**העץ הכרות- מטאפורה ותיאולוגיה**

**בין נבואת החוטר לחלום האילן**

נעמה גולן

**תקציר:**

מאמר זה מתייחס לזיקה בין נבואת החוטר (יש' י, 33-יא 9) לבין חלום האילן (דני' ג 31-ד 34). על זיקה זו העירו בקצרה חוקרים שונים, אולם טרם עמדו על משמעותה ומגמתה. מאמר זה מבקש להראות כיצד תפיסת דניאל ד בתור 'פרשנות פנים מקראית' לנבואת החוטר בישעיהו שופכת אור על התפיסה התיאולוגית המשתקפת הן מישעיהו י 33- יא 9 והן מדניאל ד. באמצעות בחינה של מטאפורת העץ הכרות במקורות אלו, אצביע על שלושה שלבים של התפתחות המטאפורה ועל המסרים התיאולוגיים שמעבירים המחברים השונים באמצעותה.

**פתיחה: מטאפורת מלך- עץ**

במקומות שונים במקרא ובמזרח הקדום אנו מוצאים שימוש במטאפורה של עץ המתאר את המלך.[[1]](#footnote-1) לעיתים נקשרים העץ והמלך באמצעות משל.[[2]](#footnote-2) העץ הגבוה מסמל פעמים רבות את גאותו של המלך (יחזקאל לא 14-1; ישעיהו ב 17-12), וכעונש על גאוות המלך נזכרת כריתתו או שריפתו, אשר מבשרת למלך על האסון הקרב (ישעיהו י 19-16; ישע' ט 20-13). לעתים מתמקדת המטאפורה דווקא בצמיחה המחודשת של העץ (איוב יד 9-7;ישעיהו ו 13-11 ישעיהו כז 6-2).

במסגרת מאמר זה אתמקד במטאפורות מהסוג האחרון, המתארות את צמיחתו המחודשת של העץ לאחר כריתתו. מטאפורות אלו רווחות בנבואות ישעיהו בן אמוץ, וכפי שהעירה בצדק נילסן, הן משמשות באופן מיוחד להעברת מסרים תיאולוגיים.[[3]](#footnote-3)

במאמרי אתייחס לשתי מטאפורות המתארות את צמיחה המחודשת לאחר הכריתה, ואראה כיצד ניתן לראות בחלום האילן (דניאל ג 31- ד 34) בתור 'פרשנות פנים מקראית' לנבואת החוטר בישעיהו (י 33-יא 9). הזיקה בין ספר ישעיהו לספר דניאל נידונה רבות במחקר.[[4]](#footnote-4) חוקרים שונים הצביעו על זיקות בין ספרים אלו, הן בנוגע לחלקו הראשון של ספר דניאל, העוסק בסיפורים (א-ו), [[5]](#footnote-5) והן בנוגע לחלקו השני העוסק בחזונות (ז-יב).[[6]](#footnote-6) את הזיקה בין חלום האילן של נבוכדנצר לנבואת החוטר של ישעיהו הזכירו חוקרים שונים, אולם, אלו לא עמדו על משמעותה התיאולוגית.[[7]](#footnote-7) באמצעות בחינה של מטאפורת העץ הכרות במקורות אלו, אצביע על שלושה שלבים של התפתחות המטאפורה ואעמוד על המסרים התיאולוגיים שמעבירים המחברים השונים באמצעותה.

אפתח את דיוני בחלום האילן בדניאל, תוך התמקדות בחלקו השלישי של החלום (ד, 14-12). אציג פרשנויות שונות בנוגע לפסוקים אלו, ואצביע על שתי תמונות שיוצרות זיקה בין חלום האילן לנבואת החוטר בישעיהו: תמונת כבילת השורשים באזיקי ברזל ותמונת השורשים הצומחים מחדש.

בחלק השני של המאמר אתמקד במשמעות התיאולוגית של מטאפורת העץ, ואציג שלושה שלבים של התפתחותה- שני שלבי התפתחות בתוך ישעיהו והשלב השלישי בספר דניאל.

בחלקו השלישי והאחרון של המאמר אדון בשאלה ממה נובע השינוי במטאפורה בחלום האילן? מדוע מתארים שורשי האילן את נבוכדנצר? ומהן ההשלכות התיאולוגיות שיוצר שינוי זה.

1. **בין חלום האילן (דניאל ד) לנבואת החוטר**

סיפור חלום האילן שמופיע בדני' ג 31-ד 34 מתאר את חלומו השני של נבוכדנצר. בחלומו רואה נבוכדנצר עץ אשר ענפיו מגיעים לשמים ומראהו לסוף כל הארץ. בענפי העץ שוכנות הציפורים, בצילו חוסות החיות ומפירותיו ניזון כל חי. אלא שאז יורד מן השמים מלאך ומכריז על כריתת האילן והשחתתו. אולם, לצד הבשורה הקשה יש נחמה קטנה: כריתת האילן לא תהיה טוטאלית, שכן, שורשי העץ יוותרו באדמה והם עתידים לצמוח.

בדומה לחלומו הקודם של נבוכדנצר, חלום הצלם (דניאל ב), גם את חלום האילן ניתן לדעתי לחלק לשלושה חלקים:[[8]](#footnote-8) החלק הראשון בשני החלומות מתאר עצם עצום ממדים (ב 33-31; ד 9-7), החלק השני (בa‑34 35; ד 11-10) מתאר את כריתתו של העץ או את ניפוצו של הצלם, והחלק השלישי (ב b35;ד 14-12) מתאר תקומה מחודשת. האבן שניפצה את הצלם הופכת להר גדול אשר ממלא את כל הארץ, ושורשי האילן מסמלים תקווה לשיקום. דניאל מפרש לנבוכדנצר את שני החלומות. בחלומו הראשון מסמל הצלם את 'ארבע המלכויות' אשר עתידות לקום וליפול בזו אחר זו, ולעומתם את תקומת המלכות האלוהית, אשר נמשלת להר. לעומת זאת, חלום האילן עוסק רק במלכותו של נבוכדנצר. כריתתו מבשרת על גירושו של נבוכדנצר מחברת האדם לחברת החיות למשך שבעה עידנים בעוד ליבו ישתנה מלב אדם ללב חיה. שורשי העץ מסמלים את שיבתו של נבוכדנצר לכס מלכותו לאחר שיכיר במלכותו של האל וישבחו.

חלקו השלישי של החלום, אשר מתאר את השורשים שצומחים מחדש, מתואר כך: **"בְּרַם עִקַּר שָׁרְשׁוֹהִי בְּאַרְעָא שְׁבֻקוּ וּבֶאֱסוּר דִּי פַרְזֶל וּנְחָשׁ"** (ד 12) [=אבל עיקר שורשו בארץ עזבו, ובאסור ברזל ונחושת], מילים אלו קשות להבנה, שכן, חסר במשפט זה פועל ולא ברור האם המילים "**וּבֶאֱסוּר דִּי פַרְזֶל וּנְחָשׁ**" מתחברות למילים "בְּדִתְאָא דִּי בָרָא" שבאות אחריהן, או מנותקות מהן. בכל אופן, ניתן לזהות כאן שתי תמונות: תמונות השורשים הנותרים באדמה לאחר כריתת העץ ותמונת האסירה בכבלי ברזל ונחושת.שתי התמונות הללו מהוות פרשנות פנים מקראית לנבואת החוטר בישעיהו. כפי שאראה כעת.

"**וּבֶאֱסוּר דִּי פַרְזֶל וּנְחָשׁ"** - **על מי מדובר? נבוכדנצר או העץ?**

את המילים "**וּבֶאֱסוּר דִּי פַרְזֶל וּנְחָשׁ"**  ניתן להבין כעוסקות במשל (היינו בעץ) או בנמשל (היינו בנבוכדנצר ההופך לחיה). המילים שמופיעות לפניהן עוסקות במשל (בשורשי העץ), ואילו המילים שמופיעות לאחיהן כבר עוסקות בנמשל היינו בנבוכדנצר, אשר עתיד להירטב מטל השמים, לאכול את עשב הארץ וליבו ישתנה מלב אדם ללב חיה למשך שבעה עידנים.

רש"י סבור כי מילים אלו מדברות על נבוכדנצר. הוא מדמה את אזיקת נבוכדנצר בכבלי הברזל לאזיקת הסוס. לא זו בלבד שנבוכדנצר יירטב מטל השמים ויאכל את עשב הארץ כבהמה, אלא גם יאזקו אותו לעץ כפי שאוזקים בהמה. בגישה זו הלך גם רס"ג[[9]](#footnote-9) וכך גם פירשו צ'ארלס,[[10]](#footnote-10) הרטמן,[[11]](#footnote-11) הנזה[[12]](#footnote-12) וקולינס.[[13]](#footnote-13)

חיזוק לטענה שהמאסר באזיקי נחושת וברזל קשור בנבוכדנצר ולא בעץ, ניתן למצוא בפסוק מדברי הימים ב, המתאר כבילה בנחושת וברזל: *"בֶּן עֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה יְהוֹיָקִים בְּמָלְכוֹ... עָלָיו עָלָה* ***נְבוּכַדְנֶאצַּר*** *מֶלֶךְ בָּבֶל* ***וַיַּאַסְרֵהוּ בַּנְחֻשְׁתַּיִם*** *לְהֹלִיכוֹ בָּבֶלָה*" (דה"ב לו 6-5)*.* שני הפסוקים מזכירים אסירה בנחושתיים ועוסקים בנכובדנצר, אולם, בעוד שבדברי הימים נבוכדנצר הוא האוסר, בדניאל ד נבוכדנצר הוא הנאסר. הזיקה בין הפסוקים הללו חושפת בפנינו "מידה כנגד מידה": בעונש על כך שאסר בנחושתיים את יהויקים מלך יהודה והגלה אותו לבבל, נאסר נבוכדנצר עצמו באסירי ברזל ונחושת וגורש לגלות מחברת האדם.

בניגוד לקריאה זו, הציעו חוקרים אחרים כי מילים אלו עוסקות דווקא בעץ.[[14]](#footnote-14) חיזוק לכך ניתן למצוא מתוך ממצאים מהמזרח הקדום שבהם מופיעות טבעות ברזל אשר מַקיפות עצים: במסופוטמיה מצאו ארכיאולוגים שרידים של עץ עם טבעות ברונזה בכניסה למקדש שמש, (מתקופתו של סרגון השני 721-705 לפנה"ס) [[15]](#footnote-15) על חותם גליל ולוחות מארמון אשורבניפל השני (885-856 לפנה"ס) בנמרוד נמצאו טבעות של מתכת מקיפות גזעים של עצים.[[16]](#footnote-16) בנוסף, בחדר הכסא של נבוכדנצר השני בבבל נמצא ציור עם עצי תמר אשר גזעיהם מוקפים בארבע טבעות בצבע צהוב וירוק.[[17]](#footnote-17)אמנם בכל הממצאים הללו הטבעות מקיפות את גזע העץ ולא את שורשיו, ובכל זאת, נוכל אולי ללמוד מכך על מציאות דומה.[[18]](#footnote-18)

אם אכן נקבל את הטענה שמילים אלו עוסקות בעץ, ניתן לטעון כי מחבר דניאל ד שאב את המוטיב של כבילת שורשי העץ בכבלי ברזל ונחושת מנבואת ישעיהו "וְנִקַּף סִבְכֵי הַיַּעַר בַּבַּרְזֶל וְהַלְּבָנוֹן בְּאַדִּיר יִפּוֹל" (ישע' י 34). משמעות הפועל נק"ף בפסוק זה היא מלשון כריתה של העץ, אולם, כפי שהעיר בצדק מיכאל סיגל נראה כי לפנינו דוגמה לפרשנות פנים מקראית שמקורה בטעות, [[19]](#footnote-19) מחבר דניאל ד הבין את הפועל נק"ף במשמעות של להקיף, ומכאן שאב את הרעיון של הקפת גזע העץ בברזל לאחר נפילתו.

1. **מטאפורת העצים- התמודדות תיאולוגית**

מעבר לתמונה הדומה של כבילת שורשי העץ בטבעות הברזל, לפנינו תמונה דומה של צמיחה מחודשת של שורשי העץ הכרות. תמונה זו מבטאת תקווה, כפי שמופיע בספר איוב פרק יד: "כִּי יֵשׁ לָעֵץ תִּקְוָה אִם יִכָּרֵת וְעוֹד יַחֲלִיף וְיֹנַקְתּוֹ לֹא תֶחְדָּל" (איוב יד 9-7). בשני המקרים, באמצעות השימוש במטאפורת השורשים מַציגים המחברים תפיסה תיאולוגית נוכח התחזקות המעצמות. ישעיהו עומד מול התפשטותה והתחזקותה האדירה של האימפריה האשורית, בשליש השלישי של המאה השמינית לפנה"ס וכותב דניאל ד עומד מול התעצמות האימפריה ההלניסטית. כוחו העצום של שליט האימפריה עלול להתפרש בתור איום על האל, ועל כן, נדרשים שניהם לתת הסבר תיאולוגי.

ישעיהו מַציג תפיסה תיאולוגית מהפכנית באמצעות שימוש במטאפורת העץ, אשר שזורה לכל אורך פרק י בישעיהו (6-5, 15, 19-16, 34-33). הנבואה נפתחת בפסוק 5 במילים: "הוֹי אַשּׁוּר שֵׁבֶט אַפִּי וּמַטֶּה הוּא בְיָדָם זַעְמִי: בְּגוֹי חָנֵף אֲשַׁלְּחֶנּוּ וְעַל עַם עֶבְרָתִי אֲצַוֶּנּוּ" האל הוא שמשלח את אשור בעמו, ומתארו כשבט, מטה ובהמשך בתור גרזן. בכתובות תעמולה אשוריות אנו מוצאים את המוטיב של כריתת העצים. השליטים האשורים מתפארים בכך שהצליחו לכרות יערות רבים במהלך מסעות הכיבושים שלהם.[[20]](#footnote-20) הנביא עושה שימוש באותו מוטיב של כריתת העצים, תוך הפיכתו למטאפורה והתאמתו לצרכיו באמצעות "היפוך ריטורי".[[21]](#footnote-21) בעוד האשורים מתארים עצמם בגאווה בתור כורתי העצים, ישעיהו שם את גאוותם ללעג: "הֲיִתְפָּאֵר הַגַּרְזֶן עַל הַחֹצֵב בּוֹ אִם יִתְגַּדֵּל הַמַּשּׂוֹר עַל מְנִיפוֹ" (15), וטוען כי ה' הוא הכורת. אשור אינם אלא כלי בידיו של האל. על פי מטאפורה זו העץ הנכרת מסמל את יהודה.

בהמשך ניתן לזהות התפתחות במטאפורה. אם אשור יתגאו ולא יבינו את מקומם ומעמדם, הם עתידים להיענש על כך. במקום הגרזן המכה בעץ, הם עתידים להפוך להיות עץ גבה קומה, "כְבוֹד יַעְרוֹ וְכַרְמִלּוֹ" (18), אשר נגדע או נשרף באש. בפסוקים 19-16 מתוארת האש השורפת את היער ואוכלת את שיתו ושמירו ביום אחד. פסוקים אלו נפתחים במילה "לכן" ובכך מתקשרים לגאוות אשור שתוארה לפני כן.[[22]](#footnote-22) בעוד שבתחילת הנבואה האל **שלח** את אשור כדי לפגוע בעמו, הרי שכעת ה' **משלח בהם** את הרזון. לאחר השריפה יוותרו רק שארית, עצים כה בודדים שאפילו נער יכתבם, ויהיה מסוגל למנותם.

על פי ההקשר מובן כי העצים רמי הקומה הנזכרים בפסוקים 19-16 מתארים את אשור. אולם, אם נבודד פסוקים אלו מהקשרם, נראה כי אין זה הכרחי להבין זאת כך. כפי שכבר העירו חוקרים שונים נראה כי פסוקים 23-16 מהווים יחידה משנית אשר שולבה בתוך פרק י בשלב מאוחר,[[23]](#footnote-23) כאשר חלקה הראשון, פסוקים 19-16 מהווים נבואה קדומה אשר במקור תיארה דווקא את גורלה הקשה של יהודה ולא את גורלם של אויביהם האשורים.[[24]](#footnote-24) טענה זו מתבססת על השוואה לנבואות אחרות בישעיהו. בפסוקים אלו (19-16) ישנו שילוב של שתי מטאפורות השזורות זו בזו: מטאפורת שריפת עצי היער ומטאפורת המחלה והרזון.[[25]](#footnote-25) מתוך עיון במטאפורות אלו עולה כי שתיהן לקוחות מתוך נבואות קרובות בישעיהו אשר עוסקות בגורלה של יהודה.[[26]](#footnote-26) מטאפורת המחלה והרזון אשר פוגעת במשמני הבשר דומה בצורה מובהקת לנבואה המופיעה בישעיהו יז 6-4, וניתן להצביע על קשרים לשוניים בניהן:

|  |  |
| --- | --- |
| ישעיהו י 19-16 | ישעיהו יז 6-4 |
| [16] לָכֵן יְשַׁלַּח הָאָדוֹן ה' צְבָאוֹת **בְּמִשְׁמַנָּיו רָזוֹן** וְתַחַת **כְּבֹדוֹ** יֵקַד יְקֹד כִּיקוֹד אֵשׁ: [17] וְהָיָה אוֹר־יִשְׂרָאֵל לְאֵשׁ וּקְדוֹשׁוֹ לְלֶהָבָה וּבָעֲרָה וְאָכְלָה שִׁיתוֹ וּשְׁמִירוֹ בְּיוֹם אֶחָד: [18] וּכְבוֹד יַעְרוֹ וְכַרְמִלּוֹ מִנֶּפֶשׁ וְעַד־בָּשָׂר יְכַלֶּה וְהָיָה כִּמְסֹס נֹסֵס: [יט] **וּשְׁאָר** עֵץ יַעְרוֹ מִסְפָּר יִהְיוּ וְנַעַר יִכְתְּבֵם: | [4] וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִדַּל **כְּבוֹד** יַעֲקֹב **וּמִשְׁמַן** בְּשָׂרוֹ **יֵרָזֶה:** [5] וְהָיָה כֶּאֱסֹף קָצִיר קָמָה וּזְרֹעוֹ שִׁבֳּלִים יִקְצוֹר וְהָיָה כִּמְלַקֵּט שִׁבֳּלִים בְּעֵמֶק רְפָאִים: [6] ו**ְנִשְׁאַר בּוֹ** עוֹלֵלֹת כְּנֹקֶף זַיִת שְׁנַיִם שְׁלֹשָׁה גַּרְגְּרִים בְּרֹאשׁ אָמִיר אַרְבָּעָה חֲמִשָּׁה בִּסְעִפֶיהָ פֹּרִיָּה נְאֻם־ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: |

בשתי הנבואות נזכרת מטאפורת המחלה תוך אזכור המילים: בְּמִשְׁמַנָּיו/ וּמִשְׁמַן בְּשָׂרוֹ; רָזוֹן/ יֵרָזֶה; כְּבֹדוֹ/ כְּבוֹד יַעֲקֹב וכן נזכר רעיון השארית: "וּשְׁאָר עֵץ יַעְרוֹ מִסְפָּר יִהְיוּ" (י 19)/  "וְנִשְׁאַר בּוֹ עוֹלֵלֹת כְּנֹקֶף זַיִת" (יז 6)

בנוסף, מטאפורת השריפה אשר נזכרת בפסוקים 18-17 מופיעה גם כן בנבואה בפרק הקודם, פרק ט אשר עוסק בתוכחה המופנית לאפרים, וניתן להצביע על זיקה לשונית ברורה בינה לבין ישעיהו י 19-16:

|  |  |
| --- | --- |
| ישעיהו ט 18-13 | ישעיהו י 18-17 |
| [יג] וַיַּכְרֵת ה' מִיִּשְׂרָאֵל רֹאשׁ וְזָנָב כִּפָּה וְאַגְמוֹן **יוֹם אֶחָד:** [יד] זָקֵן וּנְשׂוּא־פָנִים הוּא הָרֹאשׁ וְנָבִיא מוֹרֶה שֶּׁקֶר הוּא הַזָּנָב....  [יז] כִּי **בָעֲרָה כָאֵשׁ** רִשְׁעָה **שָׁמִיר וָשַׁיִת תֹּאכֵל** וַתִּצַּת בְּסִבְכֵי **הַיַּעַר** וַיִּתְאַבְּכוּ גֵּאוּת עָשָׁן: | [יז] וְהָיָה אוֹר־יִשְׂרָאֵל **לְאֵשׁ** וּקְדוֹשׁוֹ לְלֶהָבָה **וּבָעֲרָה** **וְאָכְלָה שִׁיתוֹ וּשְׁמִירוֹ** **בְּיוֹם אֶחָד:** [יח] וּכְבוֹד **יַעְרוֹ** וְכַרְמִלּוֹ **מִנֶּפֶשׁ וְעַד בָּשָׂר** יְכַלֶּה וְהָיָה כִּמְסֹס נֹסֵס: |

בשתי הנבואות נזכרים הבערה, היער, והאש. בשתי הנבואות יש שימוש בפועל אכ"ל, כאשר הנושא הוא האש, ומושא האכילה הוא השמיר והשית. בפרק ט הסדר הוא "שָׁמִיר וָשַׁיִת" כפי שמופיע בדרך כלל צמד זה בישעיהו (ראו לדוגמה ה 6; ז 23; ז 24; ז 25; כז 4) ואילו בפרק י ישנו היפוך: "וְאָכְלָה שִׁיתוֹ וּשְׁמִירוֹ" (17). היפוך הסדר יכול ללמדנו על כך שפרק י הוא שמצטט את הפרק הקודם לו תוך היפוך כיאסטי של הביטוי המוכר.[[27]](#footnote-27) בנוסף, בשתי הנבואות באמצעות המטאפורה של דליקת הקוצים מתוארת השמדה מהירה תוך **"יוֹם אֶחָד**" (ט 13; י 17), שכוללת תחום רחב מאוד: **"רֹאשׁ וְזָנָב כִּפָּה וְאַגְמוֹן**" (13), ובפרק י "**מִנֶּפֶשׁ וְעַד בָּשָׂר** יְכַלֶּה" (18). בנבואה בפרק ט נאמר במפורש כי היא עוסקת בישראל: "וַיַּכְרֵת ה' מִיִּשְׂרָאֵל" ומכך נוכל ללמוד שכנראה הנבואה הסמוכה לה בפרק י עסקה אף היא במקור בישראל או ביהודה ולא באשור.

בנוסף לשתי הקבלות אלו, יש לציין סיבה נוספת: פסוק 19 מתאר את השארית שתיוותר לאחר הקטסטרופה הגדולה: "וּשְׁאָר עֵץ יַעְרוֹ מִסְפָּר יִהְיוּ וְנַעַר יִכְתְּבֵם" (19) יוותרו כה מעט עצים, עד כדי כך שאפילו נער יוכל למנותם. רעיון השארית מופיע במקומות רבים בנבואת ישעיהו, בהקשר לישראל, וכך גם בפסוקים 23-20 הסמוכים, ולכן סביר להניח שגם פסוק 19 עסק במקור בשארית הפליטה שתישאר ביהודה.

באמצעות שילובם של פסוקים 19-16 במיקומם הנוכחי בפרק י, נקראים פסוקים אלו כעוסקים באשור ולא ביהודה. לפי דעתי, שינוי מושא הנבואה, נובע משיקולים תיאולוגיים. בפסוק 16 מתואר האל אשר משלח רזון במשמניו, וכתוצאה מכך נראים השדות הפוריים כמו לאחר שריפה.[[28]](#footnote-28) לעומת זאת, בפסוק 17 משתנה התמונה. האל לא שולח את האש אלא האל בעצמו מתואר בתור אש מכלה, בתור להבה בוערת ומשמידה: "וְהָיָה אוֹר יִשְׂרָאֵל לְאֵשׁ וּקְדוֹשׁוֹ לְלֶהָבָה וּבָעֲרָה וְאָכְלָה שִׁיתוֹ וּשְׁמִירוֹ בְּיוֹם אֶחָד" (17).[[29]](#footnote-29) הביטוי 'אור ישראל' הינו ביטוי יחידאי ואניגמטי, המופיע רק כאן. בעקבות זאת הוצעו תיקוני נוסח שונים כגון: 'אביר ישראל' או 'צור ישראל'.[[30]](#footnote-30) אולם, בעקבות התקבולת למילה "וּקְדוֹשׁוֹ" הרומזת לכינוי המוכר 'קדוש ישראל', הבינו רוב הפרשנים והחוקרים כי מדובר בכינוי לאל,[[31]](#footnote-31) כינוי זה יוצר משחק מילים בין אוֹר לאוּר. במקום להאיר לישראל ולהיטיב עימם, הופך האל עצמו לאש השורפת אותם.[[32]](#footnote-32) תיאור זה של האל בתור אש בוערת מעורר קושי תיאולוגי, שכן, תיאור זה מציג צד קשה באלוהות, צד שפוגע ומכלה, אולי אפילו בצורה בלתי מבוקרת או בלתי נשלטת. לא זו בלבד שהאל מתואר בתור אש, אלא שאש זו מופנית כלפי עמו.[[33]](#footnote-33) בעקבות קושי זה, שולבה נבואה זו (19-16) בפרק י וכך השתנה מושא הנבואה. במקום לתאר כיצד שורף האל ומכלה את עמו, מתארת היא כיצד מכלה הוא את אויביהם.

**"ונקף סבכי היער בברזל"- פסוקים 33-34**

מעניין מאוד שאת אותה תופעה נוכל לזהות גם בנוגע לפסוקים י 34-33. גם כאן עולה שאלת זהותם של העצים הגבוהים. מי הם העצים רמי הקומה אשר האדון ה' צבאות עתיד לכרות את ענפיהם במערצה, היינו בצורה נערצת ומפחידה,[[34]](#footnote-34) האם אלו אשור או יהודה?

שאלה זו מתקשרת לשאלה כיצד אנו תוחמים את הנבואה. חלק מהחוקרים רואים בפסוקים אלו כשייכים לחטיבת הפסוקים הקודמים להם (י 34-5). [[35]](#footnote-35) על פי תיחום זה נראה כי מדובר באשור. ידם של האשורים כבר מנופפת מנוב לכיוון הר הבית, אלא שאז, ממש ברגע האחרון, האדון ה' צבאות עתיד לגדוע את רמי הקומה, ולעצור את האשורים. לעומת זאת, חוקרים אחרים סבורים כי יש לראות פסוקים אלו כחלק מנבואת החוטר (י 33- יא 9). על פי קריאה זו המילים "הִנֵּה הָאָדוֹן ה' צְבָאוֹת" מהוות פתיחה לנבואה חדשה, בדומה לפתיחת הנבואה בפרק ג 1.[[36]](#footnote-36) על פי תיחום זה, נראה כי פסוקים אלו מתארים דווקא את מפלתה של יהודה. לצד תיאור הפורענות הקרבה נזכרת הנחמה, מתוך העץ הכרות יצא חוטר מגזע ישי ונצר משורשיו יפרה.

בדומה לפסוקים 19-16, גם בנוגע לפסוקים אלו (34-33) טענו חוקרים שונים כי במקור עסקו הם ביהודה, אולם, כתוצאה משילובם במקומם הנוכחי נוצרת עמימות וניתן להבינם בצורה דו משמעית, כעוסקים באשור או ביהודה.[[37]](#footnote-37)

**שלושה שלבים של התפתחות מטאפורת העץ:**

נראה, אם כן, כי ניתן לזהות תהליך מאוד מעניין שעברה מטאפורת העץ הכרות:

בשלב הראשון השימוש במטאפורה זו נועד לתאר את האסון שעתיד להגיע על יהודה. באמצעות מטאפורה זו מבקש ישעיהו לתאר את השבר הגדול שעתיד להגיע לצד תיאור של רעיון השארית, שהוא מיסודות תורתו. החורבן אמנם עתיד להגיע, אך הוא לא יהיה טוטאלי. יישארו כמה עצים בודדים שנער יהיה מסוגל למנות אותם, העץ הנכרת הוא יהודה, ה' הוא המכה (ט 12), מי שכורת את העץ, ואשור מתואר בתור הגרזן.

בשלב השני, אנו מזהים התפתחות במטאפורה זו: אשור משנה את תפקידו. במקום גרזן הוא הופך להיות העץ גאה וגבה קומה שנכרת או נשרף. פסוקים 19-16, וכן פסוקים 34-33 אשר תיארו במקור את שריפת או כריתת יהודה, משולבים בפרק י וכך מקבלים משמעות חדשה כעוסקים באשור. אולם, בשלב הזה שורשי העץ מתארים עדיין את צמיחתה העתידה של יהודה.

השלב השלישי, מופיע לדעתי בדניאל פרק ד. בשלב זה יש חידוש נוסף: לא רק העץ הגאה נמשל למלך הזר, אלא גם השורשים. נראה כי בעל דניאל ד מַכיר את נבואת החוטר במיקומה הנוכחי ומפרש אותה, ובצורה מכוונת מחולל שינוי במטאפורה: שורשי העץ אינם מסמלים את תקומת החוטר מגזע ישי, אלא את תקומתו של נבוכדנצר. שינוי זה מעורר תמיהה גדולה. מדוע לתאר את התקווה לשיקומו של נבוכדנצר? האם לפנינו חלום המבשר מעין נבואת נחמה לנבוכדנצר?

נראה לי שכדי להשיב על שאלה זו עלינו להעיר בנוגע לדמות ההיסטורית המסתתרת מאחורי דמותו של נבוכדנצר בדניאל ד.

1. **שורשי האילן כמתארים את נבוכדנצר (נבונאיד?)**

במהלך המאה העשרים, בהתבסס על טקסטים ממסופוטמיה, טענו חוקרים שונים כי הדמות ההיסטורית שמשתקפת מאחורי דמותו של "נבוכדנצר" בדניאל ד היא דמותו של המלך נבונאיד. לטענתם, הסיפור סופר בתחילה על נבונאיד ורק בשלב מאוחר הוא עבר עיבוד והוחלף לנבונכדנצר.[[38]](#footnote-38) טענה זו התבססה על כמה סיבות: ראשית, בלשאצר היה בנו של נבונאיד, ולא של נבוכדנצר (כפי שמתואר בדני' ה 11). בנוסף, מן המקורות ההיסטוריים ידוע כי נבונאיד נעדר מבירתו בבל למשך תקופת זמן של עשר שנים בהן שהה במדבר ערב- בעיר תימא. תיאור זה תואם את גירושו של נבוכדנצר מחברת האדם למשך שבעה עידנים. יתר על כן, מסופר על נבונאיד כי היה מלך שונה משאר מלכי בבל, והיה ידוע בהתעניינותו בנושא של התגלות וחלומות. תיאור חלומותיו של נבוכדנצר בפרקים ב, ד, ה תואם עניין זה.[[39]](#footnote-39) זיהויו של נבוכדנצר עם דמותו ההיסטורית של נבונאיד קיבל אישוש בשנת 1956, עם פרסומה של "תפילת נבונאיד", ממערה 4 בקומראן.[[40]](#footnote-40) קטע זה, אשר כתוב בארמית, ומֵכיל תפילה של המלך נבני, הוא נבונאיד, שהיה נגוע בשחין וגורש למשך שבע שנים לתימא. המלך מֵעיד על עצמו כי במשך שבע שנים הוא התפלל לאלוהי זהב וכסף וסבר כי אלוהים המה, אולם, הוא נרפא לאחר תפילתו לאל עליון באמצעות איש יהודי מבני הגלות. הדעה המקובלת בקרב החוקרים היא שהטקסט של "תפילת נבונאיד" משקף שלב קדום של סיפור דניאל ד, אשר גם הוא נכתב בגרסתו המקורית על המלך נבונאיד.[[41]](#footnote-41) היכרות עם תפילת נבונאיד תוכל להסביר מדוע בחר הכותב לתאר את שורשי העץ בהקשר לנבוכדנצר, שהרי יש לסיפור בסיס היסטורי המתאר את שיבתו של נבונאיד לכס מלכותו לאחר תקופה ארוכה של גלות או גירוש ממלכתו.

**מדוע הומרה דמותו של נבונאיד בדמותו של נבוכדנצר?**

אולם, עלינו לתת את הדעת לשאלה מדוע בחר כותב או עורך דניאל ד להמיר את דמותו של נבונאיד בדמותו של נבוכדנצר?

נראה כי מאחורי שינוי זה עומד שיקול תיאולוגי. כפי שהעירה בצדק ניוסם, הצגת מחריב בית המקדש, בתור מי שבסופו של דבר הגיע להכרה בכוחו ושלטונו של אלוהי היהודים, נותנת מענה לפצע תרבותי עמוק.[[42]](#footnote-42) באופן דומה טענה פיואל כי לאזכור דמותו של נבוכדנצר יש אפקט משמעותי מאוד על קהל השומעים- הקורא שמַכיר את דמותו ההיסטורית של נבוכדנצר מחריב המקדש, אינו יכול שלא להתפעל מדברי השבח הללו היוצאים דווקא מפיו של המלך האנושי הגדול, הכמעט כל יכול.[[43]](#footnote-43)

לשם כך מסופר סיפור זה בצורה ייחודית, בתור איגרת שמפיץ נבוכדנצר לכל העמים והלשנות ובה מספר בגוף ראשון על מה שאירע לו. צורת הסיפור בגוף ראשון שכיחה במזרח הקדום. היא משמשת את המלכים לפיאור מעשיהם ונמצאת בכתובות שונות על קברי מלכים.[[44]](#footnote-44) אולם, היא נדירה בספרות המקרא.[[45]](#footnote-45) בחירתו של בעל דניאל ד דווקא במספר בגוף ראשון נועדה להעצים את האפקט של דבריו של נבוכדנצר על קהל שומעיו ולתת להם משנה תוקף.

סיום הסיפור בדברי שבח לאל, היוצאים מפיו של המלך הזר מופיעים בארבעה מתוך ששת סיפורי דניאל. אולם, דברי השבח של נבוכדנצר בדניאל ד הם יוצאי דופן. בכל שאר סיפורי דניאל, הסיבה בגינה המלך הזר מהלל את האל קשורה בדניאל או בחבריו: בפרק ב נבוכדנצר אומר כי הוא משבח את האל בעקבות יכולתו של דניאל לגלות את הרז ולומר לו את חלומו (ב 47), בפרק ג נבוכדנצר מהלל את האל בעקבות זה שהוא שלח את מלאכו והִציל את עבדיו אשר בטחו בו (ג 28), בפרק ו דריוש מוציא אגרת ובה הוא מהלל את אלוהיו של דניאל ומפאר אותו בעקבות הצלת דניאל מגוב האריות (ו 28-27). לעומת זאת, בדניאל ד בדברי השבח שנושא נבוכדנצר לאל, אין הוא מזכיר כלל את דניאל או את חבריו. תחת זאת, המלך מנמק את דברי השבח ביכולתו של האל להשפיל את המהלכים בגאווה: "וְדִי **מַהְלְכִין** בְּגֵוָה יָכִל לְהַשְׁפָּלָה" (34). השימוש בפועל **"מַהְלְכִין"** רומז לקורא כי הדברים מכוונים לנבוכדנצר עצמו, שהרי בפסוק 27 מסופר על נבוכדנצר הגאה אשר "**מְהַלֵּךְ"** על היכל מלכותו.

**מאויב לאוהב: על השלכותיה של הטרנספורמציה בדמותו של נבוכדנצר:**

השינוי שמחולל בעל דניאל ד בדמותו של נבוכדנצר נובע משיקולים תיאולוגיים, אולם, לשינוי זה ישנן השלכות. נבוכדנצר הופך פתאום מאויב לאוהב. מהשונא הגדול של ישראל לדמות חיובית, סוג של "חוזר בתשובה". בירמיהו כז 6 מכונה נבוכדנצר מלך בבל, על פי גרסת נה"מ "עבדי". "וְעַתָּה אָנֹכִי נָתַתִּי אֶת כָּל הָאֲרָצוֹת הָאֵלֶּה בְּיַד נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל עַבְדִּי וְגַם אֶת חַיַּת הַשָּׂדֶה נָתַתִּי לוֹ לְעָבְדוֹ" (יר' כז 6).[[46]](#footnote-46) כפי שאשור מדומים לשבט ולמטה, ומתוארים כך בתור שליחיו של האל, כך מדומה נבוכדנצר לעבדו. האל הוא שנתן בידו את כל הארצות ואף את חית השדה. דניאל ד ממשיך תפיסה זו צעד נוסף. בעוד שבירמיהו כז מתואר נבוכדנצר בתור מי שהאל נתן בידיו את חית השדה, הרי שבדניאל ד הופך נבוכדנצר עצמו להיות כחית השדה. בנוסף, בעוד שבירמיהו כז מתואר נבוכדנצר כעבדו של האל במשמעות של שליחו, או מי שכפוף לו, הרי שבדניאל ד הוא מתואר כחוזר בתשובה, כמי שעובד את ה'.

הרצון לשים בפיו של נבוכדנצר מחריב המקדש דברי שבח לאל גורם לכך שהדמות של נבוכדנצר המשתקפת מדניאל ד שונה בתכלית מהדמות המוכרת לנו. אצל הקורא של הסיפור, נוצר דיסוננס בין שתי דמויות אלו. מתרגמים ופרשנים שונים התקשו להכיל דיסוננס זה ועל כן פעלו ליצור האחדה בין שתי הדמויות השונות בתכלית: מגמה זו ניתן לראות כבר בגרסת תרגום השבעים. כמו בפרקים אחרים בספר דניאל, גם בפרק זה יש הבדל ניכר בין נה"מ לתה"ש.[[47]](#footnote-47) על פי גרסת תה"ש, עונשו של נבוכדנצר וגירושו מחברת האדם לחברת החיות, תוך החלפת ליבו מלב אדם ללב חיה ניתן לו בעקבות חטאו. השבעים איננו מסתפק בחטא כללי של גאווה כפי שנרמז בנה"מ אלא מפרט כי חטאו של נבוכדנצר היה שהחריב את ביתו של אל חי. כפי שהציעו חוקרים שונים נראה כי ניתן לראות בפסוק זה (22) כמשני לנה"מ וכך לראותו כפרשנות קדומה המבקשת לפתור את הדיסוננס אצל הקורא באמצעות קישור בין שתי הדמויות השונות של נבוכדנצר.

מגמה פרשנית זו ניתן לזהות מאוחר יותר אצל חז"ל, ובעקבותיהם בפירוש רש"י. כחלק מהצגת דמותו של נבוכדנצר בצורה חיובית בדניאל פרק ד, ניתן לזהות יחסים קרובים בין דניאל לנבוכדנצר. כאשר שומע דניאל את חלומו של נבוכדנצר מסופר כי הוא השתומם, ורעיונותיו הבהילוהו, עד כדי כך שנבכדנצר מנסה להרגיעו. יש כאן ממש היפוך תפקידים, כאשר המלך מנסה להרגיע את דניאל בעקבות חלומו שלו. אז מאחל דניאל, המכונה בלטשאצר, לנבוכדנצר: **מָרִי חֶלְמָא לשנאיך לְשָׂנְאָךְ וּפִשְׁרֵהּ (לעריך) לְעָרָךְ" (16).** דניאל מכנה את נבוכדנצר אדוני, ומאחל לו שחלומו ופשרו יתגשמו על שונאיו.

על פי תפיסת חכמי המדרש, המצוטט בפירושו של רש"י, לא ייתכן שדניאל מאחל לנבוכדנצר שחלומו ופשרו יתגשמו על שונאיו, שהרי שונאיו של נבוכדנצר הם ישראל. על כן הופכים חכמי המדרש את פסוק זה על פניו, ומסבירים כי הפנייה "מרי" איננה מופנית כלפי נבוכדנצר, אלא כלפי ה': "מרי - אדוני, אמרו רבותינו מארי חלמא לשנאך קדש הוא תלה עיניו להקב"ה ואמר חלום זה יתקיים על שנאך זה וא"ת לנבוכדנצר אמר והלא ישראל שונאו אפשר שיקללם" (רש"י לדני ד 16 וראו גם תלמוד בבלי מסכת שבועות דף לה עמ' ב). רש"י, בעקבות המדרש, מסביר מה מניע אותו לפרש פסוק זה בצורה הפוכה מפשט הכתוב. מתוך זיהוי בין דמותו של נבוכדנצר הדניאלי לנבוכדנצר מחריב המקדש, לא ניתן להעלות על הדעת שדניאל מאחל לנבוכדנצר שחלומו יתגשם על שונאיו, ועל כן לא נותרה ברירה אלא להפוך את מושא המשפט. דניאל, אם כן, איננו מפנה את דבריו למלך אלא לקב"ה, ומבקש ממנו שחלומו של נבוכדנצר יתקיים על שונאו של ה'- היינו על נבוכדנצר.

מגמה פרשנית זו מצויה גם בהמשך הפרק. עצתו של דניאל לנבוכדנצר בפסוק 24, מבטאת אף היא את נאמנותו של דניאל למלכו. דניאל רוצה כי מלכו יינצל מן הפורענות הצפויה, או לפחות יזכה לארכה בעונשו, ועל כן הוא מייעץ לו להינצל מהרעה הצפויה לו בעזרת נתינת צדקה לעניים.**"(24)** לָהֵן מַלְכָּא מִלְכִּי יִשְׁפַּר (עליך) עֲלָךְ (וחטיך) וַחֲטָאָךְ בְּצִדְקָה פְרֻק וַעֲוָיָתָךְ בְּמִחַן עֲנָיִן הֵן תֶּהֱוֵא אַרְכָה לִשְׁלֵוְתָךְ".

רש"י מניח שלא ייתכן שדניאל השיא עצה לנבוכדנצר מתוך רצון אמיתי לסייע לו, אלא המניע לעצה זו קשור, לטענתו, בניסיון להיטיב עם גולי ישראל: "מה ראה דניאל להשיא עצה טובה לנבוכדנצר? ראה ישראל עניים שפלי גולה מחזירין על הפתחים והשיאו עצה לחננם. אמר לו עניים אלו שהגליתם רעבים הם פרנסם וכן עשה פתח אוצרותיו והיה מפרנסָם כל י"ב חדש" (רש"י ד 24). גם בפירושו לפסוק זה, קושר רש"י בין שתי דמויותיו השונות של נבוכדנצר.

**לסיכום,**

במאמר זה ראינו דוגמה לפרשנות פנים מקראית: בעל דניאל ד מפרש את נבואת החוטר בישעיהו. פרשנות זו כללה התייחסות לשתי תמונות דומות: תמונת הקפת שורשי האילן בכבלי ברזל, אשר כפי שראינו מהווה דוגמה לפרשנות פנים מקראית אשר מקורה בטעות, ותמונת השורשים הצומחים מחדש לאחר כריתת האילן ומסמלים את התקווה לצמיחה המחודשת. הן בנבואת החוטר בישעיהו והן בדניאל ד באמצעות השימוש במטאפורת העץ הכרות מבקשים הכותבים להציע תפיסה תאולוגית אשר מתמודדת עם התחזקות המעצמות בימיהם.

מתוך התחקות אחר מטאפורה זו ראינו כי ניתן לזהות שלושה שלבים של התפתחותה: בשלב הראשון אשור מדומים לגרזן הנתון בידו של האל, ואילו העץ הכרות מסמל את יהודה. כך מבטא ישעיהו מסר כפול: ראשית, אשור אינם אלא כלי בידיו של האל , שנית, הנביא מבקש להפיח בעם תקווה- האסון יגיע, אך הוא לא יהיה טוטאלי ותהיה שארית. בשלב השני אשור משנים את תפקידם: במקום גרזן הם הופכים להיות העץ גבה הקומה. בשל העובדה שהם מתגאים ולא מַכירים בתפקידם בתור שליחי האל, הם עתידים להיכרת. שלב זה משתקף בפסוקים 19-16, 34-33 לאחר ששולבו בנבואה בפרק י. שילובן של נבואות אלו במקומן הנוכחי נסחה בהם משמעות חדשה, והן מובנות כעוסקות באשור. כתוצאה משילוב פסוקים אלו בנבואה והמרת משמעותם נוצר 'שלב ביניים' שבו הנמשל מעורב: בעוד העץ גבה הקומה מסמל את אשור, שורשיו מסמלים את התקומה העתידית של החוטר מגזע ישי. (יא 1)

השלב השלישי מצוי לדעתי בדניאל ד. בשלב זה גם העץ וגם השורשים מסמלים את נבוכדנצר. שלב זה טבעי ומתבקש מבחינת המשל, שהרי שורשי העץ והעץ אחד הם. אך מבחינת הנמשל יש פה מהפכה של ממש. בעל דניאל ד איננו מסתפק בהֵצגת האימפריה העולה בתור גרזן אשר איננו מַכיר בתפקידו, אלא מבקש ללכת צעד קדימה ולהפוך את האיום הגדול, בדמותו של מחריב המקדש למי שנושא בפיו דברי שבח לאל. לשם כך מומרת דמותו של נבונאיד בדמותו של נבוכדנצר. לשם כך גם מסופר סיפור זה בצורה ייחודית, בתור איגרת שמֵפיץ נבוכדנצר לכל העמים והלשנות ובה מספר בגוף ראשון על מה שאירע לו.

נראה, אם כן, שתכליתו של דניאל ד היא לתאר את גדולת האל מנקודת מבטו של נבוכדנצר, בעקבות מה שחווה על בשרו. שינוי המטאפורה של העץ הכרות והמרת המשמעות הסמלית של השורשים הצומחים מחדש מתיאור של תקומת החוטר מגזע ישי לתיאור של תקומתו של נבוכדנצר ושיבתו לכס מלכותו, נועדו לשרת מטרה זו.

1. ראו מחקרו של אוסברן, הדן במטאפורת 'העץ – מלך' כפי שבאה לידי במקרא ובמזרח הקדום. W.R. Osborne, Trees and Kings – A Comparative Analysis of Tree Imagery in Israel's Prophetic Tradition and the Ancient Near East, 2018 Pennsylvania. [↑](#footnote-ref-1)
2. כך לדוגמה משל יותם (שופטים ט 21-6). כך גם מוצאים אנו בנוגע למשל הנשר והגפן (יחזקאל יז 10-1). משל הכרם (ישעיהו ה 7-1 ) והמשל על מלך בבל (ישעיהו יד 23-3). [↑](#footnote-ref-2)
3. באמצעותן מספק ישעיהו לשומעיו הבנה חדשה של המצב הפוליטי שבו הם נמצאים, נוכח התעצמות האימפריה האשורית ומבקש להשפיע על אופן מחשבתם. האיום העיקרי הוא מהאימפריה האשורית, והשאלה הגדולה היא האם יהודה תשרוד? ומה היא יכולה לעשות כדי להבטיח לעצמה את עתידה? תשובתו של ישעיהו לשאלות אלה הייתה מעומעמת. אולם, בעזרת מטאפורת העץ יכול ישעיהו להתמודד עם הפרדוקס: לאל יש תכנית לשפוט את העם (ולהענישו) אך גם להצילם. הדימוי ממחיש זאת: העץ חייב להיכרת ולהיהרס, אך לאחר הכריתה תגיע הצמיחה המחודשת. ראו: (K. Nielsen, *There is Hope for a Tree – The Tree as Metaphor in Isaiah*, (JSOT 65), England 1989, p.71) [↑](#footnote-ref-3)
4. ראו מחקרו המקיף של לסטר: G. B. Lester, Daniel Evokes Isaiah – Allusive characterization of foreign rule in the Hebrew- Aramaic Book of Daniel, 2015 [↑](#footnote-ref-4)
5. פרקו הרביעי של ספרו של לסטר מוקדש לזיקות בין ישעיהו לחלק הראשון של ספר דניאל: הוא מזכיר את הזיקה בין דניאל ב לישעיהו מא, מה; דניאל ג וישעיהו מג; דניאל א וישעיהו מט. ראו ליסטר, דניאל וישעיהו, עמ' 133-107 [↑](#footnote-ref-5)
6. M. Fishbane, Biblical Interpretation in Ancient Israel (Oxford: Clarendon, 1985), pp. 482-499 ; J. Blenkinsopp, Opening the Sealed Book: Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), pp. 14-23; ; טיטר רואה בחזון דניאל יא בתור פרשנות פנים מקראית לכמה מנבואות ישעיהו כגון: ח, י, יד, כח הוא מראה איך דניאל עושה שימוש בתיאור של המלך האשורי ובאמצעות תיאור זה הוא מתאר מחדש את אנטיוכוס הרביעי בימיו. ראו: A. Teeter, "Isaiah and the King of As/Syria in Daniel’s Final Vision: On the Rhetoric of Inner-Scriptural Allusion and the Hermeneutics of 'Mantological Exegesis'", in: E. Mason, S. Thomas, et al (eds.), A Teacher for All Generations: Leiden 2012, pp. 169-199.‏ [↑](#footnote-ref-6)
7. [M. Segal](http://us.mg5.mail.yahoo.com/search;jsessionid=6dx7g75uvglb.x-brill-live-01?value1=&option1=all&value2=Michael+Segal&option2=author), Dreams, Riddles and Visions: Textual , Contextual and Intertextual Approaches to the Book of Daniel, Berlin-Boston 2016, pp. 112-114; ; י' זקוביץ', "עץ הדעת הוא עץ החיים?" בתוך: ר' אליאור (עורכת), גן בעדן מקדם – מסורות גן עדן בישראל ובעמים, ירושלים תש"ע, עמ' 70-63 (עמ' 68, הערה 15). [↑](#footnote-ref-7)
8. פירוט בנוגע לחלוקה זו וחלוקות נוספות שהוצעו ראו: נ' גולן, **סיפורי דניאל- ניתוח ספרותי של דניאל א-ו**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשע"ז, עמ' 136-130. [↑](#footnote-ref-8)
9. סעדיה בן יוסף, **דניאל עם תרגום ופירוש רבנו סעדיה גאון בן יוסף ופירוש רבי תנחום הירושלמי וחלק הדקדוק למהרי"ץ**, ד' קאפח (תרגם), ירושלים תשמ"א, עמ' עט- פא. [↑](#footnote-ref-9)
10. R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Oxford 1929, p. 92 [↑](#footnote-ref-10)
11. L. F. Hartman and A.A. DiLella, *The Book of Daniel* (AB, 23), New York 1978, p. 176. [↑](#footnote-ref-11)
12. M. Henze, *The Madness of King Nebuchadnezzar: the Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4,* Leiden 1999, pp. 84-85. [↑](#footnote-ref-12)
13. J. J. Collins, *A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia, 16), Philadelphia 1993, pp. 84-85 [↑](#footnote-ref-13)
14. י' זקוביץ, **אביעה חידות מני קדם**, תל אביב 2005, עמ' 61. [↑](#footnote-ref-14)
15. J. J. Collins, *A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia, 16), Philadelphia 1993, p.226; M. Henze, *The Madness of King Nebuchadnezzar: the Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4,* Leiden 1999, pp.88-90 [↑](#footnote-ref-15)
16. Henze 1999, p.79; Collins 1993, p. 226 [↑](#footnote-ref-16)
17. Segal 2016, p. 111 [↑](#footnote-ref-17)
18. הנזה וסיגל סבורים שבעקבות השוני לא נוכל ללמוד ממצאים אלו לענייננו. סיגל, פרק ד, עמ' 108; הנזה, שגעון נבוכדנצר, עמ' 90-86. [↑](#footnote-ref-18)
19. [M. Segal](http://us.mg5.mail.yahoo.com/search;jsessionid=6dx7g75uvglb.x-brill-live-01?value1=&option1=all&value2=Michael+Segal&option2=author), *Dreams, Riddles and Visions: Textual , Contextual and Intertextual Approaches to the Book of Daniel*, Berlin-Boston 2016, p. 114 זקוביץ טוען כי בעל דניאל ד הבין את השורש נק"ף במשמעות של קש"ר כפי שמופיע בישעיהו ג 24: "ותחת חגורה נקפה"- נקפה הוא חבל לקשירה. י' זקוביץ', "עץ הדעת הוא עץ החיים?" בתוך: ר' אליאור (עורכת), גן בעדן מקדם – מסורות גן עדן בישראל ובעמים, ירושלים תש"ע, עמ' 70-63 (עמ' 68, הערה 15). [↑](#footnote-ref-19)
20. S. Z. Aster, Reflections of Empire in Isaiah 1-39, Atlanta 2017, p. 207 [↑](#footnote-ref-20)
21. M. Chan, "Rhetorical and Usurpation: Isaiah 10: 5-34 and the Use of Neo-Assyrian Royal Idiom in the Construction of an Anti-Assyrian Theology", *JBL* 128, 4 (2009), pp. 717-733.( ראו במיוחד עמודים 718-719; 728-729 [↑](#footnote-ref-21)
22. המילה "לכן" מופיעה בנה"מ ויוצרת קשר של סיבה ותוצאה: אשור התגאו ובעקבות זאת מקבלים את עונשם. לעומת זאת, בתה"ש מופיעות המילים: καὶ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ אשר ניתן לתרגמן בתור "לא כן", בתור מילות קישור המבטאות קשר של ניגוד. [↑](#footnote-ref-22)
23. אכן, אם נשמיט פסוקים אלו מתקבל רצף הגיוני ונראה כי פסוק 24 מהווה המשך ישיר לפסוק 15. ראו:

    H. Wilderberger, Isaiah 1-12: A Commentary (Translated by T. H. Trapp), Minneapolis 1991, p. 429-431; H. G. M. Williamson, *Isaiah 1-27* (ICC), London and New York 2018, pp. 537-542. [↑](#footnote-ref-23)
24. הטענה שנבואה זו עסקה במקור ביהודה נשמעה כבר ב1780 על ידי Koppe ראו בעניין זה H. Wilderberger, Isaiah 1-12: A Commentary (Translated by T. H. Trapp), Minneapolis 1991, p. 429 ראו גם J. J. M. Roberts, *First Isaiah*, (Hermeneia) minneapolis 2015, p. 168 [↑](#footnote-ref-24)
25. מטאפורת שריפת היער היא המרכזית, אולם, נראה כי ניתן לזהות משנה הוראה במילים שנבחרו לתאר מטאפורה זו. המילה "רזון" לדוגמה מתארת את הידלדלות טיב האדמות, אולם בו בזמן יכולה לתאר היא גם רזון אנושי. ראו:

    H. Wilderberger, Isaiah 1-12: A Commentary (Translated by T. H. Trapp), Minneapolis 1991, p. 429; H. G. M. Williamson, *Isaiah 1-27* (ICC), London and New York 2018, pp.427-428. [↑](#footnote-ref-25)
26. השוואה מפורטת ראו: K. Nielsen, *There is Hope for a Tree – The Tree as Metaphor in Isaiah*, (JSOT 65), England 1989, pp. 194-197 [↑](#footnote-ref-26)
27. א' הורביץ, "'כיאזמוס דיאכרוני' בעברית המקראית", מתוך: ב' אופנהיימר (עורך), *המקרא ותולדות ישראל: מחקרים במקרא ובספרות בית שני לזכרו של יעקב ליוור*, תל אביב, תשל"ב, עמ' 255-248. [↑](#footnote-ref-27)
28. Wilderberger, 1991, p.430 ; יש לציין כי את המילה "משמניו" ניתן להבין בצורה דו משמעית. על פי המטאפורה של הרזון והמחלה ניתן להבינה כמתארת אדם שמן במשמעות של בריא (ראו לדוגמה: שופ' ג 17) אשר חום גופו עולה כבערה. לעומת זאת, על פי המטאפורה של השריפה ניתן להבין את המילה "משמניו" כמתארת את השדות הפוריים. את המילה רזון ניתן להבין כתיאור של הידלדלות האזורים הפוריים השוו לדוגמה "ומה הארץ השמנה היא אם רזה" (במ' יג 20). [↑](#footnote-ref-28)
29. זאת אם נבין את משמעות הצירוף "אור ישראל" ככינוי לאל, בעקבות התקבולת ל"קדושיו" אשר כוונתה, כנראה לקדוש ישראל. רוב הפרשנים הבינו את צירוף זה כך. יוצא דופן הוא פירושו של רש"י לצטט, וראו גם טענתו של טור סיני הסבור כי: "אור ישראל", אפילו בהקבלה אל "וקדושו", אינו יכול לרמוז כאן לאלוהי ישראל, אלא רק לאחד הקדושים המדומים, שהעם היה עובד אותם... הכוונה צריכה להיות לפי ח יב למה שהעם הזה מקדיש, לאל זר ולא לאלוהי ישראל. לפי העניין אין זה מן הנמנע שהמילה "אור" מכוונת כאן לדבר ארור ולא לקדוש באמת" (נ"ה טור- סיני, פשוטו של מקרא, כרך שלישי, ירושלים 1967, עמ' 41. [↑](#footnote-ref-29)
30. בנוגע לתיקוני הנוסח השונים ראו: וילדברגר,ישעיהו, עמ' 429 [↑](#footnote-ref-30)
31. מבין הפרשנים, יוצא דופן הוא פירושו של רש"י לפיו "אור ישראל" זהו כינוי לתורה. בנוגע למילה "קדושו" אמנם מציע רש"י שהכוונה היא לקב"ה, אך לצד פירוש זה מוסיף הוא פירוש אחר לפיו הכוונה לצדיקים שבדור. מבין החוקרים המודרניים יוצאת דופן טענתו של טור סיני הסבור כי: "'אור ישראל', אפילו בהקבלה אל 'וקדושו', אינו יכול לרמוז כאן לאלוהי ישראל, אלא רק לאחד הקדושים המדומים, שהעם היה עובד אותם... הכוונה צריכה להיות לפי ח יב למה שהעם הזה מקדיש, לאל זר ולא לאלוהי ישראל. לפי העניין אין זה מן הנמנע שהמילה "אור" מכוונת כאן לדבר ארור ולא לקדוש באמת" (נ"ה טור- סיני, **פשוטו של מקרא**, כרך שלישי, ירושלים 1967, עמ' 41. [↑](#footnote-ref-31)
32. J. J. M. Roberts,*First Isaiah*, (Hermeneia) minneapolis 2015, p.196 [↑](#footnote-ref-32)
33. תיאור דומה של האל באמצעות המטאפורה של האש המכלה מופיע בנבואה נוספת בישעיהו ל 33-27, "הִנֵּה שֵׁם ה' בָּא מִמֶּרְחָק בֹּעֵר אַפּוֹ וְכֹבֶד מַשָּׂאָה שְׂפָתָיו מָלְאוּ זַעַם וּלְשׁוֹנוֹ כְּאֵשׁ אֹכָלֶת" (27), אולם בנבואה זאת מופנית האש כלפי אשור: "כִּי־מִקּוֹל ה' יֵחַת אַשּׁוּר בַּשֵּׁבֶט יַכֶּה" (33) ראו בעניין זה: י' קנוהל, אמונות המקרא, ירושלים תשס"ז, עמ' 79-73. [↑](#footnote-ref-33)
34. את המילה "במערצה" ניתן לקרוא בתור תואר הפועל, היינו בצורה מפחידה. כך גם בשבעים: μετὰ ἰσχύος,, ובQIsaa1, דהם הציע לתקן כאן "במַעַצַד" (היינו בברזל), ולקרוא מילה זו בתור שם עצם. ראו: B. Duhm, Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt (HKAT), Göttingen 1922, p.---- [↑](#footnote-ref-34)
35. ראו לדוגמה: J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, (Anchor Bible 19), New York 2000, p. 21 J. J. M. Roberts,; *First Isaiah*, (Hermeneia) minneapolis 2015, p. 175 H. Wilderberger, Isaiah 1-12: A Commentary (Translated by T. H. Trapp), Minneapolis 1991, pp. 456-458סקירת מחקר של החוקרים הטוענים שכך יש לתחום את הנבואה ראו אצל וייליאמסון, עמוד 619- הערה 26 [↑](#footnote-ref-35)
36. H. G. M. Williamson, *Isaiah 1-27* (ICC), London and New York 2018, p.629, 638 [↑](#footnote-ref-36)
37. Williamson, p. 637 [↑](#footnote-ref-37)
38. C. A. Newsom and B. W. Breed, *Daniel, A Commentary* (OTL), Kentucky 2014, pp. 128-129 [↑](#footnote-ref-38)
39. J. J. Collins, *A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia, 16), Philadelphia 1993, p. 217 [↑](#footnote-ref-39)
40. J. T. Milik, "Prière de Nabonide et autres écrits d'un cycle de Daniel", *RB* 63 (1956), pp. 407-415; D. N. Freedman, "The Prayer of Nabonidus", *BASOR* 145 (1957), pp. 31-32 [↑](#footnote-ref-40)
41. E. Haag, *Die Errettung Daniels aus der Löwengrube: Ursprung der bibkischen Danieltradition* (SBS, 110), Stuttgart 1983, pp. 62-73 [↑](#footnote-ref-41)
42. C. Newsom, "Now You See Him, Now You Don't: Nabonidus in Jewish Memory", in: D.V. Edelman and E. Ben Zvi (eds.) *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods,* Oxford 2013, pp. 270-282 (281). [↑](#footnote-ref-42)
43. D. N. Fewell*, Circle of Sovereignty: A Story of Stories in Daniel 1-6,* Sheffield 1988, p. 133-134 [↑](#footnote-ref-43)
44. פ' פולק, **הסיפור במקרא- בחינות בעיצוב ובאמנות**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 324-321 [↑](#footnote-ref-44)
45. צורת "המספר הגיבור" מופיעה במקומות בודדים במקרא.כך לדוגמה: בנחמיה א 1-ז 5, יב 27-43, יג 4-31. וכן בעזרא ז 28-ח 36, ט15-1, ניתן להכליל בקטגוריה זו גם את חלום הנערה בשיר השירים ה 4-2. [↑](#footnote-ref-45)
46. וראו גם יר' כה 9, יר' מג 10. [↑](#footnote-ref-46)
47. בתרגום השבעים ישנה זיקה הרבה יותר הדוקה ליחזקאל פרק לא. בנוסף, בגרסת השבעים לא מופיע כלל המוטיב של התחרות בין דניאל לשאר החכמים בנוגע לשאלה מי יצליח לפתור למלך את חלומו. ונראה כי מוטיב התחרות מופיע בנה"מ בהשפעת חלום הצלם (דניאל ב). ראו בעניין זה נ' גולן, **סיפורי דניאל- ניתוח ספרותי של דניאל א-ו**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשע"ז, עמ' 124-123. [↑](#footnote-ref-47)