

שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום • כו

## מועצת המערכת

ישראל אפעל (האוניברסיטה העברית בירושלים)  
נילי ואזנה (האוניברסיטה העברית בירושלים)  
יאיר זקוביץ (האוניברסיטה העברית בירושלים)  
עמנואל טוב (האוניברסיטה העברית בירושלים)  
יעקב חיים (ג'פרי) טיגאי (אוניברסיטת פנסילבניה, פילדלפיה)  
שרה יפת (האוניברסיטה העברית בירושלים)  
יעקב כדורי (קוגל) (אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן)  
נועם מזרחי (האוניברסיטה העברית בירושלים)  
פיטר משיניסט (אוניברסיטת הרוורד, קמברידג', מסצ'וסטס)  
יעקב קליין (אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן)

## שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום נערך בידי

משה ויינפלד ז"ל (האוניברסיטה העברית בירושלים), עורך מייסד,

כרכים א–יא (תשל"ו–תשנ"ז)

שרה יפת (האוניברסיטה העברית בירושלים) כרכים יב–כ (תש"ס–תש"ע)

שרה יפת ונילי ואזנה (האוניברסיטה העברית בירושלים), כרך כא (תשע"ב)

נילי ואזנה (האוניברסיטה העברית בירושלים), כרכים כב–כה (תשע"ג–תשע"ז)

# שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום

כז

בעריכת

ערן ויזל נפתלי ש' משל ברוך יעקב שורץ

המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל  
הפקולטה למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים  
ירושלים תשפ"ב

'שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום' הוא כתב עת שפיט (peer reviewed journal) היוצא לאור אחת לשנה מטעם המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל של האוניברסיטה העברית בירושלים בסיועה של הקרן ע"ש פולה ודוד בן-גוריון למדעי היהדות מיסודה של משפחת פדרמן

כתובת המערכת: shnaton@gmail.com

עריכת לשון: רפאל זר  
עריכת התקצירים באנגלית: ג'פרי גרין

הכרך יוצא לאור בסיוען של  
קרן פרי לחקר המקרא מיסודו של ס"ש פרי  
האוניברסיטה העברית בירושלים  
והקרן ע"ש פולה ודוד בן-גוריון למדעי היהדות  
מיסודה של משפחת פדרמן

הפצה: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס  
ת"ד 39099, ירושלים 9139002  
טלפון: 658-6659 (02); פקס: 566-0341 (02)  
www.magnesspress.co.il

הפקה: דניאל שפיצר  
סדר ועימוד: iritnahum1@gmail.com  
הדפסה: דפוס 'פרינטיב', ירושלים

ISSN 0334-2891

© כל הזכויות שמורות  
ירושלים תשפ"ב / 2022  
נדפס בישראל

## תוכן העניינים

### לזכרם

	שלום מ' פאול ז"ל. באייר תרצ"ו (2.5.1936) –	יעקב חיים (ג'פרי) טיגאי
3	א' בכסלו תשפ"א (16.11.2020)	
	פרופ' אהרן מונדשיין ז"ל – ידיד, איש אשכולות, חוקר, מורה. י"א במנחם-אב תש"ד (30.7.1944) –	משה ציפור
9	כ"א באלול תש"ף (10.9.2020)	
	על ישעיהו מאורי ז"ל. י"ג באייר תרצ"ז (24.4.1937) –	שמחה קוגוט
13	ח' בתמוז תשפ"א (8.7.2021)	

### מקרא

19	תרגום השבעים לתורה הוכן מתוך מקורות ארץ-ישראליים	עמנואל טוב
45	תבניות מעגליות בחשיבה המקראית	שלמה בכר
	השחתת סממני המלוכה ושיקומם: השקפת יחזקאל	אריאל קופילוביץ
81	באשר להנהגת ישראל בעתיד	

### לשון ומסורה

	על משמעותו של הפועל 'לָךְ' במקרא: מפועל תנועה	רמה מנור, אבי גבורה
105	לציין זירוז	ופנינה טרומר
127	דף חדש מן הגניזה של ספר תאגי	מרדכי ויינטרוב

### המקרא והמזרח הקדום

	'אֶזְרָח' ו'דָּרֹר': שני מקרים של השפעה אשורית על לשון	יגאל בלוך
149	ספר הקדושה ומשמעותם לשאלת מועד חיבורו	
187	למקורותיה של מסורת יום ה': הצעה חדשה	נילי סמט

## תולדות הפרשנות

- 233 מעשה בגתן ותרש בשירת בני מערבא – עיון מחדש יוסף ויצטום וחנן אריאל  
 מן הפרשנות השומרונית הערבית: פירושו של אבו אלפרג' עלי ותד  
 אבן אלכת'אר לשלושה עשר פסוקים מ'שירת האזינו' כראיה  
 249 לקיומו של העולם הבא  
 283 תוספות רמב"ן לפירושו לתורה בעקבות ויכוח ברצלונה מרים סקלרץ  
 'תסיר חום ילדותך האיטלקי מקרבך': שמואל דוד לוצאטו חנן גפני  
 299 (שד"ל) על פרשת גאולת הדם  
 'יהושע כתב [...] שמונה פסוקים שבתורה': לשאלת כותב ערן ויזל  
 שמונת הפסוקים המסיימים את התורה במסורת היהודית  
 325 לדורותיה

## ביקורת ספרים

- Liane M. Feldman, *The Story of Sacrifice: Ritual and Narrative in the Priestly Source* [על] של ספר ויקרא (Forschungen zum Alten Testament 141); Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, xiii + 245 pp. בנימין דוד זומר  
 על פרשנות הפשט בימי הביניים. ניתוח נרטולוגי של ספר ויקרא יצחק ברגר  
 Mordechai Z. Cohen, *The Rule of Peshat: Jewish Constructions of the Plain Sense of Scripture and Their Christian and Muslim Contexts, 900–1270*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020, x + 413 pp. דב שוורץ  
 רש"י כבוזחן תרבותי: על פרשנות המקרא בביוזנטיון.  
 ניתוח נרטולוגי של ספר ויקרא [על] Eric Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah: Canonization and Resistance in the Reception of a Jewish Classic*, Oxford & New York: Oxford University Press 2019, 496 pp. 425-438  
 435 רשימת הקיצורים  
 439 רשימת המשתתפים בכרך  
 vii תקצירי המאמרים באנגלית

לזכרם





שלום מ' פאול ז"ל (2.5.1936 – 16.11.2020)  
שלום מ' פאול ז"ל

י' באייר תרצ"ו (2.5.1936) – א' בכסלו תשפ"א (16.11.2020)

יעקב חיים (ג'פרי) טיגאי



שלום מרדכי (Seymour Morton) בן סמואל וסיליה פאול נולד בפילדלפיה ביום י' באייר תרצ"ו. הבית שבו גדל היה בית מסורתי. כמרבית בני דורו, לצד לימודיו בבית הספר הציבורי, את שעות אחר הצהריים המאוחרות עשה בבית הספר העברי של הקהילה; אולם שלא כמרביתם, שלום התמיד בלימודי היהדות גם לאחר הגיעו לגיל מצוות. את חוק לימודיו עשה באוניברסיטת טמפל ואת התואר בלימודים

קלסיים השלים בהצטיינות יתרה בשנת 1957. במקביל למד שלום גם בגרץ קולג', שם פגש את מורו נחום סרנה, אשר הצית בו את העניין בחקר המקרא. את התואר הראשון מגרץ, בספרות עברית, השלים גם כן בשנת 1957. את השנה העוקבת עשה שלום בירושלים, באוניברסיטה העברית, ושם פגש והתאהב במי שלימים תהיה רעייתו, יונה עובדיה מעדן. עם שובו לארצות הברית בתום השנה נרשם ללימודי רבנות בבית המדרש לרבנים בניו יורק (JTS), ואת הסמכתו לרבנות קיבל בשנת 1962. מכיוון שב־JTS הייתה תוכנית הלימודים רחבת היקף, זכה שלום להיחשף לשלל מקצועות של לימודי יהדות מפייהם של חוקרים והוגים גדולים, כגון חיים אריה גינזברג, שאול ליברמן ואברהם יהושע השל. שנה אחת שימש עוזר מחקר של ויליאם פוקסוול אולברייט, בשנה שבה שהה אולברייט ב־JTS. בתקופה זו נהג שלום לנסוע

לפילדלפיה כדי ללמוד אכדית מפי אפרים אביגדור ספיזור באוניברסיטת פנסילבניה, ואת הדוקטורט קיבל בשנת 1965. חוקר נוסף שממנו למד שלום הרבה היה משה הלד, שהיה מרצה מן החוץ במשך רוב שנותיו של שלום ב־JTS, וששיטתו בפילולוגיה משווה ניכרת במחקריו של שלום. פעמים רבות התייחס שלום להכשרתו בחקר המקרא לצד לימודי המזרח הקדום כאילו למד 'באוניברסיטת מסופוטמיה'.

שלום לימד בבית המדרש לרבנים בין השנים 1960–1971. ב־1971 עלה לארץ עם יונה ושלושת ילדיהם: מיכל, יעל ובן־ציון. זו הייתה 'תקופת הפריחה' שלו, כלשונו, שבה זכה לעבוד לצד עמיתיו המומחים אשר למד מהם רבות. בתחילה לימד במקביל באוניברסיטת תל אביב ובאוניברסיטה העברית בירושלים, אך לבסוף קבע את משכנו באוניברסיטה העברית ולימד שם באופן בלעדי. עם השנים נתמנה שלום לפרופסור מן המניין והופקד על הקתדרה על שם יחזקאל קויפמן, עד לפרישתו בשנת 2004. במהלך התקופה הוא כיהן בתפקיד ראש החוג למקרא במשך שלוש קדנציות, ומהישגיו הבולטים היה ייסוד הקורס הפופולרי 'ספרות המקרא על רקע המזרח הקדום ותרבותו'. לאורך השנים נתבקש שלום לשמש גם פרופסור אורח באוניברסיטאות שונות בישראל ובצפון אמריקה.

שלום היה מורה ומרצה מחונן. לעולם היו הרצאותיו סדורות, וחומרי הלימוד ריגשו אותו באופן שהשפיע עמוקות על קהל תלמידיו. רבים נמשכו ללימודי המקרא לאחר ששמעו את הרצאותיו או שהשתתפו בקבוצות לימוד שהנחה. שלום היה חבר ויועץ לתלמידים ועמיתים צעירים יותר והתייחס אליהם תמיד כשווים אליו. במקרה שלי, בשעה שהייתי פרח רבנות ב־JTS ושלום היה חבר סגל, הוא סייע לי להשיג פטור מלימודים יום בשבוע כדי שאוכל לנסוע לפילדלפיה ללמוד אכדית באוניברסיטת פנסילבניה, כחלק מההכשרה המקצועית שלי לחקר המקרא – בדיוק כפי שעשה הוא בשעתו. באותם הימים היה JTS מוסד בעל אוריינטציה תלמודית דווקא, ואלמלא עזרתו של שלום לא הייתי מקבל את האישור. לאחר מכן הציע שנקבע חברותה קבועה בספר תהילים כדי שנוכל לאמוד את פירושו החדש של דאהוד, שבדיוק אז ראה אור. באותם הימים עברנו אני ורעייתי הלין לגור בשכנות לביתם של שלום ויונה, וחברותנו נותרה איתנה מאז.

רוחו של שלום הייתה תמיד צעירה ורעננה. הרצאותיו היו מבריקות,

משעשעות ומלאות חיים, והוא הוזמן להרצות במקומות רבים בעולם, באוניברסיטאות, במחנות קיץ, בתנועות נוער ובבתי כנסת.

סגנונו, בכתב ובעל פה, גילם את אהבתו ללשון, בעברית ובאנגלית כאחת. סגנונו העברי היה עשיר ומשופע באלוזיות ובמשחקי מילים מחוכמים. הוא הרבה לשבץ בדבריו רמזים למקורות ספרותיים שונים, עתיקים וחדשים, והם היו בידי כחומר ביד היוצר.

מחקריו של שלום אופיינו בידע מעמיק של המקרא ושל הלשונות והספרות של המזרח הקדום, כגון הארמית והאוגריתית, ובמיוחד האכדית (המילון האכדי הגדול, *Chicago Assyrian Dictionary*, לא מש מצדו). גם ידיעותיו בספרות הרבנית ובמחקרה היו מקיפות ומרשימות, והוא הרבה להשתמש בכתביהם של הפרשנים והבלשנים היהודים בימי הביניים.

תרומותיו המחקריות של שלום זיכו אותו בכמה פרסים. בשנת 1992 הוא זכה בפרס אברהם זכריה שקאפ של האוניברסיטה העברית על הפרסום הטוב ביותר בחקר המקרא על פירושו האנגלי לספר עמוס, ובשנת 2013 הוא זכה בפרס מטעם ה־Biblical Archaeology Society על פירושו האנגלי לישעיהו מ-10. הכבוד וההערכה הרבים שרחשו לו עמיתיו ניכרים בספר היובל שלו, שאת דפיו ממלאים שני כרכים ויותר משישים מאמרים: *Birkat Shalom. Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature and Post-biblical Judaism presented to Shalom M. Paul on the Occasion of his Seventieth Birthday*, edited by Ch. Cohen, V.A. Hurowitz, A. Hurvitz, Y. Muffs, B.J. Schwartz, J.H. Tigay, Winona Lake, 2008

תחומי המחקר המרכזיים של שלום היו החוק המקראי והנביאים של ימי הבית הראשון. תרומה מרכזית של שלום לחקר החוק המקראי היא ספרו הראשון, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform*, (הדפסה חוזרת 2006), *and Biblical Law* (VTSup 18), Leiden 1970, המבוססת על עבודת הדוקטור שלו. הספר כולל הערות רבות על קובץ החוקים שמות כא 1–16, בהתבסס בין השאר על יריעה רחבה של מקבילות מסופוטמיות, ובמיוחד תעודות נזי. בספר זה הוא גם עוסק בהקשרו הרחב יותר של ספר הברית, שמות יט–כד, והראה כיצד הפסקאות הבאות לפני קובץ החוקים ואחריו משמשות מסגרת (הקדמה ואחרית דבר), שמחד גיסא היא דומה למסגרות של הקדמה ואחרית דבר בקובצי הדינים מהמזרח הקדום אך

מאיך גיסא חדשנית בתוכני הברית והתאולוגיה המשוקעים בה. ספרו של שלום נחתם בשני נספחים חשובים: הראשון עוסק בסדר החוקים, והוא מבליט את הזיקה האסוציאטיבית שעומדת בבסיס המסגרת הארגונית ('שרשור של רעיונות, מילות מפתח, מושגים ומוטיבים מסוג זה', שלדבריו מוכר היטב בספרות חז"ל), והשני עוסק בדגמי ניסוח משפטיים בחוק המסופוטמי ובחוק המקראי. בנספח השני טוען שלום ששילובן של הפנייה הישירה ושל הנמקות מוסריות ודתיות אפודיקטיות הן מאפיין מקראי בלעדי שאינו מצוי בקובצי הדינים המסופוטמיים הקדומים; זוהי 'תרומתו של [עם] ישראל ל"תאולוגיה של תורת המשפט"' (שם, עמ' 124). בכמה ממחקריו העוקבים חקר שלום ביטויים ומנהגים משפטיים המשתקפים בחטיבות הלא-משפטיות של המקרא, כגון בסיפורת, בנבואות ובספרות החוכמה.

בין מחקריו של שלום על הנבואה נמצא הערך המקיף על 'נביאים ונבואה' (Prophets and Prophecy) באנציקלופדיה יודאיקה, העוסק בכל ההיבטים של המוסד הנבואי ובתולדותיו בעם ישראל, החל בנביאים הקדם-קלאסיים ועבור בקלאסיים, וכן בתופעות של ניחוש בספרות החוץ-מקראית במארי ובמקומות אחרים, והכולל דיון על חוויית הנבואה ועל המסר המוסרי שלה. בסעיף העוסק בנביא כמי שמוחה בפני ה' למען העם, הציג מאמרו של שלום את רעיונותיו של עמיתו הבוגר מ־JTS, יוחנן מופס, לקהל יעד רחב יותר.

בפירושו המונומנטלי לספר עמוס, שהתפרסם באנגלית בסדרת Hermeneia ובגרסה מקוצרת בעברית בסדרת 'מקרא לישראל', דחה שלום את העמדה שחלקים רבים מהחיבור הם תוספת מאוחרת. כמו בכל כתביו, שלום ניחן ברגישות לחשיבותם הספרותית והפרשנית של אמצעים ספרותיים, וכמו במחקרו על ספר הברית, אף כאן הוא ביאר את סדרן של הנבואות ואת תבניותיהן. את הסדר התמוה של הנבואות כנגד העמים שבפרקים א–ב הוא ביאר על פי הטכניקה הידועה של שרשור ספרותי: 'כל אחת מן הנבואות משתרשת לחברתה על-ידי מלת מפתח, ביטוי, או רעיון המשותף לשתי הנבואות הסמוכות בלבד'. בפרק ג, פסוקים 3–8, פסוקים שבהם מצדיק עמוס את שליחותו (ואת שליחותו של כל נביא) בתגובה למתקפות שמן הסתם חווה, השתמש הנביא בטכניקה רטורית השאובה מספרות החוכמה – אך בדרך חדשה: ראשית, הוא לכד את תשומת ליבו של הקהל באמצעות שימוש ברצף של אמיתות המתקבלות ללא עוררין, וברגע השיא של הנבואה הפתיע את

שומעיו בסיוע לא צפוי. כך, באמצעות השאלה הרטורית, מוביל עמוס את מתנגדיו צעד אחר צעד בשבילי השכנוע, עד ליעדו.

אבן הראשה של מחקריו של שלום בנביאים היא פירושו לישעיהו מ–סו, שהתפרסם אף הוא בסדרת 'מקרא לישראל' בעברית (2008), ובאנגלית בסדרת Eerdmans Critical Commentary (2012). המבוא לפירוש עוסק בנושאים המרכזיים של החיבור ובהשפעות השונות על תוכנו וסגנונו, כגון הספרות המקראית המוקדמת והשפעת הלשונות והספרויות של המזרח הקדום. שלום מראה כיצד היגדים בכתובות המלכותיות של מסופוטמיה, שבהם מתואר כיצד האלים נוהגים כלפי המלכים, משמשים בידי הנביא לתאר את האופן שבו ה' מתייחס לעם ישראל 'עבדו' ולכורש, בעוד נבואות הנחמה על שיבת ציון ופארה העתידי של ירושלים ומקדשה מושפעות ממסמכים מלכותיים ומהימננות שומריים. כצפוי, הפירוש גדוש חידושים מאירים כמעט על כל פסוק ופסוק, אגב ציטוטים רבים ממגילות ישעיהו מקומראן, חיבורים עתיקים אחרים ופרשנים ומדקדקים מימי הביניים. לחיבור גם מצורף מפתח רב ערך של אמצעים סגנוניים המשמשים בספר. לאור מומחיותו של שלום בסמנטיקה של לשון המקרא, הפירוש יכול לשמש לא רק כלי ללימוד הספר אלא אף 'מילון סמנטי' של לשונו.

בשנים האחרונות הפנה שלום את מבטו לספר דניאל, והוא פרסם מאמרים שונים המלמדים על 'השפעות מסופוטמיות לשוניות, פילולוגיות, וטיפולוגיות שונות' בספר, עקב העובדה שהתרבות הבבלית והלשון הבבלית נמשכו עמוק לתוך התקופה ההלניסטית. לפני מותו השלים את פירושו לספר, תרומתו השלישית כבדת המשקל לסדרת 'מקרא לישראל'. הפירוש עתיד לראות אור בקרוב.

מלבד ספריו פרסם שלום מאמרים חשובים רבים, רובם בעלי אופי פילולוגי, העוסקים במגוון נושאים שונים בספרות המקראית, הרבנית והמסופוטמית. מאמרו הראשון, והידוע ביותר, עסק במונח האכדי ālu ša ḥuraši ('עיר של זהב'), שהוראתו נתפרשה 'כתר חומה' – מין תכשיט יקר לראש הבנוי כעין חומת עיר. שלום אישש את ההשערה בכך שהראה שזהו אותו החפץ המצוי במקורות ארמיים ורבניים כ'עיר של זהב' וכ'ירושלים של זהב'. בצירוף מקרים מפתיע המאמר ראה אור בשנת 1967, בה בשנה שנעמי שמר שאלה ביטוי זה לפזמון של שירה 'ירושלים של זהב', שהתפרסם עם איחודה של ירושלים

במלחמת ששת הימים, שבועות ספורים לאחר שהושמע השיר לראשונה. מאמר זה ורבים אחרים מצויים בנוסח מעודכן בספרו *Divrei Shalom: Collected Studies of Shalom M. Paul on the Bible and the Ancient Near East, 1967–2005* שבהוצאת בריל (2005). ביבליוגרפיה של מחקריו עד לשנת 2008 מצויה בספר היובל לכבודו.

מלבד תפקידיו במוסדות האקדמיים שבהם לימד, נטל שלום על עצמו שורה של תפקידים נוספים במקומות אחרים. ייזכרו רק כמה מהם: הוא היה עורך משנה בתחום המקרא במהדורה הראשונה של האנציקלופדיה יודאיקה (1971–1972), ושימש עורך במערכות של כתבי עת ופרויקטים אקדמיים רבים. הוא שימש יושב ראש של הוועדה ללימודי המקרא במשרד החינוך ויושב ראש קרן מגילות ים המלח (Dead Sea Scrolls Foundation). במשך שנים רבות לימד שיעור שבועי לחברים ולעמיתים, ולאחר פרוץ מגפת הקורונה העביר אותה ל'זום', מה שאפשר גם השתתפות מרחוק.

מורשתו של שלום לאורך כשישים שנות מחקר והוראה מונצחת במחקריו – קצתם עתידיים לראות אור – ובהשפעתו העמוקה על תלמידיו ושומעי לקחו בהרצאותיו, שקצתם אף בחרו ללמוד מקרא ואפילו להתמקצע בו בהשראתו. מורשתו האישית מונצחת בזיכרונם של תלמידיו ועמיתיו הרבים, אשר הוא היה עבורם מורה, מנחה וחבר נאמן. חבל על דאבדין ולא משתכחין.

Prof. (emeritus) Jeffrey H. Tigay, Near Eastern Languages and Civilisations,  
University of Pennsylvania, Philadelphia, PA 19104  
jtigay@sas.upenn.edu

פרופ' אהרן מונדשיין ז"ל – ידיד, איש אשכולות, חוקר, מורה  
י"א במנחם-אב תש"ד (30.7.1944) – כ"א באלול תש"ף (10.9.2020)

משה ציפור

ירדה עלינו בחטף הבשורה המרה על הילקחו של אהרן מעמנו בטרם עת, בעודו במלוא כוח היצירה והמחקר. בערב שלפניו שוחחנו שיחה ארוכה על נושאים שהעסיקו אותו, וכבר בבוקר הודיעה לי המשפחה כי איננו עוד, כי לקח אותו האלוהים.



איש אשכולות היה; 'איש שהכול בו' (בבלי, סוטה מזו ע"ב; 'אשכולות' [scholia]). ויותר שהיה חכם, עוד לימד דעת את העם; שקל במאזני הדעת, חיקר, התקין מאמרים הרבה – מעין דברי הסיכום של חייו ויצירתו של החכם הקדמון המכונה '(ה)קוהלת' המובאים בסוף הספר הנושא שם זה. 'התקין מאמרים הרבה' – של עמיתים שביקשו חוות דעתו – ולכולם נענה בנפש חפצה, של תלמידיו באקדמיה ובמכללות, וגם למאמרים שלו עצמו.

את האלוהים מתהלך אהרן. שורשיו היו נטועים על שני מעיינות חיים: האחד – חינוכו הישיבתי, בישיבת מרכז הרב; שם יצק מים על ידיהם של חכמים גדולי הדור. בשנות לימודיו שם הלכו ונבנו בו לא רק הסקרנות והצימאון לדעת עוד ועוד, אלא גם הגישה שכל דבר יש לחקור ולבחון עד עמקי השיתין. על בסיס יסודות אלה עבר אל המעיין השני: העולם האקדמי. מה הביאו לזה? דומני שחזונו היה להיות דיין... כהמשך טבעי ראה את העיון בפרשני ימי הביניים ובלשון העברית. הוא סיים, בשנת 1973, תואר ראשון

בתנ"ך ובלשון עברית באוניברסיטת בראזיל ובתוך שנים מעטות צלח את כל המסלול עד להשלמת לימודי הדוקטורט, ובהצטיינות. מלבד שני תחומים אלה עסק גם בתחומים גובלים נוספים.

אהרן השאיר אחריו מורשת מחקרית מקיפה ורבה. עיקר עיסוקו היה ברש"י, ר' יוסף קרא, רשב"ם, משה אבן ג'יקטילה וראב"ע, וגם בפרשנות הקראית למקרא. את כולם אהב, אך דומה שחיבה יתרה נודעה לו לאבן-עזרא בשל מידותיו הנאצלות של הפרשן הזה – חוכמתו, חריפותו, עומק ידיעתו בלשון, ומעל לכול: יושרו האינטלקטואלי. כפרפרזה על משקל המכתם הידוע (המיוחס למשורר בן מאה ה'ט"ו, משה אבן דנאן) אפשר להליץ על אהרן כי: 'כל פירושי איספניא וצרפתא כינס לו באשפתא / אך איזוה לו את פרשנדתא [=רש"י] ובן עזרתא [ראב"ע]'.

אהרן כתב מאמרים רבים שעסקו בחכמים אלה ובקשרים שביניהם. ראו למשל רשימת הספרות אצל: א' סימון, *אֵזֶן מְלִין תְּבַחֵן*, מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא, רמת-גן תשע"ג, עמ' 491; הוסף עליהם חיבורים רבים שלא נכללו אצלו ויש למצוא אותם רק במנועי החיפוש (כגון רמב"ם). בכל חיבור ניכרת היגיעה הרבה לגלות את כל השייך לעניין: מקורות, מחקרים – ממש כלשון הזהב של תלמוד בבלי, יבמות צב ע"ב, 'דולה כל חספא ומשכח מרגניתא תותיה'.

עניין מיוחד היה לאהרן בפרשנות המועטה שנכתבה על ספר דברי-הימים – ספר שכמדומה מיעטו להתעניין בו – ולכן הרבה לעסוק בו ובמידת האפשר לנסות להציל את מה שאפשר להציל, במיוחד לזהות פרשנות ופרשנים סביב ספר זה. הנה מקצת המאמרים שעיסוקם בזה ובהם מלאכת בילוש וחקור ודיון רחב:

'האומנם כתב ראב"ע פירוש לספר דברי הימים?', עיוני מקרא ופרשנות ז (תשס"ה), עמ' 399–423.

'לך ה' הגדולה' וכו': מהודיה נסיבתית להמנון קוסמי – לחידת מסכת הפירוש של ראב"ע לספר דברי הימים', *JSIJ* 5 (2006) (מהדורה אינטרנטית), עמ' 49–99.  
'ביאורו העיוני של ראב"ע לדברי הימים א, כט יא–יג – מהדורה ביקורתית', עיוני מקרא ופרשנות ט (תשס"ט), עמ' 509–544.

עולים על כולם שני ספרים שהרימו תרומה עצומה לחקר תולדות הפרשנות



של ימי־הביניים. האחד: ר' אברהם אבן עזרא: הפירוש הקצר לספר דניאל: מהדורה בקורתית בצירוף מבוא, ביאורים, מפתחות ונספחים, רמת־גן: הוצאת אוניברסיטת בר־אילן, תשל"ט. החיבור הזה נכתב כעבודת גמר לתואר השני, ולאחר מכן יצא בשכפול (במהדורה מצומצמת). זהו מקרה נדיר, שעבודה כזו של תלמיד לתואר שני הפכה להיות המקור המצוטט היחיד לחיבור שנכתב בימי הביניים. המעיין בספר משתאה אל נוכח העמל הרב שהושקע בו והידע העצום הצבור בתוכו. בראשית ההקדמה הרחבה לספרו (פ"ה עמודים!) הוא כמו 'מתנצל' על הוצאת מהדורה נוספת של הפירוש הקצר של ראב"ע על דניאל, לאחר שנודע כבר לפני מאה שנים (1877) ויצא לאור בידי הנרי יוחנן מאתיוס. ברם, חיבורו של מאתיוס נבנה על כתב־יד יחיד שהכיר, ואילו עתה יכול היה מונדשיין להישען על עדי־טקסט נוספים (ישירים וגם עקיפים). ואכן עשה בהם שימוש מושכל.

למעשה חיבורו זה שימש לצורך תיארוכו של הפירוש השני של מגילת אסתר.<sup>1</sup> יש חשיבות עצומה לתיארוך של חיבורים שונים וכן למקום כתיבתם, כי בדרך זו אפשר לראות התפתחות בדרכי החשיבה של פרשנים שונים, הן התפתחות עצמית הן השפעות הדדיות.

ספר שני בעל חשיבות עצומה הוא פירוש 'אסתר' לחכם [פרובנסלי] קדמון, לא נודע שמו. ראה אור לראשונה על פי כתב־יד פריס, הספרייה הלאומית Heb. Ms. 249. מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא והערות, סייע בידו: צבי מונדשיין, גבעת ושינגטון: המכללה האקדמית גבעת ושינגטון, תשע"ט. במבוא המקיף לספר (בכינוי הצנוע 'פתח דבר') מציין מונדשיין שהמחבר הוא עלום שם, ואינו מזכיר את מקומו ואינו מוסר מידע כלשהו החושף את קורות חייו. אך ראיות רבות מורות שהפירוש נכתב בפרובנס, והוא ממשיך: 'שזור בפירושו של ר' שלמה ע"ה [=רש"י; עליו השלום], בפירושו של החכם ר' אברהם אבן עזרא ז"ל, וממובאה בכותר: כן כתב ר' דוד [קמחי] ועדיין ללא 'ברכת המתים' [=ז"ל]'.<sup>2</sup>

מאוחר יותר, במדור 'סקירת ספרות' בכתב העת מחקרי גבעה ז (תש"ף),

1 ראו: מ' צפור, "מדוע לא נכתב שם ה' במגילת אסתר? עיון במקורות הקדומים ובדברי חכמי ימי הביניים", בית מקרא נו (תשע"א), עמ' 58–70 (בעמ' 67–70). עיקרי הדברים חזרו והופיעו בספר: איילה משאלי ומשה צפור, שני פירושי ר' אברהם בן עזרא על מגילת אסתר, מהדורה מדעית מבוארת, רמת־גן: אוניברסיטת בר־אילן תשע"ט, עמ' 15–17.

עמ' 329–342, הדין בספר: איילה משאלי ומשה ציפור, שני פירושי ר' אברהם אבן עזרא,<sup>2</sup> בקצהו (עמ' 341–342) חוזר מונדשיין ומוסיף 'בשולי הדברים' ומתייחס אל הספר 'פירוש אסתר' לחכם [פרובנסלי] קדמון. וכאן הוא מעיר, שעל-פי הנמצא בפירוש הפרובנסלי מתחזקת ההערכה בדבר זמנו של פירוש זה ומקומו, ובעזרתו אפשר לפענח כמה דברים המצויים אצל ראב"ע; וללא ספק הכוונה לפירוש הראשון. כך למשל, על המיאון של וּשְׁתִי לְבֹא דְבַר הַמֶּלֶךְ (א 12), סביר להניח שנוסח פירוש ראב"ע שעמד לפניו לא היה 'או חשבה שהוא שיכור' אלא 'אולי' (והשתבש בקיצור שגוי של התיבה); ולחילופין גרס 'או חשבה שהוא שיכור'.

דוגמה נוספת מתייחסת אל דברי ראב"ע בפירושו הראשון לאסתר ג 9, שבמהדורה הנזכרת של משאלי וציפור הופיע תיקון מסביר:

ועשרת אלפים אלפי ככר כסף, כמ' והנבואה – עודד הנביא' (דברי הימים ב טו 8).

הצעת שחזור זו מקבלת אישור מלא מ'הפירוש הפרובנסלי' הגורס כדלקמן: 'הטעם, שמלבד שכר "ידי עושי המלאכה" [...] אתן עוד להביא אל אוצר המלך "עשרת אלפים ככר כסף", כלומר: עשרת אלפים אלפי ככר כסף, כמו: "הנבואה עודד הנביא".'

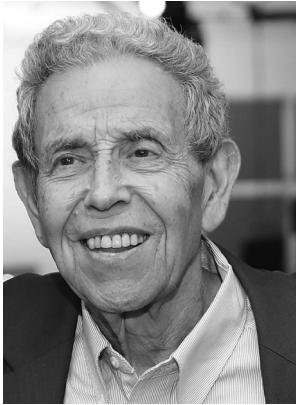
הספר פירוש ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם) לספר תהלים התקבל לדפוס במסגרת פרסומי האיגוד העולמי למדעי היהדות – קרן רוזן (כ" 350 עמ'). חיבורים נוספים עלו במחשבתו, ואותם נשא עימו בעלותו לשמים. אבד לנו חבר ומורה דרך, למורשת ישראל אבד אחד מגדולי החוקרים.

פרופ' אמריטוס משה צפור, המחלקה לתנ"ך ע"ש זלמן שמיר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, והמכללה האקדמית לחינוך, קריית החינוך, גבעת ושינגטון  
moshezi1934@gmail.com

## ישעיהו מאורי ז"ל

יג באייר תרצ"ז (24.4.1937) – כח בתמוז תשפ"א (8.7.2021)

שמחה קוגוט



הכרתי את ישעיהו מאורי שנים רבות לפני שנעשינו מחותנים; קראתי בעניין את מחקריו ושמעתי את הרצאותיו בכנסים מדעיים שונים. הוא הצטייר בעיני כ'בור סוד', מלא ידע, שהגיע למלאות זו בשל היותו שקדן וממוקד מטרה, שלא הניח לה עד שהשיגה.

אסקור כאן בקצרה את תרומתו המדעית של פרופ' מאורי. אסתפק בכמה דוגמאות שתלמדנה גם על מה שלא יובא פה.

אחד ממאמריו החשובים והמקיפים של

פרופ' מאורי עסק במה שהוא קרא 'אגדות חלוקות בפירוש רש"י'.<sup>1</sup> מאחורי כותרת זו עומדת תופעה די נפוצה בפירוש רש"י לתורה, כחמישים היקרויות, לפי ספירתו של מאורי. מדובר בפירושו של רש"י לכתוב אחד, החולק על פירושו לכתוב אחר, כשאחד משני הפירושים מושפע ממקור של חז"ל. מאורי מייך את האגדות החלוקות לסוגים שונים בליווי דוגמאות לכל סוג, והצביע למעשה על כך שהאגדות החלוקות הן בגדר מקרה פרטי של תופעת הפירושים החלוקים, השכיחה אף היא בפירושי רש"י.

\* דברים שנאמרו בכנס לזכרו של פרופ' ישעיהו מאורי ז"ל במכללת 'שאנן', בכ"ט באייר תשפ"ב (30.5.2022).

1 י' מאורי, "אגדות חלוקות" בפירוש רש"י למקרא, שנתון לחקר המקרא והמורח הקדום יט (תשס"ט), עמ' 155–207.

רבים ממפרשי רש"י התקשו לעכל את תופעת האגדות החלוקות, כמו גם הפירושים החלוקים, ונחלצו ליישב את החילוקים בפלפולי סברות הרחוקות מן האמת וההיגיון. מאורי אינו חושש להצביע על כך ביושר, ומאשש את קיומה של תופעת האגדות החלוקות, תוך גיוסם של כתבי היד והדפוסים של פירוש רש"י. מחקרו על האגדות החלוקות מלווה ניתוח של דוגמאות רבות, המעמיד את הקורא על מגמותיו ומטרותיו של רש"י בפירושו.

נאמנותו של מאורי לְאמת המדעית הביאה אותו להעלות ללא הסתרה את עניין הרגישות של חוקרים דתיים לעסוק במחקרם בעדויות על נוסח מקרא שונה מזה של המסורה, המשתקף במדרשי חז"ל. חוקרים כאלה מתאפיינים לא אחת בגישה אפולוגטית לנושא זה ומתאמצים 'ליישר הדורים' בין נוסח המסורה והמדרש, כשהמדרש נשען למעשה על נוסח שונה מזה שלפנינו. מאורי לא היסס לתקוף את הגישה האפולוגטית הזאת, כפי שעולה בדברים מפורשים שכתב במאמרו 'מדרשי חז"ל כעדות לחילופי נוסח במקרא: תולדות המחקר ויישומו במהדורת "מפעל המקרא"<sup>2</sup>:

הדיון בשאלת ערכם של חילופי נוסח המקרא בספרות חז"ל לא היה נעדר רגשות. באופן טבעי היו החוקרים שטיפלו בשאלה אנשים דתיים, בני בית בספרות הרבנית, שמציאותם של חילופי נוסח היא פרובלמטית עבורם. הללו יכלו לדחות כבלתי מהימנות עדויות מתרגום השבעים, מן השומרונים, מכתבי יד עבריים וכיו"ב, אולם לא כן כשמדובר בעדויות מספרות חז"ל.

מחקריו של מאורי מצביעים על שליטה רחבה בספרות חז"ל ובתרגומי המקרא היהודיים. כל אלה עולים בשפע במחקרו הגדול 'תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה'<sup>3</sup>.

כידוע, הפשיטתא הוא תרגום ארמי סורי, אחד מהניבים הארמיים המזרחיים. תרגום זה התקבע פְתַרְגוּם הרשמי של הכנסייה הנוצרית המזרחית, שלשונה הייתה סורית. על אף המעמד הרשמי של תרגום זה בכנסייה הנוצרית, עלתה בִּמְחַקְר השאלה, האם מקורות יהודיים לא השפיעו על המתרגם בתרגומו.

2 עיוני מקרא ופרשנות ג (תשנ"ג) עמ' 269.

3 ירושלים תשנ"ה.

מאורי בדק שאלה זו עד לשורשיה, באשר לתרגום הפשיטתא לתורה, והפריד בין דמיון ובין השפעה. דמיון בין הפשיטתא לבין מקורות חז"ל, אפשר שהוא בדיעבד, בשל סיבות מגוונות אפשריות; אך בצד מקרים של דמיון אתה מוצא מקומות שבהם יש להניח השפעה מלכתחילה של המקורות היהודיים על המתרגם. אביא דוגמה אחת:

במקורות היהודיים נחלקו הדעות באשר להכנת 'אוכל נפש' ביום טוב. לפי התורה: אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכֹל נֶפֶשׁ – הוּא לְבַדּוֹ יַעֲשֶׂה לָכֶם (שמות יב 16). מאורי הראה שהפשיטתא מתרגם תמיד את 'נפש' ב'נפשא', ורק כאן הוא מדקדק לתרגם 'בר אנשא', היינו בן-אדם. והנה די במחלוקת התנאים שבבבלי, כדי להיווכח ששאלה זו עלתה במקורות חז"ל:

[...] מִמְשַׁמְעֵ שְׁנַאֲמַר 'לְכֹל נֶפֶשׁ' שׁוֹמְעֵ אֲנִי [לכאורה] אֲפִילוּ נֶפֶשׁ בְּהֵמָה  
בְּמִשְׁמַע [...] תְּלַמּוּד לֹאמַר 'לָכֶם' – 'לָכֶם' וְלֹא לְכֹלָבִים; דְּבָרֵי רַבִּי יוֹסִי  
הַגְּלִילִי. רַבִּי עֲקִיבָא אֹמֵר: אֲפִילוּ נֶפֶשׁ בְּהֵמָה בְּמִשְׁמַע. אִם כֵּן מָה תְּלַמּוּד  
לֹאמַר 'לָכֶם'? לָכֶם וְלֹא לְגוֹיִם [...] מְרַבֵּה אֲנִי אֶת הַכֹּלָבִים שְׁמֹזְנוֹתָן עֲלֶיךָ  
וּמוֹצִיא אֲנִי אֶת הַגּוֹיִם שְׂאִין מְזוֹנוֹתָן עֲלֶיךָ.<sup>4</sup>

נמצא שהפשיטתא שינה מתרגומו הרגיל ל'נפש', ובמקום 'נפשא' תרגם 'בר אנשא', משום שהכיר את המחלוקת הפרשנית הזו ונטה לדעתו של רבי יוסי הגלילי. וכך מנתח פרופ' מאורי דוגמה אחר דוגמה את הדמיונות שבין הפשיטתא לבין מקורות חז"ל.

שעיה היה תלמיד חכם אמיתי. פעם היה מספיק להכתיר מישהו בתואר 'תלמיד חכם'. תואר זה עשוי היה להתאים לכל מי שעסק בתורה. היה מי שהיה תלמיד, היינו לומד תורה, שנעשה חכם; אך היה גם מי שלמד אצל חכם, תלמיד של חכם. משרבו אלה שהתהדרו בתואר 'תלמיד חכם', שכיסה כאמור שני סוגים, הורגש הצורך לציין את התלמיד שהגיע בכוחות עצמו לדרגת חכם, ולא שמורוהו היה חכם, וכך נולד התואר 'תלמיד חכם אמיתי'.

אחד ממאפייני תלמיד חכם אמיתי הוא שגם שיחת חולין איתו גולשת מהר לשיחת לימוד. מאז שנעשינו מחותנים, ומתוך כך גם שותפים לשני נכדים, נפגשנו זה אצל זה ואצל ילדינו בהודמנויות שונות, ואכן תמיד התגלגלה

4 בבלי ביצה דף כא ע"א-ע"ב.

שיחתנו למחוזות המחקרים שלנו. שיחות אלה והחברות עם שיעיה בכלל, שהיה איש רעים צנוע ומפרגן – חסרות לי מאוד ומעצימות את געגועי אליו. חסרונו של שיעיה מורגש היטב אצל הרבה חוקרי מקרא ולומדי מקרא, בארץ ובחו"ל, שלמדו ממנו ומקתביו ונועצו בו בכתב ובעל־פה. שיעיה חָסַר גם לחברים רבים שרצו בקרבתו בשל אישיותו החמה והמקרבת. יותר מכול הוא חָסַר לחיה, אשתו המסורה, למיכל, בועז ויואב, ילדיו, ולבני הזוג שלהם, כמו גם לנכדיו וְלְאֶחָיו שלמה. הם איבדו בעל, אב, סבא ואח מסור, שהיה להם גם מורה. דברי תורה ואורחות חיים שלמדו ממנו ילוו אותם בהמשך הדרך ויאירו להם ולכל יודעיו של שיעיה מאורי את אישיותו המיוחדת והבלתי נשכחת.

פרופ' (אמריטוס) שמחה קוגוט, החוגים למקרא וללשון העברית, האוניברסיטה העברית  
בירושלים

skogut@mail.huji.ac.il

מקרא





## תרגום השבעים לתורה הוכן מתוך מקורות ארץ-ישראליים

### עמנואל טוב

מאמר זה מתמקד בניתוח של הטקסטים העבריים שמהם תורגמה התורה ליוונית. האם נראה בהם טקסטים עבריים שהתפתחו על אדמת מצרים, כפי שסבורים כמה חוקרים, או טקסטים שנלקחו למצרים מארץ ישראל, כפי שמתואר באיגרת אַריסטאס? משימתנו העיקרית היא להציג את סוגי העדויות השונות, במיוחד החדשות, ולבדוק את מידת הרלוונטיות שלהן.

נושא זה קשור קשר הדוק בשאלת זהותם של המתרגמים. אין זה נושא דיונו, אך שני העניינים קשורים זה בזה מבחינות רבות. מוסכם על החוקרים כי המתרגמים היו מלומדים דו-לשוניים מוכשרים, אך האם היו חכמים ארץ-ישראליים דוברי יוונית מיומנים, כטענת איגרת אריסטאס, סעיף 121,<sup>1</sup> או שמא היו יהודים מאלכסנדריה שרכשו את ידיעת העברית והארמית שלהם בתוך קהילתם ובבית מדרשם? כיצד נוכל כלל להבחין בין שתי דעות אלה?

יתר על כן, האם מקורן של המגילות העבריות קשור בהכרח בכישוריהם של המתרגמים? אם היו המתרגמים מארץ-ישראל, יכלו הם לקחת מגילות ארץ-ישראליות איתם, אך הם יכלו גם להשתמש במגילות עבריות 'מצריות'. ובדומה לזה, מתרגמים מצריים יכלו להשתמש בשני סוגי המגילות.

המחקר המודרני לא הגיע להסכמה אשר למוצאם של המתרגמים. מקובלת על ידי מסקנתה של טסה רג'ק בנוגע לאיגרת אריסטאס: 'בעצם אין דרך הגיונית

\* אני אסיר תודה לרונאלה מרדלר על תרגומה המיומן של המאמר. כמו כן אני מודה לקורא האנונימי על הערות חשובות ששיפרו את המאמר.

1 על פי איגרת אריסטאס, סעיף 121, המתרגמים 'לא רק שלטו בספרות היהודית, אלא גם העמיקו לחקור את הספרות היוונית'.

לבחור בין העמדות. קווי העלילה אינם בלתי אפשריים [...].<sup>2</sup> הדברים רומזים כי בהתאם לאיגרת זו ולמקורות מאוחרים לה,<sup>3</sup> תרגום התורה יכול להתבצע במצרים בראשית המאה השלישית לפסה"נ, אולי ביוזמתו של תלמי השני פילדלפוס (מלך בין השנים 287–247 לפסה"נ).<sup>4</sup> הנחה זו תואמת את התיארוך המוקדם של כמה פפירוסים יווניים וקטעי עור של התורה ממצרים ומקומראן, המתוארכים לאמצע המאה השנייה לפסה"נ או לסופה.<sup>5</sup>

אם נעקוב אחר איגרת אריסטאס, אין צורך לקבל את סמכותה באשר למוצאם של המתרגמים. ייתכן כי אלה לא נשלחו מארץ ישראל על ידי אלעזר הכהן הגדול, כמסופר באיגרת אריסטאס (סעיפים 172–176), אלא היו יהודים מצריים כישרוניים. לדברי אייטקן, 'נראה כי הטוב ביותר הוא למקם את המתרגמים בתוך חוג הסופרים של מצרים, שנהגו לכתוב פפירוסים תיעודיים וייצרו תרגומים של טקסטים תיעודיים'.<sup>6</sup> יהודים אחדים נמנו עם סופרים אלה.

- Tessa Rajak, *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford 2009, p. 42 2
- Paul Wendland, *Aristeae ad Philocratem epistula cum ceteris* בידי העדויות נאספו בידי 3  
*de origine versionis LXX interpretum testimoniis*, Leipzig 1900  
 של הסיפור, ראו במיוחד § 3, 6 *Epiphanius, De mensuris et ponderibus*,
- האגדה על מלאכת התרגום במצרים שנעשתה בידי שבעים ושניים (שבעים) אנשים התייחסה 4  
 לכתחילה רק לתורה, אך מאוחר יותר הוחלה על כל המקרא. ראו מאמרי 'Reflections on the Septuagint with Special Attention Paid to the Post-Pentateuchal Translations',  
 in idem, *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint: Collected Essays*, III (VTSup 167), Leiden 2015, pp. 429–448
- של דברים (מאה שנייה לפסה"נ); 4QLXXDeut של דברים יא 5  
 (אמצע המאה השנייה לפסה"נ); 4QLXXLev<sup>a</sup> של ויקרא כו (סוף המאה השנייה או ראשית  
 המאה הראשונה לפסה"נ); Pap. Fouad 266a (942) של בראשית ז, לח (אמצע המאה  
 הראשונה לפסה"נ); Pap. Fouad 266b (848) של דברים י–לג (אמצע המאה הראשונה  
 לפסה"נ); Pap. Fouad 266c (847) של דברים י–יא, לא–לג (1–50 לפסה"נ).
- James Aitken, 'The Language of the Septuagint', in James Aitken and James 6  
 Carleton Paget (eds.), *The Language of the Septuagint and Jewish-Greek Identity*,  
 idem, 'The Septuagint and Egyptian גם. Cambridge 2014, pp. 120–134 (133)  
 Translation Methods', in Wolfgang Kraus, Martin Maiser, and Michael van der  
 Meer (eds.), *XV Congress of the International Organization for Septuagint and  
 Cognate Studies*, Atlanta 2016, pp. 269–293

בדומה לזה, טען דוריבל כי רוב [ההדגשה מידי, ע'ט] החוקרים סבורים כי המתרגמים היו יהודים מצריים מלומדים,<sup>7</sup> ואולם אינני בטוח כי רוב החוקרים אכן מחזיקים בהשקפה זו. כקולה היחיד של הדעה המנוגדת אייטקן מצטט את איסרלין, שהציע כי שמותיהם של המתרגמים, כפי שהם רשומים באגרת אריסטאס, סעיפים 47–50, הם בעיקר בעלי רקע ארץ-ישראלי.<sup>8</sup> למרות זאת, אין ביכולתה של האגרת האפולוגטית לספק ראיות מסוג זה, וישנם חוקרים נוספים הסבורים כי מוצאם של המתרגמים הוא מארץ ישראל.<sup>9</sup> מוצאם של מתרגמי התורה ימשיך להעסיקנו, אך כעת אני פונה לנושאנו המרכזי – מוצא מגילות התורה העבריות המונחות ביסוד התרגום. ההנחה בדבר רקע אלכסנדרוני של מיזם התרגום של כל ספרי 'תרגום השבעים' איתנה כל כך, עד שחוקרים כינו את תרגום השבעים נוסח 'אלכסנדרוני'.<sup>10</sup> יתר על כן, לא זו בלבד שהנוסח היווני תויג כ'אלכסנדרוני', מצעו העברי/הארמי גם כונה או אופיין כך. למשל, ההנחה בדבר נוסח עברי

- Gilles Dorival, 'Les traducteurs viennent-ils de Palestine?', in idem, Marguerite 7  
Harl, and Olivier Munnich (eds.), *La Bible grecque des Septante: Du judaïsme  
hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988, p. 61  
דברים זו היא אגדית: התרגום הוא בעצם פרי עטם של מלומדים יהודים מאלכסנדריה).  
אחת הדעות החשובות היא דעתו של סבסטיאן ברוק: '[...] חושבני שסביר להניח כי שפת  
אימם הייתה יוונית, ועברית הייתה, אולי בעיקר, שפה שנלמדה בבית המדרש; כמו כן  
סביר ביותר כי ידעו גם ארמית וגם מצרית' (the Phenomenon of) Sebastian P. Brock,  
(the Septuagint', *OTS* 17 [1972], pp. 11–36 [34])
- B.S.J. Isserlin, 'The Names of the 72 Translators of the LXX (Aristeas, 47–50)', 8  
*JANESCU* 5 (1973), pp. 191–197
- Arie van der Kooij, ראו קוי, המתרגמים הגיעו מארץ ישראל. 9  
'The Septuagint of the Pentateuch and Ptolemaic Rule', in Gary N. Knoppers  
and Bernard M. Levinson (eds.), *The Pentateuch as Torah: New Models  
for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake 2007,  
pp. 289–300
- Paul de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der* 10  
*Proverbien*, Leipzig 1863, p. 2; Henry B. Swete, *An Introduction to the Old  
Testament in Greek*<sup>2</sup>, Cambridge 1914; repr. Peabody, MA 1989, pp. 1–28 ('The  
Alexandrian Greek version'); Henry St. James Thackeray, *The Septuagint and  
Jewish Worship: A Study in Origins* (The Schweich Lectures 1920), London 1921,  
p. 13 ('Alexandrian Bible') and passim

מצרי הוזכרה, אך לא פותחה, בידי גייגר ווינר.<sup>11</sup> היא זכתה לפיתוח נוסף, שבוסס רק על עדויות מעטות, ב'תאוריית הנוסחים המקומיים', שהציע אולברייט. על פי תאוריה זו, ענף מצרי של כתבי הקודש העבריים תורגם בנאמנות ליוונית בידי מתרגמי תרגום השבעים.<sup>12</sup> תלמידו של אולברייט, קרוס, המשיך להחזיק בהשקפותיו בדקות רבה,<sup>13</sup> והעיר באופן דומה: 'יש עדויות כי תרגום השבעים לשמואל ולמלכים הוכן מנוסח עברי מצרי [ההדגשה מידי, ע"ט] שנפרד מן המסורת הטקסטואלית הארץ-ישראלית הקדומה לכל המאוחר במאה הרביעית לפסה"נ".<sup>14</sup> אחת עשרה שנים מאוחר יותר חזר קרוס על טענה זו במחקר נוסף,<sup>15</sup>

Abraham Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums*<sup>2</sup>, Frankfurt a. Main 1928, p. 98;

Harold M. Wiener, 'The Pentateuchal Text: A Reply to Dr. Skinner', *BSac* 71 (1914), pp. 218–268 (221–35)

William F. Albright, 'New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible', *BASOR* 140 (1955), pp. 27–33. ושם בעמ' 31–32 נכתב: 'אנו נאלצים אפוא להתחשב

בהסתברות כי המתרגמים עסקו באדיקות בטקסט שנמסר במשך דורות במצרים עצמה'. אפיונו של המצע של תה"ש כ'מצרי' בתאוריה זו נשען על עדויות קלושות למדי. כדוגמה להשפעה מצרית שקדמה לתרגום השבעים על הטקסט של כמה ספרים' שלו, אולברייט (עמ' 30) מביא את התעתיק של שמו המצרי של יוסף בתרגום השבעים, אשר לטענתו משקף את מקבילתו המצרית המאוחרת של שם קדום (Ψουθομφανιχ) [בראשית מא 45]; Γεσεμ Αραβίας-ל'גשן (בראשית מה 10, מו 34); ἢ χώρα τῶν χαλδαίων (בראשית יא 31), משקף את הנוסח 'ארץ הכשדים' למול 'אור כשדים' שבנוסח המסורה; וכן Θεκεμινα עבור תחפנים (מלכים א יא 19–20), שלה קרא 'המשרתת של מין'. אין בעדויות אלה כדי לתמוך בהנחה בדבר טקסט עברי מצרי לתורה היוונית.

אולברייט דיבר על נוסחים של התורה ושל הנביאים, אשר נערכו במצרים בין המאות השישית והרביעית לפסה"נ (שם, עמ' 31).

Frank Moore Cross, 'The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert', *HTR* 57 (1964), pp. 281–299 (295) בשלב מוקדם יותר כבר הניח קרוס כי הנוסח העברי של שמואל הובא למצרים מארץ ישראל במאה הרביעית לפסה"נ, ובה נערך: *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Garden City, NY 1961, pp. 188–190

idem, 'The Evolution of a Theory of Local Texts', in Frank Moore Cross and Shemaryahu Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, MA/London 1975, pp. 306–320 (310) 'שוב, הפשוט ביותר הוא לראות בקהילה היהודית במצרים את משמריה של טיפוס הטקסט שהיה ביסוד התרגום היווני שנעשה באלכסנדריה'.

בעודו מודע לכך כי השקפה זו אינה תואמת את הסיפור של איגרת אריסטאס. הוא הצטרך אפוא להטיל ספק באמיתותו של הסיפור שסופר באיגרת, שעל פיו התורה תורגמה ממגילה שנשלחה מירושלים.<sup>16</sup>

מנטל, אשר לא סבר כי מגילות עבריות היו קיימות במצרים בתקופה הפרסית או שהיו סופרים מצריים שעסקו בכתבי הקודש העבריים במצרים בתקופה זו, ערער בתוקף על טענותיו של אולברייט.<sup>17</sup> לטענתו, אפשר להניח את קיומם של סופרים שעבדו באופן עצמאי על כתבי הקודש העבריים רק בקהילה יהודית מפותחת, שלא ידוע על קיומה בתקופה הפרסית. המושבה בִּיב אינה יכולה להיחשב ראייה רלוונטית, בשל היותה קהילת חיילים.

אני פונה עתה לשאלת מוצאן של המגילות שמהן נעשה התרגום. לשם כך אני סוקר לא רק מערכות מידע שכבר נותחו בעבר (רכיבים מצריים, רכיבים ארמיים, פרשנות ארץ-ישראלית), אלא גם טיעון חדש, והוא תכונות המאפיינות את נוסח תרגום השבעים (זיקות טקסטואליות לטקסטים עבריים ארץ-ישראליים). בדיון זה עלינו למצוא איזון בין טיעונים שונים שהועלו בנושא זה. החלק הראשון של הדיון עוסק באופי המצרי לכאורה של התרגום או של המתרגמים (סעיפים א–ג).

#### א. רכיבים מצריים בתרגום

התרגום משקף כמה רכיבים מצריים,<sup>18</sup> אף שאינם קלים לגילוי. המילים המצריות המעטות מעידות כי התרגום נעשה על אדמת מצרים, ואוצר המילים המצרי-היווני מעיד כי המתרגמים היו מודעים לכמה וכמה מונחים מקומיים. כוחן של הדוגמאות מן הסוג השני הוא בגיבוי שהן מקבלות ממקורות מצריים,

16 שם, הערה 16.

17 חיים־דב מנטל, 'הנוסח המצרי של החומש', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 5, ד (תשכ"ט), עמ' 183–197.

18 המחקר החדש ביותר בנושא זה, מחקרו של יאן יוסטן, מציג את העדויות בדרך מרעננת ויעילה: Jan Joosten, 'The Egyptian Background of the Septuagint', in Christophe Rico, and Anca Dan (eds.), *The Library of Alexandria: A Cultural Crossroads of the Ancient World*, Jerusalem 2017, pp. 79–87

במיוחד בפירוסיים; חולשתן באי היכולת להשוותן למילים יווניות ששימשו בארץ ישראל, בשל המחסור במקורות יווניים משם.

1. את הדוגמאות העיקריות למילים מצריות שנקטו מתרגמי תרגום השבעים סיפקו מורנץ וגרג,<sup>19</sup> אך הן מעטות. הדוגמאות שהציג גרג נוגעות בייצוג השם 'צפנת-פענח' על ידי Ψονθομφανηχ בבראשית מא 45 (שמו המצרי של יוסף, צפנת-פענח, שונה בתרגום לשמו המצרי פסונתומפנח), היקרותו של השם המצרי הטיפוסי ἰβις בויקרא יא 17 (נה"מ: ינשוף), ושבעה תרגומים נוספים.<sup>20</sup> קניג דן גם בתעתיק Μωϋσῆς עבור 'משה' ו-θίβις (סל) עבור 'תִּבְהָ' בשמות ב 3, 5,<sup>21</sup> וזיגרט מסכם את הטיעונים ומוסיף את שמו של פוטיפר בתרגום השבעים, Πετερρής (בראשית לו 36, לט 1, מא 45, 50, מז 20).<sup>22</sup> יש לציין גם את המילים המצריות השאולות ἄχει (אָחוּ בראשית מא 2) ו-οἶφι (אִי) (ויקרא ה 11, ו 13, במדבר ה 15, טו 4, כה 5).

19 Siegfried Morenz, 'Ägyptische Spuren in der Septuaginta', *Mullus, Festschrift T. Klausner* (JbAC, Ergänzungsband I), Münster 1964, pp. 250–258 = idem, *Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze*, ed. E. Blumenthal et al., Cologne 1975, pp. 417–428; Manfred Görg, 'Die Septuaginta im Kontext spätägyptische Kultur: Beispiele lokaler Inspiration bei der Übersetzungsarbeit am Pentateuch', in Heinz-Josef Fabry and Ulrich Offerhaus (eds.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta: Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel*, Stuttgart/Berlin 2001, pp. 115–130  
Henry St. James, ראו עוד, *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*, Thackeray, Cambridge 1909, index; Jacques Schwarz, 'Notes sur l'archéologie des LXX', *Revue d'Égyptologie* 8 (1951), pp. 195–198  
Humfrey Hody (1659–1707), *De bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis, latina Vulgata*, Oxford 1705, book II, ch. IV  
20 בסדר זה: דברים ט 26, בראשית א 2, ב 1, לו 3, שמות ב 10, לג 11. לדעתי אף לא אחת מן הדוגמאות משכנעת.

21 Yvan Koenig 'Quelques "égyptianismes" de la Septante', *BIFAO* 98 (1998), pp. 223–232  
John A.L. Lee, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch* (SBLSCS 14), Chico, CA 1983, p. 115

22 Folker Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament: Eine Einführung in die Septuaginta* (Münsteraner Judaistische Studien 9), Münster 2001, pp. 186–191  
Stefan Pfeiffer, 'Joseph in Ägypten: Althistorischen', *RAO* 2001, pp. 186–191

2. בחירות מאוצר המילים המצרית־היווני הוכרו במיוחד במאה העשרים בעקבות גילויים של פפירוסים רבים במצרים, ששיקפו את הלשון המדוברת והכתובה במקום. מגמה זו התחילה במחקריהם החשובים של דייסמן ואחרים בסוף המאה התשע עשרה;<sup>23</sup> מבין המחקרים המודרניים בולטים מחקריהם של לי<sup>24</sup> ושל אנה פסוני דל'אקווה.<sup>25</sup> לי הראה כי מילים ומונחים טכניים רבים בתרגום השבעים לתורה משקפים את הלשון היוונית מן המאה השלישית לפסה"נ, אף שלא תמיד הדגיש את רקעם המצרי.<sup>26</sup> יאן יוסטן הציע סוג מיוחד של מאפיין מקומי מצרי, והציע: '[...] הקבוצה שמתוכה נוצר נוסח זה הייתה

---

Beobachtungen zur griechischen Übersetzung und Rezeption von Gen 39–50', in Martin Karrer and Wolfgang Kraus (eds.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten: Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006* (WUNT 219), Tübingen 2008, pp. 313–322 (317–18)

Adolf Deissman, *Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums*, Marburg 1895; idem, *Neue Bibelstudien. Sprachgeschichtliche Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Erklärung des Neuen Testaments*, Marburg 1897; idem, *Licht vom Osten: Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1908

24 לי, מחקר לכסיקלי (לעיל הערה 21); ומחקרים קצרים רבים.

25 חוקרת זו התמקדה בספרים שונים של תרגום השבעים. ראו Anna Passoni dell'Acqua, 'La versione dei LXX e i papyri: note lessicali', in Roger S. Bagnall et al. (eds.), *Proceedings of the Sixteenth International Congress of Papyrology, New York, 24–31 July 1980*, Chico, CA 1981, pp. 621–632; eadem, 'Ricerche sulla versione dei LXX e i papiri, I Pastophorion. II Nomos. III Andrizesthai', *Aegyptus* 61 (1981), pp. 171–211; 62 (1982), pp. 178–194; eadem, 'La terminologia dei reati nei προστάγματα dei Tolemei e nella versione dei LXX', *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology, Athens, 25–31 May 1986*, II, Athens 1988, pp. 335–350; eadem, 'Notazioni cromatiche dall'Egitto greco-romano: La versione del LXX e i papiri', *Aegyptus* 78 (1998), pp. 77–115  
אצל 'Marguerite Harl, 'La langue de la Septante', בתוך דוריבל, הרל ומוניק, הביבליה היוונית של תה"ש (לעיל הערה 7), עמ' 243.

26 לכמה מקבילות מצריות ראו לי, מחקר לכסיקלי (לעיל הערה 21), עמ' 111, 113.

מורכבת בעיקר מחיילים'.<sup>27</sup> רקעה המצרי של לשון תרגום השבעים הודגמה היטב במילונם, רב הערך עדיין, של מולטון ומיליגן (1930), שמציג מקבילות מן הפפירוסים ללשונם של תרגום השבעים ושל הברית החדשה.<sup>28</sup> דוגמה מייצגת היא המילה ἐργοδιῶκται ('דוחקי עבודה'). מילה זו, המייצגת את המקבילה של 'נָגְשִׁים' בסיפורם של בני ישראל במצרים (שמות ג 7, ה 6, 10, 13), מציגה מונח טכני מצרי לאנשים הממונים על עבודות כפייה בתקופה ההלניסטית.<sup>29</sup> גרג התייחס לתרגום של 'רְפָאִים' (בראשית 2 נ 2 כ ἐνταφιασταί) (חונטים) במצרית, מונח טכני המשמש בעולם הרפואה המצרי.<sup>30</sup>

3. פפייר ניתח ידיעת פרטים מחיי היום-יום במצרים, במיוחד בסיפור יוסף.<sup>31</sup>

4. כמה חוקרים הציעו שתרגום השבעים משקף עקבות של פרשנות משפטית אלכסנדרונית, אך הראיות מפוקפקות. כמובן, הנחה זו עשויה להיות רלוונטית רק למתרגמים, ולא למצע שעמד לפניהם.<sup>32</sup> במיוחד, סבר פרנקל כי נוסף על השפעתה של הפרשנות המשפטית הארץ-ישראלית של חז"ל על המתרגמים, אפשר לזהות בתרגום השבעים עקבות של מערכת משפטית מקומית. אם האינטואיציה והדוגמאות של פרנקל נכונים, הם עשויים להצביע על מערכת פרשנות משפטית מקומית מתוחכמת ומפותחת מאוד באלכסנדריה

- Jan Joosten, 'Language as Symptom: Linguistic Clues to the Social Background of the Seventy', *Textus* 24 (2007), pp. 69–80 (80). מחקר זה של יוסטן ומחקרים נוספים שלו פורסמו מחדש בספרו *Collected Studies on the Septuagint: From Language to Interpretation and Beyond* (FAT 83), Tübingen 2012
- James Hope Moulton and George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, London 1930
- Henry George Liddell, Robert Scott, and Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968
- גרג, 'תרגום השבעים' (לעיל הערה 19), עמ' 119–120.
- פפייר, 'יוסף במצרים' (לעיל הערה 22).
- אפשר לתמוך בנקודה זו בראיות שגם הן רלוונטיות אך ורק למתרגמים. כמה חוקרים העירו על ידיעותיו של פילון, המאוחר במאתיים שנה, במסורות על־פה ארץ-ישראליות.
- ראו Bernard J. Bamberger, 'The Dating of Aggadic Materials', *JBL* 68 (1949), pp. 115–123 (122, 123); Naomi G. Cohen, *Philo Judaeus: His Universe of Discourse* (BEATAJ 24), Berlin 1995, pp. 33–51



במאה השלישית לפסה"נ, שאין לה כל ראייה אחרת. בדיון בדוגמאות של הפרשנות ההלכתית בתרגום השבעים לויקרא טען פרנקל כי המתרגם דבק בהלכה האלכסנדרונית, שמבוססת על הלכה ארץ-ישראלית.<sup>33</sup> עם זאת, ייתכן כי פרנקל מיהר מדי להניח פרשנות מצרית מקומית. בקבוצה זו הוא כלל תרגומים הרמוניסטיים של תרגום השבעים (לדוגמה ויקרא יט 19, שתורגם לדעת פרנקל בהתאמה לדברים כב 9, על פי מנהג מקומי),<sup>34</sup> תוספת עתיקה ואולי מסורת שונה (הוספת καὶ ἄλλα, ומלח, בויקרא כד 7, המיוחסת למקדש בהליופוליס [און]),<sup>35</sup> ותרגום הרמוניסטי או גרסה עתיקה.<sup>36</sup> מצד אחר, בדיון מעמיק אחר בפרשנות חז"ל שהשפיעה על מתרגמי תרגום השבעים, הזכיר פרייס דוגמאות רבות להשפעת הפרשנות הארץ-ישראלית, בעודו נמנע מלהזכיר אפשרות קיומו של ענף נפרד של הלכה אלכסנדרונית;<sup>37</sup> פרייס

33 Zecharias Frankel *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig 1851, pp. 133–134. קו טיעון זה אימץ יאן יוסטן, 'The Aramaic Background of the Seventy: Language, Culture and History', *BIOSCS* 43 (2010), p. 55

34 פרנקל, שם, עמ' 156.

35 שם, עמ' 157.

36 שם, עמ' 98. תרגום השבעים לשמות לד 20, 'וְאִם לֹא תִפְדֶּה וְעֲרַפְתּוּ': ἐὰν δὲ μὴ λυτρώσῃ αὐτό, τιμὴν δώσεις (והיה אם לא תפדה אותו, ושילמת). תרגום זה שונה מן הכתוב המקביל, יג 13, שבו מצוי התרגום המצופה: ἐὰν δὲ μὴ ἀλλάξῃς, λυτρώσῃ αὐτό (אך אם לא תיתן תמורתו, תפדה אותו). פרנקל סבור כי הסיבה לאי-ההתאמה בין שני התרגומים נעוצה בפרשנות ההלכתית של המתרגם של לד 20; אם כן מדוע לא נדרשו לפרשנות זו באותו מקרה ב-יג 13? לטענת פרנקל, המקרה ההלכי נוגע במקרים המתרחשים מחוץ לארץ-ישראל, לאו דווקא במצרים. לדעתי אין זה המצב. תרגום השבעים נוקט את הביטוי τιμὴν δώσεις, שעם הפועל שלפניו משקף כנראה מצע עברי אחר, או 'תפדה כערכך' כבויקרא כז 27 ובבמדבר יח 16, או 'וערכתו' במקום נוסח המסורה 'וערפתו'. האפשרות הראשונה מניחה גרסה הרמוניסטית ביסוד תרגום השבעים, כבמקומות רבים אחרים. האפשרות השנייה כרוכה בחילוף אותיות דומות. חילוף כזה הציע טיכסן, כפי שצוטט על ידי Iohannes F. Schleusner, *Novus thesaurus philologicus-criticus sive lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti*, I–V, Leipzig 1821, V.511 s. v. τιμὴ, המשתקפת בביטוי τιμὴν δώσεις (ראו את ההקבלה בין 'ערך' – τιμάω – בויקרא כז 12, 14 ובין 'ערך' – τιμή – בויקרא 15, 18, 25 וכו').

37 Leo Priejs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden 1948

הצהיר כי אינו מקבל את רעיונו של פרנקל בדבר השתקפות של פרשנות אלכסנדרונית בתרגום השבעים לשמות כב 8.<sup>38</sup> בסיכום הסעיף על רכיבים מצריים בתרגום השבעים, אנו מסיקים כי ללא ספק יש רכיבים כאלה בתרגום השבעים. ככלל, הם מצביעים על המתרגמים ולא על מוצאו של המצע העברי של תרגום השבעים.

### ב. רכיבים ארמיים בתרגום השבעים

בשעה שמציאותם של רכיבים מצריים בתרגום השבעים לתורה מצביעה באופן בלתי אפשרי לערעור על מצרים כארץ המוצא של התרגום, את רכיביו הארמיים אפשר להסביר בצורות שונות. הם מצביעים על המתרגמים, הן אם היה מוצאם ארץ ישראל הן אם היו מצריים, שכן ארמית רווחה בשתי הארצות גם יחד במאה השלישית לפסה"נ. כמה חוקרים מנצלים את מציאותם של רכיבים ארמיים להטעים את זיקתו של תרגום השבעים למצרים.<sup>39</sup> התרגום מכיל מעט מילים ארמיות המשקפות את הלשון שדיברו בה היהודים, למשל σαββατα משמות טז 23 ואילך (שַׁבָּתָא בארמית בשונה משַׁבָּת בעברית), πασχα משמות יב 11 ואילך (פסחָא בארמית בשונה מפֶסַח בעברית), ו־μαννα מבמדבר יא 6 ואילך (מָנָא בארמית בשונה מֶמֶן בעברית). למקרים אלה מצטרפת היקרותה היחידה של γειώρας, המבוססת על גֵיֹרָא (שמות יב 19, וכן ישעיהו יד 1), עבור גֵר העברית. במקומות אחרים

38 פרייס (שם), 3. אין לבלבל בין נוכחותו של מינוח משפטי אלכסנדרוני בתרגום השבעים, שבדרך כלל מוסכם על החוקרים, ובין פרשנות משפטית. לניתוח מעולה של מינוח משפטי שכזה, ראו, Jelle Verburg, 'The LXX of the Law of Deposit in Exodus 22:6-14', *JSCS* 51 (2018), pp. 65-82

39 יוסטן, 'רקע ארמי' (לעיל הערה 33), עמ' 53-72; idem, 'Septuagint Greek and the Jewish Sociolect in Egypt', in Eberhard Bons and Jan Joosten (eds.), *Die Sprache der Septuaginta/The Language of the Septuagint* (LXX.H Volume 3), Gütersloh Peter Walters (Katz), *The Text of the Septuagint: Its Corruptions and their Emendation*, ed. David W. Gooding, Cambridge 1973, pp. 246-256. ראו גם Peter Walters (Katz), *The Text of the Septuagint: Its Corruptions and their Emendation*, ed. David W. Gooding, Cambridge 1973, pp. 166-174; Anne-Françoise Loiseau, *L'Influence de l'araméen sur les traducteurs de la LXX principalement, sur les traducteurs grecs postérieurs, ainsi que sur les scribes de la Vorlage de la LXX* (SBLSCS 65), Atlanta 2016

המילה תמיד מתורגמת πάροιχος (מבראשית טו 13 ואילך) ו-προσίλυτος (משמות יב 48 ואילך).<sup>40</sup>

יאן יוסטן סיפק שפע של עדויות של הישענות בלתי הולמת על ארמית בתרגום השבעים,<sup>41</sup> אך עדויות כאלה מוגבלות מאד עבור התורה.<sup>42</sup> יתר על כן, טיעונים מסוג זה קשורים במתרגמים, ולא למצע שעמד בפניהם.

### ג. פרשנות ארץ-ישראלית המשתקפת בתרגום השבעים

תרגום השבעים משקף פרשנות ארץ-ישראלית, כלומר פרשנות הידועה ממקורות חז"ל. ההנחה היא כי זיקות אלה מצביעות על קשר בלעדי לארץ-ישראל, היות שאין כל ראיה כי ספרות דומה התקיימה על אדמת מצרים בתקופה האמורה. את הקשר הבלעדי בין תרגום השבעים ופרשנות חז"ל חשף לראשונה בהרחבה זכריה פרנקל,<sup>43</sup> ובעקבותיו ג' פירסט וליאו פרייס.<sup>44</sup> תחום

40 הניתוח הטוב ביותר הוא של יאן יוסטן, 'רקע ארמי' (לעיל הערה 33), שמציג דוגמאות נוספות, כתעתיקים המבוססים על ארמית ולא על עברית. לדוגמה, בעל צפן – Βεελσεφων (שמות יד 2, 9, במדבר לג 7) ולא Βααλσεφων; בעל פֶּעוֹר – Βεελφεγορ (במדבר כה 3, 5, דברים ד 3); בעל קֶעוֹן – Βεελεμων (במדבר לב 38). קדם ליוסטן לינהרד דלקאט, אשר טען כי תרגום השבעים לישעיהו תורגם מתוך תרגום לארמית. ראו Lienhard Delekat, 'Ein Septuagintatargum', *VT* 8 (1958), pp. 225–251

41 Jan Joosten, 'On Aramaising Renderings in the Septuagint', in Martin F. J. Baasten and Wido Th. van Peursen (eds.), *Hamlet on a Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* Emanuel Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*,<sup>3</sup> Winona Lake, IN 2015, pp. 196–197

42 שימו לב כי מחקרו של יוסטן מזכיר כמה דוגמאות מספרים שאינם כלולים בתורה.

43 פרנקל, השפעה (לעיל הערה 33), עמ' 222.

44 J. Fürst, 'Spuren der palästinisch-jüdischen Schriftdeutung und Sagen in der Übersetzung der LXX', in G.A. Kohut (ed.), *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut*, Berlin 1897, pp. 152–166

הערה 37). ספרות נוספת, שהתפרסמה לפני 1948 על פרשנות חז"ל, נזכרה ע"י פרייס, שם, עמ' xiii ו-105.

זה, <sup>45</sup> שעבורו הוצגו דוגמאות משכנעות רבות, קשור במתרגמים ולא במקור שעמד לפניהם.

בתחום נרחב זה של פרשנות הלכית ואגדית המשתקפת בתה"ש, די להפנות לשמות כב 12, <sup>46</sup> דברים כו 12 <sup>47</sup> ולדוגמאות מעטות נוספות.

קְשִׁיטָה (יחידה כספית בעלת ערך בלתי ידוע) מתורגמת בבראשית לג 19 (ובעקבות זאת גם ביהושע כד 32 ובאיוב מב 11) 'כבש' (ἀμνός, ἀμνάς) בתה"ש (ובאופן דומה בתרגום אונקלוס ובולגטה). פירוש זה משתקף גם בבראשית רבה עט, ז.

שמות כב 10	נה"מ	אִם־לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאֲכַת רֵעֵהוּ
תה"ש		ἢ μὴν μὴ αὐτὸν πεπονηρεῦσθαι ἐφ' ὅλης τῆς παρακαταθήκης τοῦ πλησίον
	NETS	that surely he has not acted wickedly against the entire deposit of the neighbor

המקבילה הרגילה של מלאכה היא ἔργον, אבל המילה מוסברת כאן על פי משמעה הטכני, פיקדון (παρακαταθήκη), המשמש לעיתים קרובות בספרות חז"ל. <sup>48</sup> מילה זו דומה למקבילה של 'פקדון' בתה"ש לויקרא ה 21, 23 – παραθήκη (השוו למקבילות של פקד – παρακατατίθημι בירמיה מ 7 [תה"ש: מז 7], מא 10 [תה"ש: מח 10]).

בסיכומו של סעיף זה, נראה לי כי הפרשנות ההלכית (והאגדית) בתרגום

45 לרקע כללי, ראו Shemuel Safrai, 'Halakha', in Shemuel Safrai et al. (eds.), *The Literature of the Sages*, Second Part (CRINT), Section Two, 3, Assen–Maastricht and Philadelphia 1987, pp. 137–139. גרסאות הלכיות בעיקר במקורות עבריים, מנותחות במחקרו של טיטר: D. Andrew Teeter, *Scribal Laws: Exegetical Variation in the Textual Transmission of Biblical Law in the Late Second Temple Period* (FAT 92), Tübingen 2014

46 לניתוח ראו Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*,<sup>3</sup> Minneapolis 2012, p. 65

47 לניתוח ראו הנ"ל, שימוש ביקורתי (לעיל הערה 41), עמ' 85.  
48 להפניות לספרות חז"ל, ראו יסטרוב, ערך 'פקדון'. ראו עוד פרייס, מסורת יהודית (לעיל הערה 37), עמ' 2.

התורה מצביעה על מעורבות עמוקה של המתרגמים בפרשנות ארץ-ישראלית. מימד זה של מעורבות מצביע על המתרגמים, ולא על מקורם העברי.

#### ד. זיקות טקסטואליות לטקסטים עבריים ארץ-ישראליים

עד כה לא מצאנו כל קריטריון חיובי לזיהוי המוצא של מצעו של תה"ש. כל הקריטריונים שנותחו לעיל מצביעים על המתרגמים ולא על מקורותיהם. אין לפקפק בקשרם של המתרגמים למצרים, אך העדויות מצביעות אך ורק על הרובד החיצוני של התרגום, ולא על מהותם של כתבי-היד שמהם נעשה התרגום. כדי לחזור אל תוך נושא הליבה, אנו חייבים לזהות תכונות המאפיינות את המצע של תה"ש. באופן טבעי, כל ניסיון לאפיין את המצע של תה"ש יהיה בהכרח סובייקטיבי. קשה לקבוע את הרכיבים המאפיינים טקסט עברי, ועוד יותר מכן במקרה של מצעו של תרגום, משום אי-הוודאות הנוספת שבשחזור מקורו העברי.

בקביעת התכונות הטקסטואליות החשובות ביותר של מצע התורה, אני מתעלם לשעה קלה מתה"ש לשמות לה-מ, שבו ככל הנראה עקב תה"ש אחרי כתב-יד עברי מדרשי שונה לחלוטין. התכונה הטקסטואלית החשובה ביותר של תה"ש היא ההרמוניסטיות שבו, בעיקר תוספות, שבמפתיע<sup>49</sup> רווחות יותר בתה"ש מבתורה השומרונית. עם זאת, תה"ש חולק רבים מהן עם התורה השומרונית. הקשרים הבלעדיים בין תה"ש, התורה השומרונית (להלן: שומ') והטקסטים הטרומ-שומרוניים, (1) יש בהם כדי לרמוז כי מוצא מקורו של תה"ש לתורה הוא מאזור צמיחתם של שומ' ושל הטקסטים הטרומ-שומרוניים, היינו ארץ ישראל. קשרים נוספים לאזור זה הם: (2) מגילות עבריות מקומראן, ו-(3) חיבורים עבריים בתר-מקראיים שחברו על אדמת ארץ ישראל. עדויות אלה לא הובאו לדיון במקורו של תה"ש.

49 'במפתיע', משום שבמחקר תכונה זו נחשבת בדרך כלל תכונה טיפוסית של התורה השומרונית. ראו את מחקרי המסכם 'Textual Harmonization in the Five Books of the Torah: A Summary', in Magnar Kartveit and Gary N. Knoppers (eds.), *The Bible, Qumran, and the Samaritans* (SJ 104 / Studia Samaritana 10), Berlin 2018, SJ 104, pp. 31–56

1. הקשרים בין תה"ש ושו"מ'  
 הקשרים בין תה"ש ושו"מ', הנוגעים במידה שווה לכל חמשת ספרי התורה, הם נרחבים. ההסכמות הנרחבות בין תה"ש ושו"מ' היו ידועות כבר במאה השבע עשרה, מאז הניתוח של ג'אן מורין (Jean Morin, Johannes Morinus).<sup>50</sup> מלומד זה החל בדיון בערכה של שו"מ', בחוותו את דעתו כי העדויות המצטברות מן השו"מ' ומתה"ש שוקלות יותר מאלה של נה"מ לבדו. השקפה זו הובעה בדיון התאולוגי בן המאה השבע עשרה בערכם ההשוואתי של נה"מ ותה"ש, ולפיכך 'כבדהו וחשדהו'.

היחסים המיוחדים בין שני מקורות אלה הוסברו בדרכים שונות מאז המאה השבע עשרה.<sup>51</sup> נטען כי תה"ש תורגם ממקור שומרני, שתה"ש נערך על פי מקור שומרני, או שהשו"מ' תורגמה מתה"ש. עם זאת, בשנת 1815, הוביל את הדיון בכיוון נכון יותר וילהלם גזניוס, שהציע כי 'התרגום האלכסנדרוני והטקסט השומרני נוצרו מתוך כתבי-יד מיהודה שהיו דומים זה לזה'.<sup>52</sup> הבעתי את הסכמתי עם דעה זו בפרוטרוט בשנת 2016.<sup>53</sup> הנוסח המשותף הזה מיוחד במינו, מפני שתה"ש ושו"מ' מסכימים בעיקר בגרסאות משניות, במיוחד בתוספות הרמוניסטיות, וכן בשכתובים שלהם לגנאלוגיות של בראשית ה'יא, השונות מאלה של נה"מ. שני הנוסחים רחוקים מלהיות זהים, אך יש להם תכונות משותפות חשובות.

בשני הנוסחים, השינויים ההרמוניסטיים, במיוחד התוספות, מהווים את המאפיינים הטקסטואליים הבולטים ביותר שלהם, ככל הנראה בהתבסס על נוסח עברי במקרה של תה"ש. מטרתן של תוספות אלה, המכילות לעיתים מילה ולעיתים יותר ממילה או חצי פסוק, הייתה לשפר את המסר של המקרא.

Jean Morinus, *Exercitationes ecclesiasticae in utrumque Samaritanorum Pentateuchum*, Paris 1631

51 לפרטים, ראו מחקרי 'The Shared Tradition of the Septuagint and the Samaritan Pentateuch', in Siegfried Kreuzer et al. (eds.), *Die Septuaginta: Orte und Intentionen* (WUNT 361), Tübingen 2016, pp. 277–293

52 Wilhelm Gesenius, *De Pentateuchi Samaritani origine indole et auctoritate commentatio philologico-critica*, Halle 1815, p. 14

53 טוב, 'מסורת משותפת' (לעיל הערה 51).

רבות מן התוספות ההרמוניסטיות האלה היו ייחודיות לתה"ש או לשומ', ואילו אחרות היו משותפות להם, כבדוגמאות שלהלן, שאופיין המשני ניכר: בראשית כ 14. 'נה"מ, שומ', תה"ש: (ויקח אבימלך) צאן ובקר ועבדים ושפחת; שומ', תה"ש + אלף כסף + (χίλια δίδραχμα), בהתבסס על פס' 16 בנה"מ, בשומ' ובתה"ש.

ההרמוניזציה בפסוק זה חושפת את טבעה המשני. על פי פס' 14 בנה"מ, אבימלך נתן לאברהם 'צאן ובקר ועבדים ושפחת', ואולם על פי פס' 16 בנה"מ, בשומ' ובתה"ש, הוא אמר לשרה כי נתן לאברהם 'אלף כסף'. יחידה כספית זו ככל הנראה ייצגה את ערכם של הפריטים שנתן אבימלך לאברהם על פי פס' 14. עם זאת, פרט זה מפס' 16 הוסף בשומ' ובתה"ש לפס' 14, וכך, לפי גרסה זו אברהם קיבל פיצוי כפול. ההרמוניזציה פתרה בעיה אחת בטקסט המשותף של השומ' ושל תה"ש, אך הותירה אי-התאמה בין פסוקים 14 ו-16; ואכן, הרמוניזציות רבות יוצרות בעיות חדשות.

בראשית נ 25. 'נה"מ, שומ' ותה"ש 'והעלתם (את עצמתי) מזה; שומ' ותה"ש + אתכם + (μεθ' ὑμῶν). בהתבסס על שמות יג 19 'נה"מ, שומ' ותה"ש 'והעליתם את עצמתי מזה אתכם' = פשיטתא. דוגמה זו מראה כמה טוב ידע סופר הרמוניסטי זה של בראשית את פרטי הנוסח המקראי. מילותיו של יוסף בבראשית נ 25 מצוטטות בהרחבה קלה בשמות יג 19, והרחבה זו עצמה נתחבה בשומ' ובתה"ש בבראשית.

אלו הן מקצת מהדוגמאות הרבות שניתחתי במחקריי על הרמוניזציות בחמשת ספרי התורה.<sup>54</sup>

Emanuel Tov, 'Textual Harmonizations in the Ancient Texts of Deuteronomy', in 54 idem, *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected Essays* (TSAJ 121), Tübingen 2008, pp. 271–282; idem, 'Textual Harmonization in the Stories of the Patriarchs', בתוך הנ"ל, *אסופת מחקרים (לעיל הערה 4)*, ג, עמ' 188–166; idem, 'The Harmonizing Character of the Septuagint of Genesis 1–11', בתוך הנ"ל, *אסופת מחקרים (לעיל הערה 4)*, ג, עמ' 489–470; idem, 'The Septuagint of Numbers as a Harmonizing Text', in Martin Meiser, Michaela Geiger, Siegfried Kreuzer, and Marcus Sigismund (eds.), *Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz, 6. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 21.–24. Juli 2016* (WUNT 405), Tübingen 2018, pp. 181–201; idem, 'Textual Harmonization in Exodus 1–24', *TC: A Journal of Biblical Textual*

בעיה מאתגרת בניתוח של ההסכמות בין השומ' ותה"ש (בניגוד לנוסח המסורה) היא הלשון המקורית של הרמוניזציות אלה. על פי השקפתי, רובן נמצאו כבר בנוסח שעמד לפניהם, ובמקרה זה הן רלוונטיות לנושא הגדון. לא סביר כי יד המקרה היא שבשני הטקסטים מצויות הרמוניזציות זהות כה רבות. יתר על כן, שני המקורות מסכימים ביניהם גם בכמה קבוצות נוספות של גרסאות משניות, כגון התאמות הקשריות,<sup>55</sup> וכן בכמה גרסאות עדיפות. כל הגורמים האלה מעלים בהכרח את הסברה כי לתה"ש ולשומ' מקור משותף. מצד אחר, אחרים טענו כי המתרגמים הוסיפו את ההרמוניזציות לתה"ש. החוקר הראשון שטען זאת היה תיאופילוס טפלו (1830), שהציג רשימה ארוכה של דוגמאות.<sup>56</sup> בעקבותיו צעד זכריה פרנקל, שהתבסס על טפלו והוסיף כמה דוגמאות, אבל בדרך כלל ייחס את התופעה לעורכים אלמוניים של כתבי-היד (*diaskewaštes*),<sup>57</sup> ולעיתים למתרגמים.<sup>58</sup> בעת האחרונה חזרו כמה חוקרים להשקפה קודמת בדבר ייחוס ההרמוניזציות למתרגמי ספר במדבר.<sup>59</sup> בשנת 1985 הצעתי כי הרמוניזציות אלה היו משוקעות במקור העברי

- 
- Criticism* 22 (2017). <http://rosetta.reltech.org/TC/v22/TC-2017-Tov.pdf>; idem, 'Textual Harmonization in Leviticus,' in Innocent Himbaza (ed.), *The Text of Leviticus, Proceedings of the Third International Colloquium of the Dominique Barthélemy Institute held in Fribourg (October 2015)* (Publications of the Dominique Barthélemy Institute 3), (OBO 292), Leuven 2020, pp. 13–37.
- 55 ראו טוב, 'מסורת משותפת' (לעיל הערה 51), עמ' 277–293.
- 56 Theophilus Eduardus Toepler, *De Pentateuchi interpretationis alexandrinae indole critica et hermeneutica*, Halle 1830, pp. 8–16.
- 57 פרנקל, השפעה (לעיל הערה 33), עמ' 58–63, 104–103, 164–163, 188–187, 223–221. הבסיס לגישתו של פרנקל הוצע בחיבורו הקודם, Zecharias Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig 1841, pp. 78–79.
- 58 ראו למשל את הערותיו של פרנקל, השפעה (שם), עמ' 187–188.
- 59 Gilles Dorival, *La Bible d'Alexandrie, 4: Les Nombres*, Paris 1994, pp. 42–43.
- ראו גם הערתו המתודולוגית המסכמת בעמ' 40; John William Wevers, *Notes on the Greek Text of Numbers* (SBLSCSS 46), Atlanta 1998, pp. xvii–xviii; Martin Rösel, 'Die Septuaginta und der Kult: Interpretationen und Aktualisierungen im Buch Numeri', in Yohanan Goldman and Christoph Uehlinger (eds.), *La double transmission du texte biblique: Études d'histoire du texte offertes en hommage à A. Schenker* (OBO 179), Fribourg/Göttingen 2001, pp. 25–40 (29–30)



של תה"ש, ולא נעשו בידי המתרגמים,<sup>60</sup> בהתבסס על הטיעונים האלה: (א) נאמנותם של המתרגמים למקורותיהם; (ב) המישור שבו נעשתה ההרמוניזציה; (ג) הסכמתה התכופה של שומ' עם תה"ש; ו-(ד) הסכמה לפרקים של תה"ש עם מגילה מקומראן. טיעונים אלה, שהוצעו במחקריי הקודמים על ספרי התורה,<sup>61</sup> מודגמים כאן בעזרת דוגמאות נבחרות.

א. נאמנותו של המתרגם. אם תרגום מסוים נשא אופי מילולי, נובע מזה כי ההרמוניזציות הנשקפות מאותו התרגום היו קיימות במקורו, משום שפעולת ההרמוניזציה היא סימן לחופש גדול. הרושם הכללי מטכניקת התרגום של תה"ש בספרי התורה הוא רושם של נאמנות למקור העברי, אך יש להמשיך ולחקור את טכניקת התרגום של כל אחד מן הספרים.

ב. המישור שבו נעשתה ההרמוניזציה. במקרים אחדים התכנים של שני הטקסטים היווניים – הטקסט ששונה על ידי הרמוניזציה והטקסט שאליו הותאם – שונים זה מזה, מה שהופך את האפשרות כי המתרגם עצמו הושפע מן ההקשר היווני לבלתי אפשרית. אם כל המקרים של ההרמוניזציה או רובם נובעים מאותה היד, אזי הכרח הוא כי השינויים נעשו במישור העברי ולא נצרו על ידי המתרגם. להלן דוגמאות להבדלים במצע העברי, באוצר המילים ובמבנה:

מקור שונה (התוספת מבוססת על מצע מעט שונה):

ויקרא י' 15. נה"מ, שומ' ותה"ש: לבניך; שומ' ותה"ש + ולבנתך + (καὶ σου ταῖς θυγατράσι σου). בהתבסס על פס' 14 בנה"מ ובשומ', ולא על תה"ש, משום שתה"ש משקף מצע שונה: אתה ובניך וביתך (ὁ σου καὶ οἱ υἱοὶ σου καὶ ὁ οἶκός σου).

ויקרא כב' 18. נה"מ, שומ': בני; תה"ש: 'קהל (ישראל)' (συναγωγή Ἰσραήλ), בהתבסס על טז' 17 נה"מ ושומ': 'קהל ישראל'. תה"ש ב-טז' 16 משלב את שתי

60 'The Nature and Background of Harmonizations', *JSOT* 31 (1985), pp. 3–29  
 Ronald S. Hendel, 'Harmonizing Tendencies: טיעון זה התקבל על ידי רונלד הנדל: in S and G', *The Text of Genesis 1–11: Textual Studies and Critical Edition*, New York/Oxford 1998, pp. 82–92

61 ראו לעיל הערה 54; התוצאות סוכמו במחקר הנזכר לעיל, הערה 49.

הגרסאות (συναγωγῆς υἱῶν Ἰσραήλ). לפיכך, לא ייתכן כי ההרמוניזציה נעשתה במישור התרגומי.

במדבר כט 11. נה"מ, שומ' ותה"ש; ונסכיה(ם); תה"ש + כמשפטם לריה ניחח אשה לה' + (κατὰ τὴν σύγκρισιν, εἰς ὁσμὴν εὐωδίας, κάρπωμα κυρίῳ) , בהתבסס על פס' 6 (κατὰ τὴν σύγκρισιν αὐτῶν, εἰς ὁσμὴν εὐωδίας κυρίῳ) עם מצע שונה (כמשפטם לריה ניחח לה').

אוצר מילים (מילות התוספת שונות מאלה של מקור ההרמוניזציה): ויקרא ו 9. נה"מ, שומ' ותה"ש: המזבח(ה); שומ' ותה"ש + אשה + (κάρπωμα), בהתבסס על ב 2 (θυσία).

ויקרא יג 39. נה"מ, שומ' ותה"ש: בעור; תה"ש + בשרו + (τῆς σαρκὸς αὐτοῦ), בהתבסס על פס' 11 (τῆς σαρκὸς αὐτοῦ). טיעון דומה בוויקרא יג 43 בהתבסס על פס' 2.

ויקרא כה 50. נה"מ, שומ' ותה"ש: שכיר; תה"ש + שנה בשנה + (ἔτος ἕξ) , בהתבסס על פס' 53 (ἐνιαυτὸν ἕξ ἐνιαυτοῦ). ויקרא כו 20. נה"מ: ועץ הארץ; שומ' ותה"ש: ועץ השדה (καὶ τὸ ξύλον τοῦ ἀγροῦ), בהתבסס על פס' 4 (καὶ τὰ ξύλα τῶν πεδίων).

מבנה שונה (מבנה התוספת שונה ממבנהו של מקור ההרמוניזציה): ויקרא כה 25. נה"מ, שומ' ותה"ש: אחיך; תה"ש + עמך + (ὁ μετὰ σοῦ). מבוסס על פס' 39 (παρὰ σοί). ויקרא כה 46. נה"מ, שומ' ותה"ש: לרשת; תה"ש + והיו לכם + (καὶ ἔσονται ὑμῖν). מבוסס על פס' 45 (ἔστωσαν ὑμῖν). ויקרא כו 21. נה"מ, שומ' ותה"ש: ואם; תה"ש + באלה + (μετὰ ταῦτα). מבוסס על פס' 23 (ἐπὶ τούτοις).

אף שבדרך כלל אי אפשר לחרוץ משפט על אוצר המילים של שני טקסטים יווניים כלשהם, משום שהתרגומים היווניים נוקטים את אוצר המילים הרגיל של תה"ש, במקרים הנ"ל אפשר להציג טיעון מוצק נגד הרמוניזציה פנימית בתה"ש.

ג. הסכמה תכופה בין שומ' ותה"ש. העובדה שתה"ש מסכים עם נוסחו של שומ' במספר כה רב של הרמוניזציות בכל חמשת ספרי התורה מחזקת את ההנחה בדבר רקע עברי גם להרמוניזציות האחרות שבהן הם אינם מסכימים.

ד. לפרקים יש הסכמה בין תה"ש ומגילה מקומראן. בכמה מקרים תה"ש מסכים עם מגילה מקומראן, והסכמות אלה תומכות ברעיון שתה"ש משקף טקסט עברי:

שמות ב 11. נה"מ, שומ' ותה"ש: בימים; 4QExod ותה"ש: + הרבים + (ταῖς πολλαῖς). מבוסס על פס' 23.

ויקרא כו 24. נה"מ, שומ' ותה"ש: בקרי; 11QpaleoLev ותה"ש: בחמת קרי (θυμῶ πλαγίῳ). מבוסס על פס' 28.

במדבר כב 11. נה"מ, שומ' ותה"ש: הארץ; 4QNum ותה"ש + והוא יושב ממולי (καὶ οὗτος ἐγκάθεται ἐχόμενός μου). מבוסס על פס' 5.

במדבר כב 11. נה"מ, ושומ' ותה"ש: וגרשתיו; 4QNum ותה"ש + מן הארץ + (ἀπὸ τῆς γῆς) 6. מבוסס על פס' 6 (ἐκ τῆς γῆς). שוני ביוונית.

בשל טיעונים אלה אני סבור שההרמוניזציות של תה"ש היו מבוססות על טקסטים עבריים. חוץ מן הדוגמאות שלעיל, חושבני שאין זה סביר שמתרגמים יווניים, לבטח מתרגמים מילוליים יחסית, הכניסו הרמוניזציות לפסוקי המקרא, ובמיוחד הרמוניזציות עם הקשרים מרוחקים. להרגשתי, ולא יותר מכן, המתרגמים הגבילו את משימתם להעברת המסר של התורה ללשון היעד, לפרקים עם חריגות פרשניות מן הפשט. ההסכמה התכופה בין תה"ש, מקורות עבריים כגון שומ' ומגילות טרום-שומרוניות מקשה על הדעה שהרמוניזציות בוצעו בידי המתרגמים. יתר על כן, הרמוניזציה בפרטים קטנים היא התכונה הטקסטואלית העיקרית בקבוצה של טקסטים מקראיים ליטורגיים עבריים<sup>62</sup> וברוב התפליין,<sup>63</sup> וכל הגורמים הללו תומכים בסבירות שההרמוניזציה התרחשה גם במקור העברי של תה"ש. רלוונטית במיוחד העובדה שהרמוניזציות אלה תכופות יותר במגילות קומראן הטרום-שומרוניות מבשומ' ובתה"ש.<sup>64</sup>

4QDeutj.k1.n 62

הנתונים נמנו במחקרי, 'The Development of the Text of the Torah in Two Major Text Blocks', *Textus* 26 (2016), pp. 1–27 63

ראו idem, 'The Samaritan Pentateuch and the Dead Sea Scrolls: The Proximity of the Pre-Samaritan Qumran Scrolls to the SP' (לעיל הערה 4), ג, עמ' 387–410. הטקסטים האלה קרובים יותר לשומ' מאשר לתה"ש, ואילו 4QNum<sup>b</sup>, נוסח מעבר, קרוב יותר לשומ' ולתה"ש כאחד. ראו idem, 'Textual Harmonization in the Five Books of the Torah' (לעיל הערה 53). 64

יש לבחון את הרכיבים המשותפים לתה"ש ולשומ' בנושאים טקסטואליים אלה עם הסכמתם בתכונה עריכתית חשובה: בבראשית, שומ' ותה"ש (אומנם עם הבדלים ביניהם) שונים בשיטתיות מנה"מ בהצגתם את הנתונים הכרונולוגיים ברשימות הגנאלוגיות בפרקים ה-יא. אני מניח שתי עריכות שונות (שומ' ותה"ש) וטקסט אחד (נה"מ) בפרק יא, ואולי שלוש עריכות שונות בפרק ה.<sup>65</sup> המקור העברי של תה"ש ושומ' מציג כמה תכונות משותפות.

הדיון עד כה הוביל לרעיון שיש רק הסבר אחד למוצא המשותף של תה"ש ושומ', והוא שהמקור של תה"ש הגיע מן האזור שבו הטקסטים הטרומ-שומרונים היו בבית, היינו בארץ-ישראל. טקסטים טרום-שומרונים אלה, כגון 4QpaleoExod<sup>m</sup> ו-4QNum<sup>b</sup>, גרמו למהפכה קטנה בחקר הנוסח. מקומה של שומ' היה בישראל, שכן מגילות שנמצאו בקומראן חולקות את תכונותיהן הייחודיות עם שומ' מימי-הביניים, להוציא גרסאות כיתתיות מעטות של שומ', ולפיכך הן מכונות טרום-שומרוניות.<sup>66</sup>

## 2. מגילות עבריות מקומראן

מוקד שני המצביע על ארץ-ישראל הקדומה כמוצא של המצע של תה"ש הוא שני טקסטים עבריים מקומראן. שני טקסטים אלה מציגים זיקות מיוחדות לתה"ש, מה שמוביל אותנו לסברה שבשני מקרים אלה המצע של תה"ש הגיע מארץ ישראל.

4QDeut<sup>a</sup> מסכים עם תה"ש כנגד נה"מ בתוספת של שתי צלעות רבות משמעות בדברים לב 43, אשר מעניקות לשיר נופך פוליתאיסטי. השניים גם מסכימים בארבעה פרטים קטנים, ושונים זה מזה בשלושה פרטים קטנים. עקב

<sup>65</sup> idem, 'The Genealogical Lists in Genesis 5 and 11 in Three Different Versions' 65 בתוך הנ"ל, אסופת מחקרים (לעיל הערה 4), ג, עמ' 221–238.

<sup>66</sup> כגזניוס, אני משער שלשני הטקסטים היה רקע ארץ-ישראלי משותף, אך שומ' העניקה לטקסט המשותף הזה נופך מיוחד; ראו לעיל הערה 51. הטקסטים הטרומ-שומרונים ושומ' שינו את הטקסט המשותף שלהם יותר מהמקור של תה"ש, הואיל ושילבו הוספות עריכתיות גדולות, כמו בסיפור המכות בשמות ז-יא, ובשילוב בשמות ובמדבר של קטעים שהועתקו מדברים א-ג. מלבד זאת שומ' גם שילבה גרסאות כיתתיות מעטות. המצע של תה"ש סטה מן המסורת הארץ-ישראלית המשותפת בשלב מוקדם, כשעדיין המשותף בינו ובין המסורת של הטקסטים הטרומ-שומרונים ובין שומ' היה רב, ומאוחר יותר קבוצת שומ' התרחקה עוד יותר מן הבסיס המשותף שלהם.

כמה אי-התאמות בין השניים, תה"ש לא יכול להיתרגם מ-4QDeut<sup>a</sup> עצמו, אלא מטקסט שקרוב לו עד מאוד.<sup>67</sup> מלבד זאת, ככל הנראה המגילה הכילה רק את השירה בדברים לב, בשעה שתה"ש לדברים מכיל את כל הספר.<sup>68</sup>

4QNum<sup>b</sup> מסכים עם תה"ש לעיתים קרובות בגרסאות מיוחדות, אך יש ביניהם גם אי-הסכמות רבות. ההסכמות החשובות ביותר הן כמה תוספות הרמוניסטיות.<sup>69</sup> למעשה, 4QNum<sup>b</sup> קרוב הן לתה"ש הן לשומ'; ראויות לציון הן התוספות העריכתיות הארוכות שלו המבוססות על ספר דברים (במדבר כ 13, כב 12, 22, כז 23) המשותפות למגילה ולשומ'.

### 3. חיבורים עבריים בתר-מקראיים שחוברו

#### על אדמת ארץ ישראל

מוקד שלישי המצביע על ארץ ישראל כמקור של המצע של תה"ש הוא הקשרים בינו ובין חיבורים מימי הבית השני שנתחברו בארץ ישראל. אף שאי אפשר להסיק כל מסקנות אשר לרקעם המקראי של חיבורים רבים מתקופת הבית השני, במקרים מסוימים הצליחו חוקרים לעשות זאת. חוקרים הצביעו על כמה חיבורים (ספר היובלים, המיוחס לפילון, המגילה החיצונית לבראשית, מגילת המקדש, 4Q252), המבוססים או על נוסח הקרוב לתה"ש (המיוחס לפילון) או על צירוף של טקסט טרום-שומרני ותה"ש (ארבעת החיבורים האחרים), אשר היו מאוד צמודים לפני שתה"ש ושומ' התפתחו בכיוונים שונים. החוקרים הגיעו למסקנות אלה לאחר בחינתם של חיבורים אלה ללא תאוריה טקסטואלית קודמת, והם מצאו שהחיבורים האמורים מסוגת המקרא המשוכת לא התבססו

67 התרגום הכפול באחת הצלעות בתה"ש יכול להיווצר בשלב מאוחר יותר.

68 כמה חוקרים הדגישו את הקשר הקרוב בין תה"ש ובין מגילה זו: Jeffrey H. Tigay, *The JPS Torah Commentary: Deuteronomy*, Philadelphia 1996, pp. 513–518; Alexander Rofé, 'The End of the Song of Moses (Deuteronomy 32.43)', in idem, *Deuteronomy: Issues and Interpretation*, London 2002, pp. 47–54 (והביבליוגרפיה שם).

69 כב 11 = פס' 5; כג 3 = וילך שפי נה' מ' וילך ויתיצב בלק על עולתו ובלעם (נקרה אל אלוהים וילך שפי) 4QNum<sup>b</sup> ותה"ש (καὶ παρέστη Βαλακ ἐπὶ τῆς θυσίας αὐτοῦ καὶ Βαλααμ) (εἰπορεύθη ἐπερωθῆσαι τὸν θεὸν καὶ ἐπορεύθη εὐθεῖαν = פס' 23; כה 16 = פס' 10; כו 33 שמות נה' מ' ואלה שמות 4QNum<sup>b</sup> ותה"ש (καὶ ταῦτα τὰ ὀνόματα) כז 1; לב 30; לה 21 = פס' 16, 17, 18; לו 1 = כז 2.

על נה"מ, אלא על מסורת נוסח המורכבת משומ' ותה"ש. לדוגמה, ונדרקם הראה כי ספר היובלים קרוב במיוחד לתה"ש ולשומ', טקסטים ש'ישראל היא סביבתם הטבעית'.<sup>70</sup> עבור ונדרקם, שומ' ותה"ש הם נציגים של המשפחה הארץ-ישראלית.

4. פפירוס נאש כיצירה ארץ-ישראלית  
פפירוס נאש (המכיל את עשרת הדיברות ושני קטעים נוספים<sup>71</sup>) שנמצא במצרים, מסכים עם תרגום השבעים בכמה פרטים וגרם לחוקרים להאמין כי הוא משקף מסורת מצרית מקומית. עם זאת, לאחר חקירה נוספת, יש לבחון את ההסכמות עם תרגום השבעים בעשרת הדיברות בהקשר רחב יותר. הטיעון המרכזי בעד הטענה כי יש בין פפירוס נאש ותרגום השבעים קרבה גדולה, הוא העובדה כי פפירוס נאש מכיל את ההנמקה לשבת המופיעה בשמות כ 11, במקום הנימוק המופיע בדברים ה 15. מצב זה דומה כביכול לכ"י B של תרגום השבעים לדברים, אך הוא רחוק מלהיות זהה לו, שכן הקודקס מכיל את שני הנימוקים, כפי שמכילה אותם המגילה 4QDeut<sup>a</sup>. אלא פפירוס נאש משקף מסורת טקסטואלית זהה לתפילין 4QPhyl G ו-8QPhyl III, אשר מחליפות את הנימוק של דברים בזה של שמות. פפירוס נאש שונה מכ"י B של תרגום השבעים לדברים בכך שהוא כולל רק חלק מן התוספות שבפפירוס נאש.<sup>72</sup>

70 James C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (HSM 14), Missoula, MT 1977, p. 137. הוא חזר על מסקנה זו במאמרו 'Jubilees and Hebrew Texts of Genesis-Exodus', *Textus* 14 (1988), pp. 71-85 (73). בשלב מאוחר יותר הוא התחשב גם באי-התאמות, והגיע למסקנה כי '[...] אם הייתה משפחת טקסטים ארץ-ישראליים שתה"ש והתורה השומרנית הם שני נציגים שלה וספר היובלים הנציג השלישי, אזי הייתה זו צריכה להיות קבוצה רופפת מאד של טקסטים שונים' (עמ' 84). ראו גם ניתוחו של ונדרקם, 'The Wording of Biblical Citations in Some Rewritten Scriptural Works', in Eduard D. Herbert and Emanuel Tov (eds.), *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, London 2002, pp. 41-56 (49-51).

71 דברים ה 6-21 (=שמות כ 2-7) קדם לצורה מתוקנת של נוסחת הפתיחה בדברים ד 45 ופרשת שמע (שרדו הפסוקים בדברים ו 4-5).

72 יש לציין כי הסדר ו-1-ח של הדיברות ו-1-ח של פפירוס נאש מצוי עוד רק בכ"י B של תרגום השבעים. מצד אחר פפירוס נאש וכ"י B שונים זה מזה בשישה פרטים. לפיכך אין צורך להניח כלל קרבה רבה לכ"י B בדברים. פפירוס נאש אינו קרוב למסורת הטקסטואלית

בה בעת, בשלוש השורות האחרונות בפפירוס נאש אפשר להבחין בהסכמה עם תרגום השבעים. כאמור, אחרי עשרת הדיברות באה בפפירוס נאש גרסה מתוקנת של דברים ד 45 ושל פרשת שמע, ו 4–9 (שרדו רק דברים ו 4–5). ההקשר של פפירוס נאש הוא של התפילין הארץ-ישראליות, ובמחקר אחר הצבעתי על כמה תפילין ממדבר יהודה שצירפו יחד שתי פרשות אלה באופן דומה.<sup>73</sup> עשרת הדיברות ופרשת שמע נקראו יחד גם בתפילת הבוקר במקדש, כפי שמצוין במשנה, מסכת תמיד ה, א. ראוי לציין שיש התאמה חשובה בין פפירוס נאש ובין תרגום השבעים בפרט אחד – בהופעתו של פסוק אחד הדומה לדברים ד 45 באותו מקום בשני המקורות, לפני ו 4. מיקומו של ד 45 במקומו הנוכחי בתרגום השבעים, לפני ו 4, כמבוא טקסי ל'שמע', תואם את עמדת אותו הפסוק שמשמש מבוא לעשרת הדיברות בדברים ד 45. משתמע מן התוספת הזו שפרשת שמע ראויה לאותו מבוא כעשרת הדיברות. לעת עתה, לא נמצאה כל ראיה נוספת למסורת זו, להוציא פפירוס נאש ותרגום השבעים ו 4, שתרגומו ללא ספק מבוסס על טקסט עברי. יש להכיר בקרבה הרבה בין תרגום השבעים ופפירוס נאש בפרט זה, אך יש לראותה בהקשרה הליטורגי הארץ-ישראלי.<sup>74</sup>

ד 45 מספק מבוא טקסי לפרשת 'שמע', בדומה לעמדתו המקורית, שבה נתפס כמבוא לעשרת הדיברות (דברים ה). עצם הצירוף של עשרת הדיברות ופרשת 'שמע' בכמה תפילין מתעד את השדרוג של פרשת 'שמע', ולפיכך נוכחותו של מבוא כזה הנשאל מעשרת הדיברות אינו מפתיע.

המשתפת של תה"ש לדברים או תה"ש לשמות. מסיבות שונות ההתאמות בין פפירוס נאש ובין תרגום השבעים (כנגד נה"מ של שתי הגירסאות של עשרת הדיברות) אינן משמעותיות, אפוא, ויש להתחשב גם בהבדלים ביניהן ובין פפירוס נאש. לכל אלה ראו בפירוט רב את מחקרי 'The Papyrus Nash and the Septuagint', in *A Necessary Task: Essays on Textual Criticism of the Old Testament in Memory of Stephen Pisano*, Analecta Biblica 14, ed. Dionisio Candido and Leonardo Pessoa da Silva Pinto (Roma 2020), Cornelis G. den Hertog, 'Het Shema' in de Griekse vertaling van וכן pp. 33–50 het Oude Testament', in Cees Houtman and L.J. Lietaert Peerbolte (eds.), *Joden, Christenen en hun Schrift, Fs C.J. Den Heyer*, Baarn 2001, pp. 5–14 (8)

73 ראו טוב, שם.

74 לפרטים ראו את מחקרי הנוכר.

## ה. מסקנות

תרגום השבעים לתורה ללא ספק משקף רכיבים לשוניים מצריים המעידים כי התרגום נעשה על אדמת מצרים. רכיבים אלה מלמדים על פעילותם של המתרגמים במצרים, אך אינם מצביעים על מוצאם של כתבי־היד שמהם תורגמה התורה. גם הרכיבים הארמיים בתה"ש והפרשנות הארץ־ישראלית המשתקפת בספרי תה"ש אינם מלמדים על מוצאם של כתבי היד שמתוכם נעשה התרגום. לא הבעתי דעה בשאלה אם המתרגמים היו חכמים שהגיעו מארץ ישראל ולמדו את התרבות היוונית או שהיו מלומדים מצריים שלמדו עברית.<sup>75</sup>

לעומת זאת מצאתי שיש זיקות טקסטואליות מובהקות בין תה"ש לטקסטים עבריים ארץ־ישראליים, מקראיים ולא־מקראיים. הצבעתי על קשרים טקסטואליים ייחודיים בין תה"ש, התורה השומרנית וטקסטים טרום־שומרונים בנוגע לנטיותיהם ההרמוניסטיות המשותפות ולעריכה שלהם את הגנאלוגיות בבראשית ה ו־יא. הדגמתי את הגרסאות המשותפות של טקסטים אלה וטענתי שבכל טקסט ההרמוניזציות מהוות את התכונה הטקסטואלית האופיינית לו.

בתה"ש הרמוניזציות אלה נוספו במקורות העבריים מתוכם נעשו התרגומים. השכבה המשותפת לתה"ש, שומ' והטקסטים הטרום־שומרונים מקומראן קשורה קשר הדוק עם ארץ ישראל בגלל מציאת הטקסטים הטרום־שומרונים בקומראן ובגלל מוצאה של שומ'. כמו כן ראוי לשים לב לקשר הטקסטואלי בין שומ' ותה"ש עם שורה של חיבורים עבריים בתר־מקראיים שחוברו על אדמת ישראל דוגמת ספר היובלים. לא זאת אף זאת: לקצת מגילות מקראיות שנמצאו בקומראן יש קשר טקסטואלי הדוק עם תה"ש. הזיקה המיוחדת בין תה"ש לתורה לפפירוס נאש העברי שנמצא במצרים נבעה מאופיו הארץ־ישראלי של הפפירוס המשתקף בדימיון לתפילין מקומראן ולמנהגי התפילה של א"י. אני מסכם אפוא שהמקורות של ספרי תה"ש לתורה היו טקסטים ארץ־ישראליים שנלקחו למצרים לשם תרגום, כמסופר באיגרת

75 שאלה זו לא נדונה במאמר זה, אך אינטואיטיבית נראה לי כי המתרגמים הגיעו מארץ ישראל.



[25] תרגום השבעים לתורה הוכן מתוך מקורות ארץ-ישראליים

אריסטאס. אינני מודע לכל תכונות מצריות ספציפיות של אותם טקסטים עבריים.

פרופ' (אמריטוס) עמנואל טוב, החוג למקרא, האוניברסיטה העברית בירושלים  
Emanuel.tov@mail.huji.ac.il



## תבניות מעגליות בחשיבה המקראית

שלמה בכר

מבוא

כידוע, המקרא כמעט שאינו מציג משנה סדורה של השקפת עולם או תמונת עולם. תפיסתו את העולם הסובב, את משמעות חיי האדם, תכלית הבריאה, מהות האלוהים וכיוצא באלה מתבטאת בדרך כלל במסירה של אירועים היסטוריים, ב'סיפורי מעשה', במצוות ובנבואות. העיון בטקסטים מגלה, בין היתר, כי התמונה הפיזית של העולם במקרא הייתה ערוכה בתבנית מעגלית. ההתבוננות בתופעות הטבע ובחיי האדם הובילה את ההגות של אנשי תקופת המקרא לפרש את העולם כפועל ומתנהג בתבנית הזו. התפיסה שלפיה העולם מתנהג בתבנית מעגלית הקרינה על כל תחומי החיים, כגון: מחזור החיים, הצלחה וכישלון של היחיד ושל העם ועוד. כפי שנראה בהמשך, היא השפיעה גם על ארגון התוכן של טקסטים רבים וסגנונם. התבנית המעגלית היא מתודה של אנשי ההגות לפירוש העולם ובעת ובעונה אחת גם מעניקה לעולם תכלית וייעוד. במאמר זה אתרכו בעיקר בביטוייה בסיפורת, אך לא רק בה. הרעיון שהסיפורת המקראית מעוצבת בתבנית מעגלית – כלומר האחרית חוזרת לראשית – נדון רבות בחקר המקרא.<sup>1</sup> החידוש במאמר הוא:

\* תודתי נתונה לפרופ' נילי שופק מהחוג למקרא באוניברסיטת חיפה, שעברה על המאמר והעירה הערות חשובות. עם זאת האחריות לרעיונות המובעים כאן היא עליי בלבד. ש"ב.  
1 קלאוס חושף תבניות כיאסטיות (שהן מעגליות) בשורה של טקסטים, חלקם שיריים וחלקם בפרוזה, ראו: נ' קלאוס, עיונים בסיפור המקראי: נאומים, מבנים קודקודיים והשוואות, תל אביב תש"ן (עמ' 30–40 [ספר יהושע]; עמ' 43–47 [ספר שופטים]; עמ' 103–112 [ספר שמואל ב]; עמ' 139–144 [ספר יונה]; 'י' זקוביץ, מקראות בארץ המראות, תל אביב תשנ"ה, עמ' 105; 'י' אמית, ספר שופטים: אומנות העריכה, ירושלים תשנ"ט<sup>2</sup>,

א. ההסבר, שתבנית חשיבה מעגלית נובעת מתמונה של עולם מעגלי.  
 ב. שהתבנית המעגלית בטקסט המקראי היא הביטוי הספרותי של תמונת העולם המעגלי.

הסיפורים במקרא הם לא 'סיפור'. בעיני מחבריהם הם אירועים אמיתיים שהתרחשו במציאות. מכאן, שכדי שלסיפור האירוע תהיה תבנית 'מציאותית', היא צריכה להיות מעגלית, כפי שנתפסה המציאות בעיני המחברים. אם לאירוע 'האמיתי', כפי שהגיע לידיעת המחבר, אין תבנית מעגלית, המחבר המקראי מעצב אותו כך, שיתאים לתמונת העולם שלו. כלומר המעגליות בסיפורת המקראית היא מעין בבואה של תפיסת המציאות והיא ביטוי לתמונת העולם. בכך עונה המאמר על השאלה מדוע עוצבו אירועים רבים במקרא בתבנית מעגלית.

#### א. מעגליות היקום

ההגדרה המילונית של מעגל היא קו עקום סגור שכל נקודותיו מרוחקות מרחק שווה מן המרכז. מעגל בחשיבה הלא-מתמטית ובתפיסה העממית הוא ביטוי גרפי של מחזוריות וגם תבנית היקפית. תפיסת עולם מעגלית ספרותית אינה מחייבת צורה סימטרית. העיקר בתפיסה זו הוא קיומם של תהליכים שחוזרים אל נקודת המוצא. בתמונת עולם מעגלית, תופעה או עלילה המתחילה בנקודה מסוימת חוזרת אל ראשיתה. כמו כן, בתפיסה מעגלית של העולם מצויות מערכות סגורות שאינן מתחברות עם מערכות אחרות, כשכל מערכת היא יחידה נבדלת לעצמה ואינה מעורבת במערכות אחרות. כך למשל, כוהן לא

עמ' 327-330; פ' פולק, הסיפור במקרא, ירושלים תשנ"ט, עמ' 214. יעקב מילגרם מראה שבספר ויקרא הנושאים מאורגנים בצורה מעגלית, שהקריטריון שלהם הוא נושאי הספר, ראו: י' מילגרם, ויקרא: ספר הפולחן והמוסר, ירושלים 2014, עמ' 175. בספר שופטים מוצא אפרים זנד מבנה קונצנטרי, ראו: א' זאנד, מבנים ומשמעות בסיפור המקראי, חיפה תש"ן, עמ' 123-126; C. Wyckoff, 'Have We Come Full Circle Yet? Closure, Psycholinguistics, and Problems of Recognition with the Inclusion', *JSOT*, 30.4 (2006), pp. 475-505; מרי דוגלס מראה בספר במדבר בנוי בצורה מעגלית לפי נושאים, ראו: M. Douglas, *Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition*, New Haven and London 2007, pp. 51-71; G. Wong, 'Psalm 73 as Ring Composition', *Biblica* 97,1 (2016), pp. 16-40

יחדל להיות כוהן לאורך כל ימי חייו ומי שאינו כוהן לעולם לא יוכל להיות חלק מהכהונה.

כבר בתקופות הפרהיסטוריות תפס האדם את העולם כבנוי מעגלים מעגלים.<sup>2</sup> תמונה זו של העולם רווחה בתרבויות שונות. במצרים הבינו שצורת הארץ היא משטח עגול.<sup>3</sup> במפה ממסופוטמיה צויר העולם כעגול שטוח המוקף מים מרים. בתוך המפה שבעה מעגלים נושאים שמות של ערים ומדינות.<sup>4</sup> מלכי אשור כינו עצמם מלכי 'ארבע כנפות הארץ',<sup>5</sup> מה שמבטא תפיסה של היקפיות.<sup>6</sup> גם למפות ששורטטו ביוון היה מתאר מעגלי.<sup>7</sup> לתמונת העולם המעגלית יש שלושה הסברים המעוגנים במציאות, שאינם סותרים זה את זה והם תוצאה של התבוננות האדם בעולם:

ההסבר הראשון. אופן הקליטה של הסביבה המרחבית באמצעות העין והאוזן. דרך הראייה, כאשר המתבונן רואה מסביבו את קו האופק כמעגל, הוא חש שהוא ניצב במרכז של מעין ציר שבו המרחב פרוש מסביבו. דרך השמיעה, הקול היוצא מקום אחד מתפשט לכיוונים רבים ויוצר תחושה של היקף. כך תופס האדם את עצמו כמי שנמצא במרכזו של מעגל.

הדה יסון מציגה את מעגלי המרחב של האדם על פי מעגל ההולך ומתרחב מלמעלה למטה, כך ש'סביבה מיידית' היא המעגל המצומצם, הקרוב מוחשית לאדם והוא הניצב במרכז; ואילו העולם הטרנסצנדנטלי הוא הרחב ביותר, שהוא הקוסמוס כולו.<sup>8</sup>

2 Sh. Talmon, 'har and midbar: an Antithetical Pair of Biblical Motifs', in N. Mindlin, M.J. Geller and J.E. Wansbrough (eds.), *Figurative Language in the Ancient Near East*, London 1967, pp. 117–142

3 E. Neuman, *The Great Mother*, translated by R. Manheim, Princeton N.J. 1972, pp. 221–223

4 הלוח נמצא כיום במוזאון הבריטי, BM-9268. צ' לוטן, התפתחות המיפוי באירופה, אתר מט"ח, בכתובת: <http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=11030>

5 CAD S/1, pp. 336–337

6 נ' ואזנה, כל גבולות ארץ, ירושלים תשס"ח, עמ' 20.

7 צ' פיין, מפות מגלות עולם, תל אביב תשמ"ה, עמ' 9. גם במפות רבות מתקופה מאוחרת מתואר העולם בתבנית עגולה. מפות עולם עתיקות, חלקן בתבנית עגולה, ביניהן

DigitalMapsOfTheAncientWorld.com: Hecataeus' Map

H. Jason, *An Essay in Oral Literature Genre*, Tel-Aviv 1971, p. 155

סביבה מיידית  
 סביבה קרובה  
 הארץ שלי  
 העולם הגדול  
 העולם הטרונסצנדנטלי

ההסבר השני. התבוננות בתופעות טבע החוזרות על עצמן, כמו למשל תנועות היום והלילה או התנועות של עונות השנה ושל גרמי השמיים, הובילה לתפיסה שהזמן חוזר על עצמו.<sup>9</sup> תפיסה זו משתקפת מהביטויים 'לתשובת השנה' (שמואל ב יא 1; מלכים א כ 22, 26) ו'תקופת השנה' (שמות לד 22), ובאה לידי ביטוי בלוחות המחשבים את ימי השנה.<sup>10</sup> או בביטוי 'לְמוֹעֵד הַזֶּה כָּעֵת תִּהְיֶה' (מלכים ב כד 16). הנדידה המחזורית של שבטי הרועים, שנדדו עם עדריהם בעקבות שינויי מזג האוויר בחיפוש אחרי שדות מרעה, תרמה לתודעת מעגליות הזמן. גם חוויית הזמן של עובדי האדמה הייתה מחזורית והיא עודנה כך.

ההסבר השלישי. התבוננות בהתנהגות האנושית הובילה למחשבה שבעולם קיים סדר צודק. במקרא רווחה תפיסה, שלפיה אלוהים ברא עולם מושלם, כפי שנכתב בסוף מעשה בראשית: 'וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד' (בראשית א 31),<sup>11</sup> וכפי שביטא זאת משורר תהילים: 'מִה רָבוּ מַעֲשֵׂיךָ ה' כָּל־מַעַלְמֵי עֲשִׂיתָ' (תהילים קד 24).<sup>12</sup> עבירות מוסריות פוגמות

9 M. Malul, *Knowledge, Control and Sex, Studies in Biblical Thought, Culture and World View*, Tel Aviv 2002, p. 432

10 ראו למשל הביטוי: 'וכתב שם הים' [=וכתב שם הים] בחרס מס' 1 מחרסי ערד, שורות 3–4 (ש' אחיטוב, הכתב והמכתב, ירושלים תשס"ה, עמ' 83), וכן: 'וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי בְּשָׁנָה הַתְּשִׁיעִית בַּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי בְּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ לְאֹמֶר: בֵּן אָדָם כָּתוּב לְךָ אֶת שֵׁם הַיּוֹם אֶת עֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה סִמֶּךָ מִלֶּךְ בְּכָל אֵל יְרוּשָׁלַם בְּעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה' (יחזקאל כד 1–2). הביטוי 'שם היום' מורה על רישום התאריך בלוח שנה.

11 גם קהלת הספקן מתפעל מהעולם המושלם: 'אֶת הַכֹּל עָשָׂה יָפֵה כְּעֵתוֹ' (קהלת ג 11), אם כי קהלת מביע בכך תהייה על הסתירה בין כוונת הבריאה ובין המציאות, מפני שבהמשך הוא טוען: 'גַּם אֶת הָעֵלָם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא יִמְצָא הָאָדָם אֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֵאשׁ וְעַד סוֹף' (שם, שם).

12 מוטיב דומה מצוי ב'אנומה אליש', ברשימת חמישים שמותיו של מרדוך, שכל אחד מהם מביע את אחת מתכונותיו כבורא וכשליט שבריאותיו מוצלחות, ראו: ש' שפרה וי' קליין,

בסדר הטוב הקיים בעולם והתיקון מושג בענישת החוטא. הענישה נתפסת כמחזירה את העולם לאיזונו המוסרי, כלומר מחזירה אותו למצבו ההתחלתי בתנועה כמו-מעגלית.

בצד ההסברים המבוססים על התבוננות בטבע העולם ניתנו הסברים נוספים המבוססים על הגות פסיכולוגית. מרי דוגלס בספרה *Thinking in Circles* משערת שהתבנית המעגלית כשלעצמה יכולה להיות מודל מטפיוז של סדר העולם – 'גלגל המזלות למשל'.<sup>13</sup> גם המיתוס של 'החזרה הנצחית' בנוי על תפיסה מעגלית.<sup>14</sup> אפשרות שכל סיום הוא פתיחה של תנועה מעגלית: התחדשות וייצור מחודש, חזרה נצחית של היקום. אריך נוימן מסביר את התפיסה המעגלית של היקום כארכיטיפ של הנקבה: 'תכונת היסוד של הנשיות מתגלה כמעגל הגדול, שהוא היקום והוא מכיל את היקום'.<sup>15</sup>

## ב. תמונת עולם מעגלית במקרא. היבטים של תבניות מעגליות

### 1. צורת העולם והתנהלות הזמן

כאמור, בני תקופת המקרא סברו שלעולם צורה מעגלית, ושזמן העולם הוא מעגלי. הוא חוזר על עצמו והוא גם מתנהל בצורה מעגלית. תופעות הטבע עוברות מהלך שבסיומו הן חוזרות לתחילתן. הרוח: 'סֹבֵב סָבֵב הוֹלֵךְ הָרוּחַ וְעַל סִבְיַתָּיו שָׁב הָרוּחַ' (קוהלת א 6). הנחלים: 'אֶל מְקוֹם שֶׁהִנְחָלִים הַלְכִים שָׁם הֵם שָׁבִים לְלִכְתָּ' (שם, שם 7) וגרמי השמיים: 'וְזָרַח הַשָּׁמַשׁ וּבָא הַשָּׁמַשׁ

בימים הרחוקים ההם, תל אביב תשנ"ו, עמ' 44–53. ראו גם מ' וינפלד, עלילת הבריאה הבבלית, האוניברסיטה העברית בירושלים, החוג למקרא, פנימי, ירושלים תשל"ג, עמ' 111 והערה 34; ש' גלנדר, ספר בראשית, ב, תל אביב תשע"א, עמ' 150. המוטיב נמצא גם בכתובת מצרית על האל פתח: 'וכך פתח היה מרוצה' (או, 'נח, לאחר שיצר את הכל'), ראו: J.A. Wilson, (translator), 'The Memphite Theology of Creation', in *Ancient Near Eastern Texts in Relation to the Old Testament*, Edited by J.B. Pritchard, Princeton, 1969, p. 5, n. 19

13 דוגלס (לעיל הערה 1), עמ' 73 (התרגום מידי, ש"ב).

14 א' מירצה, המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה, תרגם יותם הראובני, ירושלים 2000.

15 נוימן, (לעיל הערה 3), עמ' 211 (התרגום מידי, ש"ב).

וְאֵל מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵף זֹרֶחַ הוּא שֵׁם' (קוהלת א 5). כך תופס גם הנביא את המרחב באופן מעגלי: 'שָׂאֵי סְבִיב עֵינֶיךָ וְרָאִי כָּל־מַעֲשֵׂי בְּאֵרֶץ לְךָ' (ישעיהו ס 4, השוו מט 18).<sup>16</sup> הביטוי המקראי המריזמי 'מֵיִם עַד יָם' מגדיר את תחום סמכותו של המלך היהודאי: 'וַיֵּרֶד מֵיִם עַד יָם וּמִנְהָר עַד אֶפְסַי אֶרֶץ' (תהילים עב 8). התקבולת 'וּמִנְהָר עַד אֶפְסַי אֶרֶץ' מראה שבביטוי 'מֵיִם עַד יָם' אין הכוונה לתחום מהים התיכון עד ים המלח, אלא לשני אתרי מים בקצות העולם (ראו גם עמוס ח 12; זכריה ט 10).<sup>17</sup> תמונה מעגלית משתקפת מהמילה 'חוג' לתיאור העולם. שם העצם 'חוג' משמעותו מעגל, והוא קיים בעברית ובארמית ממלכתית.<sup>18</sup> ישעיהו השני מתאר את הארץ כמעגלית: 'הַיֵּשֶׁב עַל חוּג הָאָרֶץ' (ישעיהו מ 22). גם החוכמה המואנשת בספר משלי מתארת את אלוהים כמי שעיצב את התהום כמעגלית: 'בְּהִכְיֵנוּ שְׁמַיִם שֵׁם אֲנִי בִּחְקוֹ חוּג עַל פְּנֵי תְהוֹם' (משלי ח 27).<sup>19</sup> באיוב מתוארים השמיים: 'עֲבִיבִים סֹתֵר לּוֹ וְלֹא יִרְאֶה וְחוּג שְׁמַיִם יִתְהַלֵּךְ' (איוב כב 14; ראו גם כו 10).

- 16 בהגדרות מקום במקרא יש שימוש נרחב בתואר 'סביב': בראשית כג 17; דברים יג 8; יהושע כד 42; שמואל ב ז 11; מלכים א ה 4, 11. מובנו של שם התואר 'סביב' הוא היקף. שם התואר 'סביב' במשמעות של תיאור כללי וסתמי של המרחב מצוי 84 פעמים במקרא. כך למשל, 'מֵאֲלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סְבִיבְתֵיכֶם הַקְּרִבִּים אֵלֶיךָ או הַרְחִיקִים מִמֶּךָ מִקְצֵה הָאָרֶץ וְעַד קְצֵה הָאָרֶץ' (דברים יג 8), או: 'וַיִּקְם שְׂדֵה עֶפְרוֹן אֲשֶׁר בְּמִכְפֵּלָה אֲשֶׁר לִפְנֵי מִמְרֵא הַשְּׂדֵה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר בּוֹ וְכָל הָעֵץ אֲשֶׁר בַּשְּׂדֵה אֲשֶׁר בְּכָל גְּבֻלֹ סְבִיב' (בראשית כג 17). כלומר תמונת השטח שליד המספר נתפסת בצורה אינטואיטיבית כמעגלית ומקיפה.
- 17 ראו מ"ה בן שמאי, 'דמות העולם במקרא', אנציקלופדיה מקראית, ב (תשי"ד), טור 667.
- 18 מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף ועד ת"ו, רמת גן תשס"ו, עמ' 210; J. Hofijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North West Semitic Languages*, Leiden 1997, 'hagy', p. 348
- 19 K. Seybold, *TDOT* vol. IV (1975–1977), 'chûgh', pp. 245–247; א' הורביץ, ספר משלי (מקרא לישראל), א, תל אביב וירושלים תשע"ג, בפירושו למשלי ח 27, עמ' 260. גם לדעת מנחם הרן, 'הקדמונים ואנשי המקרא תפסו את העולם כמעגל שטוח מוקף ויושב על ים', ראו: מ' הרן, 'חגים, זבחי משפחות וחגיגות', בתוך: הנ"ל, תקופות ומוסדות במקרא, תל אביב תשל"ג, עמ' 77; על פי שלום פאול, "'היֵשֶׁב עַל חוּג הָאָרֶץ'" (ישעיהו מ 22), אלוהים יושב על הארץ, שהיא מעגל, ראו: ש' פאול, ספר ישעיהו, מ–מח (מקרא לישראל), תל אביב וירושלים תשע"ח, עמ' 106. מראי מקום נוספים לשורש חו"ג: ישעיהו מד 13; איוב כו 10. כמו כן נמצא שם העצם 'חוג' בהקשר של תיאור העולם ('חוג ימים') במגילת המלחמה ממגילות מדבר יהודה, טור י, שורה 13, מהד' א' קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, א, ירושלים תש"ע, עמ' 121.



כל הטקסטים שבהם נמצא השורש חו"ג מתארים את האל כנמצא בעולם מעגלי: הארץ, התהום והשמיים.<sup>20</sup> אלוהים 'מעצב', 'מתהלך', 'יושב' וגם 'נוטה' את השמיים כאוהל מעגלי.<sup>21</sup> תמונת עולם מעגלי מכילה תפיסה פנומנלית מעגלית של חיי האדם. תולדות האנושות הן מחזוריים של דורות: 'דור הלך ודור בא והארץ לעולם עמדת' (קוהלת א 4). משמעות המילה 'דור' בהקשר משפחתי היא הצאצאים בשלשלת אנכית במשפחה וגם ציבור אנשים החי באותו הזמן. נראה שהמטפורה של המעגל ל'דור' היא הרעיון המעגלי, שכל שכבת גיל היא מערכת זמן סגורה מלידה ועד מוות וחזור חלילה. נראה שהמשמעות הראשונית של השורש דו"ר היא 'מעגל'.<sup>22</sup> הוא מצוי גם באוגריתית ובשפות שמיות נוספות.<sup>23</sup> תמונת זמן מעגלית משתקפת בפרשת החטא והעונש בסיפור גן העדן: 'וַיִּשְׁלַחֵהוּ ה' אֱלֹהִים מִגֵּן עֵדֶן לְעֵבֶד אֶת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׂם' (בראשית ג 23), וכן: 'כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב' (בראשית ג 19). כך מבין גם קוהלת את הפסוק: 'וַיֵּשֶׁב הָעָפָר עַל הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נָתַןָה' (קוהלת יב 7. ראו גם תהילים קד 9). איוב נותן ביטוי דומה למעגל החיים: 'וַיֵּאמֶר עָרֶם יֵצְתִי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעָרֶם אָשׁוּב שָׁמָּה' (איוב א 21). קוהלת נאחז באותם הביטויים ממש כדי לאשש את תפיסת החיים שלו: 'כֹּאֲשֶׁר יֵצֵא מִבֶּטֶן אִמּוֹ עָרוֹם יָשׁוּב לְלֶכֶת כְּשֶׁבָא [...] (קוהלת ה 14). השורש שו"ב נמצא בכל המובאות כאן והוא מורה על חזרה להתחלה.<sup>24</sup> עוד צורה של חזרה להתחלה נמצאת בבריאת תופעת טבע חדשה ומשופרת במקום התופעה הישנה שהסתאבה. לפי ישעיהו, העולם ייברא מחדש: 'הִנְנִי בּוֹרֵא שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וְאָרֶץ חֲדָשָׁה' (ישעיהו סה 17; והשוו סו 22). כלומר זמן העולם ישוב אחורנית. וכך

20 Seybold שם, עמ' 245, III. ראו גם: נ' איילי-דרשן, ודרך על במתי ים, ירושלים תשע"ו, עמ' 220, 229.

21 האוהל היה דמוי פעמון – יריעות הנמתחות לגובה מבסיס עגול, ראו: מ' גושן-גוטשטיין, 'אהל', אנציקלופדיה מקראית, א, תשט"ו, טורים 124–125.

22 J.L. Palache, 'dwr. Turn, Move in a Circle, Circuit of Time', *Semantic Notes on the Hebrew Lexicon*, Leiden 1959, p. 21

23 דור באוגריתית: 'Cycle', 'Association'. 2) 'Circulation', 'Generation'. 1) 'Circle', Palache, p. 24, dr. 1

24 משמעות השורש היא פנייה לכיוון המנוגד לכיוון המקורי: תְּשׁוּבָה – *ṣûbâ*; מְשׁוּבָה – *mēšûbâ*; שׁוּבָה – *šûbâ*; שׁוּב – *šûb*; ראו: H.G. Fabry and M. Grupner (eds.), *TDOT*, vol. XIV, p. 464. ראו דיון מפורט בשורש שו"ב בעמ' 59. המילה המקבילה באכדית היא *taru* – לחזור למצב הקודם, שם, עמ' 465.

כותב שלום פאול בפירושו לפסוק: 'סדר עולם חדש מובטח לעבדי ה' [...]. ואחרית הימים תדמה לראשית הימים, עידן גן העדן'.<sup>25</sup> גם האור האלוהי שנברא עוד לפני בריאת המאורות (שנבראו ביום הרביעי) ישוב להאיר לעולם: 'לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנגה הירח לא יאיר לך והיה לך ה' לאור עולם ואלהיך לתפארתך. לא יבוא עוד שמשך וירחך לא יאסף כי ה' יהיה לך לאור עולם ושלמו ימי אבליך' (ישעיהו ס 19–20). גם יחזקאל תובע מהעם לעשות לו לב חדש ורוח חדשה: 'השליכו מעליכם את כל פשעיכם אשר פשעתם בם ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה ולמה תמתו בית ישראל' (יחזקאל יח 31, יא 19, והשוו לו 26). ירמיהו מנבא להתחדשות בביטול המציאות הישנה: 'הנה ימים באים נאם י"י וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה. (לא) לא כברית אשר כרתי את אבותם ביום החזיקי בידם להוציאם מארץ מצרים [...]' (ירמיהו לא 30–31). עולם חדש, אדם חדש וברית חדשה יסודם בתפיסה אחת אשר לה כמה היבטים, והיא אפשרית מבחינת הנביאים, מכיוון שהנחות היסוד הסמויות שלהם התבססו על תמונת עולם מעגלית. דברי וינפלד מאירים את הרעיון הזה: 'לב חדש' ו'רוח חדשה' ו'ברית חדשה' הם למעשה וריאציות על אותו הנושא, שכפי שאשתדל להראות, העובר כחוט השני כמעט אצל כל הנביאים הקלסיים. פירושו של הנושא ומשמעו הם התחלה חדשה או התחלה מחדש. (ההדגשה מידי. ש"ב).<sup>26</sup>

## 2. השלמת פעולה

מעגליות מתבטאת גם בכך, שתופעות טבע ומהלכים היסטוריים מסתיימים רק כאשר הם נשלמים. החתירה לשלמות ול'סגירת מעגל' היא מעין חוק יסוד של התנהלות העולם. בבריאת העולם ניכרת החתירה ליצירת מערכות שלמות וסגורות. האל בורא את הצמחים ואת בעלי החיים כמערכות קיום נפרדות והמחבר מנסח זאת בביטוי החוזר: 'למינהו' (בראשית א 11; א 12 [פעמיים]; א 21; א 24 [פעמיים]; א 25 [שלוש פעמים]). לפי דברי הרמב"ן לבראשית א 11,

25 פאול (לעיל הערה 19), עמ' 550.

26 מ' וינפלד, 'חזון יחזקאל על לב חדש ורוח חדשה בהשוואה לחזון ירמיהו על ברית חדשה', בתוך: יצחק אבישור (עורך), עיונים בספר יחזקאל, דברי חוג העיון בתנ"ך אצל נשיא המדינה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 311. וינפלד רואה גם בפסוק: 'לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי' (תהילים נ 12) ביטוי לרעיון דומה. וינפלד, שם, עמ' 315.

כוונת הביטוי 'למינהו' היא הפרדה: 'ואמר שיהיה כל זה למינהו, והוא איסור הכלאים, כי הזורע אותם מכחיש בכח מעשה בראשית'. בסיום בריאת העולם בורא אלוהים את האדם. בראש פסוק 27 נאמר: 'וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ' (שם, שם 27). בהמשך הוא מבהיר ש'אדם' הוא יחידה אנושית שלמה המורכבת משני רכיבים: 'זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם' (בראשית א 27). חשיבה זו חוזרת ביתר פירוט בספור השני על בריאת העולם. האל בורא את האדם הזכר 'לבדו' ונוכח ש'לא טוב' הדבר. כדי להשלים את היצירה האנושית הוא בורא את האישה, ואז מגיעה האנושות לשלמותה: 'וַהֲיוּ לְבָשָׂר אֶחָד' (שם, ב 24). אף ששני תיאורי הבריאה שונים זה מזה יש דמיון בחתירה להצגת בריאת האדם כצירוף של זכר ונקבה המשלימים זה את זה.

יציאת אברם מאור כשדים וההבטחה לעשותו לגוי גדול (בראשית יב 2) היא התחלת מעגל המסתיים בהתגלות ליעקב בחלום, שבו מבטיח אלוהים לעשותו לגוי גדול (שם, מו 3). הקשר בין הברכה לאברם ב-יב 2 ובין הברכה ליעקב ב-מו 3 הוא מעגלי. הוא תחום בין שני פסוקים היוצרים אינקלוזיון:<sup>27</sup>

אברם: 'וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וְאֶבְרַכְךָ וְאֶגְדָּלְהָ שְׂמֶךְ וְהָיָה בְּרָכָה' (בראשית יב 2).

יעקב: 'אֵל תִּירָא מִרְדָּה מִצְרַיִמָּה כִּי לְגוֹי גָּדוֹל אֲשִׁימְךָ שָׁם' (שם, מו 3).

האינקלוזיון יוצר חיבור משלים בין אברם ליעקב. הברכה כוללת את המשפחה לדורותיה. כדי להגיע לסיום יצירה צריך לציין כי היא הושלמה. לאחר שנאמר: 'וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהָיָה טוֹב מְאֹד' (בראשית א' 31) משלים הכתוב את הכרות אלוהים באמירה: 'וַיִּכַּל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה [...] (בראשית ב 2). כך גם נאמר על משה כאשר כילה את מלאכת המשכן: ' [...] וַיִּכַּל מֹשֶׁה אֶת הַמְּלָאכָה' (שמות מ 33).<sup>28</sup> יש יחס כיאסטי בין 'וַיִּכַּל אֱלֹהִים' שבראש הפסוק בספר בראשית ובין 'וַיִּכַּל מֹשֶׁה' שבסוף הפסוק בספר שמות. בדמיון הביטויים ובקשר הכיאסטי בין סיום בריאת העולם ובין סיום הקמת המשכן מתגלה מבנה עומק.<sup>29</sup> הוא רומז לכך שהמשכן הוא העולם בועיר

27 כידוע האינקלוזיון הוא צורת ביטוי מעגלית.

28 השורש כל"ה בבניין פיעל משמעותו 'לסיים ולהשלים', ראו מילון KBL: 'כלה' II, פועל.

29 ב'מבנה עומק' נמצא ידע מפורט סמוי על אירועים המתרחשים בצורה גלויה ב'מבנה השטח', ויחסים סיבתיים בין חלקי הסיפור. יוסף שמרון מסביר את המושג הסמנטי

אנפין ושניהם מושלמים.<sup>30</sup> גם שלמה 'כילה' את בניית בבית ה': 'וַיִּבֶן אֶת הַבַּיִת וַיְכַלְהוּ' (מלכים א ו 9; שם, 14). בהמשך נכתב שהמלאכה 'נשלמה': 'וַתִּשְׁלַם כָּל הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר עָשָׂה הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה בֵּית ה'' (מלכים א ו 51),<sup>31</sup> ואחריו כן 'כילה' לבנות את בית המלך (מלכים א ז 1). בכך הושלמו המיזמים הגדולים של בריאת העולם, הקמת המשכן, בניית בית ה' ובניית בית המלך, והם הוצאו לפועל בצורה שלמה ומושלמת. היפוכו של דבר קורה כאשר מלאכת הקמת הבית השני בימי זרובבל לא נשלמה: 'כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת יְלֹאמֵר הָעַם הַזֶּה אָמְרוּ לֹא עָתָּה בָּא עַתְּ בַּיִת ה' הַלְבָנוֹת' (חגי א 2); 'הָעַת לָכֵם אֲתֶם לְשִׁבַת בְּבִתְיֶיכֶם סְפוּנִים וְהַבַּיִת הַזֶּה חָרַב' (שם, שם 4). אלוהים מפיל אסונות טבע קשים על הארץ מפני שהעם ומנהיגיו התרשלו בבניית בית ה' (חגי א 10–11). גם על האדם חל הציווי לסיים מלאכה שלא הושלמה: מי שבנה בית חדש ולא חנכו, נטע כרם ולא בצר את ענביו, או אירש אישה ולא נשאה – פטור מיציאה למלחמה (דברים כ 5–7), שמא ימות במלחמה ולא יוכל להשלים את תפקידו. על האדם מוטלת החובה להשלים את פעולות הקיום הבסיסיות: הקמת בית, יצירת מקורות קיום ויצירת המשכיות משפחתית. שלוש הפעולות האלה משלימות אפוא את מעגל הקיום האנושי.

רמז לגנאי ולכישלון, כאשר פעולה אינה נשלמת, נמצא בסיפור הליכת תרח לכנען. יעד המסע היה כנען, אך תרח נעצר בחרן: 'וַיִּקַּח תְּרַח אֶת אֲבָרָם בְּנוֹ וְאֵת לוֹט בֶּן הָרָן בֶּן בְּנוֹ וְאֵת שָׂרִי כְלָתוֹ אֲשֶׁת אֲבָרָם בְּנוֹ וַיֵּצְאוּ אֹתָם אֹר כְּשָׂדִים לְלֶכֶת אֶרְצָה כְּנַעַן וַיָּבֹאוּ עַד חָרָן וַיֵּשְׁבוּ שָׁם' (בראשית יא 31). הפועל 'וַיֵּשְׁבוּ' מורה על ישיבת קבע, בשונה מ'וַיֵּגְרוּ' שהוראתו עזירה זמנית. לא ברור

<sup>30</sup> 'מבנה עומק': 'מבנה העומק מכיל את העילות והמוטיבציות לאירועים [...]...', 'י' שימרון, פסיכולוגיה של קריאה והבנת טקסט, תל אביב תשנ"ד, עמ' 100.

<sup>31</sup> ראו למשל 'י' קיל, 'המשכן, המקדש והגן בעדן מקדם', שנה בשנה (תשכ"ו), עמ' 238–240; מ' וינפלד, 'שבת ומקדש והמלכת ה': לבעיית בית היוצר של בראשית א, א–ב, ג', בית מקרא כב 1 (תשל"ז), עמ' 188–193; ל' מזור, 'הקשר הדו-כיווני בין גן העדן והמקדש', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יג (תשס"ב), עמ' 8–38.

<sup>32</sup> כך למשל כותב רייט (התרגום מיד. ש"ב): 'ההיכל נראה כעין קוסמוס בזעיר אנפין', ראו: E. Wright, 'Temples in Palestine-Syria', in: E. Wright and D.N. Freedman (eds), *The Biblical Archaeologist Reader*, vol. 1 (1977), p. 172. ראו גם שם, עמ' 180 (הכתוב לא נקט לשון 'כילה' כי ביקש להביע 'לשון נופל על לשון': 'נשלם' ושלמה – 'וַתִּשְׁלַם כָּל הַמְּלָאכָה' ולא: 'ותכל').

מדוע עצר תרח את המסע בחרן, אולי כדי להסביר מדוע נמצאה שם משפחת בתואל בן נחור בן תרח, אך זה הסבר חיצוני של המחבר; אין בו כדי לפרש את שיקוליו של תרח. נראה שיש כאן ביקורת כלפי תרח, שלא השלים את מסעו לכנען, הארץ היעודה.<sup>32</sup>

עוד גנאי לפעולה שלא נשלמה נמצא בתיאור ירי החיצים בידי יואש מלך ישראל. יואש בא לבקר את אלישע לפני מותו. אלישע פוקד עליו לירות חיצים ובכך ינצח את ארם. זוהי פעולה מגית שכנראה מחייבת ביצוע מושלם. יואש יורה שלושה חצים בלבד במקום חמישה או שישה, ככוונת אלישע (מלכים ב יג 14–19). ביצוע חסר של הפעולה גורר את כישלונה: 'וַיִּקְצֹף עָלָיו אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לְהַכּוֹת חֲמִשׁ אוֹ שֵׁשׁ פְּעָמִים אֶזְ הַכִּיתָ אֶת אֲרָם עַד כִּלְהַ וְעַתָּה שְׁלֹשׁ פְּעָמִים תִּכֶּה אֶת אֲרָם' (שם, 19).

### ג. תבניות מעגליות בסיפורת המקראית

סיפור אירוע שבו מצוין קשר לשוני או עלילתי בין הסיום להתחלה

סיפור מעגלי הוא סיפור אירוע, שבו קיים קשר לשוני או עלילתי בין הסיום להתחלה. רוב התבניות המעגליות ביצירות ספרותיות במקרא נובעות מתמונת עולם מעגלית, כמימזיס של המציאות, שהמחברים השונים הטביעו ביצירותיהם. כך יאירה אמית: 'סגירה מעגלית של סיפור, או מחזור סיפורים, מתבצעת על ידי חזרה, או התייחסות בסיומו של סיפור לנתון אחד, או יותר, ממכלול הנתונים שהופיעו בשלבים הראשונים של הסיפור'.<sup>33</sup> גם לדעת זקוביץ דפוסים ספרותיים במקרא הם השתקפות של תמונת העולם של המחברים: 'דומה בעיניי שחיבת סופרי המקרא לבבואות נובעת מן התפיסה כי ההיסטוריה נעה במעגלים, סובבת על צירה [...] אולם לעולם אין החזרה חזרה

32 אומנם לא נאמר על תרח שהצטווה ללכת לארץ כנען, אבל הוראת אלוהים לאברם רומזת שעליו להמשיך את תוכניתו של תרח להגיע לשם. מכיוון שתרח לא עשה זאת הצטווה אברם להשלים את המשימה.

33 אמית (לעיל הערה 1), עמ' 327–330.

מדויקת [...]'.<sup>34</sup> רעיון זה מעלה גם פולק: 'חזרה לתחילת הפרשה תוך התרתה אהודים על המספר הישראלי הקדמון'.<sup>35</sup>

זילנדר, בספרה *Closure in Biblical Narrative* דנה בארגון נרטיב שבו יש קשר עלילתי הדוק בין ראשיתו לסופו. לטענתה הכתיבה הספרותית המעגלית מתבטאת בתוכן היצירה והיא מועצמת באמצעות תבניתה. בעבודתה מציגה זילנדר מסגרת עלילה בת עשרה שלבים, שעיקרם: מעבר ממצב של איזון בחיי הדמויות בעלילה, הפרתו ויצירת איזון חדש.<sup>36</sup> בתחילת הסיפור מציג המחבר מצב מאוזן של המציאות; במהלך העלילה האיזון מתערער עד שבסיום הסיפור נוצר איזון חדש.<sup>37</sup> למשל, סיפור עבד אברהם ההולך להביא אישה ליצחק (בראשית כד) פותח בהצגת מצב מאוזן: 'וְאֶבְרָהָם זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וְה' בֵּרַךְ אֶת אֶבְרָהָם בְּכָל' (בראשית כד 1). האיזון מתערער עם הידיעה שלאברהם אין יורש ושיצחק לא נשוי. על כן יש למצוא לו אישה ראויה שלא מבנות הכנעני (כד 1). במהלך הסיפור נמצא הפתרון: העבד מקבל את רבקה ומוליך אותה אל יצחק. בתוך התמונה הרחבה המעגלית נמצא מעגל מבני בצורת אינקלוזיו: בראשית הסיפור העבד הולך ממקומו לעיר נחור (כד 10) ובסיומה יצחק הולך בשדה (כד 65).<sup>38</sup> האיזון חוזר עם הסיפור המקראי על הבאת רבקה לאוהל שרה, אם יצחק (כד 67).<sup>39</sup>

34 זקוביץ (לעיל הערה 1), עמ' 105.

35 פולק (לעיל הערה 1), עמ' 214.

36 S. Zeelander, *Closure in Biblical Narrative*, Lieden 2011, p. 27

37 זילנדר שם, עמ' 24–25.

38 השורש הל"ך הוא מילה מנחה ומצוי חמש עשרה פעמים בסיפור, והוא מתפקד גם כאינקלוזיו בנקודת היציאה של העבד מכנען וחזרתו לכנען בפסוק 65 (הדוגמה היא מידי ולא מידי זילנדר. ש"ב).

39 מופעים מעגליים נוספים: יונתן גרוסמן מביא הצעה למבנה מעגלי של מחרוזת סיפורי יעקב, ראו: 'גרוסמן, יעקב: סיפורה של משפחה, תל אביב 2019, עמ' 38–46 (ראו שם הצעות נוספות למבנה מעגלי במחרוזת הסיפורים); שמאי גלנדר מוצא מבנים מעגליים סימטריים בכמה מסיפורי ספר בראשית. כך סיפור אירוס רבקה, הסיפור על אונס דינה, על יוסף ואשת פוטיפר, חלום פרעה ופתרונו, ראו: ש' גלנדר, 'יעקב במצרים' בתוך: ספר בראשית, ב, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תש"ע, עמ' 444. וכן, המעגל המתחיל בהעדפת יוסף הצעיר בבראשית לו נסגר בהעדפת אפרים הצעיר בפרק מו, ראו: גלנדר שם, עמ' 358–359. מערך מעגלי מתגלה בספר דברים, הפותח בארץ מואב (דברים א 1–5) וסוגר במות משה בארץ מואב (שם, לד 5); ספר קהלת פותח בהבל הבלים

שני ההיבטים של התמונה המעגלית שהובאו למעלה (תנועה של חזרה להתחלה והשלמת פעולה), משתקפים בדרכים שונות בסיפורים המובאים בהמשך והם מסווגים לשלושה סוגי משנה: 1. אירועים שבהם הדמות הסיפורית חוזרת לנקודת המוצא וסוגרת מעגל; 2. אירועים שבהם סיום העלילה מתחבר לראשיתה ובכך ניתן ערך מוסף לעלילה. למסר מסוג זה יש שני פנים: א. התנועה המעגלית מבטלת את ההתנהגות החוטאת של הדמות הסיפורית. ב. חזרת העלילה לראשיתה היא פתח להתחלה חדשה. 3. אירועי גמול, שבהם נוצר איזון מוסרי השומר על הסדר העולמי הצודק.<sup>40</sup>

### 1. אירועים שבהם הדמות הסיפורית חוזרת לנקודת המוצא וסוגרת מעגל

השתקפות מעגלית של העולם מתבטאת בתבניות שבהן גיבור העלילה חוזר אל המקום שבו התחיל הסיפור. בתבניות כאלה הדמות הראשית יוצאת ממקום מסוים בראשית העלילה, ולאחר האירועים שהיא מעורבת בהם היא חוזרת למקומה הראשון.<sup>41</sup> כך למשל, בסיום הניסיונות של בלעם לקלל את ישראל מצוי מעגל סיפורי: 'וַיֵּקֶם בְּלָעָם וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב לְמִקְמוֹ וְגַם בְּלָק הָלַךְ לְדַרְכּוֹ' (במדבר כד 25). חוט העלילה בסיפור הוא סוער ובו תפניות אחדות, אך לבסוף הכול נרגע. מעגל העלילה והזמן נשלמו. כל אחד מגיבורי הסיפור חותם את חלקו בעלילה בכך שהוא חוזר לקו ההתחלה, והעולם חוזר לקדמותו. בסיפור

(קהלת א 2) וסוגר באותו הביטוי, שם, יב 8.

40 תבנית מעגלית השייכת לסוג אחר מתבטאת בסגנון הספרותי. אלה הם מבעים סגנוניים שיש בהם קשר לשוני חוזר בין ראש לסוף, כגון כיאסמוס (שיכול) או אינקלוזיו (הסגר). מרי דוגלס הראתה שהכתיבה המעגלית הייתה נפוצה ברחבי העולם ולאורך תקופות ארוכות. המעגליות מתבטאת גם בצורת התקבולת בכלל והתקבולת הכיאסטית בפרט, ראו: דוגלס (לעיל הערה 1), במבוא, עמ' x. דוגלס פורשת תמונה רחבה של שימוש בתקבולת הכיאסטית בתרבויות שונות, בכתבים הודיים, ביצירות פרסיות וביצירות מסקנדינביה ועד פולינזיה. לפי ממצאיה השימוש בכיאסמוס, שהוא תבנית ספרותית מעגלית, התקיים באופן עצמאי, ללא העתקה או חיקוי, בכל אחת מהתרבויות הנזכרות ולאורך תקופות ממושכות בכל תרבות כשלעצמה. כאן אדון בעיקר במופעים של תבנית מעגלית בסיפורת ובאיון המוסרי. המופעים האחרים של תבניות מעגליות יידונו במקום אחר.

41 רבים כתבו על כך. ראו למשל: 'אמית, לקרוא סיפור מקראי, תל אביב תש"ס, עמ' 43–53. בפסקה זו הוספתי מופעים שלא הוזכרו בעבודות אחרות.

על משפחת אלקנה העולה לרגל לשילה: 'וְעָלָה הָאִישׁ הַהוּא מֵעִירוֹ מִיָּמִים יְמִימָה לְהִשְׁתַּחֲוֹת וּלְזַבַּח לַה' צְבָאוֹת בְּשֵׁלָה' (שמואל א א 3), והמשפחה חוזרת לביתה לאחר טקס הפולחן: 'וַיִּשְׁכְּמוּ בְּבֹקֶר וַיִּשְׁתַּחֲווּ לִפְנֵי ה' וַיֵּשְׁבוּ וַיֵּבְאוּ אֶל בֵּיתֵם הַרְמָתָה' (שמואל א א 19), וכן: 'וַיַּעַל הָאִישׁ אֶלְקָנָה וְכָל בֵּיתוֹ לְזַבַּח לַה' אֶת זִבְחֵי הַיָּמִים וְאֶת נִדְרוֹ' (שמואל א א 21), ובסיום העלילה: 'וַיֵּלֶךְ אֶלְקָנָה הַרְמָתָה עַל בֵּיתוֹ' (שם, ב 11). בסיפור על משיחת שאול למלך בעצרת העם (שמואל א י 17–26), שמואל 'מצעיק' את העם לאתר הקדוש במצפה וגם שאול בא לשם (פס' 22). לאחר הטקס חוזר העם אל ביתו: 'וַיֵּדְבַר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם אֶת מִשְׁפַּט הַמֶּלֶכָה וַיִּכְתַּב בְּסֵפֶר וַיִּנַּח לִפְנֵי ה' וַיִּשְׁלַח שְׁמוּאֵל אֶת כָּל הָעָם אִישׁ לְבֵיתוֹ' (שם, י 25), 'וְגַם שְׁאוּל הֶלֶךְ לְבֵיתוֹ גְּבַעְתָּה [...]...' (שם, 26). דוגמה נוספת בספר שמואל: כאשר שמואל יוצא למשוח את דוד בסתר, הוא יוצא מעירו וחוזר אליה לאחר שמילא את השליחות שהטיל עליו אלוהים (שמואל א טז 13). עזרא הסופר מכנס את העם ברחוב לפני שער המים וקורא שם בספר תורת ה' (נחמיה ח 1), ולאחר הקריאה בתורה: 'וַיֵּלְכוּ כָּל הָעָם לְאָכַל וּלְשִׂתוֹת [...]...' (שם, שם 12). לעיתים כאשר אי אפשר לציין את מקומה הראשון של הדמות נאמר שחזרה ללא ציון יעד החזרה. כך למשל, לאחר ההתדיינות של אברהם עם ה' על סדום: 'וַיֵּלֶךְ ה' כַּאֲשֶׁר כָּלָה לְדַבֵּר אֶל אַבְרָהָם וְאַבְרָהָם שָׁב לְמַקְוֹ' (בראשית יח 33). היעד של ה' לא מצוין, מסיבות מובנות. במחזור סיפורי יעקב, לאחר הפגישה הדרמטית בין יעקב ללבן (בראשית לא) חוזר לבן ל'מקומו' (שם, לב 1) ואילו 'וַיַּעֲקֹב הֶלֶךְ לְדִרְפוֹ' (שם, שם 2). ליעקב עדיין אין 'מקום' עד שיגיע לבסוף למקומו בחברון (בראשית לו 14). במרדף שאול אחרי דוד: 'וַיֵּאמֶר שְׁאוּל אֶל דָּוִד בְּרוּךְ אַתָּה בְּנֵי דָוִד גַּם עָשִׂיתָ תַעֲשֶׂה וְגַם יָכַל תּוֹכַל וַיֵּלֶךְ דָּוִד לְדִרְפוֹ וְשְׁאוּל שָׁב לְמַקְוֹ' (שמואל א כו 25).<sup>42</sup> כמות המופעים

42 ראו עוד: 'וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם אֶל נַעֲרָיו וַיִּקְמוּ וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו אֶל בְּאֵר שֶׁבַע [...]...' (בראשית כב 19); בעימות בין אברהם ובין אבימלך מלך פלשתים: 'וַיִּכְרְתוּ בְרִית בֵּנָאֵר שֶׁבַע וַיִּקְּם אַבְיִמֶלֶךְ וּפִיכַל שֹׂר צְבָאוֹ וַיֵּשְׁבוּ אֶל אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים' (בראשית כא 32); בסיום הפגישה בין יעקב לעשו שב עשו למקומו ויעקב ממשיך לסוכות: 'וַיֵּשֶׁב בַּיּוֹם הַהוּא עֶשָׂו לְדִרְפוֹ שְׁעִירָה. וַיַּעֲקֹב נִסַּע סֻכְתָּה וַיֵּבֶן לוֹ בַּיִת וַלְמַקְנָהוּ עֵשָׂה סֻכַּת עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הַמָּקוֹם סֻכּוֹת' (בראשית לג 16–17); בפרשת אבימלך, בתחילת הסיפור הולכים בעלי שכם לאלון מוצב ליד שכם: 'וַיֵּאָסְפוּ כָּל בְּעָלֵי שָׁכָם וְכָל בֵּית מְלוּא וַיֵּלְכוּ וַיְמַלִּיכוּ אֶת אַבְיִמֶלֶךְ לְמֶלֶךְ עִם אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֲשֶׁר בְּשָׁכְמ' (שופטים ט 6). בסיום האירועים של השתררות אבימלך על שכם וסביבתה הם חוזרים למקומם: 'וַיֵּרְאוּ אִישׁ יִשְׂרָאֵל כִּי מֵת אַבְיִמֶלֶךְ וַיֵּלְכוּ אִישׁ לְמַקְוֹ' (שופטים ט 55); נתן הנביא



הגדולה שבהם הגיבור או הגיבורים חוזרים לנקודת מוצאם מוכיחה שהתבנית אינה מקרית והיא מעידה על כתיבה מעגלית מכוונת, כדברי אמית: 'סיומו של סיפור שאול הוא מעגלי, סיום טיפוסי לסיפורים רבים במקרא' (ההדגשה מידי. ש"ב). בסיום מסוג זה חוזר הגיבור לנקודה שממנה יצא.<sup>43</sup>

## 2. אירועים שבהם סיום העלילה מתחבר לראשיתה

א. התנועה המעגלית מבטלת את ההתנהגות החוטאת של הדמות הסיפורית

כאשר במהלך העלילה התנהלה הדמות בחטא או במסלול פוגעני, התנועה המעגלית מבטלת את ההתנהגות החוטאת של הדמות הסיפורית או את השגיאה שבהתנהגות הדמויות והחיים חוזרים למסלולם המקורי, לאחר תיקון הסטייה. כך למשל, לדעת פריימר-קנסקי, המבול נועד לסלק מן העולם את הטומאה שהצטברה עם מעשי החמס. לאחר שהטומאה תסולק אפשר יהיה להחזיר את בני האדם אל הארץ והעולם יתחיל את קיומו מחדש, ללא הטומאה שהצטברה בו.<sup>44</sup>

הרעיון שאפשר לתקן את החטא וכך לבטל את העונש המוטל בעקבותיו מצוי במקרא, בין היתר, בשורש שו"ב. לשורש שו"ב על הסתעפויותיו יש במקרא כאלף וחמישים היקרויות. כאמור, משמעות השורש היא פנייה לכיוון המנוגד לכיוון המקורי.<sup>45</sup> כך, 'וְנִאֲסַפּוּ שָׁמָּה כָּל הַעֲדָרִים וַיִּגְלְלוּ אֶת

נשלח אל דוד להוכיחו על פרשת בת שבע ואוריה ובסיום השליחות חוזר לביתו: 'וַיִּלֶּךְ נֹתָן אֶל בֵּיתוֹ וַיִּגַּף ה' אֶת הַיֵּלֶד אֲשֶׁר יָלְדָה אֵשֶׁת אוֹרִיָּה לְדָוִד [...] (שמואל ב יב 15); במרד שבע בן בכרי, בראשית הסיפור: 'וַיִּצְאוּ אַחֲרָיו אַנְשֵׁי יוֹאָב וְהַכְרָתִי וְהַפְּלִתִי וְכָל הַגִּבּוֹרִים וַיִּצְאוּ מִירוּשָׁלַם לְרֹדֶף אַחֲרָי שָׁבַע בֶּן בְּכָרִי' (שמואל ב כ 7). בסיומו: 'וַיִּפְצוּ מֵעַל הָעִיר אִישׁ לְאַהֲלָיו וַיּוֹאָב שָׁב יְרוּשָׁלַם אֶל הַמֶּלֶךְ' (שמואל ב כ 22); במלחמה נגד הארמים שבה נפל אחאב: 'וַתַּעֲלֶה הַמֶּלְחָמָה בַּיּוֹם הַהוּא וְהַמֶּלֶךְ הָיָה מַעֲמֵד בְּמַרְכָּבָה נֹכַח אֲרָם וַיָּמַת בְּעָרֵב וַיִּצָּק דָּם הַמֶּכָּה אֶל חֵיק הָרֶכֶב. וַיַּעֲבֵר הָרְנָה בְּמַחֲנֶה כָּבֹא הַשָּׁמֶשׁ לְאַמֵּר אִישׁ אֶל עֵירוֹ וְאִישׁ אֶל אֲרָצוֹ' (מלכים א כב 34–35).

43 אמית (לעיל הערה 41), עמ' 45.

T. Frymer-Kensski, 'Pollution, Purification and Purgation in Biblical Israel' in: 44  
C. Meyers and M. O'connor, (eds), *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake, Indiana 1983, pp 399–414

45 פירושים נוספים לשורש שו"ב ראו לעיל הערה 24.

הָאֵבֶן מֵעַל פִּי הַבָּאָר וְהִשְׁקוּ אֶת הַצֵּאֵן וְהִשִּׁיבוּ אֶת הָאֵבֶן עַל פִּי הַבָּאָר לְמִקְמָהּ (בראשית כט 3). וכן במובן של החזרת דבר למעמדו הראשון: 'וַיִּשׁוּבוּ אַחֲרַי כִּן וַיִּשִּׁיבוּ אֶת הָעֵבֶדִים וְאֶת הַשְּׁפָחוֹת אֲשֶׁר שָׁלַחוּ חֲפָשִׁים וַיִּכְבְּשׁוּם [וַיִּכְבְּשׁוּם קרי'] לְעֵבֶדִים וְלַשְּׁפָחוֹת' (ירמיהו לד 11). גם הביטוי 'לשוב שבות' או 'להשיב שבות' מעוגן במשמעות השורש: 'וְהִשְׁבַּתִּי אֶת שְׁבוֹת יְהוּדָה וְאֶת שְׁבוֹת יִשְׂרָאֵל וּבָנִיתִים כְּבְרָאשְׁנָה' (ירמיהו לג 7).<sup>46</sup> המסר בכל המקומות שבהם מצוי הביטוי לגווניו הוא שהאל ישיב את שבויי יהודה וישראל למצבם הראשוני. הרעיון של חזרה 'כקדם' נמצא גם בתחינת הגולים במגילת איכה: 'הִשִּׁיבֵנו ה' אֱלֹהֵינוּ וְנִשׁוּבָ [וְנִשׁוּבָה קרי'] חֲדָשׁ יָמֵינוּ כְּקֵדָם' (איכה ה' 21).<sup>47</sup> נבואת ישעיהו א' מציגה תמונה של החזרה למצב הראשון, לפני החטא. המבנה הכימטי מעצים את המשמעות הזאת:

יִשְׁעִיהוּ א 26	יִשְׁעִיהוּ א 21
וְאֲשִׁיבָה שְׁפָטֶיךָ כְּבְרָאשְׁנָה	אֵיכָה הִיְתָה לְזוֹנָה
וְיַעֲצִיךָ כְּבַתְּחִלָּה	קָרִיָּה נְאֻמָּנָה
אַחֲרַי כִּן יִקְרָא לְךָ עֵיר הַצְּדָק	מְלֻאֲתֵי מִשְׁפָּט
קָרִיָּה נְאֻמָּנָה	צְדָק יִלֵּין בָּהּ
	וְעֵתָה מְרַצְחִים

מנשה מתקן את דרכיו (דברי הימים ב לג 1–20)  
 לפי ספר דברי הימים קיבל מנשה את סליחת אלוהים: 'וְכִהְיֶה לְךָ חֶלֶה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶינוּ וַיִּכְנַע מְאֹד מִלְּפָנֵי אֱלֹהֵי אֲבֹתָיו. וַיִּתְפַּלֵּל אֵלָיו וַיַּעֲתֶר לוֹ וַיִּשְׁמַע תַּחֲנָתוֹ וַיִּשִּׁיבֵהוּ יְרוּשָׁלַם לְמִלְכוּתוֹ וַיִּדַע מְנַשֶּׁה כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים' (דברי הימים ב לג 12–13). בספר מלכים נחשב מנשה מי שחטא יותר מכל מלך אחר ביהודה, עד כדי כך שחטאיו היו לבלתי נמחלים: 'אֲךָ לֹא שָׁב ה' מִחֲרוֹן אָפוֹ הַגָּדוֹל אֲשֶׁר חָרָה אָפוֹ בִּיהוּדָה עַל כָּל הַכְּעָסִים אֲשֶׁר הִכְעִיסוּ מְנַשֶּׁה' (מלכים ב כג 26 ראו גם ירמיהו טו 4). אבל ספר דברי הימים מביא תיאור אחר

46 ראו עוד: ירמיהו כט 14, ל 3, יחזקאל טז 53. בבניין הפעיל: ירמיהו לג 7, 11 יואל ד 1; איכה ב 14. שבות, שוב, שבות – *s<sup>e</sup>bit*, *šub*, *s<sup>e</sup>but* – שיבת – *s<sup>e</sup>bit*, *šub*, *s<sup>e</sup>but* – M. Ben-

Yashar M. and M. Zipor, *TDOT*, vol. XIV, pp. 297–299

47 משמעות 'חֲדָשׁ': 'הבא עלינו ימים חדשים, שיהיו כימי קדם', קדרי (לעיל הערה 18), עמ' 227; מילון KBL עמ' 279: 'renew, make anew'

של חייו ושל התנהגותו הדתית, כפי הנראה, מפני שהתעורר הצורך להסביר את פשר שנות מלכותו הרבות. אם מנשה מלך חמישים וחמש שנה, משמע שהיה זכאי לכך. את 'זכאותו' מסביר מחבר דברי הימים בכך שחזר בתשובה. בניגוד לספר מלכים, סבור מחבר ספר דברי הימים, שגם אם החטא כבד מאוד עדיין אפשר לתקן (דברי הימים ב לג 11–19).

אנשי נינווה שבים מדרכם הרעה ומבקשים מחילה מה' בצום ובתפילה אחת הדוגמאות הידועות של ביטול תוכנית הענישה של אלוהים כנגד החוטאים היא באזהרה לאנשי נינווה בידי יונה. לאחר שיונה מזהיר את אנשי נינווה מפני הפורענות הצפויה להם, קורא מלך נינווה לעמו לתקן את דרכיהם, ובין יתר דבריו הוא אומר: 'מי יודע ישוב ונחם האלהים ושוב מחרון אפו ולא נאבד' (יונה ג 9). בתגובה לבקשת המחילה של אנשי נינווה נאמר: 'וירא האלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה' (יונה ג 10). בסיפור יונה יש רמזים הן לסדום והן למבול. נינווה מוזהרת שהיא 'תיהפך', ביטוי המזכיר את 'הפיכת' סדום. בידי אנשי נינווה נמצא 'חמס' כמו בדור המבול. בכל הסיפור עובר כחוט השני המוטיב ששליחות יונה נועדה למי שלא מאמינים בה' אלוהי ישראל. דור המבול ואנשי סדום לא נענשו בשל אמונתם באליילים אלא בשל התנהגותם החברתית, והיפוכו של דבר בנינווה. הם ניצלו למרות אמונתם, מפני שהסירו את החמס מתוכם. תנועה מעגלית המבטלת את ההתנהגות החוטאת של הדמות הסיפורית מתרחשת כמובן גם ללא השורש שו"ב, כפי שמשתקף בדוגמאות הבאות.

בחזרתו ממצרים מגיע אברם 'עד המקום אשר היה שם אהלה בתחלה', ורק משם הוא שב לאחוריו ושם פעמיו דרומה לחברון בסיפור על אברם היורד מצרימה בגלל הרעב ואחרי כן חוזר לכנען מצויה הנחת יסוד סמויה, שלפיה חזרה לתחילת האירוע מתקנת את החטא שבירידה למצרים ומאפשרת התחלה חדשה.<sup>48</sup> על אברם מסופר כי מיד עם הגיעו לכנען,

48 אלוהים לא רצה בירידת אברם למצרים. מצוקת אברם ושרי שם מתפרשת כעונש על ירידתם למצרים ללא הוראה אלוהית. אפשר להסיק זאת גם מדברי ה' ליצחק: 'ויהי רעב בארץ מקבד רעב הראשון אשר היה בימי אברהם [...] וירא אלוהי ה' ויאמר אל תרד מצרימה שכן בארץ אשר אמר אליך' (בראשית כו 1–2, וראו בהמשך שם, 3–4).

בתחילת דרכו, עבר באתרים בית־אל והעי: 'וַיֵּט אֱהֱלָהּ בֵּית אֵל מִיָּם וְהָעֵי מִקְדָּם וַיֵּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה' (בראשית יב 8). כאשר חוזר אברם ממצרים לכנען לאחר האירועים הקשים שעבר שם, הוא חוזר בדיוק לאותם המקומות: 'וַיֵּלֶךְ לְמִסְעָיו מִנְּגַב וְעַד בֵּית אֵל עַד הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הָיָה שָׁם אֱהֱלָהּ בְּתַחֲלָה בֵּין בֵּית אֵל וּבֵין הָעֵי. אֶל מְקוֹם הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר עָשָׂה שָׁם בְּרֵאשִׁיטָה' (שם, יג 3–4). מאתר זה הוא מגיע לחברון (בראשית יג 18); והלוא מי שהולך ממצרים לחברון לא מן הראוי שיעבור דרך בית־אל והעי! מדוע מצא הכתוב לנכון להוליך את אברם אל המקומות שהיה שם טרם ירידתו מצריימה? נראה שהרעיון היה מובן לקוראים בני הזמן של כתיבת הטקסט: מעכשיו מתחילה היסטוריה חדשה של אברם, והיא חפה מחטא. מבית־אל והעי הוא ממשיך את המסלול שנפסק עם הירידה למצרים והוא יוצא לדרך המתוכננת מלכתחילה: להגיע למרכז כנען (כידוע, את אזור ים המלח, שאותו ראו לוט ואברם אפשר לראות רק ממרומי ההרים שבין ירושלים לחברון). משם מגיע אברם 'וַיֵּאָהֶל אֲבָרָם וַיָּבֹא וַיֵּשֶׁב בְּאֵלֶיךָ מִמְּרָא אֲשֶׁר בְּחֶבְרוֹן וַיֵּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה' (בראשית יג 18). מעגל החטא נסגר ומתחילים מעגלי חיים חדשים.

ברכת יצחק חוזרת מיעקב ליעדה המקורי, לעשו בסצנה של פגישת יעקב עם עשו (בראשית לג), לאחר ההתרגשות שבפגישה, מציע יעקב לעשו 'ברכה' שמשמעותה רכוש: 'קח נָא אֶת בְּרַכְתִּי אֲשֶׁר הִבָּאת לְךָ' (בראשית לג 11).<sup>49</sup> יעקב נוקט לשון 'ברכה' אף שיכול לבחור במילה

49 'ברכה' במקום 'רכוש' היא בבחינת חילופי סיבה ומסובב. זוהי תבנית לשונית שבה תחת ציון מושג – מציינים את סיבת המושג. כאן – כי הרכוש נוצר בשל ברכת האל. במקום לכתוב או לומר את תוצאת הברכה – רכוש – נאמרת סיבתו. כך המילה 'ברכה' במשמעות 'רכוש' מצויה בדברי עכסה בת כלב ובדברי נעמן שר צבא ארם: עכסה רוצה שעותניאל בעלה יבקש מאביה 'שדה' כמוהר (יהושע טו 18), אבל תחת זאת היא מבקשת 'ברכה': 'וַתֹּאמֶר תְּנֶה לִי בְרָכָה כִּי אֶרְץ הַנֶּגֶב נִתְּנָה וְנִתְּנָה לִי גֹלֶת מִיָּם' (שם, שם, 19; השוו שופטים א 14–15). כלב אכן נותן לה את 'גולות עילית ואת גולות תחתית'. ראו ש' אחיטוב, ספר יהושע (מקרא לישראל), תל אביב וירושלים תשנ"ו, עמ' 251. כך גם נעמן: 'וַיֵּשֶׁב אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים הוּא וְכָל מַחְנֵהוּ וַיָּבֹאוּ וַיַּעֲמֵד לְפָנָיו וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא יַדְעִתִּי כִּי אֵין אֱלֹהִים בְּכָל הָאֶרֶץ כִּי אִם בְּיִשְׂרָאֵל וְעַתָּה קַח נָא בְרָכָה מֵאֵת עֲבָדְךָ' (מלכים ב ה 15), ואלישע מסרב לקחת ממנו. הוא לא זקוק ל'ברכה' מאת מי שאינו עובד ה', וכמובן שהוא מסרב לקבל תמורה עבור הריפוי של נעמן (י' זקוביץ, גבה מעל גבה: ניתוח ספרותי של מלכים ב פרק ה,

אחרת, כגון 'מנחה' (פס' 21). אבל המילה 'ברכה' כאן נושאת מטען של 'משנה הוראה'. הוראה אחת כרכוש חומרי וההוראה השגורה: הענקה הצלחה מעם אלוהים. יעקב (המחבר) בוחר דווקא במילה 'ברכה' בעלת משנה הוראה ובכך מחזיר את הברכה לעשו שמלכתחילה נועדה לו. רכושו של יעקב הצטבר בזכות ברכת יצחק ועכשיו מחזיר יעקב את מימוש הברכה הגנובה לאחיו. עשו, לאחר הפצרה של יעקב, מקבל את הרכוש וגם את 'הברכה'. על החרטה של יעקב ובקשת הסליחה על מעשיו השלייליים מעיד גם הביטוי 'אֶכְפְּרָה': 'וְאָמַרְתֶּם גַּם הִנֵּה עֲבָדְךָ יַעֲקֹב אֲחֵרִינוּ כִּי אָמַר אֶכְפְּרָה פְּנֵינוּ בְּמִנְחָה הַהִלַּכְתָּ לְפָנַי וְאַחֲרַי כֵּן אָרְאָה פְּנֵיו אִילֵי יִשְׂאָ פְּנֵי' (בראשית לב 21). המילה 'אֶכְפְּרָה' המובאת בצורת האיווי נבחרה במכוון, ומשמעותה חרטה ובקשת סליחה. גם המילה 'פָּנַי' בפסוק זה (שלוש פעמים) היא הד לדברי המחבר בסיפור גנבת הברכה: 'וַיְהִי כַּאֲשֶׁר פָּלָה יִצְחָק לְבָרְךָ אֶת יַעֲקֹב וַיְהִי אֵךְ יֵצֵא יֵצֵא יַעֲקֹב מֵאֵת פְּנֵי יִצְחָק אָבִיו וְעֵשָׂו אָחִיו בָּא מִצִּידוֹ' (בראשית כז 30). המחבר מחזק את הרעיון בשימוש בפועל 'לקח'. כזכור, כאשר עשו גילה את מעשה המרמה הוא אמר: 'אֶת בְּכֹרְתִי לָקַח וְהִנֵּה עֵתָה לָקַח בְּרֹכְתִי' (בראשית כז 35). בפגישה בין האחים משיב יעקב את תוצאות הברכה: 'קַח נָא אֶת בְּרֹכְתִי אֲשֶׁר הִבָּאת לָךְ כִּי חֲנַנִּי אֱלֹהִים וְכִי יֵשׁ לִי כָל וַיִּפְצַר בּוֹ וַיִּקַּח' (שם, לג 11). בכך רומז הכתוב שעשו לקח את הברכה שנגזלה ממנו והמעגל נסגר: העולם חזר לאיזונו ולעשו לא תהיינה עוד תביעות כנגד יעקב.

'הֵגַם שְׂאוֹל בְּנֵי אִיִּם'. המלכת שאול וביטולה בין הסיפורים המוכפלים בספר שמואל נמצא סיפור מוכפל על פגישת שאול עם חבל הנביאים (סיפור א: שמואל א י 10–11; סיפור ב: שם, יט 18–24). לשני הסיפורים יש מרכיב דומה ומרכיב זהה. הדומה הוא פגישת שאול עם הנביאים, והזהה – הפתגם 'הֵגַם שְׂאוֹל בְּנֵי אִיִּם'. סיפור ב' בא להשפיל את שאול. ההשפלה מועברת לקורא גם בפרטים. בסיפור א' המסר הוא חיובי

תל אביב תשמ"ה, עמ' 79). כך גם אצל דוד: 'וַיָּבֹא דָוִד אֶל צִקְלָג וַיִּשְׁלַח מֵהַשְּׁלָל לְזִקְנֵי יְהוּדָה לְרַעְוָהוּ לְאָמַר הִנֵּה לָכֶם בְּרֹכָה מִשְׁלָל אִיִּבֵי ה' (שמואל א ל 26). ביטויים אחרים לחילופי סיבה ומסובב: 'זרע' במקום צאצאים: 'זרע ישראל', 'פעולה' במקום 'שכר' (ויקרא יט 13; ישעיהו מ 10; סב 11), 'מלאכה' במקום 'צאן' (בראשית לג 14; שמואל א טו 9). רוב המקומות שבהם מובעים חילופי הסיבה והמסובב הם מקובעים.

ותומך בשאול. שאול מתחבר לחבל נביאים על פי האות שמסר לו שמואל, ואז גם צולחת עליו רוח אלוהים. בסיפור השני פוגש שאול בחבל נביאים והוא מתפשט עירום (שמואל א יט 24). סיפור זה הוא הכפלה של הסיפור הראשון והוא המאוחר מבין השניים.<sup>50</sup> הדמיון בסיפורים<sup>51</sup> מבטא תהליך מעגלי של חזרה לראשית האירועים.<sup>52</sup> ביטוי מנחה בסיפור ב' בשמואל א יט הוא: 'גם המה' (20, 21 [פעמיים]) וכן: 'גם הוא' (22, 23, 24 [פעמיים]). נראה שגם הביטוי 'כל היום ההוא' (24) רומז לביטוי המנחה. ביטוי זה מתכוון 'לצרף' את שאול (ומלאכיו) אל חבל הנביאים, והביטוי 'הגם שאול בנביאים', עם תיאור ההתחברות של שאול וחייליו לנביאים האקסטטיים, בא להסיר את התואר מלך משאול ולהחזירו למצב של בן נביא אקסטטי. בסיפור א' שאול נשלח בברכה מעם שמואל לקראת המלכתו הפומבית והגלויה. לעומת זאת בסיפור ב' חל היפוך מצבים: שמואל נמלט משאול ושאול רודף אחרי שמואל. שמואל 'מפעיל' את חבל הנביאים ('ושמואל עמד נצב עליהם', שם, 20). שאול נסחף אל חבל הנביאים ועקב כך הוא שרוי במצב נלעג. בהמשך פושט שאול את בגדיו מסמלי המלכות ושב להיות כבראשונה: מעורטל מכל סממניה. זהו דמיון של בבואה, כלומר הבאת מסר מהופך: בשתי הסצנות פוגש שאול חבל נביאים ובשתיהן הוא מעורר תמיהה בגלל התנהגותו: 'הגם שאול בנביאים'. אבל בסיפור א' המסר הוא שהינה שאול עומד להתמלך, ואילו בסיפור ב' הוא מוסר מן המלוכה. ההיסטוריה חוזרת אחרנית, לראשיתה. אירועי המלכת שאול כאילו התבטלו.

שיבת בית שאול למעמדו המלכותי במגילת אסתר  
 עוד יצירה הבנויה על תפיסת זמן מעגלי היא מגילת אסתר.<sup>53</sup> לאחר סירוב  
 ושתי לבוא אל המלך מציע ממוכן להעביר את המלוכה מוושתי לאישה אחרת:

50 י' כץ, בין שני מלכים, תל אביב תשנ"ה, עמ' 38.

51 כץ שם, עמ' 31–40.

52 בסיפור מוכפל זה קיים המבנה של סיפור מעגלי, של חזרה להתחלה. העדפתי להכניס תחת הכותרת 'סיפור מוכפל' כי תוכן שני הסיפורים הוא המרכיב העיקרי בשתי היחידות. אבל סיפור זה גם תורם לתפיסה המעגלית של ההיסטוריה.

53 ש' בכר, 'גילויי אהדה לבית שאול בנוסח העברי של מגילת אסתר', בית מקרא קעב (תשמ"ה), עמ' 42–53.

'וּמְלִכּוֹתָהּ יִתֵּן הַמֶּלֶךְ לְרֵעוּתָהּ הַטּוֹבָה מִמֶּנָּה' (אסתר א 19). בפסוק זה טמון המפתח להבנת הכוונה הסמויה של המגילה: רהביליטציה של שושלת שאול ולגיטימציה להחזרת צאצאיו למלוכה. הפסוק נוצק בתבנית הפסוק משמואל, שבו מודיע הנביא על העברת המלוכה לאחר: 'וַיֹּאמֶר אֵלָיו שְׁמוּאֵל קְרַע ה' אֶת מְמִלְכוֹת יִשְׂרָאֵל מֵעֲלֶיךָ הַיּוֹם וּנְתַנָּה לְרֵעֶךָ הַטּוֹב מִמֶּנָּה' (שמואל א טו 28). הפסוק באסתר הוא תמונת בבואה של שמואל א טו.<sup>54</sup> בספר שמואל מבטא הפסוק את הדחת שאול ורומז על העברת המלכות לדוד. במגילת אסתר נרמז שהמלוכה ניתנת לאסתר, שהיא מבית שאול. המלוכה חוזרת מבית דוד אל בית שאול.

מרדכי מקושר לשאול בכמה פרטים:

1. מרדכי הוא משבט בנימין, צאצא של קיש, אבי שאול. הקשר לשאול ולתולדותיו מתבטא בשמות אבותיו של מרדכי (שהוא דמות חיובית במגילה) קיש ושמעי, שניהם משבט בנימין.<sup>55</sup> הבחירה בשמו של שמעי מכל הרשימה השושלתית של בית קיש היא מודעת ומכוונת. שמעי בן גרא מוצג בספרים שמואל ומלכים בצורה שלילית (שמואל ב טו 5–13; מלכים א ב 8–9, שם 36–46), ואילו הצמדתו למרדכי, הדמות החיובית במגילה, מעוררת אהדה כלפיו ובכך רומז המחבר שאהדתו נתונה דווקא למי שהתעמת עם דוד ושהוראתו הוציאו שלמה להורג.
2. המאבק במגילה בין מרדכי בן קיש משבט בנימין להמן האגגי הוא המשכו של המאבק בין שאול בן קיש משבט בנימין לאגג מלך עמלק.
3. הפסוק על הדחת ושתי (אסתר א 19) רומז על הדחת שאול מהמלוכה: כידוע, הודח שאול מהמלוכה בגין שני חטאים: האחד, הוא השאיר את אגג בחיים. השני, לקח שלל מן החרם. שני המעשים היו בבחינת הפרה ברורה של הוראות שמואל (שמואל א טו 10–19). עקב חטאים אלה הדיח אלוהים את שאול מהמלוכה ובחר במקומו את דוד.

מחבר המגילה מביא את שני חטאי שאול לתיקונם: א. מרדכי ואסתר גורמים להמתת המן האגגי ובניו (אסתר ט 7–10), וכך ממלאים צאצאי שאול את

54 על המושג 'תמונת בבואה' ראו: זקוביץ (לעיל הערה 1).

55 מחבר המגילה מעוניין להציג את הקשר בין מרדכי ואסתר ובין שאול, אך מסווה את הקשר בכך שהוא מביא דמויות אחרות משושלת שאול – קיש ושמעי – ולא מזכיר בגלוי את שמו.

ההוראה האחת ששואל נכשל למלאותה. ב. היהודים לא לוקחים שלל: 'ובבִּזְזָה לֹא שָׁלְחוּ אֶת יָדָם' (3 פעמים במגילה: ט 10, 15, 16), ובכך 'מתקנים' את ההוראה השנייה של שמואל ששואל נכשל למלאותה, שלא לקחת שלל לאחר הניצחון על עמלק, כדברי שמואל: 'וְלָמָּה לֹא שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' וַתַּעֲטֵ אֶל הַשָּׁלָל' (שמואל א טו 19). כך מראה המחבר כיצד צאצאי בית שאול מתקנים את חטאי שאול שבגינם הודח מהמלוכה, ולכן הם יכולים לקבלה שוב. אסתר נעשית מלכה וכן דודה מרדכי נעשה משנה למלך.<sup>56</sup>

מוטיב ה'שארית' – התחדשות לאחר כיליון אחד המושגים הקשורים בנושא התחדשות אנושית לאחר פורענות הוא מושג ה'שארית'. המילה כשלעצמה מציינת דבר־מה שנוותר ממה שהיה קיים, ונכחד. היא מופיעה 66 פעמים במקרא. בנבואות גאולה רבות 'שארית' היא הישות ששרדה מפורענות ושממנה תצמח הגאולה לעתיד:<sup>57</sup> 'וְיִסְפָּה פְּלִיטַת בֵּית יְהוּדָה הַנְּשָׂאָרָה שְׂרֵשׁ לְמִטָּה וְעֵשָׂה פְּרִי לְמַעְלָה. כִּי מִירוּשָׁלַם תֵּצֵא שְׂאֲרֵית וּפְלִיטָה מֵהָר צִיּוֹן קִנְאֵת ה' [ה' צְבָאוֹת קָרִי] תַּעֲשֶׂה זֹאת' (מלכים ב יט 30–31, השוו ישעיהו לו 32; ראו גם ירמיהו לא 6). הרעיון העובר כחוט השני במקרא הוא שכאשר בני האדם חוטאים לאלוהים הוא משמידם או מאיים להשמידם, אלוהים מציל צדיק יחיד או קבוצה קטנה של צדיקים ומהם מתחיל שיקום הקהילה בתקווה שההתחלה החדשה תהיה טובה יותר. רעיון ה'שארית' הוא מעין נחמה פורתא ומוצא כלשהו מהעתיד הקודר שחזו הנביאים ומחבריהם של קובצי המצוות.

'וְרַע קָדַשׁ מִצְבֹּתָה' (ישעיהו ו 13): עם הקדשת ישעיהו לנביא מודיע לו ה' שהעם עתיד להיות מושמד. שארית העם תינצל וגם השארית הזאת

56 התואר 'מלכה' לאסתר הוא יוצא דופן. אין בתנ"ך מלכה יהודאית או ישראלית. נשות מלכים ופילגשיהם לא כונו 'מְלָכוֹת'. על עתליה שהייתה מלכה בפועל נאמר 'וַיַּעֲתֶלְיָה מְלָכָה' (מלכים ב יא 3). יש מלכות זרות – מלכת שבא ווּשְׁתִי. בישראל רק אסתר מכונה 'מלכה', וזאת לצורך חיבורה עם המלך שאול.

57 'וְהוֹפֵמָן, מִיכָה (מקרא לישראל), תל אביב וירושלים תשע"ז, עמ' 189, 215–216. לדעת הופמן, מיכה ד 6–7 כולל נבואה מאוחרת, אולי מתקופת גלות יהויכין, שם, עמ' 18, 188, 189. ראו גם ה 6–7. שְׂאֵר – *šā'ar*, שְׂאֵר – *šā'ar*, שְׂאֵרִית – *šē'ērit*. ראו: R.E. Clements, *TDOT*, vol. XIV, pp. 272–286



תעבור צריפה נוספת, ומהשארית המזוקקת יצמח עם חדש: 'ועוד בָּה עֲשִׂירֶיהָ וְשָׁבָה וְהָיְתָה לְבָעַר כְּאֵלֶּה וְכֵאלֹנִן אֲשֶׁר בְּשִׁלְכֶת מִצְבַּת בָּם זֶרַע קֹדֶשׁ מִצְבַּתֶּהָ' (ישעיהו ו 13).<sup>58</sup> להמחשת רעיון השארית משתמש ישעיהו במטפורה מתחום הצריפה של מתכות יקרות: 'וְאֲשִׁיבָה יָדִי עָלֶיךָ וְאֶצְרֶף כֶּבֶד סִיגֶיךָ וְאֶסִּירָה כָּל בְּדִילֶיךָ' (ישעיהו א 25). רעיון 'שָׂאָר עִמּוֹ' חוזר ביסודיותו יא 11: 'וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יוֹסִיף אֲדֹנָי שְׁנִית יְדוֹ לְקִנּוֹת אֶת שְׂאָר עִמּוֹ אֲשֶׁר יֵשְׂאָר מֵאֲשׁוּר וּמִמְצָרִים וּמִפְתָּרוֹס וּמִכּוּשׁ וּמִעִלָּם וּמִשְׁנַעַר וּמִחֻמַּת וּמֵאֵי הַיָּם' (ראו גם ישעיהו יא 16).<sup>59</sup> רעיון השארית מצוי באירועים אחדים:

במבול (בראשית ו 5–ט 17). האנושות כולה נשמדה והיא מתחדשת באמצעות ענף יחיד – משפחת נוח. בחטא העגל (שמות לב) ובחטא המרגלים (במדבר יג–יד), אלוהים בכעסו רוצה להשמיד את עם ישראל ולעשות את משה לאביו-מולידו של עם חדש.

בנבואת 'החומר מגזע ישי' (ישעיהו יא 1) – 'וַיֵּצֵא חֹטֵר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל וַיִּצְרֵף מִשְׁרָשָׁיו יִפְרֶה'. נאמן לרעיונותיו מביא ישעיהו את רעיון השארית בצורת מטפורה שיסודה הוא העץ. העץ נכרת כולו אבל לא נשמד. משורשיו צומח ענף חדש שימשיך את קיומו. החומר מסמל צמיחה חדשה.

בדברי ה' כאשר אליהו נמלט למדבר מפני איזבל. אלוהים מתייאש מהתנהגותו החוטאת של עם ישראל ומודיע: 'וְהִשְׁאֲרֵתִי בְּיִשְׂרָאֵל שְׁבַעַת אֲלָפִים כָּל הַבְּרָכִים אֲשֶׁר לֹא כָרְעוּ לְבַעַל וְכָל הַפֶּה אֲשֶׁר לֹא נָשַׁק לוֹ' (מלכים א יט 18). וגם כאן הרעיון הוא של 'התחלה מחדש'. בנבואת עמוס על עתיד 'הממלכה החטאה' – 'כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי

58 הפירוש המקובל לביטוי: 'כְּאֵלֶּה וְכֵאלֹנִן אֲשֶׁר בְּשִׁלְכֶת מִצְבַּת בָּם' הוא ששני עצים אלה מְשִׁלְכִים את עליהם בחורף, ומהגזע – 'המצבה' – צומחת עלווה חדשה. לדעת יהודה פליקס מדובר בשני עצים שנמצאו במקום שנקרא 'שלכת', שהיה מקום השלכת אשפה. עצים אלה התנוונו ונותר מהם רק הגזע ששוב ויתחייה מחדש. פליקס מסתמך על 'שער השלכת' בירושלים, מקומה של אחת ממשפחות השוערים (דברי הימים א כו 16). י' פליקס, 'כאלה וכאלון', ישעיה, אנציקלופדיה עולם התנ"ך, תל אביב 1999, עמ' 48.

59 ניסוח אחר נמצא ביסעיהו כד 1–12, כד 14–15.

ה' הָעִיר הַיְצִאת אֶלֶף תְּשָׁאִיר מֵאָה וְהַיּוֹצֵאת מֵאָה תְּשָׁאִיר עֶשְׂרֵה לְבֵית יִשְׂרָאֵל' (עמוס ה 3).

בנבואת מיכה על העתיד האופטימי הצפוי לשארית ישראל – מיכה מנבא ברוח של הצלת השארית: 'אֶסְפָּא אֶסְפָּא יַעֲקֹב כְּלָךְ קִבְּץ אֶקְבֹּץ שְׂאֵרֵית יִשְׂרָאֵל יַחַד אֲשִׁימְנֶנּוּ כְּצֹאן בְּצֹרָה [...]...' (מיכה ב 12). ראו גם ה 6–7, 18 ז).

לסיכום, הדוגמאות שלמעלה מראות שהרעיון שסטיות מדרך הישר ואפשרות תיקון חטאים מתבטא בביטול המציאות הפגומה ובהחזרתה לקו ההתחלה. לנתיבי החזרה יש מסלולים מגוונים אך כולם מובילים לאותה המטרה: ההתחלה החדשה תשיב את המצב הבראשיתי לקדמותו, והעולם, האנושות ועם ישראל ישוּבו לחיים מתוקנים.

ב. חזרת העלילה לראשיתה היא פתח להתחלה חדשה

ההבדל בין קטגוריה זו לקודמתה הוא שכאן החזרה להתחלה לא באה לתקן חטאים, אלא לעצב מעגלי חיים חדשים המשרתים את תוכניות אלוהים.

מעגליות בסיפור יוסף

בעלילת סיפור יוסף מצויים כמה מעגלים. האחים, המסומלים באלומות, משתחוים ליוסף בפרק לז, ושוב משתחוים לו ב'מב 6 וב'נ 18. השמש, כלומר יעקב, המשתחוה ליוסף בחלום ב'ל"ז 9, משתחוה לו שוב ב'מז 31 (ו'יִשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל רֵאשֵׁי הַמִּטָּה'). התבואה בפרק לז, המתגלה בצורת אלומות, חוזרת ומופיעה פעמיים. פעם אחת בחלום פרעה ופעם שנייה בסצנה המספרת על חלוקת תבואה לאיכרי מצרים תמורת אדמתם (מז 13–26). המספר 'שבע עשרה שנה' – גילו של יוסף בראשית הסיפור (לז 2) – חוזר בסופו, בידיעה שיעקב חי במצרים שבע עשרה שנה (מז 28). כלומר יוסף חי עם אביו בכנען שבע עשרה שנים ראשונות מחייו ושוב שבע עשרה שנים באחרית ימי יעקב במצרים, בסיום הסיפור. פרט זה, שבע עשרה השנים, בולט לעין בשל מזורותו. נראה שהוא נועד למשוך את תשומת לב הקורא לסימטרייה, לקשר שבין ההתחלה לסיים.

בתוך המעגל הרחב הזה מצויים מעגלים פנימיים מצומצמים: יוסף מושלך לבור ב־לז 24 ומושלך לבור שנית ב־לט 20. בפסוק זה המקום נקרא אומנם 'בית הסהר' אבל בהמשך, ב־מ 15 וב־מא 14, המקום נקרא בפירוש 'בור'. הפשטת כתונת הפסים ב־לז 23 חוזרת בקריעת הבגד של יוסף אצל אשת פוטיפר ב־לט 23. כתונת הפסים של יוסף מופשטת מעליו כשהוא מושלך לבור, אבל בהמשך הוא מולבש בבגדי שש. תנועה מעגלית של לבוש יוסף מסמלת את התהפוכות במעמדו: בראשית הסיפור יוסף מקבל בגד יוקרתי – כתונת פסים. הוא מופשט ממנה בתוך הבור שלתוכו הושלך. הוא מולבש, מן הסתם לבוש של עבד, וממשיך בלבוש נחות בבית האסורים. ואז מועלה לגדולה ושוב מולבש בבגד יוקרתי – בגדי שש. האחים אוכלים לחם ללא יוסף איתם לאחר שהשליכו אותו לבור (לז 25), ושוב אוכלים לחם בנפרד מיוסף (מג 25, 32). בפעם הראשונה האחים הם האוכלים לבדם ואילו בפעם השנייה יוסף הוא האוכל לבדו, ויש פה תמונת ראי המשקפת מידה כנגד מידה. האחים מקבלים כסף תמורת מכירת יוסף (לז 28) ומגלים כי קיבלו בחזרה את כספם מיוסף (מב 22–28, 35). יוסף המושלך לבור (לז 24) אוסר את שמעון, בבחינת מידה כנגד מידה (מב 24). האחים מתייראים מיוסף כאשר הוא מזדהה בפניהם (מה 3) ומתייראים שוב, לאחר מות יעקב (נ 15).

מי שעיצב את סיפור יוסף פירש את המציאות כעשויה מעגלים ונתן לה ביטוי בסיפור. כוונת מעגלי החיים האלה היא להודיע לקורא שאין מקריות בעלילה: האלוהים הוא המנחה את חיי יוסף ובמציאות מעגלית יכול האדם לקבל הזדמנות להתחיל את חייו מחדש, לתקן את ההתנהגות שגרמה למצוקה וכך להביא לשיפור מצבו.

סיפור מוכפל על הקמת מצבה בבית־אל סיפור הגעתו של יעקב לבית־אל והקמת מצבה במקום בעת חזרתו מחרן (בראשית לה 6–15), מציין את סיום הגלות והתחלה חדשה בכנען. במסורת אחת יוצא יעקב מכנען לחרן, מגיע לעיר לוז ואלוהים מברך אותו. יעקב קורא לעיר 'בית־אל'. הוא מקים מצבה ויוצק עליה שמן (בראשית כח 10–22). במסורת אחרת, בעת חזרתו מחרן לכנען, שוב מקבל יעקב את ברכת אלוהים. קורא 'את שם המקום אשר דבר אתו שם אלהים בית אל' (יושם אל לב שהעיר לוז אינה נזכרת ושמה אינה מוחלף), ושוב מקים יעקב מצבה ויוצק עליה שמן

(שם, לה 6–15). לפי המסורת השנייה, בפסוקים לה 13–15 נראה כאילו יעקב מגיע לבית-אל מחרן בפעם הראשונה וכאילו רק עכשיו הוא מציב מצבה (שהיא לא האבן שהייתה למראשותיו, כמו בבראשית כח 18), יוצק עליה שמן (לה 14) וקורא למקום 'בית-אל'. נראה שלטקסט בבראשית לה הוחדרה מסורת דומה למסורת הראשונה, אם כי שונה בפרטיה. הדיון בשאלה מה מקור הטקסט בכל אחד מהקטעים הוא חשוב כשלעצמו,<sup>60</sup> אולם לענייננו, השאלה העיקרית היא: מדוע החדיר מחבר מאוחר את הסיפור השני על האירועים בבית-אל, או מדוע קיבל עורך מאוחר את שתי המסורות על הגעת יעקב לבית-אל ולא השמיט את זו שנראתה לו פחות אמינה?<sup>61</sup> אפשר שלחזרת האירוע בבית-אל בבראשית לה 6–15 על האירוע המתואר ב־כח 18–22 הייתה כוונה סמויה. בהבאת מסורת אחרת על אירוע בית-אל ביקש העורך האחרון לעצב מעגל סיפורי: בהימלטו מביתו בכנען עובר יעקב בבית-אל ומגיע לחרן. בשובו מחרן לכנען הוא חוזר לאותו המקום – בית-אל (לה 11–12). נראה שהעורך ששימר את הכפילות התכוון להעביר מסר על מסלול חייו של יעקב: אלוהים שברך את יעקב בבית-אל ביציאה מכנען, מברך אותו שוב בכניסתו אליה כשהמסר הוא: פרק הגלות של יעקב נשלם. מעכשיו הוא מתחיל חיים חדשים בארץ הולדתו כנען, או ממשיך את חייו בכנען מאותה הנקודה שעזב אותה. החדרת סיפור החזרה של הגעת יעקב לבית-אל בבראשית לה היא מעשה ידיו של העורך האחרון שעשה שימוש בדפוס של הבאת מסורות שונות לאותו האירוע.

60 מ' וינפלד וש' גלנדר מייחסים את הקטע לה 9–15 למסורת כוהנית, ואת פרק כח למסורת עממית, ראו: מ' וינפלד, ספר בראשית עם פירוש חדש (מבוא לפרק ל"ה), תל אביב תשס"ב, עמ' 207; גלנדר (לעיל הערה 39), עמ' 282. זקוביץ דן בגלגולי המסורות על שינוי השם 'יעקב' ל'ישראל' ועל העתקת האירועים מיישוב ליישוב באזור שבין סוכות ומחניים בעבר הירדן ובין שכם במרכז שבטי הצפון. בדיון הוא מפנה לדברי נביאים שהביעו את דעתם על האירועים בחיי יעקב. ראו: י' זקוביץ, יעקב: הסיפור המפתיע של אבי האומה, אור יהודה תשע"ב, עמ' 54–56 ועמ' 101–108. זקוביץ דן במשמעות שינוי שמותיהם של 'יעקב' ושל 'בית-אל' ותולה זאת במסורות שונות שרווחו בישראל.

61 ריכוז כל המופעים וכן כל התאוריות שניסו להסביר את התופעה של סיפורים כפולים נמצא אצל: A. Nhakola, *Double Narratives in the Old Testament: The Foundations of* *Method in Biblical Criticism*, Berlin and New York 2001. השאלה הזאת חוזרת בכל דיון על סיפורים כפולים וניתנו לה תשובות שונות. נראה שאין הסבר יחיד ואחיד לגבי היווצרותם של סיפורים כפולים, ולכל מופע כזה יש הסבר המיוחד לו.

חזרת שבי ציון בימי כורש מעוצבת בספרים עזרא נחמיה  
 כחזרה ליהודה של טרם גלות

מחברי הספרים עזרא ונחמיה ועורכיהם ונביאי בית שני פירשו את השיבה של עם ישראל לארצו 'כימי קדם', כהתגשמות נבואות הנחמה של נביאי בית ראשון, ונתנו לכך ביטוי ביצירותיהם ראו: עזרא ה 11–14; זכריה א 1–6, ח. במיוחד: 'כי כה אָמַר ה' צְבָאוֹת כְּאֲשֶׁר זָמַמְתִּי לְהִרְעֹ לָכֶם בְּהִקְצִיף אֲבֹתֵיכֶם אֹתִי אָמַר ה' צְבָאוֹת וְלֹא נִחַמְתִּי כִּן שַׁבְּתִי זָמַמְתִּי בְּיָמִים הָאֵלֶּה לְהִיטִיב אֶת יְרוּשָׁלַם וְאֶת בַּיִת יְהוּדָה אֶל תִּירְאוּ' (זכריה ח 14–15). העובדה, שמנהיג עליית שבי ציון היה זרובבל בן שאלתיאל נכד יהויכין, שהיה משושלת בית דוד,<sup>62</sup> הייתה אחת ההוכחות לנבואות שהתגשמו. בספר עזרא מעוצבים פרטים מסוימים באופן שייצרו תחושה שקהילת שבי ציון ופחוות יהוד היא אכן המשך של תקופת בית ראשון. כך בסיפור על הצהרת כורש צוין: 'וְהַמֶּלֶךְ כּוֹרֵשׁ הוֹצִיא אֶת כְּלֵי בַיִת ה' אֲשֶׁר הוֹצִיא נְבוּכַדְנֶצַּר מִירוּשָׁלַם וַיִּתְּנֵם בְּבַיִת אֱלֹהֵיו' (עזרא א 7).

תיאור בניית המקדש השני מוצג באותה התבנית של בניית הבית הראשון:<sup>63</sup> 'וַיִּתְּנוּ כֶסֶף לְחֻצְבִּים וְלַחֲרָשִׁים וּמְאָכֶל וּמִשְׁתֵּה וְשֶׁמֶן לְצַדְנִים וְלְצָרִים לְהִבְיֵא עֲצֵי אֲרָזִים מִן הַלְּבָנוֹן אֵל יָם יְפוֹא כְּרִשְׁיוֹן כּוֹרֵשׁ מֶלֶךְ פָּרַס עֲלֵיהֶם' (עזרא ג 7). השוו: 'וַיִּשְׁלַח חִירָם אֶל שְׁלֹמֹה לֵאמֹר שְׁמַעְתִּי אֶת אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּ אֵלַי אֲנִי אֶעֱשֶׂה אֶת כָּל חֲפָצְךָ בְּעֵצֵי אֲרָזִים וּבְעֵצֵי בְרוֹשִׁים: עֲבָדִי יִרְדּוּ מִן הַלְּבָנוֹן יְמָה וְאֲנִי אֲשִׁימָם דְּבָרוֹת בָּיִם עַד הַמָּקוֹם אֲשֶׁר תִּשְׁלַח אֵלַי וּנְפַצְתִּים שָׁם' (מלכים א ה 22–23). וכן: 'וַאֲנַחְנוּ נִכְרַת עֲצִים מִן הַלְּבָנוֹן כְּכֹל צְרָכְךָ וּנְבִיאָם לְךָ רִפְסוֹדוֹת עַל יָם יְפוֹ וְאִתָּה תַעֲלֶה אִתָּם יְרוּשָׁלַם' (דברי הימים ב ב 15).

מחוץ לספר עזרא אין מידע שמאמת את המסופר כי צידונים וצורים השתתפו בבניית הבית השני, ואין גם מידע שמאמת כי השתמשו בעצי ארזים לבניית הבית. לא נראה שבידי שבי ציון היו אמצעים כספיים לשאת בהוצאה יקרה כל כך. כזכור, שלמה המלך נאלץ למסור לחירם מלך צור עשרים ערים, ככל הנראה מפני שלא יכול לשלם על המשאבים שחירם העמיד לרשותו (מלכים א ט 10–13). פרט נוסף המראה על רצון לחקות את הטקסט של ספר מלכים הוא ציון התאריך להתחלת הבנייה: 'בְּשָׁנָה הַשְּׁנִיָּה לְבוֹאֵם אֶל בַּיִת הָאֱלֹהִים לִירוּשָׁלַם

62 דברי הימים א 15–19.

63 ב' פורטין, 'שיבת ציון בחזון ובמציאות', קתדרה 4 (תשל"ז), עמ' 8–9.

בַּחֲדָשׁ הַשְּׁנִי הַחֲלוּ וְרַבְּכֵל בֶּן שְׂאֵלֵתִי אֶל יִישׁוּעַ בֶּן יוֹצֵדֵק וּשְׂאָר אֶחֵיהֶם הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְכָל הַבָּאִים מִהַשְּׁבִי יְרוּשָׁלַם וַיַּעֲמִידוּ אֶת הַלְוִיִּם מִבְּנֵי עֲשָׂרִים שָׁנָה וּמַעֲלָה לְנַצֵּחַ עַל מְלֹאכֶת בֵּית ה' (עזרא ג 8). פרט זה מקביל לנאמר על תחילת הקמת בית ה' בידי שלמה: 'בַּחֲדָשׁ זֶה הוּא הַחֲדָשׁ הַשְּׁנִי לְמִלְכּוֹ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן הַבַּיִת לַה' (מלכים א 2). אבל לפי הנביא חגי בניית הבית החלה: 'בַּיּוֹם עֲשָׂרִים וָאַרְבָּעָה לַחֲדָשׁ בְּשֵׁשִׁי בְּשַׁנַּת שְׁתַּיִם לְדָרְיוֹשׁ הַמֶּלֶךְ' (חגי א 15). נראה אפוא שהסיבה לתאריך המצוין בעזרא ג 8 היא השאיפה לדמות את המקדש השני למקדש הראשון.

הפרט הגלוי החשוב בעיצוב התבנית המעגלית הוא ציון העובדה ששבי ציון שבו 'איש לעירו' (עזרא ב 1, נחמיה ז 6). החזרה 'איש לעירו' מציינת שהגלות בטלה ועם ישראל מתחיל לחיות את חייו כ'מקדם', באותם המקומות שאבותיו התגוררו בהם לפני ההגלות.<sup>64</sup> האומנם חזרו העולים 'איש לעירו'? יש להניח שרבים מתושבי יהודה שהוגלו בימי צדקיהו היו מתושבי ירושלים. והינה, על פי נחמיה, ירושלים הייתה נטושה, לפחות בחלקה, עד שנחמיה יזם את אכלוסה: 'וַיֵּשְׁבוּ שְׂרֵי הָעָם בִּירוּשָׁלַם וּשְׂאָר הָעָם הִפִּילוּ גוֹרְלוֹת לְהֵבִיא אֶחָד מִן הָעִשְׂרֹה לְשֵׁבֶת בִּירוּשָׁלַם עִיר הַקִּדְשׁ וְתִשַׁע הַיְדוּת בְּעָרִים. וַיְבָרְכוּ הָעָם לְכָל הָאֲנָשִׁים הַמֵּתְנַדְּבִים לְשֵׁבֶת בִּירוּשָׁלַם' (נחמיה יא 1–2). ועוד: על פי ספר ירמיהו, את נחלות הקרקע של התושבים שהוגלו נתנו הבבלים לתושבים שלא הוגלו: 'וּמִן הָעָם הַדְּלִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם מְאוּמָה הִשְׁאִיר נְבוּזַרְאֲדָן רֶב טַבְּחִים בְּאֶרֶץ יְהוּדָה וַיִּתֵּן לָהֶם כְּרָמִים וַיַּגְבִּים בַּיּוֹם הַהוּא' (ירמיהו לט 10. השוואה שם, נב 16). כלומר בתייהם ונחלותיהם של המוגלים ניתנו לאחרים, שגרו בהם ועיבדו אותן במשך כחמישים שנה, מועד חזרת חלק מהגולים בראשות זורבבל וששבצר. אין זה סביר שהעולים החדשים גרשו את מי שתפסו את נחלותיהם והתיישבו במקומם. נתונים אלה מפריכים את אמינות האמירה 'וישובו איש לעירו'. נראה שגם אמירה זו משתלבת במגמה הכללית של ספר עזרא להציג את קהילת שבי ציון כממשיכים את ממלכת יהודה מאותה נקודה היסטורית של הגלות.<sup>65</sup>

64 ייתכן שגם קריאת שם הפחוזה 'יהוד' נובעת מאותה מגמה.

65 אפרים שטרן מציין ארבעה נושאים שבהם בא לידי ביטוי הרצון לחבר בין פחוות יהוד לממלכת יהודה הקדומה, והם: א. סיטואציה יישובית שלא הייתה קיימת בימי נחמיה. ברשימת היישובים שמהם עברו חלק מהתושבים לירושלים כדי לאכלס אותה (נחמיה יא 25–36) יש כאלה שהמחקר הארכאולוגי אינו מאמת את קיומם בתקופה זו.

הכרזה על השמדת היהודים וביטולה במגילת אסתר רעיון נוסף של חזרה למצב התחלתי מתבטא בתבנית הנרטיב, תמונת הראי שבמבנה ההיפוך של מגילת אסתר. המגילה ערוכה בצורה של 'ונהפוך הוא'. מבנה שמציין חזרה להתחלה. כך בפרק ג פס' 12–15 מתוארת מצוקת היהודים, וב"ח 8–17 מתוארת ישועתם, שהיא ביטול כל פעולותיו של המן וחזרה למצב הראשוני שלפני גזרותיו. ההיפוך מודגש בשימוש באותם הביטויים הבאים בתיאור הישועה ובתיאור המצוקה. הפסוקים ג 12–15 ו"ח 9–15 במגילת אסתר ערוכים כך שהם מציגים הקבלות לשוניות ותוכניות שמגמתן היא להראות כיצד נהפך גורל היהודים: 'וְהַחֲדָשׁ אֲשֶׁר נֶהְפָּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֲבָל לְיוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מְשִׁתָּה וְשִׂמְחָה' (אסתר ט 22). על כל פנים מבנה ההקבלות הוא דוגמה נוספת להיפוך גורל מעגלי המובא באמצעות ביטויים דומים. קו ההתחלה הסמוי הוא החיים השאננים של היהודים בראשית המגילה. קו ההתחלה הגלוי הוא הוצאת הצו בדבר השמדת היהודים. ההיפוך מתרחש כאשר הותר ליהודים לעמוד על נפשם והם ניצולים, ועם הצלתם הם חוזרים למצבם הראשוני.

בנבואת יחזקאל, אלוהים ישיב את הר הבית החרב לקדמותו<sup>66</sup> בנבואת יחזקאל האל מתקן את מעשיו בכך שהוא חוזר לביתו באותו המסלול ממש שבו נטש את הבית בעת החורבן: 'וְכַבֹּד ה' בָּא אֶל הַבַּיִת דְּרָךְ שְׁעַר

למשל חלק הפסוק: 'וַיִּחַנּוּ מִבְּאֵר שֶׁבַע עַד גֵּיא הַנֶּם' (שם, 6:30). המחקר הארכאולוגי מראה שבדרום הארץ התיישבו האדומים וקו הגבול הדרומי של פחוות יהוד עבר בין בית צור לחברון, ראו: ז' קלאי, 'הוד ותחומי היישוב היהודי תחת שלטון פרס', בתוך: ח' תדמור, ימי שלטון פרס, ירושלים ותל אביב תשמ"ג, עמ' 78. רשימת יישובים זו תואמת את המגמה ליצור תחושה של חזרה להתחלה – לימי בית ראשון. ב. החזרה לכתב העברי הקדום שנהג במטבעות פחוות יהוד; ג. שימוש בסמל השמש המכונפת – סמלה של ממלכת יהודה בערוב ימיה. ד. שימוש בשמות משקלות מתקופת ממלכת יהודה. ראו: א' שטרן, 'מדינת "יהוד" בחזון ובמציאות', קתדרה 4 (תשל"ז), עמ' 13–25.

66 הרעיון, שתִּחַרְהוּ בדרך שבה הלכה הדמות ליעד מבטלת את ביצועה של תכלית ההליכה, מצוי גם בסיפור על איש האלוהים אשר בא מיהודה: 'כִּי כֵן צָוָה אֲתִי בְּדָרֶךְ ה' לֵאמֹר [...] וְלֹא תָשׁוּב בְּדָרֶךְ אֲשֶׁר הָלַכְתָּ: וַיֵּלֶךְ בְּדָרֶךְ אַחֵר וְלֹא שָׁב בְּדָרֶךְ אֲשֶׁר בָּא בָּהּ אֶל בֵּית אֵל' (מלכים א יג 9–10). ראו: א' סימון, 'המופתים בבית אל', ספר מלכים א, אנציקלופדיה עולם התנ"ך, תל אביב תשע"ב, עמ' 139. ודומה לכך בפרשת מצור שנחריב: 'בְּדָרֶךְ אֲשֶׁר בָּא בָּהּ יָשׁוּב וְאֵל הָעִיר הַזֹּאת לֹא יָבֹא נְאֻם ה'' (ישעיהו לו 34).

אֲשֶׁר פָּנְיוֹ דָּרָךְ הַקְּדִים' (יחזקאל מג 5). ובהמשך: '[...] וְהָנָה מְלֵא כְבוֹד ה' הַבְּיָת' (שם, שם). מסלול זה הוא בדיוק המסלול שבו עזב ה' את מקדשו לאחר ש'איש הבדים' מצווה לזרוק גחלי אש על ירושלים (יחזקאל י 6): 'וַיֵּצֵא כְבוֹד ה' מֵעַל מִפְתַּן הַבְּיָת [...] וַיַּעֲמֵד פֶּתַח שַׁעַר בְּיַת ה' הַקֶּדְמוֹנִי [...] (יחזקאל י 18–19. ראו גם יא 23).<sup>67</sup> כלומר, 'כבוד ה'', שעזב את ביתו בחורבן המקדש, ישוב אליו בדיוק באותו הנתיב, וכך יתבטל מעשה החורבן והאלוהים ישוב לביתו: 'וְהָנָה מְלֵא כְבוֹד ה' הַבְּיָת' (שם, שם).<sup>68</sup>

3. הגמול – איזון מוסרי השומר על הסדר העולמי הצודק על פי האמונה הנפוצה במזרח הקדום ובמקרא, הצדק הוא מרכיב־יסוד בסדר הקוסמי.<sup>69</sup> הצדק הוא תופעת טבע, כפי שמסתבר מהמטפורה 'תצמח' ומהמריסמוס 'ארץ־שמיים' בספר תהילים: 'חֶסֶד וְאֱמֶת נִפְגְּשׁוּ צְדָק וְשְׁלוֹם נִשְׁקוּ. אֱמֶת מֵאֲרֶץ תִּצְמַח וְצְדָק מִשָּׁמַיִם נִשְׁקָף' (תהילים פה 11–12). הנחה אקסיומטית בחשיבה המקראית היא שהעולם מתנהל בצדק: 'הַצּוֹר תָּמִים פְּעֻלוֹ כִּי כָל דְּרָכָיו מִשְׁפָּט אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עֹל צְדִיק וְיֹשֶׁר הוּא' (דברים לב 4).<sup>70</sup> כל

67 ל' מזור, 'מסע נחל הפלאים מן המקדש אל הים (יחזקאל מ"ז, א–ב), סילוק התווה ובריאה חדשה', בתוך: ר' אליאור (עורכת), גן בעדן מקדם, ירושלים תש"ע, עמ' 87.

68 אירועים מעגליים נוספים: סיפור המתחיל בהצגת מצבת הלוחמים של שאול ומסתיים בציון פעולת שאול לגייס לוחמים לצבאו: 'וַיִּבְחַר לוֹ שְׂאוּל שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים מִיִּשְׂרָאֵל וַיְהִי עִם שְׂאוּל אֲלָפִים בְּמִכְמֶשׁ וּבַחַר בֵּית אֵל וְאֶלְף הָיוּ עִם יוֹנָתָן בְּגִבְעַת בְּנֵי־מִיָּן' (שמואל א יג 2), 'וְתָהִי הַמְּלָחְמָה חֲזָקָה עַל פְּלִשְׁתִּים כֹּל יְמֵי שְׂאוּל וְרָאָה שְׂאוּל כָּל אִישׁ גִּבּוֹר וְכָל בֶּן חַיִל וַיֹּאסְפוּהוּ אֵלָיו' (שמואל א יד 52). העברת 'רוח ה' אל שאול, נטילתה ממנו והעברתה לדוד: לאחר ששמואל משה את שאול למלך (שמואל א י 1) צלחה עליו רוח ה' (שם, 6). לאחר שאלוהים הדיח את שאול מהמלוכה (שמואל א טו 28) נטילת 'רוח ה' משאול, החזור למצבו כאחד העם בטרם מלוכה. רוח ה' עוברת אל דוד: 'וַיִּקַּח שְׂמוּאֵל אֶת קָרְן הַשֶּׁמֶן וַיִּמָּשַׁח אֹתוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו וַתִּצְלַח רוּחַ ה' אֶל דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וְנִמְעָלָה רוּחַ ה' סָרָה מֵעַם שְׂאוּל וּבִעַתְתוּ רוּחַ רָעָה מֵאֵת ה' (שמואל א טו 13–14). הסרת רוח ה' משאול והעברתה לדוד היא בבחינת החזרת ההיסטוריה לקו של ראשית המלוכה. מלכות שאול בוטלה ונפתחה התחלה חדשה עם דוד; אליהו מכריז על בצורת בגלל עבודת הבעל (מלכים א יז 1) והבצורת מסתיימת עם הפסקת עבודת הבעל (מלכים א יח 41).

69 י' לייבט, 'שכר ועונש', אנציקלופדיה מקראית, ח (תשמ"ב), טורים 287–306; מ' מלול, קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום, חיפה 2010, עמ' 158, 160.

70 על משמעות המושג המקראי 'צדק' ראו: ש' בנדור, בית האב בישראל למן ההתנחלות ועד סוף ימי המלוכה, תל אביב 1986, עמ' 73–75, בייחוד עמ' 75.



פגיעה בצדק כמוה כערעור הסדר הזה. כדי לְשַׁמֵּר אותו מתערב האל בהתנהגות בני האדם, והביטוי המעשי לכך הוא הגמול. הגמול הצודק הוא המנגנון שלפיו מתנהל העולם להחזרת הסדר הנכון. גם התפיסות הלא-ישראליות, המייחסות את עשיית הצדק לישויות שמעל לאלוהות, כמו ה'מאעת' המצרית<sup>71</sup> ו'הכיתום' המסופוטמי,<sup>72</sup> רואות בגמול את האמצעי שיביא להשבת האיזון המוסרי לעולם. המושג 'כיתום', שגם האלים היו כפופים לו, היה מעין 'אמת עליונה'. מימוש הצדק שנבע ממנו היה ה'מישרום', עשיית הצדק בעולם.<sup>73</sup> הגמול יכול להגיע מידי האל,<sup>74</sup> או אפשר שיהיה 'אוטומטי', בתהליך של סיבה ותוצאה המתרחשים כביכול מאליהם, כגון: 'פְּרָה שָׁחַת בָּהּ יִפֹּל וְגִלְלֵל אֶבֶן אֶלָּיו תָּשׁוּב' (משלי כו 27, והשוו תהילים ז 16–17). ראו גם: 'חִפֵּר גּוֹמֵץ בּוֹ יִפּוֹל וּפְרִץ גְּדָר יִשְׁכָּנוּ נָחֶשׁ' (קוהלת י 8).<sup>75</sup> לפי פסוק זה ופסוקים נוספים, פעולת הגמול מתרחשת מאליה, באופן 'אוטומטי'. נראה שהסיפורים שבהם משוקעים אירועים של גמול נועדו להעביר לקורא אזהרה על גורלו הצפוי של המפר את האיזון המוסרי של העולם.

הגמול משיב תמיד את האירוע לקו התחלה, לכן עשיית צדק הולם היא פעולה מעגלית. הגמול נעשה ב'צדק' כלומר מתן תמורה ראויה ליחיד או לקבוצה לפי התנהגותם. התבנית המעגלית של מימוש הצדק האוניברסלי מתגלה בצורות שונות. הצורה הפשוטה של הגמול היא בתחום הקיום החומרי. פרקים כח–כט בספר דברים מציגים את הגמול הטוב ואת הגמול הרע שיחול

71 מ' פוקס, 'תפיסת האלוהות בספרות החכמה הדידקטית', באר שבעא (1973), עמ' 163–167; נ' שופק, אין אדם שנולד חכם, ירושלים תשע"ו, עמ' 7, 13, 318. ה'מאעת' נוצר אומנם על ידי אל השמש המצרי 'רע', אך בסופו של דבר היקום כולו כפוף לו וכך גם האלים, ראו: שופק, שם, עמ' 318.

72 מלול (לעיל הערה 69), עמ' 15.

73 מלול שם, עמ' 23, הערה 33; מישרום: CAD M/2, 2b, p. 117; כיתום: CAD K/8, p. 470.  
74 ראו הצגת הנושא: נ' שופק, 'התפתחות ספרות החכמה מחכמה מעשית לחכמה דתית', בתוך: מבוא למקרא, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 1990, יחידה 11, עמ' 96–100; ט' פורטי, 'גמול טבעי וגמול אלוהי בספר משלי: האומנם שניות מחשבתית?' בית מקרא נח (2008), עמ' 105–123.

75 ראו עוד מראי מקום המציגים גמול 'אוטומטי': 'מִשְׁיֵב רָעָה תַּחַת טוֹבָה לֹא תִמְיֵשׁ [תְּמוֹשׁ קָרִי] רָעָה מִבֵּיתוֹ' (משלי יז 13); 'בּוֹר כְּרָה וַיִּחְפְּרוּהוּ וַיִּפֹּל בְּשַׁחַת יַפְעֵל. יָשׁוּב עָמְלוֹ בְּרֵאשׁוֹ וְעַל קַדְקָדוֹ חָמְסוּ יָרֵד' (תהילים ז 16–17); 'תְּבוֹאָהוּ שׁוֹאָה לֹא יֵדַע וְרִשְׁתוּ אֲשֶׁר טָמְנָה תִּלְכָּדוּ בְּשׁוֹאָה יִפֹּל בָּהּ' (תהילים לה 8).

על בני ישראל. המקרא רווי תיאורי גמול, אזהרות והבטחות הקשורות בגמול. ראוי להביא כאן את דברי גלנדר, המסכם בצורה תמציתית את הקשר בין עיצוב הנרטיב ובין רעיון הצדק: 'המספרים שואפים בצורה ברורה לסגירת מעגלים: חטאים באים על עונשם או על גמולם הראוי'.<sup>76</sup>

סוג הגמול 'מידה כנגד מידה' (שנקרא בספרות: 'צדק פואטי') הוא ההולם ביותר את התפיסה המוסרית המעגלית של המקרא.<sup>77</sup> כך למשל: 'כָּל אֱלֹמָנָה וַיְתוּם לֹא תַעֲנֶנּוּ אִם עֲנֶה תַעֲנֶנּוּ אֹתוֹ [...] וְחָרָה אַפִּי וְהִרְגֹתִי אֶתְכֶם בְּחֶרֶב וְהָיוּ נְשִׁיכֶם אֱלֹמָנוֹת וּבְנֵיכֶם יְתָמִים' (שמות כב 21–23), או: 'הֵם קִנְאוּנִי בְּלֹא אֵל כְּעֹסוּנִי בְּהַבְלִיָּהֶם וְאֲנִי אֶקְנִיאֵם בְּלֹא עָם [...] (דברים לב 21). ובצורה חיובית: 'רַדְף צְדָקָה וְחֶסֶד יִמְצָא חַיִּים צְדָקָה וְכָבוֹד' (משלי כא 21).<sup>78</sup> גם נבואות נחמה ערוכות בנוסח של מידה כנגד מידה: יחזקאל רואה את ישועת ישראל במלחמתו נגד גוג מלך המגוג בתגובה לפי אותו הערך: 'וְלֹא יִשְׂאוּ עֲצִים מִן הַשָּׂדֶה וְלֹא יַחְטְבוּ מִן הַיַּעֲרִים כִּי בְנֶשֶׁק יִבְעְרוּ אֵשׁ וְשָׁלְלוּ אֶת שְׁלֵלֵיהֶם וּבָחוּזוּ אֶת בְּזוּזֵיהֶם נְאֻם אֲדֹנָי ה' (יחזקאל לט 10). וישעיהו השני: 'וְהִלְכּוּ אֵלֶיךָ שְׂחוֹת בְּנֵי מְעַצְיָךְ וְהִשְׁתַּחֲוּוּ עַל פְּפוֹת רַגְלֶיךָ כָּל מְנַאֲצֶיךָ' (ישעיהו ס 14).

אבימלך נהרג כעונש על הריגת אחיו אבימלך, שאותו המליכו אנשי שכם (שופטים ט 6), סולק משלטונו על ידי אותם האנשים: 'וַיִּשְׁלַח אֱלֹהִים רוּחַ רָעָה בֵּין אַבְיִמֶלֶךְ וּבֵין בְּעֲלֵי שָׂכָם וַיִּבְגְּדוּ בְעֲלֵי שָׂכָם בְּאַבְיִמֶלֶךְ' (שם, שם 23). ומי שהרג את אחיו בעזרת אנשי שכם נהרג בעצמו על ידי אנשי שכם: 'לְבוֹא חֶמְסַ שְׁבָעִים בְּנֵי יִרְבְּעֵל וְדָמָם לְשׁוּם

76 גלנדר (לעיל הערה 39), עמ' 441.

77 הצורה הקיצונית ביותר ב'מידה' זו היא גמול אנכי, כלומר החוטא נענש בפגיעה בהקבלה למי שנפגע על ידו. כך אצל חמורבי: 'כי יבנה בנאי בית [...] ויתמוטט הבית שבנה [...] אם את בן בעל הבית ימית והמיתו את בן הבנאי ההוא' (חמורבי, סעיפים 229–230, ראו גם סעיפים 209–210) (מלול [לעיל הערה 73], עמ' 160). הדוגמה היחידה לשיטת גמול זו במקרא היא באיוב: 'אם נפתה לבי על אשה ועל פתח רעי ארבותי. תטחן לאחרי אשתי ועליה יכרעון אחרין' (איוב לא 9–10).

78 ראו עוד: 'הן צדיק בארץ ישלם אף כי רשע וחוטא' (משלי יא 31); משלי כג 10; כד 15–16; כט 14; שמות כא 24–25; ויקרא כד 17–20; דברים יט 21. ראו פירוש על פי תפיסה של גמול 'אוטומטי', כביכול ללא התערבות האל: ד' כהן-צמח, ספר משלי, פירוש לפרקים כה–כט, בתוך: נ' שופק (עורכת), אנציקלופדיה עולם התנ"ך, תל אביב 1999, עמ' 180.

עַל אַבְימֶלֶךְ אַחִיהֶם אֲשֶׁר הִרְגָּ אֹתָם וְעַל בְּעֻלֵי שָׂכָם אֲשֶׁר חָזְקוּ אֶת יָדָיו לְהִרְגֹּתָ אֶת אָחָיו' (שם, שם 24). במות אבימלך מסתיים הסיפור שהחל בהמתת שבעים אחיו. קללת יותם, שהובאה בראשית הסיפור מתגשמת בסופו. 'וַיָּשָׁב אֱלֹהִים אֶת רַעַת אַבְימֶלֶךְ אֲשֶׁר עָשָׂה לְאָבִיו לְהִרְגֹּתָ אֶת שְׁבַעִים אָחָיו אֶת כָּל רַעַת אַנְשֵׁי שָׂכָם הַשֵּׁיב אֱלֹהִים בְּרֹאשָׁם וַתָּבֵא אֲלֵיהֶם קָלֶלֶת יוֹתָם בֶּן יִרְבְּעֵל' (שופטים ט 56–57). יושם אל לב כי בסיפור שלפנינו אין ענישה אוטומטית. בחירת ההתנהגות היא של בני האדם והמעניש הוא אלוהים, ששיטת העונש הצודק שהפעיל הייתה 'מידה כנגד מידה'.<sup>79</sup>

הגמול של 'מידה כנגד מידה' מומחש לעיתים בעריכת הטקסט בצורה כיאסטית. הכיאסמוס הוא שיקוף תבניתי ספרותי של קיום הצדק בעולם.<sup>80</sup> דוגמה לגמול של מידה כנגד מידה הבנוי בצורה כיאסטית מצויה בסיפור העונש על אכילת הפרי האסור בגן עדן.

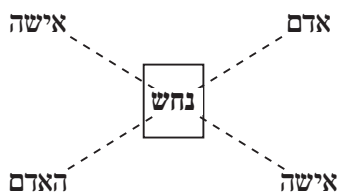
הגירוש מגן עדן וענישת אדם, חווה והנחש, כבר בסיפור הראשון במקרא, במפגש בין האישה לנחש, מצוי אירוע של חטא ועונש: הנחש מצליח לשכנע את האישה לעבור על הצו האלוהי. אלוהים

79 במבט רחב יותר על הפרשה אפשר שמחבר הסיפור או העורך, המתחיל במעשי גדעון (שופטים ו) ומסתיים במות אבימלך ואובדן כמעט כל צאצאי גדעון, ביקש להראות שגם מעשי אבימלך הם עונש אלוהי על הקמת 'האפוד' בידי גדעון כאות תודה לאלוהים שפעל לניצחון גדעון (שופטים ח 21–27). כלומר מתקיימת כאן שלשלת אירועים שכולם מכוונים להחזיר את הסדר האלוהי על כנו, לאחר שהופר קודם לכן על ידי גדעון ונמשך על ידי אבימלך בנו, אם כי בענישת גדעון אין סימטרייה של מידה כנגד מידה.

80 מופעים של כיאסמוס המבטאים מידה כנגד מידה: 'אֶךְ בְּשֹׁר בְּנִפְשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ. וְאֶךְ אֶת דְּמָכֶם לְנַפְשֵׁיכֶם' (בראשית ט 4–5), המשך הפסוק: 'מִיַּד כָּל חַיָּה אֲדָרְשְׁנוּ וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחָיו אֲדָרֵשׁ אֶת נַפְשׁ הָאָדָם', מבהיר שאכן הכוונה היא לעונש לפי מידה כנגד מידה. דוגמה אחרת למבנה כיאסטי בעל משמעות של מידה כנגד מידה היא ויקרא כד 17–21. ראו: יונה בן-צבי, שיכולים בנביאים, טבריה תשפ"ב. בפירושו לפרשת שמשון מתייחס יאיר זקוביץ לחילופי הדברים בין הפלשתים ובין אנשי שבט יהודה ולדברי שמשון, ראו: י' זקוביץ, 'המבנה הכיאסטי ממחיש את המעגל הסגור', בתוך: חיי שמשון, שופטים י"ג–ט"ו: ניתוח ספרותי ביקורתי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 139.

וַיַּעֲלוּ פְלִשְׁתִּים וַיִּהְיוּ בִיהוּדָה וַיִּנְטְשׁוּ בְּלָחֵי  
פִלְשְׁתִּים: לְעִשׂוֹת לוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לָנוּ  
שִׁמְשׁוֹן: כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לִי כֵן עָשִׂיתִי לָהֶם (שופטים טו 9–11).

מעניש את החוטאים לפי מידה כנגד מידה: האדם ואשתו מגלים את היצר המיני: 'וּתְּפַקְחָנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיִּדְעוּ כִּי עִרְמָם הֵם וַיִּתְּפְרוּ עֲלֵה תֵּאֲנֶה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם תְּגֵרֹת' (בראשית ג 7). לכן אלוהים מעניש את האישה: 'הֲרֵבָה אֲרָבָה עֲצָבוֹנָךְ וְהֲרֵבָה בְּעֲצָב תִּלְדִּי בָנִים וְאֵל אִישׁ תִּשְׁוֹקֶתְךָ וְהוּא יִמְשַׁל בְּךָ' (שם, שם 16). בפסוק זה יש שלושה עונשים, כל אחד כנגד חטא אחד: א. קושי בהריון ולידה בעצב כנגד הסוד שהיה טמון בפרי עץ הדעת – מעורר תשוקה מינית. ב. תשוקה אל אישה כנגד התשוקה לאכול מן הפרי. ג. היותה נתונה לשליטת אישה כנגד השלטת רצונה עליו כדי שיאכל מן הפרי. אדם נענש במציאת מחייתו מפרי האדמה. המילה 'עיצבון' שם דומה למילה 'בעצב' אצל האישה, ללמדנו שלשני העונשים יש מכנה משותף – פריון. מושא הפנייה של אלוהים אל הנוכחים בזירה ערוך בצורה כיאסטית: 'וַיִּקְרָא ה' אֱלֹהִים אֶל הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיְכָה. וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים לְאִשָּׁה מַה זֹאת עָשִׂית. וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים אֶל הַנָּחַשׁ כִּי עָשִׂית זֹאת אֲרוּר אַתָּה מִכָּל הַבְּהֵמָה וּמִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה. אֶל הָאִשָּׁה אָמַר הֲרֵבָה אֲרָבָה עֲצָבוֹנָךְ וְהֲרֵבָה בְּעֲצָב תִּלְדִּי בָנִים. וְלָאָדָם אָמַר [...] (בראשית ג 9, 13, 14, 16, 17).



בסדר הזה אין לנחש מקבילה, ומשמעות הדבר היא שהנחש הוא החולייה האחראית ביותר על האירוע. בסדר הכיאסטי נוצר קשר סיבתי מעגלי הדוק בין החטא לעונש.<sup>81</sup>

<sup>81</sup> 'A ring composition condenses the whole burden of its message into the mid-turn' 81 מרי דוגלס (לעיל הערה 1), עמ' 58.

## סיכום

תבנית עולם מעגלית מתבטאת בחזרה של תופעות טבע ופעולות אנושיות על עצמן. בני תקופת המקרא תפסו את היקום כמעגלי, כפי שהוא משתקף במציאות הפיזית, במערכת הזמנים ובמהלך חייו של האדם. למסגרת הכללית של התבנית המעגלית במקרא יש ביטוי בתחומי חיים בעולם הפיזי ובסדר העולמי. פעולות ותופעות נעות אל יעד מסוים וחוזרות להתחלה, והן חותרות להשלמת פעולה, כך שלא תישאר 'פתוחה' אלא ממוסגרת.

המאמר בא להסביר את פשרן של תבניות מעגליות בחיבורי סיפורת רבים במקרא. חוקרים רבים הבחינו בתבנית המעגלית של הנרטיב במקרא. המאמר חותר להראות כי התבנית המעגלית בסיפורת המקראית היא מעין מימזיס של העולם המעגלי, והיא באה לידי ביטוי באופנים שונים: בסיפורים רבים הדמות המרכזית יוצאת ממקום מסוים ולבסוף חוזרת אליו. לעיתים העלילה נעה מאירוע אחד למשנהו עד שהיא חוזרת לאירוע הראשון. יש שהחזרה לתחילת העלילה נועדה לתיקון התנהגות חוטאת ופותרת חיים חדשים חפים מחטא, או שהיא מתחילה חיים חדשים כדי להתקדם ליעד הבא.

סוג נוסף של תבנית מעגלית טמון בהבנה של ההתנהלות המוסרית של העולם. הסדר העולמי מושתת על צדק בסיסי. חופש הבחירה של האדם גורם לסטיות מן ההתנהגות הראויה ומוביל לערעור הסדר הזה. אז חלה התערבות – 'אוטומטית' או אלוהית – שמחזירה את ההתנהלות המוסרית אל מסלולה הראשוני, הנכון. המהלך של החזרת הסדר לאיזונו הוא מעגלי.

מספרם הרב של הטקסטים המעוצבים בתבנית מעגלית מצביע על כך שתבניות אלה הן לא מקריות, לא פרי כישרון ספרותי ולא גחמות של מחברים, אלא נכתבו בכוונת מכוון, והן היו מעוגנות בתמונת העולם של בני התקופה, הן ביהודה ובישראל והן במזרח הקדום בכלל.

ד"ר שלמה בכר, החוג למקרא, אוניברסיטת חיפה

bahar@research.haifa.ac.il



## השחתת סממני המלוכה ושיקומם: השקפת יחזקאל באשר להנהגת ישראל בעתיד

אריאל קופילוביץ

חורבן הבית הראשון ויציאת יהודה לגלות היו כרוכים גם בנפילתו של בית דוד (מלכים ב כה, 7). במאמר זה אבקש לבחון כיצד צופה יחזקאל שתיראה הנהגת ישראל לאחר תקומתם ושובם לארצם. האם תקום הנהגה מלוכנית או שמא יחזקאל צופה כי ישראל יונהגו בעתיד באופן אחר? ואם תהיה זו הנהגה מלוכנית, מה היא דמות המנהיג שיחזקאל רואה בעיני רוחו ובמה היא שונה, אם בכלל, מדמותם של מלכי יהודה בעבר?

יחזקאל עוסק בשאלות אלה בנבואות אחדות בספרו. בפרק יז, 22–24 הוא מתאר את המנהיג שלעתיד לבוא כארז אדיר; בפרק לד, 23–24 מתייחס יחזקאל לרועה שימנה על ידי ה' בעתיד; בפרק לז, 22–25 יחזקאל מתאר את הנהגת ישראל ויהודה לאחר איחודם; ופרקים מ–מז מכילים התייחסויות רבות ל'נביא' ותפקידיו. מפרשי יחזקאל לאורך הדורות נחלקו הן באשר למקוריותן של יחידות נבואיות אלה הן באשר לדמות המנהיג העולה מהן. היו שסברו שליחזקאל הייתה גישה אנטי־מלוכנית ושהוא צפה שלעתיד לבוא עם ישראל יונהג ישירות על ידי ה' ולא על ידי בשר ודם. הכתובים המזכירים מנהיגים אנושיים כגון דוד או נשיא, נתפסו לפי גישה זו כתוספות משניות שיצרו ממשיכי דרכו של הנביא או עורכי ספרו.<sup>1</sup> אחרים הכירו בכך שיחזקאל צופה

\* הכנת מאמר זה התאפשרה הודות למענק מחקר מטעם ה־Memorial Foundation for Jewish Culture ומלגת מחקר לכתר־דוקטורט מטעם בית ספר קרייטמן ללימודי מחקר מתקדמים באוניברסיטת בן־גוריון בנגב. אני מודה לפרופ' ערן ויזל על תמיכתו, וכן לד"ר עתר לבנה על הערותיה על גרסה מוקדמת של המאמר.

1 ראו למשל, A. Bertholet, *Hesekiel* (HAT 13), Tübingen 1936, p. 121; W. Zimmerli,

כי גם בעתיד ישראל יונהג על ידי מנהיג אנושי, אלא שהם סברו שמנהיג זה לא יהיה 'מלך' אלא 'נשיא' בלבד, מנהיג ברמה נמוכה שאחריותו מצטמצמת באספקת צורכי המקדש מבלי שתהיינה לו סמכויות רחבות היקף כגון אלו שהיו למלכי יהודה לפני החורבן.<sup>2</sup> מעטים בלבד גרסו שיחזקאל צופה כי בדומה לתקופה שקדמה לחורבן, גם בעתיד ישראל יונהגו על ידי מלך בעל סמכויות נרחבות.<sup>3</sup>

החוקרים והפרשנים שעסקו בשאלת הנהגת ישראל בעתיד לפי יחזקאל התמקדו בעיקר בנייתוח דמות המנהיג, התארים השונים שהוא כונה בהם לאורך הספר (רועה, עבדי דוד, נשיא, מלך), והסמכויות שניתנו לו במקדש החזוני שיחזקאל מתאר בפרקים מ-מז. בשונה מהם, מאמר זה יתמקד דווקא

- Ezekiel. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 25–48* (Hermeneia), trans. R.E. Clements and J.D. Martin, Philadelphia 1983, pp. 209, 218–219; T.R. Clark, 'I Will Be King Over You' – *The Rhetoric of Divine Kingship in the Book of Ezekiel* (Gorgias Biblical Studies 59), Piscataway 2014 קליין, הגרעין המקורי של הנבואות בפרקים לד, לו מתאר את ה' לבדו כרועה ישראל וכוה שיהיה להם למלך, ואילו אזכורו של דוד בפרקים אלה הם תחיבות משניות. ראו A. Klein, 'Salvation for Sheep and Bones: Ezek 34 and 37 as Corner Pillars of Ezekiel's Prophecy of Salvation', in W.A. Tooman and P. Barter (eds.), *Ezekiel: Current Debates and Future Directions* (FAT 112), Tübingen 2017, pp. 179–193
- 2 ראו למשל J.D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40–48* (HSM 10), Missoula 1976, p. 113; L.C. Allen, *Ezekiel 20–48* (WBC 29), Dallas 1990, p. 163; I.D. Wilson, *Kingship and Memory in Ancient Judah*, New York 2017, p. 213; G. Goswell, 'The Prince Forecast by Ezekiel and Its Relation to Other Old Testament Messianic Portraits', *Biblische Notizen* 178 (2018), pp. 53–73 'מעמדו ותפקידיו של השליט בפרקי הגאולה שבספר יחזקאל', עיוני מקרא ופרשנות ט (תשס"ט), עמ' 199–215; ט' גנזל, 'מעמדם של בעלי התפקידים במקדש העתידי בנבואת יחזקאל', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יט (תשס"ט), עמ' 11–25.
- 3 ראו למשל I.M. Duguid, *Ezekiel and the Leaders of Israel* (VTSup 56), Leiden 1994, pp. 24–33; M. Konkel, *Architektur des Heiligen: Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48)* (BBB 129; Berlin 2001), pp. 270–286 ניהאן הסכים שהמנהיג שלעתיד לבוא הוא דמות מלוכנית בעלת סמכויות רבות, אלא שהוא טען כי מדובר בדמות אוטופית. ראו C.L. Nihan, 'The nāšī' and the Future of Royalty in Ezekiel', in I.D. Wilson and D.V. Edelman (eds.), *History, Memory, Hebrew Scriptures: A Festschrift for Ehud Ben Zvi*, Winona Lake 2015, pp. 229–246



בשתיים מנבואותיו של יחזקאל: הנבואה לְחַלֵּל רִשָּׁע (כא, 30–32) ונבואת שני העצים (לו, 15–28). ייחודן של נבואות אלה בהשוואה ליתר הנבואות בנושא ההנהגה המצדיק דיון ממוקד בהן הוא בכך שבנוסף להתייחסות אל דמות המנהיג שלעתיד לבוא, הן גם מתארות את סממני המלוכה המובהקים ביותר של ממלכת יהודה בתקופה שקדמה לחורבן – המצנפת, העטרה, ומטה ההנהגה – ואת שעתיד לקרות להם. במאמר אציע קריאה חדשה לנבואות אלה ואבקש לטעון כי כל אחת מהן מתייחסת אל חלק מסממני המלוכה הללו ומניחה את השחתתם, אך גם את שיקומם לעתיד לבוא, והענקתם למנהיג ישראל בעתיד. תיאורים אלה מלמדים כי יחזקאל סבור כי גם בעתיד הנהגת ישראל תהיה מלוכנית, ובדומה למלכי יהודה בעבר, גם מלכי העתיד יהיו מנהיגים רבי עוצמה שתתבטא בסממני השלטון שיהיו להם.

#### המצנפת והעטרה בנבואה לחלל רשע

בפרק כא, 30–32 מצויה יחידה נבואית קצרה והפרשנים חלוקים ביניהם הן באשר ליחס בינה ובין היחידות הנבואיות המקיפות אותה, הן בפירושו הביטויים הקשים שהיא מכילה.<sup>4</sup> היחידה פותחת בפנייה אל 'נְשִׂיא יִשְׂרָאֵל'. ממיקומה בספר, בחטיבת נבואות הפורענות (א–כד), מסמיכותה לנבואה על אודות מלך בבל על אם הדרך (כא 23–29), ומן העובדה שהיא צופה את נפילתו של מנהיג שעדיין חובש את מצנפתו ועטרתו עולה שהיא נאמרה לפני הגעת צבאות בבל אל ירושלים, ועל כן נמענה הוא מלך יהודה האחרון, צדקיהו.<sup>5</sup>

4 יחידה קצרה זו שאין לה נוסחת התגלות, נבדלת מסביבתה בכך שנמענה הוא 'חלל רשע'. עם זאת קשה לראות בה יחידה נבואית עצמאית, ונראה כי הצדק עם החוקרים הרבים שראו בה חלק מן היחידה הנבואית המתחילה בפסוק 23 ומתארת את מלך בבל על אם הדרך. ראו למשל, M. Greenberg, *Ezekiel 21–37* (AB 22B), New York 2004, p. 438; D.I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 1–24* (NICOT), Michigan 1997, p. 681. על היחס בין הנבואה לחלל רשע ובין יתר הנבואות בפרק כא ראו עוד להלן.

5 אין בנבואה מאפיינים המלמדים על כתיבה בדיעבד, מתוך נקודת מבט רטרוספקטיבית. הפכו של דבר, הדיון להלן בפרטי הנבואה מלמד כי היא צופה פני עתיד: ה' מכריז כי יומו של הנשיא עתיד לבוא, מורה שיוסרו ממנו המצנפת והעטרה שטרם הוסרו, צופה כי בעתיד הגבוה יושפל (אך אינו קובע כי הוא כבר הושפל) ומאיים כי ישים את הארץ צנה מבלי לומר שזה מצבה כבר עתה. מסקנה זו בדבר הקשרה ההיסטורי של הנבואה והזמן שהיא

כבר בפתחת הנבואה מכנה יחזקאל את צדקיהו 'חָלָל רָשָׁע'. חלק מהמפרשים סברו משמעות כינוי זה היא רשע שקדושתו חוללה – בין אם כתוצאה מביזויו,<sup>6</sup> בין אם כתוצאה של הפרת בריתו עם מלך בבל האמורה בפרק יז.<sup>7</sup> אולם משמעות המילה חלל היא מת, הרוג, ובייחוד מי שנדקר בחרב.<sup>8</sup> זוהי גם משמעותה בכל יתר מופעיה ביחזקאל, ובפרט בהקשרה הקרוב בנבואת החרב 'חָרַב חָלָלִים הָיָא חָרַב חָלָל הַגְּדוֹל הַחֹדֶרֶת לָהֶם' (כא 19).<sup>9</sup> פרט לכך, חילול עלול להתרחש רק ביחס למי שהיה קודם לכן קדוש. אולם יחזקאל אינו מייחס לנשיא קדושה בשום מקום בספרו, ובפרקי המקדש החזוני הוא אף מבחין בינו ובין הכוהנים בני צדוק. הם בלבד מורשים לקרוב אל ה' ולשרתו (יחזקאל מד 15), ולגביהם בלבד ניתנות אזהרות הנובעות מקדושתם (מב 13–14; מד 19). הנשיא לעומתם רשאי להגיע עד מפתן שער החצר הפנימית בלבד ואינו מורשה להיכנס אל חצר זו שהיא תחומם הבלעדי של הכוהנים (מו 2).<sup>10</sup> בכך משקף יחזקאל, שרקעו הכוהני והשפעתם של

- נאמרה בו עומדת בתוקפה גם אם נניח שהנבואה הועלתה על הכתב זמן מה לאחר אמירתה.  
 6 כך למשל תה"ש; קוק, יחזקאל (לעיל הערה 2), עמ' 234; W. Eichrodt, *Ezekiel* (OTL), trans. C. Quin, London 1970, p. 301; אלן, יחזקאל כ–מז (לעיל הערה 2), עמ' 18.  
 7 כך למשל, W. Zimmerli, *Ezekiel. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1–24* (Hermeneia), trans. R.E. Clements and J.D. Martin, Philadelphia 1979, pp. 445–446; דוגיד, יחזקאל והנהגה (לעיל הערה 3), עמ' 37; בלוק, יחזקאל א–כד (לעיל הערה 4), עמ' 689. הפרת הברית אכן כונתה 'מַעַל' (יז 20), מונח שבס"כ עשוי לתאר גם פגיעה בקודש (ויקרא ה 26–20). אולם מַעַל זה הוא תוצאת הפגיעה בקדושת ה', ככל הנראה בשל הפרת השבועה שנשבעו בשמו ולא בקדושת צדקיהו.  
 8 ראו במדבר יט 16; יהושע יג 22; ירמיהו יד 18; נא 4; איכה ד 9. ראו עוד BDB; HALOT 1:320. יעקב מילגרום הראה כי 'חללה' בויקרא כא 7, 14 היא אישה שנאנסה, וכי ביטוי זה מבוסס על משמעותו הרגילה של חלל – הרוג, מנוקב. חילולה של האישה במקרה זה הוא בחדירה אליה בניגוד לרצונה, ולא בפגיעה בקדושתה, שלא הייתה מוקנית לה מלכתחילה. ראו J. Milgrom, *Leviticus 17–22* (AB 3B), New York 2000, pp. 1806–1807.  
 9 ראו יחזקאל ו 7, 13; ט 7; יא 6, 7; כא 19, 34; כו 15; כח 8, 23; ל 4, 11, 24; לא 17, 18; לב 20, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 32; לה 8.  
 10 דיון מקיף בשאלת מקוריותם של פרקי המקדש החזוני ביחזקאל מ–מה, הרבדים הספרותיים המצויים בהם (ובייחוד היחידות העוסקות בנשיא ובתפקידי) ותאריך חיבורם, חורג מגבולותיו של מחקר זה. לסקירות מחקר עדכניות בסוגיה ראו M. Nevader, 'Picking Up the Pieces of the Little Prince: Refractions of Neo-Babylonian

הכתובים הכוהניים עליו ידועים,<sup>11</sup> תפיסה הניכרת גם בכתובים הכוהניים שבתורה.

ס"כ אינו מקנה לנשיא מעמד מיוחד ובוודאי שאינו מייחס לו קדושה. הנשיא אינו נמשח בשמן המשחה כפי שנמשחים למשל הכוהנים וכלי הקודש (שמות מ 9–15, והשוו תהילים פט 21). בנוסף, לתפיסת ס"כ, שגגת הכהן המשיח חמורה דיה על מנת לפגוע בחלקיו הפנימיים של המשכן, ועל כן הוא מורה להזות את דם חטאתו על פני הפרוכת ולתתו על קרנות מזבח הקטורת שבקודש (ויקרא ד 6–7). לעומת הכהן המשיח, שגגת הנשיא אינה נתפסת כחמורה יותר משגגת אחד העם ופגיעתה חודרת רק עד חצר המשכן. מסיבה

---

Kingship Ideology in Ezekiel 40–48?, in J. Stökl and C. Waerzeggers (eds.), *Exile and Return: The Babylonian Context* (BZAW 478), Berlin 2015, pp. 268–291; T. Ganzel, *Ezekiel's Visionary Temple in Babylonian Context* (BZAW 539), Berlin 2021, pp. 7–9. מכל מקום, גם מבלי לנקוט גישה הוליסטית לספר יחזקאל כולו, נראה כי הצדק עם החוקרים שטענו כי גם אם אפשר להצביע על תחיבות מעשה ידי עורך בה, מדובר ביחידה תמטית אחת בעלת קשרים רעיוניים וסגנוניים מובהקים ליתר דברי הנביא בפרקים א–לט, שנוצרה בתקופת הגלות ולא אחריה. ראו למשל מ' הרן, 'סוגיות מקרא – קובץ החוקים של יחזקאל מ–מח ויחסו לאסכולה הכוהנית', תרביץ מד (תשל"ה), עמ' 30–53; ליונסון, 'יחזקאל מ–מח (לעיל הערה 2); M. Greenberg, 'The Design and Themes of Ezekiel's Program of Restoration', *Interpretation* 38 (1984), pp. 181–208; S. Niditch, 'Ezekiel 40–48 in a Visionary Context', *CBQ* 48 (1986), pp. 208–224; M. Sweeney 'The Ezekiel that G-d Creates', in P.M. Joyce and D. Rom-Shiloni (eds.), *The God Ezekiel Creates* (LHBOTS 607), London 2015, pp. 150–161; S.L. Cook, *Ezekiel 38–48* (AB 22B), New Haven 2018, pp. 10–11; גנול, מקדש יחזקאל (לעיל בהערה זו), עמ' 7–9. לאור זאת, פרקי המקדש החזוני עשויים לסייע בביאור נבואות אחרות בספר.

11 ראו למשל J. Milgrom, 'Leviticus 26 and Ezekiel', in C.A. Evans and S. Talmon (eds.), *The Quest for Context and Meaning*, Leiden 1997, pp. 57–62; R. Levitt-Kohn, *A New Heart and a New Soul: Ezekiel, the Exile, and the Torah* (JSOTsup 358), London 2002; M. Lyons, *From Law to Prophecy: Ezekiel's Use of the Holiness Code* (LHBOTS 507), New York 2009. ההשפעה המובהקת של הספרות הכוהנית שבתורה על יחזקאל, הן בעניינים רעיוניים הן בעניינים סגנוניים, כמו גם העובדה שבשום מקום בספרו יחזקאל אינו מייחס לנשיא או למלך קדושה, מחזקת את המסקנה שגם בסוגיה זו, יחזקאל לא סטה ממערכת האמונות והדעות הכוהנית ולא ייחס לנשיא קדושה הדומה לזו של הכוהנים.

זו, דם חטאתו, בדיוק כמו דם חטאת היחיד, ניתן על קרנות מזבחה העולה שבחצר (שם 25, 30).<sup>12</sup>

מרבית הפרשנים שהבינו נכונה כי חלל משמעו הרוג, סברו שהמילים 'חלל רשע' הן צירוף של שני תארים: רשע שהוא גם חלל, מת, או שדינו למוות.<sup>13</sup> פירושו זה הוא אפשרי אולם נראה כי מופעו הנוסף של צירוף זה בלשון רבים בנבואה הסמוכה: 'לְתֵת אוֹתָךְ אֶל צִוְאֵי חַלְלֵי רְשָׁעִים' (כא 34), עשוי להוביל לפירוש שונה. מבנה הסמיכות 'חַלְלֵי רְשָׁעִים' (ולא חללים רשעים) מוכיח כי אין מדובר כאן בחללים, מתים, שהם גם רשעים, אלא בחללים של רשעים. לאור זאת נראה כי יש לתקן את ניקוד נה"מ ולגרוס 'חַלְלֵי רְשָׁעִים', כצורת סמיכות (ראו במדבר יט 16), במקום 'חַלְלֵי רְשָׁעִים' המבטא את הבנת בעלי המסורה שמדובר בשתי צורות נפרדות.<sup>14</sup> משמעותו של הביטוי 'חלל רשע' תהיה אם כן הרוג אשר ייהרג על ידי רשע. ביחזקאל ז נאמר 'וּנְתַתִּי בְיַד הַזָּרִים לְבָנֵי וְלְרְשָׁעֵי הָאָרֶץ לְשַׁלֵּל וְחַלְלוּהוּ' (פס' 21), וכן 'וְהִבְאֵתִי רָעִי גוֹיִם וְיִרְשׁוּ אֶת בְּתִיָּהֶם' (פס' 24). מפסוקים אלה עולה שרשעים ורעים הם הזרים אשר יחללו ויבזו את מקדש ה' ויהרסו את בתי ירושלים, ולשיטת יחזקאל, גם יהרגו את צדקיהו.

בזמן אמירת הנבואה צדקיהו עודו בחיים, אולם הפנייה אליו כאל חלל שכבר מת מלמדת על מותו הוודאי לתפיסת יחזקאל.<sup>15</sup> הבנה זו מתיישבת היטב בהקשרה. רצף הנבואות בפרק כא עוסק בתיאור פעולות חרב ה'.<sup>16</sup>

12 ראו י' מילגרם, 'תפקיד קרבן החטאת', תרביץ מ (תשל"א), עמ' 1-8.

13 כך למשל ת"; ר"י קרא; ר"א מבלגנצ'י; גרינברג, יחזקאל כא-לז (לעיל הערה 4), עמ' 432-433.

14 הצעה זו הועלתה באופן חלקי כבר על ידי KB, 303, שהציעו לקרוא 'חַלְלֵי רְשָׁעִים', deadly L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*. 2d ed. Leiden, 1958

15 ראו את הקינה אל נשיאי ישראל ביחזקאל יט שנאמרה בשעה שצדקיהו עדיין ישב על כסאו.

16 הקשרים הענייניים והסגנוניים בין היחידות הנבואיות שבפרק ניכרים. המוטיב המרכזי של הפרק – חרב ה' ופעולתה – חוזר ומופיע לכל אורכו (ראו כא 9, 8, 10, 14-22, 24-25, 33, 35). בנוסף לה יש ביטויים נוספים הקושרים בין היחידות השונות: 'פְּקָסֶם שְׁוֹא' (כא 28, 34); 'חַלְלֵי רְשָׁעִים' (שם, 30, 34); 'בְּא יוֹמוּ בְּצַת עֶזְרָן קָץ' (שם 30, 34); 'מְזִכְרֵי עֶזְרָן' (שם 28), מול 'לֹא תִזְכְּרֶיךָ' (שם 37); הוצאת החרב מתערה עד למילוי משימתה (כא 8-10), והשבתה לתערה לאחר מילויה (כא 35); וכן אזכור המשפט בפס' 32 ו-35. אדם מילוי הצביע על הקשרים בין פתיחת הפה בפסוק 27 והחרב הפתוחה בפסוק 33, ובין האמצעים המגיים שבוצעו על אם הדרך (פס' 26-27) ואלה שנעשו על מנת 'לפתוח' את החרב

ראשיתו בהכרזה כי חרב ה' תוצא מתערה (פס' 1–12), ולאחר מכן, ביחידה שזכתה לכינוי 'שיר החרב', הוא ממשיך בתיאור חודה של החרב והברק שלה (פס' 13–22), ובהכרזה כי החרב תפגע בעם ובהנהגה גם יחד 'כִּי הִיא הִיְתָה בְּעַמִּי הִיא בְּכָל נְשִׂאֵי יִשְׂרָאֵל' (פס' 17).<sup>17</sup> בהמשך פונה יחזקאל לתאר את כל אחת מהפגיעות. בתחילה העם (פס' 19–29), 'חָרַב חָלְלִים הִיא חָרַב חָלַל הַגְּדוֹל הַחֹדֶרֶת לָהֶם' (פס' 19), ולאחר מכן נשיא ישראל (פס' 30–32) אשר יהיה 'חָלַל רָשָׁע', כלומר יומת אף הוא בחרבם של הרשעים. הצגת מפעילי החרב, הבבלים, כרשעים בעצמם, מתיישבת עם הנבואה האחרונה בפרק הפונה אל החרב (פס' 33–37), וצופה כי בעתיד היא תושב אל תערה (פס' 35), ואף תסבול פורענות ותישרף באש (פס' 35–37).<sup>18</sup>

ההכרזה כי נשיא ישראל ימות משתלבת עם הנאמר אחריה 'בָּא יוֹמוֹ', כלומר הגיעה שעתו לסבול פורענות.<sup>19</sup> הסיבה להגעת יום הפורענות היא שהגיע 'עַתָּה

(פס' 34); ראו A.E. Miglio, 'Prophetic Polysemy and Polemic: The "Opened" Sword of Babylon in Ezekiel 21:33–34a', *ZAW* 130 (2018), pp. 616–624. ולטר צימרלי סבר שסידור הנבואות בפרק כא הוא מעשה ידי עורכי הספר שקיבצו יחדיו נבואות עצמאיות בעלות מאפיינים תוכניים וסגנוניים דומים; ראו צימרלי, 'יחזקאל א–כד (לעיל הערה 7), עמ' 419. לעומתו משה גרינברג כינה את הפרק כולו God's Sword, וסבר כי הזיקות בין חלקיו השונים מלמדות כי הם נוצרו מלכתחילה יחדיו; ראו גרינברג, 'יחזקאל כא–לז (לעיל הערה 4), עמ' 445. נראה כי אף אם אי אפשר לשלול את האפשרות שהנבואות השונות בפרק כא היו במקורן עצמאיות, קיימת הצדקה לנתח נבואות אלה כמכלול אחד שפרטיו מאירים זה את זה.

17 ראו למשל D. Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra* (OBO 104), Freiburg 1991, pp. 231–233. סמואל טריין הציג שנבואה זו כללה גם מאפיינים תיאטריים של

ריקוד ולהטוטנות; ראו S. Terrien, 'Ezekiel's Dance of the Sword and Prophetic Theonomy', in R.D. Weis and D.M. Carr (eds.), *A Gift of God in Due Season – Essays on Scripture and Community in Honor of James A. Sanders* (JSOTSup 225), Sheffield 1996, pp. 119–132.

18 על אף הפתיחה 'כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' אֵל בְּנֵי עֲמוֹן' (פס' 33), לשון הנבואה לכל אורכה מלמדת שהיא פונה בלשון נקבה יחידה אל החרב, כלומר אל בבל, ולא אל העמונים. משה גרינברג הציג שכותרת הנבואה נועדה להטעות ולאפשר ליחזקאל לשאת נבואת פורענות לבבל אף על פי שישב בה; ראו גרינברג, 'יחזקאל כא–לז (לעיל הערה 4), עמ' 435–436. דניאל בלוק סבר לעומתו שדברי העמונים הוזכרו כרקע בלבד לנבואה שעוסקת בגורלה של החרב, בבל, בעתיד; ראו בלוק, 'יחזקאל א–כד (לעיל הערה 4), עמ' 694–698.

19 ראו שמואל א כו 10; יחזקאל ז 7, 10, 12.

עֶוֹן קֶץ'. משמעות המילה 'קֶץ' היא חלק קצוב, והיא עשויה לתאר יחידות מוגדרות של מרחב או זמן, ובהקשר זה גם את סוף חייו של אדם.<sup>20</sup> משמעות הביטוי תהיה אם כן שיום פורענותו של נשיא ישראל הגיע בשעה שבה העוון הגיע אל סופו, כלומר אל שיאו, ובמילים אחרות: כאשר סאת העוונות הוגדשה.<sup>21</sup> מאזכורו של הביטוי 'עֶוֹן קֶץ' גם בפרק לה, 5, ביחס לישראל כולם, אפשר ללמוד שסאת העוונות שהוגדשה אינה בהכרח סאתו של צדקיהו. גורלו של המלך קשור בגורל עמו ומרגע שסאת העם הוגדשה ויומו הגיע, גם יומו של המלך יגיע.

ה' אינו מסתפק בהכרזה על מותו הקרוב של צדקיהו אלא מצווה גם להסיר מעליו את סממני המלכות: המצנפת – כיסוי הראש של המלך, והעטרה – כתר.<sup>22</sup> הסרת סממני המלוכה המובהקים מסמלת את השפלת המלך והעברתו מתפקידו.<sup>23</sup> אולם במקרה זה לעיתוים של הציוויים תפקיד מכריע. יחזקאל ניבא כי צדקיהו יהפוך לחלל ויומת על ידי הבבלים, ומוכן כי בשעה שיפול בידם, ייקחו אלה את סממני המלכות שלו כשם שהנער העמלקי נטל את נזרו

20 ראו בראשית 13; ח 6; מא 1; יחזקאל 2, 3, 6; HALOT, 3:1118–1119; BDB, 89; ראו רש"י. רעיון זה הוזכר כבר בבראשית טו 16, ותיאור עזיבת הכבוד את המקדש המלא תועבות ביחזקאל ח–יא מבוסס עליו גם כן.

22 צורות המקור הנטוי 'הִסִיר... וְהָרִים' משמשות בהקשר זה כציווי. ראו ירמיהו יז 18; תהילים צד 1; GKC §53m. נמענו של ציווי זה עשוי להיות צדקיהו שיסיר את כתרו מעל ראשו, או נמען אחר, לא מוזהה, שיעשה זאת למלך. מצנפת היא כיסוי ראש של דמות נכבדה, ולמעט פרקנו, כל יתר מופעיה במקרא הם בס"כ, שם הם מתייחסים לכיסוי ראשו של הכהן הגדול. עובדה זו גרמה לת"י להבחין בין בעליה של המצנפת, שְׂרָיָה הכהן הגדול, ובעליה של העטרה, צדקיהו. אולם שני הביטויים מקבילים ומתייחסים לדמות אחת – נשיא ישראל – ולא לכהן שאינו מוזכר בנבואה אפילו ברמז. יתרה מכך, הביטוי הקרוב 'צניף' (שאינו מצוי בס"כ) מוזכר ככיסוי ראש הניתן הן על כוהנים (זכריה ג, 5) הן על דמויות לא כוהניות כגון נשים (ישעיהו ג 23) ומלכים (שם סב 3). 'עטרה' היא המונח הרגיל במקרא לתיאור כתר של המלך. ראו שמואל ב יב 30; ישעיהו סב 3; ירמיהו יג 18; תהילים כא 4; דברי הימים א כ 2; BDB, 742; HALOT 2:815; אף ביחזקאל, מתן 'עֶטְרַת תְּפָאֲרַת' בראש האסופית גרם לה 'וְתִצְלַחֲהִי לְמַלְכָּה' (טו 12–13). בהשאלה עטרה עשויה לשמש לתיאור קישוט המכבד את ראש נושא (ראו ישעיהו כח 1–5; יחזקאל כג 42; זכריה ו 11; משלי ד 9; יב 4; יד 24; טו 31; יז 6; איוב יט 9; איכה ה 16; אסתר ח 15). המילה 'כתר' לעומתה מצויה שלוש פעמים בלבד במקרא, בחיבור מאוחר (אסתר א 11; ב 17; 8).

23 ראו ירמיהו ז 29; איוב יט 9; איכה ה 16; דברי הימים א כ 2.

של שאול לאחר מותו (שמואל ב א 10) וכשם שדוד לקח את עטרתו של מלך בני עמון לאחר שהביסו (שם יב 30). אולם יחזקאל אינו ממתין לבבלים שיעשו את מלאכתם ומצווה שסממני המלוכה יוסרו מעל צדקיהו כבר כעת. לשיטת יחזקאל, כבר עתה, עוד לפני הגושפנקה הסופית של חורבן הבית ומות המלך, מלכות צדקיהו אינה לגיטימית.<sup>24</sup> אין לראות בו מלך עוד, ועל כן לאחר מותו לא יוכל להוריש דבר לצאצאיו ואלה לא יוכלו לשבת על כסאו. בדברים אלה מבטא יחזקאל את גישתו השלילית כלפי צדקיהו, ומבטל את האפשרות שממנו תצמח המשכיות כלשהי לבית דוד.<sup>25</sup>

לעניין זה מתקשרות המילים 'זאת לא זאת' שפורשו לרוב באופן פרפרסטי – הכול יתהפך, מה שהיה לא יהיה עוד.<sup>26</sup> אולם נראה כי ללשון הנקבה 'זאת' משקל מכריע בהבנתן. שמות העצם היחידים בנקבה המוזכרים ביחידה זו הם המצנפת והעטרה. נראה שכוונתו של יחזקאל היא שהמצנפת והעטרה לא תהיינה עוד ברשותו של צדקיהו.

החזות הקשה שיחזקאל צופה לצדקיהו אינה מלמדת על ייאוש גמור ממוסד המלוכה ושאיפה להחלפתו בדפוס הנהגה אחר. הפכו של דבר, השפלתו של צדקיהו תהיה סימן להגבתו של משהו אחר שזוהו לא פורשה – 'השפלה הגְּבִיָּה וְהַגְּבִיָּה הַשְּׁפִיל' (כא 31; ראו גם יז 24). המשך הנבואה מבטא אותה

24 באופן דומה, ביחזקאל יז צדקיהו דומה מלכתחילה לגפן ולא לארוז על מנת להדגיש את חוסר הלגיטימיות של מלכותו.

25 גישה זו ביטא באופן שונה הדויט' שתיאר את צדקיהו במלכים ב כה כמלך פחדן שמיד לאחר הבקעת העיר בחר להימלט ממנה, כל חילו נפוץ מעליו ולא נותרו לו כל תומכים, בניו נשחטו לעיניו כך שאין לו כל המשכיות, והוא עצמו הפך לעיוור, דבר המלמד על חוסר כשירותו לשמש עוד כמלך. ראו J. Pakkala, 'Zedekiah's Fate and the Dynastic Succession', *JBL* 125 (2006), pp. 443–452

26 ראו קוק, יחזקאל (לעיל הערה 2), עמ' 235 (all is topsy-turvy); צימרלי, יחזקאל א–כד (לעיל הערה 7), עמ' 446–447; בלוק, יחזקאל א–כד (לעיל הערה 4), עמ' 690–691; אלן, יחזקאל כ–מח (לעיל הערה 2), עמ' 18; אייכרודט, יחזקאל (לעיל הערה 6), עמ' 297; J.W. Wevers, *Ezekiel* (CB), London 1976, p. 169; מיינדרט דיקסטר והוואנס דה-מור הציעו שביטוי זה הוא תרגום מילולי מדויק של הצירוף האכדי *anniam lā anniam*, ועל כן יש לפרשו 'תהא אשר תהא התוצאה, השפל את הגבוה' וכו'. ראו M. Dijkstra and J.C. de Moor, 'Problematic Passages in the Legend of Aqhātu,' *UF* 7 (1975), pp. 171–215, esp. p. 204. אולם הצעה זו אינה מתיישבת היטב בהקשרה, ולצירוף אכדי זה משמעויות מגוונות נוספות. ראו *CAD* A2:137, והדוגמאות המובאות שם.

השקפה: 'עֲוֹה עֲוֹה עֲוֹה אֲשִׁמְנָה' (כא 32). משמעותה של 'עוה' היא עיקם, עיוות, השחית. <sup>27</sup> כך למשל נאמר באיוב לג 27: 'חֲטָאתִי וַיִּשָּׂר הָעֵוִיתִי', כלומר 'עוה' הוא הפכו של הישר. בהתאם לכך, 'עוה' עשוי להתייחס לדרכו, לרוחו או לליבו הלא ישרים של האדם (שמואל א כ 30; שמואל ב ז 14; ישעיהו יט 14; ירמיהו ג 21; משלי יב 8; איכה ג 9). כמו כן הוא עשוי לתאר את עיוותם ועיקומם של דברים אחרים כגון גופו של האדם המתפתל ומתעוות מחלחלה ומצער (ישעיהו כא 3; תהילים לח 7) או פני הארץ המושחתים ונהרסים (ישעיהו כד 1).

מה הוא מושא העיוות שאליו מתייחסת המילה 'אֲשִׁמְנָה'? רבים הציעו שהכוונה היא לירושלים או הארץ כולה, שתיהפך ותחרב, <sup>28</sup> אולם אלה אינן מוזכרות ביחידה הנוכחית העוסקת בגורל הנשיא ולא בגורל העיר או הארץ. <sup>29</sup> נראה כי איש מבין הפרשנים לא הביא בחשבון את שני שמות העצם היחידים ממין נקבה המוזכרים בנבואה – הלוא הם המצנפת והעטרה. יחזקאל צופה כי

27 ראו BDB, 730; HALOT 2:796–797; DCH 6:295–296. נראה כי החזרה המשולשת נועדה לצורכי הפלגה. ראו ישעיהו 3; GKC §1331

28 ראו G. Fohrer, *Ezechiel* (HAT 13), Tübingen 1955, p. 125; גרינברג, יחזקאל כא–לז (לעיל הערה 4), עמ' 434; ר' כשר, פירוש מדעי לספר יחזקאל (מקרא לישראל) ירושלים תשס"ד, עמ' 428; אלן, יחזקאל כ–מח (לעיל הערה 2), עמ' 28; אייכרודט, יחזקאל (לעיל הערה 6), עמ' 301–304; A. Laato, *Josiah and David Redivivus – The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times* (CB 33), Stockholm 1992, p. 174; J. Lust, 'Messianism and Septuagint' in J.A. Emerton et al. (eds.), *Congress Volume, Salamanca 1983* (VTSup 36), Leiden 1985, pp. 174–191

29 ויליאם מורן הציע שהמילה 'אֲשִׁמְנָה', כמו המילה 'את' המוזכרת לאחריה, מתייחסת לצירופים הנקביים 'שפלה' ו'גבוה' בפסוק הקודם, וצופה שהגבוהים והשפלים יעוקמו ויעוותו. ראו, W.L. Moran, 'Gen 49,10 and Its Use in Ez 21,23', *Biblica* 39 (1958), pp. 405–425. אלא שהצורה 'הַגְּבוֹהַ' בוודאי אינה צורת נקבה, וזהו הדין אף ביחס ל-'שְׁפֵלָה' (ראו יחזקאל ח 2 'הַחֲשֵׁמְלָה'), מה גם שאין כל היגיון בעיוות השפל שזה עתה הוגבה, שאם כך לשם מה להגביהו מלכתחילה? לדעת ברנהארד לאנג, ה'ה' בסוף המילה 'שפלה' היא *he-paragodicum* שאינה משפיעה על משמעותה; ראו B. Lang, *Kein Aufstand in Jerusalem: Die Politik des Propheten Ezechiel* (SBB), Stuttgart 1981, p. 116. גרינברג סבר שה'ה' נוספה לצורכי מקצב; ראו גרינברג, יחזקאל כא–לז (לעיל הערה 4), עמ' 434, בעקבות J-M §93i. נראה כי ההסבר הפשוט ביותר הוא שה'ה' הוכפלה בהשפעת מופעה בראש המילה הבאה 'הַגְּבוֹהַ'.



לא זו בלבד שהמלך הנוכחי ימות וסממני המלוכה יילקחו ממנו ומזרעו, אלא אף שהסממנים עצמם יעוותו ויושחתו.<sup>30</sup> הוא מדמה כאן את הסרת הכתר (העטרה) מעל ראשו של המלך ואת עיקומו ומעיכתו, ולא את העברתו אל ראשו של אחר (במקרה זה – מלך בבל). השחתה זו מסמלת לא רק את הדחתו של מלך מסוים אלא את השעייתו של מוסד המלוכה כולו מפעילות, ואכן הפסקת שלטונו של בית דוד היא אירוע שכמותו טרם היה – 'גם זאת לא היה' (כא 32).

מה צופה יחזקאל באשר לעתיד, לאחר מות המלך והשחתת סממני המלוכה? הבנת גישת יחזקאל בסוגיה זו קשורה באופן שגבין בו את סיומה של היחידה הנבואית 'עַד בֵּא אֲשֶׁר לוֹ הַמְּשֹׁפֵט וְנִתְּיוּ' – מי הוא זה אשר יבוא? מה הוא המשפט הקשור בו? ומה יינתן לו?

הדעה השלטת בפרשנות ספר יחזקאל בדור הנוכחי (המאמצת למעשה את דברי פרשני ימי הביניים), היא שמשמעות המילה 'משפט' כאן היא דין, פורענות, ושההיגד משמש חתימה קודרת ונטולת תקווה לנבואה כולה. זה 'אשר לו המשפט' הוא זה הממונה על ביצוע הפורענות, כלומר מלך בבל, והמילה 'ונתתיו' מתייחסת למשפט צדקיהו שביצעו יינתן ביד מלך בבל. שני טיעונים עיקריים הועלו לתמיכה בפירוש זה: הראשון, שזה משמעה היחיד של המילה 'משפט' ביחזקאל (ראו ה 8; טז 38; כג 45; לט 21) ובייחוד במקבילה הקרובה 'ונתתיו לפניהם משפט וּשְׁפֹטוּךָ בְּמִשְׁפְּטֵיהֶם' (כג 24). השני, שאין זה סביר שנבואת פורענות תסתיים בטון חיובי שיש בו מן התקווה, ועל כן יש להעדיף פירוש החותם את הנבואה בהכרזה על האסון המתקרב.<sup>31</sup>

אולם הביטוי 'עַד בֵּא אֲשֶׁר לוֹ הַמְּשֹׁפֵט' ככוונת מכוון אינו מפרש את זהות הבא. לעומת זאת, מלך בבל והגעתו לירושלים תוארו בפרוטרוט ביחידה

30 בנקודה זו נבדל ניתוחנו מניתוחו של מרקו יאהיאיינו העוסק בהסרת המצנפת והעטרה בלבד ובניתוחו את יחזקאל כא 30–32 אינו מתייחס לעיוותן והריסתן. ראו M. Jauhiainen, 'Turban and Crown Lost and Regained: Ezekiel 21:29–32 and Zechariah's Zerah', *JBL* 127 (2008), pp. 501–511

31 ראו לדוגמה רש"י; רד"ק; ר"א מבלגנצי; מורן, יחזקאל כא (לעיל הערה 29); צימרלי, יחזקאל א–כד (לעיל הערה 7), עמ' 447; לוסט, משיחיות (לעיל הערה 28); גרינברג, יחזקאל א–לז (לעיל הערה 4), עמ' 434–435; כשר, יחזקאל (לעיל הערה 28), עמ' 428; אלן, יחזקאל כ–מח (לעיל הערה 2), עמ' 28; וויברס, יחזקאל (לעיל הערה 26), עמ' 169; בלוק, יחזקאל א–כד (לעיל הערה 4), עמ' 683; לוונסון, יחזקאל מ–מח (לעיל הערה 2), עמ' 76–77.

הנבואית הסמוכה (כא 23–29) ואף קודם לכן (יב 13; יז 11–21). אם זהותו של זה שעתידי לבצע את הפורענות כבר נתגלתה, לשם מה צריך להתייחס אליו כאן ברמז? בנוסף, הביטוי 'עַד בֹּא אֲשֶׁר לֹא הַמְשַׁפֵּט' הוא חלק מצירוף גדול יותר הכולל תחימה של פרק זמן: 'עֲנָה עֲנָה עֲנָה אֲשִׁימְנָה... עַד בֹּא אֲשֶׁר לֹא הַמְשַׁפֵּט וְנִתְּתִיו'. כלומר עוה אשימנה, עד אשר יבוא זה אשר לו המשפט, אבל לאחר בואו, כבר לא אשימנה עוה. מבנה זה אינו מתיישב עם ההבנה שמדובר במלך בבל, שכן בואו הוא שיסמל דווקא את תחילת העוה, הדחת בית דוד שמלך ביהודה, ולא את הפסקתה.

לאור זאת יש לשוב אל משמע אחר של 'משפט' המצוי כמעט מילה במילה בדברים כא 17: 'לֹא מְשַׁפֵּט הַבְּכֹרָה'. בפסוק זה 'משפט' הוא החלק הראוי המגיע לפי דרישת הצדק וההגינות.<sup>32</sup> משמעות זו מצויה גם ביחזקאל לד 16 ומלמדת על מגוון המשמעים שהמילה 'משפט' מצויה בהם בספר יחזקאל.<sup>33</sup> זה 'אשר לו המשפט' הוא אם כן זה אשר לו הזכות, והמילה 'ונתתיו' מתארת את מתן מה שמגיע מכוחה.<sup>34</sup> הנבואה מנגידה בין חלל רשע, המלך הגבוה שיושפל, ובין השפל שיוגבה. מה עשוי להינתן לשפל בעתיד? בדיוק מה שיילקח מן הגבוה – סממני המלוכה המובהקים ביותר: המצנפת והעטרה.<sup>35</sup> התיאור המתקבל הוא של סממני המלוכה שבעת הפורענות ניטלים מצדקיהו

32 ראו דברים יח 3; ירמיהו יז 11; ב"י שורץ, תורת הקדושה – עיונים בחוקה הכהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 361; J.H. Tigay, *Deuteronomy* (JPS 5), Philadelphia, 1996, pp. 195–196

33 יחזקאל לד 16 מסתיים בהכרזה 'אֲרַעְנָה בְּמִשְׁפָּט'. האפשרות שה' ירעה את העדר באמצעות עשיית משפט, אינה שייכת בדימוי של עדר וכבשות, ונראה כי בנבואה זו משמעות הרעייה במשפט היא שה' יעניק לכל כבשה את הטיפול הראוי לה – את החולה ירפא, את השבורה יחבש וכו'.

34 כך ככל הנראה הובן הצירוף בתה"ש ופורש על ידי מפרשי יחזקאל במחצית הראשונה של המאה הקודמת. ראו ברתולט, יחזקאל (לעיל הערה 1), עמ' 79; קוק, יחזקאל (לעיל הערה 2), עמ' 235; פוהרר, יחזקאל (לעיל הערה 28), עמ' 126. כיום מחזיק בפירוש זה פול ג'ויס: P.M. Joyce, *Ezekiel: A Commentary*, New York 2007, p. 157

35 המילה 'ונתתיו' אכן מתייחסת לשם עצם בזכר, וייתכן כי יש לתקן ולגרוס כאן 'ונתתים', העשויה להתייחס גם אל שמות עצם בנקבה (ראו במדבר יח 11). אפשרות נוספת היא שבדומה לכתובים נוספים ביחזקאל, השימוש ב'נתן' מבלי לציין מה בדיוק ניתן נועד לתאר שגשוג והצלחה (ראו יז 22; לד 26; יז 26). במקרה זה, המילה 'ונתתיו' תתאר את שגשוגו והצלחתו של זה אשר לו הזכות למלוך.

ואף מעוותים ומושחתים. אולם הם אינם מושמדים כליל ואינם נותרים במצבם המעוות. בעתיד, עם בואו של מלך חדש שלו הזכות למלוך, עיוותם ייפסק, הם יתקנו ויינתנו על ראשו. תופעה זו של שמירה על סממני המלוכה בתקופות ביניים עד להגעת המלך הזכאי לקבלם ידועה מכתובים נוספים. יהואש מלך יהודה הוחבא שש שנים בשעה שעתליה מלכה בארץ. אולם עם הכרתו ניתן עליו 'הַנְּזֹר', כתר מלכי בית דוד (מלכים ב יא 12), שמן הסיפור עולה שלא ניתן בראשה של עתליה. אף זכריה מצווה להכין מחדש עטרות מכסף ומזהב. את האחת הוא שם על ראש יהושע הכהן הגדול, אולם בהיעדר מלך באותה תקופה, לא הייתה דמות שעל ראשה אפשר היה להניח את העטרה השנייה. לאור זאת מצווה זכריה להניח את העטרה היתומה לזיכרון בהיכל ה', עד להגעתו של 'אִישׁ צֶמַח שָׁמוּ... וְהוּא יֵשָׂא הוֹד וְיָשֵׁב וּמָשָׁל עַל כְּסֹאוֹ' (זכריה ו 12–13).<sup>36</sup>

האם הנבואה לחלל רשע מוסרת מידע על אודות זהותו של המלך בעתיד? האם אפשר שהגבוה שיושפל הוא צדקיהו בעוד השפל שיוגבה הוא יהויכין, ושכך מגלה יחזקאל את גישתו החיובית כלפי יהויכין הגולה וקובע כי הוא עתיד לשוב לכסאו?<sup>37</sup> נראה כי התשובה לכך היא שלילית. זהותו של המלך בעתיד לא פורשה, ולא בכדי. הנבואה מנגידה בין צדקיהו ש'בֵּא יוֹמוֹ' ובין מחליפו בעתיד שטרם בא 'עַד בֵּא'. בכך מגלה יחזקאל את דעתו שלא מדובר ביהויכין שגם יומו כבר בא, אלא באחר שזהותו תתגלה רק בעתיד.<sup>38</sup>

אפשר אם כן לסכם, כי הנבואה ל'חלל רשע' מנגידה בין המצנפת והעטרה ובין המוטיב המרכזי הקושר את הנבואות בפרק כא – החרב. בזמן אמירת

36 לדעת יהוהאינין, מצנפת ועטרה (לעיל הערה 30), זכריה הושפע כאן מנבואת יחזקאל והוא מהפך את האמור בנבואה לחלל רשע: המצנפת והעטרה שהוסרו ממלך יהודה האחרון ישובו ויינתנו על ראש 'צמח', ויחסי האיבה שבין ה' למנהיג ישוקמו כך ש'עֲצַת שְׁלוֹם תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם' (זכריה ו 13). עם זאת, הוא סבור שזה 'אשר לו המשפט' הוא נבוכדנצר ושנבואת יחזקאל אינה מכילה ציפייה משיחית. זכריה במקרה זה פירש לא נכון את דברי יחזקאל או היפך במכוון את נבואת הפורענות שלו.

37 כך סברו למשל גיאורג פוהרר, יוסף בלנקינסופ ואנטי לאטו; ראו פוהרר, יחזקאל (לעיל הערה 28), עמ' 126; J. Blenkinsopp, *Ezekiel*, Louisville 1990, p. 144; לאטו, יאשיהו ודוד (לעיל הערה 28), עמ' 175.

38 ראו גם כינוי המנהיג בעתיד 'דוד' (לד 23–24), ותיאורו כענף רך וחדש שיילקח מצמרת הארז (יז 22–24). בשני המקרים מדובר בנצר בלתי מזוהה של בית דוד, שכל הנראה יהיה משולתו של יהויכין, אך לא יהיה יהויכין עצמו.

הנבואה, סממני המלכות של יהודה ניטלים ומושחתים ואילו חרב ה' הניתנת ביד מלך בבל מתנופפת בגאון.<sup>39</sup> אולם לעתיד לבוא החרב השלופה תושב אל תערה ולאחר מכן תישרף באש ותעוות בידי חרשי משחית עד אשר לא יהיה לה זכר (כא 36).<sup>40</sup> לעומתה סממני המלכות המעוותים ישוקמו וייתנו לזה הראוי להם.

### מטות ההנהגה בנבואת שני העצים

הנבואה ביחזקאל לו 15–28 מעלה שאלות אחדות המצויות במחלוקת בקרב מפרשי יחזקאל: האם מדובר בנבואה אחידה ומקורית או שמא היא מורכבת מדבריו המקוריים של הנביא ותוספות משניות מעשי ידי עורכי ספרו? האם המעשים שהנביא מצווה לבצע לפני קהלו אכן בוצעו על ידו בפועל או שמא מדובר באמצעי ספרותי בלבד שלא היה לו ביטוי במציאות? ומה הוא דפוס ההנהגה שהנבואה צופה שיתקיים בקרב ישראל בעתיד? הניתוח שלהלן יבקש להרים תרומה נוספת לדיון בשאלות אלה ולהציע להן מענה.

הנבואה פותחת בציווי ליחזקאל לקחת שני 'עצים' (לו 16). המילה 'עץ' עשויה כמובן לתאר אילן חי הנטוע בקרקע אולם מן הציווי לכתוב על העצים, ולאחר מכן לאחזם ביד ולקרבם זה אל זה, עולה כי לא מדובר בעצים נטועים אלא במקלות, שהיה אפשר לכתוב עליהם ולהחזיקם בקלות.<sup>41</sup> על העץ

39 חרב היא מקור גאוה וביטחון (ראו דברים לג 29; תהילים מה 4). בדומה לסממני המלכות, הפלת החרב מיד האוחז בה מסמלת את השפלתו (ראו שמואל א יז 51, 54). מיחזקאל ל 22–25 עולה שניתנת חרב ה' ביד מלך בבל מסמלת את מתן הסמכות לשלוט והיא עומדת בניגוד להפלת החרב מיד מלך מצרים.

40 השחתת כלי נשק, כסמל לתבוסה סופית, נזכרת גם בפרקי גוג ומגוג הנפתחים בתיאור צבא גוג שהם 'תִּפְּשִׁי חֲרָבוֹת כָּלֶם' (לח 4), ובדומה לסופו של פרק כא, מסתיימים בשריפת כלי הנשק שהופלו מידיהם (לט 9–10).

41 ראו במדבר יז 17–18; הושע ד 12; תה"ש ῥάβδον; צימרלי, יחזקאל כה–מה (לעיל הערה 1), עמ' 273; ג'זיס, יחזקאל (לעיל הערה 34), עמ' 210; K.P. Darr, *The Book of Ezekiel* (NIB 6), Nashville 2001, p. 1504. ת"י תרגם בפס' 16–17 'לִוְחָא', במשמעות לוח כתיבה עשוי עץ (אולם בפס' 19 נאליץ לתרגם 'שבטא'), ובעקבותיו הלכו גם D.C. Greenwood, 'On the Jewish Hope for a Restored Northern Kingdom', *ZAW* 88 (1976), pp. 376–385; חמ"י גבריהו, 'מעשה סופרים בספר יחזקאל', בתוך 'אבישור (עורך), עיונים בספר יחזקאל – דברי חוג העיון בתנ"ך בבית נשיא המדינה, (ירושלים

הראשון יחזקאל מצווה לכתוב את המילים 'לְיְהוּדָה וְלְבְנֵי יִשְׂרָאֵל חֲבֵרֹו', כלומר של יהודה והשבטים שהיו חלק מהישות הפוליטית בהנהגתו, ועל העץ השני את המילים 'לְיוֹסֵף עֵץ אֶפְרַיִם וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל חֲבֵרֹו', כלומר של יוסף ושבטי ישראל הנותרים (פס' 16).<sup>42</sup> לאחר מכן מצווה יחזקאל לאחוז את שני העצים בידו ולקרבם זה לזה.<sup>43</sup> בניגוד למה שסברו מפרשים אחדים שהציעו דרכים שונות לתאר את מעשה ההצמדה, לא מדובר באף אמצעי מתוחכם כגון הרכבה, קשירה, או אחיזה בקצוות תוך הסתרת נקודת החיבור, והצמדת המקלות זה לזה אף לא גרמה להם להיראות כמקל אחד.<sup>44</sup> הפכו של דבר: המקלות יהיו 'לְאַחֲדֵים בְּיָדְךָ' (לו 17), כלומר יחזקאל יאחז את שני המקלות גם יחד בידו, ושם הם יהיו 'לאחדים', ביטוי המתאר ריבוי של פרטים זהים שאפשר להבחין

D.I. Block, *The Book of Ezekiel – Chapters 25–48* (NICOT), 1982, עמ' 205–222; Michigan 1998, pp. 400–401. אולם פרט לעובדה שלוחות עץ לכתובה נחשבו מצרך יקר ערך ביחס לחלופות כתיבה אחרות (ראו B.E. Keck, 'Ezekiel 37, Sticks and Babylonian Writing Boards: A Critical Reappraisal', *Dialog* 23 (1990), pp. 126–138), המילה 'עץ' אינה מצויה במשמעות לוח כתיבה במקרא. לעומתה המילה 'לוח' במקרא עשויה לתאר טבלה של עץ (שמות כו 8; יחזקאל כו 5; שיר השירים ח 9), אך הלוחות שעליהם נכתבו דברים במקרא היו לוחות אבן דווקא ולא לוחות עץ. בנוסף, כפי שיובהר להלן, מוטיב הכתיבה הוא שולי בנבואה והצעה זו מתעלמת מהשימוש במקל כמטה / שבת – סמל להנהגה, בהמשך הנבואה.

42 ראו GKC §119u. כיתוב זה דומה מאוד לכתובות על חותמות מימי בית ראשון כגון הכתובות 'לשמע עבד ירבעם' ממגידו, ו'לצדק בן מכא' משומרון. ראו ש' אחיטוב, הכתב והמכתב (ספריית האנציקלופדיה המקראית כא), ירושלים תשס"ה, עמ' 206–207. מופעה של המילה 'חֲבֵרֹו' בשופטים כ 11 חשוב לענייננו שכן היא מציינת את התכנסות השבטים לישות פוליטית רחבה יותר, מעין קונפדרציה.

43 בדומה לצורה 'וְלִקְחָהּ', אף צורת הציווי 'וְקָרַב' היא יוצאת דופן, אולם רד"ק הראה שהיא אינה יחידאית ושצורות דומות של ציווי בבניין פֻעַל בלשון זכר יחיד מופיעות גם בתהילים נה 10; איוב לו 2. אפשרות אחרת שאפשר להציע היא שהנוסח המקורי היה 'וְקָרַב אתם', ובשל דמיון א/ת בכתב העברי הקדום, האות ת' נשמטה. לשיבושי נוסח מעין זה ראו S. Talmon, 'The Paleo-Hebrew Alphabet and Biblical Text Criticism', in idem, *Text and Canon of the Hebrew Bible: Collected Studies*, Winona Lake 2010, pp. 133–159

44 ראו למשל רש"י ורד"ק בשם אביו; קוק, יחזקאל (לעיל הערה 2), עמ' 401; אייכרודט, יחזקאל (לעיל הערה 6), עמ' 512; S.S. Tuell, *Ezekiel* (NIBC 15), Peabody 2009; K.G. Friebel, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts* (JSOTSup 283), Sheffield 1999, p. 365

ביניהם.<sup>45</sup> מראה יחזקאל האוחז בידו שני מקלות, הוא הפרט שלפי הנבואה ילכוד בוודאות את תשומת לב הקהל ('הלא תגיד לנו מה אלה לך', לז 18), שכן ברגיל אדם היה נעזר במקל אחד ולא בשניים, ובוודאי שלא היה אוחז שני מקלות ביד אחת. אולם הדברים שיחזקאל מצווה לענות אינם מוסרים לקהל את משמעות המעשה הסמלי וכל תכליתם היא לפרוט את המעשה האילם למילים. על פי פסוק 19, בשלב זה על יחזקאל למסור לקהלו רק כי פעולתו כאדם מסמלת למעשה את פעולת ה': 'הנה אני לקח את עץ יוסף... ונתתו... ועשיתם לעץ אחד והיו אחד בידך'.<sup>46</sup>

הצורך לבאר ולומר לעם מה בדיוק נכתב על המקלות הוא עדות ראשונה לכך שהמעשה הסמלי נועד מלכתחילה גם להתבצע בפועל ולא רק להיכתב. הוא נבע ככל הנראה מכך שהכיתוב לא היה בולט או קריא לכולם ובשעה שהמקלות הוצגו לקהל הם כבר היו מוצמדים זה לזה.

מתיאור המעשה הסמלי עולה אפוא כי ה' הוא שייקח את עץ יוסף, שנמצא ביד שבט אפרים, כלומר בשליטתו, וייתן עליו את עץ יהודה.<sup>47</sup> המילה 'על'

45 ראו בראשית יא 1; כו 44; כט 20. תה"ש תרגם τὸ ὄψαι αὐτάς καὶ ἔσονται ἐν τῇ χεὶρ σου, 'היו לאסורים בידך', כלומר שיחזקאל יקשור את שני המקלות זה לזה. פירוש מעין זה משתקף גם בפירושו של ר"א מבלגנצי: 'בכל מקום שתלך תוליכם בידך במקום מטה, והן קשורים יחד'. גודפרי רולס דרייבר הציע לשנות הן את הניקוד הן את סדר המילים במשפט: וְקָרַב אֶתְּ אֶחָד אֶל אֶחָד לְךָ לְאַחֲדָם וְהָיוּ לְעֵץ אֶחָד בְּיָדְךָ. ראו G.R. Driver 'Linguistic and Textual Problems: Ezekiel', *Biblica* 19 (1938), pp. 175–187

46 ראו לעומת זאת את הצעת ג'ון וויטלי לחלק את הנבואה לחלקים הבאים: 15–17: ציווי לקחת עצים ולהציגם לפני העם; 18: ציפייה לשאלת העם; 19: ביאור המעשה הסמלי; 20: הצגה שנייה של העצים בפני העם; 21–28: ביאור שני של המעשה הסמלי. לשיטת וויטלי, בעוד שהציווי בפס' 16–17 מתייחס לשני עצים שיש לקרבתם ולהופכם לאחד, פס' 19 מבליט את נתינת עץ יהודה על גבי עץ יוסף. לאור זאת סבר וויטלי שפס' 19 הוא תחיבה משנית של עורך, שנועדה להיות גם רמז מטרים לשתי תחיבותיו הנוספות – אזכורי דוד בפס' 24, 25. לשיטתו, הרובד המקורי של הנבואה שחובר על ידי יחזקאל עסק באחדות ישראל ויהודה בלבד, תחת שלטונו של מלך אחד – ה', ואילו הרובד המעבד (19, 24, 25) הדגיש את עליונותה של יהודה ושלטונו של צאצא מבית דוד על הממלכה המאוחדת. ראו J.B. Whitley, 'The Literary Expansion of Ezekiel's "Two Sticks"', *HTR* 108 (2015), pp. 307–324

47 המילה 'אוֹתָם' יוצרת קשיים אחדים בפסוק: היא מוסרת למעשה שבטי ישראל יינתנו על עץ יוסף, עניין שלא נדון כלל בנבואה המניחה מלכתחילה שעץ יוסף כולל את שבטי ישראל חבריו, והיא גם מותירה את המילים 'את עץ יהודה' ללא הקשר. לאור זאת נראה כי

עשויה לבטא יחס של עליונות והיו שהציעו שהיא מציינת במקרה זה את עליונותה העתידית של יהודה על ישראל.<sup>48</sup> אולם הנבואה אינה צופה בשום שלב את כפיפותם של שבטי ישראל ליהודה, אלא דווקא את איחודם עימה כשם שהיה לפני הפילוג. כשם שהמקלות יהיו שווים בידו של יחזקאל כמייצגו של ה', כך הם יהיו שווים בידו של ה' עצמו לעתיד לבוא. אכן מנהיגו בעתיד של אותו איחוד יהיה מצאצאי דוד שהיה משבט יהודה, אולם המילה 'יהודה' אינה מוזכרת ביחס אליו ונראה שיתר תכונותיו: מלך, נשיא, רועה ועבד ה' (פס' 24–25; ראו גם לד' 23–24), הן שהגדירו את זהותו ולא שיוכו השבטי. ולבסוף, בניגוד למעשה הסמלי שאמור יחזקאל לבצע, שרק התיימר לאחד שני עצמים נפרדים אך למעשה הם יוותרו 'אֶחָדִים' בידי ואף בעיני קהלו, פעולת ה' תהיה שונה בתכלית. הוא יהפוך את שני העצים לעץ אחד ממש: 'וְעִשִׂיתֶם לְעֵץ אֶחָד' (פס' 19), דבר שאין בכוחו של נביא המבצע המחשה סמלית בלבד לעשותו.<sup>49</sup> משעה שהנבואה מתארת איחוד גמור של שני העצים ללא אפשרות להכיר ביניהם, אין כל מקום לרעיון שאחד מן העצים שהיו קיימים בעבר יהיה עליון על משנהו. נראה אם כן שמשמעות המילה 'על' במקרה זה היא 'עם' והיא מתארת את צירופם וחיבורם של עץ יוסף ועץ יהודה כך שיהיו אחד.<sup>50</sup>

פסוק 20, 'וְהָיוּ הָעֵצִים אֲשֶׁר תִּכְתֹּב עֲלֵיהֶם בְּיַדְךָ לְעִינֵיהֶם', אינו מתאר ביצוע מחודש של המעשה הסמלי. מכיוון שרק בתיאור המעשה הסמלי מצווה יחזקאל לראשונה לדבר בפועל אל העם, הוא מצווה גם להוסיף ולאחוז את העצים בידו

מדובר בתחיבה אל הטקסט שיש להשמיטה. ראו כבר אברבנאל; גרינברג, יחזקאל כא–לו (לעיל הערה 4), עמ' 755; דאר, יחזקאל (לעיל הערה 41), עמ' 1508; כשר, יחזקאל (לעיל הערה 28), עמ' 728.

48 ראו למשל כשר, יחזקאל (לעיל הערה 28), עמ' 728; בלוק, יחזקאל כה–מח (לעיל הערה 41), עמ' 406; וייטלי, יחזקאל לו (לעיל הערה 46). תה"ש תרגם את סוף הפסוק אפשר שהמתרגם היווני קרא 'בידו' במקום 'בידי' והבין את הביטוי כמתייחס חזרה אל יהודה. גודפרי רולס דרייבר טען שהמתרגם הבין את המילה 'בידי' כקיצור: ביד י', שאותו פתח כיהודה. ראו G.R. Driver, 'Abbreviations in the Masoretic Text', *Textus* 1 (1960), pp. 112–131.

49 על נקודה זו עמד משה גרינברג; ראו גרינברג, יחזקאל כא–לו (לעיל הערה 4), עמ' 754.  
50 ראו בראשית כח 9; שמות יב 8; ל, 16; ויקרא ז 12; כה 31; במדבר לא 8. ראו גם BDB, 755

'לְעִינֵיהֶם' בשעה שהוא מדבר. ציווי זה אינו מוסיף כל פרט חדש אל המעשה, ואין לו כל ביאור משל עצמו בדברי ה' שלאחריו. מדובר בהוראת בימיו ותו לא. היא אינה נצרכת כלל עבור מי שמניח שיחזקאל רק כתב שכך צווה וכך הגיב לשאלות הקהל, והיא יכולה לקבל משמעות רק מתוך ההנחה שהמעשים שיחזקאל סיפר על ציוויים גם נעשו בפועל. דברים אלה מרימים תרומה נוספת לדיון באשר למעשיו הסמליים של יחזקאל בפרט, ושל יתר נביאי ישראל בכלל. אכן, במקרים רבים אין תיעוד המוסר על ביצוע המעשים בפועל לאחר הציווי עליהם; אולם נראה כי העובדה שלגבי חלק מהמעשים שיחזקאל צווה עליהם סופר מפורשות גם על עשייתם בפועל ועל השאלות שהדבר עורר בקרב קהלו (יב 7–9), מלמדת על כלל המעשים בספר, ועל כך שלא מדובר באמצעי ספרותי בלבד. הנביא קיים באופן מעשי את מה שצווה, גם במקרים שבהם לא דיווח על כך מפורשות והמעשים הסמליים נועדו למשיכת תשומת לב הקהל והמחשת דבריו.<sup>51</sup>

רק בפסוק 21 הנביא מצווה לראשונה לומר לעם את ביאור המעשה שעשה לפניהם.<sup>52</sup> העצים שהחזיק יחזקאל בידו מסמלים את כלל ישראל המצויים בגולה, הן צאצאי תושבי ממלכת ישראל הן תושבי ממלכת יהודה, ולקחתם מסמלת את קיבוצם והשבתם אל אדמתם. במקרה זה, המעשים הסמליים הראשונים שיחזקאל נצטווה לבצע מיד לאחר שהוטלה עליו השליחות בישרו על חורבן יהודה וגלות תושביה, ויחזקאל במעשיו דימה את המצור, תלאותיו והגלות שתבוא בסופו (פרקים ד–ה). לעומתם, המעשה הסמלי האחרון שיחזקאל מבצע בספרו הוא היפוך גמור של מעשיו הראשונים, ובו הוא מדמה את קיבוץ ישראל מן הגלות והשבתם אל ארצם. קירוב העצים זה לזה ועשייתם לאחד מתבארים בפסוק 22. ישראל שבעבר היו מחולקים לשני גויים ושתי

51 לדיון ולסקירת מחקר בסוגיה זו ראו גם פריבל, מעשים סמליים (לעיל הערה 44), עמ' 20–31. פריבל טען גם שרוב המעשים הסמליים ביחזקאל אינם בלתי אפשריים לביצוע או בלתי הגיוניים, ועל כן אין כל סיבה להניח מלכתחילה שלא בוצעו.

52 עד לנקודה זו הקהל לא יכול להבין רק מן המעשה ותיאורו את כוונת הדברים. עניין זה מלמד כי אי אפשר לראות בפסוקים 15–19 או 15–20 יחידה נבואית עצמאית כפי שטענו ולטר צימרלי וג'ון ויברס, שסברו שפסוקים 21 ואילך הם תוספת משנית שנספחה לגרעין הנבואה המקורי; ראו צימרלי, יחזקאל כה–מח (לעיל הערה 1), עמ' 271–272; ויברס, יחזקאל (לעיל הערה 26), עמ' 196. ליחידה זו אין כל מסר ביחס לנמעניה והיא מתבארת רק לאור האמור בפסוקים שלאחריה.



ממלכות יאחדו להיות 'לְגוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ בְּהָרֵי יִשְׂרָאֵל'.<sup>53</sup> אולם נראה כי במקרה זה, בנוסף לייצוגם של ישראל ויהודה, ה'עצים' מדמים דבר מה נוסף הקרוב בהרבה לשימושם הרגיל – מטות מושלים (ראו 'שְׁבִטֵי מְשָׁלִים', יחזקאל יט 11, 14). המונחים 'מטה', 'שבט' ו'משענת' מתארים פעמים רבות את המקל שלאוcho בו 'בידו' הזכות להנהיג ולהוביל את הקיבוץ האנושי שהוא מייצג. בהתאם לכך קבלתם ייצגה את השררה הנתונה למנהיגים הן במקרא הן במזרח הקדום,<sup>54</sup> הסרתם ביטאה את הפסקת השלטון, ושבירתם את פריקת עולו.<sup>55</sup> דימויים ספרותיים אלה קיבלו גם ביטוי ויזואלי בממצאים מן המזרח הקדום. בתבליט הניצב בראש מצבת החוקים של חמורבי מקבל המלך מאת האל שמש את סממני השררה, השרביט והטבעת, המעניקים לו את הזכות לחוקק חוקים.<sup>56</sup> מן הצד השני, באובליסק השחור מצוירים, בין היתר, שני מלכים שנכנעו לשלמנאסר השלישי מלך אשור: יהוא מלך ישראל ו-Sūa, מלך גילזאנו. בין הפרטים שהגישו שניהם כמנחת כניעה הוזכר גם ה-*ḥuṭārtu*, המטה, שסימל את העברת המלכות שלהם לידי אשור.<sup>57</sup> אולם אם אכן יחזקאל רצה לרמוז כי העצים מסמלים גם מטות הנהגה, מדוע לא נקט מונחים מובהקים יותר כגון 'מטה' או 'שבט' ובחר דווקא במונח בעל משמעות עמומה כגון 'עץ'? נראה כי כאן בדיוק טמון עיקר המסר של

53 אברהם מלמט הצביע על מקבילות מצריות שבהן קשירת פרח הלוטוס ועלה פפירוס סימלו את איחודן של מצרים העילית והתחתית, וכן על מקבילות מתעודות מארי המתארות איחוד מדיני באמצעות הביטוי 'אצבע אחת'. ראו א' מלמט, 'תעודות חדשות ממארי ונבואות ספר יחזקאל', בתוך א"ד אייכלר, י"ח טיגאי ומ' כוגן (עורכים), תהלה למשה – מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג, (וינונה לייק תשנ"ז 1997, עמ' 71\*–76\*).

54 ראו לדוגמה בראשית מט 10; במדבר יז 18, 23.

55 ראו בראשית מט 10; ישעיהו ג 1; ט 3; יד 5, 29; ירמיהו מח 17; זכריה י 11; קללת חמורבי CH xlix:45; M.T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and ḥaṭṭašu lišbir* (Asia Minor<sup>2</sup> [SBLWAW 6], Atlanta 1997, p. 136 ḥ:154 [s.v. ḥaṭṭu]

56 ראו חוקי חמורבי, מהדורת רות (לעיל הערה 55), עמ' 73.

57 ראו את הכיתובים שתחת אפיגרפים 1–2. בשני המקרים נאמר על ה-*ḥuṭārate* שהם *ša qāt šarri*, ביד המלך, כלומר המטות שהמלך נהג להחזיק בידו. ראו A.K. Grayson, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858–745 BC)* (RIMA 3), Toronto 1975, pp. 148–149; M. Eilat, 'The Campaigns of Shalmaneser III against Aram and Israel', *IEJ* 25 (1975), pp. 25–35

הנבואה. בזמן אמירתה, אי אפשר לדבר על 'מטה יהודה' או על 'מטה יוסף' אלא על עצים בלבד. מטות ההנהגה של יהודה וישראל כלל אינם קיימים, שכן שתי הממלכות חרבו והפסיקו לתפקד כישויות מדיניות. מטות ההנהגה שלהן נשברו או נשרפו (ראו יחזקאל יט 12), או שנלקחו שלל בידי הבבלים. יחזקאל, במעשה שעליו לעשות לעיני קהלו, ייצור כביכול את סמלי השלטון הללו מחדש. העצים שהנביא יאחז בידו יהיו אומנם שני מקלות עץ, שני סמלי הנהגה ולא אחד עדיין, כי זו המציאות שקדמה לחורבן הממלכות. אולם בדברי הנבואה שיאמר בשעת אחיזתם ייאמר שבעתיד לא מלך בשר ודם הוא שיאחז בהם, אלא ה' בכבודו ובעצמו; הוא זה שיוביל, כמנהיג האוחז בשבט המושלים, את כל ישראל מן הגולה ויקבץ אותם אל אדמתם. אף שם, על אדמתם, הוא לבדו זה שיהפוך את שני הגויים ששבטי ההנהגה שלהם מצויים כרגע בידו לגוי אחד המונהג על ידי מנהיג אחד. רק לאחר מכן, עם תום השלב הראשון של התקומה, שיבוצע כולו על ידי ה' ולא על ידי ישראל, יעביר ה' את שרביט ההנהגה אל המלך שמוצאו מבית דוד (פס' 22–25).<sup>58</sup>

בדומה לנבואה לחלל רשע, אף נבואת שני העצים אינה שופכת אור על זהותו של המנהיג שלעתיד לבוא ומכנה אותו בכינויים עבדי דוד, מלך, רועה ונשיא. נראה כי אף כאן הדבר אינו מקרי, ובאופן זה ביטא יחזקאל שוב את תפיסתו שמנהיג ישראל בעתיד לא יהיה אחד ממלכי יהודה בעבר, צדקיהו או יהויכין. אלה כבר נכנעו ומטות ההנהגה שלהם נלקחו ואינם, ואילו המטה המשוקם שזה עתה נוצר יינתן בידי דמות אחרת, שזוהתה תתגלה רק בעתיד.

58 אניה קליין סברה שהמילים 'וּמֶלֶךְ אֶחָד יְהִי לְכֹלם לְמֶלֶךְ' מתייחסות לה' שיהיה מלכם של ישראל ולא לדוד. ראו A. Klein, *Schriftauslegung im Ezechielbuch: redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39* (BZAW 391), Berlin 2008, p. 218, אולם הקשר הדברים שבו ה' מדבר בגוף ראשון ('עשיתי') והעובדה שבאף מקום אחר ביחזקאל ה' אינו מכונה 'מלך', מלמדים כי המלך כאן יהיה דוד. תיאור כרונולוגי זה של שלבי התקומה השונים מתיישב היטב עם האמור בנבואה לרועים בפרק לד. אף שם, בתחילת התקומה, ה' ייכנס בנעלי הרועים ויקבץ את צאנו בחזרה אל ארצם (פס' 11–16). אולם עם סיומו של שלב זה, ה' ימנה על העדר רועה אנושי מבית דוד שיוסיף להנהיגם משם ואילך (פס' 23–24).

## סיכום

דיוננו העלה כי בשתי נבואות שונות יחזקאל מתאר תופעה דומה. חורבן בית המקדש ויציאת ישראל לגלות הביאו גם לנפילת בית דוד ולהשחתת סמלי המלוכה המובהקים ביותר שלו: המצנפת, העטרה (הכתר) ומטות ההנהגה. אולם השחתה זו היא זמנית בלבד. המצנפת והעטרה שעוותו והושחתו יינתנו שוב בראשו של הזכאי לקבלן ומטות ההנהגה שאבדו עם נפילת ישראל ויהודה ישוקמו ויאחדו למטה אחד שיינתן ביד המנהיג.

ממצאים אלה מלמדים כי לשיטת יחזקאל תקומת ישראל לא תהיה כרוכה בשינוי קיצוני בסדרי העולם שקדמו לחורבן. לישראל הייתה הנהגה מלוכנית מבית דוד בעבר, והם ישובו להיות מונהגים על ידי מלכים מבית דוד גם בעתיד. מנהיג ישראל בעתיד לא יהיה רק פטרון של הפולחן או שליט בקנה מידה מצומצם. הוא יהיה מלך לכל דבר ועניין והחזקתו בכל סממני ההנהגה שהיו קיימים לפני החורבן תעיד על כך שבדומה לאחד מגדולי מלכי המזרח הקדום, אף הוא *bēlum simat ḥaṭṭim u agēm*, 'אדון הראוי למטה ולכתר'.<sup>59</sup>

ד"ר אריאל קופילוביץ, המחלקה לתנ"ך ע"ש זלמן שמיר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן  
ariel.kopilovitz@biu.ac.il

59 כפי שתיאר עצמו חמורבי, ראו CH iii:24 (מהדורת רות, קבצי חוקים [לעיל הערה 55]), עמ' 78). תיאור זה מתיישב גם עם תיאור המנהיג בעתיד ביחזקאל יז 22–24 כארז אדיר שכל יתר עצי השדה מכירים בגדולתו, וכל ציפורי העולם שוכנות תחת צילו המגונן.



לשון ומסורה



## על משמעותו של הפועל 'לך' במקרא: מפועל תנועה לציון זירוז

רמה מנור, אבי גבורה, פנינה טרומר

### 1. מבוא

במחקר זה אנו מבקשים להפנות זרקור לשימוש מיוחד של פועל התנועה לך בהופיעו בדיאלוגים בלשון המקרא – לך כציון זירוז. לפי מן,<sup>1</sup> יותר מכל פועלי הזירוז ('הבה', 'צא', 'קום', 'בוא') נפוץ במקרא השימוש בציווי של הפועל הלך, ולאחר שפסק השימוש בציווי 'הבה', ירש את מקומו בעיקר ציווי הזירוז לכה או לכו.

במאמרנו מדובר בתהליך גרמטיקליזציה שחל בצורת הציווי לך – ממילת תוכן המביעה תנועה למילת תפקוד המשמשת ציון זירוז. בבסיס מחקרנו עמדו שתי נקודות מבט הקשורות בפועל לך: האחת – היותו של לך שייך למשפחת פועלי התנועה, והאחרת – היותו של לך צורת ציווי כציון לפעולת הדיבור של זירוז. נציין כי בכל ההיקריות בקורפוס הנבחר מצטרף לפועל לך פועל נוסף המציין את הפעולה שעל הנמען לבצע. בחלק מן הדוגמאות שנציג להלן נחשוף את שתי נקודות המבט הללו.

בהתייחס לנקודת המבט הראשונה נראה כי בתהליך השתנותו של לך מפועל תנועה לציון זירוז הוא עובר שלושה שלבים: בשני השלבים הראשונים עדיין מתנהג לך כפועל תנועה המצריך אחריו הופעת משלימי מקום, ורק בשלב השלישי מאבד לך את המשלימים הללו, והוא הופך למילת קריאה לזירוז לפעולה. בשלב זה מצוי לך בתבניות תחביריות הנבחנות זו מזו בסוג ההשלמה המצטרפת אליו: פועל בציווי, פועל בעתיד וכיוצא בזה. תבניות אלה יוצגו

1 יצחק מן, 'על השימוש בפועלי זירוז', לשוננו יט (תשי"ד), עמ' 3–12.

להלן באופן מפורט משום שהן מוכיחות את התזוזה של לך מפועל תנועה לציין זירוז.

בהתייחס לנקודת המבט השנייה, שלפיה בכל אחד משלושת השלבים מופיע לך בצורת ציווי מודלית שבאמצעותה מתבצעת פעולת דיבור הנחייתית (Directive), ביקשנו לבדוק אם קיים התנאי העיקרי להצלחתה של פעולת הדיבור ההנחייתית – על המוען להיות במעמד של סמכות ביחס לנמען. התנאי השני להצלחת פעולת הדיבור הוא שהנמען חייב לבצע את הפעולה שאותה הפועל לך מבקש לזרוז. לצד פעולה זו מתבצעת גם פעולת הליכה, כלומר גם כאשר לך בתפקיד זרוז לפעולה אחרת, נשאר הדהוד של משמעותו המקורית – משמעות התנועה. מידע זה עולה מתוך בדיקת ההקשר הרחב של הדיאלוגים שמספק לנו הקורפוס המקראי, כפי שנראה להלן.

#### 1.1 המשמעות המקורית של פועל התנועה 'לך'

הגדרה של תנועה במונחים של תורת המסגרות<sup>2</sup> כוללת ישות (Theme) הנעה מנקודה אחת (Source) לאחרת (Goal) לאורך הדרך בין שתיהן (Path).<sup>3</sup> למסגרת זו אפשר לערוך תת-מיון של מסגרות שכל אחת מהן מפנה זרקור לאחד הרכיבים של מאורע התנועה. לפי תפיסה זו מתמיינים פועלי התנועה לקבוצות האלה:<sup>4</sup>

פעלים המתמקדים במקום המוצא (Source profiling): leave, depart

פעלים המתמקדים במקום היעד (Goal profiling): arrive, reach

2 Charles J. Fillmore, 'Frames and the Semantics of Understanding', *Quaderni di Semantica* 6 (1985), pp. 222–254

3 Christopher R. Johnson, Charles J. Fillmore, Brian M. Wood, Josef Ruppenhofer, Martin Urban, Miriam R.L. Petrucci and Collin F. Baker, *The frameNet Project: Tools for lexicon building (Mr.)*. International Computer Science Institute 2001, p.76; S. Pourcel and A. Kopecka, *Motion events in French: Typological intricacies*. University of Sussex and Max Planck Institute for Psycholinguistics, 2006, p. 5

4 ראו פנינה טרומר, 'פועלי התנועה בעברית בת ימינו – עיון סמנטי ותחבירי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב תשמ"ג, עמ' 18–19; פנינה טרומר, 'המשלימים המוצרכים של פועלי התנועה', בלשנות עברית חפ"שית 23 (תשמ"ה), עמ' 55–80.



פעלים המתמקדים בדרך שבין המוצא ליעד (Path profiling): traverse,  
cross  
פעלים המתמקדים באספקטים של אופן התנועה: run, jog  
פעלים המתמקדים בצורת המקומות שהתנועה מעורבת בהם: insert,  
extract

הפועל לך במשמעותו המקורית שייך לקבוצת פועלי התנועה, והוא משויך לקבוצת הפעלים המתמקדים בדרך שבין המוצא ליעד (Path profiling). המשמעות המקורית של לך כפועל תנועה המתמקד בדרך שבין המוצא ליעד מופגנת במקרא בפסוק המוכר: 'וַיֵּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם לֵךְ לְךָ מֵאֶרֶץ וּמְמוֹלֵדְתְּךָ וּמְבִית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֶרְאֶךָ' (בראשית יב 1).

## 1.2 גרמטיקליזציה

הגרמטיקליזציה (הידקדקות) היא תהליך שבו פריט לקסיקלי שהוא מילת תוכן (שם עצם, פועל, תואר השם וחלק מתוארי הפועל) הופך למילת תפקוד (מילות יחס, כינויי שעבוד, פועלי עזר, סמני שיח).<sup>5</sup> לפי הופר, אחד המאפיינים של תהליך הגרמטיקליזציה הוא 'עקרון ההתמדה'. על פי עיקרון זה, כאשר צורה הופכת מלקסיקלית לדקדוקית המשמעות המקורית של הלקסמה אינה נעלמת לחלוטין.<sup>6</sup> טראוגוט והיינה מציינים שני תנאים חשובים לתהליך הגרמטיקליזציה: התנאי האחד – המובן של הפריט והתאמתו לתהליך הקומוניקטיבי, והתנאי האחר – שכיחותו.<sup>7</sup> אשר לתנאי הראשון, המובן של הפריט, מחקרים דיאכרוניים מראים שפריטים משדות סמנטיים מסוימים עוברים את תהליך הגרמטיקליזציה באופן קבוע.<sup>8</sup> אשר לתנאי השני – מרכיב

5 חווה בת-זאב שילדקרוט, 'בין גרמטיקליזציה לקונסטרוקציונליזם', חלקת לשון 50 (תשע"ז-תשע"ח), עמ' 94-116.

6 Paul. J Hopper, 'On Some Principles Of Grammaticalization', Elizabeth C. Traugott and Bernd Heine (ed.) *Approaches to Grammaticalization I*, Amsterdam and Philadelphia. 1991, pp. 17-35

7 Elizabeth C. Traugott and Bernd Heine, *Approaches to Grammaticalization*, I and II. Amsterdam 1991

8 Hava Bat-Zeev Shyldkrot, Grammaticalization et Evolution de la Langue: Theories et Systems. *Models Linguistiques* 38 (1995) pp. 27-36; Bernd Heine and

השכיחות, הוא החשוב ביותר. פריט לקסיקלי בשימוש שכיח עשוי להתפתח ולהפוך לדקדוקי. לפי אריאל,<sup>9</sup> קיים מתאם בין גרמטיקליזציה לבין שכיחות גבוהה. פועלי התנועה שכיחים בשימוש הן בלשון הדבורה הן בלשון הכתובה. כך למשל, ממחקרים פסיכולוגיים שהתבססו על דיבורם של ילדים, התברר כי הפעלים המתארים תנועה הם הנרכשים ראשונה, הם השכיחים ביותר בשימוש והם הדומיננטיים מבחינה קונספטואלית.<sup>10</sup> ממחקרים שנעשו על אוסף של טקסטים נרטיביים נמצא שימוש נרחב בפועלי תנועה בטקסטים אלו.<sup>11</sup> סלובין במחקר על פועלי התנועה באנגלית ובספרדית בטקסטים נרטיביים בשם 'סיפורי הצפרדע' (the frog stories) שסופרו מפי ילדים בגיל הגן, בגיל בית הספר ומפי מבוגרים, חשף הופעה נרחבת של מאורעות המתארים תנועה.<sup>12</sup>

### 1.3 תורת פעולות הדיבור

סירל פיתח את תורת פעולות הדיבור שהוצעה לראשונה על ידי אוסטין והציע למיין את פעולות הדיבור לחמש קטגוריות בסיסיות, כשביניהן פעולת דיבור הנחייתית (Directive), שלפיה אנו מנסים לגרום לזולת לעשות מעשים – אמירות כגון: ציווי, בקשה, הפצרה, הסתה.<sup>13</sup> צורת הציווי לך במשמעותה המקורית היא פעולת דיבור הנחייתית (Directive), שלפיה הדובר מנסה לגרום לזולת לנוע ממקום המוצא למקום היעד.

Tania Kuteva, *World Lexicon of Grammaticalization*, Cambridge 2002

Mira Ariel, *Pragmatics and Grammar*, Cambridge 2008, p. 187 9

George. A. Miller and Philip. N. Johnson-Laird, *Language and perception*, 10  
Cambridge, 1976, p. 527

Ruth A. Berman and Dan I. Slobin, *Relating Events in Narrative: A Crosslinguistic Developmental Study*, Hillsdal, NJ 1994; Dan. I. Slobin, 'Two Ways to Travel: Verbs of Motion in English and Spanish', Masayoshi Shibatani and Sandra A. Thompson [(eds.)], *Grammatical Construction: Their Form and Meaning*, Oxford – New York, 1999, pp. 195–220

סלובין, שתי דרכים (שם). 12

John R. Searle, 'A Classification of Illocutionary Acts', Andy Rogers, Bob Wall and John P. Murphy (eds.), *Proceedings of the Texas Conference on Performatives, Presuppositions and Implicatures*, Arlington 1976, pp. 27–45; John R. Searle, *Expression and Meaning, Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge 1979;

Austin John L., *How to Do Things with Words*, Oxford 1962

כדי שפעולת דיבור תיחשב פעולת דיבור מוצלחת צריכים להתקיים תנאים ספציפיים לביצועה, וביניהם תנאי עיקרי: ניסיון של הדובר להביא את הנמען לעשות דבר מה; הדובר הוא במעמד של סמכות ביחס לנמען. וירדו/ביצקה מוסיפה את התנאי: הנמען חייב לבצע את הפעולה.<sup>14</sup>

ההתבססות על תנאי ההצלחה שמספקת לנו תאוריית פעולות הדיבור סייעה בידינו לקבוע אם הפועל לך, בהקשרים שנבדקו, משמש ציין זירוז גרידא לפעולה המסומנת אחריו או שעדיין מסומנת בו גם פעולת ההליכה. אם נמצא שמסומנת בו גם פעולת ההליכה, אזי תהליך הגרמטיקליזציה של לך לא הושלם במלואו.

1.4 ציין זירוז על רקע תיאוריית סמני השיח

סמני השיח הם מילים וביטויים המתפתחים בשפה המדוברת ומקורם בכמה קטגוריות לשוניות, ביניהן קטגוריית הפועל. סמני השיח קיבלו, בנוסף לתפקידם המקורי, תפקיד פרגמטי בשיח. בתפקידם החדש משמעותם המקורית אינה נשארת במלואה, אבל בדרך כלל אפשר לקשור בין הפונקציה שהם ממלאים בשיח לבין משמעותם המקורית.<sup>15</sup>

הפועל לך כציין זירוז כפי שהוא בא לידי ביטוי בדיאלוגים שבקורפוס המקראי הנבחר, ממלא אחר שני התנאים של סמן השיח, כפי שמציגים אותם

Anna Wierzbicka, 'Universal Semantic Primitives as a Basis for Lexical Semantics', *Folia Linguistica* xxix, 1–2. (1995) pp. 149–169

15 סקירה מפורטת על סמני שיח ראו: Andreas H. Jucker and Yael Ziv, *Discourse Markers: Descriptions and Theory*, Amsterdam 1988; השיח של העברית היום-יומית הדבורה, בלשנות עברית 62–63, (תשס"ט), עמ' 99–129; אבי גבורה ורמה מנור, 'סמן השיח בעצם בראיונות טלוויזיה: פונקציות מבניות, קוגניטיביות ואינטראקטיביות', חלקת לשון 46 (תשע"ד), עמ' 58–85; רותי ברדנשטיין, 'מסלול הגרמטיזציה של בכלל', דברי המפגשים ה-31 וה-32 של החוג לבלשנות על שם חיים רוזן (2017), עמ' 42–63; הנ"ל, 'מי אתה שתלך נגד במיה', חלקת לשון 51 (תשע"ט), עמ' 114–135; חגית שפר, 'כבר ועוד – המשמעויות הקונספטואליות והפרוצדוראליות', חלקת לשון 49 (תשע"ז), עמ' 116–132; עינת קוזאי, 'המקור-תבנית [בוא] [פועל] ונגזרותיו בעברית בת-ימינו', רינה בן-שחר וניצה בן-ארי (עורכות), העברית שפה חיה, ח, תל אביב תשע"ח, עמ' 261–275.

משלר<sup>16</sup> ודורי-הכהן ומשלר<sup>17</sup>: תנאי סמנטי ותנאי מבני: 1. תנאי סמנטי: על המבע להיות בעל אינטרפרטציה מטה-לשונית בהקשר שבו הוא מופיע, כלומר עליו לאזכר דבר-מה לא במישור העולם החוץ-לשוני אלא במישור הטקסט (סמן שיח טקסטואלי), במישור האינטראקציה בין משתתפיו (סמן שיח בין-אישי), או במישור התהליכים הקוגניטיביים המתרחשים במוחותיהם של הדוברים בזמן הדיבור (סמן שיח קוגניטיבי).<sup>18</sup> במישור הבין-אישי מצויים סימנים המטפלים בדרך זו או אחרת בענייני קרבה ומרחק בין משתתפי השיח, ביניהם מבעי האצה.<sup>19</sup> 2. תנאי מבני: על המבע להופיע בתחילתה של יחידת הנגנה. אם מדובר ברב-שיח, הוא יופיע בנקודת חילופי דוברים. במחקרנו נפנה זרקור לתפקידו של לך כסמן שיח בין-אישי. לך כסמן זירוז בקורפוס המקראי אכן מצוי בהקשרים של דיאלוגים, דהיינו לשון דיבור, והוא משמש במישור האינטראקציה בין משתתפיו, והפונקציה שלו היא זירוז לפעולה מסוימת שעל הנמען לבצע.

## 2. קורפוס המחקר

בבדיקה בקונקורדנציה לתנ"ך של 260 ההיקרויות של הפועל לך בהופיעו בצורת הציווי הרגיל והמוארך (לך, לכה, לכי, לכו, לכנה) נחשפו היקרויות שהוא מצוי בהן בצמידות לפועל נוסף המציין פעולה שעל הנמען לבצע.

16 משלר, מערכת (לעיל הערה 15); Yael Maschler, 'The Role of Discourse Markers in the Construction of Multivocality in Israeli Hebrew Talk-in-Interaction', *Research on Language and Social Interaction*, 35 (2002), pp. 1–38; eadem, *Metalanguage in Interaction: Hebrew Discourse Markers*, Amsterdam and Philadelphia 2009. גונן דורי-הכהן ויעל משלר, 'סמן השיח "נו" בתכניות השיחה הציבורית ברדיו', רינה בן-שחר וניצה בן-ארי (עורכות), העברית שפה חיה, כרך ו, תל אביב תשע"ג, עמ' 85–106.

17 גונן דורי-הכהן ויעל משלר, סמן השיח (שם), עמ' 85–106.

18 על גישות שונות לסמני שיח בתפקידם הטקסטואלי, האינטראקטיבי והקוגניטיבי ראו למשל: Bruce Fraser, 'Pragmatic Markers', *Pragmatics* 6, (1996), pp. 167–190; Laurel J. Brinton, *Pragmatic Markers in English: Grammaticalization and Discourse Function*, Berlin 1996; Deborah Schiffrin, *Discourse Markers, Studies in Interactional Sociolinguistics*, Cambridge 1987; Lawrence Schourup, 'Discourse Markers: Tutorial Overview', *Lingua* 107 (1999), pp 227–265

19 משלר, מערכת (לעיל הערה 15), עמ' 113.

למשל: 'וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר לְהַשִּׁיב אֶל־מַרְדֳּכָי לִךְ כִּי לִךְ כְּנֹס אֶת־כָּל־הַיְהוּדִים הַנִּמְצָאִים בְּשׁוּשַׁן' (אסתר ד 15–16).<sup>20</sup>

3. הגרמטיקליזציה של 'לך' מפועל תנועה לציין זירוז – שלושה שלבים

להלן נציג שלושה שלבים שעובר פועל התנועה לך בתהליך השתנותו מהבעת תנועה להבעת זירוז. בכל אחד מן השלבים מופיע בהקשר של לך פועל נוסף המציין פעולה שעל הנמען לבצע: בשלב הראשון משמש לך פועל תנועה מובהק, בהיותו מושלם במשלימי מקום; בשלב השני מופיע לך ללא משלימי מקום אך בצמידות לפועל נוסף המושלם במשלים העשוי להיתפס גם כמשלים מקום של לך, כלומר חלה היחלשות במשמעות התנועה של הפועל לך, אך יש עוד דההוד שלה בזכות משלימי המקום של פועל התנועה האחר המופיע אחריו; בשלב השלישי לך מופיע בסמיכות לפעלים ממשפחות סמנטיות שונות, עיקר תפקודו הוא זירוז לפעולה המסומנת אחריו, עם זאת בהקשר הממשיך אפשר לחשוף דההוד לתנועה המסומנת במשמעותו המקורית שכן אי אפשר לשלול כי לך מביע הליכה פיזית.

3.1 שלב ראשון: 'לך' + משלים מקום כלשהו (יעד או מוצא) + פועל בגוף שני (וְקָטַלְתָּ/וְקָטַלְתָּ/וְקָטַלְתָּ) בדוגמאות שלהלן לך עדיין מושלם במשלים מקום (יעד או מוצא) הנובע ממשמעותו המקורית כפועל תנועה, אך מצטרפת פעולה נוספת כציווי לנמען.

'וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה לִךְ אֶל־הָעָם וְקַדְשְׁתֶּם הַיּוֹם וּמָחָר וְכַבְּסוּ שְׂמֹלֹתֵיכֶם' (שמות יט 10).

'קום לך צִרְפַּתָּה אֲשֶׁר לְצִידוֹן וַיִּשְׁבַּתְּ שָׁם' (מלכים א יז 9).  
'וַיֹּאמֶר ה' אֶל־יְהוֹשֻׁעַ לִךְ פָּרְתָהּ וְקַח מִשָּׁם אֶת־הָאֲזוּר אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לְטָמְנוֹתָ שָׁם' (ירמיהו יג 6).

'קום לך אֶל־בְּנֵי־יְהוּדָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וְקִרְא עֲלֶיהָ' (יונה א 2).

20 שלמה מנדלרין, קונקורדנציה לתנ"ך, ירושלים ותל אביב תשל"ב.

'כִּי לְכוּ-נָא אֶל-מְקוֹמִי אֲשֶׁר בְּשִׁילֹו [...] וְרֵאוּ אֶת אֲשֶׁר-עָשִׂיתִי לֹו'  
(ירמיהו ז 12).

'עֲתָה בְּנֵי שְׁמֵעַ בְּקוֹלִי לְאֲשֶׁר אָנִי מְצוּהָ אֶתְךָ לְךָ-נָא אֶל-הַצֵּאן וְקַח-לִי מִשֵּׁם  
שְׁנֵי גְדֵי עֵזִים טְבִימִים' (בראשית כז 8–9).<sup>21</sup>  
'לְכִי נָא בֵּית אֲמִנוֹן אַחִיךָ וְעָשִׂי-לוֹ הַבְּרִיָּה' (שמואל ב יג 7).  
'וַיֹּאמֶר אֵלָי בֶּן-אָדָם לְךָ-בָא אֶל-בֵּית יִשְׂרָאֵל וּדְבַרְתָּ בְּדַבְּרֵי אֱלֹהִים'  
(יחזקאל ג 4).

**'לך' + משלים המוצא**

'לְךָ מִזֶּה וּפְנִיתָ לְךָ קִדְמָה' (מלכים א יז 3).  
'וַיֹּאמֶר-לוֹ פְּרָעָה לְךָ מֵעַלֵי הַשָּׁמַר לְךָ אֶל-תִּסְפָּךָ רְאוֹת פָּנֶי כִּי בָיִם רְאִיתְךָ  
פְּנֵי תְמוֹת' (שמות י 28).

**'לך' + משלים המוצא ומשלים היעד**

'עֲבְרוּ כְלִנְהָ וְרֵאוּ וּלְכוּ מִשֵּׁם חֲמַת רַבָּה וּרְדוּ גַת-פְּלִשְׁתִּים הַטּוֹבִים מִן-  
הַמְּמַלְכוֹת הָאֵלֶּה אִם-רַב גְּבוּלָם מִגְּבֻלְכֶם' (עמוס ו 2).  
נמצאה לנו דוגמה שבה מצוי הפועל לך ללא משלימי מקום אחריו  
ובהשלמת צורת ציווי, ובכל זאת אנו משייכים אותה לשלב הראשון:  
'וְהַנְעִר שְׁמוּאֵל מִשֵּׁרֶת אֶת-ה' לְפָנָי עָלַי [...] וַיֹּאמֶר עָלַי לְשְׁמוּאֵל לְךָ  
שָׁכַב וְהִיָּה אִם-יִקְרָא אֵלַיךָ וְאָמַרְתָּ דְבַר ה' כִּי שָׁמַע עֲבָדְךָ וַיִּלְךָ שְׁמוּאֵל  
וַיִּשְׁכַּב בְּמִקוֹמוֹ' (שמואל א ג 1, 9).

התעמקות בהקשר הקודם והמאוחר (שמואל א ג 5–9) מלמדת שמדובר כאן  
בלך למקום שהיית בו קודם לכן. כלומר משלים המקום מאפשר שחזור מן  
ההקשר הקודם. גם ההקשר המאוחר מלמד זאת: וילך שמואל וישכב במקומו.

3.2 שלב שני: 'לך' ללא משלימי המקום + פועל תנועה (קטול) /  
פועל מקום + משלים מקום

לך מאבד את משלימי המקום האופייניים למשמעותו המקורית, אך הוא מופיע  
בצמידות לפועל נוסף המושלם במשלים העשוי להיתפס כמשלים מקום של  
לך. במילים אחרות, בשלב זה יש עוד הדהוד של המשמעות המקורית של לך

21 אפשרות אחרת לניתוח הדוגמה הזו ראו בסעיף 3.3 הדין בתפקידו של לך כציון זירוז  
בתבנית 'לך נא' + קטול.

כפועל תנועה בזכות העובדה שהפועל שאחריו הוא ממשפחת פועלי התנועה והוא מושלם במשלימי מקום. הפועל הנוסף שייך לקבוצות הפעלים האלה:

- א. להיתפס כמשלים המקום של לך:  
 'לך שָׁכַב וְהָיָה אִם-יִקְרָא אֵלָיךָ וְאָמַרְתָּ דִּבַּר ה' [...] וְיִלְךְ שְׂמוּאֵל וַיִּשְׁכַּב בְּמִקְוָמוֹ (שמואל א ג 9).  
 'וַיִּדְבַּר ה' אֶל-מֹשֶׁה לֵּךְ עֲלֵה מִזֶּה אֲתָה וְהָעַם אֲשֶׁר הָעֵלִיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב לֵאמֹר לְוָרְעֶךָ אֶתְנַנְּהָ (שמות לג 1).  
 'וְתֹאמַר נַעֲמִי לְשֵׁתִי כְלִתִּיהָ לְכַנְּהָ שְׂבַנְּהָ אִשָּׁה לְבֵית אִמִּיהָ (רות א 8).  
 'לָכוּ וְנִלְכְּהָ עַד-הָרֶאֱהָ (שמואל א ט 9).  
 'וַיִּשְׁלַח אֶמְצִיָּה כֹהֵן בֵּית-אֵל [...] וַיֹּאמֶר אֶמְצִיָּה אֶל-עֲמוּסַי חֲזוּהָ לָךְ בְּרַח-  
 לָךְ אֶל-אָרֶץ יְהוּדָה' (עמוס ז 10, 12).<sup>22</sup>

בסביבת קבוצת פעלים זו, הפועל לך נשען על משלימי המקום של פועל המקום או התנועה הסמוך לו, ובכך מהדהדת משמעות התנועה המקורית שלו. כך למשל, בפסוק "לך עלה מזה [...]" אֶל-הָאָרֶץ" (שמות לג 1) אפשר לשחזר: לך אל הארץ ועלה מזה אל הארץ, ואכן קדרי בהקשר לפסוק רות א 8 מציין כי 'בהוראה נחלשת מצטרף הלך לפועלי תנועה אחרים הכוללים את מושג ההליכה'.<sup>23</sup> מה שקדרי מכנה 'הוראה נחלשת', אנחנו מכנים 'הדהוד המשמעות המקורית שלו'.

- ב. פעלים דו-מקומיים או תלת-מקומיים שאינם ממשפחת פועלי מקום שיש אחריהם משלים המציין מישהו שמקומו עשוי להיתפס כמשלים מקום של לך. את הפעלים הללו אפשר למיין לקבוצות האלה:  
 1. פועלי העברת תוכן לזולת – מקומו של הזולת, מקבל התוכן, עשוי להיתפס כמשלים מקום של לך:  
 בָּלַק בֶּן-צִפּוֹר מִלְךְ מוֹאָב שָׁלַח אֵלָי הַנָּה הָעָם הַיֵּצֵא מִמִּצְרַיִם וַיִּכַּס אֶת-עֵינַי

22 ראו גם הדוגמאות האלה: בראשית לו 3; בראשית מה 17; שמות ג 10; שופטים יט 11; שמואל א ט 9; שמואל א יא 14; שמואל א יד 1; שמואל א כ 11; שמואל א כ 21; שמואל ב א 6; ישעיהו ב 3; הושע ו 1; יחזקאל ג 11; ירמיהו לו 19.

23 מנחם צבי קדרי, מילון העברית המקראית, רמת גן תשס"ז, עמ' 216.

הָאָרֶץ עָתָה לְכֹה קָבְהָ לִי אַתּוּ אוּלַי אוּכַל לְהִלָּחֵם בּוֹ וְגִרְשִׁיתִיו וַיֹּאמֶר  
אֱלֹהִים אֶל־בְּלָעֶם לֹא תִלָּךְ עִמָּהֶם לֹא תֹאֵר אֶת־הָעָם (במדבר כב 10–  
12).

לְכֹה קָבְהָ לִי אַתּוּ – כוונתו: לכה אליו, ואכן ההקשר הממשיך לֹא תִלָּךְ  
עִמָּהֶם מלמדנו זאת.

וְה' אָמַר אֶל־אֲחִיהוּ הִנֵּה אִשְׁתִּי יִרְבְּעָם בָּאָה לְדָרֶשׁ דְּבָר מֵעַמָּךְ אֶל־בְּנֵי  
פְּחֻלָּה הוּא [...] וְיִהְיֶה כְשִׁמְעַע אֲחִיהוּ אֶת־קוֹל רַגְלֶיהָ בָּאָה בַּפֶּתַח וַיֹּאמֶר  
[...] לְכִי אֲמַרִי לְיִרְבְּעָם [...] (מלכים א יד 5–7).

ההקשר מלמדנו שאשת ירבעם הגיעה מבית ירבעם לאחיהו, ואחיהו שולח  
אותה חזרה לירבעם לומר לו. במילים אחרות: לְכִי אֲמַרִי לְיִרְבְּעָם – שחזורו:  
לכי לירבעם ואמרי לו.<sup>24</sup>

2. פועלי גרימת נזק לזולת ופועלי העברת רגש לזולת – מקומו של

הזולת עשוי להיתפס כמשלים מקום של לך:  
וַיֹּאמֶר שְׂמוּאֵל אֶל־שָׂאוּל [...] עָתָה לֵךְ וְהִפִּיתָה אֶת־עַמְלֶק [...] וַיָּבֵא  
שָׂאוּל עַד־עִיר עַמְלֶק (שמואל א טו 1–5).

ההקשר הממשיך וַיָּבֵא שָׂאוּל עַד־עִיר עַמְלֶק מלמדנו שאפשר לשחזור:  
לך אל עמלק והכית אותו.

[...] נִסַּם יוֹאָב אֶל־אֶהֱלֵ ה' וְהִנֵּה אֶצֶל הַמִּזְבֵּחַ וַיִּשְׁלַח שְׁלֹמֹה אֶת־בְּנֵיהוּ בֶן־  
יְהוֹיָדָע לֵאמֹר לֵךְ פְּגַע־בוֹ (מלכים א ב 29).

ההקשר הממשיך וַיִּעַל בְּנֵיהוּ בֶן־יְהוֹיָדָע וַיִּפְגַּע־בוֹ וַיִּמָּתוּ (מלכים א ב  
34) מלמדנו על התנועה העשויה להשתמע בפועל לך במשפט לֵךְ  
פְּגַע־בוֹ שפירושו: לך למקומו ופגע בו.

וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי עוֹד לֵךְ אֶהְב־אִשָּׁה אֶהְבֵת רַע (הושע ג 1).

לֵךְ אֶהְב־אִשָּׁה פירושו: לך למקומה של האישה ואהב אותה.

אם כן, גם בקבוצה ב קיים עדיין הדהוד למשמעות התנועה, אך הוא הולך  
ומחוויר בהשוואה לקבוצה א שבה הפועל המופיע אחרי לך הוא פועל תנועה.  
נראה אפוא כי תהליך ההחוויר בשלב השני מקדם את לך בתהליך הפיכתו  
מפועל תנועה לציין זירוז כפי שנראה להלן בשלב השלישי.

24 ראו גם הדוגמאות האלה: מלכים א יח 8; עמוס ז 15.



3.3 שלב שלישי: 'לך' ציין זירוז + פועל בשלב זה משמש הפועל לך כסמן שיח מובהק לציון זירוז כשאחריו פעלים ממשפחות סמנטיות שונות המופיעים בצורות פועל מגוונות.<sup>25</sup> ברקע תפקידו כציין זירוז לפעולה כלשהי ממשיכה להדהד משמעות התנועה שלו. שטיינברג מציין כי הצייווי בא לפני פועל אחר לעורר ולזרוז למעשה, ומביא את הדוגמאות האלה: 'וַיֵּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל־יוֹסֵף הֲלוֹא אָחִיךָ רַעִים בְּשִׁכְם לָכֵה וְאֶשְׁלַחְךָ אֲלֵיהֶם'; 'וַיֵּאמֶר לוֹ הַנְּנִי' (בראשית לו 23); 'לָךְ וְאִסַּפְתָּ אֶת־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם' [...]. (שמות ג 17).<sup>26</sup>

התבניות התחביריות של 'לך' כציין זירוז בהצגת התבניות התחביריות השונות של לך במקרא כציין זירוז מופנה ורקור להיבט התחבירי.

כאמור, נבחן את ההיבט הפרגמטי מנקודת המבט של תורת פעולות הדיבור. להיות הפועל לך מממש פעולת דיבור הנחייתית של ציווי נבדוק בין היתר את תנאי ההצלחה העיקרי של פעולת דיבור זו – יחסי מוען נמען, כפי שהם עולים מההקשר הרחב של הסיפור המקראי, הקשר של דיאלוגים, דהיינו לשון דיבור, במישור האינטראקציה בין משתתפי השיח.<sup>27</sup> על הדובר להיות במעמד של סמכות ביחס לנמען,<sup>28</sup> נעשה ניסיון מצידו להביא את הנמען לביצוע פעולה והנמען חייב לבצעה.<sup>29</sup>

25 לפי גזניוס, ציוויים כמו לך (לכו) כאשר מקדימים צורת ציווי נוספת הם בעיקר אקוויוולנטים למילות קריאה. Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, E. Kautsch (ed.), A.E. Cowley (trans.), 2<sup>nd</sup> English edition. Oxford 1910, pp. 325 מילון BDB מציין שהפועל הלך כשאחריו צורת ציווי נוספת מוחלש למילת פתיחה בלבד כמו בדוגמאות: 'וְעָתָה לָכֵה נִכְרְתָה בְּרִית אֲנִי וְאַתָּה וְהָיָה לְעַד בֵּינִי וּבֵינְךָ' (בראשית לא 43-44); 'וַתֵּאמֶר לוֹ אִמּוֹ עָלִי קָלְלָתְךָ בְּנֵי אֶף שָׁמַע בְּקִלִּי וְלָךְ קִחִילִי' (בראשית כו 13); 'וַיֵּאמֶר הֵן עוֹד הַיּוֹם גְּדוֹל לֹא־עַת הָאֶסְף הַמִּקְנֶה הַשְּׂקוֹ הַצֹּאן וְלִכּוֹ רְעוּ' (בראשית כט 7).

26 יצחק שטיינברג, מלון התנ"ך, תל אביב תשכ"א, עמ' 191.

27 סירל (לעיל הערה 13), עמ' 66.

28 ראוי לציין כי נמצאו דוגמאות שבהן המוען והנמען הם שווי מעמד, כמו בפסוק: 'וַיֵּאמְרוּ הַעֲצִים לְגִפֹּן לְכִי־אַתָּה מְלוּכִי עָלֵינוּ [...] וַיֵּאמְרוּ כָל־הָעֲצִים אֶל־הָאֵטָד לָךְ אַתָּה מְלוֹךְ עָלֵינוּ' (שופטים ט 12-14). בדוגמה זו פעולת הדיבור שמפנה המוען לנמענים היא פעולת דיבור הנחייתית מסוג הצעה או בקשה שיש בה מן הריכוך שכן המוען והנמען שווי מעמד – כולם עצים. דוגמה נוספת בתבנית: 'לך' + קוטלה (פועל בציווי מוארך): 'וַיִּשְׁלַחֵם הַמֶּלֶךְ

לך + קטול

דוגמאות מובהקות לשימוש של לך כפעולת דיבור הנחיייתית לציון זירוז לפעולה הבאה אחריו הן אלו המופקות מפי אלוהים – הסמכות העליונה ביותר:

‘וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה מִי אֲשֶׁר חָטָא־לִי אֶמְחֶנּוּ מִסְפְּרֵי וְעַתָּה לָךְ נָחָה אֶת־  
הָעָם אֶל אֲשֶׁר־דִּבַּרְתִּי לָךְ' (שמות לב 33–34).

בהקשר הממשיך אנו קוראים: ומֹשֶׁה יָקַח אֶת־הָאֱהָל וְנָטָה־לוֹ מַחוּץ לַמַּחֲנֶה [...] וְהָיָה כָּל־מִבְקֶשׁ ה' יֵצֵא אֶל־אֱהָל מוֹעֵד [...]. וְהָיָה כְּצֵאת מֹשֶׁה אֶל־הָאֱהָל יִקְוֹמוּ כָּל־הָעָם וְנִצְבּוּ אִישׁ פֶּתַח אֱהָלוֹ וְהִבִּיטוּ אַחֲרֵי מֹשֶׁה [...]. וְהָיָה כִּבְאֵ מֹשֶׁה הָאֱהָלָה יֵרֵד עֲמוּד הָעֲנָן וְעָמַד פֶּתַח הָאֱהָל וְדִבֶּר עִם־מֹשֶׁה (שמות לג 7–9). כלומר משה אכן מנחה את העם, אבל לביצוע פעולה זו הוא מבצע פעולת תנועה: כצאת משה אל האהל.

‘וַיֹּאמֶר (ה') אֵלִי (אל יחזקאל) בֶּן־אָדָם [...] וְלָךְ דִּבַּר אֶל־בֵּית יִשְׂרָאֵל' (יחזקאל ג 1).

דוגמה אחרת מובהקת לשימוש של לך כציינן זירוז המופקת מפי מוען בעל סמכות ביחס לנמען היא הדוגמה של המלכה אסתר.

‘וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר לְהָשִׁיב אֶל־מַרְדֵּכָי לָךְ כִּנּוּס אֶת־כָּל־הַיְהוּדִים הַנִּמְצָאִים  
בְּשׁוֹשַׁן וְצוּמוּ עָלַי וְאֶל־תֹּאכְלוּ וְאֶל־תִּשְׁתּוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לִילָה וַיּוֹם גַּם־  
אֲנִי וְנִעְרֹתַי אֲצוּם כֵּן' (אסתר ד 16–17).<sup>30</sup>

אֶסְתֵּר אֶל־בֶּן־יְהוּדָה [...] מֶלֶךְ אֲרָם [...] לֹאמֹר בְּרִית בִּינִי וּבִינְךָ בֵּין אָבִי וּבֵין אָבִיךָ הִנֵּה שְׁלַחְתִּי לָךְ שְׁחַד כֶּסֶף וְזָהָב לָךְ הַפְּרָה אֶת־בְּרִיתְךָ אֶת־בְּעֵשָׂא מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל וְיַעֲלֶה מַעֲלִי' (מלכים א טו 18–19). מדובר ביחסים בין מוען ונמען – מלך למלך – שהם שווים מעמד ונכרתה ביניהם ברית, ולכן פעולת הדיבור שמפנה המוען לנמען תהיה פעולת דיבור הנחיייתית מסוג הצעה או בקשה. בפירוש דעת מקרא, תורה נביאים כתובים עם פירוש דעת מקרא, ספר מלכים: כרך ב, מפורש בידי יהודה קיל. מאיר מדן, אהרן מירסקי ויהודה קיל (עורכים), ירושלים תשמ"ט, מדובר בבקשה. בן יהודה במילוננו מציינן כי לפני פועל אחר כעין פתיחה להפעולה: 'לֹאמֹר לָךְ עֲבַד אֱלֹהִים אַחֲרָיִם' (שמואל א כו 19); 'לָךְ הַפְּרָה אֶת־בְּרִיתְךָ אֶת־בְּעֵשָׂא מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל' (מלכים א טו 18–19); ראו אליעזר בן־יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, ירושלים תש"ם, עמ' 1095. איננו דנים בדוגמאות מעין אלה.

29 וירד'ביצקה (לעיל הערה 14), עמ' 130.

30 ראו גם הדוגמה: 'לָךְ אֶכֶל בְּשִׂמְחָה לְחֶמֶךָ וְשִׂתָּה בְּלֶב־טוֹב יִינֶךָ' (קהלת ט 7) – שלמה המלך

בדוגמה זו אנו עדים לדיאלוג שבין אסתר למרדכי. מחד גיסא אפשר שהיינו מצפים שפעולת הדיבור שמפנה אסתר למרדכי תהיה מסוג בקשה לאור יחסי הקרבה המשפחתית; מאידך גיסא בנסיבות המיוחדות שבהן מתבצעת פעולת הדיבור שלה – היותה של אסתר מלכה: 'וַיֵּאָהֵב הַמֶּלֶךְ אֶת־אֶסְתֵּר [...] וַיִּשֶׂם כְּתוּב־מַלְכוּת בְּרִאשֶׁה וַיִּמְלִיכָהּ תַּחַת וְשֵׁתִי' (אסתר ב 17) – מדובר בפעולת דיבור הנחייתית. בהקשר שבו מסופרים הדברים אסתר היא במעמד של מלכה, והמלכה מצווה, ואכן ההקשר הממשיך מציין מפורשות שמדובר בפעולת דיבור של ציווי: 'וַיַּעֲבֹר מֶרְדֳּכָי וַיַּעַשׂ כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוְּתָהּ עָלָיו אֶסְתֵּר' (אסתר ד 17). בתיאור ביצוע הפעולה שוב אנו שומעים פעולת תנועה: 'וַיַּעֲבֹר מֶרְדֳּכָי'.

\*\*\*

במקרא מוצאים תבניות נוספות של לך כציין זירוז שבהן לך מושלם בצורות פועל אחרות וגם במשלימים שאינם פועל:  
לכה<sup>31</sup> + נקטול (פועל בעתיד/ פועל בעתיד מוארך)

'וַיֵּשֶׁב בַּמַּעְרָה הוּא וְשֵׁתִי בְנֹתָיו וְתַאמֶר הַבְּכִירָה אֶל־הַצְּעִירָה אָבִינוּ זָקֵן  
וְאִישׁ אֵין בְּאֶרֶץ לְבֹא עָלֵינוּ כְּדֶרֶךְ כָּל־הָאָרֶץ לָכֵה נִשְׁקָה אֶת־אָבִינוּ זָיִן  
וְנִשְׁכָּבָה עִמּוֹ וְנַחֲיָה מֵאָבִינוּ זָרַע' (בראשית יט 30–32).

מן מציין כי עיקר השימוש במילת הזירוז לכה בא לציין זירוז אמיתי עם שיתוף פעולה.<sup>32</sup> לדבריו, צורת הזירוז לכה בציווי מוארך דווקא באה אם המורז פונה ליחיד או ליחידה. לפי פסברג, הפן הסמנטי המיוחד של לכה תלוי כולו במשמעות הציווי הארוך.<sup>33</sup> לדבריו, רוב הדוגמאות של ציווי מוארך שייכות לבניין קל בייחוד בפעלים חלשים (כגון, גשה, לכה, קומה, רדה, שובה, תנה).

מדבר אל כל אדם.

31 גוניוס, דקדוק עברי (לעיל הערה 25), עמ' 307, סעיף 105 מציין שלכה במקור סימן משמעות עצמאית והופך להיות במשמעות של מילת קריאה (interjection). במילוננו של אברהם אבן שושן משמעות לכה ולכו היא כקריאת זירוז, הבה: 'לְכוּ וְנִבְנֶה אֶת־חֹמֹת יְרוּשָׁלַם וְלֹא־נִהְיֶה עוֹד חֲרָפָה' (נחום ב 17); 'לְכוּ נְרַנְנָה לָהּ' נְרִיעֶה לְצוּר יִשְׁעֵנוּ' (תהילים צה 1); ראו מילון אבן שושן: המילון החדש, ירושלים תש"ע, עמ' 390.

32 מן, פועלי זירוז (לעיל הערה 1), עמ' 8.

33 Steven E. Fassberg, 'The Lengthened Imperative in Biblical Hebrew', *Hebrew Studies* 40, (1999), pp. 7–13

מילון בן יהודה מציין כי לפני פועל אחר כעין פתיחה לפעולה ובפרט לכה לזירוז קצת כמו 'הבה': לכה נשקה את אבינו יין ונשכבה עימו ונחיה מאבינו זרע.<sup>34</sup> בן יהודה מציין עוד כי בכל הדוגמאות של לכה לזירוז במשמעות 'הבה' מופיע פועל בגוף ראשון (יחיד או רבים). גם קדרי במילון מביא את הדוגמה הנידונה בציינו כי הציווי והמקור המוחלט של הלך במשמעות ציווי מתקרבים לפעמים ללשון זירוז.<sup>35</sup>

בדוגמה הנידונה מדובר בפעולת דיבור הנחיייתית של ציווי מפי האחות הבכירה לאחותה הצעירה. נסיבות הזמן הן כאלה שהאחות הבכירה מזרזת את אחותה הצעירה להשקות את אביהן יין על מנת שתוכלנה להספיק לשכב עימו ולחיות ממנו זרע. ואכן לפי רש"י: 'אם לא עכשיו אימתי שמא ימות או יפסוק מהוליד'.<sup>36</sup> דעת מקרא' מוסיף: 'מן הראוי שנעשה מעשה שלא יימחה שמו (= של אבינו)'.<sup>37</sup>

הפעולה שהאחות הבכירה מבקשת לזרז את ביצועה מסומנת בפועל בצורת גוף ראשון רבים, מה שמלמד על היעדר התאם במין ובמספר בין לכה לפועל הבא אחריו נשקה. השימוש בצורת הציווי המוארך לכה בתבנית התחבירית לכה נשקה מאפשר לאחות הבכירה לשתף את עצמה בביצוע הפעולה, ובכך כאמור מילת הזירוז לכה מזכירה את מילת הזירוז המקראית הבה: הָבֵה נְלַפְנֵה לְבָנִים וְנִשְׁרְפָה לְשִׁרְפָה [...]. הָבֵה נְבַנְהָ לָנוּ עִיר וּמְגִדָל וְרֵאשׁוּ בְשָׂמַיִם [...] הָבֵה נְרַדָה וְנִבְלָה שָׁם שְׁפָתָם (בראשית יא, 3-7).

ראוי לציין עוד כי הסופר המקראי מצא לנכון לציין את יחס המעמדות בין שתי האחיות – בכירה/צעירה, ובכך מתממש התנאי העיקרי להצלחת פעולת הזירוז של הבכירה כלפי הצעירה.

ואכן בהקשר הממשיך של הסיפור אנו שומעים:

וַתִּשְׁקֵן אֶת־אֲבִיהֶן יַיִן בְּלִילָהּ הוּא וְתָבֵא הַבְּכִירָה וַתִּשְׁכַּב אֶת־אֲבִיהָ וְלֹא־יָדַע בְּשִׁכְבָּהּ וּבְקוֹמָהּ וַיְהִי מִמָּחָרֹת וַתֹּאמֶר הַבְּכִירָה אֶל־הַצְּעִירָה הֵן־

34 אליעזר בן־יהודה, מלון (לעיל הערה 28), עמ' 1095.

35 קדרי, מילון (לעיל הערה 23).

36 מקראות גדולות, ניו־יורק תשל"ו, עמ' סא.

37 דעת מקרא, תורה נביאים כתובים עם פירוש דעת מקרא, ספר בראשית מפורש בידי יהודה קיל. מאיר מדן, אהרן מירסקי ויהודה קיל (עורכים), ירושלים תש"ס, עמ' מז.

שְׁכַבְתִּי אִמָּשׁ אֶת־אֲבִי נִשְׁקַנּוּ יַיִן גַּם־הִלְלִיָּהּ וּבֹאֵי שְׁכָבִי עִמּוֹ וּנְחִיָּה מֵאֲבִינִי  
וְרַע וְתִשְׁקֶינְךָ גַם בְּלִילָהּ הִהוּא אֶת־אֲבִיָּהֶן יַיִן וְתִקֶּם הַצְּעִירָה וְתִשְׁכַּב עִמּוֹ  
וְלֹא־יָדַע בְּשִׁכְבָּהּ וּבִקְמָה' (בראשית יט 33–35).

אם כן מתממש כאן התנאי הנוסף להצלחת פעולת הדיבור לזירוז: הנמען (האחות הצעירה) חייב לבצע את הפעולה.

גם בדוגמה שלהלן מדובר בפעולת דיבור הנחיייתית של ציווי מפי החם לבן אל חתנו יעקב.

'וַיֵּצֵן לָבֵן וַיֹּאמֶר אֶל־יַעֲקֹב הַבָּנוֹת בְּנֹתַי וְהַבָּנִים בְּנֵי וְהַצֹּאֵן צֹאנֵי וְכָל  
אֲשֶׁר־אֵתָּה רֹאֵה לִי־הוּא וּלְבִנֹתַי מִה־אֲעֲשֶׂה לְאֵלֶּה הַיּוֹם אוֹ לְבָנִיהֶן אֲשֶׁר  
יָלְדוּ וְעַתָּה לָכֶּה נִכְרְתָה בְרִית אֲנִי וְאֵתָּה וְהָיָה לְעַד בֵּינִי וּבֵינְךָ' (בראשית  
לא 43–44).

לפי 'דעת מקרא', אין לבן זו ממחשבתו של שליט משליטי קדם, עם זאת הוא חמיו של יעקב – בעל הסמכות – רוצה לפייס את יעקב חתנו מאימת האזהרה 'ואלהי אביכם אמש אמר אלי לאמר, השמר לך מדבר עם יעקב מטוב עד דרע' (בראשית לא 29) ולהבטיח את שלום בנותיו.<sup>38</sup>

לבן נוקט לשון זירוז, ויעקב אכן נענה לזיזותו:<sup>39</sup>

'וַיִּקַּח יַעֲקֹב אֶבְנֵי וַיְרִימָהּ מִצִּבָּה וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאֶחָיו לְקִטּוֹ אֲבָנִים וַיִּקְחוּ  
אֲבָנִים וַיַּעֲשׂוּ־גָל וַיֹּאכְלוּ שָׁם עַל־הַגָּל וַיִּקְרָא־לוֹ לָבֵן יַגֵּר שֶׁהָדוּתָא וַיַּעֲקֹב  
קָרָא לוֹ גֹלְעָד וַיֹּאמֶר לָבֵן הִנֵּה הַגָּל הַזֶּה עַד בֵּינִי וּבֵינְךָ הַיּוֹם עַל־כֵּן קָרָא־שְׁמוֹ  
גֹלְעָד' (בראשית לא 45–48).

'לך נא' + קטול (פועל בציווי)

גזניוס מציין כי 'המילית נא נוספת לעיתים קרובות לציווי לריכוך הפקודה או להביע בקשה בצורה אדיבה יותר'.<sup>40</sup>

להלן שימוש במילית נא מפי דובר שהוא במעמד גבוה ממעמדו של השומע –

38 דעת מקרא (שם), עמ' שפה.

39 קדרי, מילון (לעיל הערה 23), עמ' 216.

40 גזניוס, דקדוק עברי (לעיל הערה 25), עמ' 324.

יחס מעמדות המתאים לפעולת דיבור של ציווי. במילים אחרות, לפנינו שימוש במילית נא כציווי לריכוך הציווי.<sup>41</sup>

וְעַתָּה בְּנֵי שָׁמַע בְּקִלִּי לְאֲשֶׁר אָנִי מְצַוֶּה אֶתְךָ לִךְ־נָא אֶל־הַצֶּאֱזָן וְקַח־לִּי מִשֶּׁם שְׁנֵי גְדֵי עֲזִים טְבִיִּים וְאֶעֱשֶׂה אֹתָם מְטַעְמִים לְאָבִיךָ כְּאֲשֶׁר אָהַב וְהִבֵּאתָ לְאָבִיךָ וְאָכַל בְּעֵבֶר אֲשֶׁר בִּבְרַכְךָ לְפָנַי מוֹתוֹ' (בראשית כז 8–10).

בדוגמה זו אומנם לך עדיין מושלם במשלים מקום (יעד) הנובע ממשמעותו המקורית כפועל תנועה, והיא אכן הוצגה בשלב הראשון, ואולם לפי ההקשר הרחב, כפי שיפורט להלן, נראה בעינינו כי אפשר לשייכה גם לשלב השלישי. בדוגמה זו האם רבקה מבקשת לזכות את בנה יעקב בברכה שהועיד יצחק אביו לעשו אחיו, ולכן מזדות את יעקב להביא מטעמים לאביו טרם הגיע אליו עשו. רבקה הדוברת נוקטת כאן פועל פרפורמטיבי מפורש של ציווי 'אני, מצווה אותך'.<sup>42</sup>

ואכן בהקשר הממשיך של הסיפור אנו שומעים:  
'וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח וַיָּבֵא לְאִמּוֹ וַתַּעַשׂ אִמּוֹ מְטַעְמִים כְּאֲשֶׁר אָהַב אָבִיו' (בראשית כז 14).  
דהיינו, לצד לקיחת שני גדי עזים מבצע יעקב גם פעולת תנועה: וַיֵּלֶךְ. במילים אחרות, דוגמה זו מעידה על כך שתהליך הגרמטיקליזציה לא הושלם במלואו שכן לך משמש מילה עיקרית שאליה נצמדת נא.

41 שמואל פסברג, סוגיות בתחביר המקרא, ירושלים תשנ"ה, עמ' 37 מציין כי 'רוב האחרונים סבורים ש**נא** משמשת או מילית בקשה או מילית זירוז, למשל איזולד, קניג, בן יהודה, BDB, גזניוס וז'און'.

גם פנינה טרומר, בדונה בהבחנה הלשונית בין פעולת דיבור של ציווי לפעולת דיבור של בקשה בלשון המקרא מדגימה שימוש במילית **נא** כציווי זירוז לפעולה המצווה; ראו פנינה טרומר, 'כיצד מצווים וכיצד מבקשים בלשון המקרא', חלקת לשון 36 (תשס"ה–תשס"ו), עמ' 77–90. במבוא של ספרו המקיף על **נא** פטר ג'והס כותב כי תפקידו העיקרי של **נא** מותנה מאוד בהקשר; בעיקרו **נא** נועד להדגשה וליצירת רגישות אצל הנמען. הלטינית מחברת את **נא** עם נימוס על ידי ביטוי לטיני לבקשה (בדרך כלל *quaeso* או *obsecro*).  
ראו Peter Juhás, *Die biblisch-hebräische Partikel na im Lichte der antiken*

*Bibelübersetzungen*, Leiden 2017

42 מאיה פרוכטמן, 'הקול קול יעקב: אפיון לשונה של דמות במקרא', אורה (רודריג) שורצולד, שושנה בלום קולקה, עלית אולשטיין (עורכות), ספר רפאל ניר, מחקרים בתקשורת בבלשנות ובהוראת לשון, ירושלים תש"ס, עמ' 66–174, נדרשת לדוגמה זו בדונה באפיון לשונה של דמות במקרא – הבדלי סגנון אישיים בהתאמתם לנסיבות השימוש.

גם כאן מתממש התנאי הנוסף להצלחת פעולת הדיבור לזירוז: הנמען (הבן) חייב לבצע את הפעולה.

גם בדוגמה שלהלן מדובר ביחסי מעמדות הרלוונטיים לציווי – יעקב האב מצווה על בנו יוסף:

וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל־יוֹסֵף הֲלוֹא אָחִיךָ רַעִים בְּשִׁכְמְךָ לָכֵה וְאַשְׁלַחְךָ אֶל־יָם  
וַיֹּאמֶר לוֹ הַנְּנִי וַיֹּאמֶר לוֹ לֵךְ־נָא רְאֵה אֶת־שְׁלוֹם אָחִיךָ וְאֶת־שְׁלוֹם הַצֹּאן  
וְהַשְׂבָּנִי דָּבָר' (בראשית לו 13–14).

ואכן בהקשר הממשיך של הסיפור מתממש התנאי הנוסף להצלחת פעולת הדיבור לזירוז: הנמען (יוסף) מממש את הציווי של אביו:

וַיִּמְצְאוּהוּ אִישׁ וְהִנֵּה תַעֲהָ בְשֹׁדֵה וַיִּשְׁאַלְהוּ הָאִישׁ יֹאמֶר מַה־תִּבְקֶשׁ וַיֹּאמֶר  
אֶת־אָחִי אָנֹכִי מִבְּקֶשׁ הַגִּידֶה־נָא לִי אֵיפֹה הֵם רַעִים וַיֹּאמֶר הָאִישׁ נִסְעוּ  
מִזֶּה כִּי שְׁמַעְתִּי אִמְרִים גְּלֹכָה דַּתְיָנָה וַיֵּלֶךְ יוֹסֵף אַחֵר אָחִיו וַיִּמְצְאוּם בְּדַתָּן'  
(בראשית לו 15–17).

בתבניות שהוצגו לעיל מופיע לך במבנה אסינדטי (לך + צורת פועל) ולהלן נציג תבניות שבהן הפועל לך מופיע במבנה סינדטי (לך + ו + צורת פועל). סנידר מציין כי השימוש בתבנית התחבירית האסינדטית המחברת בין שתי הפעולות לכאורה מספק את ההוכחה הטובה ביותר לדה־לקסיקליזציה של הפועל הראשון, ומדגים את התופעה באמצעות הפועל קום (המקביל של לך בתבנית הנידונה) מבראשית יג 17: קוֹם הַתְּהַלֵּךְ בְּאַרְץ לְאַרְכָּה וּלְרַחֲבָה. לדבריו, אין מדובר בשני ציוויים אלא בציווי אחד.<sup>43</sup> בהתבסס על דבריו של סנידר, נראה בעינינו כי התבנית האסינדטית מצביעה לכאורה על שלב מתקדם יותר בתהליך הגרמטיזציה של לך, כלומר בהופיע לך בתבנית האמורה הוא משמש בתפקיד עיקרי של זרו לפעולה המצוינת אחריו, עם הדהוד כלשהו למשמעותו המקורית.

43 ראו סנידר עמ' 174: Todd Snider, 'Light Verbs in Biblical Hebrew', Robert D. Holmstedt [(eds.)], *Linguistic Studies on Biblical Hebrew*, Boston 2021, pp. 169–190

'לך' + וקטלת

'דעת מקרא' מציג דוגמאות לדגם הנידון: 'לך ומשכת בְּהַר תְּבוֹר' (שופטים ד 6); 'לך ופתחת' (ישעיהו כ 2) ועוד הרבה כיוצא בזה.<sup>44</sup>  
נעיין בדוגמה הראשונה:

וְדְבוֹרָה אִשָּׁה נְבִיאָה אֲשֶׁת לַפִּיזוֹת הִיא שִׁפְטָה אֶת יִשְׂרָאֵל בְּעֵת הַהִיא [...] וְתִשְׁלַח וְתִקְרָא לְבָרַק בֶּן־אֲבִינֶעַם מִקְדָּשׁ נִפְתָּלִי וְתֹאמֶר אֵלָיו הֲלֹא צִוִּיתִי אֶל־הַיִּשְׂרָאֵלִי לְךָ וּמִשְׁכַּת בְּהַר תְּבוֹר וְלִקְחַתְּ עִמָּךְ עֲשָׂרַת אֲלָפִים אִישׁ מִבְּנֵי נִפְתָּלִי וּמִבְּנֵי זְבֻלוֹן [...] וַיֹּאמֶר אֵלָיָהּ בָּרַק אִם־תִּלְכִי עִמִּי וְהִלַּכְתִּי וְאִם־לֹא תִלְכִי עִמִּי לֹא אֶלֶךְ [...] וְתִקַּם דְּבוֹרָה וְתִלְךָ עִם־בָּרַק קְדָשָׁה וַיִּזְעַק בָּרַק אֶת־זְבוּלוֹן וְאֶת־נִפְתָּלִי קְדָשָׁה וַיַּעַל בְּרַגְלָיו עֲשָׂרַת אֲלָפֵי אִישׁ וַתַּעַל עִמּוֹ דְּבוֹרָה' (שופטים ד 4–10).

דוגמה זו פותחת בפעולת דיבור הנחייתית של ציווי מפי השופטת דבורה לאיש הצבא ברק. בסיפור המשך הדברים אפשר לפרש את הפועל לך על שתי משמעויותיו: משמעותו המקורית כפועל תנועה – הליכה, ומשמעותו כציון לזירו הפעולה המסומנת אחריו.

השימוש של וקטלת בתבנית הסינדטית לך + וקטלת מראה כי לך עדיין נתפס כציווי של ממש המסמן את פעולת ההליכה. נראה שכאשר לך מופיע בתבנית סינדטית ומקושר לפועל שאחריו באמצעות וי'ו החיבור, ההדהוד למשמעות המקורית שלו כפועל תנועה חזק יותר. ואכן אפשר להבחין כי פעולת ההליכה בדוגמה הנידונה באה לידי ביטוי בתגובתו של ברק: 'אִם־תִּלְכִי עִמִּי וְהִלַּכְתִּי'; ובתגובתה של דבורה: 'וְתִקַּם דְּבוֹרָה וְתִלְךָ עִם־בָּרַק קְדָשָׁה'. ראוי להדגיש שרעיון ההליכה הפיזית של דבורה מחוזק באמצעות משלים היעד קְדָשָׁה. בהמשך הדברים מחוזק רעיון ההליכה הפיזית של ברק גם הוא באמצעות משלים היעד קְדָשָׁה וגם באמצעות הצירוף וַיַּעַל בְּרַגְלָיו.

עם זאת אין להתעלם מנקודת המבט האחרת שלפיה לך אינה פקודה בפני עצמה אלא ציווי של זירו הפותח את הפקודה וּמִשְׁכַּתְּ, וְלִקְחַתְּ כלומר: עליך להזדרז ולמשוך / עליך להזדרז ולקחת עימך עשרת אלפים איש. מן ההקשר

44 דעת מקרא (לעיל הערה 37).



הממשיך עולה כי ברק מבצע את הפעולה המצווה עליו מפי השופטת, ובכך מתממש התנאי העיקרי להצלחת פעולת הדיבור לזירו. בדוגמה השנייה:

'בַּעַת הַיָּמִים הַזֵּה בְּיַד יִשְׁעִיהוּ בֶן־אָמוֹן לֵאמֹר לְךָ וּפְתַחַת הַשָּׁק מֵעַל מִתְנִיד וְנַעַלְךָ תַּחֲלִץ מֵעַל רִגְלְךָ וְיַעֲשֶׂה כֵן הַלֵּךְ עָרוֹם וְיַחַף' (ישעיהו כ 2).

הפועל לך משמש כציון לזירו הפעולה המסומנת אחריו מפי האלוהים אל הנביא ישעיהו: 'וּפְתַחַת הַשָּׁק מֵעַל מִתְנִיד וְנַעַלְךָ תַּחֲלִץ מֵעַל רִגְלְךָ', ואכן ההקשר הממשיך מלמדנו שישעיהו ביצע את הפעולה המצווה: 'וַיַּעֲשֶׂה כֵן הַלֵּךְ עָרוֹם וְיַחַף'. שם התואר עָרוֹם הוא תוצאה של פתיחת השק מעל המותניים, ושם התואר יַחַף הוא תוצאה של חליצת הנעל. ראוי לציין כי הפועל הֵלַךְ במשפט הֵלַךְ עָרוֹם וְיַחַף משמש כאוגד ולא במשמעותו המקורית כפועל תנועה,<sup>45</sup> כמו ניתוחו של פועל התנועה הולך בעברית בת ימינו במשפט: גם בחורף דוד הולך יחף שמשמעו: דוד יחף.

'לך' + ואקטול (פועל בעתיד גוף ראשון יחיד)

'וְהִנֵּה בָרַק רִדְף אֶת־סִיסְרָא וְתִצָּא יַעַל לְקִרְאָתוֹ וְתֹאמֶר לוֹ לְךָ וְאַרְאֶךָ אֶת־הָאִישׁ אֲשֶׁר־אַתָּה מִבְּקֵשׁ וַיָּבֵא אֵלֶיהָ וְהִנֵּה סִיסְרָא נֶפֶל מִתּוֹ וְהִיָּתַד בְּרַקְתוֹ' (שופטים ד 22).

דוגמה זו פותחת בפעולת דיבור הנחייתית של ציווי מפי יעל, אשת חבר הקיני, לאיש הצבא, ברק. יעל מזרזת את ברק וקוראת לו לבוא כדי שהיא תראה לו את סיסרא אשר באוהלה. יעל משתפת את עצמה בביצוע הפעולה העיקרית שהיא מבקשת לזרז באנלוגיה לצורת הציווי המקראית הבה.<sup>46</sup> מן ההקשר הממשיך

45 על הפועל הלך כאוגד ראו פנינה טרומר, 'הפועל האוגדי במשפטים שמניים – ייחודו הסמנטי והפרגמטי על רקע מעמדו התחבירי', בלשנות עברית 44 (תשנ"ט), עמ' 33–46.

46 לפי מן, במקרא משמשת הבה כמילת זירו טיפוסית לביצוע פעולה כלשהי כשהמזורז משתף עצמו בביצועה; ראו מן, פועלי זירו (לעיל הערה 1), עמ' 4. הפעולה שיש לזרו את ביצועה מסומנת בפועל בצורת גוף ראשון רבים המופיע סמוך לציווי הבה: הִבֵּה נְלַבְנָה לְבָנִים (בראשית יא 3). מן מכנה זאת 'זירו להתעוררות', שהוא לדעתו הזירו האמיתי. מן מוסיף ואומר כי בראשונה הייתה כוונתו של המזורז לעורר את העושה (יחיד), שייתן ידו

עולה כי ברק מבצע את הפעולה המצווה: 'וַיְבֹא אֱלֹהֵי וְהָיָה סִסְרָא נֶפֶל מֵת וְהֵיטֵד בְּרִקְתּוֹ' ובכך מתממש התנאי העיקרי להצלחת פעולת הדיבור לזירוז הנמען.

ראוי לציין כי בפועל לך בדוגמה הנידונה חלה תזוזה סמנטית פנימית בין שני פועלי התנועה – הלך המסמן התמקדות בעצם תהליך התנועה ובא המסמן התמקדות במקום היעד. במילים אחרות, הפועל לך מתפקד בדוגמה זו כבוא, כאילו כתוב: בוא ואראה לך, ואכן בהמשך הפסוק נאמר: 'וַיְבֹא אֱלֹהֵי'. לפי מן, במקרא אין אנו מוצאים את השימוש בציווי בוא אלא לשם זירוז אחרים, כלומר כשאין המזרוז משתף עצמו בעיקר הפעולה.<sup>47</sup> לפיכך בחירתו של הסופר המקראי בפועל לך אינה מקרית שכן יעל משתפת את עצמה בפעולה העיקרית. להלן שתי תבניות הפותחות בשני פועלי תנועה רצופים בצורת הציווי ואחריהם פועל:

'קום לך' + ציווי

'וַיֹּאמֶר קִישׁ אֶל־שְׂאוּל בְּנֵוֹ קח־נָא אֶתְךָ אֶת־אֶחָד מֵהַנְּעָרִים וְקוּם לְךָ בְּקִשׁ אֶת־הָאֶתְנָת'. (שמואל א ט 3).

דוגמה זו פותחת בפעולת דיבור הנחייתית של ציווי כפול באמצעות שני פועלי תנועה קום, לך מפי קיש לבנו שאול. שני הפעלים המופיעים ברצף מהווים יחידה סמנטית אחת להעצמת זירוז הפעולה העיקרית שבאה אחריהם – בְּקִשׁ אֶת־הָאֶתְנָת (חיפוש האתונות שמצווה האב קיש לבנו שאול).<sup>48</sup> ואכן בהקשר הממשיך של הסיפור מתממש התנאי הנוסף להצלחת פעולת הדיבור לזירוז: הנמען (שאול) מממש את הציווי של אביו: 'וַיַּעֲבֹד בְּהַר־אֲפָרַיִם וַיַּעֲבֹד בְּאֶרֶץ־שִׁלְשָׁה וְלֹא מִצָּאוּ וַיַּעֲבְרוּ בְּאֶרֶץ־שְׁעָלִים וְאִין וַיַּעֲבֹד בְּאֶרֶץ־יְמִינִי וְלֹא מִצָּאוּ

לפעולה העיקרית, אך במרוץ הזמן נשארה הצורה הבה כציווי של זירוז צרוף גם בשביל רבים.

47 מן (שם), עמ' 5.

48 סנידר, בדונו בפועל קום הבא במבנה אסינדיטי לפני פועל נוסף כמו בדוגמה שהוא נותן מבראשית יג 17: קוּם הַתְּהַלֵּךְ בְּאֶרֶץ לְאֶרְכָּה וּלְרַחֲבָה, מציין כי אין מדובר בשני ציוויים אלא בציווי אחד, והמשמעות של קום במבנה הנידון היא משמעות של זירוז: 'to do something immediately' (עמ' 175). ראו סנידר, פעלים קלים (לעיל הערה 43).

המה באו בארץ צוף ושאול אמר לנערו אשר עמו לכה ונשובה פן יחדל אבי מן האתנות ודאג לנו' (שמואל א ט 4-5).

'לך-בוא' + ואקטול

'ויאמר מלך-ארם לך-בא ואשלחה ספר אל-מלך ישראל' (מלכים ב ה 5).

כדי לקבוע שאכן הפועל לך בדוגמה זו משמש ציין זירון, יש להבין תחילה את סיפור המסגרת:

'ונעמן שר-צבא מלך-ארם היה איש גדול לפני אדניו [...], היה גבור חיל מצרע וארם יצאו גדודים וישבו מארץ ישראל נערה קטנה ותהי לפני אשת נעמן ותאמר אל-גברתה אחלי אדני לפני הנביא אשר בשמרון אז יאספ אתו מצרעתו ויבא ויגד לאדניו לאמר כזאת וכזאת דברה הנערה אשר מארץ ישראל' (מלכים ב ה 1-4).

מדובר בשר הצבא נעמן חולה הצרעת שכל רצונו להחלים ובמהרה. כאשר בא נעמן לפני המלך ומספר את אשר דיברה הנערה, מלך ארם בעל הסמכות ממנה ונותן את אישורו להליכתו של נעמן, וקורא לו לבוא אליו לשם ביצוע הפעולה העיקרית, קרי שישלח בידו מכתב למלך ישראל:

'לך-בא ואשלחה ספר אל-מלך ישראל'.

את הפועל לך בדוגמה הנידונה אפשר לפרש תחילה כפועל תנועה – הליכה במשמעותו המקורית. ואולם אין להתעלם ממשמעותו כציין לזירון הפעולה ואשלחה המסומנת אחרי שני הפעלים ההנחייתיים לך-בא. להזכירנו, מדובר בשר הצבא נעמן חולה הצרעת המבקש להירפא. ואומנם שני הפעלים הבאים בזה אחר זה מהווים יחידה סמנטית אחת שבה פועל התנועה בוא מעצים את הזירון המובע בפועל לך, ושניהם יחד משמשים זרו לביצוע הפעולה העיקרית שבאה אחריהם.<sup>49</sup>

לפי מן, כאשר הפועל בוא מופיע לפני פועל אחר אפשר לכנות זאת 'זירון מדומה', פעולת הכנה הקודמת לפעולה העיקרית: כדי שיוכל לתת בידו ספר

49 השוו הפועל בוא במשמעותו הפרוצדורלית כמילת קריאה לזירון לפעולה בעברית בת ימינו אצל פנינה טרומר, אבי גבורה, רמה מנור, 'פועלי התנועה בא והביא בעברית בת ימינו', לשוננו 77 (תשע"ה), עמ' 279-296.

אל מלך ישראל, חייב הנמען תחילה לבוא אליו; במילים אחרות, נשמרת כאן המשמעות המקורית של בוא כפועל תנועה.<sup>50</sup> הוא רואה בשימוש זה את ההתפתחות מזירוז מדומה לזירוז אמיתי, מזירוז של פעולה לזירוז של התעוררות.

מבחינת ההקשר הממשיך מתממש כאן גם התנאי להצלחת פעולת הדיבור לזירוז שכן שר הצבא מבצע את הפעולה.

וַיָּבֵא הַסֹּפֵר אֶל־מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר וְעַתָּה כְּבֹא הַסֹּפֵר הַזֶּה אֵלַיךְ הֲנֵה שְׁלַחְתִּי אֵלַיךְ אֶת־נְעֻמָן עַבְדִּי וְאֶסְפְּתוּ מִצְרַעְתּוֹ (מלכים ב ה 6).

#### 4. סיכום

במחקר זה הצגנו את תהליך הגרמטיקליזציה שחל בצורת הציווי לך במקרא בשלושה שלבים – ממילת תוכן המביעה תנועה למילת תפקוד המשמשת ציין זירוז. הראינו תהליך שלפיו מאבד הפועל לך בהדרגה את רכיבי התנועה המקוריים שלו (שלבים ראשון ושני) עד להפיכתו לציין זירוז לפעולה (שלב שלישי). בשלב השלישי הצגנו את התבניות התחביריות הנבחנות זו מזו בסוג ההשלמה המצטרפת לפועל לך. הוכחנו גם כי בכל הדוגמאות התקיים התנאי העיקרי להצלחתה של פעולת הדיבור ההנחייתית – על המוען להיות במעמד של סמכות ביחס לנמען, ובזכות ההקשר הרחב של הדיאלוגים שסיפק לנו הקורפוס המקראי, ראינו גם שבכל הדוגמאות הנמען אכן מבצע את הפעולה שאותה הפועל לך מבקש לזרוז.

ד"ר רמה מנור, המכללה האקדמית בית ברל והאוניברסיטה העברית בירושלים  
rama.manor@beitberl.ac.il

ד"ר אבי גבורה, המכללה האקדמית בית ברל, שדרות חן 35, תל אביב  
gvura\_a@walla.com

ד"ר פנינה טרומר, אוניברסיטת תל אביב  
pninat@tauex.tau.ac.il

50 מן, פועלי זירוז (לעיל הערה 1).

## דף חדש מן הגניזה של ספר תאגי

### מרדכי וינטרויב

ספר תאגי הוא חיבור מן המחצית השנייה של האלף הראשון לספירה שחובר, כפי הנראה, בבבל.<sup>1</sup> הספר מונה כאלפיים מופעים בתורה שבהם יש לכתוב אותיות באופן שונה מן הצורה הרגילה. המופעים מחולקים לפי אותיות האלפבית, ומופעי כל אות מסודרים לפי סדר הופעתם בתורה. במאמר זה אני מפרסם דף מספר תאגי מן הגניזה הקהירית. לפני המהדורה באים כמה דיונים על הספר.<sup>2</sup>

### האותיות המשונות בתורה

מנהג הסופרים לסמן אותיות מסוימות בספר התורה באמצעות תגין מרובים או לכתוב אותן בצורה גרפית שונה מן הרגיל נהג בעבר בתפוצות רבות.<sup>3</sup> כיום כמעט ואין למצוא מנהג זה.<sup>4</sup> על כתיבת אותיות משונות מוסר הרמב"ם במשנה תורה:<sup>5</sup>

\* מחקר זה נעשה בתמיכה של המכון לחקר כתבי יד מקראיים, טקסס, ארה"ב (Institute for Hebrew Bible Manuscript Research, Bedford, TX, USA). אני מודה לפרופ' יוסף עופר על הערותיו המועילות.

- 1 ראו על כך להלן ליד הציון להערת השוליים 28 ואילך.
- 2 בכוונתי לפרסם מהדורה ביקורתית של כל ספר תאגי שתכלול דיון בנוסח החיבור על פי כל עדי הנוסח הישירים, הציטוטים מן הספר המפורים בכתבי יד ובדפוסים והשוואה לעשרות מקורות המשמרים את מנהג סימון האותיות המשונות. לספר יתלוו פרקי מבוא ובהם תוצאות מחקריי בספר תאגי מזה כחמש עשרה שנים.
- 3 ראו יצחק רצאבי, האותיות המשונות בתורה, בתוך: מנחם מנדל כשר, תורה שלמה, כט, ירושלים, תשל"ח, עמ' 77–234.
- 4 להתנגדויות לכתיבת האותיות המשונות ראו רצאבי, שם, עמ' 109–112.
- 5 ספר אהבה, הלכות ספר תורה, פרק ז, הלכה ח. הטקסט על פי כתב יד אוקספורד, ספריית

ויזהר באותיות הגדולות ובאותיות הקטנות ובאותיות הנקודות ובאותיות שצורתן משונות כגון הפיין הלפופות והאותיות העקומות כמו שהעתיקו הסופרים איש מפי איש. ויזהר בתגין ובמניינם יש אות שיש עליה תג אחד ויש אות שעליה שבעה. וכל התגין כצורת זיין הן <דקין> כחוט השערה.

בחינה של מאות מקורות המתעדים מנהג זה, כגון ספרי תורה שיש בהם אותיות משונות, מצחפי מקרא ורשימות של אותיות משונות, מעלה שהמקור למנהג האותיות המשונות הוא ספר תאגי.<sup>6</sup> אין משמעות הדבר שכל המקורות זהים לספר תאגי, אלא שהמקור הוא ספר תאגי ובמשך השנים חלו שינויים במופעי האותיות המשונות.<sup>7</sup> אפשר לאפיין את המקום ואת התקופה של מקור נתון על פי הסטיות שלו מספר תאגי והקשר שלו עם מקורות אחרים.<sup>8</sup>

#### ספר תאגי<sup>9</sup>

בתחילת ספר תאגי באה כתובת המייחסת את הספר לעלי הכהן שהעתיק את המופעים משתים עשרה האבנים שהקים יהושע בגלגל (יהושע ד 20). בהמשך באה שלשלת מסירה עד לרבי יהודה הנשיא:<sup>10</sup>

הדין ספר תאגי דאסיק עלי הכהן מן שתים עשרה אבנים שהקים יהושע בגלגל, ומסרו לשמואל, ושמואל מסרו לפלטי בן ליש, ופלטי בן ליש מסרו לאחיתופל, ואחיתופל מסרו לאחיה השילוני, ואחיה השילוני מסרו

הבודליאנה, Ms. Hunt. 80 (נויבאואר 577), שעליו חתימת ידו של הרמב"ם המאשרת שהעותק הוגה מן האוטוגרף.

6 יש עדיין מקום לשקול את האפשרות שלפחות חלק מן המקורות המתעדים את מנהג האותיות המשונות משקפים שלב הקדום לספר תאגי.

7 גם בין עדי הגוסח של ספר תאגי ישנם שינויים, אבל ההבדלים הללו מינוריים ונובעים משיבושי העתקה.

8 את המחקר ההשוואתי עורך מר אפרים כספי מירושלים שבין החומות. הייתי שותף בשלבים שונים של העבודה. תוצאות העבודה עתידות להתפרסם בנפרד.

9 מסתבר שזאת הצורה המקורית. צורה שקולה המצויה בחלק מכתבי היד היא 'תגי'. בחלק מכתבי היד 'תגין', וזאת כנראה צורה מאוחרת.

10 הטקסט על פי כתב יד פרמה, ספריית הפלטינה, Cod. Parm. 2574. כל הציטוטים להלן הן מכתב יד זה, למעט הציטוטים מקטע הגניזה המתפרסם כאן, או אם צוין אחרת.

לאליהו, ואליהו מסרו לאלישע, ואלישע מסרו ליהוידע, ויהוידע הכהן מסרו לנביאים, וקברוהו באיסקופת בית מקדשא. וכד עקרו איסקופת בית מקדשא בשני יויכין מלך יהודה, אשכחיה יחזקאל ואייתיה לבבל. ובשני כורש מלך פרס כד אסיק עזרא עשרה יוחסי מבבל, אשכחיה עזרא להדין סיפרא ואסקה לירושלם. והגיע אצל מנחם, ומנחם מסרו לר' נחוניא בן הקנה, ור' נחוניא בן הקנה מסרו לר' אלעזר בן ערך, ור' אלעזר בן [ערך]<sup>11</sup> מסרו לר' יהושע, ור' יהושע לר' עקיבא, ור' עקיבא מסרו לר' יהודה, ור' יהודה מסרו לר' מייאשא, ור' מייאשא מסרו לר' נחום הלבלר, ור' נחום הלבלר מסרו לר'.

לאחר מכן באות רשימות של האותיות המשוונות, כאשר לפני כל רשימה בא תיאור של צורת האות המשוונה ומספר המופעים שברשימה. לדוגמה: 'א. שבעה בתורה דאית להון ז' תאגין'. קיימות אותיות שיש להן יותר מצורה משונה אחת ואז תבואנה שתיים או שלוש רשימות, לדוגמה, באות ז: 'ז דלא מזייני באמצעתא, י"ד באוריית' [...] תוב ז דלא מזייני ואקים רישיהון, ט' באוריית".

#### כתבי היד של ספר תאגי<sup>12</sup>

ידועים ארבעה כתבי יד שלמים של ספר תאגי, שרידי שני טפסים מן הגניזה הקהירית וקטע הדבוק לכריכת ספר לטיני באוסטריה. להלן תיאור קצר של כתבי היד:

כתב היד השלם הקדום ביותר הוא כתב יד פרמה, ספריית הפלטינה, Cod. Parm. 2574 (די־רוסי 159; ריצ'לר ובית־אריה 1053. להלן: כ"י פרמה).<sup>13</sup> כתב יד זה מכיל העתקה של מחזור ויטרי בכתיבה אשכנזית מן המאה השתים

11 הושלם על פי עדי הנוסח האחרים.

12 לא כללתי בסעיף זה שני כתבי יד שהועתקו מכ"י פריס: כ"י פרנקפורט, ספריית אוניברסיטת סנקנברג, Ms. Oct. 143 וכ"י ורשה, ספריית המכון להיסטוריה יהודית, Ms. 134.

13 J.B. De-Rossi, *Mss. codices hebraici Biblioth, Parmae* 1803; Benjamin Richler and Malachi Beit-Arié, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma: Catalogue*, Jerusalem 2001

עשרה או השלוש עשרה ובסופו מצויה העתקה של ספר תאגי. מבין כתבי היד השלמים זהו כתב היד המדויק ביותר.

גם בכתב יד אחר של מחזור ויטרי<sup>14</sup> – כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Add. 27201 (קטלוג מרגליות 655.15 להלן: כ"י לונדון) בכתובה אשכנזית מן המאה השלוש עשרה – מצויה העתקה של ספר תאגי. המעתיק שינה את סדר המופעים וסידרם לפי סדר התורה. שינוי הסדר גרם לשגיאות שונות ולהשמטת חלק מן המופעים. ניכר דמיון בין שני כתבי היד של מחזור ויטרי ומסתבר ששניהם נובעים מכתב יד אחד.

כתב יד פריס, הספרייה הלאומית, Ms. Hebr. 837 (להלן: כ"י פריס) מכיל גם הוא העתקה של ספר תאגי בכתובה איטלקית מן המאה החמש עשרה. יש זהות בין הנוסח בכתב יד זה לכ"י פרמה, לרבות שגיאות משותפות. מצויות שגיאות של סופר כ"י פריס שאפשר להסביר אותן כקריאה שגויה בכ"י פרמה, ומכך אפשר להוכיח כי כתב יד פריס הוא צאצא ישיר של כ"י פרמה, ולכן נוסחיו אינם חשובים לביורור נוסח ספר תאגי.<sup>16</sup>

כתב היד הרביעי הוא כ"י ז'נבה, אוסף ספרא, Ms. 22 (לשעבר אוסף ששון 82. להלן: כ"י ספרא). כתב היד מכיל העתקה של התנ"ך כולו בכתובה ספרדית משנת 1312 מידי רבי שם טוב בן אברהם אבן גאון. בין סוף ספר דברים ובין תחילת ספר יהושע מצויה העתקה של ספר תאגי. העתקה זו אינה

14 למהותו של מחזור ויטרי שבכתב יד לונדון ראו אריה גולדשמידט (מהדיר), מחזור ויטרי, א, ירושלים, תשס"ט, מבוא, עמ' 44–51.

15 G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, London 1899–1935

16 תודתי נתונה למר אפרים כספי שהצביע בפניי על כך שכתב יד זה הוא צאצא ישיר של כ"י פרמה. מארק מייקלס דוחה הנחה זו משום שישנם הבדלים בין שני כתבי היד (Marc Michaels, *Sefer Tagin Fragments from the Cairo Genizah*, Leiden and Boston 2021, p. 13 n 44 [להלן: מייקלס, ספר תגין]). לדעתי אין לדברי מייקלס על מה לסמוך, שכן ההבדלים הם תמיד שגיאות של כתב יד פריס או תיקוני כתיב של המופעים על פי הכתיב בתורה. דוגמה מובהקת לתלות הישירה של כתב יד פריס בכ"י פרמה באה בין מופעי אות ה שנייה בכ"י פרמה 'השמר' (צ"ל: 'השמד'), ואילו בכ"י פריס 'השמה'. עיון בכ"י פרמה מסביר את מקור הטעות; בשורה מתחת מתחילה הרשימה של האות ו ושם ציור של ו משונה עם נקודה מעליה (נקודה זו מצויה בכ"י פרמה מעל ציורים של אותיות משונות נוספות). נקודה זו נמצאת סמוך מאוד לאות ר במילה 'השמר' ומעתיק כ"י פריס חשב שיש כאן אות ה (מעניין שגם מייקלס עצמו שגה בטעות זו וקרא בכ"י פרמה 'השמה').



שייכת למשפחת שלושת כתבי היד שתיארתי לעיל, ומכאן חשיבותה. אבל עיון בנוסחים שבכתב יד זה מעלה שרבי שם טוב עיבד את הטקסט של ספר תאגי והוסיף וגרע מופעים מסברא. בשל כך יש להשתמש בנוסחיו של כתב יד זה בזהירות רבה.

מן הגניזה הקהירית הגיעו לידינו שני טפסים. הטופס הראשון, שדף אחד ממנו מתפרסם כאן, מורכב מששת קטעי הגניזה הבאים: קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S D1.42; T-S NS 287.11; T-S AS 139.144, 152, 158; T-S Msic. 9.94. טופס זה כתוב בכתיבה מזרחית מן המאה האחת עשרה ושרד בו כשליש מן החיבור. נוסחיו של טופס זה משובחים, אף שניתן למצוא בו לא מעט שגיאות. את הקטעים המרכיבים טופס זה זיהיתי לפני למעלה מעשור.

מטופס הגניזה השני שרד דף אחד בלבד והוא מצוי באוקספורד, ספריית הבודליאנה, Heb. Ms. d. 33.9 (נויבואר 2755).<sup>17</sup> הטופס כתוב בכתיבה מזרחית מן המאה העשירית והוא אפוא הטופס הקדום ביותר של ספר תאגי שידוע לנו. נוסחיו משובחים ביותר, אף שגם בו קיימות שגיאות שונות. קיים דמיון רב בין שני הטפסים מן הגניזה, לרבות שיבושים משותפים ויש לראות בהם צאצאים של אב משותף.

בדף הדבוק לכריכת ספר לטיני מאוסף גראף וילצ'יק בקרויצנשטיין שבאוסטריה (מספר המדף של הדף הוא 5667) קיימת העתקה של ספר תאגי בכתיבה אשכנזית מן המאה השלוש עשרה. צידו השני של הדף דבוק עדיין לכריכה ובלתי אפשרי לקרוא אותו. המעתיק של טופס זה נוטה להרחיב את מילות הרמז מן התורה, ויש בו אף נוסחים ייחודיים שאינם בכתבי היד האחרים.

#### פרסומים קודמים<sup>18</sup>

את ספר תאגי הביא לדפוס בפריס 1866 שניאור זק"ש.<sup>19</sup> כתב היד ששימש

17 A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*, Oxford 1886–1906

18 לא כללתי הדפסות שאינן מבוססות על כתבי יד. כך הטקסט של ספר תאגי כלול אצל יהודה דוד אייזנשטיין, אוצר מדרשים, ניו יורק תרע"ה, עמ' 564–569; כך גם בילקוט הרועים הגדול, ירושלים תש"ס, עמ' א–ט. שני פרסומים אלו מבוססים על דפוס פריס ואין בהם חדש.

19 שניאור זק"ש ודוב בר גולדברג, ספר תגין, פריס תרכ"ו.

יסוד למהדורה הוא כתב יד פריס. במהדורה זו קיימים גם שני מבואות, אחד בעברית מידי שניאור זק"ש והשני בלטינית מאת ג'ון ג'וזף ברג'ס. המהדורה אינה מדויקת והיא כוללת שגיאות רבות.<sup>20</sup> כריסטיאן דוד גינצבורג כלל העתקה של ספר תאגי בספרו המונומנטלי 'המסורה', לונדון 1880.<sup>21</sup> לצורך כך הוא השתמש בכתב יד לונדון שתיארתי לעיל.

המהדורה הבאה פורסמה בתוך מחזור ויטרי, ברלין 1893 (מהדורה שנייה, נירנברג 1923) גם היא על סמך כתב יד לונדון. שני הפרסומים האחרונים לוקים בשגיאות שונות.

מהדורה משוכללת על פי כ"י ספרא פרסם יעקב בסר (ספר תגי, ישראל תש"ע). מהדורת בסר היא באיכות גבוהה. לנוסח הפנים הוא צירף לקט שינויי נוסח נבחרים מכתבי היד האחרים של ספר תאגי. אחת הבעיות במהדורה היא שצילום כתב היד שעמד לפני בסר היה באיכות גרועה ומשום כך נפלו שגיאות בקריאת כתב היד.

עידן דשא כלל מהדורה של ספר תאגי בכרך השמיני של סדרת 'ילקוט מדרשים' שלו.<sup>22</sup> המהדורה מבוססת על דפוס פריס, אך גם בהשוואה לכתב יד פריס ולכ"י פרמה. המהדורה אינה דייקנית ואף נעשו בה תיקונים מסברה.<sup>23</sup> בשנת 2020 פרסם מארק מייקלס מהדורה של קטעי הגניזה של ספר תאגי בהוצאת הספרים האקדמית 'בריל'.<sup>24</sup> המהדורה כוללת העתקה של שני טופסי הגניזה של ספר תאגי והשוואה של נוסחם לעדי הנוסח האחרים. למרבה הצער גם במהדורה זו נפלו שגיאות גדולות וקטנות לרוב.<sup>25</sup>

20 לדוגמה, המופע של האות ל במילה 'עדלמי' (בראשית לח 1) מופיע בדפוס זה 'עד לחי' (בכ"י פריס 'עד למי'). ראויה לציון השמטה של עשרות מופעים ברשימת ה מתייגת. ההשמטה נמצאת כבר בכתב היד, אבל המעתיק השאיר עמוד וחצי ריקים לצורך השלמה עתידי. בדפוס אין שום סימן לכך שיש כאן השמטה.

21 בנוסף, כלל גינצבורג מופעי אותיות משונות מתוך מצחפים מקראיים.

22 ע' דשא, ילקוט מדרשים, ח, צפת תשע"ט, עמ' לה-ע.

23 ראו למשל את המקרה של 'השמד' (לעיל הערה 16). דשא (עמ' מג) פתר את הבעיה בתיקון 'לשמה', אלא שהוא מביא את התיקון בתוך הטקסט ללא שום רמז לכך שמדובר בתיקון!

24 מייקלס, ספר תגין (לעיל הערה 16).

25 השיבושים מרובים מאוד ואני מציין כאן כמה דוגמאות בלבד. עמ' 51 שורה 9, בכתב היד 'הביכורים' ובמהדורה 'הבכורים'; עמ' 52 שורה 11, במהדורה 'תהיינה' ובניתוח של המופע

## הדף החדש

הקטע המתפרסם כאן נמצא בספריית אוניברסיטת קיימברידג', ומספר המדף שלו הוא T-S Misc. 9.94. זהו דף שלם המכיל את המופעים של האותיות נ-פ. הדף הוא חלק מתוך הטופס הראשון שפרסם מייקלס.<sup>26</sup> כתיבי היד של ספר תאגי מועטים הם מאוד. גילוי של דף שלם מן הספר תורם שלל גרסאות מכוונות וחשובות.

## תופעות חשובות בקטע

בסעיף זה לא אעסוק בשינויי נוסח כשלעצמם; לכך מיועדת המהדורה המתוכננת שתכלול את כל עדי הנוסח בלויית דיונים מפורטים בהערכת שינויי הנוסח.<sup>27</sup> רצוני לנסות ללמוד מן הקטע כמה אבחנות חשובות לתולדות ספר תאגי.

## 1. היכן התחבר ספר תאגי?

האזכור הקדום ביותר לספר תאגי הוא בפירושו של רב סעדיה גאון לספר יצירה.<sup>28</sup> אזכור זה אינו מסייע בידינו לזהות את מקום חיבורו של הספר,

כותב מייקלס שסופר כתב היד השמיט את ו' וצ"ל 'ותהיינה' כמו בשאר עדי הנוסח. עיון בקטע הגניזה מראה שאף שם כתוב 'ותהיינה' (גם בניתוח [עמ' 53, 59] כותב מייקלס ששאר עדי הנוסח מביאים 'ותהיינה', אבל בכ"ל לנדון ובכ"ל ספרא 'ותהיינה'); עמ' 51 שו' 9, מצוי בקטע הגניזה 'ונסכיהם דויום השבת'. הנוסח בקטע הגניזה שגוי וצ"ל כמו בשאר עדי הנוסח 'ונסכיהם דויום השני'. מייקלס מציין שבשוליים נרשמה המילה 'השני', אלא שעיון בקטע מראה שיש מילה נוספת לפני וצ"ל 'נ"א השני', כלומר יש כאן תיקון על פי עד נוסח אחר; עמ' 90 שורה 21, 'דערבעה', צ"ל 'דארבעה'; עמ' 111 שורה 10, 'משפת' צ"ל 'משפט'.

26 צילום של הדף מצוי בין רבבות התצלומים של קטעי מקרא ומסורה באוסף על שם דב ייבין שאסף פרופ' ישראל ייבין. בצד האחורי של התצלום מצוי היהוי לספר תאגי. ייבין מציין כי קיבל את הידיעה על הקטע מפרופ' [שרגא] אברמסון.

27 ראו לעיל הערה 2.

28 מהדורת הרב קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' קל-קלא: [...] הוא אצל מן אצול אלאולין זכ' לב', לאן פי נקלהם אן אחרון נולת בתזאיין ותיג'אן, כמה יקולון (הוא יסוד מיסודות הראשונים ז"ל, כי בקבלתם שהאותיות ניתנו עם זיונין ותגין, כמו שאומרים): "שבע אותיות צריכות שלשה שלשה זיונין ואלו הן ש'ע'ט'נ'ז'ג'ק'", וכד'א לכל חרף, וקד תכון חרוף תויד עלי אלמתעארף להא ותנקץ, עלי מא הוא משרוח פי ספר תאגי (וכך לכל אות,

שהרי רב סעדיה בנוסף לכהונתו כגאון סורא, נולד במצרים וביקר בארץ ישראל.<sup>29</sup>

בוהן אחר הוא הלשון. רובו של החיבור מורכב מציטוט של מילים מן התורה. הטקסט המקורי בחיבור מועט, בכמה מקרים אפשר להבחין בניב הארמית הבבלית. כך למשל סיומת הרבים הארמית ׀ן נושלת בארמית הבבלית. גם בספר תאגי הנו׀ן חסרה במקומות רבים (הדוגמאות להלן מקטע הגניזה המתפרסם כאן), כך במילים: תרויהו (עמוד א שו' 4), מסיימי (ע"א שו' 5), זיאני (ע"א שו' 8, ע"ב שו' 1), דבקי (ע"א שו' 8). מנגד מצויות גם צורות ארמיות ארץ-ישראליות כמו: ראשיהון (ע"א שו' 5, 19), ברכיהון לבתריהון (ע"א שו' 22), ראשיהון לבתריהון (ע"א שו' 24), שבהן שרדה סיומת הרבים ׀ן. גם המילים הבאות שרדו בצורתן הארץ-ישראלית: קדמ' (ע"א שו' 19, ע"ב שו' 20 [קד'], שו' 21), בבבלית היינו מצפים לצורה 'קמא'; תוב (ע"א שו' 22, 24, ע"ב שו' 17), לעומת 'תו' הבבלית, אלא ששתי הצורות האחרונות מתועדות מדי פעם בתלמוד הבבלי.<sup>30</sup> תערובת של ארמית בבליית עם אחתה הארץ-ישראלית מתועדת בכתבי גאוני בבל, ולכן יכול הספר להתחבר בבבל.<sup>31</sup> מנגד, שימוש בלשון מעורבת זו יכול להיות מחוץ לבבל ובהשפעה של שני ניבי הארמית.

בוהן בטוח יותר הוא מונחי מסורה מקצועיים. בשני המרכזים – בבל וארץ ישראל – התקיימו מפעלי מסורה הבאים לברר ולקבֵּע את נוסח המקרא. מונחי הדיון בשני מפעלים אלו אינם זהים תמיד. אם נמצא בספר תאגי מונחים המשמשים גם בהערות מסורה נוכל לנסות לקבוע את מקום חיבור הספר. מצאתי שני מונחים בבליים המשמשים בקטע הגניזה שמוהדר בהמשך:

ויש אותיות שיש להן יותר על הידוע להן ויש פחות, כפי שמבואר בספר תאגי [...].  
מצויות התייחסויות קדומות נוספות לספר תאגי, אבל לא ברור אם מדובר בחיבור שלנו.  
ראו אפרים כספי ומרדכי וינטרויב, 'על זמנו של ספר תגין', ירושתנו ה (תשע"א),  
עמ' ש-ש.

29 ראו ירחמיאל ברודי, ציון בין הפרת לחידקל: עולמם של גאוני בבל, ירושלים תשע"ו,  
עמ' 237–240.

30 על פי בדיקה באתר 'הכי גרסינן' (bavli.genizah.org).

31 ראו Elitzur A. Bar-Asher Siegal, *Introduction to the Grammar of Jewish Babylonian Aramaic*, Münster 2013, pp. 25–26

עמוד א, שורה 1: 'דאבתינו שלמא'.<sup>32</sup> המילה 'שלמא' באה לציין שמדובר במופע 'אבותינו' בכתב מלא בבראשית מז 3, ולא ב'אבותינו' בכתב חסר בבראשית מז 34.<sup>33</sup> השימוש במונח 'שלם' לציין כתיב מלא מצוי במסורה הבבלית, ובניגוד למסורה הטברנית, שם המונח לציין כתיב מלא הוא 'מלא'.<sup>34</sup>

עמוד ב, שורה 8: 'על פי ג' כת'. הצירוף 'על פי' מצוי שלוש פעמים במדבר ט 23. 'ג' כת" מספר המופעים, אלא שתחום הייחוס – פסוק אחד – אינו משתמע מן המילה 'כת'ב'. נראה שיש כאן שיבוש גרפי ויש לקרוא 'בת'וכו'. גם בכ"י פרמה 'ג' בתו" ובכ"י לונדון פתח המעתיק את הקיצור באופן שגוי: 'ג' בתורה'. רק בכ"י ספרא 'ג' בפסוק'. המונח 'בתוכו' כתחום ייחוס של פסוק קיים במסורה הבבלית.<sup>35</sup>

## 2. נוסח המקרא של ספר תאגי

נוסח המקרא שעומד בפני ספר תאגי הוא נוסח המסורה לאותיותיו. אומנם המילים מן התורה המצוטטות בספר מופיעות לפעמים בכתב השונה מנוסח המסורה, אבל ברור שאין הכוונה שכך הנוסח בתורה, אלא שאין הכותב מקפיד על הכתיב. ייתכן גם ששינויים אלו מקורם בשיבושי מעתיקים. הזהות של

32 המונח 'שלמא' חסר בכתבי היד השלמים של ספר תאגי, אבל הוא קיים בקטע גניזה נוסף (אוקספורד, ספריית הבודליאנה, Heb. d. 33.9, ע"ב, שורה 4. ושם 'שלמה'), ראו מייקלס, ספר תגין, עמ' 221.

33 ואף על פי כן כותב המעתיק את המילה בכתב חסר 'דאבתינו'. ומכאן שלא הקפיד בענייני כתיב. השווה, לעומת זאת, את קטע הגניזה מאוקספורד: 'דאבותינו'.

34 ראו יוסף עופר, המסורה הבבלית לתורה: עקרונותיה ודרכיה, ירושלים תשס"א, עמ' 44.

35 ראו עופר, שם, עמ' 42. לעומת זאת, במסורה הטברנית מצוי השימוש במילה 'בו' במקום 'בתוכו'. בקטעי הגניזה ובשאר כתבי היד של ספר תאגי מצוי השימוש בצירוף 'ב' בו'. אם מקורו של ספר תאגי בבבל, נראה שהשימוש במילה 'בו' הוא עיבוד של הנוסח המקורי (השווה עופר, שם, עמ' 326, הערה 42 [מתחיל בעמ' 325]). המונח 'בתוכו' שרד בשני מקומות נוספים בספר תאגי: 1. בין מופעי האות ה (כ"י פרמה): 'אהל וירא בתוכו' (בראשית יח 1). כנראה צ"ל 'אהל דוירא ב' בתוכו'. בכ"י לונדון באופן דומה: 'אהל בתוכו'. לעומת זאת, בכ"י ספרא: 'פתח האהל כחם ב' בו'; 2. בקטע הגניזה T-S D1.42, ע"א, שורה 5 (מייקלס, ספר תגין, עמ' 47): 'ומצא להם ב' בת'. מייקלס שגה בפתרון המופע וברור שאת שתי המילים האחרונות יש לקרוא 'ב' בת'וכו'. בכ"י פרמה ובכ"י לונדון: 'תרויהו' ובהתאמה לפירוש המוצע. בכ"י ספרא 'בתרא'.

ספר תאגי עם נוסח המסורה עולה מכך שכל המופעים של האותיות המשוונות קיימים בנוסח המסורה.

מופע אחד כפול מגלה לכאורה נוסח שונה במעט מנוסח המסורה. המופע קיים בין מופעי אות פ מתויגת, ומופע נוסף מצוי בין מופעי פ לפופה. המופע הראשון הוא בקטע הגניזה עמוד ב שורה 4: 'בשפטים <קדמ'>'. המופע השני הוא בעמוד ב שורה 23: 'השפטים בת', אלא שעל פי השוואה לשאר עדי הנוסח יש לתקן: 'בשפטים בת'. כלומר האות פ במופע הראשון של המילה 'בשפטים' מתויגת, והאות פ במופע השני של 'בשפטים' מלופפת. אלא שהמילה "בשפטים" מצויה פעם אחת בתורה בשמות ז 4. המופע השני עשוי להיות 'בשפטים' שבשמות ו 6 וספר תאגי כולל מופע זה תחת המילה 'בשפטים' (כך בכל עדי הנוסח, חוץ מכ"י ספרא שנוסחו מעובד). הדבר תמוה, שכן ספר תאגי אינו כולל שני מופעים יחד אם אינם זהים בכתיבם (והשווה את המופע 'דאבתינו שלמא'). שמא הנוסח שעמד בפני ספר תאגי היה 'בשפטים' בשני המופעים.<sup>36</sup>

3. מדוע סומנו אותיות במופעים אלו?

מסתבר שהמקור לסימון אותיות בתגין מרובים הוא האגדה המפורסמת בבבלי מנחות דף כט ע"ב:<sup>37</sup>

אמ' רב יהודה אמ' רב: בשעה שעלה משה למרום מצאו להק' בר' הו' שהוא קושיר כתרים לאותיות. אמר לפניו: ריבוננו שלעולם, מי מעכיב על ידך? אמר לו: אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דרות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוצין וקוצין תילי תילין שלהכות.

מנהג הסופרים שעומד ביסוד אגדה זו אינו ברור מספיק. לאחרונה הציע ד"ר יקיר פז לזהות את הכתרים עם הסימן 'קורוניס' המשמש בפפירוסים יוניים

36 לא מצאתי סיוע לנוסח זה בעדי הנוסח של המקרא. גם הנוסח 'ובמשפטים' המתועד בחלק מעדי הנוסח (כגון התורה השומרונית) תומך בתחילית ו.

37 הנוסח (בהוספת סימני פיסוק) לפי קטע הגניזה אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, Heb. Ms. c. 17.84.

ובכ"י לטיניים רבים.<sup>38</sup> אין רצוני לעסוק כאן בפירוש אגדה זו, אלא רק להצביע עליה כמקור שמסתבר ששימש את מחדש האותיות המשוונות.<sup>39</sup> אף אם אכן מצאנו את המקור שעל פיו חודשו האותיות המשוונות, עדיין לא ברור כיצד נקבעו המופעים הספציפיים. מדוע דווקא מופע אחד ולא האות שאחריה? ואכן עוד במאה התשע עשרה סמוך לפרסום הראשון של ספר תאגי כתב יוסף דרנבורג מאמר ביקורת חשוב על החיבור והוא כותב שם את הדברים הבאים:<sup>40</sup>

בעת שהאיסלאם הביא תהפוכות על כל ארצות המזרח וכונן אותן על יסודות חדשים, נמצאו עמלים לא־נודעים, שחיו משני עברי נהר פרת, במערבו ובמזרחו, בטבריה ובפרס, יצרו בדממת בתי־מדרשותיהם אותה שיטה עשירה ומסובכת, שיטה מופלאה של סימון כל מקרה ושינוי קל בהיגוי ופירוש של טקסטים (= מפעלי המסורה הבבלית והטברנית. מ"ו). אך לגבי התגים, כל עוד לא גילינו את המחשבה, ולו גם חסרת ערך, שמסתרת מאחורי אותה שיטת עיטור מזורה, אנו נוטים לחשוב שהיה זה קאליגראף – סופר או נקדן – בר סמכא גדול, שהותיר אחריו עותק של תורה מלווה בעיטורי קולמוסו הגחמני (ebjolivements de son calam capricieux. הפיזור מידי. מ"ו). אותו עותק נדיר שימש

38 יקיר פו, 'קושר כתרים לאותיות: מנהג סופרים אלוהי בהקשרו ההיסטורי', תרביץ פו (תשע"ט), עמ' 233–267. וראו מנחם קיסטר, 'היו"ד וקוצי האותיות: יחידות ספרותיות ומימרות בספרות חז"ל ובאוונגליונים', ארץ ישראל לד (2021), עמ' 147–155, המבקר את שיטתו של פו.

39 השווה לדברים שכותב מחבר אנונימי בחיבור על הלכות ספר תורה E.N. Adler, 'An (Eleventh Century Introduction to the Hebrew Bible', *JQR* 9 [1897], p. 701 כתרים ותגים הכתובין בספר תאגי המסורין אלינו במלאכת שימוש ספר תורה צריך הסופר שיהא זהיר בהם [...] ואם תאמר מיכדי כל המצוות שלנו שלימות וגמורות בגמ' וכשלחן ערוכות דכתי' אף ערכה שלחנה, אפשר דלא הוּו מדכרי עיקרא ד[דבר]ים הללו?! הרי עיקרא מפורש לפניך במסכתא דמנחות בפרק הקומץ רבה והכין גרסינן התם: אמ' רב יהודה אמ' רב בשעה שעלה משה למרום [...].

40 J. Derenbourg, 'Sepher Taghin, Liber Coronularum' (Review), *JA*, series 6, 9 (1867), pp. 250–251 (=M.J. Derenbourg, *Notes épigraphiques*, Paris 1877, pp. 142–143). התרגום על פי שלמה צוקר, 'האותיות המשוונות, כגון הלפופות והעקומות', על ספרים ואנשים 12 (תשנ"ז), עמ' 6.

דגם לחיקוי והועתק בנאמנות בלתי מסויגת, עד שקם בעל-מסורה נלהב ומסור וחיבר רשימה מדוקדקת לתועלת הסופרים, וכך נוצר 'ספר תגין' [...]

הצעתו של דרנבורג מורכבת משני טיעונים: האחד, שמקור ספר תאגי הוא בהעתקה מתוך עותק יחיד של סופר בעל סמכות; הטיעון השני הוא שלסופר זה לא הייתה מטרה בסימון המופעים הספציפיים הללו והם נועדו רק לקשט את ספרו. בשלב זה לא אדון בטיעון הראשון, ועוד חזון למועד;<sup>41</sup> אדון כאן בדברי דרנבורג בטיעונו השני.

בחינה מדוקדקת במופעי ספר תאגי מראה שלפחות בחלק מן האותיות אפשר להבחין במשמעות משותפת לכל מופעי אות משונה אחת. הדבר בולט במיוחד באותיות שלהן יותר מצורה משונה אחת. כך, לדוגמה, לאות ח שתי צורות משונות: ח שעליה שלושה תגין ואות ח שרגליה מפוסקות. מופעי ח מתויגת נמצאים כמעט כולם בהקשרים של דברים חיוביים, כמו המופעים: 'נחמד למראה' (בראשית ב 9), 'ותחי רוח יעקב' (בראשית מה 27), ואילו מופעי ח מפוסקת באים בהקשרים רעים של חטאים וחרון אף, כך במופעים: 'הנחש השיאני' (בראשית ג 13), 'לשחתה' (בראשית ט 13). הבחנה זו בין קבוצות מופעים שההקשר שלהם טוב ובין קבוצות מופעים שההקשר שלהם רע, קיימת באותיות נוספות; כך מופעי האות ט עוסקים בהטבה, ואילו מופעי האות ו באים בהקשרים רעים.

הדברים מפורשים בציטוט של קטע מספר תאגי המתאר את מופעי האות ה שברשימה השנייה, המצוי במונוגרפיה של רבי מנחם בן שלמה המאירי על הלכות ספר תורה – קריית ספר:<sup>42</sup>

41 אפשרות אחרת היא שהיו קיימות מסורות שונות לסימון אותיות משונות, וספר תאגי משקף איחוד והכרעה בין מסורות אלו. אני מקווה לעסוק בנושא במהדורת ספר תאגי שאני מכין כעת.

42 קריית ספר, מהדורת יהושע רוזנברג, ירושלים תשע"ב, מאמר שני, חלק שני, עמ' נד. הטקסט מצוי גם בשולי כתב היד המקראי ניו-יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות, Ms. 403 (חומש הללי), דף 207א: "ח ההין במשנה תורה בקרנא דא ודבקין כדאשכחנא בספרא דעלי, הואיל ולפורענות אתין [...]. תודתי נתונה למר אפרים כספי שהפנה אותי להערה זו בכתב היד.



ובתקון ספרי דוקאני כתוב בשם ספר עלי: י"ו ההי"ן במשנה תורה  
נדבקין הואיל ולפורענותא עבידן [...] (הפיזור מידי. מ"ו)

ומה באשר למופעים שבקטע הגניזה המתפרסם כאן? מופעי האות נ באים כמעט כולם בהקשר טוב, כמו המופעים: 'וישימני [לאב]' (בראשית מה 8), 'יגדל ממנו' (בראשית מח 19). לעומתם מופעי האות ן באים בהקשרים לא טובים: '[לא] ידון רוחי' (בראשית ו 3), 'ויהי כנען [עבד]' (בראשית ט 26–27). את מופעי האות ס בלתי אפשרי להסביר בחלוקה לטוב ולרע (אבל ראה בפסקה הבאה). מופעי ע שברשימה הראשונה באים בהקשר של חטא ועונש, כמו: 'מצורעת' (בראשית ד 6), 'וירא את העגל' (שמות לב 19), מופעי ע שברשימה השנייה באים בהקשר של ברכה (ובמיוחד ברכת זרע), כמו במופעים: 'לקהל עמים' (בראשית כח 3), 'נטע יי' (במדבר כד 6). ומופע ע שברשימה השלישית באים בהקשר של ברכה הקשורים בריבוי בני ישראל, כך במופעים: 'הנה עם בני ישראל' (שמות א 9), 'מי מנה עפר יעקב' (במדבר כג 10). מופעי פ שברשימה הראשונה באים בדרך כלל בהקשרים טובים, כמו במופעים: 'כנפי נשרים' (שמות יט 4), 'יצא לחפשי' (שמות כא 2), ואילו מופעי פ שברשימה השנייה באים בדרך כלל בהקשרים רעים, כמו במופעים: 'כי הקשה פרעה' (שמות יג 15), 'ופרעה הקריב' (שמות יד 10).

נראה שהחלוקה לטוב ולרע אינה מספיקה כדי לפרש את כל המופעים, ולא פעם אפשר למצוא מופעים רעים בתוך קבוצה של מופעים טובים ולהפך. מרובים יותר המופעים הניטרליים שאינם משקפים טוב או רע. נראה שראוי לבחון את האפשרות שאות משונה ספציפית יכולה להתייחס להקשרים אחדים. כך לדוגמה באות ס קיים רצף של מופעים הקשורים במנחות המובאות למשכן: 'סמים נטף' (שמות ל 34), 'סמים ולבונה' (שם), 'סלת יהיה' (ויקרא ב 1), 'סלת בלולה בשמן' (ויקרא ב 5), 'סלת בשמן' (ויקרא ב 7), 'סלת מרבכת' (ויקרא ז 12), 'ומסל המצות' (ויקרא ח 26), 'בסל המלואים' (ויקרא ח 31), אבל קיימים גם מופעים שאין להם קשר עם המשכן ועדיין יש למצוא מכנה משותף למופעים אלו.

סימני המהדורה:

[א] קרע בכתב היד או טקסט ממושטש סומן בסוגריים רבועים. הטקסט בפנים הושלם על פי עדי הנוסח האחרים.

(א) סוגריים מסולסלים מסמנים מחיקה בכתב היד

<א> סוגריים מזוותים באים לסמן טקסט שנוסף בהמשך ובכללו תיקון, הוספה בין השורות והוספה בשוליים

§ גופן חלול מסמן טקסט מסופק.

(א) סוגריים עגולים מסמנים את תוספות המהדיר ובכללן הפניות לפסוקים בתורה.

האותיות המשונות בתוך המופעים מסומנות במקרים רבים בקטע הגניזה בקו אנכי קצר. כאן הן מסומנות בעיגולית מעל האות (סימנתי רק את המופעים המסומנים בקטע הגניזה).

המהדורה כאן היא ראשונית ואינה כוללת אלא העתקה קפדנית של קטע הגניזה והשוואה חלקית לעדי הנוסח האחרים. מהדורה מלאה של כל עדי הנוסח של ספר תאגי נמצאת בהכנה.

## מהדורה T-S Misc. 9.94

## עמוד א

עודפ[ו] (בראשית מג 28). אתי הנה (מה 8). וישימני (שם). דא־תִינֹו שְׁלָמָא  
 (מז 3). שים ימינך (מח 18). יגדל ממנֹו (19).  
 אל בניו (מט 1). נזיר אחיו (26). בנימין זאב (27). את זקני (שמות ג 16). ואני  
 ידעתי (ג 19). נִפְלֵאתִי (20).  
 אני שמעתי (ו 5). אגרשנו (כג 29). יס[גי]רנו (ויקרא יג 11). לנפש לא יטמא  
 (כא 1). המנקיות (במדבר ד 7). פניו  
 אליך תרויהו (ו 25–26). ואני אברכם (27). נשיא אחד (ז 11 הראשון). שני  
 כרובים (89). לבניך  
 ולבְּנֵי בְנִיךָ (דברים ד 9). <מעונה> (לג 27). וְשָׁעָ (29). לעיני בת' 5  
 (לד 12). (vacat) [??] דאקים ראשיהון ולא מוקן<ס>ימי  
 י"ו באו'. ידון רוחי (בראשית ו 3). ויהי כנען (ט 26–27). בחרן (יא 32). [כ]ג  
 (יג 10). ככר הירדן (11). ובני דן (כה 3).  
 לבניהן (לא 43). ישמעון ובקומך (שמות ד 9). להן (במדבר כז 7). ובן אין  
 (8). כצאן (כז 17). נוץ (18). דדיהן (לו 11). ירדן

[1 עודנו- המשך ישיר לקטע הקודם T-S AS 139.144 המסתיים במילים 'לעבדך לאבינו'. לא ברור אם יש סימון על הנוץ של המילה 'עודנו' וייתכן שהמופע הוא רק האות נ של המילה הקודמת 'לאבינו'. דאבתינו שלמא- כך גם בקטע הגניזה אוקספורד, ספריית הבודליאנה, Heb. d. 33.9. בכ"י פרמה גם אנחנו דאבתינו'. ייתכן שיש לשחזר את הנוסח 'גם אנחנו דאבתינו שלמא', ולפי זה האות נ במילה 'אבותינו' אינה משונה. אבל בשני קטעי הגניזה יש סימון על האות נ של המילה 'דאבתינו' לציון שהיא האות המשונה. ייתכן שיש לתקן באופן אחר: 'אבותינו דשלמא', כלומר המילה 'אבותינו המלאה'. צורת הפניה דומה מצויה במסורה הבללית, ראו עופר, מסורה בבליית (לעיל הערה 34), עמ' 57–58: 'דהוא של', 'דהוא חס'. על המונח 'שלמא' ראה לעיל, ליד הציון להערת השוליים 32.

[4 אברכם- אולי כתוב 'אברכה', אבל ברור שיש לתקן 'אברכם'. נשיא אחד- במדבר ז 11 מצויים שני מופעים של הצירוף 'נשיא אחד'. בשאר עדי הנוסח 'נשיא אחד קד' (בכ"י לונדון המופע חסר) ועל פיהם קבעתי גם כאן. שני כרובים- צ"ל 'שני הכרובים' וכך בשאר עדי הנוסח. [5 מוקן<ס>ימי- לא ברור אם הנוסח 'מסיימי' הוא המקורי ותוקן ל'מקיימי', או שמא התהליך הפוך.

[6 ויהי כנען- בשאר עדי הנוסח נוסף 'תרויהו' ועל פי זה ציינתי את שני המופעים. ובני דן- על פי רוב עדי הנוסח יש לתקן 'ובני דן'.

[7 ובקומך- צ"ל 'לקלך' וכך ברוב עדי הנוסח. ובן אין לו- לא ברור אם יש סימון על 'אין'.

- בת' (13). <vacat> שער <ס' ס' דארבעה זיאני ולא דבקי ס' באוריתא.  
הסובב בת' (בראשית ב 13). אסתֶר (ד 14). בנסעם (יא 2). ספֶרה (י 30). הסיעו  
את אלהי הנכר (לה 2).  
10 סביבותיהם (5). תסבינה (לז 7). סחרים (28). אין שר בית הסהר (לט 23).  
ויספר פרעה (מא 8). <ויסר פרעה> (42).  
אסרי לגפן (מט 11). כבס ביין (שם). אנוסה (שמות יד 25). מחספס ב' (טז 14).  
ונמס (21). פסל וכל תמונה (כ 4).  
מספר ימיך (כג 26). סמים נטף (ל 34). סמים ולבונה (שם). סלת יהיה (ויקרא  
ב 1). סלת בלולה  
בשמן (5). סלת בשמן (7). סלת מרבכת (ז 12). ומסל המצות (ח 26). בסל  
המלואים (31).  
כל מפרסת פרסה (יא 3). וסמך אהרן (טז 21). וכסהו בעפר (יז 13). ואם לא  
יכבס (16).  
15 י' מסכה (יט 4). ויִסֶף דואיש כי יאכל (כב 14). ונסע (במדבר ב 17). בנסוע  
(י 35). בנסעם (34). ולא קסם (כג 23).  
ונוספה נחלתן (לו 4). ונוסף (3). ונסע (דברים א יט). רב לכם סב (ב 3). הפסגה  
מזרחת (ג 17). לכם דאז  
יבדיל (ד 42). לא תנסו (ו 16). נסיתם במסה (שם). המסות (ז 19). קסם קסמים  
(יח 10). לא תסיג (יט 14).  
לא תחסם (כה 4). לא תחס (12). הנסתרות (כט 28). <vacat> שער <ע' י"ז  
באוריתא דתלו על  
ראש[יהו]ן. ערומים קדמ' (בראשית ב 25). עירום (ג 10). מתה עלי (מח 7).  
ונערותיה (שמות ב 5). מצורעת (ד 6).  
20 ונש[י]א ב[ע]מך (כב 27). וירא את העגל (לב 19). פרוע הוא (25). הערל  
(ויקרא כו 41). בקרקע (במדבר ה 17). ועצמתיהם (כד 8).

[9] הסיעו &lt;צ"ל 'הסרו'.

[13] סלת מרבכת &lt;צ"ל 'וסלת מרבכת'.

[15] אל' מסכה &lt;על פי שאר עדי הנוסח צ"ל 'ואלהי מסכה'.

[16] לכם &lt;צ"ל 'לנוס'.

[18] דתלו על &lt;על פי שאר עדי הנוסח אולי צ"ל 'דתלו כתר על'.

שע[יר] §[יבי]ו (18). תעשינה הדברים (דברים א 44). וברשעת (ט 4). ואל  
 רשעו (27). וערפכם (י 16).  
 ויבעט (לב 15). ע' תוב ח' באור' דעקים בוכ[ר]כיהון לבתריהון. ערירי  
 (בראשית טו 2). מלכי  
 עמים (יז 16). לקהל עמים (כח 3). אעזבך (15). עדרים לבדו (ל 40). את עבדך  
 (לב 11). נטע י' (במדבר כד 6). מגן  
 עזרך (דברים לג 29). vacat) תוב {??} ע' דעקים ראשיהון לבתריהון ז'. במה  
 אדע (בראשית טו 8).  
 למועד (יח 14). בעבור אברהם (כו 24). היטיב אי[טיב] עמך (לב 13). הנה עם 25  
 בני ישראל (שמות א 9).

## עמוד ב

מי מנה עֶפֶר יעקב (במדבר כג 10). (vacat) פ' דג' זיאני פ"ג זיאני באוריתא. מרחפת (בראשית א 2). פִּישוֹן (ב 11). המתהפכת (ג 24). לפצעי (ד 23). השופט (יח 25). לא יעשה משפֹּט (שם). תספה (יט 15). על נפֹּשׁך (17). לפני (כד, 12). העטופים (ל 42). ויפרֹץ (43). אפֹּרה (לב 21). ישא פְּנֵי (שם). כתנת פֹּסִים (לו 3). מה פֹּרצת (לח 29). ויפקד שר הטבחים (מ 4). צפנת (מא 45). ותפתח ותראהו (שמות ב 6). בשפֹּטִים

5 <קדמ'> (ו 6). והפלאתי (ח 18). פֹּדוֹת (19). ויאסֹפו (ד 29). <נ"א ויאפּו> (יב 39). לא ת[ו?]סיפּו (יד 13). און[?]פֹּן[?] <(יד 25) [טז 23]>. פֹּעֲל[?]ת (טו 17). מחספֹּס (טז 14). כפִי

אכלו (21). לגלגלת מספֹר (16). כנפִי נשרים (יט 4). יצא לחפשי (כא 2). והוא יצא בגפּו (4).

<מספר ימִיך> (כג 26). אשר תפֹרה (30). ויפֹן וירד (לב 15). לראות את פְּנֵי (לג 20). על פניך (19). ופְּנֵי לא יראו (23).

אוריש גוים מפֹנֵי[?]ך (לד 24). ופניתי (ויקרא כו 9). על פִי ג' כת' (במדבר ט 23). פעל אל (כג 23). פאתי <מו' תרי'> (כד 17).

תכירו פְּנִים (דברים א 17). כי המשפט (שם). ° ודרשו השפֹטִים (יט 18). ודרשו השפֹטִים.

[1 זיאני (השני) המילה מיותרת.

[3 לפני &lt; בעדי הנוסח האחרים 'נא לפני', ועל פי זה אפשר לקבוע את מיקום המופע.

[4-5] בשפֹטִים &lt;קדמ'&gt; המילה 'בשפֹטִים' מצויה פעם אחת בתורה בשמות ז 4 ולפי הנוסח לפני התיקון אכן היה צריך לפרש שהכוונה למופע זה. לאחר התיקון 'קדמ' אנו למדים שישנם לפחות שני מופעים של 'בשפֹטִים'. המופע השני הוא 'ובשפֹטִים' שבשמות ו 6 וספר תאגי כולל מופע זה תחת המילה 'בשפֹטִים' (כך בכל עדי הנוסח, חוץ מכ"י ספרא שנוסחו מעובד). וראה דיון לעיל, ליד הציון להערת השוליים 36.

[8] על פי ג' כת' &lt;צ"ל 'בת' = בתוכו. ראה לעיל, ליד הציון להערת השוליים 35. פאתי &lt;מו' תרי'&gt; &lt;&lt; המילה 'פאתי' מצויה פעם אחת בתורה. לא מובן אפוא מה המשמעות של המילה 'תרי'. ייתכן שזו התחלה של המילה מן השורה הבאה 'תכירו'.

[9] ° העיגולית באה כנראה להצביע על הסדר המשובש של המופעים במקום זה. מסתבר שהמופעים בשורות 9 (ודרשו השפֹטִים) עד 11 (ואיפה שלימה) נשמטו מחמת הומוטילאוטון (ודרשו השפֹטִים – המשפֹטִים/השופֹטִים) והושלמו בשוליים, ומשם נכנסו לתוך הטקסט במיקום שגוי. ייתכן שקיימת הערה בשול הימני, אבל היא אינה קריאה. ודרשו השפֹטִים ודרשו השפֹטִים &lt; נכפל בטעות.

- 10 ולא יוסיפו (20). ליפול הנופל (כב 8). כי נפש (כד 6). והפילו השופט (כה 2).  
איפה (14). ואיפה  
שלימה (15). ונפן ונעבר (ב 8). אינו לפנינו (36). פן תשחיתון (ד 16). ואתה  
פה (ה 28).  
לטוטפות (ו 8). פן תשכח (12). אל פניו ישלם (ז 10). ושמרת את המשפטים  
(11).  
פן תאכל (ח 12). פן יאמרו (ט 28). לא ישא פנים (י 17). וערפכם (16). ואספת  
(יא 14). לטוטפות (18).  
ולא יראו פנים (טז 16). שפטים (18). דבר למשפט (יז 8). ויספת לך (יט 9).  
המשפטים (כו 16). <נ"א השופטים> (יט 18).  
ושמחת לפני (כו 7). יפתח (כח 12). פן יש (כט 17). נפשך למען (ל 6).  
15 רדפוך (7). ערפך (לא 27). תמים  
פעלו (לב 4). דרכיו משפט (שם). מתיו מספר (לג 6). יורו משפטיך (10).  
מפניך (27). יערפו  
טל (28). (vacat) טוב פ' דלא מזאין ופומיה לגיו מאיל צ"א באוריתא.  
ויצא ק' מלפני (בראשית ד 16). לרוב על (ו 1). הפסילים (4). מעל פני האדמה  
(7 ו). נפתחו (ז 11).

[10] ליפול <צ"ל 'יפל'. ייתכן שזהו שיבוש גרפי מן 'כי יפל' וכך הוא בכ"י לונדון.  
[11–10] איפה ואיפה שלימה <הצירוף 'איפה ואיפה' קיים בדברים כה 14, אבל המילה 'שלימה'  
אינה מצויה שם. לעומת זאת הצירוף 'איפה שלמה' מצוי בפסוק הבא, 15. ייתכן שהתרחשה  
כאן הפלוגרפיה ובמקור היה 'איפה ואיפה'. איפה שלימה'. שלושת המופעים נפוצים במקורות  
המתעדים את מנהג כתיבת האותיות המשונוות.  
[11] אינו לפנינו <בכ"י ספרא המופע שייך לדברים ב 33. המופע מתועד גם ב-39 מקורות.  
מנגד, המופע בדברים ב 36 מתועד ב-52 מקורות, ולכן זהו המופע שרשמתי כמראה מקום. עם  
זאת המופעים קרובים להיות שקולים ואיני בטוח במופע הנכון.  
[12] אל פניו ישלם <בשאר עדי הנוסח רק 'אל פניו'. ברוב המקורות ככולם המופע הוא 'אל פניו  
להאבדו' שבתחילת הפסוק. ושמרת את המשפטים > אין כאן ציטוט מדויק.  
[14] ולא יראו פנים <צירוף זה אינו קיים בתורה. צירוף קרוב הוא 'ולא יראו פני' בשמות כג  
15 ובשמות לד 20, אבל אז המופע אינו לפי סדר התורה. בעדי הנוסח האחרים 'ולא יראה את  
פני' ועל פיהם רשמתי את מראה המקום בדברים טז 16. <נ"א השופטים >> המופע כבר נרשם  
לעיל, שורה 9. ייתכן שהכפלה זו קרתה בגלל שיבוש סדר המופעים, אבל ייתכן שהכוונה למילה  
'השפטים' שבדברים יט 17 וכך הוא בכ"י ספרא (בשאר עדי הנוסח 'והמשפטים').  
[18] לרוב על <על פי שאר עדי הנוסח יש להשלים 'לרוב על פני'. הפסילים > על פי שאר עדי  
הנוסח יש לתקן הנפלים'.

- חיים באפיו (22). וינגע פרעה (יב 17). וירדפם (יד 15). פני דמשחיתך (יט 13).  
 [נ]שאתי  
 20 פניך (21). מפני בנו תחת (כו 46). ויפצר במ (יט 3). ויוסיפו עוד קד' (לו 5).  
 ה[פס]ים א[שר]  
 עליו (23). פענח (מא 45). פוטיפרע (שם). לפניו קדמ' דואת יהודה (מו 28).  
 לפניך (מו 6). פִּשְׁע  
 אחיך וחטאתם (נ 17). פן ירבה (שמות א 10). פיתום (11). יפרץ (12). ושפטת  
 (ד 9). ישפוט (ה 21).  
 השפטים בת' (ז 4). דהפך י' (י 19). דאתך פני (28). בחפזון (יב 11). ויקם  
 פרעה (30).  
 כי הקשה פרעה (יג 15). ופרעה הקריב (יד 10). הענן מפניהם (19). וירדפו  
 25 מצ' (23). לפנות בקר (27). הפרש[י]ם (28). פרעה דוישובו (שם). מרכבות  
 פרעה (טו 4).

מרדכי וינטרויב, דוקטורנט בחוג לתלמוד והלכה באוניברסיטה העברית בירושלים  
 mordecha.vaintrob@mail.huji.ac.il

- [19] וינגע פרעה > בכתוב 'וינגע ה' את פרעה'. בכ"י פרמה ובכ"י ספרא 'פרעה דוינגע'. פני דמשחיתך > על פי שאר עדי הנוסח צ"ל 'פני דמשחיתים'.  
 [20] מפני בנו תחת > צ"ל 'מפני בנות חת' וכך בשאר עדי הנוסח. ויפצר במ > בשאר עדי הנוסח 'ויפצר בו' והכוונה למופע בבראשית לג 11 ולפי זה המופעים הם לפי סדר התורה.  
 [21] פוטיפרע > במילה זו שתי אותיות פ. בשאר עדי הנוסח 'פוטיפרע בת' (בכ"י ספרא 'פוטיפרע פא בתרא' כדי למנוע בלבול עם המופע בפסוק 50). ייתכן שהמילה 'בתרא' נשמטה כאן.  
 [22] ושפטת > על פי שאר עדי הנוסח יש לתקן 'ושפכת'. ישפוט > צורה זו קיימת רק בבראשית טז 5. על פי שאר עדי הנוסח יש לקרוא 'וישפט'.  
 [23] השפטים בת' > מילה זו מצויה רק בספר דברים. על פי שאר עדי הנוסח יש לתקן 'בשפטים' וראה דיון לעיל, ליד הציון להערת השוליים 36. דהפך > צ"ל 'זיהפך'. דאתך > צ"ל 'ראתך'.



## המקרא והמזרח הקדמון



# 'אֶזְרַח' ו'דְרוֹר': שְׁנֵי מִקְרִים שֶׁל הַשְּׁפָעָה אֲשׁוּרִית עַל לְשׁוֹן סֵפֶר הַקְּדוּשָׁה וּמִשְׁמְעוֹתֶם לְשֵׁאלַת מוֹעֵד חִיבוּר

יגאל בלוך

1. מבוא

'כְּאֶזְרַח מִכֶּם יִהְיֶה לְכֶם הַגֵּר הַגֵּר אֲתִכֶּם וְאֶהְבֶּתָּ לוֹ כְּמוֹךְ כִּי-גֵרִים הָיִיתֶם  
בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם' (ויקרא יט 34).  
'וְקִדְשֵׁתֶם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקִרְאתֶם דְרוֹר בְּאֶרֶץ לְכָל-יִשְׂבִיָּה יוֹבֵל  
הוּא תִהְיֶה לְכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל-אֶחָיו וְאִישׁ אֶל-מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשׁוּבוּ' (ויקרא  
כה 10).

כתובים אלה הם מהמפורסמים שבפסוקי המקרא, לפחות בעידן המודרני שבו  
מושם דגש על עקרונות החירות והשוויון, והופעת העקרונות הללו במקרא  
אף סיעה להתבססותם בתודעה הציבורית בארצות המערב החל בעת החדשה  
המוקדמת.<sup>1</sup> מכנה משותף נוסף של שני הכתובים הוא הופעתם בחטיבה הכוללת  
את הפרקים ויקרא יז–כו והמכונה במחקר 'ספר הקדושה' (סה"ק). חטיבה זו  
מתאפיינת בהדגשת חובתו של כל עם ישראל לחיות את חייו בקדושה – חובה  
שממנה משתמע כי הדבר אפשרי, וכי דרגת הקדושה אינה מוגבלת למעמד  
מסוים בקרב העם, כגון הכוהנים או הלוויים.<sup>2</sup> הגישה הקלסית בחקר המקרא,

- 1 על כך ראו: י' ברמן, 'המהפכה השוויונית של המקרא', תכלת 37 (תש"ע), עמ' 39–59;  
E. Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of  
European Political Thought*, Cambridge, Mass. 2010
- 2 על תפיסת הקדושה בסה"ק ראו: מ' הרן, 'ספר הקדושה', אנציקלופדיה מקראית, ד,  
ירושלים תשכ"ג, טור 1093; י' קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית

זו המאמצת את השערת חיבור התורה מארבע תעודות עיקריות (או מקבצי תעודות שחיברו קבוצות שונות אשר החזיקו בתפיסה קוהרנטית על אודות ראשיתו של עם ישראל ואופי הברית בינו לאלוהיו), רואה את סה"ק כחלק מובחן בתוך המקור או הרובד הכוהני שבתורה – זה המכונה 'ספר כוהנים' (ס"כ). שאלת היחס הכרונולוגי בין סה"ק לחלקים האחרים של ס"כ, לרבידים האחרים שבתורה (כגון ספר דברים, ס"ד) ולספרי הנביאים האחרונים (כגון יחזקאל), שנויה במחלוקת עזה במחקר, הנמשכת גם בשנים האחרונות.<sup>3</sup>

שבתורה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 169–180; ב"י שוורץ, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 250–266; J. Joosten, *People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26* (VTSup 67), Leiden 1996, pp. 123–136; J. Milgrom, 'The Changing Concept of Holiness in the Pentateuchal Codes with Emphasis on Leviticus 19', J.F.A. Sawyer (ed.), *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas* (JSOT Sup 227), Sheffield 1996, pp. 65–75; J. Milgrom, *Leviticus 17–22: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A), New York 2000, pp. 1397–1400; J. Rhyder, *Centralizing the Cult: The Holiness Legislation in Leviticus 17–26* (FAT 134), Tübingen 2019, pp. 333–387

3 לדיונים עדכניים בשאלות אלה ראו: שוורץ, תורת הקדושה (לעיל הערה 2); א' רופא, מבוא לספרות המקרא, ירושלים תשס"ו, עמ' 70–73; ב"י שוורץ, 'התורה: חמשת חומשיה וארבע תעודותיה', צ' טלשיר (עורכת), ספרות המקרא: מבואות ומחקרים, ירושלים תשע"א, עמ' 207; ש' שבל, 'הספרות המשפטית שבמקרא', שם, עמ' 250–251; R. Levitt Kohn, *A New Heart and a New Soul: Ezekiel, the Exile and the Torah* (JSOT Sup 358), Sheffield 2002; C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT 25), Tübingen 2007, pp. 395–575; T. Römer, 'De la périphérie au centre: Les livres du Lévitique et des Nombres dans le debt actuel sur le Pentateuque', T. Römer (ed.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL 225), Leuven 2008, pp. 3–34; R. Achenbach, 'Das Heiligkeitsgesetz und die sakralen Ordnungen des Numeribuches im Horizont der Pentateuchredaktion', *ibid.*, pp. 145–175; M.A. Lyons, *From Law to Prophecy: Ezekiel's Use of the Holiness Code* (LHB / OTS 507), New York 2009; S. Shectman and J.S. Baden (eds.), *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Directions*, Zürich 2009; D. Rom-Shiloni, 'Compositional Harmonization: Priestly and Deuteronomic References in the Book of Jeremiah – An Earlier Stage of a Recognized Interpretative Technique', J.C. Gertz et al. (eds.), *The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic*

במאמר זה אתייחס ללשון סה"ק, ואדון במסקנות שאפשר להסיק ממנה על מועד חיבורו.<sup>4</sup> באופן מדויק יותר, אדון בשני שמות עצם, 'אֶזְרָח' ו'דְרֹר',

*Cultures of Europe, Israel and North America* (FAT 111), Tübingen 2016, pp. 913–941; C. Nihan, 'Ezekiel and the Holiness Legislation: A Plea for Nonlinear Models', *ibid.*, pp. 1015–1039; A. Kopilovitz, 'What Kind of Priestly Writings Did Ezekiel Know', *ibid.*, pp. 1041–1054; M.A. Lyons, 'How Have We Changed? Older and Newer Arguments about the Relationship between Ezekiel and the Holiness Code', *ibid.*, pp. 1055–1074; T. Ganzel and R. Levitt Kohn, 'Ezekiel's Prophetic Message in Light of Leviticus 26', *ibid.*, pp. 1075–1084; J. Joosten, 'Covenant', P. Barmash (ed.), *The Oxford Handbook of Biblical Law*, Oxford 2019, pp. 7–18; R. Achenbach, 'Priestly Law', *ibid.*, pp. 177–198; B. Kilchör, 'Wellhausen's Five Pillars for the Priority of D over P/H: Can They Still Be Maintained?', M. Armgardt, B. Kilchör and M. Zehnder (eds.), *Paradigm Change in Pentateuchal Research* (ZAR Beiheft 22), Wiesbaden 2019, pp. 101–113; M. Zehnder, 'Leviticus 26 and Deuteronomy 28: Some Observations on Their Relationship', *ibid.*, pp. 115–175; J. Rhyder, *Centralizing the Cult: The Holiness Legislation in Leviticus 17–26* (FAT 134), Tübingen 2019; K. Schmid, 'How to Identify a Persian Period Text in the Pentateuch', R.J. Bartsch and M. Lakowski (eds.), *On Dating Biblical Texts to the Persian Period: Discerning Criteria and Establishing Epochs* (FAT 101), Tübingen 2019, pp. 101–118

4 כמה חוקרים עסקו בלשונו של ס"כ, ודיוניהם נוגעים גם ללשון סה"ק, אך ללא התמקדות מיוחדת בה: ב"א לוין, 'לחקר המקור הכוהני: הבחינה הלשונית', ארץ ישראל טז (תשמ"ב), עמ' 124–131; מ' פארן, דרכי הסגנון הכוהני בתורה: דגמים, שימושי לשון, מבנים, ירושלים תשמ"ט; R. Polzin, *Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (HSM 12), Missoula, Mo. 1976, pp. 85–122; A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: A New Approach to an Old Problem* (CRB 20), Paris 1982; *idem.*, 'The Language of the Priestly Source and Its Historical Setting – the Case for an Early Date', *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 16–21, 1981: Panel Sessions, Bible Studies and Hebrew Language*, Jerusalem 1983, pp. 83–94; B.A. Levine, 'Late Language in the Priestly Source: Some Literary and Historical Observations', *ibid.*, pp. 69–82; N. Mizrahi, 'The Numeral 11 and the Linguistic Dating of P', J.C. Gertz et. al., *The Formation of the Pentateuch* (above, n. 3), pp. 371–389; L. Petersson, 'The Linguistic Profile of the Priestly Narrative of the Pentateuch', in M. Armgardt, B. Kilchör and M. Zehnder (eds.), *Paradigm Change in Pentateuchal Research*, (above, n. 3), pp. 243–264. דיונים המתמקדים בלשונו של סה"ק, ובמיוחד באוצר המילים שבו, הציעו

המצויים בפסוקים שצוטטו לעיל ואשר רקעם הלשוני מלמד על השפעת הניב הניאו־אשורי של השפה האכדית על לשונו של סה"ק. שליטת האימפריה הניאו־אשורית בארץ ישראל נמשכה מימי המסעות של תגלת-פלאסר השלישי נגד ערי פלשת וממלכות דמשק וישראל בשנים 734–732 לפסה"נ עד העשור האחרון למלכות אשורבניפל (640–631 לפסה"נ).<sup>5</sup> לפיכך, השפעת הניב הניאו־אשורי המשתקפת בשני מונחים אלה תומכת בתפיסה שלפיה סה"ק חובר בימי הבית הראשון, לפני גלות בבל ואף לפני הרפורמה הפולחנית של יאשיהו בשנת שמונה עשרה למלכותו על יהודה (622/1 לפסה"נ) – הפרשה שנתפסת בחקר המקרא כרקע ההיסטורי לחיבורו של ספר דברים.<sup>6</sup>

- מ' הרן, 'ספר הקדושה' (לעיל הערה 2), טור 1094; קנוהל, מקדש הדממה (לעיל הערה 2), עמ' 101–106; 1325–1332 (above, n. 2), pp. 1325–1332; J. Milgrom, *Leviticus 17–22* (above, n. 2), pp. 1325–1332; 5
- בשנות השלושים של המאה השביעית לפסה"נ התחלפה השליטה האשורית בארץ ישראל וסביבתה הקרובה בשליטה מצרית. לאחרונה הציע קרל יאנסן־וינקלן לייחס את הקריסה הפתאומית של השליטה האשורית באזור לפלישת הסקיתים מהצפון, והצעתו מתקבלת על הדעת (K. Jansen-Winkel, 'Psametik I., die Skythen und der Untergang des Assyrischen Reiches', *Orientalia* NS 88 [2019], pp. 238–266).
- 6 התפיסה שלפיה חיבורו של סה"ק קדם לרפורמת יאשיהו ולחיבור ס"ד מקובלת בחקר המקרא הישראלי, הן בקרב החוקרים הסבורים כי חיבור סה"ק קדם לחיבור ס"כ (למשל הרן, 'ספר הקדושה' [לעיל הערה 2], טור 1098; רופא, מבוא לספרות המקרא [לעיל הערה 3], עמ' 71–73), הן כאלה המקדימים את ס"כ לסה"ק (כגון קנוהל, מקדש הדממה [לעיל הערה 2], עמ' 107–119; שורץ, תורת הקדושה [לעיל הערה 2], עמ' 29–30; הנ"ל, 'התורה: חמשת חומשיה וארבע תעודותיה' [לעיל הערה 3], עמ' 207; M. Weinfeld, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel* [VT Sup 100], Leiden 2004, p. 23; B. J. Schwartz, 'Introduction: The Strata of the Priestly Writings and the Revised Relative Dating of P and H', Shectman and Baden, *The Strata of the Priestly Writings* [above, n. 3], pp. 1–12), והן מי שאינם נוקטים עמדה מפורשת לגבי היחס הכרונולוגי בין ס"כ לסה"ק (ש' יפת, 'חוקי שחרור עבדים ושאלת היחס בין קבצי החוק בתורה', י' אבישור וי' בלאו [עורכים], מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון מוגשים לשמואל א' ליונישטם במלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשל"ח, כרך א, עמ' 231–249; [above, n. 3], pp. 231–249; eadem, 'The Forest and the Trees: The Place of Pentateuchal Materials in Prophecy of the Late Seventh / Early Sixth Centuries BCE', L.C. Jonker, G.R. Kotzé, C.M. Maier [eds.], *Congress Volume, Stellenbosch 2016* [VT Sup 177], Leiden 2017, pp. 56–92). בקרב חוקרי המקרא בארה"ב, יעקב מילגרום החזיק בתפיסה המקדימה את חיבור סה"ק לגלות בבל, ועמדות דומות נקטו ריסה לויט כהן

## 2. 'דָּרוֹר'

מבין שני המונחים שלהם מוקדש מאמר זה, המונח 'דָּרוֹר', המציין שחרור עבדים והשבת קרקעות לבעליהן, נפוץ פחות במקרא, ובסה"ק בפרט. למעשה, הוא מצוי פעם אחת בלבד בסה"ק (ויקרא כה 10), פעם אחת בקובץ החוקים לעתיד בספר יחזקאל (מו 17), פעם נוספת בנבואת ישעיהו השני או השלישי, מימי שיבת ציון (ישעיהו סא 1),<sup>7</sup> וארבע פעמים בירמיהו לד –

ומייקל ליונס על סמך מחקריהם על הזיקה שבין סה"ק, ס"כ ונבואת יחזקאל, הנביא שפעל בגלות בבל (Milgrom, *Leviticus 17–22* [above, n. 2], pp. 1349–1364; Levitt Kohn, *A New Heart and a New Soul* [above, n. 3], p. 85; Lyons, *From Law to Prophecy* [above, n. 3], pp. 146–161). מאידך גיסא, חוקרים אמריקאים אחרים, שעיקר עניינם ביחס בין הרבדים השונים של התורה, נוטים לייחס את סה"ק לתקופה שלאחר גלות בבל – או, לכל הפחות, לאחר הרפורמה הפולחנית של יאשיהו (The) B.M. Levinson, 'Manumission of Hermeneutics: The Slave Laws of the Pentateuch as a Challenge to Contemporary Pentateuchal Theory', A. Lemaire [ed.], *Congress Volume, Leiden 2004* [VT Sup 109], Leiden 2006, pp. 316–324; J. Stackert, *Rewriting the Torah: Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation* [FAT 52], Tübingen 2007, pp. 12–18). בין חוקרי המקרא באירופה, יאן יוסטן, ולאחרונה גם בנימין קילכיר, מייחסים את סה"ק לתקופה שלפני גלות בבל (Joosten, *People and Land in the Holiness Code* [above, n. 2], pp. 89–91, 154, 166–168, 203–206; Kilchör, 'Wellhausen's Five Pillars for the Priority of D over P/H' [above, n. 3]). אולם הדעה הרווחת כיום בחקר המקרא האירופי מייחסת את סה"ק לתקופת גלות בבל או שיבת ציון (Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch* [above, n. 3], pp. 545–559; R. Achenbach, 'Das Heiligkeitsgesetz und die sakrale Ordnungen des Numeribuches' [above, n. 3], pp. 154–155; idem, 'Priestly Law' [above, n. 3], pp. 180–181; Rhyder, *Centralizing the Cult* [above, n. 2], pp. 59–64; Schmid, 'How to Identify a Persian Period Text in the Pentateuch' [above, n. 3], pp. 113–114; E. Blum, 'Issues and Problems in the Contemporary Debate Regarding the Priestly Writings', Shectman and Baden, *The Strata of Priestly Writings* [above, n. 3], pp. 31–44; C. Nihan, 'The Priestly Covenant, Its Reinterpretations, and the Composition of "P"' [above, n. 3], pp. 87–135; E. Otto, 'The Holiness Code in Diachrony and Synchrony in the Legal Hermeneutics of the Pentateuch', *ibid.*, pp. 135–156; T. Römer, 'How to Date Pentateuchal Texts: Some Case Studies', Gertz et al., *The Formation of the Pentateuch* [above, n. 3], pp. 357–370). לדיון עדכני בשאלת החלוקה של הפרקים המאוחרים בספר ישעיהו בין נבואות ישעיהו השני (פרקים מ–נח), לאלו של ישעיהו השלישי (פרקים נו–ס), ראו ש' פאול, ישעיהו

7

פרק שעניינו הברית אשר כרת צדקיהו, אחרון מלכי יהודה, עם אנשי ירושלים בנוגע לשחרור עבדיהם, בעת המצור הבבלי שהביא לחורבנה הסופי של ממלכת יהודה (ירמיהו לד 8, 15, 17 [פעמיים]). אולם נראה כי חוק השמיטה והיובל בויקרא כה, שבו מצוי המונח 'דָּרוֹר', מהווה חלק בלתי נפרד מסה"ק, והופעת מונח זה בויקרא כה 10 הייתה המקור לשימושים האחרים שחטיבות ספרותיות שונות במקרא עושות בו, כל אחת בהקשרה.

באשר למקומו של חוק השמיטה והיובל בסה"ק, ניתוחים מפורטים של המבנה הפנימי של ויקרא כה פורסמו במחקרו של דידייה לוסיאני ובפירושו המקיף של יעקב מילגרום. שניהם עמדו על כך שהרעיון העומד במרכז הפרק: 'וְהָאָרֶץ לֹא תִמְכַּר לְצִמְתָּת כִּי־לִי הָאָרֶץ כִּי־גֵרִים וְתוֹשְׁבִים אַתֶּם עַמִּדִי' (ויקרא כה 23), משקף אחד מקווי היסוד הרעיוניים של סה"ק.<sup>8</sup> גם יאן יוסטן הגיע לאותה מסקנה בדיונו בתפיסת העם והארץ בסה"ק.<sup>9</sup> ישראל קנוהל עמד על כך שהפרק ויקרא כה כולו משופע במוטיבים ומטבעות לשון האופייניים לסה"ק.<sup>10</sup> ז'אן־פרנסואה לפבר וכריסטוף ניהן הדגישו את הזיקה בין ויקרא כה ובין חלקים האחרים של סה"ק, והזיקה הזאת הובלטה עוד יותר בדיוניהם של ג'ון ברגסמה וג'וליה ריידר בחוק היובל.<sup>11</sup> אפשר לומר אפוא כי אף על פי שהמונח 'דָּרוֹר' מצוי בסה"ק פעם אחת בלבד, הוא מהווה חלק בלתי נפרד מהמקור הזה ואפשר לראות בו מאפיין לשוני של סה"ק.

ומה באשר למופעים האחרים של המונח 'דָּרוֹר' במקרא? בחוקה לעתיד שבסוף ספר יחזקאל, מונח זה מצוי בפרשה העוסקת בזכות המנהיג העתידי של

פרקים מ-סו, עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים תשס"ח, כרך א, עמ' 6-11.  
 8 D. Luciani, 'Le jubilé dans Lévitique 25', *Revue théologique de Louvain* 30 (1999), pp. 466-469, 473-476; J. Milgrom, *Leviticus 23-27: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3B), New York 2000, pp. 2183-2185  
 9 Joosten, *People and Land in the Holiness Code* (above, n. 2), pp. 58, 171-172, 181  
 10 קנוהל, מקדש הדממה (לעיל הערה 2), עמ' 117-119.  
 11 J.F. Lefebvre, *Le jubilé biblique: Lv 25 - exégèse et théologie* (OBO 194), Fribourg - Göttingen 2003, pp. 172, 370; Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch* (above, n. 3), pp. 534-535; J.S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran* (VT Sup 115), Leiden 2007, pp. 81-83; Rhyder, *Centralizing the Cult* (above, n. 2), pp. 364-365, 374-375, 378-380



עם ישראל – הנשיא – לתת מתנות מנחלת הקרקע שבבעלותו: 'וכי־יתן מתנה מנחלתו לאחד מעבדיו והיתה לו עד־שנת הדרור ושבת לנשיא אך נחלתו בנזיו להם תהיה' (יחזקאל מו 17). השימוש הטכני שנעשה כאן בצירוף 'שנת הדרור' כנקודת זמן מוכרת וידועה מבוסס בוודאי על הגדרת מחזור היובל בויקרא כה.<sup>12</sup>

רוב מופעי 'דרור' במקרא – ארבעה מתוך שבעה – מצויים כאמור בפרשת שחרור העבדים במלכות צדקיהו, בעת המצור הבבלי על ירושלים שהסתיים בחורבנה (ירמיהו לד 8–22). הפרשה פותחת בציון המעשה של שחרור העבדים: 'הדבר אשר־היה אל־ירמיהו מאת ה' אחרי כרת המלך צדקיהו ברית את־כל־העם אשר בירושלם לקרא להם דרוֹר. לשלח איש את־עבדו ואיש את־שפחתו העברי והעבריה חפשיים לבלתי עבד־כם ביהודי אחיהו איש' (פס' 8–9). הרקע לברית אינו מוסבר, אם כי סביר להניח, כפי שהציע יאיר הופמן, כי החזקת העבדים בעת המצור על ירושלים הייתה נטל כלכלי על בעליהם, שהיו חייבים בפרנסתם אך לא יכלו לנצל את עבודתם בשדות שמחוץ לעיר, ואילו שחרורם הביא לכך שהם היו זמינים לעבודות לחיזוק ביצורי העיר, באחריות המלך ובמימון אוצר הממלכה. לבסוף הפרו בעלי העבדים את הברית שכרתו וכבשו מחדש לעבדות את המשחררים (פס' 10), בעת שהמצור הוסר מירושלים זמנית, כאשר הצבא הבבלי יצא להילחם נגד חפרע מלך מצרים (פס' 21–22, והשוו ירמיהו לו 5).<sup>13</sup>

אזכור נוסף של הברית שכרתו אנשי ירושלים בימי המצור הבבלי מצוי בירמיהו לד 15: 'ותשבבו אתם היום ותעשו את־הישר בעיני לקרא דרוֹר איש לרעהו ותכרתו ברית לפני בבית אשר־נקרא שמי עלי'. הפסוק הקודם, פס' 14, מדגיש כי לאורך הדורות נהגו בני ישראל דווקא להפר את הברית שכרת איתם ה' לאחר יציאת מצרים, אשר בה נכללה הדרישה לשחרר עבד עברי לאחר שש שנות עבדות – ולפיכך הברית שנכרתה בירושלים בימי צדקיהו הייתה בבחינת תיקון מועט של הנוהג שהשתרש בעם, תיקון שאמנם לא החזיק מעמד בסופו של דבר. אזכור החובה לשחרר עבד עברי בשנה השביעית

S.L. Cook, *Ezekiel 38–48: A New Translation with Introduction and Commentary* 12 (AB 22B), New Haven 2018, pp. 251–254

13 י' הופמן, ירמיה, עם מבוא ופירוש, כרך ב: פרקים כו–נב (מקרא לישראל), ירושלים תשס"א, עמ' 649.

לעבודתו מהדהד כמובן את חוקי העבדות בספר הברית (שמות כא 2–6) ובספר דברים (טו 12–18), וברור שלחוק שחרור העבדים בס"ד – הנשען בתורו על החוק שבספר הברית – הייתה השפעה על ניסוח הפרשה בירמיהו לד 8–22. אולם העיקרון הכללי הנובע, לדעת מחבר הפרשה בספר ירמיהו, מחובת שחרור העבדים – 'לְבִלְתִּי עֶבְד־בְּכֶם בְּיְהוּדִי אֲחִיהוּ אִישׁ' (ירמיהו לד 9) – מהדהד דווקא את התפיסה העקרונית של סה"ק, שלפיה כל אדם מבני ישראל הוא עבד לאלוהיו בלבד, ועבודתו לטובת אדם אחר, בן ישראל או נוכרי – גם אם נמכר לו לעבדות מבחינה פורמלית – היא עבודת שכיר, הקצובה בזמן עד שנת היובל, ודמי המכירה אינם אלא תשלום שכרו לתקופה זו (השוו ויקרא כה 47–55).<sup>14</sup> נראה אפוא כי הן חוק שחרור העבדים בס"ד והן חוק היובל בסה"ק השפיעו על ניסוח הפרשה בירמיהו לד 8–22, ולכן מסתבר שהשימוש הנעשה בפרשה זו במונח 'דרור' מקורו בויקרא כה 10.<sup>15</sup>

עוד שני אזכורים של 'דרור' בירמיהו לד 8–22 מצויים בפס' 17: 'לְכֵן כֹּה־אָמַר ה' אֲתֶם לֹא־שָׁמַעְתֶּם אֵלַי לְקִרְאֵי דְרֹר אִישׁ לְאָחִיו וְאִישׁ לְרֵעֵהוּ הַנְּגִי קְרָא לְכֶם דְרֹר נְאֻם־ה' אֶל־הַחֵרֵב אֶל־הַדֶּבֶר וְאֶל־הָרֶעִב וְנָתַתִּי אֶתְכֶם לְזוּעָה (קרי: לְזַעְזָה) לְכָל מַמְלַכּוֹת הָאָרֶץ'. בפסוק זה אפשר להבחין בשני שימושים שעושה

14 על התפיסה העקרונית הזאת של סה"ק עמדה יפת, 'חוקי שחרור עבדים ושאלת היחס בין קבצי החוק בתורה' (לעיל הערה 6), עמ' 238–247. שמחה שבל הכיר בביטוי שתפיסה זו מוצאת בפרשת שחרור העבדים בימי צדקיהו ("Let My People Go!"): S. Chavel, 'Emancipation, Revelation and Scribal Activity in Jeremiah 34.8–14', *JSTOT* 76 (1997), pp. 79–80, 90–93. אך הצעתו לייחס את הביטוי הזה לתוספת, שהוסיף עורך מאוחר לפרשה בירמיהו לד 8–22, אינה משכנעת (וראו Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran* [above, n. 11], p. 164, n. 48, p. 169, n. 64).

15 לביסוס התובנה כי הפרשה בירמיהו לד 8–22 עושה שימוש הן בחוק שחרור העבדים בדברים טו והן בחוק היובל בויקרא כה, ראו: ד' רום-שילוני, 'התורה בספר ירמיהו: הטכניקות הפרשניות והמגמות האידיאלוגיות', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יז (תשס"ו), עמ' 79–85; Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran* (above, n. 11), pp. 160–170; B.M. Levinson, 'Zedekiah's Release of Slaves as the Babylonians Besiege Jerusalem', P. Dubovský, D. Markl and J.P. Sonnet (eds.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah* (FAT 107), Tübingen 2016, pp. 313–327; K. Bergland, 'Jeremiah 34 Originally Composed as a Legal Blend of Leviticus 25 and Deuteronomy 15', Armgardt, Kilchör and Zehnder, *Paradigm Change in Pentateuchal Research* (above, n. 3), pp. 189–205.

הנביא במילה 'דָרוֹר': שימוש מילולי לציון שחרור העבדים, ושימוש מושאל שבו המונח המציינ שיבה לחירות הופך באופן אירוני לציון הפקרת אנשי ירושלים לכליָה.<sup>16</sup> השימוש האירוני המושאל הוא חידוש של מחבר הפרשה, אך השימוש המילולי מושפע ככל הנראה מחוק היובל בויקרא כה.

גם המופע האחרון של 'דָרוֹר' במקרא, באחת הנבואות של ישעיהו השני (או השלישי), עושה שימוש מושאל במונח זה: 'רוּחַ אֲדֹנָי ה' עָלַי יַעַן מָשַׁח ה' אֹתִי לְבַשֵּׁר עֲנוּיִם שְׁלַחְנִי לְחַבֵּשׁ לְנִשְׁבָּרֵי־לֵב לְקָרָא לְשִׁבוּיִם דָרוֹר וְלְאִסּוּרִים פְּקַח־קוֹחַ' (ישעיהו סא 1). כאן המילה 'דָרוֹר' אינה מציינת שחרור עבדים כפשוטו אלא שילוח לחופשי של אנשי יהודה שנשבו והוגלו לבבל, עם קץ האימפריה הניאו־בבלית והשתלטות האימפריה הפרסית האח'מנית על ארצות המזרח הקרוב.<sup>17</sup> כמו במקרה של השימוש המושאל שעושה ירמיהו לד 17 במונח 'דָרוֹר', מסתבר שגם כאן הנביא הכיר את המונח הזה מחוק היובל בסה"ק ועשה בו שימוש מטפורי.

נמצא אפוא שכל המופעים של 'דָרוֹר' בספרי הנביאים עושים שימוש משני במשמעות הבסיסית שבה מצוי מונח זה בסה"ק – כציון לשחרור העבדים והשבת קרקעות לבעליהן – ולעיתים מוסיפים לו גוני משמעות חדשים. לכן לא זו בלבד שהמונח 'דָרוֹר' הוא חלק בלתי נפרד מהאגרון של סה"ק, אלא יש לראות בסה"ק את המקור הספרותי הראשון – לפחות מבין המקורות המוכרים לנו מהמקרא – שהכניס את המונח הזה לשימוש בעברית.

מקורו האכדי של 'דָרוֹר' – או לפחות השפעה אכדית הניכרת במונח זה בהקשר של שחרור עבדים והשבת קרקעות לבעליהן – אינם שנויים במחלוקת.<sup>18</sup> כבר בשנת 1955 הצביעו גודפרי רולס דרייבר וג'ון מיילס על

16 K.A.D. Smelik, 'The Inner Cohesion of Jeremiah 34:8–22, on the Liberation of 15' of Slaves during the Siege of Jerusalem, and Its Relation to Deuteronomy 15', K. Sproonk and H. Barstad (eds.), *Torah and Tradition: Papers Read at the Sixteenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oudtestamentisch Werkgezelschap, Edinburgh 2015* (OTS 70), Leiden 2017, pp. 243–244

17 B.D. Sommer, *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 50–66*, Stanford, Ca. 1998, pp. 141–142; J. Goldingay, *Isaiah 56–66: A Critical and Exegetical Commentary* (ICC), London 2014, pp. 300–301

18 ראו לדוגמה את דיונו של משה ויינפלד במשמעות המונח *(an)durāru*, המתרגם אותו

כך ששם העצם 'דרור' בעברית שאול מהמונח האכדי *andurāru*, וליתר דיוק, מהגרסה הניאו-אשורית *durāru*, ללא התחילית *-an*; אך למרות הקישור לניב הניאו-אשורי הם ייחסו את שאילת המונח הזה לעברית לתקופת גלות בבל.<sup>19</sup> שלוש שנים מאוחר יותר דן יוליוס לוי בפרוטרוט בזיקה בין המונחים (*an*) *durāru* ו'דרור', והציע כי מקורו של המונח המקראי, ושל הנוהג המשפטי שאותו הוא מציין, בתקופת שליטתן של השושלות האמוריות במסופוטמיה ובסוריה בראשית האלף השני לפסה"נ.<sup>20</sup> אך הצעה זו אינה מתיישבת עם העובדה שלמרות גזרוננו מהשורש דר"ר 'לזרום בשפע, לנוע אנה ואנה, לנוע בחופשיות, להיות חופשי', המונח האכדי מופיע באלף השני לפסה"נ תמיד עם התחילית הדקדוקית: *andurāru*, והצורה *durāru*, הקרובה יותר ל'דרור' בעברית, אופיינית דווקא לניב הניאו-אשורי במאות השמינית – השביעית לפסה"נ.<sup>21</sup> כיום המילונים ללשון המקרא מכירים במוצאו האכדי של שם העצם 'דרור', או לפחות מציינים אותו כאפשרות.<sup>22</sup>

בפשטות 'דרור' (מ' ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים: שוין וחרות בישראל העתיקה על רקע מושגי הצדק החברתי במזרח הקדום, ירושלים תשמ"ה, עמ' 3–5, 46–47, 52–56). השימוש במונח 'דרור' בהקשרים אחרים – 'מְרֹדְרוֹר', אחד מרכיבי הקטורת במשכן (שמות ל 23), ובנוסף לכך, 'דרור' כשם של אחד ממניי הציפורים (תהילים פד 4; משלי כו 2) – הוא עניין לעצמו. אך כפי שיובהר להלן, אפשר שיש לו קשר גם לשימוש המונח 'דרור' בנוגע לשחרור עבדים והשבת קרקעות לבעליהן.

19 G.R. Driver and J.C. Miles, *The Babylonian Laws*, II, Oxford 1955, p. 207 and n. 2

20 J. Lewy, 'The Biblical Institution of *D'rôr* in the Light of Akkadian Documents', *Eretz-Israel* 5 (1958), pp. 21\*–31\*

21 דומיניק שרפן הסתייג מהתפיסה הגוזרת את המונח האכדי *andurāru* מהשורש דר"ר, וראה את הפועל *darāru* באכדית כפועל גזור שם, המציין כי צו *andurāru* שפרסם המלך חל על אדם או על סכום כסף מסוים. את המשמעות של שם העצם *andurāru* עצמו גזר שרפן מהמונח המקביל בשפה השומרית, *ama-ar-gi<sub>4</sub>*, שפירושו 'שיבה אל האם, השבת דברים לקדמותם' (D. Charpin, 'Les décrets royaux à l'époque paleo-babylonienne', *AfO* 34 [1987], pp. 38–40). אולם באכדית עצמה הפועל *darāru* מציין גם תופעות כמו זרימה מוגברת של נהר או שיטוט של חזיר בחובות יישוב בני אדם (CAD D, pp. 109a–b, s.v. *darāru* A) ופעלים משותפי מוצא, שמשמעותם הכללית היא 'להיות מלא בנוזל, לזרום בשפע, לנוע במהירות וכד', מתועדים גם בערבית הקלסית ובתיגרה, אחת השפות השמיות של אתיופיה (D. Cohen, F. Bron and A. Lonnet, *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues*

דיון יסודי בשאלת מוצאו של המונח 'דְרֹר' ערך פול מנקובסקי בספרו על המילים השאולות מאכדית בעברית המקראית.<sup>23</sup> הוא הצביע על שני קשיים לשוניים הטמונים בהנחת מוצאה של מילה זו מהמונח האכדי *andurāru*: העדר התחילית *an-* בצורה העברית, ותנועת החולם במקום קמץ בהברה הסגורה בסוף המילה. כפי שציין מנקובסקי, הקושי הראשון נפתר אם מניחים שמקור המילה העברית הוא בצורה הניאו-אשורית *durāru*.<sup>24</sup> על מנת לפתור את הקושי השני הציג מנקובסקי כי המונח 'דְרֹר' בעברית אינו שאילה ישירה מהאכדית אלא מילה שהתפתחה בעברית עצמה, לפי כללי גזרונה, בהשפעת המונח האכדי מהשורש דר"ר, בדומה למילים אחרות בעלות אותה הצורה המתועדות בלשון המקרא.<sup>25</sup> חיים טוויל, בספרו המקיף המשווה בין אוצר המילים של לשון המקרא לזה של האכדית, ציין את המונחים 'דְרֹר' ו'*(an)durāru*' ואת ההקבלה ביניהם, אך נמנע מדיון במוצאו של המונח העברי.<sup>26</sup>

- הוא פועל ראשוני שהתקיים בכל משפחת השפות השמיות, וגזרוננו של שם העצם *(an)durāru* באכדית שונה מזה של *ama-ar-gia* בשומרית, אם כי שניהם מציינים את אותה התופעה – צו מלכותי המשיב את חיי החברה והכלכלה למצב קדום של צדק על ידי שמיטת חובות, שחרור עבדים והשבת קרקעות לבעליהן לאחר שנלקחו מהם בשל אי פירעון חובות.
- 22 מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף ועד תי"ו, רמת גן תשס"ו, עמ' 194 (תוך ציון 'אפשר שהמילה מקורית בעברית'); L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (tr. and ed. under the supervision of M.E.J. Richardson), Leiden 1994–2000, pp. 230–231 (תוך סיווג כמילה שאולה).
- 23 P.V. Mankowski, *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew* (HSS 47), Winona Lake, In. 2000, pp. 50–51
- 24 N.P. Lemche, 'Andurārum and mīšarum: מנקובסקי הפנה בהקשר הזה למחקרו של *Near East*', *JNES* 38 (1979), pp. 11–22. אך יש לציין כי למכה עסק בתופעה של *andurāru* כנוהג שלפיו על מלך מסופוטמי מוטלת חובה לפרסם מפעם לפעם צו מיוחד המתקן עיוותים כלכליים וחברתיים והמשיב את העניינים בתחומים הללו למצב קדמון של צדק, ואגב כך גם בהקשר היסטורי אפשרי שבו הנוהג הזה עשוי היה להשפיע על ממלכות ישראל ויהודה. מנגד, למכה לא דן בויקה הלשונית בין המונחים בעברית ובאכדית. ראו לעיל הערה 18.
- 26 H. Tawil, *An Akkadian Lexical Companion for Biblical Hebrew: Etymological-Semantic and Idiomatic Equivalents with Supplement on Biblical Aramaic*, Jersey

נראה כי ההקבלה הצורנית בין המילים *durāru* ו'דָרֹר' מהווה עדות מספקת לכך שהמונח לשחרור עבדים והשבת קרקעות לבעליהן התפתח בעברית המקראית דווקא בהשפעת המונח הניאו-אשורי. אשר לחולם בהברה האחרונה של המילה 'דָרֹר', שמקורו בתנועה ארוכה *ō*, אפשר לאמץ את הצעתו של מנקובסקי, אך לאמיתו של דבר גם שאילה ישירה מהאכדית נותרת בגדר אפשרות סבירה. מנקובסקי עצמו הצביע על מילים אחרות בעברית המקראית שככל הנראה נשאלו מהאכדית, אך עדיין מצוי בהן חולם בהברה הסופית הסגורה: 'מָחֹז' ו'\*סְגֹר' (כפי שיש לגרוס כנראה באיוב מא 7 במקום צורת הבינוני הפועל 'סְגֹר').<sup>27</sup> לגבי הצורה 'מָחֹז', שמקורה באכדית *māḥāzu* 'נמל, מעגן', הציג מנקובסקי כי מדובר בהתפתות פונטית פנים-עברית בהשפעת המשקל השמני מְקֹל. בהקבלה לכך, לגבי 'דָרֹר', ואף לגבי '\*סְגֹר' – אם אמנם הניקוד הזה, ולא '\*סְגֹר', משקף את צורת היסוד הצפויה בעברית – אפשר להציע כי מדובר בהשפעת המשקל קְטֹל, המלכד בתוכו שני משקלים מקוריים: *qitāl* ו-*quṭāl* (האחרון הוא המשקל של הצורה הניאו-אשורית *durāru*).<sup>28</sup>

אמנם במקרא שם העצם 'דָרֹר' מופיע תמיד כמושא הישיר של הפועל קר"א – היצא היחיד מכלל זה הוא הפסוק יחזקאל מו 17, שם מדובר על 'שְׁנַת הַדָּרֹר' כתיאור זמן ולא כמושא של פועל כלשהו – ואילו באכדית, התקנת צו בעניין *durāru* (*an*) מצוינת בפועל 'לשים, להניח, להציב'.<sup>29</sup> אך עם שאילת שם עצם מסוים משפה אחת לאחרת, לא רק הפועל המשמש איתו אלא גם המשמעות המדויקת של שם העצם עצמו עשויה להשתנות.<sup>30</sup> אפשר

City, NJ 2009, p. 84

Mankowski, *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew* (above, n. 23), pp. 89–90, 27  
108–109

P. Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew* (tr. and rev. by ראו *qitāl* ו-*quṭāl*) 28  
T. Muraoka; *Subsidia Biblica* 27), rev. edn., Rome 2006, §88Ed-e

ראו *andurāru* CAD A/2, pp. 115b–117b, s.v.

דוגמה לכך היא שם העצם 'אֶשְׁכָּר', המופיע במקרא במשמעות 'תשלום, מס, מנחה לשליט' 30  
(יחזקאל כו 15; תהילים עב 10). מקורו ללא ספק בשם העצם האכדי *iškaru*, שנשאל בעצמו מהשומרית *ešgar*. אולם המשמעות העיקרית של שם העצם האכדי היא 'מכסת עבודה, חומרי גלם למילוי המכסה', ורק במקרים מסוימים הוא ציין את תוצרי העבודה שהועברו לגורם המנהלי אשר קבע את המכסה; מובנו של 'אֶשְׁכָּר' במקרא מבוסס על

אף להציע שהשימוש הגורף בפועל קר"א עם 'דְרֹר' כמושא ישיר בעברית המקראית הוא ביטוי נוסף לכך שכל שימושו של שם העצם 'דְרֹר' תלויים למעשה בהופעתו הראשונה בסה"ק, אשר חידש את מטבע הלשון הזה. שאלת משמעותו המדויקת של שם העצם 'דְרֹר' ומקבילו באכדית דורשת בירור נוסף, לאור הערתו של מנקובסקי על כך שבעוד המקורות המסופוטמיים מהאלף השני לפסה"נ משתמשים במונח *(an)durāru* על מנת לציין שמיטת חובות, השבת קרקעות לבעליהן ושחרור עבדים, בתקופה הניאו-אשורית נראה כי המונח הזה צומצם לשמיטת החובות בלבד, בניגוד למשמעותו של 'דְרֹר' במקרא.<sup>31</sup> בהקשר הזה יש לציין, ראשית, כי הרעיון הגלום במונח *(an)durāru* – צו מלכותי שעניינו השכנת צדק חברתי וכלכלי – כולל הן שמיטת חובות, הן שחרור עבדים, והן השבת קרקעות לבעליהן, ואי אפשר להפריד בין רכיבים אלה.<sup>32</sup> שנית, כמה שנים לאחר פרסום ספרו של מנקובסקי

גון המשמעות הזה (above), Mankowski, *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew* [above, n. 23], p. 42; Tawil, *An Akkadian Lexical Companion for Biblical Hebrew* [above, n. 26], p. 39 והשוו *iškaru* A (CAD I–J, pp. 244b–249b, s.v. *iškaru* A) דוגמה נוספת היא שמות העצם 'מִקְס' (במדבר לא 28, 37–41) ו'מִכְסָה' (שמות יב 4; ויקרא כו 23), שמשמעותם במקרא היא 'מנה קצובה, סכום קצוב הניתן כתרומה'; שניהם שאולים מהאכדית *miksu* 'חלק מתבואת השדה הניתן לאריס או לבעלים של הקרקע, היטל, מס' (Mankowski, *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew* (ibid), pp. 92–93; Tawil, ibid [above, n. 26], p. 211 והשוו *miksu* (CAD M/2, pp. 63b–65b, s.v. *miksu*) גם במקרה הזה, המונח השאול בעברית קיבל רק אחד מגוני המשמעות של המונח המקורי באכדית. יש לציין כי הפעלים המשמשים במקרא עם שם העצם 'אֶשְׁכַּר' – שו"ב וקר"ב, שניהם בהפעיל – שונים מהפעלים המשמשים עם שם העצם *iškaru* באכדית, ואף הפועל רו"ם, בהפעיל, המשמש עם שם העצם 'מִקְס' במדבר לא 28 שונה מהפעלים המשמשים באכדית עם שם העצם *miksu* (מאידיך גיסא, הצירוף 'לְמִכְסָה עֲתִיק' ביחזקאל כג 18 הוא כנראה ביטוי שנשאל בשלמותו מהניב הבבלי המאוחר של האכדית, *miksu sūtuqu*, והכתיב שלו בנוסח המסורה משובש – ראו R. Goldstein, 'A Neo-Babylonian Administrative Term in Isaiah 18 [2012], pp. 239–247

Mankowski, *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew* (above, n. 23), p. 51 31  
למשמעות המונח האכדי ומקבילו השומרי ראו לעיל הערה 21. יש לציין כי הצו המלכותי 32  
המסופוטמי לא חל על כל החובות, הקרקעות והעבדים אלא רק על חובות של התושבים לאוצר המלוכה וחובות פרטיים שנלקחו לצורך מחיה (להבדיל מחובות לצורך פעילות עסקית), על הקרקעות ששועבדו לחובות אלה, ועל תושבים חופשיים שנכבשו לעבדות עקב חוב כספי או מסיבה אחרת, אך לא על מי שנלקחו בשבי במלחמה או נולדו עבדים

ראה אור המחקר המקיף של פייר וייאר על תופעת ה־*an*durāru באימפריה הניאו־אשורית.<sup>33</sup> בין שלל העדויות לתופעה הביא וייאר כמה דוגמאות שבהן מסתבר כי מדובר בשחרור עבדים.

כך, שטר מהרבע הראשון של המאה השמינית לפסה"נ, שנמצא בעיר פֶּלַח (כיום נימרוד) מתעד מכירת שישה עבדים בידי בֶּל־אָלִי (Bēl-āli), בנו של מוֹשֶׁזִּיב־אֵלוּ (Mušēzib-ilu), סופר המקדש מהעיר אשור, לסופר הארמון בשם נַבּוֹ-תּוּכְלָתוּ-אוּצָלִי (Nabû-tuklātu-ušalli).<sup>34</sup> אחד מתנאי המכירה הוא:

(13) *šum-mu ni[š]ū(U[N].MEŠ) ša-tu-nu<sup>1</sup> (14) ina du-ra-ri ú-šu-ú*  
 (15) *mBēl(EN)-āli(URU) kás-pu a-na bēli(EN.MEŠ)-šú (16) ú-ta-a-ra*  
 אם האנשים הללו ייצאו בעקבות (צו) *durāru*, בֶּל־אָלִי ישיב את הכסף לבעליהם.

(16'–13', שורות 248, CTN 2)

ג'ון ניקולס פוסטגייט, המהדיר הראשון של התעודה, ציין כי צו *durāru* היה אמור לשמוט את החוב המקורי שבגיניו שועבדו האנשים אשר היו מושא העסקה, ולכן שמיטת החוב הייתה מוציאה אותם לחופשי. בהתאם לכך, התנאי המצוטט לעיל נועד להבטיח לקונה שהוא יקבל את כספו בחזרה אם העבדים לא יעמדו לרשותו בעקבות צו כזה, שאת מועד פרסומו אי אפשר היה לחזות מראש.<sup>35</sup> וייאר חלק על פירושו של פוסטגייט וטען כי במקרה של פרסום צו *durāru*, העבדים היו אמורים לשוב לבעליהם הקודמים, כך שעסקת המכירה הייתה מתבטלת והקונה היה אמור לקבל את כספו בחזרה. אולם, מצד אחד, לא ברור מדוע צו *durāru* היה אמור לבטל עסקת מכירה בין שני אנשים אמידים משכבת העילית החברתית של ממלכת אשור שלא נועדה לספק לשום צד צורכי

I. Eph'al-Jaruzelska, "Lightening the Yoke": The Exercise of Power and Royal

(Legitimacy in the Ancient Near East', *Orientalia* NS 89 [2020], pp. 201–202

P. Villard, 'L(*an*)durāru à l'époque néo-assyrienne', *RA* 101 (2007), pp. 107–124 33

J.N. Postgate, *The Governor's Palace Archive* (CTN 2), London 1973, pp. 230–232, 34

Villard, 'L(*an*)durāru à l'époque néo-assyrienne' וראו pls. 85, 93c, no. 248

(above n. 33), p. 111

Postgate, *The Governor's Palace Archive*, (above, n. 34), p. 232 35



מחיה בסיסיים;<sup>36</sup> ומצד שני, אילו היה מדובר בביטול העסקה, השבת הכסף לקונה הייתה מובנת מאליה, וספק אם נדרש תנאי מיוחד כדי להבטיח זאת. לכן הצעתו של פוסטגייט מתקבלת יותר על הדעת. יתרה מזאת, כמה שטרי מכירה נוספים של עבדים ושטרי חוב עם שעבוד קרקעות מתקופת האימפריה הניאו-אשורית מציינים, במפורש או במשתמע, כי המכירה או ההלוואה אירעה לאחר פרסום צו *durāru*.<sup>37</sup> סביר להניח כי ציון זה נועד לשלול את החלת הצו, שהתייחס למעשים אשר אירעו קודם פרסומו, על העסקאות שתועדו באותם שטרות ולמנוע את שחרור העבדים או השבת הקרקעות בעקבות הצו. מקרה אחר מתועד במכתבו של שר-אֶמֻר־נִי (Šarru-ēmuranni), מושל פחוט זְמוּאָה (Zamua) במבואות המערביים של הרי הזאגרוס, לסרגון ב' מלך אשור זמן מה לאחר שזה כבש את ארץ בבל בשנים 710–709 לפסה"נ:<sup>38</sup>

(Rev. 14<sup>)</sup> *mārū*(DUMU) *Bābili*(KÁ.DINGIR.RA<sup>ki</sup>) (15<sup>)</sup> *ina muḫḫi*(UGU) *šarri*(LUGAL) *be-lí-ia* (16<sup>)</sup> *i-tal-ku-u-ni a-na ma-ḫi-ir-te* (17<sup>)</sup> *ki-i du'-ra-ru* (18<sup>)</sup> *šarru*(LUGAL) *be-lí iš-kun-u-ni* (19<sup>)</sup> *nišū*(UN.MEŠ) *issi*(TA) *pa-ni-šú-nu* (20<sup>)</sup> *ma-a-a'-du* (21<sup>)</sup> *ú-še-ḡi-a* (22<sup>)</sup> *šarru*(LUGAL) *be-lí* 'a<sup>1</sup>-bu-'tú<sup>1</sup> (23<sup>)</sup> [x x x] 'li<sup>1</sup>-qi-bu-u-ni-šú-nu *issi*(TA) *pāni*(IGI) *ga-li-te* [x x x] 'x<sup>1</sup> li-gi-ru-ru

אנשי בבל באו אל המלך אדוני (בעניין הזה): לפנים, כאשר המלך אדוני התקין (צו) *durāru*, הוא הוציא אנשים רבים מחזקתם. ראוי כי אדוני המלך [. . .] את הדבר וידבר אתם (כך ש)הם יפחדו מהגליה [ומ. . .].

(23'–14' שורות, SAA 5 203, צד האחור, שורות 14'–23')

36 השוו לעיל הערה 32. המעמד המיוחד של עסקאות שנועדו להבטיח צורכי מחיה בסיסיים בעת מצוקה משתקף גם בשטרי מכירה מהתקופה הניאו-אשורית, ומסתבר כי מעמד זה היה קשור להחלת צו *durāru* על אותן העסקאות (ראו Villard, 'L'(an)*durāru* à l'époque (néo-assyrienne' [above, n. 33], p. 119–120

Ibid., pp. 112–115 37

G.B. Lanfranchi and S. Parpola, *The Correspondence of Sargon II, Part II* (SAA 38 Villard, 'L'(an)*durāru* à l'époque néo-assyrienne' (5; וראו Villard, 'L'(an)*durāru* à l'époque néo-assyrienne' (above, n. 33), p. 115 State Archives of Assyria (SAA) of Assyria (SAA) of Assyria (SAA) של הפרויקט (http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus) Archives of Assyria Online

השתלטותו של סרגון ב' על ארץ בבל הביאה להתקנת צו *durāru* בנוגע לארץ זו,<sup>39</sup> ובעקבות כך איבדו רבים מתושבי העיר בבל את עבדיהם. נראה כי אין מדובר בהשבת העבדים לבעליהם הקודמים – מהלך שהיה מערער את יחסי הכוחות שהתגבשו בחברה הבבלית בלי להרחיב באופן ברור את בסיס התמיכה בשלטונו החדש של סרגון ב' – אלא בשחרור תושבי ארץ בבל שהיו מלכתחילה חופשיים ונכבשו לעבדות בנסיבות שונות, כגון חובות כספיים. אותם בבליים שחירותם הושבה להם היו כנראה גורם חברתי משמעותי ותמכו מטבע הדברים במי שהוציאם מעבדות לחירות. בני שכבת העילית שאיבדו את עבדיהם נפגעו והגיעו אל המלך כדי להתלונן על הצו, אך שר־אֶמֶרְנִי הבהיר כי אפשר להקשיב לדבריהם אבל אין להיענות להם, וראוי להשתקם באיום הגליה.

באשר להשבת הקרקעות לבעליהן, עיקר העדויות מהתקופה הניאו־אשורית מגיע משטרי הלואה עם שעבוד קרקע המציינים כי ההלוואה ניתנה לאחר פרסום צו *durāru*, ולפיכך הצו לא יחול על השעבוד. אך יש תעודה אחת מנינווה שעניינה החכרת קרקע חקלאית בידי אדם בשם חנן (Ḫananu) לאדם אחר בשם סִילִים־אֶשׁוּר (Silim-Aššur), לשמונה שנים שבמהלכן הקרקע נועדה להיות מעובדת ומוֹבָרֶת לסירוגין.<sup>40</sup> אחרי רשימת העדים והתאריך – יום 12 לחודש טבת, שנת האֶפֹּנִים של בַּנְבָּה (Banbâ), היא 676/5 לפסה"נ – בא התנאי:

(Rev. 13) *šum-ma du-ra-ru šá-kin* <sup>m</sup>S[*i-lim-Aššur*] <sup>(14)</sup> *kasap*(KÜ.

BABBAR)-*šú i-da-gal*

אם יותקן (צו) *durāru*, ס[ילים־אשור] יראה את כספו (מושב לו).

(14–13) SAA 6 226, צד האחור, שורות 13–14)

כמו בשטר מכירת העבדים מִפְלַח שנידון לעיל, התנאי הזה מבטיח את זכות החוכר לפיצוי אם ייאלץ להשיב את הקרקע לבעליה בעקבות צו *durāru* מלכותי.

39 Villard, 'L'(an)*durāru* של סרגון ב' (à l'époque néo-assyrienne' [above, n. 33], pp. 108–110

40 T. Kwasman and S. Parpola, *Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh, Part I: Tiglath-pileser III through Esarhaddon* (SAA 6), Helsinki 1991, pp. 180–

Villard (ibid), p. 113 וראו 181; no. 226

ומה באשר למקרא? כפי שצוין לעיל, הפסוק ויקרא כה 10, שבו מופיע המונח 'דָּרוֹר', הוא חלק מחוקי היובל, המובאים בפרק כה של ספר ויקרא. חוקים אלה מדגישים כי בשנת היובל ישוב כל אדם בישראל 'אִישׁ אֶל-אֶחָיו וְאִישׁ אֶל-מִשְׁפַּחְתּוֹ'. נחלות הקרקע שנמכרו ישובו לבעליהן המקוריים בשנת היובל (פס' 23–34), והעבדים מבני ישראל ישתחררו בשנת היובל, בין אם נמכרו לבני עמם או לגר הגר בתוכם (פס' 39–55).<sup>41</sup> כפי שציין יעקב מילגרם בפירושו לספר ויקרא, הדגשת השיבה למצב הקדום, השבת נחלות קרקע לבעליהן ושחרור העבדים תואמים כולם את מאפייניו של נוהג ה־*an*durāru במסופוטמיה.<sup>42</sup>

לאור הדוגמאות שהובאו לעיל יש להוסיף כי מאפיינים אלה נמשכו עד לתקופת האימפריה הניאו-אשורית, אך אין עדויות להמשך קיומו בפועל של נוהג ה־*an*durāru בתקופת האימפריה הניאו-בבלית (625–539 לפסה"נ) או האח'מנית (538–331 לפסה"נ).<sup>43</sup> מבחינה לשונית קיימת זיקה הדוקה דווקא בין המונח הניאו-אשורי *durāru* למונח המקראי 'דָּרוֹר', ויש בכך כדי לייחס את הופעתו של המונח המקראי להשפעה ניאו-אשורית, בין אם מדובר בשאילה

41 בשונה מחוקי ספר הברית (שמות כא 2–6) וחוקי ס"ד (דברים טו 12–18), סה"ק אינו מכיל חוק המחייב שחרור עבד עברי בשנה השביעית לעבודתו.

42 J. Milgrom, *Leviticus 23–27*, pp. 2166–2169

43 מיכאל יורסה ציין כי מתוך מקורות יווניים קלסיים אפשר להסיק שמלכי פרס האח'מנית הנהיגו מפעם בפעם שמיטת חובות הנובעים מפיגור בתשלום המיסים לאוצר המלוכה, אך לא שמיטת חובות פרטיים וצעדים הכרוכים בה כגון שחרור עבדים שנכבשו לעבדות בגין חובות או החזרת קרקע לבעליה המקוריים לאחר שניטלה מהם בשל אי תשלום חוב. המונח *andurāru* מתועד במקורות מהתקופה הניאו-בבלית והאח'מנית רק פעמים ספורות, ומצוי אך ורק בטקסטים ספרותיים המתארים מעשי צדק שלהם יש לצפות ממלך עתידי, או אף מגורם אלוהי (M. Jursa, 'Debts and Indebtedness in the Neo-Babylonian Period', M. Hudson and M. Van De Mieroop [eds.], *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East*, Bethesda, Md. 2002, pp. 212–213). גם במקורות המעטים הללו, צורת המונח היא הצורה הרגילה המופיעה באכדית החל מראשית האלף השני לפסה"נ, *andurāru*, ולא *durāru* כמו בתקופת האימפריה הניאו-אשורית. הצווים ממצרים התלמית ומאתונה הקלסית בדבר שמיטת חובות ושחרור בני אדם וקרקעות ששועבדו לחובות, הנוכרים בפירושו של מילגרם לויקרא כה (8, [above, n. 8]), Milgrom, *Leviticus 23–27* (p. 2168), מקבילים במידה מסוימת לחוק היובל, אך אין להניח שהייתה להם השפעה ישירה על חוקי סה"ק, ודאי שאין בהם כדי להסביר את השימוש במונח 'דָּרוֹר' בהקשר הזה.

ישירה או בגזרון פנים־עברי בהשפעת המונח הניאו־אשורי. החידושים שחידש סה"ק – הן בשימוש הפועל קר"א עם שם העצם 'דרור' והן בהוראה כי קריאת הדרור תתרחש בסופו של מחזור סדיר בן חמישים שנה – אין בהם כדי לבטל את ההשפעה הניאו־אשורית.

באיזה ערוץ הגיעה השפעה זו ליהודה? השאלה מתחדדת לאור העובדה שהמילה 'דרור' אינה מתועדת בארמית – והרי לאור מעמדה של הארמית כשפת התקשורת הבינלאומית בתקופת האימפריה הניאו־אשורית סביר היה לצפות שמונחים אשוריים ייקלטו בעברית בתיווכה של שפה זו.<sup>44</sup> אולם יש עדויות גם לשאילה ישירה מהניב הניאו־אשורי של האכדית לעברית, כמו המילה 'ציר' – 'שליח דיפלומטי' (אכדית *šīru*). חיים תדמור אף ציין את המילה הזאת כמונח היחיד לנושא משרה ממלכתית שנשאל מן האכדית ונכנס לשימוש שוטף בעברית בתקופת האימפריה הניאו־אשורית, להבדיל ממונחים כגון 'טפסר', 'רב־שקה' ו'תרתן' ששימושם בעברית הוגבל לציון שרים, פקידים וקצינים נושאי תארים אלה במנגנון הממלכתי האשורי.<sup>45</sup> מנקובסקי וטוויל קיבלו וחזקו את הצעתו של תדמור בעניין המונח 'ציר', אם כי מנקובסקי חלק עליו בנוגע להיותו המקרה היחיד של מונח שאול מהניב הניאו־אשורי לציון פקיד ממלכה שנכנס לשימוש שוטף בעברית.<sup>46</sup> והנה, המונח 'ציר' במשמעות 'שליח' כמעט ואינו מתועד בארמית; הוא מצוי במשמעות זו רק פעם אחת,

44 למעמד הארמית כשפת תקשורת בינלאומית בתקופת האימפריה הניאו־אשורית ולחידרת הארמית בתקופה זו גם ללב ארץ אשור ולמחוזות המזרחיים של האימפריה, ראו לאחרונה H. Gzella, *A Cultural History of Aramaic from the Beginnings to the Advent of Islam* (HdO I/111), Leiden 2015, pp. 104–156. להשפעת האכדית על הארמית – השפעה ששורשיה בתקופת האימפריות הניאו־אשורית והניאו־בבלית – ראו S.A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic* (AS 19), Chicago 1974.

45 H. Tadmor, 'Was the Biblical *sāris* a Eunuch', Z. Zevit, S. Gitin and M. Sokoloff (eds.), *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake, In. 1995, pp. 323–324.

46 Mankowski, *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew* (above, n. 23), pp. 132–133; Tawil, *An Akkadian Lexical Companion for Biblical Hebrew* (above, n. 26), p. 322. השגתו של מנקובסקי על תדמור נוגעת, בין היתר, למונח המקראי 'סָרִיס', שמקורו ודאי באכדית *ša rēši*, והרכבו הפונטי – עם העיצור *s* במקום *š* – נותן יסוד להניח שגם המונח הזה נשאל מהניב הניאו־אשורי (Mankowski, p. 125). נראה כי מבחינה זו הצדק עם מנקובסקי, אך המחלוקת בעניין אינה קשורה ישירות לדיון הנוכחי.

במגילה החיצונית לבראשית מקומראן (טור vi, שורה 13), ושם מדובר ככל הנראה על שאילה מהעברית דווקא.<sup>47</sup>

אם הקשרים הדיפלומטיים של ישראל ויהודה עם אשור היו הרקע לשאלת המילה 'צִיר' לעברית שלא דרך הארמית, נוכחות המנהל האשורי ומתיישבים מארץ אשור בשטחי ממלכת ישראל לשעבר לאחר כיבוש הסופי וסיפוחה לאשור בימי סרגון ב' (721–705 לפסה"ג), ואף נוכחותם של פקידים וקציני צבא אשוריים ביהודה בימי הכפפתה למרות האשורית, היו רקע הולם לשאלת המונח האשורי *durāru* לעברית כ'דְרֹר', או להתפתחות פנים-עברית של 'דְרֹר' בהשפעת המונח האשורי.<sup>48</sup> השפעה אשורית זו באה לידי ביטוי לראשונה בהופעת המונח 'דְרֹר' בויקרא כה 10.

### 3. 'אַזְרַח'

המילה 'אַזְרַח' מופיעה במקרא, לציון אדם השייך מלידתו לעם ישראל ולארצו, מספר רב של פעמים – שישה עשר מופעים בסך הכול, שישה מתוכם בסה"ק (ויקרא יז 15; יח 26; יט 34; כג 42; כד 16, 22).<sup>49</sup> שמונה מופעים נוספים

C. Stadel, *Hebraismen in den aramäischen Texten vom Toten Meer*, Heidelberg 47  
2008, pp. 21–22

העדות לנכחות האשורית בתחום ממלכת ישראל לשעבר, ואף בתחום ממלכת יהודה, 48  
נדונו רבות במחקר. ראו לאחרונה: S.Z. Aster and A. Faust, 'Administrative Texts, Royal Inscriptions and Neo-Assyrian Administration in the Southern Levant: The View from the Apek-Gezer Region', *Orientalia* NS 84 (2015), pp. 293–308; A. Faust, 'The Assyrian Century in the Southern Levant: An Overview of the Reality on the Ground', S.Z. Aster and A. Faust (eds.), *The Southern Levant under Assyrian Domination*, Winona Lake, In. 2018, pp. 20–55; P. Zilberg, 'The Assyrian Provinces of the Southern Levant: Sources, Administration and Control', *ibid.*, pp. 56–88; *idem.*, 'The Assyrian Empire and Judah: Royal Assyrian Archives and Other Historical Documents', S. Ganor et al. (eds.), *From Sha'ar Hagolan to Shaaraim: Essays in Honor of Prof. Yosef Garfinkel*, Jerusalem 2016, pp. 383–405. ושם ספרות קודמת.

משפחת הַאֲזְרַחִי, שאליה השתייכו משוררי חוכמה (מלכים ב ה 11; תהילים פח 1; פט 1), 49  
היא עניין בפני עצמו, ונראה כי מדובר בצורה חלופית של שם משפחת זֶרַח, המיוחסת בכתובים שונים לשבט יהודה, לשבט שמעון או לאֲדוּמִים – ראו N. Amzallag, *Esau in*

מצויים בחלקים שונים של הרובד הכוהני בתורה, בכתובים שיש יסוד סביר לראות בהם עקבות עריכה ברוח סה"ק (שמות יב 19, 48–49; ויקרא טז 29; במדבר ט 14; טו 13, 29–30).<sup>50</sup> מופע אחד נוסף הוא בסיפור בניית המזבח בהר עיבל על ידי יהושע (יהושע ח 33), שם המילים 'פָּגַר כְּאֶזְרָח' הן כנראה תוספת של מעתיק מאוחר שהושפע מהרובד הכוהני שבתורה, כולל סה"ק.<sup>51</sup> והמופע האחרון הוא בקובץ החוקים שבסוף ספר יחזקאל, בציווי הנוגע לחלוקת הארץ לבני ישראל בנחלה (יחזקאל מז 13–23). לפי הציווי הזה, גם הגרים הגרים בקרב בני ישראל ראויים לקבל נחלה עם השבט שבתוכו הם יושבים: 'וְהָיָה תַפְּלוּ אֹתָהּ בְּנַחֲלָה לְכֶם וְלַהֲגָרִים הַגָּרִים בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר־הוֹלְדוּ בְּנִים בְּתוֹכְכֶם וְהָיוּ לְכֶם כְּאֶזְרָח בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲתֶכֶם יַפְּלוּ בְּנַחֲלָה בְּתוֹךְ שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל. וְהָיָה בְּשֵׁבֶט אֲשֶׁר־גָּר הַגָּר אִתּוֹ שָׁם תִּתְּנוּ נַחֲלָתוֹ נָאִם אֲדֹנָי ה' (יחזקאל מז 22–23). תפיסה מרחיקת לכת זו, הרואה גם את הגרים כראויים לנחלה, מושפעת כנראה מעקרון השוויון בין בני ישראל לגרים שבקרבתם, הבא לידי ביטוי בולט בסה"ק, ומעניקה לו פיתוח נוסף.<sup>52</sup>

*Jerusalem: The Rise of a Seirite Religious Elite in Zion at the Persian Period* (CRB 85), Pendé, France 2015, pp. 27–28; B. Gosse, 'Le livre d'Isaïe et la vengeance contre Edom, Is 60,1–3 comme réponse à Dt 33,2 (racine *zhr*), et l'opposition entre les Coréites et les Ezrahites', *BN* 185 (2020), pp. 19–32 משפחה זו לקהל הלויים המשוררים בבית המקדש שבירושלים הוא שאלה בפני עצמה, ואין הכרח להניח, עם החוקרים הנזכרים לעיל, כי הדבר אירע בתקופה הפרסית; אך סוגיה זו ראויה לדיון נפרד.

50 לסימני עריכה ברוח סה"ק בכתובים אלה ראו: קנוהל, מקדש הדממה (לעיל הערה 2), עמ' 25, 28; J. Milgrom, 'Hr in Leviticus and Elsewhere in the Torah', R. Rendtorff (ed.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (VT Sup 93), Leiden 2003, pp. 31–33; idem., 'From the Workshop of the Redactor Hr: An Egalitarian Thrust', S. M. Paul et al (eds.), *Emanuel: Studies in the Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VT Sup 94), Leiden 2003, pp. 744–745, 747–750, 752; Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch* [above, n. 3], pp. 348–350, 564–567, 570–571; J.S. Baden, 'Identifying the Original Stratum of P: Theoretical and Practical Considerations', *The Strata of the Priestly Writings* [above, n. 3], pp. 25–27

51 ש' אחיטוב, יהושע, עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ו, עמ' 143–144; H.N. Rösel, *Joshua* (HCOT), Leuven 2011, p. 138

52 ר' כשר, יחזקאל, עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים תשס"ד, כרך ב, עמ' 919

המונח 'אֶזְרָח' מופיע כמעט תמיד לצד המונח 'גֵּר', המשמש לו משלים מנוגד: האזרח הוא מי ששייך לעם ישראל ולארצו מעצם לידתו, ואילו הגר הוא אדם ממוצא זר שהתיישב בקרב עם ישראל במהלך חייו.<sup>53</sup> קובצי חוק אחרים שבתורה נוקטים במונחים שונים על מנת להבחין בין אדם ישראלי מלידה ובין הגר: 'לֹא־תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה אֹתָהּ וּבְנֶהָ וּבְתָרְךָ עִבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וּבְהִמְתְּךָ וּגְרֶךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֶיךָ' (שמות כ 10; והשוו דברים ה 14); 'לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלִגֵּר וְלִתּוֹשָׁב בְּתוֹכָם תְּהִינָה שִׁשְׁ־הָעָרִים הָאֵלֶּה לְמִקְלָט' (במדבר לה 15); 'לֹא־תַעֲשֶׂק שְׂכִיר עֲנִי וְאֶבְיוֹן מֵאֶחָיֶךָ אוּ מִגֵּר אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ בְּשַׁעֲרֶיךָ' (דברים כד 14). נמצא אפוא שהמונח 'אֶזְרָח' שייך לאגרון המובהק של סה"ק, והופעתו מחוץ לסה"ק מושפעת ממקור זה.

ומה באשר למוצאו של שם העצם 'אֶזְרָח'? המילונים ללשון המקרא מציעים לגזור אותו מהשורש זר"ח שפירושו 'לזרוח, להופיע' (*drh*) בערבית הקלסית ובדרום-הערבית העתיקה), כציון לאדם העולה ומופיע על אדמת עמו, או מהשורש זר"ח שפירושו 'להיות ממוצא טהור' (*srh*) בערבית הקלסית).<sup>54</sup> יתרונה הבולט של האפשרות הראשונה נובע מכך שהפועל זר"ח 'לזרוח, להופיע' מתועד היטב בעברית המקראית.<sup>55</sup> הפעם היחידה במקרא כולו, שבה מצוי שם העצם 'אֶזְרָח' במשמעות שאינה

Cook, *Ezekiel 38–48* (above, n. 12), pp. 279–281

53 בכמה כתובים המושפעים מסה"ק מצוי הצירוף 'אֶזְרָח הָאָרֶץ' (שמות יב 19, 48; במדבר ט 14), התולה לכאורה את מעמדו של האזרח בשייכותו לארץ ישראל. אולם הכתובים שבסה"ק עצמו תולים את מעמדו של האזרח דווקא בהשתייכותו לעדת בני ישראל: 'כָּאֶזְרָח מִכֶּם יְהִי לְכֶם הַגֵּר' (ויקרא יט 34); 'כָּל־הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בְּסֶפֶת' (ויקרא כג 42), 'וְנִקַּב שֵׁם־ה' מוֹת יוֹמֵת רְגוֹם יְרָגְמוּ־בּוּ כָל־הָעֵדָה כְּגַר כָּאֶזְרָח' (ויקרא כד 16). גם חוק הנחלה ביחזקאל מזו 13–23, המושפע כאמור מסה"ק, נוקט בקו המחשבה הזה: 'וְהָיָה לְכֶם כָּאֶזְרָח בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל' (פס' 22).

54 את הגישה הראשונה אימצו F. Brown, S.R. Driver and C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907, p. 280; and *English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907, p. 280; Koehler and Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (above, n. 22), pp. 28, 281.

55 ואכן, גזירת שם העצם 'אֶזְרָח' מהשורש הזה היא האפשרות שנוקט בה המילון המשווה של השפות השמיות מיסודו של דוד כהן: Cohen, Bron and Lonnet, *Dictionnaire des racines sémitiques* (above, n. 21), fasc. 4, p. 341, s.v. *drh*, 1

קשורה למעמדו של אדם בישראל, היא בתהילים לז 35: 'רְאִיתִי רָשָׁע עֲרִיץ וּמִתְעַרֵּה כְּאֶזְרַח רַעְנָן'. שלמה מורג הקדיש מאמר מפורט לפסוק הזה, ובו טען, בין היתר, כי בשפות שונות – הן במשפחת הלשוניות השמיות והן מחוץ לה – יש קשר בין השדות הסמנטיים של אור, צמיחה, לידה וביאה לעולם.<sup>56</sup> לדברי מורג, 'משמעותה הראשונית של תיבת "אזרח" הריהי "צמח", "אילן", ומשמעות זאת – שיסודה בזיקה הסימאנטית שבין הזריחה לבין הצמיחה – לא שרדה אלא בכתוב אחד במקרא';<sup>57</sup> ואילו השימוש במילה 'אֶזְרַח' לציון אדם השייך מלידתו לעם ישראל הוא שימוש משני. הצעתו של מורג מתקבלת על הדעת, אך עולה השאלה למה השימוש המשני במילה 'אֶזְרַח' במקרא הפך לנפוץ הרבה יותר משימושה המקורי, ומדוע שם עצם לציון אדם השייך לחלקת אדמה או לקבוצת אנשים מסוימת מלידתו לא נגזר מהשורש זר"ח (*drh*) בשום שפה שמית אחרת.<sup>58</sup>

מאידך גיסא, בשנת 1984 הציע קרלהיינץ דלר, כי המילה 'אֶזְרַח' במקרא אינה אלא גלגול של המילה *umzarḥu* 'יליד בית, יליד הארץ', המופיעה במקורות אשוריים בין המאה השלוש עשרה ובין המאה השביעית לפסה"נ.<sup>59</sup> כעבור כמה שנים עמד דלר על כך שאותה המילה מופיעה, בצורה *umšarḥu(m)*, כבר בתעודות מהמאה השמונה עשרה לפסה"נ שנמצאו בעיר

56 ש' מורג, 'זמתערה כאזרח רענן (תהילים לז: לה)', תרביץ מא (תשל"ב), עמ' 1–23.

57 שם, עמ' 9.

58 קהלר ובאומגרטנר מציינים במילונם, כמקבילה אפשרית ל'אֶזְרַח' בלשון המקרא, את המילה 'מזרח' המציינת קבוצת אנשים – לשיטתם, משפחה מורחבת – בכתובות הפוניות מהאגן המערבי של הים התיכון, המתוארכות לתקופה שבין המאה השלישית ובין המאה הראשונה לפסה"נ (Koehler and Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon* [of the Old Testament] [above, n. 22], p. 28). אולם נראה כי המשמעות הראשונית של המילה 'מזרח' בפוניית היא סמל או נס שסביבו נאספה קבוצת אנשים בנסיבות מסוימות – בלי שיתקיימו בין אותם אנשים בהכרח קשרי משפחה – ובעקבות זאת שימשה המילה כדי לציין את אותה קבוצת אנשים (E. Lipiński, 'Mizreh', idem. [ed.], *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turhnout 1992, p. 295). השימוש בשם העצם 'מזרח' לציון סמל או נס – דבר הנישא אל על ונראה לעיני כול – הולם את המשמעות הראשונית של השורש זר"ח (*drh*) 'לזרוח, להופיע', אך כיוון ההתפתחות המשמעית המשתקף כאן שונה מזה שהציע מורג לגבי שם העצם 'אֶזְרַח' בעברית המקראית.

59 K. Deller, 'Assyrisch *um/nzarḥu* und Hebräisch *'äzrah*', *ZA* 74 (1984), pp. 235–239.



מארי לגדת הפרת התיכון.<sup>60</sup> חילופי העיצור השורק הפותח את ההברה השנייה, כמו גם חילופי העיצור  $m/n$  בסוף ההברה הראשונה, מלמדים כי מקור המילה הוא כנראה בשפה החורית, שדובריה חיו באלף השני לפסה"נ לאורך מרחב דמוי קשת המשתרע מהרי הזאגרוס במערב איראן, עבור ברכסי ההרים של מזרח אנטוליה, עד האזור של סוריה וכנען במערב.<sup>61</sup> ואכן, במילון המקיף לשפה החורית שפורסם לאחרונה, המילה *umzarḫu* מובאת – בצורה החלופית *unzarahḫe*, המתאימה לתבנית של צורות היסוד בחורית – כשייכת לשפה זו.<sup>62</sup> אחת הדוגמאות המובהקות לשימוש במונח *umšarḫu/umzarḫu* בתעודות מארי היא דבריו של המלך סַמְסִי־אָדוּ (Samsī-Addu), אשר הקים סביב 1800 לפסה"נ ממלכה גדולה שהקיפה את כל שטחי צפון מסופוטמיה. דברים אלה מצוטטים במכתב ששלח בנו של סַמְסִי־אָדוּ המוצב מטעמו במארי, 'סַמַח'־אָדוּ (Yasmaḫ-Addu), לבן אחר שלו, אִישְמָה־דָגָן (Išme-Dagān), שהציב אביו בעיר אַפְלָתוּם צפונית לאשור.<sup>63</sup>

(<sup>5</sup>) *šarrum(LUGAL) iš-pu-ra-am-ma La-e-em* (<sup>6</sup>) *a-na še-er šarrim*  
(LUGAL) *aṭ-ru-ud a-na še-er šarrim(LUGAL)* (<sup>7</sup>) *ik-šu-ud-ma*  
*šarrum(LUGAL) ke-em id-bu-ub-[šu]m* (<sup>8</sup>) *um-ma-m[i] awīlī(LÚ.*

Idem., 'aB *umšarḫum*, mA *umzarḫu*, nA *unzarḫu/unzahḫu*, nB *unzarahḫ*', *NABU* 60  
1990/85, p. 63. הצורה *umšarḫum*, עם העיצור  $m$  בסוף המילה, שכיחה יותר בתעודות  
מארי, כדרך הצורות השמניות באכדית בתקופה הבבלית העתיקה. אך גם הצורה  
*umšarḫu*, ביחיד, מצויה לעיתים בתעודות אלה, ולמען אחידות התעתיק עם שלבים  
מאוחרים יותר של השפה האכדית, אביא כאן את הצורה בתעודות מארי ללא העיצור  
 $m$  בסוף המילה.

I. Deller, 'Assyrisch *um/nzarḫu* und Hebräisch 'āzrah' (above, n. 59), p. 236 61  
Wegner, *Einführung in die hurritische Sprache*, Wiesbaden 2000, pp. 40–41  
T. Richter, *Bibliographisches Glossar des Hurritischen*, Wiesbaden 2012, p. 491b 62  
G. Dossin, *Correspondance de Šamsī-Addu et de ses fils (suite)* (ARM 4), Paris 63  
Wu Yuhong, *A* מהדורה נוספת של מכתב זה פורסמה על ידי Wu Yuhong, 1951, pp. 122–125, no. 86  
*Political History of Eshnunna, Mari and Assyria during the Early Old Babylonian*  
*Period*, Changchun, China 1994, pp. 288–289  
J.-M. Durand, *Les documents épistolaires* נדפס על ידי J.-M. Durand, *Les documents épistolaires*  
*du palais de Mari*, II (LAPO 17), Paris 1998, pp. 562–566, no. 772  
J.M. Sasson, *From the Mari Archives: An Anthology of Old* לאנגלית התקן על ידי J.M. Sasson,  
*Babylonian Letters*, Winona Lake, In. 2015, pp. 301–302

MEŠ) *ú-um-ša-ar-ḫi* <sup>(9)</sup> *ù ša-ba-am ru-ud-da-am Ia-ás-ma-aḫ-*  
<sup>d</sup>*Addu(IM)* <sup>(10)</sup> *i-r[i-š]a-an-ni awīlī(LÚ.MEŠ) ú-um-ša-ar-ḫi* <sup>(11)</sup> [*ú-*  
*ul ad*]-*di-iš-šum-ma ú-ul aš-ku-un-nu* <sup>(12)</sup> [*pu-ḫa-a*]*t awīlī(LÚ.MEŠ)*  
*ú-um-ša-ar-ḫi* <sup>(13)</sup> [*awīlī(LÚ.MEŠ) n*]*a-si-ḫi-ma du-un-ni-na ù ru-*  
*uk-sa*

המלך (סמסי־אָדו) כתב לי, ושלחתי את לאום אל המלך. הוא הגיע אל המלך, והמלך אמר [ל]ו כך: 'סמח־אָדו ביק[ש] ממני אנשי *umšarḫu* וצבא נוסף. את אנשי *umšarḫu* [לא]נתי לו ולא הפקדתי אותם (למשימה זו). [במקום]ם אנשי *umšarḫu*, חזקו וציידו את [גדודי] הג[ו]לים'.

(ARM 4 86, שורות 5–13)

בהמשך המכתב (שורות 48–58) מדבר יסמח־אָדו על רצונו לקבל לשליטתו את ארץ שופת־שִׁמֶשׁ (Šubat-Šamaš), ששכנה בין הפרת העליון לנהר הַבְּלִיחַ'. ארץ זו הייתה אחד ממוקדי המרד שפרץ נגד סמסי־אָדו באגן הבלִיחַ' והחָבוּר ארבע שנים לפני מותו, בשנת 1772/1 לפסה"נ, אם כי כבר בחודשים הראשונים למרד השתלטו עליה כוחות צבא הנאמנים לסמסי־אָדו ולבניו. לאחר דיכוי המרד, הועברה ארץ שופת־שִׁמֶשׁ, שעיר בעלת אותו שם הייתה מרכזה המדיני, לשליטת יסמח־אָדו בשנת 1770/69 לפסה"נ.<sup>64</sup> המכתב המצוטט כאן נכתב אפוא בפרק הזמן שבין השתלטות כוחות סמסי־אָדו על שופת־שִׁמֶשׁ ובין העברת העיר הזאת והארץ שסביבה לידי יסמח־אָדו.

אחד הגורמים שתרמו להרחבת המרד נגד סמסי־אָדו היה העובדה שלמרד הזה הצטרפו אנשי תורוכו (Turukkû), אותם הגלה סמסי־אָדו למשולש החבור מהרי הזאגרוס בעקבות מסע המלחמה שלו למזרח, אשר הסתיים בכיבוש ממלכת קַבְרָה (Qabrā) שבאזור אַרְבִּיל. הצטרפות הגולים למרד, חודשים ספורים לאחר הגעתם למקום מושבם החדש, יצרה חששות מובנים בחצרות

64 נ' וסרמן וי' בלוך, האמורים: מסופוטמיה בראשית האלף השני לפנה"ס, ירושלים תשע"ט, עמ' 270–272 (התאריכים המובאים כאן נשענים על השיטה הכרונולוגית המוצגת בספר D. Charpin and N. Ziegler, *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite: (II) Essai d'histoire politique* (Florilegium Marianum 5; Mémoires de NABU 6), Paris 2003, pp. 103–110, 124–126

סמסי־אָדוּ ובניו בנוגע לאפשרות להישען על כוחות צבא שגויסו מקרב גולים באשר הם, ואף הביאה לרתיעה מביצוע הגליות נוספות כצעדי ענישה.<sup>65</sup> אולם באזור שבשליטת יַסְמַח־אָדוּ כבר היו מוצבות יחידות צבא שגויסו מקרב הגולים אשר הוגלו מארצותיהם בגל הכיבושים הקודם של סמסי־אָדוּ באזור משולש החבור והחידקל העליון. כך, כבר כמה שנים לפני פרוץ המרד נגד סמסי־אָדוּ עמדה לרשות יַסְמַח־אָדוּ במארי יחידת שומרי ראש מאנשי העיר שינמו בקרבת החידקל העליון, שאולי הוגלו מעירם בשנת האפונים של אֲבַנְי־אָדוּ (Ibni-Addu), 1778/7 לפסה"נ.<sup>66</sup> נראה, כי ציווי סמסי־אָדוּ לבנו, 'חֻזְקוּ וצִיידו את [גדודי] גל' (גל) וְלִימָה' (awīlī n) asīhīma dunninā u ruksā), מתייחס ליחידות מסוג זה, והבחנה בין הגולים (nasīhū) שעמדו לרשות יַסְמַח־אָדוּ לגדודי umšarhū (צורת ריבוי של umšarḫu), שאותם הוא ביקש מאביו אך לא קיבל, תומכת בפירוש המונח umšarḫu כ'ליד הארץ'.

מכתב אחר שהתגלה במארי ועושה שימוש במונח umšarḫu הוא M.5413, שפרסם לאחרונה במלואו מיכאל גישאר.<sup>67</sup> מכתב זה נשלח על ידי יַכְוֶרְה־אֲבִי (Zakura-abī) שליט זְלוֹחָן (Zalluhān), ממלכה קטנה בקצה המערבי של משולש החבור, אל זִמְרִי־לִים מלך מארי, בין השנה הרביעית ובין השנה השמינית למלכות זִמְרִי־לִים (1763–1759 לפסה"נ).<sup>68</sup> תוכן המכתב הוא תלונה נגד שוב־רָם (Šub-rām), שליט ארץ סוּסָה (Susā) מצפון־מזרח זְלוֹחָן, איתו הסתכסך זְכוּרָה־אֲבִי בעוד ששניהם היו כפופים למרותו המדינית של זִמְרִי־לִים:

65 וסרמן ובלוך, האַמּוּרִים (לעיל הערה 64) עמ' 269–271; Charpin and Ziegler, *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite* (above, n. 64), pp. 114–116

66 N. Ziegler, 'Zwei Söhne Samsi-Addus', K. Van Lerberghe and G. Voet (eds.), *Languages and Cultures in Contact: At the Crossroads of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm, Proceedings of the 42<sup>nd</sup> RAI (OLA 96)*, Leuven 1999, pp. 493–505; Charpin and Ziegler, *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite* (above, n. 64), p. 116, n. 343

67 M. Guichard, 'Nouvelles données sur Zalluhān, un petit royaume des bords du Habur d'après les archives de Mari', N. Ziegler and E. Cancik-Kirschbaum (eds.), *Entre les fleuves II: D'Assur à Mari et au-delà* (BBVO 24), Gladbeck, Germany 2014, pp. 92–94

68 לתארוך מלכות זְכוּרָה־אֲבִי (ששמו ידוע גם בגרסה זְכוּרָה־אֲבוּם) לתקופה זו, ראו Guichard, 'Nouvelles données sur Zalluhān' (above, n. 67), pp. 84–87

(<sup>5</sup>) [i-t]a<sup>2</sup>-[ti<sup>1</sup>-i[a<sup>2</sup> mŠu-u]b-ra-a[m i-da-ab-ba-ba-a]n-ni (<sup>6</sup>) ʾù<sup>1</sup> be-  
 lí i-di [ni-ši m]a-a-tim ka-[i-ši-na] (<sup>7</sup>) be-lí uš-te-še-e[r] ú i-na ši-  
 pí-[iṭ be-lí-ia] (<sup>8</sup>) [ú<sup>14</sup>-um-ša-ar-]ḥu a-na ḥa-bi-ru-<sup>1</sup>tim<sup>1</sup> (<sup>9</sup>) [ú-u]l  
 uš-ši i-na-an-na (<sup>10</sup>) ʾ5<sup>71</sup> ú<sup>14</sup>-um-ša-[a]r-ḥu-ia i-na ḥa-la-aš (<sup>11</sup>) ʾaš<sup>1</sup>-  
 na-ki-im<sup>ki</sup> [ú] 5 ú<sup>14</sup>-um-ša-ar-ḥu-[ia] (<sup>12</sup>) [it-t]i mŠu-ub-[ra-a]m iš-tu  
 ú<sup>14</sup>-[um-ša-ar-ḥu-ia] (<sup>13</sup>) [it-ti-šu(?)] ú-ul i-na-ad-di-[nam-ma] (<sup>14</sup>) [a-  
 li(?)] Ḥa-ar-ba-a<sup>ki</sup> ú-ka-[a]

[שו]ב־[ר]ם בא בדברים] נגדי [בנוגע לגב]ולותי, ואדוני (זימרי־לים)  
 יודע (זאת). [את כל אנשי הא]רץ הנהיג אדוני במיש[ר]ים, ולאור  
 פקו[ד]ת אדוני, שום איש umšarḥu אינו יוצא לגלות. כעת, חמישה  
 אנשי umšarḥu [שלי] (נמצאים) במחוז אֶשְׁנָפּוּם וחמישה אנשי umšarḥu  
 [שלי] (נמצאים) [אצ]ל שוב־[ר]ם. מאז שאנשי umšarḥu [שלי]  
 (נמצאים) [אצל]ו(?), הוא אינו מעב[ר] יר (אותם) אלי. (כמו כן), הוא  
 מחזו[ק] בעיר שלי(?), ח'רְבָה.

(M.5413, שורות 5–14)

המשפט 'את כל אנשי הא]רץ הנהיג אדוני במיש[ר]ים' (nišī m]ātīm) [kal[īšīna] bēlī uštēše[r] ešēru  
 andurāru כאן מכונה כאל [kal[īšīna] bēlī uštēše[r] ešēru] ששמנו אינו מכונה כאן andurāru אלא נרמז על ידי הפועל  
 'להיות ישר, לנהוג ביושר, לשגשג', ממנו נגזר מונח אכדי אחר לצו מסוג זה, mišaru שמקבילתו במקרא היא 'מישְׁרִים'.<sup>69</sup> וְפִוְרָה־אֲבִי מִצִּיֵּן, כי בעקבות  
 אותה צו שהתקין זימרי־לים – צו אשר חל ככל הנראה גם על ממלכות החסות של מארי באגן החבור – אף אחד מאנשי umšarḥu שלו אינו יוצא לגלות מרצון  
 (ana ḥabīrūtīm [u]l ušši) תוך ניסיון להשתמש מתשלום חובותיו או משעבוד במקרה של חדלות פירעון. בהמשך מתלונן וְפִוְרָה־אֲבִי על כך שחמישה אנשי umšarḥu שלו, אשר מצאו את עצמם בארץ סוֹסָה – מן הסתם עוד לפני שזימרי־לים התקין את הצו בדבר שמיטת החובות – אינם יכולים לשוב לארצם

69 Guichard, 'Nouvelles données sur Zalluhān' (above, n. 67), pp. 88, 94. למונחים mišaru וְמִיִּשְׁרִים, ראו ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים (לעיל הערה 18), עמ' 3, 5–13; Charpin, 'Les décrets royaux à l'époque paleo-babylonienne', pp. 36, 42–44 (above, n. 21).

מפני ששׁוֹב־רָם מונע זאת מהם. ההדגשה, כי אף אחד מאנשי *umšarḫu* לא יצא לגלות מאז פרסום צו שמיטת החובות, תומכת בהבנת משמעותו של המונח *umšarḫu* כ'ליד הארץ'.<sup>70</sup>

בתקופה האשורית התיכונה – במחצית השנייה של האלף השני לפסה"נ – התרחב השימוש במונח *umšarḫu/umzarḫu*, ובתיעוד העומד לרשותנו מילה זו מציינת בעיקר בעלי חיים ועבדים שהם ילידי ביתו של אדם מסוים או ילידי ארץ אשור (במובן של שטח הנשלט ישירות בידי המנהל הממלכתי האשורי). אחת הדוגמאות הבולטות לכך, שהביאה את דלר מלכתחילה לפרש את המונח *umzarḫu* – כצורתו האשורית – במשמעות 'ליד בית', מופיעה בתעודה מהעיר אשור, מהשליש האחרון של המאה השלוש עשרה לפסה"נ, שהינה הזמנה לדין.<sup>71</sup> את ההזמנה שלח שר בכיר מממלכת אשור, בשם אוצור־נַמְכוּר־שָׂרִי (Ušur-namkūr-šarri), לאדם בשם שְׁלִיפִיא (Šallipīya), ועניינה תביעה משפטית שהגיש נגר המועסק בייצור מרכבות בשם אַדְד־נַרְרִי (Adad-

70 על כך עמדו כבר J. Eidem, *The Royal Archives from Tell Leilan: Old Babylonian Letters and Treaties from the Lower Town Palace East* (PIHANS 117), Leiden 2011, p. 134, וכן 'Nouvelles données sur Zalluhān' (above, n. 67), pp. 88–89, שראה במונח *umšarḫu* ציון אוכלוסייה ותיקה ומושרשת יותר בארץ זְלִיחָן בהשוואה לנוודים למחצה שחצו עם עדריהם את משולש החבור בעונת הנדידה. על נוודים למחצה במזרח הקרוב במחצית הראשונה של האלף השני לפסה"נ ראו וסרמן ובלוך, האמורים: (לעיל הערה 64), עמ' 40–64. הן איידם והן גישאר הביאו נימוקים משכנעים נגד שיטתו של ז'אן־מרי דוראן, אשר פירש את המונח *umšarḫu* כציון של תואר או תפקיד רשמי מסוים J.-M. Durand, *Les documents épistolaires du palais de Mari*, II ([above, n. 63], pp. 563–564, n. b

71 M. Hall, 'A Middle-Assyrian Legal Summons', *ZA* 73 (1983), pp. 75–81, וראו Deller, 'Assyrisch *um/nzarḫu* und Hebräisch *'äzrah'* (above, n. 59), pp. 235–236 E.C. Cancik-Idi, 'Middle Assyrian Summonses: The Epistolary Format in Judicial Procedures', U. Yiftach-Firanko (ed.), *The Letter: Law, State, Society and the Epistolary Format in the Ancient World: Proceedings of a Colloquium Held at the American Academy in Rome, 28–30.9.2008*, Wiesbaden 2013, pp. 68, 79–80, no. 7 והיא גם זו שעמדה על מקורה מהעיר אשור. תעתיק ותרגום של תעודה זו, כמו גם של שאר התעודות מהתקופה האשורית התיכונה המוזכרות להלן, מצויים באתר האינטרנט של הפרויקט Text Corpus of Middle Assyrian (<http://oracc.museum.upenn.edu/tcma>).

72. *nērārī*) אותו אַדְד־נְרָרִי התלונן על כך שמישהו – כנראה שְׁלִיפִיא – החריס ממנו אתון וולדותיה, בדרישה לשלם עבורה מס ייבוא כיוון שהיא נרכשה מנוודי סותו (*Sutū*). אַדְד־נְרָרִי סירב לשלם את המס ותבע מבעל דינו להשיב לו את האתון; אחרי שהלה טען כי האתון ברחח מביתו, הצליח אַדְד־נְרָרִי לאתר אותה והביאה כראיה בפני אוצור־נְמְכור־שְׁרִי, אך לא הצליח לאתר את הוולדות וכנראה תבע פיצוי בגינם. בין היתר מצטטת ההזמנה לדין את דברי אַדְד־נְרָרִי למי שהחריס ממנו את האתון וולדותיה:

(12) *ma-a atānu*(EME) *la Su-ti-a-at* (13) *ma-a atānu*(EME) *um-za-ar-ḥu* (14) *ša bīti(É-ti)-ia ši-i-it*  
הוא אמר: 'האתון אינה מ(אנשי) סותו'. הוא אמר: 'האתון היא *umzarḥu*, של בֵּיתִי היא'.

73(14–12, שורות ZA 73 75–81)

דוגמה לשימוש במונח *umzarḥu* לציון עבד – או, במקרה הזה, שפחה – מופיעה בשטר מכירה מהעיר אשור, המאוחר בכשלוש עשרה שנה לתעודה המצוטטת לעיל.<sup>74</sup> השפחה שאת מכירתה מתעד השטר מתוארת בו באופן הבא:

(2) <sup>m</sup>*Šil-li-<sup>d</sup>Išs-tár um-za-<ar>-ḥu* (3) *lišāni*(EME) *Áš-šu-ra-i-<sup>r</sup>ti*  
צִילִי־אִישַׁתַּר, *umzarḥu*, (הדוברת את) השפה האשורית.

(3–2, שורות VAT 8722)

72 על אוצור־נְמְכור־שְׁרִי ותפקידיו, ראו S. Jakob, *Mittelassyrische Verwaltung und Sozialstruktur* (CM 29), Leiden 2003, pp. 84, 88, 90, 96, 108, 114, 120, 268, 276, 279, 434–435; J.N. Postgate, *Bronze Age Bureaucracy: Writing and the Practice of Government in Assyria*, Cambridge, UK 2013, pp. 13, 29, 43, 51, 149–150, 164, 169–170, 296, 336

73 כפי שעולה מדבריה של קאנצ'יק־קירשבאום, אילו נרכשה האתון מאנשי סותו, היה בעליה חייב בתשלום מכס גם אם הנוודים מכרו אותה בשטחי שליטתה של ממלכת אשור; לעומת זאת, אתון 'ילידת בית' היא זו שנולדה ביישוב קבע בשליטה אשורית (Cancik-) (Kirschbaum, 'Middle Assyrian Summonses' [above, n. 71], p. 68, n. 26

VAT 8722 (E. Weidner, 'Studien sur Zeitgeschichte Tukulti-Ninurtas I.', *AfO* 13 74 [1939-41], pp. 122–123, pl. VII)

האינטרנט של הפרויקט Textual Corpus of Middle Assyrian (לעיל הערה 71).

75 אפשר שבצורה המופיעה כאן, העיצור הסוגר את ההברה השנייה עבר הידמות לעיצור התוכף: *umzahḥu*

לא ברור האם במקרה הזה הכוונה היא לשפחה ילידת ביתו של המוכר או ילידת ארץ אשור, אך העובדה שהיא מתוארת כדוברת השפה האשורית – כלומר, הניב האשורי של האכדית – מצביעה על כך שהיא אכן נולדה בארץ אשור. במקרה אחד, גם איש אשורי רם מעלה בשלהי המאה השלוש עשרה לפסה"נ תיאר את עצמו כ-*umzarḫu*. תיאור זה מצוי במכתב שנשלח אל אֲשֹׁר-אִידִין (Aššur-iddin), ראש השרים של ממלכת אשור ומושל ארץ ח'נִיגְלַבַּת (Ḫanigalbat) – אזור השליטה האשורית בצפון-מזרח סוריה, בין החבור לפרת העליון והתיכון – על ידי אדם בשם קַרְד־אֲשֹׁר (Qarrād-Aššur), שהיה אולי בנו, ובכל אופן השתייך לדרג פקידות בכיר למְדִי בְּמִנְהַל האשורי.<sup>76</sup> המכתב עוסק במְצָבָה של העיר לִבְדו (Lubdu) במבואות המערביים של הרי הזאגרוס, שבה היה חיל מצב אשורי נתון תחת מצור מצד אויב שאינו מזוהה, ובמצב העניינים במקום מושבו של קַרְד־אֲשֹׁר עצמו, ששימש מעין איש קשר בין לִבְדו לדֹר־כַּתְלִימו (Dūr-katlimmu), מרכז השלטון האשורי בצפון-מזרח סוריה לגדת החבור, שבו שהה אֲשֹׁר-אִידִין. במכתב מתלונן קַרְד־אֲשֹׁר על המצב העגום במקום מושבו:

(<sup>31</sup>) *bēlī*(EN) *urđī*(ĪR.MEŠ)-*šu li-qa-al šum-ma um-<sup>1</sup>za-ar-ḫu* (<sup>32</sup>) *i-na bu-bu-a-te ta-mu-ut-tu-ni* (<sup>33</sup>) *la-a i-na bītī*(É) <sup>16</sup>*a-pe-e ū la-a i-na bītī*(É) <sup>16</sup>*sīrāšē*(LUNGA.MEŠ) (<sup>34</sup>) *i-ba-āš-ši bītātī*(É.ḪĀ.MEŠ)-*šu-nu* (<sup>35</sup>) *ú-ta-še-ru a-na eqli*(A.ŠĀ) *it-ta-pār-ku*  
 ידאג נא אדוני לעבדיו! (הייתכן) כי איש *umzarḫu* ימות מרעב? אין בכייתי אופים ואין בכייתי מבשלי שיכר, כולם נטשו את בתיהם ועזבו לערבה (מילולית, 'לשִׁדָּה').

(שורות 31–35, BATSH 4 12)

כאשר קַרְד־אֲשֹׁר תיאר את עצמו כאיש *umzarḫu*, הוא הדגיש כי לא יתקבל

E.C. Cancik-Kirschbaum, *Die mittellassyrischen Briefe aus Tall Šēḫ Ḫamad* 76 (Berichte der Ausgrabung Tall Šēḫ Ḫamad / Dūr-katlimmu 4), Berlin 1996, pp. 156–162, pls. 15, 36, no. 12. קאנצ'ק־קירשבאום (שם, עמ' 159) זיהתה את שולח המכתב עם בנו של אשור-אִידִין, המתועד כאֲפוֹנִים אשורי בשלהי המאה השלוש עשרה לפסה"נ, אך במכתב אין רמז לכך שהוא נשלח על ידי בן לאביו, והנמען מְכוֹנָה בו באופן עקבי 'אדוני' (*bēlī*).

על הדעת שראש השרים של ממלכת אשור יניח ליליד הארץ – או אף ליליד ביתו, אם אמנם היה קרד-אשור בנו של אשור-אידין – למות מרעב. ברור שיש מידה רבה של הפרזה בתיאור הזה, ולרשותו של פקיד אשורי בכיר עמדו די אמצעים כדי לדאוג למזונו גם אם האופים ומבשלי השיכר נטשו את אחוזתו; אך התיאור הולם היטב את פירוש המונח *umzarḫu* כ'יליד בית', יליד הארץ'. בתקופה הניאו-אשורית נמשך השימוש במונח *umzarḫu* (בצורה המאוחרת *unzarḫu*) לציון עבדים ובעלי חיים כילידי בית.<sup>77</sup> לעיתים גם פקידי ממלכה בכירים השתמשו במונח הזה, הן על מנת להדגיש את נאמנותם למלך והן כדי לציין את השתייכותם מלידה לארץ אשור. דוגמה לשימוש הראשון אפשר למצוא במכתב ששלח אורד-נניא (Urad-Nanaia), ראש רופאי החצר, לאסרחדון מלך אשור בשנת 670 לפסה"נ:<sup>78</sup>

(<sup>7</sup>) *da-ba-bu ša šarru*(LUGAL) *be-lí* (<sup>8</sup>) *issi*(TA) *urdī*(<sup>16</sup>İR.MEŠ)-*šú*  
 (<sup>9</sup>) *id-bu-ub-u-ni ša šarrū*(LUGAL.MEŠ) (<sup>10</sup>) *maḥ-ru-ti ša im-ra-aš-šu-ni*  
 (<sup>11</sup>) *ma-a urdī*(<sup>16</sup>İR.MEŠ)-*šú-nu a-ke-e is-se-šú-nu* (<sup>12</sup>) *i-da-li-pu ina*  
*libbi*(ŠÀ-bi) *mayyalāti*(<sup>gīs</sup>NÁ.MEŠ) (<sup>13</sup>) *i-za-bi-lu-šú-nu ma-šar-ta-*  
*šú-nu* (<sup>14</sup>) *a-ke-e i-na-šu-ru da-ba-bu* (<sup>15</sup>) *ša šābi*(ÉRIN.MEŠ) *ʾšú-ú*  
*šarru*(LUGAL) *be-lí* (<sup>16</sup>) *i-du-bu-ub un-z[a-ar-ḫi ḫar-d]u-te* (<sup>17</sup>) *am-*  
*mar ṭè-en-šú-nu ḫa-as-su-u-ni* (<sup>18</sup>) *ina ti-ri-ik libbi* (ŠÀ-bi) *mé-e-tu*  
 הדברים אשר אדוני המלך דיבר עם עבדיו בנוגע למלכים הקודמים שחלו, לאמור: "איך עבדיהם נשאו ערים לצדם בלילה ונשאו אותם על אפיריון! איך הם שמרו עליהם!" – אדוני המלך דיבר את הדברים האלה על (אותם) אנשים, ואנשי *umz[arḫu]* [הערנ]יים הזוכרים את פקודותיהם (כעת) מתו משברון לב.

(18–7 שורות, SAA 10 316)

כאן, משרתי מלך אשור מכונים *umzarḫu* (המילה השתמרה רק באופן חלקי,

CAD U–W, pp. 156a–b, s.v. *umzarḫu*, a–b 77

S. Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (SAA 10), Helsinki 78

1993, pp. 255–256, no. 316. לתפקידו של אורד-נניא וזמן כתיבת המכתב, ראו

K. Radner, 'Urad-Nanaia', S. Parpola et al. (eds.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*, vol. 3/II, Helsinki 2011, p. 1411



אך שחזורה ודאי) לאו דווקא על מנת לציין את היותם ילידי ארץ אשור אלא כדי להדגיש את נאמנותם למלך, כאילו היו עבדים ילידי ביתו, ואת מידת העלבון שחשו כאשר המלך ביטא הערצה דווקא למשרתים של קודמיו על כס המלוכה.

באותו הזמן בערך שלח אדם אחר ששירת בחצר המלוכה בנינוה – תַבְנִי (Tabni), מומחה לחיזוי העתידות על סמך ראייה בכבד של בהמות קורבן – מכתב לאשורבניפל, בנו של אסרחדון, שהיה אז יורש העצר בממלכת אשור.<sup>79</sup> במכתב קבל תַבְנִי על כך שיוורש העצר העדיף מומחים אחרים על פניו. בין היתר התלונן תַבְנִי:

(<sup>11</sup>) [x x x m]a<sup>1</sup>-a-ti šá-ni-'ti'<sup>1</sup> <šú>-ú ka-ab-di (<sup>12</sup>) [ana-ku un-za]-ar-  
 hu šá šarri(LUGAL) šá mār(DUMU) šarri(LUGAL) la<sup>2</sup> 'x' a 'sa'<sup>21</sup>

(<sup>13</sup>) [ina libbi(ŠÀ) e-tu-t]e ka-ra-ak

[. . . מא]רץ אחרת – הוא זוכה לכבוד, (ואילו) [אני, איש] [umza]rhu של המלך (ו)של בן המלך, . . . , הושלכתי [אל החוש]ר.]

(SAA 10 182, צד האחור, שורות 11–13)

כאן המונח *umzarhu* מציין בפירוש אדם שהוא בן ארץ אשור לעומת אדם זר שהועדף על פניו, ושולח המכתב מתקומם נוכח העדפה שכזאת.

דוגמה אחרת לשימוש במונח *umzarhu* על ידי פקיד אשורי ביחס לעצמו מצויה במכתב ששלח שר-אֶמֶרְנִי (Šarru-ēmuranni), מושל העיר קונבונה (Qunbuna) בפחוות וּמוֹאָה, אל סרגון ב', סבו של אסרחדון.<sup>80</sup> במכתבו מצהיר

Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (above, n. 78), 79  
 M. Capraro, pp. 145–147, no. 182  
 'Tabni', Parpola et al., *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*, vol. 3/II  
 (above, n. 78), pp. 1300–1301

G.B. Lanfranchi and S. Parpola, *The Correspondence of Sargon II, Part II: Letters* 80  
*from the Northern and Northeastern Provinces* (SAA 5), Helsinki 1990, p. 175,  
 no. 243. קארן דגנר הבחינה בין שר-אֶמֶרְנִי הוה למושל פחוות וּמוֹאָה באותו שם שנוכר  
 בסעיף הקודם (K. Radner, 'Šarru-ēmuranni', *The Prosopography of the Neo-*  
*Assyrian Empire*, vol. 3/II [above, n. 78], pp. 1234–1236). אולם אפשר שמדובר  
 באותו אדם, אשר קודם לתפקיד מושל הפחוות בעשור הראשון למלכות סרגון השני, בין  
 השנים 721 ו-713 לפסה"ג, כפי שהציעו לנפרנקי ופרפולה בהערה למהדורת המכתב

## שרוֹ-אִמּוֹרֵנִי:

(4) *la-a mār(DUMU) bēl<sup>(16)</sup>(EN) āli(URU) ʿša<sup>1</sup> ʿ[<sup>ru</sup>Qu-un-bu-na]*  
 (5) *a-na-ku<sup>16</sup>un-za-ar-ḥ[u]* (6) *urdu<sup>(16)</sup>(İR) ša šarri(LUGAL) bēli(EN)-*  
*ia a-na-ku<sup>(7)</sup>šarru(LUGAL) be-li ina<sup>ru</sup>Qu-un-bu-na<sup>(8)</sup> ip-taq-da-ni*  
 אינני בן מושל העיר של [קונבונה]. אני איש *umzarḥu*, עבד המלך  
 אדוני. המלך אדוני הפקיד אותי על העיר קונבונה.

(8–4), SAA 5 243, שורות 4–8)

כאן מושם דגש הן על היותו של השולח עבד (*urdu*)<sup>81</sup> של המלך והן על היותו  
 איש *umzarḥu* – עבד יליד בית (במובן מטפורי) או יליד ארץ אשור (במובן  
 ממשי).

גם איש רם מעלה בארץ בבל, תחת שלטון אשורי, יכול היה לציין את עצמו  
 כ-*umzarḥu* בפנייה למלך אשור. כך עשה מושל העיר ניפור בסיום מכתבו  
 לאשורבניפל, כמה שנים לאחר שזה עלה על כס המלוכה באשור בשנת 669  
 לפסה"נ.<sup>82</sup>

(2) [ . . . ] x *ardu(İR) 16un-za-ra-ah ša šarri(LUGAL)* (3) [*be-lī-iá a-na-*  
*ku . . . ]-šú-nu a-na šarri(LUGAL) be-lī-iá a-qab-bu-ú*  
 [ . . . ] [אני] עבד (ו) איש *umzarḥu* של המלך [אדוני. את . . .] שלהם אני  
 אומר למלך אדוני.

(3–2), SAA 18 201, הפאה השמאלית, שורות 2–3)

מושל ניפור ששלח את המכתב הוא, ככל הנראה, אַנְלִיל-בְּנִי (Enlil-bāni),  
 אשר מונה לתפקידו בין 664 ל-661 לפסה"נ.<sup>83</sup> אַנְלִיל-בְּנִי היה נכבד מקומי  
 בניפור, ולצדו מינה אשורבניפל נציג אשורי כדי להשגיח על ענייני העיר –

## הנדון כאן.

81 זוהי צורה אשורית של שם העצם *ardu(w)* 'עבד'.

82 F. Reynolds, *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon and Letters to Assurbanipal and Sin-šarru-iškun from Northern and Central Babylonia* (SAA 18), Helsinki 2003, p. 167, no. 201

83 אַנְלִיל-בְּנִי הוא מושל ניפור הנוכח בשמו במכתבים שנשלחו מעיר זו לאשורבניפל (SAA 10 192–195, 197, 199–200).

אדם בשם אַשּׁוּר־בְּלוּ־תְקִין, שאתו הסתכסך אַנְלִיל־בְּנִי.<sup>84</sup> אם כך, הרי השימוש שעושה אַנְלִיל־בְּנִי במונח *umzarhu* אינו מדגיש את היותו יליד ארץ אשור אלא דווקא יליד המקום שבו הוא משרת – ניפור.<sup>85</sup> הצורה המצויה במכתב, *unzarah*, אפיינה אולי את השימוש המקומי בארץ בבל תחת השליטה האשורית, אך אין עדויות להמשך השימוש בצורה הזאת, או בכל צורה אחרת של המונח *umzarhu*, בארץ בבל לאחר ימי אשורבניפל.<sup>86</sup>

אמנם העדר התייעוד לכשעצמו אינו מוכיח שהמונח יצא מכלל שימוש, במיוחד לאור העובדה שהאימפריה הניאו־בבלית ירשה מאפיינים רבים של ארגון חצר המלכות, המבנה המנהלי של הממלכה והמוסדות הקשורים לדרכי השליטה של המלך בפקידיו ובנתיניו מקודמתה הניאו־אשורית.<sup>87</sup> אולם במישור הדרום־מסופוטמי חיו בתקופת האימפריה הניאו־בבלית (625–539 לפסה"נ) בני אדם רבים שהגיעו לאזור הזה – ארץ בבל – מבחוץ, אם בעקבות הגליות יזומות של אוכלוסיות אויב ואם כפליטי מלחמה. שכבת העילית הוותיקה של הערים הבבליות שאפה להיבדל מגולים וממהגרים אלה ומצאצאיהם, אך הבחנה זו לא באה לידי ביטוי במונח מפורש כגון 'יליד הארץ' אלא בשימוש בשמות משפחה שנתפסו כשמותיהם של האבות הקדמונים של

M. Weszeli, 'Illil-bāni', *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*, vol. 2/I, 84  
Helsinki 2000, p. 519

85 וכך תרגמה ריינולדס במהדורת המכתב SAA 18 201: '[I am] an autochthonous servant of the king, [my lord]'

86 על *unzarah* כצורה האופיינית לארץ בבל, ראו Deller, 'Assyrisch *um/nzarhu* und Hebräisch 'äzrah' (above, n. 59), p. 238. מלבד המכתב SAA 18 201, צורה זו מופיעה רק באחד המכתבים של בֵּל־אִבְנִי (Bēl-ibni), מפקד הצבא האשורי ב'ארץ הים' שבקרבת חוף המפרץ הפרסי בימי המרד של שִׁמְש־שׁוּמו־אִכִּין (Šamaš-šumu-ukīn) מלך בבל נגד אחיו אשורבניפל בשנים 648–652 לפסה"נ, והשורות הרלוונטיות במכתב שבורות, כך שקשה לעמוד על ההקשר המדויק של הדברים (J.M.C.T. de Vaan, "Ich bin eine Schwertklinge des Königs": *Die Sprache des Bēl-ibni* [AOAT 242], Kevelaer and Neukirchen-Vluyn 1995, pp. 312, 315, l. 41)

87 להשפעת המורשת האימפריאלית האשורית על האימפריה הניאו־בבלית, ראו R. Da Riva, 'Assyrians and Assyrian Influence in Babylonia (626–539 BCE)', S. Gaspa et al. (eds.), *From Source to History: Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond, Dedicated to Giovanni Batista Lanfranchi on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday on June 23, 2014* (AOAT 412), Münster 2014, pp. 99–125

המשפחות שישבו בארץ בבל מדורי דורות.<sup>88</sup> נוסף על כך, בניב הבבלי של האכדית התקיים מונח אחר לציון עבד יליד בית, *dušmū*, וגם פקיד מדרג גבוה יכול היה להשתמש במונח הזה כדי לציין את קרבתו המיוחדת לריבון ארצי או אלוהי, בדומה לשימוש שעשו פקידי מלך אשור במונח *umzarḫu* כדי לציין את קרבתם אל המלך.<sup>89</sup> מאוחר יותר, בתקופה האח'מנית (538–331 לפסה"נ), נעשה שימוש במונח אחר, *mār bīti* 'בן בית', כדי לציין את קרבתו המיוחדת של אדם למשפחת המלוכה או לאציל בכיר.<sup>90</sup> לאור זאת נראה כי בימי האימפריות הניאו-בבלית והאח'מנית לא היה בארץ בבל הקשר הולם לשימוש במונח האשורי *umzarḫu*, והיעדרו מהמקורות הכתובים השייכים לתקופה זו אינו יד המקרה בלבד.

דלר הציע, כי במילה *unzarah* (כצורתה במקורות הבבליים הספורים שבהם היא מופיעה) התרחשה הידמות של העיצור הסוגר את ההברה הראשונה לעיצור התוכף: \**uzzarah*, וזוהי הצורה שהתגלגלה לעברית כ'אַזְרַח'.<sup>91</sup> הצעה

88 Da Riva, 'Assyrians and Assyrian Influence in Babylonia' (above, n. 87), pp. 118–119. השימוש בשמות המשפחה בארץ בבל התחיל עוד לפני תקופת האימפריה הניאו-בבלית, ונותר הדרך העיקרית של האוכלוסייה הבבלית הוותיקה להבדיל את עצמה מאוכלוסיות מהגרים שונות עד התקופה ההלניסטית – ראו J.P. Nielsen, *Sons and Descendants: A Social History of Kin Groups and Family Names in the Early Neo-Babylonian Period, 747–626 BC* (CHANE 43), Leiden 2011; C. Wunsch, 'Babylonische Familiennamen', M. Krebernik and H. Neumann (eds.), *Babylonien und seine Nachbarn: Wissenschaftliches Kolloquium aus Anlass des 75. Geburtstages von Joachim Oelsner, Jena, 2. und 3. März 2007* (AOAT 369), Münster 2014, pp. 289–314

89 ראו *CAD D*, p. 199a, s.v. *dušmū*; אך יש לציין שהשימוש במונח הזה מוגבל למקורות ספרותיים. דוגמה לשימוש במונח *dušmū* לציון מעמדו של פקיד בכיר ביחס לריבון – אלוהי במקרה הזה – אפשר לראות בכתובת של מושל העיר בורסיפה בימי נבון-שומר-אשפון מלך בבל, באמצע המאה השמינית לפסה"נ (G. Frame, *Rulers of Babylonia from the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157–612 BC)* [The Royal Inscriptions of Mesopotamia Babylonian Periods 2], Toronto (1995, p. 124, no. B.6.14.2001, i 11'

90 C.J. Tuplin, 'Aršāma: Prince and Satrap', C.J. Tuplin and J. Ma (eds.), *Aršāma and His World: The Bodleian Letters in Context, III: Aršāma's World*, Oxford 2020, pp. 33–36

91 Deller, 'Assyrisch *um/nzarḫu* und Hebräisch 'azrah' (above, n. 59), p. 238

זו מעוררת קושי, כיוון שאין בידינו עדויות לא להידמות העיצור במילה *unzarah* (או *umzarḥu/unzarḥu*), ולא להכפלת העיצור בסוף ההברה הראשונה במילה 'אָזְרַח'. עם זאת אין להתעלם מהקרבה הצורנית והשמעית בין המילה האכדית – ובאופן מדויק יותר, בהתייחס למצב בסוף האלף השני ובתחילת האלף הראשון לפסה"נ, בין המילה האשורית ממוצא חורי – למילה העברית.<sup>92</sup>

לאור קרבה זו, סביר לשער כי מאחר שהתקיימה בעברית, בימי הבית הראשון, המילה 'אָזְרַח' במשמעות 'צמח, עץ' (כפי שהציע מורג על סמך תהילים לו 35), התרחב השדה הסמנטי של מילה זו, בהשפעת המילה הדומה לה בניב אשורי של האכדית – *umzarḥu/unzarḥu*, 'יליד בית, יליד הארץ' – והמילה 'אָזְרַח' קיבלה את משמעותה השכיחה בלשון המקרא, שהשתמרה בעברית עד ימינו.<sup>93</sup> מהלך כזה, של התרחבות השדה הסמנטי של מילה בלשון אחת בהשפעת מילה בעלת צורה או משמעות דומה בלשון אחרת, מוכר בחקר

מייחס את התפתחות הצורה *\*uzzarah* באכדית למאה השישית לפסה"נ, אך לאור האמור לעיל קשה להניח שהמילה *umzarḥu* על צורתיה השונות נותרה בשימוש בתקופה זו.

92 לאור זאת קשה להצדיק את ההתעלמות הגורפת מהצעתו של דלר במילונים ללשון המקרא (קדרי, מילון העברית המקראית [לעיל הערה 22]; Koehler and Baumgartner, של מנקובסקי על מילים שאולות מאכדית בעברית המקראית (*The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* [above, n. 22]), בספרו של מילוני בין האכדית לעברית המקראית (*Loanwords in Biblical Hebrew* [above, n. 23]) ובספרו של טוויל שעניינו השוואה מילונית בין האכדית לעברית המקראית (*Tawil, An Akkadian Lexical Companion for* *Biblical Hebrew* [above, n. 26]). יוסטן, בספרו על תפיסת העם והארץ בשה"ק, ציין את ההצעה של דלר אך הסתייג ממנה (*Joosten, People and Land in the Holiness Code* [above, n. 2], p. 35, n. 37).

93 כאמור לעיל, המילה 'אָזְרַח' מצויה במקרא כמעט תמיד כמשלים מנוגד למילה 'גָּר'. השימוש הזה שונה בוודאי מדרכי השימוש במילה *umzarḥu/unzarḥu* בניב האשורי של האכדית ומהווה דוגמה לאופן שבו מחברי שה"ק והעורכים המאוחרים יותר שהושפעו ממנו התאימו את המונח הזר – או, נכון יותר, את המונח העברי החדש המושפע מהמונח הזר – לצורכיהם הרעיוניים, השונים מאלו של שרים, פקידים וסופרים באימפריה הניאור-אשורית. מבחינה מסוימת הדרך שבה המונח *umšarḥu* משמש כמשלים מנוגד למונח *nasīḥu* 'גולה' במכתב 'סמח'–'אדו אל סמסי'–'אדו המצוטט לעיל (ARM 4 86) דומה לשימוש בצמד המונחים 'אָזְרַח' ו'גָּר' במקרא, אך אין זו אלא עדות לכך שכותבים שונים יכלו לעשות שימוש דומה במונחים בעלי משמעות דומה – שהרי למחברי שה"ק ולעורכיהם שבאו בעקבותיהם לא הייתה כל דרך לדעת מה כתבו סופרי 'סמח'–'אדו יותר מאלף שנה לפני זמנם.

הלשון בשם 'שאיִלה סמנטית' (semantic borrowing) או, באופן מדויק יותר, 'הרחבת משמעות שאיִלה' (loan meaning extension).<sup>94</sup> בנוגע למילה 'אַזְרַח', אפשר לייחס את ראשית השימוש במשמעותה החדשה והמורחבת לשה"ק ולרובד העריכה בחומר הכוהני שבתורה המושפע מחיבור זה.<sup>95</sup> נראה כי הדבר אירע כאשר מערכת השלטון האשורית הייתה עדיין פעילה בארץ ישראל, היות ואין בידינו ראיות לשימוש במונח *umzarhu/unzarhu* מחוץ למערכת זו באלף הראשון לפסה"נ, ומקורות מהתקופה הניאו־בבלית והאח־מנית נוקטים בדרכים אחרות כדי לציין את היותו של אדם בן הארץ (ארץ בבל במקרה הזה) או בן בית.<sup>96</sup>

M. Silva, *Biblical Words and Their Meanings: An Introduction to Lexical Semantics*, Grand Rapids, Mich. 1983, pp. 87–94; M. Haspelmath, 'Lexical Borrowings: Concepts and Issues', M. Haspelmath and U. Tadmor (eds.), *Loanwords in the World's Languages: A Comparative Handbook*, Berlin 2009, p. 39; B. Noonan, *Non-Semitic Loanwords in the Hebrew Bible*, University Park, Penn. 2019, p. 9, n. 20

95 בעת שהמונח 'אַזְרַח' קיבל את משמעותו החדשה והמורחבת בעברית, כבר הייתה למונח האכדי *umzarhu/unzarhu* היסטוריה ארוכה, שראשיתה עוד בתעודות מארי מהמאה השמונה עשרה לפסה"נ. אך העובדה הרלוונטית להשפעת המונח האכדי על מקבילו בעברית היא שימושו במנגנון הממלכתי של האימפריה הניאו־אשורית, כיוון שבשום שלב קודם יותר בתולדות ארץ ישראל לא נוצרו נסיבות מדיניות ודמוגרפיות שבהן יכלה להתקיים השפעה אשורית על העברית או על שפות כנעניות אחרות שדוברו בארץ.

96 מבחינה זו יש הבדל חשוב בין השימוש במונח *umzarhu* לתופעות רחבות יותר שנכרכו במנגנון השליטה האשורית במחוזות השונים של האימפריה ובממלכות הכפופות לאשור, כגון עריכת חווי נאמנות בין מלך אשור לפקידים ולשליטים המקומיים הכפופים למרותו. מצד אחד, יש ראיות לכך שהגוהג של עריכת חוויים כאלה, עם שבועת הנאמנות שנלוותה אליהם, נמשך גם בתקופת האימפריה הניאו־בבלית (Da Riva, 'Assyrians and Assyrian Influence in Babylonia' [above, n. 87], p. 104). ומצד שני, הפצה רחבה של חווי הנאמנות האשוריים – במיוחד החוזה שערך אסרהדון מלך אשור בשנת 672 לפסה"נ בנוגע לירושת מלכותו – גרמה כנראה לכך שעותקי החוויים באכדית, ואולי אף תרגומיהם לארמית ולשפות מקומיות נוספות, נשמרו בארכיונים שונים באזור סוריה וכנען, ועותק מסוג זה עשוי היה להיות בהישג ידם של מחברי ספר דברים גם כעשור אחרי תום השליטה האשורית בארץ ישראל. להשפעת חווי הנאמנות האשוריים על ספר דברים, ראו לאחרונה את הדיונים אצל C. Edenburg and R. Müller (eds.), *Perspectives on the Treaty Framework of Deuteronomy (Hebrew Bible and Ancient Israel 8/2)*, Tübingen 2019, pp. 73–183

## 4. סיכום ומסקנות

מהדיון לעיל עולה כי התפתחות המילים 'אֶזְרַח' ו'דָרֹר', הקשורות לרעיונות המרכזיים המובעים בספר הקדושה, הושפעה מהשפה האכדית כפי שזו שימשה באימפריה הניאו-אשורית בתקופה שבה הייתה ממלכת יהודה כפופה למרותה (734–631 לפסה"נ בקירוב). במקרה של 'דָרֹר', אפשר שמדובר בהרחבת משמעות שאולה, אך שאילה ישירה מהצורה הניאו-אשורית *durāru* נראית כאפשרות סבירה יותר. במקרה של 'אֶזְרַח', הרחבת משמעות שאולה בהשפעת המילה *umzarḫu/unzarḫu*, שבתקופה הנדונה הייתה מיוחדת למערך הפוליטי והמנהלי של האימפריה הניאו-אשורית, נראית כאפשרות המועדפת.

באחד מדיוניו במאפיינים הלשוניים של הרובד הכוהני בתורה, התמקד ברוך אברהם לזין בשני מונחים השאולים מן האכדית ומן הארמית – 'מְשָׁחָה' או 'מְשָׁחָה' במשמעות 'מידה, חלק, מנה' (ויקרא ז 35; במדבר יח 8) ו'דָגְל' במשמעות 'יחידה צבאית' (במדבר א 52; ב 3, 4; ועוד) – וטען כי מונחים אלה נשאלו לעברית רק לאחר חורבן הבית הראשון.<sup>97</sup> אמנם המונח 'דָגְל' אינו מאפשר להסיק מסקנה כזאת, כיוון שגזרוננו הוא מהפועל דג"ל 'לראות, להביט', המתועד הן באכדית והן בשפות השמיות הצפון-מערביות, ונראה כי לפני שהמילה 'דָגְל' ציינה יחידה צבאית, היא שימשה לציון סמל או גס של יחידה כזאת – חפץ ממשי, הנישא אל על, שאותו אפשר לראות וסביבו נקבצו חיילי היחידה. שלב הביניים הזה בהתפתחות השדה הסמנטי של המילה 'דָגְל' מתועד דווקא בעברית המקראית ולא בארמית או באכדית.<sup>98</sup> אך לגבי המונח 'מְשָׁחָה, מְשָׁחָה', טענתו של לזין שרירה וקיימת, ומצביעה על כך שהרובד הכוהני שבתורה עבר, לכל הפחות, עריכה מסוימת בימי גלות או בתקופת השלטון הפרסי.<sup>99</sup>

97 לזין, 'לחקר המקור הכוהני: הבחינה הלשונית' (לעיל הערה 4).

98 ראו קדרי, מילון העברית המקראית, עמ' 177–178; Tawil, *An Akkadian Lexical Companion for Biblical Hebrew* (above, n. 26), p. 72. עם זאת, המילה 'דיגלא' מתועדת במשמעות 'מוט נשיאה' בארמית של התלמוד הבבלי (M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, (Ramat Gan 2002, p. 326b).

99 זאת על אף ביקורתו של J. Milgrom, *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3), New York 1991, pp. 433–434; והשוו. B.A.

המסקנות העולות ממחקר זה מצביעות בכיוון שונה: התפתחות המילים 'אָזְרַח' ו'דָּרוֹר' במשמעותן המתועדת בסה"ק מצביעה על חיבורו של החלק הזה ברובד הכוהני שבתורה בתקופת הבית הראשון, עוד לפני הרפורמה הפולחנית של יאשיהו מלך יהודה שאירעה בשנת 622/1 לפסה"נ, כעשור לאחר תום השליטה האשורית בארץ ישראל. מכאן עולות מחדש שאלות לגבי שלבי ההתפתחות הספרותית של הרובד הכוהני שבתורה והיחס בין חלקיו השונים של רובד זה, אך שאלות אלה ידרשו מחקר נוסף בעתיד.

ד"ר יגאל בלוך, מוזיאון ארצות המקרא, ירושלים  
yigal@blmj.org



## למקורותיה של מסורת יום ה': הצעה חדשה

נילי סמט

בין האידאות והמוטיבים האופייניים לאסכולת הנבואה המקראית נודע מקום מרכזי למסורת יום ה'. ביסודה של מסורת מושרשת זו, אשר באה לביטוי בכתבים נבואיים למן המאה השמינית ועד למאה החמישית לפסה"נ, עומדת התגלות אלוהית הרסנית ורבת עוצמה, הכרוכה דרך כלל במשפט העמים, במלחמה עולמית כוללת ובקטסטרופות קוסמולוגיות.

חוקרים רבים ביקשו למצוא את שורשיו של יום ה' במקורות קדם-נבואיים. אחדים מן האוחזים בשיטה זו סברו כי שורשים אלה הם פולחניים באופיים.<sup>1</sup> ראש וראשון לאלה מובינקל, ששיער כי החזון האסכטולוגי של יום ה' אינו אלא פיתוח ספרותי של טקס המלכת ה', שנחוג בכל שנה בחג ראש השנה. לשיטתו, תכניו המיתולוגיים של הטקס הנדון, שכללו ניצחון של ה' על כוחות הכאוס והמלכתו על העולם, עובדו על ידי הנביאים לחזון אסכטולוגי המתאר כיצד יחזור ניצחון זה ויתרחש באחרית הימים.<sup>2</sup> דעה אחרת הביע פון-ראד, אשר

\* תודתי נתונה לקרן בית שלום, קיוטו, יפן, על תמיכתה הנדיבה במחקר זה.

1 ראו כבר אצל: G. Hoffmann 'Versuche zu Amos', *ZAW*, 3 (1883), p. 112.

2 ראו: S. Mowinckel, *Psalm Studies*, trans. M.E. Biddle (History of Biblical Studies, 2), I, Atlanta 2014, pp. 404–482; *idem*, *He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, trans. G.W. Anderson, Oxford 1959, pp. 125–154. לחוקרים שהלכו בדרכו של מובינקל ראו למשל: *Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im alten Israel* (SGVS, 122), Tübingen 1927; J. Morgenstern, 'The Gates of Righteousness', *HUCA*, 6 (1929), pp. 1–38; *idem*, 'Amos Studies I', *HUCA*, 11 (1936), pp. 19–140; *idem*, 'Amos Studies II', *HUCA*, 12 (1937), pp. 1–53; A.S. Kapelrud, *Joel Studies* (UUA), Uppsala 1948, p. 55; *idem*, *The Message of the Prophet Zephaniah*, Oslo 1975,

קשר את יום ה' לאוצר המשוער של שירת העלילה הקדומה בישראל. מסורת אפית עתיקה זו כללה, לשיטתו, תיאור של 'מלחמת הקודש', היינו מלחמה שבה יוצא ה' בראש צבאו להכות באויביו, ואשר מתוארת במונחים הלקוחים מתחום הקדושה, כולל מאגר אופייני של מטבעות לשון ודימויים סקראליים. לדעת פון ראד, הנביאים יצרו אקטואליזציה של מסורת זו בהתאימם אותה לנסיבות הפוליטיות והבינלאומיות של זמנם.<sup>3</sup> סברות אחרות, שזכו להשפעה פחותה, קשרו את יום ה' עם הרעיון הקדום של הייעוד והבחירה של ישראל, שממנו התפתח, לפי המשוער, הרעיון האסכטולוגי של משפט עמים עתידי;<sup>4</sup> או לסוגה של 'תחינות הציבור' שנישאו בעת משבר ומלחמה.<sup>5</sup> הצד השווה

- pp. 84, 61–64, 80–87; D.W. Watts, *Vision and Prophecy in Amos*, Leiden 1958, C.R. North, *The Old Testament Interpretation of History*, London 1946, pp. 122–125; L. Černý, *The Day of Yahweh and some Relevant Problems*, Prague 1948, pp. 67–74; H.M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos* (VTSup, 34), Leiden 1984, pp. 10–100
- 3 ראו: G. von Rad, 'The Origin of the Concept of the Day of Yahweh', *JSS*, 4 (1959), pp. 97–108; *idem*, *Theologie des Alten Testaments, Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels*, Munich 1965, pp. 133–137
- בעקבות ולהאוזן. ראו: J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*<sup>3</sup>, Berlin 1897, p. 27
- K.D. Schunk, 'Strukturlinien: פון-ראד ראו למשל', *VT*, 14 (1964), pp. 319–330;
- E. Haag, 'Der Tag Jahwes im Alten Testament', *Bibel und Leben*, 13 (1972), pp. 517–525.
- קרוס הציע שיטת ביניים המשלבת את התאוריות של פון ראד ומובינקל.
- ראו: F.M. Cross Jr., 'The Divine Warrior in Israel's Early Cult', A. Altman (ed.), *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, Cambridge, Mass. 1966, pp. 11–30
- לפולמוס כנגד שיטת פון ראד ראו במיוחד: מ' וייס, מקראות ככונתם: לקט מאמרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 457–426. וייס כפר ברעיון שיום ה' תלוי במסורת קדם נבואית כלשהי, וסבר שהוא נוצר מתוך פרשנות נבואית שהתפתחה בהדרגה עבור המושג 'יום ה' שטבע עמוס כמסיח לפי תומו. לטיעונים ביקורתיים נוספים ראו ברסטד, הפולמוסים הדתיים (לעיל הערה 2), וכן: J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962, pp. 316–318
- 4 ראו: J.P.M. Smith, 'The Day of Yahweh', *American Journal of Theology*, 5 (1901), p. 512
- 5 ברסטד, הפולמוסים הדתיים (לעיל הערה 2), עמ' 108–105.

שבהצעות אלה, שכולן מבקשות את יסודותיו של יום ה' במסורות ובמוסדות ישראלים ארכאיים, חלקם משוחזרים או משוערים.

כנגדם הציגה סיעה אחרת של חוקרים את הטענה כי יום ה' תלוי במסורת טקסטואליות חוץ מקראיות, ובמיוחד בספרות המסופוטמית. גרסמן סבר כי מסורת יום ה', והאסכולוגיה הנבואית בכלל, השתלשלו מתפיסה מסופוטמית קדומה הגורסת כי ההיסטוריה מתנהלת במחזורים קבועים של עיתות פורענות המתחלפות לסירוגין בעיתות ברכה, וכי תיאורי האסון בנבואות אלה יסודם בתיאורים דומים המוכרים מן המיתולוגיה הבבלית.<sup>6</sup> ואולם, כפי שכבר הראו מבקריו של גרסמן, לרעיון ההיסטוריה המחזורית אין עדויות ממשיות בכתבים המסופוטמיים.<sup>7</sup> פנשאם קשר את יום ה' עם ספרות הבריתות מן המזרח הקדמון, שבקללות הנזכרות בה הוא מוצא כמה מקבילות לתיאורים הנבואיים שלפנינו.<sup>8</sup> עוד השווה את הצירוף המקראי למונח האכדי *ūm ili*,<sup>9</sup> אך גם הקבלה זו אינה עולה יפה, שכן הצירוף האכדי מציין יום חג לאל או לאלים, שדבר אין לו עם תאופניה או עם יום דין אסכולוגי.<sup>10</sup>

- 6 ראו: H. Gressmann, *Der Ursprung der jüdisch-israelitischen Eschatologie*, Göttingen 1905, pp. 142–167. A. Jeremias, *לחוקרים שהביעו דעות דומות השוו:* *Handbuch der altorientalischen Gesiteskultur*<sup>2</sup>, Berlin and Leipzig 1929, p. 205; R.B.Y. Scott, *The Relevance of the Prophets*, New York 1944, p. 128.
- 7 ראו למשל: C.F. Whitley, *The Prophetic Achievement*, Leiden 1963, pp. 197–220, ושם ספרות נוספת; והשוו עוד צ'רני, יום ה' (לעיל הערה 2), עמ' 40–41.
- 8 ראו: F.C. Fensham, 'A Possible Origin of the Concept of the Day of the Lord', *Biblical Essays: Proceedings of the Ninth Meeting of Die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika*, Pretoria 1966, pp. 90–97; F.J. Helewa, 'L'origine du concept prophetique du Jour de Yahve', *Ephemerides Carmeliticae*, 15 (1964), pp. 3–36; D.R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets* (Biblica et Orientalia, 16), Rome 1964, p. 95; C. van Leeuwen, 'The Prophecy of the YOM YHWH in Amos 5, 18–20', *OTS*, 19 (1974), pp. 113–134.
- 9 ברסטד, הפולמוסים הדתיים (לעיל הערה 2), עמ' 99–100, ושם ספרות קודמת. השוואה זו הוצעה בעיקר בקשר עם התאוריה הפולחנית מבית מדרשו של מוביניקל, הרואה את יסודו של יום ה' ביום חג לאל. לטיעונים המפריכים אותה ראו למשל צ'רני, יום ה' (לעיל הערה 2) עמ' 16–17.
- 10 ראו: *Chicago Assyrian Dictionary*, 20: U-W, Chicago 2010, p. 150, sec. 4'. והשוו גם: T. Oshima, *Babylonian Poems of Pious Sufferers* (ORA 14), Tübingen 2014,

ההצעה המבוססת ביותר שהוצעה עד היום גורסת כי מקורה של מסורת יום ה' במאגר כלל-שמי עתיק של תיאורי התגלות אלוהית הרסנית, שרישומיו ניכרים במקרא מחוץ לנבואות יום ה', כמו גם בטקסטים מסופוטמיים וצפון-מערב שמיים מגוונים.<sup>11</sup> טענה זו בוודאי נכונה היא בבסיסה, שהרי הפורענות הכרוכה בהתגלות האל כפי שהיא משורטטת בנבואות יום ה' דומה לעיתים לתיאורים אחרים של התגלות הרסנית בפרוזה (כגון הפיכת סדום ומכות מצריים) או בשירה (כגון תיאורי התגלות האל בשירות שבמקרא ובמזמורי תהילים); וכמו כן היא קרובה במידת מה לתיאורים מיתיים של האל הזועם בטקסטים אכדיים, אוגריתיים ועוד. עם זאת, תאוריה זו מרחיבה את הפרספקטיבה במידה כזו שהיא מטשטשת את קווי הייחוד האופייניים של יום ה' כתופעה עצמאית, ומטמיעה אותו במאגר התיאורים הכולל של תאופניה מזרח קדמונית.<sup>12</sup> אכן, יום ה' כולל את ההתגלות כאחד מיסודותיו, ובהיבט זה הוא דומה לתיאורי התגלות אחרים במקרא ובמזרח הקדום;<sup>13</sup> אך עם זאת הוא כולל גם תווי היכר אופייניים רבים נוספים, כפי שמודגם בטיפולוגיה המובאת בסמוך. שילובם הייחודי של היסודות התמטיים והתאולוגיים האופייניים ליום ה' מבדילים אותו מתיאורי ההתגלות המזרח-קדמוניים ועושים אותו למסורת

p. 86 l. 16

11 צ'רני, יום ה' (לעיל הערה 2), עמ' 53–67; מ' ויינפלד, 'הציפייה למלכות אלוהים במקרא והשתקפותה בליטורגיה היהודית – למהותו של רעיון יום ה'', בתוך: צ' ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 66–73. ועיינו עוד אצל הנ"ל, 'מלחמתו של האל במקרא ובמזרח הקדמון', מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון: ספר היובל לש"א ליונסטאם, ירושלים תשל"ח, עמ' 171–181; הנ"ל, 'מן השמים נלחמו: התערבות גופים שמימיים בקרב עם האיוב בישראל ובמזרח הקדמון', ארץ ישראל: מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה י"ד (תשל"ח), עמ' 23–30.

12 חוקרים אחדים התחבטו בעיית היחס בין המסורת המיוחדת של יום ה' ובין המסורת הכוללת יותר של התגלות האל, שיש ביניהן קווי דמיון אך הן אינן זהות. ראו למשל: J. Jeremias, *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn 1965, pp. 98–100; 147–148; לינדבלום, נבואה (לעיל הערה 3), עמ' 316–317; וייס, מקראות ככוונתם (לעיל הערה 3).

13 מבין המוטיבים שייסקרו להלן ומוכרים גם מחוץ למסורת יום ה' יש לציין במיוחד את האל הלוחם והאל המולך; את תמונת האל המרעיש את הארץ בזעמו (למשל ירמיהו י 10); השממה ואובדן הצומח (למשל ישעיהו יג 9); ואת השימוש במרימוס לתיאור היקף החורבן.

עצמאית. בבואנו לבקש את יסודותיה של מסורת יום ה' נוכל להיעזר, אפוא, במאגר התיאורים והדימויים של התגלות האל במזרח הקדום כדי להסביר כמה מן המאפיינים המשוקעים במסורת זו, אך לא נסתפק במאגר זה כמקור מרכזי להבנת רקעה של המסורת העומדת על הפרק.

סוגיה נוספת בפרשנותה של המורשת הנבואית הנדונה קשורה בהבנת המונח 'יום ה' בהקשרו. לכאורה המונח נראה מובן, ודומה שהוא מציין את מועד התרחשותה של ההתגלות האלוהית העתידה לחולל מאורעות אסכטולוגיים כבירים.<sup>14</sup> זאת בדומה לאפיזודות הרות־גורל אחרות המסומנות אף הן באמצעות התבנית יום X, כגון 'יום מדין' (ישעיהו ט 3), 'יום מצרים' (יחזקאל ל 9),<sup>15</sup> או 'יום יזרעאל' (הושע ב 2).<sup>16</sup> ואולם כמה חוקרים, איש וטעמו עימו, הציגו פירושים מחדשים לרכיב 'יום' בצירוף הנדון. כך למשל, צ'ארלס פירש 'יום' במשמע 'מלחמה' על דרך הערבית;<sup>17</sup> מובינקל וסיעתו סברו, לשיטתם, כי 'יום' בהקשר זה מציין יום חג פולחני; ואילו וייס טען כי המונח 'יום ה' מציין 'את פעולת ה', את פוטנציאל עצמתו וכחו'.<sup>18</sup> להלן נראה כי

14 צ'רני, יום ה' (לעיל הערה 2, עמ' 5-8; 22), הקדיש דיון נרחב למשמעות המילה 'יום' בהקשר הנדון, והתייחס גם לאופיו הגמיש של המונח המקראי 'יום', שאינו מציין כאן יחידת זמן אסטרונומית קשיחה, אלא מועד כלשהו: מקטע־זמן שאורכו לא נקצב, או נקודת זמן עתידית מסוימת.

15 היקרות זו מעניינת במיוחד כיוון שהיא מופיעה בתוך תיאור של יום ה', היינו, יום ה' מכונה גם 'יום מצרים'.

16 השוו גם תהילים צה 8; קלז 7. יש לציין כי בשתי דוגמאות אלה הלקוחות מסוגת המזמור, התבנית מתייחסת לאירוע מן העבר ולא לחזון עתידי. לאור זאת אפשר לשער בזהירות כי דווקא בספרות הנבואה קיבל הצירוף 'יום X' גוון אסכטולוגי; על כך ראו עוד בהמשך. עוד יש לציין כי בדוגמאות שהזכרתי, הרכיב השני בסמיכות מציין את מקום ההתרחשות או את מושאה, ואילו בצירוף 'יום ה' הוא מציין את מבצעה, ובכל זאת נראה כי תבנית לשונית אחת לפנינו. ראו גם צ'רני, יום ה' (לעיל הערה 2), עמ' 77. לחוקרים שפירשו את המונח 'יום' בצירוף 'יום ה' כציון זמן גרידא, ראו למשל: S.R. Driver, *The Books of Joel* (CBSC), Cambridge 1907, p. 185; R.H. Kennett, *The Church of Israel*, Cambridge 1933, p. 177; סמית', יום ה' (לעיל הערה 4), עמ' 515; ברסטד, הפולמוסים הדתיים (לעיל הערה 2), עמ' 97.

17 ראו: R.H. Charles, 'Eschatology', *Encyclopedia Biblica* II, pp. 1354-1384. והשוו עוד: J.R. Wilch, *Time and Event*, Leiden 1969, pp. 94-95. גרסמן (מקורה של האסכטולוגיה, לעיל הערה 6, עמ' 143) הציג רעיון זה בהיסוס ומיד הסתייג ממנו.

18 וייס, מקראות ככונתם (לעיל הערה 3), עמ' 444.

שאלת משמעותו המדויקת של המונח 'יום ה' קשורה בטבורה בזיהוי מקורותיו העתיקים ובהבנת משמעותו התאולוגית.

במאמר זה אבקש להתוות כיוון חדש להבנת מקורותיה של מסורת יום ה'. הצעתי מתבססת על זיהויה של רשת מסועפת של זיקות תמטיות, רעיוניות ומילוליות בין המסורת המסופוטמית של קינות על חורבן ערים ומקדשים ובין יום ה' המקראי. כפי שיודגם להלן, הקשרים בין שתי המסורות מובהקים במידה כזו, שנראה לשער בסבירות גבוהה כי יום ה' המקראי הוא שואב השראה, תמות ומוטיבים ממסורת הקינות המסופוטמיות, וכי הוא משמר את רוב התכנים והרעיונות שלהן, לצד הצגתם של כמה קווי חידוש ושינוי.

קינות מסופוטמיות על חורבן ערים ומקדשים מוכרות לנו משני קורפוסים עיקריים, המכונים במחקר בדרך כלל 'קינות פולחניות' ו'קינות היסטוריות'.<sup>19</sup> הקינות הפולחניות מכונות בשם זה על שום תפקידן המרכזי בפולחן המסופוטמי: הן בוצעו בידי כוהני קינות מומחים בליווי כלי נגינה ייעודיים בטקסים מסוימים במקדש. מבחינת תוכן, יצירות אלה מתארות בדרך כלל את הופעת האל הזועם בארץ,<sup>20</sup> הזורעת הרס וחורבן, ואת הקינה הנישאת על ידי אלה או אלות על הערים והמקדשים שחרבו. סיומן הטיפוסי של קינות

19 ראו: N. Samet, *The Lamentation over the Destruction of Ur* (Mesopotamian Civilizations 18), Winona Lake 2014, pp. 1–2. קינות פולחניות שייכות לסוגה רחבה יותר של תפילות-מקדש שנכתבו במקורן בניב השומרי המכונה אמסל. אורי גבאי, שההדיר ופירש רבות מקינות אלה, מעדיף לכנותן 'תפילות', לאור תפקידן הפולחני – לשמש כמכשיר לשיכוך זעמו של האל בפולחן היומיומי במקדש. ראו: U. Gabbay, *Pacifying the Hearts of the Gods, Sumerian Emesal Prayers of the First Millennium BC* (Heidelberger Emesal-Sutien 1), Wiesbaden 2014. מחקר זה מתמקד בתוכני הטקסטים ולא בשימושם הריטואלי, ולפיכך נשתמש במונח 'קינות'.

20 אף על פי שהקינות המסופוטמיות משקפות עולם פוליטי-אסתי עשיר, ונוכרים בהן אלים שונים בתפקידים מגוונים, הקינה המסופוטמית מכוננת בדרך כלל לאל יחיד, שנחשב לאחראי על ההרס. לעיתים מדובר באל הפטרון הנוטש את עירו ומפקיר אותה לכוחות ההרס, ובמקרים אחרים מדובר באל בכיר (לרוב, ראש הפנתאון) המחולל את האסון כמו ידיו. בקינות הפולחניות, דמותו של האל היחיד מתגוננת באמצעות סינקרטיזם, אך מבחינה קונספטואלית, הקינות המסופוטמיות פונות לאל יחיד מסוים (גבאי, פיוס לב האלים, לעיל הערה 19, עמ' 36–38). מאפיין זה עושה אותן נוחות יותר להשוואה לנבואות יום ה' המקראיות, שיחידותו של האל מהותית להן עקב הקשרן התרבותי, ואפשר שהוא הקל את השאילה המוצעת כאן.

אלה כולל קטע תחינה ופיוס שנועד להשקיט את זעמו של האל. התיאור כולו הוא בעל אופי א־היסטורי: החורבן מתואר במונחים כלליים, ושמות הערים והעמים הנזכרים בקינות סטראוטיפיים ואינם נוגעים לחורבן ממשי כלשהו. קינות פולחניות נתחברו, הועתקו ובוצעו במקדשים מסופוטמיים במשך כאלפיים שנה, למן האלף השלישי לפסה"נ ועד לתקופה ההלניסטית.<sup>21</sup> הקינות הפולחניות, שעשרות רבות מסוגן ידועות לנו, נכתבו במקורן שומרית, אולם במהלך האלף הראשון לפסה"נ נוסף להן תרגום רציף לאכדית, והן המשיכו להימסר בעותקים דו־לשוניים עד לגויעתה של תרבות היתדות.

קורפוס הקינות ההיסטוריות מצומצם יותר בהיקפו ובתפוצתו. חמש קינות היסטוריות מזכורות כיום, וכולן נתחברו בטווח זמן קצר בראשית האלף השני לפני הספירה.<sup>22</sup> קינות אלה, הכתובות שומרית,<sup>23</sup> מבכות את חורבן ממלכת אור בשנת 2004 לפסה"נ. הן נתחברו, על פי המשוער, במהלך שישים השנים שאחר החורבן, והועתקו בבתי הספר השומריים עד למאה השש עשרה לפסה"נ בקירוב.<sup>24</sup> על פי המקובל במחקר כיום, את קינות הערים ההיסטוריות יש לראות כענף שהתפתח מתוך המסורת העשירה של הקינות הפולחניות.<sup>25</sup> בהתבסס על התבניות המוכרות מן הקינות הפולחניות, המתארות חורבן אוניברסלי בעל קווי אופי קוסמולוגיים-מיתולוגיים, יצרו מחברי הקינות ההיסטוריות מעין ת־סוגה אשר מסגלת את תיאורי החורבן הללו לסיטואציה היסטורית מסוימת, והופכת אותן לקינה על חורבן ערים בממלכת אור, תוך

21 ראו: J. Cooper, 'Genre, Gender, and the Sumerian Lamentations', *JCS*, 58 (2006), pp. 41–43; גבאי, פיוס לב האלים (לעיל הערה 19), עמ' 13, הערה 72; וכן עמ' 18; 228.

22 סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 3–13.

23 יש לציין כי לאחרונה נתגלה עותק של אחת הקינות ההיסטוריות, ובו לצד השומרית, תרגום לאכדית. עותק זה מתוארך לראשית האלף השני לפסה"נ והוא עשוי ללמד על כך שגם לקינות ההיסטוריות הייתה מסורת דו־לשונית, שרק נציג יחיד שלה הגיע לידינו עד כה. ראו: U. Gabbay and N. Samet, 'An Early Old Babylonian Bilingual Version of the Lamentation Over the Destruction of Ur' (בהכנה).

24 סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 6–8.

25 ראו: J.A. Black, 'Eme-sal Cult Songs and Prayers', *Aula Orientalis* 9 (1991), pp. 23–36; קופר, סוגה מגדר וקינות (לעיל הערה 20); גבאי, פיוס לב האלים (לעיל הערה 19), עמ' 13; סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 2–3, בניגוד לדעה שרווחה בעבר, שהניחה כיוון התפתחות הפוך, מן הקינות ההיסטוריות אל הקינות הפולחניות.

הוספת שמות מקומות, עמים ומלכים מתאימים והקניית צביון ראליסטי למחצה לסוגה מיתולוגית-פולחנית ביסודה.<sup>26</sup>

המחקר המשווה של המקרא והמזרח הקדום בחן עד היום את הקינות המסופוטמיות בהשוואה למגילת איכה. השוואה זו הניבה תוצאות מעניינות אך מוגבלות בהיקפן, שמשמעותן תיבחן מחדש בנספח שבסוף המאמר, לאור הממצאים החדשים המוצגים כאן. כפי שנראה להלן, ההשוואה בין הקינות המסופוטמיות ובין המסורת הנבואית של יום ה' מעלה דמיונות משמעותיים ומובהקים יותר, ולפיכך הפוטנציאל המחקרי שלה גדול יותר.

### 1. יום ה' והקינות המסופוטמיות: סינופסיס משווה

הנבואות המתארות את יום ה' שונות זו מזו בסגנון ובדגשים האופייניים להן, ואפשר אף לזהות בהן קווי התפתחות ושינוי התואמים את העיתים המתחלפות ואת התמורות הרעיוניות שהתחוללו בבית המדרש הנבואי.<sup>27</sup> עם זאת ניכר כי בתשתיתן של נבואות יום ה' עומד אוצר משותף של מוטיבים, רעיונות וביטויים אשר על בסיסו אפשר לשחזר את קווי המתאר של מסורת יום ה' המקראית ואולי אף את גרעינה הקדם-מקראי, כפי שמצאוהו הנביאים לפנייהם. מורכבות דומה מאפיינת גם את קורפוס הקינות המסופוטמיות, המתבססות על מאגר קדמוני משותף מחד גיסא, ומציגות קווי חידוש וגיוון מאידך גיסא. המתווה התמציתי שיוצג להלן מבקש לזקק – במידה שהדבר מתאפשר – את הרכיבים היסודיים של כל אחת משתי המסורות, ולהציע טיפולוגיה משווה שלהן,

26 למעשה גם הקינות ההיסטוריות, למרות כינויין זה, מתמקדות בעיקר במיתולוגיה, פולחן ותאולוגיה, והיסודות הראליסטיים שבהן אינם תמיד קלים לזיהוי, ואף אינם מופיעים בשווה בכל הקינות. ראו סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 2; 5-9; נ' סמט, 'קריאה היסטורית בטקסטים ספרותיים: קינות הערים השומריות כמקרה בוחן', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כד (תשע"ו), עמ' 151-166.

27 על התפתחותו של רעיון יום ה' בתוך האסכולה הנבואית ראו למשל סמית', יום ה' (לעיל הערה 4); מובינגל, מחקרי תהילים (לעיל הערה 2), עמ' 404-482; וויטלי, ההישגים הנבואיים (לעיל הערה 7); גרסמן, מקורה של האסכטולוגיה (לעיל הערה 6); צ'רני, יום ה' (לעיל הערה 2), עמ' 83-84; נורת', הפרשנות ההיסטורית (לעיל הערה 2), עמ' 126-132; וייס, מקראות ככונתם (לעיל הערה 3), עמ' 445-457; וכן: S.R. Frost, *Old Testament Apocalyptic: Its Origins and Growth*, London 1952, pp. 46-56



המציבה זה לצד זה את המאפיינים של יום ה' המקראי ושל האסון המתואר בקינות המסופוטמיות.<sup>28</sup>

הכתובים המקראיים שנלקחו בחשבון לצורך הסינופסיס שיופיע להלן כוללים בראש ובראשונה נבואות הנוקבות בהדיא בצירוף 'יום ה' או בווריאנטים שלו (כגון יום עברת ה'; יום בא לה'; יום לה' וכדומה):<sup>29</sup> ישעיהו ב 22–12; יג 22–1; יח 22–1;<sup>30</sup> יחזקאל ז 27–1; יג 14–11;<sup>31</sup> ל 19–1; יואל א 13–20; ב 11–1; ג 4–3; ד 17–9;<sup>32</sup> עמוס ה 20–18; עובדיה 21–15; צפניה א 2–18; ב 15–1; זכריה יד 9–1; ומלאכי ג 21–19.<sup>33</sup> על אלה הוספתי עוד את הנבואות בישעיהו כד 23–1, ביואל ד 9–17 וביחזקאל לח–לט, שאף שאין בהן השם המפורש 'יום ה'', הן מכילות רכיבים רבים של המסורת הנדונה.<sup>34</sup> תיאורים

28 הטיפולוגיה המוצעת כאן מתבססת הן על הכתובים עצמם, הן על סקירות קודמות של מאפייני יום ה'. ראו למשל סמית', יום ה' (לעיל הערה 4); גרסמן, מקורה של האסכולוגיה (לעיל הערה 6); פון ראד, יום ה' (לעיל הערה 3); צ'רני, יום ה' (לעיל הערה 2).

29 שיקולים דומים לקביעת הרכב הקורפוס מצויים גם אצל פון ראד, יום ה' (לעיל הערה 3), אף על פי שהוא מצייר רשימה מעט שונה. עוד על השיקולים המתודולוגיים בעניין זה ראו צ'רני, יום ה' (לעיל הערה 2), עמ' 17–19; *JBL*, 93; J. Everson, 'The Days of Yahweh', *JBL*, 93; (1974), pp. 329–337, n. 6; וכנגדם ויינפלד, 'הציפייה למלכות אלוהים' (לעיל הערה 11), עמ' 76–77; ברסטד, הפולמוסים הדתיים (לעיל הערה 2), עמ' 94.

30 אפשר שהנבואה המקורית על יום ה' כללה רק את פסוקים 1–16, ואילו הפסוקים 17–22 הם תוספת שנועדה להסב את הנבואה בעלת האופי הכללי על המקרה הספציפי של בבל. אך ראו כנגד סברה זו: J. Blenkinsopp, *Isaiah 1–39* (AB 19), New York 2000, pp. 277–278, ושם ספרות נוספת.

31 אומנם עניינה העיקרי של נבואה זו אינו יום ה': הנביא שואל כאן כמה מוטיבים מתוך מסורת יום ה', במיוחד הסערה והמבול, לצרכים רטוריים ספציפיים של משל נבואי כנגד נביאי השקר.

32 גם נבואות אחרות בספר יואל עומדות תחת השפעת המוטיבים והרעיונות של יום ה', המשמש תמה מרכזית בספר כולו. ברשימה הנוכחית נכללו רק נבואות וקטעי נבואה המזכירים בפירוש את יום ה', או מתארים אותו באמצעות הרכיבים האופייניים לו ביותר.

33 כמו במקרה של נבואת יואל, גם אצל מלאכי ישנם פה ושם רמזים נוספים ליום ה', אך פסוקים אלה משתייכים למסורת הנדונה באופן המובהק ביותר.

34 נבואת גוג ביחזקאל לח–לט מציגה את האירועים המתוארים בה כהתגשמותו של 'היום אשר דברתי' (לט 8). ייחוס זה, בצירוף התכנים הטיפוסיים של יום ה' המאפיינים את הנבואה כולה, מצדיקים את הכללתה ברשימה.

נבואיים אחרים, שהזיקה שלהם ליום ה' רופפת יותר, לא נכללו ברשימה.<sup>35</sup> המקורות המסופוטמיים שנבדקו כוללים, בראש ובראשונה, כמאה וחמישים קינות וקטעי קינות פולחניות על חורבן ערים ומקדשים מכל התקופות, שפוענחו וזכו למהדורות חדשות בעשורים האחרונים.<sup>36</sup> נוסף עליהן נבדקו גם חמש קינות הערים ההיסטוריות הידועות לנו כיום:<sup>37</sup> הקינה על אור; הקינה על

35 עם הכתובים שלא נכללו בסקירה אף על פי שחלק מן החוקרים סיווגו אותם כנבואות יום ה', נמנים בין השאר ישעיהו כב; לג; מב 13-15; נט 16-19; סו 15-24; ירמיהו י 1; כח; מו; יחזקאל ל; מיכה ד 1-13; צפניה ג; חגי ב 6, 22; זכריה 12-13; ועוד נבואות הדומות במידה מוגבלת לתיאורי יום ה'. לחוקרים שכללו נבואות אלה ודומותיהן ראו למשל סמית', יום ה' (לעיל הערה 4); נורת', הפרשנות ההיסטורית (לעיל הערה 2), עמ' 130-131; מובינקל, מחקרי תהילים (לעיל הערה 2), עמ' 404-482; גרסמן, מקורה של האסכטולוגיה (לעיל הערה 6). חלק מן הקטעים הללו מכילים רסיסי תמונות הדומות לתיאורי יום ה', אך אלה אינם שלמים ומפותחים דיים כדי שייכללו בסקירה זו. ככלל, ספרי הנבואה עשירים בנבואות המתייחסות להתגלות האל העתידית (ב'אחרית הימים' או 'ביום ההוא' וכדומה) ומתאפיינות בקווים אסכטולוגיים; הכללתן של כל הנבואות ממין זה תחת הכותרת 'נבואות יום ה'' מרחיבה מאוד את הקטגוריה המדוברת ומערפלת שלא לצורך את קווי האופי הייחודיים שלה. ראו גם צ'רני, יום ה' (לעיל הערה 2), עמ' 24-25, ועיינו עוד בהערה 12 לעיל.

36 הטיפולוגיה של הקינות הפולחניות מבוססת על המהדורות הבאות: M. Cohen, *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia* (two vols.), Potomac 1988; U. Gabbay, *The Eršema Prayers of the First Millennium BC* (Heidelberger Emesal-Sutien 2), Wiesbaden 2015. התרגומים לעברית במאמר זה נעשו מתוך המקורות השומריים והאכדיים כפי שהם מופיעים במהדורות אלה וכן במהדורות הנזכרות להלן בהערה 38.

37 הבחירה לכלול את חמש קינות הערים ההיסטוריות בסקירה דלהלן אינה משקפת הנחה סמויה שלפיה עשוי היה להיות קשר ישיר כלשהו בין חומרים שומריים מראשית האלף השני לפסה"ג ובין טקסטים מקראיים. תחת זאת, היא מיוסדת על ההכרה שמסורת הקינות ככלל לא הגיעה לידינו בשלמותה, ולפיכך גם תיעוד עתיק יותר שלה יש בו כדי לתרום לתיאורה המלא של הטיפולוגיה של סוגה זו. זאת בהנחה שמאפיינים של אכסמפלרים עתיקים של הסוגה עשויים היו להתבטא באכסמפלרים מאוחרים יותר שאינם ידועים לנו כיום. מבחינה טיפולוגית אפשר לקבוע כי הקינות הפולחניות דומות לתיאורי יום ה' יותר מהקינות ההיסטוריות: הנושא המרכזי של הקינות הפולחניות הוא תאופניה, ונושא זה מרכזי גם במסורת יום ה', אך אינו בולט במיוחד בקינות ההיסטוריות. כמו כן, הקינות ההיסטוריות מקדישות מקום נרחב לחורבן המקדש, ואילו הקינות הפולחניות אינן מפרטות תמה זו, בדומה לנבואות יום ה'. גם מבחינת המסגרת ההיסטורית של חיבורן ומסירתן, וכן מצד אופיין הדו-לשוני, הקינות הפולחניות יכולות היו לשמש מקור, ישיר או עקיף, של

שומר ואור; הקינה על ארך; הקינה על ארידו; והקינה על ניפור.<sup>38</sup> שני ענפי המסורת נבחנו בקפדנות, תוך ביצוע מיון תמטי מדויק. להלן מוצגים היסודות העיקריים המאפיינים את שתי המסורות, עם דוגמאות אחדות בצידיים.

### 1.1. התגלות האל ומלוכתו על העולם (תאופניה)

#### 1.1.1 תאופניה ומלוכה

מקורו ותכליתו של המאורע הכביר של יום ה' נעוצים בהתגלות האל, המופיע בעולמו כדי לכונן מלוכה יחיד ולסלק את מתנגדיו.<sup>39</sup>

וְנִשְׁגַּב ה' לְבְדוֹ בַיּוֹם הַהוּא [...] מִפְּנֵי פֶחַד ה' וּמִהֲדַר גְּאוֹנוֹ בְּקוֹמוֹ לְעָרֶץ  
הָאָרֶץ (ישעיהו ב 17–19)  
כִּי־מָלַךְ ה' צְבָאוֹת בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם (ישעיהו כד 23)  
וְהִיְתָה לָהּ הַמְּלוּכָה (עובדיה 21)  
נִרְאָה ה' עֲלֵיהֶם [...] וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ־לוֹ אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ כֹּל אֲנִי הַגּוֹיִם  
(צפניה ב 11)  
וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל־כָּל־הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא יְהִיָה ה' אֶחָד וְשִׁמּוֹ אֶחָד  
(זכריה יד 9)

תיאולוגיה דומה מאוד נשקפת מסוגת הקינות המסופוטמיות. שלל האסונות הפתאומיים שעליהם נסובות הקינות אינם אלא תוצאת תאופניה, הופעה פלאית ומטילת אימה של האל, המסמנת את מלוכתו על העולם:<sup>40</sup>

הטקסטים המקראיים. על המקום והזמן שבו עשוי היה להיווצר מגע בין המסורות ראו עוד להלן בחלק המסקנות, סעיף 3.1.

38 הטיפולוגיה של הקינות ההיסטוריות מבוססת על המהדורות הבאות: סמט, קינת אור (לעיל הערה 19); M.W. Green, 'The Eridu Lament', *JCS*, 30 (1978), pp. 127–167; P. Michalowski, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur* (Mesopotamian Civilizations 1), Winona Lake 1989; S. Tinney, *The Nippur Lament* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 16), Philadelphia 1996

39 ראו: גרסמן, מקורה של האסכטולוגיה (לעיל הערה 6), עמ' 8–12; מובינקל, מחקרי תהילים (לעיל הערה 2); ובמיוחד: וייס, מקראות ככוונתם (לעיל הערה 3); ויינפלד, 'הציפייה למלכות אלוהים' (לעיל הערה 11), עמ' 85–95.

40 גבאי, פיוס לב האלים (לעיל הערה 19), עמ' 21; J.A. Black, 'A-še-er Gi-ta, a Balag of',

'המושל בכיפה, המופיע! מי יידעך? [...] הנכבד, הגיבור המופיע, מי יידעך?'<sup>41</sup>

'בצאת הגיבור, מבול הוא!'<sup>42</sup>

'בפרוץ הסער בשמיים ובארץ, אתה מלך!'<sup>43</sup>

'האדון האדיר, אנליל, היוצא מ(מקדש) האָכור [...]'<sup>44</sup>

וכן בגוף ראשון מפי האל המתגלה:

'אדון הנני! מלך הנני!'<sup>45</sup>

### 1.1.2. זעם אלוהי

כמה מנבואות יום ה' כורכות את התגלות האל בהתפרצות זעם אדירה:

הַיָּה יוֹם־ה' בָּא אֲכֹזֵי וְעִבְרָה וַחֲרוֹן אַף (ישעיהו יג 9)  
וְשִׁלַּחְתִּי אִפִּי בָךְ [...] עֲתָה מְקֻרֹב אֲשַׁפּוֹךְ חֲמָתִי עֲלֶיךָ וְכִלְיִי אִפִּי בָךְ

[...] כִּי חֲרוֹנִי אֶל־כָּל־הַמּוֹנֵה (יחזקאל ז 3–14)

וְשַׁפְּכֵתִי חֲמָתִי עַל־סִין (יחזקאל ל 15)

יוֹם עִבְרָה הַיּוֹם הַהוּא [...] בְּיוֹם עִבְרַת ה' וּבְאֵשׁ קִנְאָתוֹ תֹאכַל כָּל־הָאָרֶץ

(צפניה א 15–18)

בְּטָרֵם לֹא־יָבֹא עֲלֵיכֶם חֲרוֹן אַף־ה' בְּטָרֵם לֹא־יָבֹא עֲלֵיכֶם יוֹם אַף־ה'

(צפניה ב 2)

זעמו של האל משמש מרכיב מרכזי בקינות המסופוטמיות:<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Inana', *ASJ*, 7 (1985), p. 11. התמה של הופעת האל מפותחת במיוחד בקינות הפולחניות,

ואילו בקינות ההיסטוריות היא משנית. ככלל, הקינות הפולחניות דומות לתיאורי יום ה' יותר מן הקינות ההיסטוריות. ראו הערה 37 לעיל.

<sup>42</sup> גבאי, תפילות הארשמה (לעיל הערה 36), עמ' 180–181, שו' 1–39. הקינה ששתי שורות ממנה מצוטטות כאן מוקדשת כולה לנושא של הופעת האל הזועם.

<sup>43</sup> שם, עמ' 198 שו' 1. הקינה מבוססת על התבנית החוזרת 'בצאת X', כאשר שם האל היוצא להתגלות על הארץ מתגוון.

<sup>44</sup> שם, עמ' 98 שו' 24. לחלופין, אפשר לתרגם כאן 'בהיגלות היום בשמיים ובארץ'. היחס בין החלופות התרגומיות 'יום' ו'סערה', כאן ובמקומות נוספים בקינות, יידון להלן (סעיף 2).

<sup>45</sup> שם, עמ' 246 שו' 13.

<sup>46</sup> כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א', עמ' 214 שו' 154.

<sup>47</sup> לדיון בחשיבותו של יסוד זה בתאולוגיה של הקינות ראו בלאק, בלג לאיננה (לעיל

'נורא הוא בזעמו! [...] האדון, הלוחם הדגול, אכן נורא הוא בזעמו'.<sup>47</sup>  
 'הו אדון! חרונוך, לבך הזועם, עד מתי לא ישקטו?'<sup>48</sup>  
 'הסערה, לבו הזועם של אן האדיר!'<sup>49</sup>  
 'קצף עליהם אדונם, בזעף יתהלך!'<sup>50</sup>

## 1.1.3 האל הלוחם וצבאו

במקורות המקראיים, הופעת האל מתוארת לעיתים תוך שימוש במוטיב המקראי הנודע של האל הלוחם:<sup>51</sup>

קול המון בקרים דמות עס־רב [...] ה' צבאות מפקד צבא מלחמה  
 (ישעיהו יג 4)

והכיתי קשתך מיד שמאלך ותציד מיד מינך אפיל (יחזקאל לט 3)  
 וה' נתן קולו לפני חילו כי רב מאד מתנהו כי עצום עשה דברו [...] שמה  
 הנחת ה' גבוריך: (יואל ב 11; ד 11)<sup>52</sup>  
 ויצא ה' ונלחם בגוים ההם כיום הלחמו כיום קרב (זכריה יד 3)

ראוי לציון השימוש בפועל 'ויצא' במקרה האחרון. בקינות המסופוטמיות, הופעת האל מתוארת בדרך כלל באמצעות הפועל השומרי e<sub>3</sub>, או הפעלים האכדיים *asû* ו-*šupû* המקבילים מבחינה סמנטית לשורש העברי יצ'א.<sup>53</sup> גם בקינות המסופוטמיות האל מופיע לעיתים כדי ללחום באויביו:<sup>54</sup>

- הערה (40), עמ' 11; גבאי, פיוס לב האלים (לעיל הערה 19), עמ' 21–26.  
 47 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א', עמ' 213 שו' 137–138.  
 48 שם, עמ' 384 שו' 2.  
 49 שם, כרך א' 147 שו' 152. על הסערה כביטוי לזעם האל בקינות ראו דיון להלן (סעיף 2).  
 50 טיני, קינת ניפור (לעיל הערה 38), עמ' 102 שו' 75, ובדומה שם שו' 79.  
 51 כאמור לעיל, פון ראד (יום ה', לעיל הערה 3) ביסס על תיאורים אלה את התיאוריה שלו על אודות מקורו של יום ה'.  
 52 אומנם, בהקשרו פסוק זה מתייחס למכת הארבה, אך המוטיב המשמש כאן כדי לתארה הוא מוטיב האל הלוחם.  
 53 גבאי, פיוס לב האלים (לעיל הערה 19), עמ' 22.  
 54 יש לציין כי בקינות הקדומות יותר, מן האלף השני לפסה"נ, האל האחראי על ההרס אינו זהה עם האל ההולך בראש הצבא, ורק החל מן האלף הראשון לפסה"נ שני אלים אלה מזוהים לעיתים זה עם זה כאשר הם מתמוזגים בדמותו של האל מרדוך (תודתי לקריין של מאמרי מטעם המערכת שהאיר את עיני בעניין זה).

'בצאת הגיבור, מבול השוטף את ארצות האויב הוא!<sup>55</sup>  
 'גיבור, בצעדך אל ארצות האויב [...]<sup>56</sup>  
 'גיבור[ר] [...] עצום, אשר בקרב [...] ארון המלחמה [...]<sup>57</sup>  
 'האב אנליל, מנהיג צבאותיו!<sup>58</sup>

1.2. ההרס ומחולליו  
 הופעת האל כפי שהיא מתוארת בשתי המסורות מלווה בהרס וחורבן.  
 בנבואות יום ה':

הבוק תבוק הארץ והבוז תבוז [...] אַבְלָה נְבִלָה הָאָרֶץ אִמְלָלָה נְבִלָה תִּבְל  
 (ישעיהו כד 3–4)  
 בָּא הַקָּץ עַל-אַרְבַּע כְּנָפֹת הָאָרֶץ (יחזקאל ז 2)  
 וְנִשְׁמוּ בְּתוֹךְ אַרְצוֹת נְשָׁמוֹת וְעָרֵיו בְּתוֹךְ-עָרִים נְחָרְבוֹת תִּהְיֶינָה  
 (יחזקאל ל 7)  
 אֶסְף אֶסְף כָּל מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה נְאֻם-ה': אֶסְף אָדָם וּבְהֵמָה אֶסְף עוֹף-  
 הַשָּׁמַיִם וְדָגֵי הַיָּם וְהַמְּכַשְׁלוֹת אֶת-הַרְשָׁעִים וְהַכְרַתִּי אֶת-הָאָדָם מֵעַל פְּנֵי  
 הָאָדָמָה נְאֻם-ה' [...] וְהָיָה חֵילָם לְמִשְׁפָּה וּבְתֵיהֶם לְשִׁמְמָה [...] כִּי-כָלָה  
 אֲדַבֵּר-נְבִיחָה יַעֲשֶׂה אֶת כָּל-יִשְׁבֵי הָאָרֶץ (צפניה א 2–18)

ובדומה בקינות המסופוטמיות:

'שם את הארץ לשמה!<sup>59</sup>  
 'את הארץ על מוסדותיה החריבו!<sup>60</sup>  
 'מי החריב הכל? אתה הוא המחריב!<sup>61</sup>  
 'את הארץ אמחה, את הארץ אהפוך, יודע שמי!<sup>62</sup>

55 גבאי, תפילות הארשמה (לעיל הערה 36), עמ' 198 שו' 1.

56 שם, עמ' 194, שו' 9–11.

57 שם, עמ' 134 שו' 1–4.

58 שם, עמ' 206 שו' 7.

59 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א' עמ' 106 שו' 253.

60 כהן, שם, כרך ב' עמ' 430 שו' 20.

61 כהן, שם, כרך א' עמ' 339 שו' 11.

62 שם, עמ' 266 שו' 11.

'למחות את הארץ, להכרית את האדם (האל ציווה)'.<sup>63</sup>

בשתי המסורות הנדונות ההרס חורג מן הממדים של קטסטרופה היסטורית, והוא מתואר במונחים קוסמיים-אוניברסליים של חורבן היקום כולו. סוכני ההרס כפי שהם מוצגים בקינות המסופוטמיות ובנבואות יום ה' מתאימים באופיים לפרספקטיבה כוללת זו, והם כוללים את היסודות הבאים:<sup>64</sup>

1.2.1. מבול הרסני

בנבואות יום ה':

כִּי־אַרְבוֹת מְמָרוֹם נִפְתְּחוּ (ישעיהו כד 18)  
וְהָיָה גֶשֶׁם שׁוֹטֵף וְאֶתְנָה אֲבָנֵי אֶלְגָּבִישׁ תִּפְלְנָה וְרוּחַ סְעָרוֹת תִּבְקַע [...] לְכֵן כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' וּבִקְעֵתִי רוּחַ־סְעָרוֹת בְּחַמְתִּי וְגֶשֶׁם שׁוֹטֵף בְּאֶפֶי יִהְיֶה וְאֲבָנֵי אֶלְגָּבִישׁ בְּחַמָּה לְכָלָה (יחזקאל יג 11–13)  
וְגֶשֶׁם שׁוֹטֵף וְאֲבָנֵי אֶלְגָּבִישׁ אֵשׁ וְגִפְרִית אֲמַטִּיר (יחזקאל לח 22)

בקינות המסופוטמיות, המבול בא לעיתים קרובות כתואר או כדימוי לאל הזועם ולפקודת החורבן שיצאה מפיו:<sup>65</sup>

'מבול הוא (=האל)! חרבה הארץ'.<sup>66</sup>

'את הנערים מימינו הרג האדון! את הנערים משמאלו הרג האדון! המבול הרג!'<sup>67</sup>

63 גבאי, תפילות הארשמה (לעיל הערה 36), עמ' 246 שו' 11. לצד תיאורים אלה של חורבן העולם כולו, הקינות מתייחסות בהרחבה גם לחורבן העיר והמקדש, המהווים נושא מרכזי בסוגה הנדונה. במיוחד אמורים הדברים בקינות הערים ההיסטוריות, שבהן מופנה הזרקור לחורבנה של עיר מסוימת. בנבואות יום ה' שבמקרא, הקונקרטיזציה של החורבן מופיעה באופנים אחרים. ראו דיון להלן בחלק המסקנות (סעיף 3.2).

64 יש לדחות את טענת מובינקל (מחקרי תהילים, לעיל הערה 2, עמ' 418–426) כי יסודות אלה תנייניים באופיים וכי הם נועדו לקישוט גרידא.

65 גבאי, פיוס לב האלים (לעיל הערה 19), עמ' 30.

66 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א' עמ' 277 שו' 93; ובדומה גבאי, תפילות הארשמה (לעיל הערה 36), עמ' 194 שו' 1.

67 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך ב' עמ' 445 שו' 93–95. וראו דימויים דומים בקינות המכונות 'גיבור, מבול זועם' (גבאי, תפילות הארשמה, לעיל הערה 36, עמ' 144–147); 'גיבור, מבול עצום' (שם, עמ' 148); 'גיבור, מבול שוטף' (שם, עמ' 176).

'בצאת הגיבור, מבול השוטף את ארצות האויב הוא!'<sup>68</sup>

במקרים אחרים המבול עומד בפני עצמו כאחד מסוכני ההרס:

'המבול, המכה בארץ בגרון, מחה (את הארץ)'.<sup>69</sup>

'עירך אשר במים נשטפה, במים הוצפה'.<sup>70</sup>

'במקום אשר נהר אין בו, מבול הכה'.<sup>71</sup>

'בהר ובשפלה הכה המבול'.<sup>72</sup>

שניות זו בתפקידם של סוכני ההרס, שנתפשים לעיתים כישויות העומדות בפני עצמן, ולעיתים כגילוי של האל עצמו, מאפיינת גם תיאורים אחרים של איתני טבע הלוקחים חלק בקטסטרופה ואשר ייסקרו להלן, כגון האש (סעיף 1.2.2) והמאורות (סעיף 1.3.1).

1.2.2. אש אוכלת

בנבואות יום ה':

וְנִתְּתִי אֵשׁ בְּצֶעֶן [...] וְנִתְּתִי אֵשׁ בְּמִצְרַיִם (יחזקאל ל 14–16)

וְשִׁלַּחְתִּי-אֵשׁ בְּמַגּוּג וּבֵיֶשֶׁבֵי הָאֲיִים לְבָטַח (יחזקאל לט 6)

אֲלֵיךְ ה' אֶקְרָא כִּי אֵשׁ אֶכְלֶה נְאוֹת מִדְּבַר וְלִהְבֶּה לְהִטֶּה כָּל-עֲצֵי הַשָּׂדֶה:

גַּם-בְּהֵמוֹת שָׂדֶה תִּעְרוֹג אֲלֵיךְ כִּי יִבְשׂוּ אֲפִיקֵי מַיִם וְאֵשׁ אֶכְלֶה נְאוֹת

הַמִּדְּבָר (יזאל א 19–20)

וְהָיָה בֵּית יַעֲקֹב אֵשׁ וּבֵית יוֹסֵף לְהִבָּה וּבֵית עֲשׂוֹ לְקֵשׁ וְדָלְקוּ בָהֶם וְאֶכְלוּם

וְלֹא-יִהְיֶה שְׂרִיד לְבֵית עֲשׂוֹ (עובדיה 18)

וּבְאֵשׁ קִנְאָתוֹ תֹאכַל כָּל-הָאָרֶץ (צפניה א 18)

68 גבאי, תפילות הארשמה (לעיל הערה 36), עמ' 198 שו' 1.

69 מיכלובסקי, קינת שומר ואור (לעיל הערה 38), עמ' 42 שו' 107.

70 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א' עמ' 228 שו' 102. יש לציין כי המבול

בקינות המסופוטמיות מצויר בדרך כלל כהצפה של נהרות ותעלות העולים על גדותיהם,

שעה שמסורת יום ה' מתארת גשם עז היורד משמיים, כנראה בהתאמה לתנאים הגאוגרפיים

האקלימיים השונים העומדים ברקען של שתי המסורות.

71 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א' עמ' 408 שו' 108.

72 כהן, שם, כרך ב' עמ' 430 שו' 25.



כִּי־הִנֵּה הַיּוֹם בָּא בְּעַר פְּתַנּוֹר וְהָיוּ כָּל־יְדָיִים וְכָל־עֵשָׂה רִשְׁעָה קִשׁ וְלַהֵט  
אֹתָם הַיּוֹם הִבָּא (מלאכי ג 19)

בקינות המסופוטמיות:

'לפני הסערה אש תלהט, עם הסערה העזה זוהר יתלקח'.<sup>73</sup>  
'אש דולקת ועולה אנוכי! אש דולקת בלב הארץ אנוכי! שלהבת הממטירה  
אפר על האויב אנוכי!<sup>74</sup>  
'סערה אדירה [...] אש עזה [...]'<sup>75</sup>  
'שבה אויב את ה[נפוצים], בפליטים אש [שולחה]'.<sup>76</sup>  
'בארצותיך כולן שילח אש, כאפר נערמו'.<sup>77</sup>

1.2.3. אויב

שתי המסורות מייחדות מקום חשוב בין סוכני ההרס גם לאויב אנושי מטיח  
אימה.

בנבואות יום ה':

קוֹל שְׂאוֹן מִמְּלָכוֹת גּוֹיִם נֹאֲסָפִים [...] בְּאִים מְאָרֶץ מְרַחֵק מְקַצֵּה הַשָּׁמַיִם  
(ישעיהו יג 4–5)  
וּבָאָה חֲרָב בְּמִצְרַיִם וְהִי־תָה חֲלָחָה בְּכוֹשׁ בְּנֶפֶל חָלָל בְּמִצְרַיִם [...] הוּא  
וְעִמּוֹ אֹתוֹ עֲרִיצֵי גּוֹיִם מּוֹבְאִים לְשַׁחַת הָאָרֶץ וְהָרִיקוּ חֲרֻבוֹתָם עַל־מִצְרַיִם  
וּמְלָאוּ אֶת־הָאָרֶץ חָלָל [...] (יחזקאל ל 4, 11)  
וְהוֹצֵאתִי אוֹתָךְ וְאֶת־כָּל־חֵילְךָ סוֹסִים וּפָרָשִׁים [...] קָהַל רַב צָנָה וּמִגֵּן  
תִּפְשִׁי חֲרֻבוֹת כָּלָם (יחזקאל לח 4)  
קְרָאוּ־זֹאת בְּגוֹיִם קְדָשׁוֹ מְלַחֲמָה הָעִירוּ הַגְּבוּרִים יִגְשׁוּ יַעֲלוּ כָּל אַנְשֵׁי  
הַמְּלַחֲמָה (יזאל ד 9)

73 סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 64, שו' 187–188.

74 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך ב' עמ' 577 שו' 377–379. האש מזוהה כאן עם האל; ראו הערה בעניין זה לעיל לגבי דימויי המבול, וכן להלן לגבי הסערה וליקוי המאורות, ועיינו עוד בסעיף 3.3 להלן.

75 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א' עמ' 414 שו' 26.

76 גבאי, תפילות הארשמה (לעיל הערה 36), עמ' 216 שו' 27–28.

77 שם, עמ' 265 שו' 7–8.

## בקורות המסופוטמיות:

'אנשי בליעל בשומר [...] גותיום, האויב [...] כצבא מובחר צעדו [...] [...]  
 טובי המצביאים בזדון נגדעו'. 'גותיום, האויב [...] אנשי סוּביר שטפו  
 את שומר כמבול גואה'.<sup>78</sup>  
 'אנשי שימשכי ועילם, בני עוולה, למחצית השקל חשבוהו'.<sup>79</sup>  
 'בעירי [...] אויב ניצב כנגדי'.<sup>80</sup>  
 'ביתי) אשר החריב הנכרי! בתי אשר טימא הנכרי!<sup>81</sup>  
 'העיר אשר האויב הציפה'.<sup>82</sup>

שתי המסורות נוטות להציג את האויבים כמטה זעמו של האל, אשר מזמן  
 ומכנס אותם לקרב הגדול ומעניק להם ניצחון.

בנבואות יום ה':

הַנְּנִי מְעִיר עֲלֵיהֶם אֶת־מְדֵי אֲשֶׁר־כָּסַף לֹא יִחְשְׁבוּ וְזָהַב לֹא יִחְפְּצוּ־בוֹ:  
 וְקִשְׁתוֹת נְעָרִים תִּרְטֹשְׁנָה וּפְרִי־בֶטֶן לֹא יִרְחֲמוּ עַל־בְּנֵים לֹא־תַחֲוֹס עֵינָם  
 (ישעיהו יג 17–18)  
 וְהִבֵּאתִי רְעֵי גוֹיִם וְיָרְשׁוּ אֶת־בְּתֵיהֶם (יחזקאל ז 24)  
 וְהִשְׁבֵּתִי אֶת־הַמּוֹן מִצָּרִים בְּיַד נְבוּכַדְרֶאצַּר מֶלֶךְ־בָּבֶל [...] וּמְכַרְתִּי אֶת־  
 הָאָרֶץ בְּיַד־רָעִים וְהִשְׁמַתִּי אֶרֶץ וּמְלֹאָהּ בְּיַד־זָרִים [...] (יחזקאל ל 10–12)  
 וְאֶסְפְּתִי אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם אֶל־יְרוּשָׁלַם לְמִלְחָמָה וְנִלְכְּדָה הָעִיר וְנִשְׁפּוּ הַבָּתִּים  
 (זכריה יד 2)

ובקורות המסופוטמיות:<sup>83</sup>

'אל נא תחריב את עירך ביד אויבי! [...] אל נא תחריב את עירך ביד איש

- 78 גרין, קינת ארך (לעיל הערה 38), עמ' 272–274, שו' 4.10–5.20.  
 79 סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 66, שו' 244. מטבע לשון זה מציין את ביווי המקדש  
 וחילולו על ידי האויב.  
 80 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א' עמ' 147 שו' 142, ושם לאורך הקינה.  
 81 כהן, שם, כרך ב' עמ' 708 שו' 74–75, ועוד בסמוך.  
 82 גבאי, תפילות הארשמה (לעיל הערה 36), עמ' 26 שו' 20, גרסה אכדית.  
 83 גבאי, פיוס לב האלים (לעיל הערה 19), עמ' 26.

נכרי! [...] ביד איש זה, האויב, אל נא תתן את עירך!<sup>84</sup>  
'איכה נתת את עירך ביד אויב?<sup>85</sup>

בכמה מן המובאות שלמעלה האויבים מתוארים במונחים אוניברסליים ('כל הגויים'; 'רעי גויים'; 'באים מארץ מרחק מקצה השמיים'; 'אויב'; 'נכרי') ובאחרות מוענק להם צביון קונקרטי של אויב היסטורי בן הזמן. שניות זו מאפיינת הן את מורשת הקינות המסופוטמית הן את מסורת יום ה'. מעקב אחרי גלגוליהן של שתי המסורות מוביל למסקנה, כי הקונקרטיזציה של האויב תניינית באופייה בשתי המסורות.<sup>86</sup>

יש לשער כי במקורה, ציירה המסורת הנדונה נחילי צבאות אויב אימתניים, חסרי זהות ספציפית, המזומנים על ידי האל מקצות הארץ להשתתף בהרס. עם התפתחותן והתגוננותן של שתי המסורות המקבילות, כמה ממחברי הקינות המסופוטמיות – ובאופן בלתי תלוי, כמה ממחברי הנבואות המקראיות ועורכיהן – העניקו לאויב זהות ראליסטית, שהסיטה את תחומו של האסון מן המיתולוגי אל ההיסטורי. נראה כי תמורות אלה באופיו של האסון הנדון התאפשרו עקב תפיסתו כמעין פוטנציאל הרס תמידי, הגלום ביחסי האל עם עולמו, ועלול להתפרץ בהודמנויות שונות. על היבט זה של מסורת יום ה' וזיקתו לתפיסות דומות בקינות המסופוטמיות ראו דיון להלן בחלק המסקנות (סעיף 3.2).

לצד הדמיון בין שתי המסורות לעניין זהותם של מחוללי החורבן, יש לציין גם הבדל בולט אחד. במסורת הקינות המסופוטמית, סוכן ההרס החשוב ביותר הוא סערה עצומה, המשתוללת בארץ ומחריבה אותה כליל.<sup>87</sup> למשל:

'הסערה המכריתה איש, הסערה המכריתה אישה [...] הסערה המחריבה

84 גבאי, שם.

85 גבאי, שם, עמ' 27.

86 ראו בדיון המבואר לעיל (לעניין הקינות המסופוטמיות); וכן בדיון בחלק המסקנות (לענין נבואות יום ה').

87 סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 22–23; גבאי, פיוס לב האלים (לעיל הערה 19), עמ' 23; 30–31. בדומה למבול ולאש, גם הסערה מזדהה לעיתים עם דבר האל, עם תוכניותיו ומחשבותיו, או עם האל גופו.

את הדיר, הסערה העוקרת את המכלאה [...] קטן כגדול כילתה [...] הסערה עשתה הכל לתל חרבות'.<sup>88</sup>  
 'הסערה, דבר [אן] [...] הסערה, ליבו האכזר של אן, הסערה, ליבו חורש הרע של אן [...]'<sup>89</sup>  
 'דברו) (סערה] הוא, אשר שמה הכל [לעיי חרבות]'.<sup>90</sup>  
 'הגיבור האדיר [...] סערה גדולה ונוראה (הוא), [השואגת] ממעל ומתחת!<sup>91</sup>  
 'הסערה! [...] הסערה! [...] הסערה אשר לא יכירנה מקומה! [...] סערה הטורפת איש בפיה'.<sup>92</sup>

בתיאורי יום ה' שבמקרא, לעומת זאת, הסערה נקריית באופן ספורדי:

וְרוּחַ סְעָרוֹת תִּבְקַע [...] (יחזקאל יג 11).

הסבר אפשרי להבדל זה בין המסורות יוצע להלן (סעיף 2).

### 1.3.1. אנומליות קוסמולוגיות

הן במסורת המסופוטמית הן במסורת יום ה' המקראית, הקטסטרופה כרוכה בשינוי פתאומי של סדרי הטבע. שינוי זה מקיף את היקום כולו, כולל הדומם, הצומח והחי. הדמיון בין המסורות נוגע בפרטים הספציפיים של השינויים הקוסמולוגיים, והוא כולל את היסודות הבאים:

#### 1.3.1. ליקוי מאורות

מאפיין מרכזי של האסון בשתי המסורות הוא ליקוי מאורות או עמעומם.<sup>93</sup> לעיתים מורחב המוטיב לכדי שינויים מטילי אימה נוספים בתחום האסטרונומי

88 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א' 259–260 שו' 110–117.

89 שם האל כפי שנוכר כאן תואם את הגרסה האכדית. בגרסה השומרית הוא מתגוון.

90 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א', עמ' 322 שו' 28–44. בכתוב זה מזדהה הסערה עם דבר האל ותוכניותיו (=ליבו).

91 כהן, שם, כרך א', עמ' 414 שו' 12–25.

92 גבאי, תפילות הארשמה (לעיל הערה 36), עמ' 178 שו' 12–22.

93 גבאי, פיוס לב האלים (לעיל הערה 19), עמ' 30.

והמטאורולוגי, כגון הופעתה של סופה אפלה ושורפת בצהרי היום, או זריחתו של אור לא טבעי בשעת לילה.

בנבואות יום ה':

פִּי־כּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וּכְסִילֵיהֶם לֹא יִהְיוּ אֲוָרִם חֲשֵׁף הַשָּׁמַשׁ בְּצִאתוֹ וַיִּרַח לֹא־  
יִגִּיה אֲוֵרוֹ (ישעיהו יג 10)

וְחִפְרָה הַקְּבָנָה וּבּוֹשָׁה הַחֲמָה (ישעיהו כד 23)

יום עָנָן [...] וּבְתַחֲפִנְחָס חֲשֵׁף הַיּוֹם [...] הִיא עָנָן יְכֻסָּנָה (יחזקאל ל 3, 18)  
יום חֲשֵׁף וְאַפְלָה יום עָנָן וְעֶרְפֶּל [...] שָׁמַשׁ וַיִּרַח קָדְרוֹ וְכּוֹכְבֵים אָסְפוּ  
נְגָהָם [...] הַשָּׁמַשׁ יִהְפֵּךְ לְחֲשֵׁף וְהַיִּרַח לְדָם לְפָנָי בּוֹא יוֹם ה' הַגְּדוֹל וְהַגּוֹרָא  
(יואל ב 2, 10; ג 4)

יום חֲשֵׁף וְאַפְלָה יום עָנָן וְעֶרְפֶּל (צפניה א 15)

לְמָה־זֶה לָכֶם יוֹם ה' הוּא־חֲשֵׁף וְלֹא־אֲוֵר [...] הֲלֹא־חֲשֵׁף יוֹם ה' וְלֹא־אֲוֵר  
וְאַפֵּל וְלֹא־נְגָה לוֹ (עמוס ה 18–20)

וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא לֹא־יִהְיֶה אֲוֵר יְקָרוֹת (זכריה יד 6)

וְהָיָה יוֹם־אֶחָד הוּא יִדְעֶה לָה' לֹא־יוֹם וְלֹא־לִילָה וְהָיָה לְעֵת עֶרֶב יִהְיֶה־אֲוֵר  
(זכריה יד 7)<sup>94</sup>

בקינות המסופוטמיות:

'השמש על הארץ בזוהר לא יצאו! [...] הירח על שומר בחן לא יאיר! [...]  
השמש והירח על שומר בזוהר לא יצאו!<sup>95</sup>

'שכב השמש באופק, עמד הירח בפסגת הרקיע, סרו המאורות הגדולים  
מן השמים.<sup>96</sup>

בעמדי, שקע היום... ביושבי, כסה הירח!<sup>97</sup>

94 כתוב זה חורג במידת מה מן הנימה המאפיינת את הדוגמאות האחרות, שכן הוא אינו מתאר ליקוי מאורות או החשכת היום, אלא להפך, זריחתו של אור לעת ערב. לביאור אפשרי של ציור זה ראו למשל מובינגל, מחקרי תהילים (לעיל הערה 2), עמ' 406.

95 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א' עמ' 155 שו' 36–38.

96 כהן, שם, כרך ב' עמ' 429 שו' 11–13.

97 בלאק, בלג לאיננה (לעיל הערה 40), עמ' 24 שו' 200–201.

'אל נא תתכס בענן כשמש! אל נא תקדיר את נגה זריחתך כירח!<sup>98</sup>  
 'בצהרי היום, שעת אור השמש, סערה אפלה תצרוב. שמש מאיר על  
 הארץ לא יזרח, ככוכב בין ערביים ישקע'.<sup>99</sup>  
 'שקע היום, קדרה עין השמש'.<sup>100</sup>

1.3.2. רעש אדמה בעל עוצמה חריגה המרעיד את היקום כולו,  
 מן הארץ ועד לשמיים  
 שתי המסורות מתארות רעש אדמה כביר, ושתיהן מציינות כי הוא מטלטל את  
 הארץ ואת השמיים גם יחד.  
 בנבואות יום ה':

וַיִּרְעָשׁוּ מוֹסְדֵי אֶרֶץ רָעָה הַתְּרַעְעָה הָאָרֶץ פֶּחַר הַתְּפֹרָרָה אֶרֶץ מוֹט  
 הַתְּמוֹטָטָה אֶרֶץ נוֹעַ תְּנוּעַ אֶרֶץ כְּשֹׁכֹר וְהַתְּנוּדָה כְּמִלּוֹנָה (ישעיהו כד  
 20–18)

לְפָנָיו רָגְזָה אֶרֶץ רָעָשׁוּ שָׁמַיִם (יואל ב 10)  
 עַל־כֵּן שָׁמַיִם אֲרָגִיזוּ וְתִרְעַשׂ הָאָרֶץ מִמְּקוֹמָהּ בְּעִבְרַת ה' צְבָאוֹת וּבַיּוֹם הַרוֹן  
 אִפּוֹ (ישעיהו יג 13)

בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה רָעַשׁ גָּדוֹל עַל אֲדָמַת יִשְׂרָאֵל וְרָעָשׁוּ מִפְּנֵי דְגֵי הַיָּם וְעוֹף  
 הַשָּׁמַיִם וְחַיֵּת הַשָּׂדֶה וְכָל־הַרְמֵשׁ הַרְמֵשׁ עַל־הָאָדָמָה וְכָל הָאָדָם אֲשֶׁר  
 עַל־פְּנֵי הָאָדָמָה וְנִהְרְסוּ הַהָרִים וְנִפְּלוּ הַמְּדַרְגּוֹת וְכָל־חוֹמָה לְאֶרֶץ תִּפּוֹל  
 (יחזקאל לח 19–20)

וְה' מִצִּיּוֹן יִשְׁאָג וּמִירוּשָׁלַם יִתֵּן קוֹלוֹ וְרָעָשׁוּ שָׁמַיִם וְאֶרֶץ (יואל ד 16)  
 וְעָמְדוּ רִגְלָיו בַּיּוֹם־הַהוּא עַל־הַר הַזֹּתִים [...] וְנִבְקַע הַר הַזֹּתִים מִחֻצָּיו  
 מִזְרָחָה וּמִמָּה גֵיא גְדוֹלָה מְאֹד וּמֵשׁ חֲצֵי הַהָר צְפוֹנָה וְחֻצָּיו־נִגְבָּה [...] וְנִסְתָּם  
 כְּאֲשֶׁר נִסְתָּם מִפְּנֵי הַרְעַשׁ בַּיּוֹם מִלְּךְ־יְהוּדָה (זכריה יד 4–5).<sup>101</sup>

98 גבאי, תפילות הארשמה (לעיל הערה 36), עמ' 88 שו' 13–14. כמו בתיאורים של איתני  
 טבע אחרים בקינות, המאורות שאורם נתעמעם מזוהים כאן עם האל עצמו, אשר מסתיר  
 את פניו בשעת האסון.

99 סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 64 שו' 190–191.

100 מיכלובסקי, קינת שומר ואור (לעיל הערה 38), עמ' 54 שו' 305.

101 על פי מאפייניו של המאורע הכביר המתואר כאן, הרעש ההיסטורי הנזכר בפסוק זה לא  
 נועד רק כדי להמחיש את עוצמת המנוסה, אלא גם כדי לרמוז כי המאורע שמפניו נסים בני

בקניות המסופוטמיות:<sup>102</sup>

'דברו (של האל), המרעיד שמיים ממעל! דברו, המרעיש ארץ מתחת!<sup>103</sup>  
 'אלי האנונה הרעידו את השמיים בעיר בדבר אנליל [...]. רעדו השמיים,  
 רעשה הארץ בעיר. רעדו השמיים, רעשה הארץ!<sup>104</sup>  
 'גזרתו (של האל) המרעידה את השמים!<sup>105</sup>  
 'בהגלות שמך בארץ, ירעשו השמיים עצמם! ירעשו השמיים עצמם!  
 תר[גז] הארץ עצמה!<sup>106</sup>  
 'על זאת רגזו שמים, רעשה ארץ!<sup>107</sup>

מן הכתובים לעיל עולה כי בשתי המסורות, רעידת השמיים והארץ היא ביטוי לאימה הארוחת בהם לנוכח היבטים שונים של ההתגלות האלוהית, כגון מדרך כף רגלו של האל ('ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים'), או אזכור שמו ('בהגלות שמך בארץ'). הגורם השכיח ביותר לרעידת השמיים והארץ הוא קולו של האל, הנשמע – הן במקורות המקראיים הן במקורות המסופוטמיים – כדיבור, שאגה, או צעקת זעם.<sup>108</sup> במסורת המסופוטמית, רעידת השמיים והארץ נגרמת לעיתים על ידי הסערה הגדולה המזוהה עם החורבן:

'הסערה הסוחפת הרעישה את הארץ!<sup>109</sup>  
 'ביום הסער רעשו השמים, רעשה הארץ!<sup>110</sup>

- 
- האדם אינו אלא רעש אדמה אדיר, דומה לזה שהתרחש בימי עוויה מלך יהודה. רעש זה הוא תוצאה של מדרך כף רגלו של האל על פני האדמה, הגורם גם להתבקעות הארץ.
- 102 גבאי, פיוס לב האלים (לעיל הערה 19), עמ' 31.
- 103 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א' 122 שו' 11–12.
- 104 כהן, שם, כרך א' 188 שו' 18–22. תיאורים דומים מאוד מפוזרים לאורך קינה זו.
- 105 שם, עמ' 379 שו' 81–82.
- 106 גבאי, תפילות הארשמה (לעיל הערה 36), עמ' 100 שו' 13–14.
- 107 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך ב' 429 שו' 10.
- 108 גבאי, פיוס לב האלים (לעיל הערה 19), עמ' 22; ויינפלד, מן השמיים (לעיל הערה 11), עמ' 23–24.
- 109 סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 64 שו' 198.
- 110 מיכלובסקי, קינת שומר ואור (לעיל הערה 38), עמ' 40 שו' 81.

על מוטיב הסערה ומקומו במערך ההקבלות בין המסורות ראו עוד להלן (סעיף 2).

### 1.3.3. כלִּיה של תנובת השדה ושל המרעה

בנבואות יום ה':

אֲבַל תִּירוֹשׁ אֲמַלְלָהּ גִפְנֵי (ישעיהו כד 7)  
 עֲבָשׁוּ פְּרָדוֹת תַּחַת מְגֵרְפֵי יָהֵם נִשְׁמָו אֲצֵרוֹת נְהָרְסוּ מִמְּגָרוֹת כִּי הִבִּישׁ דָּגָן  
 (יואל א 17)  
 מֵהַ נְאֻנְחָה בְּהֵמָה נִבְכוּ עֲדָרֵי בָקָר כִּי אֵין מִרְעָה לָּהֶם גַּם־עֲדָרֵי הַצֹּאֵן  
 נִאֲשָׁמוּ (יואל א 18)

בקינות המסופוטמיות:

'מִן הַמִּטֵּעַ נִכְרְתוּ הַפִּירוֹת, נִצְרֵי הַעֲנָפִים נִתְלָשׁוּ. הַתְּבוּאָה – עוֹדְנָה  
 בְּאֵלוֹמוֹת – הוֹצֵפָה מֵיָם, הַיְבוּל נִגְרַע'.<sup>111</sup>  
 '[עִיר] אֲשֶׁר דָּגְנָה נִכְרְתָה!'<sup>112</sup>  
 'בְּשָׂדֵי, הַאִיכָר מְשִׁיב הַטְּנָא (רִיקָם)'.<sup>113</sup>  
 'הַמִּטֵּעַ [...] הִיָּה לְמַרְמָס], הִיָּה לְמַרְמָס בּוֹדוֹן, הַעֲצִים הִיוּ לְמַרְמָס, הִיוּ  
 לְמַרְמָס בּוֹדוֹן [...] הַדָּגָן בְּשָׂדֵה הִיָּה לְמַרְמָס, הִיָּה לְמַרְמָס בּוֹדוֹן'.<sup>114</sup>  
 'זַעֲקָה עֲלֵתָה מִשְׁדוֹת הַמִּרְעָה, חֲמוֹר וְשֵׁה נִדְדוּ מֵהֶם'.<sup>115</sup>

### 1.3.4. חיות בר המשוטטות בחרבות

בנבואות יום ה':

וְרִבְצוּ־שָׁם צִיִּים וּמְלֵאוּ בְּתֵיחֶם אֲחִים וְשָׁכְנוּ שָׁם בְּנוֹת יַעֲנָה וְשַׁעֲרֵי־יָם

- 111 שם, עמ' 40–42 שו' 88–89.  
 112 גבאי, תפילות הארשמה (לעיל הערה 36), עמ' 216 שו' 16. לדין והפניות נוספות ראו שם, עמ' 218.  
 113 כהן, הקינות הקונויות (לעיל הערה 36), כרך ב' עמ' 563 שו' 152.  
 114 כהן, שם, כרך א' עמ' 187–188, שו' 13–17.  
 115 גרין, קינת ארך (לעיל הערה 38), עמ' 268 שו' 228.



יִרְקְדוּ־שָׁם וְעָנָה אֵימִים בְּאֶלְמְנוֹתָיו וְתַנִּים בְּהִיכְלֵי עֲנָג (ישעיהו יג 21–22)  
 וְרָבְצוּ בְּתוֹכָהּ עֲרִירִים כְּל־חִיתוֹ־גוֹי גַּם־קָאֵת גַּם־קָפֵד בְּכַפְתָּרֶיהָ יִלְיָנוּ קוֹל  
 יְשׁוּרָר בַּחֲלוֹן חָרֵב בְּסֶף כִּי אֲרֻזָּה עָרָה [...] אִיךָ הִיְתָה לְשִׁמָּה מְרַבֵּץ לַחִיָּה  
 (צפניה ב 14–15)

בקינות המסופוטמיות:

'השועל את זנבו שם יגרור, ציפור האיתידו בקול גדול תשורר, רוחות  
 רעות מבית, רוחות רעות בחוץ'.<sup>116</sup>  
 'את הנפוצים נשא הכלב, את הנפזרים נשא הזאב, מקום המחולות נמלא  
 רוחות רעות'.<sup>117</sup>  
 'אל ביתי כלב רע [נכנס], אל עירי חזיר נכנס'.<sup>118</sup>  
 'בנהרות עירי נערם עפר, מאורות שועלים שם'.<sup>119</sup>

#### 1.4. השפעת האסון על המין האנושי

הקטסטרופה המתוארת בקינות המסופוטמיות מכאן ובנבואות יום ה' מכאן  
 מקיפה, כאמור לעיל, את היקום כולו, ובתוכו גם את בני האדם. גם בתחום זה,  
 שתי המסורות חולקות מוטיבים ורעיונות משותפים.

1.4.1. תיאור הכליה של המין האנושי באמצעות צמדי ניגודים  
 שתי המסורות מתארות את השמדת האנושות כולה תוך שימוש בזוגות של  
 יסודות מנוגדים (חוץ ובית; שדה ועיר; צפון ודרום וכדומה), חלקם בעלי אופי  
 מריזמטי. אלה, משולבים בסדרות של יסודות קרובים זה לזה (חרב, רעב ודבר;

116 קטע זה חוזר כלשונו בכמה קינות. ראו כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך  
 א' עמ' 104 שו' 223–225; עמ' 133 שו' 192–195; עמ' 164 שו' 241–244; עמ' 265  
 שו' 23–27.

117 שם, עמ' 229 שו' 122–124; עמ' 329 שו' 212–214. לפירוש אחר של שורות אלה,  
 שלפיו אין מדובר כאן בכלב ובזאב, ראו גבאי, תפילות הארשמה (לעיל הערה 36),  
 עמ' 219.

118 גבאי, פיוס לב האלים (לעיל הערה 19), עמ' 32. כאן הדגש הוא על חילולם וביזויים של  
 מקומות היישוב לשעבר עם חדירתן של חיות הנחשבות לפחותות ערך או למשוקצות.

119 סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 68 שו' 269.

ארי, דוב ונחש וכדומה), ממחישים את מוחלטותו של האסון, אשר מכתר את תושבי הארץ מכל העברים ויוצר תחושת מחנק והיעדר מפלט.

בנבואות יום ה':<sup>120</sup>

כָּל־הַנְּמָצָא יִדְקָר וְכָל־הַנְּסֻפָּה יִפּוֹל בְּחָרֵב (ישעיהו יג 15)  
וְהָיָה הַנֶּסֶם מִקּוֹל הַפֶּחַד יִפֹּל אֶל־הַפַּחַת וְהַעוֹלָה מֵתוֹךְ הַפַּחַת יִלְכֹּד בַּפֶּחַח  
(ישעיהו כד 18)  
הַחֶרֶב בַּחוּץ וְהַדָּבָר וְהָרָעַב מִבֵּית אֲשֶׁר בְּשׂוּדָה בְּחָרֵב יָמוּת וְאֲשֶׁר בְּעִיר רָעַב  
וְדָבָר יֵאָכְלֶנּוּ (יחזקאל ז 15)  
כְּאֲשֶׁר יָנוּס אִישׁ מִפְּנֵי הָאָרִי וּפָגְעוּ הַדָּב וּבָא הַבַּיִת וְסָמְךָ יָדוֹ עַל־הַקִּיר  
וּנְשָׁכוּ הַנְּחָשׁ (עמוס ה 19)

בקינות המסופוטמיות:

'העומד בפני החרב – בחרב נפל, העם נאנח! הנס מפניה – בסערה נשטף,  
העם נאנח!<sup>121</sup>  
'בתוככי אור דָּבָר, מחוצה לה דָּבָר. מבית – ברעב נספינו. בחוץ – בחרב  
עילם נספינו!<sup>122</sup>  
'רוחות רעות מבית, רוחות רעות בחוץ!<sup>123</sup>  
'בחזית המקדש יללה, בפנים המקדש קינה!<sup>124</sup>  
'על הנכנס מדרום השליך (האל) אש [...] על הנכנס מצפון השליך (האל)  
אש [...] בתוככי העיר, החרیب את העיר הפנימית [...] מסביב העיר,  
החריב את סביבות העיר!<sup>125</sup>

120 יש לציין כי שימוש זה אופייני גם לכתובים מקראיים אחרים, מחוץ לתיאורי יום ה' (כגון דברים לב 25; איכה א 20 ועוד), אך בהצטרפו לשאר המאפיינים המקבילים של המסורות הנדונות כאן, הוא ראוי להיחשב אחד מן המאפיינים של יום ה'. ראו עוד הערה 13 לעיל.

121 סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 65 שו' 225–226.

122 מיכלובסקי, קינת שומר ואור (לעיל הערה 38), עמ' 60 שו' 399–401.

123 ראו לעיל הערה 115.

124 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א' עמ' 133 שו' 202–203.

125 סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 69 שו' 259–262.

## 1.4.2. מנוסת הפליטים ופיזורם

בני האדם נמלטים מפני האסון ונפוצים לכל עבר. בכמה מן הכתובים הם מדומים למקנה הנפוץ מבלי רועה.

בנבואות יום ה':

וְהָיָה כְּצִבֵּי מִדָּח וּכְצֹאֵן וְאִין מְקַבֵּץ אִישׁ אֶל־עַמּוֹ יִפְנוּ וְאִישׁ אֶל־אֲרָצוֹ  
 יָנוּסוּ (ישעיהו יג 14)  
 וְהִפִּיץ יִשְׁבִּיָּהּ (ישעיהו כד 1)  
 וּפְלָטוּ פְּלִיטֵיהֶם וְהָיוּ אֶל־הַהָרִים (יחזקאל ז 16)  
 וְנִסְתָּם גִּיאֵ־הָרִי כִּי־יִגִּיעַ גִּי־הָרִים אֶל־אֶצֶל (זכריה יד 5)

בקנינות המסופוטמיות:

'הנכבד, אשר הפיץ את יושבי הארץ!<sup>126/</sup>

'הו, פליטיה!<sup>127/</sup>

'כמקנה נפוץ פיזורים!<sup>128/</sup>

1.5. תגובות אנושיות לאסון: ביטויי חרדה, אבל וטירוף הדעת  
 הן מסורת הקנינות המסופוטמית הן מסורת יום ה' המקראית מתארות בפירוט את התגובות האנושיות לקטסטרופה העומדת במרכזן. השוואה בין מערכי התגובות הללו מצביעה על מאגר ביטויים ומוטיבים דומים. תגובות אלה כוללות:

1.5.1. קינה, זעקה וקריאות שבר<sup>129</sup>

בנבואות יום ה':

126 כהן, הקנינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א' עמ' 378 שו' 39.

127 כהן, שם, כרך ב' עמ' 542 שו' 43.

128 טיני, קינת ניפור (לעיל הערה 38), עמ' 96 שו' 29. וראו גם פירושו בעמ' 136–137 שם.

129 על ביטויי האבל הספונטניים הנסקרים בסעיף זה יש להוסיף גם מחוות אבל טקסיות, כגון חגירת שק, לינה בשק, מריטת שער הראש והכאה על החזה. בנבואות יום ה' מבוצעות מחוות אבל מעין אלה על ידי בני האדם, קורבנות האסון (יחזקאל ז 18), או על ידי הכוהנים

הִילֵלוּ (ישעיהו יג 6)  
 צִוְחָה עַל־הַיַּיִן בְּחוּצוֹת (ישעיהו כד 11)  
 הִילֵלוּ הָהָ לַיּוֹם (יחזקאל ל 2)  
 אֲלֵי כְּבוֹדָהּ [...] הִילֵלוּ כְּרָמִים [...] (יואל א 8–11)  
 בְּכָל־רְחוֹבוֹת מִסְפָּד וּבְכָל־חוּצוֹת יֹאמְרוּ הוֹ־הוּ (עמוס ה 16)  
 וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא נְאֻם־ה' קוֹל צְעָקָה מִשַּׁעַר הַדְּגִים וְיִלְלָה מִן־הַמִּשְׁנָה וְשָׁבַר  
 גְּדוֹל מִהַגְּבָעוֹת הִילֵלוּ יֹשְׁבֵי הַמְּכָתֵשׁ (צפניה א 10–11)

בקינות המסופוטמיות:

'מן הסף יללה עלתה!<sup>130</sup>  
 'בדבר אנליל הילילה הבתולה, נאנחה הבתולה!<sup>131</sup>  
 'צוחה! הה! עירי! [...] אללי!<sup>132</sup>  
 'הזעקה אשר תזעק העיר – ממזרח שמש עד מבואו, מצפון ועד תימן!  
 אויה!<sup>133</sup>  
 'הו עיר, מרה האנחה, האנחה אשר בקרבך!<sup>134</sup>

1.5.2. ביטויים גופניים ונפשיים של חרדה  
 בנבואות יום ה':

עַל־כֵּן כָּל־יָדַיִם תִּרְפִּינָה וְכָל־לֵב אָנוּשׁ יִמָּס: וְנִבְהָלוּ צִירִים וְחִבְלִים  
 יֵאָחֲזוּן כִּי־לִדְהָ יִחִילוּן אִישׁ אֶל־רַעְהוּ יִתְמָהוּ פָּנָי לְהָבִים פָּנִיָהּ (ישעיהו  
 יג 7–8)

(יואל א 13). בקינות המסופוטמיות הן מבוצעות על ידי האלה המקוננת על החורבן. ראו  
 סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 70, שו' 229–230; כהן, הקינות הקנוניות (לעיל  
 הערה 36), כרך א' עמ' 408 שו' 113–114.

130 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א' עמ' 133 שו' 208.  
 131 שם, עמ' 195 שו' 50. בקינות אחרות מורחב חרוז זה כך שהוא חל גם על הבחורים וגם על  
 הבתולות.

132 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א' עמ' 79 שו' 89.  
 133 כהן, שם, כרך ב' עמ' 446 שו' 113–114.

134 סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 56 שו' 40. חרוז זה משמש כעין פזמון חוזר של הבית  
 השני של הקינה, והוא חוזר בו פעמים רבות בשינויים קלים.

כָּל־הַיְדִידִים תִּרְפִּינָה וְכָל־בְּרָכִים תִּלְכְּנָה מִיָּם (יחזקאל ז 17)  
 וְהִיְתָה חִלְחֵלָה בָּהֶם בְּיוֹם מִצְרַיִם (יחזקאל ל 9)  
 לְבֹא בְּנִקְרוֹת הַצְּרִיִם וּבְסַעֲפֵי הַסְּלָעִים מִפְּנֵי פֶחַד ה' וּמִהַדֵּר גְּאוּנוֹ בְּקוֹמוֹ  
 לְעֶרְץ הָאָרֶץ (ישעיהו ב 21)  
 מִפְּנֵי יַחֲלִיו עַמִּים כָּל־פְּנִים קָבְצוּ פְּאֹרוֹר (יואל ב 6)  
 מִר צִרַח שָׁם גְּבוּר (צפניה א 14)

בקינות המסופוטמיות:<sup>135</sup>

'העם חרד!<sup>136</sup>

'בני אנוש – מפני האימה נעתקה נשימתם!<sup>137</sup>

'ארידו (עם) ארבע כנפות הארץ, בעתה נעטפו!<sup>138</sup>

'העם נאבק לנשום כטובע במים רבים. המלך התנשם בכבדות

בארמונו!<sup>139</sup>

### 1.5.3. התמוטטותם של מוסדות חברתיים

בשתי המסורות, הפורענות מביאה לידי קריסת הסדרים העומדים בתשתיתן של התרבות והחברה האנושית, כולל מעמדות חברתיים וקשרי משפחה. קריסה זו נתפשת כביטוי של אובדן החוכמה המכוננת את סדרי החברה. במיוחד מודגשת אוזלת ידה של המנהיגות, אשר מתפרקת מכל נכסיה ולעיתים אף לוקה במעין טירוף דעת.

בנבואות יום ה':<sup>140</sup>

135 לכאורה אפשר היה למנות בקטגוריה זו גם את התיאור הבא מתוך קינת ארך: 'בחצות ליל בדמע יתחלחלו, שנתם תידוד. על המשכב, תחת הכסת, לא יישנו שנת ישרים, בעיר ינודו כה וכה. ככפותי שלשלאות הם, נשבר לבבם' (גרין, קינת ארך, לעיל הערה 38, עמ' 271, שו' 3.24–3.23). ואולם על פי ההקשר נראה כי פסוקי קינה אלה מתארים את דאגתם של החכמים הצופים את פני האסון טרם בואו, ולא את סבלם של קורבנותיו.

136 מיכלובסקי, קינת שומר ואור (לעיל הערה 38), עמ' 40 שו' 58, 84.

137 שו' 69.

138 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א' עמ' 407 שו' 94.

139 מיכלובסקי, קינת שומר ואור (לעיל הערה 38), עמ' 60 שו' 392–393.

140 ביטוי מיוחד של התמוטטות סדרי החברה בנבואות יום ה' נוגע במפולת השווקים ואובדן ערכם של כסף וזהב. ראו במיוחד יחזקאל ז 19 (וכן פס' 12 שם); צפניה א 18. מוטיב זה

וְהָיָה כְּעַם כִּכְהֵן כְּעֶבֶד כְּאֲדָנָיו כְּשִׁפְחָה כְּגִבְרֵתָהּ כְּקוֹנָה כְּמוֹכֵר כְּמִלְוֶה  
 כְּלִוְה פְּנֵשָׁה כְּאִשֶּׁר נָשָׂא בּוֹ (ישעיהו כד 2)  
 הַקּוֹנָה אֶל־יִשְׁמַח וְהַמוֹכֵר אֶל־יִתְאַבֵּל [...] כִּי הַמוֹכֵר אֶל־הַמִּמְכָּר לֹא  
 יָשׁוּב (יחזקאל ז 12–13)  
 וּבְקִשׁוֹ חֲזוֹן מִנְבִיא וְתוֹרָה תֵּאבֵד מִכֶּהֵן וְעֵצָה מִזְקֵנִים: הַמֶּלֶךְ יִתְאַבֵּל וְנָשָׂא  
 יִלְבַּשׁ שְׂמֹמָה וְיָדֵי עַם־הָאָרֶץ תִּבְהַלְנָה (יחזקאל ז 26–27)  
 הָלוֹא בַּיּוֹם הַהוּא נֶאֱסָה' וְהָאֲבֹדְתֵי חֻכְמִים מְאֹדוֹם וְתִבְנֶה מֵהַר עֲשׂוֹ  
 (עובדיה 8).

בקינות המסופוטמיות:

'האם אל בנה תתנכר [...] הבתולה אל אחיה תתנכר. האיש אל אשת  
 חיקו יתנכר. בעיר הנאמנה נתבלעה דעת הנער, נתבלעה דעת הגבר.'<sup>141</sup>  
 'תבונה אבדה מן הארץ, העם נאנח! עצת הארץ נבלעה ביוון מצולה, העם  
 נאנח!<sup>142</sup>  
 'מי שינה טעמה (של העיר)? מי האביד עצתה?<sup>143</sup>

1.6. השוטים מקווים לבואו של האסון  
 מוטיב משותף זה מעניין במיוחד בשל האור הפרשני החדש שהוא עשוי לזרות  
 על הפולמוס של הנביא עמוס עם 'המתאוים את יום ה'. פירושים רבים הוצעו  
 לפולמוס זה, ורובם התמקדו בנסיבות ההיסטוריות או התאולוגיות הספציפיות  
 שעשויות היו להוביל את שומעי לקחו של עמוס, תושבי ממלכת ישראל  
 במאה השמינית לפסה"נ, לצפות בכליון עיניים לבואו של יום ה'.<sup>144</sup> המקבילה

מתגלגל גם ביסעיהו ב 20; יג 17, אלא שבשתי נבואות יום ה' הללו הוא מקבל משמעות  
 חדשה הנוגעת בדגשים המיוחדים של הנבואות המדוברות. המוטיב נקרה גם במסורת  
 הקינות בישראל, ראו איכה ד 1. על הקשר בין מסורת יום ה' ומסורת הקינות המקראית,  
 ועל הזיקה של שתי אלה למסורת הקינות המסופוטמית, ראו דיון בחלק האחרון של המאמר.  
 141 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א' 159 שו' 133–137; עמ' 228 שו' 118–122.  
 ראו בדומה גבאי, תפילות הארשמה (לעיל הערה 36), עמ' 216 שו' 24–26;  
 142 סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 66 שו' 232–233.  
 143 גרין, קינת ארך (לעיל הערה 38), עמ' 266 שו' 1.22.  
 144 ראו למשל: גרסמן, מקורה של האסכטולוגיה (לעיל הערה 6), עמ' 151; מורגנשטרן,  
 מחקרי עמוס (לעיל הערה 2), עמ' 42–44; צ'רני, יום ה' (לעיל הערה 2), עמ' 83; וואטס,

המוצגת להלן מאפשרת להעלות, לפחות באופן תאורטי, אפשרות פרשנית חדשה: אפשר שדברי עמוס אינם אלא קלישאה ספרותית, מורשת המאגר העתיק של מסורת יום ה' שיסודה בקינות המסופוטמיות. לפי השערה זו, עמוס אינו מכוון דווקא למציאות היסטורית מסוימת, ואינו מגיב בהכרח לרעיונותיה של תנועה בת זמנו, אלא משתמש במוטיב ספרותי מוכר מתוך מסורת ידועה. עם זאת יש לסייג הצעה זו לאור העובדה שמדובר, לפי שעה, במקבילה יחידה. בנבואת יום ה' בעמוס:

הוֹי הַמַּתְאִיִּים אֶת־יּוֹם ה' לְמַה־זֶּה לְכֶם יוֹם ה' הוֹאֵחֶשֶׁךְ וְלֹא־אֹר  
(עמוס ה 18)

בקינה על חורבן ארך:

'הכסילים ישושו, כה יאמרו: יבוא נא! קרב ומלחמה בעיר נחזה נא! [...]  
אך החכמים על חזם יכו, את ראשם יניעו'.<sup>145</sup>

## 2. משמעותו של המונח 'יום ה' ומקורו: בחינה מחודשת

הטיפולוגיה שהוצגה לעיל מדגימה מקבילות ודמיונות רבים בין יום ה' ובין החורבן שמתארות הקינות המסופוטמיות: מחוללי האסון, מאפייניו ותוצאותיו משוררטים בקווים דומים מאוד בשתי המסורות. ואולם כפי שהזכרנו לעיל, רשימת מקבילות זו אינה שלמה: יוצאת מכללה הסערה, אשר נחשבת לסוכן הרס מרכזי במסורת המסופוטמית, ואילו בתיאורים המקראיים אין למצוא לה הדים של ממש.<sup>146</sup>

כיוון אפשרי לפתרונה של תמיהה זו עשוי לעלות מתוך התבוננות מחודשת בצירוף 'יום ה' בהקשריו. כאמור לעיל, כמה חוקרים פירשו את המונח 'יום ה' בצירוף זה באופנים שונים החורגים ממשמעותו הבסיסית. ואכן, אופיו ותפקידו

T.H. Robinson, *Prophecy and the Prophets in* ;99 עמ' 99 (לעיל הערה 2), עמ' 70-71  
*Ancient Israel*, London 1923, pp. 70-71

145 גרין, קינת ארך (לעיל הערה 38), עמ' 270-271 שו' 3.23-3.18.

146 יש לציין כי בכתובים אחרים בנבואה ובמזמור הופעת האל מזוהה עם סערה (ראו למשל גרסמן, מקורה של האסכטולוגיה, לעיל הערה 6, עמ' 19-30), אך דווקא בתיאורי יום ה' מוטיב זה אינו מפותח במיוחד.

של יום ה' כפי שהוא משורטט בכמה מן הנבואות הרלוונטיות מפקיעים מן הרכיב 'יום' בצירוף זה את המשמעות הצפויה של ציין-זמן. בכמה וכמה כתובים משמש יום ה' עצמו סוכן הרס פעיל. כך למשל, היום 'יוצא' על הארץ (ישעיהו יג 10); הוא מאופיין כאכזרי (שם 9) גדול ונורא (יואל ב 11; ג 4; צפניה א 14; מלאכי ג 23); הוא שם את הארץ לשמה ומשמיד את חטאיה (ישעיהו יג 9); והוא מלהט את החוטאים (מלאכי ג 19).<sup>147</sup>

פעולות ותארים דומים מאוד מיוחסים בקינות המסופוטמיות לסערה, שאותה הן מחשיבות לסוכן ההרס המרכזי. כמו יום ה', גם הסערה מחריבה את הארץ: 'הסערה עשתה הכל לתל חרבות',<sup>148</sup> ומשמידה את יושביה: 'הסערה המכריתה איש, הסערה המכריתה אישה'.<sup>149</sup> כמו יום ה', גם הסערה גדולה ונוראה: 'סערה גדולה ונוראה הוא (=האל)',<sup>150</sup> ואף אכזרית: 'הסערה המרושעת'.<sup>151</sup> כמו יום ה', גם הסערה מזוהה עם אש שורפת: 'לפני הסערה אש תלהט, עם הסערה העזה זוהר יתלקח'.<sup>152</sup>

המונח המציין את הסערה בקינות אלה הוא *u<sub>4</sub>* (בחרוזי קינה הכתובים שומרית) או *ūmu* (בחרוזי קינה הכתובים אכדית). שני המונחים, הן השומרי הן האכדי, דו משמעיים: שניהם עשויים לסמן 'יום' או 'סערה' בתלות בהקשר שבו הם מופיעים. יתרה מזאת, כפי שהראיתי במקום אחר,<sup>153</sup> בספרות הקינות המסופוטמית מתלכדות שתי משמעויות נבדלות אלה לכדי ישות אחת. הסערה המחוללת את החורבן בקינות נתפשת גם כיום היפוך הגורל, היום שבו יצאה

147 יושם לב גם לשימוש בְּעֶבֶרֶת ה' צְבָאוֹת וּבְיוֹם חָרוֹן אַפּוֹ (ישעיהו יג 13). הכתוב מקביל כאן את יום ה' – המכונה כאן 'יום חרון אפו' – לעברת ה'. על פי התקבולת נראה לפרש כי הבי"ת בשתי הצלעות היא אינסטרומנטלית, ומציינת את סוכני ההרס שבאמצעותם תושמד הארץ.

148 כהן, הקינות הקוגוניות (לעיל הערה 36), כרך א' עמ' 123 שו' 23, ובדומה בקינות נוספות. 149 כהן, שם, כרך א' עמ' 259 שו' 109.

150 כהן, שם, כרך א', עמ' 414, שורות 12–25. המונחים השומריים הם *gal*, 'גדול', ו-*huš*, 'נורא, מטיל אימה, זועף'. במקרה זה נראה שלפנינו מקבילה מילולית של ממש.

151 כהן, שם, כרך ב' עמ' 429 שו' 14. המונח השומרי הוא *hu-l-gal*, 'אכזרי, מרושע'. תואר זה מוצמד לסערה בקינות רבות. אכזרותה של הסערה מתבטאת במיוחד בהרג חסר הבחנה של זקנים, ילדים ונשים. הקינות מדגישות כי הסערה חסרת הרחמים אינה נושאת פניה לחלשים.

152 סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 64, שו' 187–188.

153 שם, עמ' 87–88.



פקודת החורבן מפי האלים. הטרמינולוגיה המשמשת בקינות מבהירה כי היום והסערה אינם אלא שני פנים של הישות הקוסמולוגית-המיתולוגית המוציאה לפועל את חורבן העיר, ומכונה  $u_4$  או  $\bar{u}mu$ . המקבילה האטימולוגית העברית של המונח האכדי  $\bar{u}mu$  היא 'יום'.

לאור נתונים אלה אפשר להציע בזהירות כי מובנו המקורי של הצירוף 'יום ה' הוא 'סערת ה'". ביתר דיוק, אני מבקשת להעלות את האפשרות כי המונח 'יום' בצירוף 'יום ה' אינו אלא בבואה קדומה של סוכן ההרס המיתולוגי הידוע בקינות המסופוטמיות בכינוי  $u_4$  או  $\bar{u}mu$ , והוא מציין, בעת ובעונה אחת, את הסערה המשתוללת בארץ בשעה שהאל מתגלה בה, ואת המועד שבו תתרחש התגלות הרת אסון זו. אין בהצעה זו כדי לטעון כי 'סערה' היא אחת ממשמעויותיו הסטנדרטיות של המונח העברי 'יום'. משמעות מיוחדת זו עבור 'יום' נתגלגלה בעברית, כפי הנראה, אך ורק בצירוף 'יום ה', אשר ברקעו עומד סוכן ההרס הספציפי המוכר בקינות המסופוטמיות כ- $u_4$  או  $\bar{u}mu$ . תפקידו של יום ה' כסוכן הרס, ותארים המוצמדים לו כגון 'אכזרי', 'גדול' ו'נורא' משמרים משהו מטעמה של הישות המיתולוגית המקורית שבהשראתה נטבע מונח מקראי זה. עם זאת נראה כי ברבים ממופעיו המקראיים כבר נתקבע הצירוף 'יום ה' כמונח מעין טכני אשר אינו מסגיר את מלוא משמעויותיו של הביטוי שממנו השתלשל.<sup>154</sup>

על פי הפירוש המוצע כאן, הסערה, שהיא סוכן ההרס העיקרי בקינות המסופוטמיות, למעשה איננה נעדרת מתיאורי יום ה' שבמקרא, אלא דווקא מקבלת בהם מקום מרכזי למדי באמצעות הצירוף 'יום ה' עצמו. צירוף זה מייחס את הסערה לאל המחולל אותה. גם בקינות המסופוטמיות, הסערה מזוהה עם האל ושייכת לו; לעיתים הוא מזמן אותה ('אנליל את הסערה קרא'),<sup>155</sup> ולעיתים הוא מתגלה באמצעותה ואף מזדהה עימה ('סערה הוא'; 'הסערה, ליבו האכזר

154 יש לציין כי הרעיון שהמונח 'יום' בצירוף 'יום ה' עשוי להתפרש על רקע האכדית הועלה כהווא-אמינא על ידי גרסמן, מקורה של האסכטולוגיה (לעיל הערה 6), עמ' 143, שלבסוף פסל אותו. צ'רני, יום ה' (לעיל הערה 2), עמ' 10-11, מזכיר בדיונו אגב אורחא את כפל המשמעות של המונחים השומריים והאכדיים הרלוונטיים, אך אינו מבחין בחשיבותם להבנת המקבילה העברית.

155 סמט, קינת אור (לעיל הערה 19), עמ' 62 שו' 173.

של אן').<sup>156</sup> בקינה פולחנית אחת אף נמצא הצירוף 'יום אנליל הגדול / סערת אנליל הגדולה', המקביל מבחינת מבנהו התחבירי לצירוף 'יום ה' הגדול'.<sup>157</sup>

### 3. דיון ומסקנות

הסקירה דלעיל הציגה את קווי המתאר של מסורת יום ה' מחד גיסא, ושל הקינות המסופוטמיות על חורבן ערים ומקדשים מאידך גיסא. מתברר כי שתי המסורות חולקות מוטיבים, רעיונות, ביטויים וצירורים דומים מאוד, הן מצד הקווים הכלליים הן מצד הפרטים הספציפיים. לא זו אף זו, הצענו כי גם ברקעו של הצירוף 'יום ה' עצמו עומד מושג שומרי-אכדי קדום המציין את היישות המרכזית המחריבה את העיר, ואשר מתגלמת, בעת ובעונה אחת, בדמות סערה הרסנית ובדמות יום בואו של האסון. לאור נתונים אלה נראה לשער כי המסורת המקראית והמסורת המסופוטמית קיימו ביניהן קשר של תלות ספרותית כלשהי. להלן יידונו כמה בעיות הכרוכות בהשערה זו, ויוצגו בקצרה השלכותיה העיקריות על הבנת היסודות התאולוגיים של יום ה' והתפתחותם הפנים-מקראית.

#### 3.1. מתי וכיצד התרחש המגע בין המסורות

ההנחה שלפנינו שתי מסורות אשר מקיימות, בדרך כלשהי, קשר של תלות ספרותית, מחייבת אותנו להיזקק לשאלת הנתיבים, האופנים והתקופות שבהם עשוי היה להיווצר מגע ביניהן. הענף המרכזי של המסורת המסופוטמית הנדונה, שאותו מייצגות למעלה ממאה וחמישים קינות פולחניות הידועות לנו כיום, נמסר במסופוטמיה במשך תקופה ארוכה מאוד, שראשיתה באלף השלישי לפסה"נ וסופה במסופוטמיה ההלניסטית, במחצית השנייה של האלף הראשון לפסה"נ. במהלך רוב התקופה הנדונה הייתה מסורת זו דו-לשונית, וכך נתאפשרה הבנה סבירה של הטקסטים גם בתקופות שבהן השומרית כבר לא הייתה שגורה על לשונם של סופרים במסופוטמיה ומחוצה לה.

156 כהן, הקינות הקנוניות (לעיל הערה 36), כרך א', עמ' 322 שו' 28–44; עמ' 429 שו' 1.  
157 גבאי, תפילות הארשמה (לעיל הערה 36), עמ' 60 שורה 11; עמ' 61 שורה 6. יש לציין כי צירופי סמיכות דומים מוכרים גם ממקורות מיתולוגיים שאינם שייכים לספרות הקינות בדווקא.

אשר לענף הצדדי יותר של קינות הערים ההיסטוריות, ששלשלת מסירתן נקטעה – ככל הידוע לנו – במאה השש עשרה לפסה"נ, כאן אין אנו מניחים קיומו של מגע בין-תרבותי.

מקומן של קינות אלה בסקירה שהופיעה למעלה צנוע ממילא, והן נכללו בה מתוך ההנחה שהן תורמות לבניית פרופיל מלא יותר של הסוגה של קינות על חורבן ערים ומקדשים, כיוון שהן עשויות להכיל רכיבים שמיסודם אפינו את הסוגה כולה, אך בדרך מקרה הגיעו לידינו רק באמצעות חמש הקינות ההיסטוריות המוכרות כיום.<sup>158</sup> הדמיונות העיקריים בין מסורת יום ה' ובין מסורת הקינות המסופוטמיות כפי שהם מוצגים בטיפולוגיה דלעיל מתגלים במיוחד בהשוואה לקינות הפולחניות, ולפיכך על הדיון בדבר זיקה או מגע בין המסורות להתבסס על הידוע לנו בקשר לקינות אלה.

הטווח ההיסטורי הנרחב של מסירת הקינות הפולחניות מאפשר להציע שתי השערות חלופיות באשר לזמן המגע בין התרבויות ולמקומו, שהוליד את ההקבלה המקיפה בין הקינות המסופוטמיות ובין יום ה'. אפשרות אחת היא כי המגע בין המסורות קדום, והוא נתרשש בטרם התגבשו הטקסטים המקראיים כפי שהם לפנינו ועלו על הכתב. לפי השערה זו, המקרה שלפנינו דומה למקרים ידועים אחרים של מקבילות בין המקרא ובין טקסטים מסופוטמיים, כגון סיפור המבול, דיני שור נגח במקרא ובחוק המסופוטמי וכדומה. במקרים אלה משערים בדרך כלל כי המגע התרבותי שיצר את ההקבלה עתיק מכדי שאפשר יהיה לתארכו באופן מניח את הדעת על בסיס הנתונים שלפנינו, וייתכן שהתרשש בתיווך כנעני.

אפשר אפוא להציע כי בתקופה הקמאית שקדמה להתגבשותם של הטקסטים המקראיים נוצרו בישראל מסורות שהטרימו את נבואות יום ה', בהשפעתן – הישירה או המתוּכַת – של הקינות המסופוטמיות. מאוחר יותר הבשילו מסורות אלה לכדי הרעיון הנבואי של יום ה', וקיבלו את צורתן הסופית בספרי הנביאים השונים תוך שהם משמרים יסודות עתיקים רבים של הקינות מחד גיסא, ומגלים קווי חידוש וייחוד מאידך גיסא.

שחזור היסטורי חלופי אפשר להציע על בסיס עיון מדוקדק יותר בסינופסיס דלעיל, הבוחן אילו מבין נבואות יום ה' המקראיות דומות במיוחד לספרות

158 ראו הערה 37 לעיל.

הקינות המסופוטמיות. בדיקת הנתונים מזווית זו מעלה, כי דמיונות משמעותיים במיוחד לקינות המסופוטמיות אפשר למצוא דווקא בנבואות יום ה' אשר מתוארכות – על פי עדותן העצמית או על פי קונצנזוס מחקרי רחב – למאה השישית לפסה"נ ואילך. אלה כוללות את הנבואות שביחזקאל, יואל, צפניה, מלאכי, וזכריה; וכן את הנבואות בישעיהו יג 1–22 ובישעיהו כד 1–23, אשר חוקרים הצביעו על איחורן היחסי באופן משכנע למדי.<sup>159</sup>

ממצא זה עשוי להוביל להשערה אלטרנטיבית, שלפיה השפעת ספרות הקינות המסופוטמית על יום ה' היא תניינית באופייה. אם נלך בכיוון זה נוכל להציע כי מסורת יום ה' המקורית, כפי שהיא נשקפת מן הנבואות שמקורן במאה השמינית לפסה"נ, לא הייתה תלויה בספרות הקינות המסופוטמית: תכניה של מסורת קדמונית זו, עד כמה שאפשר לשחזרם על בסיס הנבואות בישעיהו ב 12–22 ובעמוס ה 18–20, כללו את התגלות האל, המטילה אימה והכנעת הלב בקרב הבריות ומסלקת את הגאווה האנושית; וכן את החשכת אור היום והתקפה של חיות רעות. רק החל במאה השישית לפסה"נ, וביתר שאת עם גלות בבל, נחשפו מחבריהם של טקסטים נבואיים למסורת הקינות המסופוטמית, והחלו לעצב את רעיון יום ה', שממילא היה דומה להן במעט, בדמותן של קינות אלה.<sup>160</sup>

קשה להכריע בין שתי ההצעות הללו, אשר אף לא אחת מהן יוצאת מכלל השערה. נראה כי עיקר חשיבותה של התגלית המוצגת כאן נעוץ באור שהיא שופכת על מקורותיה האפשריים של מסורת יום ה', ובהשלכותיה על הבנת ההתפתחות הספרותית והתאולוגית של מסורת זו. עניינים אלה יידונו בקצרה להלן.

159 ראו למשל בלנקינסופ, ישעיהו (לעיל הערה 30), עמ' 277–278; 345–348, ושם ספרות קודמת. תיארוכך של שתי נבואות אלה הוא נושא סבוך הנוגע בשאלות יסוד בחקר התהוותו של ספר ישעיהו, אך לענייננו די לציין כי על פי שמות עמים הנזכרים בהן ושיקולים נוספים, נראה כי נקודת הזמן המוקדמת ביותר שבה עשויה הייתה כל אחת מהן להתחבר, היא המאה השישית לפסה"נ.

160 יש לציין כי כמה חוקרים הצביעו על שינויים מסוג אחר שחלו ברעיון יום ה' החל מן המאה השישית לפסה"נ, ובהם קווים אוניברסליסטיים שהחלו לאפיין אותו. אך ראו כנגד תפיסה זו גרסמן, מקורה של האסכטולוגיה (לעיל הערה 6), עמ' 144–150.

### 3.2. מהותו של יום ה' לאור התאולוגיה של ספרות הקינות המסופוטמית

הזיקה בין מסורת יום ה' ובין ספרות הקינות המסופוטמית עשויה להאיר באור חדש כמה מן הבעיות היסודיות הכרוכות בהבנת התאולוגיה של יום ה' המקראי. חוקרים רבים עמדו על כך, שלצד הדמיון בין תיאוריו השונים של יום ה', הנובעים מצביונו המיוחד, הנבואות נבדלות זו מזו בנוגע להקשרים ולנסיבות שבהם מתממש יום זה.<sup>161</sup> יום ה' עשוי להתגלות בצורת מפלת בבל (ישעיהו יג 22–1) או מצרים (יחזקאל ל 1–19); וכן בדמותן של מכת ארבה (ישעיהו יג 22–1) או מצרים (יחזקאל ל 1–19); של נקמת ישראל בגויים (עובדיה 15–21); של היפרעות האל מעובדי עבודה זרה ביהודה (צפניה א); של קסטטרופה עתידית בעלת אופי אפוקליפטי (ישעיהו כד 1–23); ועוד.<sup>162</sup> כך מופיעים 'ימי ה'' שונים בנקודות שונות על ציר הזמן הנבואי, רובן בעתיד קרוב וקונקרטי הנוגע למאורעות מתקופתו של הנביא הדובר (למשל ישעיהו יג 6, 22; יחזקאל ז 3, 7, 8 ועוד בסמוך; ל 3; יואל א 15; ב 1; עובדיה 15; צפניה א 7); מיעוטן בעתיד אסכטולוגי רחוק (למשל ישעיהו כד 1–23); ובמקרה אחד לפחות, מוטיבים מתוך יום ה' משולבים בתיאורי העבר הקרוב (איכה ב 22; על יום ה' באיכה ראו דיון להלן, סעיף 4). ריבוי התגשמויותיו של יום ה' מכתובים רבגוניות גם בשאלת זהותם של קורבנות האסון והניצולים ממנו. עיתים שהיום מייטיב לישראל ופוגע בעמים כולם או בגוי מסוים; עיתים שהוא מכון כנגד ישראל דווקא; ויש שהוא מכרית את האנושות כולה ללא הבחנה.<sup>163</sup>

161 מובינקל (מחקרי תהילים, לעיל הערה 2) ייחס חשיבות מיוחדת לתכונה זו של יום ה', אשר מאפשרת את הופעתו בזמנים ונסיבות מגוונים. לשיטתו, יום ה' – וכמוהו האסכטולוגיה המקראית בכללותה – מיוסדים על מנגון המשחזר את אירוע המלכת האל על העולם בשעת הבריאה. שחזור זה עשוי להתרחש בנקודות שונות על ציר הזמן, כולל עבר מיתולוגי ועתיד אסכטולוגי; והוא כולל מאפיינים המשחזרים את ראשית ההיסטוריה, כגון חזרתו של גן העדן ונצחון האל על אויביו. בניסוח מעט פשוט יותר הציע גרסמן כי ישנם 'ימי ה'' רבים (מקורה של האסכטולוגיה, לעיל הערה 6). עוד על מועדי התרחשותו המגוונים של יום ה' ראו אצל פון ראד, יום ה' (לעיל הערה 3), עמ' 105; וייס, מקראות ככוונתם (לעיל הערה 3), עמ' 441; ויינפלד, הציפייה למלכות אלוהים (לעיל הערה 11), עמ' 85–95; אברסון, ימי ה' (לעיל הערה 29).

162 על כך ראו במיוחד אברסון, ימי ה' (לעיל הערה 29).

163 יש לציין כי לצד אלה משתנים גם הדגשים התאולוגיים בהתאמה לתורתו של כל נביא:

לאור זאת הגדירו חוקרים את יום ה' כפוטנציאל, אירוע חסר זמן ספציפי שאפשר שהתרחש בעבר והוא עשוי להתרחש גם בעתיד, ואשר התגשמותו האפוקליפטית הרחוקה היא רק אחת מפניו הרבים.<sup>164</sup>

מאפיין מיוחד זה של יום ה' מתפענח יפה לאור התאולוגיה של הקינות המסופוטמיות על חורבן ערים ומקדשים. חוקרי קינות אלה הצביעו על כך שהחורבן המתואר בהן נתפש כביטוי של התפרצות זעם פתאומית של האל, העלולה להתרחש בכל רגע.<sup>165</sup> בקינות המסופוטמיות החורבן הוא פוטנציאל חבוי, איום המרחף תדיר מעל ראשיהם של בני האדם ואין לדעת מתי יתממש. הפולחן העשיר שהתפתח סביב קינות אלה נועד לנטר דרך קבע את מצב רוחו של האל כדי למנוע או למצער לווסת את התקפי הזעם הללו, שביטויים הוא החורבן על שלל השלכותיו ההרסניות כפי שתוארו לעיל.<sup>166</sup> הקינות ההיסטוריות הכתובות שומרית מראשית האלף השני לפסה"נ מחילות עיקרון תאולוגי זה על חורבן היסטורי ספציפי, ויוצרות קונקרטיזציה של תופעה שביסודה היא על זמנית.<sup>167</sup>

תהליך דומה אפשר לזהות בנבואות יום ה'. לאור הקינות המסופוטמיות נראה כי את מופעיו המגוונים של יום ה' יש לבאר כהודמנויות שונות שבהן מתבטא פוטנציאל הזעם האלוהי. זעם זה, הגלום ביחסי האל עם עולמו, עשוי לצאת מן הכוח אל הפועל בנסיבות מגוונות, ואף על פי שביטוייו דומים בכל המקרים, המסגרת ההיסטורית או הפסידו-היסטורית שבתוכה הוא מופיע משתנה

---

ישעיהו מדגיש את השפלת הגאים; יחזקאל מטעים את העיקרון האופייני לו 'ידעו כי אני ה'; וכן הלאה.

164 דעה זו הביעו חוקרים רבים. ראו למשל צ'רני, יום ה' (לעיל הערה 2), עמ' 19; אברסון, ימי ה' (לעיל הערה 29); וכן החוקרים הנזכרים בהערה 160 לעיל. בהקשר זה יש להזכיר גם את התאוריה שהציעו כמה חוקרים על אודות הזיהוי האינטואיטיבי המשתקף לעיתים במקרא בין המושג 'זמן' ובין תוכנו הקונקרטי של המועד הרלוונטי, המביא לידי כך שההודמנויות השונות שבהן מתרחש אירוע אחד נתפשות כאילו הן זהות, או שהן נחשבות לגילויים שונים של אותה מהות. ראו למשל: J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, Copenhagen 1926, pp. 487–491; T. Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek*, Philadelphia 1960, pp. 129–163

165 גבאי, פיוס לב האלים (לעיל הערה 19), עמ' 21–23.

166 שם, עמ' 15–20.

167 שם, עמ' 15–16.

מנבואה לנבואה על פי הנסיבות. גיוון זה הוא ביטוי לקונקרטיזציה של התמה הבסיסית של התגלות האל הזועם, אשר מקנה לה אופי ספציפי יותר הקשור בזמן ובמקום מסוימים. כך, הנביאים המקראיים והסופרים המסופוטמיים אשר הסבו את המסורת הקדומה על אירועים היסטוריים הקרובים לזמנם הציגו ביטוי מסוים אחד של תופעה שנתפשה בעיניהם כעל-היסטורית ורבת-אנפין.

3.3. מסורת יום ה': התפתחויות וחידושים מקראיים  
לצד הדמיונות הרבים בין מסורת יום ה' ובין הקינות המסופוטמיות, אפשר להבחין גם בכמה הבדלים משמעותיים, המשקפים, כפי הנראה, עיצוב מקראי מחודש של המסורת האמורה. להלן נעיר בקיצור נמרץ על שלושה הבדלים כאלה.

ראשית, אף על פי שהקינות המסופוטמיות, כמו גם הנביאים, תופשים את החורבן כאירוע על-זמני שעשוי להתפרץ בהקשרים שונים, רק בישראל נוספה לו נימה אסכטולוגית. הקינות המסופוטמיות מתארות אירוע שעלול להתרחש בכל רגע; נבואות יום ה' מתארות אירוע שעתידי להתרחש בעתיד הקרוב או הרחוק ולשנות את פניהם של ההיסטוריה ושל הקוסמוס. מסיבה זו סבורים חוקרים רבים כי נבואות יום ה' הן המקור הקדמון של הרעיון האסכטולוגי שהתפתח במיוחד בימי הבית השני.

הבדל שני נוגע ביחס שבין האל ובין איתני הטבע המחוללים את החורבן. כפי שראינו לעיל, הקינות המסופוטמיות מרבנות לזהות את האל עם סוכני ההרס. המבול, האש, הסערה והמאורות, כולם מוצגים גם כשליחי האל וגם כפנים או גילויים שלו עצמו.<sup>168</sup> המקרא, על פי דרכו המונותיאיסטית, מציג אל בעל אופי טרנסצנדנטי יותר, אשר מפעיל את איתני הטבע אך נבדל מהם. ולבסוף, ראוי לעמוד על התוספת המקראית של מוטיב המשפט האלוהי, המזוהה עם מסורת יום ה' בכמה ממופיעיה המקראיים.<sup>169</sup> על פי רעיון זה,

168 ראו לעיל הערות 86; 89; 97.

169 השאלה מתי הופיע רעיון המשפט בנבואות יום ה' נדונה על ידי כמה וכמה חוקרים. מובינקל, בהתאמה לשיטתו הגורסת כי יום ה' אינו אלא ייצוג של הטקס השנתי של המלכת האל, סבר כי משפט העמים הוא חלק מקורי של מסורת זו (מחקרי תהילים, לעיל הערה 2, עמ' 441-449). חוקרים אחדים טענו כי הנביא עמוס חידש יסוד זה, ובעקבותיו הלכו הנביאים האחרים (למשל צ'ארלס, אסכטולוגיה, לעיל הערה 17; צ'רני, יום ה', לעיל

ההתגלות אינה שרירותית; האל מופיע בעולמו כדי לשבת על כס המשפט ולחרוץ את דין בריותיו:<sup>170</sup>

וּשְׁפֹטֶיךָ כְּדָרְכֶיךָ [...] וּבְמִשְׁפָּטֵיהֶם אֲשַׁפֵּט וְיָדְעוּ כִּי־אֲנִי ה'  
(יחזקאל ז 3, 8, 27)  
וּנְשַׁפְטֵנִי אֶתוֹ בְּדָבָר וּבְדָם וּגְשֶׁם שׁוֹטֵף [...] וְרָאוּ כָּל־הַגּוֹיִם אֶת־  
מִשְׁפָּטֵי אֲשֶׁר עָשִׂיתִי (יחזקאל לח 22; לט 21)  
יַעֲזֹרוּ וַיַּעֲלוּ הַגּוֹיִם אֶל־עֶמְקַי יְהוֹשֵׁפֵט כִּי שָׁם אָשֵׁב לְשַׁפֵּט אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם  
מִסְּבִיב (יואל ד 12)

וריאציה אחרת של תמורה תאולוגית זו מצאנו בנבואות שבהן לא מתואר מעמד של משפט, אך יום ה' מוצג כעונש לחוטאים. נבואות אלה משליטות בכאוס מידה מסוימת של סדר באמצעות ההבחנה בין הצדיקים הניצולים מן הפורענות ובין הרשעים הנפגעים ממנה. כאמור לעיל, הקו המבחין בין הניזוקים ובין הנושעים משתנה על פי עניינה של כל נבואה. יואל ד 9–17; עובדיה 15–21; צפניה ב 1–15; באחרות, הפורענות מכוונת דווקא כנגד ישראל (יחזקאל ז 1–27) או כנגד החטאים שבקרבתם (צפניה א 18–2); ולעיתים ההבחנה בין צדיקים לרשעים אישית ואין בה ממד לאומי (מלאכי א 19–21) – הכול לפי מגמת הנבואה, מסריה והקשרה.<sup>171</sup>

הרעיון של משפט או גמול מטעם האל נעדר מן הקינות המסופוטמיות. כפי שהוסבר לעיל, ביסודה של התגלות האל בקינות עומדת ההכרה כי אין לדעת מתי יתפרץ זעמו, והאם תהיה התגלותו מייטיבה או הרסנית. אף הסיבה להתפרצות נותרת עלומה, ולפיכך בלתי אפשרי לחזות אותה.<sup>172</sup> מסורת יום

הערה 2). סמית, יום ה' (לעיל הערה 4), סבר כי רעיון המשפט האלוהי התווסף לנבואות יום ה' רק בהדרגה ובמאוחר.

170 ראו דרייבר, יואל ועמוס, לעיל הערה 16.

171 כמה חוקרים סברו כי הבדלי דגשים אלה משקפים קווי התפתחות תאולוגיים-היסטוריים. ראו למשל צ'ארלס, אסכטולוגיה, לעיל הערה 17.

172 גבאי, פיוס לב האלים (לעיל הערה 19), עמ' 21–27. יש לציין כי במסורת התפילות המסופוטמית בפרט, ובספרות המסופוטמית בכלל, מוכרות גם יצירות אשר תולות את התנכלות האלים (ים) לבני האדם בחטא, ובכך מעניקות להתנהגותם של האלים אופי רציונלי ובר-ניבוי. קו תאולוגי זה מאפיין, למשל, את התחינות האישיות מסוג אֲרִשְׁחַנְגָּ. ואולם



ה' המקראית משמרת רבים מן היסודות התאולוגיים הללו. הופעת האל כרוכה במהותה בזעם אלוהי מתפרץ, היוצר כאוס; בהרס וחורבן; ובהתמוטטות של סדרי העולם והחברה. רעיון המשפט האלוהי וההבחנה בין צדיקים ורשעים מקהים את עוקצו של הרס חסר הבחנה זה: הם ממתנים במשהו את פראותו של האל הנשקף מתוך הנבואות, וכך מאפשרים להלום במידת מה את התנהגותו עם התאולוגיה המקראית הקלסית.

יש לציין כי שינויים מקראיים אלה באופייה של ההתגלות, במהותו של הזעם האלוהי ובתחולתה של הפורענות אינם ניכרים בשווה בכל הנבואות שעניינן יום ה'. נבואות אחדות אינן מזכירות משפט כלל (ישעיהו ב 12–22; יחזקאל ל 1–19; זכריה יד 1–9), ואחרות פוטרות את סוגיית המשפט או הגמול האלוהי כלאחר יד בכמה אזכורים ספורדיים, כך שאלה נתפסים כהערה בשולי ההתגלות ההרסנית יותר מאשר כגורם המכונן שלה (ישעיהו יג 11; כד 5). מנגנון הגמול המקראי הקלסי, התופס מקום נרחב כל כך בתאולוגיה הנבואית הסטנדרטית, אינו עומד במוקדן של נבואות אלה.

אפשר אפוא לסכם ולומר כי גם בצורתן הסופית כפי שהיא לפנינו, נבואות יום ה' מתארות התגלות אלוהית המטלטלת את הקוסמוס וזורעת הרס כולל ומקיף. תיאור המשפט האלוהי הוא, כפי הנראה, תוספת שנועדה לרכך את הרושם כי התגלות האל היא חסרת הבחנה ובלתי מובנת. בכמה מן הנבואות מתבטל רושם זה מיסודו, ובאחרות מדובר בשינוי נימה בלבד. שינוי זה עולה בקנה אחד עם תיאולוגיית הזרם המרכזי של הנבואה בישראל, אך הוא אינו מקיף דיו כדי למחות כליל את עקבותיה של התיאולוגיה של הקינות המסופוטמיות, אשר עודנה נשקפת, גם אם במידה משתנה, מתוך הנבואות הנדונות.

#### 4. בשולי הדיון: קינות מסופוטמיות, יום ה' ומגילת איכה

אבקש לחתום את העיון בהערה על מקומן של הקינות שבמגילת איכה ביחס

---

בקינות הפולחניות על חורבן ערים ומקדשים שבהן עוסק מחקר זה משתקפת באופן עקבי התפיסה כי הסיבה להתפרצות זעמו של האל אינה אפשרית להבנה, ואי אפשר לחוות את נסיבותיה. לפיכך אין לבני האדם יכולת לצפות באילו נסיבות יתרחש חורבן פתאומי, ועליהם לקיים פולחן קבוע כדי לשכך בכל עת את חרון אפו הפוטנציאלי של האל.

לתמונת המקבילות המשורטטת כאן. הזיקה שמחקר זה עומד עליה בין ספרות הקינות המסופוטמית ובין יום ה' המקראי מתווה כיוון חדש במחקר המשווה של הקינות המסופוטמיות והמקרא. מחקרים קודמים בשדה זה בדקו בדרך כלל את היחס שבין הקינות המסופוטמיות ובין מגילת איכה.<sup>173</sup> כיוון זה, אף שמעיקרו הוא נראה מבטיח, הניב תוצאות חלקיות בלבד, שהובילו את רוב החוקרים למסקנה כי אין קשר של תלות ספרותית בין הקינות על חורבן ירושלים שבמגילת איכה ובין הקינות המסופוטמיות על חורבן ערים.<sup>174</sup> מסקנה זו נובעת, בין השאר, מן ההכרה שרק חלק מצומצם מן הפרופיל הטיפולוגי והרעיוני של הקינות המסופוטמיות תואם את תכניה של מגילת איכה. ביתר דיוק, נקודות הדמיון בין מגילת איכה ובין הקינות המסופוטמיות נוגעות בצדדים הראליים של החורבן, אך לא בצדדים הקוסמולוגיים והמיתולוגיים שלו. יסודות כגון רעש האדמה ורעידת השמיים, הפגיעה בסדרי מזג האוויר, ליקוי המאורות והפגיעה הגורפת בעולם החי והצומח, עומדים במוקד תיאורי החורבן בקינות המסופוטמיות ונעדרים מתיאורי החורבן באיכה. גם הצער, החרדה וההלם של תושבי העיר החרבה מצוירים במגילת איכה באופנים מדודים וראליסטיים יותר מאלה שבקינות המסופוטמיות: טירוף הדעת האישי והקהילתי והתמוטטות הסדרים החברתיים מתוארים בקינות המסופוטמיות בחריפות רבה יותר מאשר

173 ראו למשל: S. N. Kramer, 'Sumerian Literature and the Bible' (Analecta Biblica, 12), Rome 1959, p. 201; H. J. Kraus, *Klagelieder (Threni)* (Biblicher Kommentar, Altes Testament 2), Neukirchen 1960, pp. 8–13; C.J. Gadd, 'The Second Lamentation for Ur', D. Winton et al. (eds.), *Hebrew and Semitic Studies Presented to Godfrey Rolles Driver in Celebration of His Seventieth Birthday*, New York 1963, p. 61, n. 2; W.C. Gwaltney, 'The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature', W. W. Hallo et al. (eds.), *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method*, Winona Lake 1983; F. W. Dobbs-Allsopp, *Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible* (Biblica et Orientalis 44), Roma 1993, p. 2  
נ' סמט, 'קינות הערים השומריות ומגילת איכה: לקראת מחקר תאולוגי משווה', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כא (תשע"ב), 95–110.

174 ראו: O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, trans. P. R. Ackroyd, New York 1976, p. 504; Th. F. Mcdaniel, 'The Alleged Sumerian Influence upon Lamentations', *VT*, 18 (1968), pp. 198–209. (לעיל הערה 171).

במגילת איכה.<sup>175</sup> כפי שהראתה הסקירה לעיל, כל התכנים הללו, הנעדרים מאיכה, משחקים תפקיד מרכזי במסורת יום ה', שההקבלה בינה ובין מסורת הקינות המסופוטמית מניבה דמיונות משמעותיים בהרבה.<sup>176</sup> מעניין לציין כי יום ה' עצמו מוצא הדים במגילת איכה:

תִּקְרָא כְּיוֹם מוֹעֵד מְגוּרֵי מְסָבִיב וְלֹא הָיָה בְּיוֹם אָף־ה' פְּלִיט וְשָׁרִיד  
(איכה ב 22)

יום אף ה' הנזכר כאן מופשט ממאפייניו הנבואיים הקוסמולוגיים, ומתואר בנימה הקודרת אך הראליסטית האופיינית למגילה כולה.<sup>177</sup> לפנינו אפוא שילוב של מוטיב נבואי באיכה תוך התאמתו לסביבתו התאולוגית. לאור זאת יש מקום לשער כי הקשר בין יום אף ה' באיכה ובין הקינות המסופוטמיות עובר דרך חוליית הקישור של יום ה' המקראי, והוא אינו ישיר באופיו.

פרופ' נילי סמט, המחלקה לתנ"ך על שם זלמן שמיר, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן  
nili.samet@biu.ac.il

175 במאמר קודם (סמט, קינות הערים, לעיל הערה 171) הצעתי בזהירות את האפשרות שהעדרם של התכנים המיתולוגיים במסורת הקינות הישראלית הוא תוצאת הנטייה של ספרות המקרא למקד את התאולוגיה בממד ההיסטורי יותר מאשר בממד הטבעי. מאמר זה מציע פתרון אחר לבעיה זו.

176 בעיה נוספת המתקיימת במחקר המשווה של מגילת איכה והקינות המסופוטמיות, ואינה קיימת במחקר הנוכחי, נוגעת בפערי הזמנים. מגילת איכה מגלה קווי דמיון רבים דווקא לקינות ההיסטוריות, שלא היו ידועות באלף הראשון לפסה"נ, והדמיון שלה לקינות הפולחניות פחות בהרבה (סמט, קינות הערים, לעיל הערה 171). פער זה אינו ניכר בתיאורי יום ה' המקראיים, אשר משקפים במיוחד, כפי שהראינו במאמר זה, את התאולוגיה והטיפולוגיה של הקינות הפולחניות. אלה נמסרו במסופוטמיה כנאמנות לאורך כל תקופת המקרא.

177 ראו למשל צ'רני, יום ה' (לעיל הערה 2), עמ' 20; אברסון, ימי ה' (לעיל הערה 29), עמ' 331–332.



## תולדות הפרשנות



## מעשה בגתן ותרש בשירת בני מערבא – עיון מחודש

יוסף ויצטום וחנון אריאל

בשנת תשנ"ט פרסמו יוסף יהלום ומיכאל סוקולוף את 'שירת בני מערבא' – מהדורה מתורגמת ומבוארת של קובץ פיוטים ארמיים מן התקופה הביזנטית. המהדורה הרימה תרומה רבת ערך הן לתולדות הפיוט, הן לחקר המדרש, הן למחקר הארמית הגלילית.<sup>1</sup> כל מחקר הדן בפיוטים האלה נשען על הישגי מהדורתם, וגם המאמר הזה לא היה נכתב ללא היסוד האיתן שהניחו שניהם. קובץ זה כולל תשעה פיוטים לפורים. הפיוט השלושים במהדורה, 'אית הווה חד יהודיי', הערוך באקרוסטיכון אלפבית, מוקדש לתיאור מפעלותיו של מרדכי למן הינורו ממשותה אחשוורוש שבפתיחת מגילת אסתר ועד הצלת המלך מניסיון ההתנקשות של בגתן ותרש, וכן לתיאור ניסיונה של אסתר להסתתר מפני שומרי המלך וגילויה בפניהם בדרך נס. בטורים 40–45 מופיע נוסח של סיפור המעשה בשומרי הסף המעורר קשיים בתוכן ובלשון. להלן נציע קריאה חדשה לקטע ובעקבותיה נציע פירוש חדש לטקסט, וננסה למקם את המסורת המדרשית המשתקפת בו בהשוואה לספרות המדרש.

\* תודתנו נתונה לפרופ' מנחם קיסטר שנשא ונתן עימנו בענייני המאמר. עצותיו והסתייגויותיו סייעו בידינו להבהיר יותר את דברינו. אנו מודים גם לפרופ' אלישע קימרון, לד"ר אלכסיי יודיצקי ולקוראים עלומי השם מטעם מערכת השנתון על הערותיהם.

1 'יהלום ומ' סוקולוף (מהדירים), שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ-ישראל בתקופה הביזנטית, ירושלים תשנ"ט. לסקירת המהדורה ראו למשל ש' פסברג, 'שירת בני מערבא מאת י' יהלום ומ' סוקולוף', לשוננו סד (תשס"ב), עמ' 157–164; מ' קיסטר, 'שירת בני מערבא – היבטים בעולמה של שירה עלומה', תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 105–184; M.D. Swartz, 'Singing in the Vernacular: Response', *Aramaic Studies* 17.2 (2019), pp. 256–271

א. נוסח הפיוט ופירושו במהדורת יהלום וסוקולוף

זה נוסח הקטע בהעתקתם של יהלום וסוקולוף:

רהטו ביגתן ותרש / ויהב[ו ח]ק[יק] בי[דה] דמלכה	40
ואתודע למורדכי / וא[כ]מן יתה דלא יודע למלכה	41
שדיי [שלח] לחוויה / דאשלי לארס	42
ואתא לקיתונה / ואריק בה סם וארס	43
תבע מלכא ואשתכח / וצלב יתהון בטהרה	44
ולא גזה טפשה טב בטב / אלא כתב בדפתרה	45

וזה התרגום שהציעו לו:

רצו בגתן ותרש / ונתנו ... ביד המלך	40
ונודע למרדכי / והסתיר אותו כדי שלא יודיע למלך	41
שדי שלח את הנחש / ששלה את הרעל	42
וניגש לכוס / והריק בה סם ורעל	43
חקר המלך ומצא / וצלב אותם בצהריים	44
ולא שילם הטיפש טובה תחת טובה / אלא כתב בספר <sup>2</sup>	45

המהדירים מבארים בפירושם כי בגתן ותרש שמו נחש בקרבתו של אחשוורוש, אך מרדכי גילה את המזימה, הסתיר את הנחש, ולא סיפר על כך למלך. אחר כך שלח האל נחש להטיל ארס בספלו של אחשוורוש. כאשר נודע הדבר למלך הוא תלה את השניים.<sup>3</sup>

2 ראו יהלום וסוקולוף (שם), עמ' 190–191. בעקבותיהם ראו גם התרגום האנגלי אצל L.S. Lieber, *Jewish Aramaic Poetry from Late Antiquity: Translations and Commentaries*, Leiden 2018, pp. 105–106

Bigthan and Teresh hastened / to put [...] into the hand of the king  
But Mordecai learned of this, / and he hid it, so it would stay unknown to the king  
The Almighty sent the serpent / to secrete (its) poison  
And it approached the cup / and poured into it the toxic poison  
The king inquired and it was discovered / and he crucified them at noon  
But the fool (Ahasuerus) did not repay good for good / rather, he wrote (it) in the record book

3 הסבר זה מצוי אף אצל ח' בן-שמאי, 'את מה, או על מה, שמרו בגתן ותרש? בחירה פרשנית



נוסח המעשה ופירושו לפי קריאה זו מעורר, כאמור, קשיים בתוכן ובלשון, ואף התמונה המצטיירת ממכלול פרטיו מתמיהה.<sup>4</sup> החמור שבקשיים הוא שפעולת הסתרת הנחש המיוחסת למרדכי סותרת בבירור את הנאמר באסתר ב 22–23 על גילוייה של מזימת שומרי הסף למלך בשם מרדכי: וַיִּדְעַה הַדְּבָר לְמַרְדֳּכָי וַיִּגֵּד לְאַסְתֵּר הַמַּלְכָּה וְתֹאמַר אֶסְתֵּר לְמֶלֶךְ בְּשֵׁם מְרַדְּכָי [...] וַיִּכְתַּב בְּסֵפֶר דְּבָרֵי הַיָּמִים לְפָנָי הַמֶּלֶךְ. זכותו של מרדכי שנכתבה בספר דברי הימים היא נדבך יסוד במגילה, וסביבה נרקמת השפלתו של המן בהמשך המגילה (ו 1–13). יתר על כן, גם המשך הפיוט מלמד שהמזימה נודעה למלך. בשורה 44 נאמר 'תבע מלכא ואשתכח', והלוא אם מרדכי הסתיר את מזימת הקושרים מפני המלך, לא ברור מה עורר את חשדו של המלך וגרם לו לחקור ולמצוא שניסו להרעילו. אף שורה 45 החותמת את הפיוט ומאשימה את אחשוורוש בכפיות טובה 'ולא גזה טפשה טב בטב אלא כתב בדפתרה' מעידה שדיווחו של מרדכי נזכר לטובה ולא נעלם מעיני המלך.

פרט לסתירה ביחס לפסוקים המפורשים במגילת אסתר והסתירה הפנימית בסיפור המעשה בפיוט, פרטים נוספים בעלילת הסיפור אינם מובנים: (א) 'וא[כ]מן יתה דלא יודע למלכה' (והסתיר אותו כדי שלא יודיע למלך) – האם הרצון להימנע מלדווח למלך הוא הסבר מתקבל על הדעת להסתרת הנחש? מתבקש היה לומר שמרדכי הסתיר את הנחש כדי להציל את חיי המלך. (ב) 'שדיי [שלח] לחוויה דאשלי לארס' – איזה תפקיד ממלאת שליית הארס במהלך הסיפור? לצורך חשיפת מזימתם של שומרי הסף נדרש שהנחש יטיל ארס בקיתון שהמלך עמד לשתות ממנו, אך לא ברור לשם מה נדרשה שליית הארס המקורי.<sup>5</sup>

מלבד בעיות התוכן האלה מעורר נוסח המעשה גם קשיי לשון.

מעניינת של רשב"ם ואביו וקנו', בתוך: א' ממון ור' בליבוים (עורכים), ספר זיכרון למוריה ליבוזון: מחקרים במדעי היהדות, ירושלים תשע"א, עמ' 176–185, בעמ' 182; ליבר (שם), עמ' 105 הערה 64.

4 המהדירים העירו שכל היסודות של אגדה זו נמצאים במקורות אחרים (תרגום שני ב 21, פרקי דרבי אליעזר נ ובבלי מגילה יג ע"ב), אך סיפור המעשה כפי שהוא בפיוט איננו מופיע אף לא באחד מהם. יתר על כן, המקורות הללו אינם כוללים את הסתרת הנחש בידי מרדכי ואינם מזכירים נחש שהאל שלח להטיל ארס בספל.

5 התרגום של ליבר (לעיל הערה 2) לפועל (secretete, 'הפריש [רעל]') נראה כניחוש לפי ההקשר, שאין לו תימוכין מן המילון.

(א) ההשלמה '[ח]ק[יק]' בטור 40 איננה מובנת.<sup>6</sup> (ב) הבנת הציורף 'דאשלי לארס' במשמע 'ששלה את הרעל' מציעה חידוש לקסיקלי ומעוררת קושי תחבירי. מצד הלקסיקון יש להעיר שזאת ההיקרות היחידה שהשורש של"י בהוראה 'הוצאה והעלאה' משמש בה כפועל בארמית הגלילית.<sup>7</sup> מבחינת התחביר, הפסוקית 'דאשלי לארס' היא פסוקית זיקה ממשיכה (continuative relative clause), המתארת פעולה (שליית הרעל) שהתרחשה אחרי הפעולה שבמשפט הראשי (שליחת הנחש). המבנה התחבירי הזה זר לתחביר הלשונית השמיות, ורק במאה העשרים חדר לעברית החדשה ולעברית הספרותית החדשה בגלל מגעיהן עם לשונות אירופה.<sup>8</sup>

## ב. קריאה חדשה בטקסט וביאורה

הפיוט השתמר בכתב יד אחד בלבד (אוקספורד 2845/3; Bodleian Library, Ms. ;heb. d.59, 25r). לרשות החוקרים עומד היום תצלום צבע משובח של כתב היד

6 הפראפרזה של בן־שמאי לקטע מביעה ספק במשמעות המשפט: 'בגתן ותרש [...] נותנים בידי המלך נחש מוסתר בכלי (?)'. ראו בן־שמאי (לעיל הערה 3), עמ' 182. ליבר מעירה כי משמעות המילה החסרה הייתה ודאי רעל או ספל מורעל. ראו ליבר (לעיל הערה 2), עמ' 105 הערה 63.

7 ראו M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, 3rd ed., Ramat Gan 2017, p. 637 (להלן: סוקולוף, ארמית גלילית). השורש של"י בהוראה זו משמש לתרגום שם העוף שֶׁקֶף (ראו שם, עמ' 636). לפי שם העצם 'שלינוניה' / 'שלונינוניה' אפשר היה לצפות לשימוש בבניין קל ולא בבניין אפעל. סוקולוף הביא היקרות של השורש של"י במשמע 'to draw out' בבניין אפעל מן התרגום לארמית נוצרית א"י לתהילים כה 15 'דהו ישלא מן פחא רגלי'; ראו M. Sokoloff, *A Dictionary of Christian Palestinian Aramaic*, Leuven 2014, p. 433. אך אין מניעה מלפרש צורה זו גם בבניין קל. אכן, בארמית השומרנית השורש של"י משמש בבניין אפעל בהוראה הקרובה 'לעקור' (899 p. A. Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic*, Leiden 2000). לדיון בגירון השורש ראו להלן הערה 12.

8 ראו י' פרץ, משפט הזיקה בעברית לכל תקופותיה, תל אביב 1967, עמ' 150–151; י' שלוינגר, פרקים בתולדות הלשון העברית, החטיבה השלישית – החטיבה המודרנית, יחידה 11: העברית המודרנית הכתובה, תל־אביב תשנ"ה, עמ' 78–79; J. Blau, 'Remarks on Some Syntactic Trends in Modern Standard Arabic', *Israel Oriental Studies* 3 (1973), pp. 172–231, at pp. 200–201

שלא עמד לנגד עיני המהדירים.<sup>9</sup> לאור המקבילה במדרש פנים אחרות נוסח ב (שלעיון בה מוקדש הסעיף השלישי במאמר) פנינו לבחון אם אפשר לפענח בתצלום החדש אותיות שקשה היה לזהות קודם לכן. מן העיון נראה שיש לפענח את שני הטורים הראשונים מעט אחרת:<sup>10</sup>

40 רהטו בגתן ותרש / ויהבו חווי בקיתן[נה]<sup>11</sup> דמלכה  
41 ואתודע למורדכי / ואר[י]מו יתה דלא יודע למלכה

לפי הקריאה המוצעת, סדר האירועים מובן. בגתן ותרש שמו נחש בספל של המלך. הדבר נודע למרדכי (ואף כי הדברים לא נאמרים במפורש ידוע לקוראים כי הוא הודיע על המזימה לאסתר המלכה, והיא סיפרה עליה למלך בשם מרדכי, כנאמר במגילה). בגתן ותרש חששו שמרדכי יגלה את סודם למלך, והסירו את הנחש מן הקיתון. על כן זימן האל נחש אחר, והוא הטיל בספל את ארסו, וכאשר חקר המלך את הדבר נתפשו הסריסים בקלקלתם. כאמור לעיל, הקשיים בטורים 42–43 נובעים מפוסקית הזיקה 'דאשלי לארס'. נראה שפתרון תלוי בביאור אחר לפועל 'אשלי' ובשחזור נוסחם המקורי של שני הטורים.

במילונו לארמית גלילית, סוקולוף מונה שלוש הוראות נבדלות לשורש של"י: (א) הפסקה; (ב) שגגה; (ג) הוצאה והעלאה.<sup>12</sup> בהוראתו השנייה משמש השורש בבניין אפעל במשמעות 'הטעה'. פועל זה מיוחס לנחש בתרגום ניאופיטי לדברי האישה בבראשית ג 13: הַנָּחַשׁ הַשֵּׂאֲנִי וְאָכַל – 'חוויה אשלי יתי ואכלת' (בדומה גם בתרגום השומרוני 'נחשה אשלתי'). במדרשים נזקפת

9 התצלום מצוי באתר פרידברג לחקר הגניזה <https://fjms.genizah.org/>

10 עיגולית מעל האות מסמנת קריאה מסופקת. השלמות מובאות בתוך סוגריים מרובעים.

11 או בקיתן[ה] כהצעת ד"ר אלכסיי יודיצקי.

12 ראו סוקולוף, ארמית גלילית (לעיל הערה 7), עמ' 637. שתי ההוראות הראשונות מתועדות בתפוצה רחבה בלשונות שמיות (עברית, ארמית, אוגריתית, אכדית וערבית; ראו מילון HALOT בערך העברי שלה ובערך הארמי \*שלה). הקשר שבין שתי ההוראות האלה מתבקש. ההוראה השלישית מתועדת בעברית וארמית ומקורה איננו ברור. לדעת טור סיני (א' בן-יהודה, מ"צ סגל ונ"ה טור סיני, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, ירושלים תש"ם, יד, עמ' 7122, הערה 1) היא נשאלה מן השורש האכדי elû – šūlû בבניין šūlû – šūlû (המקביל לשורש על"י בבניין הפעיל בעברית). ראו CAD 4 (E), pp. 128–130 (elû 9). ומ' מורשת, לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים, רמת-גן תשמ"א, עמ' 367.

גם הטעיית אדם (ולא רק הטעיית חווה) לחובתו של הנחש.<sup>13</sup> לאור זאת ולאור דמיון האותיות ד/ר, ס/ם זו לזו, מוצע לקרוא את טורים 42–43 ולתקנם כך:

42 שדיי קָר [א]<sup>14</sup> לחוויה / דאשלי \*לאדם\*<sup>15</sup>

43 ואתא לקיתונה / ואריק בה סם וארס

לפי הצעת התיקון, האל קרא לנחש הקדמוני שהטעה את אדם הראשון,<sup>16</sup> וזה הטיל סם בספל.<sup>17</sup> הצעת קריאה זו הממירה את התיבה 'לארס' בתיבה 'לאדם' נסותרת למראית עין מסיומת הטור הבא ('סם וארס') לפי שטורי הבתים בפיוט הזה מתחרזים. אכן, ברור שבנוסח הפיוט שלפנינו כיוון הסופר לכתוב 'לארס' ולא 'לאדם'. ואולם, לא רחוק לשער שנוסח הפיוט במקורו היה 'שדיי קרא לחוויה / דאשלי לאדם // ואתא לקיתונה / ואריק בה סם'. החרוז המקורי היה

13 ראו למשל ספרי דברים פסקה שכג: 'תלמידיו של נחש הקדמוני אתם שהטעה את אדם ואת חוה; פדר"א כ' היה אדם מהרהר בלבו ואומ' אוי לי שמא יוצא נחש שהטעה אותי [...].  
הציטוטים מספרות חז"ל כאן ולהלן הם על פי אתר 'מאגרים' - <https://maagarim.hebrew-academy.org.il/> אלא אם כן צוין אחרת.

14 הקריאה הזאת איננה בטוחה כלל, אך נראה שהיא הולמת את שרידי האותיות הנראים בתצלום. ראש הקו"ף והחלק העליון של רגלה נראים היטב (השוו ליק של דחקתי בפיוט לא 8), ושרידי האות שאחריה עשויים להתאים לאות ר. השלמת המהדירים 'שלח' איננה תואמת לשרידי האותיות (אף שהיא מתאימה היטב להקשר).

15 כפי שיוצע להלן, הסופר שהעתיק את הפיוט כפי שהוא לפנינו כיוון לכתוב 'לארס', אך לא מן הנמנע שבנוסח המקור היה כתוב 'לאדם'.

16 על תפקידו של הנחש הקדמוני בסיפור המעשה ראו הדיון להלן בפרק ג.

17 אחד מקוראי המאמר קיבל את קריאתנו לטורים 40–41, אך בטור 42 הציע לקרוא 'דאשלו לארס'. לפי הצעתו ובהנחה שאכן מדובר בשורש של"י ובמשמע של הוצאה והעלאה אפשר לפרש כך: לאחר שהקושרים הסירו את הנחש מן הקיתון 'שדי קרא לנחש / שכן הם [=בגתן ותרש] שָלו את הארס'. ראוי לשקול קריאה זו בכובד ראש, שכן היא זוקקת שינוי מזערי בקריאה (ו במקום י) ופותרת את הבעיה התחבירית. עם זאת לפי קריאה זו יש חוסר התאמה בין שני תיאורי סילוק מכשיר הרצח. בעוד שבטורים 40–41 נתנו בגתן ותרש נחש בקיתון ואחר כך 'ארימו' אותו, בטור 42 מדובר בסילוק הארס ולא הנחש, והפעולה מתוארת בפועל אחר ('אשלו'), שכאמור יש בשימוש בו חידוש מילוני. קושי נוסף בהצעה זו כרוך בשליית הארס מן המשקה: אף כי ממספר מקורות בספרות חז"ל עולה כי ארס הנחש איננו מתפשט במשקים באופן שווה אלא צף או שוקע למשל, לא מצאנו בדיוני חז"ל בסכנת שתיית משקים מגולים הצעה להסיר את הארס, וייתכן כי פעולה זו לא נחשבה אפשרית. ראו למשל משנה תרומות ח, ד; תוספתא תרומות ז, יב–יז; בבלי עבודה זרה ל ע"א–ע"ב.

'אדם – סם'. חריזה כזאת, שאין בה זהות בעיצור הפותח את ההברה שעליה נשען החֲרוֹז נדירה, אך איננה חסרת תקדים בפיוט.<sup>18</sup> במהלך מסירת הפיוט, לא הבין אחד המעתיקים את כוונת המשורר בעניין הטעיית אדם, ובגלל הדמיון הגרפי הרב בין האותיות ד/ר, ס/ס, טעה להעתיק 'דאשלי לארס' במקום 'דאשלי לאדם'. ובעקבות השיבוש הזה נוספה המילה 'וארס' בסוף הטור הבא 'ואריק בה סם וארס' כדי ששני הטורים יתחרזו.<sup>19</sup>

לסיכום הדברים, כך מוצע לשחזר את הנוסח המקורי של הקטע לפי הבנתנו:

רהטו בגתן ותרש / ויהבו חווי בקיתונה דמלכה	40
ואתודע למורדכיי / וארימו יתה דלא יודע למלכה	41
שדיי קרא לחווייה / דאשלי לאדם	42
ואתא לקיתונה / ואריק בה סם	43
תבע מלכא ואשתכח / וצלב יתהון בטהרה	44
ולא גזה טפשה טב בטב / אלא כתב בדפתרה	45

וזה תרגומו:

18 אף שבדרך כלל בפיוטים המחוזרים בשירת בני מערבא יש חריזה 'ראויה', הכוללת גם את העיצור שלפני התנועה בהברה האחרונה, יש גם דוגמאות לחריזה 'עוברת' שרק התנועה בהברה הסופית והעיצור האחרון זהים בה. ברוב המקרים מדובר בעיצורים שמקום החיתוך שלהם זהה (כגון כו 10–11 'שנין/עאנין // ובנין/ואמרין'; שם 18–19 בחרוז הפנימי 'תמן/ מאוין'; לג 98: 'למגנוב/למצלוב/למחרוב') או שהם מסתיימים בדו־תנועה, (כגון לב 34–35 גוזליי // מסיי; לב\* 27–28 'לרחמוי/בנוי // עננוי/בעובדוי'). ואולם יש גם מקרים של חרוז 'עובר' בעיצורים שאין כל קשר פונטי ביניהם, כגון יז 20–21 כבש // בנינש; לג 86 (החרוז הפנימי): 'קיס/במרקוליס/קיס'; נז 42–43 לגופה // נפשה (אך ראו הערת המהדירים לטור 42). מיכאל רנד העמיד על חריזה ש'אינה תקנית' בארמית בפיוט המעורב 'אגג אמר הצדה'. ראו מ' רנד, "אגג אמר הצדה" – קדושתא לפרשת זכור בלשון מעורבת עברית ארמית', בתוך מ' בר־אשר וע' מאיר (עורכים), נטעי אילן: מחקרים בלשון העברית ובאחיותיה מוגשים לאילן אלדר, ירושלים תשע"ד, עמ' 321–353, בעמ' 324–325 ודינו שם.

19 בתרגומה המירה ליבר את שני שמות העצם שבמקור הארמי בשם ולוואי (the toxic poison). יצוין שזאת ההיקרות היחידה של שם העצם 'ארס' בארמית הגלילית הקלסית (אף שהוא רווח בעברית של אמוראי ארץ ישראל). השם הזה איננו משמש בתרגומי המקרא של אונקלוס ויונתן ואף לא בארמית השומרונים. הוא מתועד בתרגומי המקרא המאוחרים (תהילים, איוב והמיוחס ליונתן) ובארמית הנוצרית הא"י (בצורה אירוס).

40	רצו בגתן ותרש / ונתנו נחש בספלו של המלך
41	ונודע למרדכי / והסירו אותו שמא יודיע [מרדכי] למלך
42	שדי קרא לנחש / שהטעה את אדם
43	ובא אל הספל / והריק בו סם
44	בקש המלך ונמצא <sup>20</sup> / ותלה <sup>21</sup> אותם בצהריים
45	ולא שילם הטיפש טובה תחת טובה / אלא כתב בספר

### ג. המקבילה במדרש פנים אחרות נוסח ב

מדרש פנים אחרות נוסח ב הוא מדרש מארץ ישראל, שלדעת מירון לרנר נערך סופית במאה השביעית או השמינית לסה"נ.<sup>22</sup> בפרשה ב במדרש זה יש

- 20 בעל הפיוט שכתב כאן תרגום של אסתר ב 23 (וַיִּבְקֶשׂ הַדָּבָר וַיִּמְצָא). השוו את מילותיו 'תבע מלכא ואשתכח' לתרגום ראשון לפסוק זה (ואתבע פיתגמא ואישתכח) ולתרגום שני (ואיתבעי פתגמא ואישתכח). אנו מודים לפרופ' אלישע קימרון על אבחנה זו.
- 21 השוו תרגום ראשון לאסתר ב 23. נראה שהמהדירים העדיפו לתרגם צלב בגלל פיוט לג, שיש בו השוואה בין תליית המן לצליבתו של ישו, שממנה עולה שגם המן נצלב ולא רק נתלה. עם זאת, כפי שציינ א' טל (רוזנטל), לשון התרגום לנביאים ראשונים ומעמדה בכלל ניבי הארמית, תל אביב תשל"ה, עמ' 122–123, בכל ניבי הארמית המערביים הלא-נוצריים משמע הפועל 'צלב' הוא 'תלה', ורק בארמית הנוצרית נצטמצם משמעו מטעמים היסטוריים תיאולוגיים. מאחר שבסיפור המעשה בבגתן ותרש מדובר בהמתה סתם ללא זיקה לצליבת ישו, העדפנו לתרגם לפי המשמע הרגיל. וראו עוד המקורות והדיון אצל מורשת (לעיל הערה 12), עמ' 305–306, הערה 8\*\*; J.M. Baumgarten, 'Hanging and Treason in Qumran and Roman Law', *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* (1982), pp. 7\*–16\*; S. Anthony, *Crucifixion and Death as Spectacle: Umayyad Crucifixion in Its Late Antique Context* (American Oriental Series, 96), New Haven, Conn. 2014
- 22 ראו M.B. Lerner, 'The Works of Aggadic Midrash and the Esther Midrashim', in S. Safrai et al. (eds.), *The Literature of the Sages*, Second Part, Assen 2006, pp. 133–229, at pp. 200–201. השם 'פנים אחרות' מצוי בכתב היד כפי שהעיר לרנר (עמ' 195) ובעקבותיו נקטנו בו (במקום השם 'פנים אחרים' שטבע בובר). לזיקת מדרש פנים אחרות נוסח ב לתרגום ארמי קדום, שקטעים ממנו נשמרו בידינו ראו א' טל, 'קטעי תרגום אסתר מן הגניזה והעדויות שהם מעידים', בתוך מ' בר-אשר וח"א כהן (עורכים), משאת אהרן: מחקרים בלשון מוגשים לאהרן דותן, ירושלים תש"ע, עמ' 139–171, בעמ' 152, והערתו למילה 'אמונתו', דף 1, צד א, שורה 20, עמ' 167.

מקבילה קרובה לסיפור המעשה בפיוט הארמי:<sup>23</sup>

ושמע אותם שהיו אומ' נטמין נחש בקיתון המלך ויעמוד וישתה וימות  
ושמע מרדכי הדבר שנ' ויודע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה [...]  
ויש אומ' שמעו בגתן ותרש שנאמר למלך, והעבירו הנחש מתוך הקיתון,  
וברא הק' נחש אחר לתוך הקיתון, בשביל מרדכי, לכך נאמר ויבוקש  
הדבר וימצא, אין אומ' וימצא אלא לדבר האבוד ונמצא שנ' או מצא  
אבידה.<sup>24</sup>

גם כאן כמו בפיוט הארמי מתוארת התערבות ניסית של האל כדי שמזימתם  
של בגתן ותרש תיחשף, ונחש אחר נברא בתוך כוסו של המלך. מקבילה זו  
מאוששת כמה מרכיבים בקריאה החדשה בפיוט. הנחש הוא הניתן בקיתון  
ובגתן ותרש הם שהסירו אותו פן ייתפשו על ידי המלך. נוסף לכך המקבילה  
מביאה במפורש את מדרש הפסוק העומד בבסיס סיפור ההסתרה והגילוי.  
דרשות דומות על השורש מצ"א הכוללות נסיון הסתרה וגילוי ניסי מצויות  
בעניין מעשה יהודה ותמר ואף בעניין סיפור המגילה עצמו.<sup>25</sup> על בראשית לח 25

- 23 יהלום וסוקולוף העמידו על זיקת מדרש פנים אחרות נוסח ב לפיוטים לפורים בשירת בני  
מערבא. המקבילות שנדונו בהקשר זה כוללות את זהות שמשי הסופר עם המן (פיוט כו  
38–39) [ראו י"י סטל, 'להותו של שמשי הסופר: אם הוא המן או בנו', סגלה: גליון לתורה  
ולתעודה המופיע מעת לעת 1 (תשע"ט), עמ' 1–15. אומנם כפי שסטל מראה, זיהוי זה  
היה נפוץ בקרב פייטני ארץ ישראל. ראו גם E. Grossman, 'Three Aramaic Piyutim  
for Purim: Text, Context, and Interpretation', *Aramaic Studies* 17.2 (2019), pp.  
236–238, at pp. 198–255], והטענה שירד לשושן לחבל בבניית המקדש (לג 28);  
בחירת העץ שהמן נתלה עליו (פיוט כט); הכנסת הבתולות מדי ערב אל אחשוורוש במשך  
ארבע או שבע שנים והדגש הרטורי על כך שהכנה של שנה תמימה שימשה ללילה אחד  
בלבד (לא 42–45); תיאורו של אחשוורוש כ-'מטרף' (לב\* 14) ופירוט משלח ידו של המן  
(לג 39–40). אף שמתקבל על הדעת שהפיוטים נכתבו בידי כמה מחברים לאורך זמן (ראו  
למשל דיון המהדירים על אזכור הכיבוש הערבי בהערותם לפיוט כו 49), נראה שעמדו  
לרשותם מקורות דומים בשעת מלאכתם. ייתכן שגרסה קמאית של מדרש פנים אחרות  
נוסח ב עמדה בפני המשוררים, אך ייתכן גם שמסורות מדרש ארץ ישראליות קדומות  
השתמרו הן במדרש הזה הן בפיוטים. מכל מקום הויקה בין המדרש והפיוטים הארמיים  
לפורים ניכרת. המסורת על הסרת הנחש מקיתון המלך היא דוגמה נוספת לזיקה זו.
- 24 ראו מהד' בובר, עמ' 65–66. ראו גם הציטוטים בילקוט שמעוני אסתר רמז תתרג ובדיון  
בדברי בעל הרוקח לקמן.
- 25 על זיקת האגדות על בגתן ותרש ועל תמר זו לזו עמד L. Ginzberg, *The Legends of the*

(הוא מוציא את והיא שלחה אל חמיה לאמר לאיש אשר אלה לך אנכי הרה ותאמר הפך נא למי החתמת והפתילים והמטה האלה) אומר ר' יודן בבראשית רבה פה, יא: 'מיכן שאבדו והמציא הקב"ה תחתיהם הכ' דת' [=הכמה דתמר] או מצא אבידה'.<sup>26</sup> במימרה המיוחסת לר' אלעזר (או לר' יוחנן) בבבלי סוטה י ע"ב כבר אין מדובר באובדן סתם. היעלמות הסימנים היא פרי מעורבות שלילית של סמאל והשבתם למקומם נזקפת לזכות גבריאל: 'לאחר שנמצאו סימניה בא סמאל וריחקן בא גבריאל וקירבן'.<sup>27</sup> בדומה לכך על אסתר ב 2 (וימצא כתוב אשר הגיד מרדכי על בגתנא ותריש) אומר ר' יצחק נפחא בבבלי מגילה טז ע"א: 'מלמד ששמשאי מוחק וגבריאל כותב'. גם מדרש פנים אחרות נוסח ב עצמו מביא מסורת מעין זו: '[...] ויש אומר' אליהו בא וכתבן, מפני מה שכן כתי' וימצא כתוב ואין אומ' וימצא אלא למה שאבד'. דומה אם כן שהמסורת על ניסיון טשטוש העקבות של בגתן ותריש במדרש פנים אחרות נוסח ב מעוצבת בתבניתן של דרשות דומות המוסבות אף הן על השורש מצ"א.

לצד הדמיון הניכר בין הפיוט הארמי ובין מקבילתו במדרש פנים אחרות נוסח ב, ישנם מספר הבדלים שראוי לתת עליהם את הדעת. במדרש בגתן ותריש העבירו את הנחש כי שמעו שהדבר נאמר למלך, ולעומת זה בפיוט הארמי פעולתם נבעה מחשש שמא מרדכי יגלה לו. שני המקורות מבארים את ההיגד 'ויבקש וידבר וימצא' (אסתר ב 23) לאור הפסוק הקודם. המדרש קושר זאת לסוף הפסוק הקודם 'ויגד לאסתר המלכה ותאמר אסתר למלך בשם

89 *Jews, Philadelphia 1909–1938, VI, pp. 461–462 note 27*. על הזיקה לדרשת 'וימצא כתוב' העירו כמה מהאחרונים. ראו למשל רבי אליהו הכהן האתמרי, עיני העדה, אומיר תרכ"ג–תרכ"ד, דף קנ ע"ב.

26 הדרשה מבוססת על הקריאה מוצאת, צורת קל בינוני של מצ"א, במקום מוצאת, צורת הופעל בינוני של יצ"א. ראו גם המקבילות הנזכרות במהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 1044–1045. הלשון במדרש הגדול ('ברא לה אחרים') קרובה לזו של מדרש פנים אחרות נוסח ב.

27 ייתכן שמימרה זו מאגדת שתי מסורות מקבילות. באחת סימניה אבדו, ובשנייה סמאל הרחיקן. השוו למסורת הכלל תרגומית לבראשית לח 25 המציינת בפשטות שתמר לא מצאה את סימניה ללא אזכור של סמאל. שתי תוספתות תרגום לפסוק זה מייחסות את החבאת הסימנים לסמאל, אולי בהשפעת בבלי סוטה (השוו המרת מיכאל של המסורת הכלל תרגומית בגבריאל בתוספתות). ראו M.L. Klein, *Genizah Manuscripts of the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Cincinnati 1986, I, pp. 90–91; II, p. 32



מְרַדְּקֵי' (ולכן חששם של הסריסים נבע מהדיווח למלך) ואילו הפיוט קושר זאת לתחילתו 'וַיִּוָּדַע הַדְּבָר לְמְרַדְּקֵי' (ולכן חששם נבע מידיעתו של מרדכי).  
הבדל נוסף קשור בתיאור הנחש השני. במדרש האל בורא 'נחש אחר', ולעומת זה בפיוט הארמי אין זה נחש סתם אלא הנחש הקדמוני שהוליך שולל את אדם.<sup>28</sup> פרט זה נראה כפיתוח משני, אולי על דרך דרשות הזיהוי המוכרות מספרות חז"ל.<sup>29</sup> לחלופין ייתכן שהמילים 'דאשלי לאדם' הם תיאור כללי של נחשים לאור מעשה גן עדן ולא התייחסות לנחש הקדמוני דווקא.<sup>30</sup>  
פער אחר בין המקורות עולה בתיאור האופן שבו הנחש אמור להמית. במדרש לא נאמר שהנחש הטיל את ארסו במשקה ואפשר להבין כי הנחש אמור היה להכיש את המלך (השוו לניסוח החד־משמעי בתרגום שני, שיובא להלן). מהתיאור 'ויעמוד וישתה וימות' לא ברור אם השתייה מציינת את נסיבות המוות או את סיבת המוות. לעומת זאת בפיוט הארמי מפורש כי הנחש שהאל זימן הטיל את סם המוות בקיתון. ייתכן כי כך הבין מחבר הפיוט את מסורת המדרש. לחלופין ייתכן כי הפיוט משלב כאן בין מסורות שונות. לברור אפשרות זו נעייין בסעיף ד במסורות המדרשיות על מזימת בגתן ותרש.

28 שם על כן הפועל המתנייחס אל הנחש הוא 'קרא' (ראו לעיל הערה 14) ולא 'ברא' (כבמדרש פנים אחרות נוסח ב).

29 לדרשות זיהוי ראו י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד, עמ' 28–32. היינמן מזכיר שתי דוגמאות של 'העזה יתרה' בזיהוי חיות. החמור שרכב עליו אברהם הוא החמור שרכב עליו משה והוא גם חמורו של מלך המשיח (פרקי דרבי אליעזר לא). באותו האופן העורב של נח הוא הזן את אליהו (בראשית רבה לג, ה). בפיוט שלנו ההעזה יתרה עוד יותר שכן אין מדובר בזיהוי של בעל חיים הנזכר בכמה פרשיות במקרא אלא בזיהוי בעל חיים הנזכר במקרא בהקשר אחד עם בעל חיים מאותו הסוג הנזכר במדרש בהקשר אחר.

30 בעקבות קללת הנחש בתורה (בראשית ג 14–15) 'עַל גְּחֹנֶךָ תֵּלֵךְ וְעַפְרֹתְךָ תֹּאכַל כָּל יְמֵי תַיִדְךָ [...] הוא יְשׁוּפֵךְ רֹאשׁ וְאָתָּה תְשׁוּפְנֵנוּ עֵקֶב' וזהו הנחשים כבעלי תכונות זהות לתכונות הנחש הקדמוני וכמייצגיו. ראו למשל ויקרא רבה פרשה כו, ב 'א' ר' שמו' בר נחמן: אמרו לנחש, למה מצוי בין הגדירות, א' להם: מפני שאני פרצתי גדרו של עולם. מפני מה אתה מהלך ולשונך בארץ, אמ' להם: מפני שהוא גרם מיתה'. השוו גם היינמן, דרכי האגדה (לעיל הערה 29), עמ' 32–34 על האבות כסימן לבנים.

ד. יחס הפיוט למסורות המדרשיות על מזימת בגתן ותרש באסתר ב 21–23 העלים מאיתנו מחבר המגילה באיזה אופן תכננו בגתן ותרש לרצוח את אחשוורוש:

בַּיָּמִים הָהֵם וּמַרְדֵּכִי יָשָׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ קִצְףָּ בְּגִתָּן וְתִרְשׁ שְׁנֵי סְרִיסֵי הַמֶּלֶךְ מִשְׁמָרֵי הַסֵּף וַיִּבְקְשׁוּ לְשַׁלַּח יָד בַּמֶּלֶךְ אַחְשׁוּרֶשׁ. וַיִּוֹדַע הַדָּבָר לְמַרְדֵּכִי וַיִּגִּד לְאַסְתֵּר הַמֶּלֶכָה וְתֹאמַר אֶסְתֵּר לְמֶלֶךְ בְּשֵׁם מַרְדֵּכִי. וַיִּבְקֶשׁ הַדָּבָר וַיִּמְצָא וַיִּתְּלוּ שְׁנֵיהֶם עַל עֵץ וַיִּכְתֹּב בְּסֵפֶר דְּבָרֵי הַיָּמִים לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ.

בבראשית רבה פה, ג נחלקו אמוראים בדבר:

רב אמ' קונדא מכירין [=חרב קצרה ביוונית] נתנו בתוך מנעליהם. ר' חנין אמ' מגנין [=מתקן ביוונית] עשו לו לחונקו. שמואל אמ' הכינה [=נחש ביוונית] הטמינו לו בתוך ספלו. כולהם 'ויבוקש הדבר וימצא'.<sup>31</sup>

לדעת שמואל, שניסיון ההתנקשות התמקד בספלו של אחשוורוש, יש מקבילות בכמה מקורות. נראה שלפחות מקצתם פירשו כך בגלל הבנת המילה 'סף' בביטוי 'שומרי הסף' כ'ספל' (כפי שעולה מכמה פסוקים, כמו וּטְבַלְתָּם בְּדָם אֲשֶׁר בַּסֵּף, שמות יב 22). וכבר העירו על כך מספר פרשנים בקצרה, וחיגי בן-שמאי בפרוטרוט.<sup>32</sup> ראו דברי ר' יוחנן בבבלי מגילה יג ע"ב,<sup>33</sup> פרקי

31 לביאורי המילים היווניות ראו S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch, und Targum*, 2 vols., Berlin 1898–1899, II, pp. 250, 338, 342, 511

32 לשתי ההוראות של 'סף' והשפעתן על הבנת מזימת בגתן ותרש, ראו בן-שמאי (לעיל הערה 3). בן-שמאי העמיד על פירוש הביטוי בתרגום שני ואצל רש"י ורשב"ם, אך נמנע מלנקוט עמדה ביחס למקורות הקדומים יותר המזכירים ספל מבלי לקשור זאת במפורש למילה 'סף'. ראו גם E. Segal, *The Babylonian Esther Midrash: A Critical Commentary*, Atlanta, GA 1994, pp. 100–101, n. 433 הפירוש הזה למקורות הקדומים יותר. ראו מהרש"א (נפטר 1631) המפתח את דברי רש"י על ר' יוחנן, בבלי מגילה יג ע"ב, רד"ל על פרקי דרבי אליעזר ג, והערתו של ר' נתנחום הירושלמי (נפטר 1291) בפירושו לאסתר ב 21 (ראו M.G. Wechsler, *Strangers in the Land: The Judaeo-Arabic Exegesis of Tanḥum ha-Yerushalmi on the Books of Ruth and Esther*, Jerusalem 2010, pp. \*23, 232–233). ר' נתנחום הירושלמי מביא שתי הוראות ל'סף' (עת בה – מפתן הדלת וטט שת – קערה [לנטילת ידיים]), ומעיר כי לאור ההוראה השנייה נאמר במדרש כי בגתן ותרש הרעילו את מי נטילת הידיים של המלך.

דרבי אליעזר נ,<sup>34</sup> ומדרש פנים אחרות נוסח ב שהובא לעיל. הדברים מפורשים בתרגום שני לאסתר ב 21:

ביומיא האינן ומרדכי יתיב בתרע בית מלכא, רגו בגתנא ותרש תרין סריסוי דמלכא מנטרי מניא ובעו למושטא ידיהו' דיקטלון למלכא אחש'. ויהבון עצה ביניהון, ויהבון חיויא חורמנא בכוזא דדהבא דהוה שתי ביה אחש', דכד בעי מלכא נשתי ביה נתלון ליה ונמחין חיוי ויקטליה.<sup>35</sup>

33 'אמ' ר' חיאי בר אבא אמ' ר' יוחנן בגתנא ותרש שני טרסיים היו והיו מספרים בלשון טרסית ואומרים זה לזה מיום שבאתה זו לא ראינו שינה בעינינו בוא ונטיל לו אירס בספל כדי שימות [...] אמ' לו והלא אין משמרת ומשמרתך שוה אמ' לו אני אשמור שלי ושלך והינו דכת' ויבש הדבר וימצא ויתלו שניהם על עץ שלא נמצא במשמרתו'. לדין ראו סגל (לעיל הערה 32), עמ' 96–103.

34 'ושמע שני סריסי המלך מדברין בלשון כסדאין ואומ' עכשו ישכב המלך משכב הצהרים וכשיעמד משנתו יאמר תנו לי מעט מים וניתן לו בקיתון שלזחב סם המות ושמע מרדכי ונכנס והגיד לאסתר ואסתר הגידה למלך בשם מרדכי [...] וכשעמד המלך ממשכב צהרים [ו] אמ' לשני סריסוי הנהוגין להשקותו תנו לי מעט מים ונתנו לו בקיתון שלזחב סם המות אמ' להם שפכו את המים הללו לפני אמ' לו אדנינו המלך הן מים טובים הן מים יפים הן מים ברורים אמ' להן כך עלה בדעתי לשפוך אותן לפני ושפכו אותן לפני ומצא בהן סם המות' (על פי כ"י ירושלים – האוניברסיטה העברית 1270 B 21 28° המועקת בסינופסיס של אליעזר טרייטל לפרקי דרבי אליעזר. ראו: <https://manuscripts.genizah.org>). הרקע הראלי של אופן גילוי סם המוות במסורת זו אינו נהיר לנו. ייתכן שהוא קשור בתפישה שהארס אינו מתפשט בשווה במשקים (ראו הערה 17 לעיל).

35 על פי כ"י וושינגטון די. סי., המוזאון של המקרא, Ms. 858 (לפנים ששון 282). השוו לתרגום הראשון לאסתר 'ככין איתיעטו בלישנהון בגתן ותרש טורסאי תרין רבני מלכא מנטורי פלטיריא ואמרו לאשקאה סמא דיקטול לאסתר מלכתא ולאושטא ידא במלכא אחשוורוש למקטליה בסיפיה בבית דמכיה' (על פי כ"י פריז, הספרייה הלאומית, Ms. heb. 110). דומה כי בהתייחסות הן להרעלת אסתר הן להריגת אחשוורוש בחרב, התרגום הראשון מנסה ליישב בין דעות חלוקות על מזימתם של בגתן ותרש. השוו B. Grossfeld, *The First Targum to Esther*, New York 1983, p. 108. להריגת אחשוורוש בחרב בחדר השינה שלו, השוו ספר יוסיפון, א, מהד' פלוסר, ירושלים תשמ"א, עמ' 49 (זיכר לחיטת שני סריסי המלך שוערים כאשר יעצו להרים יד במלך להורגו על מיטתו ולהתיו את ראשו'). שיטות שונות נאמרו ביחס למוצא שני התרגומים לאסתר ולתיארוכם והעניין טרם הוכרע. ראו הסקירה והדין אצל B. Grossfeld, *The Two Targums of Esther: Translated, with Apparatus and Notes*, Collegeville, Minnesota 1991, pp. 19–21, 23–24 והשוו א' טל, 'תרגומי המקרא הארמיים', בתוך: מ' כהנא ואחרים (עורכים), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, ירושלים תשע"ח, ב, עמ' 403–452, בעמ' 439–443.

אפשר להבחין בשתי גישות במקורות הללו.<sup>36</sup> גישה אחת, שיסודה בדברי שמואל בבראשית רבה, בוחרת בנחש כדבר ניכר לעין שאפשר לבקש ולמצוא, כנאמר בסוף המדרש 'כולהם' ו'יבוקש הדבר וימצא'.<sup>37</sup> גישה זו משתקפת גם במדרש פנים אחרות נוסח ב, ובתרגום השני לאסתר.<sup>38</sup> גישה אחרת, המשתקפת בדברי ר' יוחנן בבבלי מגילה, בפרקי דרבי אליעזר ובתרגום הראשון לאסתר, מתייחסת לארס או לסם מבלי להזכיר נחש.<sup>39</sup> ר' דוד לוריא הציע שהבחירה בארס הושפעה מלשון הפסוק בזכריה יב 2: הַנֶּחֱשׁ אֲנֹכִי שָׁם אֶת יְרוּשָׁלַם סָף רַעַל לְקַל הַעֲמִים סָבִיב.<sup>40</sup> וייתכן שבעלי גישה זו העדיפו מכשיר רצח ודאי ויעיל, ולא נחש העלול להסתלק ממחבואו או שלא להכיש.

בפיוט הארמי אנו מוצאים שילוב ייחודי: נחש שהריק סם בספל. ייתכן שמחבר הפיוט ביקש לשזור את גישת הנחש בגישת הסם ולשלבן זו בזו עם שנוזהר מלפגוע בלכידות העלילה ובהיגיון הפנימי שלה. המעשה פותח בנחש

36 לדיון עשיר בשתי הגישות הללו, ראו ר' שלמה אלקבץ, מנות הלוי, ונציה שמ"ה, דף פג ע"א-ב, פח ע"א.

37 לגישה זו שותפים גם רב ור' חנין בבראשית רבה. ראו דברי אלבק שם 'ולדברי כולם ויבוקש הדבר וימצא דהיינו לרב הסכין ולר' חנן המכונה ולשמואל הנחש'.

38 דעתם של פ' חורגין, תרגום כתובים, ניו-יורק תש"ח, עמ' 228, שנחש בתרגום השני פירושו 'ארס נחש', ושל מ"א מירקין, מדרש רבה מפורש פירוש מדעי [...] בראשית רבה, ד, עמ' 67, בפירוש 'חכינה' כארס בבראשית רבה נראית לנו כניסיון דחוק ליישב בין שתי המסורות (אך השוו רש"י עירובין כט ע"ב, ד"ה 'נחש שבו' ותוספות שם ד"ה 'מפני נחש שבו'). במרבית כתבי היד הערביים של יוסיפון יש גרסה אחרת הכוללת נחשים שלא נשמר בה הקשר לסף ולמשקה. על פי גרסה זו הטמינו שני המשרתים נחשים באנפילאות המלך. לאחר שהוא הוזהר הוא בדק את נעליו, מצא את הנחשים והרג את המשרתים. ראו ש' סלע, ספר יוסף בן גוריון הערבי, ירושלים תשס"ט, עמ' 119 הערה 16. לסוגיית זיקת יוסיפון על רבדיו ונוסחיו השונים למסורת חז"ל ראו שם, עמ' 81-84 ובמיוחד עמ' 81 הערה 29.

39 כך גם בלקח טוב.

40 לצד ההשראה המקראית תיתכן כמובן השפעה של סיפורי הרעלה ממקורות אחרים. לדוגמת סיפור בעל מוטיב דומה בחיבור פרסי (סמכ"י עירא) בן המאה השתים עשרה המעלה על הכתב מסורות שככל הנראה לפחות מקצתן הועברו על-פה מאות בשנים, ראו A.J. Silverstein, *Veiling Esther, Unveiling Her Story: The Reception of a Biblical Book in Islamic Lands*, Oxford 2018, pp. 111-113. בסיפור זה זוממים שני הצרנים להתנקש בנסיך ח'ורשיד שאה. לשם כך הם פונים לאחראי על היין שירעיל את הנסיך, אך הוא מסרב ומדווח לח'ורשיד שאה על המזימה. הלה מצווה שראשיהם של השניים ייערפו וכך נעשה.

ומסיים בארס, אך מדובר בשני שלבים שונים זה מזה. תחילה נתנו שומרי הסף נחש בספל, ולאחר ששניהם סילקו את הנחש הזה, שלח האל נחש אחר להטיל ארס בספל. השילוב הזה סייע למשורר וסיפק לו את החרוז (אדם – סם). אף לא מן הנמנע שמעורב כאן גם שיקול תוכני. הטלת הארס חשפה את המזימה מבלי לעורר את חשדם של שומרי הסף.<sup>41</sup>

## ה. סיכום

הקריאה החדשה וביאורה שהוצעו לסיפור המעשה בבגתן ותרש חושפים קשר הדוק בין פיוט ל בשירת בני מערבא ובין מדרש פנים אחרות נוסח ב, לצד מספר הבדלים ביניהם. למשורר חירות יתרה ומטרות שונות מאלה של בעל המדרש. אין הוא חייב להיזקק לדרשות מפורשות והוא רשאי לגרוע ולהוסיף מרכיבים אם משיקולי צורה אם משיקולי עלילה. במקרה שלפנינו דומה כי שיקול נוסף עמד לנגד עיניו. המשורר הוסיף למדרש נופך נוסף ברצותו לפשר בין שתי גישות המנוגדות זו לזו במדרשים שהכיר (הטמנת נחש או עירוב סם), בחינת 'הלכך נימרינהו לתרוויהו'.

ד"ר יוסף ויצטום, החוג לשפה וספרות ערבית, האוניברסיטה העברית בירושלים  
Yoseph.Witztum@mail.huji.ac.il

ד"ר חנן אריאל, החוג ללשון העברית ולבלשנות שמית, אוניברסיטת תל-אביב  
chananariel@tauex.tau.ac.il

41 בפירושו הרוקח (ר' אלעזר מגרמייזא, וורמס, מפנה המאות י"ב–י"ג) מצאנו ניסיון דומה לשלב בין המקורות: 'ויבקש. שמצאו ארס בכוס ונחש קטן, וגם כלי זין באונקלי שלהם [...] ויבקש הדבר וימצאו ויתלו. ס"ת [=סופי תיבות] שרא"ו, מלמד שראו סם המות בשולי הכוס וראו נחש קטן במים. סמאל הרחיקו גבריאל המציאו'. ראו מ"ר ליהמן (מהדיר), שערי בינה: פירוש מגילת אסתר לרבינו אלעזר מגרמייזא בעל הרוקח, ניו יורק תש"ם, עמ' כג. מהדורת ליהמן נשענת על כתב יד מדמשק שהועתק ב-1634. בדומה לפיוט שלנו גם ר' אלעזר מגרמייזא מתאר ניסיון הסתרה שכשל בשל התערבות ניסית, אלא שתיאורו טבוע בדפוס של מסורת הבבלי בסוטה י ע"ב שנוכרה לעיל ('בא סמאל וריחקן בא גבריאל וקירבן'). אצל י' קלוגמן, מצוי נוסח קצר יותר ללא הנחש: 'ויבקש הדבר. מצאו ארס בכוס וכלי זין באונקלין שלהן', ראו י' קלוגמן (מהדיר), פירוש הרוקח על המגילות, אסתר – שיר השירים – רות, בני ברק תש"ם, עמ' לב. מהדורת קלוגמן נדפסה לפי כתב יד אוקספורד 1576. לתופעת שילוב המדרשים השוו גם לשילוב החרב והרעל בתרגום ראשון, לעיל הערה 35 וראו גם יוסיפון הערבי הנזכר בהערה 38 לעיל.



מִן הַפְּרָשׁוֹת הַשׁוֹמְרוֹנִית הָעֵרֶבִית:  
פִּירוּשׁוֹ שֶׁל אֲבוּ אֶלְפָּרַג' אֲבֵן אֶלְכַת' אֵר לְשִׁלּוּשָׁה עֶשֶׂר פְּסוּקִים  
מ'שִׁירַת הָאֲזִינוּ' כְּרֵאִיָּה לְקִיּוּמוֹ שֶׁל הָעוֹלָם הַבֵּא

עֲלֵי וְתַד

דְּבָרֵי מְבוֹא

בני העדה השומרנית, כשאר עמי סוריה רבתי, דיברו וכתבו בערבית. מאז הכיבוש האסלאמי הלכה והתפשטה הלשון הערבית בקרב עדת השומרונים. היא דחקה את רגליה של הארמית, הלשון שהייתה מדוברת בפלשתינה, כדרך שעשתה במזרח התיכון כולו. עד סוף המאה האחת עשרה השתלטה הערבית (הבינונית) גם על חיי הרוח.<sup>1</sup> היא תפסה מקום מרכזי בקרב השכבות האינטלקטואליות. השימוש בעברית ובארמית הצטמצם אצל השומרונים לקריאה בתורה, לתפילה וכיו"ב. הערבית שימשה את השומרונים לצורכי דיבור, כתיבה ולימוד. עצם ההבחנה בין השימושים בשתי השפות נכון גם ביחס ליהודים הרבניים והקראים.<sup>2</sup> עדות לכך היא היצירות הרבות והמגוונות

\* אני מודה לרעי פרופ' נחם אילן על שקרא את המאמר והעיר הערות חשובות מאוד. עם זאת האחריות כולה עליי.

1 על דחיקת הארמית על ידי הערבית ראו ח' שחאדה, 'התרגום הערבי לנוסח התורה של השומרונים, מבוא למהדורה ביקורתית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1977, חלק א, עמ' 3-12; ח' שחאדה, 'מתי תפסה הערבית את מקום הארמית השומרנית', מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, בעריכת מ' בר-אשר, א' דותן, ד' טנא וגב"ע צרפתי, ירושלים 1983, עמ' 515-528.

2 לפנינו תופעה תרבותית רחבה, מעבר לעדה השומרנית, המאפיינת מיעוטים בעלי לשונות מקודשות (או לשון מקודשת) תחת שלטון האסלאם. ראו ר' דרורי, ראשית

הכתובות בערבית בתחום ההלכה, הפרשנות, ההגות והדקדוק.<sup>3</sup> ענייננו במאמר זה הוא תחום הפרשנות.

רוב רובה של ספרות הפרשנות של השומרונים עדיין מצוי בכתב־יד וטרם זכה להיחקר ולהתפרסם במהדורות מדעיות. מן המעט שזכה להוצאה מדעית אציין למשל את מאמרו של זאב בן־חיים: 'ספר אסטיר',<sup>4</sup> שפורסם בשנת תש"ג (1943); את מאמרו של א"ש הלקין בשנת תשכ"ח (1968)<sup>5</sup> על פירוש 'שירת האזינו' של המלומד אבו אלחסן אלצורי (אב־חסדה);<sup>6</sup> ג' וידל הוציא לאור את מחצית ספר אלטבאח' של המלומד השומרוני אבו אלחסן אלצורי ותרגם אותו לגרמנית;<sup>7</sup> פ' סטנהאוז הוציא לאור את 'כתאב אלתאריך = ספר הימים' של אבו אלפתח ותרגם אותו לאנגלית;<sup>8</sup> פ' וייגלט בחיבור הדוקטור שלו דן בפרשנות השומרנית על ספר בראשית של המלומד צדקה בן־

המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל־אביב 1988, עמ' 41–48.

3 על יצירות אלה שחלקן הגדול עדיין לא ראה אור, ראו י' בן־צבי, ספר השומרונים, ירושלים 1970, עמ' 153–160; י' בן־עוזי, 'קדמוני השומרונים וחבורי החכמים בלשון הערבית' (עם הערות והוספות של י' בן־צבי וי' בן־זאב), כנסת 4 (1939), עמ' 321–327; ז' בן־חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, כרך א, ירושלים 1957, עמ' כט–עג; א' טל סקר את הספרות השומרנית, ראו A. Tal, 'Samaritan Literature', in *The Samaritan, A.D.* Crown (ed.), Tübingen 1989, pp. 413–467; ירושלים 1981 (חוברת פנימית הכוללת תיאור של כל כתבי היד השומרניים הכתובים ערבית ומצויים בספריית בן־צבי בירושלים); ע' ותד, 'כתבי השומרונים בלשון הערבית', א. ב. חדשות השומרונים, גיליון 980–981, חולון 2007, עמ' 10–19, [ראו להלן הערות 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12].

4 בן־חיים כתב: 'רשאים אנו בלי ספק כלשהו להניח קיום ספרות מדרשית־פרשנית אצל השומרונים בזמנים קדומים, שאך חלק ממנה נשתמר והגיע לידנו, וגם זה על הרוב בכלי שני או בכלי שלישי ויותר'. ראו ז' בן־חיים, 'ספר אסטיר (עם תרגום ופירושו)', תרביץ יד (תש"ג), עמ' 104–125, 174–190 (הציטוט מעמ' 105); טו, עמ' 71–87, 128.

5 ראו א"ש הלקין, 'מן הפרשנות השומרנית: פירושו של אבו־ל־חסן הצורי לפרשת האזינו', לשובנו לב (תשכ"ח), עמ' 208–246.

6 עליו ראו להלן הערה 20.

7 ראו G. Wedel, *Kitāb at-Ṭabbāh, des Samaritaners Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī. Kritische Edition und Kommentierte Übersetzung des Ersten Teils*, Berlin 1987

8 ראו P. Stenhouse, *The Kitāb al-Tarīkh of abu 'l-Faḥ: Translated into English with Notes*, Sydney 1985



מונג'א המכונה 'צדקה אל-חכים', והוציא לאור פירוש של שלושת הפרקים הראשונים עם תרגום לגרמנית,<sup>9</sup> כמו כן הוא דן בתרומת הפרשנות הערבית להבנת התורה השומרנית;<sup>10</sup> ג' שוורב דן בזיקה שבין התרגום הערבי לנוסח התורה השומרנית לבין התרגום הקראי;<sup>11</sup> ח' שחאדה הוציא לאור במהדורה אלקטרונית את פירוש ספר בראשית בערבית של המלומד צדקה אל-חכים,<sup>12</sup> ועוד.

במאמר זה אני מבקש להפיץ אור על עוד סוגיה מתחום זה של הפרשנות השומרנית מאת המלומד השומרני אבו אלפרג' אבן אלכת'אר, המכונה נפיש אלדין, בן המאה השלוש עשרה ותחילת המאה הארבע עשרה לסה"נ,<sup>13</sup> כוונתי לפירושו לשלושה עשר פסוקים מ'שירת האזינו' כראיה לקיומו של העולם הבא / יום הדין.

- 9 ראו F. Weigeilt, *Der Genesiskommentar des Samaritanera Šadaqa b. Munağğā* (gest. Nach 1223); *Einleitung, Übersetzung, Anmerkungen zu Gen 1–3*, University of Bergen, Doctoral Thesis, 2015
- 10 F. Weigeit, 'Samaritan Bible Exegesis and its Significance for Judeo-Arabic Studies'. In: Miriam L. Hjälml (ed.): *Senses of scripture, treasures of tradition: The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*, Boston 2017, (Biblia Arabica, 5), pp. 198–239. בהקדמה למאמר זה הוא מציין שלימוד הטקסטים השומרניים הכתובים ערבית עדיין בחיתוליו. בדרך כלל החוקרים מתעניינים בטקסטים הכתובים עברית וארמית. רק חלק קטן מאוד מהטקסטים שנכתבו בערבית החל במאה האחת עשרה נבדק ונחקר. חוקרי הערבית היהודית כמעט ולא מתייחסים לטקסטים השומרניים.
- 11 G. Schwarb, 'Vestiges of Qaraite Translations in the Arabic Translation(s) of the Samaritan Pentateuch', *Intellectual History of the Islamicate World* (2013), pp. 115–157
- 12 ראו ח' שחאדה, פירוש על ספר בראשית לצדקה בן מונג'א אלחכים, מהדורה אלקטרונית, בקישורים:  
<http://shomron0.tripod.com/2014/novdec.pdf>  
<http://shomron0.tripod.com/2014/julaug.pdf>  
<http://shomron0.tripod.com/2015/julyaugust.pdf>  
<http://shomron0.tripod.com/2015/mayjune.pdf>  
<http://shomron0.tripod.com/2016/julyaugust.pdf>
- 13 ראו ו' בן-יחיים, עברית וארמית (לעיל הערה 3), כרך א, עמ' מז; A. Tal, 'Nafis ad-Dīn', *A Companion to Samaritan Studies*, (eds.: Alan D. Crown, Reinhard Pummer, Abraham Tal), Tübingen 1993, p. 164

נפיש אלדין אבו אלפרג' בן אלכת'אר: האיש ויצירתו<sup>14</sup>

שמו של מחבר הספר הוא אבו אלפרג' אבן אלכת'אר. בשל המעמד והכבוד שזכה להם בתקופתו הוא מכונה נפיש אלדין, כלומר יקר הדת, וגם שמש אלחכמאא (שמש החכמים, להלן נפיש אלדין).<sup>15</sup> הוא נודע בחיבורו 'שרח (פירוש) אם בחקותי' ובחיבור אחר, חסר כותרת, שהוא מעין 'קיצור שולחן ערוך' לאמונת השומרונים, וכולל מניין תרי"ג מצוות – שס"ה מצוות לא תעשה ורמ"ח מצוות עשה.<sup>16</sup> בחיבורו 'שרח אם בחקותי' ציטט רבים מהפיוטים השומרונים והזכיר

14 בימים אלה אני שוקד על הוצאתה לאור של היצירה 'שרח אם בחקותי' של אבן אלכת'אר, ראו מאמרי "'שרח אם בחקותי" לשמש אלחכמאא נפיש אלדין אבו אלפרג' בן אלכת'אר (המאה ה-13) לקראת הוצאתו לאור במהדורה מדעית', ספונות יא [כו] (2019), עמ' 13–36.

15 בכינוי 'שמש אלחכמאא' נתכנה גם המדקדק הידוע החכם אבי אסחאק אבראהים בן מארות', בן המאה השתים עשרה, שחיבר את ספר הדקדוק *Kitāb al-tawṭiyya fī naḥu al-luġa al-ʿibrāniyya* (=ספר המסלול / המבוא לדקדוק הלשון העברית). עליו ראו ז' בן-חיים, עברית וארמית (לעיל הערה 3), כרך א, עמ' ל–לד. בן-חיים גם הוציא לאור את הספר במהדורה מדעית עם תרגום לעברית (שם, עמ' 1–127). לאחרונה גם חאג'י נהאד הוציא אותו לאור במסגרת עבודת הדוקטור שלו. חיבור זה אינו ברמה מדעית ראויה ואף אינו תורם מאומה בהשוואה למהדורה של בן-חיים. ראו N.H. Haji, *Kitāb al-tawṭiyya fī naḥu al-luġa al-ʿibrāniyya*, *as-Samiriyya de Abu Ishaq Ibrahim b. Farag b. Marut as-Samiri*, Introducción, Estudio Y Edición, España Dpto. De Estudios semíticos, Universidad de Granada, Doctoral Thesis, 2013. מדקדק זה הוא בנו של החכם אבו אלחסן אלצורי, ראו ח' שחאדה, התרגום העברי (לעיל הערה 1), חלק א, עמ' 119–157.

16 יש הטוענים שהוא חיבר ספר בשם 'כתאב אלמעאד' (=יום הדין), ראו למשל ח' שחאדה, התרגום העברי (לעיל הערה 1), חלק א, עמ' 37. הוא מסתמך על הסופר השומרני יעקוב בן-עוזי, ראו שם הערה 286; ז' בן-עוזי, קדמוני השומרונים (לעיל הערה 3), עמ' 21. בספר 'שרח אם בחקותי' (לעיל הערה 14) מצאתי שתי הצהרות על כוונתו לחבר ספר על 'פירוש שירת האיזנו'. האחת בעמ' 64 וזו לשונה: '[...] وسنورد إنشاء الله في تفسير האיזنو جميع ما ذكر من النصوص الدالة على المعاد [במקור המיעד ותיקנתיו], כיוון ששתי הצורות מציינות שמות פעולה הגזורים משורשים שונים. שם החיבור שבו עסקינן המעאד גזור מן השורש ע ו ד (=חזר), מכאן משמעותו היא חזרה, העולם הבא, אחרית. ואילו הצורה השנייה המיעאד גזורה מן השורש ע ו ד (=הבטיח), מכאן משמעותו מועד, זמן וכד'. ראו גם ח' שחאדה, התרגום העברי (לעיל הערה 1, חלק א, עמ' 36) וראו الناس فيها ودليل كل واحد منهم على سبيل الاختصار' (=אם ירצה השם נביא בפירוש 'האיזנו' את כל הטקסטים המוכיחים את קיומו של יום הדין / העולם הבא, וכן את דעות האנשים לגביו והוכחת כל אחד מהם בדרך הקיצור). השנייה בעמ' 76 וזו לשונה: 'وفي هذا الكلام كلام متسع يطول شرحه سنستقصي إنشاء الله تعالى

שמות רבים מבין הפייטנים הידועים של העדה השומרונית וגם שמות אחדים ממפרשי התורה. כפי שאציג להלן, חיבורו הוא עדות חשובה להשכלתו של המחבר ולידיעותיו בספרות השומרונית הכתובה בארמית, בעברית ובערבית.

### היצירה 'שרח אם בחקותי'

כותרת החיבור היא 'كتاب شرح אם בחקותי' (=ספר פירוש אם בחקותי). החיבור גדול יחסית בהיקפו וכולל 236 עמודים (על פי כ"י א).<sup>17</sup> הוא כתוב בערבית בינונית באותיות ערביות; פסוקים מן התורה וציטוטים מן הפיוטים השומרוניים כתובים באותיות עבריות שומרניות.<sup>18</sup> החיבור פותח בדיון לשוני בחלקי הדיבור כבסיס לדיון במילות היחס 'אם+ב', דיון המשתלב היטב בגוף החיבור העוסק בעיקר בפירוש פרשת 'אם בחקותי' (ויקרא כו–כוז). למרות כותרתו החיבור עוסק לא רק בפרשת 'אם בחקותי', אלא גדוש נושאים רבים ומגוונים. אגב פירוש הפסוקים שבחר לפרש, בעיקר פסוקי פרק כו–כוז בספר ויקרא, הרחיב המחבר והעמיק בסוגיות הלכה, כגון תיאור מצוות 'עשה' ו'אל תעשה' (הוא תיאר את התנאים לקיומן והזכיר כמה מהן בתוספת דוגמה והסבר קצר), התכונות של האדם המאמין, שליחותו של משה והראיות על היותו שליח אלוהים, כלומר נביא. כן הביא המחבר תרגום לערבית של חלק משירת האזינו (דברים לב 31–43) ולאחר מכן הביא גם פירוש של אותם פסוקים בערבית.

- 17 *في شرحنا* האזינו' (=בנושא זה [הכוונה לעולם המצוות לעומת עולם הגמול] יש דיבור רחב שיאריך פירושו, נחקור ונדרוש אותו בעזרת השם יתעלה בפירוש שלנו את 'האזינו').
- 17 אבו אלפרג' אבן אלכת'אר, שרח אם בחקותי. כתב יד א הוא קניינה של ספריית יד יצחק בן צבי בירושלים ומספרו הוא 7071. כתב היד כולל 236 עמודים והוא כתוב בערבית. חסרים בו עמ' 5–6, 103, 122. מעמ' 151 עד עמ' 156 יש בלבול בסדר העמודים, והם באים כדלקמן: 151, 154, 155, 152, 153, 156. המעתיק הוא אבו אלחסן אבן יעקוב אבן הרון אבן סלאמה אבן ע'זאל הכהן הלוי. שנת ההעתקה היא 1357 להג'ירה (1938). בהודמנות זו אני מודה לספריית יד בן צבי על הרשות לצלם את כתב היד, להשתמש בו ולפרסם אותו במלואו.
- 18 אותיות העבריות בשומרונית ראו ז' בן־חיים, עברית וארמית (לעיל הערה 3), כרך, ה, עמ' 260–265; ועל האותיות השומרניות העבריות והערביות בכתבי היד ראו לאחרונה מאמרו המאלף של ש' שורש *S. Schorch, 'The Allographic Use of Hebrew and Arabic in the Samaritan Manuscript Culture'. Intellectual History of the Islamicate World* (2019), pp. 1–38

בדונו בסוגיות שמנתי לעיל נזקק המחבר להסברים לשוניים רבים. בחינתם ודרך הבאתם של ההסברים האלה מלמדים שהוא עסק בנושאים אלו: א. סוגיות בתורת ההגה, כגון התנועות והשפעתן על משמעות המילה; ב. סוגיות בתורת הצורות, כגון נטיית חסרי פ"נ, נחי פ"י, חסרי פ"י וכדומה; ג. סוגיות בתחביר, כגון חלקי הדיבור, משמעויות מילות היחס והקישור (בהן, למשל, המילית 'אם' הפותחת את כותרת הספר 'אם בחקותי' ועוד; ד. סוגיות סמנטיות, כגון פירושי מילים. המחבר פירש מילים רבות, כגון אכל, בציר, ידע, זרע, מטר.

נוסף על ציטוט פסוקים מן התורה ציטט המחבר מדברי פייטנים דגולים בני העדה השומרנית ומפרשני תורה שקדמו לו כדי לחזק את הסבריו ולתמוך אותם. הוא הזכיר את מרקה בן המאה הרביעית, שנחשב לגדול פייטני העדה השומרנית ואשר נודע בזכות חיבורו 'תיבת מרקה'.<sup>19</sup> עוד הזכיר את الشيخ ابو الحسن الصوري أو الشيخ ابو الحسن (השיח' אבו אלחסן אלצורי או השיח' אבו אלחסן), שזמנו ככל הנראה המאה האחת עשרה.<sup>20</sup> הפיט לא היה מלאכתו העיקרית. הוא כתב ספרי פרשנות כגון אלטבאח',<sup>21</sup> ומיוחס לו התרגום הקדום

19 שמו נכתב בכמה צורות: מרקה (בערבית ובעברית), הכהן מרקה, الامام مرقه, السيد مرقه (מרקה באותיות ערביות), السيد مرقه (מרקה באותיות עבריות), כהנה מרקה. רבים מהפיוטים שלו הפכו למליצה בפי הבאים אחריו, שהושפעו ממנו וחיקו אותו. הוא זכה לתואר 'בודאה דחכמה' (=בודה החוכמה, מייסד החוכמה), לא בשל פיוטיו אלא בשל חיבורו הנודע 'תיבת מרקה', אסופת מדרשים שומרניים שזכתה ליחס מיוחד אצל בני העדה לדורותיהם, ראו ז' בן־חיים (שם), כרך ג, ספר שני, עמ' 15. בן־חיים פרסם את תיבת מרקה במהדורה מדעית, ראו ז' בן־חיים, תיבת מרקה: והיא אסופת מדרשים שומרניים, ירושלים 1988. לאחרונה א' טל הוציא אותה מחדש בהסתמך על גילויים חדשים, שמצא אותם ידידי מר' צדקה ז"ל בספריית סנקט פטרבורג ברוסיה, טקסטים אלה שייכים לאחד משני כתבי היד שעליהם הסתמך בן־חיים, ראו A. Tal, *Tibat Marqe: The Ark of Marqe. Edition, Translation, Commentary*, Berlin-Boston (2019) (Studia Samaritana, 9).

20 שמו בעברית הוא אב חסדה אלצורי (השם חסדה הוא ארמי ופירושו 'פה'). שחאדה ייחד בחיבור הדוקטור שלו פרק על חכם שומרני זה, ראו ח' שחאדה, התרגום הערבי (לעיל הערה 1), חלק א, עמ' 119–157. הוא הביא שם את שמו המלא של חכם זה, אבו סעיד בן אבי אלחוסין בן אבי סעיד. עליו ראו גם H. Shehadeh, 'Ab Hisda' A Companion to Samaritan Studies, (לעיל הערה 13), עמ' 3, 7; ותד, שרש אם בחקותי (לעיל הערה 14), עמ' 19 הערה 33.

21 ראו ז' בן־חיים, עברית וארמית (לעיל הערה 3), כרך ג (ספר שני), עמ' 17. בשנת 1987 הוציא לאור G. Wedel את מחציתו של ספר 'אלטבאח', עם תרגום לגרמנית, ראו ג' וידל,

של התורה לערבית.<sup>22</sup> כן הזכיר המחבר את שמו של الشيخ غزال ابن درة (הזקן [המלומד] טביה<sup>23</sup> בן דרתה), בן המאה העשירית ותחילת המאה האחת עשרה<sup>24</sup> ושל صاحب الدارن (עמרם דרה), عمرم درة, פייטן שומרוני ידוע בן המאה הרביעית ששימש בכהונה;<sup>25</sup> פיוטיו כתובים ארמית. בין מפרשי התורה הזכיר את الدستان (אלדסתאן) שפירש את ספר במדבר. אלדסתאן, פייטן אף הוא, חי לפני המאה השלוש עשרה, ובתקופתו הארמית עדיין הייתה מדוברת בפי בני העדה.<sup>26</sup>

שירת האזינו – ראייה לקיומו של העולם הבא  
 בשנת 1947 (תש"ז) פרסם זאב בן-חיים מאמר בשם 'שירת האזינו בעברית שומרונית'<sup>27</sup> ובו הציג את ההגייה של שירה זו כפי שהיא משתמעת במסורת השומרונית, ודן בצורות של מילים מסוימות מהבחינות הפונולוגית, המורפולוגית ולעיתים הלקסיקלית. הלקין הוציא לאור את פירוש 'פרשת האזינו' בערבית של אבו אלחסן הצורי על פי שני כתבי יד של ספר אלטבאח' בצירוף תרגום הטקסט לעברית. מהספרות השומרונית ידועים, לעת עתה, שני פירושים לפרשת 'האזינו' מאת המלומד אבו אלחסן הצורי: האחד בספרו אלטבאח'<sup>28</sup> והשני בספרו كتاب المعاد (אלמעאד = יום הדין, העולם הבא). בניגוד לראשון, הפירוש השני מתייחס רק לשלושה עשר הפסוקים שבדברים לב 31–43.<sup>29</sup> אבו אלחסן הצורי מביא את הפירוש הזה כראיה טקסטואלית

כתאב אלטאבח (לעיל הערה 7).

22 שחאדה הראה בעבודת הדוקטור שלו שהנוסח הקדום של התרגום הערבי לתורה נוסח שומרון מיוחס לאבו אלחסן אלצורי אב חסדה, ראו ח' שחאדה, התרגום הערבי (לעיל הערה 1), חלק א, עמ' 49–118.

23 غزال = צבי; בארמית: טביה.

24 ראו ז' בן-חיים, עברית וארמית (לעיל הערה 3), כרך א, עמ' מט-נ; שם, כרך ג, ספר שני, עמ' 20.

25 ראו ז' בן-חיים (שם), כרך ג, ספר שני, עמ' 12–15; M. Florentin, "Amrām Dāre' A Companion to Samaritan Studies (לעיל הערה 13), עמ' 13.

26 ראו ז' בן-חיים, עברית וארמית (לעיל הערה 3), כרך ג, ספר שני, עמ' 17–18.

27 לשוננו ט"ו (תש"ז), עמ' 75–86.

28 אותה כבר הוציא לאור א"ש הלקין, ראו הלקין, מן הפרשנות השומרונית (לעיל הערה 5).

29 על ספר 'אלמעאד' ועל הפסוקים האלה ראו ח' שחאדה, התרגום הערבי (לעיל הערה 1), חלק א, עמ' 35–37, 42–46.

לקיומו של העולם הבא ושל יום הדין. לדידו, ראייה זו היא השלישית מבין הראיות הטקסטואליות שהוא מציג.<sup>30</sup> עיון בשני החלקים המקבילים של הפירוש מלמד שאין הם העתקה זה מזה אלא קיים הבדל טקסטואלי ביניהם, הנובע כנראה ממטרתם השונה.<sup>31</sup> כמאתיים שנה אחר שני הפירושים של אבו אלחסן כתב המלומד נפיס אלדין אבו אלפרג' אבן אלכת'אר פירוש נוסף וגם הוא מתמקד בשלושה עשר הפסוקים שבדברים לב 31–43, ומשמש ראייה טקסטואלית רביעית לקיומם של יום הדין והעולם הבא.<sup>32</sup> להלן אדגים השוואה טקסטואלית בין שלושת הפירושים האלה כדי לבחון את מידת הזיקה של פירוש אבו אלפרג' לשני הפירושים שקדמו לו:

### השוואה מדגימה

#### 1. פירוש אבו אלפרג' אבן אלכת'אר

התרגום לעברית	הטקסט הערבי <sup>33</sup>
מאמרו (של אלוהים) בעניין עבודת האלילים והכרוך בהם, שאין כוח האל שלנו כאליל שלהם (= הכופרים), כלומר,	[...] قوله في عباد الاصنام وما لهم، انه ليس كقادرنا قادر هم يعني اصنامهم، انهم يعتقدون انها قادرة

30 שחאדה מציין שאבו אלחסן הצורי מנסה להוכיח את קיומו של העולם הבא על פי שתי ראיות עיקריות: האחת על פי השכל והשנייה על פי הכתובים. לשנייה הוא מביא שלוש ראיות: א. בראשית ט, חלקי הפסוקים 3 + 5: 'כי ירק עשב נתתי לכם את הכל [...] ואת דמכם לנפשותיכם אדרש' (נ"ש); ב. שמות כ 6: 'ועשה חסד לאלפים'; ג. שלושה עשר הפסוקים משירת האזינו, דברים לב, 31–43. ראו ח' שחאדה, תיאור כתבי היד (לעיל הערה 3), חלק א, עמ' 39–46.

31 אין מטרתו במאמר זה לדון בהשוואה בין פירושים אלה הראויים לדין נפרד.

32 גם אבו אלפרג' אבן אלכת'אר מביא ראיות לקיומו של העולם הבא ומחלק אותן לשתי ראיות עיקריות: על פי השכל ועל פי הכתובים. לשנייה הוא מביא ארבע ראיות: א. בראשית ט 5: 'ואת דמכם לנפשותיכם אדרש' (נ"ש); ב. במדבר טו 31: 'הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה'; ג. דברים ו 24–25: 'ויצונו יהוה לעשות את כל החקים האלה ליראה את יהוה אלהינו לטוב לנו כל הימים ולהחיותנו כיום הזה: וצדקה תהיה לנו' (נ"ש); ד. שלושה עשר הפסוקים משירת האזינו, דברים לב 31–43; ראו 'שרח אם בחקותי' של אבו אלפרג' אבן אלכת'אר, על פי כ"י א, עמ' 63–64, וראו לעיל הערה 17 (ראו המשך דבריי בתת פרק 'הדיון').

33 אבן אלכת'אר, שרח אם בחקותי (לעיל הערה 17) עמ' 67–68.

התרגום לעברית	הטקסט הערבי
פסליהם. הם מאמינים שהם בעלי יכולות ומספקים להם תועלת, שאינם משיגים אותה מזולתם. עם זאת, הם ממנים את עצמם לשפוט את האנשים, כולל אנשי האמונה (= המאמינים באלוהים). // [68] זו הראיה הגדולה ביותר לבערותם, שאותה הבהיר (אלוהים) בצורה ברורה לפני כן באומרו: 'גוי אובד עצות הם' <sup>34</sup> (דברים לב 28) וגו' עד אומרו: 'לא חכמו וישכילו זאת' <sup>35</sup> (דברים לב 29), כלומר לא הצליחו להבחין בכך. דע שראוי שהשופט יהיה הגון וחכם יותר מהנשפטים. מי שבחר בו לאליל הרי זה שיא האווילות! וכן מי שמפקיד את ענייניו בידי מי שאינו יכול להועיל לעצמו ושם מבטחו בו! איך ייתכן?! מלבד זה שהדבר נלווה לרוב בערותו! דע שהבערות היא משני סוגים: בער פשוט ובער מורכב. הפשוט הוא מי שמודע לבערותו ומייחל לתיקון, ואינו מעדיף לעצמו מה שאינו ראוי לו. המורכב הוא זה אשר מעדיף לעצמו דבר שאינו ראוי לו. זו תכונת עובדי האלילים שמעדיפים לעצמם	وينتفعون بقدرتها عمّن سواها، ومع ذلك يجعلون انفسهم <حكام> يحكمون بين الناس حتى على اهل الايمان. // وهذا غاية الابانة عن جهلهم الذي افصح به قيل هذا بقوله شعباً ضاع الراى فيهم وتماهم الى قوله: 'لا حكمو وישكيلو זאת، أي لم عرفوا يميزوا هذا. فاعلم ان من حقّ الحاكم افضل وابصر ممّن يحكم عليه، ومن اتخذ حتما له إله فقد بلغ غاية ما يكون من الجهل. وكذلك من وكلّ أمره الى من لا يقدر على نفع نفسه والاحتراز بها، كيف من سواها لاحقاً بعظيم جهله. واعلم ان الجهل ضربان فجاهل بسيط وجاهل مركّب. فالبسيط من يشعر بجهل نفسه ويرجوا بها صلاحاً، وهذا الذي لا يرجح نفسه <الى ما لا يستحقّه. والمركب هو الذي يرجح نفسه> لما ليس له بأهل، وهذا بصفته عبّاد الاصنام من ترجيحهم انفسهم للانتصاب للحكم على المومنين؛

34 זהו פסוק שמובא בטקסט הערבי בתרגומו לערבית, נוסח מסורה (להלן נ"מ): 'כי גוי אבד עצות הָמָה'. כאן הבאתי את נוסח שומרון (להלן נ"ש). כל הפסוקים בטקסט מובאים כפי שנקרו בטקסט גופו. את כולם בדקתי על פי מהדורת טל ופלורנטין, ראו א' טל ומ' פלורנטין, חמישה חומשי תורה: נוסח שומרון ונוסח המסורה, תל-אביב תשע"א. אם יש הבדל ביניהם ציינתי זאת בהערות שוליים והבאתי את גרסתו של פון גאל, ראו A. F. Von Gal, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen 1918 יש הבדל עם נה"מ.

35 נ"מ: 'לֹא חִכְמוּ וַיִּשְׁכִּילוּ זֹאת'.

התרגום לעברית	הטקסט הערבי
כדי להתמנות לשופטים על המאמינים. כי איזה שכל יש למי שעושה פסל בידו? הרי הפסל זקוק ליוצרו שיעבירו ממקום למקום ויבדוק את תקינות מעשיו וענייניו! איך אפשר להאמין במה שהוא תוצאת עושהו שהוא אל בעל יכולת ולבקש ממנו לספק את צרכיו? מאחר שהמעשים הם בבואה של הדעות 'והאמונות אינן בבואה של הדעות' המשחיתות את המעשים שכמותן כך גם באמונות.	لأنَّ أي عقل لمن يعمل صنماً بيده، والصنم مقتصر الى عامله في نقله من مكان الى مكان وتفقده في تصليح اعماله واحواله؛ فكيف من نتيجة فعل عابده الاعتقاد فيه انه إله قادراً ويلتمس من قضاء حواجه. ولما كانت الاعمال تبع الاراء حوال المذاهب لم تكن تبع الاراء الفاسدة لاعمال مثلها، وسواءً لاعتقادات كذلك

פירוש אבו אלחסן הצורי על פי כתאב אלמעאד<sup>36</sup>

התרגום לעברית	הטקסט הערבי
דע שדבריו יתעלה על עובדי האלילים וכל הכרוך בהם, שכוח (האל) שלנו אינו ככוחם, כלומר, אלילים, אשר מאמינים בהם. למרות זאת הם שופטים. האל רוצה בזה להבהיר לנו את עוצמת	اعلم ان قوله تعالى في عباد الاصنام وما لهم ان ليس كقدرتنا ما يقدره يعني اصنامهم الذي يعتقدوا ذلك فيها وهم مع ذلك حكام انما يريد به الى ابانة اعظم جهلهم الذي كان فصح

36 זוהי אחת היצירות של החכם אבו אלחסן הצורי (ראו לעיל הערה 20). 'כתאב אלמעאד' נמצא עדיין בכתבי יד ולא זכה לההדרה מדעית, ראו ח' שחאדה, התרגום הערבי (לעיל הערה 1), חלק א, עמ' 35-46. במאמר זה אני מסתמך על כתב יד שהוא קניינה של ספריית מכון יד בן-צבי בירושלים ומספרו 7050, להלן כ"ג. כתב היד כרוך בכריכה אפורה קשה, הוא כולל 33 עמודים (המעתיק דילג במספור העמודים על 27, 28, 31, 32; מכאן יובן מדוע העמוד האחרון הוא 37). המעתיק הקדים דף ובו תיאור בקצרה את שם הספר, שם המחבר ונסיבות הקריאה בו. הוא כתוב בערבית באותיות ערביות. בכל עמוד כשש עשרה שורות. הציטטות מן התורה מובאות באותיות שומרוניות ובדיו אדומה, ובדרך כלל מתורגמות לערבית. המעתיק הוא אבו אלחסן בן יעקוב ממשפחת אהרן. שנת ההעתיקה 1356 להג'ירה, 1937 לסה"נ. הוספתי נקודות דיאקריטיות להבהרת הקריאה.



התרגום לעברית	הטקסט הערבי
<p>האווילות שלהם, אשר הבהיר אותה קודם לכן באומר: 'גוי אובד עצות הם (דברים לב 28) [...] לא חכמו וישכילו זאת' (דברים לב 29), ותארים מגונים כאלה, עד שהביאו (מעשיהם) לתארם באומר שהעניין שמאמינים בו אינו מוכיח את היכולת הראויה לאלוהים יתעלה או שתהיה דומה לה, ובכל זאת הם שופטים את אנשי האמונה באלוהים, כיוון שמן הראוי הוא שהשופט יהיה בקיא וידוע יותר בעניין (המשפט), חכם ונבון יותר, פיקח וכשר יותר מהנשפטים. מי שאווילותו גרמה לו שייקח את הפסל לאל במקום אללה, אווילותו הגיעה לשיאה וכן מי שמפקיד את ענייניו הגדולים והקטנים בידי מי שאינו יכול מעט שבמעט ואינו מכיר אותו ושם מבטחו בצד החלש ביותר!</p> <p>שני סוגים לבערות: הַבְּעֵר המודע לבערותו ואינו אומר לעצמו מה שאינו ראוי לו, וְבֵעֵר שאינו מודע לבערותו ועושה עצמו חכם ואומר מה שאינו ראוי לו. עובדי האלילים השמים עצמם ראויים לשפוט את המאמינים הם בבערות כזו. מאחר שכל המעשים</p>	<p>בה قبل هذا بقوله لانهم شعب أضع الراي منهم وليس فيهم فطنه وما تلا ذلك من ذميم وصفهم حتى اوصله وصفهم بقوله انه ليس ما يعتقدوه دال على القدره بمنزلته سبحانه وتعالى عن ان يكون شبيهه وهم مع ذلك حكام على اهل الايمان به وذلك لان من حق الحاكم ان يكون // على الامر الأكثر الأشهر اعلم وايسر وانظر واقدر ممن تحكم عليه ومن بلغ به الجهل الى ان اتخذ الصنم الها دون الله فقد انتها به الجهل الى غايته وكذلك من وكل اموره في كبيره وصغيره الى من لا يقدر على يسير اليسير ولا يعرفه فقد استند<sup>37</sup> الى اضعف جانب يكون والجهل ضربان فجاهل يشعر بجهله ولا يشرح في نفسه لما لا يستحقه وجاهل لا يشعر بجهله ويصير نفسه حكيما ويشرح ما ليس له باهل فصفته عباد الاصنام الجاعلين انفسهم اهلا للحكم على المومنين هذه الصفة من الجهالة ولما كانت ساير الاعمال تتبع المذاهب والاراء في الصحة والفساد لم يجزا ان يكون ما يتبع الجهل وفقد</p>

37 במקור استند ותיקנתיו.

התרגום לעברית	הטקסט הערבי
<p>הם בבואה של האמונות והדעות לחיוב ולשלילה, המעשים הנובעים מהבערות ומאובדן הידיעה מושחתים, לא נכונים, מגונים ללא יופי. כל מעשי הַבְּעָרִים האלה הנובעים מבערותם מגונים, ומאחר שמעשים מגונים הנוגדים את היושר ואת החוכמה הם ראויים לעונש, נמנעת זכאות בתגמול, על-כן זוהי תוצאת הבערות שלהם.<sup>39</sup></p>	<p>المعرفة من الاعمال الا فساد وغير صحيح وقيحا غير حسن فوجب ان يكون جميع أفعال هولاي الجهلة التابعة لجهلهم قبيحة مذمة ولما كانت الأفعال قبيحة والاضاعة للصواب والحكمة تكسب استحقاق العقاب وتمنع من استحقاق الثواب كانت هذه ثمرة الجهل".<sup>38</sup></p>

#### פירוש אבו אלחסן הצורי על פי כתאב אלטבאח<sup>40</sup>

התרגום לעברית – תרגום לעברית מידי <sup>41</sup>	הטקסט הערבי
<p>אנשי האמונה הכירו את איוולתם של המתנגדים, במה שמבקשים בתפילותיהם, ובמה שעושים לפסלים שלהם,</p>	<p>וערף אהל אלאימאן ג'הל אלמכ'אלפיין פימא יקצדון פי עבאדתהם ופימא יפעלון למעאבידהם מע עדם</p>
<p>והנה אנשי האמונה מכירים את איוולתם של הממרים, שהם זריזים בעבודתם ועושים לשם נעבדיהם למרות חוסר</p>	<p>אנשי האמונה הכירו את איוולתם של המתנגדים, במה שמבקשים בתפילותיהם, ובמה שעושים לפסלים שלהם,</p>

38 אבו אלחסן הצורי, כתאב אלמעאד (לעיל הערה 36), עמ' 11–12.

39 שחאדה הביא סיכום תוכן פירוש פסוקים אלה על פי 'כתאב אלמעאד' ולא תרגום שלהם.

ראו ח' שחאדה, התרגום הערבי (לעיל הערה 1), חלק א, עמ' 42.

40 הטקסט מובא על פי הלקיין, מן הפרשנות השומרנית (לעיל הערה 5). אבו אלחסן הצורי מביא את פירוש פרשת 'האזינו' ממש לקראת סוף ספר אלטבאח' (לכן איננה במהדורתו של ג' וידל, כתאב אלטאבח [לעיל הערה 7]). סבור אני שהטקסט שהשתמש בו הלקיין היה כתוב באותיות ערביות, והוא תעתק אותו במהדורתו לפרשת 'האזינו' לאותיות עבריות (הלקיין עצמו לא אמר דבר בעניין זה לא במבוא ולא בגוף המהדורה).

41 שמת' לב שהלקיין, מן הפרשנות השומרנית (לעיל הערה 5) בתרגום שלו אינו צמוד לטקסט במקור הערבי, על כן אני מציג כאן בנוסף לתרגומו גם תרגום פרי עטי שהוא אכן צמוד לטקסט הערבי.

הטקסט הערבי	תרגום לעברית – א"ש הל'קין	תרגום לעברית מידי
אלמנפעה מנהם לאן מן עדם אלקדרה ת'בת אפתקארה פכ'יף יצל פיהם מנפעה ומע ד'לך פהם ינקלון באלופא וירג'ון מנהם אלאנתפאע פי אכ'רתהם והדה מבאלג'ה פי אלג'הל פי אעתקאד מא לא חקיקה לה ואהל אלאימאן ת'בת ענדהם קדרתה תעאלי ועט'ם סלטאנה ועלו שאנה וחצול אלמנאפע מן ג'התה וכת'רה אלנעם ופאיץ' אחסאנה ומתיקנין באלבעת' ואלוקוף בין ידיה ומע הד'א פהם צ'עיפי אליקין במואעידה מכ'אלפון לאמרה והד'א דאכ'ל תחת קולה כי לא כצורנו צורם ואיבינו פללים.	התועלת שבהם, שהרי חסר-היכולת עניונו ידועה, ואיך תגיע מהם התועלת? ובכל זאת יאמרו שהם גומלים גמול ויקוו לשכר באחריתם. והרי עוצם האיוולת הוא להאמין באשר אין לו מציאות. אבל אנשי האמונה הובררה להם יכולתו יתע' ורוחב ממשלתו וגודל עניינו והגעת התועלת מאתו ורוב חסדיו ושפע חמלתו, והם יודעים נאמנה, שהמתים יקומו ויעמדו לפניו, ובכל זאת הם קטני אמונה בהבטחותיו ועוברים על מצוותו, וזה כלול בדבריו 'כי לא כצורנו צורם ואיבינו פללים'. דבר אחר 'ואיבינו פללים', שעובדי האלילים למרות עוצם איוולתם מושלים על	ובידיעה שאינם משיגים מהם תועלת. כי בהעדר היכולת העניות שלהם מוכחת. על-כן איך תושג מהם התועלת? עם זאת נאמנים להם בדרות (מדור לדור) ומקווים להשיג מהם תועלת באחריתם. זהו שיא האיוולת להאמין לדבר שאינו במציאות; בניגוד להם אנשי האמונה הוכחו להם יכולתו של האל יתעלה, עוצמת שלטונו, גודל עניינו והשגת התועלת ממנו, ריבוי המנעמים, שפע החסדים, ויודעים בבטחה שהמתים יקומו לתחייה ויעמדו לפניו, ובכל זאת הם מפקפקים בהבטחותיו ומורדים במצוותיו. וזה כלול במאמרו: 'כי לא כצורנו צורם ואיבינו פללים'. נאמר פירוש נוסף לגבי 'איבינו פללים': שעובדי

תרגום לעברית מידי	תרגום לעברית – א"ש הלקיין	הטקסט הערבי
האלילים למרות גודל האוילות שלהם, שופטים את אנשי האמונה, בגלל התנגדותם ואילוצם להיכלל תחת שלטונם. ועוד נאמר: אחד מבין חטאי אנשי האמונה, שהם יודעים את שחיתות הדעות של עובדי האלילים, ושאינן מציאותיות ובכל זאת נכנעים ברצונם אל משפטיה, וביטול הזכויות בהן. ייתכן שזה מוביל גם להישבע בהן במחלוקות, והשגת הזכויות באמצעותן. מי מאנשי האמונה שסומך עליהם, ועושה כדברים אלה, יחשב אצל אלוהים כאחד החטאים.	אנשי האמונה מפני מריים וכופים אותם להיכנע למשפטם. דבר אחר, שאחת מחטאת אנשי האמונה היא, שאף על פי שהם יודעים את הנזק שבדרך החיים, שעובדי האלילים הולכים בהם, ושהיא תכלית הכסילות, הם נכנעים ברצונם אל משפטיה והרחקת האמתות על ידיה, ועל פי רוב היא מביאה לידי כך, שנשבעים בה בריבותיהם ובתביעת זכויותיהם כמשפטה. והוד מבין אנשי האמונה העושה כמו אלה יחשבהו יתעלה מן החטאים. <sup>42</sup>	מבאלגתהם פי אלג'הל יסתולון עלי אהל אלאימאן בכ'לאפהם וילג'והם אלי אלדכ'ול תחת אחכאם שריעתהם וקיל איצ'א אן אהל אלאימאן מן ג'מלה מעאציהם אנהם עארפון במא עבאד אלאות'אן עליה מן פסאד אלמד'הב וכונהם מחאל ומע אלעלם ירצ'ון אלדכ'ול תחת אחכאמה ואנתזאע אלחוקוק בהא ורבמא ודא ד'לק אלי אלקסאמאת בהא פי אלמנאזעאת ואסתכ'לאץ אלחוקוק במקצ'אהא פאלמעטבד מן אהל אלאימאן פעל מת'ל ד'לק כנ"ל עדה תעאלי מן אלעצאה". <sup>43</sup>

העיון בשלוש הדוגמאות שלמעלה מלמד כי בין שתי הדוגמאות של אבו אלחסן הצורי, מספר אלטבאח' ומספר אלמעאד, יש הבדל במילות הטקסט ובדרך הפרשנות. הבדל זה משקף שוני בין תוכן ומהות הספרים גופם. ספר

42 ראו הלקיין (שם), עמ' 232.

43 ראו הלקיין (שם), עמ' 220–221.

אלטבאח' שונה בהיקפו ובמהותו מספר אלמעאד הממוקד רק בנושא הוכחת קיומו של 'יום הדין'. ההבדל בין מילות שני הפירושים גלוי לעיני כל המעיין בהן, ולדעתי אין צורך בראיה טובה יותר מזו. לעומת זאת השוואת הדוגמה מאת אבו אלפראג' אבן אלכת'אר לשתי הדוגמאות מאת אבו אלחסן הצורי מלמדת שהיא קרובה מאוד לדוגמה של 'ספר אלמעאד'. ההשוואה של פירוש אבו אלפראג' אבן אלכת'אר לפירוש אבו אלחסן הצורי על פי ספר אלמעאד מלמדת שאבו אלפראג' הכיר היטב חיבור זה ונעזר בו, אך אין זו העתקה מילולית ממנו. אבו אלפראג' הוא מלומד שומרוני בעל ידיעות רחבות והיכרות טובה בספרות השומרונית הכתובה גם בערבית וגם בארמית. דבר זה עולה מן הציטוטים הרבים שהוא מביא מסופרים שקדמו לו. מבין סופרים אלה הוא מציין פעמים רבות את המלומד 'אבו אלחסן אלצורי' (הן בשמו המלא الشيخ أبو الحسن الصوري הן בכינוי الشيخ أبو الحسن), שהוא המחבר, בין היתר, גם של ספר אלמעאד. העובדה שהוא מזכיר אותו ומזכיר גם את פיוטיו היא בבחינת עדות על השכלתו של אבו אלפראג' אבן אלכת'אר ועל כך שהוא מכיר את כתביו. על כן סביר להניח שהוא אכן הכיר את שני ספריו (אלטבאח' וכתאב אלמעאד) של מלומד מפורסם זה, אבו אלחסן אלצורי. יתרה מזו, להלן אני מציג מספר ציטוטים משני הפירושים שיש בהם הוכחה מעל לכל ספק שהוא אכן הכיר את הפירוש של ספר 'אלמעאד':

אבו אלפראג' אבן אלכת'אר	אבו אלחסן אלצורי	הסבר
1 انه ليس كقادرنا قادرهم	ان ليس كقدرتنا ما يقدره	לעומת אצל שניהם התוכן דומה אך המילים שונות. אבן אלכת'אר משתמש במילה 'צור' ואילו אבו אלחסן במילה 'כולת'
2 انهم يعتقدون انها قادرة وينتفعون بقدرتها عمّن سواها، ومع ذلك يجعلون انفسهم <حكام> يحكمون بين الناس حتى على اهل الايمان	الذي يعتقدوا ذلك فيها وهم مع ذلك حكام	לעומת תוכן הדברים דומה, אך המילים והסגנון שונים

הסבר	אבו אלחסן אצורי	אבו אלפרג' אבן אלכת'אר
תוכן הדברים דומה, אך המילים והסגנון שונים	انما يريد به الى ابانة اعظم جهلهم الذي كان فصيح به قيل هذا بقوله لانهم شعّب أضع الرأي منهم وليس فيهم فطنه	3 وهذا غاية الابانة عن جهلهم الذي افصح به قيل هذا بقوله شعّباً ضاع الرأى فيهم وتمامه الى قوله: <b>لأ حכמו</b> <b>וישכילו זאת</b> , אי למ عرفوا ימیزו זה
אבו אלחסן אומר שהבערות היא משני סוגים מבלי לקרוא להם בשמות, ואילו אבן אלכת'אר מציין אותם בשמותיהם: פשוט ומורכב.	والجهل ضربان	4 واعلم ان الجهل ضربان فجاهل بسيط وجاهل مركّب
הסבר של הסוג הראשון של הבערות שהוא דומה בתוכן אך שונה במילים	فجاهل يشعر بجهله ولا يشرح في نفسه لما لا يستحقه	5 فالبسيط من يشعر بجهل نفسه ويرجوا بها صلاحاً، وهذا الذي لا يرجح نفسه >الى ما لا يستحقه
כנ"ל לגבי הסוג השני	وجاهل لا يشعر بجهله ويصير نفسه حكيما ويشرح ما ليس له باهل	6 والمركب هو الذي يرجح نفسه < لما ليس له بأهل

להלן הטקסט של פירוש 'האזינו דברים לב 31–43' במקורו הערבי, <sup>44</sup> ומולו יובא תרגומו לעברית. <sup>45</sup>

44 הטקסט הערבי מובא כאן על פי כתב יד א (לעיל הערה 17), וחילופי גרסאות מכתבי היד: בחטילר. לתיאור כתבי היד ראו ותד, שרח אם בחקותי (לעיל הערה 14). שם גם עמדתי על השיקולים בקביעת כ"י א כאב טיפוס.

45 את התרגום לערבית לשלושה עשר פסוקים אלה מ'שירת האזינו' הוצאתי לאור עם השוואתו

הטקסט הערבי<sup>46</sup> ותרגומו לעברית

התרגום העברי	הטקסט הערבי
<p>[...] // [67] [...] הטקסט הרביעי, שבא בפרשת 'האזינו' הוא האיום (בעונש) על אויבי הדת, שהשתלטו על אנשיו והתירו את דמם ואת ממונם. הינה הוא (האיום) בפרק זה ראייתו גלויה היטב. די בו כראיה חותכת ואין צורך בטקסט זולתו כדי להוכיח זאת. על כן חובה להביאו בערבית [...] זהו נוסח התורה הקדושה. ציטטנו אותו מילה במילה.<sup>48</sup> ראייתו על קיום יום הדין גלויה למי שישמע את ההגייה מן הרגע הראשון, גם אם לא הבין את ענייניו לאשורם. כאשר יבין אותו היטב, ידע בצורה מוחלטת שכל דבר בו (בפסוקים 31–43) מתאים רק לעולם הבא, כפי שנראה זאת בפירושונו, ברצון אללה יתעלה. מאמרו (של אלוהים) בעניין עובדי האלילים והכרוך בהם, האל שלנו אינו כאליל שלהם, כלומר, של אליליהם. הם</p>	<p>[...] // [67] [...] والنص الرابع ما ورد في سورة <b>الْأَزِينَ</b> وعبداً لاعداء الدين الذين استولوا على أهله واستباحوا دماهم واموالهم، اذ هو في هذا الباب ظاهر الدلالة جداً وهو كافي في الدلالة اذا اقتصر عليه غير محتاج الى نص غيره يستدل به، فيجب اذ ذلك &gt; أن &lt; نوره نصاً بالعربية [...] هذا نص الشريعة المقدسة ذكرناه حرفاً بحرف ودلالته على المعاد ظاهرة لمن يسمع اللفظ من اول حال. وان لم يتوضَّح معانيها ويستوفيها واما عند استوفائها فإنه يتحقق ان لا شيء منها يصلح الالدار الآخرة على ما نراه من تفسيرنا له بمشية الله تعالى قوله في عباد الاصنام وما لهم، انه ليس كقادرنا قادرهم يعني</p>

לתרגום של מתרגמים שקדמו לאבו אלפרג' אבן אלכת'אר, הן מהעדה השומרנית, הן מתרגמים רבניים (רס"ג), הן מתרגמים קראיים (יפת בן עלי) והן מתרגמים נוצריים. ראו A. Watad, "Nafis al-Dīn's Samaritan-Arabic Translation of Thirteen Verses from the 'Song of Moses'", *HUCA* 91 (2020), pp. 127-156

46 בגוף הטקסט הערבי מספר העמוד כתוב בסוגריים מסולסלים, מעליהם מספר הערת שוליים, והיא מתייחסת לכל הערות חילופי הגרסאות באותו העמוד.

47 (67). **المعاد**] במקור **الميعاد** ותיקנתיו, **בחטל الميعاد** ; **يتوضَّح**] **בחיר** **يتصفح**, **تل** **يتفصح**; **عباد**] **عبدة**, **ح** **عباده** **و** **عباد**; **ليس**] **במקור** **ليس** **ו** **תיקנתיו**; **وينتفعون بقدرتها**] **ח** **ونيفون القدره**; **اهل**] **ر** **ليتاء**; **بقدرتها**] **ل** **بقدرتنا**.

48 הכוונה לטקסט העברי של שלושה עשר הפסוקים ותרגומם לערבית, ראו ותד, שרח אם בחקותי (לעיל הערה 14).

התרגום העברי	הטקסט הערבי
מאמינים שהאלילים האלה בעלי יכולות ומועילים באמצעות יכולתם (יותר) מזולתם. עם זאת, הם ממנים לעצמם שופטים שישפטו בין האנשים, אפילו אנשי האמונה באלוהים. // [68] זוהי תכלית כסילותם שהבהיר (אלוהים) לפני כן באומרו: 'גוי אובד עצותהם' <sup>50</sup> (דברים לב 28) וגו' עד אומרו: 'לא חכמו וישכילו זאת' <sup>51</sup> (דברים לב 29), כלומר לא ידעו להבחין בכך. דע שראוי הוא שהשופט יהיה הגון ונבון יותר מהנשפט. מי שבחר בו כאליל ודאי הגיע לתכלית האווילות! וכן מי שמפקיד את ענייניו בידי מי שאינו יכול להועיל לעצמו ושם את מבטחו בו! איך ייתכן?! מלבד זה שהדבר נלווה לרוב כסילותו! דע שהבערות היא משני סוגים: בער פשוט ובער מורכב. הפשוט הוא מי שמודע לבערותו ומייחל לצדק, ואינו	اصنامهم، انهم يعتقدون انها قادرة وينتفعون بقدرتها عن سواها، ومع ذلك يجعلون انفسهم <حكام> يحكمون بين الناس حتى على اهل الايمان. // [68] <sup>49</sup> وهذا غاية الايانة عن جهلهم الذي افصح به قيل هذا بقوله شعباً ضاع الراى فيهم وتمامه الى قوله: لا حكمو ويشكيلو זאת، اي لم عرفوا يميزوا هذا. فاعلم ان من حق الحاكم افضل وابصر ممن يحكم عليه، ومن اتخذ حتماً له إله فقد بلغ غاية ما يكون من الجهل. وكذلك من وكل أمره الى من لا يقدر على نفع نفسه والاحتراز بها، فكيف من سواها لاحقاً بعظيم جهله. واعلم ان الجهل ضربان فجاهل بسيط وجاهل مركب. فالبسيط من يشعر بجهل نفسه ويرجوا بها

49 (68). [לא] ב ולא; אי למ عرفوا يميزوا هذا] בחטילר ליתא; חتما לה] טי احتماله; ويرجوا بها] י ويرجوا لها; لا يرجح] بل لا يرجع; <الى ما لا يستحقه. [...] بأصل، وهذا] לך ליתא; بصفته] חטיל صفت; باهل] במקור بأصل, וכן ב; مقتصر] ח' מפתח; تصليح اعماله] ח' تصليح احواله, ט' تصليح, 'جميع, لך بصالح; فكيف] ח' فكيف يرد; في نقله من مكان الى مكان [...] وعلى مضرة من يخالفه] ב ליתא (מסוף עמ' 68 עד אמצע עמ' 71); وسواءً لاعتقادات كذلك] לך ליתא;

50 זהו פסוק שמובא בטקסט הערבי בתרגומו לערבית, נוסח המסורה (להלן נ"מ): 'פי גוי אבד עצות המה'. כאן הבאתי על פי נוסח שומרון (להלן נ"ש). כל הפסוקים בטקסט מובאים כפי שנקרו בטקסט גופו. את כולם בדקתי על פי מהדורת טל ופלורנטין, חמישה חומשי תורה (לעיל הערה 34). אם יש הבדל ביניהם ציינתי זאת בהערות שוליים והבאתי את גרסתו של פון גאל, החומש העברי של השומרונים (לעיל הערה 34). כמו כן, אם יש הבדל מנ"מ ציינתי זאת בהערה, ראו טל ופלורנטין (שם). 51 נ"מ: 'לוי חכמו ישכילו זאת'.



התרגום העברי	הטקסט הערבי
מכריע לטובת עצמו בדבר שאינו ראוי לו. המורכב הוא האדם אשר מכריע לטובת עצמו בדבר שאינו ראוי לו. זוהי תכונת עובדי האלילים שמכריעים לטובת עצמם כדי להתמנות לשופטים על המאמינים. כי איזה שכל יש למי שעושה פסל בידו? והפסל זקוק ליוצרו להעברתו ממקום למקום אחר ולפקוד אותו מדי פעם כדי להיות בטוח בתקינות מעשיו וענייניו! איך מסקנת עושהו היא האמונה בו כאל היכול וממנו מבקש לספק לו את צרכיו? היות שהמעשים הם בבואה לדעות 'והאמונות אינן בבואה לדעות' המשחיתות את המעשים שכמותם. בדומה להן האמונות. // [69] על דבר כזה ייאמר, דרך משל: 'כי מגפן סדם גפנם ומשדמות עמרה' (דברים לב 32), כלומר מעשיהם של אלה הם כמעשה 'אנשי' סדום ועמורה. מעשה זה יהיה סם יעיל בפעילותו וטעמו מר יותר מהמרירות עצמה, גם אם לא מורגש בזמן הפעולה עצמה, אך עקבותיו בסוף טעמן מר במלוא המרירות, כמי שמתפתל לאחור שאכל דבר מר מאוד. אחר כך הודיע אלוהים שמעשים אלה אינם מוזנחים כלל, וכולם אגורים אצלו ושמורים ליום, שבו ייענש כל אדם על מעשיו, וְהָעֲשׂוּק ייענש כל אדם על מעשיו, וְהָעֲשׂוּק	صلاحاً، وهذا الذي لا يرجح نفسه >الى ما لا يستحقه. والمركب هو الذي يرجح نفسه< لما ليس له بأهل، وهذا بصفته عبَاد الاصنام من ترجيحهم انفسهم للانتصاب للحكم على المؤمنين؛ لأنَّ اي عقل لمن يعمل صنماً بيده، والصنم مقتصر الى عامله في نقله من مكان الى مكان وتفقدّه في تصليح اعماله واحواله؛ فكيف من نتيجة فعل عابده الاعتقاد فيه انه إلهٌ قادرٌ ويلتمس من قضاء حوائجه. ولما كانت الاعمال تبع الآراء >والمذاهب لم تكن تبع الآراء< الفاسدة لعمال مثلها، وسواءً لاعتقادات كذلك // {69}52 فيقال على مثل ذلك على طريق ضرب المثل: 'כי מגפן סדם גפנם ומשדמות עמרה', اي ان اعمال هولاء كاعمال >اهل< سدوم وعمره، ويكون ذلك العمل سماً نافعاً في فعله وأمرٌ من العلقم طعمه وان كان يستحيله من فعله في وقته، لكن عاقبته العاقبة غاية المرّ الطعم من شدة المرار كما يتالم من ياكل الشيء المرّ. ثُمَّ عَرَفَ تعالى ان تلك الاعمال غير مفرط

52 (69). [اهل] חי ליתא; فيقال [...] ضرب المثل] לך ליתא; [المرار] טי المر; [العمل] לך الاعمال; يستحيله] לך يستحلبه; فيما] ל فيهم; يتجازا] ח تجازى; ظلمه] ח ظالمه; تزل] ח تزلزل; وتتقدم] חילך وتقدم; الظن] חט لظنه;

התרגום העברי	הטקסט הערבי
<p>יִשְׁפֹּט בַצְדָק מֵעוֹשֵׂקוּ (מי שעשק אותו). בזמן ההוא ימַעֲדוּ הַרְגֵלִיִּים, שְׁנֵהֲגוּ לְטְרוּחַ לְהַשְׁגַּת תַּעֲנוּגוֹת הַחַיִּים מִבְּלִי לְחֹשֶׁב עַל הַנּוֹק שֶׁהֵם יְכוּלִים לְהַסֵּב. הָעוֹלָם הַזֶּה מוֹעֲדָף בְּעֵינֵיהֶם עַל הָעוֹלָם הַבָּא (הַמֵּאוּחָר), כִּי רִיחֻקוֹ (שֶׁל הָעוֹלָם הַבָּא) מַעֲלֶה מַחֲשֹׁבוֹת שֶׁל חֲשׁוֹת וְחֲשָׁדוֹת. זֶה הָעוֹלָה מֵמֵאֲמָרוֹ: 'לַעֲת תִּמּוֹט רִגְלִים כִּי קָרוֹן[ב] יוֹם אִידִם וְחַשׁ ע[ת]־יְדוֹן[ת] [ל]מוֹ'<sup>53</sup> (דְּבָרִים לֵב 35), כְּלוֹמַר הָעוֹנֵשׁ תַּמּוֹרֵת חֲטָאִיהֶם, שֶׁחֲשָׁבוּ שֶׁהוּא רַחוּק, יָבֹא לָהֶם מֵהָר וּלְלֹא דִיחּוּי, כִּפִּי שֶׁתִּיָּאֲרוּ לְעֲצָמָם. וְכֵן הוֹדִיעַ כִּי הַשׁוֹפֵט בְּיוֹם // [70] הָהוּא 'הוּא הָאֲמֵת (אֱלֹהִים) יִתְעַלֶּה שְׂאִין עֲשֵׂק בְּמִשְׁפָּטָיו, אִינוּ מֵתְנַשֵּׂא, אִינוּ נוֹטֵל שׁוֹחֵד, שׁוֹפֵט בַּצְדָק לְטוֹבַת הַחֹלֵשׁ הָעֲשׂוֹק מִיַּד הַחֹזֵק הָעוֹשֵׂק, וְאִין אֲצִלוּ רַחֲמִים בְּאוֹתוֹ יוֹם &gt; אִין מְכֻבָּד, אִין עֲקֻשׁ וְאִין מֵתְנַגֵּד. יוֹדֵעַ הוּא אֵת כֹּל הָעֲנִיִּינִים, הַגְּדוֹלִים וְהַקְּטַנִּים, אֵת מְזִימוֹת הַלְּבָבוֹת, וְהַצְּפוֹן בָּהֶם לֹא נִסְתַּר מִמֶּנּוּ כֹּלֵל: 'יֹדֵעַ הַנִּסְתָּרוֹת וְהַנְּגַלְאוֹת'<sup>54</sup> (דְּבָרִים כֵּט 28). לֹא יִיתְכֵן שִׁיִּסְתַּר מֵעֵינָיו דְּבַר כֹּלְשֵׁהוּ מִמַּעֲשֵׂי בֶן־הָאָדָם, הַרְיֵהוּ מִכוֹוֹנוֹ אֲלֵיהֶם וְיוֹדֵעַ עֲלֵיהֶם אֵת הַמְּקוֹם וְאֵת זְמַן בִּיצוּעָם. קוֹבֵעַ לְגַבִּי הַמְּבַצֵּעַ אוֹתָם אִיךְ בְּדִיּוֹק</p>	<p>فيها بل كلها مخزونة عنده محفوظة الى اليوم الذي يتجازا كل انسان بعمله، ويُنصف المظلوم من ظلمه، وفي ذلك الوقت تزل الاقدام عن ثباتها الذي كانت تسعى في طلب لذات الدنيا من غير فكر فيما يعقب ضررها، وتتقدم العاجلة على الاجله اذ فكر الظن بعدها، وذلك في قوله: 'لעת تמוט رגלים כי קרון[ב] יום אידם וחש ע[ת]־ידון[ת] [ל]מו' 70, اي ما كانوا يظنون به انه بعيد من المُعد لهم جزاء فعلهم القبيح من العقاب، يحصل لهم سريعا لا تاخير فيه على ما ظنوا. ثم اخبر ان الحاكم في ذلك // [70] اليوم &gt; هو الحق تعالى الذي لا يحيف في حكمه، ولا يرفع وجهه، ولا ياخذ رشوة، وينصف الضعيف المظلوم، من القوي الظالم. ولا شفاعة عنده في ذلك اليوم&lt;, ولا جاه ولا معاند ولا مخالف، عالم جليل الامور وحقيرها وتبدير القلوب وضميرها لا يخفي عليه خافية 'يدع הנסתרות והנגלאות, ليس يمكن يخفي عليه خافية من اعمال البشر، وهو يوجّه</p>

53 נ"מ: 'לעת תמוט רגלים כי קרון יום אידם וחש עתדת למו'.

54 (70). 'ידע' לר רק ידע; 'לס ימکن' חטי, 'כیف ימکن', 'לר כפיכ; 'خافية<sup>2</sup> ח ליתא; 'עמה עמו' י אנון עמו; 'بالظار<sup>2</sup> ח بالطار; 'تصدر' ل لقدر; 'او عدهم' ل و عدهم; 'اليوم حکم' לר حکم;

55 נוסח הפסוק בנ"ש הוא: 'הנסתרות ליהוה והנגלאות לנו [...]', ונ"מ הוא: 'הנסתרות ליהוה ונגלאות לנו [...]'. [...].

התרגום העברי	הטקסט הערבי
ביצע אותם ובאיזה אופן. איך אם כן יקבל (אלוהים) את כפיות הטובה ואת ההכחשה? כאשר הכופרים היו בעולם הזה שולטים במאמינים אשר 'עמה עמו', הודיע האל יתעלה שהוא ינקום להם ביום אשר בו כל האנשים יהיו שווים בעומדם בפני שופט הצדק יתעלה. ינקום בעושיק אותם במלוא הדיוק והבידוק/התחקור.	عليها ويعرف بها في اي مكان واي زمان فعلها، ويقرر على فاعلها كيف فعلها، على أي صورة، فكيف إذ ذاك يسعه الجحد والانكار؟ ولما كانوا في هذه الدار قد يستولوا الكفار على المومنين الذي لعما عمو اخبر تعالى انه ياخذ لهم بالنار يوم ان تتساوى الناس كلهم في الوقوف بين يدين الحاكم العادل تعالى، وياخذ لهم النار على غاية ما يكون من التدقيق والتحقيق ممن ظلمهم. ولما سبق في علمه تعالى ان عبيده השמרים لا يخلوا من هفوات تصدر عنهم بحكم الطبيعة البشرية، او عدهم عز وجل بالصفح عنهم، بقوله: ועל עבדיו יתנחם. ثم عرّف لهولای الكفار ولزوي الاحتقار أنّ ليس حكم هذا اليوم حكم ما تقدّم من الاستيلاء والسلطان والحشم والخدم وكثرة الاموال، // {71}56 وأنّ ما تمّ سوى الاعمال الصالحة، وأنّ الاعمال هي الموجبة لرفعة الشخص وانحطاطه فقال، عن ذلك: כי יראה כי אזלת יד ואפס עצור ועזוב, אי תסאוי الناس جميعاً في الوقوف بين يديه في الحكم. ثم زاد في التوبيخ بهم
כיוון שאלוהים בידיעתו המוקדמת, ידע שעבדיו 'השמרים' אינם חסונים ממעידות הנעשות על פי טבעו של האדם, הבטיח לסלוח להם כאומר: 'ועל עבדיו יתנחם' (דברים לב 36). כמו כן, הבהיר לכופרים הנבזים האלה, שדין יום זה אינו כדין הימים שקדמו לימי השלטון והממשל, שבהם יש המלווים והמשרתים והנכסים הרבים. //	[71] כל זה הסתיים ונשארים רק המעשים הטובים, וכי המעשים הם המכבדים את האדם או משפילים אותו. ועל זה הוא אמר: 'כי יראה כי אזלת יד ואפס עצור ועזוב' (שם), כלומר שוויון לכל האנשים בעומדם בפני השופט (אלוהים). והוסיף לנוף בהם ולכעוס עליהם על רוחב דעותיהם ועל הישענותם על דבר שאין לו יכולת להועיל למי שנשען עליו ולא להזיק למי שמתנגד לו, כאומר יתעלה: 'ואמרו אייה אלהימו

56 (71). لرفعة] لرفع; وانحطاطه] لار لיתاء; ועזוב] לו אזוב; الناس] ליתא; في الحكم] تلر الى الحكم; والهيجان] حسي والهجان; ل] والهجان; على ما ليس] ح الى من ليس; وعلى] ح ولا على; آية] ح آية; وتتباركون] בחטילר وتبركون; خدمتها] ح خدامها; خدمتها; سكبهم] بح سكبهم;

התרגום העברי	הטקסט הערבי
צור חסיו בו <sup>57</sup> (דברים לב 37), כלומר את אשר הייתם מפליגים בעבודתם (בתפילה אליהם), ומקריבים להם את קורבנותיכם ומתברכים בשירותם. אשר שומן זבחיכם יאכלו וישתו יין מזיגתם. הביטו בהם והביאו אותם עתה, כדי שיצילו אתכם ויגנו עליכם מהעונש החל עליכם, ויהיו לכם למגן. זה המובן מאומר: 'אשר חלב זביחהם יאכלו וישתו יין נסכם יקומו ויעזרוכם ויהיו עליכם סתרה' <sup>58</sup> (דברים לב 38). על זה אומר אלוהים (דיין האמת) יתעלה // [72] הנצחי לעולמי עד, שאין לו התחלה ואין לו סוף: דעו ובדקו, שאין כל ספק בכך, שאני האל (היכול) החי והראוי לעבודה. היודע, העושה, המובחר והמתחבר עם קיומי לעולמי עד, ויכול להעניש את בני האדם על מעשיהם, שאני יודע עליהם (המעשים) ואשר לרצוני מה שבחר, ואין דבר מונע זאת ממני. אין זולתי ראוי לאלוהות. לזה הפנה באומר: 'ראו	والهيجان لهم والسعة لارايهم واستنادهم على ما ليس له قدرة على منفعة من استند اليه وعلى مضرة من يخالفه، لقوله تعالى: <b>ואמרו איה אלהימו צור חסיו בו، اي الذي كنتم تبالغوا في عبادتها وتقرّبوا قرايبكم لها وتتباركون في خدمتها، الذي ياكلون شحوم ذبايحهم ويشربون خمر سكبهم، انظروهم وآتو بهم الآن يعينوكم على ما انتم فيه ويحجبوكم عن العقاب الحال بكم، فيكونوا عليكم كالوقاية الذي ذلك مستفاد من قوله: <b>אשר חלב זביחהם יאכלו וישתו יין נסכם יקומו ויעזרוכם ויהיו עליכם סתרה. اي ذلك يقول الحق تعالى// [72] <sup>59</sup>الابدي السرمدي الذي لا بداية ولا نهاية له عز وجل: <b>اعلموا وتحققوا بما لا ريب فيها انني انا القادر الحي المستحق للعبادة،</b></b></b>

57 נ"מ הוא: 'אָמַר אֵי אֱלֹהֵימוּ צוֹר חֲסִיוּ בּוֹ'.

58 נ"ש טל ופלורנטין, חמישה חומשי תורה (לעיל הערה 34): 'אשר חלב זבחיכם יאכלו וישתו יין נסכם יקומו ויעזרוכם \*יהיו עליכם סתרה' (הכוכבית היא סימן להפסקה בנה"ש [עמידה] במקום שאין בו הפסקה בנה"מ). ראו טל ופלורנטין (שם) עמ' 762. לא מצאתי את הגרסה המוצעת בטקסט אצל פון גאל, החומש העברי של השומרונים (לעיל הערה 34).

נ"מ הוא: 'אֲשֶׁר חֶלֶב זְבִיחֵמוּ יֹאכְלוּ וְיִשְׁתּוּ יַיִן נְסִיכָם יִקוּמוּ וְיִעְזְרוּכֶם יְהִי עֲלֵיכֶם סִתְרָה'.

59 (72). **ولا نهاية له** [ב לה ולאמנתי; **وتحققوا**] **ح واستحقوا**; **الفاعل** [لر الفاضل; **يعينني**] **لر يعقني**; **مستحق** [ل من يستحق; **الالوهية**] **باحتيلر** **الألهية**; **ومرضه** **ح ومرده**; **المبليه** [ب البالي, **ح المبليهي**, **لر المبليين**; **والاوصاب**] **بشور** **משמאל** **والاوجاع** **ביד** **אחרת**, **וכן** **לר**; **الصفه** [לر الأوصاف; **المشفي**] **ب الشافي**;

התרגום העברי	הטקסט הערבי
<p>עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי' (דברים לב 39). עוד הודיע שהוא היכול להמית את האנשים ולהחיות אותם, לגרום להם לחלות ולהבריאים. זאת הענישה למי שנדבק במחלות ובמכאובים, הוא המבריא אותו ואין מתחרה ולא שותף לו בזה. מי שמתואר בתארים אלה, אכן לא אפשר להימלט ולא להינצל ממשפטו אלא ברחמיו יתעלה. דבר זה עולה מאומרו: 'אני אמית ואחיי מחצתי ואנכי ארפא ואין מידי מציל'<sup>60</sup> (שם). דבר אלוהים הוא דבר אמת מוחלט, אמת שאין בה חרטה ולא פקפוק, כפי שיש // [73] בדין של בני האדם. אין לשנותו לאחר שקבע אותו בשבועה. הטיב יתעלה בקשירת דבר זה בשבועה, וקביעת השבועה מחייבת את הדבר ואין אפשרות להימלט ממנו, כאמרו: 'כי אשא אל השמים ידי ואמרתי חי אנכי לעולם'<sup>61</sup> (דברים לב 40). הוא רוממות המקום והחיים לעולמי עולמים, שהנבראים שלו אינם</p>	<p>العالم الفاعل المختار والتالف ببقاي السرمدي، واقتداري على المجازاة للناس على اعمالهم لعلمي بها ولفعلي ما اختار، ولعدم ما يعيقتني عن ذلك. وليس مستحق الألوهية سواي والى ذلك اشار بقوله: رאו عتة كى انى انى هو اءى اءة اءة عمدي. ثم اعلم بان هو القادر على امارة الشخص واحياه، ومرضه وشفاه، ذلك المجازاة كما كان المبلية بالامراض والاصاب، وهو المشفي له ولا معاند له في ذلك ولا مشارك. ومن هو متصف بهذه الصفة فحقاً ليس يمكن التخلص والانقاذ من تحكمه إلا رحمته تعالى ويستفاد ذلك من قوله: انى اميت واخى محطى وانكى ارفا وانى ميدي مئىل، ثم لما كان كلام الله الحق يقيناً حق لا رجوع فيه ولا ترد كحكم كلام // [73] الانسان</p>

60 נ"ש טל ופלורנטין, חמישה חומשי תורה (לעיל הערה 34) הוא: 'אני אמית ואחיה מחצתי ואנכי ארפא ואין מידי מציל'. לא מצאתי את הגרסה המוצעת בטקסט אצל פון גאל, החומש העברי של השומרונים (לעיל הערה 34). נ"מ הוא: 'אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל'.

61 נ"מ הוא: 'כי אשא אל שמים ידי ואמרתי חי אנכי לעולם'.

62 (73). حسن [لر حسب; ووضع] بح واقع; شبهه [ح شبهه; لر شبهوا; المسنون] ل المسلول; ويفصل [ح ويفصل افضال; משנת] ر اءم سنتى; ثم بين [...] لقوله] ل لىءاء; وءاءء [بح ءاءء; عرّف] ي لىءاء; [الموسىين] ح المسىين; قبيح [ل قبيح; השיب] كح بمقور ءءء 'أشىب', وكن ب, يءر أشىب; ولمشءناى] ء ولمشءناى; يغفل [بح يءوغل; بءسم] فى بءء; حتى يسكر [ءى حتى ان يسكر.

התרגום העברי	הטקסט הערבי
<p>שותפים בהם בדבר כלשהו. כאשר משפטו של אלוהים יתעלה תקיף לנשפט, ואינו בטל ואין מנוס מיישומו, המשיל אותו לחרב המושחזת הכורתת ומפרידה לחלוטין, עד שהנכרתים לא מתחברים עוד, כאומרו: 'משנתי ברק חרבי'<sup>63</sup> (דברים לב 41).</p> <p>אחר כך הבהיר שביום זה אין שופט זולתו, כאומרו: 'ותאחו במשפט ידי' (שם), אחר כך הודיע שהוא יעניש את עושי הרע על מעשיהם, המורדים (הסוררים) על מעשיהם הרעים, והכופרים על כפירתם ועל עריצותם, כאומרו: 'השיב נקם לצרי ולמשנאי אשלם'<sup>64</sup> (שם). אחר כך דימה יתעלה את ביצוע משפטו לחץ היוצא מן היד החזקה וחודר לגוף האדם עד הגיעו לכלי הדם ושותה אותו לשכרה, // [74]</p> <p>בדומה לחרב הכורתת את הבשר ואת העצם. דימוי זה יפה גם לכל העונשים הגלויים והנסתרים, וזה מובן מאומרו: 'אשכיר חצי מדם וחרבי תאכל בשר' (דברים לב 42). אחר כך הבהיר למה התכוון בו באומרו: 'מדם חלל ושביה'</p>	<p>ولا يجوز تغييره عن ما اقسام عليه، حَسُنَ اقرانه تعالى الى هذا القول بقسامه لوقوعه ووضع القسامة فيما وقع منه ولا بُد منه، لقوله: <b>כי אשא אל השמים ידי ואמרתי חי אנכי לעולם</b>, وهو علو المكان والحيوة السرمدية الذي لا يشاركه شئ من مخلوقاته فيها. ثم لما كان حكمه تعالى ماضياً في المحكوم عليه لا راداً له ولا مانع عن نفوذه، شَبَّهه بالسيف المسنون الذي يقطع ويفصل لا اتصال له من بعده، فقال: <b>משנתי ברק חרבי</b>, ثم بيّن ان لا حاكم في ذلك اليوم سواه، لقوله: <b>ותאחו במשפט ידי</b>. ثم عرّف انه سيجازي الموسيين على سيئاتهم، والعصاة على قبيح افعالهم، والكفار على جدهم وطغيانهم، فقال: <b>השיב נקם לצרי ולמשנאי אשלם</b>. ثم شَبَّه نفوذ حكمه تعالى بالسهم الخارج من اليد القوية الذي يغلغل بجسم الانسان حتى يصل الى او عيت الدم فيشربه حتى يسكر، //</p>

- 63 נ"ש טל ופלורנטין, חמישה חומשי תורה (לעיל הערה 34): 'אם שנתי ברק חרבי'. לא מצאתי את הגרסה המוצעת בטקסט אצל פון גאל, החומש העברי של השומרונים (לעיל הערה 34). נ"מ הוא: 'אם שנתי ברק חרבי'.
- 64 הגרסה המוצעת לעיל מצויה בנ"ש, ראו פון גאל (שם), טל ופלורנטין (שם): 'אשיב נקם לצרי ולמשנאי אשלם'. וכן נ"מ.

התרגום העברי	הטקסט הערבי
(שם). אחר כך הודיע שהכוונה למי שהאמת (אלוהים) חשף את מעשיו הרעים. וכך קרע את המסך מעל מה שנחשב בעיניו לנסתר ולא ידוע לזולתו. עצם מחשבה זו היא עוינות כלפי אלוהים והתנגדות לו, וכבר הפנה אותנו לדבר דומה לו באומרו: 'מרשא פרעת אויב' <sup>66</sup> (שם). וכאשר היו המצייתים, המתפללים לאלוהים, המסתגפים ומחויבים בציות לו, המצטיינים בקיום מצוותיו, השבורים בעולם הזה בשל שפל מעמדם עד כף רגל, העומדים באסונותיהם, גילה את מצבם בקבלת מלוא התגמול. דבר זה יסב להם את הפאר ואת השמחה המושלמים בהשגת זכויותיהם מידי עושקם, ורוממותם יותר ממנו. במקביל, הנקמה ממנו (מהעוֹשֵׁק) בהטבות בסחורתם ורווחים במסחר שלהם. אויביהם יברכו אותם על קבלת התגמול המלא ועל הינצלם מהעונש. אויבים אלה יתחרטו // [75]	{74}65 بمنزلة السيف القاطع في اللحم والعظم. ويحل هذا التشبيه حلول عموم العقاب باطناً وظاهراً، وذلك مستفاد من قوله: <b>أشكرك</b> <b>حزي</b> <b>مدم</b> <b>وحرבי</b> <b>تاكل</b> <b>بشر</b> . ثم <b>بيّن</b> <b>المذكور</b> <b>به</b> <b>ما</b> <b>هو</b> <b>بقوله</b> : <b>مدم</b> <b>حلل</b> <b>وשובيا</b> . ثم <b>عرّف</b> <b>ان</b> <b>ذلك</b> <b>عن</b> <b>كشف</b> <b>الحق</b> <b>اعماله</b> <b>القيحة</b> ، <b>وهتك</b> <b>ما</b> <b>كان</b> <b>يظن</b> <b>انه</b> <b>مستور</b> <b>لا</b> <b>يعلمه</b> <b>غيره</b> ، <b>وكان</b> <b>بهذا</b> <b>الظن</b> <b>عدواً</b> <b>لله</b> <b>تعالى</b> <b>مخالفاً</b> <b>له</b> . وقد <b>اشار</b> <b>الى</b> <b>مثل</b> <b>ذلك</b> <b>بقوله</b> : <b>ومرأش</b> <b>فرעת</b> <b>أويب</b> . ولما <b>كان</b> <b>الطايعين</b> <b>العابدين</b> <b>لله</b> <b>الزاهدين</b> <b>الملازمين</b> <b>لطاعته</b> ، <b>المشتهرين</b> <b>على</b> <b>فعل</b> <b>ما</b> <b>امر</b> <b>به</b> ، <b>المنكسرين</b> <b>في</b> <b>الدنيا</b> <b>لأنحطاط</b> <b>مقامهم</b> <b>بين</b> <b>أقدامهم</b> ، <b>الصابرين</b> <b>على</b> <b>بلواتهم</b> <b>إذا</b> <b>كشف</b> <b>أحوالهم</b> <b>عن</b> <b>حصول</b> <b>جزيل</b> <b>الثواب</b> ، <b>فيحصل</b> <b>لهم</b> <b>إذا</b> <b>ذلك</b> <b>الفخر</b> <b>والسرور</b> <b>التام</b> <b>بخلاص</b> <b>حقهم</b> <b>من</b> <b>ظالمهم</b> ، <b>وتشريفهم</b> <b>عليه</b> ، <b>والانتقام</b> <b>منه</b> <b>بغبططهم</b> <b>في</b> <b>بضايعهم</b> ، <b>وربحهم</b>

65 (74). ويحلّ ل ويحمل; التشبيه] ب التحليل; مستفاد] ح استفيد كل ذلك; بيّن] لר ליתא; وهتك] י  
وهناك; ומראש] טיר מראש; المشتهرين] ב المجتهدين, לר المستمرين; على فعل ما] לר على  
ما; المنكسرين] לר المنكرين; الدنيا لانحطاط] ביל الانحطاط; اقدامهم] בחילר اقرانهم; بلواتهم]  
ב بلواتها, ח בלوايها; ظالمهم] חטי ظلمهم; بغبططهم] בר بغبطتهم, י يغبطهم; تجاراتهم] י تجاراتهم;  
ويندموا] ב ويندم;

66 נ"מ הוא 'מרשא פרעות אויב'.

התרגום העברי	הטקסט הערבי
<p>דברי בלעם, ושהיא דומה לכך: 'תמות נפשי מות ישירים ותהי אחריתי כמהו'<sup>67</sup> (במדבר כג 10)? אחר כך שופט הצדק (אלוהים) יתעלה, ינקום במי שבעולם הזה נודעו כאצילי העם ושדבריהם ודעותיהם טיפשיים, ומתכחשים למה שהובא להם מן החוקים (ההלכות) של התורה הקדושה ומפחיתים מערכם. ובשל כך הם עצובים, על כן אלוהים מבשר להם באומרו: 'ונקם ישיב לצריו' (דברים לב 43). הרי הם מתנגדים לאלוהים, מבקשים לבטל דברו בהפחתת ערכי 'מנצירי בריתו'. וכאשר היו מבין הכופרים האלה, אויבי הדת, מי שרצו לטמא את קדושת אומתו (של אלוהים) בקבורת מתייהם בבית הקברות (של האומה) ובהר אמונתה (הר גריזים), רוצים לטמא אותה ולבטל את קדושתה. על כן הודיע &lt;אלוהים&gt; יתעלה, שביום זה (יום הדין) יטהר את האדמה הזו בתחיית המתים וינקח אותה מן הטומאה ומן המְטִימָא. אז תחזור לקדושתה כפי שהייתה קודם</p>	<p>في تجارتهم، ويهنوهم اعدائهم على ما وصل اليهم من الثواب الجزيل والنجاة من العقاب، ويندموا اوليك الاعداء // {75}68 على ما فاتهم من سابق الاعمال ويتمنون للقوق باهل الثواب فحينذ يقول تعالى: <b>الرنينو غوים لعمو</b>. <b>الا ترى قوله تعالى على لسان بلعام بمثل ذلك: <b>תמות נפשי מות ישירים ותחי אחריתי כמהו</b></b>. <b>ثم ينتقم العادل تعالى ممن كان في هذه الدار يميزوا باشرف القوم وبسفه اقوالهم وارايبهم ويكذب ما اتوا به من الاحكام من الشرع الشريف ويرخص في مقامهم فيحصل لهم ذلك الحصر، فيشرفهم تعالى بقوله: <b>ונקם ישיב לצריו</b></b>, <b>اذ هم اضداد الله يرمون تبطيل قوله بخفضهم مقامات <b>מנצירי בריתו</b></b>. <b>ولما كان في اوليك الكفار اعدا الدين من قصد تجيبس اقداس ائمه بدفنهم امواتهم في تربهم وفي جبل</b></p>

67 הגרסה המוצעת לעיל מצויה בנ"ש, ראו פון גאל, החומש העברי של השומרונים (לעיל הערה 34), טל ופלורנטין, חמישה חומשי תורה (לעיל הערה 34): 'תמות נפשי מות \*ישירים ותהי אחריתי כמהו' (לעניין הכוכבית ראו לעיל הערה 58). ב"מ הוא: 'תמת נפשי מות ישירים ותהי אחריתי כמהו'.

68 (75). **القوق** [ב **اللتحاق**; **ينتقم**] **ب** [ينتقل] [...] **الى الانتقام فينتقم**; **العادل** [חטילר **العادل الحق**; **يميزوا**] **بחי يهزو**; **باشرف**] **بح** **باشراف**; **مقامهم**] **ح** **مقاماتهم**; **لצרئو**] **بح** **אל צריו**; **يرمون**] **ح** **يرومون**; **قوله**] **بح** **חטיל** **اقوالهم**; **الله**] **ح** **ليتأ**; **يطهر**] **بح** **تطهر**.



התרגום העברי	הטקסט הערבי
<p>כאומר יתעלה: 'וכפר אדמת עמו'<sup>69</sup>  (שם). כך התברר במה שהזכרנו על // [76] דרך הסיכום והקיצור, כי כל זה אינו שייך לעולם הזה (עולם הטלת המצוות וקיומן) אלא לעולם הבא (עולם מתן התגמול והעונש).</p>	<p>نحلّتهم، يريدون تنجيسها ونفيها من التقديس، أخبر &lt;الله&gt; تعالى انه في هذا اليوم يطهر هذه الاراضي بقيام الأموات منها وخلوها من النجس ومن المنجس لها، فتعود الى ما كانت عليه من القدسية لقوله تعالى: <b>וכפר أدمت عمو</b>. فبان بما ذكرناه على // (76)<sup>70</sup> سبيل الاجمال والاختصار من هذا كله ليس هو متعلق بدار التكليف بل بدار الجزاء. وفي هذا الكلام كلام متسع يطول شرحه سنستقصي انشاء الله تعالى في شرحنا <b>האזינו</b>. ان منح سبحانه وتعالى بلوغ الامل اليه.</p>

## דיון

בטקסט שהצגנו לעיל המחבר, אבו אלפרג' אבן אלכתאר מציג ראייה חותכת לקיומו של העולם הבא (יום הדין) על-פי שלושה עשר הפסוקים של שירת 'האזינו'. נושא 'תחיית המתים' ועמדת השומרונים לגביו, כשלעצמו הוא נושא מעניין ומרתק מאוד, ושווה להקדיש לו דיון מיוחד בפני עצמו, אך אין הוא נושא הדיון העיקרי שלי כאן. עם זאת אשתדל לדון בעניין מנקודת מבטו של אבו אלפרג' אבן אלכת'אר, כפי שהיא משתקפת בספרו 'שרח אם בחקותי'. על מנת להעריך נכון את השקפתו של מחבר הטקסט לעיל, עלי לציין שלוש עובדות:<sup>71</sup>

- 69 נ"מ הוא: 'וכפר אדמתו עמו'.  
70 (76). **كلام** ح لیتا; **سبحانه** [لر البارى; **المعاد**] بح **الميعاد**; **المذهب الحق**] ر **مذهب الحق**; **محل** **بح** موضع; **انشاء الله**] ل في غير هذا **الموضع انشاء الله**; **ماضيها**] ل **ماضيها**; **ونكروا**] ت **ونكروا**.  
71 שלוש עובדות אלה כבר ציינ' ח' שחאדה בחיבור הדוקטור שלו, וכוחם יפה גם כאן, על כן אני מביא אותן כמעט כלשונו. ראו ח' שחאדה, התרגום הערבי (לעיל הערה 1), חלק א,

(1) בסוף מסכת כותים כתוב על השומרונים: 'מאימתי מקבלין אותם משכפרו בהר גריזים והודו בירושלים ובתחיית המתים [...]'.<sup>72</sup>

(2) הסופר הקראי אלקרקסאני (המאה העשירית לסה"נ) כותב שאין זכר לתגמול ועונש בתורה ואחד משני פלגי השומרונים מכחיש את קיומו של העולם הבא.<sup>72</sup>

(3) המושג 'העולם הבא' בחומש נ"ש תופס מקום קטן במחשבתם של בני ישראל הקדומים. הרי מן המקרים המעטים בתורה שבהם יש התייחסות כלשהי לעולם הבא אין ללמוד הרבה. אומנם מדובר שם על הבטחות הרבה של שכר ואזהרות של עונש, אבל הן אמורות לגבי העולם הזה. מושגים מעין שכר ותגמול בעולם הבא לא נרמז עליהם בחומש, הם מופיעים לאחר מכן בכתובים.<sup>73</sup>

אבו אלפרג' אבן אלכת'אר כמו קודמו 'אבו אלחסן הצורי'<sup>74</sup> מגיע למסקנה שאכן העולם הבא (יום הדין) קיים הוא. את הראיות העולות מדבריו על נושא זה, אפשר לחלק לשני סוגים, כפי שהוא אומר: 'الدليل على ذلك إما من العقل وإما من الشرع' (= הראיה על כך [שהתגמול יהיה בעולם הבא] היא או על פי השכל או על פי התורה).<sup>75</sup> אביא להלן תיאור קצר לראיות אלה:

(1) על-פי השכל, ראיות שכליות

בבואו להוכיח שהתגמול על קיום המצוות הוא בעולם הזה וגם בעולם הבא הוא אומר זאת במפורש: 'الجزاء يكون على التكليف في الدنيا وفي الآخرة' (=התגמול על קיום המצוות בעולם הזה ובעולם הבא). הטלת המצוות מאת אלוהים עלינו היא בבחינת רחמים בשבילנו ולתועלת שגרוויח מהן אם נציית לו. השכל מחייב אי שוויון בתועלת של הרווח הראוי בפועל, כי מעשי בני האדם, למען האמת,

עמ' 38–39.

72 הכוונה בשני פלגים היא: לדוסהאנים ולכושאנים. ראו ח' שחאדה (שם), חלק ב, עמ' 30, הערה 293.

73 מן הידועות הוא שהשומרנים אינם מקבלים טקסטים מעבר לחומש. ראו גם א"ש הלקין, מן הפרשנות השומרנית (לעיל הערה 5), עמ' 208.

74 על תיאור השקפתו של אבו אלחסן הצורי בנושא זה ראו ח' שחאדה, התרגום הערבי (לעיל הערה 1), חלק א, עמ' 39–46.

75 אבן אלכת'אר, שרח אם בחקותי (לעיל הערה 17), עמ' 56.

אינם שווים, והבטחות העולם הזה והאיום (בענישה) המושג במעשה הרוב ייתכן, ובו יהיה שוויון בין כל בני אדם; מכאן העולם הזה לא ייתכן שיהיה בו תגמול מוחלט. על כן חייב להיות העולם הבא, שבו יתגמל כל בן אדם בהתאם למעשיו. אם לא יהיה עולם אחר שבו האדם ישיג את התגמול, אם שקל בדעתו ופעל כפי שמתחייב, אחרת ביטול המעשה והעדרו עדיף על עשייתו. כך יהיו המושגים מבין האנשים והבהמות עדיפים על המבינים (שלמי השכל / ברי הדעת). ביטול זה מובן וברור למדי. אחרת, אם לא נמצא עולם אחר זולת העולם הזה, היו חיהם של חסרי השכל וקלי הדעת, הבהמות והמושגים, עדיפים ותענוגיהם רבים יותר. הבהמות כיוון שאינן מחויבות במצוות ועושות כל מה שחפצות נפשתיהן; וכן חסרי השכל, שמוטלות עליהם מצוות, העושים בבחירתם לפי תאוותיהם ותענוגי העולם הזה מביין: המאכלים, המשתאות, יחסי המין והלבוש, ומתענגים בהם יותר משלמי השכל (המבינים). כי המבין (בר הדעת) לא מרבה במאכל הטעים מתוך חשש מהשלכותיו המזיקות, לכן אינו מתענג בו מלוא העונג. ואילו הכסילים וחסרי השכל, כיוון שאינם חושבים על ההשלכות, ואינם מתחשבים בהתאמת העיתוי הנוכחי בהשגת תאוותיהם, נהיה התענוג שלהם בעולם הזה רב יותר. לו הייתה הכוונה הוא (העולם הזה) ותענוגיו בלבד, אז היו הבהמות וחסרי השכל עדיפים על ברי הדעת / המבינים. וזה בלתי אפשרי ומובן מאליו, ומה שמביאו הבלתי אפשרי הריהו בעצמו בלתי אפשרי. כך הוכח קיומו של עולם אחר זולת העולם הזה. להלן דבריו:

فإمّا من العقل فمن وجود منها أنّنا قد بيّنا ان تكليف الباري تعالى لنا بالشريعة لطفاً بنا ولما يردّ علينا من النفع اذا فعلنا ما كُلفنا به، ويقضي العقل بعدم تساوي النفع وهو مستحقّ بالفعل، وافعال الناس بالحقيقه غير متساويه ووعد الدنيا ووعيدها الحاصلين بفعل الاكثّر والاغلب ممكن تساوى الناس فيه، فلا تكون هذه الدار جزاً الدنيا مطلقاً، فلا بدأ من دار آخرة يجازى بها كل انسان على قدر عمله. ومنها أنّه لو لم يكن داراً // آخرة يصل بها الانسان اذا فكر بعقله وعمل بموجب ما اقتضاه، والا كان نفي العمل ونقصانه افضل من عملانه فيكونوا المجانيين من الناس والبهائم افضل من كاملي العقل. وبطلان هذا بديهي وبيان، ذلك فلو ما تمّة دار آخرة غير هذه الدار لكان عديمو العقول والناقصين العقول والبهائم والمجانين عيشتهم فيها أولى، ولذاتهم فيها اكثر. أمّا البهائم فلعدم التكليف فيهم وفعالهم بما تشتهي نفوسهم. وكذلك ناقصي العقول من التكليف عليه بفعل ما يختار من تبعت

شهواته ولذات الدنيا من الماكل والمشارب والمناكح والملابس يلتذآن بها ناقصين العقول اكثر من كاملها، اذ العاقل لا يكثر من الماكل اللذيذة لخوفه من عاقبة من الضرر فلا يلتذ بذلك كل الالتذاذ؛ وأما الجاهلون وناقصي العقول فلعدم فكرهم في العاقبة ومراعات صلاح الوقت الحاضر في نيل شهواتهم، صار تلذذهم بلذات هذه الدار أكثر. فلو كان هي ولذاتها المقصود فقط لكان البهايم // وناقصي العقول افضل من العقلا على ما بيّننا، وذلك مُحال بالبدئية وما أدى اليه المُحال فهوا محال، فثبت وجود دار آخرة غير هذه الدار [ابن ألكت'أر, اמצع' عم' 56 עד תחילת עמ' 58]

(2) פרשנות של דרש לפסוקים מן התורה המחבר טוען שמצויים מספר טקסטים / פסוקים בתורה שמהם יש ראיות על קיומו של העולם הבא, העולם שבו בני-האדם מקבלים את התגמול עבור מעשיהם בעולם הזה. הוא מציג פירוש דרש לפסוקים האלה. בספר שלפניו הוא מסתפק בארבעה טקסטים, שאותם אני מציג להלן:<sup>76</sup>

(א) 'ואת דמכם לנפשותיכם אדרש'<sup>77</sup> (בראשית ט 5, נ"ש) הדרישה אינה כשרה אלא ממני שהוא חי וקיים, כי הדרישה מדומים ברור שהיא בטלה. האל יתעלה דורש את דם האדם ממנו. זוהי ראייה לקיומו של עולם אחר, שבו ישוב האדם, לאחר שהרג את עצמו (התאבד) בעולם הזה, כשהוא חי ושתהיה בו תביעתו מעצמו כשרה. ואלה דבריו:

والمطالبة لا تصح الا لمن هو موجود حياً، اذ المطالبة الجماد باطلة بديهية العقل. يطلب البارئ تعالى دم الانسان من نفسه دليل على وجود دار أخرى يعود الانسان فيها بعد قتله لنفسه في هذه الدار حياً حتى يصح فيها مطالبته لنفسه [ابن ألكت'أر عم' 63]

76 מלבד הפסוקים של 'שירת האזינו' מביא אבו אלחסן הצורי עוד שני פסוקים: (1) בראשית ט (חלקים מפסוקים 3 ו-5): '[...] כירק עשב נתתי לכם את כל [...] ואת דמכם לנפשותיכם אדרש מיד כל חיה אדרשנו'. (2) שמות כ 6: 'ועשה חסד לאלפים'. ראו ח' שחאדה, התרגום העברי (לעיל הערה 1), חלק א, עמ' 40-41.  
77 במקור המילה 'לנפשותיכם' כתובה בקיצור 'לנפשו'; ראו טל ופלורנטין, חמישה חומשי תורה (לעיל הערה 34). נה"מ הוא 'לנפשותיכם'.

(ב) 'הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה' (במדבר טו 31) נשיאת הנשמה את העוון לאחר ניתוקה מהעולם הזה, הרי היא ראייה לקיומו של עולם אחר, שבו נתבעת היא בעוון שהיא חייבת בו. אחרת אמירתו 'עונה בה' אחר הכריתה אין בה תועלת או שהיא חסרת משמעות. ואלה דבריו:

فإن حمل النفس لللعون بعد قطعها من هذه الدنيا دليلاً على وجود دار أخرى  
تطالب فيها بالوزر الذي عليها، وإلا، كان قوله: عונה به بعد ألكرיתה، لا  
فايدة فيه [אבן אלכת'אר, עמ' 63]

(ג) 'ויצונו יהוה לעשות [...] ולחיותינו כיון הזה וצדי' תהיה לנו' (דברים ו 24–25, נ"ש)<sup>78</sup> לאחר הזכרת טובות ומנעמי העולם הזה עד הסוף (תום הזמן), זוהי ראייה לקיומו של התגמול הנוסף לאחר העולם הזה, ואין בנוסח הטקסט עולם אחר חוץ מהעולם הבא, אף על פי שהוא נתון לפירושים שונים, אך רוב המלומדים קבעו שהוא אכן ראייה לקיומו של העולם הבא. ואלה דבריו:

بعد ذكره خيرات الدنيا وأنعامها الى آخر وقت لقوله: كיום הזה، دليل على ذلك  
حصول جزا آخر بعد هذه الدار، وما ثم سوى دار الآخرة بهذا النص وان كان//  
محتمل التاويل مع ظهوره، فأنا لم نذكره، إلا أن أكثر العلماء اجتمعوا على انه من  
النصوص الدالة على الآخرة [אבן אלכת'אר, סוף עמ' 63 ותחילת עמ' 64]

(4) שלושה עשר הפסוקים של שירת האזינו (דברים לב 31–43) בפסוקים אלה הובאו הרבה איומים בעונש על אויבי הדת, אשר השתלטו על המאמינים בה והפקירו את דמם. פירוש פסוקים אלה הבאנו במלואו לעיל. לדידו של אבו אלפרג' אבן אלכת'אר, הראיה מפסוקים אלה על קיומו של העולם הבא היא גלויה מאוד. כמו כן הם לבדם מספיקים כדי להוכיח את קיומו של העולם הבא ואין צורך בעוד טקסטים / פסוקים להוכחה זו. ראייתם לקיומו של יום הדין גלויה לכל מי ששומע את הקריאה שלהם (ההגייה שלהם),<sup>79</sup>

78 זהו הנוסח המוזכר בטקסט. מלוא הטקסט בתורה הוא: 'ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה' אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיתנו כהיום הזה; וצדקה תהיה לנו'.

79 החומש השומרוני אינו מנוקד; קריאתו עוברת בעל פה מדור לדור. והבנת הטקסט תלויה גם בהגיית המילים. לזה מכוון מחברנו בדבריו.

וכשהוא יבין היטב, ידע שכל מילה בפסוקים אלה אינה מתאימה אלא לעולם הבא. ולהלן דבריו:

والنص الرابع ما ورد في سورة **الْأَزِين** وعيداً لأعداء الدين اللذين استولوا على أهله واستباحوا دماهم وأموالهم، إذ هو في هذا الباب ظاهر الدلالة جداً وهو كافي في الدلالة إذا اقتصر عليه غير محتاج إلى نص غيره يستدل به، فيجب إذ ذلك <أن > نورده نصاً بالعربية ليفهمه كل من يقف عليه ممن يفهم تفسير الشريعة بالعبراني، ومن لا يعرف فإن هذا النص نبيّن منه المراد على أفصح وجه بمعونة الله تعالى [ابن אלכת'אר, עמ' 64]

אלוהי אנשי האמונה שונה מאלילי הכופרים. הוא ממשיך או מדמה<sup>80</sup> את מעשיהם של הכופרים למעשי אנשי סדום ועמורה. מעשיהם של הכופרים אינם נשכחים והם רשומים ושמורים אצלו (אצל אלוהים) ליום שבו ייענש כל אדם על מעשיו בעולם הזה, כלומר יום הדין.

המחבר מכיר את הפרשנות של המלומדים השומרנים שקדמו לו. אומנם במקרה זה הוא לא מזכיר שמות של אחדים מהם, אלא מזכיר אותם באופן כללי. אין הוא מזכיר מלומד אחד אלא מלומדים בצורת רבים. אין אני יכול לקבוע במסמרות שהוא עצמאי בפירוש שלו, אך אוכל לומר בוודאות שאין פירושו העתקה מילולית מקודמו, המלומד אבו אלחסן הצורי (ראו לעיל 'השוואה מדגימה'). בנוסף, בראיות של פרשנות הדרש אבו אלחסן הצורי מציג שלושה טקסטים / פסוקים כראיות דרש, כאשר הפסוקים משירת האזינו הם הראיה השלישית.<sup>81</sup> לעומת זאת המחבר שלנו, אבו אלפרג' אבן אלכ'תאר, מציג ארבעה טקסטים / פסוקים כראיות דרש, כאשר הפסוקים משירת האזינו הם הראיה הרביעית, ועוד מחברנו מציג פסוקים נוספים לעומת אבו אלחסן אלצורי.

המחבר בפירושו משתמש במושגים מן הדת המוסלמית. כגון: 'دار الآخرة' (= העולם הבא), 'هذه الدار' (=העולם הזה), 'الدنيا' (= העולם הזה), 'أهل الثواب'

80 גם מ' סוקולוב מציין תופעה זו. ראו מ' סוקולוב, 'פרשנות שירת האזינו בעידן הגאונים', בתוך ח' בן-שמאי (עורך): חקרי עֶבֶר וְעֶרֶב: מוגשים ליהושע בלאו, ירושלים 1993, עמ' 403.

81 ראו ח' שחאדה, התרגום הערבי (לעיל הערה 1), חלק א, עמ' 39–42.

(= אנשי התגמול), 'דאר התקליף' (= עולם המצוות), 'דאר אל-ג'זא' (= עולם התגמול).<sup>82</sup>

ייחודה של שירת 'האזינו' ועוצמתה עוררו את סקרנותם ומשכו את ליבם של פרשנים רבים: רבנים, קראים ושומרונים.<sup>83</sup> בקרב בני העדה השומרנית אנו למדים, שמלבד הפירוש הידוע של אבו אלחסן הצורי, קיים עוד פירוש של אבו אלפרג' אבן אלכת'אר. העובדה שקיימת פרשנות של רבנים ושל קראים לשירת 'האזינו' אין בה כדי להסיק שהמלומדים השומרניים העתיקו מהם. לעיתים אנו מוצאים דמיון בין הפירושים (במיוחד בפירוש של אבו אלחסן הצורי). דמיון זה אינו מחייב לטעון שהמלומדים השומרניים לקחו ממקורות מחוץ לעדתם. דמיון זה הוא תוצאה של תוכן השירה גופה.<sup>84</sup> העובדה שהמחבר משתמש במושגים מן הדת האסלאמית, כפי שגם אבו אלחסן הצורי עשה,<sup>85</sup> אינה מחייבת אותנו לטעון שהוא לקח מן התרבות המוסלמית. שימוש זה הוא פועל יוצא לדיבור של בני העדה בלשון הערבית ותוצאה של המגע בין שתי התרבויות.

#### אחרית דבר

מכל האמור לעיל נמצינו למדים: שהמלומד אבו אלפרג' אבן אלכת'אר המכונה 'נפיס אלדין' (יקר הדת), 'שמס אלחכמאא' (שמש החכמים) חי ופעל בסוף המאה השלוש עשרה ותחילת המאה הארבע עשרה. בספרו 'שרח אם בחקותי' הוא מנסה, בין היתר, להביא ראיות לקיומו של העולם הבא / יום הדין. הוא מביא ראיות שכליות וגם ארבע ראיות טקסטואליות מן התורה. הראיה הרביעית היא הפסוקים 31–43 של פרשת 'האזינו' (דברים לב). הוא מציג בספרו את הפסוקים האלה בעברית ומתרגם אותם לערבית, אין הוא מסתפק בתרגום, אלא הוא מביא גם את פירושו בערבית. הפירוש שהוא מציג מלמד שהוא הכיר

82 וכן אבו אלחסן הצורי. ראו ח' שחאדה (שם), חלק א, עמ' 37–38. ראו גם מ' סוקולוב, פרשנות שירת האזינו (לעיל הערה 80), עמ' 400, והערה 27 שם.

83 על פירושים רבניים וקראים לחלקים משירת 'האזינו' ראו מ' סוקולוב (שם), עמ' 397–414.

84 וזוהי גם דעתו של א"ש הלקין בהתייחסו לפרשנות של אבו אלחסן הצורי, ראו א"ש הלקין, מן הפרשנות השומרנית (לעיל הערה 5), עמ' 209.

85 ראו הערה 80 לעיל.

היטב את הספרות המצויה בקרב המלומדים בני עדתו בנושא זה ואף נעזר בה, אך אין פירושו בבחינת העתקה מילולית מקודמו המלומד, אבו אלחסן הצורי. האחרון מביא שלוש ראיות לקיומו של יום הדין, כאשר הראיה השלישית היא 'שירת האזינו', ואילו אבן אלכת'אר מביא ארבע ראיות, כאשר 'שירת האזינו' היא הראיה הרביעית. כמו כן יש הבדל בפסוקים הנוספים שכל אחד משני המלומדים הללו מציג כטקסטים המוכיחים את קיומו של יום הדין. יתרה מזו, מצויים הבדלים במילים ובסגנון הכתיבה בינו ובין אבו אלחסן אלצורי.

עד כה הכרנו את פירוש 'שירת האזינו' של אבו אלחסן הצורי על פי מהדורתו של הלקין והלקוחה מספר אלטבאח', ועל פי דבריו של שחאדה, המתייחס לפירוש של שלושה עשר הפסוקים, הלקוח מספר 'אלמעאד'. הוצאת הפירוש של אותה פרשה, ולו רק שלושה עשר הפסוקים של 'האזינו' (דברים לב 31–43) של אבו אלפרג' אבן אלכת'אר, יש בה ברכה ותרומה להבנת הפסוקים הללו, כפי שהם באים לידי ביטוי בפירושיהם של שני מלומדים בני העדה השומרנית. זוהי עוד הוכחה שבקרב המלומדים השומרונים התקיימה פרשנות של דרש בנושא זה ולא רק פרשנות פשט. אין לי ספק שתחום מחקר הפרשנות השומרנית בפרט ופרשנות המקרא בכלל מועשרים מאוד.

פרופ' עלי ותד, החוג ללשון וספרות עברית, המכללה האקדמית בית ברל  
aliwated@beitberl.ac.il



## תוספות רמב"ן לפירושו לתורה בעקבות ויכוח ברצלונה

### מרים סקלרץ

#### פתח דבר

את המהדורה הראשונה של פירושו לתורה חיבר רמב"ן ככל הנראה בשני העשורים האחרונים לשהותו בספרד.<sup>1</sup> לאחר עלייתו לארץ ישראל (1266 או 1267)<sup>2</sup> הוסיף רמב"ן כשלוש מאות תוספות לפירושו. אלו מובאות במחקרם המקיף של יוסף עופר ויהונתן יעקבס, ש'עיקרו [...] הוא הדיונים הפרשניים בכל קטעי התוספת במטרה לבאר את מניעיו של רמב"ן בעת שתיקן את דבריו.<sup>3</sup>

רק לעיתים רחוקות הצהיר רמב"ן בצורה מפורשת על אודות המניע לכתיבת התוספת. הכרזתו המפורסמת ביותר באה בעקבות היחשפותו לנתונים חדשים בנוגע למקומו של קבר רחל: 'זה כתבתי תחלה, ועכשו שזכיתי ובאתי לירושלם, שבח לאל הטוב והמטיב, ראיתי בעיני שאין ממצבת רחל לבית לחם אפילו מיל [...] וכן ראיתי שאין הקבורה ברמה, ולא קרוב לה' (רמב"ן לבראשית לה 16).<sup>4</sup> אך על פי רוב, קבעו עופר ויעקבס את המניע לכתיבת התוספת על פי עיון מדויק בתוכנה. מחקרם העלה שכחמישית מן התוספות יכלו להתווסף על ידי רמב"ן רק בהגיעו ארצה, שכן נכתבו בעקבות גילוי נתוני ראליה חדשים

\* תודתי נתונה לפרופ' יהונתן יעקבס שקרא טיוטה מוקדמת של המאמר והעירני הערות חשובות, ולרשות המחקר של האקדמית חמדת על תמיכתה הנדיבה.

1 ע' ישראל, ר' משה בן נחמן: ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תש"ף, עמ' 121–122.

2 ישראלי (שם), עמ' 319.

3 י' עופר וי' יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים

תשע"ג, עמ' 609.

4 עופר ויעקבס (שם), עמ' 43.

או מקורות ספרותיים חדשים שלא היו לפניו בארץ הולדתו. בעוד כחמישית מן התוספות מובאים מקורות מחיבורים שהיו בידי רמב"ן בספרד, אך הוא לא הזכירם במהדורה הראשונה של פירושו. בכעשרים תוספות מוצגות דוגמאות נוספות לכלל לשוני או פרשני שגילה רמב"ן או לתופעה שאותה תיאר כבר במהדורה הראשונה. בשמונה מקרים מבאר רמב"ן פרשה מהנביאים תוך כדי דיון בפרשה מהתורה. כשלא אפשר היה לזהות את אחד מהגורמים המרכזיים שצוינו לעיל, הניחו החוקרים הנ"ל שעיון מחדש בפירושו הביא את רמב"ן לערוך שינויים בנוסחו הקודם.<sup>5</sup>

רמב"ן עלה ארצה שנים אחדות לאחר השתתפותו בוויכוח ברצלונה בקיץ 1263. במסגרת ויכוח זה (בקיץ 1263) הוא זומן לארמון המלך יעקב הראשון כדי להשיב לטענותיו של נזיר דומיניקני, היהודי המומר פאבלו כריסטיאני. הויכוח הזה התנהל במעמד המלך וראשי המסדרים המנדיקנטים. בתום הוויכוח העניק המלך לרמב"ן תשורה של שלוש מאות דינר על אופן ההצגה הנאה של דבריו; אך לאחר שהעלה רמב"ן על הכתב את גרסתו למהלך הוויכוח, תבעו אנשי הכמורה מן המלך להעמידו לדין בשל ביזוי הנצרות. על רמב"ן נגזרו שנתיים גירוש, ואף שגזר הדין לא יצא לפועל, נראה שאירועים אלו הובילו לעזיבתו את ספרד ולעלייתו ארצה.<sup>6</sup>

ב'ספר הויכוח' שחיבר רמב"ן, הוא מצטייר כעומד בגאון מול טענותיהם של אנשי הכמורה והמלך.<sup>7</sup> על כן שימש חיבור זה במשך שנים רבות מקור השראה ליהודים בוויכוחיהם עם הנוצרים.<sup>8</sup> לעומת זאת, התעודה הלטינית הרשמית מדווחת על ביזיונות והשפלות (ממשיות או בדיוניות) שספג רמב"ן במהלך הוויכוח.<sup>9</sup> מעשיו של רמב"ן גם הוקעו בלשון חריפה באיגרת (1266–1267)

5 עופר ויעקבס (שם), עמ' 42–55, 609–610.

6 ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 319–320, ושם ספרות ענפה.

7 'ספר הויכוח', כתבי רמב"ן א, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג, עמ' שג–שכ.

8 י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית<sup>2</sup>, תל אביב תשי"ט, עמ' 338; א' לימור, ויכוח מאיורקה 1286, מהדורה ביקורתית ומבוא, ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' 53–54; ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 362.

9 א' לימור, בין יהודים לנוצרים ג, תל אביב תשנ"ג, עמ' 199–201. רוברט חזן רואה בתעודה הלטינית את הגרסה המהימנה יותר, אך ברגר וישראלי מעדיפים את זו של רמב"ן. ראו: R. Chazan, *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath*, Berkeley, University of California 1992, pp. 94–98, 135–138; D. Berger, 'Robert

ששיגר האפיפיור קלמנס הרביעי לנוכח 'עזות המצח הבולטת של זה, אשר נאמר עליו כי חיבר ספר על אודות הויכוח [...] בספר זה מובאים שקרים רבים, והוא, להפצת הטעויות שבו, הכפילו בעותקים רבים ושלחו לאזורים שונים'. בדברים אלו ביקש האפיפיור ללחוץ על המלך להסיר לאלתר את האיום שבפועלו של רמב"ן: למען ישועת נשמתו נקרא המלך בדחיפות לטפל בעניין זה.<sup>10</sup> חוויות קשות אלו הותירו בוודאי את רישומן בנפשו של רמב"ן, ולא מן הנמנע שבאו לידי ביטוי ביצירתו הספרותית.<sup>11</sup>

רמב"ן ייעד את פירושו 'להניח דעת התלמידים יעפי הגלות והצרות',<sup>12</sup> ובעודו בספרד דאג לשלב במהלכו דברי חיזוק ועידוד לעמו השרוי בגלות אָדום.<sup>13</sup> לאחר סידור דבריו בוויכוח ברצלונה וההתמודדות שבאו בעקבותיהם, סביר שגם אלו יגויסו לביצור קהל הקוראים. אכן תוספות אחדות מוסברות היטב על רקע האירועים שהתרגשו על רמב"ן בשנותיו האחרונות בספרד. כפי שנראה, מלבד השתקפות היסטורית-ביוגרפית של הפרשן בתוספות אלו, יש בהדים מהתנצחותו הדתית לחזק את 'התלמידים יעפי הגלות והצרות'.

Chazan, *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath*, *AJS Review* 20 (1995), pp. 379–388; ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 286–287 והספרות שם.

שתי הגרסאות ישמשו אותנו על מנת לשקף את טענותיהם של שני הצדדים.

Denifle, 'Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263', *Historisches Jahrbuch* 8 (1887), pp. 225–244 (243) תרגום עברי של לימור (לעיל הערה 9), עמ' 146.

באיגרות ששלח מארץ ישראל ובדרשה לראש השנה שנשא בפני קהילתו בעכו ביטא רמב"ן את צער הפרידה מבני משפחתו שנותרו בספרד. ראו: כתבי רמב"ן (לעיל הערה 7), עמ' שסח, שעא, רנא.

הקדמה לפירושו לתורה. כל הציטוטים מפרשנות ימה"ב לקוחים מאתר 'מקראות גדולות הכתר' של אוניברסיטת בר אילן, בראשות מ' כהן. הציטוטים של תוספות רמב"ן הם על פי ספרם של עופר ויעקבס (לעיל הערה 3).

דוגמאות לכך מובאות אצל ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 294–295 ושם ספרות. ראו גם: M. Sklarz, 'Jacob as "the Prophet" in Nahmanides' Commentary', *Journal of Jewish Studies* 73,1 (2022), pp. 89–104

1. נימה אוטוביוגרפית

1.1. רישומים מהשתתפות בוויכוח דתי

א. מרשימת התוספות ניכר, שלפירושו לבראשית יא 28 הוסיף רמב"ן את כמות התוספות הגדולה ביותר.<sup>14</sup> בפירוש ארוך זה מוצא רמב"ן תימוכים לאמיתתה של מסורת חז"ל (בראשית רבה לח, יג, תיאודור ואלבק, עמ' 361–364) על אודות הפולמוס הדתי שניהל אברהם עם המלך נמרוד. על פי המדרש, בשיא הוויכוח השליך המלך את אברהם לכבשן האש ('אור כשדים'), וממנו הוא ניצל בדרך נס.

מסורת זו שימשה את רמב"ן בוויכוח ברצלונה. פבלו כריסטיאני ביקש לבסס את משיחיותו של ישו על מדרש חז"ל לספר ישעיהו: 'הנה החכמים שלהם אמרו במשיח שהוא נכבד מהמלאכים, ואי אפשר להיות אלא בישו [שלהם] שהוא (המשיח ו)האלוה בעצמו, והביא מה שאמרו בהגדה: ירום ונשא וגבה מאד (ישעיהו נב יג), ירום מאברהם, ונשא ממשה, וגבה ממלאכי השרת'.<sup>15</sup> בתגובה, הציע רמב"ן ביאור אחר למדרש, בהסתמך על מסורת חז"ל בדבר התנצחותו של אברהם באור כשדים: 'אבל הכוונה לבעל ההגדה הזאת במשיח לומר, כי אברהם (אבינו ע"ה) גייר גוים והיה דורש לאומות אמונתו של הב"ה, וחלק על נמרוד ולא פחד ממנו'.<sup>16</sup> תיאור זה של אברהם ש'חלק' על המלך 'ולא פחד ממנו', המושמע מפי רמב"ן בעומדו בפני המלך, משמש בבואה לדמותו שלו, המתפלמס במאה השלוש עשרה.<sup>17</sup> גם את משה תיאר רמב"ן כמתמודד

14 עופר ויעקבס (לעיל הערה 3), עמ' 121–130.

15 כתבי רמב"ן (לעיל הערה 7), עמ' שיא. הנבואה בישיעה נב 13 – יג 12 היא אחת הנבואות המרכזיות המבשרת, לטענת הנוצרים, את בואו של ישו. בעקבות הוויכוח חיבר רמב"ן, בנוסף ל'ספר הויכוח', גם פירוש רציף לנבואה זו, מה שלא עשה לשאר פרקי הנביאים. ראו: כתבי רמב"ן (שם), עמ' שכא–שכו. בתקופה זו תקפו הנוצרים את היהודים גם מתוך הספרות הרבנית. ראו: ע' פונקנשטיין, 'התמורות בוויכוח הדת שבין היהודים לנוצרים במאה הי"ב', ציון, לג (תשכ"ח), עמ' 125–144.

16 כתבי רמב"ן (שם), עמ' שיב. על רמב"ן כפרשן המדרש ראו: מ' סקלרין, 'רמב"ן כפרשן האגדה במהלך פירושו לתורה', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כג (תשע"ד), עמ' 243–262. על פרשנות האגדה של ראב"ע ורמב"ן בהקשר פולמוסי ראו: הנ"ל, 'התמודדות עם הפער בין פשט לדרש – רמב"ן בעקבות ראב"ע', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כב (תשע"ג), עמ' 189–222 (במיוחד עמ' 193–194).

17 המוניטין שצבר רמב"ן בתחום הפולמוס הביין-דתי עולה מדברי התעודה הלטינית. שם נאמר שהיהודים ביקשו שדווקא רמב"ן ייצג אותם משום שידעו שלו היכולת להתווכח

בגבורה עם המלך החזק בזמנו, ובעל כורחו גואל את עמו משעבודו. תיאור זה סלל את הדרך לתיאור פועלו של המשיח העתידי שיעלה על אלו של אברהם ושל משה.

כמו בוויכוח, גם בפירושו לבראשית יא 28 כורך רמב"ן את התנצחותם הדתית של אברהם ומשה יחדיו ומשווה ביניהם.<sup>18</sup> באחת התוספות לפירוש זה נדרש רמב"ן לשאלה מדוע הנס שנעשה לאברהם אינו נזכר במפורש בתורה: 'מפני זה עוד לא הזכיר הכתוב הנס הזה, כי היה צריך להזכיר דברי החולקים עליו כאשר הזכיר דברי חרטומי מצרים, ולא נתבאר דברי אברהם עמהם כאשר נתבאר דברי משה רבנו בסוף'. בתוספת זו טען רמב"ן, שבעוד הוויכוח הדתי מול החרטומים הוכרע בצורה ברורה לטובתו של משה,<sup>19</sup> הפולמוס שניהל

ולהגן על דתם (לימור [לעיל הערה 9], עמ' 199). קודם הוויכוח כבר הספיק רמב"ן לחבר את חיבורו הפולמוסי 'ספר הגאולה' במטרה לעודד את היהודים בדבר הגאולה העתידיה, כתריס לטענות הנוצרים שהמשיח כבר בא (כתבי הרמב"ן [לעיל הערה 7], עמ' רסו–רצה; ישראלי [לעיל הערה 1], עמ' 291). גם בדרשתו 'תורת ה' תמימה' שכנראה נכתבה כעשרים שנה לפני הוויכוח (ע' ישראלי, 'מדרשת 'תורת ה' תמימה" לפירוש התורה: אבני דרך ביצירתו של הרמב"ן', תרביץ פג (תשע"ה), עמ' 163–195), העיד רמב"ן שהוא מצוי בוויכוח בין־דתי יום יומי עם שכניו הנוצרים בנוגע לתורת השילוש (כתבי רמב"ן [שם], עמ' קנה).

18 במהדורה הראשונה של פירושו נדרש רמב"ן לשאלה מדוע ההיבט הניסי של יציאת אברהם מאור כשדים נעדר מן המסורת החיצונית של 'ספר עבודת האכרים המצרים'. הוא מבאר זאת בהשוואת פולמוסיהם של אברהם ומשה: 'אבל הגוים ההם לא הזכירו זה בספרם, לפי שהם חולקים על דעתו, והיו חושבים בנסו שהוא ממעשה הכשפים, כענין משה רבנו עם המצרים בתחלת מעשיו'. דהיינו, בדומה למופתים הראשונים של משה במצרים, גם קורותיו של אברהם באור כשדים נתפסו כמעשי להטוטים ולא כנס אלוהי.

19 כבר במהדורה הראשונה של פירושו לספר שמות, עיצב רמב"ן את פועלו של משה בהוצאת ישראל ממצרים כהתנצחות אמונית דתית שהתקיימה בינו ובין חרטומי פרעה. בשלב מוקדם מאוד במכות מצרים הצביע רמב"ן על הכרעה חד־משמעית לטובתו של משה. בעקבותיה, הצד המפסיד מסתגר בביתו, נכלם וחפוי ראש, וכבר לא נקרא לבוא אל המלך (רמב"ן לשמות ח 15; ט 11). עיצוב דמותם של החרטומים המוכנעים והמוסרים מעם המלך מהדהד את תיאורו הנלעג של רמב"ן המובך והנמלט מפני המלך בתעודה הלטינית: 'וכן, מכיוון שלא היה מסוגל לענות והיה לעתים קרובות נתון במבוכה בפומבי [...]. וכן, לאחר שהבטיח לפני האדון המלך ורבים אחרים, שיהיה נכון להשיב לפני אנשים מעטים על אודות אמנותו ותורתו, ברח והסתלק בסתר, בשעה שהאדון המלך שהה מחוץ לעיר. ומכאן גלוי וברור שלא העז ואף לא היה יכול להגן על אמנותו השגויה' (לימור [לעיל הערה 9], עמ' 201).

אברהם לא הגיע לכלל הכרעה חד־משמעית, ועל כן הטענות של בעלי הוויכוח לא הובאו בתורה. מישל לויין כבר ראתה בקטע זה (שלימים התברר כתוספת מאוחרת) השתקפות של ניסיונו האישי של רמב"ן בפולמוס היהודי־הנוצרי.<sup>20</sup> ב. כאמור, לצד אברהם, גם להתנצחותו של משה עם פרעה נדרש רמב"ן בוויכוח: 'ומשה עשה יותר ממנו, שעמד בשפלותו כנגד פרעה המלך הגדול והרשע, ולא נשא לו פנים במכות גדולות שהכהו, והוציא ישראל מידו'. זו משמשת דגם לעימות העתידי בין המשיח לאפיפיור ומלכי האומות: 'המשיח יעשה יותר מכלם [...] ויבא ויצווה לאפיפיור ולכל מלכי העמים בשם האל, שלח עמי ויעבדני. ויעשה בהם אותות ומופתים גדולים ורבים ולא יירא מהם כלל, והוא יעמוד בעירם רומא עד שיחריב אותה'.<sup>21</sup> גם ויכוח זה בין משה לפרעה זוכה לפיתוח בתוספות לפירוש רמב"ן. במהדורה הראשונה של הפירוש לספר שמות, דן רמב"ן בפנייתו של פרעה למשה ולאחרן בלשון רבים בבקשו 'העתירו לה' אלהיכם' (שמות י 17), למרות הצהרתו המפורשת של משה שהוא לבדו מתפלל אל ה' (שמות ח 5, 25; ט 29). רמב"ן הסביר את התנהגותו של פרעה, כשכלל את אהרן עם משה, כ'דרך מוסר' (רמב"ן לשמות י 17). בהגיעו

M.J. Levine, *Nahmanides on Genesis: The Art of Biblical Portraiture* (BJS 350), 20 Providence, RI 2009, p. 189 n. 43. ייתכן שהיחס המשפיל שסבל רמב"ן כמתפלמס: 'ורבים [...] הטיחו בו עלבונות' (לימור [לעיל הערה 9], עמ' 201), משתקף כבר במהדורה הראשונה של פירושו בתיאור הגידופים שהופנו לעבר אברהם באור כשדים, אף שהקללות המוזכרות בפשוטו של מקרא (בראשית יב 3) מכוונות לסביבתו העתידי של אברהם בארץ כנען: 'כאשר עשו עמו באור כשדים, שהיו מבזים ומקללים אותו' (רמב"ן לבראשית יב 2–3; וראו גם רמב"ם, מורה נבוכים, ג, כט). בסיכום לתוספות לבראשית יא 28 כתבו עופר ויעקבס (לעיל הערה 3, עמ' 130), ש'באופן כללי, עיון בפירוש זה מעורר הרגשה שרמב"ן עיבד שוב את הפירוש הזה בבואו לארץ, ואפשר שלימד אותו לתלמידיו בארץ ישראל. תוך כדי כך הוסיף בו כמה וכמה תוספות שביארו והוכיחו את שיטתו התומכת בפירוש חז"ל'. אומנם באחת התוספות (שם, עמ' 122) הזכיר רמב"ן דיון שניהל עם תלמידים מארם נהריים בנוגע למקום מוצאו של אברהם. אך המקום המרכזי שפולמוסו הדתי של אברהם תופס בפירוש רמב"ן (ראו: ר' בן מאיר, 'אברהם בהגותו של הרמב"ן', בתוך: מ' חלמיש [עורך], אברהם אבי המאמינים, רמת גן, 2002, עמ' 155–166 [במיוחד עמ' 161]; לויין [לעיל הערה 19], עמ' 186–190), משקף היטב את תפקידו המשמעותי של רמב"ן בפולמוס הבין־דתי בימיו. ראו גם: י' אונא, רבי משה בן נחמן חייו ופעולתו, ירושלים תשל"ו, עמ' 89; מ' סקלרץ, 'השלכת אברם לכבשן האש בכתביהם של רמב"ן – בין פרשנות, שירה ודרשה', אורשת ג (תשע"ב), עמ' 23–33.

21 כתבי רמב"ן, [לעיל הערה 7], עמ' שיב.

ארצה נתן רמב"ן את דעתו לא רק לגיבוני המלך במסגרת העימות עם משה, אלא גם להתנהלותו של משה המתפלמס עם המלך בארמונו. על השאלה מדוע בחר משה להתנסח בלשון יחיד בדברו בפני המלך ולא נהג גם הוא 'דרך מוסר' עם אהרן, השיב רמב"ן בהכרזה: 'כי לא ידבר משה בזה לשון רבים, שלא יוציא שקר מפיו'.<sup>22</sup> עופר ויעקבס לא עמדו על המניע לכתיבת תוספת זו, אך הקפדתו של משה לומר רק אמת בעימות עם המלך מוארת היטב על רקע האשמות שהוטחו ברמב"ן בעומדו בפני המלך ואנשיו: 'ובעניין זה הוכח בפומבי כשקרן על ידי האח הנזכר [פטרסוס] ועל ידי טובי העיר. מכאן היה גלוי וברור שהוא ניסה להתחמק מן הוויכוח באמצעות שקרים'.<sup>23</sup>

### 1.2. הדים לגזירת הגירוש

ג. בבואו ארצה, נדרש רמב"ן לשאלה הפרשנית, מדוע ציווה יוסף בהתוודעו אל אחיו, להסיר את כל הנוכחים מעליו. רמב"ן תולה זאת בחשש מתגובת המצרים אם תתגלה התנהגותם הבוגדנית של אחיו כשמכרוהו לעבד. הדברים ששם רמב"ן בפי המצרים בתוספת שכתב, נראים כאילו הועתקו מיומנו האישי בעקבות הוויכוח בארמון המלך: 'והטעם בהוצאה שהוציאם משם, שלא ישמעו בהזכירו להם המכירה, כי תהיה להם, גם אליו, למכשול, שיאמרו עבדי פרעה ומצרים: אלה "אנשי בוגדות" (צפניה ג, ד), לא יגורו בארצינו ולא ידרכו בארמנותינו (ע"פ מיכה ה, ד); באחיהם גם באביהם בגדו, מה יעשו במלך ובעמו? וגם ביוסף לא יאמינו עוד' (רמב"ן לבראשית מה 1–2). רמב"ן, שגורש בעקבות לחץ שהפעילו אנשי הכמורה על המלך, כי ראו בהתנהלותו בגידה ואיום על סדרי הממלכה הנוצרית, מפרש, שאף יוסף חשש מפקודת גירוש למשפחתו אם תיחשף התנהלותם הבוגדנית של אחיו, מאחר שהיא תהווה איום על הממלכה המצרית.

בניסיונם לעמוד על המניע לתוספת זו הציעו עופר ויעקבס, ש'ייתכן שפירוש זה נכתב בהשפעת פירושו של ר"י בכור שור, המציע כמה הסברים להוצאת הניצבים, והאחרון: "מפני שבועתו, שנשבע שלא יגלה לשום אדם מכירתו".<sup>24</sup> אך ניכר שרמב"ן כאן אינו דן כלל בנאמנותו של יוסף לשבועה

22 עופר ויעקבס (לעיל הערה 3), עמ' 306–307.

23 לימור (לעיל הערה 9), עמ' 201.

24 עופר ויעקבס (לעיל הערה 3), עמ' 271–272.

שנשבע לאחיו אלא לנאמנותו למלך ולעמו. על כן סביר יותר שהתוספת נכתבה בהשראת המשפט שערך המלך בלחץ אנשי הכמורה, ובעקבותיו נגזר על רמב"ן הגירוש מארצו.

ד. ייתכן שהשינוי לרעה שחל בהתנהגותו של המלך כלפי רמב"ן, כשנאלץ לגזור עליו גירוש מארצו, מוצא את ביטויו בתמורה ביחס פוטיפר ליוסף. במהדורה הראשונה של פירוש רמב"ן פוטיפר מתואר כ'אוהב' את יוסף (רמב"ן לבראשית לט 19) ואילו בתוספת שכתב הוא 'שנא אותו' (רמב"ן לבראשית מ 7). גם באיגרת ששלח רמב"ן מארץ ישראל לבנו החצרן הוא הזהירו: 'ודע כי הראשונים השוו המלך והאש',<sup>25</sup> כשכוונתו כנראה לדברי שלמה אבן גבירול: 'נמשל המלך כאש, אם תרחק ממנו תצטרך אליו, ואם תקרב אליו ישרפך'.<sup>26</sup> עופר ויעקבס מציעים לתלות את הפער בין מהדורות הפירוש על אודות יחסי פוטיפר ויוסף בשכחת רמב"ן את אשר כתב במהדורה קמא, או לחלופין בהצגת נקודות מבט שונות – תחילה את זו של אדוניו ובתוספת את מחשבתו של יוסף.<sup>27</sup>

ה. פקודת הגירוש הוטלה על רמב"ן בשל הפרת הבטחתו בראשית הוויכוח, שלא יבזה את קודשי הנצרות.<sup>28</sup> גזר הדין עמד בניגוד חריף למענק הכספי שהוענק לו מאת המלך על אופן ההצגה הנאה של דבריו במהלך הוויכוח. הד למתח זה, שבין המענק המלכותי ובין הגירוש מן הממלכה, עולה מפירוש מקורי שהוסיף רמב"ן לאחר עלייתו ארצה. העושר הרב שעזמו עלה אברהם ממצרים משמש אקספוזיציה למריבה שפרצה בין רועי לוט ובין רועי אברהם

25 כתבי רמב"ן (לעיל הערה 7), עמ' שע. על איגרת זו של רמב"ן ראו ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 328–329. על השתקפות יחסיהם של רמב"ן והמלך יעקב הראשון בפירושו לבראשית ראו: H.J. Hames, "‘Fear God, my son, and king’: Relations between Nahmanides and King Jaime I at the Barcelona Disputation", *Hispania Judaica Bulletin* 10 (2014) pp. 5–19. על השתקפות יחס השלטון לקהילה היהודית בפירושו לחומש שמות ראו: ח' מאק, 'בעיניו של רמב"ן: דמותו של פרעה מלך מצרים ומעמד היהודים בממלכת ארגון-קטלוגניה', ספונות ז, כב (תשנ"ט), עמ' 33–47.

26 ר' שלמה אבן גבירול, מבחר הפנינים, ברלין תרפ"ז, עמ' 18.

27 עופר ויעקבס (לעיל הערה 3), עמ' 256. בתוספות רמב"ן גם ניכרת המגמה להעצים את שנאתו של עשו, סמל הנצרות, ליעקב. אציג מגמה זו בהרחבה במחקר נפרד המוקדש לדרכי העיצוב של רמב"ן לדמותו של עשו.

28 כתבי רמב"ן (לעיל הערה 7), עמ' שג.



(בראשית יג 1). אך נראה שרמב"ן מעניק לתיאור זה גוון אוטוביוגרפי. בדומה לרמב"ן, גם בסבך האירועים שאליו נקלע אברהם נוצרה מתיחות בין המענק שניתן לאברהם מאת המלך ובין האשמתו בהונאה שהובילה לשליחתו מן הארץ. ניגוד זה מובלט בתוספת של רמב"ן: 'וטעם הוא ואשתו וכל אשר לו – להודיע שלא גזלו ממנו דבר מכל המתנות הגדולות שנתנו לו בעבור שרה שתהיה למלך, ולא אמרו "רמיתנו, ומתנה בטעות היא"; וזה ממעשה הנס' (רמב"ן לבראשית יג 1).<sup>29</sup> עופר ויעקבס רואים בתוספת זו הרחבה לפירוש רד"ק: 'ויעל. וכל אשר לו – שלא נפקד ממנו דבר'.<sup>30</sup> אלא שניכר הדגש בפירוש רמב"ן על הקונפליקט שנוצר בין המענק הניתן בראשונה ובין המעילה באמון שהתגלתה באחרונה. פירוש זה מהדהד היטב את המורכבות שחוזה הפרשן, ועם זאת נושא עימו בשורה על אודות ההשגחה האלוהית המלווה את אנשי אמונו.

1. בתוספות הרמב"ן ניכרת מגמה להעצים את מעמדו של אברהם בקרב מלכי הארץ ובקרב תושביה הנוכריים. מרדכי סבתו היה הראשון שעמד על מגמה זו ובעקבותיו גם עופר ויעקבס העירו על אודותיה בספרם.<sup>31</sup> דגש זה בא לידי ביטוי בשלוש תוספות שונות: רמב"ן הוסיף נימוק לקליטתו של לוט בקרב תושבי סדום: 'או שקבלוהו לכבוד אברהם' (רמב"ן לבראשית יט 5); הוא עמד על התואר הייחודי שהעניקו בני חת לאברהם: 'והיחיד וכל העם היו קוראים לו אדני, והוא לא אמר להם כן, שהיה שר וגדול' (רמב"ן לבראשית כג 19). בתוספת שלישית תלה רמב"ן את יראת המלך מיצחק במעמדו הרם, בדומה לאביו: 'איתכן שהיה אברהם גדול מאד ורב כח [...] וכמעשה אבות עשו בנים, כי היה יצחק גדול כאביו, ופחד המלך פן ילחם בו בגרשו אותו מארצו' (רמב"ן לבראשית כו 29). נראה שאף מתוספות אלו נשמעים הדוויכוח ותוצאותיו המרות. כמו רמב"ן, גם אברהם ויצחק גורשו ממקום מושבם ואף סבלו מכך שהמלך חשש כי במעמדם הרם יסבו נזק לממלכתו. כמו כן הדגשת הכינוי הנכבד, שבו הוכתר אברהם במשא ומתן עם הנוכרים, משמשת בבואה לדין ודברים בוויכוח ברצלונה, בדבר זכאותו של רמב"ן לתואר הכבוד 'מגיסטר',

29 עופר ויעקבס (לעיל הערה 3), עמ' 142.

30 רד"ק לבראשית יג 1.

31 מ' סבתו, 'הוספות רמב"ן לפירושו לתורה', מגדים, מב (תשס"ה), עמ' 61–124 (במיוחד עמ' 81, 83, 85–86); עופר ויעקבס (לעיל הערה 3), עמ' 165, 188, 199–200.

שלטענת הנוצרים יוחד רק להם.<sup>32</sup> מלבד שיקוף ביוגרפי של הפרשן, הדגשת מעמדם של האבות בקרב הגויים מבצרת את העמידה היהודית מול האומות.

## 2. חיזוק טיעונים שעלו בפולמוס

### 2.1. 'לא יסור שבט מיהודה'

ז. גם פירוש רמב"ן לברכת יעקב 'לא יסור שבט מיהודה [...] עד כי יבוא שילה' (בראשית מט 10) בולט בכמות הגדולה של תוספות שנוספו לו.<sup>33</sup> פסוק זה הוא אחד המגויסים ביותר על ידי הנוצרים כדי להוכיח שהמשיח כבר בא בדמותו של ישו.<sup>34</sup> פסוק זה הוא גם הראשון שהעלה יריבו של רמב"ן בוויכוח בברצלונה, להוכחת טענתו שהמשיח כבר בא: 'התחיל ואמר: הנה הכתוב אומר לא יסור שבט מיהודה וגו' עד כי יבא שילה, שהוא המשיח. הרי שהנביא אומר כי לעולם יהיה ליהודה כח עד המשיח היוצא ממנו. ואם כן היום שאין לכם לא שבט אחד ולא מחוקק (אחד) כבר בא המשיח שהוא מזרעו, ולו הממשלה'.<sup>35</sup> דהיינו, יריבו של רמב"ן ביקש להוכיח את ביאתו זה מכבר של המשיח-ישו, מן העובדה שבזמן הגלות השלטון כבר סר משבט יהודה.

רמב"ן התמודד עם טיעונו של פבלו כריסטיאני באמצעות פרשנות חלופית לפסוק: 'עניתי ואמרת: אין כונת הנביא לומר שלא תהיה ממלכת יהודה בטלה כלל בשום זמן, אלא אמר שלא תסור ותפסיק לגמרי ממנו. והכונה שכל זמן שתהיה המלוכה לישראל, ליהודה היא ראויה. ואם תתבטל מלכותם מפני חטא, ליהודה תשוב'.<sup>36</sup> רמב"ן הפריך את טענותיו של יריבו בדבר גדיעת המלכות משושלת יהודה וביאת המשיח זה מכבר בדמותו של ישו, באמצעות דיוק מלשון 'יסור'. לשון זו מורה, לטענת רמב"ן, שאין הכוונה שהמלכות מבית יהודה תתמיד לאורך ההיסטוריה, אלא רק שבזמנים שתתקיים מלוכה בישראל היא תהיה בידי יהודה ולא ביד שבט אחר.

32 כתבי רמב"ן (לעיל הערה 7), עמ' שד-שה; לימור (לעיל הערה 9), עמ' 199. להבדלים שבין שתי הגרסאות בעניין זה ראו: ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 287 הערה 13.

33 עופר ויעקבס (לעיל הערה 3), עמ' 295-301.

34 A. Posnanski, *Schiloh: Ein Beitrag Zur Geschichte Der Messiaslehre*, Leipzig 1904

35 כתבי רמב"ן (לעיל הערה 7), עמ' שד.

36 שם.

ביאור זה של רמב"ן לברכת יהודה מופיע גם במהדורה הראשונה לפירושו לתורה (רמב"ן לבראשית מט 10) ומדברי רמב"ן בוויכוח מתברר אופיו הפולמוסי של הפירוש.<sup>37</sup> ריבוי התוספות לפירוש זה מעיד על תשומת הלב המיוחדת שהקדיש רמב"ן לסוגיה זו לאחר עלותו ארצה. התוספת העיקרית מתמודדת עם טיבה של מלכות שאול, שהוא משבט בנימין ולא משבט יהודה. רמב"ן מדייק דיוק נוסף מהלשון 'לא יסור': שהיא אינה שוללת משבט אחר מלכות הקודמת למלכות יהודה, אלא רק כזו שתקום לאחריה משמלכות יהודה כבר כוננה. תוספת זו נמנית אצל עופר ויעקבס כאחד משמונה מקרים שבהם ביאר רמב"ן פרשה מהנביאים תוך כדי דיון בפרשה מהתורה.<sup>38</sup> עם זאת, ברור שהתמודדות עם סוגיות מקראיות נוספות, הנוגעות בשאלת מלכותו הנצחית של יהודה, מחזקת את טיעונו הפולמוסי של רמב"ן ומבססת אותו. סביר להניח שבעקבות הדיון בנושא זה בוויכוח, נדרש אליו רמב"ן שנית בפירושו, וחדש בו תוספות רבות לחיזוק האמונה בביאתו העתידית של המשיח.

ח. תפיסת דמותו של יהודה כאבי המשיח מביאה את רמב"ן, כבר במהדורה הראשונה, לשלול אפשרות (ראו ראב"ע לבראשית מו 10; לח 2) שיהודה זורעו נשאו נשים כנעניות: 'כי חלילה שיהיה אדננו דוד ומשיח צדקנו, שיגלה לנו במהרה, מזרע כנען העבד המקוללו!' (רמב"ן לבראשית לח 2). במהדורה זו פירש רמב"ן, שבשונה משאר תושבי המקום, חותנו של יהודה לא היה 'כנעני' במוצאו, אלא 'סוחר' במקצועו. בבואו ארצה הוסיף רמב"ן הוכחה לכך: מנהג הכתוב לציין את שם האישה הנישאת (בראשית לח 6; כו 34) ואילו בנישואי יהודה, במקום שם אשתו, מובא שם אביה. לדברי רמב"ן, שינוי זה מורה

37 ב'ספר הגאולה' כותב רמב"ן במפורש על ברכתו של יהודה: 'והנה הכתוב הזה מן העתידות שבתורה, כי הוא על המשיח העתיד לבא' (כתבי הרמב"ן [לעיל הערה 7], עמ' רעו). ראו גם א' טויטו, 'ההתמודדות עם הנצרות בפירושו של רמב"ן לתורה', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כ (תש"ע), עמ' 137-166. טויטו (עמ' 139) גם מציע לבחון את הזיקה שבין תוכני הוויכוח בברצלונה ובין התוספות לפירוש רמב"ן.

38 'יתכן שמלבד הצורך העקרוני לברר את משמעות מלכות שאול, מוצא רמב"ן כאן הזדמנות לפרש פרשה נביאיים, כפי שהוא עושה במקרים רבים אחרים בתוספות' (עופר ויעקבס [לעיל הערה 3], עמ' 299). החוקרים הללו משערים שרמב"ן התכוון לחבר פירוש לספרי נביאים ראשונים, אך לעת זקנתו, כשדבר זה לא עלה בידו, הסתפק בשילוב דיונים מרכזיים מן הנביאים הראשונים במהלך פירושו לתורה (עופר ויעקבס [לעיל הערה 3], עמ' 55).

שיהודה בחר באשתו בשל ייחודו של אביה.<sup>39</sup> כבר העיר רד"ק על החלפת שם האישה בשם אביה: 'ולא נזכר שמה אלא שם אביה, ולא ידענו למה'. עופר ויעקבס מצייעים ש'וייתכן שעיון ברד"ק עורר את רמב"ן לכתוב את התוספת שלו'.<sup>40</sup> אך ניכר שרמב"ן מגייס את הערתו של רד"ק במטרה לטהר את מוצאו של המשיח.

ט. מגמתו של רמב"ן להסיר מיהודה, אבי המשיח, כל דופי ניכרת לאורך פירושו לבראשית פרק לח. מלבד מאמציו להרחיק ממשפחת יהודה נישואין לכנענית, רמב"ן דוחה את המשמעות הפשוטה של המקראות שיהודה ביקש לרמות את תמר (רמב"ן לבראשית לח 11).<sup>41</sup> הוא גם מבהיר בלשון נחרצת שאין לזהות את ה'פתיל' שנתן יהודה כמשכון לתמר עם מצוות הציצית: 'וחלילה שיקיים יהודה מצוות ציצית, ויזול בו לתת אותו בזונה!' (רמב"ן לבראשית לח 18).

בתוספת שכתב, סלל רמב"ן דרך נוספת וייחודית ללימוד זכות על אבי המשיח. בניגוד לקודמיו שראו בפרשת יהודה ותמר תוצאה מרה של מכירת יוסף,<sup>42</sup> רמב"ן, דרך פרשת יהודה ותמר, מסיר מיהודה כל רבב בעקבות המכירה. מן המסופר על בנו, 'זיהי ער בכור יהודה רע בעיני ה' וימתהו ה' (בראשית לח 7), דייק רמב"ן שער מת בעקבות עונו האישי ולא באשמת אביו במכירת יוסף: 'לא הזכיר הכתוב פשעו כאשר עשה באחיו, אבל אמר כי בחטאו מת (על פי במדבר כו 3), להודיע שלא היה זה בענש יהודה על מכירת יוסף, כי ההצלה עמדה על המכירה'. עופר ויעקבס אינם עומדים על המניע לכתיבת תוספת זו,<sup>43</sup> אך ניכר שהיא משתלבת היטב במגמתו של רמב"ן לעצב את יהודה כאבי המלוכה האידאלי והנצחי,<sup>44</sup> ובאמצעותו לעודד את הציפייה

39 עופר ויעקבס (שם), עמ' 251–252.

40 שם, עמ' 253.

41 הוא יוצא נגד פירוש רש"י שקבע: 'דוחה היה אותה בקש, שלא היה בדעתו להשיאה לו' (רש"י לבראשית לח 11).

42 רש"י לבראשית לח 1, 23; בכור שור לבראשית לח 1; ורד"ק לבראשית לח 1, 25 (לעומתם ראב"ע לבראשית לח 1 סבור שפרשת יהודה ותמר קדמה למכירת יוסף).

43 עופר ויעקבס (לעיל הערה 3), עמ' 253–254.

44 ראו: לוין (לעיל הערה 19), עמ' 378–383.

למשיח העתידי בקרב קוראיו. סוגיה מרכזית זו, כאמור, נידונה בראשית הוויכוח, וסביר שבעקבותיו נדרש אליה רמב"ן שנית בעלותו ארצה.

## 2.2. הפולמוס על הכהונה

י. פאבלו כריסטיאני ביקש לבסס את זהותו של ישו כמשיח על מזמור קי: 'לדוד מזמור נאם ה' לאדני שב לימיני [...] נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק'.<sup>45</sup> דמותו של מלכיצדק, הכהן המקראי הראשון (בראשית יד 18), נתפסת בנצרות כאבי הכהונה הנצחי המטרים את כהונתם של ישו והכנסייה. אלו, לטענתם, מחליפים את שושלת הכהונה משבט לוי.<sup>46</sup> משום חשיבותו התאולוגית, מזמור קי הוא המקור המקראי הנזכר ביותר בברית החדשה.<sup>47</sup> במהלך הוויכוח רמב"ן ביטל את דברי יריבו בטענה שדברי המזמור מכוונים לדוד המלך ולא לישו.<sup>48</sup> כבר במהדורה הראשונה של פירושו לתורה אפשר להבחין בפולמוס הסמוי של רמב"ן בנוגע לאבי הכהונה הנצחי; בפירושו הטיפולוגי לבראשית (יד 18–19) הוא מדיר את מלכיצדק ומתנותיו, ולאורך פירושו לחומשים האחרים הוא מאדיר את דמותו של אהרן.<sup>49</sup> בתוספת שכתב באשר להדלקת המנורה על ידי אהרן בולטת המגמה להדגיש את נצחיותה של שושלת הכהונה משבט לוי. המהדורה הראשונה של פירושו לבמדבר ח 2 פותחת במדרש (תנחומא, בהעלותך ה) המבאר את סמיכות הפרשיות של פרשת המנורה (במדבר ח 1–4) וחנכות הנשיאים הנזכרת לפניה (במדבר ז). לפי מדרש זה מצוות המנורה באה כדי לפייס את אהרן בשל היעדר שבטו מחנכות הנשיאים. בניגוד לרש"י שהבין את המדרש כמכוון למנורה שבמשכן,<sup>50</sup> בתוספת לפירושו מעניק רמב"ן למדרש זה פרשנות טיפולוגית

45 כתבי רמב"ן, (לעיל הערה 7), עמ' שיו.

46 J. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, Mass 1997, pp. 275–294

47 L.C. Allen, *Word Biblical Commentary, Psalms 101–150*, Nashville 2002, p. 118

48 כתבי רמב"ן (לעיל הערה 7), עמ' שיו. רמב"ן אימץ את גישת רד"ק בסוף פירושו למזמור קי המבוססת על דברי אביו, רבי יוסף קמחי, בספר הברית. ראו: א' תלמג', ספר הברית וויכוחי רד"ק עם הנצרות, ירושלים תשל"ד, עמ' 47–49.

49 M. Sklarz, 'The Holy One of the Lord: Aaron in Nahmanides' Commentary', *REJ* 178, 3–4 (2019), pp. 391–410

50 'חייך, שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות בקר וערב. לשון רבנו שלמה

הרומזות לנרות החנוכה של הכהונה בימי הבית השני: 'אבל ענין ההגדה הזו, לדרוש רמז מן הפרשה על חנוכה של נרות שהיתה בבית שני על ידי אהרן ובניו – רצוני לומר: חשמונאי כהן גדול ובניו'. לפרשנות טיפולוגית זו התוודע רמב"ן באמצעות 'מגילת סתרים' לרבנו נסים. עופר ויעקבס מבארים את התוספת בנסיבות טכניות: חיבורו של רבנו נסים נמצא לרמב"ן רק בהגיעו לארץ ישראל.<sup>51</sup> אלא שלכתובת התוספת נראה שהתלווה גם מניע אידאולוגי.

פרשנות טיפולוגית זו למעשה אהרן שונה משאר פרשנותו הטיפולוגית של רמב"ן במהלך פירושו לתורה. שיטה פרשנית זו (בלשון רמב"ן לבראשית יב 6–7: 'כל מה שאירע לאבות סימן לבנים') יוחדה למעשיהם של שלושת אבות האומה, אברהם, יצחק ויעקב בספר בראשית. על כן הכללתו של אהרן בדרך פרשנית זו ביחידה הלכתית בספר במדבר, שאין לה כל זיקה למעשיהם של שלושת האבות, היא יוצאת דופן.<sup>52</sup> יתירה מכך, ה'מעשה' המתפרש באופן טיפולוגי אינו מצוי כלל במקראות אלא הוא פרי 'השלמת הפערים' של מדרש המבאר את סמיכות הפרשיות. מה עוד, שהמדרש עצמו, המשמש נקודת המוצא של הדיון הפרשני, אינו בעל אופי טיפולוגי.<sup>53</sup> אך למרות זאת רמב"ן מעניק למדרש פרשנות טיפולוגית על פי המקור החדש שנחשף אליו בארץ ישראל. מגמתה התאולוגית של התוספת ניכרת מן החזרה הלשונית על נצחיותם של הטקסים הפולחניים של שושלת אהרן. בניגוד לטענה

ממדרש אגדה' (רמב"ן לבמדבר ח 2). פירוש זה מצוי רק בכתבי יד ספרדיים של פירוש רש"י ולא בכתבי יד אשכנזיים, מה שעשוי להצביע על היותו תוספת מאוחרת. ראו: י' מאורי, 'על נוסח פירוש רש"י לתורה שהיה לפני רמב"ן', בתוך: א' ממזן, 'ש' פסברג ו' ברויאר (עורכים), שערי לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בראש א, ירושלים תשס"ח, עמ' 188–219.

51 עופר ויעקבס (לעיל הערה 3), עמ' 429.

52 משה, הנלחם בעמלק, הופך גם הוא לדמות טיפולוגית, משום שהוא מצטרף למאבקו של יעקב נגד זרע עשו (ראו רמב"ן לשמות יז 9).

53 השוו לדיון של רמב"ן במדרש אחר בעקבות רש"י, אלא ששם המדרש הוא בעל יסוד טיפולוגי מובהק: 'וירץ העבד לקראתה – לשון רבנו שלמה: לפי שראה שעלו המים לקראתה. ובבראשית רבא (ס, ה): 'ותמלא כדה ותעל' (בראשית כד 16) – כל הנשים יורדות וממלאות מן העין, וזו כיון שראו אותה המים, מיד עלו; אמר לה הקדוש ברוך הוא: את סימן לבניך. נראה שדקדקו כן...'. (רמב"ן לבראשית כד 17).

הנוצרית בדבר הסרת הכהונה משבט לוי, מוטעמת נצחיות הכהונה והמשכיות הפולחן שאינם בטלים גם לאחר חורבן הבית ויציאת ישראל לגלות:<sup>54</sup>

אבל הנרות – לעולם אל מול פני המנורה יאירו,  
וכל הברכות שנתתי לך לברך את בני אינן בטלין לעולם [...]  
אבל לא רמזו, אלא לנרות חנוכת חשמונאי, שהיא נוהגת אף לאחר  
חורבן בגלותינו;  
וכן ברכת כהנים (ראה במדבר ו, כד–כו), הסמוכה לחנכת הנשיאים,  
נוהגת לעולם.<sup>55</sup>

המגמה התאולוגית המודגשת בתוספת זו מחזקת את טיעונו של רמב"ן בנוגע לכהונתו הנצחית של זרע אהרן. ייתכן שהידרשותו לסוגיה זו בוויכוח עוררה אותו לשלב את המדרש הטיפולוגי בפירושו.

## סוף דבר

למניעים המגוונים לכתיבת התוספות לפירוש רמב"ן לתורה אפשר לצרף גם מניע היסטורי־ביוגרפי. הצגנו כמניין תוספות המוארות היטב על רקע האירועים שהתרגשו על רמב"ן בשנותיו האחרונות בספרד. נראה שחוויות אלו שימשו, אם לא כמוטיבציה היחידה, אזי כמניע הנלווה לאלו שציינו עופר ויעקבס. הפולמוס בברצלונה והשתלשלות האירועים בעקבותיו ודאי הותירו את רישומיהם על הפרשן, ואלו עולים מתוך דבריו. יתירה מכך, היה בכוחם

54 על זיקתה של פרשנותו הטיפולוגית של רמב"ן לפרשנות הנוצרית ראו: ע' פונקשטיין, 'פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן', תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל־אביב תשנ"א, עמ' 157–179; על שיטה פרשנית זו כפולמוס ראו: י' האס, "מעשה אבות סימן לבנים" – בנים ממש: הפרשנות הטיפולוגית של רמב"ן כפולמוס אנטי־נוצרי', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יד (תשס"ד), עמ' 289–299.

55 רמב"ן חוזר בפירושו על המילה 'לעולם' בשעה שהוא מבטיח את נצחיות ישראל במאבקה מול הנצרות (רמב"ן לשמות יז 9) והאסלאם (רמב"ן לבראשית טז 9). הוא גם מדגיש באמצעותה את הבחירה הנצחית בישראל (רמב"ן לדברים י 15) ואת חסדי ה' הנצחיים עמהם (רמב"ן, הקדמה לספר דברים). כמו כן מודגשת הבחירה הנצחית בכהונה משבט לוי 'לעולם' (רמב"ן לבמדבר טז 5) וכך גם המלוכה משבט יהודה (רמב"ן לבראשית יט 8).

של הדים מן ההתמודדויות התיאולוגיות והאישיות של רמב"ן כדי לבצר את חוסנו של קהל קוראיו לשעתו ולדורות.

פרופ' מרים סקלרץ, החוג לתנ"ך, האקדמית חמדת, ת.ד. 412, נתיבות 80200,  
ומכללת אורות ישראל, רחוב שטיינמן 3, ת.ד. 1106, רחובות 7611002  
miryamsk@orot.ac.il



## 'תסיר חום ילדותך האיטלקי מקרבך': שמואל דוד לוצאטו (שד"ל) על פרשת גאולת הדם

חנן גפני

א

על חלקו הדומיננטי של שמואל דוד לוצאטו (שד"ל, 1800–1865) בעיצוב נתיבותיה של 'חכמת ישראל' במאה התשע עשרה אין עוררין.<sup>1</sup> שד"ל נדרש בכתביו לשלל תחומים ובכללם דקדוק הלשון העברית ותולדות הפיוט, אך עיקר תפארתו הייתה על חקר המקרא ופרשנותו, וקשה שלא להשתאות לנוכח מפעלו הפרשני המרשים ופורץ הדרך למקרא. בה בעת דמותו והגותו של שד"ל נותרו עד היום אפופות מסתורין ורוויות סתירות, כשבמרכזן החידה: כיצד השתלבה גישתו הביקורתית והחדשנית עם משנתו הדתית על צדדיה השמרניים? לאיזו מן השתיים, לחשיבה הביקורתית והשכלתנית או לאידאולוגיה האמונית והמסורתית, העניק את מעמד הבכורה באותם המקרים שבהם ניכר מתח ביניהם? האם בנסיבות אלו קדמה חוכמתו ליראתו

1 על דמותו של שד"ל ראו בין היתר: פ' לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, א, תל אביב תרצ"ד, עמ' 59–73; י' קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, ב, ירושלים תש"ך, עמ' 47–127; B.M. Margolis, *Samuel David Luzzatto: Traditionalist*, Scholar, New York 1979, ולאחרונה: א' חמיאל, הדרך הממוצעת: ראשית צמיחת הדתיות המודרנית, ירושלים תשע"א, שם מוקדשים חלקים נרחבים לתיאור דמותו ודרכו של שד"ל, וכן: הנ"ל, 'האמת הכפולה': עיונים בהגות הדתית המודרנית במאה התשע עשרה ובהשפעתה על ההגות היהודית במאה העשרים, ירושלים תשע"ו, פרקים 3–7, 13. לעמדותיו של שד"ל במחקר המקרא באופן ממוקד יותר מוקדש ספרו של ש' ורגון, שמואל דוד לוצאטו: ביקורתיות מתונה בפירוש המקרא, רמת גן תשע"ג.

או שמא יראתו לחוכמתו?<sup>2</sup> דומה שאפילו באמצעות מאות האיגרות ושלוש האוטוביוגרפיות שהותיר אחריו שד"ל קשה להתיר באופן חד-משמעי את סבכי דמותו.<sup>3</sup>

והינה, לאורך יותר משנה בשלהי חייו ניהל שד"ל התכתבות סוערת וטעונת אמוציות עם החוקר הגליצאי הירש מנדל פינליש (של"ש, 1870–1806). בניגוד לשד"ל, שזוהה בעיקר עם עיסוקו במקרא, התמקד של"ש בחקר ספרות חז"ל. חיבורו היחיד, 'דרכה של תורה' (וינה, 1861), הוקדש לביור מהימנותה של הפרשנות התלמודית למשנה, וליתר דיוק למחדלי האמוראים בפענוח דברי התנאים שקדמו להם.<sup>4</sup> במרכז ההתכתבות שבין השניים ניצבה פרשת גאולת הדם במקרא ואופן פרשנותה בספרות חז"ל.<sup>5</sup> פרשה זו (כמו כמה פרשיות אחרות), הציבה לכאורה אתגר בפני המאמינים במוצאה השמימי וממילא במוסריותה הנצחית של התורה, לנוכח הכרתה במוסד של 'גאולת דם' הנראה כעניין פרימיטיבי שאין מקומו בעולם מודרני שבו שולטים מערכת משפט וערכי מוסר נאורים.

למען דיוקם של דברים, כבר ב"ספר המשתדל" (וינה, 1847) נדרש

2 על כך ראו, בין היתר, במבוא שצירף י' בשיא לפירוש שד"ל לתורה, ירושלים תשע"ו, עמ' יב, ושם: 'שני עקרונות שימשו בסיס לפירושו לתורה, וכפי שנראה לא קל היה לגשר ביניהם: דביקות באמת המדעית מחד גיסא, וקנאות למסורת היהודית מאידך גיסא. האם יש סתירה בין העקרונות? שאלה זו העסיקה את שד"ל כל חייו'.

3 שתיים מתוך האוטוביוגרפיות נכתבו במקור בעברית והוכתרו כ'תולדות שמואל דוד לוצאטו'. השלישית נכתבה במקור באיטלקית ותורגמה לעברית כעבור שנים תחת הכותרת: 'שמואל דוד לוצאטו: פרקי חיים'. על שלוש האוטוביוגרפיות של שד"ל עיינו: ש' ורסס, מגמות וצורות בספרות השכלה, ירושלים תש"ן, עמ' 249–260.

4 על הירש מנדל פינליש וספרו 'דרכה של תורה', עיינו: ח' גפני, פשוטה של משנה: עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, רמת גן תשע"א, עמ' 189–209, ושם בהערות. הכינוי של"ש מבוסס על סופי התיבות של שמו (הירש מנדל פינליש), והוא עצמו נהג להשתמש בו.

5 בסוגיית גאולת הדם, במעבר מן המקרא לספרות חז"ל (ולספרות הנוצרית), עסקה לאחרונה: Beth A. Berkowitz, *Execution and Invention: Death Penalty Discourse: Early Rabbinic and Christian Cultures*, New York 2006, pp. 95–126. וציינו גם: ה' בייטנר, 'הרוצח בשגגה וגואל הדם: זוויות חדשות בפרשנות חז"ל' המשתקפות בספרי זוטא במדבר', תרביץ פד, ד (תשע"ו), עמ' 490–501. במשנת שד"ל בסוגיית גאולת דם דן בקצרה ורגון, שד"ל (לעיל הערה 1), עמ' 391–392, אך ללא התייחסות לתכתובת שעל אודותיה נרחיב עתה.

שד"ל לסוגייה המורכבת של גאולת הדם. ואולם רק כעבור שנים, במסגרת ההתכתבות שניהל עם של"ש, חשף שד"ל את אשר עם לבבו. ואכן, יש בכוחה של התכתבות זו, המוקדשת אומנם רק לסוגיה מקראית יחידה, כדי לשפוך מעט אור על השקפת עולמו של שד"ל, ולהציב נדבך נוסף בשרטוט דיוקנו האינטלקטואלי של שד"ל, גם אם אין לגזור ממנה כשלעצמה על עמדתו העקרונית של שד"ל בכל הסוגיות הללו. התכתבות זו מלמדת על תדמיתו בקרב עמיתיו, אך גם על דימויו העצמי.

## ב

יריית הפתיחה, זו שהובילה להתכתבות הממושכת בין שד"ל לשל"ש, נורתה בח' במנחם אב שנת תרכ"ג, במכתבו של משכיל לא מוכר, יהושע השל קולמן. מכתבו של קולמן, שהתגורר בקובנה, התפרסם על גיליון עיתון 'המגיד', ויש להניח שבשלו נתעורר הסער הגדול הזה.<sup>6</sup> במכתבו התחקה קולמן אחר פשר הלשון המקראית 'אין לו דם/דמים', הנזכרת פעמיים בתורה: האחת בנוגע לגנב הבא במחתרת ('אם במחתרת ימצא הגנב והפה וַיִּמָּת אֵין לוֹ דָּמִים'),<sup>7</sup> והשנייה בזיקה לרוצח שיצא מחוץ לעיר המקלט ונהרג בידי גואל הדם ('וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ לְגִבּוֹל עִיר מְקֻלָּטוֹ וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת הָרָצֵחַ אֵין לוֹ דָּם').<sup>8</sup>

בבירור הלשון המקראית התחבטו זה מכבר ראשונים כאחרונים. היו שסברו כי המקרא נוקט סגנון מליצי ובא ללמד שהנפגע, היא זה הגנב או הרוצח, נחשב חסר דמים, היינו כמת, ומכאן שאין מקום לחייב על הריגתו. ברוח זו פירש את המקראות הללו רש"י, שכתב: 'אין לו דם – הרי הוא כהורג את המת, שאין לו דם', ואפשר שאף הרמב"ם צעד בדרך זו.<sup>9</sup> לעומת זאת היו שטענו

6 ראו: יהושע השל קאלמאן, 'אין לו דמים', המגיד 1 (1863), גיליון 37, עמ' 294. המאמר נכתב בח' במנחם אב תרכ"ג, ופורסם בד' בתשרי תרכ"ד (17.9.1863). לא עלה בידי לאתר מידע כלשהו על אותו מלומד עלום.

7 ראו: שמות כא 37 – כב 1.

8 ראו: במדבר לה 27.

9 עיינו רש"י, במדבר לה 27, ד"ה אין לו דם, וכן רש"י שמות כב 1, ד"ה אין לו דמים: 'אין זו רציחה, הרי הוא כמת מעיקרו'. עיינו גם משנה תורה לרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש ה, י: 'כנס לעיר מקלטו ויצא חוץ לתחומה בזדון הרי זה התיר עצמו למיתה ורשות לגואל הדם להרגו, ואם הרגו כל אדם אין חייבין עליו, שנאמר: 'אין לו דם'."

כי המקרא עוסק דווקא בפוגע, היינו בבעל הבית או בגואל הדם ההורג את הגנב או את הרוצח, וכי המקרא התכוון לומר, בלשון קצרה וחסרה, כי אין עוון שפיכות דמים מיוחס לו אם יהרוג את הגנב או הרוצח. באופן זה פירש ר' אברהם אבן עזרא את המקרא (בפירושו הארוך): 'אין לו דמים – אין על הורגו שפיכות דמים'.<sup>10</sup> גם שד"ל התחבט בפשר מקרא זה. בשנת תרי"א, במאמר קצר שפרסם בכתב העת 'בן גרני' (שיצא באמסטרדם) צידד שד"ל בטענה כי הכוונה לפוגע, ובדומה לפירוש ראב"ע.<sup>11</sup> בשנת תרי"ט, הפעם על גבי דפי 'המגיד', שינה שד"ל את דעתו וטען שהכוונה לנפגע, והיינו 'שאינו נחשב כבן אדם חי ובעל דם, אבל הוא נחשב כמת, ומי שהרגו גברא קטילא קטל'.<sup>12</sup> כאן ציין שד"ל שהיה זה דווקא רש"י ש'היה לו חך טועם הדבור העברי, והבין הדבר על בוריו', בעוד שלראב"ע או לרמבמ"ן<sup>13</sup> היה קשה 'הלשון המושאל ושייריי'.<sup>14</sup> ומכאן למכתבו של קולמן. השערתו המופלגת של המלומד הליטאי הייתה כי בפירוש לשון מקרא זה נחלקו כבר תנאים במשנה במסכת מכות (ב, ז), בעת שנשאו ונתנו בגדרי ההלכות של רוצח שיצא מחוץ לעיר מקלטו. המשנה קובעת (כך על פי הנוסח המצוי במרבית כתבי היד):

10 עיינו: ר' אברהם אבן עזרא, בפירוש הארוך לשמות כב 1. פרשנות זו משתקפת גם בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל שם: 'לית ליה חובת שפיכות אדם זכאיי'; במדבר לה 27: 'לית ליה סדרין דקטולין'. לבסוף, רבינו בחיי, שמות כב 1: 'אין לו דמים – אין לו חיוב מיתה למי שימתנו'.

11 עיינו: שד"ל, 'פירוש פרשת משפטים', בן גרני, אמסטרדם, תרי"א, עמ' 13.

12 עיינו: שד"ל, 'אין לו דמים', המגיד ג (1859), גיליון 26, עמ' 102. הדברים נכתבו בסיוון תרי"ט, ופורסמו בד' בתמוז באותה שנה (6.8.1859). בהקשר זה הבחין שד"ל בין האמור בספר שמות ובספר במדבר, לעומת האמור בספר דברים יט 10: 'וְהָיָה עֲלֶיךָ דָּמַיִם'. והשווה גם לדברים כב 8: 'וְלֹא תֵשִׂים דָּמַיִם בְּבֵיתְךָ'.

13 כוונת שד"ל לתרגום הגרמני של ר' משה מנדלסון, בשמות כב 1: 'זא איזט זיי געטועענען קיינע בלוטשולד', או במדבר לה 27: 'זא האט ער קיינע בלוטשולד אויף ויך' (בלוטשולד = blood guilt = Blutschuld).

14 דברי שד"ל אלו מצויים, בשינויים קלים, גם במהדורה המתורגמת והמבוארת של שד"ל לתורה, ספר שמות, פאדובה תרל"ב, עמ' 250–251, אם כי בסיום תוספת קצרה: 'והיום ה' אדר שני תרכ"ד הראני תלמידי יוסף ירא כי ראב"ע בפירושו הקצר גלה דעתו בהדיא, שאין לו דמים חזור לגנב, וזה לשונו: והטעם אין מי שיבקש דמו לגאול'. פירוש זה משתקף גם בהערה שהוסיף שד"ל לתרגום האיטלקי ביחס למליצת 'אין לו דם/דמים' בשמות ובבמדבר (egli non ha sangue/questi non ha sangue), ושם: 'non è considerate qual persona viva'.

וְרִצְחָ שְׂיֵצָא חוּץ לְתַחוּם וּמִצָּאוּ גּוֹאֵל הַדָּם:  
 רַבִּי יוֹסִי הַגְּלִילִי אוֹמֵר, מִצָּוָה בְּיַד גּוֹאֵל הַדָּם, וְרִשּׁוֹת בְּיַד כָּל אָדָם.  
 רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, רִשּׁוֹת בְּיַד גּוֹאֵל הַדָּם, וְכָל אָדָם אֵין חַיִּיבִין עָלָיו.<sup>15</sup>

לאמיתו של דבר, בתלמוד הוצע הסבר קצר (ואנונימי) למחלוקת התנאים. לדברי התלמוד השניים נחלקו בנוגע לרישה של הפסוק: 'וְרִצְחָ גּוֹאֵל הַדָּם אֶת הַרְצָח'. ר' יוסי הגלילי (ריה"ג) פירש את המילה 'וְרִצְחָ' כציווי ('מאי טעמא דרבי יוסי הגלילי? מי כתיב "אם רצח"?!'), בעוד שרבי עקיבא (ר"ע) סבר כי מדובר כהענקת רשות גרידא ('ורבי עקיבא, מי כתיב "ירצח"?!').<sup>16</sup> מתוך גישות פרשניות חלופיות למילה 'וְרִצְחָ' נבע לדברי התלמוד יחס הנבדל של שני התנאים למושג גאולת הדם. ר' יוסי הגלילי צידד בפגיעה ברוצח מצד גואל הדם, ואילו ר' עקיבא טען שהמקרא מתיר פגיעה שכזו, אך לא מצווה עליה. התלמוד איננו נדרש, ככל הנראה, למעמדו של 'כל אדם' בהקשר זה, וייתכן שכלל לא הכיר בקיומה של מחלוקת בין התנאים באשר ל'כל אדם'.<sup>17</sup> אך קולמן לא הסתפק בפרשנות התלמודית הנזכרת. הלה שיער שבין התנאים שררה מחלוקת לא רק ביחס לגואל הדם אלא גם באשר לשאר 'כל אדם', כשלשיטת ר' יוסי הגלילי הוענקה רשות לכל אדם לפגוע ברוצח, ואילו

15 נוסח המשנה בגוף הטקסט מבוסס על כתבי היד העיקריים של המשנה, הלוא הם כתב יד קאופמן (ושם: אדם=אדן), כתב יד פרמה וכתב יד קיימברידג'. בקטע גניזה יחיד של פרק ב במשנת מכות חסרה המשנה שלפנינו. נוסח דומה מצוי גם בכתב יד תימני לבבלי מכות, וכן בדפוס ויניציה. נוסח זה מתחזק גם מתוך הדיון בסוגיה התלמודית במקום, וכדלהלן.

16 בבלי, מכות יב ע"א. אגב, מתוך התלמוד נראה שנקודת המחלוקת קשורה בפענות הצורה של הפועל 'ורצח', היינו כתיאור או כציווי. ואולם ראוי להעיר כי עצם השימוש בשורש 'רצח' רומז, לכאורה, שהמדובר בתיאור ולא בציווי, שהרי פעולת הוצאה להורג הנעשית בהנחיית בית דין אינה ראויה להיקרא 'רציחה' אלא 'המתה'. התלמוד עצמו, מכל מקום, לא מתמקד בהיבט זה כלל.

17 ואכן יש מן המפרשים הסבורים כי ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא לא נחלקו בדינו של כל אדם, וכי לדעת שניהם ניתנת לו רשות, אך לא מוטלת עליו מצווה, לפגוע ברוצח. לדבריהם 'רשות' = 'אין חייבין עליו'. לעומתם היו שחילקו וטענו שלפי ר' יוסי הגלילי קיימת רשות לפגוע בגואל הדם, ואילו לשיטת ר' עקיבא לכל אדם נאסרה לכתחילה פגיעה ברוצח, ורק בדיעבד 'אין חייבין עליו' (עיינו חידושי הריטב"א, ירושלים תשמ"ד, מכות יב ע"א: 'ולמאן דאמר גואל הדם רשות, הוי שאר כל אדם באיסור לכתחלה, אלא דבדיעבד אין חייבין עליו'). כך או כך, העניין לא נידון במפורש בסוגיה.

לשיטת ר' עקיבא זו נאסרה מכול וכול. השערתו של קולמן התבססה על נוסח חלופי של המשנה, שחדר לרבים מדפוסי התלמוד בהשפעת הגהתו של המהרש"ל (ר' שלמה לוריא, 1510–1573), ולפיה שנינו:

רוצח שִׁצָא חוץ לַתְּחוּם וּמִצָּאוֹ גּוֹאֵל הַדָּם:

רַבִּי יוֹסִי הַגְּלִילִי אוֹמֵר: מִצָּנָה בְּיַד גּוֹאֵל הַדָּם, וְרִשׁוֹת בְּיַד כָּל אָדָם.

רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר: רִשׁוֹת בְּיַד גּוֹאֵל הַדָּם, וְכָל אָדָם חַיִּי בֵּין עָלָיו.<sup>18</sup>

מחלוקת זו, הוסיף וטען קולמן, נולדה דווקא בזיקה לסופו של הפסוק, 'אין לו דם', ולא בזיקה לפועל 'ורצח' שבראשו. לשיטת ר' יוסי הגלילי הלשון 'אין לו דם' מוסבת על הרוצח, והיא באה ללמד שהרוצח חשוב כנעדר דמים. מכאן הסיק ר' יוסי הגלילי שאין כל מניעה להרוג את הרוצח, לכאורה אפילו בידי אדם זר. ר' עקיבא, לעומתו, סבר כי בלשון זו התכוון המקרא לגואל הדם, בקובעו שאין מוטל עליו עוון שפיכת דמים בשל הריגת הרוצח. ואולם אין המקרא מציג את הרוצח כמת, וממילא אין היתר לאדם אחר לפגוע בו, ואם בכל זאת הרגו הריהו מתחייב על כך. מכאן, הסיק קולמן, מחלוקת הפרשנים בימי הביניים איננה אלא גלגול מאוחר של מחלוקת התנאים שקדמו להם, והיינו, 'כי רש"י והרמב"ם, רמבמ"ן<sup>19</sup> ושד"ל יפרשו הכתוב כדעת ר' יוסי הגלילי, והראב"ע והבחי"י יפרשו הכתוב כדעת ר' עקיבא'. את מכתבו חתם קולמן בוז הלשון: 'תקוותי כי החכם שד"ל נ"י, אשר לא בוש להודעה [צ"ל והודעה] לפירוש רש"י ז"ל (ולאהאמת) אף אחרי שנים רבות, לא יבוש להגיד האמת גם על דברי אלה'.<sup>20</sup>

18 הגהת המהרש"ל מתועדת רק בכתב יד מינכן, ומכל מקום קשה לדעת על מה הסתמך המהרש"ל בהגהה זו. בעל 'תוספות יום טוב' משער כי במקרה זה הגיה המהרש"ל מסברתו ('זנראה משום דקשיא ליה דהיינו "רשות" היינו "אין חייבין", והוה ליה לתנא לכלינהו ולמתני "רשות ביד גואל הדם וביד כל אדם"). כך או כך, בהשפעת המהרש"ל חדר נוסח זה לדפוסים מאוחרים יותר, ובכללם לדפוס וילנה. על מקורות ההגהה של המהרש"ל ועל השפעתו על דפוסי התלמוד, עיינו: י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי, א, ירושלים תשנ"ו, עמ' 312–318.

19 קולמן מתכוון ל'ביאור' על שמות כב 1, ושם: 'אין זו רציחה, הרי הוא כמת מעיקרו'. ואולם, ב'ביאור' במדבר לה 27: 'אין להגואל משפט שפיכת דם'. כידוע, אין ה'ביאור' כולו פרי עטו של מנדלסון עצמו, ולפיכך אין הוא עקבי, ולא תואם בהכרח את התרגום האשכנזי הנזכר לעיל.

20 להשערה דומה, עיינו גם בפירוש הערוך לנר על בבלי מכות יב ע"א, ד"ה 'זנראה לעניות

מכתבו של קולמן לא חמק־עבר מעיניהם של קוראי 'המגיד' ובכללם שניים מגדולי המלומדים שבזמנו: שד"ל ושל"ש. במוצאי יום הכיפורים של שנת תרכ"ד, ישב שד"ל וניסח מענה מפורט למכתבו של קולמן.<sup>21</sup> לאחר סוכות באותה שנה נצטרפה לו תגובתו המלומדת של של"ש.<sup>22</sup> למורת רוחו של קולמן, השניים שללו זיקה בין מחלוקת התנאים למחלוקת הפרשנים בימי הביניים באשר ללשון 'אין לו דם', והסכימו כי התנאים כולם פירשו את המליצה כשיטת רש"י.<sup>23</sup> אפשר היה לצפות כי בכך יסתיימו השיג והשיח בעניין מליצת 'אין לו דם', כמו גם בסוגיית גאולת הדם בכללה. אך כאמור לא כך השתלשלו המאורעות. מכתבו של קולמן הוביל לחילופי מכתבים נוקבים בין שני מבקריו, שד"ל ושל"ש.

## ג

במרכז הפולמוס שניהלו שד"ל ושל"ש ניצבה פרשת גאולת הדם המקראית, לאור מחלוקת התנאים הנזכרת. ראשון הדוברים היה שד"ל, שניסה להתחקות אחר מקור שיטת ר' עקיבא, המגביל לכאורה את התופעה של גאולת הדם. בניגוד לקודמיו, שד"ל נמנע מלהצביע על עוגן מקראי לשוני ופרטני לשיטת

דעתי'.

21 ראו: 'תשובת שד"ל לר' יהושע קאלמאן', המגיד ז' (1863) גיליון 40, עמ' 317. דברי שד"ל נכתבו, כאמור, במוצאי יום הכיפורים של שנת תרכ"ד, ופורסמו בר"ח חשוון תרכ"ד (14.10.1863).

22 ראו: 'מכתב מהחכם רצ"מ פינליש אל החר"הוש קאלמאן נ"ו', המגיד ז' (1863), גיליון 42, עמ' 335. הדברים נכתבו מיד לאחר חג הסוכות, ופורסמו בט"ו בחשוון תרכ"ד (28.10.1863).

23 הוכחה לכך מצא שד"ל במשנת סנהדרין ח, ו ('הִיָּה כָּא בַּמַּחְתָּרִת וְשָׁבַר אֶת הַחֲבִית, אִם יֵשׁ לוֹ דָּמִים, חֵיֵב. אִם אֵין לוֹ דָּמִים, פְּטוֹר'), המניחה כדבר פשוט ומוסכם שלשון 'אין לו דמים' מוסבת על הגנב ולא על בעל הבית. של"ש הסכים שזו אכן הייתה עמדת התנאים, הגם שהוא עצמו נטה לפרש את הלשון 'אין לו דם/דמים' בויקה לפוגע, שאין עוון שפיקות דמים מוטל עליו (כראב"ע), ראו במכתבו להלן, במגיד ח (1863), גיליון 32, עמ' 254, ושם: 'דדע כי אני נותן היתרון לפירוש הראב"ע על פני פירוש רז"ל ורש"י, ולא כמו שחשבת שרז"ל נטו אל הפירוש הברור, ואילו היה כך היה לו להשתמש במליצה המורה על הזמן העבר, כיוון שכבר מת הגנב החותר או הרוצח בשגגה, ולא במליצת אין לו דמים שהוא על ההוה. אבל לפירוש ראב"ע יבא ההוה כדת', עיינו שם בהרחבה.

רבי עקיבא, וסבר כי שיטה זו התבססה על הלך רוחה של התורה בכללה. ברוח זו קבע שד"ל:

כי עיקר ראייתו של ר' עקיבא איננו מדקדוק תיבת 'ורצח', אבל הוא מהמשך הפרשה הזאת כלה, וממשמעות התורה כולה. כי הנה בכל התורה לא מצינו שום צווי, אפילו ברמז קל, שיהיה הגואל חייב לנקום מיתת קרוביו [...] והפרשה הזאת (במדבר לה) עקר המכוון בה הוא להציל מי שהמית בשגגה [...] כי ר' עקיבא בחכמתו הרחבה והעמוקה ראה כי אי אפשר שתצוה התורה לגואל שימית את היוצא [מעיר המקלט. ח"ג], וכמו כן אי אפשר שתתיר לכל אדם להרגו.<sup>24</sup>

לשון אחר, שד"ל ראה בנטייתו של ר' עקיבא למזער את מקומה של גאולת הדם ביטוי לרוח החמלה השוררת בתורה כולה, ובמסגרת זו גם ביחס לרוצח בשגגה. בנסיבות אלו הגביל ר' עקיבא את גאולת הדם רק לשאָר בשרו של הנרצח, ואף זאת רק בגדר רשות ולא כמצווה. אך שד"ל לא הסתפק בפרשנות הומניסטית לדברי ר' עקיבא, ואף חתר לחרוץ את נוסח לשונו בהתאם. בהסתמך על דברי המהרש"ל שהובאו לעיל טען גם שד"ל שאין לגרום בשיטת ר' עקיבא: 'יְכַל אָדָם אֵין חֵיבִין עֲלָיו' (היינו, על פגיעה ברוצח), אלא להיפך: 'יְכַל אָדָם חֵיבִין עֲלָיו'. על פי הגהת נוסח זו ר' עקיבא הסתייג מפגיעה של אדם זר ברוצח, ואף סבר שיש מקום להעניש עליה. ואכן, לכל אורך המכתב לא הסתיר שד"ל את הזדהותו עם שיטת ר' עקיבא, שכמותו הכריע בסוגיית גאולת הדם. את מכתבו חתם שד"ל בדברי שבח למהרש"ל בשל הגהתו ('ישתבח ויתפאר שמו של המהרש"ל'), וליהושע השל קולמן, שעורר אותו לרדת לעומקה של פרשת גאולת הדם, ועל ידי כך להעלות את קרנה של התורה בקרב העמים:

וברוך ר' יהושע שבא אלי מעיר קאוונא ביום הכפורים (כי אתמול הגיעני 'המגיד'), והעירני להתבונן במחלוקת ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא, ונתגלגלה על ידו זכות גדולה להסיר חרפה על ישראל, כי הפסק [...] שכל אדם ההורג את היוצא מעיר מקלטו בזדון אינו חייב הוא נותן פתחון פה למונין אותנו באיבה לאמר: זייפתם תורתכם אשר דרכיה דרכי נעם,

24 ראו: 'תשובת שד"ל לר' יהושע קאלמאן', המגיד ז (1863) גיליון 40, עמ' 317.



והפכתם דבריה לפנים של זעם, כאלו היא נותנת חרב ביד כל אדם להרוג מי שעובר על אחת ממצותיה [...] <sup>25</sup>

כלל הדברים, ברוח הומניסטית, מחד גיסא, ובנימה אפולוגטית מאידך גיסא, החליט שד"ל לאמץ את שיטת ר' עקיבא, תוך שהוא מנסחה ומפרשה באורח המגביל והמעקר במידה רבה את הלגיטימיות של מוסד גאולת הדם מעיקרו.

## ד

הירש מנדל פיניליש (של"ש) נחשב בדרך כלל אדם מתון, שלא נטה להיגרר אחרי מצה ומדון, ולא להתעבר בריב לא לו. ואולם, במקרה דנן בחר שלא להבליג על השערותיו המופלגות של שד"ל בסוגיית גואל הדם, באשר הן שיקפו בעיניו כשל מתודולוגי שורשי ועמוק. כאמור, כבר במוצאי חג הסוכות הגיב של"ש למאמרו של קולמן. ואולם רק לאחר כמשלוש חודשים, בחודש שבט, נצטרף גם מענהו של של"ש לדברי שד"ל. <sup>26</sup>

למען הסיר ספק, של"ש היה מודע היטב לדימוי הבעייתי שנכרך במוסד גאולת הדם מנקודת מבט מודרנית. בה בעת סבר שאי אפשר להתכחש לקיומו במקרא, או להגביל את הלגיטימיות שהוקנתה לו במקרא באורח מלאכותי ומאולץ, כפי שעשה שד"ל. אסטרטגיה מוצלחת יותר להגנה על הדימוי הבעייתי של החוק המקראי הייתה, מנקודת מבטו של של"ש, באמצעות נטיעתו בהקשרו ההיסטורי, היינו תוך הכרה בעובדה שהמקרא התמודד עם מציאות וערכים הנבדלים מאלו הרווחים בימינו ובמחוזותינו כיום. בנימה עקרונית הבהיר של"ש:

כללו של דבר, אין לנו להשוות מדת המשפט בדורו של משה רבנו עליו השלום למדתה בדורותינו, כמו שלא נוכל להשוות דיני התורה בעבד כנעני ועברי לדיני העבדים לפי משפט השכלי אשר בדורותינו [...] <sup>27</sup>

25 שד"ל לא ציין במאמרו מי היו אלו שגידפו את תורת ישראל בשל פרשת גאולת הדם, אשר דבריו יכלו לסתום את טענותיהם.

26 ראו: של"ש, 'מאימתי מונין לטטרות', המגיד ח (1864), גיליון 5, עמ' 40. דברי של"ש (שנכתבו ללא תאריך) פורסמו בכ"ו לחודש שבט תרכ"ד (3.2.1864).

27 שם. סוגיית העבדות במקרא הדירה מנוחה מעיניהם של רבים מפרשני התורה במאה

ברוח זו פנה של"ש לבאר גם את מוסד גאולת הדם, על מורכבותו המוסרית:

כי גאולת הדם היא מידה נטועה בלב שוכני תוגרמה (=תורכיה) וערב ושכניהם מימי קדם, ועד היום היא מושרשת ביניהם בתקפה וגבורתה [...] ותורתנו הקדושה, שבאה להרחיקנו ממדות הפראים אשר רוח הנקימה והנטירה עצורה בקרבם, צוותה להכין ערי מקלט, אכן הניחה עוד ענפים המסתעפים ממדה זו על מנהגם כמקדם, כי לא יכלה להרחיקם מכל וכל [...] <sup>28</sup>

מתוך תפיסה זו של מושג גאולת הדם פנה לדון במחלוקת התנאים. של"ש הסתייג בנחרצות מהאופן שבו ניסה שד"ל למצוא עוגן לפירושו ההומני בסוגיית גאולת הדם בדברי ר' עקיבא הנזכרים במשנה. תחילה הבהיר כי אין כל הצדקה לפרש את שיטת ר' עקיבא באורח הגובל באנכרוניזם (מסברות השאולות לו מחכמי המשפט שבדורנו), ולנסות לייחס לו הסתייגות סמויה ממוסד גאולת הדם. די בהכרה בנסיבות שבו נולד מוסד גאולת הדם, קרי בסביבה פרימיטיבית, כדי להבין ולהצדיק את תפקידו של מוסד זה. מנקודת מבטו של של"ש חמורה לא פחות הייתה יומרת שד"ל להגיה את נוסח לשונו של ר' עקיבא, ולייחס לו עמדה מתונה מזו שהציג בפועל. בניגוד לשד"ל, של"ש דבק בנוסח הקדום והמתועד אצל מרבית הראשונים בימי הביניים, <sup>29</sup> שלפיו ר' עקיבא שנה: 'כָּל אֶדָם אֵין חֵיבִין עָלָיו'. על פי נוסח זה הכיר התנא, ולו בדיעבד,

התשע עשרה. ידוע במיוחד בהקשר זה פירושו הנרחב והאפולוגטי של הרש"ר הירש. דרך אגב, ראוי לציין לדברי שד"ל עצמו בסוגיית העבדות, המצויים בפירושו לשמות כא 3. חשוב להדגיש: הניסיון לבאר הלכות תמוהות במקרא על ידי נטיעתם בהקשר היסטורי קדום, לא היה המצאה של של"ש, וכבר חכמים בימי הביניים הלכו בדרך זו, אם כי באופן מוגבל למדי. הערות של חכמי ימי הביניים אכן שימשו תקדים עבור פרשנים יהודים בעת החדשה. מכל מקום, פרשיית גאולת הדם המקראית לא התפרשה ברוח זו בספרות הרבנית המוקדמת.

28 שם. לתופעת נקמת הדם בחברה הערבית, בדגש על ימינו, הוקדש ספרו של י' גינת, נקמת דם: נידוי, תיוור, וכבוד המשפחה, זמורה ביתן תש"ס.

29 ראו למשל משנה תורה לרמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש, פ"ק הלכה י; סמ"ג עשין, עה, שלדבריהם הפנה של"ש. גרסה זו גם מתועדת בפירוש רבנו חננאל לבבלי, מכות יב ע"א, בפסקי הרי"ד לבבלי, מכות יא ע"ב, בפירוש הרי"י מלונזיל על הרי"ף לבבלי, מכות ג ע"א, ובחידושי הריטב"א, שם. כאמור, נוסח זה מתועד גם בכל כתבי היד של המשנה, אך אלו לא היו מוכרים לשל"ש.

בלגיטימיות של פגיעה ברוצח על ידי זרים, ובוודאי שלא קרא להעניש עליה. לבסוף, עצם החלטתו של שד"ל להיתלות בשיטת ר' עקיבא באופן סלקטיבי בתיאור מוסד גאולת הדם המקראי נראתה לשל"ש תמוהה, שהרי אי אפשר להתעלם מבר-הפלוגתא שלו, ר' יוסי הגלילי, שטען כי הפגיעה ברוצח שיצא מעיר מקלטו היא 'מַצְוָה בְּיַד גּוֹאֵל הַדָּם, וְרִשׁוּת בְּיַד כָּל אָדָם'. אם חפץ שד"ל לשחזר את טיבו של מוסד גאולת הדם בהסתמך על מסורות תנאיות, כיצד יכול להתעלם מקיומה של מחלוקת בנושא, ולהכריע מהי גאולת דם על פי שיטתו של ר' עקיבא בלבד?

מקום מרכזי במכתבו של של"ש תפסה שאלת הגדרתו המשפטית של גואל הדם. באמצעות סדרת ראיות, מן המקרא ('וְהָיָה קָמָה כָּל הַמְשַׁפָּחָה [...] מִתְּרֵבֶת גּוֹאֵל הַדָּם לְשִׁחַת')<sup>30</sup>, מספרות חז"ל ('וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואל?')<sup>31</sup>, ומלשון הרמב"ם ('וכל הראוי לירושה הוא גואל הדם')<sup>32</sup>, הגיע של"ש למסקנה, שלא רק משפחתו המצומצמת של הנרצח, אלא כל אדם המהווה יורש פוטנציאלי שלו חשוב כגואל דם לגיטימי, שאותו מצווה התורה (לשיטת ריה"ג), או לחלופין, שלו מתירה התורה (לשיטת ר"ע) לפגוע ברוצח. זאת ועוד, בשל הזיקה הנפשית שעשויה הייתה לשרור בין הנרצח ובין אנשים זרים שחשו לגואל את דמו, לא מנעה התורה (לשיטת ריה"ג ואולי אף לשיטת ר"ע) מכל אדם לפגוע ברוצח. ההגדרה הרחבה של 'גואל דם' העידה, לדברי של"ש, על הכרה בלגיטימיות של מוסד גאולת הדם המקראי בספרות חז"ל, אם בשיטת ר' עקיבא ואם בשיטת ר' יוסי הגלילי.<sup>33</sup>

30 ראו: שמואל ב יד 7, 11.

31 ראו: בבלי, בבא קמא קט ע"א.

32 ראו: משנה תורה לרמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק א הלכה ב: 'וכל הראוי לירושה הוא גואל הדם'. של"ש סבר כי לשיטת הרמב"ם, כל יורש פוטנציאלי של הנרצח יכול להפוך לגואל דם שלו. בביאור שיטת הרמב"ם הרבו לדון באחרונים.

33 יהושע השל קולמן הגיב לדברי של"ש הללו, ראו: "יה קולמן, 'דברים אחדים', המגיד ח (1864), גיליון 21, עמ' 166, שהופיע בכ"ו באייר תרכ"ד (1.6.1864). הדברים נכתבו כבר בז' באדר א' תרכ"ד. אף הלה הסתייג ממגמתו של שד"ל להציג את דיני התורה ברוח ערכים מודרניים, ולא בהשראת תפיסות שרווחו במזרח הקדום: 'איך לא נשמר הרב שד"ל ג' מלהדמות משפטי התורה אל משפטי מלכי אייראפא?'. בה בעת, קולמן הצביע על הלכות חז"ליות שמלמדות כיצד 'חתרו בכל עת להרחיק את הרוצח מגואלי הדם', עיינו שם בהרחבה.

גם במכתב זה נדרש של"ש לפשר הביטוי 'אין לו דם'. של"ש התקשה להבין: היאך בחר של"ל לבאר לשון זו ביחס לרוצח (היינו, שהוא חשוב כמת, ומותר להורגו), ובה בעת הניח כי לשיטת ר' עקיבא הוטלה חובת ענישה על אדם זה, הפוגע ברוצח שיצא מחוץ לעיר מקלטו? פרשנות זו של של"ל גבלה לדעתו גם בחוסר עקביות, שהרי אף באשר לגנב נאמר 'אין לו דמים', ושם הותרה פגיעה בגנב לכל אדם השוחח את טובתו של בעל הבית והמתימר להצילו מיד הקמים עליו. פרשנות זו חטאה אפוא, לא רק למשמעות המקורית של דברי התנאים, אלא אף לפשר שהציע של"ל למקרא עצמו.

## ה

יש להניח שבשעה שניסח את תגובתו לדברי של"ל לא העלה של"ש כי זו תעורר זעם כה רב אצל עמיתו. ואולם כחודש לאחר פרסום תגובתו, בחודש אדר א' לשנת תרכ"ד, הופיע מכתב נמרץ של של"ל, שבו ניסה להדוף את טענותיו של של"ש אחת לאחת.<sup>34</sup> כבר בפתח דבריו הבהיר של"ל כי לא כבודו שלו אלא כבוד התורה כולה הוא שעמד מבחינתו על כף המאזניים:

ואם לא היו דברי החכם פיניליש פוגמים רק בכבודי החרשתי (כמו שהחרשתי כמה פעמים ולא השיבותי לטוענים עלי טענות הבל, שלא לאבד זמני), אך הם פוגמים לא מעט בכבוד תורתנו, ואיך אחריש?<sup>35</sup>

בהצהרתו זו, כמו בחלקים נרחבים אחרים במכתבו זה, הפגין של"ל במידה רבה את הפער שהפריד בינו ובין עמיתו בכל הקשור להתייחסותם למקרא. של"ל, מצידו, חרד לכבודו של המקרא, והתקשה לייחס למקרא השקפה או חוק העומדים בסתירה לערכי מוסר שנראו נאותים בעיניו. בנימה שונה מזו שבה נקט הוא עצמו ב'ספר המשתדל'<sup>36</sup>, של"ל הבהיר שאין לראות את פרשת

34 ראו: 'תשובת של"ל לפיניליש', המגיד ח (1863), גיליון 10, עמ' 77. הדברים נכתבו ביום ה' באדר א' תרכ"ד, ופורסמו בא' באדר ב' תרכ"ד (4.3.1864).

35 שם.

36 בספר המשתדל, וינה 1847, במדבר לה 19 (עמ' יא שם), נדרש של"ל לסוגיית גאולת הדם, אך ברוח שונה: 'הנהגה בדורות הראשונים, בטרם יהיו העמים מסודרים תחת מלך ושרים ושופטים ושוטרים, היתה כל משפחה נוקמת נקמתה ממשפחה אחרת, והקרוב

גאולת הדם כוויתור או כהתפשרות של התורה עם ערכים פגומים שרווחו בימים עברו. נכונותו של של"ש להכיר בליקויים מוסריים מהותיים בתורה, ולו מתוך התחשבות והכרה בנסיבות ובתנאים ההיסטוריים שבהם נולדו, נראתה לשד"ל כחוטאת למהותה של התורה:

הוא אומר כי תורתנו הקדושה שבאה להרחיקנו ממדות הפראים, אשר רוח הנקימה והנטייה עצור בקרבם, צוותה להכין ערי מקלט, אכן הניחה עוד ענפים המסתעפים ממדה זו [...] מי לא יתמה על זה תימהון גדול: התורה לא יכלה להרחיק כל הענפים המסתעפים ממדות הפראים שהיו באבותינו?<sup>37</sup>

בגישתו ההיסטוריוציסטית של של"ש ראה שד"ל לא רק חוסר הבנה של התורה, אלא גם פגיעה במעלתם של ישראל בהשוואה לעמים אחרים שהתנהלו בסביבתם. כזכור, במכתבו הציג של"ש הגדרה נרחבת למדי לגואל הדם המקראי. שד"ל היה משוכנע שאין לדברי של"ש בסיס של ממש במקרא, בספרות חז"ל או בלשון הרמב"ם, ושיער שאף טיעון זה נבע מהשוואה מוטעית

יותר אל הנהרג היה חייב לנקום מיתתו; והתורה העמידה שופטים ושוטרים ונטלה הנקמה מיד היחידים ומסרה אותה לכל העדה. והנה כשהיתה הרציחה בודון ייתכן להשקיט את הגואל, כי יאמרו לו: הנח להם לשופטים, הם יחקרו הדבר, ואם בן מוות הוא ימיתוהו; אבל כשהיתה ההריגה בשגגה, לא היה אפשר להשקיט את הגואל ולהכריחו לראות מי שהרג את אביו או את אחיו נשאר בלא עונש, כי היה נראה לו ולכל יודעיו ומכריו כאילו אינו אוהב את אביו ואת אחיו, מאחר שאינו נוקם את נקמתם. והדעת הזאת לא היה אפשר לעקור אותה בבת אחת, וראתה החכמה האלוקית, שאם יהיה גואל הדם נענש מיתה בנקמו את קרובו הנהרג בשגגה, עדיין לא יימנעו כל הגואלים ולא רובם מעשות נקמת קרוביהם, ועל ידי זה ירבו הנהרגים ללא תועלת, וגם יגדל הצער והנוק במשפחה אחת, כי אחר שקרה לה המקרה הרע שנהרג אחד מאנשיה בשגגה, עוד יהיה אחד מהם נענש מיתה על שנקם נקמת אחיו; גם איננו רחוק שבשעה שיהיה הגואל יוצא ליהרג, יתקומם העם על השופטים וירבו קלקלות באומה. לפיכך מה עשתה התורה? הניחה זכות לגואל לנקום מיתת קרובו, אבל קבעה מקום מקלט לנוס שמה הרוצח ולא יוכל הגואל לבוא שם ולהרגו. בהקשר זה, באורח מפתיע למדי, מכיר ומתחשב שד"ל בנסיבות ההיסטוריות שבהן נולדה גאולת הדם. עם זאת, ובניגוד לשל"ש, שד"ל סבור כי בכוחה של גאולת הדם היה לצמצם את מעגל הנרצחים, ומכאן שהיתר גאולת הדם נועד בסופו של דבר להציל חיים ולא אפשר מוות כי אם מחוסר ברירה ומתוך הכרה במציאות בלתי נמנעת. ועיינו גם א' חמיאל, הדרך הממוצעת ראשית צמיחת הדתיות המודרנית (לעיל הערה 1), עמ' 103.

שד"ל במכתבו, שם. 37

שעשה של"ש בין החוק המקראי למקבילות שלו אצל שבטים פרימיטיביים בימי קדם. עצם ההשוואה העידה על חוסר הכרה של של"ש בעליונותו ובמעלותיו של עם ישראל:

פיניליש רוצה לדמות בני ישראל אל הערביים ודומיהם, כי אצלם לא לבד הקרובים הם גואלי הדם, כי אם גם כל מי שיאמר שהיה מאוהביו של הנרצח קורא עצמו גואל הדם. ואני אומר, כי על ישמעאל נאמר 'והוא יהיה פרא אדם'<sup>38</sup>, אבל בזרע ישראל מי שמע כזאת מי ראה כאלה? והבא להוציא לעז על אבותינו עליו להביא ראיה!<sup>39</sup>

במכתבו התנער שד"ל מההאשמה של של"ש בדבר היותו מושפע מערכי משפט ומוסר מודרניים, וטען כי הונחה רק מן המקרא, מהתלמוד, ומאינטואיציה פנימית שבה ניחן ככל האדם. מנגד, הוא הסתייג מהשימוש שעשה של"ש בחיבורים היסטוריים או ספרי מסעות כדי להתחקות אחר כוונת התורה. בנימה עוקצנית לעג לעמיתו, שהתיימר להתמחות בענייני 'דרכה של תורה', אך לא היטיב לרדת לסוף דעתה:

אני אינני יוריסט, ובספרי חכמי המשפט אשר בדורנו לא עסקתי מימי, אבל דרכי הצדק והמשפט למדתי אותם מן התורה ומן התלמוד תחילה ואחר כך בסברה אשר חנן ה' לי ולכל בני אדם [...] והחכם פיניליש מביא ראיותיו מספרי בעלי המסעות, ובהם יסתייע להוציא לעז על אבותינו שהיו פראים, ועל תורתנו שהניחה והתירה קצת ענפים ממדותם המגונות. כך היא דרכה של תורה!<sup>40</sup>

בשלהי מכתבו חזר שד"ל לדון במליצת 'אין לו דם' המדוברת. שד"ל הוסיף לדבוק בפירושו של רש"י, שלפיו הכוונה לרוצח הנחשב כמת, אך התעקש כי אין בכך היתר לפגיעה של כל אדם ברוצח, ואף לא לפטור מעונש עליה. בהתייחסו לפער שבין מליצת 'אין לו דם' שנאמרה ברוצח (שהפגיעה בו הותרה רק לגואל דם) ובין לשון 'אין לו דמים' המצויה אצל הגנב (שהפגיעה בו הותרה לכל אדם), קבע שד"ל כי על חוקר המקרא להפעיל את האינטואיציה הפנימית

38 בראשית טז 12. המשך דברי שד"ל מבוססים על ישעיהו טו 8.

39 שם. לא ברור לאילו "ספרי בעלי מסעות" רמו שד"ל, שכן אלו לא נזכרו בדברי של"ש.

40 שם.

שלו בהכרעתו הפרשנית. כשם ששלל הסתמכות עיוורת אחרי ספרי היסטוריה, כך הסתייג משימוש מקובע בכלים לשוניים־דקדוקיים גרידא:

התורה ניתנה לבעלי שכל, והם יבינו כל דבר לאשורו ויפרשו כל מלה וכל מליצה לפי מה שראוי במקום אשר בו נכתבה [...] כך היא דרכה של תורה, כי לא נמסרה לטיפשים, שישפטו רק לפי פשט המלות, אלא לחכמים ונבונים היודעים לפרש כל דבור לפי עומק הכוונה, ולפי המקום והעניין. כך היא דרכם של חכמינו הקדמונים, שאחד מגדוליהם הוא ר' עקיבא [...] וכך היא דרכם של האחרונים שאחד מגדוליהם הוא המהרש"ל [...] <sup>41</sup>

לפחות במקרה זה, שיער שד"ל, היו אלו דווקא חכמים תורניים (ר' עקיבא ומהרש"ל), ולא חוקרים מלומדים (כשל"ש), שהיטיבו לרדת לסוף כוונת התורה.

## 1

הסתייגותו הגלויה של שד"ל מדבריו, ולעגו הסמוי לספר 'דרכה של תורה', פגעו ללא ספק בשל"ש. מקיץ חודשיים ימים, באמצע חודש אייר של שנת תרכ"ד, נדפסה תגובה נוספת וארוכה מקודמתה מאת של"ש לדברי שד"ל. <sup>42</sup> סוגיית גאולת הדם הוסיפה לעמוד במרכז הדיון, כמו גם הגדרתו המשפטית של גואל הדם. אך דומה שתגובה זו סימנה מפנה במוקד השיח שבין שני המלומדים. אם במכתבים הראשונים נידונה שאלת ההתייחסות למקרא על רקע סביבתו התרבותית הקדומה, מעתה ניצב במרכז אופן הטיפול בספרות חז"ל.

41 שם. בדבריו אלו הד ברור של הקדמת ר' אברהם אבן עזרא לתורה (בפירוש הקצר), ושם: 'כי שקול הדעת הוא היסוד, כי לא נתנה תורה לאשר אין דעת לו, והמלאך בין האדם ובין אלהיו הוא שכלו'. ואכן, הדמיון בין השניים עמוק עוד יותר: כמו ר' אברהם אבן עזרא, גם שד"ל נוטה לא פעם לגייס נימה ביקורתית ורציונלית כדי להגן על תפיסות מסורתיות ברוחן.

42 ראו: 'תשובת החרצ"מ פיניליש להח"ר שד"ל', המגיד ח (1864), גיליון 19, עמ' 149. הדברים פורסמו בי"ב באייר תרכ"ד (18.5.1864).

כבר בפתח דבריו הביע של"ש את מורת רוחו מהאופן החובבני שבו דן שד"ל במחלוקת התנאים בעת שניגש לעמוד על פשר המקרא. בשפה מליצית רמז לעמיתו, כי ייטב לו אם יתמקד בעיסוק במקרא, וימנע מלשאת ולתת בספרות חז"ל, בשל הכשרתו המוגבלת בתחום זה. ברוח הביקורת שהטיח ר' אלעזר בן עזריה בעמיתו ר' עקיבא,<sup>43</sup> פנה גם של"ש לבן שיחו:

מוכרח אני לומר לך: מה לך שד"ל אצל הלכות כנגעים ואהלות, כלך מדברותיך אל תקוני המקרא והדקדוק והנגינה,<sup>44</sup> כי בלות בהן רוב ימין וברוך ה' כי עשית ועשית חיל, אך בהלכות התלמוד לא מצאה ידך די ספק [...] ואם קרית הרבה לא שנית ולא שמשית תלמידי חכמים כראוי, ואף שבמוצאי יום הכיפורים אחרי עייפות נפשך מן הצום [...]

אם במכתבו הקודם התמקד של"ש בניסיון של שד"ל למתן את הדימוי של מוסד גאולת הדם המקראי, עתה התרכז בשימוש שעשה שד"ל בדברי ר' עקיבא כדי לבסס עמדה זו. תחילה נזף של"ש בעמיתו שהרשה לעצמו להגיה את נוסח לשונו של התנא, בגרסו: 'וְכָל אָדָם חֵיבִין עֲלָיו'. של"ש היה מודע לכך שהמהרש"ל קדם לשד"ל בהגהה זו, אך בכך לא מצא הצדקה להגהה שרירותית. סקירת דבריהם של חבל ראשונים העידה כי רובם ככולם גרסו: 'וְכָל אָדָם אֵין חֵיבִין עֲלָיו'.<sup>45</sup> מכאן עלתה תמיהתו של של"ש: 'איך מלאך

43 דברי של"ש מבוססים על דברי ר' אלעזר בן עזריה לר' עקיבא המובאים בבבלי, חגיגה יד ע"א (ומקבילות): 'אמר לו רבי אלעזר בן עזריה: עקיבא! מה לך אצל הגדה? כלך מדברותיך אצל נגעים ואהלות!'

44 כוונתו של של"ש כמובן לטעמי המקרא, נושא שעמד במרכז רבים ממחקריו של שד"ל. ואם בטעמים עסקינן, במהלך ההתכתבות שבין של"ש ושד"ל בנוגע לביאור הפסוק שלפנינו ('וּמִצָּא אֹתוֹ גֵּאֵל הָדָם מִחוּץ לְגִבּוֹל עִיר מְקֻלָּטוֹ וְרָצַח גֵּאֵל הָדָם אֶת הָרָצָח אֵין לוֹ דָּם') עלתה גם עמדת בעלי הטעמים. דומה שהאתנחתא בפסוק, המצויה תחת המילה 'מְקֻלָּטוֹ', מחלקת בין המקרה לבין הדין, ונראה ממנה שהריגת הרוצח על ידי גואל הדם היא מרכיב בדין, ואין לראותה כחלק מן המקרה. עמדה זו משתלבת היטב עם תפיסת ר' יוסי הגלילי (מצווה) ולא עם תפיסת ר' עקיבא (רשות). על כך ראו: 'תשובת רצ"מ פיניליש לרשד"ל', המגיד ח (1864), גיליון 32, עמ' 254. ועיינו גם: ש' קונוט, המקרא בין טעמים לפרשנות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 117, וכן ורגון, שד"ל (לעיל הערה 1), עמ' 176 ואילך, בפרק המוקדש ליחסו של שד"ל לטעמי המקרא.

45 ראו רשימה חלקית בהערה לעיל. בהקשר זה מפנה של"ש, בין היתר, לדברי הרמב"ן בהשגות על ספר המצוות לרמב"ם, שכחת העשין, מצוה יג (אכן לפנינו הגרסה שם:



לבך לעשות כולם טועים, ולהכריע כהגהת רש"ל בדברי ר' עקיבא?! גם החלטתו - הכרעתו של שד"ל להסתמך באורח סלקטיבי על ר' עקיבא בשעה שניסה לשרטט את טיבו של מוסד גאולת הדם המקראי, תוך התעלמות מבן שיחו, ר' יוסי הגלילי, נראתה פסולה בעיני שד"ל:

איך תפרנס את דברי ר' יוסי הגלילי [...] וכי תעלה על דעתך שלא היה ר' יוסי הגלילי אחד מגדולי השונים, אשר תורת אמת הייתה בפיהו כמו ר' עקיבא? הלוא אמר עליו ר' טרפון: 'ראיתי את האיל' [...] – זה ר' עקיבא, 'הנה צפיר העזים [...] ולא היה מציל לאיל מידו' – זה ר' יוסי הגלילי [...] <sup>46</sup>

יתרה מכך, של"ש הצביע על העובדה שלכל השיטות התנאיות מצווה גואל הדם להרוג רוצח שהרג במזיד, וכפי שנקט המקרא עצמו: 'גֹּאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת הַרָצֹחַ בְּפָגְעוֹ בּוֹ הוּא יִמְתְּנוּ', <sup>47</sup> ואם כן, הקשה על רעהו, 'אם לא הניחה והתירה תורתנו הקדושה קצת ענפים ממדות הפראים המגונות, ושלא יכלה לבטלן מכל וכל בימים ההם, לא ידעתי איככה תצדיק פסק זה?'. <sup>48</sup> בתגובה ללעג שחשף שד"ל כלפי ספרו שלו, 'דרכה של תורה', הוכיח של"ש את עמיתו:

כך היא דרכה של תורה, ובמקום שיש הבדל בינה לבין סברות חכמי דורנו עלינו להודות כי תורתנו הקדושה היישירה לנו על כל פנים את הדרך המוביל אל השלימות [...] ובמקום שיש ספק בנוסחים השונים, עלינו ללכת אחרי רבים מגדולי חכמי ישראל, לא להמשך אחרי האחד

'אלא כר' עקיבא דאמר הרשות ביד גואל הדם וכל אדם חייבין עליו', לפירושו ר' עובדיה מברטנורא והתוספות יום טוב על המשנה, וכן להערת ר' ישעיה ברלין.  
46 דברי של"ש מבוססים על מדרש ספרי (מהדורת הורוביץ, עמ' 158–159), פסקה קכד, במעין דרשה לחזון בספר דניאל, ושם: 'אמר רבי טרפון: "ראיתי את האיל מנגח ימה וצפונה ונגבה וכל חיות לא יעמדו לפניו ואין מציל מידו ועשה כרצונו והגדיל" (דניאל ח 4) – זה עקיבא, "ואני הייתי מבין והנה צפיר העזים בא מן המערב על פני כל הארץ ואין נוגע בארץ והצפיר קרן חוות בין עיניו ויבא עד האיל בעל הקרנים אשר ראיתי עומד לפני האובל וירץ אליו בחמתו כחו וראיתיו מגיע אצל האיל ויתמרמר אליו ויך את האיל וישבר את שתי קרניו ולא היה כח באיל לעמוד לפניו וישליכהו ארצה וירמסוהו ולא היה מציל מידו' – זה יוסי הגלילי'.

47 במדבר לה 19.

48 'תשובת החרצ"מ פיניליש להח"ר שד"ל', המגיד ח (1864), גיליון 19, עמ' 149.

(היינו, המהרש"ל), במקום שכל גדולי ישראל הקדמונים והאחרונים חלוקין עליו.<sup>49</sup>

את מכתבו לשד"ל חתם של"ש בהמלצה אישית, בהשראת פרשיית גואל הדם שבה עסקו השניים: 'בבקשה ממך ידידי החכם [...] לבל ימהר להשיג עלי, ותסיר חום ילדותך האיטלקי מקרבך,<sup>50</sup> כי רשפי הילדות והשחרות הבל'.<sup>51</sup>

## ז

נקל לשער, דברי של"ש, שחרגו מגבולות השיח הענייני ופלושו לתחום האישי-פסיכולוגי, לא ערבו לאוזניו של שד"ל. עוד באותו חודש שיגר שד"ל תגובה לשל"ש. בשל היקפה הנרחב פורסמה התגובה בהמשכים על פני שלושה גיליונות של 'המגיד', לאורך כחודש ימים.<sup>52</sup>

כבר בפתח מכתבו הצביע שד"ל על האירוניה הגלומה בביקורת של של"ש, שקרא לו להתמקד בענייני מקרא ולא לעסוק במשנת התנאים והאמוראים, משום ש'לא שנה ולא שימש תלמידי חכמים'. בניגוד לשל"ש טען שד"ל כי שימוש תלמידי חכמים ודביקות קנאית בתורתם מציבים לא פעם מכשול בפני רודף האמת, שאיננו אמור להכיר פנים במשפט. ומכל מקום, ביקורת זו נראתה תמוהה לשד"ל לנוכח העובדה שעיקר ספרו של של"ש הוקדש לתיאור מחדלי האמוראים בפרשנות המשנה, ובוודאי שלא הסגיר הכנעה לדבריהם:

צדקת ידידי בדבריך כי לא שמשתי תלמיד חכמים כראוי, שאם הייתי משמש תלמידי חכמים לא הייתי מבקש האמת בלא משוא פנים לבשר ודם [...] ואתה ששמשתי תלמידי חכמים כראוי, אתה אומר אלי: איך

49 שם.

50 בהשראת דברים יט 6: 'פֶּן יִרְדֶּף גֹּאֵל הַדָּם אַחֲרַי הָרֹצֵחַ כִּי יָחַם לִבּוֹ'. מוזגם הסוער של האיטלקים הוא מיתוס פופולרי מוכר, אם כי מוצאו הוא בדרום איטליה ולא בצפונה, מקום מושבו של שד"ל (בסטריאוטיפים של הדרום עוסק הסרט: Welcome to the South, 2010, של Luca Miniero).

51 שם, על פי קוהלת יא 10: 'וְהִסָּר כַּעַס מִלִּבֶּךָ וְהִעֲבַר רָעָה מִבְּשָׁרְךָ כִּי הִילַדוּת וְהַשְּׁחָרוּת הַבָּל'.  
52 ראו: 'תשובת שד"ל לפיניליש', המגיד ח (1864), גיליון 23, עמ' 181 (1864.6.15); גיליון 24, עמ' 189 (1864.6.22); גיליון 25, עמ' 197 (1864.6.29).

מלאך לעשות אותם (הפוסקים והמפרשים) טועים? ושכחת שגם לך יאמרו אחרים ששמשו תלמידי חכמים: איך מלאך לך לעשות חכמי התלמוד טועים בהבנת דברי המשנה? ולא ראית כי בדבר הזה שאתה אומר אלי אתה גוזר על ספרך משפט שריפה!<sup>53</sup>

כך או כך, שד"ל לא שעה לעצת של"ש, ולא הותיר בידי עמיתו את העיסוק בספרות חז"ל. תחת זאת נחליץ שד"ל להגן על מסקנותיו בנוגע למחלוקת התנאים הנזכרת. שד"ל הודה כי הנוסח שבחר לאמץ בשיטת ר' עקיבא לא רווח בדפוס התלמוד או בדברי מפרשיו מימי הביניים. בה בעת, מאחר שנוסח זה הלם את סברתו שלו עצמו (כך דרכי מעודי לשפוט בשכלי ולא להישען על זולתי), אפשר היה להתבסס עליו, מאחר שכבר נתקבל על ידי המהרש"ל בהגהותיו (וכי מהרש"ל אפיקורוס הוא, או ספר "חכמת שלמה" הוא ספר אורשריפט?!).<sup>54</sup> תפיסה דומה הפגין שד"ל גם בשעה שנדרש להסביר מדוע בחר להכריע ולבאר את מוסד גאולת הדם המקרא ברוח שיטת ר' עקיבא, תוך הזנחת שיטת ר' יוסי הגלילי:

כל ישעי וכל חפצי הוא להבדיל האמת מן השקר, ואחר שמצאתי כי ר' עקיבא מפרש 'ורצח' רשות ולא מצווה, כמו שלפי דעתי הוא כוונת התורה בלי ספק, מה לי לבקש טעמו של ר' יוסי הגלילי שדבריו לפי דעתי רחוקים מן האמת?

לשון אחרת, אפשר להסתמך באופן סלקטיבי על שיטה תנאית אחת, ולהתעלם מן האחרת החלוקה עליה, כל עוד שיטה זו מייצגת את 'כוונת התורה'.

53 עניין 'שימוש תלמידי חכמים' בויקה לפירוש טעמי המשנה רווח במיוחד אצל רש"י בפירושו לתלמוד (רש"י לבבלי, ברכות מז ע"ב ד"ה 'שלא'; רש"י לבבלי, שבת יג ע"ב ד"ה 'ושימש ת"ח'; רש"י לבבלי, בבא מציעא לג ע"ב ד"ה 'אלו'). לא בכדי נזקק לו שד"ל בהקשר לספרו של של"ש העוסק בפענוח הראוי או השגוי של המשנה. על כך בהרחבה: ח' גפני, פשוטה של משנה (לעיל הערה 4), עמ' 124 ואילך.

54 בדבריו רמז שד"ל לספרו של אברהם גייגר (1810–1874), מאבות האגף הליברלי ביהדות המאה התשע עשרה, המכונה: *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums* (=המקרא ותרגומו בויקתם להתפתחות הפנימית של היהדות). חיבור זה הופיע בברסלאו בשנת 1857, זמן קצר לפני ההתכתבות שלפנינו.

מקום מרכזי במכתבו של שד"ל תפסה שאלת ההגדרה של 'גואל דם'. הלה שב והבהיר כי אין מקום להרחיב את מעגל גואלי הדם, כפי שנהג של"ש, ובוודאי שלא לכלול בו את כלל ישראל: 'אין ספק כי כוונת תורתנו לא הייתה מעולם שיהיו כל ישראל גואלים זה לזה, ושיהיה כל אחד רשאי לקחת נקמת מי שאיננו שאר בשרו'. עיון בשלל ההיקריות של המונח 'גואל' במקרא לימד בעליל שהוא יחד רק לקרובי משפחה,<sup>55</sup> ומכאן שגם את המונח 'גואל הדם' שבפרשת הרוצח בשגגה יש לפרש בויקה לשארי בשרו של המת בלבד.<sup>56</sup> בהקשר זה נדרש שד"ל גם לקביעתו של הרמב"ם ש'כל הראוי לירושה הוא גואל הדם'. לשון זו העידה, לטענתו, שרק חוג היורשים המיידים של הנרצח, ואפילו לא יורשים פוטנציאליים רחוקים יותר, הוגדרו כגואלי דם, ובוודאי שלא כל אדם מישראל. שד"ל הודה שאיננו נמנה עם חוג מעריציו של הרמב"ם, ואולי לא מתמחה בהגותו,<sup>57</sup> אך התעקש שלפחות במקרה זה היה הרמב"ם עצמו מסכים שהוא ירד לסוף דעתו:

והרמב"ם בישיבה של מעלה מה הוא אומר? הריני כפרת שד"ל שונאי, העושה דברי מדויקים וצרופים ומזוקקים, וכולם ממתקים, ואיני כפרת של"ש אוהבי, התולה בי בוקים סריקים, ומסלף דברי המצודקים, ועושה אותם בקוקים ומבולקים, כדברי האוילים והריקים [...]<sup>58</sup>

55 כך, למשל, במדבר ה' 8: 'וְאִם אִין לְאִישׁ גֹּאֵל לְהָשִׁיב הָאֲשָׁם אֵלָיו; רות ד' 6: 'וַיֹּאמֶר הַגָּאֵל לֹא אוֹכַל לְגָאֵל לִי'.

56 עיינו בדברי שד"ל, שם: 'אין ספק שהמכוון בו הוא מי שהוא שאר בשרו, שאם נפרש גואל הדם מי שיבא לגאול הדם, יהיה המאמר מיותר לגמרי, כי הרי הוא כאילו אמר מי שיבא לנקום את הנהרג הוא ימית את הרוצח [...]'.

57 על יחסו של שד"ל לרמב"ם עיינו, בין היתר: ר' הורביץ, 'מוטיבים השכלתיים ואנטי השכלתיים במשנתו של שד"ל', אשל באר שבע ב (תשמ"מ), עמ' 287–310, ולאחרונה: א' בלזם-גלר, 'אטיציזמוס, יודאיזמוס והיחס של שמואל דוד לוצאטו לפילוסופיה ולפילוסופים', דעת 84 (תשע"ח), עמ' 257–282.

58 שד"ל, שם. אגב, בפענוח כוונת הרמב"ם הרבו לעסוק חכמים רבים, מימי הביניים ועד ימינו. מרבית מפרשיו שיערו כי לשיטת הרמב"ם כל יורש פוטנציאלי ראוי להיחשב גואל דם, ואילו מיעוטם סבורים כי כוונת הרמב"ם רק למעגל הקרובים ביותר. לפירוט עיינו בספר המפתח על הרמב"ם (מהדורת ש' פרנקל), הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק א, הלכה ב, ובכללם: מאירי לבבלי, מכות ט ע"ב, ד"ה ומוסריין; ערוך לנר לבבלי, מכות יב ע"א ד"ה מצווה, וחזון איש על הרמב"ם, כאן.

בשלהי מכתבו התייחס להמלצתו ה'לבבית' של של"ש כי ייטב לו אם ינהג בשיקול דעת, ולא ייגרר אחר חום ליבו האיטלקי בעת עיסוקו במחקר. על כך השיב של"ל, כי מידת המתינות חיונית דווקא לבני גליציה, הנוטים אחרי הפלפול והחריפות, בעוד שהוא עצמו כרוך אחר האמת לבדה:

ועתה ידידי היקר, בבקשה ממך אל תחוס עוד על כבודי, אבל חוס על כבודך ואל יחס לבכך להשיב על דברי, כי אני אינני חריף ומפלפל כחכמי הצפון [...] ואתה כאחד מאנשי הנגב נתתני, ועל כן נתת גולות מים<sup>59</sup> לכבות את אשי, ולא ידעת כי מים רבים לא יוכלו לכבות שלהבת יה היוקדת בלב אוהבי האמת [...] <sup>60</sup>

## ח

מסכת ההתכתבות המתמשכת בין שני המלומדים הגיעה לסיומה בחודש תמוז תרכ"ד. מכתבו של של"ש שחתם אותה לא נשא בשורה דרמטית, והוא התמקד בעיקר בסוגיית גדרי 'גואל דם' שהעסיקה את השניים זה מכבר.<sup>61</sup> במכתב הבהיר של"ש, כי מעולם לא חתר לטשטש את האבחנה בין שארי בשרו של הנרצח, הנחשבים גואלי דם של ממש, ובין אנשים זרים החפצים לנקום את דמו. כל כוונתו הייתה לבאר מדוע הקלו ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא בדינו של אדם זר שפוגע ברוצח (בין אם פגיעה זו הוצגה כרשות, ובין אם נקבע כי אין נענשים עליה), ולהדגיש כי היא מעידה על מידת הלגיטימיות שהעניקה התורה למעשה נקמת דם.<sup>62</sup>

59 על פי יהושע טו 19: 'תָּנָה לִי בְרָכָה כִּי אֶרְץ הַנֶּגֶב נִתְּנָה לִי וְנִתְּנָה לִי גִלְתַּי מִיָּם'.  
 60 הרמיוה כאן לשיר השירים ח 6-7: 'כִּי עֲזָה כְּמוֹת אֶהְיֶה קִשָּׁה כְּשֹׂאֵל קְנָאָה רִשְׁפִּיהָ רִשְׁפִּי אֲשֶׁר שִׁלְחֵתָּהּ. מִיָּם רַבִּים לֹא יוּכְלוּ לְכַבּוֹת אֶת הָאֵהָבָה'.  
 61 ראו: 'תשובת רצ"מ פיניליש לרשד"ל', המגיד ח (1864), גיליון 32, עמ' 254 (18.8.1864), וגיליון 33, עמ' 262 (24.8.1864). הדברים נכתבו בתאריך ו' בתמוז תרכ"ד.  
 62 ואכן, קובלנותיו של של"ל כנגד של"ש בנוגע להרחבת מעגל גואלי הדם נבעה מפרשנות שגויה לדבריו. מלכתחילה לא התיימר של"ש להציג את כלל ישראל כגואלי דם של הנרצח, שהותרו או אפילו חויבו בפגיעה ברוצח. כפי שהבהיר לרשד"ל, אף ממנו לא נתעלמה העובדה שבמשנה ובברייתא נעשתה אבחנה בין 'גואל הדם' ל'כל אדם', 'ולא עלה על דעתי לומר שכל איש מישראל הוא גואל הדם, ובחנם הארכת להוכיח כי אין הגואל כי אם שאר בשר, העיני האנשים ההם אנקר? [...]'.  
 [319]

עם זאת, מפתיעה ביותר הייתה תגובת של"ש להשערות של שד"ל בנוגע למעלליו ולמחשבותיו של הרמב"ם בישיבה של מעלה. של"ש סיפר על התגלות של הרמב"ם שחוה בחלומו(!), ובה שטח בפניו הרמב"ם את השקפותיו בנוגע לשד"ל ללא כחל וסרק:

והנה בחזיון לילה הראותי [צ"ל הראיתי. ח"ג] להרמב"ם גיליון 'המגיד' [...] וימלא פיו שחוק ויאמר לי: את שד"ל אינני מכיר, ואם הוא אוהבי או שונאי אינני חושש לו.

ואומר לו: הלוא נודע הוא בשערינו למדקדק גדול במלות ובטעמים ופשטן גדול בביאור המקראות, וידיו רב לו גם בתיקונייהן ובמלאכת הביקורת ובשאר מדעים

ויענני בענימה בפנים שוחקות כדרכו: מה לי ולו? אני לא נכנסתי בגבולו, ואולי הוא גם אמן גדול ובעל סברות ישרות, בחכמת הניגון והריקוד ובידיעות אחרות, בכל זאת ניכר מתוך דבריו שלא עסק בהלכה בתמידות מימי נעוריו כי אם לפרקים, לכן לא נגלו לו תעלומותיהם במעמקים, ולא מצא ידו ורגלו בבית המדרש, בכל מקום אשר לא פורש [...]

ושד"ל ישב בארץ מתחת, ורגז ושחק ואין נחת, ידמה בנפשו כי עשה דברי צרופים ומזוקקים וכולם ממתקים, ונהפוך הוא כי עשה בקוקים ומבולקים, ותלה בי בוקים וסריקים, אין נפשי אל פירושו וחידישו, לא מעוקצו ולא מדבשו, יהי לו אשר לו, ישמח ויעלו במתת גורלו, אך לבאר את דברי לא ינסה, כי אם כמנהגו יהרוס ויתוך, לא יחמול ולא יכסה [...].  
ואני פינליש שמעתי תלונותיו ומוסר כלמתי, אך לדחותם אין בי עזרתי, נתכרכמו פני בגללך, ואדום, כי לא ידעתי במה להצדיקך, ויסתערו שרעפי בקרבי ואיקץ.<sup>63</sup>

63 השימוש במוטיב החלום במסגרת הכתיבה המדעית אינו ייחודי לשל"ש ואפשר למצוא לו תקדימים רבים בתקופתו, ובמיוחד בקרב חכמי גליציה, ובכללם יהושע השל שור (במאמר 'תרי"ג' שלו שהתפרסם בכתב העת 'החלוץ', לבוב תרי"ב), יצחק ארט (בכמה מן הסטירות שלו שהופיעו ב'צופה לבית ישראל', וינה תרי"ח), וכן אברהם קרוכמל בפתח ספרו 'הכתב ובמכתב' (לבוב, תרל"ג), אך קשה לדעת אם הושפע של"ש מעמיתיו בנושא זה ובאיוז מידה.

בשלהי המכתב, לאחר שמיצה את טענותיו בסוגיית חום ליבו של גואל הדם, התייחס למזגו הסוער של עמיתו האיטלקי. של"ש סירב לקבל את דברי שד"ל, כי אהבתו לאמת היא האחראית לאש הבוערת בו. היפוכו של דבר, טען, חמתו עומדת למכשול בדרכו אל אותה אמת נכספת:

כללו של דבר, כשכתבת דבריך אלה לא בערה שלהבת האמת בקרבך, כי אם דמך האיטלקי הרתיח עד כי חם לבך, והעלית קצף וחמה, ולא דקדקת לחקור בהמה. ואנכי לא נתתי לך גולות תחתיות, כי אם גולות עיליות להשקותך מים חיים, אין מים אלא תורה, הנוזלים מסלעי הגמרא. וכבר ידעת כי במקום אבני שיש טהורות, המשמחות לב ועיניים מאירות, אל תאמר מים מים, ואל תכסה השמש בצהרים.<sup>64</sup>

על מכתב זה לא השיב שד"ל. האם חש כי התכתובת הגיעה למבוי סתום? שמא הסתייג מהצביון האישי-הפסיכולוגי שקיבלה? ואולי נרתע מהמחוזות ההזויים שאליהם הפליגה? קשה לדעת. יהא הטעם אשר יהא, כעבור שנה, בליל יום הכיפורים של שנת תרכ"ו, השיב שד"ל את נשמתו לבוראו, וכך גם באה גם פרשה זו לקיצה.

## ט

בכתבי שד"ל נוכל למצוא התבטאויות רבות שבהן חיווה את דעתו בשאלות הקשורות במתחים השוררים בין רציונליזם והתגלות, בין עקרונות הדת לתובנות מדעיות, בין מחויבות למסורת ובין ההכרה ביכולת לפתח ולחדש. שאלות אלו צצות ועולות גם בפירושו למקרא. בהסתמך על כתבי שד"ל בכללם ועל פירושו למקרא בפרט, ניסו חוקרים לאורך השנים לעמוד על העקרונות שהנחו אותו ולפצח את דמותו החידתית. כמה מן החוקרים בחרו לשרטט את קלסתרן של שד"ל באורח חד-ממדי, שמרני או ליברלי, אך רבים

64 גם כאן רמז של"ש לדרשה שנאמרה בזיקה לר' עקיבא, בבבלי, חגיגה יד ע"ב, ושם: 'אמר להם רבי עקיבא: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים משום שנאמר "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני" [...]'.

אחרים העדיפו להצביע על קווי התפתחות בהגותו של שד"ל, או שחרצו כי המדובר בהוגה הפכפך וחסר עקביות.<sup>65</sup>

דומה שגם ההתכתבות על אודות פרשיית גואל הדם תורמת לפענוח דמותו של שד"ל, וכי ערכה איננו מתמצה בתובנה ספציפית כלשהי שהעלה בסוגיה המקראית הנידונה. ההתכתבות נוגעת במתח ממשי השורר במקרה זה בין עולם הערכים המקראי ובין המוסר האנושי, המציב בפני פרשן המקרא אתגר לא פשוט: האם עליו לכפות את עולם הערכים שלו על המקרא, או שמא לדבוק במשמעות הראשונית העולה מן הטקסט המקראי, על אף הבעייתיות המוסרית שהוא משקף. למתח זה דוגמאות רבות במקרא, אך פרשיית גאולת הדם היא אחת מהבלטות שבהן.

במהלך ההתכתבות הכריז שד"ל על היותו 'מבקש האמת ללא משוא פנים',<sup>66</sup> העיד של עצמו שאיננו 'כותב דבר עד שאשאל ללבי: זה שאני בא לומר אמת הוא וודאי?',<sup>67</sup> ואף הכתיר עצמו כאחד מ'אוהבי האמת'. במסע החיפוש שלו אחר אותה אמת נכספת, אף על כך הצהיר שד"ל, נשען על שיקול דעתו ושכלו בלבד, ולא אחר מקורות וסמכויות, גדולים ככל שיהיו. הצהרות דרמטיות אלו משוות לשד"ל, לכאורה, דימוי של מבקר וחוקר חסר פשרות, הנאמן לעקרונות מדע אובייקטיבי ולא לכבלי מסורת כלשהי, אשר ממנו יש לצפות גם למחויבות מלאה לרוח הטקסט המקראי שאותו בא לפרש.

מבט מפוכח בדיון על גאולת הדם (שאיננו כאמור אלא מקרה יחיד) מלמד כי אותה 'אמת' שאחריה התחקה שד"ל הייתה במידה רבה עניין חמקמק וגמיש, ונתונה לטעמו והשקפותיו, התאולוגיות והלאומיות. בעת שעסק בפירוש המקרא חזר שד"ל והטעים כי 'כוונתה האמיתית של התורה' מושתתת על עקרונות, משפטים וערכי מוסר הומניים. במקביל, תחת השפעת ההגות הרומנטית, היה שד"ל נחוש להעלות את קרנו של עם ישראל ולהאדיר את שמו בעיני העמים, ולהסיר ממנו כל לזות שפתיים. מתוך צורך לשמר ולעגן הנחות

65 מחקרים אחדים המוקדשים לדמותו של שד"ל מצוינים בהערה הפותחת את המאמר. לסקירה קצרה וממצה של העמדות השונות שהביעו חוקרים באשר לדמותו של שד"ל, בדגש על הפער שבין רציונליזם והתגלות, ראו אצל חמיאל, הדרך הממוצעת (לעיל הערה 1), עמ' 314–317. חמיאל עצמו מצביע על קווי התפתחות בהגותו של שד"ל.

66 ראו: 'תשובת שד"ל לפיניליש', המגיד ח (1864), גיליון 23, עמ' 181 (15.6.1864).

67 ראו: 'תשובת שד"ל לפיניליש', המגיד ח (1864), גיליון 25, עמ' 197 (29.6.1864).



יסוד אלו נכון היה שד"ל, ולו בפרשייה הנידונה, לסטות מן העקרונות שתבע המחקר בפרשנות יצירות מן העבר. הזדהותו עם התורה וחיבתו לעם ישראל פגעו הן ביכולתו לבחון את המקרא בהקשרו ההיסטורי והן באופן שבו עיין בספרות חז"ל, כנדרש מן החוקר שאך האמת משאת נפשו.

אם כנים הדברים, יש בכך כדי ללמד על האופן שבו ראוי לשרטט את קווי דמותו של שד"ל ולשחזר את עולמו הרוחני. כפי שחשו רבים מחוקרי משנתו, אין להסתמך רק על הצהרותיו של שד"ל, הנושאות לעיתים ניחוח דרמטי, ויש להעמיק ולבחון את האופן שבו נקט בפירושו הלכה למעשה. ייתכן, אומנם, שבחוויתו האישית סבר שהיטיב להפגין התאמה מלאה בין עמדותיו האידאולוגיות לממצאיו המחקריים; אולי השתכנע בדבר הרמוניה מושלמת השוררת בין הנחותיו הדתיות והלאומיות והמסקנות שהעלה מן הכתובים. ואולם חובה מוטלת על החוקר לצלול ולחשוף את שיקוליו הגלויים והנסתרים של שד"ל ולא לילך שולל אחרי קסם הצהרותיו. ואכן, במקרה דגן היה זה בעל שיחו של שד"ל, הירש מנדל פיניליש, שהיטיב לדבוק בדפוסי החשיבה הביקורתית, ואשר בניגוד לשד"ל שניסה לחפות ולמזער את המורכבות המוסרית שחשפה פרשת גאולת הדם, בחר להכיר במורכבותה, ולהתוות גישה סלחנית בנוגע אליה.<sup>68</sup> לעומתו, גישת שד"ל משקפת בעליל את מגבלותיו

68 ובשולי הדברים: השיח שניהלו ביניהם שד"ל ושל"ש מסגיר לא רק את עמדותיהם החלופיות בכל הקשור ליחסי חקירה ביקורתית ומשנה אידאולוגית, אלא גם את תכונות נפשם של השניים. על פניו חושף שיח זה, שחרג לא פעם מן מגבולות הענייני לתחומי האיש, יריבות מרה בין שני מלומדים, שהתירו את חרצובות לשונם בלהט הוויכוח. אך גם כאן, מבט מעמיק חושף תמונה שונה. מבעד לעימות בוקעת בעליל אחוות לוחמים שהוסיפה לשרור בין הניצים. במהלך ההתכתבות דיווח של"ש לעמיתו כי שיגר באמצעות בתו 'לשלוח לך מארסטריך את ספרי דרכה של תורה [...] ומתוכו תראה שנתתי לך את הכבוד הראוי', עיינו: 'תשובת החרצ"מ פיניליש להח"ר שד"ל', המגיד ח (1864), גיליון 19, עמ' 149. שד"ל הודה לשל"ש על המתנה, ואף הפציר בו 'שתודיעני להיכן אשלח אליך את המחזור אשר אתה מבקש', ראו: 'תשובת שד"ל לפיניליש', המגיד ח (1864), גיליון 25, עמ' 197. חילופי התשורות, ולא רק המילים, מסגירים קשרי ידידות שהוסיפו להתקיים בין השניים. חליפת המכתבים מסתיימת בדברי של"ש לשד"ל: 'שלום וברכה יהיה לך ולכלנו בני ישראל עד העולם, כחפצך, וכחפץ אוהבך ומכבדך כרוב ערכך, על כשרונותיך ומעלותיך, במקום שלא נפגע כבודך. החותם בשלום ובאהבה רבה [...]. צבי מנחם פיניליש, ראו: 'תשובת רצ"מ פיניליש לרשד"ל', המגיד ח (1864), גיליון 33, עמ' 262. מילים אלו מבטאות את משאם נפשם העמוקה לעסוק באופן ביקורתי במורשתם

כחוקר. בה בעת היא מאירה את אהבתו לעם ישראל ואת הזדהותו העמוקה עם העם ועם תורתו, ולאלו ככל הנראה לא היו אצלו כל גבולות.

ד"ר חנן גפני, בית הספר לתלמידי חו"ל, האוניברסיטה העברית בירושלים.  
chanan.gafni@mail.huji.ac.il

---

התרבותית המשותפת. דומה שאהבה זו גברה על חילוקי הדעות שביניהם. אף בכוחם של חילוקי דעות לא היה כדי להעיב עליה.

**'יהושע כתב [...] שמונה פסוקים שבתורה':  
לשאלת כותב שמונת הפסוקים המסיימים את התורה  
במסורת היהודית לדורותיה**

ערן ויזל

בבבא בתרא יד ע"ב – טו ע"א באה רשימה מפורטת של כותבי ספרי המקרא (מכאן והלאה: רשימת הכותבים).<sup>1</sup> לקטע ידוע ומצוטט זה נלווה דיון מפורט המוקדש לכמה מפרטיו. מבנה הסוגיה עשוי להוביל למסקנה כי רשימת הכותבים שייכת לרובד קדום. ואומנם, במחקר רשימת הכותבים מכונה 'ברייתא', והדיון מוצג לא פעם כדיון אמוראי. אולם אני סבור שהרשימה משקפת דווקא מסורת בבבלי מאוחרת. בהתאם לכך גם יש להציג באור אחר את המקורות הכלולים בדיון הנלווה לרשימה, שחלקם לא רק שקדמו לה אלא אף עומדים ברקעה.<sup>2</sup> רשימת הכותבים נשתמרה בעדי נוסח אחדים הכלולים

- \* מחקר זה (מס' 1055/17) נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע. תודתי לקריין האנונימי על קריאתו הדקדקנית ועל הערותיו. אם לא צוין אחרת, פרשנות המקרא מימי הביניים צוטטה מהמהדורה האלקטרונית של מקראות גדולות 'הכתר' (עורך ראשי: מנחם כהן).
- 1 חלקו הראשון של קטע זה מוקדש לסדרם של ספרי המקרא וברקע הדברים המנהג לחבר את המגילות לאסופת ספרי נביאים ולאסופת ספרי כתובים; וראו בפירוט מ' הרן, מקרא ועולמו: מבחר מחקרים ספרותיים והיסטוריים, ירושלים תשס"ט, עמ' 291–301.
- 2 חוקרי תלמוד נוטים לפקפק בקדימותם של קטעי תלמוד החסרים מקבילה ארץ ישראלית תנאית ומשובצים בחלק הסתמאי, וראו Mark Bregman, 'Pseudepigraphy in Rabbinic Literature', E.G. Chazon, M. Stone, and A. Pinnick (eds.), *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in the Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1999, pp. 27–41, ושם בהערה 24 מקורות מחקריים רבים. בין היתר ראו עוד ש"י פרידמן, לתורתם של תנאים: אסופת מחקרים מתודולוגיים ועיוניים, ירושלים תשע"ג, עמ' 274–275. בהקשר זה אציין כי סדר ספרי המקרא המקדים

באוספים של קטעי מסורה, ובכתבי יד ידועים מהמאה העשירית וראשית המאה האחת עשרה המלמדים על הבדלים ניכרים מהנוסח הגדפס. ועם זאת, הנוסח המוכר מהתלמוד הוא שהתקבע והשפיע לדורות, והוא שיעמוד במרכז העיון דלהלן.<sup>3</sup>

עיון ברשימת הכותבים שבנוסח התלמוד מלמד שהחכמים ייחסו את התורה לשני כותבים, אף אם תרומתם הספרותית נבדלת בהיקפה.<sup>4</sup> הכותב הראשון והעיקרי הוא משה שעליו נאמר: 'משה כתב ספרו', ואין ספרו אלא התורה.<sup>5</sup>

3 את רשימת הכותבים תואם את הסדר הבבלי ולא את הסדר שהתקבע לדורות; ראו י' עופר, המסורה הבבליית לתורה: עקרונותיה ודרכיה, ירושלים תשס"א, עמ' 124–125. לשאלת זמנה ומקומה של רשימת הכותבים והדיון הנלווה לה, המקורות התנאים והאמוראיים העומדים ברקעה, גלגוליה והתפתחותה, בכוונתי להקדיש מחקר בפני עצמו, ולעת עתה ראו מאמרי ע' ויזל, "דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים" (נבא בתרא יד ע"ב – טו ע"א), אוקימתא ט (לכמה מעדי נוסח מאוחרים של הרשימה ראו בהמשך, הערה 6).

4 דיוק במשמעותו של הפועל כת"ב החוזר ברשימת הכותבים והפעולה הספרותית שהוא בא לייצג עמדו במרכזם של מחקרים אחדים. ראו בין היתר: Sh.Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrash Evidence*, Hamden Conn. 1976, p. 163, n. 259; Y. Elman, 'Orality and the Redaction of the Babylonian Talmud', *Oral Tradition* 14 (1999), pp. 64–67; J. Wyrick, *The Ascension of Authorship: Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic, and Christian Traditions*, Cambridge 2004, pp. 51–58; Sh. Talmon, *Text and Canon of the Hebrew Bible: Collected Studies*, Winona Lake 2010, pp. 427–428 (n. 36), 431; ח' מיליקובסקי, סדר עולם: מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, ירושלים תשע"ג, עמ' 522; א' בוק, עד היום הזה: שאלות יסוד בלימוד תנ"ך, תל אביב 2013, עמ' 152–153. המקורות העוסקים ברשימת הכותבים שאביא להלן משקפים את ההנחה ש'כתב' בהקשרה של התורה משמעו to write.

5 חכמים ופרשנים אחדים הציעו לזהות את 'ספרו' של משה עם ספר דברים לבדו ויש אף מי שהציע ש'ספרו' הוא שירת האזינו לבדה. תכליתן של הצעות אלו להבחין את 'ספרו' מ'פרשת בלעם' המיוחסת ברשימת הכותבים גם היא למשה, וראו בפירוט במאמרי "משה כתב ספרו ופרשת בלעם": לשאלת אוכורה של פרשת בלעם בבבא בתרא יד ע"ב, *Jewish Studies Internet Journal*, 18 (2020), סעיף 4. אך חזרת המילה 'ספרו' ברשימת הכותבים מלמדת על שיטתיות – כשכתיבתו של ספר מיוחסת לדמות המקראית העומדת במרכזו, צוין שמה של הדמות והספר שכתבה מכונה 'ספרו', וכך 'ספרו' של משה הוא התורה כולה ממש כשם ש'יהושע כתב ספרו' ו'שמואל כתב ספרו' ו'ירמיה כתב ספרו' ו'עזרא כתב ספרו' – פירושם שיהושע כתב את ספר יהושע, שמואל כתב את ספר שמואל, ירמיהו

הכותב השני הוא יהושע שעליו נאמר: 'יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקים שבתורה'.<sup>6</sup> בדיון הנלווה לרשימת הכותבים מזוהים שמונת הפסוקים שכתב יהושע עם שמונת הפסוקים המסיימים את התורה, מהפסוק 'וַיָּמָת שָׁם מֹשֶׁה עֶבֶד ה' ואילך (דברים לד 5–12). אולם דעה זו עומדת בפני מחלוקת – בשם ר' יהודה או ר' נחמיה נאמר שיהושע כתב את הפסוקים הללו, ואילו בשם ר' שמעון (ובנוסחים שונים ר' מאיר) מוצגת התנגדות לדעה זו ונקבע שמשה הוא הכותב של התורה כולה ובכלל זה גם של הפסוקים המסיימים.<sup>7</sup>

השאלה מי הוא שכתב את שמונת הפסוקים המסיימים, אם היה זה משה או יהושע, משתקפת בכמה מקורות מדרשיים מאוחרים ובכתביהם של חכמים ופרשנים החל בימי הביניים, דרך העת החדשה המוקדמת ותקופת ההשכלה, ועד לספרות הרבנית והחרדית בת־ימינו. סך כל המקורות שבהם נמצא עיסוק בשאלה זו – אם עיסוק מפורט ויסודי אם עיסוק אגבי – מונה כמה מאות, רובם המכריע מן הדורות האחרונים. אך אף ששאלת כותב הפסוקים המסיימים את

כתב את ספר ירמיה ועזרא כתב את ספר עזרא־נחמיה (הנחשב ספר אחד). פרט לכך, אם 'ספר' הוא ספר דברים לבדו, רשימת הכותבים המציינת את כותבי כל ספרי המקרא אינה מתייחסת לכותב הספרים בראשית, שמות, ויקרא ובמדבר.

6 ייחוס פסוקים בתורה ליהושע אינו משתקף בכל נוסחיה המאוחרים של רשימת הכותבים, והשוו כ"ד גינצבורג, המסורה על פי כתיב יד עתיקים [...], לונדון תר"ם–תרמ"ה (דפוס צילום: ירושלים תשל"א), ב, עמ' 340, ג, עמ' 302; בנוסחים אחרים ייחוס הפסוקים בתורה ליהושע ניכר בהבדלים המעידים על נזילות מסוימת של הנוסח, וראו שם, ב, עמ' 338–339, ג, עמ' 48, וראו עוד: ספר דקדוקי הטעמים לרבי אהרן בן משה בן אשר, מהדורת בער ושטראק, ליפסיה 1879, סי' 70, עמ' 57, ושם בהערות; מ' נחמד, מאמר חקירה על הכתה היקר הנקרא כתר ארם־צובה, ארם־צובה תרצ"ג, עמ' 10; D.S. Sassoon, *Ohel Dawid: Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library, London, Vol. 1, Oxford 1932, p. 23*; ספר מחברת התיגאן למחקר ולמדע, מהדורת י' חסיד וש' סיאני, ירושלים תשכ"א, עמ' קלז–קלח, וכן י' ספיר, אבן ספיר [...], מגנצא תרכ"ט, ב, עמ' רכה. לשאלת היחס של עדי נוסח אלו לרשימת הכותבים בנוסח הנדפס ראו ויזל, דוד כתב (לעיל הערה 3).

7 אפשר לשאלת כותב שמונת הפסוקים היסטוריה קדומה יותר, אולם קשה לשחזרה; יוספוס קבע כי 'בכתבי הקודש [משה] כתב על עצמו שמת', יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ספר רביעי, 326 (מהדורת א' שליט, ירושלים תשכ"ו, כרך א, עמ' 141), ופילון: 'בעודנו חי [משה] ניבא במדויק את פרשת מותו', על חיי משה, ב, 290 (מהדורת ס' דניאל־נטף, ירושלים תשמ"ו, עמ' 326). יש מקום לשקול את האפשרות שברקע הערות אלו עומדת הדעה שמשה לא כתב את הפסוקים המסיימים.

התורה ידועה ביותר, מקומה בהיסטוריה של מחקר המקרא הרבני טרם הוצג באופן מלא.<sup>8</sup> במאמרי אני מבקש להשלים חסר זה. אציג את הדעות העיקריות שנאמרו בסוגיה ואעמוד על ההתפתחויות שחלו בהתייחסות אליה לאורך הדורות. בשל היקפו הנרחב של הקורפוס אסתפק באזכורם של ההיגדים והדיונים הנראים לי חשובים ומשפיעים או לחלופין מייצגים באופן בהיר קו חוזר של התייחסות. סדר הסעיפים יהיה כרונולוגי – מרשימת הכותבים עצמה ומעט מקורות מספרות חז"ל המתייחסים אליה או מושפעים ממנה, ועד למקורות בני ימינו. הרקע הנבדל של בעלי ההיגדים, זמנם ותקופתם, שיטותיהם והמקורות שהשפיעו עליהם בגיבוש עמדתם יילקחו בחשבון במהלך העיון והניתוח. פרטים אלו הם שיקבעו את אורכו של הדיון שיוקדש לכל היגד והיגד ואת מורכבותו.

כפי שיתברר להלן, אף שהעיסוק בשאלת כותב שמונת הפסוקים המסיימים את התורה (להלן: שמונת הפסוקים) נפרש על פני מאות רבות של שנים, וכאמור מספר המתייחסים לשאלה מונה מאות חכמים ופרשנים, התשובות השונות שניתנו לה מלמדות על כמה קווי התפתחות הניכרים היטב. ועוד יתברר כי התפתחויות אלו הן תוצר של פולמוסים ותהליכים אינטלקטואליים מובחנים.

8 דיונים קודמים וחלקיים ראו בפרט: ר"נ ברילל, 'חקירות שונות בספרי התלמוד והמדרש', בית תלמוד, ב (1881), עמ' 15–20; א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, ב, ירושלים תשכ"ה, עמ' 381–395, וסיכומים חלקיים נמצא גם בספרות הרבנית, אך כאן עיקר תשומת הלב ניתן למחלוקת ההלכתית בעניין קריאת הפסוקים המסיימים את התורה בבית הכנסת (ראו בהמשך), וראו למשל: נ"ה ברנשטיין, ספר הר ציון: קונטרס הראשון – אבל משה [...], ווארשא תרמ"ו, עמ' 17–19, 35–41; י' סנדר, 'בענין שמונה פסוקים שבסוף התורה', המעין כב (תשמ"ב), עמ' 34–45; ז"ה הוברמן, ספר זאב ישרוף: עיונים בספר דברים, לייקווד תשס"ו, עמ' קלד–קלו, תצא–תצט; ש' גולובנצ'יק, שיג ושיח בנביאים [...], מהדורה שנייה, אנטוורפן תשס"ט, עמ' רמז–רנא; א' רוטנברג, 'בדין כתיבת שמונה פסוקים שבתורה וקריאתם', האשכול 12 (תשע"ג), עמ' רנא–רנו, ועוד רבים כעין אלה.

[א] ספרות חז"ל

1. בבא בתרא יד ע"ב; מכות יא ע"א

דומה שברקע רשימת הכותבים של ספרי המקרא המפורטת בבבא בתרא לא עומדת מסורת מוצקה וחתוכה, אלא רשימה זו משקפת מאמץ מרוכז ומקורי של החכמים לקשר כל ספר לכותב מוסכם. ייחוס התורה למשה מזכר היטב בחיבורים שונים בסוף ימי הבית השני ושורשיו כבר במקרא עצמו.<sup>9</sup> על כן אין להתפלא על שהחכמים ייחסו לו את כתיבת התורה. למול זאת, המסורת המייחסת כותבים בתורה ליהושע אינה מובנת מאליה. ייחוס התורה לשני כותבים, אף אם היקף תרומתם לכתיבתה נבדל, מייחד את התורה מספרי המקרא האחרים שלפי רשימת הכותבים כל אחד מהם נכתב בידי כותב יחיד או בידי קבוצת כותבים הומוגנית.<sup>10</sup> נקודת ייחוד זו מעצימה את התהייה לגבי אזכורו של יהושע, ומקרבת את המסקנה כי ברקע הדברים עומדת מסורת ידועה כלשהי ואין היא מסקנה מקורית ועצמאית של מחברי הרשימה.

להשערת מסורת זו נמשכת מהפסוק 'וַיִּכְתֹּב יְהוֹשֻׁעַ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּסֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים' (יהושע כד 26). הד לכך נשתמר במחלוקת תנאית המוצגת במסכת מכות יא ע"א: "ויכתב יהושע את הדברים האלה בספר תורת אלהים". פליגי בה רבי יהודה ורבי נחמיה: חד אומר שמנה פסוקים, וחד אומר ערי מקלט'. לפי דעה אחת, הפסוק אומנם מכוון לחטיבת פסוקים בתורה המונה שמונה פסוקים בדיוק. לפי הדעה השנייה, הכוונה היא לפרשת ערי המקלט שביהושע כ.<sup>11</sup> דעה שנייה זו מעלה תהייה: 'מאי "בספר תורת אלהים"?!',

9 השוו בין היתר: 'חמישה ספרים של משה, ובהם [כתובים] החוקים לרבות סיפורי [קורות העתים] מבריאת האדם ועד מות [משה] עצמו', יוספוס פלאוויוס, נגד אפיין, מאמר ראשון, ח (מהדורת א' כשר, ירושלים תשנ"ז, עמ' כ).

10 מיוחד לעצמו גם ספר תהילים שלפי הנוסח שבתלמוד נכתב בידי דוד 'על ידי עשרה זקנים'.

11 חוקרים אחדים הציעו שכוונת המתדיינים היא לפסוקים מהתורה העוסקים בערי המקלט: 'אחד מהתנאים אומר שיהושע כתב את שמונת הפסוקים האחרונים שבתורה ואחד מהם אומר שהוא כתב את ערי המקלט שבתורה', ד' גולינקין, 'האם מותר ללמוד וללמד ביקורת המקרא?', באתר המרשתת של מכון שטר, 31 בדצמבר 2018; והשוו השל, תורה (לעיל הערה 8), עמ' 395. עמדה זו, שאינה מתיישבת עם המשך הדיון (ראו בסמוך), נראית כביטוי לשאיפה להציג פנים ביקורתיות במסורת; על שאיפה זו ראו בפירוט E. Viezel, 'The Attitude of Modern Scholarship to the Views of Medieval Jewish Exegetes

שהרי בלתי אפשרי לכנות את ספר יהושע בצירוף 'סֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים'. והפתרון: "ויכתוב יהושע" בספרו "את הדברים האלה" הכתובים "בספר תורת אלוהים". לפי זאת פרשת ערי המקלט שבספר יהושע מהדהדת את הכתובים הנוגעים בערי המקלט שבספר התורה.<sup>12</sup>

הציון הסתמי 'שמנה פסוקים' בקטע שבמסכת מכות וברשימת הכותבים שבבבא בתרא מורה שחטיבת פסוקים זו הייתה מזוהה היטב. רק סביר כי הכוונה היא לשמונת הפסוקים המסיימים את התורה, ממותו של משה ואילך (דברים לד 5–12), ושבם נאמר כי יהושע הוא מחליפו של משה: 'וְיְהוֹשֻׁעַ בֶּן נוּן מְלֵא רוּחַ חֲכָמָה כִּי סָמַךְ מֹשֶׁה אֶת יָדָיו עָלָיו וְכוּ' (דברים לד 9). ועם זאת, היה זה הציון המפורש ביהושע כד 26 כי יהושע כתב דבר־מה 'בְּסֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים' שעורר את החכמים לייחס לו פסוקים בתורה, ואין זו מסקנה טבעית לכאורה המתחייבת מאזכור מותו של משה. עובדה היא כי לפנינו ספרים נוספים הכוללים פסוק המתאר את מותו של מי שמוצג ברשימת הכותבים ככותב הספר, וללא כל רמז להצעה שאת הספרים הללו כתבו דמויות נוספות.<sup>13</sup> הצעה זו מוצגת רק בדיון הנלווה לרשימת הכותבים ומן הסתם היא באה בהשפעת המסורת שיהושע כתב את הפסוקים המסיימים את התורה.<sup>14</sup>

on the Question of the Authorship of the Biblical Books', *REJ* 178 (2019), pp. 179–199

12 אפשר שהבנה מעין זו היא המשתקפת במדרש תנחומא (תצוה, ט): "כבוד חכמים ינחלו" [משלי ג 35] – זה יהושע שירש כבוד משה [...] משה כתב את התורה שנאמר: "ויכתוב משה את התורה הזאת" [דברים לא 9], ויהושע כן: "ויכתוב יהושע את הדברים האלה בספר תורת אלוהים" [יהושע כד 26].

13 כך נזכר מותו של יהושע שכתב את ספר יהושע: 'וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיָּמָת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נוּן עֶבֶד ה' (יהושע כד 29), וכך נזכר מותו של שמואל שכתב את ספר שמואל: 'וַיָּמָת שְׁמוּאֵל' (שמואל א כה 1), ובפסוק נוסף: 'וַשְׁמוּאֵל מָת וַיִּסְפְּדוּ לוֹ כָּל יִשְׂרָאֵל וַיִּקְבְּרוּהוּ' (שמואל א כח 3).

14 באשר לספר יהושע נאמר: "יהושע כתב ספרו". והכתיב: "וימת יהושע בו נון עבד ה'?!". – דאסקיה אלעזר. והכתיב: "ואלעזר בן אהרן מת?!". [יהושע כד 33]. דאסקיה פנחס' (בכתבי יד אחדים: 'פנחס וזקנים'). כלומר שמציון פטירתו של יהושע ואילך כתב אלעזר, ואת הפסוק המסיים את הספר המציין את פטירתו של אלעזר כתב פנחס. בדומה לכך נאמר באשר לספר שמואל: "שמואל כתב ספרו". והכתיב: "ושמואל מת?!". דאסקיה גד החווה ונתן הנביא'. תבנית ניסוח דומה מובאת גם באשר לספר דברי הימים – 'ומאן אסקיה? נחמיה בן חכליה', אך כאן הדברים מעט שונים ואינם נוגעים בציון מותו של עזרא.



2. הדיון הנלווה לרשימת הכותבים ודין קריאת שמונת הפסוקים:  
בבא בתרא טו ע"א; מנחות ל ע"א  
בדיון הנלווה לרשימת הכותבים מובאות בתבנית של מחלוקת שתי דעות  
בנוגע לכתיבתם של הפסוקים המסיימים את התורה. לפי הדעה הראשונה היה  
זה יהושע שכתב את הפסוקים:

שמונה פסוקים שבתורה יהושע כתבן, דתניא: 'וימת שם משה עבד ה'  
[דברים לד 5] – אפשר משה מת וכתב 'וימת שם משה עבד ה'?" אלא,  
עד כאן כתב משה, מכאן ואילך כתב יהושע. דברי ר' יהודה, ואמרי לה  
ר' נחמיה.

מן הדברים משתמע שלדעת החכמים אזכור מותו של משה חייב את המסקנה  
שהפסוקים נכתבו בידי אדם אחר. מסקנה זו, שכאמור חוזרת בדיון הנלווה  
לרשימת הכותבים גם באשר לספרים נוספים, מבטאת תפיסה ספרותית תמימה  
משהו, שאינה מבחינה את פעולת הכתיבה מהמאורעות המתוארים בה, ואם  
נאמר שאדם מת, לא ייתכן שהוא עצמו יכתוב זאת.<sup>15</sup> למול זאת מוצגת דעה  
בשם ר' שמעון – ובמקבילות בשם ר' מאיר<sup>16</sup> – ולפיה משה כתב את התורה  
כולה:

אמר לו ר' שמעון: אפשר ספר תורה חסר אות אחת? וכתב 'לקח את ספר  
התורה הזה [וְשִׁמְתֶם אֹתוֹ מִצַּד אֲרוֹן פְּרִיֵת ה' אֱלֹהֵיכֶם]' [דברים לא 26].  
אלא, עד כאן הקדוש ברוך הוא אומר ומשה אומר וכתב, מכאן ואילך  
הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמע, כמו שנאמר להלן: 'ויאמר

15 ראו ב"י שורץ, 'התורה: חמשת חומשיה וארבע תעודותיה', צפורה טלשיר (עורכת),  
ספרות המקרא: מבואות ומחקרים, ירושלים תשע"א, עמ' 171. למול זאת, ברוב כתבי היד  
נמצא את הנוסחים: 'אפשר משה חי וכתב 'וימת שם משה"', או: 'אפשר משה קיים וכתב  
'וימת שם משה"', ולפי זאת דומה שהקושי הוא כי משה כתב דבר שקר, וראו עוד להלן  
הערה 18 והנוסח במנחות לא ע"א, ועיינו השל, תורה (לעיל הערה 8), עמ' 382; קושי זה  
זכה להתייחסויות מפורטות בעיקר בעת החדשה, וראו להלן בסעיף ג.

16 ספרי דברים, שנו (מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו יורק וירושלים תשס"א, עמ' 427); מדרש  
הגדול לדברים לד 5 (מהדורת ש' פיש, ירושלים תשס"ה, עמ' תשפב [=מדרש תנאים על  
ספר דברים, שם, מהדורת ד"צ הופמן, ירושלים תשמ"ד, עמ' 224]), והשוו בין היתר רש"י  
לדברים לד 5.

להם ברוך מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו' [ירמיהו לו 18].

בדברים לא 24 נאמר במפורש שמשה ציווה על הלויים להניח בצד הארון ספר שכתב עד תום: 'וַיְהִי כְּכָלֹּת מֹשֶׁה לְכַתֵּב אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר עַד תָּמָם' (דברים לא 24). 'סֵפֶר' זה מזוהה במקורות שונים כתורה כולה.<sup>17</sup> ר' שמעון ראה בכך שיקול נגד הדעה שליהושע הייתה תרומה בכתבת התורה.<sup>18</sup>

המשך דבריו של ר' שמעון מוקדשים לחלוקת העבודה המדויקת שבין אלוהים ומשה. לדעתו כתיבת התורה נעשתה בדרך של הכתבה, ומשה הוא בבחינת צינור מסירה של דברי אלוהים, ממש כפי שברוך בן נריה שימש צינור להעברת דבריו של הנביא ירמיהו.<sup>19</sup> הצעתו כי משה כתב 'בדמע' את שמונת הפסוקים המסיימים, מקרבת את המסקנה שהניח שברקע ייחוס שמונת הפסוקים המסיימים ליהושע, עומדת ההנחה שאדם אינו מתאר את מותו בשל קושי רגשי הכרוך בכך.

שמונת הפסוקים עומדים במרכזו של דיון נוסף שאין לו קשר ישיר בשאלת כתיבתם. כוונתי היא לדיון ההלכתי בנוגע לקריאת הפסוקים הללו בבית הכנסת. מחלוקת זו באה בבבא בתרא בהמשך דבריו של ר' שמעון בנוסח קצר, ובנוסח מעט רחב יותר במסכת מנחות ל ע"א כלהלן:

אמר רבי יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב: שמונה פסוקים שבתורה

17 מדרש תהלים ז, ג (מהדורת ש' בובר, ווילנא תרנ"א, עמ' 386) ומקבילות, וראו ציטוט מדרש זה להלן הערה 71 והערה 154.

18 במקבילה במדרש הגדול לדברים לד 5 (=מדרש תנאים על ספר דברים) נאמר: 'אפשר שמשה חי וכתב 'וימת שם משה'?!', וכאמור (ראו לעיל הערה 15), דומה שקשה לחכמים האפשרות שמשה כתב דבר שקר. במקבילה בספרי דברים נאמר: 'איפשר שנתן משה את התורה כשהיא חסירה אפילו אות אחת?!', ולא ברור אם התמיהה מתייחסת לחוסר שלמותה של התורה או לטיב פועלו של משה.

19 לא עולה מספרות חז"ל תשובה חתוכה וחד-משמעית בשאלה האם משה כתב את התורה בהכתבה אלוהית, ובלתי אפשרי לראות בהיגד זה של ר' שמעון ביטוי לעמדה מוסכמת ומובנת מאלה; ראו בפירוט ע' ויזל, 'שאלת חלקו של משה בכתבת התורה בספרות חז"ל ובמעבר לימי הביניים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כד (תשע"ה), עמ' 29–53, ושם על מסלול התפתחותן של התשובות העיקריות שניתנו לשאלה זו במסורת היהודית לדורותיה.

יחיד קורא אותן בבית הכנסת, כמאן [אזלא הא (=כשיטת מי הולכת המימרא)<sup>20</sup>], דלא כר' שמעון? דתניא: 'וימת שם משה עבד ה'" [דברים לד 5], אפשר משה חי וכתב 'וימת שם משה'?! אלא עד כאן כתב משה, מכאן ואילך כתב יהושע בן נון, דברי רבי יהודה ואמרי לה רבי נחמיה. אמר לו ר' שמעון: אפשר ספר תורה חסר אות אחת? וכתביב: 'לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו וגו' [דברים לא 26]. אלא עד כאן הקב"ה אומר ומשה כותב ואומר, מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע, כמה שנאמר להלן: 'ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו' [ירמיהו לו 18]. לימא [=האם לומר (כי דעת ר' יהודה הוא)] דלא כר' שמעון? אפילו תימא [=תאמר] ר' שמעון, הואיל ואישתני – אישתני.

שמונת הפסוקים נקראים בפי קורא יחיד והלכת קריאה נבדלת זו מלמדת על ייחודם. אפשר לתלות ייחוד זה בהצעתם של ר' יהודה או ר' נחמיה כי הפסוקים נכתבו בידי יהושע ולא בידי משה. אך כמוסבר, ייחודם של הפסוקים מתברר גם לפי עמדתו של ר' שמעון, שכן פסוקים אלו לבדם נכתבו בדמע. והואיל והפסוקים שונים מפסוקי התורה האחרים, ניתן להם דין לעצמם ('הואיל ואישתני – אישתני').

כפי שיתברר בהמשך, הצידוק ההלכתי בשאלת קריאת הפסוקים המסיימים את התורה הוא נקודת המוצא של כמה מהעוסקים בשאלה אם הפסוקים נכתבו בידי משה או בידי יהושע.

### 3. הדים עקיפים: מדרשי חז"ל המאוחרים

א. 'שער סיום הספר': מדרש חסרות ויתרות

שאלת כותב שמונת הפסוקים מהדהדת בהיגד ממדרש חסרות ויתרות:

כל משה חסר ו'. ולמה? לפי שנחסר [לו] שער אחד מן החכמה, שנאמר: 'ותחסרהו מעט מאלהים' [תהילים ח 6], לפי שחמשים שערי בינה הן, מ"ט ניתנו למשה בסניני ואחד לא ניתן לו, ואיזה זה? זהו שער סיום הספר.<sup>21</sup>

20 ההשלמה על פי בבא בתרא טו ע"א.

21 בתי מדרשות, מהדורת ש"א ורטהימר וא' ורטהימר, ב, ירושלים תשמ"ט, עמ' רמח. התפיסה המדרשית כי כתיב מלא מבטא משמעות חיובית (או יתרון) ואילו כתיב חסר מבטא

ההיגד מבוסס על כמה היגדים מוכרים מהתלמוד ומהמדרש, ובראשם המאמר הבא: 'חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחת, שנאמר: "תחסרהו מעט מאלהים"<sup>22</sup>. 'שער הבינה' או 'החכמה' שלא ניתן למשה מעלה על הדעת כמה היגדים נוספים שהמשותף להם הוא כי הדקדוקים והפירושים לא נתגלו למשה במלואם – 'דברי תורה יתר ממה שנאמר למשה מסיני', ו'דברים שלא נתגלו למשה נגלו לר' עקיבא'.<sup>23</sup> המספר 'חמשים' (או בהיגד ממדרש חסרות ויתרות: 49 – מ"ט) תלוי בפסוק 'אמרות ה' אמרות טהרות כסף צרוף בעליל לארץ מזקק שבעתיים [=7 פעמים 7] (תהילים יב 7), והוא מוכר מאשכול של היגדים המציינים כי בתורה מ"ט שיטות או פנים או פירושים – 'התורה נדרשת מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור'.<sup>24</sup> מקורותיו המדרשיים של ההיגד ממדרש חסרות ויתרות מכוונים אפוא למסקנה כי 'שער הבינה' שלא ניתן למשה קשור בפרשנות הלכתית, ולמעשה לתורה שבעל פה.<sup>25</sup> אולם ההיגד שלפנינו מזהה את התחום החסר למשה עם 'סיום הספר' דווקא.<sup>26</sup> צירוף

משמעות שלילית (או חיסרון) אינה רווחת ביותר בספרות המדרש הקלסית (השוו: מכילתא דעמלק, יתרו, א, מהדורת הורביץ ורבין, ירושלים תשנ"ח, עמ' 189–190), אך אופיינית עד מאוד למדרש חסרות ויתרות.

22 ראש השנה כא ע"ב ומקבילה בנדרים לח ע"א. קישורו של משה לתהילים ח 6 (וְתַחֲסְרָהוּ מֵעַט מְאֲלֵהִים וְכַבֹּד וְהָדָר תִּעֲטְרָהוּ) מוכר מהיגדים נוספים; במדרש תהלים ח, ז (מהדורת בובר, עמ' 78) פסוקי המזמור זוהו עם דמויות מקראיות שונות, ופסוק 6 נחלק בין יעקב למשה: 'וְתַחֲסְרָהוּ מֵעַט מְאֲלֵהִים' – 'זוה יעקב', 'וְכַבֹּד וְהָדָר תִּעֲטְרָהוּ' – 'זוה משה'.

23 אבות דרבי נתן, נוסח ב, יג (מהדורת ש"ו שכטר, ניו יורק וירושלים תשנ"ז, עמ' 32), ומקבילות בשינויים, בין היתר: 'דברי תורה יתר ממה שקבלו בסיני', פרקי דרבי אליעזר, ב (מהדורת רד"ל, ירושלים תש"ן, ג ע"ב, וראו המקורות בפירושו רד"ל, שם); פסיקתא רבתי, פרה, יד (מהדורת מ' איש שלום, ווינא תר"ם, סד ע"ב), ומקבילות.

24 ירושלמי, סנהדרין, ד, א (כב ע"א), וראו עיון טקסטואלי משווה אצל ש' אפרתי, 'פסיקתא לעשרת הדברות: נוסח, עריכה וגלגולי מסורות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תש"פ, עמ' 118–120, וראו ויקרא רבה, כו, ב (מהדורת מ' מרגליות, ניו יורק – ירושלים תשנ"ג, עמ' תקפט), ושם בהערה.

25 ראו עוד בסוטה יג ע"ב: "[ב]ן מאה ועשרים שנה אנכי היום לא אוכל עוד] לצאת ולבוא" [דברים לא 2] – בדברי תורה, מלמד שנשתתמו ממנו [ממשה] שערי חכמה'.

26 נוסח אחר: 'זה שער הספד ופיוט', ראו באפראט חילופי הנוסח, בתי מדרשות (לעיל), הערה 21), עמ' רמת, ושם בעמ' רמט מעירים המהדירים (בצדק): 'הנוסח "הספד ופיוט" אין לזה שום ביאור, ונראה כי השתבש מן "סיום הספר" – היינו שיכול מילים וחילופי אותיות דומות דר', פ"ס, ט"ם.

זה כך נדמה מכוון לפסוקים המסיימים את התורה ובהתאם למחלוקת בשאלת הכותב, אם היה זה משה או יהושע.<sup>27</sup>

ב. 'סִים לְנו אֶת הַתּוֹרָה': מדרש משלי, דברים רבה ומדרש תנחומא  
הד אפשרי נוסף לשאלת כותב שמונת הפסוקים נמצא בהיגד ששוקע בהבדלים  
בשלושה קובצי מדרש. במדרש משלי נאמר: 'באותה שעה אמרו [ישראל  
למשה]: סִים לְנו בַּתּוֹרָה [נוסח אחר: את התורה], ונשכחו מסורות משה ולא  
היה יודע מה להשיב'.<sup>28</sup> הקשר הדברים הוא מותו הקרב של משה והדגשת  
מקומו של יהושע כמחליפו. אזכור מסורות ששכח משה מעלות על הדעת  
היגדים נוספים המדברים על שכחה של מסורות הכלולות בתורה שבעל פה,  
וכך למשל: 'לא בוש משה לומר [...] שמעתי ושכחתי'.<sup>29</sup> אולם בקשת העם  
ממשה שיסיים את התורה נראית כמכוונת לתורה שבכתב דווקא והדגשת מותו  
הקרוב מובילה למסקנה כי מדובר בפסוקים המסיימים את התורה. במקבילה  
שבדברים רבה מובאת בקשת העם ממשה בנוסח הבא: 'א"ל [=אמרו לו ישראל  
למשה]: משה, סתום לנו את התורה. א"ל [=אמר להם]: איני יודע מה להשיב  
לכם'. נוסח קרוב נמצא גם במקבילה במדרש תנחומא: 'אמרו למשה: סתם לנו  
את התורה'.<sup>30</sup> אף כאן דומה שהמדובר הוא בפסוקי הסיום של התורה, ועל כן  
יש לתקן בהתאם – 'חתום לנו את התורה'.<sup>31</sup> שלושת ההיגדים מלמדים אפוא

27 לצירוף 'סיום הספר' השוו: 'משנה תורה כתורה. סיום התורה כתורה, א' דותן, אוצר  
קונטרסי המסורה: מכמני לשון מני קדם, ירושלים תשפ"א, עמ' 119, 123, 125, 127.  
ברקע קביעה זו ההדגשה כי משה לא אמר את ספר דברים מפי עצמו (השוו: 'לא מעצמי אני  
אומר לכם אלא מפי הקדש אני אומר לכם', ספרי דברים, ה, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 13),  
ושאלת הכותב של שמונת הפסוקים המסיימים; בלתי אפשרי לומר אם בעל ההיגד ייחס את  
הפסוקים המסיימים למשה או ליהושע.

28 מדרש משלי, יד (מהדורת ב' וויסאצקי, ניו יורק וירושלים תשס"ב, עמ' 119, ושם באפראט  
חילופי הנוסח).

29 זבחים קא ע"ב.

30 דברים רבה, ואתחנן (מהדורת ש' ליברמן, ירושלים תשנ"ב, עמ' 41); תנחומא, ואתחנן, ו.

31 הנוסח 'חתום' הוא ככל הנראה שעמד בפני מחבר מדרש פטירת משה, אוצר מדרשים,  
מהדורת י"ד אייזענשטיין, בני ברק תש"ן, עמ' 376 (וראו להלן), וראו הערות מהדיר  
דברים רבה, שם, הערה 8, שהדגיש כי אומנם ההקשר הוא סיום התורה ולא פירושה (וכך  
גם באשר למקבילה בתנחומא), וראו גם הערתו שם, בעמ' 136, והדגשתו כי אין כל הבדל  
משמעות 'בין סיים' (לפי נוסח מדרש משלי) 'חתם' (הנוסח המוצע לדברים רבה), והשוו

על שילוב של המסורות על משה ששכח הלכות הכלולות בתורה שבעל פה, עם המסורת המטילה ספק אם היה זה משה שכתב את הפסוקים המסיימים את התורה.

במדרש חסרות ויתרות נקבע כי 'סיום הספר' נחסר ממשה ואפשר להסיק מכך כי היה זה יהושע שכתב את הפסוקים המסיימים, ואילו בהיגד ששוקע במדרש משלי, בדברים רבה ובתנחומא לא נרמז מי בסופו של דבר כתב את הפסוקים הללו, משה או יהושע.

\*

אם נכון לייחס את הדעות השונות המוצגות בדיון הנלווה לרשימת הכותבים לר' יהודה או לר' נחמיה מזה, ולר' שמעון או לר' מאיר מזה המחלוקת בשאלת כותב שמונת הפסוקים היא תנאית ואולי אף משקפת תקופה מובחנת, שכן כל הארבעה שייכים לדור הרביעי לתנאים. כפי שראינו, שאלת כותב הפסוקים המסיימים את התורה מהדהדת במדרש חסרות ויתרות ואפשר שמשקפת גם בהיגד ששוקע במדרש משלי, בדברים רבה ובתנחומא – ארבעה מקורות שהגיעו לכלל גיבוש בסוף תקופת חז"ל ובראשית ימי הביניים.<sup>32</sup> אזכור המסורת על שמונת הפסוקים נרמז במדרש חסרות ויתרות בהקשר לכתיב (משה חסר וא"ו), ואילו ההקשר הסיפורי שבו שולב ההיגד במדרש משלי, בדברים רבה ובתנחומא הוא צערו של משה על מועד פטירתו הקרב. ברקע ההיגדים המדרשיים הללו עומדות מסורות על שערי החוכמה או הבינה שניתנו למשה ומסורות על שכחת פרטים מהתורה שבעל פה. יש לקבוע אפוא כי היגדים אלו אינם עוסקים בשאלת כתיבת התורה והפסוקים המסיימים אותה לעצמה.

מן הנתונים דלעיל עולה כי המחלוקת בנוגע לכותב שמונת הפסוקים לא הטביעה חותם משמעותי בספרות חז"ל. עובדה זו אינה אמורה להפתיע. סקירה כוללת של ספרות חז"ל מלמדת כי החכמים מיעטו לעסוק בשאלת כתיבת התורה. לפנינו כמה מקורות תלמודיים ומדרשיים המלמדים (על פי רוב בעקיפין) על מסגרת עלילתית פחות או יותר מוסכמת להתהוות התורה,

גם מ"מ כשר, חומש תורה שלמה והוא התורה שבכתב עם באור "תורה שבעל פה" [...].  
ירושלים תשנ"ב, שמות, עו, עמ' 71, הערה 376.

32 ע' רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א, עמ' 145–146, 234–237, 273, 292–294.

הניכרת בשני שלבים – התורה תחילה בשמים ובהמשך ניתנה למשה.<sup>33</sup> לפנינו היגדים לא מעטים המתייחסים לתורה שבשמים,<sup>34</sup> לעומת זה תיאור נתינתה למשה על פי רוב סכמתי וחסר פרטים: 'בתחילה היתה תורה בשמים [...] ואחר כך עמד משה והורידה לארץ ונתנה לבני אדם'.<sup>35</sup> מתיאורים כלליים אלו אפשר להבין שהתורה נמסרה למשה במעמד הר סיני. בנקודה זו שונה הוא הוויכוח שבגיטין ס ע"א, אם 'תורה חתומה ניתנה' או 'תורה מגילה מגילה ניתנה'. נקודת המוצא היא הלכתית – אם מותר לכתוב קטעים מובחנים מהתורה לעצמם, כלומר במנותק מהתורה כולה. אך המתדיינים נחלקים באשר למסירתה של התורה למשה – אם היא נמסרה לו בפעם אחת או בשלבים. שאלת כותב הפסוקים המסיימים את התורה שייכת לשלב השני בהתהוותה, ובאין דיונים מפותחים בנוגע לשלב זה, גם אין להתפלא על שלא נמצא עיסוק מפורט באשר לכתבתם של שמונת הפסוקים הללו.

העובדה כי המחלוקת בשאלת כותב שמונת הפסוקים לא הוכרעה וכי בלתי אפשרי לאתר בספרות חז"ל הענפה היגדים נוספים העשויים לסייע בפתרונה, הותירה אותה למעשה פתוחה. חכמי הדורות הבאים שנדרשו לסוגיה, נאלצו להכריע בה בעצמם ונדרשו לחשיבה מקורית ועצמאית.

## [ב] ימי הביניים

בהמשך ישיר למורשת ספרות חז"ל, חכמי ימי הביניים גילו עניין מוגבל בשאלת כתיבת התורה או כתיבתם של ספרי המקרא האחרים.<sup>36</sup> למעשה רק

33 ממקורות חז"ל אחדים נלמד שהחכמים קשרו תופעות טקסטואליות שונות עם שמו של עזרא ואנשי כנסת הגדולה, וזהו אם כן שלב שלישי ואחרון בהתהוות התורה (והתגבשותם של ספרי המקרא בכללם). לריכוז מראי מקום והפניות למחקר ראו ע' ויזל, הפירוש המיוחד לרש"י לספר דברי הימים, ירושלים תש"ע, עמ' 236–238.

34 כך למשל התורה 'גנוזה [...] תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם' (כלומר אלף דורות לפני מעמד הר סיני), שבת פח ע"ב, ו'כתובה ומונחת בחיקו של הקב"ה', אבות דרבי נתן, נוסח א, לא (מהדורת שכטר, עמ' 91), אך במקורות אחרים זמנה אלפיים שנה לפני בריאת העולם (למשל בראשית רבה ה, ב, מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 57), או שנשלמה סמוך לנתינתה למשה (למשל מנחות כט ע"ב).

35 מדרש משלי, ח (מהדורת וויסאצקי, עמ' 60).

36 לפנינו מחקרים רבים המוקדשים לעמדתם של חכמי ימי הביניים בשאלות הנוגעות

חכמים מעטים הקדישו לסוגיות של כתיבה וחיבור תשומת לב מיוחדת, וכאן יש לציין במיוחד את ראב"ע ורד"ק, ובמעבר מימי הביניים אל ימי הרנסנס את אברבנאל ויוסף אבן יחיא. רוב הפרשנים שנוקו לשאלות אלו אימצו וללא כל שינוי את האמור ברשימת הכותבים שבבבא בתרא ובדיון הנלווה לה. ועם זאת, סוגיות ושאלות אחדות בנושא כתיבה וחיבור של ספרי המקרא זכו להתייחסות רבה יותר – אלו סוגיות ושאלות שאין להן תשובה מוצקה וחתוכה, לא ברשימת הכותבים ולא בספרות חז"ל בכללה. שאלת כותב שמונת הפסוקים המסיימים את התורה היא דוגמה לכך ואולי הדוגמה המובהקת מכול.

את ההתייחסויות לשאלת כותב שמונת הפסוקים אפשר לחלק לשתי תקופות מרכזיות – עד למחצית המאה השלוש עשרה ומהמחצית השנייה של המאה השלוש עשרה ועד למוצאי ימי הביניים, וכפי שיתברר להלן, ההתקבלות של כמה היגדים של רמב"ם היא כקו פרשת מים שבין התקופות. בתקופה המוקדמת מבין השתיים שאלת כותב הפסוקים המסיימים את התורה כבר זכתה לתשומת לב לא מבוטלת. ועם זאת, לא הייתה זו שאלה שהעיסוק בה הוא מובן מאליו. דרך התקבלותם של שניים מההיגדים המדרשיים שהזכרתי לעיל בפרשנות התקופה היא עדות עקיפה לכך. את מדרש חסרות ויתרות שבו צוין כי 'שער סיום הספר' לא נכלל בין שערי הבינה שניתנו למשה, הביא ר' מנחם בן שלמה ב'מדרש שכל טוב' לתורה (איטליה, חובר בשנת 1139) כלשונו, אולם מבלי להזכיר את 'סיום הספר': 'ולמה משה חסר ו', שנחסר אחד מחמשים שערי בינה'.<sup>37</sup> בכך הסיר ר' מנחם – במודע או בחוסר דעת – כל קשר עם כתיבת הפסוקים המסיימים.<sup>38</sup> מעניין אף יותר הוא האופן שבו מחבר 'מדרש פטירת משה' שיקע בחיבורו את בקשת העם ממשה שציטטתי

---

בכתיבת ספרי המקרא ובחיבורם, ורבה בעניין זה הגזמת החוקרים. לריכוז ההיגדים הרלוונטיים מימי הביניים שנוכרו במחקרים אלו, ולסיכומו של המחקר ולהערכתו ראו בפירוט ע' ויזל, 'דעתם של פרשני המקרא בימי הביניים בשאלת חיבור ספרי המקרא: היבטים מחקרניים ומתודולוגיים', תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 103–158.

37 מדרש שכל טוב לשמות ב 10 (מהדורת שלמה בובר, ברלין תר"ס, עמ' 13).

38 היגד מדרשי זה אימץ גם ר' זכריה בן שלמה הרופא (תימן, המחצית הראשונה של המאה החמש עשרה), ואף כאן ללא הד לכתובים המסיימים את התורה ובהקשר מובהק לפירושי הלכות: 'משה חסר וי"ו, שנעלמו ממנו שש הלכות וכו', מ' חבצלת, מדרש החפץ על חמשה חומשי תורה חיברו ר' זכריה בן שלמה הרופא, בראשית – שמות, ירושלים תשנ"א, כרך שמות, עמ' רעב.



לעיל ממדרש דברים רבה. בנוסח דברים רבה נאמר: 'משה, חתום לנו את התורה, ואילו במדרש פטירת משה: 'ישראל אמרו לו למשה פרש לנו התורה, חתום לנו התורה'. תוספת המילים 'פרש לנו' נראית כניסיון לבאר את הפועל 'חתום'. דומה שמחבר מדרש פטירת משה כלל לא קשר את ההיגד עם שאלת כתיבתם של שמונת הפסוקים אלא הניח כי ההקשר נוגע לשכחת הלכות בלבד.<sup>39</sup> למול זאת, החל במחצית המאה השלוש עשרה, שאלת כותב שמונת הפסוקים זכתה להתייחסויות רבות מאוד. לעיתים מדובר בהתייחסות ישירה לשאלה זו ולעיתים אפשר ללמוד על עמדתם של הפרשנים והחכמים בעקיפין, מתוך הערותיהם המוקדשות לשאלת חיבור התורה באופן כללי. כלל ההיגדים מצטברים לכדי קורפוס נרחב. להלן סיכום של עיקר ההיגדים הרלוונטיים. סדר הדיון ינוע מהמוקדם אל המאוחר, אך גם בהתחשב בתוכן הדעות.<sup>40</sup>

### 1. שילוב של דעות: לעמדתו של רס"ג

רב סעדיה גאון כתב בפתיחת פירושו לבראשית: 'אמר השם יתברך לשליחו [=משה]: כתוב "בראשית ברא אלהים" [בראשית א 1], וקרא לפניו מלה במלה, והוא [משה] כותב מ"בראשית" ועד "ושמה לא תעבר" [דברים לד 4]'.<sup>41</sup> בדבריו אלו שילב רס"ג בין שתי הדעות המוצגות בדיון הנלווה לרשימת הכותבים. הוא מציג את תהליך כתיבת התורה בידי משה כהכתבה אלוהית ובהתאם לדברי ר' שמעון: 'הקדוש ברוך הוא אומר ומשה אומר וכותב'.<sup>42</sup> לפנינו היגדים

39 אוצר מדרשים (לעיל הערה 31), עמ' 376, ולנוסח 'חתום' ראו לעיל ליד הערה 31. למגמתם הנרטולוגית של חיבורים המוקדשים לפרק חייו האחרון של משה ראו ר' קושלבסקי, 'מדרשי פטירת משה רבינו: תופעה כיאסטית בעיצוב תמונת ה"גניזה"', הנ"ל ואחרים (עורכים), אנציקלופדיה של הסיפור היהודי: סיפור עוקב סיפור, ירושלים תשס"ה, עמ' 135–167 (בעמ' 163–167 רשימת המקורות שבהם נזכרת התמה).

40 בהתאם לכך בהמשך להיגדיו של רס"ג אביא את היגדיו של ר' אברהם בן ר' עזריאל שככל הנראה הושפע מרס"ג, בהמשך לרש"י אביא מהיגדיהם של בעלי התוספות ושני חכמים פרובנסליים שלכולם עמדה דומה, ובהמשך לראב"ע אביא כמה מהחכמים שהושפעו מעמדתו ובהם מיוחס בן אליהו.

41 מהדורת מ' צוקר, ניו יורק תשמ"ד, עמ' 185–186 (המקור הערבי בעמ' 15).

42 מפירושו של רס"ג לבראשית ב 10–15 אפשר להסיק כי הניח שההכתבה אירעה בשנה הארבעים לנודוים: 'לא נכתבה [בריאית העולם] אלא בשנת הארבעים ליציאת מצרים. אלוהים הודיע אז לנביאו כל מה שקרה מראשית בריאת העולם עד ימיו הוא' (שם, עמ' 271). אולם מפירושו לשמות לד 27, וכן מפירושו לשמות כד 4 (המובא בידי אברהם בן

אחדים של רס"ג שבהם חזר וציין כי התורה היא ספרו של אלוהים או כי אלוהים כתב את התורה: 'כתב לנו ה' יתברך ויתעלה בספרו שנתן לנו' וכו'.<sup>43</sup> תיאור המסירה הטקסטואלית מאלוהים למשה נראה כמדויק היגדים דוגמטיים אלו. אך מדברי רס"ג נלמד שההכתבה האלוהית מסתיימת בפסוק 'שָׁמָּה לֹא תַעֲבֹר' (דברים לד 4). אפשר להסיק מכך כי שמונת הפסוקים הבאים המסיימים את התורה אינם כלולים בהכתבה זו. בנקודה זו נראה רס"ג כמשקף את עמדתם של ר' יהודה ור' נחמיה ולפיה יהושע הוא שכתב מ'יַמַּת שָׁם מִשֶּׁה' ואילך.

ר' אברהם בן ר' עזריאל מחבר 'ספר ערוגת הבושם'<sup>44</sup> (חובר סמוך לשנת 1234) הציג שילוב דעות דומה. בפירושו לפיוט 'אדיר ונאה בקודש' לר' מאיר בר' יצחק, באשר לפסוק השירי 'זכור ושמור לפניו ולאחריו יחד, כביכול הכתיב לעצמו במנוחה נְתִיחַד' כתב ר' אברהם: 'תפש הפייט לשו[ן] "הכתיב", ולא לשו[ן] כתב, דמשמ[ע] גרם לכתב'. ר' אברהם דייק בגבולותיה של ההכתבה האלוהית בהסתמך על האמור בתלמוד; הינה דבריו: 'בשלהי השותפין [בבא בתרא טו ע"א] ובהקומץ רבה [מנחות ל ע"א] עד "וימת משה" הקב"ה קורא ומשה כותב, על כן נאמר לשו[ן] כתב, שעל ידי קריאת הקב"ה נכתבה תורה'. לדעת ר' אברהם, מילות הפיוט 'כביכול [אלוהים] הכתיב לעצמו' מלמדות על תמונת הכתבה אלוהית למשה ובהתאם לדברי ר' שמעון המצוטטים בתלמוד. אך את גבולותיה של הכתבה זו קבע בהתאם לדבריהם של ר' יהודה ור' נחמיה. דבריו תואמים אפוא להיגדו הנזכר של רס"ג.<sup>45</sup>

הרמב"ם) עולה תמונה אחרת ולפיה משה כתב לאורך תקופת הנדודים; פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות: מקור ותרגום, מהדורת י' רצהבי, ירושלים תשנ"ח, עמ' רלו-רלח (המקור הערבי בעמ' תג-תד); פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם על בראשית ושמות, מהדורת א"י ויזנברג וס' ששון, לונדון תשי"ח, עמ' שעד-שעה.

43 הקדמת רס"ג לפירושו למשלי, מהדורת י' קאפח, קרית אונו תשנ"ד, עמ' טו, והשוו הקדמת תרגומו לתורה (התפסיר): 'ראה החכם יתברך לתת לנו ספרו, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשמ"ד, עמ' י (ו'החכם' הוא אלוהים ולא משה, השוו שם בהמשך: 'החכם יודע מה שיהיה קודם שיהיה, ושהוא הבורא'), וראו גם הקדמת פירושו לישעיהו, מהדורת י' רצהבי, קרית אונו תשנ"ד, עמ' רמו (המקור הערבי בעמ' קנב).

44 ערוגת הבושם, מהדורת א"א אורבך, ירושלים תרצ"ט-תשכ"ג, ד, עמ' 113, ושם על מקום כתיבת החיבור באחת מהארצות הסלבויות או באשכנז.

45 בדומה לכך כתב באשר לפסוק השירי 'והן כאלה קצות דרכיו שֶׁנָּן ובהבראם בוראם שְׁפָחָם וּמִי מְגַנֵּן': 'ומה שאומ[ר] שהקב"ה משבחן, מדאמרי[נן] בשלהי השותפין ובהקומץ רב[ה] עד "וימת שם משה" הקב"ה אומר ומשה כותב; ערוגת הבושם, שם, א,

עקבותיהם של היגדים נוספים של רס"ג ניכרים היטב בספר ערוגת הבושם.<sup>46</sup> יש מקום אפוא לשקול את האפשרות כי ר' אברהם הושפע מפירוש רס"ג (או ממורשתו הפרשנית של רס"ג) גם בשאלת כתיבתם של שמונת הפסוקים.

2. הותרת המחלוקת: רש"י ובעלי התוספות פרשנים וחכמים אחדים התייחסו לשאלת כותב שמונת הפסוקים ומבלי להכריע אם היה זה משה או יהושע. בדבריהם הציגו את שתי הדעות המובאות בתלמוד כמעט כלשונו. דומה שקו זה של התייחסות היה שכיח ביותר בתרבות האשכנזית, וסביר שבהשפעתו הישירה של רש"י, שכתב בפירושו לדברים לד 5:

וימת שם – איפשר משה מת, וכתב: 'וימת שם [משה]?!' אלא [עד כאן כתב משה] מכאן ואילך כתב יהושע. רבי מאיר אומר: איפשר ספר תורה חסר כלום, והוא אומר: 'לקוח את ספר התורה הזה' [דברים לא 26]?! אלא הקדוש ברוך הוא אומר, ומשה כותב בדמע.<sup>47</sup>

פרשנים אחרים הביאו את שתי הדעות, כשבמוקד דבריהם עומדת שאלת קריאתם של הפסוקים בבית הכנסת ולא שאלת כתיבתם. בהמשך לדיון התלמודי בנקודה זו, הפרשנים הדגישו כי שתי הדעות מצדיקות את ההתייחסות ההלכתית השונה לפסוקים הללו. כך הוא יוסף בכור שור בפירושו לדברים לד 5: 'וימת שם משה עבד ה' – אילו שמונה פסוקים, יחיד קורא אותם לפי דאסקינהו יהושע, שהרי הוא כתבם. ואיכא למאן דאמר, דהקדוש ברוך הוא אמרם ומשה כותב בדמע'.<sup>48</sup> אולם יש לציין שלא כל מי שהתייחס לקריאת הפסוקים המסיימים את התורה קשר את השיקולים לשאלת

עמ' 157, 187.

46 לדוגמאות להשפעת כתבי רס"ג על ר' אברהם ראו בערוגת הבושם, שם, חלק ד, עמ' 92–93, ושם לפי מפתח, עמ' 271, 277.

47 השוו מנחם ציוני לדברים לד 5, ספר ציוני: פירוש על התורה, ירושלים תשס"ה, עמ' רנו, והפירוש המיוחס לר' תם (ר' יעקב מפרובינש?) לדברים לד 5, חידושי על התורה לרבינו תם ובית מדרשו [...], מהדורת א' שושנה, ירושלים תשע"ז, עמ' תעג.

48 בדומה לו ואולי בהשפעתו של בכור שור גם ר' חיים פלטיאל בפירושו לדברים לד 5 (מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשמ"א, עמ' 627–628).

הכותב.<sup>49</sup> לפנינו אף מסורת כי מחלוקת קריאת הפסוקים בבית הכנסת נוגעת באחד עשר פסוקים ולא בשמונה, וברור הוא כי העוסקים במסורת זו לא קשרו אותה למחלוקת באשר לכתיבתם של שמונת הפסוקים כמוצג בדיון הנלווה לרשימת הכותבים.<sup>50</sup>

מחויץ לגבולות התרבות האשכנזית מצאתי חכמים יחידיים בלבד המשמרים את המחלוקת פתוחה, ואף כאן הדברים באים בהקשר לקריאת שמונת הפסוקים ולא בהקשר לשאלת כתיבתם. כך הוא יעקב אנטולי (פרובנס, 1194–1256): 'כתב הוא [משה] בעצמו מפי השכינה כל שמונה פסוקים האחרונים על העתיד או יהושע שקם תחתיו כתב אותם'.<sup>51</sup> קרוב לו גם ר' דוד בן ר' לוי מנרבונה (מחצית שנייה של המאה השלוש עשרה), המציין את הדעה ש'שמונה פסוקים יש בסוף התורה, מ'וימת משה' עד הסוף, "יחיד קורא אותן", שאינן מצטרפין עם הפסוקים שלמעלה מהן, לפי שאינן מכל התורה, שיהושע כתבן'. אך בהמשך ר' דוד מביא בלשונו את עמדתם של ראב"ד ורמב"ם שאינם קושרים את הלכת הקריאה של הפסוקים עם ייחוסם ליהושע.<sup>52</sup>

### 3. 'שלא כתבן משה אלא יהושע':

עמדתו של יוסף הלוי אבן מיגאש

בדומה לכמה חכמים אחרים, ר' יוסף הלוי אבן מיגאש (1077–1141), מגדולי חכמי ספרד, עסק בדין קריאתם של הפסוקים המסיימים את התורה ולא בשאלת כתיבתם. שני הסבריו לדין קריאתם המיוחד של הפסוקים מבוססים על העמדה שיהושע הוא שכתב אותם:

49 כך אפשר שמשממע מההיגד הבא שבמחזור ויטרי, תיח: 'שמונה פסוקים אחרונים שבתורה יחיד קורא אותם שלא להפסיק בפטירתו של יסוד עולם' (מהדורת ש' הורוויץ, ירושלים תשמ"ח, עמ' 458), ומכאן שתוכן הפסוקים הוא מקורה של הלכת הקריאה המיוחדת.

50 כך הוא בקובץ הדר זקנים ובתוספות הרא"ש לדברים לד 5, ירושלים תשמ"ו, עמ' תנו, תנח. לאפשרות כי המספר 'אחד עשר' בהקשר זה הוא טעות העתקה ראו בהערות להקדמת ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק לספר שמות: משך חכמה על התורה [...], ירושלים תשס"ב, עמ' ה, הערה 47. עוד על שאלה זו ראו להלן, בסעיף הבא.

51 ספר מלמד התלמידים לרבינו יעקב ב"ר אבא מרי ב"ר שמעון ב"ר אנטולי [...], ליק תרכ"ו, קעט ע"ב.

52 מ"י הכהן בלוי, ספר המכתם לרבינו דוד ב"ר לוי מנרבונה על מסכת מגילה [...], ניו יורק תשנ"ז, עמ' תפה.

שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותם – כלומר: הקורא פסוקים שלפניהם אינו רשאי לגמור עד סוף התורה משום שנמצא קורא מה שכתב משה עם מה שכתב יהושע, אלא מפסיק ועולה אחר וקורא פסוקים אלו בפני עצמם כדי שיהא ניכר שלא כתבן משה אלא יהושע. פירוש אחר: יחיד קורא אותן, כלומר: ואינו רשאי להפסיק בהם כדי שלא יהא ניכר שיהושע הוא כתבן.<sup>53</sup>

4. הרחבת פועלו של יהושע: לעמדתו של רב"ע עקבותיה של הדעה שיהושע כתב את הפסוקים המסיימים את התורה ניכרים בעקיפין גם בפירוש רב"ע לדברים לד 1. אך מדבריו משתמע שהיו אלו שנים עשר פסוקים ולא שמונה: 'ויעל משה – לפי דעתי, כי מזה הפסוק כתב יהושע; כי אחר שעלה משה – לא ירד. ובדרך נבואה כתבו'.<sup>54</sup> היגד זה של רב"ע יש להבין על רקע עמדתו הכוללת בשאלת כתיבת התורה, שביסודה חשיבה תאולוגית-פילוסופית רבת עניין.<sup>55</sup> רב"ע הניח כי משה והנביאים בכללם לא זכו להתגלות מילולית. לדעתו אלוהים העביר למשה תכנים (בלשונו: 'טעמים'), ומשה ביטא אותם במילים ('מילות') בהתאם לשיקוליו ולסגנונו. שתי חטיבות פסוקים משקפות תמונת התהוות שונה: עשרת הדיברות שבשמות פרק כ' הם דברי השם בלי תוספת ומגרעת<sup>56</sup> ועשרת הדיברות שבדברים פרק ה' הם 'דברי השם מעורבים עם פירושי משה'.<sup>57</sup> אולם

53 מ"ש שפירא, ספרי הר"י מיגש לרבינו יוסף הלוי ברבי מאיר אבן מיגש [...] חידושי מסכת בבא בתרא [...], ירושלים תשס"ב, עמ' נא.

54 בפירושו לדברים לד 6 ('ולא ידע איש את קברתו עד היום הזה') רב"ע כותב: 'עד היום הזה – דברי יהושע. ויתכן שכתב [יהושע] זה באחרית ימיו'.

55 לעמדת רב"ע בשאלת כתיבת התורה ולמקורות הפילוסופיים, הדקדוקיים והמדרשיים שעיצבו את עמדתו זו ראו בפירוט ע' ויזל, "הטעמים" אלוהיים ו"המלות" של משה: השקפתו של ר' אברהם אבן עזרא בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה, מקורותיה ומסקנותיה, תרביץ פ (תשע"ב), עמ' 387–407.

56 לדעת רב"ע מסקנה זו מתחייבת מפסוקים מפורשים: 'וְהַמִּקְתָּב מִקְתָּב אֱלֹהִים הוּא תְרוּת עַל הַלְחָת' (שמות לב 16), 'וְכִתְבְּתִי עַל הַלְחָת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלְחָת הָרִאשֹׁנִים' (שמות לד 1), וכלשונו: 'כאשר נכתבו פלם באצבע אלהים, כן אמרם השם פלם'.

57 לדבריו, משה עצמו הדגיש כי בדיברות שבשמות העלה על הכתב את דבר אלוהים כולו: 'על כן כתיב "את הדברים [האֵלֶּה דָּבָר ה']" [דברים ה 19] ולא "[וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת] כל הדברים" [שמות כ 1], כאשר כתוב בראשונה'.

להוציא קטעים אלו, התורה מורכבת ממילותיו של משה ולא ממילותיו של אלוהים – 'השם לא כתב התורה, רק משה כתבה על פי השם', 'כי השם לא כתב, רק [=כי אם; ע"ו] עשרת הדברים'.<sup>58</sup> לכך יש להוסיף כמה כתובים שלדעת ראב"ע נוספו בתורה לאחר ימיו של משה. הערתו כי יהושע הוא שכתב את דברים לד' 1–12 שופכת אור על לשון הרמזים שנקט בפירושו לדברים א' 1: 'אם תבין סוד השנים עשר, גם "ויכתוב משה" [דברים לא 22], "והכנעני אז בארץ" [בראשית יב 6], "בהר ה' יראה" [בראשית כב 14] ו"הנה ערשו ערש ברזל" [דברים ג 11] – תכיר האמת'. 'האמת' היא כי הפסוקים שהזכיר לא נכתבו בידי משה ו'סוד השנים עשר' מתייחס לשנים עשר הפסוקים המסיימים את ספר דברים.

היגדיו של ראב"ע העוסקים בשאלת כתיבת התורה וכתבתם של ספרי מקרא נוספים מלמדים על מורכבות מחשבתית. ועם זאת ברור הוא שרשימת הכותבים שבבבא בתרא והדיון הנלווה לה משמשים עבורו נקודת התייחסות ראשונה במעלה, ושני דפים תלמודיים אלו ניכרים היטב בכמה מהיגדיו הנוגעים בכתיבתם של ספרי המקרא. לעיתים ראב"ע מאמץ את עמדת החכמים, ובמקרים אחרים הוא מבקש לדייק בעמדתם ולחלופין דבריו ניכרים בהתנגדות מסוימת.<sup>59</sup> השפעתה של רשימת הכותבים והדיון הנלווה לה ניכרים גם בפירושו לדברים לד' 1. דומה שראב"ע ביקש לדייק את הדעה המיוחסת לר' יהודה ור' נחמיה. בתלמוד נאמר: 'מכאן ואילך כתב יהושע', וראב"ע: 'מזה הפסוק כתב יהושע'. טענת החכמים מיוסדת על ציון מותו של משה: 'אפשר משה מת וכתב "וימת שם משה עבד ה'", ולמול זאת מעלה ראב"ע טיעון הגיוני הנסמך על עלילת הסיפור: 'כי אחר שעלה משה [להר] – לא ירד'. יצוין שראב"ע נמנע מלציין את שם הכותב של פסוקים שלדעתו נוספו בתורה לאחר ימיו של משה, ועל כן דומה שהזכיר כאן את יהושע בהשפעתה הישירה של רשימת הכותבים שבבבא בתרא.

את פירושו זה של ראב"ע אימץ ר' מיוחס בן אליהו בפירושו לדברים לד' 1 המפנה במפורש לזיכרון התלמודי: 'ויעל משה – יש מרבותי[נו] אומ' [רים] ח' פסוקין מן "וימת משה" כתבן יהושע. ואני אומ' [ר] אף מן "ויעל

58 ציטטתי מתוך פירושו הארוך של ראב"ע לשמות כ' 1, וראו אוסף כל המקורות וההיגדים הרלוונטיים אצל ויזל, הטעמים (לעיל הערה 55).

59 השוו בין היתר פירושו לישעיהו מ' 1; צפניה ג' 20; איכה ג' 1; איוב ב' 11, ועוד.

משה", שכיון שעלה משה שוב לא ירד'. והוא מוסיף: 'ואף ע"פ שאיפשר לומר [ר] שמרע"ה כתבן ברוח הקודש, נראים הדברים שיהושע כתבן, ולכך נזקק לכתוב [ב] 'ויתמו ימי בכי' [דברים לד 8], לסמוך לו 'ויהי אחרי מות משה' כו' [יהושע א 1], להודיעך שאחר ששלמו [ימי הבכי] עברו את הירדן'.<sup>60</sup> לדעת ר' מיוחס רצף ההתרחשות שבין סופו של ספר דברים ובין תחילתו של ספר יהושע מחזק את הדעה שהיה זה יהושע שכתב את הפסוקים המסיימים.<sup>61</sup> הערותיו של ראב"ע בנוגע לתוספות בתורה זכו להתייחסות נבדלת בקרב פרשניו.<sup>62</sup> כמה מהם הזכירו בהקשר זה את שאלת כותב הפסוקים המסיימים את התורה. כאן נמצא פרשנים אחדים שקיבלו כמובן מאליו את העמדה שמשה כתב את התורה כולה, ובכלל זה את שמונת הפסוקים המסיימים, והתקשו לקבל את האפשרות שראב"ע לא שותף לדעה זו;<sup>63</sup> ולמולם פרשנים

60 י"מ כץ, רבינו מיוחס ב"ר אליהו פירוש על ספר דברים [...], ירושלים תשכ"ה, עמ' ר-רא. מוסכם בין החוקרים כי מוצאו של ר' מיוחס מארץ דוברת יוונית, אך באשר לזמנו אין תמימות דעים. ראו י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו, עמ' 215 – ותא-שמע קובע את זמנו במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה.

61 לטענתו, תופעה דומה נמצא במעבר בין ספר יהושע לספר שופטים: 'כמ'ן] שכתב פנחס "וימת יהושע" [יהושע כד 29], מפני שהיה צריך לכתוב [ב] אחריו "ויהי אחרי מות יהושע" [שופטים א 1], ומכאן שאת סופו של ספר יהושע כתב פינחס; ר' מיוחס מסתמך בכך על הדיון התלמודי בבבא בתרא (אם כי שם נאמר שהיה זה אלעזר שכתב את הפסוק המציין את מות יהושע, ואילו פינחס כתב רק את הפסוק האחרון בספר המציין את מות אלעזר).

62 יש מבין הפרשנים שהתנגדו במפורש לדעתו, יש שהתעלמו מהערותיו או שביקשו לטשטשן, יש שהסבירו את הערותיו באורן הנכון ולא תמיד אפשר לומר האם קיבלו את דעתו או אם התנגדו לה, ויש שקיבלו את דעתו. לתולדות ההתייחסות להערותיו אלו של ראב"ע ראו בפירוט רב א' סימון, 'און מלין תבחן': מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא, ירושלים תשע"ג, עמ' 407-464.

63 השוה משה בן יהודה מן הנערים (מאה ארבע עשרה, איטליה[?]) לפירוש ראב"ע לבראשית יב 6: 'ראוי להאמין אמונה הכרחית כי משה רבינו ע"ה כתב מ"בראשית" עד "ישראל", לא חסר אפילו אות אחת, ח' קרייסל (עורך), חמישה קדמוני מפרשי ר' אברהם אבן עזרא: הביאורים הראשונים על פירוש התורה לראב"ע, באר שבע תשע"ז, עמ' 125; משה בן יעקב הגולה' [חצי האי קרים, 1514-1515] בפירושו לבראשית יב 6: 'זהאו' [מר] שאפי' [לו] "עטרות ודיבון" [במדבר לב 3] לא נאמרו מפי הגבורה – כופר, מה יעשה האומ' [ר] ב"ב פסוק שכת' [ב] אותם יהושע?!'; חיים מברבשקה (בריויאסקה, ספרד, המחצית השנייה של המאה הארבע עשרה) בפירושו לדברים א 2: 'הוא [ראב"ע] סובר כי השנים עשר פסוקים

שבדומה לראב"ע ייחסו את הפסוקים המסיימים ליהושע,<sup>64</sup> ואף פרשן שייחס את הפסוקים לעזרא.<sup>65</sup>

ראב"ע לא היה הפרשן היחיד בימי הביניים שציין כי בתורה נוספו כתובים אחדים לאחר ימיו של משה. עוד טרם ראב"ע הוצע שרשימת המלכים בארץ אדום נוספה בתורה לאחר ימי משה וכך גם המלחמה בכנעני מלך ערד.<sup>66</sup> דור

שהם בסוף התורה [...] כולם כתבם יהושע או עזרא, וזה שקר כפי קבלת רז"ל האמיתית; שמואל אבן מָטוּט (גואדלחארה, המחצית השנייה של המאה הארבע עשרה) לדברים א 2 הציג את הערותיו של ראב"ע כהרחבה לדברי ר' יהודה בעניין שמונת הפסוקים וקבע: 'חס ושולם! כי אין הלכה כרבי יהודה אלא כרבי שמעון שאמר 'וכי אפשר ספר תורה חסר אות אחת', סימון, אוןן (שם), עמ' 428, 435–436.

64 כך הוא יוסף בן אליעזר טוב־עלם לבראשית יב 6 שקשר בין הוויכוח בדיון הנלווה לרשימת הכותבים ובין האמור במכות יא ע"א (ראו לעיל, בסעיף א), וראה במקור זה שיקול מכריע כי הפסוקים המסיימים לא נכתבו בידי משה; הנ"ל, צפנת פענח, מהדורת ד' הריצג, קראקא תרע"ב–תר"ץ, עמ' 93 (ושם הערתו המצוטטת המקטינה מחשיבות הוויכוח: 'מה לי שכתבו משה או שכתבו נביא אחר, הואיל ודברי כלם אמת והם נבואה'). משה אבן תיבון (פרובנס, 1275 לערך), ישעיה מתרני (אין הוא רי"ד הידוע) ואליהו משראש (זמנם לא ידוע; ציטוטים מפירושיהם האבודים של השלושה הובאו בפירושו יהודה משקוני, מיורקה, 1361–1370, מהדורת ח' קרייסל, באר שבע תשפ"א), וישעיה בן מאיר (פרובנס, סוף המאה השלוש עשרה) פתרו את דבריו החידתיים של ראב"ע בפירושו לויקרא טז 8 'ואני אגלה לך קצת הסוד ברמז: בהיותך בן שלשים ושלוש תדענו' כמדברים בשלושים ושלושה כתובים שנוספו בתורה לאחר ימיו של משה, וכללו בכך את הפסוקים המסיימים את התורה; ראו סימון, אוןן (שם), עמ' 412–414; קרייסל, חמישה (שם), עמ' 612 (למקומו וזמנו של ישעיה בן מאיר ראו שם, עמ' סח–ט).

65 אלעזר בן מתתיה (צרפתי, ככל הנראה כתב את פירושו בביוזנטיון, במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה) ציין בפירושו לבראשית יב 6 כי התורה אבדה בגלות ועזרא חידש אותה ואגב כך הוסיף בה את הפסוקים שמנה ראב"ע: 'ידוע כי בהיות גלות ישורון בבבל נשתכחה התורה, עד בא עזרא הכהן [...] והחזירה להם. ולא שינה דבר מכל המצות אשר צוה ה' את משה, אך מיתר סיפורי הדברים, אשר אין נזק בהרחבת קצת מאמר בהם כאלה הנזכרים [בפירושו ראב"ע לדברים א 2], לא נזוהר הנביא ההוא. ויתכן, כי על פי ה' הוסיף את אשר הוסיף'. לדבריו ראב"ע הסתפק ברמיזה ('המשכיל ידום') כי חשש שבדברים יש להחליש את אמונת ההמון, ואלעזר הביא את המחלוקת התלמודית כראיה עד כמה סוגיית התוספות בתורה רגישה: 'ואמרו "ידום", שלא להחליש תורתנו בעיני ההמון. ראו כמה דחקו חכמינו עצמם בשמנה פסוקים של "וימת משה"; למהדורת הפירושו: קרייסל, חמישה (שם), עמ' 122–123.

66 'היצחקי אמר בספרו, כי בימי יהושפט נכתבה זאת הפרשה', ראב"ע לבראשית לו 31; רבים אמרו כי זאת הפרשה – יהושע כתבה', ראב"ע לבמדבר כא 1.



אחד לאחר ראב"ע, ר' משה זלטמן (בנו של ר' יהודה החסיד) ייחס ליהושע או לאנשי כנסת הגדולה את כתיבתה של רשימת המלכים בארץ אדום וכן כמה מילים בבראשית מח 20 ובדברים ב 67.8<sup>67</sup> רק סביר שהכמים שהציעו תוספות כעין אלו קיבלו גם את ההצעה שיהושע כתב את שמונת הפסוקים. ועם זאת, באין התייחסות מפורשת או עקיפה למחלוקת תלמודית זו אין הדברים יוצאים מכלל השערה.

5. שמונת הפסוקים בהקשר מדרשי: לעמדתו של ר' יעקב מווינה 'ספר פשטים ופרושים' לר' יעקב מווינה ככל הנראה משתייך לקבצים המאגדים מפירושיהם של בעלי התוספות.<sup>68</sup> אך בכל הנוגע לשאלת כותב שמונת הפסוקים נמצא בו היגד שונה ברוחו מאלה שהבאתי לעיל:

וימת שם משה – נוהגין לומר צדקתך בשבת מנחה ע"ש [=על שום] שנפטר באותה שעה, והכי איתא בפרק קמא דסוטה [יג ע"ב] שמת בשבת, דאמרינן: 'התם שבת [אותה שבת שמת משה] של דיו גגי היתה' כו'. תימא היאך כתב י"ג ספרי תורות! ואם תאמר בערב שבת, והכתיב: 'בן ק"ך שני אני היום', מלאו ימיי ושנותיי [על פי דברים לא 2], ואם בשבת מת לא מלאו עד השבת. וי"ל [=ויש לומר] שכתב על העתיד,

67 אשר לפסוק ו'יִשָּׁם אֶת אֶפְרַיִם לְפָנַי מִנְּשָׂה' (בראשית מח 20) כתב זלטמן: 'יהושע כתבו, או אנשי כנסת הגדולה'. אשר לרשימת 'המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישׂראל' (בראשית לו 31) העיר: 'כתבו בימי כנסת גדולה'. זלטמן העלה גם את הסברה שאת הפסוק 'ולא תשבית מלח ברית אלקיך' (דברים ב 8) 'הוסיפו וכתבו' מאוחר לימי משה; י"ש לנגה, פרושי התורה לר' יהודה החסיד [...], 'ירושלים תשל"ה, עמ' 64–65, 138, 198, וראו בפרט ר' הריס, 'מודעות לעריכת המקרא אצל פרשני צפון צרפת', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יב (תש"ס), עמ' 309–310; ב"י שורץ, 'פירוש רבי יהודה החסיד לבראשית מח 20–22', תרביץ פ (תשע"ב), עמ' 29–39, ולדיון בזהות הכותב ראו E. Viezel, 'R. Judah HeHasid or R. Moshe Zaltman: Who Proposed that Torah Verses Were Written After the Time of Moses?', *JJS*, 66 (2015), pp. 97–115 ומחקר נוסף.

68 דומה שר' יעקב ערך את הספר במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה והוא עצמו איננו משתייך לבעלי התוספות (זו עמדתו של פרופ' אפרים קנרפוגל [מכתב אישי]); להפניות למחקר קודם העוסק במוצאו המשוער של ר' יעקב ולשאלת זמנו ראו בהקדמה לספר הג"ן, מהדורת י"מ אורליאן, 'ירושלים תשס"ט, עמ' צ–צא.

כדכתיב: 'לקח את ספר התורה הזה' [דברים לא 26], על שם שיהושע היה עתיד להשלימו.<sup>69</sup>

במוקד הדברים נוהג בתפילת מנחה בשבת לזכרו של משה. הפרשן האנונימי קושר נוהג זה במסורת פטירתו של משה ביום השבת.<sup>70</sup> פטירת משה בשבת, יום האסור בכתיבה, מקשה על המסורת המדרשית כי כתב תורות ביום מותו.<sup>71</sup> פתרון אפשרי לקושי זה הוא כי משה כתב את עותקי התורה בערב שבת. אולם לדברי הפרשן, משתמע מהפסוק 'בַּיּוֹם הַהוּא כָּתַב מֹשֶׁה אֶת סֵפֶר הַתּוֹרָה' ש'משה מת במהלך יום השבת עצמו. פתרונו של הפרשן כי משה 'כתב על העתיד' אינו בהיר לחלוטין. דומני שכוונתו היא כי משה כתב את ספרי התורה לפני שנפטר ולא ביום פטירתו ממש. ואם כך הוא, אזכור שמונת הפסוקים שכתב יהושע בא להדגים את עצם תופעת הכתיבה 'על העתיד' – התורה נשלמה לאחר ימי משה ובידי יהושע, והפסוק 'לקח את ספר התורה' המתייחס אל התורה כאל ספר שלם מקדים את זמנו.

ברור הוא כי הדובר אינו רואה פסול במסורת המייחסת ליהושע את השלמתה של התורה. ועם זאת היגד פרשני זה אינו בא בהקשרה של שאלת כותב התורה, אלא כשיקול מסייע לסוגיה מדרשית.<sup>72</sup> במרכז הדברים אפוא ניסיון להתאים זה לזה פסיפס של היגדים מדרשיים, וכיוון שזאת אפשר להשיג גם בהסתמך על דעות חלוקות, קשה להעריך מהי בסופו של דבר עמדתו של הפרשן בשאלת כותב הפסוקים המסיימים את התורה.

6. משה 'במעלת לבלר': העיקר השמיני של רמב"ם  
רמב"ם ב'משנה תורה' עסק בהלכת קריאתם של הפסוקים המסיימים את

69 פשטים ופרושים מר' יעקב מוינא לדברים לד 5, מהדורת מ' יונה, מגנצא תרמ"ח, עמ' 233.

70 בדבריו שילב היגד מסוטה יג ע"ב: 'אותה שבת [שנפטר בה משה] של ד'יו זוגי היתה [רש"י]: 'שני זוגות, שני חבירים', ניטלה רשות מזה [ממשה] ונתנה לזה [ליהושע].'

71 למשל: 'שלוש עשרה ספרי תורות כתב משה אותו היום שמת', מדרש תהלים ג, ג (מהדורת בובר, עמ' 386), ולהלן הערה 154.

72 בהקשר זה יש לציין כי הפרשן אינו מבחין בין הדיון התלמודי בשאלת הפסוקים המסיימים את התורה שאפשר לסמוך אותו על סברה ועל פסוקים מפורשים ('אפשר משה מת וכתב וימת שם משה עבד ה'?!'), ובין מדרשים שאין להם אחיזה ממשית בכתוב (פטירתו של משה בשבת).

התורה: 'שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה'. והוא הסביר: 'אע"פ שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם, הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו, ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן'.<sup>73</sup> כמסתבר, הפסוקים המסיימים אומנם נכתבו בידי משה אך בשל תוכנם הנבדל הם זכו להתייחסות נבדלת בדיני הקריאה בבית הכנסת. היגד זה של רמב"ם קרוב ברוחו לדבריו המפורסמים והמצוטטים ב'עיקר השמיני' (או 'היסוד השמיני') שברשימת 'שלושה עשר העיקרים' שקבע בהקדמה לפרק 'חלק' בפירושו למשנה סנהדרין:

היסוד השמיני הוא תורה מן השמים. והוא, שנאמין שכל התורה הזו הנמצאת בידינו היום הוזה היא התורה שניתנה למשה, ושהיא כולה מפי הגבורה, כלומר שהגיעה אליו כולה מאת ה', הגעה שקורים אותה על דרך ההשאלה דבור, ואין יודע איכות אותה ההגעה אלא הוא עליו השלום אשר הגיעה אליו, ושהוא במעלת לבלר שקורין לפניו והוא כותב כולה תאריכה וספוריה ומצותיה.<sup>74</sup>

רמב"ם מבהיר כי אין לדעת כיצד הגיעה התורה מאלוהים למשה ורק על דרך ההשאלה אפשר לכנות זאת כפעולה של דיבור. במשפט המסיים מוצגת תמונת הכתבה, ומן הסתם אף זו חלק מ'דרך ההשאלה'. ועם זאת ניסוחה החד-משמעי והבחירה להציג את משה כ'לבלר', מעלה על הדעת את תמונת ההכתבה שהציג ר' שמעון בבבא בתרא. בהמשך דבריו קשר רמב"ם בין הקביעה כי משה כתב את התורה כולה בהכתבה אלוהית ובין האמור בסנהדרין צט ע"א כי הטוען אחרת צפוי לעונש כרת: 'זהו ענין אין תורה מן השמים, אמרו שהוא האומר שכל התורה כולה מפי הקב"ה חוץ מפסוק אחד שלא אמרו הקב"ה אלא משה מפי עצמו וזה הוא כי דבר ה' בזה [וְאֵת מִצְוֹתוֹ הִפְרָת הַכָּתוּב הַנֶּפֶשׁ הַהוּא עֲוֹנָה בָּהּ (במדבר טו 31)].'

דברי רמב"ם בעיקר השמיני שונים ברוחם מהיגדיו ב'מורה הנבוכים' ומעט גם ב'משנה תורה' העוסקים בנבואתו של משה. ליקוט של היגדיו אלו מלמד כי

73 משנה תורה, אהבה, הלכות תפילה, יג, ו (מהדורת צ"ה פרייזלר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 80).

74 פירושו למשנה, סנהדרין י, א (מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' ריד); והשוו משנה תורה, ספר המדע, הלכות תשובה, ג, ח (מהדורת פרייזלר, עמ' 60).

לדעתו נבואתו של משה איננה רק עליונה על נבואותיהם של יתר הנביאים, אלא למעשה, הגדרתו כנביא מטשטשת את העובדה כי מהות ההתגלות שזכה בה שונה ונבדלת בתכלית מהתגלויות אחרות.<sup>75</sup> לגופו של עניין, משה בלבד זכה בהתגלות אלוהית בהיותו ער: 'משה רבינו מתנבא והוא ער ועומד', ובהתגלות ישירה, ללא תיווך של מלאך או משל וחידה: 'משה רבינו לא על ידי מלאך [...] כלומר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו'.<sup>76</sup> עליונותו של משה היא שאפשרה לו לקבל את דבר אלוהים באופן שכלי טהור, ולמעשה להבין את כוונת אלוהים ללא צורך בהפחתתה (רדוקציה) לידי קול ותמונה. המשתמע מכך הוא כי העברת ההתגלות האלוהית שזכה בה לטקסט כתוב (חמשת חומשי התורה) ולדיבור על פה (התורה שבעל פה) היא פעולתו העצמאית של משה. ואם כן גדולתו של משה ניכרת ביכולת מופלאה זו להעביר את המושכלות האלוהית הטהורה לשפה של בני אדם.<sup>77</sup>

השוואת היגדי רמב"ם במורה הנבוכים בעניין מעלת נבואתו של משה לעיקר השמיני מקרבת את המסקנה כי עלינו להבחין בין עמדתו האוטורית לעמדתו האקזוטריית, בין תפיסה תיאולוגית-פילוסופית משוכללת, הקרובה למדי לעמדתו של ראב"ע שהבחין בין 'הטעמים' האלוהיים ו'המילות' של משה, ובין תמונת הכתבה דוגמטית ולפיה משה הוא 'במעלת לבלר'.<sup>78</sup> האקזוטריית של 'העיקר השמיני' ניכרת גם מהדגשתו של רמב"ם כי אין כל הבדל בין 'התורה הזו הנמצאת בידינו היום הזה' ובין 'התורה שניתנה למשה'. הדגשה זו נראית כתשובה ישירה לטענה המוסלמית שהתורה זויפה, וכפי שניסחה רמב"ם עצמו באגרת תימן: 'אמרו [הישמעאלים]: המירותם התורה ושיניתם אותה, ואתם מחקתם שם פלוני [=מוחמד] ממנה'.<sup>79</sup>

75 ראו א' עברי, 'דמות משה במחשבת הרמב"ם', א' רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות, ירושלים תשס"ט, עמ' 481–497.

76 משנה תורה, ספר המדע, הלכות יסודי תורה, ז, ו (מהדורת פרייזלר, עמ' 37).

77 עברי, דמות משה (לעיל הערה 75), עמ' 493–496.

78 ראו K.P. Bland, 'Moses and the Law According to Maimonides', J. Reinharz, D. Swetschinski (eds.), *Mystics, Philosophers, and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, Durham 1982, pp. 49–66.

79 ראו עוד מ' גודמן, סודותיו של מורה הנבוכים, אור יהודה תש"ע, עמ' 169–187, המציע את ההבחנה שבין מילותיו של משה כותב התורה ובין החוכמה האלוהית המתגלה לו בטבע. לציטוט מאגרת תימן ראו י' שילת, אגרות הרמב"ם, ירושלים תשנ"ה, כרך א, עמ' קלא,

## 7. הדוגמטיסטים: להשפעתו של העיקר השמיני, מרד"ק ועד לאברבנאל

המניעים החינוכיים והפולמוסיים שהובילו את רמב"ם לנסח את 'העיקר השמיני' ומקומם של דבריו אלו במשנתו אינם משנים את עומק השפעתם על ההגות היהודית לדורותיה. בסוף המאה השתים עשרה ולאורך המאה השלוש עשרה החלו מתרגמים לעברית את פירוש רמב"ם למשנה.<sup>80</sup> במתרגמים היה גם שמואל אבן תיבון (1150–1230 בקירוב) שתרגם את הפירוש לפרק 'חלק' שבמשנה סנהדרין ובכלל זה את 'שלושה עשר העיקרים'.<sup>81</sup> מדברי אבן תיבון משתמע כי החכמים התעניינו בהקדמותיו של רמב"ם לפירוש, 'הפרקים אשר הקדים הרב בחבור עניניה [של המסכת]', ומן הסתם הכוונה היא ראש לכול לשלושה עשר העיקרים. העניין ברשימת העיקרים הלך וגבר במרוצת המאה השלוש עשרה, וממצאי כתבי היד שבידינו נראה שהעיקרים נתפסו כחיבור בפני עצמו, העומד גם במנותק מהפירוש למשנה.<sup>82</sup>

ולרמיזה למוחמד כאן השוו: A. Halkin, and D. Hartman, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, New York 1985, p. 107. על המניעים הפולמוסיים והחינוכיים שהובילו את רמב"ם לנסח את 'היסוד השמיני' ראו עוד: M.B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, Oxford 2004, pp. 115–121, ובהרחבה על הפולמוס המוסלמי בנוגע לתורה ראו ח' לצרוס-יפה, עולמות שזורים: ביקורת המקרא המוסלמית בימי הביניים (תרגום: א' שנאן), ירושלים תשנ"ט; C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996; T. Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures*, Atlanta 1998

80 מפעל תרגום פירוש רמב"ם למשנה נעשה בידי שבעה מתרגמים ולבקשתם של יהודי פרובנס, וככל הנראה איש מהם לא תרגם את החיבור כולו אלא קטעים ממנו. על התרגומים העבריים לפירוש רמב"ם למשנה ראו א' מלמד, 'אוצר המילים בתרגומים העבריים לפירוש המשנה לרמב"ם (סדר זרעים)', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ס, עמ' 3–4, 8–27.

81 תרגומו מתוארך לראשית המאה השלוש עשרה, וכעדותו בסוף ההקדמה הוא נעשה לבקשתם של חכמי לונל (Lunel); על מתרגמי לונל במפנה המאות השתים עשרה והשלוש עשרה ראו ג' פרוידנטל, 'גורמים ומניעים בהיווצרות תנועת התרגומים בלונל במאה הי"ב: יהודה בן שאול אבן תיבון ופטרניו ר' משולם ב"ר יעקב ור' אשר ב"ר משולם', א' ריינר ואחרים (עורכים), תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, אלון שבות תשע"ב, עמ' 649–670.

82 ראו א' קופפר, 'תרגום עתיק של פירוש הרמב"ם למשנה פרק "חלק" ממשכת סנהדרין',

כוח השפעתו הגדול של רמב"ם, הפופולריות של שלושה עשר העיקרים, הניסוח החד-משמעי שבו נקט בעיקר השמיני וההיתלות המפורשת בסנהדרין צט ע"א 'כי דבר ה' בְּזָה – זה האומר אין תורה מן השמים, כל אלו הובילו לכך שמנקודה זו ואילך תמונת כתיבת התורה כפי שמשמעת מהעיקר השמיני הפכה לעקרון אמונה יסודי. לכך אפשר שנוספו גם דבריו הנוכחים ממשנה תורה באשר להלכת קריאתם של שמונת הפסוקים בבית הכנסת, שאף אותם 'משה מפי הגבורה אמרם'. ואומנם עם התפשטותו של העיקר השמיני, נמצא שרבים מהפרשנים והחכמים אימצוהו, ולעיתים כלשונו, אף אם על פי רוב לא הזכירו את רמב"ם במפורש. ומרגע שאומצה הדעה שמה הוא בבחינת לבלר, בטלה המחלוקת התלמודית אם כתב את הפסוקים המתארים את מותו. אסתפק באזכורם של חמישה פרשנים מרכזיים ומשפיעים.

א. רד"ק

רד"ק כתב בהקדמת פירושו לספר בראשית:

משה רבינו כתב כל התורה מפי הגבורה, מ'בראשית' [בראשית א 1] עד 'לעיני כל ישראל' [דברים לד 12]. ושמונה פסוקים האחרונים – מחלוקת בין רבותינו ז"ל; כי יש אומרים כי יהושע כתבם. וכן צריך להאמין, כי הכל נאמר ברוח הקודש ומפי הנבואה למשה רבינו עליו השלום. כי איך ידע משה רבינו כל הספורים אשר בספר בראשית, וממי קבלם, והוא במדבר? אלא באמת כלם נאמרו לו מפי האל יתעלה. ובדברי רבותינו ז"ל [סנהדרין צט ע"א]: האומר אין תורה מן השמים, אין לו חלק לעולם הבא. ואמרו [שם]: 'כי דבר ה' בְּזָה' [במדבר טו 31] – זה האומר: אין תורה מן השמים; ואפילו אמר: כל התורה מן השמים, חוץ מפסוק זה, שלא אמרו הקדוש ברוך הוא, אלא משה אמרו מפי עצמו, זהו: 'כי דבר ה' בזה'. ואפילו אמר: כל התורה כלה מן השמים חוץ מדקדוק זה, מקל וחומר זה, מגזרה שוה זו – זהו 'כי דבר ה' בזה'.

מכלל דבריו משתמע שלא קיבל את האפשרות המוצעת ברשימת הכותבים

עלי ספר, א (תשל"ה), עמ' 59–62.

שבבכא בתרא כי יהושע כתב את שמונת הפסוקים.<sup>83</sup> בעקבות רמב"ם בעיקר השמיני, רד"ק נתלה באמור במסכת סנהדרין כי התורה כולה, לרבות פירושה ודקדוקיה, ניתנה למשה מפי אלוהים. הוא מביא שיקול מסייע לעמדתו: משה לא יכול לדעת את אשר התרחש טרם נולד, ומכאן שהאמור בספר בראשית נודע לו מאלוהים. רד"ק אינו מסתפק בדבריו אלו בהקדמת הפירוש אלא מוסיף ומדגיש לאורך פירושו שוב ושוב כי משה הוא בבחינת לבלר המעלה את דברי אלוהים על הכתב: 'משה רבינו עליו השלום כתב הדברים האלה כלם ברוח הקודש מפי הגבורה', 'וכתב משה רבינו מפי הגבורה ספור שמות אלה האנשים', 'וכל זה ידע משה רבינו ברוח הקודש, כשאר הדברים הספורים', 'תורה שכתב משה רבינו עליו השלום מפי האל', 'כי משה רבינו כתב התורה מפי האל יתברך', 'משה רבינו עליו השלום כתב אלה הדברים כלם ברוח הקודש מפי הגבורה', והדעה כי משה כתב את התורה מילה במילה מפי אלוהים משתמעת גם ממדרש שרד"ק מביא בפירושו: 'בשעה שהיה כותב משה את התורה [...] הגיע לפסוק זה, "נעשה אדם", אמר לפניו: רבנו של עולם למה אתה נותן פתחון פה למינין? אמר לו: כתוב והרוצה לטעות יטעה'.<sup>84</sup>

היגדיו אלו של רד"ק טבועים בחותם העיקר השמיני של רמב"ם, הן מצד העיקרון האמוני הן מצד הניסוח.<sup>85</sup> קרוב להניח כי כפי שרד"ק קרא את מורה

83 בזאת אני חולק על חוקרי רד"ק אחדים הטוענים כי רד"ק הותיר פתוחה את שאלת כותב שמונת הפסוקים, וראו בפרט מ"ל קצנלנבוגן, תורת חיים: חמשה חומשי תורה, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' יג, הערה 41. ההצעה כי דברי רד"ק 'וכן צריך להאמין, כי הכל נאמר ברוח הקודש' וכו' אינם מכוונים לתורה כולה אלא לסיפורי ספר בראשית (כלומר לדברי רד"ק בהמשך: 'כי איך ידע משה רבינו כל הספורים אשר בספר בראשית' וכו') אינה מבהירה את ההיגיון בציטוט הברייתא מסנהדרין. וראו בהערה הבאה.

84 פירושו לבראשית ב 14; ה 29; ז 24; כב 1; תהילים קיט 1; פירושו על דרך הנסתר לבראשית ב 10, מהדורת ל' פינקלשטיין, ניו יורק 1926, עמ' lvi, ושם האריך והעלה שיקול מסייע הדומה לדבריו בהקדמה לבראשית. את המדרש הנזכר הביא רד"ק בפירושו לבראשית א 26, ומקורו בבראשית רבה ח, ח (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 61).

85 השפעת כתבי רמב"ם על רד"ק היא מן הידועות והמוסכמות במחקר; לסיכום דברים ולמחקר קודם ראו M.Z. Cohen, 'The Qimhi Family', M. Saebo (ed.), *The Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, 1:2, Göttingen 2000, pp. 338–340; 'י' צייטקיין, 'מאפייני פרשנות המקרא ביצירותיהם של פרשני הפשט בני האסכולה המימונית של פרובנס במאות ה'13–14', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"א, עמ' 56–62.

הנבוכים בתרגומו של שמואל אבן תיבון כך קרא גם את העיקר השמיני בתרגומו.<sup>86</sup> העובדה שרד"ק הכיר את שמואל אבן תיבון באופן אישי והושפע מתורתו מסייעת לאפשרות זו.<sup>87</sup> דבריו המפורטים של רד"ק בהקדמת פירושו לבראשית כי משה כתב את התורה כולה והערותיו החוזרות ברוח זו מלמדים כי מצא בסוגיה חשיבות רבה. כפי שאציין בהמשך, לפנינו דוגמאות לפרשנים שאימצו אף הם את לשונו של רמב"ם בעיקר השמיני, ומדבריהם ברור הוא כי התפלמסו עם פירוש ראב"ע לדברים לד' 1. אפשר אפוא כי אף רד"ק ביקש בהערותיו הנזכרות לשרש את עמדתו השונה של ראב"ע.

### ב. רמב"ן

בשונה מרד"ק שהזכיר במפורש את הוויכוח התלמודי בשאלת כותב שמונת הפסוקים, רמב"ן, בהקדמת פירושו לבראשית, רומז לו בלבד. לדבריו, 'התורה [...] קדמה לבריאת העולם, ו'התורה [שבשמים] כתובה באש שחורה על גבי אש לבנה'<sup>88</sup> ו'היתה הכתיבה רצופה, בלי הפסק תיבות'.<sup>89</sup> תורה שמימית זו הייתה אפוא כתובה כמילה אחת ארוכה ולדעתו אפשר היה לקרוא בה באופנים שונים: 'היה אפשר בקריאתה שתקרא על דרך השמות, ותקרא על דרך קריאתנו בענין התורה והמצוה'. למשה ניתנה התורה בשתי צורות הקריאה: 'ניתנה למשה רבנו על דרך חילוק קריאת המצוות, ונמסר לו על פה

86 דומה שרד"ק הכיר את מורה הנבוכים הן בתרגומו של שמואל אבן תיבון הן בתרגומו של יהודה אלחריזי. ראו ש' אברמסון, 'לשימוש רב דוד קמחי בתרגומי ספרי רב יהודה חיוג' ומורה נבוכים, קרית ספר נא (תשל"ו), עמ' 689–690.

87 ראו צייטקיין, מאפייני פרשנות (לעיל הערה 85), עמ' 62–65. עומק השפעתו של העיקר השמיני על רד"ק ניכר גם בעקיפין, בבחינת עמדותיו בשאלת ההשראה האלוהית של מחברי ספרי נביאים וכתובים; אומנם לדעתו התורה התחברה בדרך של הכתבה (התגלות מילולית) ובהתאם לנאמר בעיקר השמיני, אך לעומת זאת רד"ק הניח שלמחברי ספרי נביאים וכתובים הייתה תרומה רבה עד מאוד בעיצובם של הספרים, ובנקודה זו הוא מאמץ היגדי מפתח אחדים ממורה הנבוכים המוקדשים לדרגות הנבואה; ראו בפירוט ע' ויזל, 'ד' דוד קמחי על ההתגלות האלוהית למחברי ספרי המקרא', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כד (תשע"ו), עמ' 267–284 (ושם בנוגע לזמן המאוחר יחסית שבו קרא רד"ק בעיקר השמיני).

88 השוו תנחומא בראשית, א.

89 השוו ב'דרשת תורת ה' תמימה', ח"ד שעוועל, כתבי רבינו משה בן נחמן [...], ירושלים תשכ"ד, א, עמ' קסז–קסח.



קריאתה בשמות'. מסירת התורה 'על דרך קריאתנו', כלומר בדרך הקריאה הסטנדרטית, נעשתה בהכתבה:

משה רבנו עליו השלום כתב הספר הזה [=בראשית] עם התורה כולה מפיו של הקדוש ברוך הוא [...] והנה משה – כסופר המעתיק מספר קדמון וכותב [...] שכל התורה, מתחלת ספר בראשית עד 'לעיני כל ישראל' – מפיו של הקדוש ברוך הוא לאזנו של משה, כענין שנאמר להלן 'מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו' [ירמיהו לו 18].

כלל דברי רמב"ן בהקדמתו לבראשית מלמדים כי הושפע ממסורות מדרשיות וקבליות.<sup>90</sup> אך לתיאור פועלו הספרותי של משה שילב בין תמונת ההכתבה הבאה בדיון התלמודי שבבבא בתרא הנלווה לרשימת הכותבים בשמו של ר' שמעון, ובין העיקר השמיני של רמב"ם. המילים 'כענין שנאמר' ופסוק ההוכחה מירמיהו לקוחים כלשונם מהדיון התלמודי. תיאורו של משה 'כסופר המעתיק מספר קדמון וכותב' נראה כמשתלשל מתיאורו של משה בעיקר השמיני ולפיו משה 'הוא במעלת לבלר שקורין לפניו והוא כותב'. כך גם ניכר לעין הדמיון שבין דברי רמב"ן: 'שכל התורה [...] מפיו של הקדוש ברוך הוא לאזנו של משה', והעיקר השמיני: 'שכל התורה [...] שניתנה למשה, ושהיא כולה מפי הגבורה'.<sup>91</sup>

בדומה לרד"ק שחזר והדגיש שמשה כתב את התורה כולה מפי אלוהים, רמב"ן אף הוא חוזר במקומות שונים ומציין זאת, ורק סביר שביקש לשרש עמדה שונה, ואולי את עמדתו של ראב"ע.<sup>92</sup>

ג. ר' יוסף כספי

הקבלה רבה להערותיו של רד"ק אפשר למצוא בחיבוריו של יוסף כספי

90 ראו למשל ח' פדיה, הרמב"ן – התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג, עמ' 130–127, 148–150.

91 למקומו של רמב"ם במשנתו של רמב"ן הוקדשו מחקרים רבים; ראו רשימת המחקרים שלי קט"י דינסטאג, 'הרמב"ם והרמב"ן: רשימה ביבליוגרפית מוערת', מ' חלמיש (עורך), דעת הרמב"ם: ילקוט מאמרים בחקר משנת הרמב"ם, ירושלים תשס"ד, עמ' 599–606.

92 ראו פירושו לשמות כח 30; במדבר לג 1–2; דברים כו 3; לא 9, 24–26.

שפעל דור אחד לאחר רד"ק במרחב הפרובנסלי-הספרדי ושהשפעת רמב"ם על כתביו היא מן הידועות.<sup>93</sup> בפירושו לדברים לד 1 העיר כספי כי 'כתב משה עצמו עד "לעיני כל ישראל"'.<sup>94</sup> הערתו זו בוודאי מכוונת נגד פירוש ראב"ע לפסוק זה כי מכאן ואילך כתב יהושע. בדומה לרד"ק ולרמב"ן, אף כספי חזר והדגיש לאורך פירושו לתורה ובכמה מפירושי האחרים כי משה כתב את התורה כולה בהכתבה אלוהית, וכמה מהערותיו נראות כשכתוב של העיקר השמיני.<sup>95</sup> בנקודה זו יש לציין כי בצעירותו חיבר כספי פירוש לפירוש ראב"ע לתורה, ובחר לחמוק מהתמודדות שיטתית עם הערותיו של ראב"ע כי התורה כוללת כתובים שנוספו בה לאחר ימיו של משה.<sup>96</sup> אין זאת אלא שהתקשה לגשר בין מה שתפס בעקבות העיקר השמיני כעיקרון אמונה יסודי ובין הערותיו של ראב"ע שאינן מתיישבות עמו.

93 על השפעת כתבי רמב"ם על ר' יוסף כספי, שראה עצמו כתלמידו, ראו למשל ח' כשר, 'יוסף אבן כספי כפרשן פילוסופי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשמ"ג.

94 מצרף לכסף, מהדורת י"ה לאסט, קראקא תרס"ו, עמ' 310.

95 כך הוא כותב בהקדמת פירושו לתורה: 'מיסד התורה הוא משרע"ה [=משה רבנו עליו השלום] שכתבה על פי ה', ובדומה לזה: 'תורתנו שהיא אלוהית ומן השמים', 'גם השם עצמו [...] כל התורה מידו', 'וידוע כי תורתנו מן השמים הוא', 'הספר שכתב משה רבינו, שהיה מן השמים', 'משה רבינו עליו השלום [...] קיים כל תורתו מפי הגבורה', פירושו למל"ב ב 1; ישעיהו ט 5-6; עזרא ז 6; דברי הימים א א 5; הקדמת פירושו הנוסף לאיוב, ואף משתמע שאלוהים עצמו הוא שכתב את התורה: 'האל יתברך כותב התורה', פירושו לישעיהו לא 4-5.

96 בהקדמה לפירושו על פירוש ראב"ע הצהיר כספי כלהלן: 'עזבתי ביאור הסודות בעבור היותם בלתי מבוארים אצלי, וגם כי אין נכון לבאר מה שהעלים הוא, ואומנם הוא אינו מתייחס כלל ל'סוד השנים עשר' שבפירוש ראב"ע לדברים א 1-2, וגם לא לפירושי ראב"ע לויקרא טז 8 ולדברים לד 6. פירוש כספי לפירוש ראב"ע לדברים לד 1 אינו חד-משמעי: 'גם אחר עלותו לא ירד עד שיכתוב זה, כי שם נשאר [...] כי אלו כתבה משה, היה אומר: ויראני ה' [ולא ויראהו]'. לעומת זאת בפירושי לפירושי ראב"ע לבראשית יב 6; כב 14 נמצא בכמה מכתבי היד תוספות ובהן התייחסות מפורשת לעמדת ראב"ע כי '[לא] כתב משה', ו'באותן הפסוקים שלא כתב', הציטוטים מתוך קרייסל, חמישה (לעיל הערה 63), עמ' 4, 124, 157, 613, 789, 893. אם התוספות אכן באו מידו של כספי עצמו (זו עמדת מהדיר הפירוש, שם, עמ' פה-פט), יש בהן עדות כי במהלך הזמן כספי שינה את גישתו ובחר שלא להתעלם מדברי ראב"ע, אף שלא יכול היה לקבל את דעתו.

ד. ר' בחיי בן אשר

בחי' בן אשר, בן דורו של כספי, הציג אף הוא קו דוגמטי בשאלת חיבור התורה וברוח העיקר השמיני והתפלמס עם פירוש ראב"ע לדברים לד 1:

הוצרך [ראב"ע] לפרש כן לפי שקשה בעיניו שיכתוב משה מיתתו וקבורתו, ואינו אמת ואין פירושו נכון, אבל הנכון להאמין הקבלה האמתית שיש לנו כי משה כתב כל התורה מ'בראשית' עד 'לעיני כל ישראל' הכל מפי הגבורה. והנה משה כמעתיק מספר קדמון מתחלה ועד סוף אות באות, וזו היא דעת רבי מאיר<sup>97</sup> שאמר אפשר ספר תורה חסר אות אחת ומשה אומר 'לקוח את ספר התורה הזה', אלא הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע.<sup>98</sup>

ר' בחיי מביא במפורש את תמונת ההכתבה מהדיון הנלווה לרשימת הכותבים שבבבא בתרא. דבריו כי 'משה כמעתיק מספר קדמון מתחלה ועד סוף' לקוחים מדבריו הנזכרים של רמב"ן: 'והנה משה – כסופר המעתיק מספר קדמון' וכו'.<sup>99</sup>

ה. ר' יצחק אברבנאל

בשונה מהפרשנים הנזכרים לעיל, דומה שאברבנאל עשה במהלך חייו כברת דרך מסוימת טרם אימץ את העיקר השמיני של רמב"ם. בשנות השישים של המאה החמש עשרה, עוד לפני שכתב את פירושו לתורה, הוא התלבט בשאלת תרומתו הספרותית של משה בכתבת ספר דברים והפנה שאלה בעניין לחכמי דורו ובהם לר' יוסף חיון, מנהיגה הרוחני של קהילת ליסבון.<sup>100</sup> אך בפירושו

97 כנזכר לעיל, הדברים המובאים בתלמוד בשמו של ר' שמעון מיוחסים במקורות שונים לר' מאיר.

98 פירושו לדברים לד 1, מהדורת ורשה תרל"ט, עמ' 107.

99 המילים 'משה כמעתיק מספר קדמון' משמש את בחיי גם בהקדמתו לבראשית (שם, עמ' 4), והוא מדגיש כי משה קיבל את התורה כולה מאלוהים גם בפירושו למסכת אבות: ח"ד שעוועל, כתיב רבינו בחיי [...], 'ירושלים תשס"ו, פרק ראשון, א, עמ' תקכו, והטיעון שהביא שם הוא טיעונו של ר' שמעון: 'חמשה חומשי תורה קיבל משה מסיני, שנאמר: "לקוח את ספר התורה הזה", ספר שלם, והוא חמשה חומשי תורה'.

100 'שאלתי ובקשתי, אם המשנה תורה הוה, ספר "אלה הדברים", היה מאת ה' מן השמים, והדברים שבאו בו הם כיתר דברי התורה אשר שם משה לפני בני ישראל, ומ'בראשית" עד "לעיני כל ישראל" אלו ואלו דברי אלהים חיים, או אם משנה תורה משה מעצמו חברו

לתורה כבר ביטא מחויבות מלאה לעיקר השמיני.<sup>101</sup> בפירושו לדברים לד 5 הוא התייחס באריכות רבה לוויכוח התלמודי באשר לכותב שמונת הפסוקים. את עמדתו של ר' שמעון כי 'התורה כלה משה אדונינו כתבה בידו, וזר לא יקרב אליה' הוא הציג כ'דעת בריא ושלם'. בדומה לר' שמעון, גם אברבנאל ראה בפסוקים 'וַיְהִי כְּכֹלֹת מֹשֶׁה לְכַתֵּב אֶת דְּבַרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר עַד תָּמִים' וכו', 'לְקַח אֶת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה וְשִׁמְתֶם אֹתוֹ מִצַּד אֲרוֹן בְּרִית ה'" (דברים לא 24–26) טיעון מכריע כי 'משה מפי הגבורה כתב שם השירה ושאר הפרשיות והברכות וספור מיתתו ושאר הדברים עד "לעיני כל ישראל"'. לדבריו, ייחודם של שמונת הפסוקים נוגע אך ורק בעובדה שמשה כתב אותם תוך כדי בכי, ולפיכך לא יכול לחזור בקולו על מילותיו של אלוהים.<sup>102</sup> ועוד הוא הבהיר כי העובדה שסיפור מיתתו של משה ניתן בלשון עבר אינה אמורה להפליא, אלא זהו דפוס ספרותי רווח: 'בדברי הנבואות תמצא פעמים רבות העתידות בלשון עבר'.<sup>103</sup>

כמבאר מה שהבין מהכוונה האלהית בביאור המצות?'. שאלתו של אברבנאל נדפסה לראשונה בתוך א' גרוס, ר' יוסף בן אברהם חיון: מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו, רמת גן תשנ"ג, עמ' 231, ושם בעמ' 232–240 תשובתו של חיון. ביתר פירוט על שאלת אברבנאל ותשובתו של חיון ומקומה של התשובה במשנתו של אברבנאל ראו ע' ויזל, 'בין שאלתו של יצחק אברבנאל לתשובתו של יוסף חיון: שלב חדש בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה', מ' אביעזו ואחרים (עורכים), זר רימונים: מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ' רימון כשר, אטלנטה 2013, עמ' 603–619.

101 על השפעת מורשתו של רמב"ם על אברבנאל וביטוייה בחיבוריו ראו ד' בן-זוון, 'סמכותו של הרמב"ם בעיני דון יצחק אברבנאל', סמכות רוחנית: מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית, ח' קרייסל ואחרים (עורכים), באר שבע תש"ע, עמ' 193–206; E. Lawee, "The Good We Accept and the Bad We Do Not": Aspects of Isaac Abarbanel's Stance toward Maimonides", J. M. Harris (ed.), *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge, Mass. 2005, pp. 119–160

102 דבריו אלו נראים כמושפעים מהתשובה שקיבל אברבנאל מר' יוסף חיון, ראו גרוס, יוסף חיון (לעיל הערה 100), עמ' 238.

103 דפוס ספרותי זה מוכר היטב, הן באשר לדברי אלוהים: 'אמירתו של הקדוש ברוך הוא כאילו היא עשויה', רש"י לבראשית טו 18, הן באשר ללשון הנביאים: 'כל הנביאים נוהגים המנהג הזה בדבריהם לדבר עבר במקום עתיד', ר' בחיי לדברים לד 1, עמ' 107; 'עבר במקום עתיד כמשפט הלשון הנבואי, כי להיות שנבואתם אמיתית יכתבו העתיד לבוא בשם עבר להיותו דבר אמת ועתיד לבוא בלי ספק', יוסף אבן יחיאל לתהילים פו 17, בולונוי רצ"ח, מג ע"א, טור א. צייטתי מפירוש אברבנאל לתורה, מהדורת ירושלים

בדומה לכמה מקודמיו, אף אברבנאל חזר והדגיש בכמה מקומות נוספים כי משה כתב את התורה בהכתבה אלוהית ובכלל זה גם את הפסוקים המתארים את מותו. כך בפירושו לבמדבר כא 1:

משה כתב את התורה כאשר צוהו השם מלה במלה ולכן אינו מהבטל שהוא ע"ה [=עליו השלום] יכתוב בה דברים עתידיים להיות אחרי מותו [...] כי משה רבינו ע"ה כתב הכל מידו, הכל מפי הגבורה, כמו שהיו הדברים עתידין להיות [...] כמו שהוא כתב בידו 'ויעל משה' [דברים לד 1], 'וימת משה' [שם, פס' 5].<sup>104</sup>

דבריו אלו מכוונים נגד הדעה שאזכור המלחמה בכנעני מלך ערד נוסף לאחר מותו של משה.<sup>105</sup> ברקע דבריו כי משה 'כתב בידו' 'ויעל משה' עומד פירוש ראב"ע כי 'מזה הפסוק כתב יהושע'.<sup>106</sup>

\*

שאלת כותב שמונת הפסוקים לא הטביעה חותם על ספרות חז"ל; לעומת זאת

תשכ"ד, עמ' שמב-שמד.

104 פירוש אברבנאל לתורה, עמ' קה-קט, ובדומה לזה בפירושו לשמות טז 16: 'משה רבינו כתב כל זה עם היותו עתיד להיות מפי הגבורה שצוהו לכתוב כן כמו שכתב 'ויעל משה', 'וימת שם משה', עמ' קמג, וכן בהקדמת פירושו לספר דברים, שם, עמ' ו, ובפירושו ליהושע כד 25 הוא שולל את עמדותיהם של המתדיינים במסכת מכות יא ע"א באשר לפסוק 'ויכתב יהושע את הדברים האלה בספר תורת אלהים' – 'ובדברי חז"ל' בספר תורת האלהים', ר' יהודה ור' נחמיה, חד אמר אלו שמונה פסוקים שבתורה, וחד אמר אלו ערי מקלט, ושניהם דעות זרות מאד, פירושו לנביאים ראשונים, מהדורת ירושלים תשט"ו, עמ' צ, וראו עוד הנ"ל, ספר מעיני הישועה [...] פרוש על ספר דניאל, 'התמר הג', מהדורת ירושלים תש"ך, עמ' רצה.

105 דעה זו הוזכר ראב"ע בפירושו לפסוק: 'רבים אמרו כי זאת הפרשה יהושע כתבה, וראב"ע התנגד לה בתוקף. על השתלשלותה של דעה זו מראב"ע לרמב"ן ומרמב"ן לאברבנאל ראו: ויזל, דעתם (לעיל הערה 36), עמ' 128-130.

106 מעניין לציין כי בהקדמת פירושו ליהושע (שחיבר עוד לפני שחיבר את פירושו לתורה), אברבנאל הביא את המחלוקת התלמודית בשאלת כותב הפסוקים המסיימים את התורה כטיעון לכך שסטה מהאמור ברשימת הכותבים באשר לכותב ספר יהושע: 'ואל תתמה על אשר נטיתי מדעת חז"ל בזה, כי גם בגמרא [...] חלקו [...] אם כתב יהושע שמונה פסוקים מהתורה. ואחרי שחז"ל עצמם ספקו [=התלבטו] בקצת המאמר, אינו מהבטל שגם אני אבחר בקצתו דרך יותר ישר ונאות, פירוש אברבנאל לנביאים ראשונים, עמ' ז-ח.

כמות החכמים והפרשנים המתייחסים אליה בימי הביניים הולך ורוב. למעשה, מבין פרשני התורה רק מעטים מצאו לנכון שלא להתייחס כלל אל המחלוקת התלמודית.<sup>107</sup> כנאמר לעיל, מרבית מפרשני וחכמי ימי הביניים הקדישו תשומת לב מוגבלת לשאלת הכתיבה והחיבור של ספרי המקרא ובכלל זה לכתיבת התורה, ועל פי רוב הם אימצו את האמור ברשימת הכותבים שבבא בתרא ובדיון הנלווה לה וללא שינוי. אפשר שהעובדה ששאלת כותב שמונת הפסוקים לא זכתה לתשובה חתוכה ופסוקה בספרות חז"ל היא שעוררה עיסוק מרובה בה באופן יחסי. לכך נוספו הדיונים הנוגעים בדין קריאתם של שמונת הפסוקים המסיימים בבית הכנסת. כאמור לעיל, כבר בתלמוד נקשר נוהג הקריאה המיוחד לפסוקים אלו עם שאלת כתיבתם.

מסקנה נוספת שאפשר להסיק מהעיון דלעיל היא כי פרסומו של העיקר השמיני הוא בבחינת קו פרשת מים בהתייחסות לשאלת כותב שמונת הפסוקים. עד לפרסומו של העיקר השמיני נמצא מגוון של דעות בשאלה זו, ואין מי שקבע באופן נחרץ כי התורה כולה נכתבה בידי משה בהכתבה אלוהית ובהתאם לדברי ר' שמעון בתלמוד. למול זאת, מפרסומו של העיקר השמיני ואילך עמדתו של ר' שמעון הפכה לעמדה המקובלת. לחמשת הפרשנים שהזכרתי לעיל, מרד"ק ועד לאברבנאל, אפשר להוסיף פרשנים וחכמים לא מעטים החוזרים אף הם – איש איש כדרכו וכסגנונו – על הקביעה שהתורה כולה ניתנה למשה מפי אלוהים או בהכתבה אלוהית, ודבריהם נראים כסיגול של העיקר השמיני. רובם המכריע אינם מציינים במפורש את קיומה של דעה אחרת – לא את דעתם של ר' יהודה ור' נחמיה כי היה זה יהושע שכתב את הפסוקים המסיימים את התורה ולא את עמדתם של חכמים שקדמו לרמב"ם שהניחו אף הם כי הפסוקים האחרונים לא נכתבו בידי משה. קרוב להניח כי דרך ניסוחו של העיקר השמיני ובחירתו של רמב"ם לשלב בדבריו את הכלל כי 'דבר ה' בְּפִהּ – זה האומר אין תורה מן השמים' הקשו על הפרשנים והחכמים להצדיק כל דעה שונה.<sup>108</sup> ועם זאת כמה מהם מצאו לנכון לחזור ולהדגיש שוב

107 מבין הפרשנים המרכזיים שלא התייחסו למחלוקת אציין את רשב"ם.

108 מהדוגמאות היחידות שמצאתי לפסילה מפורשת של עמדות שאינן מתיישבות עם העיקר השמיני ראו פירושו של יהודה בן חלאוה (ספרד, המאה הארבע עשרה) לבראשית לו 12: 'היסוד השמיני שצריך להאמין שהתורה כלה מפי הגבורה [...] והתימה מהראב"ע שכתב על פסוק "אלה הדברים אשר דבר משה", "ואם תבין סוד השנים עשר" [...]. וזה הדעת

ושוב את הקביעה שמשה כתב את התורה כולה מפי אלוהים. דומה שהיגדים חוזרים אלו באים להוציא מלב עמדה שאינה מקובלת עוד.<sup>109</sup>

כפי שאפשר היה להתרשם מהדוגמאות שהבאתי לעיל, ההיגדים שנוסחו בהשראת העיקר השמיני ניכרים בדוגמטיות רבה. הסגנון הדוגמטי הוא לא פעם עדות עקיפה לקבלה עקרונית של עמדה מסוימת ומבלי לדקדק ולדייק בפרטים המשתמעים ממנה. נקודה זו באה לידי ביטוי בהשוואת כמה מההערות הנזכרות שנוסחו ברוח העיקר השמיני עם הערות אחרות שהותירו החכמים והפרשנים המדייקות בעבודתו של משה, ומבלי שהעיקר השמיני עומד ברקען. אדגים נקודה זו בהתייחסות לשלוש מהערותיו של רמב"ן המלמדות על עמדתו כי משה כתב את התורה בשלבים, עמדה המבוססת על פסוקים מפורשים שבהם נזכר שמונה כתב דבר-מה.<sup>110</sup>

1. הקדמת פירושו לבראשית: 'וברדתו מן ההר כתב [משה] מתחלת התורה עד סוף המשכן,<sup>111</sup> וגַמְרַת התורה כתב בסוף שנת הארבעים,

רחוק מדעת רבותינו שדעתם שכל התורה כלה מפי הש"י למשה למדנו עוד שאין דבר בתורה שלא כתבו משה, הנ"ל, ספר אמרי שפר, מהדורת חב"צ הרש"ר, ירושלים תשנ"ג, עמ' שלד-שלו.

109 כך הוא למשל רלב"ג החוזר ומדגיש ברוח העיקר השמיני שמונה כתב את התורה מילה במילה מפי אלוהים: 'התורה בכללה נתנה לנו על פי משה מפי הגבורה' (במדבר יח 8); 'שלא יחשוב חושב שאלו הדברים אשר דבר משה לישראל, הנזכרים ב"אלה הדברים', אמרם משה מפי עצמו [...] כי כל אלו הדברים אמרם משה מפי הגבורה' (דברים א 3); 'צוה לקחת "את ספר התורה הזה" ולשים אותו "מצד ארון ברית ה'" להורות שכולו היה מפי הגבורה' (דברים לא 26), ובדומה לזה גם פירושו לויקרא כה 1; במדבר כה 9; משלי ג 1; תועלות לדברים א 1. על השפעתם של כתבי רמב"ם על רלב"ג ראו ברשימת המחקרים שלי קט י"י דינסטאג, 'יחס הרלב"ג אל הרמב"ם: רשימה ביבליוגרפית מוערת', דעת הרמב"ם: ילקוט מאמרים בחקר משנת הרמב"ם, מ' חלמיש (עורך), רמת גן תשס"ד, עמ' 599-606.

110 השוו בין היתר פירוש רש"י לשמות כד 4; פירושי ראב"ע לשמות יז 14 (הפירוש הקצר); כד 3-4 (הפירוש הארוך); דברים לא 1, 19, 22, 24, והערות רס"ג שהזכרתי לעיל בהערה 42.

111 אפשר שכוונתו היא לשמות לד 26 (בפסוק הבא סיכום השוהות בהר: 'וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהֵי מֹשֶׁה כְּתַב־לְךָ אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי־עָלִי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כְּרַתִּי אִתְּךָ וְאֶת־יִשְׂרָאֵל), אבל אפשר שהכוונה היא לסוף פרשת הקהל (שמות לח 31), והשוו הערת ח"ד שעוועל, תורת חיים, א, ירושלים תשנ"ח, עמ' טו (בהסתמך על מסורת הקמתו של המשכן רק

כאשר אמר: "לקוח את ספר התורה הזה ושמעתם אותו מצד ארון ברית ה' אלהיכם" וגו' [דברים לא 26]. לפי זאת, סמוך למעמד הר סיני משה כתב ברצף אחד את ספר בראשית וחלק ניכר מספר שמות.<sup>112</sup>

2. פירושו לשמות כד 1–3 (וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת כָּל־דְּבָרֵי ה') וּמֹשֶׁה כָּתַב בְּיוֹם הַהוּא בְּסֵפֶר (הברית) כל מה שנצטווה, חקים ומשפטים ותורות, (ולקח הספר ההוא להיות בידו עד למחרת).<sup>113</sup> מדבריו משתמע שמשה כתב את ספר הברית לעצמו. בשונה מדבריו בהקדמה, רמב"ן לא הזכיר כאן את כתיבתם של ספר בראשית ופרקים בספר שמות שאינם כלולים בספר הברית. דומה שבפירושו זה הוא בחר להיצמד להקשר הכתוב ולכן התייחס לספר הברית בלבד.

3. פירושו לדברים לא 24–26: 'מתחלה כתב את התורה ויתנה אל הכהנים, כאשר נאמר למעלה [דברים לא 9], ולא אמר להם אנה יניחו אותה; ואחרי כן נצטווה בשירה הזאת, ויכתוב אותה וילמדה את בני ישראל בו ביום [שם, פס' 22], והנה הוסיף אותה על התורה'. ובהמשך: 'וצוה את הכהנים "לקוח את ספר התורה הזה"; לומר, שגם השירה תהיה מונחת בארון עם התורה'.<sup>114</sup> אם כן, לדעת רמב"ן אף שירת האזינו נכתבה לעצמה, ומשה צירף אותה לתורה.

כאמור לעיל, בהקדמתו לבראשית רמב"ן הציג את משה 'כסופר המעתיק מספר קדמון וכותב [...] שכל התורה, מתחלת ספר בראשית עד 'לעיני כל

בשנה השנייה; שמות מ 17). מבירוריו של משה בן יוסף מטראני (מבי"ט, סלוניקי וצפת, 1580–1500) אפשר להבין כי חשב שרמב"ן מתכוון לסוף ספר שמות; הנ"ל, בית אלהים, שער היסודות, כה, מהדורת ירושלים תשמ"ה, עמ' רסה.

112 רמב"ן (שם) מציין שכתובה שלבית זו תואמת את האמור בגיטין ס ע"א: 'וזה כדברי האומר [שם]: "תורה מגלה מגלה ניתנה", אך הוא גם מציג בהמשך את האפשרות החלופית שלפיה התורה נכתבה בתנופה אחת בסוף שנת הארבעים לנדודים: 'אבל לדברי האומר [שם]: "תורה חתומה ניתנה", נכתב הכל בשנת הארבעים, כשנצטווה: "כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם" [דברים לא 19], וצוה: "לקוח את ספר התורה הזה ושמעתם אותו מצד ארון ברית יי' אלהיכם" [שם, פס' 26].

113 המילים שבסוגריים הן תוספות של רמב"ן עצמו; למהותן של תוספות אלו ראו י' עופר, י' יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים תשע"ג, עמ' 327–333.

114 חוזר גם בפירושו לדברים לא 28.



ישראל" – מפיו של הקדוש ברוך הוא לאזנו של משה'. אם נניח שלרמב"ן היתה עמדה אחידה ומגובשת בעניין כתיבת התורה המשתקפת מסך כל היגדיו הנזכרים, יהיה עלינו לומר שלדעתו התורה נכתבה בכמה שלבים, וכל חלק שכזה משה כתב בהכתבה אלוהית, 'כסופר המעתיק מספר קדמון'. אף שאין לפסול אפשרות זו, הניסוח הדוגמטי של תמונת ההכתבה נראה כמכוון לכתיבת התורה כולה, מתחילה ועד סוף, ברצף אחד.<sup>115</sup> אפשר אפוא שיש להבחין בין דבריו שנוסחו ברוח העיקר השמיני המלמדים על קבלה עקרונית של מה שתפס כעמדת המסורת ובין דיוקים שונים שעלו בדעתו אגב פירוש רציף לתורה. בסופו של דבר רמב"ן לא ביקש להעמיד תמונת התהוות מאורגנת ושלמה של תהליך כתיבת התורה בידי משה.<sup>116</sup>

לאחר פרסומו של העיקר השמיני נמצא כמה הערות יחידות בלבד המבטאות תמונה מורכבת יותר של כתיבת התורה וכתבתם של שמונת הפסוקים. כאמור, ר' אברהם בן ר' עזריאל אימץ את עמדתו של רס"ג ושילב בין העמדות האמורות בתלמוד, ור' מיוחס בן אליהו וכמוהו כמה מפרשניו של ראב"ע אימצו את עמדתו של ראב"ע כי משה לא כתב את שנים עשר הפסוקים המסיימים את התורה. ר' מנחם ציוני בפירושו לדברים לד 5 הביא את פירושו של רש"י לפסוק המזכיר את המחלוקת התלמודית מבלי להכריע בין העמדות וכהמשך לדרכם של בעלי התוספות. בהתחשב בכוח השפעתו העצום של רש"י, רק

115 ואומנם לא מקרה הוא שאברבנאל הניח שלדעת רמב"ן משה כתב את התורה כולה ברצף אחד סמוך לפטירתו: 'כתב הרמב"ן כי כתב משה את התורה מ"בראשית" עד "לעיני כל ישראל"'. ולא היו דבריו צודקים' וכו', פירושו לדברים לא, מהדורת ירושלים תשמ"ד, עמ' רצ, טור א.

116 מתח מסוים זה בין היגדים ברוח העיקר השמיני שדומה שמשמע מהם שהתורה נכתבה במהלך אחד ובין פירושים נקודתיים לפסוקים שבהם מתוארת פעילות כתיבה של משה שמשמע מהם כתיבה בשלבים, ניכר בעבודתם של כמה פרשנים נוספים; השוו למשל פירושי רלב"ג הנזכרים (לעיל הערה 109) עם פירושי לשמות יז 14; כד 4, 7 ופירושו לדברים לא 22 שבו הציג התלבטות בסוגיה. תמונת חיבור מפורטת של התורה הכוללת הן מחויבות לעיקר השמיני הן התייחסות לפסוקים שבהם מתוארת פעילות כתיבה של משה הציג אברבנאל, וראו בעיקר בפירושו לדברים לא (שם), עמ' רצ, טור א–ב, ובפירוט בספר מפעלות אלהים, מאמר א, פרק ב, מהדורת ב' גנוס-דרור, ירושלים תשמ"ה, עמ' 14–15, והשוו גם דיונו המפורט של מבי"ט (לעיל הערה 111), עמ' רסד–רסט, ושם הציג את עמדת רמב"ן שלפיה התורה נכתבה בהעתקה בשני שלבים, 'ברדתו מן ההר כתב מתחלת התורה עד סוף המשכן, וגמר התורה בסוף שנת הארבעים'.

סביר להניח כי לולא השתרשותו של העיקר השמיני, התייחסות ניטרלית זו הייתה הופכת לשכיחה למדי. כפי שהזכרתי לעיל, כפילות פנים נמצא גם בכתביהם של חכמים אחדים שעסקו בשאלת קריאתם של שמונת הפסוקים המסיימים.<sup>117</sup> אפשר לראות בדוגמאות ספורות אלו הבאות בשמם של חכמים ופרשנים שהטביעו חותם השפעה מינורי באופן יחסי את היוצא מהכלל המעיד על הכלל.<sup>118</sup>

אחדות הדעים הרבה בשאלת כותב שמונת הפסוקים מקרבת את המסקנה כי הפרשנים והחכמים ראו בעיקר השמיני ביטוי מהימן של המסורת היהודית מאז ומעולם. אחרי הכול, עקרון היסוד כי התורה מן השמים וייחוסה למשה מושרשים היטב במסורת התלמודית והמדרשית. דבריו הפרוגרמטיים של רמב"ם נתפסו אפוא כניסוח מחודש של תפיסה המקובלת על הכול.<sup>119</sup>

### [ג] מהעת החדשה המוקדמת ועד ימינו

העיקרון האמוני כי משה כתב את התורה כולה, בהתאם לדברי ר' שמעון והעיקר השמיני שטבע רמב"ם, מושרש היטב בספרות הרבנית עד ימינו. בחמש מאות השנים האחרונות נמצא מאות היגדים החוזרים על עמדה דוגמטית זו, לא פעם בדפוס הנראה כגלגול ישיר של דברי רמב"ם ולעיתים כשילוב כלשהו שבין העיקר השמיני והקדמתו של רמב"ן לבראשית. כך למשל: 'כל התורה מתחלת ספר בראשית עד "לעיני כל ישראל" מפיו של הקב"ה לאזניו של משה', 'כי הוא כתב כל חמשה חומשי תורה, מ"בראשית" עד "לעיני כל ישראל"', 'זאת התורה אשר שם משה איש האלהים לפנינו היא אלהית, כלו' [מר] ניתנה לו

117 בהקשר זה צייטטתי את יעקב אנטולי ור' דוד בן ר' לוי מנרבונה שהכירו את כתביו של רמב"ם היטב והזכירו אף הם את הדעה שיהושע כתב את שמונת הפסוקים.

118 עוד נבדלת עמדתו של ר' נתנאל בן ישעיה ששילב בין העיקר השמיני ודברי ר' יהודה ור' נחמיה, וראו בפירוט להלן בסעיף הבא.

119 וכדבריו המפורשים של אברבנאל: 'בפרק חלק תנו רבנן "כי דבר ה' בזה זה האומר אין תורה מן השמים" [...] וכן כתב הרב הגדול בפירוש המשנה בזכרון העקרים בעקר השמיני שהוא תורה מן השמים, הנ"ל, ספר ראש אמנה בו שרשי וראשי האמונות, כג, והשוו גם בהקדמה לפירושו לירמיה (מהדורת ירושלים תשל"ט, עמ' רצט), וראו M. Kellner *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*, Oxford 1986, pp. 179–195, 279–283

מאת הבורא ית' [ברך] מראשיתה עד אחריתה', וכן הלאה.<sup>120</sup> לעיתים אף מוצג אלוהים עצמו ככותב התורה: 'בכתבו את ספר התורה, היה נראה כאילו משה הכותב, אך הקב"ה הוא היה העושה בעצם'.<sup>121</sup>

כלל ההיגדים הללו מצטבר לכדי קורפוס רחב שבלתי אפשרי לאפיינו ואין הוא הומוגני כלל. היגדים דוגמטיים ברוח דבריו של ר' שמעון והעיקר השמיני יימצאו בכתביהם של חכמים בני ארצות הנתונות לשליטת הנצרות ובני ארצות הנתונות לשליטת האסלאם, מהם רציונליסטיים ומדקדקים ומהם מקובלים ומיסטיקנים, אם פרשנים והוגים מהעת החדשה המוקדמת, אם משכילים שמרנים ואורתודוקסים מהמאה התשע עשרה, ואם חרדים בני פלגים שונים במאה העשרים ובראשית המאה העשרים ואחת. בדרך כלל בעלי ההיגדים הללו לא מצאו לנכון להזכיר עמדות שאינן מתיישבות עם עמדתם הדוגמטית ובכלל זה את המחלוקת התלמודית בעניין שמונת הפסוקים. אך לצד זאת נמצא גם כמה עשרות אזכורים מפורשים למחלוקת התלמודית, ובעיקר בספרות הרבנית והחרדית במאותיים השנים האחרונות. אזכורים אלו, ואף אם הם באים בקצרה ואין ברובם כל חידוש, הם עדות כי הסוגיה הוסיפה להטריד את החכמים.

אפשר להתרשם כי רבים מהחכמים המזכירים את המחלוקת התלמודית הניחו שהיא התעוררה בשל הקושי לקבל את האפשרות שמשה נראה כמשקך ('מִתְּוִי כְּשִׁיקָא'), שכן תיאר את מותו בלשון עבר אף שעוד היה בין החיים.

120 ציטטתי מתוך יוסף שלמה רופא דילמדיגו (הרקליון [קנדיה] ופראג, 1655–1591), מצרף לחכמה, ד, מהדורת ירושלים תשס"ז, עמ' 9 (ושם בעקבות רמב"ן); משה דוד וואלי (פדובה, 1696–1777), ספר ביאור משנה תורה [...]: ביאור ספר דברים, ירושלים תשמ"ט, עמ' שלו; יצחק שמואל רג"ו (גוריצייה, 1784–1855), ספר תורת האלהים [...], וויין תקע"ח, ט ע"ב – י ע"א. לשילובים מייצגים של העיקר השמיני והקדמת רמב"ן ראו בין היתר משה בן יוסף מטרנאני (סלוניקי וצפת, 1500–1580), ספר בית אלהים [...], שער היסודות כה, ורשה תרל"ב, עמ' 143–146; מרדכי מנקס (נפטר ב-1908), ספר תכלת מרדכי [...], ירושלים תרס"ז, יג ע"ב.

121 משה אלשיך (תורכיה וצפת, 1508–1593), תורת משה: דרושים, פירושים וביאורים לחמשה חומשי תורה, ספר דברים, ירושלים תש"ן, עמ' שלו (פירושו לדברים לא 24), והדגשת מקומו של אלוהים כותב התורה בהקשר לשאלת כותב שמונת הפסוקים חוזר לא מעט גם בזמן החדש, למשל: 'שמונה פסוקים אשר השי"ת כתב בעצמו בתורה', ב"ד ראנה, מנורת בצלאל, פאדגורווע אצל קראקא תרס"ה, עמ' פט.

הדעה שיהושע כתב את שמונת הפסוקים המסיימים נתפסה כתירוץ הבא לענות על קושי זה. לפי זאת, די לבקש אחר הסבר חלופי המוכיח כי משה לא שיקר, ואין צורך לשקול את עמדתם של ר' יהודה ור' נחמיה לגופה. כאן הוצע, בין היתר, כי משה אומנם מת וכתב בדרך נס: 'והא שכתב משה השמונה פסוקים הוא מעשה נסים, דאף שמת היה כותב', ו'בסיעתא דשמיא',<sup>122</sup> או כי רק נראה היה כמת ולמעשה עוד היה חי בעת שסיים את כתיבת התורה<sup>123</sup> וכי משמעו של הפועל 'וַיִּמַת' אינה מיתה של ממש,<sup>124</sup> או שמת וחזר לחיים לשם כתיבתם של הפסוקים המסיימים,<sup>125</sup> או הדגשה כי משה 'היה מוכרח לכתוב "וימת משה" מאחר שהקב"ה גזר עליו ואמר לו "כתוב" וברור על כן שאין כאן מעשה שקרנות,<sup>126</sup> או שכתב 'על העתיד' אף שנראה ככותב על העבר,<sup>127</sup> ועוד הסברים ופתרונות מדרשיים כעין אלו.

כזכור, טרם השתרשותו של העיקר השמיני נמצא חכמים כרש"י ובעלי התוספות שלא מצאו לנכון להכריע בשאלת כותב שמונת הפסוקים והסתפקו

122 פירוש 'זית רענן' לילקוט שמעוני לדברים לד 5, 'ירושלים תשס"ד, עמ' תרפ; ש' קרויז, דברי שלום, ז, ניו יורק תשס"ד, עמ' שנו.

123 יי"ב בן אלחנן, ארבע חרשים, פרנקפורט ת"מ, פרק כג, מד ע"א, וראו שמואל לניאדו, חומש דברים עם כלי חמדה, 'ירושלים תשמ"ד, עמ' 151, וברקע היגדים שונים המציינים כי משה 'כאילו מת, ולכך כתיב "וימת משה"', ספר חסידים על פי נוסח כתב יד פרמא, סימן תתשטז, מהדורת י"ה וויסטיניעצקי, 'ירושלים תשנ"ח, עמ' 370.

124 'נותריקון ד'וימת' רוצה לומר והוא יושב ומשמש תמיד, ר' יצחק לאמפרונטי, פחד יצחק, ב, 'אפשר', 'ירושלים תשכ"ו, עמ' תצז; ברקע הדברים סוטה יג ע"ב, אך בתלמוד לא קשרו את ראשי התיבות עם שאלת כותב הפסוקים המסיימים.

125 מאיר ליבוש בן יחיאל מיכל וייזר (מלבי"ם), ספר ארץ חמדה על חמשה חומשי תורה, יתרו, מהדורת ווילנא תרע"ג, עמ' 56, ואתחנן, שם, עמ' 10; א"מ המבורגר, ספר חידושי רבי אברהם משה, כרך ב על מסכת פסחים [...], 'ירושלים תשמ"ח, עמ' קיד; דומה כי כמה מהחכמים נסמכים כאן על היגדים אחדים של הזוהר, השוו בראשית לו ע"ב; ויחי ריז ע"ב; תרומה קעד ע"א.

126 י' סלניק, ספר נחלת יעקב: ויקרא במדבר דברים, 'ירושלים תשנ"ט, עמ' תקכו, פירושו לדברים לד 5.

127 עמדה זו, שצוטטה לעיל בשם יעקב אנטולי שעסק בדין קריאתם של הפסוקים וכן ב'ספר פשטים ופרושים', חוזרת לא מעט בעת החדשה ובדרך כלל בהקשר לקריאתם של הפסוקים; ראו בפירוט אצל שמואל בן אלקנה מאלטונה בפירושו למנחות, ספר מקום שמואל [...], ב, 'ירושלים תשמ"ט, סז ע"א (נדפס לראשונה ב-1738) ושם אזכורם של היגדים רלוונטיים נוספים.

בהצגה ניטרלית של המחלוקת. עמדה מכילה זו כמעט שנעלמה לחלוטין, ואף בין פרשני הרבים של רש"י לא מצאתי לה דוגמאות ברורות.<sup>128</sup> מן הדוגמאות היחידות לעמדה המכילה הוא פירושו הסמלי-הקבלי של אליהו בן אברהם שלמה הכהן האתמרי (איזמיר, 1659 לערך – 1729), שביקש לחשוף סודות הנרמזים בסוגיית שמונת הפסוקים: 'לפי שמשנה פני חמה,<sup>129</sup> שיש לחמה שמונה מלאכים המנהיגים אותה, חמשה ביום ושלשה בלילה. וזהו סוד שמונה פסוקים בתורה שכתבם יהושע או משה בדמע כדרו"ל בבבא בתרא'.<sup>130</sup> מהיגד זה משתמע כי אליהו האתמרי כלל לא הוטרד משאלת כותב שמונת הפסוקים ולא חש כל חובה להכריע בין הדעות השונות.<sup>131</sup> גישה ניטרלית אולי נלמדת גם מפירושו לתורה של מאיר שמחה הכהן מדווינסק (ליטה ולטביה,

128 עמדה ניטרלית אולי נלמדת בהשוואת שני חיבורים של ר' דוד פארדו (ונציה וירושלים, 1718–1790): בפירושו לפירוש רש"י לדברים לד 5 פארדו ציין שיקול מסייע לדעה שיהושע כתב את הפסוקים המסיימים; לדבריו, די היה לכתוב 'וימת שם' ומבלי להזכיר את משה שכן 'כל הענין [=ההקשר] במשה', ואזכרו המפורש בא כדי לרמוז שמת ומכאן ואילך כתב יהושע. אולם במקום אחר קבע כי 'פשט הדברים מוכיחים כר"ש [=כר' שמעון]', ואם יהושע הוא הכותב של הפסוקים המסיימים, היה כותב אותם בראש ספר יהושע; הנ"ל, ספר משכיל לדוד, ירושלים תשמ"ו, עמ' תסז; הנ"ל, ספרי דבי רב [...], שאלוניקי תקנ"ט, שיג ע"ב. להשוואת אזכורה של המחלוקת בפירוש רש"י לתורה עם פירושו של רש"י לבבא בתרא ראו הערתו של יאשיהו פינטו (דמשק, 1565–1648), ספר מאור עינים [...], מנטובה תק"ג, כה, מז ע"א.

129 על פי המאמר התלמודי 'פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה', בבא בתרא עה ע"א. 130 ספר מדרש תלפיות אשר כוננו ידי הרב [...] אליהו הכהן [...], ווארשא תרל"ה, אות כף, ענף כרובים, עמ' 275, ואליהו האתמרי הפנה לדיון בשמונת הכרובים ב'סודי רזיא', וראו: ספר סודי רזיא אשר חברו [...] אלעזר מגרמיזא [...], ספר אלפא ביתא, אות ז' דאלעזר, תל אביב תשס"ד, עמ' 134–135. בהמשך קשר האתמרי את שמונת הפסוקים לשמונה דרגות הפסיקה שבתורה (הנלמדות גם ממספר המילים שבפסוק 'וְזֹאת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר שָׁם מֹשֶׁה לְפָנָי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל'): 'גם התורה ניתנה בשמונה דרגין טמ"א טהור"ר פטור"ר מות"ר חיי"ב זכא"י כש"ר פסול, והם שמונה תיבות של פסוק "וזאת התורה" וכו' [דברים ד 44], ולרקע הדברים ראו בין היתר: הזוהר, חלק ג, רב ע"א.

131 לפירוש קבלי ברוח זו מהעת החדשה ראו במאמרו של שמאי מיכאל אסטרייכר, המבהיר: 'מדוע שמונה פסוקים, דח' הוא מספר המראה התגברות אלקית על הטבע. וכאשר מת משה, כאילו נחסרת יד חזקה זו; הנ"ל, 'ומדברך נאוה: מאמר בעניין סוגיות ספר עזרא – חלק ב', ישורון, יח (תשס"ז), עמ' תשמב. לקישורם של שמונת הפסוקים לדברים כח 61 ראו נ' רבינוביץ, ספר תולדות נח [...], ווילנא תרמ"ט, חלק ב, עמ' 82. אף חכמים אלו לא נראה שמצאו לנכון לגשר בין העמדות החלוקות בתלמוד.

1843–1926) שקבע (בהקשר לדיון במכות יא ע"א) כי יהושע אומנם כתב 'אחד עשר פסוקים שבמשנה תורה'. אולם הוא גם קבע כי משה כתב את התורה כולה שכן 'אחרי מות משה אין תורה', ואף הפנה לעיקר השמיני של רמב"ם.<sup>132</sup> כפילות פנים משתמעת בין היתר גם מפירושו המדרשי של משה אריה ליב ליטש-רוזנבוים (הונגריה, 1801–1877). לדבריו, התורה שכתב משה ממסוגרת במילה 'רב' ('פראשית' – 'תעבר' [בראשית א 1; דברים לד 4]). מילה זו מהדהדת את הפסוק: 'יאמר ה' אלי רב לך אל תוסף' (דברים ג 26), שאפשר להבינו כמדבר על כתיבתם של הפסוקים המסיימים שאותם לא כתב משה. אולם רוזנבוים הביא בסמוך גם את הדעה שמשה כתב את הפסוקים המסיימים בדמע.<sup>133</sup>

לצד הקו הדוגמטי הרווח שלפיו משה כתב את התורה כולה ובכלל זה את שמונת הפסוקים המסיימים בהכתבה אלוהית, מחקר המקרא היהודי בתקופת ההשכלה ניכר גם בדעות גמישות בהרבה. המדובר בחכמים ספורים שלא חייבו עוד את ייחוס התורה למשה, מהם חכמים רבניים מוכרים ומשפיעים בתקופתם כגון המלומד יוליוס פירסט (Fürst; 1805–1873), ומי שנחשב לאבי חוכמת ישראל יום טוב (לאופולד) ליפמן צונץ (1794–1886) במערב אירופה, או שלמה צבי הירש (1834–1879) ושלמה רובין (1823–1910) במזרח (גליציה). לא פעם נמצא פער רב-עניין בין הצהרות אמונה הפזורות בנקודות מפתח בחיבוריהם של החוקרים בני התקופה המהדהדות את העיקר השמיני של רמב"ם, ובין גופם של הדיונים המלמדים כי לדעתם תהליך כתיבתה של התורה היה מורכב בהרבה.<sup>134</sup> רבים מהחכמים שהביעו עמדות גמישות מזוהים

132 הקדמת פירושו לספר שמות ופירושו לדברים כח 61, משך חכמה (לעיל הערה 50), כרך ב, עמ' ה וכרך ה, עמ' שנו. על שאלת אחד עשר הפסוקים (ולא שמונה) ראו בהערה, שם.

133 פירושו של רוזנבוים לבבא בתרא: ספר בעליל לארץ על אגדות הש"ס [...], בני ברק תשס"ט, עמ' שמט, וראו גם משה קוניץ (הונגריה, 1774–1837), ספר בן יחאי [...], ווין תקע"ה, עמ' קיד, ושם דיון מפורט. לפנינו מעט דוגמאות ברוח זו בספרות החרדית בת ימינו, והדיונים הם על פי רוב בהקשר לשאלת קריאת הפסוקים בבית הכנסת. ראו בין היתר בסקירות הרבניות הנזכרות לעיל, בהערה 4.

134 הדבר נכון אף לכתבתם של גדולי המתפלמסים עם מחקר המקרא הביקורתי במאה התשע עשרה, דוד כהנא (אודסה, 1838–1915) ודוד צבי הופמן (רד"צ; ממנהיגי יהדות גרמניה, 1843–1921), וראו בפירוט בספרי, כוונת התורה וכוונת הקורא בה: פרקי התמודדות, ירושלים תשפ"ב, עמ' 284–301.

עם התנועה הרפורמית ובהם אהרן דוד ברנשטיין (1812–1884), דוד איינהרן (הונגריה, 1809–1879), קאופמן קוהלר (לייפציג, 1843–1926), זיגמונד מאיבאום (1844–1919) ואמיל גוסטב הירש (1851–1923). כמה מהחוקרים הללו אף הציגו במובלע תהליך חיבור ספרותי-אנושי של התורה, ובכך לא זו בלבד שחרגו מהדעה שמשה כתב את התורה כולה אלא אף מהעיקרון האמוני שהתורה נכתבה מפי אלוהים.<sup>135</sup> תנועה זו, מצמצום פועלו הספרותי של משה בכתיבת התורה לערעור על מקומו של אלוהים בחיבורה, הובילה את ר' חיים הירשנזון (1857–1935, ישראל), מראשוני ההוגים של הציונות הדתית, לקבוע הבחנה הלכתית בסוגיה. לדבריו, ייחוס התורה לאלוהים הוא עיקרון אמוני מחייב שאין לכפור בו, אך לא כן ייחוסה למשה שהוא בבחינת 'אמונת חכמים' רצויה בלבד.<sup>136</sup> אין זאת אלא שהשפעתו ההולכת וגוברת של מחקר המקרא הביקורתי בחוגים יהודיים הובילה, בנוסף למגמות של התכנסות דוגמטית בלתי מתפשרת ופולמוסים חריפים, גם לניסיון להגדיר במדויק את גבולותיה של הביקורת הלגיטימית.

שאלת כותב שמונת הפסוקים על פי רוב אינה נזכרת בכתיבה של החוקרים היהודים שהציגו עמדות גמישות אלו. דומה כי עבור רבים מהם אין במחלוקת התלמודית כדי למצות את שאלת תרומתו של משה בכתיבת התורה. למעשה מעטים בלבד הם החכמים שאימצו את עמדתם של ר'

135 למחקרים מפורטים באשר לכל אחד מהחכמים הנזכרים ולזיקה שבין עמדותיהם ומחקר המקרא הביקורתי ראו סקירתו של ר' הכהן, מתוך שי הברית הישנה: התמודדות חוכמת ישראל בגרמניה עם ביקורת המקרא במאה התשע-עשרה, תל אביב תשס"ז, עמ' 186–221, ובספרי, כוונת התורה (שם), עמ' 276–284.

136 'אמנם האמונה [היא] כי משה כתב בעצמו את כל ספר התורה וחתמו', אך למעשה 'הפקפוק של אחדים בזה החושבים [...] כי נכתבה מאיש אמת אחר המספר את כל דבר ה' אל משה, השאלה הזאת איננה נכנסת כלל בהיסוד של "הכופר בתורה ודבר ה' בְּיָדוֹ" רק ביסוד "אמונת חכמים"', ח' הירשנזון, ספר מלכי בקודש: שאלות ותשובות, ב, תשובה ו, סעיף ד, מהדורת ד' זוהר, ירושלים תשע"ג, עמ' 478–479, 482. הירשנזון עצמו הוסיף לדבוק בדעה שמשה כתב את שמונת הפסוקים המסיימים: 'גם אלה כתב משה בדמע [...] ששמונה פסוקים שבתורה לא כתבם יהושע ולא הוסיף מאומה בתורה', הנ"ל, ספר סדר למקרא [...], ירושלים תרצ"ג, עמ' 184, אך עמדתו בשאלת כתיבת התורה מורכבת יותר ורבת ייחוד, והוא הניח שלב מאוחר שבו חוברו זו לזו המגילות שכתב משה; ראו בפירוט בספרי כוונת התורה (לעיל הערה 134), עמ' 304–308.

יהודה ור' נחמיה כלשונוה.<sup>137</sup> ועם זאת, כמה מהחוקרים הללו ביקשו לתמוך את עמדתם במקורות מקובלים ובראשם ברשימת הכותבים שבבבא בתרא ובדיון התלמודי הנלווה לה, אף שאין עמדתם תואמת בכל פרטיה את עמדת המסורת. לעיתים המרחק שבין עמדתו של החוקר ובין עמדתם של ר' יהודה ור' נחמיה אינו כה ניכר לעין. כך למשל: 'הנה מצאנו (ב"ב טו ע"א) דכל ספרי הנביאי' [ם] נחתמו ע"י אחר, תורת משה ע"י יהושע שכתב שמונה פסוקים'.<sup>138</sup> ואילו במקרים אחרים ההסתמכות על דעתם של ר' יהודה ור' נחמיה אינה מטשטשת את העובדה שהחוקר הרחיק לכת הרבה מעבר לאמור בתלמוד: 'הר' ספרים הראשונים [בראשית – במדבר] נתחברו אחת לאחת ממגילות שונות ישנות מאד [...] אך הספר דברים הם דברי משה ממש [...] ורק כותב או מסדר התורה שת עליהם נוספות לקשור הענין בטוב טעם ודעת, וכן אמרו חז"ל יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקים שבתורה'.<sup>139</sup> יש מבין החכמים שהציגו את המחלוקת התלמודית כהוכחה לכך שאף חז"ל לא שללו את האפשרות שפסוקים שונים נוספו בתורה לאחר מותו של משה, כי 'בדעת ר' שמעון שקלו וטרו גדולי ישראל, זה בכה וזה בכה', וכי 'אם התנאים הקדושים' ר' יהודה ור' נחמיה, 'מתלמידי ר"ע [=ר' עקיבא] חשבו כך, אין ספק כי זאת לא תעשה ח"ו שום מגרעת בתורתנו הקדושה והתמימה'.<sup>140</sup> קו זה של טיעון שימש חכמים שביקשו לסנגר על ראב"ע שעמדתו רק נראית 'משובשת', אך למעשה היא

137 כך הוא יצחק מרדכי משעדליץ (ליפיץ) שבעקבות המחלוקת התלמודית קבע כי 'ע"י שניהם [משה ויהושע] נשלמה התורה, שמונה פסוקים האחרונים שבתורה יהושע כתבם, הנ"ל, ספר אם למקרא ולמסורת [...], ווארשא תרנ"ח, עמ' 38.  
138 צבי הירש חיות, ספר שאלות ותשובות מוהר"ץ [...], זולקייב תר"י, סימן יב, ל ע"ב (מראה המקום בסוגריים במקור).

139 דוד כהנא, ספר מסרת סיג למקרא [...], וויען תרמ"ב, עמ' 89.

140 זאב וולף מפררוי, ספר בן ימיני [...], וינה תקפ"ד, 1823, קפו ע"ב (פירושו לדברים לד 6), וכדוגמה לבירורים שהוקדשו למחלוקת התלמודית הוא הפנה לדיונו הארכני של נתן נטע שפירא (נפטר בשנת 1577), ראו: ספר אמרי שפר, לובלין שנ"ז, רנט ע"א–ע"ב; משה קוניץ, בן יוחאי (לעיל הערה 133), שער ו, 'מענה קכט', עמ' קיד. לצד המחלוקת התלמודית, כמה היגדים נוספים של חז"ל זכו לתשומת לב והוצגו כנקודת מוצא לעמדות שאינן מתיישבות עם דברי ר' שמעון והעיקר השמיני, ובראשם דברי אביי במגילה לא ע"ב שלפיהם את הקללות בדברים כח 'משה מפי עצמו אמר', והדעה כי 'תורה – מגילה מגילה ניתנה' שבמסכת גיטין ס ע"א ששימשה עבור כמה מהחוקרים כעדות להתהוות שלבית של התורה.



בעצמה כוונת ר' יהודה, ו'אין הוא [ראב"ע] בכלל "דבר ה' בזה" [...] דאם לא כן, הנה רבי יהודה דפליג ארבי שמעון בשמנה פסוקים שאמר שיהושע כתבם גם הוא בכלל "כי דבר ה' בזה", דמה לי ח' [פסוקים] מה לי י"ב [פסוקים]?<sup>141</sup> עצם העיסוק הרב והמפורט לאורך המאה התשע עשרה בשאלות של כתיבה וחיבור של ספרי המקרא הוא בבחינת עדות לשינוי עמוק. עיסוק זה הוא ביטוי לחלחולן של שאלות היסוד העומדות בלב עיסוקו של מחקר המקרא הביקורתי הנוצרי אל מחקר המקרא היהודי. העמדות הגמישות שהציגו המשכילים היהודים בשאלת כתיבת התורה שאינן מתיישבות עם דברי ר' שמעון והעיקר השמיני, אף הן ביטוי לחדירתן של דעות ותובנות ממחקר המקרא הביקורתי הנוצרי אל מחקר המקרא היהודי; אם כי כאן יש לדייק. בשלבי התגבשותו המוקדמים של מחקר המקרא הביקורתי, בעת החדשה המוקדמת, הרבו החוקרים לעסוק בשאלת תרומתו הספרותית של משה בכתיבת התורה ובהבחנת פועלו הספרותי מפועלם של יהושע ועזרא.<sup>142</sup> לעומת זאת, בלב המחקר הביקורתי הנוצרי במאה התשע עשרה עמדה שאלת מקורותיה של התורה ודרכי חיבורם ועריכתם של המקורות הקדומים, וכבר לא מקובל היה לנסות ולזהות את המחבר או את העורך עם דמות מקראית מוכרת.<sup>143</sup> דומה אפוא שהעמדות הגמישות שהציגו חוקרי מקרא יהודים לאורך המאה התשע עשרה קרובות בהרבה לעמדותיהם של חוקרי מקרא נוצריים שפעלו בין המאה השש עשרה למאה השמונה עשרה מלעמדת חוקרי מקרא נוצריים שפעלו במקביל לתקופת ההשכלה.<sup>144</sup>

141 ציטטתי מתוך בנימין זאב וולף מפררוי (שם), ל ע"א (פירושו לבראשית יב 6), ומאיגרת שכתב גד די לאקוילא (Dell'Aquila, איטליה, מחצית המאה השמונה עשרה), ראו נ' בך-מנחם, ענייני אבן עזרא, ירושלים תשל"ח, עמ' 326.

142 לדוגמאות מפתח ראו N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*, New York 2002, pp. 407–413.  
143 אם כי מדמותו של עזרא לא השתחררו חוקרי המקרא הביקורתיים לחלוטין, לא במאה התשע עשרה ואף לא במאה העשרים; כך בין היתר השוו J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (trans. J. Sutherland Black, and A. Menzies), New York 1957, p. 409, n. 1; ר"א פרידמן, מי כתב את התנ"ך (תרגום: ש' אבולעפיה וד' רובינשטיין), תל אביב תשנ"ה, עמ' 199.

144 לסקירה מקיפה של מחקר המקרא היהודי בתקופת ההשכלה ולביבליוגרפיה רבה ראו E. Breuer, and Ch. Gafni, 'Jewish Biblical Scholarship between Tradition and Innovation', M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible, Old Testament: The History of Its*

מחקר המקרא הביקורתי, נוצרי ויהודי כאחד, עורר התנגדות גלויה. חכמים רבניים הקדישו מאמץ פולמוסי כדי לדחותו.<sup>145</sup> כמה ממתפלמסים אלו הביאו את דברי ר' יהודה ור' נחמיה כהוכחה לכך שהמחלוקת בשאלת כתיבת התורה לגיטימית אך ורק בנוגע לשמונת הפסוקים המסיימים.<sup>146</sup> אולם אין הדבר שכיח. דומה שבין המתפלמסים רווחה התפיסה כי ויתור נקודתי על העיקרון הדוגמטי שמשה כתב את התורה כולה, יוביל בהכרח לווייתורים נוספים: 'כי אם שמונה פסוקים שבתורה יהושע כתבם מי יערב לנו אם לא גם שאר המאמרים מעשה ידי סופר מאוחר המה? וכמה מן ההפסד יגיע מזה לאמונת ישראל'.<sup>147</sup> הערות כעין אלו נאמרו עוד קודם להתפלמסות עם מחקר המקרא הביקורתי, בהתייחס לעמדתו של ראב"ע.<sup>148</sup> אין זאת אלא שאתגרי אמונה דומים מעוררים לא פעם תגובות דומות.

---

*Interpretation*, Vol. III/1, Göttingen 2013, pp. 262–303. להתפתחותו ההדרגתית של מחקר המקרא הביקורתי בעת החדשה המוקדמת ולמעברן של הנחות ועמדות ממחקר המקרא הביקורתי הנוצרי אל ליבו של מחקר המקרא היהודי הרבני ראו בספרי: כוונת התורה (לעיל הערה 134), עמ' 252–276.

145 על פי רוב, הגישות הביקורתיות נתפסו כביטוי חדש לשנאת ישראל, ואילו החוקרים היהודים שקיבלו חלק מהנחותיו של מחקר המקרא הביקורתי הואשמו באוטו-אנטישמיות ונתפסו ככופרים, אך יש גם תגובות פולמוסיות מורכבות יותר; ליחסה של היהדות הרבנית למחקר המקרא הביקורתי הוקדשו מחקרים מפורטים, וראו בין היתר B.J. Schwartz, 'The Pentateuch as Scripture and the Challenge of Biblical Criticism: Responses among Modern Jewish Thinkers and Scholars', B.D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York 2012, pp. 203–229; 'י שביטי ומ' ערן, מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא במאה התשע-עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך, תל אביב תשס"ד; הכהן, מח'שי הברית (לעיל הערה 135).

146 כך למשל הוא זלמן יעקב פרידערמאן, המעלה 'בנימוקי' הגיון נגד מהרשי ומחריבינו אשר ממנו [=מאיתנו] יצאו להרוס יסודי דתנו ותורתנו הקדושה' וקובע: 'באמת גם למאן דאמר [...] שיהושע כתב [את הפסוקים המסיימים], לא ירדה התורה מקדושתה, הן גם יהושע לא כתב כי אם על פי הדבור, באשר כן מציינו שנתיהא אליו הדבור בפ[רשת] ערי מקלט בספרו יהושע באותו לשון שמצינו אצל משה רבינו, הנ"ל, ספר אמת ואמונה, אסמאן מסצ'וסטס תרנ"ה, כותרת הספר ועמ' 20–21.

147 ש' גאנצפריד, ספר פני שלמה על בבא בתרא, פרק ראשון, ירושלים תשט"ו, עמ' סט.  
148 השוו פירוש חיים בן עטר (מרוקו וירושלים, 1696–1743) לדברים לד 6: 'וראיתי להראב"ע שכתב שיהושע כתב כן ואין ראוי לכתוב כדברים האלה בפשטי הכתובים שמשה לא השלים הספר תורה שמסר ללוים, שבאוני שמעתי מבני עמנו מסתבכים בדבר זה ומסעפים

לאורך המאה העשרים ובראשית המאה העשרים ואחת הפך העיסוק בשאלת הכתיבה והחיבור של ספרי המקרא שכיח בכתביהם של חכמים יהודים בני זרמים שונים, אם כחלק מהתמודדות עם מחקר המקרא הביקורתי, נוצרי ויהודי כאחד, אם כשאלה ראויה שנכון להקדיש לה תשומת לב לעצמה. בקורפוס היגדים זה נמצא כמה עשרות דוגמאות לחוקרים והוגים שאינם נמנים עם מחקר המקרא הביקורתי ועם זאת לא זו בלבד שאינם מציגים כל מחויבות לדברי ר' שמעון והעיקר השמיני, אלא כלל אינם מחייבים את ייחוס התורה לאלוהים ולנביאיו ומבחינים במפורש בין קדושתה ומעמדה ובין תהליך כתיבתה האנושי.<sup>149</sup> המחלוקת התלמודית בשאלת כותב שמונת הפסוקים אינה נוגעת בקו מחשבה זה, לא במישרין ולא בעקיפין. ועם זאת, כמה מהחכמים שבקבוצה זו עודם מוצאים לנכון להציג תקדימים מן המסורת לעמדות שאינן מתיישבות עם העיקר השמיני. בהקשר זה מרבים להזכיר את דברי ר' יהודה ור' נחמיה ואת פירושו של ראב"ע.<sup>150</sup>

כלל הדוגמאות שנזכרו לעיל מהעת החדשה המוקדמת ועד ימינו מלמדות על שני קווי התייחסות עיקריים למחלוקת התלמודית, המנוגדים זה לזה: הקו הדוגמטי הבלתי מתפשר כי משה כתב את התורה כולה בהכתבה אלוהית בהתאם לדברי ר' שמעון, והקו הגמיש שלפיו משה לא כתב את התורה כולה, המפתח ומשכלל את דברי ר' יהודה ור' נחמיה. הקו הדוגמטי הוא המשך להיגדים מימי

מזה כפירה בתורה [...] והעיקר שכל הספר תורה כתבו משה וכאומרים השלימו בדמע', אור החיים על חמשה חומשי תורה: ספר דברים, זולקווא תקנ"ט, לט ע"ב.

149 להיגדים מייצגים אחדים ראו M. Himmelfarb at al (eds.), *The Condition of Jewish Belief: A Symposium Compiled by the Editors of Commentary Magazine*, New York 1966, pp. 51, 185, 192, 202 ובמקומן של עמדות אלו בין הוגים קונסרבטיביים ראו E.N. Dorff, *Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants*, New York 1998, pp. 96–148 (בפרט עמ' 119 ואילך).

150 למשל L. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith*, London 1964, pp. 220–221; גולינקין, האם (לעיל הערה 11). לעיתים, כנראה שבבלי דעת, החכמים מציגים באור לא נכון מהיגדיהם של פרשנים מימי הביניים שכביכול קיבלו גם הם את הדעה שמשה לא כתב את התורה כולה; כך בין היתר משתמע מדברי ישעיה ראובן רייכער, שצייין כי לא רק ראב"ע אלא אף רמב"ן הודה ש'על כמה פסוקי התורה מונח החותם של זמן מאוחר, כשכבר נכנסו [ישראל] לארץ'; תורת הראשונים [...] חלק שני, ורשה תרצ"ו, עמ' 50. אפשר שקשירת שמו של רמב"ן עם העמדה שבתורה תוספות מאוחרות למשה משתלשלת מפירושו אברבנאל לבמדבר כא 1, וראו לעיל הערה 105.

הביניים שתחילתם עם פרסום העיקר השמיני ואילו תחילתו של הקו הגמיש אינו מוקדם לתקופת ההשכלה. לצד זאת, החל בעת החדשה המוקדמת נמצא קו התייחסות שלישי למחלוקת התלמודית המתאפיין בניסיונות חוזרים ונשנים לפשר בין העמדות החלוקות. אלו הם פתרונות הרמוניסטיים הבאים להבהיר את חלוקת העבודה בין משה ליהושע בכתיבתם של הפסוקים המסיימים את התורה ולדייק בפועלם הספרותי. משותפת לכל הפתרונות הללו ההבנה כי ר' יהודה ור' נחמיה התמקדו בדבריהם בפועלו של יהושע ור' שמעון התמקד בדבריו בפועלו של משה, אך למעשה רק שילובם של ההיגדים הסותרים לכאורה יאיר באור נכון את תהליך כתיבתם של שמונת הפסוקים המסיימים.<sup>151</sup> ביסודם של פתרונות הרמוניסטיים אלו עומדת ההנחה כי כל דברי החכמים, אף אלו שאינם מתיישבים עם ההלכה הפסוקה, הם בעלי עומק והיגיון, וכי יש מקום להתחשב בהם. שורשיה של הנחת מוצא זו כבר בימי הביניים והיא זכתה לתנופה רבה בספרות הזוהר.<sup>152</sup> ועם זאת היא התעצמה והתגבשה מבחינה עקרונית ומתודולוגית רק בעת החדשה המוקדמת, וניכרת היטב עד ימינו.<sup>153</sup> להלן כמה מהפתרונות ההרמוניסטיים הללו.

1. ספר התורה שהונח ליד הארון וספרי התורה שחולקו לשבטים מנחם עזריה מפאנו (רמ"ע, איטליה, 1548–1620) הבהיר את המחלוקת התלמודית בנוגע לכותב שמונת הפסוקים בהסתמך על המדרש הידוע כי משה כתב שלושה עשר עותקים של התורה לפני מותו, עותק אחד הניח בארון ואת האחרים חילק בין השבטים.<sup>154</sup> לדבריו 'משה רבינו ע"ה לא סרסר בהן [בשמונת

151 כאמור לעיל, כבר רס"ג שילב בדבריו בין הדעות החלוקות בתלמוד, אולם לא היה בהצעתו כדי לפשר ביניהן.

152 י' תשבי, משנת הזוהר ב, ירושלים תשכ"א, עמ' שעה; להתייחסות המורכבת של חיבורי ההמשך 'רעיא מהימנא' ו'תיקוני זוהר' לתורה שבעל פה, ראו שם בהמשך.

153 לסקירה היסטורית מקיפה ליחס החכמים לדורותיהם לספרות חז"ל ראו י' אלבוים, להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבוא לאגדה ולמדרש משל חכמי ימי הביניים, ירושלים תשס"א. להתנגדות מפורשת לדרך הרמוניסטית זו בהקשרם של שמונת הפסוקים ראו יעקב לעוונינאן [לוינסון], התורה והמדע [...], ניו יורק תרצ"ב, עמ' 273–275, ושם: 'ודבר זה אינו מובן באמת להרכיב דעות החולקים ביחד ולהביא שתי הדעות כאחת' (במוקד דבריו המחלוקת על קריאתם של הפסוקים המסיימים ולא על כתיבתם).

154 'שלוש עשרה ספרי תורות כתב משה אותו היום שמת, שנים עשר לשנים עשר שבטים,

הפסוקים] ליהושע ולא פירש בהן כלום'.<sup>155</sup> פסוקים אלו אף הם נכתבו בידי משה ונכללו בספר התורה שהניח לצד הארון: 'הקב"ה אמרן ומשה כתבן בדמע בספר [תורה] המונח מצד ארון הברית'. בנקודה זו שונים עותקי התורה שחילק לשבטים: 'בי"ב ספרים שכתב משה לכל שבט ושבט נתקיים "נוצר תאנה יאכל פריה [וְשִׁמְרֵ אֲדָנָיו יִכְבְּדוּ]" [משלי כז 18], ויהושע כתבן לשמונה פסוקים הללו. וכל דברי חכמים קיימים'.<sup>156</sup> לפי זאת המחלוקת התנאית אינה מחלוקת של ממש – דברי ר' שמעון כי משה כתב את התורה כולה מתייחסים לעותק התורה שמשה הניח לצד הארון, ודברי ר' יהודה ור' נחמיה כי יהושע כתב את שמונת הפסוקים המסיימים מתייחסים לעותקי התורה שחולקו לשבטים.<sup>157</sup>

## 2. כתיבה רציפה וחלוקה למילים

פתרון הרמוניסטי נוסף הציע ככל הנראה לראשונה משה בן אליהו מלובלין בספרו 'פרחי שושנים' משנת 1734. משה בן אליהו ביסס את דבריו על שתי נקודות. הראשונה היא הבחנת התורה שבשמים ש'היא קדומה, תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם'<sup>158</sup> מהתורה שכתב משה, ולשונו קרובה ביותר לפירושו

ואחת שהניח בארון, מדרש תהלים צ, ג (מהדורת בובר, עמ' 386), ובנוסח הפסיקתא דרב כהנא עותק אחד ניתן לשבט לוי, שם, נספחים, וזאת הברכה (מהדורת ד' מנדלבוים, ניוארק תשמ"ז, עמ' 441, ושם בהערה צוינו מקבילות נוספות), וראו השל, תורה (לעיל הערה 8), עמ' 357–358.

155 פועל סרסר בהקשר לנתינת התורה השוו בעלי התוספות לבבא בתרא טו ע"א (ד"ה 'שמונה פסוקים שבתורה').

156 רמ"ע נתלה במשלי כז 18 ושילב בכך מסורות הרואות ב'תַּאנָה' וב'פְּרִיָה' את התורה – 'אם זכה אדם בתורה [=נִצְרָ תַּאנָה] בעולם הזה "יאכל פריה" לעולם הבא, עם מסורות הקושרות את הפסוק בפועלו של יהושע מחליפו של משה – "קח לך את יהושע בן נון" [במדבר כז 18], לקיים מה שנאמר "נצר תאנה יאכל פריה"; ציטטתי מתוך מדרש משלי, מהדורת וויסאצקי, עמ' 174, ובמדבר רבה, כא, יד. על מרכזיות הכלל 'וכל דברי חכמים קיימים' במשנתו של רמ"ע ראו אלבוים, להבין (לעיל הערה 153), עמ' 295–296, הערה 14.

157 רמ"ע מפאנו, עשרה מאמרות [...], ירושלים תש"ס, חיקור דין, חלק ב, פרק יג, עמ' קטו–קטז. רמ"ע חזר על פתרון הרמוניסטי זה במקום נוסף: 'ס"ת [=ספר תורה] ראשון כלו מכתב משה אפי' [לו] ח' פסוקים אחרו' [נים] לא זה ידו מס' ת"ת שיהא חסר כלום אלא כתב אותם בדמע והכל ללא סיוע כלל וי"ב ספרים אחרים כלם מכתב משה חוץ משמונה פסוקים שיהושע כתבן, הנ"ל, מאמר מאה קשיטה [...], מונקאטש תרנ"ב, מז, כא ע"ב.

158 על פי שבת פח ע"ב, ראו לעיל הערה 34.

הנזכר של רמב"ן. לדבריו התורה הקדומה 'כתובה במרום באש שחורה ע"ג [=על גבי] לבנה בעיגול, ודבר העיגול אין תחלה ולא סוף, ובהתאם לכך 'היתה התורה בעיגול בצירופים שונים, ששונים דברים הרבה העומדים בגנוזי סתרי שמותיו וצירופיו הקדושים'. שונה היא התורה שבידינו שבה נחלקו האותיות למילים קבועות. לתובנה זו צירף משה בן אליהו הבחנה סמנטית בנוגע למילה 'בדמע' בהתבסס על ההבחנה הידועה מהתלמוד בין לשון תורה ולשון חכמים: 'מלת "דמע" שהוא משמעות לשון דמעות העין הוא לשון תורה, ואילו בלשון חכמים – 'מדומע לשון מעורב'.<sup>159</sup> והוא הבהיר:

אותן ח' פסוקים הקב"ה אומר בצירופה הקודם [של התורה] כאשר היתה בְּאֵמָנָה אֶתוֹ כְּתוּבָה לְפָנָיו בְּמָרוֹם. וּמִשֶּׁה כָּתַב בְּדַמְעַ ר"ל [=רוצה לומר] בְּעִירוּב דְּבָרִים, כִּי לֹא פוֹרֵשׁ לוֹ מָה יִהְיֶה אַח"כ, וְזֶה שֶׁהֵבִיאוּ רֵאִיָּה מִפְּסוּק 'מִפִּי יִקְרָא אֱלִי וְגו' [ירמיהו לו 18], כְּמוֹ כֵּן כָּתַב מִשֶּׁה בְּרִצּוֹן הַקֶּב"ה. וְאַח"כ־ צִירְפָם יְהוֹשֻׁעַ וְכַתְּבָם עַל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר לְפָנָיו.<sup>160</sup>

אם כן בשונה מיתר התורה שאותה משה חילק למילים, את שמונת הפסוקים המסיימים הוא הותיר 'בצירופה הקודם' של התורה, כפי שהיו בשמים, ולכך כיוון ר' שמעון בדבריו 'משה כתב בדמע'. את חלוקתם של הפסוקים המסיימים למילים עשה יהושע, וזאת מציינים ר' יהודה ור' נחמיה.

פתרון הרמוניסטי זה הובא שוב בשמו של הגר"א (וילנה, 1720–1797):

שמעתי מדודי הגאון מוילנא על מה שאמרו חז"ל: שמונה פסוקים שבסוף התורה משה כתבם בדמע, וחד אמר יהושע כתבם. ואמר דודי הגאון הנ"ל כי זה וזה דברי אלקים חיים והוא שלשון 'בדמע' פירוש 'מעורב', כמו 'מלאתך ודמעך לא תאחר' [שמות כב 28], וכמו עולה בספק הדימוע.<sup>161</sup> כי כל התורה קודם שנתנה לישראל לא היה בה רק צירופי אותיות ולא היה מלובשת עדיין בגשם הפשוט. ומיום נתינתה

159 השוו בין היתר 'מְעָרַב הֵינּוּ מְדַמְעַ', גיטין נב ע"ב – נג ע"א, ולהבחנת לשון מקרא מלשון חכמים השוו עבודה זרה נח ע"ב; חולין קלו ע"ב ומקבילות.

160 ספר פרחי שושנים [...] חברו [...] משה בהרב [...] אליהו [...], קושטאנדינא תצ"ד, מו ע"א–ע"ב.

161 בין היתר תוספתא, תרומות ת, 19, מהדורת מ"ש צוקרמאנדל, ירושלים תשס"ד, עמ' 40.

הלביש אותה משה בגשם הפשוט. וזהו מה שאמרו חז"ל יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ.<sup>162</sup> היא התורה הקדושה שהיה בה רק צירופי אותיות של שמות הקב"ה. וזהו באמרו חז"ל שמונה פסוקים שבסוף התורה היינו מן 'אימת משה עבד ה' וכו' משה כתבם בדמע, פירוש כמו שהיה מעורב בלא לבוש הגשם, ואח"כ כתבם יהושע בלבוש הגשם.<sup>163</sup>

פתרון זה המיוחס לגר"א הובא בשמו בעשרות מקורות רבניים לאורך המאה התשע עשרה והמאה העשרים, ודומה שהוא הפתרון המקובל ביותר מבין הפתרונות ההרמוניסטיים.<sup>164</sup> בקבוצת היגדים נרחבת זו אפשר למצוא כמה היגדים המדייקים והמפתחים מעט את הדברים.<sup>165</sup> אולם לכולם משותפת

162 על פי ברכות נה ע"א, ובדומה לזה כתב גם משה בן אליהו: 'וכענין יודע היה בצלאל לצרף האותיות שנבראו בהם שמים וארץ', פרחי (לעיל הערה 160), מו ע"א.

163 ציטטתי מתוך פירוש שיר השירים ה 11 לגרשון בן אברהם, אחיינו של הגר"א: ספר שיר השירים עם פירוש רש"י ועם ביאור חדש בשם עבודת הגרשוני [...], וורשה תרכ"ו, כ ע"ב, וחזור בנוסח מעט ארוך יותר בפירוש מנורת שלמה: מקראות גדולות [...] עם [...] אדרת אליהו [...] מנורת שלמה [...], דובראוונא תקס"ד, דף אחרון. בספר מנורת שלמה הציורף (הרמב"מיסטי) 'הגשם הפשוט' בא בלשון 'צירופים של אותיות ותיבות', 'כל תיבה ותיבה כאשר היא כתובה בידנו בגילוי המצות'.

164 לניסיון מוקדם לברר האומנם היה זה הגר"א שהעלה לראשונה פתרון זה ראו ברנשטיין, הר ציון (לעיל הערה 8), עמ' 37, וכמה חכמים ייחסו את המאמר לדמויות שונות, כך למשל לישעיה הורביץ בעל 'שני לוחות הברית': ספר חתם סופר החדש על התורה, דרשה לז' אדר, ירושלים תש"ס, עמ' צו, ובעקבותיו בין היתר פינחס הלוי איש הורוויץ, ספר פנים יפות על התורה: במדבר, בני ברק תש"ן, חקת, עמ' קיג, או ליהונתן אייבשיץ: ליטש-ראזענבוים, בעליל לארץ (לעיל הערה 120), עמ' שמט (ככל הנראה כוונתו לספר יערות הדבש, חלק ראשון, יוזעפאף תרכ"ו, כט ע"א).

165 כך בין היתר חתם סופר (1762–1839) דקדק באטימולוגיה של המילה 'בדמע' וגזר אותה מהמונח 'דמא' ובהתבסס על חילופי אותיות גרוניות: חידושי חתם סופר השלם על הש"ס [...] בבא בתרא – סנהדרין, ירושלים תשל"ז, לו ע"א (ושם בהערה מקור ומקבילות בספרי חתם סופר), או אברהם יצחק הכהן קוק (ראי"ה, 1865–1935) שהדגיש כי בשלב כתיבתם של שמונת הפסוקים משה כבר היה שייך לעולם העליון ועל כן יכול היה לכתוב אותם באופן 'דמוע', כפי שהם בשמים, ולא 'לפי מושגינו': ק"א פרנקל (עורך), ספר שמועות ראי"ה, חלק ראשון: ספר בראשית [...], ירושלים תשל"ג, וירא, עמ' לו, או פירוש קבלי הבא לדייק בהבחנת התורה שבשמיים מהתורה שלפנינו הנרמזת במילה 'בדמע': ספר עטרת תפארת ישראל על חמשה חומשי תורה מהרב [...] ישראל בר' שלמה החריף [...].

הדעה המזוהה עם רמב"ן כי התורה שבשמים היתה כתובה ללא חלוקה למילים וההבנה כי המילה 'בדמע' מכוונת לכתיבה רציפה זו.

### 3. אלוהים למשה ומשה ליהושע

פתרון אחר למחלוקת התלמודית הוא הבחנה של שלבים נבדלים בתהליך מסירתם של שמונת הפסוקים, תחילה מאלוהים למשה ובהמשך ממשה ליהושע. קו זה של פתרון ככל הנראה משתקף כבר בימי הביניים בפירושו של ר' נתנאל בן ישעיה (תימן), המחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה). בראש פירושו לספר דברים ר' נתנאל שכתב את העיקר השמיני של רמב"ם וקבע כי משה כתב את התורה כולה בכתב ידו 'מן בי[ת] "בראשית" עד למד "ישראל"', וזאת 'בדרך נס לפי שההשגחה עמו והוא במעלת מעתיק'.<sup>166</sup> אולם בסוף פירושו לתורה כתב: 'ושמנה פסוקים אלו שבסוף התורה, אף על פי שמשמען שהן אינן מפי משה רבנו, הן מפי הגבורה, וכתב אותן יהושע אחר מיתת משה בספרים, ומשה צוהו לכתבם בספרים', והוא תולה דבריו בעמדתם של ר' יהודה ור' נחמיה בתלמוד: 'וכך אמרו בעלי המסורת "יהושע כתב ספרו ושמנה פסוקים שבסוף התורה"', וזהו שאמר בספר יהושע "ויכתב יהושע את הדברים האלה בספר תורת האלהים" [יהושע כד 26], כמו שצוהו משה רבינו עליו השלום'.<sup>167</sup> אף שאין הדברים נאמרים במפורש, דומה שלדעת ר' נתנאל, המחלוקת התלמודית אינה מחלוקת של ממש – התורה כולה מיוחסת למשה ובהתאם לדברי ר' שמעון והעיקר השמיני, אולם הפסוקים המסיימים נכתבו בפועל בידי יהושע ובמצוותו של משה וזה נרמז מדברי ר' יהודה ור' נחמיה.

קו זה של פתרון פיתח בפירוט אלעזר בן שמואל (שְׁמֻלָא) המכונה אלעזר רוקח (קרקוב וצפת, 1685–1741). בעקבות מדרשי חז"ל אחדים הוא ציין כי משה זכה במ"ט שערי בינה במהלך חייו, ואילו בשער החמישים 'לא זכה בהם משה בחייו רק ביום מותו'.<sup>168</sup> לדבריו, 'אותן שמנה פסוקים המה באמת שער

וזאת הברכה, ווארשא תרל"א, עז ע"ב – עז ע"א, וכן הלאה, דיוקים שונים ומגוונים.  
 166 במקור הערבי: 'מנזלה נאסך', ומילים אלו העתיק מהעיקר השמיני; על מקומם של כתבי רמב"ם בפירושו של נתנאל בן ישעיה ראו במבוא לפירושו: מאור האפלה לרבינו נתנאל בן ישעיה [...] [תרגום: י' קאפח], ירושלים תשי"ז, עמ' 8–9.  
 167 מאור האפלה (שם), עמ' תסד (ובדומה לזה עמ' תקסה–תקסו) ועמ' תקעז.  
 168 ראו לעיל ליד הערה 21.



הנ' [ו]ן', כלומר ששער החמישים הוא שאפשר למשה את כתיבתם של הפסוקים המסיימים. פרטים אלו משתמעים לדעתו מהפסוק 'וַיַּעַל מֹשֶׁה מֵעֶרְבַת מוֹאָב אֶל הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפְּסָגָה' (דברים לד 1): 'מוֹאָב' הוא מ"ט בגימטרייה ו'נְבוֹ' ראשי תיבות נו"ן + בו, ומכאן שרק בשלב זה משה 'השיג בשער החמישים'. לדברי ר' אלעזר מהפסוק 'וַיְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון מְלֹא רוּחַ חֲכָמָה כִּי סָמַךְ מֹשֶׁה אֶת יָדָיו עָלָיו' (דברים לד 9) נלמד שמשה 'ביום מותו השיג בשער הנו"ן ואז למדו ליהושע', ו"בן נון" מלשון בינה.<sup>169</sup> ואם כן, ר' שמעון מתייחס בדבריו להשגתו של שער החמישים, ואילו ר' יהודה ור' נחמיה – למסירתה של חוכמה זו ליהושע. פתרון בכיוון זה העלו כמה חכמים נוספים, וכמה מהם הוסיפו בו דיוקים שונים.<sup>170</sup>

#### 4. כתיבה ברוחו של משה

פתרון מעט שונה הציגו חכמים אחדים שמדבריהם עולה כי למשה, למעשה, לא נודעה כל תרומה בחיבור הפסוקים המסיימים; אלה נכתבו בידי יהושע, ובהתאם לדברי ר' יהודה ור' נחמיה. ואף על פי כן יש מקום להוסיף ולייחס את הפסוקים גם למשה, רבו של יהושע, ובהתאם לדברי ר' שמעון. כך הוא יעקב בן יוסף ריישר (פראג ומץ, 1661–1733 לערך), בפירושו לבבא בתרא: 'מכאן ואילך כתב יהושע – והואיל שהיה תלמידו, ה"ל [=היה ליה] כאלו משה עצמו כתב'.<sup>171</sup> בכיוון זה, בין היתר, שלמה צבי שיק (רשב"ן; הונגריה,

169 ספר מעשה רוקח השלם על התורה ומועדים שחיבר הרב [...] אלעזר [...] וילך, ג, ירושלים תשנ"ג, עמ' רסא–רסד, ור' אלעזר מפנה לדרישתם של כמה פסוקים ברוח דומה בידי המקובל הפולני נתן נטע בן שלמה שפירא (קרקוב, 1584–1633), ראו הנ"ל, ספר מגלה עמוקות [...], אופן יב, מהדורת א"י גנסבערג, לונדון תשס"ח, עמ' כא–כג.

170 כך למשל בנימין זאב וולף בוסקוביץ (בוהמיה מוראביה והונגריה, 1745–1818) הבחין בין שתי מסירות על פה של הפסוקים המסיימים – מאלוהים למשה וממשה ליהושע, וכתיבתם נעשתה בידי יהושע בלבד; הנ"ל, ספר סדר משנה באור רחב ונפלא על ספר האהבה לרמב"ם [...], כרך ראשון, ירושלים תשכ"ו, הלכות תפלה, יג, עמ' קל, או כך דיוקו של מרדכי גיפטער (קליבלנד, 1915–2001) שדייק (בעקבות הגר"א) כי משה מסר ליהושע את הפסוקים המסיימים ללא חלוקה לתיבות, 'נאמרו הדברים בע"פ בדמוע', ו'ציוה ליהושע על חלוק התיבות'; הנ"ל, 'כתיבת תורה נביאים וכתובים: בבא בתרא יד, ב', ספר הזכרון למורנו ורבנו הגאון מרן הרב יחיאל יעקב וינברג [...], ירושלים תשל"ל, עמ' צה–ק (אך יש מידת-מה של אי-בהירות בדבריו של גיפטער, שכן גם ציין שמשה כתב את הפסוקים בדימוע ולא מסרם בעל פה).

171 ספר עיון יעקב והוא חידושי אגדות על כל עין יעקב [...], וילהרמשדורף תפ"ט, עח ע"א.

המגדיר את הפסוקים המסיימים 'כספר בפני עצמו' שנוסף אל התורה לאחר מותו של משה, אך מדגיש כי 'כל מה שעשה יהושע [...] ברוחו של משה שסמך את ידיו על יהושע [...] ולכן כל מה שכתב יהושע כאלו כתבה משה, ותורת יהושע היתה תורת משה'. לדבריו, מהפסוקים 'וַיְהִי כְּכָלוֹת מֹשֶׁה לְכַתֵּב אֶת דְּבַרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר עֵד תָּמִים' ו'לְקַח אֶת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֹּאת' (דברים לא 24–26) 'מוכח שתורת יהושע כתורת משה יחשב'.<sup>172</sup>

גיוון מסוים של דעה זו נמצא בדברי אליעזר יהושע שפירא (פולין, ככל הנראה נפטר ב-1925), שהדגיש כי ההבחנה שבין הדעות החלוקות בתלמוד היא בין מחשבתו של משה וביצועה בפועל בידי יהושע: 'בכלליות, שכשחשב [משה] לכתוב התורה היה מחשבתו על כל התורה ונחשב לו כאילו כתב את הכל, ואעפ"י שגמרן אחר נחשב כמו שכתבן הוא כי בכלל מחשבתו לכתוב כל התורה יחשב גם זאת'.<sup>173</sup>

## 5. כתיבה בדמעות וכתיבה בדיו

פתרון הרמוניסטי נוסף, שכיח למדי בדורות האחרונים, מבוסס על הבחנת חומר הכתיבה ששימש את משה מחומר הכתיבה ששימש את יהושע – האחד

172 לדברי שיק מדובר בעיקרון רחב בהרבה משאלת חלקו של יהושע בכתיבת התורה: 'כל גדולי הדור שנסמכים מרבם וסמיכתם עולה עד יהושע הם מלאים מרוח משה כאלו סמך הוא את ידיו עליהם, ותורת אמת שיוצא מפיהם כתורת משה יחשב'; סדר הציטוטים: סדור רשב"ן [...], וינה 1894, חלק ב, לט, לו ע"א; ספר שאלות ותשובות רשב"ן [...], מונקאטש תר"ס, ל ע"ב; ספר תורה שלמה ביאור ופירוש על חמשה חומשי תורה [...], סאטמאר תרס"ט, 'פתח השער', סוף עיקר יח; תקנות ותפלות [...], מונקאטש תר"ן, יג ע"א–ע"ב.

173 אליעזר יהושע שפירא, ספר דרשות אליעזר, חלק ראשון [...], מאת הרב הגאון [...], קידן תרפ"ט, לד ע"א, ושפירא משלב בדבריו שם את הפתרון המיוחס להגר"א והבנת 'בדמע' 'מלשון דמוע' ו'ערבוב', ובכיוון זה בין היתר ראו עוד: 'כתב יהושע שמונה פסוקים אחרונים להורות שהתלמיד הוא המשך של הרב וכפי שמובא בקבלה שהרב משאיר בתלמיד מרוחו ורוח הרב בתלמיד והוי כאילו משה כתב את כל התורה, גדליהו אקסלרוד (חיפה, נולד ב-1941), ספר שאלות ותשובות "מגדל צופים", חיפה תשנ"ה, א, עמ' ו, וראו גם דוד הבלין, שלדבריו 'נראה כי זה היה ממש אמירת הקב"ה ליהושע את שמונת הפסוקים המתחילים מ'וימת משה', אך נפשו של משה המת סמכה ידיה על יהושע; הנ"ל, ונצדק קדש, ירושלים תשמ"א, עמ' שפז, שפט–שצ.

כתב בדמעות והאחר בדיו.<sup>174</sup> על פי רוב משולבת בהבחנה זו המסורת שמשנה נפטר ביום שבת שבו אסורה כתיבה בדיו – '[משה] לא כתב אותן ח' פסוקים בדיו כמו שכתב כל התורה, רק בדמע שהוא דבר שאינו מתקיים, והיה יכול לכתוב בשבת'.<sup>175</sup> כך בין היתר כתב יוסף חיים בן אליהו (בגדד, 1835–1909): 'בדמעות שלו כתבם [משה] ולא בדיו, כי היה זה ביום שבת, ואסור לכתוב בדיו [...] ואתא [=ובא] יהושע אחר שבת ועשה עליהם יהושע העברת קולמוס בדיו'.<sup>176</sup>

## 6. קריאה בקול והוספת ניקוד

כיוון אחר של פתרון מתבסס על דברי ר' שמעון שמהם נלמד כי את שמונת הפסוקים המסיימים משה כתב מבלי לחזור בקול על דברי אלוהים. דומה שברקע ההצעות השייכות לקטגוריה זו עומדות תפיסות מיסטיות וקבליות שונות המדגישות את הפונקציה המצמצמת של סימני הניקוד שהוספתם

174 ההבחנה שבין כתיבה בדיו וכתיבה בדמעות נזכרת כבר בימי הביניים אך מבלי לנסות ולהבהיר את המחלוקת התלמודית; כך למשל ר' יום טוב בן אברהם אֶשְׁבֵּילִי (ריטב"א, סביליה, 1250–1330) בפירושו לבבא בתרא: 'ההפרש שביניהם כי הראשונים נכתבים בדיו והאחרונים נכתבים בדמע', כלומר שלדעת ר' שמעון עד הפסוק 'יָמַת שֵׁם מִשֶּׁה' כתב משה בדיו ומכאן ואילך כתב משה בדמעות, ואין הוא מתייחס לעמדתם של ר' יהודה ור' נחמיה; מהדורת י"ד אילן, ירושלים תשס"ה, טור צט, ובין היתר השוו פירוש ר' אליהו מזרחי (רא"ם) לדברים לד 5 (מהדורת מ' פיליפ, פתח תקוה תשנ"ב, כרך ו, עמ' שעז).

175 ר' אלעזר, מעשה רוקח (לעיל הערה 169), וילך, עמ' רסד. חכמים רבים בעת החדשה הביאו פתרון זה בשם מהרש"א ובהקשר לקריאת הפסוקים המסיימים בבית הכנסת; השוו ספר אוצרות מהרש"א [...], חלק שני: י-ס [...], ירושלים תשס"ו, עמ' 1291–1292, ובין היתר ספר חתם סופר, דרשות, ירושלים תשל"ד, ב, דרוש לו' באב, שכו ע"א, וראו הפניות נוספות אצל ברנשטיין, הר ציון (לעיל הערה 8), עמ' 18–19, 36–37 (לא ברור האם ברנשטיין עצמו ראה בהבחנה זו שבין דמעות לדיו פתרון המניח את הדעת).

176 יוסף חיים בן אליהו, ספר בן יהוידע, חלק רביעי, ירושלים תרנ"ח–תרס"ד, צג ע"א, ולמשל: 'אני אומר פשוטו כמשמעו שכתב [משה] בדמעות ולא בדיו והשלים כל התורה, ויהושע אחר פטירת משרע"ה העביר בקולמוס בדיו כל שמונה פסוקים האלו. ונמצא לפירוש זה נתיישבו כל הדעות שכתבם משה ואח"כ יהושע', י"ל שיפמאן, ספר אמרי בינה [...], ירושלים תרצ"א, עמ' קח, והשוו גם א"נ כ"ץ (קייזר), ספר נתיבות חן, חלק ראשון: שער הכלליים, לונדון תרנ"ט, נתיב י, כ ע"א; ד' שחור, ספר דברי דוד [...], הוראדנא תרפ"ג, עמ' 68, ונוספים ברוח זו.

מקדמת משמעות אחת מסוימת לכל מילה.<sup>177</sup> כך הוא יצחק ברמן (פוניבוז', המחצית הראשונה של המאה התשע עשרה): 'הקב"ה אמר כל הוואוין בנקודת שוא, דהיינו 'וימת', 'ויקבור', 'ויבכו' שהוא עתיד. וגם היה נשמע מן אותו דיבור 'וימת', 'ויקבור', 'ויבכו' שהוא עבר'. כפילות זמנים זו שבין עבר לעתיד, 'תרי אפיין' בלשונו של ברמן, 'אין הפה יכול לדבר'.<sup>178</sup> ולפיכך משה כתב את הפסוקים ללא ניקוד ונמנע מלומר אותם בקול: 'כל התורה משה אומר וכותב, ושמונה פסוקים משה אינו אומר רק כותב בדמע הנקודות, כי לא היה יודע היאך יוכל להקרא בשוואין על עתיד', ו'הושע קיבל מן משה כל התורה עם הנקודות, לבד שמונה פסוקים'. לאחר פטירתו של משה כבר לא היה צורך בשילוב הבלתי אפשרי שבין זמן עבר לזמן עתיד והושע יכול לקרוא את הפסוקים בלשון עבר: 'הושע קרא אח"כ השמונה פסוקים עם פתחין כי כבר עבר', ובשל כך 'מעלה עליו כאילו כתבן'.<sup>179</sup>

הקריאה בקול והוספת הניקוד עומדים גם ביסוד כמה פתרונות נוספים, ובהם פתרונו של אריה לייב היימן (ישראל, 1931–2011). לדעתו, כל עוד משה אינו אומר בקול את הפסוקים שהוא כותב, הפסוקים הללו אינם משתייכים לתורה 'המצוייה בידינו', אלא 'פסוקים אלו הם העתק לתורה המצוייה מכבר בשמים',<sup>180</sup> והוא מוכיח בדרך הגימטרייה כי הפסוקים אומנם נכתבו בידי

177 השוו: 'בעוד שלא הושם לתיבה ניקוד הוא כדמיון החומר שלא הגיעה לו צורה [...] והנה הניקוד יגיעם [את המילים] אל הצד שהוא רוצה', אם נוקד ספר תורה היה לו גבול ושיעור [...] ולא היה איפשר לו להיות נדרש כי אם לפי הניקוד המסויים באותה תיבה'; 'מאמר על פנימיות התורה' (מיוחס לרמב"ן), שעוועל, כתבי (לעיל הערה 89), כרך שני, עמ' תסט.

178 ברקע דברי ברמן מסורות מדרשיות ידועות היטב כי אלוהים מדבר בשני פנים, דבר הנמנע מבני האדם; תחילתה של מסורת זו נוגעת בעשרת הדברות: "'אחת דבר אלהים שמים זו שמעתי כי עז לאלהים" [תהילים סב 12] – מקרא [=פסוק] אחד יוצא לכמה טעמים [=משמעויות] וכו', 'מה שאי אפשר לאדם לומר כן', סנהדרין לד ע"א, מכילתא דבחדש, ז (מהדורת הורביץ ורביץ, עמ' 229), ומקבילות שונות.

179 ספר רב פעלים מהדורה תנינא מספר חידושי יצחק בן פנחס [...], ווילנא תרי"ז, לט ע"א. פתרון זה אימץ אריה לייב ליפקין, ספר חדושי אגדות מהרא"ל, ירושלים תרס"ו, טז ע"ב – יז ע"א. אברהם קורמן עמד אף הוא על הקושי העקרוני שמנע ממשה לכתוב את שמונת הפסוקים: 'מבחינה "טכנית" נבצר הדבר ממשה והוטלה הכתיבה על יהושע', אך נמנע מלפרט מהו הקושי המדויק; הנ"ל, 'ספר דברים – משנה תורה', שמעתיק, 21–22 (תשכ"ט), עמ' 24–25.

180 בנקודה זו היימן נסמך על פתרונו הנזכר של הגר"א; הביטוי התורה 'המצוייה בידינו' נראה

יהושע. לדבריו בבסיסן של הדעות הנבדלות בתלמוד עומדת סוגיית 'יש אַם למסורת' או 'יש אַם למקרא'; הראשונה מיוצגת בדבריו של ר' שמעון והשנייה בדבריהם של ר' יהודה ור' נחמיה.<sup>181</sup>

### סיכום ומסקנות

רשימת הכותבים שבבבא בתרא היא המקור הרבני המוקדם ביותר שיש בידנו העוסק בשאלת כותביהם של ספרי המקרא. פירוט זה והדיון הנלווה לו הטיבועו חותם שקשה להפריזו בעומקו על המסורת היהודית לדורותיה והשפעתם ניכרת אף על מסורת פרשנות המקרא הנוצרית. במידת־מה את תחנותיו המוקדמות של מחקר המקרא הביקורתי אפשר לתאר גם כתהליך איטי ומדורג של השתחררות מכבליהן של המסורות המשתלשלות משני עמודים תלמודיים אלו. שאלת כותב שמונת הפסוקים המסיימים את התורה, אם היה זה משה או יהושע, היא פרט אחד במכלול הפרטים המובאים ברשימת הכותבים ובדיון בה. מקומה של שאלה זו במסורת היהודית לדורותיה והשינויים שחלו בהתייחסות אליה מעידים כי היא נתפסה כשאלה פתוחה שיש מקום לשוב ולדקדק בה. בנקודה זו, שאלת כותב שמונת הפסוקים קרובה לכמה פרטים אחרים הכלולים ברשימת הכותבים שזכו גם הם להתייחסות רבה לאורך הדורות, ונבדלת מפרטים אחרים שלא זכו להתייחסות משמעותית.<sup>182</sup>

כמושפע מהעיקר השמיני: 'התורה הזו הנמצאת בידנו'.

181 ספר חיי לבב [...], 'ירושלים תשע"ג, עמ' תכט–תל, והוכחת הגימטרייה שם, בעמ' שצג, וראו גם הנ"ל, חקרי לב: מאמרים וגילויים בפרשיות ספר בראשית [...], ירושלים תשס"ז, עמ' רלה. דומני שברקע דבריו של היימן פתרון המובא בשמו של יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק (הגרי"ז, בריסק וירושלים, 1886–1959), ובו הבחנה בין אמירת הנבואה בקול ('דין אמירה') ובין כתיבתה ('דין כתיבה'), ו'שמונה פסוקים שבתורה לא היה עליהם דין אמירה, רק דין כתיבה לחוד'; חדושי הגר"ח השלם עם מפתחות על הש"ס, ירושלים חש"ד, עמ' ב (פירושו למנחות ל ע"א), וכן: חדושי רבינו הגרי"ז הלוי, חדושים ובאורים למסכתות זבחים ערכין וכריתות, חלק א [...], ירושלים תשל"ב, עמ' קנט–קס; אציין שבמקום אחר נאמר כי הגרי"ז קיבל את עמדתו של ראב"ע שיהושע כתב את שנים עשר הפסוקים המסיימים את התורה; צ' שכטר, שיעורי הרב הגאון רבי יוסף דב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל על פסחים, ר"ה, יוד"כ ומגילה מפי שמועה, ירושלים תשס"ב, עמ' קנב, ולא נראה לי שיש ממש בדברים.

182 מן הפרטים ברשימת הכותבים שזכו להתייחסות רבות יש לציין במיוחד את ייחוס ספר

סקירת ההתייחסויות למחלוקת התלמודית בשאלת כותב שמונת הפסוקים המסיימים את התורה מלמדת על נקודות אחדות וכמה קווי התפתחות ברורים. ראשית, מספר המתייחסים למחלוקת זו והעוסקים בה, וללא קשר עם עמדתם, הולך ורב לאורך הדורות. דומה שעובדה זו היא ביטוי למקומו המשתנה של העיסוק בשאלות כתיבה וחיבור במסורת היהודית באופן כללי. במשך מאות שנים, לשאלת כתיבתם של ספרי המקרא ובכללם התורה נמצא מקום מינורי בלבד במסורת הפרשנות היהודית. עיקרון אמוני מוסכם הוא שהתורה אלוהית ומיוחסת למשה, אך השאלות הקונקרטיות המשתלשלות מעיקרון זה – מהי חלוקת העבודה בין אלוהים ומשה, כיצד נמסרה התורה למשה, מתי נכתבה התורה, וכן הלאה – עמדו מעבר לאופק עניינם של החכמים. אין להתפלא אפוא ששאלת כותב שמונת הפסוקים הטביעה חותם מצומצם בלבד על ספרות חז"ל. בימי הביניים אפשר למצוא היגדים רבים יותר הנוגעים בשאלות כתיבה וחיבור של ספרי המקרא, אולם עדיין מדובר בסוגיה זניחה באופן יחסי, ורק חכמים מעטים התייחסו אליה בפירוט ולעומק. על פי רוב חכמי ימי הביניים קיבלו את האמור ברשימת הכותבים שבבבא בתרא ובדיון הגלווה לה, ואת עיקר תשומת הלב הקדישו לכמה פרטים שאינם ברורים ומוכרעים לחלוטין בספרות חז"ל. בהתאם לכך, לאורך תקופה זו נמצא התייחסויות לשאלת כותב שמונת הפסוקים, אולם ההיגדים בעיקרם קצרים וחסרי פירוט, אם אלו היגדים המשקפים מגוון של דעות בראשית ימי הביניים, אם היגדים שנוסחו ברוח העיקר השמיני החל באמצע המאה השלוש עשרה. תמונת ההתעניינות בשאלות של כתיבה וחיבור של ספרי המקרא השתנתה למדי רק בתקופת ההשכלה. לאורך המאה התשע עשרה נמצא חכמים רבים העוסקים בפירוט בסוגיות אלו, אם באופן מזדמן אם בחיבורים לעצמם. תנופה זו גברה והלכה, ובדורות האחרונים העיסוק בשאלות כתיבה וחיבור של ספרי המקרא כבר נפוץ ורווח בין חכמים רבניים בני כל הזרמים. בהתאמה, במאתיים השנים האחרונות המחלוקת התלמודית בשאלת כותב הפסוקים המסיימים את התורה זכתה למאות התייחסויות ולפיתוחים רבים, וחכמים דנו בה בפירוט. התשובות השונות שניתנו למחלוקת התלמודית בשאלת כותב שמונת

---

איוב למשה, את שאלת אזכורה של פרשת בלעם ואת שאלת כתיבתו של ספר תהילים בידי דוד 'על ידי עשרה זקנים'.

הפסוקים אף הן ניכרות בקווים מובחנים של התפתחות. עד להשתרשותו של העיקר השמיני נמצא מגוון של תשובות, ודומה כי עמדתו הדוגמטית של ר' שמעון לא התקבלה על העוסקים בשאלה זו בימי הביניים המוקדמים. עם השתרשותו של העיקר השמיני ועד לסוף ימי הביניים הפכה העמדה הדוגמטית לעמדה השליטה. עם היציאה מימי הביניים נמצא, לצידו של הקו הדוגמטי, גם ניסיונות הרמוניסטיים לפשר בין העמדות השונות בתלמוד. בהמשך, החל במאה התשע עשרה ואילך, לצידם של הקו הדוגמטי והקו ההרמוניסטי נמצא גם קבלה של הדעה שמשה לא כתב את הפסוקים המסיימים את התורה. אך בשלב זה החכמים כבר אינם עוצרים בנקודה זו, אלא הם רואים בעמדתם של ר' יהודה ור' נחמיה נקודת מוצא לתפיסות מורכבות בהרבה בשאלת חיבור התורה ותרומתו הספרותית של משה בכתיבתה.

נקודות השינוי המרכזיות בהתייחסות לשאלת כותב שמונת הפסוקים נראות כתוצר נלווה של התפתחויות אינטלקטואליות ושל פולמוסים מובחנים. הייתה זו עלייתה של פרשנות הפשט בימי הביניים שהובילה פרשנים וחכמים אחדים להתייחס בפירוט משתנה לשאלה זו. מחבריהם של פירושי המקרא על דרך הפשט מתאפיינים בעיונם הרצוף והשיטתי בפסוקי המקרא, פסוק אחר פסוק, ובמתן תשומת לב למשמעות המילולית ולהקשר. בהתאם לכך, ציון מותו של משה בסופו של ספר דברים נבחן בהקשרו הספרותי ומתוך מחויבות למקומו בעלילה. הוויכוח התלמודי בשאלת כותב הפסוקים המסיימים נתפס כרלוונטי לבחינה זו של הכתובים. כמה מפרשני הפשט הטביעו חותם עמוק של השפעה על מסורת פרשנות המקרא בימי הביניים, ובראשם רס"ג, רש"י, ראב"ע, רד"ק ורמב"ן. התייחסותם של פרשנים מרכזיים אלו למחלוקת התלמודית, וללא קשר עם עמדתם, עוררה פרשנים וחכמים נוספים לעסוק בה, גם אם בקצרה. ככל הנראה היה זה הפולמוס עם האסלאם שהשפיע על דרך הניסוח שנקט רמב"ם בעיקר השמיני ובחירתו לקשור בין תמונת כתיבתה של התורה כולה בידי משה ומפי אלוהים ובין העיקרון 'כי דבר ה' בְּזָה – זה האומר אין תורה מן השמים'. והיה זה מקומו המרכזי של רמב"ם ושל עיקרי האמונה שניסח שהקנו לדבריו אלו מעמד של עיקרון אמוני שאין לערער עליו. כאמור, לקו דוגמטי זה נוספו, החל בעת החדשה המוקדמת, ניסיונות לפתור את המחלוקת התלמודית. בתשתיתם של ניסיונות אלו עומדת השתרשותה של ההנחה כי יש מקום לדקדק בספרות חז"ל לפרטיה ולרבדיה, וכי חוכמה יתירה

תימצא גם בדעות החלוקות, וכי נכון להציע פשרות בין המחלוקות השונות בתלמוד. החל במאה התשע עשרה, בהשפעת מחקר המקרא הביקורתי, החלו חכמים יהודים משכילים לעסוק במידה משתנה של פירוט בפועלו הספרותי של משה בכתיבת התורה ואף לערער על התפיסה כי כתב את כולה. כיווני מחקר חדשים אלה עוררו (ומעוררים עד היום) התנגדות ופולמוס בקרב חכמים שמרניים המתבצרים בעמדה הדוגמטית הבלתי מתפשרת ברוח דבריו של ר' שמעון והעיקר השמיני. במרכזו של פולמוס זה עומדת עצם שאלת אלוהותה של התורה והוא איננו מצטמצם למחלוקת התלמודית בשאלת כותב שמונת הפסוקים המסיימים אותה. ועם זאת לעיתים קרובות חכמי שני הצדדים נדרשו למחלוקת זו, אם כדי להציג את דברי ר' יהודה ור' נחמיה כהכשר לפקפק בייחוס התורה כולה למשה, אם כדי להציג את דברי ר' שמעון כביטוי לעמדת המסורת מאז ומעולם.

תולדות מחקר המקרא במסורת הרבנית לדורותיה עוד זקוקות לביורור ולדיונים מפורטים. אנו חסרים תיאור כולל של עמדת המסורת היהודית בשאלת חיבור ספרי המקרא וכתבתם – אין בידינו 'מבוא למקרא רבני-מסורתי' על משקל המבואות למקרא הביקורתיים הקיימים לרוב.<sup>183</sup> אף אין בידינו תמונה מפורטת באשר להתייחסותם של החכמים והפרשנים לדורותיהם לכל אחד מהפרטים הנזכרים ברשימת הכותבים שבבבא בתרא ובדיון הנלווה לה. אפשר אפוא שחשיבות הממצאים שהוצגו לעיל המוקדשים להתקבלותו של פרט אחד הכלול ברשימת הכותבים ובדיון בה, תתברר במלואה רק בהמשך, בהצטרפם לשורת מחקרים עתידיים אלו.

פרופ' ערן ויזל, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע  
eviezel@bgu.ac.il

183 ראו סקירתו של פ' סנדלר, 'מבוא, מבואות למקרא', אנציקלופדיה מקראית, ד, ירושלים תשכ"ג, טורים 579–596.



## ביקורת ספרים



## ניתוח נרטולוגי של ספר ויקרא

בנימין דוד זומר

Liane M. Feldman, *The Story of Sacrifice: Ritual and Narrative in the Priestly Source* (Forschungen zum Alten Testament 141);  
Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, xiii + 245 pp.

שנות השישים והשבעים של המאה העשרים הניבו שתי מגמות חדשות בחקר המקרא. קבוצת חוקרים אחת בחנה את הסיפורת ואת השירה המקראיות כיצירות אמנותיות של ממש, באמצעות הכלים הנוהגים בחקר הספרות ההשוואתית. מנגד, קבוצה אחרת ניתחה את הטקסים של המקור הכוהני בתורה מתוך ההנחה שהם מהווים מערכת דתית קוהרנטית בעלת משמעות תאולוגית. בשתי המגמות הללו אימצו החוקרים אבני בניין מתודולוגיות שמוצאן מחוץ לתחומיה של ביקורת המקרא (אם בפנייה לביקורת החדשה [New Criticism] או לסטרוקטורליזם, אם בפנייה לאנתרופולוגיה של הדת או למדע הדתות), או למצער פיתחו את הגישות המחקריות שלהם באופן עצמאי במקביל. בד בבד, גם חוקרים מדיסציפלינות אחרות הזינו את המגמות הללו בכך שהחילו את הכלים ואת השיטות שלהם על הטקסט המקראי, מעשה שהיה בו כדי להסב את ביקורת המקרא לכיוונים חדשים. שתי המגמות דומות זו לזו לא רק בכך שהן שואבות את שיטות העבודה שלהן מבחוץ, אלא גם בעמדתן העקרונית. החוקרים השותפים להן בחנו את הטקסט המקראי ואת הריטואלים המשמשים בו מתוך עולמם הפנימי: את הטקסטים הם קראו קריאה צמודה וראו בהם יחידות הוליסטיות. אף על פי שהם לא דחו את הממד הדיאכרוני באופן גורף, נקודת המוצא שלהם הייתה שבמקום לפרוס את המכלול הטקסטואלי ליחידות קטנות המובחנות זו מזו באופן היסטורי, בראש ובראשונה מוטב לקרוא את

הטקסט באופן סינכרוני בצורתו הסופית. עם זאת, שתי המגמות גם נבדלות זו מזו, וכל אחת מהן פותחה בידי קבוצות שונות של חוקרים שלא קרבו זה אל זה, ושעסקו בחטיבות שונות של המקרא. עיקר מרצם של חוקרי הספרות (כגון ג'יימס מוילנברג, מאיר וייס, יאן פוקלמן, אורי [רוברט] אלטר, מיכאל פישביין, אד גרינשטיין ומאיר שטרנברג) הושקע בספרים בראשית, מחציתו הראשונה של שמות, שופטים ושמואל, וכן בקטעי שירה מתהילים, איוב ושיר השירים, ופרקי נבואה כישעיהו הראשון והשני וספר עמוס. חוקרי הספרות הכוהנית (במיוחד יעקב מילגרום ותלמידיו הרבים, וכן רולף רנדטורף, ברוך לויין ומרי דאגלס) עסקו במחציתו השנייה של ספר שמות, בוויקרא, בחלקים עיקריים מספר במדבר, וכן בספר נבואי אחד: יחזקאל.

רק כעבור זמן מה ניסו חוקרים אחדים (ובהם מרי דאגלס, ג'יימס ווטס ובריאן ביב) לשלב בין שתי המגמות המקבילות והשונות הללו, בכך שאת הטקסטים הכוהניים הקובעים את כלליו של הריטואל והמתארים את ביצועו בפועל הם ניתחו באמצעות כלי הספרות והרטוריקה. לאור מיעוטם של המחקרים הנוקטים גישה שכזאת, העובדה שליאן פלדמן העמידה לרשותנו מונוגרפיה שלמה לניתוח נרטולוגי של ספר ויקרא היא בבחינת ברכה מיוחדת למחקר. פלדמן מתמקדת בעיקר בפרקים א–יז, שבהם מתואר בתחילה כיצד ה' מורה למשה את כללי הקורבנות; לאחר מכן כיצד משה, אהרן ובני ישראל משחו את אהרן ואת בניו לכהונה, הנכו את המשכן והקריבו שם קורבנות; ולבסוף כיצד ה' נתן חוקים נוספים לאחר הקמת המשכן, מהם הנוגעים בכהונה ומהם הנוגעים בכל עדת ישראל. אבל פלדמן אינה תוחמת את העיון רק לפרקים הללו. היא טוענת שהמהלך הסיפורי, גם אם קשה לפעמים לעקוב אחריו, מבהיר לקורא הנבון שהאירועים המתוארים במדבר ז 1 – 4 מתקיימים במקביל לאלו המתוארים בוויקרא י–יא. יתרה מכך, לכל אורך הדרך פלדמן מודעת לרוחבו המלא של הנרטיב הכוהני, המתאר את השתלשלות המאורעות מבריאת העולם ועד לשעה שבה ניצבו בני ישראל בערבות מואב לפני כניסתם לארץ. היא מציינת באופן מיוחד את הגיוון בדרך שבה המספר הכוהני פורש את הזמן: 2669 השנים הראשונות של הסיפור מתוארות לאורך 972 פסוקים, ואילו 1281 פסוקים מוקדשים לתיאור האירועים שקרו במשך שמונה ימים

בחדש הראשון בשנה השנית לצאת בני ישראל מארץ מצרים.<sup>1</sup> שאלת המחקר שלה לאורך הספר חדה וברורה: מה מלמד הניתוח הנרטולוגי של טקסט שנהוג לראות בו בדרך כלל קובץ הוראות? איך נוכל להבין את ס"כ באופן עמוק יותר אם נתייחס לספר ויקרא לא רק כאל מדריך ריטואלי, אלא כחיבור המספר סיפור, הגם שדרכו הנרטיבית היא בלתי רגילה? האם צירוף השיטות של ניתוח ספרותי וניתוח ריטואלי יכול לחשוף בפנינו דבר-מה שלא יכולנו לראות באמצעות שימוש בכל אחת מהמתודות בפני עצמה?

ללא ספק, התובנה הבסיסית של פלדמן אינה חדשה: ספר ויקרא מספר סיפור; או ליתר דיוק, החטיבה של ס"כ המקיפה את שמות יט 1 – במדבר י 36 היא נרטיב שבו אחת הדמויות, ה', מדברת באריכות כדי למסור חוקים ריטואליים ואחרים למשה, לאהרן ולישראל. חשיבותה של התובנה הזאת ניכרת במיוחד בעבודתו של ברוך שורץ שכבר לפני כעשרים וחמש שנה הראה שחוקרי מקרא רואים במחציתו השנייה של ספר שמות ובספר ויקרא אוסף של הוראות פולחניות, אך נוטים להתעלם מן ההקשר הסיפורי שבו משתבצות ההוראות הללו. שורץ טען שהערכה נכונה של הסיפור הכוהני כחטיבה טקסטואלית אחת (בניגוד להערכות אחרות הרואות בחומר זה תוספת של רוברד העריכה או כצירוף של יחידות טקסטואליות נפרדות) תלויה באופן שבו מפרשים את ההשתלשלות של נרטיב סיני בס"כ, נרטיב השונה באופן משמעותי מהנרטיב המוכר יותר של חורב, המצוי בס"א ובס"ד.<sup>2</sup> הדרך שבה תופס ס"כ את החוקים מתבררת מתוך תשומת לב לסיפור סיני בשמות יט – במדבר י.<sup>3</sup> בעקבות

1 1281 הפסוקים הללו כוללים את כל שמות מ – במדבר ת. לפיכך הם כוללים גם את במדבר א 1 המתוארך ל'אחד בחדש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים', כלומר 21 או 22 יום בנוסף לשמונת הימים שפלדמן הזכירה. מכאן שאפשר אולי להתווכח על המספרים המדויקים, אבל קביעתה בעניין השינוי החד בתפרוסת הזמן (או: באריכות הטקסטואלית) עומדת.

2 B. Schwartz, "The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at ראו Sinai," in *Texts, Temples, and Traditions. A Tribute to Menahem Haran*, ed. Michael V. Fox, et al., Winona Lake 1996, ובמיוחד עמ' 111–112, 114–117.

3 הדרך שבה ס"כ תופס את החוקים מתבררת בתשומת לב לסיפור סיני של ס"כ החל בשמות יט וכלה במדבר י, כפי שטען ב"י שורץ, 'לשאלת מקור תוקפן של המצוות: הנורמה הבסיסית' וטעמה במסורות התורה, שנתון המשפט העברי כא (תשנ"ח–תש"ס), עמ' 242–244, 259–262.

שוריץ הוסיפו להצביע גם חוקרים אחרים, כמו מיכאל הנדלי, על חשיבותו של ניתוח הנרטיב בחטיבה הארוכה של ס"כ העוסקת בסיני.<sup>4</sup> פלדמן מאמצת את התובנה הזאת ומיישמת אותה בפרוטרוט בקטעים מספר ויקרא שטרם נותחו מבחינה נרטולוגית. ניתוחה של פלדמן ניחן בדקדקנות גדולה, ברגישות ספרותית ובבהירות רבה. פלדמן מדגימה כיצד בירור של פרטים דקים בסדרו של הנרטיב בוויקרא א-יז (וכן בבמדבר א-י) פותר תהיות טקסטואליות רבות שהביכו חוקרים אחרים. יתרה מזאת, היבטים שונים של התאולוגיה של ס"כ מתחדדים לאור הגישה הנרטולוגית הזאת לספר ויקרא, ובעיניי ההיבטים הללו של ספרה הם בעלי חשיבות גדולה.

באמצעות התייחסות כפולה לנרטולוגיה ולחקר הפולחן, פלדמן מראה שבמקרים רבים הצעות דיאכרוניות או עריכתיות של חוקרים אחרים אינן הכרחיות ואינן סבירות. לשם טעימה ראו למשל את שתי הדוגמאות הבאות, מעט מהרבה בספר: חוקרים העמידו על הפער שבין הוראותיו של ה' על הקדשת הכוהנים בשמות כט ובין תיאור המעשה בוויקרא ח-ט. בראשונה מובאת הוראה אשר לפיה לאחר שאהרן ובניו מוקדשים לכהונה עליהם להקריב את התמיד לראשונה (שמות כט 38-46), ולאחר מכן ייועד ה' לעיניהם פתח אוהל מועד. ואולם שני המאורעות האלה לא מתרחשים בוויקרא ח. משום כך הניחו חוקרים אחדים שהפסקה בשמות כט 38-46 היא תוספת משנית. בניתוח דקדקני להפליא בעמ' 84-103 מראה פלדמן כיצד הערה אנגית בוויקרא ט 17 מתייחסת לתמיד של שמות כט 38-39, בעוד שהאש בוויקרא ט 24 מגלמת את הופעת הכבוד המובטח בשמות כט 43. מכאן שאין כל צורך לראות בפסקה שבספר שמות תוספת משנית. בדומה לכך, חוקרים רבים מזוהים תפר ספרותי במעבר בין ויקרא טז (ס"כ) לוויקרא יז (ספר הקדושה), מעבר התואם כביכול את המעבר החד מענייני כהונה ומקדש להוראות כלליות המופנות לכל עדת בני ישראל, בכל מקום שהם. אבל פלדמן (עמ' 171-172) מראה כי בעלילה של ספר ויקרא, ה' קובע את החוקים שבויקרא יז זמן קצר מאוד לאחר הצגת שני האילים בוויקרא ט 18 כזבחי שלמים. מכיוון ששני האילים מוצגים כקורבן העם, את בשרם אוכלת העדה (פרט לחלבים ולאיברים הפנימיים המוקטרים

M.B. Hundley, *Keeping Heaven on Earth: Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle* (FAT 50), Tübingen 2011, pp. 173-175

לאל, ולחזות ולשוק הימין המונפים לכוהנים). פלדמן מראה באופן משכנע ששני אילים בוודאי אינם די בשר לכלל העם במעמד החגיגי הזה, וללא ספק הם יידרשו לבהמות נוספות. מכאן צפה השאלה: האם כל בהמה הנשחטת לשם מאכל במאורע (ולא רק שני אילי המילואים) חייבת לקרב למזבח כזבח שלמים? ובכלל, האם שחיטת חולין מותרת? על שאלה זו בא הכתוב בוויקרא יז לענות. המעבר שבין הפרקים טז–יז אינו חד כלל וכלל; והוא הגיוני לחלוטין במסגרת הנרטיב של ס"כ, אף על פי שקוראים רבים נוטים לשכוח את קו המחשבה העלילתי לאחר נאומיו הארוכים של ה', שתחילתם בפרק ט וסופם בפרק יז בספר ויקרא.

פלדמן מטה און שוב ושוב לדקויות הניסוח הכוהני ומיישמת את תובנותיה בהערכת עניינים שבפרשנות הסינכרונית ובחקר תהליך החיבור. קוצר היריעה אינו מתיר לי כי אם דוגמה אחת קטנה: פרשנים בני זמננו נוטים לקבוע ששלושת הפסוקים האחרונים בספר שמות הם תוספת משנית, משום שהם משמשים הערת אגב הקוטעת את רצף הסיפור שראשו הוא שמות מ 35 וסופו הפועל ההמשכי בצורת 'ויקטול' אשר בוויקרא א 1. ואכן, הערה זו מקשה על רבים לשים לב לכך שוויקרא א 1 הוא המשכו של שמות מ 35.<sup>5</sup> אבל פלדמן מעירה, ובצדק, שתיאורים בעלי מבט המופנה קדימה או כאלו המביעים פעולה תדירה, מופיעים פעמים רבות בלב רצפי הוראות או תיאורים מדויקים בס"כ. לפיכך אין כל סיבה לחשוך ששמות מ 36–39 הוא טקסט משני ומאוחר; שכן אף על פי שהוא קוטע את רצף הטקסט, קטיעה זו אופיינית לסגנונו הסיפורי של ס"כ. דוגמה קצרה זו ממחישה כיצד שואפת פלדמן לקרוא את ס"כ על פי מאפייניו העצמיים של ס"כ, במקום להחיל עליו כללי אסתטיקה מודרניים. העובדה שקוראים מודרניים רבים עשויים לשפוט את הסגנון הנרטיבי של ס"כ לחומרה לאור טעמם האישי, אינה רלוונטית לניתוחים דיאכרוניים וקומפוזיציוניים. בזמן הזה, מורים לכתובה עשויים להמליץ לתלמידיהם להימנע מקטיעות מסוג זה; והם אפילו עשויים לקפח בציון את מי שקוטע את הרצף הסיפורי באופן הזה. אבל פלדמן היא מרצה לעברית וללימודי יהדות באוניברסיטת ניו יורק, ותפקידה כחוקרת של ספרות עתיקה אינו לשפוט את

5 בחירתם של מעתיקים מאוחרים לקטוע את המגילה המקראית במקום זה ולחצוץ בין ספר לספר מקשה עוד יותר על זיהוי המשכיות.

הסגנון של ס"כ או לשכתבו. תפקידה הוא להבין אותו לאשורו וכתוצאה מכך לקרוא את הטקסט באופן מדויקדק יותר, ומכאן גם באופן מוצלח יותר. חבל שמבקרי מקרא רבים בעידן המודרני אינם רואים נכונה את תפקידם בהיבט הזה.

בתשומת לב זהירה לתופעות חוזרות ונשנות בסגנון הכוהני, פלדמן חושפת פרק אירוני במלאכתם של אותם חוקרי ספרות המתעלמים מן הטקסטים הכוהניים שבמחצית השנייה של ספר שמות, בוויקרא ובעשרת הפקדים הראשונים של ספר במדבר. דווקא משום שהם ניגשו לטקסט המקראי מנקודת מבט של אסתטיקה מודרנית, הצליחו חוקרים כמו אורי אלטר ומאיר שטרנברג להציע תובנות משמעותיות בטקסט המקראי שהיינו מחמיצים אלמלא התיווך שלהם.<sup>6</sup> חשבו למשל על תובנותיו המבריקות של אלטר על 'אומנות השתיקה' של המספר כאמצעי של אפיון הדמויות, והשלכותיה על קביעותיו של המקרא בעניין דרכי הידיעה האנושיות (לעומת האלוהיות); או על קביעותיו המפתיעות – אך התקפות – של שטרנברג בעניין צורת האירוניה המודרנית הנפוצה כל כך בסיפורי המקרא. אבל בביטול הערך הספרותי של הרשימות והחוקים שבס"כ מראה פלדמן שחוקרים כדוגמת אלטר נמנעים מהתמודדות עם המחברים הקדומים באמות המידה הספרותיות שלהם, ובכך מחמיצים חלק משמעותי ממה שאותם מחברים קדומים מבקשים לומר. מלאכת הנמלים של זיהוי הדרכים המיוחדות שבהן סופרי ס"כ חיזו לנו את דעתם היא אומנם מלאכה קשה, אך שכרה בצידה. הייתי מעז לומר שהדברים אינם שונים כל כך מהמלאכה הקשה אף יותר של הבנת הסגנון הנרטיבי המיוחד והתבניות הרטרוריות שברומנים של ויליאם פוקנר וג'יימס ג'ויס. יש מידה מסוימת של אירוניה בעובדה שאנשי הביקורת הספרותית אינם מקדישים תשומת לב לסגנונו הספרותי המיוחד של ס"כ והשלכותיו על תפיסת עולמו. התייחסותה של פלדמן לסגנון הנרטיב ול'דקדוק הריטואלי' נשענת על הישגיהם של קודמיה כדוגמת מילגרם, שורץ, כריסטוף ניהאן ונפתלי משל. אך פלדמן ממקדת את מבטנו על הזיקה שבין הגישה הפילולוגית המחמירה שלמדה מהם

6 א' אלטר, אמנות הסיפור במקרא, תל אביב תשמ"ח; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1985



ובין השיטה הפרשנית של חוקרים כדוגמת אלטר.<sup>7</sup> בכך היא משייכת מחדש את ספר ויקרא לתחום הספרות ומציעה באופן משכנע שס"כ טעון התייחסות רחבה יותר מצד אותם קוראים שנוטים להתעלם ממנו.

היבול המחקרי של שיטתה הפילולוגית-הספרותית של פלדמן מרובה, ואבקש להתייחס כאן לתרומה אחת שבעיניי חשובה במיוחד. בפרק השלישי פלדמן מצביעה על הגמישות של פרוצדורות ריטואליות הניכרות בנרטיב של ס"כ. לטענתה החופש נתון בידיהם של משה ואהרן לאלתר את פרטי הטקסים, שכן מעשיהם בוויקרא ח-י חורגים לא פעם מהציוויים הברורים בפרקים א-ז. בשימוש במושג ה'דקדוק הריטואלי' של משל מראה פלדמן שהסטיות מפרטי הציוויים נובעות מההיגיון היסודי שבבסיסן. מכיוון שחונכת החברה הכוהנית קורָה בזמן גבולי ובשיתוף של דמויות גבוליות (כלומר כוהנים פוטנציאליים שנמשחו לכהונה אך עדיין אינם כוהנים בפועל), לא יכלו הכללים המנויים בפרקים א-ז לחול באופן מדויק במצב המתואר בפרקים ח-י. לפיכך הטקסים המתוארים בפרקים הללו סטו במידה מסוימת מהציוויים הכוללים. כדי להבין את האופן שבו הסטייה עדיין מגלמת את ההיגיון הריטואלי היסודי שבבסיס הציוויים, יידרשו הקוראים לקריאת ההסבר הארוך, המפורט והמשכנע של פלדמן (המסתייע גם בשימוש מועיל בתרשימים), שכן יריעה זו קצרה מהכיל את כל מארג הקריאות שדרכו מבססת פלדמן את טענתה. ענייני הוא במסקנה הנובעת מדבריה של פלדמן, שהיא עצמה לא מטעימה באופן מלא. קוראים רבים מניחים שעולמו הדתי של ס"כ הוא קשיח ומפורט בקיצוניות, עד כדי כך שהטיפוס הדתי האידאלי – בעיני ס"כ – הוא אוטומטון נעדר חשיבה, המבצע בדייקנות את החובות המוטלות עליו מבלי להרהר אחריו כלל, מבלי להפגין מקוריות, ומבלי לנהל דו-שיח עם ההדרכות שקיבל מן השמיים. תפיסה זו באשר לטיבו של ס"כ היא בעיקרה תוצאה של התרשמות שטחית ודעות קדומות שעיינו ניגשים הקוראים לטקסט, ופלדמן מהפכת אותן על ראשן ומבטלת אותן כליל. משה ואהרן ראויים לתפקידם בדיוק מכיוון שהם נכונים לאלתר את הטקס במידת גמישות אשר עדיין מכוונת להיגיון הבסיסי של הכתוב.

7 במובן מסוים פלדמן עוסקת במלאכת ההרכבה שכבר עסק בה מאיר פארן (דרכי הסגנון הכוהני בתורה: דגמים, שימושי לשון, מבנים, ירושלים תשמ"ט); אך שימושה בהרכבה זו כדי לבאר טקסים פולחניים הוא חידוש במגמת המחקר.

בנקודה זו של הדיון בהיבט חשוב זה בספרה של פלדמן, עליו להעמיד נקודת ביקורת – אומנם ביקורת שאינה מערערת יותר מדי את התזה הכללית של פלדמן במקום זה. פלדמן מציעה ארבעה מקומות שבהם, לשיטתה, משהואהרן סטו במעשיהם מלשונם המדויקת של הציוויים. למרבה הצער פלדמן התעלמה מכך שבשני המקרים הראשונים שהיא דנה בהם היה זה ה' עצמו (בשמות כט) שהורה על סטיות אלו מן הציוויים שבויקרא א-ז. לפיכך במקרים הללו משה לא אלתר ביחס ללשון הכתוב שבויקרא א-ז, אלא הוא מילא בדייקנות אחר הגרסה השונה שה' עצמו ציווה עליו בשמות כט. עם זאת, התזה של פלדמן בעינה עומדת. אבקש עתה להציע ניסוח חלופי לרעיון שפלדמן מציגה בפרק 3. ניסוח זה משלב נתונים שנעדרו מספרה, אבל הוא תואם את עיקרי מהלכיה:

בפרק כט של ספר שמות, בשעה שה' מנחה את משה כיצד לקדש את הכהנים לכהונתם ולחנוך את המשכן, הוא משלב (מראש) שינויים ביחס לחוקים המצויים בפרקים א-ז של ספר ויקרא. בפרט: בשמות כט 10-14 פרטי הציווי של החטאת המסוימת הזאת שונים מאלו של החטאת בכלל, ובפסוקים 19-26 שינויים דומים נאמרים בעניין איל המילואים שיוקרב להלן כזבח שלמים. משה מבצע את המוטל עליו להלן בוויקרא ח 1-17 ו-22-29 בהתאמה, על פי דברי ה' שנאמרו בשמות כט (ולא, כדברי פלדמן, ב'אלתור' משלו). בעמ' 67-108 פלדמן מראה באופן מרהיב כיצד השינויים הללו משקפים את המעמד הגבולי של אהרן ובניו בוויקרא ח; משום שהם עדיין לא כוהנים (ככלות הכול, הטקס שיהפוך אותם לכהנים מן המניין יתואר להלן בפרק ט), הציוויים האמורים בפרק ד לחטאת כוהן גדול עדיין לא רלוונטיים לאהרן. מאידך גיסא אהרן גם אינו איש העדה סתם או נשיא, ולפיכך גם חטאת העם וחטאת הנשיאים אינן רלוונטיות בעבורו. הכללים שציווה ה' את משה בשמות כט חוזים מראש את המעמד החריג של אהרן בנקודה זו בכך שהם ממזגים יסודות מן החטאת בפרק ט באופן שמשקף את מעמדו הגבולי של אהרן. וכפי שמראה פלדמן, הזבח המוקרב בטקס זה משלב גם הוא יסודות ריטואליים מוויקרא ג ומוויקרא ז באופן דומה.

ואולם נראה שמשה למד משני המקרים הללו של אלתור שמכתיב האל, שהתאמת כללי הטקס העקרוניים למצב המסוים היא דבר בעיתו, ובלבד שההיגיון העקרוני של הטקס וכלליו נשמר. על פי הדגם האלוהי, משה מציע מעצמו תוספת או שינוי, בטקסי החנוכה, ובפרט בסדרן של כמה פעולות

סבוכות הבאות בהם. ה' ציווה על הפעולות הללו בשמות כט 36–37, מ 14–15, ובוויקרא ח 1–3. כפי שמטעימה פלדמן, סדר הפעולות אינו מחזור דיו מההוראות הללו, כשכל מקור מזכיר רק חלק מהפעולות הדרושות. פלדמן מראה באריכות שבויקרא ח 4–26 משה מאלתר על פי ההיגיון הבסיסי של המערכת שה' גילה בציווייו. בכך נוקט משה סדר פעולות שאינו נזכר בפירוש בגילויים השונים של דבר ה' (ולפחות במבט ראשון נראה שהוא גם חורג מההוראות שבויקרא ח 1–3). משה מראה שבדומה לאלתוריו של ה' בשמות כט 10–14, 19–26, גם הוא יכול לאלתר במסגרת ההיגיון הכללי של המערכת שבתוכה הוא נדרש לפעול, ושהוא נוקט הכרעות הולמות בעניין סדר הפעולות, כשלעיתים הוא אף קוטע פעולה שנצטווה עליה באמצעותה כדי להתחיל פעולה אחרת לפני השלמת הראשונה. אני תוהה עם עלינו להסיק מכאן שה' התכוון מראש שמשה יעשה את העבודה האינטלקטואלית הפרשנית להמציא את השינויים הדרושים לאור המצב של האירוע שבו הוא פעל. ככלות הכול, ה' היה יכול להורות למשה את סדר הפעולות באמצעות הצגה מסודרת שלהם בפעם אחת. בכך שהוא ציווה על הדברים במפורז ובאופן מקוטע הוא גרם למשה להידרש להשלים את החסר מעצמו.

נראה שאהרן למד מהתקדימים של ה' ושל משה כאחד. בשעה שהחל לשמש בכהונה במקום משה בוויקרא ט 8–11, הוא הקריב חטאת שאינה תואמת במדויק אף לא אחת מהחטאות המצוות בפרק ד. כנגד זה אהרן משלב יסודות מכמה מהן באופן שהולם את הטקס המתואר בפרק ט. שילוב יסודות זה אנלוגי לשילוב היסודות שה' ציווה עליו ביחס לחטאת בשמות כט 10–14 ושמשה יישם בפועל בוויקרא ח 14–17.

הווי אומר: בשמות כט ובוויקרא ח-י, ה' (פעמיים), משה ולבסוף גם אהרן סטו מפרטי הציוויים הכתובים במקומות אחרים בספרים שמות וויקרא, כל זאת באמצעות מעקב אחר דרכי ההיגיון היסודי העומד בבסיס כללי הריטואל, דרכים שפלדמן מבארת בהרחבה. בעקבות זאת, בוויקרא י 1 מציגים נדב ואביהוא סטייה מסוג אחר, סטייה שאינה מבוססת על ההיגיון הבסיסי של המערכת הפולחנית (כפי שפלדמן מיטיבה להראות) – והתוצאות הרות אסון. נראה אפוא שס"כ מקבל את היכולת האנושית לערוך שינויים מתחייבים במהלך הטקס, אך הוא עושה זאת אגב דחייה של חדשנות רדיקלית. אותי

הדבר מסקרן מאוד, בראש ובראשונה כפרופסור בבית המדרש ללימודי יהדות (JTS), והמשכיל יבין.

בנוסף, ה'גמישות' במערכת החוק שפלדמן מתארת היא דבר שאני רואה בו חשיבות, מכיוון שהיא תואמת את מה ששמחה שבל כינה *oracular novellas* בס"כ: ויקרא כד 10–23, במדבר ט 1–14, טו 32–36, כז 1–11 ו'לו 1–9.<sup>8</sup> במקומות הללו בני אדם שואלים שאלות המעוררות את ה' לתקן או להרחיב את המערכת החוקית הקיימת. יתרה מזאת, במדבר ט, כז ו'לו, התיקונים של ה' תואמים את העדפתם הברורה של השואלים; כלומר הם נובעים בבירור מהרצון האנושי. הפסקאות הפולחניות שפלדמן מצביעה עליהן והפסקאות המשפטיות ששבל עוסק בהן חושפות פתיחות של המערכת החוקית לשינויים, ופתיחות זו עולה בקנה אחד עם האופן שבו ס"כ תופס את מתן תורה כאירוע חוזר ונשנה ולא כאירוע נקודתי.<sup>9</sup> לסיכום: ספרה של פלדמן גדוש ברמיזות מסוג זה. היא מציעה נתונים חדשים להבנה של מערכת החוק האלוהית במקרא ובמסורת היהודית באופן שאיננו קפוא ומושלם, אלא גמיש ומשתנה; לא כמילים מתות או מאובנות אלא כדבר שעליו נאמר 'וחי בהם'.<sup>10</sup>

ספרה של פלדמן הוא חיבור מקיף ומפורט שתובע קריאה צמודה ואיטית, אך שכרה של קריאה זו בצידה. ולא זו בלבד שהוא חיבור חשוב לחקר הספרות הכהנית בתורה אלא הוא מרים תרומה נכבדת גם לתחומים שמחוץ לגבולותיה של ביקורת המקרא: חקר הריטואל בהיבטי האנתרופולוגיה ומדע הדתות, מחשבת ישראל ותולדות ההלכה. זהו חיבור מרשים ביותר עבור חוקרת צעירה. אפשר שאין זה מן הנמנע שלעיתים הוא לוקה בכמה ספייחים של סוגת הדוקטורט שנתרו בו. בכמה מקומות יש בו חזרות שלא לצורך; כך למשל

8 S. Chavel, *Oracular Law and Priestly Historiography in the Torah*, Tübingen 2014. על המונח *oracular novellae* ראו במיוחד עמ' 12.

9 אני דן בהיבט זה של ס"כ, המתייחס למערכת המצוות כפתוחה להתפתחות במשך דורות, ובקשר שלו לאופן שבו תופס ס"כ את מתן תורה כאירוע מתמשך (בניגוד לאופן שבו ס"א וס"ד תופסים את מתן תורה כאירוע חד-פעמי) בספרי: ב' זומר, התגלות וסמכות: סיני במקרא ובמסורת, ירושלים תשפ"ב, עמ' 72–73, 211.

10 בספרי (שם) אני מתאר את ס"כ כתקדים לתפיסות ההתגלות שיוחנן סילמן מכנה 'העמדה ההשתלמותית' ו'העמדה הגילויית'; ראו בספרו קול גדול ולא יסף: תורת ישראל בין שלמות להשתלמות, ירושלים תשנ"ט, שפרים ב-ג. נדמה לי שהגישה שלי מקבלת משנה תוקף לאור ספרה של פלדמן.

במבוא, פלדמן מציגה את טענתו המתודית היסודית של החיבור שוב ושוב לאורך עשרים עמודים כמעט באותן המילים בכל פעם. ועוד, היא נוטה לבטל את הישגיהם של חוקרים שעליהם היא נסמכת בהציגה את חידושיה. נטייה זו להבליט את חידושיו של המחבר באמצעות צמצום מקומם של החוקרים הקודמים רווחת במחקרים אקדמיים רבים במדעי הרוח, ובמיוחד בחיבורים שתרומתם למחקר מצומצמת. במקרה הזה נטייה זו מיותרת לחלוטין, שכן פלדמן מפתחת את תובנותיהם של החוקרים שקדמוה בכיוונים חדשים לחלוטין באמצעות יישומם המפורט בטקסטים חדשים ובאמצעות הסינתזה של הגישה הספרותית והגישה הריטואלית לחקר המקרא. תרומתו של הספר למחקר יסודית ומשמעותית, והוא ישמש דורות של חוקרים.

Benjamin D. Sommer, Professor of Bible at The Jewish Theological Seminary  
besommer@jtsa.edu



## תולדות פרשנות הפשט בימי הביניים

יצחק ברגר

Mordechai Z. Cohen, *The Rule of Peshat: Jewish Constructions of the Plain Sense of Scripture and Their Christian and Muslim Contexts, 900–1270*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020, x + 413 pp.

לפני כעשר שנים כבר תואר מרדכי כהן כאחד מ'חשובי חוקרי פרשנות ימי הביניים בדורנו', אשר 'ספריו, מאמריו והרצאותיו מעוררים תדיר תגובות והדים'.<sup>1</sup> דברי הערצה אלה נוסחו בעקבות מאמרו המלא והגדוש על המושג 'פשוטו של מקרא' בימי הביניים, המבוסס על הנאום המרכזי שנשא בכנס שהתקיים לזיכרה של שרה קמין בשנת 2009.<sup>2</sup> מאז הרחיב כהן את היריעה במספר מחקרים, כולל שתי מונוגרפיות חיוניות: האחת על משנתו הפרשנית של הרמב"ם, והשנייה על יצירתו של רש"י לאור סביבתו האינטלקטואלית הנוצרית.<sup>3</sup>

לעומת המונוגרפיות הממוקדות הללו, הספר הנוכחי בודק את מהלך פרשנות הפשט לאורך כארבע מאות שנה, מראשית תנועת הפשט ועד יצירתו

1 י' יעקבס, 'פשוטם של מקראות', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כב (תשע"ג), עמ' 255–273. מקור הציטוט בעמ' 261.

2 מ"ז כהן, 'הרהורים על חקר המונח "פשוטו של מקרא" בתחילת המאה העשרים ואחת', ש' יפת וע' ויזל (עורכים), ליישב פשוטו של מקרא: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא, ירושלים תשע"א, עמ' 5–58.

3 M.Z. Cohen, *Opening the Gates of Interpretation: Maimonides' Biblical Hermeneutics in Light of His Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu*, Leiden 2011; idem, *Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe: A New Perspective on an Exegetical Revolution*, Cambridge, UK 2021

הפרשנית של הרמב"ן. עם זאת, כוונת המחבר איננה בעיקר לסקור את דרכיהם של פרשני המקרא. מטרתו היא לתאר את התפתחות המושג 'פשוטו של מקרא', בייחוד ביטוייה בגיוונים השונים של יישום הכלל 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. יתר על כן, כהן חוקר לעומק את תנועת הפשט על רקע ההקשרים התרבותיים של נציגיה. אי לכך, הוא בודק את גישותיהם של פרשני ישראל בהשוואה לפרשנויות המוסלמית והנוצרית ובמודעות לאקלימים המחשבתיים שהפיקו אותן. החיבור משקף אפוא את ידיעתו הרבה והמעמיקה של כהן הן בפרשנות היהודית – הרבנית והקראית, בעברית ובערבית – ובמחקרה, והן בזרמים האינטלקטואליים ששלטו בתרבויות הימני-ביניימיות השונות.

בפרק ההקדמה של הספר מספק כהן רקע בסיסי על אסכולות הפשט ועל הפרשנים העיקריים, כולל טבלה המסדרת את המידע היסודי באופן יעיל למדי. עיקרו של הספר נחלק לשמונה פרקים אשר כל אחד מהם מעיר על התפתחות משמעותית במהלך תנועת הפשט. במאמר זה אציג בקצרה את טיעוניו המרכזיים של כהן לפי הסדר, בד בבד עם הערות אחדות משלי על פרשנותם של רשב"ם, ראב"ע והרמב"ם.

#### א. הצעדים הראשונים בפרשנות הפשט

הפרק הראשון בספר עוסק בראשית תנועת הפשט, וכמובן רב סעדיה גאון תופס מקום נכבד בדיון. בנוסף לחקירה על פרשנותו של רס"ג עצמו, פרק זה מתאר את הפרשנויות האסלאמית והקראית שקדמו לרס"ג ושהשפיעו עליו, את התרומה הפרשנית של בן דורו הקראי יעקב אל-קרקסאני ואת שיטותיהן של שתי דמויות שפעלו בדורות שאחרי כן: הפרשן הקראי יפת בן עלי והגאון הבבלי רבי שמואל בן חפני (רשב"ח). במהלך הדיון כהן מעיר על קווי השפעה בין הפרשנים והאסכולות השונים, וראוי לציין כמה מטיעוניו העיקריים.

בעקבות ראב"ע בהקדמתו לספר 'מאזנים', ששם הוא מכנה את רס"ג 'ראש המדברים בכל מקום', נהוג לראות ברס"ג מייסדה של פרשנות הפשט. לטענת כהן ראוי לצמצם קביעה זו משני צדדים. לכל לראש, ברור שפעילויותיו של רס"ג הושפעו מסביבתו האינטלקטואלית, כולל הפרשנות הפילולוגית המוסלמית והקראית. במידה רבה יש אפוא לראות את יצירתו כתוצאה של אותן ההשפעות. למרות זאת, מעיר כהן, שרס"ג אשר עסק בפילולוגיה,



בפרשנות ובפילוסופיה, הוא החוקר היהודי הראשון ששילב בחיבוריו את שלושת התחומים החופפים הללו. תופעה זו, אם כן, משקפת אל נכון את מקורותיו.

שנית, כהן מציין שבכתבי רס"ג מצוי המונח הערבי 'טאהר', אשר מובנו מה ש'נראה' מן הכתוב, אבל לא המונח 'פשט'. בהתאם להיגדו המתודולוגי בהקדמה לפירושו לתורה, שיטת רס"ג – בהשפעת הפרשנות המוסלמית – היא לפרש את הטקסט על פי הטאהר, ולסטות מאותה גישה רק כאשר היא סותרת את החושים, השכל, המסורת או טקסט אחר. גם בהקשרים חוקיים מרבה רס"ג לפרש על פי הטאהר ולהבין את דרשות חז"ל כלא יותר מ'אסמכתאות' להלכות שנאמרו בסיני. אף שבמקרים מסוימים, בעקבות גישתו המוצהרת, הוא שולל את הטאהר ומפרש באופן אחר – כגון בדרך משל או על פי קבלת חז"ל – לשיטתו מקרים אלה הם בעיקרון דוגמאות של כלל פרשני אחד: סטיות מן הטאהר שבלתי אפשרי להימנע מהן. מכאן עולה, קובע כהן, שהבחנתו העיקרית של רס"ג איננה בין פשוטו של המקרא ובין מדרשו, אלא בין פרשנות על פי הטאהר מחד גיסא ובין פרשנות הסוטה בהכרח מן הטאהר מאידך גיסא. מבחינה זו ראוי אפוא לצמצם את זיהויו של רס"ג כמייסדה של המסורת הפשטית, המבחינה בעיקר בין הפשט והדרש.

לעומת רס"ג רבי שמואל בן חפני אכן מאמץ את הכלל 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'.<sup>4</sup> עם זאת מעיר כהן כי שיטותיהם עולות בקנה אחד, שכן כוונת רשב"ח בצינו אותו כלל איננה אלא שראוי לפרש על פי הטאהר במידת האפשר. כך נוכל לומר שרשב"ח, שהיה כנראה הראשון ליישם את אותה 'אמרת הפשט' החזו"לית, מאמץ אותה במשמעות 'חלשה'. פירושו של דבר, בעקבות שיטת רס"ג, הוא מודה שלעיתים מוכרחים אנו לשלול את הטאהר, ותחת זאת לפרש את הטקסט באופן פיגורטיבי או על פי המסורת הרבנית.

בפרק השני כהן מתאר את התקדמות תנועת הפשט בצפון אפריקה ובעיקר באנדלוסיה, מן המאה העשירית ועד יצירתו של רבי משה אבן עזרא בחציה הראשון של המאה השתים עשרה. פרק זה מפרט את תרומותיהם המתודולוגיות של פילולוגים ופרשנים אחדים שפעלו בארצות הללו. במיוחד ראוי לציין את

4 על ייחוס הקטע הרלוונטי (המצוי בפרגמנט של כתב יד) לרשב"ח ראו המקורות שמציין כהן בעמ' 309–310 הערה 135.

אבחנותיו של כהן על שיטותיהם של רבי יהודה אבן קורייש ורבי יונה אבן ג'נאח (ריב"ג), המורות על התפתחות משמעותית בחלוקה הימית-ביניימית בין רבדים שונים של הטקסט המקראי.

גם במקומות שרס"ג סוטה מן הטאהר, הוא מפרש את הכתוב באופן חד-משמעי. הווה אומר הוא שולל את הטאהר לגמרי – אפילו בתרגום שלו למקרא. לדוגמה, כדי להרחיק את ההגשמה בביטוי 'ויתעצב אל לבו' (בראשית 16), מתרגם אותו רס"ג על פי הבנה מחודשת למדי, שלפיה הבורא העציב את ליבותיהם של בני-האדם מחמת רשעותם. אבן קורייש, לעומת זאת – באיגרת ששלח ליהודי פאס (ה'רסאלה') – טוען בהריפות, כנראה בתגובה לרס"ג, שראוי לתרגם ביטויים כאלה כפשוטם, אך לפרש אותם באופן פיגורטיבי על סמך הכלל התלמודי 'דברה תורה כלשון בני אדם'. במידה מוגבלת, גישתו זו של אבן קורייש, המייחסת לביטויים מסוימים רובד מילולי מחד גיסא ורובד מטפורי מאידך גיסא, היא אפוא דוגמה ימית-ביניימית קדומה של אבחון דו-רובדיות במקרא.

ביטוי משמעותי יותר של אותה התפתחות אנו מוצאים במשנתו של רבי יונה אבן ג'נאח. בניסיונו של ריב"ג לבאר את הכתוב על פי חוקי הדקדוק, הוא מתחמק מלפרש על פי דרשות חז"ל כאשר הן נוגדות את תפיסתו הפילולוגית. אי לכך, בשונה לרשב"ח, הוא מאמץ את הביטוי 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' במשמעות 'חזקה'. פירושו של דבר, למרות אמיתותן של הדרשות ההלכתיות של חז"ל, קיים בטקסט רובד פשטי עקבי אשר לעיתים אינו תואם לפירוש ההלכתי. בכך סולל ריב"ג דרך חדשה בפרשנות הפשט, המאפשרת לו ליישם את שיטתו הפילולוגית בלי להתמודד עם הרובד המדרשי.

## ב. פרשנות הפשט בצפון צרפת

התפתחות דומה באופן חלקי מצויה אצל פרשני צפון צרפת, שבהם עוסק כהן בפרקים השלישי והרביעי. כידוע, רש"י מפרש פסוקים רבים הן על דרך הפשט הן על דרך הדרש. כפי שטענה שרה קמין על סמך היגדיו המתודולוגיים של רש"י, ביאוריו על פי אגדות חז"ל באים בעיקר לפרש את הכתוב באופן המתיישב עם ההקשר ועם חוקי הפילולוגיה, אם כי על בסיס מידע או היבט

שאיננו עולה מן הטקסט.<sup>5</sup> עם זאת לפעמים מביא רש"י גם מדרשים שאינם תואמים להקשר. בסיכומו של דבר, קובע כהן, שימושו של רש"י באגדות חז"ל מראה שגישתו הדו־משמעית שונה באופן עקרוני מזו של ריב"ג, למרות המשותף ביניהן. הווה אומר, בשעה שריב"ג מאמץ גישה דו־רובדית כדי לשחרר את פרשנותו הפילולוגית מן המסורת המדרשית, רש"י כולל במגמתו הפרשנית הן את הממד הפשטי הן את הממד המדרשי. בעקבות הבדל יסודי זה לא נופתע להיווכח כי שיטותיהם הדו־רובדיות של שני פרשנים אלה הן תוצאות של השפעות שונות לחלוטין.

ואומנם טוען כהן שהשיטה הצפון־צרפתית עלתה באופן עצמאי מאותה של ריב"ג. כמוכן, ריב"ג גיבש את שיטתו על רקע המסורת הפילולוגית הגאונית־אנדלוסית. לעומת זאת, פרשנות הפשט בצפון צרפת עלתה בהשפעת זרמים אינטלקטואליים בצפון אירופה הבאים לידי ביטוי ניכר ביצירה הנוצרית של התקופה. זאת ועוד, כהן מעיר על אנלוגיה ספציפית לגישתו של רש"י ביצירה של בן דורו הנוצרי ברונו מקלן, דמות שכנראה השפיעה רבות על הסביבה. באופן דומה לרש"י, מציג ברונו פרשנות מילולית־הקשרית חדשנית לצד פרשנות מיסטית־אלגורית. בגין כך יש מקום לשער שרש"י הושפע מאותה התפתחות מתודולוגית.

גם באשר לפירושי רבי יוסף קרא (רי"ק) ורשב"ם מצביע כהן על פרשנות נוצרית מקבילה, כגון זו של אסכולת קתדרלת שארטר בצפון צרפת. גישתם של רי"ק ורשב"ם מבוססת על הנחה מחודשת שרווחה באותה הסביבה במאה השתים עשרה, שלפיה הרובד הפשטי של הטקסט המקראי דומה ליצירה ספרותית אנושית ועומד למבחן באופן המתאים לכך. ואומנם, רי"ק ורשב"ם מרבים לבדוק את פשט הכתוב על פי כללים ספרותיים, והם אף מראים בכך רגישות ספרותית בעלת משקל. לדוגמה, רשב"ם מפרש את השירה המקראית מתוך הכרה מתוחכמת בגיוונים שונים של כפילות הלשון.<sup>6</sup> מלבד זאת, חשוב לציין את שיטתו הדו־רובדית החדשנית של רשב"ם, אשר לפיה המשמעות הפשוטה של הטקסט יכולה אפילו לסתור ישירות את השלכותיה ההלכתיות

5 ראו ש' קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשס"ז, במיוחד הפרק השני.

6 לדוגמה, ביחס לתקבולת מדורגת, ראו פירושו על בראשית מט 22; שמות טו 6; קוהלת א 2.

של דרשת חז"ל.<sup>7</sup> בכך מעלה רשב"ם את העיקרון 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' לדרגה גבוהה יותר מזו שאימץ רש"י. על אף כן, קובע כהן, היבטו הבינרי גם שונה בטיבו מזה של ריב"ג; שכן רשב"ם, למרות מיקודו בממד הפשטי, מדגיש כי הרובד המדרשי – אפילו בהקשרים סיפוריים – הוא 'עיקר' משמעותו של הכתוב.<sup>8</sup>

לטענת כהן הכרתו של רשב"ם בממד טקסטואלי-מקראי הדומה ליצירה אנושית השפיעה גם על דעותיו בעניין מידת ההתערבות האנושית בחיבור ספרי התנ"ך. רשב"ם סובר, לדוגמה, שפסוקים מסוימים במגילת קוהלת הם פרי עטו של עורך הספר אשר 'סידר' את דבריו של שלמה המלך.<sup>9</sup> אולם יש מקום להטיל ספק בדוגמאות מסוימות המוצעות לתופעה פרשנית זו. למשל, בהקדמה לפירושו על מגילת איכה, מתאר רשב"ם את יצירתיותו הפואטית של 'המקונן' אשר 'סד' את הספר, והוא ממשיך לצטט את דברי חז"ל המייחסים את המגילה לירמיהו הנביא. על סמך הכינוי האנונימי 'המקונן', קובע כהן שרשב"ם שולל את ייחוס הספר לירמיהו. ברם, נראה סביר יותר שרשב"ם מאשר את שיטתם של חז"ל, ושלפי דעתו ירמיהו הוא אומנם המשורר המוכשר שיצר את החיבור. אך למרות זאת, כאשר הוא מתאר את אופיו הפואטי של הספר, הוא נזקק לאותו המשורר בכינוי הלא-מוגדר 'המקונן'.<sup>10</sup>

דוגמה מסוג אחר קשורה בחיבור מגילת שיר השירים. בהקדמה לפירושו לספר זה מדגיש רשב"ם את הצורך לפרש היטב את רובד הפשט של האלגוריה, כיוון ששלמה המלך – בחוכמתו הרבה – חיבר אותה בצורה הראויה לכך. רק אחרי כן, בהערתו על הפסוק הראשון של הספר, מזכיר רשב"ם את השפעת רוח הקודש על יצירת החיבור:

7 למשל, בפירושו על שמות כב 4 מייחס רשב"ם לביטוי 'מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם' משמעות פשטית שהתלמוד שולל בשל חוסר עקביותה, עם עיקרון הלכתי נורמטיבי.

8 ראו דבריו על בראשית א 1; לו 2; שמות כא 1.

9 ראו פירושו על קוהלת ב 1; יב 8.

10 בפרשנות ימי-הביניים, כינויים אנונימיים כאלה מציינים לעיתים את המספר או את המשורר אפילו כאשר הפרשן מייחס את הספר למחבר ספציפי. בתופעה כללית זו דן כהן בכמה מקומות בחיבור, במיוחד בקשר עם המונחים 'סדרן' ו'מְדַן'. לגבי שיטת רשב"ם על תפקידו של משה בחיבור התורה, מציג כהן היבט מקורי ועדין שלא הצלחתי להבין על בוריו.

[שיר השירים] אשר לשלמה' – שלמה המלך יסדו ברוח הקודש, כי ראה שעתידין ישראל להתאונן בגלותן על הקב"ה שנתרחק מהם כחתן אשר נפרד מאהובתו, והתחיל לשורר את שירו במקום כנסת ישראל שהיא ככלה לפניו.

לשיטת כהן, מדברי רשב"ם אלה משתמע כי רק הממד הנבואי של המגילה משקף השראה אלוהית על המחבר, וכי שיטתו שונה בכך מזו של רש"י, המזכיר את השפעת רוח הקודש גם במסגרת תיאורו את הממד הפואטי. ואומנם, בשל הדגשתו של רשב"ם את חוכמתו של המחבר, אפשר להסיק שהוא ראה ממד אנושי בולט ביצירת הספר – מסקנה התומכת בטיעונו הבסיסי של כהן. למרות זאת, ככל הנראה שאלה הנותרת פתוחה היא אם רשב"ם התכוון לצמצם בצורה מוחלטת את ההשראה האלוהית על החיבור לממדו הנבואי.

### ג. פרשנות הפשט הביזנטית

הפרק החמישי עוסק בפרשנות הביזנטית, שהתבררה כבעלת חשיבות מיוחדת במחקר לאחר פרסומם של פרגמנטים קדומים שהתגלו בגניזת קהיר. יצירות אלה, מעיר כהן, הן הפירושים הפשטיים הראשונים הידועים לנו מארצות הנצרות, והן מעידות על קיומה של אסכולה פשטית-פילולוגית בביזנטיון כבר בתחילת המאה האחת עשרה. בין המתודות הביזנטיות שכהן מתאר – אשר חלק מהן צצות שוב בדורות שאחרי כן גם בצפון אירופה – ראוי לציין במיוחד את מושג ה'סדרן' המצוי אצל הפרשן הביזנטי רעואל.<sup>11</sup> 'סדרן', לפי שימושו של רעואל, משמעותו עורך שיצר ספר מקראי על ידי גיבוש המקורות שהיו בידו. ייעודו של הסדרן היה לארגן את החומר ואף להוסיף עליו, במטרה ליצור טקסט קריא ונגיש. כהן מציין שמושג דומה, המבוטא במונח הערבי 'מִדְוֵן', מצוי כבר במאה העשירית בפרשנות הקראית, בכלל זה פירושי יפת בן עלי, שהגיעו לביזנטיון לכל המאוחר במאה האחת עשרה. כהן משער אפוא ששימושו של רעואל במושג ה'סדרן' הושפע מן הפרשנות הקראית. אם השערה זו נכונה היא מחזקת את האפשרות שפרשנות הפשט הרבנית הביזנטית בכללה, אשר מקורה מוטל בספק, עלתה בהשפעת האסכולה הקראית.

11 ראו לדוגמה פירושו על יחזקאל י 8.

נמצאים בידינו גם פירושים ביוזנטיים ספורים מסוף המאה האחת עשרה ומחציה הראשון של המאה השתים עשרה, בעיקר החיבורים המדרשיים 'לקח טוב' מאת רבי טוביה בן אליעזר ו'שכל טוב' מאת רבי מנחם בן שלמה.<sup>12</sup> לקח טוב, למרות מיקודו המדרשי, מזכיר את הכלל 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' פעמים אחדות. אולם כהן מצביע על כך שאחוז נכבד מאזכורים אלה, בהתאם לגישת המחבר, מציין לא את העדפתו את רובד הפשט, אלא את קיומה של המשמעות הפשוטית למרות עניינו העיקרי ברובד המדרשי. לעומת זאת, פירוש שכל טוב – שחובר בדור שאחרי כן – כולל ממד פשטי משמעותי יותר, אולי בהשפעת רש"י ואסכולתו. ברם, הגם שרש"י אכן השפיע במידה מסוימת על הפרשנות הביזנטית, נוטה כהן לסבור כי העניין שמראים פרשני ביוזנטיון בגישה הפשוטית – הן אם לאמץ אותה הן אם לדחוק אותה לשוליים – נבע בעיקר ממסורת ביוזנטית עצמאית קדומה המודגמת בפירושים כגון זה של רעואל.

#### ד. הפרשנות החד־רובדית של ראב"ע

לעומת הפרשנים הנ"ל המייחסים לכתוב רבדים שונים של משמעות, הפרשן האנדלוסי רבי אברהם אבן עזרא (ראב"ע) – אשר כהן עוסק בו בפרק השישי – מחזיק בשיטה הגאונית המייחסת לטקסט משמעות אחת בלבד. ברם, בניגוד לגאונים, ראב"ע מאמץ בעקביות את רעיון ה'פשט' ומבחין בינו ובין גישות משוחררות יותר. חשוב לציין שראב"ע חיבר את פירושו בעיקר בארצות הנוצריות שבהן הוא נדד עשרות שנים. בעקבות כך טוען כהן שהתיאוריות הפרשניות שרווחו בארצות הללו הן שהשפיעו על ראב"ע להבחין בעיקר בין דרך ה'פשט' ובין גישות מדרשיות יותר. עם זאת נאלץ ראב"ע לגבש את מושג הפשט באופן המתאים לשיטתו הגאונית־האנדלוסית. אי לכך הוא מדגיש את הממד הפילולוגי המובהק, והוא ממעיט במשמעותן של חריגויות כגון ייתורי לשון, אשר העסיקו פרשנים אחרים הן ברובד הפשטי הן ברובד המדרשי. כזכור, ראב"ע מכיר רק שכבה אחת של משמעות – שיטה שהוא נוקט בה

12 הספר עוסק בפרשנים ביוזנטיים מאוחרים יותר, כגון רבי ישעיה מטראני, באופן שולי בלבד.

אפילו בהקשרים חוקיים. לפיכך כאשר חז"ל מאמצים דרשה הלכתית שאיננה תואמת את המשמעות הפשוטה של הכתוב, נזקק רב"ע – בעקבות הגישה הגאונית – לדרשה באחד משני אופנים: (א) כמשמעות היחידה של הטקסט, למרות הקושי בכך; או (ב) כאסמכתה להלכה שנאמרה בסיני. כהן מעיר כי בגישתו זו החד־רובדית, מבטל רב"ע לא רק את הגישות הדו־משמעיות של פרשני צפון צרפת אלא גם את זו של קודמו האנדלוסי רבי יונה אבן ג'נאח. בעקבות טיעוניהם של חוקרים אחרים רואה כהן בביטול זה תגובה לשתי תופעות. ראשית, בעומדו על כך שהדרשה ההלכתית־הרבנית – כאשר איננה אסמכתה בלבד – מייצגת את מובנו היחידי וההחלטי של הטקסט, מגיב רב"ע לפרשנות החוקית הלא מסורתית של הקראים. שנית, הוא מגיב לפרשנות הדו־רובדית הצפון־צרפתית המייחסת למשמעותו הפשוטה של הטקסט מעמד נחות מן הרובד ההלכתי. על רקע זה מוסיף כהן להעיר שכאשר רב"ע מאמץ את העיקרון 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', הוא מיישם אותו במשמעות 'חזקה מאד'. הווה אומר, לפי שיטתו הטקסט המקראי מרמז על משמעות אחת אקסקלוסיבית המוגדרת בעקביות כפשוטו של הכתוב.

כאמור, רב"ע ממעיט במשמעותן של תכונות טקסטואליות כגון ייתורי לשון. לטענת כהן ואחרים, שיטה זו נעוצה בתאוריה לשונית הממעיתה בחשיבות צורת הביטוי וקובעת שניסוחים שונים יכולים לבטא אותה משמעות בדיוק.<sup>13</sup> ואכן, רב"ע מזכיר את אותו הכלל – בלשונו התמציתית: 'הטעמים הם שמורים, לא המלות' – כדי להסביר הבדלים בין חטיבות מסוימות במקרא שבעיקרון מקבילות זו לזו.<sup>14</sup> הווה אומר, משמעויותיהן של החטיבות הדומות מתאימות לחלוטין, וההבדלים שביניהן אינם כי אם ענייני ניסוח גרידא.

רב"ע מאמץ לשון דומה באשר להבעת התוכן של חוויה נבואית. לפי דעתו הנביא קולט את ה'טעמים' – דהיינו תוכן הנבואה – באופן מופשט, והוא בעצמו בוחר את ה'מלות' כדי לנסח אותם.<sup>15</sup> בעקבות חוקרים אחרים מובילים, נוטה כהן

13 נוסף על דיונו של כהן, ראו בהרחבה: ע' ויזל, "הטעמים" אלוהיים ו"המילות" של משה: השקפתו של ר' אברהם אבן עזרא בשאלת חלקו של משה בכתבת התורה, מקורותיה ומסקנותיה, תרביץ, פ (תשע"ב), עמ' 387–407.

14 לניסוח הספציפי הוה ראו הפירוש הארוך על שמות כ 1.

15 ראו בעיקר את ניסוחו של רב"ע ב'ספר ההגנה על רס"ג', סימן פד (מהדורת ד' טורש, שפת יתר, ורשה תרנ"ח, עמ' 32).

לסבור שדעה זו של ראב"ע חלה גם על נבואת משה וחיבור התורה.<sup>16</sup> כלומר, תוכנה של התורה – פרט לעשרת הדיברות – התגלה למשה באופן מופשט בלבד, והוא חיבר את חמשת הספרים בניסוחים משלו. תפיסה זו מביאה לידי השערה נוספת: הגם שראב"ע רואה בחריגויות מסוימות תכונה סטנדרטית של תקשורת לשונית, הוא מייחס את קיומן בתורה דווקא להתערבותו האנושית של משה ביצירת הטקסט.<sup>17</sup>

חשוב לציין, אומנם, שכאשר ראב"ע מזכיר את עקרון 'שמירת הטעמים', הוא מאמץ אותו כדי לפתור קשיים מסוג אחד בלבד. דהיינו מקרים שבהם דמות אנושית חוזרת על אמירה שכבר צוטטה או מתארת אירוע שכבר סופר, וקיימות אי-התאמות בין שתי הגרסאות. לדוגמה, כאשר משה חוזר על עשרת הדיברות בספר דברים, הוא משתמש בניסוחים ספורים שאינם בגרסה הראשונית של הדיברות בספר שמות. כמו כן, כאשר פרעה מציג בפני יוסף את חלומותיו שתוארו כבר בטקסט בהרחבה, ניסוחו שונה במקצת מזה של המספר.<sup>18</sup> לשיטת ראב"ע אין להתפלא מאי-התאמות כאלה, שהרי צפוי כי הדמות האנושית תבטא את העניין באופן שונה מניסוחו הראשוני – וללא כל השפעה על משמעותו.

בשל כך נוכל לשאול: אם אכן ראב"ע נמנע באופן כללי מלייחס משמעות מהותית לחריגויות לשוניות בתורה, האומנם הימנעותו זו היא מפני שהוא רואה בהן – בדומה לדוגמאות דלעיל – תוצאת נטיותיה הסגנוניות של הדמות האנושית שיצרה את הטקסט; או שמא הוא מייחס מקור אלוהי לטקסט של התורה, ורק לגבי 'חזרות' כגון אלו שהבאנו לעיל – המנוסחות אומנם על ידי דמויות אנושיות – נאלץ הוא לציין שאי-דיוקן הבולט בהשוואה לגרסה הראשונית הוא אופייני לסגנון אנושי ואיננו משפיע אפוא על המשמעות? אם האפשרות השנייה נכונה, יתברר כי הימנעותו הניכרת של ראב"ע מלדקדק

16 ראו ויזל, הטעמים (לעיל הערה 13), במיוחד עמ' 389–392. כך עולה גם מדיונו של מיכאל פרידלנדר, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, London, 1877, pp. 57–60.

17 השערתו זו של כהן מבוססת על ויזל (שם), עמ' 392–393.

18 רשימות של דוגמאות מצויות בפירוש הארוך על שמות כ 1 ובשער הראשון של ספר 'סוד מורא וסוד התורה' (מהדורת 'י' כהן וא' סימון, ירושלים תשס"ז, עמ' 84–85); וראו גם הדוגמאות שליקט ויזל (שם), עמ' 388–389 הערה 6.



בצורת הביטוי של הטקסט בכללו משקפת המעטה גם במשמעות הניסוחים האלוהיים המייצגים את רובה המכריע של התורה.

מצד אחד, מציינים החוקרים כי כאשר מציג ראב"ע את שיטתו שהנביאים עצמם ניסחו במילים את חזוניהם, הוא איננו מבחין בין משה ובין נביאים אחרים.<sup>19</sup> לאור זאת ראוי אומנם להתחשב באפשרות של שיטתו משה חיבר את התורה בניסוחים משלו. מצד שני, לפי המשמעות הפשוטה של דברי חז"ל, אסור לומר שלפסוקים עצמם אין מקור אלוהי.<sup>20</sup> בגין כך אין ליחס עמדה כזו לראב"ע בקלות. זאת ועוד, ראב"ע מאשר כזכור – בהתאם לעדותה של התורה עצמה – את מקורו האלוהי של הטקסט של עשרת הדיברות. ברור אם כן שאלבא דראב"ע ייחס אופי מופשט בלבד לחוויה הנבואית, אין בו משום שיטה פילוסופית מוחלטת. עקב כך ראוי לשקול בכובד ראש את האפשרות שהוא מאשר גם את מקורו האלוהי של טקסט התורה בכללו.

רצוני להצביע על שני קטעים בפירוש המקרא לראב"ע השופכים אור על שאלה זו, ומטים את הכף לצד הקביעה שבאופן יסודי הוא החזיק בדעה החז"לית המסורתית. קטע אחד נמצא בפירושו על דברים פרק ה, אחרי תיאור השמעת עשרת הדיברות בהר סיני. לפי עדותו של משה המובאת בטקסט, ראשי העם דיווחו לו שהציבור איננו מסוגל לשמוע עוד את 'קול אלהים חיים', וביקשו אפוא שהקול יישמע רק באוזני משה. משה ממשיך לספר שה' נענה לבקשה זו, ושהוא אכן הסכים להשמיע את 'כל המצוה והחקים והמשפטים' למשה בלבד. במבט ראשון, משמעות הפסקה היא שהציבור שמע את עשרת הדיברות במלואם מן הקול האלוהי, ואילו משה המשיך לשמוע מאותו הקול גם את מצוות התורה בכללן. ואומנם לפי פירושו של ראב"ע – לעומת שיטה אחת המתועדת בחז"ל – הציבור שמע את הדיברות כולם מן הקול האלוהי.<sup>21</sup> מתברר אפוא כי לדעתו, 'המצוה והחקים והמשפטים' שהודיע ה' למשה לבדו –

19 ראו לעיל הערה 16.

20 כך משתמע מן הברייתא המובאת בבבלי סנהדרין צט ע"א: 'אפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקדוש ברוך הוא אלא משה מפי עצמו, זהו "כי דבר ה' בזה"'. מהשימוש במילה 'פסוק', נראה שהכוונה לניסוחים עצמם, לא רק לתוכן שקלט משה בחוויה מופשטת.

21 ראו בבלי מכות כג ע"ב – כד ע"א; שה"ש רבה א, ב; ראב"ע שמות, הפירוש הארוך כ 1; דברים ה 20.

כנראה באופן מילולי דרך אותו הקול – מהווים למעשה מצוות נוספות לעשרת הדיברות. ואכן מסקנה זו מוצאת אישור בהערתו המפורשת של ראב"ע על אותו הפסוק (דברים ה 27): 'והנה רוב התורה בסיני נאמר למשה...'. נראה אם כן שלפי שיטתו, החוויה הנבואית המילולית של משה כללה הרבה יותר מעשרת הדיברות בלבד.

עם זאת נותרה השאלה: לשיטת ראב"ע, באיזה אופן נמסרו למשה חלקי התורה שלא נאמרו בסיני? האם הוא שמע את הקול האלוהי רק בהר סיני, ואילו בשאר נבואותיו המידע הועבר אליו באופן מופשט בלבד; או שמא הוא שמע קול אלוהי גם במקרים אחרים?

כדי להשיב על שאלה זו, ראוי להתחשב בהערותיו של ראב"ע על הפסוק דלהלן הבא אחרי גמר חנוכת המשכן: 'ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו, וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת אשר על ארץ העדות מבין שני הפְּרָבִים, וידבר אליו' (במדבר ז 89). פרט להתגלות בהר סיני, פסוק זה מודיע על קול אלוהי שהושמע למשה לפחות במקרה הנוסף הזה. אומנם המשמעות הפשוטה היא שכך היה טיבה של ההתקשרות באופן עקבי. הווה אומר, דיבורי ה' אל משה מעל הכפרת – אשר לשיטת ראב"ע כללו מצוות, הודעת 'סודות' ואפילו מענה על שאלות (פירוש הארוך, שמות כה 22) – התרחשו תמיד דרך אותו הקול האלוהי.

ואכן ראב"ע מאשר הבנה זו בהערותיו על פסוקנו:

וטעם 'ובבא משה' – יתכן שתחלת הדבור, שהוא 'ויקרא אל משה' (ויקרא א 1), היה כאשר נשלמה החנוכה. [...] וטעם 'וישמע' – שהוא היה לבדו שומע הקול, ולא ישמענו מי שהיה באהל מועד מחוץ לפרכת; [...] כי השם הוסיף בהרגשת אזניו כאשר הוסיף באור עיני נער אלישע (מלכים ב ו 17). וכן 'ויגל יי' את עיני בלעם' (במדבר כב 31). 'וידבר אליו' – כן היה משפט הדבור תמיד.

בפסקה זו ראוי לשים לב לשלושה עניינים. ראשית, ראב"ע משייך את אופי התקשרות המתואר בפסוקנו לדיבור הממושך המהווה את חלקו הראשון של ספר ויקרא. שנית, הוא מרמז על כך שמדובר בקול ממש אשר הגיע לאוזניו של משה. שלישית, לדעתו הביטוי הסופי 'וידבר אליו', שהוא בולט בייתורו,

מורה כי אופי הדיבור הנוכחי זהה לאופיים של כל הדיבורים האחרים שיצאו מעל הכפורת ('כן היה משפט הדיבור תמיד').<sup>22</sup>

בעקבות כך נוכל להסיק שלפי שיטת ראב"ע, משה חווה נבואה מילולית בצורה עקבית למדי, למרות אופייה המופשט של החוויה הנבואית הסטנדרטית. לאור זאת, היגדו הכללי של ראב"ע על טיב הנבואה בכללה כמעט אינו רלוונטי לשאלת חיבור התורה, פרט לחומר המצומצם שלשיטתו לא נכתב בידי משה.<sup>23</sup> נשאלת אפוא השאלה, האם ראב"ע אכן ייחס מקור אלוהי לטקסט התורה בהתאם לעמדתם של חז"ל; או שמא לפי דעתו משה חיבר את הטקסט במילים משלו למרות נבואותיו המילוליות התכופות? כמובן, ללא עדות מנוגדת משמעותית, הנחת המחדל ראויה להיות שראב"ע אימץ את השיטה המסורתית החז"לית. כדאי להנחה זו, אם כן, לשמש נקודת התחלה לדיונים נוספים בעניין.

#### ה. פשט ומדרש הלכה במשנת הרמב"ם

לשיטת כהן, גם הרמב"ם – שפרשנותו נידונה בפרק השביעי – איננו מכיר ברובד הלכתי נוסף על פשוטו של המקרא. בהתאם לכך, כאשר חז"ל מאמצים פירוש הלכתי הנוגד את משמעותו הפשוטה של הטקסט, במקרים לא מעטים – בדומה לראב"ע – נדחק הרמב"ם לפרש את הכתוב על פי המסורת הרבנית.<sup>24</sup>

ברם, במקומות שהוא נמנע מלהידחק כך, הוא נמנע גם מלאמץ את גישתו האלטרנטיבית של ראב"ע, הסובר – בעקבות הגאונים – שמרבית דרשותיהם של חז"ל הן אסמכתאות לחוקים שהתגלו בסיני. תחת זאת, טוען הרמב"ם כי הלכות שחודשו על בסיס דרשות שאינן תואמות את פשט הכתוב – כולל

22 אף שראב"ע ממעיט בדרך כלל במשמעות ייתורי לשון, הוא נאלץ לזהות משמעות מהותית בביטוי 'וידבר אליו', אשר נוכחותו בפסוק נראית חריגה גם מבחינה סגנונית.

23 על כך ראו פירושו על דברים א 1; 1; וראו המחקרים שמציין ויזל (לעיל הערה 13), עמ' 393 הערה 32. כפי שטוען שם ויזל, ראב"ע מייחס לנביאים אחרים ניסוחים מסוימים בתורה שמחמת צורת ביטויים אינם תואמים לתקופתו של משה. לדעתי סיבה זו עומדת בתוקפה גם אם התורה התגלתה למשה בצורה מילולית; אך ראו שם את דעתו של ויזל המנוגדת לכך.

24 במיוחד, הביטוי 'מפי השמועה' בכתבי הרמב"ם מציין ככלל את אימוצו את פירושהם ההלכתי החדשני של חז"ל.

דינים הנלמדים ב'מידות שהתורה נדרשת בהן' – הן מדרבנן בלבד.<sup>25</sup> את המונח 'מדרבנן' בהקשר זה, לפי הבנתם של כהן ואחרים, ראוי לפרש פשוטו כמשמעו.<sup>26</sup> בשל כך קובע כהן שלשית הרמב"ם, ה'פשט' הוא המשמעות הנורמטיבית היחידה של הכתוב והמקור הבלעדי לדינים המוגדרים דאורייתא. לעומת זאת, הלכות הנלמדות מהמידות נוצרו על ידי חז"ל ואינן נרמזות מהטקסט בצורה מכוונת כלשהי. מכך עולה כי הבנתו של הרמב"ם את הכלל 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' היא 'חזקה באופן קיצוני'.

למרות זאת כהן מציין שבחלק השלישי של מורה הנבוכים, כאשר הרמב"ם דן בטעמי המצוות, לעיתים הוא מפרש את הטקסט דווקא על פי הטאהר אפילו כאשר אינו תואם לפירוש ההלכתי המהווה לדעתו את 'פשט' הכתוב.<sup>27</sup> אבחנה זו מצביעה על שני הבדלים נוספים בין שיטותיהם של הרמב"ם וראב"ע. ראשית, נמצא שהרמב"ם, שלא כראב"ע, אכן מכיר ברבדים שונים של משמעות. שנית, לפי שימושו הייחודי של הרמב"ם, המונח 'פשט' אינו מרמז – כמו לפי ראב"ע ואחרים – על מתודה פרשנית המאמצת את המובן הישיר של הטקסט. תחת זאת הוא מציין את המשמעות הנורמטיבית ההלכתית התואמת את פירושי חז"ל, אף שקיימת לעיתים משמעות ישירה יותר שאף היא מהותית ונכונה.

כאמור, לפי הבנתו של כהן, סובר הרמב"ם שכל ההלכות שהתורה באמת מרמזת עליהן – הווה אומר כל אלה המוגדרות דאורייתא – משמעות מ'פשוטו' של הכתוב. ראוי לציין כי לפי הבנה זו, קטגוריית הפשט כוללת כנראה מערכת גדולה של פרטי דינים המגדירים את משמעותו של הטקסט. מסקנה זו עולה משני היגדים מרכזיים של הרמב"ם על הנושא. בהקדמתו לספר המצוות הוא כותב:

כבר בארנו בראש חבורנו על פרוש המשנה, שרב דיני התורה נלמדים בשלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן [...]; אף יש דינים שהם פרושים מקובלים ממש רבנו [...] אלא שמביאים עליהם ראייה באחת

25 ראו בעיקר דיונו של הרמב"ם בשורש השני של הקדמתו לספר המצוות, אשר חלק ממנו יצוטט להלן.

26 למקורות על שיטת הרמב"ם ראו בהמשך.

27 ראו במיוחד היגדיו על כך במורה הנבוכים ג, מא.

מי"ג מדות. שכן מחכמת הכתוב שאפשר למצא בו רמז המורה על אותו הפרוש המקבל או הקש המורה עליו, וכבר בארנו ענין זה שם. כיון שהדבר כן – הרי לא כל [הלכה] שנמצא שחכמים הוציאוה במדה מי"ג מדות נאמר עליה שהיא נאמרה למשה בסיני, אך גם לא נאמר על כל מה שנמצא שחז"ל סומכים אותו בתלמוד על אחת מי"ג מדות, שהוא מדרבנן – כי הוא יכול להיות פרוש מקבל. והענין כך הוא: כל מה שלא תמצאנו מפרש בתורה ותמצא שהתלמוד למד אותו באחת מי"ג מדות, אם פרשו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה מדאורייתא – הרי ראוי זה למנותו, שהרי מקבלי המסרת אמרו שהוא מדאורייתא; אבל אם לא בארו זאת ולא אמרו זאת בפרוש – הרי הוא מדרבנן, כיון שאין פסוק המורה עליו.<sup>28</sup>

בקטע זה מציין הרמב"ם מערכת דינים המתועדים כדאורייתא בספרות חז"ל אף שהם נרמזים בטקסט בעזרת המידות. לדידו דינים אלה מבוססים בעיקר על ביאורים שניתנו בסיני, ואילו הדרשות ההלכתיות המעידות עליהם הן רמזים המראים על 'חכמת הכתוב'. בהקשר זה מפנה הרמב"ם אל תחילת הקדמתו לפירוש המשנה, ששם הוא מתאר את תהליך מסירת פירושי התורה למשה. במהלך דיונו שם הוא כותב:

וכן אמרו רבותינו ז"ל בבריתא: וידבר ה' אל משה בהר סיני (ויקרא כה 1) – מה תלמוד לומר 'בהר סיני', והלא כל התורה כלה נאמרה מסיני? אלא לומר לך: מה שמטה נאמרה בכלליה ובפרטיה ודקדוקיה מסיני, אף כל המצוות נאמרו כלליהן ופרטיהן ודקדוקיהן מסיני. והנה לך משל: הקדוש ברוך הוא אמר למשה בסכות תשבו שבעת ימים (ויקרא כג 42). אחר כן הודיע, שהסכה הזאת חובה על הזכרים לא על הנקבות; ושאין החולים חיבין בה ולא הולכי דרך; ושלא יהיה סכוכה אלא בצמח הארץ; ולא יסככנה בצמר ולא במשי ולא בכלים – אפילו מאשר תצמיח הארץ, כגון: הכסות והכרים והבגדים. והודיע, שהאכילה והשתיה והשנה בה כל שבעה – חובה; ושלא יהיה בחללה פחות משבעה טפחים ארך על שבעה טפחים רחב; ושלא יהיה גבה הסוכה פחות מעשרה טפחים. וכאשר

28 ספר המצוות, בתרגומו של הרב י' קאפח, ירושלים תשי"ח, הכלל השני, עמ' יא.

בא הנביא, עליו השלום, נתנה לו המצוה הזאת ופרושה. וכן השש מאות  
ושלש עשרה מצוות, הם ופירושים: המצוות – בכתב, והפרוש – על פה.<sup>29</sup>

משני ההיגדים הנ"ל, אשר הרמב"ם עצמו מייחס זה לזה, עולה כי מערכת  
ההלכות המבוססות על פירושים מקובלים מסיני – ומוגדרות בכך דאורייתא –  
מכילה את 'כלליהן ופרטיהן ודקדוקיהן' של מצוות התורה כולן. כדוגמאות  
לכך מציין הרמב"ם את הנסיבות המחייבות ישיבה בסוכה, את האנשים  
שעליהם החובה מוטלת ואת המידות והחומרים הנדרשים לסוכה כשרה. נדמה  
כי לפי הבנתו של כהן, כל פרטי הלכות אלה מגדירים את הביטוי 'בסכות  
תשבו', ובהתאם למינוחו הייחודי של הרמב"ם הם נכללים אפוא ב'פשוטו' של  
הכתוב.<sup>30</sup>

חשוב גם להעיר כי ההנחה שהלכות הנלמדות מהמידות הן מדרבנן  
ממש לפי הרמב"ם – הווה אומר, שהן אינן נרמזות בתורה בצורה מכוונת –  
כרוכה במחלוקת קדומה שנתרה ללא פתרון.<sup>31</sup> עם זאת, חוקרים אחדים  
המחזיקים באותה ההנחה מייחסים לגישות אלטרנטיביות מוטיוצייה מסורתית  
אפולוגטית.<sup>32</sup> בתגובה לכך ראוי להדגיש כי לאמיתו של דבר גישות המייחסות  
לרמב"ם שיטה מגוונת יותר נעוצות בשיקולים בעלי עוצמה רבה. בין היתר

29 מ"ד רבינוביץ (עורך), הקדמות לפירוש המשנה, ההקדמה הכללית (תרגם רבי יהודה  
אלחריזי), ירושלים תשכ"א, עמ' יא-יב.

30 בדיוניו של כהן הן בספר הנוכחי הן במונוגרפיה שלו על הרמב"ם, הוא איננו  
מתייחס במפורש למעמדן של ההלכות הרבות הללו; ולפיכך הארכתי בעניין.  
לעומת זאת, התייחסותו של הרמב"ם להלכות סוכה תופסת מקום מרכזי במאמרו  
של מרק הרמן, 'What is the Subject of Principle Two in Maimonides's  
Book of the Commandments? Towards a New Understanding of Maimonides's  
Approach to Extrascriptural Law', *AJS Review* 44 (2020), pp. 345–367. אני מודה  
לד"ר הרמן על שענה לי על שאלות אחדות.

31 ראו המחקרים שמציין כהן בספרו על הרמב"ם (לעיל הערה 2), עמ' 260, הערה 70;  
וראו גם מאמרו של הרב שמואל אריאל, "דברי סופרים" ברמב"ם, גולות א (תשנ"ג),  
עמ' 60–98. למקורות קדומים יותר ראו י"י נויבואר, הרמב"ם על דברי סופרים: שיטתו  
ושיטת מפרשיו, ירושלים תשי"ז.

32 ראו נויבואר (שם), עמ' 81; י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם: מחקר על  
המיתודה של משנה תורה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 48; וחיבורו הנוכחי של כהן, עמ' 356,  
הערה 158.

נזכיר את האבחנות האלה: ראשית, המידות הן בעיקר טכניקות פרשניות שמיישמים חז"ל באופן תדיר; ובאופן סטנדרטי הם מייחסים לדינים הנלמדים על ידן תוקף של דאורייתא. בשל כך נראה בעליל כי לפי שיטת חז"ל מקור הדינים הללו הוא התורה עצמה. קשה להאמין, אם כן, שהרמב"ם התכוון לומר שהם מדרבנן לחלוטין, ובכך לשנות באופן יסודי את המערכת החוקית החז"לית, בניגוד בוטה לשיטתו המוצהרת העומדת בבסיס מפעלו ההלכתי.<sup>33</sup> שנית, בקטע דלעיל בהקדמה לספר המצוות, טוען הרמב"ם כאמור שהאפשרות לדרוש הלכות מהמידות מצביעה על 'חכמת הכתוב', והוא עומד על כך שדינים אלה הם 'אמיתיים' – לא רק שהם 'מחייבים'. מכאן עולה שלפי דעתו, התורה אכן מרמזת על אותם הדינים. שלישית, בפירוש המשנה ובאחת מתשובותיו, כותב הרמב"ם שקטגוריית 'מדברי סופרים' כוללת לא רק הלכות הנלמדות מהמידות אלא גם הלכות שנאמרו למשה בסיני.<sup>34</sup> ברור אם כן שבמינוחו של הרמב"ם, הביטוי 'מדברי סופרים', וככל הנראה גם הביטוי הנרדף 'מדרבנן', אינם באים לשלול את מקורם האלוהי של הדינים שהם מתארים. לאור זאת, התפיסה שלדעתו הלכות הנגזרות מהמידות אינן מרומזות בתורה בצורה מכוונת איננה ראויה לשמש אפילו הנחה ראשונית.

נוסף על השיקולים הללו, יצוין שלפי שיטת הרמב"ם, יש בכוחן של אותן דרשות חז"ל אפילו להביא לידי מיתת בית דין. הדוגמה המפורסמת ביותר קשורה בשיטתו לגבי כסף קידושין – אמצעי קניין שיעילותו איננה משתמעת מפשוטו של הטקסט. בהעדר הוכחה שחז"ל ייחסו לקניין זה מעמד של דאורייתא, אומר הרמב"ם במפורש שהוא 'מדברי סופרים'.<sup>35</sup> אך למרות זאת הוא ממשיך לכלול את כל אופני הקידושין יחד; ומיד אחרי כן – ללא הבחנה בין אמצעי הקניין השונים – הוא מצטט את ההלכה שבית הדין עלול לפסוק עונש מוות לשוכב עם האישה המקודשת. כך מאשר הרמב"ם באופן בולט את תוקף ה'דאורייתא' של הלכות הנלמדות מהמידות.<sup>36</sup>

33 על כניעתו של הרמב"ם למסורת החז"לית ההלכתית ראו במיוחד הקדמתו למשנה תורה.

34 ראו פירוש המשנה כלים יז, יב; תשובות הרמב"ם סימן שנה (מהדורת י' בלאו, כרך ב, ירושלים תש"כ, עמ' 631–633).

35 משנה תורה, אישות א, ב; השו"ג, כ.

36 הקושי שבדבר הכריח את הרב י' קאפח – המצדד שהלכות אלו הן מדרבנן לחלוטין לפי הרמב"ם – לומר שעונש המוות המוזכר איננו מתייחס למי ששוכב עם אישה שהתקדשה

נכון לומר שגם הגישות המגוונות יותר נתקלות בקשיים מסוימים. למרות זאת, העדות המצטברת מן ההבחנות הללו מטה את הכף לצד האפשרות שלפי דעת הרמב"ם, התורה עצמה היא מקור ההלכות הנלמדות מהמידות, ושמעמד ה'דרבנן' שלהן נזקק לאספקטים אחרים, כגון גילויין על ידי חז"ל, מידת חומרתן יחסית לדינים המפורשים בתורה ושהן ניתנות למחלוקת.<sup>37</sup> אם כך הדבר, ראוי לצמצם במידת מה את קביעתו של כהן לגבי משמעות המונח 'פשט' במשנת הרמב"ם. הווה אומר, בעוד שהרמב"ם משתמש באותו מונח כדי לציין את המשמעות ההלכתית הישירה שמייחסים חז"ל לניסוח המקראי, אין זה מונע את קיומן של משמעויות מכוונות נוספות הנרמזות בטקסט בעזרת המידות שהתורה נדרשת בהן.

## ו. הפרשנות הרב־רובדית של הרמב"ן

הפרק האחרון בספר עוסק בגישתו הרב־רובדית של הרמב"ן, פרשן ספרדי בן המאה השלוש עשרה, שגיבש את שיטתו בהשפעת מסורות פרשניות שונות. מצד אחד, הרמב"ן הושפע מן הפרשנות הגאונית־האנדלוסית. כאמור, מסורת זו מדגישה את הממד הפילולוגי, ולרוב היא נזקקת לדרשות הלכתיות או כאסמכתאות לחוקים מקובלים (ראב"ע והגאונים) או כממד עצמאי של הכתוב (ריב"ג). מצד שני, הרמב"ן גם הושפע מרש"י המצרף בפירושו ממד מדרשי;

בכסף (כתבים, בעריכת י' טובי, כרך ב, ירושלים תשמ"ט, עמ' 549–556). בצדק טוען אריאל ([לעיל הערה 31], עמ' 71 הערה 48) שתירוץ זה הוא 'דוחק עצום'.

37 נמצאת אומנם גישה אחת מגוונת שהיא עקבית עם הבנתו של כהן. לפי חוקרים אחרים, הרמב"ם סובר שהתורה מרמזת על מערכת של פרטי דינים אפשריים, ושהיא העניקה לחכמים את הסמכות – בתוך מגבלות אלה – לדרוש כפי ראות עיניהם בעזרת המידות. לפי גישה זו, כיוון שהתורה איננה קובעת – אפילו דרך רמז – את פרטי ההלכות המחייבים, אפשר לומר שפשוטו של הכתוב אכן מצומצם למשמעות ההלכתית הכללית התואמת לפירושם הבסיסי של חז"ל. לווריאציות שונות של אותה גישה ראו י' פאור, עיונים במשנה תורה להרמב"ם, ירושלים תשכ"ח, 25–32; ד' הנשקה, 'על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם' (לבעיית היחס בין דברי סופרים לדיני תורה), סיני צב (תשמ"ג), עמ' 228–239, במיוחד עמ' 230 הערה 8. יוזכר כי אין כל בסיס להאשמתו החריפה של פאור (שם, עמ' 26–27 הערה 17) שנויבואר לקח את מקורותיו מספר 'דברי אמת' מאת רבי יצחק בכר דוד בלי לציינו.



והוא הרבה לעסוק במשנתו של הרמב"ם, אשר נאלץ לפרש את 'פשוטו' של הכתוב על פי המשמעות ההלכתית. בסך הכול, קובע כהן, בשל השפעת רש"י, הרמב"ם ואחרים – ובניגוד למסורת האנדלוסית הקדומה – מייחס הרמב"ן לטקסט המקראי מערכת משמעות משוכללת ביותר, והוא נמנע מלהבדיל הבדלה חדה בין הפשט ובין מדרש ההלכה. נוסף על כך, הוא מבטל בתוקף את קביעתו של הרמב"ם שהלכות הנלמדות מהמידות הן מדרבנן – טיעון שהוא נטה להבין פשוטו כמשמעו ושהדברים אותו אפוא מאוד.<sup>38</sup> תחת זאת רואה הרמב"ן במדרש ההלכה משמעות מכוונת של הטקסט; ולעיתים, על בסיס המשמעות הפשוטה של הכתוב, הוא אף מוסיף פירוש נורמטיבי – כנראה בתוקף של דאורייתא – שאיננו מתועד כלל בספרות ההלכתית של חז"ל.<sup>39</sup> בכך, מעיר כהן, מייחס הרמב"ן משמעות חוקית מחייבת הן לממד הפשטי של הכתוב הן לממדו המדרשי.

באופן דומה, רואה הרמב"ן משמעות רבה במאפייניהם של סיפורי המקרא, והוא נזקק לפרש אותן באופן המתאים לכך. לטענתו של כהן, זיהה הרמב"ן מתודה יעילה להשיג מטרה זו בפרשנות הרב-רובדית הנוצרית, הכוללת בין היתר גישה טיפולוגית בעלת חשיבות רבה. גישה זו, קובע כהן, היא שהשפיעה על הרמב"ן לאמץ פירושים טיפולוגיים אחדים, כולל יישומו את העיקרון החזו"לי 'מעשה אבות סימן לבנים', באופן מקיף למדי.<sup>40</sup> זאת ועוד, רבים מפירושי הרמב"ן המיסטיים – אשר מראים אף הם על מידה של יחס לפרשנות הנוצרית – מיועדים לא לצרף רובד נוסף של משמעות אלא להעניק משמעות כלשהי לתכונות סיפוריות שתפקידן דורש הבהרה ברובד הפשטי.<sup>41</sup> בכך, פירושי הרמב"ן מעידים הן על הכרתו ברב-ממדיותו של הטקסט והן על היחס ההדדי שהוא ראה בין רבדיו השונים. מבחינה זו נוכל אפוא לומר שיצירתו הפרשנית הגדושה של הרמב"ן מהווה את שיאו של פיתוח הפרשנות

38 ראו בהרחבה השגתו על השורש השני בספר המצוות. אולם יצוין שגם הרמב"ן מעלה את האפשרות ששיטת הרמב"ם היא מגוונת יותר.

39 ראו במיוחד פירושו על ויקרא כז, 29.

40 ראו בעיקר פירושו על בראשית יב, 6, ששם הוא מציג את הגישה.

41 כהן מפנה בייחוד אל פירוש הרמב"ן על דברים כה, 6. שם מציג הרמב"ן פירוש פשטי לביטוי 'קום על שם אחיו המת', אף שלפי התלמוד (בבלי יבמות כד ע"א) ניסוח זה יוצא בהכרח מידי פשוטו.

היהודית בימי הביניים – תהליך היסטורי המתואר במומחיות נהדרת בחיבור מופלא זה של מרדכי כהן.

Professor Yitzhak Berger, Biblical Studies, Hunter College of the City  
University of New York  
bergeryd@hotmail.com

# רש"י כבוהן תרבותי: על פרשנות המקרא בביזנטיון

דב שוורץ

Eric Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah:  
Canonization and Resistance in the Reception of a Jewish Classic*,  
Oxford & New York: Oxford University Press 2019, 496 pp.

[א]

גדולתו של רש"י איננה מתמצית בהיותו פרשן מקרא חשוב שהפך את המדרש הרבני לכלי הפשט. כוחו של רש"י גדול היה בעיצוב תרבויות בקרב הקהילות היהודיות במשך הדורות. עד כמה שיישמע הדבר מוזר, ספרו החדשני והחשוב של אריק לווי 'פירושו של רש"י על התורה' (להלן לווי) כמעט שאינו עוסק בפירושו של רש"י לתורה כשלעצמו. הרי עיסוק כזה בפירוש התורה מחייב להידרש לפרשנות הפשטית המיוחדת של רש"י ולאופני ההתקבלות של 'תרגום' המדרשים לשפה ולסגנון פרשניים בגישתו. ספרו של לווי עוסק בפירוש רש"י כמייצג תרבות. הפירוש מבטא קודם כול את היחס כלפי הפרשנות הרבנית התנאית והאמוראית לתורה, שרש"י היה שופר לה. והפירוש של רש"י מבטא גם את עצם המגמה של גישה לתורה ללא שכלתנות. כלומר פירוש אדיש לחלוטין לעולם הערכים של תרבויות יהודיות שלמות, שסברו שהמדעים המתנסחים בכתבי אריסטו ובכתבי הפריפטטים, ובחיבוריהם של ה'פלאספה', ההוגים המוסלמיים, הם גורליים לדמות האדם, ועל כן לא יכול להיות שאין להם חותם בתורה. מאחר שלווי עסק ברש"י כדמות וכמבטא תרבות הוא התייחס גם לפירושו של רש"י לתלמוד.

ההתייחסות לרש"י כדגם אפשרה ללווי להימנע ממתן היסטוריה מפורטת של הסוגיה, ולהתעכב על התייחסויות מיוחדות ויוצאות דופן לפרשן. מטבע הדברים התייחסויות כאלה נמצאות במקומות שאינם מושפעים מן המרכזים הסוחפים בספרד ובפרובנס. מרכזים כאלה השרישו ערכים שונים, וניתבו את הדיונים לעימותים שבין פילוסופיה לקבלה, פרשנות אלגורית וגבולותיה מול פרשנות פשטית, התייחסות ביקורתית או הגיוגרפית לחז"ל וכן הלאה. מרכזים כאלה היו כאמור בעלי השפעה גורלית על ההוגים ועל הנתיבים שהם פסעו בהם. במובן מסוים אפשר לומר, שההוגים בספרד ובפרובנס עברו מעין תהליך של תיוג. לא לחינם כתב ההוגה הספרדי בן המאה הארבע עשרה ר' יוסף אבן וקאר חיבור שבו העמיד פילוסופים, מקובלים ואסטרולוגים אלה מול אלה.<sup>1</sup>

לעומת זאת הוגים רבים שפעלו במזרח אגן הים התיכון היו מרוחקים מהתייגים הללו. מצד אחד הם מבטאים לעיתים מפגש והצלבה של מקורות לא שגרתיים בעקבות דלות החומר, ומצד שני הם מציגים רעיונות רעננים ולא שגרתיים על פי התייגים הקלסיים. לפיכך התמקד לווי דווקא בהוגים הללו ונדרש פחות להיסטוריה מפורטת של התקבלות פירושו של רש"י בימי הביניים. יתר על כן: ההתמקדות בהוגים שפעלו ככל הנראה בחלקים הנידחים יותר של אגן הים התיכון כמו בביזנטיון מניבה את הניתוחים החדשניים ביותר. עובדה זו ניכרת מהמבנה של הספר. החלק הראשון עוסק בהתקבלות הפירוש במרכזים השונים באשכנז ובספרד. במידה מסוימת אימץ לווי את הבחנתו של גרשון כהן במאמר נודע שיצא לאור בשנת 1967 ושל חוקרים אחרים בין 'אשכנזים' ו'ספרדים' בימי הביניים,<sup>2</sup> הבחנה שיש לה יתרונות אך גם חסרונות. החלק השני, בעל אותו היקף כראשון, עוסק בעיקר בשלושה הוגים שפעלו באזורים נידחים: ר' אלעזר אשכנזי, בעל ההשגות על רש"י, שאפשר לכנות אותו 'פסוודו ראב"ד' ור' אהרן אבו אלרבי. בין השאר נגע לווי בהוגים יהודים ביזנטיים כמו ר' אברהם קירימי ור' מיכאל בן שבתי בלבן. החלק האחרון,

1 ראו למשל 'י' ינון פנטון (מהדיר), ספר שרשי הקבלה לר' יוסף בן אברהם אבן וקאר, לוס אנג'לס 2004.

2 G.D. Cohen, 'Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim (prior to Sabbethai Zevi)', in *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures*, Philadelphia 1991, pp. 271–297

התופס פחות משליש מכל אחד מהראשונים, עוסק בתחילת ההתהוות של הסופרקומנטרים לפירוש רש"י, המביעים את השתלטותו של הפירוש. כאמור רוב הספר עוסק בהוגים ביזריים, שהביעו תפיסות קיצוניות ולא שגרתיות בתוכן ובסגנון. אפשר למצוא בכתביהם אלגוריות קיצוניות, ביקורות על פרשנות חז"ל לתורה וראליזם מחוספס במקרה של אלרבי. הביקורת על רש"י איננה עיסוקם העיקרי, אך היא בוודאי בגדר סימפטום למעמד המיוחד. אפשר לטעון במידה רבה של סבירות, כי לזו הציג סקיצה של חלק זה במאמר שכתב לקובץ על הרמב"ם.<sup>3</sup>

אריק לזוי הצליח לשלב סוגיה פנורמית, דחייה והתקבלות של פירוש רש"י, בחקר חיבורים שהמחקר רק נגע בהם אך לא ירד לעומקם. לשם כך נזקק לבחינת חיבורים הנמצאים בכתבי יד ולחשיפתם. עבודתו היא בעלת היבט בין-תחומי מודגש, ומבחינה זו היא מגלה עולם תרבותי שלם שעד כה היה ידוע זעיר שם זעיר שם. לפיכך ספר זה הוא בעל חשיבות גדולה להבנת הדינמיקה הפרשנית וההגותית ולהתחקות אחר התהוות הדרכים התרבותיות של העברת הידע בשלהי ימי הביניים.

בשורות הבאות אבחן את מעמדו של הספר ואת אחדות מהתזות שלו במסגרת היריעה הרחבה של פרשנות המקרא בביזנטיון.

## [ב]

דווקא משום שספרו של לזוי מציג את החריג והשונה חשוב להדגיש את הדומה. ההיסטוריה האינטלקטואלית לא תהיה שלמה ללא הקווים המשותפים בין תרבויות, ובמקרה זה המרכזים במערב מול ארצות המזרח. יתר על כן: לעיתים דווקא הקווים הדומים שביניהן הם הדומיננטיים בעוד שיוצאי הדופן, מושכים ומעניינים ככל שיהיו, מבטאים אירועים שאינם מרכזיים. אני רוצה להעיר הערות קלות על פרשנות לתורה שהופיעה באימפריה הביזנטית בשלהי

3 ראו לזוי, 'הרמב"ם במזרח הים התיכון: קוראיו המסתייגים' של רש"י, בתוך א' רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות, ירושלים תשס"ט, ב, עמ' 596–618. על אלעזר אשכנזי הרחיב במאמר מיוחד 'אפיגון נועז: ר' אלעזר אשכנזי בן ר' נתן הבבלי ופירושו לתורה "צפנת פענח"', בתוך י' בן-נאה, מ' אידל, ג' כהן ו' קפלן (עורכים), אסופה ליוסף: קובץ מחקרים שי ליוסף הקר, ירושלים תשע"ב, עמ' 170–186.

ימי הביניים שאיננה מבטאת קיצוניות חריגה, ושהיקפה גדול הרבה יותר מההוגים הקיצוניים שהביא לווי. ברור, לווי עמד על תופעה זו ואף ציין לה דוגמאות רבות. אולם את עיקר הדיון הקדיש לדמויות החריגות. כאמור כדאי להדגיש את הפלטפורמה הפרשנית, ובשורות הבאות אביא דוגמאות אחדות לכך.

יש להבהיר כי התפתחו בשלהי ימי הביניים שני סוגים של פרשנות שכלתנית אלגורית. הסוג האחד, שהוא הנפוץ, עניינו היה לראות את המקרא כמבטא שני רובדי משמעות בו בזמן: הרובד הסיפורי הפשטי, המתרחש בממשות והמתייחס לפרקסיס; והרובד העמוק, שעניינו חוקים מדעיים בסוגיות רחבות כמו מטפיסיקה, פיסיקה, פסיכולוגיה ומדעי החיים (בוטניקה, זואולוגיה וכדומה). הרובד הפשטי נועד הן לפשוטי עם הן למדענים המשכילים. הרובד העמוק נועד למשכילים בלבד. הרובד הפשטי נתון באופן מידי בעוד שהרובד העמוק נתלה ברמזים ובמסמנים בטקסט וטעון אקטיביזם פרשני. אפשר לכנות את הסוג הראשון 'אלגוריה מדעית'. הסוג השני הוא 'אלגוריה ביקורתית'. סוג זה מערער על עצם ההתרחשות הממשית של האירוע המקראי ומותח ביקורת על הפרשנות הרבנית התנאית והאמוראית. במידה מסוימת האלגוריה הביקורתית מתקרבת לתפיסת ההתגלות כסיפור פוליטי לפי הגישה שהחל בה ליאו שטראוס.<sup>4</sup> היא נדירה למדי בתקופת ימי הביניים,<sup>5</sup> אך אפשר לראות את ניצניה אפילו ב'מורה הנבוכים', כדוגמת הטענה שיחזקאל הנביא טעה בתפיסתו הקוסמולוגית. לווי עסק בטבורו של הספר באותן דוגמאות חריגות, שנטו לכיוון האלגוריה הביקורתית.

4 הסביבה הרעיונית של שטראוס הייתה פוליטית ולא פרשנית. אף על פי כן השפיעה ביותר על חוקרי ההגות בימי הביניים. ראו למשל R. Cubeddu, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Naples 1983; H. Meyer, *Carl Schmitt, Leo Strauss, und 'Die Begriff des Politischen': Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart 1988; Sh.B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York 1988; A. Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, Boulder & London 1991. אביעזר רביצקי ייחס אותה למאה העשרים, דהיינו לשטראוס, לשלמה פינס ולממשיכיהם. ראו א' רביצקי, על דעת המקום, ירושלים 1991, עמ' 142–181. וראו עוד ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשס"ב; הנ"ל, מטכניקה לתודעה: התגבשות הכתיבה הרב ממדית מר' שלמה אבן גבירול ועד לרמב"ם, תל אביב תש"ף.

## [ג]

בארצות המזרחיות של אגן הים התיכון היו הוגים לא מעטים שהציגו אלגוריות מפליגות בד בבד עם כבוד עמוק כלפי פירוש רש"י. אני מתכוון בשלב זה לאלגוריות מן הסוג הראשון, השכלתני המדעי.

דוגמה להוגים כאלה הוא בן דורו הצעיר של שמריה, ר' אלנתן קלקיש, שנע בין טרפוזוס (Trabzon) לקונסטנטינופול, היה מקובל בעל אוריינטציה שכלתנית מובהקת. חיבורו רחב היריעה 'אבן ספיר' על מהדורותיו השונות (גרסה קצרה וגרסה ארוכה בהבדל של שישים שנה ביניהן) מכיל חומר קבלי, שכלתני ודקדוקי, וחלק גדול ממנו ערוך כפרשנות המקראות.<sup>6</sup> קלקיש כינה את רש"י 'המאור הגדול'.<sup>7</sup> במקביל נקט קלקיש בפרשנות אלגורית. למשל הוא טרח לפרש את השמות המקראיים. הוא נקט את השמות ההומונימיים ('שיתוף השם') כפרשנות לשמות מקראיים. על שמו של בצלאל בן אורי, שבנה את המשכן, כתב, 'או יתכן שיבואר שם בצלאל בשיתוף על גלגל ערבות הקרוב אל העילה הראשונה; או אמור אל הסבה הראשונה במעלה אשר מאורו יאורו ויניע הכל בגזירת הכל, והוא הנקרא בן אורי המקבל השפע'.<sup>8</sup> כלומר בצלאל מבטא קרבה לאלוהות, וקרבה כזו יכולה להיות במובן המדעי (הגלגל העליון, 'ערבות', שהאל או השכל הנבדל הראשון מניעים אותם) או הדתי. המובן הדתי רומז להערכתו למעמדו המרכזי של האור האלוהי, וכידוע הוויכוח ההיזכסטי היה בעיצומו בתקופת חיבורו של 'אבן ספיר'.<sup>9</sup> אדגים בפירוש אלגורי נוסף, שכמוהו נמצאים רבים בחיבורו של קלקיש. הפעם הפירוש הוא על בניהם של יהודה ותמר (בראשית לח 29–30), פרץ וזרח:

או יבואר פרץ וזרח על השכל האנושי ועל השכל האלהי. והפרש אשר ביניהם הוא, כי השכל האנושי פעם פורץ פרצות בהשגותיו ובדיעותיו

6 ראו למשל מ' אידל, 'הקבלה באיזור הביזאנטי: עיונים ראשונים', קבלה 18 (תשס"ח), עמ' 197–227.

7 אבן ספיר, כ"י פריס 728, דף 33ב.

8 שם, דף 38ב.

9 ראו ד' שוורץ, 'רישומי של הוויכוח ההיזכסטי במקורות ההגותיים היהודיים הביזנטיים במאה הארבע עשרה', קבלה לא (תשע"ד), עמ' 237–280.

גדולות כחוק אלישע אחר, ופעם משהו פעמותיו וזויותיו<sup>10</sup> כחוק עקיבה בהשגותיו,<sup>11</sup> מה שאין כן בשכל האלהי כי כולו הוא אור וזרח ומאיר כל מחשך הארץ ואור זרוע לצדיק (תהילים צו 11) יעיד זה, ועי"ן מתחלף בחי"ת,<sup>12</sup> וכן יבואר משה ועמלק, משה הוא השכל האלהי האורי ועמלק הוא הדמיון השדיי הליליי כהפרש האור מן החושך; וזו ההבדלה נודעת במעשה בראשית באומרו ויבדל אלהים בין האור ובין החושך (בראשית א 4).<sup>13</sup>

פרץ וזרח מתפרשים כשכל האנושי והשכל הפועל או השכלים הנבדלים בהתאמה. השכל האנושי איננו שלם ועל כן הוא יכול גם להידרדר, לעומת השכל האלוהי המתאפיין באור התמידי; וכבר הערנו על המשמעות של האור, שמופיעה בתדירות גבוהה בפרשנותו של קלקיש.<sup>14</sup> נמצאנו למדים כי קלקיש הציע פרשנות אלגורית בד בבד עם הערצה לדמותו של רש"י.

יתר על כן: לעיתים אפילו פרשני אבן עזרא נזהרים בכבודו של רש"י דווקא מפני שהוא נותן ביטוי לפרשנויות חז"ל בפירושו. חכם ביוזמי שנדד מיוון למיורקה היה ר' יהודה משקוני, שדמותו משכה את תשומת ליבם של חוקרים לא מעטים, ובראשם שטיינשניידר.<sup>15</sup> בפירושו לפירוש ר' אברהם אבן עזרא לתורה, 'אבן העזר', הקורא מוצא אריכות דברים מופלגת הרוויה במסורות ובמונחים מדעיים-פילוסופיים, וחלק מתופעה זו נוקף לשאיפה להפנים את התרבות השכלתנית הספרדית. על הכתוב 'איש כי ישכב את אשה שכבת זרע והיא שפחה נהרפת לאיש והפדה לא נפדתה או חפשה לא נתן לה בקרת תהיה

10 כתרגום אונקלוס לשמות כה 12; לו 3.

11 על פי סיפור 'ארבעה שנכנסו לפרדס' בבבלי חגיגה יד ע"א ומקבילות.

12 כלומר 'זרוח' חלף 'זרוע'. ראו ש' מורג, 'אור זרע', תרביץ לג (תשכ"ד), עמ' 140–148. ותודה לרפאל זר על ההפנייה.

13 אבן ספיר, כ"י פריס 727, דף 103ב.

14 ראו למשל ד' שוורץ, רחוק וקרוב: הגות יהודית בביוזנטיון בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשע"ו, עמ' 57–63.

15 על ר' יהודה משקוני ראו, M. Steinschneider, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1925, pp. 536–570; א' סימון, 'ר' אברהם אבן עזרא – המפרש שהיה למפורש: תולדות כתיבת פירושים לפירושו מראשיתו ועד תחילת המאה החמש-עשרה', בתוך ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשיו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 373–396; ד' שוורץ, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט, עמ' 205–213.



לֹא יוֹמְתוּ כִּי לֹא חִפְּשָׁה (ויקרא יט 20) כתב אבן עזרא: 'והיא שפחה – אמרו המכחישים, כי איננה יהודית; והנכון על דרך הפשט שהיא הנזכרת בפרשת וכי ימכור איש את בתו לאמה (שמות כא 7), והיא ישראלית'.<sup>16</sup> על כך כתב משקוני:

כי איננה יהודית – פי' דע שהר"ש ז"ל דרך זו הדרך, והוא אמרו ובשפחה הכנענית חציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לעבד עברי המותר בשפחה דבר הכתו'. והא"ע ז"ל אשר דברי רז"ל בשפטם שחציה חפשית וחציה אמה, כמו שתראה מדבריו.<sup>17</sup> ואמנם באורו הנכון אצלו על הפשט נפלא ממני גם נשגב, ולא אוכל לדעתו עד יסכים עם דברי רז"ל המאושרים.<sup>18</sup>

כלומר משקוני טען, כי יש לקבל את דברי רש"י על פי דרשת חז"ל אף על פי שאבן עזרא חלק עליהם. הוא יצר דגם שבו אבן עזרא הציג במקביל שני דיונים: הוא דן בפשט, ובמסגרת הדיון דחה הן את 'המכחישים' הן את דרשת חז"ל. לעומת זאת הוא דן במשמעות האותנטית של הכתוב, ובכך הסכים עם חז"ל ורש"י. בין כך ובין כך הביקורת של משקוני הייתה על אבן עזרא, בעוד שאת רש"י כמייצג דברי חז"ל קיבל.

במקביל הציג משקוני פרשנות אלגורית קיצונית בגוון השכלתני. פעמים תלה אותה בדברי אבן עזרא ופעמים הציג אותה בשם עצמו. למשל:

'אז תקרא' בספר 'וי' יענה'<sup>19</sup> את השכל הנפרד הפועל בשכלי השלמים, והוא יענה את כל האורים להורות בגלוי הסודות העמוקים, והם יענו אותך בכל מקום אשר תפגשם ותדרוש מהם הבנת דברי חפץ, ויורוך יאמרו לך<sup>20</sup> את כל הראוי לאמר לכל משכיל שלם בבלתי תחבולת העלמה מתחבולות העלמות האמת אשר ישתמשו בהם החכמי' בפגשם בדורם

16 מהדורת ויזר, ירושלים תשל"ז, ג, עמ' סג.

17 בהמשך פירושו הנ"ל כתב אבן עזרא, 'המעתיקים אמרו, שחציה חפשית וחציה אמה. והוא האמת'.

18 אבן העזר, כ"י לונדון – מונטיפיורי 49, דף 313ב. לאחרונה יצא הפירוש לאור בעריכת חיים קרייסל, באר שבע תשפ"א.

19 על פי ישעיהו נח 9.

20 על פי איוב ח 10.

אנשים בלתי שלמים, ואתה תענה אחריהם את כל מי שתפגשה בדורך ותראהו ראוי לזה, ותורה תורה תדין תדין<sup>21</sup> תתיר ספקות סודות התורה והמקרא תתיר, והגבלת את כל דורך הנמצאים במקום חנותך<sup>22</sup> כל אחד בגבול הראוי לו ולא תסיג הגבול אשר גבלו ראשונים<sup>23</sup> החכמים, בהסתר כבוד אלהים,<sup>24</sup> גם לא תתיאש מחקור את דברו לדעתו כראוי וכמחוייב, והיו מראות דבריך בפניך לשומעיהם ובספריך למביניהם כמראה הבוק,<sup>25</sup> ותטול בהשגת החכמה העליונה פי שנים ברוח אלהי<sup>26</sup> ובהשגחה עליונה כראוי כבמוחזק.<sup>27</sup>

משקוני ראה בחשיפת הסודות באמצעות פענוח הפרשנות האלגורית משימה חברתית המוטלת על החכם. התפיסה הפוליטית שלפיה החכם אחראי על שלמות החברה והמדינה ניכרת בדברים אלה, והפרשנות הופכת כאמור לאתגר וליעד. ואכן משקוני רמז בפירושו תדיר לסודות מגיים אסטרליים, במיוחד בפרשנותו לכלי המשכן ולסוגיות מקראיות אחרות כמו השעיר המשתלח. מבחינתו הרובד המדעי המוצג כמשמעות העמוקה של הכתובים כולל גם את המגיה האסטרלית. לפי גישה זו גרמי השמיים משפיעים שפע מתמיד, והמגיכון המתמצא באסטרולוגיה יכול לנצל אותם לתועלתו. טכניקה זו נקראה 'הורדת רוחניות' על פי המקור הערבי (אסתנזאל אלווחאניאת). מבחינתו של משקוני משה רבנו הוא מגיכון כזה. הוא כתב בפירושו לסוף ספר שמות:

אין ספק שטבע הענינים הסודיים יתן שהחכם בהם יגלה לראוי להם מהם מה שיראה לו שהוא ראוי אליו מסודיותם. ואמנם עכ"ז [=עם כל זה] הנה הוא משאיר דבר ודברים שלא ימלאנו לבו לגלותם להיות זה קשה בעיניו לסבות הפלגת הסודיות שבם, וזה הענין נמצא בדברי' הסודיים ממה שיגלה לו מהם יהיה זה בענינים שידיעתם תלויה בדבור או

- 21 ראו סנהדרין ה ע"א.
- 22 ראו שמות יט 12.
- 23 על פי דברים יט 14.
- 24 על פי משלי כה 2.
- 25 על פי יחזקאל א 14.
- 26 על פי מלכים ב ב 9.
- 27 אבן העזר, דף 235ב.

בענינים שידיעתם תלויה במעשה. ואהרן הכהן עם בניו אין ספק שהיו היותר ראויים מכל ישראל לגלות כל סוד בדבור ובמעשה, ואמנם עכ"ז משה רבי' ע"ה היה משאיר ענין וענינים יותר מאחד שלא היה מגלה להם סודיותם להיותם אצלו בלתי ראויים לככה כמוהו, ואם פקחת עיני שכלך להשכיל סודות הארון והנפלאות הנוראות והעצומות שהיו נעשים באשר היה הוא שם בימי משה ואחריו, הנה בלי ספק תתעורר להשכיל לשכלך קצת ממשגב נוראות סודיותיו, וזה אחרי ימות משה כ"ש בימיו, אשר הוא היה אבי המלאכה הנוראה בו ובכלים האחרים הסודיים, וזה כלו היה כל ימי חייו ע"ה נזהר בהעלימו אותו עם כרוביו מעיני היותר קרובים במדרגת ידיעת הסודות אליו מכל ישראל כאהרן ובניו ואף כי משאר ישראל שלא היתה להם יד משגת לידיעת הסודות הנוראים והמשגבים כראוי וכמחויב, ועליך המעיין בבאורי זה להתבונן בסוד הארון וכרוביו, והעלים משה אותו מאהרן ובניו כ"ש [= כל שכן] משאר עם יי' מההערה אשר חקקתיה לך פה אם אתך בינה.<sup>28</sup>

לפי דברי משקוני רק משה רבנו ידע כיצד למשוך את שפע הכוכבים באמצעות כלי המשכן. הטכניקות המגיות האסטרליות שנקט אבי הנביאים מוצגות כסוד שאין לגלותו אפילו לאהרן ולבניו, המשמשים בעבודת המשכן. משקוני כלל אפוא את המגיה האסטרלית ברובד המשמעות המדעי שיש להצניעו. דברי משקוני אלה נאמרו כפירוש לדברי אבן עזרא לשמות מ 35 ('משה היה לוקח המסך ומכסה בו מיד את ארון העדות, שלא יראוהו אהרן ובניו'). נקל להבין שהפרשנות האלגורית השכלתנית המדעית הופיעה בהגות של פרשני מקרא ושל כותבי פירושים לפירושו (סופרקומנטרים). מסורת פרשנית זו טעונה סקירה בפני עצמה.

## [ד]

עד כה עסקנו בפרשנות אלגורית שכלתנית מן הסוג הראשון בקרב פרשנים יהודים ביזנטיים מן השורה. לפי הפרשנות הזו הרובד העמוק של המקראות מבטא אמיתות מדעיות כגון תורת השכל והנפש, חוקי הטבע וכדומה. אבל

יהדות ביוזנטיון הניבה גם פרשנויות ביקורתיות מן הסוג השני, המאתגרות את עצם התרחשותו של האירוע המקראי. לזו הזכיר את ביקורתו של ר' שמריה האקריטי על רש"י ועל המדרשים שהסתמך עליהם.<sup>29</sup> הוא אף הזכיר בקצרה את פרשנותו של ר' אברהם קירימי.<sup>30</sup> קירימי העביר אירועים רבים בחיי אברהם לתוך החיזיון הנבואי והפקיע אותם לחלוטין מן הממשות.<sup>31</sup>

קירימי לא היה היחיד. ברחבי ביוזנטיון הופיעו חיבורים של הגנה על הרמב"ם מהתקפות הרמב"ן בפירושו לתורה.<sup>32</sup> ר' מרדכי בן אליעזר כומטינו מקונסטנטינופול נחשב מלומד מוערך בתרבות היהודית הביזנטית. כתיבתו במקרים רבים מדודה ומנופה, ויצירתו כוללת חיבורים מדעיים בתחומי הלוגיקה, האסטרונומיה ועוד.<sup>33</sup> כומטינו הגן על גישתו של הרמב"ם ב'מורה הנבוכים', ססיפורי אברהם התרחשו במראה הנבואה. וכה כתב על שלושת האנשים שבאו לאברהם:

והרב אמר במורה הנבוכים שוירא (בראשית יח 1) הוא כלל המראה אחר כן פרט איך היה זה, ואמר בשנשא עניו וראה שלשה אנשים<sup>34</sup> וכן יאבק איש עמו (שם לב 25).<sup>35</sup> ור' משה בן נחמן תפשו ואמר שאם נראו אליו במראה הנבואה אנשים אוכלים אם כן לא נראה אליו השם לא במראה ולא במחשבה וככה לא תמצא בכל הנבואות; ולפי דבריו אם כן לא לשה שרה עוגות, ולא עשה אברהם בן בקר, וגם לא צחקה שרה רק הכל מראה, ואיך היה יעקב צולע על ירכו בהקיץ, והאריך בזה עד שאמר כי אלה הדברים אסור לשמעם וכל שכן להאמינם.<sup>36</sup> ואין להתרעם מדבריו, כי הרב ידע ידע שיאמרו כאלה הדברים, וזה לא נעלם ממנו, אע"פ

29 לזו, עמ' 127–128.

30 שם, עמ' 128–129.

31 ראו ד' שוורץ, מאבק הפרדיגמות: בין תאולוגיה לפילוסופיה בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשע"ח, עמ' 222–226.

32 ראו לזו, עמ' 193–194.

33 על כומטינו ראו J.-C. Attias, *Le commentaire biblique Mordekhai Komtino ou l'herméneutique du dialogue*, Paris 1991 (ז"כ אטיאס, הפירוש כדיאלוג: מרדכי בן אליעזר כומטינו על התורה, תרגם מ' ישראל, ירושלים תשס"ז).

34 על פי בראשית יח 2.

35 מורה הנבוכים ב, מב.

36 פירוש רמב"ן לבראשית יח 1 (מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשי"ט, א, עמ' קד).

כן השתדל להועיל אחד מאלף, וכבר התנצל על בדומים לזה בפרקים נפרדים מספרו הנכבד, והמשיב פרקיו זה בזה ימצא המבקש, כי לא אוכל לפרש.

עוד כתב ר' משה בן נחמן: ובאמת כי בכל מקום שהוזכר בכתוב ראיית מלאך או דבור מלאך הוא במראה או בחלום, כי ההרגשים לא ישיגו המלאכים, אבל לא מראות נבואה, כי המשיג לראיית מלאך או דבורו אינינו נביא, שאין הדבר כמו שהרב גוזר כי כל נביא זולתי משה רבינו נבואתו על ידי מלאך,<sup>37</sup> וכבר אמרו בדניאל אינהו עדיפי מיניה, דאינון נביאי ואיהו לא נביא,<sup>38</sup> מפני שהיה ענינו עם גבריאל וגו'.<sup>39</sup> וכן מענין הגר שאינה נביאה.<sup>40</sup> והנה אין ראיותיו צודקות בהפוכה; ואעפ"כ היה ראוי לו לעיין בדברי הרב, כי הרב בעצמו למדנו שאין הגר נביאה.<sup>41</sup> וגם הזכיר שאין דניאל מכלל הנביאים,<sup>42</sup> ולשפט שלא יתכן דבר וסותרו, ומזה היה משלים ההעדר. ומפרשים אחרים אמרו שהשם נראה אליו במראות הנבואה, ואחר כך נשא עיניו וירא שלשה אנשים ובקש רשות מהשכינה, כי 'ויאמר' (בראשית יח 3) וכבר אמר, ואחר רץ לקראתם, וחסר מלת 'ויאמר' קודם 'יקח נא' (שם שם 4), ולא באו לאברהם כי אם לשרה, כי לא יבא נביא אל נביא,<sup>43</sup> ודבריהם יתפשו עם דברי השולח. ולפי דעתי שדברי הרב אמת ויציב אמנם הם עמקים מאד, ואני אגלה לך מעט ברמזו אם תבין. 'נצבים עליו' עם 'ירץ לקראתם', כי אין 'עליו' כמו 'לפניו', וכל שכן מרחוק. ו'אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדך' עם 'אחר תעברו' (שם שם 5), גם 'ויאמרו אליו' (שם שם 9) עם 'ויאמר שוב אשוב' (שם שם 10) 'ואברהם הולך עמם לשלחם' (שם שם 16) עם 'ואברהם עודנו עומד לפני יי' (שם שם 22), והשקפת הכל

37 ראו למשל משנה תורה, הלכות יסודי התורה ז, ו; מורה הנבוכים ב, לד.

38 מגילה ג ע"א; סנהדרין צד ע"א.

39 פירוש רמב"ן, שם.

40 ראו שם, עמ' קה.

41 מורה הנבוכים ב, מב.

42 שם ב, מה (מדרגה שנייה). והשוו שם, מג.

43 שכן אברהם גדול מאותם נביאים אנונימיים בנבואה. ראו פירוש אבן עזרא לבראשית יח 13.

על פני סדום וביאת השנים שם לברד<sup>44</sup> תבין איכות המראה הזאת ואיך היא. פרט: <sup>45</sup> 'וירא אליו' כי כן כתוב ומבשרי אחזה אלוה (איוב יט 26), 'וירא' באור, במראה אליו אתודע (במדבר יב 6), והמלה מבנין נפעל. 'באלני ממרא' הוא בעל בריתו, וטעמו כטעם ואני בתוך הגולה (יחזקאל א 1). 'האהל' הידוע, כי כן כתוב ויאהל אברהם ויבא וישב באלוני ממרא (בראשית יג 18). 'כחום' מקור, בפלס כתם פרת, <sup>46</sup> והוא קודם חצי היום בקרוב, ולכן היה יושב פתח האהל בעבור האויר, ויתכן שהוא כנגד לעת מנחת ערב. <sup>47</sup> ואם כתוב 'ואדני זקן' (שם שם 12), כי בן קע"ה מת. ולכן 'וירא וירץ לקראתם' (שם שם 2) והמשכיל יבין. <sup>48</sup>

כומטינו האריך לטעון בזכות גישת הרמב"ם, שהאירוע של המלאכים התרחש כולו במראה הנבואה של אברהם. הטכניקה הפרשנית שלו הייתה להראות שהכתוב השתמש באותן לשונות בפתח הפרק, שמבחינתו הוא ההצהרה על התחלת הנבואה, ובסיפור האירועים הממשיים כביכול שבאו בהמשכו. בפתח הפרק ברור שמקום המלאכים ('ניצבים עליו') איננו מרחבי, ומכאן יוצא שההתרחשויות שבו אף הן מתרחשות בחיזיון.

כלומר כומטינו איננו חרד מתלונותיו של הרמב"ן שטען כי לדידו של הרמב"ם איבד סיפור המלאכים את ממשותו. להפך, הוא התאמץ להראות כיצד פרשנות הפשט תומכת בגישה שסיפור זה התרחש כולו במחזה הנבואה. אם נזכור שלפי גישת הרמב"ם הנבואה היא אירוע המתרחש בין השכל הפועל לבין האדם, כפי שציין במורה הנבוכים ב, לו, נבין שמחזה הנבואה הוא טבעי לחלוטין, ואין כאן התערבות עליונה. כומטינו הציג את פירושו לסיפור המקראי במעטה של לשון סוד, כלומר הוא חש שהוא פענח את רזיו של 'מורה הנבוכים'.

כומטינו היה כאמור הוגה מכובד, שהיה מקובל על סביבתו. לעיתים חלק

44 בראשית יט 1.

45 שב לבאר את פסוק 1 בפרק יח.

46 על פי ישעיהו יח 5.

47 על פי דניאל ט 21.

48 פירוש התורה, כ"י פריס 265, דפים 225–26. וראו אטיאס, הפירוש כדילוג (לעיל הערה 33).

על רש"י ולעיתים קיבל את דבריו.<sup>49</sup> אבל הוא לא ההוגה היחיד שהביע דעות ביקורתיות. ר' אפרים בן גרשון, שנדד בערים שונות וקבע מושבו באיסטנבול בשנת 1469, אף העיד שפגש בכומטינו. בדרשותיו קבע אפרים כי 'ובאחרית ימיו חבר [שלמה] שיר השירים והוא קדש קדשים'.<sup>50</sup> כלומר הוא חלק על הדעה המקובלת על פי ראשית שיר השירים רבה, שלפיה שיר השירים התחבר לפני שאר חיבוריו של שלמה.

ר' יהודה משקוני אף הוא רמז להתרחשות הסיפור המקראי בחלום. את מאבקם של סיחון ובלק הוא כינה 'מלחמה במחשבה'.<sup>51</sup> הרמז בדברים אלה הוא קיצוני. אפשר שהריחוק ממוקדי התרבות במערב אפשר להוגים יהודים ביוזנטיים להביע דעות שנחשבו כקיצוניות מבחינת היחס לממשות סיפורי המקרא ולסמכות חכמים.

## [ה]

אלה היו הערות אחדות בלבד. בהערות אלה השתדלתי לתאר את השגרה הפרשנית בקרב חוגי המשכילים בהגות היהודית בביוזנטיון. ואכן ספרו המקיף של לזוי הוא אבן דרך בחקר ההתפתחות התרבותית היהודית, במיוחד בשלהי ימי הביניים ובמיוחד באזורים הביזנטיים. ספר זה מגלה פרק חשוב בתולדות היהודים בביוזנטיון בפרט ובאגן המזרחי של הים התיכון בכלל. הוא מחייב לקרוא מחדש את ההיסטוריה האינטלקטואלית היהודית בימי הביניים ולעיין מחדש בזיקה שבין הגות פילוסופית ובין הגות פרשנית.

לאור ההישג החשוב של לזוי היעד הבא הוא לעבות את התיאור מבחינת הדיפוזיה התרבותית שבין מערב למזרח באופן כזה שהגישות המיוחדות ולעיתים הביזריות יובנו באופן מלא. כן ראוי לעקוב אחר הפרשנות המקראית שהתהוותה גם בקרב מקובלים באזורים אלה כגון בעל 'הקנה והפליאה', אולי גם בעל 'ספר התמונה' ור' משה מקייב.

49 ראו למשל פירוש קדמון על ספר יסוד מורא: 'ביאור יסוד מורא' לר' מרדכי בן אליעזר כומטינו, ההדיר ד' שוורץ, רמת גן תש"ע, עמ' 94, 105.

50 כ"י לונדון, המוזאון הבריטי 379, דף 296ב.

51 אבן העזר, דף 236ב.

לווי הצטמצם בדרך כלל לחיבורים שהתחברו מלכתחילה כפירושים עקיבים על התורה. השלב הבא הוא מעקב אחרי פרשנות המקרא שניצוקה לתוך חיבורים מסוגות אחרות כמו דרשנות, פולמוס ומוסר. ואכן גדלותו של ספר, ובמיוחד חיבור מחקרי, נעוצה לא רק בתכנים שהוא מביא, בידע האינפורמטיבי שהוא מגלה ובניתוחים המעמיקים שהוא מציע. גדלותו נעוצה גם בפתחת האופקים, בהנחת היסודות למחקר עתידי. ספרו של לווי לא מסתפק בכך שהוא פורש את תכניה וגבולותיה של מסורת פרשנית מסוימת אלא הוא פותח אופקים ומתווה את קווי המחקר העתידי.

פרופ' דב שוורץ, המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן  
Dov.Schwartz@biu.ac.il



## רשימת קיצורים

	ארץ־ישראל: מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה, הוצאת החברה לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה, ירושלים	א"י
	אנציקלופדיה מקראית: אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו, א-ט, ירושלים תש"י-תשמ"ט	א"מ
	מקראות גדולות הכתר – מהדורת יסוד חדשה: ההדרה מדעית על-פי כתבי יד עתיקים [...] מהדיר ועורך מדעי מנחם כהן, רמת גן תשנ"ב-תש"פ	מקראות גדולות הכתר
	שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום (עד כרך יא: שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום)	שנתון
AB	Anchor Bible	
<i>Aegyptus</i>	<i>Rivista Italiana di Egittologia e di Papirologia</i>	
AfO	<i>Archiv für Orientforschung</i>	
AfOB	Archiv für Orientforschung. Beihefte	
<i>AJS Review</i>	<i>American Jewish Studies Review</i>	
ARM	Archives Royales de Mari	
<i>ASJ</i>	<i>Acta Sumerologica (Japan)</i>	
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>	
BBB	Bonner biblische Beiträge	
BBVO	Berliner Beiträge zum Vorderen Orient	
BDB	F. Brown, S.R. Driver, and C.A. Briggs, <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> , Oxford 1907	
BEATAJ	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentum	
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium	
<i>BHS</i>	<i>Biblica Hebraica Stuttgartensia</i>	
<i>BIOSCS</i>	<i>Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies</i>	
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>	

רשימת קיצורים

BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAD	<i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> . Chicago, 1956–
CAT	M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartín (eds.), <i>The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani, and Other Places</i> , Münster 1995 (second enlarged ed. of <i>Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit</i> [Alter Orient und Altes Testament, 24, 1], Neukirchen-Vluyn 1976)
CB	Coniectanea Biblica. Old Testament Series
CBSC	The Cambridge Bible for Schools and Colleges
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CM	Cuneiform Monographs
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
DCH	<i>Dictionary of Classical Hebrew</i> . Edited by D.J.A. Clines. Sheffield, 1993–
FAT	Forschungen zum Alten Testament
GKC	<i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> <sup>2</sup> , ed. E. Kautzsch, trans. A.E. Cowley, 2nd English ed., Oxford 1910
HALOT	L. Koehler, W. Baumgartner, and J.J. Stamm, <i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> , translated and edited under the supervision of M.E.J. Richardson, 4 vols. Leiden 1994–1999
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament
HdO	Handbuch der Orientalistik
HO1	Handbuch der Orientalistik, Abteilung I
HSM	Harvard Semitic Monographs
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
ICC	International Critical Commentary
JA	<i>Journal asiatique</i>
JANESCU	<i>Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JCS	<i>Journal of Cuneiform Studies</i>

רשימת קיצורים

IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
J-M	P. Joüon and T. Muraoka, <i>A Grammar of Biblical Hebrew</i> (Subsidia Biblica 27); Roma 2006
JPS	Jewish Publication Society
JSCS	<i>Journal of Septuagint and Cognate Studies</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series
KBL	Koehler, L., and W. Baumgartner, <i>Lexicon in Veteris Testamenti libros</i> . 2nd ed. Leiden, 1958
LAPO	Littératures anciennes du Proche-Orient
LHB/OTS	The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies
NABU	<i>Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires</i>
NIBC	The New Interpreter's Bible Commentary
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
ORA	Oriental Religions in Antiquity (Egypt, Israel, Ancient Near East)
OTL	Old Testament Library
OTS	<i>Oudtestamentische studiën/Old Testament Studies</i>
RAI	Rencontre Assyriologique Internationale
RIMA	The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Period
SAA	State Archives of Assyria
SAAS	State Archives of Assyria Studies
SBL SBS	Society of Biblical Literature: Sources for Biblical Study
SGVS	Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte
SJ	<i>Studia Judaica</i>
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> . Edited by G.J. Botterweck and H. Ringgren. Translated by J.T. Willis, G.W. Bromiley, and D.E. Green. 16 vols. Grand Rapids, 1974–2018
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
UF	<i>Ugarit-Forschungen</i>
UUA	Uppsala Universitetsa Arkiv

רשימת קיצורים

VAT	Vorderasiatische Abteilung Tontafel. Vorderasiatisches Museum, Berlin
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	Supplements to <i>Vetus Testamentum</i> / <i>Vetus Testamentum</i> Supplements
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WBC	World Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZABR</i>	<i>Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

## רשימת המשתתפים בכרך

ד"ר חנן אריאל, החוג ללשון העברית ולבלשנות שמית, אוניברסיטת תל-אביב  
chananariel@tauex.tau.ac.il

ד"ר שלמה בכר, החוג למקרא, אוניברסיטת חיפה  
bahar@research.haifa.ac.il

ד"ר יגאל בלון, מוזיאון ארצות המקרא, ירושלים yigal@blmj.orgi  
יצחק ברגר, Professor Yitzhak Berger, Biblical Studies, Hunter College of the  
City University of New York. bergeryd@hotmail.com

ד"ר אבי גבורה – המכללה האקדמית בית ברל, שדרות חן 35, תל אביב  
gvura\_a@walla.com

ד"ר חנן גפני, בית הספר לתלמידי חו"ל, האוניברסיטה העברית בירושלים  
Chanan.Gafni@mail.huji.ac.il

פרופ' ערן ויזל, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע  
eviezel@bgu.ac.il

מרדכי וינטרויב, דוקטורנט בחוג לתלמוד והלכה באוניברסיטה העברית בירושלים  
mordecha.vaintrob@mail.huji.ac.il

ד"ר יוסף ויצטום החוג לשפה וספרות ערבית, האוניברסיטה העברית בירושלים  
ywitzum@gmail.com

פרופ' עלי ותד, החוג ללשון וספרות עברית, המכללה האקדמית בית ברל  
aliwated@beitberl.ac.il

פרופ' בנימין דוד זומר, Professor of Bible and Ancient Semitic Languages at The Jewish Theological Seminary and The Kogod  
Center for Contemporary Jewish Thought, The Shalom Hartman Institute of  
North America. besommer@jtsa.edu

פרופ' (אמריטוס) עמנואל טוב, החוג למקרא, האוניברסיטה העברית בירושלים  
emanuel.tov@mail.huji.ac.il

יעקב חיים (ג'פרי) טיגאי, Prof. (emeritus) Jeffrey H. Tigay, Near Eastern Languages,  
and Civilisations, University of Pennsylvania, Philadelphia, PA 19104  
jtigay@sas.upenn.edu

ד"ר פנינה טרומר, אוניברסיטת תל אביב pninat@tauex.tau.ac.il  
ד"ר רמה מנור, המכללה האקדמית בית ברל והאוניברסיטה העברית בירושלים  
rama.manor@beitberl.ac.il

## רשימת המשתתפים בכרך

ד"ר נילי סמט, המחלקה לתנ"ך על שם זלמן שמיר, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן  
nili.sametQbiu.ac.il

פרופ' מרים סקלרץ, החוג לתנ"ך, האקדמיית חמדת, ת.ד. 412, נתיבות 80200, ומכללת  
אורות ישראל, רחוב שטיינמן 3, ת.ד. 1106, רחובות miryamsk@orot.ac.il

פרופ' אמריטוס משה צפור, המחלקה לתנ"ך ע"ש זלמן שמיר, אוניברסיטת בר-אילן,  
רמת-גן, והמכללה האקדמית לחינוך, קריית החינוך, גבעת ושינגטון  
moshezi1934@gmail.com

פרופ' (אמריטוס) שמחה קוגוט, החוגים למקרא וללשון העברית, האוניברסיטה העברית  
בירושלים skogut@mail.huji.ac.il

ד"ר אריאל קופילוביץ, המחלקה לתנ"ך ע"ש זלמן שמיר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן  
ariel.kopilovitz@mail.huji.ac.il

פרופ' דב שוורץ, המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן  
Dov.Schwartz@biu.ac.il

# SHNATON

An Annual for Biblical and Ancient  
Near Eastern Studies

XXVII

## *Editorial Committee*

Sara Japhet (The Hebrew University of Jerusalem)  
Israel Eph'al (The Hebrew University of Jerusalem)  
Jacob Klein (Bar-Ilan University, Ramat-Gan)  
James L. Kugel (Kaduri) (Bar-Ilan University, Ramat-Gan)  
Peter B. Machinist (Harvard University, Cambridge, MA)  
Noam Mizrahi (The Hebrew University of Jerusalem)  
Jeffrey H. Tigay (University of Pennsylvania, Philadelphia)  
Emanuel Tov (The Hebrew University of Jerusalem)  
Nili Wazana (The Hebrew University of Jerusalem)  
Yair Zakovitch (The Hebrew University of Jerusalem)

*SHNATON – An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies*  
was edited by

Moshe Weinfeld מ"ר (The Hebrew University of Jerusalem),  
Founding Editor, Vols. I–XI (1976–1997)  
Sara Japhet (The Hebrew University of Jerusalem),  
Vols. XII–XX (2000–2010)  
Sara Japhet and Nili Wazana (The Hebrew University of Jerusalem),  
Vol. XXI (2012)  
Nili Wazana (The Hebrew University of Jerusalem),  
Vols. XXII–XXV (2013–2017)



# SHNATON

AN ANNUAL FOR BIBLICAL AND  
ANCIENT NEAR EASTERN STUDIES

XXVII

Edited by

NAPHTALI S. MESHEL   BARUCH J. SCHWARTZ  
ERAN VIEZEL

The Mandel Institute of Jewish Studies  
Faculty of Humanities, the Hebrew University of Jerusalem  
Jerusalem 2022

*This volume is published with the assistance of*

The Perry Foundation for Biblical Research  
The Hebrew University of Jerusalem

The Paula and David Ben-Gurion Fund for Jewish Studies  
Established by the Federmann Family, Mandel Institute of Jewish Studies,  
The Hebrew University of Jerusalem

*Editorial Office:* shnaton@gmail.com

*Style Editor:* Rafael Zer

*English Abstracts Style Editor:* Jeffrey Green

*Distributed by:*

The Hebrew University Magnes Press  
P.O.B. 39099, Jerusalem 9139002, Israel  
Phone: 972-2-658-6659; Fax: 972-2-566-0341  
[www.magnespress.co.il](http://www.magnespress.co.il)

*Production:* Daniel J. Spitzer

*Typesetting and Layout:* iritnahum1@gmail.com

*Printing:* 'Printiv', Jerusalem

ISSN 0334-2891

© All Rights Reserved  
Jerusalem 2022

Printed in Israel

## CONTENTS

### *In Memoriam*

- 3     *Jeffrey H. Tigay*     Prof. Shalom M. Paul ל"י (2.5.1936–16.11.2020)  
9     *Moshe Zipor*     Prof. Aharon Mundschein ל"י (30.7.1944–10.9.2020)  
13    *Simcha Kogut*     Prof. Yashayahu Maori ל"י (24.4.1937–8.7.2021)

### *Biblical Studies*

- 19    *Emanuel Tov*     The Septuagint Translation of the Torah Was  
Based on Palestinian Sources  
45    *Sholomo Bahar*     Circular Patterns in Biblical Thought  
81    *Ariel Kopilovitz*    Regalia Deformed and Restored: Ezekiel's View  
of Israel's Future Leadership

### *Linguistics and Massorah*

- 105   *Rama Manor,*  
      *Avi Gvura*  
      *and Pnina Tromer*    The Verb *Lekh* in the Bible: From a Verb of  
Motion to Urging of Action  
127   *Mordechai Weintraub*   A New Page of 'Sefer Tagey' from the  
Cairo Genizah

### *The Bible in Relation to the Ancient Near East*

- 149   *Yigal Bloch*     'Ezrāḥ: and Dērôr: Two Instances of Assyrian  
Linguistic Influence in the Holiness Code and  
Their Implications for Its Date  
187   *Nili Samet*     The Origin of the Day of Yahweh Tradition:  
A New Suggestion

*History of Exegesis*

- 233 *Joseph Witztum and Chanan Ariel* The Bigthan and Teresh Account in *Shirat Bene Ma'arava* Revisited
- 249 *Ali Wated* Samaritan Biblical Exegesis in Arabic: Abū l-Faraj Ibn al-Kaṭār's Commentary on Thirteen Verses from the "Song of Haazinu" as Proof for the Existence of the Hereafter
- 283 *Miriam Sklarz* Nahmanides' Torah Commentary Addenda following the Barcelona Disputation
- 299 *Chanan Gafni* Shmuel David Luzzatto (SHADAL) on the Matter of Blood Feud
- 325 *Eran Viezel* 'Joshua Wrote [...] Eight Verses of the Torah': The Question of the Authorship of the Final Eight Verses of the Torah in Jewish Tradition Throughout the Ages

*Book Reviews*

- 389 *Benjamin David Sommer* [on:] Liane M. Feldman, *The Story of Sacrifice: Ritual and Narrative in the Priestly Source* (Forschungen zum Alten Testament 141); Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, xiii + 245 pp.
- 401 *Yitzhak Berger* [on] Mordechai Z. Cohen, *The Rule of Peshat: Jewish Constructions of the Plain Sense of Scripture and Their Christian and Muslim Contexts, 900–1270*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020, x + 413 pp.
- 421 *Dov Schwartz* [on] Eric Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah: Canonization and Resistance in the Reception of a Jewish Classic*, Oxford & New York: Oxford University Press 2019, 496 pp.

435 *List of Abbreviations*

439 *List of Contributors*

vii *English Abstracts*

## ENGLISH ABSTRACTS

### THE SEPTUAGINT TRANSLATION OF THE TORAH WAS BASED ON PALESTINIAN SOURCES

Emanuel Tov

The Septuagint translation of the Torah undeniably reflects Egyptian linguistic elements, showing that the translation was made there, but they do not point to the provenance of the Hebrew manuscripts from which they were translated. Moreover, the Aramaic elements in the LXX and the Palestinian exegesis reflected in the books of the LXX also do not point to the provenance of the manuscripts from which the books of the LXX were translated.

However, I find that there are extensive textual links between the LXX and Palestinian biblical and nonbiblical Hebrew texts: between the LXX, the Samaritan Pentateuch, and the pre-Samaritan texts from Qumran with regard to their joint harmonizing tendencies and their editing of the genealogies in Genesis 5 and 11. I provide examples of the common readings of these texts and assert that in each text the harmonizations constitute the textually most characteristic readings. In the LXX these harmonizations were added in the Hebrew texts from which the translations were made. The stratum that was common to the LXX, the Samaritan Pentateuch, and the pre-Samaritan texts from Qumran was evidently connected closely with Palestine, as they were found in Qumran and in the place of origin of the Samaritan Pentateuch. Likewise, the textual connections between the LXX and the Samaritan Pentateuch on the one hand and a long list of Hebrew post-biblical compositions that were composed on Palestinian soil like the book of Jubilees are remarkable. Furthermore, some Hebrew biblical scrolls that were found at Qumran were uniquely linked with the LXX. In conclusion, the sources of the LXX translations of the Torah were Palestinian texts that were taken to Egypt in order to be translated as narrated in the Epistle of Aristeas. I am not aware of any specific Egyptian features of these Hebrew texts.

English Abstracts

## CIRCULAR PATTERNS IN BIBLICAL THOUGHT

Sholomo Bahar

Studies of Biblical narratives have demonstrated that many of them are structured according to circular patterns, meaning sense that the end of a plot refers to its beginning. This article shows motivated the authors of Biblical texts to write in this way.

In order to do so, the article first addresses the origin of the circular worldview in the ancient Near East and in the Hebrew Bible; second, it argues that the circular structure of the narrative is a literary expression of the perception of circularity in the natural world. It is a kind of mimesis of the cosmos as the writers conceived.

REGALIA DEFORMED AND RESTORED:  
EZEKIEL'S VIEW OF ISRAEL'S FUTURE LEADERSHIP

Ariel Kopilovitz

This article investigates Ezekiel's view of Israel's future leadership. It analyzes two prophecies: the prophecy addressed to the wicked slain in Ezek 21:30–32 and the prophecy of the two sticks in Ezek 37:15–28. In addition to their discussion of Israel's future leadership, these prophecies relate to Israel's most prominent regalia: the turban, the crown, and the rulers' staff, and they describe what will happen to them in the future.

The article offers new readings of both prophecies, concluding that the prophecy addressed to the wicked slain describes both the deformation of Zedekiah's turban and crown and their restoration and reassignment to Israel's future leader. Likewise, the prophecy of the two sticks relates to the two ruling staffs of the kingdoms of Israel and Judah. At the time of its proclamation, these two kingdoms no longer existed, and this caused Ezekiel to use the general term עץ (lit. wood, stick) and not מטה (staff, scepter) which is more common in such contexts. However, in his symbolic act, Ezekiel recreates Israel's ruling staffs which will be given to Israel's future leader.

These prophecies indicate that Ezekiel does not predict a radical change in Israel's future leadership. The house of David will continue to lead Israel after its restoration, and the future kings' restored regalia reflect their high status and full authority.

THE VERB *LEKH* IN THE BIBLE:  
FROM A VERB OF MOTION TO URGING OF ACTION

Rama Manor, Avi Gvura and Pnina Tromer

This paper highlights a special use of the verb of motion *lekh* as used in dialogue in Biblical Hebrew: *lekh* to indicate urging to action. This is the result of a process of grammaticalization undergone by the imperative verb *lekh*, whereby it was transformed from a content word expressing motion to a function word used at the level of interpersonal interaction among participants in discourse. It is used to urge the addressee to take a certain course of action.

The verb *lekh* goes through three stages in the process of grammaticalization. In the first two, *lekh* still behaves like a verb of motion, which requires complements of place. In the third stage it becomes an interjection urging to action. At this stage *lekh* can appear in a variety of syntactic structures.

The main condition for the success of such a speech act is that the addresser must be in a position of authority vis-à-vis the addressee. Thanks to the broad variety of contexts provided by the Biblical corpus, we show that in all the examples a second condition for a successful speech act is also met: The addressee must carry out the act which the verb *lekh* urges him to perform.



English Abstracts

A NEW PAGE OF 'SEFER TAGEY' FROM THE CAIRO GENIZAH

Mordechai Weintraub

'Sefer Tagey' is a treatise from the second half of the first millennium CE which was apparently composed in Babylonia. The treatise was probably intended to guide scribes in writing the Torah scrolls. It lists approximately two thousand occurrences in the Torah where letters are to be written in a different way than their normal shape ('Otiyyot Meshunnot'; strange letters). In this article, I present a previously unpublished page of 'Sefer Tagey' from the Cairo Genizah, and discuss aspects of the nature of the treatise, such as the question of its time and place of origin, the meaning of the Otiyyot Meshunnot, and more.

English Abstracts

*ʿEZRĀḥ: AND DĒRÔR:*

TWO INSTANCES OF ASSYRIAN LINGUISTIC INFLUENCE IN THE  
HOLINESS CODE AND THEIR IMPLICATIONS FOR ITS DATE

Yigal Bloch

This article discusses two Hebrew terms – *ʿezrāḥ* and *dĕrôr* – characteristic of the Holiness Code (Leviticus 17–26) and other biblical sources influenced by it. The article shows that the form and usage of these words in the Holiness Code were influenced by two parallel terms used in Akkadian under the Neo-Assyrian empire: *umzarḥu/unzarḥu* ‘someone born in the household or in the land,’ and *durāru* ‘royal edict cancelling debts, as well as mandating release of debt-slaves and return of lands estranged for debt to their owners.’ The Neo-Assyrian influence suggests that the Holiness Code was composed in the period when the Land of Israel was dominated by the Neo-Assyrian empire (ca. 734–631 BCE).

THE ORIGIN OF THE DAY OF YAHWEH TRADITION:  
A NEW SUGGESTION

Nili Samet

This paper suggests a new direction for understanding the origin of the prophetic tradition of the Day of Yahweh. The widespread Day of Yahweh tradition describes a destructive theophany involving cosmological catastrophes, a global war and a judgement of the nations. The paper presents numerous thematic, theological and phraseological links between the biblical Day of Yahweh and the Mesopotamian tradition of lamentations over cities and temples. The connections between the two traditions are demonstrated via a detailed typology, which enumerates multiple resemblances between the traditions. It includes the depiction of theophany, the destruction and its various agents, the cosmological anomalies involved in the catastrophe, and its impact in the natural and human realms. The comparative typology shows that the two traditions share very similar motifs and descriptions, both on the level of general profile and in terms of specific detail. Against this background, I suggest reinterpreting the Hebrew term *yôm Yhwh* itself in light of the Mesopotamian lament tradition. This term cannot be understood as a mere time marker, since in several prophecies *yôm Yhwh* is described as an active agent of destruction, which appears on earth, demolishes it, and annihilates its inhabitants. It is therefore suggested that the component *yôm* in the phrase *yôm Yhwh* is actually an ancient calque of the mythological agent of destruction known in the Mesopotamian lamentations as *u<sub>4</sub>* in Sumerian and *ūmu* in Akkadian (literally: ‘day’; ‘storm’). *u<sub>4</sub>-ūmu* is a mythological entity that simultaneously embodies both the mighty storm that rages on earth when the god appears and the time when the destructive theophany occurs. I therefore suggest that the biblical tradition is dependent in one way or another upon the Mesopotamian one. The concluding section briefly discusses several implications of this suggestion, including (1) the problem of the time, place and nature of potential contact between the two traditions; (2) the issue of the theological meaning of the Day of Yahweh in light of the theology of Mesopotamian laments; (3) the identification of several novelties and modifications in the biblical tradition; and (4) a new appreciation of the relation between the Book of Lamentation and the Mesopotamian lament tradition in light of the discoveries presented in this paper.

English Abstracts

THE BIGTHAN AND TERESH ACCOUNT IN *SHIRAT BENE*  
*MA 'ARAVA* REVISITED

Joseph Witztum and Chanan Ariel

This article examines the retelling of the Bigthan and Teresh account in the Aramaic poem 'Once there was a certain Jew' (*Shirat Bene Ma 'arava* 30:40–45). Following a presentation of the text's content-related and linguistic difficulties, a fresh deciphering of the manuscript is offered, supported by a parallel in Midrash Panim Aḥerot B. Our reading is accompanied by a new interpretation of the text and a hypothesis about its transmission. The article concludes with a comparison of this section of the poem to other midrashic traditions.

SAMARITAN BIBLICAL EXEGESIS IN ARABIC:  
ABŪ L-FARAJ IBN AL-KAṬĀR'S COMMENTARY ON THIRTEEN  
VERSES FROM THE "SONG OF HAAZINU" AS PROOF FOR THE  
EXISTENCE OF THE HEREAFTER

Ali Wated

The Samaritan sage Abū l-Faraj Ibn al-Kaṭār (thirteenth and beginning of fourteenth century) composed a treatise entitled *Sharḥ Im Baqūti* (= *Im Beḥuqqotay*), in which is discussed, among other matters, the question of the "existence of the afterworld/the Day of Judgment". As proof of its existence he adduces both rational arguments and textual evidence from the Pentateuch. He presents four proofs of the latter kind, the last of which consists of the text of thirteen verses from the "Song of Haazinu" (Deut. 32:31-43), which he quotes in Arabic translation and then explains.

Abū l-Faraj was not the first Samaritan sage to comment on these verses in Arabic or to have adduced them as proof of the existence of the afterworld. He was preceded by the eleventh-century Samaritan scholar Abū l-Ḥasan l-Ṣuri, who wrote a commentary on the whole Song of Haazinu in Arabic, as part of his book *al-Ṭabbāḥ* (published with a Hebrew translation: A.S. Halkin, *Lešonenu* 32:1-2, 208-246). The same scholar also devoted a booklet (so far unpublished) entitled *Kitāb al-ma'ād* (= *The Book of the Hereafter*), in which he presents the thirteen verses of the Song of Haazinu as his third proof.

Abū l-Faraj appears to have been acquainted with this earlier commentary and used it; however, it is not merely a copy. In this article I present the text of the Arabic commentary with a Hebrew translation and compare it to the earlier commentary. The publication of this text can contribute to our understanding of Samaritan biblical exegesis in Arabic, most of which is still available only in manuscript form.

English Abstracts

NAHMANIDES' TORAH COMMENTARY ADDENDA FOLLOWING  
THE BARCELONA DISPUTATION

Miriam Sklarz

In their comprehensive study, Yosef Ofer and Jonathan Jacobs (2013) presented some 300 addenda to Nahmanides' Torah commentary made by him after he had settled in the Land of Israel in his old age. While Nahmanides rarely stated his reasons for making these additions, by careful examination of their contents, Ofer and Jacobs have sought and found diverse motivations for them. The present article offers an additional, historical-biographical motive. About ten of these addenda are well illuminated by the events that involved Nahmanides during his last years in Spain. The Barcelona Disputation (1263), in which he represented the Jewish community, and the resulting train of events leading to his departure from Spain for the Land of Israel (1266-7) undoubtedly made an impression on Nahmanides, which emerges from his words. Moreover, echoes of his theological and personal struggles offered encouragement to his readers in the 13th century and for generations to come.

English Abstracts

SHMUEL DAVID LUZZATTO (SHADAL)  
ON THE MATTER OF BLOOD FEUD

Chanan Gafni

Samuel David Luzzatto (Shadal, 1800–1865) was, no doubt, one of the most prominent of the scholars who set the tone and the course of the nineteenth-century *Wissenschaft des Judenthums* movement. At the same time, his character and thought remain shrouded in mystery and full of contradictions, especially: How did Luzzatto attempt to combine his critical academic attitude with his conservative Jewish ideology? Which one of these tendencies did he favor in case of conflict? I present a long and detailed correspondence, which Luzzatto conducted with his fellow scholar from Galicia, Hirsh Mendel Pineles, just one year before Luzzatto's death, about the biblical law of blood feud. This correspondence may help to shed light on these puzzling questions.

“JOSHUA WROTE [...] EIGHT VERSES OF THE TORAH”: THE  
QUESTION OF THE AUTHORSHIP OF THE FINAL EIGHT VERSES  
OF THE TORAH IN JEWISH TRADITION THROUGHOUT THE AGES

Eran Viezel

According to the well-known talmudic passage enumerating the authors of the books of the Hebrew Bible, Joshua wrote “eight verses in the Torah” (BT Bav. Bat. 14a). In the accompanying discussion, these eight verses are identified as the final verses of the Torah, and a debate ensues regarding whether they were written by Moses or Joshua. This controversy left a deep impression on Jewish literature over the ages, and hundreds of scholars and commentators engaged with it, offering answers to the question of the authorship of the eight final verses of the Torah, and these can be assigned to four major periods. Until the middle of the thirteenth century, the verses were usually ascribed to Joshua. Beginning in the thirteenth century, the dogmatic view that Moses wrote the final verses, word-by-word as dictated by God, became entrenched. From the early modern period attempts were made to resolve the controversy harmonistically. Finally, from the Enlightenment onwards, along with the dogmatic and harmonistic approaches, we also find the view that not only did Moses not write the final verses of the Torah, he did not write the entire Torah at all. These changes regarding the authorship of the Torah’s final verses resulted from a number of polemical debates and reflect fascinating intellectual developments.