

# הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה במקרא

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

גליה עובד

המחלקה לתנ"ך

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופ' אליהו עסיס מן המחלקה לתנ"ך ע"ש זלמן שמיר

של אוניברסיטת בר-אילן

”גַּל עֵינַי וְאַבְיָטָה נְפֻלְאוֹת מִתּוֹרַתְךָ” (תהילים קיט, יח)

תודה מיוחדת לפרופ' אליהו עסיס על טוב לב ומאור פנים, על הנחיה מקצועית, ידע וסבלנות רבה.

תודה לאוניברסיטת בר-אילן ובפרט למחלקה לתנ"ך.

לפרופ' יונתן גרוסמן שהיה מקור השראה והאיר את עיניי לא פעם.

לחדוה, חניה ויעל, שניהלו את המחלקה במקצועיות ובמאור פנים.

לסגל המרצים שתמכו וסייעו רבות. לפרופ' אביעוז ולד"ר מנחל שענו על כל שאלה במאור פנים.

תודה מיוחדת לבעלי אהרן, לילדיי, כלתי וחתני האהובים מכול, נסיאל, שרי, יעלה, שניר, אביטל, ינון, שיר-אל ואליאב, שהיו שותפים נלהבים למחשבה ולדרך.

לאמי האהובה חוה שורץ-טופף שעודדה להתחיל את המסע ובעיקר לסיימו.

ולאבי היקר שלמה ז"ל ששומר עליי ממרומים ואני מקווה ששימחתי אותו.

## תוכן העניינים

א.....	תקציר
1.....	מבוא
3.....	סקירת המחקר
3.....	אדם ואדמה
4.....	פריון האדמה, רעב וגשם
5.....	פריון האישה
7.....	הזיקה בין פריון אדמה ואימהות
9.....	היבטים סמנטיים ולשוניים הקושרים בין פריון אדם ופריון אדמה
10.....	הבטחת הארץ והבטחת הזרע בסיפורי האבות
13.....	היבטים תיאולוגיים של הזיקה בין פריון אדם ואדמה
15.....	חיים ומוות בזיקה לפריון האדמה בחוק ובסיפור המקרא
16.....	נחיצות המחקר ומטרותיו
18.....	שיטת המחקר
19.....	מתווה המחקר
20.....	<b>פרק ראשון: שדות סמנטיים משותפים</b>
20.....	מבוא
23.....	אברי הולדה
26.....	תוצרי צמיחה והולדה
27.....	הולדה ומוות, צמיחה וקבורה
34.....	אכילה שתייה ויחסי מין, לחם ואישה
36.....	שלטון ומעשי האדם על האישה ועל האדמה
39.....	טומאה וטהרה
42.....	סיכום ומסקנות
44.....	<b>פרק שני: סיפור גן עדן</b>
44.....	מבוא – האדם נברא ובורא
46.....	תיחום היחידה
48.....	נושא היחידה
49.....	מבנה היחידה
51.....	השימוש במילה 'תולדות'
53.....	תיאור פוטנציאל הפריון באמצעות הכרזת חסרונו
55.....	חסרון אישה
56.....	חומרי היצירה – הקשר בין הנברא לחומר ממנו נוצר והכרזת שייכות
58.....	הציווי
59.....	העונש

65	..... אובדן השליטה על פריון
67	..... מוטיבים נוספים הקשורים לפריון והופעתם בסיפור גן עדן
67	..... מוטיב העץ והפרי
68	..... מוטיב התרדמה ופקיחת העיניים
70	..... סוף הסיפור – מימוש העונש ושותפות האדם בבריאה
71	..... סיכום ומסקנות – מטרת הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה ומגמתה בסיפור גן עדן
<b>74</b>	..... <b>פרק שלישי: תרח ואברהם</b>
74	..... מבוא
75	..... מבנה היחידה
77	..... רצף האירועים
78	..... ניתוח היחידה
78	..... עקרון הרצף
78	..... משבר על רקע גיאוגרפי גורר תגובה אנושית בצורת פריון והולדה
81	..... לקיחת נשים כתגובה לאובדן אח
82	..... עקרות
83	..... תגובת תרח לאובדן ועקרות
86	..... התערבות האל – צו והבטחה
88	..... מילוי הצו ומימוש
90	..... רעב בארץ
92	..... איום על חיי אברהם ועל שלמות התא המשפחתי
94	..... התערבות האל
96	..... "ולא נשא אותם הארץ" – מצוקת האדמה
98	..... פתרון בין אחים
98	..... הבחירה בסדום
100	..... סיכום הזיקה בין סיפור הרעב והירידה למצרים לריב הרועים ובחירת לוט בסדום
101	..... הפתרון לבעיית הארץ מוליד קונפליקט נוסף הנוגע לבעיית פריון והמשכיות
101	..... התערבות אלוהית – צו והבטחה
102	..... קח ולך / לך אתן
102	..... הבטחת הארץ והזרע
103	..... סיכום ומסקנות
<b>105</b>	..... <b>פרק רביעי: לוט ובנותיו</b>
105	..... מבוא
107	..... תיחום היחידה וחלוקתה לנושאי משנה
107	..... נושא הסיפור
110	..... נקודות היוצרות זיקה בין פריון אדם ופריון אדמה ביחידה זו
110	..... שדה סמנטי של מיניות ופריון ביחס לערים
113	..... הערכת הדמויות הראשיות, תפקיד דמויות המשנה והקשר בין האירועים בפרק
117	..... זהות בין גורל האדמה לגורל האישה
117	..... אשת לוט

118	נציב מלח
119	אקטיביות ופאסיביות לוט מול אברהם
121	צוער כברירת מחדל למקום חיים
123	לוט כברירת מחדל למקור חיים
124	שימוש בשורש בו"א
125	פעולת השקיה
126	מקור חיים
127	קריאה בשם
128	צעיר וזקן
129	מקומו של אברהם בסיפור
130	שדה סמנטי של ראייה, השקפה והבטה
132	סיכום ומסקנות
<b>136</b>	<b>פרק חמישי: צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים</b>
136	צמדי מילים
138	סמיכות וקשר בין פרשיות – הקדמה
139	זיקה המעוגנת בעלילת הסיפור
139	שמואל ב' כא – פרשת רצפה בת איה
143	מגילת רות
146	מונחי מקום וזמן
147	השדה ובעליו
147	נחלה ואישה
148	תמונת השער וסמיכות עניינים
150	אליהו והאלמנה מצרפת – מלכים א יז
155	דבר ה'
156	מלכים ב' ד, ח-לו, החייאת הבן ומלכים ב ת, א-ו, השבת השדה
163	סיכום ומסקנות
<b>164</b>	<b>פרק שישי: הקבלות</b>
164	מבוא
165	שמ"א ב, ה
167	תהילים כא, יא
168	תהילים קז, לג-לט
170	תהילים קמז, יג-יד
172	סיכום
<b>173</b>	<b>פרק שביעי: דימויים ומטאפורות</b>
173	מבוא
175	יחזקאל טז, ז
178	הושע ט, טז
182	ירמיהו ב-ג
191	איוב א, כא

193	איוב כד, יח-כא
196	איוב לא, ח-טו
199	סיכום ומסקנות
<b>201</b>	<b>פרק שמיני: אליטרציה ומשחק מילים – שָׁד וּשְׁדָה</b>
201	מבוא
203	ישעיהו לב, יב
205	רות א, כ-כב
207	יואל א, כ
210	איכה ד, ט
212	שיר השירים א, יג
214	דברים לב, יג
215	סיכום ומסקנות
<b>216</b>	<b>פרק תשיעי: סיכום ומסקנות</b>
216	מסקנות הנוגעות לקיומה של הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה, והיקפה במקרא
217	מרכזיות הזיקה בין פריון האדם ופריון האדמה בספר בראשית
218	מסקנות במישור התיאולוגי
218	מונותאיזם
218	פחיתות האדם מול האל או מרכזיות האדם בבריאה
219	מסקנות במישור החברתי-מוסרי
220	מסקנות הנוגעות לדרכי העיצוב ותרומתן להעברת המסר
220	שדות סמנטיים
221	מבנה ורצף
222	שילוב שני התחומים בטקסט ובסיפור
222	דימויים ומטאפורות
223	הקבלות
223	מצלול ומשחק מילים
224	דיון עתידי
<b>225</b>	<b>ביבליוגרפיה</b>
I	<b>תקציר באנגלית</b>

## רשימת הקיצורים

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages and Literatures</i> , Chicago
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts</i> , J. B. Pritchard (ed.), Princeton 1969
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ArOr	<i>Archiv Orientální</i>
BDB	F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs (eds.), <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> , Oxford 1972
BELT	<i>Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAD	<i>Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> , 21 vols. M. T. Roth et al. (eds.), Chicago 1956–2010
CBC	Cambridge Bible Commentary: New English Bible
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
EBC	Expositor's Bible Commentary
EHL	<i>Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics</i>
FOTL	Forms of the Old Testament Literature
FRLANT	<i>Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments</i>
HALOT	L. Koehler, W. Baumgartner and J.J. Stamm, <i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> , I- IV, Leiden 1994-1999
HSM	Harvard Semitic Monographs
HRT	<i>Harvard Theological Review</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
ICC	International Critical Commentary
IDB	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
JANES	<i>The Journal of the Ancient Near Eastern Society</i>



רשימת הקיצורים

<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBQ</i>	<i>Jewish Bible Quarterly</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JFSR</i>	<i>Journal of Feminist Studies in Religion</i>
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hebrew Scriptures</i>
<i>JLCR</i>	<i>Jordan Lectures in Comparative Religion</i>
JPS	The Jewish Publication Society
JSOTsup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KHAT	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament
LHBOTS	The Library of Hebrew bible/ Old Testament Studies
NAC	The New American Commentary
NCB	New Century Bible
NCBC	New Cambridge Bible Commentary
<i>NIBC</i>	<i>The New International Biblical Commentary</i>
<i>NIDB</i>	<i>The New Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
<i>NIDOTE</i>	<i>New International Dictionary of Old Testament Theology &amp; Exegesis</i> <i>Old Testament</i>
<i>OTE</i>	<i>Old Testament Essays</i>
OTL	Old Testament Library
<i>OTS</i>	<i>Oudtestamentische Studiën</i>
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'histoire et de Philosophie Religieuse</i>
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation series
<i>SJOT</i>	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
<i>TB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
TBP	Torch Bible Paperbacks
<i>TDOT</i>	G.J. Botterweck and H. Ringgren (eds.), <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> (trans. J.T. Willis et al.), I-XV, Michigan 1980-2006

רשימת הקיצורים

<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
VTsup	Supplements to Vetus Testamentum
WBC	Word Biblical Commentary
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZBKAT	Zurcher Bibelkommentare Alten Testament
<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>

## תקציר

מחקר זה עוסק בטקסטים מקראיים מהם נשקפת זיקה בין פריון אדם ופריון אדמה. באמצעות ניתוח ספרותי מתגלים מופעים מגוונים של הזיקה ונחשפת דרך הופעתם בטקסט. המופעים מתמיינים בעבודה זו על פי הממד הספרותי, דרכו הזיקה מתממשת בטקסט. הממדים שמודגמים במחקר זה הם: שדות סמנטיים משותפים, מבנה של סיפור, רצף העלילה, שילוב עניינים בעלילה, צימוד וסמיכות ענייניים, הקבלות, מטאפורה ודימוי, אליטרציה ומשחקי מילים. מטרת המחקר היא, להוכיח כי הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה נפוצה, משמעותית, ומשרתת מסרים חברתיים ותיאולוגיים במקרא.

במבוא מוצגות הנחות יסוד, עליהן מושתת מחקר זה וכן סקירת המחקר הקיים בהקשר של פריון במקרא, וקשר אדם ואדמה בפרט. מסקירת המחקר עולה כי הזיקה לא עמדה בפני החוקרים באופן שיטתי ומובנה, אלא בהקשרים מקומיים. כמו כן, לא ניתן מקום במחקר לדרכים המגוונות באמצעותן נחשפת הזיקה, ולא הוצעו מסקנות, הקושרות בין הופעותיה השונות של הזיקה ובין עקרונות יסוד, כחלק מתפיסת העולם המקראית. עוד הוצגה במבוא שיטת המחקר, המתבססת על הגישה הסינכרונית ומתמקדת בניתוח הספרותי של היצירה כדמותה, ואיננה בוחנת את תהליך התהוותו של הטקסט המקראי, השפעותיו או מקורותיו. העבודה בעיקרה נעשתה על ידי ניתוח הכתובים באמצעים ספרותיים ובכלי מחקר הנהוגים בגישת הביקורת החדשה (New Criticism). מבנה העבודה כולל שמונה פרקים ופרק תשיעי הדן במסקנות המחקר ודיון עתידי.

בפרק הראשון מוצגות לקסמות שיוצרות שדה סמנטי חופף בין פריון אדם ופריון אדמה במקרא. אוסף המילים המשותפות לפריון אדם ופריון אדמה ממוין על פי שישה נושאים מרכזיים והם: אברי הולדה; תוצרי צמיחה והולדה; הולדה ומוות, צמיחה וקבורה; אכילה שתייה ויחסי מין, לחם ואישה; שלטון ומעשי האדם על האישה ועל האדמה; טומאה וטהרה חיים ומוות.

פרק זה מסמן את המילים בעזרתן ניתן לזהות טקסטים מקראיים, בהם מתקיימת זיקה בין פריון אדם ופריון אדמה. עיקר חשיבותו בהוכחה, כי הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה, מוטמעת כבר ביסודות השפה המקראית. היות ששפה משקפת דפוסי חשיבה והבניה תרבותית, לקסמות המשמשות במקביל לתיאור אברים, תוצרים ופעולות של צמיחה והולדה, מעידות כי בתרבות המקראית הדמיון בין אישה ואדמה נובע מיכולתן להצמיח, ולהוליד, ושתיהן מקור ליצירת המשכיות. גם יחסי אדם ואדמה מתוארים באותן מילים המשמשות לתיאור יחסי איש ואישה, כמו למשל, מילים שמתארות רגשות ופעולות כדוגמת, נאמנות, בגידה, בושה שליטה, בעלות, שייכות,

## תקציר

אחריות ודאגה. עוד מצאנו כי המספר משתמש בשדה סמנטי משותף לפריון אדם ולפריון אדמה כדי לתאר מצבים כמו אכילה ויחסי מין, מוות וקבורה, טומאה וטהרה. השימוש בשדות סמנטיים משותפים לפריון אדם ופריון אדמה נפוץ במקרא ונוכח בקאנון כולו. הוא מעיד על קיומה של זיקה ומשליך על היבטים מוסריים ותיאולוגיים.

הפרק השני עוסק בבראשית ב-ד ובפרט בסיפור גן עדן. הסיפור בעל מבנה עומק המתמקד במעבר מבריאה בידי האל, לפריון והמשכיות בידי אדם. לצורך תיאור תהליך זה המספר יוצר הקבלה בין אישה ואדמה, בנקודות יסוד עליהן מושתתות עקרונות הפריון המופקד בידי אדם. כך למשל, מציג המספר באמצעות הכרזת היעדר, את הצורך בפריון ואת אחריות האדם לפרות ולהפרות את האדמה. הכרזת החיסרון מדגישה, כי פריון ויצירה אנושית מבוססים על חיבור, או שיתוף פעולה בין שני גורמים, זאת בניגוד לתיאור הבריאה בפרק א, שם מתואר ה' כאחראי בלעדי על היצירה.

זיקה נוספת בין פריון אדם ופריון אדמה מתגלה דרך הכרזת שייכות, באמצעותה המספר מציין את מקורות היצירה ומדגיש כי פריון בידי אדם הוא למעשה, יצירה של 'יש מיש' ולא 'יש מאין' כפי שמתוארת הבריאה בפרק א. מעל לכל, המספר המקראי מתנה את הפריון בציות לאל ומעמיד במרכז הסיפור איסור שגרר בעקבותיו עונש לאדם ולאשה. תיאור העונשים הוא למעשה המופע הבולט הראשון, בו נחשפת זיקה בין פריון אדם ופריון האשה, כאשר העונשים לאדם ולאשה עוסקים בפגיעה בפוטנציאל פריון. מטרת הענישה להותיר את האדם תלוי ברצון האל לצורך התרבות. כדי לבסס טענה זו, הודגמו בפרק מוטיבים נוספים, הקושרים בין פריון אישה ופריון אדמה, כמו שימוש בנוסחת ה'יתולדות', מוטיב העץ והפרי, מוטיב העירום והארירה ומוטיב התרדמה ופקיחת העיניים.

הפרק השלישי דן בקורות תרח ואברהם, בפרקים יא-יג בבראשית. העיקרון שמודגם בפרק זה מבוסס על רצף הסיפורים, לפיו ניסיון אנושי לפתור בעיית פריון אדם, גורר אחריו ויתור על פריון אדמה ולהפך. הקונפליקטים הקשורים בפריון מוצגים באמצעות רצף עניינים, שיוצר התניה בין שני התחומים. פריון אדם מתבטא בסיפור בעקרות ומוות, ופריון אדמה מתבטא באמצעות הגירה, נדודים ורעב. רצף הסיפורים מוכיח כי, הניסיון האנושי לפתור קונפליקטים הקשורים לפריון, משקף תפיסה חברתית המפרידה בין פריון אדם ופריון אדמה. כנגדה, שבה ועולה התפיסה המקראית שמאחדת בין שני התחומים. תפיסה זו מתבטאת בהבטחות האל לאברהם – הבטחת הארץ והבטחת הזרע, שעיקרם הולדה ואחיזה בארץ גם יחד. ההבטחה נקשרת עם הגישה המונוטאיסטית, אותה הוביל אברהם, גישה התולה את שני התחומים תחת אחריות אל אחד.

## תקציר

הפרק הרביעי עוסק בסיפור לוט בסדום, בבראשית יח-יט. סיפור זה מציג באופן שלילי את הקשר בין פריון אדמה ופריון אדם. התשוקה להשיג פריון מתגלמת בסיפור באמצעות מבנה חצוי ומתהפך. המספר עושה שימוש אירוני בדמויות, בשמות ובפעולות, כדי לקשור פריון אדמה ופריון אדם, שהושגו ללא מעורבות האל וללא ברכתו. המהפך בעלילת הסיפור מטמיע בתוכו מסר, ולוט שבנה את ביתו על אדמה פורייה, על אף אנשיה המושחתים, נותר ללא בית. במקביל לוט שאחז בבנותיו והציע אותן כאובייקט מיני, הופך בעצמו ל'מנוצל' על ידי בנותיו, כשמטרתן להשיג פרי בטן. הן פריון אדם והן פריון אדמה מושגים בסיפור באופן אקטיבי וללא ברכת ה', מה שהופך את סיפור לוט לתמונת ראי הפוכה לאופן בו מושג פריון בחיי אברהם. הזיקה אם כן, חושפת פולמוס כנגד תפיסת העולם אותה מייצג לוט, שנאחז באדמה הפורייה, בניגוד לאברהם המתבקש להאמין באל ולצפות למימוש הבטחת הפריון וירושת הארץ. בסופו של הסיפור, אנו עדים לכך שפריון אדם מועדף על פני פריון אדמה, זאת כאשר בנותיו של לוט מקבלות את מבוקשן וזוכות בפרי בטן, ואילו לוט מאבד את אחיזתו באדמה הפורייה.

הפרק החמישי מדגים ביטוי של זיקה דרך שילוב והצמדת שני התחומים, פריון אדם ופריון אדמה, זה לצד זה בטקסט. הפרק נפתח בהדגמת צמדי מילים כמו 'פרי בטן' ו'פרי אדמתך' והופעתם בסמוך זה לזה, כתופעה חוזרת בעיקר בטקסטים שענינם ברכות וקללות. תופעה זו משקפת תפיסה תרבותית ואזורית, לפיה שני התחומים – פריון האדם ופריון האדמה, תלויים זה בזה, ונתונים לחסדי האל.

בהמשך, מוצגים טקסטים סיפוריים בהם מתקיים שילוב מובנה בעלילת הסיפור, בין מצוקת רעב ואובדן בנים, הסיפורים הם: רצפה בת איה ובניה המוקעים, מגילת רות, אליהו והאלמנה, אלישע והשונמית. ניתוח ספרותי של כל אחד מהסיפורים הוכיח כי, המספר עושה שימוש באמצעים רטוריים כמו מריזמוס ומצלול, ומדגיש זמנים, פעולות, שמות ומקומות, כדי ליצור זיקה בין פתרון בעיית הרעב ומצוקת הבנים. מגילת רות שופעת גילויים מגוונים, של הזיקה בין פרי בטן ופרי האדמה. באופן דומה מתגלה הזיקה בסיפורי אליהו ואלישע ומשרתת מגמה תיאולוגית חברתית, שקשורה לתקופת פועלם ולפולמוס כנגד עבודת הבעל בפרט ותופעת האלילות בכלל. סיפור אליהו וסיפור אלישע מורכבים משני שלבים כאשר השלב השני מבוסס על השלב הראשון אצל אליהו, הצלת בן האלמנה ממשיכה את פתרון מצוקת הרעב, ובסיפור אלישע, השבת השדה נקשרת עם הצלת הבן. הקשר שמתגלה בסיפור באמצעים מילוליים וספרותיים, מוכיח את הזיקה בין פריון האדמה ופרי בטן.

בפרק השישי מודגמים ארבעה מקורות, בהם הזיקה בין פרי בטן ופרי האדמה מתגלה בטקסט באמצעות תקבולת והם: שמ"א ב, ה; תהילים כא, יא; תהילים קז, לג-לט; תהילים קמד, יג-יד. החזרה והתקבולת הן אמצעים סגנוניים שמאפיינים את הספרות השמית, נפוצים במקרא ובפרט בשירה במקראית. בתקבולת טמונה למעשה, חזרה שמטרתה להעצים את המסר ובו זמנית ליצור השוואה בין שני חלקי התקבולת, כלומר בין פריין אדם ובין פריין אדמה. כך למשל ההקבלה שמתגלה בתפילת חנה יוצרת השוואה בין עקרות ופריין, לרעב ושובע. בתהילים כא, יא ובתהילים קמז, יג-יד התקבולת מדגישה את התלות ההדדית בין פרי בטן ופרי אדמה, דווקא בעתות מלחמה ומשבר וניצחון המלך על אויביו מתבטא באובדן בניהם ובאובדן תבואתם גם יחד.

במזמור קז בתהילים אנו עדים לשימוש בתקבולת וביטויים דו משמעיים, שמאפשרים להכליל את הריבוי והפריין הן על האדם והן על האדמה. משורר תהילים משליך מאירועי העבר על המצב בעתיד ומדגים קשר הדוק בין פרי בטן ופרי אדמה, קשר שמצביע על כך שהזיקה יסודית, על זמנית, נטועה בעבר של העם ומתממשת בתקופות שונות. השימוש הספרותי דווקא בתקבולת מעצים את המסר, היות שההקבלה מעמידה את שני התחומים, פריין אדם ופריין אדמה, זה לצד זה משווה ביניהם, ומעניקה להם משקל דומה.

בפרק השביעי מודגמות שש יחידות ספרותיות, מהן נשקפת זיקה בין פריין אדם ואדמה באמצעות דימויי או מטאפורה. היחידות הן: יחזקאל טז, ז-ח; הושע ט, טז; ירמיהו ב-ג; איוב א, כא; איוב כד, יח-כא; איוב לא, ח-טו. בפרק זה מוגש ניתוח מילולי וספרותי של כל יחידה ויחידה, תחת דגש על הקשר בין פריין אדם ופריין אדמה, כפי שמתגלה באמצעות דימויי או מטאפורה. כמו כן, נידונה השאלה, מה תרומתו של השימוש בדימויים ומטאפורות, ליצירת הזיקה ולחיזוק המסרים הנובעים ממנה. ביחזקאל טז, ז-ח נמסרת הבטחת גאולה לעם. שימוש בדימויים מעולם הצומח מאפשר את הטרנספורמציה שקורית במטאפורה ובו זמנית מציג את השינוי המובטח לעם, שהוא למעשה מעבר ממצב של כמעט מוות לחיים וצמיחה מחודשת.

המטאפורות בספר הושע משלבות דימויים מחיי הנישואין ודימויים מעולם הצומח, כדי לתאר את מערכת היחסים בין ישראל ואלוהיו. בהושע ט, טז מתרחש מעבר חד מדימויי למציאות, כאשר הפסוק נפתח בדימויי אפרים לשורש יבש, שלא ייתן פרי, ועובר לתיאור של אובדן בנים לאחר לידתם. הגלישה בפסוק מדמיון למציאות מעידה, יותר מכל, על הבניה אנושית ותרבותית, לפיה פריין אדם ואדמה שלובים זה בזה ומטרתה, ככל הנראה, לטשטש בין דמיון למציאות וכך לרכך את נבואת הזעם ולהטמיע אותה בלב השומעים.

## תקציר

שימוש מטאפורי נפוץ גם בתוכחות ירמיהו, בין היתר, בשל העובדה שפנייה לעם באמצעות מטאפורה משליכה את החטא ועונשו על מציאות מעולם אחר, וכך המסרים הקשים מתקבלים באופן עקיף. המטאפורות בפרקים ב-ג בירמיהו בנויות בצורה מרובדת. תחילה יחסי ישראל וה' מקבילים לשלבים שונים בקשר בין איש ואישה. ברובד השני מתוארים יחסי הזוג באמצעות דימויים מעולם הצומח. השימוש בדימויים מעולם הצומח לתיאור יחסי איש ואישה מתאפשר היות שקיימת זיקה בין שלבים בתהליך פריון אנושי, לבין שלבים בתהליך פריון האדמה. שילוב הדימויים מעולם הצומח ומעולם המשפחה מבליע מסר ומשמעות נוספת לדברי הנביא, שכורך את מצב הארץ עם מצב העם. לבסוף, היות שמצב העם והארץ מותנה בנאמנות העם לאלוהיו, הדיון כולו נסוב סביב שאלת השליטה והאלוהות. יוצא מכך ששימוש מטאפורי מהווה אמצעי מתוחכם לאגד מספר מסרים, תוך כדי בניית נדבך נוסף לפולמוס המקראי נגד פולחן הבעל ואילי הפריון, אותם מנסה הנביא להוקיע.

שלוש היחידות הנוספות בפרק זה לקוחות מספר איוב. העיסוק בפסוקים מספר איוב ייחודי ומביא עימו הסתכלות חדשה על הזיקה בין פריון אדם ואדמה. השימוש המטאפורי מכניס רבדים עמוקים לשאלות מוסר וצדק בהם עוסק הספר, וחשיפת הזיקה משקפת תפיסה תרבותית וחברתית, ולא רק תפיסה תיאולוגית. ביחידה הראשונה, איוב תולה את גורלו בטבע העולם ומשלים עם העובדה, שאדם נולד עירום ושב לאדמה חסר כול. הקשר של האדם עם 'טבע העולם', צף בנקודה זו של הסיפור, כדי להקל בהתמודדות של איוב מול שאלת הצדק האלוהי ואולי גם כדי לפתוח את הדיון עליו. בשתי היחידות הבאות באיוב, מתקיים דיון אודות הקשר בין מעשי האדם וגורלו. ניתוח ספרותי של יחידות אלו העלה, כי שילוב דימויים מעולם החקלאות והצומח, עם דימויים מעולם ההולדה והפריון משרת כמה מטרות, כשהבסיסית ביותר נובעת מיכולת האדם להתבונן בתהליכים שקורים בטבע ולהשליך מהן על חייו. כך למשל התובנה שכשם שפגיעה בעץ עצמו פוגעת גם ביכולתו לפרות, כך גם מעשי האדם פוגעים בפריונו ובעתיד ילדיו.

בפרק השמיני נידונו שמונה פסוקים, בהם עושה המספר שימוש במשחק מילים ומצלול, על מנת לרמוז לקשר בין שדות ושדיים ואלו הם: ישעיהו לב, יב; רות א, כ; יואל א, כ; איכה ד, ט; שיר השירים א, יג; יחזקאל כג, כא; במדבר טז, יד; דברים לב, יג. הנחת יסוד שמוצגת במבוא לפרק היא, שהקשר בין השדות והשדיים מוטמע בתפיסה האנושית מערש התרבות, ומתבסס על דמיון אטימולוגי ופונקציונאלי בין השניים. ניתוח הפסוקים מצביע על שימוש חכם באליטרציה ומרקם המילים, כדי להטמיע בטקסט משמעויות נלוות ומסרים סמויים.

## תקציר

כך למשל, בישעיהו לב המילה 'שדי' מבטאת כפל משמעות, כאשר הנביא קורא להתאבל על השדות הריקים, על השדיים הצומקים. בשיר השירים מודגמת אליטרציה שקושרת בין שדות ושדיים, כמקומות אינטימיים מעוררי תשוקה. בספרים יואל ורות מצאנו משחק מילים סביב האותיות ש' ו-ד', שקושר בין מצוקת הרעב והצמא ובין הפתרון, מאחד את סוף הספר עם תחילתו, וקובע כי הכול מאת ה'. מנגד ביחזקאל עולה שניאוף ובגידה בה' פוגעים בתנובות השדה.

הפרק התשיעי עוסק בייחודו של המחקר והמסקנות העולות ממנו. המסקנות נוגעות בראש ובראשונה לעצם קיום הזיקה בין פריון האדם ופריון האדמה במקרא. בהמשך, נוגעות המסקנות בהיקפה ופריסתה של הזיקה במקרא, וכן לדרך האומנותית-ספרותית באמצעותה היא נחשפת. כמו כן, הוצעו מסקנות שקשורות להיבטים תיאולוגיים, חברתיים ומוסריים, מהם נובע שהזיקה משמשת, לעיתים, כחלק מפולמוס מקראי רחב כנגד האלילות או כחיזוק לתפיסה המונותאיסטית במקרא. תפקידה של הזיקה מתבטאים, בין היתר, בעיצוב אדם וחברה מוסריים העושים את דבר ה' ומצוותו.

כחלק בלתי נפרד מן המסקנות מוצעים בפרק נושאים למחקר עתידי. כפי שציינתי במבוא לעבודה זו, זהו מחקר מדגמי מיסודו, ואין באפשרותו לכלול את כל המופעים מהם נשקפת הזיקה במקרא. תוך כדי מחקר נחשפו יחידות ספרותיות נוספות בהן, לעניות דעתי, מתקיימת זיקה בין פרי בטן ופרי האדמה, וראוי להעמיק ולחקור גם אותן.



## מבוא

עבודה זו עוסקת במופעים שונים של הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה במקרא. חשוב לציין שהמונח 'פריון' בעבודה זו כולל, מלבד התהליכים הפיזיים שקשורים לפרייה ורבייה, גם היבטים רחבים של פריון כמו, יחסי איש ואישה, השאיפה להמשכיות וריבוי הזרע, הגנה והצלת הבנים, או לחילופין רעב, אספקת מזון ושובע. מעבר לחשיפת הופעותיה המגוונות של הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה במקרא, מחקר זה בוחן באמצעות ניתוח ספרותי את האופן בו מוצגת הזיקה, מתוך מטרה לעמוד על משמעותה, הן בהקשר המקומי בו היא עולה והן בהקשר הרחב ולבחון כיצד תורמת הזיקה להדגשת תפיסות תיאולוגיות, חברתיות ומוסריות. מחקר זה מדגמי מעיקרו. סגולתו בכך שהוא מניח יסודות למחקרים נוספים, שיעסקו בזיקה בין פריון אדם ואדמה ובאופן התממשותם בטקסט המקראי. במבוא אציג מחקרים נוספים שדנו בהקשרים שונים של נושא זה, דרך נושאי משנה, שקשורים לחקר פריון במקרא ונושקים לזיקה בין אדם ואדמה. כמו כן, אגדיר את ייחודו של מחקר זה על רקע הנעשה עד כה. לבסוף אציג את שיטת המחקר, מטרות המחקר ומבנהו.

שילוב בין פריון אנושי ופריון אדמה הוא שילוב עתיק יומין וידוע במזרח הקדום, כפי שמצטייר לנו מתוך ספריו המאוירים של אות'מאר קייל.<sup>1</sup> פטאי במחקרו רחב היריעה הניח, שזיהוי תופעות יסודיות שמשותפות לחיי האדם ולחיי הטבע הוליד את הרעיון והאמונה באימהות האדמה, וכך כתב:

האדם הכיר בדמיון שבין התחנות המכריעות של חייו שלו ובין התופעות הגדולות שבחיי הטבע, ומתוך הכרת-דמיון זו הוא בא באופן אינטואיטיבי להקבלתם ואף לזיהויים. כך נתפסה הפראת האדמה על ידי הגשמים כהזדווגות או כ"חתונת הארץ", הזמן העובר בין זריעת הזרע ובין נביטתו נתפס כחודשי "הריון הארץ", שבהם מתפתחים הצמחים השונים בחיק האדמה, בדומה להתפתחות הוולד במעי אימו. ואם כן, הרי אז האדמה בדומה לאדם, כפותה אף היא לחוקי-חיים כבירים ונצחיים, גם היא צריכה בהכרח לעבור דרך תחנות הגדולות בחיי אנוש: זיווג, לידה, צמיחה, כמישה ומות, אלה הם אבני הגבול גם בחיי האדם וגם בחיי אדמה, ומשהשתרשה פעם השקפה זו בלב האדם, נתנה ההכרה בדמיון ממשי זה בין תהליכי חייו שלו ובין התהליכים של חיי האדמה סעד לנטייה

<sup>1</sup> קייל, איקונוגרפיה, למשל עמ' 35, 138, 117, 143, 214.

האנושית הקדומה, לראות את חיי האדם ואת חיי האדמה כאחד, כצורות-התגלות דומות של חיי הטבע, של החיים, המהווים אחדות גדולה אחת מקפת היולדת מידי שנה בשנה את התבואה ואת העשבים השונים, במילה אחת את הצומח.<sup>2</sup>

מילגרם קשר בין קיום צאצאים ואדמה פורייה, בממד הריאלי. בפירושו לויקרא טוען מילגרם, שהגורם הבסיסי ביותר לקיומה של זיקה בין פריון אדם ופריון אדמה הוא התלות של האדם במזון שהרי התרבות האנושית מותנית בקיום שפע תבואה.<sup>3</sup> בסון יצא מנקודת מוצא, שלחקלאות הייתה השפעה עמוקה על המבנה החברתי-כלכלי של ישראל בתקופת המקרא,<sup>4</sup> כמו גם על האידאולוגיה והדת.<sup>5</sup> הוא ביסס את טענתו על מיקומה הגיאוגרפי של כנען, כארץ מעבר, בתקופה המקראית, שהקנה לה מעמד חשוב בסחר בינלאומי ועל כן פרחו החקלאות. בסון מוכיח, שהחקלאות תפסה מקום מרכזי בישראל העתיקה, מלוח השנה העברי, שמושגת על העונות החקלאיות, ומההתייחסויות המרובה והמגוונות לצמחייה במקרא. הוא ביקש לחקור את הופעתן של מטאפורות מושגיות,<sup>6</sup> שהשתרשו בסמנטיקה המקראית.<sup>7</sup> במאמרו, ניסה להסביר את המטאפורה המושגית 'אנשים כצמחים', במונחים של גישה לשונית קוגניטיבית. בסון ערך מיפוי מושגים מתחום המקור של עולם הצומח, דרך התכתבותם עם תחום היעד, העולם האנושי. לטענתו, מגוון האסוציאציות מעיד על השימוש הקוגניטיבי של המחברים המקראיים במחסן של מטפורות מעולם הצומח לתיאור היחסים בין ה' לעמו. זאת כדי לתאר מצבים היסטוריים שונים. מסקנתו של בסון היא, שניתוח לשוני קוגניטיבי של המטאפורה המושגית 'אנשים כצמחים', מעיד על יישום קוגניטיבי מובנה של ידע מתוך מחזור החיים והצומח, המשמש אמצעי לתיאור ישראל המקראית.

חוקרים אלו מייצגים הנחות יסוד עליהן מתבסס מחקר זה. הנחה ראשונה היא, שקיים דמיון בין תהליכי פריון האדמה ותהליכי פריון האדם. ההנחה השנייה היא, שהזיקה אוניברסאלית ותופסת מקום בטקסטים קדומים ובכללם במקרא. ההנחה השלישית היא, שמיקום החברה הישראלית בכנען הידק את הקשר בין פריון אדם ואדמה, וההנחה הרביעית היא שהזיקה מתבססת בעיקרה על תלות הדדית בין פריון אדם ואדמה.

<sup>2</sup> פטאי, אדם ואדמה ב, עמ' 65.

<sup>3</sup> מילגרם, ויקרא, עמ' 307, כתב בפירושו לויקרא כו פסוקים ט-י, כי הברכה הרביעית "חיי פוריות וקיום הברית הבטיחה לעם ישראל צאצאים ואדמה, אולם לא יהיה קיום לצאצאים אם האדמה לא תיתן את פרייה".

<sup>4</sup> בסון, אנשים כצמחים, עמ' 573, מסתמך על מחקרו של זוהרי, צמחיית המקרא.

<sup>5</sup> בסון, אנשים כצמחים, עמ' 575-576, מרחיב ומדגים כיצד באה לידי ביטוי המרכזיות של החקלאות בחיי ישראל, בסחר בינלאומי, בלוח השנה על ידי קביעת החגים סביב עונות חקלאיות סוכות-חג האסיף, שבועות חג הקציר וכד'.  
<sup>6</sup> להגדרת מטאפורה מושגית ראו: בסון, אנשים כצמחים, עמ' 573-574.

<sup>7</sup> בסון, אנשים כצמחים, עמ' 573-583.

## סקירת המחקר

### אדם ואדמה

במחקר התייחסו לזיקה בין אדם ואדמה במקרא בהיבטים שונים ומגוונים: אקולוגיים, תיאולוגיים, סמנטיים והיסטוריוסופיים. חיי אדם מתוארים במקרא כמעגל שתחילתו באדמה,<sup>8</sup> קיומו תלוי בפרי האדמה ובמותו שב האדם להיטמן באדמה.<sup>9</sup> חוקרים שעסקו במחקר השוואתי בין סיפור הבריאה בבראשית א-יא, לסיפורי בריאה מקבילים, מצאו כי ליצירת האדם מן האדמה יש מקבילות בטקסטים מספרות המזרח הקדום ומהם נראה כי ההולדה קשורה לחומר האדמה.<sup>10</sup> החוקרים עמדו על הדמיון והשוני בתיאור בריאת האדם במקרא לעומת תיאור יצירתו במקורות אחרים,<sup>11</sup> כשהבדל המרכזי נעוץ בתכלית יצירת האדם. בעוד שלפי מקורות מספרות המזרח הקדום מטרת יצירת האדם לשרת את האלים, תכליתו של האדם בסיפור הבריאה המקראי היא לשלוט על הטבע ולפקח עליו.<sup>12</sup> וונהם, וסטרמן והבל טענו שהקשר אדם-אדמה הינו התמה המרכזית בסיפור הבריאה,<sup>13</sup> וציינו כי יצירת האדם מן האדמה מטרתה ללמד על טבע האדם.<sup>14</sup> מכל מקום, ניכר כי הזיקה בין אדם ואדמה נטועה ביסודות הראשוניים של המקרא וחוזרת ומופיעה בהקשרים שונים.

גישות אקולוגיות שהתפתחו בשנים האחרונות ביקשו לבחון את הקשר בין אדם לאדמה בכלים מתחום המוסר הסביבתי,<sup>15</sup> כאשר בבסיס המחקר נמצא הפולמוס בין הגישה הביוצנטרית ובין הגישה האנתרופוצנטרית המעמידה את האדם במרכז ומעניקה לו אחריות לניהול משאבי הטבע

<sup>8</sup> המונח אדמה מופיע במקרא בתור שם עצם כללי בעל מספר משמעויות: א) קרקע לעיבוד חקלאי: "וְאָדָם אֵין לְעֵבֶד אֶת הָאֲדָמָה" (בר' ב, ה); ב) פני הקרקע: "הַיַּעֲלֶה פֶּחַ מִן הָאֲדָמָה וְלִכְוֹד לֹא יִלְכֹּד" (עמ' ג, ה); ג) החומר המהווה את הקרקע: "מִשָּׂא צָמֹד פְּרָדִים אֲדָמָה" (מל"ב ה, יז); ד) החומר שמשמש להכנת כלים או בנינים: "הוֹי רָב אֶת יִצְרוֹ חָרֵשׁ אֶת חָרְשֵׁי אֲדָמָה" (יש' מה, ט); ה) הארץ כולה: "כָּל מִשְׁפַּחַת הָאֲדָמָה" (בר' ט, כ; יב, ג; כח, יד). ראו: ליונשטאם, אדמה. <sup>9</sup> רעיון שיבת האדם אל האדמה שממנה נוצר, חוזר כמה פעמים במקרא, למשל באיוב י, ט: "זָכַר נָא פִי כַחֲמֵר עֲשִׂיתָנִי וְאֵל עֵפֶר תְּשִׁיבֵנִי"; דניאל יב, ב: "וְיִרְבִּים מִיִּשְׁנֵי אֲדָמַת עֵפֶר וְקִיצוֹ אֶלֶּה לְחַיֵּי עוֹלָם"; וול, האניגמה, עמ' 325-342, מדגים כיצד רעיון היציאה מהרחם והשיבה לבטן האדמה מתפתח ומקבל משמעויות שונות במקורות נוספים במקרא, כגון: בראשית ג יט, תהילים קל"ט יג-טו; בן סירא מ, א, קהלת ה, יד, ב. על מוות הגון וקבורה ראוייה ראו: שמש, אבלות, עמ' 86-94, מזכירה את החוק בדברים כא, ב-ג המחייב לקבור גופות שנתלו כיוון שגופת החוטא מטמאת את הארץ. <sup>10</sup> קאסוטו, אדם, טורים 109-110; וונהם, בראשית א, עמ' 60; קליין, בראשית ב, עמ' 22-23. המיתוסים השומריים מספרים שהאלה נמו אם אנכי קרצה את האדם מטין ומי תהום, כך גם במיתוס הבריאה הבבלי 'אנומה אליש' ובעלילת המבול האכדית 'עֵתֶרֶח־סִיסִי'. המוטיב של בריאת האדם מטין מופיע גם בפרשת בריאת הגיבור אנכידו בעלילות גלגמש. על השוואת סיפורי בריאה מהמזרח הקדום ראו עוד: וסטרמן, בראשית א, עמ' 57-62; גרוסמן, בראשית, עמ' 32-33, אם כי גרוסמן סבור שהדמיון אינו מעיד על אנלוגיה מפותחת שניתן להעמיד בין בראשית א-ב וסיפורי בריאה אחרים. <sup>11</sup> תפיסת הבריאה בישראל שונה בתכלית מהתיאורים שהיו מקובלים בספרות המזרח הקדום. עיקר השוני מתבסס על יחידות האל ומציאותו מעבר לחוקי ההווה ובכך הוא שונה בתכלית מהאדם. האל אינו מזדווג או מוליד שונה מהתרבות האלילית המוכרת ממיתוסים אחרים לפיהם האל מתרבה בדרך הטבע. וונהם, בראשית א, עמ' xlvi-xlv; ויינפלד, בראשית, עמ' 14; מת'יוס, בראשית א, עמ' 86; ספיזור, בראשית, עמ' 9-12. <sup>12</sup> ראו סקינר, בראשית, עמ' 30; גלנדר, בראשית, עמ' 183, מציין כי קריאת שמות במקרא במזרח הקדום מצביעה על שליטה, דהיינו האל העניק לאדם את זכות הריבונות על בעלי החיים. וייט, השורשים ההיסטוריים, עמ' 1207; נאס, יסודות, עמ' 187, וייט ונאס טוענים כי המקור לתחושת עליונות האדם על הטבע מצוי במחשבה שהאחריות לפקח ולשלוט בטבע נתונה בידיו בהיותו החוליה המקשרת בין ה' לטבע. <sup>13</sup> וסטרמן, בראשית א, עמ' 206; הבל, הארץ, עמ' 47. <sup>14</sup> אבישור, בראשית, עמ' 35; וסטרמן, בראשית א, עמ' 158-159 למילים: "רדו" "וכבשוה", לדבריו השורש רד"ה לקוח מכתבים מסופוטמיים. ראו עוד ספיזור, בראשית, עמ' 201; שמידט, בראשית, עמ' 178. <sup>15</sup> הורל, אקולוגיה; וייט, השורשים ההיסטוריים, עמ' 1203-1207; קונראדי, על פרשנות אקולוגית, עמ' 123-135.

בעולם.<sup>16</sup> הרול טוען שנקודת מוצא שונה של הפרשנים הובילה בהכרח למגוון דעות בנוגע ליחסו של המקרא לטבע ולאדמה.<sup>17</sup> וויט ונאס סבורים שהטקסט המקראי הוא שהעניק לאדם כוח להשחתת הטבע.<sup>18</sup> הבל מציג את הקונפליקט המתמיד בין סיפור האדם וסיפור הארץ, כאשר מצד אחד האדם מיישב את הארץ ומצד שני פועל נגדה.<sup>19</sup> חוקרים הצביעו על התפתחות ושינוי בין מעמד האדם, תפקידו ויחסו לטבע ולאדמה על פי סיפור הבריאה, ובין מעמדו ויחסו של האדם לאדמה לאור המציאות הקיומית, המתוארת לאחר התקופה הראשית של העולם.<sup>20</sup> באופן דומה הצביעו החוקרים על תפנית ביחסו של האדם לאישה ולהעמדת צאצאים והציגו את הפער בין המטרה הראשונית ובין הביצוע.<sup>21</sup> התפתחות דינמית זו ביחס האדם לאדמה ולאישה, כפי שהיא מודגמת בסיפורי הבריאה, היא אחת מנקודות הדמיון בין פרי בטן ופרי האדמה והדיה באים לידי ביטוי במחקר המקראי.

## פירון האדמה, רעב וגשם

מתחילת סיפור יצירת האדם נראה, שצעדיו הראשונים ותנועותיו מושפעים מפירון האדמה,<sup>22</sup> עד כי חרדת הרעב ותוצאותיו פלשו אפילו לחלומות (למשל: בבראשית מא; בישעיהו כט, ח). במזרח הקדום נחשב הרעב לעונש מקובל על הפרת ברית ושבועה.<sup>23</sup> הרעב מופיע במקרא, לא אחת, כעונש בו מעניש ה' את הארץ על חטאי יושביה.<sup>24</sup> סיפורי מקרא הקשורים בתופעת הרעב מעוגנים במציאות התקופה,<sup>25</sup> ונכתבו כדי לשרת את מגמותיהם של סופרי המקרא המונעים משיקולים ספרותיים-תיאולוגיים.<sup>26</sup> מקורות המים הם נושא מרכזי במיתולוגיות קדומות של עמים ששכנו

<sup>16</sup> גלנדר, בראשית, עמ' 115, מצביע על האירוניה העולה מדברי קהלת כאשר מצד אחד העולם מושלם 'ועליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע' ומנגד 'וישוב העפר על הארץ כשהיה', כלומר להבנתו, כל עוד אדם חי ופועל הוא רחוק מסדרי עולם ורק במותו שב ומתאחד עם הבריאה והאדמה; ראו עוד שמש, לא לך, עמ' 100-105.

<sup>17</sup> חובת האדם לשמור על הטבע כפי שמובאת במדרש קהלת רבה ז: 'בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, ואמר לו: ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך'.

<sup>18</sup> וייט, השורשים ההיסטוריים, עמ' 1203-1207; נאס, יסודות, עמ' 105-119.

<sup>19</sup> הבל, הארץ, עמ' 47.

<sup>20</sup> ויינפלד, בראשית, עמ' 64; וונהם, בראשית א, עמ' 50; וסטרמן, בראשית א, עמ' 455-456.

<sup>21</sup> וסטרמן, בראשית א, עמ' 261-262; המילטון, בראשית א, עמ' 201-202.

<sup>22</sup> אדם הראשון גורש מגן עדן ונאלץ לדאוג מעתה לצרכיו הפיזיים. קין נענש באמצעות האדמה. אברהם, יצחק יעקב נודדים לארץ זרה בשל רעב. מנהיגים ונביאים השתמשו באיום בצורת ועצירת גשמים כדי להזהיר את העם מלסטות מתורת ה'. מנזו, להאכיל עניים, עמ' 35-51, סוקר את תקופות הרעב והבצורת במקרא וקושר אותן עם קריאת הנביאים לצום, פולחן ועשיית צדק.

<sup>23</sup> פנשם, הברית, עמ' 100.

<sup>24</sup> קליין, הפוליטיקה של הרעב, עמ' 110-114, מתאר את הקונפליקטים העולים מאחריות האל לאספקת מזון לכל חי או לחילופין אלו העולים מנזקי הרעב כעונש קולקטיבי לחברה הפועלת בניגוד לחוק.

<sup>25</sup> כך לדוגמה, בניגוד לחוקרים רבים, סבורה קיף, גוף האישה, עמ' 99-100, שנבואות הושע בנוגע לזנות אינן סמליות ומטרתן לא רק להרחיק את העם מעבודת אלילים, אלא באופן אירוני מביעות דואליות הפוכה המצביעה על חטאי העם ביחס הפוליטי-כוחני לאדמה ותוצרתה.

<sup>26</sup> פישביין, רעב, עמ' 385 טור א, מדגים כיצד סיפורי הרעב בתקופת האבות הן בבחינת מעשי אבות סימן לבנים וכחלק מתוכנית אלוקית, סיפורי הרעב במדבר משמשים כחלק ממסורת על התמרדות העם והניסיונות שעברו, כך גם הרעב בימי אחאב המשמש רקע לפולמוס נגד עבודת הבעל או תיאור הזוועות בימי המצור בשומרון שמטרתו להמחיש את הדגם הספרותי כפי שהוא עולה בקללות מויקרא כו ומדברים כח.

באזור זה.<sup>27</sup> התלות בגשם בכנען שבה ומופיעה במקרא ומתבטאת בדרכים שונות.<sup>28</sup> על כן, מרחיב המחבר אודות מקורות המים והשפעתם ההיסטורית הפוליטית והתיאולוגית.

## פריון האישה

עיון בסיפורי מקרא מגלה שפריון וילודה נמצאים בתחום אחריותה של האישה,<sup>29</sup> ונושאים כמו עקרות ופריון הם מוטיבים מרכזיים בסיפורים בהם נשים תופסות תפקיד מרכזי.<sup>30</sup> כניסה של מגמות פמיניסטיות לחקר המקרא תרמה רבות לדיון אודות מעמד האישה,<sup>31</sup> ותפקידיה.<sup>32</sup> אקסום, ברנר, כץ ורבים אחרים דנו בתפקידן של נשים בכל הקשור להולדה והמשכיות הזרע האנושי.<sup>33</sup> ריבוי צאצאים נחשב כבוד נכסף בחברה המקראית. כמו שמצאנו אצל ישי, אבי דוד: "וַיֵּדֹד בֶּן אִישׁ אֶפְרַתִּי הַזֶּה מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה וְשָׂמוֹ יְשִׁי וְלוֹ שְׂמֹנֶה בָּנִים" (שם"א יז, יב), וכן בתפילת חנה: "שְׂבָעִים בְּלָחֶם נִשְׁפְּרוּ וְרַעֲבִים חָדְלוּ עַד עֶקְרָה יִלְדָה שְׂבָעָה וְרַבֶּת בָּנִים אֲמַלְלָה" (שם"א ב, ה); או בברכה לרבקה: "וַיִּבְרְכוּ אֶת רַבֶּקָה וַיֹּאמְרוּ לָהּ אַחֲתֵנוּ אֵת הַיְי לְאֵלֶיךָ רַבָּה" (בר' כד, ט).<sup>34</sup> מנגד, עקרות נחשבה עונש וחרפה.<sup>35</sup>

אף שעניין ההולדה והפריון מופיע כצו אלוהי לשני המינים, סיפורי לידה ועקרות נקשרו דווקא סביב דמויותיהן של נשים. ברנר מציינת שזהותה של האישה ומעמדה החברתי והמשפטי תלויים ביכולתה ללדת בן ולמען מטרה זו תקריב הכול, שאם לא כן היא תיחשב לאישה זרה שאינה משתייכת לשבט או למשפחה.<sup>36</sup> אשמון טוענת שאישה עקרה נתפסה כמי שנכשלה במילוי תפקידה כאם, המופקדת על הנצחת השושלת באמצעות בן יורש. לפיכך סטטוס של אישה עקרה נחשב

<sup>27</sup> להרחבה ראו: איסר וזהר, רעב, עמ' 15-20.

<sup>28</sup> לדוגמה: המאבק על הבארות בבראשית כא, כה, בקשתה של עכסה: "וַיִּנְתְּתָה לִי גֵלְת מַיִם" (שופ' א, טו), וכן תקופות רעב ובצורת כמו במל"א יח, ה: "וַיֹּאמְרוּ אַחֲבָב אֶל עֶבְדֵיהוּ לֵךְ בְּאֶרֶץ אֵל כָּל מַעֲיָנֵי הַמַּיִם וְאֶל כָּל הַנְּחָלִים אוֹלֵי נְמָצָא חֶצִיר וְחִנְיָה סוּס וְפֶרֶד וְלוֹא נִכְרִית מִהַבְּהֵמָה".

<sup>29</sup> האדם מכנה את אשתו 'אם כל חי' ובכך מגדיר את תפקידה העיקרי. שרה מוצגת לראשונה בעקרותה. רחל, חנה, מיכל בת שאול ונשים נוספות מתאפיינות בקשר לאימהותן. לפי אשמון, תולדות חוה, עמ' 12-14, ייעודן המרכזי של נשים בהולדת בן זכר, יורש וממשיך השושלת. ברנר, סיפורים, עמ' ix-xii ועמ' 19; ואן-דר-טורן, מהעריסה, עמ' 77; סטול, נשים, עמ' 128-129; גרובר, הנקה, עמ' 61.

<sup>30</sup> אלטר, קונונציות, עמ' 115-130; סימון, קריאה, עמ' 40-56; צהר, פקידת עקרות, עמ' 9-10.

<sup>31</sup> פיול וגאן, מגדר, במבוא; ברנר, האישה הישראלית, עמ' 98-92; פרימר-קנסקי, מגדר, עמ' 17-25; מייסר, חזרה, עמ' 85-116.

<sup>32</sup> ברנר, האישה הישראלית, עמ' 132-133, סבורה כי מקומה של האישה במשפחה ותפקידה הוא בהבאת צאצאים עם עדיפות לבנים זכרים; קליין, עקרות מיכל, עמ' 45-46; מוס ובודן, עקרות חוזרת, עמ' 21-70, 103-103.

<sup>33</sup> אקסום, פרשנות, עמ' 65-90; כץ, מעמד האישה, עמ' 72-84; פוקס, מעמד, עמ' 77-84; שפירא, על מעמדה, עמ' 307-339.

<sup>34</sup> ראו עוד: דה-וו, חיי יום יום, עמ' 49.

<sup>35</sup> דה-וו, חיי יום יום, עמ' 51; דה-וויט, אישה-רחם, עמ' 270-288; ואן-דר-טורן, מהעריסה, עמ' 77-82; צהר, פקידת עקרות, עמ' 9-10.

<sup>36</sup> ברנר, האישה, עמ' 93, ראו גם: דה-וו, חיי יום יום, עמ' 51, מניח שמעמדה של האישה עולה לאחר הולדת פרי בטנה בייחוד אם היה זה בן זכר; זקוביץ, האישה, עמ' 14-32; שפירא, על מעמדה, עמ' 309-337.

במקרא ל'חרפה'.<sup>37</sup> עקרות נתפסה בחברת המזרח הקדום כאחד הביטויים לכישלון האדם וחוסר מימוש ייעודו,<sup>38</sup> כדברי פון-ראד, "לא היה צער גדול יותר לנשים במזרח הקדום כעקרות".<sup>39</sup>

חוקרים הרבו לעסוק בהשוואה בין ישראל וארצות המזרח הקדום ומצאו קווי דמיון רבים, כאשר מדובר באידאל הפרייון.<sup>40</sup> לדבריהם, ריבוי הילודה סימל שפע והשפיע על מעמד האדם.<sup>41</sup> אובדן ילדים נחשב קללה והיווה פחד מתמיד בקרב משפחות במזרח הקדום.<sup>42</sup> אובדן ילדים פגע לא רק בכבוד המשפחה אלא גם ביכולת הפרנסה.<sup>43</sup> סיפורי מקרא רבים עוסקים באובדן בן או באיום ממשי על חייו.<sup>44</sup> הולדת ילדים והישרדות קיומית תלויים זה בזה, על אף שבעתות משבר קיימת התנגשות בין שני הערכים.<sup>45</sup> הולדת ילדים נחשבה תוצר ביולוגי ותרבותי, וכל אובדן ילד זוהה עם תהליך הכחדה. סיפורים על אובדן ילדים שימשו בידי הנביאים כהפחדה.<sup>46</sup>

מיירס דנה במעמד הבנים,<sup>47</sup> ומניחה שבשל התמותה ערכם של ילדים היה רב. סיבה נוספת לכך שמעמד הבנים נחשב, נבעה מכך שהורים הנציחו את עצמם באמצעות ילדיהם.<sup>48</sup> שמש מדגימה כיצד מתייחס המקרא לצאצאים כתחליף לחיי נצח.<sup>49</sup> סיפורי מקרא רבים עוסקים במאבק להשגת פרי בטן ובאחריות להמשכיות המשפחה. במקרים רבים מאירים הפרשנים והחוקרים את מאבק הנשים באור חיובי ומצדיקים את מעשיהן ודאגתן לצאצאים.<sup>50</sup> מנגד מצאנו בפרשנות רמז לביקורת על פעולתן של הנשים להשגת הזרע, כמו בסיפור בנות לוט.<sup>51</sup>

במקורות מקראיים קיימת תלות בין פרייון האדמה ואספקת מזון לבני המשפחה. פליישמן מציין שאין בספרות המקראית עדויות ישירות לכך שעל פי חוק או נוהג ההורה חייב לזון את בניו. לעומת זאת באמצעות ניתוח מטאפורות שמתארות את פועלו של ה' כאב הדואג לבניו, ניתן להסיק לגבי

<sup>37</sup> אשמן, תולדות, עמ' 53.

<sup>38</sup> מלול, חברה ומשפט, עמ' 102-88.

<sup>39</sup> פון-ראד, בראשית, עמ' 186.

<sup>40</sup> דה-וו, חיי היום יום, עמ' 51, 371; ואן-דר-טורן, מהעריסה, עמ' 70-86; מלול, חברה ומשפט, עמ' 102-88; רייט, משפחה, עמ' 766.

<sup>41</sup> פריימן ווייס, אבות ובנים, טורים 14-18, מוסיפים שהשמות 'אבי' ו'אם' משותפים לכל השפות השמיות, והתשוקה להעמיד צאצאים משותפת לישראל ולעמי המזרח הקדום וזו קבעה ויצרה את צורתה של המשפחה בישראל בתקופת המקרא. על כך מעידה הברכה הראשונה לאדם "פרו ורבו" (בר' א, כח) ברכה שחוזרת בכל יעדי הברית לאבות ולאומה.

<sup>42</sup> קופף-טיילור, הבה לי, עמ' 93-125; קוזלבה, צערן, עמ' 14.

<sup>43</sup> קופף-טיילור, הבה לי, עמ' 98.

<sup>44</sup> הפועל שכ"ל משמש במקרא כינוי להורים המאבדים את ילדיהם. לעומת זאת לא נמצא כינוי או פועל המייחד אם שאיבדה את בנה. טריבל מציעה נוסחה "מאימהות לאין אימהות". ראו: טריבל, קומדיה, עמ' 186.

<sup>45</sup> קופף-טיילור, הבה לי, עמ' 98; מלול, חברה ומשפט, עמ' 102-88.

<sup>46</sup> למשל, ירמיהו טז, ג: "כי כה אמר ה' על הבנים ועל הבנות הילודים במקום הזה ועל אמתם הילדות אותם ועל אבותם המולדים אותם בארץ הזאת ממותי תחלואים ימתו לא יספדו ולא יקברו לדמן על פני האדמה יהיו ויבחרב ויבצעב יכלו והיתה נבלתם למאכל לעוף השמים ולבהמת הארץ", וכן ביחזקאל יד, יב-טז: "ויהי דבר ה' אלי לאמר בן אדם ארץ פי תחטא לי למעל מעל ונטיתי ידי עליה ושבתי לה משה לחם והשלחתי בה רעב והכרתי ממנה אדם ובהמה... שלשת האנשים האלה בתוכה חי אני נאם ה' אם בנים ואם בנות יצילו המה לבדם ינצלו והארץ תהיה שקמה".

<sup>47</sup> מיירס, גילוי חוה, עמ' 41-42; מיירס, משקי בית, עמ' 37-47.

<sup>48</sup> מיירס, גילוי חוה, עמ' 99.

<sup>49</sup> שמש, אבלות, עמ' 27-28.

<sup>50</sup> ברנר, האישה, עמ' 92-93.

<sup>51</sup> עיינו בפירושו רש"י לבר' יט, לג.

קיומם של המחשבה המשפטית והחוק הנוהג במקרא בתחום יחסי הורים וילדים.<sup>52</sup> ברובד הראלי קיימת תלות הדדית בין ריבוי צאצאים ותבואת השדה. תלות זו נבחנת בעיקר בעתות משבר. ילדים נחשבו במזרח הקדום ככוח עבודה בשדה, ולכן מיעוט ילדים פגע ביכולת העבודה ובייצור המזון.<sup>53</sup> מנגד ראינו כי בעתות רעב ומחסור החברה ביקשה למנוע ילודה כדי לצמצם את מספר הפיות הרעבים.<sup>54</sup> תעודות משפטיות מלמדות על ההשלכות חברתיות של הרעב במסופוטמיה, כגון מכירת ילדים ואובדן נכסי קרקע.<sup>55</sup> המקרא מעניק להורים את הזכות למכור את ילדיהם לעבדות על מנת לפתור מצוקה כלכלית, או לחילופין ניתנת להורים סמכות להשיא את ילדיהם כחלק מפתרון מצוקה כלכלית.<sup>56</sup> כהן מציג תאוריה הפוכה ולפיה דווקא בעתות משבר קיימת נטייה חברתית מוסרית להגדיל את רמת הפריון והילודה כפי שעולה בשמות א-ב.<sup>57</sup>

### הזיקה בין פריון אדמה ואימהות

תפיסה הרואה באדמה יצור חי באה לידי ביטוי במקרא באמצעים שונים. למשל, שמות השאולים מחלקי גוף-האדם לחלקי הארץ כמו: 'פני הארץ' (יש' כג, יז; תה' קד, ל), 'עין הארץ' (שמי' י, ה, טו; במ' כב, ה, יא), 'טבור' (שופ' ט, לו; יח' לח, יב) ובפרט אברי גוף נשיים כמו: 'חיק' (יח' מג, יד) 'ערוות הארץ' (בר' ב, ט, יב) ו'רחם' (איוב לח, ח). לשון המקרא מייחסת לארץ ולאדמה פעולות גופניות ורגשות כמו: פוצה פה, רוגזת, מתקוממת, הומה, נטמאת ומכפרת. המילה 'אדמה' מופיעה כשם עצם נקבי בשל הסיומת המאפיינת שמות עצם נקביים.<sup>58</sup> כך גם שורת פעולות תכונות ומצבים המצביעים על זהותה הנקבית של הארץ: הארץ יולדת, נבעלת, פותחת ומצמיחה, "כנקבה הפותחת לזכר" לפי חז"ל בבראשית רבה יג, יח, וכמו בישעיהו מה, ח: "הָרְעִיפוּ שְׁמַיִם מִפְּעַל וּשְׁחַקוּם יְזָלוּ צֶדֶק תִּפְתַּח אֶרֶץ וְיִפְרוּ יִשְׁע וּצְדָקָה תִּצְמַח יַחַד אֲנִי ה' בְּרֵאתִיו".

במחקרו המקיף סוקר פטאי את הקשר בין אדם ואדמה ומחלק את חיי האדמה לפי תקופות בחיי אישה. לדבריו, עמים שהיו עובדי אדמה ותלויים בפירותיה ייחסו לאדמה את התואר אם-אדמה. פטאי מדגים כיצד זיקה זו באה לידי ביטוי במנהגים, טקסים, ובטקסטים קדומים.<sup>59</sup> סטורדלן בחן את המשמעות הסימבולית בתיאור האדמה כיישות הורית קוסמית.<sup>60</sup> שילדס וקיף סוקרות את

<sup>52</sup> פליישמן, הורים וילדים, עמ' 79-80.

<sup>53</sup> מוס ובדן, עקרות, עמ' 1-21; קופף-טיילור, הבה לי, עמ' 98.

<sup>54</sup> מוס ובדן, שם.

<sup>55</sup> פישביין, רעב, עמ' 384 טור ב.

<sup>56</sup> להרחבת החוק ולהשוואה לחוקי המזרח הקדום עיינו: יעקבזן, מעמדה, עמ' 103-107.

<sup>57</sup> כהן, הפריון, עמ' 195-198, מביא הסברים הומניטריים וחברתיים כדי להסביר את השינוי הדמוגרפי המפתיע שעברו בני ישראל במצרים.

<sup>58</sup> ליונשטאם, אדמה, עמ' 110-111.

<sup>59</sup> פטאי, אדם ואדמה ב, עמ' 198-206.

<sup>60</sup> סטורדלן, אמא אדמה, עמ' 113-130.

הסיבות הסוציו-תיאולוגיות הקושרות בין אישה ואדמה. לטענתן צייתנות האישה והשתייכותה הבלעדית לבעלה הכרחיות לקביעת שייכות משפחתית או שבטית, כמו גם הגדרת הטריטוריה. 'הצבת הגבולות' בתחומים אלו קריטית לשמירת מבנה החברה הפטריארכלית.<sup>61</sup>

דימוי הארץ והאדמה לנקבה שמופרית ויולדת את עולם הצומח, שכיח בתרבות ישראל והעמים.<sup>62</sup> צדו השני של המטבע הוא דימוי האישה לאדמה ולשדה שזורעים בו.<sup>63</sup> סקאליס טוענת שאדמה וזרע כמטאפורה מוטבעים בתרבות, לא רק כחלק מעיצוב תפקידי המינים, אלא גם לוקחים חלק בעיצוב תפיסות דתיות. לדבריה, המקרא מציג תפיסה שונה מעמי המזרח בכך שבני אדם אינם קשורים לאל באמצעות הולדה ישירה.<sup>64</sup> דלניי מציגה אף היא פילוסופיות ופסיכולוגיות הנוגעות בהולדת צאצאים במקרא, כאשר האדמה משמשת בתפקיד האם ובה נשתל הזרע.<sup>65</sup> ג'אנון מציין שהאדמה איננה מזוהה כאלוהות בפני עצמה, בניגוד למה שמצאנו במקורות אחרים במזרח הקדום, בהם האדמה היא הצורה הנקבית לאל והשמיים הם הביטוי הזכרי ועל ידי הזדווגותם מתרבה העולם.<sup>66</sup> ההוראה הראשונה הניתנת למין האנושי כוללת שני ציווים: הראשון – פרייה ורבייה והשני – כיבוש הארץ.<sup>67</sup> חוקרים הצביעו על חשיבות הציווי כמצע תיאולוגי לתולדות האנושות.<sup>68</sup> מצאנו במחקר דיון סביב הציווי "פרו ורבו" ומידת שותפות האדם ביצירה האלוהית.<sup>69</sup> חוקרים שעמדו על שיטת הגמול במקרא,<sup>70</sup> פעמים רבות קשרו אדם ואדמה לעניין שכר ועונש.<sup>71</sup> האכילה הראשונה של אדם מפרי האדמה כרוכה בחטא, ונראה שמכאן ואילך חטאי בני האדם גוררים אחריהם עונשים

<sup>61</sup> קיף, גוף האישה, עמ' 76-77; שילדס, מטפורה ומגדר, עמ' 62.  
<sup>62</sup> סטורדלן, אמא אדמה, עמ' 119-120 והערות 37-38; כהן, עיונים, עמ' 45, מסביר כך את הדימוי: "בטנך ערימת חיטים" בשה"ש ז', ג. עוד על שכיחותו של מוטיב זה ראו: הלוי, ערכי האגדה, עמ' 155; קוסמן, מסכת גברים, עמ' 65, 165.

<sup>63</sup> פטאי, אדם ואדמה ב, עמ' 189-206; שמש, עכסה, עמ' 35.  
<sup>64</sup> סקאליס, בעיני אלוהים, עמ' 577-589, מרחיבה על מעורבות האל בפירוי בני האדם ומצביעה על הבדלים בתפיסת האל במקרא, לעומת תפיסות אחרות הרואות באל שותף ממשי בהולדה. לדבריה, בני האדם אינם קשורים לאל באמצעות קשר פיזי של בריאה והולדה. סקאליס מצביעה אף על השוני בצורת הפולחן במקרא שאינה כוללת הקרבת ילדים לאל.

<sup>65</sup> דלניי, מורשת אברהם, עמ' 38.  
<sup>66</sup> ג'אנון, ארץ, עמ' 246.

<sup>67</sup> כיבוש הארץ מקבל משמעויות שונות במחקר ראו: גוון, מעדן לבבל, עמ' 41; פריש מגדיר זאת כהשתלטות על האדמה. להרחבה עיינו פריש יגיע כפיך, עמ' 25, ברזניק, מלשון חכמים, עמ' 39.  
<sup>68</sup> ראו סקירה אצל טורנר, בראשית, עמ' 21-44.

<sup>69</sup> בירד, זכר ונקבה, עמ' 129-159; סקאליס, בעיני אלוהים, עמ' 586-587.  
<sup>70</sup> קולווי, שיר, עמ' 25-26, מבחינה בין טקסטים בהם העקרות מופיעה כעונש ומוזכרת באופן אקראי, בעיקר בשירה ובחוק, ובין טקסטים בהם מופיעה העקרות כחוויה אישית, ספציפית בעיקר בחלקים הסיפוריים במקרא, לדבריה במקרים אלו סיבת העקרות איננה כתובה. לסקירת חוקרים נוספים עיינו: ליכטנשטיין, פואטיקה, עמ' 261-265; מילר, חטא ומשפט, מבוא; אמיר, מידה, עמ' 29-46; פולק, הסיפור, עמ' 24-25; שמש, מידה, עמ' 261-277; יעקבס, מידה, עמ' 44-46.

<sup>71</sup> ראו בר' ג, יז: "אָרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבְרָךְ", בר' ד, יא-יב: "וְעַתָּה אָרוּר אֶתְּךָ מִן הָאֲדָמָה... כִּי תַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה לֹא תִסָּף תֵּת כְּחֹל לֶךְ", וי' יח, כה: "וְהִטְמֵא הָאָרֶץ וְאֶפְקֹד עֲוֹנָהּ עָלֶיךָ וְתִקָּא הָאָרֶץ אֶת יִשְׂבִּיחָהּ" על ההשפעה והקשר בין חטאי האדם והשפעתם על האדמה ראו עוד: פרימר-קנסקי, אלות, עמ' 153-154.



הקשורים לפריון אדם ואדמה.<sup>72</sup> היו שפירשו את העונש לאדם כחלק מתיקון העוול שנגרם לאדמה על ידי האדם.<sup>73</sup>

### היבטים סמנטיים ולשוניים הקושרים בין פריון אדם ופריון אדמה

המספר המקראי מרבה בהקבלות ודימויים שעולה מהם זיקה בין אישה ואדמה ובין פרי בטן ופרי האדמה.<sup>74</sup> במחקר הספרותי שהתפתח בשנים האחרונות מרבים לעסוק בזיהוי רבדים סמנטיים ובלשוניים בטקסטים מקראיים,<sup>75</sup> תוך בדיקת תרומתם להבנת משמעות הכתוב.<sup>76</sup> לשדה סמנטי ניתן לייחס מילים נרדפות או מילים נוגדות זו לזו או מילים קשורות בשל תפקידן בפעולה או תפקידן בכתוב. שדה סמנטי נקבע לפי אותם כללים השולטים ביצירת אסוציאציות.<sup>77</sup> פולק מצי כי המקבץ המלכד של מילים בטקסט עשוי להקיף שדות סמנטיים שונים החופפים זה את זה. חפיפה זו רומזת למשמעים עיקריים.<sup>78</sup>

רבדים וקשרים סמנטיים מצביעים על זיקה בין אדם ואדמה.<sup>79</sup> חוקרים כגון וונהם, וסטרמן ופולק עמדו על המשמעות הפונטית ומשחק המילים אדם-אדמה.<sup>80</sup> וונהם סובר שהמילה 'אדמה' היא הצורה הנקבית ל'אדם' אך מטיל ספק בקשר האטימולוגי בין שתי המילים.<sup>81</sup> ביטוי סמנטי אחר לזיקה בין פריון אדם ואדמה נצפה כאשר בוחנים את מקור המילים ומשמעותן בשפות קרובות. כך למשל בהשוואה שעורכת רייזנברג בין המונח "עקרה" למילה "עקרה" בארמית ולמילה "עאקרה" בשפה הערבית. בשני המקרים משמעות המילה היא שורש, והעקרה מכונה כך בהיותה אחראית לעקירת השורש המשפחתי מעל האדמה.<sup>82</sup>

<sup>72</sup> דוגמת קין, הרעב והבצורת בימי אליהו ואלישע. ראו עוד: חזן-רוקס, הארוחה, עמ' 172 מציגה את החטא והעונש של אדם וחיה כתוצאה מאכילת הפרי האסור כמבחן עליונות ושליטה כאשר איסור האכילה מבטא שליטה של האל במזוונותיו של האדם והעונש גורר שליטה של האדם על האישה. ראו עוד: פיול וגאן, מגדר וכח, עמ' 31-33.

<sup>73</sup> קאסוטו, אדם, טורים 109-110.

<sup>74</sup> למשל בתה' כא, יא: "פְּרִיָמוּ מֵאֲרֵץ תֵּאבֵד וְזָרְעָם מִבְּנֵי אֲדָם"; תה' קמו, יג: "כִּי חִזַּק בְּרִיחִי שְׁעָרָי בְּרֵד בְּנִי בְּקֶרֶךְ הַשָּׁם גְּבוּלָה שְׁלֹם חֶלֶב חֹטִים יִשְׁבִּיעַ"; הו' ט, טז: "הִקְהָ אֶפְרַיִם שְׁרָשָׁם יִבֶּשׂ פְּרִי בֵל יַעֲשֹׂן גַם כִּי יִלְדוּן וְהַמְתִּי מִחֲמַדֵּי בְטָנָם"; איוב יח, טז-יט: "מִתַּחַת שְׁרָשֵׁיו יִבְשׁוּ וּמִמַּעַל יִמְלֹ קִצְרוֹ... לֹא נִין לוֹ וְלֹא נָכַד בְּעַמּוֹ וְאִין שְׁרִיד בְּמִגְוָרָיו"; זכריה ט, טז: "וְהוֹשִׁיעַם ה' אֱלֹהֵיהֶם בַּיּוֹם הַהוּא קְצָאן עֲמוֹ כִּי אֲבַנִּי נָזַר מִתְּנוּסָסוֹת עַל אֲדָמָתוֹ כִּי מֵה טוֹבוֹ וּמֵה פְּיֹ דָגָן בְּחוּרִים וְתִירוֹשׁ יִנְוֵב בְּתֵלוֹתֵי".

<sup>75</sup> ברנר, צבע, עמ' 200-207; דונלד, שדה סמנטי, עמ' 285-292; סוייר, סמנטיקה, ערך מחקר על שדה "הישועה" במקרא. הוא משתמש במונח המקיף "שדה אסוציאטיבי" וכן בתופעת השדה הלקסיקלי; פולק, מים; קדרר, שדות סמנטיים, עמ' 232-235, ערך מחקר מקיף בנושא השדה הסמנטי "רגילות ובקיאות הדבר" במגילות הגנוזות.

<sup>76</sup> אלטר, אומנות, עמ' 11; וייס, מקראות, עמ' 293-312; פולק, הסיפור, עמ' 22-25.

<sup>77</sup> פולק, הסיפור, עמ' 96.

<sup>78</sup> פולק, הסיפור, עמ' 94.

<sup>79</sup> דוגמה מובהקת למרחבים סמנטיים חופפים עולה במסכת תענית. שם מודגמים פעלים שפועלים במרחב סמנטי הקשור להורדת גשמים ופריון אדמה, ובמקביל מתפקדים אותם פעלים בשדה סמנטי הקשור לפריון והולדת בנים. הדוגמה המובאת במשנה מעידה על קשר סמנטי בין פריון אדם ופריון אדמה ורומזת למשמעים נלווים.

<sup>80</sup> וונהם, בראשית א, עמ' 59; וסטרמן, בראשית א, עמ' 200; פולק, הסיפור, עמ' 26.

<sup>81</sup> וונהם, בראשית א, עמ' 59, מציע כי שתי המילים מקורן בצבע אדם, שהוא צבע האדמה וצבע עור האדם.

<sup>82</sup> רייזנברג, עקרה, עמ' 381-382, מבדילה בין עקרה שלא ילדה כלל לבין אישה שילדה בנות ולא בנים. על הופעות נוספות של השורש עק"ר ומשמעו במקרא ראו גם, מלול, גישה הוליסטית, עמ' 154.

במגילת רות שאופייה, זמנה<sup>83</sup> ומגמתה<sup>84</sup> נחקרו לרוב, מודגמת זיקה בין זרע אדם ופריון האדמה באופן גלוי מאחר שמצוקת הרעב ומצוקת הזרע שלובות זו בזו בעלילת הסיפור.<sup>85</sup> סוצקובר סוקרת את מגילת רות דרך שדות סמנטיים הקושרים בין אדמה ופריון,<sup>86</sup> תוך שהיא בוחנת את התקדמות העלילה עד כדי איחוד בין השדות הסמנטיים, כפי שעולה לדבריה, בפרק ד במגילת רות.<sup>87</sup> חוקרים נוספים ראו במגילה בסיס לזיקה בין פריון אדם ואדמה במקרא.<sup>88</sup> דובין, אשכנזי וקורפל התייחסו לדברי נעמי: "אֲנִי מְלֵאָה הַלְכָתִי וְרִיקָם הִשְׁיִבְנִי ה'" והדגימו כיצד מלאות וריקנות הם, בין היתר, ביטוי לאובדן הזרע וצמיחתו המחודשת.<sup>89</sup> גרין במחקרה 'שדה וזרע' קושרת באמצעים רבים ומגוונים בין המשכיות אנושית ותנובת השדה בסיפור המגילה.<sup>90</sup> ראובר עומד על ריבוי המילים הקשורות לתבואה במגילת רות: שעורים, חיטים, שבולים, עומרים וכו'. תפקיד הריבוי, לדבריו, הוא להצביע על 'חגיגת פריון הארץ'.<sup>91</sup> גרוסמן מציע שפריון האדמה המוצג בפרק ב מהווה מצע נח להתקדמות היחסים בין בועז ורות שעיקר כוונתם מכוון לפריון האדם. בהמשך לדבריו מפרש גרוסמן את מתנת השיבולים (רות ג, טו) כאקט סמלי הרומז לקשר בין פריון האדמה ופרי בטן.<sup>92</sup> סקירה זו מצביעה על מגילת רות כמקור עיקרי לבחינת הצמידות הספרותית והסמנטית בין פריון אדם ואדמה.

### הבטחת הארץ והבטחת הזרע בסיפורי האבות

בספר בראשית מפרק יב ואילך מופיעים סיפורי האבות, ובמרכזם הבטחות המתבססות על שני יסודות: זרע וארץ. הבטחת הארץ והבטחת הזרע חוזרות ונשנות בספר בראשית בהתגלויות שונות. לאברהם: ברי' יב, ב; יג, טו-טז; טו, ה-ז; יז, ב; כב, ג-ד, כד; ליצחק: ברי' כ ב, ג-ד, כד; וליעקב: בברי' כ ח, יג-יד; ל ה, יא-יב. לרוב מופיעות ההבטחות בצמידות זו לזו ומהוות את הגרעין העיקרי בברית בין ה' לאבות האומה.<sup>93</sup> הבטחת הארץ והבטחת הזרע שלובות ותלויות זו בזו לכל אורך ספר

<sup>83</sup> להרחבה ראו: בוש, רות, עמ' 18-22; ברנר, אהבת רות, עמ' 63-83; זקוביץ, רות, עמ' 33-35; קליין, מגילות, עמ' 74.  
<sup>84</sup> גונקל, שיחות, עמ' 88-89; גרוסמן, גשרים, עמ' 333-334; קויפמן, תולדות האמונה ג', עמ' 211; ששון, רות, עמ' 232.  
<sup>85</sup> ראו: האברד, רות, עמ' 23-30; זקוביץ, רות, עמ' 3-41; קליין, רות, עמ' 72-77; קמפל, רות, עמ' 23-28; סקיפר, רות, עמ' 18-28.

<sup>86</sup> סוצקובר, פריון במגילת רות, עמ' 283-294.

<sup>87</sup> סוצקובר, פריון במגילת רות, עמ' 293-294.

<sup>88</sup> אשכנזי, שפה, עמ' 111-124, מדגימה כיצד השפה מעצבת עוצמה נשית במגילת רות; סברו, זמן חייה, עמ' 7-23, מצביע על אמביוולנטיות בתפיסות העולם שרות ונעמי מייצגות. לדבריו, נעמי משמרת את התפיסה המסורתית שלפיה תפקידה המרכזי של האישה בהולדת צאצאים.

<sup>89</sup> ראו: דובין, מלאות וריקנות, עמ' 131-144; גרוסמן, גשרים, עמ' 113-125; קורפל, מבנה, עמ' 163-165; 168-169.

<sup>90</sup> גרין, שדה וזרע.

<sup>91</sup> ראובר, ספר רות, עמ' 167.

<sup>92</sup> גרוסמן, גשרים, עמ' 238-240.

<sup>93</sup> על כך ראו פוקלמן, בראשית, עמ' 42; קלמנטס, אברהם, עמ' 15; שורץ, יצחק, עמ' 109, 125.

בראשית.<sup>94</sup> צמידות ההבטחות עוררה עניין רב במחקר.<sup>95</sup> גונקל הוביל חוקרים רבים למסקנה שהבטחות ה' חוזרות כאשר החזקה על הארץ או הישרדות המין האנושי נתונות בסכנה.<sup>96</sup> ליפטון מצביעה על עמימות אמביוולנטית שמטרתה להנכיח את התלות המוחלטת בה' לצורך הולדה וירושת הארץ. כמו כן, טוענת ליפטון שהמרחק בין ההבטחות ומועד מימושן בולט בכתובים ומטרתו להמחיש את עוצמת האמונה הנדרשת מאברהם.<sup>97</sup> מור מציין שהבטחת פרי בטן והבטחות אישיות כפי שמצאנו אצל האבות ניתן לזהות גם במקורות כנעניים קדומים.<sup>98</sup> פון-ראד, המילטון ואחרים עמדו על התפתחות ההבטחות לאברהם על פני ההיסטוריה,<sup>99</sup> והצביעו על התלות בין פריון האדם ואחיזתו באדמה.<sup>100</sup>

לצד ההבטחות מציג המספר את דרכי התמודדותם של האבות עם מצוקת רעב, מחסור במים, עקרות ורציפות השושלת. מוטיב העקרות חוזר בספר בראשית ותופס מקום מרכזי במחזור סיפורי אברהם,<sup>101</sup> בהם הזיקה בין פריון האדמה ופרי בטן עולה לא אחת מתוך קונפליקט.<sup>102</sup> חוקרים ופרשנים דנו לחובה את בחירתו של אברהם להתגורר בארץ זרה במחיר הפקרת שרה בידי גבר זר.<sup>103</sup> גם בסיפור הגר בפרקים טז וכא <sup>104</sup> הזיקה בין פרי בטן וירושת הארץ מוצגת דרך דילמה מוסרית הדורשת בחירה בין השניים. חוקרים רבים דנו במורכבות היחסים בין שרה, הגר ואברהם, הן

<sup>94</sup> לראשונה פונה ה' לאברהם בפרק יב פסוק ז: "וַיִּרְא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזָרְעָךָ אֲתוֹן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת". פנייה זו מציבה באופן גלוי את שאלת הזרע לאור העובדה ששרי מוצגת כעקרה קודם לכן בפרק יא. בפרק יג שולבו ההבטחות זו בזו. תחילה האל פותח בהבטחת הארץ, עובר להבטחת הזרע וחוזר להבטיח את הארץ. ב' יג יד-טו: "כִּי אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתוֹנָה רֵאָה לְךָ אֲתִנֶּנָּה וּלְזָרְעָךָ עַד עוֹלָם וְשִׁמְתִי אֶת זָרְעָךָ כְּעַפְרָה הָאָרֶץ אֲשֶׁר אִם יוּכַל אִישׁ לְמַנּוֹת אֶת עֵפֶר הָאָרֶץ גַּם זָרְעָךָ יִמְנָה קוּיִם הַתְּהִלָּה בְּאָרֶץ לְאַרְכָּה וּלְרַחֲבָה כִּי לֹךְ אֲתִנֶּנָּה".

<sup>95</sup> ראו, וסטרמן, בראשית א, עמ' 216-217, מציין שקיים במחקר בנוגע לשילוב ההבטחות.

<sup>96</sup> גונקל, בראשית, עמ' 176-179.

<sup>97</sup> ליפטון, גרסה מחודשת, עמ' 216-218.

<sup>98</sup> מור, השורשים, עמ' 260, סבור שזה מה שמוכיח שמסורת האבות איננה המצאה טהורה.

<sup>99</sup> פון-ראד, בראשית, עמ' 154-156; המילטון, בראשית א, עמ' 371-372.

<sup>100</sup> גרוסמן, אברהם, עמ' 110-111, מסביר ששתי הבשורות הושמו יחד והגבול ביניהן טושטש במכוון כדי שהקורא בקריאה רציפה ישמע את הבשורה על הזרע ואת הבשורה על הארץ יחד. לדבריו, שתי הבשורות חושפות אתגר זהה. האמונה בתקפות ההבטחות על אף שאינן מתממשות כאן ועכשיו, ובמובן זה לטענתו עקרותה של שרי משקפת את אדמת ישראל המתגעגעת לבניה, ועקרות הרחם אנלוגית לעקרות אדמת ישראל.

<sup>101</sup> חוקרים נוספים דנו במורכבות בהגשמת ההבטחות של ה' לאברהם, הבטחת הארץ והבטחת הזרע, מורכבות שעולה בסיפורים כמו הפרידה מלוט, המריבה עם עבדי אבימלך על הבארות, בסיפור על גירוש הגר ובסיפור עקידת יצחק. על כך ראו עוד: שניידר, אימהות, עמ' 21-25; ברונר, סיפורים, עמ' 5-9.

<sup>102</sup> במילים "ויהי רעב בארץ" נפתחת דילמה מוסרית בה נאלץ אברהם להכריע האם להיפרד מארצו או מאשתו.

<sup>103</sup> אקסום, נשים, עמ' 148-152; ברונר, סיפורים, עמ' 5-9; שניידר, אימהות, עמ' 21-25; פיול וגאן, מגדר וכוח, עמ' 76-74.

<sup>104</sup> על הפרשנות הדיאכרונית לסיפור הגר ראו: ספייזר, בראשית, עמ' 159, 126-127; סקינר, בראשית, עמ' 284-285; פון-ראד, בראשית, עמ' 186, 229.

מבחינה חוקית,<sup>105</sup> והן מבחינה מוסרית ואמוציונלית.<sup>106</sup> גרוסמן מציין שהיהווי של הגר כאישה המצרית הפורייה ממשיך את מוטיב פוריות האדמה במצרים, בניגוד לכנען בה מצוי הרעב.<sup>107</sup>

העקרות של רבקה מוצגת בכתובים בפסוק אחד עם ההיריון שמגיע בעקבות עתירת האל.<sup>108</sup> שניידר טוענת שעניין זה מצביע על המעורבות ההכרחית של האל בתהליכי פרויון והמשך ההבטחה לאבות.<sup>109</sup> חוקרים ערכו אנלוגיה בין רבקה ועקרות אחרות במקרא.<sup>110</sup> מהשוואה זו בולט כי העקרות של רבקה מובלעת בכתובים ולא נמצא בהם תיאור של סבל וכאב הכרוכים בהיעדר בן,<sup>111</sup> זאת על אף שהעקרות נמשכה כעשרים שנה. גונקל, דרייבר, סקינר ואחרים טוענים שמוטיב העקרות אינו חלק מהסיפור המקורי ותולים בזאת את זמן הסיפור הקצר המוקדש לעניין.<sup>112</sup> אלטר סבור שהסיפור מעוצב באופן זה כדי להדגיש מוטיבים אחרים הקשורים לעקרות.<sup>113</sup> היו שזיהו את יצחק כאיש האדמה,<sup>114</sup> ועמדו על הדמיון והשוני בדרכי אברהם ויצחק ועמידתם מול מצוקת פרויון האישה והארץ.<sup>115</sup>

מצוקת האבות בכל הקשור לפריון אדמה ופרי בטן מתבטאת גם בברכות שהם מברכים את בניהם.<sup>116</sup> כמו למשל בברכת יצחק ליעקב בבר' כ"ח, ג-ד. המילטון מציין שהשורשים פר"ה ורב"ה כחלק מברכה מופעים לרוב בצמידות בספר בראשית.<sup>117</sup> וונהם ווסטרמן עמדו על הקבלה בברכות בין השמיים והארץ אל מול שדיים ורחם בברכת יעקב ליוסף.<sup>118</sup> קאסוטו מזכיר כי בלשון כנענית

<sup>105</sup> פון-ראד, בראשית, עמ' 186-187, מציע לבחון את הצעת שרה בהתאמה לחוק 146 בחוקי חמורבי. הצעתה של שרה לאברהם להוליד בן משפחה הייתה דרך מקובלת במזרח הקדום לפתור את בעיית העקרות כפי שמצאנו אצל רחל ולאח הנותנות את שפחותיהן ליעקב; ספיזור, בראשית, עמ' 230, טוען שהילד נחשב לבנה שלה; המילטון, בראשית א, עמ' 270-271; פלישמן, הורים וילדים, עמ' 13-41; גרינץ, ייחודו, עמ' 51-55; ירון, בוא נא, עמ' 5-9; וונהם, בראשית ב, עמ' 159-160, טוען שמעמדה הופך משפחה לפילגש; ואן-סיטרס, עקרות, עמ' 401-408; פלק, נישואין, טורים 863-857; סרנה, בראשית, עמ' 119, לדבריו מעמדה של הגר נותר מעמד של שפחה גם לאחר נתינתה לאברהם.

<sup>106</sup> ספיזור, בראשית, עמ' 119-120; המילטון, בראשית א, עמ' 80; סימון, בקש שלום, עמ' 58-59.

<sup>107</sup> גרוסמן, אברהם, עמ' 110-111. התעיה במדבר ומחסור במים היוו איום על חיי ישמעאל, ופעם נוספת המשכיות זרעו של אברהם מוטלת בספק. לתואר 'אם' זוכה הגר רק לאחר שהיא דואגת לבנה לאישה ומבטיחה את עתיד משפחתה. ראו עוד: המילטון, בראשית א, עמ' 85-86.

<sup>108</sup> על פי בר' כה, כא: "וַיַּעֲתֶר יַצְחָק לְה' לִנְכַח אִשְׁתּוֹ כִּי עֲקָרָה הוּא וַיַּעֲתֶר לוֹ ה' וַתֵּהָרֵךְ רַבֶּקָה אִשְׁתּוֹ". ווסטרמן, בראשית ב, עמ' 412, טוען שהפתיחה המסורבלת דווקא בתפילת יצחק ולא בעניין העקרות נובעת משילוב בין המקורות P ו J שמטרתו לציין שהסיפור סופר במעגל שונה והותאם לתפיסה הרואה באב מתווך בין האדם לאל.

<sup>109</sup> שניידר, אימהות, עמ' 48.

<sup>110</sup> אלטר, קונוונציות, עמ' 115-130; הנדל, אבות, עמ' 37-59; זקוביץ, חיי שמשון, עמ' 25-28, 74-84; סימון, קריאה, עמ' 40-56; צהר, פקידת עקרות.

<sup>111</sup> אלברץ ושמיט, משפחה, עמ' 270; סטיינברג, קרבה, עמ' 78.

<sup>112</sup> לבחינות נוספות של רובדי הטקסט ראו: גונקל, בראשית, עמ' 288; דילמן, בראשית, עמ' 193; דרייבר, בראשית, עמ' 245; הרד, דינמיקה, עמ' 98; סקינר, בראשית, עמ' 358.

<sup>113</sup> אלטר, קונוונציות, עמ' 115-130; הנדל, אבות, עמ' 37-59; זקוביץ, חיי שמשון, עמ' 77.

<sup>114</sup> שורץ, יצחק, עמ' 51, מדגימה כיצד מונחים הקשורים לשדה סמנטי של אדמה קשורים בכתוב בשמו של יצחק.

<sup>115</sup> וונהם, בראשית א, עמ' 188, הצגת האישה כאחות הוא מוטיב החוזר שלוש פעמים בספר בראשית, מה שהביא חוקרים רבים לבחון תופעה זו. המילטון הגדיר את התופעה כסיפור עם בעל וריאנטים דומים. להרחבה ראו: המילטון, בראשית ב, עמ' 190-193. לדברי נותי, סיפור רבקה ואבימלך פחות אמין ומשמעותי. נותי, היסטוריה, עמ' 263-264.

<sup>116</sup> וונהם, בראשית א, עמ' 486, מציין ש'ברכה' היא מילת מפתח בספר בראשית.

<sup>117</sup> במקרים רבים במקרא ברכה כוונתה לפרייה ורבייה, למשל: בר' כז, כז; שם' כג, כה; דב' ב, ז; יח' לד, כו; מל"א ג, י. המילטון, בראשית ב, עמ' 622, לדבריו, בברכת יוסף הכתוב מציין עובדה ולא ברכה.

<sup>118</sup> צירוף המילים 'שדיים ורחם' מופיע גם באיוב ג, יא-יב; הושע ט, יד; תה' כב, י. וונהם, בראשית א, עמ' 487; ווסטרמן, בראשית ב, עמ' 685, וונהם ווסטרמן עומדים על ההקבלה במילים אל שדי וברכות שדיים. צירוף זה מופיע בכתבי אוגרית, שם השדיים והרחם מיוחסים ליאשרה' אלת הפריון.

קדומה הפועל בר"כ כוונתו למתנת בניס בחסדי האלים, שזו לדבריו הברכה הראשונה שנאמרה לאדם במקרא והחשובה ביותר.<sup>119</sup> לסיכום נראה, כי ברכת האל "וְאֶעֱשֶׂה לְגוֹי גְדוֹל" אוצרת בתוכה קשר הכרחי ובלתי נפרד בין ריבוי צאצאים ואדמה. לדברי בידן, ההבטחה שניתנה לאברהם מתווה דרך לכל מהלך ההיסטוריה של עם ישראל ומבטאת את השאיפה הגדולה של הקנון המקראי כולו.<sup>120</sup>

### היבטים תיאולוגיים של הזיקה בין פריון אדם ואדמה

רבים ראו בתנ"ך מקור לאמונה באל אחד.<sup>121</sup> התפיסה המונותאיסטית התפתחה על רקע מאבק מתמיד עם הפולחן הכנעני והפנתיאון האלילי.<sup>122</sup> עם זאת, ניכר שהיו השפעות הדדיות בין התפיסה האלילית הלוקאלית והאמונה הישראלית.<sup>123</sup> התפיסה המונותאיסטית משמעותה, בין היתר, שהאל אחראי על פריון האדמה ופריון האדם כאחד. שילדס עומדת על הקשר האינטגרלי בין טבע ומגדר בירמיהו ג, תוך שהיא מציגה את הפולמוס בין תפיסת המקרא המאחדת את שליטת האל בפריון האדמה והאישה מול התפיסה הפוליתאיסטית הרווחת במזרח הקדום, בה האל שולט באדמה ואלה בפוריות האישה.<sup>124</sup> טולינגטון סוקרת טקסטים מהם ניכר כי פריון האישה תלוי ברצון האל בלבד, ועל כן המדד לשביעות רצון האל מהאישה ומעשייה מתבטא בפריון והולדה.<sup>125</sup>

צלמיות בדמות אישה שנמצאו בחפירות ארכיאולוגיות היו נפוצות מאוד בארצות המזרח הקדום ובכנען בפרט.<sup>126</sup> השערות שונות הוצעו בדבר תפקידן ומהותן של צלמיות אלה,<sup>127</sup> האם הן מייצגות אלות כנעניות כמו ענת ואשרה,<sup>128</sup> או שהן שימשו לפולחן הקשור לפריון.<sup>129</sup> באופן מפתיע הימצאותם של פסלים בדמות אישה נפוצה פי כמה מצלמיות של גברים, מה שהוביל רבים להניח כי הן שימשו נשים ולא גברים.<sup>130</sup> דולנסקי וחוקרים נוספים מניחים שצורת הצלמיות כשידיהן

<sup>119</sup> קאסוטו, ברכה, טור 355, מדבר על לשון כנענית קדומה.  
<sup>120</sup> בידן, ההבטחה, עמ' 158-162, מדגים את התפתחות ההבטחה לאבות וגלגוליה במקרא כחלק מהסיפור הלאומי אך גם כסיפורים אינדיבידואליים.

<sup>121</sup> גנוז, אלוהים אחרים, עמ' 62; הלפרן, מאלים, עמ' 14; קויפמן, תולדות האמונה א', עמ' ה-י: "האמונה הישראלית נתפסת כאן כיצירה מקורית של האומה הישראלית, יצירה זו שונה בהחלט מכל מה שיצר רוח האדם בעולם האלילי כולו".

<sup>122</sup> מור, השורשים הישראליים, עמ' 223-260; סקוליאון, אלוהים, עמ' 1042 i.

<sup>123</sup> מור, השורשים הישראליים, עמ' 223-260; קויפמן, תולדות האמונה א', עמ' ה-י.

<sup>124</sup> שילדס, מטפורה ומגדר, עמ' 58-59.

<sup>125</sup> טולינגטון, אלות, עמ' 127-138.

<sup>126</sup> להרחבה ראו: דולנסקי, רפיגורציה, עמ' 20 ובהערות שם; אקרמן, תחת כל עץ, עמ' 3-30.

<sup>127</sup> פטי, אשרה, עמ' 3-7.

<sup>128</sup> דוור, אשת אלוהים, עמ' 25; אקרמן, בבית, עמ' 458-460.

<sup>129</sup> לסקירה רחבה ראו: דיי, אשרה, עמ' 483-486; אקרמן, בבית, עמ' 455-468.

<sup>130</sup> ויינפלד, יסודות נקביים, עמ' 354; קיף, גוף האישה, עמ' 81.

מונחות על שדיהן מסמלות שפע ופריון. לטענתה, הצורך של נשים בדמות אלוהות נשית, לצורך הזדהות ובקשת פריון, הוא הסיבה לריבוי הממצאים הארכיאולוגיים דווקא בדמות אישה.<sup>131</sup>

במחקרו על דמות האישה-האם הטיפולוגית בספר בראשית, ואן-בקום מבחין בין דמות האל הגברית במקרא, ובין דמויות אליליות נשיות שהיו נפוצות במזרח הקדום. הוא מציין שבניגוד למיתוסים מסופוטמיים אחרים, בהם דמות האל המעניק לאישה פרי בטן היא דמות נשית כלומר אלה, במקרא האל המעניק פריון לאישה ולאדמה כאחד מוצג כדמות גברית.<sup>132</sup> דרייפוס ורימר סוברים שאילו היצר המיני היה מעוגן בתפיסה המונותאיסטית הייתה גם נוסחת ההולדה מושלכת בטבעיות על הדימוי האלוהי. לדבריהם, האל במקרא נתפס כדמות גברית והפך הנשי נכנס אל תוך האלוהות רק בשלב מאוחר יותר "וגם אז רק בדלת האחורית ובמשורה". כך לטענתם האל המונותאיסטי בורא, הגבר מוליד, ואת תפקיד האישה ממלאת באופן סמלי האדמה שממנה נברא אדם הראשון.<sup>133</sup>

דיי מדגים ביטויים להתנגדותם של ישעיהו, מיכה והושע לפולחן אלילי הקושר בין האלה הכנענית 'אשרה' לפריון.<sup>134</sup> הרלסון מציין שמוטיב הפריון נעדר בקפדנות מתיאורי פולחן במקרא. לטענתו, מוטיב הפריון נכנס לריטואל הפולחני רק בתקופה מאוחרת בעקבות השפעה מצד עמים שכנים. הרלסון מתמקד דווקא בפולחן שנהגו בחגיגות ראש השנה ובו נכללו אלמנטים כמו זנות המייצגת את נישואי האלים,<sup>135</sup> אלמנט דרכו ביקשו לבטא את התחדשות האדם, האדמה וכוח הפריון וההולדה.<sup>136</sup>

בדומה לתופעת הפולחן הנפוצה הקשורה לפריון האישה, נראה כי התלות של האדם במטר השמיים הפכה את עבודת הבעל, אל הגשם והפריון,<sup>137</sup> לפולחן מרכזי בכנען בתקופת המקרא.<sup>138</sup> מרכזיותו וחשיבותו של הבעל בפנתיאון האלילי במקרא ניכרות מכמה בחינות: ההתמודדות כנגד עבודת הבעל במקרא נפרשת על פני כאלף שנים – החל מסיפורי גדעון בימי השופטים באלף השני לפנה"ס, וכלה בחורבן יהודה בראשית המאה השישית לפנה"ס. תיאור המאבק נגד פולחן הבעל נפרש על פני

<sup>131</sup> דולנסקי, רפיגורציה, עמ' 5-6; 13.

<sup>132</sup> ואן בקום, חוה, עמ' 128-130.

<sup>133</sup> דרייפוס ורימר, אבות ובנים, עמ' 78.

<sup>134</sup> דיי, אשרה, עמ' 486.

<sup>135</sup> מרגליות, לסוגיית, עמ' 377-388, דן במהות האשרה המופיעה כזוגתו של האל. מיהי ומה טיבעה – לטענתו אשרה היא אב טיפוס לתהליך פריון של בעלי חיים; עוד על המונח 'נישואי קודש' ראו: צפתי, מזמורי האהבה, עמ' 15.

<sup>136</sup> הרלסון, פולחן, עמ' 68-69; ראו גם, אליאדה, ארכיטיפים וחזרה, עמ' 29-31.

<sup>137</sup> גרינשטיין, הפנתאון, עמ' 54-58; פרדי, ריטואל, עמ' 14-16, 276; פרקר, אוגרית, עמ' 347.

<sup>138</sup> דיי, בעל, עמ' 547, לדבריו "תחום השפעה של הבעל מסביר היטב את הפיתוי הטבעי לפולחן הבעל כמו גם את ההתנגדות הכוחנית של המקרא נגד הפולחן בכנען".

ספרי מקרא רבים ועולה במספרו על כל האלילים האחרים,<sup>139</sup> והוא נזכר כגורם מרכזי לאירועי החורבן והגלות, הן של ישראל והן של יהודה.<sup>140</sup>

לא נמצאה במקרא התנצחות חריפה יותר מאשר כנגד עבודת הבעלים.<sup>141</sup> חוקרים רבים נדרשו לתופעת הבעל ומקומו בספרי התנ"ך.<sup>142</sup> הסיפורים המקראיים מקיימים קשר של מידה כנגד מידה בין עבודת הבעל לשינויי האקלים ופוריות האדמה. כך עולה ממחזור סיפורי גדעון, בהם חטאי עבודת הבעל הביאו להשתלטות המדיינים על היבול החקלאי של ישראל, וכך גם העימות של אליהו בהר הכרמל מתרחש על רקע בצורת שתקפה את הארץ.<sup>143</sup> מטרת העימות לבטל את כוחו של הבעל ולהציג את ה' כאלוהות קוסמית השולטת באיתני הטבע וביכולתה להשפיע על פוריות האדם והאדמה.<sup>144</sup> תחום השפעתו המרכזית של הבעל היה הורדת גשמים. עניין זה מסביר היטב את הפיתוי המוחשי לפולחן הבעל בכנען כמו גם את ההתנגדות הכוחנית של המקרא נגדו.<sup>145</sup> שי מוצא בסיפורי רעב ובצורת פולמוס כנגד עבודת הבעל שתפקידו להצביע על מגמה תיאולוגית.<sup>146</sup> רובינסון טוען שרבים מסיפורי אליהו ואלישע מטרתם להמחיש כי האל הוא נותן החיים ולא הבעל.<sup>147</sup>

### חיים ומוות בזיקה לפיריון האדמה בחוק ובסיפור המקרא

אנו עדים לתפיסה מקראית רחבה המתמקדת בהשפעות השליליות של מעשי בני אדם על הארץ ובדרך תיקונם, בפרט כאשר מדובר בחוקים הקשורים בחיי אדם, עבודת אלילים וחטאים מיניים.<sup>148</sup> פרימר-קנסקי מציינת כי לחוקים אלו, מעבר למעגל המשפחתי והחברתי, קיימת גם השפעה קוסמית המוגדרת במקרא כ'טומאת הארץ'.<sup>149</sup> מילגרום, קלוונס וחוקרים נוספים הבדילו בין טומאה הנגרמת מחטאים מוסריים, לטומאה שאיננה בשליטת האדם, וטענו כי לטומאה זו

<sup>139</sup> השם 'בעל' כמתייחס לאל הכנעני בצורת יחיד ולא ברבים 'בעלים', שיכול להתפרש כשם כללי לאלילים רבים, מופיע במישים ותשע פעמים, ולעומתו ה'אשרה' ארבעים פעמים, 'כמושי' תשע פעמים ו'יעשתורת' תשע פעמים.

<sup>140</sup> ראו מל"ב יז, טז; ירמיהו ב, ח; ז, ט ועוד.

<sup>141</sup> אנדרסון, מונותאיזם, עמ' 47.

<sup>142</sup> רופא, סיפורי הנביאים, עמ' 73 והערה 19 שם, לדבריו של רופא הקושי בהשמדת פולחן הבעל נבע מכך שקשה היה להבחין באופן קטגורי בין עובדי ה' ועובדי הבעל, היות שלרוב עבדו לשניהם יחד, או שצירפו אותם בפולחן סינקרטיסטי כלומר ייחסו מתכונות הבעל לה'. קויפמן בניגוד לרופא טען כי מלחמת אליהו ואלישע בתופעת הסינקרטיזמוס היא פרי הדמיון של החוקרים, היות שלדבריו עבודת הבעל של איזבל היא פולחן מיוחד שאין לו דבר משותף עם עבודת ה'. ראו: קויפמן, תולדות האמונה ג', עמ' 224-226; עוד על תופעת הסינקרטיזמוס ראו דיי, אשרה, עמ' 486.

<sup>143</sup> הר הכרמל היה ככל הנראה מקום פולחן לבעל. טענה זו מבוססת על כתובת מהמאה השנייה או השלישית לספירה שנמצאה בבסיס פסל בהר הכרמל, ובה כתוב: "הליופוליסן זאוס, אלוהי הכרמל". הליופוליסן זאוס מזוהה במקורות הנבטיים כאל בעל, ומכאן ניתן להסיק שבעל היה אלוהי הכרמל בתקופות קדומות יותר. להרחבה בנושא ראה: אקרמן תחת כל עץ, עמ' 87-88.

<sup>144</sup> על פי הושע ב, י. ראו גם: אמית, גלוי ונסתר, עמ' 73-74.

<sup>145</sup> דיי, בעל, עמ' 458-459.

<sup>146</sup> שי, רעב, עמ' 772-773.

<sup>147</sup> רובינסון, מלכים א, עמ' 203, ראו גם סיברט-הומס, האלמנה, עמ' 237.

<sup>148</sup> להרחבה ראו: קלוונס, טומאה, עמ' 26-42. תפיסה דומה ניתן לזהות גם בספר היובלים ו, ז-ח. ספרלינג, אשמת דמים, עמ' 22; ראו גם: ויקרא יח, כד-ל, וכן טיגאי, דברים, עמ' 522.

<sup>149</sup> למשל בחוקי גירושין בדב' כד, א-ד: "לא יוכל בעלה הראשון אֲשֶׁר שָׁלְחָה לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לְהוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הִטְמָאָה כִּי תוֹעֵבָה הוּא לַפְּנֵי ה' וְלֹא תִחַטְּא אֶת הָאָרֶץ". להרחבה ראו עוד: טלמון, מוטיבים, עמ' 98; פרימר-קנסקי, פילוסופיה, עמ' 96-98; אייכרודט, תיאולוגיה, עמ' 118-120.

השפעה לטווח ארוך הן על החוטא והן על האדמה.<sup>150</sup> הקשר בין טומאת הארץ ומוות מתועד במקרא בחוקים כמו פרשת עגלה ערופה,<sup>151</sup> בדיני רצח וערי מקלט.<sup>152</sup> תפיסה הקושרת בין מוות, קבורה וקללת האדמה נשקפת גם בסיפור המקראי, כמו בסיפור קין והבל, ובגזירת הרעב וקבורת צאצאי שאול. אף הנביאים תולים את עזבו הארץ בשחיתותם של בני האדם ומטיפים לתיקון המוסר למען שלמות האדמה והארץ.<sup>153</sup> באופן דומה קשרו חז"ל בין טומאת נידה ובין מוות.<sup>154</sup> מכך יוצא שהן האישה והן האדמה מושפעות מחיי אדם ובפרט ממותו לעניין טומאה וטהרה.

## נחיצות המחקר ומטרותיו

מסקירת המחקר עולה, כי הקשר בין אדם ואדמה הוא נושא אוניברסלי, בעל היבטים אנתרופולוגיים, תיאולוגיים וסמנטיים, שנידונו רבות במחקר. עם זאת, לא מצאתי שנעשה מחקר מקיף, הקושר בין פריון האדם ופריון האדמה, שהתמקד במקרא בלבד, ובחן היבטים ספרותיים, דרכם מוצגת הזיקה במקרא. סקירת המחקר מעידה, כי הזיקה בין פרי בטן ופרי האדמה במקרא נידונה על ידי חוקרים ומפרשים בהקשרים מקומיים,<sup>155</sup> והקרבה הספרותית והרעיונית בין שני התחומים לא עמדה בפני החוקרים באופן שיטתי, ומה שנעשה עד כה נראה ספורדי ולא ממצה.

ייחודו של מחקר זה מתבטא בניתוח טקסטים באמצעות כלי מחקר ספרותיים ומיונס בהתאם לאופי האומנותי דרכו הם מתממשים בטקסט. שימוש מושכל בכלי ניתוח ספרותיים נועד להדגיש את הניואנסים השונים העולים מן הזיקה דרך אופן הצגתה, ולקשור ביניהם ובין המסרים העולים מן הטקסט.

<sup>150</sup> קלוונס, טומאה, עמ' 27, 41; מילגרום, ויקרא, כרך ב', עמ' 1572-1573.  
<sup>151</sup> "כִּי יִמָּצָא חֶלֶל בְּאֶדְמָה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נָפֶל בְּשָׂדֶה לֹא נֹדַע מִי הִכָּהוּ... וְלָקַחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהוּא עֲגֹלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֵבֶד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מִשְׁכָּה בְּעַל וְהוֹרְדוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהוּא אֶת הָעֲגֹלָה אֶל נַחַל אֲיִתּוֹן אֲשֶׁר לֹא יַעֲבֹד בּוֹ וְלֹא יִזְרַע" (דב' כא א-ט). כהן-צמח, דברים, עמ' 166, רואה בפרשת עגלה ערופה סגירת מעגל עם מצוות קבורת התלוי מבחינת טומאת האדמה לדבריו בשני המקרים ייתכן שאי הענשת הרוצח יש בה כדי לטמא את האדמה.  
<sup>152</sup> רמב"ן לבר' ד, יא: "יהיה גולה לעולם – כל עונש הרוצחים גלות". על מהות ערי מקלט כמקום גלות והרחקת הרוצח מעבודת האדמה ראו: זימרן, ערי מקלט, עמ' 75-90; ריבלין, שפיות דם, עמ' 27-29.  
<sup>153</sup> כך למשל ביר' ג, א: "לֹא־מֵר הֵן יִשְׁלַח אִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִלְכָה מֵאֵתוֹ וְהִזְתָּה לְאִישׁ אַחֵר הַיְשׁוּב אֵלֶיךָ עוֹד הֲלוֹא חֲנוּף תִּחַנְף הָאָרֶץ הַהִיא וְאֵת זְנִית רַעִים רַבִּים וְשׁוֹב אֵלַי נָאִים ה'"; יר' ג, ב: "שְׂאֵי עֵינֶיךָ עַל שְׂפָיִם וְרֵאִי אֵיפֹה לֹא שָׁגַלְתָּ שִׁפְבַּתְּ עַל דְּרָכִים לְשִׁבְתָּ לָהֶם בְּעָרְבֵי בַמִּדְבָּר וְתַחְנִיפֵי אֲרָץ בְּזִנְיֹתֶיךָ וּבְרַעֲתֶיךָ"; תה' קו, לח: "יִשְׁפָּכּוּ דָם נָקִי דָם בְּנִיחָיִם וּבְנִוְתֵיחָם אֲשֶׁר זָבַחוּ לְעֻצְבֵי כָנָעַן וְתַחְנִיף הָאָרֶץ בְּדָמִים"; זכ' יג, א: "בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה מְקוֹר נִפְתָּח לְבַיִת דָּוִד וְלִנְשָׁבֵי יְרוּשָׁלַם לְחַטָּאת וּלְנֶדֶה... וְאֵת רֵיחַ הַטְּמֵאָה אֲעִבִיר מִן הָאָרֶץ".  
<sup>154</sup> לוצאטו, ויקרא, עמ' 58-59; הרחם במקרא מכונה 'מקור', כיוון שהוא מקור החיים, והוא גם מקור הדם הטמא, כך לפי ויקרא יב, ז: "וְטִהַרְתָּ מִמֶּקֶר דָּמֶיךָ". חז"ל בבבלי, נידה כא ע"א מכנים את הרחם 'קבר', בעיקר כאשר הייתה הפלה, והעובר מת ברחם לפני שהספיק להתפתח; קליי, וסת, עמ' 76-83, מתנגדת לשיטה זו וסבורה שדם נידה הוא חלק מתהליך פריון ולא מוות.  
<sup>155</sup> שילדס, מטפורה ומגדר, עמ' 58-68; פיול וגאן, מגדר וכוח, עמ' 36, עמדו על הקשר בין אכילה ויחסי אישות בסיפור גן עדן; מייירס, חזרה, עמ' 109-116; לחוקרים נוספים שעמדו על הזיקה במגילת רות ראו: גרוסמן, גשרים, עמ' 204, 236; סוצקובר, אדמה ופריון, עמ' 283-294; אשכנזי, שפה, עמ' 437-453; גרוסמן, אברהם, עמ' 50; גרוסמן, גלוי ומוצפן, 160-161, מדגים את הזיקות גם במקרים נוספים במקרא ומצביע על הניגוד בין כנען ומצרים בנוגע לפוריות האדם והאדמה.



לצורך ניתוח הטקסטים ופיענוח המסרים, אבקש לנצל את יתרונות המחקר הספרותי על פי שיטת הביקורת החדשה.<sup>156</sup> יתרונה של שיטת הביקורת החדשה הוא בכך שהיא מתבססת על נתונים הנמצאים בטקסט עצמו,<sup>157</sup> ורואה בו יצירת אומנות בפני עצמה, אשר המשמעות והמסר שלה נובעים מתוך שילוב אלמנטים ספרותיים.<sup>158</sup> וייס, בר-אפרת, שטרנברג, אלטר ופולק אימצו את עקרונות השיטה, ממחקרים בתחום הספרות הכללית.<sup>159</sup> הם פיתחו את העקרונות וייחדו אותם למחקר המקראי.<sup>160</sup> שיטתם נשענת על עושרה של הלשון ועל מורכבותו של הטקסט המקראי. תוך שימוש בכלי מחקר ספרותיים, שימת לב לאנאלוגיות, מבנים, רב-משמעות, מתחים, ניגודים ועוד, ניסו החוקרים לקשור בין הלשון למשמעות.<sup>161</sup> הנחת המוצא היא, שיש קשר בין תוכן וצורה שמוביל את הקורא, בסופו של דבר, למסרים ולמסקנות העולות מהן. עבודה זו לא תדון בשאלת זהות המחברים של הספרים, אלא אם יש בדיון רלוונטיות לנושא העבודה. העבודה תתמקד בנקודת מבט סינכרונית למקרא,<sup>162</sup> תוך הסתייעות בפרשנות המסורתית והפרשנות המודרנית.

במחקר זה אני מבקשת לקרוא בראייה חדשה טקסטים מוכרים, מתוך הנחה שלהתבוננות בפריזמה הקושרת פירוש אדם ופירוש אדמה, השלכות עקרוניות הנוגעות לתפיסות עולם יסודיות כמו, תפקיד האדם בעולם, יחסו לאל, אחדות האל, תורת הגמול, היחס לפולחן ולתפיסת המציאות הריאלית המוצגת במקרא.

אבקש להוכיח, כי הזיקה בין פירוש אדם ואדמה רחבה ומיוצגת כמעט בכל הקאנון המקראי. היא ניתנת לאפיון צורני ולהכללה במקרים רבים, באמצעות טרמינולוגיה, שדות סמנטיים, ומוטיבים משותפים, עליהם מושתתת הזיקה. יתרונה של עבודה זו בהיקפה ובמגוון הטקסטים והמחברים בהם היא נוגעת. מגוון זה מאפשר לקבוע, שהמסקנות העולות מן העבודה משקפות תפיסה מקראית כוללת, שעוברת כחוט השני בספרי המקרא ואינה תלויה בזמן החיבור ובאופיו.

<sup>156</sup> שיטת הביקורת החדשה, המכונה אסכולת הביקורת החדשה (New Criticism), התפתחה בארה"ב ובריטניה בשנות השלושים של המאה העשרים. העיקרון שמנחה אותה הוא שהטקסט הוא אובייקט אוטונומי ובעל משמעות ספציפית הנמצאת בתוך הטקסט עצמו. להרחבה עיינו: מטרסון, הביקורת החדשה, עמ' 166-176.

<sup>157</sup> וייס, המקרא, עמ' 20, טוען שלפי חוקרי הספרות מבתי-המדרש החדשים יש ערובה לפרשנות נכונה, והיא אולי היחידה, על כל פנים הבטוחה ביותר.

<sup>158</sup> אקסום וקלינס, הביקורת החדשה, עמ' 15.

<sup>159</sup> קווים לתולדות התפיסה הספרותית לאורך הדורות בחקר הספרות הכללית ובחקר המקרא ראו: וייס, המקרא, עמ' 46-1; פולק, הסיפור, עמ' 421-440.

<sup>160</sup> בר-אפרת, העיצוב האמנותי; שטרנברג, הפואטיקה; וייס, המקרא; אלטר, אומנות; פולק, הסיפור.

<sup>161</sup> עוד על קריאה ספרותית במקרא ראו: אלטר, אומנות; אלטר וקרמוד, מדריך הספרות; ברליון, פואטיקה; פוקלמן, קריאה; שטרנברג, הפואטיקה.

<sup>162</sup> ראו פריש, מלכות שלמה, עמ' 1-11.

לאור זאת נראה, שמחקר זה יעניק זווית מבט נוספת, הקושרת בין משמעות הזיקה לדרכי עיצובה ועריכתה. המחקר יצביע על אמצעים רטוריים, מוטיבים, רעיונות ומסרים העולים דווקא מהעמדת הנושאים- פיריון אדם ופיריון האדמה זה לצד זה.

## שיטת המחקר

בחירת הזיקה בין פרי בטן ופרי אדמה במקרא תיעשה באמצעות ניתוח סמנטי וספרותי של הפסוקים, או של היחידות הספרותיות הרלוונטיות. הפסוקים והיחידות הספרותיות יבחרו וינתחו על פי הקשרן לנושא המרכזי. האינדיקציה לבחירת הטקסטים תענה בשלב הראשון על שאלת התכנים, כלומר, האם שני הנושאים פיריון אדמה ופיריון אדם מתקיימים, או משתקפים בפסוק או בסיפור בכפיפה אחת. כמו כן, אבקש לבחון האם קיימת טרמינולוגיה, או שדות סמנטיים המאפיינים זיקה זו כגון שימוש בלקסמות כמו: פרי, גזע ופעלים כמו, זר"ע, עק"ר, שר"ש, פרי"ה, ברי"כ עצ"ב. וכן, תידרש הימצאותם של מוטיבים המאפיינים את הזיקה כמו, רעב, עקרות, אכילה, עירום ואחרים, החוזרים בסיפורי פיריון.<sup>163</sup>

על מנת להצביע על קיומה של זיקה, בין פיריון אדם ופיריון אדמה, יושם דגש על היבטים טקסטואליים הקושרים אדם ואדמה. לפיכך, מיון הקורפוס יערך בהתאם לאופיו של הטקסט, ולא דווקא בהתאם לחלוקה המקובלת במקרא, המבדילה בין הזיאנרים השונים. העבודה תדון אף בפסוקים בודדים, מתוך ספרות הנבואה, השירה המקראית, או מספרות החכמה. פסוקים אלו ייבחנו על רקע תרומתם האומנותית ואופיים הרטורי. עוד יידונו בעבודה זו יחידות פסוקים, בהן המספר המקראי מבקש לקשור בין אדם ואדמה באמצעות מבנה הסיפור, רצף הסיפור, סמיכות עניינים, דימויים ומטאפורות, אליטרציה, הקבלות, ושדות סמנטיים משותפים.

<sup>163</sup> אבן, מילון, עמ' 93-95, מציג מתודה הקשורה בחקר מוטיבים ומציע שתי משמעויות למונח 'מוטיב' המשמשות גם בתחום הספרות הכללית. המשמעות שרלוונטית למחקר זה היא מוטיב כתופעה חוזרת כמו: רצף עלילתי, חפץ, דמות או צירוף מילים שחוזר בגופה ובגבולה של יצירה אחת ומקבל מעמד של סמל סיפורי. המוטיב קושר בין הקטעים ומבליט את הזיקה ביניהם. אבן מוסיף כי שינוי בתופעה, עיבו או צמצום של מערך המוטיבים מייצר עלילת משנה או פועל פעולה מבנית מהותית; טלמון, מוטיבים, עמ' 4-5, מגדיר 'מוטיב ספרותי' כנושא מורכב ומייצג החוזר במקרא בצורות ובחיבורים משתנים. הוא נטוע במצב ממשי בעל אופי אנתרופולוגי או היסטורי. מטרתו המשנית לבטא רעיונות וחוויות הטמונות בחיבור המקורי לטענתו, המספר משתמש במוטיב כדי לעורר מחדש בקהל הקוראים את תגובות המשתתפים במצב הראשוני. המוטיב מייצג את המשמעות המהותית של המצב ולא את המצב עצמו. רכיבי העלילה חוזרים בסיפורים שונים בעלי נושא משותף, זאת מתוך ההנחה היסודית שנושא סיפורי מסוים יבוא לידי ביטוי בצורה הטובה ביותר על ידי הופעתם של רכיבי עלילה מסוימים, המבטאים קונוונציות חברתיות ותפיסות תיאולוגיות שקשורות לנושא הכללי ולסיפור הבודד, ומבוססים עליהן. השו: אלטר, אומנות, 111, 115-116; הנ"ל, קונוונציות, עמ' 63-66; סימון, קריאה, עמ' 48-58; וייס, המקרא, עמ' 111; פולק, הסיפור, עמ' 55-63, סבור שהמונח 'מוטיב' משמש כעין 'אטום סיפורי' המציין את רצף האירועים הקטן ביותר שנשמר בתהליך המסירה. לדבריו בתורת הספרות מוגדר המושג 'מוטיב' כיחידת אירועים הקטנה ביותר המייצגת צירוף של יסודות שונים ולה תכלית שמשרתת את הנעת העלילה.

## מתווה המחקר

בעבודה זו תשעה פרקים. הפרק הראשון ידון בלקסמות המרכיבות את השדה הסמנטי המשותף לפריון אדם ופריון אדמה במקרא. שלושת הפרקים הבאים ידגימו כיצד התבוננות בפריון, שקושרת בין פריון אדם ופריון אדמה, יוצרת מבנה ייחודי לסיפור, והמבנה הייחודי של הסיפור נועד להבליט את הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה. הפרק השני יעסוק במבנה עומק לפיו, סיפור גן עדן נע סביב תמה מרכזית, המציגה מעבר מבריאה אלוהית לפריון בידי אדם. המבנה חושף את יסודות הפריון במקרא וקושר בין האדם לבוראו. בפרק השלישי, יוצג רצף סיפורי תרח ואברהם. העיקרון עליו מושתת רצף הסיפורים הוא, שניסיון אנושי לפתור בעיית פריון אחת גורר אחריו בעיית פריון אחרת. רצף הסיפורים מצביע על זיקה בין פריון אדם ואדמה ומתעמת עם עקרון מנחה בסיפורי אברהם – הבטחת הארץ והזרע. בפרק הרביעי, יודגם מבנה מתהפך בסיפור לוט ובנותיו, שתפקידו להכריע בשאלה מה חשוב יותר – פריון אדם או פריון אדמה.

ארבעת הפרקים הבאים מתלכדים סביב אמצעי אומנותי אחד, שדרכו נחשפת זיקה בין פריון אדם ופריון אדמה. הפרק החמישי יעסוק בשילוב צמידות וסמיכות עניינים. בפרק השישי יוצגו הקבלות באמצעותן מתגלה זיקה בין פריון אדם ופריון אדמה. בפרק השביעי, אנתח טקסטים מהם משתקפים מטאפורות ודימויים, שדרכם נחשפת זיקה בין פריון אדם ופריון אדמה. בפרק השמיני יודגמו ביטויים של זיקה, המתגלמים בטקסט דרך שימוש באליטרציה ומשחק מילים. הפרק התשיעי יחתום את העבודה ויעסוק בניתוח המסקנות העולות מתוך כל פרק ומכלל העבודה וכן אציע דיון עתידי שיתמוך בעבודה זו.

## פרק ראשון: שדות סמנטיים משותפים

### מבוא

שדה סמנטי הוא מקבץ של מילים שיש ביניהן קרבה.<sup>1</sup> טרייר הגדיר שדה סמנטי כאוסף מילים המכסה תחום משמעות.<sup>2</sup> לייקוף הרחיב והכליל בהגדרה לקסמות הנקשרות לשדה סמנטי ביחסי היפונימיה, סכמות ומטונימיות.<sup>3</sup> לשדה סמנטי (שדה משמעיים) ניתן לייחס מילים נרדפות, מילים הנכללות בקבוצת על אחת, או מילים הנקשרות למילים אחרות בשל תפקידן בפעולה.<sup>4</sup> לדברי פולק שדה סמנטי נקבע על פי אותם חוקים של יצירת אסוציאציות.<sup>5</sup>

מחקרים מתחומים שונים כמו פסיכולוגיה, אנתרופולוגיה ואחרים הפכו עם השנים קרובים לתחום הסמנטיקה, והם ממחישים את קיומה של תופעת השדה הסמנטי בתודעה האנושית. ריפס, שובן וסמית טענו שהזיכרון האנושי מאורגן בקבוצות של פריטים.<sup>6</sup> בתחום הנורופסיכולוגיה פותחו שיטות ריפוי המבוססות על כך שמילים מאוחסנות בזיכרון בשדות סמנטיים.<sup>7</sup> מרנדה, בעקבות מחקרו האנתרופולוגי, הציע להגדיר 'עולמות מושגים' בהתאם להשתייכות אתנית, הבדלי גיל, מעמד ומין.<sup>8</sup> אולמן הצהיר על חשיבות תחומים אלו במסגרת המחקר הבלשני. לדבריו, תפקיד החוקר לתאר שדות סמנטיים ולהראות על פי אילו קשרים הם בנויים בטקסט.<sup>9</sup> סוצקובר מוסיפה ששדות סמנטיים הם אמצעי להשגת קוהרנטיות, ויותר מכך חשיבותם בחשיפת השקפת העולם של כותבי הטקסטים.<sup>10</sup>

מחקרים מתחום הבלשנות, הסוציולוגיה והפסיכולוגיה הוכיחו כי השדה הסמנטי משקף את האופן בו חושבים המשתמשים בטקסט.<sup>11</sup> בשל כך מצאו חוקרים עניין בחקירת שדות סמנטיים בטקסטים מקראיים, והניחו שעיסוק בשדות סמנטיים ישפוך אור על השקפת עולמו של המספר המקראי.<sup>12</sup> מחקרים שנערכו בתחום הם: מחקרו של דונלד, שחקר את השדה הסמנטי 'סכלות' בספרים משלי,

<sup>1</sup> ראו הגדרתו של ואן דייק, סמנטי, עמ' 79-115, עם זאת, החוקרים חלוקים ביניהם על גודל מקבץ המילים, אופי החיבור בניהן, למשל, דה סוסיר הצג את הלשון כמערך של קשרי זהות וניגוד, ממשיכו הגדירו זאת 'שדה אסוציאטיבי', ליונס מבדיל בין 'שדה לקסיקלי' ו'שדה קונצפטואלי'. ראו עוד אולמן, שפה וסגנון, עמ' 239.

<sup>2</sup> ראו אצל ליונס, סמנטיקה עמ' 268, לדבריהם שדה סמנטי הוא התקבצות של לקסמות בפרדיגמות המבוססות על צירים שהם יחסי משמעות כמו, סינונימיה, אנטונימיה, והיפונימיה.

<sup>3</sup> לייקוף, נשים, עמ' 104.

<sup>4</sup> פולק, הסיפור, עמ' 96.

<sup>5</sup> פולק, הסיפור, עמ' 96.

<sup>6</sup> ריפס, שובן וסמית, סמנטיקה.

<sup>7</sup> ויגל, נורופסיכולוגיה; סוברן, שדות סמנטיים, עמ' 44.

<sup>8</sup> מרנדה, רשת סמנטית.

<sup>9</sup> אולמן, שפה וסגנון, עמ' 17.

<sup>10</sup> סוצקובר, השדה הסמנטי, עמ' 15.

<sup>11</sup> קדרי, מילון מגילות, עמ' 13, "המערכת הלשונית אינה בבואה בלבד לעולם שמחוצה לה, אלא היא מעצבת את העולם, היא משמשת כתוכנית לפעילות הרוחנית של המשתמש בה, אנו מנתחים את המציאות על-פי ההנחות שניתנו לנו על ידי הלשון שהורגלנו בה"; ראו גם לייקוף, נשים, עמ' 104; סוברן, שדות סמנטיים, עמ' 11.

<sup>12</sup> אומן, המספר המקראי, עמ' 5-9.

פרק ראשון : שדות סמנטיים משותפים

איוב, תהילים וקהלת,<sup>13</sup> ומחקרו היה בבחינת חידוש ביישום תיאוריה בלשנית מודרנית על ספרי מקרא. סוייר ערך מחקר מקיף על שדה 'הישועה' במקרא.<sup>14</sup> קדרי חקר את השדה הסמנטי בלשון המגילות הגנוזות.<sup>15</sup> ברנר עסקה בשדות סמנטיים 'הומור' ו'צבע' במקרא.<sup>16</sup> בלנטיין דן בשדה סמנטי 'הסתרה' במקרא.<sup>17</sup> וכמותם חוקרים נוספים.<sup>18</sup>

עבודה זו עוסקת בעיקר בהיבט הספרותי באמצעותו מתגלה הקשר בין פריון אדם ואדמה בטקסט, אולם הניתוח הספרותי מושתת ביסודו על היבטים לשוניים. מתוך כך עולה הצורך באיתור הלקסמות שמרכיבות את השדה סמנטי של פריון במקרא. עוצמתן של מילים טמונה בריבוי המשמעים המקופלים בהן. למילים משמעות דנוטטיבית המורה על משמעה של המילה, כאשר היא מכוונת לחפץ, לתהליך או לרעיון, ואינה משתנה בתרגום משפה לשפה, אך לעיתים מתחברים אל המשמע הדנוטטיבי משמעים נלווים שמעוררים אסוציאציות סובייקטיביות.<sup>19</sup> ביניהם משמע לשוני ומשמע תחומי, המאפיינים שדה סמנטי. על כן, כאשר מילים שמופיעות בדרך קבע בהקשר מסוים, מופיעות בסיפור בעל אופי אחר, הן גוררות עמן את התחום אליו הן קשורות.

כבסיס לפרק זה אשתמש בהגדרתם של אולמן וליונס, לפיה שדה סמנטי מורכב מלקסמות המקיימות ביניהן יחסי משמעות מוגדרים במישור הפרדיגמטי ובמישור הסינטגמטי.<sup>20</sup> שדה סמנטי יכול לכלול חלקי דיבור שונים, כגון פעלים שמות עצם, תארים, ניבים וביטויים. מקובל לבסס שדה סמנטי על חלקי דיבור דומים.<sup>21</sup> רובינשטיין טען שמרכיבי משמעות בסיסיים רלוונטיים בעיקר לתיאור סמנטי של פעלים.<sup>22</sup> הוא הציע לדון במשמעות של פעלים בשלוש רמות: משמעות בסיסית, משמעות ספציפית ומשמעות נספחת.<sup>23</sup> מחקרים על לשון המקרא בחנו, על פי רוב, מספר פעלים שיוצרים שדה סמנטי אחד.<sup>24</sup> בפרק זה אראה כיצד פעלים משדה הפריון במקרא משמשים במקרים רבים הן לתיאור עולם הטבע, החקלאות ופריון האדמה,<sup>25</sup> והן לתיאור פרייה ורבייה אנושית.

<sup>13</sup> דונלד, סכלות, עמ' 285-292.

<sup>14</sup> סוייר, סמנטיקה במחקר המקראי.

<sup>15</sup> קדרי, שדות סמנטיים, עמ' 226-237.

<sup>16</sup> ברנר, הומור, עמ' 39-58; ברנר, צבע, ובפרט עמ' 200-207.

<sup>17</sup> בלנטיין, האל הנסתר, עבודת דוקטור.

<sup>18</sup> מקאלפין, שינה; מורג, ומתערה כאזרח רענן, עמ' 194-217; פולק, מים אבן עץ, עמ' 19-42.

<sup>19</sup> אוסגוד, מילה, עמ' 21-23, חקר את המטען הרגשי של המילה, ומסקנתו היא שישנן מילים בעלות מטען רגשי חזק יותר מאחרות. המספר, בבחירתו במילה כזו או אחרת, מעוניין כנראה להעביר מסר מסוים.

<sup>20</sup> אולמן, שפה וסגנון, עמ' 17-18; ליונס, סמנטיקה, עמ' 24.

<sup>21</sup> ראו עבודתה המקיפה של סוברן, שדות סמנטיים.

<sup>22</sup> רובינשטיין, משמעות בסיסית, עמ' 67.

<sup>23</sup> רובינשטיין, משמעות בסיסית, עמ' 68.

<sup>24</sup> סלע, פועלי אכילה ושתייה, עבודת דוקטור; רחימי, פועלי הסתרה, עבודת דוקטור; סוצקובר, השדה הסמנטי; גדסי, פועלי סליחה, עבודת דוקטור.

<sup>25</sup> ראו למשל, קדר-קופשטיין, פרה-פרי, עמ' 82-85.

פרק ראשון : שדות סמנטיים משותפים

בפרק זה אבקש בשלב הראשון להצביע על מילים, ובפרט פעלים שמשותפים לשני השדות הסמנטיים, פיריון אדם ופיריון אדמה. על מנת לקשור בין שני שדות סמנטיים באמצעות מילים, יש לבחון רמות שונות של משמעות שוליות להופעתן. מילים שמתפקדות בו זמנית בשני שדות סמנטיים מצביעות על זיקה בין השדות. הופעתן של מספר מילים כאלו בקרבה טקסטואלית מעידה על פי רוב על קורפוס העוסק בפיריון אדם ובפיריון אדמה ומשלב בין שני התחומים. חשיבותו הראשונית של פרק זה נובעת מתפקיד הלקסמות המשותפות, בהיותן 'מנוע החיפוש' בעבודת מחקר זו.

בשלב שני אבחנו את המשמעויות השונות של המילים בהקשר הספציפי בו הן מופיעות. שלב שלישי ומכריע הוא מיון הלקסמות לקבוצות משנה, היות שהמיון מצביע על התחומים בהם שני השדות הסמנטיים, פיריון אדם ופיריון אדמה, נקשרים זה לזה במקרא. מתוך כך תתברר חשיבות תחומי המשנה בקביעת התמות המרכזיות של הטקסט המקראי, ובהענקת המשמעות הריאלית, ההיסטורית והתיאולוגית שלו.

דוגמה מובהקת למרחבים סמנטיים חופפים בהקשר של פיריון אדם ואדמה מופיעה לראשונה בדברי חז"ל. בתלמוד הבבלי במסכת תענית מצביעים חז"ל על שלושה פעלים שזוכרים במקרא הן בהקשר של הפריית האישה והן בהקשר של הפריית האדמה: "נאמרה עצירה באשה שנאמר (בר' כ, יח) 'כי עצר עצה ה' בעד כל רחם' ונאמרה עצירה בגשמים דכתיב (דב' יא, יז) 'ועצר את השמים'. נאמר לידה באשה ונאמר לידה בגשמים נאמר לידה באשה דכתיב (בר' ל, כג) 'ותהר ותלד בן' ונאמר לידה בגשמים דכתיב (ישעיה נה, י), 'יהולידה והצמיחה' נאמר פקידה באשה ונאמר פקידה בגשמים נאמר פקידה באשה דכתיב (בר' כא, א) 'וה' פקד את שרה' ונאמר פקידה בגשמים דכתיב (תה' סה, י), 'פקדת הארץ ותשקקה רבת תעשרנה פלג אלהים מלא מים'. חז"ל מציינים שלושה שורשים: עצה, יליד ופקיד הקשורים לפיריון ומופיעים במקרא הן בהקשר של אדם והן בהקשר של אדמה.

בפרק זה ארחיב את דברי חז"ל ואדגים לקסמות שקושרות בין שני השדות הסמנטיים. המילים המשותפות שהדגמתי מוינו לפי הנושאים הבאים: אברי הולדה, תוצרי צמיחה והולדה, הולדה ומוות צמיחה וקבורה, אכילה שתייה ויחסי מין, לחם ואישה, שלטון ומעשי האדם על האישה ועל האדמה, טומאה וטהרה.

## אברי הולדה

הלקסמות בתחום זה : בטן וטבור, חיק וירך, ערווה, רחם.

עדות לשוניית למין האדמה נרמזת בסיומת המילה 'אדמה' בניקוד : ה, כמו בשמות עצם רבים בשפה העברית שמינם הדקדוקי הוא נקבה. לעומת זאת אין עדות לשוניית דומה במילה ארץ, ובכל זאת נוכל לראות רמז להשקפה מקראית על מינה הנקבי של הארץ, היות שהיא תמיד נכתבת בלשון נקבה, מה שאין כן ביסודות אחרים בטבע כמו השמש, הירח, הלבנה והתהום. לדברי פטאי ההחלטיות של נקביות הארץ וזכרות השמיים בולטת עוד יותר על רקע מינם המשתנה של עצמים ויסודות אחרים בעולם.<sup>26</sup> על נקביות האדמה והארץ במקרא מעידים גם דימויים בהם מעורבים חלקי גוף הקשורים לפריון והולדה. שימוש באברי הולדה אנושיים לתיאור האדמה והארץ דרך האנשה מצביע על זיקה בין פריון אנושי ופריון האדמה. אבקש להדגים חלק מתופעה זו במקרא.

בטן וטבור

שניים מההקשרים העיקריים שבהם מופיעה המילה בטן עוסקים בצריכת האדם וברבייתו. הבטן היא איבר העיכול העיקרי והיא גם מתפקדת, במיוחד אצל האישה, להולדת ילדים. הביטוי 'מבטן' מתאר את נקודת המוצא של חיי אדם כמו ביר' א, ה: "בְּטָרְם אֶצְרָךְ בְּבֶטֶן דְּעֵתִיךָ". עדות אטימולוגית לשימוש במילה 'בטן' מצאנו בארמית ובערבית.<sup>27</sup> הממצא המוקדם ביותר נמצא במכתבי אל-עמרנה במשמעות הבסיסית של פְּנִים.<sup>28</sup> דוגמה לשימוש במילה 'בטן' למקום יצירת העובר מצאנו למשל באיוב לא, טו: "הֲלֹא בְּבֶטֶן עֲשִׂנוּ וְנִכְנְנוּ בְּרֶחֶם אֶחָד", ובדרך משל בהקבלה לאדמה מצאנו בתה' קלט, יג: "תִּסְכְּנִי בְּבֶטֶן אִמִּי". בהמשך מפרט הכתוב "אֲשֶׁר עֲשִׂיתִי בְּסִתְּךָ רִקְמִתִּי בְּתַחֲתִיּוֹת אֶרֶץ". בטן אישה בדימוי לערמת חיטים בשה"ש ז, ג: "בְּבֶטֶן עֲרַמַת חִטִּים סוּגָה בְּשׁוֹשְׁנִים".<sup>29</sup> בטן בהשאלה לתיאור יצירת קרח וכפור מצאנו באיוב לח, כט: "מִבֶּטֶן מִי יֵצֵא הַקֶּרַח וְכֹפֵר שְׁמַיִם מִי יִלְדוּ". פרידמן מציין שניתן לזהות באיוב א, כא שריד לתפיסה המוכרת מעמי מזרח הקדום ביחסם ל'אמא-אדמה'. תפיסה הקושרת בין לידה ומוות באמצעות הביטוי: "עָרַם יֵצֵאתִי

<sup>26</sup> פטאי, אדם ואדמה א, עמ' 101.

<sup>27</sup> פרידמן לונדבאום, בטן, עמ' 97-98.

<sup>28</sup> המילה האכדית batnû מופיעה במספר לוחות.

<sup>29</sup> בטן ערמת חיטים סוגה בשושנים – זהו ארץ ישראל שנמשלה לבטן, כמו שנאמר בשבילים "יושבי על טבור הארץ" (יח' לח, יב). וידוע לחכמי המשיחה ויודעי דעת המידה הנכונה, שארץ ישראל במחצית הפלך האמצעי, וכן היא בתבל - כבטן באדם. וירושלם בה - כטבור בבטן במשל, ערמת חטים – כמו קְרִי של חטים, שהוא רחב מלמטה וצר מלמעלה; והייתה אותה הערימה סוגה בשושנים.

פרק ראשון : שדות סמנטיים משותפים

מִבְּטֹן אָמִי וְעָרַם אָשׁוּב שְׁמָה" (איוב א, כא); איוב מציין שיצא ערום מבטן אימו וערום ישוב לשם אלא שכוונתו לבטנה של אמא אדמה.<sup>30</sup>

חבל הטבור הוא הצינור הקושר בין רחם האם לעובר, המזין את העובר כל ימי שהותו ברחם. במקרא הטבור נקרא 'שררד',<sup>31</sup> והיקרותו נקשרות תמיד למילה ארץ, כך בשופ' ט, לו: "הִנֵּה עִם יוֹרְדִים מֵעַם טְבוֹר הָאָרֶץ" וביח' לח, יב: "לִשְׁבִי עַל טְבוֹר הָאָרֶץ", כאן הוא מציין את גוף או מרכז הארץ בדומה לבטן הארץ.<sup>32</sup>

### חיק וירד

שני אברי האדם, הירד והחיק, משמשים במקרא כאברי הולדה או גידול ילדים, ומושאלים לתיאור האדמה והארץ. החיק הוא החלל שבין החזה לזרועות בשעת חיבוק שהוא מעין בית קיבול.<sup>33</sup> מצאנו שהמילה חיק משמשת כרמיזה לתיאור יחסי מין המובילים להריון, כמו בדברי שרה לאברהם: "אֲנֹכִי נִתְּתִי שִׁפְחָתִי בְּחִיקָךָ וַתֵּרָא כִּי הִרְתָּה" בבר' טו, ה, וכן הביטוי "אֲשֶׁת חִיקָךָ" בדב' יג, ז.<sup>34</sup> המילה חיק משמשת לתיאור קרבה אינטימית אך לא תמיד סקסואלית כמו ביחס בין אם ובנה,<sup>35</sup> במל"א ג, כ: "וַתִּשְׁכַּבְּהוּ בְּחִיקָהּ וְאֵת בְּנֵה הַמֵּת הִשְׁכַּיְבָה בְּחִיקִי". משה משתמש במילה חיק כביטוי לדאגה וטיפול בדומה לאחיזת אם את בנה בבמ' יא, יב: "כִּי תֹאמַר אֲלֵי שָׂאֵהוּ בְּחִיקָךָ כְּאִשׁוֹר שָׂא הָאֵמֹן אֶת הַיֶּנֶק".<sup>36</sup> בדומה למיקום המרכזי של החיק בגוף האדם, מושאל הביטוי לתיאור חלק בסיסי של הארץ. המילה חיק מוזכרת דרך האנשה על הארץ, ביח' מג, יד: "וּמְחִיק הָאָרֶץ",<sup>37</sup> וכוונתה היא החלק המרכזי והשווה של הקרקע או הארץ, ממנו מושתת המזבח.<sup>38</sup>

בדומה לחיק גם המילה 'ירד' מושאלת לתיאור אברי האדם ולתיאור אברי האדמה. הירד הוא החלק העליון של הרגל בגוף הבהמה והאדם.<sup>39</sup> המילה ירד משמשת גם לתיאור איבר המין של הזכר,<sup>40</sup> כגון: שמות א, ה: "לְצִאֵי יֵרֶךְ יַעֲקֹב". בשופ' ח, ל: "וּלְגִדְעוֹן הָיוּ שְׁבָעִים בָּנִים לְצִאֵי יֵרֶכּוֹ כִּי נְשִׂים רַבּוֹת הָיוּ לוֹ". ב'יוצאי ירכו' הכוונה ליוצאי חלציו, וכן של הנקבה כמופיע במד' ה, כח: "וְנִצְבְּתָה בְּטָנָהּ וְנִפְלָה יֵרֶכָה". פרימר-קנסקי סבורה שהצורה 'ירכה' הוא כינוי לאיבר המין של האישה,

<sup>30</sup> פרידמן ולונדבאום, בטן, עמ' 97-98.

<sup>31</sup> רש"י על אתר, מפרש שררד אגן הסהר - טבורך כאגן, וכן ראב"ע; רלב"ג מוסיף בפירושו כי "ידוע כי הטבור הוא אשר יקח ממנו מזונו הבעל חיים תחלה".

<sup>32</sup> קדרי, מילון, עמ' 369, וכן ליונשטאם, טבור, עמ' 360, וכן בתרגום השבעים מסמן את מרכז האדמה והארץ.

<sup>33</sup> קדרי, מילון, עמ' 297.

<sup>34</sup> אנדרה, חיק, עמ' 357.

<sup>35</sup> להרחבה ראו: אנדרה, חיק, עמ' 357.

<sup>36</sup> אנדרה, חיק, עמ' 357.

<sup>37</sup> השו' את הביטוי 'חיק הארץ' לביטויים האכדיים 'irat kigalli', 'irat erseti' שמתפרשים מילולית כקצה או גבול הארץ.

<sup>38</sup> רש"י: "מן היסוד מקרקע הארץ"; רד"ק: "מאמצע הארץ ומהשוה בה".

<sup>39</sup> קדרי, מילון, עמ' 465.

<sup>40</sup> קדרי, מילון, עמ' 465.



פרק ראשון : שדות סמנטיים משותפים

והצירוף כאן 'ונפלה ירכה' מציין חוסר תפקוד מיני או עקרות, הנגרמת מנפילת הרחם, שכן לפני כן מופיע בפסוק 'וצבתה בטנה'.<sup>41</sup>

מצאנו שימוש במילה ירך בהשאלה על הארץ ביר' ו, כב: "הנה עם בא מארץ צפון וגוי גדול יעור מירכתי ארץ".<sup>42</sup>

ערוה

מילה המשמשת לתיאור איברי מין מוצנעים,<sup>43</sup> מערומים ומבושים של גבר ואישה.<sup>44</sup> אין לגלות את הערוה וחשיפתה היא בושה. כפי שמצאנו בשמ"א כ, ל: "לְבָשְׁתָּךְ וּלְבָשְׁתְּ עֲרוֹת אִמְךָ". יוסף משתמש במילה ערוה לתאר את החלק החשוף והבלתי מוגן של הארץ בבר' מב, ט: "מְרַגְלִים אֶתְּם לְרֵאוֹת אֶת עֲרוֹת הָאָרֶץ בְּאֶתְּם". הנביא יחזקאל משתמש במילה ערוה לדמות את גילוי הבושה של ערי ישראל ושומרון: "עֲרוֹת אֲב גְלָה בְּךָ טְמֵאת הַנְּדָה עִנּוּ בְּךָ" (יח' כג, ו) וירושלים: "וַתִּגַּל תַּזְנוּתִיהָ וַתִּגַּל אֶת עֲרוֹתֶיהָ" (יח' כג, יח).<sup>45</sup>

רחם

בשונה מהמילה בטן, חיק או חזה, המילה רחם מתייחסת לאיבר נשי בלבד.<sup>46</sup> הדיון האטימולוגי סביב הקשר בין שם העצם רחם והפועל רח"ם, קשור למילה האכדית remu שפירושה חמלה, או למילה raamu שפירושה אהבה.<sup>47</sup> המילה רחם מכוונת למקום בו מתפתח העובר, מיום היווצרותו עד יום לידתו,<sup>48</sup> כמו למשל ביר' א, ה: "וּבְטָרְם תֵּצֵא מִרְחֶם". על פי התפיסה המקראית האל לבדו יכול לפתוח או לסגור את רחם האישה, היות שרק הוא מעניק פריון.<sup>49</sup> בדומה לכך מציין בעל ספר משלי כי ביכולתו של האל לפתוח או לסגור את רחם הארץ, כפי שמצאנו במש' ל, טז: "שְׂאוֹל וְעֶצֶר רָחַם אֶרֶץ לֹא שָׁבְעָה מִיָּם וְאֵשׁ לֹא אָמְרָה הוֹן".<sup>50</sup> רחם בהקבלה לאדמה כמקום קבורה מצאנו ביר' כ, יז: "אֲשֶׁר לֹא מוֹתֶנֶי מִרְחֶם וַתִּהְיֶה לִי אִמִּי קִבְרִי וְרִחְמָה הִרַת עוֹלָם".

<sup>41</sup> פרימר-קנסקי, סוטה, עמ' 19-20.

<sup>42</sup> וכן יר' כח, לב; יר' לא, ז; יר' נ, מא. מצאנו שימוש מעניין בביטוי "ירכתי ביתך" שכוונתו מקום אחורי בקצה הבית, דווקא לתיאור מקום האישה הפורייה בתה' קכח, ג: "אֲשֶׁתְּךָ כִּנְפֶן פְּרִיָה בְּיִרְכְּתֵי בֵּיתְךָ בְּגִיד פְּשִׁתְּלֵי זֵיתִים סָבִיב לְשִׁלְחָנְךָ".

<sup>43</sup> ראו הרחבה: ניהר, ערה, עמ' 343-354, בבניין הפעיל זו מילה נרדפת ל'גלה'. ניהר מציג את הדיון המחקרי לאיסור בשמות כ, כו: "אֲשֶׁר לֹא תִגְלָה עֲרוֹתְךָ, עֲלִיו", לפיו האיסור לגלות את הערוה נועד למנוע פרקטיקות סקסואליות בתוך פולחן ה' ראו גם נות', שמות, עמ' 177.

<sup>44</sup> קדרי, מילון, עמ' 830.

<sup>45</sup> וכן על בבל ומצרים בישי' כ, ד ובישי' מז, ג וביח' כג, כט ראו עוד: ניהר, ערה, עמ' 348.

<sup>46</sup> קרונהולם, רחם, עמ' 454-459.

<sup>47</sup> להרחבת הדיון האטימולוגי ראו: קרונהולם, רחם, עמ' 454-455.

<sup>48</sup> קרונהולם, רחם, עמ' 456.

<sup>49</sup> קרונהולם, רחם, עמ' 457.

<sup>50</sup> קרונהולם, רחם, עמ' 457.

## תוצרי צמיחה והולדה

הלקסמות בתחום זה : זרע, ניצן וציץ, ענף וחוטור, פרי.

פטאי הניח שההתבוננות בטבע לימדה את האדם שהצמחים יוצאים מגוף האדמה וכיוון שהיא נתפסת כיצור חי, הרי מובן שהצמחים היוצאים מגופה אינם אלא ילדיה.<sup>51</sup> פרימר-קנסקי ציינה שהגרסה היחידה שנשמרה לתיאור בריאת האדם היא הבריאה מן האדמה בבר' ב, ו-ז, על כן הדימוי החקלאי של צמיחה שרד והשתמר במטאפורות רבות, עד שדימוי זה הפך משמעותי להבנת ההיסטוריה של עם ישראל.<sup>52</sup> חלק מדימוי האדם הצומח מוטבע בשפה העברית, כמו למשל המילים : זרע, פרי, ענף, חוטור, פרח, ניצן וציץ, אותם אדגים כאן.

זרע הוא חלק הפרי ממנו גדל צמח חדש.<sup>53</sup> נזכר לראשונה בבר' א, יא : "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תְּדַשָּׂא הָאָרֶץ דָּשָׂא עֵשֶׂב מְזֵרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵשָׂה פְּרִי לְמִינֵוּ אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ עַל הָאָרֶץ". מצאנו פעמים רבות בהן נעשה שימוש במקרא במילה 'זרע' לתיאור יצירת אדם, בנים או שושלת. למשל ככינוי לתא זרע של הגבר : מצאנו בבמד' ה, כח : "וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וְטִהַרְהָ הוּא וְנִקְתָּה וְנִזְרְעָה זָרַע". זרע כשם קיבוצי לצאצאים מופיע בבר' ד, כה : "וַיִּדַע אָדָם עוֹד אֶת אִשְׁתּוֹ וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁת כִּי שֵׁת לִי אֱלֹהִים זָרַע אַחֵר תַּחַת הַכֶּלֶל כִּי הָרְגוּ קַיִן". וכן, שמ"א א, יא : "וְנִתְּתָה לְאֶמְתְּךָ זָרַע אֲנָשִׁים" וביש' מד, ג : "כִּי אֶצֶק מִים עַל צְמָא וְנִזְלִים עַל בְּשָׂה אֶצֶק רוּחִי עַל זָרְעֶךָ וּבְרַכְתִּי עַל צֶאֱצָאֶיךָ".

ניצן וציץ אלו חלקי העץ מהם נובע הפרי, כמו בתיאור ביש' יח, ה : "כִּי לִפְנֵי קֶצֶיר כְּתָם פָּרַח וּבִסֹּר גִּמְלַל יִהְיֶה נֹצֵה".<sup>54</sup> פעמים רבות משתמש המספר בחלקי העץ לתיאור רבייה אנושית : "וּפְרַח לְבָנוֹן אֶמְלֵל" (נחום א, ד). פעולת הפריחה משמשת בפרט כדימוי לריבוי ושגשוג אנושי,<sup>55</sup> כמו למשל : "בְּיֹסֵם נִטְעָךָ תִּשְׁגְּשְׁגִי וּבְבִקְרֶךָ זָרְעֶךָ תִּפְרִיחִי גַד קֶצֶיר בְּיֹסֵם נִחְלָה וּכְאֵב אָנוּשִׁי" (יש' יז, יא). כך גם ביש' כז, ו : "הַבָּאִים יִשְׂרָשׁוּ יַעֲקֹב יִצְיָן וּפְרַח יִשְׂרָאֵל וּמְלֵאוּ פְּנֵי תִבְלַת תְּנוּבָה".<sup>56</sup> וכן, באיוב יד, פט : "מֵרִיחַ מִים יִפְרַח וְעֵשָׂה קֶצֶיר כְּמוֹ נִטְעִי".

ענף וחוטור הוא שם קיבוצי לגבעול הנושא עלים ופרחים ויוצא מן הגזע.<sup>57</sup> פעמים רבות משמשת המילה במקרא כדימוי לריבוי אנושי כמו ביח' יט, י : "אֶמְדָּה כִּנְפֹן בְּדַמְדָּה עַל מִים שְׂתוּלָה פְּרִיָּה וְעִנְפָּה

<sup>51</sup> הצמחים ובעיקר העצים מסמלים את אימהות האדמה ראו פרייזר, ענף הזהב, עמ' 24.

<sup>52</sup> פרימר-קנסקי, האדם הנטוע, עמ' 22.

<sup>53</sup> קדרי, מילון, עמ' 256.

<sup>54</sup> קדרי, מילון, עמ' 880.

<sup>55</sup> פרימר-קנסקי, האדם הנטוע, עמ' 21-22, על אף שפירושו המילולי 'להניב פרי', יכול לשמש בהשאלה לאדם גם במובן הרחב במשמעות 'להגדיל', 'לפרוח' ו'לגדול'.

<sup>56</sup> וביחזקאל יז, כד ; הושע יד, ח ; תהי' צב, ח ; משלי יא, כח ; יד, יא ועוד.

<sup>57</sup> קדרי, מילון, עמ' 817.

פרק ראשון : שדות סמנטיים משותפים

הִיְתָה מִמֵּיִם רַבִּים", ומלאכי ג, יט : "כִּי הִנֵּה הַיּוֹם בָּא בְּעַר פְּתוּנֹר וְהָיוּ כָּל זְדִים וְכָל עֲשֵׂה רְשָׁעָה קָשׁ וְלֹהֵט אֶתֶם הַיּוֹם הַבֹּא אָמַר ה' צְבָאוֹת אֲשֶׁר לֹא יַעֲזֹב לָהֶם שְׂרֵשׁ וְעַנְיָ".<sup>58</sup> ובהשאלה לתיאור לידת המושיע : "וַיֵּצֵא חֹטֵר מִגִּזְעַי וַיִּשִׂי וַיִּנְצֹר מִשְׂרָשָׁיו יִפְרָה" (יש' יא, א).

פרי הוא תוצר העץ והאדמה.<sup>59</sup> פרי משמש פעמים רבות במקרא לתיאור ילדים וצאצאים, לדוגמה בבר' ל, ב : "הִתְחַתְּ אֱלֹהִים אֲלֵכִי אֲשֶׁר מָנַע מִמֶּנִּי פְּרִי בְטֶן". מוזכר בהקשר של חיות וריבוי כמו ביח' יז, ט : "הֲלוֹא אֵת שְׂרָשִׁיָּהּ יִנְתַּק וְאֵת פְּרִיָּהּ יְקוֹסֶס".<sup>60</sup> לא פעם יופיעו פרי בטן ופרי אדמה בסמיכות : "וַיֹּאבְדֵהוּ וַיְבַרְכֵהוּ וַהֲרַבֵּהוּ וַיַּבְרֵךְ פְּרִי בְטֶנֶדּוֹ וַיִּפְרֵי אֲדָמָתּוֹ דָּגָנָהּ וְתִירְשָׁהּ וַיִּצְהַרְהָ שֶׁגֶר אֶלְפִיָּהּ וְעִשְׂתָּרֶת צֶאֱנָהּ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לָתֵת לָהּ" (דב' ז, יג). תופעה זו נפוצה בעיקר בברכות וקללות ותידון בהרחבה בפרק העוסק בצמדי מילים.

## הולדה ומוות, צמיחה וקבורה

השורשים : גד"ע, הר"ה, זר"ע, חי"ה, יל"ד, ינ"ק, יצ"א, יצ"ר ובר"א, נט"ע, עצ"ב, עצ"ר, עק"ר, פריץ, פרי"ה ורבי"ה, צמ"ח, שמ"ם, שר"ש.

שורת פעלים זו מציגה תכונות ומצבים מתוך שדה סמנטי של פריון אדם ואדמה. אבקש להדגים כאן שפעלים אלו מוכיחים שהמקרא מתייחס פעמים רבות לשמיים ולארץ כיצורים חיים ומולידים ולאדם כיצור נטוע וצומח.

גד"ע

השורש גד"ע פירושו קיצר, קיצץ, כרת, חתך.<sup>61</sup> נאמר על עצים ביש' ט, ט : "לִבְנֵים נִפְלוּ וְגִזִּית נִבְנָה שְׂקָמִים גִּדְעוּ וְאַרְזִים נִחְלִיף" וכן ביש' י, לג : "הִנֵּה הָאֲדוֹן ה' צְבָאוֹת מְסַעֵף פְּאֶרְהָ בְּמַעְרָצָה וְרָמִי הַקּוֹמָה גְדוּעִים וְהַגְּבֹהִים שְׂפָלוּ" השורש מופיע לרוב בהקשר של הסרת עבודת אלילים,<sup>62</sup> כמו בדב' ז, ה : "וַיֹּאשִׁירָהֶם תִּגְדְּעוּן". הפועל גדע משמש גם לתיאור שבירת השושלת והמשכיות הזרע בשמ"א, ב, לא : "הִנֵּה יָמִים בָּאִים וְגִדְעֵתִי אֵת זֶרְעִי וְאֵת זֶרַע בֵּית אַבְיָה מֵהַיּוֹת זָקֹן בְּבִיתִי". כך לגבי שבט בנימין בשופ' כא, ו : "וַיִּנְחַמוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל בְּנֵימָן אַחִיו וַיֹּאמְרוּ נִגְדַע הַיּוֹם שְׂבֵט אַחַד מִיִּשְׂרָאֵל".

<sup>58</sup> וכן ביח' יז, כג : "בְּהַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁתְּלַנּוּ וְנִשְׂא עֲנָף וְעֲשָׂה פְּרִי וְהָיָה לְאָרְזוֹ אֲדִיר וְשִׁכְנֵנוּ תַחְתָּיו כָּל צִפּוֹר כָּל כְּנָף בְּצֹל דְלִוְתָיו תִּשְׁכְּנֶנָּה".

<sup>59</sup> קדרי, מילון, עמ' 880.

<sup>60</sup> וכן בעמוס ב, ט, כפי שיידון בהרחבה בפרק השביעי העוסק במטאפורות.

<sup>61</sup> קרפנטר, גדע, עמ' 828, מציין שלרוב השורש מתאר חיתוך או הסרה אלימים או פגיעה.

<sup>62</sup> קרפנטר, גדע, עמ' 828.

הר"ה

השורש הר"ה מתייחס לרוב לעיבור של נשים במקרא.<sup>63</sup> כמו למשל בר' לח, יח: "וַיָּבֵא אֱלֹהִים וַתֵּהָרָה לוֹ", או ברות ד, יג: "וַיִּקַּח בְּעֹז אֶת רוּת וַתֵּהִי לוֹ לְאִשָּׁה וַיָּבֵא אֱלֹהִים וַיִּתֵּן ה' לָהּ הַרְיוֹן וַתֵּלֶד בֶּן". מצאנו שימוש בשורש הר"ה גם לתיאור לידות מסוג אחר כמו חשש, עמל ורוח.<sup>64</sup> המספר המקראי עושה שימוש בשורש הר"ה ובמשחק מילים כדי לתאר הרים ומקומות הנמצאים סביב לערים גדולות כמו במל"ב טו, טז: "אִזְּזוּ יָמָה מְנַחֵם אֶת תַּבְּסַח וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת גְּבוּלֶיהָ מִתְרַצָּה כִּי לֹא פָתַח וַיִּדָּף אֶת כָּל הַהֲרוּתִיָּה בְּקֶעַע". שימוש דו משמעי בשורש הר"ה מצאנו במל"ב ח, יב: "מִבְּצֻרֵיהֶם תִּשְׁלַח בְּאֵשׁ וּבְחַרְיֵיהֶם בְּחָרֵב תִּהְרַג וְעַלְלֵיהֶם תִּרְטֹשׁ וְהֲרִיתֵיהֶם תִּבְקַע", וכן בהו' יד, א: "עַלְלֵיהֶם יִרְטֹשׁוּ וְהֲרִיתוּ וַיִּבְקַעוּ", ובעמ' א, יג: "עַל בְּקַעַם הָרוּת הַגְּלֻעָד". רד"ק סבור שהמילה 'והרותיהם' שפירושה נשים הרות, יכולה להתפרש כאן גם לתיאור גיאוגרפי, כלומר הרים.<sup>65</sup>

זר"ע

משמעו של הפועל זרע לפזר, להפיץ כמו זרה.<sup>66</sup> לרוב משמש לתיאור פיזור הזרעים על האדמה.<sup>67</sup> כמו הציווי לאדם בבר' א, כט: "הִנֵּה נִתְּתִי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְּרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאֶכְלָה". נאמר ביחס לאדמת סדום שנזרעה מלח וגופרית לתיאור עיקור האדמה בדב' כט, כב: "גִּפְרִית וְנֶמְלַח שֶׁרְפָה כָּל אֲרָצָה לֹא תִזְרַע וְלֹא תִצְמַח וְלֹא יִעֲלֶה בָּהּ כָּל עֵשֶׂב". הזרעת אישה בדומה לזריעת האדמה מצאנו בוי' יב, ב: "אִשָּׁה כִּי תִזְרַע וַיִּלְדָה זָכָר" וכן: "וְיֵאָמֵר לֹא נִטְמָאָה הָאִשָּׁה וְיִטְהַרְהָ הוּא וְנִקְתָה וְנִזְרְעָה זֶרַע" (במ' ה, כח).

לרוב משמשת המילה זרע כחלק של הפרי.<sup>68</sup> השימוש בפועל זר"ע ליצירת אדם, מוכרת ונפוצה גם בספרות השומרית כמו ביצירה אודות אנכידו.<sup>69</sup> השורש מופיע כדימוי לריבוי העם בארצו ביר' לא, כו: "הִנֵּה יָמִים בָּאִים נָאִם ה' וְנִזְרַעְתִּי אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת בֵּית יְהוּדָה זֶרַע אָדָם וְזֶרַע בְּהֶמָה". ועל דרך השלילה, כלומר שלא התבססו בארץ ביש' מ, כד: "אִף בַּל נִטְעוּ אִף בַּל זָרְעוּ אִף בַּל שָׂרַשׁ בְּאָרֶץ

<sup>63</sup> קדרי, מילון, עמ' 227.

<sup>64</sup> יש' לג, יא; יש' נט, ד; יש' כו, יח; איוב טו, לה.

<sup>65</sup> רד"ק על אתר מפרש: "והרות – כמו 'הרים'; יקובץ 'הר' בלשון 'הרים' – זכרים, ובלשון נקבות – הרות. ויש לפרש הרות – הערים הבצורות, יכנה אותם בלשון 'הר'; וכן 'והרותיהם תבקע' (מל"ב ח, יב), 'הנני אליך הר המשחית' (יר' נא, כח)". ראו גם הרפר, עמוס, עמ' 36; טלמון, הר, עמ' 430, מתנגד לדעה זו וסבור שמבחינה אטימולוגית וסמנטית אין סיבה לפרש בפסוקים אלו כהרים, אלא שהפסוקים מדברים על נשים הרות בלבד.

<sup>66</sup> פראוס, זרע, עמ' 143-162, מציין שהפועל זרע מופיע חמישים ושש פעמים במקרא לרוב בבניין קל, קיימות מילים רבות נרדפות ומנוגדות לפועל זרע כמו: צמח, שם, נטע או דש, בקע, קצר, ראו עוד: קדרי, מילון, עמ' 264.

<sup>67</sup> קדרי, מילון, עמ' 264.

<sup>68</sup> קדרי, מילון, עמ' 265.

<sup>69</sup> פרימר-קנסקי, האדם הנטוע, עמ' 129-136. היא מוסיפה שהגיחה של צמחים מהאדמה המופרית היא נקודה סמלית עמוקה. המודל ה"צמחי" לבריאת האדם בכתבים מן המזרח הקדום מפותח היטב, ונשקפת מתוכם תמונה של בני אדם ה"נטועים" באדמה. מסורת הנבטת האדם מופיעה בצורתה הפשוטה ביותר בהקדמה להמנון ל-E-Engur, שהושר במקדש אנכי בארדו. ראו: שפרה וקליין, בימים הרחוקים הם, עמ' 81-87.

גִּזְעָם וְגַם נֶשֶׁף בָּהֶם וַיִּכְשׁוּ וַיִּסְעָרָה כְּקֶשֶׁת תִּשְׁאָאִים". שילוב בין זרע אדם וזרע אדמה מצאנו למשל ביש' סא, י-יא : "וְנוֹדַע בְּגוֹזִים זָרְעָם וְצִאָצְאָיָהֶם בְּתוֹךְ הָעַמִּים כֹּל רֵאִיָהֶם יִכְירוּם כִּי הֵם זָרַע בְּרָךְ הִ'. שׁוֹשׁ אֲשִׁישׁ בַּה' תִּגַּל נֶפְשִׁי בְּאַלְהֵי כִי הַלְבִּישְׁנִי בְּגָדֵי יִשַׁע מְעִיל צְדָקָה יַעֲטֵנִי כְּחַתָּן יִכְהֶן פָּאֵר וְכַפְלָה תַעֲדָה כְּלִיָה. כִּי כְּאָרֶץ תּוֹצִיא צְמָחָה וְכַגְנָה זְרוּעֵיָה תִצְמִיחַ כֹּן אֲדַנִּי ה' יִצְמִיחַ צְדָקָה וַתְּהַלָּה נְגִד כֹּל הַגּוֹזִים".

חי"ה

השורש חי"ה כוונתו נתינת חיים והבאה לעולם. נאמר על הארץ בבר' א, כד : "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ בְּהֶמָּה וְרִמָּשׁ וְחַיְתוֹ אֲרֶץ לְמִינָהּ". בשל כך מצאנו גם "עץ חיים" בבר' ג, כד : "לְשֹׁמֵר אֶת דְּרָךְ עֵץ הַחַיִּים", או למשל במשלי יא, ל : "פְּרִי צְדִיק עֵץ חַיִּים". על התבואה נאמר בהו' יד, ח : "חֵיּוֹ דָגָן וַיִּפְרְחוּ כַגֶּפֶן". שמה של האם הראשונה חוה מהשורש חי"ה, היות שהיא הראשונה שהביאה חיים לעולם : "וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הוּא הִיְתָה אִם כֹּל חַי".<sup>70</sup> לשרה נאמר 'כעת חיה' והכוונה למועד הלידה.<sup>71</sup> בנות לוט חוששות לאובדן זכר חיים בעולם ומבקשות לפרות ולהחיות זרע מאביהן בבר' יט, לב : "לָכֵה נִשְׁקָה אֶת אֲבִינוּ יִין וְנִשְׁכְּבָה עִמּוֹ וְנַחֲמָהּ מֵאֲבִינוּ זָרַע". התואר 'חיות' בא כתיאור נשים ולדניות בשמ' א, יט : "וַתֵּאמְרָן הַמְיַלְדֹת אֶל פְּרָעָה כִּי לֹא כִנְשִׁים הַמְצַרִּית הָעֵבְרִית כִּי חַיֹּת הֵנָּה בְּטָרָם תִּבּוֹא אֲלֵהֶן הַמְיַלְדֹת וַיִּלְדוּ".

יל"ד

השורש יל"ד פירושו ללדת, לייצר, לשאת, להביא חיים, לגרום שהאדמה תצמיח.<sup>72</sup> לרוב מופיע הפועל בהקשר של לידת בן כמו בבר' יז, יז : "הַלֵּבָן מֵאָה שְׁנָה וַיִּלְד וְאִם שְׂרָה הִבִּת תִּשְׁעִים שְׁנָה תִלְד".<sup>73</sup> הופעתו של השורש יל"ד בתוך רשימות יחס כמו בדה"א א, י : "וַיִּכּוֹשׁ יִלְד אֶת נִמְרוֹד". שם העצם 'תולדות' שנגזר מהשורש יל"ד כוונתו צאצאים, או דורות נזכר ביחס לשמיים ולאֶרֶץ בהכרזה בבר' ב, ד : "אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ", כלומר אלו שעתידיים להיוולד ולהיווצר מהשמיים ומהארץ. הארץ בה נולד אדם מכונה 'ארץ מולדת'.<sup>74</sup> ליעקב נאמר בבר' לא, יג : "וַיָּשׁוּב אֶל אָרֶץ מוֹלְדָתָךְ". הארץ כולדת נזכרת ביש' סו, ח : "מִי שָׁמַע כְּזֹאת מִי רָאָה כְּאֵלֶּה הַיּוֹחֵל אָרֶץ בָּיוֹם אֶחָד אִם יִלְד גּוֹי פֶּעַם אֶחָת כִּי חָלָה גַם יִלְדָה צִיּוֹן אֶת בְּנֵיהָ". ההרים יולדים והארץ מחוללת בתה' צ, ב : "בְּטָרָם הָרִים יִלְדוּ וַתְּחַוֵּל אֲרֶץ". ארץ יולדת לאחר שהגשם והשלג מרוויים אותה מצאנו ביש' נה,

<sup>70</sup> קפלווד, חוה, עמ' 257-260, מציג דיון ארוך במחקר אודות פירוש השם חוה, החל מפרשני ימי הביניים שראו בשם את מקורו הארמי 'חיויא' שהוא נחש וכלה בחוקרים מודרניים כמו גרסמן שקשרו את השם חוה עם האלה הפיניקית חות, או באואר, חוה, עמ' 413, שקישר עם המילה 'חוות'. ראו גם : אולברייט, אלת החיים, עמ' 284.

<sup>71</sup> ספיזר, בראשית עמ' 130; רינגרן, חיה, עמ' 343.

<sup>72</sup> המילטון, ילד, עמ' 455-460, מציין שהפועל מופיע 492 פעמים רובן בספר בראשית 170 פעם ובספר דה"א 117 פעם

בגלל רשימות היחס המרובות בספרים אלו, ראו גם : קדרי, מילון, עמ' 427.

<sup>73</sup> ברלין, מקבילות, עמ' 37, מציינת שהופעת הפועל יל"ד פעמיים בפסוק זה כצמד מורפולוגי יוצרת הקבלה מנוגדת.

<sup>74</sup> על הצירוף 'ארץ מולדת' במקרא ראו : אבישור, צמדי מילים, עמ' 101.

פרק ראשון : שדות סמנטיים משותפים

י : "כי כַּאֲשֶׁר יֵרֵד הַגֶּשֶׁם וְהַשֶּׁלֶג מִן הַשָּׁמַיִם וְשָׁמָּה לֹא יָשׁוּב כִּי אִם הִרְוָה אֶת הָאָרֶץ וְהוֹלִידָהּ וְהִצְמִיחָהּ וְנָתַן זֶרַע לָאֵרֶץ וְלֶחֶם לְאֶכְלֹל", וכן דימוי המשלב אם יולדת ואדמה יולדת מצאנו ביר' כב, כו : "וְהִטְלִיתִי אֶתְּךָ וְאֶת אִמְךָ אֲשֶׁר יִלְדֶתְךָ עַל הָאָרֶץ אַחֲרַי אֲשֶׁר לֹא יִלְדֶתְּךָ שָׁם וְשָׁם תָּמוּתִי".

ינ"ק

השורש ינ"ק פירושו מצץ חלב מן השד.<sup>75</sup> כמו לדוגמה : בר' כא, ז : "וַתֹּאמֶר מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם הִינִיקָה בְּנִים שָׂרָה כִּי יִלְדֶתִי בֶן לְזִקְנָיו", ובדימוי לאח בשה"ש ח, א : "מִי יִתְּנֶךָ כְּאֵח לִי יוֹנֵק שְׂדֵי אִמִּי אֲמַצְאָהּ בְּחוּץ אֲשָׁקֶדְךָ גַם לֹא יָבִיאוּ לִי". בהשאלה על ישראל מצאנו ביש' ס, טז : "וְיִנְקֶתָ חֶלֶב גּוֹיִם וְשֹׂד מְלָכִים תִּינְקִי וְיִדְעֶתָ כִּי אֲנִי ה' מוֹשִׁיעֶךָ וְגֹאֲלֶךָ אֲבִיר יַעֲקֹב". המילה 'יניקות' מושאלת לעולם הצומח ומתארת ענף רך, שתיל רך, שערה מן שערות שרשי הצמח שבהם הצמח יונק מן האדמה,<sup>76</sup> כפי שמצאנו באיוב יד, ז : "כִּי יֵשׁ לְעֵץ תִּקְוָה אִם יִכְרֹת וְעוֹד יִחְלִיף וְיִנְקֶתוּ לֹא תִחַדְלִי".<sup>77</sup>

יצ"א

השורש יצ"א משמעותו זז מבפנים החוצה. הפועל יצא מתאר פעמים רבות את יציאת הפרי מתוך האדמה כמו למשל בראשית א, יב : "וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דָּשָׁא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע", וכחלק מתהליך צמיחה בבמ' יז, כג : "וַיִּצְא פָּרַח וַיִּצְצָ צִיץ וַיִּגְמַל שְׂקָדִים". בישעיהו סא יא : "כִּי כֶּאֱרֶץ תּוֹצִיא צְמִיחָהּ וַיִּכְנֶנָה זְרוּעֶיהָ". אדמה שמוציאה לחם באיוב כח, ה : "אֲרֶץ מְמַנֶּה יִצֵּא לֶחֶם" וכן בתה' קד, יד : "לְהוֹצִיא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ". על דרך השלילה נאמר בספר איוב שכמו שהאדמה מוציאה פירות, כך אדם נולד לעמל : "כִּי לֹא יִצֵּא מַעֲפָר אֲנֹן וּמַאֲדָמָה לֹא יִצְמַח עֵמֶל כִּי אֲדָם לְעֵמֶל יוֹלֵד" (איוב ה, ו). באופן דומה להוצאת הפרי מהאדמה משמש הפועל יצא גם לתיאור לידה ויציאה מרחם, וכך בקה' ה, יד : "כַּאֲשֶׁר יִצֵּא מִבֶּטֶן אִמּוֹ עָרוֹם" ובאיוב י, יח : "וְלָמָּה מִרְחֵם הִצְאָתָנִי".<sup>78</sup>

יצ"ר ובר"א

השורשים יצ"ר ובר"א משמשים לתיאור עשייה וחידוש.<sup>79</sup> פעלים אלו מצויים במקרא לתיאור מעשי האל ובפרט משמשים לתיאור יצירת האדם. הפועל יצ"ר ייחודי, כיוון שלרוב בסמיכות אליו מופיע מקור היצירה והוא מצביע על זיקה בין בטן ואדמה כמקור להיווצרות האדם והצומח. כמו למשל בבר' א, ז : "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפָר מִן הָאֲדָמָה" וכן ביר' א, ה : "בִּטְרָם אֲצוֹרְךָ אֲצוֹרְךָ בִּבְטָן

<sup>75</sup> קדרי, מילון, עמ' 433.

<sup>76</sup> קדרי, מילון, עמ' 433.

<sup>77</sup> וכן ביח' יז, ד ; איוב ח, טז ואחרים.

<sup>78</sup> וכן בר' כה, כה ; שמי כא, כב ; במ' יב, יב ; יר' א, ה ; דב' כח, נו ; יש' מה, י ; יש' סה, ט ; תה' עח, ו, ועוד.

<sup>79</sup> קדרי, מילון, עמ' 453.

פרק ראשון : שדות סמנטיים משותפים

יִדְעֵתִיךָ וּבִטָּרְם תִּצָּא מִרְחֹם הַקִּדְשֵׁתִיךָ". שילוב הדברים מופיע בישי' מה יח: "כִּי כֹה אָמַר ה' בּוֹרְא הַשָּׁמַיִם הוּא הָאֱלֹהִים לְצַר הָאָרֶץ וְלַעֲשֵׂה הוּא כּוֹנֵנָה לֹא תִהְיֶה בְּרָאָה לְשִׁבְתָּ יִצְרָה אֲנִי ה' וְאֵין עוֹד". וכן, "כֹּה אָמַר ה' גָּאֲלֶךָ וְלִצְרֶךָ מִבֶּטֶן אֲנֹכִי ה' עֲשֵׂה כֹל נְטָה שָׁמַיִם לְבִדִּי רַקַּע הָאָרֶץ מִי אֶתִי מְאֵתִי" (יש' מד, כד). אדם המתכחש ליוצרו נמשל לאדם החורש אדמה בישי' מה, ט: "הוֹי רַב אֶת יִצְרוֹ חָרַשׁ אֶת חֲרָשֵׁי אֲדָמָה הַיֹּאמֵר חֲמָר לִיצְרוֹ מִה תַּעֲשֶׂה וּפְעָלֶךָ אֵין גְּדִים לוֹ".

באופן מעניין משמש השורש בר"א בשני בניינים נוספים לתיאורים הקשורים לעולם הצומח. בבניין הפעיל 'הבריאי' פירושו להאכיל כמו בשמ"א ב, כט: "וַתִּכְבֵּד אֶת בְּנֵיךָ מִמְּנֵי לְהַבְרִיאֲכֶם מִרְאשִׁית כָּל מִנְחַת יִשְׂרָאֵל לְעַמִּי" ובבניין פיעל פירושו לכרות עצים כגון: "עֲלָה לָךְ הַיַּעֲרָה וּבִרְאֵתָ לָךְ שָׁם" (יהו' יז, טו).

נט"ע

השורש נט"ע פירושו קבע שתיל בקרקע.<sup>80</sup> לרוב משמש לתיאור שתילת עצים במקרא, כמו בוי' יט, כג: "וְכִי תִבְאוּ אֶל הָאָרֶץ וְנִטְעַתֶם כָּל עֵץ מֵאֲכָל". מצאנו גם שהפועל משמש בהשאלה בישי' ה, ו: "וְאִישׁ יְהוּדָה נָטַע שְׁעִשׂוּעִיו". על בני ישראל מוזכר בשמ"ב ז, י: "וְנִשְׁמַתִּי מִקּוֹם לְעַמִּי לְיִשְׂרָאֵל וְנִטְעַתִּיו וְשָׁכַן תַּחְתָּיו".<sup>81</sup> נטיעות ככינוי לבנים מצאנו בתהילים קמד י, יב: "אֲשֶׁר בְּגִינוֹ כְּנִטְעִים מְגֹדְלִים בְּנְעוּרֵיהֶם", ובהקבלה אימוץ בנים כנטיעת כרם בתה' פ, טז: "וְכִנְהָ אֲשֶׁר נָטַעָה יְמִינֶךָ וְעַל בֶּן אִמְצָתָה לָךְ".

עצ"ב

הפועל עצ"ב משמש במקרא לתיאור צער במובן הרגשי וגם ככאב הנובע ממאמץ גופני.<sup>82</sup> כמו כן נקשר הפועל עם תיאור כאב הלידה וצירי הלידה.<sup>83</sup> כמו בר' ג, טז: "אֶל הָאִשָּׁה אָמַר הַרְבֵּה אָרְבָּה עֲצוּבוֹךָ וְהַרְבֵּה בְּעֲצָב תֵּלְדִי בָנִים". בדה"א ד, ט-י: "וְאָמוֹ קָרָאָה שְׁמוֹ יַעֲבֹץ לֵאמֹר כִּי לְלִדְתִי בְּעֲצָב... וְהִיִּתָּה יָדְךָ עִמִּי וְעֲשִׂיתָ מְרַעָה לְבִלְתִּי עֲצָבִי וְנִבְא אֱלֹהִים אֶת אֲשֶׁר שָׁאֲלִי". הפועל עצ"ב משמש במקרא בעיקר לתיאור עמל רב ועבודה קשה.<sup>84</sup> לרוב בהקשר לעבודת האדמה והפקת מזון בכלל ולחם בפרט.<sup>85</sup> כך למשל בבר' ג, יז: "אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעֲבוּרֶךָ בְּעֲצוּבוֹן תֹּאכְלֶנָּה" ובתה' כז ב: "שְׁוֹא לָכֶם מִשְׁכִּימֵי קוֹם מְאֲחֵרֵי שְׁבֵת אֲכָלִי לֶחֶם הָעֲצָבִים". כן במש' ה, י: "פֶּן יִשְׁבְּעוּ זָרִים כְּחֹד וְעֲצָבֶיךָ בְּבֵית

<sup>80</sup> קדרי, מילון, עמ' 712.

<sup>81</sup> בישי' מ, כד: "אִף בַּל נָטַעוּ אִף בַּל זָרְעוּ אִף בַּל שָׂרַשׁ בְּאָרֶץ גִּזְעָם וְגַם נָשָׂף בָּהֶם וַיִּבְשׂוּ וַיִּסְעָרָה כְּקֹשׁ תִּשְׁאֵם"; בישי' יז, י-יא: "עַל בֶּן תִּטְעִי נִטְעִי נְעַמְנִים וְזָרְעוּ וְזָרְעוּ בְּיָוִם נָטַעְךָ תִּשְׁגִּישְׁגִי וּבִבְקָר זָרְעֶךָ תִּפְרִיחֵי" וכן בעמוס ט, טו.

<sup>82</sup> פרטהיים, עצב, עמ' 483, מסביר כמו להתאבל, לדמוע; כהן וליבוביץ, בראשית ג, עמ' 34.

<sup>83</sup> הדללי, עצב, עמ' 482-484; קדרי, מילון, עמ' 821.

<sup>84</sup> פרטהיים, עצב, עמ' 483, מציין ששם העצם חוזר במקרא ומשמש לתיאור של עבודת גילולים.

<sup>85</sup> פרטהיים, עצב, עמ' 483.

פרק ראשון : שדות סמנטיים משותפים

נְכָרִי<sup>86</sup>. הפועל עצ"ב משמש לתיאור צער גידול הבנים כמו בשמ"ב יט, ג: "נִעְצַב הַמְלֶךְ עַל בְּנוֹ" ומל"א א, ו: "וְלֹא עֲצָבוּ אָבִיו מִיָּמָיו". ממקורות אלו ניכר דמיון וזיקה בין קשיי הלידה וגידול הבנים ובין הקושי בעבודת האדמה והפקת פירותיה.

עצ"ר

השורש עצ"ר משמעו לעכב, להשהות, לבלום, למנוע, לכלוא.<sup>87</sup> מצאנו במקרא על מניעת הגשמים בדב' יא, יז: "וְעֲצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר וְהִאֲדָמָה לֹא תִתֶּן אֶת יְבוּלָהּ". רייט והמילטון מציינים משמעות נוספת לפועל והיא לסגור, ומדגימים על סגירת רחם האישה ומניעת הריון,<sup>88</sup> כמו בבר' טז, ב: "וְהִנֵּה נָא עֲצָרְנִי ה' מִלֵּדֹתַי וּבְבַרְי כ, יח: "כִּי עֲצַר עֲצַר ה' בְּעַד כָּל רַחֵם לְבֵית אֲבִימֶלֶךְ", וכן מוזכר בהקשר לאדמה, במש' ל, טז: "שְׂאוּל וְעֲצַר רַחֵם אֶרֶץ לֹא שְׂבָעָה מֵיָם".

עק"ר/ עקר/ עקר

השורש עק"ר פירושו לתלוש מן השורש, לשרש.<sup>89</sup> הכינוי עקר משמש במקרא לתיאור חוסר כוח ההולדה ובפרט לאישה שלא יכולה להרות וללדת.<sup>90</sup> כמו למשל בבר' כט, לא: "וַיִּרְא ה' כִּי שָׁנוּאָה לְאֵה וַיִּפְתַּח אֶת רַחְמָהּ וְרָחַל עֲקָרָה". כך גם בדב' ז, יד: "בְּרוּךְ תִּהְיֶה מִכָּל הָעַמִּים לֹא יִהְיֶה בְּךָ עֲקָר וְעֲקָרָה וּבְבִחַתְּךָ".<sup>91</sup> עקר פירושו צאצא,<sup>92</sup> בהשאלה מצאנו בוי" כה, מז: "אֹז לְעֲקָר מִשְׁפַּחַת גֵּר".<sup>93</sup> בקהלת ג, ב מצאנו הקבלה בין לידה לנטיעה ובין מוות ועקירה מן האדמה: "עַת לְלֵדֹת וְעַת לְמוֹת עַת לְטַעַת וְעַת לְעֲקֹר נְטוּעִי". גם בצפניה ב, ד מצאנו שימוש בשורש עק"ר לתיאור אובדן מקום: "וְעֲקָרוֹן תִּעְקָר".

פר"ץ

השורש פר"ץ משמעו הגיח החוצה, הרס, עשה חור, חדר, גדל ונתרבה, התמלא.<sup>94</sup> הפועל משמש, על פי רוב, לתיאור פתיחת גדר והפקרת השדה או היקב, כמו בתה' פט, מא: "פָּרְצָתָ כָּל גְּדֻרְתֵּי שְׂמֹתָ מִבְּצָרְיֹ מִחֲתָהּ" וכן במש' ג, י: "וַיִּמְלְאוּ אֶסְמִיךְ שְׂבַע וְתִירוֹשׁ יִקְבִּיךָ פְּרָצוּי".<sup>95</sup> בו זמנית הפועל פר"ץ

<sup>86</sup> ראו פרטיים, עצב, עמ' 483.  
<sup>87</sup> קונקל, עצר, עמ' 501-503; להרחבה אודות האטימולוגיה של השורש עצ"ר ראו: רייט ומלגרום, עצר, עמ' 310-315.  
<sup>88</sup> רייט ומלגרום, עצר, עמ' 311.  
<sup>89</sup> פולקס, עקר, עמ' 509; פברי, עקר, עמ' 320-323.  
<sup>90</sup> המילטון, עקר, עמ' 509-510.  
<sup>91</sup> וכן, בבר' יא, ז; שמ' כג, כו; שמ"א ב, ה; יש' נד, א; איוב כד, כא; תה' קיג, ט.  
<sup>92</sup> המילטון, עקר, עמ' 510; פברי, עקר, עמ' 320-323.  
<sup>93</sup> המילטון, עקר, עמ' 510; פברי, עקר, עמ' 320-323.  
<sup>94</sup> קדרי, מילון, עמ' 883.  
<sup>95</sup> וכן בישי' ה, ה ובישי' נח, יב ובנח' א, ג ואחרים.



פרק ראשון : שדות סמנטיים משותפים

משמש לתיאור יציאת תינוק מרחם אימו, ומשווה אישה לשדה ויקב.<sup>96</sup> כפי שמצאנו בבר' לח, כט :  
”וְיִהְיֶה כְּמַשִּׁיב זָדוֹ וְהִנֵּה יָצָא אֶחָיו וְתֹאמַר מַה פָּרַצְתָּ עָלַיךָ פָּרֶץ וְיִקְרָא שְׁמוֹ פָּרֶץ”.

פר"ה ורב"ה

משמעות השורשים פר"ה ורב"ה היא הקמת זרע רב והולדה.<sup>97</sup> השורשים משמשים בעיקר לתיאור פריון אדם ולתיאור פריון אדמה במקרא. לתיאור פריון אדם כמו בבר', יז, כ : ”וּלְיִשְׁמָעֵאל שְׁמַעְתִּיךָ הִנֵּה בְּרַכְתִּי אֹתוֹ וְהִפְרִיתִי אֹתוֹ וְהִרְבִּיתִי אֹתוֹ בְּמֵאֵד מְאֹד שְׁנַיִם עָשָׂר נְשִׂאִים יוֹלִיד וְנִתְּתִיו לְגוֹי גְדוֹל”.

לתיאור פריון אדמה כמו ביח' כה, ד : ”לָכֵן הִנְנִי נֹתֵנְךָ לְבְנֵי קִדְם לְמוֹרָשָׁה וְיִשְׁבוּ טִירוֹתֵיהֶם בְּךָ וְנָתְנוּ בְּךָ מִשְׁכְּנֵיהֶם הֵמָּה יֹאכְלוּ פְרִיךָ וְהֵמָּה יִשְׁתּוּ חֶלְבֶךָ”.

ביח' לו, ל : ”וְהִרְבִּיתִי אֶת פְּרִי הָעֵץ וְהִתְנוּבַת הַשָּׂדֶה לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא תִקְחוּ עוֹד חֶרֶפֶת רָעַב בְּגוֹיִם”.

פעמים רבות שני הפעלים פר"ה ורב"ה מצטרפים יחד ומשלימים זה את זה.<sup>98</sup> שילוב שני השורשים מהווה נוסחה מוכרת לברכות במזרח הקדום.<sup>99</sup> יתכן שבשל כך נהגו בני אדם לכנות שמות עצם רבים בשמות מן השורש פר"ה, כגון : פירות, אפרים – בנו של יוסף, ושם העיר אפרת.<sup>100</sup> העופות והדגים היו הראשונים לקבל את ברכת הפריון : ”פְּרוּ ורְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הַמַּיִם בַּיַּמִּים וְהַעוֹף יִרְבַּ בְּאֶרֶץ” (בר' א, כב). אחריהם מברך ה' את האדם : ”וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ ורְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכַבְּשׁוּהָ” (בר' א, כח). בבר' כו, כב הכתוב קושר בין הרחבה וריבוי גשמי ופריון אדם על הארץ : ”כִּי עַתָּה הִרְחִיב ה' לָנוּ וּפְרִינוּ בְּאֶרֶץ”.

הפועל פר"ה משמש גם לתיאור אישה בתה' ככח, ג : ”אֲשֶׁתְּךָ כְּנֶפֶן פְּרִיָּה בְּנִרְכָּתִי בֵּיתְךָ בְּנִיךָ כְּשֶׁתְּלִי זֵיתִים סָבִיב לְשֶׁלְחָנְךָ”, וביח' יט, י : ”אִמְךָ כְּנֶפֶן בְּדָמְךָ עַל מַיִם שְׁתוּלָה פְּרִיָּה וְעַנְנָה הִיְתָה מִמַּיִם רַבִּים”, ולתיאור הולדת בן בישי' יא, א : ”וַיִּצְרַח מִשְׁרָשְׁוֹ יִפְרָה”.

שר"ש

פירוש השורש שר"ש היא עקר צומח מן השורש,<sup>101</sup> כמו באיוב לא, יב : ”כִּי אֵשׁ הִיא עַד אֲבַדּוֹן תֹּאכַל וּבָכַל תִּבּוֹאָתִי תִשְׂרָשׁ”.

ביחס לאדם משמעות הפועל 'שרש' הינה נעקר מן העולם, כמו באיוב לא, ח : ”אֲזָרְעָה וְאַחַר יֹאכַל וְצִאָצְאִי יִשְׂרָשׁוּ”.

לשרש במובן להוציא מן החיים, להמית אדם, מצאנו גם בתה' נב, ז : ”וְשִׂרְשָׁךָ מֵאֶרֶץ חַיִּים סָלָה”.

המילה שורש משמשת לתיאור מוצא משפחתי כמו בישי' יא, א : ”וַיִּצְא חֹטֵר מִגִּזְעֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּצְרַח מִשְׁרָשְׁוֹ יִפְרָה” ובישי' יא, י : ”וְהִנֵּה בַּיּוֹם הַהוּא שִׂרְשׁ יִשְׂרָאֵל עֹמֵד לְנֶס”

<sup>96</sup> קדרי, מילון, עמ' 882.

<sup>97</sup> קדרי, מילון, עמ' 877.

<sup>98</sup> למשל בבר' ח, יז ; בר' יז, כ ; בר' כח, ג ; וי' כו, ט ; ביר' כג, ג : ”וְהִשְׁבַּתִּי אֶתְהוֹן עַל נוֹהוֹן וּפְרוּ ורְבוּ”, הנביא מנבא שבני ישראל יגדלו במספרם בכוח פריון במקומם הטבעי כמו עדר.

<sup>99</sup> קדר-קופשטיין, פרה-פרי, עמ' 85.

<sup>100</sup> שמות שמתגלמת בהן ברכת הפרון והריבוי ראו : קדר-קופשטיין, פרה-פרי, עמ' 85.

<sup>101</sup> קדרי, מילון, עמ' 1148.

פרק ראשון : שדות סמנטיים משותפים

עמים אֵלֵיוּ גוֹיִם וְדָרְשׁוּ וְהִיָּתָה מְנַחְתּוֹ כְּבוֹדִי. כן בדני' יא, ז: "וְעָמַד מִנְּצָר שְׁרָשִׁיָּה כְּנֹו וְנִבֵּא אֶל הַחֵיָל וְנִבֵּא בְּמַעוֹז מְלֶךְ הַצִּפּוֹן וְעָשָׂה בָהֶם וְהִחֲזִיק". את הפועל 'שרש' במשמעות ניטע באדמה ובארץ, מצאנו ביש' כז, ו: "הַבָּאִים יִשְׂרָשׁ יַעֲקֹב יִצְיָ וּפְרַח יִשְׂרָאֵל וּמְלָאוּ פְּנֵי תֵבֵל תְּנוּבָה" וביח' יז, ט: "הַלּוֹא אֶת שְׁרָשִׁיָּה וְנִתְקַן וְאֶת פְּרִיָּה יְקוֹסֵס וְיִבֵּשׁ כָּל טְרָפֵי צְמָחָה תִּיבֵשׁ וְלֹא בְזָרַע גְּדוּלָּה וּבְעֵס רַב לְמִשְׁאֹת אוֹתָהּ מִשְׁרָשִׁיָּה" וכן במלאכי ג, יט: "כִּי הִנֵּה הַיּוֹם בָּא בְּעֵר כְּתַנּוֹר וְהָיוּ כָּל זָדִים וְכָל עֲשֵׂה רָשָׁעָה קֵשׁ וְלַחֵט אֲתֶם הַיּוֹם הַבָּא אָמַר ה' צְבָאוֹת אֲשֶׁר לֹא יַעֲזֹב לָהֶם שְׂרָשׁ וְעָנְף". הפועל 'שרש' משמש גם כדימוי לישראל השבים ארצה: "פְּנִית לְפָנֶיהָ וּתְשָׂרֵשׁ שְׁרָשִׁיָּה וּתְמַלֵּא אֶרֶץ" (תה' פ, י).

שמ"ם

השורש שמ"ם משמש לרוב לתיאור מקום ריק מאדם,<sup>102</sup> אדמה חרבה ונטושה,<sup>103</sup> כמו בשמ' כג, כט: "לֹא אֶגְרָשְׁנוּ מִפְּנֵיךָ בְּשָׂנָה אַחַת פֶּן תִּהְיֶה הָאָרֶץ שְׁמָמָה וְרִבָּה עֲלֶיךָ חֲזֵת הַשָּׂדֶה" ובווי' כו, לג: "וְאֲתָכֶם אֲזַרָּה בְּגוֹיִם וְהִרִיקְתִּי אַחֲרֵיכֶם חָרָב וְהִיָּתָה אֶרְצְכֶם שְׁמָמָה וְעָרֵיכֶם יִהְיוּ חֲרָבָה".<sup>104</sup> בהשאלה בהו' ב, יד: "וְהִשְׁמַתִּי גִפְנָה וּתְאַנְתָּה". השורש שמ"ם משמש גם לתיאור אישה שלא הופרתה, כמו למשל בשמ"ב יג, כ: "וַתִּשָּׁב תָּמַר וְשָׁמְמָה בֵּית אֲבִשְׁלוֹם אַחִיָּה".<sup>105</sup> וכן ביש' נד, א: "רָנִי עֲקָרָה לֹא יִלְדָּה פְּצָחִי רְנָה וְצִהְלִי לֹא חָלָה כִּי רַבִּים בְּנֵי שׁוּמְמָה מִבְּנֵי בְּעוּלָה אָמַר ה'".<sup>106</sup> ויליאמס מציין גם את דימוי ירושלים לאישה עקרה ביש' סב, ד: "לֹא יֵאמָר לָךְ עוֹד עֲזוּבָה וְלֹא רִצָּךְ לֹא יֵאמָר עוֹד שְׁמָמָה כִּי לָךְ יִקְרָא חֲפָצִי בָּהּ וְלֹא רִצָּךְ בְּעוּלָה".<sup>107</sup>

## אכילה שתייה ויחסי מין, לחם ואישה

הלקסמות בתחום זה: אכ"ל, שת"ה, רו"ה, רע"ב צמ"א, שב"ע.

המקרא מתאר את החיים והמוות כיחסי גומלין בין האדם לאדמה, כאשר האדמה מצמיחה פירות והאדם אוכל אותם,<sup>108</sup> ואילו האדם יולד ילדים וכשחייהם מגיעים לסופם הם נטמנים באדמה. אם אתאר זאת בדרך ציורית, הרי שפעולת האכילה מתארת כיצד פירות האדמה 'נטמנים' בבטן האדם,

<sup>102</sup> להרחבה אודות הופעת שורש זה בשפות שמיות נוספות ראו אצל מאייר, עמ' 238-248.  
<sup>103</sup> ויליאמס, 'שמם', עמ' 167-171, מציין שהפועל מופיע לרוב כחלק מעונש או תיאור השמדה, או כחלק מתיאור הקשיים בהליכה במדבר; ראו גם, קדרי, מילון, עמ' 1114.  
<sup>104</sup> ועל הארץ מצאנו ביש' מט, ועל ארצות ביר' יב, יא, ועל המון העם ביח' ד, יז.  
<sup>105</sup> ויליאמס, שמם, עמ' 169, מציין ששימוש בשורש שמ"ם מציין שתמר לא נישאה ולא ילדה ילדים.  
<sup>106</sup> ויליאמס, שמם, עמ' 169.  
<sup>107</sup> ויליאמס, שמם, עמ' 169.  
<sup>108</sup> הפועל אכ"ל חוזר תשע מאות ועשר פעמים ולפועל שת"ה מאתיים שבעים ושישה מופעים במקרא.

פרק ראשון : שדות סמנטיים משותפים

ופירות האדם-ילדיו, נטמנים בבטן האדמה. מוות מתואר, לא אחת במקרא, כשיבה לבטן האדמה.<sup>109</sup> עיקרון זה נעוץ כבר בסיפורים הראשונים במקרא.<sup>110</sup>

אכ"ל, שתי"ה, רו"ה

פעולות אכילה משמשות, על פי רוב, לתיאור מעשי בני אדם ובעלי חיים, כדוגמת הציווי בבר' א, כט : "וְאֵת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְּרִי עֵץ זָרַע זָרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ". על פי קדרי, המשמעות העיקרית של הפועל 'אכל' היא, שם מזון בפיו ובולעו.<sup>111</sup> בסיפורי מקרא רבים נמצא קשר בין אכילה ושתייה לבין פעולה מינית. אורון, שכתבה על נשים מפתות במקרא, חילקה את הסיפורים לשני סוגים. הראשון, סיפורים בהם נשים משתמשות באוכל ושתייה כדי לפתות גברים למגע מיני, הסוג השני של הסיפורים הוא, כאשר הנשים עצמן מדומות לאוכל מפתה.<sup>112</sup> אכילה ושתייה במקרא משמשות, לא פעם, כדימוי וסמל להנאה מינית, כגון במש' ל, כ : "כִּן דָּרַךְ אִשָּׁה מְנַאֲפֶת אֹכְלָה וּמְחַתֶּה פִּיהָ וְאֹמְרָה לֹא פָעַלְתִּי אֲנִי".<sup>113</sup> גם הרוויה מסמלת הנאה שקשורה ליחסי מין ותשוקה:<sup>114</sup> "לָכֶה נְרִוָה דְדִים עַד הַבֶּקֶר וְנִתְעַלְסָה בְּאֹהָבִים" (מש' ז, יח).<sup>115</sup> בדומה לאדם גם האדמה 'אוכלת ושותה',<sup>116</sup> ואחר כך יולדת ומצמיחה כפי שמצאנו ביש' נה, י : "כִּי כִּפְאֶשֶׁר יֵרֵד הַגֶּשֶׁם וְהַשֶּׁלֶג מִן הַשָּׁמַיִם וְשָׁמָּה לֹא יָשׁוּב כִּי אִם הַרְוָה אֶת הָאָרֶץ וְהוֹלִידָהּ וְהִצְמִיחָהּ וְנָתַן זֶרַע לְזֶרַע וְלָחֶם לְאֹכְלֵי". ביח' לו, יג-יד הנביא משתמש בביטוי אדמה אוכלת לתיאור אובדן בנים : "יַעַן אֲמָרִים לָכֶם אֲכַלְתֶּם אֶדָם אֶתִּי אֶתִּי וּמְשַׁפְּלֶת גּוֹיֵיךְ הֵייתָ לָכֶן אֶדָם לֹא תֹאכְלִי עוֹד וְגוֹיֵיךְ לֹא תִשְׁפְּלִי עוֹד נְאֻם אֲדֹנָי ה'".

פרשני ימי הבנים קושרים בין אישה ולחם, למשל בבר' לט, ט יוסף אומר לאשת פוטיפר : "וְלֹא חִשַּׁף מִמֶּנִּי מְאוּמָה כִּי אִם אוֹתָךְ בְּאֶשֶׁר אֶתִּי אֲשִׁיתוּ", כאשר קודם לכן מסופר על פוטיפר : "וַיַּעֲזֹב כָּל אֲשֶׁר לוֹ בְּיַד יוֹסֵף וְלֹא יָדַע אֶתֹּו מְאוּמָה כִּי אִם הִלָּחֵם אֲשֶׁר הוּא אוֹכְלֵי" (בר' לט, ו). חיבור הפסוקים הביא את חז"ל לדרוש שהלחם בפסוק ו מכוון לאשת פוטיפר.<sup>117</sup> רעואל אומר לבנותיו לקרוא למשה לאכול, אך בפועל נותן לו את ביתו ציפורה לאישה : "קִרְאָן לוֹ וַיֹּאכַל לָחֶם וַיּוֹאֵל מִשָּׂה לְשִׁבְתָּ אֶת הָאִישׁ וַיִּיתֶן אֶת צִפְרָה בְּתוֹ לְמִשָּׂה" (שמ' ב, כ-כא). בדומה מסביר מצודות דוד את הביטוי "נִשְׁחִיתָה

<sup>109</sup> ראו בהרחבה בדיון בפרק העוסק במטאפורות לפסוק באיוב א, כא : "וַיֹּאמֶר עֲלֵם וְצִאתִי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעַלֵם אָשׁוּב שָׁמָּה".

<sup>110</sup> ג'ורסטד, האדמה, עמ' 710-711, טוענת שקללת קין מוצבת בתחילת הקאנון באופן לא אקראי, אלא שזורה במרקם היחסים האלוהי-אנושי מלכתחילה, כדי להצביע על תמה יסודית הקושרת בין נאמנות הברית לבין פוריות חקלאית.

<sup>111</sup> קדרי, מילון, עמ' 37.

<sup>112</sup> אורון, מלכודות דבש, עמ' 33-34.

<sup>113</sup> דרייבר ובריגס, מילון, עמ' 37.

<sup>114</sup> קדרי, מילון, עמ' 992.

<sup>115</sup> וכן במשלי ה, ט-י : "אֵיֶלֶת אֹהָבִים וַיַּעֲלֶת חֵן דְּדִיָּהּ יִרְוֶה בְּכָל עֵת בְּאֹהָבֶיהָ תִשְׁגָּה תִמְיֵד". והדימוי במש' ה, טו-יח.

<sup>116</sup> כמו בדב' יא, יא : "וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתֶם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים וּבְקַעַת לְמִטְרַת הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתָּה מַיִם" ובקה' י,

יז.

<sup>117</sup> רש"י על אתר : "היא אשתו, אלא שדברה בלשון נקיייה".

פרק ראשון : שדות סמנטיים משותפים

עַץ בְּלַחְמוֹ וְנִכְרְתָנוּ מֵאֶרֶץ חַיִּים" ביר' יא, יט.<sup>118</sup> מצאנו שהאישה מדומה לבור מים במשלי ה' : "שְׂתֵה מִיִּם מִבּוֹרָךְ וְנִזְלִים מִתּוֹךְ בְּאֶרֶץ... ?הִי מְקוֹרֶךְ בְּרוּךְ וְשִׁמַּח מֵאֲשֶׁת נְעוּרֶךְ אֵילַת אֲהָבִים וְיַעֲלֶת חוֹן דְּדָיְקָה יִרְגֶּךָ". כן במשלי ה', י : "פֶּן יִשְׁבְּעוּ זָרִים פֶּחֶד וְעֶצְבֵיךָ בְּבֵית נְכָרִי", ובמשלי ט, יז : "מִיִּם גְּנוּבִים יִמְתְּקוּ וְלֶחֶם סֹתְרִים יִנְעָם".<sup>119</sup>

רע"ב, צמ"א ושב"ע

צמא ורעב הן תחושות שקשורות למחסור במזון ושמעיה.<sup>120</sup> מצאנו שימוש רב-משמעי של המילים רעב וצמא, לתיאור תחושה של ריקנות או תשוקה.<sup>121</sup> כך בעמוס ה', יא : "וְהִשְׁלַחְתִּי רָעֵב בְּאֶרֶץ לֹא רָעֵב לֶלֶחֶם וְלֹא צָמֵא לְמִיִּם פִּי אִם לְשִׁמְעַת דְּבָרֵי ה'". רעב לתיאור אובדן כוח ואון מצאנו באיוב יח, יב : "הִי רָעֵב אֲנוּ וְאֵיד נֶכֶח לְצַלְעוֹ". בדימוי על הארץ מצאנו בהו' ב, ה : "פֶּן אֶפְשִׁיטְנָה עֲרֻמָּה וְהִצְגִּיתִיהָ כִּיּוֹם הַנִּלְדָּה וְשִׁמְתִיהָ כִּמְדָבָר וְשִׂתָּהּ כְּאֶרֶץ צִיָּה וְהִמְתִּיהָ בְּצָמָא".

כוונת המילה שָׁבַע היא סיפק את רעבונו.<sup>122</sup> נאמר על האדם בדב' לא, כ : "כִּי אֲבִיאוּנוּ אֶל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאֲבֹתַי זֶבֶת חֶלֶב וְדָבַשׁ וְאָכַל וְשָׁבַע וְדָשָׁן". וביו' ב, כו : "וְאֶכְלֶתֶם אֶכּוֹל וְשָׁבַע". בצירוף עם המילה לחם ביר' מד, יז : "וְנִשְׁבַּע לֶחֶם וְנִהְיָה טוֹבִים". המילה שָׁבַע מבטאת סיפוק תאוה חושנית, כך מצאנו על העיר ירושלים בדימוי לאישה זונה, ביח' טז, כח : "וְתִזְנֶי אֶל בְּנֵי אֲשׁוּר מִבְּלִתִּי שְׁבַעְתָּךְ וְתִזְנִים וְגַם לֹא שְׁבַעְתָּ", כלומר בלא שבאת על סיפוקך.<sup>123</sup> בדומה למילים שָׁבַע ושוֹבַע שמתארות מזון, מלאות, שפע רצוי ומשמח,<sup>124</sup> גם המספר הטיפולוגי שָׁבַע מסמל שלמות.<sup>125</sup>

## שלטון ומעשי האדם על האישה ועל האדמה

הלקסמות בתחום זה : בע"ל, חפ"ר, יד"ע, כב"ש.

ניתן לזהות במקרא דמיון בין יחסו של האיש לאישה ובין יחסו של האיש לאדמה. לאדם מצד אחד בעלות על האדמה ועל האישה, ומצד שני לאדם מחויבות ואחריות כלפיהן.<sup>126</sup> פטאי היטיב לתאר זאת :

<sup>118</sup> מצודות דוד על אתר מפרש : "ולא ידעתי" – ולא אדע מה פשעי בזה אשר המה חשבו עלי מחשבות רעות ואומרים נשחית מאכלו בעץ הממית, ר"ל נשים סם המוות במאכלו ובזה נכרית אותו מארץ חיים כי ימות ואין לו בן ולא ייזכר עוד שמו".

<sup>119</sup> אלה הם דבריה של אשת כסילות, המנסה לפתות עוברים ושבים לבוא אל ביתה. הפרק כולו משווה בין אשת חכמות לבין אשת כסילות. מים גנובים ימתקו, כדברי המדרש : "אפילו אדם בא על אשת איש, ומצא החטא מתוק לשעה, ואינו יודע שסופו מר, דכתיב ואחריתה מרה כלענה, חדה כחרב פיות. ולחם סתרים ינעם, אפילו אדם חוטא עם אשת איש בסתר, ואומר 'אין מי שרואה אותי', ואינו יודע שיש עמו שומרים בכל מקום, שהולכין ומגידין מעשיו לקב"ה ליום הדין, שנאמר ולא ידע כי רפאים שם" מדרש משלי (בובר) ט, יג.

<sup>120</sup> קדרי, מילון רעב, עמ' 1017 וכן קדרי, מילון, עמ' 914, מסביר התאוה לשנות נוזלים בייחוד מים.

<sup>121</sup> קלרמן, צמא, עמ' 405-409 ; קדרי, מילון, עמ' 1018 ובהערות שם.

<sup>122</sup> קדרי, מילון, עמ' 1051.

<sup>123</sup> קדרי, מילון, עמ' 1051.

<sup>124</sup> קדרי, מילון, עמ' 1050-1051.

<sup>125</sup> קדרי, מילון, עמ' 1051.

<sup>126</sup> כפי שמצאנו בבר' א, כח : "וְיִבְרַךְ אֶתְּךָ אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לֶחֶם אֱלֹהִים פָּרוּ וַרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכַבְּשֶׁהָ". בר' ג, כג ובשמות כא, י מצאנו חובות הבעל לאישתו : "שְׂאֲרָהּ כְּסוּתָהּ וְעִנְתָּהּ לֹא יִגְרַע".

פרק ראשון : שדות סמנטיים משותפים

יחס הגבר אל האישה מתבטא מצד אחד בתפיסה הסמלית של עבודת האדמה : האיכר המעבד את אדמתו הוא בעלה ממש של האדמה, החרישה היא זיווג, הזריעה היא הפראה, הולדה. ומצד שני קבע יחס זה בין האדם והאדמה גם את היחס בינו ובין אשתו. האישה הנתפסת כשדה-תבואה, הזיווג נתפס כחרישה, ההולדה נתפסת כזריעת הזרע ועוד כל זה מעיד קודם כל על האיתנות וכוח החדירה וההתמדה של ההשקפה על הארץ-האישה, ורק אחר כך יש בו עדות משנה לתפיסת האישה אשת בשר ודם, כדומה לשדה החלק הפורה שבאדמה'... אשה ואדמה אחת הן בעיני האדם עובד האדמה, זהו הלקח הסופי מאחדות כפולה זו שבדמיון האדם הקשור אל הטבע, היא אחדות ממשית עד למידה שלא ניתן לשערה לדמיונו שלנו.<sup>127</sup>

לאור זאת ניתן להבחין בפעולות רבות שמתארות פועל שפועל אדם על אדמתו, אך משמשות לתיאור פעולות ומעשים שפועל אדם כלפי אישה, ולהפך. מילים שמתארות פעולות בין אדם ואישה משמשות במקרא, לא אחת, לתיאור פעולות שפועל אדם על האדמה.

ביחידה זו אדגים מספר פעלים בעלי משמעות כפולה. כאלו שלרוב מתארים פעולה שקשורה לארץ, ומשמים לתיאור פעולה שפועל אדם כלפי אישה, ולהפך.

בע"ל

השורש בע"ל משמש לתיאור שליטה, אחיזה ואדנות.<sup>128</sup> גם בשפות קדומות כמו אכדית ואוגרית, משמש השורש בע"ל במשמעות דומה.<sup>129</sup> המשמעות השנייה של הפועל בע"ל במקרא היא, יחסי איש ואישה, נשיאת אישה ופעולת הזדווגות, בדומה ל'ביאה' ו'ידיעה', כפי שראינו בבראשית כ, ג : 'וַיָּבֵא אֱלֹהִים אֶל אַבְיִמֶלֶךְ בְּחֹלוֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הֲנִיךָ מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ וְהוּא בְּעֵלְתָּ בְּעַלִּי'.<sup>130</sup> וכן בדב' כא, יג : 'וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלַיָּה וּבְעֵלְתָּהּ וְהִיְתָה לָךְ לְאִשָּׁה', וביש' נד, א : 'רְנִי עֲקָרָה לֹא יִלְדָה פְּצָחִי רְנָה וְצִהְלִי לֹא חָלָה כִּי רַבִּים בְּנֵי שׁוֹמְמָה מְבַנִּי בְּעוֹלָה אָמַר ה'". בהמשך ישיר של פסוק זה משתמש הנביא ישעיה באותה פעולה לתיאור מעשה הנעשה על הארץ : 'כִּי בְעֵלְתָּ עֲשִׂיךָ ה' צְבָאוֹת שָׁמוֹ וְגֵאֲלָךְ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי כָל הָאָרֶץ יִקְרָא" (ביש' נד, ב). וכן, יש' סב, ד : 'לֹא יֵאמָר לָךְ עוֹד עֲזוּבָה וְלֹאֲרָצָךְ לֹא יֵאמָר עוֹד שְׁמָמָה כִּי לָךְ יִקְרָא חֲפָצִי בָּהּ וְלֹאֲרָצָךְ בְּעוֹלָה כִּי חֲפָץ ה' בָּךְ וְאֲרָצָךְ

<sup>127</sup> פטאי, אדם ואדמה א, עמ' 150.

<sup>128</sup> קופמנס, בעל, עמ' 681-682.

<sup>129</sup> קופמנס, בעל, עמ' 681-682.

<sup>130</sup> ברי' כ, כא; יש' סב ה; משלי ל, כג; יש' סב, ד.

פרק ראשון : שדות סמנטיים משותפים

תִּבְעַל". קופמנס מציין שהשימוש במילה 'בעל' לתיאור מטאפורי של יחסי ישראל וה' יוצר משמעות כפולה, יחסי אדנות כנגד עבודת הבעל,<sup>131</sup> מול היחסים הרצויים, יחסי קרבה של איש ואישה.<sup>132</sup> שילוב של הדברים והתייחסות מקבילה לאישה ולאדמה בפעולת הבעילה, מצאנו ביש' סב, ה: "כִּי יִבְעַל בְּחֹרֶר בְּתוֹלָהּ יִבְעָלוּךְ בְּנִיךָ וּמְשֹׁשׁ חֲתָן עַל פְּלֶה יְשִׁישׁ עֲלֶיךָ אֶלְהִיךָ". בכתובות ראס שמרה ובכתבי אוגרית מסופר שלאחר שבעל ניצח את מות, הוא מינה את עצמו לאחראי על פוריות השדות והצלחת יבולם, והארץ המושקית על ידי הגשם שייכת לו.<sup>133</sup> במיתוס זה ניכרת התייחסות של בעל ואישה ליחסי אדם ואדמה.<sup>134</sup> התייחסות דומה ניתן לראות גם במונח התלמודי 'שדה בעל' שבניגוד לשדה שלחין מושקה על ידי גשמים בלבד.<sup>135</sup> חז"ל השוו בין שדה חרוש לאישה המפקירה עצמה, כמו שכתוב בב"ר סג, י: "'ויהי עשו איש יודע ציד'... רבי חייא אמר הפקיר עצמו כשדה, אמרו ישראל לפני הקדוש ברוך הוא רבון כל העולמים לא דיינו שנשתעבדנו לשבעים אומות, אלא אף לא זו שנבעלת כנשים...". על פי המדרש, עשו דומה לשדה, בכך שהוא נבעל כנשים. ההשוואה נשענת על הדמיון בין בעילת אישה ובעילת שדה.<sup>136</sup>

חפ"ר

השורש חפ"ר, שפירושו כרה, נזכר לרוב עם באר מים כמושא.<sup>137</sup> כמו למשל בב"ר כא, ל: "כִּי חִפְרְתִּי אֶת הַבְּאֵר הַזֹּאת" משמעות נוספת היא לבדוק, לחפש כפי שמצאנו ביחס לארץ בדב' א, כב: "וַיִּחְפְּרוּ לָנוּ אֶת הָאָרֶץ וַיִּשְׁבּוּ אֶתְנֵנוּ דָּבָר אֶת הַדָּרָךְ", וכן ביהו' ב, ב: "וַיֹּאמֶר לְמֶלֶךְ יְרִיחוֹ לְאֹמֶר הִנֵּה אֲנִישִׁים בָּאוּ הֵנָּה הַלְיָלָה מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְחַפֵּר אֶת הָאָרֶץ".

המשמעות השלישית לפועל חפר היא התבַּיֵּשׁ ונכלם.<sup>138</sup> את המשמעות הזו מצאנו פעמים רבות ביחס לאישה ויולדת, כמו ביש' נד, ד: "אֵל תִּירָאֵי כִּי לֹא תִבּוֹשִׁי וְאֵל תִּכְלָמֵי כִּי לֹא תִחְפְּרִי כִּי בִשְׁתַּ עֲלֹמֶיךָ תִשְׁכַּחֲי וְחִרְפַת אֲלֶמְנוֹתֶיךָ לֹא תִזְכְּרִי עוֹד". כך גם, ביר' טו, ט: "אֲמַלְלָה לְלִדַת הַשְּׂבָעָה נְפֻחָה נְפֻשָּׁה בָּאָה בָּא שְׂמֻשָּׁה בְּעַד יוֹמָם בּוֹשָׁה וְחִרְפָה וּשְׂאֲרֵיתָם לְחַרְבַּ אֶתְּךָ לְפָנֵי אִיבִיהֶם נָאִם ה'", וביר' נ, יב: "בוֹשָׁה אֲמַכְּסֶם מְאֹד חִרְפָה יוֹלְדֶתְכֶם הִנֵּה אַחֲרֵית גּוֹלִים מִדְּבַר צִיָּה וְעַרְבָה".

<sup>131</sup> להרחבת הדיון אודות הקשר בין הפועל בע"ל ושם העצם 'בעל' ראו: קופמנס, בעל, עמ' 682.

<sup>132</sup> קופמנס, בעל, עמ' 682, מזכיר את המטאפורות ביש' סד, א; עב, ד-ה; יר' ג, יד; לא, לב.

<sup>133</sup> גינזבורג, כתבי אוגרית.

<sup>134</sup> הוק, ריטואל, עמ' 34.

<sup>135</sup> בבלי, בבא בתרא ג, א.

<sup>136</sup> ב"ר רבה, סג, י, מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 693.

<sup>137</sup> קדרי, מילון, עמ' 332.

<sup>138</sup> קדרי, מילון, עמ' 333.

הפועל ידע מתאר לרוב פעולה אינטלקטואלית,<sup>139</sup> אך בדומה לפועל 'בוא' גם הפועל ידע משמש לתיאור יחסי אישות, בעילה וזיווג,<sup>140</sup> כמו בבר' ד, א: "וְהָאֵדָם יָדַע אֶת חֲנָה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד" וכן בשופ' יא, לט: "וְהָיָא לֹא יָדָעָה אִישׁ". במקביל משמש הפועל ידע כמטאפורה לכיבוש ערים כמו שמצאנו ביח' יט, ז: "וַיֵּדַע אֱלֹמְנוּתָיו וְעָרֵיהֶם הִחָרִיב וַתֵּשֶׁם אֶרֶץ וּמְלָאָה מִקּוֹל שִׁאֲגָתוֹ".<sup>141</sup>

## כב"ש

פירושו של השורש כב"ש הוא דרך ברגלו, לכד בכוח,<sup>142</sup> כפי שמצאנו בבר' א, כח: "פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלָאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבִשְׁתֶּהּ", כך נאמר גם על הארץ ביהו' יח, א: "וְהָאָרֶץ נִכְבְּשָׁה לְפָנֵיהֶם". במגילת אסתר משמש הפועל כב"ש כרמז לפעולה מינית על אישה: "וְהֶמֶן נָפַל עַל הַמֶּטָה אֲשֶׁר אֶסְתֵּר עָלֶיהָ וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הֲגַם לְכַבּוֹשׁ אֶת הַמֶּלֶכָה עִמִּי בְּבֵית" (אסתר ז, ח). בנחמיה ה, ה, נמצא שילוב שתי המשמעויות כיבוש השדות באמצעות כיבוש הבנות, או במקביל לכיבוש הבנות: "וַיַּעֲתָה כְּבִשָׁר אַחֲיוֹ בְּשָׂרָנוּ כְּבִנְיָהֶם כְּבִנְיָנוּ וְהִנֵּה אֲנַחְנוּ כְּבָשִׁים אֶת בְּנֵינוּ וְאֶת בְּנֹתֵינוּ לְעֶבְדִּים וַיֵּשׂ מִבְּנֹתֵינוּ נְכַבְּשׁוֹת וַאֲיִן לְאֵל יָדְנוּ וַשְׂדֹתֵינוּ וּכְרָמֵינוּ לְאֲחֵרִים".

## טומאה וטהרה

הלקסמות בתחום זה: טהור, טמא, נידה, דם, חֶלֶב וְחֹלֵב.

טומאה וטהרה הם זוג מושגים מצטרפים קורלטיביים במקרא. המילה טומאה מציינת מצבים פיזיים קבועים או חולפים של גופים. הטומאה היא מצב 'מזהם' הגורר אחריו איסור מגע ושימוש או יציאה מתחומי החברה.<sup>143</sup> הטהרה היא היפוכה של הטומאה, כלומר מצב מתוקן שלפני הטומאה או לאחר שסולקה לפי חוק. פעמים רבות הביטויים 'טומאה' ו'טהרה' משמשים לתיאור מטאפורי של הארץ ומכוונים להיבטים מוסריים ולא דווקא מתארים מצב פיזי-מוחשי, כמו בבמד' לה, לד: "וְלֹא תִטְמֵא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׂכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי ה' שֹׂכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". כך גם ביר' ב, ז: "וְאָבִיא אֶתְכֶם אֶל אֶרֶץ הַכְּרָמִל לְאָכַל פְּרִיָּהּ וְטוֹבָהּ וַתִּבְאֹו וַתִּטְמְאוּ אֶת אֶרְצֵי וְנַחֲלָתֵי

<sup>139</sup> פרטהיים, ידע, עמ' 409-414.

<sup>140</sup> קדרי, מילון, עמ' 401.

<sup>141</sup> לשימוש במילה 'אלמנותיו' לתיאור מקום ראו, פיסטר-דאר, יחזקאל, עמ' 1269.

<sup>142</sup> קדרי, מילון, עמ' 490.

<sup>143</sup> בן שמאי, טמאה וטהרה, עמ' 391-394.

פרק ראשון : שדות סמנטיים משותפים

שְׁמֹתָם לְתוֹעֵבָה". החיבור בין טומאת האדמה וטומאת האישה נוגע לפריון ונקשר עם הענקת חיים או גדיעת חיים.<sup>144</sup> כך למשל הארץ נטמאת בדם המת, ואישה נטמאת בדם נידה.

דם נידה הוא אחד הסממנים המבטאים טומאה באישה כמו בוי' טו, כ: "וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זֹבַח דָּם יִהְיֶה זֹבַח בְּבִשְׂרָהּ שְׂבַעַת יָמִים תִּהְיֶה בְּנִדְתָּהּ וְכָל הַנֶּגַע בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֵב". מילגרום טען שהמקרא ביטל את המשמעות הדמונית שהעניקו עמי המזרח הקדום לאובדן דם הוסת. לדבריו, איבוד דם נרתיקי ואיבוד זרע הם חלק חיוני ממעגל החיים האנושי, וערכו הסמלי של אובדן זה מייצג את אובדן החיים שהוא תהליך שמנוגד לרצון האל.<sup>145</sup> עבור אדם מישראל הדם מסמל את החיים, ואיבוד דם הוא סימן למוות. על כן, ההפרשות הגופניות היחידות שמטמאות הן דם הווסת והזרע. למעשה עם ישראל הינו היחיד מבין העמים שהגביל את הטומאה למצבים גופניים הכרוכים באובדן חיים.<sup>146</sup>

בעוד הדם מטמא המים מטהרים. המקרא אומנם אינו מציין במפורש שטהרתן של הנידה והיולדת כרוכה בטבילה במים, אולם ממה שנכתב על משך הטומאה ומעצם הפסקת הטומאה אחרי שבעה ימים, ניתן להניח שטומאה נפסקת על ידי טבילה במים.<sup>147</sup> וכן, אדם הנטמא בטומאת נידה נטהר על ידי רחיצה במים: "וְכָל הַנֶּגַע בְּמִשְׁכָּבָהּ יִכָּסֵּס בְּנִדְוֹ וְרִחַץ בַּמַּיִם" (וי' טו, כא). מי הנידה משמשים גם לטהרה בכל הנוגע לטומאת מת לפי וי' יט.<sup>148</sup>

בדומה לאישה, שפיכות דמים מטמאת את הארץ והופכת אותה לנידה לפי יח' לו, יח: "בְּן אָדָם בֵּית יִשְׂרָאֵל יֵשְׁבִים עַל אֲדָמָתָם וַיִּטְמָאוּ אוֹתָהּ בְּדַרְכָּם וּבַעֲלִילוֹתָם כְּטִמְאַת הַנִּדָּה הִיְתָה דַרְכָּם לִפְנֵי וְאֶשְׁפֹּף חֲמָתִי עֲלֵיהֶם עַל הַדָּם אֲשֶׁר שָׁפְכוּ עַל הָאָרֶץ וּבְגִלּוּלֵיהֶם טִמְאוּהָ". גם בעזרא ט, יא מצאנו שימוש מטאפורי המדמה את הארץ לנידה: "הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּאִים לְרִשְׁתָּהּ אָרֶץ נְדָה הִיא בְּנִדְתָּ עִמִּי הָאָרְצוֹת בְּתוֹעֲבֹתֵיהֶם אֲשֶׁר מְלֹאוּהָ מִפֶּה אֶל פֶּה בְּטִמְאַתָּם",<sup>149</sup> ביחזקאל כב, כד מצאנו שמי הגשם הם אלו שמטהרים ארץ טמאה: "בְּן אָדָם אֲמַר לָהּ אֵת אָרֶץ לֹא מְטַהֶרָה הִיא לֹא גִשְׁמָה בְּיוֹם זָעַם". בדומה לדימוי ביחזקאל גם האישה 'הסוטה' במקרא נטמאת, והחשד מתבהר באמצעות מים: "וְהִשְׁקָה אֶת הַמַּיִם וְהִיְתָה אִם נְטִמְאָה וְתִמְעַל מֵעַל בְּאִישָׁהּ וּבָאוּ בָּהּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים...", במידה

<sup>144</sup> לקשר בין רצח וחטאים מיניים ליחונות הארץ' ראו: לבבי-פינשטיין, טומאה מינית, עמ' 142; זימרון, מאבקי אחים, עמ' 68-72.

<sup>145</sup> בדומה לכתוב בוי' יח, ה.

<sup>146</sup> מילגרום, פולחן, עמ' 121.

<sup>147</sup> מילגרום, פולחן, עמ' 122, מניח שאם טומאה קלה כגון טומאת שכבת זרע דורשת טבילה, קל וחומר לגבי טומאה הנגרמת מהפרשות עיקריות.

<sup>148</sup> אנדרה, טמא, עמ' 333-341.

<sup>149</sup> תיאור ירושלים כנידה: יח' ז, כ: "עַל כֵּן נִתְּתִיו לָהֶם לְנִדָּה וְנִתְּתִיו בְּיַד הַזָּרִים לָבוּ וּלְרִשְׁעֵי הָאָרֶץ לְשָׂלַל וְחַלְלוּהָ", וכן באי' א, יז; זכ' יג, א; יח' כב, י.



ומתבררת תומתה של האישה והיא נמצאת טהורה הרי היא מובטחת להיות מופרית: "וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וְטַהֲרָה הוּא וְנִקְתָּה וְנִזְרְעָה זָרַע" (במ' ה, כז-כח).

בדומה לאישה הסוטה, כל סטייה מדרך הישר ובפרט עבודת אלילים, זנות ושפיכות דמים, נחשבת מטילת טומאה.<sup>150</sup> כך בתה' קו, לט: "וַיַּעֲבְדוּ אֶת עֲצֵבֵיהֶם וַיִּהְיוּ לָהֶם לְמוֹקֵשׁ וַיִּזְבְּחוּ אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בָּנוֹתֵיהֶם לְשִׁפְכוֹ דָם נָקִי דָם בְּנֵיהֶם וּבָנוֹתֵיהֶם אֲשֶׁר זָבְחוּ לַעֲצָבֵי כְנָעַן וַתַּחַנְפוּ הָאָרֶץ בְּדַמַּיִם וַיִּטְמְאוּ בְּמַעֲשֵׂיהֶם וַיִּזְנוּ בְּמַעַלְלֵיהֶם". עמוס קושר בין אישה זונה ואדמה טמאה: "לָכֵן כֹּה אָמַר ה' אֱשֶׁתְּךָ בָּעִיר תִּזְנֶה וּבְנִיךָ בְּחָרֵב יִפְלוּ וְאֲדַמְתֶּךָ בְּחֶבֶל תַּחֲלֶק וְאֶתָּה עַל אֲדָמָה טְמֵאָה תָמוּת וַיִּשְׂרָאֵל גָּלָה וְגָלָה מֵעַל אֲדָמְתוֹ" (עמוס ז, יז). לאור דברים אלו, נראה שהדם מסמל אובדן חיים הן בהקשר של פריון אישה והן בהקשר של אדמה ועל כן הוא גורם מטמא.

בעוד הדם מטמא ומונע פריון אישה ואדמה, החלב והחלב מסמלים שפע ופריון. החלב הוא הנוזל הלבן היוצא מדדי נקבות בעלי החיים, ומשמש לילודים. החלב הוא החלק השמן בבעלי חיים ואף בתבואה ומסמל את החלק המובחר. לעיתים חלב הוא דם זבח במקרא.<sup>151</sup> שניהם, החלב והחלב, מסמלים מקור מרווה ומשביע, כך בדב' לב, יד: "חֲמָאֵת בָּקָר וְחֵלֶב צֹאן עִם חֵלֶב כְּרִים וְאֵילִים בְּנֵי בָשָׂן וְעֵתוּדִים עִם חֵלֶב כְּלִיֹּת חֶטֶה וְדָם עֵגֶב תִּשְׁתֶּה חֶמֶר", וביש' מג, כד: "לֹא קָנִיתִי לִי בַכֶּסֶף קָנָה וְחֵלֶב זָבַחִיד לֹא הִרְוִיתֵנִי", וביח' לט, יט: "וְאֶכְלֶתֶם חֵלֶב לְשִׁבְעָה וּשְׁתִּיתֶם דָּם לְשִׁפְרוֹן מִזְבְּחֵי אֲשֶׁר זָבַחְתִּי לָכֶם". החלב כסמל לפוריות הארץ מופיע בשמ' ג, ח: "אֶל אֶרֶץ טוֹבָה וּרְחֹבָה אֶל אֶרֶץ זָבַת חֵלֶב וְדָבָשׁ" ובמקורות נוספים. החלב משמש כמאכל תאוה בשה"ש ה, א: "בָּאֲתִי לִגְנֵי אַחֲתֵי כֶלֶה אֲרִיתִי מוֹרֵי עִם בְּשָׂמִי אֶכְלֶתִי יַעֲרִי עִם דְּבָשִׁי שְׁתִּיתִי יֵינִי עִם חֵלְבֵי אֶכְלוּ רַעִים שְׁתוּ וְשָׁכְרוּ דוֹדִים", ובו זמנית מתאר תינוקות שנולדו: "אֶת מִי יוֹרָה דָּעָה וְאֶת מִי גְבִין שְׁמוּעָה גְמוּלֵי מִחֵלֶב עֲתִיקִי מִשְׁדִּים" (יש' כח, ט).

<sup>150</sup> בן שמאי, טמאה וטהרה, עמ' 391-394.  
<sup>151</sup> קדרי, מילון, עמ' 301-302.

## סיכום ומסקנות

השפה היא מנגנון באמצעותו מתקיימת ומתפתחת תרבות והיא מהווה מצע המאפשר קיומן של מערכות משמעות, דפוסי חשיבה ופרשנות. פעמים רבות השפה 'מכתיבה' תרבות, אידאות ותפיסות עולם ויש בכוחה להשפיע על המציאות. השפה בנויה רבדים רבדים של משמעויות נסתרות והיא איננה אמת טהורה אובייקטיבית,<sup>152</sup> על כן לבחירת המילים השפעה על השפה הכתובה והמדוברת, וכפועל יוצא מכך למילים יש השפעה על דפוסי חשיבה ותרבות.

השפעה זו פועלת גם באופן הפוך. כלומר, למציאות ולדפוסי מחשבה יש השפעה על התפתחות השפה ובחירת המילים ובכך עוסק פרק זה. בפרק נבחנו השתקפויותיהן של תפיסות עולם והבניה תרבותית, דרך התגלמותן ומימושן באמצעות שפה ובבחירת המילים בטקסט המקראי.

עוד עולה מפרק זה חשיבותה של אינטרטקסטואליות בתוך מערכת השפעות הדדיות בין שפה ותרבות. היות שאינטרטקסטואליות היא למעשה ספיגה וטרנספורמציה של טקסט אחד מטקסט אחר, הבנת הטקסט שייכת, על כן, להבנת הקישוריות שלו, כלומר לאופן זיקתו לטקסטים אחרים. מנעד המקורות והכותבים המופיעים בפרק זה, מצביע על השפעה הדדית ממקור אחד למשנהו, ומעיד על קיומה של זיקה בין פריון אדם ופריון אדמה.

אף שלכאורה פרק זה עוסק במיון ופרשנות טכנית של לקסמות מתוך שדה סמנטי של פריון במקרא, חשיבותו למחקר בסיסית ומהותית. תחילה בהוכחה כי כבר ביסוד השפה המקראית מתקיימת חפיפה בין השדה הסמנטי של פריון אישה ובין השדה הסמנטי של פריון אדמה, חפיפה שמעידה ללא ספק על זיקה בין שני השדות.

מסקנה נוספת נובעת מתוך מיון הלקסמות, כפי שהצגתי בתחילת הפרק. מיון זה מצביע על דפוסי חשיבה אנושיים שבאים לידי ביטוי באמצעות השפה. כך למשל ייחוס אברי הולדה אנושיים לאדמה, ולחילופין שימוש בלקסמות שבמקורן מתייחסות לתוצרי אדמה לצורך תיאור וולדות אדם, מוכיח כי בתרבות המקראית הדמיון בין אישה ואדמה נובע מיכולתן להוליד ולהוציא מגופן 'תוצרים' ותולדות, והתרבות המקראית רואה באישה ובאדמה מקור ליצירת המשכיות.

<sup>152</sup> על מורכבות השפה ראו: דרידה, על הגרמטולוגיה, ובפרט עמ' 57-82, דרידה כתב: "הגרמטולוגיה, היא המשחק החופשי המתקיים בתוך השפה והמאפשר ליצור את ריבוי משמעויותיה, שהרי אין מילה אחרונה, אין עוגן חיצוני, אין אמת סופית ומוחלטת".

פרק ראשון : שדות סמנטיים משותפים

עוד למדנו שהיות שהאדמה והאישה הן 'גופים מולידים', המקרא מדמה מצבים קיומיים ותהליכי חיים ומשליך מעולם הטבע לעולם האנושי ולהפך. השפה המקראית עושה זאת באמצעות לקסמות הקושרות אכילה ויחסי מין, מוות וקבורה, צמיחה והולדה.

מיון הלקסמות העלה כי קיים דמיון ביחסו של האיש כלפי האדמה וכלפי האישה. דמיון זה עלה מתוך שורת פעולות שפועל האדם על האדמה, המקרא עושה שימוש בלשון המתארת פעולות אלו כדי לתאר יחס של אדם לאישה. פעולות אלו מעידות על שליטה, בעלות, שייכות, אחריות ודאגה של האדם לאשתו ולאדמתו כאחד.

השדה הסמנטי המשותף מצביע על כך שלקשר בין אדם לאשתו ובין אדם לאדמתו, יש גם היבטים מוסריים-דתיים. על כן אנו מוצאים ייחוס מצבי טומאה וטהרה הן לאישה והן לאדמה. בהמשך ישיר לכך מועתק ההיבט המוסרי-דתי, ומושלך באמצעות שימוש באותה שפה גם ליחסי אדם ואלוהים, כפי שאדגים בפרקים הבאים.

## פרק שני: סיפור גן עדן

### מבוא – האדם נברא ובורא

בפרק זה אבקש לבחון את הזיקה בין פריון אדם ובין פריון אדמה במקרא, כפי שמתגלה בראשית א-ד. הקשר בין אדם ואדמה מופיע כבר בסיפורי הבריאה, היות שהוא נמצא בתשתית הקיום האנושי ומכאן נובעת חשיבותו במקרא בכלל, ובסיפורי הראשית בפרט.<sup>1</sup>

הפנייה הראשונה של האל לאנושות עוסקת בפריון: "וַיִּבְרָךְ אֶתְּם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכַבְּשֶׁהָ" (בר' א, כח).<sup>2</sup> הראשונות מעניקה לברכה מעמד מיוחד,<sup>3</sup> ושמה במרכז התודעה האנושית את חשיבות הפריון, ואת חובת האדם במילוי וריבוי העולם.<sup>4</sup> בסמוך לברכת הפריון מופיע הציווי על כיבוש הארץ ומילוייה. הסמיכות קושרת בין פריון אדם ופריון האדמה. קשר זה בא לידי ביטוי בדרכים שונות במקרא, כשהמרכזית שבהן מצביעה על תלות הדדית בין ריבוי האנושות וריבוי התבואה.

סיפור בריאת האדם בפרק א ארוך ומפורט מתיאור שאר הנבראים.<sup>5</sup> התיאור נפתח בהכרזה חגיגת "נעשה אדם", פתיחה שמעידה על ייחודו של האדם.<sup>6</sup> המספר מאריך ומפרט במה מתבטא ייחודו של האדם על פני יתר הברואים. כמו למשל, הפנייה הישירה לאדם לפרות ולרבות, או האזכור שהאדם נברא משני מינים, זכר ונקבה. לבריאת האדם מצטרפת ברכה לפרות ולרבות, למלאות את הארץ ולכבוש אותה.<sup>7</sup> הברכה כתובה בלשון ציווי: "פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכַבְּשֶׁהָ" (א, כח),<sup>8</sup> ומעידה על היררכיה וחובת האדם בקיום מצוות האל. הפנייה לאדם דרך ציווי וברכה מהווה פתיח לתמה מרכזית בספר בראשית כולו, לפיה לצד חובת האדם בפריון, קיימת הבטחה וברכה לפריון מאת האל.<sup>9</sup> ואכן, מיד בסמוך לציווי לאדם לפרות ולכבוש את הארץ מופיעה הבטחה, בה מקדיש

<sup>1</sup> חוקרים רבים עמדו על הקשר בין אדם ואדמה בסיפור הבריאה, ראו למשל, דברי פון-ראד, בראשית, עמ' 96, לדבריו, מוטיב אדם-אדמה דומיננטי ומאחד את פרקים ב ו ג.

<sup>2</sup> ווהנס, בראשית א, עמ' 33, מציין שבניגוד לציווי על בעלי החיים להתרבות, כאן ניתן לראות יחס אישי וישיר של האל לאדם באמצעות פנייה ישירה אליהם.

<sup>3</sup> חוקרים ראו בתיאור הריבוי של עם ישראל במצרים בשמות א, ז: "וַיִּבְרָךְ אֶתְּם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכַבְּשֶׁהָ" (בר' א, כח). פוקס, ונתמלא הארץ אתם", את התגשמות הברכה וקישרו בין בריאת העולם לראשית התהוות עם ישראל. על כך ראו: פוקס, ואלה שמות, עמ' 12; שמידט, שמות א, עמ' 29-30; פרופ, שמות, עמ' 134; מזור, פריון ונשים, עמ' 9-28.

<sup>4</sup> חוקרים מסבירים זאת כסיפור אטיולוגי שמשקף את הצורך הטבעי והאנושי להתרבות. ראו: גונקל, אגדות בראשית, עמ' 26; ווינפלד, גן עדן, עמ' 24; גרוסמן, בראשית, עמ' 101.

<sup>5</sup> גרוסמן, בראשית, עמ' 46, מציין ששלוש מתוך עשר אמירות מוקדשות לאדם ולברכתו, וכן, בעמ' 49 מוסיף גרוסמן שמעלתו המיוחדת של האדם באה לידי ביטוי גם מצד סגנון הכתובים.

<sup>6</sup> רמב"ן לבר' א, כו: "נתייחד בעשיית האדם 'מאמר' בעבור גדל מעלתו, כי אין טבעו כטבע החיה והבהמה אשר ברא בימאמר' הקודם לו"; ראו עוד: המילטון, בראשית א, עמ' 134; גרוסמן, בראשית, עמ' 75.

<sup>7</sup> שמאע, פרשות, עמ' 357, מצביע על תוספת המילה 'להם' בפנייה לאדם מכאן לדבריו נפתח דיאלוג ישיר בין אלוהים ואדם. לדבריו מכיוון שהאדם נברא בצלם אלוהים "ניטע בו הקשב התודעתי".

<sup>8</sup> רד"ק על אתר: "אני נותן בכס כוח שתפרו והברכה היא שיפרו לרוב".

<sup>9</sup> ווהנס, בראשית א, עמ' 33; המילטון, בראשית א, עמ' 139, מוסיף כי בסיפורי בריאה מסופוטמיים וכנעניים ברכת הפריון הוא מוטיב מהותי שכרוך בטקסי פריון, אך בניגוד אליהם, המקרא תולה את הפריון אך ורק ברצון האל.

ה' לאדם את מזונותיו ומצהיר שהוא נותן לו את תבואת האדמה כדי שיאכל: "הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע זָרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְּרִי עֵץ זֶרַע זָרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ" (א), כט).

עניין נוסף מייחד את בריאת האדם והוא שנברא "בצלם אלוהים".<sup>10</sup> הסברים שונים ניתנו באשר למהות הדמיון של האדם לאל.<sup>11</sup> אחד מהם מתבטא ביכולתו של האדם לברוא ולהוליד מתוך שיקול דעת ובחירה בדומה לכוחו של האל.<sup>12</sup> עניין נוסף הרומז ליכולת האדם להתרבות נוגע להכרזה "נעשה אדם". דיבור האל בלשון רבים באמצעות המילה "נעשה" עורר דיון ארוך במחקר, היות שהוא נראה כסותר את התפיסה המונותאיסטית,<sup>13</sup> אך למעשה בדיבור זה טמון הרמז הראשון לכך שפריון אנושי מחייב שותפות ביצירה.<sup>14</sup>

בהנחה שתיאור ראשוני של בריאת האדם כחלק מסיפור בריאת העולם, כולל בתוכו את עיקר מהות האדם בעולם, הרי שביסוד הדברים נמצא קשר בין פריון האדם ופריון האדמה, כך שהאדם מצטווה לפרות, והאל מתחייב לספק לו את מזונותיו מפרי האדמה. בקשר זה טמונים שני יסודות: אכילה ומיניות, בלעדיהם אין חיים ואין המשכיות. תפקיד האדם ותכליתו כפי שהם מוצגים בפרק א הם תנאי לקיום האנושות, והם מצביעים על זיקה ותלות בין האדם ואלוהיו ובין פריון האדם ופריון האדמה. עם זאת בפרק א אין עדיין עדות לדרך בה יתממש ייעודו ותפקידו של האדם בכל הנוגע לפריון, ושאלת היסוד בדבר המשכיות ופריון האדם והאדמה תשוב ותידון בפרקים ב-ד. הדיון בסיפור גן עדן יוצג בפרק זה באמצעות הקבלה בין האישה ובין האדמה, דרך קשרי הגומלין בין האישה, האדמה, האדם והאל.

<sup>10</sup> למונח 'צלם אלוהים' והשלכותיו הפילוסופיות וההלכתיות ראו: קלינס, צלם אלוהים, עמ' 53-103; לורברבוים, צלם אלוהים.

<sup>11</sup> רש"י לבר' א, כו ד"ה "כדמותנו" מייחד את האדם ביכולתו להבין ולהשכיל; רמב"ן על אתר מוסיף: "ואמר בצלמנו כדמותנו, כי ידמה לשניהם, ידמה במתכנת גופו לארץ אשר לוקח ממנה, וידמה ברוח לעליונים, שאינה גוף ולא תמות... והנה האדם דומה לתחתונים ולעליונים בתאר והדר, כדכתיב 'וכבוד והדר תעטרהו' (תה' ח, ו), והיא מגמת פניו בחכמה ובדעת וכשרון המעשה, ובדמות ממש, שידמה גופו לעפר ונפשו לעליונים"; ראו עוד: וסטרמן, בראשית א, עמ' 146-145; המילטון, בראשית א, עמ' 13-135.

<sup>12</sup> בניגוד לבעלי החיים שמתרבים מתוך דחף טבעי וללא שיקול דעת, ההולדה אצל האדם בחירות. ראו גם: תוספתא יבמות ח, ז: "ר' אלעזר בן עזריה אומר: כל שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות שנאמר 'כי בצלם אלהים עשה את האדם' וכתוב, ואתם פרו ורבו"; לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 386-397, הציע שמגמת האל בבריאת האדם בדמותו היא להעצים את עצמו. העצמת האל הולכת ונמשכת בשל מנגנון ההולדה שהתקין בצלמו: "בדמות אלוהים עשה אותו-זכר ונקבה בראם" (בר' ה, א-ב), לדבריו, את פעולתו של המנגנון הבטיח האל באמצעות ברכת 'פרו ורבו' שהרעיף על האדם.

<sup>13</sup> ההיגד "נעשה אדם" בלשון רבים התפרש בדרכים שונות. מדרש לקח טוב על בראשית פרק א סימן כו מסביר את הביטוי מלשון כבוד לאדם: "ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו. בלשון רבים, על כי האדם חשוב מן הכל, והוא היה עתיד למשול על הבריות שנוצרו לפניו אמר בלשון רבוי, ולא כי הוצרך לדעת בריותיו, אלא נמלך בכבודו ובעצמו". רבים מן החוקרים הסבירו שהאל נועץ עם פמלייתו כמו רש"י וראב"ע על אתר; גונקל, בראשית, עמ' 112; ויינפלד, האל הבורא, עמ' 115-116; וסטרמן, בראשית א, עמ' 144, רואה בכך שיקוף מחשבה והחלטת האל. להרחבה ראו: המילטון, בראשית א, עמ' 132-133; גרוסמן, בראשית, עמ' 256.

<sup>14</sup> הרמב"ן מביא את פירושו של ר' יוסף קמחי שהקדוש ברוך הוא אמר לארץ נעשה אני ואתה, כי הארץ נתנה יכול חומרה כמו שנתנה לשאר בעלי חיים, והקדוש ברוך הוא נתן בו החלק הרוחני. ובצלמנו כדמותנו היינו שידמה לשניהם בגופו לארץ ובנשמתו לעליונים.

פרקים ב-ג בבראשית מהווים יחידה בתוך רצף סיפורי הראשית,<sup>15</sup> המכונה 'סיפור גן עדן'.<sup>16</sup> סיפורי הראשית מתארים את היווצרות העולם והאדם ומתווים אבני דרך בהנחלת תמות מרכזיות במקרא.<sup>17</sup> סיפור גן עדן הוא חלק מפרקי הבריאה המתארים את ייסוד העולם. במרכז הסיפור מתוארים יחסי הכוחות בין האל לאדם, לאישה ולטבע.<sup>18</sup> הזיקה בין פריון האישה ופריון אדמה מודגמת בדרכים שונות בסיפור, כשהעיקרית בהן מתגלמת בצורת גמול. העונשים בהם נענשים האיש והאישה עוסקים בפריון, ומצביעים על כך שקיימת זיקה בין פריון האדם ופריון האדמה. עונשו של האיש מתבטא בקושי להשיג תבואה ומזון: "אָרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרָךָ בְּעֶצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְקוֹץ וְדַרְדַּר תִּצְמִיחַ לְךָ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה בְּזַעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם" (בר' ג, יז-יט). עונשה של האישה נוגע בקשיי העיבור והלידה: "הַרְבָּה אֲרַבָּה עֲצָבוֹנְךָ וְהִרְנֶךָ בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים וְאֵל אִישׁךָ תִּשְׁוָקֶנְךָ וְהוּא יִמְשָׁל בְּךָ" (בר' ג, טז). ניתוח יחידה זו יוצא מנקודת הנחה ששני התחומים – פריון האדם ופריון האדמה – מהווים מרכיב מהותי אצל האיש והאישה, ולזיקה ביניהם השפעה מכרעת על עולם הטבע והאנושות.<sup>19</sup>

## תיחום היחידה

במחקר קיים דיון רחב בשאלת תיחום הסיפורים בפרקים א-ד. מרבית החוקרים מפרידים בין סיפור הבריאה בבר' א, א – ב, ג ובין סיפור גן עדן בבר' ב, ד – ג.<sup>20</sup> היו פרשנים שראו בפרק ב המשך של פרק א על אף הקשיים והסתירות בין שני הסיפורים, ופתרו את הקשיים בראייה הרמונית על דרך כלל ופרט, לפיה סיפור גן עדן בפרק ב נסמך על פרק א, מרחיב ומפרט אותו.<sup>21</sup> כחלק ממחקר דיאכרוני הצביעו חוקרים על מקורות שונים לשני סיפורי הבריאה, כאשר את פרק א עד פרק ב פסוק 11 ייחסו למקור P, ואילו פרק ב מפסוק 2 עד סוף פרק ג יוחס למקור J.<sup>22</sup> מדבריהם עולה כי פרק ב מפסוק ד ואילך ופרק ג נחשבים ליחידה סיפורית אחת המיוחסת למקור J.<sup>23</sup> בניגוד

<sup>15</sup> גלנדר, בראשית, עמ' 19, מסביר כי סיפורי הראשית הם רצף ספרותי המתפתח בעקבות כאשר הקו העלילתי מציג קונפליקט בין מעשי האדם ובין האל, קונפליקט שהולך ומחמיר מסיפור לסיפור; ראו עוד, גרוסמן, בראשית, עמ' 30-21.

<sup>16</sup> ראו כותרת אצל פון-ראד, בראשית, עמ' 71; ספיזור, בראשית עמ' 14; וונהם, בראשית א, עמ' 40-41; המילטון, בראשית א, עמ' 150.

<sup>17</sup> גרוסמן, בראשית, עמ' 13-18, מציין שעצם היותם של סיפורים אלו ראשוניים משפיעה על דרך כתיבתם ועיצובם, ומרחיב את הדיון סביב השאלה האם יש לראות בסיפורים אלו סמל רעיוני יותר מאשר היסטוריה. לדבריו "אווירת הסיפורים מלמדת שעיקר המגמה של ההתרחשות הריאלית שמתוארת בהם, נטועה באמירה הסמלית האידאית שנווית אליהם". צער הלידה בו עוסק סיפור גן עדן הוא דוגמה לסמליות הסיפור וממשיותו.

<sup>18</sup> גרוסמן, בראשית, עמ' 35, מציין שהאל הוא הדובר העיקרי בפרקים א-יא בבראשית מתוך רצון להדגיש את ההיררכיה בין האדם לאל ואת מעורבותו בעולם.

<sup>19</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 203.

<sup>20</sup> פון-ראד, בראשית, עמ' 77-44; סקינר, בראשית עמ' 1-4; וונהם, בראשית א, עמ' 49; ספיזור, בראשית, עמ' 18-20; המילטון, בראשית א, עמ' 151-153.

<sup>21</sup> ראו: רש"י ורמב"ן לבר' ב, ה; ר' טוביה בן אליעזר במדרש לקח טוב, הופמן, בראשית, חלק א', עמ' נב; קאסוטו, בראשית, עמ' 218-233; גרוסמן, בראשית, עמ' 80-82.

<sup>22</sup> לסקירה רחבה על הפרשנות הדיאכרונית של פרקים אלו ראו: סקינר, בראשית עמ' 40-41; ריצ'רדסון, בר' א-יא, עמ' 43-60; ספיזור, בראשית, עמ' 18-19; וסטרמן, בראשית א, עמ' 18-188.

<sup>23</sup> גונקל, בראשית, עמ' 25 מצביע על חמש זיקות בין שני הפרקים. ראו גם: ספיזור, בראשית, עמ' 18-19; קוטס, בראשית עמ' 49-50; וסטרמן, בראשית א, עמ' 190.

פרק שני : סיפור גן עדן

להסכמה רחבה שפסוקים א-ג בפרק ב חותמים את היחידה הקודמת ומהווים המשך לפרק א,<sup>24</sup> נחלקו החוקרים האם פסוק ד הוא המשך היחידה הראשונה או פתיחה של סיפור גן עדן.<sup>25</sup> אלו שקושרים את פסוק ד לפרק א מתבססים על עניין הלשון ועל המילה "בהבראם", היות שהשורש בר"א נפוץ וחוזר עוד שש פעמים ביחידה א, א – ב, ג.<sup>26</sup> עוד טענו המפרשים כי 'תולדות השמיים והארץ' מוצגים למעשה בפרק א, שם השמיים והארץ 'מולידים' ומצמיחים מצד עצמם.<sup>27</sup>

דעה אחרת במחקר היא שפסוק ד, לפחות מהמחצית השנייה שלו,<sup>28</sup> פותח סיפור חדש, זאת בשל היותו שונה בסגנונו מהיחידה הקודמת. חוקרים המשייכים את פסוק ד ליחידה הבאה כפתיחה לסיפור גן עדן מתבססים, בין היתר, על הסברה שהנוסחה 'אלה תולדות' תואמת פתיחות נוספות בספר בראשית,<sup>29</sup> אחריהן יגיע פירוט התולדות. מכאן שזהו משפט פתיחה לסיפור חדש, סיפור גן עדן, ולא משפט מסכם ליחידה א, א – ב, ג.

הקשר בין פרק ב ופרק ג אף הוא נידון במחקר. היו שטענו שיש להפריד ולראות את פרק ב ופרק ג כשתי יחידות סיפוריות שונות, כאשר בפרק ב מוצג סיפור בריאה ובו רמזים המכינים את הקורא לפרק ג שהוא סיפור גן עדן והגירוש ממנו.<sup>30</sup> כיום מוסכם על רוב החוקרים שסיפור גן עדן הוא יחידה ספרותית מאוחדת ומוצאה ממקור אחד.<sup>31</sup> העניינים המאחדים את פרקים ב ו-ג שעליהם נסמכו החוקרים הם: הקשר בין הצו שאוסר לאכול מעץ הדעת שמופיע בפרק ב לביצוע, כלומר, תיאור האכילה מעץ הדעת המופיע בפרק ג. כינוי האל ה' אלוהים בשני הפרקים,<sup>32</sup> אחדות המקום, הזמן, והדמויות הפועלות מצביעה אף היא על לכידות היחידה.<sup>33</sup>

לצורך התבוננות בפריזמה הקושרת בין פוריות האישה ופוריות האדמה אבקש להגדיר את גבולות היחידה בה אעסוק: ב, ד – ד, ב. מלבד הקריטריונים המאחדים עליהם עמדו החוקרים, אבקש להוסיף את ההיבטים התוכניים והלשוניים הבאים, על פיהם ביקשתי לתחום את היחידה בה אדון:

---

<sup>24</sup> ראו: ספיזור, בראשית, עמ' 8; סטורדלן, הדים של עדן, עמ' 214-216.  
<sup>25</sup> פון-ראד, בראשית, עמ' 71; לסיכום הדעות ראו: ון ולדה, גן עדן, עמ' 72-73; גרוסמן, בראשית, עמ' 82-83.  
<sup>26</sup> שטק, סיפורי בריאה, עמ' 241-243; גרוסמן, בראשית, עמ' 82.  
השוו: דיי, מבריאה לבבל, עמ' 18.  
<sup>27</sup> סקינר, בראשית, עמ' 40-41; המילטון, בראשית א, עמ' 151-152.  
<sup>28</sup> סקינר, בראשית, עמ' 40-41, מציין כי החלוקה לתולדות מהווה ציר מרכזי בספר בראשית. למשמעותו של הציר ראו: המילטון, בראשית א, עמ' 151; פטרסון, ערכי משפחה, עמ' 9.  
<sup>29</sup> ספיזור, בר, עמ' 20; וסטורמן, בראשית א, עמ' 194.  
<sup>30</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 150; אוטו, גן עדן, עמ' 192-167; מתייוס, בראשית א, עמ' 183.  
<sup>31</sup> הצירוף ה' אלוהים ייחודי לפרקים אלו לדיון על מקור הצירוף ראו: סקינר, בראשית עמ' 52; ספיזור, בראשית, עמ' 15-16; גלנדר, בראשית עמ' 37.  
<sup>32</sup> סטורדלן, הדים של עדן, עמ' 214-216, הצביע על משחקי מילים ונטייה לחזרות ומדרשי שם שלטענתו ייחודיים לשני פרקים אלו.

1. שדה סמנטי הסובב סביב צמיחה והולדה מאחד בין ארבעת הפרקים.<sup>34</sup> שדה סמנטי זה בא לידי ביטוי בחזרה על השורשים : אכ"ל<sup>35</sup>, זר"ע,<sup>36</sup> יצ"ר,<sup>37</sup> לק"ח,<sup>38</sup> מטי"ר,<sup>39</sup> עבי"ד,<sup>40</sup> עצי"ב,<sup>41</sup> ער"ם,<sup>42</sup> צמ"ח.<sup>43</sup>
2. ארבע הישויות הדומיננטיות ופועלות : האל, האדם, האישה והאדמה, משותפות לשני הפרקים.<sup>44</sup> האישה מוצגת ופועלת כדמות עצמאית ונפרדת מהאדם החל מפרק ב.
3. השורש יד"ע חוזר בפרק ב ובפרק ג ומכוון לידיעה שכלית ולידיעה מינית.<sup>45</sup>
4. תיאור הולדת קין והיותו עובד אדמה כפי שנכתב בפרק ד פסוקים א-ב, מתקשר רעיונית ומילולית לעונשם של האיש והאיש בפרק ג וחותרם יחידה זו.

## נושא היחידה

תיחום היחידה נוגע בהכרח בקביעת התמות המרכזיות העולות ממנה. במחקר הוצגו מגוון דעות בנוגע לנושא היחידה ומשמעותה. סקינר טען שהפרקים בנויים בצורה המכוונת למוטיב מרכזי שהוא איבוד התמימות והאושר בעקבות האכילה האסורה.<sup>46</sup> על פי ספיזר מטרת הסיפור לברר את מהות עץ הדעת, פרו ו השפעת האכילה ממנו על ידיעת הטוב והרע.<sup>47</sup> דוידסון טען שאף שנראה שבסיפור יש מגמה אטיולוגית להסביר תופעות בטבע כגון : מדוע יש חבלי לידה ומדוע השגת המזון קשה לאדם, מטרת הסיפור בפועל הינה תיאולוגית ונועדה להסביר את מקור הקושי והסבל ביחסי אדם ואלוקים.<sup>48</sup> כמוהו גם וסטרמן הניח שסיפור גן עדן מצטרף לסיפורי עם אחרים העוסקים בבריאת האנושות, שתפקידם להסביר את מהות הסבל, הכאב והמוות בעולם.<sup>49</sup> ויינפלד כתב :

<sup>34</sup> למכלול הלקסמות המשותפות לפירון אדם ואדמה ראו פרק א.

<sup>35</sup> בר' א, כט, ל; בר' ב, ט, טז, יז; בר' ג, א, ב, ג, ה, ו, יא, יב, יד, יז, יח, יט, כב.

<sup>36</sup> בר' א, יא, ג, טו

<sup>37</sup> בר' ב, ז; ב, יט.

<sup>38</sup> בר' ב, טו, כא, כב, כג, בר' ג, יט

<sup>39</sup> בר' ב, ה, ח

<sup>40</sup> בר' ב, ה, טו; בר' ג, כג; בר' ד, ב.

<sup>41</sup> בר' ג, טז, יז

<sup>42</sup> בר' ב, כה; בר' ג, א, ז, י, יא

<sup>43</sup> בר' ב, ה, ט; בר' ג, יח. ישנם גם שמות עצם משותפים לפרקים ביחידה זה כדוגמת אדם, אדמה, ארץ, אישה ועוד. למשחק המילים אדם-אדמה ראו ספיזר, בראשית, עמ' 16, לדבריו זוהי אטימולוגיה פופולארית.

<sup>44</sup> פון-ראד, בראשית, עמ' 75, מצביע על מרכזיותו של האדם בסיפור גן עדן; וראו גם יורסטד, האדמה, עמ' 705-715.

<sup>45</sup> ספיזר, בראשית, עמ' 26, 32, טוען שמבחינה סמנטית יש להבין את הפועל יד"ע בשני מובנים הן במשמעות של ניסיון והתנסות והן המשמעות המינית האינטימית. לדבריו הכתוב בפסוק א בפרק ד' משקף את שני האספקטים הגלומים במילה. ראו גם : וסטרמן, בראשית א, עמ' 288-289; המילטון, בראשית א, עמ' 220; מת"וס, בראשית א, עמ' 233.

<sup>46</sup> סקינר, בראשית, עמ' 51.

<sup>47</sup> ספיזר, בראשית, עמ' 26.

<sup>48</sup> דוידסון, בראשית א, עמ' 44.

<sup>49</sup> וסטרמן, בראשית א, עמ' 190.



"במרכז הסיפור עומדת בעיית הציות לדבר אלוהים"<sup>50</sup>. גרוסמן סבור שהסיפור מתאר את תהליך התבגרות האדם כתוצאה ממרד בה'. תהליך התבגרות האדם ועצמאותו מלווים בייסורים וכאב.<sup>51</sup> המשותף לדעות השונות במחקר הוא העיסוק ביחסי הכוחות בין האל, האדם, האישה והאדמה. כתוצאה מכך עולה גם עניין הפיריון וההמשכיות. בפרק זה אבקש לבחון את נושא הסיפור ומגמתו בכל הנוגע לזיקה בין פיריון האדם ופיריון האדמה.

### מבנה היחידה

מודלים רבים הוצעו למבנה סיפור גן עדן.<sup>52</sup> לצורך ניתוח היחידה והדגמת הזיקה בין פיריון אדם ופיריון אדמה, אשתמש במה שמכונה 'מבנה עומק',<sup>53</sup> מבנה שנע סביב התמה המרכזית בסיפור ואינו מחויב בהכרח למבנה העלילה הלינארי של הסיפור.<sup>54</sup> מבנה עומק מעמיד במרכז את הקונפליקט, ממנו נגזרים עמודי התווך של הסיפור ללא התחשבות באופן התקדמות הסיפור. כשבאים לחקור את התפתחות פיריון האדמה והאישה במקרא, פרקים ב-ג בבראשית מסמנים את המעבר מיצירה אלוהית חד פעמית, לריבוי ופיריון בדרך הטבע. הקונפליקט סביבו נעה עלילת הסיפור הוא כיצד יחל האדם לממש את ייעודו ולדאוג לפרייה ורבייה. זהו למעשה הציר המרכזי של סיפור גן עדן, סביבו נעה עלילת הסיפור ועל פיו אבקש לבחון יחידה זו.

### מבנה היחידה, חלוקתה לתתי נושאים ומשמעות המבנה

ב, ד-טו : אין עדיין שיחים ועשבים – עיכוב במימוש פיריון אדמה

ב, טז-יז : הציווי הראשון ניתן לאדם

ב, יח-כח : תיאור הפוטנציאל לקשר מיני – עיכוב במימוש פיריון אדם.<sup>55</sup>

ג, א-יד : הפרת הציווי הראשון על ידי האדם

ג, טו-יט : העונש על הפרת הצו – פגיעה בפוטנציאל הפיריון

ג, כ-כד : קריאה בשם חוה – הרחבת פוטנציאל הפיריון

<sup>50</sup> ויינפלד, גן עדן, עמ' 24, מסביר שמוסר ההשכל העולה מן הסיפור משקף מגמה אופיינית למקרא להעמיד במרכז ההוויה את היחס בין האל לאדם ואת ההשלכות המוסריות והדתיות של קבלת 'הדעת' ושאיתפ האדם להידמות לאל, המתבטאות באמצעות מרידה ואי ציות.

<sup>51</sup> גרוסמן, בראשית, עמ' 107-108

<sup>52</sup> וולש, גן עדן, עמ' 161-177; מתי'וס, בראשית א, עמ' 184; שמעון, האדם הבוחר, עמ' 43-52, שמים במרכז הפרק את סצנת החטא.

<sup>53</sup> פיש, רות ובעז, עמ' 261; רמון-קינן, הפואטיקה, עמ' 19; גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 227.

<sup>54</sup> פיש, רות ובעז, עמ' 261-265, השווה בין בראשית יג, יט, לח ומגילת רות ומצא שארבעת הסיפורים אינם אלא 'טרנספורמציות' של טקסטורה אחת שאינה אלא מערכת ניגודים שמגיעים לפתרון על ידי משוואה לוגית ומערכת חוקים המתחדדת ומתפתחת מסיפור לסיפור, ומה שמעניק לסיפורים את משמעותם מבוסס דווקא על מבנה עומק ולא על התקדמות הסיפור.

<sup>55</sup> קיימת אפשרות להניח שהביטוי 'ודבק באשתו' בבר' ב, כד עוסק בקשר מיני אך הוא מופיע כאן כהמשך ישיר לעזיבת ההורים וכהוראה כללית ולא כפעולה שקרתה, בפרט שלא מזוכרת לידה כהמשך ישיר לפעולה זו כנהוג במקרא.

ד, א : לידת קין – מימוש פוטנציאל פריון האישה

ד, ב : קין עובד אדמה – מימוש פוטנציאל פריון האדמה

פרק ב נחלק לשני חלקים. החלק הראשון פותח בהכרזת היעדר שיחים ועשבים, אדם וגשם : "יָכַל שִׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרִם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ וְכָל עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרִם יִצְמַח" (בר' ב, ה). לאחר מכן מתואר המצב הנוכחי לפיו האל ברא אדם ומקורות המים נובעים מהאדמה ומנהרות הגן : "וַיֹּאדָם יַעֲלֶה מִן הָאֶרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (בר' ב, ו). חלק זה מסתיים בתיאור תפקיד האדם ביחס לאדמה : "וַיִּנְחָהוּ בְּגֹעֲזָו, לְעִבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ" (בר' ב, טו).

בתווד, בין שני חלקי פרק ב, מופיע הציווי לאכול מכל עצי הגן והאיסור לאכול מעץ הדעת : "מִכָּל עֵץ הַגֵּן אָכַל תֹּאכַל וּמִעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ" (בר' ב, טז-יז). תפקידו של ציווי זה במעבר מיצירה אלוהית לפריון בידי אדם דורש בירור. יש לשים לב שהפריון בפרקים אלו נוגע אך ורק לפריון שתלוי ברצון האדם ופעולתו,<sup>56</sup> כלומר פריון האישה ופריון האדמה. החיות, למשל, שמתרבות ללא תלות באדם, אינן נזכרות בפרקים אלו.

האיסור עצמו נתון לפרשנות האם האכילה קשורה ישירות להתפתחות מינית או לתודעה שכלית.<sup>57</sup> במעבר מיצירה אלוהית ליצירה אנושית באמצעות פריון ניתן לקשור בין שני הפירושים. האכילה ייצרה אצל האדם תודעה מינית ויכולת פריון שהופכת את האדם לבורא ויוצר בדומה לאלוהים. על מנת שהפריון יצלח, האדם חייב להבדיל בין טוב ורע ובין אסור ומותר.

חלקו השני של הפרק נפתח בהכרזה על היעדר אישה : "וַיִּלְאָדָם לֹא מָצָא עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ" (בר' ב, כ). לאחר מכן מופיע תיאור יצירת החיות, ושוב חוזר המספר ומסביר שלא נמצא הזיווג שיעזור לו ועל כן נבראת האישה.

פרק ג נפתח בתיאור כיצד האדם ואשתו מְפָרִים את האיסור שניתן להם, ואוכלים מעץ הדעת. האכילה מביאה את האדם לתודעה מינית ומנגד גוררת עונש שעיקרו קשיי פריון. היחידה נחתמת בפסוק הראשון בפרק ד בו אנו מתבשרים על הלידה הטבעית הראשונה, הולדת קין ועל היותו האדם הראשון שעובד את האדמה ומצמיח ממנה פירות.<sup>58</sup>

לסיכום, נוכל לומר שמבנה זה נועד לתאר תהליך של מעבר מיצירה וריבוי העולם בידי ה', לפריון בידי אדם. לצורך כך המספר יוצר הקבלה בין אישה ואדמה. תחילה פותח המספר בהכרזה על

<sup>56</sup> ספייזר, בראשית, עמ' 18, מציין שהאדם עומד במרכז הסיפור בפרק ב, בניגוד לפרק א, בו האדם הוא חלק מיצירה קוסמית. על כן ניתן להבין את שימת הדגש לקיום הטבעי של העולם בידי האנושות.

<sup>57</sup> גרוסמן, כפל משמעות, עמ' 209-214; גרוסמן, בראשית, עמ' 90-91.

<sup>58</sup> וסטרמן, בראשית א, עמ' 288, טען שקין תפס את תפקיד האדם בעבודת האדמה; המילטון, בראשית א, עמ' 222, סבר שההיגד 'לעבוד את האדמה' הוא מאפיין ייחודי לפרקים ב-ד ולפעולת אדם הראשון וקין.

היעדר פריון, אף שידוע לנו על הימצאות אדם וצומח עוד מפרק א. ההכרזה מכוונת להיעדר פריון טבעי שמונע בידי אדם. המספר חוזר ומדגיש את המקור ממנו נוצרו האדם, האישה והצומח, ואת העובדה שפריון הוא יצירה שיתופית. מעל לכול, המספר המקראי מתנה את הפריון בציות לאל באמצעות הצבת האיסור והעונשים שבצידו.

ההקבלה בין פריון האדמה ופריון האישה ביחידה זו באה לידי ביטוי בנושאים הבאים :

1. המילה 'תולדות'
2. הכרזת היעדר
3. הכרזת שייכות
4. העונש
5. מוטיב העץ, הפרי והזרע
6. מוטיב התרדמה ועצימת העיניים

### השימוש במילה 'תולדות'

היחידה נפתחת במילים: "אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהַבְרָאָם" (בר' ב, ד).<sup>59</sup> ביטוי זה הוא הראשון מתוך עשר הופעותיה של נוסחה גנאלוגית בספר בראשית, המתחילה במילים "אלה תולדות".<sup>60</sup> הפרשנים חלקו ביניהם האם זהו משפט חתימה לסיפור הבריאה הראשון, או פתיחה לסיפור גן עדן.<sup>61</sup> המילה 'תולדות' מתפרשת בשלוש משמעויות שונות: צאצאים, סדר ההולדה או סדר השתלשלות האירועים.<sup>62</sup> ריבוי משמעויות למילה היא תופעה מוכרת בהתפתחות שפה, שנגרמת מסיבות חברתיות, פסיכולוגיות או בשל השפעה של שפות זרות.<sup>63</sup> אופייה הרב משמעי של המילה 'תולדות' מהווה אמצעי עריכה מתוחכם וגמיש לספר בראשית.<sup>64</sup> חוקרים והפרשנים נוטים להסביר את המילה 'תולדות' בבר' ב, ד כסדר השתלשלות האירועים.<sup>65</sup> עם זאת, נראה לי שניתן לאמץ את הצעתו של סטורדלן ולפרש את ההיגד 'אלה תולדות' במקומנו מעבר למשמעות אחת.<sup>66</sup>

<sup>59</sup> היחידה נפתחת באותן מילים בהן נחתמת היחידה הקודמת: "וַיְכַלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ", הצלעות מסודרות במקביל בסגנון שירה.

<sup>60</sup> הופעת הנוסחה הגנאלוגית 'אלה תולדות' בספר בראשית פותחת תמיד יחידה חדשה שאחריה מגיע פירוט התולדות. על כן טענו חוקרים שגם כאן הביטוי 'אלה תולדות' פותח יחידה חדשה. ראו דברי סרנה, בראשית, עמ' 23; וכן, המילטון, בראשית א, עמ' 150-153.

<sup>61</sup> רש"י על אתר, כיוון את הביטוי 'אלה תולדות' לאלו "האמורים למעלה" כלומר, ראה בנוסחה חתימת הסיפור הראשון; גרוסמן, בראשית, עמ' 82, הניח שפתיחה זו חוזרת בין סיפור הבריאה בפרק א וסיפור הבריאה בפרק ב.

<sup>62</sup> קדרי, מילון, עמ' 1161, מביא שלושה פירושים: צאצאים כמו בבראשית יא, כז; רות ד, יח, סדר הלידה כמו בשמי כח, ב; י, ב והשתלשלות האירועים, כמו בבראשית ו טו. ראו גם מילון אבן שושן, עמ' 1223.

<sup>63</sup> אולמן, סמנטיקה, עמ' 117; צרפתי, סמנטיקה, עמ' 173.

<sup>64</sup> שוורץ, יצחק, עמ' 40.

<sup>65</sup> אבן עזרא פירש: "אלה תולדות" – כמו הקורות (בראשית מב, כט), כטעם 'מה ילד יוס' (מש' כז, א); וכמוהו 'אלה תולדות יעקב' (בר' לו, ב). כך עולה גם מפירושיהם של רד"ק ור' יוסף בכור שור; וכן, וונחס, בראשית א, עמ' 55; המילטון, בראשית א, עמ' 150-151.

<sup>66</sup> סטורדלן, הדים של עדן, עמ' 104, 170.

המילה 'תולדות' נגזרת מהשורש יל"ד.<sup>67</sup> אך היות שהשמיים והארץ אינם 'יולדים' במשמעות הפיזית של המילה,<sup>68</sup> השימוש בפועל זה יוצר האנשה של השמים והארץ.<sup>69</sup> לדברי סטורדלן, ראוי לפרש את המילה כאן במשמעות תוצאות או פירות, משום שמשמעות זו כוללת גם המשכיות וגדילה, רק ללא ציון של היחס הגנטי.<sup>70</sup> דברי סטורדלן מחזקים את דימוי השמיים והארץ לאיש ואישה שיוולדים, אלא ש'ילדיהם' מכונים פירות או תוצאות.

לדימוי השמיים והארץ לזוג מוליד, תורם גם הדמיון בין פסוקנו לרשימת התולדות השנייה בבראשית ה, א-ב: "זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם... זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָאָם". המספר מדגיש שהאדם מורכב משתי ישויות – זכר ונקבה, וכך יוצר הקבלה בין הזכר והנקבה לשמיים ולאֶרֶץ.<sup>71</sup> הקבלה זו מוכרת ממקומות נוספים במקרא,<sup>72</sup> אך בעוד הפתיחה בפרק ה בתולדות האדם ממשיכה בתיאור הולדת צאצאיהם וברשימה גנאלוגית ארוכה, הרי שבמקומנו המספר מציין שאין עדיין 'תולדות' לשמיים ולאֶרֶץ.

האפשרות השנייה היא להסביר את הביטוי 'אלה תולדות' כסדר השתלשלות הדברים, ולפיכך בהמשך הנוסחה יתוארו האירועים שקרו מיום שנבראו השמיים והארץ, ולא 'התוצרים או הפירות' של השמיים והארץ.<sup>73</sup> אכן, המספר פותח בתיאור השתלשלות העניינים ביום בו נבראו שמיים ואֶרֶץ ואין עדיין שיחים ועשבים. כלומר המצב הקיים הוא מצב ראשוני טרם התרבות עולם הצומח. תיאור המצב הקיים מזכיר הופעות אחרות של הנוסחה 'אלה תולדות' שלאחריה מתוארים רצף האירועים מעתה ואילך.<sup>74</sup> לסיכום, הרחבת המשמעות של המילה 'תולדות' יוצרת הקבלה והאנשה ומדמה את השמיים והארץ לזכר ונקבה מולידים. המשך תיאור תולדות השמיים והארץ מתייחס לפירות האדמה ולעובדה שהם טרם נוצרו. כך יוצא שנוסחת התולדות משמשת פתיח להשתלשלות האירועים בהמשך הפרק. האירועים שיחולו בעקבות כך קשורים ב'תולדות' שהם פירות האדמה –

<sup>67</sup> קדרי, מילון, עמ' 1161-1162; שריינר, ילד, עמ' 76-78; קיל, בראשית, עמ' מג-מה, פירש שהלשון גזור מצורת ההפעיל 'הוליד' ופירושו יוחסין של בני אדם.

<sup>68</sup> גרוסמן, בראשית, עמ' 83, סבור שעצם המבטע 'תולדות שמים ואֶרֶץ' מתאים יותר לפרק א' היות ששם השמיים והארץ 'מולידים', ומתוארת מציאות הנובעת מתוך עצמה, כלומר הטבע 'מוליד' מצד עצמו.

<sup>69</sup> גרוסמן, בראשית, עמ' 83, משווה את הביטוי 'תולדות' כאן לביטוי 'ישרצו המים'. לדבריו שני הביטויים יוצרים תחושת פרייה ולקוחים מרחב סמנטי של הולדה.

<sup>70</sup> סטורדלן, הדים של עדן, עמ' 104, 170.

<sup>71</sup> לדמיון בין הפסוקים ראו גרוסמן, בראשית, עמ' 83.

<sup>72</sup> ב' יג פסוק טז: "וַיִּשְׁמְטֵי אֶת זֶרְעֵךָ כְּעֵפֶר הָאֲרֶץ"; ב' כב, יז: "וְהִרְבֵּה אֲרֶבֶה אֶת זֶרְעֵךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וַיִּכְחֹל אֲשֶׁר עַל שְׁפַת הַיָּם" דב' יא, כא: "לְמַעַן יִרְבוּ יְמֵיךָ וְיָמֵי בְנֵיךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לְאַבְרָהָם לָתֵת לָהֶם כְּיָמֵי הַשָּׁמַיִם עַל הָאֲרֶץ".

<sup>73</sup> מתיוס, בראשית א, עמ' 183, מסביר שהכוונה להשתלשלות האירועים שבאו בעקבות יצירת האנושות.

<sup>74</sup> בדומה לבר' פרק לז, ב: "אֵלֶּה תּוֹלְדֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שִׁבְעָה עֶשְׂרֵה שָׁנָה" ולבר' כה יט: "אֵלֶּה תּוֹלְדֹת יַצְחָק בֶּן אַבְרָהָם אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת יַצְחָק". במקורות אלו, בשונה מהצפוי, אין פירוט של הצאצאים, אלא סיפור אירועים הקשורים בצאצאים. וכן פירש רש"י שם.

צאצאי השמיים והארץ, יוצא מכך שהרחבת המשמעות של נוסחת התולדות מצביעה על זיקה בין תולדות האדם ופירות האדמה.

### תיאור פוטנציאל הפירון באמצעות הכרזת חסרונו

הכרזת המספר על היעדר בריאה טרם בריאתה היא תופעה ייחודית ליצירה המתוארת בפרק ב. לא מצאנו בפרק א הכרזת חיסרון לפני תיאור בריאה. המשותף להכרזות ההיעדר הוא הקשר שלהן לפירון אדם ואדמה, ונשאלת השאלה מה תפקידה הערכי והסיפורי של הכרזת חיסרון טרם בריאה.

סיפור גן עדן נפתח במילים "אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ" ומעורר ציפייה אצל הקוראים לסקירת תוצרי השמיים והארץ.<sup>75</sup> במקום זאת נמסר לקוראים שאין עדיין עשבים ושיחים: "וְכָל שֵׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרָם יִהְיֶה בָּאָרֶץ וְכָל עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרָם יִצְמָח" (ב, ה).<sup>76</sup> חזרה על המילה 'טרם' שפירושה עדיין לא, מחדדת את העובדה שהפוטנציאל לצמיחה קיים אך לא מומש עדיין.<sup>77</sup> את החיסרון בצמחייה תולה המספר בחסרון האדם: "וְאָדָם אֵין לְעֹבֵד אֶת הָאֲדָמָה" ובהיעדר מטר: "כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ" (ב, ה).

הכרזת היעדר שיחים ועשבים בפתיחת סיפור גן עדן, בולטת במיוחד על רקע הקריאה הרואה בפרק ב המשכו הישיר של פרק א. חוקרים רבים עמדו על הפערים בין שני הפרקים.<sup>78</sup> היו שהסבירו את הסתירה בטענה שרק חלקים מסוימים מן האדמה הזרעו והצמיחו, וחלקים אחרים טרם הצמיחו דשא והעלו עשבים, היות שנוקקו לטיפול מיוחד.<sup>79</sup> רמב"ן טען שהצומח הנברא בפרק א גדל פרא וכאן המיקוד הוא על צמח 'השדה' כלומר על גידולי שדה הנתונים לאחריות האדם.<sup>80</sup> במחקר הדיאכרוני הפרידו בין הסיפורים וכך פתרו את חוסר העקיבות ביניהם.<sup>81</sup> הפערים בין סיפור הבריאה בפרק א וסיפור הבריאה בפרק ב הביאו חוקרים לטעון שכל אחד מן הסיפורים מציג מגמה עיקרית ומוטיבים שונים המשלימים או מפרטים זה את זה.<sup>82</sup> עם זאת, מצאנו מקרים אחרים במקרא בהם העורך מצא לנכון לקשור בין שני סיפורים שונים באמצעות הערת עריכה,<sup>83</sup> ואילו כאן

<sup>75</sup> ראו דברי רמב"ן על אתר.

<sup>76</sup> מתיוס, בראשית א, עמ' 193, מסביר שבעקבות הכרזת החיסרון מתאר המספר את המצב הקיים כלומר את היצירה הראשונית בידי האל לפני כניסת האדם לתפקידו.

<sup>77</sup> רש"י על אתר, מסתמך על הגמרא בחולין ס, ע"ב ומסביר שעדיין לא היה בארץ כשנגמרה בריאת עולם בשישי, לפני שנברא אדם, וכל עשב השדה עדיין לא צמח וביום השלישי כשכתב 'תוצא הארץ', הכוונה שעמדו על פתח קרקע עד יום שישי.

<sup>78</sup> על המורכבות והפערים בין פרק א ופרק ב, עיינו: גרוסמן, בראשית, עמ' 80-82.

<sup>79</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 154; קיל, בראשית, עמ' מו.

<sup>80</sup> רמב"ן על אתר מפרש שנאמר 'שיח השדה' ולא 'שיח האדמה' כי הכוונה דווקא למקום שנעבד; ראו גם דברי סקינר, בראשית, עמ' 54-55.

<sup>81</sup> ראו: וסטרמן, בראשית א, עמ' 196-197.

<sup>82</sup> אלטר, אומנות, עמ' 161-167, הניח ששני הסיפורים משלבים פרספקטיבות שונות שמשלימות זו את זו ומשקפות יחד ראייה מקיפה יותר של הבריאה; קאס, ראשית חכמה, עמ' 37.

<sup>83</sup> כפי שמצאנו למשל בשמ"א טז, טו: "וַיִּדְוֹד הַלֵּךְ וַיָּשֶׁב מֵעַל שְׂאוֹל לְרְעוֹת אֶת צֹאן אֲבִיו בֵּית לָחֶם", משפט המנסה לגשר על הפערים בין פרק טז ובין פרק יז בשמ"א.

בפתיחת סיפור גן עדן, המספר דווקא מדגיש את הפערים בין שני הפרקים ומציין את חיסרון האדם והגשם.

במקום המטרת גשם מתוארת דרך השקיה אחרת: "וַיֵּאָדָּעַלָה מִן הָאָרֶץ וְהַשְּׂקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (בר' ב, ו). המילה אד נקשרת למילה האכדית *edû* שפירושה נחשול מתפרץ.<sup>84</sup> מכאן הניחו חוקרים שההשקיה עד כה נבעה ממקורות מים תת קרקעיים הנובעים בהתמדה ממאגר המצוי מתחת לפני האדמה.<sup>85</sup> בפסוקים ז-ט המספר ממשיך ומתאר את המצב הקיים בו האל יוצר לבדו את האדם: "וַיִּצְרָה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָם מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בָּאָפִיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה וַיִּטַּע ה' אֱלֹהִים גֶּן בְּעֵדֶן מִקְדָּם וַיִּשָּׂם שָׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר וַיִּצְמַח ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל עֵץ נְחֻמָּד לְמִרְאָה וְטוֹב לְמֵאֲכָל וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הָגֶן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע" (ב, ז-ט). פעולת האל מודגשת באמצעות ריבוי פעלים בגוף שלישי: 'וייצר', 'ויפח', 'ויטע', 'וישם', 'ויצמח', הפעלים בתוספת ו' ההיפוך מציינים אירוע שקרה בעבר.<sup>86</sup>

תוך כדי רצף הפעולות הכתוב מדווח על הנחת האדם בגן עדן. בפעם הראשונה תיאור שימת האדם בגן היא חלק מרצף פעולות האל בגן: "וַיִּשָּׂם שָׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר" (ב, ח). בפעם השנייה נוספו לתיאור הנחת האדם בגן ייעודו ותפקידו של האדם לעבוד ולשמור על האדמה: "וַיִּצְוָהוּ בְּגֶן עֵדֶן לְעֲבֹדָה וּלְשִׁמְרָה" (בר' ב, טו). ייעודו של האדם רומז לשינוי לפיו עבודת האדמה עוברת לאחריות האדם.<sup>87</sup> אך עדיין אין בכתוב רמז לכך שהאדם מממש את ייעודו.

בין שני הדיווחים על הנחת האדם בגן עולה תיאור הנהר המשקה את הגן והיפרדותו לארבעה נהרות המשקים ארבע ארצות שונות. חוקרים סברו שתיאור הנהרות אינו חלק קוהרנטי מהסיפור אלא תוספת מאוחרת.<sup>88</sup> אמית מגדירה את תיאור הנהרות כ'אוטופיזם מקראי' שתפקידו להציג מציאות אידיאלית ולא מציאות אמיתית.<sup>89</sup> לעניות דעתי, בין אם תיאור הנהרות הוא חלק רציף של הסיפור, וכל שכן, אם מדובר בתוספת מכוונת, הרי שהכתובים מדגישים שצורת ההשקיה מבוססת עדיין על מקורות תחתונים, כלומר התנאי השני להפריית האדמה – המטרת גשמים בידי האל, טרם הושלם

<sup>84</sup> קליין, בראשית ב, עמ' 25; מתייוס, בראשית א, עמ' 195.

<sup>85</sup> קליין, בראשית ב, עמ' 25.

<sup>86</sup> ראבי"ע לבר' ב, ח: "ויטע" – וכבר נטע גן במקום נקרא עדן". שימוש בעתיד מהופך מקובל במקרא. פעלים כגון וילך, ויקרא, וידבר, ויאמר, מכוונים לעבר למרות שצורתם הבסיסית היא יקטול. ניתן לזהותם בזכות ה-ו' המיוחדת שבראשם: בעוד שניקודה הרגיל של ו' החיבור הוא שווא (ו), ניקודה הרגיל של ה-ו' בפעלים כגון ויאמר, וילך הוא פתח ודגש חזק באות שאחריה.

<sup>87</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 171, מציג את תפקיד האדם כמשרת הבריאה ולא כשולט בה.

<sup>88</sup> מקנזי, בראשית, עמ' 554, מציג דעות חוקרים כמו וולהאוזן ובודה.

<sup>89</sup> אמית, "אוטופיזם מקראי", עמ' 52-57, דנה בשאלה מדוע הוזכרו נהרות שמחוץ לגן והניחה שהם מייצגים שפע ועושר שאינם מותנים בעבודה וציות לדבר האל, בניגוד לחיים בתוך הגן המציגים ערכים חיוביים.

והגן ממשך לקבל את מימיו מנהר שמקורו באדמה, צורת השקיה הדומה לתיאור האד העולה מן הארץ בתחילת הפרק.

## חסרון אישה

בדומה לתיאור חסרון שיחים ועשבים גם לתיאור בריאת האישה קודמת הכרזת היעדר: "וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים לֹא טוֹב הָיְתָה הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ" (ב, יח). בדומה להכרזת חיסרון אדם שיעבוד את האדמה, גם הכרזת חסרון האישה מלווה בסיבה וייעוד: בדידות האדם והצורך בעזרה לאיש.<sup>90</sup> הסברים שונים הוצעו לביטוי 'עזר כנגדו'.<sup>91</sup> חז"ל קשרו את החיסרון והייעוד לעניין מיניות ופריון.<sup>92</sup> לאחר הכרזת חסרון האישה לא מתוארת מיד בריאת האישה, ובמקום זאת מתאר המספר את יצירת החיות וקריאה בשמותיהן.<sup>93</sup> המדרש ביבמות סג, ע"א מנמק את אזכור החיות כאן: "מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקרה דעתו עד שבא על חוה". המדרש שולל אפשרות להתאמה מינית בין אדם וחיה, ומדגיש את הצורך באישה היות שהכתוב עצמו חוזר ומציין זאת במילים: "וַיֹּאמֶר ה' לֹא מִצָּא עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ" (בר' ב, כ).

עניין ההולדה והפריון נזכר בצורה מפורשת בכתוב רק בפרק ג, בעונש שניתן לאישה. לעומת זאת, בפרק ב, ככל הנראה כחלק מההכנה לתהליך הפריון, מצאנו שתיאור בריאת האיש והאישה מלווה ברמזים רבים הקשורים לקשר מיני שמוביל בסופו של דבר לפריון. כך במילים: "עַל כֵּן יִעָזֵב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבֶשֶׁר אֶחָד" (ב, כד). רש"י ורד"ק מפרשים את הביטוי 'והיו לבשר אחד' כחיבור וקשר מיני היוצר את הולד.<sup>94</sup> לאחר שהמספר רומז שקיים פוטנציאל פריון שמכוון לאדם ואשתו, ממשך המספר ומציין שהאיש והאישה עירומים: "וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבָּשְׁשׁוּ" (בר' ב, כה). המילה 'יתבוששו' היא צורה יחידאית שמקורה בשורש בו"ש התפעל עתיד, ופירושו הדבר שהאיש והאישה אינם חשים רגש של בושה.<sup>95</sup> פרשנים עמדו על

<sup>90</sup> במחקר התקיים דיון על הופעתה של אמירה זו דווקא כאן לאחר הציווי לא לאכול מן העץ. היו שסברו שפסוק יח צמוד במקורו לפסוק ח והאישה נוצרת מיד לאחר יצירת האדם. ראו: סקינר, בראשית, עמ' 95; וסטרמן, בראשית א, עמ' 225, דן בזאת כחלק מהדיון הכללי על מבנה הפרק.

<sup>91</sup> גלנדר, בראשית, עמ' 182-183, הניח שהאישה נוצרה כדי לתמוך באיש בעמידה באיסור שהוטל עליו.  
<sup>92</sup> רש"י על אתר, רומז לחסרון הקשר בין זכר ונקבה: "ולאדם לא מצא עזר כנגדו... הביאן לפניו זכר ונקבה כל מין ומין אמר לכולם יש בן זוג, ולי אין בן זוג"; רד"ק: "אעשה לו עזר... ועוד שצריך להשאיר אחריו ממינו ולא יתכן זה מבלי אחר שיהיה ממינו"; בכור שור מפרש "ולאדם לא מצא עזר כנגדו שלא היה בהם מי שראוי להזדווג לו", ראו גם: סקינר, בראשית, עמ' 67; וסטרמן, בראשית א, עמ' 227; שמידט, סיפור הבריאה, עמ' 200.

<sup>93</sup> סקינר, בראשית, עמ' 67, ציין את החריגה בתיאור בריאת האדם לפני החיות וסבר שהקריאה בשם תפקידה לבחון את מהות הקשר בין האדם לחיות. לדבריו, יתכן שהאדם היה לתקופה קצרה בקשר מיני עם החיות.  
<sup>94</sup> רש"י על אתר מפרש שהיות שהולד נוצר על ידי שניהם, שם נעשה בשרם אחד וכן, רד"ק מפרש, שיהיו האיש והאישה דבקים זה בזה כבשר אחד, ומשניהם יתקיים המין. ראו: רש"י (פירוש שני), חלק על דעת רש"י וסבר שהאדם ואשתו ישובו להיות דבקים זה לזה כפי שנוצרו דבקים זה לזה בבריאתם.

<sup>95</sup> לפי קדרי קיימת אפשרות לראות במילה זו התמזגות של שני שורשים בו"ש ו יב"ש. השימוש היחידאי במילה 'יתבוששו' מאפשר מיזוג בין שני השורשים בו"ש ו יב"ש ומעניק לפסוק משמעות נוספת דרך שימוש אסוציאטיבי לאדמה יבשה שאינה מצמיחה שיחים. המשמעות הנלווית פירושה שבמידה שהאיש ידבק באישה ושניהם יהיו עירומים ולא יתייבשו, יחל תהליך של פריון וכך לא יתייבשו. ההנחה לאיש ולאשה, המשתמעת מתוך זיקה לפריון האדמה, היא שעל האדם להתנתק מהוריו, מקור היווצרותו, ולהידבק באשתו על מנת שיהפכו לבשר אחד והאישה תופרה.

סיבת היעדר הבושה.<sup>96</sup> רבים הסבירו כי האיש והאישה אינם מתביישים בעירום שלהם היות שלא קיימת אצלם עדיין תודעה מינית.<sup>97</sup> מדברים אלו עולה כי המספר מציג בנשימה אחת הן את הראוי והעתיד לקרות והן את המצוי. כלומר מה שצריך לקרות מצוין תחת המילים 'והיו לבשר אחד' שמכוונות להולדה והמשכיות המין האנושי, ומיד מצוין המצוי תחת המילים 'ולא יתבוששו', כלומר שלאיש ולאשה אין עדיין תודעה מינית.

ניתן לומר אם כן, שסיפור גן עדן מתייחד בהכרזה על היעדר היצירה, לפני תיאור יצירתה. הכרזה זו נזכרת הן ביחס לאדמה לשיחים ולעשבים והן ביחס לאישה ולקשר המיוחד בין האישה לאדם המוביל לפריון. בשני המקרים נזקקת התערבות ופעולת אדם לצורך הפרייה.<sup>98</sup> הכרזת החיסרון מצביעה על פוטנציאל פריון והתרבות, ובו זמנית מדגישה את חסרונו ללא התערבות האדם וחיוניותו להמשך קיום העולם באמצעות פריון. בריאת האדם והצומח אומנם נזכרת כבר בפרק א, אלא שפרק א עוסק בבריאה ראשונית בידי האל. הכרזת החסר שבה ומדגישה שאין אדם שיעבוד את האדמה על מנת שיצמחו שיחים ועשבים מכאן ואילך, ואין אישה המתאימה לאדם לצורך התרבות. עניין זה מסביר מדוע פרק ב אינו דן בבעלי החיים או בשאר הברואים שהתרבותם לא תלויה באדם. הדגשת החיסרון קשורה בפריון והתרבות טבעית, ובמעבר מבריאה אלוהית לפריון ובריאה בידי אדם.<sup>99</sup> ; ;

### חומרי היצירה – הקשר בין הנברא לחומר ממנו נוצר והכרזת שייכות

סיפור הבריאה בפרק ב מתייחד בתיאור מפורט הכולל את מקור היצירה או החומר ממנו נוצרה. מלבד הכרזת היעדר שרומזת לשינוי שיתחולל בתהליך הפריון, שבה ועולה בסיפור גן עדן הכרזת שייכות. הכרזה זו קושרת בין היצירה ובין מקורותיה ומהווה נדבך נוסף לזיקה בין האישה לאדמה ביחידה זו. בסיפור גן עדן חוזר המספר ומדגיש את הקשר בין הנברא למקורו על ידי כך שהוא מציין מהיכן נברא.<sup>100</sup> כמו למשל, "וַיִּצְמַח ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל עֵץ נֶחְמָד לְמַרְאֶה וְטוֹב לְמַאֲכָל" (בר' ב,

<sup>96</sup> רש"י על אתר מסביר שלא ידעו דרך צניעות ולכן לא הבחינו בין טוב ורע; רד"ק על אתר: "בא להודיע, כי עד שלא אכלו מפרי עץ הדעת, לא היה להם בשת אם ערום מגולה, כי לא שמשו עדין, כי לא היה להם עדין כוח תאוות המשגל. והיו להם אברי הערוה כשאר האיברים, לא היו בושים מהם".

<sup>97</sup> פרשנים התייחסו לאכילה מעץ הדעת כהליך של התבגרות ובשלות מינית. ראו למשל, דברי ראב"ע להיגד "ולא יתבוששו". פירושו מתבסס על כך שלאחר האכילה מן העץ מתעוררת בהם הבושה הגופנית והם נעשים מודעים לעירום שלהם. ספיזור מחזק טענה זו באמצעות דברי ברזילי בשמ"ב יט, לו "בְּן שְׁמָנִים שָׁנָה אֶזְכִּי הַיּוֹם הָאֵדַע בֵּין טוֹב לְרָע". לעיצוב התודעה המינית כפי שמתעוררת בפרק ג תורמים הנחש שמשמש סמל מיני כנעני, עלי התאנה, ודברי ה' לאישה "ואל אישך תשוקתך", כולם מרמזים לתודעה מינית היוצרת הפרייה ומובילה ללידת קין בחתימת הסיפור; ראו עוד גרוסמן, בראשית עמ' 92-94.

<sup>98</sup> מתיוס, בראשית א, עמ' 189; גרוסמן, בראשית, עמ' 81.

<sup>99</sup> קליין, בראשית ב, עמ' 27, סבור כי סיפור גן עדן בא לבאר את אמיתות טבע האדם, גורלו ומקומו בתבל והלקח בסיפור הוא שהעולם נברא מושלם והאדם קלקלו כתוצאה מהתנהגותו המרדנית זאת בניגוד למיתוסים שתפקידם לתאר יסודות טבע ותרבות בדרך של הולדה וריבוי טבעי.

<sup>100</sup> רד"ק לבר' ב, ז: "וויצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה... ואע"פ שארבע היסודות היו מעורבות בו, הזכיר העפר, לפי שהוא עיקר היצירה בנבראי היבשה".



ט), "וַיִּצְרָךְ ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפָר מִן הָאֲדָמָה" (בר' ב, ז),<sup>101</sup> וכן "וַיִּצְרָךְ ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם" (בר' ב, יט). במקרים אלו היוצר הוא האל והאדמה היא חומר הגלם ממנה נובעים התוצרים. גם בסיפור יצירת האישה מושם דגש על מקור יצירת האישה ועל היותה חלק מן האיש: "וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֶּלַע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה" (בר' ב, כב).<sup>102</sup>

הדגשת 'חומר היצירה' נעשית משמעותית אף יותר כאשר האדם שבע רצון מבריאת האישה, ומכריז על כך ומנמק את שביעות רצונו דווקא בשל היותה חלק ממנו: "וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפֶּעַם עָצָם מְעַצְמִי וּבָשָׂר מִבָּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחָהּ זֹאת" (בר' ב, כג). הכרזה נוספת מצאנו לאחר שהאדם נענש, שם מציין המספר את חזרתו של האדם לאדמה שממנה נלקח: "עַד שׁוּבָדָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ" (בר' ג, יט). היו שראו בכך מסגרת לרעיון המרכזי בסיפור והוא תחילתו וסופו של האדם באדמה.<sup>103</sup> שיוך האדם לאדמה והדגשת מקור היווצרותו נזכרים פעם נוספת בפרק ג פסוק כג: "... לַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׂם".

האישה נוצרת מהאיש והאיש נוצר מן האדמה, שתי הכרזות שייכות יוצרות הקבלה בין האדמה והאדם כמקור ליצירה ובריאה חדשה. ויינפלד מציין שתפיסת הבריאה בישראל שוללת את עקרון הזיווג של היסוד הזכרי עם הנקבי ובכך נוטלת מהבריאה האלוהית אפשרות של התהוות והתרבות דרך הטבע.<sup>104</sup> בהמשך לדבריו, נראה בעיני ששיוך הנברא למקורותיו מועצם ומקבל משמעות בסיפור גן עדן דווקא בשל היותו פרק מעבר מבריאה אלוהית שמקורותיה והרכבה אינם ידועים, כלומר, 'יש מאין', לפריון טבעי שהוא למעשה יצירה חדשה בה 'חומרים המרכיבים' את היצירה ידועים, כלומר, בריאה 'יש מישי'.<sup>105</sup>

לסיכום, בסיפור גן עדן, האדם משמש ציר מרכזי הקושר בין האישה והאדמה. האדם עצמו נברא מן האדמה, והאישה נבראת מהאדם. בריאה והולדה מתוך בריאה קיימת קושרות בין הנברא

<sup>101</sup> פון-ראד, בראשית, עמ' 74, מציין שה' יוצר את צורת האדם מן האדמה והמקרא מבטא את קשרי החיים בין האדם לאדמה. ספיזר, בראשית, עמ' 16, מציין שזהו משחק מילים, פרקטיקה שמוכרת במקרא ובשפות קדומות אחרות ובעלת משמעות סמלית.

<sup>102</sup> וסטרמן, בראשית א, עמ' 230, מסביר שיצירת האישה מהצלע מטאפורית ולא ממשית בדיוק כמו יצירת האדם מהאדמה ומתבססת לדבריו על מסורת קדומה; קוטס, בראשית, עמ' 216, מציין שהמילה 'צלע' משמשת גם לתיאור בניית המשכן. דמיון זה מעניק חשיבות לבריאת האישה; בדן, היבט חדש בבראשית ב, עמ' 167-172, מבחין בין שני סיפורי הבריאה, כאשר לדבריו פרק א' דן ביצירת הכלל וכל מה שנברא נברא בריבוי ואילו בפרק ב' ישנו תיאור נפרד לבריאת האדם מן האדמה ותיאור נפרד של בריאת האישה מן הצלע.

<sup>103</sup> אמית, בראשית, עמ' 35, סבורה שאזכור זה נועד להסביר מהו מוות, ותפקידו כאן להעמיד את האדם באפסותו וחדלונו מול נצחיות האל.

<sup>104</sup> ויינפלד, בראשית, עמ' 14, מגדיר את תפיסת הבריאה על רקע תיאורי בריאה שהיו מקובלים בעולם האלילי המתבסס על שני רעיונות יסוד, שהראשון בהם הוא שהאלים נולדים ומולידים ככל יצור חי.

<sup>105</sup> על פי המילון ההיסטורי, המובאות הקדומות ביותר של הביטוי "ברא יש מאין" מופיעות בפיוטים שהתחברו בידי יוסף אלברדאני, יצחק אבן גיאת ונוספים מן המאה העשירית לספירה. שתי מובאות נוספות למונח מצאנו בפירושו של ראב"ע שמביא את הדברים בשם מפרשים שקדמו לו: "כאשר חשבו רבים, לעשות את שאינו – ישנו. והמוכיח: 'ויברא אלהים את האדם' (בראשית א, כז)", וכן, דברי ראב"ע למשלי כה, ב, ד"ה כבוד: "...דיבר כבודו בסיפור מעשיו הנבראים יש מאין". במילון של אליעזר בן יהודה לערך 'יש' עמ' 2171, מוזכרים דברי ראב"ע לבר' א, א, וכן דברי ר"י מפיסא במנחות קנאות, הרלב"ג, מלחמות ה' ו, א, ג וכן, הרמב"ם בספר העיקרים א, יב וכג.

למקורו.<sup>106</sup> הקשר של האדם לאדמה ולאשה בא לידי ביטוי, בין היתר, בהיותו הגורם המפרה, הן של האדמה והן של האשה.

אם כן, מצאנו שהכרזת שייכות מופיעה בסיפור הן בהקשר לאדמה והן בהקשר לאשה, מה שמעיד על זיקה בין השתיים. הזיקה נזקקת לסיפור כחלק מתמה מרכזית, הרואה בו סיפור מעבר ושינוי מבריאה בידי האל לפריון בידי אדם. שינוי זה דורש התייחסות מיוחדת למקור היצירה, היות שאם עד כה אין אזכור של 'חומרים' מהם נוצרו הברואים, מעתה ואילך יצירה חדשה באמצעות הפריה והולדה טבעית מתבססת על יסודות ומרכיבים שקיימים בטבע, ועל כן חוזר המספר ומדגיש בסיפור זה את מקור היצירה.

## הציווי

במרכז הסיפור וללא קשר ניכר לרצף העלילה, מופיע הציווי הראשון לאדם. הציווי עוסק באכילה ומכיל שתי צלעות. הראשונה מצווה את האדם לאכול מכל עץ הגן: "וַיֵּצֵא ה' אֱלֹהִים עַל הָאָדָם לְאֹמֶר מְכַל עֵץ הַגֵּן אֶכֶל תֹּאכְלֶנּוּ" (ב, טז), והצלע השנייה אוסרת לאכול מעץ הדעת: "וּמִעֵץ הַדַּעַת טוֹב נָרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ" (ב, יז). האיסור מוצג במרכז הסיפור וקושר את תחילתו עם סופו, היות שהסיפור נפתח בחסרון אדם שיעבוד את האדמה, ונחתם ללא פריון והמשכיות האדם.<sup>107</sup> הקשר בין תחילת הסיפור לסופו מעיד על קיומה של זיקה בין פרי בטן ופרי האדמה. מרכזיות האיסור ביחידה זו אינה ניתנת למחלוקת. עם זאת נשאלת השאלה, מה מהות האיסור, והאם וכיצד הוא קושר בין פרי האדמה ופרי בטן? חוקרים רבים חלקו בדעותיהם לגבי מהות האיסור, והציעו פירושים שונים לתפקידו בסיפור.<sup>108</sup> היו שראו בעצם הציווי הגדרת היררכיה בין אלוהים ואדם וחובת האדם לציית לאל.<sup>109</sup> אחרים הציעו הסברים שונים לביטוי 'עץ הדעת טוב ורע', מתוך ניסיון להבין את מהות האיסור.<sup>110</sup>

לעניות דעתי, התבוננות הרוּאָה בסיפור גן עדן' סיפור מעבר מבריאה בידי ה' לפריון בידי אדם, מאפשרת הבנה רחבה הקושרת בין נושא האיסור ותפקידו. היות שהאיסור עוסק באכילה אך

<sup>106</sup> כדברי הנצי"ב בפירושו 'העמק דבר' לברי' ב, כג: "כי מאיש לוקחה זאת": "ודרך החלק להיות נכסף אל הכלל שבא ממנו".

<sup>107</sup> גרוסמן, בראשית, עמ' 85.

<sup>108</sup> פון-ראד, בראשית, עמ' 89-90, הניח שהיו לעץ כוחות על טבעיים; קליין, בראשית ב, עמ' 27; גלנדר, בראשית, עמ' 178-179; גרוסמן, כפל משמעות, עמ' 209-214.

<sup>109</sup> סרנה, בראשית, עמ' 25-26; גלנדר, בראשית, עמ' 178, מעלה את האפשרות הזו במילים: "משמע, האיסור ניתן ללא כל סיבה הנראית לעין, ומה שעומד למבחן במקרה כזה הוא הציות המוחלט".

<sup>110</sup> ספייר, בראשית, עמ' 26; וסטרמן, בראשית א, עמ' 240-243; המילטון, בראשית א, עמ' 165-166, הציע ארבעה פירושים למהות ידיעת טוב ורע: הראשון – ידיעה מינית; הפירוש השני הוא שיש להבין את המילה טוב ורע כמריזמוס והכללה, כלומר ידיעת הכול. הפירוש השלישי מכוון לידיעת אתיקה ותרבות, והפירוש הרביעי הוא ידיעת מוסר ושיפוט, פירוש ששם דגש על נחיתות האדם מול האל ועל הצורך בהשאת כוח השיפוט בידי האל. הפירוש קושר את מהות עץ הדעת טוב ורע עם עצם הצו שנועד להבחין בין האדם לאל וכפיפות האדם לאל. היו שטענו שהופעת הציווי בשלב מוקדם של הבריאה הכרחית להדגמת עיקרון מרכזי של שכר ועונש, ראו: ארנולד, בראשית, עמ' 59; ראו גם: קליין, בראשית ב, עמ' 27. לסקירת הדעות ראו עוד, גרוסמן, בראשית, עמ' 94-95.

תוצאותיו קשורות לתודעה מינית, והפרת האיסור הובילה לפגיעה בפריון האדם והאדמה, ניתן לראות באיסור תנאי חיוני שמוצב דווקא במעבר מבריאה בידי אלוהים לפריון בידי אדם. זאת כיוון שהאיסור במהותו קובע היררכיה בין אדם לאל, דווקא כאשר הפריון עובר להיות באחריות ובשליטת האדם, ולכאורה משתווה מעמדו של האדם לה' כיוצר ובורא. האיסור לאכול מן העץ מנכיח את העובדה שתוצאות הפריון עדיין נותרות תלויות ברצון האל, והדרך למלא את רצון האל היא לציית לדברו ולקיים מצוותיו.

## העונש

עונשם של האיש והאישה מעורר שלוש שאלות מהותיות.<sup>111</sup> הראשונה נוגעת לפער בין העונש המובטח על ידי האל, אם האדם יאכל מעץ הדעת, ובין העונש שניתן לאדם בפועל. העונש שהובטח לאדם הוא מוות: "כִּי בַיּוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת" (בר' ב, יז).<sup>112</sup> בפועל נענש האדם בקשיים הכרוכים בהשגת פריון. השאלה השנייה נוגעת למידתיות ולקשר בין החטא ועונשו. כלומר מה בין אכילה מעץ הדעת ובין קשיים במימוש פריון אדם ואדמה? והשאלה השלישית היא, האם יש זיקה בין עונשו של האיש ועונשה של האישה ומה טיבה?

חוקרים ופרשנים רבים עסקו בשאלות אלו מכיוונים שונים. פילון טען שבהבטחה לעונש מדובר במוות מִיָּדִי שאינו כדרך הטבע, ולא ניסה לפתור את הפער בין דבר האל בציווי ובין העונש בפועל.<sup>113</sup> פרשנים אחרים סברו שהמוות אינו מיתה מיידית אלא משמעותו שהאדם יהפוך להיות בן תמותה, מרגע שיאכל מן העץ.<sup>114</sup> חוקרים אחרים תלו את הפער בין העונש המובטח לעונש שניתן בפועל, בשינוי הגזירה מתוך רחמי האל.<sup>115</sup>

הקשר בין החטא, כלומר האכילה מן העץ, ובין העונש העוסק בפריון, מתגלה לראשונה בטקסט דרך סמיכות עניינים בפרק א, כאשר למצוות "פרו ורבו" נסמך הציווי "לכם יהיה לאכלה", ובפעם השנייה הוא מתגלה בפרק ב, כאשר יעוד האדם "לעבדה ולשמרה" מופיע בסמיכות לאיסור לאכול

<sup>111</sup> החוקרים הניחו שתפקיד הסיפור כולו לתת הסבר אטיולוגי לצער הכרוך בהריון לידת בנים כמו גם לקשיים הנלווים בהשגת מחייה ראו למשל, דברי וסטרמן, בראשית א, עמ' 262; גלנדר, בראשית, עמ' 196.

<sup>112</sup> בדברי הנחש לאישה, טען הנחש שאין עונש מוות על אכילה מהעץ: "וַיֹּאמֶר הַנָּחָשׁ אֶל הָאִשָּׁה לֹא מוֹת תָּמוּתוֹן" (בר' ג, ד). רש"י על אתר, מניח שטענת הנחש נובעת מקנאת האל באדם מרגע שיאכל וידמה לו וייצור עולמות כמוהו.

<sup>113</sup> פילון, כתבים, כרך רביעי, עמ' 59, פילון מבסס את דבריו על הביטוי 'מות תמות' הנפוץ בפרקי החוק ושם הכוונה למוות מיידית ולא בדרך הטבע.

<sup>114</sup> רמב"ן ורד"ק על אתר; ראו גם: המילטון, בראשית א, עמ' 173; גלנדר, בראשית, עמ' 196.

<sup>115</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 172-174, מבדיל בין צירוף המילים 'מות תמות' מול הצירוף המוכר במקרא 'מות יומת' ומסביר שבניגוד לביטוי 'מות יומת' בו הכוונה להמתה בידי אדם ועל כן המוות מוכרח ולא ניתן לשנות את גזר הדין, הרי שבביטוי 'מות תמות' הכוונה למוות בידי אלוהים ועל כן, הוא אינו מוכרח וניתן לשינוי; קיל, בראשית, עמ' סב, מסביר: "'ביום אכלך ממנו' תהיה חייב מיתה, באותו יום ממש כפי שהיה ראוי אך מתוך רחמים על האדם המתיק האל את עונשו וגזר עליו רק גירוש".

מעץ הדעת.<sup>116</sup> בשני המקרים הציווי הראשון קשור לאכילה והציווי שנשמך לו קשור במימוש פוטנציאל הפריין.<sup>117</sup>

רבים הניחו שאכילה מן העץ קשורה בהתפתחות מינית היות שהתוצאה המיידית של האכילה מן העץ היא פקיעת העיניים ותחושת העירום של האדם ואשתו.<sup>118</sup> לדברי ראב"ע, עיקרו של עץ הדעת הוא בדיעת המשגל, היות שאכילה מפרי העץ הולידה באדם את תאוות המשגל.<sup>119</sup> הטוב והרע לדברי אבן עזרא הם המותר והאסור, בפרט בכל הקשור במיניות. לדבריו, האדם הראשון כבר ידע להבחין בין טוב לרע, אלא שעד כה לא הייתה בו תאוות המשגל, וכעת האדם מכיר בשניהם ונדרש להכיל את ההכרה בטוב וברע גם לעניין המיניות. את דבריו מוכיח אבן עזרא בכך שמיד אחרי שאכלו נאמר: "וַתִּפְקְחֶנָּה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עִרְמָם הֵם" (בר' ג, ז). אברבנאל רואה באכילה מעץ הדעת אות פתיחה להתחלת מימוש פוטנציאל הפריין. לדבריו, האכילה מהעץ יוצרת דמיון בין האדם והאל בכוח ההולדה ויצירת אדם: "לפי שהעץ הזה יתן כוח להוליד בנים ובנות ולהמציא נמצאים שלא היו בעולם, והיא מעלה גדולה ומיוחדת אליו יתברך שברא והמציא עולם אחר שלא היה, ולכן מקנאתו וכדי שכבודו לאחר לא יתן, ציווה לאדם שלא יאכל מזה העץ המביא להוליד ולהמציא".<sup>120</sup> דברי אברבנאל קושרים את האכילה מעץ הדעת להתחלת היצירה האנושית באמצעות פריין והולדה; התחלה שמסמנת התפתחות ומעבר מבריאה אלוהית ליצירה על ידי האדם. דברי אבן עזרא ואברבנאל מסבירים את הקשר בין החטא לעונש. האכילה מן העץ הולידה את תאוות המשגל ואפשרה התחלת פריין טבעי, על כן גם העונש קשור לקשיי פריין.

קשר זה מוביל אותנו לשאלה השלישית מהי הזיקה בין עונשו של האיש ועונשה של האישה, בפרט לאור העובדה שהשניים חטאו באותו חטא, אך עונשם אינו זהה. הזיקה הבולטת ביותר היא זיקה תמטית היות ששני העונשים עוסקים בקושי הכרוך בהשגת 'פירות'. עונשו של האדם נוגע לפריין אדמה ועונשה של האישה נוגע לפריין אדם. הזיקה באה לידי ביטוי גם באופן מילולי באמצעות השורש עצ"ב המשותף לשני העונשים: לאישה נאמר: "בעצב תלדי" ולאדם נאמר: "בעצבון

<sup>116</sup> ההטיה בלשון נקבה 'לעבדה ולשמרה' מעוררת קושי, כיוון שהפסוק מדבר על הגן והיה נכון לכתוב לעובדו ולשומריו. וככל הנראה, ההטיה בלשון נקבה רומזת לאדמה ולא לגן עצמו, וכך נפתרה הבעיה המוצגת בתחילת הפרק "ואדם אין לעבוד את האדמה" (בר' ב, ה).

<sup>117</sup> ריה"ל וכמה מפרשני ימי הביניים חילקו את המצוות לשמעיות ושכליות, כאשר השכליות הן לרוב מצוות חברתיות הניתנות להשגה שכלית על ידי הגיון אנושי. קיל, בראשית, עמ' סב, מציג את סמיכות העיניים בין המצוות השמעיות והמצוות השכליות בשני המקרים.

<sup>118</sup> רד"ק, בר' ג, ז: "לא אמר: ויראו, כי אשר ראו עתה הוא אשר ראו בתחלה אלא אחר שאכלו מפרי העץ נולדה בהם תאוות המשגל ונתקשה אבר המשגל מן התאוה, וזה היה בשת להם שהיה אבר בגופם יוצא מתחת רשותם והיא מדה כנגד מדה שהם יצאו מרשות האל וממצותו. ועוד כי דבר המשגל הוא דבר מגונה ומכוער לולי שיש בו צורך להשאיר הזרע ומפני זה התבוששו זה מזה גם מהאל שהתחבאו ממנו"; בניגוד לדעת רד"ק ופרשנים אחרים המילטון, בראשית א, עמ' 165-166, שולל אפשרות זו בשל ההשלכה על מיניות האל ובשל העובדה שהאישה עדיין לא נוצרה.

<sup>119</sup> ראב"ע לבר' ג, ז.

<sup>120</sup> אברבנאל לבר' ג, ד-ה, ד"ה "לא מות תמותון כי יודע אלהים וגו'".

תאכלנה". הפועל עצ"ב מתפקד גם כצער במובן הרגשי וגם ככאב הנובע ממאמץ גופני.<sup>121</sup> שימוש בפועל זה בשני המקרים היא דרכו האומנותית של המספר לקשור בין פריון אדמה ופריון אדם. על מנת לענות על שלוש שאלות אלו, אבחן תחילה את עונשי האיש והאישה ביחס לפרשנות המוצעת ואצביע על הזיקה ביניהם. בשלב הבא אציע מענה הקושר את שלוש השאלות באמצעות הבנת התמה המרכזית בסיפור גן עדן כסיפור מעבר מבריאה אלוהית לפריון ויצירה בידי אדם, דרכה ניתן לפענח את מהות החטא ועונשו.

### פסוק טז – העונש לאישה

"אֵל הָאִשָּׁה אָמַר ה'רְבָּה אֲרָבָה עֲצָבוֹנָךְ וְהִרְנָךְ בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים וְאֵל אִישׁךָ תִּשְׁוֹקְתָךְ וְהוּא יִמְשָׁל בְּךָ" (ג, טז). עונשה של האישה מסתכם בפסוק אחד, אך נחלק לארבעה או לחמישה שלבים שונים בתהליך השגת פרי בטן. ההיגד 'הרבה ארבה' מורכב משתי פעולות מן השורש רב"ה. זהו צירוף ייחודי המופיע בספר בראשית, שפירושו ריבוי מופלג בכמות, בעוצמה ובטיב.<sup>122</sup> ניתן לפרש את המילים "הרבה ארבה עצבונך והרנך" כעונש אחד שכוונתו צער וכאב בתקופת הריון.<sup>123</sup> נראית בעיני יותר דעתם של המפרשים המחלקים את ההיגד 'עצבונך והרנך' לשני שלבים שונים בתהליך יצירת הוולד, כאשר 'עצבונך' הוא כאב הכרוך במחזור החודשי, ו'הרנך' הוא הצער שכרוך בתקופת ההריון.<sup>124</sup>

השלב הבא מדבר על העצב הכרוך בלידה ובגידול הבנים: "בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים".<sup>125</sup> השרש עצ"ב מתפרש כעמל ועבודה פיסית קשה.<sup>126</sup> היו שפירשו את שתי ההופעות של השרש עצ"ב בפסוק "הֲרָבָה אֲרָבָה עֲצָבוֹנָךְ וְהִרְנָךְ בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים" ככאב הפיסי הכרוך בלידה עצמה.<sup>127</sup> אחרים טענו שיש לראות את ההופעה השנייה של הפועל עצ"ב בפסוק כצער הכרוך בגידול וחינוך הבנים. פרשנים אלו

<sup>121</sup> כהן וליבוביץ, בראשית ג, עמ' 34.

<sup>122</sup> לשורש רב"ה עשרים ותשע היקריות בספר בראשית. למשל: "וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבִשְׁתֶּהּ" (בר', א, כח); "וְאֹתָם פְּרוּ וּרְבוּ שָׂרְצוּ בָאָרֶץ וּרְבוּ בָהּ" (בר ט, ז); "וַיֹּאמֶר לָהּ מְלֵאךְ ה' הֲרָבָה אֲרָבָה אֶת זְרַעךָ וְלֹא יִסָּפֵר מְרֵב" (בר' טז, י); וְלִישָׁמְעָאֵל שְׁמַעְתִּיךָ הִנֵּה בְרַכְתִּי אֹתוֹ וְהִפְרִיתִי אֹתוֹ וְהִרְבִּיתִי אֹתוֹ בְּמֵאֵד מְאֵד" (בר' יז, כ); "וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן וַיֵּאָחֲזוּ בָהּ וַיִּפְרוּ וַיִּרְבוּ מְאֹד" (בר' מז, כז) ועוד רבים.  
<sup>123</sup> סקינר, בראשית, עמ' 82, מציין שייסורי לידה משמשים לבטא כאב במקרא; כהן וליבוביץ, בראשית ג, עמ' 34, מסבירים שזהו ביטוי אחד שפירושו צירי לידה. ראו למשל: "עַל כֵּן מְלֵאוּ מִתְּנֵי חִלְחָלָה צִירִים אֲחֻזּוּנֵי פְצִירֵי יוֹלְדָה נְעֻיָתִי מְשֻׁמַּע נְבִהֲלָתִי מְרֵאוֹת" (יש' כא, ג).

<sup>124</sup> וסטורמן, בראשית א, עמ' 263-264; המילטון, בראשית א, עמ' 200; קיל, בראשית, עמ' פג.

<sup>125</sup> מייסר, מגדר, עמ' 130-132, מסבירה את המילה 'עצבון' כעמל ועבודה קשה. היא מתבססת על משמעות המילה בשתי היקריות האחרות. מייסר דוחה את ההקבלה להמשך הפסוק "בעצב תלדי בנים" היות שלדעתה כאשר השורש יל"ד מופיע במקרא כפועל עומד הוא מכוון כלפי עצם פעולת הלידה, ואילו כאשר הפועל יל"ד מופיע כשלאחריו מושא ישיר כמו בן, בנים, או שם הנוולד, אין הכוונה ללידה עצמה אלא לשינוי מעמד האישה ועצם הפיכתה לאם. וכאן, היות שאין במקרא שימוש במילים כמו, ציר, חיל, חבל, לתיאור כאב הלידה, מייסר מניחה שהעונש "בעצב תלדי בנים" עוסק בתהליך כולו, כולל הורות, גידול, חינוך ועיצוב הבנים. נוביק, כאב ויצירה, עמ' 237-240, מציעה אלטרנטיבות אחרות למילה 'הרונך': האחת שהריון נקשר עם הלידה עצמה כמו באיוב ג, ג, וכך יוצא שחלקי הפסוק מקבילים זה לזה.

<sup>126</sup> קדרי, מילון, עמ' 821, מפרש, עצב, עיצבון: עמל רב עבודה קשה/כח / הריון.

<sup>127</sup> קדרי, מילון, עמ' 821, מפרש, עצב, עיצב: כאב של לידה (צירי לידה).

מסתמכים על פסוקים נוספים הכורכים צער וחינוך בנים יחד, כדוגמת: "וְלֹא עֲצָבוּ אֲבִיו מִיָּמָיו לְאמֹר מִדּוּעַ כָּכָה עָשִׂיתָ" (מל"א א, ו).<sup>128</sup>

חלקו האחרון של העונש נוגע ביחסי האיש והאישה: "וְנָאֵל אִישׁוֹ תְּשׁוּקַתָּךְ וְהוּא יִמְשַׁל בְּךָ" (ברי' ג, טז). עונש זה מעיד על הכוונה הראשונית, שהאיש והאישה יהיו שווים במעמדם, אך בעקבות החטא נקבעת היררכיה חדשה לפיה, האישה תשתוקק לאיש והוא ישלוט בה.<sup>129</sup> היו שהסבירו את תחילת הפסוק: "וְנָאֵל אִישׁוֹ תְּשׁוּקַתָּךְ" כתלות של האישה באיש בפרט לצורך פרנסתה ומזונותיה,<sup>130</sup> אחרים פירשו את התשוקה והתלות של האישה באיש לעניין מיניות.<sup>131</sup> המילה 'תשוקתך' נגזרת מהשורש שק"ק ומכוונת לתאוה וליצר מיני.<sup>132</sup> ניתן למצוא את השורש שק"ק במובן דומה כמו: "וְהִנֵּה עֲגִף וְנִפְשׁוּ שׁוֹקֵקָה" (יש' כט, ח), וכן "כִּי הִשְׁבִּיעַ נֶפֶשׁ שִׁקְקָה" (תה' קז, ט). במקרים אלו מתוארת תחושת צמא או רעב. השימוש בשורש דומה, ליצר המין וליצר הרעב, מצביע פעם נוספת על זיקה בין מיניות ואכילה בסיפור.

אם כך נראה, שתיאור עונשה של האישה מגלם בתוכו זיקה לאכילה ומיניות כאחד, ועוסק בשלבים שונים בתהליך הפריון. החל מאובדן השליטה ותלות באיש בכל הנוגע לתאוה וליצר המין, וכלה בגידול וחינוך הבנים. עונש זה ללא ספק מקבע בתודעה האנושית את מחויבות האישה בכל הנוגע להתרבות והולדה ואת הקשיים הכרוכים בחובה זו.<sup>133</sup>

### פסוקים יז-יט – העונש לאיש

"וְלֹאֲדָם אָמַר כִּי שְׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וְתֹאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוֹרְךָ בְּעֲצָבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לְךָ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה בְּזַעַת אֶפְיֶךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוֹבֵד אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ כִּי עָפָר אֶתָּה וְנָאֵל עָפָר תֵּשׁוּב" (ברי' ג, יז-יט).

בשונה מהפנייה לאישה, דברי אלוהים לאדם פותחים בתיאור החטא. תיאור חטא האדם הוא ששמע לקול האישה: "כִּי שְׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ", אחר כך מוזכר עניין האכילה מן העץ: "וְתֹאכַל מִן הָעֵץ".

<sup>128</sup> בהיגד "וְלֹא עֲצָבוּ אֲבִיו מִיָּמָיו לְאמֹר" יש התייחסות לעמל הרב שבהורות ובגידול. קשר עקיף בין עצבות וחינוך בנים עולה משמ"א כ, לז: "וְלֹא אָכַל בָּיּוֹם הַחֹדֶשׁ הַשְּׁנַי לֶחֶם כִּי נִעְצַב אֵל דָּוִד כִּי הִקְלַמוּ אֲבָיו"; גלנדר, בראשית עמ' 197, מציע לפרש את המילה 'עצב' כקושי הכרוך בחינוך וגידול ילדים. לדבריו זהו ניבוי כהכנה לקראת מחיר ותוצאות בחירת האישה לדעת טוב ורע.

<sup>129</sup> רמב"ן על אתר: "שהעניש אותה שתהיה נכספת מאד אל בעל, ולא תחוש לצער ההריון והלידה, והוא יחזיק בה כשפחה, ואין המנהג להיות העבד משתוקק לקנות אדון לעצמו, אבל יברח ממנו ברצונו. והנה זו מדה כנגד מדה, כי היא נתנה גם לאישה ויאכל במצותה, וענשה שלא תהיה היא מצנה עליו עוד, והוא יצוה עליה כל רצונו"; קיל, בראשית, עמ' פג; פריש, יגיע כפיך, עמ' 30-31; יעקבס, מידה, עמ' 145-150; שמש, מידה, עמ' 262.

<sup>130</sup> פו, תשוקת אישה, עמ' 379-383, דורלו, תשוקה, קיל, בראשית, עמ' פג.

<sup>131</sup> רש"י על אתר מפרש שלא תוכל לתבוע האישה ממנו תשמיש אלא הוא ישלוט בה.

<sup>132</sup> בדומה לשה"ש ז, יא. המילטון, בראשית א, עמ' 201-202, מציינ את הדמיון שבתשוקה לחטא המוזכרת בתוכחת האל לקין בברי' ד, ז: "וְנָאֵלְךָ תְּשׁוּקַתוֹ וְאֶתָּה תִּמְשַׁל בוֹ".

<sup>133</sup> מתייוס, בראשית א, עמ' 248.

הַעֵץ" ולסיכום מציין אלוהים בדבריו לאיש שמעשיו הם הפרה של הציווי שניתן לו: "אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ". הקדמת תיאור מעשה החטא לעונש קושרת בין החטא לעונשו.<sup>134</sup>

עונשו של האדם כולל חמישה חלקים: 'ארורה האדמה בעבורך', 'בעצבון תאכלנה כל ימי חיידך', 'קוץ ודרדר תצמיח לך', 'ואכלת את עשב השדה', 'בזעת אפך תאכל לחם'. שלושה מתוך חמשת חלקי העונש קשורים לאכילה. עניין זה משקף את עקרון המידה כנגד מידה, לפיו כיוון שהאדם חטא באכילה הוא נענש באכילה.<sup>135</sup>

העונש נפתח בקללת האדמה בעקבות חטא האדם: "אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרְךָ".<sup>136</sup> קללת האדמה מתבטאת בכך שהארץ תצמיח עשבים שוטים במקום תבואה המספקת לאדם את מזונו.<sup>137</sup> השימוש במילה 'בעבורך' פירושה בגללך, כלומר חטא האדם פגע ביכולת האדמה לפרות ולהצמיח.<sup>138</sup> "בְּעִצְבוֹן תֹּאכְלֶנָה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ" פירושו שהאדם יאכל מפירות הארץ אחרי יגיעה ועמל רב.<sup>139</sup> המילה עצבון מזכרת בהקשר לעבודה חקלאית בבר' ה, כט: "וּמַעֲצָבוֹן יִדְּינוּ מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אֲרָרָה ה' ובהקשר להשגת מזון כמו בתה' קכז ב: "אֲכָלִי לֶחֶם הָעֵצִים".

ארירות האדמה והטורח הרב שכרוך בהשגת מזון נובע מתבטא בכך שמכאן ואילך האדמה תצמיח קוצים ודרדרים ולא תבואה כפי שמצופה ממנה: "וְקוֹץ וְדִרְדֵר תִּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה".<sup>140</sup> היות שפירות הארץ יהיו קשים להשגה, האדם יאכל את עשב השדה שיועד מלכתחילה למאכל בעלי החיים.<sup>141</sup> הכתוב חוזר ומתאר את הזיעה הניגרת מתוך מאמצי האדם להשיג לחם:

<sup>134</sup> מתי' יוס, בראשית א, עמ' 248; קיל, בראשית, עמ' פג, סבור שהאריכות בדברי ה' לאיש נובעת מכך שהוא זה שקיבל את הציווי באופן ישיר ועל כן ניתן להבין מדוע המספר קושר את העונש עם פירוט החטא.  
<sup>135</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 202; גלנדר, בראשית, עמ' 196.

<sup>136</sup> השרש א"ר"י מופיע שלוש פעמים ביחידה זו מתוך שמונה הופעותיו בספר בראשית, ועשרים ותשע הופעותיו במקרא, ובפרט בפרשת הברכות והקללות בדברים כז-כח; מתי' יוס, בראשית א, עמ' 187, בניגוד לקין, שה' נוטש אותו, האדם והאישה אינם ננטשים ואינם נענשים ישירות אלא האדמה היא שנפגעת בעקבות חטא האדם.

<sup>137</sup> פליקס, בראשית ג, עמ' 34.

<sup>138</sup> המילה 'בעבורך' מורה על פי רוב על תכלית, היו שהסבירו שלארירת האדמה יש תכלית טובה בתיקון האדם, וקשרו תכלית זו עם פרשיות הברית שבהן מצאנו שפריון האדמה מותנה בשמירה על מצוות האל, לדוגמה: בוי' כו, ג-ד: "אִם בְּחֻקֵּי תִלְכוּ וְאֵת מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ וְעִשִּׂיתֶם אִתָּם וְנִתְּתִי גִשְׁמִיכֶם בְּעֵתָם וְנִתְּנָה הָאֲרֶזְךָ בְּבוֹלָה וְעֵץ הַשֵּׁדֶה יִתֵּן פְּרִיֹו". בדבי' יא יג-טו: "וְהִיָּה אִם שָׁמַעַתְּ אֶת מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה אֲתָּכֶם הַיּוֹם... וְנִתְּתִי מִטֵּר אֲרֶצְכֶם בְּעֵתוֹ יוֹרֶה וּמִלְקוֹשׁ" וכן בדבי' כח, א-יב: "וְהִיָּה אִם שָׁמַעַתְּ אֶת מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה הַיּוֹם וְנִתְּנָה ה' אֱלֹהֶיךָ עֲלֶיךָ עֵלְיוֹן עַל כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ... יִפְתַּח ה' לְךָ אֶת אוֹצְרוֹ הַטּוֹב אֶת הַשָּׁמַיִם לְתֵת מִטֵּר אֲרֶצְךָ בְּעֵתוֹ וּלְבַרְךָ אֶת כָּל מַעֲשֵׂה יְדָךְ וְהַלְוִית גּוֹיִם רַבִּים וְאֵתָה לֹא תִלְוֶה". וביואל ב, כא-כו: "...וּבְנֵי צִיּוֹן גִּילוּ וְשִׂמְחוּ בְּה' אֱלֹהֵיכֶם כִּי-נָתַן לָכֶם אֶת-הַמּוֹרָה לְצַדִּיקָה וַיִּוֹרֶד לָכֶם גֶּשֶׁם מוֹרָה וּמִלְקוֹשׁ בְּרֹאשׁוֹן... וְאֲכַלְתֶּם אֶכּוֹל וְשָׂבוּעַ וְהַלַּלְתֶּם אֶת-שֵׁם ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר-עָשָׂה עִמָּכֶם לְהַפְלִיא". ראו עוד, קיל, בראשית, עמ' פד.

<sup>139</sup> סקינר, בראשית, עמ' 84; וסטרמן, בראשית א, עמ' 264-265, מצביע על הקיבועו בעונשים המתבטא במילים 'כל ימי חיידך' ואי היכולת לשנות את המציאות, מה שמוביל אותו לטעון שיש בכך יעוד והגשמה של האדם בעבודת האדמה והאישה בהולדה וגידול הבנים.

<sup>140</sup> השווי ירי' יב, יג: "וְרָעוּ חַטִּים וְקִצִּים קִצְרוּ וְחָלוּ לֹא יוֹעִלוּ וּבָשׁוּ מִתְּבוֹאֲתֵיכֶם מִחֶרוֹן אֶף ה'"; איוב לא, מ: "תִּפְתַּח חֲסָה יֵצֵא חוֹחַ וְתִתַּח שְׁעָרָה בְּאֵשׁה".

<sup>141</sup> כפי שמצאנו בבר' א, ל: "וּלְכָל חַיַּת הָאָרֶץ... אֶת-כָּל יֶרֶק עֵשֶׂב לֶאֱכָלָה". ראו וסטרמן, בראשית א, עמ' 265, המדגיש את שינוי סוג המאכל לאדם; קיל, בראשית, עמ' פה.

פרק שני : סיפור גן עדן

"בְּזַעַת אֶפְיָךְ תֹאכַל לֶחֶם".<sup>142</sup> לחם הוא שם כולל למאכל, כלומר העונש מתייחס דווקא לקושי בהשגת תבואה המשמשת מזון ומאכל לאדם, ולא לשימושים אחרים הקשורים בגידולי קרקע.<sup>143</sup>

### הדמיון בין העונשים

דברי אלוהים לאיש ולאישה נפתחים במילים דומות: "וּלְאָדָם אָמַר" "אֶל הָאִשָּׁה אָמַר".<sup>144</sup> דמיון סגנוני במילות הפתיחה יוצר רושם של יחס זהה לאיש ולאישה ומעודד קריאה משווה.<sup>145</sup> מלבד הזיקה התמטית בין העונשים הנובעת מעצם העיסוק בפרייה, עולים מן הכתובים שלושה עקרונות נוספים שקושרים בין עונש האדם ועונשה של האישה. העיקרון הראשון נוגע בהדגשת העמל והצער שכרוכים בהשגת פרי בטן ופרי אדמה.<sup>146</sup> העיקרון השני הוא פירוט שלבים שונים בתהליך הפרייה, והעיקרון השלישי נוגע לאיבוד השליטה על תהליך הפרייה ותוצאותיו.

בפירוט העונש קיימת התייחסות לשלבים שונים בתהליך הפקת ה'פירות', מרגע ההזרעה עד שלב התועלת וההנאה מהפרי. האדמה והאישה שתייהן משמשות כלי הכלה בו מתרחשת הבשלת הפירות. קללת האדמה גורמת לאיבוד כושרה ככלי הכלה והיא מצמיחה קוץ ודרדר במקום תבואה. בהתאמה נאמר לאישה שחלק מעונשה הוא: "הָרְבָה אֶרְבָּה עֲצָבוֹנָךְ וְהִלַּנְךְ", שמשמעותו שכבר בשלב בו העובר מתפתח בבטן אימו קיים קושי. לגבי שלב הפקת פירות האדמה נאמר לאיש: "בְּעֲצָבוֹן תֹאכְלֶנָה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ". לאישה נאמר: "בְּעֲצָב תֵּלְדֵי בָנִים". האכילה מקבילה ללידה בכך ששתי הפעולות יקרו בעצב.

הדמיון העולה מפסוקים אלו בין דברי ה' לאדם ובין דברי ה' לאישה מצביע על תהליך הפקת הפרי או הוולד, שמעתה יהיה כרוך במאמץ פיסי וסבל. הזיקה בין פרי האדמה ופרי בטן תוך הרחבת השימוש המקראי בשורש עצ"ב קושרת בין פרייה האישה, הולדת בנים וגידולם, ובין פרייה האדמה עד שלב השגת המזון ואכילת הלחם.<sup>147</sup> חלקו האחרון של העונש לאדם עוסק בהנאה מהתוצר הסופי – הלחם. הלחם מסמל את הבסיס להזנת האדם שהוא תוצר מזון מעובד מפרי האדמה.<sup>148</sup> לחלק זה אין הקבלה בעונשה של האישה וניתן לראות בו משפט מסכם לעונשם של השניים.

<sup>142</sup> סקינר, בראשית, עמ' 85, מציין שחזרה זו אקספרסיבית יותר.

<sup>143</sup> סקינר, בראשית, עמ' 85, סבור שהפסוק עוסק ביכולת לפרנס.

<sup>144</sup> אמירה מלשון ציווי בדומה למלכים א יא, יח: "וְלֶחֶם אָמַר לוֹ".

<sup>145</sup> דוידסון, בראשית א, עמ' 43, מדגים את המעגליות והמקצב בפסוקי העונש, שלדבריו, מעניק לכתובים סגנון רשמי ומייצר השוואה בין 'הנאשמים'.

<sup>146</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 202, מציין שדברי האל לאיש ולאישה מקבילים.

<sup>147</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 202-203.

<sup>148</sup> ליכט, לחם, עמ' 487-494, מסביר שמזונותיו הקבועים של האדם קרויים לחמו. המשמעות המורחבת של המילה 'לחם' היא העיקר, כציון למאכל האדם בכללו.



## אובדן השליטה על פריון

'מערכת היחסים' בין אדם לאדמה ובין אדם לאישה אינה סטטית, אלא היא מתפתחת ומקבלת תפנית במהלך סיפור גן עדן.<sup>149</sup> למעשה ניתן לזהות בתהליך השינוי זיקה הפוכה בין פריון האישה ופריון האדמה. בעוד בתחילת הסיפור מודגש שצמיחת שיחים ועשבים מן האדמה תלויה בעבודת האדם, לאחר החטא האדמה מתוארת כעצמאית והיא מצמיחה קוץ ודרדר במקום עשבים ושיחים.<sup>150</sup> האישה, בניגוד לכך, מוצגת כשותפה שווה לעניין הפריון ומצויה על כך כמו האיש, אולם לאחר שחטאה היא הופכת לתלויה ונשלטת בידי האדם.<sup>151</sup>

בפרק א תפקידו של האדם על הארץ מתואר כפעולת כיבוש: "וּמְלֹאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכַבְשֻׁהָ" (בר' א, כח). בתחילת פרק ב פריון האדמה מוצג כתלות בעבודת האדם, היות שהיא אינה מצמיחה ללא עבודת האדם: "וְכָל שֵׁיט הַשָּׂדֶה טָרִם יִהְיֶה בְּאָרֶץ וְכָל עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרִם יִצְמַח... וְאָדָם אֵין לְעֵבֶד אֶת הָאָדָמָה". בהמשך הסיפור מוזכר רק יחסו של האדם לאדמה והוא נדרש לעבוד אותה ולשמור עליה: "וַיִּנְחְמוּהוּ בְּגֵן עֵדֶן לְעֵבְדָהּ וּלְשָׁמְרָה".<sup>152</sup> גם לאחר החטא נדרש האדם לעבוד את האדמה: "וַיִּשְׁלַחְהוּ ה' אֱלֹהִים מִגֵּן עֵדֶן לְעֵבֶד אֶת הָאָדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׁם" (בר' ג, כג), אלא שבעקבות העונש יתחולל שינוי שמשמעותו איבוד השליטה על תוצאות הפריון.<sup>153</sup> האדמה, בדומה לאישה, תלויה באדם לצורך הפרייתו אך האדם מאבד את השליטה על תוצאות ההפריה, והאדמה 'חופשייה' להצמיח פירות לא רצויים: "וְקוֹץ וְדַרְדַּר תִּצְמַיִם לָךְ וְאֶכְלֶתְךָ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה" (בר' ג, יח).<sup>154</sup>

תהליך הפוך מצאנו ביחסי האיש והאישה כאשר בפרק א הם מתוארים שווי מעמד כישות אחת: "זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם" (בר' א', כז). הציווי לפרות ולרבות מוצג כאחריות שווה לזכר ולנקבה, היות שנאמר בלשון רבים: "פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֹאוּ אֶת הָאָרֶץ". גם בסיפור גן עדן מוצגים יחסים שוויוניים בין השניים באמצעות הביטויים: "עֵזָר כְּגִידֹי", "וְיָהוּ לְבִשָׁר אֶחָד", ביטויים המצביעים על יחסים הדדיים ללא עליונות ושליטה של האיש באישה.<sup>155</sup> בעקבות החטא משתנה מערכת היחסים ונפגעת

<sup>149</sup> מתי'וס, בראשית א, עמ' 185, מונה שלושה שינויים שחלים במעבר מתוך הגן אל מחוץ לגן וביניהם טרנספורמציה ביחסי אדם וטבע ויחסי אדם ואישה שהיו מבוססים על אמון והדדיות וכעת הופר האיזון.

<sup>150</sup> גרוסמן, בראשית, עמ' 101.

<sup>151</sup> גרוסמן, בראשית, עמ' 104-105, מוסיף שההרמוניה שהצטיירה בתחילת הסיפור במילים "והיו לבשר אחד" מתערערת והאישה מעתה תהיה תחת מרות בעלה.

<sup>152</sup> וסטרמן, בראשית א, עמ' 220-221, מבהיר כי הקיום האנושי כולל עבודה, וחיים ללא עבודה לא ראויים לבני אדם, וכן מוסיף ומציין שבכל סיפורי הבריאה הקדומים מודגש שהאדם נברא כדי לעבוד. העבודה אליה מכוון המספר היא כל עיסוק אנושי הכולל עיבוד ואחזקה של מרחב המחיה שהוקצה לאדם, אף שהמספר התאים את דבריו לעבודה חקלאית הנפוצה בכנען.

<sup>153</sup> גרוסמן, בראשית, עמ' 86-87, קושר בין הציווי לאדם 'לעבדה ולשמרה' ובין הנאמר בסוף הסיפור, בגירוש האדם מגן עדן, שם מגיע הציווי לכדי מימוש: 'וישלחוהו' לעבד את האדמה'. שיבת האדם לאדמה מוצגת כהתרת הסיבוך באופן הטוב. ראו גם דברי קאר, חתירה טקסטואלית, עמ' 577-595.

<sup>154</sup> פליקס, בראשית ג, עמ' 34, מסביר שקוץ ודרדר אלו שמות כלליים לצמחים בעלי עלים או גבעולים דוקרניים הגדלים בעיקר בשדות עזובים ובמקומות חרבים.

<sup>155</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 179-180, סבר שהביטוי 'והיו לבשר אחד' מצביע על הדדיות בקשר והקריאה בשמות 'איש' ו'אישה' ולא זכר ונקבה גם היא מצביעה על שוויוניות ראשונית.

השוויוניות בין השניים, וכחלק מהעונש, השוויון הראשוני מופר והאישה הופכת להיות נשלטת על ידי האיש. הדבר בא לידי ביטוי במילים "וְאֶל אִישׁוֹ תִשְׁקָתָּ וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ" (ג, טז).<sup>156</sup> אף שדברים אלו חותמים את עונשה של האישה, הם קשורים לתחילת תהליך הפריון היות שהתשוקה מעוררת את התחלת תהליך העיבור.<sup>157</sup> נראה כי מעתה התשוקה מופנית מהאישה לאדם אך תלויה בשליטת האדם.<sup>158</sup> גם בהמשך ניתן לזהות שליטה של האיש באישה באמצעות קריאת שמה: "וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הוּא הָיְתָה אִם כָּל חַיִּי".<sup>159</sup>

לסיכום, מצאנו כי מתגלה זיקה תוכנית, רעיונית וספרותית בין תיאור עונשו של האדם ותיאור עונשה של האישה. לזיקה תפקיד חשוב בהבנת הקונפליקט העומד במרכז הסיפור, אותו ניתן להבין תוך בירור התשובות לשאלות שהעלינו תחילה.

שלוש השאלות שהעלינו תחילה ניתנות להסבר באמצעות הקביעה כי האכילה מן העץ מהווה 'אות פתיחה' ומעבר מבריאה אלוהית חד פעמית לפריון טבעי בידי אדם.<sup>160</sup> עץ הדעת מייצג קונפליקט, היות שמצד אחד האכילה מן העץ הולידה את 'תאוות המשגל' והעניקה לאדם 'דחיפה' להתחיל לפרות ולרבות, ומצד שני העונש שבא בעקבות האכילה מן העץ הוסיף סבל, עמל ואיבוד שליטה על תהליך הפריון ותוצאותיו, הן ביחס למיעוט פרי האדמה והן ביחס לקושי בהולדת בנים. העונש והפגיעה נקשרים עם אובדן ומוות, או על ידי רעב בשל מחסור בפירות הארץ או בשל קושי להרות וללדת שגורר אחריו פגיעה בהמשכיות הזרע והאנושות.<sup>161</sup> באופן זה ניתן להסביר את הקשר בין ההבטחה 'מות תמותון' ובין העונש שניתן בפועל.

לעץ הדעת בסיפור גן עדן תפקיד אמביוולנטי המיטיב לשקף את תפיסת המקרא, לפיה מעבר לפריון בידי אדם הכרחי להמשך קיום העולם. אולם היות שפריון טבעי מעניק לאדם כוח יצירה ודמיון לאלוהות, יש צורך לקשור את האכילה עם הבחנה בין טוב ורע ועם ציות למצוות האל, מצד אחד, ומצד שני יש צורך להגביל את כוח היצירה והפריון ולצמצם את שליטת האדם כדי להשאיר את האדם תלוי ברצון האל. צמצום השליטה יוצר בהכרח הבדל בין אדם ואל ומותיר את האדם תלוי באל לצורך פריון, וכך למעשה נחשפת תמצית מהות הציווי האלוהי לאדם.

<sup>156</sup> פו, תשוקת אישה, מציין שהתשוקה הנוכרת כאן קשורה בחטא כמו בדברי האל לקין בבר' ד. התשוקה כאן פירושה הפרת האיזון בין האיש והאישה ומעבר ליחסי עבדות ומשילות. ראו עוד דברי המילטון, בראשית א, עמ' 202 והערה 24 שם.

<sup>157</sup> רמב"ן על אתר.

<sup>158</sup> סקינר, בראשית, עמ' 82.

<sup>159</sup> קריאה או שינוי שם מסמלת פעמים רבות במקרא שליטה. כך מצאנו בבר' ב, יט-כ: "וַיִּבֶא אֶל הָאָדָם לְרִאות מֶה יִקְרָא לוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נָפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה" סוצקובר, הענקת שם, עמ' 38-40.

<sup>160</sup> דברי מסתמכים ביסודם על פירוש ראב"ע ופירוש אברבנאל המובאים לעיל.

<sup>161</sup> גרוסמן, בראשית, עמ' 94.

## מוטיבים נוספים הקשורים לפירון והופעתם בסיפור גן עדן

עד כה בחנו ביחידה זו ארבעה נושאים הקשורים לפירון ויצירה בהם נחשפת זיקה בין פירון אדם ופירון אדמה, והם : נוסחת התולדות, הכרזת היעדר, הכרזת שייכות, הציווי ועונשו. כעת אבקש להדגים שני מוטיבים נוספים הקשורים לפירון, מצביעים על זיקה בין פרי בטן ופרי האדמה ומתאחדים עם התמה המרכזית בסיפור, כסיפור מעבר מבריאה אלוהית לפירון טבעי. המוטיבים הם : מוטיב העץ והפרי ומוטיב התרדמה ופקיחת העיניים.

### מוטיב העץ והפרי

#### העץ

עץ הדעת ועץ החיים מגלמים את פוטנציאל המשכיות המין האנושי באמצעות אכילה והולדה. שתי פעולות אלו הכרחיות להמשכיות המין האנושי ומקבלות ביטוי בתיאור עצי הגן וסגולותיהם. הפעולה שנאסרה על האדם והופרה היא אכילה : "וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב נָרַע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת" (בר' ב', יז). לאחר תיאור החטא ועונשו מתברר לקורא כי קיימת תלות בין שני העצים, היות שאכילה מעץ הדעת מנעה בסופו של דבר, אכילה מעץ החיים שסגולתה חיי נצח : "וְלִקַּח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וַחַי לְעַלְמִים" (בר' ג', כב). העצים מייצגים שתי אפשרויות קיום אנושי : האחת אי אכילה מעץ הדעת ואכילה מעץ החיים והאפשרות השנייה, זו שקרתה בפועל, אכילה מעץ הדעת ואי אכילה מעץ החיים.<sup>162</sup> אפשרויות אלו מבטאות שתי דרכי קיום והמשכיות בעולם. המחשבה הראשונית מכוונת להמשכיות דרך חיי נצח של הזוג הראשון, לולא אכלו מעץ הדעת ואכלו מעץ החיים. האפשרות השנייה אליה הגיע האדם בחטאו, אכילה מעץ הדעת והימנעות מעץ החיים. החלופה לחיי נצח מתבטאת בהמשכיות המין האנושי באמצעות פירון והולדה. לצורך מעבר מחיי נצח להולדה יש צורך באכילה מעץ הדעת הטומן בחובו את יצר המין ההישרדותי.

#### הפרי

הציווי על האדם לא לאכול מעץ הדעת הפר את ההרמוניה ששררה עד כה בסיפור הבריאה והכניס לתוכו קונפליקט ראשון עימו צריכים להתמודד האדם ואשתו. המילה פרי לא מוזכרת בציווי ובאיסור. הצו כולל היתר לאכול מכל עץ הגן ולא לאכול מעץ הדעת : "וַיֵּצֵא ה' אֱלֹהִים עַל הָאָדָם לְאֹמֶר מִכָּל עֵץ הַגֵּן אָכַל תֹּאכַל וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב נָרַע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת" (בר' ג', טז-יז). פרשנים רבים עמדו על התוספת בדברי האישה 'ולא תיגעו בו' כלומר הרחבת האיסור

<sup>162</sup> גרוסמן בראשית, עמ' 106.

מאכילה גם למגע.<sup>163</sup> התבוננות מדוקדקת מצביעה על שינוי נוסף בדברי האישה : בעוד האל אוסר לאכול מעץ הגן,<sup>164</sup> האישה מתמקדת בדבריה דווקא בפרי : "וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל הַנָּחֶשׁ מִפְּרִי עֵץ הַגֵּן נֹאכַל וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגֵּן אֲמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְעוּ בוֹ פֶּן תָּמָתוּן". כך גם עשתה בפועל : "וַתִּקַּח מִפְּרִיו וַתֹּאכַל". ההתייחסות המכוונת של האישה לפרי קושרת בין החטא ועונשו, ומצביעה על עיקרון של מידה כנגד מידה. היות שהאישה מתייחסת באיסור דווקא לפרי העץ היא נענשת בהקשר להולדת בנים, כלומר לפרי בטנה. דברי האישה אינם המקור היחיד בו יש פער בין העץ ובין פריו. בפרק א הארץ מצטווה לעשות עץ פרי שעושה פרי, אך כאשר מתבוננים בתיאור הביצוע רואים שהארץ מצמיחה רק עץ עושה פרי : "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תִּדְשָׂא הָאָרֶץ דְּשָׂא יַעֲשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינּוֹ אֲשֶׁר זָרְעוּ בוֹ עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן וַתֹּצֵא הָאָרֶץ דְּשָׂא יַעֲשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֹשֶׂה פְּרִי אֲשֶׁר זָרְעוּ בוֹ לְמִינֵהוּ".<sup>165</sup> פרשנים ראו במעשה זה חוסר צייתנות של האדמה למצוות הבורא, וקשרו את דברי ה' לאדם : "אָרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוֹרְךָ" (בר' ג, יז), לחוסר צייתנות של האדמה לצו ה' בתיאור הבריאה הראשונית.<sup>166</sup> המוטיב החוזר בסיפור אודות הפרי מצביע על דמיון נוסף בין חטא האישה וחטא האדמה. האישה והאדמה אינן מצייתות בדייקנות לדבר ה' ונענשות. חוסר הדיוק בשני המקרים מבחין בין עץ פרי ועץ שעושה פרי. מוטיב זה מכוון את הקוראים לנושא המרכזי של הסיפור בו האדם הופך מעץ שהוא עצמו פרי, לעץ עושה פרי כלומר מיצור נברא, לאדם בורא שעושה פירות בעצמו.

### מוטיב התרדמה ופקיחת העיניים

אלוהים הפיל תרדמה על האדם, לקח ממנו צלע ויצר ממנה אישה : "וַיִּפַּל ה' אֱלֹהִים תַּרְדָּמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן" (בר' ב', כא). פרשנים סברו שהתרדמה נועדה להסתיר מהאדם את לקיחת הצלע כדי למנוע ממנו כאב או למנוע מהאישה ביזיון כשיתוודע האדם לדרך יצירתה.<sup>167</sup> בסיפורים נוספים במקרא מצאנו שתרדמה, שינה או שיכרות נחוצות כדי לקיים פעולה חד צדדית, פעמים רבות מבצע אותה האל, והאדם נדרש לפאסיביות והיעדר כוונה.<sup>168</sup> התרדמה בסיפור גן עדן מעניקה מסתורין

<sup>163</sup> רש"י על אתר מסתמך על ב"ר יט, ג.

<sup>164</sup> ראבי"ע על אתר, פירש שתוספת המילה 'ממנו' מכוונת ומדייקת שאין לאכול מכל חלקי העץ : "ואחר שאמר ומעץ הדעת, הוסיף ממנו, לחזק הדבר והטעם לא פרי ולא עץ ועלה וסעף", וכן דברי רד"ק על אתר : "ממנו - ממה שיוצא ממנו, והוא הפרי".

<sup>165</sup> פארן, ויקרא יב, עמ' 83-84, קושר למקומו את ויקרא יב, ב : "אִשָּׁה כִּי תִזְרֶיעַ, וְיָלְדָה", ומציין שהשימוש במילה תזריע לילודת מובא בהשאלה מעולם הצומח ולפיכך צאצאיו של אדם הם זרעו. פירוש המילה תזריע-תלד, יוצר כפל עניין שכן נאמר "תזריע וילדה" ולכן אונקלוס ויונתן מתרגמים את המילה תזריע, תתעבר או תהרה, לפיכך אפשר שהנוסח בויקרא יב, ב צריך להיות תִזְרַע.

<sup>166</sup> רש"י על אתר מסתמך על ב"ר ה, ט ומפרש, שהיה צריך להיות העץ כטעם פריו, אך האדמה לא עשתה כן, לכן כשנתקל האדם על חטאו, נענשה גם האדמה על עוונה ונתקללה.

<sup>167</sup> רש"י על אתר. רד"ק מסביר את הסיבה לתרדמה, כדי שלא ירגיש האדם בכאב בקחתו אחת מצלעותיו. הנימוק המובא בבסנהדרין לט, ע"א, הוא שלא תימאס האישה על האיש : "כי אם היה לוקחה ממנו מדעתו והוא ער, הייתה מאוסה לו, עכשיו שהביאה לו שלא מדעת, הייתה חביבה עליו".

<sup>168</sup> תרדמה מכוונת מצאנו בבראשית ב, כא ; שמ"א כו, יב ; ישעיהו כט, י.

אודות דרך בריאת האישה ומעצימה את גורם ההפתעה של האדם.<sup>169</sup> האדם מתוודע לאחר מעשה שהאישה נבראה מצלעו ומכריז: "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת" (בר' ב, כג). במקרים נוספים במקרא מתוארת פעולה מינית שכרוכה בהיעדר מודעות וכוונה מצד האדם הישן. כך בסיפור בנות לוט בבראשית יט, לב: "לקח נשקה את אבינו יין ונשכבה עמו ונחיה מאבינו זרע ותשקין את אביהן יין... ולא ידע בשכבה ובקמה". כך גם בסיפור נח בבראשית ט, כ-כד: "וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן" ובסיפור יעל וסיסרא: "ותבוא אליו בלאט... ותצנח בארץ והוא נרדם ויעף וימת" (שופטים ד, כא).<sup>170</sup> גם יצירת האישה דורשת להפיל תרדמה על האדם.<sup>171</sup>

התרדמה שוללת מהאדם את הראייה. הקשר בין ראייה, עירום וארירה דומיננטי בסיפורי פריון בכלל ובסיפור גן עדן בפרט, כאשר חוסר ראייה ותרדמה מובילים לגילוי ערוה שבעקבותיה תבוא ארירה.<sup>172</sup> על הנחש נאמר: "והנחש הזה ערום מכל חית השדה" ולאחר החטא "ארו אנה מפל הבהמה ומפל חית השדה".<sup>173</sup> גם בסיפור נח יש קשר בין ראייה עירום וארירה: "וירא חם אבי כנען את, ערות... וערות אביהם לא ראו וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן ויאמר ארו כנען" (בראשית ט, כב-כה). באיוב א, כא מצאנו כי תחושת העירום המתלווה ללידת האדם מביאה את איוב להבנה שהלידה כמו גם המוות נתונים בידי האל והוא מברך על כך: "ויאמר עלם יצאתי מבטן אמי ועלם אשוב שמה ה' נתן וה' לקח והי שם ה' מבדך". מוטיב 'העירום' יופקחת העיניים משחקים תפקיד כפול בסיפור גן עדן ומשמשים כביטוי למיניות וגם להכרה קוגניטיבית. הכפילות היסודית מופיעה גם בדברי הנחש: "ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים ידעי טוב ורע" (ג, ה).<sup>174</sup> האכילה מעץ הדעת מביאה לפקחת עיניים: "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירום הם" (ג, ז). פקחת העיניים מביאה אותם לתחושת עירום ומיניות, תחושה הנדרשת לצורך יצירת צאצאים

<sup>169</sup> קוטס, בראשית, עמ' 216.

<sup>170</sup> בשירת דבורה מצאנו רמיזות מיניות בקשר בין יעל וסיסרא, כדוגמת "בין רגליה כרע נפל". אומנם הסיפור אינו כרוך בפריון אלא בהרג, אך רמזים לפריון קיימים בשירה. כמו למשל, דרך הזכרת אם סיסרא את אובדן בנה, או הזכרת שלל הרחם לראש גבר: "בין רגליה כרע נפל שכב בין רגליה כרע נפל באשר כרע שם נפל שדוד כרע החלון נשקה ותגב אם סיסרא כרע האשנב מדוע בשש רכבו לבוא מדוע אחרו פעמי מרכבותיו חכמות שרותיה תענינה אף היא תשיב אמריה לה הלא ומצאו חלקו שלל רחם רחמתיים לראש גבר... (שופ' ה, כז-ל). עסיס, ביד אישה, עמ' 11, טוען שרמיזות אלו לא מייצגות פן נשי, אלא מדגישות את נבואת דבורה ואישיותה הנבואית, ותפקידן לתמוך בנבואתה כי ביד אישה ייתן ה' את סיסרא. אני סבורה שגילוי יד ה' דרך אישה דווקא תפקידו לקשור את עניין הפריון והיפוכו – המוות. בשל כך נדרשת ההירדמות של סיסרא. אמנם יעל פועלת פיזית להרוג את סיסרא, אך כדי להמיתו נדרשת התערבות אלוהית, כמו גם בפריון בו נדרשת התערבות אלוהית ואינו מושג דרך הבנה ותודעה האנושית.

<sup>171</sup> מקדוול, דמות האל בסיפור גן עדן, עמ' 42, מציינ שכן בדומה למקרים אחרים במקרא בהם אכילה מחיה, פוקחת עיניים ומסמלת לידה מחודשת וכן בהשוואה לסיפור הבבלי והמצרי.

<sup>172</sup> גלנדר, בראשית, עמ' 194-195, מדגיש שיש קרבה בין תחושת 'העירום' ותחושת 'הארור'. לדבריו, אלו שני פנים של תחושת חריגה מן הנורמה. גלנדר מצטט את דברי אריך פרום, מנוס מחופש, עמ' 25-26, שסבור שתחושת העירום והבושה הכרוכה בו הן כתחושת היחשפות וחריגה מן הנורמות והמסגרת החברתית והסביבתית.

<sup>173</sup> דוידסון, בראשית א, עמ' 44, מצביע על מידה כנגד מידה בעונשו של הנחש כאשר בפתחת הסיפור הנחש ערום בהשוואה לכל יתר חיות השדה ובסופו הוא ארום מכל חית השדה.

<sup>174</sup> גרוסמן, בראשית, עמ' 97.

והתרבות.<sup>175</sup> בו זמנית פקחת העיניים מדמה את האדם לאלוהים. כך יוצא שבניגוד למקרים אחרים במקרא, פקחת העיניים בסיפור גן עדן מסמלת מיניות חיובית שתפקידה להוביל להולדה ופריון והופכת את האדם לבורא ומוליד בדומה לאלוהים.

### סוף הסיפור – מימוש העונש ושותפות האדם בבריאה

לאחר העונש האדם קורא לאישה בשם: "וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הִוא הִיְתָה אִם כָּל חַיִּי" (בר' ג, כ).<sup>176</sup> קריאה בשם מצביעה על שליטה ומשילות,<sup>177</sup> ויש בכך מימוש ראשוני של העונש לאישה במילים: "וְהָיָה כְּמִשְׁלַל בְּדָן".<sup>178</sup> ההסבר שנותן האדם לשם חוה קושר את שמה עם העונש שניתן לה. פרשנים ראו בקריאת השם ניסיון לצמצם את מידת העונש וניסיון לפצות עליו.<sup>179</sup>

סיפור גן עדן נחתם בהולדת קין: "וַהֲאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה' (ד, א). כאן לראשונה הקורא מדווח על מימוש תודעת הפריון האנושי. בניגוד לתרגום של סקינר את הפסוק 'חוה הרתה לבעלה', נושא הפסוק הוא האדם וממנו מתחיל תהליך ההפריה וההולדה.<sup>180</sup> האישה הרה מכוח פעולת האיש ויולדת את קין. המעשה האקטיבי הראשון של חוה לאחר העונש הוא קריאת שם לבנה. חוה מסבירה את שמו של קין במילים 'קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה'."<sup>181</sup> בכך היא מצהירה שבנה נוצר יחד עם ה'. לפועל קנה שתי משמעויות: רכישה ויצירה.<sup>182</sup> ספינר מעדיף את הפירוש יצירה וטוען שבכך האדם הפך לשותף האל ביצירה.<sup>183</sup> השימוש במילה 'איש' רומז לדברי האדם: "כִּי מֵאִישׁ לָקַחָה זֹאת", ופעם נוספת אנו עדים להכרזת שייכות ולתיאור מקורות היצירה בסיפור.<sup>184</sup> הכרזת האישה נותנת ביטוי לשותפות החדשה שמתקיימת בפריון אנושי ומהווה הכרה בכך שעל אף הפעולה הפיזית-מוחשית של בני האדם ליצירת ולד, פוטנציאל הפריון נשאר בידי האל. הריון שמתחיל ביוזמת האיש, הולדה, והכרזה על הממד האלוהי ביצירת האדם החדש הם שילוב של שלושת הגורמים המצביעים על מעבר מיצירה אלוהית בלעדית לשיתוף

<sup>175</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 163.

<sup>176</sup> בב"ר כ, יא מובא שהשם חוה מקורו במילה הארמית חיוויא שפירושה נחש. בעקבות המדרש הלכו גם שטאדה, היסטוריה, עמ' 633, שראה בכך משחק מילים; וולהאוזן, פגניות, עמ' 154; קאסוטו, חוה, עמ' 44, טען שהמדרש שמופיע בסיפור היא דרשה רחוקה ביותר; סקינר, בראשית, עמ' 85; גרסיאל, שמות, עמ' 49-50.

<sup>177</sup> במקרא ובמזרח הקדום קריאה בשם מסמלת שליטה כפי שמצאנו במל"ב, כג, לד, ומל"ב כד, יז. וכך בדומה לאל הבורא ומעניק שמות לאור ולחושך לרקיע, ליבשה ולמקווה הימים ראו עוד גלנדר, בראשית, עמ' 184.

<sup>178</sup> סוצקובר, הענקת שם, עמ' 38-40, טוענת שבשמה החדש של חוה נרמזת המילה 'השתחויה' המביעה את יחסיה החדשים עם האדם לפיהם היא משתחוה לו היות שהוא מושל בה.

<sup>179</sup> שמידט, סיפור הבריאה, עמ' 219, סבור שיש בקריאת שמה של חוה התרסה. האדם מתריס כנגד קללת האל; הרש"ר הירש טען שגם אם קריאת השם קדמה לחטא, המספר הסמיך את העניין לכאן כדי לרמוז שגם אם האדם עצמו ימות, האנושות תוסיף לחיות. בדבריו הסתמך על הגמרא בתענית ה, ע"ב: "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", ראו אצל קיל, בראשית עמ' פז.

<sup>180</sup> סקינר, בראשית, עמ' 101; ספינר, בראשית, עמ' 29, משאיר את האדם כנושא אקטיבי בפסוק.

<sup>181</sup> ספינר, בראשית, עמ' 29, תירגם 'יצרתי חיים בעזרת האל'.

<sup>182</sup> קאסוטו, בראשית, עמ' 133; פרדס, הבריאה לפי חוה, עמ' 40-43.

<sup>183</sup> ספינר, בראשית, עמ' 29.

<sup>184</sup> וונהם, בראשית א, עמ' 101; ואן-וולדה, גן עדן, עמ' 27.

פרק שני : סיפור גן עדן

פעולה לצורך פריון והולדה. מיד לאחר הולדת קין מתחיל סיפור חדש שעיקרו מימוש פוטנציאל פריון האדמה. הפעם הראשונה במקרא בה מצוין במפורש שהאדם עובד את האדמה מופיעה בהמשך ישיר לתיאור הולדת קין שם נכתב שהוא עובד אדמה. סיפור קין מבטא את שותפות האדם והאל בפריון האדמה. באמצעות המנחה שמביא קין לה' הוא מביע הכרה בחלקו של האל בפריון האדמה.<sup>185</sup> סיפורו של קין מסתבך ומעורר שאלות על שותפות האדם ואחריותו בנוגע להולדה, מוות ופריון אדמה.

## סיכום ומסקנות – מטרת הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה ומגמתה

### בסיפור גן עדן

הנחת המוצא של פרק זה היא שסיפור גן עדן עוסק בפריון ותפקידו להצביע על תמות עיקריות במעבר מבריאה אלוהית לפריון טבעי. הנחה זו מתבססת על הנושאים המרכזיים, רצף העלילה וביטויים הקשורים להולדה ופריון המתגלים בסיפור. בהתאם לנקודת המוצא קבענו את גבולות היחידה ועברנו לבחון את מבנה היחידה כמבנה עומק שנע סביב תמה מרכזית בסיפור גן עדן, כסיפור מעבר מבריאה אלוהית לבריאה אנושית. הקונפליקט בסיפור עוסק בשאלות של עקרונות הפריון האנושי ובמה הוא שונה מיצירה אלוהית. עוד הבחנו כי בפרק קיימת זיקה בין פריון אדם ופריון אדמה היות שבשני התחומים מעורב הגורם האנושי, ומתקיים מעבר ושינוי מבריאה בידי האל לפריון בידי אדם.

הזיקה בין פריון האדם ופריון האדמה כפי שחשפנו, מתבטאת בסיפור בארבעה תחומים והם: שימוש במילה 'תולדות', הכרזת היעדר בטרם בריאה, הכרזת והדגשת שייכות בין הבריאה למקורה, והקשר שבין החטא לעונשו, אותו חשפנו באמצעות ההקבלה בין עונשו של האדם ועונשה של האישה. כמו כן, הצבענו על שלושה מוטיבים ספרותיים חוזרים שמעידים אף הם על זיקה בין פריון אדם ופריון אדמה והם: מוטיב העץ והפרי, מוטיב העירום והראייה ומוטיב התרדמה ופקיחת העיניים.

מעבר להדגמת הזיקה, נדרשנו לבחינה ספרותית של הזיקה שהובילה למסקנות משמעותיות העולות מן הסיפור, הן בתוכנו והן בדרך עיצובו. מסקנה ראשונה מתבררת מעצם הופעת נושא הפריון כבר בסיפורי הראשית, דבר שמעיד על מרכזיותו וחיוניותו של הפריון ביצירת העולם

<sup>185</sup> אף שמצאנו במדרש ביקורת על בחירת קין לעבוד את האדמה לאחר שנתקלה. ראו רשי ד, א: "רועה צאן" – לפי שנתקלה האדמה פרש לו מעבודתה". במדרש הגדול נזכרים הדברים ביתר חריפות: "ויהי הבל רועה צאן שנתיירא מן הקללה שקלל הקב"ה את האדמה, שנאמר 'בעצבון תאכלנה', והיה מתעסק ברעיית בהמות. אבל קין לא נתיירא מהקב"ה והיה קשה עורף ואמר אני אהיה עובד אדמה" עיינו: כשר, תורה שלימה, על בראשית ד, סימן כד בהערות.

והמשכיותו. מסקנה שנייה המסתמנת מן הזיקה, מעידה על תהליך מקביל בו האישה והאדמה עוברות שינוי מבריאה ראשונית 'דוממת' לבריאה יוצרת ומולידה, ומיצור נברא ליצור בורא. מסקנה שלישית מצביעה על אחד מיסודות הטבע, לפיו נדרש חיבור ושותפות בין שני גורמים על מנת להתרבות. עם זאת, הזיקה מאמתת את השינוי שהתרחש ביחסי הכוחות בין האדם לאדמה ובין האדם לאישה. אם עד כה יחסי הכוחות היו הדדיים ושיווניים, נראה כי מעתה הפריון כרוך בתלות של האישה באיש, ותלות של האדם באדמה. זוהי למעשה המסקנה הרביעית הנובעת מתהליך השינוי והמעבר מבריאה אלוהית ראשונית לבריאה והולדה בידי אדם.

המסקנה החמישית והאחרונה עוסקת בתלות של האדם באלוהים לצורך פריון. גונקל כתב ש"בכל אגדות בראשית הקדומות שלטת רתיעה מפני המיתולוגיה בשל שאיפת המקרא למונותאיזם". לדבריו, המונותאיזם במקרא מוכן לקבל רק מיתוסים המציגים את האלוהים כפועל לבדו.<sup>186</sup> סיפור גן עדן הוא סיפור של התנעת הטבע על ידי האדם והצטרפותו של האדם לכוח הבורא והיוצר באמצעות פריון, על כן עולה הצורך בשלב זה לברר מה מידת השותפות של האדם בבריאה ומה כוחו ביחס לאל.<sup>187</sup> השותפות בבריאה מתגלה כבר בפסוק הראשון, כאשר ה' לא ממטיר גשם ואין אדם לעבודת האדמה; שני תנאים אלו נצרכים להפריית האדמה. בניגוד להתניה זו מעורבות האל בהפריית האישה אינה גלויה בכתובים, אלא מתבררת דרך סיפור החטא ועונשו.

במרכז הסיפור מופיע איסור שרירותי לכאורה לא לאכול מעץ הדעת. התבוננות בפרזומה הקושרת פריון אדם ופריון אדמה מצביעה על כך שמטרת האיסור להנכיח בתודעת האדם כי אף שהפריון והיצירה עוברים לאחריותו, ואולי דווקא בשל כך, האדם והפריון נותרים תלויים ברצון האל.

הסתכלות בפרזומה הקושרת בין פריון אדם ופריון אדמה בסיפור גן עדן מצביעה על שלב מכריע בבריאה והוא המעבר מבריאה אלוהית חד פעמית לפריון אנושי טבעי ומתמשך. כל זאת קורה תוך כדי דיון בשאלת השותפות בין האדם והאל ואחריותם להמשך קיום העולם והפרייתו. בניגוד למיתוסים אליליים המתרכזים בעולמן של האלוהויות ותולים את הטוב והרע ברצון האלים ללא זיקה לערכי מוסר אנושיים, בסיפור הבריאה המקראי הרע והטוב נמצאים בתחום המוסר האנושי וקושרים בין מעשי האדם למטפיזי ולקוסמי.<sup>188</sup> ועל כן, שאלת הפריון מתבררת על רקע שאלת בחירה החופשית ושאלת שכר ועונש.

<sup>186</sup> גונקל, בראשית, עמ' 25.

<sup>187</sup> גונקל, בראשית, עמ' 25, סבור שהכול מוכרע בידי האל ואם האדם מעורב בסיפור הרי שעליו לבצע תחילה את חלקו.

<sup>188</sup> גלנדר בראשית, עמ' 95.



## פרק שני : סיפור גן עדן

לסיכום, סיפור גן עדן, בדומה לסיפורי ראשית נוספים, חושף שאלות עקרוניות הנוגעות לתמות יסודיות במקרא, כמו אחריות האדם ותפקידו בעולם, שותפות האדם ביצירה, פריון והמשכיות הטבע, יחסי אדם ואישה, יחסי אדם ואדמה ובפרט יחסי אדם ואלוהים. הזיקה בין פריון האדם ופריון האדמה, כפי שהיא מוצגת ביחידה זו, נועדה להציג שיתוף פעולה בין רצון האל ומעשי האדם כדי להוליד ולהתרבות. האצלת הסמכות לאדם והשליטה באדמה ובאישה נולדו מתוך עונש וצער הכרוכים בהפריית האדמה ובהולדה, והם שמשאירים את האדם תלוי ברצון האל ובקיום מצוותיו.

## פרק שלישי: תרח ואברהם

### מבוא

בפרק זה אנסה לעמוד על הזיקה בין פרי בטן ופרי אדמה, מתוך מגמה להוכיח שרצף הסיפורים במחזור סיפורי אברהם מציג ניסיון אנושי לפתור קונפליקטים הקשורים בפירון באמצעות התניה בין שני התחומים. כפי שאדגים ביחידה זו, הזיקה בין פירון אדמה ופירון האדם במחזור סיפורי אברהם מהווה פולמוס נגד התפיסה לפיה פירון האדם ופירון האדמה קשורים זה בזה באופן בו פתרון בעיית פירון האדם כרוך בוותור על פירון ואחיזה באדמה ולהפך. זאת, ככל הנראה, בשל העובדה שאצל עמי האזור פירון האישה ופירון האדמה נמצאים תחת שליטת אלים שונים.<sup>1</sup> כנגד זה התפיסה המקראית מאחדת פירון אדם ואדמה תחת אחריות אל אחד כפי שמתגלה באמצעות ההבטחות החוזרות ונשנות לאברהם. השְׁהִייה במימוש ההבטחות תפקידה להציג ניסיון אנושי כושל המבוסס על התפיסות הרווחות ולשלול אותן, ובמקומן להציג את התפיסה המקראית לפיה פירון אדמה ופירון האדם מצויים בחזקת אל אחד והם מעל הטבע ומעבר לפעולות בני האדם.

מחזור סיפורי אברהם נפתח בארבע יחידות סיפוריות קצרות: מות הרן ועזיבת אור כשדים (יא, כו-לב), מסעו של אברהם לכנען (יב, א-ט), הירידה למצרים בשל הרעב (יב, י-כ), והפרידה מלוט (יג, א-יח). המבנה הפנימי והאומנותי של מחזור סיפורי אברהם נידון רבות במחקר.<sup>2</sup> הצמדת הסיפורים כרצף עלילתי חושפת מורכבות כפולה הנוגעת בפירון אדם ואדמה. הקונפליקטים העולים מן הסיפורים קשורים ותלויים זה בזה באופן בו מיד לאחר הופעת קונפליקט הקשור לפירון האישה מסופר לנו על הגירה, נדודים או חיפוש אחר ארץ אחרת, ולחילופין כאשר מוצג קונפליקט הנוגע לפירון האדמה, הניסיון האנושי לפתור את הקונפליקט יגרור אחריו סיבוך הכרוך בהגנה על התא המשפחתי, פירון והמשכיות הזרע. במקביל לכל אורך הסיפורים מופיעה התערבות אלוהית הכוללת צו והבטחה עתידיים, אך ללא מימוש מיידי. פירון אדם ופירון אדמה הם נושאים מרכזיים ביחידה זו והקונפליקט בסיפור סובב סביבם.<sup>3</sup> באמצעות ניתוח ספרותי של יחידה זו אדגים כיצד מופיעה הזיקה בין פירון האדם ופירון האדמה ואדון בשאלה מה מטרתה בסיפור.

<sup>1</sup> על האלילות ויחס המקרא אליו ראו: קויפמן, תולדות כרך ב, עמ' 255-279; על ריבוי אלי הפירון בכנען ראו: דיי, אשרה, עמ' 483-486; אקרמן, בבית, עמ' 455-468; דמסקי, האלה שגר, עמ' 45-46.

<sup>2</sup> למבנה האומנותי וחלוקה לסיפורים במחזור סיפורי אברהם ראו למשל רדאי, כיאסמוס, עמ' 104-105, שהציע מבנה כיאסטי כשבמרכזו בריחת הגר וברית המילה; וסטרמן, בראשית ב, עמ' 128-129; דורסי, מבנה ספרותי, עמ' 56; וולש, מבנה, עמ' 89-90, שטען שמחזור הסיפורים הוא בעל מבנה כיאסטי שמרכזו הריון ולידה בפרקים טו-טז לאברהם והגר ובפרקים יז-יח לאברהם ושרה.

<sup>3</sup> המושג 'סיבוך והתרה' שאול מספרו של אריסטו, פואטיקה, עמ' 1455 ובתרגומו של יואב רינון בעמ' 95-96; עיינו עוד אצל: אבן, מילון, עמ' 84-85.

## מבנה היחידה

חלוקות רבות הוצעו למבנה מחזור סיפורי אברהם.<sup>4</sup> פרק זה עוסק בארבעה סיפורים קצרים מתוך מחזור סיפורי אברהם. הראשון מתרחש בבית אביו של אברהם, תרח, בפרק יא פסוקים כז- לב. השני מתאר את המסע מאור כשדים לכנען בבר' יב, א-ט, השלישי מספר על רעב וירידה למצרים בבר' יב, י-כ, והרביעי עוסק בפרידה מלוט בבר' יג, א-יח. רצף הסיפורים מעורר מספר שאלות: מה הרקע שקדם להופעת תרח ואברהם? מה תפקיד רשימת התולדות כפתיח לסיפור אברהם? במה מתייחדת רשימת היוחסין של תרח ומדוע היא חוזרת על עצמה בשני פסוקים שונים? מה הקשר בין המסע של תרח מאור כשדים למסע של אברהם לכנען? מהי ארץ מולדתו של אברהם?

שאלות אלו מתבהרות תוך קביעת גבולות הסיפורים ורצף העלילה. האזכור הראשון של אברהם עולה בבראשית יא, כו: "וַיְחִי תָרַח שְׁבַעִים שָׁנָה וַיֹּלֶד אֶת אַבְרָם אֶת נְחוֹר וְאֶת הָרָן". בפסוק כז חוזר המספר על הנאמר בפסוק כו: "וַתֵּרַח הוֹלֵד אֶת אַבְרָם אֶת נְחוֹר וְאֶת הָרָן". בחזרתו המספר משמיט את גילו של תרח ומוסיף את לידת לוט. על מנת להסביר את החזרה של הפסוקים היו שהציעו לראות את פסוק כו כפסוק מסכם לרשימת היחס בבר' יא, י-כו, ואילו את פסוק כז – "וַאֲלֵה תוֹלְדֹת תֵּרַח תֵּרַח הוֹלֵד אֶת אַבְרָם אֶת נְחוֹר וְאֶת הָרָן וְהָרָן הוֹלֵד אֶת לוֹט" – כפסוק פותח ליחידה הבאה. חוקרים שבחרו בפסוק כז כפתיחה לסיפור חדש נשענו על החלוקה הבסיסית של ספר בראשית על פי נוסחת התולדות.<sup>5</sup> לחזרה ולכפילות בפסוקים כו-כז תפקיד נוסף לייחד את תולדות תרח לעומת התולדות שנזכרו ברשימת היחס לפניו.

פרק יב נפתח בסיפור מסעו של אברהם מחרן ומעורר קושי עקרוני ברצף העלילה. למעשה אנו עדים לשלושה דיווחים שונים אודות מסעו של אברהם לכנען בספר בראשית: הראשון בבר' יא, לא, תרח לוקח את בנו מאור כשדים לחרן.<sup>6</sup> בדיווח השני בבר' יב, א-ה, ה' מצווה את אברהם לצאת מחרן לכנען. בדיווח השלישי, בבר' טו, ז ה' הוציא את אברהם מאור כשדים. הפערים בדיווחים מעלים שתי שאלות: מהו מקום הולדתו של אברהם,<sup>7</sup> ומה מוצאו של אברהם.<sup>8</sup> פרשני ימי הביניים נחלקו בניסיונם ליישב את שאלת מוצאו של אברהם. רבים סברו שאברהם נולד באור כשדים.<sup>9</sup> רמב"ן

<sup>4</sup> גלנדר, בראשית, עמ' 317-318.

<sup>5</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 2-11, וראו שם הפניות למחקרים נוספים. ראו עוד: סטיינברג, המשפחה, עמ' 18, הטוענת שרשימת התולדות משמעות בהבנת הנרטיב של ספר בראשית.

<sup>6</sup> לזיהוי העיר אור כשדים ראו: מתי'וס, בראשית א, עמ' 100.

<sup>7</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 371, מדייק שלא ניתן לקרוא לחרן ארץ מולדתו של אברהם אחרי שבפרק יא קראנו שאברהם נולד באור כשדים; גרוסמן, אברהם, עמ' 74 והערה 19 שם.

<sup>8</sup> קאסוטו, בראשית, עמ' 73-75, מציין שמולדת היא גם ארץ המוצא וכך פותר את הסתירה בכתובים.

<sup>9</sup> וסטמן, בראשית ב, עמ' 154-155, מפריד בין המקורות. לדבריו על פי מקור P מוצאו של אברהם מאור כשדים; סרנה, בראשית, עמ' 87.

הקשה על כך וטען שאור כשדים שוכנת בנחלת בני חם ולכן פירש שאברהם נולד בארם שבעבר הנהר.<sup>10</sup> אברבנאל דחה את פירוש רמב"ן וביאר שאור כשדים, כחרן, שוכנת אף היא בארם שבעבר הנהר.<sup>11</sup> ספיזר קובע שמקום הולדתו של אברהם הוא חרן ומסביר את הבלבול בין אור לחרן על רקע הדמיון של שמות הערים ודמיון במנהגים.<sup>12</sup> לדבריו העיר אור אינה שייכת לסיפור ונכנסה ככל הנראה בשל היותה מרכזית בעבודת האל סין, אל הירח. המילטון העלה אפשרות שהביטוי 'מולדתך' כאן אינו מציין את מקום ההולדה אלא מקום בו גרים הצאצאים.<sup>13</sup> במחקר מובאים הסברים שונים לפערים,<sup>14</sup> כך למשל מסביר גרוסמן שיש בהגה זו פער מכוון בין הפאבולה לסוז'ט.<sup>15</sup> ויש כאן שתי הליכות שונות – הליכה משפחתית והליכה דתית.<sup>16</sup> פלג מוסיף שמטרת הפערים לחשוף סיבתיות כפולה למהות מסעו של אברהם.<sup>17</sup>

פרק יב מתאר רצף סיפורי של מסעותיו של אברהם לכנען, בכנען, ומכנען למצרים. פרק יג נפתח בפסוקים א-ד החותמים את סיפור הירידה למצרים. בפסוקים אלו טמונים רמזים מטרימים לסיפור הבא, הפרידה מלוט. פסוק א: "וַיַּעַל אַבְרָם מִמִּצְרָיִם... וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וְלוֹט עִמּוֹ הֶנְגְּבָה" (בר' יג, א), מציין שלוט ירד למצרים וחזר עם אברהם וממשיך בהסבר שגם לוט, בדומה לאברהם, חזר עם רכוש רב: "וַיָּגֵם לְלוֹט הַהֶלֶךְ אֶת אַבְרָם הִזָּה צֶאֱן וַיִּקְרָא אֶת הַהֶלֶךְ" (בר' יג, ה), ניתן להבין מכך שלוט התעשר בעקבות ההליכה עם אברהם, וכך נקשרים שני הסיפורים – הירידה למצרים והפרידה מלוט. בפרק יג פסוק ה מתחיל לכאורה עניין חדש, אך ניכר שהמספר נשען על אירועי פרק יב. חתימת הסיפור בפרידה מלוט והתבססות אברהם בחברון – "וַיָּאֶהֱל אַבְרָם וַיָּבֵא וַיֵּשֶׁב בְּאֵלֵי מְרָא אֲשֶׁר בְּחֶבְרוֹן וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה" (יג, יח) – מציינת סגירת מעגל זמנית בחיי אברהם, היות שמכאן ואילך אברהם נשאר בכנען. סיבות נוספות הקושרות את שלושת הסיפורים ליחידה אחת הן: זהות הדמויות הראשיות בסיפורים: אברהם, שרה ולוט בכל ארבעת הסיפורים, וכן תיאור המסעות לכנען לעומת ישיבת הקבע בכנען בסיפורי ההמשך.

<sup>10</sup> רמב"ן על אתר.

<sup>11</sup> ראו: קאפח וצייטקין, משפחות מבראשית, עמ' 21.

<sup>12</sup> ספיזר, בראשית, עמ' 20.

<sup>13</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 371.

<sup>14</sup> בפרשנות הדיאכרונית פותרים את הפערים בין חרן לאור בשיוך הסיפורים למקורות או מסורות שונים. ראו דברי וסטרמן, בראשית ב, עמ' 152-153; תומפסון, ההיסטוריה של האבות, עמ' 310.

<sup>15</sup> גרוסמן, אברם, עמ' 74.

<sup>16</sup> ספיזר, בראשית עמ' 87-88, מציין שכאן מתחילה התמה המרכזית במקרא בחיפוש אברהם אחר האמת האלוהית, גרוסמן, אברהם, עמ' 35, סובר שתיאור מסעו של אברהם עולה בניגוד למסע של תרח ומוצג תחת מניע אחד והוא היעדרות לצו האל.

<sup>17</sup> פלג, לך-לך, עמ' 169-187, המונח 'סיבתיות כפולה' הוטבע במחקר הספרותי במקרא על ידי יחזקאל קויפמן, ספר היושע, עמ' 67, ראו גם: זליגמן, גבורת האדם, עמ' 62-81; אמית, סיבתיות כפולה, עמ' 44.

## רצף האירועים

לצורך הדגמת הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה בסיפור תרח ואברהם, חילקתי את היחידה לרצף סיפורי משנה, באופן בו ניתן לראות את הקשר בין היחידות כמעבר מבעיית פריון אחת לבעיית פריון אחרת, וכך להבין את רצף האירועים לאור הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה.

1. מגדל בבל – פיזור גיאוגרפי (יא, א-ט).
2. רשימות גנאלוגיות – פתרון אנושי, פריון והולדה (יא, י-כו).
3. אובדן במשפחת תרח – פגיעה בפריון (יא, כז-כח).
4. לקיחת נשים – פתרון אנושי (יא, כט).
5. עקרות – פגיעה בפריון האישה (יא, ל).
6. הגירה – פתרון אנושי (יא, לא-לב).
7. התערבות האל – צו והבטחה (יב, א-ט).
8. רעב – פגיעה בפריון אדמה (יב, ט).
9. הגירה ופרידה כאחים – פתרון אנושי (יב, י-יג).
10. לקיחת שרי – פגיעה בפריון (יב, יד-טז).
11. התערבות האל (יב, יז-כ).
12. ריב הרועים – מחסור בפריון אדמה (יג, א-ז).
13. פרידה כאחים – פתרון אנושי (יג, ח-יב).
14. התערבות האל – צו והבטחה (יג, יג-יח).
15. הפיכת סדום ואובדן האישה – פגיעה בפריון האדמה ופריון האדם (יג, יט, א-כו).
16. לוט ושתי האחיות – פתרון אנושי (יט, כו-לח).

## ניתוח היחידה

### עקרון הרצף

נושא פריון האישה ופריון האדמה מרכזי ברצף הסיפורים בבר' יא, א-יט, לח. עקרון הרצף מתבטא בכך שתגובה אנושית לבעיית פריון אחת מעוררת בעיית פריון אחרת. כלומר עקירה מאדמת המולדת, הגירה ונדודים מתוארת בכתוב מיד לאחר תיאור פגיעה בתא המשפחתי, וניסיון השתקעות בארץ שמתערער בעקבות רעב, מוביל להגירה למצרים ומעורר איום על יציבות התא המשפחתי. בעקבות האיום ישולחו אברהם ובני ביתו חזרה לכנען ומחדש תתעורר בעיה הנוגעת לפריון הארץ ויכולתה לפרנס את אברהם ולוט יחד. ניסיון לפתור את המחסור באדמה פורייה הוביל לפרידה של אברהם מלוט ועורר איום חדש על המשכיות התא המשפחתי.<sup>18</sup>

ריבוי והולדה לאחר משבר הן תופעות מוכרות במציאות האנושית,<sup>19</sup> ובסיפור המקראי.<sup>20</sup> הסבר סוציולוגי לתופעות אלו ניתן בכך שהאנושות מנסה לפצות על פיזור גיאוגרפי וערעור על אחיזתם באדמה באמצעות הולדה וריבוי אנושי.<sup>21</sup> פעמים רבות תופעה זו מודגמת במקרא בעזרת סמיכות עניינים.<sup>22</sup> שינוי מקום גיאוגרפי והולדה סמוכים זה לזה לראשונה במקרא בסיפור גן עדן כאשר אדם וחווה מגורשים מן הגן על מנת לעבוד את האדמה ומיד אחר כך מציין הכתוב את הולדת קין: "וַיִּשְׁלַחְהוּ ה' אֱלֹהִים מִגֵּן עֵדֶן לְעַבְדָּה אֶת הָאָדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׁם וַיְגַרְשׁ אֶת הָאָדָם... וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן" (ג, כג-ד, א).<sup>23</sup> בניתוח יחידה זו אדגים כיצד סמיכות העניינים שבה ועולה בסיפור תרח ואברהם ויוצרת זיקה בין פריון אדמה ופריון אישה, לפיה קיימת תלות בין שני התחומים.

### משבר על רקע גיאוגרפי גורר תגובה אנושית בצורת פריון והולדה

רשימת היחס בפרק יא מפסוק י מתאפיינת בנוסחה בת ארבעה רכיבים: שם האב, גילו בזמן הולדת בנו הבכור, מספר שנות חייו לאחר הולדת הבן הבכור, וציון כללי על הולדת בנים ובנות.<sup>24</sup> מבנה

<sup>18</sup> היו שראו בלוט 'בן ממשיך' של אברהם ובפרידה מלוט איום על המשכיות הזרע. על כך: גרוסמן, אברהם, עמ' 68. <sup>19</sup> לתופעת ריבוי ילודה לאחר משבר ראו למשל: דופקה-חזן ומעוז, בייביבום, עמ' 1031-1073; סנצ'יס-בריקטה, תופעת הייביבום בעולם במאה העשרים, עמ' 124-189; גוארה-קוז'אר, 'בייביבום', עמ' 1-55.

<sup>20</sup> למשל תיאור הפריון של בני ישראל במצרים על רקע סיפור השעבוד בשמות א, יב: "וַיִּכְאֶשֶׁר יַעֲקֹב אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּלֶד אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

<sup>21</sup> ראו למשל, סיברט-הומס, תנו לבנות, עמ' 61-64; פרדס, הביוגרפיה, עמ' 27: "פרעה ציפה לירידה בשיעור הילודה בעקבות השעבוד, אבל יחסו האכזרי לעברים רק הוביל לתוצאה ההפוכה, לעלייה מסתורית במספרם"; פיליפ, המחזור, עמ' 173, מציינת שדווקא איום קיומי עשוי להגביר את הילודה. ראו גם: גולדין, ניהול פריון, עמ' 167.

<sup>22</sup> למשל, גירוש אדם וחווה מגן עדן והולדת קין, סיפור המיילדות העבריות בשמות א-ב על רקע סיפור השעבוד.

<sup>23</sup> פרשנים סברו כי היפוך המקומות של הנושא והנשוא בפסוק ופתיחה ב-'ו' החיבור 'והאדם' במקום 'וידע' כפי שמקובל במקרא, מרמזת על כך שההפריה וההולדה קרו לפני הגירוש. פירוש זה מהווה הוכחה לכך שהעניינים הוצמדו זה לזה בכוננת תחילה, ראו דברי רש"י על אתר; קיל, בראשית, עמ' קא-קב, מפרש שידע' הוא עבר רחוק כלומר ידע קודם לכן בעודם יושבים בגן בדומה, "ויוסף הורד מצרימה" (בר' לט, א), "ושמואל מת" – מת מזמן (שמ"א כח, ג).

<sup>24</sup> הרשימה מיוחסת למקור P.

הנוסחה: "וַיְחִי... אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ... וַיּוֹלֵד בָּנִים וּבָנוֹת" מזכירה את רשימות היחס בבראשית פרק ה'. שתי הנוסחאות שייכות לאותו רובד אלא שביחידה זו אין סיכום של כלל שנות חיי האב, ולא מוזכר מותו. כמו כן, ניתן להבחין שתוחלת החיים בפרק יא קצרה מתוחלת החיים בפרק ה וכך גם גיל הילודה נמוך ביחס לגילאי האבות בפרק ה'. מארבעת רכיבים אלו ניכר כי הדגש בסקירה מושם על ילודה, המשכיות וריבוי האנושות.<sup>25</sup> רשימת היחס מופיעה בכתוב מיד לאחר סיפור מגדל בבל על פיו התדרדרות במוסר האנושי, ניסיון למנוע תפוצה גיאוגרפית ובניית עיר גוררים עונש מידתי בדמות הפצה גיאוגרפית וערעור האחיזה בקרקע.

חשיבותן ותפקידן הספרותי של הרשימות הגנאלוגיות בבראשית נידון במחקר: סטיינברג סבורה שהרשימות הן אמצעי ספרותי שנועד לתת עוגן לנרטיבים המקיפים אותו ולעגן אותם בקו עלילה. כך מתגלה דאגה מרומזת לדור ההמשך לאורך זמן. בדרך זו ניתן לעקוב אחר שושלת היוחסין כאשר האב מוליד בן, ובן מוליד נכד, ונכד מוליד ניין. באופן זה מועצם עניין ההולדה והמשפחה שעיקרו בקיום הצו האלוהי לפרות, לרבות ולמלא את הארץ.<sup>26</sup>

רובינסון טען שהרשימות הגנאלוגיות הן חסרות מתח עלילתי ואין מסקנה העולה מהן ותפקידן העיקרי עולה מתוך ההקשר בו הן מובאות.<sup>27</sup> הרשימה בפרק יא פסוקים י-כה מופיעה בסמוך לתיאור העונש וכך קושרת את עניין ההולדה וההתרבות למשבר התפוצה הגיאוגרפית ואיבוד האחיזה והביטחון במקום אחד. לדעת גלנדר, עיון בשילובן של רשימות היחס, חושף שלמיקומן יש מכנה משותף: "כיוון שרשימות היוחסין מופיעות תדיר לאחר אסון כבד או לאחר שלב חמור בהידרדרות האנושות, יש ברשימה ניגוד לתהליך זה. הניגוד נוצר על ידי עצם הצגת העובדה שהאנושות מתרבה, והחיים נמשכים בשרשרת בלתי פוסקת".<sup>28</sup> בלנקינסופ ואחרים טענו שהגאולוגיה המופיעה בפרק יא היא תגובה להכחדת האנושות בדור המבול ותפקידה לתאר המשכיות בעולם ששרד לאחר ההכחדה.<sup>29</sup> נראה בעיניי שיש לחדד את דבריו ולומר שהופעת הרשימות מיד לאחר העונש היא חלק מעיצוב ספרותי. עיצוב באופן זה מכין את הקוראים למחזור סיפורי אברהם, בו מתקיימת זיקה בין אחיזה באדמה ופריונה ובין פריון האישה והבטחת המשכיות

<sup>25</sup> שטיינמן, גנאלוגיה, עמ' 343, סבור שהרשימות סלקטיביות ולא נועדו למטרות תיארוך הבריאה אלא מטרתן לתאר העברת ההבטחה המשיחית מאב לבן ומאדם הקדמון עד אברהם יצחק ויעקב.

<sup>26</sup> סטיינברג, המשפחה, עמ' 282.

<sup>27</sup> רובינסון, תפקידן המילולי של הרשימות בבראשית, עמ' 595.

<sup>28</sup> גלנדר, בראשית, עמ' 284.

<sup>29</sup> בלנקינסופ, המשפחה הראשונה, עמ' 5, 12.

הזרע. בדרך זו מתפרשת רשימת התולדות כתגובה אנושית בצורת הולדה והתרבות דווקא בעקבות משבר בעל השלכות גיאוגרפיות.<sup>30</sup>

פסוק כו מציג צמיחה של אילן יוחסין חדש כהמשך לרשימת היחס בפרק יא, ובניגוד לרשימה זו חורג פסוק כו מהנוסחה: "וַיְהִי תֶרַח שֶׁבַעִים שָׁנָה וַיֻּלְדֵת אֶת אַבְרָם אֶת נְחֹר וְאֶת הָרָן". תרח הוליד בגיל שבעים ולא בגיל שלושים כאבותיו. כמו כן חסרה התוספת 'ויולד בנים ובנות' כלומר לפי הסיפור לתרח שלושה ילדים ולא ידוע אם בהמשך נולדו בנים ובנות נוספים. הפרטים החורגים בתיאור תרח מבדילים אותו מנוסחת התולדות שקדמה להופעתו ורומזים על צמצום יכולת פריון והתרבות במשפחת תרח.

פסוק כז חוזר על הנאמר בפסוק כו ומהווה פתיחה רשמית לשושלת תרח: "וַאֲלֵה תוֹלְדֹת תֶרַח תֶרַח הוֹלִיד אֶת אַבְרָם אֶת נְחֹר וְאֶת הָרָן וְהָרָן הוֹלִיד אֶת לוֹט". הביטוי 'ואלה תולדות' מייחד את שושלת תרח מקודמותיה ומשאר תולדות שם, ככל הנראה מתוך כוונה להתמקד בדמותו של אברהם כאבי האומה העברית.<sup>31</sup> מתוך כך עלתה במחקר השאלה מדוע אין 'ספר תולדות' המיוחד לאברהם.<sup>32</sup> משמעות המילה 'תולדות' היא צאצאים.<sup>33</sup> הופעתה כאן פותחת שדה סמנטי סביב השורש יל"ד בפסוקים כז-ל. חמש פעמים חוזר השורש יל"ד בפסוקים אלו: "וַאֲלֵה תוֹלְדֹת תֶרַח הוֹלִיד אֶת אַבְרָם אֶת נְחֹר וְאֶת הָרָן וְהָרָן הוֹלִיד אֶת לוֹט וַיָּמָת הָרָן עַל פְּנֵי תֶרַח אָבִיו בְּאֹר פְּשָׁדִים וַיִּקַּח אַבְרָם וְנְחֹר לָהֶם נָשִׁים שֵׁם אִשְׁתֵּי אַבְרָם שָׂרִי וְשֵׁם אִשְׁתֵּי נְחֹר מְלֶכָה בַת הָרָן אָבִי מְלֶכָה וְאָבִי יִסְפָּה וְתֵהִי שָׂרִי עֲקָרָה אֵין לָהּ וָלֵד".

פסוק כז מצייר לכאורה מצב אידאלי בו המשכיות טבעית הכוללת שלושה דורות וארבעה צאצאים,<sup>34</sup> אך חורג מהמבנה הספרותי של הרשימות שקדמו,<sup>35</sup> ומכשיר את הקרקע לסיבוב הראשון בעלילת הסיפור – מות הבן הצעיר, הרן. אֶזְכוּר לוֹט בשלב זה משאיר רושם שהרן היה אב צעיר.<sup>36</sup> שני דברים מציין הכתוב ביחס למותו של הרן והם: עובדת מותו בחיי אביו, תרח, ובארץ

<sup>30</sup> יציבות גיאוגרפית ואחיזה באדמה נקשרים עם הולדה באמצעות קריאת שמות הבנים כשם מקום היישוב כפי שראינו אצל שרוג וחרן.

<sup>31</sup> הביטוי 'נוסחת התולדות' הוא מונח המקובל במחקר לנוסחה "אלה תולדות פלוני" המופיעה אחת עשרה פעמים בספר בראשית, ומהווה אמצעי בולט לעיצוב ספר בראשית וחלוקתו. הנוסחה משמשת כותרת ומציינת מעבר מנושא אחד לשני תוך התמקדות בציר הנבחר דרך מעבר מרשימת יחס של כלל האנושות לבני שם ולצאצאי אברהם. על מבנה הספר המבוסס על נוסחת התולדות ראו: שרברט, תולדות, עמ' 45-56; קוטס, בראשית, עמ' 105; גארט, בראשית עמ' 23; קוך, עקרון מבני, עמ' 183-191; וולטקה, בראשית, עמ' 18.

<sup>32</sup> לסיכום הדעות המוצעות במחקר ראו: תומס, נוסחת התולדות, עמ' 49-51.

<sup>33</sup> שריינר, תולדות, עמ' 582. תרגום השבעים מפרש את המילה 'תולדות' כהתהוות. ראו עוד: צפור, תרגום השבעים, עמ' 78.

<sup>34</sup> בעוד שבמצב שבו לשני הורים שני צאצאים נשמר המאזן הדמוגרפי מצב של שלושה בנים לשני הורים מציגים ריבוי. שלושה בנים מייצגים בסיפור יציבות משפחתית ראו גם מתיוס, בראשית ב, עמ' 99.

<sup>35</sup> מתיוס, בראשית ב, עמ' 99, מצביע על השינוי במעמד של תרח הנפתח בתיאור שלושת בניו ונכדו ומסתיים במות בנו, עקרות שרי ומותו שלו.

<sup>36</sup> מתיוס, בראשית ב, עמ' 99.



פרק שלישי : תרח ואברהם

מולדתו, אור כשדים. עם זאת, המחבר דואג לציין שהרן השאיר צאצאים ומדווח על הולדת לוט :  
”וְהָרָן הוֹלִיד אֶת לוֹט”<sup>37</sup> (יא, כח). בהמשך מיוחסות מלכה ויסכה לאביהן הרן, תוך חזרה וכפילות :  
”מִלְכָּה בַת הָרָן אֲבִי מִלְכָּה וְאַבְי יִסְכָּה” (יא, כח). החזרה על המילה 'אבי' יוצרת הדגשה סגנונית על המשכיות זרעו של הרן.

חוקרים טענו שתפקידן של הרשימות בתוך סיפורי משפחות בבראשית להצביע על המשכיות.<sup>38</sup> סטיינברג מבדילה את הרשימה המופיעה לפני תולדות תרח, לדבריה מקומה של רשימת היחס במקומנו להצביע על הפרת האיזון ושיווי המשקל.<sup>39</sup> מותו של הרן קוטע את רצף רשימת הילודה שלפניו. תיאור מותו בפסוק כח יוצא דופן : ”וַיָּמָת הָרָן עַל פְּנֵי תֶרַח אָבִיו בְּאָרֶץ מוֹלְדָתוֹ בְּאוֹר כְּשָׁדִים”. המילים 'על פני תרח אביו' מעצימות את האובדן והסיבוך בעלילת הסיפור. חוקרים העלו הערות שונות לסיבת מותו של הרן.<sup>40</sup> בניגוד לטבע האנושי הבן מת לפני אביו.<sup>41</sup> שמש מציינת שאבל על צאצאים הוא היפוך הסדר הטבעי ולכן במילים 'על פני תרח אביו' קיים יסוד של הפתעה המדגישה את השיבוש שחל בדרכו של עולם.<sup>42</sup> לדבריה המאבד בן מבכה את גדיעת עתידו.<sup>43</sup> אובדן בן הוא ביטוי מובהק לפגיעה בהמשכיות התא המשפחתי ומנוגד למוטיב הפרייון וההולדה העולה מרשימות שקדמו לסיבוך. כך יוצא שלרשימות הגנאלוגיות הקודמות לתולדות תרח תפקיד ביצירת הנגדה בין מצב האנושות ומצבו של תרח, ובעוד הרשימות מדגישות פרייון אנושי והתרבות,<sup>44</sup> הופעתם הראשונה של תרח ואברהם בכתוב מבשרת אובדן ועקרונות.

## לקיחת נשים כתגובה לאובדן אח

בהמשך ישיר לבשורה על מות הרן בפסוק כח המספר המקראי מדווח שאברהם ונחור לוקחים נשים : ”וַיִּקַּח אַבְרָם וְנַחֲוֹר לָהֶם נָשִׁים” (יא, כט). הפועל 'ויקח' מופיע בלשון יחיד ומעורר קושי לשוני היות שהוא מכוון לשניים, לאברהם ולנחור, היה נכון לכתוב בלשון רבים 'ויקחו' אברהם ונחור. אף שמצאנו מקרים אחרים במקרא בהם מופיע פועל בלשון יחיד לפני שני שמות מחוברים ב-ו'

<sup>37</sup> אברבנאל, בראשית, יא, כז, הצדיק את הזכרת לוט : ”ומנגד אליו, הנה התבאר למה זכר כאן הכתוב שהרן הוליד את לוט שהיה זה להגיד שמת הרן בבחרותו כשהוליד בן אחד לא יותר ושמת בארץ מולדתו והוא כנגד הטבע ששם יהיה האדם יותר בריא” ; עוד לסיבת אזכורו של לוט כאן ראו : קוטס, בראשית, עמ' 107.

<sup>38</sup> וסטורמן, בראשית ב, עמ' 118 ; אודן, יעקב כאב, עמ' 192-193.

<sup>39</sup> סטיינברג, המשפחה, עמ' 43-44.

<sup>40</sup> במחקר הועלו הצעות שונות המסבירות את מותו של הרן ”על פני תרח אביו” : ראו : רטיף, מות הרן, עמ' 788-803, הסובר שיש כאן הסתרה מכוונת של סיפור לפיו הרן שכב עם אשת אביו כך שלוט הוא אחי אברהם מצד אימו. רטיף מנסה להוכיח זאת באמצעות פירוש תרגום השבעים למילים ”על פני תרח אביו”.

<sup>41</sup> ראו, ספייזר בראשית, עמ' 78 ; ראב”ע על אתר, מפרש לפני אביו, כלומר שהרן מת, ואביו רואה. רש”י מביא את המדרש בב”ר לח, יג, המסביר את המילים 'על פני תרח אביו' – על ידי אביו ; בגלל שקבל תרח על אברהם בנו לפני נמרוד, השליכו לכשן האש והרן אמר בליבו, אם אברהם מנצח אני משלו, ואם לאו אני משל נמרוד, וכשנצל אברהם שאלו להרן : משל מי אתה? אמר, משל אברהם אני. מיד השליכוהו לכבשן ונשרף.

<sup>42</sup> שמש, אבלות במקרא, עמ' 133.

<sup>43</sup> שמש, אבלות, עמ' 133, מוסיפה שאובדן צאצאים הוא הקשה מכל בפרט בחברה פטריארכלית כחברה המקראית המחשיבה בנים זכרים, כממשיכי האב, ומוסיפה שאובדן בן קשה על פני אובדן בת. שמש מסתמכת בדבריה על אובדן צאצאים בכלל על מחקרן של רובין בתוך מלקינסון רובין וויצטום, אבדן ושכול, עמ' 7.

<sup>44</sup> ראו : גלנדר, בראשית, עמ' 284 ; בלנקינסוף, המשפחה הראשונה, עמ' 5.

החיבור.<sup>45</sup> הופעת הפועל 'ויקח' בלשון יחיד במקומו יוצרת הידמות לתגובתו של תרח בהמשך הסיפור, הפותחת בפועל 'ויקח': "וַיִּקַּח תָּרַח אֶת אַבְרָם בְּנוֹ וְאֶת לוֹט בֶּן הָרֶן בְּנוֹ וְאֶת שְׂרֵי פִלְתּוֹ אֲשֶׁת אַבְרָם בְּנוֹ וַיֵּצְאוּ אֹתָם..." (בר' יא, לא).

לקיחת נשים מוזכרת במקרא פעמים רבות כהקדמה להולדת בנים.<sup>46</sup> סמיכות הדברים עשויה להתפרש כתגובה אנושית לאובדן הרן, כלומר נשיאת נשים במטרה לחדש את הילודה ולפצות על האובדן המשפחתי. נשיאת נשים בתוך המשפחה – אנדוגמיה, הוא עניין המקובל במקרא ובסיפורי האבות.<sup>47</sup> במקרה זה נושא נחור את בת אחיו המת ולנישואים נוסף ממד של אימוץ בת האח המת.<sup>48</sup> חוקרים הניחו שנישואי נחור ומלכה וייחוסה של מלכה הם נתונים חשובים להבנת ייחוסן של רבקה, רחל ולאה שעתידות להיוולד מנישואים אלו ולהינשא עם בני משפחת אברהם.<sup>49</sup> בהמשך הסיפור הכתוב מוסיף שלהרן בת נוספת בשם יסכה. אֶזְכוּרָה של יסכה מעורר דיון פרשני היות שנחיצותה להמשך הסיפור אינה ברורה.<sup>50</sup> חז"ל פירשו שיסכה זו שרה.<sup>51</sup> פירוש זה תורם לתחושה שנישואים אלו מהווים פתרון פנים משפחתי לאובדן בן משפחה מתוך אחריות וצורך בחיזוק יציבות התא המשפחתי שהתערער.<sup>52</sup>

## עקרות

אברהם ונחור נושאים נשים. לקיחת הנשים חושפת קושי חדש, עקרות: "וַתְּהִי שְׂרֵי עֲקָרָה אִין לָהּ וְלָד" (בר' יא, ל).<sup>53</sup> תופעת העקרות עולה כאן לראשונה במקרא ומנוגדת לברכת האל לאדם: "וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ" (בר' א, כח). עקרות חוזרת ונשנית

<sup>45</sup> קיל, בראשית, עמ' שג, וכן "וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ" (ג, ח), "וַיִּקַּח שָׁם וַיִּפֶּת אֶת הַשְּׂמֵלָה" (ט, כג).

<sup>46</sup> כגון בבראשית ד, יט, יט-כ: "וַיִּקַּח לוֹ לְמֶדֶד שְׂתֵי נָשִׁים שֵׁם הָאֶחָת עֵדָה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית צֵלָה וַתֵּלֶד עֵדָה אֶת קָבֶל"; בר' לח, ב-ג: "וַיִּקְרָה וַיָּבֵא אֶלֶיָּהּ וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֶּן"; בשמות ב, א-ב: "וַיִּקְרָה אִישׁ מִבֵּית לֹוִי וַיִּקַּח אֶת בֵּת לֹוִי וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֶּן".

<sup>47</sup> קליין, בראשית יא, עמ' 89, סבור שיש מגמה של חיתון חוזר בין קרובים בתקופת האבות, אם כדי לשמור על טוהר היחס, אם כדי לחזק את הקשרים האתניים והפוליטיים בין בני אברהם והשבטים הקרובים להם במוצאם. לאור מגמה זו, מתבאר מדוע נישואיו של עשו מחוץ למשפחה הסבו מורת רוח להוריו ובנישואיו השניים התחתן עם בנות ישמעאל בן דודו מצד האב; ראו גם מת'יוס, בראשית ב, עמ' 101.

<sup>48</sup> נישואים אלו מוכרים מחוקי נוזי ומופיעים במסמך העוסק בנישואי בת חורגת כאשר הבעל הוא גם האב המאמץ. ראו, ספייזר, בראשית, עמ' 78, והערה 29 שם, וכן בעמ' 92.

<sup>49</sup> קוטס, בראשית, עמ' 107.

<sup>50</sup> ראו גרוסמן, אברהם, עמ' 26 והערה 3 שם.

<sup>51</sup> יסכה נזכרת פעם אחת במקרא, והכתוב אינו שב ומזכיר את שמה. חז"ל במגילה יד, ע"א, וכן בתרגום יונתן בן עוזיאל מזהים את יסכה עם שרה. גם יוסף בן מתתיהו, בספרו קדמוניות היהודים, מזהה את יסכה עם שרה; גרוסמן, אברהם, עמ' 25-27, מציין כי הכתוב אינו מציין קשר משפחתי בין שרה ליסכה, ולכן הוא משער שיסכה נישאה לאיש, שאינו ממשפחת נחור וסיפור זה אינו מוזכר במקרא. ייתכן כי מטרת אזכור יסכה היא ליצור תבנית משפחתית למלכה אחותה, ותוך כדי כך המחבר המקראי יוצר השוואה בין שרה למלכה. למלכה משפחה מרובת נפשות ואין אזכור להורי שרה ולמשפחתה.

<sup>52</sup> נישואים אלה מזכירים במידה מסוימת את חוק הייבום.

<sup>53</sup> לואו, עקרות, עמ' 79-85, מציין שמקור המילה מהפועל לעקור או לשרש. המילה מופיעה אחת עשרה פעמים במקרא עשר פעמים בלשון נקבה ופעם אחת בלשון זכר. מילים נרדפות לעקרות במקרא: שמם, ערירי, גלמוד, אומלל.

בסיפורי מקרא רבים,<sup>54</sup> ותופסת מקום מרכזי בספר בראשית ובמחזור סיפורי אברהם,<sup>55</sup> עקרון ההולדה והפרייון שהוצגו עד כה בכתוב כתהליך טבעי ללא מניעה או הפרעה נפסק בתיאור עקרות שרי.<sup>56</sup> וסטראמן מדגיש את שליטת האל בפרייון :

“God has closed Sarah’s womb and has announced to Hagar the birth of a son. He grants new life he denies new life”.<sup>57</sup>

עקרותה של שרי מתוארת בלשון הווה כתופעה קבועה ומתמשכת.<sup>58</sup> תיאור עקרות שרי מהווה עצירה צורמת בתוך הקצב הזורם של תיאור התולדות, עוצר את תנועת החיים ומהווה מכשול להמשך קורות תרח ואברהם. חוקרים סברו שעקרות שרי מוצגת בהקבלה לייחוסה של מלכה היות שנתונים אלו משמעותיים ונוקקים להבנת המשך הסיפור.<sup>59</sup> מתייוס ציין שזהו רמז לבחירה באברהם, היות שעקרות היא מאפיין מבדיל לדמויות נבחרות במקרא.<sup>60</sup> ברוגמן ואחרים טענו שתפקיד העקרות בסיפור להדגיש כי האל הוא היחיד דרכו ניתן לממש את ההבטחה לאנושות “פרו ורבו ומלאו את הארץ” (ברי' א, כח).<sup>61</sup> עקרות שרי מודגשת באמצעות שני תיאורים : ותהי שרי עקרה, אין לה ולד.<sup>62</sup> חז”ל הסבירו את התוספת המייחדת את עקרות שרי<sup>63</sup> כפגם מולד באברי הרבייה.<sup>64</sup> רש”י, רד”ק ואחרים תלו את עקרותה בארץ מגוריה,<sup>65</sup> לפיכך ניתן להסביר את עזיבת אור כשדים כתגובה למות הרן ועקרות שרי.<sup>66</sup> יתרה מזאת, הבטחת ה' לאברהם לפרייון וריבוי מותנית בעזיבת המולדת, עניין המחזק את הטענה שעזיבתם נובעת מתוך שאיפה לפרייון.

## תגובת תרח לאובדן ועקרות

לאחר מות הרן אחיו נושאים נשים. נשיאת הנשים חושפת קושי נוסף, עקרות שרה. בשלב זה מדווח הכתוב על עזיבת תרח את אור כשדים. סמיכות העניינים יכולה להתפרש כתגובת אנושית של תרח והתנתקות בעקבות מותו של הרן. הסיבה לעזיבת תרח את אור כשדים אינה מופיעה בכתוב. במדרש

<sup>54</sup> ראו : ואן-סיטרס, עקרות, עמ' 401-408 ; לואו, עקרות, עמ' 79-83, מתייחסת לכמה ממאפייני סיפורי עקרות במקרא ומשייכת את שרה לסיפורי הבטחה ותחרות.

<sup>55</sup> מתייוס, בראשית ב, עמ' 99. חוקרים נוספים דנו במורכבות שבהגשמת ההבטחות של ה' לאברהם, הבטחת הארץ והבטחת הזרע, מורכבות שעולה בסיפורים כמו הפרידה מלוט, המריבה עם עבדי אבימלך על הבארות, בסיפור על גירוש הגר ובסיפור עקידת יצחק. על כך ראו עוד : שניידר, אימהות, עמ' 21-25 ; ברונר, סיפורים, עמ' 5-9.

<sup>56</sup> דה- וייט, עקרות, עמ' 81.

<sup>57</sup> וסטראמן, בראשית ב, עמ' 250.

<sup>58</sup> דה- וייט, עקרות, עמ' 81.

<sup>59</sup> קוטס, בראשית, עמ' 107.

<sup>60</sup> מתייוס, בראשית ב, עמ' 99.

<sup>61</sup> ברוגמן, בראשית, עמ' 95.

<sup>62</sup> השימוש במילה 'ולד' במקום ילד חריג. המקום היחיד בו מופיע ציון דומה בשמ"ב ו, כג : "ולמִיכָל בֵּית שָׂאוּל לֹא הָיָה לָהּ יֶלֶד עַד יוֹם מוֹתָהּ".

<sup>63</sup> לא מצאנו תוספת זו בציון עקרות רבקה או רחל.

<sup>64</sup> יבמות סד, ע"א : "לדעת למה הוצרך לומר 'אין לה ולד' איילונית הייתה שנאמר אין לה ולד".

<sup>65</sup> רד"ק לברי' יא, ל מפרש, "בעודה באור כשדים אין לה ילד, אבל בארץ כנען היה לה".

<sup>66</sup> פלג, לך-לך, עמ' 172, מציג ארבעה פירושים אפשריים לסיבת עזיבת תרח את חרן.

מצאנו הסבר תיאולוגי,<sup>67</sup> מנגד היו שדחו סברה זו בטענה שחרן מזוהה עם אור בפולחן אל הירח,<sup>68</sup> כך שהמעבר לחרן לא מהווה פתרון תיאולוגי עבור תרח.<sup>69</sup> סמיכות העניינים יוצרת רושם שתרח פועל בעקבות מות בנו.<sup>70</sup> יוסף בן מתתיהו בספרו קדמוניות היהודים כותב: "ומשום ששנא תרח את ארץ כשדים מתוך אבולו על הרן עברו כולם לחרן שבארם נהריים".<sup>71</sup> אברבנאל מציג שלושה הבדלים בין תרח לסביבתו, הקשורים בפיריון והולדה בגינם, לדעת אברבנאל, עזב תרח את ארץ מולדתו. הראשון, תרח בניגוד למקובל הוליד רק בגיל שבעים ולא בגיל שלושים. הבדל שני, תרח הוליד רק שלושה בנים, כשם שעולה מכך שלא נכתב לגביו 'ויולד בנים ובנות' כפי שנכתב אצל קודמיו ברשימה. הרן הבן השלישי של תרח הותיר בן אחד – לוט, ומת. אברבנאל קושר בין הדברים לעזיבת אור כשדים ומסכם במילים: "לכן אמר שמת בארץ מולדתו, והוא יותר מתמיהה. ופירש ואמר 'באור כשדים', לפי שתרח חשב שהמקום הוא גרם לו כל הרעות האלה, ושהיה מזלו של אור כשדים רע".<sup>72</sup>

השימוש בפועל 'ויקח' הוא אמצעי ספרותי לקשור בין תגובתו של תרח ובין תגובת אברהם ונחור למות אחיהם: "ויקח אַבְרָם וְנַחֲוֹר לָהֶם נְשִׁים" (בר' יא, כט). תגובת תרח נפתחת אף היא במילה 'ויקח': "ויקח תרח את אַבְרָם בְּנֵוֹ וְאֶת לוֹט בְּנֵוֹ הָרֵן בֶּן בְּנֵוֹ וְאֶת שְׂרֵי פֶלְתֵוֹ אִשְׁתֵּי אַבְרָם בְּנֵוֹ" (שם, לא). תרח לוקח את אברהם, לוט ושרי: "ויצאו אֶתָם מאור פְּשָׁדִים לְלֶכֶת אֶרְצָה פְּנֵעַן וַיָּבֵאוּ עַד חָרָן וַיֵּשְׁבוּ שָׁם". היה צריך לכתוב 'ויצאו אֶתָו'. הריבוי במילה 'איתם' עורר תהייה מי היוצא ומי המצטרף. קאסוטו כלל את נחור ומלכה ברשימת היוצאים כשהוא מבסס את דבריו על המילים 'ויצאו איתם'.<sup>73</sup> אמרטון מתנגד לדברי קאסוטו וטוען שזהו ביסוס כפוי.<sup>74</sup> ניתן להבין שתרח הוא היוזם, והוא שלוקח את לוט ואברהם. בחציו השני של הפסוק המילה 'איתם' מתייחסת לתרח ולאברהם, שהרי בהמשך לוט ושרי מצטרפים אליו.

ראיה נוספת לכך שההגירה היא התגובה לקונפליקטים העולים בסיפור טמונה בתשובה לשאלה מיהם היוצאים מאור כשדים, ומדוע נחור ומלכה אינם חלק מהיוצאים. גרוסמן מצביע על מתח בין התפוצה המשפחתית ללכידותה בקשרי חיתון.<sup>75</sup> הגורם המאחד את רשימת היוצאים הוא הקשר

<sup>67</sup> רש"י על אתר.

<sup>68</sup> מת'יוס, בראשית ב, עמ' 102, מנמק את ההתיישבות בחרן ולא בכנען דווקא בשל הדמיון התרבותי והרליגינזי בין אור וחרן.

<sup>69</sup> פלג, מסעי האבות, עמ' 178-191.

<sup>70</sup> מקרים נוספים במקרא בהם עוזב את ארצו בעקבות שכול הם נעמי ורות, אבשלום אחרי שרצח את אחיו.

<sup>71</sup> יוסף בן מתתיהו, קדמוניות, עמ' 17.

<sup>72</sup> שביב, פירוש אברבנאל, עמ' 325 והערה 59 שם.

<sup>73</sup> קאסוטו, פירוש, עמ' 280.

<sup>74</sup> אמרטון, מתי תרח, עמ' 79-178; מת'יוס, בראשית ב, עמ' 103-104, מציין שנחור ומלכה מזוהים עם צפון מסופוטמיה וחרן.

<sup>75</sup> גרוסמן, אברהם, עמ' 28.

שלהם לקונפליקט ולאיוס המרחף עליהם, איוס שקשור להמשכיות התא המשפחתי: תרח במות בנו, אברהם ושרי ללא בנים ולוט שנותר ללא אב,<sup>76</sup> כל אלו נכללים ברשימת היוצאים מאור כשדים. פניו של תרח לכנען אך הוא ומשפחתו מתיישבים בחרן. הדגש בכתובים על היציאה מאור כשדים והעובדה שהיעד של תרח לא מגיע למימוש תומכים בטענה שאור כשדים, ארץ מולדתו של הרן, היא העילה ליציאה למסע. לעניות דעתי, הסתירה בסדר האירועים העולה מתחילת פרק יב תורמת לתחושת העקירה והנדודים כמו גם חוסר ההתאמה בין היעד הראשוני והיעד הסופי אליו הגיע תרח. נקודת המוצא של תרח היא אור כשדים כשהמטרה להגיע לארץ כנען, אך בפועל תרח לא משלים את המסע, עוצר בחרן ושם מת. אפשר כי עבור תרח מטרת המסע היא עזיבת אור כשדים. אור כשדים נזכרת פעמיים בכתוב. תחילה כעיר הולדתו ומותו של הרן – "וַיָּמָת הָרָן... בְּאֶרֶץ מוֹלְדָתוֹ בְּאֹר כְּשָׁדִים" ופעם נוספת כמקום אותו עזב תרח "...וַיֵּצֵאוּ אֹתָם מֵאֹר כְּשָׁדִים" האזכור שהרן מת בארץ מולדתו – אור כשדים: "וַיָּמָת הָרָן עַל פְּנֵי תְּרַח אָבִיו בְּאֶרֶץ מוֹלְדָתוֹ בְּאֹר כְּשָׁדִים" (יא, כח), תומך אף הוא בהשערה שיציאת תרח מאור כשדים היא תגובה למות בנו הרן.<sup>77</sup> כלומר, היעד איננו העיקרי בשלב זה עבור תרח כמו הצורך המיידי לעזוב את אור כשדים, מקום מותו של הרן. עוד בולטת החזרה של המילה 'בנו' חמש פעמים בפסוק: "וַיִּקַּח תְּרַח אֶת אֲבָרָם בְּנוֹ וְאֶת לוֹט בְּנוֹ הָרָן בְּנוֹ וְאֶת שְׂרֵי פֶלְתוֹ אֶשֶׁת אֲבָרָם בְּנוֹ וַיֵּצֵאוּ אֹתָם מֵאֹר כְּשָׁדִים לְלֶכֶת אֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ עַד חָרָן וַיֵּשְׁבוּ שָׁם" (יא, לא). הכתוב אומנם אינו תולה את עזיבת תרח את אור כשדים במות בנו, אך החזרה על המילה 'בן' והעובדה ששני הפרטים נזכרים בנשימה אחת, קושרת בתודעת הקורא את היציאה מאור כשדים עם מות הרן.

לסיכום, השימוש בפועל 'ויקח', קושר בין לקיחת הנשים ולקיחת הבנים ועזיבת חרן.<sup>78</sup> המניע המאחד את רשימת המהגרים, החזרה על המילה 'בן', אזכור מובהק של מקום העזיבה בהקשר להרן, עמימות המניע ליציאה למסע ושינוי היעד התכליתי כל אלו קושרים בין עזיבת תרח ומשפחתו לקונפליקט המוצג בכתובים הנוגע לפיריון, הולדה והמשכיות התא המשפחתי.

<sup>76</sup> מתיוס, בראשית ב, עמ' 101, קושר את גורל לוט עם גורל אביו ומניח שמה שפגע בהרן עלול לסכן גם את חיי בנו לוט.  
<sup>77</sup> ספיזר, בראשית, עמ' 80-81, סובר שחרן היא עיר הולדתו של אברהם ואור כשדים נזכרת בטעות. ייתכן שאור כשדים נקשרת עם חרן בשל המאפיין הדתי המשותף לערים אלו – עבודת גרמי השמיים.  
<sup>78</sup> מתיוס, בראשית ב, עמ' 103, סובר שהשימוש הכפול בפועל ויקח מציין נאמנות כפולה של אברהם לאשתו מצד אחד ולאביו מצד שני, כאשר בהמשך הוא נדרש להתנתק מאביו.

## התערבות האל – צו והבטחה

חישוב השנים מגלה שאברהם עזב את חרן בעוד אביו בחיים.<sup>79</sup> הכתוב הקדים את מיתתו של תרח ליציאת אברהם וכך יצר אצל הקוראים תחושה שאברהם עזב את חרן כתגובה למות תרח אביו.<sup>80</sup> המדרש סובר שמטרת הכתובים להסתיר את חולשתו של אברהם שעזב את אביו בעודו בחיים.<sup>81</sup> בשלב זה מתגלה האל לאברהם ומצווה אותו ללכת לכנען. התערבות האל מופיעה בתוך, בין הניסיון האנושי לפתור את הקונפליקטים שעלו בסיפור ובין תיאור ביצוע הצו ויציאת אברהם לכנען ומדגישה בכך שיציאת אברהם מחרן היא אולי תגובה אנושית אך לא הייתה מתרחשת לולא הציווי.

פניית האל לאברהם בבראשית יב, א-ג מורכבת משני אלמנטים: ציווי וברכה.<sup>82</sup> הציווי 'לך-לך', וברכות בנוגע לזרע, גדולה, הגנה מפני קללות ויכולת השפעה.<sup>83</sup> המילה 'ברכה' היא מילה מנחה בפסוקים א-ג וחוזרת חמש פעמים: "ויאמר ה' אל אברהם לך לך מארץך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך ואעשך לגוי גדול ואברךך ואגדלה שמך והיה ברכה ואברכה מברכיך ומקלקלך אאר ונברכו בך, כל משפחת האדמה" (יב, א-ג). ברוגמן טוען שהשרש בר"כ במשמעו הראשוני קשור לפרייון.<sup>84</sup> וימר חילק בין המקורות השונים. לדבריו במקור J הברכה נוגעת לפרייון בלבד, במקור D הברכה קשורה לברכת הארץ, ומקור P משלב בין הברכות.<sup>85</sup> שרברט מסביר את השרש בר"כ כחסד האלים להעניק בנים.<sup>86</sup> לאור סמיכות הפסוקים ניתן להניח שהברכה מותנית בקיום הצו.<sup>87</sup> בדברי ה' לאברהם ישנה התייחסות להשתלשלות האירועים ולחוויה שעברו תרח ומשפחתו בסדר הפוך:

1. הציווי להגר לארץ אחרת: "לך לך מארץך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך..." (ברי' יב, א)
2. הבטחת זרע: "ואעשך לגוי גדול" (ברי' יב, ב)
3. הבטחת גדולה, ברכה ולא קללה: "ואברךך ואגדלה שמך והיה ברכה ואברכה מברכיך ומקלקלך אאר" (ברי' יב, ג)

<sup>79</sup> לחישוב השנים ראו: מתייס, בראשית ב, עמ' 104; גרוסמן, אברהם, עמ' 29.

<sup>80</sup> ספיזר, בראשית עמ' 79 והערה 32 שם.

<sup>81</sup> ב"ר לט, ז: "ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברהם? שלא יהא הדבר מפורסם לכל, ויאמרו: לא קיים אברהם כיבוד אביו, שהניחו זקן והלך לו, לפיכך קראו הכתוב מת, שהרשעים אף בחייהם קרויין מתים, והצדיקים במיתתן קרויין חיים"

<sup>82</sup> קוטס, בראשית עמ' 107.

<sup>83</sup> וסטורמן, בראשית ב, עמ' 146, מתאר את התפתחות הברכות מברכה אישית להשפעת טובה מקומית להשפעה כלל אנושית. לפיענוח הברכות ראו: פון-ראד, בראשית, עמ' 161-162; המילטון, בראשית ב, עמ' 372-374.

<sup>84</sup> ברוגמן, כוח הברכה, עמ' 23.

<sup>85</sup> וימר מצוטט על ידי מיטצ'ל, משמעות הברכה, עמ' 48-53.

<sup>86</sup> שרברט, ברך, עמ' 282.

<sup>87</sup> קוטס, בראשית, עמ' 107.

4. השפעת ברכה על כל משפחות האדמה : "וַיְבָרְכוּ בְּךָ כָּל מְשֻׁפָּחֹת הָאָדָמָה" (בר' יב, ג).<sup>88</sup>

תרח	אברהם
הגירת לחרן	יציאה מחרן
אובדן בן	הבטחת הזרע
עקרות שרי כפגיעה בהמשכיות בני תרח	הבטחת ברכה והגנה מקללות
פגיעה בהמשכיות הזרע על רקע ריבוי	ברכה על פני משפחות האדמה
והולדה המוצגת ברשימת היחס שקדמה	
לסיפור תרח	

ארבעה רכיבים אלו מתייחסים בהקבלה לארבעה רכיבים בסיפור תולדות תרח.<sup>89</sup> בעוד תרח עוזב את אור כשדים כתגובה לאובדן פרי בטן אברהם מצטווה לצאת מחרן בשביל פרי בטן.<sup>90</sup> מיתת בנים בחיי אביהם נחשבת קללה.<sup>91</sup> אברהם מתברך ומוגן מפני קללות ואילו משפחת תרח מקוללת וחווה אובדן ופגיעה בהמשכיות. קורות תרח ותולדותיו מוצגים בניגוד ליתר המשפחות ברשימת היחס הקודמת להופעת תרח, ולאברהם מובטח שמשפחות האדמה יתברכו בו.<sup>92</sup> רבים מן החוקרים ערכו השוואה בין מסעו של אברהם למסעו של תרח אביו.<sup>93</sup> ראייה הקושרת פריון אדם ואדמה מצביעה על מגמות הליכה שונות, כאשר אצל תרח העיקר הוא עזיבת אור כשדים, ופחות הגעה לכנען, מה שיכול להתפרש כהתרחקות ממקום מותו של בנו הרן. הליכתו של אברהם, לעומת זאת, מתמקדת ביעד – כנען. הכתוב חוזר ומדגיש: "וַיֵּצְאוּ לְלֶקֶת אֶרְצָה כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ אֶרְצָה כְּנָעַן" (יב, ה). אברהם לא מוצא את שלוותו בחרן והוא יוצא בצו ה'. הליכתו מתפרשת כחיפוש מקום להשתקע, לפרות וליצור המשכיות ובנים. הציווי 'לך-לך' וההבטחה לזרע התלויה בקיום הצו מסבירה את המוטיבציה למסע והמשך הנדודים בארץ ומחוצה לה.

<sup>88</sup> אנדרסון, הברכה, עמ' 70; גרוסמן, אברהם, עמ' 40-42.

<sup>89</sup> קוטס, בראשית, עמ' 107.

<sup>90</sup> שילוב הבטחת הארץ והזרע והתלות ביניהן יידון בהמשך הפרק בעבודה זו.

<sup>91</sup> פעמים רבות במקרא ברכות כוללות ריבוי בנים ואדם מרובה בנים נחשב כמבורך, למשל בתה' קכח, ג-ו: "אֲשֶׁתְּךָ כְּגִפְרָה פְּרִיָּה בְּיָרְכֶנִי בֵּיתְךָ בְּנֵיךָ פְּשִׁתְּלֵי זֵיתִים סְבִיב לְשִׁלְחָנְךָ הִנֵּה כִּי כֵן יְבָרְךָ גְבֵר יְרֵא ה' יְבָרְכֶךָ ה' מְצִיּוֹן וַיֵּרָא בְּטוֹב יְרוּשָׁלַם כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ וַיֵּרָא בְּנֵים לְבְנֵיךָ שְׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל" וכן בדב' כח, ד.

<sup>92</sup> פטרסון, ערכי משפחה, עמ' 12-13, מונה את הברכה שניתנה לאברהם כערך ראשוני לפיו קיימת אחריות והשפעה הדדית נרחבת של משפחה אחת על כל משפחות העמים, כפי שניתן לראות בספר בראשית ועל אף ההיפרדות של האחים הם עדיין נשארים בקרבה גיאוגרפית למשפחה הגרעינית כפי שמצאנו בלוט ואברהם, יצחק וישמעאל, ישראל עמון ומואב ועוד.

<sup>93</sup> מתייוס, בראשית ב, עמ' 107, משווה בין שני הסיפורים לצורך השוואה בין המקורות השונים של שני הסיפורים ממקור P ומקור J; פלג, לך-לך, עמ' 181-184.

הזיקה מתקיימת בפסוקים באופן הבא :

א. יא, כה-כז : תולדות תרח על רקע רשימת משפחות

ב. יא, כח-כט : מות הרן ונשיאת נשים

ג. יא, ל : עקרות שרי

ד. יא, לא-לב : הליכת תרח לחרן

ד 1. יב, א : הציווי לצאת מחרן לכנען

ג 1. יב, ב : הבטחת זרע רב

ב 1. יב, ג : ברכה כללית והגנה מפני קללות

א 1. יב, ג : השפעת ברכת אברהם על כל משפחות האדמה.

מבנה זה מדגים כיצד כנגד ה'גירעון' במשפחת תרח על רקע רשימת המשפחות, אברהם זוכה שיתברכו בו משפחות האדמה. במקביל לעקרות שרי ה' מבטיח לאברהם זרע רב ובמקביל ליציאת תרח והשתקעותו בחרן מצווה ה' את אברהם לצאת מחרן לכנען. בחינת שני חלקי המבנה מצביעה על כך ששכול ועקרות גוררים הגירה ונדודים, והבטחת זרע וברכה גוררת אחריה הליכה לארץ חדשה.

## מילוי הצו ומימוש

ציווי ה' לאברהם : "לך לך מארץך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך" (יב, א), מתייחס לנקודת המוצא באמצעות שלוש פניות שונות : ארץ, מולדת ובית אב, מה שהביא חוקרים לטעון שעיקר מסעו של אברהם הוא מסע של התנתקות מעברו.<sup>94</sup> לסברה זו תורמת העובדה שהיעד נשאר עמום בשלב זה ומתברר רק בהמשך הסיפור. אברבנאל סובר שיש כאן התנתקות חומרית לטובת בירור ועיון שכלי.<sup>95</sup> היו שנימקו את הסיבה שהארץ המיועדת איננה מוזכרת בציווי במטרה להעצים את הניסיון ולבחון את נאמנותו של אברהם לאל.<sup>96</sup>

תרח ואברהם יוצאים למסע. הליכתם מתוארת באופן דומה באמצעות הפעלים : 'ויקח', 'ויצאו', 'ללכת', 'ויבואו'.<sup>97</sup> הפער העיקרי בין שני המסעות הוא במימוש הכוונה הראשונית להגיע לכנען.<sup>98</sup> הגורם האנושי לעזיבת אברהם את חרן אינו מופיע בפסוקים, ככל הנראה, מתוך מגמה תיאולוגית

<sup>94</sup> ויינפלד, ברי, עמ' 91 ; גרוסמן, אברהם, עמ' 39, מציין שכפילות זו מדגישה את הדרישה שניצבת בפני אברהם לניתוק טוטאלי מעברו.

<sup>95</sup> אברבנאל לבראשית יב, א, מפרש : "כי כן הנפש המשכלת תעזוב הדברים החומריים מהארץ והקרובים כדי להתעסק בשלמות להיותם מעיקים אליה ומטרידים אותה".

<sup>96</sup> מדרש תנחומא לך לך סימן ג : "אל הארץ אשר אראך" לא אמר ליה למקום פלוני, זו ניסיון בתוך ניסיון. יש אדם שהולך ואינו יודע לאיזו מקום הוא הולך".

<sup>97</sup> קאסוטו, פירוש, עמ' 190, סובר שיש סגנון לשוני קבוע לתיאור נדודים מארץ לארץ.

<sup>98</sup> על הפער בין שני המסעות ראו : גרוסמן, אברהם, עמ' 32-35.



להציג את הליכתו מתוך כמילוי אחר צו אלוהים,<sup>99</sup> הקשר הקרוב ביותר העולה מן הפסוקים לסיבת ההליכה לכנען הוא ציון עקרותה של שרי המשמש מבוא להמשך הסיפור, ועילה לברכת האל הנלווית לצו.<sup>100</sup>

נראה לי כי הגורם האנושי ליציאה למסע מבדיל ומייחד את הקונפליקט האישי של כל אחת מהדמויות. תרח שחוה שכול ואובדן מבקש להתרחק מהמקום בו נולד ומת בנו, כלומר המסע של תרח הוא עזיבה והתרחקות ממקום האובדן, ואילו למסעו של אברהם יש תכלית והוא יצא לדרכו בעקבות ההבטחה לריבוי ופרי בטן במטרה לממש את ייעודו ולזכות בנ. הבדל זה ניכר בדמיון בין הפסוקים :

וַיֵּמֶת הָרֶן עַל פְּנֵי תֶרַח אָבִיו בְּאֶרֶץ מוֹלְדָתוֹ      לָךְ לָךְ מֵאֶרֶץ וַיִּמְוֹלְדָתָּ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל  
בְּאוּר כְּשָׂדִים      הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אֶרְאֶךָ

בניגוד לתרח שהגיע לחרן והתיישב שם (יא, לא), על אברהם לא נאמר שהתיישב בכנען. במקום זאת הכתוב מתמקד דווקא בתיאור של תנועה ממקום למקום: "וַיֵּצֵאוּ לְלֶכֶת אֶרְצָה כְּנַעַן וַיָּבֹאוּ אֶרְצָה כְּנַעַן וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאֶרֶץ עַד מְקוֹם שְׂכָם עַד אֵלּוֹן מוֹרָה וְהַכְּנַעֲנִי אָז בְּאֶרֶץ... וַיַּעֲתֵק מִשָּׁם הָהָרָה מִקְדָּם לְבֵית אֵל וַיֵּט אֶהְלֵה בֵּית אֵל מִיָּם וְהָעִי... וַיִּסַּע אַבְרָם הַלּוֹךְ וַנְּסוּעַ הַנְּגַבָּה" (יב, ה-ט).<sup>101</sup> אחד עשר פעלים מביעים תנועה ותורמים לאווירת נדודים וחיפוש: וילך אברהם, וילך אתו לוט, בצאתו, ויצאו, ללכת, ויבואו, ויעבור, ויעתק, ויסע, הלך ונסוע. גם ריבוי ופירוט המקומות מוסיף לאווירת הנדודים: כנען, שכס, אלון מורה, ההרה, בית אל, העי, הנגבה. הפעולות שעושה אברהם בכל מקום ומקום מצביעות על ניסיון למצוא אחיזה באדמה ולהתיישב: "וַיֵּט אֶהְלֵה",<sup>102</sup> ופעמיים "וַיֵּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה". אברהם מגיע לכנען אך לא כתוב שנאחז בה והתיישב ישיבת קבע. לאור זאת ניתן להבין את הבטחת האל ביב, ז: "וַיִּרְא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזָרְעָךָ אֲתָן אֶת הָאֶרֶץ הַזֹּאת", כחיזוק וחיזוק הברכות שנאמרו קודם לכן בפסוקים א-ג. בעוד ברכות אלו מותנות בקיום מצוות האל, ההבטחה בפסוק ז אינה תלויה במעשי אברהם. ההבטחה כתובה בסגנון קצר ותמציתי הקושר פרוץ אדם ואחיזה באדמה יחד. הבטחה זו יוצרת ציפייה אך אינה מתממשת באופן מידי בסיפור ונוצרת השהיה מכוונת בעלילת הסיפור, שמטרתה להעצים את הקושי וההתמודדות עם היעדר פרי בטן

<sup>99</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 371.

<sup>100</sup> קוטס, בראשית, עמ' 107.

<sup>101</sup> לזיהוי מיקומם הגיאוגרפי של המקומות ראו: ווהנס, בראשית א, עמ' 280; וסטרמן, בראשית ב, עמ' 156-157.

<sup>102</sup> ווהנס, בראשית א, עמ' 280, מסביר את המילים 'ויט אוהלו' ככל הנראה התיישב.

ונודים. אך לעניות דעתי, עיקר תפקידן לשקף את הניסיון האנושי להתמודד עם בעיית הפריון. בשלב זה נוסף לסיפור קונפליקט נוסף הנוגע לפריון האדמה בכנען, הרעב בארץ.

## רעב בארץ

בדומה לרשימת ההולדה המקדימה את תולדות תרח ונחתמת על דרך הניגוד, במות הרן ועקרות שרי, כך רשימת הפעולות של אברהם והמקומות הפוטנציאליים לאחיזה באדמה נחתמת במילים: "וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ" (יב, י).<sup>103</sup> קיים קשר בתיאור שני הקונפליקטים.<sup>104</sup> בדומה לתיאור העקרות "ותיה שרי עקרה/ אין לה ולד" גם כאן חוזר הכתוב: "ויהי רעב בארץ/ רעב כבד מאוד". שימוש מכוון בלשונות דומים ובאמצעים ספרותיים עליהם אעמוד בניתוח הסיפורים יוצר נקודות דמיון וזיקה בין פריון אדם ואדמה.

מתחילת סיפור יצירת האדם צעדיו ותנועותיו מושפעים מפריון האדמה.<sup>105</sup> סיפורי מקרא המתארים רעב קשורים למציאות המקראית ונכתבו כדי לשרת את מגמותיהם של סיפורי המקרא מתוך שיקולים תיאולוגיים.<sup>106</sup> חרדת הרעב צצה גם בחלומות.<sup>107</sup> במזרח הקדום נחשב הרעב לעונש על הפרת ברית ושבועה.<sup>108</sup> הרעב מופיע במקרא לא פעם כעונש.<sup>109</sup> אנו עדים לדרכי התמודדות רבות ומגוונות למצוקת הרעב: יעקב שולח את בניו לשבור שבר במצרים, יוסף אוגר מזון, אחאב מחפש חציר לבהמה במקורות המים ואברהם בוחר לרדת מצרימה. בבראשית יב לא נזכרת הסיבה לרעב ולא ניתן למצוא רמז בכתובים או לקשור אותה עם גורם טבעי, אנושי או תיאולוגי.<sup>110</sup> בכתובים אין רמז להתנגדות האל לירידה מצרימה על כן קיים קושי לבחון את התגובה של אברהם וניסיונו לפתור את מצוקת הרעב. מנגד החזרה בפסוק י: "כִּי כָבֵד הָרָעַב בְּאֶרֶץ" מחזקת את הבחירה של אברהם לרדת למצרים.

<sup>103</sup> רש"י על אתר, תולה את הרעב בארץ כנען כפי שתולה את עקרות שרי באור כשדים.  
<sup>104</sup> גרוסמן, אברהם, עמ' 50, מסביר: 'כבר למדנו ששרי היא עקרה; כעת גם הארץ מצטרפת לחוסר הפוריות; ובכך שני ההיבטים של ברכת ה' לאברהם – הזרע והארץ- נראים רחוקים ממימוש'.

<sup>105</sup> אדם הראשון גורש מגן עדן ונאלץ לדאוג מעתה לצרכיו הפיזיים, קין נענש באמצעות האדמה, אברהם עזב את כנען בגלל הרעב, מנהיגים ונביאים השתמשו באיום בצורת ועצירת גשמים כדי להזהיר את העם מלסטות מתורת ה'; מנזו, להאכיל עניים, עמ' 35-51, סוקר את תקופות הרעב והבצורת במקרא וקושר אותן עם קריאת הנביאים לצום, פולחן ועשיית צדק.

<sup>106</sup> פישביין, רעב, עמ' 385 טור א, מדגים כיצד סיפורי הרעב בתקופת האבות הם בבחינת מעשי אבות סימן לבנים ומשמשים כחלק מתוכנית אלוקית. סיפורי הרעב במדבר משמשים כחלק ממסורת על התמרדות העם והניסיונות שעברו. כך גם הרעב בימי אחאב המשמש רקע לפולמוס כנגד עבודת הבעל או תיאור הזוועות בימי המצור בשומרון שמטרתו להמחיש את הדגם הספרותי כפי שהוא עולה בקלות בוי' כו ובדב' כח.

<sup>107</sup> למשל: בברי' מא; ביש' כט, ח.

<sup>108</sup> פנשם, הברית, עמ' 100.

<sup>109</sup> כגון, בדב', כח, כג-כד; עמוס ד, ו-ח; ראו הרחבה: קליין, הפוליטיקה של הרעב, עמ' 110-114, מתאר את הקונפליקטים העולים מאחריות האל לאספקת מזון לכל חי או לחילופין אלו העולים מנזקי הרעב כעונש קולקטיבי לחברה הפועלת בניגוד לחוק.

<sup>110</sup> כמו מקרים אחרים במקרא, בהם הרעב מופיע כעונש או בעקבות מלחמה: מל"א יח; מל"ב, ו.

## פרק שלישי : תרח ואברהם

פרשנים וחוקרים גינו את ירידת אברהם למצרים.<sup>111</sup> מצרים שופעת מים ומסמלת במקרא פעמים רבות מקור לתבואה ופריזון, כך למשל הגר השפחה המצרית הפורייה מקורה במצרים, סדום מושוות למצרים בשל האדמה הפורייה שבה, יעקב ובניו בוחרים לרדת למצרים בזמן רעב היות שבמצרים בניגוד לכנען יש תבואה ושבר.<sup>112</sup>

המספר המקראי מסמיך את עזיבת תרח את אור כשדים למות בנו הרן, ויוצר תחושה שתרח בוחר להגר בעקבות פגיעה בפריזון והמשכיות המשפחה. באותו אופן נסמכת ירידת אברהם מצרים למצוקת הרעב כלומר, אברהם מוצג על ידי המספר המקראי כמי שבוחר להגר בעקבות פגיעה בפריזון האדמה. העמדת שתי התגובות של תרח ושל אברהם זו לצד זו חושפת זיקה בין פריזון אדם ופריזון אדמה כפי שמתואר בטבלה הבאה :

אברהם	תרח	
רעב	אובדן בן עקרות	קונפליקט
הגירה למצרים הצגת שרי כאחות אברהם	נישואים בין אחים והגירה לחרן	פתרון אנושי
שיבה לכנען ופרידה מלוט (כפי שיודגם בהמשך)	פרידה ונתק משפחתי נדודים והליכה לכנען	תוצאה הנגזרת מהפתרון האנושי

<sup>111</sup> הרמב"ן על אתר, פירש שאברהם חטא בזה ושעל זה החטא נגזר גלות מצרים. ראו גם: דליטש, בראשית, עמ' 256; וסטרמן, בראשית ב, עמ' 166-167; המילטון בראשית א, עמ' 383; גונקל, בראשית, עמ' 171; אייכלר, בראשית יב, עמ' 38-23; פלג, לך-לך, עמ' 195 והערה 96 שם.  
<sup>112</sup> אשכנזי, שפה, עמ' 437-453; גרוסמן, אברהם, עמ' 50; גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 160-161, מדגים את הזיקות גם במקרים נוספים במקרא ומצביע על הניגוד בין כנען ומצרים בנוגע לפוריות האדם והאדמה.

## איום על חיי אברהם ועל שלמות התא המשפחתי

אברהם מנסה לפתור את בעיית הרעב בכנען באמצעות הגירה למצרים.<sup>113</sup> הכתוב לא מדווח שבעיית הרעב נפתרה,<sup>114</sup> ובמקום זאת מתעורר קונפליקט חדש – איום על חיי אברהם. בדומה לסיפור תרח, הניסיון האנושי של אברהם לפתור את בעיית הרעב גרר קונפליקט אחר. הסיבה לאיום על חיי היא נישואיו לשרה. לפי סדר תיאור הדברים בסיפור ניכר כי אברהם צופה מראש, טרם הגעתם למצרים ששרה תילקח על ידי המצרים ואותו יהרגו: "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִקְרִיב לְבֹא מִצְרָיִם וַיֹּאמֶר אֶל שְׂרַי אִשְׁתּוֹ הִנֵּה נָא יַדְעֵתִי כִּי אִשָּׁה יִפְתַּ מְרָאָה אֶתְּ וְהָיָה כִּי יֵרְאוּ אֶתְּ הַמִּצְרָיִם וְאָמְרוּ אִשְׁתּוֹ זֹאת וְהָרְגוּ אֹתִי וְאֶתְּ יַחֲיוּ" (יב, יא-יב). שלושת הפעלים בפסוק: קר"ב, בו"א ויד"ע בעלי משמעות מינית.<sup>115</sup> שניים מתוכם, הפועל קר"ב והפועל בו"א, מופיעים בזיקה לארץ מצרים ויוצרים זיקה ויחס של תמורה בין אדמה ואישה. מתיאור הדברים באופן זה, ניכר שאברהם מודע לאפשרות שיהיה עליו לוותר על שרי בתמורה למגורים ומזון בארץ מצרים. ואכן, החלטתו לרדת למצרים בידיעה שייתכן שיהיה עליו לוותר על אשתו העלתה ביקורת קשה במחקר ובפרשנות.<sup>116</sup>

הפתרון לדילמה אותו מציע אברהם הוא ערבות בין אחים: "אֲמָרִי נָא אַחֲתִי אֶתְּ לְמַעַן יִיטַב לִי בְּעֵבְרָה וְחִתָּה נִפְשִׁי בְּגִלְגָּלָה" (יב, יג), ספייזר מציין שסיפורי אישה-אחות מבוססים על חוקי נוזי הרואים בנישואים גם אימוץ הכלה כאחות.<sup>117</sup> ערבות בין אחים התגלתה במשפחת תרח כאשר נחור נושא את מלכה בת הרן לאישה ואברהם מצרף את לוט כבן חסותו.<sup>118</sup> אברהם משתמש במצג של אח ואחות כדי להסיר את האיום על חייו, במחיר של ויתור על אשתו ופירוק התא המשפחתי.<sup>119</sup>

סיפור אברהם ושרי בבית פרעה מצטרף לדפוס ספרותי המכונה במחקר המקראי 'סיפורי אישה-אחות',<sup>120</sup> וכולל שלושה סיפורים דומים: אברם ושרי בבית פרעה (יב, י-כ), אברהם ושרה מתעמתים עם אבימלך מלך גרר (כ א-יח), וסיפור יצחק, רבקה ואבימלך (כו, ז-יא) בשלושת הסיפורים האבות עוברים לגור בטריטוריה זרה ועולה חשש שנסותיהם תילקחנה במחיר חייהם. בשלושת הסיפורים

<sup>113</sup> שי, רעב, עמ' 769-732; מתייוס, בראשית ב, עמ' 127, מסביר כי שלושת האבות מתמודדים עם בעיית הרעב, אברהם ויעקב בוחרים לרדת למצרים השוכנת על שפת הנילוס מה שאפשר התפתחות חקלאית בניגוד לכנען התלויה באופן מוחלט בירידת גשמים.

<sup>114</sup> ראו הערתו של גונקל, בראשית עמ' 172.

<sup>115</sup> ראו למשל: ב' כ, א-ה; ד' ב, יז; י' ה, יט; י' יג, כב; יח' לו, ח.

<sup>116</sup> ספייזר, בראשית, עמ' 250-251; אקסום, נשים, עמ' 148-152; פיול וגאן, מגדר וכוח, עמ' 74-76; ברונר, סיפורים, עמ' 5-9; שניידר, אימהות, עמ' 21-25.

<sup>117</sup> ספייזר, בראשית, עמ' 91-94.

<sup>118</sup> מתייוס, בראשית ב, עמ' 99, מניח שהאימוץ יכול להתפרש כביטוי לבן יורש, על אף שאינו נכתב במפורש כמו שנאמר על אליעזר בבר' טו, ב.

<sup>119</sup> המילטון בראשית א, עמ' 382, מסתמך על רוסט (גירושין) שטען שהביטוי 'אחותי אתי' מתאר למעשה תהליך גירושין ופרעה נעש לא בגלל ניאוף.

<sup>120</sup> על דפוס ספרותי ראו: פטרסון, אגדה, עמ' 93-98; ויליאמס, קונבנציות, עמ' 107-119; אלטר, אומנות, עמ' 61-77; סימון קריאה ספרותית, עמ' 48; פולק, הסיפור, עמ' 385.

הבעל מבקש להציל את חייו בשקר שאשתו היא אחותו. המלך הזר מגלה את המרמה, מוכיח את הבעל ומחזיר את האישה. במחקר הדיאכרוני ביקשו להסביר את שלושת הסיפורים על רקע השתייכותם למקורות שונים.<sup>121</sup> אלכסנדר פתר את בעיית החזרה, והגיע למסקנה שאלו שלושה סיפורים שונים שחוברו על ידי אותו סופר.<sup>122</sup> פולצין הציע קריאה סינכרונית של שלושת הסיפורים כדי לתת מענה לשאלות בסיסיות בטקסט. לדעתו התמקדות בטרנספורמציות המצויות בשלושת הסיפורים תחשוף משמעות הגלומה ותוביל להבנת ההקשר הרחב במגמה הכללית של ספר בראשית.<sup>123</sup> רייך נשענת על דברי פולצין וסבורה ששלושת הסיפורים קשורים קשר ישיר להבטחת ה' לאבות, לה שני סממנים : רכוש וזרע. לדבריה, רק כאשר שני התנאים הושגו, הושלמה ההבטחה ונחשבת לברכה. במקרה של אברהם התהליך הושלם ומתואר בבראשית כד, א.<sup>124</sup>

בשניים מהסיפורים הרעב הוא העילה לעזיבת הארץ ומעבר לאדמה אחרת בה יש אספקת מזון. ניתן להניח אם כן, שהרעב קשור לפיריון האדמה בכנען, ונגרם אולי בשל מחסור במים או מסיבות אחרות שאינן קיימות במצרים או בגרר. האבות עוברים להתגורר במקום זר על רקע מצוקת רעב ובצורת, אך ניסיונם לפתור את בעיית הרעב עלול לגרום פרידה מנשותיהם וכך לאיים על שלמות התא המשפחתי. לגבי הסיפור הראשון והירידה למצרים מעיר קוטס, בצדק, שעד כה הבטחת הזרע לא מוזכרת בפסוקים אך בהקשר הכללי של הסיפור ניתן בהחלט לראות במעשה של אברהם ויתור או איום על השגת בן והמשכיות הזרע.<sup>125</sup> למעשה בשני הסיפורים ניכר שהאבות מודעים לאפשרות שנשותיהם תילקחנה מאיתם לטובת גבר זר – סכנה הכרוכה בהגירה למקום זר, ובכל זאת בוחרים לפתור את מצוקת הרעב באמצעות הגירה למקום אחר. אם כך נראה, שבעומק הסיפורים מתקיים יסוד המצביע על קונפליקט ועל הצורך לבחור בין שלימות התא המשפחתי לבין מזון או אדמה פורייה.

<sup>121</sup> במחקר הדיאכרוני ראו את הסיפור הראשון והשלישי כשייכים למקור J, ואת הסיפור השני למקור E, זאת על סמך חילופי שמות האל ומאפיינים לשוניים של כל אחד מהמקורות. ראו : דילמן, בראשית, עמ' 17-18, 116-125, 200-210; דרייבר, בראשית, עמ' 205; סקינר, בראשית, עמ' 247; רופא, מבוא, עמ' 84, ציין שייחוס שני סיפורים למקור אחד J במקרה זה, מערער את הצורך בהבחנה בין שלושת הסיפורים ומייתר את כל השערת התעודות; ביידן, חיבור, עמ' 17 יוצא מנקודת הנחה שהסיפור יכול לחזור על עצמו ואין בכך עדות למקורות שונים. תיארוך הסיפורים אף הוא שנוי במחלוקת. היו שטענו שדווקא סיפור יצחק ורבקה הוא הקדום יותר כדוגמת: נות', מסורות, עמ' 102-109; קוך, צמיחת המסורות, עמ' 122, 126; אהרוני, שלושה סיפורים, עמ' 213-223. לעומתם טען גונקל, בראשית עמ' 223-225, שבראשית יב קדום ואילו סיפור יצחק ורבקה המאוחר מבין השלושה והוא מבסס את טענתו על האווירה החילונית בסיפור שנוצרה מאוחר יותר לדבריו. ואן סטרס, אברהם, עמ' 167-191 הניח ששני הסיפורים הראשונים חוברו על ידי מקור הקדום ל J, והשלישי חובר על ידי מקור J. וונהם, בראשית א, עמ' 286-287, טוען שאין אפשרות להכריע איזה מהסיפורים קדום היות שהטיעונים סובייקטיביים.

<sup>122</sup> אלכסנדר, אברהם בנגב, עמ' 32-51.

<sup>123</sup> פולצין, האבות בסכנה, עמ' 81-98.

<sup>124</sup> רייך, האישה, עמ' 20-21.

<sup>125</sup> קוטס, רמאות, עמ' 71-81.

## התערבות האל

חוקרים הצביעו על מבנה קונצנטרי הפותח בירידה למצרים (יב, י), סוגר בעלייה חזרה לכנען (יג, א) ובמרכזו לקיחת שרי על ידי פרעה והתערבות האל (יב, יד-יח).<sup>126</sup> אלוהים מנגע את פרעה וביתו: "וַיִּנְגַע ה' אֶת פְּרֵעָה נִגְעִים גְּדֹלִים וְאֶת בֵּיתוֹ עַל דְּבַר שְׂרֵי אֵשֶׁת אַבְרָם" הפסוק יוצר ניגוד בין מצבו של אברהם שהוטב במתנות ומצב פרעה שהורע באמצעות נגעים.<sup>127</sup> באופן תמוה קולה של שרי אינו נשמע בפרשה והיא פאסיבית בסיפור,<sup>128</sup> אף שהמספר שב ותולה את הקורות בסיפור בשרה: "לְמַעַן יֵיטֵב לִי בַעֲבוּרְךָ וְחִיתָה נַפְשִׁי בְּגִלְלֶךָ" "וְלֹא אַבְרָם הֵיטִיב בַּעֲבוּרָהּ", וכך גם סיבת הנגעים על פרעה וביתו מוסברת במילים: "עַל דְּבַר שְׂרֵי אֵשֶׁת אַבְרָם". חוקרים ופרשנים תהו כיצד מסיק פרעה שהנגעים קשורים ללקיחת שרי.<sup>129</sup> גונקל טען שההסבר נשמט מהסיפור.<sup>130</sup> בעקבותיו הלכו חוקרים נוספים.<sup>131</sup> אחרים מצאו היבטים ספרותיים להיעדרו של הנימוק.<sup>132</sup> פרשנים שנדרשו לשאלה זו השלימו פערים בסיפור והניחו שהנגעים שבאו על פרעה וביתו קשורים בפעולה מינית.<sup>133</sup>

המספר מדגיש את קשר הנישואין ושיוכה של שרה לאברהם על ידי המילה 'אשת': "... עַל דְּבַר שְׂרֵי אֵשֶׁת אַבְרָם וַיִּקְרָא פְּרֵעָה לְאַבְרָם וַיֹּאמֶר מַה זֹאת עָשִׂיתָ לִּי לָמָּה לֹא הִגַּדְתָּ לִּי כִּי אֵשֶׁתְךָ הוּא לָמָּה אָמַרְתָּ אַחֲתִי הוּא וְאֶקַּח אֹתָהּ לִי לְאִשָּׁה וְעַתָּה הִנֵּה אֵשֶׁתְךָ קַח וְלָךְ וַיֵּצֵאוּ עָלָיו פְּרֵעָה אֲנָשִׁים וַיִּשְׁלְחוּ אֹתוֹ וְאֶת אֵשֶׁתוֹ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ" (יב, יז-כ). השורש לק"ח חוזר שלוש פעמים ומדגיש את הפאסיביות של שרי: "וַתִּקַּח הָאִשָּׁה בֵּית פְּרֵעָה". הפסוק כתוב בלשון סביל, כלומר היא נלקחת בניגוד לרצונה.<sup>134</sup> בפעם השנייה פרעה מעיד על מעשהו: "וַיִּקַּח אֹתָהּ לִי לְאִשָּׁה". שני המופעים הראשונים של הפועל לק"ח מבטאים את הסיבוך בסיפור, והמופע השלישי את ההתרה – פרעה מצווה על אברהם 'קח ולך': "הִנֵּה אֵשֶׁתְךָ קַח וְלָךְ". הפעלים 'קח ולך' קושרים את המסע של אברהם לתחילתו, וזאת בדומה לסיפור תרח בו ניסיון אנושי לפתרון קונפליקט הפריון והמשכיות הזרע כרוך בלקיחת נשים והליכה.

הוראת פרעה 'קח ולך' ממשיכה ומזכירה את הניסיונות האנושיים לפתור את מצוקת הפריון או מצוקת הרעב על ידי לקיחה והליכה. כנגד ניסיונות אלו עומדת מצות ה': "קום הַתְּהַלֵּךְ בְּאֶרֶץ

<sup>126</sup> מת"י, בראשית ב, עמ' 126.

<sup>127</sup> המילה 'וינגע' מזכירה את הנגעים לפרעה בשמות יא, א וכן בבר' כ, ז-יז, וי' יג, מל"ב, טו, ה.

<sup>128</sup> במחקר ניסו להסביר את הפאסיביות של שרי בסיפור ראו למשל, מת"י, בראשית ב, עמ' 123.

<sup>129</sup> בניגוד לשני הסיפורים המקבילים בבר' כ, ז ובבר' כו, ח, בהם מובן כיצד מבין המלך שהאישה שלקח היא אשת איש.

ראו גם: בראשית רבה מ, ב מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 388-390.

<sup>130</sup> גונקל, בראשית, עמ' 171; קוך, מסורות מקראיות, עמ' 125.

<sup>131</sup> ראו: ספייזר, בראשית, עמ' 250 והערות 17, 18 שם.

<sup>132</sup> ואן-סטרס, אברהם, עמ' 167-177; וסטרמן, בראשית ב, עמ' 162; פלג, אם האומה, עמ' 54-64.

<sup>133</sup> רש"י על אתר מסתמך על ב"ר מא, ב ומפרש שהתשמיש היה קשה לו.

<sup>134</sup> גרוסמן, אברהם, עמ' 55, מחרג את הפסוק מקודמיו הכתובים בלשון פעיל 'ויראו אותה', ויהללו אותה'.

לְאֶרְכָּה וּלְרַחֲבָה כִּי לָךְ אֶתְנַנָּה" (יג, יז). צו ה' לאברהם נפתח בהליכה ולאחריו תבוא הנתנה מאת האל ולא 'לקיחה' באופן עצמאי כפי שפעלו עד כה. התערבות ה' על ידי פגיעה בפרעה וביתו הובילה להשבת שרי לאברהם. העובדה שהתערבות ה' והגנתו על שרי ועל שלמות התא המשפחתי מופיעה רק לאחר הניסיון האנושי לפתור את מצוקת הרעב, מטרתה להציג את התפיסה האנושית ולשלול אותה. תפיסה זו טוענת שפתרון מצוקת האדמה כרוך בויתור על אישה, או לחילופין פתרון מצוקת העקרות כרוך בהגירה וויתור על אדמת המולדת. המספר מציג תפיסה זו דרך רצף האירועים כדי לשלול אותה. כנגדה, מציע המספר תפיסה מונותאיסטית המאחדת את מצוקת האדמה ומצוקת העקרות ותולה את שתיהן ברצון ובשליטת אל אחד, מבלי להעמיד פתרון מצוקה אחת בתמורה לאחרת. כך יוצא שבסיפור אברהם ושרי במצרים, אברהם דואג למזון וה' דואג לשרי.

חוקרים השוו ומצאו נקודות דמיון בין סיפור זה לסיפורי מקרא אחרים.<sup>135</sup> מעניינת ההשוואה לסיפור גן עדן. בשני הסיפורים הקונפליקט נוגע באוכל ועוסק בהונאה. שני הסיפורים מסתיימים בגירוש, בשני הסיפורים לאישה תפקיד מכריע, מתקיימת חקירה והודאה במעשה שנעשה. שני הסיפורים מובילים לקרע משפחתי – הרצח של הבל והפרידה מלוט.<sup>136</sup> דמיון מילולי בין הסיפורים מצביע על קשר ותלות בין האדם לאדמה ובין אברהם ושרי. אברהם מבקש: "לְמַעַן יֵיטֵב לִי בְעֵבְרוֹךְ וְחֵיתָה נַפְשִׁי בְגִלְגָלֶךָ" (יב, יג), והכתוב מציין: "וּלְאַבְרָם הֵיטִיב בְּעֵבְרוֹהָ" (יב, טז). ונהם הציע מבנה קונצנטרי לסיפור על פיו ההטבה שאברהם מבקש עומדת מול ההטבה שקיבל המתבטאת בממון ורכוש. אולם באמצעות אנלוגיה ניגודית לסיפור גן עדן, נראה שההטבה המתבקשת היא חיים.<sup>137</sup> לאדם נאמר: "אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעֵבְרוֹךְ בְּעֵצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ" (ג, יז). יוצא מכך שבסיפור הראשון חיו של אדם תלויים באדמה ובסיפור השני חיו של אברהם תלויים באישה. האדמה מתקללת בעבור האדם וחיו תלויים בה בניגוד לאברהם שהוטב בעבור שרי וחיו ניצלים.

אברהם יורד למצרים בשל רעב כבד, ועולה ממנה כבד במקנה, בכסף וזהב. זאת על פי הכתוב בברי' יג, א-ב.<sup>138</sup> המילה 'כבד' קושרת בין הסיבוך להתרה.<sup>139</sup> השיבה לכנען כמו גם ההליכה מחרן לכנען המתוארת בפרק יב כרוכה במסעות קצרים: "וַיֵּלֶךְ לְמִסְעָיו מִנֶּגֶב וְעַד בֵּית אֵל עַד הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הָיָה שָׁם אֶהְלֶה בְּתַחֲלָה בֵּין בֵּית אֵל וּבֵין הָעֵי אֵל מְקוֹם הַמְּזֻבָּח אֲשֶׁר עָשָׂה שָׁם, בְּרֵאשִׁיטָה וַיִּקְרָא שָׁם אַבְרָם

<sup>135</sup> סיילהמר, בראשית, עמ' 17-116; מתי'וס, בראשית ב, עמ' 123.

<sup>136</sup> ראו דיון על כך בעמודים 96-98.

<sup>137</sup> וונהם, בראשית א, עמ' 286.

<sup>138</sup> על השימוש בפעלים עלייה וירידה ראו: פלג, לך-לך, עמ' 191-200, לדבריו הפועל 'ירד' מכיל משמעות מטפורית המבטאת יחס שלילי וביקורתית להליכת אברהם. פלג מציג שתי אפשרויות קריאה נוספת: קריאה טופוגרפית – הליכה ממקום גבוה למקום נמוך וקריאה גיאוגרפית – הליכה דרומה. ראו גם: זקוביץ ושנאן, אברהם ושרי במצרים; גרוסמן, אברהם, עמ' 58.

<sup>139</sup> מתי'וס, בראשית ב, עמ' 127, הצביע על המילה 'כבד' כמחברת בין הקונפליקט לפתרונו.

בְּשֵׁם ה' (יג, ג-ד). ההיגדים 'עד המקום אשר היה שם בראשונה' אשר עשה שם בראשונה' סוגרים לכאורה את הסיפור. השיבה ארצה למקום ההתחלה מעוררת ציפייה לאחיזה באדמה שפע ופריון, אך במקום זאת מתעורר קונפליקט חדש. קונפליקט הנוגע בפריון האדמה ומציף מחדש ניסיון לפתרון אנושי מול הבטחה אלוהית.

### "ולא נשא אותם הארץ" – מצוקת האדמה

היו שסברו שפסוק א' חותם את הסיפור הקודם ונאלצו להסביר את אֲזָכוֹר לוֹט כתוספת מאוחרת.<sup>140</sup> אחרים ראו קשר ישיר בין הפרשיות.<sup>141</sup> הפיצוי של פרעה על לקיחת שרי מתבטא ברכוש: "וּלְאַבְרָם הִיטִיב בְּעִבּוֹרָה וַיְהִי לוֹ צֶאֱן וּבָקָר וַחֲמֹרִים וְעֶבְדִים וְשִׁפְחֹת וְאֶתְנֹת וְגַמְלִים" (יב, טז).<sup>142</sup> פירוט המתנות שמקבל אברהם נקשר באופן תוכני ומילולי עם תחילת פרק יג: "וַיַּעַל אַבְרָם מִמִּצְרָיִם הוּא וְאִשְׁתּוֹ וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וְלוֹט עִמּוֹ הִנְגָּבָה וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד בְּמִקְנֵה בְּפָסָף וּבַזָּהָב... וְגַם לְלוֹט הִחֲלָף אֶת אַבְרָם הָיָה צֶאֱן וּבָקָר וְאֶהְלִים" (יג, א).<sup>143</sup> בתיאור הירידה למצרים אין אֲזָכוֹר לנלווים ולרכוש שלקח אברהם ואילו בשיבה לכנען הכתוב מציין את שרי ולוט השבים עם אברהם, הפעם מתואר לוט כחלק מהשבים ארצה עם אברהם ולא כמי שנלקח על ידי אחרים כפי שמתואר בהליכתו מאור כשדים לחרן ומחרן לכנען.<sup>144</sup> גם רכושם של לוט ואברהם נמנה בנפרד וההתייחסות לרכושו של לוט (יג, ה) מופיעה בתווד, בין תיאור קורות אברהם לבין תיאור קורות לוט, ומרמזת לסיבוב הבא:<sup>145</sup> "וְלֹא נָשָׂא אֶתֶם הָאָרֶץ לְשִׁבְתָּ יַחְדָּו כִּי הָיָה רְכוּשָׁם רָב וְלֹא יָכְלוּ לְשִׁבְתָּ יַחְדָּו וַיְהִי רִיב בֵּין רָעִי מִקְנֵה אַבְרָם וּבֵין רָעִי מִקְנֵה לוֹט וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי אֲזִי יֹשֵׁב בְּאָרֶץ" (יג, ו). ארבעה אלמנטים בכתוב מתייחסים לקונפליקט החדש שנוצר: הארץ, הרכוש הרב, סכסוך הרועים והעמים היושבים בארץ, כאשר שלושת האחרונים הם נגזרת של האלמנט הראשון – בעיית הארץ.

תיאור הקונפליקט במילים "וְלֹא נָשָׂא אֶתֶם הָאָרֶץ" מייחס פעולה אנושית לארץ – 'לשאת' את היושבים עליה. פרשנים עמדו על הקושי הלשוני בפסוק: השימוש בפועל בלשון זכר 'נשא' לארץ שהיא לשון נקבה.<sup>146</sup> היו שהציעו להשלים את הפסוק כך: 'ולא נשא אותם מרעה הארץ'.<sup>147</sup> כלומר אין מספיק אדמת מרעה לכל המקנה שיש לאברהם וללוט יחד בשל המקנה הרב והעמים (הכנעני

<sup>140</sup> וולהאוזן, חיבור, עמ' 24; גונקל, בראשית, עמ' 159; סקינר, בראשית, עמ' 241; אייספלדט, מבוא, עמ' 8; על הקשר בין פרק יב ליג, ראו סיכום המחקר אצל רודין-אוברסקי, מאלוני ממרא, עמ' 18-19.

<sup>141</sup> מתייחס, בראשית ב, עמ' 122, לפי כותרת היחידה "אברהם ושרי במצרים - תחילת הברכה" ניתן להבין שמתיוס רואה רואה בירידה למצרים את תחילת מימוש הבטחת האל לאברהם.

<sup>142</sup> מתייחס, בראשית ב, עמ' 129, רומז שיש כאן סוג של מוהר הניתן עבור הכלה ומשווה לברי' לד, יב.

<sup>143</sup> גם באופן לשוני השימוש ב-ו' החיבור בתחילת פסוק ב' 'ואברהם' קושר בין שני הסיפורים.

<sup>144</sup> "וַיִּקַּח תָּרַח אֶת אַבְרָם בְּנוֹ וְאֶת לוֹט" (ברי' יא, לא); "וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת שְׂרֵי אִשְׁתּוֹ וְאֶת לוֹט בֶּן אָחִיו" (ברי' יב, ה).

<sup>145</sup> ראו: גיינסן, לוט, עמ' 124; סרנה, בראשית, עמ' 97; ליבוביץ, עיונים, עמ' 88-89; שמעון, הנגדה, עמ' 265; גרוסמן, אברהם, עמ' 60.

<sup>146</sup> רד"ק על אתר, משווה לביטוי "נעתם ארץ" ביש' ט, יח.

<sup>147</sup> רש"י על אתר.



והפריזו) שישבו אף הם באזור זה,<sup>148</sup> כלומר האדמה אינה פורייה מספיק כדי להאכיל את המקנה הרב, בפרט לאור העובדה שהאזורים בהם התגוררו לוט ואברהם ידועים כאזורים דלים במים.<sup>149</sup> ספיזר מציין שהביטוי ולא נשא אותם הארץ מכשיר את הפרדת העמים מאוחר יותר לשתי גדות הירדן כאשר צאצאי אברהם יורשים את עבר הירדן המערבי וצאצאי לוט מתיישבים בצידו המזרחי של הירדן.<sup>150</sup> גם כאן כופל הכתוב ומדגיש את הקונפליקט המתעורר: "וְלֹא נָשָׂא אֶתֶם הָאָרֶץ לְשָׁבֶת יַחְדָּו כִּי הָיָה רְכוּשָׁם רָב" / "וְלֹא יָכְלוּ לְשָׁבֶת יַחְדָּו". תחילה מתוארת הבעיה כתלויה בארץ "ולא נשא אתם הארץ לשבת יחדו" ופעם שנייה מתואר הגורם האנושי לקונפליקט "ולא יכלו לשבת יחדו". גרוסמן הציע שהקונפליקט מתואר כמעבר ממצב אובייקטיבי למצב סובייקטיבי עם נגיעה אישית של הדמויות הפועלות.<sup>151</sup> באופן דומה מוצגת עקרות שרי ובעיית הרעב בכנען כמעבר ממצב אובייקטיבי להתבוננות סובייקטיבית של הדמויות: בתחילה נאמר "ותהי שרי עקרה" – תיאור הקונפליקט כתלוי בגורם אובייקטיבי על אנושי ופעם שנייה במילים "אין לה ולד" התיאור מציג את המצוקה כבעיה אישית סובייקטיבית של שרי ומשליך בכך על תחושות אנושיות סובייקטיביות שמעוררת בעיית העקרות. כלומר הקונפליקט מוצג דרך שתי נקודות תצפית,<sup>152</sup> תחילה דרך עיני המספר הכל יודע, ופעם נוספת דרך חדירה לנפשות הפועלות. קריאה כזו מחדדת את התמה המרכזית המובעת באמצעות הזיקה בין פריון אישה ואדמה במחזור סיפורי אברהם, לפיה ניסיון אנושי לפתור את הקונפליקט עומד מול פתרון אלוהי כל יכול.

הקונפליקט גורר ריב בין הרועים: "וַיְהִי רִיב בֵּין רֹעֵי מִקְנֵה אַבְרָם וּבֵין רֹעֵי מִקְנֵה לוֹט וַהֲכַנְעֲנִי וְהַפְרִיזוּ אֲזַי יֵשֵׁב בְּאֶרֶץ" (יג, ז). בעיית המחסור באדמת מרעה וחוסר היכולת של אברהם ולוט לשבת יחד מתבטאים בסכסוך בין הרועים והעובדה שיש עוד עמים אחרים בארץ המתמודדים על אדמות המרעה המועטות מעצימה את הבעיה שנוצרה. השימוש במילה 'ריב' נקשר פעמים נוספות במקרא לבעיית מחסור במים כגון בבר' כו, כ, כא, כב; שמות יז, ב, ז; במדבר כ, ג, יג; דב' לב, נא; דב' לג, ח; תה' פא, ז; תה' צה, ח; תה' קו, לב,<sup>153</sup> וכך יוצר זיקה בין עילת הסכסוך לבעיית מחסור במים ומצדיק את הבחירה של לוט בכיכר הירדן: "כִּי כָלָה מִשְׁקָה" (יג, ז).

<sup>148</sup> יעקב, בראשית, עמ' 91-92, מתייחס לאזכור הכנעני והפריזי בהמשך הפסוקים ומפרש "ולא נשא אותם יושב הארץ לשבת" כלומר בגלל רכושם הרב יושבי הארץ לא סבלו את נוכחותם באזור.

<sup>149</sup> וונהם בראשית א, עמ' 280; וסטרמן, בראשית ב, עמ' 156-157.

<sup>150</sup> ספיזר, בראשית, עמ' 95-98.

<sup>151</sup> גרוסמן, אברהם, עמ' 62.

<sup>152</sup> אבן, הדמות, עמ' 151-152; ברלין, פואטיקה, 82-84; פולק, הסיפור, עמ' 324-330, טוען שינקודת התצפית מגדירה את שדה הראייה של הסיפור, את הפרטים שאליהם מוסבת תשומת הלב, ואף את התחושות הכרוכות בדברים.

<sup>153</sup> סרנה, בראשית עמ' 98, טוען שהדבר רומז לכפיות הטובה של לוט כפי שבני ישראל במדבר נהגו בכפיות טובה כלפי האל שהגן עליהם וסיפק להם מזון ומים.

## פתרון בין אחים

בניגוד למריבות אחים אחרות בספר בראשית,<sup>154</sup> הפתרון אותו הציע אברהם נעדר אלימות אך כולל פרידה: "וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל לוֹט אֵל נָא תְהִי מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין רְעִי וּבֵין רְעִיךָ כִּי אֲנָשִׁים אַחִים אֲנַחְנוּ הֲלֹא כָל הָאָרֶץ לְפָנֶיךָ הִפְרָד נָא מֵעָלַי אִם הִשְׁמַאל וְאִימָנָה וְאִם הִימִין וְאֲשַׁמְאִלְהָ" (יג, ח-ט). על אף העובדה שרכושו של אברהם רב מרכוש לוט ואף שמעמדו החוקי של אברהם גבוה ממעמדו של לוט, אברהם משאיר את הבחירה ללוט, בן אחיו הצעיר. אברהם מגדיר את מערכת היחסים ביניהם כ'אחים'.<sup>155</sup> הנימוק "כי אנשים אחים אנחנו" באמצעותו פותח אברהם את הצעתו מזכיר את הפנייה לשרי: "אמרי נא אחותי אתי" ומאפשר לפתור גם את הקונפליקט על ידי פרידת האחים. התגייסות האחים לפתור את הפגיעה בתא המשפחתי והמשכיותו מצאנו גם לאחר מות הרן. פטרסון ציין שהאסטרטגיה של אברהם לפתור סכסוכים בתוך המשפחה תוך הפרדה והתרחקות היא אב טיפוס לסכסוכים נוספים בבראשית ופרידה של אחים נוספים בספר בראשית, יצחק וישמעאל יעקב ולבן, יעקב ועשו.<sup>156</sup>

פתרון 'בין אחים' משותף לקונפליקטים בסיפור ומצביע אף הוא על זיקה בין אדמה ואישה. לוט בוחר באדמת מרעה שופעת המזכירה את ארץ מצרים ונפרד מאברהם 'אחיו' לשם כך. אברהם פותר את מצוקת הרעב ומקבל מתנות לרוב אך בתמורה נפרד משרי כאחותו והיא נלקחת לבית פרעה המצרי. חוקרים רבים ראו בלוט פוטנציאל לממשיך זרעו של אברהם. אם נישען על דבריהם, הרי שיש לראות בלוט 'פתרון חלקי' למצוקת העקרות ולשאיפתם של אברהם ושרי לפרי בטן.<sup>157</sup> כך יוצא שהפרידה מלוט מעוררת מחדש את בעיית המשכיות הזרע ושלמות התא המשפחתי של אברהם.

## הבחירה בסדום

המחסור באדמת מרעה וריב הרועים הוא סיפור ראשון מטרילוגיית סיפורי אברהם ולוט.<sup>158</sup> חוקרים רבים עסקו בדמותו של לוט.<sup>159</sup> היו שהצביעו על תפקידו של לוט כדמות משנית המאירה את דמותו של אברהם.<sup>160</sup> לב-רן עסק בתפקיד הדמויות המשניות כשיקוף התלבטויות בנפש הגיבור

<sup>154</sup> כמו קין והבל, יעקב ועשו, על מאבקי אחים ראו עוד: זימרן, מאבקי אחים.  
<sup>155</sup> כך עושה אברהם לפי בר' יד, יד-טז על מנת להציל את לוט אחיינו. על המונח 'אחים' ומשמעותיו השונות ראו: פריימן, אח ואחות, טורים 189-193.  
<sup>156</sup> פטרסון, ערכי משפחה, עמ' 18.  
<sup>157</sup> מתייחס, בראשית ב, עמ' 134, מציין שהמילה 'יחדיו' מזכירה את ההליכה המשותפת של אברהם ויצחק להר המוריה ויוצרת זיקה בין לוט ויצחק כבנים ממשכים; בדומה לכך דבריו של ריקט, הפרידה, עמ' 632.  
<sup>158</sup> שני הסיפורים האחרים הם בבראשית יד – לקיחת לוט בשבי והצלתו על ידי אברהם והסיפור השלישי בבראשית יח-יט – הפיכת סדום וניסיונו של אברהם להציל את לוט.  
<sup>159</sup> אביעוז, דמותו של לוט, עמ' 15-35.  
<sup>160</sup> זקוביץ, סיפור בבואה, עמ' 166, מסביר: "יש שהמספר המקראי מעצב את הדמות ופועלה כאנטיזה לדמות אחרת ומעשיה"; סימון, קריאה ספרותית, עמ' 317-324, מתייחס לתפקיד הדמות המשנית ומונה מספר תפקידים והם: דיבוב

בדבריו נשען לב-רן על הטענה שהמקרא ממעט בחדירה לנפש הדמויות וכמעט לא חושף התלבטויות ושיח פנימי.<sup>161</sup> כאן לדבריו תפקידן החשוב של הדמויות המשניות להציג עמדות מנוגדות החושפות את ההתלבטות הפנימית, או לחילופין את הדעה המנוגדת להן.<sup>162</sup> לוט משמש דמות משנית ובחירתו בסדום מייצגת עמדה נגדית לעקרון המנחה את אברהם – אמונה טוטאלית וציות לדבר האל.<sup>163</sup>

החוט המחבר בין שלושת סיפורי אברהם ולוט עוסק בבחירה של לוט להתיישב בסדום.<sup>164</sup> בחירה זו מודגשת ומנומקת היטב בסיפור בבראשית יג, כחלק מניסיון אנושי לפתור את מצוקת המחסור באדמת המרעה. הרד טען שלוט פעל בליט ברירה וקיבל את התכתיב שהציע אברהם,<sup>165</sup> אך לעניות דעתי, המספר שב ומדגיש את מעשי לוט כבחירה אקטיבית ורצונית באמצעות ביטויים רבים, כמו למשל, שימוש בארבעה פעלים לתיאור פועלו של לוט: ויבחר, ויסע, ישב, ויאהל.<sup>166</sup> גם דברי אברהם במילים "הלא כל הארץ לפניך", יוצרים רושם של מרחב גיאוגרפי רחב הניתן לחלוקה. בהמשך מתואר לוט במילים: "וישא לוט את עיניו", מה שיוצר תחושה של התבוננות לפני קבלת החלטה מחושבת ושקולה.<sup>167</sup> חזרה נוספת על המילים: "וינא את כל פני הירדן" מצביעה על התבוננות ממוקדת בכיכר הירדן. ולבסוף מופיע הנימוק המכריע: 'כי קלה משקה'. כלומר, ראייה פיזית ונימוק פונקציונאלי התולה את הבחירה באדמה רוויות מים עם פוטנציאל פריון.<sup>168</sup> כך גם התיאורים של סדום, "כגן ה'",<sup>169</sup> "כארץ מצרים", תיאורים המצדיקים את בחירת לוט בהשוואה למקומות פוריים אחרים כגן עדן וארץ מצרים.<sup>170</sup>

בהמשך מוצגת הפרידה של לוט ואברהם כפעולה הדדית: "ויפרדו איש מעל אחיו". הפרידה נזכרת בכתובים רק לאחר בחירת לוט בכיכר הירדן. בניגוד לבחירה האקטיבית של לוט בכיכר הירדן, ישיבתו של אברהם בכנען כתובה בלשון עבר כפעולה מתמשכת: "אברם ישב בארץ כנען" (יג, יב), אברהם נשאר לשבת בארץ, ופעולתו אינה נראית כבחירה אקטיבית.<sup>171</sup> לעומת זאת, חזרת הכתוב

הדמות הראשית, הבהרת הסיטואציה ומציין שתפקידה החשוב ביותר של הדמות המשנית הוא הארת הדמות הראשית ושיפוטה המוסרי; פולק, הסיפור, עמ' 196-197.

<sup>161</sup> שטרנברג, האמת, עמ' 141-143; בר-אפרת, העיצוב, עמ' 87.

<sup>162</sup> אלטר, אומנות, עמ' 138-141, בחן את דמותו של דוד בהשוואה לדמויותיהם של שאול ומיכל והראה כיצד המספר חושף את נבכי נפשם בעוד המורכבות בנפשו של דוד נעדרת מהסיפור.

<sup>163</sup> לב-רן, אמצעים, עמ' 20-21, 137. ראו בנוסף דברי פולק, הסיפור, עמ' 291, שמגדיר את אברהם איש הייעוד והברכה בזכות אמונו המופלא בה'.

<sup>164</sup> המיקום הגיאוגרפי המדויק של סדום שנוי במחלוקת בקרב החוקרים המושפעים מהיבטים שונים: מקראיים, היסטוריים וארכיאולוגיים. פירוט על כך ראו: הרלנד, מיקום ערי הכיכר; הרלנד, חורבן ערי הכיכר.

<sup>165</sup> הרד, דינמיקה, עמ' 33-34.

<sup>166</sup> ראו גם, שמעון, הנגדה, עמ' 270; גרוסמן, אברהם, עמ' 481 והערה 13 שם, הסוברים שלוט בחר בסדום משיקולים כלכליים וערכיים.

<sup>167</sup> זקוביץ, מהפכת אלוהים, עמ' 5, טוען שהמילים 'וישא את עיניו וירא' הן חלק מנוסחה מוכרת בשירה האוגריתית שמצאה את דרכה אל הספרות המקראית.

<sup>168</sup> וונהם, בראשית א, עמ' 297.

<sup>169</sup> בדומה לתיאור בר' ב, ח-יד; ישי נא, ג.

<sup>170</sup> רש"י ורד"ק על אתר, פירשו שהמשותף למצרים ולגן עדן הוא מקור המים הקבוע שמשפיע על פריון האדמה.

<sup>171</sup> פולק, הסיפור, עמ' 490-491, הגדיר את החזרה על הפועל 'ישב' כהתאמת פעלים הקשורה לתופעת צימוד שקול שתפקידו להדגיש ולהשוות בין פסוקיות.

פרק שלישי : תרח ואברהם

במילים : "לוט יָשֵׁב בְּעָרֵי הַכְּפָר וַיֵּאָהֵל עַד סְדֹם" (יג, יב) מדגישה את האקטיביות של לוט. במקביל מציין המספר את בחירת לוט בסדום בניגוד לפוטנציאל השלילי של המקום באמצעות המילים : "לִפְנֵי שְׁחַת ה' אֶת סְדֹם וְאֶת עַמָּהּ" בחירת לוט מודגשת בניגוד לידיעת העתיד לקרות.<sup>172</sup> ובניגוד לידיעה שאנשי סדום רעים וחטאים : "וַאֲנָשֵׁי סְדֹם רָעִים וְחָטָאִים לֹה' מְאֹד" (יג, יג).

לסיכום, נראה שהמספר מדגיש את בחירתו המודעת של לוט באדמה פורייה על פני קרבה לאברהם מתוך כך מתקיים דמיון בין שני הסיפורים, ירידת אברהם למצרים ובחירת לוט לשבת בסדום.<sup>173</sup> בשני המקרים מוצגת מצוקה הקשורה ליכולת האדמה לכלכל את תושביה. בשני הסיפורים מוצגת פעולה אנושית אקטיבית כניסיון לפתור את המצוקה. פתרון המצוקה מתבסס על קשר ואחוות 'אחים'. בשני המקרים הפתרון האנושי גורר קונפליקט ואיום על שלמות התא המשפחתי, ושני הסיפורים נחתמים בהתערבות והבטחת ה', כפי שמוצג בטבלה הבאה :

### סיכום הזיקה בין סיפור הרעב והירידה למצרים לריב הרועים ובחירת לוט בסדום

מצוקה אובייקטיבית	רעב ויהי רעב בארץ	מחסור באדמת מרעה ולא נשא אותם הארץ
ניסיון לפתרון אנושי	ירידה למצרים	בחירה בסדום
מוטיב האחים כחלק מהפתרון	אמרי נא אחותי את	כי אנשים אחים אנחנו
תוצאה הנגזרת מהפתרון האנושי	פרידה משרי איום על התא המשפחתי והמשכיות הזרע	פרידה מלוט איום על התא המשפחתי והמשכיות הזרע
פתרון על אנושי זמני	התערבות אלוהית וינגע ה'	התערבות אלוהית באמצעות הבטחה חוזרת לפיריון ואחיזה בארץ

<sup>172</sup> גרוסמן, אברהם, עמ' 66, טוען שתוספת זו נועדה להסביר כיצד סדום מתוארת כפורייה בניגוד למוכר לקוראים, והערת המספר באה כדי להנגיד את הבטחת הארץ לעולם כפי שניתנה לאברהם.

<sup>173</sup> על אף שניכר הפער בין שני הסיפורים, היות שבראשון מתגלה מצוקה אמיתית המעמידה את אברהם בסכנת חיים, ואילו בסיפור השני אלו 'צרות של עשירים' ומפני העושר שלהם אין די מקום לשניהם.

## הפתרון לבעיית הארץ מוליד קונפליקט נוסף הנוגע לבעיית פריון והמשכיות

הערת המספר "וְאֶנְשֵׁי סְדֵם רָעִים וְחֹטְאִים לֵה' מְאֹד", מעריכה את בחירתו של לוט כבחירה רעה. בו זמנית היא קושרת את הקוראים לקונפליקט הבא הנוגע לפריון אדמה ואישה, פגיעה בתא המשפחתי של לוט ואיום על המשכיות המשפחה כפי שנצפה בהמשך סיפורי לוט ואברהם בבראשית יט.

### התערבות אלוהית – צו והבטחה

בפרק יב התערבות האל מגיעה לפני הסיבוך במצרים ואילו כאן התערבות האל מופיעה לאחר הסכסוך עם לוט ובקשר ישיר אליו: <sup>174</sup> "וְה' אָמַר אֶל אַבְרָם אַחֲרֵי הַפָּרָד לֹוט מֵעֲמוֹ שָׂא נָא עֵינֶיךָ וְרֵאָה מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָתָּה שָׂם צַפְנָה וְנִגְבָּה וְקָדְמָה וְיָמָה" (יג, יד). הציווי: "שָׂא נָא עֵינֶיךָ וְרֵאָה" מקביל לנשיאת העיניים של לוט: "וַיִּשָּׂא לוֹט אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא". <sup>175</sup> קליין מעיר שההתגלות באה להבליט את הניגוד בין לוט, קצר הראייה ואוהב הממון, אשר החליט להתיישב בכיכר הירדן, אזור שנידון מראש לכליה, ובין ישיבת אברהם בארץ מתוך בטחונו בה. <sup>176</sup> בניגוד לאזכור מפורט של כל המקומות שראה לוט והנימוק לבחירתו לשבת בהם – "וַיֵּרָא אֶת כָּל כְּפַר הַיַּרְדֵּן כִּי כָלָה מִשְׁקָה לְפָנָי שְׁחַת ה' אֶת סְדֵם וְאֶת עַמְרָה כִּגֹן ה' כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּאֶרֶץ צֶעֶר" (יג, י), בציווי לאברהם שם המקום אינו מוזכר וגם לא הסיבה לישיבתו במקום זה: <sup>177</sup> "מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָתָּה שָׂם צַפְנָה וְנִגְבָּה וְקָדְמָה וְיָמָה כִּי אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה רֵאָה לְךָ אֶתְנַנֶּה וְלִזְרָעֶךָ עַד עוֹלָם" (יג, יד-טו). המילטון מציין שהתוספת 'נא' כאשר הציווי של ה' לאדם היא מעבר ליכולת ההבנה האנושית ונדרשת אמונה רבה. <sup>178</sup> עם כך, נראה כי אברהם ולוט אומנם עושים פעולה דומה, כלומר נושאים עיניהם ורואים מרחוק את המקום בו הם יתיישבו, אך הכתוב מדגיש את הפער בין התבוננות של אברהם להתבוננות של לוט, ובין בחירתו הממוקדת של לוט את מקום מושבו לעומת התבוננות אברהם בצו האל והיעדר בחירת המקום, אלא הסתמכות על הבטחת ה'. <sup>179</sup>

<sup>174</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 395.  
<sup>175</sup> לדמיון בין הבטחת ה' לפרידה מלוט ראו: וונהם, בראשית א, עמ' 298; מתיוס, בראשית ב, עמ' 138-139; גרוסמן, אברהם, עמ' 64-66.  
<sup>176</sup> קליין, בראשית יא, עמ' 96.  
<sup>177</sup> כפי שמצאנו בציווי הראשון לאברהם בבראשית יב, א: "אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָרְאָךְ".  
<sup>178</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 394. כך למשל בבר', טו, ה; כב, ב; שמות יא, ב.  
<sup>179</sup> ספיזר, בראשית, עמ' 253.

## קח ולך / לך אתן

הניסיונות של תרח ואברהם לפתור בעיות פריון באו לידי ביטוי ביחידה זו באמצעות שני פעלים 'ויקח, וילך': "ויקח אברהם ונחזר להם נשים" (יא, כט); ויקח תרח את אברהם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו ואת שרי פלתו אשת אברהם בנו ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבאו עד חרן וישבו שם" (יא, לא); "ועתה הנה אשתך קח ולך" (יב, יז-כ).

גם דרישת ה' מאברהם היא לקום וללכת: "קום הנה לך בארץ לארצה ולרחבה" (יג, יז), אך הלקיחה מתחלפת בנתינה, בהבטחה. הפעם מושם דגש על פעולה בלעדית של ה', האל בעצמו הוא שייתן וישים: "לך אתננה ושמתני את זרעך" (יג, טז), "כי לך אתננה" (יג, יז) וכך באה לידי ביטוי התפיסה המקראית שפריון אדם ואדמה תלויים שניהם ברצון האל והוא לבדו מעניק פריון להולכים בדרכו.

## הבטחת הארץ והזרע

וסטרמן טען כי הפרידה מלוט והבטחות האל נסמכות זו לזו בכתובים היות שמימוש הבטחת האל לריבוי הזרע ושליטה בארץ מזמין בהכרח מלחמות ופרידות והמסקנה שיש לעשות זאת בדרכי שלום כפי שנהג אברהם.<sup>180</sup> חוקרים רבים השוו בין ההבטחות שניתנו לאברהם.<sup>181</sup> ההבטחה כוללת שני רכיבים: הארץ וריבוי הזרע. ההקבלה בין הזרע ועפר הארץ בהבטחת האל יוצרת זיקה בין השניים: "כי את כל הארץ אשר אפה ראה לך אתננה ולזרעך עד עולם" (יג, טו). ויינפלד מעיר שהזכות על הארץ ניתנת בפועל רק לזרעו של אברהם היות שהאבות עצמם היו גרים בארץ כנען, אך הואיל ולהבטחה אפקט משפטי הנוסח שלה קבוע: 'ונתתי לפלוני ולבנו'.<sup>182</sup> המילטון מצביע על זיקה ותלות בין ההבטחת הארץ והזרע במילים:

Descendants is mandatory in the light of the expansiveness of the divine promise regarding to the acquisition of the land.<sup>183</sup>

וונהם מציין שהפעם ההבטחה מפורשת יותר מההבטחה בפרק יב, בפרט הבטחת הזרע שיכלה להתפרש מהכתוב בפרק יב כריבוי טבעי כאומה המבוססת על משפחה רחבה שהיא קבוצה אתנית כפי שנהוג היה במזרח הקדום.<sup>184</sup> מתי'וס מציע מבנה כיאסטי שמדגיש את הזיקה והדמיון בין זרעו

<sup>180</sup> וסטרמן, בראשית ב, עמ' 181.

<sup>181</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 395, משווה להבטחה הקודמת בבר' יב, ז. כאן נוספה הבטחה שאברהם עצמו יירש את הארץ ולא רק זרעו, וזרעו יתרבה מאוד כעפר הארץ.

<sup>182</sup> ויינפלד, ברי' יג, עמ' 97.

<sup>183</sup> המילטון, בראשית א, עמ' 395.

<sup>184</sup> וונהם, בראשית א, עמ' 298.

פרק שלישי : תרח ואברהם

של אברהם לעפר הארץ – את שניהם לא ניתן למנות, מה שמצביע על ריבוי ופריון.<sup>185</sup> במרכז המבנה פסוק טו קושר בין הבטחת הארץ והבטחת הזרע ולמעשה תולה את שתי ההבטחות זו בזו. בפתח ובסיכום חוזרות המילים 'לך אתננה', ומדגישות שהריבוי והפריון, הן של האדמה והן של האדם, ניתנים מאת ה' :

א. "כִּי אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְנַנֶּה" (טו 1)

ב. "וּלְרַעַף עַד עוֹלָם" (טו 2)

ג. "וְשִׁמְתִי אֶת זְרַעַךְ כְּעַפְר הָאָרֶץ" (טו 1)

ג1. "אֲשֶׁר אִם יוּכַל אִישׁ לְמַנּוֹת אֶת עַפְר הָאָרֶץ" (טו 2)

ב1. "גַּם זְרַעַךְ יִמְנָה" (טו 3)

א1. "קוֹם הִתְחַלֵּף בְּאָרֶץ לְאָרְצָה וּלְרַחֲבָה כִּי לְךָ אֶתְנַנֶּה" (יז)

מבנה זה מסכם את היחידה בה עסקנו ומשמש דגם זעיר לתמה המרכזית של היחידה כולה, לפיו קיימת זיקה בין אדם ואדמה ובשני התחומים מובטח פריון וריבוי. התחומים בהכרח תלויים זה בזה אך מעל לכל תלויים במתת האל.

## סיכום ומסקנות

תחילת פרק יא מהווה סיפור רקע להופעת תרח ותולדותיו. האנושות נפוצה על פני הארץ לאחר משבר, ובסמיכות לכך מדווח הכתוב על התרבות אנושות באמצעות רשימות גנאלוגיות (פרק יא). סיפור תרח מדגים מגמה הפוכה, לפיה משבר על רקע אובדן בן ועקרות גורר עקירה מאדמת המולדת, נדודים וחיפוש אחר אדמה ומקום התיישבות. את סמיכות הפרשיות ניתן לפרש כתגובה אנושית למשבר, כאשר משבר הקשור לאחיזה בקרקע (מגדל בבל) גרר אחריו הולדה והתרבות, ומשבר הנוגע לפריון והמשכיות (במשפחת תרח) גרר תגובה של ניתוק מאדמת המולדת הגירה ונדודים. המילטון מצביע על דמיון בין שני הסיפורים כאשר בשני המקרים ראינו עקירה והתיישבות מחודשת. אולם בעוד הראשונה סופה אובדן ופיזור, במקרה של אברהם ההתיישבות המחודשת נעשית בצו האל וברכתו ומסתיימת בריבוי והמשכיות.<sup>186</sup>

הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה מודגמת ביחידה זו באמצעות רצף סיפורים, כאשר ניסיון אנושי לפתור בעיית פריון מוביל לקונפליקט חדש הנוגע אף הוא לפריון. הניסיון האנושי מייצג תפיסה

<sup>185</sup> במקומות נוספים במקרא ריבוי אוכלוסין נמשל לעפר וחול כגון : מלא ד, כ ; ישי י, כב ; מח, יט ; הושע א, י.  
<sup>186</sup> המילטון, בראשית א, עמי 363.

מקובלת לפיה קיים קשר בין אדמה פורייה ואשה פורייה והיעדר פריון. פגיעה בשלמות התא המשפחתי, ויכולת ההולדה, מובילה בהכרח לנדודים, הגירה וחיפוש אחר אדמה אחרת. פגיעה בפריון האדמה גוררת אף הוא תגובה אנושית של הגירה ונדודים שמובילים בסופו של דבר לויתור על שלמות התא המשפחתי, פריון והמשכיות. במקביל לניסיון האנושי אנו עדים להתערבות אלוהית העולה מספר פעמים ביחידה זו כציווי או כהבטחה (בר' יב א-ג; יג, יד-יז).

ההתערבות האלוהית מוצגת על רקע ניסיון אנושי כושל התולה פריון אדם באדמתו ואחיזה באדמה בהולדה והתרבות. ליפטון מצביעה על עמימות אמביוולנטית שמטרתה להנכיח את התלות המוחלטת בה' לצורך הולדה וירושת הארץ. כמו כן, טוענת ליפטון שהמרחק בין ההבטחות ומועד מימושן בולט בכתובים ומטרתו להמחיש את עוצמת האמונה הנדרשת מאברהם.<sup>187</sup> התבוננות ברצף הסיפורים ובזיקה ביניהם מוכיחה שגישת האנושות לפתרון בעיות פריון באמצעות הגירה אינה יעילה ומחזירה את השליטה על אחיזה באדמה ופריונה באל, כך גם באשר לשלמות התא המשפחתי, פריון האישה והולדה. מטרת ההבטחות החוזרות ונשנות לפריון ואחיזה באדמה ובעיקר אי מימושן המיידי היא לחשוף את הניסיון האנושי הכושל לפתור בעיות אלו. השהיה ועיכוב במימוש הפריון הודגמו במחקר זה גם בסיפור גן עדן, שם העיכוב בהפריית האדמה ובהפריית האישה מדגים תפיסה הפוכה לזו המוצעת במחזור סיפורי אברהם. בסיפור גן עדן, מטרת השהיית הפריון להציג את חובת שותפות האדם בפריון ואילו בסיפורי אברהם העיכוב נועד ליטול את אחריות הפריון מבני האנוש ולתלות אותה ברצון האל.

כפי שהראיתי, הזיקה בין פרי בטן ופרי האדמה העולה מרצף האירועים מצביעה על תלות בין פריון האדם והאדמה ומייצגת את התפיסה האנושית לפיה שני גורמים אלו תלויים זה בזה. התפיסה המקראית מנגד אינה תולה את פריון האדם והאדמה זה בזה אלא תולה כל אחד מהם ברצון אל אחד. העיכוב במימוש פוטנציאל הפריון מחזק את תלות האדם באל בכל הנוגע לריבוי, הולדה ופריון. התפיסה המקראית התולה את פריון האדם ופריון האדמה באל אחד, ולא באדם, היא חלק מתהליך בירור מקומה של האנושות בהמשכיות העולם והטבע, ומופיעה כהמשך למהפכת המבול ומגדל בבל. בירור זה קריטי בנקודה זו בסיפור, ומשתלב בהצגת התפיסה המונותאיסטית במקרא אותה מוביל אברהם.<sup>188</sup>

<sup>187</sup> ליפטון, גרסה מחודשת, עמ' 216-218.  
<sup>188</sup> זקוביץ, מהפכת אלוהים, עמ' 2-3, מצביע על הקשר של הליכת אברהם לכנען לצורך בהפרדה מעמי כנען לצורך היווצרות התפיסה המונותאיסטית.



## פרק רביעי: לוט ובנותיו

### מבוא

לאחר שהדגמתי את הזיקה, בין פריון אדם ופריון אדמה, בסיפור גן עדן וברצף סיפורי אברהם, אבקש לבחון את הזיקה כפי שעולה בסיפור לוט בבראשית יט. לוט מוזכר לראשונה כבן הרן, אחי אברהם, אשר מת באור כשדים: "וַיֵּאָלֶה תּוֹלְדֹת תֵּרַח תֵּרַח הוֹלִיד אֶת אַבְרָם אֶת נְחוֹר וְאֶת הָרָן וְהָרָן הוֹלִיד אֶת לוֹט" (בר' יא, כז). תרח, אביהם של אברהם והרן, מהגר לחרן ולוקח אתו את לוט. בהמשך מצטרף לוט לאברהם במסע לכנען. הקשר של לוט לעיר סדום עולה בבראשית יג. לוט בוחר לגור בסדום והסיבה לבחירתו היא האדמה הרוויה במים: "וַיִּשָּׂא לוֹט אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת כָּל כַּפְר הַיְרֵדָן כִּי כָלָה מִשְׁקָה... וַיִּבְחַר לוֹ לוֹט אֶת כָּל כַּפְר הַיְרֵדָן" (יג, י). כדי להדגיש את פוריות האדמה משווה המספר את סדום לגן ה' ולארץ מצרים: "כִּגְן ה' פְּאֶרְץ מִצְרַיִם בְּאַכָּה צֶעֱר" (יג, י), מקומות המתאפיינים במקרא בשפעת מים.<sup>1</sup> אלטר, וסטרמן וחוקרים נוספים ציינו שלסיפור מגמה אטיולוגית להסביר את המבנה הגיאוגרפי הייחודי של אזור סדום.<sup>2</sup> חשיבותן של ערי הכיכר וזיהוי מיקומן הגיאוגרפי, באזור האגן הדרומי של ים המלח, נידון במחקר,<sup>3</sup> בפרט על רקע התנחלות צאצאיו של לוט באזורים אלו.<sup>4</sup>

סדום ועמורה נזכרות במקרא פעמים רבות על ידי הנביאים,<sup>5</sup> ומייצגות חטא ורשע כלפי האנושות,<sup>6</sup> ובפרט שחיתות,<sup>7</sup> ופגיעה מינית.<sup>8</sup> סיפור מהפכת סדום ועמורה קושר בין מצב האנושות ומצב הטבע.

<sup>1</sup> רמב"ן על אתר מסביר, שארץ הכיכר מושקית ברגל מן הירדן, "כדרך הנעשה בגן ה'... וכדרך שהוא בארץ מצרים, והזכיר שני המקומות אלו.. כגן ה' – לאילנות, כארץ מצרים – לזרעים. ירצו לפרש, שיש בכיכר נהרות גדולים ישקו אילני הגנות כגן ה', ובו יאורים כארץ מצרים ישקו גן הירק. ובחר לוט בזה, כי הארץ שישקו אותה כן רחוקה מן הבצורת וטובה למרעה"; רד"ק על אתר מפרש שהיו ארבע הנהרות משקים אותו... או כמו ארץ מצרים שהנהר משקה אותה"; ראו גם: פירבולט, סדום ומצרים, עמ' 74-78, מוסיף שמצרים מזוהה במקרא ובברית החדשה עם סדום בשל היותן ערים חומריות, וכן, שאנשיהן חוטאים בתאוות הגוף ובהתעללות באורחים.

<sup>2</sup> אלטר, בראשית, עמ' 89; וסטרמן, בראשית ב, עמ' 144.

<sup>3</sup> ראו: וונהם, בראשית ב, עמ' 51-53; ארנולד, בראשית, עמ' 184-183 והערה 151.

<sup>4</sup> גליל, בראשית, עמ' 126.

<sup>5</sup> דב' כט, כג; יש' א, ט-י; יג, יט; יר' מט, יח; נ, מ; יח' טז, מו-נ; נג-נו; עמוס ד, יא.

<sup>6</sup> רד"ק מפרש את הפסוק בישעיהו א, י: "שמעו דבר ה' קציני סדום, האזינו תורת אלוקינו עם עמרה", שהיו עושקים עניים ומטיים המשפט. וכן, ביחזקאל בפרק טז, מ: "חי אני נאם ה', אם עשתה סדום אחותך היא ובנותיה, כאשר עשית את ובנותיך" הנביא מדבר על חטא הניאוף. כמו כן, המדרשים מזכירים שאחד העוונות המרכזיים בסדום היה הזימה: "לפי שנפרצו מעשיהם בזנות" (תנחומא וירא, ט), ובאיכה ד, ו: "ויגדל עוון בת עמי מחטאת סדום, ההפוכה כמו רגע ולא חלו בה ידים".

<sup>7</sup> סרנה, בראשית, עמ' 131; ארנולד, בראשית, עמ' 185, מסביר שהשימוש בפעולה 'ונדעם' מעיד ללא עוררין על כיוון מייני באותו הקשר ומקשה על הכחשת כוונה הומוסקסואלית מצד אנשי סדום, בין אם זה נתפס כעבירה החמורה ביותר בעיני המקרא ובין אם לאו, הניסיונות להכחיש זאת מונעים לפי הרגישות של היום, אולם לא ניתן להכחיש כי אזרחי סדום גם אשמים בהתייחסות אכזרית ללוט ולאורחיו, וזה מה שהביא את לוט עצמו להמשיך לקבל החלטות איומות; וונדרמירץ, סדומיים, עמ' 149-177, מציג כיצד סיפור סדום הפך לסיפור מייצג כנגד הומוסקסואליות; בכטל, קריאה פמיניסטית, עמ' 117, מדגישה שעל אף העיסוק הרב במחקר בהומוסקסואליות הרי שבכל מקרה מדובר באונס וכפייה מינית בכוח, ככל הנראה במטרה להשפיל ולבזות את האורחים.

<sup>8</sup> ספייר, עמ' 142, סבור שעל פי מקור J המניע העיקרי להרס הוא שחיתות מינית; וונהם, בראשית א, עמ' 298; מת' יוס, בראשית ב, עמ' 137; פרטהיים, פירוש, עמ' 473. חוקרים רבים עסקו בהשוואה בין סיפור סדום וסיפור נח או סיפור פילגש בגבעה כאשר מוקד ההשוואה טובב סביב גילוי עריות וניצול מיני הנקשר בכל הפרשות; ויינפלד, בר' יט, עמ' 17: "בכל שכבות הספרות המקראית ניכרים אותות רשעותה של סדום והמהפכה שבאה בעקבותיה".

העולם משנה את טבעו בעקבות חטאי האנושות, כמו גם בסיפור המבול בבר' ו, יז, ובסיפור חטא אדם וחוה בבר' ג, יז.

עונשה של העיר סדום וניסיון בנות לוט להמשיך את זרעו הם הנושאים המרכזיים ביחידה זו.<sup>9</sup> הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה באה לידי ביטוי בקשר בין שני הנושאים. מוקד הזיקה הוא הדמיון בין גורל ערי הכיכר וגורל אשת לוט, אשר מתואר בסיפור בשלושה פסוקים סמוכים: 'וְהָיָה הַמְּטִיר עַל סְדֹם וְעַל עֲמֹרָה קִפְרִית וְאִשׁ מֵאֵת ה' מִן הַשָּׁמַיִם וַיַּהַפֵּךְ אֶת הָעָרִים הָאֵל וְאֶת כָּל הַכֶּכֶר וְאֶת כָּל יְשֵׁבֵי הָעָרִים וְצִמַח הָאֲדָמָה וַתִּבָּט אֲשֶׁתוֹ מֵאֶחָיו וַתְּהִי נְצִיב מְלַח" (יט, כד-כו). פסוקים אלו חוצים את סיפור לוט לשניים, לפני ההפיכה ולאחריה. בחציו הראשון של פרק יט פסוקים א- כה מסופר על ביקור המלאכים, ניסיון אנשי סדום לפגוע בהם, ההגנה שלוט מעניק לאורחיו והוצאתו מהעיר. בחלקו השני של הסיפור, המלאכים מחלצים את לוט אשתו ובנותיו מסדום, אשתו הופכת לנציב מלח ובנותיו פועלות להמשכיות המשפחה.

פסוקים כד-כו מתארים את עונש הערים בעקבות חטאי תושביהן, מה שכונה בפי הנביאים כהפיכת סדום ועמורה.<sup>10</sup> בהמשך מוזכר עונשה של אשת לוט על שעברה על הציווי להביט לאחור: "וַתִּבָּט אֲשֶׁתוֹ מֵאֶחָיו וַתְּהִי נְצִיב מְלַח" (יט, כו). אובדן האדמה הפורייה ואובדן האישה מוצגים בסיפור בנשימה אחת ויוצרים סיפור אחד בשני חלקים השלובים זה בזה באמצעות קשרים מילוליים ותוכניים. מטרתי להוכיח את קיומה של זיקה בין פריון אדם ואדמה ביחידה זו, זיקה המדגימה כיצד חטאי בני האדם, ובפרט עבריינות מינית, הובילו לאובדן האדמה הפורייה, ואובדן אשת לוט גרר פריון והתרבות שכרוכים בגילוי עריות.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> ווהם, בראשית ב, עמ' 40, מחלק את הפרק לשני נושאים, הפיכת סדום והולדת עמון ומואב; המילטון, בראשית ב, עמ' 28, נותן כותרת אחת לשני הנושאים: 'השמדת סדום ועמורה'.

<sup>10</sup> מטבע הלשון 'מהפכת סדום ועמורה' הופיע לראשונה בדבי' כט, ב ובהמשך אצל הנביאים: יש' יג, יט; יר' מט, יח; נ, מ; עמ' ד, יא.

<sup>11</sup> ויינפלד, בר' יט, עמ' 130, מניח שאף על פי שיש במעשיהן גילוי עריות, הרי בסיפור הן מופיעות כבעלות תושייה; וסטרמן, בראשית ב, עמ' 314, הציע בניגוד לחוקרים אחרים, שלא לכנות את המעשה גילוי עריות היות שיש בכך הערכה שיפוטית פיגורטיבית.

## תיחום היחידה וחלוקתה לנושאי משנה

במחקר רווחת הדעה שיש לחלק את פרק יט לשני סיפורים נפרדים. הפיכת העיר סדום, פסוקים א-כ, וסיפור לידת עמון ומואב, פסוקים ל-לח.<sup>12</sup> יש חוקרים שמייחסים את שני הסיפורים למקור J,<sup>13</sup> ואילו את פסוק כט שנמצא בתווד, מייחסים החוקרים למקור P.<sup>14</sup>

הקשר בין שני הסיפורים בפרק נובע מאחדות המקום, הזמן והדמויות, תוך דגש על רצף עלילתי. חוקרים הניחו שהקשר הנסיבתי בין שני הסיפורים הכרחי ומחויב מרצף העלילה,<sup>15</sup> לאור השיח בין בנות לוט בפסוק לא: "וַתֹּאמֶר הַבְּכִיָּה אֶל הַצְּעִירָה אֲבִינוּ זָקֵן וְאִישׁ אֵין בְּאָרֶץ לְבֹא עֲלֵינוּ כְּדָרְךָ כָּל הָאָרֶץ".<sup>16</sup> המחשבה שאין איש בארץ, ממנו תוכלנה להרות ולפרות ולהמשיך את קיום האנושות, מתעוררת אצל בנות לוט כתגובה להפיכת הערים והיא שמובילה אותן לפעול כפי שפעלו במערה. מתייחס העריך שלסיפור לוט ובנותיו תפקיד ספרותי והוא סוגר מעגל בכל הקשור ללוט ומשפחתו. היות שזו ההופעה האחרונה של לוט במקרא, הקורא לא היה מסתפק בידיעה על הרס הערים אלא מבקש לדעת מה עלה בגורל לוט ומשפחתו.<sup>17</sup>

לצורך הדגמת הזיקה, אבקש להתייחס לחלוקה שונה של הפרק ואציע כי לפסוק כו תפקיד כפול, הוא חותם מצד אחד את סיפור המהפכה בפסוקים א-כה ומסכם את תוצאותיה, ובמקביל פסוק כו פותח את סיפור בנות לוט ומהווה אחד הגורמים המשפיעים על האירועים במערה. כלומר פסוקים ל-לח מסתמכים אף הם על פסוק כו, כאשר בתווד פסוקים כז-כט חושפים את התערבות ה' ואת תפקידו של אברהם בסיפור.

## נושא הסיפור

דעות שונות ומגוונות הוצעו להבנת הסיפור ומגמתו. בכוונתי להציע התבוננות מחודשת, לפיה הזיקה בין פריון אדם ואדמה כפי שמתגלה בפרק, מצביעה על אחדות הפרק ושלמותו ומהווה חלק מהתמה המרכזית במחזור סיפורי אברהם – הבטחות הארץ והזרע (בר' יב-כב). לוט אינו הופך בדרך

<sup>12</sup> קוטס, בראשית, עמ' 243.

<sup>13</sup> סקינר, בראשית, עמ' 304-307, 312, טוען שסיפור בנות לוט במערה נספח לסיפור המהפכה ואלו שני סיפורים שונים על אף ששניהם שייכים למקור J; ספייזר, בראשית, עמ' 136, 142, 146, לדבריו מקור J מתייחד בהצגת אירועים ועובדות היסטוריות דרך סיפורים אישיים; וסטרמן, בראשית ב, עמ' 142; ואן סטרס, היהויסט, עמ' 38.

<sup>14</sup> ספייזר, בראשית עמ' 136, 143, מציין שמשפט אחד מסכם את האפיזודה וצורת כתיבתו משייכת אותו באופן מובהק למקור P.

<sup>15</sup> וסטרמן, בראשית ב, עמ' 143, מפריד בין הסיפורים אך סבור שיש לקשר ביניהם וטוען שפסוקים 30-38 הם עדות לחומרת הסיפור של לוט וחתניו לאחר שלא מילאו את צו האל לצאת מהעיר.

<sup>16</sup> סרנה, בראשית, עמ' 132: "הסצנות מהוות יחידה אינטגרלית, שכן מעשי גילוי עריות לא יהיו מובנים ללא האירועים קודמים. המעשה הנואש של בנות לוט הוא תוצאה ישירה הן של האסון והן של מות אמה. ההתחלה והסוף יוצרים תבנית מכלילה ומעטפת לסיפור כולו"; פרטהיים, פירוש עמ' 475; ראו גם: צהר, בנות לוט, עמ' 63.

<sup>17</sup> מתייחס, בראשית ב, עמ' 243-244.

מקרה לחלק מסיפור העיר סדום,<sup>18</sup> אלא סיפור הפיכת סדום וסיפור הולדת עמון ומואב חושפים רובד נוסף הנוגע לפריון ואחיזה באדמה בספר בראשית. האופן בו מודגמת הזיקה ביחידה זו חושף פולמוס כנגד תפיסת העולם אותה מייצג לוט, התולה קיום והמשכיות הזרע במקום ובאדמה פורייה ופועל להשגתם. זאת בניגוד לרעיון המרכזי המלווה את סיפורי אברהם התולה פריון בהבטחות האל ומימושן.

נושא הפריון כפי שמודגם בפרק יט נזנח לטובת שאלות עקרוניות אחרות שהעסיקו את החוקרים. השאלות שהטרידו את החוקרים לא נגעו במרקם הסיפור אלא באחדות חיבורו.<sup>19</sup> בנוסף התחבטו החוקרים מה הקשר בין חלקי היחידה, מה נושא כל סיפור, ומה מקומו של כל סיפור כשלעצמו בתוך רצף מחזור סיפורי אברהם.<sup>20</sup> היו שטענו שפרק יט הינו המשך ישיר לדיון בין ה' לאברהם המופיע בפרק יח פסוקים טז-לג.<sup>21</sup> חוקרים רבים ראו בסיפור סדום ועמורה מקרה בוחן לשיפוט אלוהי ועשיית צדק,<sup>22</sup> בעקבות הקריאה של אברהם: "חָלְלָה לְךָ מַעֲשֵׂת כַּדְּבַר הַזֶּה לְהַמִּית צְדִיק עִם רָשָׁע וְהָיָה כַּצְדִּיק כְּרָשָׁע חָלְלָה לְךָ הַשֹּׁפֵט כֹּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט" (יח, כה). חוקרים אלו הציגו זווית מבט תיאולוגית, עסקו במשמעות הצדק האלוהי סביב הדיאלוג בין ה' לאברהם ואופן מימושו בפרק יט פסוקים א-כט.<sup>23</sup> פון ראד הראה שיש בחיבור בין פרק יח לפרק יט מעבר משיפוט קולקטיבי לשיפוט אינדיבידואלי.<sup>24</sup> וסטרמן טען שהמשא ומתן שמנהל אברהם קשור להבטחות שניתנו לו. לדבריו הליכתו של אברהם בדרכי האל בעשיית צדק זהו עיקר הדיון בפרק יח פסוקים כג-לב ודרך מימושו נחשפת בפרק יט א-כו.<sup>25</sup> פרטהיים חידד שהמספר המקראי אומנם לא מפנה את קוראיו לדיון הנערך בפרק יח פסוקים כג-לג, אך מאפשר להם התבוננות פנימית בנעשה בעיר וכך מזמין אותם לשיפוט בעצמם מי ראוי להינצל ומי לא.<sup>26</sup> סרנה הוסיף שכל סיפור ההפיכה מתמקד במשמעות המוסרית של האירועים, היות שעל פיה ניתן להסביר בקלות את המאורעות בסדום.<sup>27</sup>

<sup>18</sup> כפי שכתב ספיזור, בראשית, עמ' 142.

<sup>19</sup> פון-ראד, בראשית, עמ' 218-219; וסטרמן, בראשית ב, עמ' 211-213, שניהם סוברים שסיפור לוט ובנותיו במערה מוקדם להפיכת סדום, והבחירה של לוט לשבת בצוער קודמת להשמדת הערים ועל כן לדעתם, הצמדת שני הסיפורים היא עריכה מכוונת. לטענת וסטרמן, סיפור בנות לוט הוא המשך לפרק יג ואינו סיפור בפני עצמו אלא דיווח גנאלוגי שממשיך את סיפור לוט והפרידה מאברהם בפרק יג.

<sup>20</sup> גונקל, בראשית, יעקב, בראשית; פון-ראד, בראשית; צימרלי, אברהם; וונהם, בראשית ב, עמ' 40; וסטרמן, בראשית ב, עמ' 211-213; לאודר, שתי ערים.

<sup>21</sup> במחקר נחלקו אם יש לראות בפסוק טז: "וַיִּקְמוּ מִשֵּׁם הָאֲנָשִׁים וַיִּשְׁקְפוּ עַל פְּנֵי סָדֹם וְאַבְרָהָם הִלָּךְ עִמָּם לְשַׁלְּחֵם" פתיחה לסיפור סדום, ראו, ספיזור, בראשית, עמ' 132; קוטס, בראשית, עמ' 139; וונהם, בראשית ב, עמ' 40, על אף שוונהם נתן כותרת אחת לשני הפרקים לפי עמ' 32; ראו עוד: המילטון, בראשית ב, עמ' 14.

<sup>22</sup> ראו: סרנה, בראשית, עמ' 131; הווארד, סדום, עמ' 385-400; מקדונלד, אברהם, עמ' 40-42.

<sup>23</sup> ראו: ברוגמן, בראשית, עמ' 173, לדבריו, מטרת הדיאלוג להעצים את דמותו של אברהם כמבשר, מולך, מיתוסים, עמ' 141 מטרת הסיפור להדגים את הגנת הצדיק על הרשע; נורת, משא ומתן, עמ' 15-13 מסכם שמנקודת המבט של פרק יח, פרק יט מציג את גדולתו של הצדק האלוהי, המוכן לסלוח לעיר בעבור עשרה צדיקים שבתוכה ובליט ברירה ביכולתו להציל את הצדיק הבודד ומשפחתו. ראו גם, בן-צבי, דיאלוג, עמ' 27-46.

<sup>24</sup> פון-ראד, בראשית, עמ' 203; וסטרמן, בראשית ב, עמ' 293.

<sup>25</sup> וסטרמן, בראשית ב, עמ' 310.

<sup>26</sup> פרטהיים, פירוש, עמ' 473 טור 2.

<sup>27</sup> סרנה, בראשית, עמ' 138, סבור כך בניגוד לאלו שניסו להסביר את המאורעות מבחינה גאולוגית או היסטורית.

פרק רביעי : לוט ובנותיו

בכטל קובעת שנושא הסיפורים הוא אונס,<sup>28</sup> פרשנים וחוקרים אחרים הדגישו את העובדה שמדובר באונס הומוסקסואלי.<sup>29</sup> לצורך הדיון בכטל מבדילה בין יחסים הטרוסקסואליים שמובילים לפריון ומציגה את חשיבות האישה בחברה המקראית כמי שאחראית על המשכיות ההולדה וקיום המין האנושי.<sup>30</sup> בעקבותיה הלכו חוקרים נוספים והציעו קריאה פמיניסטית הרואה בסיפורן של בנות לוט סיפור על חילופי תפקידים והגנה עצמית.<sup>31</sup>

סקינר, ספייזר ורבים אחרים טענו שמגמת סיפור לוט ובנותיו היא אטיולוגית ומהסיפור משלב מסורות קדומות, שמטרתן לזהות את מקורם של העמים השכנים לישראל עמון ומואב ולקשור אותם למקומם הגיאוגרפי בעבר הירדן,<sup>32</sup> פרשנים הסבירו שסיפור מוצאיהם של העמים עמון ומואב נועד להבדילם מישראל על רקע ערכי המוסר שמיוצגים בסיפור באמצעות דמויותיהם של לוט ואברהם.<sup>33</sup> פולק חידד את ההשוואה בין העמים: "צאצאיו של לוט טבועים בחותם התועבה, ואילו בית אברהם עומד בסימן הגשמתו המופלאה של יעוד משמים".<sup>34</sup>

חוקרים ראו בפרק יט נדבך נוסף לאפיון דמותו של אברהם,<sup>35</sup> וטענו שקיימת מערכת שיטתית של הקבלה וניגוד בין לוט ואברהם שתפקידה להעצים את דמותו של אברהם.<sup>36</sup> ההשוואה בין אברהם ללוט נבחנה במחקר בנקודות שונות,<sup>37</sup> אך מעט מאוד נאמר על גישתם השונה לפריון. לוט ובנותיו פועלים בנחישות להשגת פריון אדם ואדמה, בעוד אברהם משתהה, בוטח באל וממלא אחר דברו. אנלוגיה זו פועלת אף בכיוון ההפוך כאשר לוט משתהה, אינו בוטח באל ואינו ממלא אחר דברו

<sup>28</sup> בכטל, קריאה פמיניסטית, עמ' 117, מדגישה שאף שהאונס לא בוצע בפועל, הרי שגם האורחים וגם הבנות היו מועמדים לאונס אכזרי. בסיפור המערה האונס מומש ובנות לוט כופות את המעשה על אביהן ללא ידיעתן.  
<sup>29</sup> רש"י על אתר, מפרש "במשכב זכר". ראו גם כרמיאל, מסורת בראשית, עמ' 54-56; ברוגמן, בראשית, עמ' 174-175; אלטר, סדום, עמ' 30-38; הימבזה, לשאלת ההומוסקסואליות במקרא, עמ' 7-12. שמש, יחסי אונס במקרא, עמ' 329 הערה 44.

<sup>30</sup> בכטל, קריאה פמיניסטית, עמ' 120-121.

<sup>31</sup> פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 66-69; קורפמן, בנות לוט, עמ' 334-342: "סיפורן של בנות לוט הוא סיפור של שתי צעירות, שהאמינו שלא נותרה להן אופציה אחרת והבטיחו את גורלן בכך שהפכו את התפקידים המסורתיים שהוטלו עליהן. במקום לבטוח בשלטון הפטריארכלי של אביהן, הן ערערו אותו וביישו אותו בפומבי לאחר שלא הצליח להגן עליהן. כשהיה ברור שהם לא יהיו מוגנות על ידי גבר, הן השתלטו על מצבן והגנו על עצמן"; ראו גם: לואו, ניצול מיני, עמ' 40.

<sup>32</sup> סקינר, בראשית, עמ' 312; ספייזר, בראשית, עמ' 145, שואל האם זהו סיפור ישראלי מקורי או שמקורותיו בסיפור עממי מקומי, ומעלה את השאלה מדוע מקור J משלב סיפור חיצוני שלא קשור לעבר הישראלי ותשובתו על כך שעמים אלו חשובים בהיסטוריה הישראלית מכדי להתעלם מהם. עוד הוא מוסיף שהסיפור במערה מעורר דיון רחב של סוגיות חדשות במקרא; וסטרמן, בראשית ב, עמ' 314; סרנה, בראשית, עמ' 139; ארנולד, בראשית, עמ' 186-187.

<sup>33</sup> רד"ק לברי יט, לב, מציין לטובה את לוט ששכב עם בנותיו ללא ידיעה, אחרת לא היה עושה כן: "נשקה את אבינו יין כלומר, עד שישתכר ולא ידע מה לעשות, ונשכבה עמו, כי בידיעה לא ישכב עם בנותיו. חלילה לתרבות אברהם אבינו שיעשה דבר נבלה. והודיענו בספור הזה, כי אפילו אותם שאינם בני תורה ירחיקו מאלה התועבות"; ספייזר, בראשית, עמ' 145, תוהה האם זהו סיפור ישראלי מקורי או שמקורותיו בסיפור עממי מקומי, ומעלה את השאלה מדוע מקור J משלב סיפור חיצוני שלא קשור לעבר הישראלי. תשובתו על כך שעמים אלו חשובים בהיסטוריה הישראלית מכדי להתעלם מהם, ומוסיף שהסיפור במערה מעורר דיון רחב של סוגיות חדשות במקרא.  
<sup>34</sup> פולק, הסיפור, עמ' 196, 693-697.

<sup>35</sup> אלטר, בראשית עמ' 84; ויינפלד, בראשית, עמ' 127, מוסיף על דמותו של לוט: "לוט מופיע בסיפורי האבות כדמות חסרת ישע, התלויה דרך קבע בעזרה מן החוץ, ואלמלא אברהם היה כלה מן העולם".

<sup>36</sup> פולק, הסיפור, עמ' 693-697; מתייס, בראשית ב, עמ' 221; גרוסמן, אברהם, עמ' 210-221.

<sup>37</sup> וסטרמן, בראשית ב, עמ' 143, עומד על ההבדל בהכנסתם לתוך הבית. רמון-קינן, פואטיקה, עמ' 115, מתייחסת לאנלוגיה כאל אמצעי-תגבור לאפיון. בין היתר כאשר שתי דמויות מוצגות בנסיבות דומות, הדמיון או הניגוד בין התנהגותן מדגיש תכונות האופייניות לשתיהן.

פרק רביעי : לוט ובנותיו

לצאת מהמקום הפורה ובהמשך בנותיו נחפזות לדאוג להמשכיות המשפחה. אנלוגיה זו מאירה את יחסם השונה של לוט ואברהם להשגת פריון, מפענחת מחדש את פרק יט ומשמשת תמונת ראי לדיון בשאלת הפריון.

### נקודות היוצרות זיקה בין פריון אדם ופריון אדמה ביחידה זו

1. שדה סמנטי של מיניות נשית ביחס לערים ומקומות.
2. הערכת הדמויות הראשיות, תפקיד דמויות המשנה והקשר בין האירועים בפרק.
3. זהות בין גורל האדמה וגורל האישה.
4. צוער כברירת מחדל למקום חיים ולוט כברירת מחדל למקור חיים.
5. מקומו של אברהם בסיפור.

### שדה סמנטי של מיניות ופריון ביחס לערים

סיפור מהפכת סדום ועמורה מתחיל בפרק יח, כאשר המלאכים עומדים לצאת מביתו של אברהם ומשקיפים על העיר סדום.<sup>38</sup> ה' מנמק את הדיווח לאברהם על העתיד לקרות ומוסיף את הסיבה לענישת העיר: "וַיֹּאמֶר ה' זַעֲקֵת סָדֹם וְעַמֹּרָה כִּי רָבָה וְחַטָּאתָם כִּי כְבֹדָה מְאֹד" (יח, כ). בדברי ה' לאברהם אלו אנו עדים להתייחסות כפולה, לערים ולתושביהן. גם במשא ומתן אותו מנהל אברהם אנו מוצאים שתי בקשות: האחת, להציל את המקום בזכות תושביו: "וְלֹא תִשָּׂא לְמָקוֹם לְמַעַן חֲמָשִׁים הַצְדִּיקִים אֲשֶׁר בְּקִרְבָּה" (יח, כד), והשנייה היא להציל את אנשי העיר בזכות הצדיקים: "חַלְלָה לְךָ מַעֲשֵׂת כְּדָבָר הַזֶּה, לְהַמִּית צְדִיק עִם רָשָׁע" (יח, כה). תשובת האל מתייחסת להצלת המקום: "וְנִשְׂאֵתִי לְכָל הַמָּקוֹם בְּעִבּוֹרָם" (יח, כו). אברהם ממשיך לבקש רחמים על העיר בזכות הצדיקים שבה: "הֲתִשְׁחִית בְּחַמְשָׁה אֶת כָּל הָעִיר" (יח, כח), אולם משלב זה, במשא ומתן בין ה' ואברהם, קיימת התייחסות רק להצלת העיר בזכות הצדיקים. תשובת ה' חוזרת לסירוגין "לא אשחית בעבור" או "לא אשחית אם אמצא" אך מושא המשפט הוא המקום ולא האנשים, וכוונתו להצלת המקום עצמו ולא רק להצלת תושביו.

גרוסמן הצביע על כך שהמילים 'מקום' ו'עיר' הן מילים מנחות לאורך הדיאלוג, והדיון כולו נסוב על 'העיר' ו'המקום' ולא על תושביו.<sup>39</sup> הוא מבקש להפנות את תשומת הלב לשאלת הגמול העירוני-חברתי וטוען שהתרבות של העיר עומדת כאן למבחן.<sup>40</sup> אני מסכימה עם טענתו שהמילה 'מקום'

<sup>38</sup> לקשר בין פרק יח ופרק יט ראו לעיל, עמ' 108 והערות 20, 21.  
<sup>39</sup> גרוסמן, אברהם, עמ' 181, מציין שכבר בתחילת הדיון ניתן לחוש שהעיר עצמה עומדת במוקד הדיון ולא החוטאים שבה.  
<sup>40</sup> גרוסמן, אברהם, עמ' 204.

מרכזית ואף חותמת את המשא ומתן – וְאַבְרָהָם שָׁב לְמִקְמוֹ" (יח, לג), אך נראה בעיניי שמקום הערים הוא מוקד הסיפור, לא רק בשל תרבות תושביהן, אלא הכתוב מכוון לייחודו של המקום בהיותו אזור שופע מים. וונהם בפירושו למילים 'וצמח האדמה' סובר שההפיכה מכוונת לצמח האדמה הרוויה במים והפגיעה בערים זהו היפוך מהמצב שהיו בו קודם לכן.<sup>41</sup> כך לכאורה המשא ומתן בין ה' לאברהם אינו עוסק רק באנשים אלא במקום עצמו. ייתכן שזהו פולמוס סמוי הקושר בין תרבות האנשים לשפע פריון וריבוי.

מילים וביטויים רבים בסיפור מייחסים למקום פעלים או דימויים נשיים. כך למשל המילים 'זעקת סדום' מייחסות פעולה אנושית למקום, יוצרות מטונימיה,<sup>42</sup> ומדמות את העיר סדום לאישה זועקת. דברי האל בהמשך – "הַכְּצַעְקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עֲשׂוּ קָלָה וְאִם לֹא אֲדַעָה" (יח, כא) – כוללים קשיים לשוניים ותחביריים רבים.<sup>43</sup> פרשנים נדרשו לשאלה למי מתייחסת המילה 'הכצעקתה'.<sup>44</sup> רש"י מתבסס על הגמרא בסנהדרין כט, ב ומפרש: "הכצעקתה של מדינה, פירוש נוסף – צעקת ריבה אחת".<sup>45</sup> רד"ק מוסיף: הכצעקתה – במפיק הה"א, רוצה לומר: צעקת סדום, כי היא אם לכל הערים. המילה 'צעקתה' מיוחסת לעיר או למדינה ולא לאנשי העיר או תושביה, היות שהיא כתובה בלשון נקבה, אחרת ראוי היה לכתוב 'הכצעקתם', כלומר יש כאן האנשה של המקום והעיר צועקת.<sup>46</sup>

מצאנו ביחידה זו שדה סמנטי רחב הקשור למיניות, מתייחס הדגים זאת על הפעלים: בו"א, יד"ע, שכ"ב, פת"ח.<sup>47</sup> הפועל יד"ע משמש מילה מנחה בסיפור סדום בפרקים יח-ט,<sup>48</sup> וחוזר חמש פעמים בסיפור: "הוֹצִיאֵם אֵלַינוּ וְנִדְעָה אֹתָם" (יט, ה);<sup>49</sup> "הִיָּה נָא לִי שְׂתִי בְּנוֹת אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּ אִישׁ" (יט, ח); "וְלֹא יִדְעוּ בְּשִׁכְבָּהּ וּבְקוֹמָהּ" (יט, לג); "וְתִקְּמוּ הַצְּעִירָה וְתִשְׁכַּב עִמּוֹ וְלֹא יִדְעוּ בְּשִׁכְבָּהּ וּבְקוֹמָהּ" (יט, לה). באופן חריג מתייחס האל לעיר סדום באמצעות הפועל יד"ע: "אֲרַדָּהּ נָא וְאָרְאָה... וְאִם לֹא אֲדַעָה" (יח, כא). הפעולה שיעשה האל מתייחסת לעיר ועל כן כתובה בלשון נקבה, אך לא ברור מהפסוק מה

<sup>41</sup> וונהם, בראשית ב, עמ' 59.

<sup>42</sup> אבן, מילון, עמ' 134-135; אוכמני, תכנים וצורות, עמ' 48-49, מסביר את המונח מטונימיה ככינוי של חפץ או תופעה על ידי שם, חפץ או תופעה אחרים הקרובים אליהם, אם קשר מציאותי ואם קשר מושאל. ראו גם: רמון-קליין, הפואטיקה, עמ' 113.

<sup>43</sup> בפסוק זה ישנה התייחסות עקיפה לשלושה גורמים שונים: הנזקקים שצועקים, אלו שחטאו, ואלו בהם תיעשה כליה. מה משמעות המילה 'קלה'? למה או למי מתכוון האל באומר 'ואם לא אדעה'? הפרשנים התייחסו למילה 'קלה' בשני אופנים. קלה מלשון כולם, או קלה מלשון כיליון ופיסקו את הפסוק בהתאם לפירוש.

<sup>44</sup> טיגלר, סדום במגילות קומראן, עמ' 52-53, משווה בין הכתוב במגילות ובין המילים "הכצעקתה עשו כלה". אחת האפשרויות שטיגלר מביא היא החלפת המילה עשו בעשה, ופירושו האל יעשה כליה בסדום.

<sup>45</sup> רש"י למילה "הכצעקתה", מוסיף שהרגוה מיתה משונה על שנתנה מזון לעניים.

<sup>46</sup> רש"י ורד"ק על אתר.

<sup>47</sup> מתייחס, בראשית ב, עמ' 233.

<sup>48</sup> יעקבס, מידה כנגד מידה, עמ' 161-162, מציין שהפועל 'ידע' מופיע כעשרים פעמים במקרא במשמעות משנית של קיום יחסי מין, מתוכן שלוש פעמים בלבד במשמעות של התעלות מינית, פעם אחת בסיפור לוט ואנשי סדום; ראו גם סרנה, בראשית, עמ' 31, 181.

<sup>49</sup> בכטל, קריאה פמיניסטית, עמ' 117, מציינת שניתן להבין את בקשת אנשי העיר כידיעה אינטלקטואלית במטרה להבין את מטרת בואם של הזרים אל העיר.

ידע ה' אחרי שירד וראה אם עשו כצעקתה. רש"י משלים את הפער ומפרש: "אדעה מה אעשה להם להפרע מהם בייסורין, ולא אכלה אותם".<sup>50</sup> לכאורה ה' מציב תנאי כפול, אם עשו כצעקתה, אכלה אותם ואם לא עשו כצעקתה, אדע אותה. לפי תנאי זה המילה 'אדעה' משמשת לתיאור פעולה הפוכה מכליה, כלומר איטיב עימם, או לכל הפחות לא אפגע בעיר. עדיין השימוש בשורש יד"ע משאיר אי ודאות לגבי מה שעתיד לקרות לעיר, במידה ולא חטאו. אי ודאות מצרף משמעות נלווית, ואולי טומן בתוכו את המשמעות המינית של שורש יד"ע במקרא. בקריאה זהירה ומסויגת ייתכן לראות באופן זה את פעולת ה' הנרמזת, כפעולה הפוכה ממה שקרה בפועל, כלומר המטרת גשם במקום המטרת אש וגופרית על הערים. המטרת גשמים, שמפריס את השדות, נדמו לעיתים לפעולה 'מינית' המובילה לפיריון האדמה.

המטרת מים מהשמיים מופיעה, לראשונה במקרא בבר' ב, ה, שם פיריון האדמה מתעכב כי ה' טרם המטיר גשם: "וְכָל שֵׁיחַ הַשְּׂדֵה טָרַם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ וְכָל עֵשֶׂב הַשְּׂדֵה טָרַם יִצְמַח כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֱלֹהִים עַל הָאֶרֶץ וְאָדָם".<sup>51</sup> פעם נוספת נזכרת המטרת גשמים כעונש בסיפור המבול בבר' ז, ד.<sup>52</sup> בסיפור סדום, כמו בסיפור המבול, המטרה מהשמיים היא דרך ענישה.<sup>53</sup> בהפיכת סדום במקום מים וגשם, האל ממטיר גופרית ואש: "וְה' הִמְטִיר עַל סְדֹם וְעַל עֲמֹרָה גֹפְרִית וְאֵשׁ מֵאֵת ה' מִן הַשָּׁמַיִם" (יט, כה).<sup>54</sup> פטאי בחיבורו החשוב 'אדם ואדמה' מציין שהמטרה מהשמיים מסמלת את הפעולה הזכרית בהפריית האדמה. אנלוגיה זו מתבססת על הדמיון בין פעולת האיש בהזרעת האישה ובין פעולת המטרת הגשם.<sup>55</sup> לפיכך אם הורדת גשם מפרה את האדמה ונותנת פיריון וחיים חדשים, הרי שבסיפור סדום המטרת אש וגופרית הם זריעת מוות, חורבן ופגיעה באדמה. חורבן ערי הכיכר מתואר כהפיכה: "וַיִּהְיֶה אֶת הָעָרִים" (יט, כה), מהפך הוא מעבר ממצב אחד למצב המנוגד לו. המהפך מתייחס לערים, לכיכר, ליושבי הערים ולצמח האדמה, מכאן נובע שהמהפך נוגע לפיריון ומאדמה שכולה משקה הופכת אדמת סדום לאדמה עקרה זרועה אש וגופרית.

לסיכום, הראינו שהכתוב מתמקד במקום ולא רק באנשיו. אף שלשון המקרא מתייחסת לעיר ולאֶרֶץ בלשון נקבה, נראה כי כאן התייחסות זו מקבלת משמעות נלווית, וההתייחסות למקום בלשון נקבה מתבטא בהיבטים נוספים בכתוב. גם צורת הענישה ופעולת האל מתמקדת בהרס

<sup>50</sup> וכך גם פירש בכור שור לבר' יח, כא: "אדעה מה אעשה להם, לפי החטא, הפירעון".

<sup>51</sup> להרחבה ראו לעיל, פרק שני עמ' 53-54.

<sup>52</sup> על הדמיון בין סיפור לוט לסיפור המבול לעניין המשכיות ופיריון ראו: וייפלד, בר' יט, עמ' 126-127.

<sup>53</sup> וסטורמן, בראשית ב, עמ' 144, מוסיף שזוהי נוסחה סטריאוטיפית מקובלת לענישה במקרא ומפנה לדב', כט, כג; יש' ל, לג; יח' לח, כב; תה' יא, ו; או טיהור לפי סרנה, בראשית, עמ' 138.

<sup>54</sup> ארנולד, בראשית, עמ' 185, כתב שאין משמעות לצורת הענישה אלא רק לעובדה שהיא מהשמיים כלומר תלויה ברצון האל. עם זאת הוא משווה את ההמטרה לגשם בסיפור גן עדן.

<sup>55</sup> פטאי, אדם ואדמה א, עמ' 112-113.



פרק רביעי : לוט ובנותיו

המקום, הערים, האדמה והצומח. אף שיושבי המקום הם החוטאים, ניכר שהפעולה מכוונת לפגוע במקום עצמו בשל מאפייניו כאזור פורה. הפגיעה במקום עצמו מאפשרת לחלץ מתוכו את מי שראוי להצלה, מה שמעורר את השאלה מי ניצל מן המקום ומי לא.

## הערכת הדמויות הראשיות, תפקיד דמויות המשנה והקשר בין האירועים

### בפרק

סיפור הצלת לוט ובנותיו שימש מוקד השוואה לסיפורי מקרא רבים, כדוגמת סיפור המבול כפי שהראו ויינפלד, סוצקובר ואחרים,<sup>56</sup> או לסיפור פילגש בגבעה, ולסיפור עיר נידחת, כפי שהדגימו חוקרים אחרים.<sup>57</sup> המילטון עמד על הדמיון לסיפור רות ותמר שפעלו בניגוד לנורמות החברתיות המקובלות. לדבריו, השוואה זו יוצרת אמפתיה כלפי מעשה בנות לוט.<sup>58</sup> חוקרים שראו באור חיובי את מעשה בנות לוט, ביססו את טענותיהם על כך שלא נמצאה ביקורת שלילית מפורשת במקרא. יתרה מזאת, המספר משתף את קוראיו בתחושת ההצדקה של הבנות וחשן לאובדן האנושות.<sup>59</sup> גונקל טען שזהו סיפור הרואי, שמגמתו לפאר את ההחלטה הנחרצת של בנות לוט לדאוג לקיום המשפחה בכל מחיר.<sup>60</sup> כמוהו סברו גם סקינר, רודין-אוברסקי ואחרים.<sup>61</sup> בניגוד אליהם פולק קושר את מעשה הבנות עם תרבות העיר סדום וקובע: "אין זה אלא מעשה תועבה, ומעין בבואה של שחיתות אנשי סדום... לא בכדי גרמו ללוט להשתכר!" צאצאיו של לוט טבועים אפוא בחותם התועבה.<sup>62</sup> בדרך זו הלכו חוקרים נוספים וקשרו בין התנהגות הבנות למקום מגוריהן והצביעו על השפעה לא מוסרית שהביאה למעשיהן.<sup>63</sup> הערכת הדמויות בדרך זו קושרת בין חלקי הסיפור ומציגה מסר אחיד ורצוף ביחידה זו. לצד שיפוט מעשי לוט ובנותיו על רקע אירועי המהפכה, משמשות גם דמויות המשנה בסיפור כגורם מאחד בין שני חלקי הפרק.

<sup>56</sup> ויינפלד, ב' יט, עמ' 130-131; מתי'וס, בראשית ב, עמ' 245; סוצקובר, לוט, עמ' 2, טוענת שבהשוואה למעשה של חם שנתקלל לאחר שניצל את אביו נח לאחר המבול, כאן לא מצאנו עונש או קללה לבנות לוט ומכאן שאין ביקורת על מעשיהן.

<sup>57</sup> למגוון ההקבלות בין סיפור סדום לסיפור פילגש בגבעה ראו: רמב"ן ורשב"ם לבראשית יט, ה-ח. ראו עוד: קויפמן, שופטים, עמ' 277; ברני, ספר שופטים, עמ' 443-445; קליין, ניצחון האירוניה, עמ' 165-172; אוקונל, הרטוריקה, עמ' 250-252; קורפמן, בנות לוט, עמ' 334-336.

<sup>58</sup> המילטון, בראשית ב, עמ' 52, משווה בין מעשה בנות לוט למעשה תמר ורות להשגת בן מ'האב' תוך תחבולה או בחשאי.

<sup>59</sup> המדרש בב"ר נא, ח, דן אותן לכף זכות, ומציע לראות את המניע להתנהגותן כמניע אלטרואיסטי של הצלת העולם: "שהיו סבורות שנתכלה העולם כדור המבול". בעקבות זאת הלכו פרשנים נוספים, למשל, רבנו בחיי מצביע על כך שהכתוב כלל אינו מגנה את מעשיהן. רש"י ורמב"ן על אתר, מתארים את בנות לוט כמלאות אמונה ובעלות חסד. לעומתם פירש ר' יוסף קרא: "כי אמרה הבכירה לא נמצא בארץ שירצה לקחת אותנו לנשים, כי יאמרו מאנשי ההפכה אלו, אין ראוי להתחבר עמהן". לפי דעה זו ניתן להבין שבנות לוט הניחו שיש אנשים בעולם, אך הם לא ירצו להינשא להן. ראו גם: וסטרמן, בראשית ב, עמ' 297, 311-312; אלטר, בראשית, עמ' 90.

<sup>60</sup> גונקל, בראשית, 216-217.

<sup>61</sup> סקינר, בראשית, עמ' 313-314; רודין-אוברסקי, מאלוני ממרא, עמ' 135-157.

<sup>62</sup> פולק, הסיפור, עמ' 197.

<sup>63</sup> טורנר, לוט, עמ' 95-96.

חוקרים עסקו בתפקיד דמויות המשנה בסיפור.<sup>64</sup> אחד התפקידים כונה 'הדמות הנעלמת' שעיקרה הדגשת התפקיד והמשמעות של הדמויות שנתרו בהמשך העלילה.<sup>65</sup> באופן זה ניתן להסביר את תפקיד אשת לוט וחתניו. תפקידם משני בסיפור ההפיכה, עם זאת נוכחותם בסיפור מעידה על פוטנציאל פרוץ אנושי הגון, והיעלמותם מן הסיפור מוכרחת כדי להצדיק את מעשה הבנות והפרייתן דרך גילוי עריות ועבירה על חוק טבעי ומקראי.<sup>66</sup>

הרס הערים ויושביהן, האדמה והצמחייה חייב את הניצולים לצאת מן המקום כדי להמשיך את קיומם והמשך זרעם במקום אחר. תפקיד הדמויות בסיפור נבחן באמצעות השאלות מי ראוי להינצל, ומי ניצל בסופו של דבר מן ההפיכה. תחילתו של הדיון מופיע בפרק יח פסוקים טז-לב, שם מתקיים משא ומתן ארוך בין אברהם לאל בו מבקש אברהם להציל את העיר בזכות הצדיקים: "חֲלָלָה לָךְ מַעֲשֵׂת פְּדָבָר הַזֶּה לְהַמִּית צְדִיק עִם רָשָׁע וְהֵיךָ כְּצְדִיק כְּרָשָׁע חֲלָלָה לָךְ הַשֹּׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט" (יח, כה). המשא ומתן שמתנהל בין אברהם לאל עורר את חוקרי המקרא לדון בשאלת הגמול במקרא,<sup>67</sup> אך נראה שישנו היבט נוסף לדיון היות שהמספר עושה שימוש מכוון בשאלה מי ראוי ומי ניצל, כדי לקשור בין סיפור מהפכת סדום ועמורה לבין סיפור הולדת עמון ומואב, כפי שאראה כאן.

השאלה מי ראוי להינצל עולה פעם נוספת בסיפור, אגב דברי המלאכים: "וַיֹּאמְרוּ הַגַּאֲנָשִׁים אֶל לוֹט עַד מִי לָךְ פֶּה חֵתָן וּבְנֵיךָ וּבְנֵיֶיךָ וְכָל אֲשֶׁר לָךְ בְּעִיר הוֹצֵא מִן הַמָּקוֹם" (יט, יב). האורחים מבקשים מלוט להוציא את קרוביו מן המקום ומפרטים: חתניך, בניך, בנותיך, וכל אשר לך. ארנולד מציין שרשימת הראויים נצרכת כדי לאשר את הבטחת האל לאברהם ולהוכיח שאין עשרה צדיקים בעיר.<sup>68</sup> אך בעצם הפירוט נרמז למי ניתנת הזדמנות להינצל. סדר הופעת מקורבי לוט תמוה וראוי היה לפתוח בקרובים ביותר ללוט, בניו ובנותיו, ואחר כך להזכיר את חתניו. מכל מקורבי פונה לוט רק לחתניו: "וַיֹּצֵא לוֹט וַיְדַבֵּר אֶל חֲתָנָיו לְקַחֵי בְנֵיהֶם וַיֹּאמֶר קוּמוּ צֵאוּ מִן הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי מְשֻׁחֵת הִ' אֶת הָעִיר וַיְהִי כְּמַצְחֵק בְּעֵינֵי חֲתָנָיו" (יט, יד). אזכור החתנים מעיד על מעמדן החוקי של בנות לוט

<sup>64</sup> בר-אפרת, העיצוב, עמ' 108; אבן, הדמות, עמ' 195-200; רמון-קינן, הפואטיקה, עמ' 35-46; סימון, קריאה ספרותית, עמ' 317-324.

<sup>65</sup> גרוסמן, הדמות הנעלמת, עמ' 561-571, מסביר שהיעלמותה של דמות מינורית מהנרטיב המקראי יכולה להיחשב כטכניקה ספרותית, במידה שהמטרה הספרותית של הדמות היא להיעלם ברגע מכריע ולהותיר מקום לדמויות הנותרות. לדברי גרוסמן ניתן להעריך נוכחות של דמות נעלמת על בסיס שני תנאים. התנאי הראשון הוא האם הושם דגש רב על הדמות לפני היעלמותה והתנאי השני הוא האם הדמות נעלמת לפני מילוי תפקידה הספרותי. גרוסמן מוסיף שיתכנו מטרות נוספות בשימוש בטכניקה זו, אך בראשן השארת הבמה לדמויות שנתרו והדגשת ניתוק הגיבור ממה שהדמויות המשניות מייצגות.

<sup>66</sup> ווהנס, בראשית ב, עמ' 61, מעלה אפשרות שהבנות משכרות את אביהן כדי להשכיח את צערן, ווהנס שולל אפשרות זו היות שהמספר מנמק את מעשה הבנות. ווהנס מציין שהשימוש 'לשכב' נדיר במקרא בהקשרים של יחסי מין לא חוקיים.

<sup>67</sup> ספיזר, בראשית, עמ' 135; ויינפלד, בר' יט, עמ' 126, מציין שאברהם, בניגוד לנביאים ירמיהו ויחזקאל, אינו תובע לפי עקרון הגמול האישי אלא דורש את טובת המקום כולו. ראו עוד בהערות 22, 23, 24 שם.

<sup>68</sup> ארנולד, בראשית, עמ' 185.

ומעצים את העיוות המוסרי הכרוך בהצעת לוט את בנותיו 'אשר לא ידעו איש' לאנשי העיר.<sup>69</sup> הוספת התיאור 'לוקחי בנותיו' מיותרת לכאורה ויוצרת אירוניה היות שמיד אחר כך לוט הוא זה שמצטוו לקחת את בנותיו: "קום קח את אשתך ואת שתי בנותיך הנמצאות" (יט, טו).<sup>70</sup> לוט מתמהמה ואינו ממחר לקחת את בנותיו ובפועל המלאכים מוציאים את לוט ומשפחתו מן המקום: "ויתמקמה ויחזיקו האנשים בידו ובגיד אשתו ובגיד שתי בנותיו... ויצאהו וינחהו מחוץ לעיר" (יט, טז). האדישות של לוט בהגנה על בני ביתו מתחדדת בסוף הסיפור, כשבנותיו פועלות במרץ ושוכבות עימו, ולוט הופך ללא ידיעתו לילוקח בנותיו.<sup>71</sup>

ניסיונו של לוט להציל את חתניו נכשל, והם צוחקים לו: "ויהי כמצחק בעיני חתניו" (יט, יד).<sup>72</sup> הפעולה 'מצחק' מופיעה פעמים נוספות בספר בראשית.<sup>73</sup> חוקרים ופרשנים ציינו שהפעולה 'מצחק' רומזת לעבירה מינית.<sup>74</sup> תיאור צחוק החתנים תורם לתחושת אירוניה בסיפור, כאשר גורל הדמויות מתהפך ובעוד החתנים נותרים מאחור הבנות מוצאות באביהן מקור לפריון והוא 'שמצחק' תחת חתניו. צחוק החתנים מהדהד את צחוקה של שרה בפרק יח. חוקרים רבים ערכו הקבלה בין הכנסת האורחים של אברהם בפרק יח בין הכנסת האורחים של לוט בפרק יט.<sup>75</sup> בשני המקרים האורחים מגיעים עם בשורה בפייהם. בסיפור אברהם הבשורה על פריון והולדה ובסיפור לוט הבשורה על הכחדה ומוות. בשני המקרים הבשורה נפתחת בשאלה אודות אלו שבהם מותנה הפריון והמשכיות הזרע, אצל אברהם: "איה שרה אשתך" (יח, ט) ואצל לוט: "מי לך פה חתן" (יט, יב) ובשני המקרים הבשורה מעוררת צחוק: "ותצחק שרה בקרבה" (יח, יב), "ויהי כמצחק בעיני חתניו" (יט, יד).<sup>76</sup>

אף שהחתנים הם חלק מדמויות המשנה בסיפור הפיכת הערים, הם נזכרים ראשונים ברשימת הראויים להצלה. המספר המקראי עושה שימוש באנלוגיה אירונית כדי לרמוז לתפקידם הנעדר בהמשכיות המשפחה. החתנים לא שומעים לאזהרה, נותרים מאחור וקובעים את גורלם כגורל

<sup>69</sup> אנשי העיר מבקשים לדעת את האורחים. הפועל 'ידעו' מופיע בהקשרים חיוביים כמו אצל אברהם: "כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו" ומצד שני מתפרש כמעשה מיני כמו במקרה זה אחרת לא ניתן להבין את ההצעה של לוט לתת את בנותיו שלא ידעו איש כפיצוי על הפגיעה באורחיו. זהו הפירוש הנפוץ במחקר ובפרשנות ראו: קידנר, בראשית, עמ' 137-136; אקליה, הומוסקסואליות, עמ' 260-262; בארטלט, פרספקטיבה, עמ' 134.

<sup>70</sup> שמש סבורה שמדובר בשתי בנותיו הנמצאות בבית ושאינן נשואות.  
<sup>71</sup> סרנה, בראשית, עמ' 140, מניח שאין סיכוי שלוט היה שותף מודע.

<sup>72</sup> סרנה, בראשית, עמ' 137; ארנולד, בראשית, עמ' 185; מתייס, בראשית ב, עמ' 238-239, קושר את צחוק החתנים לצחוקם של שרה ואברהם, שכמותם גם החתנים מתקשים להאמין למשמע הבשורה.

<sup>73</sup> "ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק" (בר' כא, ט); "ויהי כי ארכו לו שם הקמים וישקף אבימלך מלך פלשתים בעד החלון וירא והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו" (בר' כו, ח); "ותדבר אליו פדברים האלה לאמר בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בני" (בר' לט, יז).

<sup>74</sup> ראו: ברטלמוס, שחק צחק, עמ' 64; אלן, צחק, עמ' 794; קדרי, מילון, עמ' 908, מסביר שהפועל בבניין פיעל כוונתו השתעשע או משחקי אהבים; ראו גם רש"י על אתר. פליישמן, גרש את האמה, עמ' 154-155, בפירושו למעשי ישמעאל בבר' כא, ט טען שעדיף להבין את הפעולה 'מצחק' במשמעות של התנהגות מינית-פולחנית בלתי חוקית. לדבריו, יש סבירות רבה להניח שמדובר בהתנהלות הקשורה לפולחן הפוריות. פליישמן מסתמך על דברי קאסוטו בפירושו לשמות: "כמנהג חגי העמים הלהוטים אחרי הפולחן אלי הפוריות ואחרי פריצות שהייתה קשורה בו".

<sup>75</sup> פולק, הסיפור, עמ' 693-697; פרטהיים, פירוש, עמ' 474; מתייס, בראשית ב, עמ' 221; גרוסמן, אברהם, עמ' 211-210.

<sup>76</sup> פרטהיים, פירוש, עמ' 474.

סדום ועמורה. כל חשיבותם בסיפור לציין שהפוטנציאל הטבעי להפרות את הבנות ולהמשיך את התא המשפחתי אבד. היעדרם מהסיפור בשלב זה מאלץ את המשך האירועים כפי שקרו במערה.

בדומה לחתנים, גם תפקידה של אשת לוט כדמות משנית נובע מהיותה ראויה להצלה והיא אכן הוצאה מהעיר: "וַיִּחַזְקוּ הָאֲנָשִׁים בְּיָדוֹ וּבְיַד אִשְׁתּוֹ... וַיִּצְאֵהוּ וַיַּנְחֵהוּ מִחוּץ לְעִיר" (יט, טז). בדומה לחתנים גם אשת לוט מהווה פוטנציאל טבעי להמשכיות המשפחה. מותה הוא תנאי להמשך הסיפור ותפקידו להצדיק את הסיטואציה העתידה להתרחש במערה.<sup>77</sup> השארית האישה מאחור וקשירתה עם גורל אדמת סדום מותירות את לוט ללא אדמה פורייה לגור בה וללא אישה לפרות ולהמשיך את קיום התא המשפחתי.

פעם שלישית ואחרונה מרחפת השאלה מי ניצל מתוך ההפיכה, דרך זויות הראייה של הבנות, ולמעשה הן בטוחות שלא ניצל איש מלבדם: "וְאִישׁ אֵין בְּאֶרֶץ" (יט, לא). השימוש בזקנה כמעכב פריון הוא אמצעי נוסף להשוואה בין פרקים יח ו-יט. לאחר בשורת המלאכים שרה תוהה: "אֲחֵרִי בְּלִתי הִיְתָה לִי עֲדָנָה וְאֲדֹנִי זָקֵן" (יח, יב), ושוב בפי האל: "...לֵאמֹר הָאֵף אֶמְנָם אֲלֹד וְאֲנִי זָקֵנְתִי" (יח, יג). חוקרים ניסו להסביר כיצד הבנות מגיעות למסקנה שהעולם כולו חרב.<sup>78</sup> רבים הציעו לראות בהן תמימות או בורות.<sup>79</sup> וונהם רואה בטענתן שקר בעליל, ותוהה כיצד לוט לא מעורב בתחושותיהן ומתעמת איתן.<sup>80</sup> היו שסברו שלוט שותף בשתיקתו והאשימו אותו בניצול תמימות בנותיו.<sup>81</sup> עיון מדוקדק בטענת הבנות: "וְאִישׁ אֵין בְּאֶרֶץ לְבֹא עָלֵינוּ כְּדָרְךָ כָּל הָאֶרֶץ" (יט, לא), מוכיח שהבנות היו עדות לכך שלפני המהפכה היה קיים פוטנציאל פריון טבעי המכונה בפייהן 'כדרך כל הארץ', וכעת לאחר המהפכה לא נמצא איש ראוי למימוש פריון אנושי 'כדרך כל הארץ' כלומר באופן טבעי וחוקי. לא כפי שהסבירו את טענתן שהאנושות הושמדה כליל.

מכאן עולה זיקה בין הפגיעה באדמת הערים ובין פגיעה בהמשכיות זרעו של לוט. בשני המקרים הענישה לא מנעה באופן גורף את קיום החיים אלא פגעה בצורת הפריון הטבעית. כמו שהאדמה הפורייה נזרעה מלח בניגוד להפריה באמצעות גשם, בנות לוט מופרות מאביהן בניגוד לדרך הטבע, לחוק האנושי והאלוהי.

<sup>77</sup> וונהם, בראשית ב, עמ' 59, מפרש שהתאבנותה מאפשר את האפיזודה של לוט ובנותיו במערה ומוסיף, "הייתי מתקשה לדמיין את תחבולת הבנות מצליחה כשאימן בסביבה".

<sup>78</sup> ספיזור, בראשית, עמ' 145; וסטרמן, בראשית ב, עמ' 297, 311-312.

<sup>79</sup> סרנה, בראשית, עמ' 139, מתבסס על העובדה שלוט נמלט גם מצוער והיא נכללת בחמש הערים שהושמדו ולכן הבנות סבורות שההשמדה כללית ואין איש בארץ; לוונסון, בראשית, עמ' 42, סבר שניתן להגן על בנות לוט בטענה שהן באמת האמינו שהמין האנושי ייכחד אם לא יחיו זרע מהזכר היחיד שנותר – אביהן.

<sup>80</sup> וונהם, בראשית ב, עמ' 53.

<sup>81</sup> רשקוב, אבא, עמ' 107-82; אקסום, תשוקה, עמ' 108-83.

## זהות בין גורל האדמה לגורל האישה

לפסוקים כד-כו תפקיד כפול בסיפור: מצד אחד הם חותמים את סיפור המהפכה ומתארים את תוצאותיה. מצד שני הם פותחים את סיפור לוט ובנותיו ומהווים הסיבה לאירועים במערה. בשלושה פסוקים אלו נמצא מוקד הזיקה בין פיריון האדם ופיריון האדמה ביחידה זו. הזיקה מתבטאת בזהות גורל, כאשר האדמה והאישה שתיהן הופכות למלח.

### אשת לוט

אשת לוט היא דמות פאסיבית בסיפור.<sup>82</sup> שמה לא ידוע, היא אינה שותפה לשיח בין האנשים ללוט ואינה לוקחת חלק בהכנסת האורחים ובהגנה עליהם.<sup>83</sup> הציוויים וההנחיות מופנים ללוט וכתובים בלשון יחיד: "וַיִּקְרָאוּ אֶל לוֹט וַיֹּאמְרוּ לוֹ" (יט, ה), "וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים אֶל לוֹט" (יט, יב) "וַיִּנְאֲצוּ הַמְּלָאכִים בְּלוֹט לֵאמֹר קוּם קַח" (יט, טו) "וַיִּתְמַהֲמַה... בְּחִמְלַת ה' עָלָיו וַיִּצְאֵהוּ וַיִּנְחֵהוּ... וַיֹּאמֶר הַמְּלַט... אֶל תַּבִּיט... וְאַל תַּעֲמֹד... הַמְּלַט פֶּן תִּסָּפֵחַ" (יט, טו-ז).<sup>84</sup> גם בסיכום הדברים מוזכר לוט לבדו: "וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט מִתּוֹךְ הַהֶפְכָּה בְּהִפָּךְ אֶת הָעָרִים אֲשֶׁר יָשָׁב בָּהֶן לוֹט" (יט, כט). מהכתוב: "וַיִּנְחֲזִיקוּ הָאֲנָשִׁים בְּיָדוֹ וּבְיַד אִשְׁתּוֹ וּבְיַד שְׁתֵּי בָנָתָיו בְּחִמְלַת ה' עָלָיו" (יט, טז), ניתן להבין שאשת לוט ובנותיו ניצלות רק מתוך רחמי ה' על לוט.

תפקידה של אשת לוט בסיפור מסתכם בהפיכתה לנציב מלח אחרי שהביטה אחור: "וַתַּבֵּט אִשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו וַתִּהְיֶי נָצִיב מְלַח" (יט, כו). האיסור להביט אחור הוא מוטיב חוזר בסיפורי המזרח הקדום.<sup>85</sup> וונהם סבר שאשת לוט הפרה את צו האל ובכך כרכה את גורלה עם גורל אנשי סדום ומנעה מעצמה את ההזדמנות להינצל.<sup>86</sup> אחרים סברו שאין כאן עונש אלא תוצאה של התמהמהות כלומר ההבטה לאחור עיכבה אותה ולכן לא הספיקה להימלט ממטר האש והגופרית.<sup>87</sup> המספר אינו מתאר על מה ולמה הביטה אשת לוט לאחור. ניתן לפרש את המילים "וַתַּבֵּט אִשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו" שאשת לוט הביטה

<sup>82</sup> ריינהרץ, אנונימי, עמ' 127, הניחה שכל חשיבותה נובע מהקשר שלה ללוט.

<sup>83</sup> בניגוד לשרי בבראשית יח למשל פסוק ו

<sup>84</sup> פרט לפעולת המלאכים שנאמרת בלשון רבים: "כְּהוֹצִיָּאם אִתָּם" (יט, ז).

<sup>85</sup> מוטיב זה מכונה מטאמורפוזות ומצוי בספרות העולם העתיק. מצב בו הופך אדם לגוש מלח או אבן בעקבות עבירה. ראו אצל וסטרמן, בראשית ב, עמ' 144; ויינפלד, בר' יט, עמ' 129; אלטר, בראשית, עמ' 89, מוסיף שבסיפור אלמנט אטיולוגי כפול: הראשון – לתת הסבר למבנה הגיאולוגי של אזור ים המלח והשני הוא מוטיב איסור הבטה לאחור בעזיבת מקום, מוטיב שמוכר מספרות קדומה.

<sup>86</sup> וונהם, בראשית ב, עמ' 59.

<sup>87</sup> בכור שור, לבר' יט, כו מסביר שאשת לוט התעכבה ולא מיהרה עד שנשארה מאחרי, וכך דבריו: "והדביק אותה הענן המשחית, ונפל עליה מן הגפרית ומן המלח, כי במקום שנופל גופרית, נופל מלח עמו, כמו שנאמר בדב' כט, כב. ותהי נציב מלח, כלומר הפכה מצבה ותל, היות שנפל עליה הרבה מלח, עד שלא היה נראה שהיתה שם אשה, שהיתה מכוסה כולה ונראה כאילו יש שם תל... אבל יש אומרים, שגופה נהפך להיות מלח והיא נראית בארץ". ראו גם: סרנה, בראשית, עמ' 138.

פרק רביעי : לוט ובנותיו

מאחריו של לוט, כלומר מהמקום בו לוט נמצא, ואולי לרמוז בעקיפין לאחריתו של לוט ולמה שעתיד לקרות לו בהיעדרה.

## נציב מלח

הפיכת אשת לוט לנציב מלח היא המקרה היחיד במקרא בו אדם הופך לחומר אחר.<sup>88</sup> למלח במקרא יש פונקציונליות סמלית משתנה.<sup>89</sup> מצד אחד, הוא משמש לריפוי ופריון, כפי שמצאנו אצל אלישע שריפא את המים באמצעות מלח והפך את הארץ לפורייה: "וַיֵּצֵא אֶל מוֹצָא הַמַּיִם וַיִּשְׁלֹךְ שָׁם מֶלַח וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' רְפֵאתִי לַמַּיִם הָאֵלֶּה לֹא יִהְיֶה מִשָּׁם עוֹד מָוֶת וּמִשְׁפָּלָת" (מל"ב ב, כא). מנגד, מלח מופיע במקרא כסמל לחורבן ואסון והופך אדמה פורייה לשוממה ועקרה.<sup>90</sup>

קריאה אינטרטקסטואלית קושרת את עונשה של אשת לוט לעונשן של הערים.<sup>91</sup> בעל ספר דברים מתאר את הפיכת סדום ועמורה במילים: "וְגִפְרִית וְנֶמְלַח שְׂרָפָה כָּל אֲרָצָה לֹא תִזְרַע וְלֹא תִצְמַח וְלֹא יֵעָלֶה בָּהּ כָּל עֵשֶׂב כְּמִהְפֶכֶת סָדֹם וְעַמֹּרָה" (דב' כט, כב).<sup>92</sup> החזרה בשלושה תיאורים שונים: 'לא תזרע' ו'לא תצמיח' ו'לא יעלה בה כל עשב', מדגישה את אובדן פריון האדמה. רד"ק מציין שההיפוך מתבטא בגורל האדמה היות שהיא הופכת מטובה לרעה וממצב שכולה משקה למצב שאינה מצמיחה יותר.<sup>93</sup> בצפניה ב, ט נאמר: "לֶכֶן חִי אֲנִי נְאֻם ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כִּי מוֹאָב כְּסָדֹם תִּהְיֶה וּבְנֵי עַמּוֹן כְּעַמֹּרָה מִמֶּשֶׁק חָרוּל וּמִכָּרָה מֶלַח וּשְׁמָמָה עַד עוֹלָם...". אבימלך משתמש במלח וזרע בו את אדמת שכם לאחר שהוא הורס את העיר: "וַיִּתֵּן אֶת הָעִיר וַיִּזְרְעָהּ מֶלַח" (שופ' ט, מה).<sup>94</sup> זריעת האדמה במלח היא פעולה יוצאת דופן, היה ראוי לכתוב זריעת מלח על האדמה. שימוש בפועל זר"ע הוא תיאור אירוני לפעולה מעוותת המנוגדת לתהליך זריעת האדמה. במקום לזרוע את האדמה על מנת שתצמיח, זרע אבימלך מלח ופוגע ביכולת האדמה לפרות.

שימוש במלח כדי להעניש את אשת לוט וכדי לפגוע באדמה יוצר דמיון בין גורל ערי הכיכר וגורל אשת לוט. רד"ק מתייחס לדמיון בין גורל האישה וגורל האדמה: "וונכתב זה הפסוק אחר 'ויהפוך' (לעיל כה), להודיע כי כל יושבי הערים כן היו: מקצתם נציב מלח, מקצתם נציב גפרית, ואף על פי

<sup>88</sup> וסטרמן, בראשית ב, עמ' 144.

<sup>89</sup> להרחבה ראו מאמרו של מוגה, סימבוליות, עמ' 265-271.

<sup>90</sup> כמו לדוגמה בתהלים קז, לד: "אֲרָץ פְּרִי לְמַלְחָה מִרְעַת יוֹשְׁבֵי בָּהּ". המילטון, מלח, עמ' 948, משווה למקורות הבאים: דב' כט, כג; שופ' ט, כה; צפניה ב', ט; איוב לט, ו; יר' יז, ו; יר' יז, ו; יר' מט, יח; נ' מ; עמוס ד, יא; מקורות אלו רפלקטיביים לתיאור סדום ועמורה בברי' יט, כו; ראו גם: אייסינג, מלח, עמ' 331-332.

<sup>91</sup> לניתוח אינטרטקסטואלי ראו, פיול, מבוא, עמ' 11-20; בל, אינטרטקסטואליות, עמ' 27-40; הק, אינטרטקסטואליות בסיפור לוט, עמ' 89-98; פנצ'נסקי, לילה, עמ' 77-88.

<sup>92</sup> מוטיב דומה קיים בסיפור הבריאה הבבלי 'אנומה אליש', כאשר תיאמת מאיימת להשמיד את העולם החדש באמצעות מלח.

<sup>93</sup> רד"ק על אתר.

<sup>94</sup> יתכן להניח, שגם בעל ספר תהילים רומז להפיכת סדום במילים: "אֲרָץ פְּרִי לְמַלְחָה מִרְעַת יוֹשְׁבֵי בָּהּ" (תה' קז, לד).

כן, שלא נזכר 'מלח' בהמטרה, עם ה'גפרית' היה מלח, כי כן אמר הכתוב 'גפרית ומלח שרפה כל ארצה'" (דב' כט, כב).

למראה העיר ההרוסה קיימת השפעה על הדמויות בסיפור. רמון-קנין דנה בנופים אנאלוגיים וסבורה שהסביבה הפיזית או החברתית של הדמות לא רק מציגה בעקיפין תכונה או תכונות, אלא בהיותה מעשה אדם, היא עשויה להיות סיבה או תוצאה של התכונה המוצגת.<sup>95</sup> התיאור של מאורעות סדום בספר דברים מרחיב ומפרט אודות גורל האדמה, ויוצר אנלוגיה וזהות בין מה שאירע לאדמה ובין מה שאירע לאשת לוט, שתיהן הופכות למלח ובעקבות כך, נפגע פוטנציאל הפיריון. השימוש במלח להענשת אשת לוט הוא ביטוי מיוחד לזיקה בין אובדן פיריון האדמה ואובדן פיריון האדם. פולק סוקר את הניגודים בין לוט ואברהם ומציין, בין היתר, את גורל אשת לוט כמנוגד לפוטנציאל הפיריון של שרה אשת אברהם.<sup>96</sup> גורל אשת לוט מתאחד ומזדהה עם גורל אדמת סדום ולוט נותר ללא פוטנציאל פיריון אדם או פיריון אדמה.

## אקטיביות ופאסיביות לוט מול אברהם

מעבר לנוף המצוי ברקע הסיפור, תורמים לעיצוב הדמויות בסיפור אמצעים ספרותיים עקיפים וישירים.<sup>97</sup> המקרא ממעט להשתמש באמצעים ישירים, ולרוב נוקט אמצעים עקיפים לעיצוב דמויות, כאלו שאינם מצביעים על תכונה בצורה ישירה אלא דורשים מהקורא לזהותה. אמצעים אלו כוללים דיבור ישיר או עקיף של הדמות, פעולות ומעשים חד פעמיים או הרגלים, השוואה לדמות אחרת או הקשר לתמה המרכזית בסיפור.<sup>98</sup> בניית עיצובה של דמות יש לקחת בחשבון את מכלול המרכיבים שמצביעים על תכונת אופי. רמון-קנין סבורה שחזרה על התנהגות 'מזמינה' להעניק לה תווית של תכונת אופי.<sup>99</sup> לעניות דעתי, ניתן למצוא חזרה כזו בניית דמותו של לוט, בייחוד על רקע הניגוד בינו ובין אברהם.

דמותו של לוט משנית ביחס לאברהם. לוט פאסיבי בסיפור ההגירה מאור כשדים (יא, לא), ביציאה מחרן (יב, ה), בירידה למצרים (יג, א), ואפילו כשנלקח בשבי במלחמת ארבעת המלכים (יד, יב).<sup>100</sup> על רקע כל אלו בולטת האקטיביות שלוט מגלה כאשר עליו לבחור מקום מגורים או מקום

<sup>95</sup> רמון-קנין, הפואטיקה, עמ' 70-71.

<sup>96</sup> פולק, הסיפור, עמ' 197; גרוסמן, אברהם, עמ' 213.

<sup>97</sup> רמון-קנין, הפואטיקה, עמ' 61-62, מרחיבה מה כלול באמצעים ישירים ומה בעקיפים.

<sup>98</sup> בר-אפרת, העיצוב, עמ' 89-112; רמון-קנין, הפואטיקה, עמ' 62-71; פולק, הסיפור, עמ' 270-278; שמש, סיפורי אלישע, עמ' 226.

<sup>99</sup> אבן, הדמות, עמ' 105-200, הציע בהתייחסו לכלל הדמויות בסיפור, סולם פונקציונאליות שבקצהו האחד דמות הממלאת תפקידים רבים ומשמעותיים בלעדיהם הסיפור משתנה לחלוטין ובקצהו השני דמויות 'ניצבות' שתרומתן לעלילת הסיפור מינימאלית ביותר. ראו עוד: בר-אפרת, העיצוב, עמ' 108; סימון, קריאה ספרותית, עמ' 283.

<sup>100</sup> הרחבה על כך ראו בפרק השלישי – 'תרח ואברהם'.

מבטחים,<sup>101</sup> עבורו ועבור אורחיו.<sup>102</sup> לראשונה במקרא לוט פועל כאשר הוא נושא עיניו ובוחר להתיישב בכיכר הירדן: "וַיִּבְחַר לוֹ לוֹט אֶת כָּל כְּפַר הַיַּרְדֵּן וַיֵּסַע לוֹט מִקְדָּם... וְלוֹט יָשָׁב בְּעָרֵי הַכְּפָר וַיֵּאָהֵל עַד סְדֹם" (יג, יא-יב).<sup>103</sup> שש פעולות מדגישות את האקטיביות של לוט בפסוקים אלו. לוט רואה את כיכר הירדן, בוחר בכיכר הירדן, נוסע מקדם, נפרד מאברהם, מתיישב בערי הכיכר ובונה את אוהלו עד סדום. לעומתו מצטייר אברהם כפאסיבי. אברהם נפרד מלוט ומתיישב בכנען, שם כללי המעיד שלא נעשתה בחירה במקום מסוים, או ישיבה אקטיבית באמצעות בניית מאהל. הפער בין מעשי לוט ואברהם מתמלא בהוראת ה' ממקום הפרידה בין השניים. כל שאברהם נדרש לעשות הוא לשאת עיניים ולראות כיצד האל עצמו נותן לו אדמה ומרבה את זרעו: "וְהָאֵל אָמַר אֶל אַבְרָם אַחֲרֵי הַפָּרֶד לוֹט מַעֲמֹו שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מִן הַמְּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה שָׂם... כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לְךָ אֲתִנְנָה וְלִזְרַעְךָ עַד עוֹלָם וְשִׁמְתִּי אֶת זְרַעְךָ כְּעַפְרָ הָאָרֶץ..." (יג, יד-טז).

בהמשך אברהם נושא עיניו ומשקיף על הנעשה בסדום ועל האופן בו מוצאים לוט ומשפחתו בכוח מהמקום בו בחר לשבת: "וַיֵּשְׁכֶם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר אֶל הַמְּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פְּנֵי ה' וַיִּשְׁקֹף עַל פְּנֵי סְדֹם... וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט מִתּוֹךְ הַהֶפְכָּה בְּהַפֵּךְ אֶת הָעָרִים אֲשֶׁר יָשָׁב בָּהֶן לוֹט" (יט, כז-כט). בפסוק כח שתי צלעות מקבילות בסדר הפוך באופן הבא: וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט מִתּוֹךְ הַהֶפְכָּה / בְּהַפֵּךְ אֶת הָעָרִים אֲשֶׁר יָשָׁב בָּהֶן לוֹט.<sup>104</sup> הפסוק מתחיל בפעולה אקטיבית של ה': "וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט", כנגד הפעולה האקטיבית של לוט: "אֲשֶׁר יָשָׁב בָּהֶן".<sup>105</sup> המילים 'בהפוך את הערים' ו'מתוך ההפיכה' מתארות את זמן ומקום שילוחו של לוט, והופכות את קורות הערים לאירוע שולי ביחס לקורות לוט, כל זאת בהקשר של אברהם. נראה כי לוט ניצל בזכות אברהם ולא בזכות עצמו.<sup>106</sup> קריאות אחרות ראו בהקבלה בין שתי הצלעות בפסוק כט דווקא ריכוך וכתב הגנה על לוט בהשוואה לאנשי עירו.<sup>107</sup> אולם לדעתי, יש לפענח את הביקורת על לוט כמסר לאברהם הצופה בנעשה. החזרה הכפולה על השרש הפ"ך בפסוק ממחישה את המהפך הכפול בחיי לוט, שהתרחש זה עתה בסיפור. לוט מורחק מערי הכיכר אותן בחר בשל היותן פוריות כפי שמצאנו בבר' יג, י-יא: "וַיִּשְׂא לוֹט אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת כָּל כְּפַר הַיַּרְדֵּן כִּי כָלָה מִשְׁקָה לְפָנָי שַׁחַת ה' אֶת סְדֹם וְאֶת עֲמֹרָה כִּגְוֹן ה' פְּאָרֶץ מְצָרִים בְּאֶכָּה צֶעַר

<sup>101</sup> פילדס, סדום ועמורה, עמ' 86-102, הקדיש פרק שלם להבנת מוטיב הפנים והחוץ במקרא ובסיפור לוט בפרט. פילדס סבור שכמו הפיכות נוספות בסיפור סדום ועמורה, גם עניין החוץ והפנים התהפכו, כך שהבית שאמור היה להיות מקום מבטחים הפך למקום סכנה, ומחוץ לעיר היה מקום בטוח יותר מאשר בתוכה.

<sup>102</sup> ארנולד, בראשית, עמ' 183.

<sup>103</sup> וסטומן, בראשית ב, עמ' 303-304, מציין שתפקיד רשימת הציוויים בפסוקים טו-יז הוא להדגיש שבעבר לוט בחר בסדום בצורה אקטיבית וכעת נשללת ממנו האפשרות לשבת בערי הכיכר בצורה אקטיבית.

<sup>104</sup> למבנה אחר של הפסוק ראו: גרוסמן, אברהם, עמ' 207 והערה 52.

<sup>105</sup> את הביקורת על הבחירה של לוט לשבת בערי הכיכר ניתן לזהות כבר בפרק יג פסוק י שם מוסיף המספר הערה שמעידה על 'טיבה' של העיר שעתידה להישחת: "וַיִּשְׂא לוֹט אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת כָּל כְּפַר הַיַּרְדֵּן כִּי כָלָה מִשְׁקָה לְפָנָי שַׁחַת ה' אֶת סְדֹם וְאֶת עֲמֹרָה", בשל רעת תושביה כפי שהתברר מאוחר יותר בסיפור.

<sup>106</sup> רד"ק, על אתר: "להודיע, כי בזכות אברהם הציל האל את לוט"; גרוסמן, אברהם, עמ' 209.

<sup>107</sup> גרוסמן, אברהם, עמ' 207.



פרק רביעי: לוט ובנותיו

וַיִּבְחַר לוֹ לוֹט אֶת כָּל כְּפַר הַיְרֵדָן". אשתו של לוט הופכת לנציב מלח, וכך חוזר לוט למצב התחלתי של היעדר פוטנציאל פרויון ומשתווה למצבו של אברהם. הופעתו של אברהם בנקודה זו בסיפור והשקפתו על הנעשה, מסיטה את הדיון מגורל הערים לגורלו של לוט. דרך עיניו הבוחנות של אברהם ומתוך גורלו של לוט, נוכח אברהם לראות כיצד בחירה והשגה אקטיבית באדמה פורייה יורדת לטמיון ויחד איתה נפגע פוטנציאל הפריון האנושי הטבעי.

## צוער כבירת מחדל למקום חיים

פעם נוספת לוט מתגלה כדמות אקטיבית ונחושה כשהוא מציע מקום לינה לאורחיו: "וַיֹּאמֶר הֲנָה נָא אֲדַנִּי סוּרוּ נָא אֶלְפִית עִבְדְּכֶם וְלִינוּ" (יט, ב). האורחים מסרבים תחילה: "וַיֹּאמְרוּ לֹא כִי בְרָחוּב נָלִין" (יט, ב).<sup>108</sup> לוט מודע לסכנה האורבת לאורחיו,<sup>109</sup> ועל כן מתעקש ומפציר בהם: "וַיִּפְצַר בָּם מְאֹד וַיִּסְרוּ אֵלָיו וַיָּבֵאוּ אֵל בֵּיתוֹ" (יט, ג). לוט תולה את חייו וחיי אורחיו בהגנת ה'מקום' וכאשר הגנת ביתו מתערערת, לוט מציע להוציא את בנותיו מהמקום המוגן: "הֲיֵהָ נָא לִי שְׁתֵּי בָנוֹת אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ אִישׁ אוֹצִיאָהָּ נָא אֶתְהֶן אֶלְיֶכֶם וַעֲשׂוּ לָהֶן כַּטּוֹב בְּעֵינֵיכֶם רַק לֹא תַעֲשׂוּ דָבָר כִּי עַל כֵּן בָּאוּ בְּצַל קִרְתִּי" (יט, ח).<sup>110</sup> קיל סבר שלוט עצמו מודה בעקיפין בזכותם לנהוג בהתאם לחוקי המקום, וכדי לפייסם הוא מוכן להפקיר את בנותיו.<sup>111</sup> הצעת לוט את בנותיו כחלופה לאורחיו, זכתה לביקורת קשה במחקר.<sup>112</sup> הצעה זו משנה את ההסתכלות על לוט, ואם עד כה לוט מצטייר כמי שעושה חסד ומחקה את אברהם דודו, הרי שהצעה זו חושפת את תפיסתו המעוותת כי המקום הוא שמגן ומבטיח חיים. לוט מוכן להגן על אורחיו אך מפקיר את בנותיו, שהן, ככל העולה מן הסיפור, מקור בטחונו היחיד להמשכיות זרעו.<sup>113</sup> באמצעות שימוש במילים דומות יוצר המספר הקבלה בין מעשה אברהם ומעשה לוט. כאשר חייו של אברהם בסכנה הוא פונה ומבקש משרה שתעשה עימו חסד ותולה את חייו בשרה: "וַיֹּאמֶר לָהּ זֶה חֲסִדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשִׂי עִמָּדִי אֵל כָּל הַמְּקוֹם אֲשֶׁר נָבֹא שָׁמָּה..." (כ, יג), "וְחִיתָה נַפְשִׁי בְּגִלְגָל" (יב, יג). לעומתו לוט מבקש שיעשה עימו חסד אך תולה את חייו בעיר צוער: "וַתַּגְדֵּל חֲסִדְךָ אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמָּדִי לְהַחֲיוֹת אֶת נַפְשִׁי... הֲלֹא מִצָּעַר הוּא וַתַּחֲיֵי"

<sup>108</sup> בכטל, קריאה פמיניסטית, עמ' 116, סבורה שהסירוב נובע מתוך נימוס או כבוד המקובלים בתרבות במזרח. זאת בניגוד לחוקרים אחרים כמו ספיזר, בראשית, עמ' 138; טורנר, לוט, עמ' 90.

<sup>109</sup> ראו גם פרטהיים, פירוש, עמ' 474; ארנולד, בראשית, עמ' 184.

<sup>110</sup> קיל, בראשית, עמ' נב, מסביר כי הנימוק של לוט נועד למנוע מאנשי העיר לבצע באורחים אחד מחוקי התועבה שהיו מקובלים בעיר.

<sup>111</sup> קיל, בראשית, עמ' נב.

<sup>112</sup> ארנולד, בראשית, עמ' 185.

<sup>113</sup> מעלילת הסיפור נראה שבנותיו הן יחידות ואין לו בנים או בנות נוספים, וכפי שמסתבר גם מהמשך העלילה בפרק יט פסוקים ל-לח.

נְפֹשֵׁי" (יט, יט-כ). הדמיון במילים מדגיש את הדמיון בין המצבים ובו זמנית את השוני. בעוד אברהם תולה את המשך חייו בחסדי אשתו, שרה, לוט תולה את המשך חייו בעיר צוער.

פעם שלישית לוט עסוק בבחירת מקום מבטחים בניגוד למוצע לו. האורחים מציעים ללוט לנוס להר: "הֲהָרָה הַמְּלֵט" (יט, יז) אך לוט מתעקש לנוס דווקא לצוער: "וַיֹּאמֶר לוֹט אֵל נָא אֲדַנִּי הִנֵּה נָא מִצָּא עֲבָדָךְ חֵן בְּעֵינֶיךָ וַתַּגְדֵּל חֶסֶדְךָ אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמָּדִי לְהַחֲיוֹת אֶת נַפְשִׁי וְאֲנֹכִי לֹא אוֹכַל לְהַמְלִיט הַהָרָה פֶּן תִּדְבְּקֵנִי הָרָעָה וְמַתִּי הִנֵּה נָא הָעִיר הַזֹּאת קָרְבָּה לָנוּס שָׁמָּה וְהוּא מְצַעֵר אֶמְלֶטָה נָא שָׁמָּה הֲלֹא מְצַעֵר הוּא וְתַחִי נְפֹשֵׁי" (יט, יט-כ). וונהם משווה את סגנון הפנייה של לוט לפנייה של אברהם למלאכים, דרך השימוש במילים 'אדוני' ו'מצא חן'. אלא שבניגוד לאברהם לוט אינו מציית בתמימות לדבר האל ומפקפק ביכולת של אלוהים להצילו.<sup>114</sup> דבריו של לוט ארוכים ומנומקים והוא חוזר על בקשתו שלוש פעמים: תחילה על דרך השלילה: "לֹא אוֹכַל לְהַמְלִיט הַהָרָה פֶּן תִּדְבְּקֵנִי הָרָעָה וְמַתִּי". פעם שנייה: "הִנֵּה נָא הָעִיר הַזֹּאת קָרְבָּה לָנוּס שָׁמָּה וְהוּא מְצַעֵר" ופעם שלישית: "אֶמְלֶטָה נָא שָׁמָּה הֲלֹא מְצַעֵר הוּא וְתַחִי נְפֹשֵׁי". מת'יוס הצביע על כך שעל מנת להשיג את מבוקשו חוזר לוט על בקשתו באמצעות שאלה 'הלא מצער היא?', ומשווה את ניסיונו להציל את צוער בשל גודלה המזערי ביחס לסדום, לניסיונו של אברהם להציל את הצדיקים בעיר סדום בשל יחסם המספרי הקטן.<sup>115</sup> וונהם מקצין את הפער בין אברהם ללוט וטוען שבקשתו מציגה אותו כפחדן אנוכי וחסר אמונה, היות שהוא תולה את הצלתו בגודל העיר ולא בצדקת תושביה, כפי שעשה אברהם.<sup>116</sup>

אריכות הדברים, החזרה המיותרת והנימוק לבקשתו, נראים תמוהים בזמן שאורחיו מאיצים בו לצאת מן המקום ולהגן על חייו וחיי בני ביתו: "כְּמוֹ הַשָּׁחַר עָלָה וַיֵּאָצְרוּ הַמְּלָאכִים בְּלוֹט... פֶּן תִּסְפָּה בְּעוֹן הָעִיר וַיִּתְמַהֲמָה וַיִּחְזִיקוּ... וַיִּצְאָהוּ וַיִּנְחָהוּ מִחוּץ לָעִיר" (יט, טו-טז). הנחישות של לוט להימלט דווקא לצוער מצטרפת לשתי הפעמים הקודמות בהן לוט מתעקש לבחור מקום. החזרה מבקשת לאפיין את דמותו של לוט כאדם התולה את בטחונו במקום בו הוא נמצא.

לוט מבקש למצוא מקלט בצוער ובקשתו נעתרת: "וַיֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּה נִשְׂאתִי פָּנֶיךָ גַם לְדָבָר הַזֶּה לְבִלְתִּי הִפְכִי אֶת הָעִיר אֲשֶׁר דְּבַרְתָּ" (יט, כא). לוט אינו מבקש להגן רק על חייו אלא על העיר עצמה. ארנולד ציין שבקשת לוט, באופן מפתיע, נענית אף שצוער נכללת ברשימת חמש ערי הכיכר שנידונו להשמדה.<sup>117</sup> קוטנו של המקום משמש את לוט כנימוק להציל אותו מן האסון שעתיד להתחולל

<sup>114</sup> וונהם, בראשית ב, עמ' 58.

<sup>115</sup> מת'יוס, בראשית ב, עמ' 240.

<sup>116</sup> וונהם בראשית ב, עמ' 58.

<sup>117</sup> ארנולד, בראשית, עמ' 185, מציין שכך עולה הסבר אטיולוגי להישרדותה של העיר ראו עוד: אסטור, צוער, עמ' 1107.

פרק רביעי : לוט ובנותיו

בו,<sup>118</sup> ועל כן, נקראת העיר בשם צוער: "מִהָרַר הַמִּלֵּט שָׁמָּה כִּי לֹא אוֹכַל לַעֲשׂוֹת דְּבָר עַד בְּאֶדְ שָׁמָּה עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הָעִיר צוֹעֵר" (יט, כב).<sup>119</sup> במילים דומות לאלו ביקש לוט להגן על אורחיו מפני אנשי סדום: "רַק לְאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה אֶל תַּעֲשׂוּ דְבָר כִּי עַל כֵּן פָּאוּ בְּצַל קִרְתִּי" (יט, ח). חוקרים ראו בדמיון המילולי בין דברי לוט ודבר המלאך סגירת מעגל, כאשר האורחים גומלים ללוט ומגנים עליו באותה מידה שהגן עליהם.<sup>120</sup> הדמיון המילולי שבא לידי ביטוי בבקשה לא לעשות דבר, בשימוש בפועל בו"א ובמילים 'כי על כן' מצביע על הקבלה בין הבית של לוט בסדום המכונה בפיו 'בצל קורת' ובין צוער המכונה פעמיים 'שמה'. לוט מייחס את ההגנה לביתו ולצל קורתו ואילו המלאך לא מייחס חשיבות למקום עצמו ומכנה אותו פעמיים באופן סתמי, 'שמה'. בפועל המקום מקבל את שמו 'צוער' רק בגלל החשיבות שלו מעניק לו.

הסוף האירוני מוסיף לתחושת הביקורת על לוט. לוט שביקש לוותר על בנותיו ולהוציאן מביתו נאלץ בסופו של דבר לוותר על ביתו ועל צוער ונמלט להר ולמערה,<sup>121</sup> שם חוזר לוט לדמותו הפאסיבית ובנותיו פועלות במקומו.

## לוט כברירת מחדל למקור חיים

לאחר שהדגמתי את הזיקה בין גורל ערי הכיכר וגורל אשת לוט, אבקש להוכיח שהבחירה של לוט בצוער כברירת מחדל כתחליף לערי הכיכר הפוריות, מקבילה לבחירה של בנותיו בו כברירת מחדל לפיריון אנושי.

לצורך ההקבלה אעמוד על חמש נקודות דמיון והן:

1. שימוש בשורש בו"א.
2. פעולת השקיה.
3. מקור חיים.
4. קריאה בשם.
5. צעיר וזקן.

<sup>118</sup> וונהם, בראשית ב, עמ' 58.

<sup>119</sup> וונהם, בראשית ב, עמ' 58; אסטור, צוער, עמ' 9688.

<sup>120</sup> יעקבס, מידה כנגד מידה, עמ' 83, מתאר את ההתאמה הסגנונית בין פועלו של לוט להצלת המלאכים הבאים אליו ובין פעולת המלאכים להצלתו מידי האנשים הצרים עליו ועל ביתו בעזרת הפועל 'סגר' והמילה 'דלת'. ניתן להכיל התאמה זו גם לבקשתו להגיע לצוער והסכמתם באמצעות המילים הדומות.

<sup>121</sup> ארנולד, בראשית, עמ' 186 והערה 160 שם; המילטון, בראשית ב, עמ' 51, מציין את הפער שחווה לוט בין ביתו בסדום או אפילו האוהל של דודו אברהם לעומת החיים הפרימיטיביים במערה שמסתבר בדיעבד שזהו מקום מוגן יותר.

## שימוש בשורש בו"א

הפרשנים והחוקרים חלוקים בדעותיהם לעניין מעשה לוט ובנותיו. בעל ספר היובלים מאשים את לוט במעשה מחריד שעלול להכרית את זרעו ורומז בדבריו שמעשה לוט מושפע מתרבות סדום: "ויעש הוא ובנותיו חטא גדול בארץ אשר לא היה כמוהו מימי האדם ועד ימיו, כי שכב האיש עם בנותיו והנה צווה ונחרת על כל זרעו בלוחות השמיים להכריתם ולעשות משפטם כמשפט סדום, וכי לא יישאר לו זרע אדם ביום הדין".<sup>122</sup>. יוספוס, בניגוד לדעת ספר היובלים, הצדיק את מעשה הבנות: "והבתולות חשבו שנכחד המין האנושי וטיכסו עצה להתקרב אל אביהן בסתר וכך עשו, שלא יכלה העם".<sup>123</sup> חילוקי הדעות נמשכו גם אצל פרשני ימי הביניים,<sup>124</sup> ובקרב החוקרים המודרניים.<sup>125</sup> כמו למשל בנו יעקב וואטר שראו את יוזמת הבנות להמשכיות משפחת לוט כמעשה גבורה.<sup>126</sup> לעומתם חוקרים רבים, ביניהם דילמן ומת'יוס, הגדירו את המעשה כשחיתות.<sup>127</sup> וונהם השווה את מעשה הבנות למעשה אנשי סדום והצביע על הקושי שלהן להיפרד מתרבות העיר הכושלת.<sup>128</sup>

אין חולק שהמשכיות המין האנושי הוא ערך נעלה ומוצגת כמניע הבלעדי לפעולת הבנות. לצורך השגתו של ערך זה בנות לוט מגדירות את אביהן כמקור לפריון ומשתמשות בו למימוש ערך זה. המספר עושה שימוש בפעלים בעלי משמעות כפולה ביחידה זו.<sup>129</sup> ביניהם הפועל בו"א שמתפקד בסיפור בכמה מובנים, שאחד מהם מציין פעולה מינית.<sup>130</sup> הפועל בו"א שב ועולה שש פעמים בתחילת הסיפור, כאשר המלאכים באים לביתו המוגן של לוט.<sup>131</sup> הפועל חוזר לתאר את הגעתו של לוט לעיר המוגנת צוער: "עַד בְּאֶרֶץ שְׁמָה עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הָעִיר צוֹעֵר" (יט, כב), ופעם נוספת: "הַשְּׂמֵשׁ יָצָא עַל הָאָרֶץ וְלוֹט בָּא צֹעֵרָה" (יט, כג). גם מעשה הבנות מוסבר בפי הבת הבכורה במילים: "אֲבִינוּ זָקֵן וְאִישׁ אֵין בְּאָרֶץ לְבֹא עֲלֵינוּ כְּדָרְךָ כָּל הָאָרֶץ" (יט, לא). במילים אלו משמש הפועל בו"א במשמעות מינית. בתיאור מעשה הבנות במערה חוזר הפועל פעמיים: "וַתָּבֹא הַבְּכִיָּה וַתִּשְׁכַּב אֶת אֲבִיהָ" (יט,

<sup>122</sup> ספר היובלים טז, יא-ג. להרחבת העיון הפרשני אודות מעשה לוט ובנותיו ומניעיהן ראו: שלוסברג, ואיש אין, עמ' קמו-קסא.

<sup>123</sup> יוספוס, קדמוניות א, עמ' 22, באופן כללי לוט זוכה ליחס אוהד בכתבי יוספוס על כך ראו: אביעוז, יוספוס, עמ' 13-3; קוגל, מסורות, עמ' 338-340.

<sup>124</sup> רש"י על אתר ראה במעשה זנות. רמב"ן, לעומת זאת, ראה את הדבר כמעשה ראוי ופירש: "באולי כי אמרו: נעשה אנחנו המעשה הראוי לנו, כי ירחם האלהים ונוליד זכר ונקבה ויתקיים העולם מהם, כי 'עולם חסד יבנה' (תה' פט, ג), ולא לחנם הצילנו השם. והנה היו צנועות ולא רצו לאמר לאביהן שישא אותן, כי בן נח מותר בבתו, או שהיה הדבר מכוער מאד בעיני הדורות ההם, ולא נעשה כן מעולם וכן רבותינו בתנח" וירא יב מגנים את לוט מאד".

<sup>125</sup> ספייזר, בראשית, עמ' 145, מצדיק את מעשה הבנות; וונהם, בראשית ב, עמ' 59-60, רואה במעשה הבנות מעשה הרואי בהשוואה למעשה חם.

<sup>126</sup> יעקב, בראשית, עמ' 129, משווה את מעשיהן למעשה תמר ויהודה; ואטר, בראשית, עמ' 242-243; באומגרטרן, רות, עמ' 212-213.

<sup>127</sup> דילמן בראשית, עמ' 113-114; מת'יוס, בראשית ב, עמ' 244.

<sup>128</sup> וונהם, בראשית ב, עמ' 59.

<sup>129</sup> מת'יוס, בראשית ב, עמ' 233, מקשר זאת לביאת האורחים לסדום בפרק יט פסוק א.

<sup>130</sup> קדרי, מילון, עמ' 89, מפרש, "נכנס אליה כדי לבעלה"; ארנולד, בוא, עמ' 615, לדבריו זהו אחד הפעלים הנפוצים – מעל 2500 הקרויות במקרא.

<sup>131</sup> בפסוקים: א, ג, ה, ח, ט, י.

<sup>132</sup> פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 66-69, סוברת שהחזרה ופירוט המעשה רומזים לביקורת המקרא על המעשה.

לג) ושוב "ובאי שכבי עמו ונחיה מאבנינו זרע" (יט, לד). לסיכום, החזרה והשימוש באותו פועל על משמעויותיו השונות יוצרים הקבלה בין ביאת לוט לצוער וביאת בנותיו עליו. בשני המקרים משמשים לוט וצוער ברירת מחדל לקיום חיים ופריון.

## פעולת השקיה

הבחירה של לוט בסדום מנומקת כארץ שכולה משקה: "וישא לוט את עיניו וירא את כל כפר הנידון כי כלה משקה לפני שחת ה' את סדם ואת עמרה כגן ה' קארץ מצרים באכה צער" (יג, ט).<sup>133</sup> היו שפירשו שצוער מוזכרת היות שהיא תוחמת את האזור הפורה.<sup>134</sup> אחרים השוו את צוער לגן עדן ומצרים בשל צורת ההשקיה שמקורה בנהרות.<sup>135</sup> ייחודן של ערי הכיכר הוא בדומה לגן ה' ולארץ מצרים – היותן שופעות מים. המילים 'באכה צער' מכלילות את צוער ברשימת המקומות המשקים. היו שסברו שמילים אלו הן תוספת שתפקידה לקשור בין הבחירה הראשונית של לוט לשבת בסדום ובין בחירתו כעת להימלט לצוער.<sup>136</sup> אבן עזרא עומד על הקושי הלשוני במילים 'כלה משקה': 'זכר אחר נקבה', כלומר היה נכון לכתוב כולה משקה או כולו משקה הקושי התחבירי מבליע בתוכו רמיזה להיפוך המינים ופעולתם.

כמו מהפכים רבים בסיפור לוט, גם תפקיד המינים מתהפך ובנותיו משקות אותו: "ותשקין את אביהן יין בלילה הוא" (יט, לג). וונהם העלה השערה שהבנות משכרות את אביהן על מנת לשכח את צערו על אובדן הערים.<sup>137</sup> על הקשר בין שכרות ומיניות אנו למדים ממעשה חם בנח אביו. נח, אחרי יציאתו מהתיבה, נוטע כרם ומשתכר מהיין: "וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלה" (ברי, ט, כא). אונקלוס מתרגם את המילה 'ויתגל' – התערטל. אכן חם מגלה את אביו במערומיו. התלמוד הבבלי בסנהדרין ע, ע"א, ובעקבותיו הפרשנים דרשו שמדובר בהקשר מיני.<sup>138</sup> המסקנה אליה מגיעה הגמרא נובעת כנראה מהיקשים למקרים נוספים, שבהם אדם שתה לשוכרה והתבצע בו אקט מיני, לעיתים ללא ידיעתו.<sup>139</sup> פרשנים וחוקרים שהשוו בין פעולת הבנות למעשה של חם ציינו שהשקיית

<sup>133</sup> מתייוס, בראשית ב, עמ' 136, משווה בין הבחירה של לוט לחטא חוה ורומז שהבחירה של לוט כרוכה בחטא.

<sup>134</sup> רד"ק על אתר; ראו גם, סרנה, בראשית, עמ' 99.

<sup>135</sup> כבור שור לברי, יג, י, מכליל את צוער בשל צורת ההשקיה הנובעת מנהר כמו מצרים.

<sup>136</sup> סרנה, בראשית, עמ' 99; וסטרמן, בראשית ב, עמ' 107, מציין שזו תוספת מיותרת שנוצרה מהפרדת פרק יג מפרק יט.

<sup>137</sup> וונהם, בראשית ב, עמ' 61.

<sup>138</sup> רש"י על אתר מפרש שחם סרס את אביו; ספיזור, בראשית עמ' 60–61, חולק על ההנחה שכל מעשה התערטלות ושכרון במקרא ילווה באקט מיני וסובר שאין קשר מחייב בין התערטלות למין. חם ראה את אביו במערומיו, אך לא מעבר לכך, כלומר לא היה כל ניצול מיני של חם את אביו.

<sup>139</sup> זקוביץ, מעשה ראובן, עמ' 18–20, משווה את סיפור ראובן ובלהה לסיפור לוט ובנותיו: בשני הסיפורים אנו רואים הקשרים בין שכרות וגילוי עריות אלא שבסיפור לוט ובנותיו השכרות מופיעה במפורש ובסיפור ראובן ובלהה היא מופיעה בספר חיצוני. ראו צוואות השבטים, צוואת ראובן, ג ט–טו (מהדורת כהנא, כרך א, עמ' קנד–קנה). דוגמה נוספת המובאת בבבלי היא על האדם הראשון: "אמר רב חסדא אמר רב עוקבא ואמרי לה מר עוקבא אייר זכאי אייל הקביה לנח נח לא היה לך ללמד מאדם הראשון שלא גרם לו אלא יין כמאן דאמר אותו אילן שאכל ממנו אדם הראשון גפן היה דתניא ר"מ אומר אותו אילן שאכל אדם הראשון ממנו גפן היה שאין לך דבר שמביא לילה לאדם אלא יין". כלומר על

פרק רביעי : לוט ובנותיו

לוט בין מגדירה את מעשה הבנות כניצול מיני,<sup>140</sup> ונחוצה כדי להותיר את לוט מנותק מהמעשה וחרף מפשע.<sup>141</sup> הבחירה של לוט בערי הכיכר בשל היותן ערים מושקות, וההתעקשות לנוס לצוער, מחזקת את ניסיונו של לוט בגורלו ומוצגת בניגוד גמור לחוסר השליטה של לוט על הנעשה במערה, מאחר שהוא מושקה בעצמו. הבחירה של לוט בצוער קשורה להיותה עיר משקה וגם עיר מושקית מים. גם לוט מושקה ומפרה את בנותיו.

## מקור חיים

לוט מסביר את רצונו להימלט לצוער במילים: "לְהַחֲיוֹת אֶת נַפְשִׁי... פֶּן תִּדְבְּקֵנִי הָרָעָה, וְנִמְתִּי... הֲלֹא מְצַעֵר הוּא וְתַחֵי נַפְשִׁי" (יט, כ). אריכות הדברים והחזרה המילולית מציגה את תפיסת עולמו של לוט. כפי שהנחתי קודם לכן, לוט מייחס חשיבות רבה למקום מגוריו, וקושר בין המקום לפוטנציאל חיים ומוות. פסוק ל מהווה אקספוזיציה ופסוקית מעבר מסיפור בריחת לוט לסיפור המערה.<sup>142</sup> הפסוק בנוי משני היגדים מקבילים: "וַיַּעַל לוֹט מִצְוֹעֵר וַיֵּשֶׁב בְּהָר וַיִּשְׁתֵּי בְּנֵתָיו עִמּוֹ כִּי יָרָא לְשֵׁבֶת בְּצוֹעֵר / וַיֵּשֶׁב בְּמַעְרָה הוּא וַיִּשְׁתֵּי בְּנֵתָיו" (יט, ל). חציו הראשון של הפסוק מציג תיאור ניטראלי לעומת החצי השני בו ניכר שלוט פועל מתוך פחד,<sup>143</sup> זאת כיוון שהפעם לוט נס מרצונו וממקום בו הוא בחר כמקלט. ניתן להבחין כי בתחילת הפסוק נכתב שבנותיו עימו ואילו בחציו השני של הפסוק לוט ובנותיו מתוארים כשתי קבוצות, כרמז מטרים לאשר עתיד לקרות,<sup>144</sup> וכחלק מהביקורת על לוט.

בנות לוט מתבטאות בדומה לאביהן ומנמקות את מעשיהן. תחילה אומרת הבת הבכירה: "לָקַח נִשְׁקָה אֶת אֲבִינִי וַיֵּן וַיִּנְשָׁקְבָה עִמּוֹ וַיִּנְחֶיהָ מֵאֲבִינִי זָרַע" (יט, לא). היא חוזרת על דבריה ומורה לאחותה הצעירה: "וּבֹאֵי שְׂכָבֵי עִמּוֹ וַיִּנְחֶיהָ מֵאֲבִינִי זָרַע" (יט, לד). רד"ק מפרש את המילים 'ונחיה מאבינו זרע', "כי מי שלא ישאיר זרע, הרי הוא כמת, אם לא ישאיר אחריו דבר שיוזכר שמו בו".<sup>145</sup> מדברי הבנות יוצא שהן תולות את החיים בהמשכיות המין האנושי ולא במקום מבטחים ובאדמה הפורייה כפי שמציג לוט אביהן.

פי סברה זו עץ הדעת טוב ורע היה גפן. האדם השתכר, גילה את מערומיו ונולד יצר המין. כלומר גם בדוגמה זו יש קשר בין שכרות, עירום ומין. יש לציין שאין בדוגמה זו ניצול מיני בלי ידיעת המשתכר.

<sup>140</sup> המילטון, בראשית ב, עמ' 52, מציין שבניגוד לבנות לוט סיפור חם ונח נעדר צאצאים; מת'יוס, בראשית ב, עמ' 245.

<sup>141</sup> מילר, עבירות מין, עמ' 42.

<sup>142</sup> ראו, וסטרמן, בראשית ב, עמ' 313; גרוסמן, אברהם, עמ' 219.

<sup>143</sup> ווננהם, בראשית ב, עמ' 60, רואה בפסוק ביקורת על לוט שבסופו של דבר עושה כפי שנצטווה תחילה, אך מתוך פחד ולא מתוך דבקות האל.

<sup>144</sup> גרוסמן, אברהם, עמ' 220.

<sup>145</sup> רד"ק על אתר.

אם נעמיד את מעשה הבנות מול גישתו של לוט, נראה שסוף הסיפור מגלה אמפתיה דווקא למעשה הבנות. בחירותיו של לוט עלו בתוהו: העיר סדום, בחירתו הראשונה של לוט, חרבה. ביתו לא מצליח להגן על דייריו והם נאלצים להימלט. צוער מאבדת מהר מאוד את חשיבותה, והמשכיות החיים מתרחשת דווקא במקום מקרי חסר שם או משמעות. בנותיו, אף שהפרייתן כרוכה בגילוי עריות, מתעברות, הופכות לאימהות ומולידות שני בנים, שני יורשים שהפכו לעמים חשובים. נראה מכאן שהמספר המקראי מצדיק פריון וקיום המין האנושי על פני דבקות במקום ובאדמה פורייה.

## קריאה בשם

קריאה בשם מעידה על חשיבות ונפוצה במקרא בעיקר לאחר הולדת בן או בייחוס של אירוע למקום.<sup>146</sup> צוער העיר הדרומית ביותר בעמק הירדן, מוזכרת לראשונה בבר' יג, י: "וַיֵּשֶׁא לוֹט אֶת עֵינָיו וַיִּרְא אֶת כָּל כְּפַר הַיַּרְדֵּן כִּי כָלָה מִשְׁקָה לְפָנָי שַׁחַת ה' אֶת סְדֹם וְאֶת עַמֹּנָה כִּגְו ה' כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּאֶקְה צֹעַר". פעמיים נוספות נזכרת צוער בפרק יד: "וַיִּמְלֹךְ בָּלַע הוּא צֹעַר" (יד, ב); "וַיִּמְלֹךְ בָּלַע הוּא צֹעַר" (יד, ח).<sup>147</sup> שמו של מלך צוער – בלע, מרמז על גורל העיר שנבלעה. חוקרים סברו ששם העיר היה בלע תחילה ושונה בעקבות בקשת לוט לצוער.<sup>148</sup>

סיפור צוער נחתם בקריאת שמה: "מִהָר הַמְּלִט שְׁמָה כִּי לֹא אוֹכַל לַעֲשׂוֹת דָּבָר עַד בְּאֶד שְׁמָה עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הָעִיר צֹעַר" (יט, כב). חוקרים סברו שהמילים "על כן קרא שם העיר צוער" (יט, כב) הן תוספת עריכה אנכרוניסטית שקושרת את גורל העיר עם גורל ערי הכיכר ובשל כך נוספה בסמיכות לסיפור הפיכת הערים.<sup>149</sup> ההסבר לשמה של צוער בסיפורנו, לדעת רוב המפרשים, קשור בבקשה של לוט לנוס לעיר הקרובה שהיא מצער, בשל היותה עיר קטנה.<sup>150</sup> קריאת שם לעיר צוער בולטת בסיפור זה לאור השימוש הרב בשמות מקומות מופשטים כגון: המקום, העיר, הבית, החוצה, שמה. יתירה מכך המלאכים עצמם נמנעים מקריאת שם העיר ומצביעים עליה ברמז באמצעות המילה 'שמה': "מִהָר הַמְּלִט שְׁמָה כִּי לֹא אוֹכַל לַעֲשׂוֹת דָּבָר עַד בְּאֶד שְׁמָה" (יט, כב). קשה להכריע מהכתובים מי קרא את שם העיר, אך ניתן לייחס את המעשה ללוט היות ששמה נבע מנימוק בקשתו. כך יוצא שפעולתו האחרונה של לוט מנציחה את ברירת המחדל שלו להמשיך את קיום החיים, מהווה סגירת

<sup>146</sup> גרסיהל, שמות, עמ' 14, מציין שיש במקרא מעל מאה מדרשי שמות וטוען שמדרשי שמות במקרא לאנשים ולמקומות הם חלק בלתי נפרד מהעיצוב הספרותי של הטקסט.

<sup>147</sup> וונהם, בראשית ב, עמ' 58, סבור ששם העיר היה בלע על פי הכתוב בפרק יד פסוק ח.

<sup>148</sup> סרנה, בראשית, עמ' 137.

<sup>149</sup> אסטור, צוער, עמ' 1107.

<sup>150</sup> אלטר, בראשית, עמ' 88; וונהם, בראשית ב, עמ' 58, מעיר שלוש תולה את הצלתו בגודל העיר ולא בצדיקות תושביה ובכך הוא מצטייר כפחדן, אנוכי וחסר אמונה.

מעגל לאפיון תכונתו המרכזית של לוט במקרא התולה קיום במקום, וקושרת להמשך הסיפור במערה שנחתם אף הוא בקריאת שמות בניו.<sup>151</sup>

סיפור מעשה הבנות מסתיים בקריאת שמותיהם של עמון ומואב: "וַתֵּלֶד הַבְּכִיָּה בֶן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מוֹאֵב... וְהַצְעִירָה גַם הוּא יִלְדָה בֶן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶן עַמִּי" (יט, לז-לח). קריאת שמות הבנים מנציחה את גילוי העריות דרכו התעברו.<sup>152</sup> הבנות מטביעות בשמות בניהן את מעשיהן ובחירתן להמשיך את זרעו של לוט בצורה מעוותת. מכאן יוצא שיחסו של לוט לעיר מקביל ליחסן של הבנות להולדת הבנים: בשני המקרים קריאת השם מבטאת ברירת מחדל ומימוש פרוץ בדרך מעוותת ללא מעורבות האל ואולי אף בניגוד לדברו.

## צעיר וזקן

בנות לוט אינן מוצגות בשמן אלא על פי סדר הולדתן, המדגיש מי הבכורה ומי הצעירה: "וַתֵּלֶד הַבְּכִיָּה אֶל הַצְעִירָה" (יט, לא). במחקר הוצגו דעות המפרידות בין הבת הבכירה לצעירה באופן הערכתן, כאשר תלו את עיקר הביקורת על כתפי הבת הבכורה, היות שהיא זו שיזמה את מעשה העיבור והיא זו שעודדה את אחותה הצעירה לפעול כמותה.<sup>153</sup> לטענה זו מצטרפת העובדה שהבת הבכורה פותחת בתירוץ למעשיה ורק אחר כך מציגה את המעשה עצמו, כמי שמודעת להשלכות מעשיה.<sup>154</sup> הבכורה מסבירה את הצורך במעשה בשתי סיבות, זקנת אביהן והיעדר אנשים אחרים שידאגו להמשכיות הזרע: "וַתֵּלֶד הַבְּכִיָּה אֶל הַצְעִירָה... אֲבִינִי זָקֵן וְאִישׁ אֵין בְּאֶרֶץ לְבֹא עֲלֵינוּ כְּדָרְךָ כָּל הָאָרֶץ". ספייזר הניח שזקנותו של האב מצביעה על דחיפות העניין שאינו סובל דיחוי.<sup>155</sup> אהרליך מסביר את המילים "אבינו זקן" והרי הוא כילד קטן ואנו יכולות לעשות בו כרצוננו.<sup>156</sup> מתי'וס ציין שגילו המבוגר מעיד על קיצו הקרוב ועל האפשרות שהמשפחה תישאר ללא בן זכר יורש.<sup>157</sup> המילה 'זקן' נקשרת

<sup>151</sup> גרוסמן, אברהם, עמ' 126-127, משווה לקריאת בשם ישמעאל והבאר בסיפור הגר בפרק טז, יד-טו: "על בן קרא לבאר באר לחי ראי הנה בין קדש ובין בן וילד וילד הגר לאבן בן ויקרא אבן שם בן אשר ילדה הגר ישמעאל".  
<sup>152</sup> רש"י על אתר, מתבסס על מסכת הוריות י ע"ב, ומתייחס להבדל שבשמות הבנים: "מואב" – זו שלא היתה צנועה פירשה שמאביה הוא, אבל צעירה קראתו בלשון נקיה וקיבלה שכר בימי משה, שנאמר בבני עמון: 'אל תתגר בסי כלל, ובמואב לא הזהיר אלא שלא ילחם בם, אבל לצערן התיר לו'. רש"י דורש את שמות הבנים בהקשרם עם העתיד הרחוק. גישה אחרת מצויה במדרש בב"ר נא, יא. המדרש מפענח את השם "מואב" בתוך המעגל של אברהם-לוט: "אמר ר"י ב"ר סימון ור' חנין בשם ר' יוחנן: בנותיו של לוט הולכות לעבור עבירה ונפקדו. באיזו זכות? בזכות מואב. מי אב כמו שנאמר 'כי אב המון גויים נתתיך'".

<sup>153</sup> רש"י על אתר, בעקבות המדרש בב"ר כ, כג, מפרש: "ותשכב את אביה" – ובצעירה כתיב 'ותשכב עמו', צעירה, לפי שלא פתחה בזנות, אלא אחותה לימדתה, חיסך עליה הכתוב ולא פירש גנותה; בכירה, שפתחה בזנות, פרסמה הכתוב במפורש". זקוביץ, מקראות בארץ המראות, עמ' 24-25, רואה בסיפור הפיתוי של נעמי ורות סיפור בבואה של סיפור הפיתוי של בנות לוט את אביהן כאשר הבת הבכורה היא היוזמת ומציעה להיבנות מהאב. היא הראשונה המבצעת את תוכניתה ומעודדת גם את אחותה לכך. בדומה לכך, נעמי, האישה המבוגרת, היא היוזמת והמשכנת את הצעירה למעשה הפיתוי. ראו עוד: מתי'וס, בראשית ב, עמ' 244; פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 66-69; גרוסמן, אברהם, עמ' 230-223.

<sup>154</sup> גם אם המעשה אינו מוגדר עבירה פלילית הרי שיש במעשה חטא כלפי אלוהים. ראו, גרינברג, הנחת יסוד, עמ' 24; מקומות נוספים כמו יהודה שמסביר את מעשהו ואחר כך מתאר את הפעולה בבר' לז, כו; שמי"א, כח, ה-ח; מל"ב ו, כז-כט.

<sup>155</sup> ספייזר, בראשית, עמ' 145.

<sup>156</sup> אהרליך, מקרא כפשוטו, עמ' 51.

<sup>157</sup> מתי'וס בראשית ב, עמ' 245.



פרק רביעי : לוט ובנותיו

לא אחת במקרא לחוסר יכולת פריון כמו בבר' יז, יז; בר' יח, יב; בר' יח, יג.<sup>158</sup> רש"י מסביר את הטענה 'ואבינו זקן' "שמא ימות או יפסוק מלידה".<sup>159</sup> לאור זאת ניתן לראות במילה צעיר היפוך משמעות המילה זקן, וביטוי ליכולת פריון. השוואה זו מרמזת לשם העיר צוער בה רצה לוט להתיישב אחרי שויתר על העיר הגדולה – סדום. סוצקובר הבחינה במשחק המילים בשילוב המונח 'צעירה' עם העיר צוער: כמו שלוט 'בא צוערה' קודם לכן, בסיפור המערה הוא בא על בתו הצעירה.<sup>160</sup>

וסטרמן וקוטס ראו בהחלפת הערים הפוריות בבנות הפוריות, חלק ממוטיב ספרותי של פריון לאחר חורבן,<sup>161</sup> שקשור באפיון הקמת אומות ואופיין.<sup>162</sup> משחק המילים צעיר וזקן תורם להבנה שהסיפור כולו עוסק בפריון ושתי הבנות הבכורה והצעירה עומדות בסיפור במקביל לערים הפוריות, הגדולה, סדום והקטנה, צוער. כאשר פריון הערים חדל מקיומו, את מקומו תופסות הבנות הפוריות המתעברות בלילה אחד, וכמו שמימוש פריון אדמת סדום היה כרוך ברשעות תושביה, חטאים ועבריינות מינית, כך הפריית הבנות ממשיכה מוטיב זה, נעשית ללא מעורבות אלוהית וכרוכה בגילוי עריות. להשוואה זו תורם עיצוב הפסוקים באמצעות תקבולת כפולה. התקבולת עוסקת באובדן הערים שלוט ישב בהן וכחלופה להן הישארות הבנות עם לוט:

"וַיְהִי בְּשַׁחַת אֱלֹהִים אֶת עָרֵי הַכְּפָר וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם

וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט מֵתוֹךְ הַהֶפְכָּה / בְּהִפְךָ אֶת הָעָרִים אֲשֶׁר יָשַׁב בָּהֶן לוֹט וַיַּעַל לוֹט מִצְעוֹר

וַיֵּשֶׁב בְּהַר וַיִּשְׁתִּי בְּנֵתָיו עִמּוֹ כִּי יֵרָא לְשִׁבְתָּ בְּצְעוֹר / וַיֵּשֶׁב בְּמַעְרָה הוּא וַיִּשְׁתִּי בְּנֵתָיו" (יט, כז-כח).<sup>163</sup>

## מקומו של אברהם בסיפור

סיפור הפיכת סדום וסיפור הולדת עמון ומואב חוברים לסיפור אחד כאשר בתווך מוזכר אברהם המשקיף על הנעשה: "וַיִּשְׁכֹּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פְּנֵי ה' וַיִּשְׁקֹף עַל פְּנֵי סְדוֹם וְעַמּוֹרָה וְעַל כָּל פְּנֵי אֶרֶץ הַכְּפָר וַיֵּרָא וַהֲנִה עָלָה קִיטָר הָאֶרֶץ כְּקִיטָר הַכְּבָשָׁן" (יט, כז-כח). פסוקים אלו חותמים את סיפור הפיכת ערי הכיכר ופותחים את סיפור המערה. הזכרת אברהם כאן מוצגת

<sup>158</sup> להרחבה על המונח 'זקן' בספר בראשית, ראו: שטרנברג, פואטיקה, עמ' 349-354.  
<sup>159</sup> רש"י על אתר.

<sup>160</sup> סוצקובר, בנות לוט, עמ' 9; גרוסמן, אברהם, עמ' 223.

<sup>161</sup> כמו למשל רשימת ההולדה לאחר תפוצת האנושות בדור הפלגה, ותיאור התרבות האוכלוסייה בזמן השעבוד במצרים, ראו גלפז-פלר, יציאת מצרים, עמ' 29.

<sup>162</sup> וסטרמן, בראשית ב, עמ' 312; קוטס, בראשית, עמ' 147.

<sup>163</sup> להסבר נוסף את ההקבלה בין שני חלקי הפסוק ראו: גרוסמן, אברהם, עמ' 218-219.

פרק רביעי : לוט ובנותיו

כסיבה להצלת לוט, ה' זכר את הבטחתו לאברהם ולכן הציל את לוט: "וַיְהִי בְּשַׁחַת אֱלֹהִים אֶת עָרֵי הַכְּפָר וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט מִתּוֹךְ הַהֶפְכָּה" (יט, כט).

מעמדם של פסוקים כז-כט דורש בירור, היות שהם יוצאים מחוץ למסגרת הסיפור ורצף העלילה ומדווחים כהשקפה מהצד.<sup>164</sup> דמותו של אברהם אינה נחוצה להמשך הסיפור וכל תפקידו לצפות על פני המתרחש. המילטון מציין שלראשונה בספר בראשית תפקידו של אברהם מצטמצם למשקיף והוא אינו אומר דבר.<sup>165</sup> כניסתו של אברהם לסיפור והשקפתו על הנעשה, מבלי לקחת חלק בעלילת הסיפור, הזמינה חוקרים להסביר את הקשר של פסוקים אלו לרצף מחזור סיפורי אברהם. היו שראו בפסוקים כז-כח סגירת מעגל, כאשר אברהם משקיף על הנעשה בסדום אחרי שיצא להגנתה בפרק הקודם.<sup>166</sup> אחרים ראו בהכנסת דמות אברהם לסצנה שותפות מצדו למעשה אלוהים בהשמדת ארץ הכיכר.<sup>167</sup> גרוסמן סבור שזו מסגרת ספרותית שהופכת את אברהם לדמות משמעותית בהפיכת העיר, על אף שלא השפיע על מהלך המאורעות, אלא כמי שלקח חלק בקביעת הדרך בה ייבחנו העיר ותושביה.<sup>168</sup>

## שדה סמנטי של ראייה, השקפה והבטה

כניסת אברהם לסיפור כמשקיף מזמינה את הקוראים לבחון את השפעת המאורעות על חיי אברהם ומחזירה אותם למקום שם נפרד האל מאברהם לפני הפיכת הערים: "וַיִּלְךָ ה' בְּאֶשֶׁר פָּלָה לְדָבָר אֶל אַבְרָהָם וְאַבְרָהָם שָׁב לְמִקְמוֹ" (יח, לג). דמיון מילולי קושר בין שני המקרים ומחזיר את הקורא לאירוע מוקדם יותר, לנקודת הפרידה של לוט מאברהם:

"שֶׁא נָא עֵינֶיךָ וְרָאָה מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָתָּה שָׁם" (יג, יד).

"וַיִּשְׂכֶם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פְּנֵי ה' וַיִּשְׁקֹף" (יט, כז-כח).

מהמקום בו נפרדו דרכיהם של לוט ואברהם, הקורא מתבקש להבדיל בין שתי הראיות שרואה אברהם.<sup>169</sup> תחילה האל קורא לאברהם להביט מהמקום בו הוא נמצא. לאחר ההפיכה אברהם מסתכל מהמקום בו עמד עם ה'. צורת ההתבוננות משתנה אף היא ונשיאת העיניים מתחלפת

<sup>164</sup> על סמכות המספר ומעורבותו ראו: פולק, הסיפור, עמ' 311-323.

<sup>165</sup> המילטון, בראשית ב, עמ' 49.

<sup>166</sup> וונהם, בראשית ב, עמ' 27; מתי'וס, בראשית ב, עמ' 242; גרוסמן, אברהם, עמ' 205.

<sup>167</sup> גרוסמן, אברהם, עמ' 206.

<sup>168</sup> גרוסמן, אברהם, עמ' 205.

<sup>169</sup> סוצקובר, השדה הסמנטי, עמ' 13-16 טוענת שמילים משדה הראייה מופיעות באופן עקבי בנקודות מפנה מרכזיות בעלילות השונות המרכיבות את ספר בראשית, ובהשלכות הספרותיות שיש להבחנה זו על הבנת הספר כיצירה מוגמרת וכשלם.

בהשקפה.<sup>170</sup> ייתכן שהמילים 'את פני ה'" מצביעות על כך שאברהם משקיף מנקודת המבט בו ראה את פני ה', ורומזות להתבוננות שונה בה רואה אברהם את הדברים כעת לאחר הפיכת הערים.

כפי שאדגים כאן, הפעלים רא"ה, נב"ט, שק"פ מהווים שדה סמנטי הקשור לפיריון אישה ואדמה במחזור סיפורי אברהם.<sup>171</sup> התבוננות חדה תבחין בשימוש מבדיל בפעלים, הבדלה שמצביעה על תפיסות עולם שונות בנוגע לפיריון: הגישה האקטיבית להשגת אישה ואדמה, מול הגישה הפאסיבית המשתתפת והבוטחת באל בהשגת פיריון.

המפגש הראשון של הקורא עם העיר סדום קורה דרך מבטו של לוט: "וַיִּשָׂא לוֹט אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת כָּל כְּפַר הַיַּרְדֵּן כִּי כָלָה מִשְׁקָה לִפְנֵי שַׁחַת ה' אֶת סֹדֶם וְאֶת עֲמֹרָה כְּגֹן ה' כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּאֶמְכָּה צֶעֳרִי". לוט נושא את עיניו ורואה באופן אקטיבי ועצמאי. הכתוב מרחיב ומפרט, אך ראייתו של לוט מסתכמת באדמה פורייה. בדומה ללוט גם המצרים מסתכלים שוב ושוב,<sup>172</sup> ורואים בשרה אישה טובת מראה: "כִּי אִשָּׁה יָפֶת מְרֵאָה אֶת וְהָיָה כִּי־יֵרְאוּ אֹתָהּ הַמִּצְרַיִם וְאָמְרוּ אִשְׁתּוֹ זֹאת... וַיְהִי כְּבוֹא אַבְרָם מִצְרָיִמָה וַיֵּרְאוּ הַמִּצְרַיִם אֶת הָאִשָּׁה כִּי יָפָה הוּא מְאֹד וַיֵּרְאוּ אֹתָהּ שְׂרֵי פְרַעֲה וַיְהַלְלוּ אֹתָהּ" (יב, יא-טו).

בניגוד לראייה האקטיבית של המצרים ושל לוט, ה' אומר לאברהם שיראה לו את הארץ המובטחת: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם לֵךְ לְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וּמְמוֹלַדְתָּהּ וּמִבְּיַת אַבְיָד אֶל הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אֵרָאָךְ" (יב, א). גם בהמשך אברהם נותר פאסיבי וה' הוא שנראה אליו: "וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזָרְעֶךָ אֲתָן אֶת הָאֶרֶץ הַזֹּאת וַיִּבְּנוּ שָׁם מִזְבְּחַת לַה' הַנְּרָאָה אֵלֵינוּ" (יב, ז). פעם שלישית האל מצווה את אברהם לראות: "וַיְהִי אָמֹר אֶל אַבְרָם אַחֲרֵי הַפָּרָד לוֹט מַעֲמוֹ שָׂא נָא עֵינֶיךָ וַיֵּרָא מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֲתָה שָׁם צַפְנָה וַנִּגְבְּה וְנִקְדָּמָה וַיִּמָּה" (יג, יד). גם בהמשך הדברים: "כִּי אֶת כָּל הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אֲתָה רֹאֶה לְךָ אֲתַנְּנָה וּלְזָרְעֶךָ עַד עוֹלָם" (יג, טו). באופן דומה הגר רואה באר מים חיים וזוכה לבן: "וַתִּקְרָא שֵׁם ה' הַדֹּבֵר אֵלֶיהָ אֲתָה אֵל רָאִי כִּי אֲמַרְהָ הַגַּם הַלֵּם רֵאִיתִי אַחֲרַי רֵאִי... עַל כֵּן קָרָא לְבָאָר בְּאֵר לַחַי רֵאִי... וַתֵּלֶד הָגֵר לְאַבְרָם בֶּן" (טז, יג-טו). פעם נוספת הגר מבקשת לא לראות באובדן בנה, והאל פוקח את עיניה: "כִּי אֲמַרְהָ אֵל אֲרָאָה בְּמוֹת הַיָּלֶד... וַיִּפְקַח אֱלֹהִים אֶת עֵינֶיהָ וַתֵּרָא בְּאֵר מַיִם" (כא, טז-יט).

<sup>170</sup> השימוש בפועל שק"ף חוזר שלוש פעמים בספר בראשית ובכולן ההשקפה שלילית. תחילה השקפת המלאכים על הנעשה בסדום: "וַיִּקְמוּ מִשָּׁם הַגְּנָשִׁים וַיִּשְׁקְפוּ עַל פְּנֵי סֹדֶם וְאֵבְרָהָם הַלֵּךְ עִמָּם לְשִׁלְחָם" (יח, טז) ופעם נוספת כאשר אבימלך מלך גרר מגלה שרבקה היא אשת יצחק לאחר שחמד אותה לעצמו: "וַיְהִי כִּי אָרְכוּ לוֹ שָׁם הַיָּמִים וַיִּשְׁקֶף אַבְיִמֶלֶךְ מִלְּךָ פְּלִשְׁתִּים בְּעַד הַחֲלוֹן וַיַּרְא וְהִנֵּה יֹצֵק מִצַּחֲקֵךָ אֶת רַבְּקָה אִשְׁתּוֹ" (כו, ח). גרוסמן, אברהם, עמ' 206, סבור שמטיב ההשקפה מזכיר ההשקפה של האל על השמדת המצרים: "וַיִּשְׁקֶף ה' אֶל מַחְנֵה מִצְרַיִם בְּעֵמִיד אֲשֶׁר וַעֲגוּ וַיִּקְהֵם אֶת מַחְנֵה מִצְרַיִם" (שמות יד, כד), שם פעל לבדו והשקיף לבדו על הנעשה.  
<sup>171</sup> להרחבה ראו: סוצקובר, השדה הסמנטי, עמ' 34-39.  
<sup>172</sup> המתבטאת בחזרה מרובה על המילה 'ויראו'.

פרק רביעי: לוט ובנותיו

הבטחת האל בנוגע לזרע חוזרת ואברהם נדרש להביט: "וַיֹּצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הֲבֵט נָא הַשָּׁמַיְמָה וְסֹפֵר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זְרָעֲךָ" (כו, ה). לעומתו לוט מתבקש לא להביט לאחור לערי הכיכר הפוריות: "וַיְהִי כְּהוֹצִיאָם אֹתָם הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶט עַל נַפְשֶׁךָ אֵל תִּבְטֵט אַחֲרֶיךָ וְאֵל תַּעֲמֹד בְּכָל הַכֶּכֶר הַהָרָה הַמֶּלֶט פֶּן תִּסְפָּה" (יט, יז) אך דווקא אשתו מביטה בניגוד לצו והופכת נציב מלח: "וַתִּבְטֵט אֶשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו וַתִּהְיֶי נְצִיב מִלַּח" (יט, כו). אנשי העיר סדום המקיפים את הבית ומבקשים לדעת את האנשים שבאו לביתו של לוט נענשים בלא לראות: "וְאֵת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר פָּתַח הַבַּיִת הֵכּוּ בַסִּנּוֹרִים מִקְטָן וְעַד גָּדוֹל וַיִּלְאוּ לְמַצָּא הַפֶּתַח". (יט, יא). עיון בהופעות השונות של פעלים הקשורים בראייה יוצר הבדלה בין ראייה אקטיבית המובילה למעשה ובין ראייה פאסיבית שכל מהותה הינה חיזוק הביטחון באל שיממש את הבטחותיו לפיריון המבוקש.

לסיכום, השקפתו של אברהם על סדום משמשת, באופן סמלי, הבחנה בין ראייה והשגת פיריון אקטיבית אותה מייצגים לוט, אשתו, אנשי העיר סדום והמצרים. ובין הדרישה לבטוח בה' ולצפות שימלא אחר הבטחותיו לריבוי זרעו יחד עם אחיזת קבע בארץ. סיפור לוט מייצג תהליך הפוך בו האקטיביות שמגלים לוט ובנותיו למימוש פיריון האדם והאדמה, מושגת ללא מעורבות אלוהית ומתממשת בדרך חטא.

## סיכום ומסקנות

פילדס, במבוא לספרו אודות סדום ועמורה, מסביר שאף שרבים ניסו לאמת את סיפור סדום עם ההיסטוריה, עדיין עיקרו של הסיפור דיסקטי ותיאולוגי.<sup>173</sup> פעמים רבות הגדרת נושא הסיפור משליכה על מגמתו התיאולוגית-דיסקטית, על כן, הצעתי לקבוע את עניין הפיריון כנושא מרכזי בסיפור. בקריאה ספרותית רגישה, נחשפת קיומה של זיקה בין פיריון אדם ואדמה הנובעת משימוש מרתק בתכני הסיפור ודרך הצגתם. כמו למשל, שימוש בפעלים דו משמעיים שמתפקדים בסיפור הן בהקשר גיאוגרפי והן בהקשר מיני וקושרים בין פיריון אדם ואדמה. דרך נוספת בה מודגמת הזיקה היא בקריאת שמות למקומות ולאנשים, או שימוש בדמויות משנה שמוצגות בחלקו הראשון לצורך היעלמותן ומקדמות בכך את עלילת הסיפור לסופו המתהפך, וכמובן גם באמצעות דמיון והשוואה לקורותיו של אברהם כחלק ממחזור סיפורי אברהם.

באמצעות הדגמת הזיקה בין פיריון אישה ואדמה ביקשתי להסיק מסקנות ביחס למגמת הסיפור ומטרתו. חורבן סדום אינו רק חורבן האדמה אלא גם חורבן האנשים האוחזים בה. יחד עם זאת,

<sup>173</sup> פילדס, סדום ועמורה, עמ' 11.

פרק רביעי : לוט ובנותיו

ביקשתי להראות שהדיון על גורל סדום וערי הכיכר עוסק גם במקום הפיזי-גיאוגרפי עצמו ולא רק בתושביו, ולמעשה אנו עדים לראשונה במקרא לגזר דין שנקבע וניתן לחבל ארץ ולאזור גיאוגרפי שעיקר מאפייניו במקרא הם היותו אזור שופע מים, פורה ומשגשג. בשלב שני הראיתי כי המספר עושה שימוש בשדה סמנטי הקשור למיניות נשית בנוגע לערים ולאדמותיהן, וכך נוצרת זיקה בין פריון אישה ואדמה בסיפור. בהמשך התגלתה הזיקה בדרך הענישה ובהשפעת המהפכה על ערי הכיכר ועל אשת לוט.

קריאה אינטרטקסטואלית מדגימה זהות גורל בין אשת לוט וערי הכיכר. עונשה של אשת לוט חריג במקרא ומצאנו שימוש במלח רק לצורך עיקור אדמה. זהות הגורל רומזת, בין היתר, על פגיעה בפריון האישה וקושרת בין הופעתה והיעלמותה מהסיפור כדי לאפשר את המשך הסיפור כאשר בנותיו של לוט מבקשות להמשיך את צאצאיו תחת אשתו.

סיפור לוט מהווה עלילה משנית במחזור סיפורי אברהם ותפקידו להדגים דרכים שונות להשגת פריון, המשכיות וקיום. פעמיים מכנה אברהם את עצמו במילה 'אנכי'. פעם ראשונה: "וְאֶנְכִי הוֹלֵךְ עִרְיָי" (בר' טו, ב) ופעם שנייה פותח אברהם ואומר: "וְאֶנְכִי עֶפְרָאֵר" (בר' יח, כז), כהקדמה לקיום משא ומתן להצלת ערי הכיכר. ההקבלה בין הכינויים בהם מכנה אברהם את עצמו מצביעה על הקונפליקט הכפול בסיפורו של אברהם.<sup>174</sup> הקבלה זו יוצרת זיקה בין ערירות לבין עפר ואפר כאשר שני הדימויים הם ביטוי לאי פריון.

לוט משמש דמות משנית בסיפור אברהם. אישיותו מתבטאת בבחירת מקום מגורים או מקום מבטחים. שלוש פעמים בוחר לוט, תחילה לשבת באדמת סדום הפורייה על אף שאנשיה מושחתים,<sup>175</sup> פעם שנייה בביתו כמקום מוגן לאורחיו, ופעם שלישית בצוער כחלופה לסדום. הבחירה של לוט בצוער כמקום חיים היא אנלוגיה לבחירת בנותיו בו כמקור חיים. ביססתי זאת באמצעות קווים משותפים לשתי האפיזודות: השימוש בפועל בו"א, פעולת ההשקיה, קריאת שמות והכינויים זקן וצעיר. סיפור הפיכת סדום ולידת עמון ומואב מדגים את הפער והניגודיות בין האקטיביות של לוט ובנותיו להשגת פריון, מול התלות המוחלטת של אברהם באל לצורך השגת הפריון.

<sup>174</sup> מת'יוס, בראשית ב, עמ' 230, מעיר על כך שאברהם יודע ומכיר היטב את מקומו לפני האל.  
<sup>175</sup> גרוסמן, אברהם, עמ' 66-67, רואה בזה ביקורת על לוט.

חוקרים רבים חיפשו משמעות תיאולוגית-דידקטית באמצעות הערכת הדמויות הראשיות ופועלן,<sup>176</sup> כמו למשל הערתו של פון ראד כי למרות החומר הגס בסיפור לוט, הדגשים מנוסחים היטב, ואין ביטוי לשיפוט בנוגע להתרחשויות. עם זאת, לדבריו, הנרטיב נותן בעקיפין פסק דין חמור על גילוי עריות, וחיייו של לוט הם דוגמה לפשיטת רגל כלפי פנים וכלפי חוץ.<sup>177</sup> לואו קשרה בין הצעת לוט להצעת בתו, לדבריה לוט בעצמו חווה את עצמו כחלש ועל כן מקריב את בנותיו.<sup>178</sup> הוא מניח כי המיניות של בנותיו עומדת לרשותו, ומציע את גופן לאנשי עירו כדי להגן על אורחיו, כלומר בסולם הערכים של לוט, הכנסת האורחים הוא ערך נעלה, ולמען שמירתו הוא מגדיר את בנותיו כאובייקט מיני ומציע להשתמש בהן. עוד מוסיפה לואו שתפקידן בנותיו של לוט קיימות כדי להמשיך את סיפור המשפחתי בבראשית ואת הצורך בבן דרך רצונן לשמר את צאצאיהם של אבותיהם, בנות לוט מקשרות את הנרטיב בחזרה לדאגה להישרדות המשפחה באמצעות בנים.<sup>179</sup> חוקרים נוספים העריכו את הדמויות הערכה חיובית,<sup>180</sup> כמו צהר שהשוותה בין בנות לוט לפקידת עקרות נוספות במקרא.<sup>181</sup> היו גם שטענו שישנה עמימות מכוונת לגבי הערכת הדמויות ביחידה זו.<sup>182</sup> טענה זו עולה בקנה אחד עם התפיסה כי סיפור סדום אינו עומד בפני עצמו ועיקר חשיבותו בהיותו תמונת ראי לסיפור אברהם.

סיפור לוט הוא סיפור ייחודי שקושר בין פריון אדמה ופריון אדם על דרך השלילה, על כן הערכת הדמויות ומעשיהן אינה העיקר, ולמעשה המספר עושה שימוש אירוני בדמויותיהם של לוט ובנותיו כדי לקשור בין שחיתות מינית והשגת פריון ללא מעורבות אלוהית. האירוניה מתבטאת במהפך בסיפור: לוט שבונה את ביתו על אדמה פורייה על אף אנשיה המושחתים נותר ללא בית. לוט האוחז בבנותיו ומציע אותן כאובייקט מיני לבני עירו הופך להיות מנוצל מינית על ידיהן.<sup>183</sup> השגת הפריון בסיפור נעדרת שותפות אלוהית. המסר העולה מן הזיקה בין פריון אדם ואדמה בסיפור נועד לצקת

<sup>176</sup> בפרט על רקע האנלוגיה לדמותו של אברהם היו שהכריעו לטובת לוט כגון: סקינר, בראשית, עמ' 307; מורגנשטרן, בראשית, עמ' 126; ואטר, בראשית, עמ' 235-236; אלכסנדר, אירוח לוט; קלמנטס, תפילות, עמ' 20; מתיוס, אירוח, עמ' 6; וונהם, בראשית ב, עמ' 55-56; רשקוב, אבא, עמ' 106-107; אחרים טענו שמגמת השוואה בעיקר למתוח בקורת על לוט כגון: קייל ודליטש, פירוש, עמ' 233; קוטס, בראשית, עמ' 141; וולטקה, בראשית, עמ' 265-281; טרנר, לוט, עמ' 94-95; גוסאי, כוח, עמ' 76-81; ליונס, קאנון, עמ' 219-222.

<sup>177</sup> פון-ראד, בראשית, עמ' 218-219.

<sup>178</sup> חולשתו נובעת מכך שאיבד את מקומו כממשיכו של אברהם אחרי שבפרק יח נתבשרנו על לידתו העתידית של יצחק. כמו כן ניתן לזהות חולשה בכל שחתניו צוחקים עליו.

<sup>179</sup> לואו, ניצול מיני, עמ' 40.

<sup>180</sup> באומגרטן, רות, עמ' 12-15; גרוסמן, אברהם, עמ' 123.

<sup>181</sup> ספייר, בראשית, עמ' 145; צהר, בנות לוט, עמ' 72-63; אורון, מלכודות דבש, עמ' 156, כותבת: "הנשים המקראיות אשר פיתו לצרכי הולדה – בנות לוט, תמר כלת יהודה ורות המואבייה – מפתות גברים שאינם בעליהן. בנות לוט מפתות את אביהן... מטרתן טובה, הן אינן מפתות מתוך מניע מיני אלא מתוך כוונה להביא חיים לעולם... ניתן לראות נקודות משותפות רבות בין שלושת הסיפורים: מדובר בנשים נוכריות אשר אינן מיוחסות לזרע אברהם, המפתות מינית קרוב משפחה כדי ללדת בן. הן ממשיכות את שושלת המשפחה על ידי קיום יחסי מין ו/או נישואין עם אותו הגבר, ויחס המספר המקראי כלפיהן הוא חיובי, כך נראה לפחות בסיפור תמר ורות, שהן (לצד בתו הבכירה של לוט, אימו של מואב) גם אימהות השושלת העתידית של בית דוד".

<sup>182</sup> גונקל, בראשית, עמ' 217-220; באומגרטן, רות, עמ' 12-13; וונהם, בראשית ב, עמ' 60; טונסון, חמלה; גרוסמן, אברהם, עמ' 222-223.

<sup>183</sup> מעשיו חוזרים אליו כמו בומרנג כדברי פרטהיים, פירוש, עמ' 475; מתיוס, בראשית ב, עמ' 236.

פרק רביעי : לוט ובנותיו

משמעות נוספת ותמונת ראי לאופן בו מושג הפריון בחיי אברהם, כאשר הוא נדרש להאמין בה' ולהמתין למימוש הבטחותיו לפריון.<sup>184</sup>

סופו של הסיפור מצביע על העדפת פריון אדם על פני פריון אדמה, כאשר בנותיו של לוט מקבלות את מבוקשן וזוכות בפרי בטן, על אף העיוות במעשיהן, ואילו לוט מאבד את אחיזתו באדמה הפורייה.

---

<sup>184</sup> מוברלי, עקידה, עמ' 316-319, הציג אפשרות שהבטחות מותנות בציות לאל כמו בסיפור העקידה בה ההבטחה מגיעה רק לאחר ציות טוטאלי למצות האל. מנגד מציין מוברלי שכל הבטחות מופיעות בכתובים ללא תנאי מוכרח בצידן אלא כהבטחות חד צדדיות.

## פרק חמישי: צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

### צמדי מילים

צמד הביטויים 'פרי בטנד' ו'פרי אדמתך'.

צמדי מילים נפוצים במקרא וידועים בתרומתם הסגנונית.<sup>1</sup> הביטויים 'פרי בטנד' ו'פרי אדמתך' שבים ומופיעים בצמידות זה לצד זה בכתובים. לרוב נפוצה תופעה זו בטקסטים של ברכות וקללות כמו למשל: "וְאַהֲבָה וְיִבְרַךְ וְהִרְבָּה וַיְבָרַךְ פְּרִי בְטֶנֶד וַיְבָרַךְ אֲדָמְתְּךָ וַתִּירְשֶׁהָ וַיִּצְהַרְךָ שָׁגַר אֲלֶפֶיךָ וְעִשְׂתֵּרֶת צֹאנְךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁפַּע לְאַבְתִּיךָ לְתֵת לָךְ" (דב' ז, יג); "בְּרוּךְ פְּרִי בְטֶנֶד וַיְבָרַךְ אֲדָמְתְּךָ וַיְבָרַךְ בְּהִמְתֵּךְ שָׁגַר אֲלֶפֶיךָ וְעִשְׂתֵּרֶת צֹאנְךָ" (דב' כח, ד); "אֲרוּר פְּרִי בְטֶנֶד וַיְבָרַךְ אֲדָמְתְּךָ שָׁגַר אֲלֶפֶיךָ וְעִשְׂתֵּרֶת צֹאנְךָ" (דב' כח, יח); "וְאַכַּל פְּרִי בְהִמְתֵּךְ וַיְבָרַךְ אֲדָמְתְּךָ עַד הַשְּׁמַדָּה אֲשֶׁר לֹא יִשְׁאִיר לָךְ דָּגוּן תִּירוֹשׁ וַיִּצְהַר שָׁגַר אֲלֶפֶיךָ וְעִשְׂתֵּרֶת צֹאנְךָ עַד הָאֲבִידוֹ אֲתָךְ" (דב' כח, נא). הברכה הראשונה במקרא עוסקת בפרייה ונינתה לעופות ולדגים: "וַיְבָרַךְ אֹתָם אֱלֹהִים לֵאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הַמַּיִם בַּיַּמִּים וְהַעֲוֹף יִרְבַּ בְּאֶרֶץ" (בר' א, כב). ברכת הפרייה השנייה במקרא מופנית לאדם: "וַיְבָרַךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ... וּמִיד בַּהֲמִשָּׁךְ הַבְּרָכָה מֵתוֹאֵר פְּרִיֹן וּשְׁפַע בְּאֶרֶץ הַנִּיתָן לְאָדָם: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נֹתְתִי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְּרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע לָכֶם יְהִי לְאֶכְלָה" (בר' א, כח-כט). פעמיים מברך אלוהים את נח: "וַיְבָרַךְ אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֶת בְּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ" (בר' ט, א); "וְאֵתְּם פְּרוּ וּרְבוּ שְׂרָצוּ בְּאֶרֶץ וּרְבוּ בָהּ" (בר' ט, ז). החזרה נושאת מסר לאנושות שעליהם לפרות ולמלא את הארץ לאחר המבול.

לאבות הובטח שיהפכו לעם רב: "וְאַעֲשֶׂה לָּךְ גְּדוֹלִים" (בר' יב, ב). בהמשך הופכת ברכת הפרייה להיות תלויה בברכת הארץ.<sup>2</sup> החל מאברהם הפרייה האנושי קשור ומותנה באחיזה באדמה. על כן, ניתן לראות בקביעות סמיכות עניינים בין שתי הברכות – ברכת הארץ וברכת הזרע: "כִּי אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתָה רֹאֶה לָּךְ אֲתִנְנֶנָּה וְלִזְרַעַךָ עַד עוֹלָם וְשִׁמְתִּי אֶת זֶרַעַךָ כְּעַפְרַת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אִם יוּכַל אִישׁ לְמָנוֹת אֶת עַפְרַת הָאָרֶץ גַּם זֶרַעַךָ יִמְנָה" (בר' יג, טו-טז). כך גם: "וְהִפְרִיתִי אֲתָךְ בְּמֵאֵד מְאֹד וַתִּתְתִּיךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמֶּךָ יֵצְאוּ וְהִקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין זֶרַעַךָ אֲחֵרֶיךָ לְדוֹרְתָם לְבְרִית עוֹלָם לְהִיֹּת לָּךְ לְאֵלֹהִים וְלִזְרַעַךָ אֲחֵרֶיךָ וְנִתְתִּי לָּךְ וְלִזְרַעַךָ אֲחֵרֶיךָ אֶת אֶרֶץ מְגֵרֶיךָ אֶת כָּל אֶרֶץ כְּנָעַן לְאַחֲזֹת עוֹלָם"

<sup>1</sup> על צמדי מילים במקרא ראו: קאסוטו, ספרות מקראית, עמ' 10-11; ליונטאם, מקבילות, עמ' 103-119; אבישור, צמדי מילים, עמ' 198-212.  
<sup>2</sup> בדן, הבטחה, עמ' 158; גרוסמן, אברהם, עמ' 95-112.



פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

(בר' יז, ו-ח). ירושת הארץ מוצגת כתלויה בפריון האדם גם בשמות כג, כו-ל כאשר העם בדרכו לארץ כנען לאחר שנות עבדות במצרים: "לא תהיה משפלה ועקרה בארץ את מספר ימיך אמלא... פן תהיה הארץ שמה ורבה עליך חית השדה מעט מעט אגרשנו מפניך עד אשר תפרה ונחלת את הארץ."<sup>3</sup>

הצמידות הרעיונית והספרותית בין פריון אדם ואדמה שבה ועולה בשורת הברכות והקללות בויקרא פרק כו ובמידה מסוימת היא מהווה סיכום לכלל חוקי ספר ויקרא.<sup>4</sup> יחידת הברכות והקללות נקשרת בכמה ניסוחיה לדיני שמיטה ויובל, ובכך כורכת את שמירת החוקים עם פריון האדמה כפי שמצאנו גם בספר שמות ובספר דברים.<sup>5</sup> סדר ואורך הברכות והקללות אף הוא מזכיר את הנאמר בספרים אחרים.<sup>6</sup> ברכת הגשם חשובה בארץ ישראל שאינה משופעת במי נחלים ותנובת הארץ תלויה בכמות הגשמים ובזמן ירידתם. על כן ברכה זו פותחת את סדרת הברכות בויקרא: "ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו" (וי' כו, ד), מיד לאחריו יוצגו שלל ברכות המבטיחות את פריון האדמה: "והשיג לכם דיש את בציר ובציר ישיג את זרע ואכלתם לחמכם לשבע וישבתם לבטח בארצכם" (וי' כו, ה). משך עונת הבציר הארוכה של הדגן והגפן הפכו אותם לסמל של ברכה ושפע בשנים גשומות, וסמל לקללה בשנות בצורת.<sup>7</sup> לאחר תיאור השפע והפריון מציג הכתוב ברכות הקשורות בשלום וביטחון. סדר הברכות מציג מציאות ריאלית ולאחר שמתקיימים שני התנאים הקשורים באדמה פונה ה' לאדם, ומגיעה ברכת פריון האדם: "ופניתי אליכם והפריתי אתכם והרביתי אתכם והקימתי את בריתי אתכם" (וי' כו, ט). פרי בטן הוא מן הנושאים השגורים בקובצי חוקים ובחוזים מדיניים במזרח הקדום.<sup>8</sup> נוסח הברכה לפריון הבטן מזכיר את ההבטחה לאבות ומעגן את הברכה בתפיסתה של האמונה הישראלית בדבר העם הנבחר.<sup>9</sup> על כן מציין קוכמן כי הברכה כאן אינה מכוונת לריבוי הפריון בדרך טבעית, אלא בדרך ניסית אשר נובעת מהתחייבות האל לאבות.<sup>10</sup>

<sup>3</sup> היפוכם של דברים עולה בתהילים קז לז-לח: "ויזרעו שדות וישעו כרמים ויעשו פרי תבואה... ויברכם וירבו מאד ובהמתם לא ימעיט" כאשר ריבוי ופריון האדמה מעורר פריון אנושי והתרבות.

<sup>4</sup> בכך דומה מבנה ספר ויקרא לספר דברים שנחתם אף הוא בברכות וקללות (דב' כח), הבאות מיד לאחר מקבץ חוקים נרחב בפרקים דב' יב-כו. וכן דומה ספר ויקרא במבנהו לספר שמות מבחינה זו, שלאחר קובץ החוקים בשמי' יט-כג מגיעה הטפת מוסר ללא חלוקה ברורה בין ברכות וקללות.

<sup>5</sup> קוכמן, ויקרא, עמ' 199-201.

<sup>6</sup> כאשר יחידת הקללות ארוכה מיחידת הברכות כך גם בספרים שמות ודברים וכך מצאנו גם בקובצי החוקים ובבריתות שנערכו מחוץ למקרא כגון חוזה הברית של אסרחדון מלך אשור עם הואסלים בני מדי ראו, ויסמן, אסרחדון, עמ' 541-534. כמו גם לנושאי הברכות והקללות ובפרט פרי בטן באדם, בבהמה ובתנובות השדה. להרחבת ההשוואה ראו: קוכמן, ויקרא, עמ' 199-201.

<sup>7</sup> הראל, ויקרא, עמ' 204.

<sup>8</sup> קוכמן, ויקרא, עמ' 206, מוסיף כי ניתן למצוא לעיתים תכופות בחוזים חיתיים את הנוסחה: 'אם לא ישמור פלוני את דברי הברית והאלה האלה... ישמידו אותו ואת נשותיו, בניו, בני בניו, ביתו...'

<sup>9</sup> קוכמן, ויקרא, עמ' 206, מציין שההבטחה "והפריתי אתכם והרביתי אתכם" מאפיינת את לשונות הברית בתהליך הברירה והצמצום שלוהו בבריתות עד לבחירת ישראל כמו למשל אצל יצחק בבר' כו, ד, כד או אצל יעקב בבר' כח, ג; לה, יא.

<sup>10</sup> קוכמן, ויקרא, עמ' 206.

פרק חמישי: צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

צירוף והצמדת הביטויים 'פרי בטנך' ו'פרי אדמתך', נפוץ במיוחד בספר דברים, לדוגמה: "וְאֶהְבֶּךָ וּבְרַכְךָ וְהִרְבֵּךְ וּבָרַךְ פְּרֵי בִטְנְךָ וּפְרֵי אֲדָמְתְךָ דָּגְנְךָ וְתִירְשֶׁךָ וְיִצְהָרְךָ שֶׁגֶר אֶלְפִיךָ וְעִשְׂתָּרֶת צֹאנְךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְתָּיִךָ לָתֵת לָךְ" (דב' ז, יג); "בְּרוּךְ פְּרֵי בִטְנְךָ וּפְרֵי אֲדָמְתְךָ וּפְרֵי בְהֶמְתְךָ שֶׁגֶר אֶלְפִיךָ וְעִשְׂתָּרֶת צֹאנְךָ" (דב' כח, ד); "וְהוֹתִירְךָ ה' לְטוֹבָה בְּפְרֵי בִטְנְךָ וּבְפְרֵי בְהֶמְתְךָ וּבְפְרֵי אֲדָמְתְךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לְאַבְתָּיִךָ לָתֵת לָךְ" (דב' כח, יא); "אֲרוּר פְּרֵי בִטְנְךָ וּפְרֵי אֲדָמְתְךָ שֶׁגֶר אֶלְפִיךָ וְעִשְׂתָּרֶת צֹאנְךָ" (דב' כח, יח); "פְּרֵי אֲדָמְתְךָ וְכָל גִּייעָךָ יֵאָכֵל עִם אֲשֶׁר לֹא יִדְעֶתָ וְהֵייתָ רַק עֶשׂוֹק וְרִצּוֹץ כָּל הַיָּמִים" (דב' כח, לג); "וְאָכַל פְּרֵי בְהֶמְתְךָ וּפְרֵי אֲדָמְתְךָ עַד הַשְּׂמֵדָה אֲשֶׁר לֹא יִשְׁאִיר לָךְ דָּגָן תִּירוֹשׁ וְיִצְהָר שֶׁגֶר אֶלְפִיךָ וְעִשְׂתָּרֶת צֹאנְךָ עַד הָאֲבִידוֹ אֲתָךְ... וְאָכַלְתָּ פְּרֵי בִטְנְךָ בְּשֶׂר בְּנִיךָ וּבְנֵתִיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּמִצּוֹר וּבְמִצּוֹק אֲשֶׁר יָצִיק לָךְ אִיבָךְ" (דב' כח, נא-נג); "וְהוֹתִירְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יְדָךְ בְּפְרֵי בִטְנְךָ וּבְפְרֵי בְהֶמְתְךָ וּבְפְרֵי אֲדָמְתְךָ לְטוֹבָה כִּי יָשׁוּב ה' לְשׁוֹשׁ עֲלֶיךָ לְטוֹב כַּאֲשֶׁר שָׁשׂ עַל אֲבֹתֶיךָ" (דב' ל, ט).

לסיכום, נראה שהופעת הביטויים 'פרי בטנך' ו'פרי אדמתך' בסמוך זה לזה בכתובים ובפרט בטקסטים של ברכות וקללות משקפת מציאות מקומית לפיה שני התחומים – פריון האדם ופריון האדמה – תלויים זה בזה, ומותנים בברכת האל. החזרה המרובה והצמדת הביטויים בספר דברים באופן מיוחד קשורות ככל הנראה לתקופה בה עוסק ספר דברים – טרם כניסת העם לכנען, כחלק ממגמת הספר כולו לתלות את מצב האדמה וירושת הארץ במעשי האדם כיחיד וכעם.<sup>11</sup>

### סמיכות וקשר בין פרשיות – הקדמה

קריאת פרשיות מקראיות לאור הקשרן ומקומן על רצף הכתובים מעניקה להן, פעמים רבות, משמעות חדשה.<sup>12</sup> בספרות חז"ל ישנה התייחסות רבה לטעם סמיכות פרשיות, מתוך הנחה שקרבתם של שני טקסטים חושפת רובד נוסף של משמעות.<sup>13</sup> טעמי סמיכות פרשיות היוו כלי בידי חז"ל לבטא את אמונותיהם ודעותיהם.<sup>14</sup> חוקרים רבים דנו בשיטת סידור הפרשיות.<sup>15</sup> לדברי זקוביץ, במקרא ישנן שיטות צירוף סמויות ומתוחכמות כמו העיקרון האסוציאטיבי, מילים או מוטיבים דומים שגרמו להצמיד יחידות ספרותיות זו לצד זו.<sup>16</sup> להצבת שני תחומים שונים זה ליד זה בחוק, בסיפור ובשירה המקראית יש השלכות תרבותיות ותיאולוגיות. לעיתים, המספר משתמש

<sup>11</sup> טיגאי, דברים עמ' 44.  
<sup>12</sup> גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 291.  
<sup>13</sup> פישבין, פרשנות, עמ' 399-407; זקוביץ ושנאן, מדרש, עמ' 267-270.  
<sup>14</sup> היינמן, דרכי האגדה, עמ' 140-142.  
<sup>15</sup> דליטש, תהילים; קאסוטו, סמיכות הפרשיות, עמ' 200-204; זקוביץ, העיקרון האסוציאטיבי, עמ' 161-183, גילמור, סמיכות פרשיות, עמ' 5-15.  
<sup>16</sup> זקוביץ, מבוא, עמ' 35-41, מדגים את התופעה במדבר פרקים כד-כה ובשמות יז, בראשית כא, שמ"א ל-שמ"ב א, שמ"ב כד.

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

בסמיכות עניינים היות שהם קשורים זה בזה במציאות היומיומית. כאשר תופעה זו שבה ועולה בטקסט, הרי שנדרש מהקורא לגלות מהן המשמעויות הנוספות העולות מהצמדת שני הנושאים זה לצד זה.

בפרק זה אציג דגמים שונים של סמיכות עניינים, באמצעותם נחשף הקשר בין פריון אדם ואדמה. קשר בין פרשיות מבוסס פעמים רבות על הקשר עלילתי, אסוציאטיבי ומתבטא, בין היתר, במרקם מילים. מלבד כתיבת פרוזה נשגבה ורוממות הטקסט המקראי, אבקש להוכיח שהצמדת שני התחומים – פריון אדם לצד פריון אדמה – קשורה לתפיסה המונותאיסטית וייתכן כי תפקידה להורות שאל אחד הוא המעניק פריון, הן לאדם והן לאדמה.

## זיקה המעוגנת בעלילת הסיפור

### שמואל ב' כא – פרשת רצפה בת איה

בסיפורים שונים במקרא חומרי העלילה עצמם מבוססים על קשר בין פריון אדמה ובנים. לעיתים הקשר כרוך בתלות בין התחומים. הסיפור הבולט ביותר הוא סיפור רצפה בת איה בשמ"ב כא.

סיפור רצפה בת איה ובניה המוקעים הינו דוגמה לזיקה בין רעב ומוות של בנים.<sup>17</sup> למקומו ומשמעותו של הסיפור בסוף ספר שמואל ב ניתנו הסברים רבים.<sup>18</sup> פרשנים מודרניים טענו שהסיפור מובא בתוך שאר סיפורי סוף ימי דוד, והגדירו אותם כנספח לספר שמואל.<sup>19</sup> כמו מרבית הסיפורים בספר שמואל, דוד תופס מקום מרכזי בסיפור, עד כי היו שטענו שדמותה של רצפה בת איה לא זכתה לסיקור הולם.<sup>20</sup> עם זאת, אקסוס, בר-אפרת, שמש וחוקרים נוספים הדגימו כיצד דמותה של רצפה עולה על נס. לדברי החוקרים, רצפה בת איה היא סמל לגילויי דאגה אימהית,<sup>21</sup> במעשיה היא משפיעה על השלטונות, מביאה את המתים לקבורה ראויה וגורמת להפסקת הרעב בארץ.<sup>22</sup>

הסיפור נפתח בתיאור רעב כבד שנמשך שלוש שנים: "וַיְהִי רָעַב בְּיַמֵּי דָוִד שְׁלֹשׁ שָׁנִים שָׁנָה אַחֲרֵי שָׁנָה וַיִּבְקֹשׁ דָּוִד אֶת פְּנֵי ה' (שמ"ב כא, א). דוד המלך דרש את ה' לדעת בשל מה הרעב שפקד את ארצו והוא נענה שהרעב הוא עונש על מעשה שאול. המשך הסיפור מתייחס להפרת השבועה לגבעונים

<sup>17</sup> וַיִּקְבְּרוּ אֶת עֲצָמוֹת שְׂאוּל וַיְהוֹנָתָן בְּנוֹ בְּאֶרֶץ בְּנֵימִן בְּצִלְעֵ בְּקִבְרֵ קִישׁ אֲבִיו וַיַּעֲשׂוּ כֹל אֲשֶׁר צִוָּה הַמֶּלֶךְ וַיַּעֲתֶר אֱלֹהִים לְאַרְץ אַחֲרֵי כֵן (שמ"ב כא, יד).

<sup>18</sup> מקרט, שמואל ב, עמ' 443; בר-אפרת, שמואל ב, עמ' 227-228; גרסיאל, שמואל ב, עמ' 160; שמש, רצפה, עמ' 423.

<sup>19</sup> בר-אפרת, שמואל ב, עמ' 225; גרסיאל, שמואל ב, עמ' 160.

<sup>20</sup> שמש, רצפה, עמ' 423-424, טענה שהתעלמות החוקרים מדמותה של רצפה בת איה, אפילו בקרב חוקרות פמיניסטיות, צפויה בשל מיעוט הכתוב עליה, אך גם מפתיעה בשל מעשיה החריגים; מיורצ'יק, רצפה עמ' 76, מניחה דווקא שדמות נשית מתאבלת ומקוננת אינה תופעה חריגה ולכן רצפה לא זכתה לסיקור הוגן.

<sup>21</sup> בר-אפרת, שמואל ב, עמ' 228; גליל, שמואל ב, עמ' 164-166; אקסוס, רצפה, עמ' 261; שמש, רצפה, עמ' 445; קוזלבה, צערן, עמ' 14.

<sup>22</sup> פוקלמן, שמואל, עמ' 288-290; סולבנג, מקום, עמ' 107; שמש, רצפה, עמ' 445.

פרק חמישי: צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

בידי שאול אשר ביקש להורגם בשל קנאתו.<sup>23</sup> דוד שאל את הגבעונים כיצד יוכל לכפר על הנעשה להם: "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל הַגְּבֻעִיִּים מָה אַעֲשֶׂה לָכֶם וּבְמָה אֶכַּפֵּר וּבְכָרוּ אֶת נַחֲלַת ה' (ש"ב כא, ג). והם משיבים: "יִתֵּן לָנוּ שְׁבַעָה אֲנָשִׁים מִבְּנֵי וְהוֹקְעָנוּם לָה' (ש"ב כא, ו) מרבית הפרשנים מסבירים את המילה 'הוקעה' כמוות בתלייה.<sup>24</sup> דוד בחר בשבעה בנים מצאצאי שאול ונתן אותם בידי הגבעונים. המספר מציין במפורש את זמן הוקעתם: "וַיִּפְּלוּ שְׁבַעֲתַיִם שְׁבַעֲתַיִם יָחַד וְהָם וְהָמָה הִמְתּוּ בְיָמֵי קֶצֶר בְּרָאשֵׁי בְּתַחֲלַת קֶצֶר שְׁעָרִים" (ש"ב כא, ט). רצפה בת איה, ששניים משבעת הבנים היו בניה,<sup>25</sup> דואגת לכסות את הגופות ושומרת עליהן מתחילת הקציר עד שירד הגשם.<sup>26</sup> כדי למנוע את בזיון בניה המומתים היא מכסה על גופותיהם: "וַתִּקַּח רֶצְפָּה בַת אֵיָה אֶת הַשֶּׁק וַתִּטְהוּ לָהּ אֶל הַצּוּר מִתַּחֲלַת קֶצֶר עַד נִתְּךְ מֵיַם עֲלִיָּהֶם מִן הַשָּׁמַיִם וְלֹא נִתְּנָה עוֹף הַשָּׁמַיִם לָנוּחַ עֲלֵיהֶם יוֹמָם וְאֶת חֵית הַשָּׂדֶה לְיִלָּה" (ש"ב כא, י).

חוקרים קבעו מטרות שונות לסיפור, היו שביקשו להפריד את סיפור ההוקעה מסיפור הרעב וטענו שצירופם יחד נובע משיקולים פוליטיים ותמיכה בבית דוד.<sup>27</sup> קפלרוד מציג דעה ייחודית לפיה מגמת הסיפור איננה פוליטית אלא משקפת את התחקות דוד המלך אחר תרבות המלכים באזור.<sup>28</sup> על פי תרבות זו למלך תפקיד מכריע לדאוג לפיריון האדמה. קפלרוד מבסס את טענתו בין היתר, על הכתוב בתהילים עב, טז-יז. לפי פסוקים אלו מבקש המלך לבסס את שלטונו בשל שפע ופיריון בארץ. קפלרוד יצא מנקודת הנחה ששלוש שנות רעב רצופות בתחילת תקופת שלטונו של דוד,<sup>29</sup> עלולות היו לערער את הביטחון של העם בשלטונו. על כן דוד פועל בנחרצות להשיב את פיריון האדמה.<sup>30</sup> לפי הצעתו, דוד פונה דווקא לגבעונים, היות ששיבתם בכנען קדמה לישיבת ישראל והוא ראה בגבעון מקום מקודש להתגלות ה', כפי שעשה שלמה בנו בהמשך.

<sup>23</sup> ר' יוסף קרא על אתר, מפרש קנאה כנקמה; ר' ישעיה מטראני מסביר שקנאתו נבעה מכך שהגבעונים רימו את ישראל בימי יהושע; גרסיאל, עמ' 163, מסביר שהשמדת הגבעונים בידי שאול נבעה מצרכי התיישבות של בני בנימין.

<sup>24</sup> רש"י, רלב"ג, ורד"ק על אתר מוסיף: "ובקשו להם זו המיתה, כדי שיראו כל ישראל נקמתם, וישמרו ישראל מנגוע בהם"; סמית, שמואל, עמ' 375, מציין שהפועל לא מתאים לכאן אם הכוונה שהגוויית שכבו על הארץ לא מכוסות; גורדון, שמואל, עמ' 301; גליל, שמואל ב, עמ' 163, מוסיף גם תלייה בצליבה.

<sup>25</sup> פילגש שאול, שמה נזכר לראשונה בש"ב ג, ז במאבק בין אבנר ומפיבושת.  
<sup>26</sup> לפי חילופי העונות בארץ ישאל מדובר על תקופת האביב עד הסתיו. על פי הירושלמי מסכת קידושין ד, א ישבה שם משישה עשר בניסן ועד שבעה עשר במרחשוון.

<sup>27</sup> אנדרסון, שמואל ב, עמ' 251; ברוגמן, שמואל, עמ' 337-338; ברנץ, רצפה, עמ' 76-79; אוריון, ש"ב כא, עמ' 155, טענו שמטרתו של דוד לחסל את בית שאול ולהוכיח את עוצמת המלך. בר-אפרת ש"ב, עמ' 227, מתנגד לדעה זו וטוען שהרעיון המרכזי בסיפור הוא שיש לקיים התחייבות; שמש, רצפה, עמ' 433 מוסיפה שהסיפור המקראי אינו שותף ליחס השלילי כלפי דוד ומעשיו, ולהפך, לפי הסיפור דוד ניסה לפייס את הגבעונים בכל דרך וחלק כבוד לגוויית שאול וצאצאיו בסוף הסיפור.

<sup>28</sup> קפלרוד, המלך ופיריון, עמ' 41-50.

<sup>29</sup> במחקר התקבלה דעתו של בודה שסיפור הרעב בימי דוד משובץ שלא במקומו הכרונולוגי והאירועים המתוארים בו אירעו בתחילת מלכות דוד. ראו בודה, שמואל, עמ' 304-306. בעקבות בודה הלכו חוקרים נוספים כמו הצברג, שמואל, עמ' 381; אנדרסון, ש"ב, עמ' 247-248.

<sup>30</sup> פוקלמן, שמואל, עמ' 281, מבחין שהגבעונים מבקשים בלשון סבילה "יותן לנו" אך דוד משתמש בגוף ראשון ואומר 'אני אתן', תשובתו מלמדת שהוא רואה עצמו אחראי באופן אישי למלא את דרישתם. מכאן שסגנון הכתוב תומך בדעתו של קפלרוד.

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

כדי לבסס את דבריו, משווה קפלווד את הוקעת צאצאי שאול להקרבת יפתח את בתו, כפי שמסופר בשופטים יג. לדבריו, גם בסיפור יפתח יש עדות לפגיעה בפריון אנושי כאשר בת יפתח מבכה על בתוליה.<sup>31</sup> קפלווד ממשיך ומדגים ממקורות נוספים כיצד ראו עמים אחרים קשר בין מקום קבורת המלך ובין פריון האדמה.<sup>32</sup> לסיכום טוען קפלווד, שדוד הבין שעליו להקריב אנשים מקורבים למלכות ולכן הוא מתמרן בצורה יוצאת דופן לפתור את בעיית הרעב, ובו זמנית להיפטר מצאצאי שאול המאיימים של שילטונו. לדבריו, זהו סיפור המתאר טקס פריון טיפוס, שהוא למעשה, מנהג זר שנלקח מעמים השכנים לישראל, אך המספר היטיב להסתיר את רעיון הקרבת הבנים לשם פריון והציג את דוד כחף מפשע.

על מנת להוכיח שסיפור הוקעת הבנים וסיפור הרעב קשורים זה בזה ולא ניתן להפריד בין שני הסיפורים, נתחיל בהנחה שרעב ניתן כעונש במקרא והסרתו דורשת תשובה וכפרה,<sup>33</sup> על כן דוד מבקש מענה מה' לדעת מהו החטא הגורם לרעב וכיצד עליו לכפר על החטא.<sup>34</sup> קשר בין החטא לעונש בבחינת 'מידה כנגד מידה' ניתן לראות בפירושו רש"י המבוסס על הגמרא בירושלמי סנהדרין יז.<sup>35</sup> המשותף לשני הפירושים שמביא רש"י הוא ששאול המית אנשים שאחראים לאספקת מזון ומים.<sup>36</sup> לפי הירושלמי אלו הגבעונים עצמם ולפי מסכת יבמות היו אלו כוהני נוב שדאגו לאספקת מזון לגבעונים, על כן העונש המידתי הוא רעב. שמש התייחסה לעקרון המידה כנגד מידה שמתחזק בסיפור בשל הדמיון המצלולי בין מספר המומתים – שבעה ובין החטא – הפרת השבועה.<sup>37</sup> ניתן לראות חזרה מצלולית בפסוקים: "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נִשְׁבְּעוּ" "יִתֵּן לָנוּ שְׁבַעֲהָ", "עַל שְׁבַעֲתָהּ ה' אֲשֶׁר בְּיַנְתָּם", "וַיִּפְּלוּ שְׁבַעֲתֵימָם שְׁבַעֲתָם יָחַד".<sup>38</sup> בחזרה על האותיות ש' ב' ע' רמוז גם פתרון המבוקש-שבע במקום הרעב ששרר.<sup>39</sup>

קשר נוסף בין הרעב ומות הבנים מתבטא בהשארות הגופות על האדמה ללא קבורה: "וְלֹא נִתְּנָה לעוֹף הַשָּׁמַיִם לָנוּחַ עֲלֵיהֶם יוֹמָם וְלַלַּיְלָה... וַיֹּאסְפוּ אֶת עֲצָמוֹת הַמוֹקְעִים" (שמ"ב כא, י-ג). בדומה לקפלווד, גם פולצין ראה במעשיה של רצפה טקס לעידוד הפריון. לדבריו, מטרתה

<sup>31</sup> סיפור נוסף של הקרבת בנים בשעת סכנה מופיע במל"ב ג, כו-כז: "וַיִּרְא מֶלֶךְ מוֹאָב כִּי חִזַּק מִמֶּנּוּ... וַיִּקַּח אֶת בְּנוֹ הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יָמְלֵךְ תַּחְתָּיו וַיַּעֲלֵהוּ עֲלֵהָ עַל הַחֲמָה". הקרבת בנים כחלק מפולחן מצאנו אצל אחז במל"ב טז, ג-ד ואצל מנשה במל"ב כא, ו.

<sup>32</sup> קפלווד, המלך ופריון, עמ' 48.

<sup>33</sup> ראו למשל: שמ"ב כד יג; מל"א יז, א; חגי א, י.

<sup>34</sup> בן ישראל, רצפה בת איה, עמ' 56.

<sup>35</sup> "על אשר המית את הגבעונים – כשהרג נוב עיר הכוהנים, המית מהם שבעה: שני חוטבי עצים, ושני שואבי מים, ושמש וחזן וסופר ורבתינו אמרו מתוך שהרג את הכוהנים, שהיו מספיקין להם מים ומזון, העלה עליו כאילו המיתם..." (ירושלמי, סנהדרין יז)

<sup>36</sup> ראו: רש"י לשמ"ב כא, א.

<sup>37</sup> שמש, רצפה, עמ' 431.

<sup>38</sup> חז"ל בירושלמי קידושין ד א, התייחסו על דרך הדרש לכתוב החסר: "שבעתם יחד חסר יו"ד זה מפבושת בן יהונתן בן שאול שהוא אדם גדול בתורה ונתן דוד עיניו בו להצילו מידם".

<sup>39</sup> קדרי, מילון, עמ' 1051, מסביר ששובע הוא תחושת הסיפוק מאכילה מלוא הצורך.

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

העיקרית של רצפה הייתה להבטיח שהגופות תישמרנה, כדי שכוון המאגי יביא להורדת גשמים כחלק מטקס שנועד לעורר פריון אדמה.<sup>40</sup> גופות צאצאי שאול נאלצו להישאר חשופות עד שירד גשם. אם נדייק נראה, שהגשם הניתך ארצה יורד על הגופות: "עַד נִתְּךְ מִים עָלֵיהֶם" ולא על האדמה כפי שמצופה. בתיאור זה יש משום החלפת האדמה היבשה והעקרה בגופות היבשות נטולות החיים.

גם ציון זמן הוקעת הבנים אינו מקרי, אלא הם נהרגו בימים הראשונים של הקציר: "וְהָמָּה הַמָּתוּ בְּיָמֵי קָצִיר בְּרֵאשֵׁי בְתַחֲלַת קָצִיר שְׁעָרִים" (ש"ב כא, ט). הקשר שיוצר המספר בן מות הבנים לעונות החקלאיות יוצר זיקה בין מותם וקבורתם, למצב האדמה ופירותיה. יש מפרשים שירידת הגשם אירעה במפתיע זמן קצר לאחר שרצפה החלה לשמור על הגופות.<sup>41</sup> חז"ל למדו מציון הזמן שצאצאי שאול נותרו ללא קבורה תקופה של שבעה חודשים: "מִתְחַלֵּת קָצִיר עַד נִתְּךְ מִים עָלֵיהֶם מִן הַשָּׁמַיִם".<sup>42</sup> הדגשת הזמנים יוצרת זיקה בין מצב הגופות ומצב האדמה. ימי הקציר הראשונים מסמלים את 'קצירת' החיים כלומר המתת הבנים. 'עד ניתך מים עליהם מן השמיים' המים חודרים לאדמה ומפרים אותה, אך המים המוזכרים תחילה יורדים על הגופות ורק כאשר הגופות נטמנות באדמה, האדמה מופרית מחדש: "וַיֵּאָסְפוּ אֶת עֲצָמוֹת הַמּוֹקְעִים וַיִּקְבְּרוּ... וַיַּעֲתֶר אֱלֹהִים לְאַרְץ אַחֲרֵי כֵן" (ש"ב כא, יד).

שמש מציינת שנוצר פער גדול בין זמן הסיפור ובין זמן המסופר, כשבעה חודשים. משך הזמן הארוך מעיד על מסירות בלתי נלאית של רצפה בת איה להגן על גופות בניה.<sup>43</sup> פעולת רצפה להגנה על גופות בניה חריגה והרואית אך מתוארת בפסוק אחד: "וַתִּקַּח רִצְפָּה בְּתֵאֵיָהּ אֶת הַשֶּׁקַּ וַתִּטְהַר לָהּ אֶל הַצּוּר מִתְחַלֵּת קָצִיר עַד נִתְּךְ מִים עָלֵיהֶם מִן הַשָּׁמַיִם וְלֹא נִתְּנָה עוֹף הַשָּׁמַיִם לְנוּחַ עָלֵיהֶם יוֹמָם וְאֶת חֵיט הַשָּׂדֶה לְלִקְחָהּ" (ש"ב כא, י). מהפסוקים נראה שרצפה הטתה את השק תחילה אליה: "וַתִּטְהַר לָהּ" ורק אחר כך אל הצור.<sup>44</sup> הכינוי 'צור' נפוץ במקרא ככינוי לאל.<sup>45</sup> פעמים הוא משמש כמקור יבש וקשה דרכו מספק האל מים ומזון לעמו.<sup>46</sup> ייתכן שהטיית השק אל הצור רומזת לקריאה לאל להפיק

<sup>40</sup> אקרויד, שמואל, עמ' 199, העלה אף הוא את האפשרות שפעולת רצפה קשורה לטקס שמטרתו הורדת גשמים ועידוד פריון. שמש, רצפה, עמ' 439, הביעה התנגדות וטענה שזהו פירוש מקומם ולא סביר.

<sup>41</sup> אברבנאל על אתר; מקרט, שמואל ב, עמ' 442; גורדון, שמואל, עמ' 301, מסבירים את ירידת הגשם כמחילה וסיום הרעב. לעומתם, בן-ישר, רצפה בת איה, עמ' 61; גלפז-פלר, ויולד, עמ' 176; שנהר, אהובות ושנואות, עמ' 163, רואים בירידת הגשם – גשמי זעם שמטרתם הבעת כעס כלפי הגבעונים על הריגת חפים מפשע.

<sup>42</sup> ירושלמי קידושין ד, ע"א: "מתחלת הקציר עד נתך מים עליהם מלמד שהיו תלויין מששה עשר בניסן עד שבעה עשר במרחשון" וכן ירושלמי סנהדרין ו, ד.

<sup>43</sup> שמש, רצפה, עמ' 435.

<sup>44</sup> המילה שק מסתתרת במילה משקה ומעידה על קשר בין מעשה רצפה למעשה האל המשקה את האדמה.

<sup>45</sup> ראו: פברי, צור, עמ' 318-319. לדוגמה: "וַיִּשְׁמַן יִשְׂרָאֵל וַיִּבְעַט שְׁמֹנֶת עֲבִית כְּשֵׁית וַיִּטֹּשׁ אֱלֹהִים עֲשָׂהוּ וַיִּנְבֵּל צוּר יִשְׁעָתוֹ" (דב' לב, טו); "צוּר יִלְדֶּךָ תִּשִׂי וַתִּשְׁפַח אֵל מִחֻלְלֶךָ" (דב' לב, יח); "וַיֹּאמֶר אֵי אֱלֹהֵימוּ צוּר חֲסִיּוּ בּוֹ" (דב' לב, לז); "אֵין קְדוֹשׁ כַּח' כִּי אֵין בְּלִתְּךָ וְאֵין צוּר כְּאֱלֹהֵינוּ" (ש"ב א, ב); "כִּי מִי אֵל מִבְּלַעֲדֵי ה' וּמִי צוּר מִבְּלַעֲדֵי אֱלֹהֵינוּ" (ש"ב כב, לב); "כִּי מִי אֱלֹהִים מִבְּלַעֲדֵי ה' וּמִי צוּר זֹלָתִי אֱלֹהֵינוּ" (תה' יח, לב).

<sup>46</sup> למשל: "וַיִּכְבְּהוּ עַל בְּמוֹתַי אֲרָץ וַיֵּאָכֵל תְּנוּבַת שְׂדֵי וַיִּנְקְחוּ דָבֶשׁ מִסְּלַע וְשִׁמּוֹן מִחֻלְמֵי־שׂוּר" (דב' לב, יג); "וְלֹא צָמְאוּ בְּחַרְבוֹת הַזֵּלִיכִים מִיָּם מִצּוּר הַזֵּיֵל לָמוֹ וַיִּבְקַע צוּר וַיִּזְבּוּ מִיָּם" (יש' מח, כא); הן הִכָּה צוּר וַיִּזְבּוּ מִיָּם וְנִחְלִים יִשְׁטֹפוּ הַגָּם לָחֶם יִכְבַּל תֵּת אֵם כִּכְוִן שָׁאֵר לְעָמוֹ" (תה' עח, כ); "פִּתְחֵי צוּר וַיִּזְבּוּ מִיָּם הִלְכוּ בְּצִיּוֹת נְהָר" (תה' קה, מא), ראו גם: פברי, צור, עמ' 316.

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

מים ולפתור את מצוקת הרעב ומצוקת האם שמסרה את בניה. ניתן לראות זיקה נוספת בין הגנת האם על הבנים והחייאת האדמה באמצעות מריזמוס המתאר את הגנת האם על בניה מ'עוף השמים' ומ'חית השדה'. המריזמוס נועד להעצים את מסירות האם בהגנה על גופות בניה.<sup>47</sup> הוא קושר בין שמיים וארץ ורומז בכך לפעולת ההשקיה המחברת אף היא בין שמים לשדה ומעניקה לו חיים.

לסיכום, מצאנו שמלבד הקשר המותנה בעלילת הסיפור בין המתת צאצאי שאול ופתרון מצוקת הרעב, המספר עושה שימוש באמצעים רטוריים כמו: מריזמוס, חזרה מצלולית, הדגשת זמנים ודיוק בפרטי המעשה, כדי ליצור זיקה בין היעדר פריון האדמה לגדיעת המשכיות שושלת שאול. בין רצפה האם ה'שכולה' לאדמה ה'עקרה', ובין דאגת האם להטמנת גופות בניה באדמה לדאגת האל והמלך להמטרת מים על האדמה כדי שתפרה ותצמיח פוטנציאל קיום וחיים. לאחר חשיפת האלמנטים היוצרים זיקה נשאלת השאלה מה מטרתה בסיפור? נראה שהמטרה הבסיסית מובנית בעלילת הסיפור, ומדגישה את הקונפליקט עימו מתמודד המלך דוד – הצורך להכריע בין פתרון מצוקת הרעב לבין המתת בני שאול. על פניו נראה, כי תפקידו של דוד כמלך לדאוג לרווחת רוב העם, מתעלה על פני הגנה על בני שאול המוקעים. מעורבות ה' בהכרעה ניכרת כאשר 'האצבע המאשימה' מצד האל מופנית כלפי שאול.

## מגילת רות

במגילת רות הזיקה בין פריון אדם ופריון האדמה משוקעת בעלילת הסיפור, היות שמצוקת הרעב ומצוקת הזרע משולבים זה בזה.<sup>48</sup> סיפור המגילה נפתח בשישה פסוקי מצג בהם מתוארת פורענות לאומית: "וַיְהִי בַיָּמִי שֶׁפֶט הַשָּׁפָטִים וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ" (רות א, א), ופורענות אישית – נעמי מאבדת את בניה ואישה: "וַתֵּשֶׂאֵר הָאִשָּׁה מְשֻׁנִי יְלָדֶיהָ וּמְאִישָׁהּ" (רות א, ה). הפורענות הראשונה מסתיימת כבר בפרק א פסוק ו: "כִּי שָׁמְעָה בְשָׂדֶה מוֹאָב כִּי פָקַד ה' אֶת עַמּוֹ לָתֵת לָהֶם לָחֶם", ואילו המצוקה האישית נפתרת רק בסוף הסיפור: "וַיִּקַּח בַּעַז אֶת רוּת וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה וַיֵּבֵא אֶלֶיהָ וַיֵּתֶן ה' לָהּ הַרְיוֹן וַתֵּלֶד בֵּן" (רות ד, יג). שתי המצוקות, האישית והלאומית, מגיעות לסיומן על ידי התערבות אלוהית ועל אף שעלילת הסיפור מתארת את מאמציהן של שתי נשים להשיג פריון וזרע, המספר מדגיש שהאל הוא שנתן בן לרות.

<sup>47</sup> שמש, רצפה, עמ' 435.

<sup>48</sup> ראו: קמפבל, רות, עמ' 28-23; האברד, רות, עמ' 30-23; זקוביץ, רות, עמ' 3-4; קליין, רות, עמ' 72-77.

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

הרעב שפותח את סיפור המגילה משמש עילה להשתלשלות האירועים במרכזם עומדות רות ונעמי. זקוביץ טוען שהפתיחה במילים "ויהי רעב" מהדהדת פתיחות נוספות במקרא בהן רעב מהווה עילה ליציאת משפחה חשובה מן הארץ, כדבריו "הזדקקותו של המספר למילים אלו ממש משתלבת במגמתו לעורר את זכרם של סיפורי האבות".<sup>49</sup> זקוביץ משווה את המגילה לסיפורי מקרא נוספים ובפרט סיפורי האבות במרכזם עומדת אישה שמצפה למימוש האימהות.<sup>50</sup> בניגוד לדברי זקוביץ, טוען גרוסמן שהאקספוזיציה של מגילת רות מדגימה דווקא שבירה של קונוונציה על רקע סיפורי הרעב והנדידה בספר בראשית.<sup>51</sup>

שתי הנשים, רות ונעמי, הן בעלות תפקיד מרכזי בעלילת הסיפור ומחליפות ביניהן תפקידים כאשר העניין נוגע לפריון.<sup>52</sup> אשכנזי מדגימה כיצד בוחר המספר לשים בפיה של נעמי מילים שמטרתן ליצור הבניה, מהרגע הראשון של הסיפור עד למימוש משאלתה בסופו – השגת פרי בטן.<sup>53</sup> סברן מצביע על אמביוולנטיות בתפיסות העולם שנעמי ורות מייצגות. לדבריו, נעמי משמרת את התפיסה המסורתית, לפיה תפקידה המרכזי של האישה הוא בהולדת צאצאים.<sup>54</sup> גרוסמן מציע שפריון האדמה המוצג בפרק ב מהווה מצע נוח להתקדמות היחסים בין בועז ורות שעיקר כוונתם מכוון לפריון האדם. בהמשך לדבריו, מפרש גרוסמן את מתנת השיבולים: "וַיֹּאמֶר הָבִי הַמִּטְפַּחַת אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְאֶחָזִי בָּהּ וְתֹאמְרִי בָּהּ וַיִּמְדַּשׁ שֵׁשׁ שְׁעָרִים וַיִּשֶׁת עָלֶיהָ וַיָּבֵא הָעִיר" (רות ג, טו), כאקט סמלי הרומז לקשר בין פריון האדמה ופרי בטן.<sup>55</sup>

מגילת רות מהווה קורפוס עיקרי לבחינת זיקות בין פריון אדם ואדמה באמצעות גישות מחקריות שונות.<sup>56</sup> גרין במחקרה 'שדה וזרע' קושרת באמצעים רבים ומגוונים בין המשכיות אנושית ותנובת השדה בסיפור המגילה.<sup>57</sup> כך למשל היא מונה מילים דומיננטיות שחוזרות פעמים רבות באופן יחסי במגילה, כגון: אכל, ישב, קצר, גאל, בן, בת, כלה, חמות, נער נערה, קרא, קנה, ידע, שכב ואחרים. לדבריה, מילים אלו לקוחות מתוך שדה סמנטי של פריון וחזרתן מעידה על התמה המרכזית במגילה שהיא הזיקה בין זרע האדם וזרע האדמה. ראובר, בדומה לגרין, הצביע על ריבוי המילים הקשורות דווקא לתבואה במגילת רות: שעורים, חיטים, שיבולים, עומרים וכו'. תפקיד הריבוי, לדבריו,

<sup>49</sup> זקוביץ, רות, עמ' 46.

<sup>50</sup> זקוביץ, רות, עמ' 15-16.

<sup>51</sup> גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 160-161, מסתמך על דברי האברד, רות, עמ' 45, שטוען כי סיפורי נדידה בעקבות רעב בספר בראשית היוו תשתית למימוש התוכנית האלוהים לאומה ולאבות.

<sup>52</sup> אשכנזי, שפה, עמ' 111-124.

<sup>53</sup> אשכנזי, שפה, עמ' 111-124, מציינת שכמו השימוש החרגי במילה 'יבימתך', בדברי נעמי לרות בתחילת הסיפור, שימוש המגדיר את רות כמי שעתידה להתייבם, על מנת להוליד ולהמשיך את הזרע.

<sup>54</sup> סברן, זמן חייה, עמ' 7-23.

<sup>55</sup> גרוסמן, גשרים, עמ' 256, 204.

<sup>56</sup> מחקרים בעלי אופי סמנטי לשוני כדוגמת מחקרה של סוצקובר, פריון במגילת רות, או מחקרים בעלי אופי ספרותי כדוגמת גרוסמן, גשרים; גרין, שדה וזרע.

<sup>57</sup> גרין, שדה וזרע.



פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

להצביע על "חגיגת פרוין הארץ".<sup>58</sup> גרין מצביעה גם על משחק מילים המתקיים בסיפור באמצעות חילופי אותיות כמו: שפחה-משפחה, גלה-גאל, אמה-אומנת, מודע-מדוע, בת-בית, ואף שאין קרבה משמעית, הדמיון הצלילי מהווה משחק מילים.<sup>59</sup> לדברי גרין, משחק המילים לא מעביר מסר מְדִי, אך ניתן למצוא בו משמעות בהקשר לזהותה ותפקידה של רות, הנע בין השגת זרעי השדה וזרע אנוש.

הכללה וסגירת מעגל במגילת רות משמשות אף הן אמצעים אומנותיים להדגמת הזיקה בין פרוין אישה ואדמה.<sup>60</sup> חוקרים ראו בהפכים 'מלאות וריקות', אינקלוזיו וסגירת מעגל בסיפור. נעמי מתארת את שובה לבית לחם ריקה: "אֲנִי מְלֵאָה הֶלְכְתִי וְרִיקָם הִשְׁיבֵנִי ה'" (רות א, כא), ומכוונת בדבריה לאובדן שחוותה.<sup>61</sup> המדרש מסביר שהכוונה למלאה בבנים ובנות. פירוש נוסף שמביא המדרש הוא שנעמי הייתה מעוברת כשהלכה לשדה מואב.<sup>62</sup> בהמשך העלילה בועז שולח את רות חזרה לחמותה מלאה, אלא שהפעם הכוונה לתבואה: "וְתֹאמֶר שֵׁשׁ הַשְּׁעָרִים הָאֵלֶּה נָתַן לִי כִּי אָמַר אֵלֵי אֵל תְּבֹאֵי רִיקָם אֶל הַמֹּתֶדָּ" (רות ג, יז). דובין, קורפל ואחרים התייחסו לדברי נעמי: "אֲנִי מְלֵאָה הֶלְכְתִי וְרִיקָם הִשְׁיבֵנִי ה'" והדגימו כיצד מלאות וריקות גם הן ביטוי לאובדן הזרע וצמיחתו המחודשת בסיפור רות.<sup>63</sup> גרין מוצאת בדבריה אלו של נעמי אירוניה, שבאה לידי ביטוי בשאלות רטוריות חסרות מענה.<sup>64</sup> גם בשם 'נעמי' מסתתרת אירוניה, היות שמשמעותו מנוגדת לטון הרוטן בה היא מבטאת את טענותיה. לדברי גרין, השימוש באירוניה אף הוא קושר בין מצב האדמה ומצבה של נעמי.<sup>65</sup>

כחלק מהשאלות הרטוריות שמעלה נעמי, אנו עדים לשימוש מכוון במילים דו משמעיות, שימוש הקושר בין פרוין אדמה ואישה כמו המשמעות הנלווית שרמוזה במילה 'זקנת'. נעמי מסבירה לכלותיה שלא תינשא שוב בשל גילה המבוגר: "זְקַנְתִּי מִהֵיֹת לְאִישׁ" (רות א, יב). השימוש במילה 'זקן',<sup>66</sup> כמו במקרים נוספים במקרא, מבטא חוסר יכולת לפרות ולהוליד.<sup>67</sup> נעמי ממשיכה ושואלת: "גַּם הִיִּתִי הַלְּיָלָה לְאִישׁ וְגַם לְדָתִי בָּנִים הִלְחֵן תִּשְׁפָּרְנָה עַד אֲשֶׁר יִגְדְּלוּ" (רות א, יב-יג) השורש שב"ר,

<sup>58</sup> ראובר, רות, עמ' 167.

<sup>59</sup> גרין, שדה זרע, עמ' 52-53.

<sup>60</sup> גרין, שדה זרע, עמ' 52-53, מציינת את המילים 'ילד' ו'יולד' 'וְתֹשָׁאֵר הָאִשָּׁה מִשְׁנֵי לְדִיָּה' (רות א, ה), לעומת "יָלַד בֶּן לְנֶעְמִי" (רות ד, יז), וכן המילים 'כנפיו' ברות ב, יב ו'כנפד' ברות ג, ט.

<sup>61</sup> אשכנזי, שפה, עמ' 117, מציינת שהריקות של נעמי כפי שמציגה אותה בולטת יותר על רקע השפע העונתי והחקלאי שיש בבית לחם.

<sup>62</sup> רות רבה ג, ז.

<sup>63</sup> ראו: גרין, שדה זרע, עמ' 52-53; דובין, מלאות וריקות, עמ' 131-144; קורפל, מבנה, עמ' 163-165; 168-169;

גרוסמן, גשרים, עמ' 121-125.

<sup>64</sup> גרין, שדה זרע, עמ' 64.

<sup>65</sup> גרין, שדה זרע, עמ' 55-56.

<sup>66</sup> בניגוד למילה 'שיבה' בפרק ד' פסוק טו: "וְהָיָה לָךְ לְמָשִׁיב נֶפֶשׁ וּלְכַלְכֵּל אֶת שִׁבְתְּךָ כִּי כִלְתֶּךָ אֲשֶׁר אֶהְבְּתֶךָ יִלְדְּתוּ אֲשֶׁר הִיא טוֹבָה לָךְ מִשְׂבָּעָה בָּנִים".

<sup>67</sup> כמו בברי' יח, יא-יג.

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

ממנו נגזרת המילה 'תשברנה', מכוון לציפייה ותקווה,<sup>68</sup> על-כן, כוונת שאלתה הרטורית של נעמי היא, האם לבנים אלו אתן מקוות.<sup>69</sup>

הציפייה מתממשת בהולדת בן לרות ובוועז. ייעודו של הבן הנולד קשור דווקא לנעמי: "וְהָיָה לָךְ לְמֵשִׁיב נֶפֶשׁ וּלְכֹלֵל אֶת שְׂיִבְתְּךָ" כלומר, תפקידו לדאוג לכלכלת נעמי בזקנתה. במילה 'שְׂיִבְתְּךָ' מסתתרת המילה שְׂיִבְתְּךָ-שְׂיִבָה. הבן שנולד ידאג לכלכלת נעמי, כפי שאימו דאגה לכלכל את נעמי בשיבתם משדה מואב. גם לאחר שנולד הבן המיוחל, ממשיך המספר להעצים את דמותה של רות ומשווה אותה לשבעה בנים: "אֲשֶׁר הִיא טוֹבָה לָךְ מִשְׁבַּעַה בָּנִים" (רות ד, טו). המספר שבע הוא מספר טיפולוגי ששב ומופיע בסיפורי רעב. המילים 'שְׂבַע' ו 'שְׂיִבְתְּךָ' בעלות דמיון צלילי ומקיימות ביניהן משחק מילים המזכיר את המילה שְׂבַע. רות טובה לנעמי יותר משבעה בנים בשל תפקידה הכפול, תחילה, בכלכלת נעמי מפרי האדמה ואחר כך בהשגת פרי בטן ומימוש המשכיות הזרע.

### מונחי מקום וזמן

שימוש במונחי זמן ומקום במגילת רות יוצר, אף הוא, זיקה בין פריון אדם ופריון האדמה. זמני האירועים במגילה נקשרים לפעולות חקלאיות בשדה ובגורן. כמו למשל, ציון שיבת נעמי ורות בתחילת קציר שעורים: "וְהָיָה בָּאוּ בֵּית לָחֶם בְּתַחֲלַת קִצִּיר שְׁעָרִים" (רות א, כב). בהמשך, רות מלקטת בשדה כל תקופת קציר שעורים וקציר חיטים: "וַתִּדְבֹק בַּנְּעִרוֹת בְּעֵז לְלֶקֶט עַד פְּלוֹת קִצִּיר הַשְּׁעָרִים וּקְצִיר הַחִטִּים וַתֵּשֶׁב אֶת חֲמוֹתָהּ" (רות ב, כג). לבסוף, בקשת רות מבוועז לגאולה קורית בלילה בזמן זריית הגורן: "הֲיֵנָה הוּא זָרָה אֶת גֵּרְן הַשְּׁעָרִים הַלַּיְלָה" (רות ג, ב).

בדומה לציון זמנים על פי העונות החקלאיות, גם שמות המקומות במגילה רומזים לפריון. גרין מבחינה במשמעות המילים 'בית לחם', מול 'שדה מואב', כאשר במילה בית מסתתרת משמעות של מקום ושושלת כאחד, ושניהם בצמוד למילה 'לחם' קושרים בין תבואה והמשכיות.<sup>70</sup> גם שדה הוא מקום לתבואה ומזון ואילו השם מואב רומז לניסיון אחר להשיג זרע והמשכיות, בסיפור בנות לוט.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> קדרי, מילון, עמ' 1053, מסביר ששבר פירושו ציפייה.  
<sup>69</sup> השימוש במילה 'תִּשְׁבְּרָנָה' ייחודי במקרא. חילופי האות ש בש רומזים למילה שבר שכוונתו השגת/קניית מזון, תבואה קדרי, מילון, עמ' 1052-1053, מסביר שהשורש שב"ר בבנין קל משמעו לקנות אוכל כפי שמצאנו בבר' נא, מו; ברי' מב, ו; בדב' ב, ו, בבניין הפעיל משמעותו הולדה: יש' סו, ט: "הָאֲנִי אֲשַׁבֵּיר וְלֹא אוֹלִיד", כך יוצא, שהתקווה בדברי נעמי מבטאת בו זמנית ציפייה לבנים שיולדו ותקווה לשפע תבואה ומזון. בדומה לכך מצאנו את ההקבלה בתהילים קמה, טו: "עֵינֵי כָל אֱלֹהִים יִשְׁבְּרוּ וְאֵתָה נוֹתֵן לָהֶם אֶת אֲכָלָם בְּעֵתוֹ פּוֹתֵחַ אֶת יַדָּךְ וּמִשְׁבִּיעַ לְכָל חַי רְצוֹן".  
<sup>70</sup> ראו גם, גרוסמן, גשרים, עמ' 55-64.  
<sup>71</sup> גרין, שדה זרע, עמ' 63; כרמיקל, טקס, עמ' 335.

## השדה ובעליו

בדיאלוגים המתקיימים בין נעמי לרות ובין בועז לרות, קיימים מעברים רמוזים מהשדה עצמו לבעליו. למשל, בדבריה של נעמי לרות: "וַתֹּאמֶר לָהּ חֲמוּתָהּ אֵיפֹה לְקַטֵּת הַיּוֹם וְאָנֹכָה עֹשֶׂיתָ יְהִי מִכִּירְךָ בְּרוּךְ" נעמי חוזרת על אותה שאלה פעמיים, איפה ליקטת והיכן עשית. רות איננה משיבה לשאלה איפה, אלא לשאלה עם מי: "וַתַּגֵּד לְחֲמוּתָהּ אֵת אֲשֶׁר עָשָׂתָה עִמּוֹ וַתֹּאמֶר שֵׁם הָאִישׁ אֲשֶׁר עֹשֶׂיתִי עִמּוֹ הַיּוֹם בְּעַז". מתשובת רות נראה, שהמקום מתלכד עם בעליו והשדה מכוון בעצם לבעליו. הדרישה של נעמי מרות: "אֵל תִּלְכִּי לְלֶקֶט בְּשָׂדֵה אַחֲרֵי חוּזְרֵת בְּאוֹפֵן דּוֹמָה בְּדַבְרֵי בּוֹעֵז לְרוּת: "וַיֹּאמֶר בְּעַז אֵל רוּת הֲלוֹא שָׁמַעַתְּ בְּתִי אֵל תִּלְכִּי לְלֶקֶט בְּשָׂדֵה אַחֲרֵי. בועז ממשיך ומנמק את בקשתו "לְבִלְתִּי לָקֵת אַחֲרַי הַבְּחוּרִים אִם דָּל וְאִם עֹשִׂיר". מהנימוק עולה אנאלוגייה בין 'שדה' אחר ובין בחור אחר, בין אם הוא עשיר או דל. כך, ללא משים, מחליפים הדוברים בין השדה לבעליו ויוצרים כוונה אחת לדברים.

## נחלה ואישה

כאשר בועז מתנה את גאולת השדה בלקיחת רות, חוזר בו הגואל מרצונו הראשון לגאול את השדה ומנמק את דבריו "כִּי אֶשְׁחִית אֶת נַחְלָתִי" (רות ד, ו). דבריו סתומים היות שלכאורה, הגואל מתייחס להשחתת השדה שלו, אך סירובו בא בקשר ישיר עם התנאי שהציג בועז – גאולת רות. ניתן להסיק מדבריו, שנישואיו לרות כמוהן כהשחתת הנחלה. פרשנים רבים נדרשו להסביר את דבריו של הגואל.<sup>72</sup> יוסף בן מתתיהו כתב על כך: "שכבר יש לו אישה ובנים",<sup>73</sup> וחשש להכניס אישה זרה.<sup>74</sup> וכן, רש"י המתבסס על המדרש ברות רבה, ז, י מפרש: "לתת פגם בזרע".<sup>75</sup> זקוביץ מוסיף, שהשורש שח"ת מזכיר את התחמקותו של אונון בלקיחת תמר. כלומר, גם הפרשנים ראו בדברי הגואל האלמוני מטאפורה המדמה אישה לנחלה. לסיכום, דימוי האישה לנחלה והאיש לשדה יוצרים זיקה בין אישה ואדמה ובין האיש לשדה וכך קושרים בין פריון אדם ופריון אדמה. שימוש באמצעי אומנותי זה הוא אחד מתוך אמצעים אומנותיים רבים בסיפור מגילת רות הקושרים בין פריון אישה ואדמה.

<sup>72</sup> ראב"ע על אתר מפרש נחלה ומציין שיש המפרשים שיש כאן רמז לאשתו. ר' ישעיה מטראני על אתר, מפרש שנחלה זו אישה: "להיות לי בבית אחד שתים נשים צרות זו לזו".

<sup>73</sup> קדמוניות, ה, ט, ד.

<sup>74</sup> עמנואל הרומי, אצל זקוביץ, רות, עמ' 106.

<sup>75</sup> רש"י על אתר.

## תמונת השער וסמיכות עניינים

בסוף הסיפור מתקיים טקס גאולה בשער העיר על פיו גאולת האדמה מותנית בייבום האישה.<sup>76</sup> בועז מציע לגאול את השדה של נעמי: "וַיֹּאמֶר לְגֵאֹל חֶלְקֵת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר לְאַחֵינוּ לְאֶלְיָמֶלֶךְ מְכָרָה נְעָמִי הַשֹּׁבָה מִשָּׂדֶה מוֹאָב" (רות ד, ג). עד כה, לא ידע הקורא על קיומו של שדה,<sup>77</sup> והנושא היחיד שעלה לדיון הוא מעמדה של רות והתקווה של נעמי להקים זרע תחת בנה. כך עולה מדבריה בתחילת הסיפור בפרק א, יא-יג, וכן מדברי נעמי בפרק ב, כ. יתרה מכך, מדברי נעמי: "וַיִּרְקַם הַשֵּׁיבַנִי הַזֶּה", ניתן להבין שהיא חסרת כול והמידע אודות השדה הוסתר מהקוראים במכוון.<sup>78</sup> היו שהציעו שהוצאת השדה לגאולה היא המצאה של בועז כדי להסתיר את המורכבות הכרוכה בגאולת האדמה ואת רצונו לגאול את רות.<sup>79</sup> לדעת גרוסמן, עיצוב דמותו של בועז אינו מאפשר להניח שהוא ישקר בדבר שדה שלא קיים.<sup>80</sup> אם כך, נשאלת השאלה מה תפקיד השדה בשלב זה בסיפור. דבריו של בועז ערוכים מהקל לכבד. הוא פותח בגאולת השדה ורק לאחר גילוי הסכמה ראשונית יעבור בועז לגאולת רות.<sup>81</sup> בועז מפתיע את הגואל בסעיף נוסף של העסקה, עליו כיסה קודם לכן. הוא מתנה את גאולת השדה בגאולת האישה: "וַיֹּאמֶר בְּעֹז בְּיָוִם קְנוֹתָהּ הַשָּׂדֶה מִיַּד נְעָמִי וּמֵאֵת רֹת הַמּוֹאָבִיָּה אֲשֶׁת הַמֵּת קְנִיתִי קְנִיתִי לְהִקִּים שָׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ" (רות ד, ה). הביטוי 'מאת רות' קשה היות שהשדה שייך לנעמי ולא לרות. ואכן בתרגום השבעים, בפשיטא ובוולגטה, במקום המילה 'מאת' כתוב 'וגם את' או 'גם אותה'.<sup>82</sup> זקוביץ סבור כי מדברי בועז נשקפת נטיית ליבו האישית ורצונו לגאול את רות. הוא תומך את דבריו בתוספת הכינוי 'המואבייה' בדברי בועז, שתפקידה לדבריו להמרחיק את הגואל מלגאול את רות. בועז אומנם נמנע מלהציג את הגואל כמי שאינו חפץ לגאול ואינו מראה להיטות לגאול אך מוסיף ומציין שהוא שני לגאול: "כִּי אֵין זֹלָתָהּ לְגֵאֹל וְאֶנְכִי אֶחְרִיף" (רות ד, ד). בועז מבקש לדעת אם הקרוב מעוניין לגאול ומשתמש במילים: "וְאִם לֹא יִגָּאֵל הַגֵּינְדָה לִי וְאֶדְעָה" (רות ד, ד). המילה 'ואדעה' מופיעה פעמיים לפי הכתיב ללא ה' 'וְאֶדְעָה', ולפי הקריא עם ה' 'וְאֶדְעָה'.<sup>83</sup> חילופי הקריא והכתיב בפסוק רומזים למשמעות כפולה, ההסבר הראשון תגיד לי כדי

<sup>76</sup> רמב"ן, לבר' לח, ח, מסביר שאין מדובר כאן במצוות ייבום המוכרת מספר דברים אלא הכוונה לרוח הדברים בהתאמה לנוהג שהיה מקובל במזרח הקדום; ראב"ע פירש שייבום נוהג רק באחים מצד האב ולכן אין בדברי נעמי ברות א, יא-יג, אלא דברי חיבוב ולא על דרך הייבום, וכמוהו גם פירושו של ר"י כספי לרות א, יא. כך גם לפי גורדון, רות, עמ' xi; האברד, רות, עמ' 109; פרידמן, הרצחת, עמ' 314.

<sup>77</sup> להרחבת הדיון ראו: גרין, שדה וזרע, עמ' 69-79; ששון, רות, עמ' 51.

<sup>78</sup> מדבריה של נעמי 'וריקם השיבנו ה'" וכן מהעובדה שרות מלקטת בשדה של בועז. ראו עוד: בריכטו, משפחה, עמ' 15; גורדיס, אהבה, עמ' 254; קמפבל, רות, עמ' 157.

<sup>79</sup> לינאפלט, רות, עמ' 67.

<sup>80</sup> גרוסמן, גשרים, עמ' 288, תומך את דבריו באמירה של בועז לזקנים ולעם: "עֲדִים אֶתֶם הַיּוֹם כִּי קְנִיתִי אֶת כָּל אֲשֶׁר לְאֶלְיָמֶלֶךְ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לְכַלְיוֹן וּמַחֲלוֹן מִיַּד נְעָמִי וְגַם אֶת רֹת הַמּוֹאָבִיָּה אֲשֶׁת מַחֲלוֹן קְנִיתִי לִי לְאִשָּׁה לְהִקִּים שָׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ וְלֹא יִכָּרֵת שָׁם הַמֵּת מֵעַם אֲחֵיו וּמִשָּׁעַר מְקוֹמוֹ עֲדִים אֶתֶם הַיּוֹם" מאמירה זו ניתן להבין שבעז לוקח את כל אשר למחלון ולכליליון וגם את הנחלה שעליה יקום שמו של מחלון.

<sup>81</sup> זקוביץ, רות, עמ' 104.

<sup>82</sup> BHS.

<sup>83</sup> באופן דומה, ניתן להסביר את חילופי הקריא והכתיב במילה מודע ברות ב, א: "וְיִלְנְעָמִי מִיַּדְעָה מוֹדָע לְאִשָּׁה".

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

שאדע אם אתה מעונין לגאול או לא. המשמעות הנלווית היא אם אתה לא תיגאל, אני אדע אותה ומכוונת ליחסי אישות עם רות.<sup>84</sup>

במחקר התקיים דיון האם מדובר בחוק הייבום המוכר לנו מספר דברים,<sup>85</sup> או שהסיפור משקף חוק ייבום אחר,<sup>86</sup> היות שלא מצאנו בחוק המופיע בספר ויקרא או בספר דברים התניית גאולת השדה בייבום האישה ולהפך.<sup>87</sup> לוי, סקיפר ואחרים סברו שבוועז מערב כאן שני תחומים נבדלים שאינם עולים יחד בחוק המקראי.<sup>88</sup> פטאי ראה בחוק הייבום הרחבה של חוקי הירושה והוכיח זאת מייבום רות על ידי בוועז בפרק זה.<sup>89</sup> מטרת הייבום היא להקים את שם המת: "וְהָיָה הַפְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אֶחָיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחָה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל" (דב' כה, ו).<sup>90</sup> להקים שם למת הוא רעיון יסודי במקרא "זרעו של אדם הוא שמו וזיכרונו".<sup>91</sup> חוק הייבום בספר דברים כה וחוק גאולת הקרקעות בספר ויקרא כה אינם תואמים את האירועים במגילת רות. לדברי זקוביץ, המספר, שמודע לשני החוקים יוצר צירוף מקורי משלו הכורך את שני החוקים יחד.<sup>92</sup> לדבריו, בעל המגילה מעצב פתרונות שונים לבעייתתה של רות, פתרונות שכל אחד מהם הופך את רעהו למיותר. אם נעמי ירשה את השדה מדוע נחוצה מכירת השדה בתהליך של גאולה, הרי די בגאולתה של רות, כדי שזרעם ייקרא על שמו של מחלון והנחלה תעבור אליו. הפתרון שמציע זקוביץ להתניית גאולת השדה בגאולת האישה פשטני מידי. לדבריו, המספר עושה שימוש בחוקים רבים ככל שאפשר כדי להראות שכולם כאחד חביבים ומחייבים.

סוצקובר סוקרת את סיפור המגילה כולו, דרך שדות סמנטיים הקושרים בין אדמה ופרייון.<sup>93</sup> תוך כך, היא בוחנת את התקדמות העלילה עד כדי איחוד בין השדות הסמנטיים כפי שעולה, לדבריה, בתמונת השער בפרק ד.<sup>94</sup> בהמשך לדבריה של סוצקובר, אני סבורה שהתניית גאולת האדמה בגאולת האישה בתמונת השער משקפת תמה מרכזית העוסקת בפרייון בסיפור רות. תחילתו של הסיפור בשדה מואב כחלופה לבית לחם, בשל אובדן פרייון האדמה, וסופו, באישה מואבייה שממשיכה את זרעה של האישה מבית לחם, בשל אובדן פרי בטנה. סיפור המגילה מתרחש בשדה ובגורן – מקומות המתאפיינים בפרייון האדמה, ובהם מתקדמת עלילת הסיפור לקראת השגת פרי

<sup>84</sup> הפועל 'ידע' משמש פעמים רבות במקרא לתיאור יחסי אישות. ראו לעיל, עמ' 39 ועמ' 111 הערה 48.

<sup>85</sup> להרחבה ראו: נלסון, דברים, עמ' 293-294; טיגאי, דברים חלק ב', עמ' 614-621.

<sup>86</sup> ראו למשל: גריי, רות, עמ' 370-371; הרצברג, רות, עמ' 263; קמפבל, רות, עמ' 83; גאו, רות, עמ' 172.

<sup>87</sup> זקוביץ, רות, עמ' 23.

<sup>88</sup> סקיפר, רות, עמ' 174.

<sup>89</sup> פטאי, מיניות, עמ' 98-99, לדבריו, כאשר אדם נפטר ללא ילדים אחיו יורש את אדמותיו ובתוך כך את אשתו.

<sup>90</sup> קוטץ, יבם, עמ' 367-373.

<sup>91</sup> זקוביץ, רות, עמ' 105 ראו בנוסף: שמי"א כד, כב; משלי, ז; שמי"ב יח, יח; יש' נו, ה; הזיקה בין שם ונחלה עולה גם

מדברי בנות צלופחד במדבר כז, ג.

<sup>92</sup> זקוביץ, רות, עמ' 105-107.

<sup>93</sup> סוצקובר, פרייון במגילת רות, עמ' 283-294.

<sup>94</sup> סוצקובר, פרייון במגילת רות, עמ' 293-294.

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

בטן והמשכיות שושלת נעמי עד הולדת דוד. המקום בו נחתם הסיפור הוא שער העיר, בו באופן חוקי ממומשת התמה המרכזית של הסיפור ומתגלה הזיקה בין פריון האישה ופריון האדמה, כאשר האדמה והאישה נגאלים כדי להשיג זרע, פריון והמשכיות.<sup>95</sup>

לסיכום, סצנת השער בה מתנהג בועז את גאולת השדה בגאולת האישה מגלמת את שיא הסיפור בו מתבטא הקשר ההדוק בין פריון האישה ופריון האדמה. קשר זה נשקף מתוך המגילה כולה. התניית המשכיות זרעה של נעמי והריונה של רות בגאולת האדמה ושפעת תבואתה המכלכלת את השתיים, מעלה על נס את האמונה באל אחד. תפיסה זו מתבטאת בכתובים כאשר פתרון שתי המצוקות – האישית והלאומית – נקשר בכתובים בהתערבות אלוהית. הפורענות הלאומית נחתמת במילים: "כִּי פָקַד ה' אֶת עַמּוֹ לְתֵת לָהֶם לָחֶם" (רות א, ו), והמצוקה האישית מסתיימת במילים: "וַיִּתֵּן ה' לָהּ הַרְיוֹן וַיִּתְּלַד בֶּן" (רות ד, יג). אלו שני הפסוקים היחידים במגילה בהם מייחס המספר<sup>96</sup> התערבות ישירה ובולטת של אלוהים במהלך האירועים.<sup>97</sup> סוף הסיפור סוגר מעגל, ואותו האל שדואג לפריון האדמה ונותן לעמו לחם, הוא האל הדואג לפריון האישה והוא שנותן בן לרות.

## אליהו והאלמנה מצרפת – מלכים א יז

פרקים יז-יט במלכים א חגים סביב מאבקו של הנביא אליהו בעבודת הבעל, כשעל כף המאזניים פריון הארץ ורווחת תושביה.<sup>98</sup> היריבות בין אליהו לאחאב ואיזבל – מלך ישראל ואשתו, מתקיימת תחת השאלות: מי שולט בפוריות האדמה, האם אלוהי ישראל או הבעל והאשרה שמקורם בצידון,<sup>99</sup> ואיזו אלוהות שולטת בפריון והענקת החיים עבור ישראל.<sup>100</sup>

בפרק יז מתוארים ניסים המחלקים את הפרק לשלושה סיפורי משנה.<sup>101</sup> העורבים מכלכלים את אליהו פסוקים א-ז, נס כד הקמח וצפחת השמן פסוקים ח-טז והחייאת בן האלמנה בפסוקים יז-כד. במחקר הועלתה טענה לפיה, הסיפורים אינם קשורים זה לזה והם נקשרו באופן מלאכותי

<sup>95</sup> קמפבל, רות, עמ' 118-119; גרין, שדה וזרע, עמ' 66.

<sup>96</sup> גרין, שדה וזרע, עמ' 53-54, מציינת שפסוקים ברות א, ו וברות ד, יג הם הערת המחבר ומרחיבה אודות מעמדם של פסוקים מעין אלו בקביעת תמות מרכזיות בסיפור.

<sup>97</sup> זקוביץ, רות, עמ' 9, מדגיש שהמספר לא מייחס לה' את גרימת המשברים אלא רק את פתרונם. הדמויות בסיפור הן שמייחסות לה' את גרימת המשבר כמו בפרשת עקרותה של שרה שם שרה מפרשת "הנה נא עצרני ה' מלדת" (בר' טז, ב) והמספר כותב "וה' פקד את שרה כאשר אמר" (בר' כא, א) וכן גם אצל לאה בבר' כט, לא ובסיפור רחל בבר' ל, כב.

<sup>98</sup> גרין, מלכים א, עמ' 377; פריץ, מלכים, עמ' 182; אמית, גלוי ונסתר, עמ' 73-74, מוסיפה שהעימות מתרחש על רקע בצורת שפקדה את הארץ (מלכים א יז, א; יח, א-יח), ולפיכך ההכרה בה' כאל הלאומי, שהוא האלוהים הבלעדי לישראל, ובעת ובעונה אחת ביטול כוחו של הבעל, הם בעקיפין גם הצגת ה' כאלוהות קוסמית, השולטת באתני הטבע, ויכולה למנוע פוריות ולהשפיע על פוריות האדם והאדמה.

<sup>99</sup> דה-פרייז, מלכים א, עמ' 216, סבור שיש כאן תחרות ישירה בין ה' לבעל שבאה לידי ביטוי גם בשמו של הנביא אליהו שמשמעו ה' הוא האל; גרין, מלכים א, עמ' 378, מניח זאת כיוון שהבעל מזוהה כאל האחראי להורדת הגשמים המאבק נע סביב השאלה מי האל השולט בגשם.

<sup>100</sup> פריץ, מלכים, עמ' 182, מסביר שהאל יאלץ את ישראל לקבל אותו כאל היחיד באמצעות שלילת הגשם והחיים בטבע; וייט, איזבל, אליהו והאלמנה, עמ' 437.

<sup>101</sup> כוגן, מלכים א, עמ' 320, מציין שאלו שלוש אפיזודות נפרדות מתקופת הבצורת שבאות לאחר ההכרזה של אליהו בפסוק א.

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

באמצעות המילים 'יְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה' (יז, יז).<sup>102</sup> בניגוד לדעת החוקרים שטענו שאין קשר בין הסיפורים והאיחוי ביניהם מלאכותי,<sup>103</sup> נראה בעיני, שפתרון בעיית הרעב של האלמנה ובאי ביתה יוצר מעבר ישיר וזיקה לסיפור ההמשך שאף הוא דן במצוקה אישית של האלמנה ובנה. מטרתו להראות ששני הסיפורים שלובים זה בזה. הסיפורים נפתחים בתיאור תהליך שמוביל לאובדן פרוין אדמה. תחילה הפסקת הגשם, אחר כך בצורת שמובילה לרעב, שמוביל לאובדן פרי בטן, כלומר, מות הבן. הרעב בסיפור מסמל פגיעה בפריון האדמה ואילו החולי מסמל פגיעה בפרי בטן. שני התחומים מקבילים ונקשרים בשורשם ועל כן באים לידי פתרון יחדיו על ידי ה' ביד אליהו.

חז"ל בסנהדרין קיג ע"א נדרשו לקשר בין שני הסיפורים, תחת השאלה מדוע חלה בן האישה.<sup>104</sup> חז"ל בדבריהם מאגדים שלושה תחומים, המטרת גשם, הריון ולידה, ותחיית מתים, בטענה ששלושתם נמצאים תחת אחריותו הבלעדית של האל. הם מסיקים זאת מסמיכות הסיפורים. חז"ל מניחים, שבאופן חריג האחריות לפתרון בעיית הרעב ומצוקת בן האלמנה ניתנה בידי הנביא אליהו.<sup>105</sup> דברי חז"ל אלו פותחים צוהר לעיון מחודש בקשר שבין המטרת גשמים, לידה וחיים, לזיקה בין פרי בטן ופרי האדמה. סוגייה זו בגמרא מהווה בסיס לדיון המחקרי שארצה להציג כאן. בדיון אבקש להדגים כיצד מרקם המילים, מוטיבים חוזרים, שדה סמנטי ותמה מרכזית יוצרים זיקה בין פרוין האדמה ופרי בטן וכך קושרים בין הסיפורים.

פרק יז נפתח בהכרזה של אליהו באוזני המלך אחאב שלא ירד יותר גשם, כי אם לפי דברו: "אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְבָרִי" (יז, א).<sup>106</sup> כדי להגן על הנביא מפני אחאב ואיזבל,<sup>107</sup>

<sup>102</sup> פריץ, מלכים, עמ' 184, מציין שלסיפור הנס הנוכחי אין כל קשר לסיפור שקדם לו. פריץ טוען שגם הדמויות מתחלפות והאלמנה נקראת 'בעלת הבית'; כוגן, מלכים א, עמ' 324, כותב מצד אחד שמילים אלו הן נוסחת עריכה נפוצה, המקשרת בין יחדות ואין לה משמעות כרונולוגית, מצד שני הוא טוען שהפנייה של האישה לאליהו בכינוי 'איש האלוהים' בפסוק יח: "מה לי ולך איש האלהים", נובעת מהנס הראשון שחולל בכלכלתם, כך שיש קשר בין הסיפורים ואף הסדר הכרונולוגי מתחייב מדבריו אלו של כוגן; ראו גם דבריו של כוגן, מלכים א, עמ' 92-93, לטענתו הקשר בין הסיפורים הוא ספרותי אסוציאטיבי ובצורה זו נתקבלו ושולבו בספר מלכים. ראו גם, רש"י לבראשית טו, א: "אחר הדברים האלה - כל מקום שנאמר אחר סמוך אחרי מופלג (ב"ר)". המילים: 'יהי אחר הדברים האלה' משמשות נוסחה קבועה החוזרת מספר פעמים במקרא. ענבר, בין הבתרים, עמ' 35-36, השווה לעקידת יצחק שם מופיעה שבירה של מטבע הלשון, והסיפור נפתח במילים 'אחר הדברים האלה'.

<sup>103</sup> ראו: פריץ, מלכים, עמ' 184.  
<sup>104</sup> רש"י על אתר מסתמך על הגמרא בסנהדרין קיג ע"א ומפרש: "חלה בן האישה, כדי שיצטרך למפתח של תחיית המתים, כדאיתא בשילהי אגדתא ד'חלק': 'על אוצרו של הקב"ה יש מפתחות ומסרם ליד שלוחים הממונים אבל ג' מפתחות יש לו בידו שלא מינה שליח עליהם מבראשית אלא בידו הם ולא רצה למסור שליח עליהם ואמר הקב"ה לאליהו: אותם ג' מפתחות עכתיבי בידי מבראשית ולא מניתי שליח עליהם, אלא אותך שעשיתי ממונה על אחת מהם ועתה תשאל מפתח שני יאמרו שנים ביד תלמיד ואחד ביד הרב: דטרקיה לגליה, שסתם שער שלו ואבדיה למפתחיה כך עשה אליהו, נעל לשערי מטר ולבסוף אבד המפתח של גשמים, שלא נפתח השער של מטר על ידו, דכתב 'לך הראה אל אחאב ואתנה מטר, ולא כתיב ותן מטר'".  
<sup>105</sup> פריץ, מלכים, עמ' 184, משווה את כוחו של אליהו לסיפורי שליחים בברית החדשה לפיהם האל מעניק את כוחו לשליח כדי להאכיל אחרים.

<sup>106</sup> הפרשנים עמדו על הקושי במילים 'לפי דברי' ושאלו, כיצד אליהו מייחס את הגזירה לעצמו ולא לה'. רד"ק על אתר מביא את תרגום אונקלוס: "אלהין כדאימר". רד"ק ממשך ומסביר כי לא בא המטר לפי דברו של אליהו, אלא האל אמר לו תחלה "לך הראה אל אחאב ואתנה מטר" במל"א יח, א, אם כן, לפי דברי כוונתו, עד שאומר במצות האל; כוגן, מלכים א, עמ' 425, מציין שדברי אליהו אלו מציירים אותו כנחוש ובטוח כאשר פסק שגזירת הגשם תתקיים על פיו.  
<sup>107</sup> רש"י ורד"ק על אתר.

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

ציווה ה' על אליהו להסתתר בנחל כרית,<sup>108</sup> שם שנה מימי הנחל והעורבים כלכלו אותו בלחם ובשר.<sup>109</sup> תקופת הבצורת מתארכת,<sup>110</sup> וכשהנחל יבש שולח ה' את אליהו לצרפת שבצידון,<sup>111</sup> ומצווה על אישה אלמנה לכלכל אותו. סיפור אליהו והאלמנה מתרחש כשברקע בצורת קשה והבקשה הראשונה של אליהו מהאלמנה היא לתת לו מים. האלמנה נענית לבקשתו והולכת להביא לו מים. אליהו קורא אליה בשנית ומבקש שתביא גם פת לחם. הבקשה של אליהו מביאה את האלמנה לתאר את מצוקת הרעב שפקדה אותה ואת בנה. תלונת האלמנה אינה מונעת מאליהו להמשיך בבקשותיו. אליהו מבקש מהאלמנה שתכין לו מהמעוג שבידה עוגה קטנה,<sup>112</sup> ובמקביל, מבטיח לה שמצוקת הרעב בביתה תסתיים: "כִּי כֹה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כִּדְבַר הַקְּמָחַ לֹא תִכָּלֶה וְצַפְחַת הַשֶּׁמֶן לֹא תִחָסֵר עַד יוֹם תִּתֵּן יֶתֶת ה' גֶּשֶׁם עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (יז, יד). האלמנה מאכילה את אליהו ואת בנה ובהתאם מתקיימת הבטחת אליהו ונעשה הנס.

נס כד הקמח נחתם בהכרזת המספר, בהכרה כי הבטחת האל מתקיימת בידי אליהו. בזאת לכאורה, מסתיים סיפור 'נס כד הקמח' ונפתח סיפור אחר אודות החייאת בן האלמנה, שאף הוא עוסק בהשגחה פרטית. זקוביץ מציין, שרוב הניסים המעוצבים בסיפורת המקראית נוגעים באופן זה או אחר בשאלת חיים ומות.<sup>113</sup> גרסיאל סבר, שזהו ניסיון לעמת את הנביא אליהו עם המצוקה האישית כדי שיחוש את גודל הצער והסבל של הגזירה שגזר על העם.<sup>114</sup> מדבריו עולה כי בסיפור האישי של האלמנה מתגלם סיפור גדול יותר, סיפור לאומי, ויש לבחון את מצוקת האלמנה מצידון מול מצוקת הרעב הכללית שנגזרה על הארץ בעקבות עצירת הגשמים.

במחקר הוצעו דעות שונות למגמת הסיפורים. היו שטענו שאלו 'סיפורי חניכה' בהם מסופר כיצד הוכשר אליהו בהדרגה לקראת שליחותו הקשה.<sup>115</sup> אחרים הניחו שמגמת הסיפורים לחזק את מעמד הנבואה.<sup>116</sup> לעניות דעתי מגמת הסיפורים כפולה. הראשונה, להשוות בין המצב האישי והמצב הלאומי, והשנייה, ליצור זיקה בין זרע אדם וזרע אדמה. שני המסרים מתאחדים בסיפור בתיאור מצוקת האלמנה, היות שהמחסור במזון מוביל לרעב ומתואר בסיפור כתוצאה ישירה של עצירת

<sup>108</sup> גריי, מלכים א, עמ' 379, מציין את מיקומו של ואדי כרית בגדה המזרחית של הירדן, מדרום ליריחו.  
<sup>109</sup> רש"י על אתר מפרש שאלו אנשי העיר עורב וכראיה לדבר מסתמך על הפסוקים בשופטים ז, כד-כה: "ויהרגו את עורב בצור עורב"; גריי, מלכים א, עמ' 380 מעלה השערה שמדובר בבדואים ולא בעורבים. בניגוד אליו חוקרים אחרים הניחו שמדובר בעורבים ראו: כוגן, מלכים א, עמ' 320; פריץ, מלכים עמ' 183.  
<sup>110</sup> 'יבש הנחל' לציון זה של המספר משמעות חשובה על פי רש"י, כדי שידע צורך הגשמים, ויטרח לגלות, שהיה קשה בעיני הקדוש ברוך הוא שישאל שרויים ברעב.  
<sup>111</sup> גריי, מלכים א, עמ' 380, העיר צרפת ממוקמת מדרום לצידון; כוגן, מלכים א, עמ' 427; פריץ, מלכים, עמ' 183, מציין שצרפת היא עיר פיניקית המזוהה עם ראס צרפנדי.  
<sup>112</sup> רש"י על אתר מפרש: "מעוג כמו עוגה".  
<sup>113</sup> זקוביץ, גבה מעל גבה, עמ' 136, מפרט: החייאה, פקידת עקרות, ריפוי ממחלה, עצירת מגיפה, הצלה מרעב וצמא.  
<sup>114</sup> גרסיאל, מארץ, עמ' 36.  
<sup>115</sup> סימון, קריאה ספרותית, עמ' 206.  
<sup>116</sup> פריץ, מלכים, עמ' 247, 182; עסיס, ממשא ליהושע, עמ' 97, בדומה לכך, עסיס מונה שלוש מטרות לנס מעבר הירדן והן: האדרת שם יהושע, להוכיח לישראל שה' עימם ולהראות לגויים שה' עם ישראל.



פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

הגשמים, ועצירת הגשמים היא זו שגררה אחריה בהכרח פגיעה ביכולת האדמה לפרות ולהצמיח. הרעב מוביל את אליהו לאלמנה ושם מתפתחת מצוקה נוספת הקשורה לפרי בטן. שילוב הדברים בסיפור אחד נועד להעביר את המסר המרכזי הקשור לתקופת פועלו של הנביא אליהו, והוא ששני התחומים נמצאים תחת אל אחד – אלוהי ישראל. על מנת להוכיח את דבריי אבקש לבחון תחילה את מרקם המילים ואופן תיאור האירועים שקושרים בין הסיפורים.

הסיפור השלישי, החייאת בן האלמנה, עוסק בהצלת בן האלמנה: "וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה חָלָה בֶן הָאִשָּׁה בְּעֶלְת הַבַּיִת וַיְהִי חָלִיו חֲזָק מְאֹד עַד אֲשֶׁר לֹא נֹתְרָה בּוֹ נְשָׁמָה" (יז, יז).<sup>117</sup> תיאור מצבו של הבן משאיר את הקוראים בספק האם יש כאן חולי חזק או מוות. כוונת מסביר שזהו תיאור ציורי מוות.<sup>118</sup> אך לעניות דעתי המספר מתאר מצב מתדרדר ולא מצב סופי, בדומה לתיאור הבצורת הקשה. תחילה אין גשם אך יש עדיין מים בנחל כרית עד אשר גם הם יבשו: "וַיְהִי מִקֶּץ יָמַי וַיִּבֶשׂ הַנַּחַל כִּי לֹא הָיָה גֶשֶׁם בְּאֶרֶץ" (יז, ז). גם מצוקת הרעב בבית האלמנה מתוארת על ידה כמצב שילך ויתדרדר: "וַתֹּאמֶר חַי ה' אֱלֹהֶיךָ אִם יֵשׁ לִי מְעֻג כִּי אִם מְלֹא כֶף קָמוֹחַ בְּכַד וַיִּמְעַט שְׂמֹן בְּצַפְחַת וְהִנְנִי מִקְשָׁשֶׁת שְׁנַיִם עֲצִים וּבָאתִי וַעֲשִׂיתִיהוּ לִי וְלִבְנֵי וְאֶכְלָנְהוּ וְמוֹתְנוּ" (יז, יב). נמצא שדרך תיאור המצב כשהליך מתדרדר משווה המספר בין מצוקת הבן, מצוקת הרעב בבית האלמנה ומצוקת הבצורת בארץ כולה.

אליהו מעלה את הבן לעלייה ומשכיבו על מיטתו כדי להחיותו: "תָּנִי לִי אֵת בְּנִךְ וַיִּקְחֵהוּ מִחִיקָה" תיאור של בן בחיק אימו מבטא דאגה אימהית ועולה פעמים נוספות במקרא. למשל בדברי משה לה': "הֲאֵנֹכִי הֲרִיתִי אֵת כָּל הָעָם הַזֶּה אִם אֲנֹכִי לְדַתִּיהוּ כִּי תֹאמַר אֲלֵי שָׂאֵהוּ בְּחִיקָךְ כְּאֲשֶׁר יִשָּׂא הָאָמֹן אֵת הַיֶּנֶק עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְתָּיו" (במ' יא, יב). בדברי משה מובלעת זיקה בין חיק האם לאדמה, כאשר הוא טוען שה' אמר לו לשאת את העם בתוך חיקו, כפי שאומן נושא את היונק על האדמה.<sup>119</sup> בהמשך דברי משה עוסקים בטענת העם ודרישתם לאספקת מזון. משה קושר את דאגת האם לפרי בטנה והדאגה לאספקת מזון. באופן דומה תיאור לקיחת הבן מחיק אימו: "וַיִּקְחֵהוּ מִחִיקָה", מזכיר את תיאור לקיחת הלחם אותו מבקש אליהו מידי האישה: "לִקְחֵי נָא לִי פֶת לֶחֶם בְּיָדְךָ". השימוש בחיק וביד האלמנה יוצר הקבלה בין הבן שהוא פרי בטנה של האלמנה ובין הלחם שהוא פרי האדמה. הקבלה זו מרמזת על מידה כנגד מידה כלומר, בתמורה לאוכל

<sup>117</sup> זקוביץ, גבה מעל גבה, עמ' 137, מציין שחלק נכבד מן הניסים שעניינים בחיים ומוות, כעשרים אחוזים, עוסקים ברפואה. הסיבה לכך לדברי זקוביץ נעוצה בתפיסה המקראית שה' הוא הרופא בה"א הידיעה.  
<sup>118</sup> כוונת מלכים א', עמ' 324, מסביר שזהו "ביטוי ציורי למוות כי ביציאת הנשמה האדם מת"  
<sup>119</sup> סימון, בקש שלום, עמ' 101, טוען שדאגת האם ומסירותה לפרי בטנה חזקיות מדאגת האב ומשה מתלונן שמוטל עליו תפקיד שכגבר אינו מסוגל למלאו. סימון מביא התייחסות נוספת למסירות האם לפרי בטנה מישעיהו מט יד-טו: "וַתֹּאמֶר צִיּוֹן עֲזָבֵנִי ה' וְאֲדֹנָי שָׁכַחְנִי הִתְשַׁפַּח אִשָּׁה עוֹלָה מֵרַחֵם בֶּן בְּטָנָה גַם אֵלֶּה תִשְׁפַּחְנָה וְאֲנֹכִי לֹא אֶשְׁפַּחְדָּה הֵן עַל פְּפִים חֲקִיתִךְ חוֹמַתֶיךָ נִגְדִי תִמְיִד", וכן, ביש' סו, ט-יג.

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

שהאלמנה מספקת לנביא, הנביא מספק חיים לבנה. החייאת הבן בידי אליהו היא תמורה להאכלת אליהו לחם מידה.

מרקם המילים אף הוא קושר בין שני סיפורי הניסים, למשל המילה 'בית': 'וַתֵּלֶךְ וַתַּעֲשֶׂה כַּדָּבָר אֲלֵיהֶוּ וַתֹּאכַל הַיּוֹם וַיְבִיטָהּ יָמִים'. במעשה הראשון, אליהו משיב ומחיה את ביתה, ככל הנראה הכוונה לבנה,<sup>120</sup> באמצעות מזון. במעשה השני, מחזיר אליהו את הנער הביתה לאחר שהוא מחיה אותו: 'וַיִּקַּח אֲלֵיהֶוּ אֶת הַיֶּלֶד וַיְרַדְהוּ מִן הָעֵלְיָה הַבְּיָתָה וַיִּתְּנֶהוּ לְאִמּוֹ' (יז, כג).

המילים 'באת', 'לי ולך', 'ומות', משותפות לשתי התלונות של האלמנה על הרעה שפקדה אותה והמוות הצפוי בעקבותיו: 'וְהִנְנִי מְקֻשָּׁשֶׁת שְׁנַיִם עֲצִים וּבִאֲתִי וְעָשִׂיתִיהוּ לִי וּלְבָנִי וְאֶכְלֶנְהוּ וּמָתְנֹו' (יז, יב) ובסיפור השני: 'וַתֹּאמֶר אֶל אֲלֵיהֶוּ מַה לִּי וְלָךְ אִישׁ הָאֵלֹהִים בָּאתָ אֵלַי לְהַזְכִּיר אֶת עוֹנֵי וּלְהַמִּית אֶת בְּנִי' (יז, יח). בעלת הבית מטיחה אשמה כלפי אליהו וטוענת שהמוות נגרם בגינו. דבריה של האישה תמוהים היות שלא נזכר בסיפור חטאה של האישה. הפרשנים נדרשו להסביר מה כוונתה,<sup>121</sup> אך מדבריה ברור שמות הבן אינו שרירותי והוא עונש על חטאה. זקוביץ מציין, שפעמים רבות במקרא תהליכי החלאה וריפוי הם ביטוי לשכר ועונש.<sup>122</sup> ההכרה שיש קשר בין החטא ועונשו, יש בה משום הצדקת הדין, והיא תומכת בטענה שגם הענשת העם ועצירת הגשמים אינן שרירותיות, אלא הן עונש בגין חטא אחאב וישראל ושוב נראה שסיפור האלמה משקף את המצב הלאומי, אף שהמספר אינו קושר במפורש בין הדברים.<sup>123</sup>

בניגוד לתגובת אליהו על חטאי ישראל וגזירת הבצורת בתחילת הפרק, הפעם אליהו מצר על מצוקת האלמנה ופונה לה' בתלונה: 'וַיִּקְרָא אֶל ה' וַיֹּאמֶר ה' אֲלֵהִי הֲגַם עַל הָאֲלֵמָנָה אֲשֶׁר אָנִי מְתַגֹּוֹרֵר עִמָּה הֲרַעוֹת לְהַמִּית אֶת בְּנָהּ' (מל"א יז, כ). המילה 'הגם' מעידה שאליהו קושר את מות הבן עם מצוקה מוכרת קודמת לכך. רד"ק מפרש את המילה 'הגם' בנוסף לעצירת הגשמים: 'על האלמנה – כלומר: אפילו על האלמנה פקדת העוון, כמו שאתה פוקד היום עוונם לישראל בעצירת הגשמים, ואפילו על זאת האלמנה פקדת עונה להמית את בנה'.<sup>124</sup> אליהו נאבק על חיי הילד שלוש פעמים: 'וַיִּתְמַדְד עַל־הַיֶּלֶד שְׁלֹשׁ פְּעָמִים וַיִּקְרָא אֶל ה' וַיֹּאמֶר ה' אֲלֵהִי תִשָּׁב נָא נַפְשׁ הַיֶּלֶד הַזֶּה עַל קַרְבּוֹ' (יז, כא). המספר שלוש חוזר גם בסיכום שנות הרעב בסוף הסיפור: 'וַיִּהְיֶי יָמִים רַבִּים וַדָּבָר ה' הָיָה אֶל אֲלֵיהֶוּ בַּשָּׁנָה

<sup>120</sup> כוגן, מלכים א, עמ' 324, על פי פסוקים יב, יז.

<sup>121</sup> רש"י על אתר מפרש שביחס לאנשי עירה היתה האלמנה ראויה לנס ואילו ביחס לאלהו אין היא ראויה; כוגן, מלכים א, עמ' 324, מפרש שהאלמה טוענת שאליהו גרם שאלוהים יזכור את חטאיה, חטא כלשהו שאינו מוגדר "כי אין אדם אשר לא יחטא" (מל"א ח, מו).

<sup>122</sup> זקוביץ, גבה מעל גבה, עמ' 139.

<sup>123</sup> פריץ, מלכים, עמ' 182, טוען שהרקע להכרזת אליהו על הבצורת הוא העונש לאחאב וישראל על עבודת הבעל, ואף שבצורת היא תופעת טבע מוכרת ניכרת כאן השליטה של האל בגשם ובטל שמעניקים חיות ופיריון לאדמה ומזון לאדם; ראו גם כוגן, מלכים א, עמ' 431.

<sup>124</sup> רד"ק על אתר.

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

**השלישית** לאמר לך הַרְאָה אֶל אַחָאָב וְאַתְנֶנָּה מָטָר עַל פְּנֵי הָאָדָמָה" (יח, א). האל שולח את אליהו להראות לפני אחאב ואליהו מחיה את בן האלמנה, מביא אותו אליה וקורא לה לראות שהוא חי: "וּתְשֹׁב נָפֶשׁ הַיָּלֵד עַל קִרְבוֹ וַיְחִי וַיִּקַּח אֵלָיו אֶת הַיָּלֵד וַיִּרְדְּהוּ מִן הָעֵלְיָה הַבְּיָתָה וַיִּתְּנֶהוּ לְאִמּוֹ וַיֹּאמֶר אֵלָיו חֵי בְנֶךָ" (יז, כב).

הסיפורים נחתמים בהצהרת האלמנה ובהכרה כי אליהו פועל בשליחות האל: "וּתְאֶמֶר הָאִשָּׁה אֶל אֵלָיו עֲתָה זֶה יִדְעָתִי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים אַתָּה וּדְבַר ה' בְּפִיךָ אָמַת" (יז, כג). מדברי האלמנה ניכר שהייתה לה אפשרות קודמת להסיק שאליהו הוא איש האלוהים והא בא בדבר האל, אך רק עתה היא מכירה בכך. המילים 'עתה ידעתי' קושרות בין שני סיפרי הניסים ובו זמנית מדגימות את ההתפתחות שקורית במהלכם. מאופן תיאור הכתובים נראה שהנס הראשון לא הוביל את האלמנה להכרה במעשי האל והמספר הוא שחותם במילותיו "כִּד הַקָּמַח לֹא כָלְתָה וְצַפְחַת הַשֶּׁמֶן לֹא חָסַר כְּדָבַר ה' אֲשֶׁר דָּבַר בְּיַד אֵלָיו" (יז, טז), ואילו לאחר הנס השני – החייאת הבן, ההכרה בכוחו של האל עולה מפיה של האלמנה: "וּתְאֶמֶר הָאִשָּׁה אֶל אֵלָיו עֲתָה זֶה יִדְעָתִי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים אַתָּה וּדְבַר ה' בְּפִיךָ אָמַת" (בר' יז, כד). אמירה זו כוללת את שני הסיפורים וחותמת בהכרה באחריות האל לפתרון שתי המצוקות גם יחד – הרעב ואובדן הבן.<sup>125</sup> קלמנופסקי משווה את סיפור האלמנה לסיפור עקידת יצחק ולדבר האל לאברהם לאחר העקידה: "כִּי עֲתָה יִדְעָתִי כִּי יְרָא אֱלֹהִים אַתָּה" (בר' כב, יב).<sup>126</sup> לאלמנה לא הספיק נס השמן והקמח כדי להכיר כי פועלו של אליהו מאת ה' ורק אחרי החייאת בנה היא מודה: "עֲתָה זֶה יִדְעָתִי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים אַתָּה".<sup>127</sup>

המעבר מחתימת סיפור הנס הראשון בידי המספר לחתימת סיפור הנס השני בהכרה באל מפי האלמנה, והוא מעורר ציפייה לקראת פתרון המצוקה הלאומית. הבצורת נפסקה והגשם ירד רק לאחר שהעם כולו הכיר בכך שה' הוא האלוהים: "וַיִּרְא כָּל הָעָם וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ ה' הוּא הָאֱלֹהִים ה' הוּא הָאֱלֹהִים" (יח, לט).

## דבר ה'

המילה 'דבר' ובפרט הצירוף 'דבר ה'' שזורים פעמים רבות בשלושת הסיפורים בפרק יז. "אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְבָרִי" (יז, א); "וַיְהִי דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר לָךְ מָזָה וּפְנִיתָ" (יז, ב-ג); "וַיִּלְךָ וַיַּעַשׂ כְּדָבַר ה'" (יז, ה); "וַיְהִי דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר קוּם לָךְ צַרְפַּתָּה" (יז, ח); "וַתִּלְךָ וַתַּעֲשֶׂה כְּדָבַר אֵלָיו וַתֹּאכַל" (יז, טו); "כִּד הַקָּמַח לֹא כָלְתָה וְצַפְחַת הַשֶּׁמֶן לֹא חָסַר כְּדָבַר ה'" (יז, טז); "עֲתָה

<sup>125</sup> רד"ק, על אתר מפרש: "בהחיותך בני שהיה מת, ועוד ידעתי זה, בראותי כי דבר ה' בפיך אמת, שאמרת כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר וכן היה".

<sup>126</sup> קלמנופסקי, צער אימהי, עמ' 66.

<sup>127</sup> קלמנופסקי, צער אימהי, עמ' 66.

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

זֶה יְדַעְתִּי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים אַתָּה וְדַבַּר ה' בְּפִיךָ אֶמֶת" (יז, כד); "וַיְהִי יָמִים רַבִּים וַדְבַר ה' הָיָה... לְךָ הָרְאָה אֶל אַחְזָב וְאֶתְנָה מָטָר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (יח, א). כוּגן רָאָה בַחֲזָרָה זֶה תַמָּה מֵרִכְזִית הַקּוֹשֶׁרֶת אֶת כָּל הַסִּיפּוּרִים יַחַד. לַדְבָרִיו, הַמָּסַר הָעוֹלָה מַחֲזָרָה מִלּוּלִית זֶה הוּא חוֹבֵת הַצִּיּוֹת לַדְבָר הָאֵל.<sup>128</sup> עִם זֹאת, כוּגן מִפְרִיד בֵּין שְׁנֵי הַסִּיפּוּרִים – הַחִיַּיָּאת הַבֵּן וְהַבְּצוּרָת. בְּנִיגוּד אֵלִיו אֲנִי סְבוּרָה, שַׁחֲזָרֶת הַהִיגָד 'דְּבַר ה'' גַּם בְּסִיפּוּר הַשְּׁלִישִׁי, מִצְבִּיעָה עַל קֶשֶׁר הַדּוּק בֵּין הַסִּיפּוּרִים וּמַגְמִתָּה לְהוֹדִיעַ שֶׁהַכּוֹל קוֹרָה בַדְּבַר הָאֵל, הַדּוּאָג לְהַחִיַּיָּאת הָאֲדָמָה וְהַצְמַחַת הַזֶּרַע, וְהוּא הָאֲחֵרָאִי גַם עַל הַחִיַּיָּאת הַבֵּן וּבִכְךָ מֵאִפְשֵׁר לְאֲלַמְנָה לְהוֹתִיר צֶאֱצָאִים אַחֲרֶיהָ. עַל כֵּן, סְמִיכוֹת הַסִּיפּוּרִים אֵינָנָה מִקְרִית אוֹ אֶסּוּצִיאֲטִיבִית, אֲלָא מַכוּוֹנָת וּבִעֲלַת מָסַר חִיוּנִי בַתְּקוּפָה בַּהֶעֱם פּוֹסַח עַל שְׁתֵּי הַסְּעִיפִים וְהָאֲמוּנָה בָּאֵל אַחַד מְעוֹרְעֶרֶת.

לְסִיכּוּם, סִיפּוּר אֵלִיהוּ וְהָאֲלַמְנָה הוּא לְכַאוּרָה, סִיפּוּר פְּרִטִי הַמֵּתָאֵר אֶת קוֹרוֹתֵיו שֶׁל הַנְּבִיא, תוֹךְ שֶׁהוּא מְצִיג אֶת גְּדוּלְתוֹ. אֲךָ לְמַעֲשֵׂה, זֶהוּ סִיפּוּר אִישִׁי הַמְּגַלֵּם בְּתוֹכּוֹ סִיפּוּר לְאוּמִי וּפְתָרוֹן הַמְּצוּקָה הַפְּרִטִית גּוֹרֵר פְּתָרוֹן לְמְצוּקַת הָעַם. בְּאֲמַצְעוֹת נִיתוּחַ הַסִּיפּוּר, הַבַּחֲנוֹ כִּי מוֹטִיבִים וּבִיטוּיִים כְּמוֹ חִיק יָד, בֵּן, דְּבַר ה', הַמְּסַפֵּר שְׁלוֹשׁ וּפְעוּלַת הָרְאִיָּה מְצַבִּיעִים כּוֹלֵם עַל קֶשֶׁר בֵּין מְצוּקַת הָרַעַב וּמוֹת בֵּן הָאֲלַמְנָה. אִף שֶׁהַקּוֹרָא קוֹשֵׁר בְּאוֹפֵן טְבַעִי בֵּין הָרַעַב לְמוֹת הַבֵּן, סִיבַת הַמוּוֹת נוֹתֶרֶת עֲמוּמָה וּמִתְפַּעֲנַחַת מִחֲדָשׁ בְּאֲמַצְעוֹת הַזִּיקָה הַמִּתְגַּלָּה בְּסִיפּוּר, לְפִיָּה הַכּוֹל קוֹרָה בַדְּבַר ה'. בְּדֶרֶךְ זֶה מֵאֲחַד הַמְּסַפֵּר אֶת הָאֲחֵרִיוֹת עַל פְּרִיוֹן הָאֲדָם וּפְרִיוֹן הָאֲדָמָה תַּחַת אֵל אַחַד. תַּמָּה מֵרִכְזִית זֶה נוֹגַעַת לְפּוֹלְמוֹס הַמְּרַכְזִי בְּסִיפּוּר אֵלִיהוּ כְּנֶגֶד עֲבוּדַת הַבַּעַל.

## **מַלְכִים ב' ד, ח-לז, הַחִיַּיָּאת הַבֵּן וּמַלְכִים ב ח, א-ו, הַשַּׁבַּת הַשְּׁדָה**

בְּמַלְכִים ב פֶּרֶק ד, אַרְבַּעַה סִיפּוּרֵי נִיסִים בְּעֵלֵי מַאֲפִינִים סְפָרוֹתִיִים דּוּמִים כְּמוֹ מִשְׁבֵּר הַכְּרוּךְ בְּרַעַב וּבְצוּרָת וְהַצֶּלֶת הַבָּנִים.<sup>129</sup> הַסִּיפּוּר בְּפִסּוּקִים ח-לז עוֹסֵק בְּמְצוּקַת פְּרִיוֹן אֲדָם. לְשׁוֹנְמִית אֵין בֵּן וְאִישָׁה זָקֵן, אֲלָא שְׁבִנִיגוּד לְסִיפּוּרֵי עֲקָרוֹת אַחֲרִים בְּמַקְרָא, בְּסִיפּוּרֵנוּ אֵין בִּיטוּי לְמְצוּקַת הָאִישָׁה וְנִרְאָה שֶׁהִיא אֵינָה חֲשָׂה בְּמַחְסוֹר בְּפִרֵי בֶטֶן. הַיִּפּוּכָם שֶׁל דְּבָרִים, הַשׁוֹנְמִית מִבְּטָאֵת תַּחוּשַׁת בִּיטְחוֹן וְשִׁלוּהָ וּרְקָ נַעַר אֲלִישַׁע, גִּיחְזִי, חוֹשֵׁף אֶת הָעוֹבְדָה שֶׁאֵין לְשׁוֹנְמִית בֵּן. הַצּוּרָךְ הַטְּבַעִי בְּפִרֵי בֶטֶן אֵינוֹ מוֹבַע בְּסִיפּוּר, וְזוֹהִי נְקוּדַת הַמוֹצָא וְיִיחּוּדוֹ שֶׁל סִיפּוּר אֲלִישַׁע וְהַשׁוֹנְמִית בְּתוֹךְ שֶׁאֵר סִיפּוּרֵי הַפְּרִיוֹן בְּמַקְרָא. תְּפִקִּיד הַנְּבִיא בְּסִיפּוּר לְעוֹרֵר אֶת הָאִישָׁה לְחוּשׁ בְּמְצוּקַת הַפְּרִיוֹן, לְהַבִּיעַ אוֹתָהּ, וּלְצַאֵת לְדָרוּשׁ שִׁימְלָאוֹ אַחַר חֲסָרוֹנָה. שְׁנֵי הַסִּיפּוּרִים אוֹדוֹת הַשׁוֹנְמִית- הַסִּיפּוּר בְּפֶרֶק ד וְהַסִּיפּוּר בְּפֶרֶק ח מְשִׁלְּמִים

<sup>128</sup> כוּגן, מַלְכִים א, עַמ' 430-431.

<sup>129</sup> כוּגן וְתַדְמוּר, מַלְכִים ב, עַמ' 59; פְּרִיץ, מַלְכִים, עַמ' 247; עוֹדֵד, מַלְכִים ב, עַמ' 32.

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

זה את זה לסיפור אחד, תוך שהם מתארים התפתחות ביחסה של האישה לדאגה לפריון אדם ופרי אדמה. בניגוד לסיפורים אחרים בפרק זה, כאן הסיפורים אינם סמוכים ממש, אלא מופיעים בשני פרקים נפרדים. עם זאת, ישנן נקודות דמיון בין יחס האישה לבן שנולד וכמעט אבד, ויחסה לאובדן השדה, נקודות המצביעות על זיקה בין פרי בטן ופרי אדמה וקושרות בין הסיפור במלכים ב פרק ד והסיפור במלכים ב פרק ח, כפי שאראה בדיון זה.

חוקרים רבים תהו מה היחס בין שני הסיפורים אודות השונמית, כחלק מדיון רחב בעקרונות סידור סיפורי אלישע.<sup>130</sup> לדברי שמש, לא ניתן למצוא עקרון סידורי אחד העובר לאורך כל הסיפורים, אלא קיימים עקרונות כרונולוגיים, תמטיים, מבניים ואסוציאטיביים הקושרים בין הסיפורים.<sup>131</sup> שאלת עקרון הרצף מתעצמת לנוכח ההפרדה בין שני הסיפורים על האישה הגדולה משונם. שמש קשרה בין סיפור השונמית לסיפור שקדם לו 'נס פך השמן' במל"ב ד א-ז, באמצעות קשרים מילוליים ומבניים.<sup>132</sup> לדבריה, הסמיכות בין סיפור נס השמן ובין סיפור האישה השונמית יוצרת אנלוגיה לסיפור אליהו והאלמנה מצרפת, שם התאחדו שני הניסים לסיפור אחד.<sup>133</sup> חוקרים רבים עמדו על הדמיון בין סיפורי אלישע וסיפורי אליהו.<sup>134</sup> הדמיון לסיפור אליהו מחדד את הקושי בהפרדת הסיפור הראשון – הולדת בנה והחייאתו המופיע בפרק ד, מהסיפור העוסק בהשבת השדה המופיע בפרק ח, ממנו ניתן להבין שהשבת השדה לשונמית התרחש רק לאחר מות הנביא, כפי שהניחו חוקרים רבים.<sup>135</sup> יוצא שהסיפור אינו עומד בעקרון הרצף הכרונולוגי.<sup>136</sup> רופא, שמש, כוגן ואחרים מציינים שסיפור השבת השדה קשור בקשר אסוציאטיבי לסיפור שקודם לו – 'מצוקת הרעב בשומרון' במלכים ב ו, כד-ז, כ,<sup>137</sup> שהרי הנביא מבשר לאישה משונם על הרעב שעתיד להתרחש ומציע לה לעזוב את ביתה ולהתגורר במקום אחר.

הפרדת סיפור החייאת הבן מסיפור השבת השדה מעוררת תמיהה, היות שלכאורה זוהי עלילה סיפורית אחת, בה לוקחים חלק אותן דמויות.<sup>138</sup> רופא הניח, שסיפור השבת הנחלה הוא תוספת שמטרתה להציג את גדולתו של הנביא ויכולתו להושיע בכוח זכרו ושמעו בלבד.<sup>139</sup> רופא מסביר את

<sup>130</sup> רופא, סיפורי הנביאים, עמ' 48-50; ברוכי, כרוניקה, עמ' לב-לג.

<sup>131</sup> שמש, אלישע, עמ' 14.

<sup>132</sup> שמש, אלישע, עמ' 21.

<sup>133</sup> ראו גם סימון, קריאה ספרותית, עמ' 194-206.

<sup>134</sup> זר-כבוד, אלישע ואליהו, עמ' 175-179; כוגן, מלכים ב, עמ' 430; גרסיאל, שמואל א, עמ' 22; סימון, קריאה ספרותית, עמ' 290; שמש, אלישע, עמ' 257-262; גרסיאל, מארץ, עמ' 183-186.

<sup>135</sup> גונקל, סיפורי אלישע, עמ' 29; גריי, מלכים ב, עמ' 525; רובינסון, מלכים ב, עמ' 29; רופא, סיפורי הנביאים, עמ' 30.

<sup>136</sup> היות שסיפור שאחריו אלישע חי ומופיע בדמשק כפי שכתוב במל"ב ח, ז: "וַיָּבֵא אֱלִישָׁע דָּמָשֶׁק".

<sup>137</sup> ראו: רופא, סיפורי הנביאים, עמ' 49; כוגן, מלכים ב, עמ' 466; שמש, אלישע, עמ' 30.

<sup>138</sup> סימון, קריאה, עמ' 315-316 מסביר שפרק ח' הוא מעיין אחרית דבר שבאה על מנת לתקן את גוף הסיפור על ידי האיחוי של מה שמופד בו. בגוף הסיפור יכולתו הנבואית של אלישע מוגבלת ואילו באחרית הסיפור מתואר אלישע כנושא מושלם של דבר ה'.

<sup>139</sup> גריי, מלכים ב, עמ' 525-526; רופא, סיפורי הנביאים, עמ' 35.

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

הפערים בין שני הסיפורים שנוצרו לדעתו כבר בשלבי גיבושם. לדבריו, הסיפור בפרק ח קדום ומצביע על השלב שבעל-פה, ואילו הסיפור בפרק ד מעיד על שלב מאוחר יותר שבו עברו הלגנות עיבוד ספרותי.<sup>140</sup> גונקל הניח שמגמת הסיפור להוכיח שגם האישה הגדולה משונם נזקקת לעזרת הנביא.<sup>141</sup> לעניות דעתי, מגמה זו נובעת מהתפתחות שנצפית מהסיפור הראשון לסיפור השני. בעוד שבסיפור הראשון השונמית נראית כאישה חזקה ועצמאית שאיננה נזקקת לעזרת הנביא ולכך שיפעל עבורה אצל המלך,<sup>142</sup> הרי שבסיפור השני האישה פונה לעזרת המלך ובפועל שמעו של הנביא וגדולת הנס שעשה הם שמחלצים אותה ממצוקתה.

הסיפור בפרק ד נפתח בתיאור אידאלי של חסד שעושה האישה הגדולה משונם עם הנביא אלישע, כאשר היא דואגת לו למזון ומקום לינה: "וַיְהִי הַיּוֹם וַיַּעֲבֹר אֶלְיִשָׁע אֶל שׁוֹנֵם וְשָׁם אִשָּׁה גְדוֹלָה וַתִּחַזֵּק בּוֹ לֶאֱכֹל לֶחֶם וַיְהִי מִדֵּי עֲבָרוֹ יָסַר שְׁמָהּ לֶאֱכֹל לֶחֶם" (ד, ח). דאגת האישה לנביא מודגשת באמצעות המילה 'ותחזקי',<sup>143</sup> ובחזרה על המילים 'לאכל לחם' שהוא מזון בסיסי,<sup>144</sup> אך ככל הנראה, הכוונה למזון בכלל.<sup>145</sup> בשלב השני, דואגת האישה לנביא לחדר בעליית הקיר עם שולחן כיסא ומנורה. הנביא מבקש לגמול לאישה בתמורה למעשיה, ושואל במה הוא יכול להועיל לה אל מול הרשויות. האישה עונה לנביא שיש מי שיתמוך בה: "מָה לַעֲשׂוֹת לָךְ הַיֵּשׁ לְדַבֵּר לָךְ אֶל הַמֶּלֶךְ אִם אֶל שַׂר הַצָּבָא וַתֹּאמֶר פְּתוּךְ עִמִּי אֲנֹכִי יִשְׁבֶּת" (ד, יג).<sup>146</sup> האישה מסרבת לקבל את ההצעה ומסבירה שאין כל צורך בהתערבות חיצונית למענה, שכן היא יושבת בתוך עמה וקרוביה הם שתומכים בה.<sup>147</sup> סימון מציין, שבזאת דוחה השונמית את הצעת הנביא בכל תוקף ואף מתעלמת כליל משאלתו 'מה לעשות לך' כדבריו: "בדיבורה ובשתיקתה כאחד היא רוצה להבהיר לו שאינה חסרה דבר".<sup>148</sup> המשך הסיפור מפתיע, היות שמהר מאוד מתברר שחסר לאישה את היקר מכול, בן: "וַיֹּאמֶר גִּיחִזִּי אֶבְל בֶּן אֵין לָהּ וַאֲיִשָּׁה זָקֵן" (ד, יד). המילה 'אבלי' משמשת כאימות הדברים.<sup>149</sup> אך ניתן להבינה גם כמילת ניגוד; כלומר, בניגוד לדברי השונמית שאינה חסרה דבר, טוען נער אלישע שדווקא חסר לה בן ומוסיף שאישה זקן. ייתכן שגיחזי מציין שבעלה זקן כדי לרמוז לסיבת היעדר הצאצאים או כדי להעצים את המצוקה שאינה יכולה להיפתר על דרך הטבע.<sup>150</sup>

<sup>140</sup> רופא, סיפורי הנביאים, עמ' 36, מצביע על פערים בין הסיפורים כגון: האישה בפרק ח אלמונית ומכונה האישה אשר החיה את שמה, היא אלמנה ולא נשואה לאיש זקן, היא ענייה ואין זכר למעמדה המשפחתי המכובד. גונקל, סיפורי אלישע, עמ' 29-30.

<sup>141</sup> כוגן, מלכים ב, עמ' 466.

<sup>142</sup> שכוונתו התמידה במעשיה, ראו רלב"ג על אתר, כמו יהו' כג, ו; שופ' יט, ד.

<sup>143</sup> כוגן, מלכים ב, עמ' 433, מציין שהכוונה לאוכל בכלל כמו בבר' ג, טו ובמל"א יח, יג.

<sup>144</sup> כוגן, מלכים ב, עמ' 431, מסביר כמו בבר' ג, יט, מל"א יח, יג.

<sup>145</sup> רש"י על אתר: "אין אדם מזיקני איני צריכה למלך ולא לשר הצבא".

<sup>146</sup> כוגן, מלכים ב, עמ' 434, פירש את המילה 'עם' כקבוצה קרובה, השוו למל"א יט, כא; גריי, מלכים ב, עמ' 496.

<sup>147</sup> סימון קריאה ספרותית, עמ' 293.

<sup>148</sup> לפי תרגום יונתן "בקושטא". ראו' כוגן, מלכים ב, עמ' 434.

<sup>149</sup> כוגן, מלכים ב, עמ' 434, מסביר בדומה לדברי שרה שציינה את זקנתה בזקנת בעלה בבר' יח, יב: "ואדני זקן".

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

מבלי להיוועץ בשונמית, הנביא מבשר לה באופן אישי שבעוד שנה ייוולד לה בן : "וַיֹּאמֶר לְמוֹעֵד הַזֶּה כָּעֵת חָזָה אֶתִּי אֶתְּ חֶבְקָת בֶּן" (ד, טז). האישה אינה מודה לנביא על הבשורה והיא מסרבת להאמין לדבריו : "וַיֹּאמֶר אֶל אֲדֹנָי אֵיֵשׁ הָאֱלֹהִים אֵל תִּכְנֹב בְּשִׁפְחָתְךָ" (שם).<sup>151</sup> כעבור שנה, כפי שהבטיח אלישע הנביא, נולד לשונמית בן : "וַתֵּהָרֵא אִשָּׁה וַתֵּלֶד בֶּן לְמוֹעֵד הַזֶּה כָּעֵת חָזָה אֶתֵּר דָּבָר אֲלֵיהָ אֱלִישָׁע" (ד, יז).<sup>152</sup> אנו עדים לדמיון מילולי רב בין הבשורה לשונמית לסיפור בשורת הולדת יצחק.<sup>153</sup> לאור השוואה לסיפורים נוספים במקרא, היינו מצפים להכרת התודה והודיה לאל על מימוש הבשורה והולדת הבן.<sup>154</sup>

אין בסיפור השונמית רמז להכרת תודה לאחר לידת הבן, והסיפור ממשיך ומתאר אירוע שקרה שנים אחר כך. הילד גדל ויוצא אל אביו שנמצא עם הקוצרים.<sup>155</sup> אזכור הקוצרים מרמז לתקופה החקלאית בה לעיתים השמש לוחטת ואולי בשל כך, חש הנער בראשו.<sup>156</sup> הילד מובא לאימו ומת על ברכיה : "וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַיְהִי הַיּוֹם וַיֵּצֵא אֶל אָבִיו אֶל הַקְּצָרִים וַיֹּאמֶר אֶל אָבִיו רֵאשִׁי רֵאשִׁי וַיֹּאמֶר אֶל הַנַּעַר שָׂאֵהוּ אֶלְאֵמוֹ וַיִּשָּׂאֵהוּ וַיְבִיֵּאֵהוּ אֶל אִמּוֹ וַיֵּשֶׁב עַל בְּרֶכְיָה עַד הַצֶּהֳרָיִם וַיָּמָת" (ד, יז-כ). פתיחת הסיפור במילים 'ויגדל הילד' מזכירה אף היא את הולדת יצחק : "וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַיִּגְמַל וַיַּעַשׂ אֲבָרְהָם מִשְׁתָּה גְדוֹל בְּיוֹם הַגְּמַל אֶת יִצְחָק" (בר' כא, ח). המשנה שערך אברהם מגיע לאחר תיאור ארוך של שרה את גודל הנס שנעשה לה בהולדת בנה בבר' כא, א-ו. שימוש באותן המילים, 'ויגדל הילד', יוצר ציפייה להכרת תודה מצד השונמית על שזכתה לבן.<sup>157</sup> במקום זאת, אנו עדים לשבירת ציפיות כאשר הקורא מתבשר שילדה של השונמית גדל ומת על ברכי אימו. השונמית פונה בנפש מרה ומתלוננת על כך שמוטב שלא היה נולד לה בן מאשר לאבד אותו כעת : "וַיֹּאמֶר הַשָּׂאֵלְתִּי בֶן מֵאֵת אֲדֹנָי הֲלֹא אֲמַרְתִּי לֹא תִשָּׁלַח אֶתִּי" (ד, כח). הנביא מחיה את בנה וקורא לה לבוא לשאת אותו : "וַיִּקְרָא וַתָּבֵא אֵלָיו וַיֹּאמֶר שְׂאִי בְנִךָ" (ד, לו). האישה נופלת על רגליו נושאת את בנה ויוצאת. בנפילה לרגלי הנביא

<sup>151</sup> כוּגוּ, מלכים ב, עמ' 435, סבור שהשונמית מסרבת להאמין ורואה בדבריו דברי שקר ; ראו דברי ר' יוסף קרא על אתר, בקשה שלא ייתן לה דבר זמני שיעלם ויאכזב.

<sup>152</sup> ברוכי, כרוניקה, עמ' 88-89, מציין שבתשעה עשר מקרים בספר מלכים צוינה מפורשות התגשמות הנבואה. בארבעה מתוכם ההבדל בדיווח על התגשמות הנבואות בין סיפורי אלישע לפרשות האחרות איננו רק מספרי אלא גם סגנוני. במקרים האחרים חוזרת נוסחה קבועה : "כדבר ה' אשר דיבר ביד בתוספת שמו של הנביא, ואילו בסיפורי אלישע ישנו מגוון של נוסחאות 'כדבר אלישע אשר דיבר' מל"ב ב כב) ; 'כדבר ה' (מל"ב ד, מד, מל"ב ז, טז) 'כדבר אלישע' (מל"ב ו, יח).

<sup>153</sup> על הדמיון המילולי לבשורה לשרה בבר' יח ראו : כוּגוּ, מלכים א, עמ' 435 ; עודד, מלכים ב, עמ' 36.

<sup>154</sup> כפי שראינו אצל לאה בבר' כט, לה : "וַתֵּהָרֵא עוֹד וַתֵּלֶד בֶּן וַתֹּאמֶר הַפַּעַם אוֹדָה אֶת ה' חנה בשמ"א ב, א : "וַתִּתְפַּלֵּל חָנָה וַתֹּאמֶר עֲלֵךְ לָבִי בְה' רָמָה קָרְנֵי בְה' רָחַב פִּי עַל אוֹיְבֵי כִי שְׂמַחְתִּי בִישׁוּעָתְךָ" או אצל מנוח ואשתו המעלים מנחה לאחר משמע הבשורה בשופטים יג, יט, ובסיפור רות ונעמי ברות ד, יד : "וַתֹּאמֶרְנָה הַנְּשִׁים אֶל נְעָמִי, בְּרוּךְ ה' אֲשֶׁר לֹא הִשְׁבִּית לָךְ גֹּאֵל הַיּוֹם".

<sup>155</sup> רמז לקציר כקץ מצאנו בזכריה יא ח-ט : "וַאֲכַחֵד אֶת שְׁלֵשֶׁת הָרַעִים בְּגֵרַח אֶחָד וַתִּקְצַר נַפְשִׁי בְּהֵם וְגַם נַפְשִׁי בְּחֶלֶה בֵּין אִמֹר לֹא אֲרַעָה אֶתְכֶם הַמִּיתָה תָּמוּת וְהִנְכַחְדֹת תִּכְחַד וְהִנְשָׂאוֹת תִּאֲכַלְנָה אִשָּׁה אֶת בְּשָׂר רַעוּתָה".

<sup>156</sup> כוּגוּ, מלכים ב, עמ' 535, מעלה את האפשרות שנפגע ממכת שמש.

<sup>157</sup> כפי שמצאנו גם בסיפור האלמנה מצרפת לאחר שהנביא החיה את בנה במל"א יז : "וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל אֲלֵהוּ עֲתָה זֶה יַדְעִתִּי כִּי אֵיֵשׁ אֱלֹהִים אֶתָּה וְדָבַר ה' בְּפִידְךָ אָמֵת".

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

והשתחויה ארצה, ניכרת הכרה בנס ובגודלו של הנביא, אך לרגשותיה של השונמית אין ביטוי מילולי בסיפור.

הסיפור נחתם במילים: "וַתִּשָּׂא אֶת בְּנֵהּ וַתִּצְאָה". המילה 'ותצא' חותמת לכאורה את סיפור אלישע והשונמית, אך במרחק ארבעה פרקים בפרק ח פסוקים א-ו, אנו עדים למצוקה נוספת ממנו נחלצת האישה בזכות הנביא ונערו.<sup>158</sup> הנביא מודיע לשונמית שעתיד לפקוד את הארץ רעב במשך שבע שנים והוא שמציע לה לעבור להתגורר במקום אחר. המספר שבע מוכר גם משנות הרעב במצרים: "הֲיֵנָה שְׁבַע שָׁנִים בָּאוֹת שְׁבַע גְּדוֹל בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם" (בר' מא, כט), המספר שבע הוא מספר טיפולוגי ששב ועולה בסיפורי רעב ומסמל תקופה ארוכה.<sup>159</sup> באופן אירוני המילה 'שבע' מזכירה את המילה שובע המציינת את ההפך מרעב. האישה עושה כדבר הנביא: "וַתִּקֶּם הָאִשָּׁה וַתַּעַשׂ כְּדִבְרֵי אִישׁ הָאֱלֹהִים וַתֵּלֶךְ הִיא וּבִיתָהּ וַתָּגֶר בְּאֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים שְׁבַע שָׁנִים" (מל"ב ח, ב). בסוף שנות הרעב שבה האישה לביתה ומגלה כי בהיעדרה רכושה הפך לרכוש המלך.

הפעולה הראשונה שהשונמית פועלת מיוזמתה היא לצאת ולצעוק למלך להשיב לה את השדה: "וַיְהִי מְקַצָּה שְׁבַע שָׁנִים וַתָּשֶׁב הָאִשָּׁה מֵאֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים וַתִּצְאָ לְצֹעֵק אֶל הַמֶּלֶךְ אֶל בֵּיתָהּ וְאֶל שְׂדֵהָ" (מל"ב ח, ג).<sup>160</sup> המילה 'ותצא' סוגרת מעגל, קושרת את הסיפור כאן לסופו של פרק ד ומחברת בין הדאגה לחיי הבן ובין הדאגה לשדה ותבואותיו.

גיחזי נער אלישע נחלץ לעזור ומזכיר למלך שזוהי האישה שהנביא החיה את בנה. מדבריו אלו ניכר שהשבת השדה לשונמית כרוכה בהחייאת הבן ונטועה בעלילת הסיפור מיסודו, מה שיוצר זיקה וקשר בין שני הסיפורים אודות השונמית.<sup>161</sup>

הזיקה בין פרי בטן ופרי האדמה בסיפורי אלישע והשונמית קושרת בין הסיפור בפרק ד לסיפור בפרק ח ובאה לידי ביטוי בנושאים הבאים:

א. נקודת המוצא של הסיפור הראשון היא דאגת האישה לנביא למזון ובפרט דאגה ללחם:

"וַתִּחַזֵּק בּוֹ לְאֶכְל לֶחֶם וַיְהִי מִדֵּי עֶבְרוֹ יִסַּר שְׁפָמָה לְאֶכְל לֶחֶם" (ד, ח). בסוף פרק ח נסגר מעגל

כאשר השמועה אודות הנביא והחייאת הבן היא שמביאה את המלך להשיב לשונמית את

<sup>158</sup> גונקל, אלישע, עמ' 29-30, סבר שהאפילוג חובר על ידי סופר מאוחר. זאת בשל שינוי כינויה של האישה מ'השונמית' ל'האישה אשר החיה את בנה'. לטענת גונקל גם המניעים של הכותבים שונים. הראשון נכתב במטרה להוכיח שגם האישה הגדולה נזקקת לעזרה והשני כדי להודות על גדולת נס ההחייאה על ידי עדות בעלת הנס.

<sup>159</sup> כוּגוֹן, מַלְכִים ב', עמ' 467, השוו לבר' מא, כה-לב; פריץ, מלכים, עמ' 273.

<sup>160</sup> ראו: גריי, מלכים ב', עמ' 527; כוּגוֹן, מַלְכִים ב', עמ' 468.

<sup>161</sup> חוקרים שראו בפרק ח פסוקים א-ו המשכו המקורי של סיפור השונמית כמו קיטל, שדה, מונטגומרי, וכּוּגוֹן מסתמכים בעיקר על המשכיות העלילה והגיבורים ועל הניב הצפון-ישראלי המצוי בשני הסיפורים. יש הסוברים שהרעב בסיפור ההמשך בפרק ח הוא אותו רעב בסיפור 'מוות בסיר' בפרק ד או ששיחת גיחזי עם נעמן הייתה לפני שהצטרע בפרק ה. שדה תלה את הפרדת הסיפורים בשיקולים כרונולוגיים וכּוּגוֹן תלה זאת בקישור האסוציאטיבי המאפיין את רצף סיפורי אלישע.



פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

השדה : "הָשִׁיב אֶת כָּל אֲשֶׁר לָהּ וְאֶת כָּל תְּבוּאֹת הַשָּׂדֶה" (ח, ו), ואת האפשרות להתפרנס ולאכול.

ב. בשני הסיפורים האישה אינה זו שפונה ראשונה בבקשה לנביא, אלא הנביא הוא שדואג לפתרון מחסורה. תחילה בבשורה והולדת הבן, ובהמשך בהודעה על הרעב שעתיד לפקוד את הארץ והעצה להתגורר במקום אחר.

ג. בשני הסיפורים האישה כמעט מאבדת את ההישג שניתן לה על ידי הנביא. הבן חלה ומת והשדה נלקח ממנה.

ד. אף שבשני המקרים השונמית אינה מציגה קושי ומחסור, לאחר שהיא חווה אובדן היא יוצאת ונאבקת להשיב את מה שאבד לה.

ה. בשני הסיפורים השבת הבן לחיים והשבת השדה ותבואותיו לא היו מתאפשרות לולא מעורבותו של הנביא במישרין או בעקיפין.

ו. בשני הסיפורים אין ביטוי מילולי והכרת הטוב מצד השונמית על הטובה שנעשתה עימה.

שני הסיפורים אודות השונמית שזורים זה בזה ומקבילים. ההקבלה באה לידי ביטוי בכך שבשני המקרים השונמית אינה יוזמת פנייה לנביא בהקשר למצוקת פרי בטן או פרי האדמה, והנביא הוא זה שיוזם ומעניק לה אותם מבלי שתבקש. בשני המקרים האישה מאבדת את פרי בטנה ופרי אדמתה ורק אז יוצאת להיאבק על השבתם. הזיקה בין פריון האדם ופריון האדמה נובעת גם מתלות בין שני האירועים, כאשר התפעלות המלך מנס החייאת הבן גוררת אישור להשבת השדה לאישה, ולולא השבת הבן לחיים לא היה מושב השדה. בסיפור השבת השדה, הנביא אינו מעורב ישירות, אלא הבעיה נפתרת על רקע נס קודם שעשה אלישע. העובדה שהשדה מושב ללא נס ישיר, קושרת את המעשה בנס הקודם וכך תולה את פתרון שתי המצוקות באותו הנס ובאל אחד ומכאן נובעת חשיבותו.

היבט נוסף על חשיבות הזיקה בין הבן והשדה בסיפור אלישע והשונמית קשור בתקופת פועלם של הנביאים אלישע ואליהו. שניהם פועלים על רקע מלחמה ממושכת בעבודת הבעל. חוקרים רבים ערכו השוואה בין סיפור אליהו והאלמנה לסיפור אלישע והשונמית,<sup>162</sup> וראו בהם פולמוס כנגד עבודת הבעל.<sup>163</sup> ברונר סוקרת מוטיבים משותפים בין סיפורי אליהו ואלישע לספרות האוגריתית

<sup>162</sup> גריי, מלכים ב, עמ' 466-467; כוגן, מלכים ב, עמ' 431; גרסיאל, מארץ, עמ' 177-187.  
<sup>163</sup> ברונר, סיפורי אליהו ואלישע, עמ' 1-34, עורכת סקירה היסטורית על פיה במאה התשיעית לפני הספירה, זמן פעולתם של אליהו ואלישע, המאבק נגד פולחן הבעל תפס מקום מכריע בחברה הישראלית.

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

כגון מוטיב הגשם,<sup>164</sup> לפיו הבעל מופיע כאל האחראי להורדת גשמים ומולו מציגים שני הנביאים את ה' כאחראי על הגשם והמים באמצעות נביאו, כמו למשל בדברי אליהו: "חִי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְבָרִי" (מל"א יז, א), ונבואת אלישע במל"ב ג, יז-כ: "כִּי כֹה אָמַר ה' לֹא תֵרְאוּ רוּחַ וְלֹא תֵרְאוּ גֶשֶׁם וְהַנַּחַל הַהוּא יִמְלֵא מַיִם וְשָׁתִיתֶם אֹתָם וּמְקַנְיֶכֶם וּבְהֶמְתְּכֶם". ברונר מצביעה גם על מוטיב הדגן והשמן.<sup>165</sup> אחד מכינויי הבעל בספרות האוגריתית הוא 'אל דגן', מה שמעיד כנראה על אחריותו של הבעל על התבואה. באופן דומה ממלאים הנביאים את הכלים בשמן (ואליהו גם בתבואה) ומחיים את הבנים בדבר ה'.<sup>166</sup> לטענת ברונר, המוטיבים המשותפים בין המקרא והספרות האוגריתית מעידים על כוונת המספר המקראי, להראות שהכוחות המיוחסים לבעל נובעים מכוחו של ה'. הבדל משמעותי נוסף עולה מסקירת המוטיבים המשותפים והוא שמוטיבים הקשורים לפיריון האדמה כמו גשם, דגן ושמן נקשרים לאל בעל ואילו פרייה ורבייה נקשרים לאלים ואלות רבים ולא ישירות לבעל.<sup>167</sup> תופעה זו מצביעה על פער בין הספרות האוגריתית לתפיסת מקרא, התולה באל אחד את פיריון האדמה ואת ההולדה והחיים וזאת בניגוד לריבוי האלילים הרווח בימי אליהו ואלישע.

שמש סבורה, שהמוטיבים המשותפים אותם מציגה ברונר אינם ייחודיים לסיפורי אליהו ואלישע, אלא הם חוזרים ועולים במקרא ביחס לכוחות האל, מה שמחזק את התפיסה המונותאיסטית המקראית וככל הנראה, הצורך בחיזוק תפיסה זו עלה בימי הנביאים אליהו ואלישע על רקע ריבוי האלילות הנפוץ בישראל בתקופת פועלם.<sup>168</sup>

לסיכום, כמו בסיפור אליהו והאלמנה, גם כאן מתמודדת השונמית עם אובדן בן ואובדן האדמה, אלא שהסדר מתחלף. תחילה, נאבקת השונמית להשבת פרי בטנה ובשלב השני היא נאבקת להשיב לעצמה את השדה. בשני המקרים נוכחות הנביא גוררת תחילה שפע, אצל אליהו שפע מזון ואצל השונמית פרי בטן, כאשר מיד אחרי השפע המוצע מגיע אובדן. בדרך זו מתעוררת הנשים לצאת למאבק להשבת החיים, תוך הכרה באל אחד, אלוהי ישראל, שבאחריותו ברכת הפיריון והשפע. הבדל מרכזי מפריד בין סיפור אליהו והצרפתית ובין סיפור אלישע והשונמית. בעוד בסיפור אליהו, האלמנה מביעה את הצורך הקיומי שלה בפרי בטן ופרי אדמה, מכירה בגודל הנס שנעשה לה

<sup>164</sup> ברונר, סיפורי אליהו ואלישע, עמ' 73.

<sup>165</sup> ברונר, סיפורי אליהו ואלישע, עמ' 78-80.

<sup>166</sup> ברונר, סיפורי אליהו ואלישע, עמ' 86-99.

<sup>167</sup> בליק, "אשרה", טורים, 786-787; לריבוי הפונקציונאליות וריבוי האלים בכנען ראו עוד: דיי, אלים ואלות.

<sup>168</sup> שמש, אלישע, עמ' 39-43.

פרק חמישי : צמדי מילים, שילוב וסמיכות עניינים

ומוקירה תודה, הרי שהאישה משונם אינה מבטאת במילים צורך בפירון בהתחלה אלא נאבקת להשבתו לחיים לאחר שחלה ואין ביטוי מילולי להכרה בנס והוקרת תודה לעושהו.

## סיכום ומסקנות

בפרק זה נחשפת זיקה בין פירון אדם ופירון אדמה, שבאה לידי ביטוי בטקסט המקראי באמצעות סמיכות עניינים. תחילה הדגמתי כיצד הביטויים 'פרי בטן' ו'פרי אדמה' מופיעים בסמיכות, לרוב בטקסטים העוסקים בברכות ובקללות. הצמדת הביטויים זה לזה מצביעה לא אחת על תלות הדדית בין שני התחומים, כאשר ברכה מתחום אחד אינה בת קיום ללא ברכה גם בתחום השני. שלמות הברכה או הקללה נובעת מקיום שני התנאים, פירון אדם ופירון אדמה כאחד.

בחלקו השני של הפרק הדגמתי ארבעה סיפורים שונים, בהם גיבורת הסיפור היא אם ועלילת הסיפור שזורה משני סיפורי משנה. האחד, עוסק במצוקת פירון האדמה והשני קשור למצוקת הזרע והמשכיות הבנים: סיפור רצפה בת איה ובניה המוקעים, סיפור מגילת רות, סיפור אליהו והאלמנה וסיפור אלישע והשונמית. באמצעות ניתוח ספרותי וטרמינולוגי, ביקשתי להראות ששני סיפורי המשנה אינם ניתנים להפרדה וסמיכות העניינים מחויבת מצד עלילת הסיפור. הקשר ביניהם נוגע לעיסוק בפרי בטן ובפירות האדמה. מגמת הזיקה בין פירון אדם ופירון אדמה, הבאה לידי ביטוי בסמיכות העניינים, קשורה לזמן התרחשות הסיפור בו עולה צורך לחזור ולהדגיש את האמונה באל אחד. הזיקה בין פירון אדם ואדמה מנכיחה את התלות ההדדית בין שני התחומים, תוך שהיא מצביעה על כך ששניהם מצויים באחריות אל אחד ונתונים לברכתו.

## פרק שישי: הקבלות

### מבוא

שתי צלעות שמקבילות זו לזו בתוכן, במקצב, במבנה התחבירי או בחומר הסמנטי מכונות תקבולת. אברי התקבולת אינם חייבים להיות שווים בגודלם ובצורתם. הקשר בין אברי התקבולת כולל עקרונות שונים, ניגוד או חזרה. החזרה והתקבולת הם אמצעים סגנוניים שמאפיינים את הספרות השמית במזרח הקדמון.<sup>1</sup> כבר פרשני ימי הביניים, כמו ראב"ע ורד"ק, הזכירו את תופעת החזרה במקרא.<sup>2</sup> הראשון שהציע דיון שיטתי היה ר' משה בן עזרא בספרו על שירת ישראל.<sup>3</sup> חוקרים דנו אודות החזרה והתקבולת במקרא בספרי הרטוריקה והפואטיקה כמו למשל, קניג, ווטסון, אלונסו-סקל ואחרים.<sup>4</sup> ניתן להכליל ולומר שהחזרה במקרא נידונה בהקשר לסיפור המקראי,<sup>5</sup> והתקבולת נידונה בהקשר לשירה המקראית.<sup>6</sup> לדעת אבישור החזרה והתקבולת קשורות זו בזו והן אינן תופעות סגנוניות נפרדות, אלא התקבולת התפתחה מן החזרה והיא אינה אלא שינוי סגנוני וגיוון של החזרה.<sup>7</sup> לדבריו, השינוי במילים החוזרות, ושימוש במילים נרדפות, הוא שיצר את התקבולת ואת צמדי המילים שהן אבני היסוד בתקבולת.<sup>8</sup>

יש סוגים שונים של תקבולות.<sup>9</sup> שימוש בתקבולות מייפה את השיר או המבע ומסייע להעברת המסר היות שהחזרה על אותו נושא במילים נרדפות מסייעת להטמיע אותו בלב הקוראים והשומעים. במחקר התקיים דיון רחב על היחס בין צלעות התקבולת תחת השאלה האם שתי הצלעות משלימות לשלם או כפי שמצאנו פעמים רבות הצלע השנייה מרחיבה את תוכן הצלע הראשונה, כפי שמדגים גרובר בשירת חנה בשמ"א, ב.<sup>10</sup> בפרק זה אבקש להדגים כיצד המספר המקראי עושה שימוש מושכל בתקבולת כדי ליצור זיקה בין פריון אישה ופריון אדמה.

<sup>1</sup> אבישור, חזרה ותקבולת, עמ' 11.

<sup>2</sup> ראו אצל סגל, שירה מקראית, עמ' 93-94.

<sup>3</sup> רמב"ע, שירת ישראל, עמ' קעה-קעו.

<sup>4</sup> קניג, רטוריקה, עמ' 171-186; ילין, מליצה, עמ' 214-222; הופמן, קונוונציה, עמ' 89-99; ווטסון, שירה, עמ' 274-299; אלונסו-סקל, פואטיקה, עמ' 75-83.

<sup>5</sup> על תקבולות בסיפור המקראי ראו: גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 237-252.

<sup>6</sup> ראו, ווטסון, שירה, עמ' 274-299.

<sup>7</sup> אבישור, חזרה ותקבולת, עמ' 13.

<sup>8</sup> אבישור, חזרה ותקבולת, עמ' 11.

<sup>9</sup> כגון: תקבולת נרדפת בה צלע ב חוזרת על הרעיון של צלע א במילים נרדפות, תקבולת משלימה בה הצלע השנייה משלימה, מבחינה רעיונית את הצלע הראשונה ומפרשת אותה. תקבולת כיאסטית בה סדר המילים בשתי הצלעות הוא הפוך. תקבולת חסרה, כאשר בצלע אחת חסר מרכיב כלשהו, שמצוי בצלע האחרת ותקבולת חוזרת, כאשר בצלע ב ישנה חזרה על חלק מצלע א.

<sup>10</sup> גרובר, תקבולת, עמ' 289-292.

**שמ"א ב, ה: "שְׁבַעִים בְּלָחֶם נִשְׁפְּרוּ וְרַעֲבִים חָדְלוּ עַד עֶקְרָה יִלְדָה שְׁבַעַה וְרַבַּת בְּנִים אִמְלָלָה"**

תפילת חנה בשמואל א פרק ב עוררה מחלוקת במחקר אודות זמן חיבורה ומיקומה בספר שמואל.<sup>11</sup> התפילה מאופיינת בסגנון שירי ומזכירה את מזמורי תהילים.<sup>12</sup> חוקרים הניחו שהתפילה אינה תואמת את אופייה של חנה והיא הושמה בפיה רק בשל המשפט "עד עקרה ילדה שבעה", התואם למסופר בשמ"א א.<sup>13</sup> תפילת חנה היא ביטוי להכרת תודה לאל באמצעות תיאור כוחו בקביעת גורל בני האדם.<sup>14</sup>

ההודיה בשירת חנה באה לידי ביטוי בתיאור כוחו של האל ביצירת תמורות גורל ומצבים מתהפכים.<sup>15</sup> כמו למשל, תיאור הגיבורים שהיו בטוחים בקשתם ומעתה יתמלאו מורא ופחד, ולעומתם הנכשלים והחלשים יאזרו אומץ וכוח. וכך גם תיאור כוחו של ה' להמית ולהחיות, להוריד לשאול או להעלות מן השאול, להעשיר את העניים או לרושש את העשירים.

בתוך שאר המצבים המתוארים בשירה, מתאר פסוק ה רעב ועקרות מול שפע בנים ושובע: "שְׁבַעִים בְּלָחֶם נִשְׁפְּרוּ וְרַעֲבִים חָדְלוּ עַד עֶקְרָה יִלְדָה שְׁבַעַה וְרַבַּת בְּנִים אִמְלָלָה". שירת חנה בנויה לפי המקצב השירי המקובל במקרא. למקצב זה מבנה של צלעות. כל צלע בעלת שלוש פעימות וכל שתי צלעות מקבילות זו לזו. לעיתים זוהי תקבולת נרדפת ולעיתים זו תקבולת ניגודית.<sup>16</sup> בפסוק ה' מתקיימת הקבלה נרדפת לפיה רעב ושובע עומדים מול עקרות והולדה:

שְׁבַעִים בְּלָחֶם נִשְׁפְּרוּ וְרַעֲבִים חָדְלוּ

עַד עֶקְרָה יִלְדָה שְׁבַעַה וְרַבַּת בְּנִים אִמְלָלָה

בתוך כל צלע מופיעה הקבלה ניגודית: השבע מנוגד לרעב והיולדת מנוגדת לעקרה.

<sup>11</sup> טסומורה, שמואל א, עמ' 135, הניח שהתפילה הוטבעה בפתיחת ספר שמואל והיא מהווה אינקלוזיו לשירת דוד בסוף הספר.

<sup>12</sup> טסומורה, שמואל א, עמ' 136, משווה את המזמור לתה' מה ותה' סב.

<sup>13</sup> בר-אפרת, שמואל א, עמ' 59; טסומורה, שמואל א, עמ' 136; רדאי, שמואל א, עמ' 31-32, הציג קשיים נוספים העולים מתפילת חנה כמו מדוע המילה 'ויעל' מנוקדת בוי' ההיפוך ומכוונת לפעולה שכבר קרתה? מדוע מוזכר המשיח? האם זו תפילה כפי שמצוין בתחילת השירה? מה פשרה? ומה המסר? מה מקומה בספר שמואל? האם השירה שובצה על ידי הסופר שכתב את הספר כולו או ששובצה על ידי עורך מאוחר? היו שסברו שזהו מזמור דידיקטי המשלב רעיונות טיפוסיים למזמורי תהילים, משם נגזר והושם בפי חנה. חוקרים מייחסים את זמן חיבורה של שירת חנה לתקופת דוד המלך לכל המוקדם. יש המאחרים אותה לתקופת בית ראשון ולגלות בבל. רד"ק, הגר"א ואחרים הלכו בעקבות תרגום יונתן: "וְצִלְיַאת תְּנָה בְּרוּחַ נְבוּאָה". כיום הדעה הרווחת היא שזהו מזמור תודה שנכתב על ידי אדם או מלך שחווה גאולה או ניצחון. רבין, שמואל א, עמ' 32, פותר את הקשיים הנ"ל בטענה ששירת חנה היא חלק משירה אפית המופיעה במקרא ומכילה התייחסות לעובדות שנוצרו זמן רב לאחר המאורע המהווה את נושא השירה.

<sup>14</sup> בר-אפרת, שמואל א, עמ' 59.

<sup>15</sup> בר-אפרת, שמואל א, עמ' 59.

<sup>16</sup> גרובר, תקבולת, עמ' 291, דן בתפילת חנה ובוחר את משקל הצלעות בתקבולת; ראו גם, רדאי, שמואל א, עמ' 31.

תחילה מתאר המשורר את האנשים השבעים: "שְׁבַעִים בְּלַחַם נֶשְׁכְּרוּ" (שמי"א ב, ה). ניתן לפרש דיבור זה בשני אופנים: שבעים בלחם – נשכרו,<sup>17</sup> כלומר אלו שהיו שבעים מלחם – העשירים – יהפכו לשכירי יום עניים.<sup>18</sup> או שבעים – בלחם נשכרו, כלומר, אלו שהיו שבעים ישכירו את עצמם בתמורה ללחם.<sup>19</sup> מנגד מתואר מצב הפוך, בו הרעבים ללחם חדלים: "וְרַעֲבִים חָדְלוּ". הפועל חדל פירושו שבת.<sup>20</sup> כוונת הדברים שאלו שהיו טורחים ויגיעים לצורך השגת מזונותיהם, ישבתו מטרחתם.<sup>21</sup> אפשרות פירוש נוספת היא, שהרעבים פסקו מלרעוב.<sup>22</sup>

המילה 'עד' קושרת בין שתי הצלעות בפסוק. היו שפירשו את המילה 'עד' כתיאור זמן מתמשך, ומצב שישתנה לצמיתות,<sup>23</sup> כלומר הרעבים יהיו שבעים לתמיד. אפשרות אחרת להסביר את המילה 'עד' הינה בעוד.<sup>24</sup> כלומר, בעוד שהעקרה יולדת שבעה בנים, רבת בנים אמללה וקוברת את בניה.<sup>25</sup> שורה זו שונה משאר השורות המציגות תמורה בגורל בני האדם, היות שכאן התקבולת נפתחת בתמורה החיובית – העקרה שתלד, ורק אחר כך מגיעה התמורה השלילית – היולדת שתהא אומללה.<sup>26</sup> שוני זה מייחד שורה זו במטרה להדגיש את הנושא שנקשר ישירות לגורל חנה ופקידתה בבנים.

היו שהסבירו שאומללות רבת הבנים נובעת מאובדן ילדיה.<sup>27</sup> נכון יותר בעיני, שהאומללה מכוון לאישה שחדלה מללדת,<sup>28</sup> וכך נוצרת הקבלה ניגודית בין הרעב שחדל ובין האישה רבת הבנים שחדלה מללדת. רדאי מציג מבנה כיאסטי לתפילת חנה לפיו פסוקים ה-ז נמצאים במרכז השירה, ותולה מבנה זה בין היתר בחזרה ובהדגשת שם ה'.<sup>29</sup> פסוקים אלו לדבריו מבטאים את המסר העיקרי שהשירה נושאת, מסר בעל אופי דתי-פוליטי, והוא שגבורת אדם אינה ערובה להצלחה אלא לרצון ה' להיטיב עם יראיו.<sup>30</sup>

<sup>17</sup> כך יוצא לפי טעמי המקרא, ראו עוד קיל, שמואל א', עמ' טז.  
<sup>18</sup> רש"י על אתר מפרש שאלו שבעים נאלצו לעבוד כשכירי יום בעבור לחם.  
<sup>19</sup> טסומורה, שמואל א', עמ' 138, מסביר את הפועל שכ"ר – אדם המשכיר עצמו לעבודה בתשלום, בדומה לכוונה בברי' ל, טז, שופ' ט, ד; דבה"י ב כה, ו. ראו עוד קדרי, מילון, עמ' 109: "העמיד עצמו לשירותו של מישהו אחר בתשלום".  
<sup>20</sup> השוו יש' כד, ח; למקור הפועל חד"ל ראו, מקרטור, שמואל א, עמ' 72, בין שאר הפירושים שהוא מציע – 'חדל' מלשון שמן, כלומר השמינו.  
<sup>21</sup> טסומורה, שמואל א, עמ' 138, מציין שהמילה 'בלחם' משותפת לשתי הצלעות: שבעים בלחם מול רעבים בלחם. רד"ק על אתר מפרש: "חדלו מלהשכיר ומלטרונח על טרפם, כי היו שבעים ברצון הבורא".  
<sup>22</sup> טסומורה, שמואל א, עמ' 138, מציין את הדמיון לברי' מט, כו. ראו עוד, רנסבורג, בראשית מט, עמ' 291.  
<sup>23</sup> השווה איוב א, יח: "עַד זֶה מִדְּבַר וְזֶה בָּא"; שה"ש א, יב: "עַד שֶׁהַמֶּלֶךְ בְּמִסְבוֹ" וכך גם פירש רש"י על אתר.  
<sup>24</sup> בר-אפרת, שמואל א, עמ' 61; ראו עוד רד"ק על אתר: "על פנינה אמרו, וכשהייתה יולדת חנה היו בני פנינה מתים".  
<sup>25</sup> בר-אפרת, שמואל א, עמ' 61.  
<sup>26</sup> בדומה ליר' יר' טו, ט; הו' ד, ג; איכה ב; ראו גם יוסף קרא: "אומללו, שקברו בנים בחייהם".  
<sup>27</sup> רד"ק על אתר.  
<sup>28</sup> רדאי, שמואל א, עמ' 33, מציין שהחזרה מדגישה את התמה המרכזית בשירה, והיא שרק בכוח האל לקבוע את גורל בני האדם; ראו גם, בר-אפרת, שמואל א, עמ' 62.  
<sup>29</sup> רדאי, שמואל א, עמ' 32, שולל בכך את ייחוס השירה לאדם או למלך בשל ניצחונותיו האישיים.

פסוק ה מרכזי בתפילת חנה בשל הקשר הישיר בינו ובין סיפורה של חנה. ייחודו בשירה מתבטא גם בפתיחת הפסוק בשינוי לטובה. שני חלקי הפסוק מחוברים באמצעות המילה 'עד' היוצרת תלות בין ארבעת המצבים המתוארים בפסוק, רעב, עקרות שבע והולדה.<sup>31</sup> אם כן, התקבולת העולה מפסוק ה מדגימה תלות בין עקרות ופרייה לרעב ושובע.<sup>32</sup> פסוק ה מהווה נדבך משמעותי להדגמת הקשר בין היעדר לחם והיעדר בנים ובתוך כך מצביע על זיקה בין פרי בטן ופרי האדמה. לטענה זו מצטרף משחק המילים 'שבעים' ו'שבעה'. המספר שבע הוא מספר טיפולוגי,<sup>33</sup> היו שחיפשו לאמת אותו מול קורותיה של חנה,<sup>34</sup> שילדה רק חמישה ילדים כפי שמסופר בשמ"א א, כא.<sup>35</sup> בכל מקרה ישנה תמימות דעים שבמקרה זה תפקיד המספר שבע לסמל ריבוי.<sup>36</sup> הופעתו בשירת חנה אינה מקרית ומצטרפת לעובדה שהמספר שבע חוזר ועולה בסיפורי רעב ופרייה כחלק מביטויי זיקה בין פרייה אדם ואדמה.<sup>37</sup>

### תהילים כא, יא: "פְּרִימוֹ מֵאֶרֶץ תְּאֵבֵד / וְזָרְעִים מִבְּנֵי אֲדָם"

מזמור כא הוא מזמור הודיה על ניצחון המלך.<sup>38</sup> בפסוק יא המשורר מאחל למלך שינצח את אויביו ויכה אותם מכה ניצחת.<sup>39</sup> בריגס, קראוס ויעקובסון סבורים שהמילים פרי וזרע בפסוק מכוונות לדבר אחד והוא השמדת האויבים עצמם.<sup>40</sup> אבישור סבור שיש כאן דימוי והמשורר מאחל למלך שיזכה לנצח את אויביו ויכם מכה ניצחת. כמו צמח שאיבד את פירותיו ואת זרעיו ולא נשאר ממנו מאום,<sup>41</sup> כך יהיה גורלם של האויבים שכל צאצאיהם יאבדו.<sup>42</sup> חוקרים מציינים שפעולת השמדת הצאצאים מן השורש מוכרת במלחמות אצל עמי כנען ומטרתה למנוע נקמת דם שיבצעו הילדים על מות הוריהם.<sup>43</sup> קדרי ראה במילים אלו תקבולת שירית.<sup>44</sup> התקבולת חסרה ומחלקת את הפסוק באופן הבא: פְּרִימוֹ מֵאֶרֶץ תְּאֵבֵד / וְזָרְעִים מִבְּנֵי אֲדָם. על פי הסברה של קדרי המשורר מאחל למלך שאויביו יאבדו את צאצאיהם ואת תבואתם כאחד. במובן זה הרי שניצחון כפול של המלך על אויביו

<sup>31</sup> קיל, שמואל א, עמ' טז.  
<sup>32</sup> טסומורה, שמואל א, עמ' 146, מדגיש שההקבלה היא בין מי ששופע מזון ושופע בנים ובין מי שחסר מזון וחסר בנים.  
<sup>33</sup> רדאי, שמואל א, עמ' 34; רד"ק על אתר, הסביר שהשם 'שמואל' בגימטרייה יוצא כמו המילה 'שבעה'; ראו גם טסומורה, שמואל א, עמ' 145, לדבריו, המספר שבע משמש כאן רק כסמל לשלמות.  
<sup>34</sup> ובכך ניסו החוקרים להוכיח שזוהי תוספת עריכה מאוחרת ולא חנה היא שחיברה את השירה, אלא השירה יוחסה לה רק בשל פסוק זה. ראו עוד: בר-אפרת, שמואל א, עמ' 61.  
<sup>35</sup> "כִּי פָקֵד ה' אֶת־חַנָּה וְתִהְיֶה שְׁלֵשָׁה בָנִים וְשִׁתֵּי בָנוֹת וַיִּגְדַּל הַנַּעַר שְׁמוֹאֵל עִם ה'", או שישה אם תיאור זה אינו כולל את שמואל.  
<sup>36</sup> רד"ק על אתר מפרש שהמספר שבע אינו דווקא אלא דרך הכתוב כשרוצים לתאר רבים כמו ביר' טו, ט; וי' כו, כא; משי' כד, טז "לפי שהעולם במספר שבעה: שבעה משרתים, שבעת ימי השבוע".  
<sup>37</sup> להרחבת הדיון ראו: בר-אפרת, שמואל א, עמ' 59.  
<sup>38</sup> דהוד, תהילים א, עמ' 131; אבישור, תהילים א, עמ' 90.  
<sup>39</sup> על פי דהוד, תהילים א, עמ' 131, הנושא בפסוקים ט-יט הוא האל ולא המלך (כפי שפירשו גונקל, בריגס, מובינקל ואחרים).  
<sup>40</sup> בריגס, תהילים א, עמ' 186; קראוס, תהילים א, עמ' 288; יעקובסון, תהילים, עמ' 225.  
<sup>41</sup> דהוד, תהילים א, עמ' 134, מפרש את המילה 'פרימו' גזע או ילדים.  
<sup>42</sup> אבישור, תהילים א, עמ' 94.  
<sup>43</sup> בריגס, תהילים א, עמ' 186, ראו גם: יעקובסון, תהילים, עמ' 288, משווה להבטחה למלך אחז ביש' ז, ז.  
<sup>44</sup> קדרי, מילון, עמ' 266.

פרק שישי: הקבלות

דורש השמדה כלכלית ואנושית כאחד.<sup>45</sup> השילוב של אובדן התבואה ואובדן הבנים בעתות מלחמה הינו תופעה מוכרת במקרא ונזכר בסמיכות גם בפרשת הקללות בויקרא כו, כז-לב.<sup>46</sup>

לסיכום, משורר תהילים מיטיב להמחיש לקורא את התלות ההדדית בין פרי בטן ופרי אדמה בפרט בעתות מלחמה ומשבר, כאשר הוא מבטיח למלך ניצחון כפול על אויביו, באמצעות אובדן בנים ואובדן התבואה. את זאת עושה המשורר בדיבור רציף 'בנשימה אחת' ויוצר הקבלה וזהות בין שני התחומים, מה שמעצים את חשיבות השניים כאחד.

**תהילים קז, לג-לט: "יֵשׁם נְהִרוֹת לְמִדְבַּר וּמִצְאֵי מַיִם לְצִמְאוֹן אֶרֶץ פְּרִי לְמַלְחָה מִרְעֵת יוֹשְׁבֵי בְּהָ יֵשׁם מִדְבַּר לְאִגָּם מַיִם וְאֶרֶץ צִיָּה לְמִצְאֵי מַיִם וַיּוֹשֵׁב שָׁם רְעֵבִים וַיְכַנְּנוּ עִיר מוֹשֵׁב וַיִּזְרְעוּ שְׂדוֹת וַיִּטְעוּ כִרְמִים וַיַּעֲשׂוּ פְרֵי תְבוּאָה וַיְבָרְכֵם וַיְרַבּוּ מְאֹד וּבְהִמָּתֵם לֹא יִמְעִיט וַיִּמְעֵטוּ וַיִּשְׁחוּ מַעַצְר רָעָה וַיְגוֹן"**

מזמור קז הוא מזמור תודה הנחלק לארבעה חלקים: פתיחה הקוראת לכל אדם שניצל להודות לה'. בחלק השני, פסוקים ד-לב, מפורטים ארבעה מקרים בהם יש להודות.<sup>47</sup> לאחר כל מצב מופיע הפזמון: "וַיִּזְעַקוּ אֶל ה' בְּצַר לָהֶם מִמִּצְקוֹתֵיהֶם יוֹשְׁעֵם" (תה' קז, ג).

החלק השלישי, פסוקים לג-מא, מתאר את כוחו של האל בשינוי מצבים בטבע ובחברה האנושית.<sup>48</sup> בסיום, בפסוקים מב-מג, המשורר קורא להתבונן ולהכיר בחסדי האל: "יִרְאוּ יְשָׁרִים וַיִּשְׁמְחוּ וְכָל עוֹלָה קִפְצָה פִּיהָ מִי חָכֵם וַיִּשְׁמַר אֱלֹהֵה וַיִּתְּבוֹנְנוּ חֲסָדֵי ה'". מרבית החוקרים המודרניים סבורים שפסוקים לג-מא אינם מתייחסים לתקופה מסוימת אלא לתיאור השגחה כללית על העולם.<sup>49</sup> ויזר ודהוד מייחסים את הפסוקים לתקופת ההליכה במדבר והכניסה לארץ.<sup>50</sup> פרינסלו ניסה להוכיח באמצעות השוואה אינטרטקסטואלית שמדובר על ימי שיבת ציון.<sup>51</sup> עם זאת החוקרים תמימי דעים שהאמירה בסוף המזמור והקריאה להודות לאל הופכת את חסדי האל והמציאות שנחווה

<sup>45</sup> רד"ק והמאירי על אתר: "שלא ישאר להם זכר".

<sup>46</sup> וכן מצאנו במל"ב ו, כו-ל; עמוס ז, יז.

<sup>47</sup> דהוד, תהילים ג, עמ' 80; יאריק, תה' קז, עמ' 392-393.

<sup>48</sup> יאריק, תה' קז, עמ' 419, מציין שמשורר תהילים הציג את אלוהים כמי שהופך גורלות, זה פועל לשני הכיוונים, הוא משנה את השלילי לחיובי ואת החיובי לשלילי.

<sup>49</sup> דהוד, תהילים ג, עמ' 89, סובר בשל כך שמקומם המקורי של פסוקים אינו כאן, היות שאינם קשורים לפסוקים הקודמים להם.

<sup>50</sup> ויזר, תהילים, עמ' 686; דהוד, תהילים ג, עמ' 89-90.

<sup>51</sup> יאריק, תה' קז, עמ' 420-421, סבור שקריאה אינטרטקסטואלית מגלה שמזמור קז בתהילים מדבר על הגאולה של העם ועל היעד אליו יגיעו. המשורר משתמש בביטויים כדוגמת "עיר מושב" או "מחוז חפצם" לתיאור יעד סופי שטרם הגיעו אליו. כמו כן עוסק המזמור בהערצה אוניברסלית של העם לאלוהים כמלך המוכר היחיד. המזמור לדבריו, מתאר במסע מתמיד בין ייאוש להערצה ובין גלות לשיקום.



פרק שישי: הקבלות

בתקופות קדומות מוטמעות במציאות יומיומית והופכת לחוויה על-זמנית ובלתי מוגבלת, ועל כן יש מקום להודות לה' ולשבח אותו.<sup>52</sup>

בפסוקים לג-לד תקבולת משלימה ששלוש הצלעות הראשונות שבהם נרדפות וחוזרות על אותו רעיון במילים שונות.<sup>53</sup> הרעיון המובע בפסוקים אלו שבכוח האל להרע על ידי הפיכת מקום פורה ושופע למקום יבש וחרב: "יִשֶׁם נְהָרוֹת לְמִדְבָּר" / "וּמִצְאֵי מַיִם לְצִמְאוֹן" / "אֶרֶץ פְּרִי לְמַלְחָה"; מעיינות ופלגים הנובעים מן האדמה יהפכו ליבשים.<sup>54</sup> האדמה המצמיחה פירות תהפוך לקרקע מלוחה שאינה נותנת פרי.<sup>55</sup> דהוד הניח שזוהי מטאפורה שמבטאת מהפך ביכולות השפע והשגשוג של בני האדם. בהמשך מופיע הנימוק למהפך: "מִרְעַת יוֹשְׁבֵי בְּהֵ" .

בפסוקים לו-לח מופיע תיאור הפוך מהמתואר בפסוקים לג-לד. פסוקים אלו מורים על כוחו של האל להטיב, כלומר, מצב בו ה' האל מאפשר לבני אדם להפוך מקום יבש וחרב למקום שופע. תיאור זה חוזר אף הוא פעמיים ומביע רעיון דומה במילים שונות: "יִשֶׁם מִדְבָּר לְאֵגֶם מַיִם / וְאֶרֶץ צִיָּה לְמִצְאֵי מַיִם / וַיֹּשֶׁב שָׁם רְעִיבִים וַיְכַוְּנוּ עֵיר מוֹשָׁב" . הצלע השלישית משלבת בין מעשה האל ומעשי בני האדם. ה' מושיב במקומות השופעים מים אנשים רעבים, והם מכוננים עיר ומושב במקומות אלו. המשורר ממשיך ומתאר את מעשי האדם הזורעים שדות ונוטעים כרמים: "וַיִּזְרְעוּ שְׂדוֹת וַיִּטְעוּ כְּרָמִים וַיַּעֲשׂוּ פְרִי תְבוּאָה" (תה' קז, לו). ברישא של הפסוק הנושא הוא בני האדם – הרעבים שהושיב ה'. הם שכוננו עיר זרעו שדות ונטעו כרמים. בסיפא של הפסוק הנושא הוא השדות והכרמים שהצמיחו פירות ותבואה.<sup>56</sup>

הנושא בפסוק לח חוזר להיות האל המברך אך לא ברור מי המתברך, השדות והכרמים כמו בפסוק הקודם, או בני האדם? חוקרים לא הפרידו בין ריבוי ופיריון אנושי לריבוי תבואות האדמה ורק הצביעו על כך שהרעיון המובע כאן הוא שמאמצי האנשים להתרבות לא היו צולחים ללא ברכת האל.<sup>57</sup> רד"ק מכפיל את הברכה: "ויברכם – בממונם. וירבו מאד – בבנים. ובהמתם לא ימעיט – שלא יהיה בהם משכלה (שמי' כג, כו), כל שכן בנשיהם".<sup>58</sup>

<sup>52</sup> יאריק, תה' קז, עמ' 286.  
<sup>53</sup> גרובר, תהילים ב, עמ' 145, מציין שחזרה על אותו רעיון במילים שונות זוהי תחבולה ספרותית אופיינית לשירה מקראית.  
<sup>54</sup> גרובר, תהילים ב, עמ' 145.  
<sup>55</sup> גרובר, תהילים ב, עמ' 145.  
<sup>56</sup> הפרשנים עמדו על הביטוי 'פרי תבואה'. רד"ק על אתר מפרש שחסרה ו' החיבור, כלומר יש להסביר: פרי ותבואה, יוהא כפל עניין במלות שונות; גרובר, תהילים ב, עמ' 146, סבור שהכוונה בביטוי היא למיני דגן הגדלים בשדות ומכונים "תבואת גורן" או 'תבואת דגן' וכך גם פירות הגפן נקראים תבואה לפי במד' יח, ל, הענבים הם תנובת היקב.  
<sup>57</sup> גרובר, תהילים ב, עמ' 146.  
<sup>58</sup> כך מפרש גם המאירי לתהילים קז, לג-לט: "שירבו מאד, ובהמתם לא ימעיט; רוצה לומר, שלא יהיה בהם משכלה ועקרה"

פרק שישי: הקבלות

פסוק לט חוזר ומדבר על בני האדם: "וַיִּמְעָטוּ וַיִּשְׁחוּ מְעַצְרֵךְ רָעָה וַיִּגְוֹן". המילה 'וימעטו' מופיעה בבניין קל ומורה על העבר, כלומר התמעטו.<sup>59</sup> כוונת הפסוק היא מיעוט ההולדה והפריון האנושי.<sup>60</sup> לדעת אבן עזרא נושא הפסוק מופיע מאוחר והוא 'הנדיבים' הנזכרים בפסוק מ'. לדבריו הפסוק מתאר את היפוך מצבם מברכה למיעוט ומריבוי לרעה: "...והנה הפך 'ויברכס' ל'וימעטו'... מעוצר – רחס, כדרך "כי עצר עצר הי" (בר' כ, יח); הפך "וירבו" ורעה – הפך "ויברכס".

לסיכום, שימוש ספרותי ולשוני מכוון בביטויים 'וירבו' ו-'וימעטו' מעניק להם משמעות כפולה. חוסר ההכרעה מאפשר לכלול את שני המושאים ולהניח שהריבוי יחול הן על השדות והן על בני האדם. כך למעשה ברכת ה' מוחלת על בני האדם (הרעבים) בשני אופנים: פירות האדמה ירבו וכך הם יחדלו מלרעוב. באותה נשימה נכתב שהם עצמם יתרבו ריבוי אנושי.

העיסוק בפרייה וריבוי במזמור נקשר לדיון אודות זמן חיבורו ותפקידו. ניתן לקבל את דעת הסוברים שהמזמור משתמש בחוויות העבר כדי לעגן אותן במציאות ההווה. התחכום הספרותי הנעשה כאן מדגים קשר הדוק בין פרי בטן ופרי אדמה ומעיד שהקשר מהווה מוטיב יסודי על זמני הנטוע בהיסטוריה האנושית ומתקיים בתקופות שונות.

## **תהילים קמז, יג-יד: "כִּי חִזַּק בְּרִיחֵי שְׁעָרֶיךָ בְּרֹדֶף בְּנֵיךָ בְּקִרְבְּךָ הַשָּׁם גְּבוּלְךָ שְׁלוֹם חֶלְבֵי חֲטָיִם וְשִׁבְעֶיךָ"**

מזמור קמז הוא מזמור תהילה לאל,<sup>61</sup> הפותח ומסיים ב'הללו-יה'.<sup>62</sup> המזמור נחלק לשלושה חלקים,<sup>63</sup> פסוקים א-ו עוסקים בעידוד נשברי לב. פסוקים ז-יא מהללים את ה' בשל כוחו ושליטתו בטבע, ובפסוקים יב-כ יש קריאה לציון וירושלים להלל את ה'. כל אחד מהחלקים נפתח בקריאה לשבח את ה' וממשיך בנימוק מדוע יש לשבחו.<sup>64</sup> בפסוק יב קורא המשורר לירושלים לשבח את האל: "שִׁבְחֵי יְרוּשָׁלַם אֶת ה' הַלְלֵי אֱלֹהֶיךָ צִיּוֹן" (תה' קמז, יב). בהמשך המשורר מנמק מדוע על ירושלים לשבח את ה': "כִּי חִזַּק בְּרִיחֵי שְׁעָרֶיךָ" (תה' קמז, יג). הנימוק לשבח הוא ההגנה שמעניק

<sup>59</sup> כמו בישי' כא, יז; ירי' ל' יט.

<sup>60</sup> גרובר, תהילים ב, עמ' 146, מסביר שהשפע האלוהי בא לידי ביטוי בהתרבות האוכלוסייה.

<sup>61</sup> דהוד, תהילים ג, עמ' 344; קראוס, תהילים ב, עמ' 555; הורוביץ, תה' ב', עמ' 273; דקלייס-ולפורד, תהילים, עמ' 1000.

<sup>62</sup> דקלייס-ולפורד, תהילים, עמ' 1001 הצביעה על הדמיון בין מזמור זה לדברי ה' לאיוב בפרק לח.

<sup>63</sup> תרגום השבעים והוולגטה מחלקים את המזמור לשני חלקים בלבד: פסוקים א-יא ופסוקים יב-כ; להרחבה ראו: דהוד, תהילים ג, עמ' 147.

<sup>64</sup> הורוביץ, תהילים קמז, עמ' 273.

פרק שישי: הקבלות

האל לירושלים באמצעות חיזוק מנעולי השערים. נעילת חומות העיר מגינה עליה מפני אויביה, בעיקר בעתות מלחמה.<sup>65</sup>

בהמשך פסוק יג מתוארת ברכת הבנים: "בִּרְךָ בְּנֵיךָ בְּקִרְבְּךָ". היו שהסבירו שברכת הבנים מתקשרת להגנה מפני מלחמה באמצעות חיזוק הבנים הלוחמים.<sup>66</sup> במילים 'ברך בניך בקרבך' יש שימוש באליטרציה כאשר שלוש המילים מתחילות באות ב' ומסתיימות באות ד'.<sup>67</sup> דהוד הציע שהמילים בריחי וברך הן שימוש מכוון בדמיון צלילי (מצלול).<sup>68</sup> יתכן שיש בו כדי לרמוז לתפקיד המשותף של הבריחים והבנים בהגנה על העיר.

בפסוק יד עושה המשורר מעבר חד ועובר מתיאור הגנה מפני מלחמה, לתיאור פעולת ה' לשמירת השלום: "הָשֵׁם גְּבוּלְךָ שְׁלוֹם".<sup>69</sup> המשורר עושה זאת תוך שמירה על המקצב השירי.<sup>70</sup> השלום מתבטא בשובע ובשפע של חיטה משובחת: "חֶלֶב חֶטִים וְשִׁבְעָה". פסוקים יג-יד מדגימים תקבולת נרדפת ומנוגדת כאשר הגנה מפני אויב מקבילה לשימת שלום בעיר, וברכת הבנים מקבילה לשובע מפאת שפע וטיב החיטים.

כִּי חֶזֶק בְּרִיחֵי שְׁעָרֶיךָ/בִּרְךָ בְּנֵיךָ בְּקִרְבְּךָ

הָשֵׁם גְּבוּלְךָ שְׁלוֹם/חֶלֶב חֶטִים וְשִׁבְעָה

נושא הפסוקים הוא ציון וירושלים ועל כן ניתן להסביר את השימוש בלשון נקבה: שעריך, בניך, בקרבך, גבולך ושבועך. לזאת מצטרפת משמעות נלווית לדימוי ירושלים לאישה,<sup>71</sup> וההיגד 'ברך בניך בקרבך' מדמה את ירושלים לאם המתברכת בכך שבניה בתוכה. אבן עזרא פירש שברכת האל כאן מתייחסת דווקא לריבוי הבנים: "ברך בניך שהם רבים בקרבך".<sup>72</sup>

דקלייס-ולפורד תרגמה את המילה בנים – children וכך הרחיקה את הפירוש הרואה בבנים לוחמים. בהתאמה המשיכה דקלייס-ולפורד ותרגמה את המילה שלום – well-being, כלומר שלום במשמעות שפע ולא בניגוד למלחמה, כפי שסברו מרבית החוקרים,<sup>73</sup> היא פירשה כך כדי לקשור את

<sup>65</sup> חוקרים ופרשנים זיהו פסוק זה עם הכתוב ביש' סב, ו, כמו שאמר "על חומותיך ירושלם הפקדתי שומרים". והשתמשו בדמיון כדי לזהות את תקופת חיבור המזמור עם ימי ישעיהו השני. ראו: דהוד, תהילים ג, עמ' 345.

<sup>66</sup> הורוביץ, תה' ב, עמ' 275.

<sup>67</sup> דהוד, תהילים ג, עמ' 347.

<sup>68</sup> דהוד, תהילים ג, עמ' 347.

<sup>69</sup> גם כאן עושה המשורר שימוש מכוון באליטרציה כאשר המילה 'שם' והמילה 'שלום' מתחילות ומסתיימות באותה אות.

<sup>70</sup> דהוד, תהילים ג, עמ' 347, מציין שלצורך כך השתמש המשורר בשם עצם כפול – 'ברחי שעריך'.

<sup>71</sup> רד"ק, על אתר: "ומדבר כנגד העיר על דרך משל".

<sup>72</sup> ראב"ע לתה' קמז, יג: "מה הוא החוזק, שברך בניך – שהם רבים בקרבך".

<sup>73</sup> דקלייס-ולפורד, תהילים, עמ' 555, מתרגמת את המילה 'שלום' good fortune in your land. ראו גם תרגומו של אוסולד, בתוך קראוס, תהילים ב, עמ' 555.

פרק שישי: הקבלות

הפירוש עם המשך הפסוק: 'חלב חיטים ישיב'עך', שפירושו תבואה מובחרת המעידה על איכות חיים ולא דווקא על היעדר מלחמה.

'חלב חיטים' הוא מבחר החיטה.<sup>74</sup> כבר חז"ל קשרו בין חיטה וחלב אם במדרש: "הלוקח תבואה מן השוק – למה הוא דומה? לתינוק שמתה אימו, ומחזירים אותו על פתחי מיניקות אחרות ואינו שבע".<sup>75</sup> המדרש מבליט את חשיבותה המכרעת של החיטה, כמקור החשוב ביותר למזונו של האדם מן הרגע שהוא נגמל מחלב אימו.<sup>76</sup> רד"ק הצביע על הזיקה בין פרי בטן ופרי האדמה בפירושו: "ברך בניך בקרבך – שיהיו ברוכים בפרי בטנם ובמעשה ידיהם בעיר ובחוץ וכן, השם גבולך שלום – וכן תהיו ברוכים בחוץ, בשלום ובפרי אדמתכם".<sup>77</sup> לסיכום, תוך דברי שבח לה' יוצר משורר תהילים הקבלה בין בניס וחיטים ובין פרי האדם לפרי האדמה. הבנים כמו החיטים הם סמל משותף וביטוי מרכזי להגנה, שלום וחיים מיטיבים.

## סיכום

בפרק זה הדגמתי כיצד הזיקה בין פרי בטן ופרי אדמה מתגלה במקרא באמצעות תקבולות. מטרת ההקבלה, על פי רוב, להטמיע את המסר בשל החזרה על אותו רעיון פעמיים. חזקה מזאת, השימוש הספרותי בתקבולות מעניק לחלקי/ צלעות התקבולות משקל דומה, לכן, הזיקה בין פרי בטן ופרי אדמה באמצעות הקבלה בין התחומים מעידה על זהות ומעניקה משקל דומה לשני התחומים, וכך משלבת מסר לפיו לפירון אדמה לפירון אדם ערך דומה (שווה) בעיני המספר, הנובע, בין היתר, מתפיסה תרבותית חברתית.

<sup>74</sup> ראו גם ברי' ד, ד: "מִפְּכֹרֹת צֹאנוּ וּמִחֶלְבֵהוֹן"; דקלייס-ולפורד, תהילים, עמ' 555, מתרגמת חלב חיטים – החלק הטוב ביותר של הדגן.

<sup>75</sup> אבות דרבי נתן, לא, א.

<sup>76</sup> מדרש נוסף קושר בין חלב אם וחיטה מופיע בסנהדרין ע' ע"א וע"ב: "אותו אילן (עץ הדעת) שאכל אדם הראשון... רבי יהודה אומר: 'חיטה היה, שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואמא עד שיטעם טעם דגן'".

<sup>77</sup> המאירי לתהילים קמז, יג-יד, רואה בחזרה כפל רעיון וכך מצביע על זיקה.

## פרק שביעי: דימויים ומטאפורות

### מבוא

דימויים ומטאפורות הם אמצעים אומנותיים נפוצים בכלל ובספרות המקרא בפרט.<sup>1</sup> תפקידם כאמצעי שכנוע רטוריים נחקר כבר בימי אריסטו וסוקרטס, שהיו ככל הנראה הראשונים להשתמש במילה 'מטאפורה'.<sup>2</sup> מטאפורה פירושה טכניקה בה משתמש המספר במושג משדה סמנטי אחד כדי לתאר, על פי רוב, מושג משדה סמנטי אחר, באמצעות אנלוגיה.<sup>3</sup> ההשוואה מתבצעת על פי רוב באמצעות תכונה או תכונות המשותפות לשניהם ומתווכות ביניהם אסוציאטיבית,<sup>4</sup> ועל הקורא לפרש ולפענח במה נעוץ הדמיון.<sup>5</sup> רבים מן החוקרים הניחו שפיענוח המטאפורה כרוך ברגישות רבה ובהבנת ההקשר הרחב של הטקסט.<sup>6</sup> יש המבחינים בין דימוי, כאשר המספר מציין את ההמשלה בכ"ף הדימוי (simile), לבין מטאפורה (metaphor), במקרה שהמספר משלב אותו במשפט בלא ציון מפורש, אך הבדל זה אינו עקרוני ואינו נוגע לאקט ההמשלה עצמו.<sup>7</sup> לדימויים ומטאפורות תפקיד קוגניטיבי ואסתטי כאחד.<sup>8</sup>

כחלק ממגמה התפתחות המחקר הספרותי במקרא,<sup>9</sup> זכתה המטאפורה למעמד חשוב שהלך והתחזק בעקבות צמיחתה של הסמנטיקה הקוגניטיבית כענף מרכזי בבלשנות מודרנית.<sup>10</sup> חוקרים רבים שעוסקים במטאפורות במקרא נוקטים גישות שונות לצורך פיענוח המטאפורה. אוסטרך שחקר דימויים שונים של האל בספר הושע התבסס במחקרו על שדות סמנטיים.<sup>11</sup> גאן ניתח את מטאפורת 'הרועה' בגישה ספרותית-היסטורית.<sup>12</sup> גינדו עסק במורכבות בין לשון, תרבות וקוגניציה.<sup>13</sup> פרי ניתחה שימוש במטאפורות מושגיות כאמצעי שיח בספר איוב.<sup>14</sup> גריי הניחה

<sup>1</sup> קירד, שפה, עמ' 182-200; אלטר, אומנות, עמ' 205-230; בולנגר, מבנה הנאום, עמ' v-xiii; סנל, תרבות יוון, עמ' 269-312; ואן-הייק, הושע, עמ' 223-228; וייס, צורות דיבור, עמ' 895-898.

<sup>2</sup> בלק, מטאפורה, עמ' 25-47.

<sup>3</sup> בראון, דימוי, עמ' 27-39; פולק, הסיפור, עמ' 28.

<sup>4</sup> פולק, הסיפור, עמ' 28.

<sup>5</sup> גרינשטיין, מטפורות, עמ' 231-241; גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 48, מוסיף: "המודעות ל'משמע תחומי' רלוונטית באופן מיוחד בשיבוץ מטפורות. שם, לא פעם, הפיענוח השלם של המטפורה דורש רגישות לתחום הציור המטפורי".

<sup>6</sup> מדוקרופט, נרטיב ומטאפורה, עמ' 257:

"The narrative plays a critical function in drawing together metaphor and Interpretation";  
לנדאו, דרכי הפרשנות, עמ' 249-250, סבר שמטפורות ודימויים משמשים תשתית פיגורטיבית ומעניקים לטקסט משמעויות, שמקורן בתרבות העבר או בטקסטים קודמים. לדבריו פיגורות הלשון נושאות מטענים רגשיים וקונוטציות המעשירות את הטקסט הנוכחי; ראו גם: מאוג'יטיין-מומבי, מטאפורות, עמ' 31-32.

<sup>7</sup> אריסטו, רטוריקה, עמ' 170-175; פולק, הסיפור, עמ' 28.

<sup>8</sup> רוזנר, הדימוי ושימושיו, עמ' 37-46; ברנסינגר, דימויים בנבואה, עמ' 145-63; וסטרמן, דימויים, עמ' 104; אלטר, אומנות, עמ' 185-203, טוען שמטאפורות ודימויים משמשים כאילוסטרציות ואמצעים רטוריים המעניקים משמעות משנית בעיקר בשירה המקראית; אוסטרך, מטאפורות ודימויים בהושע, עמ' 18-19.

<sup>9</sup> וייס, אלטר, בר-אפרת ופולק.

<sup>10</sup> לייקוף וג'ונסון, מטאפורות; לייקוף וטרנר, מטאפורה פואטית.

<sup>11</sup> אוסטרך, מטאפורות ודימויים בהושע, הולך לפי שיטתה של קיטאי, מטאפורה.

<sup>12</sup> גאן, מטאפורה.

<sup>13</sup> גינדו, פואטיקה, עמ' 222-243.

<sup>14</sup> פרי, איוב כד, עמ' כא-מד.

שימוש מטאפורי באמצעות מילים יוצר אצל הקורא סצנות מנטליות המקרבות אותו למסר המתבקש, והדגימה את טענתה במזמור יח בתהילים.<sup>15</sup>

שימוש בדימויים ומטאפורות מעצים את המסר היות שהוא טומן בחובו משמעויות נלוות התורמות לפיענוח הטקסט.<sup>16</sup> ברלין טענה שמטפורה חשובה לא פחות מרכיב בשירה, בדומה להקבלות שמשיגות את השפעותיהן באמצעות הצבת דברים דומים ועם זאת שונים. לדבריה, להבין את השימוש של המקרא בדימויים זה לתפוס את רשת היחסים בטקסט המקראי ובהשקפת העולם שהוא מייצג.<sup>17</sup> דימויים ומטאפורות נפוצים ביותר בספרי נביאים וכתובים,<sup>18</sup> ייתכן שבשל הצורך של הכותבים באמצעי שכנוע עקיפים ומתוחכמים,<sup>19</sup> או שבשל הרצון לרכז את חומרת הדברים, לאפשר לשומעים לשפוט ולהשליך על חייהם.<sup>20</sup>

רייד ציין שבשל חשיבותם המרובה של הצמחים בחיי ישראל העתיקה אין זה מפתיע שמטאפורות ואגדות מתייחסות לעתים קרובות לעולם הצומח.<sup>21</sup> פרימר-קנסקי טענה שהשימוש בתמונות מעולם הצומח מסתמך על העובדה שהעולם החקלאי היה רפרנט מיידי בחיי ישראל ולכן מטאפורות מתחום זה יובנו באופן מיידי.<sup>22</sup> בסון חקר את ביטוייה השונים של המטאפורה המושגית,<sup>23</sup> שקושרת בין האדם לצמח במקרא מנקודת המבט של בלשנות קוגניטיבית.<sup>24</sup> לדבריו, עולם החקלאות והצומח משמש כר נרחב לדימויים ומטאפורות היות שהוא קרוב ומוכר לבני האדם,<sup>25</sup> על כן נוכל למצוא דוגמאות רבות ומגוונות של השוואות ודימויים הלקוחים מעולם זה.<sup>26</sup> בדומה לכך מצאנו

<sup>15</sup> גריי, תהילים יח.

<sup>16</sup> ואן-דאן-ברוק, תרגום, עמ' 53-44; רמון-קינן, הפואטיקה, עמ' 13-15; ספן, משמעות מטאפורית, עמ' 412-406; אהרון, אמביוולנטיות.

<sup>17</sup> ברלין, שירה, עמ' 35.

<sup>18</sup> למשל קלי, הושע ב; גרסאל, דרכי תיאור מיטונימי ומטאפורי בסיפור המקראי; דורי, המטאפורה בישעיה מ-סו; גרץ, בעל ואישה, עמ' 145-126; איידול, ענבים במדבר; מדוקרופט, נרטיב ומטאפורה; שילדס, מטאפורה ומגדר; אגמון, הכרם במקרא כמציאות וכמטאפורה; מאוג'טיין-ממבי, מטאפורות בהושע, ירמיה, ישעיה, יחזקאל; דה-ג'ויד, מטאפורות מרחביות באיוב.

<sup>19</sup> מאוג'טיין-מומבי, מטאפורות, עמ' 54, מצינת שהושע נזקק לכלי חזק לשכנע את העם בפולמוס כנגד עבודת הבעל והאשרה שהייתה נפוצה.

<sup>20</sup> ראו דברי פון-גמונדן, סמליות הצומח, עמ' 413, לדבריו ישראל משולים לעצי פרי כמו גפן וכרם, דרכם מתוארת מערכת יחסים של תשועה או הצלה בין ה' וישראל אלא שהם אינם באמת מקבלים את הדין והא מושלך על הרשעים שפירותיהם יפגעו.

<sup>21</sup> רייד, סביבת החיים של ישראל, עמ' 1-22.

<sup>22</sup> פרימר-קנסקי, האדם הנטוע, עמ' 129-136.

<sup>23</sup> לייקוף וגיונסון, מטאפורות, הצביעו על העובדה שלשונו מכילה מגוון רחב של מילים וביטויים שאנו מבינים אותם מבלי להיות מודעים למטאפוריות שלהם. הם כינו אותם בשם: "מטפורות מושגיות". המטאפורות המושגיות נמצאות על פני השטח הטקסטואלי ומעניקות לו לכידות ומאפשרות לחשוף זיקות סמויות מן העין וכך תורמות לגילוי תמות מרכזיות. ראו עוד, לייקוף וטרנר, מטאפורה פואטית.

<sup>24</sup> בסון, אנשים כצמחים, עמ' 573-583.

<sup>25</sup> ראו דבריו של בסון, אנשים וצמחים, עמ' 573.

<sup>26</sup> למשל: דבי, כ; יט; מל"ב יט, ל; ישי, י; יט; ישי, לז; לא; ישי, נו, ג; ישי, סה, כב; יר' יא, טז; יר' יא, יט; יר' יב, ב; יר' יז, ח; יח' טו, ו; יח' יז, ח-כד; הוי' י, א-ג; מיכה ו, ז; מלאכי ג, יא; תהי' א, ג; משי' יא, ל; איוב יד, ז; איכה ד, ח.

ריבוי דימויים הנוגעים למיניות, זוגיות והורות.<sup>27</sup> דימויים המשלבים בין שני העולמות יוצרים זיקה בין פריון האדמה ופריון האדם.

בפרק זה אדגים חלק מתוך פסוקים רבים בהם עושה המספר המקראי שימוש בדימויים ומטאפורות הקושרים בין פרי האדם ופרי האדמה. היות ששימוש מטאפורי מרחיב את מנעד המשמעויות בטקסט, בהתאמה מתרחב גם נושא הפריון ולתוך הטקסט נכנסים היבטים עקיפים הקשורים לפריון כדוגמת יחסי איש ואישה בכלל ויחסי אישות בפרט. הרחבת הנושא באמצעות שימוש מטאפורי מאפשרת ריבוי מסרים והעצמתם בתוך אותו טקסט. ניתוח הפסוקים והיחידות יתמקד תחילה בשאלה מה מטרת שילוב דימויים העוסקים בפריון אדם ואדמה, ובשלב השני אבקש לבחון מהם המסרים החברתיים והתיאולוגיים הטמונים בפיענוח המטאפורות.

## יחזקאל טז, ז

**”וּתְשַׁלְּכִי אֶל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּגֶעַל נִפְשָׁךְ בְּיוֹם הַלְדֹת אֶתְךָ... רַבְּבָה כְּצֶמַח הַשָּׂדֶה נִתְתִּיךְ וְתִרְבִּי וְתִגְדְּלִי וְתִבְאִי בְעַדֵּי עַדְיִים שְׂדִים נִכְנֹו וְשַׁעַרְךָ צִמַח וְאֶת עֵרֹם וְעֶרְיָה”**

הנבואה בפרק טז ביחזקאל שייכת לנבואות מטאפוריות,<sup>28</sup> המתארות את בגידת ירושלים בתיאורים ארוטיים ובאמצעות ביטויים קשים.<sup>29</sup> בנבואה זו ירושלים נמשלת ל'זונה' ומעשיה מפורטים באריכות.<sup>30</sup> הבגידה של ירושלים כפולה, העם פונה לאלוהים אחרים מקריב את בניו ומפר את בריתו עם ה'.<sup>31</sup> הבגידה בה' נובעת גם מניסיונותיה של ירושלים לקשור קשרים עם העמים סביבה – מצרים, אשור ובבל.<sup>32</sup> כשר סבור שיחזקאל רומז לקיומה של זנות, לאו דווקא פולחנית, שפשטה ביהודה ובירושלים.<sup>33</sup>

הבגידה של ירושלים בה' מתעצמת על רקע תיאור החסדים שעשה ה' לעמו.<sup>34</sup> תיאור החסדים מופיע בטקסט באמצעות משל האסופית שנעזבה על ידי הוריה, ועובר אורח, הלוא הוא האל, אוסף אותה,

<sup>27</sup> קלי, הושע ב, עמ' 123-137; מאוג'טיין-מומבי, מטאפורות, עסקה במטאפורות של מיניות וזוגיות בספרי הושע, ירמיה, ישעיה, יחזקאל.

<sup>28</sup> צימרלי, יחזקאל, עמ' 334, טוען שזוהי אלגוריה ומציין שהשימוש באלגוריה בספר יחזקאל דומיננטי לעומת יתר ספרי הנבואה.

<sup>29</sup> דיי, רטוריקה, עמ' 205; כשר, יחזקאל, עמ' 320.

<sup>30</sup> דיי, רטוריקה, עמ' 205, מציינת שיחזקאל טז מתיישב עם מגמה בכתיבה נבואית שבה המחברים הנבואיים משתמשים במטאפורה של אישה בוגדת מינית כדי להעביר לקהל שלהם את הטבע וההשלכות של דרכי החטא של האנשים בדומה ליחזקאל כג, הושע א-ג, וירמיהו ב-ה. אלו המקרים העיקריים שבהם נעשה שימוש במטאפורה זו. עם זאת פרק טז ביחזקאל הוא אחד מההצגות המורחבות ביותר של המטאפורה הזו, והטקסטים ביחזקאל הם ללא ספק הגרפיים ביותר בדימויים ובתיאורים שלהם. דיי כותבת בראייה פמיניסטית ורואה במטאפורה הנבואית יחסי התעללות של בעל באשתו וכך מותחת ביקורת קשה כלפי האל המתעלל בעמו.

<sup>31</sup> כשר, יחזקאל, עמ' 320.

<sup>32</sup> צימרלי, יחזקאל, עמ' 334.

<sup>33</sup> כשר, יחזקאל, עמ' 322.

<sup>34</sup> בלוק, יחזקאל, עמ' 480, מסביר שההצלה של האל מתוארת בשני שלבים, הראשונה מיידית – הצלת חיים, והשנייה לטווח הארוך.

מגדלה ומספק לה את כל צרכיה.<sup>35</sup> הנביא ממשיך ומתאר את התפתחות האסופית והפיכתה לנערה ואחר כך לאישה. לדברי כשר תיאור ירושלים כתינוקת, נערה ואישה, מאפשר לנביא לפתח את הנושא המשפחתי.<sup>36</sup> ומכאן נובעת השתייכותה של יחידה זו לעיסוק בפריון והולדה.

הולדה ופריון כנושא מרכזי ביחידה זו עולה גם מחזרת הפועל יל"ד ארבע פעמים פסוקים ג-ה. פעמיים חוזרת המילה 'ומולדותיך', ופעמיים חוזר תיאור הזמן 'ביום הולדת אותך'. הלידה עצמה אינה מספיקה לקיים ולהחיות את התינוקת,<sup>37</sup> ובמקום הטיפול הראוי הנדרש לקיום הילוד, מאריך ומתאר הנביא את היעדר הטיפול: "ומולדותיך ביום הולדת אותך לא כרת שרף ובמים לא רחצתך למשעי והמלח לא המלחת והחתל לא חתלתך" (יח' טז, ד). הנביא מציין פעולות שלא נעשו על מנת לקיים את הנולדת, כמו, כריתת חבל הטבור, רחצה, שפשוף במלח והחתלה. הורי התינוקת אינם חסים עליה ואינם דואגים לה והתינוקת מושלכת על פני השדה: "לא חסה עליך עין לעשות לך אחת מאלה לחמלה עליך ותשלכי אל פני השדה בגעל נפשך ביום הולדת אותך" (יח' טז, ה).

בשלב זה מופיע האל כעובר אורח ופועל כדי להציל ולהחיות את התינוקת. ה' שרואה את התינוקת מתבוססת בדמיה כלומר, מכוסה בדם של עצמה, מצווה ומבטיח לה 'בדמייך חי'. יש לראות במילים אלו משום הבטחה שהיא תחייה, על אף מצבה החמור ועל אף היותה מתבוססת בדם. אפשרות נוספת לפרש, שזוהי הבטחה שהיא תחייה בזכות הדם שעליה.<sup>38</sup> החזרה הכפולה מדגישה ומחזקת את ההבטחה, וניתן לראות במילים אלו הבטחה וציווי לתינוקת להמשיך לחיות.

האסופית במשל עוברת טרנספורמציה והנביא משתמש בדימוי מעולם הצומח כדי להמחיש את השינוי שעתיד לקרות בגורלה: "רַבְבָּה כְּצֶמַח הַשָּׂדֶה נִתְתִּיךְ".<sup>39</sup> לדימוי האסופית לצמח השדה שני הסברים אפשריים. האחד רבבה מלשון רבייה והתפתחות.<sup>40</sup> כלומר האסופית תצמח ותתעצם כצמח, כפי שמתואר בהמשך הפסוק. על פי הפרשנות המקובלת רבבה היא לשון גידול וריבוי בדומה לנאמר לאברהם "כחול אשר על שפת היס", או "ככוכבי השמים" (בר' כב, יז),<sup>41</sup> והדימוי מתאר את סוף התהליך בו הנערה תלד בעצמה ותתרבה.<sup>42</sup> לשדה תפקיד כפול במשל: תחילה הוא מתאר מקום פיזי בו נמצאה האסופית, ובשלב השני, השדה מבטא את המהפך לטובה בחיי התינוקת. מתינוקת

<sup>35</sup> בלוק, יחזקאל, עמ' 481, מדגיש את גודל ההצלה בכך שהוא מציין שאין סיכוי לקיום לילוד שנזנח בשדה בחום הארצישראלי.

<sup>36</sup> כשר, יחזקאל, עמ' 320.

<sup>37</sup> בלוק, יחזקאל, עמ' 480.

<sup>38</sup> כשר, יחזקאל, עמ' 322.

<sup>39</sup> דיי, רטוריקה, עמ' 207, סבורה שזהו ציווי ולא הבטחה כפי שטען כשר.

<sup>40</sup> מושקוביץ, יחזקאל, עמ' צ.

<sup>41</sup> צימרלי, יחזקאל, עמ' 324, משווה לבר' א כב, כח; בר' ט א, ז; יח' לו, יא; כשר, יחזקאל, עמ' 332; רש"י על אתר משווה לפריון במצרים: "רבבה כצמח השדה" – כמה שנאמר 'ובני ישראל פרו וישרצו וירבו' (שמי' א, ז).

<sup>42</sup> ראו גם, גרינברג, יחזקאל א, עמ' 276, המפרש כגידול משמעותי ומשער שהכוונה לפריון בהיותם במצרים.



עזובה, בודדה ונטושה על פני השדה הילדה מתבגרת גדלה ומתרבה כצמח השדה.<sup>43</sup> יש מפרשים שהדימוי מכוון דווקא לצמח השדה, היות שאלו צמחים שגדלים גם ללא טיפול מיוחד בדומה לאותה אסופית שנזנחה בשדה על ידי הוריה.<sup>44</sup> כך הופך השדה באמצעות הדימוי ממקום מוות למקור חיים, והתינוקות שכמעט קיפחה את חייה על פני השדה, מתפתחת ומתרבה בעצמה כמו צמח בשדה.

המילה דם חוזרת אף היא בפסוקים אלו. גם הדם כמו השדה, משנה את ייעודו, והופך מדם ממית לדם מחיה. מצאנו מקורות נוספים במקרא שהדם מסמל מוות ובו זמנית הוא הנוזל שמעניק חיים.<sup>45</sup> בתיאור שלפנינו האל מצווה ומבטיח שהדם שכמעט המית את הילדה, הוא הדם שיחיה אותה.

השימוש במילה 'צמח' לדימוי האסופית שזה עתה נולדה יוצר זיקה בין פרי בטן ופרי האדמה אך עיקר ייחודו במעבר משם עצם לפעולה ומצמח לצמיחה: "רִבְבָה כְּצֶמַח הַשָּׂדֶה נִתְתִּיךָ וְנִתְרַבִּי וְנִתְגַדְלִי וְנִתְבָּאִי בְּעַדֵי עַדְיִים שְׂדִים נָכְנוּ וְשָׁעֲרָךְ צֶמַח" (יח' טז, ז).<sup>46</sup> צמיחת השיער מזכירה את צמיחת העשב בשדה ורומזת דווקא לתהליך התפתחות מינית של נערה, המתבטאת בצמיחת השיניים ושיער הערווה. תיאור ההתפתחות המינית חיוני כדי שהבטחת האל תוכל להתקיים והנערה תוכל ללדת ולהתרבות. בהתאמה משתנה גם תפקידו של עובר האורח במשל, ומהורה הדואג לגדל ולהצמיח את ילדו הוא הופך לאהוב הנושא לאישה את האסופית שהגיעה כעת לבשלות מינית: "וְאָעֶבֶר עָלֶיךָ וְאָרְאֶךָ וְהִנֵּה עִתְךָ עֵת דְּדִים וְאָפְרֶשׁ כְּנָפֵי עָלֶיךָ וְאָכְסֶה עָרוֹתֶךָ וְאָשְׁבַע לְךָ וְאָבֹא בְּבְרִית אִתְךָ נְאֻם אֲדֹנָי ה' וְנִתְהַיֵּי לִי". פרישת הכנפיים הוא כינוי לנישואין, וכך גם השבועה לבוא עימה בברית.<sup>47</sup> הביטוי 'עת דודים' כוונתו עונת התעלסות ורומז לקשר מיני ולהתחלת תהליך פריין.<sup>48</sup>

לסיכום, מטאפורות מעולם המשפחה ומעולם הצומח נפוצות אף הן. תוכחה זו מצטרפת לנבואות נוספות בהן מצאנו שילוב ותנועה דו כיוונית בין דימויים מעולם הפריין האנושי ודימויים הלקוחים מעולם הטבע ופריין האדמה. כפי שציינתי בפתיח, מפרשים רבים ראו במטאפורה זו תוכחה על בגידת אנשי ירושלים והליכה אחר אלוהים אחרים. המטאפורה מסתיימת בהבטחה לחידוש הברית אף שירושלים לא זכרה את החסד שעשה ה' עימה אלא משום שהוא זוכר לה את ברית הנעורים.<sup>49</sup>

<sup>43</sup> גרינברג, יחזקאל א, עמ' 276; כשר, יחזקאל, עמ' 322.

<sup>44</sup> ר"א מבלגנצי ויוסף קרא על אתר מסבירים, כמו שצמח השדה צומח ללא כל הטיפול הנזכר כאן, כך תצמיח את ללא כל הניתן לך; ראו עוד: גרינברג, יחזקאל א, עמ' 276.

<sup>45</sup> על הביטוי 'בדמים' ראו: בלוך, יחזקאל, עמ' 480.

<sup>46</sup> גרינברג, יחזקאל א, עמ' 276, מסביר את המילה צימח בהיגד 'שערך צמח' מלשון נבט שמבטא התפתחות יותר מאשר התרבות.

<sup>47</sup> מושקוביץ, יחזקאל, עמ' צ.

<sup>48</sup> ר"א מבלגנצי על אתר מפרש: "עת דודים, להתעלס באהבים למשכב כלומר, שכבר פרייתם ורבייתם כל כך", ומכוון על תקופת היותם במצרים ולכן ממשיך "שראויין אתם להיות לעם, וזמן קיום שבועת אבותיכם הגיע" השוו 'משכב דודים' ביח' כג, יז; ראו עוד, דיי, רטוריקה, עמ' 322.

<sup>49</sup> צימרלי, יחזקאל, עמ' 353, מסכם את מטרת הנבואה להעמיד את ישראל על כפיות הטובה החוזרת ונשנית ועל כך שהאל עתיד לסלוח על בגידתם וכך להביאם להכיר באלוהיהם באמצעות הבושה במעשיהם. ראו גם, כשר, יחזקאל, עמ' 321.

הסיפור עוסק בתינוקת נטושה בשדה הזוכה לטיפול מעובר אורח הדואג כמו אב לצמיחתה והפיכתה לאישה, ולאחר שהגיעה לבשלות מינית הוא נושא אותה לאישה על מנת שתפרה, תוליד ותתרבה בעצמה. כדי למשוך את לב העם משתמש הנביא במטאפורה של לידה, ומציין את יום הלידה, את מקום הלידה, ופרוצדורות המתקיימות אך ורק בלידה. כל אלו משמשים בהמשך לתיאור השינוי מהמצב בעבר למצב בעתיד, מהזנחה לדאגה, ומלידה להולדה. ייחודה של המטאפורה בכך שהיא משלבת דימויים הלקוחים מתוך חוויית לידה אנושית יחד עם דימויים השאובים מעולם הצומח. כך יוצא שהמקום הוא השדה והזמן הוא יום הלידה, הנוזל הוא דם והפעולה היא צמיחה. שימוש חכם בשורש צמ"ח ובדימוי 'רבה כצמח השדה' מאפשר את הטרנספורמציה אותו באה המטאפורה להמחיש ולעורר תקווה לשינוי בלב הקוראים והשומעים. השינוי העיקרי מתבטא בלידה שהופכת מ'צמח' ל'צמיחה' ומנולדת לילודת. 'עובר האורח', הלוא הוא האל במטאפורה, הופך מאב שמגדל ומצמיח את בתו לבן זוגה המכסה את ערוותה, מפרה ומרבה אותה. השדה הופך ממקום ממית למקום של ריבוי וצמיחה, כל זאת כדי להמחיש את ההבטחה 'בדמיך חיי' להפוך את הדם בו היא מתבוססת לדם של חיים והמשכיות.

## הושע ט, טז

**"הִכָּה אַחֲרַיִם שְׂרָפִים יָבֵשׁ פְּרִי בַל יַעֲשׂוּן גַּם כִּי יִלְדוּן וְהַמָּתִי מַחְמָדִי בְּטָנִים"**

חוקרים רבים עמדו על ייחודו של ספר הושע בסגנון ובשפה.<sup>50</sup> קייל ייחד נתח נכבד ממחקרו למטאפורות העוסקות ברעיה ואם בספר הושע.<sup>51</sup> סמית הוסיף על כך שפעמים רבות הדימוי לרעיה ואם מתייחס לערי ישראל.<sup>52</sup> מאוג'יטין-ממבי מדגימה את השפה המטאפורית של הושע בהקשרים של פריון ועקרות.<sup>53</sup>

פרק ט בהושע עוסק בנבואת פורענות והוא מתייחד בשילוב דימויים מעולם פריון האדמה ומעולם פריון האדם.<sup>54</sup> הפרק נפתח בדימוי חטאי ישראל והליכה אחר אלוהים אחרים לזנות: "כִּי זָנִיתָ מֵעַל

<sup>50</sup> מקינטוש, הושע, עמ' lxxv-iii, בתוך כך בולט ייחודו בשימוש בדימויים ומטאפורות ראו: קלי, הושע ב; איידול, כענבים במדבר; אוסטריך, דימויים בהושע; מאוג'יטין-ממבי, מטאפורות, עמ' 53-54.

<sup>51</sup> קלי, הושע ב, עמ' 47-109.

<sup>52</sup> בוציר, טרמינולוגיה, עמ' 138; שמית, אשת, עמ' 5-18; גלמבוש, ירושלים, עמ' 49; ווקר, פיגורציה, עמ' 323-324.

<sup>53</sup> מאוג'יטין-ממבי, עמ' 53-54 מציינת את הפסוק בהו' ח, ז: "כִּי רוּחַ יִזְרְעוּ וְסוּפְתָה יִקְצְרוּ קָמָה אֵין לוֹ צֶמַח בְּלִי יַעֲשֶׂה קָמַח אוֹלִי יַעֲשֶׂה זָרִים בְּלִעָהוּ". וכן בהו' יג, טו: "כִּי הוּא בֵּין אַחֲרַיִם יִפְרִיא יְבוּא קָדִים רוּחַ ה' מִמְדָּבָר עָלָה וְיָבוֹשׁ מְקוֹרוֹ וְיִחָרַב מַעֲיָנוֹ הוּא יִשְׁסָה אוֹצַר כָּל כְּלֵי חַמְדָּה".

<sup>54</sup> מקינטוש, הושע, עמ' 336.

אֶלְהִידָא אֶהְבֵּת אֶתְנָן עַל כָּל גְּרָנוֹת דָּגָן" (הו' ט, א). הנביא ממשיך ומתאר את העונשים שיגיעו בעקבות חטאי העם, ואת עונש הגלות, <sup>55</sup> שישבית את שמחת החג. <sup>56</sup>

חוקרים רבים התייחסו לפסוקים י-יז כיחידה חדשה. <sup>57</sup> ביחידה זו הנביא מתאר את הדורות הראשונים, <sup>58</sup> תיאור המלווה בדימויים מעולם הצומח. הנביא מדמה את ישראל לענבים ולתאנה בביכורה. <sup>59</sup> אוסטרך מציין שהאזכור ההיסטורי של האבות כאן ובפסוק טו מתפקד כהוכחה ועדות לאימוץ של ישראל על ידי ה', כבסיס לתביעה שלו להעניש אותם על בגידתם. <sup>60</sup> ישראל, בניגוד ליחסו הטוב של ה' אליהם, עוזבים אותו לטובת אלוהים אחרים. <sup>61</sup> כעונש על מעשיהם כבודם יפגע: "אֶפְרַיִם כְּעוֹף יִתְעוֹפֵף כְּבוֹדָם" (הו' ט, יא-יב). כלומר, הכבוד של אפרים יעלם כמו עוף שמעופף. <sup>62</sup> פירוש נוסף הוא, שכשם שעוף מעופף ונעלם גם אפרים ייעלמו במהרה. <sup>63</sup> המשך הפסוק עוסק באובדן פרי בטן: "מִלֶּדֶה וּמִבֶּטֶן וּמִהָרִיוֹן כִּי אִם יִגְדְּלוּ אֶת בְּנֵיהֶם וְשִׁפְלֵתֵים מֵאָדָם כִּי גַם אוֹי לָהֶם בְּשׁוֹרֵי מְהֵם". <sup>64</sup> פרשנים סברו שהכבוד עליו מדבר הושע הוא ריבוי הפרי. <sup>65</sup> והסבירו את ההדרגה ההפוכה בתיאור תהליך של הריון ולידה, היות והפסוק פותח בלידה ועובר לשלב מוקדם יותר בתהליך עוד מהבטן ומהריון. כלומר תחילה הזרע לא ייקלט ברחם ואם ייקלט בבטן לא יתפתח להריון, ואם יהיה הריון הוא לא ייגמר בלידה, או שהילוד ימות בלידתו והוריו יהיו שכולים. <sup>66</sup> הנביא מרחיב ומתאר את אובדן הזרע ואיתו אובדן הכבוד. <sup>67</sup> במחקר השוו בין נבואת פורענות זו לקללות נוספות במקרא, בהן הנושא הוא עקרות ושכול. <sup>68</sup>

<sup>55</sup> ישנו דיון במחקר אודות המקום והתאריך של נבואה זו בשל אזכור מצרים ואשור. וולף הניח שהנבואה נאמרה בשומרון בשנת 733 לפנה"ס וזמן קצר לפני מות תגלת פילאסר ב727 לפנה"ס. ראו גם מקינטוש, הושע, עמ' 336.

<sup>56</sup> ככל הנראה הכוונה לחג הסוכות, ראו: וולף, הושע, עמ' 153; מקינטוש, הושע, עמ' 335; ויסמן, הושע, עמ' 61.

<sup>57</sup> אייספלדט, מבוא, עמ' 520, היה הראשון שהציע לחלק את ספר הושע פרקים ד-יז לשני חלקים: הושע ד, א-ט, ט והושע ט, י-יז, ט. חלוקה זו נקבעה לאור פתיחת הקטע בתיאור היסטורי. בעקבות אייספלדט הלכו גם מייס, הושע, עמ' 132; ירמייאס, הושע, עמ' 119-120; דייויס, הושע, עמ' 223.

<sup>58</sup> אנדרסן ופרידמן, הושע, עמ' 539, מדגיש שפסוק י הוא תיאור היסטורי המוצג בשם האל.

<sup>59</sup> הדימויים בפסוק מהווים אוקסימורון וחוקרים נדרשו להסבירם. ראו למשל, זלין, תרי עשר, עמ' 98, שטען שאין היגיון בדימויים ונדרש לתקנם; אנדרסן ופרידמן, הושע, עמ' 539; יאיי, חיבור, עמ' 293; איידול, כענבים במדבר, עמ' 149.

<sup>60</sup> איידול, כענבים במדבר, עמ' 150, מציין שהפסוק מכוון דווקא לאבות; אוסטרך, מטאפורות ודימויים בהושע, עמ' 141.

<sup>61</sup> איידול, כענבים במדבר, עמ' 151.

<sup>62</sup> איידול, כענבים במדבר, עמ' 151.

<sup>63</sup> ויסמן, הושע ט, עמ' 64.

<sup>64</sup> ההיגד 'בשורי מהם' ייחודי ואינו טיפוסי לספר הושע. היו שהסבירו את הביטוי 'בשורי מהם', כלומר, אוי לגורלם הואיל וסרתי מהם; ר' יוסף כספי: "בשורי – כמו בסמ"ך וזה כטעם 'הסתרתי פני מהם והיה לאכול' (דב' לא, יז)". יתכן שחילופי הסי' באות ש' קשורה לניב המקומי של בני אפרים כפי שצוין בספר שופטים יב, ו. על כך ראו, ויסמן, הושע ט, עמ' 64, ראו עוד: אנדרסן ופרידמן, הושע, עמ' 537.

<sup>65</sup> ראבי"ע להו' ט, יא: "טעם כעוף – על המהירות, שלא ישמחו ולא יהיה להם כבוד מהלידה, גם מבטן – כאשר תראה בטן ההרה שהתנפחה". מצאנו התייחסות הקושרת בין ריבוי בנים וכבוד גם אצל ישי אבי דוד בשמ"א יז, יב.

<sup>66</sup> ווינקאפ, הושע, עמ' 40, מציין שהמילים אינן מסודרות לפי סדר ההולדה, ומי"ם השימוש היא לציין שלילה כלומר אין בטן, אין הריון ואין לידה.

<sup>67</sup> ויסמן, הושע ט, עמ' 64.

<sup>68</sup> ראו למשל, דב' כח, מא: "בָּנִים וּבָנוֹת תּוֹלִיד וְלֹא יִהְיוּ לָךְ כִּי יִלְכוּ בְּשָׂבִי"; דברים לב, כח: "מוֹחוֹף תִּשְׁכַּל חֶרֶב וּמִחֶדְרִים אֵימָה גַם בְּחוֹר גַּם בְּתוֹלָה יוֹנֵק עִם אִישׁ שִׁבְיָה"; השוו לדברי הרפר, הושע, עמ' 152.

לאחר שהנביא דימה את הדורות הקודמים לפירות טובים כגפן ותאנה, שב ומדמה את אפרים לצור ששתולה בנווה: "אֶפְרַיִם כַּאֲשֶׁר רָאִיתִי לְצוֹר שֶׁתּוֹלָה בְּנוֹה" (הו' ט, יג). בדימוי של צור לעץ השתול בנווה מדבר רוצה הנביא לומר שאנשי אפרים כמו העץ יושבים במקום שפע בביטחון בעושרם.<sup>69</sup> אפשרות נוספת היא לפרש את המילה 'צור' כנצר כלומר דקל השתול בנווה.<sup>70</sup>

הנביא חוזר ומתאר את חטאי העם בכך שהם מוציאים את בניהם להורג כנראה כחלק מעבודה זרה,<sup>71</sup> ושואל מה יש לתת להם כעונש. תשובתו היא, שיענשו מידה כנגד מידה: "תֵּן לָהֶם רָחֵם מְשֻׁכָּל וְנִשְׁדָּיִם צְמָקִים" (הו' ט, יד).<sup>72</sup> כלומר, כיוון שהם הורגים את בניהם לצורך עבודה זרה אני אפגע ביכולת הפיריון והולדת הבנים.<sup>73</sup> המילה 'משכיל' מכוונת לשכול,<sup>74</sup> וכוונת הדברים שימותו הבנים עוד ברחם אימם ואם לא כן, שימותו בשל מחסור בחלב אם בעודם תינוקות, היות ששדי האימהות מצומקים ואין בהם שפע חלב. היו שראו בכך צמצום הפורענות כיון שעדיף שימותו בעודם קטנים ולא ימותו במלחמה.<sup>75</sup> אנו מוצאים הדרגה בתיאור הפורענות. תחילה יימנע הריון ובשלב שני התינוקות שנולדו ימותו ממחסור בחלב אם.<sup>76</sup>

אנדרסן ופרידמן וחוקרים נוספים מציגים מבנה כיאסטי לפסוקים י-יז בפרק זה:<sup>77</sup>



<sup>69</sup> ויסמן, הושע ט, עמ' 65, מדמה את שגשוגו וגורלו של אפרים לאלה של צור.

<sup>70</sup> כפי שפירשו חז"ל עבודה זרה עה, ע"א; שבת ד, ע"א.

<sup>71</sup> השימוש בו' ההיפוך לציין את הניגוד: אף שהם שתולים בנווה הם הורגים את בניהם. ראו רש"י על אתר.

<sup>72</sup> הפרשנים מתייחסים לשאלת הנביא 'מה תתן להם' האם היא בבחינת קללה או תפילה. רש"י ורד"ק ראו בהושע ט, יד, הפסקה דרמטית זו כתפילה. קלי, הושע, עמ' עד, משלב בין שתי הגישות.

<sup>73</sup> ר"א מבלגנצי על אתר, מסביר גם את פסוק טז כמידה כנגד מידה: "כי שם שנאתי את בניהם, הואיל וזובחים אותם ומעבירים ושורפים אותם באש ולפיכך הוכה אפרים שרשם יבש – ובניהם ימותו; והמתי מחמדי בטנם – אף את אשר יגדלו".

<sup>74</sup> ראו גם מלאכי ג יא: "וְנִעַרְתִּי לָכֶם בְּאֶכָל וְלֹא יִשְׁחַת לָכֶם אֶת פְּרִי הָאֲדָמָה וְלֹא תִשְׁכַּל לָכֶם הַגֶּפֶן בַּשָּׂדֶה אָמַר ה' צְבָאוֹת". ובשמ"א טו, לג: "וַיֹּאמֶר שְׂמוּאֵל כַּאֲשֶׁר שִׁפְלָה נְשִׁים חֲרָבָה בֶן תִּשְׁכַּל מְנַשִּׁים אָמַד וַיִּשְׁסֹף שְׂמוּאֵל אֶת אֶגְגֵי לִפְנֵי ה' בְּגִלְגָל". השכול משמש הן לתיאור היעדר פיריון האדמה ולהיעדר פיריון האדם. ראו עוד עסיס וכשר, מלאכי, עמ' 132, המציינים שהשימוש בשורש שכ"ל לאיבוד פרי עץ הוא יחידאי.

<sup>75</sup> רש"י על אתר מפרש: "תן להם רחם משכיל – בשעה שיוצאים לאוויר העולם, ימותו; או יצטמקו שדי אמן, שלא יהא להם חלב להניק"; ראו גם ראב"ע, על אתר.

<sup>76</sup> ר' יוסף קרא על אתר מפרש, שימותו ברחם אימם ולא יראו אור (ע"פ איוב ג, טז), או שימותו מחוסר חלב היות שאין דומה אבלו על קטן לאבלו על גדול.

<sup>77</sup> אנדרסן ופרידמן, הושע, עמ' 539, ובעקבותיהם פירש איידוול, כענבים במדבר, עמ' 149.

ממבנה זה עולה כי פסוקים יא-יב מקבילים לפסוק טז. מה שיוצר את ההקבלה הוא העיסוק בעקרונות ופגיעה בפיריון והולדה. תיאורי החטא ועונשו בפרק זה סובבים סביב עולם הצומח ועולם הילודה.<sup>78</sup> ישראל מדומים לפירות טובים, ענבים, תאנה, נצר,<sup>79</sup> אך בשל חטאיהם יענשו באובדן פרי בטנם.

הדימויים מעולם הצומח ומעולם ההולדה מקדימים ומכשירים את הקורא לפסוק טז המשלב בין פיריון אדם ופיריון אדמה: "הִכָּה אֶפְרַיִם שְׂרָשָׁם יִבֶּשׂ פְּרִי בֶל יַעֲשֹׂן גַם כִּי יִלְדוּן וְהַמְתִּי מִחֲמַדֵּי בְטָנָם" (הו' ט, טז).<sup>80</sup> הפסוק פותח בדימוי ואפרים שתואר עד כה כפרי טוב, ומדומה כעת לצמח ששורשיו יבשו ולכן אין ביכולתו לעשות פירות.<sup>81</sup> המילה 'גם' קושרת בין שני חלקי הפסוק ובין הדימוי למציאות, ומיד לאחר דימוי לשורש יבש שאינו מוציא פרי ממשיך הנביא ומתאר בצורה מציאות את אובדן הבנים, ואומר שגם אם ילדו בנים וייעשו פירות, האל ימית את פרי בטנם.<sup>82</sup>

פסוק טז חוזר וקושר את הדימויים לפסוקים יב-יג. היות שהנביא דימה את אפרים לצמח, הוא חוזר ומתאר את הפורענות כיובש המכה את הצמחייה.<sup>83</sup> החזרה מעצימה את האיום ואת הכוונה הנסתרת בשאלת הנביא בפסוק יד.<sup>84</sup> וולף מציין שהאלטרציה אפרים-פרי מחזקת את ההנגדה בין המצב האידאלי לפורענות העתידה.<sup>85</sup> מאוג'טין-ממבי מציינת שהשימוש במטאפורה הוא שימוש מתוחכם של הנביא, באמצעותו הוא קושר את העונש בפולמוס מרומז כנגד עבודת הבעל שהבטיחה לעם פיריון, ומעתה ישלוט היובש והעקרות.<sup>86</sup> קללת אפרים בולטת על רקע ברכות יוסף בבראשית מט, כה: "מֵאֵל אֲבִיךָ וְיַעֲזְרֶךָ וְאֵת שְׂדֵי וַיְבָרְכֶךָ בְּרֶכְתְּ שְׂמִים מֵעַל בְּרֶכְתְּ תְהוֹם רִבְצָת תַּחַת בְּרֶכְתְּ שְׂדֵים וְנַחֲסִים". דימוי זה עומד אף בניגוד לברכת המים בארצו של אפרים המופיעה בפסוק יג, ובניגוד לשם אפרים ולמהות שניתנה לו על ידי יוסף אביו: "וְאֵת שֵׁם הַשְּׂנִי קָרָא אֶפְרַיִם כִּי הִפְרִנִי אֱלֹהִים בְּאֶרֶץ עֲנִי" (בר' מא, נב).<sup>87</sup>

לדימוי בהושע ט, טז מקבילה דומה בספר עמוס פרק ב פסוק ט.<sup>88</sup> בדומה לנבואה זו, גם בעמוס מצאנו דימוי עם צירוף המילים 'פרי' ו'שורש':<sup>89</sup> "וְאֲנֹכִי הִשְׁמַדְתִּי אֶת הָאֲמָרִי מִפְּנֵיהֶם אֲשֶׁר כָּגְבְּהָ

<sup>78</sup> אנדרסן ופרידמן, הושע, עמ' 537, קושרים בין פסוקים ז, יג ופסוק טז, היות שבשלושתם דימויים לעצי פרי.  
<sup>79</sup> שפירוש דקל.  
<sup>80</sup> רד"ק על אתר, מסביר שאפרים הוכה בידי אויביו ועל כן יבשו מקורותיו והוא לא מוציא פירות; ראו מאוג'טין-ממבי, מטאפורות, עמ' 53.  
<sup>81</sup> רש"י על אתר: "לא טוב להם לפרות ולרבות, שהרי גם כי ילדו, והמתי מחמדי בטנם".  
<sup>82</sup> ראבי"ע על אתר: "הטעם הוכה העץ, משל לאבות ובנים".  
<sup>83</sup> וולף, הושע, עמ' 168.  
<sup>84</sup> וולף, הושע, עמ' 168.  
<sup>85</sup> וולף, הושע, עמ' 168, משווה לאלטרציה שריהם-סוררים.  
<sup>86</sup> מאוג'טין-ממבי, מטאפורות, עמ' 53.  
<sup>87</sup> קלי, הושע, עמ' עו, מוסיף: "בו מסתתרת המילה פרי משום צליל נופל על צליל".  
<sup>88</sup> ירמייאס, עמוס, עמ' 40.  
<sup>89</sup> מצאנו צירופים כאלו גם במל"ב יט, ל; יש' יד, כט; יח' יז, ט; הו' ט, טז, וכן בתיעוד מתוך כתובות פיניקיות. ראו אצל סלושץ, אוצר הכתובות הפיניקיות, מס' 10, שורות 11-12.

אָרְזִים גָּבְהוּ וְחָסָן הוּא קְאָלוֹנִים וְאֶשְׁמִיד פְּרִיו מִפְעַל וְשָׁרְשׁוֹ מִתַּחַת". הנביא עמוס מתאר את השמדת האמורי, תוך שהוא מדמה אותם לעצי ארזים. תיאור שהולם מסורות על גובהם של תושבי כנען.<sup>90</sup> האמוריים מדומים לעץ שהושמד כולו מהפרי שנמצא מעלה, עד השורשים שנמצאים מתחת.<sup>91</sup> איידוול טוען שהמטאפורה עוסקת בהשמדה כללית של האמורי כך שלא תהיה לו אפשרות להתרבות יותר.<sup>92</sup> המילה 'שורשיו' מכוונת לזרעו של האמורי. בן ישר ופנקובר מביאים את דרשת חז"ל בסוטה לו ע"א ומסבירים שהדימוי 'שורשיו מתחת' מכוון לאברי ההולדה שנמצאים בתחתית הגוף.<sup>93</sup> חז"ל בדבריהם עושים תאודיציה וקושרים בין איכות הזרעים ואיכות העץ ומסבירים שיש המשכיות ופריו של העץ רשע כמותו ולכן יענש "פריו של האמורי ולא רק העץ".<sup>94</sup>

לסיכום, נבואות הושע שופעות דימויים ומטאפורות. ייחודן בכך שהן משלבת דימויים מעולם הזוגיות ומעולם הצומח, כדי לתאר את מערכת היחסים בין ישראל ואלוהיו. פסוק ט בהושע טז פותח בדימוי העונש וממשיך באופן ישיר לתיאור מציאותי.<sup>95</sup> הפסוק נפתח בדימוי אפרים לשורש יבש שלא יכול להצמיח ובאותה נשימה מתאר הפסוק את אפרים שגם אם יצליחו לפרות האל ימית את בניהם. המעבר החד ממחיש את הקרבה בין הדימוי למציאות ומעיד על תפיסה תרבותית לפיה לפריון אדם ופריון אדמה שדה סמנטי משותף. המספר מנצל זאת פותח בדימוי מעולם הצומח ולאחר שהוא קונה את לב השומעים הוא עובר לתיאור מציאותי של העונש.

## ירמיהו ב-ג

כפי שציינתי במבוא, שימוש מטאפורי מרחיב את נושא הפריון כדי להטמיע מסרים נוספים בטקסט. בירמיהו ב-ג מתוארת מערכת יחסים בין איש ואישה שהשלכותיה נוגעות לצמיחה ופריון, על כן, הנביא משלב דימויים מעולם הזוגיות ומעולם הצומח. דימוי יחסי ישראל וה' ליחסי איש ואישה נפוץ בספרות הנבואה,<sup>96</sup> כמו גם הדימוי ליחסי הורים וילדים.<sup>97</sup> פעמים רבות מצאנו מארג של דימויים מתחום המשפחה ומעולם הצומח שזורים זה בזה. לעיתים שילוב הדימויים קושר בין פריון האדמה והארץ ופריון האדם, ואף מתנה אותם זה בזה. כך לדוגמה ביש' סב ד-ח: "לֹא יֵאָמֵר

<sup>90</sup> ראו הרחבה אצל פאול, עמוס, עמ' 52.

<sup>91</sup> איידוול, עמוס, עמ' 117, לדבריו העץ כולו צוין על ידי שני קצותיו בציון קוטבי מכליל. ראו גם, דברי פאול, עמוס, עמ' 52.

<sup>92</sup> איידוול, עמוס, עמ' 117.

<sup>93</sup> בן ישר ופנקובר, יואל ועמוס, עמ' 335.

<sup>94</sup> בן ישר ופנקובר, יואל ועמוס, עמ' 341.

<sup>95</sup> בדומה לעמוס ב, ט

<sup>96</sup> למשל ראו: יש' סב, ד-ט; יר' יג, כ-כז; יר' כב, כ-כב; יח' טז, ט-יג; הוי', א-ג. להרחבה ראו: רום-שילוני, אלהים, עמ' 148, 362-345, לדבריה מטאפורה זו משמשת בשני תפקידים עיקריים הראשון להדגמת חטאיה של ירושלים כמו ביח' כב א-טז. והשני מציין את חורבן העיר וסבלה כמו ביר' ד, כט-לא; יד, טו.

<sup>97</sup> רום-שילוני, אלהים, עמ' 346-347, מציינת שמטאפורה של נישואים לציון הקשר בין ה' לעם מדמה את ה' לבעל ואילו האישה מזוהה לעיתים עם העיר ירושלים ולעיתים עם עם ישראל. לדבריה, למרות הקרבה בין המטאפורות והתפקיד הזהה שממלא ה' בשתיקה אין מקום לאחד ביניהן מלכתחילה, אך יש צורך לנסות להבהיר את זיקתן זו לזו. בניגוד לכך גלמבוש, ירושלים, עמ' 35-38, ציינה את שתי המטאפורות והקשר ביניהן אך טענה להאחדה של המטאפורות.

לך עוד עזובה ולא רצף לא נאמר עוד שממה כי לך יקרא חפצי בה ולא רצף בעולה כי חפץ ה' בך וארצך תבעל כי יבעל בחור בתולה יבעלוך בנך ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלהיך... נשבע ה' בימינו ובירוע עזו אם אתן את דגנך עוד מאכל לאיביך ואם ישתו בני נכר תירושוך אשר נגעת בו". מעשי ישראל בארצם מדומים לבעילת בחור בתולה, ויחסי ישראל וה' מדומים לחתן וכלה. לצד מעשים אלו מתקיימת הבטחה לכריון הארץ, הדגן והתירוש.

דוגמה נוספת לשילוב דימויים מצאנו בהושע ב ה-יא: "פן אפשיטנה ערמה והצגתיה כיום הנלדה ושמתינה כמדבר ושתה פארץ ציה והמתיה בצמא ואת בנייה לא ארחם כי בני זנונים המה... והיא לא ידעה כי אנכי נתתי לה הדגן והתירוש והיצקה וקסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל לכן אשוב ולקחתי דגני בעתו ותירושי במועדו והצלתי צמרי ופשתתי לכסות את ערותה".

לצורך הדגמת תופעה זו אבקש לבחון בעיון את שילוב הדימויים שלקוחים מתוך שדה סמנטי של פרוין אדמה, יחד עם דימויים שלקוחים משדה סמנטי של פרוין אדם בנבואת ירמיהו בפרקים ב-ג. ספר ירמיהו נפתח בחטיבת פרקים ב-י שעיקרם תוכחה ופורענות.<sup>98</sup> רצף הפרשות מתפתח והולך מהקל לחמור, כלומר מתקוות הנביא לתשובת העם ועד לקביעה ודאית של החורבן.<sup>99</sup> במחקר ראו בפרקים ב-ו יחידה בפני עצמה בעלת סגנון לירי.<sup>100</sup> היו שהניחו שהיחידה מורכבת מקטעי משנה וסידורם ברצף הנוכחי אינו מקורי אלא נועד לשרת מגמה ומסר תיאולוגי, בין היתר בשל מעברים מדיבור בלשון נקבה ללשון זכר,<sup>101</sup> מעבר מאשמה לתקווה ומעבר מתיאור יחסי איש ואישה ליחסי אבות ובנים.<sup>102</sup> הופמן הציג שבע ראיות לתיחום פרק ב כיחידה עצמאית, ביניהן הפנייה לעם בלשון נקבה, הדימוי לאישה, והשימוש במוטיב ה'אהבה'. אלו יוצרים לדבריו תקבולת ניגודית ומסגרת ליחידה כולה.<sup>103</sup> ראיות אלו מסבירות את שיוכה של יחידה זו לדיון אודות פרוין.

גינדו בחן דימויים מעולם הצומח בירמיהו א-כד והציע לראות בפרקים אלו מסגרת כוללת בהמופיע האל בתוך חצרו ומכריז על עונשם של יהודה וירושלים בשל נטישת התחייבויות הברית.<sup>104</sup> במסגרת זו מגוון של דימויים מעולם החקלאות והצומח שחוזרים על עצמם לאורך הפרקים.<sup>105</sup> בסיכום

<sup>98</sup> תומפסון, ירמיהו, עמ' 159, מציע חלוקה שונה לפיה פרקים ב-ו מציגים את חטאי ישראל ועונשם; מילר, ירמיהו, עמ' 589, ראה בפרקים ב-ד, יחידה בפני עצמה; הרן, ירמיהו, עמ' 27, ראה בפרק ב יחידה בפני עצמה.  
<sup>99</sup> תומפסון, ירמיהו, עמ' 160, מציין שהמעברים מאשמה לתקווה המוצגים כבר בפרק א בהקדשת הנביא תחת המילים: "לנתוש ולנתוץ ולהאביד ולהרוס לבנות ולנטוע"; ראו גם, הופמן, ירמיהו א-כה, עמ' 122.  
<sup>100</sup> קויפמן, תולדות האמונה ג', עמ' 412-413; תומפסון, ירמיהו, עמ' 159-161, מניח שהיחידות בפרקים אלו עצמאיות וסידורן באופן זה משרת מגמה תיאולוגית. הופמן, ירמיהו א-כה, עמ' 122; אלן, ירמיהו, עמ' 39.  
<sup>101</sup> שילדס, מטאפורה ומגדר, עמ' 17.  
<sup>102</sup> תומפסון, ירמיהו, עמ' 160; מילר, ירמיהו, עמ' 596.  
<sup>103</sup> הופמן, ירמיהו א-כה, עמ' 125.  
<sup>104</sup> גינדו, ירמיהו א-כד, עמ' 151.  
<sup>105</sup> למשל: יר', ב, ג, ז; יר', ד, ג-ד; יר' ז, י, יד ועוד, כמו דימוי אנשי יהודה וירושלים לעצי גפן "גפנים אצילים", עצי זית "עץ זית צמחוני, לפה בפרי מובחר" ביר', יא, טז, עצי תאנה "התאנים הטובות הללו" ביר', כד, ה; ראו עוד, יר', ח, יג, דימוי ארץ ישראל ככרם ה', ובר', יב, י דימוי ארמון המלוכה בירושלים כפסגת יער לבנון ביר' ו כב.

דבריו מציע ג'ינדו תבנית קבועה לשימוש במטאפורות ומגדיר את האל/המלך כבעלי הגן. העיר או הארץ, לטענת ג'ינדו הם הגן עצמו, הנביא הוא שומר הגן, והעצים מדמים את האנשים והפירות הטובים והרעים מדמים את מעשיהם הטובים או הרעים של בני האדם, או את האויב. ג'ינדו טען שהדרמה של ירמיהו סובבת סביב הדיסוננס בין נקודת המבט, האלוהית ונקודת המבט האנושית. לדבריו באמצעות הדימויים ירמיהו מנסה לגשר על הפער בין תפיסת העם שלא יקרה חורבן, ובין דברי האל.<sup>106</sup> מתוך שפעת המטאפורות בספר ירמיהו אבחן את שילוב הדימויים בפרקים ב-ג.

ייחודם של פרקים ב-ג בירמיהו הוא בשימוש מטאפורי הלקוח מתוך שדה סמנטי של זוגיות כמו: אהבה, בגידה, בעילה הולדה ובנים,<sup>107</sup> תוך שהוא משלב ביטויים ודימויים מעולם החקלאות והצומח, כמו חזרה על המילים: ארץ, זריעה, תבואה ופרי, אכילה שתייה, מדבר ומים.<sup>108</sup> באמצעות הדימויים מבקש הנביא ירמיהו להמחיש את גודל החטא ואת תחושת חרון אפו של האל.<sup>109</sup> אך לשילוב עולם הצומח ועולם המשפחה תפקיד נוסף והוא להצביע על תלות הדדית בין יחסי העם ואלוהיו ובין מצב הארץ ופירותיה. כך יוצא שדימויים אלו משמשים בו זמנית לתאר את החטא ואת עונשו.

עיקרה של הנבואה בפרקים ב-ג הוא תוכחה על עזיבת ה' והליכה אחרי אלוהים אחרים.<sup>110</sup> לצורך כך מדמה הנביא ירמיהו את יחסי ישראל וה' ליחסי איש ואישה הבאים בברית נישואין. בפרק זה אבקש להדגים כיצד הדימויים מתארים שלבים שונים בקשר הזוגי, ולכל שלב בקשר נסמך דימוי מעולם הטבע, המתאר את מצב האדמה ופריונה. שילוב התחומים מסייע לנביא לקשור בין החטא לעונשו ולהבליע בדבריו פולמוס כנגד פולחן הבעל.

בשלב הראשון מדמה הנביא את יחסי ישראל וה' ליחסי חתן וכלה, דימוי שלקוח מעולם המשפחה. הנבואה פותחת בתיאור מערכת היחסים בין ישראל וה' בעבר.<sup>111</sup> בתיאור זה מדמה הנביא את

<sup>106</sup> ג'ינדו, ירמיהו א-כד, עמ' 238.

<sup>107</sup> מילר, ירמיהו, עמ' 596, טוען שדימויים מעולם הזוגיות והמשפחה הם תבנית שמשמת מנוע להניע את העם בידי נביאים רבים; ראו גם, שילדס, מטאפורה ומגדר; רום-שילוני, אלוהים, עמ' 358, מכילה מטאפורות של נישואים ואימוץ תחת הכותרת 'מטאפורות מעולם המשפחה'.

<sup>108</sup> בָּאָרֶץ לֹא זָרְעָהּ" (יר' ב, ב); "וְלֹא אָמְרוּ אֵינָהּ ה' הַמַּעֲלָה אֶתְנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם הַמּוֹלִיךָ אֶתְנוּ בְּמִדְבַּר בְּאֶרֶץ עֲרָבָה וְשׁוֹחָה בְּאֶרֶץ צִיָּה וְצִלְמֹת בְּאֶרֶץ לֹא עָבַר בָּהּ אִישׁ וְלֹא יָשַׁב אָדָם שָׁם" (יר' ב, ו); "וְאָבִיָּא אֶתְכֶם אֶל אֶרֶץ הַפְּרָמֶל לְאָכֹל פְּרִיָּה וְטוֹבָה וְתָבֵאוּ וְתִטְמְאוּ אֶת אֶרְצֵי וְנַחֲלֹתֵי שְׁמֹתֵם לְתוֹעֵבָה" (יר' ב, ז); "וְנִשְׁתִּיתוּ אֶרְצוֹ לְשִׁמְהָ" (יר' ב, טו); "אֶרֶץ מְאֻפְלָה" (יר' ב, לא).

<sup>109</sup> מילר, ירמיהו, עמ' 596.

<sup>110</sup> מילר, ירמיהו, עמ' 596; אלן, ירמיהו, עמ' 39.

<sup>111</sup> מילר, ירמיהו, עמ' 597; לעניות דעתי, 'מוטיב הכיסא' פותח וסוגר מעגל כאשר ביר' א, טו, מתאר הנביא את עונש הצפוי בטרם מצוין החטא. בתיאור האויבים מצפון מציבים כיסא על פתחה של העיר. הכיסא מסמל שררה וסמל לשלטון וגם המשכיות השושלת והזרע. הפתח רומז לפעולה מינית, כיבוש וחדירה דרך פתח העיר, כמוהם כהכרזת שליטה ובעלות. הנביא שתיאר כיצד אויבי ירושלים אורבים לפתחה כדי לכבוש אותה, מתאר אפשרות של שיבת העם לאלוהיו הוא מכנה את ירושלים 'כסא ה' ומתאר כיצד כל הגויים נקווים כמו מים לירושלים: "בְּעֵת הַהִיא יִקְרָאוּ לִירוּשָׁלַם כַּסָּא ה' וְנִקְווּ אֵלָיָה כָּל הַגּוֹיִם לְשֵׁם ה' לִירוּשָׁלַם" (יר' ג, יז).



ירושלים לכלה: <sup>112</sup> "זְכַרְתִּי לְךָ חֶסֶד נְעוּרַיִךְ אֲהַבְתָּ כְּלוּלְתֵיךְ לְכַתֵּךְ אַחֲרַי בְּמִדְבָּר בְּאַרְצָךְ לֹא זָרוּעָה".<sup>113</sup> הקשר בין ישראל וה' מתבטא בחסד נעורים,<sup>114</sup> ואהבת כלולות.<sup>115</sup> אהבת הנעורים מתבטאת בהליכת הכלה אחרי החתן במדבר בארץ לא זרועה.<sup>116</sup> דימוי זה מדגיש שעל אף קשיי המדבר שמרו ישראל על נאמנותם לה'.<sup>117</sup> הקשר בין העם לאלוהיו מתבטא פיזית ומטאפורית בהליכה במדבר. ישנם במקרא דימויים רבים ושונים למדבר.<sup>118</sup> במילים 'ארץ לא זרועה' מכוון הנביא לפעולת הזרעת האדמה שלא קרתה, אך לכאורה קיים פוטנציאל פרייה. אם נשאל דימוי זה לתקופות בחיי אישה הרי שתקופת הכלולות היא מצב בו הכלה עתידה להיזרע, להרות וללדת. נראה בעיני על כן, שתקופת הכלולות מקבילה לתקופת המדבר. שתי התקופות מגלמות בתוכן ציפייה לפרייה והמשכיות. כך יוצא שהמטאפורה הקשורה לברית הנישואים מהווה בסיס שעל גביו מתקיימת מטאפורה משנית המתארת את מצב האדמה.

ההמשכיות אכן מתממשת ומארץ לא זרועה עובר הנביא לדמות את ישראל לפירות הראשונים. בפסוק ג עובר הנביא לדיבור בגוף שלישי ומכנה את ישראל ראשית התבואה: "קִדְּשׁ יִשְׂרָאֵל לְה' רִאשִׁית תְּבוּאָתֶה".<sup>119</sup> ראשית התבואה אלו הפירות הראשונים שמצמיחה הארץ.<sup>120</sup> לפירות הראשונים יש מעמד מיוחד במקרא.<sup>121</sup> על פי התפיסה המקראית הם מקודשים ושייכים לה', בדומה לקדושת בכור אדם.<sup>122</sup> הפגיעה בישראל מדומה לאכילה מן התבואה: "כָּל אֲכָלְיוֹ יֶאֱשָׁמוּ רָעָה תִּבְאֵ אֲלֵיהֶם נֶאֱמַר ה'" (יר' ב, ג).<sup>123</sup> הנביא רומז בדבריו לתרומה שהיא קודש לה' ואסורה להיאכל על ידי

<sup>112</sup> מושא הנבואה על פי ירמיהו כאן, מלכד בין העיר והעם, כפי שנראה גם ביר' ה, ז; יר' יג, כ-כז; יר' כב, כ-כב. <sup>113</sup> פסוקים אלו חסרים מתרגום השבעים. הביטוי 'לך וקראת באזני ירושלים' מוכר גם משמות כד, ז; דב' לא, יא; שופ' ז, ג; מל"ב כג, ב; יח' ח, יח ועוד.

<sup>114</sup> תומפסון, ירמיהו, עמ' 163, מציין שהמילה 'חסד' מתייחסת במקרא הן למעשי האל והן למעשי אדם ומכוונת למעשים שהם מעבר לדרישת החוק. לדבריו המילה 'חסד' כאן היא הפנייה מובהקת לחסדי האל שנעשו עם ישראל ובאה בניגוד גמור לתיאור מעשיהם של ישראל בהמשך. ראו גם מילר, ירמיהו, עמ' 597, על השימוש במילים 'חסד' ו'אהבה' לתיאור נאמנות לברית כמו בדב' ו, ד; אלן, ירמיהו, עמ' 34.

<sup>115</sup> ראו תומפסון, ירמיהו, עמ' 162.

<sup>116</sup> מוטיב ההליכה במדבר חוזר במקרא בדב' לב, י; עמוס ב, י; מיכה ו, ד; תומפסון, ירמיהו, עמ' 163 משווה להו' ב, ה; ראו גם, אלן, ירמיהו, עמ' 35.

<sup>117</sup> תומפסון, ירמיהו, עמ' 163, מציין שההליכה לארץ לא זרועה מועצמת על רקע היותם במצרים שמוכרת כארץ שופעת מים.

<sup>118</sup> ראו: פרופ, מוטיב המים.

<sup>119</sup> כינוי הקניין באת ה' במקום באות ו' מופיע במקומות נוספים ראו: 'אהלה' בר' יב, ח; 'כלה' בר' יח, כא.

<sup>120</sup> דימוי מקביל יש בהו' ט, י: "פְּעֻנְבִים בְּמִדְבָּר מִצְאָתִי יִשְׂרָאֵל כְּבִפְנֹרָה בְּתֵאֵנָה בְּרִאשִׁיתֶה".

<sup>121</sup> ראו שמי' כג, יט; במ' יח, יב-יג; משי' ג, ט.

<sup>122</sup> על פי שמות יג, א, יב. ראו גם, ברין, סוגיות, עמ' 50-59; סמט, בנים, עמ' 44-51, מציין שהקדשת הבן הבכור לאל מוכר גם בעמי המזרח הקדום. הקדשת הבכור טומנת בתוכה הכרה ובעלות האב על בנו ויכולתו להקדישו לאל.

<sup>123</sup> אכילת התבואה בזיקה לפורענות מצאנו גם ביר' י, כה: "כִּי אֲכָלוּ אֶת יַעֲקֹב וְאֲכָלוּ וַיִּכְלְהוּ וְאֶת נְהוֹ הַשָּׁמוּ" וביר' ל, טז: "לֶכֶן כָּל אֲכָלְיֶךָ יֶאֱכָלוּ וְכָל צְרִיֶךָ גָּלַם בְּשִׁבְי יִלְכוּ וְהָיוּ שְׂאִסְיֶךָ לְמַשְׁסָה, וְכָל בְּזוּיֶךָ אֶתְּנֶן לְבֹז". פעולת האכילה משמשת גם בכתבים אכדיים כפלישה לא חוקית ראו: מילון CAD, עמ' 254 טור 2.

זרים<sup>124</sup> הביטוי 'קודש לה' מציין ריבונות בלעדית של האל על ישראל.<sup>125</sup> ועל כן, מובטחת להם הגנה מצידו.<sup>126</sup>

בפסוק ו-ז ירמיהו מאשים את העם בשתי האשמות: "ולא אמרו איה ה'... המוליד אתנו במדבר בארץ ערבה ושוחה בארץ ציה וצלמות... ואביא אתכם אל ארץ הפרמל לאכל פריה וטובה ותבאו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמותם לתועבה". האשמה הראשונה, שלא הכירו בשינוי לטובה שה' גמל להם. שינוי זה מתבטא בפירון הארץ ובמעבר ממצרים לשממת המדבר, עד הגיעם לארץ פורייה ושופעת.

הדימוי לתקופת כלולות בפתיחת הפרק מעצים את הניגוד למצב הנוכחי של העם.<sup>127</sup> מצב של בגידה ועזיבת ה' ועל כן היא מקדימה את התוכחה בפסוקים ד-ג.<sup>128</sup> התוכחה פותחת בשאלה "מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי", וקשורה אף היא בפירון האדמה. היות שהנביא תוהה כיצד לא ראו ישראל שה' לקח אותם מארץ צייה לארץ פורייה. בדברי הנביא נזכרת הטובה שגמל ה' עם עמו והביא אותם ממקום יבש למקום פורה ושופע.

האשמה השנייה בה מאשים ירמיהו את העם היא חילול הארץ ושימתה לתועבה בשל עבודת הבעלים: "והנבאים נבאו בבעל ואחרי לא יועלו הלכו" (יר' ב, ח). אזכור פולחן הבעל באופן מפורש קושר את הפסוקים לעניין פוריות האדמה, היות שתחום אחריותו של הבעל הוא הורדת גשמים והפריית האדמה, ועל כן העונש על כך קשור בהכרח באספקת מים: "שמו שמים על זאת ושמעו קרבו מאד נאם ה'" (יר' ב, יב). כלומר הנביא קורא לשמים לסעור אך לא להוריד גשם.<sup>129</sup>

בפסוקים ח-טו ממשיך הנביא ומונה את חטאי העם אשר נמשלים לבגידה ועזיבת ה' כחלק מכך מדמה הנביא את ה' למקור מים חיים, ואת הבגידה בו לחפירת בארות שאינם מכילים מים: "אתי עזבו מקור מים חיים לחצב להם בארות בארות נשפריס אשך לא יכלו המים" (יר' ב, יג). הופמן מוסיף שמעיין של מים נובעים הוא דימוי לאל שאינו מכזיב לעולם ואת מימיו השופעים ניתן לקבל ללא טרחה והתייגעות בחציבת בורות שמימיהם אינם טריים.<sup>130</sup> דימוי ה' למקור מים ממשיך את העיסוק בפירון הארץ, היות שקיום מים הכרחי לפירון אדמה.

<sup>124</sup> רש"י על אתר, כדוגמת החוקים בשמות יג, ב; שמי' כג, יט; במד' יח, יב-יג; ויקרא כג, י, יז; דברים כה, א-יא.  
<sup>125</sup> תומפסון, ירמיהו, עמ' 164, סבור שההקדשה חלה על ראשית הקשר בין ישראל וה'. מילר, ירמיהו, עמ' 597, מייחס את הקדושה כאן לתיאור הדרך המוסרית הנדרשת מישראל בקשר עם אלוהים מילר מסתמך על הדרישה בוי' יט, ב.  
<sup>126</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 131; אלן, ירמיהו, עמ' 35.  
<sup>127</sup> אלן, ירמיהו, עמ' 34.  
<sup>128</sup> תומפסון, ירמיהו, עמ' 164; הרן, ירמיהו, עמ' 27.  
<sup>129</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 136. עונשים דומים מצאנו בדב' יא, ז; יח' ו, ו; הו' יג, טו.  
<sup>130</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 136, מוסיף שמעיין של מים הנובעים תמיד הוא דימוי לאל שאינו מכזיב לעולם ואת מימיו השופעים ניתן לקבל ללא טרחה והתייגעות בחציבת בורות שמימיהם אינם טריים.

המטאפורה לברית הנישואים שפותחת את הפרק ממשיכה בפסוקים טז-יז בהם הנביא פונה לישראל בלשון נוכחת, ומדמה את מעשי ישראל לאישה הבוגדת בבעלה. הדימוי לבגידה נמשל לחיפוש אחר מקורות מים אחרים: "וְעַתָּה מַה לָּךְ לְדַרְךָ מִצְרַיִם לְשָׂתוֹת מִי שְׁחֹר וּמַה-לָּךְ לְדַרְךָ אֲשׁוּר לְשָׂתוֹת מִי נְהָר". כלומר אנו עדים להרכבת דימוי מעולם החקלאות – חיפוש מקורות מים, על גבי הדימוי לבגידה שמשמש מטאפורה ליחסי ה' וישראל. האסוציאציה העולה מהסמכת הדימויים קושרת בין תפקיד הבעל בזוגיות ותפקיד מקורות המים, וכפי שהבעל הוא המקור שמפרה את האישה, כך האל מהווה מקור מים עבור האדמה. חיפוש העם אחר מקורות מים אחרים כמוהו כבגידת האישה וחיפוש בעלים אחרים.<sup>131</sup> פרופ עקב אחר הביטויים המגוונים של מוטיב המים במדבר וזיהה שלוש רמות של אסוציאציה למוטיב המים, מיתולוגי, המתייחס לבריאה, היסטורי, המתייחס לנדודים במדבר והעכשווי, הנוגע לשתייה ופריון.<sup>132</sup> לפי פרופ, ירמיהו בדומה לישיעיהו, הושע ויחזקאל, מתייחס לשלוש הרמות האסוציאטיביות ורואה בהפריית הארץ העקרה מקבילה למאורעות הבריאה, וכן הבטחה לחידוש פוריות בכנען. על דבריו של פרופ יש להוסיף כי מוטיב המים ביחידה זו קושר את ירמיהו לחוק הדויטרונמיסטי בדברים פרק ח שעוסק בפולחן פריון וגורר עצירת גשמים.<sup>133</sup>

בגידת האישה וחיפוש אחר מקורות מים אחרים מביא את הנביא לכנות את ישראל זונה: "אָתָּה צֶעֶה זָנָה".<sup>134</sup> מיד אחרי הדימוי של ישראל לזונה מופיעה מטאפורה מעולם הצומח: "וְאֵלֶיךָ נִטְעַתִּיךָ שׂוֹרֵק קֵלָה זָרַע אֶמֶת" (יר' ב, כ-כא).<sup>135</sup> הנביא ממשיך לדבר בלשון נקבה ופונה ליזונה בשאלה מטאפורית המזמינה אותה לשפוט: "וְאֵיךָ נְהַפְכָתָ לִי סוּרֵי הַגֶּפֶן נְכַרְיָה".<sup>136</sup> גפן שורק הכוונה לענבים אדומים מזן משובח.<sup>137</sup> המילה 'סורי' היא לשון יחידאית מהשורש סו"ר וככל הנראה פירושה לזוז מן הדרך, כיוון שהגפן 'סרה' ושינתה את יעודה, ובמקום להיות שורק היא צומחת בר.<sup>138</sup> פירוש נוסף הוא, שבמקום לצמוח מעלה כדרכה של גפן היא נשכבת שפלת קומה בדומה לזונה צֶעֶה.<sup>139</sup> הדימוי לגפן מבליע תובנה עקרונית בנוגע לפריון במקרא, תמה הקובעת כי לאופן הנטיעה יש השפעה על אופי הזרעים. הופמן מציין את הדמיון לנבואה בישיעיהו ה. הוא מניח שהדימוי לגפן

<sup>131</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 138.

<sup>132</sup> פרופ, מוטיב המים, עמ' 125-128.

<sup>133</sup> פרופ, מוטיב המים, עמ' 30-32, מציין שהדרישה הדויטרונמיסטית בדב' ח, מזכירה אף היא את המים במדבר וקושרת בינם ובין מוטיב פריון כנען והכפירה השאננה של העם.

<sup>134</sup> המילה 'זנה' יכולה להתפרש כשם עצם וכפועל. הפועל צע"ה פירושו לנטות או להתכופף וכך מתאר הנביא את פעולת הזנות. הופמן, ירמיהו, עמ' 140, סבור שיש כאן רמז לזנות פולחנית כעבודת הבעל.

<sup>135</sup> דימוי ישראל לכרם מוכר גם מיש' ה'. ראו עוד: אגמון, הכרם במקרא כמציאות ומטאפורה.

<sup>136</sup> נבואה זו נכללת בסוגה המכונה נבואות ריב כמו גם בישיעיהו פרק ה' על כך ראו: תומסון, ירמיהו, עמ' 159-160.

<sup>137</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 140.

<sup>138</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 141.

<sup>139</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 140-141, משווה ליח' יז, ו מפרש את המילים מעה זנה שוכבת לזנות ואת הפועל צע"ה מסביר כנטה התכופף.

דווקא נובע מהעובדה שניתן להצמיח כרם מייחור של גפן אחרת, או מחרצן; כך אומנם הגפן משתרשת עמוק, אך יש סיכוי שהפרי לא יהיה דומה לפרי ממנו נלקח.<sup>140</sup> הביטוי 'זרע אמת' שב ומכוון לעם, היות שגפן אינה מתרבית מזרעים אלא מייחורים.<sup>141</sup> פליקס קשר את הביטוי 'זרע אמת' למופעים נוספים במקרא בהם מייחסים לזרע תכונות אנוש.<sup>142</sup> נראה כי באמצעות שאלת תמיהה מדגיש הנביא שלא ייתכן שהאל נטע גפן מובחרת מזרע משובח והגפן צמחה והפכה לזן אחר, 'נוכרי', פגום.

פיענוח המטאפורה באופן זה מתבסס על הנחת יסוד שאישה שזנתה כמו הגפן הסוררת, פוגמת ב'אמיתות' הזרע ומשנה את טבעו הראשוני והאיכותי של 'הפרי'.<sup>143</sup> בדברי הנביא מובלעת תוכחה על ניאוף ובגידה, שתוצאותיהם הן פגיעה באיכות הבנים ושינוי טבעם.<sup>144</sup> בדימוי תחילה לזונה ואחר כך לגפן קורא הנביא להשוות בין בחירת הגפן ונטיעתה, בניגוד לאיכות תוצריה והפיכתם לגפן נוכרייה, ובין נאמנות האישה לבעלה וטיב הזרע הנולד. שילוב המטאפורות יוצר זיקה בין פריון אדם ואדמה ובין החטא לעונשו. הדימוי מיטיב לתאר את הניגוד בין דרך בחירת ישראל, 'נטיעתם' בארץ פורייה מול פנייתם למקורות מים אחרים. השלכות מעשיהם ניכרות בשינוי דרך הטבע, שהוא גם העונש הצפוי להם – פגיעה בפריון אנושי וטבעי, פגיעה בשפע וריבוי זרע אדם ואדמה כאחד.

בפסוק כב מתאר הנביא את ניסיונותיה של האישה להסתיר ולהכחיש את מעשיה: "אֵיךְ תֹאמְרִי לֹא נִטְמַאתִי אֲחֵרֵי הַבְּעָלִים לֹא הִלְכֹתִי".<sup>145</sup> טומאה היא מוטיב משותף המחבר בין הארץ והאישה.<sup>146</sup> הדימוי בפרקים אלו עוסק בקשר הזוגי. ישראל נמשלים לאישה שנטמאה לזרים וכאשר עובר הנביא לתאר יחסי אבות ובנים, ישראל הם הילדים שחוטאים בניכור להוריהם האמיתיים ובחירת 'הזרים' זרים המדומים לעץ ואבן: "אֲמַרְיִם לְעֵץ אָבִי אֶתְהָ וְלְאֶבֶן אֶתְהָ וְלִדְתָנִי וְלִדְתָנִי" (יר' ב, כז). הנביא מזכיר את פולחן הבעל ברמז. שילוב דימויים ומוטיבים הלקוחים משדה סמנטי של פריון אדם ואדמה מצביע על כך שפולחן הבעל משמש רקע ריאלי לתוכחת ירמיהו בפרקים אלו. הקשר בין נבואות אלו לפולחן הבעל יידון בהמשך הפרק.

<sup>140</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 139.

<sup>141</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 140.

<sup>142</sup> פליקס, מוטיבים של נוף וחקלאות, עמ' 315-318, קושר לביטויים: "והיה מעשה הצדקה שלום ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם, וסיומו של הכתוב הוא: 'אשריכם זורעי על כל מים' (יש' לב, טז-כ) וכן 'זרעו לכם לצדקה, קצרו לפי חסד' (הו' י, יב), ובהיפוך: 'חורשי און וזורעי עמל – יקצרוהו' (איוב ד, ח) וכן בזכריה ח, יב הביטוי 'זרע השלום'.

<sup>143</sup> בדומה לנבואה ביח' יז, א-יא.

<sup>144</sup> רש"י ליר' ב, כא מפרש: 'שורק היא זמורת גפן טוב, כלומר, בני אבות כשרים וצדיקים', וכן יוסף קרא ורד"ק על אתר, קשרו בין הדימויים לאיכות הבנים.

<sup>145</sup> הנביא מציג את עמדתו כציטטה של העם כדי להעמידם באור מנוח. ראו הופמן, ירמיהו עמ' 142.

<sup>146</sup> ראו פרק ראשון למונח טומאה.

פעם נוספת בפרק חוזר ומזכיר הנביא את חטאי העם שהפנו עורף ובניהם לא למדו מוסר. פעם נוספת הביקורת מובאת בצורת שאלה רטורית.<sup>147</sup> בשאלתו פונה האל לעם ומדמה את עצמו למדבר ולארץ מאפליה: "הדור אֲתֶם רְאוּ דְבַר ה' הַמְדַבֵּר הַיְיָ לְיִשְׂרָאֵל אִם אֶרֶץ מְאֻפְלָה" (יר' ב, לא). הנביא מדבר בשמו של האל, תוך שהוא מדמה עצמו למדבר וארץ מאפליה. התמיהה בדברי האל מציבה מטאפורה מעולם הטבע – 'מדבר' ו'ארץ מאפליה' על גבי מערכות יחסים 'הייתי לישראל'. באמצעות הדימוי מבטא הנביא את תחושת העם שאלוהים לא דאג לו. על כן הם אומרים 'לא נבוא עוד אליך'. הפועל בו"א מעלה קונוטציה מינית שמחזירה את הקורא למטאפורה הזוגית בתחילת הפרק. חסד הנעורים וההליכה במדבר בארץ לא זרועה לא מתקיימים עוד. העם מסרב לבוא לאלוהיו היות שהם חשים שהוא מדבר וארץ אפילה עבורם. תחושה זו של העם, חוזרת על הטענה שהאל לא מספק להם מים ולא מהווה עבורם או מעניק להם אדמה פורייה.

על רקע תחושה זו של העם מובנת שאלת הנביא בפסוק לב, ונראה שהנביא מחזיר את הקוראים למטאפורה בה נפתח פרק ב. לתקופת הראשונה ולהתקשרות בין ישראל ואלוהים המתוארת כתקופת כלולות.<sup>148</sup> הנביא שואל כיצד ייתכן שהעם ישכח את אלוהיו, באמצעות דימוי העם לכלה בתולה: "הַתְּשִׁיכַח בְּתוֹלָה עֵדָה פְּלָה קִשְׁרִיהָ". הביטוי 'בתולה' במקרא פירושו אישה צעירה שלא ידעה איש.<sup>149</sup> לדימוי זה מצטרף תיאור הדם שנמצא על כנפיה: "גַּם בְּכַנְפֶיךָ נִמְצְאוּ דָם" במקרא כנף פירושו בגד,<sup>150</sup> וכאן הכוונה לדם האביונים,<sup>151</sup> אך כיון שהדם נמצא דווקא על בגדיה, יתכן לראות כאן רמיזה לדם הבתולים.<sup>152</sup> מירסקי קישר באופן דומה את איסורי כלאיים בדברים כב ט-כב לאיסורי זנות וניאוף המופיעים בסמוך אליהם.<sup>153</sup>

בפסוק לו מגנה הנביא את מעשי האישה הנואפת: "מַה תִּזְלִי מְאֹד לְשָׁנוֹת אֶת דְּרָכֶיךָ גַּם מִמְצָרִים תִּבְשִׂי בְּאֶשֶׁר בְּשֵׁת מְאֻשׁוֹר". הפעלים 'תזלי' ו'תבושי' מתארים את הכלימה במעשי האישה

<sup>147</sup> אחד ממאפייני הפרק הוא שאלות רטוריות ראו: הרן, ירמיה, עמ' 27, לדבריו פרק ב נחלק לארבע חוליות פנימיות שכל אחת מהן פותחת בשאלה רטורית בפסוקים ה, יד, כג, כט.

<sup>148</sup> הרן, ירמיה, עמ' 32; מילר, ירמיהו, עמ' 606.

<sup>149</sup> קדרי, מילון, עמ' 133, מגדיר: בוגרת שלא ידע אותה כגון: וי' כא, יד; בדרך כלל בצירוף 'נערה בתולה' כמו שופ' כא, יב.

<sup>150</sup> כנף במקרא פירושו פעמים רבות בגד כמו למשל: בדב' כג, א; שמי"א כד, ד, ופעמים יש בו רמז לברית הנישואים כמו ברות ג, ט: "וּפְרִשְׁתְּ כִנְפֶךָ עַל אֶמְתֶּךָ".

<sup>151</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 150; מילר, ירמיהו, עמ' 602, מציין שזוהי למעשה הקריאה הראשונה למוסריות חברתית שמופיעה בהמשך ספר ירמיהו.

<sup>152</sup> הנוכח בדברים כב, יז: "וְהִנֵּה הוּא שֵׁם עֲלִילַת דְּבָרִים לְאֹמֵר לֹא מְצָאתִי לְבָתֶּךָ בְּתוֹלָיִם וְאֵלֶּה בְּתוֹלֵי בְּתִי וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה לְפָנַי זְקַנִּי הָעִיר".

<sup>153</sup> מירסקי, דברים, עמ' שא-שכב, דן בסמיכות העניינים בדברים כב ומזכיר שכיון שברא ה' את העולם לפי מינים אין לאדם רשות לערבב בין המינים, ומביא בשם אברבנאל טעם אחר בסמיכות הפרשיות: תחילה היה מדובר בעשיית מעשה זיוף, של כלאיים ושעטנו: אף כאן כד, אם מצד שנשא אישה בחזקת בתולה ונמצא שזנתה תחילה, ואם מצד שהוציא עליה שם רע וביקש לזייף צדקותה.

הבוגדת.<sup>154</sup> השימוש בפעלים מכוון וטומן בתוכו כפל משמעות. 'תזלי' הן מלשון זילות והן מלשון נזילה. 'תבושי' מלשון בושה ומלשון יובש במקביל, כפל המשמעות שמשמעת בפעלים אלו מתחבר לתוכחה בפרק כולו בו מתקיים 'דו-שיח' וזיקה בין מצבים ותקופות בחיי אישה ובין פרוין האדמה והארץ בתקופות שונות.

לאחר שבפרק ב דימה הנביא את חטאי ישראל להפרת הברית בין בעל ואישה, נפתח פרק ג בקריאה של הנביא לישראל לשוב אל ה'.<sup>155</sup> הקריאה לשוב אל ה' מוצגת דרך תמיהה ומנוסחת בסגנון לירי.<sup>156</sup> הבעל הנבגד מוכן לסלוח לאשתו על כל מעשיה ובלבד שתשוב אליו.<sup>157</sup> במחקר התקיים דיון בשאלת זמנה של נבואה זו.<sup>158</sup> על פי הכתוב ביר' ג, ו ניכר שהנבואה נאמרה בימי יאשיהו, ככל הנראה, לפני הרפורמה הדתית שערך יאשיהו,<sup>159</sup> שאז פולחן הבעל היה נפוץ ומוכר.<sup>160</sup> תקוות הנביא לתשובה כנה תואמת את רוח התקופה.<sup>161</sup> דימוי ישראל לאישה בוגדת מקביל לתיאורים בהושע ב-ג.<sup>162</sup> אף המסקנה דומה בשני המקרים: למרות הבגידה מסכים הבעל להשיב את אשת נעוריו. הדמיון לנבואות הושע מתבטא בסגנון ובתוכן והוא שהביא חלק מהחוקרים לייחס נבואה זו לתקופה מוקדמת בחיי ירמיהו.<sup>163</sup>

חוקרים הצביעו על כך שפסוק א בפרק ג נשען על החוק בדברים כד, א-ד,<sup>164</sup> לפיו אדם המחזיר את גרושתו לאחר שהייתה לאיש אחר, מחניף את הארץ. הזיקה לחוק בדברים מרחיבה את מרבד הדימויים שקושרים בין יחסי אישות וזוגיות למצב האדמה ופירותיה ומבטאת תמה מרכזית במקרא לפיה פרוין האדמה מותנה ביחסי איש ואישה. לפועל חניף בירמיהו ג, א משמעות של טומאה בהתאמה לחוק בספר דברים.<sup>165</sup> חנופת הארץ היא תוצאה של זנות. ככל הנראה, זנות פולחנית: "וַתְּחַנְּפֵי אֶרֶץ בְּזִנוּתָהּ וּבְרָעָתָהּ" (יר' ג, ב). העונש על זנות הוא עצירת גשמים: "וַיִּמְנְעוּ

<sup>154</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 145 ועמ' 151, מפרש "כמה את מתבזה (מהשורש זל"ל), בפנותך פעם לאשור ופעם למצרים ללא הועיל". הוא מציין את השפעת השורש אז"ל במשמעות כליה וסוף; מילר, ירמיהו, עמ' 602, מציין את הבושה בעקבות הכשלוך המדיני לפנות למצרים או אשור.

<sup>155</sup> הרן, ירמיהו, עמ' 33; מילר, ירמיהו, עמ' 603.

<sup>156</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 33-40, 49-50, 153, מציין שהסגנון השירי הוא אחד ממאפייני הסגנון של ספר ירמיהו.  
<sup>157</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 152, סבר שהציר המרכזי של יחידה זו הוא החזרה בתשובה. הפועל שוי"ב חוזר שבע-עשרה פעמים ביחידה ומסמן את גבולותיה. השימוש הרב בשורש שוי"ב משמש אמצעי מלכד בפרשה זו.

<sup>158</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 152; לונדבאום, ירמיהו א, עמ' 315-316.

<sup>159</sup> קויפמן, תולדות האמונה ג', עמ' 411; הרן, ירמיהו, עמ' 33, סבר כך, אף שהבהיר שקשה לקבוע אם נאמרו כל הדברים לפני כריתת הברית בשנת 621 לפני הספירה, בה התחייב העם לשוב לדרך ה' וללכת בדרכיו. חוקרים רבים הניחו שהנבואה נכתבה לאחר ימי יאשיהו והוכנסו בה תיקונים כמו למשל יחידת הפסוקים ו-יח שנוספה מאוחר לאחר תקופת יאשיהו המלך, היות שיש בו סימני ייחוד כמו העיסוק בשתי ממלכות והכינויים המיוחדים שניתנו להם.

<sup>160</sup> הרן, ירמיהו, עמ' 28, מסביר שלמציאות של עזיבת ה' והליכה אחרי הבעלים לא היה קיום לאחר הרפורמה של יאשיהו ועל כן, אין לתוכחה זכר בבשאר חלקי ספר ירמיהו.

<sup>161</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 153.

<sup>162</sup> על השפעת ספר הושע ראו: קויפמן, תולדות האמונה ג', עמ' 411-413; אלן, ירמיהו, עמ' 34-35.

<sup>163</sup> הופמן, ירמיהו עמ' 154.

<sup>164</sup> קויפמן, תולדות האמונה ג' עמ' 436; תומפסון, ירמיהו, עמ' 164; הופמן, ירמיהו עמ' 158; מילר, ירמיהו, עמ' 603.

<sup>165</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 158, קושר בין טומאת אישה וטומאת הארץ ניתן לזהות קשר זה גם בנבואת ירמיהו ג, ט: "וְהָיָה מְקַל זְנוּתָהּ וְתַחֲנַף אֶת הָאֶרֶץ"; רום-שילוני, אלוהים, עמ' 362, מציינת שהחוק מדברים מובא בירמיהו על דרך של קל וחומר, מכיוון שבחוק בדברים האישה זנתה עם איש אחד וכאן ישראל זנו עם רעים רבים. רום-שילוני סבורה בניגוד לחוקרים אחרים שהדמיון לחוק בדברים נועד לשלול את האפשרות לשוב בתשובה.

רַבְבִּים וּמִלְקוֹשׁ לֹא הָיָה יר' ג, ג). ייתכן שהזיקה בין החטא לעונשו קשורה בפולמוס רחב יריעה במקרא כנגד עבודת הבעל.

## איוב א, כא

”וַיֹּאמֶר עָרִם יִצְתִּי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעָרִם אָשׁוּב שָׁמָּה”

שאלות בדבר הרקע לספר איוב וזמן חיבורו עוררו דיון רב במחקר.<sup>166</sup> לשונו של הספר קשה ונחלקת לסגנונות שונים.<sup>167</sup> ספר איוב נפתח בסיפור מסגרת הכתוב בלשון פרוזאית.<sup>168</sup> סיפור המסגרת משמש רקע לדיון תיאולוגי אודות הצדק האלוהי.<sup>169</sup> בסיפור המסגרת איוב מתואר כאיש ישר וצדיק מארץ עוף שהאל מברכו בבנים ובעושר רב. באספת 'בני האלוהים' השטן מקטרג על איוב בטענה שיראתו נובעת רק מתוך תועלתו ושפעת חייו. השטן טוען שאם תבוא על איוב צרה הוא יקלל את אלוהים. בשל כך מנסה אלוהים את איוב בשרשרת ניסיונות קשים, הוא מאבד את כל רכושו, בניו מתים והוא מוכה בשחין. על אף האובדן הקשה איוב עומד בניסיון ולא מקלל את ה' ומקבל בהכנעה את האובדן והפורענות.<sup>170</sup>

לאחר שאיבד איוב את כל רכושו ואת כל בניו, לא נשמעת תרעומת מפיו, אלא משפט השלמה עם גורלו המנוסח בצורת פתגם: ”וַיֹּאמֶר עָרִם יִצְתִּי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעָרִם אָשׁוּב שָׁמָּה ה' יִתֵּן וְה' לִקַּח הָיָה שֵׁם ה' מְבָרָךְ”.<sup>171</sup> כוונת איוב שכשם שיצא ערום מבטן אימו,<sup>172</sup> הוא גם ימות ויקבר חסר כול.<sup>173</sup> המילה 'ערום' מעיקרה מתארת אדם חסר בגדים. כאן משתמש איוב בהוראה רחבה של 'חסר כלי' ובין היתר חסר בנים. באופן זה המילה 'ערום' נקשרת במשמעות ובצליל למילה 'ערירי'.<sup>174</sup> הפועל 'יצא' כתיאור ללידה מופיע במקרים נוספים במקרא,<sup>175</sup> ומזכיר את דברי קהלת ה, יד: ”כִּפְאֶשֶׁר יֵצֵא מִבֶּטֶן אִמּוֹ עָרוֹם יָשׁוּב לְלֶקֶת כְּשֶׁבֵא וּמְאוּמָה לֹא יֵשֵׂא בְעַמְלּוֹ שְׁלֵלֶךְ בְּיָדוֹ”.

<sup>166</sup> פופ, איוב, עמ' xxxvii-xxi; הבל, איוב, עמ' 40-36; קליין, איוב, עמ' 14-18.  
<sup>167</sup> פופ, איוב, עמ' xliv-xlii; הבל, איוב, עמ' 60-42; הופמן, שלמות פגומה, עמ' 223-183, קבע שהלשון הקשה היא מאפיין חשוב ביותר בבחינת אמות המידה האסטטיות בספר איוב. בתוך כך מציין הופמן את הנטייה לשימוש במטפורות. הופמן זיהה ששיעורן בספר איוב גבוה בהרבה מספרי מקרא אחרים, לדבריו ריבוי המטאפורות הוא אחד ממרכיבי הקושי בספר היות שאינן נוסחאיות ושגרתיות כפי שמצאנו למשל בלשון מזמורי תהילים; ראו גם, גרינשטיין, פואטיקה, עמ' 672-657.

<sup>168</sup> קליין, איוב, עמ' 8, מציין שבסיפור המבוא קיימים מטבעות לשון המוכרים מסיפורי האבות.

<sup>169</sup> הבל, איוב, עמ' 60-70; קליין, איוב, עמ' 8.

<sup>170</sup> קליין, איוב, עמ' 8.

<sup>171</sup> קליין, איוב, עמ' 8.

<sup>172</sup> גורדיס, איוב, עמ' 18. המילה "יציתי חסרה א' על פי המסורה בדומה למקרים נוספים במקרא". ר' משה קמחי מפרש: "יצתי – חסר אל"ף, כי האדם חסר כל ימי הבלו (קה' ו, יב) מעת צאתו"; קליין, איוב, עמ' 32 מחלק את המקרים לא' שחסרה בתחילת המילה ולא' שחסרה לאחר השווא.

<sup>173</sup> הבל, איוב, עמ' 93, מציין שבתיאור זה איוב משקף תמה מרכזית ששבה ועולה בספר איוב שלפיה בני תמותה נוצרו מעפר הארץ, כמו באיוב ד, יט; יז, טז; מב, ו; וכמו בבר' ג, יט; ראו גם קליין, איוב, עמ' 32.

<sup>174</sup> הבל, איוב, עמ' 93; רמב"ן על אתר, נשאר מכל זרע ושם ושאר; חכם, איוב, עמ' יא.

<sup>175</sup> למשל: ברי' כה, כד-כו; לח, כז-ל; במ' יב, יב; יר' כ, יח; אי' ג, יא; קה' ה, יד.

חוכמתי, המלמד שהרכוש אותו צובר האדם בחייו אינו חלק מעצמותו, וכמו שהוא בא לעולם ללא רכוש, הוא יוצא ומשאיר את רכושו לאחרים.<sup>176</sup>

פסוק כא מורכב מארבע צלעות כאשר יש הקבלה בין כל זוג. במחצית הראשונה של הפסוק עולה הקבלה באופן הבא: ערום יצאתי מבטן אמי / ערום אשוב שמה. הקבלה זו מעוררת קשיים פרשניים רבים, וביניהם השאלה למה מכוונת המילה 'שמה'. קלינס טוען שהמילה 'שמה' היא מלת גנאי הרומזת לשאול ומצויה בכתבים מצריים ויווניים.<sup>177</sup> אחרים מסבירים שהכוונה למקום הקבורה, לאדמה או עפר.<sup>178</sup> עוד נדרשו הפרשנים לשאלה, מדוע מקום הקבורה אינו מצוין במפורש אלא רק נרמז באמצעות המילה 'שמה'.<sup>179</sup> לעניות דעתי, שימוש מכוון במילה 'שמה' יוצר עמימות ומאפשר יותר מכוונה אחת. ניתן להסביר את העמימות במונח 'שמה' גם באמצעות חזרה לתחילת הפסוק וכך לפרשה כבטן אימו. הבל הניח שההקבלה רומזת שכל בני תמותה שווים לאחר מותם כשם שהם עירומים בבטן אימם.<sup>180</sup> במציאות החזרה לבטן האם אינה אפשרית, ובשל כך היו שסברו ש'בטן אמי' הכוונה לבטן האדמה, כמו שמצאנו בתה' קלט טו: "אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּסִתֵּר רַקְמֹתַי בְּתַחְתֵּיּוֹת אֶרֶץ".<sup>181</sup> הבל הניח שדברי איוב מחזירים את הקורא לאדם הראשון שנוצר מן האדמה.<sup>182</sup> באופן דומה בן סירא משתמש בביטוי מבר' ג, כ: 'אִם כָּל חַיִּי לְתִיאֹר הָאֲדָמָה'.<sup>183</sup>

דברי איוב קושרים בין בטן ואדמה כשני אברי הולדה. הקשר גורר השוואת תהליך הצמיחה והולדה, אלא שדברי איוב מבטאים את ההפך מדרך הטבע לפיו פרי האדמה מתרבה ומצמיח פירות, בעוד הוא אינו מצמיח פירות ולא מתקיימת המשכיות והתרבות הזרע, כיוון שסיים את חייו ללא בנים בדיוק כפי שהתחיל אותם.<sup>184</sup> האמירה הקשה של איוב נסמכת לבשורה על מות הבנים,<sup>185</sup> ויש בכך כדי לתמוך בטענה שאיוב מבטא כאב של אדם חסר כול, בעיקר בשל אובדן הבנים ושהעירום אליו

<sup>176</sup> וכן פירש יוסף קרא על אתר: "ערום יצאתי מבטן אמי וערום אשוב שמה" – כאילו אמר: כל מה שניטל ממני – לא משלי הפסדתי ולא משלי הומת איש, שהרי כשיצאתי מבטן אמי לא הבאתי עמי לא ממון ולא בנים, אלא אלהים הוא נתנם לי"; ראו גם, חכם, איוב, עמ' יא.

<sup>177</sup> קלינס, איוב, עמ' 36, מציין שכך המובן בקהלת ג', יז: "כִּי יֵצֵא לְכָל חַפֵּץ וְעַל כָּל הַמַּעֲשֶׂה שָׁם"; גורדיס, איוב, עמ' 18.

<sup>178</sup> קלינס, איוב, עמ' 36, מציג את שני ההסברים המקובלים, בטן האדמה או קבר.

<sup>179</sup> חכם, איוב, עמ' יא, מוסיף: "אל המקום המיועד לאדם אחרי מותו, ואין הוא מפרשו בשמו משום שהביטוי הפיוטי עז יותר ברמז". רש"י על אתר, מסביר מדוע לא הוצרך לומר במפורש שהוא עתיד לשוב לאדמה אחרי המוות: "היות שזהו מחוקי הטבע, ולא יחליף החוק לשוב כי אם אל העפר, לפיכך לא הוצרך להזכירו".

<sup>179</sup> ראב"ע, על אתר, מפרש 'שמה' רמז לקבר הידוע; ראב"ע מביא בשם מפרשים אחרים שכוונת המילים מבטן אמי זו הארץ והכוונה לאדם הראשון, 'בעבור היות העצמות, שהם מוסדי הגוף, מן הארץ וכנגד הארץ'.

<sup>180</sup> הבל, איוב, עמ' 93.

<sup>181</sup> קלינס, איוב, עמ' 36.

<sup>182</sup> הבל, איוב, עמ' 93, מציין שהמילה 'שמה' יוצרת משמעות כפולה להקבלה בפסוק ובבטן אימו כוונתו גם בטן האדמה, כמו שמצאנו בבר' ב, ט; בר' יח, כז; איוב ד, יט; תה' קג, יד; דה"ל א' טו, מז-מט.

<sup>183</sup> "מה גדול עמל אנוש ומה רבה אסון אדם מיום צאתו מבטן אימו עד שובו לבטן אדמה אם כל חיי" (בן-סירא מא, א); ראו עוד, גורדיס, איוב, עמ' 18.

<sup>184</sup> רמב"ן על אתר: "והכוונה במאמר הזה, כי הייתי חושב לשוב מלא אל בית עולמי, שאשאיר אחרי בנים ובנות... ועתה ידעתי כי האלהים אשר נתנם לקחם להשיב אותי ערום כאשר באתי".

<sup>185</sup> בסיפור המסגרת מצוין שלאויוב שבעה בנים. המספר 'שבע' הוא מספר טיפולוגי ששב ומופיע במקורות נוספים מהם עולה זיקה בין פרי בטן ופרי אדמה והוא מסמל שלמות, ראו: קדרי, מילון, עמ' 1051.



מתכוון איוב מבטא תחושה של ערירות. תחושת איוב משקפת תפיסה חברתית ותרבותית מוכרת לפיה קיים קשר בין האדם והטבע וקיימת זיקה בין פרי בטן ופרי אדמה. תחושה זו מאפשרת לתלות את הגורל האכזרי בדרך הטבע ולא רק ברצון האל. ייתכן שהאמירה 'שזהו טבעו של העולם' עולה בנקודה זו של הסיפור, היות שהיא משמשת את איוב כדי להקל את סבלו ובעיקר להקל את ההתמודדות שלו מול שאלת הצדק האלוהי, בו יעסוק המשך הספר כולו.

## איוב כד, יח-כא

”קל הוא על פני מים תקלל חלקתם בארץ לא יפנה דרך כרמים ציה גם חם יגזלו מימי שלג שאול חטאו ישפחחו רחם מתקו רמה עוד לא יזכר ותשבר כעץ עולה רעה עקרה לא תלד ואלמנה לא ייטיב”

נאומו של איוב בפרק כד נפתח בשאלה אודות הצדק האלוהי.<sup>186</sup> הדובר מתאר את מעשי הרשעים, ואת גורלם הרע.<sup>187</sup> פסוקים אלו אתגרו את החוקרים, בשל קושי השפה והאמביוולנטיות של הטקסט.<sup>188</sup> על פי נוסח המסורה מיוחסים הדברים לאיוב. רבים במחקר הניחו שפסוקים אלו הם חלק מדברי צופר או בלדד, ואינם שייכים במקורם לדברי איוב, היות שהדברים תואמים את השקפת הרעים וסותרים את תפיסת איוב.<sup>189</sup> המתנגדים לגישה זו סברו שסגנון הדיבור והלשון דווקא מתאימים לדברי איוב ועל כן הניחו שאלו דבריו.<sup>190</sup> החוקרים שטענו שאלו דברי איוב עצמו פירשו את הדברים כקללה לרשעים, שממחישה את מורת רוחו מהצלחתם.<sup>191</sup> או שדברים אלו מבטאים את משאלתו של איוב, שיעשה הדין עם הרשעים.<sup>192</sup> קליין מציע כחלופה לפרש את הדברים כהמשך תיאור מעשיהם הנפשעים והצלחתם של הרשעים ולא את גמולם.<sup>193</sup> הדעות השונות במחקר מתבטאות גם בפירושים השונים שניתנו לפסוקים יח-כא, בהם מצאנו שילוב של ביטויים מעולם הצומח ומעולם הילודה, כמו למשל, 'תקולל חלקתם', 'ישכחו רחם', 'ישבר כעץ' 'רועה עקרה' ואחרים, שאותם אבקש לבחון כאן.

<sup>186</sup> הבל, איוב, עמ' 358, בשאלתו תוהה הדובר מדוע מועד עשיית הדין עם הרשעים אינו גלוי.

<sup>187</sup> הבל, איוב, עמ' 358.

<sup>188</sup> גורדיס, איוב, עמ' 269; גרינשטיין, איוב, עמ' 110.

<sup>189</sup> פופ, איוב, עמ' xx, וכן עמ' 174, 195, שולל את האפשרות שפסוקים אלו נאמרו על ידי איוב כדי לנגח בהם באופן אירוני את דברי רעיו. לדבריו מקומם של הפסוקים הוחלף והם ככל הנראה שייכים להמשך דברי צופר בפרק כז מפסוק כג; דרייבר וגריי, איוב, עמ' 211, מניחים שאלו אינם דברי איוב או שהוא מצטט את חבריו על מנת לסתור אותם בהמשך; ראו דבריו של גרינשטיין, איוב, עמ' 110.

<sup>190</sup> קליין, איוב, עמ' 141; הרטליי, איוב, עמ' 352.

<sup>191</sup> הבל, איוב, עמ' 362, מסביר את פסוקים יח-יט כקללה לה ראויים הרשעים; קליין, איוב, עמ' 141.

<sup>192</sup> גרינשטיין, איוב, עמ' 110.

<sup>193</sup> קליין, איוב, עמ' 141.

פסוק יח מתייחס לרשע: "קל הוא על פני מים תקלל חלקתם בארץ לא יפנה דרך כרמים".<sup>194</sup> היו שראו בפסוק תיאור חטאיו של הרשע והיו שראו בתיאור פורענות, והסבירו את הפסוק כעונש לרשע. פופ מסביר שעונשו שייסחף ויגרף במים, אדמתו תהא מקוללת והוא לא יוכל ליהנות מתבואתה.<sup>195</sup> קליין סבור שפסוק זה מתאר את מעשיו של הרשע, שלא מקבל תוכחה ושלא מאפשר לאדמה להצמיח, על כן, האדם הישר לא ירצה לעבור באדמתו של הרשע.<sup>196</sup> בהמשך מפרשים החוקרים את פסוק יט כעונש, וכשם שהמים מפשירים את השלג כך השאול תעלים את הרשעים.<sup>197</sup>

פסוק כ נחלק לארבע צלעות: "שפחהו רחם / מתקו רמה / עוד לא יזכר / ותשבר כעץ עולה".<sup>198</sup> הפסוק מתאר את סופו המר של הרשע, כלומר, את הגמול הראוי לו.<sup>199</sup> היו שפירשו את המילה 'רחם' כרחמים והסבירו שהרשע לא יזכה לרחמים.<sup>200</sup> אחרים הניחו שהרחם מכוון לאימו או ליום הולדתו, ופירשו שהעונש לרשע שסופו שאפילו אימו יולדתו תשכח אותו.<sup>201</sup> הביטוי 'מתקו רימה' ממשך את רעיון השכחה, ומתאר את היעלמותו של הרשע אף לאחר מותו על ידי רימות שיאכלו את בשרו הערב שימתק להן,<sup>202</sup> וכן בהמשך הדברים ההיגד 'עוד לא יזכר'.

הדימוי לעץ מכוון לרשע עצמו ולעוולות שהוא עושה.<sup>203</sup> שמו לא ייזכר והוא יישבר בנקל כמו עץ יבש.<sup>204</sup> הבל מציין שהדימוי לעץ שבור מתחזק על רקע תיאורי העץ כסמל לתקווה והמשיות בנאומו של איוב בפרק יד פסוק ז: "פי יש לעץ תקוה אם פרת ועוד יחליף וינקתו לא תחדל אם יזקין בארץ שרשו ובעפר מות יזעו מריח מים יפרח ועשה קציר כמו נטע" וכן בדברי איוב בפרק יט פסוק י: "ויסע כעץ תקותי".<sup>205</sup>

הבל טען שפסוקים אלו מובאים כטענת נגד לדברי איוב בפרק כא פסוקים ז-ח: "מדוע רשעים יחיו עתקו גם גברו חיל זרעם נכון לפניהם עמם וצאצאיהם לעיניהם",<sup>206</sup> לעניות דעתי, דימוי גורל הרשע

<sup>194</sup> בדומה לאיוב ט, כו: "חלפו עם אגיות אבה" וכן, בהו' ז, ז: "כקצף על פני מים".  
<sup>195</sup> פופ, איוב, עמ' 174-173, סבור שהפסוק משקף את השקפת רעיו של איוב שהרשע תמיד סובל בסוף וזו הוכחה לרשעותם ועונשו – שלא ייהנה מיבול הכרמים.  
<sup>196</sup> קליין, איוב, עמ' 141.  
<sup>197</sup> פופ, איוב, עמ' 174; גרינשטיין, איוב, עמ' 110.  
<sup>198</sup> פופ, איוב, עמ' 174, מציין שחלקו השני של הפסוק לא מופיע בתרגום השבעים ובוולגטה. לדברי פופ יש לפרש את הפסוק בחלוקה לשתי שורות ולא כפסוק אחד ארוך.  
<sup>199</sup> הבל, איוב, עמ' 362; הרטליי, איוב, עמ' 353.  
<sup>200</sup> פופ, איוב, עמ' 174, מסתמך על תרגום השבעים; כך גם גרינשטיין, איוב עמ' 110 המתרגם את המילה רחם כרחמים ואת המילה 'מתקו' כתקוותו ומסביר את הפסוק באופן הבא: הרשע ישכח מרחמים, תקוותו מוות הוא לא ייזכר ומעשיו הרעים יישברו כמו עץ.  
<sup>201</sup> פופ, איוב, עמ' 174.  
<sup>202</sup> פופ, איוב, עמ' 174, מציע אפשרות נוספת לפרש פסוק זה, ולפיה ברחם הכוונה לרחוב, וכוונת הפסוק ששמו של הרשע ישכח מרחובות העיר; הבל, איוב, עמ' 362, מסביר שלאחר מותו בהיותו בקבר בשר הרשע ימתק לרימות.  
<sup>203</sup> רשב"ם על אתר, מסביר שאימו שוכחת אותו, וכשימות יאכל על ידי הרימות ורשעותו תימחק.  
<sup>204</sup> קליין, איוב, עמ' 141.  
<sup>205</sup> הבל, איוב, עמ' 362.  
<sup>206</sup> הבל, איוב, עמ' 362, וכן כנגד הטענה שהרשע ייקבר בשלום כפי שמצאנו בדברי איוב: "והוא לקברות יובל ועל גדיש ישקוד מתקו לו רגבי נחל ואחריו כל אדם ימשוך וילפניו אין מספר".

לעץ שבור משלים את המטאפורה המופיעה בפסוקים יח-יט העוסקת במעגל חייו של הרשע, מרגע צאתו מרחם אימו ועד קבורתו. הדימוי לעץ שבור מרמז גם על הצאצאים ועל היעדר המשכיות, ולא רק שהרשע יישכח אלא שגם לא תמשיך צמיחתו והוא לא יוסיף לתת פירות, כעץ שבור.

לסיכום, הדימויים בפסוקים יח-כ משלבים בין תפקיד חיי אדם וחיי העץ. תפקידם לתאר תקופת חיים נשכחת ומתפוגגת מרגע צאת הרשע מרחם אימו עד שובו לאדמה. העץ תוצר האדמה מסמל המשכיות אך גם הוא נשבר ולא מתקיים.

בניגוד לדעות אחרות במחקר שהפרידו את פסוק כא מיחידה זו,<sup>207</sup> אני סבורה שדימויים אלו מתחברים באופן ישיר לפסוק כא: "רְעָה עֵקְרָה לֹא תֵלֵד וְאַלְמָנָה לֹא יִיטִיב". גם כאן היו שפירשו את הפסוק כחטא והיו שהסבירו אותו כעונש. גרינשטיין מסביר שזהו עונש וכוונת הדברים שהרשע יישא אישה עקרה ולא יזכה לבנים.<sup>208</sup> כמה פרשנים מסורתיים הלכו בעקבות חז"ל והסבירו את הפסוק כחלק ממעשיו המעוותים של הרשע, שהיה נוהג לשאת שתי נשים – אחת לצורך פריון ואחת לצורך הנאה. את האישה שהיו נושאים למטרת הנאה היו מעקרים ומפצים בלבוש ומאכל טוב ואילו את האישה היולדת היו מותירים כאלמנה ללא מאכל ומלבוש.<sup>209</sup> בין אם מדובר בעונש ובין אם הכוונה לחטא הרי שהפסוק חוזר ועוסק בפריון ובכך זיקתו לפסוקים שקדמו לו, שמתארים תהליכי הולדה וצמיחה באדם ובאדמה.

על כן, נראים בעיני דברי רמב"ן הקושרים בין יחסו של הרשע להולדת בנים ליחסו לחלקת השדה והכרם, ובשני המקרים הרשע איננו דואג לבנים ולזרע: "ישכחהו רחם – יאמר, כי אחרי מותו תשכחהו אשתו, והוא מתוק לרימה ותאכל בשרו ושאריו ותשבר כעץ – בעבור שאין לו זרע. כי האישה אשר רועה לו, היא עקרה שלא תלד, וכאלמנה בלא בעל, שלא ייטיב ממנה להיות לו בן או בת. והנכון בעיני, כי יאמר שהוא נשבר כעץ בעבור שהיה רועה עקרה כדי שלא תלד, ותהיה אלמנה שתבוש ותפיל כי לא היה חפץ שיהיה לו זרע, כאשר איננו חפץ בחלקת שדה או כרם".<sup>210</sup>

לסיכום, בפסוקים יח-כא היגדים רבים הלוקוחים משני שדות סמנטיים של פריון אדם ושל פריון אדמה. שילוב השדות הסמנטיים והמעבר מדימוי למציאות וחזרה, תורמים להבנה שכשם שפגיעה

<sup>207</sup> פופ, איוב, עמ' 158-160, ממקם את פסוק כא לאחר פסוק ט כחלק מתיאור העיוותים והעוולות שעושה הרשע.  
<sup>208</sup> גרינשטיין, איוב, עמ' 111, משווה את השימוש בפועל 'רועה' למשלי כט, ג: "רְעָה זֹנוֹת וְאֶבֶד הוֹן" וכן המשך הפסוק הרשע יישא אישה אלמנה שלא ייטיב עמו; קליין וחכם, איוב, עמ' 141 מפרשים שימות צעיר ויניח את אשתו אלמנה.  
<sup>209</sup> רש"י, ור' יוסף קרא על פי ב"ר כג, ב: "כך היה מנהגו, אדם נושא שתי נשים, אחת לתשמיש ואחת לבנים, זו שעומדת לתשמיש - משקה כוס עיקרין כדי שלא תלד עולמית, ומשקה ומאכילה תפנוקים ומרחיצה ומקשטה כדי שתהא נאה, וזו שעומדת לבנים, מלבישה בגדי אלמנות ומרעיבה, וזהו שאמר רועה עקרה שלא תלד היה רועה ומטיבה, ואת האלמנה העומדת לבנים לא ייטיב".  
<sup>210</sup> רמב"ן על אתר.

בעץ פוגעת ביכולתו לפרות כך גם מעשי הרשע פוגעים בפרינו ובעתיד ילדיו. וכך משרת השימוש המטאפורי את הכוונה לקשור בין מעשי הרשע ובין גורלו.

## איוב לא, ח-טו

“אֲזַרְעָה וְאַחַר יֹאכַל וְצִאֲצָאִי יִשְׂרָשׁוּ אִם נִפְתָּה לְבִי עַל אֲשֶׁה וְעַל פֶּתַח רְעִי אֶרְבְּתִי תִטְחַן לְאַחַר אֲשֶׁתִּי וְעַלֶּיךָ יִכְרַעוּן אַחֲרַיִן כִּי הוּא הֵיא זְמָה וְהֵיא וְהוּא עֹון פְּלִילִים כִּי אֵשׁ הִיא עַד אֲבַדּוֹן תֹּאכַל וּבְכָל תְּבוּאֹתֵי תִשְׂרָשׁ אִם אֲמַאֵס מִשֶּׁפֶט עֲבָדִי וְאֲמַתִּי בְרַבִּם עֲמָדִי וּמָה אֶעֱשֶׂה כִּי יָקוּם אֵל וְכִי יִפְקֹד מָה אֲשִׁיבֶנּוּ הֲלֹא בְּבֶטֶן עֲשִׂנוּ עֲשֶׂהוּ וַיִּכְנְנוּ בְּרַחֵם אֶחָד”

פרק לא הוא שבועת הצטדקות של איוב.<sup>211</sup> איוב מנסה להגן על עצמו ועל יושרו באמצעות חמש עשרה שבועות, בהן הוא מצהיר שנהג כשורה, ושלא נהג בניגוד לחוק.<sup>212</sup> בכל פסקה איוב מכריז על מעשיו הטובים ובמקביל מצהיר על כך שלא עשה רע.<sup>213</sup> מיד לאחר ההכרזה איוב מצווה לעצמו עונש במידה שעשה רע, או לא עשה הטוב.<sup>214</sup> סדר השבועות אינו עקבי. לדברי גרינשטיין, ההיסוס הרטורי שנובע מדברי איוב משקף את מצב נפשו.<sup>215</sup> בפסוקים ח-טו איוב קורא לקבל תגמול על מעשיו מידה כנגד מידה.<sup>216</sup> ובמידה שהוא נהנה ממה ששייך לאחרים, אחרים יקצרו את פרי עמלו.<sup>217</sup> הפסוקים קושרים בין המעשה לגמול הראוי לו, תוך שילוב ביטויים הנוגעים לפריון אדם ואדמה. בנוסף אנו עדים למעברים חדים מדימוי למציאות וחוזר חלילה.

פסוק ח הוא תיאור עונש ונוגע בעולם החקלאות: “אֲזַרְעָה וְאַחַר יֹאכַל” (איוב, לא, ח). כלומר איוב יעמול ויזרע אך מישהו אחר יהנה מפירות עמלו. המשך הפסוק “וְצִאֲצָאִי יִשְׂרָשׁוּ” קשה להבנה. חוקרים הניחו שהמילה ‘צאצאי’ אלו התוצאות והכוונה לתבואת הארץ.<sup>218</sup> המילה ‘צאצאים’ במקרא כוונתה על פי רוב לבנים.<sup>219</sup> על כן, חוקרים הניחו שהביטוי ‘וצאצאי ישרשו’ הוא שימוש מטאפורי שכוונתו שבניו יעקרו מביתו או ימותו.<sup>220</sup> כך עולה שהשימוש במילה ‘צאצאי’ מקנה לעונש משמעות כפולה: האחת, עוסקת בעונש כלכלי כתוצאה מפגיעה בפרי האדמה; המשמעות השנייה נוגעת לפרי בטן וכוונתה שבניו ימותו. המשמעות הכפולה עולה בקנה אחד עם המשך הפרק. מכאן

<sup>211</sup> פופ, איוב, עמ' 200; הבל, איוב, עמ' 428; גרינשטיין, איוב עמ' 121, מציין שבדומה לכך מצאנו שבועות וידוי וחפות בכתבים מהמזרח הקדום ובפרט בכתבים מצריים הקרויים 'ספר המתים' על פיהם מתודה האדם שהוא חף מפשע ואינו חייב עונשים.

<sup>212</sup> הבל, איוב, עמ' 430, מציין שניתן למצוא אנלוגיה לנאום איוב בחוקי חמורבי ובחוק המקראי בשמות כה, ו-י.

<sup>213</sup> הבל, איוב, עמ' 428, מציין שבאופן זה נוצר איזון בין עשיית הטוב והרע.

<sup>214</sup> פופ, איוב, עמ' 199; גורדיס, איוב, עמ' 346; הבל, איוב, עמ' 434.

<sup>215</sup> גרינשטיין, איוב, עמ' 121.

<sup>216</sup> פופ, איוב, עמ' 199; גורדיס, איוב, עמ' 346.

<sup>217</sup> גורדיס, איוב, עמ' 346.

<sup>218</sup> פופ, איוב, עמ' 200; גורדיס, איוב, עמ' 346, משווה ליש' לד, א: "תִּשְׁמַע הָאָרֶץ וּמִלֵּאָה תִּבְלֹךְ וְכָל צִאֲצָאִיָּהּ"; וכן, יש' מב, ה: "כֹּה אָמַר הָאֵל ה' בּוֹרְאֵ הַשָּׁמַיִם וְנוֹטֵיָהֶם רִקַּע הָאָרֶץ וְצִאֲצָאִיָּהּ"; ראו גם, גרינשטיין, איוב, עמ' 129.

<sup>219</sup> פופ, איוב, עמ' 200; גורדיס, איוב, עמ' 346; גרינשטיין, איוב, עמ' 129 והערה 60 שם.

<sup>220</sup> גורדיס, איוב, עמ' 347; קליין, איוב, עמ' 167.

ואילך נראה שתיאורי חטאים שבין איש ואישה ועונשם משתלבים או מתחלפים עם חטאים הנוגעים בעבודת האדמה והעונש הכרוך בהם.

בפסוק ט איוב ממשך ומתאר אפשרות תיאורטית של ניאוף: "אִם נִפְתָּה לְבִי עַל אִשָּׁה וְעַל פֶּתַח רַעִי אֶרְבֶּתִי" (איוב לא, ט). לפסוק זה שני חלקים מקבילים. חלקו הראשון מתפרש באופן מילולי: אם התפתה ליבי לאישה, ככל הנראה, מדובר באישה שאסורה עליו. את חלקו השני של הפסוק יועל פתח רעי ארבת' ניתן לפרש בשני אופנים, כמטאפורה לחלק הראשון וכוונתו ליחסי אישות אסורים עם אשת רעהו,<sup>221</sup> או בהמשך ישיר לטענתו בחלק הראשון כלומר איוב נשבע שלא חמד אשת איש ולא ארב על פתח בית חברו כדי לעשות מעשה ניאוף.<sup>222</sup> בשני המקרים איוב נשבע לא רק על המעשה אלא אף על המחשבה. בצד החטא מציג איוב את העונש הראוי לו – מידה כנגד מידה: "תִּטְּחֶנּוּ לְאַחַר אִשְׁתִּי וְעֲלֶיךָ יִכְרְעוּ אֶחָרִי". כמו בתיאור החטא גם תיאור העונש הוא פסוק בעל שתי צלעות מקבילות. חלקו הראשון של הפסוק יכול להתפרש באופן מילולי, שאשתו תשמש כשפחה ותטחן קמח עבור אחרים. זאת על סמך עדויות במקרא שמלאכת הטחינה הייתה גורלם של עבדים ושפחות.<sup>223</sup> מרבית החוקרים פירשו שזהו ביטוי מטאפורי ופעולת הטחינה רומזת לפעולה מינית (אוניס), כלומר אחרים ישכבו עם אשתו. פירוש זה בא לקשור בין החטא המיני לעונשו.<sup>224</sup>

פסוק יא מנמק את חומרת העונש.<sup>225</sup> המונח 'זימה' מציין בדרך כלל חטאים מיניים כזנות, גילוי עריות וניאוף.<sup>226</sup> בפסוק יב חוזר איוב ומתאר את העונש: "כִּי אִשׁ הָיָא עַד אֲבָדוֹן תֹּאכַל וּבְכָל תִּבְוֹאָתִי תִשָּׂרֵשׁ". שריפה מוכרת במקרא כעונש על ניאוף במקרה של בת כהן.<sup>227</sup> היו שהציעו לתקן את המילה 'תשרש' בסוף הפסוק לתשרף,<sup>228</sup> גורדיס סבור שהמילה 'תבואתי' מכוונת לזרע וצאצאים,<sup>229</sup> פירושו ממשך את מגמת הפרק בשימוש מטאפורי וזיקה בין אישה לאדמה ובין תבואה לצאצאים.

בפסוק יג "אִם אָמַאס מְשִׁפֵּט עֲבָדֵי וְאִמְתֵי בְּרַבִּים עֲמָדִי" איוב מדבר על יחסו לעבדיו ושפחותיו. הוא נשבע שלא עשה אי צדק לעבדו ולאמתו ומדגיש שהתייחס אליהם כאל שווים.<sup>230</sup> העונש על כך מוצג

<sup>221</sup> גורדיס, איוב, עמ' 346, מסתמך על הגמרא בכתובות ט, ע"ב: "מאי לאו דקטעין טענת פתח פתוח לא דקטעין טענת דמים אמר רב יהודה אמר שמואל האומר פתח פתוח מצאתי נאמן להפסידה כתובתה"; גרינשטיין, איוב, עמ' 129 והערה 61, משווה להשקפה בחלון המדמה ניאוף במשלי ז, ו-כב.

<sup>222</sup> הרטליי, איוב, עמ' 413, מדגיש כי יש כאן חבירה של החוק המקראי והחכמה המקראית היות שניאוף פוגע בכבוד האל ומפר את הנאמנות בין איש ואשתו ובין איש לחברו.

<sup>223</sup> יש' מז, ב; איכה ה, יג. ראו גם, הרטליי, איוב, עמ' 414.

<sup>224</sup> גורדיס, איוב, עמ' 346, מסתמך על דברי חז"ל בבלי, סוטה י ע"א; ו"ר מח: "אדוני זקן טוחן ולא פולט"; הרטליי, איוב, עמ' 414; ראו גם, ראב"ע על אתר: "דמה המשכב של משגל לשתי טוחנות".

<sup>225</sup> הרטליי, איוב, עמ' 414.

<sup>226</sup> קליין, איוב, עמ' 167 גרינשטיין, איוב, עמ' 129 והערה 63 ראו עוד: ויקרא יח, יז; יט, כט; כ, יד; שופטים כ, ו; יחזקאל טז, נח; כב, יא.

<sup>227</sup> גורדיס, איוב, עמ' 347, הסביר שהניאוף מדומה לאש בשל כוחה של התשוקה; גרינשטיין, איוב, עמ' 130, מסביר את האש כעונש כמו למשל: בראשית לח, כד; ויקרא כ, יד; וכן, במשלי ו כז-כט שם מדומה הניאוף והשלכותיו לאש שורפת.

<sup>228</sup> גורדיס, איוב, עמ' 347; קליין, איוב, עמ' 167; גרינשטיין, איוב, עמ' 130 והערה 66 שם.

<sup>229</sup> גורדיס, איוב, עמ' 347.

<sup>230</sup> קליין, איוב, עמ' 167, מציין שתפיסה של שוויון מעמדות אינה נפוצה במקרא ובחברה בה עבדות היא מוסד לגיטימי.

בצורת שאלה: "וּמָה אֶעֱשֶׂה כִּי יָקוּם אֵל וְכִי יִפְקֹד מֶה אֲשִׁיבָנִי". הפועל פק"ד משמש במקרא בכמה מובנים.<sup>231</sup> רבים פירשו את מובנו כאן כהטלת עונש.<sup>232</sup> השימוש בפועל פק"ד מסתיר משמעות נוספת הקשורה לפעולת העיבור וההיריון,<sup>233</sup> ואכן בהמשך בפסוק טו מתוארת פעולת עיבור: "הֲלֹא בְּבֶטֶן עֲשֵׂנִי עֲשָׂהוּ וַיִּכְנְנוּ בְּרַחֵם אֶחָד". כלומר היחס השוויוני לעבד נדרש מכך שגם איוב וגם העבד נוצרו על ידי האל ושניהם נוצרו באותו המקום – רחם אימם.<sup>234</sup> הרטליי מוסיף כי הפעלים 'עשהו ויכננו' נזכרים גם בתיאור יצירת אדם הראשון ומעידים על מורכבות היצירה. מורכבות זו שווה ביצירת כל אדם בין אם הוא עבד או אדון. איוב משווה את דאגתו לעבדיו ושדותיו לדאגה שדואג האל לבריותיו.<sup>235</sup>

השוואה זו קושרת בין יחס האל לאדם ליחס האדם לאדמה, ומובילה להצהרה הבאה בפסוקים לח-לט: "אִם עָלִי אֲדַמְתִּי תִזְעַק וַיַּחַד תִּתְלַמֶּיךָ יִבְפְּיוֹן אִם כָּחָה אֶכְלָתִי בְּלִי כֶסֶף". בחתימת נאום הווידוי איוב מהפך את סדר הדברים ולפני שהוא מציין את החטא הוא מציין את תוצאותיו. היו שראו בכך קריאה לאדמה לזעוק ולבכות כדי להעיד שהוא לא חטא.<sup>236</sup> איוב מדמה את האדמה לאישה זועקת ואת תלמיה הוא מתאר כבוכים, כך שהאדמה אינה רק נקראת לעדות אלא היא עצמה נפגעת. המשך הדברים מתאר את הפגיעה באדמה: "אִם כָּחָה אֶכְלָתִי בְּלִי כֶסֶף וַנִּפֹּשׂ בְּעֲלִיךָ הִפְחִתִּי". המילה 'כחה' פירושה תבואתה.<sup>237</sup> כלומר איוב מתוודה שלא נהנה מפירות האדמה מבלי ששילם וגרם מפח נפש לבעליה. באופן חריג העונש לא מכוון לחוטא, אלא לפירות האדמה והם שנפגעים: "תַּחַת חֶטְאֵךָ יֵצֵא חוֹם וְתַחַת שְׁעָרֶיךָ בְּאֶשְׁה", כלומר שיצמיחו חוחים ובאזשים במקום חיטה ושעורה. עונש זה מזכיר את עונשו של אדם הראשון, שקושר את פרוץ האדמה עם מעשי האדם, ומציב שאלה עקרונית, מדוע האדם חוטא והאדמה ופירותיה נענשים?

נראה בעיני שהתשובה לכך טמונה בשימוש מטאפורי שיוצר זיקה בין פרוץ אדם ופריון אדמה. ביחידת פסוקים זו מרבה המספר לעשות שימוש בביטויים ודימויים מעולם החקלאות והאדמה לטובת תיאור יחסי איש ואישה. מצאנו גם שימוש מכוון בביטויים בעלי משמעות כפולה, משמעות שיוצרת זיקה בין מצב האדמה ומצב האישה, ובין תנובת האדמה וזרע אנשים. בדרך זו מבקש המספר להחיל תובנות ורגשות אסוציאטיביות מתחום אחד למשנהו. איוב עוסק בהשלכות של חטא

<sup>231</sup> ראו פרק ראשון לשורש פק"ד.

<sup>232</sup> גורדיס, איוב, עמ' 348; הרטליי, איוב, עמ' 415; גרינשטיין, איוב, עמ' 130.

<sup>233</sup> למשל בשרה בברי' כא, א ובשופ' טו, ו.

<sup>234</sup> הבל, איוב, עמ' 440; הרטליי, איוב, עמ' 415; רש"י על אתר מפרש, שכל אחד נוצר ברחם אימו על ידי יוצר אחד, בדומה לכך מצאנו במשלי כב, ב ומלאכי ב, י.

<sup>235</sup> הרטליי, איוב, עמ' 415.

<sup>236</sup> בדומה לבריתות אחרות במקרא בהן השמיים והארץ נקראים להעיד למשל, דב' לב א; יש' א, ב; מיכה ו, א.

<sup>237</sup> הבל, איוב, עמ' 440, מציין שיש בדברים אלו רמיזה לעונש אדם הראשון בברי' ג יח; ראו עוד, חכם, איוב, עמ' רמד.

הניאוף ומתאר אותם כפגיעה בתבואות השדה. המשמעות הנובעת מדבריו של איוב היא שהפוגע באדמת חברו פוגע בהכרח באיכות תוצריה, מכאן שהפוגע באשת חברו פוגם גם בבניו.

לסיכום, בפרק לא איוב מתוודה על חטאיו ומכריז על עונשם בצידם. בפסוקים ח-טו החטאים מתפרשים על פי רוב בדרך מילולית, ואילו העונשים מופיעים ברמיזה באמצעות מטאפורה. השימוש המטאפורי מדמה ניאוף וזימה ליחסי אדם ואדמה ואת תוצאותיהם לפגיעה בתנובת האדמה. הרמיזה מרככת את חומרת העונש באוזני הקוראים אך בו זמנית מרחיבה את גבולות העונש תוך החלתו על שני היסודות, פיריון אדם ופיריון אדמה.

סופו של הפרק משלים את המעברים המטאפוריים בין אישה ואדמה. פגיעה באדמת אחרים כמוה כניאוף עם אישה אסורה, וכמו שתוצאת ה'ניאוף' באדמה פוגמת באיכות תבואתה, כך זימה פוגמת באיכות הבנים.

## סיכום ומסקנות

דימויים ומטאפורות נפוצים במקרא ובפרט בספרות הנבואה והחכמה. שימוש מטאפורי מוכר כאמצעי שכנוע רטורי שמשמש בין היתר לתוכחה וביקורת. שימוש מטאפורי 'מרכז' את התוכחה על ידי שהוא משליך את הביקורת על גורם זר ומאפשר שיפוט 'מרוחק', אך כן ואמיתי.<sup>238</sup> זוהי לכאורה סיבה פרקטית-טכנית המאפשרת הזדהות מצד אחד והעמדה לדין תוך הצגת העונש מנגד. בפרק זה התמקדתי ביחידות בהן נמצא שילוב של מטאפורות ודימויים מעולם הצומח ומעולם הזוגיות. מטרת השילוב, בין היתר, להצביע על תלות הדדית בין יחסי העם ואלוהיו ובין מצב הארץ ופירותיה. כך יוצא שדימויים אלו מתארים את החטא ואת עונשו בו זמנית.

תוך ניתוח הדימויים בפרק הדגמתי מעברים חדים בין פיריון אדם ופיריון אדמה, אשר הולידו מספר תובנות אפשריות: הראשונה היא הצורך של הדובר לשכנע את קהל שומעיו. לצורך כך הוא מפנה אותם להתבונן בשני עולמות קרובים ומוכרים – עולם החקלאות ועולם המשפחה. עולם המשפחה מדבר בשפת הרגש, האהבה, החסד, הנאמנות והבגידה. לעומתו עולם הצומח מדבר על אספקטים ויזואליים ונוגע ביסודות הטבע המוכר שמתנהל בחוקיות קבועה. שילוב כוחו של ההיגיון עם עולם הרגש מעצים את המסר, מגדיל את קהל היעד ופותח פתח בלב השומעים לקבל ולהבין את דברי הנביא.<sup>239</sup>

<sup>238</sup> מילר, ירמיהו, עמ' 602, מציע שהשינויים שעורך הנביא לעומת החוק על ידי שימוש מטאפורי, מאפשרים לעם לשפוט ולהבין שהפעם מדובר בתנועה מצידו של האל ולא מצידם.  
<sup>239</sup> בלנקינסופ, ישעיה א, עמ' 80-81; פאול, ישעיה, עמ' 21-30.

עוד עולה מפרק זה כי לשילוב דימויים הלקוחים מעולם פריון האדם ופריון האדמה סיבה תיאולוגית. ברקע הנבואות עומד פולמוס כנגד פולחן הבעל, שהיה נפוץ ומוכר בכנען. פולחן הבעל מיסודו קושר בין מיניות ובין פריון האדמה. על כן הנביא משתמש בתופעה שמוכרת לעם המתנה את פריון האדמה בזנות. הנביא קושר בדרך עקיפה (מטאפורית) בין העולמות כדי לסתור ולהפריך את התלות של הפקת תבואה ושפע על ידי אקטים הקשורים לפריון אדם. יתרה מכך, שילוב הדימויים מצביע על תלות בין שני העולמות וקובע ששני התחומים נמצאים באחריות אל אחד. תפיסה זו עולה בקנה אחד עם מקרים אחרים בהם פריון אדם ואדמה נסמכים זה לזה במקרא. הזיקה ההדוקה בין פריון אדם ואדמה מקורה בגישה המונותאיסטית, לפיה אל אחד לעולם, ובאחריותו כל הקשור לפריון, הן לפריון אדם והן לפריון אדמה, זאת, ככל הנראה, בניגוד לתפיסה הרווחת אצל עמי כנען הדוגלת בהפרדת סמכויות.

סיבה נוספת לשילוב הדימויים היא סיבה ערכית-מוסרית. סיבה זו נוגעת להנהגות טבעיות ומוסריות, שמהן עולה כי שילוב השדות הסמנטיים של פריון אדם ואדמה באמצעות דימויים ומטאפורות, יוצר הקבלה בין שני התחומים ומאפשר להסיק שמה שנכון בטבע נכון גם לגבי האדם. וכפי שידוע שאיכות וכמות פרי האדמה מותנית באיכות הזרע והנטיעה, הרי שגם אצל בני האדם, איכות הבנים תלויה בשמירה על התא המשפחתי, ועל כן, ניאוף וזנות בהכרח פוגעים בריבוי הזרע האנושי ואיכותו. המקרא מסמיך איסורי כלאיים לאיסורי זנות וניאוף ומבקש מהקוראים להשליך מהמוכר להם בעולם הצומח לתוך העולם האנושי על מנת להביע עמדה מוסרית. תפיסה זו עולה גם מספרות חז"ל, מהברכה לאילן בתענית ה, ע"ב: "שְׁכַל נְטִיעוֹת שְׁנוּטָעִין מִמָּדָּה יְהִיוּ כְּמוֹתָדָּה".



## פרק שמיני: אליטרציה ומשחק מילים – שָׁד וְשָׁדָה

### מבוא

בכתבים מעמי המזרח הקדום מצאנו עדויות להשוואת אישה לשדה.<sup>1</sup> במכתבי תל-עמרנה חוזר מלך גבל על המשפט: "שדי דומה לאישה השרויה בלא בעל מפאת חוסר עיבוד".<sup>2</sup> פטאי הניח, שהשוואת האישה לשדה מבוססת על אנלוגיה בולטת בין הפונקציונאליות המאפיינות חיי אישה ובין תופעות חוזרות מידי שנה, בחיי שדה פורה על תבואתו, עציו ופירותיו.<sup>3</sup> עוד מצאנו שמונחים שמושרשים בלשונות עתיקות מעידים שהשדה נתפס כיצור נקבי. במקביל מונחים מחיי המין הנשיים הושאלו לתיאור תופעות שהתרחשו באדמה.<sup>4</sup> באופן דומה מונחים חקלאיים הושאלו לטובת ציון מאורעות בחייה המיניים של האישה.<sup>5</sup>

גם בדברי חז"ל מצאנו חיבור בין שדה ואישה: "רב חסדא אמר: גמירי כל השורף תבואתו של חבירו אינו מניח בן ליורשו, ואיהו קלייה לדיואב דכתיב ויאמר אל עבדיו ראו חלקת יואב אל ידי ולו שם שעורים לכו והציתוה באש ויציתו עבדי אבשלום את החלקה באש".<sup>6</sup> בפרקי דר' אליעזר: "...אמר אהרג את הבל אחי ואקח את אשתו, שנאמר ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם בשדה, ואין בשדה אלא האישה שנמשלה לשדה שנאמר כי האדם עץ השדה".<sup>7</sup> מדרש נוסף הקושר בין שדה ואישה מופיע בבראשית רבה סג יב: "אתה מוצא אברהם חי קע"ה שנה ויצחק ק"פ אלא אותן ה' שנים שמנע הקדוש ברוך הוא מחייו מפני שעבר עשו שתי עבירות, שבא עשו על נערה המאורסה שנאמר (דברים כב, כה): 'כי בשדה מצאה'".<sup>8</sup>

דימוי אישה לשדה מצוי בתרבויות שונות. נראה כי הדמיון בין נשים ושדות קשור ליכולתם להפיק מזון עבור האדם וחיותו. בפרק זה אדגים מקורות מקראיים שעניינם רעב ושובע. אציג את ההקשר הרחב ואת מרקם המילים מתוכם עולה זיקה בין שָׁדָה וְשָׁדָיִים.

<sup>1</sup> מלול, גישה הוליסטית, עמ' 141-157; מלול, כמה היבטים, עמ' 243.

<sup>2</sup> פטאי, אדם ואדמה א, עמ' 104.

<sup>3</sup> פטאי, אדם ואדמה א, עמ' 65-66, מציין למשל שהפראת האדמה על ידי גשמים נתפסה כהזדווגות או 'חתונת הארץ', הזמן העובר בין זריעת הזרע ובין נביטתו נתפס כחודשי 'הריון הארץ' בהם מתפתחים הצמחים בחיק האדמה בדומה להתפתחות הוולד בבטן אימו.

<sup>4</sup> פטאי, אדם ואדמה ב, עמ' 65, כתב: "האדמה בדומה לאדם, כפותה אף היא לחוקי-חיים כבירים ונצחיים גם היא צריכה בהכרח לעבור דרך התחנות הגדולות בחיי אנוש: זיווג, לידה, צמיחה, כמישה ומות"; או כמו למשל בתיאורי הנביא יחזקאל פרק כג את מעשי האחיות אהלה ואהליבה.

<sup>5</sup> פטאי, אדם ואדמה א, עמ' 189, משווה לכך שאדמה לא זרועה מכונה 'קרקע בתולה' ואישה נזרעת זרע על פי במ' ה, כח. ראו בהרחבה בפרק ראשון, אברי הולדה ותוצרי הולדה; פטאי, אדם ואדמה א, עמ' 189-192.

<sup>6</sup> בבלי, סוטה יא, ע"א.

<sup>7</sup> פרקי רבי אליעזר עם ביאור הרד"ל, פרק כא, עמ' קפא; אפטוביצר, אגדה, עמ' 121-122, הקדיש מחקר לקשר שבין אישה לשדה בטרמינולוגיה התלמודית.

<sup>8</sup> דן, ספר הישר, עמ' 286; פטאי, אדם ואדמה ב, עמ' 33.

פרק שמיני : אליטרציה ומשחק מילים – שָׁד וּשְׁדָה

מרקם המילים הוא פרמטר בולט ביותר על פיו קובע המספר את מגמתו.<sup>9</sup> מרקם המילים מציף קריאות נסתרות ומשמעויות נלוות מעבר למשמעות המושגית של המילה.<sup>10</sup> המשמע הנלווה שמשפיע באופן הניכר ביותר על חווית הקריאה הוא המשמע הלשוני, כלומר היגד שיש לו יותר מאפשרות קריאה אחת ושתי משמעויותיו באות לידי מימוש מסוים בטקסט.<sup>11</sup>

המילה שְׁדָה,<sup>12</sup> והמילה שָׁד דומות באותיותיהן ובצלילן אך מייצגות דברים שונים.<sup>13</sup> שם העצם שָׁד מופיע עשרים וארבע פעמים במקרא. המילה 'שְׁדָה' נקשרת עם המילה sadu שפירושה באכדית הרים, ככל הנראה בשל הדמיון הוויזואלי של השדיים להרים.<sup>14</sup> עמים רבים ציירו את אלת האדמה כאישה בעלת הרבה שדיים.<sup>15</sup> השדיים כסמל למיניות ופריון מצויים לרוב באומנות ובפסלים מהעת העתיקה,<sup>16</sup> ומשמשים מוטיב חוזר בפולחן ובטקסים דתיים שנועדו להגביר פריון באוגרית, כנען ומסופוטמיה.<sup>17</sup> שדיים מסמלים במקרא את התפתחות האישה והפיכתה מילדה לנערה.<sup>18</sup> הנקה מסמלת תקופה מוקדמת בהתפתחות הילד.<sup>19</sup> לעיתים מסמל השד את ברכת האל כמו בבר' מט, כה : "מֵאֵל אֲבִיךָ וַיַּעֲזְרֶךָ וְאֵת שְׂדֵי וַיְבַרְכֶךָ בְּרֵכַת שְׂמִים מֵעַל בְּרֵכַת תְּהוֹם רְבֻצַת תַּחַת בְּרֵכַת שְׂדֵים וְרַחֵם", או הגנה אימהית כמו ביש' ס, טז : "וַיִּנְקֶתָ חֶלֶב גוֹיִם וְשָׁד מְלָכִים תִּינְקִי וַיְדַעַתָּ כִּי אֲנִי ה' מוֹשִׁיעַךָ וְגֹאֲלֶךָ אֲבִיר עֲקֹב",<sup>20</sup> ביש' סו, יא : "לְמַעַן תִּינְקוּ וַיִּשְׁבְּעֶתֶם מִשָּׂד תִּנְחַמְיָה לְמַעַן תִּמְצוּ וְהִתְעַנְגֶתֶם מִזֵּי בְּבֹדָה", או בתהילים כב, ט : "כִּי אֶתָּה לַחֵי מְבֹטָן מְבֹטָן מְבֹטָן עַל שְׂדֵי אֲמִי".<sup>21</sup> שדיים מצומקים מסמלים במקרא מצבי רעב ובצורת : "עַל שְׂדֵים סֹפְדִים עַל שְׂדֵי חֶמְדַּעַל עַל גֶּפֶן פְּרִיָה" (יש' לב, יב).

שם העצם הנסמך 'שְׂדֵי' במובן שדה, חוזר ארבעים ושמונה פעמים במקרא ופירושו, מישור, קרקע בתולה,<sup>22</sup> ארץ פתוחה, ערבה, הרים.<sup>23</sup> על רקע המקבילה האכדית חוקרים הניחו שיש קשר בין האטימולוגיה של המילים שדה ושדיים.<sup>24</sup>

<sup>9</sup> גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 44.

<sup>10</sup> גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 44.

<sup>11</sup> גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 51.

<sup>12</sup> על משמעות המילה 'שדה' ועל השימושים השונים שלה במקרא ראו: פרופ, שדה עמ' 230-236; פריי, שדה, עמ' 417-412, עמד על תשע הוראות שונות למונח 'שדה' במקרא.

<sup>13</sup> קדרי, מילון, עמ' 1058, הסביר שחלקת קרקע למרעה, שטח אדמה המיועד לעיבוד חקלאי ועוד; קדרי, מילון, עמ' 1057, אחד האיברים שהאם מיניקה מהם את תינוקה.

<sup>14</sup> אומינג, שָׁד, עמ' 418-420; פולק, הסיפור, עמ' 98.

<sup>15</sup> להרחבה ראו: פטאי, אדם ואדמה א, עמ' 102-103.

<sup>16</sup> אומינג, שָׁד, עמ' 418-420.

<sup>17</sup> אומינג, שָׁד, עמ' 418-420.

<sup>18</sup> כמו למשל, יח' טז, ז; שה"ש ח, ח.

<sup>19</sup> כמו למשל ביואל ב, טז; יש' כח, ט.

<sup>20</sup> אבישור, צמדי מילים, עמ' 209, מציג רשימת צמדי מילים המשותפים לספרות המקראית ולספרות הכנענית. בין הדוגמאות פסוק זה ביש' ס, טז, אותו אבישור משווה לתקבולת החרוז באוגרית: ינק חלב (א)ת-חרת-יונק חלב אשרה/מצצת ד בתלת (ענת)- מוצץ שד הבתולה ענת. וכן השווה לנאמר על מרדוך בעלילת הבריאה הבבלית 'אנומה אליש' I: 85 "ינק שדי האלות".

<sup>21</sup> רש"י לתהי' כב, ז: "מבטיחי על שדי אמי, זימנת לאדם שְׂדֵים להישען עליהם למחיה"; ראב"ע לתהי' כב, יא: "עליך השלכת, לא על שדי אמי, כי אתה מאכילה ומאכיל אותי, ואתה הנותן לי כח לקבל עד שאגדל".

<sup>22</sup> קדרי, מילון, עמ' 1059, פירושים נוספים: שדה מעובד, מעון חיות טרף.

<sup>23</sup> פון זודן, מילון, 1124א; ניהר, שדי, עמ' 424.

<sup>24</sup> פרופ, שדה, עמ' 230-236.

פעמים נוספות במקרא מתקיים קשר בין המילים שָׁד וְשָׂדָה. קשר זה בא לידי ביטוי במרקם המילים ומתגלם בטקסט באמצעות מצלול, משחק מילים, צמידות הקרויות או דו משמעות. כאשר קשרים אלו נצפים בתוך טקסטים העוסקים בפיריון אדם ובפיריון אדמה הם רומזים, לעיתים, למשמעות נלווית שנספחת לכל אחת מהמילים. משמעות זו מעידה, לא אחת, על זיקה ותלות רעיונית בין תפקיד השדה ותפקיד השדיים בחיי האדם. שדה סמנטי המבוסס על המילים שד ושדה ועל חזרה הצלילית באמצעות האותיות ש' וד', מאפשר הבנה דו משמעית הנשענת על רבגוניות השפה המקראית.

## ישעיהו לב, יב

### ”על שָׂדִים סָפְדִים על שָׂדֵי חָמָד על גֶּפֶן פְּרִיָה”

הנבואה בישעיהו לב, ט-יג היא תוכחה לנשים השאננות הבטוחות שלא יבוא אסון.<sup>25</sup> תוכחה זו מזכירה את דברי הנביא ישעיהו בפרק ג, טז-כו, ונבואתו של עמוס על פרות הבשן (עמוס ד, א).<sup>26</sup> בשלוש הנבואות פונה הנביא לנשים ומוכיח אותן על חטאייהן. בלנקינסופ טוען שאין כאן פנייה מיוחדת לנשים אלא בשל היותן מתמחות באמירת קינות.<sup>27</sup> קייזר לעומתו סבור שהפנייה מכוונת דווקא לנשים היות שהן מעצימות את תיאור האבל.<sup>28</sup> הנביא קורא לנשים האדישות לקום להתאבל, ולקונן על הרעה שעומדת לבוא.<sup>29</sup> הנביא מציין את מועד הפורענות לאחר הבציר וטרם עונת האסיף,<sup>30</sup> לדבריו זמן הבציר יגיע אך הנשים לא יזכו לאסוף את היבול וליהנות ממנו, בשל גאוותן.<sup>31</sup> על הנשים לפשוט את בגדיהן היקרים, לשים חגורה על החלציים ולהכות על השדיים. יונג מציין שיש שתי אפשרויות להבין את פסוק יב: הראשונה, להכות על השדיים כאבל על השדות, אפשרות נוספת, להתאבל על חשיפת השדיים.<sup>32</sup> לדברי הופמן המילים 'פשטה' ו'ערה' הן המרצה אירונית לנשים לחשוף את ערוותן,<sup>33</sup> היות שמיד אחר כך ממשיך הנביא ומתאר את הנשים מכות על שדיהן

<sup>25</sup> רוברטס, ישעיה א, עמ' 415; ווטס, ישעיה א, עמ' 417; הופמן, ישעיה, עמ' 149; תרגום יונתן מציע זווית אחרת, לפיה יש במילים אלו קריאה למדינות ולכרכים המכוונות נשים ובנות, וכך מתרגם יונתן: "מִדִּינָה דִּי תִבְנֶה שְׂלִינָה קוּמָא שְׂמַעָא קְלֵי פְּרָכִין דְּשִׁרְן לְרוּחָן אֲצִיתוּ לְמִמְרֵי".

<sup>26</sup> הופמן, ישעיה, עמ' 149, משווה את הפתיחה גם לשירת למך הקורא לנשותיו לשמוע ולהאזין.  
<sup>27</sup> בלנקינסופ, ישעיה א, עמ' 433, מתנגד להשוואה לפרק ג, טז-כו ולעמוס ד, א לדבריו, יש כאן פנייה לנשים ולבנות אך אין כאן האשמה מכוונת לנשים, בניגוד לכתוב בישעיה ג ובעמוס, אלא קריאה לנשים לקונן בשל התמחות הנשים באמירת קינות (כמו בירמיהו ט, טז). בניגוד לדעה זו סברו מרבית החוקרים שחטאן העיקרי של הנשים הוא חטא הגאווה עליו מרבה ישעיהו לדבר בדומה ליש' ג, טז: "יַעַן כִּי נָבְהוּ בְּנֹת צִיּוֹן", ראו: הופמן, ישעיה, עמ' 149; קים, ישעיה, עמ' 153.

<sup>28</sup> קייזר, ישעיה, עמ' 331; אוסולט, ישעיה, עמ' 584, סבור שהפנייה מכוונת דווקא לנשים שהשתתפו בחגיגות הקציר  
<sup>29</sup> סוויני, ישעיה, עמ' 411; חכם, ישעיהו, עמ' שלו, ציין שהציווי 'קמנה' הוא ציווי של זירוז ואין כוונתו לקימה ממש ועמידה על הרגליים. ראו גם: קים, ישעיה, עמ' 153.

<sup>30</sup> בלנקינסופ, ישעיה א, עמ' 433.

<sup>31</sup> הופמן, ישעיה, עמ' 149; קים, ישעיה, עמ' 153-154.

<sup>32</sup> יונג, ישעיה ב, עמ' 395.

<sup>33</sup> הביטוי 'פשטה ועורה' מעורר אסוציאציה לפסוק בשמות ט, לא: "וְהַפְּשֵׁתָהּ וְהַשְׁעֶרָה נִפְתָּה כִּי הַשְׁעֶרָה אָבִיב וְהַפְּשֵׁתָהּ גְּבַעֲלִי".

החשופות מתוך צער ואבל על שדותיהן וכרמיהן שאבדו.<sup>34</sup> הכאה על החזה והלב מוכרת כמעשה אבל ומספד, כך מצאנו גם בנחום ב, ח המתנבא על נשות אשור שבאבלן תהיינה מתופפות על ליבן: "וְאִמְהֵתֶיךָ מְנַהֲגוֹת פְּקוֹל יוֹנִים מְתַפְּפֹת עַל לִבְיָהֶן". מנהג זה מוכר גם בספרות השומרית<sup>35</sup> ובספרות חז"ל.<sup>36</sup>

האליטרציה והחזרה על האותיות ש' ו ד' פעמיים בפסוק יב: "עַל שְׂדִים סְפָדִים עַל שְׂדֵי חֶמְדִּי". יוצרות משחק מילים, כאשר במופע הראשון הכוונה לשְׂדִים כאיבר נשי ובמופע השני לשְׂדָה תבואה. הופמן רואה בשימוש הכפול משחק מילים: שד/שדה. למעשה אנו עדים למילה אחת שיכולה להתפרש בשתי משמעויות שונות והשָׁד עליו סופדים הוא בו זמנית השְׂדָה עליו מתאבלים.<sup>37</sup>

ראוי היה שייכתב על פעולת הנשים 'סופדות' ולא סופדים.<sup>38</sup> יונג הצביע על הקושי במעבר מלשון נקבה ללשון זכר, והציע לראות בו תגובה כואבת של הגברים, ברגע שישפטו מעשיהם הנזכרים קודם לכן בפסוקים ב-ח. אפשרות נוספת היא שהנביא מכליל את הנשים בכלל העם במספד על השדות.<sup>39</sup> היו שהסבירו את השימוש בלשון זכר במילה 'סופדים' כך שהגברים הם שסופדים בראותם את שדי נשיהם מגולים בשל האבל.<sup>40</sup> אפשרות נוספת היא שהאנשים סופדים בראותם שדיים צמוקים שאין בהם חלב כדי להאכיל את ילדיהם.<sup>41</sup> אליעזר מבלגנצי מפרש שהתינוקות הם שסופדים באין חלב, כמו שהעם סופד על השדות: "על שדים ספדים התינוקות, מאין חלב; וכן סופדים הכל על שדי חמד, על גפן פוריה, שעלו שמיר ושית".<sup>42</sup> חכם הניח שנאמר סופדים ולא סופדות למטרת לשון נופל על לשון: שדים וסופדים.<sup>43</sup> כאשר הש' הימנית מתחלפת בש' שמאלית, משמעות המילה מתחלפת. כאשר סופדים על שדיים הכוונה להכאה פיזית על השדיים, ואילו לספוד על שדי חמד הכוונה לבכות על השדות השופעים תבואה שחרבו.<sup>44</sup> היו שסברו שההספד הוא על השדיים שהם 'שדי' החמד של הנשים, זאת בשל הצטמקותם והיעדר החלב או בשל גילוי הערווה בחשיפתם.<sup>45</sup> הצלע השלישית בפסוק מכלילה את הגפן ברשימת האובדן עליו יש לספוד: השדיים, השדות והגפן.<sup>46</sup> תיאור הגפן

<sup>34</sup> הופמן, ישעיה, עמ' 149; רוברטס, ישעיה א, עמ' 416.

<sup>35</sup> בקינה על העיר אור מתוארת נינגל, אלת העיר, מכה על חזה, ראו: שפרה וקליין, בימים הרחוקים ההם, עמ' 399 שורה 16: "כה מר לה על אישה קוננה איננה על דומוזי שעלמי עירו לא הכו בחזם עליו". כך גם על פי הרודוטוס מנהג הנשים המצריות שהיו מכות עצמן כאשר שמלותיהן מופשלות ושדיהן חשופים, ראו: כתבי, ספר שני, סעיף 85 עמ' 116.

<sup>36</sup> משנה, מועד קטן ג, ח-ט; ראו גם: רובין, אובדן ושוכל, עמ' 194, 308 הערה 14.

<sup>37</sup> יונג, ישעיה ב, עמ' 396, מציין שזהו משחק מילים כאשר המילה 'שדי' בעברית דו משמעית ומתפרשת כשדות וכשדים.  
<sup>38</sup> יונג, ישעיה ב, עמ' 395; בלנקינסופ, ישעיה א, עמ' 432.

<sup>39</sup> יונג, ישעיה ב, עמ' 395-396.

<sup>40</sup> חכם, ישעיהו, עמ' שלו והערה 23 שם.

<sup>41</sup> חכם, ישעיהו, עמ' שלו.

<sup>42</sup> ר"א מבלגנצי על אתר.

<sup>43</sup> חכם, ישעיהו, עמ' שלו.

<sup>44</sup> יונג, ישעיה ב, עמ' 395, מאחד את הפירושים בטענה שהשדיים מסמלות את השדות שבעבר התאפיינו בשפע תבואה; חכם ישעיהו, עמ' שלו.

<sup>45</sup> יונג, ישעיה ב, עמ' 395.

<sup>46</sup> יונג, ישעיה ב, עמ' 396.

פרק שמיני: אליטרציה ומשחק מילים – שָׁד וְשָׂדָה

כפורייה משליך על שתי הצלעות הקודמות. יונג השווה את השדות והכרמים שמספקים לאדם את הנאות החיים לשדיים המספקים לתינוק את מהות חייו.<sup>47</sup> כך עולה שפיריון הכרם והשדה דומה לפיריון האישה שמתבטא בשדיים מלאים חלב.

לסיכום, השימוש באליטרציה ובדמיון המילולי בין המילים 'שדים' ו'שדי חמד' מעניק משמעות כפולה לפסוק. המשמעות הנלווית יוצרת זיקה בין אובדן השדה הפורה, המספק מזון לאדם, ובין אובדן יכולת האישה הפורייה להעניק מזון ולהיניק את ילדיה.<sup>48</sup>

## רות א, כ-כב

**"וְתֹאמַר אֲלֵיהֶן אֵל תִּקְרָאנָה לִי נְעָמִי קְרָאן לִי מְרָא כִּי הִמַּר שְׂדֵי לִי מֵאֵד אֲנִי מְלֵאָה הַלְכָתִי וְרִיקָם הַשִּׁבְנִי ה' לְמָה תִּקְרָאנָה לִי נְעָמִי וְה' עָנָה בִּי וְשְׂדֵי הָרַע לִי"**

מגילת רות פותחת בתיאור נעמי השבה משדה מואב אחרי עשר שנים ואחרי שאיבדה את בעלה וילדיה.<sup>49</sup> כשנעמי מגיעה לבית לחם, נשות העיר רואות אותה ושואלות, ככל הנראה בתמיהה, "הזאת נעמי".<sup>50</sup> נעמי משיבה לנשים התמהות ותולה את מר גורלה באובדן שחוותה. זקוביץ סבר שפסוקים אלו הם בעלי אופי שירי המתבטא בתקבולת ניגודית ונרדפת.<sup>51</sup> מבנה הדברים מעוצב כשני בתיים הערוכים סביב הטרגדיה שפקדה אותה.<sup>52</sup> בחלק הראשון נעמי מסבירה את שמה ובחלק השני היא קובלת על יחס האל אליה היות שנעמי מפענחת את הסבל שנגרם לה כהשגחת ה'.<sup>53</sup>

נעמי מודה בדבריה ששמה 'נעמי' שמשמעו נעימות ומתיקות אינו מתאים למצבה כעת.<sup>54</sup> דבריה אלו נקשרים עם התפיסה המקראית ששמו של אדם מייצג את זהותו וגורלו.<sup>55</sup> באופן דומה יש לברר את

<sup>47</sup> יונג, ישעיה ב, עמ' 395-396.

<sup>48</sup> ראו גם דבריו של גרוסמן, משחקי לשון וישעיהו ל"ב, עמ' 19, לדבריו, "אין מדובר כאן בחזרה על מילה, אלא בתופעה שהיא תמונת הראי שלה: יש לקרוא מילה אחת פעמיים, בשתי הוראות מתחלפות. אך גם כאן, את משמעות שדי הנשים מחיל הקורא על הצירוף 'שדי חמד' לאור האזכור המפורש של השדיים בתחילת הפסוק. במקרה זה, הנביא יוצר זיקה בין פיריון האדם שמשחק בדרך כלל מבעד לשדיים המניקים וכעת מכים עליהם במחוות מספד, לבין פיריון האדמה שקמל ונחרב, זיקה שהמקרא מציף בהזדמנויות שונות". גרוסמן העלה אפשרות נוספת לפיה לפנינו סוג של 'דו משמעות זמני', על פיו מילה מקבלת משמעות אחת ברצף הקריאה, אך עם המשך הקריאה מבין הקורא את טעותו ועליו להעמיס על מילה זו משמעות אחרת. כלומר, האם הנביא ביקש להעמיס דו משמעות על הצירוף 'שדי חמד' או שהוא ביקש שהאפשרות של שדי האישה תעלה לתודעת הקורא בשלב ראשון, ותישלל עם המשך קריאת הפסוק. יש לציין שפירוש זה מרחיק את הקורא מהזיקה העולה בפסוק בין המילים 'שדים' ו'שדה'.

<sup>49</sup> זקוביץ, רות, עמ' 45, מציין שהמצג מכיל פרטים רבים בשישה פסוקים ומחלק את האירועים לפורענות לאומית ופורענות אישית.

<sup>50</sup> זקוביץ, רות, עמ' 45, מסביר שהמילה 'ותהם' בצורת נפעל מעידה על רעש והתרגשות הנשים על שובה של נעמי ועל אופן שיבתה, ללא אישה וילדיה.

<sup>51</sup> זקוביץ, רות, עמ' 63.

<sup>52</sup> גרוסמן, גשרים, עמ' 119. למבנים נוספים ראו עוד: טריבל, קומדיה, עמ' 169; ברלין, תקבולת, עמ' 136; גאו, רות, עמ' 39; בוש, רות, עמ' 90.

<sup>53</sup> גרוסמן, גשרים, עמ' 121, מציין זאת לפי דברי נעמי לכלותיה: "וה' ענה בי", וכן "וריקם השיבני ה'" וכן, "שדי המר לי".

<sup>54</sup> מלצר, רות, עמ' יב; באל, הרואיות, עמ' 42-69, טוענת שהמשמעות הקורקטית העכשווית של השמות במגילת רות מייצגת באופן שיטתי את ההפך מקורותיהם בסיפור המגילה, לדברי באל השמות מהווים מבנה מיקרוקוסמי של סיפור המגילה כולו.

<sup>55</sup> ראו: גרסיאל, שמות, עמ' 16, 20-21; זקוביץ, צבת בצבת, עמ' 199-198.

השימוש יוצא דופן של נעמי בכינוי האל בשם 'שָׁדִי'.<sup>56</sup> 'שדי' הוא אחד משמות האל הפחות מצויים בכתובים.<sup>57</sup> קיימים רק עשרה אזכורים של שם זה בסיפור המקראי.<sup>58</sup> מלצר סבר שנעמי נקטה בשם זה משום הדמיון הצלילי למילה 'שוד', שבא בהקשר של שבר ומשבר עימו מתמודדת נעמי. כפי שמצאנו בישעיה יג, ו: "הִלִּילוּ כִּי קָרֹב יוֹם ה' כְּשֶׁד מְשָׁדִי יָבֹא" וביואל א, כטו: "אָהָה לְיוֹם כִּי קָרֹב יוֹם ה' וְכֶשֶׁד מְשָׁדִי יָבֹא". גרוסמן הציע לקשור את השם 'שדי' עם הביטוי 'שדי מואב' וכך לרמוז על סיבת הרעה שהביא ה' עליה, ההליכה לשדה מואב.<sup>59</sup>

חוקרים נוספים הסבירו את השם 'שדי' בדרכים שונות.<sup>60</sup> אומינג מציין שעל אף שבמקרא לא נהוג לקרוא לאל בשמות נשיים, הכינוי 'אל-שדי' יכול להתפרש כמקבילה הגברית לאלת הפריה הנשית המוכרת בעמי המזרח הקדום.<sup>61</sup> ואכן, השם 'אל-שדי' מופיע מספר פעמים בהתגלות ה' לאבות. בכולן נקשר שם האל – 'שדי' עם ברכת הפריה: "וַיִּרְאֵהוּ אֵל אֲבָרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי אֵל שְׁדֵי הַתְּהַלְּךְ לִפְנֵי וְהָיָה תָמִים... וְהַפְרֵתִי אֶתְךָ בְּמַאֲד מְאֹד (בר' יז, א-ו); "וַיֹּאֵל שְׁדֵי יִבְרָךְ אֶתְךָ וַיַּפְרֵךְ וַיִּבְרָךְ וְהָיִתָּה לְקַחֵל עַמִּים" (בר' כח, ג); "מֵאֵל אֲבִיךָ וַיַּעֲזְרֶךָ וְאֵת שְׁדֵי וַיִּבְרָכְךָ בְּרִכַּת שְׁמַיִם מֵעַל בְּרִכַּת תְּהוֹם רַבְּצָת תַּחַת בְּרִכַּת שְׁדִים וְרַחֵם" (בר' מט, כה); "וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שְׁדֵי פְרָה וַיְרַבֶּה גֹי וְקָהַל גֹּיִם הִקְהָה מִמֶּךָ וּמִלְכִים מִחֻלְצֵיךָ יִצְאוּ" (בר' ל"ה, יא).

על רקע זה ניתן לייחס את השימוש שעושה נעמי בשם 'שדי' בהקשר אובדן הבנים והפגיעה בהמשכיות ובפריה.<sup>62</sup> גרוסמן עמד על הניגוד בין הברכות לאבות ובין מצבה של נעמי. לדבריו, בדברי נעמי יש בעיקר הבעה של טרגדיה וקבלת הדין.<sup>63</sup> נראה בעיני, כי המספר עושה שימוש מופלא בשדה סמנטי – שדה ושדי כדי לקשור בין עבר, הווה ועתיד בסיפור נעמי. שימוש חוזר במילים 'שדה' ושדי מצביע על שתי המצוקות איתן מתמודדת נעמי. שתיהן קשורות בפריה. נעמי חוותה רעב, שהוא תוצאה של אובדן פרי אדמה, ובשל כך עזבה עם משפחתה לשדה מואב. בשדה מואב איבדה את פרי בטנה, כלומר את שני בניה, ובשדה מואב עומדות בפניה שתי המצוקות והיא פועלת לדאוג לה ולכלתה למזון ותנובות השדה, ובו זמנית גם להמשכיות ופרי בטן.

<sup>56</sup> להרחבה ראו: קאסוטו, אל-שדי, עמ' 290; ניהר, אל שדי, עמ' 420; פרידמן-וולך, שדד, עמ' 418, מפרש מלשון של מלכים; זקוביץ, רות, עמ' 18, מציין שזו הופעה יחידה של השם 'שדי' בפרוזה המקראית כאשר תמיד מופיע במקום זאת הצירוף 'אל-שדי' ככינוי לאל.

<sup>57</sup> זקוביץ, רות, עמ' 64: "דברי נעמי מזכירים את הכתוב באיוב כז, ב: 'שדי המר נפשי'. שם האלוהות 'שדי' אינו מופיע בצורה זו בפרוזה המקראית, אלא בצירוף 'אל שדי'. השם שדי ללא מלת אל מופיע פרט לפסוקנו ולבא אחריו רק בשירה המקראית, כגון: בבר' מט, כה; במ' כד, ד, טז; תה' סח, טו; איוב ה, יז ועוד.

<sup>58</sup> רובם בסיפור איוב היוצר זהות גורל בין שתי הדמויות רות ואיוב. ראו: זקוביץ, רות, עמ' 31-31; לקוק, רות, עמ' 141; בזק, רות ואיוב, עמ' 11-12.

<sup>59</sup> גרוסמן, גשרים, עמ' 123.

<sup>60</sup> קדרי, עמ' 1059, מסביר את השם מלשון שדד הכל יכול; ניהר, שדי, עמ' 1422-1420.

<sup>61</sup> אומינג, שד, עמ' 412.

<sup>62</sup> כמו גם השימוש בכינוי 'שדי' בספר איוב. גרוסמן, גשרים, עמ' 124.

<sup>63</sup> גרוסמן, גשרים, עמ' 126.

פרק שמיני: אליטרציה ומשחק מילים – שָׁד וּשְׁדָה

נראה בעיני שבקריאתה של נעמי בשם 'שדי' יש מעבר לקבלת הדין וקריאה להזדהות, אלא זהו שימוש מכוון הרומז גם לברכת האבות, והוא מביע משאלת לב לשוב ולהשתמש בכוחו של האל ובברכת הפיריון המצויה בידו ונקשרת בשמו 'שדי'. משאלתה של נעמי מתמלאת ומצבה מתהפך לטובה, ונמצא פתרון למצוקת הרעב ומצוקת הזרע.

שתי המצוקות נפתרות תוך שהמספר מציין מפורשות שהאל הוא שהביא לפיריון. תחילה לגבי פרי השדה: "כִּי פָקַד ה' אֶת עַמּוֹ לְתֵת לָהֶם לֶחֶם לֶחֶם" (רות א, ו), ובהמשך האל הוא שנותן הריון: "וַיֵּצֵן ה' לָהּ הַרְיֹון וַתֵּלֶד בֶּן" (רות ד, ג). דאגת האל לפיריון אינה מסתיימת בפתרון בעיית ההווה אלא מבטיחה גם את עתיד נעמי ורות, נעמי נושאת בחיקה את הבן שנולד כמו אם המניקה את בנה, והבן תפקידו לכלכל את נעמי בזקנתה, כפי שעולה מברכת הנשים: "וְהָיָה לָךְ לְמַשִּׁיב נֶפֶשׁ וּלְכֹלֶל אֶת שִׁבְתְּךָ".

לסיכום, סיפור נעמי הוא סיפור אודות אובדן פיריון אדם ואדמה. השימוש החוזר במילים שדה ושדי יוצר, בו זמנית, גם מרקם מילים קוהרנטי לתכני הסיפור, וגם מגלם בתוכו את התמה המרכזית בסיפור, לפיה פיריון אדם ואדמה כרוכים זה בזה ושניהם תלויים במתת אל.

## יואל א, כ

**"גַּם בַּהֲמֹות שְׁדָה תַעֲרוֹג אֱלִיף כִּי יִבְשׁוּ אַפִּיקֵי מַיִם וְאֵשׁ אֶכְלָה נְאוֹת הַמִּדְבָּר"**

ספר יואל נחלק לשניים: פרקים א-ב עוסקים בנושא הארבה ובחורבן החקלאי,<sup>64</sup> ופרקים ג-ד דנים בנושא המדיני ובישועה העתידית.<sup>65</sup> הריחוק בין הנושא החומרי, הרס החקלאות ופגיעה בפיריון האדמה, ובין הנושא המדיני והאסכטולוגי, הביא חוקרים לראות בספר יואל יצירה של שני מחברים שונים.<sup>66</sup> מנגד היו שהתנגדו לכך בטענה ששני חלקי הספר אינם רחוקים ואין מניעה לראותם כיצירה של נביא אחד.<sup>67</sup> בפרט ששני חלקי ספר יואל קשורים זה בזה באמצעות מילים וביטויים

<sup>64</sup> יונגמן, יואל, עמ' 50, מציין שרבו הפירושים וחילוקי הדעות על שני פרקים אלה, שהביאו לחיפוש משמעות סמלית אלגורית למכת הארבה. היו שהפרידו וטענו, שפרק א משקף פורענות על הטבע ופרק ב עוסק בדימויים מטאפוריים, לפורענות אפוקליפטית של אחרית הימים. וולף, יואל, עמ' 5-7, מדגיש את הקשרים הלשוניים-ספרותיים בין פרק א ופרק ב, אך מבדיל ביניהם במשמעות הפורענות.

<sup>65</sup> יונגמן, יואל, עמ' 15; עסיס, יואל, עמ' 13, 29.

<sup>66</sup> זלין, תרי עשר, עמ' 145-146; ציילדס, מבוא, עמ' 391-392; בוור, עובדיה ויואל, עמ' 49-52; לסקירת המחקר ועל היחס בין חלקי ספר יואל ראו: קרנשאו, יואל, עמ' 29-30, וכן עמ' 129-147; ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 113-115.

<sup>67</sup> כיום נוטים חוקרים רבים לראות בספר כמכלול ולקשור בין שני הנושאים. ראו למשל: קפלרוד, יואל, עמ' 4-5, 9, 13; וולף, יואל, עמ' 6-8, ערך רשימה של מקבילות בין שני חלקי הספר; אוגדן, יואל ד, עמ' 97-106; פרינסלו, יואל, עמ' 66-81; קרנשאו, יואל, עמ' 29-34; כוגן, יואל, עמ' 4-5.

פרק שמיני: אליטרציה ומשחק מילים – שָׁד וּשְׁדָה

היוצרים מארג ספרותי מאחד.<sup>68</sup> תיאור יום ה' העולה משני חלקי הספר,<sup>69</sup> שסימניו, בין היתר, פריון ושפע לאחר שהארבה יגורש והטבע יחזור לאיתנו תומך בטענה זו.<sup>70</sup>

פרקים א-ב בספר יואל, מתארים מכת ארבה ובצורת קשה המכלה את תבואות הארץ.<sup>71</sup> בפרק מגוון רחב של תיאורי רעב, בצורת ובפרט צמא ויובש כמו: "הַבִּישׁוּ אֶפְרָיִם" (יואל, א, יא); "הַגִּפְנֹן הוֹבִישָׁה וְהַתְּאֵנָה אֲמַלְלָה... כָּל עֵצֵי הַשָּׂדֶה יִבְשׁוּ כִּי הִבִּישׁ שְׁשׁוֹן מִן בְּנֵי אֲדָם" (יואל, א, יב); "כִּי הִבִּישׁ דָּגָן" (יואל, א, יז).

בשל כך קורא הנביא לישראל לבכות על אובדן הפריון כמו בתולה חגורת שק המקוננת על בעל נעוריה.<sup>72</sup> דימוי ישראל לבתולה דווקא נקשר למצב האדמה היבשה שהיא כמו בתולה טרם שנזרעה. בהמשך הנביא מאניש את האדמה,<sup>73</sup> ומדמה אותה לאישה אבלה: "שִׁדְדַת שְׂדֵה אֲבָלָה אֲדַמָּה כִּי שִׁדְדַת דָּגָן הוֹבִישׁ תִּירוֹשׁ אֲמַלְלֵי יֶזְהָר" (יואל, א, יז).<sup>74</sup> במקביל, יש שימוש בפסוק זה באליטרציה ומשחק מילים, דרך חזרה על צליל או צירוף צלילים עם האותיות ש' וד'.

מטרת החזרה על אותיות וצלילים להקל על זכירת הנאמר ולגרום הנאה אמנותית לשונית. מכלול הצלילים תורם להדיקות הכתובים ודמיון הצלילים יוצר מקבץ מלכד.<sup>75</sup> המילים שְׂדֵה וּשְׁדָה הן חלק ממקבץ מלכד ביואל פרק א שמבוסס על חזרה צלילית.<sup>76</sup> מקבץ זה מצביע על זיקה בין פריון אדם ואדמה ומהדק את הקשר בין תחילת ספר יואל בפרק א, לסופו בפרק ד, כפי שאדגים כאן.

<sup>68</sup> כוגן, יואל, עמ' 5, מפרט את הנושאים החוזרים בשני חלקי הספר כמו: הדרישה לצום ולתפילה, מטרות התשובה של העם, משפט העמים, תיאורי האסון ותיאורי יום ה'. ביטויים שמעידים על אחדות הספר הם למשל: "כי קרוב יום ה'" (יואל, א, טו; יואל, ד, יד), "ורעשו שמים וארץ" (יואל, ד, טז) בדומה ל"רגזה ארץ רעשו שמיים" (יואל, ב, יז); "וה' נתן קולו" (יואל, ב, יא) לעומת "וה' מציון ישאג ומירושלים יתן קולו" (יואל, ד, טז); "על עמך... נחלתך" (יואל, ב, יז) לעומת "על עמי נחלתתי" (יואל, ד, ב).

<sup>69</sup> חכם, יואל, עמ' 4-5.  
<sup>70</sup> עסיס, יואל, עמ' 210-211, מציין שבספר יואל מדובר בסימנים קיצוניים בטבע כמו דם, אש ועשן וכן, בסימנים קוסמיים כמו, החשכת השמש והפיכת הירח לדם. אלו מופיעים כסימנים לחורבן, שחלקם כבר הוזכרו בתיאור החורבן ביואל ב, א-יד.

<sup>71</sup> יונגמן, יואל, עמ' 15; כוגן, יואל, עמ' 4; חוקרים הסבירו את הארבה כמטאפורה וסמל לצבא הפולש ומחריב את הארץ. הנטייה לפרש באופן זה נובעת מהצורך לקשור בין תחילת הספר לסופו. להרחבה ראו: עסיס, יואל, עמ' 35.

<sup>72</sup> פסוק ח מעורר קשיים רבים בפירוש המילה היחידאית "אֲלִי". רבים מן החוקרים הסבירו אותה כציווי משורש אל"ה בלשון נוכחת ומובנו "קונני". לא ברור למי פונה הנביא לקונן. תרגום יונתן מוסיף "כנשתא דישראל" ומכוון לכנסת ישראל, וכך גם רד"ק בפירושו. אפשרות נוספת היא לראות בכך קריאה לאדמה להתאבל. ראו: זלון, תרי עשר, עמ' 152. קושי נוסף שעולה, כיצד המילה 'בתולה' שפירושה, על פי רוב, אישה לפני נישואין, יכולה להתאבל על בעל נעוריה, ראו גם: כוגן, יואל, עמ' 23.

<sup>73</sup> יורסטד, האדמה, עמ' 708-709, עוסקת בתפקיד האדמה ברצח קין את הבל. לצורך הדיון, יורסטד מרחיבה את תיאורי פעולות האדמה ומשווה אותן לפעולות אנוש.

<sup>74</sup> יונגמן, יואל, עמ' 24, סבור שהשורש אב"ל כאן אינו לשון אָבַל אלא כוונתו חרבה ויובש, כמו בירמיהו כג, י, ועמוס א, ב. גם התאנה מואנשת ונדמית לאישה: "וְהַתְּאֵנָה אֲמַלְלָה" (יו' א, יא) והכוונה לחולשה וכריתה, והשוו יש' לג, ט; נח' א, ה.

<sup>75</sup> ילון, אליטרציה, עמ' 286, דן בזיווג אותיות בייחוד בדיבור נשגב; פולק, הסיפור, עמ' 98.  
<sup>76</sup> לדוגמאות נוספות ראו: ילון, כתבים, עמ' 286; גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 95-104.



צירוף האותיות ש' וד' חוזר בפסוקים י-כ תשע פעמים במשמעויות שונות,<sup>77</sup> דבר שיוצר משחק מילים<sup>78</sup> סביב הלקסמות שד/ שדד/ שדה.<sup>79</sup> למשל, פסוק טו: "וְכָשֶׁד מְשָׂדֵי יָבֹא". פרשנים סברו שמשחק המילים בא להדגיש שה' הוא מקור האסון באמצעות הדמיית האסון, כלומר השוד, לשמו של האל, שדי.<sup>80</sup> על רקע העיסוק הרב בפרק ביובש וצמא נראה כי החזרה הצלילית על האותיות ש' וד' יוצרת מרקם מילים בתוכו טמונה גם המילה 'שָׂד'. מרקם המילים מעניק משמעות נלווית למילים שדה וְשָׂד, תוך שהוא רומז לתפקידם כמקור לקיום ומשקה לאדם ומהווה ניגוד לתיאורי היובש והצמא שחוזרים בפרק.

לתמונה זו מצטרף פסוק כ: "גַּם בְּהִמּוֹת שָׂדָה תַעֲרוֹג אֶלְיָךְ כִּי יָבֹשׁוּ אֶפְיָקֵי מַיִם וְאֵשׁ אֶכְלָה נְאוֹת הַמִּדְבָּר", שמתאר את בהמות השדה עורגות לה' כדי שירוה את צימאונן. המילה 'שדה' מצטרפת למרקם המילים שיוצר שדה סמנטי סביב האותיות ש' וד'; שדה סמנטי שמתאחד עם תוכן הפרק ומרמז על הפתרון למצוקת הרעב והצמא.

מצוקת הרעב והיובש העולה בפרק א מקבלת מענה בתיאור הישועה בפרק ד פסוקים יח-כא.<sup>81</sup> תיאורי שפע ופריון סוגרים מעגל: "וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא יִטְפוּ הַהָרִים עָסִיס וְהַגְּבְעוֹת תִּלְכְּנָה חֶלֶב" (יואל ד, יח). העסיס הוא היין היוצא מהענבים. כדי להעצים את תחושת השפע מתאר הנביא את היין נוזל מן ההרים ואת החלב הנוזל מן הגבעות.<sup>82</sup> גם המים ישוּבו לזרום באפיקים בניגוד לתיאורי היובש והצמא הקשים המתוארים בפרק א. להשלמת התמונה מופיע ביטוי חריג 'הגבעות תלכנה חלב'. רבים פירשו שכוונת תיאור זה היא ששדות המרעה הטובים ישפיעו על שפעת החלב של הצאן.<sup>83</sup> במקורות נוספים במקרא החלב בא לתאר את טוב הארץ.<sup>84</sup> היו שראו בחטיבת הפסוקים ביואל ד, יח-כא, יחידה נפרדת מהספר כולו.<sup>85</sup> במטרה להוכיח שפסוקים יח עד כא הם חתימה בלתי נפרדת מספר יואל, הציע עסיס מבנה כיאסטי לארבעת פסוקים אלו.<sup>86</sup> המבנה יוצר הקבלה בין החלב בפסוק יח לדם המופיע בפסוק יט: "אֲשֶׁר שָׁפְכוּ דָם נָקִיא בְּאֶרְצָם". לדברי עסיס תפקיד החלב מרכזי

<sup>77</sup> "שָׂדָה שָׂדָה" (יואל א, י); "כִּי שָׂדָד דָּגְוִן" (יואל א, י); "קִצֵּיר שָׂדָה" (יואל א, יא); "כָּל עֲצֵי הַשָּׂדָה" (יואל א, יג); "וְכָשֶׁד מְשָׂדֵי יָבֹא" (יואל א, טו); "כָּל עֲצֵי הַשָּׂדָה" (יואל א, יט); "בְּהִמּוֹת שָׂדָה" (יואל א, כ).

<sup>78</sup> עסיס, יואל, עמ' 114, מציין שבאמצעות השימוש בלשונות מוכרות ובמטבעות לשון כמו בהמשך הפסוק: "וְכָשֶׁד מְשָׂדֵי יָבֹא" ביקש הנביא לתת תוקף לדבריו שהם דבר ה'.

<sup>79</sup> בדומה לכך ראו: גרוסמן, כפל, עמ' 17 הערה 68.

<sup>80</sup> קפלרוד, יואל, עמ' 59, טוען שמשחק המילים תומך במקוריות המשפט בספר יואל; סוויני, תרי עשר, עמ' 160; ראב"ע על אתר מסביר: "משוד שיבא מהשם? כי שדי תאר, כמו 'עלי לבי דווי' (יר' ח, יח). רק אמר, כי היו"ד תחת אות הכפל, כמו 'דליו שוקיים' (משי' כו, ז), והטעם, מתגבר ומנצח, על כן אמר כי במקום הזה איננו שם הנכבד".

<sup>81</sup> עסיס, יואל, עמ' 32, מדגים את ההקבלה בין המצוקות בפרק א לפתרונות העולות בפרק ד.

<sup>82</sup> ראו: עמוס ט, יג; כווגן, יואל, עמ' 58; חכם, תרי-עשר, עמ' כה: "מלשון פוריות וברכה כמו ארץ זבת חלב ודבש".

<sup>83</sup> ווינקאפ, תרי עשר, עמ' 72, מסביר שהכוונה לשפע של מרעה שמטיב עם תנובת החלב של הבהמות; בוור, עובדיה ויואל, עמ' 141, מציין שהדימוי מתאר באופן מוגזם את השפע; ראו גם קרנשאו, יואל, עמ' 199.

<sup>84</sup> ראו: שמות ג, ח; יז; יג, ה; לג, ג; ויקרא כ, כד; במדבר יג, כז; דברים לב, יד; ראו עוד: סרנה, שמות, עמ' 16 וכן ראו פירוש רד"ק לעמוס ט, יג: "יתמוגגנה, על דרך משל, כאלו הגבעות נמוגות ומתמוססות מרוב החלב שזב עליהן המצאן".

<sup>85</sup> בוור, עובדיה ויואל, עמ' 140.

<sup>86</sup> עסיס, יואל, עמ' 263.

פרק שמיני: אליטרציה ומשחק מילים – שָׁד וּשְׁדָה

בחיי האדם ועל כן מסמל את משמעות החיים כמו הדם.<sup>87</sup> נראה בעיני, שהביטוי החרגי "וְהַגְבְּעוֹת תִּלְכְּנָה חֶלֶב" מרמז על השדיים שצורתם מזכירה גבעות והם מלאים חלב. משמעות זו מצטרפת אף היא לשדה הסמנטי המופיע בפרק א, ולמרקם המילים סביב האותיות ש' וד' שמעורר דמיון בין תפקיד השדה ותפקיד השדיים, וקושר את סופו של ספר יואל עם תחילתו של הספר תוך שהוא מצביע על זיקה בין פריון אדמה ופריון אדם אשר קיומם תלוי בהשקיה של מים וחלב.

לסיכום, פרק א בספר יואל בולט במרקם המילים ובחזרה על האותיות ש' וד'. משחק המילים רומז לקשר בין מצוקת הרעב והצמא ובין הפתרון, מאחד את תחילת ספר יואל עם סופו ורומז לדמיון הפונקציונאלי בין השדה והשדיים, שעיקרו דאגה לרוויה ושובע.

## איכה ד, ט

**"טובים היו חללי חרב מחללי רעב שהם יזבו מדקרים מתנובת שדי"**

פסוקים ג-ד בפרק ד במגילת איכה מיטיבים לתאר את סבלם של תושבי יהודה בעקבות החורבן.<sup>88</sup> בפסוקים אלו המקונן חוזר ומתאר באריכות את מראות הרעב ששרר בירושלים בימי המצור.<sup>89</sup> הראשונים שנפגעו היו הילדים<sup>90</sup> והתינוקות.<sup>91</sup> עשרת הפסוקים הראשונים באיכה פרק ד מתארים שינוי לרעה. ממציאיות מיטיבה למציאות קשה של אובדן ומוות.<sup>92</sup> ברלין מציינת שהמצב מתואר בגוף שלישי ויוצר תחושה של ריחוק וניתוק, מה שתורם לתחושת הניגוד בין המצב שהיה בעבר למצב הנוכחי.<sup>93</sup> נוכחות האל נעדרת מפסוקים אלו ואין אזכור לאחריותו לשינוי לרעה. במקום זאת ישנם תיאורים של פעולות האנשים אל מול מצבם הקשה.<sup>94</sup>

בפסוקים ג-ח ישנה התייחסות מיוחדת לרעב. הביטוי 'בת עמי' חוזר שלוש פעמים ורומז לפנייה דווקא לנשים.<sup>95</sup> המילה 'שבר' מתפרשת פעמים רבות במקרא כאספקת מזון,<sup>96</sup> ויתכן לראות כי הביטוי 'שבר בת עמי' רומז לתפקיד הנשים באספקת מזון. לאור זאת ניתן להבין את פתיחת היחידה

<sup>87</sup> קדר-קופשטיין, דם, עמ' 240; עסיס, חתימת ספר יואל, עמ' 264, מבסס את טענתו על משלי כז, כז: "וְיָדִי חֶלֶב עֲיָיִם לְלַחֵמְךָ לְלֶחֶם בֵּיתְךָ וְחַיִּים לְנַעֲרוֹתֶיךָ", ומשווה את החלב בתקופת הינקות ללחם בחיי אדם, כאשר שניהם מסמלים חיים בניגוד לדם שמסמל את החיים וגם את המוות. עסיס מבסס טענה זו גם על הפסוק במשלי ל לג, שבו החלב מנוגד לדם: "כִּי מִיץ חֶלֶב יוֹצֵא חֲמָאָה וּמִיץ אֶף יוֹצֵא דָם וּמִיץ אֶפְיִם יוֹצֵא רִיב".

<sup>88</sup> קליין, איכה, עמ' 224; עסיס, איכה, עמ' 210.

<sup>89</sup> ברלין, איכה, עמ' 102; עסיס, איכה, עמ' 210-211.

<sup>90</sup> קליין, איכה, עמ' 223, משווה לסבלות הילדים המתוארים בקינה השנייה באיכה ב, יא-יב.

<sup>91</sup> רס"ג, עמ' קמח: "אחר כך החל למנות את הפגיעות והתחיל בילדים"; ברלין, איכה, עמ' 103.

<sup>92</sup> יחידה זו נפתחת במילים: "אֵיכָה יוֹעֵם זָהָב וְשֵׁנָא הַקֶּתֶם הַטּוֹב"; ברלין, איכה, עמ' 101, מסבירה את המילה 'ישנא' כמו ישנה שפירושו ישתנה.

<sup>93</sup> ברלין, איכה, עמ' 103.

<sup>94</sup> עסיס, איכה, עמ' 210.

<sup>95</sup> קליין, איכה, עמ' 150, מציין שבביטוי 'שבר בת-עמי' (שהוא דו-משמעי) יש כבר רמז לכך שלהלן ידובר בצער הקשור לאימהות.

<sup>96</sup> ראו: "וַיֹּאמֶר הִנֵּה שְׂמַעְתִּי כִּי יֵשׁ שֹׁבֵר בְּמַצָּרִים כְּדוֹ שְׂמָה וְשֹׁבְרוֹ לָנוּ מִשֵּׁם וְנַחֲיָה וְלֹא נְמוּת" (בר' מב, ב); "וַיֹּסֶף הוּא הַשְּׁלִיט עַל הָאָרֶץ הוּא הַמְּשֻׁבֵּר לְכָל עַם הָאָרֶץ" (בר' מב, ו).

בתיאור פעולת הנקה שמסמלת יותר מכל את יכולתן של נשים לספק מזון לילדיהן. היחידה נחתמת בתיאור מצב אבסורדי בו הילדים משמשים מזון לאימותיהם: "יְדֵי נָשִׁים רַחֲמָנִיּוֹת בְּשָׁלוֹ יִלְדִיָהֶן" (איכה ד, י).

מוטיב ההנקה שב ועולה בתיאור עתות רעב ומשבר,<sup>97</sup> בו הראשונים שנפגעו היו התינוקות כיוון שבתנאי רעב צומקים שדי האימהות ומתייבשים, ונבצר מהן להניק את ילדיהן.<sup>98</sup> חוסר יכולתן של אימהות להניק הוא מוטיב ספרותי שמוכר גם בתעודות עתיקות מהמזרח הקדום.<sup>99</sup> פסוק ג מציג את הניגוד בין התנים המניקות את גוריהן,<sup>100</sup> ובין נשות ירושלים שאינן מיניקות את ילדיהן: "גַּם תַּנִּים חָלְצוּ שָׂד הַיְיִקוּ גּוֹרֵיהֶן בְּתַעֲמֵי לְאֶכְזָר" (איכה ד, ג). קליין מציין שעל מנת להבליט את הניגוד בין הנשים לתנים, הנביא מתאר את חיות הטרף כחולצות שד על אף שזוהי פעולה אופיינית לאדם ולא לבעלי החיים.<sup>101</sup> בניגוד לתנים מתוארות נשות ירושלים כמו יענים אכזריות שטומנות את ביציהן בחול ולא דוגרות עליהן.<sup>102</sup> פרשנים מסבירים את אכזריות האימהות בכך שהן דואגות לעצמן לפני שהן דואגות לילדיהן.<sup>103</sup> אחרים הניחו שהנשים לא יכלו להניק מחוסר בחלב ולכן נדמו כמי שמתאכזרות לילדיהן.<sup>104</sup> כתוצאה מכך, לשון היונקים נדבקה לחיכם בהיעדר חלב: "דָּבַק לְשׁוֹן יוֹנֵק אֶל חֶבֶו בְּצִמָּא" (ד, ד).<sup>105</sup>

בהמשך הפסוקים מתוארת מצוקת הרעב בקרב אלה שהיו מורגלים בחיי מעדנות, וכעת מחפשים את מזונותיהם באשפתות: "הָאֶכְלִים לְמַעַדְנִים נִשְׁמוּ בְּחִיצוֹת הָאֶמְנִים עָלֵי תוֹלַע חֲבָקוּ אֲשֵׁפְתוֹת" (איכה ד, ה).<sup>106</sup> תיאור הרעב נחתם בהשוואה שקובעת שמיתה בחרב עדיפה על פני מיתה ברעב: "טוֹבִים הָיוּ חֲלָלֵי חֶרֶב מִחֲלָלֵי רָעַב שֶׁהֵם יָזְבוּ מִדְּקָרִים מִתְנוּבֵת שְׂדִי" (איכה ד, ט). תיאור הרעבים כזבים ומדוקרים מתאים יותר לאדם הנדקר בחרב ולא למתי רעב. הדעה המקובלת במחקר היא

<sup>97</sup> כמו גם: "בַּעֲטָף עוֹלָל יוֹנֵק בְּרַחְבוֹת קֶרֶה לְאֶמְתָּם יֹאמְרוּ אֵיךְ דָּגוּ וַיִּזוּ בְּהַתְעַטְפָּם כְּחֶלֶל בְּרַחְבוֹת עִיר בְּהַשְׁתַּפֵּד נַפְשָׁם אֶל חֵיק אֶמְתָּם" (איכה ב, יא-יב).

<sup>98</sup> קליין, איכה, עמ' 150.

<sup>99</sup> למשל במיתוס האכדי על עלילות האל ארה, אל המגפה מאיים להביא פגעים על האנושות ובין היתר מופיע בתיאור: "שדיים אצמיק הטף לא יחיה". במיוחד רווח מוטיב זה בנוסחאות הקללה שבכתובות מלכים ובחוזי גרורים, בהם המלך משביע, שמי שימחק את שמו יביא בצורת רעב על הארץ, עד כי, מאה רחלים תינקנה טלה, ואל ירווה, מאה פרות תינקנה עגל, ואל ירווה ומאה נשים תינקנה ילד ואל ירווה. נוסח קללה דומה נתגלה גם באחת מכתובותיו של אשורבנפל להרחבה ראו: קליין, איכה, עמ' 150.

<sup>100</sup> על פי הכתוב בתרגום השבעים, בוולגטה ובתרגום הארמי הכונה לתנינים ראו BHS. קליין, איכה, עמ' 229, מביא מספר טיעונים להניח שמדובר בחיות היבשה – התנים.

<sup>101</sup> קליין, איכה, עמ' 229, מציין שזו הופעה יחידה במקרא שהמילה שד כתובה בלשון יחיד ולא רבים – שדיים, והסיבה לכך כאן היא שבעת ההנקה חולצת האם שד אחד בלבד.

<sup>102</sup> קליין, איכה, עמ' 230.

<sup>103</sup> רש"י, ור"י כספי על אתר.

<sup>104</sup> ראב"ע, על אתר מביא בשם פרשנים אחרים שהתנים הם דימוי לנשות ציון ולא השוואה ניגודית: "גם תנין חלצו שד – נשי ציון, ויניקו גוריהן. החלב ליונק – מקום לחם ומים", מרככים את אכזריותן של הנשים המניקות. ר' י' מטראני מסביר שהנשים חלצו שד אך היה מצומק מפאת הרעב ועל כן נראה כאכזריות.

<sup>105</sup> קליין, איכה, עמ' 150, מעצים את תיאור הרעב ומסביר את הדבקות הלשון לחיך כשתיקה ואילמות היונקים מחולשת הרעב.

<sup>106</sup> קליין, איכה, עמ' 231-232; עסיס, איכה, עמ' 214, מסביר שאלה הם האנשים אשר נהנו מעושר ורווחה והתרגלו לחיי פינוק.

פרק שמיני: אליטרציה ומשחק מילים – שָׁד וְשָׂדָה

שהפסוק כולו מתייחס לחללי רעב שהם 'יזובו מדוקרים' כלומר יגוועו למוות מהיעדר מזון המכונה "תְּנוּבַת שְׂדִי"<sup>107</sup>. וכך מסביר ר' יוסף קרא: "תנובות שדי ואוכלין הרבה נבקעו בני מעיים שלהם שנקצר מחמת הרעב. ויזובו מדוקרים – פתרונו: מבוקעים מחמת שאוכלין תנובות שדי, וגופם מנוול מחמת הריעי שיצא חוץ לכרסם"<sup>108</sup>.

היו שפירשו את חלקו הראשון של המשפט כמוסב על חללי החרב שהם 'יזובו מדוקרים' ואת חלקו השני של המשפט כמוסב על חללי רעב שגוועו ברעב כתוצאה ממחסור בתנובות השדות.<sup>109</sup> קליין הסביר שהכתוב נקט לשון קצרה כדי לשמור על משקל הקינה והאות מ' של המילה 'מתנובות' היא מ' החיסרון.<sup>110</sup> אחרים הניחו שהמשפט כולו מוסב על חללי החרב ויש להבינו שחללי החרב מתו מיתה מהירה מדוקרים כשדמם זב כשהם שבעים מתנובות השדה או שרועים בין תנובות השדה.<sup>111</sup> אבקש לבחון פסוק זה על רקע תחילת הפרק המתאר את מצוקת היונקים ולפרש שהביטוי "תְּנוּבַת שְׂדִי" מבליע רמז על אובדן תנובות השדיים ויוצר קשר בין השניים. רמיזה זו משלימה את התיאור בפסוק ד וקושרת את המחסור בתנובות השדה עם המחסור בתנובות השדיים. בניגוד לתנים, שְׂדִיָּהן של הנשים מצומקים, מדוקרים ואינם זבי חלב, זאת בשל המחסור בתנובות השדה. פירוש בדרך זו קושר בין דם וחלב, שני הנוזלים המסמלים חיים ופריון,<sup>112</sup> ומצביע על תלות של תנובת השדיים בתנובת השדה.

לסיכום, פרק ד במגילת איכה מתאר תקופת רעב. שימוש בביטוי 'תנובות שדי' מייצר משמעות נוספת, משלים בין גורל האנשים, הנשים והטף וממשיך את הקו המנחה בפרק לפיו הרעב גורם לאובדן פרי בטן כתוצאה מאובדן תנובות השדה.

## שיר השירים א, יג

"צִרֹר הַמֶּר דֹּדִי לִי בֵּין שְׂדֵי יְלִין"

בשיר השירים מצאנו התייחסות לשדיים כדימוי לקרבה בין אחים, כמו למשל: "מִי יִתְּנֶךָ כָּאֵחַ לִי יוֹנֵק שְׂדֵי אִמִּי" (שה"ש ח, א), או כדימוי לילדה שטרם התבגרה: "אָחוֹת לָנוּ קִטְנָה וְשְׂדֵים אֵין לָהּ"

<sup>107</sup> ברלין, איכה, עמ' 109, עומדת על הקושי בתיאור זה ומעלה השערה שהתיאור מזכיר את מחלת הדבר; ראו גם קליין, איכה, עמ' 236.

<sup>108</sup> רש"י, ר"י מטראני ור"י קרא על אתר, מפרשים את המילה 'מדוקרים' – מבוקעים, כתוצאה מאכילה לאחר רעב. אחרים משייכים את המילה 'מדוקרים' לחללי החרב. להרחבת הדיון ראו: עסיס, מייאוש לתפילה, עמ' 217-218.

<sup>109</sup> טוביה בן אליעזר, מדרש לקח טוב על קהלת ואיכה, עמ' 62.

<sup>110</sup> קליין, איכה, עמ' 236.

<sup>111</sup> יוסף כספי על אתר וכן התרגום הארמי, איכה ד, ט: "דקטילי סייפא דייבין כד אינון מבזעין כריסהון מן מה דאכלו מעלל חקלא".

<sup>112</sup> כפי שמצאנו ביואל פרק א, ראו הרחבה בפרק זה.

פרק שמיני: אליטרציה ומשחק מילים – שָׁד וְשָׁדָה

(שה"ש ח, ח), וכן: "אֲנִי חוֹמָה וְשָׁדִי כְּמִגְדָּלוֹת" (שה"ש ח, י). או כדימוי ויזואלי-תנועתי: "שְׁנֵי שָׁדָה כְּשְׁנֵי עֶפְרַיִם תְּאוֹמֵי צְבִיָּה" (שה"ש, ד, ה').

בפרק ז, ט המחבר מדמה את השדיים לאשכולות הגפן: "וְיִהְיוּ נָא שָׁדָה כְּאֲשָׁכֹלוֹת הַגֶּפֶן".<sup>113</sup> דימוי זה כולל התייחסות הן להיבט הויזואלי של השדיים, והן לפונקציונאליות שלהם כמקור משקה. הדימוי לגפן נקשר לאסוציאציה אינטימית-מינית, בפרט לאחר שבפרק ה, י מתאר הדוד את ההתקשרות בינו ובין הרעיה כשתיית יין: "שְׁתִּיתִי יַיִן עִם חֵלְבִי" (שה"ש ה, י).<sup>114</sup> בפרק ז, יב מציעה הרעיה לדוד לצאת לשדה: "לְכֵה דוֹדִי נִצָּא הַשָּׂדֶה נְלִינָה בְּכַפְרִים". הכפרים מוזכרים פעמים רבות בשיר השירים ולרוב הכוונה באזכורים הללו לצמח הכופר ממנו מפיקים בושם.<sup>115</sup> פוקס מציין שזהו משחק מילים הרומז לשני המובנים, כפר כמקום יישוב וכופר כצמח בושם.<sup>116</sup>

עסיס קושר בין פרק ז, יב-ג לפרק א, יג-ד. לדבריו, הזיקה הלשונית מבוססת על המילים: נלינה – ילין; כרמים – כרמי, והמילה שדה מקבילה לדבריו למילה שדי.<sup>117</sup> הקבלה זו מעניקה רובד נוסף למובן המילולי של המילה 'שדי' הרומז לשדות, לפיו הדוד כמו בושם לן בין שדיה בדומה לכפרים שמבשמים את השדות.

אם כך, הדמיון בין פרק א, יג-ד שם מדמה הרעיה את הדוד כבושם הנח בין שדיה לבין פרק ז, יב-ג שם מציעה הרעיה לדוד לצאת לשדה ללון כמו הכפרים הגדלים בשדות<sup>118</sup> יוצר זהות פונקציונאלית בין השדיים והשדות היות ששניהם משמשים מקום לבשמים ובשל כך גם מקום לקרבה אינטימית בין האיש לאישה.<sup>119</sup>

לסיכום, כחלק מתיאורי הערגה בשיר השירים בולטים תיאורי השדות והשדיים כמקומות אינטימיים מעוררי תשוקה ומיניות.

<sup>113</sup> קליין, שיר-השירים, עמ' 58-60, סבור שיש בפרק ז מספר דימויים לשדיים. בפסוק ט 'אחזה סנסיניו', בסנסיניו הכוונה למכבדי התומר הנושאים את התמרים ומשמשים דימוי לשדיים, בהמשך מדומים השדיים לאשכולות גפן.

<sup>114</sup> עסיס, אהבת עולם, עמ' 165.

<sup>115</sup> רש"י על אתר. ראו עוד: חכם, שה"ש, עמ' סד.

<sup>116</sup> פוקס, מגילות, עמ' 62.

<sup>117</sup> עסיס, אהבת עולם, עמ' 170, ממשיך את ההשוואה בין פרקים ז-ח לפרקים א-ב כדי לבסס את טענתו שיש כאן רצף אחד.

<sup>118</sup> עמר, צמחי המקרא, עמ' 95, מניח שהכופר מזהה עם השיח הקרוי בעברית 'כֶּפֶר לָבֵן', או בשמו המדעי הלטיני Lawsonia alba מוזכר פעמיים במקרא בשה"ש א', יד ושה"ש ד, יג.

<sup>119</sup> עסיס, אהבת עולם, עמ' 174, מציין שהכפרים משרים אורה של אהבה ואינטימיות היות שהרבים אינם מצויים שם.

## דברים לב, יג

”יִרְכְּבֵהוּ עַל בְּמֹתַי אֶרֶץ וַיֹּאכַל תְּנוּבַת שְׂדֵי וַיִּנְקֵהוּ דָבֵשׁ מִסָּלַע וְשָׁמֶן מִחִלְמֵיֶשׁ צוּר”

במחרוזת הראשונה בשירת 'האזינו' מופיעה תוכחת האל על כפיות הטובה של עם ישראל. העם אינו מכיר בטובות שעשה עימם האל.<sup>120</sup> בשירה מופיעים ביטויים רבים שמדמים את הקשר בין ה' לעמו כקשר בין הורים וילדיהם.<sup>121</sup> כך למשל מכונה עם ישראל בניו של ה': "שָׁחַת לוֹ לֹא בָּנָיו מוֹמִים" (דב' לב, ה) ובהמשך מדומה האל לאביהם של ישראל: "הֲלוֹא הוּא אָבִיךָ קָנָךְ הוּא עֶשְׂךָ וַיְכַנְנֶךָ" (דב' לב, ו). עוד מוסיף המספר ומדמה את האל לנשר המגן על גוזליו: "כְּנֶשֶׁר יְעִיר קֶנֶוּ עַל גּוֹזְלָיו יִרְחֹף" (דב' לב, יא).

על רקע דימויים אלו אפשר להסביר את פעולת ההנקה המתוארת בפסוק יג: "יִרְכְּבֵהוּ עַל בְּמֹתַי אֶרֶץ וַיֹּאכַל תְּנוּבַת שְׂדֵי וַיִּנְקֵהוּ דָבֵשׁ מִסָּלַע וְשָׁמֶן מִחִלְמֵיֶשׁ צוּר". פסוק זה מופיע כחלק מתיאור הטובה שעשה ה' לישראל לפיו האל הביא את עמו לכנען והושיבם במקומות הגבוהים המכונים "במותי ארץ" ומאכילים מתנובות השדה.<sup>122</sup> אבישור ציין שיש בשירה דפוסי לשון שמקבילים לשירה כנענית.<sup>123</sup> גם המילה שדי היא צורה עתיקה למילה שדה ונמצאת גם באיכה ד, ט וביחזקאל לו, ל.<sup>124</sup> טיגאי מסביר ששימוש בלשון ינק רומזת לכך שה' כלכל את ישראל כמעט ללא מאמץ מצידם, וגם מקומות שצפויים להיות שוממים, כמו סלע וצור חלמיש, הניבו מאכלים מזינים.<sup>125</sup> הופעת המילה 'ויניקהו' בסמיכות למילה 'שדי' מצרפת משמעות נלווית לביטוי 'תנובות שדי' באמצעות תקבולת יאנוס באופן הבא: כאשר המילה שדי מצטרפת למילה 'תנובות' שבאה לפניה היא מתפרשת כתוצרי השדה המניב. אך במקביל המילה 'שדי' מצטרפת למילה 'ויניקהו' שבאה אחריה וכך מתפרשת באופן מטאפורי לשדי האל המניקים את עמו.<sup>126</sup> גרוסמן היטיב לתאר תופעה זו: "אחת הדרכים השכיחות לעידוד הקורא לשימת לב לכפל משמעות ביחידה ספרותית, היא שילוב המשמע המשתקף בסמיכות טקסטואלית לתיבה בעלת המשמע הכפול, בכך מנתב המחבר את תודעת הקורא להעמסת

<sup>120</sup> קרייגי, דברים, עמ' 378; נלסון, דברים, עמ' 371; טיגאי, דברים, עמ' 765.

<sup>121</sup> טיגאי, דברים, עמ' 768: "ההתייחסות לישראל כאל בניו של ה' (השוו "בניו ובנותיו" בפסוק יט) משתלבת בדימוי של יחסי אב ובן ביחסי ה' עם עמו... גם במקומות אחרים בספר דברים מצינו ציורים דומים".  
<sup>122</sup> טיגאי, דברים, עמ' 775, מפרש את הביטוי 'תנובות שדי' כתוצרת השדה ומשווה ליח' לו, ל ולאיכה ד, ט. לדבריו, המילה 'שדי' היא הצורה המקורית למילה 'שדה' והיא מופיעה בעיקר בשירה בה נהגו להשתמש יותר בצורות עתיקות.  
<sup>123</sup> אבישור, דברים, עמ' 236: "לשירת האזינו ייחוד לשוני הבא לידי ביטוי ביצירת צירופים מיוחדים. יתר על כן, ישנם דפוסי לשון וסגנון המשותפים לשירת האזינו וללשון הכנענית וספרותה, ויש בהם כדי לבסס את הדעה על קדמותה של השירה".

<sup>124</sup> אבישור, דברים, עמ' 240.

<sup>125</sup> טיגאי, דברים, עמ' 775, משווה לשופ' יד, יח; שמ"א יד, כה; תה' פא, יז; איוב כט, ו.

<sup>126</sup> באופן דומה ניתן להבין את המילה 'שדי' באיוב כא, כ-כד: "יִרְאוּ עֵינָיו וְעֵינָיו כִּידוֹ וּמְחַמַּת שְׂדֵי יִשְׁתָּה כִּי מֵה חֲפָצוֹ בְּבִיתוֹ אֲחָרָיו וּמְסַפֵּר חֲדָשָׁיו חֲצָצְרוֹ הֲלָאֵל לְמַד דָּעַת וְהוּא רָמִים יִשְׁפּוֹט זֶה יְמוֹת בְּעָצָם תָּמוּ כָּלוּ שְׁלָאֵנוּ וְשָׁלְיוֹ עֲטָנוּ מְלָאוּ חֶלֶב וּמֵחַ עֲצָמוֹתָיו יִשְׁקָה".

פרק שמיני: אליטרציה ומשחק מילים – שָׁד וּשְׁדָה

משמע זה על התיבה הסמוכה".<sup>127</sup> לסיכום, סמיכות טקסטואלית כפי שעולה מהפסוק "יִרְכְּבֵהוּ עַל בְּמֹותֵי אֶרֶץ וַיֵּאכַל תְּנוּבַת שְׂדֵי וַיִּנְקֵהוּ דְבַשׁ מִסֵּלַע וְשֶׁמֶן מִחֲלָמִישׁ צוּר" (דב' לב, יג). מעידה על זיקה בין אישה ושדה, מצטרפת למגוון פעולות שעשה האל למען עמו ותורמת לדימוי יחסי ה' ועמו כיחסי הורים ובנים.

## סיכום ומסקנות

במבוא לפרק מוצגת הנחת היסוד כי מתקיים קשר עתיק בין השדות והשדיים. קשר זה מתבסס על ניתוח אטימולוגי של המילים. מעבר לקרבה הצלילית נראה כי השדיים והשדות חולקים תפקיד דומה באספקת מזונותיו של האדם מינקות עד בגרות. לתוך כך מצטרף גם שם האל 'שדי' המצוי לרוב בברכות ומכוון לתפקיד האל ודאגתו למזונות האדם. הדמיון המילולי והפונקציונאלי מצוי בתפיסה האנושית מערש התרבות, ונראה כי המספר מתבסס על כך ומשתמש בדמיון הצלילי והפונקציונאלי בין המילים כדי להעניק לטקסט עומק ומשמעות.

בפרק זה אנו עדים לאוסף פסוקים בהם נעשה שימוש נבון בזיקה בין שדות ושדיים, כדי לאפשר פרשנות עשירה ומרובדת ולהטמיע מגמות ומסרים. כך למשל, באמצעות דו משמעות קורא הנביא ישעיהו לנשים להתאבל הן על השדות הריקים והן על השדיים הצומקים בפסוק אחד. בסיפור רות השימוש החוזר במילים שדה ושדי יוצר מרקם מילים קוהרנטי המזוהה עם תכני הסיפור ורומז כבר בפתיחתו למגמה המרכזית לפיה פיריון אדם ואדמה כרוכים זה בזה ושניהם תלויים במתת אל. בדומה מצאנו כי משחק מילים סביב האותיות ש' וד' ביואל פרק א, קושר בין מצוקת הרעב והצמא ובין הפתרון, מאחד את סוף הספר עם תחילתו וקובע כי הכול מאת ה'.

עוד הדגמנו כיצד אליטרציה משמשת, מחד, חלק מתיאורי ערגה בשיר השירים שבו המשורר קושר בין תפקיד השדות והשדיים כמקומות אינטימיים ומעוררי תשוקה ומנגד, האליטרציה יוצרת זיקה בין ניאוף ואובדן פרי בטן ופרי האדמה בנבואת יחזקאל. מעל לכול נראה כי משחק המילים מעיד על קשר הדוק בין אל שדי, השדות והשדיים כדי להצביע על התלות המורכבת ביניהם.

<sup>127</sup> גרוסמן, כפל משמעות, עמ' 30. ראו גם: דן, יובש פורה, עמ' 71.

## **פרק תשיעי: סיכום ומסקנות**

מטרתו של מחקר זה היא חשיפת מגוון ההופעות והגילויים של הזיקה בין פריון אדמה לפריון אדם במקרא, עמידה על היקפה של הזיקה, ובחינת אופן התממשותה בטקסט המקראי. כפי שציינתי במבוא, הנחת המוצא היא שהסיפורים והיחידות בהם בחרתי להתמקד מהווים מדגם מייצג של הופעת הזיקה במקרא, אך אינם כל הגילויים השונים. היחידות נבחרו ומוינו בהתאם להיבט האומנותי דרכו מתגלמת הזיקה בטקסט. ניתוח היחידות השונות הניב מסקנות מקומיות בכל פרק, על כן, פרק הסיכום יוקדש לסקירת התמונה השלמה העולה מניתוח מפורט של כלל היחידות, ולהצגת המסקנות הרחבות העולות ממחקר זה. המסקנות נוגעות תחילה לעצם הוכחת קיומה של זיקה בין פריון אדמה ופריון אדם במקרא, ולהדגמת הופעותיה השונות. מעבר לכך, המסקנות נוגעות לתפיסות תיאולוגיות וחברתיות העולות מתוך ניתוח היחידות השונות, ומן הדרך הספרותית-אומנותית דרכן הזיקה מתגלה.

### **מסקנות הנוגעות לקיומה של הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה, והיקפה**

#### **במקרא**

ממחקר זה עולה כי מתקיימת זיקה בין פריון אדם ופריון אדמה במקרא, והיקפה רחב ומגוון. מספר היחידות ששימשו להדגמת הזיקה רב ומתפרס על פני רוב ספרי המקרא, שחוברו על ידי מחברים שונים בתקופות שונות. מכך ניתן להסיק שהזיקה מבטאת תפיסות תרבותיות ותיאולוגיות רחבות, ואינה פרי מחשבתם של סופרים יחידים, או ביטוי לתמות שמאפיינות תקופות מסוימות בתרבות המקראית. עוד ניתן להסיק שהקשר בין פריון אדם ופריון אדמה בסיסי ומהותי. הוא נוגע בתחומי עניין שונים כדוגמת אחריות האדם לקיום הטבע והמשך הדורות, מוסר ונאמנות ואמונה בה'.

מעבודה זו ניכר שהעיסוק בפריון בכלל ובזיקה בין פריון האדם ופריון האדמה בפרט הוא בעל נוכחות מרכזית בספר בראשית, וכן בספרים ובתקופות בהם מתחזקות ומתעוררות שאלות תיאולוגיות או מתקיים פולמוס נגד האלילות, כפי שמצאנו למשל בסיפורי אליהו במל"א יז ובסיפורי אלישע במל"ב, ד ו-ח. תובנות אלו שעלו מן המחקר הובילו אותי להסיק שהופעת הזיקה חיונית להדגמת תמות תיאולוגיות יסודיות כמו האמונה באלוהים ואחדות האל עליהן מושתת הטקסט המקראי.



### **מרכזיות הזיקה בין פריון האדם ופריון האדמה בספר בראשית**

ריבוי הופעות שונות ומגוונות של הזיקה בין פרי בטן ופרי האדמה בספר בראשית, נובע, ככל הנראה, מהעובדה שהספר עוסק בראשית העולם, האדם והטבע, כמו גם, ראשית דרכה של האמונה הישראלית. בחרתי להתמקד בעבודה זו בפרקים א-יט בספר בראשית, ולבחון כיצד מתבטאת הראשוניות בעיצוב תפיסת העולם המקראית בכל הנוגע לפריון, וכיצד היא נקשרת עם תמות יסודיות אחרות במקרא. החידוש שהצעתי, לראות בסיפור גן עדן מעבר מבריאה אלוהית לבריאה אנושית, באמצעות פריון, ביקש להראות כי בסיפור גן עדן טבועים ארבעה עקרונות יסוד הקשורים לפריון והם: הצורך במעורבות האדם ורצונו, הן בהפריית האישה והן בהפריית האדמה; העובדה שפריון אדם ואדמה כרוך בשותפות של שני גורמים או יותר; פריון מותנה ברצון האל ובמילוי מצוותיו – כך עולה מהאיסור לאכול מעץ הדעת והעונשים שבאו בעקבותיו; פריון אדם ואדמה כמוהו כיצירה יש מיש, ועל כן מקורות היצירה שבים ומוזכרים בסיפור גן עדן, בניגוד לסיפור הבריאה בפרק א, שם האל בורא יחידי ומקור היצירה לא מוזכר. עקרונות אלו שבו ועלו בהמשך העבודה, תוך שהם לובשים פנים שונות ומגוונות של הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה.

הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה שבה ומופיעה בצמתים מרכזיים נוספים בספר בראשית, כמו למשל, בראשית דרכו של אברהם, שמזוהה עם תחילת התפיסה המונותאיסטית במקרא. התבוננות ברצף הסיפורים בפרקים יא-יג בבראשית וניתוחם הספרותי העלו כי מתקיימת ביניהם זיקה המושתתת על תלות הדדית בין פריון אדם ובין פריון האדמה וכל ניסיון לפתור בעיית פריון אחת במחיר של ויתור על האחרת לא מתאפשר. מול רצף הניסיונות האנושיים עומדת הבטחת ה' לפריון אדם ואחיזה בארץ. כלומר, העובדה שפריון אדם ופריון אדמה אינם ניתנים להפרדה והם תלויים באל, שבה ומוכיחה כי אל אחד אחראי על הכול.

## מסקנות במישור התיאולוגי

### מונותאיזם

התלות של האדם באל לצורך פיריון גוררת אחריה דיון בשאלת האלוהות. שאלת האלוהות מקבלת משמעות ניצחת כאשר מתבוננים בפריזמה הקושרת בין פיריון אדמה ופיריון אדם. לרוב נבחנה הזיקה בין פרי בטן ופרי האדמה בהקשרים התרבותיים-חברתיים שלה. החידוש בעבודה זו הוא ההנחה כי לזיקה בין פיריון אדם ופיריון אדמה היבטים תיאולוגיים, והיא מהווה אבן דרך להנחלת התפיסה המונותאיסטית במקרא, ומשמשת נדבך מרכזי וחשוב בפולמוס נגד תפיסת האלוהות והאלילות המוכרת בכנען וסביבתה. חשיפת הזיקה בין פיריון אדם ופיריון אדמה תחת עקרון הרצף כפי שהדגמתי בסיפורי תרח ואברהם בפרק שלישי, והניסיון האנושי להפריד בין פיריון אדם ופיריון אדמה, כשמנגד חוזרת הבטחה המאחדת את שני הדברים תחת אחריות אל אחד, היא דרך אחת להצביע על האמונה באל אחד. סיפור לוט ובנותיו משמש תמונת ראי לסיפור אברהם כפי שהצגתי בפרק הרביעי, שם נראה שהשגת פיריון ללא מעורבות האל הובילה לאובדן האדמה הפורייה. הקשר בין הזיקה בין פיריון האדם ופיריון האדמה ובין תפיסת האלוהות שבה עלתה מתוך ניתוח יחידות נוספות בעבודה זו. כך מצאנו במל"א יז ובמל"ב ד-ח, כאשר באנו לחקור את סיפורי אליהו ואלישע. אליהו ואלישע הם דמויות מקראיות מרכזיות במקרא. שניהם פועלים בתקופות בהן עבודת הבעל נפוצה והם מסמלים את המאבק הנחרץ כנגד עבודת הבעל. על כן, לא מפליא שבסיפורי אליהו ואלישע מתקיים חיבור בין אירועים הנוגעים לפרי בטן ואירועים הקשורים לפיריון אדמה, תחום אחריותו של הבעל. על כן ניתן להסיק שהזיקה כפי שעלתה מניתוח הסיפורים באה לקבוע מי האל האחראי על הפיריון ולאגד את שני התחומים תחת חסותו, וכך בעצם להביע התנגדות חריפה לאמונה בבעל ובאלי פיריון אחרים. באופן דומה מצאנו גילויי זיקה אצל הנביאים בהושע ט, טז, בירמיהו ב-ג, וביחזקאל טז, ז-ח. הזיקה שעלתה מניתוח יחידות אלו שימשה אמצעי שכנוע בידי הנביאים כחלק מניסיונם להרחיק את העם מעבודת האלילים ולחזק את אמונתם בה' האחראי על פיריון אדם ואדמה כאחד.

### פחיתות האדם מול האל או מרכזיות האדם בבריאה

עיקרון נוסף שמתברר בעבודה זו באמצעות התבוננות בזיקה בין פיריון אדם ופיריון אדמה הוא שאלת מעמדו של האדם מול אלוהים ומול הטבע, שאלה שמתעוררת לראשונה בסיפור גן עדן. בריאת האדם ב'צלם אלוהים', כמו גם טענת הנחש 'והייתם כאלוהים', דורשות בירור מה ייחודו של האדם

בעולם ומה מעמדו לפני האל. אומנם בעבודה זו לא נידונה השאלה באופן ישיר, אך ניתוח הסיפורים והיחידות השונות שופך אור חדש על הדיון בשאלת מעמד האדם.

תחילה בסיפור גן עדן, המסקנות שעלו הן שבעוד ה' בורא יחיד, האדם פחות בכוחותיו ליצור ולברוא. פחיתות האדם מתבטאת בכך שפריון מחייב שותפות של כמה גורמים ביצירה והאדם אינו בורא לבדו. כמו כן, על ידי פריון, האדם 'בורא' יש מיש ואילו אלוהים בורא יש מאין. ובעיקר – הזיקה שהתגלתה מעידה כי האדם תלוי ברצון האל, ועל כן הוא מחויב במילוי מצוותו כדי לפרות ולרבות. כל אלו מעידים על נחיתות האדם מול אלוהיו.

עם זאת הזיקה בין פריון האדם ופריון האדמה נקשרת עם אידאה בסיסית אחרת הרואה באדם 'נזר הבריאה'. אחריות ומחויבות האדם להפרות את האדמה, וכן לפרות ולרבות, מציבה אותו במרכז הטבע ומעניקה לו מעמד של יוצר ובורא. לא זו בלבד אלא שפריון מחייב שיתוף פעולה בין אדם ואל. כך יוצא שתפקיד האדם כמתווך בין הטבע ואלוהים מציב אותו במרכז הבריאה.

מאידך גיסא נחיתות האדם ניכרת במקורות רבים בעבודה זו בהם הזיקה מתגלה בעתות רעב ומשבר, כמו למשל, בסיפור רות, בישעיהו לב, יב, בדימוי שלקוח מאיכה ד, ט, ובהקבלות בתהילים כא, יא ותהילים קז, לג-לט. המזון כצורך קיומי עבור האדם התבסס בתקופת המקרא על חקלאות ותנובות השדה. החקלאות התבססה על השקיה ממי גשמים בעיקר, והאדם נותר תלוי ברצון האל להורדת גשמים. התלות של האדם באל לצורך מזונותיו קשרה את הפריון לאמונה באל. באופן דומה מותנה הצורך האנושי הבסיסי להמשכיות ברצון האל. התלות מעידה על נחיתות האדם מול אלוהים ותפקידה העיקרי לחזק את הקשר של אדם לאל באמצעות קיום חוקיו ומצוותיו.

הקשר בין קיום מצוות ופריון האדמה מוזכר באופן מפורש במקרא, בספר דברים יא, יג-יז ובמקורות נוספים. בעקבות ניתוח ספרותי של מקורות כמו יחזקאל כג, כא או תהילים, קז, לג-לט ותהילים קמז, יג-יד, עלתה המסקנה שהמספר עושה שימוש בזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה לתיאור החטא ועונשו גם יחד, ומצביע תוך כך על תלות בין מצב העם ויחסו לה' ובין מצב הארץ ופירותיה.

## **מסקנות במישור החברתי-מוסרי**

חשיפת הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה בעבודה זו, הניבה מסקנות גם בנוגע להיבטים מוסריים וחברתיים, כמו שמצאנו בספר איוב למשל. בדיון בשימוש מטאפורי הצגתי ניתוח ספרותי לשלוש יחידות מספר איוב – איוב א, כא; איוב כד, יח-כא; איוב לא, ח-טו – ובכולן חשפתי זיקה בין פרי בטן ופרי האדמה והראיתי כיצד משתמש המספר בזיקה בין פריון אדם ואדמה כדי להעביר מסרים

ולסייע בהתמודדות מול שאלת הצדק האלוהי. הזיקה מבטאת ערכים כמו הכרה בערך החיים וחשיבות הבנים בחיי אדם. עוד שימשה הזיקה להעלות על נס את ערך הנאמנות בין איש ואישה ובין אדם ואדמתו, ובפרט משתמש איוב בזיקה זו כדי לבטא יחס הוגן כלפי החלשים בחברה. עוד למדנו מחשיפת הזיקה בספר איוב, שקשר מיני בין איש ואישה כרוך בהיבטים מוסריים המשפיעים על איכות הפריון והמשכיות הדורות, בדומה ליחסי הגומלין בין אדם ואדמה. היבטים מוסריים אלו משתקפים ברצון האל ובאים לידי ביטוי בחוק המקראי, כמו גם בסיפור לוט ובנותיו בבראשית יח-יט, שם הזיקה שהתגלתה באמצעות המהפך בסיפור, העלתה מסקנה שמבין שני התחומים, המספר מעניק יתרון ערכי לפריון אדם על פני פריון אדמה, ומעדיף את הכרעת בנות לוט לבחור בהמשכיות האדם, על פני הכרעותיו של לוט שהעדיף לאחוז באדמה פורייה.

### **מסקנות הנוגעות לדרכי העיצוב ותרומתן להעברת המסר**

ייחודו של מחקר זה, מעבר לחשיפת ההופעות השונות של הזיקה ועמידה על היקפה, הוא גם בהתייחסות לדרכי העיצוב השונות באמצעותן מוצגת הזיקה שבין פריון האדם ופריון האדמה בטקסט המקראי. מתוך הנחה שיש זיקה בין עיצוב הטקסט ובין המסרים העולים ממנו, הוצע בעבודה זו הסבר לקשר בין הצורה הספרותית בה מתגלה הזיקה בין פריון האדם ופריון האדמה, ובין המשמעות אותה היא מבקשת להביע. המסקנה הראשונית שעולה מניתוח היחידות היא, שהמספר עשה שימוש במגוון רחב של כלי עיצוב ספרותיים ולשוניים, כדוגמת שימוש בשדה סמנטי חופף, מבנה עומק, מבנה חצוי, רצף העלילה, הקבלות, מטאפורות ודימויים, מצלול ומשחק מילים – כל זאת כדי לבטא את הזיקה המתקיימת בין פריון אדם ופריון אדמה. חשיפת כלי העיצוב לאורך המחקר סייעה בידי להצביע על המגמה של כל יחידה ויחידה ועל המגמה הרחבה של הזיקה. מגוון כלי העיצוב שנחשפו במחקר זה מעיד על נחיצותו של מחקר עתידי בו יודגמו כלי עיצוב נוספים, שיחשפו את הקשר בין פריון אדם ופריון אדמה במקרא.

### **שדות סמנטיים**

השפה היא התשתית לכל טקסט, על כן, מתוך הנחה שהשפה והתרבות מקיימות ביניהן יחסי גומלין, ביקשתי בשלב הראשון להתחקות אחר הלקסמות שיוצרות שדה סמנטי משותף לפריון אדם ופריון אדמה במקרא. כאשר נבחנו המילים שמרכיבות את השדה הסמנטי של פריון במקרא, נמצא כי מתקיימת בתוכו חפיפה בין שדה סמנטי של פריון אדם ושדה סמנטי של פריון אדמה, וישנן מילים רבות הפועלות בשני השדות הסמנטיים. שימוש במילים אלו מצרף משמעים נלווים העוברים משדה אחד למשנהו, מה שמוכיח שתפיסות חברתיות והבניה תרבותית מהוות מנגנון באמצעותו

מתפתחת שפה. לחילופין לשפה הכתובה והמדוברת השפעה על דפוסי חשיבה והיא 'מכתיבה תרבות' ויוצרת אותה. המסקנה הישירה מכך היא שבתחומים מסוימים החברה והתרבות המקראיות מוצאות קשר בין פריון האדם ופריון האדמה. תחומים אלו נחשפו בעבודה זו באמצעות מיון המילים על פי נושאים.

מיון הלקסמות שהתקבצו לשדה הסמנטי החופף העלה כי ישנם שישה תחומים בהם מתקיימת חפיפה בין השדות הסמנטיים במקרא. הדמיון בין אישה ואדמה נובע מיכולתן 'להוציא מתוך תוצרים וולדות', והן מקור ליצירת המשכיות, לכן איברי גוף הקשורים להולדה משמשים לתיאור אדמה וחלקי הצומח משמשים, לא אחת, לתיאור צאצאים. החפיפה בין השדות מתקיימת גם באמצעות מילים המתארות פעולות שפועל אדם על האדמה ומשמשות לתיאור יחסי איש אישה ולהפך, מה שמעיד על תחושות, רגשות ומצבים דומים ביחסי אדם ואדמה וביחסי אדם ואישה. מילים משותפות נמצאו גם בכל הקשור לחיים ומוות, אכילה ומיניות. הזיקה נובעת גם מכך שמילים המתארות צמיחה משמשות לתיאור הולדה, ומוות מתבטא בכתובים באמצעות מילים המשמשות לתיאור קבורה באדמה או עקירה ממנה. כמו כן, מצאנו חפיפה בין השדות הסמנטיים בכל הקשור לטומאה וטהרה ונוזלי הגוף. במהלך העבודה נעשה שימוש במילים אלו, תחילה כדי לזהות טקסטים בהם מתקיימת זיקה. בשלב הבא שימשו חלק מהלקסמות והמשמעיים הנלווים אליהן לפענוח מיטבי ולגילוי הזיקה בטקסט, ולעיתים אף הפכו הלקסמות למוטיבים חוזרים הקושרים בין היחידות השונות, כמו למשל, השורש שב"ע, בו"א, יד"ע, לק"ח או המילים כמו ערוה וחקי.

## **מבנה ורצף**

בשני פרקים בעבודה זו, הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה מודגמת בטקסט באמצעות הגדרת מבנה היחידה. בסיפור גן עדן, הגדרת מבנה היחידה כמבנה עומק הכריעה כי הסיפור עוסק בתהליכי מעבר מבריאה אלוהית לפריון בידי אדם. לאור קביעה זו נמצאו מספר נקודות משיקות בין פריון האישה ופריון האדמה, כמו השימוש במילה 'תולדות' או הקדמת הכרזת היעדר בטרם יצירה. הכרזות שייכות וציון מקורות היצירה, ומעל לכול, העונשים לאיש ולאישה מקבילים ועוסקים בפריון. מהזיקות שנחשפו דרך מבנה הפרק נבעו מסקנות יסודיות ומהותיות בכל הקשור לפריון אדם ואדמה במקרא, אותן ציינתי בתחילת פרק זה בהקשר לריכוז הופעות הזיקה בספר בראשית. בסיפור לוט בבראשית יט הצבעתי על מבנה חצוי ומתהפך, בעזרתו הדגמתי כיצד הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה מצביעה על זהות גורל אשת לוט וגורל ערי הכיכר, ועל זהות פונקציונאלית של

פרק תשיעי : סיכום ומסקנות

לוט כמקור לפריון והמשכיות ובין תפקיד צוער כמקום מילוט וחיים. הגדרת המבנה אפשרה להעמיד זה מול זה את פריון האדם מול פריון האדמה, ולהסיק מהמהפך בסופו של הסיפור שכאשר נדרש לבחור תחום אחד על משנהו, המספר העניק יתרון לבנות לוט ולעיסוק בפריון אדם על פני פריון אדמה.

סיפור תרח ואברהם מוצג בעבודה זו כרצף יחידות ספרותיות קצרות. מניתוח היחידות הסקתי שהן מוצבות בזו אחר זו לא רק בשל הרעיון הכרונולוגי, אלא בעיקר כדי להדגים תמה מרכזית בסיפור. תמה הקושרת בין פריון אדם ופריון אדמה, וממנה עולה כי ניסיון אנושי לפתור בעיית פריון אדם גוררת אחריה בעיית פריון אדמה וחוזר חלילה. עקרון הרצף מוכרח להצגת תמה זו הקושרת בין פריון אדם ופריון אדמה. עקרון הרצף מהווה ציר אורכי בסיפור אברהם ומתכתב עם ציר אורך נוסף, הלוא הוא הבטחות ה' שחוזרות ונשנות - הבטחת הארץ והבטחת הזרע.

### **שילוב שני התחומים בטקסט ובסיפור**

ממחקר זה עולה כי אחת הדרכים הנפוצות בהן משתמש המספר כדי להצביע על זיקה בין פריון אדם ופריון אדמה, היא שילוב והצמדת שני התחומים פריון אדם ופריון אדמה זה לצד זה בטקסט. לעיתים בצורת צמדי ביטויים כמו 'פרי בטנד' ו'פרי אדמתך' הנפוץ בברכות וקללות, ולעיתים בצורת סיפורים בהם שלובים שני התחומים תוך כדי עלילת הסיפור, כמו בסיפורי אליהו ואלישע. במקרים נוספים מצאנו שעלילת הסיפור מבוססת על תלות בין שני התחומים, כמו בסיפור רצפה בת איה בשמ"ב כא ובמגילת רות. שילוב שני התחומים והצמדתם זה לזה מעידים על כך שהם תופסים מקום נכבד בחיי האדם ונושקים זה לזה, עד שלא ניתן כמעט להפרידם, לכן, הדבר בא לידי ביטוי דרך הצמדתם בטקסט. כאשר שילוב הנושאים הופך חלק אימננטי בעלילת הסיפור נראה שמטרת המספר להצביע תחילה על תלות קיומית של האדם הן בפריון האדמה והן בהמשך האנושות, ובעיקר על תלות הדדית לפיה ללא תבואה ומזון לא מתאפשרים ילודה ופריון, וללא בנים אין מי שיעבוד את האדמה ויספק מזון.

### **דימויים ומטאפורות**

שילוב דימויים מעולם הצומח ומעולם ההולדה והפריון נפוץ בספרות הנבואה והחכמה, ובפרט במקורות שעיקרם תוכחה ומוסר. המסקנה העיקרית שנובעת מעצם השימוש בדימוי ומטאפורה קשורה לאומנות השכנוע. כלומר, כדי ללמד תוכחה ומוסר וכדי לשכנע את קהל שומעיו וקוראיו עושה הנביא/המספר שימוש מטאפורי וכך מזמין אותם להתבונן בו זמנית בשני עולמות קרובים ומוכרים, עולם הצומח ועולם המשפחה. כך למשל ראינו בירמיהו ב-ג וביחזקאל טז, ז. המעבר בין

שני העולמות באמצעות דימוי הוא דו-כיווני ומשלב בין ההיגיון וחוקיות המודגמת בטבע, ובין רגשות ומוסר הכרוכים ביחסים בינאישיים. באמצעות שימוש מטאפורי פונה המספר בו זמנית לשני כוחות אלו בנפש האדם, וכך מעצים את המסר ומעניק לו רבדים נוספים, עומק ומשמעות. שימוש מטאפורי נפוץ בתוכחות היות שבכוחו לקשור בין החטא ועונשו ובו זמנית להרחיק את התוכחה ולהשליך אותה על עולם אחר כדי להקל על השומעים לקבל את התוכחה, כמו שראינו למשל בהושע טז, ט. היות ששימוש מטאפורי משלב בין שני התחומים הוא מאפשר לאדם להשליך מחוקיות הפיריון בטבע לפיריון אנושי ולהסיק מסקנות בהתאם.

## הקבלות

התקבולת נפוצה בטקסטים ליריים במקרא. הקבלה היא אמצעי אומנותי המעמיד זה מול זה שני תחומים, מעניק להם משקל זהה וקורא להשוות ביניהם. נראה כי ההקבלה בין פרי בטן ופרי האדמה נשקפת במקרא דווקא בטקסטים ליריים מרוממים שמדברים על עתות שגשוג והצלחה, כפי שראינו בתפילת חנה בשמ"א ב, ובתהילים קמז, יג-יד, או לחילופין בעתות משבר קיצוניים כמו שהדגמתי מתהילים קז, לג-לט. זאת, ככל הנראה, היות שבזמנים אלו מתעצמת התלות ההדדית בין פרי בטן ופרי האדמה, כלומר, כאשר יש יותר תנובה וצמיחה לרוב נראה יותר פיריון והולדה וכאשר יש יותר גדילה וריבוי אנושי נצפה לשגשוג כלכלי לתנובה ושפע. אם כך, באמצעות הקבלה נשקפת הדדיות ושוויון בין המקבילות.

## מצלול ומשחק מילים

אליטרציה ומשחק מילים הם אמצעים ספרותיים מקשרים. הקשר שנוצר באמצעותם אינו ישיר אלא פועל בצורה עקיפה, שמתבססת על אותיות וצלילים ולא דווקא על תוכן הטקסט או משמעות המילים. בעבודה זו הצבעתי על קשר בין המילים 'שָׂד' ו'שָׂדָה'. הקשר מתבטא הן באותיותיהן המשותפות של המילים – ש' וד', והן באטימולוגיה של המילים, לפיה מקור המילים ומשמעותן הדנוטטיבית מבוססים על דמיון ויזואלי בין השדות והשדיים. הכתובים משתמשים בדמיון הצלילי בין המילים ובעזרת משחק מילים מעניקים לטקסט משמעות כפי שראינו מניתוח היחידות, ישעיהו לב, יב; שיר השירים א, יג; יואל א, כ; רות א, כ-כב; איכה ד, ט; יחזקאל כג, כא ודברים לב, יג. שימוש בדמיון הצלילי המתקיים במילים שדה ושדיים הוא חלק ממשחק מילים רחב המתקיים ביחידה כולה במטרה לכוון את הקוראים להבחין בקשר בין פיריון האדם ופיריון האדמה, ועל פי רוב מצאנו שהקשר מבטא תלות הדדית בין שני התחומים.

פרק תשיעי : סיכום ומסקנות

לסיום, נראה כי על אף הפשטות הטבעית והמוכרת הנטועה בבסיס התפיסה האנושית אודות קיומה של זיקה בין פריון אדם ופריון אדמה, ועל אף המחקרים הרבים שעסקו בפריון אדם ובפריון אדמה במקרא, מחקר זה פותח פתח למחקרים נוספים שישפכו אור על הקשר בין פריון אדם ופריון האדמה במקרא.

## **דיון עתידי**

בהמשך למחקר זה אבקש להציע דיון עתידי בכמה סיפורים נוספים בבראשית, כגון סיפורה של הגר, בו עולה קונפליקט בין חיי הבן ומציאת מים במדבר, או סיפור יוסף שגורר אחריו את גלות ישראל במצרים, גלות שמתחילה בשל רעב ומסתיימת בפריון וריבוי אנושי באדמה זרה. נושא נוסף שיש להרחיב את הדיון עליו הוא, כיצד מתבטאת הזיקה בין פריון אדם ופריון אדמה בחוק המקראי ובפרט בחוקי טומאה וטהרה ובדיני רצח.



## ביבליוגרפיה

### מהדורות מדעיות

הטקסט של מפרשי ימי הביניים (כגון: רש"י; רמב"ן; רד"ק; ראב"ע, רלב"ג; ר"י כספי, המאירי ואחרים) נלקח מן הגרסה המקוונת של מקראות גדולות "הכתר", בההדרת פרופ' מנחם כהן.

### מחקרים

- אביעוז, דמותו של לוט  
לוט  
מ' אביעוז, "דמותו של לוט בפירושי רש"י לתורה", **מורשתנו** טז (תשס"ה), עמ' 35-15
- אביעוז, יוספוס  
M. Avioz, "Josephus's portrayal of Lot and his family", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 16 (2006), pp. 3-13
- אבישור, בראשית  
אבישור, דברים  
אבישור, חזרה ותקבולת  
אבישור, צמדי מילים במקרא  
אבישור, תהילים א  
אבן, הדמות  
אבן, מילון  
אברבנאל, בראשית  
אגמון, הכרם במקרא כמציאות ומטאפורה  
אהרון, אמביוולנטיות  
אהרוני, שלושה סיפורים  
אהרליך, מקרא כפשוטו  
אוגדן, יואל
- י' אבישור, "בראשית ב-ג", בתוך: י' אבישור וי' קליין (עורכים), **ספר בראשית** (עולם התנ"ך), תל-אביב 2002, עמ' 35
- י' אבישור, "דברים לב", בתוך: מ' וינפלד וד' כהן-צמח (עורכים), **ספר דברים** (עולם התנ"ך), תל-אביב 1999, עמ' 234-247
- י' אבישור, **החזרה והתקבולת בשירה המקראית והכנענית**, תל-אביב תשס"ב
- י' אבישור, **צמדי מילים במקרא ומקביליהם בספרות השמית של המזרח הקדמון**, ירושלים תשל"ד
- י' אבישור, "תהילים א כא", בתוך: ג' גליל (עורך), **ספר תהילים א'** (עולם התנ"ך), תל-אביב 1996, עמ' 90-94
- י' אבן, **הדמות בסיפורת**, תל-אביב 1980
- י' אבן, **מילון מונחי הסיפורת**, ירושלים תשל"ח
- י' שביב, **פירוש התורה לרבינו יצחק אברבנאל: על פי דפוס ראשון וכתבי יד עם שינוי נוסחאות ציוני מקורות, הערות ומפתחות**, ירושלים תשנ"ז
- א' אגמון, **הכרם במקרא כמציאות ומטאפורה**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ז
- D.H. Aaron, *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantic and Divine Imagery*, Leiden 2001
- ר' אהרוני, "על שלושה סיפורים דומים בספר בראשית (בראשית יב, כ, כו)", **בית מקרא** כד (תשל"ט), עמ' 213-223
- א"ב אהרליך, **מקרא כפשוטו**, ניו יורק 1969
- G.S. Ogden, "Joel 4 and Prophetic Responses to National Laments", *JSOT* 26 (1983), pp. 97-106

- R.A. Oden, "Jacob as Father, Husband, and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives", *JBL* 102 (1983), pp. 189-205. אודן, יעקב כאב
- E. Otto, "Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext", in A.A. Diesel et al. (eds.), *Jedes Ding hat seine Zeit . . . Studien zur israelitischen und altorien-talischen Weisheit: Diethelm Michel zum 65. Geburtstag* (BZAW,241), Berlin 1996, pp.167–192 אוטו, גן עדן
- ע' אוכמני, תכנים וצורות, לקסיקון מונחים ספרותיים כרך שני: מ-ת, תל-אביב תשל"ט אוכמני, תכנים וצורות
- W.F. Albright, "The Goddess of Life and Wisdom", *AJSL* 36 (1919/20), pp. 258-294 אולברייט, אלת החיים
- S. Ullmann, *The Principles of Semantics*<sup>2</sup>, Oxford 1967 אולמן, סמנטיקה
- S. Ullmann, *Language and Style: Collected Papers*, Oxford 1966 אולמן, שפה וסגנון
- M. Oeming, "שָׁד", *ABD*, vol. 14, pp. 409-412 אומינג, שָׁד
- C.E. Osgood, et al. (eds.), *Cross-Cultural Universals of Affective Meaning*, Urbana-Chicago-London 1975 אוסגוד, מילה
- J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah*, Grand Rapids 1986 אוסולט, ישעיה
- B. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8): A Study of Hoseanic Pictorial Language*, Frankfurt am Main 1998 אוסטריך, מטאפורות ודימויים בהושע
- R.H. O'Connell, *The Rhetoric of the Book of Judges* (VTsup, 63), Leiden 1996 אוקונל, הרטוריקה
- ת' אורון, מלכודות דבש: סצנת הדפוס של סיפורי פיתוי בידי נשים במקרא, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשע"ט אורון, מלכודות דבש
- פ' אוריון, "הערה לשמואל ב' כ"א, א-יד", בית מקרא לו (תשנ"א), עמ' 155-159 אוריון, שמו"ב כא
- G. Eidevall, *Amos*, New Haven 2017 איידוול, עמוס
- G. Eidevall, *Grapes in the Desert, Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14*, Stockholm 1996 איידוול, ענבים במדבר
- B.L. Eichler, "On Reading Genesis 12:10-20", in: M. Cogan et. al. (eds.), *Tehila Lemoshe: Biblical and Judaic Study in Honor to Moshe Greenberg*, Winona Lake 1997, pp. 23-38 אייכלר, בראשית יב
- W. Eichrodt, *The Theology of the Old Testament II* (trans. J. A. Baker), London 1967 אייכרודט, תאולוגיה
- H. Eising, "מָלַח", *TDOT*, vol 8, pp. 331-333 אייסיינג, מָלַח

- O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964  
 אייספלדט, מבוא
- L. Alonso Schökel, *A Manual of Hebrew Poetics* (Subsidia Biblica, 11), Rome 1988  
 אלונסו-שקל, פואטיקה
- א' אלטר, **אמנות הסיפור במקרא** (תרגום: ש' צינגל), תל אביב תשמ"ח  
 אלטר, אומנות
- R. Alter, *The Hebrew Bible, Vol 1: The Five Books of Moses*, London 2019  
 אלטר, בראשית
- R. Alter, "Sodom as Nexus: The Web of Design in Biblical Narrative", *Tikkum* 1 (1986), pp. 30-38  
 אלטר, סדום
- R. Alter, "How Convention Help Us Read: The Case of The Bible's Annunciation Type-Scene", *Prooftext* 3 (1983), pp. 115-130  
 אלטר, קונוונציות
- מ' אליאדה, **המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה** (תרגום: יותם ראובני), ירושלים תש"ס  
 אליאדה, ארכיטיפים וחזרה
- T.D. Alecsander, *Abraham in the Negev: A Source-Critical Investigation of Genesis 20:1-22:19*, Carlisle 1997, pp. 5-32  
 אלכסנדר, אברהם בנגב
- T.D. Alexander, "Lot's Hospitality: A Clue to his Righteousness", *JBL* 104 (1985), pp. 289-291  
 אלכסנדר, אירוח
- L.C. Allen, *Jeremiah, A Commentary* (OTL), London 2008  
 אלן, ירמיהו
- L.C. Allen, "צַחֵק", *NIDOTE*, vol. 3, pp. 797-796  
 אלן, צחק
- Y. Amir, "Measure for Measure in Talmudic Literature and in the Wisdom of Solomon", in: H.G. Reventlaw and Y. Hofman (eds.), *Justice and Righteousness Biblical Themes and their Influence*, Sheffield 1992, pp. 29-46  
 אמיר, מידה
- י' אמית, "אוטופיזם מקראי", **הגות במקרא** ה (תל-אביב 1988), עמ' 57-52 ונספח ד'.  
 אמית, אוטופיזם מקראי
- י' אמית, **בראשית ג** בתוך: י' אבישור וי' קליין (עורכים), **ספר בראשית** (עולם התנ"ך), תל-אביב 2002, עמ' 35  
 אמית, בראשית
- י' אמית, **גלוי ונסתר במקרא: פולמוסים גלויים, עקיפים ובעיקר סמויים**, תל-אביב 2003  
 אמית, גלוי ונסתר
- י' אמית, "סיבתיות כפולה – היבט נוסף", **בית מקרא** לח (תשנ"ב), עמ' 55-41  
 אמית, סיבתיות כפולה
- J.A. Emerton, "When Did Terah Die (Genesis 11:32)?" in: *Language, Theology and The Bible: Essays in Honor to James Barr*, Oxford 1994, pp. 79-178  
 אמרטון, מתי תרח
- G. Andre, "חיק", *TDOT*, vol. 5, p. 357-358  
 אנדרה, חיק
- G. Andre, "טמא", *TDOT*, vol. 5, pp. 333-341  
 אנדרה, טמא

- J.S. Anderson, *The Blessing and The Curse*, Eugene 2014 אנדרסון, הברכה
- J.S. Anderson, *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*, London 2015 אנדרסון, מונותאיזם
- A.A. Anderson, *2 Samuel* (WBC), Dallas 1989 אנדרסון, שמואל ב
- F.I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea* (AB), New York 1980 אנדרסן ופרידמן, הושע
- M.C. Astour, "Zoar", *ABD* 1992, p. 1107 אסטור, צוער
- A. Aptowizer, *Der Agada den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur*, Wien und Leipzig 1922 אפטוביצר, אגדה
- P.M. Ukleja, "Homosexuality and the Old Testament", *Bibliotheca Sacra* 140 (1983), pp. 259-266 אקליה, הומוסקסואליות
- J.C. Exum and D. J. A. Clines, *The New Literary Criticism and Hebrew Bible*, Sheffield 1993 אקסום וקלינס, הביקורת החדשה
- J.C. Exum, *Fragmented Women: Feminist (SUB)versions of Biblical Narratives*, Valley Forge 1993 אקסום, נשים
- J.C. Exum, "Feminist Criticism: Whose Interests Are Being Served?" in: G.A. Yee (ed.), *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis Fortress 1995, pp. 65-90 אקסום, פרשנות
- J.C. Exum, *Song of The Songs: A Commentary*, Louisville 2005 אקסום, שיר השירים
- J.C. Exum, "Desire Distorted and Exhibited: Lot and His Daughters in Psychoanalysis, Painting, and Film", in: S.M. Olyan and R.C. Culley (eds.), *A Wise and Discerning Mind. Essays in Honor of Burke O. Long*, Chicago 2000, pp. 83-108 אקסום, תשוקה
- P.R. Ackroyd, *The Second Book of Samuel* (CBC), Cambridge 1977 אקרויד, שמואל
- S. Ackerman, "At Home with the Goddess", in: W.G. Dever and S. Gitin, (eds.), *Symbiosis, Symbolism and The Power of the Past: Cnaan and Ancient Israel and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palestina*, Winona Lake 2003, pp. 468-455 אקרמן, בבית
- S. Ackerman, *Under Every Green Tree*, Atlanta 1992 אקרמן, תחת כל עץ
- אריסטו, פואטיקה (תרגום: י' רינון), ירושלים 2003 אריסטו, פואטיקה
- אריסטו, רטוריקה (תרגום ועורך: ג' צורן), תל-אביב 2002 אריסטו, רטוריקה

- H. Erlikh and I. Gershoni (eds.), *The Nile: Histories, Cultures, Myths*, Boulder 2000, ארליך וגרשוני, נילוס
- B.T. Arnold, "בוא", *NIDOTE*, vol. 1, pp. 615-618, ארנולד, בוא
- B.T. Arnold, *Genesis*, Cambridge 2014, ארנולד, בראשית
- M. Arneht, *Durch Adams Fall ist Ganz Verderbt: Studien Zur Entstehung der Alttestamentlichen Urgeschichte*, Göttingen 2007, ארנט, נפילת האדם
- N. Aschkenasy, "Language as Female Empowerment in Ruth", in: Judith A. Kates and G.T. Reimer (eds.), *Reading Ruth: Contemporary Women Reclaim a Sacred Story*, New York 1994, pp. 111-124, אשכנזי, שפה
- א' אשמון, *תולדות חוה: בנות, אימהות ונשים נוכריות במקרא*, תל-אביב 2008, אשמון, תולדות
- H. Bauer, "Eve Kanaanäisches Verschiedenes", *ZDMG* 71 (1917), pp. 413-416, באואר, חוה
- A. Baumgarten, "A Note on the Book of Ruth", *JANES* 5 (1973), pp. 11-15, באומגרטן, רות
- M. Bal, "Heroism and Proper Names, or the Fruits of Analogy", in: A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion of Ruth*, Sheffield 1993, pp. 42-69, באל, הרואיות
- M. Bal, *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera's Death* (trans. M. Gumpert), Bloomington 1988, באל, רצח
- D.L. Bartlett, "A Biblical Perspective on Homosexuality", *Foundation: Baptist Journal of History and Theology* 20 (1977), pp. 133-146, בארטלט, פרספקטיבה
- J.S. Baden, *The Promise to the Patriarchs*, Oxford 2013, בדן, הבטחה
- J.S. Baden, "An Unnoted Nuance in Genesis 2:21-22", *VT* 69,1 (2019), pp. 167-172, בדן, היבט חדש בבראשית ב
- J.S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis* (Anchor Yale Bible Reference Literary), New Haven 2012, בדן, חיבור
- J.S. Baden, "The Nature of Barrenness in the Hebrew Bible", in: R. Moss and J. Schipper (eds.), *Disability Studies and Biblical Literature*, New York 2011, pp. 13-28, בדן, עקרות
- J.A. Bewer, *Obadiah and Joel* (ICC), Edinburgh 1985, בוור, עובדיה ויואל
- E.W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible Explained and Illustrated*, Grand Rapids 1998, pp. v-xiii, בולינגר, מבנה הנאום

- C. Bucher, *The Origin and the Meaning of znh Terminology in the Book of Hosea*, PhD Dissertation, Claremont University 1988  
 בוצר, טרמינולוגיה
- W.F. Bush, *Ruth; Ester* (WBC), Dallas, 1996  
 בוש, רות
- א' בזק, "עולם חסד יבנה – בין מגילת רות לספר איוב", **מגדים** יח-יט (תשנ"ג), עמ' 175-169  
 בזק, רות ואיוב
- J.A. Bailey, "Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2-3", *JBL* 89 (1970), pp. 137-150  
 ביילי, חניכה
- א' ביליק, "אשרה", **אנציקלופדיה מקראית**, א, ירושלים תש"י, טורים 787-786  
 ביליק, אשרה
- P.A. Bird, "Male and Female He Created Them Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation", *HTR* 74 (1981), pp. 129-159  
 בירד, זכר ונקבה
- L.M. Bechtel, "A Feminist Reading of Genesis 19.1-11", in: A. Brenner (ed.), *Feminist Compaction to Genesis*, Sheffield 1993, pp. 108-128  
 בכטל, קריאה פמיניסטית
- T.K. Beal, "Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the means of Production", in: F.D. Nolan (ed.), *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, Louisville 1992, pp.27-40  
 בל, אינטרטקסטואליות
- D.I. Blok, *The Book of Ezekiel, Chapter 1-24* (NICOT), Grand Rapids 1997  
 בלוק, יחזקאל
- S.E. Balentine, *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, Oxford 1983  
 בלנטיין, האל הנסתר
- J. Blenkinsopp, "The first family: Terah and Sons", *JSOT* 41 (2016), pp. 3-13  
 בלנקינסופ, המשפחה הראשונה
- J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39* (AB), New York 2000  
 בלנקינסופ, ישעיה
- M. Black, *Models and Metaphor: Studies in Language and Philosophy*, New York 1962  
 בלק, מטאפורה
- מ' בן ישר וי"ש פנקובר, **המקרא בפרשנות חז"ל: יואל ועמוס**, רמת-גן תשע"ה  
 בן ישר ופנקובר, יואל ועמוס
- מ' בן ישר, "עיון בפרשת רצפה בת איה (שמואל ב' פרק כא)", **בית מקרא** יא, ג (תשכ"ו), עמ' 41-34  
 בן ישר, רצפה בת איה
- E. Ben Zvi, "The Dialogue between Abraham and Yahweh in Genesis 18.23–32: A Historical-Critical Analysis", *JSOT* 53 (1992), pp. 27-46  
 בן צבי, דיאלוג
- מ"ה בן שמאי, "טמאה וטהרה", **אנציקלופדיה מקראית**, ג, ירושלים תשי"ח, טורים 394-391  
 בן שמאי, טמאה וטהרה

- A. Basson, "People are Plants – a Conceptual Metaphor in the Hebrew Bible", *OTE* 19 (2006), pp. 573–583  
 בסון, אנשים  
 כצמחים
- S.J. Brown, *Image, and Truth: Studies in the Imagery of Bible*, Rome 1955  
 בראון, דימוי
- ש' בר-אפרת, **העיצוב האומנותי של הסיפור במקרא**, תל-אביב תשמ"ד  
 ש' בר-אפרת, **שמואל א-ב** (מקרא לישראל), ירושלים-תל אביב תשנ"ו  
 בר-אפרת, העיצוב  
 בר-אפרת, שמואל  
 א-ב
- בראשית רבה**, מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים תשכ"ה  
 בראשית רבה
- W. Brueggemann, *Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching Interpretation*, Atlanta 1982  
 ברוגמן, בראשית
- W. Brueggemann, "Samuel, Book of 1-2", *ABD*, vol. V, New York 1992, pp. 957-973  
 ברוגמן, שמואל
- נ"מ ברוזניק, "מלשון חכמים ללשון המשנה", **בית מקרא** כט (תשמ"ד), עמ' 37-46  
 ברוזניק, מלשון  
 חכמים
- י' ברוכי, **שחזור הכרוניקה המשוקעת בספר מלכים לאור כרוניקות מסופוטמיות**, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ז  
 ברוכי, כרוניקה
- L.L. Bronner, *Stories of Biblical Mothers: Maternal Power in the Hebrew Bible*, Liverpool 2006  
 ברונר, סיפורים
- J. Barton, *Joel and Obadiah (OTL)*, Louisville 2001  
 ברטון, יואל ועובדיה
- R. Bartelmos, "שחק-צחק", *TDOT*, vol. 14, p. 64  
 ברטלמוס, שחק-  
 צחק
- E.G. Briggs, *The Book of Psalms*, vol. 1 (ICC), Edinburgh 1960  
 בריגס, תהילים א
- H.C. Brichto, "Kin, Cult, Land and Afterlife – A Biblical Complex", *HUCA* 44 (1973), pp. 1-54  
 בריכטו, משפחה
- ג' ברין, **סוגיות במקרא ובמגילות**, תל-אביב תשנ"ד  
 ברין, סוגיות
- A. Berlin, *Lamentations, A Commentary*, Louisville 2002  
 ברלין, איכה
- A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington 1985  
 ברלין, מקבילות
- A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield 1983  
 ברלין, פואטיקה
- A. Berlin, "On Reading Biblical Poetry: The Role of Metaphor", in: J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume Cambridge* (VTsup 66), Leiden 1997, pp. 25-36  
 ברלין, שירה
- A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington 1985  
 ברלין, תקבולת
- C.F. Burney, *The Book of Judges, with Introduction and Notes*, New York 1970  
 ברני, ספר שופטים

- T.L. Brensinger, *Lion, Wind, and Fire: A Study of Prophetic Similes*, PhD dissertation, Drew University 1985  
ברנסינגר, דימויים  
בנבואה
- R.G. Branch, "Rizpah: Activist in Nation-Building. An analysis of 2 Samuel 21:1-14", *Journal of Semitics* 14,1 (2005), pp. 74-97  
ברנץ', רצפה
- ע' ברנר, **אהבת רות: אשר היא טובה לך משבעה בנים**, תל-אביב תשמ"ח  
ברנר, אהבת רות
- A. Brenner, *The Israelite Woman*, London 2015  
ברנר, האישה
- A. Brenner, "On the Semantic Field of Humor, Laughter and the Comic in The Old Testament", in: Y.T. Radday and A. Brenner (eds.), *On Humor and Comic in the Hebrew Bible*, Sheffield 1990, pp. 39-58  
ברנר, הומור
- ע' ברנר, "נשים זרות במקרא", **בית מקרא** ל (תשמ"ה), עמ' 179-185  
ברנר, נשים זרות
- A. Brenner, *Color Terms in the Old Testament*, Sheffield 1982  
ברנר, צבע
- A. Bertholet, *Die fünf Megillot (KHAT)*, Tübingen 1898  
ברתהולט, חמש  
מגילות
- M.D. Gow, *The Book of Ruth: Its Structure, Theme and Purpose*, Leicester 1992  
גאו, רות
- J. Gan, *The Metaphor of Shepherd in the Hebrew Bible*, Lanham 2007  
גאן, מטאפורה
- D.A. Garrett, *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch*, Grand Rapids 1991  
גארט, בראשית
- נ' גדסי, **פועלי סליחה בלשון המקרא: עיון סמנטי-תחבירי**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשע"ח  
גדסי, פועלי סליחה
- M.E. Guerra Cujar, "A Peace Baby Boom? Evidence from Colombia's Peace Agreement", 2022  
גוארה-קוואר, בייביבום
- SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3695131> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3695131>
- D.E. Goean, *Genesis 1-11: From Eden to Babel*, Edinburgh 1988  
גוון, מעדן לבבל
- ס' גולדין, "טכנולוגיות של אושר: ניהול פריון במדינת רווחה מעודדת ילודה", בתוך: "יונה וא' קמפ (עורכים), **פערי אזרחות: הגירה, פריון וזהות בישראל**, ירושלים 2008, עמ' 167-206  
גולדין, ניהול פריון
- ה' גונקל, **אגדות בראשית: מבוא לספר בראשית - ספרות המקרא**, ש' אחיטוב (עורך), ירושלים תשנ"ח  
גונקל, אגדות  
בראשית
- H. Gunkel, *Genesis* (trans. M.E. Biddle and E.W. Nicholson), Macon 1997  
גונקל, בראשית
- H. Gunkel, *Die Geschichten von Elisa*, Berlin 1925  
גונקל, סיפורי אלישע
- H. Gunkel, *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913  
גונקל, שיחות



- H. Gossai, *Power and Marginality in the Abraham Narrative*, Lenham 1995  
 גוסאי, כוח
- ש"ל גורדון, **חמש מגילות עם ביאור חדש**, תל-אביב תשכ"ו  
 גורדון, רות
- R. Gordis, "Love Marriage, and Business in the Book of Ruth: A Chapter in Hebrew Customary Law", in: H. Bream et al. (eds.), *A Light unto My Path*, Philadelphia 1974, pp. 241-264  
 גורדיס, אהבה
- R. Gordis, *The Book of Job: Jewish Theological Seminary of America*, New York 1978  
 גורדיס, איוב
- R. Gilmour, *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, New York 2014  
 גילמור, סמיכות  
 פרשיות
- J.Y. Jindo, *Biblical Metaphor Reconsidered: A Cognitive Approach to Poetic Prophecy in Jeremiah 1-24*, Pennsylvania 2010  
 ג'ינדו, ירמיהו א-כד
- J.Y. Jindo, "Toward a Poetics of the Biblical Mind: Language, Culture, and Cognition", *VT* 59 (2009), pp. 222-243  
 ג'ינדו, פואטיקה
- ש' גינזבורג, **כתבי אוגרית**, ירושלים תרצ"ו  
 גינזבורג, כתבי  
 אוגרית
- S.P. Jeanson, "The Characterization of Lot in Genesis", *Biblical Theology Bulletin* 18 (1988), pp. 123-129  
 ג'ינסון, לוט
- ג' גליל, "בראשית יט", בתוך: י' אבישור וי' קליין (עורכים), **ספר בראשית** (עולם התנ"ך), תל-אביב 2002, עמ' 126  
 גליל, בראשית
- ג' גליל, "רצפה בת איה", בתוך: ש' אברמסקי וג' גליל (עורכים), **ספר שמואל ב'** (עולם התנ"ך), תל-אביב 2002, עמ' 167-163  
 גליל, שמואל ב
- J. Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (SBLDS, 130), Atlanta 1992  
 גלמבוש, ירושלים
- ש' גלנדר, **ספר בראשית א**, רעננה 2009  
 גלנדר, בראשית
- פ' גלפז-פלר, **ויולד: יחסי הורים וילדים בסיפור ובחוק המקראי**, ירושלים תשס"ו  
 גלפז-פלר, ויולד
- פ' גלפז-פלר, **יציאת מצרים: מציאות או דמיון**, תל-אביב 2002  
 גלפז-פלר, יציאת  
 מצרים
- R.K. Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield 1997  
 גנוז, אלוהים אחרים
- W. Janzen, "Earth", *ABD*, vol. 2, pp. 245-248  
 ג'נזאן, ארץ
- M. Gruber, "Breast-Feeding Practices in Biblical Israel and Old Babylonian Mesopotamia", *JANES* 19 (1989), pp. 61-83  
 גרובר, הנקה
- מ' גרובר, "תהילים ב' קז", בתוך: ג' גליל (עורך), **ספר תהילים ב'** (עולם התנ"ך), תל-אביב 1999, עמ' 147-140  
 גרובר, תהילים

- M. Gruber, "The Meaning of Biblical Parallelism: A Biblical Perspective", *Prooftexts* 13 (2002), pp. 289-293  
 גרובר, תקבולת
- י"ג גרוסמן, **אברהם: סיפורו של מסע**, תל-אביב 2014  
 גרוסמן, אברהם
- י"ג גרוסמן, **בראשית: סיפורן של התחלות**, ראשון לציון 2017  
 גרוסמן, בראשית
- י"ג גרוסמן, **גלוי ומוצפן: על כמה מדרכי העיצוב של הסיפור המקראי**, בני-ברק 2015  
 גרוסמן, גלוי ומוצפן
- י"ג גרוסמן, "עוד על המבנה הספרותי של גן עדן (ב 4-ג 24)", **בית מקרא** 56 (תשע"א), עמ' 5-39  
 גרוסמן, גן עדן
- י"ג גרוסמן, **מגילת רות: גשרים וגבולות**, אלון-שבות תשע"ו  
 גרוסמן, גשרים
- J. Grossman, "The Vanishing Character in Biblical Narrative: The Role of Hathach in Esther 4", *VT* 62 (2012), pp. 561-571  
 גרוסמן, הדמות הנעלמת
- י"ג גרוסמן, "משחקי לשון וישעיהו ל"ב", **מגדים** סא (תשפ"ב), עמ' 93-114  
 גרוסמן, משחקי לשון וישעיהו ל"ב
- J. Gray, *I&II Kings, A Commentary* (OTL), London 1970  
 גריי, מלכים א-ב
- J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth* (NCBC), London 1967  
 גריי, רות
- A.R. Gray, *Psalms 18 in Words and Pictures: A Reading Through Metaphor* (Biblical Interpretation Series 127), Leiden 2014  
 גריי, תהילים יח
- A.J. Greimas, *Structural Semantics: An Attempt at a Method* (trans. D. McDowell, R. Schleifer and A. Velie), Lincoln 1983  
 גריימס, מבנה
- B. Green, *A Study of Field and Seed Symbolism in the Biblical Story of Ruth*, PhD dissertation, Graduate Theological Union London 1980  
 גרין, שדה וזרע
- מ' גרינברג, "הנחת היסוד של החוק הפילי במקרא", בתוך: א' שפירא (עורך), **תורה נדרשת: חיבורים בשאלת יסוד בעולמו של המקרא**, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 13-37  
 גרינברג, הנחת יסוד
- M. Greenberg, *Ezekiel 1-20* (AB), New York 1983  
 גרינברג, יחזקאל א
- י"מ גרינץ, **ייחודו וקדמותו של ספר בראשית**, ירושלים תשמ"ג  
 גרינץ, ייחודו
- E.L. Greenstein, *Job: A New Translation*, New Haven and London 2019  
 גרינשטיין, איוב
- א' גרינשטיין, "על כמה מטפורות בספר איוב", בתוך: י" קוגל, ע' פריש, ר' כשר ושי' ורגון (עורכים), **עיוני מקרא ופרשנות** ט, רמת-גן תשס"ט, עמ' 231-241  
 גרינשטיין, מטפורות
- E.L. Greenstein, "The Language of Job and Its Poetic Function", *JBL* 122 (2003), pp. 657-672  
 גרינשטיין, פואטיקה
- מ' גרסיאל, "דרכי תיאור מיטונימי ומטאפורי בסיפור המקראי", **בקורת ופרשנות** 23 (תשמ"ז), עמ' 5-40  
 גרסיאל, דרכי תיאור מיטונימי ומטאפורי
- M. Garsiel, *From Earth to Heaven: A Literary Study of Elijah Stories in the Book of Kings*, Bethesda, Maryland 2014  
 גרסיאל, מארץ

- גרסיאל, שמואל, מ' גרסיאל, **ספר שמואל א': עיון ספרותי במערכי השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות**, רמת גן 1983
- גרסיאל, שמואל ב מ' גרסיאל, "רצפה בת איה", בתוך: ש' אברמסקי וגי' גליל (עורכים), **ספר שמואל ב' (עולם התנ"ך)**, תל-אביב 2002, עמ' 163-167
- גרסיאל, שמות M. Garsiel, *Biblical Names: A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns*, Ramat Gan 1991
- גרסמן, גן עדן H. Gressmann, "Mythische Überreste in der Paradiesgeschichte", *ARW*, 10 (1907), pp. 345-367
- גרץ, בעל ואישה N. Graetz, "God is to Israel as Husband is to Wife: The Metaphoric Battering of Hosea's Wife", in: A. Brenner (ed.), *A Feminist Commentary to the Latter Prophets*, Sheffield 1995, pp. 126-145
- דה-ג'וד, מטאפורות מרחביות באיוב J. De Jood, *Metaphorical Landscapes and the Theology of the Book of Job an Analysis of Job's Spatial Metaphors* (VTsup, 179), Sheffield 2018
- דהוד, תהילים א M. Dahood, *Psalms 1-50* (AB), New York 1965
- דהוד, תהילים ג M. Dahood, *Psalms 101-150* (AB), New York 1970
- דה-וו, חיי היום יום ר' דהזו, **חיי יום יום בישראל בימי המקרא**, תל-אביב תשכ"ט
- דה-ווייט, עקרות J.P. De-Whyte, *Wom(b)an: A Cultural-Narrative Reading of the Hebrew Bible Barrenness Narrative*, Boston 2018
- דה-פרייז, מלכים א S.J. DeVries, *1 Kings* (WBC), Texas 1985
- דובין, מלאות וריקנות L.C. Dubin, "Fullness and Emptiness, Fertility and Loss: Meditations on Naomi's tale in the Book of Ruth", in: J.A. Kates and G.T. Reimer (eds.), *Reading Ruth; Contemporary Women Reclaim A Sacred Story*, New York 1994, pp. 131-144
- דוור, אשת אלוהים W.G. Dever, *Did God Have a Wife? Archaeology and Religion in Ancient Israel*, Michigan 2005
- דוידסון, בראשית א R. Davidson, *Genesis 1-11* (CBC), vol. 1, Cambridge 1972
- דולנסקי, רפיגורציה S. Dolansky, "Re-figuring Judean 'Fertility' Figurines: Fetisichistic Functions of the Feminine Form", in: R.D. Miller (ed.), *Between Israelite Religion and Old Testament Theology*, Leuven 2016, pp. 5-30
- דונלד, שדה סמנטי T. Donald, "The Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes", *VT* 13 (1963), pp. 285-292

- M. Dopke, M. Hazan & Y.D. Maoz, "The Baby Boom and World War II: A Macroeconomic Analysis", *The Review of Economic Studies* 82 (2015), pp. 1031-1073, דופקה-חזן ומעוז, בייביבום
- מ' דורי, המיטאפורה בישעיה מ'-סו', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשנ"ב דורי, המיטאפורה בישעיה מ-סו
- K.A. Duerloo, "Narrative Geography in Abraham Cycle", in: J. Van der Woude (ed.), *In Quest of the Past: Studies in Religion, Literature and Prophetism. Papers Read at the Joint British -Dutch Old Testament Conference, Held at Elpseet 1988*, pp. 48-62. דורלו, דרך הנרטיב
- K.A. Duerloo, "Teshuka – 'dependency' – Gen 4,7", *ZAW* 99 (1987), pp. 405-406 דורלו, תשוקה
- D.A. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi*, Grand Rapids 1999 דורסיי, מבנה ספרותי
- J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield 2000 די, אלים ואלות
- J. Day, "Asherah", *ABD*, vol. 1, New York 1992, pp. 483-487 די, אשרה
- J. Day, "Baal", *ABD*, vol. 1, New York 1992, pp. 545-549 די, בעל
- J. Day, "Canaan Religion of", *ABD*, vol. 1, Doubleday 1992, pp. 831-837 די, כנען
- J. Day, *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1-11* (LHBOTS 592), London 2013 די, מבריאה לבבל
- L.M. Day, "Rhetoric and Domestic Violence in Ezekiel 16", *Biblical Interpretation* 8 (2000), pp. 205-230 די, רטוריקה
- G.I. Davies, *Hosea* (NCB), Grand Rapid 1992 דייויס, הושע
- F. Van Dijk-Hemmes, "The Great Women", in: A. Brenner (ed.), *Samuel and Kings* (A Feminist Companion to the Bible), Sheffield 2000, pp. 218-230 דייק-המס, האישה
- A. Dillmann, *Genesis 2* (trans. W.B. Stevenson), Edinburg 1897 דילמן, בראשית
- F. Delitzsch, *Neuer Kommentar über die Genesis*, Leipzig 1887 דליטש, בראשית
- F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms*, New York 1883 דליטש, תהילים
- J. Delaney, "The Legacy of Abraham", in: B. Mieke (ed.), *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, Sheffield 1989, pp. 27-39. דלניי, מורשת אברהם
- ספר הישר**, י' דן (מהדיר), ירושלים תשמ"ו דן, ספר הישר

- N. Declaisse-Walford, *The Book of Psalms* (NICOT), Grand Rapids 2014, דקלייס-ולפורד, תהילים
- S.R. Driver & J. Gray, *Job: A Critical and Exegetical Commentary*, (ICC), Edinburgh 1964, דרייבר וגריי, איוב
- S.R. Driver, *The Book of Genesis* (Westminster Commentaries; 10th edition), London 1916, דרייבר, בראשית
- S.R. Driver, *An Introduction of the Literature of the Old Testament*, New York 1956, דרייבר, מבוא
- G.R. Driver, "Philological Problems", *JTS* 47 (1946), pp. 156-166, דרייבר, פילולוגיה
- S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford 1913, דרייבר, שמואל
- ג' דרייפוס וי' רימר, **אברהם, יצחק ויעקב: אבות ובנים**, תל-אביב 2001, דרייפוס ורימר, אבות ובנים
- R.L. Hubbard, *The Book of Ruth* (NICOT), Michigan 1988, האברד, רות
- N.C. Habel, *The Book of Job, A Commentary* (OTL), Philadelphia 1985, הבל, איוב
- N.C. Habel, "Geophany: The Earth Story in Genesis 1", in: N.C. Habel and S. Wurst (eds.), *The Earth Story in Genesis*, Sheffield 2000, pp. 34-48, הבל, הארץ
- J.M. Hadley, "עֶצֶב", *NIDOTE*, vol. 3, pp. 483-484, הדליי, עֶצֶב
- D.M. Howard, "Sodom and Gomorrah Revisited", *JETS* 27 (1984), pp. 385-400, הווארד, סדום
- A.L. Hall, "Prophetic Vulnerability and the Strange Goodness of God: A Reading of Numbers 22 and 1 Kings 17", *Sewanee Theological Review* 46 (2003), pp. 340-348, הול, פגיעות
- רד"צ הופמן, **בראשית** (שני חלקים), בני-ברק תשכ"ט, הופמן, בראשית
- י' הופמן, **ירמיה כרך ראשון פרקים א-כה** (מקרא לישראל), תל-אביב תשס"ד, הופמן, ירמיהו
- י' הופמן, **ישעיה** (עולם התנ"ך), י' הופמן וג' גליל (עורכים), תל-אביב 1999, הופמן, ישעיה
- י' הופמן, "בין קונוונציה לאסטרטגיה – על החזרה בסיפור המקראי", **הספרות** 28 (1979), עמ' 89-99, הופמן, קונוונציה
- י' הופמן, **שלמות פגומה: ספר איוב ורקעו**, ירושלים 1995, הופמן, שלמות פגומה
- E. Hooke, *Original of Early Sem Ritual*, Oxford 1938, הוק, ריטואל

- D.G. Horrell, C. Hunt, C. Southgate and F. Stavrakopoulou (eds.), *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, New York 2010. הורל, אקולוגיה
- J.P. Hyatt, *Exodus* (NCB), London 1971 הייט, שמות
- י" היינמן, *דרכי האגדה*, ירושלים תשי"י היינמן, דרכי האגדה
- I. Himbaz A. Shenker, J.B. Adart, *The Bible on the Question of Homosexuality*, Ohio 2012 הימבזה, לשאלת הומוסקסואליות
- א"א הלוי, *ערכי האגדה וההלכה לאור מקורות יווניים ולאטיניים*, כרך ב, תל-אביב תשל"ט-תשמ"ב הלוי, ערכי האגדה
- R.M. Hals, *The Theology of the Book of Ruth*, Philadelphia 1969 הלס, תאולוגיה
- B. Halpern, *From Gods to God: The Dynamics of Iron Age Cosmologies*, Tübingen 2009 הלפרן, מאלים
- J. Heller, "Der Name Eva", *ArOr* 26 (1958), pp. 636-656 הילר, חווה
- V.P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (NICOT), Michigan 1990 המילטון, בראשית א
- V.P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50* (NICOT), Michigan 1995 המילטון, בראשית ב
- J. Hamilton, "The Seed of the Woman and the Blessing of Abraham", *TB* 58 (2007), pp. 253-273 המילטון, זרע
- V.P. Hamilton, "ילד", *NIDOTE*, vol. 2, pp. 455-460 המילטון, ילד
- V.P. Hamilton, "עקר", *NIDOTE*, vol. 3, pp. 509-510 המילטון, עקר
- R. Hendel, *The Epic of the Patriarch: The Jacob Cycle and the Narrative Tradition of Canaan and Israel*, Atlanta 1987 הנדל, אבות
- L.D. Hawk, "Strange Houseguests: Rahab, Lot and the Dynamics of Deliverance", in: F.D. Nolan (ed.), *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, Louisville 1992, pp. 89-98 הק, אינטרטקסטואליות
- מ' הראל, "ויקרא כו", בתוך: א' לוי, מ' פארן וי' שיפמן (עורכים), *ויקרא* (עולם התנ"ך), תל-אביב 2002 הראל, ויקרא
- R.C. Heard, *The Dynamics of Diselection: Ambiguity in Genesis 12-36 and Ethnic Boundaries in Post-Exilic Judah* (The Society of Biblical Literature Semeia Studies 39), Atlanta 2001 הרד, דינמיקה
- J.E. Hartley, *The Book of Job* (NICOT), Grand Rapid 1988 הרטליי, איוב
- J.P. Harland, "The Destruction of the Cities of the Plain", *BA* 6 (1943), pp. 41-52 הרלנד, חורבן ערי הכיכר

- J.P. Harland, "The Location of the Cities of the Plain", *BA* 5 (1942), pp. 17-32  
הרלנד, מיקום ערי הכיכר
- W. Harrelson, *From Fertility Cult to Worship*, New York 1969  
הרלסון, פולחן הרן, ירמיהו
- W.H. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea* (ICC), Edinburgh 1905  
הרפר, הושע
- H.W. Hertzberg, *Die Bücher Joshua, Richter, Ruth*, Göttingen 1969  
הרצברג, רות
- H.W. Hertzberg, *1&2 Samuel* (OTL), (trans. J. S. Bowden) London 1964  
הרצברג, שמואל
- B. Vawter, *On Genesis: A New Reading*, New York 1977  
ואטר, בראשית
- W.J. Van Bekkum, "Eve and the Matriarchs Aspect of Women Typology in Genesis", in: G.P. Luttikhuisen (ed.), *The Creation of Men and Women: Interpretation of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, Brill 2000, pp. 128-140  
ואן בקום, חוה
- T.A. Van Dijk, "Sem antique Structural et Analyse thematique - un Essay De lecture: Andre du Bouchet, du bord De la faux", *Lingua* 32 (1969), pp. 28-53  
ואן דייק, סמנטי
- J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975  
ואן סטרס, אברהם
- J. Van Seters, *The Yahwist: A Historian of Israelite Origins*, Winona Lake 2013  
ואן סטרס, היהויסט
- J. Van Seters, "The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarch of Israel", *JBL* 87 (1968), pp. 401-408  
ואן סטרס, עקרות
- ר'ואן דאן ברוק, "תרגום המטאפורה וגבולות התרגומיות", **הספרות** 27 (תשל"ח), עמ' 53-44  
ואן-דאן-ברוק, תרגום
- K. Van der Toorn, *From her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite, and Babylonia Women* (Biblical Seminar, 23), Sheffield 1994  
ואן-דר-טורן, מהעריסה
- P. Van Hecke, "Conceptual Blending: A Recent Approach to Metaphor, Illustrated with the Pastoral Metaphor in Hos 4,16", in: P. Van Hecke (ed.), *Metaphor in the Hebrew Bible* (BETL, 187), Leuven 2005, pp. 223-228  
ואן-הייק, הושע
- E.J. Van Wolde, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3*, Assen 1989  
ואן-וולדה, גן עדן
- H.F. Van Rooy, "Fertility as Blessing and Infertility as Curse in: The Ancient Near East and the Old Testament", in: A. Bonanno (ed.),  
ואן-רוי, ארכיאולוגיה ופריון

- Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean*, Amsterdam 1986, pp. 223-235
- J. Van Ruiten, "Lot versus Abraham: The Interpretation of Genesis 18:1-19:38", in: E. Noort and E. Tigchelaar (eds.), *Sodom's Sin: Genesis 18-19 and its Interpretations* (Themes in Biblical Narrative, 7), Leiden and Boston 2004, pp. 29-46 ואן-רויטן, לוט נגד אברהם
- J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33*, (WBC), Nashville 2001 ווטס, ישעיה א
- S. Wyatt, "Jezebel, Elijah, and the Widow of Zarephath: A Ménage à Trois that Estranges the Holy and Makes the Holy the Strange", *JSOT* 36 (2012), pp. 435-458 ויט, איזבל
- G. Vall, "The Enigma of Job 1,21a", *Biblica* 76 (1995), pp. 325-342 וול, האניגמה
- J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin and Boston 2011 וולהאוזן, חיבור
- J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1897 וולהאוזן, פגניות
- A.K. Weltke, *Genesis: A Commentary*, Grand Rapids 2001 וולטקה, בראשית
- H.W. Wolff, *Hosea* (Hermeneia) (trans. G. Stansell), Philadelphia 1974 וולף, הושע
- H.W. Wolff, *Joel and Amos* (Hermeneia) (trans. G. Stansell), Philadelphia 1977 וולף, יואל
- J.T. Walsh, "Genesis 2,4b-3,24", *JBL* 96 (1977), pp. 161-177 וולש, גן עדן
- J.T. Walsh, *Style and Structure in Biblical Hebrew Narrative*, Collegeville 2001 וולש, מבנה
- B.N. Wambacq, "'Or tous deux etaient nus, l'homme et sa femme, mais ils n'en avaient pas honte' (Gn 2,25)", in: A. Descamps and R.P.A. de Halleux (eds.), *Melanges bibliques: En hommage au R. P. Beda Rigaux*, Duculot 1970, pp. 43-55 וומבק, ערומים
- P. Vandermeersch, "Sodomites, Gays and Biblical Scholars: A Gathering Organized by Peter Damiann?", in: E. Noort and E. Tigchelaar (eds.), *Sodom's Sin: Genesis 18-19 and its Interpretations* (Themes in Biblical Narrative 7), Leiden and Boston 2004, pp. 149-173 וונדרמירץ, סדומיים
- G.J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC), Waco 1987 וונהם, בראשית א
- G.J. Wenham, *Genesis 16-50* (WBC), Waco 1994 וונהם, בראשית ב
- G.J. Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids 1979 וונהם, ויקרא



- M.T. Wacker, *Figurationen des Weiblichen im Hosea – Buch* (Herders Biblische Studien 8), Freiburg 1996 ווקר, פיגורציה
- M. Warner, "'Therefore a Man Leaves His Father and His Mother and Clings to His Wife': Marriage and Intermarriage in Genesis 2:24", *JBL* 136 (2017), pp. 269-288 וורנר, נישואים
- L.T. White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science* 155 (1967), pp. 1203-1207 וייט, השורשים ההיסטוריים
- מ' ויינפלד, "בראשית יג", בתוך: מ' הרן (עורך), **בראשית** (עולם התנ"ך), תל-אביב 2002, עמ' 99-96 ויינפלד, ברי יג
- מ' ויינפלד, "בראשית יט", בתוך: מ' הרן (עורך), **בראשית** (עולם התנ"ך), תל-אביב 2002, עמ' 131-126 ויינפלד, ברי יט
- מ' ויינפלד, "תפיסת הבריאה בישראל – הייחוד והשוני", בתוך: מ' הרן (עורך), **בראשית** (עולם התנ"ך), תל-אביב 2002, עמ' 14 ויינפלד, בראשית
- מ' ויינפלד, "מבוא לפרשת גן עדן", בתוך: מ' הרן (עורך), **בראשית** (עולם התנ"ך), תל-אביב 2002, עמ' 24 ויינפלד, גן עדן
- מ' ויינפלד, "האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני", **תרביץ** לו (תשכ"ח), עמ' 132-105 ויינפלד, האל הבורא
- מ' ויינפלד, "יסודות נקביים בתיאורי האלוהות הישראלית", **בית מקרא** מג (תשנ"ה), עמ' 358-348 ויינפלד, יסודות נקביים
- ב"צ ויינקאפ, "הושע ויואל", בתוך: א' כהנא (עורך), **תורה נביאים כתובים פירוש מדעי**, ירושלים תשכ"ט ויינקאפ, הושע
- מ' וייס, **המקרא כדמותו: שיטת האינטרפרטציה הכולית**, ירושלים תשמ"ז וייס, המקרא
- A. Weiss, "Figures of Speech: Biblical Hebrew", *EHL* 1 (2006), pp. 895-898 וייס, צורות דיבור
- J.G. Williams, *Women Recounted: Narrative Thinking and the God of Israel*, Sheffield 1982 ויליאמס, נשים
- J.G. Williams, "The Beautiful and Barren, Convention in Biblical Type-scenes" *JSOT* 17 (1980). pp. 107-119 ויליאמס, קונבנציות
- T.F. Williams, "שמם", *NIDOTE*, vol. 4, pp. 167-171 ויליאמס, 'שמם'
- D.J. Wiseman, "The Vassal-Treaties of Esarhaddon", in: J.B. Pritchard (ed.), *ANET*, (3rd Edition with Supplement), Princeton 2016, pp. 534-541 ויסמן, אסרחדון
- ז' ויסמן, "ספר תרי-עשר א ספר הושע, פרק ט", בתוך: ז' ויסמן (עורך), **עולם התנ"ך**, תל-אביב 1997, עמ' 65-61 ויסמן, הושע ט
- J.J.P. Valeton, *Amos und Hosea: Ein Kapitel aus der Geschichte der Israelitischen Religion*, Giessen 1989 ולטון, עמוס והושע

- C. Westermann, *Genesis: A Commentary I-III* (trans. J. J. Scullion), Minneapolis 1984-1986  
וסטרמן, בראשית א-ג
- C. Westermann, *Vergleich und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament* (Calwer Theologische Monographien ser A 14), Stuttgart 1984  
וסטרמן, דימויים ומשלים
- C. Westermann, *The Promises of the Fathers: Studies on the Patriarchal Narratives* (trans. D. E. Green.), Philadelphia 1980  
וסטרמן, הבטחה
- M. Zohary, *Plants of the Bible*, Cambridge 1982  
זוהרי, צמחיית המקרא
- י' זימרון, **מאבקי אחים ואחיות במקרא**, רחובות תשפ"ד  
י' זימרון, "ערי מקלט תהיינה לכם": תפיסות יסוד בחוק ערי המקלט המקראי", **בית מקרא** נח, א (תשע"ג), עמ' 75-105  
זימרון, ערי מקלט
- י"א זליגמן, "גבורת האדם וישועת האל: הסיבתיות הכפולה בחשיבה ההיסטורית של המקרא", בתוך: א' הורוביץ, ע' טוב וי' יפת (עורכים), **מחקרים בספרות המקרא**, ירושלים (תשנ"ב), עמ' 62-81  
זליגמן, גבורת האדם
- E. Sellin, *Zwölfprophetenbuch* (KAT), Leipzig 1929  
י' זקוביץ וא' שנאן, **אברהם ושרי במצרים: בראשית י"ב 10-20 במקרא**, בתרגומים העתיקים ובספרות הכללית הקדומה, ירושלים תשמ"ג  
זקוביץ ושנאן, אברהם ושרי
- Y. Zakovich & A. Shinan, "Midrash on Scripture and Midrash within Scripture", in S. Japhet (ed.), *Studies in Bible* (Scripta Hierosolymitana, 31), Jerusalem 1986, pp. 255-277  
זקוביץ ושנאן, מדרש
- י' זקוביץ, "האישה בסיפורת המקראית מתווה", **בית מקרא** לב (תשמ"ז), עמ' 32-14  
זקוביץ, האישה
- י' זקוביץ, "העיקרון האסוציאטיבי בסידור ספר שופטים ושימוש כמכשיר לאבחנת שלבים בגיבוש הספר", בתוך י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), **ספר י"א זליגמן**, א, ירושלים תשמ"ג, עמ' 161-183  
זקוביץ, העיקרון האסוציאטיבי
- י' זקוביץ, **חיי שמשון (שופטים יג-טז): ניתוח ספרותי-ביקורתי**, ירושלים תשמ"ב  
זקוביץ, חיי שמשון
- י' זקוביץ, **מבוא לפרשנות פנים מקראית**, אבן יהודה 1992  
זקוביץ, מבוא
- י' זקוביץ, **מהפכת אלוהים**, ירושלים 2019  
זקוביץ, מהפכת אלוהים
- י' זקוביץ, **מקראות בארץ המראות**, תל-אביב 1995  
זקוביץ, סיפור בבואה
- י' זקוביץ, **צבת בצבת עשויה: מה בין מדרש פנים מקראי למדרש חוץ מקראי**, תל-אביב 2009  
זקוביץ, צבת בצבת
- י' זקוביץ, **רות** (מקרא לישראל), ירושלים-תל-אביב תש"ן  
זקוביץ, רות
- מ' זר-כבוד, "אלישע ואליהו", **כרמלית** ח (תשכ"ב), עמ' 173-179  
זר-כבוד, אליהו ואלישע

- חזן-רוקם, הארוחה בגן  
 ג' חזן-רוקם, "הארוחה בגן, כוחו של פרי וחולשת האדם מול חידת הבריאה", בתוך: י"י טובי, ש' גליק ור' לוי-מלמד (עורכים), **יובלי אהבה: קובץ זיכרון ליובל הימן הי"ד**, ירושלים 2017, עמ' 171-175  
 ע' חכם, איוב (דעת מקרא), ירושלים תש"ל
- J.E. Tollington, "God, Women and Children", in: R.P. Gordon (ed.), *The God in Israel*, Cambridge 2007, pp. 127-138  
 טולינגטון, אלות
- P. Tonson, "Mercy Without Covenant: A Literary Analysis of Genesis 19", *JSOT* 95 (2001), pp. 95-116  
 טונסון, חמלה
- טיגאלי, דברים  
 E. Tigchelaar, "Sodom and Gomorrah in the Dead Sea Scrolls", in: E. Noort and E. Tigchelaar (eds.), *Sodom's Sin: Genesis 18-19 and its Interpretations* (Themes in Biblical Narrative, 7), Leiden and Boston 2004, pp. 47-62  
 טיגלר, סדום במגילות קומראן
- S. Talmon, "הר", *TDOT*, vol 3, p. 430  
 טלמון, הר
- S. Talmon, *Literary Motifs and Patterns in the Hebrew Bible: Collected Studies*, Winona Lake-Indiana 2013  
 טלמון, מוטיבים
- D.T. Tsumura, *The First Book of Samuel* (NICOT), Grand Rapids 2007  
 טסומורה, שמואל א
- T. Tsumura, "Janus Parallelism in Nah 1:8", *JBL* 102 (1983), pp. 109-111  
 טסומורה, תקבולת
- P. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, London 1992  
 טריבל, אלוהים
- P. Tribble, "A Human Comedy: The Book of Ruth", in: K.R.R Gros Louis (ed.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, 2, Nashville 1982, pp. 161-190  
 טריבל, קומדיה
- J. Trier, *Sprachliche Felder*, Hugue 1937  
 טרייר, שדות
- L.A. Turner, "Lot as Jekyll and Hyde: A Reading of Genesis 18-19", in: D.J.A. Clines et al. (eds.), *The Bible in Three Dimensions* (JSOTsup 87.), Sheffield 1990, pp. 59-98  
 טרנר, לוט
- J. Jarick, "The four corners of Psalm 107", *CBQ* 59 (1997), pp. 270-287  
 יאריק, תה' קז
- E.J. Young, *The Book of Isaiah 19-39* (NICOT), Grand Rapids 1969  
 יונג, ישעיה ב
- י" יונגמן, **יואל בן פתואל: עיון ספרותי בנבואתו**, רמת-גן 1991  
 יונגמן, יואל
- יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים** (מהדורת א' שליט), ירושלים תש"ד  
 יוסף בן מתתיהו, קדמוניות

- M. Jørstad, "The Ground That Opened Its Mouth: The Ground's Response to Human Violence in Genesis 4", *JBL* 135 (2016), pp. 705–715 יורסטאד, האדמה
- G.A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation* (SBLDS, 102), Atlanta 1987 יי, חיבור
- ד' ילין, "לתורת המליצה התנכית", **כתבים נבחרים**, כרך ב', ירושלים תרצ"ט ילין, מליצה
- B. Jacob, *The First Book of the Bible: Genesis* (trans. E. I. Jacob and W. Jacob), New York 1974 יעקב, בראשית
- ל' יעקבזון, **מעמדה המשפטי של האם במזרח הקדום ובמקרא**, ירושלים תשע"ז יעקבזון, מעמדה
- י' יעקבס, **מידה כנגד מידה**, אלון שבות תשס"ו יעקבס, מידה
- R.A. Jacobson, *The Book of Psalms* (NICOT), Grand Rapids 2014 יעקובסון, תהילים
- ר' ירון, "בוא נא אל שפחתי", **דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות 1** (תשכ"ט), עמ' 5-9 ירון, בוא נא
- J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* (ATD) 24/1, Göttingen 1983 ירמיאס, הושע
- J. Jeremias, *The Book of Amos* (OTL), Louisville 1995 ירמיאס, עמוס
- י' כדורי, "חקר המקרא לתולדותיו", בתוך: צ' טלשיר (עורכת), **ספרות המקרא מבואות ומחקרים א**, ירושלים תשע"א, עמ' 3-35 כדורי, חקר המקרא
- ח' כהן וי' ליבוביץ, "בראשית ג'", בתוך: י' אבישור וי' קליין (עורכים), **ספר בראשית** (עולם התנ"ך), תל-אביב 2002, עמ' 34 כהן וליבוביץ, בראשית ג
- J.M. Cohen, "The Fertility of the Early Israelites", *JBQ* 27 (1999), pp. 195-198 כהן, הפריון
- ג"ח כהן, **עיונים במגילת שיר השירים**, ירושלים תשמ"ד כהן, עיונים
- ד' כהן-צמח, **דברים** (עולם התנ"ך), מ' ויינפלד וד' כהן-צמח (עורכים), תל-אביב 2002 כהן-צמח, דברים
- M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB), New York 1988 כוגן ותדמור, מלכים ב
- מ' כוגן, **יואל ועמוס** (מקרא לישראל), תל-אביב תשנ"ה כוגן, יואל
- מ' כוגן, **מלכים א** (מקרא לישראל), תל-אביב תש"ף כוגן, מלכים א
- מ' כוגן, **מלכים ב** (מקרא לישראל), תל-אביב תש"ף כוגן, מלכים ב
- ח' כץ, "היבטים מתודולוגיים בחקר מעמד האישה בתקופת המקרא", **בית מקרא** נא, א (תשס"ו), עמ' 72-84 כץ, מעמד האישה
- C.M. Carmichael, *The Laws of Deuteronomy*, Ithaca 1974 כרמייקל, החוק
- C.M. Carmichael, *Women, Law, and the Genesis Traditions*, Edinburgh 1979 כרמייקל, מסורת בראשית
- ר' כשר, **יחזקאל כרך ראשון פרקים א-כד**, (מקרא לישראל), ש' אחיטוב (עורך), תל-אביב תשס"ד כשר, יחזקאל

- הרב מ"מ כשר, **חומש תורה שלימה** (45 חלקים), ירושלים תשנ"ב (מהדורה שנייה)  
 J.A. Loader, *A Tale of Two Cities: Sodom and Gomorrah in the Old Testament, Early Jewish and Early Christian Tradition* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 1), Kampen 1990  
 עשר, תורה שלימה  
 לאודר, שתי ערים
- E. Levavi Feinstein, "Sexual Pollution in the Hebrew Bible: A New Perspective", in: S.T. Kamionkowski and W. Kim (eds.), *Bodies, Embodiment and Theology in the Hebrew Bible*, New York 2010, pp.114-145  
 לבבי-פינשטיין,  
 טומאה מינית
- י" לב-רן, **אמצעים ספרותיים לעיצוב מורכבות בחיי הנפש של הדמות בסיפור המקראי**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ט  
 לב-רן, אמצעים  
 לואו, ניצול מיני
- K.B. Low, "The Sexual Abuse of Lot's Daughters", *JFSR* 26 (2010), pp. 37-54  
 לואו, עקרונות
- Y. Low, "Barrenness", in: S.E. Balentine (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Theology*, New York 2015, pp. 79-83  
 לואו, עקרונות
- J.D. Levenson, "Genesis: Introduction and Annotations", in: A. Berlin and M.Z. Brettler (eds.), *The Jewish Study Bible*, Oxford 2004, pp. 8-101  
 לוונסון, בראשית
- B.A. Levine, "In Praise of the Israelite Mišpāhâ: Legal Themes in the Book of Ruth", in: B.A. Levine and A.D. Gross (eds.), *Pursuit of Meaning: Collected Studies of Baruch A. Levine*, vol. 2, Winona Lake 2011, pp. 45-56  
 ליון, רות
- N. Levine, "Sarah/Sodom", *JSOT* 31 (2006), pp. 131-146  
 ליון, שרה/סדום
- J. Lundbom, *Jeremiah 1-20* (AB), New York 1999  
 לונדבאום, ירמיהו א
- ש"ד לוצאטו, **פירוש שד"ל לתורה, ויקרא**, יונתן בשיא (עורך), ירושלים 2015  
 לוצאטו, ויקרא
- י" לורברבוים, **צלם אלוהים**, תל-אביב 2004  
 לורברבוים, צלם  
 אלוהים
- נ' ליבוביץ, **עיונים בספרי בראשית, שמות, ויקרא, במדבר, דברים**, ירושלים תשכ"ז-תשנ"ו  
 ליבוביץ, עיונים
- J. Lyons, *Semantics*, Cambridge 1977  
 ליונס, סמנטיקה
- J. Lyons, *Canon and Exegesis: Canonical Praxis and the Sodom Narrative* (JSOTsup, 325), Sheffield 2002  
 ליונס, קאנון
- ש"א ליונשטאם, "אדמה", **אנציקלופדיה מקראית**, א, ירושלים תש"י, טורים 111-110  
 ליונשטאם, אדמה
- ש"א, ליונשטאם, "הצלע המורחבת בחרוז האוגרית והמקראי", **לשונו** 27-28, (תשכ"ד), עמ' 111-126  
 ליונשטאם,  
 מקבילות

- G. Lakoff & M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980, לייקוף וג'ונסון, מטאפורות
- G. Lakoff & M. Turner, *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago 1989, לייקוף וטרנר, מטאפורה פואטית
- G. Lakoff, *Women Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago 1987, לייקוף, נשים
- י"ש ליכט, "לחם", *אנציקלופדיה מקראית*, ד, ירושלים תשי"י, טורים 494-487, ליכט, לחם
- M.H. Lichtenstein, "Poetry of Poetic Justice: A Comparative Study in Biblical Imagery", *JANES* 5 (1973), pp. 261-265. ליכטנשטיין, פואטיקה
- T. Linafelt, *Ruth* (Berit Olam), Collegeville 1999, לינאפלט, רות
- D. Lipton, *Revision of the Night Politics and Promises in the Patriarchal Dream of Genesis*, (JSOTsup 288), Sheffield 1999, ליפטון, גרסה מחודשת
- ד' לנדאו, *על דרכי הפרשנות ועל עקרונותיה*, חיפה תשס"ו, לנדאו, דרכי הפרשנות
- A. LaCocque, "Date et Milieu du Livre de Ruth", *RHPR* 59, pp. 583-593, לקוק, זמן
- A. LaCoque, *Ruth* (COC) (trans. K. C. Hanson), Minneapolis 2004, לקוק, רות
- S. Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphor in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2008, מאוג'טיין-ממבי, מטאפורות
- I. Meyer, "שמם", *TDOT*, vol. 15, pp. 238-248, מאיר, שמם
- P.W. Macky, *The Centrality of Metaphor to Biblical Thought*, New York 1990, מאקי, מטאפורות
- T. Meadoecroft, "Metaphor, Narrative, interpretation and Reader in Daniel 2-5", *Narrative* 8 (2000), pp. 257-278, מדוקרופט, נרטיב ומטאפורה
- R.W.L. Moberly, "The Earliest Commentary on the Akedah", *VT* 38 (1988), pp. 302-323, מוברלי, עקידה
- I. Moga, "Symbolic Functions of Salt and Similes in Oriental Curses and Blessings", *Arheologia Moldovei*, XXXII (2009), pp. 265-271, מוגה, סימבוליות
- E.T. Mullen, *Ethnic Myths and Pentateuchal Foundations: A New Approach to the Formation of the Pentateuch* (SBL Semeia Studies 35), Atlanta 1997, מולן, מיתוסים
- J.A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (ICC), New York 1951, מונטגומרי, מלכים

- C.R. Moss and J.S. Baden, *Reconceiving Infertility, Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness*, Princeton 2015 מוס ובדן, עקרות
- J. Moor, *Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, Leuven 1997 מור, השורשים
- J. Morgenstern, *The Book of Genesis: A Jewish Interpretation*, New York 1965 מורגנשטרן, בראשית
- ל' מזור, "פריון ונשים בעיצוב ראשית ישראל במצרים: עיון ספרותי רעיוני בשמות אי-בי", *מסכת ז (תשס"ח)*, עמ' 9-28 מזור, פריון ונשים
- T.D. Mettinger, *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2-3*, Winona Lake 2007 מטינגר, בראשית
- S. Matterson, "The New Criticism", in: P. Waugh (ed.), *Literary Theory and Criticism: An Oxford Guide*, Oxford 2006, pp. 166-176 מטרסון, הביקורת החדשה
- J.L. Mays, *Hosea, A Commentary (OTL)*, London 1969 מייס, הושע
- C.L. Meyers, "Food and the First Family: A Socioeconomic Perspective", in: C.A. Evans et. al. (eds.), *The Book of Genesis: Composition and Interpretation* (VTsup, 152), Leiden 2012, pp. 137-157. מיירס, אוכל
- C.L. Meyers, *Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York 2013 מיירס, גילוי חוה
- C.L. Meyers, "Returning Home: Ruth and Gendering of the Book of Ruth", in: A. Brenner (ed.), *Feminist Compaction to Ruth*, Sheffield 1993, pp. 85-116 מיירס, חזרה
- C.L. Meyers, "Gender Roles and Genesis 3.16", in: A. Brenner (ed.), *Feminist Compaction to Genesis*, Sheffield 1993, pp. 142-118 מיירס, מגדר
- C.L. Meyers, *Households and Holiness: The Religious Culture of Israelite Women*, Minneapolis 2005 מיירס, משקי בית
- J. Milgrom, *Leviticus I-II (AB)*, New York 2000 מילגרום, ויקרא  
 יי מילגרום, **ויקרא: ספר הפולחן והמוסר** (תרגום: אי תמר), ירושלים תשע"ד מילגרום, פולחן
- P.D. Miller, Jr., *Sin and Judgment in the Prophets: A Stylistic and Theological Analysis*, Chicago 1982 מילר, חטא ומשפט
- P. Miller, *The Book of Jeremiah (NIB)*, Nashville 2001 מילר, ירמיהו
- J.E. Miller, "Sexual Offences in Genesis", *JSOT* 90 (2000), pp. 41–53 מילר, עבירות מין

- מלול, גישה  
הוליסטית
- מ' מלול, "גישה הוליסטית-אינטגרטיבית בחקר התרבות המקראית. להדגמה: מוטיב הריגול וכיבוש טריטוריה במקרא", **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום** יד (תשס"ד) עמ' 141-157
- מלול, הומולוגיה
- M. Malul, "The Woman-Earth Homology in Biblical Weltanschauung", *Ugarit-Forschungen* 32 (2000), pp. 339-363
- מלול, חברה ומשפט
- מ' מלול, **חברה, משפט ומנהג בישראל בתקופת המקרא ובתרבויות המזרח הקדום**, רמת-גן 2006
- מלול, כמה היבטים
- מ' מלול, "כמה היבטים של מוסד האירוח במקרא ומשמעויותיהם", בתוך: מ' הלצר ומ' מלול (עורכים), **תשורות לאבישור: מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון בלשון העברית ובלשונות השמיות**, ירושלים תשס"ד, עמ' 251-233
- מלול, קובץ
- מ' מלול, **קבצי הדינים ואספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום**, חיפה תש"ע
- מלול, תקבולת
- M. Malul, "Janus Parallelism in Biblical Hebrew: Two More Cases", *Biblische Zeitschrift* 41 (1997), pp. 246-249
- מלול, יאנוס
- מלול, רות
- פ' מלצר, **רות** (דעת מקרא), ירושלים תשל"ג
- מנוז, להאכיל עניים
- J.L. Manzo, "Feeding the Poor in Isaiah 58:1-9a: A Call to Justice, Mercy, and True Worship", in: S.E. McGinn, L.E. Ngan and A.C. Pilarski (eds.), *By Bread Alone: The Bible through the Eyes of Hungry*, Minneapolis 2014, pp. 35-51
- מנחל, רצח
- ג' מנחל, **סיפורי רצח בתנ"ך: הגדרתם וניתוחם הספרותי**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשפ"ב
- מקאלפין, שינה
- T. McAlpine, *Sleep, Divine and Human in the Old Testament* (JSOTsup 38), Sheffield 1987
- מקדונלד, אברהם
- N. Macdonald, "Listening to Abraham – Listening to Yhwh: Divine Justice and Mercy in Genesis 18:16-33", *CBQ* 66 (2004), pp. 25-43
- מקינטוש, הושע
- A.A. Macintosh, *Hosea A Critical and Exegetical Commentary* (ICC), Edinburgh 1997
- מקנזי, בראשית
- J.L. McKenzie, "The Literary Characteristics of Genesis 2-3," *TS* 15 (1954), pp. 554-567
- מקרטר, שמואל א
- P.K. McCarter, *I Samuel* (AB), New York 1980
- מקרטר, שמואל ב
- P.K. McCarter, *II Samuel* (AB), New York 1984
- מרגליות, לסוגיית
- ב' מרגליות, "לסוגיית ה' ואשרתו", **בית מקרא** מג (תשנ"ה), עמ' 377-388
- מרנדה, רשת
- P. Maranda, "The Popular Subdiscourse: Probabilistic Semantic Network", *Current Anthropology* 19 (1978), pp. 396-397
- סמנטית
- מתיוס, אירוח
- V.H. Mattheews, "Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19", *BTB* 22 (1992), pp. 3-11



- K.A. Mathews, *Genesis 1-11:26* (NAC), Nashville 1996 מת'יוס, בראשית א
- K.A. Mathews, *Genesis 11:27-50:26* (NAC), Nashville 1996 מת'יוס, בראשית ב
- A. Naess, "The Basics of The Deep Ecology Movement", in: A. Drengson and B. Devall (eds.), *Ecology of Wisdom*, California 2008, pp. 105-119 נאס, יסודות
- T. Novick, "Pain and Production in Eden, Some Philological Reflections in Genesis iii 16", *VT* 58 (2008), pp. 235-244 נוביק, כאב ויצירה
- S.B. Noegel, *Janus Parallelism in the Book of Job* (JSOTsup 223), Sheffield 1996 נויגל, תקבולת יאנוס באיוב
- E. Noort, "For the Sake of Righteousness. Abraham's Negotiations with YHWH as Prologue to the Sodom Narrative: Genesis 18:16-33", in: E. Noort and E. Tigchelaar (eds.), *Sodom's Sin: Genesis 18-19 and its Interpretations* (Themes in Biblical Narrative, 7), Leiden and Boston 2004, pp. 3-16 נורת, אברהם
- M. Noth, *A History of Pentateuchal Tradition* (trans. B.W. Anderson), Englewood Cliffs 1972 נות', היסטוריה
- M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948 נות', מסורות
- M. Noth, *Exodus A Commentary* (OTL) (trans. J.S. Bowden), Westminster 1962 נות', שמות
- H. Niehr, "שדי", *TDOT*, vol. 14, pp. 418-424 ניהר, אל שדי
- H. Niehr, "ערה", "ערום", *TDOT*, vol. 11, pp. 343-354 ניהר, ערה
- H. Niehr, "Sassay", *HALOT*, vol. 5, pp. 1420-1422 ניהר, שדי
- K. Nielsen, *Ruth: A Commentary* (OTL), Louisville 1997 נילסן, רות
- E.W. Nicholson, *The Pentateuch in The Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1988 ניקולסון, התורה
- R.D. Nelson, *Deuteronomy, A Commentary* (OTL), London 2002 נלסון, דברים
- G. Savran, "The Time of Her Life: Ruth and Naomi", *Nashim: A Journal of a Jewish women's and Gender Issues* 30 (2016), pp. 7-23 סברן, זמן חייה
- מ"צ סגל, "לחקר צורתה של השירה המקראית", בתוך: נ"ה טורטשינר ואחרים (עורכים), **ספר קלוזנר: מאסף למדע וספרות יפה מוגש לפרופסור יוסף קלוזנר ליובל שישים**, תל-אביב תרצ"ז, עמ' 90-108 סגל, שירה מקראית
- מ"צ סגל, **ספרי שמואל: ערוכים ומבוארים עם מבוא מפורט**, קריית ספר 1956 סגל, שמואל
- ת' סוברן, **חקירות בסמנטיקה מושגית**, ירושלים תש"ס סוברן, חקירות

- סוברן, משמעות ת' סוברן, "משמעות, הוראה ושדות סמנטיים של מושגים מופשטים", **בלשנות עברית** 37 (תשנ"ד), עמ' 41-54
- סוברן, שדות סמנטיים ת' סוברן, **שדות סמנטיים: עיון בלשני-פילוסופי בקשר משמעות**, ירושלים תשנ"ד
- סוויני, ישעיה M.A. Sweeney, *Isaiah 1-39* (FOTL), Grand Rapids 1996
- סוייר, סמנטיקה במחקר המקראי J.F. Sawyer, *Semantic in Biblical Research: New Method of Defining Hebrew Words for Salvation*, London 1972
- סולבנג, מקום E.K. Solvang, *A Woman's Place in the House: Royal Women of Judah and their Involvement in the House of David*, London 2003
- סוסקייס, מטאפורה J.M. Soskice, *The Kindness of God Metaphor, Gender, and Religious Language*, Oxford 1985
- סוצקובר, הענקת שם ט' סוצקובר, "הענקת שם בספר בראשית ועיצוב יחסי היררכיה", **בית מקרא** נז (תשע"ב), עמ' 33-51
- סוצקובר, השדה הסמנטי ט' סוצקובר, השדה הסמנטי "ראייה" בספר בראשית ולכידות הטקסט, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב תשס"ה
- סוצקובר, לוט T. Sutskover, "Lot and his Daughters (Gen. 19:30–38): Further Literary & Stylistic Examinations", *JHS* 11 (2011), pp. 2-11
- סוצקובר, פריון במגילת רות T. Sutskover, "The Themes of Land and Female Fertility in the Book of Ruth", *JSOT* 34 (2010), 283–294
- סטול, נשים M. Stol, "Women in Mesopotamia", *JSOT* 38 (1995), pp. 123-144
- סטורדלן, אמא אדמה T. Stordalen, "Mother Earth in Biblical Hebrew Literature: Ancient and Contemporary Imagination", in: J. Middleman et al. (eds.), *The Centre and the Periphery: A European Tribute to Walter A. Brueggemann*, Part II, Sheffield 2010, pp. 113-130
- סטורדלן, הדים של עֵדן T. Stordalen, *Echoes of Eden, Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 25), Leuven 2000
- סטיינברג, המשפחה N.A. Steinberg, "The World of the Family", in: A. Craig et al. (eds.), *Genesis the Book of Genesis Composition, Reception, and Interpretation*, Petersen 2012, pp. 297-300
- סטיינברג, קרבה N.A. Steinberg, *Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective*, Minneapolis 1993
- סיברט-הומס, האלמנה J.C. Siebert-Hommes, "The Widow of Zerephath and the Great Woman of Shunem: A Comparative Analysis of Two Stories", in: A. Brenner

- (ed.), *Samuel and Kings (A Feminist Companion to the Bible)*, Sheffield 2000, pp. 98-115
- J. Siebert-Hommes, *Let the Daughters Live: The Literary Architecture of Exodus 1-2 as a Key for Interpretation* (trans. J. W. Dyk), Leiden 1998
- J. Sailhamer, *Genesis (EBC)*, Grand Rapids 1990
- א' סימון, **בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שאלות השעה**, תל-אביב 2004
- א' סימון, **קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים**, רמת-גן תשנ"ז
- נ. שלושץ, **אוצר הכתובות הפניקיות: אוסף שירי ספרות כנען**, תל-אביב תש"ב
- מ' סלע, **פועלי אכילה ושתייה בלשון המקרא: עיונים סמנטיים ותחביריים**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשנ"ט
- נ' סמט, **"בנים נבחרים", סגולה 23 (תשע"ב)**, עמ' 44-51
- א' סמט, **"החיבוק הכפול: הסיפור על אלישע והאישה השונמית ופשרו"**, **מגדים יג (תשנ"א)**, עמ' 73-95
- S.B. Parker and M.S. Smith, *Ugaritic Narrative Poetry*, Atlanta 1997
- H.P. Smith, *Samuel Acritical and Exegetical Commentary (ICC)*, Edinburgh 1977
- K.A.D. Smelik, "The literary Function of 1 Kgs 17 8-24", in: C. Brekelmans and J. Lust (eds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies: Papers Read at the XIII<sup>th</sup> IOSOT Congress*, Leuven 1990, pp. 241-248.
- B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Milano 2002
- J.J. Sanchez-Barricarte, "Measuring and Explaining the Baby Boom in the Developed World in the mid-20<sup>th</sup>", *Demographic Research* 38 (2018), pp. 1189-1240
- E.A. Speiser, *Genesis (AB)*, New York 1964
- ר' ספן, **"משמעות כפשוטה ומשמעות מטאפורית כדרך של 'משנה הוראה' בשירת המקרא"**, **בית מקרא ל (תשמ"ה)**, עמ' 406-412
- S.D. Sperling, "Bloodguilt in the Bible and in Ancient Near eastern Sources", in: R. Link-Salinger (Hyman) (ed.), *Jewish Law in Our Time*, Denver 1982, pp. 19-25
- סיברט-הומס, תנו לבנות
- סיילהמר, בראשית
- סימון, בקש שלום
- סימון, קריאה ספרותית
- שלושץ, כתובות
- סלע, פועלי אכילה ושתייה
- סמט, בנים
- סמט, חיבוק
- סמית, אוגרית
- סמית, שמואל
- סמליק, הפונקציה
- סנל, תרבות יוון
- סנצ'ס-בריקטה, תופעת ה'בייבוס' בעולם במאה העשרים
- ספייזר, בראשית
- ספן, משמעות מטאפורית
- ספרלינג, אשמת דמים

- P.J. Scalise, "I Have Produced a Man with the Lord: God as Provider of Offspring in Old Testament Theology", *Review & Expositor* 91 (1994), pp. 577-589  
 סקאליס, בעיני אלוהים
- J.J. Scullion, "God", *ABD*, vol. 2, New York 1992, pp. 1041-1048  
 סקוליאון, אלוהים
- J. Skinner, *Genesis: A Critical and Exegetical Commentary* (ICC), Edinburgh 1963.  
 סקינר, בראשית
- J. Schipper, *Ruth* (AB), New Haven 2016  
 סקיפר, רות
- N. Sarna, *Genesis* (JPS), New-York & Philadelphia 1989  
 סרנה, בראשית
- N. Sarna, *Exodus* (JPS), Philadelphia 1991  
 סרנה, שמות
- A.R. Ceresko, "Janus Parallelism in Amos's Oracles against the Nations (Amos 1:3-2:16)", *JBL* 113 (1994), pp. 485-493  
 סרסקו, תקבולת יאנוס בספר עמוס
- ב' עודד ומ' קוכמן, **מלכים ב'** (עולם התנ"ך), ג' גליל וא' שטרן (עורכים), תל-אביב 1994  
 עודד, מלכים ב
- ז' עמר, **צמחי המקרא: בחינה מחודשת לזיהוי כל הצמחים הנזכרים בתנ"ך לאור מקורות ישראל והמחקר המדעי**, ירושלים 2012  
 עמר, צמחי המקרא
- א' עסיס ור' כשר, **מלאכי** (מקרא לישראל), תל-אביב תשפ"ב  
 עסיס וכשר, מלאכי
- א' עסיס, **אהבת עולם אהבתך: קריאה חדשה בשיר השירים**, תל-אביב 2009  
 עסיס, אהבת עולם
- א' עסיס, **איכה: מייאוש לתפילה**, אלון שבות תש"ף  
 עסיס, איכה
- E. Assis, "The Hand of a Woman': Deborah and Yael (Judges 4)", *Perspectives on Hebrew Scriptures* 2, (2007) pp. 363-369  
 עסיס, ביד אישה
- א' עסיס, "ייטפו ההרים עסיס': חתימת ספר יואל (ד' יח-כא) המבנה הספרותי שלה וזיקתה לגוף הספר", בתוך: ש' יונה (עורך), **אור למאיר: מחקרים במקרא, בלשונות השמיות בספרות חז"ל ובתרבויות עתיקות מוגשים למאיר גרובר במלאת לו שישים וחמש שנה**, באר-שבע תש"ע, עמ' 261-270  
 עסיס, חתימת ספר יואל
- א' עסיס, **יואל: בין משבר לתקווה**, ירושלים תשע"ה  
 עסיס, יואל
- א' עסיס, **ממשה ליהושע ומנס לטבע: ניתוח ספרותי של פרקי הכיבוש יהושע**, ירושלים תשס"ה  
 עסיס, ממשה ליהושע
- א' עסיס, **שופטים: בין כיבוש למלוכה**, ירושלים תשע"ב  
 עסיס, שופטים
- ש"מ פאול, **עמוס** (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ה  
 פאול, עמוס
- M. Paul, "Polysemous Polyvalency in Poetic Parallelism", in: M. Fishbane (eds.), *"Sha'arei Talmon": Studies in the Bible, Qumran, and The Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake 1992, pp. 147-63  
 פאול, פוליסמיות ומקבילות
- מ' פארן, **ספר ויקרא** (עולם התנ"ך), א' לוי (עורך), תל-אביב 1996  
 פארן, ויקרא יב
- H.J. Fabry, "עקר", *TDOT*, vol. 11, pp. 323-320  
 פברי, עקר

- H.J. Fabry, "צור", *TDOT*, vol. 12, pp. 311-321 פברי, צור
- Y. Feder, *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual: Origins, Context, and Meaning*, Writings from the Ancient World Supplements (SBL 2), Atlanta 2011 פדר, כפרת דם
- S.T. Foh, "What Is the Woman's Desire?" *WTJ* 37 (1975), pp. 376-383 פו, תשוקת האישה
- R. Polzin, "The Ancestors of Israel in Danger", *Semeia* 3, 1975 pp. 81-98 פולצין, האבות
- R. Polzin, *David and the Deuteronomist: 2 Samuel*, Bloomington 1993 פולצין, רצפה
- פ' פולק, *הסיפור במקרא, בחינות בעיצוב ובאומנות*, ירושלים 1994 פולק הסיפור
- F. Polak, "Water, Rock and Wood: Structure and thought Pattern in the Exodus Narrative", *JANES* 25 (1997), pp. 19-42 פולק, מים עץ אבן
- F. Foulkes, "עקר", *NIDOTE*, vol. 3, p. 509 פולקס, עקר
- P. Von Gemünden, "Pflanzen symbolic", in: W. Klein et.al. (eds), *Altes Testament Theologische Realenzyklopädie XXVI* (1996), pp. 412-414 פון-גמונדן, סמליות הצומח
- W. Von Soden, *Grundriss der akkadischen Handwörterbuch*, Wiesbaden 1965 פון-זודן, מילון
- G. Von Rad, *Genesis (OTL)* (trans. J.H. Marks), London 1963 פון-ראד, בראשית
- M.H. Pope, *Job (AB)*, New York 1973 פופ, איוב
- J.P. Fokkelman, "Genesis", in: R. Alter and F. Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge 1987, pp. 36-55 פוקלמן, בראשית
- J.P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide* (trans. I. Smit), Louisville 1999 פוקלמן, קריאה
- J.P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, Vol. 3: Throne and City, Van Gorcum 1990 פוקלמן, שמואל
- E. Fox, *Now These Are the Names*, New York 1986 פוקס, ואלה שמות
- מ' פוקס, *ספר מגילות* (עולם התנ"ך), יי קליין ומ' פוקס ואחרים (עורכים), תל-אביב 1999 פוקס, מגילות
- E. Fuchs, "Status and Rule of Female Heroines in the Biblical Narrative", in: A. Bach (ed.), *Women in the Hebrew Bible: A Reader*, New York-London-Routledge 1999, pp. 77-84. פוקס, מעמד
- E. Fuchs, *Sexual Politics in the Biblical Narrative*, Sheffield 2000 פוקס, פוליטיקה מינית
- ר' פטאי, *אדם ואדמה*, א-ג, ירושלים תש"ג פטאי, אדם ואדמה

- R. Patai, *Sex and Family in the Bible and the Middle East*, New York 1959 פטאי, מיניות
- R. Patai, "The 'Egla 'Arufa or the Expiation of the Polluted Land", *The Jewish Quarterly Review* 30,1 (1939), pp. 59-69 פטאי, עגלה ערופה
- R.J. Pettey, *Asherah: Goddess of Israel* (Theology and Religion, vol. 74), New York 1990. פטי, אשרה
- D.L. Petersen, "The Thrice -Told Tale: Genre, Theme and Motifs", *BR* 18 (1973), pp. 30-43 פטרסון, אגדה
- D.L. Petersen, "Genesis and Family Values", *JBL* 124 (2005), pp. 5-23 פטרסון, ערכי משפחה
- D.N. Fewell and D.M. Gunn, *Gender, Power, & Promise*, Nashville 1993 פיול וגאן, מגדר וכח
- D.N. Fewell, "Introduction: Writing Reading and Relating", in: D.N. Fewell (ed.), *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, Louisville 1992, pp. 11-20 פיול, מבוא
- א' פייגלין, "בסוד אדם ואדמה: בין אדם לקין למצוות ביכורים ועגלה ערופה", **אסיף – תנ"ך ומחשבה: שנתון איגוד ישיבות ההסדר ה (תשע"ח)**, עמ' 95-123 פייגלין, בסוד אדם
- W.W. Fields, *Sodom and Gomorrah, History and Motif in Biblical Narrative*, Sheffield 1997 פילדס, סדום ועמורה
- כתבי פילון האלכסנדרוני** (חמישה כרכים), (י' עמיר, מ' ניהוף וס' דניאל-נטף מתרגמים ועורכים), ירושלים תשנ"א-תשנ"ב פילון, כתבי
- T.S. Philip, *Menstruation and Childbirth in the Bible Fertility and Impurity*, New York 2006 פיליפ, המחזור
- T.D. Finlay, *The Birth Report Genre in the Hebrew Bible*, Tübingen 2005 פינלי, סיפורי לידה
- K. Pfisterer Darr, *The Book of Ezekiel* (NIB), Nashville 2001 פיסטרר-דאר, יחזקאל
- B.J. Lietaert-Peerbolte, "Sodom, Egypt, and the Two Witnesses of Revelation 11:18", in: E. Noort and E. Tigchelaar (eds.), *Sodom's Sin: Genesis 18-19 and its Interpretations* (Themes in Biblical Narrative vol.7), Leiden and Boston 2004, pp. 74-78 פירבולטה, סדום ומצרים
- א' הראל פיש, "רות ובעז גישה סטרוקטוראלית לסיפורי רות ובעז", **בית מקרא** כד (תשל"ט), עמ' 260-265 פיש, רות ובעז

- M. Fishbane, *Text and Texture: Close Reading of Selected Biblical Texts*, New York 1979. פישבין, טקסט וטקסטורה
- M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985 פישבין, פרשנות
- מ' פישבין, "רעב", **אנציקלופדיה מקראית**, ז, ירושלים תשמ"א, טור 385 פישבין, רעב
- E.J. Fisher, "Cultic Prostitution in the Ancient Near East", *BTB* 6 (1976), pp. 225–236. פישר, זנות פולחנית
- י' פלג, "אם האומה בסכנה: האם נגע' פרעה בשרה אמנו?", **בית מקרא** מח (תשס"ג), עמ' 54-64 פלג, אם האומה
- י' פלג, **לך-לך: מסעי האבות בסיפורי המקרא**, תל-אביב תשס"ג פלג, לך-לך
- י' פליישמן, "גרש האמה הזאת ואת בנה" (בראשית כ"א, 10) מדוע צווה אברהם לשמוע בקול שרה?", **בית מקרא** 44, עמ' 146-162 פליישמן, גרש האמה
- י' פליישמן, **הורים וילדים במשפטי המזרח הקדום ובמשפט העברי**, ירושלים תשנ"ט פליישמן, הורים
- י' פליקס, "מוטבים של נוף וחקלאות מימי שיבת ציון: זרע השלום (לזכריה פרק ח')", בתוך: ח' גבריהו (עורך), **ספר זר כבוד: קובץ מחקרים במקרא מוגש לכבוד מרדכי זר-כבוד למלאת לו ששים וחמש שנה**, ירושלים תשכ"ח, עמ' 315-322 פליקס, מוטיבים של נוף וחקלאות
- ז' פלק, "נישואין", **אנציקלופדיה מקראית**, ה, ירושלים תשכ"ח, טורים 857-863 פלק, נישואין
- D. Penchansky, "Staying the Night: Intertextuality in Genesis and Judges", in: F. D. Nolan (ed.), *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, Louisville 1992, pp. 77-88 פנצ'נסקי, לילה
- F.C. Fensham, "The Treaty between Israel and the Gibeonites", *The Biblical Archaeologist* 27 (1964), pp. 96-100 פנשם, הברית
- H.D. Preuss, "זרע", *TDOT*, vol. 4, pp. 143-162 פראוס, זרע
- D. Pardee, *Writings from the Ancient World: Ritual and Cult at Ugarit*, Atlanta 2002 פרדי, ריטואל
- א' פרדס, **הביוגרפיה של עם ישראל: ספרות ולאומיות במקרא**, רעננה תשס"א פרדס, הביוגרפיה
- א' פרדס, **הבריאה לפי חוה גישה ספרותית פמיניסטית למקרא**, תל-אביב תשנ"ו א' פרום, מנוס מחופש
- א' פרום, **מנוס מחופש**, תל-אביב תשל"ז פרום, מוטיב המים
- W.H. Propp, *Water in the Wilderness: A Biblical Motif and Its Mythological Background* (HSM 40), Cambridge 1987 פרופ, מוטיב המים
- W.H. Propp, "Eden Sketches", in: W. H. Propp et. al. (eds.), *The Hebrew Bible and its Interpreters* (Biblical and Judaic Studies, 1), Winona Lake 1990, pp. 189-204 פרופ, סקיצה

- W.H. Propp, "On Hebrew Sade(h), Highland", *VT* 37 (1987), pp. 230-236 פרופ, שדה
- W.H. Propp, *Exodus* (AB), New York, 1999 פרופ, שמות
- T.E. Fretheim, "ידע", *NIDOTE*, vol. 2, pp. 409-414 פרטהיים, ידע
- T.E. Fretheim, "עצב", *NIDOTE*, vol. 3, pp. 482-483 פרטהיים, עצב
- T.E. Fretheim, "Genesis", in: L.E. Keck et al. (eds.), *The New Interpreter's Bible*, vol. 1, Nashville 1994, pp. 319 – 674 פרטהיים, פירוש
- מ' פרי ומ' שטרנברג, "זהירות, ספרות! לבעיות האינטרפרטציה והפואטיקה של הסיפור המקראי", *הספרות ב (תש"ל)*, עמ' 608-663 פרי ושטרנברג, זהירות
- נ' פרי, "מטפורות מושגיות כאמצעי שיח בספר איוב", *תעודה* 24 (2019), עמ' כא-מד פרי, איוב כד
- ש' פריד, *מוטיב הברכה בספר בראשית*, רמת-גן 2020 פריד, ברכה
- D.N. Freedman & J. Lundbom, "בטן", *TDOT*, vol. 2, pp. 94-99 פרידמן ולונדבאום, בטן
- ד' פרידמן, *הרצחת וגם ירשת: משפט, מוסר וחברה בסיפורי המקרא*, תל-אביב תש"ס פרידמן, הרצחת
- E. Fry, "Translating *sade*, 'Field', in the Old Testament", *BT* 37 (1986), pp. 412-417 פריי, שדה
- א"ח פריימן ומ' וייס, "אבות ובנים", *אנציקלופדיה מקראית*, א, ירושלים תש"י, טורים 18-14 פריימן ווייס, אבות ובנים
- א"ח פריימן, "אח ואחות", *אנציקלופדיה מקראית*, א, ירושלים תש"י, טורים 193-189 פריימן, אח ואחות
- T. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses*, New York 1992 פרימר-קנסקי, אלות
- T. Frymer-Kensky, "The Planting of Man: A Study in Biblical Imagery", in: J.H. Marks and R.M. Good (eds.), *Love & Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford 1987, pp. 129-136 פרימר-קנסקי, האדם הנטוע
- T.S. Frymer-Kensky, *Gender and Law: An Introduction in Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Sheffield 1998 פרימר-קנסקי, מגדר
- T.S. Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers v 11-31)", *VT* 34 (1983), pp. 11-26 פרימר-קנסקי, סוטה
- T.S. Frymer-Kensky, "Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible", *Semeia* 45 (1989), pp. 89-102 פרימר-קנסקי, פילוסופיה
- T.S. Frymer-Kensky, *Studies in Bible and Feminist Criticism*, Philadelphia 2006 פרימר-קנסקי, פרשנות פמיניסטית



- W.S. Prinsloo, "The Unity of the Book of Joel", *ZAW* 104 (1992), pp. 66-81 פרינסלו, יואל
- V. Fritz, *1&2 Kings, A Continental Commentary* (trans. A. Hagedorn), Minneapolis 2003 פריץ, מלכים
- ע' פריש, **יגיע כפיך: יחס המקרא אל העבודה**, תל-אביב תשנ"ט פריש, יגיע כפיך
- ע' פריש, **פרשת מלכות שלמה בספר מלכים**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשמ"ו פריש, שלמה
- פרקי רבי אליעזר, מהדורה מחודשת באותיות מאירות עניים**, אליהו בן אברהם שלמה (עורך), ירושלים תשס"ה פרקי רבי אליעזר עם ביאור הרד"ל
- S.B. Parker, *Ugaritic Narrative Poetry*, Atlanta 1997 פרקר, אוגרית
- י' צהר, "בנות לוט", **טללי אורות** יד (תשס"ח), עמ' 63-72 צהר, בנות לוט
- י' צהר, **סיפורי פקידת עקרות – ניתוח ספרותי אידיאלי**, עבודת גמר, אוניברסיטת בר-אילן תשנ"ז צהר, פקידת עקרות
- B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, pp. 385-384 צ'יילדס, מבוא
- B.S. Childs, *Exodus* (OTL), London 1974 צ'יילדס, שמות
- W. Zimmerli, *1 Mose 12-25 Abraham* (ZBKAT 1), Zürich 1976 צימרלי, אברהם
- W. Zimmerli, *Ezekiel 1* (Hermeneia), Philadelphia 1979 צימרלי, יחזקאל
- מ' צפור, **תרגום השבעים לספר בראשית**, רמת-גן תשס"ו צפור, תרגום
- י' צפתי, **מזמורי האהבה בספרות השומרית: מהדורה בקרתית של שירי דומוז'-איננה**, רמת גן תשמ"ה צפתי, מזמורי האהבה
- גב"ע צרפתי, סמנטיקה עברית<sup>2</sup>, ירושלים תשמ"ה צרפתי, סמנטיקה
- W.W. Cannon, "The Book of Ruth", *Theology* 16 (1928), pp. 310-319 קאנון, רות
- מ"ד קאסוטו, "אדם", **אנציקלופדיה מקראית**, א, ירושלים תש"י, טורים 109-110 קאסוטו, אדם
- מ"ד קאסוטו, "אל-שדי", **אנציקלופדיה מקראית**, א, ירושלים תש"י, טורים 292-290 קאסוטו, אל-שדי
- מ"ד קאסוטו, **ספר בראשית ומבנהו** (ע' הרטום תרגום), ירושלים תש"ן קאסוטו, בראשית
- מ"ד קאסוטו, "ברכה", **אנציקלופדיה מקראית**, ב, ירושלים תש"י, טור 355 קאסוטו, ברכה
- מ"ד קאסוטו, "חיה", **אנציקלופדיה מקראית**, ג, ירושלים תש"י, טור 44 קאסוטו, חיה
- מ"ד קאסוטו, "סמיכות הפרשיות וסידורן בספרי המקרא", **ספרות מקראית וספרות כנענית**, ירושלים תשל"ב קאסוטו, סמיכות הפרשיות
- מ"ד קאסוטו, "ספרות מקראית וספרות כנענית", **תרביץ** יד (תש"ג), עמ' 1-10 קאסוטו, ספרות מקראית
- מ"ד קאסוטו, **מאדם עד נח: פירוש על ספר בראשית**, ירושלים תשכ"ט קאסוטו, פירוש
- מ"ד קאסוטו, **פירוש על ספר שמות**, ירושלים תשכ"ד קאסוטו, שמות
- י' קאפח וי' צייטקין, **משפחות מבראשית: משפחת אברהם ושרה**, חיפה תשע"ח קאפח וצייטקין, משפחות מבראשית

- D.M. Carr, "The Politics of Textual Subversion: A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story", *JBL* 112 (1993), pp. 577-595  
 קאר, חתירה  
 טקסטואלית
- מ"צ קדרי, **החיוב בלשון המגילות הגנוזות**, ירושלים תשכ"ח  
 קדרי, לשון המגילות
- מ"צ קדרי, **מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף ועד תי"ו**, רמת-גן 2007  
 קדרי, מילון
- מ"צ קדרי, "שדות סמנטיים בלשון המגילות הגנוזות (שדה החיוב המצומצם)", **לשונו 29** (תשכ"ה), עמ' 226-237  
 קדרי, שדות  
 סמנטיים
- B. Keder-Kopfstein, "דם", *TDOT*, vol. 3, pp. 234-250  
 קדר-קופשטיין, דם
- B. Kedar-Kopfstein, "פרה-פרי", *TDOT*, vol. 12, pp. 81-91  
 קדר-קופשטיין,  
 פרה-פרי
- J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry, Parallelism and its History*, New Haven 1981  
 קוגל, השירה  
 המקראית
- J. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, Massachusetts & London 1998  
 קוגל, מסורות
- E. Kozlava, *Maternal Grief in the Hebrew Bible*, New York 2017  
 קוזלבה, צערן
- G.W. Coats, *Genesis (FOTL)*, Grand Rapids 1983  
 קוטס, בראשית
- G.W. Coats, "A Threat to the Host", in: G.W. Coats (ed), *Saga, Legend, Fabel, Tale, Novella: Narrative Forms in the Old Testament Literature* (JSOTsup, 35), Sheffield 1985, pp. 71-81  
 קוטס, רמאות
- E. Kutsch, "יבם", *TDOT*, vol. 5, pp. 367-373  
 קוטץ, יבם
- י" קויפמן, **יהושע / מבואר בידי יחזקאל קויפמן, עם מבוא ליהושע ושופטים א-ג**, ירושלים תש"ל  
 קויפמן, יהושע
- י" קויפמן, **ספר שופטים עם מבוא**, ירושלים 1962  
 קויפמן, שופטים
- י" קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית**, א-ה, ירושלים תש"ב  
 קויפמן, תולדות
- K. Koch, "Die Toledot-Formeln als Strukturprinzip des Buches Genesis", in: S. Beyerle et al. (eds.), *Recht und Ethos im Alten Testament — Gestalt und Wirkung: Festschrift für Horst Seebass zum 65. Geburtstag*, NeukirchenVluyn 1999, pp. 183-191  
 קוד, עיקרון מבני
- K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition*, New York 1969  
 קוד, צמיחת  
 המסורות
- מ' קוכמן, "ויקרא כו", בתוך: א' לוי, מ' פארן וי' שיפמן (עורכים), **ויקרא** (עולם התנ"ך), תל-אביב 2002  
 קוכמן, ויקרא
- M. Callaway, *Sing, O Barren One: A Study in Comparative Midrash*, Atlanta 1986  
 קולווי, שיר
- A.H. Konkel, "עצר", *NIDOTE*, vol. 3, pp. 503-501  
 קונקל, עצר

- E.M. Conradie, "Towards an Ecological Biblical Hermeneutics: A Review Essay on the Earth Bible Project", *Scriptura* 85 (2004), pp. 123-135 קונראדי, על פרשנות אקולוגית
- W.T. Koopmans, "בעל", *NIDOTE*, vol. 1, pp. 681-682 קופמנס, בעל
- L.W. Koepf-Taylor, *Give Me Children or I Shall Die: Children and Communal Survival in Biblical Literature*, Minneapolis 2013 קופף-טיילור, הבה לי
- J.E. Cook, *Genesis*, vol. 2, Minnesota, 2011 קוק, בראשית
- C. Curley and B. Peterson, "Eve's Curse Revisited: An Increase of Sorrowful Conceptions", *Bulletin for Biblical Research* 26 (2016), pp. 157-172 קורליי ופטרוסון, קללת חוה
- M.C.A. Korpel, *The Structure of the Book of Ruth*, Assen 2001 קורפל, מבנה
- M.J. Korpman, "Can Anything Good Come from Sodom? A Feminist and Narrative Critique of Lot's Daughters in Gen. 19.30-38", *JSOT* 43 (2019), pp. 334-342 קורפמן, בנות לוט
- D. Kidner, *Genesis (TOTC)*, Downers Grove 1967 קידנר, בראשית
- E.F. Kittay, *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford 1987 קיטאי, מטאפורה
- R. Kittel, *Die bücher der Könige, Exegetisches Handbuch zum A.T.*, Göttingen 1900 קיטל, מלכים
- O. Keiser, *Isaiah 13-39 (OTL)*, Göttingen 1973 קייזר, ישעיה
- C.F. Keil and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament: Volume 1: The Pentateuch* (trans. J. Martin), Grand Rapids, MI 1980 קייל ודליטש, פירוש
- O. Keel, *The Symbolism of the Biblical Word, Ancient Near Eastern Iconograph and the Book of Psalms* (trans. T.J. Hallett), Winona Lake 1997 קייל, איקונוגרפיה
- C.F. Keil, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Schriften des AT*, Frankfurt 1873 קייל, מבוא
- י" קיל, **ספר בראשית** (דעת מקרא), ירושלים תשנ"ז קיל, בראשית
- H.C.P. Kim, *Reading Isaiah: A Literary and Theological Commentary*, Macon, Georgia 2016 קים, ישעיה
- A.K. Keefe, "The Female Body, the Social Body and the Land: A Socio-Political Reading of Hosea 1-2", in: A. Brenner (ed.), *A Feminist Commentary to the Latter Prophets*, Sheffield 1995, pp. 70-100 קיף, גוף האישה

- G.B. Caird, *Lingua e linguaggio figurato nella Bibbia* (Stabi 161), Brescia 2009 קירד, לשון פיגורטיבית במקרא
- G.B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, London 1980 קירד, שפה
- J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford 2000 קלוונס, טומאה
- B.E. Kelle, *Hosea 2: Metaphor and Rhetoric in Historical Perspective*, (SBL), Atlanta 2005 קלי, הושע ב
- B.E. Kelle, "Hosea 1-3 in Twentieth-Century Scholarship", *CBR* 7 (2009), pp. 179-216 קלי, הושע
- D. Klee, *Menstruation in the Hebrew Bible*, Michigan 1998 קליי, וסת
- י קליין, "מבוא לספר איוב", בתוך: י קליין (עורך), **איוב** (עולם התנ"ך), תל-אביב 1996, עמ' 8-23 קליין, איוב
- י קליין, "איכה", בתוך: י קליין וגי גליל (עורכים), **מגילות** (עולם התנ"ך), תל-אביב 1999, עמ' 224-236 קליין, איכה
- י קליין, "בראשית פרק ב", בתוך: מ' הרן (עורך), **בראשית** (עולם התנ"ך), תל-אביב 2002, עמ' 22-29 קליין, בראשית ב
- י קליין, "בראשית יא", בתוך: מ' הרן, י ידין, י אבישור, ח' רביב (עורכים), **בראשית** (עולם התנ"ך), תל-אביב 1997, עמ' 88-89 קליין, בראשית יא
- R.W. Klein, "The God of the Bible confronts the politics of hunger", *Currents in Theology and Mission* 17 (1990), pp. 110–117 קליין, הפוליטיקה של הרעב
- L.R. Klein, "The Triumph of Irony in the Book of Judges", *JSOT* 68 (1988), pp. 165-172 קליין, ניצחון האירוניה
- L.R. Klein, "Michal, the Barren Wife", in: A. Brenner (ed.), *Samuel and Kings, A Feminist Companion to the Bible*, Sheffield 2000, pp. 37-47 קליין, עקרות מיכל
- י קליין, "רות", בתוך: י קליין וגי גליל (עורכים), **מגילות** (עולם התנ"ך), תל-אביב 1999, עמ' 72-78 קליין, רות
- י קליין, "שיר השירים", בתוך: י קליין וגי גליל (עורכים), **מגילות** (עולם התנ"ך), תל-אביב 1999, עמ' 58-60 קליין, שיר השירים
- D.J.A. Clines, *Job* (vol. 1) (WBC), Dallas 1989 קלינס, איוב
- D.J.A. Clines, "The Image of God in Man", *Tyndale Bulletin* 19 (1968), pp. 53-103 קלינס, צלם אלוהים
- A. Kalmanofsky, "Women of God: Maternal Grief and Religious Response in 1 Kings 17 and 2 Kings 4", *JSOT* 36,1 (2011), pp. 55-74 קלמנופסקי, צער אימהי
- R.E. Clements, *Abraham and David: Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition*, London 1967. קלמנטס, אברהם

- R.E. Clements, *In Spirit and in Truth: Insight from Biblical Prayers*, Atlanta 1985 קלמנטס, תפילות
- D. Kellermann, "צמא", *TDOT*, vol. 12, pp. 405-409 קלרמן, צמא
- E.E. Campbell, Jr., *Ruth: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB), New York 1975 קמפבל, רות
- י" קנוהל, "האמונה המקראית: דו שיח עם יחזקאל קויפמן", **ספרות המקרא: מבואות ומחקרים**, כרך ראשון, צ' טלשיר (עורכת), ירושלים 2011 קנוהל, האמונה המקראית
- E. König, *Stilistik Rhetoric Poetik in Bezug auf die Biblische Literatur*, Leipzig 1900 קניג, רטוריקה
- A.S. Kapelrud, "King and Fertility A Discussion of II Sam 21:1-14", in: A.S. Kapelrud (ed.), *God and His Friends in the Old Testament*, Oslo 1979 pp. 41-50 קפלרוד, המלך ופרייון
- A. S. Kapelrud, "חוח", *TDOT*, vol. 4, pp. 257-260 קפלרוד, חוח
- A.S. Kapelrud, *Joel Studies*, Uppsala-Leipzig 1948 קפלרוד, יואל
- H.J. Kraus, *Psalms 1-59, A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 1989 קראוס, תהילים א
- H.J. Kraus, *Psalms 60-150, A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 1989 קראוס, תהילים ב
- T. Kronholm, "רחם", *TDOT*, vol. 13, pp. 454-459 קרונהולם, רחם
- P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (NICOT), Grand Rapid 1976 קרייגי, דברים
- D.L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9* (WBC), Nashville 2001 קריסטנסון, דברים חלק א
- J.L. Crenshaw, *Joel, A New Translation with Introduction and Commentary* (AB), New York 1995 קרנשאו, יואל
- E. Carpenter, "גדע", *NIDOTE*, vol. 1, p. 828 קרפנטר, גדע
- D.F. Rauber, "Literary Values in the Bible: The Book of Ruth", *JBL* 89 (1970), pp. 27-37 ראובר, ספר רות
- ח' רבין, "תפילת חנה", בתוך ש' אברמסקי (עורך), **שמואל א'** (עולם התנ"ך), תל-אביב 1996, עמ' 32-33 רבין, שמואל א
- Y.T. Radday, "Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative", in: J. Welch (ed.), *Chiasmus in Antiquity*, Utah 1981, pp. 50-115 רדאי, כיאסמוס
- י"ת רדאי, "פרק ב'", בתוך ש' אברמסקי (עורך), **שמואל א'** (עולם התנ"ך), תל-אביב 1996, עמ' 32-33 רדאי, שמואל א

- רובין, אובדן ושכול  
 ש' רובין, "אובדן ושכול: ציוני דרך בתיאוריה, מחקר וטיפול", בתוך: ר' מלקינסון,  
 ש' רובין וא' ויצטום (עורכים), **אבדן ושכול**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 21-38
- רובינסון, מלכים א  
 J. Robinson, *The First Book of Kings Commentary*, Cambridge 1972
- רובינסון, מלכים ב  
 J. Robinson, *The Second Book of Kings Commentary*, Cambridge 1972
- רובינסון, תפקידן  
 המילולי  
 R.B. Robinson, "Literary Function of the Genealogies of Genesis", *CBQ*  
 48 (1986), pp. 595-608
- רובינשטיין,  
 משמעות בסיסית  
 א' רובינשטיין, "משמעות בסיסית, ספציפית ונספחת", **הספרות** 24 (תשל"ט), עמ'  
 69-63
- רברטס, ישעיה א  
 רודולף, רות  
 J.J. Roberts, *First Isaiah: A Commentary* (Hermenia), Minneapolis 2015
- רודין-אוברסקי,  
 מאלוני ממרא  
 ורודיגו גארסיה,  
 המשורר הלא לאומי  
 רוזנברג, הגן  
 W. Rudolph, *Das Buch Ruth, Das Hohe Lied Die Klagelieder* (KAT),  
 Gütersloh 1962
- ט' רודין-אוברסקי, **מאלוני ממרא עד סדום (בר' י"ח - י"ט): הרכבו של הסיפור**  
**ועיצובו הספרותי**, ירושלים תשמ"ב
- ד' רוזריגו גארסיה, "המשורר הלא לאומי", **השילוח** 26 (תשפ"ב), עמ' 113-136
- J.W. Rosenberg, "The Garden Story Forward and Backward: The Non-  
 Narrative Dimension of Gen. 2-3", *Prooftexts* (1981), pp. 1-27
- M.D. Rosner, "The Simile and Its Use in the Old Testament", *Semitics*  
 4 (1974), pp. 37-46
- רוזנר, הדימוי  
 ושימושיו  
 ד' רוס-שילוני, **אלהים בעידן של חורבן וגלויות תאולוגיה תנ"כית**, ירושלים תש"ע
- L. Rost, "Fragen zum Scheidungsrecht in Gen. 12, 10-20", in: H.G.  
 Reventlow (ed.), *Gottes Wort und Gottes Land* (Hans-Wilhelem  
 Hhertzberg zum 70), Göttingen 1965, pp. 186-192
- רופא, מבוא  
 רופא, סיפורי  
 הנביאים  
 רופא, עגלה ערופה  
 רופא, ערי מקלט  
 רופא, מבוא  
 רופא, סיפורי  
 הנביאים  
 רופא, עגלה ערופה  
 רופא, ערי מקלט  
 רופא, פועלי  
 הסתרה  
 רטיף, מות הרן  
 ריבלין, שפיכות דם  
 א' רופא, **מבוא לספרות המקרא**, תשס"ו
- א' רופא, **סיפורי הנביאים: הסיפורת הנבואית במקרא: סוגיה ותולדותיה**,  
 ירושלים תשמ"ג.
- א' רופא, "עגלה ערופה", **תרביץ** לא (תשכ"ב), עמ' 119-143
- א' רופא, "לתולדותיהן של ערי המקלט במשפט המקראי", **בית מקרא** 31 (תשמ"ו),  
 עמ' 110-133
- א' רחמי, **פועלי ההסתרה בלשון המקרא ובעברית החדשה: עיון תחבירי-  
 סמנטי**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ב
- C.W. Retief, "On the Untimely Death of Haran", *OTE* 23 (2010), pp.  
 788-803
- ר' ריבלין, "עיון בפרשיות שפיכות דמים בתורה: ערי מקלט ועגלה ערופה", **מגדים**  
 כח (תשנ"ח), עמ' 19-29

- P. Riede, "Von der Zeder bis zum Ysop", in: Neumann-Gorsolke, and P. Riede (eds.), *Zur Bedeutung der Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel – Eine Einführung*, Göttingen 2002, pp. 1-22  
 רייד, סביבת החיים של ישראל העתיקה
- א"ט רייזנברג, "העקרה שילדה' והעקרה שלא ילדה", **בית מקרא** כג (תש"ף), עמ' 384-381  
 רייזנברג, עקרה
- D.P. Wright, "Deuteronomy 21:1–9 as a Rite of Elimination", *CBQ* 49 (1987), pp. 387-403  
 רייט, טקס
- C.J.H. Wright, "Family", *ABD*, vol. 2, New York 1992, pp.761-769  
 רייט, משפחה
- ר' רייך, **האישה אשר נתת עמדי: נשים כעילה לסכסוך ולמלחמה במקרא**, תל-אביב 2005  
 רייך, האישה
- Reinhartz, "*Why Ask My Name?*" *Anonymity and Identity in Biblical Narrative*, New York 1998  
 ריינהרץ, אנונימי
- H. Ringgren, "חיה", *TDOT*, vol. 4, p. 324-344  
 רינגרן, חיה
- H. Ringgren, "טהר", *TDOT*, vol. 5, p. 287-296  
 רינגרן, טהר
- L.J. Ripps, E.J. Shoben and E.E. Smith, "Semantic Distance and the Verification of Semantic Relations", *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior* 12 (1973), pp. 1-20  
 ריפס שובן וסמית, סמנטיקה
- Richardson, *Genesis 1-11* (TBP), London 1953  
 ריצ'רדסון, ברי א-יא
- D. Ricket, "Creating an Unrighteous Outsider: The Separation of Abram and Lot in Early Scriptural Retellings", *CBQ* 76 (2014), pp. 611-633  
 ריקט, הפרידה
- ר' משה בן עזרא, **שירת ישראל**, ליפסיה תרפ"ד  
 רמב"ע, שירת ישראל
- ש' רמון-קינן, **הפואטיקה של הסיפורת בימינו** (תרגום: חנה הרציג), תל-אביב תשמ"ד  
 רמון-קינן, הפואטיקה
- G.A. Rendsburg, *How the Bible Is Written*, Massachusetts 2019  
 רנדסבורג, איך התנ"ך
- I.N. Rashkow, "Daddy-Dearest and the invisible Spirit of Wine", A. Brenner (ed.), *Genesis: A Feminist Companion to the Bible*, Sheffield (1998), pp. 82–107  
 רשקוב, אבא
- ש' שורץ, **סיפור יצחק: ניתוח ספרותי של בראשית כ"ה 19-כ"ח 9**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשע"ה  
 שורץ, יצחק
- B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin 1887-1889  
 שטאדה, היסטוריה
- A.E. Steinmann, "Genesis Genealogies and Messianic Promise", *Bibliotheca Sacra* 176 (2019), pp. 343-59  
 שטיינמן, גנאולוגיה

- O.H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der priesterlichen Schrift* (FRLANT 115), Göttingen 1975  
 שטק, סיפור הבריאה
- מ' שטרנברג, "בין האמת לכל האמת בסיפור המקראי: נקודת התצפית ועיצוב חיי הנפש בחדירה הסיכומית ובמונולוג הפנימי", **הספרות** כט (תשל"ט), עמ' 110-146  
 שטרנברג, האמת
- M. Sternberg, *The Poetics of the Biblical Narrative: Ideological Literature and Drama of Reading*, Bloomington 1985  
 שטרנברג, הפואטיקה
- W.H. Shea, "Famine", *ABD*, vol. 2, New York 1992, pp. 769-773  
 שי, רעב
- M.E. Shields, "Subverting a Man of God Elevating a Women: Role and Power Reversals in 2 King 4", *JSOT* 58 (1993), pp. 59-69.  
 שילדס, חתרנות
- M.E. Shields, *Circumscribing the Prostitute the Rhetoric's of Intertextuality Metaphor and Gender in Jeremiah 3.1 – 4.4*, London 2004  
 שילדס, מטאפורה ומגדר
- א' שלוסברג, "ואיש אין בארץ לבוא עלינו כדרך כל הארץ", **סיני** קיא (תשנ"ג), עמ' קמו-קסא  
 שלוסברג, ואין איש
- א' שמאע, "פרשות ההתגלות: עיונים והרהורים תיאולוגיים", בתוך: י' ברנדס, ט' גנזל וחי' דויטש (עורכים), **בעיני אלוהים ואדם: האדם המאמין ומחקר המקרא**, ירושלים תשע"ה, עמ' 342-358  
 שמאע, פרשות
- K. Schmid, "Genesis in Pentateuch", in: C.A. Evns et al. (eds.), *The Book of Genesis Composition, Reception and Interpretation*, Leiden 2012, pp. 27-50  
 שמידט, בראשית
- W.H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift: Der Priesterschrift Zur Überlieferungsgeschichte Von Genesis 11-2 4a und 2 4b-3 24*, 2, Mainz 1967  
 שמידט, סיפור הבריאה
- W.H. Schmidt, *Exodus 1*, BKAT, Neukirchen-Vluy 1988  
 שמידט, שמות א
- J. Schmitt, "The Wife of God in Hosea 2", *BR* 34 (1989), pp. 5-18  
 שמית, אשת
- צ' שמעון, **הנגדה בסיפור המקראי: האמצעי הספרותי והדרמה של בחירה**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ט  
 שמעון, הנגדה
- י' שמש, **אבלות במקרא: דרכי התמודדות עם אבדן בספרות המקראית**, תל-אביב 2015  
 שמש, אבלות
- י' שמש, **סיפורי אלישע: ניתוח ספרותי**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשנ"ז  
 שמש, אלישע
- י' שמש, "לא לך היא הארץ – על אקולוגיה ויהדות", **הליקון** 123 (תשע"ח), עמ' 105-100  
 שמש, לא לך
- י' שמש, "מידה כנגד מידה בסיפורת המקראית", **בית מקרא** מד (תשנ"ט), עמ' 277-261  
 שמש, מידה



- שמש, סיפורי אונס במקרא  
 יי שמש, "סיפורי אונס במקרא – המאחד והמיחד", בתוך ר' כשר ומ' ציפור (עורכים), **עיוני מקרא ופרשנות** ו, רמת-גן תשס"ג, עמ' 315-344
- שמש, עכסה  
 יי שמש, "עכסה – מאובייקט לסובייקט: סיפור על אישה חכמה, שדה ומים", בתוך: דוד אלגביש, משה גרסיאל, עמוס פריש ורימון כשר (עורכים), **עיוני מקרא ופרשנות** י, רמת-גן תשע"א, עמ' 23-48
- שמש, רצפה  
 יי שמש, "רצפה בת איה: פילגש ואם בשתיקתה ובגבורתה", בתוך: מ' גרובר ואחרים (עורכים), **תשורה לצפריה**, באר-שבע תשע"ג, עמ' 443-452
- שנדה, מלכים  
 A. Sanda, *Die Bücher der Könige* (Erster Halbband), vol. 1-2, Münster 1911-1912
- שנדרופי, עגלה ערופה  
 א' שנדרופי, "פרשת עגלה ערופה – טעמיה ומיקומה", **שמעתין** 150 (תשס"ג), עמ' 53-70
- שניידר, אימהות  
 T.J. Schneider, *Mother of Promise, Women in the Book of Genesis*, Grand Rapids 2008
- שפירא, על מעמדה  
 א' שפירא, "על מעמדה של האישה במקרא מיתווה", **בית מקרא** מד (תשנ"ט), עמ' 309-337
- שפרה וקליין, בימים הרחוקים ההם  
 ש' שפרה וי' קליין, **בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום**, תל-אביב תשנ"ז
- שרברט, ברך  
 J. Scharbert, "ברך", *TDOT*, vol. 2, pp. 297-300
- שרברט, תולדות  
 J. Scharbert, "Der Sinn der Toledot-Formel in der Priesterschrift", in: H. J. Stoebel et al. (eds.), *Wort Gebote, Glaube*, Zürich 1970. pp. 45-56
- שריינר, ילד  
 J. Schreiner, "ילד", *TDOT*, vol. 6, pp. 76-78
- שריינר, תולדות  
 J. Schriener, "תולדות" *TDOT*, vol. 15, pp. 582-588
- ששון, רות  
 J.M. Sasson, *Ruth: A New Translation with A Philological Commentary and A Formalist-Folklorist Interpretation*, Sheffield 1989
- תומס, נוסחת תולדות  
 M.A. Thomas, *These Are the Generations: Identity, Covenant, and the Toledot Formula*, New York 2011
- תומפסון, ההיסטוריה של האבות  
 T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, Berlin 1974
- תומפסון, ירמיה  
 J.A. Thompson, *The Book of Jeremiah* (NICOT), Grand Rapids 1980
- תומפסון, מוטיבים  
 S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, I-V, London 1966
- תונסון, רחמים  
 P. Tonson, "Mercy without Covenant", *JSOT* 95 (2001), pp. 95-116

## **Abstract**

This study deals with biblical texts that reflect a relationship between human fertility and fertility of the land. Diverse instances of this relationship are discovered through literary analysis, which also reveals the way in which they appear in the text. These appearances are sorted based on the literary dimension through which the relationship is realized in the text. The dimensions demonstrated in this study are: shared semantic fields, story structure, plot sequence, integration of issues within the plot, juxtaposition of issues, parallels, metaphor and image, and alliteration and word play. The study aims to prove that the relationship between human fertility and soil fertility is pervasive, significant, and serves social and theological messages in the Bible.

The assumptions on which this research is based are presented in the introduction, as is the review of the existing literature regarding fertility in the Bible and especially the relationship between humanity and the land. The literature shows that the scholars were not exposed to this relationship in a systematic and structured way, but only in local contexts. Also, the literature does not refer to the diverse ways through which this relationship is revealed, and no conclusions were offered linking the various appearances of this relationship to fundamental principles as part of the biblical worldview. The introduction also presents the methodology, which is based on the synchronic approach that focuses on a literary analysis of the work as it appears and does not analyze the process through which the biblical text was created, its influences, or sources. The work was conducted mainly by analyzing the scriptures through literary means and the research tools favored in the New Criticism approach. The work is comprised of eight chapters, with a ninth chapter presenting the research conclusions and future discussion.

The first chapter presents lexemes that create an overlapping semantic field between human fertility and fertility of the land in the Bible. The compilation of words, which are common to human fertility and fertility of the land, is sorted by six main themes: reproductive organs; products of growth and giving birth; birth and death, growth and burial; man's command and actions over woman and the earth; eating, drinking, and sexual relations, bread and women; impurity and purity, life and death.

This chapter indicates the words that can identify biblical texts in which there is an affinity between human fertility and fertility of the land. Its primary importance is in proving that the relationship between human fertility and fertility of the land is already embedded in the basics of biblical language, and language reflects, above all, thought patterns and cultural construction. Lexemes used simultaneously to describe organs, products, and actions of

growth and giving birth indicate that in biblical culture the similarity between woman and the land stems from their ability to grow and give birth, and due to their being a source of creating continuity. The relationship between humanity and the land is also described with the same words used to describe the relationship between men and women. Examples of this are words describing emotions and actions such as loyalty, betrayal, shame, control, ownership, belonging, responsibility, and concern. We also found that the narrator uses a common semantic field for fertility for both women and the land to describe situations such as eating and sexual relations, death and burial, impurity and purity. The use of common semantic fields for human fertility and fertility of the land are common in the Bible and is present throughout the canon. They testify to the existence of a relationship and project on moral and theological aspects.

The second chapter deals with Genesis 2:4, and in particular with the story of the Garden of Eden. The structure of the story is deep and focuses on the transition from fertility via creation and reproduction by G-d's hands to fertility and continuity by man. To describe this process, the narrator creates a parallel between woman and the land in basic points on which are based the principles of fertility entrusted to man. By stating the absence, the narrator presents the need for fertility and the human responsibility to cultivate and fertilize the land. The declaration of absence emphasizes that human fertility and creation are based on a connection or collaboration of two factors. This is in contrast to the description of creation in Chapter 1 where God is described as solely responsible for creation.

Another connection between human fertility and the fertility of the land is revealed through the declaration of belonging in which the narrator indicates the origins of creation and emphasizes that human fertility is actually the creation of 'something from something' and not 'nothing from nothing', as creation is described in Chapter 1. Above all, the biblical narrator links fertility to obedience to God and places the prohibition that results in punishment of both man and woman at the center of the story. The description of the punishment is the first prominent instance revealing the relationship between man's fertility and woman's fertility, as the punishments for man and woman deal with injury to fertility potential. The purpose of the punishment is to keep man dependent on God's will for reproduction. To substantiate this claim, additional motifs linking the fertility of women and the fertility of the land were demonstrated in this chapter, such as the use of the '*Toledot*' (ancestry) formula, the motif of the fruit and the tree, the motif of nudity and cursing, and the motif of the eyes being opened.

The third chapter discusses the stories of Terah and Abraham in Genesis 11 – 13. The principle demonstrated in this chapter is based on the sequence of stories, according to which a human attempt to solve the problem of human fertility entails giving up the fertility of the land and vice versa. The conflicts related to fertility are presented through a sequence of issues that generates a dependency between the two. Human fertility is expressed in the story through barrenness and death, and fertility of the land is expressed through migration, wandering, and famine. The sequence of stories proves that the human attempt to resolve conflicts related to fertility reflects a social concept that separates human and land fertility. In contrast, the biblical approach connecting the two is brought up again and is expressed in God's promises to Abraham – the promise of land and the promise of seed, that are primarily about both procreation and ownership of the land. This concept is related to the monotheistic approach, led by Abraham, an approach through which both issues are the responsibility of one God.

The fourth chapter deals with the story of Lot in Sodom in Genesis 18 – 19. This story negatively demonstrates the relationship between fertility of the land and human fertility. The desire to achieve fertility is embodied in the story through a halved and reversed structure. The narrator makes ironic use of figures, names, and actions to link fertility of the land with women's fertility that are obtained through corruption, without God's involvement or blessing. The twist in the story's plot embeds a message, and Lot, who built his house on fertile land despite its corrupt people, is left without a home. At the same time, Lot, who offered his daughters as sexual objects, becomes 'sexually exploited' himself by his daughters who wish to obtain fruit of the womb. Both human fertility and fertility of the land are achieved actively and without God's blessing in the story of Lot, which is a mirror image of the way fertility is achieved in Abraham's life. The relationship therefore reveals a polemic against the worldview represented by Lot, who clings to the fertile land, in contrast to Abraham who is asked to believe in God and expect the fulfillment of the promise of fertility and inheritance of the land. At the end of the story, we are witness to the fertility of man surpassing the fertility of the land when Lot's daughters obtain the children they desire while Lot loses the fertile land.

The fifth chapter demonstrates expressions of affinity by combining and linking the two fields – human fertility and fertility of the land – side by side in the text. The chapter opens with a demonstration of word pairs such as 'fruit of your womb' and 'fruit of your land'. Their appearance next to each other as a recurring phenomenon, mainly in texts dealing with blessings and curses, is a phenomenon that reflects a regional and cultural reality

according to which the two fields of human fertility and fertility of the land are interdependent and subject to the grace of God.

Further on narrative texts are presented in which there is a built-in integration in the plot between famine and the loss of sons. The stories are: Rizpah, daughter of Aiah, and her condemned sons; the Book of Ruth, Elijah and the widow, Elisha and the Shunammite. Literary analysis of each of the stories proves that the narrator makes use of rhetorical devices such as: merisms and alliteration and emphasizes time, actions, names, and places, to create a connection between the solution to the problem of famine and the plight of the sons. The Book of Ruth abounds with many and varied revelations of the relationship between fruit of the womb and fruit of the land in order to convey theological and social messages. The most important message alludes to the time of the story's occurrence when it is necessary to strengthen faith in one God and distance the people from idolatry. Similarly, the chapter shows how the dependency between human fertility and the fertility of the land in the stories of Elijah and Elisha serves a socio-theological trend, which is related to the time they were active in and the polemic against Baal worship. The chapter demonstrates how in both the story of Elijah and the story of Elisha there is a story within a story. In Elijah's case, the salvation of the widow's son is dependent on the solution to the plight of famine, and in Elisha's description of restoring the field, the restoration is connected to the son's salvation. The connection revealed in the story through verbal and literary means proves the relationship between fertility of the land and human fertility.

In the sixth chapter, four sources are sampled in which the connection between the fruit of the womb and the fruit of the earth is revealed in the text through parallels. These are: 2 Samuel 2:5; Psalms 21:11; Psalms 107:33-39; and Psalms 147:13-14. Repetition and parallels are stylistic devices characteristic of Semitic literature that are common in the Bible and especially in biblical poetry. In effect parallels contain repetition, the purpose of which is to strengthen the message while creating a comparison between the two parts of the parallel, that is, between human fertility and fertility of the land. In Hannah's prayer for instance, the parallel creates a comparison between barrenness and fertility, hunger and satiety. In Psalms 21:11 and Psalms 147:13-14, the parallel emphasizes the interdependence between fruit of the womb and the fruit of the land especially in times of war and crisis, when the king's victory over his enemies is reflected both in the loss of sons and in the loss of grain.

In Psalms 107 we witness the use of ambiguous parallels and expressions, which make it possible to include proliferation and fertility for both man and the land. The psalmist

projects from past events to future situations and demonstrates a close relationship between fruit of the womb and fruit of the land. A relationship that indicates that the bond is fundamental, timeless, rooted in the nation's past, and actualized in different periods. The literary use of parallels strengthens the message, as the parallel places the two fields of human fertility and fertility of the land side by side, comparing them and giving them similar weight.

In the seventh chapter, six literary units are demonstrated in which a relationship between human fertility and fertility of the land is reflected through images or metaphors. These units are: Ezekiel 16:7-8; Hosea 9:16; Jeremiah 2–3; Job 1:21; Job 24:18-21; and Job 31:8-15. In this chapter, a verbal and literary analysis of each unit is presented with an emphasis on the relationship between human fertility and fertility of the land as revealed through an image or metaphor. Also discussed is the question of how the use of an image or metaphor contributes to creating the relationship and strengthening the messages arising from it. In Ezekiel 16:7-8 a promise of redemption is given to the people. The use of images from the plant world enables the transformation that occurs in the metaphor while displaying the change promised to the nation and a transition from a state of near death to life and regrowth.

The metaphors in the book of Hosea combine images from married life with images from the plant world to describe the relationship between the nation of Israel and their God. In Hosea 9:16 there is a sharp transition from image to reality, as the verse opens with the image of Ephraim as a dry root that will not bear fruit and continues to a description of the loss of sons after their birth. The smooth transition in the verse from imagination to reality indicates, above all, the human and cultural construction according to which human and land fertility are intertwined. Its purpose, apparently, is to blur the distinction between imagination and reality so as to soften the wrathful prophecy for the listeners.

Metaphorical use is also common in Jeremiah's rebukes, also because addressing people through a metaphor casts the sin and its punishment onto a reality from another world, so that harsh messages are softened and can be internalized indirectly. The metaphors in Jeremiah 2 – 3 are structured in layers. The relationship between Israel and God are first paralleled to different stages in the relationship between a man and a woman. In the second layer, the couple's relationship is described using images from the plant world. The use of images from the plant world to describe the relationship between man and woman is possible because there is an affinity between the stages in the process of human fertility and the stages in the process of fertility of the land. The combination of images from the

plant world and the family sphere conveys an additional message and meaning to the words of the prophet, as it ties the state of the land with the state of the nation. Since the state of the nation and of the land are dependent on the people's loyalty to their God, the entire discussion revolves around the question of control and divinity. It follows that metaphorical use is a sophisticated means of conjoining several messages that arise from the text and of structuring another layer to the biblical polemic against the worship of Baal and the gods of fertility that the prophet tries to condemn.

The other three units in this chapter are taken from the book of Job. The discussion of the verses from Job's story is unique and brings with it a new perspective of the relationship between human fertility and fertility of the land. The metaphorical use introduces deep layers to the questions of morality and justice that the book deals with, and the analysis of the verses reflects a cultural and social view in addition to the theological view. In the first unit, Job hangs his fate on the nature of the world and reconciles to the fact that man was born naked and returns to the earth empty handed. Man's connection with the 'nature of the world' comes up at this point of the story to ease Job's coping with the question of divine justice and perhaps also to open a discussion about it. In the next two units there is a discussion of the relationship between man's actions and fate. A literary analysis of these units reveals that the combination of images from the world of agriculture and vegetation with images from the world of procreation and fertility serves several purposes, the most basic of which stems from man's ability to observe processes that occur in nature and project them onto his own life. For instance, just as injuring a tree injures its ability to bear fruit, so man's actions injure his fertility and the future of his children. From this arises the connection between the evil man's actions and fate.

Chapter eight discusses eight verses in which the narrator makes use of word plays and alliteration in order to allude to the connection between fields (*sadot*) and breasts (*shadayim*). These are: Isaiah 32:12; Ruth 1:20; Joel 1:20; Lamentations 4:9; Song of Songs 1:13; Ezekiel 23:21; Numbers 16:14; and Deuteronomy 32:13. The basic assumption presented in the chapter's introduction is that the connection between fields and breasts has been embedded in human perception since the dawn of culture and is based on an etymological and functional similarity between the two. Analysis of the verses indicates a clever use of alliteration and the texture of the words to embed additional meanings and hidden messages in the text.

For example, in Isaiah 32 the word 'breasts' expresses a double meaning when the prophet calls to mourn the empty fields and the withered breasts. The Song of Songs demonstrates

an alliteration that ties fields and breasts as intimate places that evoke passion. In the books of Joel and Ruth we find a play on words based on the letters S and D that connects the plight of hunger and thirst to the solution, ties the end of the book to its beginning, and asserts that everything is from God. On the other hand, in Ezekiel it appears that adultery and betrayal of God harms the yield of the fields.

The ninth chapter deals with this study's uniqueness and conclusions. First and foremost, these conclusions point to the very existence of the relationship, its scope and layout in the Bible, and the artistic-literary way through which it is revealed. There are also proposed conclusions relating to theological, social, and moral aspects that indicate that the relationship is sometimes part of a broad biblical polemic against idolatry or to reinforce the Bible's monotheistic approach. The relationship's role is expressed, among other things, in shaping moral individuals and a moral society who live by God's word and fulfil His commandments.

Topics for future research are proposed in this chapter as an integral part of the conclusions. As mentioned in the introduction, this is essentially a sample study. It is not possible to include all the instances in the Bible in which the relationship can be seen. Additional literary units were revealed during the research, such as the story of Hagar and the story of Joseph in Egypt; laws such as the breaking of a heifer's neck (in the case of unsolved murder) and laws of impurity and purity; or imagery such as in Psalm 128. In my opinion these units also show a relationship between the fruit of the womb and the fruit of the land, and they are worthy of deeper study.



## Table of Contents

<b>Hebrew Abstract.....</b>	<b>8</b>
<b>Introduction .....</b>	<b>1</b>
Review of the Research.....	3
Humanity and the Land .....	3
Fertility of the Land, Famine, and Rain .....	4
Fertility of Women .....	5
The Relationship between Fertility of the Land and Motherhood.....	7
Semantic and Linguistic Aspects Linking Human Fertility and Fertility of the Land	9
The Promise of Land and Promise of Offspring in the Stories of the Forefathers ...	10
Theological Aspects of the Relationship between Human Fertility and Fertility of the Land.....	13
Life and Death in Relationship to Fertility of the Land in Biblical Law and Stories...	15
The Need for this Study and its Purpose .....	16
Methodology .....	18
Outline.....	19
<b>Chapter One: Shared Semantic Fields .....</b>	<b>20</b>
Introduction .....	20
Reproductive Organs.....	23
Products of Growth and Reproduction.....	26
Birth and Death, Growth and Burial .....	27
Eating, Drinking, and Sexual Intercourse; Bread and Women .....	34
Man's Actions and Control Over the Woman and the Land.....	36
Purity and Impurity .....	39
Summary and Conclusions.....	42
<b>Chapter Two: The Story of the Garden of Eden .....</b>	<b>44</b>
Introduction – Man as Creation and Creator.....	44
Unit Boundaries.....	46
Unit Topic .....	48
Unit Structure .....	49
Use of the Word ' <i>Toledot</i> ' (Ancestry).....	51
Describing the Potential for Fertility by Stating its Absence .....	53
Lack of the Woman .....	55
The Material of Creation – The Relationship between the Creation and the Material from which it was Created, and Declaration of Belonging .....	56
The Commandment .....	58

The Punishment.....	59
Loss of Control Over Fertility .....	65
Additional Motifs Related to Fertility and Their Appearance in the Story of the	
Garden of Eden .....	67
The Tree and Fruit Motif.....	67
The Slumber and Awakening Motif.....	68
Story's End – Fulfilling the Punishment and Man's Partnership in Creation.....	70
Summary and Conclusions – The Purpose of the Relationship and its Orientation in the	
Story of the Garden of Eden .....	71
<b>Chapter Three: Terah and Abraham.....</b>	<b>74</b>
Introduction .....	74
Unit Structure .....	75
Sequence of Events .....	77
Unit Analysis.....	78
The principle of continuity .....	78
A Geographical-Based Crisis Leads to a Human Response in the Form of Fertility	
and Procreation.....	78
Taking a Wife in Response to Losing a brother .....	81
Barrenness .....	82
Terah's Response to Loss and Infertility .....	83
Divine Intervention – Command and Promise .....	86
Obeying the Command and its Fulfilment .....	88
Famine in the Land.....	90
Threat to Abraham's Life and the Integrity of the Family Unit.....	92
Divine Intervention.....	94
"The land could not support both of them" – The Land Issue.....	96
Solution Between Brothers.....	98
Choosing Sodom .....	98
Summary of the Relationship between the Famine Story and Going to Egypt, and	
between the Dispute Among the Shepherds and Choosing Sodom.....	100
The Solution to the Land Issue Results in an Additional Conflict that Touches	
the Issue of Infertility and Continuity.....	101
Divine Intervention – Command and Promise .....	101
"Take her and go" / "I will give it to you" .....	102
The Promise of the Land and Offspring .....	102
Summary and Conclusions.....	103
<b>Chapter Four: Lot and his daughters.....</b>	<b>105</b>

Introduction .....	105
Unit Boundaries and Sub-categories .....	107
Topic of the Story.....	107
Points that Connect Human Fertility and Fertility of the Land in this Unit .....	110
Semantic Field of Sexuality and Fertility in Relation to Cities.....	110
Evaluation of the Main Characters, The Role of the Supporting Characters, and the Relationship Between the Events in the Chapter .....	113
Identity Between the Fate of the Land and the Fate of the Woman .....	117
Lot's Wife .....	117
Pillar of Salt.....	118
Lot as Active or Passive in Comparison With Abraham.....	119
Zoar as a Default Place to Live .....	121
Lot as a Default Source of Life .....	123
Use of the Verb ' <i>bo</i> ' (come).....	124
Act of Watering .....	125
Source of Life.....	126
Calling by Name.....	127
Old and Young .....	128
Abraham's Place in the Story .....	129
Semantic Field of Seeing, Observing, and Looking.....	130
Summary and Conclusions.....	132
<b>Chapter Five: Word Pairs, Integration, and Juxtaposition of Issues .....</b>	<b>136</b>
Word Pairs.....	136
Integration and Juxtaposition of Units – Introduction.....	138
Affinity Anchored in the Plot.....	139
2 Samuel 21 – The Story of Rizpah, daughter of Aiah .....	139
The Book of Ruth.....	143
Place and Time Terms .....	146
The Field and its Owner .....	147
An Estate and a Wife.....	147
The Cover Image and Proximity of Issues .....	148
Elijah and the Widow from Zarephath .....	150
The Word of God .....	155
2 Kings 4:8-37, Bringing the Son Back to Life; and 2 Kings 8:1-6, Restoring the Field.....	156
Summary and Conclusions.....	163
<b>Chapter Six: Parallels .....</b>	<b>164</b>
Introduction .....	164

1 Samuel 2:5.....	165
Psalms 21:11 .....	167
Psalms 107:33-39.....	168
Psalms 147:13-14.....	170
Summary .....	172
<b>Chapter Seven: Imagery and Metaphors .....</b>	<b>173</b>
Introduction.....	173
Ezekiel 16:7.....	175
Hosea 9:16.....	178
Jeremiah 2 – 3.....	182
Job 1:21 .....	191
Job 24:18-21 .....	193
Job 31:8-15.....	196
Summary and Conclusions.....	199
<b>Chapter Eight: Alliteration and Word Play – <i>Shad</i> (breast) and <i>Sade</i> (field) .....</b>	<b>201</b>
Introduction.....	201
Isaiah 32:12 .....	203
Ruth 1:20-22.....	205
Joel 1:20 .....	207
Book of Lamentations 4:9.....	210
Book of Song of The Songs 1:13 .....	212
Deuteronomy 32:13.....	214
Summary and Conclusions.....	215
<b>Chapter Nine: Summary and Conclusions.....</b>	<b>216</b>
Conclusions Relating to the Relationship Between Human Fertility and Fertility of the Land, and its Scope in the Bible.....	216
Centrality of the Relationship Between Human Fertility and Fertility of the Land in Genesis .....	217
Theological Conclusions .....	218
Monotheism.....	218
Humanity's Inferiority Before G-d or Humanity's Centrality to Creation.....	218
Social-Moral Conclusions .....	219
Conclusions Regarding Design Methods and their Contribution to Transmitting Messages .....	220
Semantic Fields .....	220
Structure and Sequence .....	221
The Integration of Both Fields in Texts and Stories.....	222

Images and Metaphors.....	222
Parallels .....	223
Alliteration and Word Play.....	223
Future Discussion.....	224
<b>Bibliography.....</b>	<b>225</b>
<b>Abstract .....</b>	<b>I</b>

This work was carried out under the supervision of Prof. Elie Assis. The Zalman  
Shamir Bible Department, Bar Ilan University

# **The Relationship Between the Fertility of Man and of Land as Portrayed in the Bible**

Galia Oved

Department of Biblical Studies

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar Ilan University

Ramat-Gan, Israel

October 2023