

”וּבְרַד בְּרֻדַת הַיַּעַר”: משחקי לשון וישעיהו ל”ב

חזרה על צלילים היא מהמאפיינים הבולטים של לשון השירה, הן זו הקדומה הן זו המודרנית. משחקי צלילים רווחים לרוב בספרות המקרא על כל סוגיה, אך מדרך הטבע, הם משולבים במיוחד בלשון השירה, בספרות החכמה ובספרות הנבואה. יש סוגים שונים של חזרה על צלילים, ובראשם יש להזכיר את הפרנומסיה (לשון נופל על לשון, כמו ”ואדם אין לעבד את האדמה. ואד יעלה” – בראשית ב', ה-ו); אסוננס (חזרה על תנועה, כמו: ”יום מְהוּמָה וּמְבוּסָה וּמְבוּכָה” – ישעיהו כ”ב, ה);² חרוז (חזרה על צלילים בסופי מילים, כמו ”אֲבָלָה נְבָלָה” – ישעיהו כ”ד, ד; ובמשפט שלם: ”ויבקע אלהים את המכתש אשר בלחי / ויצאו ממנו מים וישת ותשב רוחו ויחי” – שופטים ט”ו, יט); והאליטרציה (חזרה על עיצור). נושק לעולם זה גם משחק מילים עם מילה שהקורא מצפה לה, אך היא מוחלפת ברעותה. כך למשל, רק קורא שיודע שהצופים במקרא הם החוזים, יבין את המשחק השנון שמתקיים בפסוק הבא: ”צִפּוּ [צִפּוּ קְרִי] עוֹרִים כָּלָם לֹא יִדְעוּ כָּלָם כָּלָבִים אֱלָמִים לֹא יוּכְלוּ לְנַבֵּחַ הַזִּים שְׂכָבִים אֲהֵבִי לָנוּם” (ישעיהו נ”ו, י).³ קשה להכריע בכל פסוק האם משחק לשון מכוון לפנינו, וכידוע, יש קוראים שנוטים להרחיב את גבולות הגדרת המשחק הלשוני,⁴ בעוד אחרים מבקשים לצמצמה.⁵ גם אם מדובר

- 1 ראו במיוחד את מאמרו הקלאסי של: I. M. Casanowicz, "Paronomasia in the Old Testament", *JBL* (1893), pp. 105-167. לסיכום קצר נוסף, ראו: ש' בר אפרת, **העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא**, בני ברק תשמ"ד (מהדורה שנייה), עמ' 15-16.
- 2 לעיתים המילים רחוקות יותר זו מזו ובכל זאת ניכר הקשר האסוננסי ביניהן, כמו: ”אָכָה כָּל סוּס בְּתִמְהוֹן וְרָכְבוּ בְּשִׁגְעוֹן... וְכָל סוּס עֵמִים אָכָה בְּעִירוֹן” – זכריה י”ב, ד).
- 3 יש מן החוקרים שהציעו לגרוס 'חוזים' תחת 'הוזים', אבל המשחק הלשוני נשען דווקא על שילוב 'הוזים'. ראו למשל על התלבטות זו אצל ד' ויצמן, **אחי הנביאים לוחמי הצדק החברתי**, אזור תשפ”א, עמ' 141-143.
- 4 ראו למשל את הדוגמאות המובאות לאורך הספר: B. G. Ley, *Die metrischen Formen der hebräischen Poesie*, Leipzig 1866.
- 5 לאורך מאמרו, מתריע קזנוביץ (לעיל, הערה 1), בפני החלה לא מבוקרת של פרנומסיה. תופעה מעניינת בפני עצמה היא משחקי הלשון שנוודדים מספר לספר. כך למשל התנבא ישעיהו: ”פִּחַד נִפְחַת וְנָפַח עֲלֶיךָ יוֹשֵׁב הָאָרֶץ. וְהָיָה הַנֶּס מִקוֹל הַפִּחַד יִפֹּל אֶל הַפִּחַת וְהָעוֹלָה מִתּוֹךְ הַפִּחַת יִלְכֹּד בְּפִחַ” (כ”ד, יז-יח). אליטרציה זו מצוטטת גם אצל ירמיהו: ”פִּחַד נִפְחַת וְנָפַח עֲלֶיךָ יוֹשֵׁב מוֹאָב נָאֵם ה'. הַנִּס הַנֶּס קְרִי] מִפְּנֵי הַפִּחַד יִפֹּל אֶל הַפִּחַת וְהָעוֹלָה מִן הַפִּחַת יִלְכֹּד בְּפִחַ” (ירמיהו מ”ח, מג-מד). והנה, משחק הלשון אומץ גם במגילת איכה, אך בקיצור: ”פִּחַד נִפְחַת הָיָה לָנוּ הַשָּׂאת וְהַשְׁבֵּר” (איכה ג', מז). מצד אחד משחק הלשון התקצר בהשמטת 'הפח', אך מצד שני שולבה אליטרציה נוספת – ”השאת והשבר”.

במשחק לשון מכוון, לא תמיד קל להכריע האם יש לראות בחזרות על צלילים קישוט ספרותי גרידא, שכל תפקידו להעצים את ההנאה האסתטית מקריאת היצירה, או שמא הדבר נוטל תפקיד בעיצוב מגמת היחידה הספרותית, והוא משתלב בשלל האמצעים הספרותיים האחרים שיחדיו מכוונים את הקורא לחשיפת מגמת הכתובים. כך למשל, היו שטענו שבמכוון חוזר הכתוב על הצלילים ל-מ בחלום יוסף הראשון: "וְהִנֵּה אֲנַחְנוּ מֵאֲלֹמִים אֲלֹמִים בְּתוֹךְ הַשָּׂדֶה וְהִנֵּה קָמָה אֲלֹמְתִי וְגַם נִצְבָּה וְהִנֵּה תִסְבְּיָנָה אֲלֹמְתִיכֶם וְתִשְׁתַּחֲוֶינָה לְאֲלֹמְתִי" (בראשית ל"ז, ז). שני עיצורים אלו קושרים את החלום להקשר העלילה, שמתארת אחים שלא יכולים לדבר עם יוסף 'לְשֹׁלִם' (שם, ד); ומדווחת על חלומות: "הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חִלְמֹתִי" (ו). גם בפענוח חלומות יוסף על ידי האחים שולבו צלילים אלו: "וַיֹּאמְרוּ לוֹ אָחִיו הַמְּלֹךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם מְשׁוֹל תִּמְשָׁל בָּנוּ" (בראשית ל"ז, ח).⁶ על כך כתב פרנק פולק: "תחום הצלילים מצטרף, אפוא, למבנה ולסמליות".⁷ גם אם נאמץ את עצם הטענה שלפנינו אליטרציה מכוונת, יש מקום להתלבט האומנם נכון לראות זאת כקשור בסמליות הסיפור. עצם לכידות הטקסט איננה פורצת עדיין לעולם המגמה והמשמעות הסמלית.

אולם, היו אחרים שטענו שהחזרה העיקשת בפסוק על עיצורים אלו, במיוחד בצירוף הפועל - "מֵאֲלֹמִים אֲלֹמִים", מבקשת לעורר אסוציאציות של 'אלמות', של שתיקה (כמו "כָּלֵם כְּלָבִים אֲלֹמִים לֹא יוֹכְלוּ לִנְבֹּחַ" - ישעיהו נ"ו, י), ובכך החלום לא רק רומז למה שעתיד לבוא בעתיד הרחוק, אלא משקף את מצב האחים בבית שאינם מדברים זה עם זה.⁸ ניסוח כזה כבר קרוב יותר למגמת הסיפור ולהבלטת המתח שבבית.

שאלה נוספת שיש להעיר עליה כבר בתחילת הדיון היא האם משחק הצלילים מופנה לשומע הטקסט או למי שקורא אותו. האם יש לחפש את משחקי המילים מבעד לדרך שמיעתן של המילים או כתיבתן? האם אפשר לטעון שהמילה 'לא' משמשת כמילה דור-משמעית מכוונת, בשל הוראה מקבילה של 'לו'?⁹ הרי קורא הסיפור מבחין מיד בין 'לא' לבין 'לו'. האומנם משחק מילים מכוון חבוי בפסוק: "יְהִי שְׁלוֹם בְּחֵילְךָ שְׁלוֹה בְּאֶרְמֹנוֹתֶיךָ" (תהלים קכ"ב, ז)? אכן שתי

6 מדרך הטבע, תרגומים אינם יכולים להותיר על כנם משחקי צלילים מעין אלו. מאמץ מיוחד השקיעו בהקשר זה מרטין בובר ופרנץ רוזנצווייג בתרגום התנ"ך לגרמנית שלהם, אך גם הם נאלצו להרים ידיים נוכח חזרה על צלילים. עם זאת, בפסוקים שלפנינו חשוב היה להם לשמר את החזרה על המונחים 'מלך' ו'ממשלה' שבדברי האחים: "הַמְּלֹךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם מְשׁוֹל תִּמְשָׁל בָּנוּ" (ל"ז, ח), ולכן תרגמו אותו כך: "König sein möchtest gar, König über uns oder walten gern, walten du bei uns?"

7 פ' פולק, **הסיפור במקרא**, ירושלים תשנ"ט (מהדורה שנייה), עמ' 99.

8 י' זקוביץ, **אביעה חידות מני קדם: חידות וחלומות - חידה בסיפורת המקראית**, תל אביב תשס"ו, עמ' 34. לא במקרה הבאתי למעלה את הפסוק בישעיהו להדגמת אלמות. גם שם ניכרת האליטרציה של העיצורים ל-מ במשפט השלם: "כָּלֵם כְּלָבִים אֲלֹמִים".

9 כך למשל הציע יוסף רוט ביחס לשני כתובים: בראשית ג', א-יט; מל"ב ח', ז-טו. ראו: י' רוט, "השימוש בדיבור הדו משמעי בסיפור המקראי", **תרביץ** מא (תשל"ב), עמ' 245-254.

המילים 'שלום' – 'שלוח' פותחות באותן שלוש אותיות, אולם האות ו' היא עיצור במילה אחת ואם קריאה בשנייה, ועל כן נשמעת שונה לגמרי.¹⁰

בדברים הבאים אני מבקש לתהות עד כמה נכון להרחיב את אפשרות משחקי המילים שמקיימות משחקי לשון וחזרות צליליות, גם במחיר בהירות הכתוב. ברור, שבמקרים מסוימים מתאים היה לשלב מילה אחת, אך לשם הטמעת משחקי הצלילים משולבת מילה אחרת, שגם אם יש עדיפה ממנה היא נבחרה לשם קיום משחק הלשון. אולם לרוב, גם אם יש מילה מתאימה יותר, אין מדובר בהשלכה של ממש על פענוח הכתובים. כך למשל, אפשר היה לצפות להגדרה שונה של תיאור פעולת ה' באחרית הימים: "הִילִילוּ פִי קְרוֹב יוֹם ה' כְּשֶׁד מְשֻׁדֵי יְבוֹא" (ישעיהו י"ג, ו), אך לשם משחק המילים של 'כְּשֶׁד' – 'מְשֻׁדֵי', מתוארת פעולת ה' כשוד. במקרה זה בחירת מילה זו או אחרת איננה משפיעה באופן ניכר על פירוש הכתובים, אך יש מקומות שבהם משחק המילים מקשה על הבנת הכתובים, ובכל זאת הוא שולב. קשה לדעת כמה שומעים או קוראים הבינו את המשפט הבא של ישעיהו, כבר במפגש הראשון אתו: "הִנֵּה דְמָשֶׁק מוֹסֵר מַעִיר / וְהָיְתָה מְעִי מִפְּלָה" (י"ז, א). כוונת הנביא בתיבה 'מְעִי' היא כמו 'עי' במשמעות של 'גל', אך תוספת המ"ם בתחילת התיבה מקשה על הבנה אינטואיטיבית זו. הנביא העדיף את 'מע' לשם משחק המילים עם מְעִיר שנוצר לפני כן, גם במחיר בהירות הכתוב. במקרה זה, גם אם משחק המילים מקשה על ההבנה של הפסוק, בסופו של דבר, לאחר חשיפת משחק המילים מתבררת כוונתו. אך יש מקרים שבהם הבחירה לממש משחק מילים יכולה להסיט את הפרשנות לדרך אחרת מכוונתו המקורית של הכתוב.

לשם הבהרת ההתלבטות נפתח בדוגמה קצרה הקשורה להערכת הדמויות. את בני עלי מתאר הכתוב כך: "וּבְנֵי עֲלֵי בְנֵי בְלִיעֵל לֹא יָדְעוּ אֶת ה'" (שמ"א ב', יב). סביר להניח שכוונת מחבר עומדת מבעד למשחקי הצלילים כאן, שהרי הכתוב לא רק חוזר על העיצורים ע-ל-י בתיאורם – 'בליעל', אלא גם על הכינוי הפותח – 'בני', ובכך נוצרת התאמה של ממש: 'בני עלי' – 'בני בליעל'.¹¹ הנחה זו תתחזק אם נזכור שבסוף הפסוק הקודם נאמר על שמואל: "וְהִנְעַר הָיָה מְשֻׁרֵת אֶת ה' אֶת פְּנֵי עֲלֵי הַכֹּהֵן" (שמ"א ב', יא). בכך שמואל העומד נוכח 'פני עלי' ניצב כניגוד ל'בני עלי', שהם, כאמור, 'בני בליעל'.¹² האם יש איזו משמעות מיוחדת שמלווה משחק

10 קזנוביץ (לעיל, הערה 1, עמ' 109-110) הביא דוגמה זו כמשחק צלילים מכוון. למעשה, במקרה זה יכול הטוען לטעון (בצדק) שדי בשילוב שתי אותיות פותחות בתקבולת שהאיברים מסודרים בה זה כנגד זה, כדי לשכנע בטענת משחק הצלילים המכוון. כך שאין צורך לתמוך את יתד המשחק הלשוני באות ו' שתפקידה משתנה בין שתי המילים.

11 כך הציע למשל: י' קיל, שמואל א, דעת מקרא, ירושלים תשמ"א, עמ' כג.

12 על הניגוד שבין שמואל לבני עלי בסיפור זה ראו: מ' גרסיאל, **ספר שמואל א: עיון ספרותי במערכי השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות**, רמת גן תשמ"ג, עמ' 38-41. הפסוק השלם המתאר את שמואל פותח בתיאור אביו החוזר לרמה: "וַיֵּלֶךְ אֶלְקָנָה הַרְמָתָה עַל בֵּיתוֹ וְהִנְעַר הָיָה מְשֻׁרֵת אֶת ה' אֶת פְּנֵי עֲלֵי הַכֹּהֵן". אם בכינוי 'בליעל' יש לשמוע ה' לאלו שאינם זכאים 'לעלות' (כטענת רבנו בחיי בפירושו לדברים י"ג,

צלילים זה? סביר, שהמדרש הסמוי של הכינוי שלהם ("בני עלי") מבקש להנכיח בלב הקורא את הזהות הקיימת בינם לבין רשעותם. הם בני בליעל כפי שעולה גם משמם בסיפור ('בני עלי'), ובכך תכונה זו הופכת להיות מאפייין מהותי שלהם.¹³

אם טיעון זה משכנע, יש לדבר השלכה חשובה על שיפוט הדמויות. הבחירה בכינוי 'בני בליעל' לבני עלי מפתיעה. זהו כינוי חריף במיוחד שמוקדש בדרך כלל במקרא למעשים נפשעים במיוחד שפוגעים באחרים (דברים י"ג, יד; שופטים י"ט, כב; כ', יג; כ"א, י; דה"ב י"ג, ז). אכן, יש ביקורת על בני עלי בסיפורנו, ואף ביקורת חמורה, אך היא לא נראית מתאימה לאפיון השכיח של דמויות שמכונות בני בליעל. בדרך כלל, על הקורא להיעתר עד תום לקונוטציות הנלוות לבחירת המילים, ואדרבה, זו אחת מהדרכים הבולטות של הכתוב למסור את הערכתו לדמויות.¹⁴ אולם במקרה זה, אם בחירת כינוי זה באה לשם משחק הלשון, הרי שבאמת לא מוצדק להחיל עליהם את הקונוטציות הרגילות שמתלוות לכינוי 'בני בליעל', ולשילוב הגדרה זו בסיפורנו יש מטרה ספרותית אחרת.¹⁵

בדברים הבאים ברצוני להעלות את האפשרות למשחק מילים בישיעיהו ל"ב, שאם יש בה ממש, היא השפיעה רבות על חוסר בהירות הכתוב והקשתה על הבנתו.¹⁶ כאמור לעיל,

- (יד), הניגוד בולט עוד יותר. מאחר ש'רמה' הוא תיאור של מקום גבוה, הרי שאלקנה הלך 'הרמתה', בעוד בנים אלו אינם מורשים 'לעלות'; הם 'בני בליעל'.
- 13 כך למשל הציע מ' גרסיאל, **מדרשי שמות במקרא**, רמת גן תשמ"ח, עמ' 141-142. בנוסף, בעצם הגדרת בני עלי כבני בליעל, נוצר ניגוד מרומז עם חנה - אם שמואל, שהעידה על עצמה שהיא איננה בת בליעל (פסוק ז). ראו: ש' בר-אפרת, **שמואל א, מקרא לישראל**, ירושלים ותל אביב תשנ"ו, עמ' 67.
- 14 הדגמתי זאת בהזדמנות אחרת: י' גרוסמן, **גלוי ומוצפן: על כמה מדרכי העיצוב של הסיפור המקראי**, בני ברק 2015, עמ' 77-80.
- 15 דוגמה דומה נוספת, נוגעת להערכת דמות הגר בסיפור גירושה מבית אברהם: "וַיִּכְלוּ הַמַּיִם מִן הַחֶמֶת וַיִּתְּשֵׁלְךָ אֶת הַיָּלֶד תַּחַת אֶחָד הַשִּׁיחִים" (בראשית כ"א, טו). לדעתי הצדק עם הטוענים שיש בסיפור זה ביקורת עדינה על הגר שנוטשת את בנה כשהוא על ערש דווּי. יש לקריאה זו ראיות שונות, אך המרכזית שבהן היא שימוש הכתוב בפועל 'ותשלך'. פועל זה אינו מתאים לניתוק כואב של אם מבנה הגוסס, ואפשר היה לצפות לפועל רך יותר, כדוגמת 'ותנח את הילד', או 'ותשם את הילד' (ראו על כך: י' גרוסמן, "עיצוב דמות הגר בבראשית והנמקת ברכת ישמעאל", **בית מקרא** סג (תשע"ח), במיוחד עמ' 269-271). אולם, המילטון הציע שהפועל 'ותשלך' נבחר כדי לבנות אליטרציה עם פעולת אברהם ביחס לבנו ואמו, כפי שמדווח בפסוק הקודם - "וַיִּשְׂכַּם אֲבִרְהָם בְּבֹקֶר וַיִּקַּח לֶחֶם וַחֲמַת מַיִם וַיִּתֵּן אֶל הַגֵּר שֵׁם עַל שְׂכָמָהּ וְאֶת הַיָּלֶד וַיִּשְׁלַחֶהָ" (שם, יד; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, NICOT, Michigan; 1995, p. 83). אם נאמץ את הצעתו, יש להסתייג מהערכת דמות הגר שביקשתי למצוא בכתובים. לא כדי לומר משהו על הגר משולב הפועל 'ותשלך', אלא כדי ליצור תחושה של רציפות בין יחס האב לבנו ליחס האם לבנה. הוריו של ישמעאל נפרדו ממנו, ורק אלוהים הוא ששמע את קול הנער באשר הוא שם.
- 16 רבים סבורים שלא כל פרק ל"ב בישיעיהו הוא יחידה נבואית אחת, אולם אחרים הצביעו על לכידותה של היחידה כולה, ועל הזיקות שבין חלקיה השונים, ראו: M. W. Hamilton, "Isaiah 32 as Literature and Political Meditation", *JBL* 131 (2012), pp. 663-684

בספרות הנבואה משחקי מילים וצלילים רווחים באופן רחב, אך ישעיהו בן אמוץ בולט במיוחד בניצול משחקי לשון רבים. כמעט שאין נבואה של נביא זה שלא משולבים בה משחקי לשון, על גווניהם השונים. בסיכום מחקרו המקיף של קזנוביץ על לשון נופל על לשון במקרא, הוא סיכם את מספר משחקי הלשון שהוא מצא בספרי המקרא השונים, ולמסקנתו, בנבואות ישעיהו בן אמוץ יש למעלה מפי שלושה מהמקובל בספרי מקרא אחרים.¹⁷ לעיתים מדובר בחזרה רגילה על עיצורים ("כִּי צוֹ לְצוֹ צוֹ לְצוֹ קוֹ לְקוֹ קוֹ לְקוֹ זְעִיר שָׁם זְעִיר שָׁם" – "כ"ח, י); לעיתים קרובות באליטרציה ("כִּסְפָּף הָיָה לְסִיגִים סְבָאָה מְהוּל בְּמִים. שְׁרִיף סוֹרְרִים" – א', כב-כג; "בְּיֹם הַהוּא יוֹשֵׁר הַשִּׁיר הַזֶּה בְּאָרֶץ יְהוּדָה עִיר עִז לָנוּ יְשׁוּעָה יִשִּׁית חוֹמוֹת וְחָל" – כ"ו, א);¹⁸ לעיתים בדו-משמעות מכוון,¹⁹ במדרשי שמות ("צִהְלִי קוֹלְךָ בֵּת גְּלִים" – ל', ל), ועוד ועוד. בכלל זה משתלבת גם הנבואה בפרק ל"ב. נבואה זו קשה לפירוש ועמדות מגוונות הוצעו לגביה. מחלוקת הפרשנים נוגעות בעצם הגדרת אופייה. היו שכינו יחידה זו 'נבואת דיאלוג',²⁰ אחרים טענו שהיא נמנית עם נבואות התוכחה שיש בהן גם פולמוס,²¹ או נבואת קינה (או לפחות קריאה לקינה), שמשולבת בנבואת נחמה הבאה בצידה.²² הגדרת אופי הנבואה תלויה גם בהבנת יחס שלוש היחידות ששולבות בה (פסוקים א-ח; ט-י; טו-כ). בדברים הבאים כמעט שלא אדון במסריה של הנבואה ובמגמתה, אלא בחזרות הצלילים השנונות שיש בה ובתפקידן. אזכיר בקיצור כמה חזרות על צלילים שמשולבות לאורך הנבואה, אך עיקר דיוננו יוקדש לחזרות על מילים בעלות כמה משמעויות, ולמשחק המילים המשולב בחתימתה. בנבואה זו רווחים משחקי מילים וצלילים, ומעניין הדבר שבמהלכה, ערך הדיבור האסתטי עולה כביטוי לגאולת ישראל: "וּלְבָב נְמַהְרִים יִבִּין לְדַעַת וּלְשׁוֹן עֲלִיָּם תִּמְהַר לְדַבֵּר צָחוֹת" (ישעיהו ל"ב, ד).²³ אכן, נבואה זו מדגימה גם 'דיבור צחות'.

על שאלת שילובו של פרק ל"ב בקובץ הנבואות כ"ח-ל"א ראו: W. A. M. Beuken, "Woe to Powers in Israel that Vie to Replace YHWH's Rule on Mount Zion! Isaiah Chapters 28-31 From the Perspective of Isaiah Chapters 24-27", in: M. N. van der Meer, et. al. (eds.), *Isaiah in Context*, Leiden and Boston 2012, pp. 25-43.

- 17 קזנוביץ (לעיל, הערה 1), עמ' 167. הספרים הבאים אחריו הם החומשים בראשית, שמות וויקרא.
 18 על שילוב העיצורים ס'-ש' במשחקי צלילים מעין אלו, ראו: קזנוביץ (לעיל, הערה 1), עמ' 108. הוא מדגים זאת גם בפסוק: "נִתֵּן הַסֶּכֶל בְּמַרְוּמֵי רְבִים וְעִשְׂרִים בְּשֹׁפֶל יִשְׁבוּ" (קהלת י', ו).
 19 על כך ראו במיוחד: J. J. M. Roberts, "Double Entendre in First Isaiah", *CBQ* 54 (1992), pp. 39-48.
 20 J. D. W. Watts, *Isaiah* 1-33, WBC, Waco, Texas 1985, p. 487.
 21 B. S. Childs, *Isaiah*, OTL, Louisville 2001, pp. 240-241.
 22 J. Blenkinsopp, *Isaiah* 1-39, AB, New York 2000, p. 433. יש מן הצדק בטענה של המילטון, שבמידת מה כל קריאה לקינה היא עצמה קינה: "בעוד המחבר המשתמע קורא לנשים רגועות לקונן, הקהל האמתי (של הנבואה), המודע לטרגדיה שפקדה את יהודה, כבר מתאבל. הקריאה לקינה היא הקינה" (המילטון [לעיל, הערה 16], עמ' 676).
 23 היו שראו בדברים אלו הד לתפיסת ישעיהו שבעלי המומים עתידים להירפא בגאולה, בדומה לנבואת כ"ט,

וּלְשָׂרִים לְמִשְׁפָּט יִשְׂרָאֵל

כבר בפתיחת הנבואה משולבת פרנומסיה: "הֵן לְצַדֵּק יְמֻלְךָ מֶלֶךְ / וּלְשָׂרִים לְמִשְׁפָּט יִשְׂרָאֵל" (ישעיהו ל"ב, א). המלך צריך למלוך לשם עשיית צדק, ובהקבלה, השרים "לְמִשְׁפָּט יִשְׂרָאֵל". הפועל יִשְׂרָאֵל איננו רווח במקרא, אך הוראתו ברורה – יממשו את שררתם. ברור שהנביא ניצל צורה זו של הפועל כדי ליצור לשון נופל על לשון עם כינויים כשרים.²⁴ אך לא נח הנביא בהטמעת חזרות אלו, אלא ביקש שהמשפט כולו יתגלגל על הלשון, ועל כן שילב גם אליטרציה שבולטת במיוחד בעיצור למד: "לְצַדֵּק יְמֻלְךָ מֶלֶךְ וּלְשָׂרִים לְמִשְׁפָּט". כנראה לשם כך, נאמר 'וּלְשָׂרִים', למרות שהיה מתאים יותר לכתוב 'וּשְׂרִים' וכך לשמור על תקבולת מלאה: 'לצדק ימלך מלך / ושרים למשפט ישיר'.

'לשון נופל על לשון' דומה מתרחש בהמשך הנבואה. הנביא מתאר את העולם המתוקן העתיד להגיע, אשר בו יקבל איש כגמולו הראוי לו. בהקשר זה מזכיר הנביא את הנבל והכילי המנוולים, וכנגדם את הנדיב והשוע, שלהם ראויה ההנהגה:

לֹא יִקְרָא עוֹד לְנָבֵל וּלְנָדִיב וּלְכִילִי לֹא יֹאמַר שׁוֹעַ.

כִּי נָבֵל נִבְלָה וְנָדִיב וּלְבוֹ יַעֲשֶׂה אָנוּן לְעֲשׂוֹת חֲנָף וּלְדַבֵּר אֶל ה' תּוֹעָה לְהַרְקֵי נֶפֶשׁ רָעִב וּמִשְׁקָה צָמָא יַחְסִיר.

וְכִילִי כְּלִי רָעִים הוּא זְמוֹת יַעֲץ לְחַבֵּל עֲנוּיִם [עֲנִיִּים קָרִי] בְּאִמְרֵי שֹׁקֵר וּבְדַבַּר אֲבִיוֹן מִשְׁפָּט.

וְנָדִיב נְדִיבוֹת יַעֲץ וְהוּא עַל נְדִיבוֹת יָקוּם

(ה-ח).

מתוך העתיד לבוא אפשר לשמוע גם את ביקורתו של הנביא על שמתרחש בזמנו: הנבל מקבל כבוד שמגיע לנדיבים; הכילי – המקביל לנבל – עולה לשררה ואף מקבל כבוד של בני המעמד הגבוה. בביקורתו דורש הנביא את הכינויים 'נבל' ו'כילי' באופן הבא: "נָבֵל נִבְלָה וְדַבֵּר" / "כִּילִי כְּלִי רָעִים". הצמדת נבל לנבלה מתבקשת מאליה, ובקושי אפשר להגדירה כמשחק מילים של ממש, אלא כחזרה על צלילים שהם בעלי אותה משמעות. אולם, אצל הכילי מנצל הנביא הוראות משתנות של העיצורים "כל" – כלים (כנראה) אינם קשורים ללשון 'כילי', והצמדת שתי המילים בעלות ההוראות המתחלפות היא משחק מילים שנון.²⁵ ייתכן שלשם שלמות

כח (ראו למשל: P. D. Miscall, *Isaiah*, Sheffield 1993, p. 81). אינני משוכנע שכן יש להבין את דבריו אצלנו. הניסוח אצלנו מתאים יותר לתפיסה סמלית של ראייה, הקשבה ודיבור (בדומה לנאמר בנבואת הקדשת ישעיהו – ו', י), שלא כמו הניסוח בפרק כ"ט שמתמקד בעצם הפגיעה הגופנית.

24 דבר דומה מתרחש בספר משלי: "בֵּי שָׂרִים יִשְׂרָאוּ וּנְדִיבִים כָּל שֹׁפְטֵי צֶדֶק" (ח', טז). עוד נזכיר פסוק זה להלן, בדיון בהוראת 'נדיב' בנבואתנו.

25 לא מספיק ברורה הוראת 'כילי' שנזכרת במקרא רק כאן. רש"י פירש: "רמאי נוכל חורש רעים" (פירושו לל"ב, ה, וכן פירש ע' חכם, ישעיהו, דעת מקרא, כרך א, ירושלים תשמ"ד, עמ' שלה). רד"ק הבליט שאומנם

משחק המילים שינה גם הנביא את צורת שם העצם ובפעם זאת לא אמר וְכִלִּי (כפי שאמר בפסוק ה) אלא וְכִלִּי, שנשמע קרוב עוד יותר לכלים.²⁶

מכאן אפשר לעבור לפסוק החותם חלק זה, אשר בו גם נדיב הלב זוכה לדרשה יפה: "וְנָדִיב נְדִיבוֹת יַעֲץ / וְהוּא עַל נְדִיבוֹת יָקוּם". המונח 'נדיב' הוא מונח רב משמע במקרא (גם אם ההוראות המשתנות קשורות זו בזו). לרוב הוא משמש בהקשרי מעמד חברתי ומביע את מי שנמנה עם בעלי המעמד העליון ("אציל, נכבד"),²⁷ כמו: "בְּאֵר חֲפְרוֹהַ שְׂרִים / כְּרוֹהַ נְדִיבֵי הָעַם" (במדבר כ"א, יח); "בֵּי מְלָכִים יִמְלְכוּ וְרִזְנִים יִחַקְקוּ צֶדֶק. בֵּי שְׂרִים יִשְׁרוּ וְנְדִיבִים כָּל שְׁפָטֵי צֶדֶק" (משלי ח', טו-טז), וכך גם בנבואה אחרת של ישעיהו עצמו: "וַיָּבֵאוּ פִתְחֵי נְדִיבִים" (ישעיהו י"ג, ב).²⁸ במשמעות זו של 'נדיב', אין תיאור של עולמו המוסרי ושל מידותיו אלא רק של מעמדו, וכפי שהדגיש ראב"ע בפירושו לפסוק: "כִּי תֹאמְרוּ אֵיזָה בֵּית נְדִיב וְאֵיזָה אֶהְל מְשֻׁכְּנוֹת רְשָׁעִים" (איוב כ"א, כח) – "בית נדיב – בעל ממון ואיננו צדיק" (פירושו על אתר). יכול הנדיב להיות גם צדיק כמובן, אך הדבר לא עולה מעצם הגדרתו כשר וכבעל ממשלה או ממון.

לצד זאת, יש נדיב שהוא "אדם טוב העוזר לזולת ומעניק לו משלו",²⁹ כמו: "וַיָּבֵאוּ כָּל אִישׁ אֲשֶׁר נִשְׂאוֹ לְבוֹ וְכָל אֲשֶׁר נָדְבָה רִחוֹ אֹתוֹ הִבִּיאוּ אֶת תְּרוּמַת ה'... וַיָּבֵאוּ הָאֲנָשִׁים עַל הַנְּשִׁים כָּל נְדִיב לֵב הִבִּיאוּ חֶחַ וְנָגַם וְטַבַּעַת וְכוּמָז כָּל כֶּלִי זָהָב" (שמות ל"ה, כא-כב). יכול אדם זה להימנות

מדובר ברשע אך לא כמו הנבל שנזכר בתחילת הפסוק, "כי הנבל יעשה מעשה הרעה, אבל הכילי אינו רע כל כך שיעשה מעשה, אבל חושב ומדבר רע על החלושים העניים ובאמרי שקר שמדבר יועץ לחבל העניים" (פירושו ל"ב, ז). יש שהסתפקו בהצבעה על התקבולת 'כילי' – 'נבל' והשאירו את הפירוש המדויק פתוח (מ"צ קדרי, **מילון העברית המקראית**, רמת גן תשס"ו, עמ' 505, ובאופן דומה גם: D. W. Baker, "kilay", *NIDOTTE*, vol. 2, pp. 634–635). בן יהודה ראה בכילי את הקמצן (**מלון הלשון העברית הישנה והחדשה**, ירושלים 1948–1959, כרך ה, 23–44), ואחרים הציעו לפרש את הכילי כמי שראוי למאסר, בהתאמה ל *kīlu* באכדית שהוא 'מאסר' (R. Borger, "Review on: A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams*", *Archiv für Orientforschung*, 46 (1957–8), p. 416).

26 חכם (לעיל, הערה 25), עמ' שלה.

27 קדרי (לעיל, הערה 25), עמ' 698.

28 "ושרי בבל קורא נדיבים שהיו גדולים בעושר ובמעלה" (רד"ק על ישעיהו י"ג, ב). ראו גם את הפסוקים הבאים: "נְדִיבֵי עַמִּים נֶאֱסָפוּ עִם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם" (תהלים מ"ז, י); "שִׁיתְמוּ נְדִיבֵימוּ כְעֶרְב וּכְזָבַח וּכְצִלְמִנְעַת כָּל נְסִיכֵימוּ" (תהלים פ"ג, יב). אומנם לא מקובל לפרש כך, אך ייתכן שכך יש להבין את הנדיבים הנזכרים גם בשירת דבורה: "לְבִי לְחוֹקֵי יִשְׁרָאֵל הִמְתַּנְּדְּבִים כְּעַם בְּרָכוּ ה'" (שופטים ה', ט). יש מקום לתהות האם הגדרה זו שויכה במיוחד לבני המעמד העליון שיש בידיהם ממון רב, כמו: "מְקִימֵי מְעַפְרֵי דָל מֵאֲשַׁפֹּת יָרִים אָבִיוֹן. לְהוֹשִׁיבֵי עִם נְדִיבִים עִם נְדִיבֵי עַמוּ" (תהלים קי"ג, ז-ח).

29 קדרי (לעיל, הערה 25), עמ' 698. עמוס חכם (לעיל, הערה 25), עמ' שלה חלק על כך וטען שאין במקרא 'נדיב' בהוראת מי שמרבה להיטיב עם הבריות. הצדק עמו שההוראה הרווחת יותר היא זו של ממשלה, אך יש פסוקים נוספים, מלבד האמור מעלה, שעולה מהם שהנדיב הוא שעושה חסד ותורם לאחרים משלו (ראו למשל דה"ב כ"ט, לא).

עם המעמד החברתי הגבוה או הנמוך, אך אם הוא רחום כלפי אחרים ותורם משלו, 'נדיב' ייקרא לו.

על איזה 'נדיב' מדבר הנביא בנבואה זו? הפסוק הראשון מבלבל למדי. מן העבר האחד, מציב ישעיהו את הנדיב בניגוד לנבל. לפי הַעֲמָדָה זו, נראה שהנבואה עוסקת בהקשר מוסרי: הנבל הוא הרי המנוול הפוגע בזולת, ומכאן שהנדיב הוא שעוזר לאחרים מרצונו הטוב. אולם, התקבולת שבפסוק מעניקה לנדיב דווקא משמעות מעמדית - "לא יִקְרָא עוֹד לְנָבֵל נְדִיב / וְלִכְלִילֵי לֹא יֵאָמֵר שׁוֹעֵ". גם אם לא ברור מספיק מהו הכילי המקראי (שנזכר במקרא רק כאן), ה'שוע' הוא בוודאי אפיון מעמדי-חברתי, ומכוון לבני המעמד העליון, העשיר ובעל האמצעים, כמו: "אֲשֶׁר לֹא נָשָׂא פְּנֵי שְׂרָיִם וְלֹא נָכַר שׁוֹעֵ לְפָנָי דָּל" (איוב ל"ד, יט), ו"אדם במעמד חברתי כזה היה נחשב כ'שר ונדיב', שאף הם היו בעלי כוח חברתי, מדיני וכלכלי"³⁰. לפי תקבולת זו, הנדיב הנידון בנבואה הוא איש המעמד העליון, שהנבל מקבל את הכבוד המגיע לאדם כזה, למרות שהוא עצמו לא ראוי לכך.

המשך הנבואה יכול להתבאר על פי שתי המשמעויות של 'נדיב', אך הוא קרוב יותר לאפשרות הראשונה - נדיב במשמעות מוסרית. הפסוקים הבאים מתארים את פגיעתו של הנבל באחרים - "כִּי נָבֵל נָבְלָה יַדְבֵּר וְלִבּוֹ יַעֲשֶׂה אֶן לַעֲשׂוֹת חֲנֹף וְלַדְבָּר אֵל ה' תּוֹעֵה לְהַרִיק נַפֶּשׁ יָעַב וּמִשְׁקָה צָמָא יִחְסִיר". אם הנבל הוא שאיננו נותן לרעבים ולצמאים לאכול ולשתות, סביר שהנדיב העומד בניגוד לו, הוא שמעניק לאחרים משלו בחפץ לב.

כפל המשמעות המלווה את הנדיב בפסוק הראשון מגיע לידי מיצוי בפסוק החותם יחידה זו: "וְנְדִיבֵי נְדִיבוֹת יַעֲץ וְהוּא עַל נְדִיבוֹת יָקוּם" (ה-ח). שלוש פעמים מוזכר כאן לשון 'נדיב' אך כלל לא ברור שכל אזכורי המילה באים באותה המשמעות.

החלק הראשון של הפסוק נמנה עם דרשות השם או הכינוי הפשוטות שחוזרות על השורש בשתי מילים סמוכות: "וְנְדִיבֵי נְדִיבוֹת יַעֲץ". בניגוד לכילי ש"זְמוֹת יַעֲץ" ובכך פגע בעניים, הנדיב "נְדִיבוֹת יַעֲץ". ניגוד זה מלמד (גם אם לא בהכרח) שהנדיבות שהנביא מדבר עליה כעת היא נדיבות הלב המרחמת על הזולת. שלא כמו הנבל שעצותיו נועדו לשם פגיעה בזולת, הנדיב נותן עצות טובות כי ברצונו להועיל לאחרים.

הנביא ממשיך ומתאר את שכרו של הנדיב, בעודו חוזר בפעם השלישית על לשון נדיבות בפסוק: "וְהוּא עַל נְדִיבוֹת יָקוּם". יש מן הפרשנים שפירשו את הפסוק במשמעות של 'בזכות נדיבותו'. כך למשל רש"י: "בשביל נדיבותו תהי לו תקומה", ובלשון רד"ק: "בעבור הנדיבות יקום ויעלה במעלה גדולה" (פירושיהם על אתר). לפי דבריהם, גם 'הנדיבות' החותמת את הפסוק ממשיכה את הוראת נדיב הלב.

30 קדרי (לעיל, הערה 25), עמ' 1068 (ראו שם גם את דעתם של ששון ושל גורדון הקרובים לפירוש המוצע למעלה).

הפועל 'לקום' משולב בכמה מקראות בהקשרים של הנהגה ושל מי שמקבל נשיאות, כמו: "וַיִּקְמוּ מֶלֶךְ חֻדָּשׁ עַל מִצְרָיִם" (שמות א', ח); "הֵן עִם כְּלָבִיא יָקוּם וְכֶאֱרִי יִתְנַשֵּׂא" (במדבר כ"ג, כד). לפיכך, צודק רד"ק שהנביא מבטיח לנדיב הלב 'מעלה גדולה', אך אם כן, אולי חוזר כאן הנביא להוראה השכיחה יותר של 'נדיב' – ההבטחה עוסקת במשרת נדיבות, הוא עתיד להיות מנהיג בישראל.

כזכור, נבואתנו פתחה בדרישה ממנהיגי הציבור – מהמלך ומהשרים – שישלטו בצדק ובמשפט. כעת, מנבא הנביא שנדיב הלב הוא שיקום כמנהיג, זה שמבקש לעזור לזולתו הוא שיתנשא על הציבור והוא שיקבל לידי את מושכות השררה. לפי קריאה זו, הנביא מבטיח שכר טוב למי שפועל בנדיבות, כלומר מבטיח הנביא 'נדיבות' למי שפועל ב'נדיבות', ועקרון המידה כנגד מידה בוקע ועולה מאליו.³¹

במקרה זה, משחק המילים נוגע בעיקר מגמתה של הנבואה. הנביא הוא מתלונן על ההנהגה שהיא איננה פועלת באופן הגון, שיש בה כשלי צדק ומוסר. בכלל טענות אלו משלב הנביא גם את ביקורתו על הכבוד שמגיע לרשותם של עושי הנבלה, במקום לאלו הראויים לכך. לפיכך, רב המשמעות של המונח 'נדיב' הוא בדיוק מה שהנביא מבקש ליישם – שהנדיבים בני המעמד העליון והשליטים יהיו גם נדיבי רוח ולב; עושי משפט וצדקה.

עַל שְׂדֵי חֶמֶד

משחק המילים הבא המשולב בנבואה זו נושק גם הוא לעולם כפל המשמעות. לאחר שהבטיח הנביא לנדיב שהוא עתיד 'לקום', הוא פונה לנשים שאננות ומצווה גם עליהן 'לקום' ולשמוע את דבריו.³² בדומה לפניית למך לנשותיו ("עדה וצלה שְׁמַעַן קולי / נשי למלך האזנה אמרתי" – בראשית ד', כג), אומר גם הנביא: "נְשִׁים שְׂאֲנָנוֹת קִמְנָה שְׁמַעְנָה קולי / בְּנוֹת בְּטוּחוֹת הָאֲזָנָה אֲמַרְתִּי" (ט; השוו גם לכ"ח, כג). אך בעוד למך הרגיע את נשותיו נוכח פציעתו והבטיח להן

31 להטמעת מידה כנגד מידה במקרא מבעד לשימוש חוזר באותן מילים ובמשחקי לשון, ראו: י' שמש, "מידה כנגד מידה בסיפורת המקראית", **בית מקרא** מד (תשנ"ט), עמ' 261–277; י' פלג, "עיקרון המידה כנגד מידה – באמצעות 'מילה כנגד מילה' (ביטוי נוסף לזיקה בין ה'צורה' וה'תוכן')", **בית מקרא** מד (תשנ"ט), עמ' 357–360; י' יעקבס, **מידה כנגד מידה בסיפור המקראי**, אלון שבות תשס"ו, עמ' 96–129.

32 בדבריי למעלה אני מניח שיש קשר בין פסוקים ט-יד לפסוקים שנזכרו לפנייהם – כמו גם לפסוקים שבאים אחריהם. כאמור לעיל, הנחה זו נתונה במחלוקות רבות, באשר נבואת הזעם של הנביא על הנשים הבטוחות בעצמן חורגת מנושא הנבואה הכללי, ומרוחו החיובית. בהצעה אמיצה הציע המילטון לראות את נבואת הזעם המופנית לנשים ציטוט של הנדיב, כלומר לפנינו מימוש של חתימה היחידה הקודמת "וְנָדִיב נְדִיבוֹת יַעֲץ". כעת משלב הנביא את עצותיו של אותו נדיב (המילטון [לעיל, הערה 16], עמ' 674–675). אם הצדק אתו, ברור שיש לקרוא יחידות אלו ברצף אחד.

שהן מוגנות ושהוא עתיד לנקום ממי שיפגע בו ובמשפחתו,³³ ישעיהו אומר לנשים השאננות והבוטחות שיש להן סיבה של ממש לדאוג ולרגוז:

יָמִים עַל שָׁנָה תִּרְגְּזֶנָּה בְּטוּחוֹת כִּי כָּלָה בְּצִיר אֶסְףָּ בְּלֵי יָבוֹא.
 חֲרָדוּ שְׂאֲנָנוֹת רְגָזָה בְּטוּחוֹת פְּשֻׁטָּה וְעָרְהָ וְחֲגוּרָה עַל חֲלָצִים.
 עַל שְׂדֵים סִפְדִים³⁴ עַל שְׂדֵי חֶמֶד עַל גֶּפֶן פְּרִיָּה.
 עַל אֲדָמַת עֲמִי קוֹץ שְׂמִיר תַּעֲלֶה כִּי עַל כָּל בְּתֵי מְשׁוֹשׁ קָרְיָה עֲלִיזָה
 כִּי אֲרַמּוֹן נָטַשׁ הַמּוֹן עִיר עֶזְבַּ עֲפָל וּבַחֹן הִיָּה בְּעַד מְעֻרוֹת עַד עוֹלָם מְשׁוֹשׁ פְּרָאִים מְרַעָה
 עֲדָרִים (י-יד).

לא מספיק ברור מדוע פונה הנביא דווקא לנשים. ייתכן שהצדק עם הטוענים שהנביא פונה כאן לנשים שנטלו חלק בחגיגות הקציר.³⁵ הדבר אומנם לא נאמר בפירוש, אך תוכן הנבואה תומך בקריאה שכזו. גם ייתכן שמכיוון שהנבואה עוסקת במקוננות המטפחות על חזן, הנמען המתבקש הוא נשים, שהן היו המקוננות המקצועיות בעולם הקדום (ירמיהו ט', טז). לפי הנביא, לא די בכך שעל הנשים לדאוג מפני העומד לבוא, אלא הן עצמן עומדות להתפשט כשרק חגורה על חלציהם, ולהכות על החזה שלהן, כמחווה המקובלת של ההספד בעולם הקדום.

לאחר תיאור הנשים הסופדות על שְׂדֵים, ממשיך הנביא ואומר: "על שדים סִפְדִים על שדי חֶמֶד". במבט ראשון נדמה שיש לנקד את הצירוף 'שדי חמד' בשין ימנית, כהמשך לתיאור השדיים שעליהם מכות הנשים הסופדות. החזרה על שדי[ם] מעודדת קריאה שתעמיס משמעות זהה לשתי הופעות המילה. לפי זה, יש לפענח את "על" המקדים את "שדי החמד" באותו האופן שבו פוענח "על" שהקדים את "שדים", כלומר זהו תיאור מקום שמתאר את מקום הכאות הסופדות על גופן. אולם, עם המשך הקריאה מתברר שיש להעמיס על הצירוף 'שדי חמד' הוראה אחרת: יש לנקד את שדי בשין שמאלית, בהוראת שדה, ובהקבלה לגפן הפורייה. לפי זה משמעות "על" הופך להיות 'על אודות'.

גם במקומות אחרים במקרא כרם הגפן מכונה 'חמד' (ישעיהו כ"ז, ב; עמוס ה', יא), והצירוף מתאים כמובן להמשך הפסוק, אך מאחר שהמונח 'חמד' כשלעצמו סובל נושאים נוספים (ראו במיוחד בנבואת יחזקאל כ"ג, פסוקים: ו, יב, כג), והוא אף מוקדש לתיאור מערכת יחסים זוגית

33 רבו הפירושים לשירת למך. למעלה אימצתי את הקריאה שנראית לי הפשוטה ביותר (ראו על הצעה זו: ' גרוסמן, **בראשית: סיפורן של התחלות**, ראשון לציון תשע"ז, עמ' 147-148).

34 אפשר היה לצפות ללשון נקבה - "על שדים סופדות". ייתכן שלשון זכר רבים שולב כאן כדי ליצור מעין חריזה עיצורית על האותיות 'דים' - "שְׂדֵים סִפְדִים".

35 J. N. Oswalt, *The Book Of Isaiah, Chapters 1-39*, NICOT, Grand Rapids 1986, p. 584. עמוס חכם הציג, שמא הנשים האלו "הן השליטות בעם או נשי השליטים בעם" (חכם [לעיל, הערה 25], עמ' שלו).

של אהובים (יחזקאל כ"ד, טז; משלי ו', כה; דניאל י"א, לז; שה"ש ב', ג; ה', טז), אפשר הדבר שכינוי זה מתאר את שדי הנשים שיאלצו לספוג את הכאותיהן במספד. נוהגים לכנות תופעה זו בשם 'תקבולת יאנוסטית' (Janus Parallelism), על פיה תיבה אחת היא בעלת שתי משמעויות שונות, שאת האחת היא מקבלת לאור מה שנזכר לפניה ואת השנייה לאור מה שמובא אחריה.³⁶ אין מדובר כאן בחזרה על מילה, אלא בתופעה שהיא תמונת הראי שלה: יש לקרוא מילה אחת פעמיים, בשתי הוראות מתחלפות. אך גם כאן, את משמעות שדי הנשים מחיל הקורא על הצירוף 'שדי חמד' לאור האזכור המפורש של השדיים בתחילת הפסוק. במקרה זה, הנביא יוצר זיקה בין פריון האדם שמשתקף בדרך כלל מבעד לשדיים המניקות, וכעת מכים עליהם במחוות מספד, לבין פריון האדמה שקמל ונחרב, זיקה שהמקרא מציף בהזדמנויות שונות.³⁷

הערה אחרונה ביחס לחלק זה שבנבואה. הנביא מנבא שקוצים יעלו "על כל בְּתֵי מְשׁוֹשׁ קְרָיָה עֲלִיָּה". זוהי אווירת קינה ברורה, שמתארת את חורבן הערים השמחות. מיד בפסוק הבא, חוזר הנביא על התיבה 'משוש', שעתידה לעבור לרשות אחרים: "כִּי אֶמְוֹן נָטַשׁ הַמֶּוֹן עִיר עֲצָב עֲפָל נִבְחַן הָיָה בְּעַד מְעֻרוֹת עַד עוֹלָם מְשׁוֹשׁ פְּרָאִים מְרַעָה עֲדָרִים" (יד). מקובל לפרש פסוק זה כמתאר את מקומות החורבן שיהפכו להיות מְשׁוֹשׁ פְּרָאִים שבהם כעת רועים עדרים. בניצול אותה התיבה עצמה (מְשׁוֹשׁ) רומז הנביא להיפוך הגדול שעומד להתרחש: לא עוד משוש האנשים הגרים בעיר, אלא משוש הפראים שהמדבר השמם הוא ביתם. עם זאת, יש מקום להתלבט האומנם גם הצירוף "מרעה עדרים" ממשיך ומתאר את החורבן העתיד לבוא. כך מקובל לפרש, ואכן זו קריאה אפשרית, שהרי פרא המדבר הוא שנזכר לפני כן, ואפשר – גם אם בקושי – לראות את הפראים כעדרים המתוארים במרעה החדש שנפל בחלקם.³⁸ אולם לפי קריאה זו התקבולת בפסוק נשברת:

36 ראו דיון רחב ודוגמאות רבות מתוך ספר איוב, אצל: S. B. Noegel, *Janus Parallelism in the Book of Job*, Sheffield 1996, אך גם היא איננה נעדרת מהסיפור המקראי. בהזדמנות אחרת דנתי בכך בנוגע לפסוק "לך מארצך וממולדתך ומבית אביך" שבבראשית י"ב, א (אברהם: סיפורו של מסע, תל אביב תשע"ה, עמ' 39).

37 יש מקום להתלבטות, האם לפנינו דו־משמעות יציב, שגם בסוף הקריאה הקורא מוזמן לאמץ את שתי ההוראות גם יחד, או שמא לפנינו סוג של 'דו־משמעות זמני', על פיו מילה מקבלת משמעות אחת ברצף הקריאה, אך עם המשך הקריאה מבין הקורא את טעותו ועליו להעמיס על מילה זו משמעות אחרת (ראו על כך: גרוסמן [לעיל, הערה 14], עמ' 80–88). כלומר, האם הנביא ביקש להעמיס דו־משמעות על הצירוף 'שדי חמד' או שהוא ביקש שאפשרות שדי האישה תעלה לתודעת הקורא בשלב ראשון, אך תיגנז עם המשך קריאת הפסוק.

38 השוו': "עֲצָבוֹת עָרֵי עֲרַעְרָ לְעֲדָרִים תִּהְיֶינָה וְרִבְצוּ וְאִין מְחִרִיד" (ישעיהו י"ז, ב). גם בפסוק זה בולטת האליטרציה הרווחת אצל ישעיהו.

כִּי אֶרְמוֹן - נָטַשׁ
 הַמוֹן עִיר - עָזַב
 עָפַל וַבַּחַן - הִיָּה בְּעֵד מְעָרוֹת עַד עוֹלָם
 מְשׁוֹשׁ פְּרָאִים מְרַעֵה עֲדָרִים

שלושה היגדים שמתארים את מקומות העיר משולבים בפסוקים אלו (ארמון / המון עיר / עופל ובחן) אך כנגדם יש ארבעה אפיונים של החורבן (נטוש / עוזב / מערות עד עולם / משוב פראים מרעה עדרים). זאת ועוד, כפי שרמזתי לעיל, גם אם אפשר לראות בצירוף 'מרעה עדרים' תיאור של חורבן, יש להודות שהקונוטציות המידיות יותר לעדרים הן של יישוב פעיל, של אנשים שהם בעלי מקנה והם רועים את עדריהם. פעולת המרעה היא פעולה מתורבתת של מגדלי צאן ולא תיאור של פראים העושים במקום ככל העולה על רוחם. אדרבה: ביטול מקומות המרעה מובא בדרך כלל כסימן לחורבן: "מֵה נֶאֱנָחָה בְּהֶמָּה נִבְכוּ עֲדָרֵי בְּקָר כִּי אֵין מְרַעֵה לָהֶם גַּם עֲדָרֵי הַצֹּאן נֶאֱשָׁמוּ" (יואל א', יח); "הָיָו שְׂרִיָּה פְּאִילִים לֹא מְצָאוּ מְרַעֵה וַיִּלְכוּ בְּלֹא כֶחַ לְפָנֵי רוֹדְף" (איכה א', ו).

בשביל להתגבר על קושי זה הוסיף רש"י שהמרעה המתואר בפסוק הוא: "למרעה אדום וחילותיו" (פירושו לישעיהו ל"ב, ד), ובכך כלל גם תיאור מתורבתת זה בנבואת הפורענות. אולם, הנבואה איננה מזכירה את האויב שיגיע לשערי העיר, אלא את עצם החורבן והשתלטות הקוצים על אדמת ישראל. זאת ועוד, היו שתמהו על סדר הרכיבים המפתיע במשפט, על פיו לאחר שכבר הוזכרו חיות ספציפיות – הפראים, שב הכתוב לאפיון כללי של 'עדרים', וציפו להקבלה הרמטית יותר.³⁹

דומני שיש לחלק את איברי הפסוק באופן אחר ובכך יקבל מרעה העדרים את מקומו המתאים. אפשר לראות את 'מרעה עדרים' כתיאור המקביל למקומות היישוב שלפני החורבן, ובתקבולת כיאסטית לעופל ולבחן:

א) עָפַל וַבַּחַן ב) הִיָּה בְּעֵד מְעָרוֹת עַד עוֹלָם
 ב) מְשׁוֹשׁ פְּרָאִים א) מְרַעֵה עֲדָרִים

כלומר, מקומות שהם היום עופל ובחן עתידיים להפוך למערות; ומקומות שהם היום מרעה עדרים עתידיים להיות משוב פראים. כלומר, את מקומם של עדרי האדם עתידיים לרשת פראי המדבר החופשיים.

39 בשל כך הציע דרייבר לגרוס 'ערודים' תחת 'עדרים', כך שההקבלה לפרא תהיה מלאה (G. R. Driver, "Isaiah I-XXXIX: Textual and Linguistic Problems", *Journal of Semitic Studies* 13 (1968), p.52 ויילדברגר תהא האם הנביא ביקש לשחק עם שם המקום 'מגדל עדר', שהרי הוא מזכיר תחילה את הבחן (=מגדל גבוה), שייחפך למקום עדרים (H. Wildberger, *Isaiah* 28-39, *Continental Commentary* [trans.] עדרים (by T. H. Trapp), Minneapolis 2002, pp. 253-254).

וּבְרֵד בְּרֵדַת הַיַּעַר

מכאן עוברת הנבואה לחלקה השלישי, שיש בה נבואת נחמה ופיוס. בניגוד חריף לאווירת הקינה וההספד שליווה את החלק הקודם, כאן הנביא מתאר כיצד המקום השמם עתיד להתיישב מחדש, והפעם יהיו בו משפט וצדקה. ביחידה זו אנו גם מגיעים לעיקר דיונונו.

עַד יַעֲרָה עָלֵינוּ רוּחַ מְמָרוֹם
וְהָיָה מְדַבֵּר לְכַרְמֶל וְכַרְמֶל [וְהִכְרַמְלָה קַרְיָא] לַיַּעַר יַחֲשֹׁב.
וְשָׁכֵן בְּמִדְבָּר מִשְׁפָּט וְצַדִּיקָה בְּכַרְמֶל תֵּשֵׁב.
וְהָיָה מַעֲשֵׂה הַצְּדָקָה שְׁלוֹם וְעִבְדַּת הַצְּדָקָה הַשְּׁקֵט נְבֻטָּח עַד עוֹלָם.
וְיֵשֵׁב עִמִּי בְּנֵהוּ שְׁלוֹם וּבְמִשְׁכָּנֹת מִבְּטָחִים וּבְמִנוּחַת שְׁאֲנָנוֹת.
וּבְרֵד בְּרֵדַת הַיַּעַר וּבִשְׁפָלָה תִּשְׁפַּל הָעֵיר.
אֲשֶׁרִיכֶם זֶרְעִי עַל כָּל מַיִם מִשְׁלַחֵי רֶגֶל הַשּׁוֹר וְהַחֲמוֹר.
(טו-כ).

התיאור המלבב של העתיד לקרות פותח בתיאור זמן שתולה את ההתרחשות בשפיכת רוח ממרום. מרתקת העובדה שישעיהו נמנע מלומר בפירוש שה' הוא שיערה על עמו רוח זו, אלא מאמץ את לשון הנפעל ומותיר את הפועל ללא נושא גלוי – "עַד יַעֲרָה עָלֵינוּ רוּחַ מְמָרוֹם". בנבואות דומות אחרות, מעורבות ה' דווקא מובלטת, כמו: "וְנִתְּתִי לָכֶם לֵב חֲדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֲתָן בְּקִרְבְּכֶם וְהִסְרֵתִי אֶת לֵב הָאֲבָן מִבְּשָׁרְכֶם וְנִתְּתִי לָכֶם לֵב בָּשָׂר. וְאֶת רוּחִי אֲתָן בְּקִרְבְּכֶם וְעָשִׂיתִי אֶת אֲשֶׁר בַּחֲקֵי תִלְכוּ וּמִשְׁפָּטֵי תִשְׁמְרוּ וְעָשִׂיתֶם" (יחזקאל ל"ו, כו-כז). סביר שגם כוונת ישעיהו היא שה' הוא שישפוך את רוחו על עמו, כפי שגם עולה מהמקום שממנו הרוח תגיע – 'ממרום'. זהו הרי המקום שבו האל יושב, גם לפי ישעיהו (למשל כ"ד, כא; ל"ג, ה; ל"ח, יד, ועוד). אך דווקא משום כך, אימוץ הלשון הפסיבית מפתיע.⁴⁰ יש בדבר הדגשה של התוצאה של הפעילות הצפויה על פני עושה הפעילות. כלומר, יותר משביקש הנביא לתאר בפסוקים אלו את חידוש מערכת היחסים בין ה' לעמו, הוא ביקש לתאר את המציאות המתוקנת העתידה לבוא; הן את השינוי שיחוו ישראל כשיישפך עליהם רוח ממרומים, הן את השינוי שיתרחש במציאות שתשוב להיות פורה ומצמיחה.

40 לפיכך, יש להסתייג מקביעתו של אוסולט שכתב על פסוקים אלו: "בפסוקים טו-כ יש מעבר מנבואת פורענות (פס' ט-ד), לנבואת נחמה. הממלכה המובטחת תבוא; יהיה שלום וביטחון. אבל זה יגיע רק באמצעות יוזמה אלוהית והעצממה, ולאחר שתתברר פשיטת הרגל של המאמץ האנושי" (אוסולט [לעיל, הערה 35], עמ' 587). הוא צודק שהנביא תולה את התיקון ברוח שתבוא ממרומים, דבר שאכן מורה על ייאוש מאפשרות האדם לתקן את עצמו. אולם, לשון הנפעל אומר דרשני.

לצד הפתעה זו, יש הפתעה לשונית נוספת שחשובה לדיוננו עוד יותר. משום-מה, אימץ הנביא את הפועל 'לערות', שמשמעותו כאן היא 'שפוך'.⁴¹ זו בחירה מפתיעה. לא רק מכיוון ש'לערות' (בבניין פיעל) מתאים יותר לנוזלים וכאן הנביא מדבר על רוח,⁴² אלא בעיקר מכיוון שבמקומות אחרים במקרא, ובהקשרים נבואיים דומים, הפועל המתאר את הרוח הבאה מאת ה' הוא 'לשפוך', כמו: "וְלֹא אֶסְתִּיר עוֹד פְּנֵי מַהֵם אֲשֶׁר שִׁפְכְתִּי אֶת רוּחִי עַל בֵּית יִשְׂרָאֵל" (יחזקאל ל"ט, כט); "וְהָיָה אַחֲרַי כֵּן אֲשַׁפּוֹךְ אֶת רוּחִי עַל כָּל בָּשָׂר וְנִבְאוּ וְנִבְּאוּ בְּנִיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם... וְגַם עַל הָעֶבְדִּים וְעַל הַשְּׂפָחוֹת בְּיָמֵים הַהֵמָּה אֲשַׁפּוֹךְ אֶת רוּחִי" (יואל ג', א-ב).⁴³ פרשנים שונים הרגישו צורך לכתוב על פסוקנו שלשון 'שפיכה' מתאים לרוח, כדוגמת רש"י: "לשון שפיכה נופל על הרוח כמו 'ושפכתי על בית דוד רוח חן', וכן 'אשפוך רוחי על כל בשר'". בכך ביקשו להצדיק את בחירת הפועל בצמוד לרוח שהרי "עד יערה עלינו - ישפוך עלינו" (רש"י במקום). אולם בכך גם הסגירו את החריגה הלשונית שבפסוקנו, כי באמת 'לשון שפיכה נופל על הרוח', אך לא מצאנו עוד מקום שבו לשון 'לערוות' מוסב על רוח.⁴⁴

מה ראה הנביא לבחור בפועל החריג? דומה שגם כאן התשובה נעוצה במשחק המילים שביקש הנביא לשלב בפסוק זה: "עַד יַעֲרָה עֲלֵינוּ רוּחַ מִמְרוֹם וְהָיָה מִדְבָּר לְפָרְמֶל וּכְרַמֶּל [וְהַפְּרָמֶל קְרִי] לַיַּעַר יִחְשֹׁב".⁴⁵ יש שתי דרכים מרכזיות להבנת התיאור הבוטני שבפסוק. ייתכן שהפסוק מתאר את התקדמות הצמחייה, והתהליך כולו מיוצג דרך ריבוי הצמחים וכנראה גם דרך גובהם. המדבר שיש בו שיחים מועטים ונמוכים עתיד להיות כרמל, שהוא בעל צמחייה רבה יותר וגבוהה יותר, והכרמל עתיד להפוך ולהיות יער - שיש בו עצים גבוהים רבים: "בכתוב שלפנינו מציין הנביא, כי כל תצורה בוטאנית תדלג בדרך נס על שלב אחד: המדבר על צמחי הנמוכים ייהפך ל'כרמל', שהוא אזור עשיר בצמחים שיחניים, ואילו הכרמל יצמיח יער".⁴⁶

41 יש שטענו שיש קשר לשוני בין שתי המשמעויות השונות של ער"ה - לשפוך ולחשוף: "אנו עוסקים כאן בשינויים של המשמעות הבסיסית של השורש, שהוראתו להיות ערום, ריק" (H. Niehr, "ערה", TDOT, vol. 11, p. 344).

42 ער"ה בפיעל נזכר גם ביחס לנפש, כדימוי של מוות - הנפש נשפכת מהגוף (ישעיהו נ"ג, יב). ניהר טען שהדבר נובע מתפיסה שהנפש מיוצגת בדם (בראשית ט', ד-ה; ויקרא י"ז, יא; דברים י"ב, כג), ולכן מתאים לשלב פועל שמייצג שפיכת נוזלים (ניהר [לעיל, הערה 41], עמ' 345).

43 השוו גם לנבואת זכריה: "וְשִׁפְכְתִּי עַל בֵּית דָּוִד וְעַל יוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם רוּחַ חַן וְתַחֲנֻנִים" (י"ב, י).

44 ניהר התנסח על כך: "יש לשים לב שכאן אנו לא מוצאים עדיין את הטרמינולוגיה הקבועה של 'שפך' או 'יצק', לתיאור נזילת רוח" (ניהר [לעיל, הערה 41], עמ' 345). מדבריו נראה שלדעתו מדובר בהתפתחות סמנטית היסטורית, ובשלב מוקדם נוצל השורש ער"ה גם ביחס לרוח. אולם מאחר שזה המקום היחיד שהדבר מתרחש בו, נראה יותר שלפנינו ניצול מכוון שיש לו תפקיד ספרותי.

45 יש מקום לתהות האם אין כוונת מכוון בשילוב העיצורים י-ע-ר כבר בחתימת הפסוק הקודם: "הַמִּזְבֵּחַ עֵינִי עֲזָב עַל־נַחַשׁ וְהָיָה בְעַד מַעְרֹת עַד עוֹלָם מְשׁוֹשׁ פְּרָאִים מְרַעֵה עֲדָרִים. עַד יַעֲרָה עֲלֵינוּ".

46 י' פליקס, "והיה המדבר לכרמל", בתוך: ישעיה, עולם התנ"ך, תל אביב 1994, עמ' 150. ראו שם בהרחבה גם את המשך דבריו. מתוך הקשר הפסוק אכן נראה שהיער מבטא כאן חורשת עצים גבוהים, אך יש לציין

לחלופין, היו שהציעו שהיער הסוגר את הפסוק איננו עדיף על הכרמל, אלא שפריון האדמה יהיה בישראל כה רב, עד שאפילו הכרמל – המבורך בפריון האדמה שלו – ייחשב כיער שיש בו אילנות סרק.⁴⁷

בין אם כך בין אם כך, בבחירת הפועל 'יערה' בתחילת הפסוק נרמז סוף התהליך המובא בסוף הפסוק בדמותו של ה'יער'.⁴⁸ כפי שנראה להלן, הפועל יְעַרְהוּ נוטל תפקיד דרמטי עוד יותר בעיצוב הנבואה שלפנינו, וייתכן שהקשר בין הפועל 'לערות' לבין שם העצם 'יער' גדול עוד יותר ממה שעולה מפסוק זה.

לאחר תיאור המשפט והשלום שעתידיים לשרור בקרב ישראל, חותם הנביא את נבואתו באחד הפסוקים הקשים ביותר בספר ישעיהו כולו: "וְנִבְרַד בְּרִדַת הַיָּעַר / וּבִשְׁפֹלָה תִשְׁפֹּל הַיָּעִיר" (יט). קולמוסים רבים נשברו בניסיון להבין פסוק זה – הן מהבחינה הלשונית, הן מבחינת שילובו ברצף הנבואה.

בקריאה ראשונה נראה שהפסוק מתאר המטרת ברד על יער, ומתוך התקבולת נראה שמדובר בנבואת זעם, שהרי הברד המוטח ביער מקביל לעיר שעתידה להישפל. אולם קריאה תמימה זו נתקלת בשני קשיים חמורים. הראשון הוא לשוני. כפי שהעירו פרשנים רבים, מסורת הקריאה, כפי שבאה לידי ביטוי בניקוד המילה וְנִבְרַד, לא רואה מילה זו כשם עצם אלא כפועל, כפי שעולה מהפתח שתחת הריש. לו היה מדובר בברד היורד מן השמיים היינו מצפים לניקוד 'וְנִבְרַד'. שנית, לפנינו גם קושי הקשור בתוכן הדברים. חלק הנבואה שאנו מצויים בו מתאר חזון אחרית ימים שליו ורגוע. יש בו מְעִשָּׂה צְדָקָה שמוביל לשלום, להֶשְׁקֵט וְנִבְטַח עד עולם. הנביא אף מוסיף, שעתידיים ישראל לשבת בַּנְּהָה שְׁלוֹם ומשכנותיהם יהיו בטוחים ושאננים. תיאור מפויס זה ניצב כתיקון לביקורת שהטיח הנביא בנשים הבוטחות והשאננות קודם לכן (פסוק ט). הנה כעת חוזה הנביא שעוד יבוא היום וישראל עתידיים לשבת בבטחה, הפעם בצדק וביציבות. גם לאחר הפסוק הקשה שאנו דנים בו ממשיך הנביא ומתאר נבואת נחמה שעל פיה ישראל זורעים בכל מקום, מוצאים מים בשפע ורועים בשגשוג את מקניהם (כ).⁴⁹ לא נח הנביא

שיש 'יער' במקרא שלא מכוון דווקא לעצים גבוהים אלא גם לצמחייה נמוכה. ראו: "יער", I. Cornelius, *NIDOTTE*, vol. 2, p. 492. עמימות זו מלווה גם את ה'יער' בשפות שמיות אחרות (במיוחד אוגריתית ואכדית). על כך ראו: M. J. Mulder, "יער", *TDOT*, vol. 6, pp. 210–211. באופן כללי יש לזכור, ש"הנביא ישעיהו היה איש יער מובהק. תיאורו את היער ועציו רבים ביותר, ודימויו העשירים מצביעים על ידע רב בסוגי עצים ותכונותיהם" (ד' ירב, "החקלאות, הטבע והנוף בנבואת ישעיהו", **מגדים** כג [תשנ"ה], עמ' 98).

47 חכם (לעיל, הערה 25), עמ' שלח.

48 לאור משחק זה מרתק לבחון את מחלוקת האמוראים בנוגע לפסוק אחר בישיעיהו: "וְהָיָה פְתָהֵן יְעָרָה" (ג), (ז): "רב ושמואל, חד אמר: שנשפכו כקיתון, וחד אמר: שנעשו פתחיהן כיער" (בבלי שבת סב ע"ב).

49 ליבי אומר לי פסוק כ, שמתאר את שפע המים שמזמין זריעת אדמה קלה ומתמקד ב**רגלי** הבהמות הרועים ("אֲשֶׁרֵיכֶם זָרְעִי עַל כָּל מַיִם מְשַׁלְחֵי רֶגֶל הַשּׁוֹר וְהַחֲמוֹר"), מנהל דיאלוג מרומז עם שפע מצרים שבתיאור משה: היכולת לזרוע: ביקש הנביא לדרוש מחדש את הפסוק בדברים: "אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת זֶרְעֶךָ וְהִשְׁקִיתָ בְּרִגְלֶךָ כַּגֵּן הַקֶּקֶ" (דברים י"א, י). אך ידי הספק לא יצאנו.

עד שכשתיאר את מצבם הצפוי של ישראל אף הוסיף: "אֲשַׁרְיִכֶם!". כיצד אם כן אפשר להבין את הפסוק התחוב באמצע אשר מתאר ברד מוטח ביער ועיר העומדת להיות מושפלת עד שאל תחתייה? פסוק זה נראה תלוש מאווירת הנחמה שמלווה את היחידה הנבואית. בשל שתי בעיות אלו, ניסו פרשנים להבין את 'בְּרִדְתְּ' כפועל שמביא בכנפיו נבואת נחמה. רש"י פירש כך:

וברד ברדת היער – על כרחך אין ברד זה שם דבר שהרי נקוד חציו קמץ וחציו פתח בל' פעל. וכן פתרונו לשון פעולה כמו: ורחץ, וישב, ועמד, וברד – 'ויברוד את ברידת היער'. ויהיה הבי"ת של 'ברדת' מן יסוד כמו 'עטרת', 'עקרת', כלומר 'וימטיר הקב"ה את מטר פחי הרשעים [בני שעיר] שהם עכשיו בנויים ומלאים ערים כיער' (פירוש רש"י על אתר; 'בני שעיר' – על פי כתבי יד).

לפי רש"י נבואת נחמה לפנינו, כי ההמטרה הנרמזת בפסוק עתידה להגיע למקומות יישוב הרשעים, ואותם להשפיל. העיר הנזכרת בסוף הפסוק אשר עתידה להישפל היא, לפי רש"י, "מטרפולין של אדום (בדפוסים מופיע: 'פרס')".⁵⁰ בפרשנות המודרנית היו שאחזו בקריאה דומה וראו את אשור כמושא הנסתר של הפסוק,⁵¹ או כל אויב אחר.⁵² החיסרון בביאור זה הוא כמובן הטענה שהפסוק מתאר את אשר יקרה בערי האויב, שכלל לא מוזכרות בנבואה. אדרבה, רוב הפרשנים רואים את 'היער' שנזכר כבר בפסוק הפותח כתיאור שגשוגם של ישראל.⁵³ רד"ק אימץ גם הוא את הכיוון הלשוני של רש"י, וראה בתיבה הפותחת את הפסוק פועל ולא שם עצם, אך פירש את הדברים באופן אחר:

50 על תוספת "בני שעיר" בהגדרת הרשעים הנזכרת בכתבי יד של פירוש רש"י, כמו גם שהעיר המדובר עליה היא "של אדום" ולא של פרס – כפי שנכתב בדפוסים, ראו: א' גרוסמן, **רש"י והפולמוס היהודי-הנוצרי**, רמת גן תשפ"א, עמ' 76; 173; 271. הוא מראה שרש"י שילב את שעיר ואת אדום בפירושו, למרות שהדבר רחוק מפשטי המקראות, כחלק מהפולמוס נגד הנצרות.

51 O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary, OTL (New edition)*, London 1983

52 חכם (לעיל, הערה 25), עמ' שלט, וראו את סקירתו של ויילדברגר (לעיל, הערה 39), עמ' 258. יש לציין, שיש בישיעיהו כמה נבואות על אויב לא מוגדר, ויש מקום להעלות את האפשרות שבכוונה הן אנונימיות באשר האויב הספציפי שיממש את הנבואה יכול עוד להשתנות. השוו לניסוח דומה (גם אם אחר) של שמואל ורגון ביחס לנבואה אחרת של ישעיהו: ש' ורגון, "תיאור בוא האויב בישיעיהו ה 26-30", **בית מקרא** מד (תשנ"ט), עמ' 289-305). הוא חותם את מאמרו במפשט הבא: "הנביא מנבא על הפורענות, ואיננו מזיק את עצמו לחיזוי פוליטי צבאי מוגדר, אלא הוא נוקט לשון כללית-מקובלת המתאימה לאיום צבאי, יהא אשר יהא" (עמ' 305).

53 באמת היו שנאלצו לומר שלמילה יער שנזכרת בשני הפסוקים "יש שני סמלים שונים – של צמיחה בפסוק טו ושל חורבן בפסוק יט" (מיסכל [לעיל, הערה 23], עמ' 82).

וברד - חציו קמץ וחציו פתח והוא פעל עבר ואם היה שם יהיה כולו קמוץ, אמר כשיברד יפול הברד ביער שלא יזיק לצמחים ועצי מאכל ברדת שם כמו ברד (פירוש רד"ק על אתר).

לדבריו, היער הוא באמת יער עצים ולא דימוי לאויב, אולם נבואת נחמה לפנינו, כי היער יכול לספוג את הברד ולא להיפגע מכך.⁵⁴ גם קריאה זו לא נוחה, שהרי ה' לא חייב להמטיר ברד מסוכן על הארץ ולנתב אותו למקומות שבהם לא תהיה פגיעה. אפשר היה לוותר על אזכור הברד המאיים לחלוטין, בהתאמה לרוח הנחמה שמלווה את הנבואה שלפנינו. הנחת היסוד של הפרשנים הנזכרים - ורבים נוספים - היא שגם אם התיבה 'וברד' הפותחת את הפסוק איננה שם עצם, באמת הדבר העומד לרדת הוא ברד, והוא נרמז בהמשך המשפט, במילה העוקבת: יש להבין את 'בְּרֵדָתְךָ כְּבֵרֵד' (כפי שהאריך רש"י לבאר). לחלופין אפשר לטעון שהברד שעתיד לרדת על הארץ אומנם לא נזכר בפירוש בפסוק, אך השימוש בפועל 'וברד' מסגיר שמדובר בירידת ברד דווקא, כמו שהפועל 'להמטיר' רומז כבר למטר דווקא.⁵⁵ על הנחה זו אפשר לחלוק, כפי שאציע להלן.

אם אומנם בצלע הראשונה בפסוק מתואר ברד שיוורד על יער - בין אם יער ממשי כדברי רד"ק, בין אם יער מטפורי כדברי רש"י - אין בפסוק זה תקבולת של תוכן, שהרי בצלע השנייה ("וּבְשִׁפְלָה תִּשְׁפַּל הָעֵיר") אין אזכור של ברד או של דבר אחר היורד מן השמיים. הדבר כמובן אפשרי, אבל יש לשים לב שבכך פסוק זה חורג מקודמיו, למרות שהקצב שלו נראה מתאים לתקבולת:

- "וְיִשְׁכַּן בְּמִדְבָּר מִשְׁפָּט / וְצִדְקָה בְּכַרְמֵל תֵּשֵׁב".
- "וְהָיָה מַעֲשֵׂה הַצִּדְקָה שְׁלוֹם / וְעֵבֶדְתָּ הַצִּדְקָה הַשְּׂקֵט וּבִטָּח עַד עוֹלָם".
- "וּבְרֵדָתְךָ הָעֵיר / וּבְשִׁפְלָה תִּשְׁפַּל הָעֵיר".

המבוכה נוכח הפסוק ממשיכה גם בפרשנות המודרנית. יש שהציעו תיקוני נוסח,⁵⁶ או הזזת הפסוק לסיום יחידת הפורענות - אחרי פסוק יד.⁵⁷ יש שהציעו לראות את המושא הנסתר

54 כדבריו של ר' יהודה אבן בלעם: "כשירד הברד, יתרחק ממקומות המזרע שלהם אל היער, מקום שם לא יביא נזק" (מ' גושן-גוטשטיין, **פירוש ר' יהודה אבן בלעם לספר ישעיהו**, רמת גן תשנ"ב, עמ' 155).

55 כך נכתב גם בכמה מילונים, כמו: "ברד, קל: 'ירד ברד' (ישעיהו ל"ב, יט)" (קדרי [לעיל, הערה 25], עמ' 123).

56 כך כתב סקוט ללא שום ספקות (R. B. Y. Scott, *Isaiah, Chapters 1-39, The Interpreter's Bible, New* York 1956, p. 346). קרויס למשל הציע לגרוס בפסוק: "וברא בראת היער" (ש' קרויס, **ספר ישעיהו**, סדרת א' כהנא, ירושלים תרס"ד, בפירושו לפסוק), ובהוצאת התנ"ך של BHS, הם מציעים לגרוס: 'ירד' תחת 'וברד'.

57 אחת האפשרויות שהזכיר D. Stacey, *Isaiah 1-39, Epworth Commentaries*, London 1993, p. 200. בדרך זו אחז גם ש"ל גורדון, **ישעיהו עם ביאור חדש**, תל אביב, עמ' 308.

של הפסוק בגאווה הישראלית, שאותה הברד מבקש לשבור,⁵⁸ והיו שהרימו ידיים מהניסיון לבאר פסוק זה. אולם עלה גם כיוון אחר בפרשנות החדשה, על פיו הפסוק כלל אינו עוסק בברד שעתיד לרדת. שמריהו בר-הון הציע שהפסוק מתאר אנשים העומדים לרדת: "יושבי הקריה העליזה ישפילו לרדת",⁵⁹ והיו שהציעו לפענח את 'וברד' לאור הערבית ולהעמיס על התיבה את משמעות 'יתקרר' ('היער יתקרר'),⁶⁰ או לראות את 'וברד' כמו 'ופרד', במשמעות של 'יחתוך'.⁶¹ יתרון הברור של הצעות אלו הוא שבאמת ברד לא נזכר בפסוק, שהרי, כאמור, 'וברד' הוא פועל המורה על ירידה, ולא שם עצם, וכשם שאפשר להמטיר גפרית ואש (בראשית י"ט, כד), או להמטיר מן ושליו לישראל הרעבים במדבר (תהלים ע"ח, כד-כז) ולא רק מטר, כך תאורטית אפשר 'להבריד' דברים מגוונים – כל עוד הם יורדים למטה – ולא דווקא ברד.⁶² דוגמה ל'ברד' שאיננו גבישי קרח יש במלחמת יהושע עם ארבעת מלכי הדרום: "הם במורד בית חורן וה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים" (יהושע י', יא). אבנים אלו, שהושלכו מן השמים, מכונות בהמשך הפסוק: "רבים אשר מתו באבני הברד מאשר הרגו בני ישראל בחרב" (שם). היו אומנם שהציעו שהמשך הפסוק חושף שמדובר בברד כבד שירד מן השמים, אך הדעת נוטה לאמץ את עמדת יהודה קיל שכתב ש"כיוון שלא אמר 'המטיר' כי אם 'השליך' נראה שאין הכוונה לגבישי קרח גדולים... כי אם לאבנים ממש".⁶³ הרי לנו ברד אבנים, שהרי הם יורדים מן השמים.

בעיה נוספת מקבילה שמלווה פסוקית קשה זו היא תפקידו התחבירי של היער בפסוק. אפשר להבין את תפקידו בפסוק כתיאור המקום שבו יבריד הברד, אך אפשר גם להבינו כנושא התחבירי של המשפט – הוא זה שִׁרְדַּד יַרְד, או בלשונו של הנביא – הוא 'יתברד' ארצה. זו כמובן קריאה מוזרה – כיצד יכול יער לרדת – ואין פלא שרוב הפרשנים לא הלכו בדרך זו,⁶⁴ אך כפי שנראה להלן, ייתכן שדווקא יש בקריאה זו כדי לפתור חלק מהמבוכה שמלווה פסוק זה.

58 אוסוולט (לעיל, הערה 35), עמ' 588-589. מתוך השוואת פרקנו לנבואת ישעיהו בפרק ב' (השוואה שעוד נשוב אליה בהמשך) הגיעה גם קירסטן נילסן למסקנה שיש לראות ביער ובעיר המושפלים ייצוג ל"טיהור הפנימי" שישראל צריכים לעבור (K. Nielsen, *There is Hope for a Tree: The Tree as Metaphor in* Isaiah [JSOTSUP 65; translate by C. and F. Crowley], Sheffield 1989, p. 180). לכיוון העקרוני של קריאה זו נחזור בהמשך, גם אם מכיוון אחר.

59 ש' בר-הון, "וברד ברדת היער" (ישעיהו לב, יט), "בית מקרא ז (תשכ"ב), עמ' 94-96.

60 J. Reider, "Contributions to the Scriptural Text", *HUCA* 24 (1953/3), p. 88

61 W. H. Irwin, *Isaiah 28-33: Translation with Philological Notes (Dissertation)*, Rome 1973, pp. 133-134.

62 התרגומים המודרניים השלימו בדרך כלל את הברד בלשון הפסוק (כמו, למשל: "Though hail flattens" – The New International Translation) – "the forest and the city is levelled completely".

63 י' קיל, **יהושע**, דעת מקרא, ירושלים תשמ"ג, עמ' עד.

64 אך היו שכן פירשו כך. בלנקינסופ תרגם את הפסוק כך: "It will hail when the forest goes down" (בלנקינסופ [לעיל, הערה 22], עמ' 432), וגם ווטס תירגם את היער כנושא של הדבר שירד "The forest descends".

דומני, שאם לוקחים בחשבון את אינטנסיביות משחקי המילים שיש בנבואה זו, התעלומה יכולה להתברר. לפרשנים השונים יש נטייה לראות ביער הנזכר בפסוק את תיאור המקום שעתיד לקבל את הברד, במיוחד נוכח אזכור היער בתחילת הנבואה, המתאר חורשת עצים סבוכים. אכן, הפסוק שלפנינו מעוצב כתקבולת שיוצרת לשון נופל על לשון בהצבת 'היער' בהקבלה ל'היער':

וּבְרַד בְּרִדָּתַי הַיָּעַר
וּבְשִׁפְלָה תִשְׁפַּל הָעֵיר

פועל הירידה הפותח את הפסוק מקביל ללשון השפלה שבצלע השנייה, ומול 'היער' ניצבת כאמור 'העיר'. הַעֲמָדָה זו ממשיכה ומחזקת את פענוח היער כתיאור מקום.

אולם, כבר ראינו שבנבואה זו 'היער' מנהל דיאלוג צלילי עם הפועל שפתח את יחידת הנחמה שבנבואתנו: "עַד יַעֲרָה עָלֵינוּ רוּחַ מְמָרוֹם". בפסוק הפותח הפועל 'יערה' הדהד גם במילה יער, ויש למשוך משחק זה גם לסגירת הנבואה. דבר זה מוביל לאפשרות שלמעשה הַיָּעַר שסוגר את הנבואה אינו מתאר כלל מקום חורשת עצים, אלא הוא רומז לדבר שאותו יַעֲרָה ה', כמתואר בפתח הנבואה. כלומר, אין מדובר רק במשחק מילים, אלא במשמעות העיקרית של הפועל: 'ברדת היער' הוא שפיכת הרוח שפתחה את הנבואה.

לאור כך אפשר לשוב לתחילת הפסוק ולפועל הקשה - "וּבְרִדָּתַי". צודקים רש"י ורד"ק שמסורת הקריאה מלמדת שהתיבה 'וברד' איננה שם עצם אלא פועל המורה על הַמְטָרָה, על שפיכת דבר-מה ממרום, אך כלל לא ברור שהדבר שיישפך הוא ברד ('ברדת' = 'ברד', כשם עצם). נראה יותר ש'ברדת' מתפקד בפסוקנו כמו בכל שאר אזכוריו המקראיים כב' השימוש לפני 'רדת' בהוראת תיאור זמן (כמו "וַיְהִי בְרִדָּתַי מִשָּׁה מֵהַר סִינַי וְשָׁנִי לַחַת הָעֵדֻת בְּיַד מֹשֶׁה בְּרִדָּתוֹ מִן הָהָר" - שמות ל"ד, כט), וכאן הוא מקדים את היער - בשעה שהרוח תיערה ממרומים ותרד על ישראל. כלומר, הפסוק אומר כך: 'בשעה שהרוח תיערה ממרום (=ברדת היער) - ירד (=וברד; דבר-מה שלא נזכר עדיין)'.¹

אם כך, מהו הדבר 'שיבריד' בשעת שפיכת הרוח ממרומים? פירוט הדבר שיבריד בא רק בצלע השנייה - היא העיר שתשפיל את עצמה, היא שנדרשת 'להתברד'. גם שם ביקש הנביא לומר: בעת הַשִּׁפְלָה - שפיכת-השפלת הרוח ממרומים - תִשְׁפַּל הָעֵיר ותנמיך את גאוותה. כלומר לפנינו תקבולת **כיאסטית**:

(א) וּבְרַד (ב) בְּרִדָּתַי הַיָּעַר
(1) וּבְשִׁפְלָה (א1) תִשְׁפַּל הָעֵיר

"with condescension", והוא ביאר שהיער הוא מטאפורה לאשור שעתידים ליפול (ווטס [לעיל, הערה 20], עמ' 417). השוו גם לתרגום NAB: "And the forest will come down completely, the city will be utterly laid low" (NAB).

עצם דחיית הנושא לצלע השנייה מקובל בכתיבה הנבואית, גם אצל ישעיהו, כמו: "בְּאִים מְאָרֶץ מְרַחֵק מְקַצֵּה הַשָּׁמַיִם / ה' וְכִלֵּי זַעְמוֹ לְחַבֵּל כָּל הָאָרֶץ" (י"ג, ה) - הבאים מארץ מרחק, הם ה' וכלי זעמו, המפורטים רק בצלע השנייה. לפנינו אם כן תקבולת חסרה שההשלמה שלה באה רק בסוף הצלע השנייה, בדומה לדברי ישעיהו: "צוֹר תְּעוֹדָה / חֲתוּם תּוֹרָה בְּלִמְדֵי" (ח', טז). גם את התעודה, ולא רק את התורה, יש לצור ולשמור בקרב התלמידים, גם אם תלמידים אלו נזכרים רק בסופה של הצלע השנייה.⁶⁵

כלומר, **היער** איננו אלא כינוי לדבר שאותו **יערה** ה' ממרומים - את רוחו, ושפיכת רוח זו תגרום לירידת-הברדת-השפלת העיר. בתרגום לעברית מודרנית הפסוק אומר כך: 'ותרד, בשעת שפיכת הרוח / בעת שפיכה זו, תישפל העיר'. לשם משחק המילים ניצל הנביא את המילה בכפל משמעויותיה - היער מזכיר כמובן גם את חורשת העצים שנזכרה בתחילת היחידה אך עיקר הוראתו כאן הוא 'הדבר הנִעְרָה-הנשפך ממרום'. לפי הצעה זו, הנביא חותם את נבואתו בעיקר דבריו: לכשיערה ה' את רוחו על הארץ, העיר האנושית תשפל, תאמץ מנהגי צניעות ותשפיל את רוחה. רעיון זה הוא מהרעיונות היסודיים בנבואת ישעיהו, ודי להיזכר בפרק ב', הקרוב ברוחו לנבואתנו (יושם לב במיוחד ללשון השפלה המשולבת בנבואה זו, כניגוד לגאוה):

וַיִּשַׁח אֲדָם וַיִּשְׁפַּל אִישׁ וְאֵל תִּשָּׂא לָהֶם... עֵינֵי גְבוּהוֹת אָדָם שְׁפַל וְשַׁח רוּם אֲנָשִׁים וְנִשְׁגַּב ה' לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא. כִּי יוֹם לַה' צְבָאוֹת עַל כָּל גְּאֹה וְרָם וְעַל כָּל נִשְׂא וְשָׁפַל. וְעַל כָּל אֲרֹזֵי הַלְבָנוֹן הַרְמִים וְהַנְּשָׂאִים וְעַל כָּל אֱלוֹנֵי הַבְּשֹׁן. וְעַל כָּל הַהָרִים הַרְמִים וְעַל כָּל הַגְּבְעוֹת הַנְּשָׂאוֹת. וְעַל כָּל מְגֵדֵל גְּבָה וְעַל כָּל חוֹמָה בְּצוּרָה. וְעַל כָּל אֲנִיּוֹת תְּרָשִׁישׁ וְעַל כָּל שְׂכִיּוֹת הַחֲמָדָה. וְשַׁח גְּבוּהוֹת הָאָדָם וְשָׁפַל רוּם אֲנָשִׁים וְנִשְׁגַּב ה' לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא (ב', ט-יז).

עיקרון זה חוזר פעמים רבות אצל ישעיהו, וגם העיר מובאת בנבואותיו כמקום שעתידי 'להישפל':

כִּי הֵשַׁח יִשְׁבִּי מְרוֹם / קִרְיָה נִשְׁגָּבָה יִשְׁפִּילָנָה
יִשְׁפִּילָה עַד אֲרֶץ / יִגְיעָנָה עַד עָפָר
(כ"ו, ה).

לפי ישעיהו, הגאוה האנושית היא המחסום העיקרי העומד בפני מלכות ה', וככל שהופעת ה' נגלית בעולם, כך האדם הולך ומבין את מעמדו, והוא משפיל את עצמו - מרצונו או בעל כורחו.

65 כאמור, הדבר ש'ירד' הוא העיר המוזכרת בהמשך הפסוק. לעצם 'ירידת' כבודה של העיר, השוו: "וְיָרַד הַדָּרָה וְהַמוֹנָה וְשִׂאוֹנָה וְעֵלָזָ בָּה" (ה', יד). גם שם עובר הנביא מלשון 'ירידה' ללשון 'השפלה': "וַיִּשַׁח אֲדָם וַיִּשְׁפַּל אִישׁ וְעֵינֵי גְבוּהִים תִּשְׁפֹּלָנָה" (שם, טו).

ראיה לקריאה זו אפשר למצוא במעקב אחר שלושת אזורי הצמחייה הנזכרים בנבואה – המדבר; הכרמל והיער. כזכור, כך פתחה הנבואה: "וְהָיָה מִדְבָּר לְפָרְמֶל וּכְרַמֶּל [וְהַפְּרָמֶל קָרִי] לְיַעַר יְחֻשָׁב". בפסוקים הבאים מפתח הנביא את העתיד להתרחש במקומות אלו, אולם למרבה ההפתעה הוא מתייחס לשני המקומות הראשונים בלבד: "וְיִשְׁכֹּן בְּמִדְבָּר מִשְׁפֵּט וַיְצַדֵּק בְּפָרְמֶל תֵּשֵׁב". הנביא קושר את הצמחייה שעתידה לפרוח במקומות אלו עם עולם מוסרי שיתפתח בהם במקביל – משפט עתיד ללוות את המדבר, וצדקה את הכרמל. משום־מה, היער נעדר מתיאור מוסרי־רוחני זה.

מסתבר, שאין מדובר בהתעלמות אלא רק בדחייה. לאחר שמדווח הנביא על ישיבת ישראל בעריהם ("וְהָיָה מַעֲשֵׂה הַצְּדָקָה שְׁלֹם וְעִבְדַת הַצְּדָקָה הַשְּׁקֵט וְנָטַח עַד עוֹלָם. וַיֵּשֶׁב עִמִּי בְּנֹהַ שְׁלֹם וּבְמִשְׁפָּנוֹת מִבְּטָחִים וּבְמִנְחוֹת שְׁאֲנָנוֹת"). הוא שב ודורש גם את היערות: "וּבְרֵד בְּרֵדַת הַיָּעַר / וּבִשְׁפָלָה תִשְׁפַּל הָעֵיר". 'היער' הנזכר כאן אומנם איננו תיאור מקום של חורשת עצים שנזכר בתחילה, ועל כן אליטרציה זו איננה מובאת לצד תיאור המשפט והשלום ששוכנים במדבר ובכרמל. אבל בדרשת רמוזה זו של המילה 'יער' משלים הנביא את משחק הצלילים החסר: היער (כמו גם השְׁפָלָה) נדרש מלשון הדבר שאותו הערה ה' על בריותיו, שמהווה בסיס ומסגרת להתרחשות כולה. כשם שבמדבר מתאר הנביא את ההתרחשות החברתית־רוחנית שתביא לשגשוגו ("וְיִשְׁכֹּן בְּמִדְבָּר מִשְׁפֵּט"), וכשם שבכרמל ישובו ישראל לנהוג במשפט ובצדק ("וַיְצַדֵּק בְּפָרְמֶל תֵּשֵׁב"), כך הוא מתאר גם את הענווה שתלווה את יושבי היער שנדרש מחדש גם כ'עיר': "וַיֵּשֶׁב עִמִּי בְּנֹהַ שְׁלֹם וּבְמִשְׁפָּנוֹת מִבְּטָחִים וּבְמִנְחוֹת שְׁאֲנָנוֹת. וּבְרֵד בְּרֵדַת הַיָּעַר וּבִשְׁפָלָה תִשְׁפַּל הָעֵיר". עיר זו היא נווה הצדק שעמו של ה' ישכון בה בביטחון, והיא משלימה את הקורות העתידות לבוא בעת שירד 'היער'.⁶⁶

אכן, הפסוק יוצר משחק שנון למדי, שהרי במקביל ל'יער' ניצבת 'העיר', ועל כן יש נטייה אוטומטית לראות גם ביער תיאור מקום, ובהתאמה לתחילת הנבואה, אולם כבר ראינו שנבואה זו מרבה במשחקי מילים, ואף מילים שנדמות בתחילה כקשורות בשדה סמנטי אחד מתבררות כבעלות משמעות אחרת.⁶⁷

אפשר לסכם אם כן את פסוקנו במעקב אחר משחק המילים יַעֲרָה־יער־עיר שמלווה את המסגרת של יחידה נבואית זו: רוח ה' עתידה להישפך על ישראל ("עַד יַעֲרָה עָלֵינוּ רוּחַ מִמָּרוֹם"), ומתוך כך פריון האדמה ישוב לקדמותו ויערות ימלאו את הארץ כולה ("וְהִפְרָמֶל

66 תלמידי אורן גבלום העיר לי שאפשר שגם בשילוב הפועל הנדיר 'וברד' ביקש הנביא להדהד את 'המדבר' שנזכר בראשית הנבואה, ובכך לא רק היער משולב כאן אלא גם צלילי המדבר.

67 לפיכך, צודק בלנקינסוף שזהו מקרה שבו מימוש משחק המילים בא על חשבון בהירות הכתוב: "התמכרותו של המחבר לאסונס ('וברד־ברדת'; 'שפלה־תשפל'; 'היער־העיר'), אחראית בחלקה לבלבול" (בלנקינסוף [לעיל, הערה 22], עמ' 433).

לַעִיר יִחְשָׁב), אך כל זאת בתנאי שבשעה שירד רוח ה' ממרום ("בְּרִדַת הָעִיר"), ישפיל האדם את עצמו ("תִּשְׁפֹּל הָעִיר") וייתן לרוח של משפט ושלוט לשלוט.⁶⁸

נדמה שגם במקרה זה אין מדובר רק במשחק מילים שמסתכם בשנינות אסתטית, אלא הוא נוגע בתמה המרכזית של הנבואה. הדבר קשור בתשומת הלב לשילובי התנועה האנכית בנבואה: מלמעלה למטה ומלמטה למעלה. היחידה פותחת בתנועה של רוח שנשפכת ("נעריית") ממרום, וכתגובה לכך מתוארת גדילת הצמחים - מלמטה למעלה. כנאמר לעיל, איכות הצמחייה נמדדת כאן על פי גובהה - שיחי המדבר הנמוכים עתידים לצמוח ולהיות כעצי הכרמל, שגם עצוי יצמחו עוד ויתנשאו לגובה של עצי יער. חתימת הנבואה מבליטה שוב את התנועה ממרום: בירידת רוח ה' המעורה מטה, שגורמת לעיר להשתפל ולקבל על עצמה מלכות שמיים. עיקרון זה, כאמור, רווח בישעיהו, ובמקומות נוספים מתאר הנביא את שפלות האדם מול מלכות ה' בסמנטיקה של נמיכות מול גובה וכקשורים זה לזה: "וַיֵּשֶׁח אָדָם וַיִּשְׁפֹּל אִישׁ וְעֵינָיו גְּבוּהִים תִּשְׁפֹּלְנָה. וַיִּגְבֶּה ה' צְבָאוֹת בְּמִשְׁפָּט וְהָאֵל הַקְּדוֹשׁ נִקְדָּשׁ בְּצִדְקָה" (ה', טו-טז). מאחר ששאלות הגובה מלוות את נבואתנו, הנביא מתמקד גם בבנייני ירושלים המתנשאים מעלה. רגע לפני תיאור הרוח המעורה ממרומים תיאר הנביא את נטישת העיר באופן הבא: "כִּי אֲרָמוֹן נָטַשׁ / הַמִּזְבֵּחַ עִיר עָזַב / עֹפֶל נִבְחַן הָיָה בְּעַד מְעָרוֹת עַד עוֹלָם / מְשׁוֹשׁ פְּרָאִים מְרַעֵה עֲדָרִים" (יד). פרשנים שונים התלבטו מה המשמעות של הפיכת העופל (=הרובע המבוצר של העיר) והבָּחַן (כנראה מגדלי שומרים גבוהים) למערות, שפרא המדבר יתיישב בהם? נדמה לי שהצדק עם אוסוולט שכתב שאין לראות דימויים אלו באופן מילולי, אלא כהטפה נבואית הנוגעת לאלו שתופסים עצמם כגבוהים וכחזקים כמגדלי העיר, שהם יופלו ויונמכו.⁶⁹ עזיבת הבתים המבוצרים והמגדלים הגבוהים היא סמל להנמכת האדם את גובהו. הגבעות והבניינים הגבוהים מוזכרים בפירוט, כי דווקא מהם צריך האדם להיפרד. לאחר שמקומות אלו יהיו למערות, תבוא רוח ממרום ותגאל את ישראל נמוכי הקומה והרוח.

כפי שפתחתי, הרצון לשלב משחקי מילים בא לעיתים על חשבון בהירות הכתוב. במקרה זה, אם הצדק עם הקריאה שהוצעה לעיל, אין זה מקרי שדורות של פרשנים ביארו את הפסוק בדרכים אחרות. אולם, משחק המילים לא בא כאן רק לשם ההנאה האסתטית של הקורא, אלא היא משרתת את מגמת הנבואה, ומחזקת את השילוב שהנביא מטיף לו בין הענווה האנושית הנדרשת נוכח מלכות ה' שעתידה להופיע בעולם.

68 תלמידי קובי רשף העיר לי, שיייתכן שמשחק המילים של הערה יער-עיר ממשיך עד לסיום הנבואה ממש,

שם אומר ישעיהו: "מְשַׁלְחֵי הַגָּל הַשְּׁדוּר וְהַחֲמֹר" (כ), והרי החמור הצעיר והנמרץ הוא 'עִיר'.

69 אוסוולט (לעיל, הערה 35), עמ' 586-587.