יצירות לילדים וזיקתן למקרא

לאה חובב

פתיחה

לאורך הדורות שימש המקרא מעיין לא אכזב שממנו שאבו יוצרים, אמנים והוגים, בני ברית ושאינם בני־ברית, נושאים ליצירותיהם, לפי מיטב דמיונם ועל פי תפישותיהם ומטרותיהם. יש שהתכנים של היצירות חפפו את המקור המקראי או הורחבו קמעא, אך בדרך כלל נשארו נאמנים לגרעין הבסיסי של המקרא. ויש שהזיקה למקור המקראי היא חלקית ואקראית, והמקרא שימש נקודת מוצא בלבד ליצירה חדשה ושונה לחלוטין מן העלילה שבמקרא, לפי המטרה שהיתה לפני היוצר.

הוא הדין ביצירות שבמרכזן עומדת דמות מן המקרא. אף ביצירת הדמות בספרות יש הבדל בין דמויות הנאמנות למסופר עליהן בתנ"ך, ובין דמויות שבהן התמקד היוצר בקו אופי בודד והוסיף עליהן את עולמו הפנימי, ערכיו ואמונותיו, שהם ביטוי לתקופה מאוחרת הרבה. ביצירות שבהן רופפת הזיקה לעלילה המקראית ניתן להבחין בשינויים אידיאולוגיים וחברתיים ובדיאלוג חי המתנהל עם המקור המקראי. באמצעות דמויות ונושאים השאובים מן המקרא ניתן ללמוד על מידת ההזדהות עם המסופר והיותו מופת וחיקוי מכאן, ומן הצד האחר ניתן למצוא נימה של התרסה, ואפילו הומור או לגלוג.

מטבע הדברים, יכולות יצירות שנועדו למבוגרים להכיל השקפות עולם פילוסופיות והגות מעמיקה, בדומה למצוי בספר התנ"ך. היוצר חופשי להביע את דעותיו בלי מוגבלות לשון ותכנים. נושאים ארוטיים, דרך משל, המצויים בתנ"ך, יידונו ביצירות למבוגרים בעוד שמרבית היוצרים לילדים יפסחו עליהם.

היצירות לילדים שבהן יש איזכורים מן המקרא, רבות מאד, ולא נוכל להקיפן במסגרת זו.[1] יוצרים רבים כתבו על נושאים מן המקרא בעיתוני הילדים. עיתון הילדים העברי, המושתת על לוח השנה, שימש גורם מזמן להתאים יצירות לחגי ישראל הקשורים במהותם

1 רשימה חלקית של סיפורים ושירים בספרות ילדים המאזכרים מוטיבים מקראיים מצויה ב"מאגר מידע" בעריכת נירה פרדקין, משרד החינוך האגף לתוכניות לימודים, מפ"ט (מרכז פדגוגי טכנולוגי), עמל. 1998. אני מודה לנירה פרדקין על שהביאה את קיומו של מאגר זה לידיעתי ואפשרה לי לעיין בו.

במקרא, כגון: יציאת מצרים בפסח, או מתן תורה בחג השבועות. כך חזרו מוטיבים רבים על עצמם בווריאציות שונות, פעמים רבות כדי למלא את העיתון ולהתאים את היצירה לתאריך. העלילה המקראית שימשה בידי רבים מסופרי הילדים חומר לסיפור מהנה ומרתק, במיוחד כאשר ספרות הילדים העברית היתה דלה ביצירות. נוצרו לקטים שונים מתוך המקרא, שלא באו ללמד אלא שימשו לקריאה.[2] הוצָא מתוכם החלק החוקי ונותרו הסיפורים בלבד.

כדי למיין את החומר הרב שנכתב לילדים, בחרנו בדוגמאות מייצגות בלבד וארגנו את העבודה לפי קריטריון פואטי מרכזי — מידת הזיקה לעלילה המקראית המקורית.

את סיפורה המחודש של העלילה המקראית הדגמנו על פי מספר דמויות מקראיות בחלק הראשון, שלהן הוקדשו שירים, סיפורים ומחזות. מודרניזציה של העלילה המקראית, גישה פסיכולוגיסטית והומור בזיקתם למקרא, הובאו בחלק השני (להלן עמ׳ 191). בחלק השלישי (להלן עמ׳ 200) הבאנו את היצירות החדשות שזיקתן למקרא רופפת, ובהן עובר כחוט השני הנושא הלאומי הנשען על הרקע המקראי. מובן שבמהלך העבודה הובאו נושאי משנה המבוססים על תכנים משותפים ליצירות שונות, כפי שיודגם להלן.

הזיקה למקרא נבחנה בתואם שבין העלילה בסיפור המחודש ובין העלילה במקרא, בעיצוב הדמות וקורותיה, או בשיבוץ פסוקים ודימויים מן המקרא.

חלק I

סיפורה המחודש של העלילה המקראית

יצירות רבות לילדים התבססו על העלילה המקראית ועל הדמויות הפועלות בה. יש שהיוצר נצמד לתוכן המקראי אך מעצב אותו בז׳אנר שונה, כגון, שיר, סיפור קצר או מחזה. היצירה מביאה את הקורא הצעיר לימי קדם, ומאששת את הידוע מן המקרא.

אולם יש יוצרים שנטלו לעצמם חופש, ולא תמיד היו צמודים למסופר במקרא. פעמים רצו להשלים פערים בסיטואציות שהמקרא מקצר בהן, והוסיפו מדמיונם על המסופר. הצורך לקרב את הדמות לקורא הצעיר הביא לעיתים להמחשה ואף לפירוט רגשות הגיבור, רגשות החסרים בדרך כלל בסיפור המקראי. לעיתים הרחיבו את העלילה המקראית על ידי תכנים מן המדרש, שהשלימו והבהירו את החסר במקרא.

יוצרים שונים קישרו בין המאורעות במקרא למאורעות ימינו ויצרו אקטואליזציה. לעיתים אף הפכו את המאורע, לסמל, השופך אור חדש על סיפור עתיק, ומעניק משמעויות עמוקות וחדשות לידוע משכבר. נדגים את דברינו על פי כמה דמויות מן המקרא.

בחירת דמויות מן המקרא כגיבורים ביצירות לילדים נעשתה בדרך כלל מתוך מחשבה חינוכית. היוצרים התכוונו להציג בפני הקוראים דמויות מופת מעברו של העם, דמויות שראוי ללמוד ממעשיהן ומדרכי התנהגותן, ובאמצעותן לעצב את הנוער הגדל במולדת,

2 בנספח לעבודה זו (להלן עמ׳ 217) ימצא הקורא רשימה של ספרי לוין קיפניס על המקרא וספרים מן המגזר החרדי.

לבנות את זהותו ולחדש את תקומת העם. תכונות כענווה, עזרה לזולת, מסירות לעם וגבורה, הודגשו ותוארו ביצירות, כשהדמויות מן המקרא ממחישות אותן.

הדמויות המקראיות מופיעות בספרות הילדים מראשיתה. החינוך על פי דמויות במקרא, הבולט בתקופת היישוב וראשית קום המדינה, הולך ופוחת בעשורים האחרונים של המאה, אף על פי שספרות הילדים העברית התפתחה והתרחבה לאין שיעור. אין ספק, שירידת קרנו של התנ״ך בקרב המחנכים והסופרים, ועימה עליית החילוניות בציבור ובקרב אנשי התרבות, תרמה לכך רבות. ביטוי לחילוניות מצוי גם אצל סופרים שהשתמשו בדמות המקראית, כפי שנראה להלן.

מובן, שלא נוכל לסקור את כל הדמויות המקראיות שעליהן נכתב בספרות לילדים, ואף לא את כל היצירות שנכתבו על הדמות שבחרנו בה, מפאת ריבוי החומר. המבחר והדמויות יהוו דגם מייצג בלבד.

א. משה רבנו — האדם והסמל

דמותו של משה רבנו קיימת בתודעת האומה כגדול הנביאים: ״ולא קם נביא עוד בישראל כמשה״ (דב׳ ל״ד, י). תרומתו העיקרית לעם ישראל בולטת בשני מישורים, האחד ריאליסטי־ממשי, והאחר רוחני. הגאולה של העם ממצרים, הוצאתו מעבדות לחרות, והפיכתו של ציבור עבדים לעם חופשי, הוא המעשה הלאומי הראשון במעלה שעשה משה בשליחות ה׳, כי אין נביא אלא שליח. המעשה האחר הכרוך בקודמו, הוא נתינת התורה לעם, תורת ה׳ על כל מצוותיה. כך הפך העם המשועבד בגופו ובנשמתו לעם בעל מעלות גבוהות ברוחו.

כאשר מתבוננים בסיפור המקראי מתברורים הקשיים הרבים שבהם נתקל משה מראשית דרכו, קשיים בעימותיו עם פרעה, ולאחר מכן בעימותים הרבים עם העם בהוליכו אותו במדבר ארבעים שנה. מעשים אלה מסופרים בתורה באמנות, שיד סופר קצרה מלהתחרות בהם. לכן אין אנו מוצאים ביצירות לילדים סיפורים רבים המתבססים על סיפורי התורה המתארים את ההתרחשויות במדבר, שגיבורן הוא משה. אולם על דמותו של משה נכתבו כמה וכמה שירים לילדים, מהם הבאים לקרב אותו לילד או להשלים פערים שאינם מסופרים בתורה, ומהם הרואים את הסמליות בדמותו ובמעשיו. לא כל השירים הללו מתכוונים לחנך את הילד. מהם מדגישים את דמותו של משה כבשר ודם, ילד ואח בעל רגשות. נתבונן בכמה מן השירים.

1. הרחבת פרט מתוך עלילה מקראית

הצלתו הדרמטית של משה שהושם ביאור ונמשה על ידי בת פרעה (שמות ב׳, ג–י), מסופרת במקרא אמנם בתמציתיות, אך מלווה בפרטים רבים ובאמנות סיפורית. מתוך העלילה הזו בחר המשורר קדיש יהודה סילמן רק פרט אחד — את השיט בתיבה, מבלי לפרט מה אירע למשה, כאילו בא הוא לומר, את זאת תקראו בתורה.

על הפסוק ״ותקח לו תיבת גמא ותשם בה את הילד, ותשם בסוף על שפת היאור״ (שמות

ב', ג), יצר קדיש יהודה סילמן את שירו משה בתיבה,[3] שיר שהולחן והושר בפי ילדים קטנים, המזדהים עם התינוק שנאלץ להיפרד מאמו בגזרת פרעה.

דּוּמָם שָׁטָה, תֵּיבָה קְטַנָּה — וּמְלַמַּעְלָה שְׁמֵי הַתְּכֵלֶת — הֲס הַגַּלִּים הַשּׁוֹבְבִים
עַל הַיְאוֹר הַזָּךְ. מְלָמָּה גַּלֵּי הַיְאוֹר — מֹשֶׁה הַקָּטָן פֹּה שָׁט
וּבַתֵּיבָה מֹשֶׁה קָטָן — וְהַשֶּׁמֶשׁ מְשַׁמֵּים — לֹא יִטְבַּע, חָיֹה יִחְיֶה
יֶלֶד יָפֶה וָרָךְ. שׁוֹלַחַת קַרְנֵי אוֹר. יֶלֶד זֶה הַקָּט.

השיר בא להרגיע את הילד המאזין לסיפור המקראי ולהפיג את חששו מפני מצב מסוכן זה, שבו התינוק שט לבד בתיבה באין איש עמו. אמנם התורה מספרת על השמירה שהוצבה לו', "ותתצב אחותו מרחוק לדעה מה יעשה לו" (שמ', ב', ד), אך המשורר אינו מוסיף פרט זה שיכול לתרום לבטחון הילד, אלא מוצא לנכון להדגיש בהכללה "לא יטבע, חיה יחיה", מלים מרגיעות המצטרפות לתיאור הטבע האידיאלי ולגלים השובבים. אין בשיר זה אפיון לדמותו של משה, כפי שיציירו משוררים אחרים, יש כאן שליפה של פרט והתמקדות ברגע מסוים מתוך שטף העלילה, היוצרת שיר תיאורי־לירי, שבו רק תיאור חיצוני של יופי ואור,[4] וסוף טוב, ההולם את השומע הקטן.

2. השלמת פרטים ורגשות החסרים בעלילה המקראית

על התקופה בה שהה משה בארמון פרעה, אין התורה מפרטת.[5] אנו קוראים רק על מעשיו של משה בסיום התקופה, ועל המעבר אל עולמם של אֶחיו אשר ראה "בסבלותם" (שמ' ב', יא–יד). בשיר משה ואהרן, שכתבה ירדנה הדס,[6] יש כעין השלמת פערים. נגלה לפנינו רמז מעולמם המנוגד של שני האחים המצויים בשני עולמות שונים, כאשר הצעיר שביניהם, משה, איננו מכיר את משפחתו:

משה ואהרן / ירדנה הדס

לְיַד שִׁבְכַת גַּן אַרְמוֹן פַּרְעֹה — כִּי מְנֻגָּד, בְּנָתִיב הַחול הַלּוֹהֵט,
נָסִיךְ רַךְ וְחוֹלֵם נָעַמ נַעַר־עֶבֶד, קָרוּעַ, עָיֵף,
נִצָּב לוֹ דּוּמָם, מַבִּיט נִכְחוֹ — בַּנָּסִיךְ יִתְבּוֹנֵן, כְּמוֹדֵד, כְּבוֹחֵן —
וּמִשְׁתּוֹמֵם. וּמַכֶּט לוֹ זָעֵף וְאוֹהֵב...

3 קדיש יהודה סילמן, "משה בתיבה", 1000 זמר ועוד זמר, חלק ד', הוצ' כנרת, עמ' 158. לחן: ניסים ניסימוב.

4 כמה וכמה שירים לילדים נכתבו על משה בתיבה. בשירו של אברהם ברוידס, "משה" [דבר לילדים, כרך ה', חוב' 28, עמ' 4 (23.3.54)] מופיע גם כן מוטיב האור: "תיבה קטנה על היאור,/ בה שט לבד /תינוק של אור". החריזה יאור/אור ודאי תרמה למוטיב זה.

5 חז"ל הוסיפו במדרש סיפורים על משה בבית פרעה, ועל המבחנים שערכו לו החרטומים (שמות רבה א).

6 ירדנה הדס, "משה ואהרן", דבר לילדים, כרך כט, חוב' 32, י"ג בניסן תשי"ט (21.4.1959), עמ' 539.

מִי הַנַּעַר הַלָּז, הַגָּר הַקָּרוֹב, — וְיֵשׁ יוֹם בּוֹ הַכֹּל יִסָּפֵר, יֵדַע,
טוֹרֵד מְנוּחָה, עוֹטֶה רָז וּמַכְאוֹב? — לֹא יְהִי עוֹד הָרָז, לֹא תִּהְיֶה הַחִידָה —
מַדּוּעַ אֵלָיו לֵב מֹשֶׁה הָרַךְ — הַן טוֹבָה הָאֱמֶת, וּפְשׁוּטָה כָּל כָּךְ
בְּחַבְלֵי־קֶסֶם נִמְשָׁךְ וְנִמְשָׁךְ? הַנַּעַר הֶעָבָר אָחִיךָ הוּא, אָח!

המשוררת המחישה בשיר את המשיכה ההדדית בין האחים, משיכת קרבת הדם. הבדלי המעמדות שבין הנסיך והעבד מודגשים הן במיקום והן בביגוד: האחד מצוי בארמון, השני קרוע ועייף בחול הלוהט. במבטו של אהרן חשים אנו באמביוולנטיות ביחסו למשה: "מבט לו זעף ואוהב". ואילו משה נמשך "בחבלי קסם" מבלי להבין מדוע.

זהו שיר לירי המציג רגשות פנימיים של שני האחים, דבר שהתורה מקצרת בו ואינה מפרטת בדרך כלל. על יחסו של אהרן למשה אומר הקב"ה למשה: "הלא אהרן אחיך הלוי הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו" (שמות ד', יד). אהרן עצמו אינו מגלה את יחסו אל משה במלים, אם כי נאמר "וישק לו" (שם, שם, כז). כאן בשיר יוצרת המשוררת כעין חידה, כל עוד משה לא יצא אל אחיו ולא הכירם, לא הכיר גם את אחיו עצמו ובשרו. אולם את העתיד לקרות הלוא יודעים אנו, ולכן סיום השיר מדגיש את סיום הרז והחידה. "הנער העבד אחיך הוא, אח!"

3. השלמת קווי אופי על פי עלילה מדרשית

על אופיו של משה רבנו למדנו בתורה: "והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר י"ב, ג), "בכל ביתי נאמן הוא" (שם, ז). חז"ל הוסיפו ודרשו את הפסוק: "ומשה היה רועה את צאן יתרו חתנו וינהג את הצאן אחר המדבר..." (שמות ג', א). למשה תכונות של רועה רחמן, הרואה בצערם ובסבלם של בני הצאן. "אמרו רבותינו: כשהיה משה רבנו ע"ה רועה צאנו של יתרו במדבר, ברח ממנו גדי ורץ אחריו. נזדמנה לו בריכה של מים ועמד הגדי לשתות. כיון שהגיע משה אצלו אמר: אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא, עיף אתה, הרכיבו על כתפו והיה מהלך. אמר הקב"ה: יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם כך, חייך, אתה תרעה צאני ישראל" (מדרש רבה שמות, פרשה ב, ב).

על יסוד מדרש זה נכתבו כמה וכמה יצירות לילדים, שמהן אביא קטעים משירו של ע. ינון, משה.[7] אחר תיאור המדבר, בו קרן ודרדר ויובש, הגדי רץ קדימה, "בלב הישימון הקודח, המוות מִקֶּדֶם אורב":

רָאָה אֶת הַגְּדִי הַבּוֹרֵחַ — שָׁמַח הָרוֹעֶה הַיָּגֵעַ
רוֹעֶה נֶאֱמָן וְאוֹהֵב... — אָמַר לַטָּלֶה בְּדָמָמָה:
הִגִּיעַ אֶל סֶלַע קָרֵחַ — אֲנִי לֹא הָיִיתִי יוֹדֵעַ
וּפָתַע לְרֹב תִּמְהוֹנוֹ: — שֶׁרַצְתָּ מִפְּנֵי הַצָּמָא.
רוֹבֵץ הַטָּלֶה כְּאוֹרֵחַ — הִרְכִּיב אֶת הַגְּדִי עַל כְּתֵפַיִם,
לוֹקֵק וּמְרַוֶּה צַמְאוֹנוֹ. — וַיְהִי מְהַלֵּךְ בְּשִׂמְחָה...

7 ע. ינון, "משה", הצופה לילדים, כרך א'. חוב' 7–8, י"ג בניסן תש"ז (3.4.47), עמ' 77.

גם סיומו של השיר כסיום המדרש: בני, מעשך לרצון / מאד נאמנת לצאן / ...כך מעתה — בחייך! תרעה את צאני ישראל".

אנו רואים שחשוב היה לסופרים להדגיש את קווי האופי החיוביים של משה, ואת תכונות הרועה כמנהיג את עמו ואת אהבתו לבעלי חיים שבהשגחתו, ואם חסרים הם בתורה, השתמשו במדרש והביאום לילדים.

4. עלילה מקראית המסופרת מחדש תוך רמיזה אקטואלית וסמל

בכמה מן היצירות לילדים על דמותו של משה מצויה אקטואליזציה, קישור המאורע לימינו ולעתים הפיכתו לסמל. בכך גישרו היוצרים על פער הדורות וקירבו את המסופר במקרא לזמנו של הקורא.

בלדה מורכבת על דמותו של משה נכתבה בראשית המאה על ידי משורר הילדים אהרן ליבושיצקי, ושמה הסנה.[8] המסגרת הסיפורית הוא המדבר שבו "מתנהל בן־עמרם מאחורי הצאן", ולבסוף נתקל ב"סנה הבוער באש ואיננו אכל" (שמות ג', ב). באמצעות העלאת מחשבותיו וזכרונותיו של משה מעצב המחבר את דמותו ויחסו לעמו. המשורר מוסיף לעלילה שבשיר פרטים שאין התורה מפרטת, כגון: הרהוריה ורגשותיה של יוכבד אמו המיניקה אותו וחושבת, שמא "יתנכר גם לה וגם לעם / ... אך הוא לא התנכר! הוא נשאר בן נאמן/לאמֵהו, לעמֵהו, לאל!". גם על חרטומי מצרים שניסו לשוא לזרוע בלבו זרע שנאה לעמו, לא נאמר דבר בתורה, ובשיר מצויה התוצאה: "חֶלֶב שדי הורתו שינק בערש / שם יגיעם ועמלם לאַל". יש בכך הסבר פסיכולוגי לקשר העמוק לעמו, ולעזיבת "תענוגי בית פרעה" ויציאה אל אחיו לראות "בסבלותם". חלב אמו קושר אותו לאחיו בנאמנות וזורע בו זרע של מנהיגות ותקווה: "יישם את נפשו בכפו ויגמור / להראותם את קרני האור, / להקימם מאשפות ולהעיר בלבבם / הרגש של חיי הדרור!" זוהי שאיפתו וזה חזונו של משה.

ליבושיצקי מציג בפנינו את המשבר בחייו של המנהיג הצעיר, עליו רומזת התורה בתגרת "שני אנשים עברים נצים" (שמות ב', יג–יד), ורש"י לד"ה "וירא משה": "דאג לו על שראה בישראל רשעים, שמא אינם ראויים להיגאל". האכזבה מהעם, אותו ביקש לגאול, היא סיבת הבריחה של משה לפי שיר זה, ולא הפחד מפני פרעה כפי שכתוב בתורה (שם, טו). "הוא ברח/מעמו שאהב מאד! / מה אומלל הוא עמי! הוא אובד לנצח...". משה רואה את העבדות שבה שקוע העם, ועל אף אהבתו אליו אין הוא מאמין בגאולתו.

כאן נוסף הפן האקטואלי שביצירה: במראה הסנה הבוער המושך את לב משה מביע המשורר את השקפתו על העם, ועל חפקידו של משה כגואל. הוא מאמין כי צריך וגם ניתן לגאול את עם ישראל מגלותו, גם בימיו של משה וגם בימינו אנו. הסנה הופך סמל לנצחיות עם ישראל:

8 אהרן ליבושיצקי, "הסנה", למען אחי הקטנים, הוצאת "תושיה", ורשה, תרע"ג, חוב' ר', עמ' 4–9.

וַיִּגַּשׁ לַמַּרְאֶה — וּפִתְאֹם קוֹל־רַעַם
הִתְפָּרֵץ מִלֹּבַת הָאֵשׁ:
"בֶּן עַמְרָם! חֲדַל־נָא לְהַנָּאֵשׁ מֵעֲמְּךָ
הֶחָעוֹרַר, הָרִימָה הָרֹאשׁ

וְהַבִּיטָה לַסְּנֶה: הִנּוֹ עוֹמֵד בַּלַּבָּה
אַךְ אֵכֶל אֵינֶנּוּ... וּדְעָה:
כִּי כֵן גַּם לֹא יָמוּת לָנֶצַח עַמְּךָ
לֹא יִגְוַע, לֹא יִכְלֶה בָּרָע!

המשורר שם דברים כביכול בלבת האש, כלומר מפי הגבורה, כפי שמסופר במקרא. אולם כאן מודגשת המשמעות הסמלית שבמחזה "הסנה הבוער ואיננו אוכל": "כן גם לא ימות לנצח עמך", כלומר אין להתייאש. עם ישראל הוא נצחי. השליחות — "ועתה לכה ואשלחך" (שמות ג', י), חייבת להתבצע, ואם נדמה לגואל שאין תקנה לעם, הסנה יוכיח.

הִתְאוֹשֵׁשׁ, בֶּן עַמְרָם! לְךָ שׁוּב אֶל מִצְרַיִם — וְעֵת רַעְיוֹן הַשָּׁפָק יִתְגַּנֵּב אֶל לִבְּךָ —
וְהַעֲיֵרָה בְּנֵי עַמְּךָ הַמָּךְ; אַל תִּשְׁכַּח הַמַּרְאֶה הַזֶּה;
לְךָ הָחֵם לְבוּתָם הַקָּרִים, לְךָ הַשְׁלַךְ לְךָ גְּאַל אֶת עַמְּךָ! וְזְכֹר כָּל יָמֶיךָ,
הָעֹל מֵעַל שִׁכְמָם הַשַּׁח! כִּי נֶצַח לֹא יֹאכַל הַסְּנֶה!

קיימת הקבלה בין מצב העם במצרים ובין מצבו בגלות בימיו של המשורר. במקום לפנות ישירות אל מנהיגי הדור, משתמש המשורר באופן מטונימי בסיטואציה של משה הנשלח לגאול את עמו, שנצחיותו מסומלת בסנה. כך נוצרת מעין אקטואליזציה של דמות המנהיג, שעל אף שקיימים בו ספקות ואכזבות, עליו להתעודד מכוח סמליות הסנה. "כי נצח לא יאכל הסנה!"

בשיר זה יש סיפור והגות, המקרא הוא הבסיס העלילתי, שעליו בונה המשורר אידיאולוגיה המקשרת בין תקופה רחוקה עם ימיו הוא.

אחת הסיטואציות הקשות בתולדות עם ישראל במדבר ובחיי משה הייתה ניפרץ לוחות הברית. "והלוחות מעשה אלוקים המה, והמכתב מכתב אלוקים הוא חרות על הלוחות" (שמות ל"ב, טז). הזעזוע של משה היורד מהר סיני בראותו את מעשה העגל והמחולות היה כה גדול, שהתגובה הקשה הייתה בלתי נמנעת: "וישלך מידיו את הלוחות וישַבר אותם תחת ההר" (שם, יט).

מעשה זה וסמליות לוחות הברית הם נושא שירה של שרה גלוזמן, מול הר סיני.[9]

הדובר בשיר העומד מול הר סיני ומזכיר נשכחות הוא בן ימינו: "התזכור איך ניפץ

9 שרה גלוזמן, "מול הר סיני", הצופה לילדים, כרך ג, חוברת 34, ה בסיון תש"ט (2.4.49) עמ' 425.

לוחותיו וישבור?". ומיד מוזכרת עלייתו השנייה של משה להר, "וברדתו — ויקרן עור פניו/ ויירא עם מגשת אליו". דברים אלו לקוחים מתוך העלילה המקראית. אולם כאן נכנסת אקטואליזציה לשיר. הלוחות הופכים לסמל לכל הכתוב בתורה, ועם ישראל מוסר נפשו על קיומה במשך כל שנותיו בגלות:

אוֹיָה, אֵל, עַל אֵלֶּה לוּחוֹת
מֵאוֹת, אֲלָפִים וְרִבָּבוֹת
מָסְרוּ מִנֵּי אָז אֶת נַפְשָׁם;
גּוֹעֲשִׁים נַחֲלֵי־דָמַע וָדָם,
הֶעֱלוּ אֶת עַצְמָם בְּקָדָשָׁה,
כִּי לוּחוֹת לָהֶם תַּתָּ, מוֹרָשָׁה.

בין השיטין יש הקבלה ניגודית בין חטא העגל במדבר, שגרם לשבירת הלוחות, ובין קידוש ה' ומסירות הנפש של העם על התורה במשך הדורות. משה, שנתן את התורה מאת ה' לישראל, מסמל בתכונותיו את הכתוב בה: "והיית תם דרך וטוב / נקי כפים תהיה וטהור / הלוחות בדרכך מָאור".

5. אירוע מקראי כסמל לאקטואליות

שיר, שבו הופכים כמה אובייקטים לסמלים, ממוקד סביב מעשהו של משה הנחלץ להשקות את העם במדבר. מעשה הנס, שבו נצטווה משה להכות על הצור בחורב: "ויצאו ממנו מים ושתה העם" (שמות י"ז, ו), שבה את דמיון היוצר בשיר הפלא ופלא, שכתב י.ד. קמזון.[10] נס כזה התרחש פעם נוספת, כאשר נצטוו משה ואהרן לדבר אל הסלע, אך משה הכה בו, "ויך את הסלע במטהו פעמים, ויצאו ממנו מים רבים ותשת העדה ובעירם" (במד' כ', יא). המשורר אינו מתייחס בשיר לתלונות העם על משה: "תנו לנו מים ונשתה". זה נשאר ברקע בתודעת הקוראים. כמו כן אין התייחסות לחטאם של משה ואהרן שהכו בסלע במקום לדבר אליו. כנגד זה מוסיף המשורר על הכתוב, מעלה את הסלע לדרגת סמל, ויוצר אקטואליזציה על גורלו של העם בגלות:

הפלא ופלא / י.ד. קמזון

וּמֹשֶׁה הִכָּה עַל צוּר — וּמֹשֶׁה הֵבִיא גְּדִי — וְקַרְנַיִם צָמְחוּ לַגְּדִי
בַּמַּטֶּה הִכָּה עַל סֶלַע — וַיָּנִיקֵהוּ דְּבַשׁ מִפֶּלַע — קַרְנֵי צוּר, קַרְנֵי סֶלַע
וַיֵּצְאוּ מְמֶנּוּ מַיִם, מַיִם. — וַיְהִי קוֹלוֹ כְּמַעְיָן — וּזְאֵבִים שִׂבְעִים נָגַח בָּן
הַפְלֵא וָפֶלֶא — זֶךְ וְצָלוּל כַּמַּיִם. — וְעָבַר בָּאֵשׁ בַּמַּיִם, מַיִם.
הַפְלֵא וָפֶלֶא — הַפְלֵא וָפֶלֶא... — הַפְלֵא וָפֶלֶא...
אָמֵן סֶלָה.

10 י.ד. קמזון, "הפלא ופלא". אלף זמר ועוד זמר, חלק ד', כנרת, 1985, עמ' 160–161, לחן: ידידיה אדמון. שלושה בתים ראשונים.

וְהִנֵּה עוֹד גַּם כַּיּוֹם
אֶל יְשִׁימוֹן, אֶל צוּר, אֶל סֶלַע
הַגְּדִי עָרוּךְ, קַרְנַיִם
יַצָּלָה מֵאֵשׁ, מִמַּיִם.
הַפְלֵא וָפֶלֶא...

רק הבית הראשון בשיר חוזר ומספר את המעשה הנדון, ואילו שלושת הבתים האחרים הופכים לסמליים. השימוש בשני השמות, צור וסלע, רומז לשתי הפעמים שבהן הכה משה ויצאו מים. בבית השני יש רמז לאגדת הגדי, שהבאנו למעלה, אולם כאן הופך הגדי לסמל לעם ישראל, שעליו נאמר בפרשת האזינו, "ויניקהו דבש מסלע, ושמן מחלמיש צור" (דברים ל"ב, ג). גם בפסוק זה מצויים שני השמות, סלע וצור. הדברים יוצאים מפשוטם וניתן לפרש את "ההנקה" כמעשהו של משה הנותן לעמו תורה מתוקה כדבש.

תמונת עם ישראל המשול לגדי מתפתחת בבית השלישי: קרני הגדי, שהן כלי המגן וההתקפה שלו, עוצמתן כצור וסלע, מהם שתה עוד במדבר, ומהם שאב את כוחו להילחם בגלות בשבעים האומות — הזאבים העומדים לכלותו. ובכוח אותם מים — ואין מים אלא תורה! — עבר העם את התלאות בגלות, באש ובמים. המשורר מתעלם מחטאו של משה ומתמקד בתוצאה החיובית של המעשה. כך הפך המשורר את הנס והפלא שאירע במדבר לכוח מניע ומגן לעם נגד אויביו. הדבש הוא המים, שינקו ישראל מצור וסלע, והיא התורה, שהביא משה לעמו, שבכוחה הלכו לגלות ויכלו לאויביהם.

אולם בבית האחרון[11] האקטואליזציה בולטת ביותר: המלים "גם כיום" מדגישות את הניגוד לאז, גם לתקופת המדבר וגם לתקופת הגלות. כאן מדובר על עליית העם לארץ, שהיא עדיין שוממה, ארץ של "ישימון, צור וסלע". הגדי, עם ישראל, ערוך לקרב, וקרניו — "קרני צור, קרני סלע", כפי שנאמר בבית הקודם, הם נשקו. ואם קודם נאמר שהוא "עבר" באש ובמים בתלאותיו, עתה הוא "יעלה" מאש וממים, יצא ויבוא בשערי הגאולה. אנו רואים, שהאירוע המקראי הכפול המסופר בתחילת השיר הוא נקודת המוצא המקראית ההופכת לסמלים ולרמזים אקטואליים הנשענים על החומרים המקראיים.

הטרגדיה של המנהיג המוליך את עמו לארצו, בעוד שעליו נאסר להיכנס אליה, עוררה משוררים רבים שהזדהו עם כאבו של משה. המשוררת רחל כתבה את השיר מנגד,[12] ובו המילים: "פרוש כפים, רָאֹה מנגד / שמה אין בא / איש ונבו לו / על ארץ רבה". "נבו" הפך לסמל, ו"מנגד" — הגזירה.

הפסוקים קשים מבחינה רגשית, "עלה אל הר העברים הזה הר נבו ומת בהר על אשר מעלתם בי בתוך בני ישראל במי מריבת קדש מדבר צִן... כי מנגד תראה את הארץ ושמה לא תבוא, אל הארץ אשר אני נותן לבני ישראל" (דב' ל"ב, מט–נב). כאן חוזר הכתוב שבעלילה

11 השיר המלא על ארבעת בתיו מצוי בהגדה של פסח בעריכת נירה הראל, עם עובד 1986, עמ' 60–61.

12 רחל, "מנגד", שירת רחל, דבר, תמוז, תש"ל, עמ' קיח.

המקראית לאירוע הכאת הסלע תוך ציון חטאם של משה ואהרן והעונש הקשה שנגזר על משה.

יעקב רימון, בשירו משה על הר נבו[13] מביע את הצער שבלב משה, שעליו רק נרמז בתורה, וכפי שנראה בסופו של השיר יוצר אף הוא אקטואליזציה לתקופתנו.

משה על הר נבו / יעקב רימון

הוּא עָמַד עַל הָהָר — יִשָּׂא לִבּוֹ לְכָנַעַן, — לֹא יְחַבֵּק זֶה הַנּוֹף,
וְעֵינָיו אֶל הַנּוֹף, — אֶלַי אֶרֶץ בְּרוּכָה; — אַרְבָּעִים שָׁנָה עָרַג;
צַו אֱלֹקִים עָלָיו גָּבַר: — אַךְ הֵד לוֹ לֹא יַעַן — עַמּוֹ לֹא יָבִיא אֶל הַחוֹף
לֹא תָּבוֹא אֶל הַחוֹף... — לַשָּׁוְא קָשְׁתוּ דְּרוּכָה. — מַסֶּכֶת חֲרוּתוֹ אָרַג...

כֹּה קָרוֹב הַיַּרְדֵּן, — "מִגֶּגֶד" — צְוָה הָאֵל, — הוּא הַקּוֹרֵן, הֶעָנָיו,
רַק צַעַד יַעֲבוֹר; — מְמוּל פְּנֵי הַיְשִׁימוֹן. — אֲדוֹן כָּל הַנְּבִיאִים;
יֵרֶא שְׁלוּחָתָיו, יַחְמְדֵן, — לֹא יַגִּיעַ רוֹעֶה יִשְׂרָאֵל — שׁוּב עַל הָהָר נָצָב —
יִתְרַפֵּק עָלַי תָּבוֹר... — אֶל כֶּתֶר — הַחֶרְמוֹן... — שׁוֹאֵג שַׁאֲגַת־לְבִיאִים.

בָּנָיו מִשְׁכּוֹל־יָמִים, — עַם הַלּוֹחֵם לְדוֹרוֹ,
מִתְדַּפְּקִים בַּשַּׁעַר; — יָדוֹ תָּפְסָה גְּבוּרָה;
"מִגֶּגֶד" — הַלָּעוֹלָמִים? — יֵרֶא בְּקֶרוֹב הָאוֹר,
הֲיִשְׂרְפוּ בַּמַּעַר? — יָבוֹא אֶל הַמְּכוֹרָה...

המשורר מתאר את משה בעמדו על הר נבו לאחר שאסר עליו ה' לבוא אל הארץ. את התחנונים והבקשה שלו קוראים אנו בתורה: "ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר... אעברה נא ואראה את הארץ הטובה אשר בעבר הירדן, ההר הטוב הזה והלבנון" (דברים ג', כג–כה). תחנונים אלה אינם מובאים בשיר באופן ישיר. אולם נשיאת העיניים והמבט אל הארץ, והדגשת הקרבה למקום הנכסף, "רק צעד יעבור", מדגישים את הכאב. שמות המקומות עליהם מתרפק משה, הירדן החבור וכתר החרמון, ומילות הערגה על הארץ הברוכה, מגבירים בקורא את תחושת הצער וההחמצה. אין זה הצער רק על עצמו, אלא על שלא השלים את שליחותו: "עמו לא יביא אל החוף". משחק מלים ממצה את התחושה של הנביא ויחסו לעמו: "ארבעים שנה ערג... ומסכת חרותו ארג". מלת השלילה "לא" חוזרת והולמת בנו: "לא תבוא... לא יגיע... לא יחבק זה הנוף". יש בשיר איפוק של מנהיג גדול החש תסכול ואכזבה, אך מלה אינו אומר בהתרסה כלפי מעלה. המשורר מזכיר לנו את גדולתו, עת

13 יעקב רימון, "משה על הר נבו", הצופה לילדים, כרך ב' חוברת 27, ז' באדר ב' תש"ח (18.3.48), עמ' 319.

קרן עור פניו: "הוא הקורן, העניו/אדון כל הנביאים". הוא מדמה אותו ללביא "השואג שאגת לביאים".

במעבר חד מעביר אותנו המשורר לימינו (השיר נכתב בחורף תש"ח), עת פליטי ישראל "מתדפקים בשער". התיבה "מנגד" הופכת כאן לסמל: כשם שלמשה לא ניתנה הרשות להיכנס לארץ, רק "מנגד תראה — ושמה לא תבוא", כך חש המשורר שההסטוריה כביכול חתרת על עצמה. לכן באה השאלה: "מנגד — הלעולמים?/היטרפו בסער?" הזהו גורלו של העם, כגורל משה רבנו בעבר? אולם בבית האחרון בשיר גוברת האופטימיות: מלחמת העם לדרור תביא את האור, והעם "יבוא אל המכורה". זו הכרזה נגד הפאסיביות. יש להילחם בגבורה כדי להיכנס למולדת.

שיר זה מסכם את דרך חייו וגורלו של משה רבנו וגורם להזדהות עם כאבו הרב. חייו וגורלו הופכים כאן לסמל אקטואלי לעמו, סמל לחטא ולעונשו, אך גם התוויית דרך לפרוץ את גזירת "מנגד" הקדומה, ממנה סבל משה ואיתו עמו בכל גלויותיו.

ב. נחשון בן עמינדב

בין דמויות המופת במקרא, שעליהן כתבו הסופרים לילדים, בולטות דמויות המייצגות גבורה. תכונה זו נבחרה מתוך שאיפה לחנך את הנוער הגדל בארץ, ולהציב בפניו דוגמאות שראוי לחקותן. הגבורה נחלקת לשני סוגים: גבורה פיזית וגבורה נפשית. את הגבורה הפיזית מייצג שמשון, ואת הגבורה הרוחנית מייצגים נחשון בן עמינדב ודבורה הנביאה, כפי שנראה להלן.

שני סיפורים נביא על נחשון בן עמינדב, המתייחסים אליו מנקודות תצפית שונות. האחד רואה בו נער גיבור המסור למשה ודבק בה'. ואילו בסיפור האחר מוצג נחשון כאדם מבוגר, המותח ביקורת על משה ומציג את תפישתו החילונית של המחבר. שני הסיפורים מעוגנים בעלילה המקראית ומשלבים בה מדרש, אולם השני מציג את העלילה המקראית תוך חילון.

1. עלילה מקראית המבוססת על מדרש

"ונשיא לבני יהודה נחשון בן עמינדב" (במדבר ב', ג). בתורה אין פרטים על מעשיו וגבורתו של נחשון בן עמינדב. מסורת שבעל־פה המופיעה במדרש ובגמרא מספרת על מה שאירע בזמן קריעת ים סוף: "אמר לו ר' יהודה, לא כך היה מעשה אלא זה אומר אין אני יורד תחילה לים, וזה אומר אין אני יורד תחילה לים. קפץ נחשון בן עמינדב וירד לים תחילה" (בבלי, סוטה ל"ז ע"א).

על פי מקור זה נכתבו סיפורים לילדים המבטאים את השקפת עולמם של היוצרים. מ. אבטליה מתאר בהרחבה את הסיטואציה שעל יד ים סוף בסיפורו בצאת ישראל ממצרים.[14] טענות העם נגד משה כאשר ראו את מצרים נוסע אחריהם והים לפניהם: "ויאמרו אל משה

14 מ. אבטליה, "בצאת ישראל ממצרים", הצופה לילדים, כרך ט, חוב' 27-28, י"ג בניסן תשט"ו (5.4.55), עמ' 12–14.

המבלי אין־קברים במצרים לקחתנו למות במדבר, מה זאת עשית לנו להוציאנו ממצרים" (שמות י"ד, יא). דברים אלה שם המספר בפיו של זִמרי, המסית את העם נגד משה ועוד מוסיף דברי בלע: "מי הביא עלינו את זאת הרעה, הלא באבנים תרגמוהו!" והוא מורה על משה: "שלווים ושאננים ישבנו בארץ מצרים ולא חסר לנו כל טוב... עורו הגברים, למה תעמדו מנגד. האם לא ימצא ביניכם בן חיל אשר יפגע במשה המסית והמדיח!"

כתגובה לדברי ההסתה מביא המחבר את מעשהו של נחשון: "מתוכם קפץ נחשון, הידוע לכל, נער עז ונבון דבר. בעודו רך בשנים שלח ידו בשוטר מצרי ויכהו נפש". "נחשון רץ לעבר זמרי ובידו הכידון, כחית טרף השתער עליו וזמרי נפל שדוד, מתבוסס בדמו..." ורעם קולו נשמע: "מי יעז לדבר סרה באיש האלוקים, בכידון אמחצנו!" הוא פונה אל משה ואומר: "איש האלוקים, צווה דבר וכולנו כאיש אחד נצא לקראת פרעה! לא נחת מפני רכב ברזל, כי אלוקים יצא בצבאותינו!"

חלק זה של הסיפור מתבסס במקצת על פסוקי התורה, ועל דמיונו של המחבר, המצרף יחד כמה עלילות המצויות בתורה במקומות שונים. לעלילה כאן הוא מעביר את דמותו של זמרי בן סלוא שנצמד לבעל פעור עם כזבי בת צור המדיינית (במדבר כה). המחבר מצרף את מעשהו של פנחס שדקר את זמרי ברומח, ומייחס אותו כאן לנחשון בן עמינדב. המקום שונה והסיטואציה שונה. הוא הדין במעשה הראשון, המיוחס בתורה למשה עצמו: "וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו... ויך את המצרי ויטמנהו בחול" (שמות ב', יא–יב). כאן מיוחס המעשה הנועז לנחשון הנער, וכל זאת כדי להעצים ולהאדיר את דמותו של נחשון.

המשכו של הסיפור בא לתאר את "הקפיצה הנחשונית". על תפילתו של משה לה' עונה לו ה': "מה תצעק אלי, דבר אל בני־ישראל ויסעו. ואתה הרם את מטך ונטה את ידך על הים ובקעהו, ויבואו בני ישראל בתוך הים ביבשה" (שמות, י"ד, טו–טז). המספר מתאר את פחד העם מפני גלי הים מכאן, ואת יראתם מפני המצרים שמטר חיציהם ניתך עליהם מכאן. הם חסרי אמונה ונפשם נפש עבדים.

לפתע — "נחשון, בקפיצות אילה שלוחה יעבור הנער את המרחק לים. 'בידך אפקיד רוחי', והוא קפץ אל זרועות הגלים... מים זידונים בלעוהו וכרגע נעלם... בן רגע שבו לחיים עשרות, מאות, אלפים. הם רצים וקופצים לים. לב העם פחד ורחב, הם נכלמו מגבורת בניהם והם רצים־אצים ונופלים אל הים".

תיאור זה מדגיש את אומץ ליבו של נחשון, אמונתו במנהיג, במשה, ובעזרת האל. מעשהו של היחיד משמש דוגמה לרבים. גם כאשר חרב חדה מונחת על צווארו, כביכול, אין הוא נרתע מלעשות את המעשה הנכון.

השכר על מעשה הגבורה בא מיד: "וישועת אלוקים כהרף עין. המים יורדים ונבלעים בתוך האדמה, הגלים יפוצו לכל רוח. נתיבת יבשה היתה בים ובני ישראל הולכים בחרבה והמים להם חומה מימינם ומשמאלם".

בסיפור זה נחשון הוא צעיר נמרץ וגיבור. הוא משמש דוגמה לא רק לחבריו הצעירים אלא גם למבוגרים שבעם. כך ראה המחבר את תפקיד הנוער גם בימיו.

2. עלילה מקראית מבוססת על מדרש תוך חילון

בסיפור נוסף הנקרא נחשון בן עמינדב, מאת דוד כהן,[15] נחשון הוא אדם מבוגר, "והוא בין שוטרי ישראל במצרים, אשר הופקדו על העברים בעבודתם הקשה". השקפת עולמו הסוציאליסטית של המחבר מטביעה את חותמה על דמותו של נחשון. שני חלקים לסיפור: החלק הראשון מספר על עבודת הפרך במצרים, וחלקו האחר על יציאת מצרים. נחשון, בהיותו שוטר המופקד על בני ישראל, מזדהה עם סבלם, "ועיני נחשון בן־עמינדב רואות וזולגות דמעות, ויהי עובד עם אחיו ורומס אתם בחומר". וכאשר לא מילאו העברים את מכסת הלבנים, לא גילה נחשון לנוגשים את שמות העברים, "ויכו בהם הנוגשים וידושו את בשרם", אחר כך הסירו מעליו את בגדי השוטרים, "ויהי כאחד העבדים". עניין זה מבוסס על מדרש (במדבר רבה, וילנא, פרשה ט"ו, ד"ה 'אספה לי'): "באין הנוגשים ומונין את הלבנים ונמצאו חסרות, היו מכין הנוגשים את השוטרים שנא' (שם, שמות ה'): "ויוכו שוטרי בני ישראל, והיו השוטרים מוכין על יתר העם ולא היו מוסרין אותם ביד הנוגשים ואומרים: מוטב אנו ללקות ואל ייכשלו יתר העם".

אין ספק שבתיאור זה רצה המחבר להדגיש את מוסריותו העליונה של נחשון בן עמינדב המתקרב לאחיו הסובלים ומוכן להיות כמותם. לא גבורה גופנית כאן, אלא גדלות נפש ברוח הסוציאליזם.

בניגוד להערצתו של נחשון הנער את משה בסיפור הקודם, נוהג נחשון בסיפורנו אחרת. הוא אינו נרתע גם ממשה ודורש שוויון בין כל השבטים. כאשר נתקבלו משה ואהרן אצל פרעה, והוא, כידוע, הקשה את לבו, הועלו בני שבט לוי בדרגה ולא היו עוד עבדים, "ומכסת הלבנים אשר עליהם, הושתה על שאר שבטי ישראל".[16] נחשון בן עמינדב מדבר קשות עם הלויים: "למה תתנשאו על כל ישראל? כל עוד כולנו משועבדים לפרעה, נישא כולנו בעולו, ולמה נזרע קנאה בעם?" טענת "מדוע תתנשאו על קהל ה'" הייתה כזכור טענתם של קורח ועדתו כלפי משה ואהרן (במדבר ט"ז, ג) וכאן שם המחבר את הטענה נגד כל שבט לוי בפי נחשון בן עמינדב משבט יהודה.

כשמוע משה את הדברים הציע לנחשון להיות בין נבחרי העדה.[17] אך נחשון השיב להצעת משה: "כל עוד ישראל רומסים בחומר ובלבנים אהיה ביניהם, כי מי ימחה דמעה מעיניהם, ומי ינחם את הילדים הקטנים ויתמוך בידי נשים עמלות?" יש בדברים אלה מסירות והקרבה לחברה ולציבור הסובל, אותם רוצה המחבר להקנות לקוראים הצעירים. הדברים

15 דוד כהן, "נחשון בן עמינדב", מקראות ישראל לכתה ד', 'מסדה', ירושלים תשי"ז (מהדורה שישית), עמ' 268–270.

16 במדרש רבה שמות, פרשה ה, טז נאמר: "אמר ר' יהושע בן לוי, שבטו של לוי פנוי היה מעבודת פרך". לא נאמר כאן שדבר זה נעשה עקב שיחתם של משה ואהרן עם פרעה, כפי שמסופר בסיפורנו.

17 דבר זה מבוסס על המשכו של המדרש בבמדבר רבה דלעיל. לפסוק: "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל", "אמר משה לפני הקב"ה, רבש"ע איני יודע מי ראוי ומי אינו ראוי, אמר לו, 'אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו', אותם הזקנים והשוטרים שהיו מוסרין עצמן ללקות עליהם במצרים במתכונת הלבנים יבואו ויטלו בגדולה הזו".

הללו אינם פוגעים במשה. נהפוך הוא, בפיו הוא שם את מילות השבח: "כל עוד נחשונים בעם לא יאבד בעבדותו".

סיומו של הסיפור הוא על פי המדרש, כמו בסיפור בצאת ישראל ממצרים, אולם חסר בכלל מקומו של ה', התפילה אליו והציווי האלוקי "דבר אל בני ישראל ויסעו". משה הוא המצווה להיכנס לים סוף. כאן מודגשת שוב התנהגותו של שבט לוי שמהם ציפה משה להיות ראשונים הנכנסים אל המים. "והנה יצא נחשון בן עמינדב... יתן כרגע את מבטו בשבט לוי ופתאום קפץ וירד ראשונה לים".

המגמה החילונית של המחבר, המעלה את דמותו של נחשון בן עמינדב למדרגה עליונה הדוחקת גם את מקומו של הקב"ה, בולטת גם בסיום הסיפור. השבח — כולו לנחשון: "'אז ישיר. משה ובני ישראל' — והוא שיר הודיה ושבח לנחשון בן עמינדב". במקום הפסוק האומר במפורש: "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה'" (שמות ט"ו, א). יש בכך סילוף מכוון של המקרא, וציור דמות אידיאלית בנוסח תפישתו של המחבר.

ראינו בשני הסיפורים כיצד שימשה דמותו של נחשון בן עמינדב דמות מופת שעל פיה יש לחנך את הנוער, אך כל מחבר שם דגש על תכונות שונות, לפי השקפת עולמו. אבטליה רואה בו סמל לנוער שאינו חת מפני כל רשע ואף לא מפני כוחות הטבע, הים הסוער. ואילו ד' כהן רואה בנחשון אלטרואיסט, המוכן להקריב עצמו למען הזולת. שני הסיפורים נשענים על המסורת המקראית ועל המדרש, אך יוצרים עלילות שונות מן הכתוב. אולם בסיפור השני בולטת הגישה החילונית, המפקיעה את השבח לה', ורואה באדם את הגבורה האישית בלי השגחת הבורא.

ג. דבורה הנביאה

בין השופטים שקמו לעם ישראל מזדקרת דמותה של "דבורה אשה נביאה אשת לפידות" (שופטים ד', ד). דמות אשה גיבורה שבתה את דמיונם של כמה סופרים שכתבו עליה ביצירותיהם לילדים. גם הסיפור המקראי מדגיש את עוצמתה כמנהיגה וכאשת חזון, ומעמיד בצל את ברק בן אבינועם שנקרא על ידה לעמוד בראש "עשרת אלפים איש מבני נפתלי ובני זבולן", שעל אף ההבטחה לנצח את סיסרא, "ונתתיהו בידך" מעמיד את לכתה עמו כתנאי: "אם תלכי עמי והלכתי ואם לא תלכי עמי לא אלך" (שם, ח). תנאי זה מופיע בכל היצירות. בשלוש היצירות שלהלן, סיפור אחד ושני מחזות, מודגשת דמותה של דבורה.

1. עיבוד העלילה המקראית

הסיפור, האשה הנביאה, שכתב יעקב כהן,[18] הוא קצר ותמציתי, וקרוב מאד למסופר במקרא. המספר מוסיף בו את לעגה של דבורה על המתלוננים בשל לחצם של הכנענים: "כי הייתם כנשים כולכם, אנשי ישראל, לבכות ולהתאונן ולהריק חמת רוחכם בקללה. תחת אשר עליכם

18 יעקב כהן, "האשה הנביאה", מקראות ישראל לכתה ד', 'מסדה', ירושלים תשי"ז (מהדורה שישית), עמ' 305.

לקום ולהתנער כאיש אחד ולפרוק בחוזק יד מעל צואריכם את עול הנוגש". דבורה כאשה, בושה בחולשתם של אנשי ישראל, הגברים, ומשמשת דוגמה לאישה האידיאלית.

נבואתה של דבורה "ביד אשה ימכור ה' את סיסרא" (שופ' ד', ט), שכוונתה בתחילה אליה עצמה, מתגשמת בשינוי: יעל אשת חבר הקיני היא ההורגת את סיסרא. תגובתה של דבורה על מעשה זה מובאת בשירת דבורה: "תברך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תברך" (שופטים ה', כד). בסיפור שלפנינו מובעים הדברים כך שהדגש מושם על הצד הנשי שבניצחון: "ותקם ותברך את שם ה' על הישועה הגדולה, וגאון חרישי, גאון אשה, מלא לבבה". המחבר בחר בדמות דבורה הנביאה כדמות מופת של אשה שאינה פוחדת מפני צר ושמחה בגבורתה של אשה אחרת.

2. הרחבת העלילה המקראית

גם במחזה שכתב ל. חזן, ששמו השופטת דבורה,[19] מושם הדגש על דמותה האמיצה של דבורה. אולם כאן נוספות דמויות רבות וסיטואציה מאד דרמטית שבה פוגשת דבורה את סיסרא פנים אל פנים זמן רב לפני הקרב המפורסם. דבורה אומרת לסיסרא: "אני אינני יראה את הכנענים" והיא מוציאה חרב קטנה מתחת למעילה ואומרת: "יבוא יום וביד אשה תפול". סיסרא משתומם: "מה זאת? באלה לא הסכנתי... אשה בחרב... ביד אשה אפול".

תוספת זו למקרא באה להדגיש את מקומה של האשה אז וכסמל לנשים כיום. החזקת נשק ביד נשים מצויה כיום בצה"ל, ואין ספק שהמחבר רואה בכך הצדקה על פי דמות מקראית, אף על פי שבמקרא אפילו לא נרמז על כך. במחזה מחזקת דבורה את רוחו של ברק. את המיוחד בדמותה של דבורה מסכמת מעכה אומנתה: "נערה הייתי גם זקנתי ולא ראיתי אשה יוצאת למלחמה".

ברק קורא ללוחמיו: "חזקו ואמצו אחים! והירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו!" (על פי דברים כ', ח). על כך עונה דבורה: "אין היום רכי לב, כל לב חלמיש, כל יד נחושה...". ללא ספק, דמות כדבורה קסמה לסופר, והוא העמידה כאות ומופת לבני הנעורים.

3. עלילה מקראית מעובדת עם רמיזה אקטואלית

דמותה של דבורה הנביאה כלוחמת בעד קיום המצוות, ולא רק לוחמת נגד יבין מלך כנען, בולטת במחזה דבורה הנביאה, שכתב נחום ירושלמי בארץ ישראל בשנת תרפ"ד[20]. דבורה שופטת את העם הבא אליה להתדיין ולהתאונן על לחצם של הכנענים, והיא קמה בחרון אף להוכיח את העם: "כה אמר ה': העל אלה לא אפקוד, נאום ה', ואם בגוי אשר כזה לא תתנקם נפשי? הן כל בתיכם גילולים מלאו, באוון ותרפים בטחתם, ואת קדוש ישראל נאצתם ותזרו אחור. על כן נתתי אתכם, נאום ה' לשמה ולשריקה, לקללה ולחרפה בעיני כל

19 ל. חזן, "השופטת דבורה", דבר לילדים, כרך ל, חוברת 15 (5.1.1960) עמ' 300. אני מודה לירדנה הדס ממכללת בית ברל, על שהפנתה אותי ליצירות לילדים על נושאים מן התנ"ך, ובכללם למחזה זה.

20 נחום ירושלמי, דבורה הנביאה, חזיון תנכ"י בשירה בארבע מערכות, בצירוף תווי־זמרה לשירים, מעובד בשביל בני הנעורים, ירושלים הוצאת בית הדפוס "המדפיס", תרפ"ד, 32 עמ'.

הגויים!" (עמ' 10). העם מגיב בחרטה: "אהה נביאת אלוקים! אכן חטאנו לה'! השיבי אותנו אל ה' אלוקינו ונשובה, התפללי בעדנו לה' כי יסלח לכל חטאותינו ויושיענו מכף אויבינו". ודבורה אינה מרפה: "ועתה אם באמת ובתמים תאמרו לשוב אל ה' אלוקי ישראל, הסירו נא מקרבכם את כל התרפים וכל האלילים האחרים!"

דברים אלה מבוססים על הפסוקים במקרא: כגון: "שמה ושרקה מאין יושב" (ירמ' נ"א, כז), "עזבו את ה' נאצו את קדוש ישראל נזרו אחור" (ישע' א', ד) ובספרנו: "ויוסיפו בני ישראל לעשות הרע בעיני ה'" (שופטים ד',א). גם בשירת דבורה יש רמז לחטא העם: "יבחר אלוהים חדשים אז לָחֶם שערים" (שם ה', ח). יש כאן יצירה של פסבדו־נבואה שהמחבר שם בפי דבורה כתוכחת לעם על פי דברי נבואה של נביאים אחרים. המחבר מצייר את דמותה של דבורה כלוחמת נועזת בעבודת האלילים שפשתה בעם, ומצביעה על הקשר הישיר שבין החטא והעונש.

במחזה חוזרת ועולה דמותו של ברק בן אבינועם התולה את לכתו בנביאה, אך שליחותו היא מפי ה' כפי שנאמר במקרא (שופטים ד', ו) . בפי ברק שם המחבר דברי אמונה בה' וגבורה: "האיש כמוני יברח? הוא אל ישועתי בו אבטח ולא אפחד!" (עפ"י ישׁ' י"ב, ב). את המספר "עשרת אלפים איש" מסבירה דבורה: "פן יתפאר ישראל על אלוקיו לאמור: ידי תושיע לי... על כן... קח עמך רק עשרת אלפים איש". זוהי גישה חינוכית־דתית שנוקט בה המחבר בהסברו לפסוק, אף כי דבר לא נאמר על כך במקרא.

תמונת ההכנה למלחמה אף היא על פי המקורות: "ואתם הכהנים והלווים שאו נס ותקעתם בחצוצרות ובשופרות והריעו כל העם את תרועת המלחמה", על פי הכתוב בספר במדבר י', ט: "וכי תבואו מלחמה בארצכם... והרעתם בחצוצרות...". הלווים והעם שרים את שיר המלחמה:

קוּמוּ בְּנֵי הַחַיִל, תְּקָעוּ יוֹם וָלָיְל,
שְׂאוּ נֵס, הָעֵז אֶת כָּל עַמֵּנוּ.
רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְחָצָנוּ אוֹיֵב
אָבוֹת עַל בָּנִים טָרָף, בְּלַע כְּזֹאֵב טוֹרֵף,
הִכְבִּיד צַר עָלֵנוּ, וַנֵּט וַנִּסְבֹּל,
עַד קָם כָּל עַמֵּנוּ לְפָרֹק אֶת הָעֹל!
הִנֵּנוּ כֻּלָּנוּ לִשְׁדֵה קָרֵב יָצָאנוּ,
לֹא עוֹד נָשׁוּבָה עַד נִצַּחְנוּ הַצַּר,
אֵין רַךְ לֵב בָּנוּ, ה' צְבָאוֹת אִתָּנוּ.
וְגַם דְּבוֹרָה וּבָרָק הַשַּׁר!

שיר זה מלבד הטור האחרון שבו, איננו הולם את נסיבות מלחמת דבורה וברק. יש בו מהרהורי המחבר על זמנו ומשאלה לנצחון ישראל על אויביו. שהרי במקרא נאמר בפירוש שכמה וכמה שבטים לא הצטרפו למלחמה, וכאן נאמר, "עד קם כל עמנו", "הננו כלנו לשדה קרב יצאנו". במחזה מקומו של שיר זה אחרי הודאות השליחים על אי הצטרפות שבטי גד,

ראובן, אשר ודן. מכאן, שהמחבר מסכם את מצב העם כיום, כלומר בשנות העשרים: "רבות בשנים לחצנו אויב", ובשיבה לציון הוא רואה יציאה לקרב: "עד קם כל עמנו לפרוק את העול". הדגשת הגבורה מצביעה על רוח העם בישראל כיום: "לא עוד נשובה עד נצחנו הצר/ אין רך לב בנו, ה' צבאות אתנו". המחבר, כאיש מאמין בה' ובהשגחתו, שם את הדגש של תחיית הלאום במחזה "דבורה הנביאה" על אישיותה של הגיבורה הראשית, עם שהוא משתמש בחומרי הסיפור המקראי מבלי לסלפו.

ביצירות שהבאנו מוצגת דבורה הנביאה כמופת בכמה תחומים: גבורה נפשית, גבורה של אשה, וכנביאה השומרת על קיומן של מצוות ה' בעם. התחום הדתי מודגש ביצירה שנכתבה בארץ בשנת תרפ"ד, ואילו מקומה של דבורה כאשה גיבורה מודגש ביצירות מאוחרות יותר, עד לשנות השישים. בכל היצירות משמשת דבורה כאשת מופת שראוי לחקותה ולנהוג כמותה.

4. דמות מקראית על פי אלוזיות מקראיות

דמותה של אם סיסרא, הנזכרת בסוף שירת דבורה (שופטים ה', כח־ל), היוותה מקור להזדהות משוררים עם כאבה של אם שכולה, המצפה לשובו של בנה משדה הקרב. נתבונן בשירו של משה בן מנחם,[21] שעיצב את דמותה של אם סיסרא על פי המקרא, עם שהוא משבץ דימויים ואלוזיות לפסוקים רבים בשירת דבורה ובמקרא בכלל, אך מוסיף על העלילה וממשיך אותה, על פי הסיפור המקראי הידוע לקוראים, שעדיין לא ידוע לגיבורה במקרא המצפה לבנה.

אם סיסרא / משה בן מנחם

שַׁלֶּכֶת שַׁלְחָה בְּאֵלָה וְאַלּוֹן, — לָהֳרִים תִּשָּׂא עַיִן, תַּשְׁקִיף לַמִּסְלָה —
עֶצֶב נִשְׁקַף בְּעַד אֶשְׁנָב וְחַלּוֹן; חָדְלוּ אֲרֻחוֹת: הַס, לֹא צְלִיל מְצִלָּה;
עָבִים בּוֹכִים מַר, וּבְרָקִים וּרְעָמִים — לֹא רֶכֶב וָרֶכֶשׁ, דַּהֲרוֹת אַבִּירִים,
אֲדָנֶי בּוֹ גִלְחָם מִשְׁמָיו הָרָמִים. רַק אֶרֶץ תִּרְעַשׁ מִזַּרְמִים כַּבִּירִים.

הוֹמָה לוֹ לְבָדָה... לֹא תוּכַל הִתְאוֹשֵׁשׁ, בָּאוּהָ יְמֵי עֹנִי, יַבְהִילוּהָ לֵילוֹת.
עַד בּוֹשׁ תְּיַחֵל לוֹ... מַדּוּעַ בּוֹשַׁשׁ גָּלָה גִּיל מִגָּלִיל, הַדָּרָכִים אֲבֵלוֹת;
הָרֶכֶב לָבוֹא, אֶחֵרוּ פְּעָמָיו, נֶעֱלַם הֲלוֹם סוּס, לֹא תָּשׁוּר עֲקֵבָיו,
לֹא בָא הַמְנַצֵּחַ בְּרֹאשׁ עֲמָמָיו?! רַק הֵלֶם לֵב־אֵם הַנִּשְׁבָּר מִכְּאֵבָיו:

"שָׂרוֹת בַּחֲרֹשֶׁת קְרֵית הָעַמִּים!
אִתִּי נָא קוֹנֶנָה עַל בְּחִיר הָעֲלָמִים:
סִיסְרָא, סִיס מָהִיר, עָט כְּעַיִט לְשָׁלָל,
לִפְנֵי בְּנֵי עֵבֶר אֵיךְ נָפַלְתָּ חָלָל!"

21 בן מנחם משה, "אם סיסרא", דבר לילדים, כרך כט חוב' 15 (23.12.1958), עמ' 239.

המשורר המתאר את כאבה של אם סיסרא, בונה את שירו על הסיטואציה המקראית: "בעד החלון נשקפה ותיבב אם סיסרא בעד האשנב" (שם, כח). בשיר מעוצבת הסיטואציה באופן מיטונימי תוך האנשה; לא האם נשקפת אלא "עצב נשקף בעד אשנב וחלון". את הבכי של האם מעביר המשורר לטבע: "עבים בוכים מר וברקים ורעמים", רמז לדברי דבורה: "גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים" (שם, ד). וכאן משלב המשורר תיאור המסתמך על פסוק אחר בשירת דבורה: "מן שמים נלחמו" (שם, ה', כ), ובשיר: "ה' בו נלחם משמיו הרמים". גם הפתיחה לשיר שיש בה לשון נופל על לשון, "שלכת שלחה", רומזת לפסוק "וישששכר כן ברק בעמק שלח ברגליו" (שם, טו). אך אלוזיה ברורה יותר היא ליש' ו' יג: "כאלה וכאלון אשר בשלכת", פסוק המסביר את בחירת העצים אלה ואלון.

בבית השני מפתח המשורר את הרגשתה של האם המשתמעת מן הסיטואציה המקראית: "הומה לו לבה... עד ברוש תיחל לו". השאלות הרטוריות ששואלת אם סיסרא: "מדוע בושש רכבו לבוא, מדוע אחרו פעמי מרכבותיו" (שם, כח), משובצות בשיר כמעט בלשון הכתוב: מדוע בושש הרכב לבוא, אחרו פעמיו". והוא מוסיף ומפרש את ציפייתה של אם המצביא: "(מדוע) לא בא המנצח בראש עממיו?"

בבית השלישי בולטים השיבוצים משירת דבורה שלא נאמרו על סיסרא, וכאן הם מתארים את מה שרואה כביכול אם סיסרא: "חדלו ארחות" (שם, ו) ,"ארץ רעשה, גם שמים נטפו... הרים נזלו" (שם, ב), אך גם קולות סוסיו של סיסרא משולבים בתיאור זה: "מדהרות דהרות אביריו" (שם, כב). המשורר מערב מוקדם ומאוחר ומשלב את התיאורים כדי ליצור תמונה שונה מן הפסוקים. ציפייתה של האם, "הנושאת עינה אל ההרים" (על פי תהלים קכ"א, א), אינה שומעת את קול מרכבותיו של בנה, אלא "ארץ תרעש מזרמים כבירים", כל היקום בוכה איתה, וממחיש את המשכו של הפסוק: "מאין יבוא עזרי".

גם בבית הרביעי יש משחקי לשון נופל על לשון: "גלה גיל מגליל", ו"הדרכים אבלות", בלשון איכה (א', ד). את פסוק כב בשירה: "אז הלמו עקבי סוס", מעצב המשורר במשחקי מלים: "נעלם הלום סוס, לא תשור עקביו". ובמקום הלמות הסוסים: "רק הלם לב־אם הנשבר מכאביו". בבית זה מתאר המשורר את האם לאחר האסון, "באוה ימי עני, יבהילוה לילות". זוהי תחושתה של אם שכולה שלבה נשבר.

בבית האחרון משמיע לנו המשורר את קינתה של אם סיסרא בדיבור ישיר, כפי שבשירת דבורה מצוי דו־שיח בינה ובין "שׂרותיה". אולם שם עדיין מפעמת תקוה לשובו של סיסרא המתמהמה כביכול בגלל חלוקת השלל, "הלא־ימצאו יחלקו שלל". ואילו בשיר נושאת האם השכולה קינה על מותו הוודאי. הפנייה, "שׂרות בחרושת קרית העמים", רומזת למקום "חרושת הגויים" הנזכר בפרק ד, טז, שבו נפל מחנה סיסרא. הקינה הקצרה רצופה משחקי לשון נופל על לשון שיש בהם דימויים לצפורים, סיס ועיט: "סיסרא — סיס מהיר, עט כעיט לשלל". גם לשון הקינה של דוד על שאול ויהונתן, "הצבי ישראל על במותיך חלל, איך נפלו גבורים" (שמו"ב א', יט), עולה מתוך הטור האחרון: "איך נפלת חלל".

המשורר מזדהה בשיר עם כאב האם השכולה מבלי להזכיר כלל שהיא אם האויב הנלחם בעם. אין כל תחושה של שנאה כלפיה, ואין זכר לפסוק המסיים את שירת דבורה: "כן יאבדו כל אויבין ה'" (שם, לא), שבו יש כעין שמחה לאיד והצדקה לגורלו של סיסרא. המשורר בודד את הצער והכאב האישי של אם סיסרא והפכו לשיר לירי בנושא כללי, המנותק כביכול

מן המאורע הלאומי. אולם, האלוזיות המקראיות הרבות, והקינה שבפי האם הנוקבת בשמו של סיסרא, מעגנים את השיר בסיפור המקראי ובדמותה של אם סיסרא על פי המקרא.

ד. שמשון

אחת הדמויות שריתקו סופרים ומשוררים רבים, גם למבוגרים וגם לילדים, היא שמשון, שניחן בכוח גופני יותר מכל אדם. הוא שפט את ישראל עשרים שנה בהילחמו בפלישתים, ועם זאת וכה לעמדה מיוחדת בהיותו נזיר אלוקים, "מי שבתוכו התקיים מאבק איתנים בין כוחות ארציים של פיתוי לבין הכוח הדתי הנשגב".[22] הסופרים למבוגרים התמקדו ביצירותיהם בשלושה צדדים של אישיותו ומעשיו, איש איש לפי נטיותיו והשקפותיו: הצד הלאומי, האירוטי והדתי־מטאפורי.[23]

כנגד זה, שונה ההתייחסות לשמשון בספרות לילדים. שמשון מצטייר לפני הילדים בכוחו ובגבורתו, אך גם כאדם המכיר בחטאו ומודה באשמתו, במיוחד לאחר שלקה בעיוורון. דמות זו מעוגנת בסיפור המקראי ומשלימה פערים. בהמשך נראה שבסיפורים המודרניים מסייעת דמותו של שמשון לפתרון בעיותיו האישיות של הילד, אך בסיפורים מחודשים שאינם מביאים את העלילה המקראית.[24] כאן נדגים את דמותו של שמשון על פי שיר וסיפור המבוססים על העלילה המקראית.

1. עלילה מקראית מצומצמת

היצמדות למקרא ולדמותו המסורתית של שמשון מוצאים אנו בשירו של ישראל אפרת, בין כרמי תמנתה.[25] המשורר מתמקד רק בעלילה אחת, הראשונה במעשי גבורתו של שמשון, שיסוע הארי. זהו שיר הלל לכוח וליופי של האדם, מבלי להזכיר את המקור האלוקי לכוחו של שמשון כפי שהוא מופיע במקרא: "ותצלח עליו רוח ה' וישסעהו כשסע הגדי ומאומה אין בידו" (שופטים י"ד, ו).

המשורר מתאר את שמשון ואת הסיטואציה בדומה לכתוב במקרא:

בֵּין כַּרְמֵי תִּמְנָתָה	קוֹמָתוֹ כַּתָּמָר,
בַּמִּשְׁעוֹל הַצַּר,	תַּלְתַּלָּיו כַּפָּז,
פּוֹסֵעַ לוֹ שִׁמְשׁוֹן	הַשְּׁרִירִים דְּרָכוֹ,
לְבַדּוֹ וָעָז.	מַה גֵּא הוּא וָעָז.

22 ראה מאמרו של דוד פישלוב "הנה שבים שמשוני", גלגולי דמותו של שמשון בספרות העברית החדשה. עט הדעת א', תשנ"ז, המרכז להוראת מדעי היהדות, האוניברסיטה העברית בירושלים, עמ' 82–93.

23 ראה שם, פירוט של סופרים ומשוררים שדמותו של שמשון עוצבה ביצירותיהם, כגון: יעקב פיכמן, לאה גולדברג, יהודה עמיחי, חיים גורי, אורי אבנרי ועוד רבים.

24 להלן עמ' 213–214.

25 ישראל אפרת, "בין כרמי תמנתה", הליכות ישראל לכיתה ד', עמיחי, 1960, עמ' 177.

המשורר מוסיף את תיאורו החיצוני של שמשון שאיננו במקרא, תיאור שיש בו דימויים מוגזמים, ורומז לרגשותיו: הוא שר משמחה, הוא גא ועז — תחושת גבורה. האידיליה והיופי מופרעים לפתע: "ופתאום — שאגה, / ויזנק ארי". כדרכו של שיר ילדים מייחס המשורר כעין דיבור לארי השואג ומאניש אותו: "הוי, גורה לך, גורה, / שמשון הגבור". הדגשה כפולה זו של פחד, שהוא טבעי בפגישה עם כפיר אריות, מעצימה את מעשה הגבורה שבא בהפתעה:

אַךְ שִׁמְשׁוֹן הַגִּבּוֹר
אוֹחֵז אֶת הָאַרְיֵה
וּמְשַׁסְּעוֹ לִשְׁנַיִם
כְּשַׁסַּע הַגְּדִי.

העלילה קצרצרה, מרוכזת וממוקדת במעשה הגבורה, כפי שהוא מופיע במקרא, אך בלי כל רמז להמשך, לדבש שבגווית הארי ולחידה שבהמשכה. סיום השיר בבית הזהה לבית הראשון הפותח, מחזיר את השלווה והשמחה למקומה, כאילו לא אירע דבר! כאילו מעשה גבורה כזה הוא מעשה דבר יום ביומו. סיום זה משאיר רושם עמוק על הקורא הצעיר המתפעל ממעשה הגבורה ומאישיותו של שמשון "הגיבור".

2. פיתוח העלילה המקראית והשלמת פערים

יצירה שונה ומורכבת יותר, המתבססת על המסופר במקרא על שמשון, הוא הסיפור שמשון העיוור, שכתב יעקב כהן.[26] המספר משלים פערים שאינם מפורטים במקרא, ומתמקד בתחושותיו ובהרהוריו של שמשון לאחר שהתעוור: "ויאחזוהו פלשתים וינקרו את עיניו, וירידו אותו עזתה ויאסרוהו בנחושתיים, ויהי טוחן בבית האסורים" (שופטים ט"ז, כא). אין במקרא פרטים על רגשותיו של שמשון, פרט לשאיפת הנקם, "ואנקמה נקם־אחת משתי עיני מפלשתים" (שם, כח).

המספר מתאר את רגשותיו של שמשון באופן הדרגתי: "רגע אחד היה כנדהם מעוצמת הכאב והעלבון, אך מעט מעט, כשוב רוחו אליו, החל להבין את גודל האסון אשר קרהו". הכרת העיוורון וכל הכרוך בו מולידה מחשבת נקם. עם זאת, עושה שמשון חשבון נפש, ונותן לעצמו דין וחשבון על מעשיו. הרהורים אלה הולמים את הגיל המבוגר יותר, כי כאן מחפש שמשון את האשם במצבו, ומצביע על בגידתה של דלילה בעד בצע כסף: "הלא היא הבוגדת. אשר באלף ומאה כסף מכָרתו" (על פי שופ' ט"ז, ה). זה הצד הארוטי שבפרשת שמשון. אולם במחשבה שנייה עולה הצד הדתי־לאומי, והוא מאשים את עצמו: "לא! הוא האשם! הוא נזיר אלוקים, נפתה ללכת אחרי בנות הנכר. הוא האשם ובחטאו ימות!" דברים אלה שם המחבר בפי שמשון עצמו, ובכך מובעת דעתו הוא. הדגש מושם על "בנות הנכר" יותר מאשר על גילוח שערו כנזיר אלוקים. זוהי זעקה נגד ההתבוללות.

26 יעקב כהן, "שמשון העיוור", מקראות ישראל לכתה ד', 'מסדה', ירושלים, תשי"ז (מהדורה שישית), עמ' 308.

הסיום של הסיפור אינו זהה לסיפור המקראי. בסיפור הולך שמשון לקראת הנקמה בפלשתים החוגגים בבית דגון, "הלוך וצעוד במנוחה ובלב נכון", אך חסר המעשה עצמו, וכן חסרה התפילה לאלוקים: "ה' אלוקים, זוכרני נא וחזקני נא אך הפעם הזה, האלוקים" (שופ' ט"ז, כח). כן חסרות מלותיו האחרונות: "תמות נפשי עם פלשתים" (שם, ל). אולי חשש המספר מן הסיום האכזרי, ואולי השאיר לקורא לחזור אל הידוע בסיפור המקראי. כך נוצר סיפור בלי סוף, הבא להדגיש את הבלתי יודע לקורא, את ההרהורים והרגשות שעליהם לא מסופר במקרא.

דמותו של שמשון המצטיירת לפנינו בסיפור זה אף בה יש גבורה, לא פיזית אלא נפשית. זהו שמשון האדם, המלא זעם ורגשות נקם, על אף מצבו הנורא וחסר האונים. זו הגבורה של אדם המכיר בחטאו ויודע כי הוא אשם במצבו, ולכן עליו לפתור בעצמו את בעייתו. המספר אינו קושר אותו לתפילה ולבקשה מאלוקים, וכל כולו מנסה לנקום בכוחות עצמו. בכך מודגשת. הגישה החילונית של המספר המושלכת על דמותו של שמשון, ומנתקת אותו מקשריו לקב"ה.

ביצירה זו מוצגת גישה בוגרת, המביאה התלבטות נפשית ורגשות אשמה עם הכרה בחטא. זוהי התפתחות בדמותו של שמשון לגבי המסופר במקרא והצצה לנפשו פנימה, ולא רק התפעלות מגבורתו הפיזית ודמותו החיצונית.

חלק II

התייחסות מודרנית חילונית אל העלילה המקראית

ביצירות רבות בספרות הילדים הוצגה העלילה המקראית הידועה מנקודת מבט מודרנית פסיכולוגיסטית. על פי רוב הובעה בהן הגישה החילונית של היוצרים בתוך סיפור מחדש של העלילה המקראית, אם על ידי ביקורת כלפי הכתובים או באמצעות ציור ותמונה שלהם.

אם הכתיבה לילדים בשנות השלושים והארבעים הייתה מתוך יחס של כבוד למקרא, לעלילותיו ולדמויותיו, הרי בשנות השבעים והשמונים חל שינוי בחברה וביחסה למקרא. גם היחס לילד השתנה, והוא ותפישת עולמו הועמדו במרכז. זוהי הגישה הפסיכולוגיסטית שבה נפש הילד ממקדת את כל תשומת הלב, ומחשבותיו וצרכיו חשובים בעיני היוצר והקוראים גם יחד. שינוי היחס של הילד למבוגר בא לידי ביטוי בהבעת ביקורת גלויה על המבוגרים, כולל ההורים, ביקורת שיש בה גם זלזול. היצירות לילדים, שנכתבו על ידי משוררים וסופרים חילוניים, הביעו את השקפת עולמם ושמוה בפי הילד.

בפרק זה נראה יצירות מודרניות שבהן נשמרת העלילה המקראית, אך היא מוצגת מבעד לעיניו של הילד הביקורתי או החמים, כפי שמעצב אותו היוצר הבקורתי שנתן ביטוי פסיכולוגיסטי לגיבור הצעיר. יצירות אלה אינן באות ללמד את הילדים תורה, אלא להביא בפנינו את תגובות הילדים למשמע סיפורי התורה. התפישה המוצגת כאן אופיינית בגנים ובבתי ספר חילוניים, ודרך היצירה הספרותית מועברת השקפת העולם החילונית של המחברים אל הילדים.

א. תפיסת הילד את סיפורי המקרא

1. התמודדות ביקורתית עם עלילה מקראית ידועה

הקושי של הילד להבין את מעשה האכזריות של האחים כלפי יוסף, קנאתם ושנאתם, ויותר מכך, אי ההתחשבות בצערו של אביהם, מביאו לידי ביקורת נוקבת של המעשים המתוארים במקרא. בשירה של מירה מינצר־יערי, *אבא לבדו נשאר*[27] שומעים אנו את הילד הדובר בשיר ואת מחשבותיו:

אבא לבדו נשאר / מירה מינצר־יערי

א.

אֵיךְ הֵם יָכְלוּ לְמָכוֹר אֶת אֲחִיהֶם יוֹסֵף?
אֵיךְ עֲשָׂרָה אַחִים יָכְלוּ
לָשִׂים אוֹתוֹ בַּבּוֹר וְלַעֲזוֹב
שֶׁהוּא יָמוּת בְּחֹם הַשֶּׁמֶשׁ אוֹ בַּקֹּר
בְּלִי צֵל. בְּלִי מַיִם. בְּלִי בְּגָדִים.
לָמָּה הֵם הָיוּ רָעִים בְּיַחַד
הָאַחִים — לַאֲחִיהֶם יוֹסֵף?
וְאַבָּא — לְבַדּוֹ נִשְׁאַר, וְהוּא דּוֹאֵג.

ב.

וְהוּא בִּקֵּשׁ, יוֹסֵף, וְהִתְחַנֵּן מִפַּחַד.
וְהֵם הָיוּ רָעִים וְלֹא עָנוּ,
וְלֹא לָקְחוּ, וְלֹא אָמְרוּ אֵלָיו:
"נִשְׁבַּח יוֹסֵף, הַכֹּל נִגְמַר, חָלַף.
אֲנַחְנוּ יַחַד שׁוּב, וְאוֹהֲבִים.
גֶּלֶךְ הַבַּיְתָה, אָח.
כְּבָר מְאוּחָר, הַיּוֹם יוֹרֵד,
וְאַבָּא — לְבַדּוֹ נִשְׁאַר, וְהוּא דּוֹאֵג".

ג.

אֲבָל לֹא כָּךְ קָרוּ דְּבָרִים
וַעֲשָׂרָה אַחִים הָיוּ רָעִים
כְּשֶׁהִפְשִׁיטוּ אֶת בִּגְדָיו
טָבְלוּ אוֹתָם בְּדַם־חַיָּה
וּבָאוּ אֶל הָאָב עִם בֶּגֶד־דָּם,
סִימָן, שֶׁאַחֵיהֶם יוֹסֵף — נִטְרַף.
וְכָל אֶחָד חָזַר לְעִנְיָנָיו,
וּכְמוֹ תָּמִיד הָיָה נוֹהֵג.
וְאַבָּא — לְבַדּוֹ נִשְׁאַר, וְהוּא דּוֹאֵג.

ד.

וּמִכָּל הַסִּפּוּרִים שֶׁבַּמִּקְרָא
מָצָאתִי שֶׁסִּפּוּר זֶה הוּא הַכִּי נוֹרָא;
סִפּוּר קִנְאַת אַחִים קָשֶׁה. סִפּוּר שִׂנְאָה.
כִּי לִפְעָמִים נִדְמֶה שֶׁעוֹד הַיּוֹם
גּוֹהֵג וְלֹא נִגְמַר,
וְלֹא שָׁלַם הַמַּעֲשֶׂה וְלֹא עָבַר,
דְּבַר עֲשָׂרָה אַחִים בַּאֲחִיהֶם יוֹסֵף.
וְאַבָּא — לְבַדּוֹ נִשְׁאַר, וְהוּא דּוֹאֵג.

הילד הדובר בשיר מזדהה עם יוסף, האח האחד שעשרה אחים חברו נגדו לעשות לו עוול נוראי. כל ילד חושש מהתקפה של חבורת ילדים נגדו, מעימות שאין בו שוויון. אולם כאשר

27 מירה מינצר־יערי, "אבא לבדו נשאר", מתחיל בקצה ונגמר בסוף. כתר, ירושלים, 1982.

העימות קיים בתוך המשפחה, הוא מאיים כפליים. השיר פותח במלה "איך" החוזרת בצורה אנאפורית פעמיים; זו מלת הקינה העתיקה "איכה". כאן היא באה לבטא את חוסר האפשרות להבין את מכירת יוסף: "איך הם יכלו". שלוש פעמים חוזרות בשיר מלות ההאשמה שמאשים הדובר את האחים: "הם היו רעים", ולא סתם, אלא "ביחד". האחדות שהיא ערך חיובי, מנוצלת כאן לשלילה: עשרה נגד אחד! הבור שאליו השליכו את יוסף, "והבור ריק אין בו מים" (בראי ל"ז, כד), מאיים על הדובר והוא מוסיף מדמיונו במשפטים קצרים ומקוטעים, כאילו קשה לו הדיבור: "בלי צל. בלי מים. בלי בגדים", כי הרי "הפשיטו את יוסף את כותנתו, את כתונת הפסים אשר עליו". (שם, כג). החזרה על המלה "אחים", אחיהם", מעצימה את העוול שבהתכחשות לקרבת הדם ולמשפחה.

בבית השני מדמה הדובר את יוסף המבקש ומתחנן, דבר שלא מסופר עליו בתורה. ויותר מכך: הוא מדמיין סוף טוב, מה היו צריכים האחים לומר ליוסף ולהשלים עימו: "אנחנו יחד שוב, ואוהבים". כאן ה"יחד" עומד בהנגדה ל"רעים ביחד". השיבה הביתה אל האב הבודד והדואג, היא זו שקיווה לה הדובר, שככל ילד אוהב סוף טוב לסיפור. אך האכזבה בולטת בבית השלישי, שבו, על פי המקרא, טבלו את הכתונת "בדם־חיה", והביאוה לאביהם כ"סימן שאחיהם יוסף נטרף", על פי דברי יעקב "טָרוֹף טֹרַף יוסף". האדישות של האחים מקוממת: "וכל אחד חזר לענייניו/ וכמו תמיד היה נוהג", מבלי להתחשב באב הדואג. החרוז "נוהג/ דואג" מחריף את הניגוד וממקד את אשמת האחים.

הבית האחרון מסכם את המעשה, ודומה שאלה הם דברי המשוררת ולא דברי הילד. יש כאן הכללה והסתכלות מגבוה, כמו אובייקטיבית, ולא כמו הסגנון הרגשני־סובייקטיבי שבבתים הקודמים. "ספור קנאת אחים קשה. ספור שנאה", ויותר מכך, הדובר רואה במעשה זה מצב הנוהג בחיים עם היום, "ולא נגמר, ולא שלם המעשה ולא עבר". שלוש פעמים חוזרת מלת השלילה "לא". השנאה והקנאה הקיימים בחברה עד היום, הם המעוררים זוועה ואכזבה, וכנגדם יוצאת המשוררת בהשתמשה במעשה מכירת יוסף כסמל לשנאה וכמשל לקנאה.

כל בית מסתיים בכעין פזמון חוזר, "ואבא — לבדו נשאר, והוא דואג". חזרה זו הולמת ומכה בקורא ומדגישה את תחושת הצער של האב, את בדידותו ואת העוול של אי כיבוד אב. יש בשורה זו בתמציתיות מצבו הטראגי של האב השכול, הבודד והדואג, בסגנון של ילד, המפרש את הכתוב: "ויתאבל על בנו ימים רבים... ויבך אותו אביו". שיר זה הוא כתב האשמה חריף ביותר נגד עשרת "האחים" שמכרו את יוסף "אחיהם", בסגנון של ילד בן זמננו ומנקודת התצפית שלו.

2. התמודדות עם עלילות מקראיות באמצעות ציורי ילדים

שיר מודרני נוסף שבו ממחיש הילד את סיפורי התורה באמצעות ציורים, ובכך מביע את פירושיו לכתובים מנקודת תצפית של ילד, הוא שירה של שלומית כהן־אסיף, *ספורי התורה*.[28]

28 שלומית כהן־אסיף, "סיפורי התורה" נשיקת הפתעה, הקיבוץ המאוחד, 1993.

סיפורי התורה / שלומית כהן־אסיף

צִיַּרְתִּי אֶת אָדָם וְחַוָּה עֲרֻמִּים
וְלֹא יָדַעְתִּי
רָאִיתִי שֶׁקֶר לָהֶם
מַה צֶּבַע הַפָּסִים בַּכְּתֹנֶת
וְצִיַּרְתִּי לָהֶם בְּגָדִים חֲמִים.
וְאִם דַּקִּים הֵם אוֹ עֲבִים
הוֹסַפְתִּי לְכָל אֶחָד כִּיס נָפוּחַ.
וְצָבַעְתִּי בְּצֶבַע הַכּוֹכָבִים.
בְּפָנִים נָחָשׁ וְגַם תַּפּוּחַ.

בַּצַּד הַשֵּׁנִי שֶׁל הַדֶּרֶךְ
בְּדֶרֶךְ חֲדָשׁ צִיַּרְתִּי
צִיַּרְתִּי אֶת יוֹסֵף
סָלָם וּשְׁלוֹשָׁה מַלְאָכִים
עִם כְּתֹנֶת פַּסִּים
חוֹבְשִׁים כּוֹבַע גֶּשֶׁם.
(בְּלִי אֶחָיו הַכּוֹעֲסִים).
כָּנָף אֶל כָּנָף נִרְגֶּשֶׁת
צִיַּרְתִּי אֶת יוֹסֵף
מַלְאָכִים מִן הַתּוֹרָה
חוֹלֵם בַּשֵּׁנָה בֵּין עֲשָׂבִים,
עָפִים עָפִים לַקֶּשֶׁת.
חוֹלֵם עַל יָרֵחַ, עַל כּוֹכָבִים.

הדובר בשיר זה הוא צעיר יותר מן הדובר בשיר "אבא לבדו נשאר". הילד הקטן השומע את סיפורי התורה מפנים את המסופר ומנסה להזדהות עמהם באמצעות ציורים. בשיר זה מופיעים מספר סיפורים שעשו רושם על הדובר: אדם וחוה, יוסף וחלומותיו וסולם יעקב. אף לא אחד מן הסיפורים נדון בעמקות, אלא נותרה מהם החוויה שהרשימה מאוד את הילד. הילד המצייר זוכר את הכתוב במקרא: "ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו" (בראׁ ב', כה), אולם בתמימותו הוא מנסה לתקן את החסר, ומוסיף להם "בגדים חמים" כי "קר להם". גם את הנחש ואת הפרי מעץ הדעת אין הוא שוכח, אך מכניס אותם לכיסים. גם כאן יש מעין תיקון לכתוב והסתרה של הרע והאסור, לבל יראה וממילא — לבל יימצא!

סיפור יוסף מורכב יותר. הילד מתקשה לצייר את כתונת הפסים. התורה איננה מפרטת את "צבע הפסים" "ואם דקים הם או עבים". לילד חשובים פרטים אלה, והוא מוסיף מדמיונו "צבע כוכבים". את הבעיה הקשה של יחס האחים אל יוסף, שהיא עיקרו של השיר "אבא לבדו נשאר", פותר הילד הקטן בנקל: הוא מצייר את יוסף "בלי אחיו הכועסים", פשוט מתעלם מהם ודי! זוהי דרך אופיינית לילד הקטן, שדי לו בעצימת עיניים כדי שהדבר לא יהיה קיים. יש גם בכך מעין "תיקון" של הסיפור המקראי. נזכר כאן רק חלום אחד, "הנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחווים לי" (בראׁ ל"ז, ט), אין דיוק בחלום שבשיר, וחסרה ההשתחוויה שהיא סמלית ומשמעותית. נותרה ההמחשה הציורית ובה הסיטואציה של יוסף החולם "בין עשבים, על ירח, על כוכבים". ניכר כאן שהבנת החלום חסרה לחלוטין לילד.

גם סיפורו של סולם יעקב מקוטע ונרמז. לא החלום על כל מרכיביו מופיע, אלא אובייקטים מיוחדים, ובמיוחד המלאכים, הם שעושים רושם עז על הילד. כאן בולט האנכרוניזם, כאשר המלאכים נדמים לילד כשאר הילדים "חובשים כובע גשם". הבחירה

ב"שלושה מלאכים" דווקא יש בה כנראה ערבוב עם סיפור אברהם ושלושת המלאכים (בראׁ י"ח, ב). כובעי הגשם מזכירים אולי את שירה של לאה גולדברג "ילדים בגשם"[29] שאף מספרם שלושה, שיר שבו נזכרת גם הקשת. שירנו מסתיים בהאנשה בה מבטא הילד את התרגשותו: "כנף אל כנף נרגשת / מלאכים מן התורה / עפים עפים לקשת".

שיר זה מבטא ילד החי בתקופתנו. אין בשיר בעיות העומדות ברומו של עולם כמו בשיר הקודם. ואם קיימות בעיות בעיני הילד, הוא מתקן אותן ומנסה לכסות עליהן. הבעיות הן טכניות וקשורות לציור: צבע, פסים דקים או עבים. כל הטרגדיה הקשורה במכירת יוסף מודחקת לחלוטין, ונותרת תפישתו החיצונית של הילד הקטן בלבד.

3. הזדהות הילד עם העלילה המקראית

בשיר נוסף שכתבה שלומית כהן־אסיף, כמו יעקב,[30] מפורטת העלילה המקראית המספרת על חלום יעקב הרבה יותר מאשר בשיר סיפורי התורה, שבו נזכרים רק הסולם והמלאכים. בשירנו משוקעים פרטים רבים מן הפסוקים שבספר בראשית כ"ח, יא-יב: "ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו... ויחלום והנה סולם מוצב ארצה... והנה מלאכי אלוקים עולים ויורדים בו".

כמו יעקב / שלומית כהן־אסיף

לִפְעָמִים אֲנִי חוֹשֵׁב עַל יַעֲקֹב אָבִינוּ
גַּם לִי כְּדַאי לְנַסּוֹת
אֵיךְ הִנִּיחַ אֶבֶן מְרַאֲשׁוֹתָיו
כָּמוֹהוּ לַעֲשׂוֹת,
מִצְּמֵץ בְּעֵינָיו, הִסְתַּכֵּל בַּכּוֹכָבִים
לָשִׂים אֶבֶן בַּמִּטָּה
וְחָכָה לַחֲלוֹמוֹת טוֹבִים.
לְהַנִּיחַ אֶת הָרֹאשׁ
הוּא אָפְלוּ שָׁכַח לְהִתְפַּסּוֹת.
עַל הָאֶבֶן הַזֹּאת,
לְחַכּוֹת לְאֵיזֶה חָלוֹם
עַל סָלָם וְעַל מַלְאָכִים
עוֹלִים וְיוֹרְדִים
אוֹ סְתָם נָחִים.

הילד הדובר בשירנו הוא תמים וצעיר מאד. תפיסתו את החלום תלויה באובייקט שבתמונת החלום וקשורה בו, כפי שמסביר פיאז'ה.[31] כאן קושר הילד את החלום באבן שעליה ישן החולם, והוא בטוח שבחקותו את יעקב אבינו ובשומו אבן מראשותיו, יחלום גם הוא חלום זהה, "על סולם, ועל מלאכים עולים ויורדים". הילד רואה ביעקב דמות קרובה הנוהגת כמוהו, ולכן הוא מעיר: "הוא אפילו שכח להתכסות", זוהי השלכה שמשלין הילד

29 לאה גולדברג, "ילדים בגשם" צריף קטן, ספרית פועלים, עמ' 28–29.
30 שלומית כהן־אסיף, "כמו יעקב", אחרי שלבשתי פיז'מה, שוקן, תל־אביב, 1982, עמ' 39.
31 ז'אן פיאז'ה, תפיסת העולם של הילד, ספרית פועלים, 1969, עמ' 81–108.

את תחושותיו על הזולת. שיר זה הוא פסיכולוגיסטי, שבו מבטאת העלילה המקראית את נפש הילד ותפיסתו, והוא רוצה לחקות את הגיבור מתוך הזדהות מלאה. החרז החוזר "סות" מדגיש את ההזדהות: להתכסות/לנסות/לעשות.

ב. המקרא בראי ההומור

אביא מספר דוגמאות של יצירות קלילות, מודרניות, הבנויות על מוטיבים מקראיים. יצירות אלה אינן מביעות את תפיסת הילד אלא את היוצרים המבוגרים הרוצים לשעשע את הילדים. הכתיבה היא בסגנון חצי פרוזאי, כדרכם של שירים מודרניים. מובן, שהיחס לכתוב בתנ"ך ביצירות אלה הוא לעיתים ציני ומתוחכם, ומכאן נובע ההומור הקליל והבלתי מחייב.

1. התייחסות הומוריסטית לניסים שבמקרא

שירתו של ע. הלל לילדים מוכרת בהומור שבה ואף בהתרסה כלפי מעלה. את שירו, "בְּכִיָּה לדורות", הבאתי במאמרי "סיפורי הבריאה בספרות לילדים".[32] כאן נביא את שירו מעשה נסים:[33]

— כֵּיצַד חָצָה מֹשֶׁה אֶת הַיָּם?
— זֶה מַה שֶּׁמֹּשֶׁה שָׁאַל אֶת עַצְמוֹ כָּל הַזְּמַן.

— וְלָמָּה עָמְדָה הַשֶּׁמֶשׁ בְּגִבְעוֹן?
— כִּי הַיָּרֵחַ לֹא זָז מֵעֵמֶק אַיָּלוֹן.

— וְאֵיךְ הִכָּה דָּוִד אֶת גָּלְיָת?
— קְצָת מֵהַצַּד.

דו שיח מתוחכם זה מתייחס לשלוש סיטואציות, שכל אחת מהן מצביעה על נס, על מעשה חד פעמי ובלתי רגיל: חציית ים סוף, "שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון" (יהושע י', יב), ודוד המכה את גלית הענק. אולם בעוד אנו מתפעלים מן הניסים ומעזרת ה' המופלאה, כפי שמעיד המקרא במקרה של יהושע: "לא היה כיום ההוא לפניו ואחריו לשמוע ה' בקול איש כי ה' נלחם לישראל" (שם, יד), מוריד ע. הלל את הניסים ממופלאותם בתשובות מתוחכמות, ועושה מהם כאילו צחוק. כמובן, אין בשיר זה זכר ליד ה' הגדולה.

התשובות בשיר "מעשה ניסים" הומוריסטיות דווקא כי אינן התשובות הצפויות. על השאלה הראשונה אין תשובה כלל. המחבר מעיר שאפילו משה עצמו כביכול אינו יודע לענות. על השאלה השנייה באה תשובה מפתיעה שאינה פותרת כלום, אלא רמז לחלקו השני

32 לאה חובב, "סיפורי הבריאה בספרות לילדים", דרך אפרתה ד, תשנ"ד, עמ' 149–150 (ניתוח מלא של השיר).

33 ע. הלל, "מעשה נסים", אני פשוש בטח ואולי, הקיבוץ המאוחד, 1987.

של הנס, הדורש גם הוא הסבר, בא כהסבר לחלקו הראשון. בעיקר בולט הדבר בתשובה השלישית, המפרשת את השאלה בדרך בלתי צפויה: "איך הכה" מובן לנו כ"במה הכה", "באיזה נשק", והמחבר עונה כאילו נשאל "באיזו זווית", דבר שבעצם אינו מעניין כלל. השיר בנוי כולו מ"פספוסים" מכוונים היוצרים הומור. כתיבה זו יוצרת יחס של זלזול למעשים הנשגבים, ואלמלא נתן המשורר שם ליצירתו "מעשה ניסים", לא היה הילד יודע כלל שאלו ניסים.

2. דמויות מקראיות חשובות בהקשר נמוך ויומיומי

בספרה של דתיה בן דור, שירים שובבים, מצויים הרבה משחקי לשון והומור שיוצרת המשוררת. בשיר לירושלים[34] מפגישה אותנו היוצרת עם שני המלכים המפורסמים ביותר שמלכו בעבר בירושלים: דוד ושלמה. בשיר נזכרים מוטיבים הלקוחים מסיפורי דוד ושלמה במקרא, כגון פרקי התהילים הפותחים בביטוי "שיר המעלות" (מפרק ק"כ עד קל"ד), ורומזים לחיבורו של דוד את ספר התהילים בכלל. כן נרמז הרג גלית, מעשה גבורה שעליו יצאו הנשים בתופים ובמחולות ושרו: "הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו" (שמ"א י"ח, ז). אלה מוטיבים נשגבים שהמשוררת מנמיכה אותם הנמכה מכוונת: "אולי בעיר דוד נפגוש / את דוד המלך / נשיר אתו בשני קולות / את שיר המעלות. / נשים לו כתר על הראש / וגם נושיט לו פרח / ולפניו נצאה / בתופים ובמחולות". תיאור זה יוצר תחושה של אדם פשוט ויומיומי שמתוך צחוק ניתן לשים לו כתר על הראש ולהושיט לו פרח.

הפגישה עם שלמה המלך עוד יותר בלתי אמצעית וישירה, כאילו הוא חבר של הדובר: "אולי נפגוש ברחוב השוק / את שלמה המלך /נקנה לו רימונים מלוא הסל / וכד של דבש. / ואם הוא לא יהיה עסוק / ודאי יסכים ללכת / אתנו אל ההר / כדי לראות את המקדש". זה היחס אל שלמה המלך בונה המקדש! זוהי גישה חילונית מודרנית שרואה בגיבורי המקרא אנשים מן הרחוב, שאפשר להושיט להם פרח, לקנות להם רימונים ודבש. קיים כאן טשטוש בזמן, שכן שלמה המלך "יסכים", "אם לא יהיה עסוק" לראות איתנו את המקדש. כביכול, רק זה יכול למנוע בעדנו מלראות את המקדש. הומור נמוך זה נוצר על ידי זלזול במקרא ובדמויותיו.

3. פתגם מקראי והבאה עד אבסורדום

בשתי היצירות ההומוריסטיות שהבאנו התייחסו היוצרים לסיטואציות מקראיות או לדמויות מן המקרא. עתה נראה הומור הבנוי על פסוק פתגמי מספר משלי. אפרים סידון כתב שיר על הפסוק: "לך אל נמלה עצל, ראה דרכיה וחכם" (משלי, ו', ט) מתוך הנחה שהילד הקורא מכיר את הפתגם, ונתן לו את הכותרת "רד מן הנמלה עצל":[35]

34 דתיה בן דור, "לירושלים", שירים שובבים, הקיבוץ המאוחד, תש"ם, עמ' 76–77.

35 אפרים סידון, "רד מן הנמלה עצל", שירים במרץ, כתר-לי (ח.ש.ד).

רד מן הנמלה עצל / אפרים סידון

עָצֵל אֶחָד הָלַךְ אֶל הַנְּמָלָה לִרְאוֹת דְּרָכֶיהָ.
הָיָה עוֹקֵב וּמִסְתּוֹבֵב
לְכָל מָקוֹם אַחֲרֶיהָ.
לְאָן שֶׁהִיא הָלְכָה, הַהוּא הָלַךְ גַּם כֵּן.
מֵהַקֶּן אֶל הַשָּׂדֶה מִן הַשָּׂדֶה לַקֶּן.
הָיָה נִגְרָר אַחֲרֶיהָ בֵּין הָעֲשָׂבִים,
עַד שֶׁעָלָה לַנְּמָלָה עַל כָּל הָעֲצָבִים.

נִגְּשָׁה לָאַחֲרַי וְשָׁאֲלָה
"לָמָּה תָּמִיד שׁוֹלְחִים תַּ'עַצְלָנִים לַנְּמָלָה?"
עָנָה לָהּ אָז הָאַחֲרַי, נִדְהָם:
"מַה לַּעֲשׂוֹת אִם כָּכָה הַפִּתְגָּם —
וְחֹרֶץ מִזֶּה לְאָן נִשְׁלַח אוֹתוֹ? לְטַבְרִיָּה?"

בשיר זה מביא אפרים סידון את הפסוק ממשלי עד אבסורדום. את המבנה המופשט של הפתגם הוא הופך לסיטואציה סיפורית הממחישה אותו. זוהי קונקרטיזציה של המשל, כאשר הציווי "לך", שמשמעותו התבונן בדרכיה ובאורח חייה של הנמלה, הופך כאן להליכה ממשית מוגזמת, שכן העצל הולך ממש בכל אשר תלך הנמלה, ב"דרכיה". יש ביצירה זו סגנון דיבור "סלנגי": "עלה לה על כל העצבים". קיצור מלים אופייני לדיבור המודרני: 'ת'עצלנים' במקום 'את העצלנים'. הסיום מפתיע: הפתגם מחייב, כביכול, לשלוח אל הנמלה. ולבסוף "טבריה" — סתם מקום שאינו צפוי, ומעורר צחוק בקורא בשל ההפתעה שבו, ובשל חוסר השייכות שלו לכל היצירה.

אנו רואים ביצירה זו שעשוע גרידא, ללא כל זיקה ערכית לפסוק עצמו. גם שם היצירה מודרני, "רד מן הנמלה עצל", לפי הסגנון הרווח, "רד ממני", שמשמעותו אל תהיה "נודניק". ואכן כך נוהג "העצל" ביצירה, ההולך אחר הנמלה מבלי להתעצל כלל! האנשת הנמלה בשיר זה, והדיאלוג שהיא מקיימת עם "האחראי", מין ישות ערטילאית לא ברורה, יוצרים הומור יומיומי הקרוב לילד, רחוק מעולם התנ"ך, ומפקיע מעיקרו את כל המשמעות הפנימית של הפתגם.

ג. עלילה מקראית בלבוש מודרני־אנכרוניסטי (בריאה בעזרת המחשב)

אסיים את דבריי על ספרות הילדים המודרנית בספר חדיש שראה אור בשנת תשנ"ט, 1999, והוא סיפורו של מחשב על בריאת העולם, שכתבה לאה שנער.[36] מטרת הספר היא להביא

36 לאה שנער, סיפורו של מחשב על בריאת העולם, הזכריות שמורות למחברת, תשנ"ט 1999 (ספר זה מקומו במאמרי על "סיפורי הבריאה בספרות לילדים", אלא שהמאמר נכתב כבר בשנת תשנ"ד. ראה לעיל הערה מס' 32).

בפני הילדים את גדולתו של המחשב, שהוא התגלמות החכמה. לשם כך מביאה המחברת את הפסוקים מספר משלי ח', כב-לב, "ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז" וכו' שמפורשים על החכמה ועל התורה, כמו שנאמר במדרש רבה (בראשית פרשה א): "כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". כאן מיושמים הדברים בצורה אנכרוניסטית על המחשב שהוא הדובר ביצירה: "העולם עוד לא היה — ואני הייתי וריחפתי יחד עם אלוקים בריק הגדול. אני הוא שעזרתי לאלוקים לברוא את העולם" (עמ' 4).

הכרזה זו ששמה המחברת בפיו של המחשב מוצאת את ביטויה בפירוט ששת ימי בריאת העולם. סדר הבריאה הוא לפי הכתוב התורה, אך בלשון עכשווית בלי לצטט כמעט פסוקים. את הבריאה מבצע המחשב: "אלוקים נתן לי שתי פקודות, פקודה אחת היתה ליצור רקיע, כעין מחיצה בתוך המים. עשיתי זאת בלי שום בעיה", וכו'. וכך ביום שני. וביום רביעי: "אני עובד בכל המרץ ומכפיל כוכבים עוד ועוד... אך הנה התקבלה פקודה שאחדל, וחדלתי, כי אני מחשב ממושמע וצייתן ועושה מה שאלוקים אומר לי לעשות, לא פחות ולא יותר" (עמ' 18).

ביום החמישי ניתן להבין שהתהפכו היוצרות: אלוקים פועל לפי המחשב המשרטט ומצייר: "אלוקים הסתכל בעיון בשרבוטים שלי ואישר את המגוון. כאשר הציורים לפניו, יצר אלוקים את היצורים הללו ונפח בהם רוח חיים, ואני הכפלתי ושילשתי ועשיתי העתקים בלי סוף" (עמ' 20). יש בתיאור זה עיוות מוחלט של רעיון הבריאה, והורדתו לדרגת משחקי מחשב מודרניים! אין זה חילון האלוקים בלבד, אלא זלזול בכוח הבורא והאדרתו של המחשב, תוך התעלמות מהצירוף האנכרוניסטי.

המחברת משלבת בספר קטעים לקסיקוניים המסבירים לקורא את חייהם של כמה וכמה יצורים, כגון: צלופחים, דגי סלמון, פרפרים ועוד. היא אף שולחת את קוראיה הצעירים להמשיך ולקרוא באנציקלופדיות ולהתבונן בטלוויזיה בערוץ המדע. בכך נוצרת ערבוביה של דמיון ומציאות, מדע מדוייק ובדיון מסולף.

הגדילה המחברת לעשות ביצירת האדם: "אלוקים החליט לא להסתפק בחיות ואמר לי: אתה ואני נעשה אדם בצלמנו ובדמותנו... כנראה רצה לשתף אותי, העוזר הנאמן שלו בחוויה" (עמ' 24). ובהמשך: "המוח האנושי, מה יש לדבר, פשוט דל, משתבש לעת זקנה ובכלל, אלוקים כבר מיהר מאוד לפני שבת, ואולי בגלל זה יצא אדם קצת פגום, אם תסלחו לי על הביטוי" (עמ' 24).

מה ילמדו ילדים הקוראים ספר כזה? מי הוא היוצר? מה דמותו של אדם? המחברת עושה גזירה שווה מחיינו היום, כאשר ממהרים יוצא מוצר פגום! והיכן "ותחסרהו מעט מאלוקים וכבוד והדר תעטרהו", כפי שכתב משורר התהילים (ח', ו)? יש בדבריה ערבוב בין אדם הראשון, שנברא "בצלם אלוקים", ובין בני אדם כיום.

בחלקו השני של הספר מקיים המחשב שיחה עם שני ילדים השואלים שאלות העומדות ברומו של עולם. המחשב מתאר את עצמו כנער "זרוק" מודרני: "צמה יפה גידלתי וקשרתי סרט. וגם קניתי לי עגיל לאוזן ומכנסי ג'ינס לגמרי קרועים על הברכיים" (עמ' 27). השאלות עוסקות בהנהגת העולם: מדוע יש סכסוכים בין בני אדם? מדוע יש מלחמות ושנאות ומחלות? לשם מה בכלל ברא אלוקים את העולם? ומהי מטרת החיים? האם יש לאדם תפקיד מיוחד בעולמו של הקב"ה? ומיהו אלוקים? המחברת מוסרת את השקפת עולמה

בחשובותיו של המחשב, ומובן שקוצר היריעה גורם לשטחיות. אך לחלק מן השאלות אין תשובה, "אלוקים לא תיכנת אותי לתת תשובות על כל השאלות", משיב המחשב לילדים השואלים (עמ' 32), ובזה מסתיים הספר.

ספר זה הוא דוגמה מובהקת למודרניות קיצונית אנכרוניסטית שיוצרת ספרות הילדים, המשתמשת בשרירותיות גם בחומרים עתיקים ומקודשים. האלהת המחשב והפיכתו לעוזרו של אלוקים בבריאת העולם — זהו אחד השיאים הקיצוניים שבחילוניות המודרנית!

חלק III

השימוש בסיפורי המקרא כרקע לעניינים לאומיים ואישיים

בפרקים הקודמים ראינו כיצד מתייחסים הסופרים לעלילה המקראית ולדמויות המקראיות, תוך שהם שומרים על עיקרו של הגרעין הסיפורי כפי שהוא מובא במקרא, רק מעבדים אותו או מוסיפים לו מהשקפת עולמם. בפרק זה אין מדובר בדרך כלל בהארת העלילה המקראית. כאן נראה כיצד שימשו סיפורי המקרא וגם כמה דמויות מקראיות כרקע לעניינים לאומיים, שאותם מצאו לנכון הסופרים להדגיש או להביא בפני הקוראים הצעירים. עלילות הסיפורים הן חדשות, אך יש בהן אזכורים מן המקרא אם באמצעות שיבוצים של פסוקים, ואם באמצעות שימוש בדמויות מקראיות או בדרך השוואה בין ימינו לימי המקרא.

האידיאולוגיה הלאומית, שלילת הגלות, זכותנו על הארץ והשיבה לציון, כל אלה התבססו על המקרא. בסיפורים שונים נמצא ביטוי לכך, תוך דרכים שונות שבהן השתמשו הסופרים במקרא ויצרו עלילה חדשה המשרתת את מגמתם. כמעבר בין סיפורה המחודש של העלילה המקראית ובין הסיפור החדש על רקע המקרא, נדגים שני סיפורים שיש בהם יסודות "עכשוויים" המעורבים בגיבורים מקראיים ובאירוע מקראי, שני הסיפורים מגמתם ציונית חינוכית, והאקטואליזציה שבהם מעוגנת ברקע המקראי.

א. שיבה לארץ ומאבק על זכותנו עליה

1. מרחב וזמן מקראי, דמויות מקראיות אך עלילה חדשה

את התפיסה הציונית השוללת את החיים בגולה ומעדיפה עליהם את החיים בארץ, מבסס הסופר מ. מבש"ן (מנחם מנדל ברונשטיין) בסיפור לנוער בשם "החידה ופתרונה".[37] סיפור זה נכתב בארץ (תרע"ט) בידי סופר שעלה מן הגולה (1914) וראה בה את סכנת ההתבוללות, את השחיתות והריקנות המכלים כל חלקה טובה. הסיפור מעביר את השקפת עולמו של המחבר לימים רחוקים, ימי דוד ושלמה המלך, ובכך בא לחנך בעקיפין את ציבור קוראיו. הרקע המקראי יוצר כעין ריחוק בין המאורעות שבסיפור ובין הקורא, המזדהה עם גיבור הסיפור, וסופג את דעותיו של המחבר המשולבות בעלילה.

37 מ. מבש"ן, החידה ופתרונה, סיפור לבני הנעורים, הוצאת המחבר, ירושלים תרע"ט, 16 עמ'.

ההשוואה בין צור וירושלים שעורך הגיבור, מצביעה על המגמה של המחבר לשלול את צור המייצגת את הגולה, ולהעדיף על פניה את ירושלים. את סכנת ההתבוללות בגולה מעצב המחבר בעלילה חדשה שאיננה מקראית, ויש בה דמיון ומציאות כאחד: אבינדב ונעמה אשתו גולים לצור בימי דוד המלך. כוהני הבעל בצור רודפים זרים ומשליטים את אמונתם באלילים. הבן שנולד לאבינדב ונקרא שמו יָשָׁבְעָם, נאלץ להחליף את שמו לעבדימון, עבד אמון. אבינדב מת וכעבור שלוש שנים מתה גם אשתו. עבדימון נותר בודד, ונאסף על ידי אנשי צור. עבדימון גדל ויחכם, התרחק מהוללות ומעבודה זרה, התבודד ועסק בחכמה. רק חידת חייו נשארה בלתי פתורה: "מי אני ומה חיי, מי עמי ומי אלוהיי?"

הקשר בין צור וירושלים היה חזק מאוד בימי שלמה, שנעזר בחירם מלך צור לבניית בית ה' ובית המלך (מל"א, ה' ואילך). המחבר משלב בסיפור חידות ששלח שלמה לחירם, וחירם התקשה לפתור. את החידות פותר עבדימון ואף חד לשלמה חידות מעמיקות. חכמת שלמה מודגשת בספור, בחוקרו בכוכבים מי הוא הצעיר העוזר לחירם. הוא מצא שהוא איש ישראל מבני הגולים בימי דוד, קרא לו לבוא ירושלימה, ושם מצא עבדימון את שמו־העברי ושם הוריו. הוא חוזר לשמו ישבעם, שם המסמל את שובו אל עמו, אך גם את שוב העם לארצו. שינוי השם סמלי. גם המחבר עצמו שינה את שמו לשם המסמל את שאיפתו הציונית: מִבָּשָׁ"ן, על פי הפסוק "אמר ה' מבשן אשיב, אשיב ממצולות ים" (תהל' ס"ח, כג).

גם בשם הסיפור, "החידה ופתרונה", רומז המחבר למגמתו הציונית. השם הולם את העלילה, שכן חידת הגיבור המחפש את עמו ומשמעות חייו באה על פתרונה, והוא שב לעמו כבן אובד. אולם משתמע משיבה זו של ישבעם, שגם עם ישראל ישוב אל ארצו ומולדתו, כי שם מקומו, ולא בין בני נכר עובדי אלילים. חידת היחיד וחידת העם משתלבות.

דמויותיהם של שלמה המלך וחירם מלך צור הן דמויות מקראיות ידועות. אולם כל העלילה שבה הם משובצים היא פרי המצאתו של המחבר, וכן יתר הדמויות שבסיפור. הרקע המקראי משמש את הנושא הלאומי, שיבה לציון ומלחמה בהתבוללות.

2. עלילה אקטואלית מועברת למרחב וזמן מקראיים

האיסור להחזיר בנשק, ואפילו לצורך הגנה עצמית, היה אחד האיסורים הקשים והמסוכנים, שעליהם גזרה ממשלת המנדט הבריטי. חיפושי נשק בקיבוצים ובכפרים היו דבר מצוי בשנים שלפני הקמת המדינה. מאסר בבית הכלא של כל מי שנמצא נשק בלתי חוקי בידו, קומם את היישוב, והעלה את עזות המצח של הערבים, שמהם לא נלקח הנשק. דבר זה הגביר את יכולת פגיעתם ביישוב העברי באין מפריע. נראה כיצד משקף הסיפור על רקע המקרא את המצב בזמן המנדט הבריטי תוך רמיזה אקטואלית.

סיפורו של יוסף אריכא, "חרש הברזל אשר בגבע",[38] שזמנו בראשית ימי מלכותו של שאול המלך, מעביר אותנו למצב המקביל לימינו. המוטו לסיפור לקוח מספר שמואל א', י"ג, יט: "וְחָרָשׁ לֹא יִמָּצֵא בכל ארץ ישראל, כי אמרו פלשתים: פן יעשו העברים חרב או

38 יוסף אריכא, "חרש הברזל אשר בגבע", 'מקראות ישראל לכתה ד', הוצ' 'מסדה', ירושלים, תשי"ז (מהדורה שישית), עמ' 313–320.

חנית". סילוקם של חרשי הברזל הביא את ישראל "ללטוש איש את מחרשתו ואת אתו ואת קרדומו ואת מחרשתו" אצל הפלשתים (שם,שם,כ). הסיפור נסב על חיפוש נשק שערך נציב פלשתים, עפרון, בלוויית אנשיו המזויינים. החיפוש נעשה בביתו ובאחוזתו של חרש הברזל יְדִיצוּר, שבכרמו היתה מערה ובה הכינו נשק בסתר.

פסוק נוסף שימש למחבר מקור לעלילת הסיפור: "ויך יונתן את נציב פלשתים אשר בגבע" (שמואל א' י"ג, ג). המקרא אינו מפרט כיצד הכהו יונתן, וכאן היה מקום לדמיונו של המספר להשלים פערים תוך שאנו נרמזים למצב בימינו ולברוטליות של חיפושי הנשק שנעשו על ידי הבריטים: "והפלשתים פשטו בגיא ובגבע, פרצו לאסמים ולבתי העבדים, ואת ידיהם שלחו בביזה... הפלשתים השתוללו באין מפריע". תחנוניו של ידיצור לא הועילו, אך כאשר התקרב נציב פלשתים למערה שבכרם, הבין כי בוגד גילה את אוזנו. מתוך המערה זינקו יונתן והנערים אשר על המלאכה, מפוייחים, ובידיהם מבריקות חרבות ברזל שלופות". נערך קרב בין הפלשתים ובין העברים כשבראשם יונתן, וזה היכה את הנציב למוות. זהו מאורע הסטורי, ככתוב, אך יש בו רמז למאבק בימינו של ארגוני ההגנה, האצ"ל והלח"י בחיילים הבריטיים. קורבנות נפלו משני הצדדים ובסיפור — גם חרש הברזל, ידיצור, נפל בקרב. אולם בטרם מת השמיע צוואה: "אין עצה ואין תבונה נגד פלשתים, כי אם החרב... שמרו על החרבות כי באין לכם נשק — אבוד תאבדון".

אין ספק שדברי צוואה אלה מכוונים לתקופה בה נכתב הסיפור ולגורלו של היישוב הנאבק על קיומו. הצורך בנשק מגן, כמוהו כאוויר לנשימה, כאז כן עתה. זהו סיפור על רקע היסטורי, שבו כל ההתרחשויות מתוארות בתקופת התנ"ך, חלק מהגיבורים מקראיים והמחבר מנצל אירוע מקראי. עם זאת, המשמעות והרמיזה מכוונות להווה. אריכא משאיר לקוראים להסיק את המסקנות מן המסופר, ואינו אומר זאת במפורש, אך המבין יבין.

3. החייאת דמות מקראית במסגרת חלום לשם בירור אידיאולוגי

שילוב מעניין בין עבר להווה, בין תקופת ההתיישבות בארץ בימי העלייה השנייה והשלישית לבין דמות מקראית, מצוי בסיפורו של חיים אריה זוטא, "בנחל פרת".[39] המחבר בחר בנביא ירמיהו ובדברי נבואתו על זכותנו בארץ ועל הקשר שבין העם ואדמתו, כאסמכתא להשקפתו הציונית. לשם כך יצר סיפור מורכב, סיפור מסגרת: הסיפור החיצוני המהווה מסגרת הוא ריאליסטי, "עכשווי", ומתאר קבוצת נערים עבריים המטיילים בואדי פארה, היא נחל פרת, הקרוב לענתות. ואילו הסיפור הפנימי הוא חלום שבו פוגש הדובר מקבוצת המטיילים את הנביא ירמיהו, משוחח עימו ושומע מפיו את תולדות חייו, החל מעבודתו ככוהן בבית המקדש, שליחותו והיותו לנביא, סבלו ורדיפות השרים אותו, וכלה בנבואות החורבן והנחמה.

הקשר בין שני חלקי הסיפור כפול: מקום הטיול בנחל פרת מעלה את שמו של הנביא ירמיהו שטמן את האזור בנקיק הסלע (ירמ' ג, ד). המטיילים חשים, כי "המקום אשר אנחנו

39 ח.א. זוטא, "בנחל פרת", כתבי ח.א. זוטא, כרך ב', דפוס "הספר", ירושלים תרצ"א, עמ' סג–קכו. חיים אריה זוטא עלה לארץ ישראל בשנת 1903 וסיפור זה נכתב בתרפ"ד (1924).

יושבים עליו קדוש הוא, ובו דרכו והתבודדו נביאים וחוזים" (עמ' סט). הקשר שלהם לארץ חזק, "המקום הוא שלנו... ברכנו בשם ומלכות ובכוונה מיוחדת שהחיינו והגיענו ללילה הזה" (עמ' סח–סט). מכאן, שדמותו של ירמיהו משובצת במודע בסיפור החיצוני, ואילו בסיפור הפנימי ירמיהו הוא גיבור מרכזי והדובר משוחח איתו.

פסוקים רבים משלב המחבר בסיפור הפנימי, ובאמצעותם מתבררת משנתו הציונית. את יחסו לארץ ישראל ולאדמתה שם המחבר בפי המשוחחים בחלום. ירמיהו אומר: "רק בעבודת אדמת ארצָם יש תקווה לעם" (עמ' קיח). והצעיר משיב לו: "כן זקני היקר, הדור הקודם, שלא הבין אדמת מולדת מה היא ומה ערכה, הוא שהאשימך, בחושבו כי העיקר הוא הגבורה לנפול במלחמה, אבל אנחנו הקשורים דור שלם אל אדמתנו־אמנו, שכבר הרטבנוה בזעתנו ובדמנו, אנחנו מבינים, כי במסירות נפש עמדת על דעתך לבלי עזוב את הארץ". והנביא משיב: "כן, בני, רק הדורות הבאים שישובו אל קרקע ארצם, שיהיו תושבים ואזרחים באדמתנו, שירכשו להם את מולדתם בארצם, רק הם יבינו כי טוב לסבול כל עלבון תמורת שבתם בארץ מולדת, וכל זמן שהעם יושב על אדמתו נשקפת לו תקווה ששרידיו יישארו בה" (עמ' קיט). דברים אלה, הנאמרים בסגנון מודרני, מועברים, כביכול, לימי קדם אך גם מבטאים את דור החלוצים במולדת בזמן החדש.

ציטוט פסוקים מספר ירמיהו בא להדגיש את נצחיות העם: "אם ימושו החוקים האלה מלפני, נאום ה', גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים" (ירמ' ל"א, לה). "רשב יעקב ושקט ושאנן ואין מחריד... אך אותך לא אעשה כלה" (שם, ל', י–יא). את רעיון שיבת העם לארצו מביא המחבר מתוך ציטוט דברי ה' לרחל המבכה על בניה: "מנעי קולך מבכי... ויש תקווה לאחריתך... ושבו בנים לגבולם" (שם, ל"א, טו–טז). את בנין הארץ מדגיש המחבר בפסוקים המוצאים מהקשרם המקורי: "בנו בתים ושבו בהם, נטעו גנות ואכלו פריהן... ויהודה תיושע וישראל ישכון לבטח" (שם, כ"ט, ה; כ"ג, ו). פסוקים אלה מספר ירמיהו הם תמצית השקפתו הלאומית של זוטא. חזרה לסיפור המסגרת מסיימת את העלילה בטבילתם של הנערים בנחל פרת, "ונמלא את העמק צהלה ושמחה... שמחה עברית שלא נשמעה כאן עידן ועידנים" (עמ' קכו).

הסיפור "בנחל פרת" מצליח להמחיש לקורא את שני העולמות כאחד: מכאן, חוויה ממשית של טיול בארץ, מתוך הרגשת שייכות של נוער עברי הדורך על אדמת אבותיו וחש שזהו מקומו. זוהי שיבת ציון בהתגלמותה הממשית. ומכאן, העלאת דברי הנביא ירמיהו שחי במקומות אלה וניבא על שיבת הבנים לגבולם. כלומר: המחבר צירף בשני חלקי הסיפור את ההלכה עם המעשה, את זכות העם לשבת על אדמתו כפי שכתוב במקרא בסיפור הפנימי, עם יישום הדברים במציאות ההולכת ומתרקמת בארץ בימינו, בסיפור המסגרת.

לפנינו סיפור העושה שימוש מגמתי בדמות מקראית, משלב את נושא הציונות והשיבה לארץ עם דמותו של אחד הנביאים הטראגיים והמרשימים ביותר. כאן בולט השימוש במקרא לצורך ביסוס השקפת העולם הציונית, ואיתה יחד יצירת עלילה "מודרנית", הממחישה את עולמם החדש של צעירי ישראל המודעים במפורש להיסטוריה של העם ושל המקומות שעליהם דורכות רגליהם. "השמחה העברית" שבה מסתיים סיפר המסגרת היא גם שמחתו של המחבר החוזה בעליל את "שוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים" (תהל' קכ"ו, א).

ב. השוואה גלויה בין אירועים מקראיים לזמן הזה

עלילה עכשווית המבוססת על אלוזיה מקראית

1. יצירות רבות נכתבו לילדים ובהם אקטואליזציה של מאורעות מן המקרא והשלכתם על מלחמת העצמאות. המשורר זאב העלה את השאלה העקרונית על זכותנו על הארץ תוך השוואה למאורע מקביל במקרא. בשיר מָצור ירושלים[40] משווה זאב את המצור שהטילו הערבים על ירושלים בתש"ח, למצור בימי המלך חזקיהו שהטיל מלך אשור על העיר. אין בשיר תיאור המצור על פי התנ"ך אלא ברמזים, וניתן להבין את השיר כאילו הוא מתרחש בימינו:

עַל חוֹמוֹת יְרוּשָׁלַיִם
הָבָה קוֹל אוֹיֵב.
הָעָם דָּמַם כְּמוֹ יַעַר,
שֶׁנִּסְחֲפָה אַדְמָתוֹ.
הַשֹּׂרֶשׁ נֶחְשַׂף,
וְהָרַעַם מְבַשֵּׂר אֶת הַפַּעַר.

המוטו לשיר לקוח מדברי רבשָקה וניתן במקוטע (מלכים ב', ח, כח-לו): "ויעמוד רבשקה ויקרא: "צאו אלי... עד בואי ולקחתי אתכם אל ארץ כארצכם... והחרישו העם ולא ענו... כי מצוות המלך היא לאמר: לא תענוהו".
זאב שם את הדגש על הביטוי "ארץ כארצכם", והוא שואל:

הֲיֵשׁ בִּשְׁבִילִי עֵינַיִם כְּעֵינִי,
לֵב כְּלִבִּי,
אֶרֶץ כְּאַרְצִי, הַאִם יֵשׁ?

השוואת הארץ לליבו ולעיניו של אדם מצביעה על הקשר ההדוק שאינו ניתן להפרדה ולהחלפה. זו תמצית השקפתו של המשורר: אין תחליף לארצנו ואין תחליף לירושלים, כאז כן עתה:

הֲיֵשׁ לָךְ, יְרוּשָׁלַיִם,
הָרִים כְּהָרֵךְ,
עַמִּים כְּעַמֵּךְ,
אֶרֶץ כְּאַרְצֵךְ, הַאִם יֵשׁ?

40 זאב, "מצור ירושלים". פרחי בר, הקיבוץ המאוחד, תשל"ד, עמ' 210–212. השיר התפרסם לראשונה בדבר לילדים בט"ז אדר א' תש"ח, בעיצומו של המצור.

המשורר מעמיד בפני הקורא את הסיטואציה הקשה בה עמד העם בימי קדם בשומעו חרפתו מפי רבשקה, המחרף אלוקים ואדם ומציע להם גלות "טובה יותר", ועליו להחריש, "כי מצוות המלך היא לאמר: לא תענוהו". בשיר זה הופכת השתיקה של העם בימי חזקיהו לסמל לימיו של המשורר, והוא מצביע על החוסן והכוח של העם המלוכד למרות היותו חייב לא להגיב (ואולי יש כאן רמז ל"הבלגה" שגזר על עצמו היישוב במאבקו בבריטים):

קָרְבוּ אִישׁ אֲלֵי אִישׁ
לֵב אֲלֵי לֵב
חוֹמָה־אֶל־חוֹמָה וְהַר־אֲלֵי־הַר
וְסֶלַע אֶחָד הֵם,
יַחְדָּו,
לֹא יְמִישֻׁנּוּ לָנֶצַח הַצַּר.

השתיקה מקרבת ומאחדת את העם, הופכת אותו לסלע איתן, המסוגל לעמוד בפני כל אויב וצר.
בסיומו של השיר קיים טשטוש זמנים. המצור בעבר הרחוק והמצור על ירושלים בימי תש"ח מתלכדים:

וּבַלַּיְלָה —
בּוֹקַעַ הָאוֹר מִן הָעִיר —
אוֹר הָעֲנוּת, הַצַּעַר, הָרָעָב,
שֶׁלָּהֲבוּ בְּלַהַט
אַהֲבַת נְצָחִים —
סוּפַת־אוֹר סָעֲרָה וַתִּלָּהֵב.

הנס שקרה בעבר, המסופר בספר מלכים ב', י"ט, לה: "ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמישה אלף, וישכימו בבוקר והנה כולם פגרים מתים", לא בדיוק קרה עתה, אך סופו של המצור והנצחון על האויב בתש"ח הם ביטוי לשחר העולה על העיר החופשית, היום כמו בימי קדם:

הַמַּם הָאוֹיֵב
נִגַּף —
וְנִמְלַט מִן הָאוֹר.
שַׁחַר עָלָה —
יְרוּשָׁלַיִם חָפְשִׁית,
נָמוֹג, נִמְחַק הַמָּצוֹר.

הסיום האופטימי של השיר בא להדגיש שכל האיומים מצד האויבים הרוצים לגרשנו מארצנו, לא יועילו, "לא ימישנו לנצח הצר".

2. שיר נוסף המתאר את המאורעות במלחמת העצמאות תוך הדגשת ההקבלה הגלויה בין עבר והווה וזכות עם ישראל על ארצו על פי הכתוב במקרא, הוא שירו של שלמה סקולסקי, "כאבותנו כן אנחנו".[41] השיר מדגיש את הצד השווה בין "אבותינו ממצרים" ובין דור הגאולה היום:

כַּאֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם
עִם הָאֵשׁ וְהֶעָנָן,
אֵשׁ הַחֹפֶשׁ לְפָנֵינוּ
וּבְלִבֵּנוּ — הַמִּשְׁכָּן
הֶעָנָן מֵאָחוֹרֵנוּ
לְאַפְּדֵנוּ לֹא נָתַן.

מוטיבים מקראיים קדומים, עמוד האש ועמוד הענן שליוו את העם במדבר, מתפרשים בשיר בדרך סמלית: האש היא אש החופש, והענן — המגן על העם. המשורר רואה את כיבוש הארץ ואת זכותנו עליה, כצו העובר מאז ועד היום:

כַּאֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם
בְּדָם וָאֵשׁ, תִּמְרוֹת עָשָׁן —
אֶת אַרְצֵנוּ פֹּה כָּבַשְׁנוּ
מִבְּאֵר־שֶׁבַע וְעַד דָּן;
וַאֲשֶׁר עוֹד לֹא יַרַשְׁנוּ —
לָנוּ הוּא עִם בּוֹא הַזְּמָן.
כַּאֲבוֹתֵינוּ כֵּן אֲנַחְנוּ,
גַּם נִלְחַמְנוּ גַּם נִצַּחְנוּ —
חַג חֵרוּת חָדָשׁ נוֹשָׁן.

תיאור כיבוש הארץ ב"דם ואש ותימרות עשן" (על פי יואל ג, ג) מצביע על המופתים והניסים שהיו במלחמה, ועל עזרת ה' לכובשי כנען או ולמשחררי הארץ היום.

בשני השירים, גם בשירו של זאב וגם בשירו של סקולסקי, קיימת השוואה בין אירועים מקראיים לבין אירועים בימינו, ובהם מודגשת זכותו של עם ישראל על ארצו. אין חדש תחת

41 שלמה סקולסקי, "כאבותינו כן אנחנו", הצופה לילדים כרך ג', חוב' 27-28, י"ב ניסן תש"ט (11.4.49) עמ' 319.

השמש, וכפי שנכבשה הארץ בימי יהושע, כך עתיד העם לרשת את כל הארץ במלחמת העצמאות. זוהי תפישה ציונית מובהקת הנשענת על המקרא.

ג. השכול וההתמודדות עם האובדן

1. השוואה ניגודית בין עבר והווה — העקדה

המוטיב המקראי המתקשר עם השכול הוא העקדה. בתורה מעמיד הקב"ה את אברהם בניסיון, ואילו ביצירות רבות קיימות עקדות אמיתיות. השוואה ניגודית זו שבין נסיונו של אברהם שלא הקריב את בנו לעולה ממש, לעומת מותם של הבנים, כבר הובאה במדרש איכה רבה (פרשה א) ד"ה מעשה במרים בת תנחום: "אמרה לו אמו, בני, אל ירך לבבך ואל תחת, אצל אחיך אתה הולך, ואתה ניתן בתוך חיקו של אברהם אבינו, ואמרו לו משמי, אתה בנית מזבח אחד ולא הקרבת את בנך, אבל אני בניתי שבעה מזבחות והקרבתי את בניי עליהם, ולא עוד אלא דידך נסיון ודידי עובדין" (סיפור זה ידוע בשם "חנה ושבעת בניה").

השוואה ניגודית זו מצויה גם בכמה יצירות עכשוויות לילדים, המתארות מאורעות במלחמת תש"ח. נראה כיצד נעשה בהן שימוש בעקדה הקדומה, שבאמצעות הזכרתה מתריסים הכותבים כלפי שמיא, ומקוננים על גודל השכול והאובדן.

שירה של שרה גלוזמן, האחד נפל על הגלבע,[42] מוקדש "לאב השכול מעין־חרוד", הוא שלמה לביא, ששני בניו, ירובעל והלל, נפלו בשנת תש"ח:

הָאֶחָד נָפַל עַל הַגִּלְבֹּעַ, ...הִנֵּה הוֹלֵךְ הוּא, אַבְרָהָם, תַּם דַּרְכּוֹ,
וְאָחִיו — בַּנֶּגֶב, בַּמִּדְבָּר: וַאֲחֵרָיו יוֹלִיךְ אֶת בְּנוֹ, יִצְחָק.
וְעַל כֵּס כְּבוֹד שָׁם, מִגְבּוֹהַּ וְאוּלָם, כְּשֶׁאַךְ אָחַז אֶת הַמַּאֲכֶלֶת
אַל גָּדוֹל רָאָה זֹאת וְזָעַר... אַיִל בָּא וְחִישׁ אֵלָיו נִזְעָק...

המשוררת מעמידה זה כנגד זה את אי־השוויון שבין עקידות הבנים: "אל! כאן אב הקריב לך השנים / שני בניו נתן, משוש חייו.../" ולעומת זאת, האיל הוקרב במקום יצחק, ואברהם למעשה לא הקריב דבר. יש משהו אירוני בהצלת יצחק והחלפתו באיל, ולעומתו הדגשת הטראגיות שבנפילת שני הבנים. בעצם העמדת הבתים בשיר זה כנגד זה, הווה אכזרי מול עבר מקראי, היא מתריסה, אך בהמשך השיר נשמעת ההתרסה במפורש:

אֵל שָׂחַקְתָּ הַשְׁבוּעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ?
וְלֹא תִּזְכּוֹר חֲלוֹם שֶׁל נֶכֶד אַבְרָהָם?

42 שרה גלוזמן, "האחד נפל על הגלבוע". הצופה לילדים כרך ב', חוב' 50, כ"א מנחם אב תש"ח (26.8.48), עמ' 599.

השבועה היא הזכות על הארץ: "ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגוריך את כל ארץ כנען לאחזת עולם..." (בראשית יז,ח); בשם הזכות הזו נהרגים כיום הבנים:

לָנוּ אֶרֶץ זוֹ עוֹד בַּיָּמִים הָהֵם נָתַתָּ,
אֵלֶיהָ הֲבִיא מֹשֶׁה אָז אֶת הָעָם...
לָכֵן נוֹפְלִים עַתָּה בָּנִים עַל הַגְּלְבַּע
וְעַל שִׁמְךָ נֶהֱרָגִים שָׁם בַּמִּדְבָּר,
וְאַתָּה תַּחֲרִישׁ, אֵלִי, וְנַחַת זְרוֹעַ
לֹא תֵרָאֶה פֹּה לָאוֹיֵב הַצָּר?

בסיום פורצת זעקה מפי הדוברת, שבה נדרש האל להושיע את בניהם של יעקב ואברהם ולנקום את דם הנופלים. קיים בשיר הסבר להקרבה, הסבר לאומי, אך לא הצדקה למוות. הזכות על הארץ וההבטחה לעם חייבת לכלול, לדעת הדוברת, גם את ההגנה וההשגחה על הבנים, מלחמה של ה' באויבי העם, לבל תחזור העקדה ותשכל את ההורים.

2. החייאת דמויות מקראיות ושיתופן בעלילה

נפילתם של הל"ה, שהלכו בהרים לעזרת גוש עציון הנצור, על כל זוועת ההתעללות שהתעללו בהם הערבים מובאת בסיפור "זעקת האבות", שכתב אלקנה.[43] גם כאן משמש מוטיב השכול באמצעות העקדה כהתרסה כלפי שמים, תוך השוואה לעקדת יצחק. אולם, שלא כמו ביצירה הקודמת, מחיה המספר את האבות והאימהות מן המקרא ומשתפן בעלילה שיתוף פעיל. נוצרת כאן עלילה חדשה שזמנה הוא ההווה, המאורע המרכזי הוא אמיתי וריאליסטי מימי מלחמת השחרור, אך צירוף הדמויות המקראיות הוא כמובן דמיוני. צירוף האבות והאימהות לקינה על הבנים הנהרגים מיוסד על המדרש באיכה רבה פתיחתא כ"ד: "אמר הקב"ה לירמיה... לך וקרא לאברהם, ליצחק וליעקב ומשה מקבריהם שהם יודעים לבכות..." ר' אלעזר ברבי קליר כלל מדרש זה בשתיים מקינותיו לתשעה באב. בסוף הקינה "אז במלאת ספק יפה כתרצה" נאמר: "קום לך ירמיה למה תחשה / לך קרא לאבות ואהרן ומשה... שואג היה ירמיה הנביא / על מכפלה נוהם כלביא / תנו קול בבכי אבות הצבי...".[44] המשכו של המדרש מצוי גם בקינה הפותחת במילים: "אז בהלוך ירמיה אל קברי אבות / ונָם עצמות חביבות / מה אתן שוכבות / בניכם גלו ובתקום בחרבות" (עמ' צח). בקינות אלו מובאת זעקת האבות וגם בכי האימהות: "קול בכי לאה / מתופפת על לִבָּיה / רחל אחותה מבכה על בניה / זלפה מכה פניה / בלהה מקוננת בשתי ידיה" (עמ' ק). דמויות מקראיות אלה משתתפות גם בעלילת הסיפור שלפנינו.

אחרי הפתיחה הקצרה המדווחת על המאורע באופן ריאליסטי מצמרר, עובר המחבר לסיפור דמיוני על תגובתם של האבות במערת המכפלה לשמע שמחתם של פורעי חברון

43 אלקנה, "זעקת האבות", הליכות ישראל לכתה ה', הוצ' עמיחי, 1965, עמ' 43–44.
44 בתוך סדר הקינות לתשעה באב, בעריכת דניאל שלמה גולדשמידט, מוסד הרב קוק, 1968, עמ' קב.

אחרי ההרג. תחילה מתקיים דו־שיח בין האבות. יצחק פונה אל אברהם בהאשמה: "קומה נא, אבי, וראה מה עשו בני ישמעאל בן אמתך הגר לבני", ואברהם משיב: "בושתי ונכלמתי כי אלה יוצאי חלצי הם...". יש בכך האשמה ישירה של "בני אברהם", צאצאי ישמעאל, כפי שהיא נשמעת, כביכול, מפי אברהם ויצחק בעצמם.

את מוטיב העקדה שם המספר בפי האימהות — שרה, רבקה ולאה ולקראתן באה גם רחל, עומדות על שלושים וחמש הגוויות, ושרה פותחת: "בני הטהורים, מה אומר לאמותיכם המצפות לכם? אנוכי לא יכולתי לעמוד בנסיון של עקידת בני יצחק,[45] ואתן חמישה ושלושים בנים עקדתן!" גם כאן חוזרת ההדגשה שעקדת יצחק הייתה נסיון בלבד, על פי המדרש באיכה רבה על מרים בת תנחום שהובא לעיל. יש בקריאה זו העצמה של העקדה, לא אחד ולא שניים אלא שלושים וחמישה בנים!

האשמה כלפי הבריטים צאצאי עשיו נשמעת מפי רבקה ולאה: "אויה לנו כי עשיו עשה יד אחת עם בני ישמעאל לרצוח את בנינו". ואילו בפי רחל שם המחבר התרסה ישירה כלפי שמים, כשהיא פורשת את ידה לשמים, בוכה ואומרת: "אז בליל החורבן, כשהכשדים הובילו את בני לארץ גלותם ואני עמדתי על אם הדרך ובכיתי עליהם, אמרת לי: "מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה, כי יש שכר לפעולתך... ושבו בנים לגבולם" (ירמ', ל"א, טו–טז), והנה שבו לגבולם, הכזה יהיה שכרם?".

אנו רואים כיצד בנה המחבר את היצירה על יסוד המקרא, מוטיב העקדה והבטחת ה' לרחל, ובכך הביע את השקפת עולמו על המאורע שאירע בזמנו, תוך שימוש בתיאור ריאליסטי ורמזים למדרש בחלק הדמיוני שבעלילה. לא זו בלבד שאנו מזדעזעים בשומענו על נפילת שלושים וחמישה הגיבורים, אלא גם אבות האומה זועקים על כך ומתריסים כלפי שמים.

3. רחל — סמל האם השכולה

אם שרה מסמלת את דמות האם שבנה נעקד, הרי רחל מסמלת את דמות האם השכולה, "המבכה על בניה, מאנה להינחם על בניה כי איננו" (ירמ' ל"א, יד). דמותה של רחל, שקברה "בדרך בית לחם, בואך אפרתה", היא הדמות שבחר לו שלמה סקולסקי, להעמידה במרכז שירו "מנעי קולך מבכי".[46] שם השיר הוא ציטוט מדברי ה' שמביא ירמיהו הנביא, דברי נחמה לאם הבוכה (ירמ', ל"א, טו–טז). אולם בשירו הופך סקולסקי את התפקידים והמנחם הוא לא ה' אלא הנער שנפל בקרב:

אָז יֵשׁ וְדִמּוּת עֵלֶם פִּתְאוֹם מִתְקָרֶבֶת,
כְּכָל שֶׁתִּקְרַב כֵּן תִּגְדַּל,
סָבִיב לְרֹאשׁוֹ נָהָרָה מִשְׁתַּלְהֶבֶת,
כָּהָר, הַר עֶצְיוֹן, הוּא נָפַל.

45 על הכתוב "ויבוא אברהם לספוד לשרה ולבכותה" (בר' כ"ג, ב) נאמר במדרש (עיין רש"י שם): "על ידי בשורת העקדה שנזדמן בנה לשחיטה וכמעט שלא נשחט, פרחה נשמתה ממנה ומתה".
46 שלמה סקולסקי, "מנעי קולך מבכי", הצופה לילדים כרך ב', חוב' 53, י"ב באלול תש"ח (6.9.48), עמ' 635.

זוהי דמותו של "המת החי", דמות המופיעה ביצירות רבות,[47] שדרכה מעביר היוצר מסר לנשארים בחיים.

נפילת גוש עציון ערב הכרזת המדינה (ד' אייר תש"ח), הייתה מכה קשה מאוד ליישוב כולו. קרבת בית לחם בדרך אפרתה לגוש עציון, מעלה בדרך הטבע את דמותה של רחל, שבכיה מבטא את בכי האמהות השכולות. המשורר בחר לנחם את עמו דווקא באמצעות דבריו של הבן הנופל במלחמה. אין כאן תחושה של עקדה, להיפך! תקווה הוא מביא בדבריו, ובמוטיב העקדה נוצר היפוך היוצרות:

"מְנָעִי עֵינַיִךְ מִבֶּכִי, אוֹמֵר הוּא, — מְנָעִי עֵינַיִךְ מִבֶּכִי, הָא אִמָּא,
וְאַל־נָא תְּהִי שְׁפוּלָה, — הַבְּכִי — לֹא יָאֶה לַגִּבּוֹר,
בְּנֵךְ כְּבָר עוֹלֶה, עַל אוֹרְבַיִךְ גּוֹבֵר הוּא — הִנֵּה יְהוּדָה קוֹל שׁוֹפָר כְּבָר הֵרִימָה.
פְּדוּת לָךְ יִשָּׂא, גְּאֻלָּה. — מָחָר יִקָּרֵא לָהּ כְּבָר דְּרוֹר..."

דמותה של רחל מתמזגת בדמות האם, זו האם שאמרה לילד הקט, "הבכי — לא יאה לגיבור". המשורר מחליף את דברי הכתוב, "מנעי קולך מבכי" במילים "מנעי עיניך מבכי", כי כך רואה הילד את אמו, ולא כפי שכתוב "קול ברמה נשמע". ניחומיו של הבן שנפל, הבאים במקום דברי ה' אל רחל, ממחישים את המרחק בין התקופות, שכן בימינו פסקה הנבואה, ועל העם להתגבר בעצמו על החולשה והבכי. בשיר זה בולט הלוחם הגיבור, סמל ללוחמי תש"ח, הקם לנחם את האם השכולה ולהדגיש בזאת שקורבנו איננו קורבן שווא: לארץ יקרא דרור!

ד. מאבק על העלייה לארץ ושמחת הנצחון

1. עלילה מודרנית העושה שימוש בשיבוצים מקראיים

למאבקו של היישוב בבריטים על פתיחת השערים ועל עלייה חופשית, היו שותפים גם הילדים. ואם המבוגרים נאבקו בכל הרצינות ובאמצעים הדלים שעמדו לרשותם, הרי הילדים הפעילו את דמיונם בתמימות האופיינית לילדים. לימוד התנ"ך והמאורעות המסופרים בו הופנמו ושימשו כר נרחב לחיקוי ולאמצעים במאבק הקשה שהתחולל סביבם.

מרים ילן־שטקליס נתנה ביטוי למאבק על פתיחת השערים בסיפורה "שערי הארץ".[48] היא יצרה הקבלה לעלילה מקראית באופן מרומז. אם במקרא מתעקש פרעה ומכביד את ליבו ואינו משלח את העם ממצרים, הרי במציאות של ימי המנדט הבריטי משמש מלך אנגליה מקביל ותואם לפרעה בעיקשותו ובאטימות ליבו, ואינו פותח את השערים בפני הפליטים הנתונים ברעב ובמחסור ומתדפקים על שערי הארץ. אין פלא איפוא שילד הקורא את ספר שמות יעביר את כעסו מפרעה למלך אנגליה.

47 כגון בשירו של נתן אלתרמן, "דר־שיח", עיר הינוה, מחברות לספרות, 1957, עמ' 9–10.
48 מרים ילן־שטקליס, "שערי הארץ", בחלומי, דביר, תל־אביב, תשכ"ג, עמ' 107–115.

סיפור זה יש בו מציאות ודמיון גם יחד. תפקיד הדמיון הוא לפתור את הבעיות הקיימות במציאות. כדרכה של מרים ילן־שטקליס, המבינה היטב לנפשו של הילד, היא כורכת בסיפור את הבעיה האישית של הילד הג'ינג'י הסובל מבחינה חברתית, ומשלבת אותה בבעיה הלאומית הנזקקת לפתרון דחוף. מעשה גבורה לאומי עשוי לזכות אותו בהערצת חבריו. בדמיונו הוא פונה לנציב העליון וטס איתו ללונדון כדי לדרוש מהמלך את פתיחת השערים.

דני הג'ינג'י, גיבור הסיפור, מזדהה בשליחותו עם משה ואהרן. מכאן ואילך מתנהלת השיחה בינו ובין המלך בשיבוצים מן התורה: "שלח את עמי", אמר הילד, ותגובתו של המלך זהה לתגובת פרעה: "ויחזק לב המלך, ולא שמע אלי. חזרתי ואמרתי: שלח את עמי! ויכבד את ליבו ולא שמע אלי".

הילד מסביר למלך בפירוט את מצבם הקשה של הפליטים באירופה, מזכיר את היטלר ודורש את פתיחת השערים למולדת. "ויכבד המלך את לבו גם בפעם הזאת". כדי להשפיע על המלך עושה דני מעשה "מפחיד": "אז קרבתי אליו ולחשתי על אוזנו: סיפורי המקרא, שמות — אמרתי — פרק ה' וו' וז' וח'! זוכר אתה? זהו! המלך החויר עד מאד". וכאן באה הערת ביניים: "למעשה אמרתי זאת רק כדי להבהיל אותו, כי היום אין ניסים ואין דברים כאלה".

דבריו של הגיבור מצביעים על השפעת הסיפור המקראי עליו, המכות במצרים, האותות והמופתים מצד אחד, ועל עיקשותו של פרעה המכביד את ליבו, כמוהו כמלך אנגליה האוטם את אזניו וליבו ונועל את שערי הארץ. המחברת מעצבת בסיפור ילד בעל דמיון עשיר, אך עם זאת מפוכח ומכיר את המציאות, שאינו מאמין בניסים. באמצעות הציטוט מהתורה מותחת מרים ילן־שטקליס ביקורת על אנגליה ומעשיה נגד היהודים, ויוצרת הקבלה בין עבר והווה.

2. שיבוצים ודימויים מן המקרא כביטוי למאורע לאומי

באמצעות התנ"ך מבטאים הסופרים לא רק את העצב והאסון העובר על העם אלא גם את תחושת השמחה. ביטוי לנס הגדול, שבניצחון ישראל על אויביו במלחמת העצמאות, מוצא המשורר זאב בפסוק מספר זכריה (ח, ו); אותו הוא מציב כמוטו לשירו: "אנו חוגגים את יום העצמאות":[49] "כה אמר ה' צבאות, כי יפלא בעיני שארית העם הזה בימים ההם, גם בעיני יפלא, נאום ה' צבאות". ועל מה הפלא? זאת מפרש הנביא בפסוקים קודמים: "כה אמר ה' צבאות, עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים, ואיש משענתו בידו מרב ימים. ורחובות העיר ימָלאו ילדים וילדות, משחקים ברחובותיה" (שם, ד–ה). זאב מדגיש בשירו את הפלא וההתרגשות העוברים על העם. ביטוי לכך משמשים לו דימויים שונים מן המקרא, החל מבריאת העולם וכלה בסיני.

הוֹמֶה הַפֶּלֶא כַּלֵּב כְּמוֹ יַיִן
וְשׁוֹטֵחַ אֶת הָעָם כְּנָהָר.

49 זאב, "אנו חוגגים את יום העצמאות", פרחי בר, הקיבוץ המאוחד, תשל"ד, עמ' 159–160.

הָעָם,
הָעוֹמֵד מוּל מוֹלֶדֶת עַיִן מוּל עַיִן
נִרְגָּשׁ וְנִפְעָם וְנִסְעָר
וְתָמַהּ:
"יָצַר מִי אֶת מִי?"
כֵּן עָמַד נִרְגָּשׁ וְנִפְעָם וּמָקָם הַבּוֹרֵא
כְּשֶׁאָמַר "יְהִי אוֹר" —
וַיְהִי.

זאב משווה את ההתרגשות והפלא של העם בנצחונו על אויביו להתרגשותו, כביכול, של הבורא עם קיום ציוויו בעת בריאת העולם: "יהי אור" — ויהי. זוהי המחשה של הפסוק בזכריה, שבו מודה ה' שגם בעיניו "ייפלא", כמו בעיני העם. הניצחון דומה לבריאת האור, יציאה מן החושך, ולכן הדימוי כה חזק ומוחשי. זאב ממשיך לתאר את השמחה בהביאו דימויים נוספים המושתתים על פסוקי התנ"ך:

מַעְגָּל בְּמַעְגָּל סוֹעֵר הַמָּחוֹל
וְסוֹעֵר הַקּוֹל: "הַלְלוּ כִּי טוֹב".
הַלַּיְלָה הָאָדָם
רַגְלוֹ עַל הָאָרֶץ וְרֹאשׁוֹ בַּשָּׁמַיִם —
כְּסֶלָם־יַעֲקֹב.

זאב מצטט את הפסוק מתהילים (קל"ה, ג), שבו נאמר: "הללויה כי טוב ה'", אך משמיט את שם ה' פעמיים, גם בקצרו את התיבה הראשונה "מהללויה" ל"הללו", וגם בהשמטת שם ה' בסוף. גם בדימוי "כסלם יעקב" רומז המשורר לחלום יעקב הקדום, שבו "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי אלוקים עולים ויורדים בו" (בראי כ"ח, יב), והוא מביע את שמחת האדם בדרך של הפלגה: "רגלו על הארץ וראשו בשמים", מבלי לרמוז להתגלות ה'. סולם יעקב הופך לאקטואליזציה של המקרא, אך השבח וההלל אינם מופנים כלפי ה'. יש כאן שימוש בדימוי מקראי אך בגישה חילונית מובהקת.

הפלא של "עם ומולדת שעלו מן התוהו"... "יסופר לדורות שיבואו / כמעשה בראשית / כפלא סיני". שני דימויים אלה הם שיאים בהתרחשות ההיסטורית, הן במעשה הבריאה, והן בהיסטוריה הלאומית בהר סיני, ולשניהם משווה המשורר את עצמאות העם ונצחונו. את שירו מסיים זאב באזכור ברית בין הבתרים, ובמיוחד ברמז להבטחת הזרע, שבו נאמר לאברהם: "הבט נא השמימה וספור הכוכבים — כה יהיה זרעך" (בראי ט"ו, ה):

בּוֹקֵעַ הָאוֹר מֵאָהֳלֵי יַעֲקֹב,
בּוֹקֵעַ הָאוֹר מִכָּל הָעֵינַיִם,
וְנִשָּׂא

כְּמַשּׂוּאוֹת עַל הָרִים,
עָלוּ הַכּוֹכָבִים לָחֹג בַּשָּׁמַיִם.
הַכּוֹכָבִים —
אֲלֵיהֶם נָשָׂא אֶת עֵינָיו אַבְרָם
מִבֵּין הַבְּתָרִים.

שיר זה, כשירים שהבאנו בתקופת קום המדינה, ובו מביע המשורר את השמחה הכללית באמצעות פסוקי המקרא, ואזכורים למאורעות במקרא, אופייני לתקופה שבה תפש המקרא בעם מקום מרכזי, הן בלימוד בבתי הספר והן בחוגים רבים בחברה בכלל. די לו למשורר לרמוז רמז קל, כ'סולם יעקב', כ'סיני', כדי שהקורא הצעיר יבין את ההקשר. ספק אם כיום, כאשר לימוד התנ"ך נדחק לצדדים, במיוחד בבתי ספר חילוניים ואף בבחינות הבגרות, ספק אם הרמזים למקרא והדימויים המושתתים על פסוקיו יובנו לקוראים. עם זאת, בולטת בשיריו של זאב התפישה החילונית, גם כשהיא נשענת על המקרא.

ה. דמות מקראית כסמל — לפתרון בעיות נפשיות של הילד

מלבד עניינים לאומיים שהסיפור המקראי משמש להם ביטוי, נראה שהוא משמש גם לפתרון בעיות הילד. במיוחד בולט הדבר בכמה דמויות מן המקרא ההופכות לסמל, והמשורר המודרני מעצב ביצירותיו לילדים כמה מתכונותיהם לשם פתרון בעיותיו של הילד הנמען. אין כאן סיפור העלילה המקראית של הדמות, אלא התמקדות בו כסמל.

1. שמשון (שיר)

מרים ילן־שטקליס שיבצה את דמותו של שמשון בשיר לילדים קטנים, "ידידי טנטן",[50] שיר שבו שמשון הגיבור עוזר לילד הדובר להתגבר על בדידותו ופחדיו במיוחד לפני הירדמו:

וּכְשֶׁאֲנִי שׁוֹכֵב לִישׁוֹן
הוּא מְסַפֵּר לִי עַל שִׁמְשׁוֹן
שִׁמְשׁוֹן הָיָה גָּדוֹל, עָנָק,
שִׁמְשׁוֹן הָיָה גִּבּוֹר חָזָק.

וְגַם טִנְטָן שֶׁלִּי גִּבּוֹר —
אֵינוֹ פּוֹחֵד מִשּׁוּם דָּבָר, —
אֵינוֹ פּוֹחֵד מִפְּנֵי עַכְבָּר!

50 מרים ילן שטקליס, "ידידי טנטן", שיר הגדי, דביר, 1957, עמ' 72. ניתוח מפורט של שיר זה מצוי במאמרי "הד־אנר הלירי־הווידוי בשירי מרים ילן־שטקליס", בתוך: לאה חובב, בצליל וצבע, אקדמון, תשנ"ז, עמ' 235–237.

"טנטן" הוא "האני האחר" של הילד, האני הפנימי, עליו הוא משליך את תחושותיו, מאווייו ומעשיו שאינם רצויים. הילד חוזר ומספר לעצמו סיפורים לפני השינה, סיפורים הבאים לחזקו ולהוציאו מבדידותו ומפחדיו. הדמות הנערצת עליו היא דמותו של שמשון, שבעיני הילד היה "גדול, ענק", וכמובן "גיבור חזק". הרצון להזדהות עם שמשון הגיבור מושלך על דמותו של טנטן. טנטן, כלומר "האני", הוא גיבור. דבר זה מתבטא בחוסר פחד. שלוש פעמים חוזרת המשוררת בצורה אנאפורית על הביטוי "אינו פוחד". חזרה זו היא כעין לחש שמשמיע הילד לעצמו כדי לשכנע את עצמו ולחזק את בטחונו. מובן, שכך הוא מכסה על פחדיו, "לישון בלי אור", "מפני עכבר". דמותו של שמשון היא התומכת בו ועוזר לו להתגבר על כל אלה.

גישה זו של המשוררת היא הגישה הפסיכולוגית, התומכת במצוקות הילד באמצעות דמויות ועלילות ספרותיות. כאן לקוחה הדמות מן המקרא והופכת לסמל של גבורה, ומשובצת בתוך עלילה מודרנית. אין זה הסיפור המקראי על שמשון, אלא תכונות הגבורה שלו המעניקות ביטחון לילד הקטן.

2. שמשון (סיפור)

הגישה הפסיכולוגית מצויה גם בסיפור של רבקה אליצור, "שמשון הגיבור".[51] בסיפור זה אין שום התייחסות לעלילותיו של שמשון כפי שהן מובאות במקרא. הסופרת מניחה כדבר ידוע ומפורסם בין הילדים את משמעות השם "שמשון הגיבור", והיא משתמשת בו בדרך אירונית. דווקא הילד הפחדן ביותר נקרא שמשון! ממש לעג לרש. ואמנם הילדים מכנים אותו בלעג "שמשון הגיבור", "וכשאמרו זאת היו צוחקים".

הסיפור מציג בפנינו את הישגו של הילד ויכולתו להתגבר על פחדיו ולהזדהות עם השם שהוא נושא. במצוקתו הרבה בתחילת הסיפור חל שינוי והיא עומדת בניגוד לגבורתו בסופו. פגישתו ושיחתו עם זקן סמפטי, הנותן לו חגורה צבאית, מחוללת את המהפך. בפורים מתחפש שמשון לשמשון הגיבור, חוגר את החגורה הפלאית, ומנצח את יריבו יואב, כשמו של המצביא, ששמו אף הוא סמלי. "מאותו יום פורים והלאה קראו הילדים לשמשון: שמשון. שמשון סתם. הם לא אמרו עוד 'שמשון הגיבור', כי חשבו: אולי אין שמשון אוהב שיכנו אותו בכינויים. ואתם יודעים, את שמשון לא כדאי להרגיז". הכינוי גיבור, שהוא בדרך כלל חיובי, הופך כאן לכינוי שלילי, כמזכיר נשכחות.

לפנינו סיפור אחר ושונה. מן הסיפור המקראי לא נשאר דבר. המחברת משתמשת בדמות שמשון כמופת לגבורה, או בסיפורנו — לאנטי גיבור ההופך לגיבור ממש. ההזדהות עם שמשון באופן פסיכולוגי מביאה להתגברות נפשית, פנימית, על פחדים וחולשה. מקור הגבורה איננו אלוקי, כפי שאנו קוראים במקרא על היות שמשון "נזיר אלוקים", אלא הגבורה נתונה בידי האדם עצמו, ובמקרה שלנו בידי הילד. שמו, שהיה לו למעמסה בתחילה, הופך להיות סמל לדמותו בסופה של העלילה.[52]

51 רבקה אליצור, "שמשון הגיבור", נחמד מכל ימים, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, 1977, עמ' 72–82.

52 גישה דומה מוצאים אנו בסיפורו של עמוס בר, 'שועלי שמשון' (בתוך: דגים דגים, הקיבוץ המאוחד,

3. אליהו ודוד המלך

בשיר נוסף שכתבה מרים ילן־שטקליס מובאות שתי דמויות מקראיות מפורסמות לשם פתרונה של מצוקה נפשית של ילד. השיר הוא "ג'ינג'י",[53] ובו מופיעים אליהו הנביא ודוד המלך. נביא הפעם את תהליך התהוותו של השיר ובו נראה את חשיבותו של הפסוק המקראי.

בשיחה שקיימתי עם המשוררת סיפרה לי מרים ילן: "תמיד כאבתי את כאבם של ילדים חריגים הסובלים וכואבים על היותם שונים מחבריהם. לעיתים היה זה מום ממשי, אך לפעמים היה נדמה לילד שהוא נחות, גם אם היותו שונה לא גרע ממנו מאומה. בתוך הקבוצה השנייה ראיתי את סבלם של ילדים ג'ינג'יים. חיפשתי דרך לעזור להם. והנה מצאתי את הפסוק על דוד המלך, בספר שמואל א פרק ט"ז פסוק יב: 'והוא אדמוני עם יפה עיניים וטוב רואי'. ראיתי בדמותו של דוד המלך פתרון לבעיית השיער ה'אדמוני', ורק אז כתבתי את השיר".

עבודתה של המשוררת מצביעה על הפסוק כמקור וכדחף לכתיבת השיר, ובכך מוסבר עיקרו של השיר. דמותו של אליהו היא משנית בשיר, אך בלעדיה לא ייתכן הפתרון לבעיה. אליהו הנביא הוא מבשר הגאולה ומקדים את בואו של משיח בן דוד, כפי שאומר הנביא מלאכי (ג, כג): "הנה אנוכי שולח לכם את אליה הנביא, לפני בוא יום ה' הגדול והנורא". בשירנו מופיע הוא בחלומו של הילד הדובר, ונושא אותו אל גן העדן ואל היכלו של המלך דוד:

וּבַלַּיְלָה בַּלַּיְלָה וַיָּבוֹא אֵלָיָהוּ,
וַיַּעֲמוֹד עַל יָדִי,
וַיֹּאמַר: קוּמָה, קוּמָה יַלְדִּי!
וּבְכָנָף אַדַּרְתּוֹ עָטָפַנִי
וְנָשָׂאַנִי —
אֶל עָל.

בקטע זה שבשיר נשענת המחברת ברמז בלבד על הסיפור המקראי, שבו יש לאדרת השיער של אליהו כוח פלאים, כפי שמסופר במקרא (מלכים ב, פרק ב, ח, יג–יד). גם עלייתו בסערה השמימה מקנה לו את היכולת לשאת את הילד "אל על". הדובר בשיר מכיר את סיפורי אליהו ודמותו, וכאן ממלא אליהו את תפקיד המקשר המוביל אותו ל"גאולתו" האישית על ידי דוד המלך. התמונה שרואה הילד בחלום מעידה על תפיסה ילדותית המערבת

1979, עמ' 80–86). בסיפור זה סובל הגיבור הג'ינג'י מן הילדים שהקניטוהו באומרו: "לו הייתי גיבור כשמשון... ככה לקבל לפתע פתאום כוחות כאלה ולהיות גיבור". גם כאן משמשת דמותו של שמשון מופת ואובייקט להזדהות, מבלי להביא פרטים מהמקרא.

53 מרים ילן־שטקליס, "ג'ינג'י", בחלומי, דביר, תל־אביב, תשכ"ג, עמ' 41–42. ניתוח מפורט של השיר ראה במאמרי (הערה מס' 50), עמ' 232–235.

מציאות ודמיון. היכלו של דוד המלך, כסאו וחילותיו, הכל עשוי זהב. המשוררת יצרה הפתעה בחלום בגילוי הפתאומי שבו נוכח הילד לדעת שצבע שערו של דוד המלך דומה לשלו:

וּמִתַּחַת לָכֶתֶר יוֹרְדִים תַּלְתַּלָיו —
צְהֻבִּים תַּלְתַּלָיו שֶׁל הַמֶּלֶךְ דָּוִד,
צְהֻבִּים תַּלְתַּלָיו!
וְכָלוּ אַדְמוֹנִי.

משאלתו הכמוסה של הילד, להיות חשוב ובלתי נלעג, על אף צבע שערו, מתגשמת בחלום: "ראה — גם אני ג'ינג'י", אומר לו דוד המלך, ומכנה אותו בשמות חיבה נוספים. אם המלך מכנה אותו "ג'ינג'י שלי!", הרי אין זה כינוי גנאי, אלא כינוי של כבוד וגאווה כי יצא מפי המלך. תחושה נעימה זו שבחלום תשפיע על הרגשתו של הדובר גם בהקיץ, אם כי לא תשנה את העובדות במציאות. הדמויות המקראיות הללו הביאו לילד "גאולה" פסיכולוגית באמצעות שיר אמנותי, שעמו מזדהים ילדים רבים.

בשלוש היצירות האחרונות הראינו שהיוצרים מביאים דמויות מקראיות לא כדי לספר עליהן את הכתוב במקרא, כפי שהראינו בניתוח הדמויות בחלק הראשון, אלא הן הופכות לסמל ומשובצות בעלילות מודרניות, ותורמות לפתרון בעיותיו האישיות של הילד.

סיכום

בדיקת היצירות לילדים שבהן קיימת זיקה משמעותית למקרא, מצביעה על שלושה כיוונים מרכזיים המאפיינים את היצירות ומורים על מגמות שונות של היוצרים.

ביצירות רבות בולטת המגמה החינוכית, לאו דווקא המגמה הדידאקטית שאפיינה את היוצרים לילדים בראשית המאה. אדרבה, באמצעות העתקת העלילה לימי קדם עקפו את ההטפה הישירה לבעיות הקונקרטיות, כגון המלחמה בהתבוללות ושלילת הגלות ("החידה ופתרונה"). המגמה החינוכית משתמעת מן היצירות שבמרכזן הדמויות התנ"כיות, שבהעמדתן כמופת לנוער הגדל בארץ תרמו לעיצובו, והקנו באמצעותן ערכים שאותה דמות מסמלת. נחשון בן עמינדב מסמל את הגבורה או אהבת הזולת, ודבורה הנביאה מסמלת את האשה הגיבורה המנהיגה את העם. כמו כן דמותו של משה רבנו הרועה הנאמן המוליך את עמו במדבר ומקבל בעבורו את התורה מן השמים, שהיא כצידה לדרכו הארוכה של העם בגלות, משמש סמל למנהיג שיש ללמוד מתכונותיו.

המגמה השנייה הבולטת ביצירות על רקע מקראי קושרת אותנו לנושא הלאומי. הקשר של העם לעברו מובע ביצירות שונות על ידי הקבלה בין החיים בהווה ובין תקופת המקרא. השתקפות החיים בארץ באמצעות המקרא מחזקת את הקשר בין עברו של העם ובין התחדשות החיים בארץ ההולכת ונבנית. דבר זה בולט בתקופה של טרום המדינה ובמלחמת העצמאות. היוצרים תיארו את המאבק בבריטים תוך שימוש בפסוקי המקרא ובהצבת מקבילה סיטואציונית בין חיפושי הנשק ביישוב על ידי הבריטים לבין ימי שאול המלך

והפלישתים. מצור ירושלים מתואר כמקביל למצור בימי חזקיהו המלך ורבשקה שר מלך אשור. המסקנה בדבר זכותנו על הארץ, בולטת מתוך יצירות רבות המסתמכות על דברי הנביאים.

נושא מרכזי החוזר ועולה ביצירות שונות הדנות בשכול ובאובדן הבנים הוא נושא העקדה. ההקבלה הניגודית שבין עקדת יצחק ונפילת הבנים במלחמה כיום, מעלה גם את נושא הגבורה אך עמו באה לידי ביטוי ההתרסה כלפי שמיא. בכך משתקפת מציאות ימינו ובאה לידי ביטוי השקפת עולמם של היוצרים בזיקה למסופר במקרא.

המגמה השלישית הניכרת ביצירות שונות היא מתן ביטוי אישי ליוצרים, ובאמצעותם גם לחפיסת הילד. אם ראינו יחס של כבוד למקרא, לעלילותיו ולדמויותיו בטרם קום המדינה ואף בשנות החמישים והשישים, הרי משנות השישים ואילך בולטת מגמת החילון וההתרחקות מן המקרא. תפיסת העולם החילונית מוטלת על דמויות מן המקרא, וניכרת התעלמות מדמויותיו ועלילותיו במרבית היצירות לילדים. האזכורים המקראיים הם אקראיים, ובולטת בהם הגישה המודרניסטית החילונית. התפקיד החשוב, שהיה לתנ"ך בספרות הילדים כמחנך ומעצב את דמות הנוער הגדל בארץ בראשית שנות היישוב וקום המדינה, ירד בעקבות השינוי שחל בציבור רחב, עם ירידת הערכים שעליהם חונך הדור, ועם עליית המגמה המודרניסטית והחילונית.

עם זאת, הזיקה בין הסיפור המקראי ובין היצירה החדשה, לא היא שקובעת את היחס החיובי או השלילי למקרא. לזאת אחראי היוצר והשקפת עולמו בלבד.

נספח

לקטים של קטעים מן התנ"ך כמקראות

סופרים שונים ראו בתנ"ך חומר ספרותי עלילתי ראוי ומעניין לילדים. לא המטרה הלימודית של המקרא עמדה לנגד עיניהם, שעל כן לא דייקו בציטוט הפסוקים או בהבאתם במלואם. כוונתם המרכזית הייתה להביא לפני הקוראים הצעירים עלילות סיפוריות מעניינות, שאפשר דרכן להנחיל ערכים, ושתוך כדי קריאת הסיפורים ידעו הילדים על אבות האומה וגדוליה. מגמה זו הולידה לקטים מן המקרא כספרי קריאה ולא כספרי לימוד (על ספרי לימוד מקרא לילדים, מלוקטים או מעובדים, עמדתי במאמרי "סיפורי הבריאה בספרות לילדים", דרך אפרתה ד', תשנ"ד, עמ' 127–143).

בספרים שנסקור כאן נאספו רק החלקים הסיפוריים שבמקרא, תוך השמטות רבות, במיוחד של הסיפורים "הבעייתיים", כגון: מעשה לוט ובנותיו, יהודה ותמר, אשת פוטיפר וכדומה. אולם גם שאר הסיפורים אינם מדייקים במקור והם משמיטים חלקים באופן שרירותי לפי ראות עיניו של המלקט. לקטים מסוג אחר הם "סיפורים מן התורה ומן האגדה", כלומר, עירוב של סיפורי התורה עם אגדות חז"ל. בספרים אלה נוספות אגדות רבות שאינן מובאות במקרא, ועירוב זה מקשה על הילד הקטן להבחין מה נאמר בתורה ומה הוסיפו חז"ל לכתובים.

ברשימה שלהלן אסקור לקטים לדוגמה משני מקורות. האחד, ספרים שחיבר לוין קיפניס

על התורה לילדים; והאחר — סיפורים מן המקרא, המצויים בבתי ספר של בית יעקב ובמגזר החרדי, והם מהווים שם מקור מרכזי בספרות לילדים.

א. ספרי לוין קיפניס על המקרא

בתוך תרומתו הגדולה של לוין קיפניס לספרות הילדים העברית עם צמיחתה בארץ ישראל, תופסת מקום גם כתיבתו לילדים על סיפורי התורה. את ספריו ניתן לחלק לכמה סוגים: לקט עם השמטות; לקט בצירוף אגדות; עיבוד התורה בחרוזים, וחידון תורה לילדים.

קו לקו

סיפורי התורה לילדים מסודרים בידי ל. אבישי. ציורים: אוטו גיסמר, הוצאת ראובן מס, ירושלים, 1956 (הדפסה ראשונה–1940). ל. אבישי הוא פסבדונים של לוין קיפניס.

זהו לקט מהמקרא, מחולק לפרקים על פי נושאים. אין שילוב אגדות חז"ל. לשון התורה בהשמטות כגון, בסיפור נוח והתיבה לא נזכר כלל העורב. נוח "משתרע", אך "ויתגל" — לא נזכר. חסר מעשה יהודה ותמר. בספר שמות — השמטות בשירת הים, בעשרת הדברות — קוצר הדיבר השני, הושמטה פרשת משפטים (חלק החוק שבתורה). ספר ויקרא — חסר. מתוך במדבר — הפרקים הסיפוריים וברכות בלעם — בהשמטות, מספר דברים — פרשת שמע, ביכורים, תנאי בני גד ובני ראובן, מות משה. חסר כל חלק החוקים.

מן התורה

שלושה ספרים חיבר לוין קיפניס בשם זה, לפי סדר כרונולוגי שבתורה, ובהם ניכרת גישתו הקלילה, הבלתי מחייבת והבלתי מדוייקת של המחבר, שהטקסט שלפניו איננו "קודש".

1. מן התורה, סיפורים לילדים, הוצאת "אילה" על יד דביר, 1938 (הוצאת שמואל זמזון בע"מ, תל־אביב, ציורים: ה. הכטקופף, 1972).

התוכן: בריאת העולם, אדם וחוה בגן ערן, קין והבל, נוח והמבול, המגדל בבבל. הסיפור כתוב בלשון קלה, משובץ חרוזים. התוכן לא תמיד מדוייק (העורב חסר!). הרס מגדל בבל, למשל, נגרם לא כנאמר: "הבה נבלה את שפתם", אלא הריב טבעי כי המגדל גבוה, ה' שולח ברק והורס את המגדל.

2. מן התורה — שלושה אבות, סיפורים מן התורה ומן האגדה, ציורים: ה. הכטקופף, הוצאת שמואל זמזון בע"מ, תל אביב, 1976.

התוכן: אברהם ושרה, מהפכת סדום, אברהם ושלושת המלאכים, יצחק ורבקה, יעקב ורחל. בספר זה בולטות התוספות מן האגדה: נמרוד מחפש את אברם, אברם והפסילים, הכנסת אורחים של אברהם ותיאור האוהל. השיר — "נערה טובה יפת עיניים", ששימש בגנים ובבתי הספר כמחזה על אליעזר ורבקה. בסיפור על יעקב מושמט מקומה של רבקה המצווה על יעקב לקבל את הברכות ועוד.

3. מן התורה — יוסף ואחיו, יציאת מצרים — מן התורה ומן האגדה, ציורים: ה. הכטקופף, הוצ' שמואל זמזון בע"מ, תל־אביב, 1979.

התוכן: יוסף ואחיו, יעקב ובניו יורדים מצרימה, הולדת משה, משה, יציאת מצרים, קריעת ים סוף. בולטות בספר השמטות רבות: כל מעשה אשת פוטיפר, חלום שר המשקים ושר האופים, מושמט סיפור הכסף אשר הושם בשקי האחים וכן התחייבות יהודה לאביו על בנימין. בסיפור משה — הושמט הוויכוח של משה עם ה' על השליחות. חסר: ה' הכביד את לב פרעה, חסר כמובן קורבן פסח (חוק), אך חסר גם סיפור הדם על המשקוף/המזוזות והביטוי ו"פסחתי" עליכם (וכיצד: יבינו הילדים את חג "הפסח"?) תוספת: אריות ודובים ליד שער פרעה ומשה מכניעם במטה.

מבראשית, שירים וחרוזים מן התורה לילדים. ציורים: אוטו גיסמר, הוצ' ראובן מס, ירושלים, 1973. כאן מובאים סיפורי בראשית והבאים אחריהם בחרוזים: "חוה הלכה בגן לשוח", קין והבל, המבול — משחק: שיחה בין נוח והילדים, נוח והיונה — משחק. הקשת — "מה את מבשרת לנו הקשת?" — כל צבע מבשר משהו. נוח איש האדמה — ארבע כוסות (על פי המדרש), אברהם ושלושת המלאכים — כעין מחזה, בשורה לשרה, אליעזר ורבקה — משחק ("נערה טובה"), חלום יעקב, חלום יוסף, ברכות יעקב. הספר כולל גם סיפורים נוספים מן התורה, כגון: עבדים היינו, מכות מצרים, קריעת ים סוף, מן משמים, שלו, קורח, בלעם, וכניסה לארץ ישראל. אין צמידות לטקסט.

חידון התורה לילדים, הוצאת ספרים קרני, תל־אביב, תשכ"ח. עטור: א. מ. לילין. מנוקד, 131 עמ'. חידות קצרות ותשובותיהן ניתנות בסוף כל ספר, גם "בדיחות" על פי התורה, לדוגמה: עמ' 19 — "מה למעלה — אין לספור, / מה למטה אין למנות, / מהי / ההבטחה הזאת?" (בראשית י"ג, טז; ט"ו, ה). תשובה: "ההבטחה לאברהם: 'גם זרעך ימנה'". ובדיחה: 167, "מה מצא נח?" "נח מצא חן".

ב. סיפורי מקרא במגזר החרדי

הספרים במגזר החרדי מבוססים על התנ"ך ועל מדרשי חז"ל. הם מעובדים וכתובים בלשון סיפורית ולא בלשון המקרא. נעלם לגמרי ר' ההיפוך. המחברים מספרים בלשונם את המסופר במקרא ואת המדרשים במעורב ובאותה התייחסות, כשווים זה לזה. יש פה ושם ציטוטים חלקיים, אך הסגנון כולו הוא לשון יומיומית של המחברים (במאמרי, "סיפורי הבריאה בספרות לילדים", שהוזכר לעיל, עמדתי על הקשיים שמוסיפים דברי חז"ל המעורבים בכתוב בחוסר התאמה, דוגמאות על פי הספר "תורה לתש"בר" מאת מנחם בצרי, עמ' 141–143).

מטרת הספרים הללו היא חינוכית־דידקטית מובהקת. דגש מושם על תכונותיו החיוביות של הגיבור, שעליו נכתב הספר ומושמטים מעשים הנתונים במחלוקת, כמו מעשה דוד ובת־שבע. מובאים מדרשי חז"ל ופסוקי מקרא נבחרים המבליטים את מעשיו החיוביים של הגיבור. אין המחבר מביא את מקורות האגדות והמדרשים, גם לא בסוף הספר, ועל הקורא להאמין שהמחבר לא בדה דברים מליבו, שכן הסגנון אינו לשון חכמים אלא, כאמור, שפת הדיבור הרגילה. לדוגמה, אביא את הכתוב על גב הספר "דוד המלך":

"צליל מיתריו של נעים זמירות ישראל עולה מבין דפי החיבור שלפנינו. זהו אוסף של

מקראות ומדרשי חז"ל נפלאים, אשר בעיבודם, עריכתם ועיצובים הושקעה עבודה חינוכית רבה. מוגשת כאן הזדמנות מרתקת לעמוד על דמותו של משיח השם, גדול מלכי ישראל בכל הדורות".

להלן רשימת ספרים שכל אחד מהם ממוקד סביב גיבור מקראי או מספר גיבורים בני זמנו.

1. נוח ודור המבול (מנוח עד אברהם). הרב ד. משה (מהתנ"ך ומדרשי חז"ל), עולם הספר התורני, ירושלים, תשכ"ב.
2. האבות והשבטים (מהולדת אברהם עד פטירת יעקב אבינו). ח. מקובר, ירושלים, תשנ"ב. ציור העטיפה: דוד רביבו. זכויות: ישיבת הוד יוסף.
3. יוסף ואחיו, ד. משה. ירושלים, תשנ"ה, הוצאת "הספר הטוב".
4. יהושע, שופטים — שמש בגבעון דום, ישראל יעקב פישר (מעבר הירדן, המרגלים ביריחו, כיבוש הארץ, הגבעונים, חלוקת הארץ, השופטים).
5. שמואל הנביא. ר. תהילה, ירושלים תש"ן, הוצאת "הספר הטוב" (מסיפורי אלקנה-עד מות שאול, כולל רדיפות דוד, בעלת האוב), 175 עמוד.
6. דוד המלך — נעים זמירות ישראל, ט. דויטש, "חכמה", הוצאה לאור, י. הופקוביץ, ירושלים, תשמ"ח, 213 עמוד (קורות חייו של מלך ישראל כפי שנכתבו בנביא והופיעו במדרשי חז"ל. כולל אגדות "קברות מלכי בית דוד", "חרב הפחה", "השומר האכזר").
7. שלמה המלך וחכמתו. יעקב ישראל הופקוביץ, ירושלים, תשמ"ה (לקט מדרשים ואגדות חז"ל).
8. התשב"י — סיפורי אליהו הנביא (בנביאים ובאגדות התלמוד וסיפורי רבא בר בר־חנה). צ. קליין, ירושלים, תשנ"ב, הוצאת ישיבת "אור ודרך".
9. יונה הנביא, ג. יעקבי, ירושלים, תשנ"ב (בריחתו של יונה הנביא מלפני ה' וקורותיו המרתקים במצולות ים, על פי התנ"ך, מקורות חז"ל והמפרשים).
10. עובדיה הנביא. ג. יעקבי, ירושלים, תשנ"ב (סיפורי עובדיה הנביא ותקופתו, מלוקטים מהתנ"ך וממדרשי חז"ל. עובדיה פוגש את אליהו, יהושפט, אחאב, נבואת אדום, הנס שאירע לאשת עובדיה).
11. דניאל, עזרא ונחמיה, ישראל יעקב פישר, הוצאת ספרים "חכמה", ירושלים, תש"ן. לקט מדרשים ואגדות מעובדים לנוער (נבוכדנצאר חולם חלומות, דניאל בגוב האריות, כורש, עזרא עולה לארץ ישראל, נחמיה, היישוב מתחזק).
12. נשות דור ודור, נ. שפרכר (דבורַך), בני ברק, תש"ן. תולדות נשים צדקניות: חוה, נעמה אשת נוח, אמתלאי בת כרנבו — אם אברהם, שרה, הגר, פלטית בת לוט, רבקה, רחל, לאה, דינה, אסנת, שרח בת אשר, יוכבד, בתיה בת פרעה, מרים, צפורה אשת משה, אלישבע אשת אהרן, אשת און בן פלת, בנות צלפחד.
13. בזכות נשים צדקניות, י. מלכה, בני ברק. סיפורים על אמותינו הגדולות: חוה, שרה, רבקה, רחל, לאה, סרח בת אשר, נשות מצרים, שפרה ופועה — יוכבד ומרים, מרים הנביאה, בתיה בת פרעה, ציפורה, אשת און בן פלת, בנות צלפחד, רחב, דבורה,

יעל, אשת מנוח, חנה, מיכל, בת שבע אם שלמה, האשה הצרפתית, אשת עובדיה הנביא, אסתר המלכה, נעמי, רות המואביה.

שני הספרים האחרונים המספרים על הנשים, מהווים תופעה חדשה במגזר החרדי. אמנם חז"ל סיפרו על הנשים והרחיבו את הנאמר במקרא, אולם עצם הלקט המובא לילדים המדגיש את גדולתן של הנשים, יש בו מסממני דורנו, והוא משתלב עם התופעה הפמיניסטית הרווחת כיום.