

## תוכן העניינים

1	פתח דבר
5	מבוא
	פרק א רגישות פרשנית ורגישות תאולוגית: גרסת המקרא והפרשנות
27	הקדומה
28	חלק 1 גרסת המקרא, דרשת המקרא והרגישות הפרשנית
47	חלק 2 רגישות תאולוגית ודרכי התמודדות עם הכתובים
64	פרק ב המקרא המשוכתב ואופיו הפרשני
	פרק ג הלכות קדומות ומדרשים קדומים – בין ספרות קומראן
88	לספרות חז"ל
	פרק ד דרשות מקרא מן המאה השנייה לפנה"ס: ספר בן סירא וספר
109	היובלים – אידאולוגיה ודרשות מקרא וגלגוליהן
109	חלק 1 ספר בן סירא
133	חלק 2 ספר היובלים
165	פרק ה מסורות במתח עם המקרא
185	פרק ו מדרשי פסוקים במגילות הכיתתיות של כת מדבר יהודה
212	פרק ז דרכים וצידי דרכים: פשר ואלגוריסטיקה
212	חלק 1 פשר
231	חלק 2 פרשנות אלגוריסטית
242	פרק ח מקורות יהודיים כתובים ביוונית וזיקתם למסורות ספרות חז"ל
243	חלק 1 מוטיבים 'אגדיים' בחיבורים שנכתבו יוונית
264	חלק 2 כתבי פילון וספרות חז"ל
288	פרק ט מסורות וגלגוליהן

317	הדי טקסטים ומוטיבים מרובי פנים	פרק י
317	הדי טקסטים, מטבעות לשון ומסורות	חלק 1
343	מוטיבים מרובי פנים	חלק 2
359		אחרית דבר
363		עוללות
	מדריך קצר וביבליוגרפיה לחיבורי ספרות בית שני וספרות חז"ל	
383		שנזכרו בספר
405		קיצורים ביבליוגרפיים
443		מפתח המקורות
471		מפתח העניינים

## מבוא

מאין בקע העולם המוכר לנו בספרות חז"ל ואיך צמח ועלה?  
לכאורה ספרות חז"ל לברד תשכון: אין לנו כמעט חיבורים יהודיים מקבילים שאפשר לתארך אותם לזמנה (מן המאה השנייה לסה"נ ואילך), ולא סוגה ספרותית מקבילה לחיבורי ההלכה והאגדה המרכיבים אותה. ספרות זו כוללת פרשנות של המקרא – בדמות פירושים הלכתיים ואגדיים על פסוקי מקרא – לצד קובצי הלכה ודיונים הלכתיים מפורטים, שאינם נסמכים על פסוקי מקרא. הקבצים הקדומים ביותר של ספרות חז"ל הם קובצי ספרות התנאים<sup>1</sup> ומקורות מאוחרים יותר כוללים את התלמוד הירושלמי, התלמוד הבבלי, ומדרשי האגדה הארץ-ישראליים הקלסיים, שזמן עריכתם בין המאה השלישית לסה"נ (המקורות התנאיים) לשלהי העת העתיקה (מדרשי אגדה ארץ-ישראליים מאוחרים). מדרשי אגדה מאוחרים יותר חוברו ונערכו (בעיקר בארץ ישראל) לפחות עד תחילת ימי הביניים.<sup>2</sup> רוב

- 1 המשנה, התוספתא, מדרשי ההלכה (שבהם יש גם חומר אגדי רב), סדר עולם וכן יסודם של הפירושים (סכוליה) למגילת תענית. חומר תנאי מצוי כמובן גם בחיבורים אמוראיים.
- 2 לא בכדי לא כתבתי באילו מאות התהוו חיבורי ספרות חז"ל; לעיתים קרובות לא קל לקבוע תאריך – ואפילו יהא זה תאריך מקורב – ליצירה. אביא כמה דוגמאות:  
(א) שאלה שקשה לתת לה תשובה חד-משמעית היא עד מתי נמשכה יצירתו של התלמוד הבבלי; (ב) אבות דר' נתן החל להתהוות כנראה בראשית תקופת האמוראים, אך לדינו הגיעו שתי עריכות רחוקות זו מזו – נוסח א ונוסח ב – שזמנן ככל הנראה אחרי תקופת התלמוד (בין המאה החמישית למאה התשיעית לסה"נ). בכל אחת מן העריכות ישנם קווי קדמות (בולטים יותר בנוסח ב) לצד ניסוחים שחוקים (קיסטר, אבות דר' נתן); (ג) הסכוליה (פירושים) למגילת תענית – שתי רצוניות (עריכות), א רפ – של חיבור אחד או שני חיבורים קרובים המפרשים את הימים שבהם אסור להתענות לפי מגילת תענית הארמית – נראה שמקורם של הטקסטים בתקופת התנאים, אם כי הטקסטים שהגיעו לדינו מדורדרים ביותר, ועברו מסירה ארוכה, ומהם הורכב בזמן מאוחר נוסח כלאיים (נעם, מגילת תענית; וראו גם קיסטר, 'על הסכוליה למגילת תענית'); (ד) ספק מה תאריכי יצירתם של המדרשים מסוג תנחומא-ילמדנו (להצעה לריבוד מדרשים אלו ראו ברגמן, ספרות תנחומא-ילמדנו); מכל מקום במדרשי תנחומא-ילמדנו משוקע חומר קדום (ראו למשל רבינוביץ, הלכה ואגדה בפיטי יניי, עמ' 188–247; ברגמן, 'מסורות ומקורות קדומים'; דוגמאות נראה גם בהמשכו של ספר זה); (ה) סביר שמקצת מחיבורי ספרות ההיכלות (שכמה מהם מיוחסים ייחוס פסודר-אפיגרפי לחכמי המשנה) הם בני זמנם

החכמים ששמותיהם נזכרים בחיבורים הללו חיו מסוף המאה הראשונה לסה"נ ועד למאה הרביעית-חמישית.<sup>3</sup> ספרות חז"ל לכל תקופותיה וצורותיה היא קורפוס ספרותי אחד, ויש קווים משותפים לרוב גדול של החיבורים הכלולים בו, על אף ההבדלים הניכרים ביניהם. מצד אופייה של ספרות זו החיבורים הם כמעט תמיד פסיפס של מימרות חכמים, לא מעשה ידי מחבר יחיד, אלא מעשה ידי עורכים;<sup>4</sup> חלק מן החומר מובא בשם חכמים מדורות שונים וחלקו בלא שם חכם; בין החכמים בעלי המימרות לעורכים מפרידות לעיתים מאות שנים. חז"ל ראו עצמם כיורשי הפירושים שבימי בית שני<sup>5</sup> (ולדעתי אכן היו יורשיהם), אבל ספרות חז"ל כוללת רק מסורות מעטות המתוארכות לימי בית שני, שיש בהן גרעין קדום.<sup>6</sup> מספרות בית שני מצוטט בספרות חז"ל רק ספר בן סירא (ואף זאת במשורה, ובאמביוולנטיות). פרט לזאת אין בירינו בספרות חז"ל לא ציטוטים ואף לא רימוזים לטקסטים מימי בית שני.

חטיבה ספרותית אחרת, שלא תמיד נוהגים לכלול אותה בספרות חז"ל, אבל היא קרובה לה במידה מכרעת, היא תרגומי המקרא היהודיים לארמית, פסוק אחר פסוק.<sup>7</sup> קשה לדעת בוודאות מה צור מחצבתם של התרגומים, אבל כבר במאות הראשונות לסה"נ הם ליוו את קריאת המקרא בעברית בבית הכנסת. תרגומי

---

של חיבורים מאוחרים הנכללים בספרות חז"ל (על קשר אפשרי לספרות בית שני ראו להלן עמ' 321); (ו) כיוצא בזה ספרות האפוקליפטיקה של שלהי העת העתיקה, המרובדת אף היא, בחלקה הקדום היא בת זמנם של חיבורים הכלולים בספרות חז"ל (ראו ניומן, 'מדרשי גאולה', ושם גם על המשכיות של מסורות קדומות).

3 יש לציין שמקורות אחרים – כגון כתבי אבות הכנסייה (ראו להלן עמ' 306), ציורים יהודיים ונוצריים מן העת העתיקה (למשל בבית הכנסת של דורא אֶוּרֹפּוּס; ראו דוגמה להלן עמ' 26 והערה 47), וכן פיוטים (כפי שנראה בכמה דוגמאות בהמשך ספר זה) – מסייעים להקדים את תאריך התהוותן של מסורות בספרות חז"ל ואף חושפים בפנינו מסורות לא ידועות.

4 יוצא מן הכלל החיבור סדר עולם שאינו פסיפס של מימרות חכמים, וכן הסכוליון למגילת תענית, המלוקט אומנם ממקורות שונים, אבל אף בו אין שמות חכמים ומחלוקות. דוגמה לחיבור מאוחר שהוא מעשה ידיו של מחבר – ושמות החכמים הבאים בו אינם אותנטיים אלא פסודואפיגרפיים – פרקי דר' אליעזר.

5 לסקירה ראו שירר, היסטוריה מהדרורה חדשה, ב, עמ' 388–403. אין כאן המקום לדון בכללים ובפרטים של האמור שם.

6 ראו אילן ונעם, בין יוספוס לחז"ל, במיוחד במבוא (מאת ורד נעם), עמ' 1–90.

7 דומה שגם הפשיטתא, קובץ של תרגומים לספרי המקרא לארמית נוצרית (סורית) שאפשר לתארך בערך למאה השנייה לסה"נ, קשורה לתרגומים הארמיים היהודיים, אם כי לאו דווקא לחוגי החכמים (מדי פעם הפניתי לתרגום זה בהמשך הספר); ראו מאורי, תרגום הפשיטתא

מקרא לארמית, דומים בחלקם לאלו שהגיעו לדינו, היו בשימוש בתקופת התלמוד ובחוגי הקהילות שהחכמים פעלו בתוכן.<sup>8</sup> גם תרגומים אלו התהוו לאורך זמן, אם כי ייתכן שהשכבה הקדומה בהם קדמה לספרות חז"ל.<sup>9</sup> בתרגומים יש לעיתים רגישויות אחרות מאלו שבספרות חז"ל,<sup>10</sup> אבל הרבה נימים קושרים את שני הקורפוסים הללו.<sup>11</sup>

חטיבה גדולה אחרת של יצירה, הקרובה באופייה הפרשני לספרות חז"ל ומאוחרת רק מעט לספרות חז"ל הקלסית היא הפיוט הקדום (ראו להלן). לא מעט סוגים ספרותיים מתקופת התלמוד אינם כלולים בספרות התלמודית ולא הגיעו לדינו: אין לנו כמעט שרידים של שירה מתקופה זו, אף על פי שהייתה יצירה שירית;<sup>12</sup> חיבורים היסטוריים אינם ידועים לנו מתקופה זו,<sup>13</sup> ואף ספק אם בחוגי החכמים הייתה תודעה היסטורית רצופה.<sup>14</sup>

שלא כספרות חז"ל, ספרות בית שני – כלומר הספרות היהודית שהתהוותה במאות

- 
- לתורה; וייצמן, התרגום הסורי למקרא. להיבט אחר של הקשר בין הפשיטתא לתרגומים ראו להלן עמ' 363 עוללות א.
- 8 על תרגומים מימי בית שני ראו להלן עמ' 10 (והערה 25).
- 9 מהערוותיהם של חכמים על התרגומים שנאמרו בבתי הכנסת, שבהן הם קובעים מה ראוי ומה אינו ראוי, ניכר הן יסוד הקרבה בין חכמים למתורגמנים (כלומר שייכותם לאותה קהילה) הן חוסר התואם ביניהם לעיתים (לדוגמאות ראו להלן עמ' 23). על אף חוסר התואם במקרים מסוימים יש להימנע מדיכוטומיה בין 'רבני' ל'לא רבני' לגבי חכמים ומתורגמנים ובכלל לגבי יחידים וקהילות בתקופת המשנה והתלמוד.
- 10 ראו למשל להלן עמ' 59; וראו את מוקדי הרגישות הנבדלים במדרשים ובתרגומים לפסוק 'נְעִשָׂה אָדָם בְּצִלְמֵנוּ כְּדִמְיוֹתָנוּ' (בראשית א 26); קיסטר, 'נעשה אדם', עמ' 38–39.
- 11 לא פעם מדרשי חז"ל מובנים לאור התרגומים; ראו למשל כהנא, ספרי במדבר, ד, עמ' 1200. לדוגמה מאלפת לזיקתם של חז"ל לתרגום ראו כהנא, 'תרגום מביא לידי משנה'. על היבטים אחרים הקשורים לפרשנות המקרא ראו עוד להלן עמ' 57. על קריאת המקרא באמצעות התרגום ראו עוד להלן עמ' 363 עוללות ב. הצד השני של המטבע הוא הפירושים הרומים למדרשי חז"ל הבאים בתרגומים. במיוחד מרובות האגדות בתרגום המיוחס ליונתן (שנאן), תרגום ואגדה בו), אך יש להדגיש שתרגום זה מאוחר, אם כי יש בו גם שכבות קדומות; ראו להלן עמ' 22.
- 12 ראו מירסקי, 'השירה בתקופת התלמוד'. עולם הפיוט התהווה כנראה לקראת שלהי העת העתיקה, לאחר זמנם של מדרשי האגדה הקלסיים, אבל הפיוטים הקדומים קרובים לזמנם, למקומם ולעולמם של המדרשים (ראו להלן).
- 13 על שירידי מסורות היסטוריות ראו אילן ונעם, בין יוספוס לחז"ל, במיוחד עמ' 1–90.
- 14 הר, 'תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל'; קיסטר, 'על הסכוליה למגילת תענית', עמ' 469–471.

השנים האחרונות של ימי הבית השני,<sup>15</sup> מן המאה השלישית לפנה"ס ועד סוף המאה הראשונה לסה"נ, מעט אחר החורבן<sup>16</sup> – אינה קורפוס בפני עצמו. החיבורים של ספרות זו הגיעו לידינו בצינורות שונים, מקצתם באמצעות כנסיות נוצריות ששמרו עליהם,<sup>17</sup> ומקצתם בעקבות גילויים לא צפויים של טקסטים עבריים: חלק מן החיבורים השתמרו בתרגום ליוונית בתוך תרגום השבעים – התרגום היהודי ליוונית של המקרא שהוא ספר הקודש של הכנסייה היוונית עד ימינו, ובו נכללו גם חיבורים שאינם במקרא היהודי; ספרים חיצוניים רבים אחרים השתמרו בעדות נוצריות שונות לעיתים ככתבי קודש (למשל ספר חנוך וספר היובלים הם ספרי קודש של הכנסייה האתיופית) ולעיתים בלא ההילה הזאת (למשל כתבי פילון ויוספוס);<sup>18</sup> אל אלו הצטרפו קטעי מגילות קומראן שהתגלו למן שנת 1947. ספרות

- 15 איני עוסק כאן ביצירות מתקופות קדומות יותר של ימי בית שני.
- 16 כמה חיבורים חיצוניים שנכתבו לאחר חורבן הבית הם פחות או יותר בני זמנה של תקופת התנאים הקדומה: מן החיבורים הקרויים בעברית 'הספרים החיצוניים' אפשר להזכיר את חזון עזרא, את חזון ברוך ואת קדמוניות המקרא. לצד חיבורים אלו יש לציין את כתביו של יוספוס. קשה להפריד בין יצירות אלו שנתחברו סמוך לאחר חורבן בית המקדש, ובין יצירות שנוצרו בזמן שבית המקדש עמד על מכונו.
- 17 במקרים לא מעטים שמרו המעתיקים הנוצרים על אופיים היהודי של הספרים בלי להוסיף להם משלהם (למשל: ספר בן סירא, ספר היובלים), ולעיתים נספחו חיבורים נוצריים בקצות החיבור (כך נוספו פרקים נוצריים לחזון עזרא). במקרים אחרים חדרו לגוף הכתוב הוספות ועיבודים נוצריים, ולעיתים קשה להכריע אם ספר מסוים הוא יהודי או נוצרי, או שמא הוא ספר יהודי שעובד בידי נוצרים או ספר נוצרי הנסמך על מסורות יהודיות (למשל: צוואות שנים עשר השבטים; דעתי שהוא ספר יהודי שעובד בידי נוצרים). לסקירות מפורטות של הספרים החיצוניים במסירה הנוצרית ראו קוליק ואחרים, מרריך.
- 18 המונח הרווח בעברית 'הספרים החיצוניים', הוא לפי משנה סנהדרין י, א: 'הקורא בספרים החיצונין [אין לו חלק לעולם הבא]'. באנגלית מחולקים הספרים החיצוניים בין שתי קטגוריות, 'אפוקריפה' ו'פסֶדוֹר־אפיגרפה', בעקבות מינוח פרוטסטנטי (ראו שטוקנברוק, 'אפוקריפה ופסֶדוֹר־אפיגרפה'). במילה 'פסֶדוֹר־אפיגרפה' מציינים את הספרים שלא נכללו בקנונים העיקריים, בראש ובראשונה בנוסחי תרגום השבעים ובוולגטה. החוקרים ערים לבעייתיות של מונחים אלו, ואף על פי כן החלוקה לשני קורפוסים אלו משפיעה על ארגון החומר גם בעולם המחקר. מונח רווח באנגלית למכלול הספרות ולתקופה שבה אנו עוסקים הוא intertestamental, כלומר בין הברית הישנה לברית החדשה; בעברית משתמשים מדי פעם במונח 'בין מקרא למשנה'. שימושי לשון טעונים אלו מעידים (בין השאר) על ההשפעה העמוקה שיש למסורות הדתיות ולחיבורים הקנוניים על הראייה ועל ה'מסגור' של החיבורים שבהם אנו עוסקים. כתבי פילון (שכתב בימי הבית) וספרי יוספוס (שכתב את ספריו לאחר החורבן) נחשבים קורפוסים עצמאיים, ואינם נמנים עם הספרים החיצוניים. יש לציין שגם

בית שני כוללת חיבורים מסוגות שונות – חוכמה,<sup>19</sup> הלכה, סיפורים, היסטוריה, שירה דתית, הגות, חיבורים אפולוגטיים, תרגומי מקרא ועוד – שחוברו בזמנים שונים ובחוגים שונים בארץ ישראל ובקהילות יהודיות בחוץ-לארץ, ובשפות שונות: בעברית, בארמית וביוונית. למשל: חיבורים היסטוריים כמו ספרי מקבים וכתבי יוספוס מצויים בידינו, אבל לסוגה זו אין רמז במגילות שנתגלו בקומראן; קובצי הלכה מצויים רק במגילות; ספרים אפולוגטיים נכתבו ביוונית וכווננו אל העולם הלא-יהודי, ופילון הוא המייצג העיקרי של הפילוסופיה היהודית-הלניסטית. בכך יש כדי להדגים ולהגיש שאין מדובר בקורפוס אחד, אלא בצירוף של מה שהגיע לידינו מחוגים שונים ומגוונים בימי בית שני ומעט אחרי חורבנו.

מן המאה השלישית לפנה"ס הגיע לידינו תרגום השבעים לתורה (תרגום השבעים לספרי מקרא אחרים התחבר מאוחר יותר, כל ספר בזמן אחר). בתרגום קדום זה ליוונית יש לא מעט פרשנות מובלעת, לעיתים הפרשנות הקדומה ביותר המוכרת לנו.<sup>20</sup>

הספרות היהודית הכתובה יוונית קובעת ברכה לעצמה. ככל הנראה היו כתבים יהודיים רבים ומגוונים ביוונית – מדרמה ועד כרונוגרפיה ופילוסופיה – אבל רובם לא שרדו, ולידינו הגיעו כמה חיבורים וכן קטעים קצרים שנשתמרו בציטוטים.<sup>21</sup> לעומת אלו כתבים רבים של פילון, יהודי איש אלכסנדריה בן המאה הראשונה לסה"נ, הגיעו לידינו. אף כתביו של יוספוס – לענייננו חשוב בעיקר סיפור ההיסטוריה מבריאת העולם ועד לחורבן – השתמרו. בכתבי פילון – ובמידה

---

ספריהם של פילון ושל יוספוס הגיעו לידינו משום שנשמרו בידי הכנסייה הנוצרית והועתקו בידי מעתיקים נוצרים. לולא העתקת חיבורים יהודיים מימי בית שני בידי נוצרים, ידיעותינו בספרות בית שני היו דלות ומקוטעות. בספרות המדעית יש לא מעט ניסיונות לקרב או לרחק חיבורים מספרות בית שני ומספרות חז"ל, ובחלק מן הדיונים הללו ניכרות מגמות תאולוגיות נוצריות ויהודיות. לא זו הרוח שבה נכתב ספרי זה.

19 ספר בן סירא, ספר חוכמת שלמה, וכמה וכמה חיבורים ששרדו בכתבי קומראן. עולמותיהם הרעיוניים של ספרים אלו נבדלים זה מזה; מבחינה אחת הם ממשיכים את ספרות החוכמה המקראית – שאף היא מגוונת למדי (משלי, איוב, קהלת), ומבחינה אחרת הם שונים ממנה הן בצורה הן בתוכן.

20 בספר זה ארון רק באפס־קצה של הפרשנות העולה מתרגום השבעים.

21 שרידים אלו כונסו בספרו בן ארבעת הכרכים של הולדיי, מחברים יהודים-הלניסטים, וכן אצל צ'רלסוורת', *OTP*, ב, עמ' 775-920. לצד אלו נשמרו חיבורים לא מעטים שנכתבו ביוונית. לסקירה של חיבורים אלו ראו שירר, היסטוריה מהדורה חדשה, ג/א, עמ' 470-704.

מצומצמת גם בכתבים אחרים – אדון להלן (במיוחד בפרק ח), אך מוקד הדיון בספר הזה יהיה בכתבים העבריים והארמיים שנוצרו כנראה בארץ ישראל.

כמעט כל הכתבים העבריים מספרות בית שני ששרדו שייכים למגילות קומראן. והנה על אף מרכזיותה של ההלכה בתודעתם של בני הזמן הן בכת מדבר יהודה הן ביהדות בית שני בכלל,<sup>22</sup> רק קובצי הלכה מעטים מאוד וקצרים נמצאו בקומראן. לא זו אף זו: ההלכות מימי בית שני אומנם אינן מצטרפות לכדי רשת צפופה כמו זו המייחדת את ספרות חז"ל,<sup>23</sup> אם כי ברור מגילויים מזדמנים, וגם הדעת נותנת, שרשת ההלכות בימי בית שני הייתה צפופה יותר מן הנראה לנו מן השרידים המעטים שבידינו. ייחוד אחר של ספרות חז"ל הוא ההמשגה ההלכתית וכללי הפרשנות המדרשית הברורים והמודעים המשמשים את החכמים. אף כאן ייתכן מאוד שיש לחלקם תקדים בספרות בית שני,<sup>24</sup> אבל ספק גדול אם בתקופה זו היו הכללים סדורים ומנוסחים. זאת ועוד: סביר שיש שוני בין ההלכה לאגדה. שלא כמו באגדה, שבה ניכרת ההמשכיות של מסורות, רעיונות ופרשנויות הפושטים צורה ולובשים צורה, ההלכה נבנית במידה מסוימת נדבך על גבי נדבך, ולפיכך השכבות המאוחרות צפויות להיות שונות במידה ניכרת מן השכבות המוקדמות. ואולם קווי דמיון מאלפים ניכרים בתחום ההלכה ומדרשה בין ספרות בית שני ובין הלכות ודרשות הלכה בספרות התנאים ולעיתים גם בספרות האמוראים, על אף מאות השנים החוצצות בין המקורות. בכך יש לרמוז שגם אדני ההלכה (ודרשות ההלכה) נוסדו בימי בית שני, לצד האגדה ודרשות בענייני אגדה.

בקומראן נמצאו גם שרידים של תרגומים ארמיים למקרא, אלא שיחסם לתרגומים שבידינו אינו ברור.<sup>25</sup> גם אם ייתכן שיש בשרידים דלים אלו להצביע

22 נראה שקווי הגבול בין הקבוצות השונות בימי בית שני היו בעיקרם הלכתיים; במילים אחרות: ההלכה – שכמובן התבטאה בחיי היום-יום של כל קבוצה ושל כל יחיד – קבעה יותר מכל גורם אחר את הזהות בתקופה זו.

23 כפי שהטעים הלברטל, 'תולדות ההלכה והופעת ההלכה'. להדגשת ההבחנה בין ספרות בית שני לספרות חז"ל ראו פראד, 'המדרש ההשוואתי', וכן כהנא, 'מדרש ההלכה', עמ' 10.

24 ראו למשל 'גזרה שווה' קדומה (להלן עמ' 79–80, עמ' 366 עוללות ו), נוטריקון (להלן עמ' 195), ואפשר להביא עוד כיוצא בזה; ובתחום ההלכה – 'אונס' (להלן עמ' 107–108).

25 בקומראן שרדו לצערנו רק קטע זעיר של תרגום לפסוקים בספר ויקרא (שטוקנברוק, 'קטעי התרגום לויקרא'). וראו עוד טל, 'תרגומי המקרא הארמיים', עמ' 409–410. קטעים ארוכים יותר שרדו בקומראן מתרגום ספר איוב (סוקולוף, תרגום איוב; גרסיה מרטינו, טיכלר וון דר ואודה, מערה 11 מקומראן, עמ' 79–180); התרגום שבידינו לספר איוב מאוחר, ואין קשר בינו ובין תרגום קומראן. ברם יש לנו עדות מספרות חז"ל על קיומו של תרגום ארמי לספר



7. בדוגמה הבאה נראה כיצד שינויה של אות אחת בנוסח המקרא קשורה לפירושו של רצף פסוקים מקראיים. בישעיהו נז 17-18 אנו קוראים:

(17) בַּעֲוֹן בַּצַּעַו קִצַּפְתִּי וְאַפְהוּ הַסֵּתֵר וְאַקְצַף וַיִּלְךָ שׁוֹכֵב בְּדֶרֶךְ לְבוֹ.  
(18) דִּרְכֵיו רָאִיתִי וְאָרְפָּאֵהוּ וְאַנְחָהוּ וְאַשְׁלֵם נַחְמִים לוֹ וְלֹאֲבָלָיו.

התרגום הארמי מתרגם 'וילך שוכב בדרך לבו' – 'בדרת גלותהון על דטעו בתר הרהור לבהון' [=פיוזתי גלותם (כלומר, פיוזתי אותם בגלות) על שטעו אחר הרהור ליבם],<sup>36</sup> ואילו המילים הבאות, 'דרכיו ראיתי וארפאהו' מתורגמות בתרגום הארמי: 'אורח תיובתהון גליא קדמי ואשבוק להון' [=דרך תשובתם גלויה לפניי ואסלה להם]. הקושי הפרשני ברצף הפסוקים גלוי: אם הרשע הולך בדרך ליבו, מדוע ראה אלוהים את דרכיו ורפא? לכן התרגום הארמי מוסיף כאן שהרשע היטיב את דרכיו וחזר בתשובה.<sup>37</sup>

מגילת ישעיהו מקומראן גורסת בפסוק 17: 'וילך שוכב בדרך לבי'. לפי תיקון קל זה (כלומר שהמילה 'לבו' הפכה ל'לבי') נאמר בפסוקים במפורש שהרשע ('שוכב') הלך בדרכו של האל לאחר שהאל העניש אותו.<sup>38</sup> מן הנוסח 'דֶרֶךְ לְבִי' בפסוק זה נוצק במגילות הכיתתיות בקומראן המונח 'דרך לבו' (של האל) – מונח

ל 11-14 לעניין 'המצוה'. אם כך הרבר, הרי לפנינו 'סדק' קרום בטקסט המקראי (ראו לעיל עמ' 20); הקוראים בימי בית שני ובתקופות מאוחרות יותר ודאי אינם מודעים לפרה-היסטוריה של הטקסט, ואף על פי כן הסדק שנוצר בגללה מאפשר את נביטתה של פרשנות מרחיקת לכת. הנוסח המוסיף את המילה 'ובידך' מבטא מודעות לחוסר ההלימה וניסיון לסתום את הסדק והזה ולהחליק את הטקסט. מובן ששחזור זה של הרקע לכתוב המקראי הוא בגדר השערה (אם כי השערה קרובה, לדעתי), ואילו בחקר נוסחיו של הפסוק בימי בית שני אנו עומדים על קרקע מוצקה יותר.

36 הניסוח בתרגום בעקבות תרגום אונקלוס לבמדבר טו 39: 'לֹא תִתְּוֹרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם' – 'ולא תטעון בתר הרהור לבבון' והתרגום לדברים כט 18: 'בְּשָׂרֹת לְבִי אֶלֶף' – 'בהרהור לבי אנא אזיל'. על קדמותם של תרגומים אלו מלמדות המגילות, שבהן נכרכים פסוקים אלו זה בזה (ראו ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 60; קיסטר, 'אוצר המילים של כתבי קומראן', עמ' 568-569). המילים 'וילך בדרך לבו' הדהדו ככל הנראה לבעל התרגום של הפסוק בישעיהו את דברים כט 18, אבל הוא משתמש בלשונו של תרגום אונקלוס לפסוק האחר, במדבר טו 39.

37 בדומה לכך מפרשים גם רש"י ואבן עזרא.

38 בכך נפתרת גם הקושיה העולה מפירוש רש"י בדבר סדר הפסוק: 'סרס את המקרא וכן פירושו: בעון בצעו וילך שוכב בדרכי לבו קצפתי ואכהו'. לפי קריאתה-הגהתה של מגילת ישעיהו

כיתתי מרכזי המציין את הדרך שבה רוצה האל,<sup>39</sup> כלומר הפרשנות הנכונה של המצוות; למשל: 'ויבן אל אל מעשיהם, כי בלב שלם דרשוהו, ויקם להם מורה צדק להדריכם בדרך לבו';<sup>40</sup> 'כי אמרו לחזון דעת לא נכון ולדרך לבכה לא היא (=היא)'.<sup>41</sup>

כמו במקרים רבים קשה לדעת אם לפנינו תיקון מכוון של הטקסט או בחירה לקרוא בטקסט יו"ד ולא וי"ו (אותיות שצורתן הגרפית כמעט זהה בכתבי יד לא מעטים מימי בית שני).<sup>42</sup> אבל גם אם ביסוד הדברים עמד הצורך להכריע בקריאה בין וי"ו ליו"ד, ההכרעה כרוכה ברגישות פרשנית<sup>43</sup> – רגישות דומה במקצת לזו שבתרגום. אכן, במקרה זה רק הרגישות הפרשנית היא המשותפת למגילות ולתרגום; אין צורך להניח קשר בין הטקסטים המשקפים אותה, אבל אפשר לעמוד הרבה על אופי הקריאה בכתובים המשתקף בגרסה שבמגילה ובשיטות פרשנות קדומות אחרות. חילוף קל באות אחת מאיר במקרה זה את פרשנותם של שני פסוקים לפחות.

8. הדוגמה הבאה – שנידונה לא מעט במחקר – חורגת מתחום הפסוק או אף הפסוקה ומראה איך פרשנות רחבה הרבה יותר (במקרה זה בתחום הכרונולוגיה המקראית) הופכת לחלק מנוסח המקרא כבר בתקופה קדומה מאוד (במאה השלישית לפנה"ס). בשמות יב 40 אנו קוראים: 'וּמוֹשֵׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בְּמִצְרַיִם שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה'<sup>44</sup> – כך בנוסח המסורה. אבל בנוסח השבעים: 'בארץ מצרים ובארץ כנען, ובנוסח השומרונים: 'ומושב בני ישראל ואתם [=ואבותיהם] אשר ישבו בארץ כנען ובארץ מצרים'. הסדר בתרגום השבעים – המקדים את 'ארץ מצרים'

(דרך לבי') המקרא מסודר כראוי: תחילה העונש, אחר כך החוטא ('שובב') הולך בדרכי לבו של האל, ואז האל רואה את דרכיו ומרפא אותן.

39 ראו קיסטר, 'פשרים נסתרים', עמ' 32–33.

40 ברית דמשק (גניזה) א 10–11 (קמרון, מגילות, א, עמ' 6).

41 מגילת ההודיות יב 18–19 (קמרון, מגילות, א, עמ' 74).

42 במגילת ישעיהו השלמה מקומראן ישנה הבחנה בין וי"ו ליו"ד, ואולם כרגיל בעיה טקסטואלית מסוג זה תלויה לא בכתב של המגילה עצמה, אלא בכתב של מגילה קדומה יותר שממנו הועתקה (Vorlage).

43 לעניינינו של מקרה רגיש אחר מעין זה (הנוסחים 'בְּאֶרֶץ'/'כְּאָרֶץ' בתהלים כב 17) ראו קיסטר, 'אוצר מילים וסגנון במגילות', עמ' 140–141.

44 על החישוב הכרונולוגי הזה ראו היינמן, אגרות ותולדותיהן, עמ' 65–73. ניתוחי להלן שונה במידה ניכרת מניתוחו.

ואפילו נניח שיש להשלים 'בפיהו ובלבו' 66 – הצעה שאין לה בסיס של ממש 67 – מכל מקום הטקסט בחיבור הקומראני מודע מאוד לדקויות של האיסור לתכנן עבודה אחר השבת, ובכך מלמד אותנו ששתי שיטות המוכרות לנו משכבות שונות בספרות חז"ל (שכבה 'תנאית' ושכבה 'אמוראית') מתרוצצות מאות שנים קודם לכן, בתקופת בית שני.

העובדה שדרשות אלו, שקדמותן מוכחת מברית דמשק, מצויות במקורות אמוראיים מוכיחה את חיוניותה של המסורת המדרשית בספרות התלמודית, גם במקום שמשום מה חסרות חוליות בתוך. ללא המקבילות בברית דמשק (וכן בספר היובלים ב 29; ג 8) 68 לא היינו מעיזים להניח שלפנינו מסורת כה קדומה. וילמד פרט זה על פרטים אחרים, שבהם לא הגיעו לידינו הלכות מפורשות (אף כי לצד אלה יש הלכות חלוקות ומדרשים חלוקים בין ספרות בית שני לספרות חז"ל).

דומה שגם שיטות קדומות אחרות בפירוש איסורי שבת לאור המילים 'ודבר דבר' בישעיהו נמשכות עד תקופה מאוחרת. כך אנו קוראים בפיוט של ר' אלעזר בירבי קליר (המאה השביעית לסה"נ): 'כִּי אֵין דִּין בְּשֶׁבֶת... כִּי אֵין לְחֶשֶׁב בְּשֶׁבֶת... כִּי אֵין לְשׁוֹחַח בְּשֶׁבֶת... כִּי אֵין לְהוֹכִיחַ בְּשֶׁבֶת... כִּי אֵין לְחַרּוֹת [לכעוס] בְּשֶׁבֶת'. 69 רוב הדינים ידועים מספרות חז"ל, אבל מצויים גם בספרות בית שני. יתרה מזו: אפשר שכל האיסורים הנמנים בפיוט הם פרשנויות שונות – חלקן מתועדות עוד מימי בית שני – של 'דבר דבר'. 70

(א) 'אין לשוחח בשבת' – עניין מיעוט שיחה בשבת נידון זה עתה.

66 דורינג, שבת, עמ' 226.

67 יושם לב שגם הניסוח בהמשך מתכוון להציע קולא: 'אל ידבר דבר כי אם לדברי קודש כחוק (וי'דבר לברך [את] אל, אך ידבר [דבר] לאכול ולשתות' – הוא פותח בניסוח חריף: מותר לדבר רק דברי קודש וברכה לאל, ומסיים בקולא: מותר לדבר דבר גם כדי לאכול ולשתות. קולא זו עולה בקנה אחד עם הלכת ספר היובלים (ב 31; ג 10) שיש לשמוח ביום השבת באכילה ובשתיה (ראו ורמן, ספר היובלים, עמ' 165).

68 ראו אלבק, 'ספר היובלות וההלכה', עמ' 9–17 (מאמר זה עדיין חשוב, על אף הזמן הרב שחלף מאז צאתו לאור); ורמן, ספר היובלים, עמ' 170–177. גם בקטע מקומראן שנידון לעיל משמשים פסוקים אלו מישעיהו כבסיס; ראו לעיל הערה 67. וראו נעם וקימרון, 'דיני שבת מקומראן' (עברית), עמ' 512; השוו פרסומו הראשון של באומגרטן, '4Q264a'; וראו עוד קיסטר, 'נוסחאות בתפילות הקבע', עמ' 214 הערה 40.

69 'אדיר בעו', אליצור ורנר, פיוטי קליר לראש השנה, עמ' 443–444, שורות 111–138.

70 לדעתי סביר שגם דברי החכמים המאוחרים תלויים במסורת הלכה קדומה (השוו אל פורסטנברג, 'הלכות שבת בקומראן', עמ' 278).

(ב) 'אין דין בשבת' – איסור דין בשבת מצוי גם בברית דמשק (י 17–18): 'אל יִשָּׂה ברעהו כל [=יתבע חובו מרעהו], אל ישפוט על הון ובצע'. בניסוח הדין בברית דמשק הדגש אינו על איסור המשפט אלא על 'הון ובצע' המעורבים בו, ואולם איסור המשפט בשבת (בניסוח מכליל) הוא בין איסורי שבת העיקריים הנמנים אצל פילון: 'שלא להבעיר אש ביום השביעי, שלא לעבוד את האדמה, לשאת משאות, לתבוע לדין (ἐγκαλεῖν), לרון (δικάζειν), לגבות חובות והלוואות [=אל יִשָּׂה ברעהו כל' בברית דמשק], וכן שאר הדברים שמוותר לעשותם בימי החול'.<sup>71</sup> לא מן הנמנע שהאיסור לשפוט בשבת נקשר למילים 'וְדָבַר דְּבָר' משום שהמילה 'דְּבָר' רווחת גם במשמעות 'דין, משפט' (למשל שמות יח 16; וכן 'דין ודברים, דין ודבב').

(ג) 'אין להִשָּׁב בשבת' הוא בהתאם להלכה שבתוספתא 'כל חשבונות שהו צריך להן, בין שעברו ובין שלא עברו, אין מחשבין אותן בשבת'.<sup>72</sup> במקבילה בבבלי אפשר לפרש שאיסור זה נובע מן 'וְדָבַר דְּבָר',<sup>73</sup> סביר לדעתי שגם האיסור בפיוט קשור במילים 'וְדָבַר דְּבָר'.

(ד) 'אין להוכיח בשבת... אין לחרות [=לכעוס, מלשון 'חרון'] בשבת' – דין זה מוכר לנו מתרגום השבעים, שם תורגמו המילים 'ודבר דבר' בישעיהו 'לדבר דבר בכעס'. כפי שהעירו מהדירי הפיוט, הלכות דומות מצויות במקורות מימי הביניים,<sup>74</sup> וקשה לי להכריע במקרה זה מה טיב הקִשְׁוֶר בין ההלכות השונות.

לדרשות הפסוקים בתורה ובנביאים יש נוכחות בולטת בדיני שבת – כולל דרשות פסוקים רחוקות למדי או מתוחכמות ומסובכות, המעידות במידה רבה על קשר משמעותי בין השיטות הפרשניות וההלכתיות, גם במקום שיש מחלוקת בעניין ההלכה למעשה. דומה שכדאי להדגיש שהמילים 'ודבר דבר' מתפרשות בברית דמשק ביותר ממשמעות אחת, ואף על פי כן בעל ברית דמשק מקיים את הפרשנויות השונות זו לצד זו. ואולם באשר למקומן של דרשות הפסוקים בתולדות ההלכות הנדרונות כאן – מובן שדיני שבת אינם רק, ואולי גם לא בעיקר, תולדת מדרשים;

71 פילון, 'על הגירת אברהם' 91 (כתבי פילון האלכסנדרוני, ה, עמ' 25).

72 תוספתא שבת יז, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 82).

73 בבלי שבת קג ע"א–ע"ב. וראו רש"י לשבת קיג ע"ב: "שלא יהא ריבורך של שבת כריבורך של חול" – כגון מקח וממכר וחשבונות'. וראו ג'ייסן, מקראות וחוקים במגילות, עמ' 90. והשוו ספר היובלים נ 8: 'ואשר ידבר בו דבר עבודה... או על כול מקח וממכר', ולעיל הערה 60.

74 אליצור ורנד, פיוטי קליר לראש השנה, עמ' 154, 444; וראו עוד סטל, 'ראש השנה שחל בשבת'.

הם בוודאי תולדה של פְּרָקְסִיס רווח, ולא פחות מזה פרי החלטה מה דמותה הרצויה של השבת.<sup>75</sup> ההלכות האחרונות שעסקנו בהן לא נוצרו בשל מדרשים מתוחכמים על המילים 'ודבר דבר', אלא קודם כול לאור דמותה של השבת כפי שרצו לצייר אותה. ואולם כבר מזמנים קדומים מאוד נלמדו הלכות אלו מן הפסוק שבישעיהו. ושמה לא מקרית היא הבחירה בפסוק זה כדי לשרטט את אופייה של השבת גם במקום שאין הם עולים מאיסורי שבת אחרים, מפורטים יותר. מכל מקום, סביר שפירושו של הפסוק השפיע על גיבושם והיקפם.

בהקשר זה אני מבקש להעיר ולערער על הבחנה הרווחת בספרות המחקר בין 'מדרש מקיים' (כלומר דרשת פסוקי מקרא שהיא אסמכתה להלכה קיימת – כלומר הפסוקים באים לבסס בדיעבד הלכה קיימת) ל'מדרש יוצר' או 'מדרש מְחַדֵּשׁ' (פרשנות או דרשה שהיא גופה המקור להלכה).<sup>76</sup> כלום עצם הכלל שאין ללכת בשבת (מחוץ לעיר) נובע מן הפסוק 'שָׁבוּ אִישׁ תַּחֲתָיו אֶל יְצֵא אִישׁ מִמָּקוֹמוֹ יְיָוִם הַשְּׁבִיעִי' (שמות טז 29),<sup>77</sup> או שמא מקורה של הלכה זו בתפיסה כוללנית של מנוחת השבת והעיסוקים בה?<sup>78</sup> כיוצא בזה ההלכות שהקלו או צמצמו את תחומי של האיסור הבסיסי הזה, המתירות לאנשים לצאת ממקומם עד תחום מסוים או לצרכים מסוימים.<sup>79</sup> ולבסוף: הניסיון לדייק מה מידותיו של התחום המותר להליכה בשבת על יסוד פסוקי מקרא הוא מדרש המקיים פרקסיס מסוים – הגבלת ההליכה בשבת – ועם זאת יוצר את הגבולות המדויקים. כיוצא בזה: הימנעות מדיבור מסוגים מסוימים בשבת קשורה במדרשי הפסוקים – לשון המקורות מעידה על כך – אבל לא פחות מזה היא קשורה ברצון להתוות את דמותה של השבת, גם בלא

75 ראו גם קיסטר, 'נוסחאות בתפילות הקבע', עמ' 217–218 הערה 58.

76 ראו נעם, 'פרשנות יוצרת ומקיימת בקומראן', ובמחקרים שצינינו שם, עמ' 364 הערות 3, 4. המחברת אומנם שומרת על המינוח, אבל מסיקה שיותר ממאתיים שנה קודם החורבן היו קיימות דרשות משני הסוגים: המבססות דינים קיימים באמצעות פסוקי מקרא והיוצרות דינים חדשים (שם, עמ' 376); אני מרחיק לכת ותווה עד כמה מועילה חלוקתם של הדינים לשני הסוגים הללו.

77 ראו בציטוט מדברי אב הכנסייה היירונימוס (המאה הרביעית לסה"נ) שהביא וניתח ניומן, 'ספרות חז"ל בספרות הנוצרית', עמ' 695–696.

78 שהרי אין הכרח לפרש את הפסוק בשמות כאיסור לדורות על כל הליכה או לפרשו על יציאה מחוץ למחנה או לעיר.

79 היו גם הלכות מחמירות יותר; ראו רוזנטל, 'על השלתשלוח הלכה', וכן קיסטר, 'נוסחאות בתפילות הקבע', עמ' 216.

הפסוקים: יום של מנוחה ושלווה ועינוג (כולל עינוג הגוף!),<sup>80</sup> שהוויות 'ימי המעשה' אינן חודרות אליו. כמו במקרים רבים, הפרשנות המדויקת של הטקסטים אחווה ודבוקה בהנחות הקודמות לה, בפרקסיס שהיא באה לחזק או לדחות<sup>81</sup> ובמחוזות החפץ שלה.<sup>82</sup>

כך הדבר בהלכה, וכיוצא בזה כך הוא אף במדרשי אגדה, ובוודאי כך הדבר בפולמוסים תאולוגיים: הפרשנות היא כלי ביד האידאולוגיה, ואף על פי כן הם מתנהלים דווקא לאור פרשנותם של הכתובים. 'חוקי המשחק' האלה אינם חיצוניים בלבד, והפולמוסים מושפעים בהכרח מן הבעיות שמעמידים הטקסטים וממסורות פרשניות – או טכניקות פרשניות – קודמות שעניינן אחר. דוגמה לזה נראה כבר בפרק הבא (להלן עמ' 129–133).

\*\*\*

לסיכום הפרק הזה: הלכות קומראן והלכות חז"ל, דרשות המקרא הרמוזות בקומראן ודרשות חז"ל, ואף דרכי החשיבה ההלכתית של קומראן ושל חז"ל (לפחות במקרים מסוימים) – משקפים שני זרמים שלעיתים יש להם אב משותף, ולעיתים הם מגיבים זה לזה; וזאת על אף פער הזמנים ביניהם, על אף ההבדלים ביניהם ועל אף השוני הספרותי ביניהם, ועל אף הקושי לזהות בספרות חז"ל עיקר וטפל, מוקדם ומאוחר. הקווים המשותפים – במקום שהם עולים, והשתמרותם בדרך כלל מקרית ולא צפויה – לא רק על עצמם הם מלמדים. לצד הקשר בין המגילות לספרות חז"ל בפרטים, אפשר להבחין במגילות גם בהמשגה ובדיוקים גוברים והולכים במחשבה ההלכתית.

למשל: סרך היחד אוסר על הליכה בעירום בלשון 'ואשר יהלך לפני רעהו ערום ולא היה אנוש (=אנוס);<sup>83</sup> בטקסט מקביל בברית דמשק: 'ואשר יהלך לפני רעהו ערום

80 ראו קיסטר, 'נוסחאות בתפילות הקבע', עמ' 214.

81 ראו בעניין דין נטע רבעי בהלכתם של חז"ל ומקורותיו הקדומים של הפרקסיס מה שהצעת: קיסטר, 'להלכה של קומראן'.

82 ראו גם הלברטל, מהפכות פרשניות, עמ' 13–41, הפותח בדיון בעניין המדרש המקיים והמדרש היוצר; דורינג, שבת, עמ' 274–276.

83 סרך היחד ז 12; בכתב יד אחר של הסרך הגרסה 'אנוס', וגרסת הדין בה הייתה ארוכה יותר, אבל רק מעט טקסט נשמר; ראו קימרון, מגילות, א, עמ' 222–223.

7. אברהם, מלכות בית דוד וזרעו של אברהם  
 בן סירא מד 21 יביא אותנו למרחבים פרשניים רחבי ידיים.<sup>79</sup> בנוסח העברי נאמר  
 על אברהם:

(ג21) אַל פֶּן בְּשִׁבוּעָה הִקִּים לוֹ  
 לְבָרָךְ בְּזַרְעוֹ גוֹיִם  
 (ג21) לְהִנְחִילָם מֵיָם עַד יָם  
 וּמִנְהָרָה וְעַד אֲפִסֵּי אֶרֶץ.

בין הפסוקים הללו בא פסוק (ג21) שנשמט מן הנוסח העברי, וצורתו שונה  
 מעט בתרגומים הקדומים – התרגום היווני והתרגום הסורי – כדלקמן:<sup>80</sup>

יִוּוֹנִי: (ג21) לְהַרְבּוֹתוֹ כְּחוֹל הַיָּם  
 וּכְכּוֹכְבֵי הַלַּיְלָה זָרְעוֹ  
 סוּרִי: (ג21) לְהַרְבּוֹת זָרְעוֹ כְּחוֹל הַיָּם  
 וּלְתַת זָרְעוֹ עַל כָּל גּוֹיִם.<sup>81</sup>

א. אברהם והמלך מבית דוד בבן סירא ובתרגום השבעים  
 לשונם של פסוקים אלו עשויה על פי מה שנאמר בשם האל לאברהם לאחר העקדה:

בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נְאֻם ה' כִּי יֵצֵן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה... כִּי בָרַךְ אֶבְרָהָם וְהִרְבָּה  
 אֲרֻבָּה אֶת זָרְעוֹ כְּכּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכְחוֹל אֲשֶׁר עַל שְׁפַת הַיָּם וַיִּרְשׁ זָרְעוֹ אֶת שְׁעַר  
 אֵיבָיו. וְהִתְפָּרְכוּ בְּזַרְעוֹ כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ עַקֵּב אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקִלִּי. (בראשית כב  
 16–18)

בבן סירא נוסף (בפסוק ג21) מה שאמור בתהלים על המלך האידיאלי מבית דוד –

79 לפי המספור היווני זה פסוק אחד, אך הוא כולל כמה פסוקים (דריטורים), שאותם מספרתי  
 באותיות.

80 נראה שהפסוק נשמט מן הנוסח העברי מסיבה טכנית: המעתיק דילג מן המילה 'גוים' למילה  
 'גוים' בשורה הבאה, אם נניח שהנוסח העברי היה דומה (בעניין זה) לנוסח הסורי (סגל, ספר  
 בן סירא השלם, עמ' שט). כמוכן אין כל הכרח שהנוסח העברי של הפסוק שנשמט היה זהה  
 לנוסח הסורי. מכל מקום אין לראות בפסוק זה תחיבה אלא פסוק שנשמט בטעות מן הנוסח  
 העברי.

81 סגל מתרגם: 'להרבות זרעו כחול הים // ולתתו עליון על כל גוים' (שם, עמ' שו), בעקבות  
 התרגום הסורי, אבל המילה 'עליון' אינה מצויה לא בתרגום היווני ולא בתרגום הסורי. ואולם  
 הנוסח הסורי נראה מקוטע, ושמא יש לשחזר שהנוסח העברי שלפניו היה 'ולתת זרעו <עליון>  
 על כל גוים', ולהציע שהמילה נשמטה בגלל האותיות 'על' שבאו כאן בשתי מילים עוקבות;  
 על השיקולים המסייעים לכך ראו בדיון להלן.

וכנראה התפרש כבר בימיו על המשיח:<sup>82</sup> וַיֵּרֶד מִיָּם עַד יָם וּמִנְהָר עַד אֶפְסַי אֶרֶץ (תהלים עב 8), ונראה שבן סירא פירש תחומים גאוגרפיים אלו כמכוונים לעולם כולו. ודאי, לאברהם הובטחה נחלה בארץ – ולפי פרשנות מרחיבה מימי בית שני אף בעולם<sup>83</sup> – אבל מדוע השתמש בן סירא דווקא בלשונו של פסוק זה בתהלים? הקִשָּׁר הוא, ככל הנראה, מה שנאמר על המלך בסופו של מזמור עב (פסוק 17): וַיִּתְּבַרְכוּ בּוֹ כָּל גּוֹיִם יְאֻשְׁרוּהוּ. פסוק זה מיתרגם בתרגום השבעים כאילו כתוב בו: 'ונברכו [או: ויתברכו] בו כל משפחות האדמה', כלשון ההבטחה לאברהם בבראשית יב 3 (וַיִּנְבְּרְכוּ בְּךָ כָּל מְשֻׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה).<sup>84</sup> נמצא שגם בן סירא וגם תרגום השבעים משקפים מסורת מדרשית דומה, שקישרה את ההבטחה לאברהם לשלטונו של המלך האיריאלי מבית דוד. ההבטחה למלך – ויתברכו בו כל גוים – כרוכה במרותו על הגויים: וַיִּשְׁתַּחֲוּ לּוֹ כָּל מְלָכִים, כָּל גּוֹיִם יַעֲבֹדוּהוּ (תהלים עב 11). כך נתבארה אפוא ההבטחה לאברהם בבראשית כב 18: לאברהם הובטח שהמלך מבית דוד יביא את ישראל – זרעו של אברהם – לשלוט על תבל כולה. הפסוק בבן סירא מתבאר אפוא לאור קריאת תהלים עב בשלמותו, ובן סירא רומז להבנה רווחת של פרק זה, הבנה הרמוזה גם בתרגום השבעים לתהלים.

ב. דימוי זרעו של אברהם לכוכבים – ולחול

עד כאן עסקנו בבן סירא מד 21א, ג21. עתה נעסוק בפסוק ב, שנשמט מן הנוסח העברי. הבטחה נוספת אמורה בו, והיא: להרים את זרעו של אברהם מעל הגויים, הבטחה העולה בקנה אחד עם פירוש ההבטחה לאברהם כשלטון על הגויים (באחרית

82 חשוב להעיר שבן סירא אינו מזכיר בספרו במפורש דמות משיחית מבית דוד. עם זאת העובדה שבשעה שהוא עוסק בברית עם אהרן הוא מקפיד להזכיר את הברית עם דוד כמקבילה לברית עם אהרן (מה 25) מעידה כמדומני גם על ציפייה למלך המשיח (כלומר להידוש המלוכה מבית דוד) – ויהיו אשר יהיו הסיבות לעמעום הציפייה הזאת במקומות אחרים בספר. לכאן מצטרף גם הפסוק שלפנינו. לעניין הטעמת דמותו של המשיח או הבלעתה גם בחיבורים אחרים (כגון ספר היובלים; ראו להלן עמ' 367 עוללות ז סעיף ב).

83 דומה שגם מוצאה של פרשנות מרחיבה זו אינו בכתובים אלא באידאולוגיה, ומצד שני מן הפסוק בבן סירא עולה שאין זו אידאולוגיה ייחודית לחוגים מיליטנטיים.

84 השו' שִׁפָּר, אסכטולוגיה בתרגום השבעים לתהלים, עמ' 94 הערה 347; יוסטן, 'תרגום השבעים לתהלים', עמ' 203–204. השוואת תרגום השבעים לפסוק זה בבן סירא מוכיחה, לדעתי, שאכן בתרגום השבעים ניתנה משמעות משיחית לפסוק זה (לעומת דעתה של סלווסן, 'משיחיות בתרגומי מקרא קדומים', עמ' 252; אין ענייני כאן בתפיסת הרמות המשיחית העולה מתרגום השבעים לתהלים עב 17, שבה דנים שִׁפָּר וסלווסן).



הימים).<sup>85</sup> ראוי להשוות הבטחה זו לספרות חז"ל. בתרגום היווני לבן סירא – שנעשה כזכור בימי בית שני בסוף המאה השנייה לפנה"ס – נאמר במפורש שהובטח לאברהם לרומם את זרעו ככוכבים (ונראה שלכך הכוונה גם בתרגום הסורי, שבו לא הוזכרו במפורש הכוכבים). בפסוק בבראשית כב נאמר שהאל ירבה את זרעו של אברהם גם ככוכבים וגם כחול אשר על שפת הים (ולפי הבטחות אחרות: 'כעפר הארץ').<sup>86</sup> בן סירא – או לכל המאוחר נכדו של בן סירא – מצא במילה 'כוכבים' רמז לברכה נוספת על ברכת הריבוי של ישראל: ברכה שהם יהיו עליונים על כל העמים (מעין האמור: 'ולתתך עליון על כל הגוים' [דברים כו 19]; 'ונתנך... עליון על כל גויי הארץ' [דברים כח 1]).<sup>87</sup> אם כן הדמיון בין ישראל לכוכבים הוא לא רק במספר – ככפסוק המקראי – אלא גם במהות.<sup>88</sup> סביר שפרשנות זו אינה יצירתו של בן סירא או של נכדו, אלא משקפת מסורת פרשנית ידועה להם, הנמשכת והולכת – בגוונים שונים ומשונים – במאות השנים הבאות.

ניסוח קרוב לניסוח שבבן סירא מצוי במדרש המאוחר אגדת בראשית (שנערך כנראה במאה העשירית לסה"נ, וכולל גם מסורות קדומות):

'הַבֵּט נָא הַשְּׁמִימָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים >אִם תּוּכַל לְסַפֵּר אֶתֶם וַיֹּאמֶר לוֹ פֹּה יִהְיֶה זְרַעְךָ> (בראשית טו 5) ובמקום אחר הוא אומר 'וְהָיָה זְרַעְךָ כְּעֵפֶר הָאָרֶץ' (בראשית כח 14). אם ככוכבים למה כעפר הארץ? אלא אמר לו: בשעה שבניך עושים רצוני – כשם שהכוכבים עליונים על כל העולם כך בניך עליונים על הכל, וכשאינן עושים רצוני כשם שהעפר למטה והכל מדיישין אותו, כן הן, שנאמר 'כִּי אֲבָדְם מִלֶּךְ אָרֶם וַיִּשְׁמֶם כְּעֵפֶר לְדֹשׁ' (מלכים ב יג 7).<sup>89</sup>

85 מוטיב דומה מצוי אולי בתיאור עלייתם של ישראל לשמי הכוכבים והשקפתם מלמעלה על אויביהם בספר החיצוני עליית משה י 9–10; וצריך עיון.

86 בראשית יג 16; כח 14 (הפסוק האחרון עוסק ביעקב).

87 השוו בפיט 'אשר קרשנו מכל עם' (שקשה לקבוע את זמנו), שבו נאמר על ישראל: 'שְׁהֶם מְשׁוּלִים כְּצִבָּא מְרוֹם // וּמְכוּוֹנִים כְּכוֹכְבֵי הָרְקִיעַ. וַיְהִי עֲלִיּוֹנִים כְּקָרֵב תְּבַל // וְנִכְבְּדִים עַל כֹּל הָאֲמוֹת' (רודיון, סידור סעדיה גאון, עמ' קמא–קמב; גולדשמידט, הגדה של פסח, עמ' 93).

88 השוו גם לדמיון מהותי אחר לכוכבים בפירושו של פילון, להלן הערה 92. ראו גם גרגורי, 'אברהם כאידיאל היהודי', עמ' 77–80; תיסן, פאולוס ובעיית הגויים, עמ' 135–140. ניתוחי והדרגותיי בהקשר הנידון כאן שונים במקצת.

89 אגדת בראשית פרק לט (עמ' 367).

עיקרה של דרשה זו מצוי בקטע של המדרש התנאי האבוד המכונה מכילתא לדברים:

מה הכוכבים רמים וניטלים על כל באי העולם, כך הצדיקים<sup>90</sup>... מה הכוכבים עשויין כתיים ואין להם לא חקר ולא מספר, כך הצדיקים. או בין עושין רצונו של מקום בין שאין עושים רצון המקום תלמוד לומר 'וְשִׁמְתִי אֶת [וְ]רָעָה בְּעַפְרֵי הָאָרֶץ' – אם עושין רצונו של מקום הרי הן ככוכבים שנאמר 'וַיִּוְצֵא אֹתוֹ הַחֹזֶה וַיֹּאמֶר הִבֵּט נָא הַשָּׁמַיְמָה וְסֹפֵר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לְסַפֵּר אֹתָם' (בראשית טו 5), ובזמן שאין עושין רצונו של מקום הרי הן 'משולין' כעפר שנאמר 'וְשִׁמְתִי אֶת [וְ]רָעָה בְּעַפְרֵי הָאָרֶץ' (בראשית יג 16) ואומר 'כִּי אֲבָדָם מִלְּךָ [אֲרָם] וַיִּשְׁמַם בְּעַפְרֵי לְדָוִשׁ' (מלכים ב יג 7).<sup>91</sup>

ובכן, התפיסה שהכוכבים אינם רק סמל לריבוי, אלא גם סמל לרוממות ולעליונות, מצויה אצל בן סירא ונמשכת במדרשים; והיא מצויה גם אצל פילון.<sup>92</sup> מצד הדינמיקה הפרשנית מתבקש שהפרשנות המהותית לתכונת הכוכבים (עליונים) תוליד במוקדם או במאוחר פרשנות מהותית גם לחול או לעפר. בספרות המדרש אנו מוצאים גם את הצד השני, כלומר גם הדימוי לעפר או לחול יש בו מן המהות של העפר או של החול, אולי אפשר לומר: זה הצד האפל של ההבטחה.<sup>93</sup> פרשנות מהותית שלילית ל'חול' האמור בהבטחות קיימת גם אצל הסופר הנוצרי הקדום יוסטינוס מרטיר (המאה השנייה לסה"נ) ב'דיאלוג עם טריפון היהודי'.<sup>94</sup> הוא מפרש שה'חול' הוא היהודים, והפסוק מוסב לפולמוס עם היהדות. וכך אומר יוסטינוס ליהודים (על בראשית כו 4, כח 14):

90 הדרשה על ישראל הפכה כאן לדרשה על צדיקים; ראו קיסטר, 'מסורות אגדה וגלגליהן', עמ' 190–191.

91 המכילתא לדברים מובאת כאן לפי כהנא, מדרשי הלכה מן הגניזה, עמ' 342 (וראו בפרסומו הראשון של כהנא לקטע זה, כהנא, 'מובאות מהמכילתא לדברים').

92 פילון ('שאלות ותשובות לבראשית' ד 181 (מרקוס, פילון: שאלות ותשובות לבראשית, עמ' 465–466)) מפרש שההבטחה המקראית ליצחק 'הרביתי את זרעך ככוכבי השמים' (בראשית כו 4) מכוננת הן לכמות הן למהות, כלומר גם למספרם של הכוכבים וגם למהותם המיוחדת: טהרתם, זוהרם וציוותם לאל.

93 גם דרשה שבה בא לידי ביטוי רק הצד החיובי פירשה ככל הנראה את ההבטחה כהבטחה על תנאי, העתידה להתממש (במלוואה) רק באחרית הימים. הדרשה על העפר והחול מתעכבת על העונש האלוהי לישראל כחלק מן ההבטחה. זה עניין שאאריך בו במקום אחר.

94 לפי המסופר בדיאלוג הוא התרחש בעת מרד בר כוכבא.

דברים אלו מסמלים שאחדים מבני גזעכם יתגלו כילדי אברהם, מהיותם נמצאים בחלקו של כריסטוס, ואילו אחרים אומנם ילדי אברהם הם, אך 'כחול אשר על שפת הים', שאינו מוליד ואינו עושה פירות, וחרף היותו מרובה לאין שיעור אין הוא מניב פירות כלל, אלא רק שותה את מי הים. בכך גם מורשעים רוב רובם של בני גזעכם שמצד אחד שותים הם לרווייה את תורות המרירות והכפירה, ומצד אחר פולטים הם החוצה את דבר האל.<sup>95</sup>

לדעתי סביר שהפרשנות שביסוד חיבורו של יוסטינוס ייחסה את החיובי (ככוכבי השמים) ל'בני אברהם' הנוצרים ואת השלילי ('כחול אשר על שפת הים') לילדי אברהם מן היהודים הדוחים את דבר האל (כלומר את בשורתו של ישו). הרכיב המדרשי הזה אינו מפורש בדברי יוסטינוס,<sup>96</sup> והוא עולה בעיקר מהתבוננותו במכלול הדרשות ובדינמיקה שלהן. נמצא שעל אף נעימתם הפולמוסית והאנטי-יהודית של דברי יוסטינוס, פרשנות הפסוקים שבהם ממשיכה טכניקה פרשנית יהודית. אין זה מקרה נדיר בפולמוסם של נוצרים עם יהודים במאות הראשונות לסה"נ.

כנגד פרשנות שלילית זו באה במדרשים פרשנות חיובית גם לעפר וגם לחול. אפשר שגם כאן פעלה קודם כול הנטייה היהודית הפרשנית הפנימית שלא להפוך ברכה לקללה; ומסתבר שתרמה לזה גם הפרשנות הנוצרית האנטי-יהודית השלילית שעיימה הייתה הפרשנות היהודית צריכה להתמודד. מכל מקום כך אנו קוראים בבראשית רבה:

'וְשִׁמְתִי אֶת זֶרְעֵךָ כְּעַפְרָ הָאָרֶץ' (בראשית יג 16) – מה עפר הארץ מסוף העולם ועד סופו אף בניך מסוף העולם ועד סופו, ומה עפר הארץ אינו מתברך אלא במים אף בניך אין מתברכין אלא בזכות תורה שמשולה במים,<sup>97</sup> ומה עפר הארץ מבלה את כלי מתכות והוא קיים לעולם כך ישראל קיימים ואומות העולם בטלים, ומה עפר הארץ עשוי דייש כך בניך עשויים דייש למלכות.<sup>98</sup>

95 יוסטינוס, דיאלוג עם טריפון, קכ 2 (רוקה, דיאלוג עם טריפון, עמ' 275, בשינוי).

96 כמודגם בהערתו של רוקח (שם, הערה 539): 'יוסטינוס נטפל לתיבת "חול" ובסיועה הוא הופך את ברכת ה' לקללה, תוך התעלמות מן העובדה שהביטוי "כחול אשר על שפת הים" מקביל ל"כוכבי השמים".'

97 ממש בניגוד לדברי יוסטינוס שהובאו לעיל שהיהודים 'שותים לרווייה את תורות המרירות והכפירה, ופולטים הם החוצה את דבר האל'.

98 בראשית רבה מ, ט (395–396) = ט, ה (עמ' 794).

הטכניקה הפרשנית הניכרת בפסוק מבן סירא – פירוש הכוכבים כסימן למהות חיובית ולא רק כסימן לריבוי – נמשכת בפולמוס היהודי-נוצרי ובדרכי הפרשנות בחיבורי ספרות חז"ל. הדינמיקה הפרשנית של דרשות אלו נקבעה במידה לא מבוטלת על ידי הטכניקה הפרשנית שהותוותה בימי בית שני, והיא משרתת אידאולוגיות שונות ומנוגדות.<sup>99</sup>

## חלק 2

### ספר היובלים

ספר היובלים הוא אחד הספרים החיצוניים הקדומים העשירים ביותר בקריאה מדרשית של המקרא; הספר הוא שכתוב של בראשית ותחילת שמות. בהשוואה לשכתובים שנבחנו בפרק ב, ספר היובלים מתרחק יותר מן הכתובים המקראיים. כמו בשכתובים שנידונו לעיל, עלינו לחלץ מניסוחיו של ספר היובלים איך התפרשו לו פסוקי מקרא.

ספר היובלים נתחבר במאה השנייה לפנה"ס בעברית (החוקרים חלוקים בדעותיהם בדבר מועד מדויק יותר לחיבורו של הספר). ככל הנראה הוא תורגם בזמן קדום למדי ליוונית, ובהמשך תורגם מן היוונית לג'עז (שפת הקודש האתיופית) וללטינית, אך רק התרגום לגעז שרד בשלמותו. במגילות קומראן התגלו רק קטעים זעירים מהספר, ואולם עצם גילויים חשוב לשחזור נוסחו הקדום, והעולם שנחשף לנו בשרידי מגילות אחרות שנתגלו בקומראן מעניק ממד אחר לעולמו של ספר היובלים. אומנם יש מחלוקת בדבר היחס המדויק בין ספר היובלים למגילות הכיתתיות בקומראן, אבל ברור למדי שספר היובלים – שהיה מקובל בקומראן – התחבר בזרם שהתנגד במקרים רבים לדרכם ההלכתית של הפרושים (שחכמי התלמוד הם יורשיהם).<sup>100</sup> לפיכך הקבלות בין ספר היובלים ובין ספרות חז"ל

99 במקום אחר (להלן עמ' 174 ואילך) אני דן בהרחבה בפסקה מספר בן סירא ובמקבילותיה בספרות קומראן ובפיוט; פסקה אחרת תידון להלן עמ' 330-333.

100 אלבק, 'ספר היובלות וההלכה' עם דברי העדכון של סיגל למאמר זה (סיגל, 'מחקרו של פרופ' אלבק'); ורמן, ספר היובלים. על זמנו וחוגו של ספר היובלים (וכן על תולדות מסירתו) ראו במבואות לפירושיהם הממצים של ורמן, ספר היובלים, ושל ונדרקס, פירוש ליובלים, החלוקים בדעותיהם. לי נראה שספר היובלים נכתב בימי החשמונאים, ושהוא ספר 'כיתתי' מן הזרם שאליו השתייכה גם כת מדבר יהודה (קיסטר, 'לתולדות כת האיסיים'). אבל למחלוקות אלו יש חשיבות משנית בלבד לעניינים הנידונים כאן. בדרך כלל הלכתי בעקבות תרגומה של

משקף מסורת פרשנית קדומה.<sup>30</sup> ואולם דמיון כה בולט בין שני פירושי-פשר לפסוק מסוים נשאר תופעה מבודדת למדי בהשוואת הפשרים והתרגומים.

### 3. 'פשרים' מספרות המקרא ועד ספרות חז"ל ואחריה

לאחר גילוי מגילות קומראן בידינו מספר לא מבוטל של פשרים, והדבר מאפשר להבחין בנקל בשיטת הפרשנות הזאת גם בטקסטים אחרים, מן המקרא ועד ספרות חז"ל (כמו תמיד העברה של מונח פרשני מהקשר תרבותי אחד להקשרים אחרים יוצר אי-דיוק מסוים). נמצא שהקריאה בנבואות בשיטת הפרשנות של הפשר אינה מיוחדת לפשרים של קומראן. פשרים לכמה פסוקים מספר ישעיהו מצויים בדניאל יא,<sup>31</sup> והפסוק 'וְכָאוּ בּוֹ צִיִּים פְתִיִם' (דניאל יא 30) הוא פשר על הנבואה הסתומה של בלעם 'וְצִיִם מִיַּד פְתִיִם וְעֵנּוּ אֲשׁוּר וְעֵנּוּ עֶבֶר וְגַם הוּא עֲדֵי אֲבָד' (במדבר כד 24).<sup>32</sup> לאור המאורעות ההיסטוריים המתוארים בדניאל נראה ש'כתים' בדניאל הם הרומאים; כאמור, זה גם שימוש הלשון בפשר חבקוק, וכך תורגמה המילה 'כתים' גם בתרגומים הארמיים היהודיים לבמדבר כד 24.

ה'פשר' הרמוז בדניאל יא 30 (ופשרים רומים) הם מימי מרד החשמונאים, והם מקדימים רק במעט את הפשרים בקומראן, אבל חוקרים עמדו על כך שקריאה 'מעדכנת' כזאת של דברי נבואה נולדה בתקופות שקדמו פרק זמן ניכר לתקופה זו.<sup>33</sup>

בספרות חז"ל טכניקת הפשר מצויה בצידי דרכים. אבל אין היא נעדרת לגמרי. הפסוק מנבואת בלעם 'דְרֹךְ כּוֹכַב מִיַּעֲקֹב' (במדבר כד 17) התפרש בחוגים רחבים על מלך המשיח וניצחונותיו. יש לזכור שנבואת בלעם נאמרת על 'אחרית הימים',

30 במסורת זו יש משהו מן האופייני לְפֶשֶׁר: כאן בא לידי ביטוי זיהויים של ה'כשרים' שבחבקוק עם הרומאים דווקא, זיהוי שאינו מופיע במפורש בתרגום (כאמור, הרומאים אינם נזכרים בשם גם בפשר חבקוק, אבל אין ספק לקורא שהשתלטות הרומית על העולם היא המתוארת בפשר).

31 זליגמן, מחקרים בספרות המקרא, עמ' 445.

32 על פירוש פסוקי ישעיהו ובמדבר ראו גינזברג, 'דניאל' (הוא מציע להגיה 'ציים מכתים'). יצוין כאן שדברי בלעם בן בעור נאמרים על העתיד לבוא (על מואב) באחרית הימים (במדבר כד 14). לעניין מטבע הלשון 'אחרית הימים' – ראו להלן בסמוך.

33 זליגמן, מחקרים בספרות המקרא, עמ' 443–446. וראו ניתוחיו המדוקדקים של טיטר, 'ישעיהו ומלך אשור', ושם ביבליוגרפיה מרובה.

ומימי בית שני ואילך מונח זה נתפס כמונח המציין את התקופה האסכטולוגית. כך נדרש הכתוב בקומראן:

וה'כוכב' [עמוס ה 26] הוא דורש התורה הבא דמשק,<sup>34</sup>  
 כאשר כתוב 'דָּרְךָ כּוֹכֵב מִיַּעֲקֹב' [במדבר כד 17]. (ברית דמשק ז, 18–20)

פשר של ממש לפסוק זה אפשר לראות במימרה בספרות חז"ל:

תני ר' שמעון בן יוחי: עקיבה רבי היה דורש "דרך כוכב מיעקב" – דרך כוזבא מיעקב. ר' עקיבה כד הוה חמי בר כוזבה הוה אמר: דין הוא מלכא משיחא. [ר' עקיבה כאשר היה רואה את בן כוזבה היה אומר: זה הוא המלך המשיח].<sup>35</sup>

כאן נפטר אפוא הכתוב 'דרך כוכב מיעקב' על בר כוסבא (או בר כוזבא)<sup>36</sup> – או בשמו הידוע יותר 'בר כוכבא', מעין מה שראינו בפשר מקומראן: ו"הכוכב" הוא בר כוסבא. ההנחות העומדות ביסוד הפשרים לא היו אפוא זרות לחז"ל. אומנם שיטה זו – כמו שיטות אחרות של פרשנות 'פוליטית אקטואלית' של המקרא – הייתה בעייתית. צורות כאלו של פרשנות מחוללות תהליכים היסטוריים ועומדות למבחן ההיסטוריה: הן עשויות אפוא לשלהב ציפיות פוליטיות עכשוויות ולהביא בהמשך לאכזבה, אם ההתרחשויות ההיסטוריות יפריכו את הפרשנות המוצעת, כמו שקרה לעיתים קרובות.

שיטה אחרת של פרשנות היסטורית-אסכטולוגית-אקטואלית למקרא היא 'חישובי קיצים', כלומר ניסיון לקבוע תאריך למאורעות לאומיים גורליים ובפרט לגאולה, על יסוד מועדים ומשכי-זמן יעודים וקצובים הנרמזים בספרי הנבואה. 'חישובי קיצים' היו מצויים בישראל לפחות מראשית התקופה הפרסית;<sup>37</sup> עדות

34 'דורש התורה' הוא ממנהיגי הכת (בהווה או בעתיד הקרוב). 'דמשק' נזכרה בעמוס ה 27 (שצוטט לפני כן), והגלות לדמשק קשורה ב'כוכב' שזוכר בפסוק הקודם בעמוס.

35 ירושלמי תענית ד, ה סח ע"ד. על היבטי זיהוי זה ראו ניומן, 'כוכב המשיח' (ושם על מחקרים קודמים).

36 ההבדל בין 'בר כוסבא' (השם הידוע לנו עכשיו ממכתביו שנמצאו במדבר יהודה) ל'בר כוזבא' הוא בראש ובראשונה הבדל פונטי דק – השפעה של הצליל הקולי ב' על הצליל הלא קולי ס' הופכת אותו ל'ז' – אם כי הצורה 'בר כוזבא' כנראה נבחרה בשל הביקורתיות הנשמעת בה כלפי בר כוכבא מן הצליל 'כזב'.

37 לעניין זה – ולעניינים קרובים לו – ראו אפעל, 'לקביעת זמנה של הגאולה'. מן המאמר עולה שמקורותיהן של התפיסות הכרוכות במועדים קצובים ובאפשרויות המימוש שלהם קודמות לתפיסות נבואיות או אפוקליפטיות. לרעיון זה בימי בית שני השווה בן סירא לו (לג) 10:

מובהקת לפרשנות מקראית שיש בה חישוב של הקץ בזמן מרד החשמונאים מצויה בדניאל ט 24; יב 11-12. חישוב זמן הגאולה והמאורעות הכרוכים בה וחישוב המועדים שקבע האל לתוכניתו ההיסטורית ('קצים') מצוי גם במגילות, <sup>38</sup> וכנראה היו כאלה גם בפשרים. אולם עצם חישוב הקיצים של האל – כולל הקדמת מימושם או דחיתו – הייתה נהוגה בחוגים רחבים במזרח הקדום, ומן הסתם גם בישראל. <sup>39</sup> והנה, בפשר חבקוק אפשר לראות התמודדות עם כישלון חישוב הקיצים האסכטולוגי ואכזבה גדולה <sup>40</sup> ורפיון ידיים שבאו על חלק מן המאמינים בעקבות כישלון זה. על הפסוק 'כִּי עוֹד חֲזוֹן לְמוֹעֵד וַיִּפַּח לִקְצֵ וְלֹא יִכְנָב אִם יִתְמַהְמַה חֲכָה לוֹ כִּי בֹא יָבֵא לֹא יֵאָחֵר' (חבקוק ב 3) נאמר בפשר: 'פִּשְׁרוֹ אֲשֶׁר יֵאָרֹךְ הַקֵּץ הָאֲחֵרוֹן יוֹתֵר עַל כּוֹל אֲשֶׁר דִּבְרוּ הַנְּבִיאִים, כִּי רָזִי אֵל לְהַפְלִיָּה [בלתי מובנים]; והפשר משבח את אנשי הכת אשר 'לוא ירפו ידיהם מעבודת האמת בהמשך עליהם הקץ האחרון' (פשר חבקוק ז 7-14). <sup>41</sup>

התמודדות דומה, בעזרת פסוק זה מספר חבקוק, נמשכה עוד דורות רבים. התנא

'הַחִישׁ קִזְ וּפְקוֹד מוֹעֵד' – בפסוק זה של התפילה בן סירא קורא לאל להחיש את מועדו הקבוע של הקץ. רעיון זה מצוי גם בספרות חז"ל: "אֲנִי ה' בְּעֵתָהּ אֶחֱשֶׁנָּה" (ישעיהו ס 22) – זכו, "אחישנה", לא זכו, "בְּעֵתָהּ" (בבלי סנהדרין צח ע"א, כלומר אם זכו ישראל חישה האל את הגאולה קודם זמנה, ואם לא זכו – תבוא במועד המיועד לה). ראו להלן הערה 41.

38 ורמן, 'קצים וקץ'. בברית דמשק (א 5-7) מתוארת תקומתה של הכת כך: 'ובקץ חרון שנים שלוש מאות ותשעים לתינתו אותם ביד נבוכדנאצר מלך בבל פקדם', על פי הפסוק 'וְאֲנִי נִתְתִּי לָהּ אֶת שְׁנֵי עֶזְרָם לְמִסְפָּר יָמִים שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְתִשְׁעִים יוֹם' (יחזקאל ד 5) – המספר מרמז לפשר נסתר של הפסוק ביחזקאל. בפשר תהלים לו (8-6 ii 2-4Q1711-2; קימרון, מגילות, ב, עמ' 301) נאמר: 'לסופ ארבעים השנה אשר יתמו ולוא ימצא בארצ כול איש [רשע]'. המובאה הראשונה מדברת על מאורע בעבר – אבל מאורע המציין את ראשיתה של 'אחרית הימים!' – ואילו המובאה השנייה מדברת על מאורע בעתיד. בשני הטקסטים אין מדובר על תאריך מסוים, אבל סביר שביסוד שניהם עמדה כרונולוגיה שהייתה קשורה לקביעת זמנה של אחרית הימים.

39 ראו לעיל הערה 37, וראו גם להלן עמ' 313 הערה 86.

40 בלשונו של חבקוק 'יפח' הוא שם עצם שמשמעו עָד, אבל בפשר חבקוק 'יפח' נתפס כפועל בעתיד שעניינו אכזבה (כמו 'מפח נפש'; לפועל ראו בן סירא ד 2).

41 ראו גם דניאל יא 27, 35. המשמעות הראשונית של חבקוק ב 3 היא: החזון הוא עַד למועד וְעַד ('יפח') לקץ. כבר בספר דניאל (יא 27, 35) הובנה המילה 'עוד' במובן של עדיין. פשר חבקוק – המפרש את הפסוק בחבקוק – תלוי כנראה גם בפסוקים בדניאל, אלא ששניהם מייצגים את בעיית חישוב הקיצים, עניין זה עולה כבר בתפילה על גאולת ישראל של חכם כבן סירא, שאינו חי בעולם אפוקליפטי או אסכטולוגי (ראו לעיל הערה 37), ונמשך במימרה התלמודית (שאף היא צוטטה שם). בעיית חישוב הקיצים התמידה גם במאות השנים הבאות.

ר' נתן למד שאין להסתמך על פרשנויות של חישובי קיצים,<sup>42</sup> והאמורא הארץ-ישראלית ר' יונתן למד לומר על פי פסוק זה: 'יִפְחֶה לְקֶץ] תִּפְחֶה עֲצֻמָן שֶׁל מַחֲשָׁבִי קִיצִין, שֶׁהֵיוּ אוֹמְרִים: כִּיוֹן שֶׁהִגִּיעַ אֶת הַקֶּץ וְלֹא בֹא – שׁוֹב אֵינּוּ בֹא, אֲלֵא "חֲפָה לוֹ", שֶׁנֶּאֱמַר "אִם יִתְמַהֲמָה חֲפָה לוֹ כִּי בֹא יָבֵא לֹא יֵאָחֵר".<sup>43</sup> פרשנויות אלו פותחות צוהר להתמודדותן של קבוצות שונות עם ההיסטוריה של תקופתן ועם ציפיותיהן האסכטולוגיות בעזרת פרשנות פוליטית-אקטואלית של הכתובים ובאמצעות מתן פרשנות להיסטוריה. פרשנות פוליטית כזאת – ופרשנות הפשרים בכללה – הייתה נפוצה במיוחד בזמנים שבהם הציפיות האסכטולוגיות נבללו במאורעות היסטוריים הרי גורל (כגון בתקופת מרד החורבן ומרד בר כוכבא). בספרות חז"ל אפשר למצוא הסתייגויות גלויות וסמויות מחישוב קיצים ומן האפוקליפטיקה,<sup>44</sup> וייתכן מאוד שזו אחת הסיבות שטכניקת הפשר היא רק 'בצידי דרכים' של הפרשנות שהגיעה אלינו בספרות חז"ל. עם זאת פרשנות המקרא בדרך הפשר הפוליטי-אקטואלי המשיכה לשמש – ולא רק בעת העתיקה, אלא גם מאות שנים רבות אחר כך

42 'לא כרבותינו שהיו דורשין "עד ערן עדנין ופלג ערן" (דניאל ז 25), ולא כרבי שמלאי שהיה דורש "הַאֲכַלְתֶּם לָהֶם דְּמָעָה וַתִּשְׁקְמוּ בְּדַמְעוֹת שְׁלִישׁ" (תהלים פ 6), ולא כרבי עקיבא שהיה דורש "עוד אחת מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ ואת הים ואת החרבה והרעשתי את כל הגוים וכאן חמדת כל הגוים ומלאתי את הבית הזה כבוד" (חגי ב 6-7) (בבלי סנהדרין זו ע"ב) – כאן 'חישובי הקיצים' של חכמים שונים נובעים מדרשות אסכטולוגיות של פסוקים מקראיים, שכנראה נלמדו מהם תאריכים או נסיבות היסטוריות מסוימות (ראו למשל בפירוש המיוחס לרש"י ובפירוש יד רמ"ה). לעניין הדרשה על תהלים פ 6 השוו אבות דר' נתן נוסח ב, פרק מז (עמ' 130): 'עָשׂוּ בַכּה... וְעַל שֶׁלֶשׁ דַּמְעוֹת שֶׁהִיטֵף נַעֲשׂוּ לְיִשְׂרָאֵל \*פּוֹלַמְסִיוֹת\* [=מלחמות] שֶׁנֶּאֱמַר "הַאֲכַלְתֶּם לָהֶם דְּמָעָה וַתִּשְׁקְמוּ בְּדַמְעוֹת שְׁלִישׁ" – גַּם זֶה אֶקְטוֹאֲלִיזְצִיָּה שֶׁל הַפְּסוּק, אֵין זֶה נְבוּאָה לְקֶץ בְּעֵתִיד אֲלֵא הַצְּדָקָה שֶׁל הָאֲסוֹנוֹת שֶׁבֹא עַל עַם יִשְׂרָאֵל בְּמַלְחָמוֹת עִם רוּמִי: בִּימֵי הַמֶּרְדֵּן הַגָּדוֹל, מֶרְדֵּן טְרַיאַנוֹס וּמֶרְדֵּן בַּר כּוֹכְבֵּא. אֲפֶשֶׁר שׁוֹן הַתְּמוּדוֹת פְּנִים מִרְרִשִׁית – נִסְתַּרְתָּ מִן הָעֵין – עִם הַדְּרָשָׁה הָאֶסְכְּטוֹלֹגִית אוֹ שֶׁדְּרָשׁוֹת אֲלוֹ עֲשׂוּ שִׁמוּשׁ לְצִרְכֵּים שׁוֹנִים ב'פֶּשֶׁר' עַל תְּהִלִּים פ 6.

43 בבלי סנהדרין זו ע"ב.

44 הלל ניומן הצביע על תשובתו של המשיח לשאלתו של ר' יהושע בן לוי למשיח 'לאימת אתי מר' [=מתי יבוא ארוני] במילה 'היום', המתפרשת 'היום' אם בקלו' תְּשַׁמְעוּ' (תהלים צה 7) (כך בבלי סנהדרין צח ע"א); כדברי ניומן: 'ההשוואה לחומר האפוקליפטי החוץ-תלמודי חושפת בו פן אחר... לעומת הטרמיניזם האפוקליפטי, תשובת המשיח בבבלי תופסת את הגאולה כהליך המתונה כל כולו במעשיהם של בני אדם... דומה שמתקיים כאן סוג של דרישה בין המסורת התלמודית למסורת האפוקליפטית' (ניומן, 'מדרשי גאולה', עמ' lxxiii–liv).



ולמעשה עד ימינו שלנו, צצים פשרים חדשים או מעורכנים (וכן חישובי קיצים חדשים או מעורכנים).<sup>45</sup>

פתרונות חדשים על דרך ה'פשר' נוצרו במהלך הדורות, וכן 'עורכנו' פתרונות קיימים: (1) המילים 'וְהָאֵבֶד שָׁרִיד מְעִיר' בנבואת בלעם (במדבר כד 19) תורגמו בתרגומי ארץ ישראל: 'מן כרכא חייבא דהי רומי' [= 'מן העיר הרשעה, שהיא (=כלומר) רומי'], ובתרגום המיוחס ליונתן 'עורכן' הפשר לתקופה מאוחרת כלשהי אחרי שהעיר קונסטנטינופול הפכה להיות בירת (החלק המזרחי של) האימפריה הרומית (החל מן המאה הרביעית לסה"נ): 'אישיצי שזיבותא דמשתיייר מן קושטינטיני קרתא חייבתא' וכו' [=ויאבד שריד המשתיייר מקונסטנטינופול העיר החוטאת]. (2) איכה ד 21 תורגם בתרגום איכה כמנבא את חורבן קונסטנטינופול בידי הפרסים (אולי בראשית המאה השביעית לסה"נ). (3) אף בתוספת תרגומית לעובדיה 21 נזכר חורבנה של קונסטנטינופול בידי הפרסים, אלא ש'הפרסים' מוזהים כאן – כדי לעדכן את ה'פשר' – עם הטורקים (שכבשו עיר זו בשנת 1453)<sup>46</sup>

4. ראיית ההיסטוריה מבעד לעדשת המקרא, והדרשות המנוגדות על 'הלבנון באדיר יפול'

יסוד בולט מאוד בפשרים, וגם יסוד דומיננטי מאוד בספרות חז"ל ובמקורות אחרים, הוא מה שאפשר לכנות אנלוגיה היסטורית, ובאמת הוא הרבה יותר מאנלוגיה: ההווה (והעתיד) ניבטים מבעד לעדשת המקרא. הסלאוקים, הרומים, וכן אישים היסטוריים – הכרחי לזהות אותם עם עמים ואישים מקראיים כדי שהמאורעות בני הזמן יקבלו משמעות מְטֵא־היסטורית ויהפכו חלק מן ההיסטוריה הקדושה, העל־זמנית. בחוגים רחבים בימי בית שני (לא רק בקרב אפוקליפטיקאים) ההיסטוריה נוצקה לרפוסים מקראיים;<sup>47</sup> דרך פרשנות זו המשיכה מאות שנים רבות, ולא פסקה. כדי לראות ולפרש את ההיסטוריה יש לצקת אותה אל הדגמים

45 על חישובי קיצים בעת העתיקה ראו עיר־שי, 'חישובי קיצים'. הזיקה בין גאולת ישראל העתידה ליציאת מצרים, שמופעים שלה בספרות חז"ל סוקר עיר־שי – אף היא תולדת ספרות בית שני (ראו להלן עמ' 313 הערה 86, וכן עמ' 326–327; ולעניין חישובי קיצים ראו ברית דמשק כ 14, הרומז לדברים ב 16). ראו גם ניומן, 'מדרשי גאולה', במיוחד עמ' lxx–lxxv (חשובה הערה 32 שם).

46 ראו כשר, תוספתות תרגום לנביאים, עמ' 206–208 ובהערות כשר בעמ' 207.

47 קיסטר, 'אחור וקדם', עמ' 234–236.

5. 'ומלאכי אלהים עולים ויורדים בו'<sup>161</sup>

בבראשית כח 12-13 מסופר על יעקב: 'ויחלם והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלהים עלים ויורדים בו, והנה ה' נצב עליו'. המילים האחרונות הן דר'משמעיות: האם המילה 'עליו' משמעה שהאל ניצב על הסולם או על יעקב השרוע והישן? במילים 'והנה מלאכי אלהים עלים ויורדים בו' בפסוק 12 יש חוסר בהירות דקדוקית דומה מבחינה פורמלית ('עולים ויורדים בו' – בסולם או ביעקב?), אבל לקורא ברור שהמלאכים עולים ויורדים בסולם.<sup>162</sup> במדרש אנו מוצאים דרשות דומות על המילים 'עלים ויורדים בו' ועל המילים 'והנה ה' נצב עליו' (ראו להלן), אבל נראה לי שלא רחוק לשער שבתחילה נדרשו המילים 'והנה ה' נצב עליו' – על יעקב, ומכאן הועברה הדרשה למילים הקודמות, 'והנה מלאכי אלהים עלים ויורדים בו' – ביעקב.

שתי סוגיות אגדיות בבראשית רבה בעלות מבנה זהה מביאות (כשם אמוראים) את הפירוש שהמילים 'בו' ו'עליו' מתייחסות ליעקב, ושתיהן בורחות מפירוש מילולי למילים אלו. בסוגיה בבראשית רבה סט, ג<sup>163</sup> מוסבר (באמצעות ציטוט מימרה של ר' יוחנן) שפירוש המילים 'ניצב עליו' הוא שאלהים 'מתקיים עליו', כלומר מגן עליו כפטרון.<sup>164</sup> בסוגיה בבראשית רבה סח, יב מוצעות כמה אפשרויות פתרון למדרש 'עולים ויורדים ביעקב':<sup>165</sup> (א) 'מעלים בו, מורידים בו, אופזים בו,

161 לדיון קודם במקורות שנידונו בסעיף זה ראו קיסטר, 'פרשנות מסורת ותאולוגיה', עמ' 19-20, 32-33. כאן פיתחתי את הדברים והוספתי דיון במימרה שלא דנתי בה שם (מימרתו של ר' אבהו), שיש לה חשיבות מרובה.

162 שאלה גדולה היא מדוע המלאכים עולים ויורדים בסולם, אולם שאלה זו אינה עניין לכאן.

163 בראשית רבה סט, ג (עמ' 792-793): "'והנה ה' נצב עליו" – ר' חייא רבא ור' ינאי, חד אמר: "עליו" – על סולם וחד אמר "עליו" – על יעקב. מאן דאמר [=מי שאמר] "עליו" על סולם – <ניחא>, מאן דאמר "עליו" על יעקב – מתקיים עליו, אמר ר' יוחנן: הרשעים מתקיימין על אלהיהם... אבל הצדיקים אלהיהם מתקיימין עליהם שנאמר "והנה ה' נצב עליו".

164 על משמעות זו של המילה 'התקיים' ראו ליברמן, יונית ויונות בארץ ישראל, עמ' 49-50.

165 בראשית רבה סח, יב (עמ' 787-788): "'ומלאכי אלהים עולים ויורדים בו" – ר' חייא רבה ור' ינאי, חד אמר: עולים ויורדים בסולם, וחרנה [=אחר] אמר: עולים ויורדים ביעקב. <מאן דאמר עולים ויורדים בסולם – ניחה, מאן דאמר [=מי שאמר] עולים ויורדים ביעקב> – מעלים בו, מורידים בו, אופזים [=?] בו, קופזים בו [=קופצים], סונטים בו [=מגנים אותו]... אתה הוא שאיקונין [=צלם] שלך חקוקה למעלן. עולים למעלן ורואין איקונין שלו, יורדים למטן ומוצאין אותו ישן... למעלן כל מי שהוא אומר זכותו – עולה, חובתו – יורד, למטה כל מי שהוא אומר

קופזים בו, סונטים בו' – משמעות המילים ועניינן אינה מחוורת;<sup>166</sup> (ב) המלאכים עולים ויורדים בגלל יעקב, כלומר כדי לחזות בפלא דיוקנו הכפול של יעקב בשמיים ובארץ; (ג) 'עולים ויורדים' לפי לימוד הזכות או החובה על יעקב. מכל מקום שתי הסוגיות האגדיות הללו אינן מוכנות לקבל במשמען המילולי הפשוט את המימרות שמלאכי אלוהים עלו וירדו ביעקב או שה' ניצב עליו. חוקרים נתנו דעתם לדמיון בין הדרשה בבראשית רבה לאמור באוונגליון של יוחנן א' 51:167

ויאמר לו: אמן אמן אני אומר לכם, תראו את השמים נפתחים ואת מלאכי האלוהים עולים ויורדים על בן האדם [או: בכך האדם].<sup>168</sup>

'בן האדם' בפסוק זה הוא הדמות המשיחית, המופיעה במימרותיו של ישו באוונגליונים האחרים, ושם (וגם במימרה שלפנינו) זוהתה עם ישו עצמו.<sup>169</sup> כדעת רוב המפרשים, יש כאן הַרְמִז לבראשית כח 12. לכאורה נראה לפרש ש'בן האדם', כלומר ישו המשיח, הוא הסולם שבו [=עליו] מלאכי אלוהים עולים ויורדים. קשה

זכותו – יורד, חובתו – עולה'. הנוסח שהבאתי – לפי כתב יד וטיקן 30, והסוגריים המזוויים – השלמות בכתב היד הזה בידי מגיה שאינו המעתיק המקורי של כתב היד. 166 אולי אפשר להשוות לפרשנות של המילים 'עולים ויורדים ביעקב' – 'מעלים בו, מורידים בו' את הטכניקה המדרשית בשיר השירים רבה א, ט, א; "וכל צבא השמים עומדים עליו מימינו ומשמאלו" – וכי יש שמאל למעלה? והלא הכל ימין... ומה תלמוד לומר "מימינו ומשמאלו", אלא אלו מימינים ואלו משמאילים, אלו מכריעין לכף זכות ואלו מכריעין לכף חובה'. ואולם שורת הפעלים בבראשית רבה – 'מעלים בו, מורידים בו, אופזים בו, קופזים בו, סונטים בו' – נזכרת בסמוך, בררשה אחרת (שמשמעותה בעייתית אף היא) המפרשת אחרת את המילה 'סולם' שבפסוק (בראשית רבה סח, יג [עמ' 789–790]; עיינו שם). השוו הצעותיו של פרידמן, 'צלם דמות ותבנית', עמ' 120–121, 134–135, וצריך עיון. דמיון זה – והקושי לקבוע מה הקשר בין הדרשות – מכביד עוד יותר על התרת הסבך הלשוני והמדרשי בפירוש הדרשה שלנו.

167 אודברג, האוונגליון הרביעי, עמ' 33–42; סמית', 'תפילת יוסף', עמ' 285–286; קוגל, בבית פוטיפר, עמ' 112–220, וכן קוגל, 'מדרשים שנעתקו ממקומם', עמ' 53–56.

168 מילת היחס היוונית המשמשת כאן, שהוראתה 'על', היא מילת היחס שתרגמה את 'בו' בבראשית כח 12; לכן אפשר לתרגם כאן 'בבן האדם', בהקבלה לשימוש הלשון בבראשית.

169 לא אדון כאן בבעיית גלגולי משמעותו של המונח 'בן האדם' מספרות בית שני ועד לאוונגליונים (ובשאלה הסכוכה מאיזו מסורת ספרותית נבע כינוי זה במימרותיו של ישו, ואם כוונתן הייתה זהה לכוונת האוונגליונים), ואף לא בעניין מקומו של יוחנן א' 51 בתוך המסורות על ישו מחד גיסא ובתוך האוונגליון של יוחנן מאידך גיסא.

לדעת אל נכון למה הכוונה בכך – האם הכוונה שישות זו מקשרת בין העולם שלמעלה לעולם שלמטה? ציור זה של ישות שמימית אדירה שהמלאכים עולים ויורדים עליה אינו ידוע לנו מקור אחר, והוא אומר דורשני. חוקרים סברו שיש קשר בין המימרה 'מלאכי האלוהים עולים ויורדים בנן האדם' לדרשה 'מלאכי אלהים' עולים ויורדים ביעקב'. אם אכן הדרשה 'עולים ויורדים ביעקב' היא פרי דר'משמעות תחבירית בבראשית כח 13 שהושלכה על בראשית כח 12 (כאמור לעיל)<sup>170</sup> – סביר שהמסורת קדומה, ושעיקרה של המסורת היה שהמלאכים 'עולים ויורדים ביעקב'. ממקורות אחרים אנו למדים שיעקב הצטייר כדמות שמימית, הנעלה על המלאכים.<sup>171</sup> לא רחוק לשער מעתק מדמות שמימית אחת לדמות שמימית אחרת.

במימרה אחרת בבראשית רבה, בשם האמורא ר' אבהו, אנו מוצאים ציור שאכן מלאכי אלוהים עלו וירדו ביעקב ושה' ניצב על יעקב:<sup>172</sup>

170 ולכן לא נראית לי הסברה שהדרשה היהודית היא תגובה למימרתו של ישו ביוחנן א 51 (כך פרידמן, 'צלם דמות ותבנית', עמ' 119–120).

171 לפי קטע קצר מאוד, אך מלא עניין, ששרד מחיבור המכונה 'תפילת יוסף' ומצוטט אצל אוריגנס (בפירושו לאוונגליון של יוחנן, ספר ב, 188–190; סמית, 'תפילת יוסף – מבוא ותרגום', עמ' 713–714) 'יעקב, או 'ישראל', הוא דמות שמימית: בטקסט נאמר שהוא בכור כל נברא וששמו גדול משם כל המלאכים. ראו להלן עמ' 376 עוללות יט. על הרעיונות ב'תפילת יוסף' ומקבילותיהם ראו במאמרו העשיר של סמית, 'תפילת יוסף'; וכן ראו שפר, 'תחרות בין מלאך לאדם'. שפר טוען, ולדעתי בצדק, ש'הרבדים האמורים במדרש כנגד המלאכים ובעד עליונותם של ישראל, הפכו בפרגמנט שלנו למיתוס, בכך שישראל נהיה למלאך העליון, והרי לפנינו מאבק של מלאך במלאך' (שם, עמ' 515). לאור תפיסות אלו של חז"ל, ולאור תפיסות המשגיבות את יעקב בספרות זו (ראו גם קיסטר, 'פרשנות מסורת ותאולוגיה', עמ' 15–16, 29–30), ראוי להרהר בדבריו המסיימים של שפר, ממש אחרי המשפט הקודם שציטטתי: 'לשאלת זיהויו של מחבר טקסט מסוג זה: ברור הוא שלא ניתן למוצאו בקרב היהדות המיוצגת על ידי התלמוד, המדרשים והתרגומים, וכן גם אין לבקשו... בקרב היהדות ההלניסטית-מיסטית. יש לחפשו כנראה בחוגי יהדות המושפעים מהשקפות גנוסטיות והעומדים על סף מינות' (שם, עמ' 515). בדבריו הוא מפריד בחרות רבה בין מחבר 'תפילת יוסף' ל'יהדות של חז"ל', ומטביע עליו חותם של 'העומדים על סף מינות'; ואילו לטעמי רצוי לראות דינמיקה של המשכיות בין השקפות, גם כאשר הן שונות. לראייה זו יש משמעות לחקר האמונות והדעות העולים מן הטקסטים בתקופה שבה אנו עוסקים (כלומר מימי בית שני ועד אחרוני המדרשים), אם כי כמובן כל מקרה צריך להידון לגופו.

172 בראשית רבה סט, ג (עמ' 792). מובא מייד לפני מחלוקת ר' חייא ור' ינאי על 'הנהה ה' נצב עליו'.

‘וְהִנֵּה מְלֹאכֵי אֱלֹהִים עֲלִים וְיִרְדִּים בּוֹ וְהִנֵּה ה’ נֹצֵב עָלָיו’ – אמר ר’ אבהו: לכן מלכים שהיה ישן על גבי עריסה, והיו זכובים שוכנים עליו, וכיון שבאת מינקתו שָׁחָה [=התכופפה] עליו והיניקתו – ברחו מעליו. כך בתחילה וְהִנֵּה מְלֹאכֵי אֱלֹהִים עֲלִים וְיִרְדִּים בּוֹ, כיון שניגלה עליו הקדוש ברוך הוא ברחו מעליו.

בדרשה זו ‘מלאכי אלהים עולים ויורדים ביעקב’ הוא כפשוטו ממש (שלא כמהלך הסוגיה המדרשית בבראשית רבה סח, יב). מי שיקרא בעיון מדרש זה יחד עם תפילת יוסף והפסוק באוונגליון של יוחנן יראה שמתוארת כאן דמות אדירה של יעקב: דמות שהמלאכים אינם אלא כזכובים לעומתה, והם עולים ויורדים על גופו. אבל בדרשה זו דמותו של יעקב – המדומה לתינוק חסר ישע – פסיבית לגמרי, ולמדיו האדירים לא ניתנת כאן שום משמעות, ואף המלאכים אינם אלא כזכובים טורדניים ותו לא: הם מתרוצצים על גופו אך אין הם מזיקים או מסוכנים,<sup>173</sup> ואין שום משמעות להתרוצצותם, הגובלת בעצם במגוחך. הדרשה ‘מנמיכה’ מאוד את הסיטואציה כולה.

במימרה הקצרה הזאת נוצר חיץ ברור בתוך העולם האלוהי, בין האל למלאכים. כפי שהודמן לנו לראות, דמותם של המלאכים שייכת מבחינה היסטורית לעולם העליון, ישויות שממיות הקרובות לאל, ולא כך דמותם של המלאכים במסורת שלפנינו. מסורת זו מדגישה את הקרבה האינטימית ממש בין ישראל לאל, קרבתו של התינוק היונק אֶל מי שמסלקת ממנו את הזכובים ומיניקה אותו.<sup>174</sup> ואולם התיאור כולו – ארצי מאוד, חושני מאוד, והלשון אינה דוברת תאולוגיה. יש כאן מסר – גם צורת ההבעה כשלעצמה היא מסר!<sup>175</sup> – אבל הרברים אינם תאולוגיים

173 שלא כאמור בבבלי: [”עולים ויורדים בו”] – תנא: עולין ומסתכלין בדיוקנו של מעלה ויורדין ומסתכלין בדיוקנו של מטה, בעו לסכוניה [=רצו לסכנו; רש”י: ’מחמת קנאה’], מיד ’והנה ה’ נצב עליו”. אמר רבי שמעון בן לקיש: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו – כאדם שמניף על בנו (בבלי חולין צא ע”ב). רש”י מפרש: ”שמניף על בנו במניפה” להצילו מן השרב, אבל המקבילה בבראשית רבה סט, ג (עמ’ 792) מוכיחה שהכוונה להניף מפני הזכובים. המילים ’בעו לסכוניה’ הן תוספת של הסוגיה הבבלית בארמית בבליית. מסורות על קנאת המלאכים ביעקב ידועות לנו (ראו לעיל הערה 171; וראו גם לעיל עמ’ 140 הערה 123) ונראה שבבבלי נכרכו מסורות שונות.

174 אומנם המשל גם מסמן את הפער בתוך הרגע האינטימי בין יעקב־ישראל – התינוק חסר הישע – ומיניקתו – הקב”ה.

175 ראו בעניין כללי זה קיסטר, שירת בני מערבא, עמ’ 160–161. ועוד יש להאריך בעניין זה.

ואינם פולמוסיים, ומצד שני אין הם תמימים וחד־פעמיים כפי שהם נראים, אלא פרי מסורת פרשנית ארוכה ורב־גוונים.

בבראשית רבה נכרכים הפרשני והתאולוגי, המימרות ועריכותיהן, המוקדם והמאוחר, הגבוה והנמוך בפיענוח ההיגד המדרשי 'עולים ויורדים ביעקב', אם על דרך שינוי המושגים (הסוגיות האגדיות המקבילות בבראשית רבה סח, יב; סט, ג) ואם על דרך פרשנות 'מנמיכה' מאוד של הדרשה (דברי ר' אבהו בבראשית רבה סט, ג). באוונגליון של יוחנן אנו רואים הבנה 'גבוהה' מאוד של היגד דומה, שהמלאכים 'עולים ויורדים על בן האדם [או: בכך האדם]'. ודאי, המסרים שונים מאוד. לדעתי אין לראות במימרות אלו פולמוס אלא פיתוחים שונים של היגד אחד.

עיון זה חושף גם את הממד החידתי שנותר לעיתים קרובות אחרי העיון במקורות. וחשוב לזכור גם אותו. כמעט בכל עיון, לצד הפתרונות, הרבה שאלות בפרשנות המקורות ובדבר היחס בין הטקסטים והמסורות נותרות פתוחות. אין טוב מלסיים בכך את הספר הזה.

Chapter 9	Metamorphoses of Tradition: Three Case Studies	288
Chapter 10	Textual Echoes and Multifaceted Motifs	317
	I. Vestiges of Texts, Phrases, and Traditions	317
	II. Multifaceted Motifs	343
	Afterword	359
	Gleanings: Additional Notes	363
	A Short Guide and Bibliography to Compositions of Second Temple and Rabbinic Literature Mentioned in the Book	383
	Bibliography	405
	Indices	443

## TABLE OF CONTENTS

Preface		1
Introduction		5
Chapter 1	Textual Variants of the Bible and Ancient Biblical Interpretation: Exegetical and Theological Sensitivities	27
	I. Exegetical Sensitivity	28
	II. Theological Sensitivity	47
Chapter 2	Rewritten Bible as Biblical Interpretation	64
Chapter 3	Ancient Halakhot and Ancient Midrashim in the Dead Sea Scrolls and Rabbinic Literature	88
Chapter 4	Biblical Exegesis in the Second Century BCE: Ben Sira and the Book of Jubilees—Ideological Dimensions and the Transformation of Interpretive Traditions	109
	I. The Book of Ben Sira	109
	II. The Book of Jubilees	133
Chapter 5	Aggadic Traditions in Tension with the Bible	165
Chapter 6	Implicit Interpretation of Biblical Verses in the Sectarian Dead Sea Scrolls	185
Chapter 7	Roads and Tracks: <i>Pesher</i> and Allegoristic Interpretation	212
	I. <i>Pesher</i> Interpretation	212
	II Allegoristic Interpretation	231
Chapter 8	Jewish Works Written in Greek and Cognate Rabbinic Traditions	242
	I. Aggadic Narrative Traditions	243
	II. The Writings of Philo	264