

עיוני מקרא ופרשנות

כרך ט

מנחות ידידות והוקרה למשה גרסיאל

בעריכת

שמואל ורגון יעקב כדורי
רימון כשר עמוס פריש



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן
רמת-גן • תשס"ט

"שובה ישראל" — עיון בנבואת התשובה של הושע (ה' יד 2–10)
בעקבי המילה המנחה שו"ב

עמוס פריש

כוונתנו במאמר זה לעיין בנבואה החותמת את ספר הושע, כשבמוקד עיונו בחינת תרומתו של השורש ש-ו-ב לנבואה זו בשמשו בה כמילה מנחה. הנבואה החותמת את ספר הושע היא-היא נבואת התשובה שבספר (בניגוד לדברי התשובה של העם הבאים ב'ו 1–3, אשר כמסתבר אינם מתקבלים על ידי האל). קודם שנדון בפרטיה של נבואה זו נעמוד על תיחומה¹ ועל המבנה הפנימי שלה. פתיחתה ניכרת בעליל בקריאה שבראש פסוק 2: "שובה, ישראל", המורכבת מציווי + אזכור הנמען.² החל בפסוק זה גם ניכר שינוי בנושא הענייני, שהוא מכאן ואילך תשובת ישראל, והנושא מוצג תוך גילוי נימה אוהדת כלפי הנמענים; בעוד שפסוק 1 הוא הודעת פורענות נוקבת, המסיימת את נבואת התוכחה הקודמת.³ חתימתה של הנבואה מצויה לכאורה בפסוק 10, המסתיים בהבחנה בין הגורל הצפוי לטובים לבין זה הצפוי לרעים: "וצדקים ילכו בם ופשעים יכשלו בם". אולם בפרשנות החדשה נתפס פסוק 10 כחתימה כוללת לספר,⁴ שנוספה במועד מאוחר יותר על ידי מאן דהו מחוגי החכמים, ולפיכך חתימת הנבואה מאותרת בסופו של פסוק 9: "ממני פריך נמצא". אך בדיקת לשונו של פסוק 10 מעלה שיקול מנוגד, באשר היא מצביעה על זיקתו לראשיתה של נבואת התשובה — "ופשעים יכשלו בם" חוזר ל"כי כשלת בעונך" שבפתח הנבואה; וכבר היטיב לעמוד על כך ראב"ע בביאורו על אתר.⁵

1. לדיון מפורט יותר בתיחום ראו: B. Oestreich, *Metaphors and Similes for Y. in Hosea* 14: 2–9 (1–8) (FS, A/1), Frankfurt am Mein 1998, pp. 45–46.
2. דוגמות לפתיחות על פי דגם זה בנבואות הושע: "שמעו דבר ה' בני ישראל" (ד 1), "שמעו זאת הכהנים וגו' (ה 1), "אל תשמח ישראל" (ט 1).
3. לפנינו דוגמה מובהקת של חלוקת פרקים לא הולמת. לעניין זה ראו בפירוט: י' איזנברג, "על חלוקת הפרקים במקרא — עיון בהושע יד", מכלול, יג (תשנ"ז), עמ' 15–24.
4. בפתח מאמרו על שייכותו של פסוק 10 לנבואת הושע מציין סיאון, שאם יש תמימות דעים בין חוקרים מודרניים בסוגיה כלשהי הקשורה לספר הושע, הרי היא באי-שייכותו של פסוק 10 לנבואת הושע, ראו: C.L. Seow, "Hosea 14:10 and the Foolish People", *Motif*, CBQ, 44 (1982), p. 212.
5. כדבריו: "והשלים נכך במהדורת סימון, על-פי כתבי-יד, בניגוד לגרסת הדפוסים 'והשלים' על דרך 'כי כשלת בעונך'. סימון מסביר, שראב"ע מתייחס כאן למידה הרטרית 'והשלים כאשר החל', המבטאת אינקלוזיו ומעריכה אותו כאמצעי הבעה מבני,

לשיקול זה ניתן להוסיף את פרישת שם ה' בנבואה — הוא מופיע פעמיים בתחילתה (בפסוקים 2 ו-3) ואין הוא חוזר עוד אלא בפסוק 10. לפיכך אפשר להצביע כאן על תבנית של חתימה מעין הפתיחה, המטעימה את הקשילה המלווה את מעשי המורדים בה'. מתוך התייחסות מקיפה יותר, הבוחנת את השתלבותו של פסוק 10 בספר השלם, העלה סיאזו את טיעונו בדבר האינטגרליות של הפסוק (ולכל הפחות כתוספת עריכתית ההולמת את רוח הספר), וזאת לאור הופעותיו של מה שכינה "the foolish people motif".⁶ גם חוקרים נוספים הצביעו על השתלבותו של פסוק 10 בתוך המכלול של הספר, בפרט ברובד הלשוני.⁷ אנו נקבל תיחום זה כהנחת עבודה ונבחן מה יש בו לתרום להבנת הנבואה, תוך כדי מודעות לכך שנקודת סיום זו אינה מוסכמת.

בנבואה זו אנו שומעים את קולותיהם של שלושה דוברים: הנביא, ה' והעם; אך זיהוי הדובר בכל היגד אינו חד-משמעי, ובמיוחד רב הספק באשר לנאמר בפסוק 9.⁸ נציין בפרטי הסוגיה: הנבואה נפתחת בדברי הנביא, אשר פונה לישראל ("שובה, ישראל") ומדבר על ה' בלשון נסתר ("עז ה' אלהיך", "ושבו אל ה', אמרו אליו"). לאחר מכן מובאים דברי הווידי של העם, ובהם בולטים הפעלים והכינויים בלשון מדברים ("ונשלמה", "ישענו", "נרכב", "נאמר", "אלהינו", "ידינו"), בעוד שההתייחסות אל ה' מבוססת בלשון נוכח ("תשא", "וקח", "כך"). חילופי הדוברים נעשים בנקודה ברורה — הנחיותיו של הנביא לעם, המנוסחות בלשון ציווי, נפתחו בלשון "שובה, ישראל" והן מסתיימות ב-"אמרו אליו" (באמצע פסוק 3), ומכאן ואילך מובאים דברי העם, דהיינו: הדברים שהנביא מורה לעם לומר. עם תחילת פסוק 5 ("אפא משובתם") חל חילוף נוסף של הדוברים — הניסוח משתנה מגוף ראשון רבים ליחיד, ולפי תוכן הדברים ברור שמעתה ה' הוא הדובר. באמצע פסוק 6 מתחלף הגוף ממדבר לנסתר: "אהיה כטל לישראל, יפרח כשושנה וגו', ומן המושא העקיף "לישראל" ואילך עד סוף פסוק 8 אין הדובר מדבר על עצמו, אלא על העם. לאור הרצף הענייני הנהיר שבין פסוק 6 לפסוק 7 אין סיבה שלא לראות בכל אלה את המשך דברי ה'. זיהוי הדובר או הדוברים בחלקי השונים של פסוק 9 הוא עניין סבך,

ראו: א' סימון, שני פירושי ר' אברהם אבן עזרא לתרי"עשר, כך א: הושע-יאל-עמוס, ירושלים תשמ"ט, עמ' 134.

סיאזו (לעיל הערה 4), עמ' 212-224.

נזכיר לדוגמה את התייחסותם של קויפמן ושל שפארד. קויפמן פורט מטבעות לשון חכמתיות בהושע, ראו: "קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כך שלישי, ספר ראשון, תל-אביב תש"ח, עמ' 112-115; ומסקנתו: "חתימת הספר אינה [ההדגשה במקור — ע"פ] הוספת סופר מאוחר. בשים לב למגעים המרובים שבין ה' הושע ובין הספרות החכמתית והמזמורית, אין כל יסוד לדעה מקובלת זו" (שם, עמ' 115). שפארד מציין התאמה מיוחדת בין אוצר המילים החכמתי של פס' 10 לבין הספר כולו (ועם זאת, את הפסוק הוא מעריך כתוספת עריכתית), ראו: *Wisdom as a Hermeneutical Construct* (BZAW, 151), Berlin-New York 1980, esp. pp. 132-134.

השוו הערכתו של ויינקופ ("ב"צ ויינקופ, "הושע", ספר תרי"עשר, א [תנ"ך עם פירוש מדעי בעריכת א' כהנא], קיוב תרס"ז [ד"צ: ירושלים תשכ"ט], עמ' כט) על פסוק זה: "ולא ראיתי אחד מהפירושים שרוח חכמים נוחה הימנו. ובאמת קשה מאד להולמו מכמה פנים" וכו'.

כפי שכבר הוזכר, אולם לכל הפחות דבר אחד מחזור — לפי תוכן הדברים מובן שה' הוא הדובר בצלע האחרונה שלו ("ממני פריך נמצא").⁹ נוכל לראות בכך סיוע להצעתנו לראות בפסוקים 7-8 את דבר ה' ולא את דברי הנביא, לפי שנוצר כאן רצף של דברי ה'. אמנם אפשר שבתוך הרצף הארוך של דברי ה' בפסוקים 5-9 שזורים דברי העם ("מה לי עוד לעצבים" שבראש פסוק 9 נשמע כדברי העם).

נפנה עתה לעיין בפרוטרוט בשאלת זיהוי הדוברים בפסוק 9. הקושי הנוצר כאן נובע מכך שכל אחד משני חלקי הצלע הראשונה של הפסוק מושך לכיוון אחר באשר לזיהוי הדובר: ההכרזה בצלעו הראשונה, "מה לי עוד לעצבים", כפי שהיא מופיעה בנוסח המסורה, נשמעת כבאה מפי העם. דא עקא, לפני הכרזה זו מופיעה התיבה "אפרים", והאפשרות הפשוטה ביותר להבינה היא לראותה כמילת פנייה. לפי זה, אפרים-ישראל הוא הנמען, והדובר הוא ה'. נציין שני ניסיונות ליישב את הסתירה הכרוכה בצלע זו: (א) אימוץ גרסת תרגום השבעים, שבו משתקף "מה לו עוד לעצבים", ואז הצלע הראשונה כולה היא דברי ה', ותיבת "אפרים" מובנה: אשר לאפרים.¹⁰ מעלתה של גישה זו היא בכך שעתה הפסוק כולו הוא דבר ה'. מגרעתה טמונה בכך שהיא כרוכה בשינוי הנוסח "מה לי" ובאבדן עצמתה של ההכרזה העצמית, שכוחה בהיותה מושמעת מפי החוטא עצמו, ותחת זאת הדברים נתפסים כמעין תמיהה מפי ה' בדבר התעניינותו של אפרים בפסלים.¹¹ (ב) האפשרות האחרת היא להתבסס על תוכן האמירה, ולפיכך לראות בעם את הדובר, ואז "אפרים" תתפרש כמילה המציינת את הדובר.¹² לפי הבנה זו, הצלע הראשונה נאמרת על ידי העם. הדבר הזקק ראייה הוא שימוש כזה במילה "אפרים" לציון הדובר.¹³ אנו נבכר אפשרות זו.

הצלע השנייה, "אני עניתי ואשורנו", נשמעת כדבר ה', גם בלי להתעמק במובנם

השוו קביעתו של ליונשטם: "כי אין משמעות להמשך הכתוב: 'ממני פריך נמצא' אלא בפי אלוהי ישראל בלבד" (ש"א ליונשטם, "הברוש כסמל הכוח המחייה", בתוך: חמ"י גבריהו, ב"צ לוריא וי' מהלמן [עורכים], ספר בירם, ירושלים תשט"ז, עמ' 199).

כך, לדוגמה, וולף וסטיארט, ראו: H.W. Wolff, *Hosea* (Hermeneia), trans. G. Stansell, p. 237; D. Stuart, *Hosea — Jonah* ed. P. Hanson, Philadelphia 1974, p. 233 n. u, p. 237; Waco 1987, p. 211 and n. 9a, p. 217 (WBC).

יש מי שמגיעים למסקנתה של גרסה זו גם בלי לשנות את נוסח המסורה בהסבירם את "לי" ככינוי לנסתר — כך קוהניק בעקבות דאהוד, ראו: W. Kuhnigk, *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*, Rome 1974, p. 156. אך הדבר נראה תמוה למדיי ועודנו טעון אישוש במקרא.

ראו כאופציה פרשנית: F.I. Andersen and D.N. Freedman, *Hosea* (AB), Garden City, NY 1980, p. 644 (אך הם מעדיפים לראות את כל הפסוק כדברי ה'); והוסיפו את הדעות הנזכרות לקמן בהערה 16.

גורדיס, המצדד בהבנה זו, מצביע (במאמרו המפורסם על הציטטות בספרות המקראית, המורחית והרבנית, שפורסם לראשונה ב-1949) על שתי דוגמות נוספות: שם ה' המופיע בסוף פס' 7 בירמיה נ, ושם הוא נראה מיותר, ולדעת גורדיס מקומו בראש פסוק 8 כציון הדובר; כיוצא בזה כינוי הגוף "אני" בקהלת ח 2: "אני פי מלך שלמ"; ראו: R. Gordis, *Poets, Prophets, and Sages*, Bloomington 1971, pp. 115-116. אמנם ראוי להתחקות אחר דוגמות נוספות.

המדויק של הפעלים המופיעים בה. הצלע הרביעית בפסוק, "ממני פריך נמצא", כפי שכבר הוזכר, מופקרת בעליל כדבר ה', המכריז על היותו מקור השפע וההצלחה. הצלע שלפניה, "אני כברוש רענן", נתפסת בדרך כלל גם היא כדבר ה'.¹⁴

לפי זה, הפסוק מורכב מצלע ראשונה שבה העם הוא הדובר (אך יש בעיה בתפקודה של המילה הראשונה "אפרים"), ואחריה שלוש צלעות שבהן מובא דבר ה' (וכל אחת מהן נפתחת בכינוי שבאמצעותו הוא מובלט: אני... אני... ממני). אולם באשר לייחוס הצלע השלישית לדבר ה', מעירים מפרשים, שזו הפעם היחידה במקרא שבה ה' מדומה לעץ ("אני כברוש רענן").¹⁵ יתר על כן, דימויו של ה' לעץ הברוש, כשהיגד התוכף לו מודיע ה' לעם שאת פירותיו מקבל העם ממנו (דהיינו: העם מדומה לעץ), לא משתלב בהקשרו ונראה תמוה קמעא.

תפיסה מורכבת יותר בסוגיית זיהוי הדוברים מעלים כמה מפרשים וחוקרים,¹⁶ המוצאים בפסוק דו-שיח, כאשר המילה הראשונה בכל צלע מציינת את חילופי הדובר.¹⁷ אנו מאמצים תפיסה זו משום שבאמצעותה כל היגד מיוחס לדובר ההולם אותו ביותר, כשהדוברים מופיעים לסירוגין:

אפרים: מה לי עוד לעצבים

[ה':] אני עניתי ואשורנו

[אפרים:] אני כברוש רענן

[ה':] ממני פריך נמצא.

פסוק 10, שאותו אנו מנסים לראות כחלק אינטגרלי בנבואה זו, מחזיר אלינו את דבר הנביא, שהרי מושמעת בו קביעה סמכותית, אך לא מפי ה', שכן הוא נזכר בלשון נסתר ("דרכי ה'").

לאור זיהוי הדוברים כפי שתיארנו בפרוטרוט, אנו יכולים אפוא להבחין בנבואה בהופעתם המסורגת, כך: הנביא, העם, ה', העם, ה', הנביא. דבריו הקצרים של העם

14 ראו לדוגמה: ליונשטם (לעיל הערה 9), עמ' 199–200; K.A. Tångberg, "I am Like ; 200–199 עמ' 81–93, SJOT 2/2 (1989), pp. 81–93; an Evergreen Fir; From Me Comes Your Fruit" — Notes on Meaning and Symbolism in Hosea 14, 9b (MT)", אסטריין (לעיל הערה 1), עמ' 222–225.

15 ראו לדוגמה: Wolff (above, n. 10), p. 237; D. A. Hubbard, *Hosea* (TOTC), Leicester, 1989, pp. 232–233; A.A. Macintosh, *Hosea* (ICC), Edinburgh 1997, p. 577.

16 ראו: Gordis (above, m. 13), p. 115; J. Mauchline, "The Book of Hosea", in: *IB*, VI, New York 1956, p. 724; "קיל, "ספר הושע", תרי עשר, כך א (דעת מקרא), ירושלים תשל"ג, עמ' קיא; P.A. Kruger, "Y's Generous Love: Eschatological Expectations in Hosea 14:2–9", *OTE*, 1 (1988), pp. 33–34, 42; עמ' 576; והשוו רב"ע על אתר (מהד' סימון [לעיל הערה 5], עמ' 133) וכן הערה [15], עמ' 576; והשוו רב"ע על אתר (מהד' סימון, עמ' 292), והוא רואה הכול כדברי ה' המצטט את דברי העם לסירוגין.

17 לתפיסה (אצל חז"ל ואצל מפרשי ימי הביניים) בדבר ריכוזי דוברים בכתובים, ופעמים אף באותו פסוק, ראו לאחרונה: ג' ברין, "הנוסחה: 'כל הפרשה עירובי דברים' — מה שאמר זה לא אמר זה", בית מקרא, מה (תש"ס), עמ' 329–349.

בפעם השנייה ("אפרים: מה לי עוד לעצבים" וכן "אני כברוש רענן") הם כמעין מובלעת בתוך דברי ה', ולכן נרשום את המבנה כך: הנביא, העם, ה', [העם], הנביא. מבנה מסורג זה מחוזק על ידי מערך של לשונות משותפות המצויות בכתובים המקבילים זה לזה מכוח זהות הדוברים: כנזכר לעיל, בדברי הנביא אנו מוצאים כשלת ב' // יכשלו בם, וגם את האזכורים היחידים של שם ה' (פס' 2, 3 // 10) וכמו כן את הנרדפים בעונך // ופשעים; בדברי העם אנו מוצאים את תיבת עוד ואת ההקבלה הנרדפת אלהינו למעשה ידינו // עצבים.¹⁸ אף בתוך דברי ה' ניתן למצוא לשונות חוזרות: כלבנון בסיום פסוק (6 // 7) וכן יפרח (ו) כ' (6 // 8).

נמצא שאנו יכולים לראות בנבואה זו מבנה סימטרי שבמרכזו דברי ה', והם החלק הארוך ביותר. סביב להם דברי העם, ובקצוות — דברי הנביא. נמחיש מבנה זה באמצעות תרשים (בסוגריים אנו מציינים את מספר המילים בכל יחידה):

הנביא	ב-ג1	(16)
העם	ג2-ד	(25)
ה'	ה-ט4	(40)
(העם)	ט, 3	(8)
הנביא	י	(16)

בנבואה זו מתוארים שני מצבים בסיסיים של היחסים בין עם ישראל לאלוהיו: מצב הריחוק, שמשמעותו פגימה ביחסים הדו-צדדיים שלהם, ולעומתו מצב הקירוב. הנבואה מצביעה על קשר ישיר בין התייחסות העם לאלוהיו לבין גורלו: במצב הריחוק, הנוצר עקב החטא, העם סובל ואינו מצליח — "כשלת בעונך" (פס' 2), בעוד שבמצב הקירוב העם מצליח ומשגשג — "יפרח כשושנה, ויך שרשיו כלבנון. ילכו ינקותיו... יחיו דגן ויפרחו כגפן..." (6–8).

אפשר לראות את שני המצבים המנוגדים כלולים בתמונה אחת מורכבת, תמונת העמידה ושני ניגודיה. הניגוד השלילי של העמידה הוא הנפילה — חוסר היכולת לעמוד ולהתקיים במצב נתון; זה משמעו הבסיסי של הפועל "כשל".¹⁹ ומנגד מצוירת ההליכה קדימה, שהיא הניגוד החיובי של העמידה הדורכת במקום. והנה בנבואתנו, ההליכה אמורה במפתיע דווקא על ענפי העץ — "ילכו ינקתיו". כך נגלה לעינינו עולם מתמיה לכאורה — האדם נופל, ואילו הצומח הולך ומתפשט. הבדל זה בגורלם ממחיש את חשיבותה של ברכת שמים. שני המצבים המנוגדים נזכרים זה לצד זה בסיפא של פסוק 10, תוך שהם מיוחסים לדמויות מנוגדות: "וצדקים ילכו בם, ופשעים

18 להקבלת עצב // עשה ראו: "זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו" (בר' ה 29); "ידיך עצבוני ויעשוני" (איוב י 8). להקבלת עצבים // מעשה ידיים ראו: "עצביהם כסף וזהב מעשה ידי אדם" (תה' קטו 4); "עצבי הגוים כסף וזהב מעשה ידי אדם" (שם קלה 15); והשוו: "ויעשו להם מסכה... עצבים מעשה תרשים פלה" (הו' יג 2).

19 לתקבולת כשל// נפל ראו לדוגמה: "כי כשלה ירושלים ויהודה נפל" (יש' ג 8); "וכשל עוזר ונפל עזר" (שם לא 4); "בנפל אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך" (מש' כד 17).

ואכן, לא אחת בנויות הופעותיה של המילה המנחה על ניצול משמעים שונים שלה.²² ההקפדה על נקיטת אותו פועל כדי לציין את תגובת ה', תורמת להמחשה מובהקת של ההדדיות היחסים בין שני הצדדים, בחינת מידה כנגד מידה. וכבר נרמז הדבר בביאורו של רד"ק לפסוקנו: "כי אפי שהיה לי עליו שב ממנו כיון שהוא שב בתשובה אלי". ואכן, מצינו בכתובים נבואיים ניסוחים קצרים וקולעים של ההדדיות ביחסי האל ועם ישראל, כשהם מגולמים באמצעות השורש ש-ר-ב: "שובו אלי... ואשוב אליכם" (זכ' א 3); "שובו אלי ואשובה אליכם" (מל' ג 7).

המילה המנחה מבטאת בנבואתנו לא רק את הפעולות משנות הסטטוס, אלא גם את שני המצבים גופם, וליתר דיוק: את ראשיתו של מצב הריחוק ואת אחריתו של מצב הקירוב. רוצה לומר: במצב הריחוק היא מתייחסת לפעולת העם – "משובתם" (5), ובמצב הקירוב היא מתייחסת לברכת שמים – "ישבו ישרי בצל" (8). נמחיש בעזרת תרשים את הפרישה המרשימה של השורש ש-ר-ב בנבואתנו:

מצב הקירוב	שלב המעבר	מצב הריחוק
	"שובה"	"משובתה"
	"ושובו"	"משובתה"
	"שב אפי"	"משובתה"
		1. פעולת העם
		2. תגובת ה'

נעיין עתה בעיצובו הספרותי של התהליך המדורג של ההתקרבות ההדדית בין האל לבין העם. הנביא רואה את מצבו הנוכחי של העם כמצב של חטא, והוא מאפיין את התנהגותו באמצעות המונח "משובה" (פס' 5). לדברי מורג, המילה "משובה" משמעה סטייה מן הדרך הישרה, מחלה, והיא נוצרה בעקבות המטפורה "שב מאחרי ה'",²³ בתשתיתו של שם העצם "משובה" עומדת תמונה של "הסטייה והפרישה מן הדרך הישרה, דרך החיים".²⁴ לפי זה, "שובה, ישראל, עד ה' אלהיך" ו"שובו אל ה'" הן התנועה המהופכת לזו הרמוזה ב"משובה" – כביכול הליכה מתקרבת אל ה' לעומת מצב של הליכה מתרחקת ממנו. המוטיב של העמידה שדיברנו על הופעתו בנבואתנו בהקשר של הגמול ("כשלת בעונך" – פס' 2; "ילכו ינקותיו" – פס' 7; וכן "וצדקים

יכשלו בם". לעימות שביניהם קודמת ההצהרה "כי ישרים דרכי ה'", והרי לנו בפסוק זה פיתוח נרחב של תמונת העמידה. האמור בניסוח הכוללני בכתוב זה על אודות הפשרה והצדק מוצג בנבואה כמציאות החלה על עם ישראל בעת העונן מזה, ובעת ההישמעות לה' מזה.

תמונת העמידה

–	+
ניגוד שלילי – נפילה	ניגוד חיובי – הליכה
"כשלת בעונך" (פס' 2)	"ילכו ינקותיו" (פס' 7)
בפסוק 10:	
"כי ישרים דרכי ה'"	
ופשעים יכשלו בם"	וצדקים ילכו בם

השורש ש-ר-ב מופיע בנבואה זו בצורות שונות, סך הכול חמש פעמים (ולחן ניתן לצרף את התיבה קרובת הצליל "ישובי", מן השורש י-ש-ב, אשר אף מופיעה סמוכה ל"ישובו"), והראשונה בהן ממוקמת במקום בולט – כמילה הפותחת את הנבואה. לאור הופעותיו הדומיננטיות של שו"ב ניתן לראותו כמילה מנחה, והיא מבטאת את ההשתנות בהתנהלותו של העם ובגורלו.

לכול לראש, השורש ש-ר-ב מבטא את המעבר של העם ממצב החטא למצב ההישמעות אל ה': "שובה ישראל עד ה' אלהיך" (2), "ושובו אל ה'" (3). על משמעו של הפועל "שב" בהקשר זה עמד מאיר וייס, ולדבריו:

הוראתו היסודית של הפועל "שוב" בבניין קל: לנוע בכיוון הפוך לכיוון שנעו בו קודם לכן, והיינו חזרה לנקודת המוצא. בשימושו המושאל בתחום הדתי, היינו בציין הפועל התרחשות שבין ה' ובין ישראל, מובעת בו פעולה ליצירת המצב שהיה קיים ביניהם בתחילה. כשהפועל הוא ישראל, מורה אפוא הפועל אל פעולה שלאמיתו של דבר אינה שינוי המצב הנוכחי גרידא אלא חידוש המצב המקורי. הווי אומר, "התשובה" במקרא אינה כינון סטטוס חדש אלא ביטולו של הסטטוס קוו וקימומו של הסטטוס קוו אנטה התקין.²⁰

עד כאן הפועל "שב" כשנושא הוא העם. והנה, הפועל "שב" מבטא את המעבר למצב הקירוב גם כשנושא הוא האל: "כי שב אפי ממנו" (5) – הודעה על ביטול הזעם האלוהי או שייכו. מסתבר שהפועל "שב" מופיע בפסוק 5 במשמע שונה מזה שבו הוא משמש לתיאור פעולת העם בפסוקים 2–3, וניתן לראותו לכאורה אף כמהופך לו – לא חידושו של המצב (המקורי), אלא ביטולו של המצב (הקיים).²¹

20 מ' וייס, עמוס, ירושלים תשנ"ב, כרך א: פירוש, עמ' 113.

21 להבנת "שב אפי" במשמע של מנוחה ראו: א' אהוביה, "והנה 'שב' ו'שוב' כמו 'יטב' "

ילכו בם ופשעים יכשלו בם" — פס' 10), מתגלה אפוא באמצעות השורש שו"ב גם בהקשר של מעשי האדם.

תמונת העמידה — השורש שו"ב

ניגוד חיובי — הליכה

—	+
הליכה מתרחקת	הליכה מתקרבת
"שובה ישראל עד ה' אלהיך" (פס' 2)	
"ושבו אל ה'" (פס' 3)	
הליכה מתרחקת	
"משובה" (פס' 5)	

הנבואה נפתחת בקריאה המופנית אל העם להיחלץ מן המצב שבו הוא שרוי: "שובה, ישראל, עד ה' אלהיך, כי כשלת בעונך" (2), ומיד אחר כך: "קחו עמכם דברים ושובו אל ה'" (3). בקריאה הראשונה העם מוצג בלשון יחיד, ואילו בשנייה הוא מופיע בלשון רבים, כפנייה לכל אחד ואחד מבני העם. בקריאה השנייה יש גם פירוט של הפעילות הנדרשת מן העם ("קחו עמכם דברים", כולל אף תוכן האמירה: "כל תשא עון וגו'"), בעוד שהקריאה הראשונה נושאת אופי כללי בלבד, והיא מכריזה רק על עצם הצורך בפנייה המיוחדת. תכלית הפנייה הנבואית היא יצירת שינוי בכיוון התנהלותו של העם מ"משובה" לתשובה — הליכה לקראת ה' בניגוד להליכה עד כה שהייתה בכיוון שונה (לעבר המעצמות ולעבר האלילות).²⁵

ניכר בדברים אלה דמיון לנאום הנבואי שבפרק ב.²⁶ שם מתואר העם כאישה שבגדה בבעלה: "כי זנתה אמם הבישה הורתם כי אמרה אלכה אחרי מאהבי" (ב 7), ולא הסתפקה בהליכה פשוטה, אלא אף "יורדפה את מאהביה" (שם 9). אך בסופו של דבר החליטה האישה לשוב לנתיב הליכתה הקדום, לחזור אל ה': "ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה" (שם 27). הנבואה ההיא מבליטה את האלטרנטיבה — המאהבים, שהם האלילים. ראוי לשים לב לקיומה של האלטרנטיבה גם בנבואתנו, אם כי בה היא מצויה בצורה פחות בולטת (בפסוק 4: "אשור לא יושיענו" וגו', וכנראה היא נרמזת גם בהבלטת הכינויים "אני" [בהופעתו הראשונה] ו"ממני" בפי

על הליכה לכיוון המעצמות ראו: "מצרים קראו, אשור הלכו" (הו' ז 11); על הליכה לכיוון האלילים — "קראו להם כן הלכו מפניהם, לבעלים יזבחו ולפסלים יקטרון" (שם יא 2).

בניגוד לדעתו של קויפמן, הרואה בפרקים א–ג את נבואתו של נביא שונה מזה שבפרקים דיד (ראו: קויפמן [לעיל הערה 7], עמ' 93–95), אנו רואים בספר כולו נבואתו של נביא אחד, והדמיון שאנו מדברים בו הוא אפוא בין דבריו של אותו נביא. לדחיית דעת קויפמן ראו למשל דברי תלמידו: ב' אופנהיימר, "עמוס והושע — שתי דרכים בנבואה הישראלית", בתוך: ב"צ לוריא (עורך), זר לגבורות (ספר שז"ר), ירושלים תשל"ג, עמ' 290–291.

מאלף הדבר שר' אליעזר מבלגנצי משבח בפירושו לפסוק 9 בנבואתו את לשון הכתוב הזה. מסתבר שהוא ראה בו ביטוי הולם לנאמר בנבואתו.

במאפייני התשובה בנבואתנו בולט היסוד הדקלרטיבי. העם השב אל אדונו מכריז על קבלת עול מלכות שמים. בניגוד לפרשת התשובה שבדברים ל, שבה ניכר היסוד הנומיסטי,²⁹ בנבואתנו אין התייחסות למצוות, והעיקר הוא בהרגשת עול מלכות שמים הלכה למעשה בחיי המדינה ובחיי הפרט: "אשור לא יושיענו, על סוס לא נרכב ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו" (פס' 4). בפי העם נשמע אפוא וידוי על פעילותו בשני תחומים שונים — הסתמכות על המעצמות במדיניות החוץ עם האלהת הפסילים מעשה ידי אדם. מן המעצמות נזכרת כאן אשור במפורש, אך אפשר ש"על סוס לא נרכב" רומז להסתמכות על מצרים.³⁰ וראוי לציין, שתדיר משמשת מצרים בת זוג לאשור בפי הנביא הושע: אשור נזכרת בעוד שמונה פסוקים בנבואת הושע (ה 13; ז 11; ח 9; ט 3; י 6; יא 5, 11; יב 2), ובחמישה מהם נזכרת לצדה מצרים (ז 11; ט 3; יא 5, 11; יב 2). מן הסתם יש באזכורים אלה בפי הנביא הד למצבה המדיני של ממלכת ישראל בשלהי ימיה, כאשר מחד גיסא נקוטה מדיניות של הישענות על אשור, ומאידך גיסא עולה גם מגמה של מדיניות אנטי-אשורית, כנראה תוך הישענות על מצרים. אזכור מפורש להישענות על מצרים כבסיס למרידה באשור אנו מוצאים בהיסטוריוגרפיה המקראית בתולדות הושע בן אלה: "עליו עלה שלמנאסר מלך אשור ויהי לו הושע עבד וישב לו מנחה. וימצא מלך אשור בהושע קשר אשר שלח מלאכים אל סוא מלך מצרים ולא העלה מנחה למלך אשור כשנה בשנה" (מל"ב ז 3–4). הד לגישה דומה אצל חזקיהו מלך יהודה אנו מוצאים בנאום רבשקה: "ותבטח לך על מצרים לרכב ולפרשים" (שם יח 24).

למפגש המיוחד עם האל, כביכול אין העם רשאי לבוא בידים ריקות (כתביעתו של החוק: "ולא יראו פני ריקם" — שם' כג 15; לד 20).³¹ העם נדרש אפוא: "קחו עמכם דברים" (פס' 3), כנראה: הצהרה מעומק הלב;³² אך אין הוא נתבע להבאת קרבנות,

הכרזה אחת של האישה הבוגדת על רצונה לשנות כיוון מושמעת עוד קודם לכן: "ואמרה אלכה ואשובה" וגו' (פס' 9), אך אין היא מחוללת שינוי, ודברי תוכחה נשמעים אחריה בפסוקים 10–15.

ראו בפרט: "ואתה תשוב ושמעת בקול ה' ועשית את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום" (דב' ל 8); "כי תשמע בקול ה' אלהיך לשמר מצותיו וחקתיו הכתובה בספר התורה הזה" וגו' (שם 10).

השוו במיוחד: "הוי הירדים מצרים לעזרה על סוסים ישענו" (יש' לא 1); וכן "ותבטח לך על מצרים לרכב ולפרשים" (מל"ב יח 24 = יש' לו 9); וראו: רש"י, ראב"ע, ר' אליעזר מבלגנצי ואברכנאל לכתוב בהושע; וכן א' רופא, מבוא לספרות המקרא, ירושלים תשס"ו, עמ' 292–293.

השוו: מקינוש (לעיל הערה 15), עמ' 563.
השוו דברי ר' שמואל לינארו בביאורו על אתר: "שלא יהיה צפצוף בפה מן השפה ולחוך אלא קחו את עצמכם וגו'" עמכם קחו דברים".

היכולה להיות מעשה חיצוני ניכר לעין, שאינו מלווה בהכרח בהכרה פנימית.³³ הנביא אינו מסתפק בהנחיה כללית זו, אלא הוא ממשיך ומפרט את תוכנה של האמירה שהעם נדרש להצהיר: "אמרו אליו: כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו. אשור לא יושענו" וגו' (פס' 3ב-4).

ההכרזה "ונשלמה פרים שפתינו" (פס' 3) היא ככל הנראה תיאור מסכם מפי העם, מוציא לפועל את ההנחיה "קחו עמכם דברים". משמעה של הכרזה זו: נגשים את דברינו, את היוצא מפינו, במקום פני הקרבן, או: כאילו היה מדובר בקרבנות.³⁴ הפועל "נשלמה", אשר משמש תדיר בהקשר של הבאת קרבן (לדוגמה: יונה ב 10; תה' נ 14, נו 13), תורם אף הוא ליצירת אווירה זו של "כאילו קרבן"³⁵ (ויש אף מי שמבארים גם את "וקח טוב" במובן זה של קבלת דברים-דיבורים³⁶). את ההכרזה "ונשלמה פרים שפתינו" יש מבינים כמבטאת התחייבות להקרכת קרבנות,³⁷ אך לאמירה מתחייבת זו מפי העם אין מקבילה בתביעתו המקדימה של הנביא: "קחו עמכם דברים ושובו אל ה'". גם לאור הזיקה ההדוקה של נבואתנו לנבואה שב"ו 1-6, שם מושמעת הכרזה מפורשת על מעמדם המשני של הקרבנות, לא נראה שנבואתנו תציג דרישה להבאת קרבנות כפתיחת הליך התשובה.

לחשיבות הרצון במסגרת התשובה ראו: קויפמן (לעיל הערה 7), כרך שני, ספר ראשון, תל-אביב תרצ"ח, עמ' 285. אשר למרכזיותה של הכוונה הפנימית בהגותו של הושע השוו קביעתו של הרב יובל שרלו: "דבריו מקנים עומק ניכר לכוונה הפנימית. אין מדובר בפסוק האחרון בלבד..., אלא בקו נבואי העובר לאורך הספר כולו" (י' שרלו, "צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם", בתוך: א' גנזל ואחרים [עורכים], בהיותו קרוב — אסופת מאמרים לימים הנוראים, לזכרו של יחיאל שי פינפטר הי"ד, מרכז שפירא תש"ס, עמ' 134).

השוו: רש"י, רלב"ע, רד"ק וכן: מקינטוש (לעיל הערה 15), עמ' 563. לתוצאה דומה מגיעים, אם כי בדרך שונה, גם מי שרואים את המ' שב"פריים" כמ' אנקליטית ומבארים: נשלם את פרי שפתינו; ראו לדוגמה: R. Gordis, "The Text and Meaning of Hosea XIV", VT, 5 (1955), pp. 88-89. הנוסח "פרי שפתינו"; ראו לדוגמה: W.R. Harper, *Amos and Hosea* (ICC), Edinburgh 1905, pp. 411-412.

השוו: ע' הלפרן, הושע — נסיון של ביאור חדש, ירושלים תשל"ו, עמ' 275; א' הראל פיש, שירת מקרא — עדות ופואטיקה, תרגמה מאנגלית ס' מילוא, רמת-גן תשנ"ג, עמ' 128.

לפי הסכום, "טוב" = דבר, דיבור, והם מצביעים על הפסוק "גם טובותיו היו אומרים לפני דובריו היו מוציאים לו" (נחמיה ו 19). לפי זה, "וקח טוב" הוא הביצוע המדויק של "קחו עמכם דברים"; וראו: מ' זידל, "חקר מלים: ח. טוב", חקרי לשון, ירושלים תשמ"ו, עמ' 19 [פורסם לראשונה בתרפ"ג]; גורדיס (לעיל הערה 34), עמ' 89-90; W. Rudolph, *Hosea* (KAT), Gütersloh 1966, pp. 247-248 n. 3d; J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968 (Winona Lake, IN 1987), pp. 16-17. ואכן, במילון החדש של קליינס אנו מוצאים משמע זה כערך עצמאי — IV טוב, ושם מצביעים גם על הפסוק יר' טו 11, ראו: D.J.A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, III, Sheffield 1996, p. 356.

ראו לדוגמה ביאור המוזכר אצל תנחום הירושלמי (פירוש תנחום בן יוסף הירושלמי לתרי"עשר, מהדורת הדסה שי, ירושלים תשנ"ב, עמ' 50).

מדוע דברי חרטה ותשובה ולא קרבנות? היו מי שראו בכך היענות לנסיבות — התייחסות לזמן הגלות.³⁸ אך דומה עלינו שצמצמה של הנבואה (גם לאור "כי חסד חפצתי ולא זבח" שב"ו 6) היא בהעדפת אפשרות אחת מבין שתי אפשרויות מעשיות. מסתבר שיתרונם של הדיבורים נעוץ בהיותם נתינה קטנה כביכול, אך כנה יותר, בעוד שבקרבן עלולה להתארע הסחת דעת — המקריב המתמקד בנתינה הגדולה עלול להיתפס לחיצוניות של הקרכת הפר השמן במקום להתרכז בתהליכים הנפשיים הפנימיים שהוא נתבע להם. ושמא מצוי שיקול נוסף בהגותו של הושע הנביא: הקרבנות קשורים בפולחן הלא הלגיטימי, בפולחן העגלים ואף בעבודת האלילים. כך מכריז הנביא, לדוגמה: "כי הרבה אפרים מזבחות לחטא, היו לו מזבחות לחטא" (ח 11). העובדה שקרבנות קשורים בפולחן הלא לגיטימי פוסלת אותם לעבודת ה', ודאי בשלב של השיבה אל ה' (אם מותר לנו ללמוד מן הנבואה שבפרק ג, שמא ניתן להקיש ממנה על היחס לקרבנות — "כי ימים רבים ישבו בני ישראל... אין זבח ואין מצבה" [ג 4] בחינת מצב ביניים בלבד, והוא מקביל ל"ימים רבים תשבי לי, לא תזני ולא תהיי לאיש וגם אני אליך" שבמעשה הסמלי [שם 3]). כנגדה מוצעת דרך שאין בה רכב זה — דרך הדיבור. ודומני שניתן להצביע על אנלוגיה לתפיסה זו מתוך הנבואה שבפרק ב: כיוון ש"בעלי" עלול להתפרש כמזכיר את האל בעל, נפסל השימוש במונח זה גם ביחס לה': "והיה ביום ההוא נאם ה' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי. והסתלי את שמות הבעלים מפיה ולא יזכרו עוד בשמם" (ב 18-19).

כל הכרזות העם עד כה מובאות במסגרת קריאת הנביא אל העם: "שובה... שובו... קחו עמכם דברים... אמרו אליו...". בהמשך הנבואה מובאת אמירה נוספת של העם, והיא לא מציוויו של הנביא, אלא מתיאורו את העתיד. אימצנו את הפירוש ש"אפרים: מה לי עוד לעצבים" מביא את דברי העם. לפי זה, העם אכן מצהיר על הסתלקותו מן הפסלים. העם נענה בכך בעצם רק באחד משני התחומים שעליהם נדרש — בתחום האליליות, ואין בדבריו אלה התייחסות לתיקון במדיניות החוץ.

הפנייה אל הקב"ה תביא לתגובת היענות שלו, שגם בה משרת השורש ש"ו-ב: "שב אפי ממנו" (פס' 5). זה הפן של ביטול הרעה מצד ההשגחה, ואחריו תבוא העניקת הטובה. אך בכתוב ערוכה התגובה האלוהית בסדר מהופך: "ארפא משובתם, אהבם נדבה, כי שב אפי ממנו" — פסוקית הסיבה המופיעה בסוף הכתוב מציינת את הפעולה הראשונה בזמן, כשאחריה באות שתי הפעולות "ארפא משובתם" ו"אהבם נדבה". לאור יחס זה בין סיבה לתוצאה נראה להבין את "שב אפי" כשינוי במעמדו הקבוע של העם לפני ה' — הוא כבר לא נתון לחרון אף אלוהי. השינוי בסטטוס ישפיע על שתי פעולות של האל: (א) "ארפא משובתם". רפואה זו יכולה להתפרש

ראו לדוגמה: דניאל אלקומסי, פתרון שנים עשר — פירוש לתרי עשר, מהדורת י"ד מרקן, ירושלים תשי"ח, עמ' 24. כך גם בכמה דרשות של חז"ל, כגון: "כל תשא עון וקח טוב", אמרו ישראל: רבותו של עולם, בזמן שבית המקדש קיים היינו מקריבין קרבן ומחכסר, ועכשיו אין בידנו אלא תפלה..." (תנחומא קרח יב). לדרשות נוספות ברוח זו ראו אצל: מ' בן-ישר, י' גוטליב וי"ש פנקובר, המקרא בפרשנות חז"ל, א: הושע, רמת-גן תשס"ד, דרשות מס' 587 א (עמ' 631), 592 (עמ' 635), 605 (עמ' 648-649).

בשתי דרכים: האחת – מינימליסטית, פונה לעבר, במשמע של סליחה על העוונות שנעשו;³⁹ האחרת – מקסימליסטית, פונה לעתיד, במשמע של תיקון אופי האומה, חינוכה מחדש כך שלא תחטא עוד.⁴⁰ לנו נראה, כי פעולה זו היא התערבותו של הקב"ה למען "סור מרע" של העם; דהיינו: לא מדובר בה רק בסליחה, אלא בהסרת המחלה, בעקירת הרע. דומה לכך הסיוע האלוהי בנבואה של פרק ב: "והסלתי את שמות הבעלים מפיה ולא יזכרו עוד בשמם" (כ 19) לאחר "תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי" (שם 18). אלא שסיוע אלוהי זה ייתן דווקא לאחר פנייתה של האומה למסלול השיבה אל ה', בחינת "בא ליטרה, מסייעים אותו" (שבת ק"ע"א). ב. הפעולה השנייה היא אהבה השופעת ממעל אל העם, והיא מוגדרת כ"נדבה". יש התופסים אותה כאהבת חנם, "מחווה של חסד בלא תנאי... אף אם הם עצמם לא יחזרו בתשובה".⁴¹ אולם לדעתנו תפיסה זו מתעלמת מן ההקשר, המקדים את תשובת העם לרפואתם והמטעים את נביעתה של הפורענות מן החטא. לאור הציור "גשם נדבות" (תה' סח 10) ראוי אפוא להבין את "נדבה" כביטוי לשפע.⁴²

לאחר ציון היענותו של הקב"ה מתואר שגשוגו של העם בתמונות ובדימויים של פריחה וצמיחה: "אהיה כטל לישראל יפרח כשושנה" וגו' (פס' 6), ותמונה זו נמשכת ברצף לכל אורכם של שלושת הפסוקים 6–8. בתוכם נמצא גם תיאור שיש בו שימוש במילה המנחה שור"ב: "ישבו ישיב בצלו יחיו דגן ויפרחו כגפן" (פס' 8).⁴³ נראה לנו שהפועל "ישבו" אינו מציין כאן תנועה של חזרה מן הגלות (כפי שמבינים דניאל

39 הכנה זו מנוסחת בבירור בפירוש "מצודת דוד": "אז אסלה על מה שהלכו בדרך שובכ ומרדו ב'".

40 כך, לדוגמה, סטיוארט (לעיל הערה 10), עמ' 214.

41 פיש (לעיל הערה 35), עמ' 156.

42 והשוו קביעתו של קייל בתחילת פירושו לנבואתנו: "There is no salvation for fallen men without return to God" (C.F. Keil, *The Twelve Minor Prophets* [BCOT], trans. J. Martin, Edinburgh 1893, I, p. 163).

43 ביאורים שונים הוצעו לכתוב קשה זה, וכאן נעמוד רק על הנוגע ל"ישבו ישיב בצלו". בין החדשים רבים מתקנים "בצלו" < בצל, ואז אלו דברי ה' על עצמו (ראו לדוגמה אצל וולף [לעיל הערה 10], עמ' 232 הערה p ועמ' 236). גם בין הנאמנים לנוסח המסורה, יש המבינים את הכינוי כמוסב על ה' (לדוגמה: דניאל אלקומסי ורד"ק), וכך משתנה ההתייחסות אל ה' לפתע מלשון מדבר ללשון נסתר. נראה פשוט יותר לפרש את הכינוי החבור כמוסב על העץ (כך, לדוגמה: ר' יוסף קרא ור' יצחק אברבנאל). על פירוש זה ניתן להקשות לאור איההתאמה הנוצרת בעטיו – העם הוא היושב בצלו של העץ, אשר מסמל את העם (השוו: רודולף [לעיל הערה 36], עמ' 248, הערה b8). מקורי ביאורו של ראב"ע, אשר בייחסו את הכינוי אל העם, מבחין ורואה ביושבים מישוהו אחר, אשר חוסה בצלו של העם, וכך הוא ניצל מן הקושי הנזכר: "ולפי דעתי: יושבי בצל ישראל, והם העבדים, שיהיו אכריהם וכרמיהם". לנו נראה שהיושבים הם בני העם, והם ולא עבדיהם "יפרחו כגפן". אשר לקושי הנזכר – אפשר שהעץ מסמל את הממלכה (או את הארץ), וכך נוצרת הבחנה בין מקור הצל לבין היושבים (השוו: G. Eidevall, *Grapes in the Desert: Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4–14* [CB-OTS, 43], Stockholm 1996, p. 217), ואפשר שאין מקום לדיוקי היגיון כאלה כלפי המטפורות והדימויים. אידיול (שם) טוען שיש בכתוב דו-משמעות תחבירית מתחכמת (בצל העם או בצל ה'?)

אלקומסי ורד"ק, לדוגמה), אלא הוא מתפקד כפועל עזר: "ישבו... יחיו", במשמע: יחיו מחדש.⁴⁴ שלושת המזונות העיקריים – הדגן, התירוש והיצהר (אשר נזכרים יחדיו בדברי ה' ב"ב 10, 24), מופיעים בכתובים אלה, כשהם נחלקים בין תיאור העץ-העם לבין תיאור פעילותו החקלאית של העם: "ויהי כזית הודו... יחיו דגן ויפרחו כגפן" (7–8). בכתובים אלה מתערבבים זה בזה העולם האנושי ועולם הצומח – בני העם מדומים לשושנה, (לעצי ה)לבנון, לזית ולגפן; ואילו הדגן מתואר כמי שמחיים אותו, פעולה המיוחדת לבני אדם.

סיומה של התמונה הוא בסיפא של פסוק 9: "אני כבדו רענן. ממני פריך נמצא". על פי הדעה שאימצנו, מתחלפים כאן הדוברים. תחילה העם מכריז על ראייתו את עצמו כ"ברוש רענן" – העץ הנישא הגדל בלבנון.⁴⁵ כך מתקשרת תמונה זו לפסוקים 6–8, שבהם נזכר הלבנון שלוש פעמים. אך למרות היופי והגובה, מדובר בעץ סרק. ההפתעה מצויה בצלע הבאה, בהכרזת ה': "ממני פריך נמצא". בהכרזה זו החידוש כפול – עצם העובדה שעץ הסרק יניב פרי; ההבנה שמקור ההפריה הוא ה'. הבנה זו שה' הוא מקור הברכה לא הפנימה האומה בנבואה שבפרק ב: "והיא לא ידעה כי אנכי נתתי לה הדגן והתירוש והיצהר, וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל" (ב 10). על רקע זה שמא ניתן למצוא בהכרזה ה', "אני עניתי ואשורנו" (פס' 9), גם רמיזה לשתי החלופות לביטחון בה' שהוזכרו בפסוק 4 – המעצמות והאילילים; ה' כביכול מציג עצמו: בכוחי להוות תחליף הולם לענת⁴⁶ וגם לאשור. ייתכן שלהכרזה "אני עניתי

– תחילה הקורא מבין שמדובר בכוח האומה, אך לאחר קריאת פסוק 9 (ולדעת אידוול, הברוש מסמל את ה') מתברר לקורא שהמקור לשלום ולביטחון הלאומי הוא ה'.
44 לשו"ב + חז"י השוו: "תשוב תחינו [קרי: תחנין], ומתהמות הארץ תשוב תעלני" (תה' עא 20), "הלא אתה תשוב תחנינו" (שם פה 7). בשני כתובים אלה המושאים שאליהם מתייחסת פעולת ההחייאה הם בני אדם, וראו בסמוך בגוף המאמר. אופנהיימר (לעיל הערה 26), עמ' 295 הערה 15) מציין שתי דוגמות לשימוש כזה של הפועל "שב" בספר הושע, אלא שהוא טוען כי אלה הדוגמות היחידות ואינו מציין את פסוקנו: "אשוב ולקחתי" (ב 11), "אשוב לשחת" (יא 9). הדוגמה הראשונה מאלפת גם מבחינה ספרותית, לפי שנאמר בה: "לכן אשוב ולקחתי דגני בעתו" וגו', ודגן הוא המושא גם בכתוב הנידון. נמצא שיש בדברי הנחמה שבכתובנו היפוך ברור של דברי הפורענות הקודמים.

45 ראו לדוגמה: מל"א ה 22; דה"ב ב 7 (בניגוד למקבילה במלכים א ה 20); יש' יד 8.
46 להערכה שמסתתרת כאן רמיזה לאלה הכנענית ענת, השוו: G.I. Emmerson, *Hosea: An Israelite Prophet in Judean Perspective* (JSOTSS, 28), Sheffield 1984, p. 50; J. Day, "A Case of Inner Scriptural Interpretation: The Dependence of Isaiah xxvi. 13–xxvii. 11 on Hosea xiii. 4–xiv. 10 (Eng. 9) and its Relevance to Some Theories of the Redaction of the 'Isaiah Apocalypse'", *JTS NS*, 31 (1980), p. 315. אך בניגוד לדעתם, ש"אשורנו" מרמז לאשרה, אנו רואים בו רמז ל"אשור" הנזכרת בפסוק 4 (ואכן, מדברי דיי במחקר מאוחר יותר ניתן להבין שהוא מוצא בכתוב זה רמז לאשרה וגם לאשור; ראו: J. Day, *Y. and the Gods and Goddesses of Canaan* [JSOTSS, 265], Sheffield 2000, pp. 57–59). ראוי להבהיר: אנו מדברים על רמז סמוי, ולא על אזכור מפורש של השמות כפי שהגיה ולהאזין מכוח סברה (**אני ענתו ואשרתו"; דיי מציין בספרו [עמ' 58], שרוב

ואשורנו" יש זיקה למילים המנחות, לפי שהפועל "ענה" הוא נרדפו של "השיב".
כן יש לזכור, שמענה ה' ניצב כתגובה ל"קחו עמכם דברים ושובו אל ה'" (פס' 3)
"ענית" של ה' כנגד "דברים" שהביא העם (ותיבת "דברים" עוד סמוכה שם אל ה'
"שב").

פס' 9 המסתיים בהכרזת ה', "ממני פריך נמצא", נפתח, כזכור, בכינוי
"אפרים", וניתן לראות בכך מדרש שמו: אפרים ייתן פרי.⁴⁸ כיוצא בזה נדרש
בנבואת פורענות: "הכה אפרים שרשם יבש, פרי כל יעשון" (ט 16), ועתה נהפך מ-
השם לטובה. ויושם לב לשיתוף הלשוניות: "ויך שרשיו כלבנון" (פס' 6) הוא ה-
של "הכה אפרים שרשם יבש".

אל תמונת העמידה (על שני ניגודיה, הנפילה וההליכה) מצטרפת אפוא תמ-
הפריחה והצמיחה, אך בניגוד לקודמתה היא מוקדשת רק לתיאור חיובי. בתוך התמ-
הצמיחת נכנסת לשון אחת השייכת למה שלעיל קראנו "תמונת העמידה": "י-
נקותיו", וכן תמונה קרובה לה: "ישבו ישיבי בצלו". בדרך זו ממוזגות שתי התמונ-
ורעיון אחד: אפרים יצליח וישגשג בברכת ה'. שפעת ברכה מובטחת אפוא לאפר
אך תנאי מוקדם לה הוא תשובת העם אל אלוהיו.

המפרשים דוחים את הצעת ולהאוזן). למדרשי שם של ארצות בספרות המקראית ראו: מ'
גרסיאל, מדרשי שמות במקרא, רמת-גן תשמ"ח, עמ' 44–46; למדרשי שמות הקשורים
בפולחן או במיתוס ראו שם, עמ' 53–55.

ראו: "חכמות שרותיה תענינה, אף היא תשיב אמריה לה" (שו' ה 29); "וקרא ואנכי
אענה או אדבר והשיבני" (איוב יג 22); דוגמות נוספות, ובהן ההופעה היא בדרך מורכבת
יותר: "ומחטאתם ישובון כי תענם" (מל"א ח 35), "מענה רך ישיב חמה" (מש' טו 1).
גם "ואשורנו" עשויה להיות קשורה במילה המנחה, באמצעות הצעות לתיקון הטקסט
— "ואשיבנו" או "ואשובנו" (ראו אצל הרפר [לעיל הערה 34], עמ' 410); אך איננו
מוצאים אישוש לקריאות אלה.

לדברי לנדי (F. Landy, *Hosea*, Sheffield 1995, p. 172), מדרש שם זה של אפרים מלשון
פרי, החותם את דברי ה', ניצב בהקבלה לדרישת שמו מלשון רפואה בפתח דבריו ("ארפא
משובתם" — פס' 5). לדרישת השם "אפרים" מלשון פרי השוו: וולף (לעיל הערה 10),
עמ' 237; גרסיאל (לעיל הערה 46), עמ' 136; פיש (לעיל הערה 35), עמ' 146–147.
לדרישת השם אפרים מלשון רפואה ראו בספרו הנזכר של משה גרסיאל, עמ' 135.