

## האנטייתזה כיסוד ספרותי במקרא

אנטייתזה פירושה ניגוד. אף צריך לומר כי לא נמצא במקרא מונח כזה. כלום מצויה במקרא התופעה שהמונח מציינה?

קודם שאנו באים לענות על שאלה זו, עלינו להבהיר במקצת את טיבה של תופעה זו בתחום הספרות הקלאסית. נוטים לייחס את גילוי האנטייתזה לגורגיאס (מאה חמישית לספ"ה<sup>1</sup>), שנחשב למי שהניח יסודותיה של הריטוריקה היוונית. א' נורדן<sup>2</sup> חולק על דעה רווחת זו. לדעתו, כוחו של גורגיאס היה בכך, שידע לנצל וליישם כריטוריקן את הצורות, שכבר היו ידועות בתקופתו ביוון. מניין הוא העביר את האנטייתזה לריטוריקה? תשובתו של נורדן: גורגיאס נטל אותה משיטתו הפילוסופית של הראקליטוס (480-540), יוצר תורת הלוגוס. הלוגוס הוא חוק אוניברסאלי, שלפיו מתרחש כל המתרחש בעולם. הלוגוס משקף את המבנה הניגודי של המציאות, הצטרפותם-התמזגותם של הניגודים לשלימות, להרמוניה. המתח שבין הניגודים השולטים ביקום הוא המקיים את היקום. "המריבה" או "הקרב", כלומר היחס השלילי ההדדי הקיים בין הניגודים, שבגללו הם סותרים זה את זה וגם קשורים זה בזה ומשתפים פעולה זה עם זה, הוא מושג-יסוד בתורתו של הראקליטוס<sup>3</sup>: כל הנוגד זה את זה מצטרף לאחד; מן הדברים השונים באה ההרמוניה היפה ביותר. הכל מתהווה מתוך מריבה<sup>3</sup>.

אכן, גורגיאס העלה את היסוד האנטייתי מתוך ויכוחי הפילוסופים, והפך אותו לאמצעי ריטורי בעל חשיבות ראשונה-במעלה. נורדן מדגיש, שביוונים היתה טבועה נטייה מובהקת לעימות אנטייתי של רעיונות, נטייה שהיא ביטוי בולט להתענגותם על ניסוח מדוייק והארמוני של רעיון.

בספר השלישי של ה"ריטוריקה" דן אריסטו באנטייתזה. לאחר שהביא דוגמאות אחדות, הוא מסכם את דעתו על ערכה של האנטייתזה לאמור: "דרך-הבעה זו מענגת, מפני שניגודים מרשימים-מבהירים ביותר, ביחוד כשהם סמוכים זה לזה; וכן היא מתענגת מפני שהאנטייתזה מייצגת סילוגיזם; כי הסילוגיזם המפריך מורכב מצירוף ניגודים".

1. E. Norden, *Die Antike Kunstprosa*, Bd. I-II (1929)

2. ש' פינס, אנצ' עברית, ערך "הראקליטוס". כרך טו, טו' 421-423

3. הפרגמנט השמיני, בתרגומו של ש' פינס (לעיל, הע' 2).

## פרקים במקרא

דברי אריסטו על הניגודים מבוססים על הכרה פסיכולוגית ואינטלקטואלית. רוח האדם מושפעת משינוי של תחושה או התרשמות, כגון מקור לחוס, מרעב לשובע, משאון לשקט. בדומה לכך אנו מכירים את האור על-ידי יציאה מן החושך, את הגובה על-ידי הנגדתו לעומק, את הסטאטי על-ידי עימותו עם הדינאמי. הלבן מבהיק יותר בלבנינותו כאשר הוא מצטייר על רקע שחור. העצמאות מוחשת שבעתיים כאשר קודם לה תור של תלות.

בשירו של המשורר האנגלי תניסון "הנחל": — Lord Alfred Tennyson  
 ("The Brook"), חוזר הפזמון הבא:

"For men may come and men may go,  
 But I go on for ever".

רעיון ההתמדה והנצחיות מובע בהטעמה יתירה על-ידי הנגדתו להיפוכו הטבעי — הזמני, החולף. בעזרת החרוז-הפזמון של תניסון גם ניתן להדגים את דברי אריסטו על הניגודים המרשימים-המבהירים, ביחוד כאשר הם סמוכים זה לזה.

קווינטיליאנוס, ריטוריקן רומאי במאה א' לסה"נ כותב ב-Institutio Oratoria שלו בין היתר, כי אנטייתזה נוצרת על-ידי חזרה על מלים בשינוי היחסה או הזמן, כגון: "לא כדי לאכול אני חי, אלא כדי לחיות אני אוכל". במקרה זה הופכים מטרה לאמצעי ואמצעי למטרה.

בסקירה קצרה זו נסינו להכיר, בדרך שטחית, מה ראו פילוסופים, נואמים ומשוררים באנטייתזה הלשונית וכיצד השתמשו בה. נבדוק מה משקלה הפנימי של האנטייתזה בסגנון המקראי. אלה שעוסקים בפואטיקה המקראית התייחסו רק בחלקם לאנטייתזה, ואף זאת בקיצור בלבד. בכך לא נבדלו מכלל החוקרים, שעסקו באנטייתזה בספרות הכללית, שכן לא ראיתי חיבור הממייץ את האנטייתזה לסוגיה, או החוקר את האנטייתזה בדרך שיטתית. ר"מ מאיר<sup>4</sup> כותב על האנטייתזה בספרות הכללית: "בדיקות ספציפיות (של האנטייתזה כיסוד סגנוני) חסרות עדיין לגמרי". ואשר לאנטייתזה במקרא, אפילו חוקר כא' קניג<sup>5</sup> לא סיווג אותה באופן שיטתי. אף-על-פי-כן ננסה לשוות לדיוננו סדר כלשהו, ונבחין בין שלושה סוגי אנטייתזה.

א. אנטייתזה שעיקרה העניין.

ב. אנטייתזה שעיקרה הלשון.

4. R. M. Meyer; הספר לא סומן בכתב היד (העורך).

5. E. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur (1900)

## האנטייתזה כיסוד ספרותי במקרא

1. אנטייתזה המושתתת על מלים נגדיות.
  2. אנטייתזה המושתתת על חקבולת ניגודית.
  3. אנטייתזה המושתתת על מכנה לשוני משותף.
- ג. אנטייתזה שעיקרה התמונה.

א. הסוג הרווח הוא העימות הענייני המצוי בקטעים המעמתיים, לדוגמה, את הארץ המובטחת אשר לתוכה ייכנסו בני ישראל, היא ארץ-ישראל, עם הארץ שממנה הם יצאו, היא ארץ מצרים (כגון דברים ו, י-יב, כא-כג; יא, י-יא), או את חסדי ה' לישראל עם כפיית הטובה מצד העם לאלוהיו (כגון בדברים לב; ישעיה א, ב; ירמיה ב; יחזקאל כ; תהילים עח; קו ועוד ועוד). רמח"ל ב"לשון למודים" מכנה "אנטייתזי" זו בשם (הענף העשרים וחמישה של figurae sententiarum) "מאמר נגדי". ואלה דבריו: "ויש אשר ההקבלה בשני עניינים שלמים כמו: 'אעלה על במתי עב — אך אל שאול תורד'. ומזה מצאנו הרבה בס' משלי: 'שנאה תעורר מדנים — ועל כל פשעים תכסה אהבה' (משלי י, יב). וכן: 'הון עשיר קרית עזו — מחתת דלים רישם' (שם שם, טו) וכאלה הרבה מאוד שם". לסוג זה לא שמנו לב בסקרנו את הספרות הקלאסית; הוא כמוכר מצוי גם בה, אלא שבמונח "אנטייתזה" אנו מכוונים בדרך כלל לדרך מחשבה המתבטאת גם בסגנון.

ב 1. ואמנם יש גם במקרא אנטייתזות המוצאות ביטויין בעימות של מלים, כלומר במלים מנוגדות העומדות זו לעומת זו, כגון:

פְּלִימֵי הָאָרֶץ	זָרַע	וְקָצִיר
	וְקָר	וְחֹם
	וְקָיִץ	וְחֹרֶף
	וְיָזַם	וְלִילָה

לא יִשְׁפְּתוּ (בראשית ח, כב)

זוהי גזירת אלוהים על התחלפות העונות, על המחזוריות בטבע. האנטייתזות מבטאות כאן ניגודים העולים לכלל שלימות, לסדר, לרציפות בלתי-פוסקת. אך לא זו כוונת הסידרה האנטייתיתית בקהלת:

עַת לְבַקֵּשׁ	וְעַת לְאָבֵד
עַת לְשִׁמּוֹר	וְעַת לְהִשְׁלִיךְ
עַת לְקְרוֹעַ	וְעַת לְתַפּוֹר
עַת לְחִשּׁוֹת	וְעַת לְדַבֵּר
עַת לְאַהֵב	וְעַת לְשִׂנְא
עַת מְלַחֵמָה	וְעַת שְׁלוֹם.

## פרקים במקרא

שני הקטעים, הן בראשית ח, כב והן קהלת ג, ב-ח, מושתתים על ביטויים אנטיטיטיים; שניהם מדברים על זמנים נוגדים זה את זה, ובכל זאת גדול ההבדל ביניהם. בקהלת אנו שומעים את הגותו של האדם. אין הוא מהרהר על העונות המתחלפות בעולם הטבע, אלא על העונות המתחלפות בחיי האדם. ויותר משדבריו מתכוונים להצביע על הסדר הקבוע ועל השלימות המתגלים בשינויי העתים, הם מתנים את הבלתי-קבוע ואת הבלתי-צפוי בשינויים, ועל כן — את הדיסהרמוני שבזמן. אכן מנקודת-מבט תיאולוגית — סדר והרמוניה יש כאן: את הכול עשה יפה בעתו; גם את זה לעומת זה עשה האלהים; ואולם מנקודת מבט אנתרופולוגית — מה יתרון העושה באשר הוא עמל (שם, ג, ט; ועיין גם בהמשך).

דוגמה שלישית לאנטיטיזה, המתבטאת בעימות הניגודי של מלים, נביא מחיבורו של לוינזון<sup>6</sup>. התמונה העשירית בפרק "תמונת המליצה" היא האנטיטיזה. וכך פותח שם לוינזון: "תמונת ההתנגדות Antithesis תהיה כאשר יערוך המליץ מאמרים המתנגדים בעניינים זה מול זה; או כי יתנגדו בעניין גם חלקי מאמר אחד. כי מטבע נפש האדם הוא לאהוב חליפות ותמורות בכל ענייניה, ולזאת תתענג גם מהתנגדות כזאת במליצה?<sup>7</sup>

כמו:

ואתם תרעבו.	...הנה עבדי יאכלו
ואתם תצמאו	הנה עבדי ישתו
ואתם תבשו	הנה עבדי ישקחו
ואתם תצצקו מקאב לב	הנה עבדי ירנו מטוב לב
ומשבר רוח תילילו.	

(ישעיהו סה, יג-יד)

ובאמת מלבד התנגדות המאמרים תפאר את המליצה הזאת גם ההדרגה אשר בה: אכול, שתה, שמח, רנן מטוב לב; גם הכפלת המאמר המתנגד האחרון (במלים שונות), אשר הכפילו המליץ למען קבוע את עניינו כמסמרות נטועים בלב השומע". נעיר רק זאת, שנוסף לאמצעים הספרותיים אשר עליהם מצביע לוינזון (אנטיטיזה, הדרגה, הכפלה) נוקט הכתוב באמצעי נוסף: באנפורה.

6. ש' לוינזון, מליצת ישרון (וילנא 1815).

7. והשווה לעיל אל דברי אריסטו על העונג הנגרם על-ידי האנטיטיזה. הפילוסוף היווני רואה את ערך האנטיטיזה בעיקר בתחום האינטלקטואלי, והמשורר העברי רואה את ערך האנטיטיזה בעיקר בתחום הפסיכולוגי.

## האנטייתזה כיסוד ספרותי במקרא

גם בנבואת הפורענות על בנות ציון הגאות מודגשת האנטייתזה על-ידי אנפורה (ישעיה ג, כד):

מק יְהִיָּה	וְהָיָה תַחַת בְּשֵׁם
נְקָפָה	וְתַחַת תְּגוֹרָה
קָרְחָה	וְתַחַת מַעֲשֵׂה מְקַשָּׁה
מַחְגֶּרֶת שֶׁקַּ	וְתַחַת פְּתִיגִיל
קִי־תַחַת יָפִי.	

כמו כן נעייין שם ה, כ:

הוֹי הָאֹמְרִים לְרַע טוֹב וְלַטּוֹב רָע  
שָׁמַיִם חֶשֶׁךְ לְאֹר וְאֹר לְחֶשֶׁךְ  
שָׁמַיִם מֵר לְמַתּוֹק וּמַתּוֹק לְמֵר.

כאן מחרף הנביא את המשפטים האנטייטיים: האומרים לרע טוב... שמים חושך לאור... שמים מר למתוק, על-ידי צירוף משפטים כיאסטיים, באופן שנוצרים שלושה משפטים בעלי אנטייתזה כפולה כל אחד. בדמותו זאת מציג הפסוק, מתוך אירוניה וזעם כאחד, את התנגדותם הקיצונית של החוטאים לכל המקובל. אכן הדעת נותנת, שהמאבק נגד מוסכמות זוכה לביטוי המוחשי בדמות האנטייתזה.

נתבונן שוב בסידרת האנטייתיות שבפסוקנו. כיצד מתוארת כאן ההתקוממות נגד כל דבר מקובל? המשפט הראשון מזכיר הגדרות מתחום המוסר. כדי להגיע אליהן יש צורך ביכולת-שיפוט מוסרית. המשפט השני מזכיר תופעות בעולם הטבע, וכדי להבחין בהן יש צורך בכוח הראייה. המשפט השלישי מזכיר תחושות, וכדי להיווכח בהן יש צורך בחוש הטעם. כך מתאר הפסוק הדרגה, על-דרך: "לא זו... אף לא זו." לא זו בלבד שהחוטאים נעדרים מעלה, המייחדת את האדם מכל היצורים החיים האחרים — לדעת טוב ורע — אלא שהם גם נוהגים כמחוסרי חושים המשותפים לאדם וליצורים אחרים. ולא רק הנעלה והרוחני שבחושים — חוש הראייה — אינו עמהם, אלא אף הנחות, המגושם שבחושים, חוש הטעם, קהה במ, הם כמחוסרי חושים. מסתבר שפשוטם של שני המשפטים האנטייטיים האחרונים אינו כמשמעם, אלא פשוטם בהוראה מושאלת. כדי להמחיש את הזר, את האבסורד בהתנהגות האנשים, מזהה אותם הנביא עם בריות נחותות, נטולות-חושים.

## פרקים במקרא

אנטיתיזה כגון זו בישעיה ה, כ מכוונה על-ידי רמח"ל (בענף העשרים ושלושה) "מאמר מתהפך". חו לשונו: "גדרו: מאמר נסבב בו עניין אחד ע"י הפכו. מצאנוהו בדברי הנביא: 'השפלתי עץ גבוה הגבהתי עץ שפל', וכן שם: 'הובשתי עץ לח והפרחתי עץ יבש' (יחזקאל יז, כד), 'השפלה הגבה והגבה השפיל' (שם כא, לא), וכן בדברי יואב אל דוד: לאהבה את שנאיך ולשנא את אהביך' (שמ"ב יט, ז)".

בישעיה ה, ז אנו קוראים:

וְהָיָה מְשָׁפַח	...וַיִּקְוּ לְמִשְׁפָּט
וְהָיָה צְעָקָה.	לְצַדִּיקָה

שתי הצלעות בנויות על-דרך תקבולת נרדפת, ביתר דיוק: תקבולת נרדפת משלימה. המבנה התחבירי של שתי הצלעות זהה, וכן לשון הפתיחה של המשפטים המתארים את אחרית התקווה: והנה... והנה... כן משותף לשתי הצלעות הנשוא-הפועל: ויקו. והשמות המבטאים את מושא התקווה: למשפט... לצדקה... הם Hendiadys — שניים שהם אחד<sup>8</sup>. הביטוי נתחלק כאן לשניים, לפי אופיו השירי של הפסוק. הופעת ה"שניים שהם אחד" בשתי צלעות נפרדות דורשת את תפיסת שתי הצלעות כאחת; זוהי התקבולת הנרדפת המשלימה.

ואילו כל אחת משתי הצלעות לחוד מבטאת אנטיתיזה. והאנטיתיזה מרשימה ביותר. לכאורה לא כך הדבר, שהרי כל אחת משתי הצלעות כוללת זוג שמות הזהים כמעט במבטאם; השם השני שונה מן הראשון באות אחת בלבד. ברם, דמיון חיצוני זה בלשון, בצלילים, נועד לבטא ניגוד פנימי קיצוני בעניין: הניגוד בין המצב שהמקווה קיווה לו לבין המצב שמצא. הסתירה החריפה בין התקווה למציאות מתחפשת בלבוש לשוני, המבקש כביכול להסתירה. כלום היתה כוונת הנביא לחקות בדמיון צלילי את הדמיון החזותי שבין מראה הענבים למראה הבאושים<sup>9</sup>? אם כך ואם כך, דווקא אותו לשון-נופל-על-לשון מבטא את הסתירה העניינית בחריפות יתירה.

8. ע"צ מלמד, שנים שהם אחד, תרביץ טז (תש"ה), 173 ואילך; הנ"ל Scripta Hierosolymitana 8, (1961).

9. Fr. Delitzsch, *Der Prophet Jesaia*<sup>4</sup> (1889); Dillmann-Kittel, *Der Prophet Jesaja* (1898) מניחים אפשרות זאת.

## האנטייתוזה כיסוד ספרותי במקרא

ב 2. עד כה נדונה האנטייתוזה, המושתתת בעיקרה על העימות הניגודי של מלים בודדות. צורה דומה, "מפותחת" יותר, היא האנטייתוזה המושתתת על העימות הניגודי של משפטים שלמים, של צלעות, והריהי הסטרוקטורה הידועה כתקבולת הניגודית. למשל:

אִישׁ חָמָה יִגְרֶה מְדוֹן  
וְאָרֶךְ אַפָּיִם יִשְׁקִיט רִיב (משלי טו, יח)

בחיבורו על המליצה בתנ"ך אין ילין<sup>10</sup> מזכיר לא את האנטייתוזה ולא את התקבולת הניגודית, ואילו בספרו "תורת השירה הספרדית" (ירושלים הת"ש) בפרק י"ג, ה"הקבלה", הוא דן גם ב"הקבלת הניגוד", ובראש חטיבה זאת — ב"הקבלת הניגוד" במקרא. חו לשון המחבר: "על-ידי הקבלת ההכפלה באה הקבלת הניגוד, אשר בה מבליט החלק השני שבמאמר ניגוד למה שנוכר בחלק הראשון. הכפלות כאלה אנו מוצאים בתנ"ך בייחוד בס' משלי הבנוי על-יסוד הבעת ההבדל שבין הטוב לרע, בין בעלי התכונות הטובות לבעלי התכונות הרעות, כגון כל פרק י המתחיל במאמר:

בֵּן חָכָם יִשְׁמַח אָב  
וּבֶן פְּסִיל תּוֹגַת אִמּוֹ

והקבלת הניגוד הולכת ונמשכת (חוץ מן כב-כו) עד סופו. וכן ברוב פרקי הספר הזה".

דוגמתו של ילין מראש פרק י טובה לעניין; יש אי דיוק בדבריו כשהוא ממשיך ואומר "כגון כל פרק י... והקבלת הניגוד הולכת ונמשכת (חוץ מן כב-כו) עד סופו". אמנם בהמשך פרק י יש פסוקים אחדים הדומים מבחינה סטרוקטוראלית לפס' א (כגון פס' ה, כח), אבל רוב הפסוקים אינם דוגמות קולעות ל"הקבלת הניגוד". מטעם זה יש להסתייג מדברי ילין כשהוא פוסק "וכן ברוב פרקי הספר הזה"; קביעה זו טעונה בדיקה<sup>11</sup>. מצד אחר אין ספק שבספר משלי רבים לערך הפסוקים הבנויים בדרך תקבולת ניגודית.

ילין ממשיך ואומר: "דוגמות מועטות הננו מוצאים גם בחלקים הפיוטיים שבתנ"ך, כגון:

כָּל-גֵּיא יִנְשָׂא  
וְכָל-הָר וְגִבְעָה יִשְׁפְּלוּ (ישעיה מ, ד).

10. ד' ילין, כתבים נבחרים ב (תרצ"ט).

11. השווה כנגדה את דברי רמח"ל המובאים לעיל, בהם מדובר בניגוד המתבטא בעניין בכללו.



## פרקים במקרא

וביואל על הארבה:

קָגַן-עֵדֶן	הָאָרֶץ לְקָנָיו
וְאֶחָרָיו	מִדְבַר שְׁמָמָה (יואל ב, ג) 11.

נוסיף כי האנטיחיזה ביואל מוטעמת במיוחד על-ידי שני אמצעים סגנוניים המשמשים בצד העימות הניגודי. האמצעי האחד הוא המבנה הכיאסטי; השני — הפיכת הדימוי למיטאפורה. על-ידי כך עולה חומרת האסון.

דוגמה ל"מאמרים מתנגדים", שעליה מאריך לוינזון את הדיבור, היא שורת האנטיחיזות בשירת חנה, שמ"א ב, ד-ז. בצדק רואה לוינזון בפסוקים אלה שני חלקים. לא נקרא את דברי לוינזון לחלק הראשון, הואיל ויותר משדבריו מפרשים את הכתוב בו, הם מפייטים אותו. לא כן הדבר ביחס לחלק השני. ואלו דברי המחבר: "והנה עד עתה ציירה לנו המליצה אך את השינויים הנפלאים הנעשים יום-יום בארץ; אמנם עוד לא הודיעה אותנו, מי זה הנורא אשר יצו את כל הנוסחאות האלה. לכן הט אזנך ושמע!"

ה' מְמִית	וּמְחַיֶּה
מוֹרִיד שָׁאוֹל	וְיַעַל
ה' מוֹרִישׁ	וּמְעַשֵּׂיר
מִשְׁפִּיל	אֶף-מְרוֹמָם.

בהיזכר שם העצם הנשגב במליצה, חשגב המליצה בעצמה. כי עתה יצויר השינוי והפכו במאמר אחד המתנגד בחלקיו; והנפש חדמה לראות את כל התמורות הנוראות האלה נהיות ברגע אחד: כמעט ינועו השפתיים לבטא שתי מלות קטנות, החיים נהפכו למוות, והמוות שב להיות חיים! — — "ראינו שלוינזון אינו מתייחס אלא לפס' ד-ז. ואילו רוב החוקרים מדברים על סידרת האנטיחיזות המתוארת בפס' ד-ח או ד-ט. מה טעם בגישות השונות? כבר עתה יש להדגיש, כי לענייננו צדק לוינזון. פס' ח שוב אינו מציג אנטיחיזה; כאן נוטש המשורר את הסידרה הבנויה על "זה לעומת זה", כשהוא נמשך רק אחרי הצד האחד — התמורה מרעה לטובה.

במחקר המדעי של המקרא נטוש הוויכוח מהו הסוג השירי שעמו נמנית שירת חנה. יש אומרים שהשיר הוא שיר-תהילה, ויש אומרים שהשיר הוא שיר לימודי. לדעת האחרונים כוונתו הראשית של המשורר היתה ללמד לקח את בני האדם. דומני כי דווקא התופעה שבה השגחנו — פס' ח אחרי פס' ו, ז —



## האנטיתיזה כיסוד ספרותי במקרא

תורמת להבהרת היחס שבין היסוד האמוציונאלי, השמחה וההתלהבות בשיר, לבין היסוד הדידאקטי, הלימוד והתוכחה בשיר, ועל-ידי כך להבהרת עיקר משמעותו של השיר.

לוינון גם מזכיר את ישעיה נד, ז-ח כדוגמה לאנטיתיזה:

בְּרַגַע קָטָן	עֹזְבֵתֶיךָ
וּבְרַחֲמִים גְּדֹלִים	אֶקְבָּצֶךָ;
בְּשִׁפְףֵי קֶצֶף	הִסְפַּרְתִּי פָנַי רָגַע מִמֶּךָ
וּבְחֶסֶד עוֹלָם	רַחֲמֶיךָ

אָמַר גְּאֻלְךָ ה'.

ואלו דבריו לפסוקים הנזכרים: "שינה המליץ את מלת 'שטף' למלה זרה בלשון: 'שצף'; למען דמות אותה בהברה למלת 'קצף' הבאה אחריו, גם למען צייר בזרות המלה את זרות צאת הקצף מלפני ה'". התופעה הסגנונית האקוסטית, שעליה מצביע לוינון, ידועה במחקר במונח 'אליטראציה'. כדי לעורר זיווג צלילי יוצר הנביא מלה חדשה. כך מעניק ה"שצף" ל"קצף" משנה-תוקף.

עיון נוסף בפסוק הראשון יעלה שהעימות אינו שלם: אמנם בא "עזבתיך" לעומת "אקבצך"; "קטן" לעומת "גדלים"; ואילו: "ברגע" לעומת "וברחמים". אמנם הפסוק הבא כמו משלים: "רגע" לעומת "עולם". אבל מיטיב לעשות אם נזכור תופעה זו בהמשך עיוננו. יתברר, כי אכן ראוייה היא לתשומת-לב מיוחדת. את שתי דוגמותיו האחרונות מביא לוינון מס' תהילים. האחת היא: ל, ו; והאחרת — קכו, ה-ו. ואלו דברי המחבר לשני הפסוקים האחרונים בשיר המעלות: "מה רב חין ערך שתי המלות 'הזורעים בדמעה', המציירות לנו את הזורע משקה במי דמעותיו את הזרע אשר טמון באדמתו — והנה לא בא כינוי הקנין במלת 'הזרע' כאשר בא אחרי כן במלת 'אלמתי'; וזה, למען צייר את עצבון לב הזורע אשר איננו יודע עוד אם הזרע הזה, אשר הוא עמל בו עתה, לו יהיה לימים הבאים, ר"ל אם יצליח ויעשה לו פרי; לא כן הקוצר, הוא ישא את אלומתיו, אשר נפלו בנעימים ואשר הם מנת חלקו לעולם".

ב 3. נעיין בדברים לב, כא:

הם קנאוני בלא-אל	פְּעִסוּנִי בְּהִבְלִיהֶם
ואני אקניאם בלא-עם	בְּגוֹי נָקַל אֶכְעִיֶסֶם.

## פרקים במקרא

היסוד האנטייתי מתבטא מיד בראשי המשפטים: "הם" — "ואני"; וכן בניגוד שבין "בלא-אל" — "בלא-עם". אבל בפסוקנו מתבטאת האנטייזיה לא פחות מאשר בעימות הניגודי של מלים — בשוויון של מלים: בשני שרשים זהים הבאים בכל אחת משתי הצלעות. הם משמשים כעין מכנה לשוני משותף, שעל רקעו מתבלט ביתר שאת הניגוד שבכינויי הגוף: "הם" — "ני" (= אותי); "אני" — "ם" (= אותם).

ג. נקרא שנית את הפסוק המובא על-ידי רמח"ל כדוגמה ראשונה ל"מאמר מתהפך", יחזקאל יז, כד, ונשווה פסוק זה עם הכתוב בישעיה י, לג-לד; יא, א. מה בין שני התיאורים? האנטייזיה המתבטאת ביחזקאל בדרך מושגית, מילולית בעיקרה, מתבטאת בישעיה בדרך חזותית בלבד. הקטע מישעיה הוא דוגמה לאותו סוג של אנטייזיה שכינינו אותו כאנטייזיה המתבטאת בתמונה — בתיאור ציורי. אצל יחזקאל מצויה האנטייזיה בלשון עצמה; אצל ישעיה מצויה האנטייזיה ביצירה שנוצרה בלשון, בתמונה לשונית.

רוב הדוגמות של האנטייזיה המקראית, שראינון עד כה, דומות לאנטייזיה הקלאסית. כלום ניתן להסיק מכאן כי האנטייזיה הקלאסית כמוה כאנטייזיה המקראית? כלום הדוגמות הנ"ל הן אופייניות לאנטייזיה במקרא?

כדי להשיג לפחות יסוד לתשובה על השאלות האלה, עלינו לעיין בפסוקים נוספים במקרא. כל אחד מן המקראות, שבהם נעיין מעתה — בראשית כה, כז; תהילים א, ו; יונה ד, י-יא — יעמידנו גם לפני בעיות פרשניות:

בבראשית כה, כז אנו קוראים: ויגדלו הנערים, ויהי עשו איש ידע ציד-איש שדה ויעקב איש חם ישב אהלים. איש ידע ציד — רשב"ם: "לצוד ציד להביא". פירוש זה של רשב"ם הוא לשון הכתוב בפרק כז, ה: ...וילך עשו השדה לצוד ציד להביא. לדעת רשב"ם, פירוש הביטוי בפסוקנו כפירוש הביטוי שם: עשו בקיא במלאכת הציד. מה ראה רשב"ם ל"חדש" לנו זאת? הדבר יתברר כשנעיין בפירוש אבירזקנו של רשב"ם — רש"י: "לצוד ולרמות את אביו בפיו ושואלו: אבא, היאך מעשרין את המלח ואת החבן? כסבור אביו שהוא מדקדק במצוות" (לפי מדרש תנחומא). רשב"ם יוצא נגד פירוש רש"י. ואכן, מה ראה רש"י לסטות ממה שנראה פשוטו של הכתוב ולהציע כנגדו (וכפירוש יחיד!) את הדעה שבמדרש תנחומא? אפשר כי רש"י הושפע מן הכתוב הבא: כי ציד בפיו... כמו כן אפשר כי בפירוש זה באה לידי ביטוי עמדתו של רש"י כלפי עשו ומגמתו להבליט את תכונותיו הנפסדות ואת

## האנטייתזה כיסוד ספרותי במקרא

התנהגותו השלילית של עשו. ברם, כפרשן גדול כפוף רש"י בראש ובראשונה לכתוב שאותו הוא בא לפרש, ואינו מתרחק ממנו בגלל מגמות משלו. את עיקר התשובה לשאלתנו יש אפוא למצוא מתוך התבוננות במבנה הכתוב עצמו:

וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים      וַיְהִי עֵשָׂו אִישׁ יָדַע צִיד      אִישׁ שָׂדֵה  
וַיַּעֲקֹב אִישׁ חָם      יוֹשֵׁב אֱהֻלִים.

על כל אחד משני הנערים מגיד הכתוב שני היגדים. ההיגד השני על כל אחד מהם הוא: איש שדה — יושב אהלים. נראה שהכתוב מתכוון להביע אנטייתזה. אך מה בדבר היחס בין "איש יודע ציד" לבין "איש חם"? וכאן התשובה לשאלתנו על רש"י. על-פי מדרש תנחומא אמנם מתקבלת אנטייתזה גם בהיגד הראשון על כל אחד מן הנערים: "עשו איש רמאי — יעקב איש חם". זוג ההיגדים מציין תכונה.

ולסיכום העיון בפירושיהם של רש"י ורשב"ם על "יודע ציד": על-פי רש"י יש אנטייתזה בין שני חלקי הפסוק, אבל לשם כך מתפרש לכאורה "יודע ציד" שלא כפשוטו; על-פי רשב"ם אין אנטייתזה בין שני חלקי הפסוק, ו"יודע ציד" מתפרש כפשוטו, לכאורה. איזהו הפירוש הנכון? המושגת הפסוק על מבנה אנטייתיטי? ואם אמנם זהו מבנהו, כלום ניתן לפרש "יודע ציד" במובן הנראה רחוק: לצוד אדם בפה, ולא במובן המקובל: לצוד בעל-חיים בקשת וחצים, וכיו"ב? נקשיב לפירושו של ראב"ע. ראב"ע לד"ה "יודע ציד": "לעולם מלא מרמות, כי רוב החיות בדרך מרמה יתפשו". פירושו של ראב"ע מלמדנו, כי לאמיתו של דבר אין הבדל עקרוני, אף אין ניגוד מהותי בין פירושיהם של הסב ונכדו. בחלק הראשון של פירושו: "לעולם מלא מרמות" מסכים ראב"ע עם עיקר דעתו של רש"י (תנחומא); בחלק השני: "רוב החיות בדרך מרמה יתפשו" מושגתים דבריו על תפיסתו של רשב"ם. ומלת ההנמק "כי" ... מסבירה את הקשר הסיבתי בין שני החלקים. ראב"ע מזכיר לנו בפירושו זה, כי יש קשר בין משלח-ידו של האדם לבין תכונותיו. הביטוי "יודע ציד" מכונן אפוא לשני דברים. בשמיעה-קריאה ראשונה הוא מודיע את עיסוקו של עשו בציד-חיות. בשמיעה-קריאה שנייה הוא מזכיר את התכונות הדרושות למלאכת-הציד. הצייד צריך לדעת להעמיד פנים, להוליך שולל. ויש לשים לב שהכתוב אינו מסתפק בהיגד: איש ציד, אלא מטעים: איש יודע ציד; בידיעת מקצוע מדובר, במומחיות בו. עשו "יודע" את המקצוע במובן המקיף של הביטוי. והמקצוע אינו כושר-ידיים בלבד, אלא כרוך גם בסגולות נפשיות.

## פרקים במקרא

נמצאנו למדים שרש"י ורשב"ם צדקו יחדיו, והפסוק בנוי מבנה אנטייתיטי. עם זאת מתפרש הביטוי "יודע ציד" גם במובן המקובל לצוד בעלי-חיים.

כאן המקום להעיר, שיש לדעה שבמדרש תנחומא על מה לסמוך נוסף על מבנה הפסוק. למדרש יש ראייה מלשון המקרא. הפועל צוד אינו משמש רק לתאור ציד חיות, אלא הוא משמש גם בהוראה מושאלת, לתיאור ציד נפשות בני-אדם. בנבואת יחזקאל על נביאות השקר נאמר (יג, יח): "ואמרת כה אמר ה' אלהים הוי למתפרות כסתות על כל אצילי ידי ועושות המספחות על ראש כל קומה לצוד נפשות; הנפשות תצודנה לעמי ונפשות לכנה תחיינה"; ובדומה נמצא במשלי ו, כו: "כי בעד אשה זונה עד ככר לחם ואשת איש נפש יקרה תצוד". להיגד הראשון על עשו "איש יודע ציד" נודעת אפוא משמעות מרובה. ואף ההיגד השני על עשו: "איש שדה", אינו בא רק להודיענו את מקום עיסוקו של עשו. על כך נעמוד כשנעמקת היגד זה על עשו עם המקביל לו על יעקב: "יושב אהלים".

מה טיבם של "אהלים" אלו? הביטוי "יושב אוהל" נזכר בבראשית ד, כ: הוא היה אבי יושב אהל ומקנה. הכוונה לרועה צאן שדזרו באהל. אהלי-מקנה מזכרים בקשר למלחמת אסא נגד הכושים בד"ה ב יד, יז: "וגם אהלי מקנה הכו וישבו צאן לרב וגמלים וישבו ירושלם". לפיכך מפרשים רשב"ם, שד"ל, יש"ר, בעל "מקרא כפשוטו" ואחרים: רועה-צאן. ואם תמצא לשאול: מפני-מה נאמר "אהלים" בלשון רבים? כבר השיב ריב"ש: "לפי שהרועים עושים אהלים מפני הצינה ומפני החמה". אם הכוונה לאהלים של רועי-צאן, מה הניגוד אפוא בין "איש שדה" לבין "יושב אהלים"? הלא אין לומר ש"איש שדה" בא להטעים דווקא את החוץ ואילו "יושב אהלים" — דווקא את הפנים. הלא אף משלח ידו של רועה הצאן — בחוץ הוא — במרעה. כלום, מבחינה זו אינו נראה יותר המדרש בבר"ר סג, המובא גם ברש"י לד"ה "יושב אהלים": "שני אהלים, בית מדרשו של שם ובית מדרשו של עבר"? — הרי המדרש מעמיד בהבלטה חיים בפנים כנגד חיים בחוץ. אולם כאן עלינו להתחשב בכך, שהשומע המקראי תפס אולי את היחס בין "איש שדה" לבין "יושב אהלים" בדרך אחרת. האנטייתזה שבפסוקנו אולי איננה אנטייתזה לוגית-עיונית ברורה, אלא אנטייתזה שיסודה במציאות, באורח-חיים. עשו הוא הצייד המשוטט בשדה לארוב לחיות-בר ולחיות טורפות; יעקב הוא הרועה, הדואג באמונה לבעלי-חיים מבויתים. הצייד מזלזל בערך חייהם של בעלי-חיים, הוא מתאכזר להם ושופך את דמם; הרועה חש באחריות לחייהם

## האנטי־תיזה כיסוד ספרותי במקרא

של בעלי חיים, הוא חומל על מקנהו ונוהג בו אט־אט. חיי הצייד תלויים ברגע, במקרה המזדמן; חיי הרועה מתוכננים, מסלולם קבוע.

אם נכון פירושו ש"יושב אהלים" מכוון לרועה מקנה, מפני־מה לא נאמר בפירוש: ויעקב איש תם רועה מקנה? דומני שעל שאלה זאת אין להשיב אלא שהכתוב מתכוון בכל זאת גם להעמיד את חיי הצייד שבשדה, בחוץ, כנגד חיי רועה הצאן שבאהל, בפנים. כנגד הביטוי "איש שדה", הרומז אל החוץ (התרגום הארמי: נפק לחקלא) בא הביטוי "יושב אהלים", הרומז אל הפנים. עשו הוא בלתי־מרוסן כחיות שאחריהן הוא רודף; חיי חיים פראיים. יעקב מרוסן כחיות שהוא מנהלן; חיי חיים ביתיים. "יושב אהלים" רומז אפוא גם לתכונה מופנמת, מכונסת.

וכך הגענו אל נקודה נוספת בפסוקנו הטעונה בירור: מהי הוראת התואר "תם"? צדק שד"ל בקבעו: "מלת תם נמצאת הרבה אצל ישר כמו בתחילת איוב (והיה האיש ההוא תם וישר) וכן: 'שמר תם וראה ישר' (תהלים לז, לז)". ויש שחם בא במקביל לצדיק: "אחת היא על כן אמרתי תם ורשע הוא מכלה" (איוב ט, כב). המתכוון התואר בפסוקנו לומר שיעקב היה איש ישר או צדיק? אם לכך נתכוון הרי שתום זה הוא פרובלימאטי. האומנם נוהג יעקב, בבואו אל אביו במרמה לקחת את הבכורה המיועדת לעשו, כאיש ישר, צדיק? שד"ל מתייחס לשאלה זו בפירוט. הוא סבור: "ואין סתירה לזה ממה שנכל לעשו וללבן, כי אמנם לא ייקרא איש תם מי שעיקר אומנתו היא נכלים, אבל גם איש תם וישר יוכל להתנכל לפעמים להנצל ממזיקיו, להרחיק הנזק ולקרב התועלת לפי צורך השעה ולא דרך קבע והרגל כמו הצייד". ברם על־סמך מה מייחס הפרשן לאיש התם והישר מה שהוא מייחס לו? (באיוב משמש התואר "תם" הגדרה לצדיק השלם והמושלם).

נראה שכשם שאין ניגוד לוגי, מוחלט, בין "איש שדה" לבין "יושב אהלים", כך אין ניגוד לוגי, מוחלט, בין "איש יודע ציד" לבין "איש תם". ואמנם זוהי דעת רוב הפרשנים. וזוהי גם דעת שד"ל: "ויעקב היה איש תם בערך אל עשו שהיה אוהב מלאכת הצייד שכולה נכלים". וכן בעל "מקרא כפשוטו": "ופירוש איש תם — איש לא ידע ערמה כערמת הצד ציד שמערים על צידו". התום של יעקב הוא אפוא תום יחסי; בהשוואה אל עשו הוא איש תם. ואילו ארליך<sup>12</sup> מבאר את התואר "תם" בדרך שונה, דעתו היא שבפסוק

12. A. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel* (1908-1914), ad loc.

## פרקים במקרא

המתאר את אופיו של יעקב אי־אפשר שיהיה לו מובן מוסרי. תם הוא האדם המתרחק מגרימת נזק. האיש התם אינו יודע לפעול בנשק, הוא בלתי מזיק (harmlos). במובן זה התואר "איש תם" הוא אמנם ניגודו של "איש יודע ציד". סיוע לתפיסה זו יש אולי בפסוקים כגון: "חסתירני מסוד רעים... אשר שננו כחרב לשונם... לירות במסתרים תם..." (תהילים סד, ג-ה), או: "אנשי דמים ישנאו תם..." (משלי כט, י); ויותר מזה בביטוי "שור תם" בלשון חכמים, בניגוד ל"שור נגח". אולם שאלה היא אם המלה "תם" במובן זה מתארת את יעקב בדרך מהימנה יותר מזו המתארת את יעקב במובן התום היחסי שהזכרנוהו קודם.

בדומה לביטוי "איש יודע ציד" גם הביטוי "תם" ודאי רבגוני הוא בפסוקנו. יש בתואר תם גם גוון של יושר וגם גוון של פשטות; כמִרְכַּן רומז הוא לחיים צנועים, שקטים, שלווים. ובכל המידות האלה מתאר הכתוב את יעקב ביחס לעשו; הלוא "איש תם" בא לעומת "איש יודע ציד".

פסוקנו בכללו מאשר וממחיש את הנבואה על "יפרדו", על הפירוד שיתגלה בין השניים. במלים ספורות מתאר הכתוב את אישיותם של הנערים המתבגרים לפי עיסוקם. בשני משפטים קצרים מצטיירת דמותם של שני בעלי מזג שונה, בעלי נטיות ושאיפות שונות. הפסוק מקפל בחובו שני אורחות־חיים, ויותר משהניגוד ביניהם מתגלם באנטייתזה עיונית המתבטאת בלשון, הוא מתגלם באנטייתזה מעשית המחבטאת במציאות החיים.

ודוגמה שנייה מן השירה המקראית. נביא פסוקו האחרון של המזמור הראשון בס' תהילים: "כי יודע ה' דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד". האברים הנתפסים מיד כאנטייתיטיים הם: "דרך צדיקים — דרך רשעים". הפסוק אינו מדבר רק באופן כללי ברשעים לעומת צדיקים, אלא מעִמַּת את דרך הרשעים עם דרך הצדיקים בפרט. מסתבר, אפוא, שלפנינו דוגמא נאה לנושא עיוננו.

אולם אחרי קריאה שנייה תתגלה האנטייתזה בפסוק כבלתי־שלמה, כפגומה. הנשוא־הפועל בצלע הראשונה של הפסוק: "יודע"; בשנייה — "תאבד". מהו הניגוד הענייני בין שני אלה? ומהו הניגוד הצורני־הדקדוקי? הרי "יודע" — פועל יוצא. נושא המשפט — ה'. ואילו "תאבד" — פועל עומד. ומיהו נושא המשפט? כאן יתברר שאף אותם האברים שחשבנום תחילה כאנטייתיטיים: "דרך צדיקים" — ו"דרך רשעים", אף אלה, מכל מקום מבחינה תחבירית, אינם אנטייתיטיים. הרי "דרך צדיקים" בצלע הראשונה



## האנטיתיזה כיסוד ספרותי במקרא

אינה אלא מושא; ואילו "דרך רשעים" בצלע השנייה זוכה למעמד נכבד ביותר מבחינה סינטאקטית: הוא נושא המשפט! כיצד יש להבין חריגות אלו? המעידות הן, כדעת חוקרים שונים, על השתבשות הנוסח המסורתי? אכן הוצעו הצעות-תיקון אחדות, כגון: במקום "ודרך" (רשעים): "ותקות" (על-פי פסוקים כגון משלי י, כח; איוב ח, יג). במקום "תאבד": "יאבד; יעוות" (תהילים קמו, ט). ברם הצעות אלה בטלות מעיקרן משום שתופעה זו של אי-הקבלה חוזרת פעמים אחדות במקרא, בעיקר בשירה המקראית, ובייחוד כאשר מוצג הרשע מול הצדיק. והרי דוגמות אחדות:

<p>וּבְנֵי יִקְלוּ (שמ"א ב, ל)          מִה רַב טוֹבָךְ אֲשֶׁר-צָפַנְתָּ לִירְאֶיךָ          מִצָּלְתָּ לַחֹסִים בָּךְ... תִּסְתִּירֵם...          תִּצְפְּנֵם... (תהילים לא, יט-כא)          וְסוֹמֵךְ צַדִּיקִים ה' (שם לו, יז)          אַחֲרֵית רְשָׁעִים נִכְרְתָהּ          וַיַּעֲזְרֵם ה' וַיִּפְלְטֵם... (שם לח-מ)          וַרְשָׁעִים בַּחֲשֵׁךְ יִדְמֻ... (שמ"א ב, ט)</p>	<p>כִּי מְכַבְּדֵי אֶבְרָהָם          תִּאָּלְמָנָה שְׂפָתַי שֶׁקָּר...          כִּי זְרוּעוֹת רְשָׁעִים תִּשְׁבְּרָנָה          וּפְשָׁעִים נִשְׁמְדוּ יַחְדָּו          וְתִשְׁוַעַת צַדִּיקִים מִה'...          רַגְלֵי תִסִּידוּ יִשְׁמֹר</p>
---	--

בספרו עומד וייס גם על תהילים א, ו. ואלה הערותיו על הצד השווה שבפסוקים הכוללים אי-הקבלה כפסוקים הנ"ל: "בכולם מתואר גורל הצדיק בניגוד לגורלו של הרשע. וכשמדובר בצדיק המשפט הוא אקטיבי, ואילו המשפטים על הרשע הם בדרך כלל פאסיביים, ובמקרים שהם אקטיביים, הנשוא פועל עומד. במשפטים שמדובר בהם על הרשעים הנושא הוא תמיד הם, או מעשיהם, ואילו במשפטים על הצדיקים, הצדיקים או מעשיהם משמשים מושא והנושא בכל עת ה' <sup>13</sup>."

מה טעם המבנה ה"לקוי", מה משמעות התופעה? ראשית יש לשים לב לכך, שאין לפנינו תופעה מקרית. מדובר בצורה סטרוקטוראלית מתושבת ומכוונת. חוסר ההקבלה אינו בא כדי לגנון, להפיג מונוטוניות; חוסר הקבלה צורני משקף חוסר הקבלה ענייני. ואכן פסוקנו מדבר משתי נקודות-מבט שונות. הרי יש, "שגם בשעה שהכתוב מדבר על גיבוריו, הוא מצייר את עולמם הנפשי, את מצבי-רוחם, במבנה הפסוק ובאמצעי-סגנון אחרים. כביכול מזדהה באותו

13. מ' וייס, המקרא כדמותו (תשכ"ב), 122.



## פרקים במקרא

רגע הכתוב עם הנפשות הפועלות בסיפור ומדבר מתוך נפשן, אף-על-פי שהדיבור לא דיבורן אלא דיבורו...<sup>14</sup> "וכן הוא גם בפסוקנו. שתי הצלעות שבו מדברות בלשונות שונות; אחת בלשונו של הצדיק ואחת בלשונו של הרשע. לכן אין הקבלה, אף לא הקבלה ניגודית. הצדיק מרגיש בדרכיו, בקורות חייו על כל תופעותיהן, את מציאות ה' והשגחתו, הוא חש שנושא חייו הוא ה', הוא הפועל המנהיג, המכוון, והאדם עצמו אינו אלא המושא של פעולה אלוהית זו. ואילו הרשע אינו מבחין בעין הרואה ובכד המכוונת, בעיניו הוא בעצמו הפועל, העושה, ואם תאונה אליו הרעה, הרי לפי תפיסתו נעשתה ונשתלשלה מעצמה. לכן אומר הכתוב:

כִּי-יִדַעַ ה' דְרֹךְ צְדִיקִים  
דְרֹךְ רָשָׁעִים תֵּאבֵד.<sup>15</sup>

נשווה את תהילים א, ו לפסוק הדומה לו ביותר, האחרון ברשימה הנ"ל, הרי הוא שמ"א ב, ט:

רְגְלֵי חֲסִידוֹ יִשְׁמְרוּ וְרָשָׁעִים בְּחֹשֶׁךְ יִדְמוּ...

ההשוואה תעלה, כי חוסר ההקבלה בין הנאמר על הצדיק מזה ועל הרשע מזה בולט יותר בשמ"א ב, ט מאשר בתהילים א, ו. לא סחם לשון רבים — רשעים מול צדיקים — כבמזמור א, אלא לשון רבים מול לשון רבים עם כינוי הקניין — "רשעים" מול "חסידיו". קרבת הקרובים אל ה' מוטעמת על-ידי כך בשירת חנה יותר מאשר במזמור א. הוא הדין לגבי משמעותו של הבדל שני: אם במזמור מדובר בדרך צדיקים, הרי בשירת חנה מדובר ברגלי חסידיו. המושא במזמור א הוא מושא מופשט, ואילו בשירת חנה — מושא מוחשי, אישי ביותר, איבר מאיברי גופו של האדם. ההשגחה האינטימית הזאת על החסיד, השגחה "פרטית" זו, יותר משהיא דומה לזו המתוארת במזמור א דומה היא למתוארת במזמור צא, יא-יב: "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך. על כפים ישאונך פן תגף באבן רגלך" ואילו אלה שהם ניגודם של החסידים נזכרים ללא תואר כלשהו: "ורשעים בחשך ידמו"; ורשעים — באופן כללי וסתמי. גם על-ידי כך מוטעמת התהום שבין רגלי חסידיו לרשעים עוד יותר בשירת חנה מאשר בק דרך צדיקים ודרך רשעים במזמור א.

14. שם, 122-123.

15. שם, 123.

## האנטייתזה כיסוד ספרותי במקרא

ההבדל בין הפסוק במזמור א לבין הפסוק בשירת חנה משקף הבדל אופייני בין שתי היצירות השיריות האלה, הריהו ההבדל שבין שיר לימודי, הנובע מתוך כוונה ללמד, לבין שיר-תהילה הנובע מתוך התפעלות רגשית. הסטיות מן המבנה האנטייתי גדולות יותר בשיר מן הסוג השני.

ודוגמה אחרונה — סיומו של ס' יונה (ד, י-יא): "ויאמר ה' — אתה חסת על הקיקיון אשר לא עמלת בו ולא גדלתו, שבן לילה היה ובן לילה אבד. ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה?!"

ההשוואה האנטייתית מושתתת על האתה האנושי לעומת האני האלוהי, שעה שהאתה והאני נתונים באותו מצב נפשי: אתה חסת על — ואני לא אחוס על?!

אנטייתזה זו שלפנינו מזכירה זו שבדברים לב, כא: אנטייתזה המבוססת על 'מכנה לשוני משותף'. הפעם המכנה המשותף הוא הפועל-הנשוא משורש חו"ס: חסת... אחוס. בדרך אנתרופומורפית מעומתים רגשי אלוהים עם רגשי האדם. אך האומנם אנטייתזה היא זו שבפס' י-יא? היכן המשפט המקביל הקבלה ניגודית למשפט: אשר לא עמלת בו ולא גדלתו? מהו ההיגד העומד לעומת ההיגד: שבן לילה היה ובן לילה אבד? זאת ועוד: הפועל חו"ס משמש, כאמור, חוליה מקשרת בין שני הפסוקים, בין משל הקיקיון ובין נמשלו. אבל כלום מדובר באותו הרגש בשני אגפי ההשוואה? בדיקת שימושו של הפועל חו"ס במקרא תעלה, כי הוראתו הרווחת והמיוחדת של הפועל היא הימנעות מפעולה שלילית (שימוש לרעה, פגיעה, השחתה) מתוך רגש חמלה, כגון: "לא תאבה לו ולא תשמע אליו ולא תחוס עינך עליו ולא תחמל ולא תכסה עליו; כי הרג תהרגנו" (דברים יג, ט-י); "לא אחמול ולא אחוס ולא ארחם מהשחיתם" (ירמיה יג, יד); "ולא תחוס עיני עליך ולא אחמול כי דרכיך עליך אתן" (יחזקאל ז, ד); "חוסה ה' על עמך ואל תתן נחלתך לחרפה" (יואל ב, יז). ואכן זה מובן הפועל ביונה ד, יא ואני לא אחוס...? : האם לא ימנע ה' מהפוך את נינוה העיר הגדולה וגר' בגלל רחמיו? ולא זה מובן הפועל בפס' בתארו את יונה: אתה חסת על הקיקיון, אשר לא עמלת בו ולא גדלתו, שבן לילה היה ובן לילה אבד. מהו המעשה ממנו נמנע יונה בחוסו על הקיקיון המוכה, היבש?

יש להודות כי הפועל חו"ס משמש בשתי הוראות שונות בשני הפסוקים הסמוכים, ובכל זאת נוקט המספר פועל אחד לשני הפסוקים, כדי להצביע

## פרקים במקרא

בעזרת הדמיון הצלילי, האקוסטי, על הדמיון בעניין הנדון. "בגלל שיווי הצליל משמש אותו הפועל בפס' י ובפס' יא, אבל בכל פעם במשמעות שונה" (ארליך). הדמיון הענייני מתבטא בהרגשה משותפת לאדם ולא; וזו מתבטאת בפועל המשותף חו"ס. הפועל מורה קודם-כל על תחושה או על רגש (חוס — חוש). על גוונו הסגולי של הרגש שאליו מכוון הפועל יש לעמוד בכל מקום הופעתו בהתאם להקשר. במקום זה הוא משמש בהוראה מקיפה, כוללת, כחוליה המהדקת את שני אגפי ההשוואה. על-כן הוראתו במקומנו: אתה מצר (מצטער, חומל) על הקיקיון... ואני לא אצר (אצטער, אחמל) על נינוה...! אכן זוהי התפיסה המשחקפת בתרגומים החשים לתרגם, מתוך נאמנות למקור, את הופעתו הכפולה של הפועל חו"ס בפס' י-יא ע"י הופעתו הכפולה של פועל אחד בלשון התרגום, כגון:

Weiser: Dich *jammert* der Rizinus...  
 Und mich sollte nicht *jammern* Ninvehs...?  
 Smart: You *pity* the plant...  
 And should not I *pity* Ninveh...?  
 Buber: Dich also *dauert's der Staude*...  
*Mich aber sollte nicht dauern* Ninvehs...?

כשם שניכרת דינאמיות בשימוש באותו הפועל בשני הפסוקים, כך היא ניכרת בשאר הפרטים שבהשוואה. למשפט הזיקה בפס' י: אשר לא עמלת בו ולא גדלתו, אין מקבילה ניגודית מפורשת בפס' יא. בפס' יא לא נאמר 'ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר עמלתי בה וגדלתי' וגו'. מה טעם החיסור? ראב"ע ורד"ק אינם עוסקים בשאלתנו, אבל שמא נוכל להסיק מתוך דבריהם דבר-מה לענייננו בעקיפין. ראב"ע בד"ה "ויאמר": "הכתוב דבר דרך שיבינו השומעים כי ה' לא יעמול בכל הבריאות, והנה הטעם: אתה חסת על דבר לא עשית ואיך לא אחוס אני על מעשי?...". ובדומה רד"ק בד"ה "אשר לא עמלת בו ולא גדלתו": "הדבר שיעמול בו האדם הוא עצב יוחר באבדו; ואע"פ שהאל יתברך לא עמל ביצירת הנבראים, דברה תורה כלשון בני אדם להבין השומעים".

שני הפרשנים מפנים את תשומת-לכנו לכך, שהכתוב בפסוקנו נוקט סגנון אנתרופומורפי. במה ניכר האנוש לדעת הפרשנים? הוא ניכר בייחוס פעילות גופנית-אנושית לה', על-פי המאמר השלילי על יונה: אשר לא עמלת בו ולא גדלתו; מכאן שה' בניגוד ליונה עמל וגידל. ברם כאן מזכירים שני המפרשים,

## האנטיתזה כיסוד ספרותי במקרא

כי לאמיתו של דבר ה' לא עמל ביצירת הנבראים. הלא הכתוב בבראשית א מתאר את בריאת העולם כמעשה שנעשה בידי הבורא ללא כל עמל. ראב"ע לבראשית א, ד"ה "ויאמר": "...הוא כמשמעו, וכן: 'בדבר ה' שמים נעשו' (תהילים לג, ו); 'כי הוא ציווה ונבראו' (שם קמח, ה), והטעם כינוי על המעשה שלא היה ביגיעה". אם כך, מפני-מה מייחס הכתוב בסוף ספר יונה עמל לה' ? ראב"ע ורד"ק משיבים: כדי שהשומעים יבינו. ובכן כדי לשבר את האוזן, כדי להמחיש לאדם את זיקת ה' לנינוה, מייחס המספר לה' עמל בגדלו את נינוה.

והצדק עם שני המפרשים בטענתם כי הכתוב דיבר כלשון בני-אדם, אלא שיש להעיר כי לא בשני פסוקיו האחרונים בלבד מדבר ס' יונה כלשון בני-אדם. כך, למשל, מדבר הכתוב גם בסוף פרק ג: "וירא האלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלהים על הרעה...". אף ראייה והינחמות הן תכונות אנושיות מובהקות; עיין, לדוגמה, במדבר כג, יט: "לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם ההוא אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה". בכל זאת אין פרשנינו מעירים את הערתם על לשון האנוש אלא לכתוב בסוף הספר. הסיבה היא בוודאי זו, שעמל וגידול קשורים בפעילות גופנית וגשמית יותר מראייה והינחמות: האחרונות קשורות בפעילות רוחנית ונפשית יותר. מטעמים תיאולוגיים מדגישים ראב"ע ורד"ק, כי ה' לא עמל בבריאת העולם: "ה' לא יעמול בכל הבריות"; "...האל יתברך לא עמל ביצירת הנבראים", וכי רק כוונה דידיאקטית גרמה לו לבעל ס' יונה לומר מה שאמר.

הרשאים אנו לצעוד צעד נוסף בדרך בה הלכו המפרשים הנ"ל ולומר, שמקבילה ניגודית למאמר "אשר לא עמל בו ולא גדלתו" חסרה בפס' יא במתכוון, מאותם טעמים תיאולוגיים שבגללם מדגישים פרשנינו כי ה' לא עמל בעת הבריאה? הנמנע בעל הספר ממשפט כגון: 'ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר עמלתי בה וגדלתי' מתוך רגישות דתית, מחשש שמא דובר על ה' בהגשמה יתירה?

התשובה היא שלילית. עקרונית יש לומר, כי סופרי המקרא מתארים את ה' בתיאורים מגשימים באופן חופשי. רק דורות מאוחרים יותר הם שחשו במרחק הגדול שבין היוצר ליצירו, ועל-כן סלדו מליחס לה' תכונות ופעולות של אנוש. ואשר לס' יונה יש לומר, כי מי שלא נרתע מלתאר את ה' בפירוש כמתנחם: "וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה" (ג, י),

## פרקים במקרא

היינו כמתחרט, כביכול כבלתי-עקיב במחשבותיו, כבלתי נאמן לדברו<sup>16</sup>, אינו נראה כלל כי יירתע מלומר על ה' משפט כגון: 'אשר עמלתי בה ואשר גדלתייה'. אולם במקרה זה היו דברי תשובתו הסופית של ה' אל יונה מאבדים את מיטב כוחם הנוקב, המכריע. הלא נינוה נתפסת באורח מובן מעצמו כפרי מעשיו של ה'. תוספת משפט מפורש כזה היתה אך גורעת מרושם דברי המספר. זאת ועוד, המשפט האנטייתי: 'אשר עמלתי בה ואשר גדלתי' היה מבליט את זכותו של ה'. ואילו המשפט הכתוב בספר שלפנינו מבליט אך ורק את זכותה של נינוה. דווקא באי-הזכרת זכותו של ה' גלום כוחו של המאמר האלוהי. יותר ממה שה' חס על נינוה בגינו, בהיותה פרי מעשיו, הוא חס עליה בגינה, בהיותה "העיר הגדולה אשר בה הרבה משתים עשרה רבו אדם... ובהמה רבה". ואולי צפונה כוונה נוספת באי-הזכרת המשפט החסר, כביכול מרומז על כך בדברי רש"י לד"ה "אשר לא ידע": "קטנים", כבדברי רד"ק: "שהם קטנים ולא ידעו בין ימינם לשמאלם". משפט כעין 'אשר עמלתי בה וגדלתייה' היה מדבר רק על פעולות אשר כבר נעשו, ואילו כוונת ה' להדגיש כי הוא רק החל זה עתה בגידול העיר שעודנה זקוקה לטיפול ולעמל רב. לפיכך הוא מדגיש, שיש בה המון בני אדם בגיל רך ובהמה רבה.

בדרך דומה יתראה חסרון ההיגד המקביל למשפט-הזיקה השני בפס' י: "שבן לילה היה ובן לילה אבד". בן לילה — כינוי פיוטי להבעת תכונה אופיינית<sup>17</sup>, כגון: "בקרן בן שמן" (ישעיה ה, א): במקום שכולו שמן ודשן. וכן שבן לילה היה ובן לילה אבד: תוך לילה אחד בלבד אבד. בובר: "כבן לילה היה וכבן לילה אבד. 'היה' משמש במשמעות: נעשה, נוצר, כגון: 'כי הוא אמר ויהי' (תהילים לג, ט) או: 'מי שאמר והיה העולם'. אף ניגודו של המשפט: שבן לילה היה מובן מעצמו בלי שיפורש. אין צריך להגיד, כי נינוה העיר הגדולה לא בן לילה היתה". ועל העדר משפט ניגודי ל"ובן לילה אבד" אין כלל מקום לקושיה. הרי כל עיקרה של תוכחת ה' ליונה לא באה אלא כדי ללמד את יונה שלא ייתכן כי נינוה תאבד. זוהי המסקנה מדברי ה' שיונה יסיקה לעצמו כאשר יאלץ להשיב על שאלת ה': ואני לא אחוס על נינוה. העיר הגדולה!?

עד כה הסתכלנו בפס' י-יא רק מבחינת האנטייתוה, שאותה הם מביעים. אולם כדי לעמוד על מלוא משמעותם של שני הפסוקים המסיימים את ס' יונה, עלינו

16. על-כן חש פרשן כרש"י להעביר את הפועל 'הנחם' (על ה') במשמעות: "החעשת מחשבה אחרת", להמעטת דמותו של הרגש האנושי, כגון בפירושו לשמות לב, יב וכן בפירושו ליונה ג, י ד"ה "וינחם האלהים": "נחעשת על הרעה לשוב ממנה".

17. עיי' Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik (1910), § 128.

## האנטיתיתזה כיסוד ספרותי במקרא

להתבונן בהם מבחינות נוספות. נוכחנו, כי רק נקודה עקרונית אחת משותפת לשני הפסוקים: הרגשת האדם והאל. על כך מצביע הצליל המשותף לשני הפסוקים, הפועל משורש חו"ס. בכל שאר הפרטים בולט ההבדל הגדול בין רגש האדם לרגש האל. הניגודים הגדולים באים להורות את יונה על-כורחו, כי עליו להרשיע עצמו על התנהגותו. שהרי לא זו בלבד שה' "זכאי" לחוס על נינוה באותה המידה בה חס יונה על קיקיונו, אלא ה' "זכאי" לחוס על נינוה במידה גדולה לאין שיעור מזו. הרי תוכחת ה' ליונה ערוכה על דרך קל-וחומר: יונה חס על הקיקיון, על צמח בודד; ה' יחוס על "העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם... ובהמה רבה". יונה חס על דבר, אשר לא השקיע למענו מכוחותיו; ה' יחוס על העיר הגדולה, אשר הוא יוצרה ועושה, הוא כוננה. יונה חס על דבר, אשר לא בא עמו בקשרי קירבה ואהבה מפני שבן לילה היה ובן לילה אבד; ה', יוצר האדם, יחוס על העיר הגדולה, היושבת על חילה מימים רבים.

כיצד מלמד ה' ליונה כי מוצדקים רחמי ה' על העיר הגדולה? תחילה הוא מגסה להעמיד את יונה על עמדתו הפסולה בעזרת תוכחה רמוזה. ברם, לשאלתו של ה' בפס' ד: ההיטב חרה לך? עונה יונה ב: ויצא יונה מן העיר; הוא מצפה עדיין לפורענות שתד על נינוה. שוב אין כאן מקום להסבר במלים. יונה לא יהיה מסוגל לעמוד על זיקת אלהיו לנינוה עד שלא יווכח כי אף הוא, האדם הדורש את מידת הדין, חומל ומיצר על אבדן דבר שחביב עליו. לכן יש צורך בחוויה למען יחזה האיש מבשרו בטעמה המר של אבידת הדבר היקר בעיניו. זאת תכלית מעשה הקיקיון, ששימח את יונה שמחה גדולה, אך גרם לו צער עמוק משהוכה ויבש. רק עתה מוכשר הנביא לקלוט את התוכחה הישירה: אתה חסת... ואני לא אחוס...?! אלא שמוסר-ההשכל הניתן ליונה בדברו הסופי של ה' אינו מוסר מפורש. ה' פותח: אתה חסת על הקיקיון; אך לא כך יהיה הדבר; לא לשלום הצמח דאג יונה אלא לשלום עצמו דאג; לא על הקיקיון הצטער אלא על עצמו הצטער, על עצמו הוא חס. כאשר הוא שואל את נפשו למות אינו מזכיר את הקיקיון כל-עיקר. רק על עצמו הוא מבקש: ויאמר: טוב מותי מחיי. וכן בתשובתו על שאלת ה': ההיטב חרה לך על הקיקיון? אין יונה מדבר אלא על עצמו: היטב חרה לי עד מות (לא: היטב חרה לי על הקיקיון עד מות). אף-על-פי-כן אומר ה': אתה חסת על הקיקיון; אכן גם עתה נוהג ה' עם יונה בחסדו. הוא חושך את יונה מתוכחה חמורה, משפילה. במקום הדיבור שהיה משקף את המציאות: "אתה חסת על עצמך", פונה ה' אל יונה ואומר: אתה חסת על הקיקיון... הפנייה מחפה על הקו המביש ביותר בהתנהגותו של יונה. ובגישה זו של הבלגה על עיקר האשמה,



## פרקים במקרא

במידה זו של התאפקות, צפונה השפעתה המיוחדת של התוכחה האלוהית. מתברר שלא רק חס ה' על העיר הגדולה המאוכלסת אדם ובהמה, כמובע בדברי הפסוק, אלא ה' חס גם, כמובע בהעדר דברים, על מי שטען כנגד הנהגתו האלוהית. האיש הדורש בכל עוז את מידת הדין, עמו דווקא אין לנהוג בחומרת הדין. ה' חס וחומל, וחוזר וחומל, על האיש שכרח מלפניו. כשם שה' חס על יונה בשעת היותו בספינה, במצולות ים במעי הדגה, בשעה שהיה דבר ה' שנית אל יונה וכשעה שה' מינה עבורו קיקיון, כן הוא חס על יונה בשעת הטפת-המוסר הסופית. כך כבשו רחמיו של ה' את כעסו על האיש, אשר התקומם כנגד אותה מידה אלוהית. במידת רחמים הכריע ה' את יונה, האיש אשר בו התגלמה מידת-הדין.

נצחון תשובתו של ה' על תלונת האדם מובע גם בדרך אחרת. לא משפט-חיווי עומד בסוף תוכחת ה' ליונה, כגון: אתה חסת על הקיקיון... כן אחוס אנכי על נינוה. סופה של תוכחת ה' היא פנייה אל יונה בשאלה: ואני לא אחוס...!? השאלה הריתורית מרשימה יותר ממשפט חיווי. מבחינת צורתה תובעת השאלה תשובה מיונה, אך יונה הבין עניינה אל-נכון. הוא נוכח כי התשובה האחת, היחידה, כלולה בתוך השאלה; שתיקתו פירושה הודאה. בשאלה האלהית מסתיים הספר.

נמצאו למדים שכוחה המיוחד של התוכחה האלהית בסוף ס' יונה צפון בכך: (א) המאמר האלוהי, הערוך לכאורה בדמות אנטיטיזה פגומה, מתגלה כמאמר ערוך בתכלית השלימות; (ב) המאמר האלוהי המושתת לכאורה על שוויון, מתגלה כמאמר מושתת על קל-וחומר; (ג) המאמר האלוהי המתכוון לכאורה להוכיח בדיבור מפורש, מתגלה כדיבור אשר חס וחומל על מי שאליו הוא פונה; (ד) המאמר האלוהי הפותח במשפט-חיווי, באורח שליו של קביעת עובדות, מסתיים במשפט שאלה, התובע תשובה מכרעת.

סיכומו של דבר: אגב עיוננו הקצר באנטיטיזה המקראית נתקלנו באנטיטיזה "פגומה". בספרות החכמה, בספרות דידאקטית, כגון בס' משלי, מצויה האנטיטיזה בשלמות סימטרית כמעט; ואילו בסיפור (ס' יונה) ובשירה המקראית (ס' תהילים) "פגומה" צורתה הסימטרית. ואין פלא בדבר, שכן האנטיטיזה היא צורה מחוכמת, משכילית; יותר משהיא פרי הרגש היא פרי התבונה, יציר האינטלקט יותר מיציר ההשראה השירית. החכם שבא ללמד לקח, להטיף מוסר-השכל, להסיק מסקנות מהוכחות, מנסיון-חיים, יחשב דבריו במאזני שכלו וינסחם ניסוחים ברורים ושקולים. בידו תשמש



## האנטייתזה כיסוד ספרותי במקרא

האנטייתזה מכשיר דידיאקטי מרתק ומאלף, ועל כן תהיה זו שלמה ומדויקת. ואילו המשורר, הבא לתת פורקן לרגשותיו, או המספר הבא לעורר את התפעלות שומעיו לדברי סיפורו — מוכנים הם מלכתחילה לקבל את האנטייתזה; ואולם כשכוונתם המיוחדת — החינוכית, הדתית, המוסרית — אינה תואמת עוד את הדפוס האנטייתיטי, ישתחררו מכבליו. ברם, דווקא בסטיות מן האנטייתזה הקלאסית מתבטאת ייחודה של האנטייתזה המקראית. אותם "פגמים", שהבחנו בהם, הם-הם שלימותה של האנטייתזה המקראית, הם המנחים אותנו אל לב-לבו של הכתוב. אותו פס' ח בשירת חנה מעיד עדות נאמנה על עיקר כוונת מחברו. השיר הוא שיר-תפילה. אמנם מעורב בו יסוד דידיאקטי, ונראה, שהמחבר מבקש ללמד לקח. אך לא לזמן ממושך יעלה בידו לדבר כמי שעומד מן הצד. היסוד הדידיאקטי, המופיע בתחילת השיר בבירור, מצטמצם והולך בהמשכו עד שנבלע על-ידי צלילי השמחה והתרוממות-הרוח.

לבסוף אל נשכח, כי כל אלה אינם אלא הרהורים ראשוניים; כדי להגיע לתוצאות בטוחות יותר, יש להקדיש לאנטייתזה מחקר מקיף.