

יונה כסיפור אומנותי

א. דרכים להבנת ספר יונה כיצירה אומנותית

העיון בסיפרות העניפה שנכתבה על ספר יונה בתקופה המודרנית, דהיינו מאז עידן ההשכלה, מעיד על שני זרמים מרכזיים בגישה אל פרשנות הספר ותפיסתו. הראשון, והוא "המסורתי", מאמץ את ההנחה שהסיפור בספר יונה עוסק בהיסטוריה עובדתית. החוקרים מבני האסכולה ההיסטורית מבקשים לבדוק את המידע הכלול בספר מזווית-ראייה היסטורית, גיאוגרפית ומדעית. הם עוסקים בדרך כלל בבדיקת זהותם של יונה ומלך גינווה, זהות המקומות השונים (כניווה ותרשיש), התופעות השונות (דג הבולע אדם, הקיקיון, רוח הקדים) והרקע ההיסטורי המנחה את כותב הספר.

החוקרים האמונים על האסכולה הסיפרותית, מבכרים להדגיש את ההיבטים האומנותיים של הספר. גישה זו מצאה בספר יונה יסודות של משל, אליגוריה, מיתולוגיה פיוטית, חלום, חזון, אגדה וכד'. בעיות תיאולוגיות הקשורות ברעיונות הספר מעסיקות בדרך כלל את החוקרים הללו, וכן הסמלים המצויים בסיפור, והזיקה אל ספרי התנ"ך האחרים. כמה מן החוקרים נוטים לטפל בדיונים שעניינם פילולוגי מעיקרו או בשאלה מדוע נכלל ספר יונה בתנ"ך.

מובן שקיימות זיקות גומלין בין שתי הגישות. יש שהטענות ההיסטוריים מסייעים לדוגלים במישנה הסיפרותית-האומנותית בעוד שבמידע פילולוגי מצאו חוקרי האסכולה ההיסטורית טענה המסייעת להם. הצד השווה שביניהן, ששתי האסכולות נותנות דעתן למסר התיאולוגי והמוסרי שבסיפור.

זו גם זו נמצאות לעיתים שלובות האחת ברעותה בכתבי החוקרים הסבורים, שאכן ספר יונה יש בו יסוד היסטורי עובדתי. אליבא דידם, מעשה הכתיבה זמנו מאוחר יותר מעצם המאורע, וכונתו חורגת ממטרותיה של כתיבה היסטורית גרידא. במאמר זה, עניין לי באסכולה האומנותית הבאה לפרש את ספר יונה כמעשה יצירה סיפרותית.

אסכולה זו אינה בהכרח מודרנית, וכבר ניתן למצוא את יסודותיה בקרב החוקרים והפרשנים הגרמניים בני המאה הי"ח. כמה מהם – כזמלר, הרדר ומיכאליס – ראו בספר יונה

מלאכת מיבדה סיפורתי, כלומר, סיפור דימיוני לכל דבר. אכן, מרשימה במיוחד ההבחנה המוקדמת בדבר ערכו האומנותי של הספר.

כבר הרדר העמידנו על סגולותיו של ספר יונה: "בספר יש אחדות, דיוק ועגלגלות שאפשר למוצאן אך בשירה מזורחת". הרדר שיבח את סיומו הנאה של הספר במעשה הקיקיון כמלא חן ומחנך.¹ אוואלד ציין את מלאכת הסיפור האומנותית בספר יונה כולו והתייחס אף הוא אל סיומו כאל יצירת מופת של כתיבה פלאסטית שכמותה יש מעטות.

גם בין הפרשנים העבריים בני המאה הי"ח, בעיקר אלה שנימנו על אסכולת "הביאור" של מנדלסון ושל המשכילים בגרמניה, מוצאים אנו גישה בלתי-היסטורית כלשהי כלפי ספר יונה. יואל בריל, מחשובי המשכילים בקבוצת "המאסף", התייחס אל הסיפור כ"משל" בהקדמתו לתרגום הספר לגרמנית.² מעשיו של יונה – שליחותו ובריחתו – נתפסים אומנם כאירועים ממשיים, אך תכליתם דידיאקטית-מוסרנית כמעשהיהם היוצאים דופן של נביאים אחרים, כגון הושע. בריל גם מגלה עניין בסיגנונו המיוחד של הספר.

פרשן השכלה אחר, יהודה ליב בן-זאב, בספרו "מבוא אל מקראי קדש", הבחין בספר יונה "סיפור מעשה".³ אין לראות בדבריו חריגה מן המסורת הפרשנית היהודית, מכיוון שגם אברבנאל מתייחס אל ספר יונה כאל "סיפור". אולם מעניינות הגדרותיו האחרות של בן זאב: "סיפור והגדה". חבל שפרשן המיקרא הזה לא טרח להבהיר לקורא את מהותה של תפיסת הספר כהגדה. שכן ראייה מיוחדת של יונה כאגדה מופיעה רק בשלהי המאה הי"ט.

כמחצית המאה לאחר מכן הסיק סמיואל דוידזון, בספרו "מבוא לברית הישנה",⁴ שספר יונה הינו סיפור מיבדי שמטרתו דידיאקטית. דבריו מבטאים את הפרשנות הנוצרית המקובלת, המייחסת למחבר ספר יונה כוונת ביקורת כנגד השקפתם המצומצמת לכאורה של היהודים אשר הוציאו את עובדי האלילים מכלל רחמי האל. אף כי דוידזון נדרש למונח "מיבדי", אין לראות בשימוש זה הגדרה סיפורתית, אלא ניגודו של מעשה שהיה.

בדרכו הלכו סופרים נוספים במאה הי"ט, כגון וילהלם דה וטא (de Wette),⁵ ופרידריך בליק (Bleek).⁶

החיבור המרכזי שהופיע בשנות ה-70 של המאה הי"ט ושיצא חוצץ כנגד פרשנות זו היה ספרו של מ. מ. קאליש (Kalisch), "עיונים בתנ"ך".⁷ המחבר קורא תיגר על בני האסכולה הסיפורתית-אומנותית המבטלת יסוד היסטורי מכול וכול, אך סופו שהוא נגרר אחר דעת מתנגדיו ואינו נאמן לעמדה המקורית שלו, בסכמו ש"האמת מצוייה כנראה בין שתי ההשקפות הקיצוניות". עם זאת הוא אינו מתעלם מ"מעלותיו הסיפוריות" של הסיפור, וסיומו של הספר מביאו לידי מסקנה, שמטרת הספר אינה היסטורית כי אם דידיאקטית.

בשנות ה-80 ביטא א. ב. פוסי (Pusey)⁸ את העמדה השמרנית הרואה בסיפור "היסטוריה אלוהית" שיש בה כדי להורות לקח כיוון שהעובדות עצמן ללמד באו. לדעת פוסי, יונה עצמו כתב את ספרו. אך גם פוסי עוסק בסיגנונו של המחבר ורואה בו "עברית פשוטה וטהורה, ההולמת את פשטותו של הסיפור ואת אופיו של הנביא". הגה כי כן, גם חוקר מבני האסכולה ההיסטורית מגלה בספר סגולות סיפוריות. פסי נותן דעתו לפרטים מישניים שלכאורה

נראים כחסרי חשיבות, כגון מתן שכר ההפלגה ("ויתן שכרה"), שבו הוא רואה "אחד מאותם דברים המציינים סיפור אמיתי". פוסי קובע, כי הסצנות בפרק א' מלאות חיים "כאילו ראינון כמו עינינו".

בדרך זו הלך גם ת.ת. פיראון (Perowne)⁹, שהבחין במיבנה הסיפורי של ספר יונה. התשובה ליחס האמביוואלנטי ניתנה בראשית שנות ה-90, במבואו של דרייזור (Driver) לסיפורת התנ"ך:¹⁰ לדעתו, חומרי המעשה בספר יונה "הוצקו אל תוך צורה סיפורית" ו"הפרטים סודרו בדרך אומנותית". דרך זו מבקשת להציע פשרה בין שתי האסכולות, ההיסטורית והסיפורית.

באותן שנים הוצעה גישה חדשה לפרשנות כוללת של ספר יונה. אבי השיטה החדשה היה קארל בודא (Budde)¹¹. הוא סבר, כי ספר יונה היה במקורו קטע ממידרש על ספר מלכים. חיבור מידרשי זה הינו פיתוח מאוחר של רעיון או נושא שהוזכר באחד מספרי התנ"ך. חוקר התנ"ך הידוע ולהוזן (Welhausen)¹² קרוב לבודא בעמדתו לגבי ספר יונה. לשיטתו, ספר יונה הינו סיפור שסיגנונו כסגנון המידרש.

נראה כי בשלהי המאה הקודמת התגבשה הנטייה לאימוץ המיבנה הסיפורית ביחס לספר יונה או אחד מהיבטיה. כך, למשל, פירש קארל היינריך קורניל (Cornill)¹³ את ספר יונה כ"משל" וכמוהו נהג גם ג'ורג' אדם סמית,¹⁴ שהוסיף ל"משל" גם את תפיסת הספר כ"דרמה".

לעומתם, הפרשן היהודי יוסף רוזנטל בספרו "דרך אמונה"¹⁵ מסביר את ההשקפה היהודית המסורתית, שכוונת המחבר הייתה לחנך לרעיון החזרה בתשובה.

לעיתים נתקלים אנו ברעיונות יוצאי-דופן להם נזקקים המחברים שמשנתם היא זו הספרותית. ויליאם סימפסון (Simpson)¹⁶ שחי בשלהי המאה, טען כי ספר יונה הוא אגדה, שביסודה טקס הכנסת פרחי כהונה לתפקידם (initiation rite). בדומה לטקסי הכשרה הנהוגים בתרבויות אחרות, פרח הכהונה חייב היה לשחק תפקיד: הוא – ולא יונה; "יונה" הוא גיבור אפונימי (eponymous) – נקרא ללכת לניווה, מסרב, נענש על אי ציותו במוות סימלי – כניסה לבור. לאחר זמן קבוע הוא מוחזר לחיים – מוצא מן הבור – כשהוא מכריז: "ישועתה לה".

בראשית המאה העשרים סיווג קניג (König)¹⁷ את הספר כ"סיפור סימלי", שעניו הצגת דברים שיש בהם מסר אלוהי – באופן חזותי לשם התרשמותו של הקורא.

אברהם כהנא¹⁸ ציין, כעבור שנים אחדות, כי מצא אסתטיקה וסימטריה בספר יונה, אך הוא לא טרח להציג את מימצאיו. המיבנה הסיפורי והסימטריה המצויה בספר מתחילים להעסיק גם חוקרים אחרים, כאייזלן (Eiselen)¹⁹, המביא דברים בשם החוקר בודיסן (Baudissin) כדי להוכיח, שהמיבנה בסיפור מעיד על מגמה דידאקטית. בעשור השני למאתנו הציע החוקר ג'וליוס א. ביואר (Bewer)²⁰, כי ספר יונה הינו דבר שירה, או שירה בפרוזה. בהמשך הוא מסווג את הספר כרומאנסה, אף כי אינו טורח לאשש את דבריו. אגב, כבר נלדקא (Nöldcke)²¹ הכתיר את הספר כרומאן. ביואר נמנה, כמובן, על תלמידי הפרשנות

הסיפרותית. הוא מחשיב את ספר יונה כגדולה ביצירות של סופרי התנ"ך העברי. תפיסה מקורית ושונה תרם הסופר העברי שמעון ברנפלד בספרו "מבוא לכתבי הקדש"²² לסברתו, ספר יונה היה במקורו אנקדוטה. חומר הגלם של הספר עובד בידי המחבר לחיבור כליל יופי ועדין. דא עקא, שברנפלד – ככמה מן הסופרים האחרים – אינו חורג מתחום ההגדרה, ולכלל ביתוח משמעותי של האנקדוטה שבסיפור אינו מגיע.

בשני חיבורים מעניינים נגע גוייטיין²³ בשאלת ספר יונה. הוא פירש את הספר כווידוי האישי של הנביא וכמעשה כפרה של אדם הנמנה על בני הנביאים והמותח ביקורת על מעשיו. בשנות ה-40 המשיכה הנימה הסיפרותית בגישת החוקרים אל הספר. אנו מוצאים זאת בהקדמתו של רוברט פיפר (Pfeiffer)²⁴ לספרי התנ"ך העבריים וכן במאמרו של החוקר הצרפתי פויא (Feuillet)²⁵. למרות התגברות נטייה זו, עדיין מוצאים אנו את חסידי הגישה ההיסטורית שומרים על עמדתם. ספרו של אלדרס (Aalders)²⁶ ב-1948 מבקש להוכיח כי יונה הינו סיפור היסטורי.

גם החוקרים העבריים באמצע מאתנו, נתפסו לגישה הסיפרותית הרווחת. יוסף קלוזנר²⁷ העריך את מחבר ספר יונה כאומן סיפורי וכהוגה גדול. ואילו מ. סגל ב"מבוא המקרא"²⁸ הטעים כי מטרת הסופר הייתה גרימת הנאה ספרותית.

בשנות ה-60 התגברה הנימה הסיפרותית הטהורה בביקורת ספר יונה. הנס וולטר וולף (Wolff)²⁹ הגדיר את הספר כנובילה, ואילו גירהארד פון ראד (von Rad)³⁰ צידד בהערכה סיפרותית של ספר יונה, כיוון ש"אולי יותר מכל ספר אחר בתנ"ך הריהו דורש הערכה מיוחדת של הצורה הסיפרותית שבה גלום המסר". פון ראד משייך את ספר יונה לקבוצת הסיפורים העוסקים בנביאים, אלא שספר זה מתייחד בסיפורו הדידאקטי יותר מן האחרים. החוקר מקדיש תשומת לב מרובה למיבנה החצוי של הספר.

בשלהי שנות ה-60 הופיע ספרו הגרמני של גבריאל כהן,³¹ ובו ניתוח מקיף והערכה מעמיקה של המרכיבים הסיפרותיים בספר יונה כמעשה יצירה אומנותית. בדרך זו הלכו פיליס טריבל (Trible)³² ב-1963, ויהונתן מאגונט (Magonet)³³ ב-1976.

דין שאזכיר, כי ענף החקר הסיפורי בספר יונה גידל זמורה מעניינת: קבוצת חוקרים הסוברים כי ספר יונה הינו סיפור סאטירי. גישה זו התגבשה אומנם בשנים האחרונות, אך ראשיתה, כנראה, בהבחנתו של תומס פיין (Paine), בספרו "עידן התבונה" (1793),³⁴ שספר יונה הינו חיבור סאטירי. מאז ביטאו כמה וכמה חוקרים עמדה דומה. יש מהם שהצביעו על יסודות סאטיריים ואירוניים בספר, ובכמה מהבחנותיהם אל נכון צדקו. ראוי לציין את ספרו של אדווין גוד (Good)³⁵ על האירוניה בתנ"ך, מאמרו של וורשו (Warshaw)³⁶ על ספר יונה כסאטירה וכן מאמרו של מיילס (Miles)³⁷ על ספר יונה כפארודיה. נאמן לשיטה זו, פירסם חוקר בשם ראובר (Rauber) מאמר בשם "יונה – הנביא כשלומיאל"³⁸. על היבטים של הומור בספר נכתב רבות.

ובלא כל ספק ימצאו עוד פנים לספר יונה בעתיד.

ב. אומונות הסיפור בספר 'יונה'

ספר יונה הוא אחד הספרים המעניינים ביותר בין ספרי התנ"ך. כידוע, משך אליו ספר זה את תשומת ליבם של חכמי ישראל וחכמי הנוצרים עוד בתקופות קדומות, וזכה במרוצת הדורות לפירושים רבים ושונים. נכתבו עליו ספרים, מאמרים ואף דיסרטאציות, וכמובן נדרשו עליו דרשות למכביר. מיכלול הבעיות המוסריות והתיאולוגיות ושפע הסמלים הכלולים בו פתחו פתח לאפשרויות הסבר רבות בכל מישעולי הפרד"ס, וחלקן הוזכר לעיל. עם כל אלפי החיבורים על ספר יונה, נראה, כי עדיין לא מוצו האפשרויות ההרמנויטיות הגלומות בספר קטן זה במיוחד בהיבטיו הספרותיים. ראוי אם כן, שדרכי הניתוח המקובלות בביקורת הסיפור תיושמנה אף לספר יונה, בעיקר בשאלות מיבנה וצורה ואומונות הסיפור בכללה.

סיפור המעשה ביונה מורכב מארבעה פרקים. הפרק הראשון מספר על הטלת השליחות על ידי האל על יונה וניסיון הבריחה של יונה אל תרשיש. הסצנה העיקרית מתרחשת באוניה בעת סערה. יונה מכיר באחריותו למצב, והוא מציע עצמו כקורבן לאל הזועף על מנת להציל את יורדי הים החפים מפשע. עם הטלתו אל הים שקט הים, והמלחים זובחים לאל כתודה על ההצלה וכמעין הכרה בו.

בפרק השני יונה מוצל על ידי האל ("וימן") והוא נבלע על ידי דג. במעיי הדגה הוא שוטח תפילת תודה לאל על שניצל מטביעה בים, (עוד קודם להצלתו ממעי הדג), ואכן הוא גם ניצל מהדג.

פרק ג' חוזר להטלת השליחות (מבלי שייאמר לנו במפורש מפי יונה, שהוא נכון לקבל על עצמו את השליחות). יונה הולך אל גניווה העיר הגדולה ומנבא את נבואת חורבנה. אנשי העיר חוזרים בתשובה והאל ניתם על הרעה אשר אמר לעשות להם.

בפרק ד' מסביר יונה לראשונה את סיבת בריחתו, ושואל את נפשו למות. הוא יוצא את העיר, ובאמצעות שני ציורים סימליים – הקיקיון והתולעת – מסביר האל את עמדתו שלו ביחסו כלפי אנשי גניווה שחזרו בתשובה. האל הוא האומר את המלה האחרונה והוא הוא הפוסק אחרון. תשובתו של יונה אינה ניתנת כלל, וכן לא נמסר כלל על גורלם של אנשי העיר לאחר מכן.

בקריאה מעמיקה של הספר נבחין, כי הפרק הראשון ערוך במיבנה מחושב שמטרתו להדגיש כמה היבטים חשובים של הסיפור וכן להטעים מלים מסוימות המשמשות כמפתח להבנת הסיפור. (וכבר עמדו חוקרים בעבר על כמה אספקטים של המיבנה, וביניהם ג. כהן, ט. פיראון וע. סימון). מערכת עניפה של רמיזות מוקדמות מצוייה בפרק זה.

כבר מראשיתו של הסיפור ניכרות חזרות מילוליות שאינן משמשות למסירת מידע אלא להעשרת אומונות הסיפור של המחבר. בפסוק השלישי חוזר המספר שלוש פעמים (בשינוי קל) על מקום היעד של יונה – תרשיש. סיגנונו של המספר התנ"כי מצטיין, בדרך כלל, בצמיצום יתר; הוא מביא את העיקר ומשמיט את הטפל. ואילו בסיפור שלפנינו, חוזר השם תרשיש שלוש פעמים בלא שחזרה זו תתרום מידע גיאוגרפי כל עיקר. בין אם תרשיש (Tartessus)

היא ספרד או טוניס, ברור שכוונתו של המספר לאפיין את תרשיש, כבשימושים דומים בתנ"ך, כ"סוף העולם". החזרה המשולשת יוצרת, איפוא, קצב מסויים החוזר ונישנה, חוזר ונשלש, ורומז על מצבו הרוחני והריגשי של יונה הבורת משליחותו ומאלוהיו. רמיזות אלו ואחרות מעוררות פליאה באשר להתנהגותו של הנביא ולעמדתו המוסרית, ואינן מקבלות עיצוב גלוי – דהיינו, ביטוי גלוי של יונה עצמו – עד פרק השיא, הפרק הרביעי והאחרון של הסיפור. החזרה יוצרת גם אפשרויות אחרות: יכולים אנו לשמוע את פעימות ליבו של יונה – את קצב הבריחה. ניתן גם לקלוט הד של דיאלוג אפשרי (שאינו מצוי, כמובן, בטקסט) בין יונה ורב החובל בנוגע ליעדה של האונייה העומדת להפליג.

שימוש זה של החזרה לצורך אומנותי-נראטיבי מקבל אישור מחזרה דומה שמרכיביה הושתלו בנקודות מיפנה ביצירה. השימוש במלה "קום", הפותחת את הוראת שליחותו של הנביא מפי האל, רווחה בתנ"ך כקונוונציה לשונית הקוראת לפעולה. בלשונו של רד"ק: קום עניין זירו. בהוראה זו, אין הקונוונציה דורשת קימה של ממש, אף כי במקורה אכן נדרש המבצע לקום ולפעול. ההוראה התדירה הזאת קיימת גם כאן. אולם המספר שלפנינו בעזר בקונוונציה הלשונית לצורך אירוני בכוונה ליצור את המתח שבין ההוראה וביצועה. האל מצווה לקום וללכת לנינווה, ויונה אכן קם ("ויקם"). כך בונה המספר את ציפיותיו של הקורא על פי החזרה על הפועל "קום", שיונה אכן יעשה כדבר האל. אך מסתבר, שיונה קם... לברות. ההוראה לקום (ולהינבא) חוזרת בשליחות השנייה, בראש פרק ג', והיא גם מופיעה בדברי רב החובל אל יונה: "מה לך נרדם, קום קרא אל אלהיך".

בנוסף על תיפקוד אירוני זה, מקשרת המלה החוזרת את מעגלי הסיפור ויוצרת תבנית פנימית בפרק הראשון, שבו מצויים, לדעתי, עיקרי הנושאים של הסיפור בכללו. התבנית המרכזית העוברת כחוט השני בפרק הראשון היא זו של לכידה. כבר מתחילה מעוצבת הלכידה באמצעות בחירתו של יונה כשליח האל: יונה יוחד כפרט מתוך הכלל לשם הנבואה. בהמשך הסיפור, בהתחולל הסערה בים, הכול מחפשים מוצא ופיתרון, ורק יונה יורד (פעולה המקבילה לירידתו ליפו – בניגוד להוראה "קום לך") לירכתי הספינה, שוכב ונרדם. רב החובל, האותוריטה הכל יכולה על הספינה, אינו אלא בן דמותו של האל. לא ייפלא, איפוא, שהמחבר שם בפיו את מלת המפתח "קום" (קרא אל אלוהיך), המאפיינת את פניית האל בראש הפרק הראשון וכן את פנייתו העתידה בראש פרק ג'. פנייתו של רב החובל אל יונה הנרדם מעוצבת, איפוא, כתיזכורת של התראה לשליחות האלוהית שהוטלה על יונה: "קרא אל אלהיך!" במעגל ראשון זה של הסיפור חוזרת התשתית העיקרית של הסיפור: האותוריטה בוחרת ביונה, מתמקדת בו, ומפנה אותו – דרך עלילת-המישנה בקטע זה של הסיפור – אל שליחותו.

תגובתו של יונה אינה ידועה לנו אלא מתוך שתיקתו רבת המשמעות. שתיקה זו חוזרת ונישנית לאורכו של הסיפור כמאפיינת את דמותו של הנביא הבורת. חסר זה אומר דורשני: וכי מה עונה יונה לרב החובל? שתיקתו של המספר בנושא זה בכוונה היא באה, ומטרתה ליצור מתח, לעורר ציפיות בלב הקורא, לפתוח פתח לאפשרויות שונות של פיתוח הסיפור.

יתר על כן, שתיקה זו אופיינית לתנועה העיקרית של זרימת הסיפור – תנועת הבריחה. יונה ממשיך בבריחתו גם בקטע זה של הסיפור, והמספר נאמן לאיפיונו של יונה כבורח־שתקן ולא כלוחם־מתקומם.

במעגל השלישי של הסיפור חוזרת תבנית הלכידה, והפעם היא ברורה יותר. המלחים מפילים גורלות ויונה שוב מוצא עצמו לכוד: "ויפול הגורל על יונה". מהותו של המילכוד השלישי, שהוא, כאמור, ברור יותר, חורגת מאפשרות של התאנות אידיוסיןקרטית של אדם (רב החובל במעגל השני) ומעבירה את הפרובלימטיקה למישור על אנושי. כוחות בלתי ידועים (הגורל; האל) מתנכלים ליונה.

המעגל הרביעי מעצים את הלכידה לתפיסה פיזית ממש. יונה נלכד באופן פיזי, לאחר שהוא מקבל עליו את הדין, והמלחים מטילים אותו אל הים. פעולה זו אוצרת בחובה מסר פנימי של הסיפור: היא מדגימה מראש, בשלב מוקדם זה של הסיפור, את גורלו של הפרט המבכר את האינטרסים האישיים שלו (גאווה "מקצועית": החשש שמא נבואתו לא תתקיים מפני חזרתם בתשובה של אנשי נינווה; או לאומית: החשש שאנשי נינווה לאחר שיתחרו בתשובה ויינצלו, יכריעו את גורל ישראל – על פי המפרשים המסורתיים) על פני טובת הכלל. האל מצטייר בכך בדאגתו לכלל (ולאנשות בכללה), ואילו יונה מאופיין, על פי תפיסה זו כצר אופק. בהמשך הסיפור מסתבר, שמאחורי האינטרסים האישיים לכאורה של יונה הסתיר המחבר בעייה תיאולוגית רבת חשיבות הקשורה בתארים של האל וביחסו של האל כלפי בני האדם.

יש להדגיש, שהריתמוס הפנימי של הסיפור – אותה תנועת לכידה, או מלכודת, ההולכת וסוגרת על יונה – אינה מסתיימת בהשלכתו של יונה אל הים. תנועת הלכידה חורגת ממיסגרתה הפיזית המצומצמת ועוברת למישור רוחני, שכן היא מעמידה את יונה – כבתחילת הסיפור – אל מול בוראו. לא זו בלבד, אלא שיונה נתון עתה לחסדו של האל.

מה שנראה חיצונית כהצלה באמצעות הדג עלול להיות המלכודת הסופית של הנביא. המחבר אינו מעצב את המוות כמלכודת הסופית של הנביא הבורח משליחותו (שהרי יונה לא ברח מן האלוהים אלא "מלפני ה'"). הטלת השליחות מחדש על הנביא, שעליה מסופר בפרק ג', הריהי המלכודת הסופית של יונה.

התנועה המעגלית בסיפור – הושלמה. יונה נמצא בו־במקום שממנו יצא בתחילת הסיפור. המספר המיקראי מיטיב להדגיש זאת באמצעות השימוש במישפטים כמעט זהים בראש פרק ג': "ויהי דבר ה' אל יונה שנית לאמר: קום לך אל גינה העיר הגדולה וקרא עליה..."

בחקר ספר יונה לא הוקדשה תשומת לב נאותה לחשיבותו של פרק א' מבחינה מיבנית ולתיפקודם של המלחים בסיפור בכללו. לא רק פעולת ההשלכה של יונה בידי המלחים מקושרת עם מעגלי הסיפור באופן משמעותי. המספר השכיל לעצב את דבריהם ומעשיהם האחרים של המלחים כרימוזים מוקדמים למסר הרוחני־תיאולוגי של הסיפור, הבא לידי ביטוי בפרק האחרון של ספר יונה. רימוזים אלה הם חלק ממערכת אומנותית־ניראטיבית המצוייה בפרק א'. כאמור לעיל, במעשה ההשלכה מגלמים המלחים את המסר שעתידי לבוא בדבר

השגחת האל על כל בראיו. מבחינות מסויימות יש לראות במלחים אלה הקבלה מוקדמת לאנשי נינווה. אלה גם אלה מעוצבים בעימות עם יונה. אלה גם אלה עובדי אלילים שאינם מאמינים בה'. אך המספר מאפיין את המלחים כחוזרים בתשובה בפסוק האחרון של פרק א': "וייראו האנשים יראה גדולה את ה'". חזרתם בתשובה מהווה רימוז מוקדם לחזרתם בתשובה של אנשי נינווה.

בתוקף הקבלה זו – ההולכת ומתחזרת לקורא בהדרגה – משלימים חלקי הסיפור המוקדמים השמטות מכוונות בהמשך, ובכך נוצר מיבנה אומנותי מוצק וחסכוני אך גם מושך. בפי המלחים שם המחבר דברים הנשמעים כהד לטיעונם של אנשי נינווה אל מול הנביא, הרוצה, לכאורה, ברעתם ויהי מה: "אנא ה', אל נא נאבדה בנפש האיש הזה ואל תתן עלינו דם נקי(א)". הדיינו: אל נא תאבדנו בגלל הפרט העומד על כך שתאבדנו, ומוטב יאבד הוא. הדים פנימיים אלה מעשירים את הקונפליקט שבין יונה ואנשי נינווה מעבר לעיצוב החד צדדי של אנשי נינווה בפרק ג'. הסברו של יונה בפרק האחרון "הלא זה דברי... כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום... ונחם על הרעה", מעומת בטיעון אפשרי מוקדם של אנשי נינווה. האל מופיע בפרק האחרון כשופט עליון בין שני יריבים בוויכוח תיאולוגי, כפי שאסביר בהמשך. כמו כן מתפקדים המלחים כמבטאים בשלב מוקדם זה של הסיפור את תמצית תשובתו של האל הבאה לידי ביטוי בסמלים המופיעים בפרק ד' ובדברי האל, באומרים: "כי אתה ה' כאשר חפצת עשית".

זאת ועוד. פעולת ההצלה של המלחים בידי האל אינה אלא רימוז מוקדם להצלת אנשי נינווה בפרק ג'. יונה, כמובן, אינו עד להצלה רומזת זו (אך גם אם נכח, ספק אם היה מושפע ממנה), ואילו הקורא מבחין במשמעויות הנרמזות ומצטברות.

מעשה נוסף של המלחים הנזכר בסופו של פרק א' מתפקד מעבר למשמעותו בפרק זה. המספר מוסר, כי המלחים זובחים זבח לה' ונודרים נדרים. פעולתם זו מסבירה חיידה, או פער טקסטואלי, הקשורה בהעדר כל מידע על החלטתו של יונה לקבל על עצמו מחדש את שליחותו. פרק ג' פותח בהטלת השליחות בשנית על יונה, מבלי שנודע לנו באופן מפורש על השינוי בעמדתו של יונה. רק הפסוק האחרון של תפילת ההודייה של יונה רומז במעורפל "ואני בקול תודה אזבחה לך כאשר נדרתי אשלמה ישועתה לה'". מישפט זה, כמות שהוא, אינו מצהיר שיונה אכן חזר בו מהחלטתו הראשונה ושעתה נכון הוא לקבל עליו מחדש את השליחות.

אולם באופן סובטילי קישר המספר את אמירתו זו של יונה עם פעולתם האחרונה של המלחים בדרך משמעותית, כיוון שהזביחה והנדרים מופיעים הן לגבי המלחים והן לגבי יונה. ולפי שהזביחה והנדרים משמשים אצל המלחים כביטוי ליראת אלוהים ("וייראו האנשים יראה גדולה את ה'") לאמונה בו, הרי שהתיקבולת מבהירה עניין זה לגבי יונה: אף לגבי הזביחה והנדרים משמעם יראת האלוהים. נוסף על כן, אם נקבל את הנחתנו הנזכרת, שהמלחים מאופיינים כחוזרים בתשובה, כרימוז מוקדם לחזרתם בתשובה של אנשי נינווה, הרי שסיפורנו מתעשר בכך שפעולתם גם מסבירה את אקט הזביחה והנדרים של יונה כאקט של

על רקע זה ניתן עתה לבדוק את דמותו של יונה עצמו. מחבר הספר מבקש להבליט את האירוניה החריפה שבדמותו של יונה ובאישיותו. המספר מעביר את יונה גופו בתהליך מוקדם שעתיד להתרחש לגבי אנשי גינווה, דהיינו: חטא, חזרה בתשובה, הצלה. שהרי בלא כל ספק מצוייר יונה כמי שחטא בבורחו מלפני ה' וממילוי שליחותו, ולאחר שחזר בתשובה וקיבל על עצמו מחדש את השליחות, ביצל (הוראת האל לדג שיקיא את יונה אל היבשה). ואף על פי כן, יונה, המוכן לקבל את רחמי האל כלפיו, מסרב ליישם את רחמי האל כלפי אנשי גינווה. עניין זה תמוה ביותר, ונחלקו על כך חכמים ומפרשים בכל הדורות. יש מהם האומרים: זילזל יונה באחריות האלוהית על כל האנושות, ואילו מחבר ספר יונה ביקש להדגיש את דמות ה' כאל אוניברסאלי, ונמצא מותח ביקורת על מעשיו והשקפותיו של גיבור סיפורו, יונה הנביא. ויש המסבירים את בריחתו של יונה מן השליחות כנובעת מרגשות לאומיים, שידע יונה כי אשור – שבט אפו של האל – עתידה להחריב את ישראל ולפי ההנחה שגינווה היא זו ההיסטורית, ואינה משל). המידרש מסביר שיונה חשש שמא נבואתו לא תתגשם (עם חזרתם בתשובה) ועל כן יחשב כבדאי.

ההסברים המקובלים, שיונה חשש כי ייראה כבדאי אם נבואתו לא תתגשם, או שיונה שלל את ההשגחה האלוהית האוניברסאלית – מציירים את יונה באור שלילי למדי. הוא נראה כשוטה הבורח מלפני האלוהות אל הים, שאינו, לכאורה, בשליטת האל, או אל מקום רחוק מחוץ לתחום שליטתו – בעוד שיונה עצמו מעוצב בידי המחבר כמי שמכריז קבל עם ועדה, כי הוא ירא את ה' אלוהי השמיים אשר עשה את הים ואת היבשה. לא לפלא הוא שנמצא חוקר אשר כינה את יונה בשם "שלומיאל".

אך ציור שלילי מעין זה של יונה מעיד, לדעתי, על חוסר היכולת להעמיק לקרוא בספר יונה, ועל העדר הרגישות לטכניקה הסיפרותית של המחבר.

הבריחה מלפני האל ומן השליחות אינה מעשה של מה בכך. במיסגרת הערכים והמושגים של העולם העתיק, נעשה כאן מעשה יוצא מן הכלל, בילעדי, הדורש אומץ לב מרובה ותעוזה רבה. קשה לתאר, שהמחבר לא היה ער למיוחדות של יצירתו ושיטתו לתאר מצב מיוחד זה במטרה לאפיין גביא שוטה. לא יתואר שהעורך, אשר כלל את ספר יונה בין ספרי הקודש, אכן חזה את דמות דיוקנו הרוחני של הנביא בצורה שטחית זו.

בדיקה מדוקדקת תוכיח, שלפנינו בעייה תיאולוגית מרכזית העומדת במרכזו של הסיפור. יונה עצמו מסביר את בריחתו כדלקמן: "כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום אך אפיים ורב חסד וניחם על הרעה". כלומר: יודע אני שמידת הרחמים מתגברת אצלך ושאתה נוטה לסלוח לחוטא החוזר בתשובה, ואינך נוקט מידת הדין לגביו. יודע אני, ואיני מסכים עימך.

עיון מדוקדק בדבריו אלה של יונה יגלה כי המחבר העלים מסר מרכזי באמירה זו של יונה. מחבר הספר נדרש לציטוט ישיר מנבואתו של יואל, פרק ב', פסוק י"ג: "ושבו אל ה' אלהיכם כי חנון ורחום הוא אך אפים ורב חסד ונחם על הרעה".

ובעוד יונה מאופייין כמתייחס אל עמדתו של יואל כלפי תכונת הרחמים של האל בשלילה, מלכה של נינוה מתואר כמשתתף בפולמוס על תארי האל, ואף הוא משתמש בציטטה חלקית הלקוחה מיואל בפסוק שלאחר זה אשר צוטט בפי יונה. בדעת המלך לשטוח את תחנוניו לפני האל שיחזור בו מן העונש אשר אמר להטיל על עמו, ושינקוט מידת הרחמים. "מי יודע – אומר המלך – ישוב ונחם האלהים ושב מחרון אפו לא נאבד". ואילו יואל אומר: "מי יודע ישוב ונחם". יש להעיר כי בדרך כלל מקובל להקדים את יואל ליונה.

המחבר שם בפי המלך טיעון, שכטיעונו של יונה אף הוא לקוח מיואל, בכוונה להדגיש את פנייתו אל רגשות הרחמים של האל. יואל, נביא השואה, מופיע בסוף נבואתו כנביא נחמה. יתר על כן, יואל מאמין בחזרה בתשובה של הרגע האחרון: "וגם עתה נאם ה' שובו עדי בכל לבבכם ובצום ובכבי ובמספד" (פרק ב', 12).

ואילו יונה מאופייין כמי שמאמין במידת הדין של האל המתבטאת בפסוקים הידועים מספר שמות (פרק ל"ד, 6-7): "ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת. נוצר חסד לאלפים נושא עון ופשע וחטאה ונקה לא ינקה, פוקד עוון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים". לא זו בלבד, אלא שבציטוט מספר יואל רומז יונה (כפי שהבחינו חכמים, כמובא ב"ילקוט שמעוני"), שאנשי נינווה רק "קרעו בגדיהם", ולא "קרעו את לבבם" כדרישת יואל: "וקרעו לבבכם ואל בגדיכם" (יואל, ב, 13).

מחבר הספר אינו מסכים עם עמדתו של גיבורו, יונה. כבר ראינו לעיל, שהוא מאפיין את יונה כמי שמוכן לקבל את מידת הרחמים לגבי עצמו, אך דורש יישום מידת הדין לגבי זולתו. בעימות הסופי עם האל מעצב המחבר את הסיטואציה הסיפורית באופן המדגיש את הסתירה הפנימית שבדמותו, באישיותו ובדעותיו של יונה. האל עצמו, באמצעות סמלי הקיקיון והתולעת, מוכיח ליונה, לא שהוא קטנוני החס על עצמו ועל טובת עצמו (שכן לשם מסר מעין זה לא היה צורך להידרש לדמות האל), אלא שהוא, יונה, נוקט מידת איפה ואיפה, ששיטתו התיאולוגית לוקה בחוסר עיקביות, ושדרישתו למידת הדין אינה מעידה על שלימות אופיו.

משל הקיקיון והתולעת, באמצעותו מוכיח האל את הסתירה שביונה, עורר בעיות רבות בין החוקרים. מה עניין הקיקיון "שבן לילה היה וכן לילה אבד" על ידי התולעת ללקח של יונה (פרופ' גוייטין הטיב לתאר פרובלימה זו כשניסה לשכתב את סיפור הקיקיון והתולעת באופן הגיוני המשתלב בסיפור יונה).

ואולם, מחברו של ספר יונה השתמש כאן בדרך סובטילית באומנות הסיפור, ונסמך לשם כך על ספר יואל, שכבר נזקק לו קודם לכן. לדעתי, משל הקיקיון והתולעת מדגים לפני יונה את התממשות נבואתו של יואל, הסובבת סביב הבעיה התיאולוגית: מהי מידתו של האל ביחסו עם בני האדם – מידת הדין או מידת הרחמים? יונה נדרש לציטוט מיואל לשם טיעונו (וכן מלך נינווה, כנזכר) והאל עונה לו ממין הטענה. כידוע מנבא יואל נבואה אפוקליפטית על הארבה העצום שעלה והשמיד את כל הצומח: "הובישו אכרים הילילו כורמים על חטה ועל שעורה כי אבד קציר שדה. הגפן הובישה והתאנה אומללה רמון גם תמר ותפוח כל עצי השדה יבשו כי הוביש ששון מן בני אדם" (יואל, א' 11-12).

נבואת יואל מדגישה את היובש; ומשתמשת בפעלים "יבש" (או הוביש) בחזרה אימתנית קאטאסטרופאלית, וכן מוזכר בה הפועל "אבד". בסיפור הקיקיון נדרש המספר לשני פעלים אלה באופן בולט.

יונה, שאינו מסכים עם השקפתו של יואל, חייב בסיפורנו להרגיש על גופו את התמשותה של הבעייה התיאולוגית שעליה הוא מתנצה, כשם שהרגיש על גופו את בעיית החזרה בתשובה. התולעת-הארבה מכלה את הקיקיון כנבואתו המחרידה של יואל. מחבר ספר יונה מבקש להדגיש בדרך ההדגמה כי הדיון התיאולוגי שנראה מנותק מן המציאות עוסק למעשה בבעייה ארצית-אנושית ולא דווקא בנושא ערטילאי בלתי מחייב.

רק בהקשר עם נבואתו הכללית של יואל, נבואת החורבן – שלפי יואל יש עימה מתן אפשרות לאדם החוטא לחזור בתשובה – מובן משל הקיקיון כמסר של מחבר ספר יונה. מידת הדין, שבשמה טוען יונה, מחייבת את האובדן הגמור – של הגפן, התאנה הרימון – ואף של הקיקיון ואנשי גינווה.

אבל יונה מגלה במפתיע – ועימו מופתע גם הקורא – שהוא, יונה, חס על הקיקיון, ושתביעתו למידת הדין אוצרת בחובה סתירה פנימית.

עם גילוי זה של יונה, הבא בדברי האל, יונה אינו יכול אלא לידום.

הפסוק האחרון בספר יונה, פסוק י"ב, פסוק שאינו מצוי בגלוי בטקסט שלנו, הוא שתיתו הרועמת של יונה.

הערות

Johann Gotfried Herder, *Briefe, das Studium der Theologie Betreffend* .1 (Stuttgart, 1829), s. 115.

2. יואל בריל, יונה (ברלין, 1788), עמ' 14.

3. יהודה ליב בן-זאב, מבוא אל מקראי קדש (וינה 1810), דף ג' ע"א.

Samuel Davidson, *An Introduction to the Old Testament*, III (Edinburgh, 1863), pp. 277, 280. .4

Wilhelm Martin Leberech de Wette, *A Critical and Historical Introduction of the Old Testament*, II (New York, 1864), p. 452. .5

Friedrich Bleek, *An Introduction to the Old Testament*, II (London, 1875), pp. 184–185. .6

M.M. Kalisch, "The Book of Jonah", *Bible Studies*, II (London, 1878), pp. 189, 286, 288. .7

E.B. Pusey, *The Minor Prophets* (London, 1883), pp. 248, 249, 251. .8

T.T. Perowne, *Obadiah and Jonah, The Cambridge Bible for Schools and Colleges* (Cambridge, 1887), p. 1887. .9

S.R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (Edinburgh, 1894), p. 303. .10

- Karl Budde, "Vermutungen zum 'Midrasch des Buches der Könige,' *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XII (1892), ss. 37–51. .11
- J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten* (Berlin, 1963⁴), s. 221. .12
- Carl Heinrich Cornill, *Enleitung in das Alte Testament* II, i (Freiburg, 1892²), ss. 130–182. .13
- George A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, II (London 1898). .14
- יוסף רוונטל, "ספר יונה", *דרך אמונה* (ורשה, 1893), עמ' 36–37, 40. .15
- William Simpson, *The Jonah Legend* (London 1899), pp. 4, 11, 104–, 111. .16
- Ed. König, "Jonah", *A Dictionary of the Bible*, II (N. Y., 1902), p. 746. .17
- אברהם כהנא, *תורה נביאים כתובים*, ג' (קייב 1906), עמ' 113. .18
- F.C. Eiselen, *Commentary on the Old Testament, The Minor Prophets*, IX (New York, 1907), pp. 323–324. .19
- Julius A. Bewer, "A Critical and Exegetical Commentary on Jonah", *ICC* (New York, 1912), pp. 4; *The Literature of the Old Testament in Its Historical Development* (New York, 1922), p. 403. .20
- Th. Noldeke, *Histoire Littéraire L'Ancien Testament* (Paris, 1873). p. 105. .21
- שמעון ברנפלד, *מבוא לכתבי הקודש*, (ברלין, 1923), עמ' 186–187. .22
- S.D.F. Goitein, "Some Observations on Jonah", *Journal of the Palestine Oriental Society*, XVII (1937), pp. 63, 66; .85–84, (1967, ת"א). .23
- Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (New York, 1941²), p. 587. .24
- A. Feuillet, "Les Sources du Livre de Jonas", *Revue Biblique*, LIV (1947), p. 161. .25
- G. Ch. Aalders, *The Problem of the Book of Jonah* (London, 1948), pp. 7, 27, 28. .26
- יוסף קלוזנר, *הנביאים (ירושלים, 1954)*, עמ' 267. .27
- מ. סגל, *מבוא המקרא*, ב' (ירושלים 1964), עמ' 474. .28
- Hans Walter Wolff, *Studien zum Jonabuch* (Neukirchen-Vluyn, 1965), ss. 40, 56, 72. .29
- Gerhard von Rad, *The Message of the Prophets* (London, 1968), pp. 225, 226. .30
- Gabriel H. Cohn, *Das Buch Jona* (Assen, 1969). .31
- Phyllis Lou Tribble, *Studies in the Book of Jonah*, Columbia University Dissertation (1963). .32
- Jonathan Magonet, *Form and Meaning: Studies in the Literary Techniques in the Book of Jonah* (Bern/Frankfort, 1976). .33
- Thomas Paine, "The Age of Reason", *The Theological Works of Thomas Paine*, II (Boston, 1875), p. 122. .34
- Edwin M. Good, *Irony in the Old Testament* (Philadelphia, 1965), p. 41. .35
- Thayer S. Warshaw, "The Book of Jonah", *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, Ed. K.R.R. Gros Louis (Nashville & New York, 1974), pp. 191–207. .36
- John A. Miles, Jr., "Laughing at the Bible: Jonah as Parody", *Jewish Quarterly Review*, LXV (1975), pp. 168–181. .37
- D.F. Rauber, "Jonah — the Prophet as Shlemiel", *The Bible Today*, 49 (October, 1970), pp. 29–38. .38