

יונה כסיפור אומנותי

מאת

משה פלאי

א

דרכים בהבנת ספר יונה כיצירה אומנותית

העיון בספרות הענפה שנכתבה על ספר יונה בתקופה המודרנית, מאז עידן ההשכלה, מגלה שני זרמים מרכזיים בגישה אל פרשנות הספר וההתייחסות אליו. הזרם הראשי, "המסורתי", מאמץ את ההנחה שהסיפור בספר יונה עוסק בהיסטוריה עובדתית. החוקרים בני האסכולה ההיסטורית מבקשים לבדוק את המידע הכלול בספר מזוית-ראייה היסטורית, גיאוגראפית ומדעית. הם עוסקים בדרך כלל בבדיקת זהותם של יונה ומלך נינוה, זהות המקומות השונים (כנינוה ותרשיש), התופעות השונות (דג הבולע אדם, הקיקיון, רוח הקדים) והרקע ההיסטורי המנחה את כותב הספר.

החוקרים, האמונים על האסכולה הספרותית, מבכרים להדגיש את ההיבטים האומנותיים של הספר. גישה זו מצאה בספר יונה יסודות של המשל, האליגוריה, המיתולוגיה הפיוטית, החלום, החזון, האגדה וכדומה. את החוקרים האלה מעסיקות בדרך כלל בעיות תיאולוגיות הקשורות ברעיונות המתבקשים מהסיפור, וכן הסמלים המצויים בו והזיקה אל ספרי התנ"ך האחרים. כמה מן החוקרים דנים בנושאים שעניינם פילולוגי מעיקרו, או בשאלה מדוע נכלל ספר יונה בתנ"ך.

בין שתי הגישות קיימת זיקת גומלין. יש שהטיעונים ההיסטוריים מסייעים לדוגלים במישנה הספרותית-האומנותית, בעוד שבמידע הפילולוגי מצאו חוקרי האסכולה ההיסטורית טענה המסייעת להם. הצד השווה שביניהן — שתי האסכולות נותנות דעתן למסר התיאולוגי והמסרי שבסיפור.

במאמר זה מבקש אני להתייחס לאסכולה האומנותית המפרשת את ספר יונה כיצירה ספרותית.

אסכולה זו אינה חדשה כלל. את יסודותיה ניתן למצוא בקרב החוקרים והפרשנים הגרמניים בני המאה הי"ח. כמה מהם — כןמלר, הרדר ומיכאליס — ראו בספר

יונה סיפור מְבֻדָּה דמיוני לכל דבר. מרשימה במיוחד ההבחנה המוקדמת בדבר ערכו האומנותי של הספר.

כבר הָרְדַר העמידנו על סגולותיו של ספר יונה: "בספר יש אחדות, דיוק ועגלגלות שאפשר למוצאן אך בשירה מזרחית". הָרְדַר שיבח את סיומו הנאה של הספר במעשה הקיקיון כמלא-חן ומחנך¹. אוואלד (Ewald) ציין את מלאכת הסיפור האומנותית בספר יונה כולו והתייחס אף הוא אל סיומו כאל יצירת-מופת של כתיבה פלאסטית שמעטות כמותה.

גם בין הפרשנים העבריים בני אותה מאה, בעיקר אלה שנימנו על אסכולת "הביאור" של מנדלסון ושל המשכילים בגרמניה, מוצאים אנו גישה בלתי-היסטורית כלפי ספר יונה. יואל בריל, מחשובי המשכילים בקבוצת "המאסף", בהקדמתו לתרגום הספר לגרמנית². התייחס אל הסיפור כ"משל". מעשיו של יונה — שליחותו ובריחתו — נתפסים אומנם כאירועים ממשיים, אך תכליתם דיאקטית-מוסרית, כמעשיהם החריגים של נביאים אחרים, כהושע לדוגמה. בריל גם מגלה עניין בסגנונו המיוחד של הספר.

פרשן אחר מאותה תקופה, 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 ואגדה". חבל שפרשן המקרא הזה לא טרח להבהיר לקורא מהותה של תפיסת הספר כאגדה. שפן רֵאִיה 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 דְּדִיּוֹנִי שמטרתו דיאקטית. 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 "בדיוני", אין לראות בשימוש זה הגדרה ספרותית, אלא ניגודו של מעשה שהיה.

התלבטות בדבר מטרתו של הספר והגדרתו מצוייה אצל סופרים נוספים במאה

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

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

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

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

הי"ט. וילהלם דה וטא (de Wette)⁵, למשל, טען שהסיפור אינו היסטורי אמיתי, אבל גם אינו בדיוני (fiction) בלבד. הוא סבור שהספר נכתב למטרה מוסרית. פרידריך בליק (Bleek)⁶ ביטא דיעה דומה. לסברתו, מטרת הספר אינה היסטורית בשום פנים, אלא דידאקטית טהורה. גם הוא פירש את כוונת מחבר הספר כהתנגדות להשקפה צרת-האופק של המוני היהודים ויחס האפלייה הדתית שלהם כלפי הגויים. החיבור המרכזי שהופיע בשנות ה-70 של המאה שעברה ושיצא חוצץ כנגד פרשנות זו, היה ספרו של מ. מ. קאליש (Kalisch)⁷ "עיונים בתנ"ך". המחבר קורא תיגר על בני האסכולה הספרותית-אמנותית המבטלת יסוד היסטורי מכול וכול, אך סופו שהוא נגרר אחר דעת מתנגדיו ואינו נאמן לעמדתו המקורית, בסכמו ש"האמת מצוייה, כנראה, בין שתי ההשקפות הקיצוניות". עם זאת הוא אינו מתעלם מ"מעלותיו הספרותיות" של הסיפור, וסימומו של הספר מביאו לידי מסקנה, שמטרת הספר אינה היסטורית כי אם דידאקטית.

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". הנה כי כן, גם חוקר מבני האסכולה ההיסטורית מגלה בספר סגולות ספרותיות. פוסי גותן דעתו לפרטים משניים שלכאורה נראים חסרי 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 במו עינינו".

גם ת. ת. פיראון (Perowne)⁹ דחה את ההנחה שספר יונה יסודו בדמיון היוצר; משמע, איפוא, שיש להתייחס אליו כאל היסטוריה ממשית, אך עם זאת אין הוא מתעלם מהמבנה הספרותי המיוחד של ספר יונה. התשובה ליחס האמביוואלנטי ניתנה בראשית שנות ה-90, במבואו של דרייוור

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

(Driver) לספרות התנ"ך¹⁰: לדעתו, חומרי המעשה שבספר יונה "הוצקו אל תוך צורה סיפורתית" ו"הפרטים סודרו בדרך אומנותית". דרך זו מבקשת להציע פשרה בין שתי האסכולות — ההיסטורית והספרותית.

באותן שנים הוצעה גישה חדשה לפרשנות כוללת של ספר יונה. אביה של הגישה החדשה היה קארל בודא (Budde)¹¹. הוא סבר, כי ספר יונה היה במקורו קטע ממדרש על ספר מלכים. חיבור מדרשי זה הינו פיתוח מאוחר של רעיון או נושא שהוזכר באחד מספרי התנ"ך. חוקר התנ"ך הידוע ולהוזן (Wellhausen)¹² קרוב לבודא בעמדתו לגבי ספר יונה. לשיטתו, ספר יונה הינו אגדה, סיפור שסגנונו כסגנון המדרש.

נראה, כי בשלהי המאה הקודמת התגבשה הנטייה לאימוץ המשנה הספרותית 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 סמית¹⁴, שהוסיף ל"משל" גם את תפיסת הספר כ"דרמה".

גם בין הפרשנים היהודים באותה תקופה גברה הנטייה הלא-היסטורית. יוסף רוזנטל, בספרו "דרך אמונה"¹⁵, מסביר את ההשקפה היהודית המסורתית, שכוונת המחבר הייתה לחנך לרעיון החזרה-בתשובה.

יש לציין, כי לעיתים נתקלים אנו ברעיונות יוצאי-דופן להם נזקקים המחברים שמשנתם היא הספרותית. רעיון מקורי מעין זה הוצע על-ידי ויליאם סימפסון (Simpson)¹⁶ בשלהי המאה. אליבא דידה, ספר יונה אינו אלא 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 לנינוה, מסרב, נענש על אי-ציותו במוות סמלי — כניסה לבור. לאחר זמן קבוע הוא מוצא מן הבור, כשהוא מכריז "ישועתה לה".

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

Karl Budde, "Vermutungen zum 'Midrasch des Buches der Könige'", *Zeitschrift für 11 die alttestamentliche Wissenschaft*, XII (1892), ss. 37-51.

J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten* (Berlin, 1963'), s. 221. 12

Carl Heinrich Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*, II,i (Freiburg, 1892'), ss. 13 180-182.

George Adam Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, II (London, 1898). 14

15 יוסף רוזנטל, "ספר יונה", דרך אמונה (ורשה, 1893), עמ' 36-37, 40.

William Simpson, *The Jonah Legend* (London, 1899), pp. 4, 11, 104-105, 111. 16

בראשית המאה סיווג קניג (König)¹⁷ את הספר כ"סיפור סמלי", כמעשים אחרים בתנ"ך. המעשה ביונה מסופר כאילו אכן אירע, אך לא יכול היה לקרות, לדעתו, ואינו אלא הצגת דברים שיש בהם מסר אלוהי באופן חזותי, לצורך התרשמותו של הקורא.

כעבור שנים אחדות ציין אברהם כהנא¹⁸, כי מצא אסתטיקה וסימטריה בספר יונה, אך לא טרח להציג את מימצאיו. המיבנה הספרותי והסימטריה המצויים בספר מתחילים להעסיק גם חוקרים אחרים, כאייזלן (Eiselen)¹⁹. הוא מביא דברים בשם החוקר בודיסן (Baudissin) כדי להוכיח, שהמיבנה בסיפור מעיד על מגמה דיאקטית.

לדעתו של החוקר ג'וליוס א. ביואר (Bewer)²⁰, ספר יונה הינו דבר שירה, או שירה בפרוזה. בהמשך הוא מסווג את הספר כרומאנסה, אף כי אינו טורח לאשש את דבריו. אגב, כבר נלדקא (Nöldeke)²¹ הכתיר את הספר כרומאן. ביואר נימנה, כמובן, על תלמידי הפרשנות הספרותית. הוא מחשיב את ספר יונה כגדולה ביצירות שבתנ"ך.

לתפיסה מקורית ושונה של הספר 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 — בדומה לסופרים אחרים — אינו חורג מתחום ההגדרה ולכלל ניתוח משמעותי של האנקדוטה שבסיפור אינו מגיע.

בשני חיבורים מעניינים בשאלת ספר יונה נגע גוייטיין²³. הוא פירש את הספר כוידויו האישי של הנביא וכמעשה כפרה של אדם הנימנה על בני הנביאים והמותח ביקורת על מעשיו. מגמה זו נמשכה גם בשנות הארבעים. אנו מוצאים

Ed. König, "Jonah", *A Dictionary of the Bible*, II (New York, 1902), p. 746. 17

18 אברהם כהנא, *תורה נביאים כתובים*, ג' (קייב, 1906), עמ' 113.

F.C. Eiselen, *Commentary of the Old Testament, The Minor Prophets*, IX (New York, 1907), pp. 323-324.

Julius A. Bewer, "A Critical and Exegetical Commentary on Jonah", *The International Critical Commentary* (New York, 1912), pp. 4; *The Literature of the Old Testament in Its Historical Development* (New York, 1922), p. 403.

Th. Nöldeke, *Histoire Littéraire L'Ancien Testament* (Paris, 1873), p. 105. 21

22 שמעון ברנפלד, *מבוא לכתבי הקדש*, א' (ברלין, 1923), עמ' 186-187.

S.D.F. Goitein, "Some Observations on Jonah", *The Journal of the Palestinian* 23 *Oriental Society*, XVII (1937), pp. 63, 66; ש.ד. גויטין, *עיונים במקרא* (ת"א, 1967), עמ' 85-84.

זאת בהקדמתו של רוברט פייפר (Pfeiffer)²⁴ לספרי התנ"ך העבריים וכן במאמרו של החוקר הצרפתי פויא (Feuillet)²⁵. לעומתם, 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 בתקופתנו, נתפסו לגישה הספרותית הרווחת. יוסף קלוזנר²⁷ העריך את מחבר ספר יונה כאומן ספרותי וכהוגה-דעות גדול. ואילו מ"צ סגל, ב"מבוא המקרא"²⁸ הטעים, כי מטרת הסופר הייתה גרימת הנאה ספרותית. בשנות ה-60 התגברה הנימה הספרותית הטהורה בביקורת ספר יונה. הנס וולטר וולף (Wolff)²⁹ הגדיר את הספר כנובילה, ואילו גירהארד פון ראד (von Rad)³⁰ צידד בהערכת ספר יונה כיצירה ספרותית, כיוון ש"אולי יותר מכל ספר אחר בתנ"ך היה דורש הערכה מיוחדת של הצורה הספרותית 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 למבנהו החצוי של הספר.

בשלהי שנות ה-60 הופיע ספרו הגרמני של גבראל כהן³¹, שבו ניתן למצוא ניתוח מקיף ויסודי והערכה מעמיקה של המרכיבים הספרותיים בספר יונה כמעשה יצירה אומנותית. כן יש להזכיר דיסרטאציה שנכתבה באוניברסיטת קולומביה ב-1963 בידי פיליס טריבל (Trible)³², וחיבור מאוחר יותר של יהונתן מאגונט (Magonet)³³, שנדפס ב-1976.

מן הדין כי אזכיר, כי ענף החקר הספרותי 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),

Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (New York, 1941'), 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

27 יוסף קלוזנר, הנביאים (ירושלים, 1954), עמ' 267.

28 מ.צ. סגל, מבוא המקרא, (ירושלים, 1964), עמ' 474.

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

Gabriël H. Cohn, *Das Buch Jona* (Assen, 1969). 31

Phyllis Lou Trible, *Studies in the Book of Jonah*, Columbia University Dissertation 32 (1963).

Jonathan Magonet, *Form and Meaning: Studies in the Literary Techniques in the Book of Jonah* (Bern/Frankfurt, 1976). 33

בספרו "עידן התבונה" (1793)³⁴. 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 ואת 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. בהקשר זה יצויין, כי על היבטים של הומור בספר נכתב רבות. ובלא כל ספק ימצאו עוד פנים רבות לספר יונה בעתיד.

ב

אומנות 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. ספרים, מאמרים ואף דיסרטאציות דנו בו ודרשות למכביר נדרשו עליו. מיכלול הבעיות המוסריות והתיאולוגיות ושפע הסמלים הכלולים בו פתחו פתח לאפשרויות הסבר רבות בכל משעולי הפרד"ס, וחקלן הוזכר לעיל.

למרות מאות 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 הסיפורת תיִושמנה אף לספר יונה, בעיקר בשאלות מבנה וצורה ואומנות הסיפור בכללה.

סיפור המעשה ביונה מורכב מארבעה פרקים. הפרק הראשון מספר על הטלת השליחות על-ידי האל על יונה ונסיון הבריחה שלו לתרשיש. הסצנה העיקרית מתרחשת באניה בעת הסערה. יונה מכיר באחריותו למצב, והוא מציע עצמו

Thomas Paine, "The Age of Reason", *The Theological Works of Thomas Paine*, II 34 (Boston, 1875), p. 122.

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 (No. 3, January, 1975), pp. 168-181. 37

D.F. Rauber, "Jonah — the Prophet as Shlemiel", *The Bible Today*, 49 (October, 38 1970), pp. 29-38.

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 ב' יונה ניצל על-ידי האל ("וימן") והוא נבלע על-ידי דג. במעי הדגה הוא שוטח תפילת-תודה לאל (עוד קודם להצלתו!), ואכן הוא ניצל. פרק ג' חוזר להטלת השליחות (מבלי שייאמר לנו במפורש מפי יונה, שהוא נכון לקבל על עצמו את השליחות). יונה הולך אל נינוה העיר הגדולה ומנבא את נבואת חורבנה. אנשי העיר חוזרים בתשובה והאל ניחם על הרעה אשר אמר לעשות להם.

בפרק ד' מסביר יונה לראשונה את סיבת בריחתו והתחמקותו מן השליחות ושואל את נפשו למות. הוא יוצא את העיר, ובאמצעות שני פריטים סמליים — הקיקיון והתולעת — מסביר האל את עמדתו-שלו ביחסו כלפי אנשי נינוה שחזרו בתשובה. האל הוא הקובע והוא הפוסק אחרון. תשובתו אל יונה אינה ניתנת כלל, וכן לא נמסר כלל על גורלם של אנשי העיר לאחר מכן.

בקריאה מעמיקה של הספר נבחין, כי הפרק הראשון ערוך במבנה מחושב שמטרתו להדגיש כמה היבטים חשובים של הסיפור וכן להטעים מלים מסויימות המשמשות כמפתח להבנת הסיפורי. מערכת עניפה של רמיזות מוקדמות מצוייה בפרק זה.

כבר בראשיתו של הסיפור ניפרות חזרות מילוליות שאינן משמשות למסירת מידע אלא להעשרת אומנות 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, בצימצום יתר; הוא מביא את העיקר ומשמיט את הטפל. ואילו בסיפור שלפנינו, חוזר השם תרשיש שלוש פעמים בלא שחזרה זו תתרום מידע גיאוגרפי כלשהו. בין אם תרשיש (Tartessus) היא ספרד או טוניס, ברור שכוונתו של המספר בשם תרשיש, כבשימושים דומים בתנ"ך, למקום שהוא ב"סוף העולם". החזרה המשולשת יוצרת קצב מסויים ורומזת על מצבו הרוחני והרגשי של יונה הבורח משליחותו ומאלוהיו. רמיזות אלו ואחרות מעוררות תמיהה באשר להתנהגותו של הנביא ולעמדתו המוסרית, ואינן מקבלות עיצוב גלוי — דהיינו, ביטוי גלוי של יונה עצמו — עד לפרק-השיא — הפרק הרביעי והאחרון של הסיפור.

שימוש זה של החזרה לצורך אומנותי-ניראטיבי מקבל אישושו מחזרה דומה שמרכיביה הושתלו בנקודות-מפנה ביצירה. השימוש במלה "קום", הפותחת את

39 יש להעיר כי כמה חוקרים עמדו בעבר על כמה אספקטים אחרים של המבנה, וכיניהם ג.

כהן, ט. פיראון וע. סימון.

הוראת שליחותו של הנביא מפי האל, רווחת בתנ"ך כקונונציה לשונית הקוראת לפעולה. בלשונו של רד"ק: "קום עניין זירוז". ההוראה התדירה הזאת קיימת גם כאן. אולם המספר שלפנינו נעזר בקונונציה הלשונית לצורך אירוני בכוונה ליצור את המתח שבין ההוראה וביצועה. האל מצווה לקום וללכת לנינה, ויונה אכן קם ("וַיִּקָּם"). כך בונה המספר את ציפיותיו של הקורא על-פי החזרה על הפועל "קום", שיונה אכן יעשה כדבר האל. אך מסתבר, שיונה קם... לְבָרַת. ההוראה לקום (ולהינבא) חוזרת בשליחות השנייה, בראש פרק ג', והיא גם מופיעה בדברי רבי-החובל אל יונה: "מֵה־לֶךְ נִרְדָּם, קוּם קְרֵא אֱלֹהֵיךָ".

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. עוד בתחילתו של הסיפור מעוצבת הלכידה באמצעות בחירתו של יונה כשליח האל: יונה יוחד כפרט מתוך הכלל לשם הנבואה.

בהמשך הסיפור, בהתחולל הסערה בים, הכול מחפשים מוצא ופתרון, ורק יונה יורד (פעולה המקבילה לירידתו ליפו — בניגוד להוראה "קום לך") לירכתי הספינה, שוכב ונרדם. רבי-החובל, הסמכות הכלי-יכולה על הספינה, אינו אלא בן-דמותו של האל. לא ייפלא, איפוא, שהמחבר שם בפיו את מלת-המפתח "קום" (קרא אל אלהיך), המאפיינת את פניית האל בראש הפרק הראשון וכן את פנייתו העתידה בראש פרק ג'. פנייתו של רבי-החובל אל יונה הנרדם מעוצבת, איפוא, כתזכורת של התראה לשליחות האלוהית שהוטלה על יונה: "קְרֵא אֶל אֱלֹהֶיךָ!" במעגל ראשון זה של הסיפור חוזרת התשתית העיקרית של הסיפור: הסמכות העליונה בוחרת ביונה, מתמקדת בו, ומפנה אותו — דרך עלילת-המשנה בקטע זה של הסיפור — אל שליחותו.

תגובתו של יונה אינה ידועה לנו אלא מתוך שתיקתו רבת-המשמעות. שתיקה זו חוזרת ונשנית לאורכו של הסיפור כמאפיינת את דמותו של הנביא הבורח. קָסַר זה אומר דרשני: וכי מה עונה יונה לרבי-החובל? שתיקתו של המספר בנושא זה בכוננת-מכון 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 לאפיונו 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: "וַיִּפֹּל הַגּוֹרֵל עַל יוֹנָה". מהותו של המילכוד השלישי, שהוא, כאמור, ברור יותר, חורגת מאפשרות של התאנות אידיוסינקרטית של אדם (רבי-החובל במעגל השני) ומעבירה את הפרובלימאטיקה

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 בְּחֻפָּה מֶסֶר פְּנִימִי 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 נינוה; או לאומית: החשש שאנשי נינוה, לאחר שיחזרו בתשובה ויינצלו, יכריעו את גורל ישראל — על-פי המפרשים המסורתיים) על-פני טובת הכלל. האל מצטייר בדאגתו לכלל (ולאנושות בכללה), ואילו יונה מאופיין, על-פי תפיסה זו, כצד-אופק. בהמשך הסיפור מסתבר, שמאחורי האינטרסים האישיים, לכאורה, של יונה הסתיר המחבר בעיה תיאולוגית רבת-חשיבות הקשורה באטריביוטים 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 ממסגרתה הפיזית המצומצמת ועוברת למישור הרוחני, שכן היא מעמידה את יונה — כבתחילת הסיפור — אל מול בוראו. לא זו בלבד, אלא שיונה נתון עתה לחסרו 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 ב-במקום שממנו יצא בתחילת הסיפור. המספר המקראי מיטיב להדגיש זאת באמצעות השימוש במשפטים כמעט זהים בראש פרק ג': "וַיְהִי דְבַר־ה' אֶל־יוֹנָה שְׁנִית לְאֹמֶר: קוּם לֶךְ אֶל־נִינְוָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וְקְרָא אֵלֶיהָ..."

*

בחקר ספר יונה לא הוקדשה תשומת-לב נאותה לחשיבותו של פרק א' מבחינה מבנית ולתפקודם של המלחים בסיפור בכללו. לא רק פעולת השלכתו של יונה אל הים 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 הספר. רימוזים אלה הם חלק ממערכת אומנותית-ניראטיבית המצוייה בפרק א'. כאמור לעיל, במעשה ההשלכה מגלמים המלחים את המסר שעתיד לבוא בדבר השגת

האל על כל ברואיו. מבחינות מסוימות יש לראות במלחים הקבלה-מוקדמת לאנשי נינוה. אלה גם אלה מעוצבים בעימות עם יונה. כאלה כן אלה עובדי אלילים שאינם מאמינים בה'. אך המספר מאפיין את המלחים כחוזרים בתשובה בפסוק האחרון של פרק א': "וַיֵּרְאוּ הָאֲנָשִׁים יָרְאָה גְדוֹלָה אֶת־ה'". חזרתם בתשובה מהווה רימוז מוקדם ומקדם לחזרת בתשובה של אנשי נינוה.

בתוקף הַקְּבָלָה זו — ההולכת ומתחזרת לקורא בהדרגה — משלימים חלקי הסיפור המוקדמים השמטות מכוונות בהמשך ובכך נוצר מבנה אומנותי מוצק וחסכוני וגם מרתק. המחבר שם בפי המלחים דברים הנשמעים כהד לטיעונם של אנשי נינוה אל מול הנביא הרועה, לכאורה, ברעתם ויהי מה: "אָנָּה ה' אֵל־נָא נֹאכְדָּה בְּנֶפֶשׁ הָאִישׁ הַזֶּה וְאֶל־תִּתֵּן עָלֵינוּ דָּם נָקִיא". דהיינו: אל נא נאבד בגלל הפרט השואף שתאבדנו, ומוטב לאבד הוא. הדים פנימיים אלה מעשירים את הקונפליקט שבין יונה ואנשי נינוה מעבר לעיצוב החד-צדדי של אנשי נינוה בפרק ג'. הספרו של יונה, בפרק האחרון, "הַלֹּא־נֹה דְבָרִי... פִּי יְדַעְתִּי כִּי־אֵתָּה אֵל־חֲנוּן וְרַחוּם... וְנָחַם עַל הַרְעָה", מעומת בטיעון אפשרי מוקדם של אנשי נינוה. הָאֵל מוֹפִיעַ בְּפָרֶק האחרון כשופט עליון בין שני יריבים בויכוח תיאולוגי.

כמו כן מתפקדים המלחים כמבטאים בשלב מוקדם זה של הסיפור את תמצית חשובתו של האל הבאה לידי ביטוי בסמלים המופיעים בפרק ד' ובדברי האל, באומרים: "כִּי־אֵתָּה ה' בְּאֲשֶׁר חָפַצְתָּ עֲשִׂיתָ".

זאת ועוד. פעולת ההצלה של המלחים בידי האל אינה אלא רימוז מוקדם להצלת אנשי נינוה 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 זוכחים זבח לה' ונודרים נדרים. פעולתם זו מסבירה חידה, או פער טקסטואלי, הקשורה בהעדר כל מידע על החלטתו של יונה לקבל על עצמו מחדש את השליחות. 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 "וַיֹּאנִי קָקוּל תּוֹדָה אֲזַבְחָהּ־לְךָ אֲשֶׁר נִדְרָתִי אֲשַׁלְּמָה יְשׁוּעָתָה לְה'". משפט 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, באזכור הזביחה והנדרים הן לגבי המלחים והן לגבי יונה. ולפי שהזביחה והנדרים משמשים אצל המלחים ביטוי ליראת אלוהים ("וייראו האנשים יראה גדולה את־ה'") ולאמונה בו, הרי שהתקבולת מבהירה עניין זה לגבי

יונה: אף לגביו הזביחה והנדירים משמעם יראת האלוהים. נוסף על כך, אם נקבל את הנחתנו הנזכרת, שהמלחים מאופיינים כחוזרים בתשובה, כרימוז מוקדם לחזרתם בתשובה של אנשי נינוה, הרי שסיפורנו מתעשר בכך שפעולתם גם מסבירה את אקט הזביחה והנדירים של יונה כאקט של חזרה בתשובה.

*

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 נינוה, 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, ניצל (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 נינוה.

עניין זה תמוה ביותר, ונחלקו על כך חכמים ומפרשים בכל הדורות. יש מהם האומרים: זילזול 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. יש המסבירים את בריחתו של יונה מן השליחות כנובעת מרגשות לאומיים. ידע יונה כי אשור — שבט-אפו של האל — עתידה להתריב את ישראל (לפי ההנחה שנינוה היא זו ההיסטורית, ואינה משל). המדרש מסביר שיונה חשש שמא נבואתו לא תתגשם (עם חזרתם בתשובה) ועל-כן ייחשב כבדאי.

ההסברים המקובלים, שיונה חשש כי ייראה כבדאי אם נבואתו לא תתגשם, או שיונה שלל את ההשגחה האלוהית האוניברסאלית — מציירים את יונה באור שלילי. הוא נראה כשוטה הבורח מלפני האלוהות אל הים, שאינו, לכאורה, בשליטת האל יהוה, או אל מקום רחוק מחוץ לתחום שליטתו כביכול — בעוד שיונה עצמו מעוצב בידי המחבר כמי שמכריז קבל עם ועדה, כי הוא ירא את יהוה אלוהי השמים אשר עשה את הים ואת היבשה. לא לפלא הוא שנמצא כאמור חוקר אשר כינה את יונה בשם "שלומיאל". ציור שלילי מעין זה של יונה מעיד, לדעתי, על חוסר היכולת של אותו חוקר להעמיק לקרוא בספר יונה, ועל העדר הרגישות לטכניקה הספרותית של המחבר.

הבריחה מלפני האל ומן השליחות אינה מעשה של מה-בכך. במסגרת הערכים והמושגים של העולם העתיק, נעשה כאן מעשה יוצא מן הכלל, בלעדי, הדורש אומץ-לב מרובה ותעוזה רבה. קשה לתאר שהמחבר לא היה ער למיוחדות של

יצירתו ושיטתו לתאר מצב מיוחד זה במטרה לאפיין נביא 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: "כִּי יָדַעְתִּי כִּי אֶתָּה אֱלֹהֵי-חַנּוּן וְרַחוּם אַרְךָ אַפִּים וְרַב-חֶסֶד וְנֶחֱם עַל-הָרָעָה". כלומר: יודע אני שמידת הרחמים מתגברת בך ושאתה נוטה לסלוח לחוטא החוזר בתשובה, ואינך נוקט במידת-הדין לגביו. יודע אני, ואיני מסכים עימך. עיון מדוקדק בדבריו אלה של יונה יגלה כי המחבר העלים מִסָּר מרכזי באמירה זו של יונה. מחבר הספר נדרש לציטוט ישיר מנבואתו של יואל, פרק ב', פסוק י"ג: "וְשׁוּבוּ אֲלֵהֶּ אֱלֹהֵיכֶם כִּי-חַנּוּן וְרַחוּם הוּא אַרְךָ אַפִּים וְרַב-חֶסֶד וְנֶחֱם עַל-הָרָעָה".

ובעוד יונה מאופיין כמתייחס אל עמדתו של יואל כלפי תכונת הרחמים של האל בשלילה, מִלְפָּה של נינוה מתואר כמשתתף בפולמוס על האטריוביזם של 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 במידת-הרחמים. "מִי-יִדְעַע — אומר המלך — יָשׁוּב וְנֶחֱם הָאֱלֹהִים וְשָׁב מִחֲרוֹן אַפּוֹ וְלֹא נֹאבֵד". ואילו יואל אומר: "מִי יִדְעַע יָשׁוּב וְנֶחֱם". יש להעיר כי 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 הַשּׁוֹאָה, מופיע בסוף נבואתו כנביא נחמה. יתר-על-כן, יואל מאמין בחזרה בתשובה של הרגע האחרון: "וְגַם-עֲתָה נָאִם ה' שָׁבוּ עֲדֵי כָל-לִבְבְּכֶם וּבְצֹם וּבְכָבִי וּבְמִסְפָּד" (פרק ב', יב). לעומתו מאופיין יונה כמי שמאמין במידת-הדין של האל המתבטאת בפסוקים הידועים מִסֵּפֶר שְׁמוֹת (ל"ד, ו-ז): "ה' אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אַרְךָ אַפִּים וְרַב-חֶסֶד וְאֶמֶת. נִצַּר חֶסֶד לְאֱלֹפִים נִשְׂא עֶז וְנִשְׁע וְנִשְׁאָה, וְנִקְהָ לֹא יִנְקָה, פֶּקֶד עֶז וְאֵבֹת עַל-בְּנֵים וְעַל-בְּנֵים עַל-שְׁלֵשִׁים וְעַל-רַבְעִים". לא זו בלבד, אלא שבציטוט מִסֵּפֶר יוֹאֵל רומז יונה (כפי שהבחינו חכמים, כמובא ביילקוט שמעוני), שאנשי נינוה רק "קרעו בגדיהם" ולא "קרעו את לבבם" כדרישת יואל: "וְקָרְעוּ לְבַבְכֶם וְאֵל-בְּגֵדֵיכֶם" (יואל ב', יג).

מחבר ספר יונה אינו מסכים עם עמדתו של גיבורו. 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, אינו מוכיח את יונה על שהוא קטנוני החס על עצמו ועל טובת-עצמו (שָׁפֵן, לָשֵׁם מִסָּר מֵעֵין זֶה לֹא הִיָּה

צורך להידרש לדמות האל), אלא שהוא, יונה, נוקט מידת אִיפָה ואיפּה, ששיטתו התיאולוגית לוקה בחוסר עקביות ושדרישתו למידת-הדין אינה מעידה על שלמות אופיו.

משל הקיקיון והתולעת, דרכו מוכיח האל את הסתירה שביונה, עורר בעיות רבות בין החוקרים. מה עניין הקיקיון "שִׁבְּן־לִלְיָה הִנֵּה וּבִן־לִלְיָה אָבֵד" על-ידי התולעת — ללקח של יונה. (פרופ' גוייטין הטיב לתאר פרובלימה זו, בכך שניסה 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. משל הקיקיון והתולעת, לדעתו, מדגים ליונה את התממשות נבואתו של יואל, הסובבת סביב הבעייה התיאולוגית: מהי מידתו של האל ביחסיו עם בני-האדם — מידת-הדין או מידת-הרחמים? יונה נדרש לציטוט מיואל לשם טיעונו (וכן מלך נינוה, כנזכר) והאל עונה לו ממין הטענה. כידוע מנבא יואל נבואה אפוקאליפטית על הארבה העצום שעלה והשמיד את כל הצומח: "הִבִּישׁוּ אַפְרַיִם הַיְלִילוֹ כְּרָמִים עַל־חֶשֶׁה וְעַל־שַׁעֲרָה כִּי אָבֵד קֶצִיר שָׂדֶה. הִגְפֵן הוֹבִישָׁה וְהַתְּאֵנָה אִמְלְלָה, רְמוֹן גַּם־תָּמַר וְתַפּוּחַ כָּל־עֵצֵי הַשָּׂדֶה יִבְשׁוּ כִּי־הִבִּישׁ שָׁשׁוֹן מִן־כְּנֵי אָדָם" (א', יא-יב). 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 התממשותה של הבעייה התיאולוגית שעימה הוא מתנצח, כשם שהרגיש על גופו את בעיית החזרה בתשובה. התולעת-הארבה מְכַלָּה 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-ודוקא 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 כְּמִסָּר של מחבר ספר יונה. מידת-הדין, שבשמה טוען יונה, מחייבת את האובדן הגמור — של הגפן, התאנה הרימון — ואף של הקיקיון ושל אנשי נינוה. אבל יונה מגלה במפתיע — ויחד עימו מופתע גם הקורא — שהוא, יונה, חס על הקיקיון, ושתביעתו למידת-הדין אוצרת בחובה סתירה פנימית. עם גילוי זה של יונה, הבא בדברי האל, אין יונה יכול אלא לידום. הפסוק האחרון בספר יונה, פסוק י"ב, פסוק שלא מצוי בגלוי בטקסט שלנו, הוא שתיקתו הרועמת של יונה.