

מיכאל סיגל



ספר היובלים

שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות

מיכאל סיגל

ספר היובלים

שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות

סדרת ספרים לחקר המקרא מיסודו של ס"ש פרי

י' אבישור / עיונים בשירת המזמורים
ב' אופנהיימר / הנבואה הקלסית : התודעה הנבואית
ד' אלגביש / השירות הדיפלומטי במקרא ובתעודות מן המזרח הקדום
י' אפעל / כעיר נצורה : המצורה וגילוייו במזרח הקדום
א' ארליך / 'כל עצמתי תאמרנה': השפה הלא מילולית של התפילה
י' בן-דוד / צורות הקשר וצורות הפסק בעברית שבמקרא
י' דור / האמנם גורשו 'הנשים הנכריות'!
א' הורביץ / שקיעי חכמה בספר תהלים : עיוני לשון וסגנון
ז' ויסמן / מיעקב לישראל : הסיפורים של יעקב ושילובם בתולדות אבות האומה
י"א זליגמן / מחקרים בספרות המקרא
ש' יפת / פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לאיוב
ש' יפת (עורכת) / המקרא בראי מפרשיו : ספר זיכרון לשרה קמין
י' ליוור / פרקים בתולדות הכהונה והלווייה
ש"א לוינשטם (עורך) / מחקרים במקרא
י' ליכט / פירוש של ספר במדבר (שלושה כרכים)
י' מאורי / תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה
ב"צ סגל (עורך) / עשרת הדיברות בראי הדורות
מ' סיגל / ספר היובלים : שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות
מ' פארן / דרכי הסגנון הכוהני בתורה : דגמים, שימושי לשון, מבנים
ר"ב פוזן / העקיבות התרגומית בתרגום אונקלוס
י' פליישמן / הורים וילדים במשפט המזרח הקדום ובמשפט המקרא
ש' פסברג / סוגיות בתחביר המקרא
א' צ'ריקובר / היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית הרומית לאור הפאפירולוגיה
מ"ד קאסוטו / ספרות מקראית וספרות כנענית (שני כרכים)
מ"ד קאסוטו / פירוש על ספר בראשית
מ"ד קאסוטו / פירוש על ספר שמות
ש' קוגוט / המקרא בין טעמים לפרשנות : בחינה לשונית ועניינית של זיקות ומחלוקות
בין פרשנות הטעמים לפרשנות המסורתית
ש' קוגוט / המקרא בין תחביר לפרשנות : סוגיות בתחביר המקרא באספקלריה של
הפרשנות היהודית הקלסית
י' קנוהל / אמונות המקרא : גבולות המהפכה המקראית
י' קנוהל / מקדש הדממה : עיון ברובדי היצירה שבתורה הכוהנית
ח' רביב / מוסד הזקנים בישראל
א' רופא / סיפורי הנביאים
ב"י שוורץ / תורת הקדושה : עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה
ה' שי / פירוש תנחום בן יוסף הירושלמי לתרי-עשר
א' שנאן / תרגום ואגדה בו : האגדה בתרגום התורה הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל
א' תלמגי / פירושים לספר משלי לבית קמחי

האוניברסיטה העברית בירושלים
סדרת ספרים לחקר המקרא מיסודו של ס"ש פרי

מיכאל סיגל

ספר היובלים

שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

יצא לאור בסיוע
הקרן ע"ש הרב ד"ר יצחק אדוורד קייב, ניו יורק

עריכת הלשון : הרצליה אפרתי

ההפצה : הוצאת מאגנס
ת"ד 39099, ירושלים 91390, טל' 02-6586659, פקס' 02-5660341
www.magnespress.co.il

©

כל זכויות המהדורה העברית שמורות
להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס
האוניברסיטה העברית
ירושלים תשס"ז

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם,
לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני
או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב 7-308-493-965-978 ISBN

נדפס בישראל
סדר ועימוד: א.מ.ן בע"מ, ירושלים

לעליזה

תוכן העניינים

שלמי תודה יא

1	על ספר היובלים
2	תוכנו של הספר
4	הסוגה הספרותית
5	אמונות ודעות
9	מצב המחקר
17	גישה חדשה לחקר ספר היובלים
28	זמן חיבורו של ספר היובלים

חלק א

רובד העריכה : הסיפורים המשוכתבים,
הקטעים ההלכתיים והמסגרת הכרונולוגית

35	מבוא : העריכה ההלכתית
37	פרק ראשון : הכניסה לגן עדן (פרק ג) הקשר בין הכניסה לגן עדן ובין חוק טומאת יולדת (ג 8–14) 37 היחס בין הקטע ההלכתי ובין הסיפור שסביבו 41 סיכום ומסקנות 45
47	פרק שני : סיפור יהודה ותמר (פרק מא) הסיפור המשוכתב (1–21, 27–28) 48 הקטע ההלכתי (23–26) 53 סיכום ומסקנות 57
59	פרק שלישי : סיפור ראובן ובלהה (פרק לג) הסיפור המשוכתב (1–9א) 59 הקטע ההלכתי (9ב–20) 63 סיכום 67

- 69 פרק רביעי: העריכה הכרונולוגית של ספר היובלים
 לידות בני יעקב (פרק כח) 70
 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה' (בראשית ו 3) 76
 צוואת נח (פרק ז 20–39) 77
 סיכום 78

חלק ב מקור הרע בעולם

- 81 מבוא: גישות לשאלת מקור הרע בספרות היהודית העתיקה
- 85 פרק חמישי: סיפור העירים (פרק ה)
 הרקע המקראי 85
 השוואה בין יובלים ה ובראשית ו 86
 סיפור העירים בספר חנוך ו—יא 90
 היחס בין יובלים ה לחנוך י—יא 94
 בעיות פרשניות ביובלים ה 97
 גבולות הסיפור והחומר החדש 111
 ה' כשופט צדק ומשפט העולם (ה 13–18) 112
 סיכום 116
- 117 פרק שישי: צוואת נח (פרק ז 20–39)
 ניתוח הצוואה 117
 סידור הפרשיות על סוף ימי נח 127
 האם חנוך מת? 131
- 135 פרק שביעי: תפילת נח (פרק י 1–13)
 היחס בין יובלים י להקדמה לספר אסף הרופא 136
 מקור השדים וייסוד הרע בעולם 139
- 144 פרק שמיני: מעשיהם של בני נח (פרק יא)
 היחס בין תיאור מעשיהם של בני נח לקטעים אחרים בספר 144
 שליחות עורבים וציפורים (יא 11–13) 147
- 149 פרק תשיעי: סיפור העקדה וחג הפסח/חג המצות (פרקים יז 15–יח 19)
 שאלות תאולוגיות 149
 סיפור העקדה כהטרמה לחוק הפסח 150
 הקטע ההלכתי (יח 18–19) 156
 סיכום 159

160	פרק עשירי: סיפור יציאת מצרים (פרקים מח–מט)
	החלפת ה' במשטמה 160
	מי הנחית את מכת הבכורות? 166
	המשך המאבק בין משטמה למלאך הפנים 169
	הכבוד לב מצרים 172
	מכת הבכורות בקטע ההלכתי (מט) 176
	המינוח בקטע ההלכתי 179
181	פרק אחד עשר: מצות המילה והבחירה בעם ישראל (פרק טו 25–34)
	יחסו המיוחד של ה' לבני ישראל 181
	מקור הקטע ההלכתי 192
194	פרק שנים עשר: תפילת משה (פרק א 19–21)
	רוח בליעל 198
203	פרק שלושה עשר: ברכת אברהם ותפילתו
	ברכת אברהם ליעקב (יט 26–29) 203
	תפילת אברהם (יב 19–20) 205
207	סיכום: מקור הרע בספר היובלים

חלק ג

מקור החוק

215	פרק ארבעה עשר: המצוות, הברית והבחירה בבני ישראל
	החוקים לפני מעמד הר סיני 215
	הוראת הביטוי 'תורה ותעודה' 222
	'תעודה/עדות' בהוראת 'ברית' 229
	'תורה ותעודה' – תנאי הברית 235
	חוקיות מאורות השמים 237
	'לוחות השמים' הכוללים 'תורה ותעודה'
	במקום 'לוחות העדות/הברית' 246
250	מסקנות המחקר
	השאלה הספרותית 250
	תיארוך רובד העריכה 252
	אמונות ודעות 254

256	נספח: רשימת הקטעים העבריים של ספר היובלים
258	ביבליוגרפיה
284	מפתח המקורות
316	מפתח המחברים

שלמי תודה

ראשיתו של ספר זה בעבודת הדוקטור שכתבתי באוניברסיטה העברית בירושלים במסגרת החוג למקרא.

בעשור האחרון זכיתי לשמוע דברי תורה מפי תלמידי חכמים בחוג למקרא ובחוגים הקרובים אליו באוניברסיטה העברית. מיום הגיעי לאוניברסיטה עודדוני מורים מסורים ומלומדים. שני מדריכיי לדוקטורט, פרופ' מנחם קיסטר ופרופ' ישראל קנוהל, השקיעו זמן אין קץ בי ובעבודתי וטרחו עמי ללא ליאות כדי להבטיח את איכותה. פרופ' עמנואל טוב הדריכני בתזה לתואר השני ובראשית התואר השלישי, ועד היום הוא עבורי מקור השראה וסיוע. למורי פרופ' אלכסנדר רופא אני חב תודה מיוחדת על גופי תורה ושיטות מחקר שזכיתי ללמוד ממנו ובמחיצתו לאורך השנים. פרופ' שלום פאול תמיד מטה אוזן לרעיונותיי, ומעשיר אותי מעצותיו ומחכמתו. ד"ר ברוך שורץ, מורה וחבר, היה לי יועץ אישי ומקצועי במשך שנותיי בחוג למקרא. חברי נועם מזרחי שקד על העריכה הלשונית של עבודת הדוקטור והעיר הערות חשובות. הערותיהם של שופטי עבודת הדוקטור, פרופ' שלמה נאה ופרופ' גרי אנדרסון, סייעו לי לשפר את הספר.

באדיבותה של קרן רוטשילד זכיתי לבלות שנת השתלמות פוסט־דוקטור (תשס"ה) באוניברסיטת ייל ושם אירחני פרופ' ג'ון קולינס. ביזמתו של פרופ' סטיבן פראד נשאתי שם שש הרצאות על ספר היובלים בפני חברי סגל ותלמידים מתקדמים. ההערות שקיבלתי תרמו גם הן לאיכות הספר.

אני אסיר תודה לאנשי הוצאת מאגנס על עבודתם המסורה בהפקת הספר: המנכ"ל חי צבר, רם גולדברג והעורכת הלשונית הרצליה אפרתי. העורכת, ד"ר אילנה שמיר, ליוותה בתבונה ובסבלנות את הספר מאז הגשתו לפרסום.

בתקופת לימודיי זכיתי במלגות מטעם האוניברסיטה העברית, הפקולטה למדעי הרוח והמכון למדעי היהדות, ואני מביע תודה לכל התומכים. ספר זה נכלל בסדרת הספרים על חקר המקרא מיסודו של ס"ש פרי. ברצוני להודות למנהלי הקרן על הסיוע. אני מודה גם לקרן ע"ש י"א זליגמן על הסיוע במימון הכנת המפתחות לספר. את המפתחות הכינה תלמידתי, אביגיל וגשל, בדקדקנות ובמסירות.

נפלה בחלקי הזכות לגדול בבית חם ולבבי של לומדי תורה, ומוקיר אני טובה להוריי על כך שתמיד עודדו אותי ואת אחיי להתמקד בלימודי בית המדרש ובו בזמן לפנות גם ללימודים אקדמיים. כואב לי שאמי סוזן סיגל ז"ל לא זכתה

לראות חיבור זה במלואו ולבי מלא שמחה שאבי ד"ר רוברט סיגל יבד"ל קרא, העיר ותיקן.

לרעייתי עליזה, בחירת לבי, מקדיש אני את הספר. עליזה קראה חלקים רבים ממנו והעירה הערות ביקורתיות וחשובות. בארבע עשרה השנים האחרונות היא הביאה שמחה, אהבה וחום אל חיי ואל ביתנו. מילים אינן יכולות לתאר את החוב שאני חש כלפיה בעבור עידודה וחברותה. רעייתי וארבעת בנינו, עמיחי, אלישיב, שריאל ואורי, עושים כל יום בחיי לחג.

ניסן תשס"ז

מיכאל סיגל

על ספר היובלים

מאז גילוי מגילות מדבר יהודה לפני למעלה מיובל שנים, גברה ההתעניינות בחקר הספרות היהודית של ימי הבית השני. אף על פי שחיבורים רבים ומגוונים מן העת העתיקה היו ידועים כבר לפני גילוי המגילות, הלהיב הגילוי את הדמיון של קהל החוקרים ושל הציבור הרחב ברחבי תבל. ככל שמלאכת פרסום המגילות התקדמה גדל מספר החוקרים והמחקרים. כל פיסת קלף או פפירוס ממדבר יהודה זכתה בניתוח פרטני מהיבטים שונים ומעשירים. השיח המחקרי הניב פירות רבים, וכך הלכה והשתפרה הבנת המגילות הן כחיבורים עצמאיים הן כמכלול.

בקומראן נשתמרו 15 עותקים עבריים מקוטעים של ספר היובלים.¹ זהו חיבור חיצוני למקרא מן המאה השנייה לפני הספירה. הספר נכתב במקור בעברית, וכבר בעת העתיקה תורגם ליוונית, ומיוונית – ללטינית ולגעז (אתיופית עתיקה). למן המחקרים הראשונים על המגילות זכה ספר היובלים למקום של כבוד בין החיבורים מן הספרות היהודית בת הזמן. המקבילות בתחומים רבים בין ספר היובלים ובין החיבורים הכיתתיים שנתגלו בקומראן מבססות את מעמדו של החיבור כמקור חשוב לפרשנות. הקרבה בינו ובין כתבי הכת ניכרת הן בלשון הן בתכנים, החל באמונות ובדעות המשתקפות בהם וכלה בעמדות ההלכתיות. יחסה של הכת לספר היובלים עוד לא תואר במדויק, אך הקרבה ביניהם מלמדת על עולם רוחני ודתי אחד, ולכן חקירה של שניהם יחד יכולה להצמיח תועלת כפולה: ניתוח ספר היובלים יאפשר פרספקטיבה רחבה יותר של המגילות, וידיעת הרקע של המגילות הכיתתיות תתרום לחקר הספר. עם סיום המפעל לפרסום מגילות מדבר יהודה נחוץ היום, יותר מתמיד, לחזור ולחקור מחדש את ספר היובלים וחיבורים אחרים משלהי תקופת הבית השני.

חקירת ספר היובלים נוחה יותר מחקירת חיבורים אחרים המתועדים אך ורק במגילות מדבר יהודה, מפני שבניגוד לחיבורים שונים שנתגלו לראשונה בכתבי קומראן, ספר היובלים קיים בשלמותו בתרגום לגעז. תרגום זה מעמיד בסיס

1 הציטוטים מתוך ספר היובלים לאורך הספר מבוססים במידת האפשר על הפרגמנטים העבריים שנשתמרו במגילות קומראן. לרשימה מלאה של הקטעים ראו הנספח בסוף הספר. אם הקטע המצוטט או חלק ממנו לא נשתמר בעברית – וכך המצב ברוב המוחלט של הציטוטים – הנוסח העברי משוחזר מן התרגום האתיופאי לפי המהדורה הביקורתית של ונדרקאם 1989א. בדרך כלל השתמשתי בכסיס בתרגום לעברית של משה גולדמאן תשט"ז, בתוך כהנא תשט"ז, עם תיקונים, לפעמים משמעותיים מאוד על פי התרגום לגעז.

מוצק יותר לניתוח מדויק. לצד ההתלהבות המלווה כל מחקר בנושא מגילות מדבר יהודה קיים גם קושי מתודולוגי, הנובע מן המצב החומרי של החיבורים השונים. למרות שמונים היום למעלה מ-900 מגילות, חלק ניכר מהן אינו אלא אוסף של פרגמנטים, ולעתים יש בהן יותר קטעים משוחזרים מאשר חומר קיים. כל חוקר של המגילות רגיל לגלות כי הטקסט קטוע דווקא במקום שבחר לבדוק, ולפעמים אין מנוס מלוותר על ניתוח של פרגמנט; לעתים קרובות הוויתור אף עדיף על השחזור. בדיקת חיבור שלם זה, שטמון בו עולם מלא של פרשנות המקרא, הלכה קדומה ומכלול של אמונות ודעות, מאפשרת הבנה מקיפה ויסודית שלו, ובעקבותיה גם קווי יסוד להבנת המגילות.

מחקרי החל בניתוח האמונות והדעות המופיעות בספר היובלים, אך עד מהרה הוא התרחב לדיון בשאלות פילולוגיות ובהתפתחות הספרותית של הספר ולעיסוק בסוגיות רבות בתחומי הפרשנות הקדומה למקרא, הכרונולוגיה של מאורעות מקראיים, ואף בהלכה בתקופת הבית השני. רובו של המחקר מכיל ניתוח פרטני של פסקאות שונות ומגוונות בספר היובלים. עם זאת השתדלתי לפרוש בו יריעה רחבה יותר, שתבאר את המגמות של עריכתו ואת משמעותן. שילוב התחומים השונים פתח בפניי הבנה עשירה יותר של ספר היובלים והערכה עמוקה למחברים בעולם העתיק כותבי היצירה הספרותית המופתית הזו.

תוכנו של הספר

ספר היובלים כולל שכתוב התורה מתחילתה ועד לאמצע ספר שמות. אך בניגוד לתורה הספר אינו פותח בבריאת העולם, אלא בסיפור מסגרת המתוארך ל-16 בחודש השלישי, בשנה הראשונה לצאת בני ישראל ממצרים (א 1), היום שלמחרת מתן התורה לפי הלוח של ספר היובלים. לפי יובלים א, שפתיחתו (פסוקים 1–4) מקבילה לשמות כד, 12–18², כאשר משה עלה להר סיני בפעם השנייה, הגיד לו ה' את [מ]חלקות [הע]תים לתורנה ולתעודה³ (א 4; לפי המגילה 4Q216, טור א, שו' 11–12; DJD XIII, עמ' 5). בסוף הפרק ציווה ה' על מלאך הפנים 'להכתיב' למשה [מן ראשית הבריאה עד אש]ר יבנה מקדשי [בתוכם לעולמי עולמים] (א 27; לפי 4Q216, טור ד, שו' 6–8; DJD XIII, עמ' 11–12). מלאך הפנים לקח את לוחות מחלקות העתים (א 29), והמשיך מיד למלא את מצוות האל. סיפור בריאת העולם (המקביל לבראשית א) מוצב בהמשך לסיפור המסגרת: 'וַיֹּאמֶר מֶלֶאךָ הַפָּנִים אֶל מֹשֶׁה בְּדִבְרֵי ה' לֵאמֹר כָּתוּב אֶת כָּל דְּבַר ה' הַבְּרִיָּה [...] (ב 1;

2 ההבדל הבולט בין יוב' א 1–4 לקטע מתוך ספר שמות הוא ההתעלמות מכל הנפשות הפועלות בסיפור (יהושע, הזקנים, אהרן וחרור) למעט משה; השוו רויטן 1995.

4Q216, טור ה, שו' 1). ההשפעה של סיפור המסגרת ניכרת לאורך הספר בהצגת מלאך הפנים בתור מְדַבֵּר וּמְסַפֵּר.³

אפשר לחלק את תוכן ספר היובלים לשבע יחידות: (1) פרק א: מבוא וסיפור מסגרת; (2) פרקים ב–י: סיפורי אדם ונח (Primeval History); (3) פרקים יא–כג: 8: סיפורי אברהם; (4) פרק כג 9–32: נספח אגב תיאור מות אברהם; (5) פרקים כד–מה: סיפורי יעקב ובניו; (6) פרקים מו–מט: שיעבוד מצרים והיציאה ממנה; (7) פרק נ: סיום. יחידות 2–3, 5–6 מבוססות באופן ישיר על סיפורי התורה. אולם בצד החומר המשותף לשכתוב ולמקורותיו יש שינויים רבים ותוספות, כולל קטעים ארוכים חדשים. כך למשל נוספו צוואות וברכות רבות של האבות לצאצאיהם.⁴ בדרך כלל נשמר הסדר המקראי של הסיפורים בתוך היחידות, אך לפעמים שונה סדר הסיפורים על סמך שיקולים כרונולוגיים. למשל, סיפור מכירת יוסף הוקדם לפרק לד, כלומר לפני מות יצחק (לו 18), בניגוד לסדר במקרא (יצחק מת בבר' לה 29, ויוסף נמכר בפרק לז). יחידות 1, 4, ו-7 יוצאות דופן מבחינה פורמלית ועניינית: ככל שהדבר נוגע למיקומן ולתוכנן הן אינן שכתוב ישיר של סיפורי התורה, אלא מתפקדות כמעטפה ספרותית מסביב לסיפורי התורה המשוכתבים ובתוכם.

שמו המקורי של החיבור אינו ידוע בוודאות. הפרולוג שלו פותח במילים 'אלה דברי מחלקות העתים לתורה ולתעודה למעשי שנותיהם לשבועות שבועותיהם וליובליהם [...]'. הביטוי 'מחלקות העתים' חוזר כמה פעמים בפרק א (פסוקים 4, 26, 29). אפשר גם להסתמך על מגילת ברית דמשק כדי להסיק שהספר נקרא על שם פתיחתו: 'ופרוש קציהם לעורון ישראל מכל אלה הנה הוא מדוקדק על ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשבועותיהם' (ברית דמשק טז 2–4). פירוש הכתוב הוא שבספר המכונה 'מחלקות העתים ליובליהם ובשבועותיהם' רשומות בפרוטרוט התקופות של ה'עורון' של ישראל למצוות התורה. המונח 'עורון' מתייחס כנראה לאחת משתיים: לתקופות שקדמו למתן החוקים לישראל, או לשכחת החוקים על ידי ישראל. שתי האפשרויות מתאימות לספר היובלים, הדוגל ברעיון של התגלות הדרגתית של המצוות, ומנסה לתארך את כל המאורעות מספרי בראשית ושמות באופן מדויק.

3 על המקורות המקראיים למלאך הפנים ועל תפקידיו בספר היובלים ראו דימנט תשנ"ד; ונדרקאם 2000ב.

4 צוואת נח (ז 20–39); צוואות אברהם (לכל צאצאיו בפרק כ; ליצחק בפרק כא); ברכת אברהם ליעקב (כב 10–30); ברכת רבקה ליצחק (כה 11–23); צוואת רבקה ליעקב (לה 8–1).

הסוגה הספרותית

ספר היובלים נחשב בצדק לאחת הדוגמאות הבולטות של שכתוב המקרא.⁵ החיבור שומר באופן כללי על התוכן של ספרי בראשית ושמות. בכתיבה מחדש של התורה נוצר חיבור שניכרים בו רעיונות חדשים ופרשנות מסוימת למקרא, אבל תמיד ניבט בעדו הטקסט המקראי הניצב בבסיסו. פסקאות שלמות מתוך התורה הועתקו לתוך היצירה החדשה, לעתים בשינויים קלים בלבד. כמו בכל מקרה של שכתוב המקרא, ההישענות על התורה משקפת את רצון המחבר להעניק לחיבורו סמכות ותוקף באמצעות קישור היצירה החדשה לחיבור הקדוש ביותר, התורה. תפיסת עולמו החדשה וקריאת התורה באור חדש אינן מוצגות כרעיונות אשר צמחו יש מאין. מרגע שהמכתב הטמיע את רעיונותיו בתורה עצמה הם היו לחלק ממכלול מקובל ובעל סמכות של אמונות ודעות. אף שלעתים סותרים הרעיונות שבספר היובלים את התפיסה המוצגת בתורה, עצם הצגתם בתוך המסגרת המקראית מעניקה להם לגיטימציה.⁶ אפשר להסביר חלק מן הרכיבים החדשים בספר כניסיון של המחבר לפתור בעיות פרשניות בטקסט המקראי.⁷ לעומת זאת, ישנם רכיבים חדשים אחרים שאינם נובעים מקושי בקריאת הטקסט (exegesis), אלא משקפים את האמונות והדעות שהמחבר ניסה לכפות על סיפורי התורה (eisegesis).⁸ מבחינה מתודולוגית לא תמיד קל להבחין בין שיקולים פרשניים להגותיים.⁹ ראשית, תפיסת העולם של הפרשן עשויה להקשות על הבנתו של טקסט המבוסס על תפיסה שונה. שנית, פרשן עלול לפתור בעיה פרשנית טהורה באמצעות הכנסת רעיון חדש לתוך החיבור. שני המקרים משקפים פרשנות מסוימת, ובשניהם חייבים להבחין בין תפיסת העולם של המשכתב ובין הקשיים הפרשניים העולים בכל קריאה של הטקסט.

5 על המונח 'שכתוב המקרא' ראו התיאורים והדיונים של ורמש 1973, ובמיוחד עמ' 95; ניקלסברג 1984; הרינגטון 1986; אלכסנדר 1988; סיגל 2005; ברנשטיין 2005. ורמן תשנ"ה: 368–372 דנה בהגדרת ספר היובלים בשכתוב המקרא לאור ההגדרה שהציע אלכסנדר למונח.

6 לפיכך השכתוב אינו יכול להחליף את המקרא עצמו, כי בלי המקור המקראי יאבד השכתוב את הסמכות שהוא נדרש לה. בכך טמון הפרדוקס של תופעת שכתוב המקרא: הקשר למקרא מיועד לחזק את טענות המשכתב, שהרי הוא טוען שמה שהוא מציע אינו חדש, אלא נמצא כבר בתורה עצמה; אבל בו בזמן, בהכניסו רעיונות חדשים אל תוך נוסח התורה (לפעמים בניגוד לעמדותיה) המשכתב מערער על הסמכות שהוא נשען עליה. בעל השכתוב בעצם מבקש מן הקורא לסמוך על המקור אבל להבין אותו על פי השכתוב.

7 כפי שהדגיש אנדרס 1987; השוו גם לדוגמאות הרבות מספר היובלים שאסף קוגל 1997, 1998.

8 השוו טסטוז 1960.

9 כפי שהדגישה הלפרן-אמרו 1999: 133–146.

אמונות ודעות

התפיסות המיוחדות של ספר היובלים תוארו במחקרים שונים. לספר ארבעה מאפיינים עיקריים.¹⁰

תפיסת המצוות, הברית ובחירת בני ישראל. אחת התופעות הבולטות ביותר בספר היא השילוב בין סיפורים מתקופת האבות ובין חוקים הידועים מן התורה. כמעט כל החוקים מופיעים בתורה לראשונה בקבצים הבאים אחרי פרשת מעמד הר סיני, ואילו בספר היובלים החוקים מובאים בדרך כלל במסגרת הסיפורים על התקופה שקדמה למעמד זה; כמעט שאין בו קובצי חוקים,¹¹ והחוקים מופיעים רובם ככולם במסגרת של סיפור. לעתים הסיפור משמש תקדים לחוק: האבות פעלו בצורה מסוימת, ומעשיהם מחייבים אנשים בדורות שלאחריהם. למשל, אדם הראשון נכנס לגן העדן לאחר ארבעים יום, ואשתו לאחר שמונים יום. על סמך זאת דורש פרק ג 8–14 את תקופות השהייה שבחוק טומאת יולדת (ויקרא יב). במקרים אחרים, בסיפורים המתרחשים לפני מתן תורה בסיני, אם אחד האבות עובר על חוק הנזכר במקום אחר בתורה, חש ספר היובלים צורך להצדיק את מעשיו (השוו סיפור ראובן ובלהה בפרק לג), משום שהחוקים כתובים על לוחות השמים, כלומר הם חלים מאז ראשית העולם.¹²

חוקי התורה הם תנאי הברית בין ה' לבני ישראל שנכרתה במעמד הר סיני. בתורה נתפסת בחירת ה' בישראל לעם מיוחד כגמולם של בני ישראל בתמורה לקבלתם את עול המצוות: 'ועתה אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגלה מכל העמים כי לי כל הארץ. ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש [...]'. (שם' יט 5–6). אבל לשיטת ספר היובלים בני ישראל כבר זכו למעמדם המיוחד בזמן בריאת העולם:

(ב 19) [ויאמר לנו הנה אני מבדיל לך עם בתווך עממי ונשבתו הם וקדשתי אתם לי לעם וברכתים והיו עמי והייתי לאלהיהם] (20) ובחר בזרע יעקב בְּכָל מַאֲשֶׁר רָאִיתִי וכתבתי אתו לי לבן בכור וקדשתי אתו לי לעולם ועד ואת היום הַשְּׁבִיעִי אגיד להם לשובתם בו מכל (21) כאשר ברכתם וקדשם לו לעם סגולה] מכל הגוים ולהיות יחד [עמנו שובתים] [4Q216, טור ז, שו' 9–13; DJD XIII, עמ' 19]

לעמדה זו יש כמובן השלכה גם על הצד השני של הברית: אם בני ישראל נחשבים

10 התיאור כאן מבוסס בעיקרו על תוצאות מחקרי אך גם על תיאורים אחרים. השוו במיוחד ונדרקאם 1997: 16–19, שגם הוא הצביע על ארבעה מאפיינים אך הגדירם באופן שונה.

11 למעט הלכות הפסח ביובלים מט (המקביל לחוקי הפסח בשמות יב), והקטע של הלכות השבת בסוף הספר (ג 6–13א).

12 גרסיה מרטינו 1997; ורמן תשנ"ט; קיסטר תשס"א.

ל'עם סגולה' של ה' מאז בריאת העולם, אזי גם שמירת החוקים וחובת הציות לדברי ה' מחייבות מאותה עת ואילך. מתן המצוות ושמירתן בתקופת האבות הן תוצאה ישירה של הקשר המיוחד בין ה' לבני ישראל כבר בתקופה הקדומה. תנאי הברית רשומים ב'לוחות השמים', הממירים את 'לוחות הברית' או 'לוחות העדות' הארציים, שהרי אלה עתידים להינתן רק במעמד הר סיני.

שיטה כרונולוגית המבוססת על המספר שבע במקום השיטה הרגילה במקרא המבוססת על המספר עשר.¹³ כל המאורעות מאז בריאת העולם ועד לכניסה לארץ מתוארכים בספר היובלים לפי שיטה כרונולוגית המבוססת על תקופות של 'יובל' (49 שנה) ו'שבוע' (שבע שנים). מהלך ההיסטוריה מתפרש על פני 'יובל של יובלים' (2,450 שנים). האירועים המכוננים בתולדות העם – יציאת מצרים, מתן התורה והכניסה לארץ – מתרחשים ביובל החמישים ('יוב' נ 4). השחרור מעבדות והחזרה לאחוזתם הם שני ענייניו של חוק היובל בויקרא כה 8–10. ספר היובלים מיישם את החוק המקראי המתייחס במקורו ליחיד במישור הלאומי, דהיינו למצב שנוצר כאשר בני ישראל יצאו ממצרים וחזרו לאחוזתם, ארץ ישראל.¹⁴

חיבורים אחרים מתקופת הבית השני משתמשים גם הם במינוח דומה של 'שבועות' ו'יובלים',¹⁵ אך ספר היובלים הוא היחיד שיישם את המערכת הכרונולוגית באופן שיטתי ומפורט.¹⁶ קביעת גבולות התקופה באמצעות 'יובל של יובלים' מבריאת העולם עד לכניסה לארץ מלמדת אותנו על תפיסת עולמו של עורך הספר: העולם מתנהל על פי תקופות קצובות מראש, שבסופן הוא חוזר

13 אליאור (תשס"ג) עקבה אחר מוטיב המספר שבע בספרות הכוהנית מספר יחזקאל המקראי דרך ספרות קומראן ועד לספרות ההיכלות, והראתה ששימוש בספר היובלים הוא חלק מתופעה כוהנית רחבה, ולא המצאתו של עורך ספר היובלים.

14 ונדרקאם (1995) 2000: 540–544.

15 השו"ד' ט 24–27; חזון השבועות (חנוך צג, צא); האפוקריפון של ירמיה ממערה 4 (DJD XXX); פשר מלכיצדק ממערה 11 (DJD XXIII); צוואת לוי יז; עליית משה; האפוקריפון של יהושע (DJD XXII).

16 הפירוט הרב של ציונים כרונולוגיים גרם לפעמים גם סיבוכים (כנראה בלי ידיעת המשכתב), ואפשר להצביע על אי-התאמות מסוימות בתוך המסגרת הכרונולוגית. ויסנברג (1961) עמד על סתירות כרונולוגיות פנימיות, והציע על יסודן תאוריה בדבר עריכה כפולה של הספר. ונדרקאם (1995) 2000: 532–540 התייחס לבעיות הכרונולוגיות במחזור הסיפורים על אברהם; במקום להציע הסבר כולל הוא פתר את הסתירות באמצעות תיקונים נקודתיים וראה בחלק מהם שיבושי נוסח. רוב הבעיות (למעט שיבושים במסירת הספר) נובעות כנראה מן הניסיון לכפות את המסגרת הכרונולוגית החדשה על כל המאורעות שבספר בראשית, בלי לשים לב לכל הקשיים הכרונולוגיים העולים מהרכבת החומר. למרות הכישרון הבולט של העורך בתחום הכרונולוגיה, הוא לא הצליח לחמוק מטעויות בתאריכים הרבים שהכניס לחיבורו.

למצבו המקורי. הרעיון של מחזוריות ביקום מבוסס על קביעת מערכות הזמנים והמאורעות המתרחשים בהן מראשית העולם.

גם לוח השנה השמשי של ספר היובלים בנוי בשיטה דומה.¹⁷ על פי התיאור ביובלים ו' 23–38, השנה היא בת 364 יום (ראו בייחוד פסוקים 32, 38). המספר 364 מתחלק במספר שבע ולכן השנה כוללת 52 שבועות: 'ויהי כל ימי המצווה חמישים ושתיים שבתות ימים וכולן שנה תמימה' (פסוק 30). מאחר שאורך השנה מתחלק בשבע, כל תאריך חל ביום קבוע בשבוע וחוזר על עצמו בכל שנה. יתרה מזאת, הלוח מחולק לארבעה רבעונים, וכל מחזור כולל שלושה חודשים של שלושים ימים ויום נוסף בחודש השלישי.¹⁸ הלוח פותח ביום רביעי בשבוע,¹⁹ כנראה משום שמאורות השמים נבראו באותו יום (בר' א' 14–19). לוח השנה מצביע אפוא על מחזוריות פנימית בתוך המסגרת הכרונולוגית הרחבה יותר של הספר.

האמונה במלאכים. בדומה לחיבורים אחרים מתקופת הבית השני, גם בספר היובלים יש לבני השמים תפקיד חשוב בניהול העולם.²⁰ הם נחלקים לשני סוגים: המלאכים הטובים והמלאכים הרעים. מבין המלאכים הטובים, מלאכי הפנים ומלאכי הקודש הם 'שני המינים הגדולים' (יוב' ב' 18). הם נבראו ביום הראשון של הבריאה, יחד עם מלאכים פחותי דרג האחראים על כוחות הטבע (ב' 2).²² מלאכי הפנים והקודש מסייעים לה' ולעמו ישראל (יח' 9 [אברהם]; מח' 11, 13, 15–16). הם שמרו את מצוות השבת יחד עם ה' מאז בריאת העולם (ב' 17–21),

17 כן דב והורוביץ מציעים שהשורשים המסופוטמיים של הלוח כן 364 ימים מלמדים שהוא אינו לוח שמשי. אך לפי יוב' ו' 36 ('והיו אשר יביטו אל הירח [...]') השמש היא היסוד הבלעדי בקביעת הזמנים. בעניין זה נבדל ספר היובלים מן הטקסטים הקלנדריים הידועים לנו מימי הבית השני (כן דב והורוביץ תשס"ג: 17). השוו גם יוב' ב' 8–9 (במקביל לבר' א' 14–18), המכריז על מעמדה הבלעדי של השמש בקביעת העתים.

18 לסיכום ענייני הלוח ראו ונדרקאם 1998.

19 ז'ובר 1953 הגיעה לאותה מסקנה מניתוח תיארוך המאורעות בספר היובלים (ראו גם ונדרקאם 1979). התאוריה של ז'ובר התאשרה עם פרסום מגילות מדבר יהודה, הכוללות טקסטים קלנדריים אשר מניחים לוח זהה הפותח ביום רביעי; ראו טלמך (1958) 1989.

20 על האמונה במלאכים במקרא ראו רופא תשל"ט. דימנט תשנ"ד דנה במעמד המלאכים ובתפקידיהם בספר היובלים.

21 שם התואר 'הגדולים' מופיע בתרגום לגעז, אך חסר במגילה 4Q216, טור ז', שורות 8–9 (DJD XIII, עמ' 19), וייתכן שהופעתו כאן נגררה מן הביטוי 'אות גדולה' שבפס' 17. אין ספק שלשני סוגים אלה היה מעמד מיוחד בין המלאכים.

22 קוגל 1998 א: 124–125 כינה את המלאכים פחותי הדרג בשם 'גויים שמימיים של שבת', משום שבניגוד לשאר המלאכים הם אינם שוכתים בשבת (ב' 17–18). אך כפי שיוצע להלן, החלוקה בין מלאכי הפנים ומלאכי הקודש ובין ישויות פחותות דרג היא תוצאה של עמדה תאולוגית עקרונית ביחס לבריאת העולם וכל אשר בו.

ואפילו נבראו נימולים (טו 27).²³ למלאכים יש גם תפקיד הוראה: הם לימדו את אדם הראשון איך לעבוד בגן עדן ולשומרו (ג 15), וכך ירדו המלאכים המכונים עירים 'ללמד את בני האדם עשות משפט וצדק בארץ' (ד 15). הם גם המתווכים בין ה' לבני האדם (השוו עם ג 1, 4-5, 12, 15; ד 6, 15; ה 6, 23; ח 10; י 7, 10-13 ועוד). לפעמים מלאך או מלאכים באים בספר היובלים במקום שה' מופיע בו בתורה.²⁴ המקרה הבולט ביותר של החלפת ה' במלאך מופיע בסיפור המסגרת, כאשר מלאך הפנים מדבר עם משה ומכתיב לו מלוחות השמים במקום האל. האפקט הכללי של החדרת מלאכים לסיפור הוא הרחקת ה' מן ההתרחשות היומיומית בעולם, והפיכתו לאל טרנסצנדנטלי.

במקביל לכוחות השמימיים הטובים פועלים בעולם גם כוחות רעים. ראש הכוחות מכונה בליעל (א 20, טו 33) או משטמה (י 1-13; יא 5, 11; יז 16-18; יט 26; מח; מט 2). תפקידו של משטמה בסיפור העקדה (יז 15-18) זהה לתפקיד השטן בסיפור המסגרת של ספר איוב, ויובלים י 11 אפילו מכנה אותו בשם 'שטן'. רוחות רעות מצאצאי העירים (י 5) פועלות תחת פיקודו של משטמה במטרה להחטיא את האנושות ולהביא להענשת בני האדם ואפילו למותם (ז 27; י 1-13). הן גם אחראיות למחלות שבעולם (י 12-13). לפי הסיפור ביובלים י 1-13, אסר ה' את הרוחות במקום הדין בעקבות תפילת נח, אך שחרר עשירית מהן לבקשת משטמה. הכוחות הרעים ממונים על הגויים, כפי שה' ומלאכי הפנים מופקדים על ישראל (טו 31-32).²⁵

תפיסה כוהנית. משכתוב הסיפורים בספר היובלים עולה שאבות האומה נהגו ככוהנים: אדם וחנוך הקטירו קטורת (ג 27; ד 25), ואבות אחרים העלו קרבנות (אדם, נח, אברהם).²⁶ כשיעקב בירך את בניו, קיבל לוי את הברכה המועדפת (לא 12-17), ובדרך כלל הועלה מעל אחיו בפרקים ל-לב. נוסף על כך, לוי הוא היחיד מבין כל בני יעקב אשר ירש את ספרי אביו ואבותיו 'לשמרם ולחדשם' (מה 16).²⁷ על סמך שיקולים אלה הוצע שמחבר הספר הוא ממוצא כוהני.²⁸

23 שתי המצוות משמשות אותות לברית בין ה' לעמו. אפשר להוסיף עליהן את חג השבועות, חג הברית, שחגגו כנראה אותם מלאכים 'מיום הבריאה עד ימי נח עשרים וששה יובלות וחמשה שבועות שנים' (ו 18).

24 ראו רשימת המקורות אצל ונדרקאם 2000ב.

25 השוו גם יב 20; יט 28.

26 כפי שציין קוגל 1993: 17-19, כתורה העלו גם האבות קרבנות, אך לפי הדעה המאפיינת את תפיסתם של פרשנים קדומים, הקרבת הקרבנות מלמדת שהמקריבים הם כוהנים. תפיסה זו אינה מוגבלת לספר היובלים. כך למשל ייחס ספר דברי הימים את שמואל לשבט לוי (דה"א ו 13, 18) משום שספר שמואל מספר כי שירת בבית ה' בשילה והקריב קרבנות בעבור העם.

27 כמו כן מסר נח את ספריו לשם, בנו המועדף (י 14).

28 ראו צירלס 1902: 73; טסטוז 1960: 29-30; ברגר 1981: 298; שוורץ 1982: 108-111.

על הדגשת מעמדו של לוי והפיכת האבות לכוהנים אפשר להוסיף עוד פרטים או מגמות בספר המרמזים על מוצאו הכוהני. ראשית, משקל מיוחד נודע בו לחוקי קרבנות ופולחן (למשל ז 30–32; כא 5–18 ועוד). שנית, בני ישראל נחשבים כולם לכוהנים, כנראה לאור תיאור הברית בשמות יט 5–6: ²⁹ '[...] והייתם לי סגלה מכל העמים [...] ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש [...]']'. מוטיב זה חוזר ונשנה לאורך הספר, ומשפיע גם על העמדות ההלכתיות המובעות בו, במיוחד בענייני טומאה, טהרה וזנות. למשל, האיסור על בת כוהן לזנות (ויק' כא 9) הורחב בצוואת אברהם והוחל על כל בנות ישראל (יוב' כ 4), ³⁰ והאיסור על זנות שנספח לסיפור ראובן ובלהה מנוסח במילים הבאות: 'ואין חטא גדול מהזנות אשר יזנו בארץ כי גוי קדוש ישראל לה' ועם סגולה לאלהיו ועם כהנים וממלכה הוא ונחלתו הוא ולא תיראה טומאה כזאת בתוך העם הקדוש' (לג 20). שלישית, לדעת הלפרן-אמרו הדגשת הגנאלוגיה, ובמיוחד ההוספה של שמות הנשים, נובעת מתפיסה כוהנית הקושרת באופן אינטגרלי ייחוס וקדושה. ³¹

מצב המחקר

שיטת הבדיקה הרווחת במחקר נובעת מהסוג הספרותי של ספר היובלים. הספר משכתב את התורה מתחילתה ועד לשמות יב תוך כדי תוספות (לעתים ארוכות מאוד), השמטות ושינויים מן הנוסח שבעל החיבור מצא לפניו. אך גם מבעד לרכיבים החדשים אפשר עדיין לזהות את נוסח התורה שעמד בפני המחבר. הקרבה בין המקור המקראי ובין השכתוב מאפשרת להשוות בין שני הרבדים ולעמוד על תכונותיו של הרובד החדש. חוקרים נוטים להשוות את הסיפורים המשוכתבים עם התורה. כל הבדל, למעט הבדלים שאפשר לייחס לעד הנוסח של התורה שספר היובלים הסתמך עליו – אם הוא התורה [הקדם-]השומרונית, או כתבי היד העבריים מקומראן, או תרגום השבעים, או הפשיטתא, או התרגומים הארמיים, או התרגום לגעז ³² – נחשב למעשה ידיו של 'בעל ספר היובלים'. כל התופעות הרבות והמגוונות שויכו אפוא לאדם אחד. ³³

127–129; וינטרמוט 1985: 45; אנדרס 1987: 238–249; ונדרקאם 1997: 19; הלפרן-אמרו 1999: 149–159.

29 שוורץ (1992 ב) התחקה אחר תולדות הפרשנות של הביטוי 'ממלכת כהנים' בעת העתיקה (ראו בייחוד הדין בספר היובלים כעמ' 59–60); ראו גם הלפרן-אמרו 1999: 150–151.

30 פינקלשטיין 1923: 56–57; הלפרן-אמרו 1999: שם.

31 הלפרן-אמרו 1999: 154–155, על סמך שוורץ 1990 א: 126–127; 1990 ב: 165.

32 ונדרקאם 1977: 103–205 השווה בין ספר היובלים לכל עדי הנוסח של התורה שהיו ידועים לו כדי לעמוד על נוסח התורה שספר היובלים התבסס עליו.

33 ונדרקאם 2001: 17–18 ניסח את הגישה הרווחת: 'אמנם נטען כי ספר היובלים הוא חיבור

חקר האמונות והדעות של ספר היובלים משקף אותה גישה כללית. המחקרים הרבים שנכתבו על תפיסת העולם של החיבור בחנו את הספר משני כיוונים. באחד, פרשנים ניתחו את ההבדלים בין השכתוב למקור וניסו להסביר את מניעיהם בקטעים המשכתבים את סיפורי התורה באמצעות תוספת חומר חדש, השמטות או שינוי פרטים של סיפורי המקרא. אם לא נראה שההבדל נובע משיקולים פרשניים, אפשר היה לייחסו לתפיסת העולם של המחבר. בשני, חוקרים דנו בהוספות הארוכות לטקסט המקראי המופיעות לאורך כל החיבור, לפעמים בצורת צוואה של אחד מן האבות או האמהות, ולפעמים בצורות אחרות. למשל, פרק כא כולל את צוואת אברהם ליצחק, פרק כב מביא את הברכה שנתן אברהם לפני מותו ליעקב, ובפרק כג, אחרי תיאור מות אברהם, נוסף קטע אסכטולוגי. כל אלה אינם משכתבים את הסיפור המקראי, אלא מהווים חומר מקורי של בעל ספר היובלים ומביעים במפורש את השקפת עולמו.

שני סוגי המקורות משלימים זה את זה אם בוחנים אותם במשולב, ומאפשרים להעמיד תמונה שלמה של האמונות והדעות שבחיבור. ההבדלים הנובעים מן השכתוב מצטרפים למסכת הרעיונית העולה מן התוספות הארוכות, ולעתים החוקרים מפרשים שכתוב של פרטים קטנים בחלקים המקבילים לטקסט המקראי לאור הרעיונות המובעים בהרחבה בתוספות.

במאה השנים האחרונות נכתבו כמה מחקרים מקיפים על האמונות והדעות בספר היובלים. טסטוז, בעל המחקר המקיף האחרון (1960), אסף חומר רב מספר היובלים, אבל לא ניתחו באופן מעמיק.³⁴ מאז חלה התקדמות גדולה בחקר הספרות היהודית מימי הבית השני, בראש ובראשונה בזכות פרסום מגילות מדבר יהודה, שרובן לא היו נגישות כאשר טסטוז כתב את מחקרו. התקדמות זו מחייבת עיון השוואתי מחודש בכל החיבורים בני התקופה. מחקרים קודמים על ספר היובלים, כגון אלה של צ'רלס (1902), של מרטינ (1911) ושל ביכלר (1930), לא הכירו כלל את ספרות קומראן ולכן אין שלמות בהתייחסותם לספרות היהודית מימי הבית השני. המבואות לתרגומים של ספר היובלים מאת ברגר

מורכב, הכולל טקסט מקורי ושתי עריכות שלו (דוונפורט). אולם הערות שטענה זו נשענת עליה לא שכנעה את החוקרים [...] נטען (ויסנברג) כי אי-התאמות כרונולוגיות בספר מצביעות על פעילות של יותר ממחבר אחד [...] הכרונולוגיה הכוללת של הספר נראית אחידה, גם אם כמובן טעויות מזדמנות השתרבו לתוך החישובים המרוכבים של המחבר. אני מקבל את ההסתייגויות של ונדרקאם מן התאוריות של דוונפורט וויסנברג, שאכן אינן משכנעות, אך לא את מסקנתו הסופית שיש להניח כי הספר בנוסחו שלפנינו אחיד (שם, עמ' 18). כמחקר זה אציע כי אפשר להבחין בספר בין רובר עריכה רצוף ומגובש ובין המקורות שרובר העריכה הורכב על גביהם.

34 כפי שכתב ונדרקאם 1997: 12: 'חלק גדול מספרו אינו אלא חזרה על דברי ספר היובלים במגוון נושאים, תוך שהוא דן בהם פחות מן הצפוי'.

(1981) ווינטרמוט (1985), אף שהם חדשים יותר, מספקים סקירות קצרות למדי של תפיסות ספר היובלים.

מלבד המחקרים הכלליים על האמונות והדעות של החיבור נחקרו גם נושאים אידאולוגיים ותאולוגיים ספציפיים:

חוק: אלבק (1930); אנדרסון (1994)
 כרונולוגיה: ויסנברג (1961); ונדרקאם (1995) 2000
 לוח: ז'ובר (1953); טלמון (1958); באומגרטן (תשכ"ג); ונדרקאם (1979)
 אסכטולוגיה: דוונפורט (1971)
 גזירה קדומה ולוחות השמים: ביטריך (1997); גרסיה מרטינו (1997)
 האמונה במלאכים: דימנט (תשל"ד, תשנ"ד); אשל (תשנ"ט)
 הייחוד של בני ישראל והיחס לגויים: שוורץ (1982); ורמן (תשנ"ה)
 מעמד האישה: הלפרן-אמרו (1994, 1999)
 כתיבה כהענקת סמכות: ניימן (1999)

שני מחקרים מקיפים נוספים נכתבו על ספר היובלים בעשרים השנה האחרונות, מבלי להתמקד דווקא באמונות והדעות של הספר, אף שנגעו בתחום זה: אנדרס (1987) דן בפרשנות התורה בספר היובלים, ובמיוחד במחזור סיפורי יעקב. הוא התייחס לקשיים בטקסט המקראי שגרמו למחבר ספר היובלים להוסיף הערות פרשניות לנוסח המקרא שהיה לפניו, ודן באופן כללי בהשקפת עולמו של ספר היובלים. רויטן (2000) ניתח את יובלים ב-י במקביל לבראשית א-יא, ודן גם בהיבטים הרעיוניים.

כמעט לכל המחקרים דלעיל משותפת ההנחה שהספר הוא חיבור אחיד. לרוב הסתפקו החוקרים בהשוואה בין ספר היובלים לתורה וייחסו כל הבדל ביניהם ל'בעל ספר היובלים'. דחייה של הנחת היסוד שהחיבור אחיד (כפי שאציע במפורט להלן) תחולל שינוי מרחיק לכת במסקנות על האמונות והדעות המשתקפות בו. אם הספר מורכב ממסורות או ממקורות שונים,³⁵ אי-אפשר לתאר את תפיסת עולמו מבלי להבחין בין קטעים שמוצאם שונה. בין המחקרים על ספר היובלים היו מעטים בלבד שסברו כי החיבור מורכב מרבדים שונים או שקטעים בודדים הם תוספות מאוחרות למהדורה המקורית של הספר. רק שני חוקרים הציעו תאוריות כוללות על עריכת ספר היובלים: ויסנברג ודוונפורט.

35 אני משתמש במונח 'מקור' כדי לציין טקסט כתוב, לרוב קטע בודד, שהעורך של ספר היובלים שילב בחיבורו. אין כוונתי לרמוז למושג 'מקורות' כשימוש בחקר התורה, המתאר חיבורים קדומים ארוכים ורצופים שמחגו זה בזה. המונח 'מסורת' מציין כאן הסתמכות על חומר קדום יותר, בכתב או בעל פה, שאיננה כגדר תלות ספרותית ישירה. אפשר להוכיח תלות ישירה בחיבור אחר באמצעות שלושה מאפיינים משותפים: תוכן, סדר ומינוח. תוכן משותף בלבד אינו יכול להצביע על תלות ספרותית ישירה; לכל היותר הוא מצביע על 'מסורת' ולא על 'מקור'.

ויסנברג (1961) דן באי־התאמות ובסתירות במסגרת הכרונולוגית של החיבור. הוא הסיק שספר היובלים מורכב מרבדים שונים ועבר עריכה מקיפה. אולם טענותיו אינן משכנעות. אחת הסתירות שציין (יוב' כב 1) נובעת מטעות מסירה: הנוסח האתיופאי גורס 'היובל ה־44', אך דילמן כבר הציע לגרוס שם 'היובל ה־43', והצעתו התאשרה מן הנוסח העברי לפסוק שנשתמר באחת ממגילות קומראן (4Q219, טור ב, שו' 35; DJD XIII, עמ' 47).³⁶ רוב הבעיות הכרונולוגיות האחרות אשר ויסנברג הסתמך עליהן בהצעתו נובעות כנראה מן הקשיים שמעורר הניסיון ליישם באופן פרטני את המסגרת הכרונולוגית המיוחדת של העורך במאורעות כה רבים מספרי בראשית ושמות. חרף אי־התאמות המעטות הכרונולוגיה של הספר אחידה.³⁷

דוונפורט בחן את האסכטולוגיה של ספר היובלים.³⁸ לדעתו יש להפריד בין החיבור המקורי לשתי עריכות מאוחרות יותר. דוונפורט הסתמך על שני שיקולים: (א) ניתוח של הקטעים האסכטולוגיים והתפיסות המובעות בהם; (ב) אי־התאמות בחיבור, למשל באשר לתפקידיהם של מלאך הפנים ושל משה ברישום התוכן של ההתגלות בסיני. אולם רוב ההבחנות של דוונפורט בנוגע להתפתחויות בתפיסה האסכטולוגית של החיבור אינן משכנעות. שיקוליו הפרשניים, ובמיוחד אי־התאמות שזיהה, אינם עומדים בפני ביקורת. לדוגמה, לפי התרגום האתיופאי, בחלק מן הכתובים משה רושם את תוכן ההתגלות (א 5, 7, 26; ב 1; כג 32; לג 18), ואילו באחרים מלאך הפנים כותב את הדברים למשה (א 27; ל 12, 21; נ 6). דוונפורט הסתמך על המעבר ביניהם כדי להבחין בין שתי העריכות של החיבור.³⁹ אך גיימס ונדרקאם שיער שבנוסח המקורי של א 27 ציווה ה' על המלאך 'להכתיב' למשה את תוכן ההתגלות, ולא 'לכתוב' לו כגרסת התרגום

36 דילמן 1851: 71, הע' 14. לפי יוב' יא 15, נולד אברהם ביובל ה־39, בשבוע השני, בשנה השביעית (1876 לבריאת העולם). הנוסח האתיופאי של יוב' כב 1 מתארך את שנת מות אברהם, בן 175 שנה (כר' כה 7; יוב' כב 7; כג 8), ליובל ה־44 בשבוע הראשון, בשנה השנייה (2109 לבריאת העולם). בין לידת אברהם למותו עברו אפוא 233 שנה. אך אם הנוסח המקורי של יוב' כב 1 הוא 'היובל ה־43', אזי אברהם מת בשנת 2060 לבריאה, ובין לידתו למותו עברו 184 שנים – מספר קרוב יותר למספר 175 (אך עדיין לא זהה לו). צ'רלס (1902: 137) ביקש להתאים במלואה את המסגרת הכרונולוגית לנתון של מותו בגיל 175, ולכן תיקן את כב 1 ליובל ה־42, השבוע השישי, השנה השביעית (2051 לבריאת העולם). אך כאמור הצעת דילמן זכתה לאישוש בנוסח המגילה 4Q219. ראו הדיון הטקסטואלי אצל ונדרקאם 1989: 127; ונדרקאם ומיליק 1994 (DJD XIII): 47, 53.

37 כך גם ונדרקאם (1995) 2000: 532–540; 2001: 18.

38 דוונפורט 1971. טסטוז 1960: 39–42 הציע לפניו שלושה קטעים אסכטולוגיים (א 7–25, 28; כג 11–32; כד 28–30) נוספו לחיבור בין השנים 63–38 לפני הספירה. אולם הוא לא הרחיק עד כדי זיהוי עריכה כללית.

39 דוונפורט 1971: 29 (וגם 10–16). לשיטתו, שכבת העריכה שסימנה B היא 'מהדורה שנייה של ספר היובלים', ושכבת העריכה שסימנה C היא 'עריכה המתמקדת במקדש'.

האתיופי.⁴⁰ הצעת ונדרקאם התאשרה בעד נוסח עברי של ספר היובלים מקומראן (4Q216, טור ד, שו' 6).⁴¹ בסופו של דבר התאוריה של דוונפורט אינה מתקבלת על הדעת.

פרט לשתי הצעות אלה לראות בספר היובלים יצירה מורכבת, תוצר של עריכה והתפתחות ספרותית, דנו שלושה חוקרים באפשרות שקטעים ספציפיים בספר היובלים באים ממקורות או מסורות שונים: דבורה דימנט, מנחם קיסטר וליאורה רביד.

דבורה דימנט זיהתה כתוב המתנגש עם שאר הספר.⁴² בכל ספר היובלים אורך ה'יובל' הוא 49 שנים.⁴³ אך פסוק 21 בפרק ד, המתאר את שהותו של חנוך עם המלאכים לאחר לידת בנו (כאשר היה בן 65 לפי נוסח המסורה, הנוסח השומרוני וספר היובלים; 165 לפי תרגום השבעים), מבוסס על משמעות אחרת של המונח 'יובל'. לפי כתוב זה, 'ויהי עם מלאכי ה' ששה יובלות שנים [...]',⁴⁴ והתקופה של שישה יובלות מקבילה לתקופה המתוארת בבראשית ה' 22: 'ויתהלך חנוך אחרי הולידו את מתושלח שלש מאות שנה [...]'. חישוב פשוט מגלה שעל פי יובלים ד' 21 'יובל' נמשך 50 שנה, בניגוד לשאר הספר.⁴⁵ דימנט הסיקה בצדק שספר היובלים שאל ממגוון מקורות ולעתים קרובות לא פתר את הסתירות שנוצרו בגלל זאת.⁴⁶

40 ונדרקאם 1981: 209–217; 1989: 6. הוא טען שהשיבוש חל כשלכ התרגום מעברית ליוונית, והטעות נבעה מחילוף ו/י, דהיינו מן הצורה 'לכתיב' (כלי האות ה) לצורה 'לכתוב'. קיסטר 1995: 240, הע' 9 תיאר את הרקע הלשוני לחילוף בין בנייני קל והפעיל בעברית בת התקופה.

41 ונדרקאם ומיליק 1994: 11, והשוו הערתם לעניין הנוסח שם (עמ' 13).

42 דימנט 1983: 21, ובמיוחד הע' 17.

43 השוו למשל 'יוב' כג' 8: 'ויחי שלשה יובלים וארבעה שבועות שנים מאה ושבעים וחמש שנה' ($147 = 49 \times 3$; $147 = 7 \times 4 \times 28$; $147 = 28 + 119$).

44 כפי שציינו החוקרים מיליק 1976: 12; ונדרקאם (1978) 2000: 316, הע' 51; דימנט 1983: 22; ונדרקאם ומיליק 1994: 174, התיאור של שהיית חנוך עם המלאכים במשך שישה יובלות שנים (במקביל ל'יוב' ד' 21) משתקף כנראה גם בחיבור המכונה 4Qpseudo-Jubilees (ערכו ונדרקאם ומיליק, DJD XIII, עמ' 171–175), פרגמנט 2, שו' 1–2 (שם, עמ' 173):

1] ח[נוך אחר אשר למדינהו

2] ש[שה יובלי שנים

45 ונדרקאם 1998: 121, הע' 18; 2001: 33 פירש את הכתוב בהתאם למשמעות הרגילה של 'יובל' בספר היובלים, והסיק שחנוך שהה 294 שנה בשנים ($294 = 49 \times 6$) וחזר לארץ שש שנים לפני מותו. אולם קשה לקבל פירוש הרמוניסטי זה, המתעלם מן השימוש הישיר בבר' ה' 22.

46 ונדרקאם (1978) 2000 התחקה אחר המסורות על חנוך בספר היובלים, והתמקד כמובן בקטע החשוב ב'יוב' ד' 16–25. דימנט (1983) ניסתה להראות שהקורפוס של ספר חנוך החבשי מתמקד בתמה אחת, הביוגרפיה של חנוך, והקטע ב'יוב' ד' שימש גם לה מקור מרכזי

מנחם קיסטר בחן שתי פסקאות המדגימות את התופעה האופיינית לספר של צירוף קטע הלכתי לסיפור.⁴⁷ ויקרא יט 23–25 מגדיר את המעמד ההלכתי של פרות בחמש השנים הראשונות לחיי העצים: בשלוש השנים הראשונות אסור לאכול מפירותיו (פסוק 23), ואילו בשנה החמישית מותר לאכלם (פסוק 25). באשר לשנה הרביעית, החוק שבתורה (פסוק 24) מגדיר את הפרות 'קדש הלולים לה' (בנוסח המסורה) או 'קדש חלולים לה' (כגרסת החומש השומרוני). חז"ל פירשו את הביטוי כחיוב לאכול את פירות השנה הרביעית בירושלים, או לפדות אותם בכסף ולקנות בו אוכל בירושלים כדין מעשר שני.⁴⁸ לעומת זאת, החיבורים הכיתתיים מקומראן נוקטים פירוש אחר לביטוי האניגמטי: פירות השנה הרביעית הם אחת ממתנות הכהונה.⁴⁹ יובלים ז 35–37 עולה בקנה אחד עם ההלכה הכיתתית: 'ובשנה הרביעית ייאסף פרי ויעלה ראשית הפרי לפני ה' [...] למען יעלה כליל ראשית התירוש [...] על מזבח ה' לרצון והנותר יאכלוהו משרתי בית ה' לרצון [...]'. (פסוק 36). אך לפי הסיפור בתחילת הפרק, נח שם את היין בכלי בשנה הרביעית, לא העלה אותו על המזבח ונמנע מלשתות ממנו עד השנה החמישית (פסוקים 1–6).⁵⁰ לפי ההלכה הכיתתית כבר בשנה הרביעית היו נח ובניו אמורים להעלות את היין על המזבח ולשתות את הנותר בהיותם כוהנים (השוו לתיאור המפורט של הקרבת הקרבנות בפסוקים 3–6). חוקרים ניסו להתאים את ההלכות בפסוקים 35–37 לסיפור בפסוקים 1–6;⁵¹ קיסטר הסיק מן הסתירה שספר היובלים כולל מסורות שונות, שלא כולן כיתתיות. לכן אם יש מתח או סתירה בין המסורות, מוטב לזהות את מקור ההבדלים ביניהן במוצאן

בטענתה. בניגוד לקודמיה – צ'רלס 1902 : 36–37 ; ובמיוחד ונדרקאם (1978) 2000 – סברה דימנט שהקטע ביובלים מבוסס על מסורת המפרשת את בראשית ה, ואינו תלוי ישירות בספר חנוך. למרות הקרבה הרעיונית בין ספר היובלים לספר חנוך אין לזהות בהם סגנון או מינוח משותף, ולכן שניהם מהווים עדויות עצמאיות לאותן מסורות אגדה.

47 קיסטר 1992 ; וראו הדיון בהמשך. אנדרסון 1994 (הערות 43, 45) שם לב לאי-התאמה בין הסיפור המשובת לקטע ההטפתי-הלכתי בשני מקומות נוספים בספר היובלים, סיפור אונס דינה (יוב' ל) וסיפור יהודה ותמר (יובלים מא), ואף הציע שיוכ' ל 12 נוסף לטקסט בשלב משני. אולם הוא נמנע מלהסיק מסקנות כלליות יותר לגבי ההתהוות הספרותית של ספר היובלים.

48 משנה, מעשר שני ה, א ; ספרי במדבר ו ; ירושלמי פאה ז, ו (כ ע"ב–ע"ג). כך פירש גם יוספוס, קדמוניות היהודים ד, 227. ראו אלבק 1930 : 32–33 ; באומגרטן 1987 : 196 ; קיסטר 1992 : 577–578.

49 מגילת המקדש ס 3–4 ; מקצת מעשי התורה B 62–64 ; וכן בתרגום המיוחס ליונתן לויק' יט 24 ; ראו באומגרטן : שם ; קיסטר : שם.

50 הסיפור בתחילת הפרק דומה מאוד לסיפור במגילה החיצונית לספר בראשית, טור יב, כפי שקיסטר 1992 : 583–585 שם לב. לנוסח של טור זה ראו גרינפלד וקימרון 1992.

51 אלבק 1930 : 33 ; באומגרטן 1987 : 198, הע' 20.

השונה, ולא לנסות ולתרץ את המתח בגישה הרמוניסטית כדי ליצור אחידות מדומה ביניהן.

לאחר הסיפור על הקדשת לוי לכהונה ביובלים לב 1–8 בא קטע הלכתי העוסק בדיני המעשר (פסוקים 9–15). לפי הסיפור הפריש יעקב עשירית מרכושו: את הבהמות הטהורות העלה לעולה ואת הבהמות הטמאות ועבדיו נתן ללוי (לב 8). אך לפי החוק בפסוק 15: 'כל מעשר בקר וצאן קודש לה' ולכהניו יהיה לאוכלה לפניו שנה בשנה'. פסוק 9 מתאר מעשר 'שני' של יעקב, ולאחר מכן (בפסוקים 10–15) מובאות ההלכות של מעשר שני, לרבות החובה לאכלו לפני ה'. אך פסוק 9 אינו מתאר את אכילת המעשר לפני ה', כפי שכתוב בפסוקים הבאים אחריו, אלא את נתינת המעשר ללוי. לכן סבר קיסטר כי בגרסה המקורית לא הייתה המילה 'שני' (*dāgōma*) בפסוק 9, ופסוק זה חתם את הסיפור ביובלים לב 1–8. עורך שביקש לשלב את דיני מעשר שני בחיבור,⁵² הוסיף אותם לאחר סיפור המעשר (פסוקים 1–9), וכדי להתאימם לסיפור הוסיף גם את המילה 'שני' לכתוב.

ליאורה רביד (תש"ס) בחנה את הלכות השבת בסוף הספר (נ 6–13), והחליטה שהקטע נוסף כנספח לספר היובלים בידי סופר מכת קומראן. היו כמה שיקולים שהביאו לכך. ראשית, הקטע ההלכתי אינו מתאים לסיים את הספר, שכן בחתימת הספר צפויים יותר דברי הטפה וזירוז (במקביל לפתיחתו), ואמנם יש חתימה הולמת ביובלים נ 5: 'ויובלים יעברו עד אשר יטהר ישראל מכל הזנות והחטא והטומאה והתועבה והעוון והשגגה וישבו בכל הארץ לבטח ואין שטן לו ואין רע וטהרה הארץ מהעת ההיא לכל הימים'. שנית, החוקים בספר היובלים מצורפים על פי רוב לסיפורים, אך אין קשר בין יובלים נ 6–13 לסיפור אחר. שלישית, קשה להסביר מדוע חלק אחד של הלכות שבת מופיע בפרק ב 24–33, וחלק אחר בסוף הספר. רביעית, אפשר לזהות הבדל תאולוגי ביסוד הלכות השבת ביובלים ב לעומת רשימת ההלכות בסוף הספר. בקובץ הראשון השבת מיוחדת לישראל בלבד, ואילו לפי נ 7 האיסור על מלאכה בשבת חל גם על 'עבדיכם ואמהותיכם וכל בהמתכם וגריכם אשר בקרבכם'.

לוי דורינג (2002) טען כנגדה שהקטע מתאים לספר היובלים. ראשית, פסוק 13, המסיים את הקטע על הלכות שבת, מתאים גם לחתום את הספר, הן מצד התייחסותו לעתיד והן מבחינת המינוח שבו: 'למען ישבתו בו בני ישראל במצות שבתות הארץ ככתוב בתוך לוחות השמים אשר נתן בידי לכתוב (להכתיב)⁵³ לך חוקי עת ועת בחלוקת ימיה'.⁵⁴ שנית, הקטע על הלכות שבת נמצא לאחר הלכות

52 החוק של מעשר ראשון הופיע כבר ביוב' יג 25–27. חלה שם השמטה בטקסט ואי-אפשר לדעת אם ההלכה מתאימה לסיפור.

53 על החילוף בין 'לכתוב' (בתרגום האתיופאי) לצורת ההפעיל 'להכתיב' ראו לעיל עמ' 12–13, ועדי הנוסח ליוב' א 27.

54 כך גם קיסטר תשס"א: 297, הע' 47, שציין כי סוף פס' 13 משמש סוגר מעין הדלת

הפסח (שמות יב; יובלים מט) ולפני מתן תורה (שמות יט–כ; סיפור המסגרת בספר היובלים). אם משווים סדר זה לספר שמות, ובמיוחד לחוקי השבת העולים מסיפור המן (שמ' טז 5, 22–30), יוצא שההלכות מופיעות במיקומן הנכון.⁵⁵ שלישית, הכללת גרים, עבדים, אמהות ובהמות בהלכות השבת אינה סותרת את ההתמקדות בישראל ביובלים ב. אפשר לייחס את הכללתם לציטוט או לפרפרזה של חוק השבת בעשרת הדברות משמות כ או דברים ה. נוסף על כך, המונח 'גר' בחיבורים הכיתתיים איננו מציין נכרי שאינו נמנה עם ישראל. רביעית, יש מתח בין יובלים נ 8, 12 להלכות שבת מקומראן, ולכן קשה לייחס לקטע מוצא קומראני.⁵⁶

רוב טענותיו של דורנינג משכנעות, אך קיסטר הציע נימוק נוסף לטובת ההנחה שהקטע על הלכות השבת אכן משני, והוא משפר את הצעת רביד בהציעו הסבר לתהליך של תחיבת הקטע לתוך הטקסט.⁵⁷ אפשר לזהות ביובלים נ 13 שתי משמעויות שונות של המילה 'שבת': ברישה, 'ואיש אשר יעשה מכל זה בשבת ומת', המונח מתפרש בהוראת 'יום השבת', ואילו בסיפה, 'למען ישבתו בני ישראל במצות שבתות הארץ', המונח מתפרש בהוראת 'שנת השמיטה'. צירוף שתי המשמעויות גורם לאי־התאמה ולמתח בפסוק 13. פסוק 13 ב ('למען ישבתו' ואילך) ממשיך באופן טבעי את פסוקים 1–5, המתארים את מצבם של ישראל בארץ לעתיד לבוא: '(3) ושבתי הארץ בשבתותיה בשבתם בה [...] (5) [...] וישבו בכל הארץ לבטח ואין שטן לו ואין רע וטהרה הארץ מהעת ההיא לכל הימים. (13) למען ישבתו בני ישראל במצות שבתות הארץ ככתוב בתוך לוחות השמים [...]'. מכאן ראייה שפסוקים 6–13, הכוללים את הלכות שבת, הודבקו למקום שאינו מתאים להם.

שלוש הצעות אלה, העומדות על מסורות שונות ומגוונות בתוך ספר היובלים, משכנעות, וזיהוי המוצא השונה של כל קטע חשוב לענייננו. אי־אפשר לראות בחיבור כולו מקשה אחת, אם פסקאות מסוימות הן תוספות מאוחרות, מסורות או מקורות שעורך הספר השתמש בהם. דימנט ורביד הסתפקו במחקריהן בדיון נקודתי בכתובים ובקטעים מסוימים, וקיסטר קרא בסוף מאמרו לבחון מחדש את

(inclusio) ליוב' א 27–29. לדעתו, לפחות החלק האחרון של הפסוק שייך לספר היובלים עצמו.

55 קיסטר (שם) רואה בהלכות שבפס' 6–13 פירוש לכתוב הסתום ביוב' נ 1 (המקביל לסיפור המן בשמות טז): 'ואחרי החוק הזה הגדתי לך את ימי השבתות במדבר סיני אשר בין אילם וסיני', אך תמה מדוע המחבר אינו מתייחס אל סיפור המן במפורש, בניגוד לשיטה האופיינית לו: 'הדברים עוד צריכים עיון רב (כפרטים ובכללים), וחידותיהם רבות' (שם).

56 ראו שם, עמ' 385–387.

57 פרופ' קיסטר הציע לי את הנימוק בעל פה, והוא עדכון לדבריו במאמרו הנ"ל (לעיל הע' 54).

צירוף הקטעים ההלכתיים לסיפורים המשוכתבים לאור שתי הדוגמאות שהביא.⁵⁸ גם דימנט וגם קיסטר סברו שהגישה הכללית של החיבור היא לשאוב ממסורות שונות בלי להתאים ביניהן, אך שניהם התמקדו בפסקה אחת או שתיים ולא הרחיבו את דיוניהם על מכלול הספר. שאלת תהליך ההתהוות הספרותית של החיבור, מסורותיו, מקורותיו ועריכתו נותרה אפוא פתוחה.

גישה חדשה לחקר ספר היובלים

ההנחה שאפשר להסתפק בהשוואה בין ספר היובלים לעדי הנוסח של התורה, ושאפשר לייחס כל הבדל ושינוי למחבר אחד, איננה מסבירה תופעות רבות בספר, ובמיוחד אין היא מבארת סתירות פנימיות, כפילויות ומתחים שיש בו. אמנם אפשר לצפות למקרים בודדים של תופעות כאלה אפילו בחיבור אחד, אך הצטברותן של דוגמאות רבות למתח פנימי בספר היובלים אי-אפשר שלא תעלה סימני שאלה לגבי אחדות החיבור. אי לכך ברצוני להציג כאן במרוכז את כל המקרים של אי-התאמות שמצאתי עד כה בין כתובים שונים בספר. להלן רשימה של התופעות האמורות, מן הכבד אל הקל מבחינת השלכותיהן על שאלת אחדות החיבור; כל התופעות נדונות בפירוט בפרקים הבאים.

סתירות

אפשר לזהות סתירות מפורשות בין כתובים שונים בספר מצד פרטי העלילה, פרשנות המקרא והעמדות ההלכתיות המשתקפות בטקסט. הדוגמאות נחלקות לשתי קבוצות: (א) סתירות בין הקטעים ההלכתיים לסיפורים המשוכתבים; (ב) סתירות בין המסגרת הכרונולוגית של הספר ובין נתונים כרונולוגיים או פרשנות של נתונים כרונולוגיים מקראיים בסיפורים המשוכתבים.

א. סתירות בין הקטעים ההלכתיים לסיפורים המשוכתבים

תאריך הכניסה לגן עדן. לפי יובלים ג' 17, שהוא חלק מן הסיפור המשוכתב, נכנס האדם לגן עדן ב־17 בחודש השני (ראו הדיון בפרק הראשון). אך הקטע ההלכתי המשובץ בסיפור (פסוקים 8–14) קושר בין כניסת האדם ואשתו לגן עדן ובין החוק על טומאת יולדת מויקרא יב, ולשיטתו נכנס האדם לתוך הגן ארבעים יום לאחר בריאתו (פסוק 9). בלוח בן 364 יום, כלוח העומד ביסוד הנתונים הקלנדריים בספר היובלים אשר כל שנה פותחת בו ביום רביעי, מגלה חישוב התאריכים שארבעים יום לאחר בריאת האדם הם היום ה־13 בחודש

58 גם אנדרסון 1994: 24, הע' 43 קבע שהנושא חייב להיחקר באופן שיטתי לפני קביעת היחס המדויק ביניהם.

השני. אי־אפשר להתעלם מן הפער של ארבעה ימים בין שני התאריכים, משום שהסיפור מהווה תקדים לחוק.

האם יהודה חטא? לפי הסיפור המשוכתב על יהודה ותמר, יהודה לא חטא בשכבו עם תמר כלתו (השוו ויק' יח 15; כ 12), משום שבניו לא קיימו אתה יחסי מין, ולכן היא לא נחשבה לכלתו מבחינה משפטית (יוב' מא 2, 5, 27; ראו הדיון בפרק השני). ברם, לפי הקטע ההלכתי המשובץ בסיפור (שם 23–26), יהודה אכן חטא, אך חזר בתשובה וחטאו נתכפר.

מקור עונש השרפה שנגזר על תמר. לאחר ששמע יהודה על הריון כלתו תמר, גזר עליה עונש מיתה בשרפה (ראו הדיון בפרק השני): 'הוציאוה ותשרף' (בר' לח 24). עונש השרפה ניתן בחוקי התורה רק בשני מקרים של זנות: 'בת איש כהן כי תחל לזנות' (ויק' כא 9) ו'איש אשר יקח את אשה ואת אמה' (ויק' כ 14). בסיפור המשוכתב ביובלים מא ביקש יהודה להרוג את תמר לפי 'משפט אברהם' (פס' 28). 'משפט אברהם' מפנה לצוואת אברהם לצאצאיו: 'וכי תזנה לכם כל אישה או בת באש תשרפוה' (יוב' כ 4), והרי זו הרחבה של האיסור והעונש של ויקרא כא 9 על כל בנות ישראל. לעומת זאת, הקטע ההלכתי שביובלים מא 23–26 העדיף ליישם באמצעות פרשנות הלכתית דווקא את דין השרפה של איש השוכב עם חותנתו ('אשה ואמה') על המקרה של איש השוכב עם כלתו (שנאסר בויק' יח 15; כ 12, אך בלי לפרט את העונש).

דין הפירות של השנה הרביעית. ראו לעיל, עמ' 14–15.

המקור לחג המצות. לפי הסיפור המשוכתב ביובלים יז 15–יח (המקביל לסיפור העקדה בבר' כב 1–19), נגלה ה' לאברהם ב־12 בחודש הראשון (יז 15), וציווהו להעלות את בנו יצחק לעולה. אברהם השכים בבוקר ויצא לדרך. ביום השלישי, ב־14 בחודש, כלומר בפסח, או אולי ב־15 בו, הגיע למקום העקדה (יוב' יח 3). לאחר הניסיון חזר אברהם עם נעריו לבאר שבע, מרחק של לא יותר משלושה ימים. סך הכול מסעו הלך ושוב לא עלה על שישה ימים, ואולי ארך רק חמישה. לעומת זאת, הקטע ההלכתי בסוף פרק יח (פסוקים 18–19) הופך את הסיפור לתקדים לחג מצות בן שבעה ימים, ומניח כי דרכו התארכה, 'כפי שבעת הימים אשר הלך ושב בשלום' (ראו הדיון בפרק התשיעי). יתר על כן, אפילו אם מאריכים את דרכו לשבעה ימים, הם עדיין אינם חופפים את התאריכים של חג המצות.

מכת הבכורות. בסיפור המשוכתב ביובלים מח על מכות מצרים ויציאת מצרים פעל ה' נגד רצונו של משטמה בהביאו את כל המכות, כולל מכת בכורות, ובהושיעו את ישראל ממצרים (ראו הדיון בפרק העשירי). ואילו בקטע ההלכתי ביובלים מט שלח ה' את 'חילי משטמה' להרוג את הבכורות (שם פסוק 2).

העונשים לראובן ולבלהה. בסיפור הקצר בבראשית לה 22 על ראובן ששכב עם בלהה פילגש אביו אין רמז להענשת מי מהם (ראו הדיון בפרק השלישי). מקומות אחרים במקרא מותחים ביקורת על ראובן בעקבות התנהגותו (בר' מט 3–4), ויודעים לספר כי הבכורה נלקחה ממנו (דה"א ה 1–2). אך גם מקומות אלה אינם מזכירים עונש פיזי לראובן על מעשיו. חיסרון זה עומד במתח עם החוקים המקראיים נגד שכיבה עם אשת אב (ויק' יח 8; כ 11; דב' כג 1; כז 20), ובמיוחד עם ויקרא כ 11, המטיל עונש מוות גם על האיש וגם על אשת אביו. לכאורה גם ראובן וגם בלהה היו ראויים לעונש מיתה, אך סיפורי המקרא אינם יודעים דבר על עונש כזה. הסיפור המשותב ביובלים לג 1–9 א פוטר את בלהה מכל עונש בטענה שנאנסה, ואילו הקטע ההלכתי (פסוקים 9–20) פוטר גם את ראובן וגם את בלהה מכל עונש מסיבה אחרת, טכנית באופיה: 'כי עוד לא נגלו התורה והמשפט והחוק כתומם לכל' (פסוק 16).

להלן רשימת הקטעים ההלכתיים המופיעים בספר היובלים:

ב 24–33; נ 6–13א: הלכות שבת	יח 18–19: חג המצות
ג 8–14: טומאת יולדת	כא 5–20: קרבנות
ג 30–31: כיסוי ערווה	כח 6–7: נישואים עם האחות
ד 5–6: רצח	הבכירה
ד 31–32: מידה כנגד מידה	ל: נישואים עם נכרי
ו 17–22: חג השבועות	לב 9–15: מעשר שני
ו 23–38: הלוח	לב 27–29: שמיני עצרת
ז 35–37: השנה הרביעית	לג 9–20: שכיבה עם אשת אב
יג 25–27: מעשר	לד 18–19: יום הכיפורים
טו 25–34: ברית מילה	מא 23–26: שכיבה עם כלה
טז 20–31: חג הסוכות	מט: פסח

ב. סתירות בין המסגרת הכרונולוגית של הספר ובין נתונים כרונולוגיים בתוך הסיפורים

האורך של תקופת היובל.⁵⁹ ראו לעיל, עמ' 13–14.

סדר לידות בני יעקב. לידות בני יעקב (למעט בנימין) רשומות בבראשית כט–ל, ומאורגנות שם לפי אמותיהם: בני לאה הראשונים, בני בלהה, בני זלפה, בני לאה האחרונים, בני רחל. לפי פשוטו של בראשית לא 41, כל הילדים נולדו בתקופה

בת שבע שנים, ולכן יש להניח חפיפה מסוימת בין ההריונות.⁶⁰ לפי המסגרת הכרונולוגית של יובלים כח (פסוקים 14–15, 18) הייתה חפיפה בין לידות בני לאה הראשונים ללידות בני בלהה: דן נולד קודם ליהודה ונהרה לפני לוי. אך לפי פסוק 17 כל ארבעת בני לאה הראשונים נולדו לפני שבלהה, אם דן, ניתנה ליעקב (ראו הדיון בפרק הרביעי).

‘והיו ימיו מאה ועשרים שנה’ (בר’ ו 3). הפרשנים מן העת העתיקה ועד היום נחלקו בהבנת המגבלה של 120 שנה שהוטלה בעקבות הזדווגותם של בני האלוהים ובנות האדם ולידת צאצאיהם. יש הסבורים שמגבלה זו חלה על בני אדם בכלל, וגם על צאצאי העירים, שהם אלוהיים למחצה ואנושיים למחצה. הקביעה של תוחלת חיים מקסימלית לבני אדם מסרטטת את הגבול בין המישור השמימי למישור הארצי. אחרים סוברים שסיפור בני האלוהים קשור לסיפור המבול הבא אחריו, ומשמש נימוק לעונש הקטקליזמי. לדעתם 120 שנה הן התקופה מירידת העירים ועד למבול. המגבלה של 120 שנה חלה בסיפור המשוכתב על הענקים בני העירים (יוב’ ה 7–9), בהתאם לגישה הפרשנית הראשונה לבראשית ו 3. לעומת זאת, לפי המסגרת הכרונולוגית של הספר חטאו העירים ביובל ה-25, 1177–1225 לבריאת העולם (יוב’ ה 1, לפי ד 33), ואילו המבול הגיע לארץ בשנת 1308 (ה 22–23; וראו הדיון בפרקים הרביעי והחמישי). הפער בין שני התאריכים מתאים לתקופה של 120 שנה ומשקף את הגישה הפרשנית השנייה לבראשית ו 3.

מיקום צוואת נח. צוואת נח מופיעה ביובלים ז 20–39, לאחר סיפור נטיעת הכרם (פסוקים 1–19; במקביל לבר’ ט 18–27). מבחינת סוגת הצוואות היא אמורה להינתן סמוך למות נח, ואמנם כך נרמז גם בצוואה: ‘ועתה יראתי פן תשכחו דם על פני הארץ לאחר מותי’ (יוב’ ז 27). אך לפי המסגרת הכרונולוגית היא נאמרה ביובל ה-28 (ז 20), כשלוש מאות שנה לפני מות נח (יוב’ י 15–17; וראו הדיון בפרקים הרביעי והשישי).

מתחים

נוסף על הסתירות הרבות בתוך הספר אפשר להצביע על תופעה נוספת העשויה להשפיע על הבנת ההתהוות הספרותית של ספר היובלים: ההצטברות של מסורות הגותיות שונות בתוך החיבור. למשל, ללוחות השמים נועדו תפקידים רבים ומגוונים, כגון רישום המאורעות בעבר ובעתיד, וכן הנצחתן של הלכות שונות. חלק מן התפקידים מופיעים בספרות היהודית הקודמת לספר היובלים,

60 אך ראו סדר עולם רבה ב (המצוטט בפרק הרביעי, הע’ 8), הקובע שכל הירידן ארך שבעה חודשים בלבד.

אך התפקיד של רישום הלכות מיוחד לספר היובלים.⁶¹ במקרה זה אין מתח של ממש בין המסורות השונות, משום שהן אינן סותרות זו את זו. ככל שמצטברות עוד ועוד מסורות על תפקידי הלוחות, כך הופכים מטרותיהן ומעמדם למורכבים יותר. עיון דיאכרוני במסורות על לוחות השמים מגלה לנו את מוצאיהן השונים, אך מיזוגן אינו יוצר בעיה פרשנית.

עם זאת, יש מקרים שהצטברות המסורות גורמת לבעיות פרשניות בספר היובלים ומקשה על הגדרה מדויקת של תפיסת העולם של החיבור. למשל, עורך הספר ניסה להרכיב יחד כמה מסורות על מקור הרע שבעולם, אך התרכובת חוללה מתח רעיוני וקשיים הרמנויטיים. הספר משלב שלוש תפיסות שונות על מקור הרע. יש עמדה הרואה ברע תוצאה של סיפור בני האלוהים ובנות האדם; לפי עמדה אחרת הוא תוצאה מן החטא בגן עדן; עמדה שלישית מבארת אותו כחלק ממערכת דואליסטית של טוב ורע שקבע ה' בימי בראשית.⁶² לפעמים המסורות עומדות זו לצד זו, אך לפעמים יש ניסיון למזגן, והמיזוג מוליד תפיסה בלתי עקבית. למשל, בתפילת נח (פרק י) הפכו הרוחות צאצאי העירים להיות משרתיו של משטמה, ראש כוחות הרע במערכת הדואליסטית, הידועה לנו מן הספרות הכיתתית שבקומראן.

הגישות לחקר הסתירות והמתחים

אפשר להציע כמה גישות אפשריות כדי לפתור את הבעיות שפורטו לעיל, ואפשר לחלק את המחקרים שנכתבו עד כה לפי גישותיהן לפתרון השאלות.⁶³

פתרונות נקודתיים הרמוניסטיים. אפשר ליישב סתירה בין שני קטעים באמצעות פירוש מחדש של אחד מהם כדי להתאימו לשני. כך למשל בעניין פירות השנה הרביעית ניסו חנוך אלבק ויוסף באומגרטן להתאים את הפרשנות ההלכתית העומדת ביסוד הסיפור המשוכתב להלכות שבסוף הפרק.⁶⁴ באשר לשאלה אם יהודה חטא או לא, אפשר להציע שיהודה סבר שחטא, אך התברר לו שטעה כאשר המלאכים גילו לו שתמר לא שכבה עם בניו.⁶⁵ במקרה של הסתירה בסדר

61 השו" גרסיה מרטינו 1997; קיסטר תשס"א: 291–292, והניתוח בפרק הארכעה עשר.

62 ראו הדיון הנרחב בחלק השני.

63 רק חלק קטן מתוך הסתירות שהועלו לעיל נידונו במחקר, אך אפשר להסיק מן הדיונים הקיימים את הגישות הכלליות של החוקרים.

64 אלבק 1930: 33 פירש מחדש את הסיפור כדי להתאימו להלכות (נח היה כוהן, אבל בניו לא היו). באומגרטן (1987: 198, הע' 10) פירש מחדש את ההלכות כדי להתאימן לסיפור. השו" תגובת קיסטר 1992: 585, הדוחה את הפתרון ההרמוניסטי ליובלים ז.

65 זקוביץ ושנאן תשנ"ב: 120–121 הציעו את הפירוש ההרמוניסטי, אך העלו גם את האפשרות שיש שם ידיים שונות; השו" גם להלפרן-אמרו 1999: 116–117.

לידתם של בני יעקב, תיקן הרמן רונש את התאריכים במסגרת הכרונולוגית ביובלים כח, כדי להתאימם לסדר המוצע בתוך הסיפור המשוכתב. בכל דוגמה אפשר לשקול אם יישוב הסתירה מתקבל על הדעת או שמא הפער בין שני הקטעים גדול מכדי שאפשר יהיה לגשר עליו באמצעים פרשניים. לפעמים הסתירה נותרת בעינה, ולמרות רצון הקורא לראות בטקסט שלפניו חיבור אורגני, הפתרון ההרמוניסטי מתקבל על הדעת עוד פחות מן הסתירה המקורית שנועד לסלק. ככל שמתרבים ומצטברים הכתובים שיש ביניהם סתירות ומתחים, כך הולכת ופוחתת סבירותם של הפתרונות הנקודתיים. הקורא יכול להתמודד עם בעיות פרשניות אקראיות, אך כאשר הטקסט זרוע לכל אורכו בקשיים הדורשים מאמץ פרשני כדי להבינם, מוטב לחפש פתרון אחד שיחול על כולם. אפשר שמקרים אחדים מבין רשימת הסתירות הפנימיות דלעיל יכולים להיפתר בפירוש מחדש של הקטעים עצמם, אולם קשה לקבל את האפשרות שכל אחד ואחד מהם נובע מבעיה פרשנית מקומית.

אינטרפולציות מקומיות. בכל מקרה של סתירה בין שני קטעים, אפשר לשער שאחד מהם נוסף לחיבור בשלב מאוחר יותר וכך נוצר הניגוד ביניהם. היתרון של גישה זו על פני קודמתה נעוץ בהימנעותה מן הניסיון לגשר על הסתירות השונות בפתרונות דחוקים. כאשר אי-אפשר לפשר בין שני מקורות יש להודות בסתירה ולא לקיים את שניהם בעזרת פירוש הרמוניסטי. בייחוד נכון הדבר בסתירות הכרונולוגיות, שכן קשה למצוא הסברים משביעי רצון המשלבים את כל הפרטים השונים, משום שהמספרים אינם פתוחים לפירוש מחדש. הפתרון של אינטרפולציה עדיף אפוא על התשובה ההרמוניסטית, אך בדומה לגישה הקודמת תועלתו מוגבלת למספר מצומצם של מקרים. גם בנדון זה הצטברות של דוגמאות רבות מחזקת את הסברה שהן משקפות תהליך ספרותי ולא תופעה טקסטואלית החוזרת בכמה מקומות.

איסוף של מסורות פרשניות קיימות. אפשר לראות בריבוי המסורות הפרשניות חלק מתופעה רחבה יותר בספרות היהודית מימי הבית השני – הצטברות של מסורות קדומות בחיבורים מאוחרים יותר. קוגל כינה תופעה זו בשם *overkill*.⁶⁶ לפי תיאורו, כאשר פרשן קדום נתקל בבעיה פרשנית בטקסט המקראי, הוא לא הגביל את עצמו לפתרון אחד, אלא אגר פירושים רבים וארג את המסורות הפרשניות יחד בחיבורו. הסתירות הפנימיות אופייניות אפוא לספרות התקופה,

66 קוגל 1990 : 256–257. במקום אחר, קוגל 1998 : 24–29, הוא אינו משתמש במונח *overkill*, אך מתייחס לתופעה של איסוף מוטיבים פרשניים: 'האופי המורכב של סיפורים מחדש כגון אלה או של הגיגים על כתבי הקודש הם כגדר הכלל בקרב פרשנים קדומים, ולא כגדר היוצא מן הכלל – ותרכובות כאלו מצויות לעתים אפילו במקורותינו הקדומים ביותר כגון ספר היובלים או חנוך א' (שם, עמ' 26).

ולפיכך אין לסתירות שנמנו לעיל השלכה על שאֵלת ההתהוות הספרותית של ספר היובלים, אלא לכל היותר על תולדות הפרשנות למקרא בעת העתיקה. גישת קוגל לכלל הספרות הפרשנית של התקופה עוקפת את הבעיה שמעוררות סתירות מן הסוג הנדון. כל סתירה או כפילות, כגון שני הביסוסים לעונש השרפה שגזר יהודה על תמר, מתבארת כתוצאה של מסורות שונות, שאומצו ושולבו יחדיו בידי אותו מחבר. אולם גישה זו אינה מסייעת להסביר מקרים שיש בהם סתירה בין פרטי הסיפורים, ובמיוחד אין בה תועלת במקרים של סתירות בפרטים כרונולוגיים. אי־אפשר לפשר בין ההבדלים בסדר לידות בני יעקב בטענה שהעורך מיזג מסורות חלופיות להבנת הסיפור המקראי בבראשית כט–ל, משום שהתוצר הסופי הוא סיפור בלתי הגיוני ובלתי אפשרי. הוא הדין בעניין הזיקה בין תאריך הכניסה לגן עדן לחוק טומאת יולדת: הנתונים אינם מסתדרים זה עם זה לפי הלוח של ספר היובלים. מחבר אחד יכול לאמץ שתי מסורות, אך הוא ישלב אותן כדי ליצור רצף סיפורי בר טעם.

גישת ה-overkill מתעלמת גם מן ההבחנה במיקומן של המסורות הפרשניות השונות בחיבור. במקרים של סתירות בין המסגרת הכרונולוגית לנתונים כרונולוגיים בגוף הסיפורים המשוכתבים, הגישות הפרשניות השונות נבדלות לא רק בתוכנן אלא גם בסוגה הספרותית. בעוד המסגרת הכרונולוגית מופיעה כחלק ממערכת נתונים טכנית, הנתונים מובלעים בתוך הסיפורים המעובדים. גם בסתירות האחרות יש הבחנה חדה מבחינת הסוגה בין הסיפורים המשוכתבים לקטעים ההלכתיים המצורפים אליהם. אין שום סיבה שתופעת ה-overkill תבחין בין מסורות שונות על ידי חלוקתן בין סוגות ספרותיות שונות. מדוע ששתי מסורות פרשניות לא יימנו עם הסיפור המשוכתב או עם הקטע ההלכתי? (קשה יותר לדמיין שתי מסורות סותרות בתוך המסגרת הכרונולוגית.) ההתמיינות העקבית של המסורות לסוגות שונות מלמדת שהסתירות אינן תוצר לוואי של תולדות המסורות גֵרָדָא, אלא יש להן משמעות גם לתולדות ההתפתחות הספרותית של ספר היובלים.

גישה ספרותית־ביקורתית. לפי דעתי הסתירות נובעות מתהליך ההתהוות הספרותית של ספר היובלים. סיפורים מקראיים משוכתבים ומקורות פרשניים כתובים נלקחו מן המוכן והוטמעו בתוך החיבור החדש. המתחים והניגודים בספר נובעים אפוא משילוב חומר קיים במסגרת חדשה. במסגרת הגישה הספרותית־ביקורתית אפשר להסתייע במודלים אחדים כדי לתאר את תהליך ההתפתחות הספרותית של החיבור. אפשר שהעורך ירש את כל החומר ממקורותיו ולא חידש דבר בעצמו; אפשר שרבדים שונים בחיבור משקפים עריכות שונות; ועוד אפשר שקטעים מסוימים הופיעו במקורותיו של העורך, וקטעים אחרים הם תרומתו האישית. במהלך העבודה ינותחו קטעים שונים בניסיון להכריע איזה דגם מתאים יותר למקרה של ספר היובלים.

הגישה הספרותית־ביקורתית פותרת את הקושיות שמעוררות הגישות האחרות:

הצטברות הדוגמאות. כאמור לעיל, ככל שמתרבות הדוגמאות של סתירות ומתחים, כך גוברת הסבירות שהספר עבר תהליך של התפתחות ספרותית.⁶⁷ אם החיבור כולל בתוכו קטעים שמוצאם שונה, קל להבין מדוע הכתובים השונים מתנגשים מפעם לפעם זה בזה.

החלוקה לסוגות. ההבחנה בין שכבת עריכה לשכבת מקורות הולמת את החלוקה בספר בין סיפורים משוכתבים, קטעים הלכתיים ומסגרת כרונולוגית. בכל הדוגמאות שמצאתי, הפרטים הסותרים מופיעים בשני סוגים ספרותיים שונים; פרט אחד בסיפור משוכתב והפרט הסותר בקטע הלכתי המצורף לסיפור או במסגרת הכרונולוגית של הסיפור. מחלוקה זו משתמע שהסוגות השונות הן פרי קולמוסם של מחברים שונים, שכל אחד מהם הוסיף חומר חדש משלו.⁶⁸

סתירות היוצרות סיפור בלתי אפשרי. בחלק מן הדוגמאות שהובאו לעיל, ובמיוחד באלה הנוגעות לפרטים כרונולוגיים, יצרה הסתירה בין הכתובים סיפור בלתי הגיוני וחסר מובן. למשל, תיאור סדרן של לידות בני יעקב בפרק כח כולל פרטים כרונולוגיים במסגרת הכרונולוגית ובסיפור המשוכתב שאין אפשרות מעשית לפשר ביניהם, ולכן אין לייחסם למחבר אחד. בהנחה שאין הם נובעים משיבוש נוסח,⁶⁹ הדרך היחידה להבין את ההיסטוריה הספרותית של הקטע היא להניח שהוא מורכב ממקורות שונים, ולפחות אחד מהם היה קיים בכתב לפני שילובם יחד.⁷⁰

כמה שיקולים נוספים מחזקים את הגישה הספרותית-ביקורתית ומסייעים לנו לברור את המודל המתאים לתיאור התהוותו הספרותית של ספר היובלים.

המינוח האחיד. אפשר לזהות מינוח אחיד בשתיים מתוך שלוש הסוגות הספרותיות המצויות בספר היובלים: בקטעים ההלכתיים (המצורפים לסיפורים המשוכתבים) ובמסגרת הכרונולוגית של הספר. רביד זיהתה בקטעים ההלכתיים את 'המינוח המיוחד של לוחות השמים', טרמינולוגיה המשמשת לדעתה תכסיס ספרותי כדי

67 גם הגישה של תולדות המסורות (גישת ה-overkill) הסבירה את הצטברות הסתירות כתוצאה ממסורות שמוצאן שונה.

68 חשוב להדגיש שלא גיליתי סתירות בין המסגרת הכרונולוגית ובין הקטעים ההלכתיים המצורפים לסיפורים המשוכתבים. העדר המתח ביניהם מאפשר לטעון (כפי שאציע להלן), שהמסגרת הכרונולוגית והקטעים ההלכתיים הם מעשי ידיו של איש אחד.

69 ראו הדיון בפרק הרביעי.

70 הנחה זו כוללת שתי אפשרויות. האחת, אפשר שמקור אחד היה בכתב, ועורך אימץ אותו, והוסיף את דבריו אליו. השנייה, אפשר ששני המקורות היו קיימים בכתב ועורך שילב אותם ביחד.

לסמן את הקטעים השייכים ל'לוחות השמים'.⁷¹ כפי שאשתדל להראות, המינוח המיוחד והאחיד אינו רק אמצעי ספרותי, אלא גם עדות כי הקטעים שהוא מופיע בהם שייכים לאותו רובד של הספר. הטרמינולוגיה היא הסממן של תרומת העורך ההלכתי. הוא הדין בנוגע לנתונים המשוקעים במסגרת הכרונולוגית של ספר היובלים. האחידות במינוח, בניסוח ובשיטה של יובלים ושבועות־שנים (יחידות של שבע שנים) בתאריכים השונים מלמדת שהמסגרת הכרונולוגית שייכת לרובד אחד, וכנראה באה מידידיו של מחבר אחד. לעומת זאת אין סימנים לאחידות, מבחינת הניסוח או המינוח, בין הסיפורים המשוכתבים הרבים שבספר.⁷² אין אף אחידות רעיונית בין הסיפורים המשוכתבים, אף על פי שאפשר לזהות כמה מוטיבים החוזרים לאורך הספר. העדר האחידות בסיפורים גופם מרמז שאין הם מצטרפים לרובד רצוף ואחיד של סיפורים משוכתבים. סביר אפוא לראות בקטעים ההלכתיים ובמסגרת הכרונולוגית רובד אחד,⁷³ שהסתמך על סיפורים משוכתבים שונים ומגוונים. התופעה הספרותית של שכתוב המקרא הייתה נפוצה בתקופת הבית השני,⁷⁴ והעורך של ספר היובלים אימץ כנראה סיפורים מעובדים והכניסם לספרו בתוספת חומר משלו.

ההרכב הספרותי של פרק ה.⁷⁵ פסקה אחת בספר, בפרק ה' 1–18, מאפשרת לנו להכריע בשאלת תהליך ההתפתחות הספרותית של החיבור. עניינו של הסיפור שם במעשה בני האלוהים ובנות האדם (בר' ו' 1–4), ופסוקים 1–12 מתארים את מעשה העירים והשלכותיו ההרסניות על העולם כולו. ניתוח של פסוקים אלה מגלה שהם מבוססים ישירות על קטע מספר העירים שבספר חנוך, פרקים י–יא, וקטע זה עצמו מורכב משתי מסורות שונות על חטאי העירים ותוצאות מעשיהם. התלות הספרותית באה לידי ביטוי בסידור המאורעות בפרק ה' בהתאם לסידור המיוחד הנובע ממיזוג המסורות בספר העירים. מסתבר כי הפסוקים המתארים את ה' כשופט צדק והופכים את סיפור העירים לפרדיגמה של הגמול (יוב' ה' 13–18), נוספו על הסיפור המשוכתב מספר חנוך. השימוש במינוח של הקטעים ההלכתיים הנזכר לעיל בולט בפסוקים 13–18, אך הוא חסר לגמרי בסיפור המשוכתב (פס'

71 רביד תשנ"ט: 470–471; ורמן תשנ"ט: 490–492. שתיהן אספו את הכתובים המזכירים את לוחות השמים, על המינוח המיוחד שבהם.

72 סיפורים מסוימים, כגון שכתוב סיפור הבריאה בפרק ב' והברית בין ה' לנח בפרק ו', כוללים מינוח הדומה לטרמינולוגיה של הקטעים ההלכתיים. המסקנה המתבקשת היא שהסיפורים המשוכתבים בעלי המינוח הנומיסטי המיוחד שייכים גם הם לרובד של הקטעים ההלכתיים. ראו פרק אחד עשר, הערות 24, 26. גם סיפור המסגרת (פרק א'; נ' 1–5, 13א) והנספח האסכטולוגי (כג' 9–32) משתמשים במינוח דומה, ולכן גם הם משתייכים לרובד ההלכתי.

73 בזכות ההנחה שבעל הרובד ההלכתי ובעל הרובד הכרונולוגי הם איש אחד יש לציין את שילוב שני המוטיבים בסיפור המסגרת (יוב' א'; נ' 1–5, 13א); ראו הפרק הרביעי.

74 ראו המחקרים המובאים לעיל בהע' 5.

75 ראו בהרחבה בפרק החמישי.

12–1). כפי שאראה, הקטעים המסומנים במינוח ההלכתי המיוחד שייכים לרובד של העריכה ההלכתית. יובלים ה' 1–18 משמש אפוא הוכחה לתקפות התאוריה המוצעת כאן: העורך ההלכתי ניצל סיפור משוכתב, במקרה דנן על בני האלוהים ובנות האדם, והוסיף עליו קטע בעל השלכות הלכתיות. בפרק ה' אין אמנם סתירה בין הקטע ההלכתי לסיפור המשוכתב, אך הממצא הספרותי מספר חנוך מאפשר לנו לשחזר את תהליך ההתהוות הספרותית של ספר היובלים.

שכתוב סיפור העירים בפרק ה' אינו משמש רק ראיה לעריכה ההלכתית של ספר היובלים, אלא גם דוגמה לעריכה הכרונולוגית המתוארת לעיל. ברשימת הסתירות נמנתה הבעיה הפרשנית של משמעות התקופה בת 120 השנה, הנזכרת בבראשית ו' 3. לפי המסגרת הכרונולוגית (ה' 1), תקופה זו מציינת את הזמן שעבר מן החטא עד המבול, ואילו לפי הסיפור המשוכתב זו תוחלת החיים של הענקים בני העירים (ה' 7–9). הניתוח של פרק ה' המוצע כאן, שלפיו הסיפור המשוכתב בפרק זה לקוח מחנוך י–יא, מאפשר לראות שהפירוש השני (תוחלת חיי הענקים) בא בירושה מן הסיפור המשוכתב בחנוך י', ואילו הפירוש הראשון (הזמן עד המבול) מביע את תפיסת העורך הכרונולוגי של הספר.

אמונות ודעות. כשהתחלתי במחקר זה, הנחתי שספר היובלים הוא חיבור אחיד וניסיתי לתאר את מכלול האמונות והדעות שבו. אולם ככל שהמחקר התקדם, התברר לי שהחיבור מורכב מחומרים שונים שנערכו ביחד. ההכרה במורכבות החיבור שינתה את כיוון המחקר, והוא דן עתה גם בעריכת הספר והתפתחותו הספרותית ובהשלכותיהן על תפיסת העולם של העורך. אם התאוריה המוצעת כאן נכונה, והקטעים ההלכתיים המצורפים לסיפורים המשוכתבים (וכן פסקאות אחרות הכוללות את המינוח המיוחד של הקטעים ההלכתיים) אכן הם רובד אחד מידי העורך ההלכתי, אזי מותר לצפות לגישה מגובשת ברובד העריכה בתחום האמונות והדעות. אדם אחד מחזיק מן הסתם בתפיסת עולם אחידה. למשל, אם בוחנים את תפקידי לוחות השמים בקטעים בעלי המינוח המיוחד, מסתבר שהמחבר ראה בלוחות השמים לוחות של ברית ומצוות (תנאי הברית). תפיסה זו באה לידי ביטוי בשימוש בצמד המונחים 'תורה ותעודה' כדי לתאר את תוכן הלוחות, צמד שאפשר להחליפו ב'חוק וברית'.⁷⁶ חשיבות המינוח של הקטעים ההלכתיים אינה מוגבלת אפוא לשאלות ספרותיות-ביקורתיות בלבד, אלא נודעת לה משמעות גם להבנת תפיסות העולם של העורך.

כך גם בנוגע לסוגיית מקור הרע שבעולם. ניתוח של כל הפסקאות הרלוונטיות בספר מגלה כי לדעת העורך מקור הרע נעוץ במערכת דואליסטית של טוב ורע שהאל ייסד כבר בראשית הבריאה. מסורות אחרות המופיעות בספר (סיפור העירים; החטא בגן עדן) אינן משקפות את דעת העורך אלא את המקורות שעמדו לפניו מן המוכן ונקלטו בחיבורו החדש. למשל, אם נשוב לדוגמה לפרק ה',

76 ראו בהרחבה בפרק הארבעה עשר.

סיפור העירים בא במקורו לבאר את קיום הרע בעולם אך הפך לפרדיגמה של תורת הגמול.⁷⁷ שיקולים פרשניים כרונולוגיים מוכיחים כי צוואת נח (ז 20–39), המתארת את הרוחות צאצאי הענקים בני העירים כגורם לחטאי בני האדם, אינה יצירת העורך של ספר היובלים.⁷⁸ תאריך הכניסה לגן עדן בסיפור המשוכתב, ולאחר מכן זה של החטא שבוצע בו, ה־17 בחודש השני (יוב' ג 17), זהה לתאריך פרוץ המבול (בר' ו 11). כך נקשר החטא הראשון בעולם עם העונש הקטקליזמי שהאנושות כולה הושמדה בו, למעט נח ובני משפחתו. אך הקטע ההלכתי המופיע בחיבור קושר בין תאריך כניסת האדם לגן עדן ובין חוק טומאת היולדת מויקרא יב, וכך שינה את מוקד התאריך מהתייחסות למקור הרע והעבירו לתחום ההלכתי.⁷⁹

אם אפשר להבחין בין עבודת העורך ובין מקורותיו על פי שיקולים ספרותיים-ביקורתיים, אפשר להבחין גם בין עמדות העורך ובין העמדות המשוקעות במקורותיו. ואם ספר היובלים מורכב מחומרים שונים, אזי תיאור תפיסת העולם של הספר חייב גם הוא להיות מורכב יותר. מבחינה מתודולוגית חובה עלינו להבחין בין העריכה הסופית למקורותיה, כדי שנוכל לבודד (באמצעות המינוח המיוחד) את הקטעים שאפשר לזהות בהם בביטחון את ידו של העורך. בדיקה כזו תתרום להבנת האמונות והדעות של העורך, ובה בעת תשמש בקרה של התאוריה כולה. אחדות רעיונית (בקטעים ההלכתיים) תאשר את קיום רובד העריכה, ותעיד על המוצא השונה של המקורות המשוערים של הספר.

לאור שיקולים אלה ברצוני להציע גישה חדשה לחקר ספר היובלים. עמדנו כבר על כך שספר היובלים אינו חיבור אחיד של מחבר אחד. אפשר לזהות בו סתירות, כפילויות, מתחים ואי־התאמות הן בפרטים הן בהתייחסות הכללית לסיפורים המקראיים. נתונים אלה מעידים על מסורות שונות ומגוונות שלוקטו והושמו זו לצד זו. עורך הספר הסתמך לפעמים ישירות על התורה עצמה, אך לעתים נסמך על חיבורים אחרים, דוגמת שכתובי המקרא האחרים המוכרים לנו מתקופת הבית השני.⁸⁰ לא תמיד יש התאמה בין הרעיונות הכלולים במסורות הקדומות ובין רעיונותיו ותפיסתו של העורך, וכך נוצרו הבעיות הפנימיות בספר. התוצר הסופי המונח לפנינו אינו מעשה ידיו של איש אחד, אלא תרכובת של מסורות ומקורות שונים. יד העורך ניכרת במסגרת הכרונולוגית לאורך הספר,

77 ראו בהרחבה בפרק החמישי.

78 ראו בהרחבה בפרק השישי.

79 ראו בהרחבה בפרק הראשון ובסיכום לספר.

80 צ'רלס 1902 : xlvi–xlvii רואה בספר היובלים חיבור מאת איש אחד שהסתמך על ספרים ומסורות קדומים יותר. הוא הביא רשימה של הקטעים שבאו לדעתו ממקורות אחרים, אך לא נימק את דבריו ולא הציע מתודולוגיה להבחנה בין המקורות למחבר. בחלק מן הכתובים אפשר להצדיק את הצעותיו (בנימוקים שהוא עצמו לא הביא), אולם במקרים אחרים קשה לבסס את טענתו.

בקטעים ההלכתיים המצורפים לסיפורים המשוכתבים, ובקטעים שיש בהם מינוח משותף לקטעים ההלכתיים.

התזה בדבר דרך התהוותו של ספר היובלים צמחה מתוך ניתוח טקסטואלי מדויק של הניגודים והמתח בין מקומות שונים בספר היובלים. מובן שחלק מן המקרים אפשר לפרש גם אחרת, אבל אי־אפשר להתעלם מן הטיעון המצטבר. אני מקווה שניתוח המקורות, חשיפת הניגודים ובירור הקישורים בין כתובים שונים בעבודה זו יהיו לתועלת גם למי שלא יקבלו את התאוריה הכוללת שאני מציע להסבר התהוותו של ספר היובלים, כולה או מקצתה.

זמן חיבורו של ספר היובלים

החוקרים נחלקו בשאלת תאריך חיבורו של הספר ורקעו החברתי־תרבותי.⁸¹ אפשר לחלק את המחקרים שעסקו בנושא בהתאם לתאריכים שייחסו לספר. רוב החוקרים מיקמוהו במאה השנייה לפני הספירה, אך יש מי שהקדימו או איחרו אותו.

הדעה הרווחת כיום במחקר היא זו של ונדרקאם, המתאריך את ספר היובלים לשנים 140–161 לפני הספירה, ומעדיף במיוחד את טווח השנים 152–161.⁸² דעתו מבוססת על ארבע טענות עיקריות: רמזים בתוך הספר למאורעות היסטוריים; העדות הפלאוגרפית של עותקי ספר היובלים מקומראן; התלות של ספר היובלים בחיבורים קודמים; עמדת ספר היובלים כלפי שאר העם.

לא כל הטענות של ונדרקאם עומדות בפני הביקורת. ונדרקאם מצא רמזים למלחמות המקבים בתיאור של מלחמות יעקב ובניו בשבעת מלכי האמורי (יוב' לד) וכן בתיאור המלחמה עם עשו ובניו (יוב' לז–לח) ובשמות המקומות שבשני הסיפורים. אך קשה לקבל את הזיהוי של שמות המקומות בספר היובלים עם שמות המקומות של מלחמות המקבים, הן מחמת בעיות שמעורר הנוסח האתיופי הן בגלל המרחק בין השמות המשוחזרים בספר היובלים ובין שמות המקומות שנזכרו במלחמות המקבים.⁸³ העותק העתיק ביותר מקומראן מבחינה

81 ונדרקאם 1997: 4–16 סקר את הדעות השונות, למעט עמדותיו של קיסטר (וכן את אלה של ורמן ורביד, שמחקריהן התפרסמו מאוחר יותר).

82 לדיון מקיף בנושא ראו ונדרקאם 1977: 214–285; וביתר שכלול ונדרקאם 1997: 19–20; 2001: 18–21.

83 גולדשטיין 1983: 77–86; ניקלסברג 1984: 102. השוו גם דורן 1989, המזהיר מפני הסקת מסקנות היסטוריות מטקסטים ספרותיים. במחקרים מאוחרים יותר נמנע ונדרקאם מזיהוי רמזים למלחמות המקבים. טענותיו המתודולוגיות של דורן תקפות גם ביחס למנדלס 1987: 57–58, המתאריך את ספר היובלים לסביבות 125 לפני הספירה על סמך ניתוח רמיזות היסטוריות (ונדרקאם התייחס לחלק מהן) בספר.

פלאוגרפית, המגילה 4Q216, מתוארך לרבע האחרון של המאה השנייה לפני הספירה.⁸⁴ התאריך המאוחר ביותר לחיבור הספר הוא אפוא בין השנים 100–125 לפני הספירה.⁸⁵ לדעת ונדרקאם, יובלים ד' 19 שואב ישירות מחזון החיות (חנוך פג-צ), שנתחבר זמן קצר לאחר 164 לפני הספירה. גם טענה זו אינה מבוססת היטב, שהרי יובלים ד' 19 הוא כללי מדי מכדי לקשור אותו לפרקים ספציפיים בספר חנוך. לפי הדעה הרווחת במחקר אין בספר היובלים שום רמז שמחברו התפלג מן היהדות בת זמנו,⁸⁶ בהשוואה לספרות הכיתתית שנשתמרה בקומראן. אולם סימנים למתח פנים-יהודי אכן מופיעים בגוף הספר, בתיאור מלחמת האחים ביובלים כג' 9–32 ובפולמוס ההלכתי על המילה ביובלים טו' 25–34, ולא דווקא על רקע תקופת המתיוונים.⁸⁷

שתי הצעות אחרות לתיארוך הספר הועלו על יסוד ניתוח פסוקים 9–32 בפרק כג. קטע אפוקליפטי זה מתאר מרד של צעירי העם נגד הזקנים בעקבות חטאיהם של הנכבדים:

(14) כל אלה יבואו בדור הרע אשר יחניף את הארץ טומאה זנות תבל ותועבה מעשיהם [...] (16) [...] בגלל החטא והחמס ובגלל אמרי פיהם ובגלל הרעה הגדולה אשר יעשו ועל עזבם הברית [...] (19) [...] בגלל החוק ובגלל הברית כי שכחו מצוותיו ובריתו וחג וחודש ושבת ויובל וכל משפט.

לדעת לואיס פינקלשטיין, ג'ונתן גולדשטיין וג'ורג' ניקלסברג הקטע מתפלמס עם המתיוונים, והספר התחבר שנים אחדות לפני גזירות אנטיוכוס. הם מסתמכים על העובדה (המפתיעה, לשיטת ונדרקאם) שהקטע אינו מזכיר את אנטיוכוס אפיפנס וגזירותיו. לשיטתה זו מצטרפת הדרישה הפולמוסית במקומות אחרים בספר, להפריד הפרדה מוחלטת בין ישראל לגויים (חוקרים אלה רואים בה תגובה לרפורמה ההלניסטית שהחלה בירושלים בשנת 175 לפני הספירה).⁸⁸

על יסוד אותו קטע סבר קיסטר שהעדר התייחסות לגזירות אנטיוכוס מלמד על איחור. החטאים המוזכרים בקטע, עזיבת 'מצוותיו ובריתו וחג וחודש ושבת ויובל וכל משפט', החוזרים על ההאשמה שביובלים א' 14–15, אינם בגדר הפרה

84 כך לפי ונדרקאם ומיליק 1994 : 2. במאמר מוסגר שם צוין שמיליק מעדיף לתארך את הכתב קרוב יותר לאמצע המאה השנייה לפני הספירה, ומסתבר אפוא שהתיארוך המובא לעיל הוא משל ונדרקאם.

85 העדות מקומראן מבטלת הצעות שהועלו במאה ה-19 – למשל דילמן 1851 : 88–94; רונש 1874 : 496–523 – לאחר את ספר היובלים עד למאה הראשונה לספירה ולפרשו לאור הנצרות.

86 ונדרקאם 2001 : 21.

87 ראו קיסטר תשמ"ז : 5–9, ובמיוחד הע' 26, והדיון בסוף פרק אחד עשר.

88 פינקלשטיין 1943 : 21, 24; גולדשטיין 1983 : 69–72; ניקלסברג 1984 : 102–103.

מדעת של חוקים, אלא שכחה או אי־ידיעה. החטאים אינם קשורים לעבודה זרה (לעומת החטאים המוזכרים בדברים לא, שעליו מבוסס הניסוח ביובלים א), כפי שהיינו מצפים בהקשר הדין במתייוונים, או בצירוף אל הגויים, אלא יותר ללוח הכיתתי של ספר היובלים (השוו עם ו 34–36). הוויכוח בין הצעירים לזקנים בפרק כג מתמקד אפוא בתחום ההלכתי, ומבחינת התוכן והמינוח שבו הוא דומה לתיאור של ייסוד כת האיסיים בברית דמשק א 8–11.⁸⁹

הועלו הצעות נוספות לתיארוך החיבור. צייטלין הציע את התאריך המוקדם ביותר לחיבור ספר היובלים, המאה הרביעית לפני הספירה. לדעתו, המחבר התנגד לחוקי התורה ולמסורות שבה, ועמדה זו הייתה בלתי אפשרית בתקופה ההלניסטית.⁹⁰ הוא גם טען שתורת המלאכים בספר העירים מפותחת יותר מזו שבספר היובלים, ולכן יש להקדים את ספר היובלים ולקבוע את זמנו לפני המאה השלישית (זמן חיבורו של ספר העירים).⁹¹ אך קשה לקבל את דעתו, שהרי אין בספר פולמוס עם חוקי התורה אלא פרשנות שלהם, וסיפור העירים בספר מבוסס על ספר העירים.⁹²

רביד תיארכה את חיבור הספר 'בשלהי המאה ה־3 לפנה"ס או בראשית המאה ה־2 לפנה"ס'.⁹³ תיארוך זה מושתת על מסקנותיה בכמה נושאים מרכזיים בחקר ספר היובלים. לדעתה, ספר היובלים אינו חיבור כיתתי, והלוח שלו שונה מן הלוח של הספרות הכיתתית שנתגלתה בקומראן (של 364 יום). הספר אינו משקף פילוג לכיתות, אך ההתנגדות בפרק ו ללוח הירחי־שמש אינו משקף קרע פנימי. אין בספר ציפייה לקץ העולם, ומכאן שהמחבר חי בתקופה רגועה יחסית. ולבסוף, 'האופק ההיסטורי של המחבר מתייחס לתרבות יווני'.

קשה לקבל מסקנות אלה מכמה סיבות. קוגל ורביד הציעו שהלוח של ספר היובלים כולל יום נוסף שאינו מוזכר בספר (364 + 1), ומשום כך הוא אינו לוח קבוע כמקובל במחקר.⁹⁴ אך הצעה זו אינה עולה בקנה אחד עם כתובים מפורשים בספר: 'ושמרו את השנים כמספר הזה שלוש מאות וששים וארבעה ימים יהיו שנה תמימה ולא ישחיתו את מועדה מימיה כי הכל יבוא אליהם לפי תעודתם' (ו 32); 'כי אחרי מותך ישחיתו בניך ולא יעשו את השנה שלוש מאות וששים וארבעה ימים לבדם ועל כן יפריעו ראש חדש ושבת ומועד וחג' (ו 38).

89 קיסטר תשמ"ז: 5–9. ורמן תשנ"ה: 1: 30–35; תשס"ד קיבלה את דעתו, ואף חיזקה את הקשר בין ספר היובלים לכת. בניגוד להצעת ורמן תשס"ד: 39–53 שיוב' כג 9–32 כולל שני רבדים, רובד בסיסי ורובד עריכה כיתתית, אני רואה את הקטע כמקשה אחת.

90 צייטלין 1939–1940: 29–31.

91 שם: 8–16.

92 ראו בפרק החמישי.

93 הציטוטים מרביד תשס"א: 184; וראו דיונה שם, 181–184. קוגל 1998: 922 מתארך את הספר לראשית המאה השנייה לפני הספירה אך אינו מגמק את קביעתו.

94 קוגל ורביד תשס"א; רביד 2003.

מסקנותיה של רביד ביחס ללוח של ספר היובלים, וההבדל לכאורה בינו ובין הלוח של קומראן, אילצוה לתהות מדוע כתבי הכת אינם מתפלמסים עם הספר אלא משקפים יחס של הערצה כלפיו. תשובתה לבעיה זו היא הקדמת זמנו של הספר, 'זמן רב קודם להיווסדם'.⁹⁵ אך אם הלוח של ספר היובלים זהה ללוח של כת מדבר יהודה, אין סיבה להקדים את זמנו של הראשון. הרי ההבדלים האחרים שרביד זיהתה בין תפיסת ספר היובלים לתפיסת כת קומראן (בענייני טומאה וטהרה, ומעמד המיוחד של כוהנים בני צדוק) לא היו כה חריפים עד שהכת לא יכלה להסתדר עמם. כאמור לעיל, יש שני קטעים (כג 9–32; טו 25–34) המצביעים על סימנים של מתח פנים-יהודי, ואפילו על ראשית הפילוג בעם. כמו כן יש בספר קטעים אחדים המתייחסים לעידן האסכטולוגי (א 26–29; כג 9–32; נ 5). ולבסוף, הזיקה לתרבות יוון מתאימה לרוב ההצעות לתיארוך הספר.

צ'רלס ייחס את הספר למחבר פרושי שתמך בחשמונאים, וקבע את זמן חיבורו בין שנת עלייתו של יוחנן הורקנוס לתפקיד הכוהן הגדול בשנת 135 לפני הספירה ובין התנתקותו מן הפרושים בשנת 105 לפני הספירה.⁹⁶ אך אפשר להעלות שני נימוקים נגד הצעתו.⁹⁷ ראשית, חלק מן הרמיזות לחשמונאים שזיהה צ'רלס אינן משכנעות. למשל, אין סמך להנחה שהכינוי של לוי 'כהן לאל עליון' (לב 1) הוא אלוזיה לחשמונאים.⁹⁸ וכאמור לעיל, קשה לבסס את הקשר בין מלחמות המקבים לסיפורים שביובלים לד-לח. שנית, אם החיבור משקף גישה פרו-חשמונאית, קשה להבין את המספר הרב של עותקי ספר היובלים בין מגילות קומראן (ראו בנספח), וכן את הזיקות הנרחבות בינו ובין הספרות הכיתתית שנשתמרה בקומראן.

הניתוח הספרותי-ביקורתי המוצע בעבודה זו יש לו משמעות גם לגבי תיארוך הספר. כפי שכתב ונדרקאם, סוגיית התיארוך מסתבכת אם מביאים בחשבון את האפשרות שהספר אינו מעשה מקשה אלא תרכובת של מקורות.⁹⁹ אם הספר מורכב ממקורות ועריכה, אין לחפש אחר תאריך אחד של חיבור הספר, אלא אחר זמן הרבדים או המקורות השונים מצד אחד, וזמנו של רובד העריכה מצד אחר.¹⁰⁰ ההתייחסות לשאלת התיארוך תידון אפוא רק בסוף המחקר, לאחר שיופרד רובד העריכה ממקורות הספר.

95 רביד תשס"א : 182–181.

96 צ'רלס 1902 : lxvi–lviii, xiv–xiii; טסטוז (1960 : 42–25, 197) החרה החזיק אחריו, וצמצם את התאריך לסביבות 110 לפני הספירה (פרט לכמה אינטרפולציות מן השנים 63–38 לפני הספירה).

97 ניקלסברג 1984 : 102–101.

98 כפי שטענו צ'רלס 1902 : lix, 191; טסטוז 1960 : 35.

99 ונדרקאם 2001 : 17.

100 כאמור לעיל, דוונפורט 1971 העלה תאוריה לגבי ההתפתחות הספרותית של החיבור. אף שטענותיו אינן משכנעות, ראוי לציין כי בתארו את ריבוד הספר הוא דן גם בתיארוך השלבים הספרותיים השונים.

לספר הנוכחי שלושה חלקים. בחלק הראשון אנתח כמה פסקאות המוכיחות את הרבגוניות של החומרים בספר היובלים. שלושת הפרקים הראשונים מציגים מקרים של עריכה הלכתית, כאשר הקטעים ההלכתיים סותרים או עומדים במתח עם הסיפורים המשוכתבים, והפרק הרביעי מתמקד במקרים של עריכה כרונולוגית, שבהם יש אי־התאמות בין המסגרת הכרונולוגית לסיפורים המשוכתבים, המלמדות שהראשון הורכב על האחרון.

דוגמאות נוספות שבהן ניכרת פעילות עריכתית דומה נדונים בחלק השני של הספר, אך אלה מתייחסות גם לשאלת מקור הרע בעולם כפי שבאה לידי ביטוי בספר היובלים. לפרק החמישי תפקיד חשוב כפרדיגמה להתהוות הספרותית של החיבור (עריכה הלכתית וכרונולוגית), ובה בעת כדוגמה חשובה לפרשנות מחדש של מסורות קדומות (מספר חנוך) ביחס לבעיית הרע. הפרק השישי מציג מקרה של עריכה כרונולוגית, ובכך מוביל למסקנה שפסקה מיובלים פרק ז', המתייחסת למקור הרע, לא נתחברה בידי עורך הספר. בפרקים השביעי והשמיני אני מציע את הרעיון שהעורך אימץ מסורת קדומה ומיזג אותה בתוך מסגרת רעיונית חדשה. הפרקים התשיעי והעשירי מציגים שתי דוגמאות נוספות של עריכה הלכתית, ולשניהם יש השלכות לתהייה התאולוגית העומדת במרכז הדיון. לבסוף, פרקים אחד עשר – שלושה עשר עוסקים בקטעים מן הספר שאפשר לשייכם בסבירות גבוהה לרובד העריכה שבו, ושיש להם תרומה חשובה לדיון.

החלק השלישי עוסק בנושא נוסף מתחום האמונות והדעות של רובד העריכה: מקור החוק בעולם. ניתוח זה משלים את הפרקים הקודמים ומוביל למסקנה שהחוק, בדומה לרע שבעולם (וכן מערכת הזמנים האלוהית שעל פיה העולם מתנהל), נברא בידי האל בשחר העולם. הניתוח של רובד העריכה בנפרד ממקורותיו מאפשר תיאור מקיף של תפיסת עולמו.

חלק א

רובד העריכה

הסיפורים המשוכתבים, הקטעים ההלכתיים
והמסגרת הכרונולוגית

מבוא

העריכה ההלכתית

אחת התופעות הבולטות ביותר לאורך הספר היא שילוב הסיפורים מתקופת האבות עם חוקים מן התורה. בתורה כמעט כל החוקים מופיעים לראשונה בקובצי החוקים הבאים אחרי מעמד הר סיני, ואילו בספר היובלים רובם מובא במסגרת הסיפורים על התקופה שקדמה להתגלות בסיני. הצמדת החוקים לסיפורים מבטאת פרשנות הלכתית של הסיפורים. ראשית, עצם הצירוף של חוק מסוים לסיפור מצביע על הבנה מסוימת של העלילה ושל פרטיה. שנית, במקרים שסיפורי האבות והמעשים המתוארים בהם אינם עולים בקנה אחד עם חוקי התורה, הקטעים ההלכתיים פונים לשיטות פרשניות הלכתיות כדי ליישב את הקושי. שלישית, הקטעים ההלכתיים מניחים פרטים ספציפיים באשר לנסיבות ההתרחשות המתוארת בסיפור, לדוגמה: האם הדמות בסיפור חטאה בפעולתה? האם מעשיה גרמו לטומאה? יש להוסיף כי מן החוקים הרבים העוסקים בחגים ובלוח עולה בבירור שקביעתם ליד הסיפורים מניחה שהם אירעו בתאריכים ספציפיים. כל חקירה של הפרשנות המקראית שבספר היובלים מחויבת אפוא בבדיקת הפרשנות ההלכתית המובעת במישורין ובעקיפין בחוקים המצורפים לסיפורים.

פרשנות הלכתית משתמעת גם מן הנוסח המשוכתב של החלקים הסיפוריים, נוסח המתאר נסיבות ופרטים עלילתיים ספציפיים בהתאמה לחוקי התורה, כגון תיארוך מאורעות או שאלות של טומאה וטהרה, אונס ורצון. אם הסיפור המקראי אינו הולם שום חוק מן התורה, השכתוב מנסה לפתור את הסתירה ביניהם באמצעות פרשנות הלכתית.

על פי הדעה המוסכמת במחקר, שני התהליכים – שכתוב הסיפורים ותוספת החוקים – הם פרי עטו של אותו מחבר. על פי התפיסה הרווחת אפשר לייחס למחבר אחד, 'בעל ספר היובלים', כל הבדל בין הספר לבין עדי הנוסח הידועים של המקרא. אבל בחינת היחס בין החוקים ובין הסיפורים מצביעה לפעמים על מסקנה הפוכה: לעתים קרובות החוקים הנגזרים מן הסיפורים אינם מתאימים למגמות הפרשניות המשתקפות בשכתובי הסיפורים עצמם; לפעמים החוקים אפילו סותרים את הסיפורים. לו מחבר אחד היה אחראי לשני התהליכים, אפשר היה לצפות שמי שהוסיף את החוק היה משכתב את הסיפור המקראי כדי להתאימו לחוק זה. התנגשות ביניהם מצביעה על כך שהאיש ששילב את החוק אינו זהה

למי ששכתב את הסיפור. מנחם קיסטר (1992) זיהה שתי דוגמאות לתופעה זו. להלן אציג דוגמאות נוספות של שילוב בין סיפור לחוק, אנסה להצביע בהן על סתירות בולטות ועל אי-התאמות בין הסיפור לחוק, ואנתח את המתח ביניהם.

פרק ראשון

הכניסה לגן עדן (פרק ג)

הקשר בין הכניסה לגן עדן ובין חוק טומאת יולדת (ג 8–14)

פרק ג מתאר את התקופה שלאחר שבוע בריאת העולם. בשבוע השני לבריאת העולם הובאו כל בעלי החיים לפני האדם כדי שיקרא להם בשמות.¹ לאחר שכולם עברו לפניו, החליט ה' שלא טוב לו לאדם להיות לבד, ולכן ברא את האישה מאחת מצלעותיו (פסוקים 1–7, המקבילים לבר' ב 18–24). לאחר מכן, בפסוקים 8–14, משובץ קטע הלכתי שאין לו מקבילה בספר בראשית. קטע זה קושר בין התאריכים של בריאת האדם ואשתו ושל כניסתיהם לגן עדן ובין החוק על טומאת יולדת בויקרא יב:

(8) בשבוע הראשון נברא האדם והצלע אשתו ובשבוע השני הראהו אותה ועל כן ניתנה המצוה לשמור שבעה ימים לזכר ולנקבה עוד שבעת ימים בטומאתן: (9) ויהי כאשר מלאו לאדם ארבעים יום על האדמה אשר בה נברא ונביאהו אל גן עדן לעבדו ולשמרו ואת אשתו הביאו ביום השמונים ואחר כך באה אל גן עדן: (10) על כן נכתבה המצווה על לוחות השמים ליולדת אם זכר ילדה שבעת ימים תשב בטומאתה כשבעת הימים הראשונים ושלושים יום ושלשה ימים תשב בדם טהרה ובכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבוא עד כלותה את הימים האלה אשר לזכר: (11) ולנקבה שני שבועות ימים כשני השבועות הראשונים בטומאתה וששים יום וששה ימים תשב בדם טהרה והיו כולם שמונים יום: (12) ובמלואת שמונים יום אלה הבאנוה אל גן עדן כי קדוש הוא מכל האדמה וכל עץ אשר ניטע בו קדוש: (13) על כן הוקמו משפטים לימים האלה לאשר תלד זכר ונקבה בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבוא עד כלות הימים ההם לזכר ולנקבה: (14) זאת התורה והתעודה אשר נכתבו לבני ישראל לשמור כל הימים:

* גרסה קודמת של פרק זה הופיעה בסיגל תשס"ג.

1 לעומת בר' ב 18–20 שבו רצף הסיפור – קודם הערת ה' שלא טוב היות האדם לבדו' (פס' 18) ורק אחר כך יצירת בעלי החיים (פס' 19) – מלמד שמטרת הבאת בעלי החיים לפני האדם הייתה למצוא לו בת זוג.

הקטעים ההלכתיים בספר היובלים מורכבים מפרטי סיפורים המשמשים תקדימים לחוקים. במקרה דנן הקטע מורכב משלושה חלקים, שכל אחד מהם כולל פרטים מסיפור גן עדן (פסוקים 8א, 9, 12), ולאחר מכן נדרש יסוד מחוק טומאת יולדת (פסוקים 8ב, 10–11, 13). דרשות החוקים מבוססות על לשונו של חוק טומאת יולדת בויקרא יב:

(2) דבר אל בני ישראל לאמר אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא: (3) וביום השמיני ימול בשר ערלתו: (4) ושלושים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה: (5) ואם נקבה תלד וטמאה שבעים כנדתה וששים יום וששת ימים תשב על דמי טהרה:

החוק המקראי קובע כי אישה היולדת זכר טמאה שבעה ימים (פסוק 2). שבעת הימים מקבילים לתקופת הטומאה של אישה נידה הן מבחינת אורך התקופה (פסוק 2: 'וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה') הן מבחינת אופי הטומאה באותה תקופה (פסוק 5: 'וטמאה שבעים כנדתה').² לאחר מכן חייבת האם לחכות עוד 33 ימים; במהלכם היא אמנם נחשבת לטהורה אבל עדיין אסור לה לגעת בקודשים או להיכנס למקדש (פסוק 4). במקרה של לידת נקבה נכפלים המספרים: האישה טמאה שבועיים, ואחר כך היא חייבת לחכות עוד שישים ושישה ימים קודם כניסתה למקדש. חוק זה סתום משתי בחינות: מהו הטעם לתקופות השונות של 7, 14, 33, ו-66 ימים? מה שורש ההבדל בין לידת זכר ובין לידת נקבה?³ יובלים ג 8–14 הוא המקור הקדום ביותר המנסה לענות על שתי השאלות שמעורר החוק המקראי.

לשיטת הקטע ההלכתי, האדם ו'הצלע אשתו' נבראו בסוף השבוע הראשון, אך חוה הוצגה בפני האדם רק בשבוע השני. תקופות אלה – שבוע לבריאת האדם ושבועיים עד שהאישה הובאה לפניו – עומדות במקביל לשני פרקי הזמן הראשונים בחוק טומאת יולדת, דהיינו שבוע אחד ליולדת זכר, ושבועיים ליולדת נקבה (ג 8). מקורו של השבוע הוא בתורה (האדם נברא ביום השישי על פי בראשית א 26–28). התקופה הכפולה, כלומר הצגת האישה לפני אדם בסוף השבוע השני, נובעת מפירוש מיוחד של היחס הכרונולוגי בין תיאור הבריאה בבראשית א ובין סיפור גן עדן בבראשית ב. בתיאור הבריאה של ספר היובלים בעלי החיים קיבלו את שמותיהם בשבוע השני, ושבוע זה הסתיים ביום השישי בבריאת האישה מצלע האדם (ג 1, 5–6). בפסוק 9 נוספו שני פרקי זמן: האדם הגיע לגן עדן רק אחרי 40 יום על הארץ, והאישה לאחר שמונים יום. לשני

2 דיני נידה אינם נזכרים בתורה עד לחוקי אישה זכה (ויק' טו 19–33), וגם בהם מופיע הצירוף של 'נדה' ו'ידה' ('והדוה כנדתה', ויק' טו 33).

3 ראו מילגרם 1991: 742–763.

מספרים אלה אין שום יסוד בסיפור המקראי, והקטע ההלכתי קושר ביניהם ובין התקופות שבהן נאסר על היולדת לגעת בקודש ולבוא אל המקדש (ג 10–13). פסוק 12 קושר בין גן עדן למקדש, וכך הוא יוצר זיקה בין סיפור גן עדן לחוק על טומאת יולדת (המתייחס לכניסה למקדש): 'ובמלואת שמונים ימים אלה הבאנוה אל גן עדן כי קדוש הוא מכל האדמה וכל עץ אשר ניטע בו קדוש'. ספר היובלים מזהה את המקדש בגן עדן בתארו את הגן כ'קדש קדשים ומשכן ה' (יוב' ח 19). כבר במקרא עצמו אפשר להצביע על זיקה בין המקדש לגן עדן,⁴ והמוטיב המשיך להתפתח בספרות הבתרא-מקראית.⁵ מחבר הקטע יצר הקבלה בין לידת תינוק, תחילת החיים, ובין יצירת האדם ואשתו. כשם שלידת תינוק גורמת לטומאה ומונעת מן האם להיכנס למקדש, כך גם יצירת אדם הראשון חוללה טומאה ומנעה ממנו מלהיכנס לגן.

שלמה נאה עמד על מניע פרשני נוסף לקישור בין יצירת האדם ובין התקופות של חוק טומאת יולדת.⁶ בחיבור ההיפוקרטי 'על טבע הילד', המתוארך לסוף המאה החמישית לפני הספירה, מובעת תפיסה רפואית שפרק הזמן שיולדת מדממת בו לאחר הלידה שווה באורכו לפרק הזמן שצורת הוולד ניכרת בו בתחילת ההיריון:

הבאתי את כל הפרטים הללו כאן כדי להראות שפרק ההיריון שבו ניכרים אברי הוולד מתרחש לכל המאוחר ביום ארבעים ושניים לנקבה וביום שלושים לזכר. הראיה לכך היא ההיטהרות מן הזיבה שלאחר הלידה (*ἱστορίον ἢ κάθαρσις τῷς λοχίῳ*), אשר נמשכת ארבעים ושניים יום אחר לידת נקבה ושלושים יום אחר לידת זכר, לכל המאוחר.⁷

נאה ציין כי תפיסה זו משתקפת בשיטת ר' ישמעאל המובאת במשנה נידה ג, ז:

המפלת ליום ארבעים אינה חוששת לולד. ליום ארבעים ואחד תשב לזכר ולנקבה ולנדה. ר' ישמעאל אומר: יום ארבעים ואחד תשב לזכר ולנדה; יום שמונים ואחד תשב לזכר ולנקבה ולנדה, שהזכר נגמר לארבעים ואחד והנקבה לשמונים ואחד. וחכמים אומרים: אחד בריית הזכר ואחד בריית הנקבה זה וזה לארבעים ואחד.

במצב המתואר במשנה הפילה אישה ולד, אך אין יודעים אם היה זכר או נקבה, וממילא לא ברור אם על היולדת להמתין ארבעים יום או שמונים. לדעת כולם אין לוולד צורה בארבעים הימים הראשונים להיריון. חכמים טוענים שמינו של כל

4 ראו מזור תשס"ב, והספרות המחקרית המפורטת המובאת שם.

5 אנדרסון 1989; הייורד 1992; מילגרם 1993; באומגרטן 1994; אגו 1997; הלפרן-אמרו 1999: 11–12; רויטן 2000: 85–89.

6 ראו דבריו הנכוחים של נאה תשנ"ז: 170–174 המסוכמים כאן.

7 הקטע לפי התרגום של נאה תשנ"ז: 172. המקור ביוונית מופיע אצל ליטרה 1851: 502–504.

עובר קבוע לאחר ארבעים יום, ולכן אם אישה מפילה, מן היום הארבעים ואחד ואילך היא חייבת להחמיר ולחכות עד סוף שמונים יום, שמא העובר היה נקבה. לדעת ר' ישמעאל נקבע המין של זכר לאחר ארבעים ימים, ושל נקבה לאחר שמונים יום, ולכן אם היולדת הפילה את ולדה בתקופה שבין ארבעים ואחד לשמונים יום, היולדת יושבת על דמי טהרה רק ארבעים יום, מפני שאין חשש שמא העובר היה נקבה. העיקרון בבסיס שיטתו של ר' ישמעאל מובא במפורש בברייתא שבתלמוד בבלי נידה ל ע"ב:

תניא, ר' ישמעאל אומר: טימא וטיהר בזכר וטימא וטיהר בנקבה, מה כשטימא וטיהר בזכר יצירתו כיוצא בו, אף כשטימא וטיהר בנקבה – יצירתה כיוצא בו. אמרו לו: אין למדין יצירה מטומאה.

לשיטתו של ר' ישמעאל, שני פרקי הזמן – תקופת הטומאה מיד אחרי הלידה ('טימא'), ותקופת ההמתנה על דמי טהרה ('וטיהר') – שווים יחד לתקופת הזמן של יצירת הוולד וקבלת צורתו, הן לזכר הן לנקבה. לעומתו טוענים חכמים ש'אין למדין יצירה מטומאה', כלומר אין קשר בין פרקי הזמן של טומאה ובין יצירת הוולד בתחילת ההיריון.

גם פילון טוען שצורת הזכר נקבעת לאחר ארבעים יום ושל נקבה לאחר שמונים, אבל הוא נשען על טעם אחר: פרק הזמן הארוך יותר הנדרש ליצירת האישה נובע מהיותה בלתי מושלמת ביחס לגבר, ולכן דרושה תקופה כפולה ליצירתה.⁸ אף שאינו קושר במפורש את המספרים ארבעים ושמונים לחוק טומאת יולדת, יש להניח שפילון אימץ מסורת הידועה אחר כך משיטת ר' ישמעאל והשתמש בה בדיונו בספר בראשית.

עמדת ר' ישמעאל ופילון דומה ביסודה לחיבור ההיפוקרטי המצוטט לעיל, בהבדל אחד חשוב: בחיבור הרפואי נלמדו פרקי הזמן של הזיבה לאחר הלידה מתוך תופעות פיזיולוגיות אמפיריות, ואילו ר' ישמעאל למד את אותם פרקי הזמן מתוך תוכנו של חוק טומאת יולדת שבויקרא יב.

נראה כי מחבר הקטע ההלכתי בספר היובלים ניצל גם הוא את הכלל 'למדין יצירה מטומאה', אך דרכו נבדלת משיטת ר' ישמעאל בשלושה עניינים.

1. מושאי היצירה אינם עוד כל עובר ועובר אלא רק אדם וחיה: (10) על כן נכתבה המצווה על לוחות השמים ליולדת אם זכר ילדה שבעת ימים תשב בטומאתה כשבעת הימים הראשונים [...] (11) ולנקבה שני שבועות ימים כשני השבועות הראשונים בטומאתה [...]. תמורת השבוע הראשון של העולם, שהאדם נוצר בו, יולדת זכר יושבת שבעה ימים בטומאה; ומול שני השבועות הראשונים, שבסופם הובאה האישה אל האדם, יושבת יולדת נקבה 14 יום.

2. הדרישה של תקופות הטומאה מתקופות היצירה בקטע ההלכתי שבספר

8 פילון, שאלות ותשובות על ספר בראשית א, כה (לפי מרקוס 1953 : 14–15).

היובלים חלה על התקופות הקצרות של הטומאה – שבעה ימים ו-14 יום. לעומת זאת, ר' ישמעאל למד את תקופות היצירה של העובר מהתקופות הארוכות של הטומאה – 40 ו-80 יום.

3. הסיפור על הכניסה לגן עדן מוצג כתקדים לחוק, ולפיכך הכלל הפרשני פועל בכיוון הפוך מן המקורות האחרים: 'למדין טומאה מיצירה' ולא 'למדין יצירה מטומאה'.

היחס בין הקטע ההלכתי ובין הסיפור שסביבו

בין הקטע ההלכתי לסיפור יש סתירה בולטת. הקטע ההלכתי מניח סדר כרונולוגי מסוים: האדם נברא בסוף השבוע הראשון של בריאת העולם, וארבעים יום לאחר מכן נכנס לגן. האם המספרים תואמים את התאריכים שבחלק הסיפורי? על פי יובלים ג' 17 בא הנחש לפתות את האשה ב-17 בחודש השני, 'ומקץ שבע השנים אשר כילה שם – שבע שנים תמימות'⁹ – בחודש השני בשבעה-עשר בו'. תיאור שהותו בגן עדן 'שבע שנים תמימות' מדגיש שהכניסה לגן והיציאה ממנו התרחשו באותו תאריך, הלא הוא ה-17 בחודש השני.¹⁰ זו משמעות הביטוי 'שנה תמימה' ביובלים ו' 30, 'ויהיו כל ימי המצווה חמישים ושתיים שבתות ימים וכולן שנה תמימה', וביובלים ו' 32, [...] 'שלוש מאות וששים וארבעה ימים יהיו שנה תמימה'. במשמעות זו מופיע הביטוי גם במגילה 4Q252 בתיאור סיום המבול (טור ב, שורות 1–3):¹¹

1 באחת ושש מאות שנה לחיי נוח ובשבעה עשר יום לחדש השני

- 9 בתרגום 'תמימות' כאן הלכתי בעקבות גולדמאן והרטום. הנוסח בגעז *sab'ata 'āmata*, 'שבע שנים בדיוק', מדגיש את השנים השלמות. למרות ההבדל בין התרגום לגעז ב'יוב' ג' 17 ובין הנוסח האתיופי ל'יוב' ו' 30, 32: *'āmata fōssuma*, 'שנה שלמה/תמימה' קשה לחשוב על נוסח עברי שונה ממה שהציעו גולדמאן והרטום. עצם ההדגשה של שבע שנים בדיוק מצדיק את הטענה שהניסוחים ב'יוב' ג' 17 וב'יוב' ו' 30, 32 זהים במשמעם.
- 10 התואר 'תמימה(ה)' ביחס לפרק זמן נמצא במקרא שלוש פעמים: (1) בויק' כה 30, מופיע אותו ביטוי, 'שנה תמימה', שפירושו 'שנה שלמה', אבל אין הדגשה על התאריך הנמצאת במקורות המאוחרים יותר; (2) מויק' כג 15–16, 'וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות תמימות. עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום', מסתבר שהתואר 'תמים' מתייחס לפרק זמן שלם בדיוק; (3) יהו' י' 13: [...] 'ויעמד השמש בחצי השמים ולא אץ לבוא כיום תמים'. לפי בן סירא מו 4, 'הלא בידו עמד השמש יום אחד [היה לשנים]' (משוחזר בידי סגל [תשל"ב: שיז, שיט] לפי התרגום היווני, *πρὸς δύο*), כלומר השמש עמדה יממה שלמה. והשוו עם הדעות השונות בבבלי עבודה זרה כה ע"א בשאלת משך שהיית השמש.
- 11 ברוק 1996: 198. מקור זה מכוון לאותו תאריך המופיע בספר היובלים ביחס לחטא בגן עדן.

2 יבשה הארץ באחד בשבת ביום ההוא יצא נוח מן התבה לקץ שנה
3 תמימה לימים שלוש מאות ששים וארבעה

האם תאריך כניסת האדם לגן ביובלים ג 17, ב־17 בחודש השני, מתאים לתיאור ביובלים ג 8–14? כידוע, לוח השנה של ספר היובלים מונה 364 יום (יוב' ו 32, 38), והוא מיוסד אפוא על מהלך השמש (בניגוד ללוח המבוסס על הירח, ו 36). השנה מחולקת לארבעה רבעונים, שכל אחד מהם בן 13 שבועות או 91 יום (ו 29), ובסך הכול 52 שבועות (ו 30). כפי שציינו חוקרים רבים, כיוון שמספר ימי השנה בלוח זה מתחלק בשבע ($52 = 7 / 364$), כל תאריך במשך השנה חל ביום קבוע בשבוע וחוזר על עצמו בכל שנה. יתרה מזאת, הלוח מתנהל במחזורים בני שלושה חודשים – שלושה חודשים בני שלושים ימים, ויום נוסף בסוף החודש השלישי.¹² ז'ובר חקרה את הלוח לפני שהתפרסמו רוב מגילות קומראן, והגיעה למסקנה שהשנה בספר היובלים פותחת ביום הרביעי בשבוע.¹³ עם פרסום מגילות מדבר יהודה התברר כי הלוח שז'ובר זיהתה בספר היובלים זהה ללוח של כת מדבר יהודה.¹⁴ להלן תרשים של הלוח:

החודש הראשון

ראשון	שני	שלישי	רביעי	חמישי	שישי	שבת
			1	2	3	4
					האדם	סוף השבוע הראשון
					נברא	
5	6	7	8	9	10	11
					שבעה ימים אחרי בריאת האדם	שבעה ימים אחרי השבוע הראשון
12	13	14	15	16	17	18
19	20	21	22	23	24	25
26	27	28	29	30		

12 לסיכום ענייני הלוח ראו ונדרקאם 1998.
13 ז'ובר 1953; ונדרקאם 1979.
14 טלמון (1958) 1989; ונדרקאם 1998.

החודש השני

ראשון	שני	שלישי	רביעי	חמישי	ששי	שבת
					1	2
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
			ארבעים יום אחרי בריאת האדם	ארבעים יום אחרי השבוע הראשון		
17	18	19	20	21	22	23
האדם נכנס לגן עדן (יוב' ג 17)						
24	25	26	27	28	29	30

אדם הראשון, שנברא ביום השישי לשבוע הראשון של הבריאה, בא לעולם לפי לוח זה בשלושה בחודש הראשון. מיד אחר כך נחגג לראשונה יום השבת, בארבעה בחודש הראשון. על פי הקטע ההלכתי (יוב' ג 8–14) נכנס האדם לגן ארבעים יום אחרי השבוע הראשון, כלומר ארבעים יום אחרי הארבעה בחודש הראשון. חישוב תאריך כניסתו לפי נתון זה, בהתאם ללוח של ספר היובלים,¹⁵ מביא למסקנה שהתאריך חל ב־14 בחודש השני, ולא ב־17, כפי שכתוב במפורש

15 לאחרונה הציעו קוגל ורביד תשס"א, וכן רביד 2003, בניגוד לדעה השלטת במחקר, שהלוח של ספר היובלים אינו דומה ללוח של קומראן. לדעתם, אורך הלוח של ספר היובלים הוא 364 יום, בתוספת יום אחד מחרץ למניין. לוח מעין זה יתחיל כל שנה ביום אחר בשבוע. יש לציין כי סיפור הכניסה לגן עדן יכול לספק להם ראייה שהלוח בשנה הראשונה לבריאת העולם פתח ביום הראשון בשבוע. במקרה כזה ספירה של ארבעים יום מן השבוע הראשון, כלומר מן השבעה בחודש הראשון ואילך, תביאנו ל־17 בחודש השני (השוו לדברי סינקלוס שהביא קיסטר תשס"ג), והרי זה התאריך שנקבע במפורש כיובלים ג 17. אבל הצעת קוגל ורביד מתעלמת מפסוקים ברורים בספר (בעיקר יוב' ו 32, 38) הקובעים במפורש כי 'שנה תמימה' שווה 364 יום, ואינם מזכירים שום יום נוסף. נראה לי משום כך כי הסתירה בין הקטע ההלכתי ובין התאריך שנקבע בסיפור עומדת בעינה.

ביובלים ג' 17.¹⁶ הפער בין שני התאריכים בולט במיוחד לנוכח ניסיונו של המחבר למצוא מקור לחוק טומאת יולדת, שהרי החוק אינו מתאים לסיפור שהוא אמור לדרוש, בפרט הבסיסי ביותר – תאריך כניסת האדם לגן עדן – ואפשר להצביע על סתירה מפורשת בין השניים. המסקנה המתבקשת היא שהקטע ההלכתי המקביל בין הכניסה לגן ובין חוק טומאת יולדת אינו יצירת המשכתב של הסיפור, משום שנוכחותו בחיבור יוצרת סתירה בולטת.

יתר על כן, אפשר לזהות מניע פרשני עצמאי בבסיס הגישה הטוענת כי האדם נכנס לגן עדן ב-17 בחודש השני. עיון בתאריכים שבסיפורי ספר היובלים והשוואתם לתאריכים המופיעים בספר בראשית מגלים כמה תאריכים משותפים לצד כמה תאריכים שהם חידושים של ספר היובלים. תאריך אחד המשותף לשני החיבורים הוא תאריך תחילת המבול. לפי נה"מ והשומ' לבראשית ז' 11 (וכן ביוב' ה' 23) התחיל המבול ב-17 בחודש השני.¹⁷ כנזכר לעיל, יובלים ג' 17 קובע כי החטא בגן עדן אירע באותו תאריך, ה-17 בחודש השני, ופרט זה אינו מופיע בשום עד נוסח של ספר בראשית. הזהות בין התאריכים בספר היובלים מלמדת, לדעתי, שהמחבר קשר בין החטא הראשון ובין העונש הגדול ביותר בהיסטוריה.¹⁸ בקישור זה הוא מביע את עקרון הגמול: כתוצאה מן החטא הפרדיגמטי בא העונש הפרדיגמטי.¹⁹

16 באומגרטן 1982: 489, הע' 8 ציין שהלוח של ספר היובלים פתח ביום רביעי, ולכן לפי אותו לוח יום השישי בשבוע הראשון חל בשלושה בחודש הראשון; אלא שהמחבר התעלם מן ההפרש של שלושה ימים כחשבו את יום השישי בשבוע לשישה בחודש הראשון. בהתחשב במעמדו המרכזי של הלוח בספר קשה לקבל שהמחבר התעלם מן הנתון הבסיסי, שהלוח פותח ביום רביעי.

17 כנגד תה"ש הגורס 'עשרים ושבעה'. על היחס בין עדי הנוסח השונים בנוגע לתאריכים הנזכרים בסיפור המבול עיין לאחרונה במחקרים שראו אור בעקבות פרסום המגילה 4Q252 מקומראן: לים 1992, 1993; הנדל 1995; צפור 1997; קיסטר תשנ"ט: 360–363.

18 באומגרטן 1982: 488. אפשר אולי להצביע על תאריך נוסף שהמחבר קשר באמצעותו בין סיפור גן עדן לסיפור המבול. ביוב' ה' 29 וביוב' ו' 26 מסופר כי 'נסגרו מעינות תהום רכה וארוכות השמים נכלאו' באחד בחודש הרביעי. גמר העונש, ירידת הגשם על הארץ, אירע באותו תאריך, 45 ימים אחרי תחילתו (לא ברור כיצד אפשר ליישב את התאריך עם העובדה שהמים היו על הארץ 40 יום [בר' ז' 12; יוב' ה' 25]). באותו תאריך יצאו האדם ואשתו מן הגן (ג' 32), ובכך מסתיים סיפור החטא בגן. אבל כפי המשתמע מיוב' ו' 23, תאריך זה היה יום מיוחד בלוח של ספר היובלים, ולכן ספק אם יש באמת קשר בין שני המאורעות. ייתכן שבשני הסיפורים יש ניסיון עצמאי לקשר בין סיפורי בראשית ובין הלוח השמשי.

19 בניגוד לדעת סטון 1999: 141–149 כי בספרות חנוך ובקומראן החטא שגרם למבול היה מעשה העירים ולא החטא בגן עדן. הקשר בין התאריכים מעיד כי שתי המסורות התקיימו במקביל כבר בתורה עצמה, ואחריה בספרות מימי הבית השני, ושתייהן הודגשו במידה משתנה בחיבורים השונים.

לפי התפיסה הכרונולוגית של ספר היובלים, תקופות שלמות ארכו שבועות־שנים שלמים.²⁰ גם במקרה של סיפור גן עדן התרחש החטא 'מקץ שבע שנים אשר כילה שם שבע שנים תמימות' (ג 17). כלומר, פרק הזמן מהכניסה לגן עדן עד לחטא הוא פרק זמן מושלם, שבע השנים הראשונות של ההיסטוריה. אם החטא נעשה ב־17 בחודש השני בשנה הראשונה בשבוע השני, אז גם הכניסה לגן עדן חלה באותו תאריך ושבוע שנים קודם לכן, כלומר ב־17 בחודש השני, בשנה הראשונה לשבוע הראשון. אדם הראשון נכנס אפוא לגן עדן בדיוק באותו תאריך שהתרחש בו החטא, ובאותו יום שהתחיל בו המבול, בגלל סיבות תאולוגיות: הרצון להדגים את רעיון הגמול, והתפיסה הכרונולוגית המיוחדת של המחבר.

סיכום ומסקנות

דברי הקטע ההלכתי ביובלים ג 8–14 יוצרים מתח עם הסיפור מבחינת תיארוך המאורעות. אם כן, הקטע ההלכתי נתחבר כנראה בידי מחבר אחר מזה האחראי לסיפור המשוכתב.²¹ עובדה זו מוכיחה שאין לקבל כמובנת מאליה את ההנחה שספר היובלים כולו הוא מקשה אחת.²² כאמור לעיל, הצירוף של קטעים הלכתיים עם סיפורים משוכתבים הוא אחד מן המאפיינים הבולטים ביותר של הספר כולו. אי לכך יש למסקנה זו חשיבות מיוחדת לתיאור התהוות הספר כולו. יש בידינו מודלים שונים כדי לפרש את ההתפתחות הספרותית של הפרק, ובמיוחד את השילוב בין הקטע ההלכתי לסיפור המשוכתב. אולם בשלב זה של הדיון אין מספיק נתונים כדי לבסס תאוריה זו או אחרת. הכרעה בסוגיה זו תתקבל רק לאחר בחינת מקרים נוספים של השילוב בין סיפורים משוכתבים וקטעים הלכתיים לאורך הספר.²³

20 יב 15 (שבועיים); יט 1 (שבועיים), 12 (שבועיים); כד 12 (שלושה שבועות); מז 9 (שלושה שבועות), 10 (שלושה שבועות).

21 ניסיתי להראות – סיגל תשס"ג, תשס"ד – שהקטע ההלכתי מבוסס על קטע מקביל ממגילה 4Q265, פרגמנט 7. אולם עתה אני נוטה לקבל את העמדה הפוכה שהציע באומגרטן 1994: 60–61, 72; 1999 (הפרסום הרשמי של הטקסט), ועל פיה הקטע הקומראני אימץ ועיבד את הקטע מספר היובלים. הנימוק החשוב ביותר לקביעה זו הוא האופי ה'אספני' של המגילה (המכונה 4QMiscellaneous Rules בפרסום הסופי), הכוללת קטעים מקבילים (או דומים) לחיבורים כיתתיים שונים ומגוונים, ובהם סרך היחד, ברית דמשק וספרות הפשרים. כתגובה לפירושי הציע קיסטר תשס"ג פתרון שונה לכעיית חוסר ההתאמה הכרונולוגית בין תיארוך הכניסה לגן עדן ב־17 בחודש השני ובין התקופות של חוק טומאת יולדת על פי הלוח של ספר היובלים. גם פתרונו של קיסטר מבוסס על ההנחה שיוכלים ג אינו מקשה אחת, ושאפשר לזהות מקורות כתובים שהיו מונחים בפני המעבד (שלדעתו מתועדים אצל סינקלוס, כרונוגרף ביזנטי מן המאה השמינית לספירה).

23 ראו במיוחד את הניתוח בפרק החמישי של סיפור העירים ביובלים ה.

יובלים ג 8–14 מתאפיין במינוח מיוחד, הדומה לקטעים ההלכתיים האחרים שבספר:

(8) [...] ועל כן ניתנה המצוה [...]

(10) על כן נכתבה המצווה על לוחות השמים [...]

(13) על כן הוקמו משפטים [...]

(14) זאת התורה והתעודה אשר נכתבו לבני ישראל לשמור כל הימים.

סביר להניח שכל הקטעים ההלכתיים בספר היובלים, המסומנים באמצעות אותו מינוח מיוחד, הם פרי קולמוסו של אותו מחבר אשר כתב את יובלים ג 8–14. לעומת זאת, הסיפור המשוכתב ביובלים ג אינו כולל סימנים או רמזים כלשהם למוצאו, ולכן אין לדעת מה יחסו לקטעים אחרים שבספר. הבדל זה בין הסוגות הספרותיות השונות, הימצאות מינוח מיוחד או העדרו, ימלא תפקיד חשוב בהמשך המחקר הנוכחי.

פרק שני

סיפור יהודה ותמר (פרק מא)

יובלים מא 1–21 מקביל לבראשית לח בשינויים אחדים.¹ לפסוקים 23–28 אין הקבלה בבראשית לח, ומטרתם העיקרית להוסיף לסיפור פרספקטיבה מוסרית והלכתית. היחס בין הפסקה המסיימת את הפרק ובין השכתוב עצמו טעון בדיקה. האם אותן מגמות פרשניות הגלומות בשכתוב באות לידי ביטוי גם בפסקת הסיום? אם התשובה חיובית, סביר להניח שפסקת ההטפה ההלכתית נתחברה בידי מי ששכתב את סיפור יהודה ותמר בחלקיו המקבילים למקור המקראי. אך אם קיימים הבדלים בין הגישות הפרשניות לסיפור המקראי, או אפילו סתירות

1 פסוק 22 מביא פרט כרונולוגי המנסה למקם את הסיפור בזמנו המתאים, וזו תופעה אופיינית למסגרת הכרונולוגית של ספר היובלים. בר' לח מופיע בתורה בין סיפור מכירת יוסף בבר' לז וקורות יוסף במצרים בבר' לט ואילך. ברם הרצף המקראי אינו מבהיר מתי בדיוק התרחש הסיפור בבר' לח, משום שהפרק מקיף אירועים שהתפרשו על פני שנים רבות: החל בלידת בני יהודה, עבור בנישואיהם לתמר ובמותם, וכלה בלידתם של בני תמר. המידע הכרונולוגי על עיתוי המאורעות בסיפור המקראי מצטמצם לכיטוי 'ויהי כעת ההיא', בפסוק הראשון של בר' לח. מידע כרונולוגי נוסף גלום בטכניקה של שזירת הסיפורים ברצף העלילתי הכולל של סיפורי יוסף בספר בראשית: קטיעת הרצף בין פרק לז לפרק לט מצד אחד, והשימוש בחזרה מקשרת בבר' לט 1 מצד אחר, מצביעים על כך שהאירועים המתוארים בשני הסיפורים התרחשו בו-זמנית, ראו טלמון 1978: 18–19. אם סיפור יהודה ותמר לא היה מופיע במיקומו הנוכחי אלא לפני סיפורי יוסף או אחריהם, הקורא לא היה מבין שהם התרחשו באותו פרק זמן. לעומת זאת, ספר היובלים מסודר לפי עיקרון כרונולוגי. רצף הסיפורים משקף עקיבה בזמן, ואף שהספר מכיר כמובן באפשרות שמאורעות שונים עשויים להתרחש במקביל, אין בו שימוש בטכניקה של חזרה מקשרת כדי לבטא מידע כרונולוגי כזה. הסיפור בבר' לח, מנישואי ער ותמר ועד לידת בני תמר, פרץ וזרח, מופיע ביוב' מא לאחר שיוסף כבר עלה לשלטון במצרים. ליתר דיוק, ער התחתן עם תמר בשנת 2165 לבריאת העולם (יוב' מא 1), והסיפור נמשך עד לשנת 2170 (פס' 21), היא שנת לידתם של פרץ וזרח. חמש שנים אלה נכללות בתקופת שנות השבע במצרים, שלפי פס' 22 היו בשנים 2164–2170. הפרק הבא, מב, פותח בשנות הרעב. יוצא אפוא שגם לפי הכרונולוגיה של ספר היובלים המאורעות התרחשו בו בזמן, אבל מבחינה ספרותית הם הוצגו בצורה שונה מן המקור המקראי.

בין הקטע ההלכתי לסיפור המשוכתב, סביר יותר להניח כי הם באים מידי שני מחברים שונים.

יתר על כן, יש מקום לתהות גם ביחס לפסקה שבסוף הפרק (פסוקים 23–28), אם היא עשויה מקשה אחת. סיפור יהודה ותמר הציג לפני הקורא הקדמון בעיות פרשניות חמורות שעוררו פרשנים לאורך הדורות. לדוגמה, יהודה החותן שוכב עם כלתו כדי להקים זרע על שם בנו המת, אך מעשה כזה נאסר במפורש בספר ויקרא; עונש השרפה המוטל בסיפור על אישה ישראלית שזנתה אינו נזכר עוד בשום מקום אחר בתורה.² הימצאותן של תוספות הלכתיות או הטפתיות בכפיפה אחת בסוף הפרק אינה מצביעה בהכרח על אחדותן. בתוך אותה פסקה אחרונה יכולות לדור זו לצד זו שיטות שונות של פירוש הפסוקים מבחינה הלכתית, הנובעות ממסורות שונות. לכן רק לאחר שכל תוספת תיבחן בפני עצמה, אפשר יהיה לבדוק אם כולן מייצגות אותה גישה לפירוש הסיפור המקראי, ולבחון את זיקתן לסיפור המשוכתב. היחס בין הסיפור המשוכתב ובין הפסקאות ההלכתיות וההטפתיות מורכב אפוא יותר מכפי שנראה מלכתחילה. ייתכן שיתברר כי רק חלק מן התוספות מתאים למגמות הפרשניות המשתקפות בשכתוב, בעוד חלק אחר של התוספות ישקף מגמות פרשניות אחרות. המסקנה המתבקשת ממצב כזה היא שהתוספות ההולמות את השכתוב הן פרי עטו של מי ששכתב את הקטע הסיפורי, ואילו התוספות החורגות נכתבו בידי מחבר אחר.

הסיפור המשוכתב (1–21, 27–28)

השוואה בין הסיפור ביובלים מא 1–21 ובין בראשית לח מלמדת על המגמות הפרשניות העומדות ביסודו של שכתוב הסיפור בספר היובלים. רוב השינויים והתוספות בסיפור נועדו לנקות את יהודה מאשמתו ואפשר למיין אותם לשלוש קבוצות: העתקת האשמה מיהודה לאשתו הכנענית; עמידה על כך שבני יהודה לא שכבו עם תמר; וטשטוש ההיבטים השליליים של דין השרפה שגזר יהודה על תמר.

פרטים אחדים בסיפור המשוכתב מצביעים על בת־שוע הכנענית כאחראית לתוצאות השליליות. יהודה טעה כשהתחתן עם אישה כנענית,³ ומאותו זמן ואילך יש לה תפקיד מרכזי במות בניהם. יהודה מנסה לתקן את טעותו בבחירת אישה

2 מן 1997 : 48–73.

3 עניין זה הודגש בצוואת יהודה יא; יג; יד. הנישואים לאישה מבנות כנען נזכרים במפורש כבר' לח 2. ספר היובלים כבר הזכיר את אשתו הכנענית ברשימת נשותיהם של בני יעקב (לד 20) ולכן אין סיבה לחזור על פרט זה כאן, אנדרסון 1994 : 25. לחלופין, ייתכן שההימנעות מלהזכיר את הנישואים במפורש היא חלק מן המגמה הכללית בשכתוב להמעיט בביקורת על יהודה.

לבנו מבנות ארם; יש בכך משום חזרה לדרך אבותיו בחיפוש אחר בנות זוג. אברהם השביע את עבדו שלא להשיא את יצחק לאישה מבנות כנען (בר' כד 3–4) ושלח את העבד לארם נהריים, ארצו ומולדתו, למצוא אישה לבנו (בר' כד 10; כה 20). גם יצחק ציווה על יעקב לא לקחת אישה מבנות כנען, אלא ממשפחת אמו שבפדן ארם (בר' כח 2, 5, 6).

הסיבה למותו של ער אינה נזכרת בבראשית לח. על פי יובלים מא 2 לא שכב ער עם תמר, משום שהיא אינה מבנות כנען (כמו אמו) אלא מארם. מיד אחר כך מציין פסוק 3 את רעתו של ער, הסיבה שה' המיתו. אף שלא כתוב במפורש שחטא בכך שלא שכב עם תמר,⁴ סמיכות העניינים מחזקת את הרושם שכך פירש המחבר את חטאו.⁵ המסורת על הימנעות ער מלשכב עם תמר חוזרת מאוחר יותר בספרות חז"ל (בבלי יבמות לד ע"ב; התרגום המיוחס ליונתן על אתר) אבל בלי ממד לאומי. הקשר בין מעשי ער לאונן במסכת יבמות מבוסס על הזהות בעונשם: 'וימת גם אותו' (בר' לח 10). כך מתמלא פער המידע לגבי עונשו של ער מן ההקשר המידי. ייתכן אפוא שספר היובלים השתמש במסורת פרשנית קיימת על נסיבות מותו של ער – מסורת המתועדת גם במקורות מאוחרים יותר – וסיגל אותה לצרכיו.

בראשית לח 11 מספר כי יהודה שלח את תמר אל בית הוריה בהבטיחו שייתן לה את שלה כאשר יגדל, אך לאמיתו של דבר לא מסר אותו משום פחדו שמא ימות כתוצאה מכך. לפי יובלים מא 6–7 שלח יהודה את תמר לבית אביה, אבל בת־שוע מנעה משלה להתחתן אתה לאחר שגדל. שינוי זה משפר את מעשי יהודה בשני היבטים: ראשית, יהודה אינו אשם בשלה לא בא אל תמר; הוא רצה בכך, אך אשתו התערבה ושיבשה את התכנית. שנית, הוא לא שיקר לתמר כאשר שלח אותה לבית אביה. הוא אכן התכוון לתת אותה לשלה כשיגדל, כפי שהבטיח לה. טעותו היחידה הייתה נישואיו לאישה כנענית; מלבד זאת פעל באופן הוגן ומוצדק.

השינוי השני הוא שבני יהודה לא שכבו עם תמר. הסיפור המקראי אינו מספק בסיס להניח שעַר לא שכב עם תמר; כאמור לעיל, ספר היובלים הוא שהוסיף מידע זה. לגבי אונן, התורה אינה מבהירה במדויק מה היו יחסיו עם תמר: 'והיה אם בא אל אשת אחיו ושחת ארצה לבלתי נתן זרע לאחיו' (בר' לח 9). אפשר לפרש פסוק זה שאונן אכן בא אליה, אך לא פלט לתוכה זרע.⁶ ספר היובלים אינו מותיר מקום לאי־הבנה בעניין זה, בשנותו את הביטוי המקראי 'בא אל אשת

4 כפי שהעירו זקוביץ ושנאן תשנ"ב: 49.

5 זקוביץ ושנאן, שם; הלפרין־אמרו 1999: 114.

6 ראו דיוקו של ר' אליעזר: 'כל עשרים וארבעה חדש דש מבפנים וזורה מבחוץ' (בבלי יבמות לד ע"ב).

אחיו' ל'ויבא אל בית אשת-אחיו'. הפועל 'בוא' אינו מתפרש עוד בהוראה מינית,⁷ אלא כתיאור הנישואים בין שניהם – הוא בא אל הבית, אבל לא עליה.⁸ ספר היובלים שב ומדגיש בפסוק 27 ששני הבנים לא שכבו עם תמר: 'וליהודה אמרנו כי לא שכבו עמה שני בניו'. אם שניהם לא שכבו אתה משמע שעדיין הייתה בתולה כאשר יהודה שכב אתה לאחר מכן. המשכו של פסוק 27, 'ועל כן קם זרעו למשפחה'⁹ אחרת ולא 'יכרת', מלמד על חשיבותם של בתולי תמר מבחינת מעמד ילדיה.

מהו היחס בין ציון העובדה ששני בני יהודה לא שכבו עם תמר ובין שני המשפטים 'קם זרעו למשפחה אחרת' ו'ולא ייכרת'? אפשר להציע שתי אפשרויות להבנת הפסוק. בראשונה, המשפט 'קם זרעו למשפחה אחרת' מורכב מן הנושא 'זרע', הפועל 'קום', ומושא הפותח במילית היחס 'ל-'. מבנה זהה מצוי בתחילת הפרק: 'והקם זרע לאחיו' (יוב' מא 4; ראו גם בר' לח 8). מן הפסוק המקביל, שיהודה ביקש בו מאונן להקים זרע לער, אנו למדים בסוף הסיפור שיהודה הוא האיש שהקים את הזרע למשפחה אחרת, משפחתו של ער. שימוש דומה בפועל 'קום' (ובהקשר מקביל) מופיע בחוק הייבום בדברים כה 5–6: 'והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת' (שם 6). מסתבר שיהודה היה זה שקיים את מצוות הייבום, 'להקים את זרעו' של ער, שאונן לא היה מוכן לעשות.¹⁰ מתן האפשרות לאבי המת למלא את חובת הייבום מעמיד את הסיפור בסתירה לחוקים אחרים בתורה האוסרים על איש לשכב עם כלתו (ויק' יח 15; כ 12). על פי ויקרא יח 29, אלה העוברים על אחד מאיסורי העריות שברשימה דינם להיכרת מן העם. הפרשן הקדום מחויב אפוא בפתרון הקושי, כיצד יקיים האב את מצוות הייבום מבלי להתחייב בכרת.¹¹ לשיטת המשכתב, איסורים אלה אינם תקפים אם הבן

7 למשמעות זו ראו בר' ו 4; טז 2; יט 31; ל 3; דב' כב 13; כה 5; שמ"ב טז 21; כ 3; יח' כג 44; מש' ו 29; השוו BDB, ערך 'בוא', 1(e).

8 הלפרן-אמרו 1999: 114.

9 משמעות המילה *nagad* בגעז: tribe, clan, kin, stock, kindred, progeny, lineage, family, על פי לסלאו 1987: 391. גולדמאן תרגם 'משפחה', וכך גם רבין ('family'). צ'רלס וונדרקאם מתרגמים 'generation', אך בשלושה מקומות נשתמרה המילה 'דור' בעברית מול מילה אחרת בגעז, *ṭawladd* (א 5 [4Q216 i 13], כא 24 [4Q219 ii 30], כא 25 [4Q219 ii 33]). לפיכך יש להעדיף את התרגום הראשון ('משפחה') גם מצד הלשון וגם מצד ההקשר.

10 חוק הייבום בדב' כה מנוגד לסיפור יהודה ותמר כבר' לח משלוש בחינות. 1. החוק מגביל את הייבום לאחים בלבד, ואילו בסיפור האב הוא הממלא את החובה (אך בעצם גם הסיפור מבטא העדפה שהבנים יקיימו את המצווה לפני האב; ראו רמב"ן על בר' לח 10, הדן באפשרות לייבום במשפחה המורחבת). 2. לפי דב' כה 5 היבם מתחתן עם האישה ('ולקחה לו לאשה'), ואילו בסיפור יהודה 'לא יסף עוד לדעתה' (בר' לח 26). 3. כנראה האפשרות לחליצה (דב' כה 7–10) אינה קיימת בסיפור יהודה ותמר. למרות היחס השלילי אל אופציית המילוט בחוק המקראי היא עדיפה על פני החלטת יהודה לשלוח את תמר לבית אביה.

11 הסתירה בין החוקים קיימת כבר במקרא, שהרי חוק הייבום בדב' כה עומד בסתירה לאיסורים

לא שכב עם אשתו. מעמדה המשפטי כאלמנה אמנם מחייב ייבום מבין המשפחה, כפי שאפשר ללמוד מניסיונו של יהודה להכריח את אונן להקים זרע לאחיו, אך אי־שכיבת הבנים אתה פוטרת אותו מעונש הכרת על ששכב עם כלתו.

האפשרות השנייה¹² היא שאין כאן מקרה של ייבום, והמשפט 'קם זרעו למשפחה אחרת' מתייחס למשפחות נוספות ליהודה. מאחר שבניו לא שכבו עם תמר היא לא נחשבת ככלתו,¹³ והמעשה אפוא אינו נאסר לפי חוקי העריות מויקרא יח 15, כ 12 – ממילא אין כאן חטא של יהודה. הניסוח 'משפחה אחרת' נובע אולי בבמדרב כו 19–22: '(19) בני יהודה ער ואונן וימת ער ואונן בארץ כנען. (20) ויהיו בני יהודה למשפחתם לשלה משפחת השלני לפרץ משפחת הפרצי לזרח משפחת הזרחי [...]'. פרץ וזרח נחשבים כבניו של יהודה, ולא כנכדיו.

השינוי השלישי בסיפור בספר יובלים הוא שפסק הדין של יהודה וביטולו אינם מצביעים על רשלנותו המשפטית או על אשמתו. בסיפור המקראי דרש יהודה עצמו עונש שרפה לתמר (בר' לח 24), ואילו לפי הסיפור המשוכתב פסיקת יהודה נסמכת על מצוות אברהם לבניו (יוב' מא 28). קביעה זו רומזת לדברי אברהם בצוואתו שכל אישה מבנות ישראל שזנתה חייבת בשרפה (יוב' כ 4): 'וכי תזנה לכם כל אישה או בת באש תשרפוה'. הדין המיוחד שם לאברהם מבוסס על ויקרא כא 9: 'ובת איש כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תשרף'.¹⁴ המחבר הרחיב את החוק המקראי החל רק על בנות הכוהנים, והחיל אותו על כל בנות ישראל.¹⁵ יהודה לא הבין בתחילה שתמר היא אשר שכבה אִתּו, ולכן סבר שזנתה ו'בתמימות עיניו [...] הלך ובקש דין' (פסוק 28).¹⁶ ברגע שהבין שלא זנתה, אלא שכבה אִתּו עצמו (ובכך נתקיימה למעשה מצוות הייבום) הוא ביטל את גזר דינה.

לשכב עם אשת אח בויק' יח 16; כ 21. מויק' יח 29 אנו למדים שגם מי שכא על אשת האח חייב כרת; ולפי ירושלמי נדרים ג, ב (לו ע"ד): "'ערו את אחיך לא תגלה'" יבמה יבא עליה" שניהן נאמרו כדיבור אחד, כחלק מרשימה של חוקים הסותרים זה את זה. חז"ל התירו את אשת האח רק במקרה של ייבום, אם למת אין ילדים, כפי שכתוב במפורש בחוק שבספר דברים.

12 אפשרות זו העלו תלמידיי בקורס 'מבוא לפרשנות היהודית העתיקה' באוניברסיטה העברית (תשס"ו).

13 ראו רוטשטיין 2004, המראה שבקטע הנוכחי ובקטעים אחרים בספר היוכלים יחסי מין בין איש לאישה יוצרים את הסטטוס ההלכתי של נישואים.

14 הלפרין־אמרו 1999: 150–151 קושרת בצדק עניין זה במגמת הספר לראות בכל העם כוהנים. בכך המשיך המחבר את תהליך הדמוקרטיזציה האופייני ל'ספר הקדושה' שכתורה; ראו קנוהל תשנ"ג.

15 במקום להרחיב את הדין הציגו כמה ממקורות חז"ל את תמר כבת כוהן. ראו בראשית רבה פה, י והתרגום המיוחד ליונתן לבר' לח 24: 'הלא בת כהן היא הנפקוהא ותיתוקד'.

16 קשה לזהות קשר סיבתי בין פסוק 27, שיהודה אינו נענש כו משום שכניו לא שכבו עם

בשעה שעמדו להוציא את תמר להורג היא שלחה אל יהודה את הערבון שהפקיד אצלה כדי להוכיח לו שהוא אבי התינוק. בראותו את הסימנים קבע יהודה: 'צדקה ממני כי על כן לא נתתיה לשלה בני ולא יסף עוד לדעתה' (בר' לח 26). בדברי יהודה בתורה טמונה ביקורת עצמית על מעשיו: הוא לא מסר את שלה לתמר ובכך הכריח אותה להתחפש לזונה ולפתות אותו. הביטוי 'צדקה ממני' משמעו שיהודה הכיר שתמר צדקה יותר ממנו במעשיה.

כאמור לעיל, בסיפור המשוכתב האחריות למניעת נישואיהם של שלה ותמר אינה רובצת על כתפי יהודה אלא על בת־שוע אשתו. אי־אפשר אפוא שדברי יהודה, המבטלים את פסק דינו, ישמשו בסיפור המשוכתב האשמה נגדו. ביובלים מא 19–20 כתוב: 'ויאמר צדקה תמר ממני ולא תשרפיה. ועל כן לא ניתנה לשלה ולא יסף עוד לדעתה'. נתינת תמר לשלה אינה נחוצה עוד, משום שכבר נתעברה מיהודה.¹⁷ התוצאה הרצויה, הקמת זרעו של ער, הושגה בידי יהודה, ולכן אין צורך ששלה יבוא אל תמר, שהרי לפי דברים כה 5 מתחתנים עם אשת האח רק במקרים שבהם 'בן אין לו', ובתוקף החוקים בויקרא יח 16; כ 21 היא אסורה לו בהיותה אשת אח. יהודה מצדו 'לא יסף עוד לדעתה', משום שכבר השיג את המטרה 'להקים זרע' לבנו,¹⁸ ומשלב זה חל עליו האיסור לשכב עם כלתו, בהתאם לויקרא יח 15; כ 12.

הביטוי המקראי 'צדקה ממני' הורחב בספר היובלים ונוספו המילים 'ולא תשרפיה' (פסוק 19). בפסוק 28 סיפר המחבר שיהודה ביקש ליישם את דברי אברהם מיוב' כ 4 על תמר. הוא חשב שזנתה ולכן היא חייבת דין מיתה בשַׁרְפָּה. אך כאשר תמר שלחה אליו את הערבון, הבין שלא זנתה אלא נתעברה ממנו, ולכן לא הייתה ראויה לעונש שַׁרְפָּה. פירושו של פסוק 19 מתבהר לאור פסוק 28: 'צדקה ממני' מבחינת השאלה המשפטית, ועל כן 'ולא תשרפיה'. יהודה ביקש לשרוף את תמר משום שהניח שהיא אשמה, ואילו היא טענה לחפותה. ברגע שראה שהסימנים הם שלו, הוא הודה 'צדקה ממני' וביטל את גזר הדין.

תמר, ובין פסוק 28, הפותח במילת החיבור 'כי', אשר מצדיק את גזר הדין שקבע יהודה לתמר.

17 זקוביץ ושנאן תשנ"ב: 172. אנדרסון 1994: 27–28 טען שדברי המספר 'ועל כן לא ניתנה לשלה' נאמרו על התקופה הקודמת להיריון של תמר: נגזר עליה שלא תינתן לשלה לפני כן, כדי שזרעה יהיה נקי מדם כנעני. אבל פירושו אינו עולה בקנה אחד עם הנאמר מיד לאחר מכן, 'ולא יסף עוד לדעתה', בתיאור תוצאות הפרשה.

18 בניגוד לחוק בדברים כה, שלוקחים בו את היבמה לאישה, אף שהדין שם חל על אח ולא על אב.

הקטע ההלכתי (23–26)

הנה תיאור שונה לגמרי של מעשי יהודה:

(23) וידע יהודה כי רע הדבר אשר עשה לשכב עם כלתו ויבז בעיניו וידע כי חטא ושגה כי גלה כסות בנו ויחל להתעצב ויתחנן לפני ה' על חטאו. (24) ונספר [המלאכים]¹⁹ לו בחלום כי יכופר לו כי התחנן מאד ויתעצב ולא יסף לעשות כזאת. (25) ויכופר לו כי שב מחטאו ומאי־דיעתו (*wa-ʾdm-ʾiya mḏrotu*) כי חטא גדול הוא לפני ה' אלהינו וכל העושה זאת השוכב עם חמותו²⁰ ישרפיהו באש למען יבער בה כי טומאה ותועבה עליהם באש ישרפום. (26) ואתה צו את בני ישראל ולא תהיה טומאה בתוכם כי כל השוכב עם כלתו או חמתו טומאה עשה באש ישרפו את האיש השוכב עמה ואת האישה וסר הקצף והעונש מישראל.

אפשר להצביע על שלושה פרטים או יסודות שקיימת בהם סתירה או אי־התאמה בין פסקה קצרה זו (23–26) ובין שאר הסיפור המשוכתב (1–21, 27–28).

1. הפסקה ההלכתית אינה מכחישה את אשמת יהודה אלא מודה בה. פסוק 23 מאשים את יהודה שגלה את כסות בנו,²¹ ואין הוא מתיר שום תירוץ לשכיבת יהודה עם תמר. לנסיבות המקרה הספציפי אין חשיבות בפסוקים אלה. כל אדם השוכב עם כלתו מוגדר חוטא, 'כי חטא גדול הוא לפני ה'', אשר גורם לטומאה ותועבה' (פסוק 25). רק לאחר שהתחנן יהודה לפני ה' על חטאו המלאכים מספרים לו שחטאו כופר. בניגוד לסיפור המשוכתב, שאפשר להבין ממנו כי מעשה יהודה אינו בגדר חטא משום שבניו לא שכבו עם תמר (פסוק 27), הרי בקטע ההלכתי הכפרה שהמלאכים מדווחים עליה (פסוקים 24–25) מעידה שיהודה אכן חטא.²²

2. לפי יובלים מא 28 דרש יהודה את עונש השַרפה לתמר בהתאם לחוק שאברהם ציווה לבניו (יוב' כ 4). דברי אברהם בצוואתו מרחיבים את החוק מויקרא כא 9 על בת כוהן שזנתה וקובעים שכל אישה מישראל שזנתה חייבת בשַרפה. נראה שהסיבה להרחבת החוק ביובלים כ 4 היא סיפורנו, שיהודה גזר בו לשרוף את תמר.²³ התורה עצמה מחילה עונש שַרפה רק בשלושה מקרים:

19 כנגד אלה המעמידים את ה' בתור נושא המשפט, ראו ליטמן 1900 : 108 ; גולדמאן תשט"ז: ש ; הרטום תשכ"ט: כ, 121. בכל כתבי היד של התרגום לגעז כא הפועל כגוף ראשון רבים ; ראו האפרט אצל ונדרקאם 1989 א: 219.

20 גולדמאן תיקן כאן ל'כלתו', אך כל כתבי היד גורסים כאן 'חמותו'. ראו עוד להלן.

21 השוו לניסוח של האיסור על שכיבה עם אשת אב בדב' כג 1 ; כז 20 : 'כי גלה כנף אביו'.

22 הדברים אמורים כנגד חוקרים המנסים לקשר בין הסיפור (פס' 1–21, 27–28) ובין פסוקים 23–26 בטענה שיהודה רק סבר שחטא עד שהמלאכים גילו לו בפסוק 27 שלא חטא. זקוביץ ושנאן תשנ"ב: 120–121 מביאים את הפירוש ההרמוניסטי, אך הם מודעים למתח בין שני חלקי הפרק, ולכן הם מעלים בקצרה גם את האפשרות שיש כאן ידיים שונות.

23 פינקלשטיין 1923 : 56–57.

סיפור יהודה ותמר, בת כוהן שזנתה, ומי ששוכב עם אישה ועם אימה (ויק' כ 14).²⁴ בעל צוואת אברהם ביובלים כ רצה להצדיק את עונש השַרְפָּה של תמר בבראשית לח, ולכן הרחיב את החוק של בת כוהן והקדים אותו לימי אברהם כדי שיחול גם על תמר. אבל לפי יובלים מא 23–26 חטא יהודה בשכיבה עם כלתו. מצב כזה נקשר בפסוק 25 לאיסור על אדם לשכב עם אישה ועם אימה (ויק' כ 14), שהוא המקרה השלישי אשר התורה פוסקת בו עונש שַרְפָּה: 'וכל העושה זאת השוכב עם חמותו'²⁵ ישרפוהו באש'. האישה שזכרה בויקרא כ 14 היא אשת האיש הבא עליה, ואימה היא אפוא חותנתו. דבר זה נאמר במפורש בפסוק 26, האוסר לשכב עם החותנת או עם הכלה. פסוקים 25–26 הקישו ממקרה אחד לרעהו – דין הכלה הוא כדין החותנת. הדין על שכיבה עם חותנת, עונש שַרְפָּה, ידוע מן התורה, ולכן אותו דין הוחל גם על הכלה.²⁶ פסוקים 25–26 הם אפוא פרשנות הלכתית, והם מנמקים את עונש השַרְפָּה שגזר יהודה על תמר באופן שונה מן הסיפור. אף שיהודה לא ידע שתמר עברה על האיסור בעת שקבע את עונשה, הקטע ההלכתי מצדיק את החלטתו בקביעה ההלכתית שדין שַרְפָּה הוא העונש המתאים למעשה.²⁷

מהו ההיגיון הפנימי של הפרשנות ההלכתית?²⁸ כאמור, ויקרא כ 14 קובע כי במקרה של גבר השוכב עם אישה ועם אימה, כולם חייבים להישרף. בהקשר המידי מופיע חוק האוסר לשכב עם כלה (ויק' כ 12), ומתייחס למקרה שבו גבר ובנו שכבו עם אותה אישה, כלת הגבר. החוק בפסוק 12 חל על אישה השוכבת

24 משנה סנהדרין ט, א: 'ואלו הן הנשרפין הבא על אשה ובתה ובת כהן שזנתה'.

25 נוסח זה עדיף (בניגוד לתיקון של ליטמן, הרטום וגולדמאן ל'כלתו') הן מבחינת הנוסח (כאמור לעיל, כל כתבי היד האתיופיים גורסים 'חמותו') הן מבחינה עניינית, שהרי הפסוק מזכיר את המקרה של 'חמותו' דווקא כדי ללמוד ממנו את עונש השרפה, ופרט זה חסר במקרא כאשר ל'כלתו'.

26 כנגד זאת קבעו חז"ל כי העונש על שכיבה עם כלה הוא סקילה; ראו משנה סנהדרין ז, ד.
27 לפי החוק בויקרא כ 14 שכיבה עם חותנת מחייבת לשרוף את כל הנפשות הפועלות: האיש, האישה והחותנת. אם כך, גם במקרה של שכיבה עם כלה כולם אמורים להישרף. מסקנה זו נאמרת במפורש בפסוקים 25–26: 'כי טומאה ותועבה עליהם באש ישרפום [...] כל השוכב עם כלתו או חמתו טומאה עשה באש ישרפו את האיש השוכב עמה ואת האישה'. פסוקים 24–25 מספרים על כפרתו של יהודה בעקבות תשובתו ואינם מתייחסים במפורש לתמר. בסיפור (1–21, 27–28) אין צורך בכפרה לתמר, כי לשיטתו היא כלל לא חטאה. הברל זה בולט במיוחד כאשר מעיינים בבראשית לח 26 ובהרחבתו ביובלים מא 19: 'צדקה תמר ממני ולא תשרפוה'. יהודה עצמו קבע כי תמר אינה ראויה לעונש, משום שלא עברה על שום איסור. אבל אם השכיבה נתפסת כחטא (כפי שהיא מוגדרת בפסוקים 23–26), אז אפשר לטעון כי גם לתמר דרושה כפרה כדי שלא תישרף. כנראה למד המחבר על כפרתה בדרך של קל וחומר מדינו של יהודה.

28 על הדברים האמורים להלן עמדו באופן כלתי תלוי רוזנטל תשנ"ג: 454, הע' 19; שמש תשס"ב: 514; רוטשטיין 2004: 379–382.

עם בעל ואביו, והחוק בפסוק 14 חל על גבר השוכב עם אישה ועם אימה. כל אחד משני החוקים הוא אפוא בבואה של רעהו בחילוף תפקידי הגברים והנשים. הטענה שאותם איסורי העריות חלים על גברים ונשים גם יחד נאמרת במפורש בחיבור כיתתי מאוחר יותר, ברית דמשק ה' 7–11: ²⁹

- 7 ולוקחים
8 איש את בת אחיה¹ ואת בת אחותו ומשה אמר אל
9 אחות אמך לא תקרב שאר אמך היא ומשפט העריות לזכרים
10 הוא כתוב וכהם הנשים ואם תגלה בת האח את ערות אחי
11 אביה והיא שאר

בעל ברית דמשק מתפלמס עם אנשים הנישאים לאחייניותיהם, אף שדבר זה לא נאסר במפורש במקרא. אמנם ויקרא יח 13 מזהיר גברים מלשכב עם דודותיהם, אך אין בתורה התייחסות מפורשת למקרה ההפוך, של קשר מיני בין אישה לדודה. איסורי העריות חלים בתורה במפורש על הזכרים בלבד, אבל לדעת בעל ברית דמשק האיסור מכוון גם לנשים. מן הנימה הפולמוסית משתמעת ממילא העמדה הנגדית, שהאיסור מוגבל למקרים שנמנו במפורש בתורה. ³⁰ טעמם של פסוקים 25–26, המשווים בין חותנת לכלה, מנוסח היטב במקור המאוחר יותר: 'ומשפט העריות לזכרים הוא כתוב וכהם הנשים'. גם לגבי מקרה של משכב עם כלה קיימת גישה מנוגדת, המפרשת שחוקי התורה מוגבלים רק למקרה שהובע בהם בבירור, ולכן אין דין שרפה לאיש השוכב עם כלתו; בדומה לאיסור לשכב עם דוד, גם גישה זו מתועדת בספרות חז"ל. ³¹

3. בסיפור המשוכתב יהודה לא חטא, ולכן אין שום צורך בעונש או בכפרה; אך לפי פסוקים 23–26 יהודה חטא, ולכן הוא זקוק לכפרה כדי לצאת פטור מכל עונש. הוא זכה לכפרה משתי סיבות: 'כי שב מחטאו' ובגלל 'אידיעתו'. ³²

29 נוסח המגילה לפי באומגרטן ושוורץ 1995: 20. מאחר שברית דמשק טז 2–4 מצטט את 'ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשבועותיהם' (ככל הנראה הכותרת המתאימה לפרולוג של ספר היובלים) יש להניח שחיבור זה מאוחר לספר היובלים.

30 עמדה נגדית זו נקטו חז"ל בתקופה מאוחרת יותר; ראו את העמדה החיובית לנישואין בין דוד לאחייניתו בבבלי יבמות סב ע"ב–סג ע"א. שוורץ 1992 א ניסה להסביר את תפיסת ההלכה שביסוד חילוקי הדעות בעניין זה כשתי גישות שונות לחוק, נומיסטית או ראלית, ואילו רובינשטיין 1999 ניסה להראות כי את רוב המקרים שהביא שוורץ אפשר להסביר כהבדלי גישות בפרשנות המקרא.

31 משנה סנהדרין ז, ד: 'אלו הן הנסקלין הבא על האם ועל אשת האב ועל הכלה [...]'. בשני מקרים אלה חז"ל נקטו גישה פרשנית מינימליסטית לדיני העריות ויישמו את עונש השרפה במקרים המפורשים בלבד, לעומת הקריאה המקסימליסטית בספר היובלים ובמגילת ברית דמשק.

32 המשמעות של 'אידיעה' כאן היא חוסר מודעות לכך שהאישה שהוא שוכב אתה היא

הצמדת שתי ההנמקות מרמזת כי לא היה די באחת מהן כדי לזכות בכפרה במקרה זה. בתשובת יהודה יש שלושה מרכיבים: (א) הכרה שחטא: 'ויבז בעיניו וידע כי חטא ושגה'; (ב) התוודות על החטא לפני ה': 'ויתחנן לפני ה' על חטאו'; (ג) הימנעות מלחזור על אותו חטא: 'ולא יסף לעשות כזאת'. שלושה מרכיבים אלה משקפים פרשנות של בראשית לח 26:

יובלים מא 23–24	בראשית לח 26	
וידע יהודה כי רע הדבר אשר עשה לשכב עם כלתו ויבז בעיניו וידע כי חטא ושגה כי גלה כסות בנו	ויכר יהודה	(א) הכרה
ויחל להתעצב ויתחנן לפני ה' על חטאו [...] כי התחנן מאד ויתעצב	ויאמר צדקה ממני כי על כן לא נתתיה לשלה בני	(ב) וידוי
ולא יסף לעשות כזאת	(ג) אי-חזרה ולא יסף עוד לדעתה	

המשפט 'ויכר יהודה' במקרא מתכוון לסימנים שתמר שלחה אל יהודה בפסוק 25 ('הכר נא למי החתמת והפתילים והמטה האלה'), אלא שבפסוק 26 לא חזר המספר על רשימת הסימנים, ולכן אין בו מושא מפורש לפועל 'ויכר'. יוב' מא 23 כנראה פירש את הפועל 'ויכר' לא כהכרת הסימנים, אלא כהכרה עצמית של יהודה בחטאו: 'וידע יהודה כי רע הדבר אשר עשה לשכב עם כלתו'.³³ את היסוד השני בבראשית לח 26, 'ויאמר צדקה ממני כי על כן לא נתתיה לשלה בני', ביארו פרשנים קדומים רבים כמעשה וידוי ותשובה של יהודה, שעזר בהשגת

כלתו. קטגוריה זאת של אי-ידיעה נבדלת מזו המוזכרת כיוכ' לג 16, שבו ראובן אינו מכיר את החוק משום שטרם נגלה, ואי-ידיעתו זו היה בה די לפטור אותו מכל עונש. לפי יובלים מא 23–24 ברגע שנודע ליהודה ששכב עם כלתו, הכיר שחטא והתעצב אל לבו. גם חז"ל הכירו בשני סוגים של שוגג: אחד שלא ידע או לא הכיר בכלל את האיסור, ואחד שידע על האיסור אבל לא הבין שבפעולתו הוא עובר עליו; ראו למשל תוספתא שבת ח, ה.

33 הפעלים 'ידע'/'נכר' (הפעיל) באים במקרא בתקבולת (דכ' לג 9; יש' סג 16), והפועל בגעז (*a'mara*) יכול להיתרגם גם כ'ידע' וגם כ'נכר' בבניין הפעיל. גם בתה"ש מתורגמים שני הפעלים העבריים באותו פועל יווני (ἐπιγινώσκω) במקומות רבים (כולל בר' לח 26). לכן ייתכן שהנוסח העברי של ספר היובלים גרס כאן 'ויכר יהודה [...] כפי הנוסח בבר' לח.

כפרתו.³⁴ אך בעוד רוב הפרשנים רואים בדברי יהודה הודאה פומבית באשמתו, מתאר יובלים מא 23–24 את דבריו כוודוי אישי ופרטי לה'. השימוש בבראשית לח 26 בולט לעין בצלע השלישית, 'ולא יסף עוד לדעתה'. לפי יובלים מא 24 יהודה לא ידע עוד את תמר, משום שמשכב עם כלתו ייחשב לחטא, כפי שנחשב כבר בפעם הראשונה. פירוש זה לבראשית לח 26 נבדל מיובלים מא 19–20, שהמילים 'צדקה ממני' פורשו בו כביטול של פסק הדין המקורי. המשך הפסוק שם, המספר על אי-נתינת תמר לשלה ועל יהודה ש'לא יסף עוד לדעתה', נתפרש כתוצאת היריונה של תמר, ולא כניסיון להימנע מחטא.

סיכום ומסקנות

הצבעתי על הבדלים בין הקטע ההלכתי ובין הסיפור המשוכתב בשלושה נושאים: השאלה אם יהודה חטא אם לאו; המקור לעונש השרפה לתמר; הבנת דברי יהודה בבראשית לח 26. מן הפער בין שני הקטעים בנושאים אלה יש להסיק כי פסוקים 23–26 אינם יכולים להיות פרי יצירתו של המחבר אשר שכתב את סיפור יהודה ותמר בפסוקים 1–21, 27–28. שני הקטעים, ההלכתי והסיפורי, מפרשים את הסיפור המקראי באופן עצמאי ואינם תלויים זה בזה מבחינה ספרותית. כל אחד מהם פותר את הבעיות הפרשניות לפי דרכו. הקטע ההלכתי אינו מכיר את עונש השרפה לכל בת ישראל שזנתה (כ 4; מא 28) ואף לא את הנסיבות המיוחדות, כלומר את הטענה ששני בני יהודה לא שכבו עם תמר (מא 27). לכן הוא הציע פתרונות משלו לאותן בעיות פרשניות: ההיקש מכלה לחמות, ותהליך התשובה של יהודה.

קוגל הצביע על התופעה של איסוף מוטיבים פרשניים, הקיימת בחיבורים בתר-מקראיים רבים. מחברים מאוחרים, שהכירו מסורות פרשניות שונות להבנת המקרא, קיבצו אותן בחיבוריהם, אף שלפעמים לא עלו בקנה אחד זו עם זו.³⁵ לתופעה זו אפשר לייחס אולי אחד מן ההבדלים שנדונו לעיל, הלא הוא הבנת בראשית לח 26. אבל קשה להסביר בדרך זו את שני ההבדלים האחרים, דהיינו את שני המקורות לעונש השרפה ואת השאלה אם יהודה חטא או לא. קשה להעלות על הדעת שמשכתב ישלב יחד שתי קריאות כל כך מנוגדות. כמו כן אין להתעלם מן השיקול הספרותי: החלוקה בין הגישות הפרשניות מתאימה לחלוקה הסוגית בין סיפור משוכתב לקטע הלכתי. לו מחבר אחד היה אוסף מסורות שונות

34 ראו תרגום ניאופיטי לבר' לח 26; מכילתא דרשב"י בשלח, ה; ספרי דברים שמח; ירושלמי סוטה א, ד (ה ע"ב); בראשית רבה צז; בבלי סוטה י ע"ב; ועוד.

35 קוגל 1997 : 28–34. קוגל 1990 : 256–257 השתמש במונח overkill כדי לתאר מצב שמחבר מביא מסורות רבות כדי לפתור בעיה פרשנית אחת. ראו הדיון לעיל בפרק המבוא, 'על ספר היובלים'.

ומצרף אותן יחד, אפשר היה לצפות שהן תופענה בכל חלקי הפרשה, בלי הבחנה בין המרכיבים הסוגתיים השונים.³⁶ מוטב אפוא לראות בצירוף שתי המסורות חלק מתהליך ההתהוות הספרותית של ספר היובלים.³⁷

36 ציפייה זו אינה מתממשת גם בשאר המקומות שהתופעה נשנית בהם בספר היובלים: סיפור הכניסה לגן עדן ביובלים ג (ראו הפרק הראשון), סיפור העירים ביובלים ה (ראו פרק חמישי), סיפור העקדה ביובלים יז 15–יח (ראו הפרק התשיעי), מעשה ראובן וכלה ביובלים לג (ראו פרק שלישי) וסיפורי יציאת מצרים ומכת בכורות ביובלים מח–מט (ראו הפרק העשירי).

37 לכאורה מצוי בפסוק 28 רמז להבנת התהליך: העונש שיהודה רצה להעניש בו את תמר היה 'על-פי משפט אברהם אשר צווה לבניו'. כפי שהוסבר לעיל, כתוב זה קשור בפסוק אחר בספר, בצוואת אברהם לבניו ולנכדיו: 'וכי תזנה לכם כל אישה או בת באש תשרפנה' (כ 4). השימוש בהפניה פנימית בתוך הספר מן הסיפור לצוואה שקדמה לו, מחזק את האפשרות שהקטע הסיפורי בפרק נתחבר כחלק מחיבור מקיף יותר, הכולל לכל הפחות את יובלים כ (וכנראה כלל חומר רב יותר). אך לא מן הנמנע שדברי אברהם נגד הזנות היו ידועים למשכתב הסיפור ביובלים מא ממוקד אחר, כלומר מאותה מסורת שמצאה לה ביטוי גם ביובלים כ.

פרק שלישי

סיפור ראובן ובלהה (פרק לג)

הסיפור המשוכתב (1–9א)

סיפור ראובן ובלהה, המופיע בקיצור בבראשית (לה 21–22), הורחב לפרק שלם בספר היובלים. לפי התיאור המקראי, אחרי מות רחל (בר' לה 19–20) נטה יעקב את אוהלו הלאה ממגדל עדר (בר' לה 21). בעת שהותו שם שכב ראובן בנו עם פילגשו בלהה, שפחת רחל (לה 21). יעקב לא הגיב על המעשה מיד; נאמר רק ששמע על כך: 'וישמע ישראל'. התייחסות שלילית למעשה ראובן מופיעה במקומות אחרים במקרא, ביניהם בראשית מט 4: 'פחז כמים אל תותר כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עליה'. דברי הימים א ה 1 ראה במעשה זה את הסיבה לשלילת הבכורה מראובן והעברתה ליוסף: 'ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור ובחללו יצועי אביו נתנה בכרתו לבני יוסף בן ישראל ולא להתייחס לבכרה'. שני הכתובים דנים את ראובן לכף חובה, אך אין הם מזכירים עונש שהוטל על ראובן עצמו, אלא על שבטו בלבד. עונש זה אינו דומה לעונשים הנזכרים בתורה בכלל או לזה המוטל על החטא הנדון בפרט. החוק בויקרא כ 11 – 'ואיש אשר ישכב את אשת¹ אביו ערות אביו גלה מות יומתו שניהם דמיהם במ' – גוזר מיתה על שתי הנפשות המעורבות בפרשה, האיש והאישה. מלבד חוק זה, הנוקב בעונש מפורש, יש בתורה איסורים כלליים נוספים באותו עניין (ויק' יח 8; דב' כג 1, כז 20).

המקרא עצמו אינו מעריך את חלקה של בלהה במעשה. הסיפור כנראה אינו מתמקד בדמותה של בלהה, אלא בראובן ובניסיונו לכבוש את פילגש אביו, מעשה שמשמעותו מרד במנהיגותו של יעקב.² כנגד זאת, בחלק הסיפורי של פרק לג (1–9א) מנסה ספר היובלים להגן על בלהה באמצעות הצגתה כאנוסה.³ להלן הנקודות בסיפור שמהן עולה כי היה זה אונס. (1) ראובן מתואר כמי שראה

- 1 כבר' לה 22 מכוונה בלהה 'פילגש' יעקב. כבר' ל 4 רחל נותנת אותה ליעקב 'לאשה'. בר' לז 2 קורא לבלהה ולזלפה 'נשי אביו' של יוסף.
- 2 ראו לדוגמה סרנה 1989: 244–245. זו משמעות המעשה בפרשת עצת אחיתופל לאבשלום כשמ"ב טז 21–22, והאשמה שמטיל איש-בשת באבנר כשמ"ב ג 7.
- 3 הלפרן-אמרו 1999: 110–111.

את בלהה רוחצת. מוטיב זה לקוח מסיפור דוד ובת-שבע.⁴ אבל בניגוד לתיאור בשמואל ב יא 2, שלפיו בת-שבע רוחצת מעל הגג, יובלים לג 2 מספר כי בלהה רחצה 'בסתר' (*ba-ḥḏbu*).⁵ לפיכך אי-אפשר להאשים אותה שפיתתה את ראובן. (2) בלהה ישנה בזמן המעשה. פסוק 4 מספר כי בלהה התעוררה רק לאחריו וגם פרט זה מרמז שנאנסה. (3) כשהבינה כי נאנסה, אחזה בראובן והרימה קול צעקה כדי להביע את התנגדותה למעשה.⁶ כאשר הרפתה מאחיזתה, ראובן ברח מיד (לג 4–5). שלושת המוטיבים – אחיזה, צעקה ובריחה – מופיעים בסיפור יוסף ואשת פוטיפר (בר' לט), אבל משמעותם הפוכה שם. אשת פוטיפר תפסה בבגדו של יוסף כדי לשכנע אותו לשכב אִתָּה, אך יוסף סירב וברח החוצה (פסוק 12). בראותה שיוסף יצא החוצה, סיפרה לאנשי ביתה ולבעלה שיוסף ניסה לאנוס אותה, והיא בתגובה הרימה את קולה וקראה (פסוקים 14, 15, 18), כלומר צעקה. התיאור בספר היובלים, של בלהה האוחזת בראובן וצועקת כדי להגן על עצמה ולתפוס את האנס, הוא אפוא סיפור בבואה של יוסף ואשת פוטיפר, התופסת את יוסף ו'צועקת' כדי ללכוד אותו.⁷ גם יוסף וגם ראובן בורחים – זה מן החטא וזה כתוצאה ממנו.⁸ (4) דברי בלהה ליעקב, המתאימים למה שתואר קודם לכן, מעידים גם הם על האונס (לג 7). הקטע הסיפורי מצדיק אפוא את התנהגות בלהה, בהחדירו אלמנטים חדשים לסיפור, ופותר אותה מכל אשמה במעשה.

קוגל סבר כי הרעיון שבלהה ישנה נובע מפירוש שניתן בספר היובלים לברכת יעקב לראובן בבראשית מט 4: 'פחז כמים אל-תותר כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלי'. לדעתו, אם ראובן לבדו עלה על משכב אביו, יש להניח שבלהה כבר שכבה שם; ומאחר שאין סיבה מיוחדת לשער שבלהה לא הלכה לישון לבדה באותו ערב, מסתבר כי ישנה כאשר ראובן בא אליה.⁹ אולם המוטיב של שנת בלהה קשור להדגשה הכללית בסיפור המשוכתב ביובלים, שבלהה לא שיתפה פעולה עם ראובן במעשהו. מגמה זו עומדת ביסוד רוב האלמנטים החדשים בשכתוב הסיפור: לא זו בלבד שרחצה בצנעה ועלתה לבדה על משכב

4 קוגל ניסה לקשור בין המסורת הפרשנית על ראיית אישה רוחצת לפירושה של ברכת יעקב לראובן בבר' מט 4, 'פחז כמים'. ראו קוגל 1995: 528–531; 1997: 272–273; 1998: 466–467. אך אפשר גם להסביר את מקור המסורת בהשפעת סיפור אחד (מפורט) על חברו (הדל בפרטים), שכן שניהם מתארים התנהגות בלתי ראויה בתחום גילוי עריות. כך סברו הינמן תשי"ד: 24, ואנדרסון 1994: 21. גם קוגל 1997: 272 מזכיר את סיפור דוד ובת-שבע, אך טוען שהתוספת לסיפור כאן נובעת מפירוש הפסוק מבר' מט.

5 קוגל 1995: 551; הלפרן-אמרו 1999: 110, הע' 20.
6 צעקה מעידה על התנגדות הנערה המאורשה בשני החוקים בדב' כב 23–27. ראו הלפרן-אמרו 1999: 110.

7 משום כך נראה כי השערת קוגל (1997: 273; 1998: 467), שבנוסח המקורי של הסיפור ראובן תפס את בגדה של בלהה (ולא להפך), אינה עדיפה על הנוסח הקיים.

8 הלפרן-אמרו 1999: 110–111.

9 קוגל 1995: 533–535; 1997: 273–274; 1998: 467.

יעקב, אלא גם צעקה כאשר גילתה שראובן שוכב לידה. קוגל מדגיש בצדק פן חשוב של הפרשנות העתיקה, בנסותו לאתר מקורות למסורות הפרשניות השונות, כל אחת בנפרד,¹⁰ אך גישתו מטשטשת את המגמות הפרשניות הגלומות במכלול הרצף הסיפורי.

יש לבאר את המגמה הכללית בסיפור המשוכתב, להאשים את ראובן לבדו ולזכות את בלהה. אפשר לשער שתפיסת המחבר ממשיכה את גישת המקראות המזכירים את המעשה (בר' מט' 4 ודה"א ה' 1), שכן בשניהם אין כל רמז למעשה שלילי שעשתה בלהה והאשמה מוטלת על ראובן לבדו.¹¹ אם המקרא עצמו עובר על בלהה בשתיקה ומאשים את ראובן, סביר להניח שבלהה אינה אשמה במעשה. אמנם הסיפור המשוכתב אינו קובע את עמדתו במפורש, אך הוא מניח כי בלהה אינה ראויה לעונש על שכיבתה עם ראובן, בנו של בעלה, משום שלא שיתפה עמו פעולה. תוצאתו השלילית היחידה של המעשה הייתה שיעקב היה מנוע מלשכב עמה מאז ואילך בגלל טומאתה. התפיסה שיעקב אינו יכול עוד לדעתה משום שדינו כדין מי ששוכב עם אשת איש, מקורה בויקרא יח 24–30.¹² הטומאה אינה עונש על החטא, אלא תוצר הכרחי ומובן מאליו של המעשה, בלי כל קשר לרצונן של הנפשות הפועלות.¹³ בסיפור המשוכתב אין שום שינוי או תוספת אשר אפשר להגדירם כאופייניים לספר היובלים.¹⁴ ההבדלים בינו לבין הסיפור המקראי נובעים מרצון הפרשן המשכתב לפטור את בלהה מכל אשמה ומכל עונש.

מגמה פרשנית זו משתקפת בחיבורים נוספים מן העת העתיקה. בצוואת ראובן ג 9–15 מזהיר ראובן את צאצאיו מן הסכנות הטמונות בעיסוק יתר בענייני נשים. המחבר מביא לשם הדגמה את הסיפור על ראובן ובלהה בנוסח הדומה לזה שבספר היובלים. הבדלים אחדים בין שני הנוסחים נובעים ממגמת מחבר הצוואה להפיק מאירוע זה דברי מוסר עבור קוראיו. הבדלים אחרים מצביעים על מסורות שונות מאלה המצויות בספר היובלים או על הפרשנות המיוחדת של בעל הצוואה לסיפור המקראי: ראובן ראה את בלהה רוחצת במקום נסתר. תשוקתו

10 כפי שהוא עצמו הדגיש; ראו קוגל 1983; 1997: 28–34; 1998: 24–29, ובמחקריו הרבים. לטענתו, 'פרשנות מקראית עתיקה היא פרשנות של פסוקים ולא של סיפורים' (1997: 28).

11 לאמיתו של דבר שני המקורות מתמקדים בראובן, כל אחד מסיבותיו המיוחדות: בר' מט' 4 בא ברשימה של ברכות לכל בני יעקב. דה"א ה' 1 הוא חלק מן הגנאלוגיה הפותחת את הספר, ומטרתו להצדיק את מעמדו הנחות של ראובן בין אחיו למרות היותו הבכור מבחינה ביולוגית.

12 מילגרם 1993: 281. פסוקים אלה מחליפים בין טומאת האנשים (24, 30) לטומאת הארץ (25, 27, 28) כתוצאה מן החטאים הנמנים בויק' יח 6–23. ראו דיון מפורט אצל שורץ תשנ"ט: 222–237; ולהלן בהמשך הפרק.

13 בניגוד לדעת קוגל 1995: 551 הרואה בטומאתה סוג של עונש.

14 למעט הוספת התאריך, 'בראשון לחודש העשירי', שהוא אחד מימי התקופה כלוח של ספר היובלים. ראו יוב' ה' 17, ו' 27–28.

אליה בערה בו והוא לא הצליח לישון עד אשר שכב אתה. מאחר שבלהה הייתה שיכורה בעת המעשה, היא ישנה כאשר ראובן אנס אותה (פסוקים 12–14).¹⁵ בניגוד לכתוב בספר היובלים, בלהה לא התעוררה בשעת המעשה אלא ישנה כאשר ראובן יצא. הבדל נוסף בין החיבורים הוא עניין זהותו של האיש שדיווח ליעקב על המעשה. כזכור, בתורה כתוב 'וישמע ישראל', אבל לא נאמר במפורש מי אמר לו את הדבר. יובלים לג 7 פירש שבלהה עצמה סיפרה ליעקב שראובן טימא אותה. צוואת ראובן ג 15 נקטה פירוש אחר: מלאך האלוהים הוא שהודיע מיד ליעקב על פשעו של ראובן.¹⁶ בשני החיבורים התוצאה דומה: יעקב לא נגע עוד בבלהה פילגשו.

ההבדל הבולט ביותר בין צוואת ראובן לספר היובלים נוגע לעונשו של ראובן. צוואת ראובן קובעת כי בניגוד לבלהה ראובן נענש בעקבות המעשה: 'מכה גדולה הכה אותי ה' על ירכי שבעה חדשים ולולא יעקב אבי התפלל בעדי כי אז חפץ ה' להמיתני' (א 7).¹⁷ על העונש הנזכר בדברי הימים א ה 1, איבוד הבכורה לבני יוסף, מוסיפה צוואת ראובן שראובן נענש בדרך של מידה כנגד מידה על חטא בתחום העריות. היחס הספרותי בין ספר היובלים לצוואת ראובן אינו נהיר לפרטיו. הדמיון בין הסיפור המשותף בספר היובלים ובין הסיפור בצוואת ראובן מרמז על תלות ספרותית של האחרון בראשון. ההבדלים ביניהם כנראה נובעים מן המגמות הפרשניות של צוואת ראובן,¹⁸ וממסורות פרשניות אחרות שהיו ידועות למחברה.¹⁹ עם זאת, יש להדגיש שהתלות הספרותית ביניהם חלה רק על הסיפור המשותף בספר היובלים ולא על הקטע ההלכתי הצמוד לו (פסוקים 9ב–20). בפירושו לבראשית מט 4 דן אפרם הסורי בחלקו של ראובן בסיפור בהשוואה לאי-השתתפותה של בלהה:²⁰ "סלקת למשכבה דאבוןך" – תוב הדא מסברא דכד דמכא הות בלהא על עליה ומטל הדא עמה לא אתתליטת' ("עלית משכבי אביך" – גם מלמד כי בזמן שבלהה ישנה [ראובן] בא עליה, ולכן היא לא קוללה [יחד] אתו). בניגוד לשני החיבורים שקדמו לו, ספר היובלים וצוואת ראובן, אפרם עומד במפורש על השלכות הקריאה החד-צדדית של הסיפור: אם בלהה ישנה כל

15 נוסף על כך, חיבור זה מתאר שבלהה 'שכבה ערומה בחררה' (ג 13) וראובן ראה את ערוותה (פס' 14). אם מצרפים לפרטים אלה את תיאור שכרותה של בלהה (שהוא מוטיב שלילי המופיע לאורך צוואות השבטים – השוו למשל עם צוואת יהודה יד) – מסתבר כי שני המוטיבים החדשים מספקים זרז מידי להחלטת ראובן לחטוא (אף שאינם מצדיקים את מעשיו), וכך מעבירים חלק מן האשמה לבלהה. לדיון נרחב בסיפור ראובן ובלהה בצוואת ראובן ראו קוגל 1995.

16 שם: 536–538.

17 התרגום לפי אוסטירזיצר תשט"ז: קנא.

18 בעיקר הרצון להצדיק את ראובן, ולהעתיק חלק מן האשמה כמעשה לבלהה; ראו הע' 15 לעיל.

19 קוגל 1995: 550–554.

20 הנוסח לפי טונאו 1955: 111.

זמן המעשה, לא מגיעה לה קללה מפי יעקב, כפי שקיבל ראובן.²¹ למרות הפער הכרונולוגי בין פירושו של אפרם ובין החיבורים האחרים, ההסבר שהוא מציע מבאר את הופעתו של מוטיב השינה בטקסטים הקדומים יותר – בלהה פטורה מכל עונש משום שלא השתתפה במעשה באופן פעיל.

הקטע ההלכתי (ב-20)

בסוף סיפור ראובן ובלהה בא קטע הלכתי הדן במפורש בהיבטים ההלכתיים של הסיפור. קטע זה רווי במינוח האופייני לקטעים ההלכתיים האחרים לאורך ספר היובלים, שרביד כינתה 'המינוח של לוחות השמים':²²

10: 'על כן כתוב וחקוק בלוחות השמים'

12: 'ועוד כתוב'

13: 'ואתה משה צו את בני ישראל'

18: 'ואתה משה כתוב לישראל כי ה' אלהינו שופט אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד',²³

לדעת רביד, המינוח הוא תכסיס ספרותי המיועד לאותת לקורא שהכתובים הם חלק מן החומר הכלול בלוחות השמים. לאור ניתוח הקטע ההלכתי, שיוצג להלן, אני סבור שהמינוח המיוחד בקטע ההלכתי אינו תוצאה של טכניקה ספרותית, אלא תוצר של דרך התהוותו הספרותית הייחודית של ספר היובלים. מעמדה המשפטי של בלהה בקטע ההלכתי נבדל ממעמדה בסיפור. הקטע ההלכתי מצטט שני חוקים המופיעים בלוחות השמים:

לא ישכב איש עם אשת אביו וכי לא יגלה כסות אביו כי טמא הוא מות ימות יחדו האיש אשר ישכב עם אשת אביו והאישה כי טומאה עשו בארץ (פסוק 10)

ארור שוכב עם אשת אביו כי גילה ערות אביו ויאמרו כל קדושי ה' אמן אמן (פסוק 12)²⁴

21 העונש שאפרם מזכיר בפירושו, קללת יעקב בבר' מט' 4, קשור אולי בעונש הנזכר בדה"א ה' 1, הסרת הבכורה מראובן, בניגוד לעונש הפיזי המתואר בצוואת ראובן א' 7.

22 רביד תשנ"ט.

23 המוטיב של ה' כשופט צדק מודגש בקטע המשפטי ביוב' ה' 13–18, וכא לידי ביטוי גם ביוב' א' 6, המתאר את נסיבות חיבורו של ספר היובלים. ייתכן אף שהוא עומד ביסוד הפטור המשפטי הטכני שראובן ובלהה זכו לו ביוב' לג' 15–16: ה' אינו מעניש אם לא התמלאו כל התנאים המשפטיים.

24 ההבדל הבולט בין המקור המקראי (דב' כז' 20) ובין הציטוט בספר היובלים הוא החלפת 'העם', העונים על איסור העריות מפי משה, ב'קדושי ה''. גרסת ספר היובלים נובעת מהנחת

החוק הראשון מבוסס על ויקרא כ 11, והשני על דברים כז 20. האיסור על משכב עם אשת אב נזכר בארבעה חוקים בתורה (ויק' יח 8; כ 11; דב' כג 1; כז 20), וכולם מנוסחים מנקודת מבטו של הגבר: 'ערות אשת אביך לא תגלה [...] (ויק' יח 8); 'ואיש אשר ישכב את אשת אביו [...] (ויק' כ 11); 'לא יקח איש את אשת אביו [...] (דב' כג 1); 'ארור שכב עם אשת אביו [...] (דב' כז 20). רק מקור אחד מבין הארבעה, ויקרא כ 11, מזכיר עונש, והעונש שם חל גם על האיש וגם על האישה המעורבים בפרשה: 'מות יומתו שניהם דמיהם בם'. בצטטו את האיסור על אשת אב, החקוק בלוחות השמים, מתבסס יובלים לג 10 בעיקר על ויקרא כ 11, בהבדלים אחדים:

ויקרא כ 11	יובלים לג 10
ואיש אשר ישכב את אשת אביו	לא ישכב איש עם אשת אביו
ערות אביו גלה	וכי לא יגלה כסות אביו
	כי טמא הוא
מות יומתו שניהם	מות יומתו יחדו
	האיש אשר ישכב עם אשת אביו והאישה
דמיהם בם	כי טומאה עשו בארץ

כתוב זה (וכן ויק' כ 11) פוסק כי במקרה של משכב עם אשת אב חל דין מוות על שניהם, הן על האיש הן על האישה. חוקי התורה הדנים במשכב עם אשת אב אינם מבחינים בין מקרה של אונס ובין מקרה של רשות,²⁵ והוא הדין בקטע ההלכתי שבספר היובלים. הביטוי 'כי טומאה עשו בארץ' בספר היובלים מקביל למילים 'דמיהם בם' בחוק המקראי, ומספק את הסיבה מדוע שניהם חייבים במיתה. הרעיון שהמעשה גורם לטומאה בבני אדם ובארץ לקוח כנראה מסיום רשימת העריות בויקרא יח 24–30 (השוו עם ויק' כ), הכוללת גם את האיסור על משכב עם אשת אב (פסוק 8). דין מיתה לגבר ולאישה מודגש שוב בפסוק 17: 'ואין לחוק הזה מלואת הימים ולא כפרה לו כי אם ייכרתו שניהם בתוך העם ביום אשר בו עשו ימותו'.

בהמשך הקטע ההלכתי מזהיר המחבר את קוראיו שאי-ענישתם של ראובן ובלהה בסיפור המקראי, לפחות במישור הפרטי, אינה משמשת ראייה לאפשרות של כפרה על מעשה מתועב כזה: 'כי משפט מות הוא וטמא הוא ואין כפרה

היסוד התאולוגי שהחוק היה קיים בלוחות השמים קודם לכל מעמד של נתינת חוקים. להחלפה דומה במקצת ראו יוב' ד 5, המצטט את דב' כז 24. השוו עם קיסטר תשס"א: 289–290, ובמיוחד הע' 3–4.

25 בניגוד לדברי מילגרום 2000: 1749, המסתפק בקביעה הבלתי מנומקת: 'אשמתה מניחה את הסכמתה'.

לכפר על האדם אשר עשה הרע הזה כי אם להמיתו ולהרגו ולרגמו באבנים ולהכריתו מבין עם אלהינו' (פסוק 13). בפסוק 15 עולה השאלה מדוע אלה שהשתתפו במעשה אינם נענשים במקרא בעונש הצפוי להם על פי ויקרא כ 11: 'ואל יאמרו לראובן היו חיים וכפרה בשכבו עם פילגש אביו, וגם היא, ²⁶ כאשר יש לה בעל, ובעלה יעקב אביו חי'. ²⁷ המחבר עונה על השאלה בפסוק 16: 'כי עוד לא נגלו התורה והמשפט והחק כתמם לכל, כי בימיך היה לחק את וימים וחק עולם לדורות עולם'. רבין הוסיף בתרגומו: 'כי עוד לא נגלו [...] כתמם לכל [מקרה]'. ²⁸ אנדרסון פיתח את תרגומו של רבין והסביר שהמצב המתואר כאן מניח כי רק חלק מן האיסורים על זנות היו ידועים בימי ראובן, ורק אלה שהיו ידועים בימיו היו ראויים לעונש. האיסור על נשים לזנות ניתן כבר לאברהם (יוב'

26 הנוסח כגעז (*wa-yəḏ'əfi-ni 'ənza bāti mēta*) זכה לתרגומים שונים במחקר. צ'רלס 1902: 199 תרגם: 'וגם לה אף על פי שיש לה בעל', ודומה לו תרגומו החופשי במקצת של רבין 1984: 'וגם בלהה אף על פי שיש לה בעל'. תרגום שונה יש אצל גולדמאן תשט"ז: רפז: 'והיא לה בעל', ואצל ונדרקאם 1989: כ: 222: 'כאשר היה לה בעל'. ונדרקאם הפנה לדברי צ'רלס בהערותיו, אך ציין שהתרגום של *wa-yəḏ'əfi-ni* אינו 'לה' אלא 'וגם היא'. המחלוקת ביניהם נסבה על המבנה האתיופי *wa-mi*. גולדמאן ונדרקאם כנראה הסתמכו על דילמן (1907: 411–412, §168, סע' 4), המשווה בין הסיומת האתיופית *-mi* ובין המבנה התחבירי היווני *δε (μev...)*, שבו *δε* מעביר את נושא המשפט לסובייקט אחר. אבל ניתוח כזה אינו מתאים ליוב' לג 15, מפני שאין פועל ראשי בחלק השני של המשפט, אלא רק משפטים משועבדים הפותחים ב-*'ənza* ('כאשר'). במצב כזה קשה להניח שבמחצית השנייה של הפסוק מופיע נושא חדש. מוטב אפוא לקשור את המילה *wa-yəḏ'əfi-ni* לחלק הראשון של המשפט, ולתרגם אותה 'וגם היא'. חיזוק לתרגום המוצע כאן אפשר להביא מן התרגום לפס' 10: *...mota 'əsmā... 'abuhū wa-bəḏ'əsit-ni, 'əsi za-yəḥakkəb mēsla bəḏ'əsi hābura bəḏ'əsi ymōt ymōt* יחדו האיש אשר ישכב עם אשת אביו וגם האשה כי [...]. פסוק זה מביא בפרפרזה את החוק שבויק' כ 11, המטיל עונש מוות גם על האיש וגם על האשה בגלל החטא של שכיבה עם אשת אב. המתרגם של ספר היובלים תרגם את הפסוק באמצעות אותו מבנה תחבירי המצוי בפסוק 15: *wa-mi*. בפסוק 10 ברור שגם האשה מקבלת את העונש הן לפי ההקשר (*hābura* = יחדו) הן לפי המקור המקראי. ואמנם, גם גולדמאן ונדרקאם פירשו בפסוק 10 מבנה תחבירי זה כסימן לאלמנט שני בנושא מורכב במשפט הראשי של הפסוק, ולא ראו בו פתיחה של משפט עם נושא חדש. מאחר שיש דמיון לשוני בין שני הפסוקים, סביר להניח שקיים גם קשר תוכני ביניהם. אני מודה לד"ר מ' מולוגטה על אישור הניתוח הלשוני.

27 החוק בפסוק 15 קובע כי האיסור על שכיבה עם אשת אב חל רק על מי שאביו עדיין בחיים. לאחר מות האב האשה כנראה אינה מוגדרת עוד כרעייתו. כפי שציין אלבק (1930: 29 ובהע' 197), עמדה הלכתית זו מנוגדת לעמדת חז"ל המובעת במפורש במשנה סנהדרין ד, ז ונדונה בכבלי שם נד ע"א.

28 רבין 1984: 103; אנדרסון 1994: 21. רבין תרגם בגוף הטקסט: *and the law in its completeness, to cover every case*. בהערות ציין כי התרגום המילולי הוא: 'לכולם'. ונדרקאם 1989: כ: 222 תרגם: 'לכולם'.

כ 4),²⁹ ולכן היה ידוע בימי ראובן. לפיכך אי־אפשר היה לנמק את פטירת בלהה מעונש באותה סיבה שראובן לא נענש בגללה, שהרי הדין הרלוונטי לגביה כבר נאמר מפי אברהם. לדעת אנדרסון, המחבר הדגיש את אי־השתתפותה של בלהה בקטע הסיפורי, משום שבלי הנימוק הזה אין לו סיבה לפטור אותה.

קשה לקבל את פירושם של רבין ואנדרסון כאילו בעל הקטע ההלכתי התכוון לגילוי חלקי של דיני זנות המוגבלים לנשים. סיבת הקושי פשוטה: כפי ששניהם מודים, התרגום שהם מציעים אינו תרגום מילולי של הנוסח בגעז. אנדרסון מניח שאם יהודה הכיר את עונשה של תמר (יוב' מא; בר' לח), גם עונשה של בלהה ודאי היה ידוע בימיה. משום כך סבר שאי־אפשר לקבל את הנוסח בגעז כפשוטו. במקומו הוא מחדש חידוש לא קטן – דין אישה שזנתה שונה מדינו של גבר שעבר על איסור אשת איש, והם נחשבים למקרים שונים. אפילו אם נאמץ הבחנה זו, קשה יהיה לקבל את הטענה שאזהרה לגברים לא הייתה קיימת בימי ראובן. כך למשל בסיפור על יוסף ואשת פוטיפר (יוב' לט; בר' לט), נזכר יוסף בדברי אביו ברגע שהאישה מנסה לפתותו:³⁰ '[ויזכור את האלוהים וא]ת הדברים אשר יקרא יעקוב אביהו מדברי אברהם כי לא יזנה כול איש עם אשה אשר לה איש כי משפט מות הושם עלו בשמי'ם' (יוב' לט 6, על־פי 4QJubilees^f [4Q221], פרגמנט 7, שורות 4–7; DJD XIII, עמ' 79). במקרה זה אמנם מדובר באיסור על אשת איש בכלל, ולא על אשת אב בפרט, אך סביר להניח שהמקרה הכללי מקיף גם את המצב הספציפי של אשת אב, לפחות ככל שהדבר נוגע לעונש מיתה.³¹ על סמך שיקולים אלה יש להעדיף אפוא את הכתוב כפשוטו.

מדוע יש הבדל בין ראובן ליהודה ויוסף בידיעת החוק? הדין של משכב עם אשת איש לא היה ידוע לכולם; החוק היה ידוע ליהודה וליוסף, אבל לא לראובן. לכן מצד אחד ראובן פטור מכל עונש, ומצד שני יהודה יכול לחייב את תמר בעונש שרפה, ויוסף מנע עצמו מלחטוא עם אשת פוטיפר. לא זו בלבד שהתגלות החוק היא הדרגתית ('עוד לא נגלו התורה [...] כי בימך היה לחק'), אלא שהיא גם מוגבלת לאנשים מסוימים ואינה חלה על כולם.³² לפי גישה זו, גם ראובן וגם

29 אנדרסון 1994: 23–24 טען שיש שני מניעים להכנסת הדברים לפיו של אברהם: (1) ידיעת יהודה מה היה העונש של תמר כיוכ' מא; (2) ידיעת ראובן מהו עונשה של אישה שזנתה (בלהה). להלן אסביר מדוע הנימוק השני אינו משכנע.

30 ראו גם צוואת יוסף ג 3, המזכיר את דברי יעקב אבל אין בו אזכור לאברהם.

31 אנדרסון 1994: 21–22, הע' 38 מודה שיש 'אי־התאמה' בין סיפור ראובן ובלהה לסיפור יוסף ואשת פוטיפר: החוק היה ידוע ליוסף, אך נעלם מידיעת ראובן. אנדרסון חוזר לטענה שהדין לא היה ידוע לגבי 'כל מקרה', ולכן תוצאות שני הסיפורים היו שונות. אך כאמור האיסור על אשת איש בוודאי כולל בתוכו את המקרה הספציפי של אשת אב. לחלופין גרס אנדרסון שראובן ידע שהתנהגותו הייתה פסולה, אבל הקל על עצמו משום שהמקרה שלו לא היה זהה לאיסור שיוסף שמע מפי אביהם.

32 אנדרסון 1994 הדגיש בצדק את הקשר הישיר בין עמדת ספר היוכלים לגבי התגלות חוקים הדרגתית, הבאה לידי ביטוי בסיפור על ראובן ובלהה, ובין התפיסה המשתקפת כחיבורים

בלהה היו ראויים לעונש מיתה לו היו מודעים לאיסור על משכב עם אשת אב. אבל מאחר שלא הכירו את החוק, האיסור אינו תקף לגביהם והם אפילו אינם זקוקים לכפרה (שממילא אינה ניתנת להשגה במעשה זה).

סיכום

מניתוח הסיפור המשוכתב והתפיסה ההלכתית העומדת ביסודו התברר כי הסיפור מפריד בין ראובן לבלהה באשר לכוונותיהם בפרשה. בלהה לא שיתפה פעולה עם ראובן במעשהו המתועב. אם לתאר את דמותה בסיפור המשוכתב בקטגוריות הלכתיות, הרי היא אנוסה ולא מי שפועלת מרצונה. לאור ההצעה דלעיל (ובדומה לפירושו של אפרם הסורי), ההדגשה החוזרת שבלהה נאנסה נועדה לפטור אותה מכל עונש.

כנגד זאת, הקטע ההלכתי פוטר את ראובן ואת בלהה גם יחד מסיבה משפטית טכנית: 'כי עוד לא נגלו התורה והחוקים לכולם'. הקטגוריות של אונס ורצון זרות לקטע ההלכתי ואינן רלוונטיות לשיטתו, המניחה כי בעיקרו של דבר המעשה טמא ומלכתחילה מן הראוי היה להמית גם את האיש (ראובן) וגם את האישה (בלהה).

אם נצרף להבדל בגישה הפרשנית לסיפור המקראי את העובדה שיש מקור מקביל לסיפור המשוכתב (ולא לקטע ההלכתי) בצוואת ראובן ג, תתחזק המסקנה ששני חלקיו של יובלים לג הם מעשי ידיהם של שני מחברים שונים. גם כאן, כמו במקרים אחרים בספר, ההבחנה בין שתי הגישות הפרשניות מתאימה לחלוקה בין הסוגות השונות, סיפורת וחוק.³³ ראוי אפוא לפרש את ההבדלים ביניהם כחלק מתהליך ההתהוות הספרותית המיוחדת של ספר היובלים, ולא כלקט של מוטיבים פרשניים שאסף המחבר בבואו לספר מחדש את סיפור ראובן ובלהה. המינוח המיוחד לקטעים ההלכתיים, המתאים גם הוא לחלוקה המוצעת בין סיפורת וחוק,

כיתתיים מקומראן, דוגמת ברית דמשק. ראו גם קיסטר תשמ"ח: 323, הע' 38 לגבי יוב' לו 20. הפירוש המוצע כאן לפסוק 16 מחזק את הזיקה בין ספר היובלים לספרות הכיתתית: לדעת שניהם ה'חוקים' נודעו לאנשים מסוימים או לקבוצות ספציפיות בשלבים שונים בהיסטוריה. ספר היובלים מניח כי יהודה ויוסף היו מודעים לחוק ואילו ראובן לא הכירו. כתבי הכת מניחים כי רק בני הכת הבינו את רזי האל ואת הפרשנות ההלכתית הנכונה. ראו לדוגמה: סרך היחד ה 10-11, ח 13-15, ט 17-18; הודיות ד 9; יג 9, יט 9; פשר חבקוק ב 8-9; ז 4-5; ברית דמשק ב 14 ואילך. השוו עם ליכט תשכ"ה: 48-49.

33 כך גם בדוגמאות האחרות של התופעה: סיפור הכניסה לגן עדן כיוב' ג (ראו פרק ראשון), סיפור העירים כיוב' ה (ראו הפרק החמישי), סיפור העקדה כיוב' יז 15-יח (ראו הפרק התשיעי), סיפור יהודה ותמר כיוב' מא (ראו הפרק השני) וסיפורי יציאת מצרים ומכת הבכורות כיוב' מח-מט (ראו הפרק העשירי).

מחזק את הטענה שיש כאן ידיים שונות ויכול לסייע בניתוח סיפורים אחרים
בספר היובלים.

פרק רביעי

העריכה הכרונולוגית של ספר היובלים

מלבד העריכה ההלכתית של הסיפורים בספר היובלים, המתבטאת בצירוף קטעים הלכתיים לסיפורים המשוכתבים, אפשר גם להצביע על עריכה כרונולוגית. לאורך החיבור מתוארכים המאורעות מספרי בראשית ושמות בשיטה של יובלים (יחידות בנות 49 שנים), של שבועות-שנים ושל שנים.¹ העריכה הכרונולוגית והעריכה ההלכתית שתיהן הן מעשי ידיו של אדם אחד. חוק וכרונולוגיה משולבים זה בזה כבר בסיפור המסגרת (יוב' א),² בביטוי 'מחלקות העתים לתורה ולתעודה (ולשבועות היובלים)', הנשנה ארבע פעמים (פרולוג, א 4, 26, 29) וחוזר שוב בפסוק האחרון של הספר: 'אשר נתן בידי לכתוב לך חוקי עת ועת במחלקות העתים' (נ 13).³

המסגרת הכרונולוגית של יובלים ושבועות-שנים קיימת גם בחיבורים אחרים מימי הבית השני המחלקים את תולדות העולם לתקופות קצובות מראש. ביסוד כולם עומד רעיון המחזוריות: לאחר שמסתיים פרק זמן מוגדר חוזר העולם

1 הספר מתארך גם את האירועים בתוך השנים, כלומר בחודש וכיום לחודש, ובמקרים לא מעטים יש לתיארוך זה משמעות רבה. למשל, ה-15 בחודש השלישי (יד 10; טו 1; טז 14; כח 15; כט 7); האחד בראשון (ה 20; ו 25; ז 2; יג 8; כד 22; כז 19; כח 14); האחד ברביעי (ג 32; ה 29; ו 26; טז 1; כח 24); ה-17 בשני (ג 17; ה 23, 31).

2 השוו עם ברית דמשק טז 1–4: '[...] לשוב אל תורת משה כי בה הכל מדוקדק ופרוש קציהם לעורון ישראל מכל אלה הנה הוא מדוקדק על ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשבועותיהם'. קטע זה מפנה כנראה לספר היובלים, המכונה 'ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשבועותיהם'. בכותרת הספר המצוטטת בברית דמשק אמנם חסר המרכיב ההלכתי 'תורה ותעודה', אך תוכן הפסקה – ההבנה הנכונה של תורת משה ושמירתה, והתקופות שבני ישראל היו בהן 'עיוורים' להלכות – מצביע על שילוב ההלכה והכרונולוגיה ב'ספר מחלקות העתים'. עם זאת, עדיין קיים ספק אם הספר המוזכר בברית דמשק הוא אכן ספר היובלים שלפנינו, שכן כמעט שאין בו התייחסות לתקופה שלאחר מתן תורה. ראו קיסטר תשס"א: 297, הע' 44.

3 רביד תש"ס סברה שהקטע ביוב' נ 6–13 אינו מתאים לשמש חתימה לספר, ויש לראות בו נספח לספר היובלים. דורינג 2002 ציין כנגדה שפסוק 13 מתאים בתור חתימה. קיסטר (בעל פה) שכלל את הצעת רביד והראה שהתוספת מסתיימת בפסוק 13א, ואילו פסוק 13ב הוא אכן הסיום המקורי של הספר; ראו בפרק המבוא.

למצבו הקודם. ספר היובלים מקיף יובל של יובלים, תקופה הבאה לקצה ביובל החמישים, ביציאה משעבוד מצרים ובכניסה לארץ המובטחת (ג 4).⁴ ונדרקאם עמד על הקשר הישיר בין מסגרת כרונולוגית זו לחוקים מויקרא כה הדנים ביובל ובשמיטה. היציאה מעבדות והחזרה לארץ האחוזה מיישמות במישור הלאומי את חוק היובל מויקרא כה (פסוקים 10, 13), שחל במקורו על המישור הפרטי.⁵

מעבר למשמעות הרעיונית של המסגרת הכרונולוגית בספר היובלים אפשר לזהות את השפעתה על הצורה הספרותית של החיבור. סדרם של הסיפורים המקראיים שונה לפעמים כדי ליצור רצף כרונולוגי מבריאת העולם ועד מתן תורה.⁶ בפרקים הקודמים ניסיתי להראות כי בתהליך ההיווצרות של ספר היובלים צורפו קטעים הלכתיים לסיפורים המשוכתבים. בפרק זה ברצוני להציע את הרעיון שגם המסגרת הכרונולוגית של הספר שייכת לרובד עריכה שהורכב על גבי סיפורים משוכתבים קיימים. העורך ששיבץ את הנתונים הכרונולוגיים בספר היובלים לא התבסס ישירות על ספרי בראשית ושמות אלא על סיפורים מקראיים שהיו כבר מעובדים.

אפשר להביא ראיות לעריכה כרונולוגית של סיפורים משוכתבים ממקרים שהמסגרת הכרונולוגית סותרת בהם פרטים כרונולוגיים המשוקעים בסיפור עצמו, הן בפרטי העלילה הן בפרשנות העומדת ביסוד השכתוב. דבורה דימנט זיהתה דוגמה לתופעה זו: הסתירה בהבנת אורכה של תקופת ה'יובל', בין המסגרת הכרונולוגית שבה היא מתארכת 49 שנים, ובין יובלים ד 21, שעל פיו אורכה 50 שנה.⁷ להלן שלוש דוגמאות נוספות המלמדות על עריכה כרונולוגית של ספר היובלים.

לידות בני יעקב (פרק כח)

הסיפור על לידות בני יעקב בפרק כח מספק דוגמה מובהקת לתופעה של כפיית המסגרת הכרונולוגית על סיפורים משוכתבים עצמאיים. הסיפור המקראי על

4 המונח 'יובל' בספר היובלים מציין בדרך כלל 49 שנה (למעט ד 21, אשר בו שישה יובלים שווים ל-300 שנה). כנגד זאת, ספר עליית משה מתארך את הכניסה לארץ לשנת 2500 לבריאת העולם (א 2), ומספר זה שווה ל-50 יובלים בני 50 שנים. ספר עליית משה מבוסס אפוא על ההנחה ש'יובל' מציין 50 שנה.

5 לתפיסה הכרונולוגית של ספר היובלים ראו ונדרקאם (1995) 2000.

6 גלאט 1992 : 132–138 דן בשני מקרים של העברה כרונולוגית (chronological displacement) ביוב' לד-מא: סיפור מכירת יוסף (יוב' לד), שהועבר לפני מות יצחק (לו 18), וסיפור יהודה ותמר, שהועבר לשבע שנות השוכע במצרים (יוב' מא). כפי שגלאט ציין, השינוי הראשון נובע משיקולים כרונולוגיים, אך קשה לבאר כך את השינוי השני. השוו לדברי ברנשטיין 1996 על הסידור המחודש במגילה החיצונית לבראשית.

7 דימנט 1983 : 21, ובמיוחד הע' 17; ראו לעיל במבוא לספר.

לידות בני יעקב מעורר קשיים כרונולוגיים, שעסקו בהם הפרשנים לדורותיהם. פרקים כט–לא בבראשית מספרים על תקופת שהותו של יעקב אצל לבן ועל לידת בניו. לפי בראשית כט 18, 20 עבד יעקב אצל לבן שבע שנים כדי לזכות ברחל, אך בסוף התקופה נתן לו לבן את לאה בתו לאישה. לבן הציע ליעקב להתחתן עם רחל לאחר שבוע ימים תמורת תקופה נוספת של שבע שנות עבודה (בר' כט 27, 30). לאחר 14 שנות העבודה שיעקב התחייב להן בתמורה ללאה ולרחל, הוא נשאר בבית לבן שש שנים נוספות, ורעה את צאן חותנו: 'זה עשרים שנה אני עמך [...] זה לי עשרים שנה בביתך עבדתך ארבע עשרה שנה בשתי בנותיך ושש שנים בצאנך' (בר' לא 38, 41). תקופת שש השנים עולה בקנה אחד עם הסיפור כיצד זכה יעקב בצאנו של לבן, סיפור הממוקם לאחר לידת יוסף, הבן האחרון ברשימה בבראשית כט–ל. בשבע השנים הראשונות עדיין לא נולדו ליעקב בנים, משום שעוד לא התחתן עם בנות לבן. חישוב השנים משאיר בסך הכול שבע שנים לכל הלידות המוזכרות בספר בראשית. לוח זמנים זה אפשרי אך הוא צפוף מאוד.⁸

לפי תיארוך המאורעות בספר היובלים התרחשו כל הלידות בתקופה בת 13 שנה. תקופה זו כוללת את שבע השנים שיעקב עבד בעבור רחל ואת שש השנים הנוספות הנזכרות בבראשית לא 41.⁹ להלן טבלה המתארת את שנות הלידה של בני יעקב:

מאורע	יובל	שבוע	שנה	שנה לבריאה
כז 19 יעקב בא אל בית־אל	44	2	1	2115
כח 2 יעקב התחתן עם לאה	44	3	1	2122
כח 11 לידת ראובן	44	3	1	2122
כח 13 לידת שמעון	44	3	3	2124

8 השוו עם סדר עולם רבה (מהדורת מיליקובסקי) פרק ב: 'עשרים ש' עשה בבית לבן שבע עד שלא נשא את האמהות ושבע משנשא (א) [את] (האמ) [האמהות] ושש לאחר שנולדו לו אחד עשר (שכט) [שכטים] ודינה. נמצאו כל השכטים נולדו לשבע (שנ) [שנים] כל אחד (וא) [ואחד] לשבעה חדשים'. המדרש קובע, בעקבות המידע הכרונולוגי בתורה, ש-11 בנים ודינה נולדו בתקופה השנייה של שבע השנים. אך המסקנה הבאה שלו, 'כל אחד (וא) [ואחד] לשבעה חדשים', מושתתת על ההנחה שלא הייתה שום חפיפה בין ההריונות, ולכן כל היריון ארך שבעה חודשים כלכד (שבע שנים [84 חודשים] / 12 הריונות = שבעה חודשים). לגישה אחרת ראו ראב"ע לבר' ל 23; שמ' ב 2 (כפירוש הארוך).

9 אין זה ברור מדוע המסגרת הכרונולוגית של ספר היובלים מותחת את תקופת הלידות ל-13 שנה במקום שבע. ייתכן שהעורך סבר כי בין לידה ללידה (של אישה אחת) עוברת בממוצע תקופה של שנתיים. פרק זמן כזה אכן עולה גם מן הנתונים הכרונולוגיים על לידות בני נח (יוב' ד 33).

2127	6	3	44	לידת לוי	כח 14
2129	1	4	44	לידת יהודה	כח 15
2127	6	3	44	לידת דן	כח 18
2130	2	4	44	לידת נפתלי	כח 19
2131	3	4	44	לידת גד	כח 20
2133	5	4	44	לידת אשר	כח 21
2132	4	4	44	לידת יששכר	כח 22
2134	6	4	44	לידת זבולון ודינה	כח 23
2132	4	4	44	לידת יוסף ¹⁰	כח 24
2135	7	4	44	יעקב עזב את בית לבן	כט 5

סדר ההריונות והלידות בבראשית כט—ל אינו משקף בהכרח את סדר המאורעות בפועל. פרשנים כבר ציינו כי לנוכח ריבוי נשותיו של יעקב (רחל, לאה, בלהה וזלפה) קיימת אפשרות סבירה ששתי נשים הרו במקביל.¹¹ ואמנם מי שרואה בתיאור ההריונות והלידות בספר בראשית סיפור רצוף המסופר לפי סדר התרחשותן, מועד להיתקל בקושי לכלול את כולם בתוך מסגרת של שבע שנים (וכבר ראינו כיצד סדר עולם רבה נדחק לטענה שכל היריון ארך שבעה חודשים בלבד).

בספר היובלים קיימת בעניין זה סתירה פנימית בין שתי גישות פרשניות, לפחות בנוגע לחמש הלידות הראשונות. בסיפור המקראי, לאחר תיאור לידתם של ארבעת בני לאה הראשונים (בר' כט 32–35), מסופר שרחל קנאה בלאה ונתנה את בלהה שפחתה ליעקב כדי שתוליד בנים במקומה (שם ל 1–4). בלהה הצליחה להרות וילדה את דן (פסוקים 5–6). קריאה לפי סדר המאורעות בסיפור מוליכה למסקנה שדן נולד לאחר יהודה, בנה הרביעי של לאה. אך קריאה כזו אינה הכרחית, שהרי רחל עשויה הייתה להיות מתוסכלת בגין גורלה עוד לפני שנולד הילד הרביעי לאחותה. בדיקה של הנתונים הכרונולוגיים שנוספו על הסיפור המשותב ביובלים כח אמנם מצביעה על הכיוון הפרשני השני:

10 הגרסה היחידה המתועדת ליוב' כח 24 קובעת שיוסף נולד ביובל ה-44, בשבוע הרביעי, בשנה השישית, היא שנת 2134 לבריאת העולם. אך תאריך זה גורר בעיה כרונולוגית פנימית בספר היובלים. יוב' לד 10 מספר כי יעקב שלח את יוסף לדעת מה שלום אחיו ביובל ה-44, בשבוע השישי, בשנה השביעית (2149 לבריאת עולם), כאשר יוסף היה בן 17 (השוו יוב' לט 2; מו 3; בר' לו 2). יוסף נולד אפוא בשנת 2132. צ'רלס 1902 : 173 הציע לתקן ביוב' כח 24 'בשנה הרביעית', כדי שפסוק זה יתאים לקביעה שיוסף נולד בשנת 2132. מקור השיבוש 'בשנה השישית' הוא כנראה השפעת פסוק 23, המתאר את לידת זבולון ודינה לשנה השישית באותו שבוע.

11 ראו פירושו של ראב"ע (הע' 8 לעיל).

מאורע	יובל	שבוע	שנה	שנה לבריאה
כח 11	לידת ראובן	44	3	1
כח 13	לידת שמעון	44	3	3
כח 14	לידת לוי	44	3	6
כח 15	לידת יהודה	44	4	1
כח 18	לידת דן	44	3	6

בניגוד למשתמע מן הסיפור המקראי, בספר היובלים נולד דן בן בלהה באותה תקופה שנולד לוי בן לאה (חצי שנה לאחריו), ושנתיים לפני לידת יהודה. עם זאת, העורך הסתפק בהוספת התאריכים לטקסט; הוא לא שינה את סדר הלידות לפי העיקרון הכרונולוגי, אלא הותיר את סדרן כמות שהוא במקרא, דהיינו ארגון לידות הבנים לפי אמותיהם.

מתח דומה בין המסגרת הכרונולוגית לסדר המקראי שנשמר בסיפור המשוכתב חוזר בתפר בין בני זלפה (גד ואשר) והמחזור השני של בני לאה (יששכר, זבולון ודינה).

כח 20	לידת גד	44	4	3
כח 21	לידת אשר	44	4	5
כח 22	לידת יששכר	44	4	4

גם כאן נזכרת לידת אשר בן זלפה קודם ללידת יששכר בן לאה, אף שמן הנתונים הכרונולוגיים עולה כי יששכר נולד לפני אשר. זו אפוא דוגמה נוספת לשמירת הסדר הענייני של הסיפור המקראי (לפי האמהות), גם אם הוא סותר עיקרון כרונולוגי של ספר היובלים המופעל בשיטתיות במקומות אחרים.

פסוק אחר בהקשר זה מלמד שהפרק אכן התהווה בתהליך מורכב והדרגתי. כאמור לעיל, לפי תיארוך הלידות נולד דן בן בלהה באותה שנה שנולד בה לוי, הבן השלישי של לאה. יוצא אפוא כי כאשר רחל נתנה את בלהה שפחתה ליעקב ללדת במקומה, כבר נולדו ליעקב רק שני בניו הראשונים, ראובן ושמעון.¹² מסקנה זו, העולה מן הנתונים הכרונולוגיים שנוספו לחיבור, מנוגדת לגרסתו המפורשת של יובלים כח 17 להשתלשלות האירועים: 'ויהי בראות רחל כי ילדה לאה ארבעה בנים ליעקב את ראובן ושמעון ולוי ויהודה ותאמר אליו בא אל

12 לוי נולד בראש החודש הראשון (כזו 14) לפני דן, שנולד בתשעה בחודש השישי (שם 18). אך מן התאריכים אפשר להסיק שכלהה הרתה קודם ללידת לוי.

בלהה שפחתי [...]. הסיפור המשוכתב סותר אפוא את התאריכים, שכן פסוק 17 קובע במפורש שארבעת בני יעקב הראשונים נולדו לפני שבלהה ניתנה ליעקב. רונש ניסה לפתור את הסתירה המפורשת בין התאריכים שביובלים כח לפסוק 17 על ידי תיקון הנתונים הכרונולוגיים, בעזרת מידע כרונולוגי השאוב מחיבורים אחרים, ובמיוחד מצוואות השבטים.¹³ לדעתו התחלפו תאריכי לידתם של יהודה ודן, וחל שיבוש בתאריך הלידה החדש של יהודה (שנת הלידה של דן, שרונש העביר ליהודה): 'השנה השישית' בשבוע השלישי השתבשה מן 'השנה השביעית'.¹⁴ זו הצעתו של רונש:¹⁵

כח 11	לידת ראובן	44	3	1	2122
כח 13	לידת שמעון	44	3	3	2124
כח 14	לידת לוי	44	3	6	2127
כח 15	לידת יהודה	44	3	7(6)	2128
כח 18	לידת דן	44	4	1	2129

רונש הציע תיקון דומה לאנומליה הכרונולוגית השנייה בסדר לידתם של בני זלפה והמחזור השני של בני לאה. כדי לשקם את הרצף הכרונולוגי הוא הציע להחליף בין שנות הלידה של אשר ויששכר כדלקמן:

כח 20	לידת גד	44	4	3	2131
כח 21	לידת אשר	44	4	4	2132
כח 22	לידת יששכר	44	4	5	2133

אבל הצעות התיקון של רונש תלויות כולן בהשערות מסוימות בדבר חיבור ספר היובלים. אין הן נתמכות בשום עדות נוסח, אלא נובעות מן הדעה הקדומה שהנתונים הכרונולוגיים והסיפורים המשוכתבים אכן תואמים זה את זה. יתר על כן, התיקונים שהציע מחייבים תיקונים נוספים בניסוח התאריכים. בשיטה שתאריכי ספר היובלים מנוסחים בה כל תאריך מורכב ממספר היובל, השבוע והשנה; בשיטה זו אין חזרה מפורשת בכל נוסחת תאריך על המידע שאפשר ללמוד

13 רונש 1874 : 327–331.
14 לאחר שהחליף בין תאריכי הלידה של יהודה ודן, עליו לשנות את המספר שש, אחרת יהודה היה נולד באותה שנה שבה נולד לוי.
15 צ'רלס 1902 : 170–172 אימץ את הצעותיו של רונש בגלל הסתירה בין פס' 17 לתאריכים: 'מן ההקשר (השוו פס' 15 ו-18) ברור שהתאריכים משובשים. יהודה נולד קודם שרחל נתנה את בלהה ליעקב. אולם הטקסט קובע את לידת בנה של בלהה שנתיים לפני יהודה'.

מן התאריך הקודם. למשל, ביובלים ד' 28–33 מופיעים הנתונים הכרונולוגיים הבאים כלשונם וכסדרם:

(28) וביובל החמשה-עשר בשבוע השלישי [...] בשבוע הזה [...] (29) ומקץ היובל התשעה-עשר בשבוע השביעי בשנה הששית [...] (31) ומקץ היובל הזה [...] שנה אחריו [...] (33) וביובל החמשה ועשרים [...] בשנה הראשונה בשבוע החמישי [...] בשנה השלישית [...] ובשנה החמישית [...] ובשנה הראשונה בשבוע הששי [...]

מספר היובל, השבוע או השנה, נזכר רק כאשר הוא מובחן מן האמור בתאריך הקודם. יובלים ד' 33 פותח בציון היובל ה-25, משום שהוא נבדל מן התאריך הקודם, המתייחס ליובל ה-19 (פסוק 29). פסוק 33 מתאר את מאורעות השבוע החמישי ביובל ה-25, ומזכיר את השבוע רק כאשר עוברים לשבוע הבא, השבוע השישי. התאריכים בפרק כח מנוסחים לפי אותו עיקרון:¹⁶

(11) בשנה הראשונה לשבוע השלישי [ראובן] [...] (13) ובשנה השלישית לשבוע הזה [שמעון] [...] (14) בשנת שש לשבוע ההוא [לוי] [...] (15) בשנת אחת לשבוע הרביעי [יהודה] [...] (18) בשנת שש בשבוע השלישי [דן] [...] (19) בשנה השנית לשבוע הרביעי [נפתלי] [...]

בין לוי ליהודה חלף השבוע השלישי והחל השבוע הרביעי, ולכן השבוע הרביעי מצוין במפורש. פסוק 18 חוזר לשבוע השלישי, ולכן מספר השבוע נאמר במילים ברורות. וכדי לדייק שנפתלי נולד בשבוע הרביעי, מציינת המסגרת הכרונולוגית שבוע זה במפורש. הצעות התיקון של רונש, הנובעות מחישוביו, צריכות היו להביא בחשבון את שיטת הניסוח האופייני למסגרת הכרונולוגית, ולגרוס מעין הנוסח הבא:

(11) בשנה הראשונה לשבוע השלישי [ראובן] [...] (13) ובשנה השלישית לשבוע הזה [שמעון] [...] (14) בשנת שש לשבוע ההוא [לוי] [...] (15) בשנת שבע לשבוע ההוא [יהודה] [...] (18) בשנת אחת לשבוע הרביעי [דן] [...] (19) בשנה השנית לשבוע ההוא [נפתלי] [...]

אבל בשחזור כזה אי-אפשר להניח חילוף מכני בין התאריכים של לידות יהודה ודן (כטענת רונש). הניסוח ה'מקורי' של תאריך לידת יהודה לא היה כולל אזכור מפורש של השבוע השלישי, ואילו התאריך הקיים של לידת דן כולל ציון מפורש של השבוע השלישי. לפי השערת רונש, התאריך ה'מקורי' של לידת נפתלי (פסוק

16 אינני דן כאן בשאלת התאריך השנתי (חודש ויום) שניתן לכל אחד מן השבטים. קשה לדעת אם יש משמעות לתאריכי לידתם, למעט ימי הולדתם של לוי (האחד בחודש הראשון), יהודה (ה-15 בחודש השלישי) ויוסף (האחד בחודש הרביעי), שהם תאריכים חשובים כלוח של ספר היובלים (לוי ויוסף – ימי תקופה; יהודה – יום הברית).

19) לא היה כולל בתוכו ציון מפורש של השבוע הרביעי, אלא היה מסתמך על אזכורו בפסוק 18. טענת רונש מחייבת אפוא להניח כי בעקבות הטעות המכנית של חילוף התאריכים תוקנו פורמולות התיארוך בשיטתיות כדי להתאימן לשיטה הרגילה של ספר היובלים.

לדעתי, המסקנה המתבקשת מן הסתירה שבין הנתונים הכרונולוגיים לסיפור המשוכתב אינה שהנוסח השתבש (כהצעת רונש), אלא שיובלים כח התהווה בתהליך ספרותי מורכב. העורך הכרונולוגי של ספר היובלים העתיק סיפור משוכתב, שבאה בו לידי ביטוי פרשנות מסוימת לסדר הלידות (פסוק 17), ועליו הוא הרכיב מסגרת כרונולוגית המשקפת פרשנות אחרת (פסוקים 15, 18). כל ניסיון לפתור את המתח ביניהם לא יצלח, משום ששתי הגישות משקפות שתי מסורות פרשניות ממקורות שונים.

אפשר ללמוד על העריכה הכרונולוגית בספר היובלים משתי דוגמאות נוספות: הפירושים השונים הניתנים ל-120 השנה הנזכרות בבראשית ו 3, ומיקומה של צוואת נח.¹⁷

‘והיו ימיו מאה ועשרים שנה’ (בראשית ו 3)

בראשית ו 1–4 מתאר את ירידת בני האלוהים לארץ, את מעשיהם עם בנות האדם ואת לידת צאצאיהם. במהלך הסיפור פוסק ה': 'לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה' (פסוק 3).¹⁸ פרשנים לאורך הדורות נחלקו על משמעות התקופה של 120 שנה. חלקם סבר כי 120 שנה הן התקופה מאז שהעירים חטאו ועד לעונש המבול. פירוש זה מניח קשר סיבתי ישיר בין שני הסיפורים. חלק אחר סבר כי 120 שנה הן הגבול העליון שנקבע לתוחלת החיים של בשר ודם. צאצאי בני האלוהים ובנות האדם, שהם אלוהיים למחצה ואנושיים למחצה, אינם יכולים לחרוג מתקופת חיים זו. פירוש זה אינו מניח קשר סיבתי בין סיפור בני האלוהים ובנות האדם (בר' ו 1–4) לסיפור המבול (בר' ו 5 ואילך). בהתאם לפירוש הראשון מסופר ביובלים ה (ובמסורת על עשאל השאובה מספר העירים שבספר חנוך) כי ירידת בני האלוהים גרמה לחטאי בני האדם בארץ, ואלה הביאו בסופו של דבר לעונש המבול על הארץ. תיארוך המאורעות במסגרת הכרונולוגית משקף פירוש זה עצמו: ירידת בני האלוהים מתוארכת ליובל ה-25 (ה 1; לפי ד 33), בין 1177–1225 לבריאת העולם. המבול הגיע לארץ ביובל ה-27, בשבוע החמישי, בשנה השישית (ה 22–23), שנת 1308. ההפרש ביניהם

17 שתי דוגמאות אלה מנותחות כאן בקצרה בלבד, משום שהן נידונות בהרחבה בחלק על מקור הרע.

18 לדיון נרחב בדוגמה זו ראו בפרק החמישי.

מתאים לתקופה של 120 שנה. כנגד זאת, בגוף הסיפור המשוכתב ביובלים ה משתקף הפירוש השני לתקופה של 120 שנה.

(7) ועל בניהם (של העירים) יצא הדבר מאת פניו לדקרב בחרב ולגרשם מתחת השמים. (8) ויאמר לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הם בשר והיו ימיהם מאה ועשרים שנה. (9) וישלח ביניהם את חרבו להרוג איש את רעהו ויחלו להרוג זה את זה עד כי נפלו כולם בחרב וימחו מן הארץ.

בראשית ו 3, שהתפרש במסגרת הכרונולוגית על הזמן שנותר עד למבול, הובן בתוך הסיפור במשמעות אחרת: תוחלת החיים של הענקים בני העירים. כפי שאראה בפירוט בפרק החמישי, סיפור העירים ביובלים ה תלוי בחנוך י-יא, שהוא קטע המורכב משתי מסורות עיקריות המשכתבות ומרחיבות את הסיפור המקראי על בני האלוהים ובנות האדם. לפי חנוך י 9–10 (חלק מן המסורת על שמיחזה, שאינה רואה קשר סיבתי בין סיפור העירים למבול), עניינו של בראשית ו 3 הוא תוחלת חיי ענקים. כאשר יובלים ה השתמש בחנוך י-יא, נותר הפירוש לפסוק כמות שהוא בתוך הקטע המשוכתב. אבל העורך הכרונולוגי כבר הכיר את ספר העירים במצבו הספרותי המורכב, המקשר בקשר סיבתי את סיפור העירים והמבול. משום כך פירושו לפסוק המקראי, כפי שהוא משתקף במסגרת הכרונולוגית, נבדל מן הפירוש הנקוט בחנוך י-יא, המקור שהוא עיבד.

צוואת נח (פרק ז 20–39)

לאחר תיאור המבול באות בספר היובלים שתי יחידות ספרותיות בזו אחר זו: סיפור נטיעת הכרם וצוואת נח לבניו.¹⁹ הצוואות בספרות היהודית מימי בית שני בדרך כלל נאמרות בסמוך למות המצווה.²⁰ ואמנם מן הדאגה שמביע נח בצוואתו לגבי מעשי בניו בעתיד משתמע כי מותו קרוב: 'ועתה יראתי לכם פן תשפכו דם אדם על פני הארץ אחרי מותי' (פסוק 27). כנגד זאת, לפי תיארוך המאורעות במסגרת הכרונולוגית של ספר היובלים נאמרה הצוואה ביובל ה-28 (ז 20; בין 1372–1324 לבריאת העולם), שהוא היובל שלאחר המבול (ה 23; שנת 1308 לבריאת העולם). נח לא מת עד שעברו עוד למעלה מ-300 שנה (י 16–17), בהתאם לבראשית ט 28: 'ויחי נח אחר המבול שלוש מאות שנה וחמשים שנה'. מבחינה זו קשה להבין את מיקום הצוואה מיד לאחר סיפור נטיעת הכרם. הרי לפי עקרון הסידור הכרונולוגי הרגיל בספר היובלים, כל הסיפורים בספרי בראשית

19 לדיון נרחב בדוגמה זו ראו בפרק השישי.

20 קולינס 1984: 325–326.

ושמות מוצגים בהתאם לסדר התרחשותם (השוו לסיפורי יוסף ביוב' לד–מא),²¹ ומקומה הטבעי של הצוואה הוא אפוא בסמוך למות נח בפרק י'. מיקומה הנוכחי של הצוואה מתבאר מסידור המאורעות בסיפור המקראי על נטיעת הכרם (בר' ט 18–29). מות נח מוזכר שם מיד לאחר הסיפור (פסוקים 28–29), אף שנח חי 350 שנים נוספות לאחר מכן. בניגוד לעקרון הסידור הכרונולוגי המנחה על פי רוב את ספר היובלים, נקבע הסדר במקרא בדרך כלל לפי עיקרון ענייני – מסיימים את סיפורי נח לפני שעוברים לנושא הבא. הצוואה ביובלים ז 20–39 מופיעה במקום שהוזכר בו מות נח בבראשית ט. סמיכות הצוואה לסיפור ביובלים ז נובעת אפוא מן ההסתמכות על מקור שסדרו תאם את עקרון הסידור הענייני המקראי. עורך ספר היובלים העתיק את סיפור נטיעת הכרם המשוכתב במלואו, לרבות הצוואה הצמודה, ולא הפריד בין הסיפור לצוואה. אולם כאשר הדביק את הנתון הכרונולוגי לצוואה, עשה זאת בהתאם לעקרון הסידור הכרונולוגי שהנחה אותו בדרך כלל (כאמור, כל המאורעות בספר היובלים מוצגים לפי סדר התרחשותם). הצוואה נאמרה אפוא תיכף לאחר סיפור נטיעת הכרם, ולא בסמיכות למות נח. המתח שנוצר בין התאריך במסגרת הכרונולוגית לתוכן הסיפור המשוכתב מלמד אותנו על תהליך היווצרותו של הקטע.

סיכום

התאריכים הרבים שנוספו במסגרת הכרונולוגית באים לעתים קרובות ממוצא שונה מן הסיפורים המשוכתבים. העורך הכרונולוגי (שיש לזהותו עם העורך ההלכתי) השתמש בסיפורים מעובדים קיימים ושילב אותם בחיבורו החדש. על פי רוב לא נותרו בספר סימנים לתהליך המשוחזר כאן, אך יש בכוחן של שלוש הדוגמאות שנדונו כאן, בנוסף לדוגמה שזיהתה דבורה דימנט, להעיד שהספר אכן התהווה באמצעות עריכה כרונולוגית, לא רק של סיפורים מקראיים מספרי בראשית ושמות, אלא גם של סיפורים משוכתבים קיימים.

21 ראו לעיל, הע' 6.

חלק ב

מקור הרע בעולם

מבוא

גישות לשאלת מקור הרע בספרות היהודית העתיקה

הרע משתקף בעולם בצורות שונות: מחלות, כאב, מוות, סבל, אכזריות ועוד. אין מי שיכול לערער על קיומו, משום שהימצאותו בעולם משפיעה על כל אחד ואחד. קיום הרע בעולם מציב בעיה תאולוגית חריפה בפני כל אדם המאמין באל יחיד שהוא כול-יכול, יודע-כול וכולו טוב. לפי ניסוחם של פילוסופים מודרניים שלושת המשפטים הבאים אינם יכולים להתקיים בו-זמנית:¹

- (1) הרע קיים בעולם.
- (2) האל הוא כול-יכול ויודע-כול.
- (3) האל הוא כולו טוב.

כאמור לעיל, כולם מסכימים שהרע קיים בעולם (משפט 1). אם משפטים (1) ו-(2) נכונים, כלומר לאל יש כוח למנוע את הרע, והוא יודע שהרע קיים, אזי הימנעותו מלעשות כן מצביעה על הסכמתו לקיום הרע בעולם. אל המאפשר את קיום הרע בארץ אינו יכול להיות כולו טוב, ומסקנה זו שוללת את משפט (3). אם משפטים (1) ו-(3) נכונים, כלומר האל כולו טוב, אזי האל מוגבל בכוחו או בדעתו: אם הוא יכול למנוע את הרע – הוא היה עושה כן, ואם הוא יודע שהרע קיים הוא היה פועל. משפטים (2) ו-(3) יכולים אפוא להיות נכונים רק במקרה שאין רע בעולם. מן המציאות היומיומית ברור לכולם שהרע אכן קיים, ולכן בדת מונותאיסטית האל מוגבל בכוחו או בדעתו או בטובו.

פתרון לבעיית קיום הרע יכול להימצא באחת משתי הגישות דלהלן: או שהאל אינו כולו טוב והוא אחראי על הטוב ועל הרע גם יחד, או שהאל מוגבל ואינו כול-יכול או יודע-כול. הגבלת כוחו של האל בגישה השנייה מיוסדת על ההנחה שקיימים כוחות אחרים בעולם, היכולים לפעול במידת מה של עצמאות בלי התערבותו ואפילו נגד רצונו. שתי התפיסות ניצבות זו לצד זו במקרא, ואפשר לעקוב אחריהן גם בספרות הבתראית (כפי שייעשה בהמשך).²

שאלה נוספת עולה, במיוחד מן המקורות מתקופת הבית השני, לגבי הזמן

1 ראו אוסף המאמרים של אדמס ואדמס 1990, ובמיוחד מקי (1955) 1990 שם.

2 למשל, הרעיון שה' יצר את הרע מובע במפורש ביש' מה' 7: 'יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע אני ה' עשה כל אלה'. את הדעה השנייה זיהה קנוהל 2003: 11–14, 16–19.

שבו התחיל הרע להתקיים בעולם. אם הרע נברא בידי האל, סביר להניח שהוא נברא יחד עם שאר היקום – אך אם הרע אינו נברא לפי רצון ה', ממתי הוא קיים? שתי אפשרויות באות בחשבון: או שהרע היה קיים לפני בריאת העולם או שהוא נוצר במהלך הזמן. אם הרע היה קיים לפני בריאת העולם, מסתבר שקיימים בעולם גורמים שלא נבראו בידי האל. קשה לקבל רעיון זה בדת מונותאיסטית. אם כן, נשאלת האפשרות שהרע נוצר במרוצת הזמן כתוצאה ממאורע ספציפי. המאורע שגרם לקיום הרע יכול להיות במישור הארצי (למשל, החטא בגן עדן) או במישור השמימי (למשל, חטא בני האלוהים). אך אם הרע נוצר בנקודת זמן מסוימת בהיסטוריה באמצעות גורם שנברא בידי האל, הוא מגביל את כוחו של האל, שהרי גורם חיצוני (שנברא בידי ה') יכול לפגוע בעולם מבלי שה' יכול להגן עליו או לתקן אותו. ה' מוגבל אפוא על ידי העולם שהוא עצמו ברא, ואם כך יצירתו אינה מושלמת. לפיכך קיים מתח בין טובו של האל ובין כול-יכולתו גם בשאלת הזמן שבו החל הרע בעולם.

מבחינה מתודולוגית חקר תפיסת הרע בספר היובלים אינו יכול להתמקד בספר היובלים בלבד. עליו להביא בחשבון את המקורות שהיו לפניו, כדי לבחון מתי החיבור הולך בעקבות קודמיו ומתי עמדתו היא בגדר חידוש רעיוני. זיהוי המקורות או המסורות שעמדו לפני המחבר יכול להניח שני תהליכים: 1. אם אפשר לזהות קטעים בספר היובלים הזוהים לקטעים מחיבורים קדומים יותר, סביר להניח שעורך ספר היובלים אימצם בבואו ליצור את חיבורו החדש.³ 2. במקומות שאין לנו עדות טקסטואלית עצמאית למקורות או למסורות שעמדו לפני המעבד, ניתוח ספרותי-ביקורתי של הקטעים הרלוונטיים מסייע לנו לבודד את חומרי הגלם של המעבד מן החומר החדש.

בשאלת קיום הרע מתאפיין ספר היובלים לכאורה בהאשמת דמות חיצונית באחריות לרע כדי להגן על טובו של ה'. דמות זו היא השר משטמה, העומד בראש קבוצה של רוחות או שדים המשרתים לפניו.⁴ השר משטמה פועל לפי רצונו, אך מגבילים אותו כוחות אחרים: ה' ומלאכי הפנים. בהעברת האחריות למעשים רעים מה' לשר משטמה, המשכתב מצליח לנקות את ה' מן האחריות לרע שבעולם וכך הוא פותר את בעיית הרע.⁵

בתיאור הבריאה בבר' א 1–4, ובטקס השעיר לעזאזל בויק' טז, וטען שהמקור הכוהני (P) מייחס את הרע לגורם רע עצמאי, שכבר היה קיים לפני בריאת העולם.

3 ראו למשל הריון בפרק החמישי בהתפתחות הספרותית של סיפור העירים ביוכ' ה.
4 כפי שאנסה להראות, במסורת המקורית יותר על השר משטמה המשוקעת בפרקים יז–יח ובפרק מח, הוא פועל לכדו נגד ה' ופמלייתו, בדומה לשטן בספר איוב. אולם בשאר הכתובים שמשטמה נזכר בהם הורחבה המסורת עליו כתוספת כוח של עוזרים, דהיינו הרוחות או השדים.

5 הפתרון אינו מושלם, שהרי יש סתירה בין ההנחה שלה' יש הכוח והסמכות להגביל את מעשי משטמה (בדומה לשטן בסיפור המסגרת בספר איוב), ובין הטענה שאם ה' כולו טוב

לפי ספר חנוך, שקדם לספר היובלים והשפיע עליו רבות, התחיל קיום הרע בעולם בנקודה ספציפית בהיסטוריה, בזמן ירידת בני האלוהים המכונים 'עירים' מן השמים אל הארץ כדי להזדווג עם בנות האדם (על יסוד הסיפור בבר' ו 1-4). בעקבות החטא הקטקליזמי של עירוב הרשויות של שמים וארץ התרבה הרע בארץ, והדבר הביא בסופו של דבר למבול.⁶ לפי תפיסה זו, נקודת הזמן שבה התחיל הרע בעולם אינה בראשית העולם אלא במרוצת הדורות. גישה דומה מתבטאת במסורת אחרת, המייחסת את מקור הרע לחטא בגן עדן.⁷ בין שתי המסורות הללו קיים הבדל עקרוני בשאלה אם הרע נובע מתהליכים שמימיים על-טבעיים או מפעולות ארציות, אך שתיהן שותפות להנחה שהעולם נברא בלי סבל אנושי וטיבו שונה רק בעקבות חטאים כאלה ואחרים.

אפשר להציע גם גישה אחרת: הרע לא נוצר בנקודה מסוימת בתולדות ההיסטוריה, אלא היה קיים כבר בעת בריאת העולם. לפי תפיסה זו הכוח החיצוני הרע התקיים לפני הבריאה,⁸ או לחלופין ה' ברא את הכול מן ההתחלה, לרבות הרע. לפי האופציה האחרונה, הרע הוא חלק מן התכנית האלוהית וה' ברא את העולם מלכתחילה עם כוחות רעים השולטים בבני אדם. כך עולה למשל מכתבי כת קומראן.⁹

מהי עמדת ספר היובלים בשאלה זו? החוקרים נוטים לזהות את השקפת הספר עם תפיסתו של ספר חנוך, שהרע הגיע לעולם בעקבות חטא העירים.¹⁰ אולם מן הקטעים השונים בספר המתייחסים למקור הרע עולה תמונה מורכבת יותר. מצד אחד, בהמשך למסורות הרבות על סיפור בני האלוהים ובנות האדם המופיעות בספר חנוך, גם בספר היובלים יש התייחסויות לא מעטות למיתוס.¹¹ הספר רומז גם שהחטא בגן עדן הוא המקור לחטאי בני האדם אשר הביאו בסופו

הוא היה מונע מן השר משטמה לפעול בכלל. המשכתב סבר כנראה שיש הבדל עקרוני ואיכותי בין ביצוע מעשה רע על ידי ה' כעצמו ובין אי-מניעתו מידי אחר.

6 בספר חנוך צורפו יחד מסורות שונות על אופיו של חטא העירים. לדיון מפורט במסורות סביב סיפור העירים ראו המחקר המקיף של דימנט תשל"ד.

7 סטון 1999 רואה בשתי המסורות שני צירים שונים של בעיית הרע במקורות בעת העתיקה. כפי שנראה להלן, אפשר להוסיף להן גישה נוספת, והיא שהרע קיים מאז ומעולם כחלק מן התכנית האלוהית ושהאל עצמו מחולל אותו. השוו לניסיונו של סטון (שם: 147) ליישב בין הגישה הדואליסטית ובין ייחוס מקור הרע לפרשת העירים.

8 ראו קנהל 2003: 11-19.

9 למשל, הקטע המפורסם על שתי הרוחות בסרך היחד ג 13-ד 26; ראו ליכט תשכ"ה: 88-105 לפירוש הקטע.

10 כך דנה אשל תשנ"ט: 48-57 במוצא הרוחות הרעות לפי ספר היובלים מיד לאחר דיון בספר חנוך; שניהם לשיטתה חיבורים הטוענים ש'מוצאן של הרוחות הרעות מן העירים והנשים'.

11 ד 15; ה 1-18; ז 20-39; ח 1-4; י 1-14; כ 5.

של דבר למבול.¹² פרט להתייחסות לשתי המסורות שעמדו בפניו בולטת בספר הגישה האופיינית לספרות הכיתתית, שה' ברא מקדמת דנא גם את הטוב וגם את הרע בשמים ובארץ.¹³ יתרה מזאת, כבר מראשית העולם מחולקים גם הכוחות השמימיים וגם עמי הארץ בשיטה דואליסטית:¹⁴ הכוחות האלוהיים הרעים שולטים באנשים הרעים, ואילו הכוחות הטובים שולטים באנשים הטובים.¹⁵ גישה זו מתבטאת באזכוריו של השר משטמה העומד בראש הרוחות הרעות.¹⁶ לשר משטמה יש מעמד של מלאך,¹⁷ והמלאכים נבראו כולם ביום הראשון של הבריאה, לפי יובלים ב 2.¹⁸ שלוש התפיסות עומדות אפוא זו לצד זו בספר, ועלינו להבהיר את מעמדם בעיני העורך. כפי שאנסה להראות, יש חשיבות לחקר האמונות והדעות של ספר היובלים בכלל (ובנושא מקור הרע בפרט) הן לתולדות מחשבת ישראל בשלהי ימי הבית השני הן לחקר ההתהוות הספרותית של החיבור כולו.

- 12 ג 17, וראו הדיון בפרק הראשון.
- 13 במישור הארצי ה'טובים' הם בני ישראל, שנבחרו כבר בשבוע של בריאת העולם לפי יוב' ב 19–24, וה'רשעים' הם שאר אומות העולם. אפשר לזהות התפתחות בתפיסה בכתבי קומראן, שכן ה'טובים', 'בני האור', הוגבלו בהם לקבוצת נבחרים מבין בני ישראל, הלא הם חברי הכת (התפתחות שאולי החלה כבר ביוב' טו 25–34; ראו פרק האחד עשר).
- 14 התפיסה אינה דואליסטית לחלוטין, משום שה' עומד בראש כל הכוחות שבעולם. בדת מונותאיסטית אי-אפשר לדגול בדואליזם טהור.
- 15 לפי יוב' טו 31–32 ה' עצמו שולט בבני ישראל כלי מתווכים שמימיים (השוו עם דב' לב 8–9 לפי נוסח תה"ש ומגילת 4QDeut), ושומר עליהם מפני כל הרוחות הרעים המתעים את אומות העולם.
- 16 השוו עם י 8; יט 28.
- 17 השוו עם יוב' יז–יח ופרק מח, המתארים מאבקים בין השר משטמה למלאך הפנים.
- 18 אפשר לטעון שהשר משטמה אינו כגדר 'כל הרוחות המשרתים לפניו' אם הוא פועל בניגוד לרצון האל. אך משטמה נשאר כפוף לה' לאורך ספר היובלים, אף שפעולתו עומדת לפעמים בניגוד לרצון האל. השטן במקרא, שהוא הדמות המקבילה לשר משטמה, נמנה גם הוא עם הפמליה של מעלה (איוב א 6; זכ' ג 1).

פרק חמישי

סיפור העירים (פרק ה)

הרקע המקראי

בראשית ו 1–4 מביא סיפור קצר ואניגמטי (המיוחס למקור J)¹ על בני האלוהים ובנות האדם. בני האלוהים ראו את בנות האדם ולקחו אותן לנשים. הבנים שהולידו הם 'הנפלים' [...] הגברים אשר מעולם אנשי השם' (בר' ו 4). בתגובה למעשים אלה ה' קובע: 'לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה' (שם 3). בהקשר המידי של הסיפור, פסיקת האל מביעה התנגדות לזיווג של בני אדם בשר ודם עם ישויות שמימיות. צאצאיהם של בני האלוהים ובנות האדם ירשו את הממד האלוהי מאבותיהם ואת התכונות האנושיות החומריות מאמותיהם. לכן קבע ה' כי לא יוכלו לחיות יותר מ-120 שנה. הגבלה זו מגדירה את מקומם של הנפילים בין בני האדם, ומדירה אותם מן העולם האלוהי. הקביעה שחיי נצח הם תכונת האל(ים) מופיעה בבראשית ג 22 (אף הוא מיוחס למקור J): 'ויאמר ה' אלהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם'. כלומר, הדבר האחרון המפריד בין האנושות לאלוהות (פרט לידיעת טוב ורע) הוא חיי הנצח.² סיפור קצר זה אינו עומד על השפעה שלילית שנודעה לירידת בני האלוהים על האוכלוסייה הארצית. דאגת ה', המובעת בפסוק 3, מתמקדת בכיוון השפעה הפוך ומשקפת רצון למנוע מבשר ודם להתערב בעולם האלוהי. בעצם, סיפור בני האלוהים ובנות האדם הוא מיתוס על הגבולות בין השמים לארץ, הקובע באופן חד-משמעי כי מדובר בשני עולמות נפרדים ואסור לחצות את הגבול ביניהם.³ פירוש זה לסיפור מניח שיש (או היה) לו קיום עצמאי, בלי תלות בסיפורים

- 1 סקינר 1930 : 139–147 ; ספייזר 1964 : 44–46.
- 2 המוטיב בולט בספרות מן המזרח הקדום. ראו לדוגמה את האגדה על אֶרְפָּה החכם הקדמון (החיבור מובא אצל שפרה וקליין תשנ"ז : 131–138), ואת עלילת גילגמש המספרת על חיפושיו של הגבור אחר חיי הנצח (ספייזר 1964 : 27–28).
- 3 השוו גם עם יא 1–9 (סיפור מגדל בבל). חוקרים פירשו את הסיפור הקצר על בני האלוהים כאטיולוגיה להימצאות הנפילים בארץ (הם נזכרים בסיפור המרגלים כענקים החיים בארץ כנען – במ' יג 33); ראו למשל קאסוטו (תש"ג) תשל"ב; פון ראד (1953) 1972 : 113–116.

שמסביב.⁴ אבל קריאה בבראשית ו מעלה אפשרות אלטרנטיבית להבנת משמעות הסיפור ומטרתו. סמיכות הפרשיות בין סיפור בני האלוהים ובנות האדם (פסוקים 1–4) לסיפור המבול (פסוק 5 אילך) פותרת בעיה פרשנית שהטרידה קוראים בעת העתיקה. בסיפור המקראי יש תיאור כללי של החטאים שבגללם החליט ה' להרוס את העולם במבול: ריבוי הרע בעולם (שם 5), השחתת הארץ וחמס (שם 11–12). הסיפור אינו מבהיר איזה חטא יכול היה להביא לענישה בהרס טוטלי של העולם. קשה להצדיק הבאת עונש קטקליזמי מעין זה בעקבות חטאים רגילים בלבד. פתרון לחידה זו מסתמן בסמיכות הפרשיות בתורה בין סיפור המבול לסיפור המיתאי והאניגמטי על בני האלוהים ובנות האדם. אם רואים במעשה בני האלוהים ובנות האדם חטא או אפילו (באופן חמור יותר) פגיעה בסדרי הטבע שבעולם, סמיכות הפרשיות מספקת הצדקה לעונש המבול.

השוואה בין יובלים ה ובראשית ו

סמיכות הפרשיות בבראשית ו רומזת לקשר אפשרי בין סיפור בני האלוהים לסיפור המבול, אך ביובלים ה היחס הסיבתי שבין שני הסיפורים מוצג במפורש. לאחר סיכום של בראשית ו 1–2, 4 ביובלים ה 1, יובלים ה 2–5 משלב ביחד את שני תיאורי החטאים המופיעים בבראשית ו 5–8 (המיוחס ל-J) ובפסוקים 9–12 (המיוחסים ל-P), שהביאו בסופו של דבר למבול:

4 קריאה 'עצמאית' של סיפור בני האלהים ובנות האדם עומדת כנראה ביסוד גרסת תרגום השבעים ליח' לב 27 (המשקפת כנראה את הנוסח המקורי לפסוק): καὶ ἐκοιμήθησαν μετὰ τῶν γιγάντων τῶν πεπτωκότων ὅπ' αἰῶνος οἱ κατέβησαν εἰς ἄδου ἐν ὅπλοις πολεμικοῖς καὶ ἔθηκον τὰς μαχαίρας αὐτῶν ὑπο τὰς κεφαλὰς αὐτῶν 'וישכבו את גבורים נופלים מעולם אשר ירדו שאול בכלי מלחמה ויתנו את חרכותם תחת ראשיהם...'). לפי נוסח זה, ה'גבורים נופלים מעולם' נושאי חרב, שהם אותן דמויות המופיעות כבר' ו 4, מתו במלחמה. הנביא מאשים אותם, בנוסף לקבוצות אחרות, כי הפחידו את בני האדם בחייהם. אין כאן רמז לענישת הגיבורים במבול; הם מצאו את מותם באמצעות כלי מלחמה. התיאור התמציתי כאן כמעט זהה לזה המשתקף במסורת על שמיחזה בספר חנוך שתידון בהמשך הפרק. יח' לב 27 מורכב מאלמנטים החוזרים לאורך הנבואה כולה, הכוללים את הירידה לשאול, את המוות כחללי חרב ואת חיתת יושבי הארץ. המוטיבים האלה, המשחקים תפקיד מרכזי במסורת על שמיחזה ולאחריה ביובלים ה, מקורם אפוא אולי בפסוק זה.

יובלים ה	בראשית ו
(2) ויגדל החמס ⁵ בארץ	פס' 5א: וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ או פס' 11ב: ותמלא הארץ חמס
וכל בשר השחית את דרכו	פס' 12ב: כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ
מאדם עד בהמה ועד חיה והעוף וכל הרומש על הארץ	פס' 7אβ: מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים
כולם השחיתו דרכם וחוקותיהם	פס' 12ב: כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ
ויחלו לאכול איש את רעהו	
ויגדל החמס בארץ	פס' 5א: וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ או פס' 11ב: ותמלא הארץ חמס
וכל יצר מחשבות כל בני האדם רק רע כל הימים	פס' 5ב: וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום
(3) וירא ה' את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו	פס' 12: וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ
וירעו כולם לנגד עיניו כל אשר בארץ	פס' 5א: וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ
(4) ויאמר אמחה את האדם וכל הבשר אשר נברא על פני האדמה	פס' 7אα: ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה
(5) ונח לבדו מצא חן בעיני ה'	פס' 8: ונח מצא חן בעיני ה'

בתורה מופיע תיאור כפול של החלטת ה' למחות את העולם בעונש המבול. הראשון, בראשית ו 5–8, מתמקד בתיאור חטאי האדם: 'וירא ה' כי רבה רעת האדם וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום' (בר' ו 5). כתוצאה מכך החליט ה'

5 התרגום לגעז *'amada'* (injustice, wickedness) הוא האקוויוולנט של המילה העברית 'חמס'. למשל, ביוכ' לה 13 המילה 'חנמ'ס' מתורגמת *'amada'* (לפי הנוסח העברי של 4Q223–224, מקבץ 2, טור ב, שו' 6 [DJD 13, עמ' 106]; ראו הערת המהדירים [שם, עמ' 107]). אם כן, מבין שתי המקבילות מבר' ו, פסוק 11 עדיף על פסוק 5 (כניגוד לדעת רויטן 2000: 186).

למחות את כל בעלי החיים שבעולם: 'ויאמר ה' אמצה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים כי נחמתי כי עשיתם' (שם 7). התיאור השני (שם 9–12) מתמקד בארץ: 'ותשחת הארץ לפני האלהים ותמלא הארץ חמס' (שם 11). הארץ מושחתת בגלל השחתת 'כל בשר את דרכו על הארץ' (שם 12). בתגובה להשחתת דרך כל בשר, החליט ה' עצמו להשחית את העולם: 'והנני משחיתם את הארץ' (שם 13). שני התיאורים, המתייחסים להתנהגות בלתי ראויה שגרמה למבול, משולבים כאן ביחד, משום שהמשכתב איחד את שני הקטעים.⁶

במבט ראשון אין ביובלים ה 1–5 זיקה מפורשת בין הסיפור על בני האלוהים להחלטת ה' להביא את המבול. פסוק 1 מסכם את הסיפור המיתי, ופסוק 2 עובר לסיפור הבא ('ויגדל החמס בארץ [...]') מבלי לציין שהראשון גרם לאחרון. החמס, שאחראים לו 'כל בשר', 'מאדם עד בהמה ועד חיה והעוף וכל הרומש על הארץ',⁷ מתואר בסוף פסוק 2: 'כולם השחיתו דרכם וחוקותיהם ויחלו לאכול איש את רעהו'. השכתוב ביובלים ה 2 מרחיב את הביטוי '(השחית כל בשר את) דרכו (על הארץ)' מבראשית ו 12 ל'דרכם וחוקותיהם' (*fñotomu*) (*wa-sār'atōmu*). המונח *sār'at*, prescribed pattern, 'חוק קבוע (מראש)', מופיע בהקשר של המבול ביובלים ו 4 (בשכתוב של בראשית ח 21–22): '[...] לבל יהיו מי מבול על הארץ לשחתה [...] זרע וקציר לא ישבתו קר וחם קיץ וחרף יום ולילה לא ישנו חוקם ולא ישבתו לעולם'. בראשית ח 21–22 מספר כי לאחר המבול, שסדרי הטבע הושעו בו באופן זמני, הבטיח ה' שהשעיה כזו לא תחזור לעולם. המבול היה אירוע חד-פעמי וחריג בהיסטוריה של העולם. יובלים ו 4 מדגיש את מחזוריות הזמנים בעולם: לאחר המבול חזרו חוקי הטבע למצבם הקודם והנצחי.⁸ על סמך השימוש במונח אחד כדי לציין הן את חטאי בני אדם

6 בשלבו את שני התיאורים כלל ספר היובלים את מלוא תוכנם, למעט רעיון אחד: חרטת ה' על שברא את האדם (בר' ו 6, 7). רויטן 2000: 191 מייחס השמטה זו לרצון למנוע הטלת דופי באל – אם ה' מתחרט על בריאת האנושות אז ידיעתו את העתיד מוגבלת. אותה מגמה מתבטאת בתה"ש, הנוקט את הפועל *évθυμέομαι* (lay to heart, ponder) כדי לתרגם את הפועל 'נחם' בבר' ו 6, ואת הפועל *διανοέω* (have in mind) תמורת 'ויתעצב על לבר'. (המתרגם השתמש באותו פועל *διανοέω* כדי לתרגם את 'יצר מחשבות' בפסוק הקודם). השוו סלווסן 1991: 34–36.

7 המשכתב זיהה כאן בין 'כל בשר' בבר' ו 12 לרשימת האדם ובעלי החיים מבר' ו 7 בדרך של הרמוניזציה וסיכום של שני תיאורי חטאי העולם בבר' ו.

8 ונדרקאם 2000א: 95 סבר שהבטחת המחזוריות בבר' ח 22 היא הסיבה שבעל ספר היובלים החליט לצרף את הקטע הארוך על הלוח בסוף פרק ו (כפי שהוא שם לב, המונח *sār'at* מופיע גם ביוב' ו 4 וגם בקטע על הלוח ביוב' ו 34). מניע נוסף לדיון בלוח שם יכול היה להיות ריבוי התאריכים בסיפור המבול המקראי. שאלת התאמתם של התאריכים ללוחות שנה שונים העסיקה את הפרשנים הקדומים (ראו 4Q252, טורים א–ב, ברוק 1996: 193–200; סדר עולם רבה ד), וסביר לפרש את סמיכות הקטע על הלוח לסיפור המבול, לאור ניסיונות

לפני המבול הן את עונש המבול עצמו, אפשר להציע שדווקא הפרת סדרי העולם בידי בני האדם היא שגרמה להשעיית סדרי הטבע במבול. הפגיעה בסדר העולם התחילה לא במעשי בני האדם אלא בהזדווגותם של בני האלוהים ובנות האדם, כמתואר ביובלים ה' 1. ההתמזגות של יצורים אלוהיים בבני אדם, שהולידו אחר כך ענקים, היא הפרה בוטה של הגבולות הברורים בין שמים וארץ ונודעו לה תוצאות הרסניות. המעשה גרר אחר כך את הפרת חוקותיהם של בני האדם ובסופו של דבר הביא למבול.⁹

הקישור בין מעשה בני האלוהים, הנקראים 'עירים' או 'מלאכים', ובין סיפור המבול נעשה מפורש ביובלים ה' 6 ואילך. לאחר שה' החליט להרוס את העולם, הפנה את זעמו אל המלאכים וצאצאיהם. להלן מובא סיכום של יובלים ה' 6 ואילך, עד להחלטת ה' להביא את המבול בפסוק 20.

- 6: ציווי על מלאכי הפנים לאסור מתחת לאדמה את המלאכים
שירדו לארץ
7–9: הריגת צאצאי המלאכים בחרב במלחמת אחים; הגבלת
תוחלת חייהם ל-120 שנה (על פי בר' ו' 3)
10: צפיית המלאכים בהריגת בניהם; מאסרם מתחת לאדמה עד יום
הדין הגדול
11–12: בריאה חדשה של עולם נטול חטאים
13–18: ה' כשופט צדיק
19: רשעת העולם כולו בימי נח למעט נח עצמו
20: החלטת ה' למחות את העולם

הוספת מרכיב הענשת המלאכים לאחר החלטת ה' להביא את המבול מבטאת את הקשר הסיבתי בין סיפור בני האלוהים ובנות האדם ליישום עונש המבול. בסיפור המקראי לא מוטל עונש על בני האלוהים על מעשיהם.¹⁰ ביובלים ה', למרות העונשים השונים שכל קבוצה מקבלת, מקבלים בני האלוהים וצאצאיהם מצד אחד ובני האדם ובעלי החיים מצד שני את גזר דינם בצוותא.

פרשניים אלה. כפי שהבחינה ורמן תשנ"ה: 188, מטרת השכתוב במגילה 4Q252 הייתה להתאים את תאריכי סיפור המבול המקראי ללוח מסוים, ואילו מטרת השכתוב של פרשת המבול בספר היובלים היא להעניק סמכות לאותו לוח.

9 החלק השני של התוספת, 'ויחלו לאכול איש את רעהו', קשור גם הוא בסיפור בני האלוהים ובנות האדם, ויידון להלן.

10 כפי שנטען לעיל, הגבלת החיים כבר' ו' 3 היא אמנם תוצאה של מעשה בני האלוהים, אולם לא כדי להענישם, אלא לשם מתיחת קו הגבול בין בשר ודם לעולם השמימי.

הקשר בין סיפור בני האלוהים למבול מספק תשובה הולמת לבעיה הפרשנית-תאולוגית של הצדקת המבול, ועוזר לנו להבין את המגמה הכללית של פרק ה. אך לצד החידוש הפרשני שבהבנת בראשית ו, אפשר להצביע על לא מעט קשיים העולים בקריאת הסיפור המשוכתב. כך למשל יש בסיפור כפילויות, כגון ההזכרה הכפולה של מאסר המלאכים בעמקי האדמה, גם לפני הרג צאצאיהם (פסוק 6) וגם לאחר מכן (פסוק 10). יש בסיפור מוטיבים שאין להם שום זיקה ברורה לסיפור המקראי, כגון הקביעה שבני האדם חטאו בקניביות: 'ויחלו לאכול איש את רעהו' (פסוק 2). אף יש בו סתירות פנימיות, כגון שתי התשובות השונות הניתנות לשאלה מה מציין פרק הזמן של 120 שנה: הגבלת חיי הענקים בלבד (פסוק 8) או התקופה שנותרה עד למבול (כפי שעולה מחישוב הנתונים הכרונולוגיים)?¹¹ קשיים אלה ואחרים באים על פתרונם בבחינה מדוקדקת של תולדות סיפור העירים בספר חנוך, שהוא המקור שעמד בפני כותב הפרק.¹² הבנת ההתפתחות הספרותית של המסורות השונות המשולבות בספר חנוך תאפשר לנו לדון במפורט בקשיים השונים ולהציע הסבר כולל להיווצרות הסיפור היוכלים ה בפרט, ותסייע בתיאור אופיו הספרותי של ספר היוכלים בכלל.

סיפור העירים בספר חנוך ו-יא

כדי לפתור את השאלות שהועלו כאן יש להתחקות אחר התפתחות המסורות על העירים בספרות היהודית מימי הבית השני. השאלות תבואנה על פתרוןן לאחר פתרון המורכבות הספרותית של המקורות השונים העוסקים בסיפור, ובעיקר של המסורות השונות המשולבות יחד בספר חנוך, שיוכלים ה הסתמך עליהם בחיבור גרסתו לסיפור העירים.

המקור החשוב והקדום ביותר המפרש את סיפור בני האלוהים ובנות האדם הוא ספר חנוך, ובמיוחד 'ספר העירים' (פרקים א-לו).¹³ לפי המסורות השונות המובאות שם, בניגוד לפרשנות שניתנה לסיפור המקראי לעיל, לאינטראקציה בין בני האלוהים ובנות האדם הייתה השפעה שלילית במישור האנושי. חשיבות

11 שאלה זו נדונה בקצרה בפרק הרביעי, בקשר לעריכה הכרונולוגית של ספר היוכלים.

12 הראיות לכך תובאנה להלן.

13 קאסוטו (תש"ג) תשל"ב פירש את בר' ו 1-4 כפולמוס סמוי עם מסורות מיתולוגיות הידועות מן המזרח הקדום. לדעתו, המסורות שבספר חנוך הן פיתוח מאוחר של בר' ו 1-4. מיליק 1976: 30-32, בלק 1985: 124-125 וברקר 1987: 18-19 טוענים שהסיפור בבר' ו 1-4 הוא קיצור של המקורות הקדומים יותר בספר חנוך. בגלל החידתיות של הסיפור בבר' ו מוטב לראות דווקא בו סיפור עתיק יותר (השוו למקבילות מן המזרח הקדום שהביא ספייזר 1964: 45-46). סיפור קדום זה הורחב בספרות חנוך, לעתים מטעמים פרשניים ולעתים בהשפעת תרבויות אחרות. ראו דיון נרחב יותר אצל ניקלסברג 2001: 166-168.

מיוחדת נודעת לפרקים ו-יא, המוקדשים לתיאור חטאי בני האלוהים.¹⁴ ביחידה זו אפשר לזהות יותר מגישה אחת להבנת החטא, וניכרות בה סתירות פנימיות ומתחים ספרותיים שבעזרתם אפשר לגלות את התפרים בין מסורות שונות.¹⁵ דימנט זיהתה בספר העירים שלוש מסורות נפרדות על תיאור החטא.¹⁶

1. אגדה על מלאכים בהנהגת המלאך שמיחזה שנטמאו עם בנות האדם, והולידו ענקים, שהם הנפילים. לפי מסורת זו המלאכים עצמם הם החוטאים. סיפור זה מפרש את בראשית ו' 1-4 בלי תלות בסיפור המבול, וללא קשר בין עונשם למבול.

2. אגדה על מלאכים שלימדו את בנות האדם כשפים וסודות ובכך גרמו שבנות האדם יחטאו. אגדה זו באה בעיקרה לפרש את בראשית ו' 1-4, אך מספקת גם את הסיבה להבאת המבול כעונש לבני אדם.

3. אגדה על המלאך עשאל שלימד את בנות האדם מלאכות שליליות, וגרם לבנות האדם שיחטאו. לדעת דימנט, אגדה זו מפרשת את בראשית ו' 11-12, כתובים המתארים את השחתת הארץ, ומטרתה להצדיק את הבאת המבול.

לדעת דימנט, שתי המסורות הראשונות צורפו יחד בשלב ראשון, משום שפירשו אותם כתובים מקראיים. לאחר מכן שולבה בהן המסורת השלישית, על עשאל שהורה את מסתרי העולם ובכך החטיא את בנות האדם. עדות שהשילוב של המסורת הראשונה והשנייה התרחש בשלב קדום יש, לדעת דימנט, בקושי להפריד ביניהן במצב הספרותי הנוכחי של ספר חנוך. לעומת זאת, אפשר להפריד בקלות את המסורת על עשאל מן הטקסט שסביבו.¹⁷ לדעת חוקרים אחרים משולבות בחנוך ו-יא שתי מסורות, אחת על שמיחזה והשנייה על עשאל (בדומה למסורת הראשונה והשלישית של דימנט), ויש בהן הבחנה זהה בין מלאכים שחטאו למלאכים שהחטיאו.¹⁸

14 חטאים אלה נזכרים גם במקומות אחרים בספר חנוך, למשל בפרקים יב-טז, פו-פט, אבל המסורות הקדומות יותר מופיעות בפרקים ו-יא; ראו דימנט תשל"ד: 21-22. על מעמדם של פרקים ו-יא בספר חנוך בשכתוב המקרא ראו לאחרונה דימנט 2002.

15 דימנט תשל"ד: 23-72; ניקלסברג 2001: 165.

16 דימנט תשל"ד: 65. חלוקה מפורטת מופיעה בטבלה שם בעמ' 25-29. בטבלה זו דימנט מפרידה לפעמים בין שתי המסורות הראשונות, ולפעמים משאירה אותן יחד.

17 דימנט תשל"ד: 65. ניקלסברג 2001: 171 טוען שהמסורת המקורית תיארה את שמיחזה וחבורתו, ולתוכה הוכנסה סדרת אינטרפולציות שונות: תחילה ז'ב; ט' 8ב, אחר כך ח' 3, ולבסוף החומר על עשאל. ההבדל בין דימנט לניקלסברג אינו מתמצה בהצעות השונות לחלוקה הספציפית של המקורות (ראו במיוחד הדיון להלן ביחס לחנוך י'). בניגוד לדימנט, ניקלסברג אינו רואה בכתובים המתארים את הוראת הכשפים של העירים מסורת נפרדת ששולבה במסורת המרכזית על שמיחזה, אלא מסביר אותם כתחיבות נקודתיות שמגמתן אנטי-מגית. עם זאת, שני החוקרים תמימי דעים לגבי סדרו של תהליך העריכה.

18 ביר 1900: 225 זיהתה שתי מסורות מרכזיות בפרקים ו-יא: (1) גילוי נסתרות לבני אדם,

לפי דימנט הקושי להפריד בין המסורת הראשונה לשנייה נובע משילוב קדום ביניהן. אך אפשר להסביר קושי זה בדרך אחרת: אפשר שהכתובים המשובים למסורת השנייה אינם מייצגים מסורת עצמאית, אלא נוספו בידי עורך כדי לשלב את המסורת על עשאל ('המסורת השלישית'), שלימד את המלאכות האסורות, במסורת המרכזית על שמיחזה ('המסורת הראשונה'). פסוקים אלה מעבירים את הוראת מסתרי העולם מעשאל לשמיחזה ולעירים בכלל, וכך הם מנסים להעמיד סיפור אחיד המתאר חבורה אחת של מלאכים, שבראשה עומד שמיחזה.¹⁹

בחנוך ו-ח נסקרים חטאי המלאכים המורדים, ובפרק ט מתוארות התוצאות ההרסניות של מעשיהם: דם רב שנשפך בארץ ומעשי חמס (ט 1, 9–10). בעקבות המצב החמור בארץ ה' (ליתר דיוק, העליון) שלח ארבעה מלאכים למשימות שונות:

1. שריאל²⁰ נשלח לנח להודיע על התכנית להביא את המבול על הארץ (חנוך י 3–1).
2. רפאל נשלח לאסור את המלאך עשאל מתחת לפני האדמה עד יום הדין הגדול שבו ייענש באש. לאחר מכן רפאל ירפא את הארץ שנשחתה בידי העירים, ויציל את בני האדם שחייהם בסכנה בגלל הסודות שגילו להם המלאכים (שם 4–8).
3. גבריאלי נשלח לשים קץ לענקים, צאצאי העירים, באמצעות סיבוכם במלחמת אחים. האל קובע שהענקים לא יחיו חיים נצחיים ואפילו לא יגיעו לגיל 500 שנה (שם 9–10).²¹
4. מיכאל נשלח לאסור את שמיחזה ושותפיו שטימאו את בנות האדם. לאחר שהאבות יצפו בהריגת בניהם, מיכאל יאסור אותם מתחת לפני האדמה למשך שבעים דורות עד יום הדין הגדול, שבו ייענשו באש ובמאסר עולם. לאחר שהחמס יכלה מן העולם יזכו הצדיקים לפוריות, לשלום, לשפע ולברכה בארץ, ולטיהור הארץ מכל רשע וטומאה (חנוך י 11–יא 2).

הכפילויות בפרקים י–יא מוליכות למסקנה שהמסורות השונות על חטאי המלאכים שהובחנו בחנוך ו-ח נמשכות בפרקים ט–יא. חוקרי ספר חנוך מסכימים לקביעה זו, אבל אין תמימות דעים בין הפרשנים באשר להפרדה המדויקת של החומר בין המסורות השונות. אפשר להצביע על הסתירות או הכפילויות הבאות: (1) רפאל

והמבול כעונש על החטאים שהם תוצאה ישירה מאותם סודות (חנוך ז 1ב; ח 3–1; ט 6–8; י 3–1); (2) ירדת המלאכים, רשעת הנפילים ועונשיהם (ו 2ב–8; ז 3–6; ח 4; ט 1–5, 9–11; י 4–יא 2).

19 בניגוד לדעת ניקלסברג (לעיל, הע' 17), הטוען שאותם כתובים ספורים נוספו במגמה אנטי-מגית, ולפני שילוב המסורת על עשאל.

20 חנוך ט 1, לפי 4QEnb 1 iii, שורה 7, מיליק 1976: 170.

21 בהסתמך על בר' ו 3; השו' יוב' ה 8 והדין להלן.

ומיכאל נשלחו לטפל בבעיות הארץ; הראשון לרפאה והשני להסיר את כל הרע ממנה (י' 7, 16, 20).²² (2) גבריאֵל ומיכאל נצטוו להרוג את צאצאי המלאכים (שם 9, 15).²³ (3) עשאל ושמִיחֶזָה וחבורתו מקבלים עונשים דומים או זהים (שם 4–6, 11–14).

הכפילות השלישית היא העדות הברורה ביותר שחנוך י ממשיך את המסורות המשתקפות בפרקים הקודמים. החוקרים נחלקו על הפרדת המסורות בפרק זה. על סמך שתי הכפילויות הראשונות קבע ניקלסברג שהאגדה המקורית על המלאכים שחטאו, בראשות שמִיחֶזָה, נמשכת בחנוך י 1–3 (שליחות שריאל); י 11–12 (שליחות מיכאל). המסורת על עשאל כוללת את חנוך י 4–10: הענשת עשאל ואחר כך העירים.²⁴ ניקלסברג עצמו מודה שהכללת שליחותו של שריאל במסורת על שמִיחֶזָה אינה נטולת בעיות: עד כה לא שמענו על האנושות החוטאת (למעט נח הצדיק) שהגיע לה עונש המבול.²⁵ ככלל, המסורת על שמִיחֶזָה לא קשרה בין הסיפור על בני האלוהים ובין עונש המבול. לפיכך שליחות שריאל להודיע לנח על המבול המתקרב מתאימה יותר למסורת על עשאל, המספרת על הוראת מסתרי העולם לבנות האדם – ידיעתם גרמה לחטאים שבעקבותיהם בא המבול. דימנט מפרידה בין השליחויות באופן שונה: שליחות שריאל, שהזהיר את נח מפני המבול הצפוי, ושליחות רפאל המתאר את עונשו של עשאל (חנוך י 4–6, 8),²⁶ מקורן במסורת על עשאל והמלאכים שהחטיאו את בני האדם. לעומת זאת, השליחות של גבריאֵל להרוג את הענקים, השליחות של מיכאל נגד שמִיחֶזָה ועוזריו, והפסוק על שליחות רפאל המתייחס לעירים (חנוך י 7), מקורם במסורת המשולבת (דהיינו צירוף המסורות הראשונה והשנייה של דימנט) על המלאכים שחטאו.²⁷ אין סתירה בין י 15 (שליחות מיכאל להרוג את צאצאי המלאכים) ובין פסוק 9 (שליחות גבריאֵל להרוג את הענקים), משום שפסוק 15 הוא תוספת מאוחרת. הטענה האחרונה נשענת על הנימוקים הבאים: (1) מבחינה ספרותית, שליחות מיכאל מסתיימת בהענשת המלאכים ביום הדין 'עד סוף כל הדורות' בפסוק 14.²⁸ (2) צאצאי המלאכים מכונים בפסוק 15 'רוחות רעות'. לתיאור זה אין זכר לפני כן בספר חנוך (אבל הוא נפוץ בפרקים יב–טז). הוא גם אינו מתאים

22 דימנט תשל"ד: 60–61; ניקלסברג 2001: 165.

23 ניקלסברג 2001: 165.

24 ניקלסברג 1977: 383–386; 2001: 165.

25 ניקלסברג 2001: 167.

26 חנוך י 7 מתאר שהעירים כולם הורו את רזי העולם לבני האדם. הכנסת פסוק 7 דווקא לתוך המסורת על עשאל בחנוך י 4–8 תומכת בהצעה שהעליתי לעיל. לפי הצעתי פסוק זה נמנה עם קבוצה של פסוקים מידי העורך, המיועדים להעביר את תפקיד ההוראה לשמִיחֶזָה ולחבורתו. דימנט תשל"ד: 63 רואה בפסוק את המשך המסורת על העירים שהורו לבנות האדם.

27 דימנט שם: 60–64. אך ראו ההערה הקודמת.

28 הכרונוגרף הביזנטי גאורגיוס סינקלוס שמר על קטעים מספר העירים, ו 1–14, אך לא על

לסיפור שלפני כן (ממסורת שמיחזה), שלפיו צאצאי המלאכים הציקו לבני האדם ושפכו דם רב בארץ.²⁹ אם כן, אין הצדקה להפריד בין שליחויותיהם של מיכאל וגבריאל. שתיהן מציינות את סיום המסורת על שמיחזה וחבורתו (וצאצאיהם הענקים) שחטאו, כאשר כל אחד קיבל את העונש המתאים לו. לאור הסקירה דלעיל אפשר לתאר את ההתהוות הספרותית של חנוך ו-יא כשילוב שתי מסורות מרכזיות עם תוספות שונות. להלן החלוקה של חנוך ו-יא למקורותיו השונים:

- א. המסורת על שמיחזה ('מלאכים שחטאו'): חנוך ו-יא; 1א; 2-6; ח 4; ט 1-5, 7-8א, 9-11; י 9-14.
- ב. המסורת על עשאל ('מלאך שהחטיא'): חנוך ח 2-1; ט 6; י 1-6, 8.
- ג. פסוקים מידי העורך: חנוך ז 1ב; ח 3; ט 8ב; י 7.
- ד. תוספת לסיום: חנוך י 15-יא 2.

חנוך ו-יא, שהוא חלק מרצף זה, מציג אפוא גרסה המורכבת מכמה מקורות או מסורות, תוספות והתאמות. במצבו הספרותי הנוכחי הוא כולל חמישה שלבים עיקריים:

1. י 1-3: הבשורה על המבול – מן המסורת על עשאל.
2. י 4-8: הענשת עשאל והעירים – המשך המסורת על עשאל (פסוק 7 הוא מידי העורך).
3. י 9-10: הענשת הענקים, צאצאי בני האלוהים – מן המסורת על שמיחזה.
4. י 11-14: הענשת שמיחזה וחבורתו לאחר שיצפו בהריגת בניהם – המשך המסורת על שמיחזה.
5. י 15-יא 2: השמדת הרוחות, בריאה חדשה – תוספת מאוחרת.

היחס בין יובלים ה לחנוך ו-יא

כפי שציין צ'רלס,³⁰ תיאור חטאם של המלאכים ועונשם ביובלים ה מקביל לסיפור שבחנוך ו-יא. יתרה מזאת, כפי ששמו לב חוקרים אחדים, ההקבלה בין שני הטקסטים הדוקה, ואינה מצטמצמת להופעתם של ביטויים דומים ומקבילים,

שאר פרקים י-יא (ראו מוסהמר 1984: 11-13, 24). דימנט תשל"ד: 61 ראתה בעובדה זו, בצדק, ראיה נוספת למצב הספרותי המקורי.

29 דימנט תשל"ד: 61-62.

30 צ'רלס, 1912: lxxii-lxxiii, בטבלה ארוכה המסכמת את השפעת ספר חנוך על הספרות היהודית.

אלא חלה גם על המבנה הספרותי: סדר המאורעות שביובלים ה זהה לסדרם בחנוך י.³¹ להלן טבלה סינופטית של שני התיאורים:

יובלים ה	חנוך י-יא
1-3: חטאי בני אלוהים ובנות האדם ותוצאותיהם	פרקים ו-ט: חטאי בני אלוהים ובנות האדם ותוצאותיהם
4-5: החלטת ה' למחות את העולם ולהציל את נח	1-3: החלטת ה' למחות את העולם ולהציל את נח
6: משפט המלאכים (1) – אסורים מתחת לפני האדמה	4-8: משפט עשאל – אסור מתחת לפני האדמה (7: העירים)
7-9: משפט בני המלאכים; "לא ידור/ן רוחי"; הבנים יהרגו זה את זה	9-10: משפט בני המלאכים; הבנים יהרגו זה את זה; מבקשים לחיות לעולם
10: משפט המלאכים (2) – האבות יראו את הבנים הורגים זה את זה; אסורים מתחת לפני האדמה עד יום הדין הגדול	11-12: משפט שמיחזה – המלאכים יראו את הבנים הורגים זה את זה; אסורים מתחת לפני האדמה עד יום הדין הגדול
11: יום הדין	13-15: יום הדין
12: בריאה חדשה	י 16-2: בריאה חדשה

השוואה בין שני החיבורים מגלה את הדמיון הרב ביניהם בסדר המאורעות, בתיאורם ובניסוחם. במיוחד ראוי להדגיש שיוכלים ה מציג גרסה כפולה של משפט המלאכים ממש באותם המקומות שהוא מופיע בהם בחנוך י.³² כאמור לעיל, בפרקי ספר חנוך אפשר עדיין להתחקות אחר המסורות ששולבו יחד, שהרי הן מובחנות זו מזו בשימוש בשמות המלאכים השונים ובטיב חטאיהם בארץ. מלבד זאת התברר ששני קטעים בתוך חנוך י-יא (י 7; י 15-יא 2) הם תוספות מאוחרות לטקסט. חנוך י-יא הוא תוצר של התפתחות ספרותית ייחודית לספר העירים, שאפשר לעקוב אחריה לאורך חנוך ו-יא כולו. לכן מסתבר שהקומבינציה הספציפית של המסורות וסדרן, כפי שנשתמרו בחנוך י-יא, אינה מבוססת על שום מקור אחר, אלא ייחודית לספר העירים.³³ לאור שיקול זה,

31 רויטן 1997: 72-73; 2000: 196-197; ניקלסברג 2001: 73. גם גרסיה מרטינו 1997: 248 העיר על הדמיון הכללי של סיפור העירים ביוב' ה לתיאור בחנוך י.
32 רויטן 2000: 197.
33 בניגוד לדעת רויטן (שם), שסבר, כגלל ההבדלים בין חנוך י-יא ליובלים ה, כי שניהם שאבו חומר מאותה מסורת, אולי מ'ספר נח' המפורסם והבעייתי, וכי כל מחבר שכתב אותו לפי צרכיו.

הדמיון בין פרקים אלה ליובלים ה הן מבחינת התוכן, הן מבחינת סדר המאורעות והן מבחינת המינוח, יכול להוביל רק למסקנה אחת: יובלים ה השתמש בחנוך י—יא (או בחיבור אחר שהשתמש בפרקים אלה) כאשר כתב מחדש את סיפור העירים.

לצד הנקודות המשותפות בין שני הטקסטים אפשר להצביע על הבדלים מסוימים.

ניסוח הסיפור. שני הסיפורים משתמשים במינוח דומה,³⁴ אבל בדרך כלל הסיפור מנוסח בהם באופן שונה. בולט לעין שיובלים ה קצר יותר מחנוך י—יא, וחלקים ממנו הם פרפרזה על הסיפור שבחנוך י—יא.

הבדלים בתוכן.³⁵ יש הבדלי תוכן מסוימים בין שני החיבורים, אבל רובם אינם משמעותיים. ההבדל שהביא חוקרים לשלול את התלות הישירה של יובלים ה בחנוך י—יא עניינו המטרה של ירידת המלאכים בשני הסיפורים.³⁶ לפי ספר חנוך ירידת המלאכים עצמה הייתה בגדר חטא, ואילו לפי יובלים ה 6 (ובאופן מפורש יותר ביוב' ד 15) הירידה הייתה בשליחות ה' ולמטרות חיוביות, ורק אחר כך חטאו המלאכים.

הבדל נוסף מבחינת התוכן נוגע למהות חטאם של המלאכים: יובלים ה אינו מזכיר מלאכים שלימדו את הנשים מלאכות מפוקפקות (כפי שגורסת המסורת על עשאל בספר העירים).³⁷ לעומת זאת משתקף בו תיאור הדומה למסורת על מלאכים שנטמאו (בראשות שמיחזה). אך בניגוד לצורתה המקורית של המסורת על המלאכים שנטמאו, שאין לה כל קשר למבול, בספר היובלים היא מוצגת כגורם המרכזי למבול.³⁸ מיתוס בלתי תלוי בסיפור המבול (שענינו מלאכים שנטמאו) היה לגורם המרכזי למבול בשלבי העריכה של ספר העירים, כאשר שולבו יחד המסורות השונות על מלאכים שירדו. לשון אחר: כאשר חנוך י במצבו הספרותי הנוכחי עמד בפני המחבר של יובלים ה, הקשר בין עונש המבול (חנוך י 1–3: שליחותו של שריאל) ובין עונש המלאכים שנטמאו (חנוך י 9–14: שליחותיהם של גבריאלי ומיכאל) כבר היה קיים.

שמות המלאכים. שמות המלאכים שמיחזה ועשאל בחנוך י עוזרים לזהות את

34 ראו צ'רלס, לעיל הע' 30.

35 באופן עקרוני הבדל בתוכן אינו שולל את האפשרות של תלות ספרותית ישירה, מאחר שהוא יכול לנבוע מעיצוב מחודש של המקור.

36 ראו לדוגמה רויטן 2000: שם.

37 למרות שאין בו רמז לחטא של הוראת מסתרי העולם, יוב' ה 6 עדיין מקביל בין העונש למלאכים ובין עונשו של עשאל.

38 השוו גם עם יוב' ז 22–25; כ 5. ראו דימנט תשל"ד: 94–95.

המסורות המקוריות השונות. לעומת זאת, יובלים ה' אינו נוקב בשמות המלאכים השונים שחטאו ונענשו. הבדל זה בין שני החיבורים נובע ממגמתו הכללית של ספר היובלים, שאינו מזכיר שמות מלאכים לאורך כל הספר.

בעיות פרשניות ביובלים ה'

המחבר של יובלים ה' לא תפס שמקורו מורכב ממסורות שונות, אלא ראה בו סיפור אחיד ואורגני. השילוב בחנוך ו—יא בין המסורות על שמיחזה והמלאכים שחטאו ובין עונש המבול (שבמקורו היה חלק מן המסורת על עשאל שהחטיא) הוא שגרם לקשיים בסיפור העירים ביובלים ה', שנרמזו לעיל. עתה אפשר לשוב לקשיים אלה ולדון בהם בצורה מפורטת יותר.

אכילת איש את רעהו. בקריאה ראשונה לא ברור מה מקור התוספת ביובלים ה' 2: 'ויחלו לאכול איש את רעהו', שהרי בסיפור המקראי אין שום רמז לקניבליזם. אפשר להסביר מוטיב זה על רקע השתלשלותה של פרשת המבול בספר חנוך. לפי המסורת על שמיחזה שנשמרה בחנוך ז' 3–6, הענקים (או הגיבורים) אכלו את כל התוצרת של בני האדם. כאשר לא נשאר עוד מזון לתת להם, אכלו את בני האדם עצמם (פסוק 4); אחר כך התחילו לאכול בעלי חיים ולבסוף זה את זה. אכילת בעלי החיים גררה גם אכילת דם. מעשה זה נאסר בבראשית ט' 4, ועל כן הארץ האשימה את הענקים ובסופו של דבר הביאה לענישתם. לפי המסורת על שמיחזה והמלאכים שחטאו בספר העירים היו אפוא בני האדם קרבנות הענקים. אבל כפי שראינו קודם, בעקבות מצבו המורכב של חנוך ו—יא נוצרה ביובלים ה' זיקה בין סיפור בני האלוהים לעונש המבול, שכלל האנושות נספתה בו. כדי להצדיק את הבאת המבול על כל העולם בגלל חטאים שבמקורם יוחסו לעירים ולצאצאיהם, הועתקו חטאי הענקים לבני האדם: 'ויחלו לאכול איש את רעהו' (ה' 2).³⁹ כך הפכו הקרבנות לתוקפים וניתנה הצדקה לעונש שקיבלו בסוף הסיפור.

כפילות מאסר המלאכים. ספר היובלים מזכיר פעמיים את מאסר המלאכים מתחת לפני הארץ, גם לפני הרג צאצאיהם וגם אחריו (יוב' ה' 6, 10). ההסבר לכפילות זו מצוי בתהליך ההתהוות הספרותית של חנוך ו—יא כפי שעמדנו עליו, שכן שם התפתח תיאור של עונשים נפרדים לעשאל ושמיחזה. כאשר המחבר של יובלים ה' כתב את סיפור העירים מחדש, בהתבססו על חנוך י', הוא השמיט את שמות המלאכים בהתאם למגמה הכללית הניכרת בספר. לאחר שנעלמה ההבחנה

המרכזית בין שני תיאורי העונשים בחנוך י, נשארו ביובלים ה רק שרידים לשתי גרסות של הענשת מלאכים עלומי שם.

המעבר מן העונש למלאך יחיד (עשאל, בחנוך י 4–8) למלאכים רבים (ביובלים ה 6) התאפשר בזכות חנוך י 7, הוא הפסוק שזיהינו לעיל כתוספת מידי העורך, שמטרתה לאחד את המסורות על המלאכים (הרבים) שחטאו בראשות שמיחזה יחד עם תיאור העונש של עשאל. אם מגמת התוספת (חנוך י 7) הייתה להעביר את העונש מעשאל לעירים כולם, אזי יש להודות כי יובלים ה מעיד שפעולת העריכה הצליחה להשיג את מבוקשה.

פירוש הכתוב בבראשית ו 3 כמתייחס לענקים לאור הכרונולוגיה של ספר היובלים. בראשית ו 3 יכול להתפרש בשתי דרכים. אם מפרשים את סיפור בני האלוהים ובנות האדם (בר' ו 1–4) במנותק מסיפור המבול, אז הסיבה להגבלת משך החיים ל-120 שנה היא לכאורה חציית הגבול שבין התחום האלוהי לתחום האנושי. המונח 'אדם', המציין בפסוק את מי ששנות חייהם הוגבלו ('לא ידון רוחי באדם'), יכול להתייחס לבני האדם ולצאצאי בני האלוהים גם יחד,⁴⁰ או לצאצאי בני האלוהים ובנות האדם בלבד.⁴¹ פירוש אחר תלוי בהקשר המקראי הכללי, שהרי לפי המשך ספר בראשית המשיכו אנשים לחיות יותר מ-120 שנה (כך בבראשית יא ובסיפורי האבות). משום כך הציעו פרשנים שהתקופה של 120 שנה אינה אלא פרק הזמן שנותר עד למבול. הקצבת הזמן מתייחסת אפוא רק לדור המבול עצמו.⁴² חלק מן המקורות המפרשים את בראשית ו 3 בצורה זו תופסים אותה כאפשרות שנתן ה' לחזור בתשובה, וכך סיפקו פתרון לבעיה התאולוגית העולה מן הסיפור המקראי – כלום ה' לא אפשר לדור המבול לחזור בתשובה?⁴³ לפי יובלים ה 7–9, בראשית ו 3 מכוון לענקים בלבד:

40 השוו עם ספר קדמוניות המקרא (המיוחס לפילון) ג 2; יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים א, 75; דברי ר' יהושע בר נחמיה בבראשית רבה כו, ו (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 251–252).

41 כפשוטו של בר' ו 3. השוו גם עם חנוך י 9–10 והדיון להלן.

42 השוו עם 4Q252, טור א, שורות 1–3; סדר עולם רבה כח; תרגום אונקלוס; תרגום נאופיטי; תרגום הקטעים; התרגום המיוחס ליונתן; מכילתא דרבי ישמעאל שירתא ה; בראשית רבה ל, ז; בבלי סנהדרין קח ע"א; אבות דרבי נתן נוסח א 32; רש"י, ראב"ע ורד"ק לבר' ו 3. הרונימוס, שאלות על בראשית לבר' ו 3 (הייוורד 1995: 37, 131–132), ואוגוסטינוס, עיר האלוהים, ספר טו, פרק כד 24 (דודס 1977: 305), מצטטים שניהם את הדעה שבר' ו 3 מתייחס להקצבת תוחלת החיים האנושית בכלל, אבל דוחים אותה לטובת הפירוש שהמספר מתייחס לזמן עד למבול. ראו ברנשטיין 1994: 5–7; קוגל 1997: 112–114.

43 לנוכח המגמה הפרשנית הכללית במקורות מסוימים לקשור בין הסיפור על בני האלוהים ובנות האדם ובין סיפור המבול, מוטב להניח שמוטיב האפשרות לתשובה הוא שלב מאוחר שנוסף למסורת שפירשה את 120 השנה מבר' ו 3 כתקופה שעד למבול. ברנשטיין (שם: 6) ציין שבמגילה 4Q252, מופיע רק השלב הראשון של המסורת הפרשנית, תקופת הזמן עד למבול, בלי תוספת החזרה בתשובה.

(7) ועל בניהם (של העירים) יצא הדבר מאת פניו לדקורם בחרב ולגרשם מתחת השמים. (8) ויאמר לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הם בשר והיו ימיהם מאה ועשרים שנה. (9) וישלח ביניהם את חרבו להרוג איש את רעהו ויחלו להרוג זה את זה עד כי נפלו כולם בחרב וימחו מן הארץ.

הגבלת חייהם של הענקים דווקא, אף שגם הענקים וגם בני האדם חטאו, מעידה לכאורה על הכיוון הפרשני הראשון, דהיינו על השקפה הרואה בסיפור בני האלוהים ובנות האדם סיפור עצמאי, שעניינו סימון קו הגבול בין התחום האלוהי לעולם הארצי. אולם בעניין זה ניכרת סתירה בין גוף הסיפור ובין המסגרת הכרונולוגית שהסיפור ביובלים ד-ה משובץ בה. במסגרת הכרונולוגית משתקף דווקא הכיוון הפרשני השני, הגורס שהתקופה של 120 שנה היא הזמן שנותר עד למבול. יובלים ה' 1 מתארך את ראיית בנות האדם 'באחת' (משנות) היובל ההוא.⁴⁴ 'היובל ההוא' מתייחס לציון הכרונולוגי האחרון, המופיע ביובלים ד' 33, כלומר היובל ה-25 (1177-1225 לבריאת העולם), בלא פירוט לגבי השנה הספציפית ביובל.⁴⁵ הסיבה להעלמת השנה המדויקת אינה ברורה, ואפשר להעלות שתי אפשרויות.

1. ספר היובלים מאורגן בסדר כרונולוגי רצוף, מבריאת העולם עד מתן תורה. עקרון הסידור הכרונולוגי הביא אותו לפעמים לסדר את פרשיות התורה מחדש.⁴⁶ למשל, לפי חישובו (וגם לפי חישוב פשוט של הנתונים במקרא), מכירת יוסף (בר' לז) אירעה לפני מות יצחק בגיל 180 (בר' לה 29).⁴⁷ סיפורי התורה מאורגנים לפי

44 הנוסח כגעז גורס: *ba-'ahatti ('amat 42^c 47 58) za-'iyyobehwu zāntu*. רוב התרגומים (ליטמן, צ'רלס, גולדמאן, ונדרקאם, וינטרמוט) מתרגמים כאן 'באחת' (משנות) היובל ההוא. ברגר 1981: 349 מתרגם: *am Anfang dieses Jubilāums*, 'בראשית היובל ההוא'. ונדרקאם 1999: 161 אימץ את תרגומו של ברגר לצרכים פרשניים (ראו הדיון להלן), בניגוד לתרגום בגוף מהדורתו. אבל תרגום זה אינו נראה נכון. ראשית, זו אינה המשמעות המילולית של התרגום לגעז ב'יוב' ה' 2. שנית, בסיפור קין והבל (יוב' ד' 2) מופיע ציון כרונולוגי של ראשית היובל בניסוח אחר: *wa-ba-qadāmi-hu la-'iyyobehwu*. סינקלוס מתארך את רצח הבל לשנת 99, שהיא השנה הראשונה ביובל השלישי, כלומר ראשית היובל ממש. ראו מוסהמר 1984: 8. לא ברור למה ונדרקאם תרגם שם *During the first (week) of the [...]* jubilee, ולא 'ראשית היובל' כפשוטו. ברגר 1981: 339 תרגם גם ב'יוב' ד' 2 *Und am Anfang des [...]* Jubilāums, למרות ההבדל בין הטקסט האתיופני ב'יוב' ד' 2 וב'יוב' ה' 1.

45 בניגוד לדעת ברגר 1981: 349; ונדרקאם 1999: 161 (ראו לעיל הע' 44).

46 אולם במקורות אחדים עדיין ניתן לזהות את הסידור המקורי שאיננו כרונולוגי; ראו בפרק הרביעי לגבי העריכה הכרונולוגית בכללה, ולגבי משמעותן של הדוגמאות החריגות להתהוות החיבור כולו.

47 יצחק היה בן 60 בלדתו את יעקב (בר' כה 26); הוא מת 120 שנה לאחר מכן, בגיל 180 (שם לה 28); יעקב ירד למצרים בן 130 (שם מז 9), 10 שנים לאחר מות יצחק, לאחר שבע שנות השוכע ועוד שתי שנות רעב (שם מה 6); יוסף היה בן 30 בעמדו לפני פרעה (שם מא 46). יוסף היה אפוא בן 39 כאשר יעקב היה בן 130, ולכן יעקב היה בן 91 ויצחק בן 151

סדר ענייני – סיפורי יצחק מסתיימים לפני שסיפורי יוסף נפתחים. כנגד זאת, ספר היובלים מעדיף ארגון כרונולוגי: קודם מכירת יוסף ביובל ה-44 בשבוע השישי בשנה השביעית (2149 לבריאת העולם; יוב' לד 10), ורק אחר כך מות יצחק ביובל ה-45 בשבוע הראשון בשנה השישית (2162 לבריאת העולם; יוב' לו 18). התאריך המעורפל ביובלים ה-1, 'באחת (משנות) היובל ההוא', מתייחס כאמור לתאריך שבסוף פרק ד של לידת יפת ביובל ה-25 בשבוע השישי בשנה הראשונה (1212 לבריאת העולם; יוב' ד 33). בהנחה שההערה הכרונולוגית ביובלים ה-1 מתייחסת לתאריך לפני לידת יפת,⁴⁸ העיקרון הכרונולוגי מעורר בעיה. מחד גיסא, אי אפשר להעביר את כל הסיפור מיובלים ה-33 לפני ד (או אפילו לפני כן), בגלל הצורך לקשור בין המבול ובין חטאיהם של המלאכים, הענקים, בני האדם ובעלי החיים. מאידך גיסא, שני הסיפורים כבר אינם מסודרים ברצף כרונולוגי. מאחר שהמתח בין שתי האפשרויות נותר בעינו, ייתכן שהבעיה נפתרה בדרך של אי-בהירות יצירתית: אם החטא אירע 'באחת (משנות) היובל ההוא', אין סטייה כרונולוגית בולטת בין שני הסיפורים. יובלים ד מסתיים בשבוע השישי של היובל ה-25, ויובלים ה פותח באותו יובל, בלי לציין במפורש שהעלילה חוזרת אחורה מבחינת זמנה.

2. הכרונולוגיה של הספר מסתיימת בכניסה לארץ כנען ביובל ה-50 (יוב' נ 4). כפי שציין ונדרקאם, כך מיישם ספר היובלים בהיסטוריה את חוק היובל מויקרא כה, הקובע 'וקדשתם את שנת החמישים שנה וקראתם דרור בארץ לכל ישראליה יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחזתו' (שם 10). בני ישראל קיימו את החוק (החברתי והאינדיווידואלי במקורו) במישור הלאומי כאשר יצאו מארץ מצרים (= 'וקראתם דרור'), ושבנו לארץ כנען, ארץ אחוזתם (= 'ושבתם איש אל אחזתו'), ביובל ה-50.⁴⁹ במערכת כרונולוגית זו של ההיסטוריה הקדומה, היובל ה-25 נופל בנקודת המחצית, ואפשר לראות בו מעין 'חצי יובל'. החצי הראשון של הזמן המסופר הסתיים אפוא בהשמדה שהיא תוצאה של עירוב סדרי העולם. לפי יובלים ה-11–12 אותו סיפור הביא גם לבריאה חדשה, ומהווה לפיכך פרשת דרכים חשובה. אבל סבירותה של אפשרות זו פחותה משתי סיבות: (א) המושג 'חצי יובל' אינו נזכר בספר, ולאמיתו של דבר אינו מתאים לשיטת ספירה המבוססת על המספר שבע; (ב) הבריאה החדשה הנזכרת ביובלים ה-11–12 לא אירעה ביובל ה-25, כי אם ביובל ה-27. לפי יובלים ה-23 נכנס נח עם משפחתו לתיבה ביובל ה-27,⁵⁰ בשבוע החמישי,

בשעת לידת יוסף. יוסף היה בן 17 כהימכרו (בר' לו 2), כאשר יצחק היה בן 168, 12 שנה לפני מותו.

48 ראו הדיון לקמן על הסיבות להניח שחטא המלאכים התרחש בערך 120 שנה לפני המבול, שהתחולל כאשר יפת היה רק בן 97.

49 ונדרקאם (1995) 2000; 1997: 16–17.

50 כל כתבי היד האתיופיים גורסים כיוב' ה-22: *ba-kālā'etu 'iyyobehwu 'āmātāf*, 'כיוכל השני

בשנה השישית (1308 לבריאת העולם). אם כך, המבול אירע 83–131 שנה לאחר חטא המלאכים הנזכר ביובלים ה' 1; מספר זה מתאים ל-120 השנים הנמנות בבראשית ו' 3. לפי תיארוך החטא 'באחת (משנות) היובל ההוא' (כלומר היובל ה-25), עונשם של הענקים, מוות במלחמת אחים, התממש 120 שנה לאחר אותו יובל: $1225 - 1177 + 120 = 1345$ בין 1297–1345 לבריאת העולם. אפשר להגביל עוד יותר את טווח הזמן שבו התחולל עונש הענקים, אם נניח (בהתאם לסדר האירועים ביובלים ה) כי העונש לא ניתן לאחר המבול, שאירע בשנת 1308 (ה' 23). העונש לענקים התרחש אפוא בין 1297–1308 לבריאת העולם (והחטא 120 שנה לפני כן, בין 1177–1188).

ונדרקאם גרס שאם המלאכים חטאו בשנה הראשונה ליובל (שנת 1177),⁵¹ והעונש על צאצאיהם הוטל בשנת 1297, אזי היה מספיק זמן שהענקים ימותו בו לפני המבול (11 שנה), ואין צורך להניח שגם הענקים נהרגו במבול: 'הם עדיין היו מתים בעוד מועד, קודם למבול'.⁵² ברם הצעתו מעוררת כמה בעיות. ההנחה שבני האלוהים ראו את בנות האדם דווקא בשנה הראשונה ליובל אינה הולמת את נוסח הפסוק בגעז. אפילו אם מקבלים את הפירוש המוצע לציון כרונולוגי זה, התרחשו כמה מאורעות או תהליכים בין ראיית בנות האדם להחלטת ה'

שנים'. רילמן 1850 תרגם כאן 'עשרים ושבעה'. צ'רלס 1902: 47 העיר שהנוסח בגעז השתכש מן המספר '27'. ליטמן וגולדמאן מתרגמים כאן שניהם '26'; וינטרמוט תרגם '22' (כנראה בהשפעת צ'רלס, שטען כי זו גרסת כל כתבי היד האתיופיים). ונדרקאם 1989: 35 דן בכתיית הנוסח כאן והביא שתי ראיות לגרסה '27': (1) לפי ד' 33, בני נח נולדו לקראת סוף היובל ה-25 (בין השנים 1205–1209). לפי בר' ה' 32 היה נח בן 500 בהולידו את שם, חם ויפת, ולפי בר' ז' 6 היה בן 600 בעת המבול. אם עברו 100 שנה מלידת הבנים ועד למבול, התרחש המבול בין 1305–1309, ותאריך זה מתאים בדיוק ליובל ה-27. אמנם יש לציין כי קיימת בספר היובלים בעיה כרונולוגית לגבי תאריך לידתו של שם בעקבות קושי שמעוררים הנתונים המקראיים עצמם. לפי ד' 33, שם נולד ביובל ה-25, בשבוע החמישי, בשנה החמישית (שנת 1207 לבריאה). ארפכשד בנו נולד לפי בר' יא' 10 כאשר שם היה בן 100, כלומר בשנת 1307. אבל גם בר' יא' 10 וגם יוב' ז' 18 קובעים כי ארפכשד נולד שנתיים לאחר המבול, כלומר בשנת 1310. יוב' ד' 33, המספר כי שם אכן היה הבכור בבני נח, מותיר את הבעיה בעינה. (2) לפי יוב' ו' 18 ניתן חג השבועות לנח אחרי המבול, אחרי 26 יובלים וחמישה שבועות-שנים, כלומר בשנת 1309. אפשר להוסיף ראיה שלישית לגרסה '27': לפי בר' ז' 6 היה נח בן 600 שנה בתחילת המבול. יוב' ד' 28 מתארך את לידת נח ליובל ה-15 בשבוע השלישי (701–707 לבריאת העולם). יוצא אפוא כי המבול (או לפחות האזהרה על המבול) התרחש בין 1301–1307, ותאריך זה מתאים ליוב' ה' 22, אם גורסים בו' 27. כל העדויות המובאות כאן מבהירות מעל לכל ספק שהנוסח המקורי של יוב' ה' 22 התייחס ליובל ה-27, וכך גם יוב' ה' 23, 31. קשה לדעת מה גרם לשיבוש.

51 כך תרגם ברגר 1981: 349 את הציון הכרונולוגי ביוב' ה' 1 (ובניגוד לתרגום של ונדרקאם עצמו במהדורתו). לביטוי זה ראו הדיון לעיל בהע' 44.

52 ונדרקאם 1999: 160–161.

להעניש את הענקים: הענקים נולדו, החמס בארץ (של בני האדם ובעלי החיים) גדל והלך, ואנשים החלו לאכול איש את רעהו (ה 2). רק אחר כך החליט ה' להשמיד את הארץ כולה בגלל השחתתה (ה 4). אירועים אלה לא התרחשו כהרף עין, אלא השתרעו על פני תקופה בת כמה שנים. בלי להתאמץ במיוחד אפשר לפרוש אותם על פני פרק זמן של 11 שנה. החלטת ה' להרוג את הענקים נפלה אפוא בסביבות שנת 1188, 120 שנה לפני המבול, העונש לבני אדם (שנת 1308). יוצא אפוא כי הסיפור המשוכתב מניח שההגבלה מבראשית ו 3 ל-120 שנה חלה על הענקים בלבד (בהתאם לפס' 7–9), אך לפי המסגרת הכרונולוגית היא חלה גם על הענקים וגם על האנושות כולה בדור ההוא, באמצעות עונש המבול. לא ברור מספר היובלים מדוע פסוק 8 בפרק ה מדגיש שהגבלת שנות החיים הוטלה דווקא על הענקים ולא על בני האדם. הדגשה זו של יובלים ה 8 מקורה בחנוך י 9–10, שהדגיש את ההגבלה על תוחלת חיי הענקים:⁵³

[...] [בנ]י עיריא [...] [וב] קרב אבדן [שלח להון ו]אר[כת יומין לא איתי להון וכול] [ב]עון [לא איתי לאבהתהון עליהון די משכן למח]יא חיינ[עלם ודי יחיא כל חד וחד מנהון חמש מאה שנין]

קטע זה שייך למסורת על שמיחזה, שאיננה קושרת בין חטאי המלאכים למבול עצמו. לפי מסורת זו בני האלוהים וצאצאיהם הם אלה שחטאו ולא בני האדם, ולכן רק במסגרתה מובן מדוע נתפרש בראשית ו 3 כהתייחסות לענקים בלבד. התקופה בת 120 השנה מתייחסת במסורת שמיחזה רק לענקים שנולדו כתוצאה מן ההזדווגות הבעייתית בין בני האלוהים ובנות האדם, ואין לה שום זיקה כרונולוגית למבול. כאשר יובלים ה אימץ את תיאור הענשת הענקים מספר העירים, הוא קיבל גם את ההתייחסות המפורשת להגבלת תוחלת החיים. ההדגשה של יובלים ה 8 כי הגבלת החיים הוטלה דווקא על הענקים, כאשר בפועל לפי הכרונולוגיה בסיפור היא חלה גם על אנשי דור המבול כולם, נובעת אפוא מן התלות הספרותית בסיפור המלאכים שבספר העירים, ומן הקשר שנוצר בין המסורת על מלאכים שחטאו ובין תיאור חטאי בני האדם והמבול.

ירידת המלאכים למטרות חיוביות. לפי כל המסורות שבספר חנוך, ירידת המלאכים לארץ הייתה מרד נגד ה', וכוונותיהם היו שליליות – לטמא את בנות האדם או ללמד לאנושות את מסתרי העולם. לעומת זאת, ביובלים ה 6 נאמר במפורש שהמלאכים הגיעו בשליחות ה': 'ועל מלאכיו אשר שלח לארץ קצף מאד [...]'. תפיסה סותרת זו באה לידי ביטוי גם בהערה שנוספה לרשימה הגנאלוגית

53 נוסח הטקסט וההשלמות (על סמך התרגומים של ספר חנוך) לפי 4QEnb 1 iv, שורות 6–8. ראו מיליק 1976: 175. אין כאן אזכור מפורש של 120 שנה, אבל זאת ההתייחסות היחידה בחנוך ו-יא להגבלת משך החיים, ומשום כך סביר להניח שהיא מבוססת על בר' ו 3. ראו ניקלסברג 2001: 224.

ביובלים ד' 15 (המקביל בחלקו לבר' ה' 15): 'ויקרא את שמו ירד כי בימיו ירדו מלאכי ה' אשר עירים ייקראו על הארץ ללמד את בני האדם עשות משפט וצדק בארץ'. החוקרים קבעו על פי רוב כי המסורת על ירידה בחטא שבספר חנוך קדמה לזו שבספר היובלים. דימנט הסבירה את המעבר לתיאור ירידת העירים בשליחות חיובית כביטוי למגמה מאוחרת יותר, שבאה לרכז את מוטיב המלאכים שחטאו.⁵⁴ אבל אפשר לתהות אם ירידה ממניעים חיוביים שהובילה בסופו של דבר לחטא באמת מרככת את מעשי העירים; הרי המלאכים חטאו לפי שתי המסורות. לדעת ונדרקאם השינוי באופייה של ירידת העירים בא להגן על כבוד השמים. אם המלאכים החליטו לחטוא לאחר שהגיעו לארץ, אי-אפשר לקשור בין השמים לקיום הרע בעולם.⁵⁵ השינוי נגזר אפוא מהשקפתו התאולוגית של משכתב הסיפור בספר היובלים, שמקור הרע הוא בארץ ולא בשמים. אך קשה לקבל הסבר זה, משום שמלאך רשע שמימי, הלוא הוא משטמה, הוכנס לתוך סיפורים אחרים, כולל סיפורי העקדה (יז–יח) וחתן דמים ומכות מצרים (מח).⁵⁶ בסיפורים אלה נאבק השר משטמה במלאך הפנים וברצון האל, אף שאין שום רמז להימצאותו בסיפור המקראי.⁵⁷ אם הוספת משטמה לסיפורים מיועדת לרכז את חלקו של ה' במעשים רעים ושלייליים בעולם, סביר לשער כי ההנחה שמלאך רע נמצא בשמים לא הפריעה למשכתב מבחינה תאולוגית.

כנגד זאת, אפשר להצביע על מניע פרשני לתמורה שחלה באופי ירידת המלאכים, מניע שאין לו קשר לתפיסת העולם של המשכתב. אפשר שמיזוג המסורות על מלאכים שחטאו ומלאכים שהחטיאו השפיע גם על מטרת ירידת המלאכים ביובלים ד' 15: 'ויקרא את שמו ירד כי בימיו ירדו מלאכי ה' אשר עירים ייקראו על הארץ ללמד את בני האדם עשות משפט וצדק בארץ'. משחק המילים בפסוק זה מספק את האטימולוגיה לשם ירד, החסרה בבראשית ה' 15. מדרש השם אינו המצאה של ספר היובלים אלא היה במקורות שלפניו, ובמיוחד בחנוך ו' 6, '[והווי כלהן מאתין די נחתן] ביומי ירד' (לפי 4QEn^a 1 iii 4–5),⁵⁸ כתוב המשתלב במסורת על שמיחזה והמלאכים שירדו וחטאו.⁵⁹ מדרש השם מופיע גם

54 דימנט תשל"ד: 100.

55 ונדרקאם (1978) 2000: 328–331; 1999: 154–155.

56 מצד שני, אפשר שהרחקת הרע מן השמים ביוב' ד–ה והכנסת משטמה בסיפורים האחרים נעשו בידי שני מחברים שונים, ולכן הסתירה בין שתי התפיסות נובעת ממוצאן השונה. כפי שיוצג בפרקים התשיעי והעשירי, הסיפורים המשוכתכים שבהם מופיעים משטמה אכן אינם שייכים לרובד העריכה של הספר.

57 אך ייתכן שלפני המשכתב של סיפור חתן דמים עמד נוסח קרוב לתה"ש בשמ' ד' 24: 'ויפגשו מלאך ה'.

58 מיליק 1976: 150.

59 חוקרים ציינו כי משחק המילים קיים רק בעברית ולא בארמית ('ירד' ולא 'נחת'), ולכן שורשיו קודמים לספר העירים; ראו צ'רלס 1912: 15; דימנט תשל"ד: 41; מיליק 1976: 152; ניקלסברג 2001: 177.

בחנוך קו 60,13 במגילה החיצונית לספר בראשית ג 3,6¹ וכנראה משקף מסורת ידועה באגדה הקדומה. בהקשר המסורת על המלאכים שחטאו בספר העירים הם ירדו בימי ירד במטרה לחטוא (חנוך ו 6). צאצאיהם הענקים גרמו לריבוי מעשי החמס בארץ, וכתוצאה מכך, בסופו של דבר, נענשו הענקים באמצעות מלחמת אחים ובהגבלת תוחלת חייהם (שם י 9–10). יש לשים לב כי ירידת המלאכים בימי ירד אינה קשורה למבול גם מבחינה סיבתית וגם מבחינה כרונולוגית. המצב בספר היובלים שונה, משום שהמסורת על מלאכים שחטאו כבר נקשרה במקור שעמד בפניו לעונש המבול. קישור זה נעשה כנראה באחד משלבי העריכה של ספר העירים. לפי הכרונולוגיה של ספר היובלים (יוב' ד 15; על סמך בר' ה), ירד נולד ביובל ה-10, בשבוע השלישי, בשנה השישית (461 לבריאת העולם),⁶² ובימיו ירדו המלאכים. ונדרקאם טוען כי מציון כרונולוגי זה מתברר שמהללאל, אביו של ירד, נתן לו את שמו בנבואה, משום שהמלאכים טרם ירדו בעת הולדתו.⁶³ אך חקירת ניסוחו של מדרש השם מוליכה למסקנה אחרת – מהללאל לא נתן את שמו של ירד בנבואה, אלא בעקבות נסיבות העולם בשעת לידתו. מדרש השם ביובלים ד 15 מבוסס על ירידת המלאכים: 'ויקרא את שמו ירד כי בימיו ירדו מלאכי ה'.' צירוף זה, 'כי בימיו', מופיע במקרא רק בבראשית י 25 (ובמקבילו דה"א א 19): '(ולעבר ילד שני בנים) שם האחד פלג כי בימיו נפלגה הארץ (ושם אחיו יקטן)'. פרשנים קדומים נחלקו על משמעות 'ימיו' של פלג. יובלים ח 8 מפרש את שעת התרחשות המאורע המתואר בימי פלג כהתייחסות לתקופת לידתו: 'ויקרא שמו פלג כי בימי היוולדו החלו בני נח לחלק להם את הארץ'. לפי הפירוש של ספר היובלים, אין שם קריאת שם בנבואה, אלא נתינת שם על פי המאורעות בעת לידתו.⁶⁴ לעומת זאת, פרשנות המופיעה בספרות חז"ל

60 ראו המגילה 4QEn^c 5ii, שורה 17, לפי מיליק 1976: 209.

61 הטקסט שם מקוטע, ונשתמר רק חלק מן המשפט: 'ארו ביומי ירד אבי', אבל סביר להניח שהוא מתייחס לאותה מסורת. הנוסח על פי פיצמאייר 1971: 54; מורגנשטרן ואחרים 1995: 37.

62 לפי כל עדי הנוסח של בר' ה, ירד נולד כאשר אביו מהללאל היה בן 65 שנה. לפי יוב' ד 14, וגם לפי בר' ה שעד לנקודה זו זהה בכל עדי הנוסח, נולד מהללאל בשנת 395 לבריאת העולם. לכן צפוי היה שירד ייוולד שנה קודם לכן, בשנת 460 לבריאת העולם. אולי יש כאן שיבוש, והנוסח המקורי היה 'בשנה החמישית'. תמיכה לתיקון זה יש בפסוק הבא (ד 16), המתארך את לידת חנוך ליובל ה-11, בשבוע החמישי, בשנה הרביעית (שנת 522 לבריאת העולם). אם הנוסח המקורי ביוב' ד 15 היה אכן שנת 460, אז ירד היה בין 62 כשהוליד את חנוך. מספר זה מתאים לשומ' כבר' ה 18 (כנגד 162 כנה"מ וכתה"ש שם). תיקון קטן זה אינו משפיע על הטענה הכללית בפנים.

63 ונדרקאם 1999: 155.

64 השוו עם רד"ק לבר' י 25.

מתארכת את 'פילוג הארץ' לסוף ימי פלג.⁶⁵ לפי גישה זו 'נביא גדול היה עבר שקרא את שם בנו פלג ברוח (הק) [הקדש]'.⁶⁶ שורש המחלוקת נעוץ כנראה בוויכוח פרשני על המשמעות של 'נפלגה הארץ'. יובלים ח 8 גורס כי פילוג הארץ מתייחס לחלוקת הארץ לפי גורל בין בני נח (כמתואר ביוב' ח 9–ט). החלוקה החלה בשנת לידתו של פלג (היובל ה-32, השבוע השביעי, השנה השישית, 1567 לבריאת העולם) ונמשכה עד החלוקה הרשמית והסמכותית ביובלים ח 10, שנתיים אחר כך. לעומת זאת, הפירוש הרווח בספרות חז"ל מניח ש'פילוג הארץ' מתייחס לסיפור מגדל בבל (בר' יא 9), כאשר העמים נפוצו על פני כל הארץ וה' בלל את לשונם.⁶⁷ זאת גם משמעות הביטוי הרווח בספרות חז"ל 'דור הפלגה', כלומר הדור של מגדל בבל.⁶⁸ יובלים ח 8 אינו חייב להניח ששמו של פלג ניתן ברוח הקודש ולכן הוא מפרש כפשוטו: פלג נקרא על שם מאורע שאביו ראה במו עיניו.

אם נניח שיש עקיבות בשימוש של ספר היובלים במטבע 'בימיו' של פלוני,⁶⁹

65 סדר עולם רבה (מהדורת מיליקובסקי) פרק א ד"ה 'מאדם ועד המכול'; כראשית רבה לז, כה; רש"י לבר' י 25.

66 דברי ר' יוסה בסדר עולם רבה א; ובמקביל בשם ר' יוסי בר' חלפתא בכראשית רבה לז, כה.

67 כהנא תשכ"ט: 36 וסרנה 1989: 79 ציינו שגם תה' נה 10 עשוי לרמוז לפירוש כזה. אפשר להוסיף גם את העדות של ספר קדמוניות המקרא (המיוחס לפילון) ו, המציג את יקטן, אחיו של פלג, כראש המורדים כשכתוב של סיפור מגדל בבל.

68 זיהוי פילוג הארץ עם סיפור מגדל בבל בגישה השנייה יצר בעיה כרונולוגית בהקשר של לידת פלג בבר' י 25–32. בפסוק 25 מסופר שנולדו לעבר שני בנים, פלג ויקטן. הגישה הפרשנית הרווחת בספרות חז"ל מניחה שיקטן היה הצעיר בין השניים (סדר עולם רבה א: 'הלוא יקטן אחיו היה קטון ממנו') משלוש סיבות. (1) ברשימת השמות בבר' י 25, בא פלג לפני יקטן (יש לציין כי סדר השמות אינו מחייב פרשנות כזאת; ראו סדר לידת בני נח בבר' ה 32 ומחלוקת הפרשנים על בר' י 21: 'אחי יפת הגדול'). (2) השם יקטן נדרש מן השורש קט"ן. (3) פלג מופיע ברשימה הגנאלוגית בבר' יא ואילו יקטן נעדר ממנה (כראשית רבה לז [מהר' תיאודור-אלבק, עמ' 349–350]: 'אמר ר' הונא וכי מן התולדות אין אנו יודעים שהוא הצעיר'). לפי בר' י 26–32, צאצאיו הרבים של יקטן הם חלק ממשפחת נח שממנה 'נפרדו הגוים בארץ אחר המכול' (שם 32). קריאת לוח העמים בבר' י ברצף עם סיפור מגדל בבל בתחילת בר' יא, מוליכה למסקנה שהעמים הנמנים בבר' י הם העמים שנפוצו על פני הארץ בסופו של סיפור מגדל בבל. אם בני יקטן נמנים עם אלה שנפוצו, ואם יקטן הוא אחיו הצעיר של פלג, שעליו נאמר 'כי בימיו נפלגה הארץ', אז 'ימיו' בפסוק הנדון אינו יכול להתייחס ללידתו. פרשנות זו חייבת אפוא להניח שעבר, אביו של פלג, היה נביא. בניגוד לכל המהלך הפרשני המסובך בשיטת חז"ל, מניח יוב' ח 8 ש'פילוג הארץ' מתייחס למאורע אחר בתולדות העולם – הגרלת הנחלות לבני נח. בפירוש זה אין שום מתח בין התיארוך של פילוג הארץ בגורל בתקופת הולדתו של פלג ובין המידע הגנאלוגי על בני יקטן בבר' י.

69 המטבע מופיע גם ביוב' י 18–19: פלג קרא לבנו בשם רעו 'כי אמר הנה בני האנשים היו רעים בעצה הרעה לבנות להם עיר ומגדל בארץ שנער [...] כי בימיו בנו את העיר והמגדל לאמר נעלה בו השמימה'. לפי התרגום לגעז לפסוק 18, נולד רעו ביובל ה-33, בשבוע

אז הביטוי 'בימיו' של ירד (יוב' ד 15), המתארך את ירידת המלאכים, מתייחס כפשוטו לזמן היוולדו. כנגד טענת ונדרקאם, שמהללאל נתן לירד את שמו בנבואה

השני, בשנה הרביעית (1579 לבריאת העולם). אך לפי פסוקים 20–21, בניית המגדל החלה בשבוע הרביעי (1590–1596) ונמשכה 43 שנה (עד 1633–1639), ויוצא לכאורה שהשם של רעו ניתן אפוא 'בנבואה'. אך לדעתי יש מקום לשער שבנוסח המקורי של התאריכים בפסוק 18, התרחשו נישואי פלג ולידת רעו ביובל ה-34 (ולא ה-33), ורעו נולד אפוא בשנת 1628 בעיצומה של בניית המגדל. הנימוק העיקרי לתיקון זה הוא גילו הצעיר של פלג כשעת נישואיו, ולאחר מכן כעת לידת רעו (השוו לנימוק זה של ונדרקאם 1989:ב: 51 [בהערה] כאשר לתיקון התאריך של לידת שלח ביוב' ח 6). הטבלה הבאה מציגה את הנתונים הכרונולוגיים הרלוונטיים:

	מאורע	יובל	שבוע	שנה	
ח 8	לידת פלג	32	7	6	1567
י 18	נישואיו של פלג	33	2	1	1576
י 18	לידת רעו	33	2	4	1579
					פלג בן 9
					פלג בן 12

תיארוך המאורעות אינו מתקבל על הדעת מצד עצמו. יתר על כן, הוא מוקשה גם בהשוואה לדמויות אחרות המתוארות ביוב' ח–יא (במקביל לבר' יא 10–32). למעט פלג ורעו (שגילו מבוגר מדי) כולם התחתנו והולידו בנים בשנות ה-50–70 לחייהם. תיקון התאריך ביוב' י 18 ליובל ה-34 פותר בעיות אלה:

ח 8	לידת פלג	32	7	6	1567
י 18	נישואיו של פלג	34	2	1	1625
י 18	לידת רעו	34	2	4	1628
יא 1	נישואיו של רעו	35	3	1	1681
יא 1	לידת שרוג	35	3	7	1687
					רעו בן 53
					רעו בן 59

נימוק נוסף לתיקון התאריך ביוב' י 18 הוא עקרון הסידור הכרונולוגי בספר היובלים. תפילת נח המובאת בראשית פרק י מתוארכת ליובל ה-33, בשבוע השלישי (1538–1589), כלומר במועד מאוחר לנישואי פלג ולידת רעו לפי הנוסח האתיופני. לאור התיקון המוצע, רצף המאורעות של תפילת נח, נישואי פלג ולידת רעו הולם את סדרם הכרונולוגי. ראוי לציין שהתיקון המוצע יוצר מתח עם יוב' י 20, המתארך את תחילת בניית המגדל לשבוע הרביעי, מבלי לציין את מספר היובל. לפי השיטה הרגילה של ניסוח התאריכים, אפשר להסיק את מספר היובל מן הציון הכרונולוגי הקודם (פסוק 18), הוא היובל ה-34 (לפי הצעת התיקון). אך אפשר ללמוד מיוב' י 27 (המתארך את סוף סיפור מגדל כבל ליובל ה-34, השבוע הרביעי, השנה הראשונה [שנת 1639], לאחר 43 שנים [השוו פסוק 21]), שבניית המגדל החלה ביובל ה-33. ייתכן שניסוח התאריך ביוב' י 20 מבלי לציין את היובל ה-33 במפורש נובע משיבוש התאריך בפסוק 18 ליובל ה-33.

משום שהמלאכים עוד לא ירדו, הניסוח בפסוק מצביע שהמלאכים ירדו בתקופת לידתו. לפי התיארוך ביובלים ד' 15 היה זה בשנת 461 לבריאת העולם.⁷⁰ ומתי אירע חטא המלאכים? לפי המסורת על שמיחזה והמלאכים החוטאים בחנוך ו—יא ירדו המלאכים בימי ירד, הולידו בנים, ובנים אלה מתו בחרב לאחר 120 שנה (כאמור, במסורת זו אין שום קשר בין חטא המלאכים למבול). אפשר אפוא לשער כי במסורת על שמיחזה נהרגו צאצאי המלאכים בסביבות שנת 580 לבריאת העולם או מעט לאחריה. בראשית ו' 6 מתארך את המבול לשנה ה' 600 לחיי נח. לפי השומ' וספר היובלים נולד נח בשנת 707 לבריאת העולם (בר' ה' 28; יוב' ד' 28); לפי נה"מ הוא נולד בשנת 1056.⁷¹ לפי השומ' וספר היובלים התרחש המבול בשנת 1307–1308 (או בשנת 1656 לפי נה"מ), יותר מ־700 שנה לאחר ירידת המלאכים בימי ירד. במסגרת המסורת על שמיחזה, המרחק הגדול בין שני המאורעות אינו מעורר בעיה, משום שאין ביניהם קשר סיבתי. אבל כפי שראינו לעיל, לפני ספר היובלים עמדה מהדורה של ספר העירים שכבר שולבו בה שתי המסורות על שמיחזה ועל עשאל, צירוף שגרם למסורת על שמיחזה והמלאכים שחטאו להיקשר בעונש המבול (בעקבות סמיכות הפרשיות בבר' ו'). חטא המלאכים בספר היובלים קשור למבול לא רק בקשר סיבתי אלא גם בקשר כרונולוגי. כפי שראינו בסעיף הקודם, במסגרת הכרונולוגית מציינת המגבלה של 120 שנה בפועל את מספר השנים מאז שהמלאכים חטאו ועד למבול.

המסורת על שמיחזה

שנת 0	[460/1]	[580/1]	[1308]
בריאת העולם	לידת ירד	השמדת הענקים	המבול
	וחטא העירים		

70 לפי נה"מ והשומ' נולד ירד בשנת 460 לבריאת העולם. כפי שהוצע לעיל, ייתכן שגם בספר היובלים יש לתקן את המספר ל־460 (ראו הע' 62). לפי תה"ש נולד ירד בשנת 960 לבריאת העולם.

71 לפי תה"ש הוא נולד בשנת 1642 לבריאת העולם, ולכן המבול התחיל בשנת 2242.

ספר היובלים

1308	1188	460/1	שנת 0
המבול	חטא	לידת ירד	בריאת העולם
	העירים	וירידת העירים	

אולם תיארוך זה חולל בעיה חדשה, משום שיצר פער כרונולוגי של יותר מ-700 שנה בין ירידת המלאכים לזמן חטאם. הבעיה הפרשנית העומדת לפני ספר היובלים היא תוצאה משילוב של שתי המסורות על מלאכים שחטאו ועל מלאך שהחטיא, שמוזגו ביחד בספר העירים, וגרמו לספר היובלים לתארך את חטא המלאכים בקרבה מסוימת למבול (בערך 120 שנה), בין השנים 1177–1188; ושל המסורת על ירידת המלאכים בימי ירד (בשנת 460–461 לפי יוב' ד 15). הפתרון הפרשני של ספר היובלים הוא לקיים את הירידה בימי ירד, אבל לדחות את החטא לזמן קרוב יותר למבול. משום כך ירידתם לארץ אינה מרד, ונובעת ממטרות אחרות. לכן הומצאה המטרה של לימוד משפט וצדק לבני האדם.⁷² המחויבות של ספר היובלים למסורות שקדמו לו, ואפילו למסורות הסותרות זו את זו, גרמה לו להמציא פתרון כדי לפשר ביניהן.

הבריאה החדשה. לאחר שהמלאכים נאסרו מתחת לפני האדמה בפעם השנייה 'עד יום הדין הגדול עד היות המשפט לכולם אשר השחיתו את דרכם' (יוב' ה 10), מחה ה' את כל הארץ (שם 11), ויצר 'בריאה חדשה', *fōtrata haddās* סימנה של בריאה זו הוא שאף אחד לא יחטא, וכל אחד יהיה צדיק 'בדרכו'.⁷³ לעולם (שם 12). העולם, שאף אחד אינו חוטא בו וכל יושביו צדיקים, עומד בניגוד למצב שקדם למבול. המבול בא כעונש על כל אשר 'השחיתו דרכם' (יוב' ה 2), ואילו לאחר הבריאה, 'יצדקו כל אחד בדרכו כל הימים'. מוטיב המבול כבריאה חדשה שלאחריה לא יחטאו בני האדם, מופיע גם אצל יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים א, 75). הוא מספר שם שה' החליט לברוא גזע חדש הנקי מעוון לאחר המבול, *γένος ἕτερον πονηρίας καθαρὸν*.⁷⁴

72 אשל תשנ"ט: 51–52 הציעה להבין את הירידה למטרת הוראה כחלק מתפקידם הרגיל של המלאכים בספר היובלים לקיים קשר עם בני האדם. למשל, יוב' ג 15 מספר כי המלאכים לימדו את האדם לעבוד את האדמה. לדעתי, ההתאמה לתיאורים אחרים של מלאכים אינה מספקת לשנות את המסורת על מטרת ירידת העירים, אך היא יכולה להסביר את התפקיד שניתן להם לאור הבעיה הפרשנית-כרונולוגית שהועלתה כאן.

73 התרגום 'בדרו' במהדורת גולדמאן, הרומז לכאורה לבר' ו 9, נובע כנראה מהשמטה מקרית של האות 'כ' וניקוד מוטעה בעקבותיה.

74 צירלס 1902: 44; ברגר 1981: 351. המקורות האחרים שכרגר הביא מתייחסים לבריאה שנייה ולנח כ'אדם השני', אבל לאו דווקא לעולם נטול חטאים. פילון, על חיי משה, ב, 65,

אלא שהבנת הבריאה החדשה ביובלים ה כהתייחסות לתקופה הסמוכה לאחר המבול נתקלת בכמה בעיות.⁷⁵ המסורת עומדת לכאורה בסתירה לבראשית ח 21. פסוק זה מספר כי לאחר שה' הריח את קרבנו של נח, הוא הבטיח שלא להביא מבול נוסף, משום ש'יצר לב האדם רע מנעריו'. כלומר ה' הגיע למסקנה שהאנושות אינה יכולה לעמוד בתנאים שהוצבו לה. המצב לאחר המבול אינו כה שונה ממה שהיה לפניו: 'כי רבה רעת האדם וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום' (בר' ו 5).⁷⁶ קריאת הסיפור על סוף המבול בבראשית ח כפשוטו מונעת לכאורה את ההבנה שבריאת בני אדם שאינם חוטאים היא בריאת העולם מחדש לאחר המבול. גם המציאות בעולם, הן בימי נח עצמו, הן בימי משכתב הסיפור, והן בימי הקורא הפוטנציאלי, מעידה כי בכל תקופה בתולדות העולם אנשים חטאו וכנראה ימשיכו לחטוא. נוסף על כך, יובלים ה 10 מתארך את המשפט על העולם כולו ל'יום הדין הגדול', שלאחריו תבוא הבריאה החדשה. מתי יחול 'יום הדין'? בהקשר של יובלים ה, 'יום הדין הגדול' מזוהה עם עונש המבול. הזיהוי משתקף בתיאור הנידונים במשפט: 'כל אשר השחיתו דרכם ועצתם לפני ה' (שם). הניסוח 'השחתת דרך' לקוח מתיאור חטאי בני האדם לפני המבול בבראשית ו 12. אבל משמעות המונח 'יום הדין הגדול' בשאר הספר שונה במהותה ומכוונת ליום שהרשעים ייענשו בו בנקודת המעבר מן העולם הזה לעידן האסכטולוגי (השוו ד 19; ט 15; י 17, 22; כב 21; כג 11; כד 30, 33). נוצר אפוא מתח ביובלים ה 10 בשימוש בביטוי 'יום הדין הגדול', המתאר לכאורה את המבול בהיסטוריה הקדומה ולא את משפט העולם שבסופה.

משום שבני נח חטאו לאחר המבול, טען צ'רלס כי 'הבריאה החדשה' יוצאת על העידן האסכטולוגי ולא על התקופה הסמוכה למבול. לכן הוא שיער כי בניגוד לתרגום לגעז (הנוסח היחיד לקטע זה שנשתמר), בנוסח המקורי של יובלים ה 11–12 היו כל הפעלים בעבר מהופך (ולא בעבר פשוט), ותיארו אפוא את העתיד. המתרגם מעברית ליוונית לא הבין את משמעותה של נטייה זו, והעביר את כל הפעלים לעבר פשוט.⁷⁷ לעומת זאת, דוונפורט לא ראה שום בעיה בנוסח האתיופי כמות שהוא. לדעתו, פסוק 10 המזכיר את 'יום הדין הגדול' הוא מאמר מוסגר, ולכן אין לו קשר לתיאור הבריאה החדשה ביובלים ה 11–12. לדעתו כבר בסיפור המבול המקראי, המתאר כאוס פרימיטיבי והופך את נח לעובד האדמה הראשון,

מתאר בריאה חדשה לאחר המבול, שהאנושות נכראה כה בצלם אלוהים, אבל אינה טהורה מן החטא.

75 שתי הבעיות הראשונות תקפות גם לדברי יוסף בן מתתיהו.

76 כפי שציין סרנה 1989: 59, בר' ו 5 שופט את האנושות מנקודת מבטו של ה', ואילו בר' ח 21 מתאר את נטיית האדם לעשות רע כחלק מן הטבע האנושי.

77 צ'רלס 1902: 44–45; ובעקבותיו מרטין 1911: 508, הע' 13; רבין 1984: 26. חוקרים אלה אינם דנים בבעיות האחרות שמעורר פירוש הפסוקים.

מופיע המוטיב של בריאה חדשה.⁷⁸ אך מבחינה תחבירית קשה לקרוא את פסוק 10ב כמאמר מוסגר – מה היחס בין הרישא למשפט 'עד יום הדין הגדול' ? מלבד זאת, אף שסיפור המבול המקראי כולל את רעיון הבריאה החדשה, הוא אינו מתייחס לעולם שאין בו חטאים. בדומה לדוונפורט, גם ברגר מבין את פסוק 11–12 כהתייחסות לתקופה שמיד לאחר המבול ולא לעידן האסכטולוגי, והוא אף הביא מקבילות מחיבורים אחרים שיש בהם בריאה שנייה לאחר המבול.⁷⁹ אך המקור היחיד מביניהם המתאר בריאת גזע חדש ונקי מעוון הוא הציטוט דלעיל מקדמוניות היהודים. פלדמן הפנה לשתי מקבילות מחיבורים הלניסטיים למשפט זה של יוסף בן מתתיהו.⁸⁰ ככל הנראה הושפע כאן בן מתתיהו מחיבורים יווניים, שאין להם כל קשר או זיקה ממשית לחיבורים שהשפיעו על ספר היובלים.

גם כאן נראה כי חוסר ההתאמה בין הבריאה החדשה ביובלים ה 11–12 לתיאור המקראי של העולם לאחר המבול, ובנוגע למשמעות הביטוי 'יום הדין הגדול', היא תוצאה מן ההתהוות הספרותית של יובלים ה. תיאור יום הדין בחנוך י – יא שייך למסורת על שמיחזה והמלאכים שחטאו ומנותק מן המבול: הענקים צאצאי המלאכים שגרמו לחמס בארץ נענשו בחרב, ואילו המלאכים נאסרו מתחת לפני האדמה 'עד יומא רבא [די דנהון]' ⁸¹ 'וכלותם עד כלות המשפט אשר לעולמי עולמים' ⁸² (חנוך י 12). עונשם ימשיך 'לעולם [...] עד סוף כל הדורות' (שם 13–14). במסורת המקורית אין שום קשר בין 'יום הדין' למבול – הראשון מציין עונש עתידי בסוף תולדות העולם, והאחרון מהווה עונש בנקודת זמן מסוימת בהיסטוריה. בעריכת ספר העירים, כאשר צורפה יחד המסורת על שמיחזה והמלאכים שחטאו למסורת על עשאל והמלאכים שהחטיאו את בני האדם, הוצמדה פרשת המלאכים שחטאו לסיפור המבול באופן מלאכותי. ליובלים ה לא נותר אלא לפרש מחדש את הביטוי 'יום הדין' מחנוך י, שבא במקורו מתחום האסכטולוגיה, כהתייחסות למבול. הבריאה החדשה בעידן האסכטולוגי,

78 דוונפורט 1971 : 48, ובמיוחד הע' 3.

79 ברגר 1981 : 351 ; ונדרקאם 1999 : 161–162 ; רויטן 2000 : 197.

80 פלדמן 1998 : 26 מציין שתי מקבילות מן הספרות הקלאסית שבהן זאוס התכוון או הבטיח להשמיד את האנושות הרעה כולה, ולברוא גזע חדש של בני אדם (אייסכילוס, פרומתיאוס הכבול, שורות 232–233 [סמית 1922 : 236–237] ; אובידיוס, מטמורפוזות, ספר ראשון, שורות 250–252 [מילר 1977 : 18–21]). פלדמן מפרש את דברי יוסף בן מתתיהו כניסיון לייחס לה' מטרה חיובית בהשמדת העולם, ולא להעמיד את הסיפור המקראי רק על רצונו להשחית את כולם ; ניסיון זה נועד לנעום לאוזני הקורא היווני שהכיר את הסיפורים ההלניסטיים.

81 לפי המגילה 4QEn^b 1 iv, שורה 11 (מיליק 1976 : 175).

82 לפי הנוסח היווני : μέχρι ἡμερᾶς κρίσεως αὐτῶν καὶ συντελεσμοῦ ἕως τελεσθῆναι τὸ κρίμα τοῦ αἰῶνος τῶν αἰῶνων (לפי פלמינג ודרמאכר 1901 : 32), והשוו לתרגומו של כהנא תשט"ז : לד.

המתאפיינת בבני אדם צדיקים שאינם חוטאים נתפרשה אפוא כתיאור העולם לאחר המבול.

עוד כפילויות בתוך הסיפור. בנוסף על הכפילות בעונשי המלאכים בין יובלים ה-6 ל-7 לפסוק 10, קיימות עוד כפילויות בסיפור. לפי יובלים ה-2, 3, 5 (בעקבות בר' ו' 8, 11-12) ראה ה' שבני אדם השחיתו את דרכם על הארץ, ורק 'נח לבדו מצא חן בעיני ה'". וכן גורס פסוק 19 לאחר מכן: 'וכל אשר השחיתו את דרכיהם ועצתם לפני המבול לא נשא להם פנים רק לנח לבדו'. לפי יובלים ה-4 (בעקבות בר' ו' 7) החליט ה' למחות את האדם וכל בעלי החיים: 'ויאמר אמחה את האדם וכל הבשר אשר נברא על פני האדמה'. לאחר מכן, בפסוק 20 הטקסט חוזר על ההחלטה: 'ויאמר ה' ימח כל אשר ביבשה וכל היקום מאדם עד חיה ועד בהמה והעוף וכל הרמש על האדמה'. במהדורה הנוכחית של הסיפור, כבר בפסוק 11 מחה ה' את 'הכל ממקומו ולא נשאר אחד מהם אשר לא שפט ברעתם'. בהקשר של יובלים ה התיאור מתייחס לכאורה לעונש המבול. לאחר מכן, בפסוקים 24-27 מתואר המבול עצמו.

גם כפילויות אלה אפשר להסביר כתוצאות מן התלות הספרותית של יובלים ה בחנוך ו-יא לצד השכתוב של סיפור המבול בסוף יובלים ה. ההיקרות הראשונה של כל רכיב כופל מקורה בחנוך י: בשליחות שריאל (חנוך י 1-3) נזכרת החלטת ה' להרוס את העולם ולהציל את נח; בשליחות מיכאל (י 11-14), בסיום המסורת על שמיחזה והמלאכים שחטאו, מתוארת מחיית כל העירים. יובלים ה שאב מחנוך י את החומרים לסיפור בני האלוהים ובנות האדם, אבל לא לתיאור המבול עצמו. השכתוב של סיפור המבול מתחיל ביובלים ה 19 וממשיך עד סוף הפרק. בשכתוב זה המחבר חוזר על השחתת הארץ פרט לנח, ועל החלטת ה' להרוס את העולם, עניינים שכבר הוזכרו בקטע השאול מחנוך י.⁸³

החזרה על מחיית העולם מסובכת קצת יותר, אף שהיא נובעת מאותו גורם. האזכור הראשון להריסת העולם (יוב' ה 11) לקוח מסיפור שליחותו של מיכאל בחנוך י, המפרט את עונשם של שמיחזה וחבורתו ב'יום הדין הגדול', כלומר בעידן האסכטולוגי. העונש התפרש מחדש כמבול בהקשר של יובלים ה. בדומה לדוגמאות הקודמות, חזר המחבר בתיאור המבול בסוף יובלים ה על פרט הנוגע לסיפור העירים שמקורו בחנוך י.

גבולות הסיפור והחומר החדש

שלב מרכזי בהבנה של כל סיפור הוא הגדרת גבולותיו. ההשוואה לחנוך י-יא

83 מניתוח הכפילויות, ולאור ההסבר המוצע כאן להיווצרותן, מסתבר שיוב' ה 19 פותח יחידה חדשה על המבול. ראו הדיון להלן על גבולותיהן של היחידות הספרותיות ב'יוב' ה.

לא רק פותרת את הבעיות הפרשניות שהועלו לעיל, אלא גם עוזרת לנו בקביעת גבולות הסיפור ביובלים ה. לשאלה זו יש חשיבות מיוחדת בגלל סוגתו הספרותית של ספר היובלים – שכתוב המקרא. מבחינה מתודולוגית מלמדת אותנו הדוגמה הנוכחית שאי-אפשר לייחס כל הבדל בין התורה ובין ספר היובלים ל'מחבר' ספר היובלים. לפעמים השכתוב המופיע בספר היובלים מתבסס על שכתוב עצמאי, שכבר היה לו קיום במקור אחר. כך הוא המצב ביובלים ה, המבוסס על חנוך י-יא, המבוסס מצד עצמו על סיפורי התורה.⁸⁴ במקרה שלפנינו אפשר לשאול עד לאיזו נקודה נמשך העיבוד של מקורות קודמים ומתי מתחיל החומר החדש, פרי קולמוסו של העורך?

בהעמדה סינופטית של שני הסיפורים מתברר שסופו של החומר השאוב מחנוך י-יא מצוי ביובלים ה 12. גם יובלים ה 12 וגם חנוך י-יא מסתיימים בבריאה חדשה: בחנוך י-יא בריאה זו מתייחסת לעידן האסכטולוגי, ואילו ביובלים ה היא יוצאת בתקופת המבול. מבחינה ספרותית שני הסיפורים תמימי דעים באשר לסיום הקטע. מלבד זאת, אפשר להוסיף שהמלאכים שחטאו, העומדים במרכז הסיפור ביובלים ה 1-12, אינם נזכרים מפסוק 13 ואילך. אם כן, פסוק 13 פותח נושא חדש, למרות שהוא קשור לסיפור העירים. אם החומר השאול, שעליו התבסס יובלים ה, מצוי עד פסוק 12, מה נוסף בפסוק 13 ואילך?

ה' כשופט צדק ומשפט העולם (ה 13-18)

לאחר סיפור העירים ביובלים ה, מופיע קטע המתייחס למשפט העולם כולו. קטע זה רווי בביטויים המופיעים במקומות אחרים שבספר (ביטויים אלה מודגשים):

(13) ומשפט כולם הוקם וכתוב בלוחות השמים ואין חמס⁸⁵ ועל כל אשר יסורו מדרכם אשר הוקם להם ללכת בה ועל אשר לא ילכו בה הנה נכתב משפט על כל בריאה ועל כל מין: (14) ואין דבר בשמים ובארץ ובתוך האור ובתוך החשך ובשאול ובתהום ובצלמות – וכל משפטם קיים וכתוב וחרות: (15) וכולם לקטן ולגדול כגודלו ולקטן כקוטנו⁸⁶ וכל אחד כדרכו ישפטנו: (16) ולא ישא פנים ולא ייקח שוחד⁸⁷ באמרו לעשות

84 כאמור לעיל, יוב' ה לא העתיק את מקורו כצורתו אלא בשינויי תוכן (למשל, שינוי מטרתה של ירידת המלאכים) ותוך כדי ניסוח מחדש של חלקים ממנו. אבל למרות ניסיונותיו ליצור חיבור אחיד חדש, הקשיים שנדונו לעיל מלמדים שהמחבר לא הצליח לחלוטין כמשימתו.

85 הוראת המושג 'חמס' בכמה מקומות במקרא היא ההפך ממשפט תקין. השווה לכינוי 'עד חמס' (שמ' כג 1; דב' יט 16; תה' לה 11), וגם 'עד שקר ויפח חמס' (תה' כז 12).

86 כנראה בהשפעת דב' א 17: 'כקטן כגדל תשמעון'. בהמשך הפסוק שם מופיע 'כי המשפט לאלהים הוא'. יוב' ה משקף פרשנות לפסוק מס' דברים על ה' כשופט.

87 'נשא פנים' במובנו השלילי (להעדיף בהקשר משפטי מי שהדבר אינו מגיע לו) מופיע בויק'

משפט לכל אחד גם אם ייתן כל אשר בארץ⁸⁸ לא ישא פניו ולא ייקח מידו כי שופט צדק הוא: (17) ועל בני ישראל נכתב וקיום אם ישובו אליו בצדק יעזוב את כל חטאתם ונשא לכל עוונם: (18) קיום ונכתב כי ירחם על כל השבים מכל שגגותיהם פעם בכל שנה:

מן התוספת לסיפור מסתבר שהנושא המרכזי הנלמד מסיפור העירים אינו קשור למקור הרע שבעולם, אף שביאורו של עניין זה אולי היה המטרה הראשונית של מסורות העירים מימי הבית השני. הקטע רואה בסיפור בני האלוהים פרדיגמה של רעיון הגמול⁸⁹ וההכרח ללכת בדרך שה' קבע לכל יצור. כל הקבוצות בסיפור (המלאכים, הענקים ובני האדם) נענשו בעונש המתאים להן. עונשיהן היו קבועים מראש על לוחות השמים,⁹⁰ ולכן אין משום אי-צדק בהטלתם על כולן. לצד משפט האנשים שחטאו בימי קדם כתוב על לוחות השמים המשפט לכל ברייה במקרה שתסור מן הדרך שהותוותה לה. הגישה המשתקפת כאן אינה דטרמיניסטית: לא התנהגות בני האדם היא הקבועה מראש, אלא הדרך שבה כל אחד אמור ללכת, והסנקציות שיופעלו נגדו אם לא יתנהג בהתאם.⁹¹

המפתח להבנת הקשר בין סיפור העירים ובין המוטיב של ה' כשופט צדק נעוץ קודם כול בשילוב סיפור העירים עם פרשת המבול. המבול נתפס כפרדיגמה של הענשת חוטאים ומהווה נושא בהטפה נגד החטא.⁹² אולם בנוסף למוטיב הכללי

יט 15; רב' י 17; טז 19; תה' פב 2; מש' ו 35; יח 5; דה"ב יט 7. תיאורים שליליים של לקיחת שוחד מופיעים בשמ' כג 8; דב' י 17; טז 19; כז 25; שמ"א ח 3; יש' א 23; ה 23; לג 15; יח' כב 12; מיכה ג 11; תה' טו 5; כו 10; מש' ו 35; יז 23; כא 14; דה"ב יט 7. שילוב של 'נ-ש-א פנים' ו'לקיחת שוחד' מופיע אפוא בדב' י 17; טז 19; דה"ב יט 7 (וכן במש' ו 35, אך לא בהקשר משפטי).

88 הניסוח 'אם יתן [...] שלאחריו שלילה מופיע בבמ' כב 18; כד 13; שה"ש ח 7.

89 תפיסה דומה מופיעה בצוואת נח כיו"ב ז 20–39 ובצוואת אברהם כ"כ 5 ('משפט הענקים').
90 לדיון רחב יותר על לוחות השמים ראו גרסיה מרטינו 1997; ורמן תשנ"ט; רביד תשנ"ט; ולהלן בפרק ארבעה עשר.

91 גרסיה מרטינו, שם: 248, ראה דו"מ שמעות בפס' 13–14: הרעיון שמשפט שנחקק על לוחות השמים עשוי להתאים למושג המקראי של גזירה קדומה ויכול להיות קרוב יותר לדטרמיניזם טהור. אבל קביעת המשפט מראש אינה זהה לקביעת המעשים עצמם.

92 ראו המגילה 4Q370, DJD XIX. 85–97, C. Newsom (ed.), '4QAdmonition Based on the Flood', וכן המגילה 4Q422, T. Elgvin and E. Tov (eds.), '4QParaphrase of Genesis and Exodus', DJD XIII, 417–434, המציגה שלוש דוגמאות של חטא ועונש – ראו חזון 1997: 16–18 (אפשר להוסיף לגבי מגילה זו שהמילה 'חו/יט' בטור ב, שורה 8, שהמהדירים לא הבינוה, יכולה להתפרש ככתיב אלטרנטיבי של 'חטא', שהרי מונח זה מתאים לנושא הכללי של המגילה; השוו עם טור ג, שורה 7 בעמ' 429). ראו עוד לעיל בפרק הראשון לעניין התיארוך הזהה בספר היובלים לחטא בגן עדן ולתחילת המבול, שגם הוא מצביע על תפיסת המבול כעונש פרדיגמטי, אף שמסורת זו מייחסת את החטא למאורע אחר.

של המבול כסמל לרעיון הגמול, אפשר לזהות מניע ספרותי לתוספת הזאת, והוא המונחים והביטויים המופיעים בסוף חנוך י. חנוך י 12 מתאר את סוף העונש לשמיחה וחבורתו: '[...] [ואסרהון על] שבעין ד[רין בחולין] ארעא עד יומא רבא [די דינהון]' ⁹³ 'וכלותם עד כלות המשפט אשר לעולמי עולמים'. הכתוב בהקשרו המקורי אינו מתאר את המבול, אלא את 'יום הדין' בתחילת העידן האסכטולוגי. ביובלים ה 10 התיאור מיושם על דור המבול: 'ואחר נאסרו במעמקי הארץ עד יום הדין הגדול עד היות המשפט לעולם על כל אשר השחיתו דרכם ועצתם לפני ה'.' פירוט הנענשים ביובלים ה, המבוסס על תיאור דור המבול בבראשית ו 12 (והשכתוב ביוב' ה 2–3), פירש מחדש את המונח כהתייחסות למבול. על סמך הביטויים 'יום הדין' ו'משפט', וביצועם בידי ה', המחבר של יובלים ה 13–18 משליך את המוטיב של דין לעולם כולו על כל אחד בדורו. מכיוון שה' פועל כשופט, חובה על בני האדם להתנהג לפי הכללים התקפים לגביהם. סיפור העירים ביובלים ה אינו מתייחס לבעיית הרע בעולם, בניגוד לסיפור העירים בחנוך, אלא קורא לבני אדם לשמור את 'הדרך אשר הוקם להם', וכך לציית לדבר ה'. ⁹⁴ סיפור העירים הפך לפרדיגמה של הגמול ושל הצגת ה' כשופט צדק ללא חמס.

המינוח המיוחד המופיע בקטע כרוך במגמה הידועה בספר היובלים לקשור בין סיפורי האבות לחוקי התורה. ברוב המוחלט של המקרים הקישור מתייחס לחוק ספציפי. לפעמים, לאור מעשי האבות נחקקו בלוחות השמים חוקים מסוימים שאחר כך ניתנו לבני ישראל בסיני. במקרים אחרים החוקים כבר היו קיימים בלוחות השמים, והאבות התנהגו על פיהם. בכל המקרים שיש בהם חקיקה חדשה של הלכות או התנהגות לפי אותם משפטים, מציין אותם ספר היובלים במינוח מיוחד. רביד כינתה את המינוח, החוזר לאורך הספר כולו, 'המינוח המיוחד של לוחות השמים'. לדעתה 'בעל היובלים' השתמש במינוח המיוחד כאשר רצה להציג את המידע המופיע על לוחות השמים. לשיטתה מינוח זה אינו אלא תכסיס ספרותי שבא להבחין בין התורה שנחקקה על לוחות השמים ובין ספר היובלים או התורה. בקטע שלפנינו אפשר לזהות כמה מן הביטויים הכלולים בתיאור של רביד כחלק מן 'המינוח של לוחות השמים' (הם הודגשו לעיל): ⁹⁵

פסוק 13: 'הוקם וכתוב בלוחות השמים', 'הוקם להם', 'נכתב משפט'

פסוק 14: 'וכל משפטם קיים וכתוב וחרות'

פסוק 17: 'ועל בני ישראל נכתב וקים'

93 עד כאן לפי מגילת 4QEnb 1 iv, שורות 10–11, מיליק 1976: 175. שאר הפסוק לפי הנוסח היווני והתרגום של כהנא.

94 כפי שהציע דוונפורט 1971: 47–48, הערה 2.

95 רביד תשנ"ט: 470–471 הזכירה את יוב' ה 13 כדוגמה ל'לוחות מלאים' ואת יוב' ה 17 כדוגמה ל'לוחות חסרים'; גם ורמן תשנ"ט: 490–492 הבחינה בין שני הכתובים, אבל באופן שונה: פסוק 13 מוין תחת הכותרת 'מאורעות', ופסוק 17 תחת 'הלכות'. אך עדיף לראות את שניהם יחד כחלק מקטע משפטי אחד, פסוקים 13–18.

פסוק 18: 'קים ונכתב [...] פעם בכל שנה'

אף שאין כאן חקיקה של הלכה ספציפית כתוצאה מסיפור העירים, גם הטרימינולוגיה המשותפת לקטע ביובלים ה-13–18, וגם הנושא הכללי שבו – ה' כשופט צדק – מצביעים שניהם על קשר בינו ובין הקטעים ההלכתיים הפזורים לאורך הספר כולו.⁹⁶

לאור הניתוח הספרותי שהוצע כאן אפשר להבין את המינוח המיוחד של הקטעים ההלכתיים לא כתכסים ספרותיים, כפי שהציעה רביד, אלא כתוצאה של ההתפתחות הספרותית של יובלים ה-13–18. ראינו כי יובלים ה-1–12 הוא עיבוד של חנוך י-יא, ואילו יובלים ה-13–18 הוא קטע שהוסיף המחבר כדי להדגיש את המסר המשפטי של הסיפור. הביטויים האופייניים ל'לוחות השמים' מרוכזים בפסוקים ה-13–18, כלומר בקטע החדש שהוסיף העורך על המקור שהיה לפניו. אם כן, ההבדל במינוח בתוך יובלים ה-13–18 אינו נובע מניסיון של המחבר ליצור טרימינולוגיה מיוחדת סביב לוחות השמים. טרימינולוגיה זו דווקא מסמנת ומאפיינת את עבודת המעבד. לאחר שהעורך של יובלים ה-13–18 ציטט את חנוך י בפרפרזה הוא הוסיף קטע משלו. תוכן הקטע מלמד אותנו על מגמת העריכה. הסגנון האופייני לקטע, לרבות הביטויים הנזכרים לעיל, לעומת הסיפור המשוכתב שלפניו המבוסס על חנוך י, גם הוא מלמד אותנו על מקורם השונה.

כזכור, המינוח שביובלים ה-13–18 קרוב לזה שבקטעים אחרים בספר אשר יש בהם הדגש הלכתי. צירוף של סיפורים משוכתבים וקטעים הלכתיים הוא אחת מן התכונות הבולטות ביותר של ספר היובלים. בדוגמה שלפנינו הקטע המשפטי נוסף לסיפור משוכתב קיים; אולם העורך של יובלים ה-13–18 אינו אחראי לשני התהליכים, דהיינו לשכתוב הסיפור ולצירוף הקטע ההלכתי. הנימוק העיקרי בדוגמה שלפנינו להפרדת שכתוב הסיפור ולהוספת הקטע המשפטי הוא הממצא

96 הרעיון של ה' כשופט צדק מופיע בכתובים אחרים בספר, ובמיוחד בקטעים ההלכתיים. לג 18: 'ואתה משה כתוב לישראל וישמר ואל יעשו כדבר הזה ולא ישחיתו בחטא מוות כי ה' אלהינו שופט אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד'. כפי שהדגיש אנדרסון 1994, לפי הקטע ההלכתי ביוב' לג 15–16, וגם במגילות כיתתיות, לרבות סרך היחד וברית דמשק, ה' אינו מעניש חוטאים אם לא קיבלו התראה על החוק הספציפי שעברו עליו. הצורך בחטא מכוון מוכן לנוכח תיאורו של ה' כשופט צדק שאינו מעניש אלא אם ברור שהחוק היה ידוע מראש. גם בסיפור המסגרת של הספר (פרק א), המתאר את הנסיבות לכתיבת ספר היובלים וכולל ביטויים משותפים לקטעים ההלכתיים, במיוחד 'התורה והתעודה', החוזר ארבע או חמש פעמים (לפי ההשלמה של יוב' א 8 שהציעה ורמן תשנ"ט: 486), מופיע הרעיון של ה' כשופט צדק בנימוק לחיבור הספר בכלל: '[והיה כן כבן] אֵלֶּלְנִי הַנֶּם] כל הדברים [האלה וידעו כי צדקתי מהם בכל משפטי]הם [...]'. (א 6; על פי מגילת 4Q216, טור א, שורות 15–16, DJD XIII, עמ' 5). גם בצוואת אברהם ליצחק, המשקפת את ההדגשים ההלכתיים של ספר היובלים, מופיע מוטיב זה: 'כי אלהים חיים הוא [...] ואין בו חמס ומשוא פנים ומקח שוחד כי אלהי צדק הוא ועושה משפט הוא בכל עוברי מצותו וכוזי בריתו' (כא 4).

הספרותי, שהרי המקור שהשכתוב מבוסס עליו שריר וקיים ומונח לפנינו. מודל ההתפתחות הספרותית של שכתוב סיפור קיים והוספת פסקה שיש בה דגש הלכתי, מסביר את הצירוף של סיפורת וחוק בשאר הספר. במקום לחשוב על מחבר אחד של הספר כולו, שכתב את הסיפורים מחדש וצירף את הקטעים ההלכתיים, עדיף לראות כאן עורך של טקסטים קיימים, לרוב סיפורים, שעיקר עבודתו היה הבלטה של שמירת ההלכה הנכונה והצדיקה.

התאוריה הכללית המוצעת כאן לאור הניתוח של יובלים ה תואמת את הניתוח המוצע במחקר זה לסיפורים נוספים בספר: הכניסה לגן עדן (פרק ג), העקדה (יז 15–יח), ראובן ובלהה (לג), יהודה ותמר (מא), מכת בכורות ויציאת מצרים (מח–מט). בדוגמאות אלה הבחנתי במוצאם השונה של הסיפורים המשוכתבים מחד גיסא, ושל הקטעים ההלכתיים המצורפים להם מאידך גיסא, על סמך סתירות בין שני סוגי הטקסטים. סתירות אלה יכולות להתבטא בפרשנותם את הטקסט המקראי או בעובדות סיפוריות, כגון התאריכים שבסיפור. אולם בדוגמאות אלה לא הייתה עדות טקסטואלית לקיום עצמאי של הסיפורים המשוכתבים.⁹⁷ הדוגמה שנדונה כאן משלימה מבחינה זו את הדוגמאות הנזכרות: ביובלים ה אין סתירות בין שני הקטעים, אבל קיימת עדות ספרותית למוצאם השונה. בשאר הדוגמאות קיימות סתירות, אבל אין עדות טקסטואלית למוצאם הנפרד. משילוב העדויות השונות אפשר לשער שבכל הדוגמאות הסיפורים המשוכתבים כבר היו מונחים לפני העורך של ספר היובלים, והוא רק מיקד את הסיפורים בכיוון הלכתי באמצעות תוספת קטעים מ'לוחות השמים'.

סיכום

מטרת סיפור העירים ביובלים ה אינה הסבר לקיום הרע בעולם. במקום זה הסיפור מתפקד כפרדיגמה לשמירת המצוות, ומדגיש את העונש הצפוי לכל מי שאינו הולך בדרך שקבע לו ה'. הסיפור עבר טרנספורמציה ממיתוס המסביר את המצב העגום של העולם לתפיסה יורידית של ניהולו – ה' פועל כשופט צדק לפי כללים שנקבעו מראש.

97 כניתוח סיפור ראובן ובלהה צוין שצוואת ראובן ג 9–15 דומה לסיפור המשוכתב כיוב' לג 9–1א. אולם אי-אפשר להוכיח שם שיש תלות ספרותית ישירה בין שני החיבורים.

פרק שישי

צוואת נח (פרק ז 20–39)

ניתוח הצוואה

צוואת נח מופיעה ביוכלים ז 20–39 מיד לאחר סיפור נטיעת הכרם.¹ שתי תכונות משייכות אותה לסוגת הצוואה: המינוח, כגון הפתיחה בפועל 'לצוות' (*ya 'azzəz*), והתוכן – נח מצווה על בניו להתנהג כראוי לאחר מותו.² סימן נוסף שהסוגה הספרותית של הקטע הוא צוואה יש בפסוק 27: 'ועתה יראתי לכם פן תשפכו דם אדם על פני הארץ אחרי מותי' – נח נותן את ההוראות לבניו בהסתכלו על הימים שלאחר מותו, והרי פרספקטיבה זו מתאימה למעמד של צוואה. כפי שכבר ראו חוקרים, גישת הצוואה בשאלת זהותו של הגורם לרע בעולם דומה לגישה המשתקפת במסורות שבספר חנוך: היא מייחסת אותו לשדים, צאצאי הענקים (בני העירים). אבל שיקולים ספרותיים-ביקורתיים מובילים למסקנה שהצוואה אינה פרי קולמוסו של עורך הספר ואינה משקפת אפוא את תפיסת עולמו. לצורך הדיון במבנה הצוואה נחלק אותה לפסקאות אחדות לפי תוכנן.

20–26א: נח מצווה לשמור את המצוות שנודעו לו בעבר, ומדגיש את הלקח מסיפורי העירים והמבול.

26ב–33: נח רואה שצאצאיו אינם הולכים בדרך הצדק. הוא פוחד שהדבר יגיע עד כדי שפיכות דמים, ומזהיר את בניו מפני שפיכות דמים ואכילת דם.

34: חתימה ראשונה של הצוואה: 'ועתה בני שמעו ועשו צדק ואמת'.

35–37: דיני כרם וראשית.

38–39: חתימה שנייה של הצוואה.

1 סיפור נטיעת הכרם בספר היוכלים הוא שכתוב של הסיפור המקראי בבר' ט 20–29. על ההבדלים ההלכתיים בין הגרסה בבר' ט לזו שביוז' ז ראו אלבק 1930 : 32–33 ; באומגרטן 1987 ; קיסטר 1992 ; ורמן תשנ"ה : 92–98.

2 לתיאור סוגת הצוואות ראו קולינס 1984 : 325–326. צוואה מתאפיינת בראש ובראשונה בהיותה נאום של אב לבניו (או של מנהיג לעמו או ליורשו), הנאמר כציפייה למוות ממשמש בא. הצוואה נפתחת בתיאור מעמד אמירתה כגוף שלישי, אך הצוואה עצמה מנוסחת כגוף

20–26א. בדומה לחיבורים אחרים מתקופת הבית השני מדגישה גם צוואת נח את סיפור העירים ואת עונש המבול שבא בעקבותיו. הם משמשים פרדיגמות לחטא ועונש.³ דברי נח מוגבלים לסיפורים שחוזה בעצמו ולחטאים שראה במו עיניו. מתן המצוות לפני הצוואה מצדיק את סיכום תוכנה במילים 'התורה והמצוה וכל המשפט אשר ידע (נח)' (פסוק 20).⁴ התיאור של חטא העירים ביובלים ז דומה לסיפור בפרק ה אך אינו זהה לו, הן בפרטים אחדים בתוכן הן בסוגה הספרותית (צוואה בפרק ז לעומת סיפור בפרק ה). שני הטקסטים דומים במטרה שהם מייעדים לסיפור העירים. מטרת הסיפור בפרק ה היא לקרוא לשמירת מצוות ולהסב את תשומת הלב לתוצאות ההרסניות הנובעות מאי-קיומן. המיתוס על בני האלוהים ובנות האדם משרת תפקיד דומה גם בצוואת נח בפרק ז,⁵ כאשר פרשת העירים מובאת לאחר רשימת הלכות או חוקים שנח ציווה על בניו לקיים. המקורות למצוות השונות שמונה נח ברשימה לקוחים בחלקם מן המקרא ובחלקם מספר היובלים עצמו:⁶

מקור	ציווי (יובלים ז 20–21)
בר' יח 19 ⁷ (בר' ו 9; ז 1)	כי יעשו צדק
בר' ט 21–23; יוב' ג 30–31; ז 7–9 ⁸	וכי יכסו ערות בשרם

- ראשון. בסוף הצוואה מתוארת פטירתו של המצוה. יסוד אחרון זה חסר ביוב' ז, ומות נח נזכר רק ביוב' י 15; לדיון במיקום יוצא הדופן של הצוואה ביוב' ז ראו להלן בהמשך הפרק.
- 3 ראו פרק חמישי.
- 4 ייתכן שיש טעם מיוחד להדגשת 'המשפט אשר ידע' להבנת תפיסת החוק: בניו יהיו חייבים רק בחוקים שכבר היו ידועים; השוו עם אנדרסון 1994, והתפיסה התאולוגית השיטתית שהוא מתאר. אך ייתכן גם שמבחינת ההנחות הסיפוריות שביסוד העלילה נח יכול לצוות רק את המצוות שהכיר ולא הלכות אחרות.
- 5 כך גם ביוב' כ 5.
- 6 לניתוח דומה, ראו למברט 2004: 99–100.
- 7 כפי שטען קיסטר 1995: 245–249, בר' יח 18–19 [...] ונכרכו בו כל גויי הארץ. כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט [...] הוא הבסיס שעליו בנויות הצוואות של אברהם ויצחק ביוב' כ 2–10 וביוב' לו 3–4. צוואות אלה השפיעו על צוואת נח כאן. השימוש היחיד בשורש צד"ק לפני המבול מצוי בתואר 'צדיק', המוצמד לנח בבר' ו 9; ז 1, אבל ספק אם קיים קשר בין הפסוקים מבראשית ו-ז לצוואת נח בספר היובלים.
- 8 הסיפור על כיסוי ערווה ביוב' ז קשור ישירות לנח. ברם ביוב' ז אין חקיקה ספציפית לגבי כיסוי ערווה, בניגוד ליוב' ג 30–31, המציין כי עניין זה נאסר במפורש בלוחות השמים.

ויברכו את בוראם	יוב' ב 3, 21 ⁹
ויכבדו אב ואם	בר' ט 22–23; יוב' ז 7–13
ואהבו איש את רעהו	יוב' ז 15
ונשמרו לנפשם מכל זנות ומכל טומאה וחמס (21) בר' ו 1–4; יוב' ה כי על שלשה אלה היה מכול על הארץ: כי על הזנות אשר זנו העירים ממצות סמכותם אחרי בנות האדם ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו ויעשו ראשית הטומאה [...]	

סיפור העירים מודגש יותר מכל סיפור או ציווי אחר בתוך הרשימה, גם באורכו המופגן (מחבר הצוואה הקדיש לו חמישה פסוקים), וגם בעיגון הציוויים (הימנעות מַזְנוּת, טומאה וחמס) בסיפור.

בדומה לתיאור ביובלים ה, סיפור העירים בפרק ז כולל חומרים שונים: סיפור בני האלוהים ובנות האדם מבראשית ו 1–4, מרכיבים הלקוחים מספר העירים (חנוך א–לו), ופרטים חדשים שהוסיף בעל הצוואה. לפי גרסת הסיפור שבפרק ז, הזדווגות העירים (בני האלוהים) עם בנות האדם הביאה ללידת הנפילים. הנפילים היו בשר ודם ולכן יכלו להרוג זה את זה. יובלים ז 22 אימץ באופן חלקי מה שסיפר חנוך ז 4–5 (מן המסורת על שמיחזה), כי הענקים אכלו זה את זה: 'וכולם לא דמו זה לזה ויאכלו איש את אחיו ויהרג הענק את הנפיל [...]',¹⁰ ובהמשך

9 בסיפור בריאת העולם ונתינת השבת כיוב' ב מוצג תיאור כפול של ברכת הבורא: המלאכים מברכים את ה' בסוף היום הראשון (פסוק 3) ולאחר מכן בתיאור השבת (פסוק 21): 'אשר בו ישבתו הם עמנו [עם המלאכים] כיום השביעי לאכול ולשתות ולברך את בורא הכל כאשר בָּרַךְ את העם אשר בחר מכל העמים'. לפי הכתוב שם, ברכת בורא הכול היא חלק אינטגרלי משמירת השבת. פסוק 21 מופיע בנוסח האתיופי של הספר, אבל אין די מקום לשחזורו במגילת 4Q216, טור ז, שורות 12–13 (DJD XIII, עמ' 19). ונדרקאם ומיליק (1994: 22) העירו על עובדה זו והעלו שני הסברים אפשריים להבדל בין שני ערי הנוסח: הרחבה בנוסח האתיופי או הפלוגרפיה (כנראה התכוונו להומיוטלאוטון) בנוסח העברי. הם העדיפו את ההסבר השני, ושחזור המגילה (בעמ' 19) מושתת על ההנחה שמעתיק עברי השמיט את הטקסט מחמת הדומות. ואמנם, הניסוח המקביל מיוב' ז 20 מחזק את מקוריות הנוסח האתיופי כיוב' ב 21.

10 יוב' ז 22 כולל שמות של שלושה סוגי ענקים: ענקים, נפיל ועליו. גם בנוסח סינקלוס לחנוך ז 2 מופיעות שלוש הקבוצות, אבל שם יש יחס תולדי ביניהן: הגיבורים הולידו את הנפילים, והנפילים הולידו את *Ἐλιούδ* (= 'עליו' כיוב' ז 22). שלוש הקבוצות נובעות כנראה משלושת הכינויים המופיעים כבר' ו: 'הנפלים', 'הגיבורים', 'אנשי השם' (כך לפי כהנא תשט"ז: לב; דימנט תשל"ד: 46–47; ניקלסברג 2001: 184–185). צ'רלס 1902: 62 שם לב שבחזון החיות (חנוך פו 4; פח 2) מתוארים שלושה סוגים של צאצאי הכוכבים (שהם בני האלוהים כחזון): פילים, גמלים וחמורים.

הרגו הענקים את בני האדם. בדומה למסופר ביובלים ה החלו בני האדם לחטוא בתגובה לאלימות נגדם: הם הרגו זה בזה ואכלו מבעלי החיים.¹¹ בהיווכחו בחמס בעולם ובדם הרב שנשפך החליט ה' להשמיד את העולם כולו, לרבות האנושות ובעלי החיים.

התיאור ביובלים ז 26 א מסיים את החלק הראשון של הצוואה בהערה שנח ובניו לבדם ניצלו מן המבול, כשם שיובלים ה 19 סיים את סיפור העירים בהערה דומה. אך האזכור של הצלת נח ובניו מתפקד גם כמעבר לביקורת על בני נח בגין מעשיהם: שפיכות דמים גרמה למבול (ז 21, 23–24), ולכאורה נח ובניו היו היחידים שלא חטאו בה (לפי בר' ו 8–10); הם עצמם לא נהרגו במבול, אבל אם ילכו בדרכם של אנשי דור המבול, גם בני נח יימחו מן הארץ (יוב' ז 27–28). לפסוק 26 א יש אפוא תפקיד כפול: סיום התיאור של אירועי המבול ופתיחת דברי האזהרה לבני נח.

26 ב–33. פתיחת הפסקה השנייה מסומנת במונח 'והנה', *wa-nāhu*, המעביר את זמן הצוואה מציוויים לעתיד, המבוססים על מאורעות מן העבר, אל ההווה של נח. נח אמנם מייעץ לבניו שיעשו צדק' (ז 20), אך הוא רואה שהם הולכים 'בדרך האבדון' (ז 26 ב). נח גם נוכח לדעת כי בניגוד לבקשתו בפסוק 20, 'ואהבו איש את רעהו', נפרדו בניו וקינאו זה בזה (ראו יוב' ז 14–19, ובמיוחד פסוק 15). למרות הנזיפה בבניו על התנהגותם הבעייתית, הוא מבקש להסביר את המניע למעשיהם הרעים בהאשימו את 'השדים' (*'agāndnt*) בקלקול בניו. הטענה שגורם חיצוני – במקרה דנן 'השדים' – הסית את בני האדם לחטוא, מצביעה על תפיסה ספציפית של מקור הרע בעולם. התנהגות בלתי ראויה אינה תוצאה של התערבות ה' וגם לא של בחירה עצמאית של בני אדם הרוצים להמרות את דבר ה', אלא נובעת מגורם חיצוני, 'שדים' המבקשים להסית את בני האדם נגד ה'. עם זאת, אף שאותן ישויות גרמו לבני נח לחטוא, הן אינן פוטרות את בני נח מן האחריות לחטאם. נח ירא מן העונש הצפוי לבניו לאור מעשיהם, ולכן הוא מזהיר אותם מן ההשפעות הנראות לעין של השדים. באזהרתו אין שום פתרון לבעיית קיומם של השדים. הוא אמנם מודע להשפעתם על בניו, אבל נמנע מכל מעשה נגדם. אין הוא פונה לה' להגן על בניו ולהוציאם מידי שליטת השדים, אלא מסתפק באזהרה ישירה לבניו שיתנהגו כראוי.¹²

11 לפי חנוך ז 4–5 (קטע השייך למסורת על שמיחזה, מנהיג המלאכים שהטאו), הרגו הענקים את בני האדם ואת בעלי החיים, ואכלו את כולם. כפי שטענתי לעיל בפרק החמישי, בניתוח של יוב' ה, המיזוג בספר העירים (חנוך ו–יא) של שתי המסורות על מלאכים שחטאו (בראשות שמיחזה) ועל מלאך שהחטיא (עשאל) הביא להעברת החטאים מן הענקים אל האנושות. אולם בניגוד ליוב' ה 2, אין בצוואת נח האשמה של האנושות בקניבליזם. הכדל זה מסייע לטענה שתוצג בהמשך הפרק, כי צוואת נח ביוב' ז משקפת עיבוד עצמאי של סיפור העירים מספר חנוך ואינה תלויה בסיפור המשוכתב שביוב' ה.

12 הימנעות נח מלבקש את עזרת ה' נגד השדים כולטת לאור בקשת הסיוע ביוב' י (השוו

מי הם השדים הנזכרים ביובלים ז 27? תשובה לשאלה זו מחייבת להפנות את תשומת הלב למבנה הספרותי של הצוואה. הפסקה שלנו מציגה את ההווה של נח – הוא רואה שבניו ובני בניו אינם שומרים מצוות מסוימות. מצוות אלה מתאימות לחלק מן העצות בפסקה הקודמת. לדוגמה, בפסוק 26 רואה נח שבניו נפרדו זה מזה וכבר אינם גרים יחד, ובזה הפרו את הוראתו 'ואהבו איש את רעהו' (ז 20). הערת נח בפסוק 27, שהשדים החלו להתעו את בניו, סמוכה לדאגתו משפיכות דמים בעתיד. לאור ההקבלה בין פסוק 26 לפסוק 20א, סביר להקביל בין פסוק 27, תיאור השדים הגורמים לשפיכות דמים, לפסוקים 20ב–25, המתארים את הענקים שהביאו לשפיכות הדמים לפני המבול. יש אפוא רציפות בין השדים לענקים.¹³ חוקרי ספר היובלים קוראים בדרך כלל את פסוק 27 בפרק ז לאור פסוק י 5 (מתוך תפילת נח):¹⁴

ואתה ידעת את אשר עשו עיריך אבות אלה הרוחות בְּיָמֵי [בימי נח] והרוחות אשר בחיים קחם ואסרם אל מקום הדין ולא ישחיתו בבני עבדך אלהי כי רעים הם ולשחת נבראו.

פסוק י 5 קובע כי הרוחות הן בני העירים ממש,¹⁵ בניגוד לתיאור בפרק ז (וגם בפרק ה),¹⁶ שהענקים נולדו מן הזיווג בין בני האלוהים לבנות האדם. המקורות אמנם תמימי דעים באשר להיווצרותן של ישויות לא-חומריות כתוצאה ממעשה העירים, אך חלוקים לגבי תהליך יצירת הרוחות או השדים – אם הם תוצאה ישירה מן ההזדווגות או צאצאי הענקים בני העירים. שתי מסורות אלה על מקור הרוחות ניצבות זו לצד זו בספר חנוך:

והשמדת את כל רוחות בני התערובת ואת כל בני העירים יען אשר החטיאו את בני האדם (חנוך י 15).¹⁷

(8) ועתה הענקים אשר נולדו מרוח ובשר רוחות רעות ייקראו ועל הארץ

לבקשת משה ביוב' א 20, ולבקשת ההצלה של אכרם ביוב' יב 20). ראו הדיון להלן על היחס בין יוב' ז 20–39 ליוב' י 1–13.

13 דימנט תשל"ד: 101, הע' 288; אשל תשנ"ט: 52.

14 צירלס 1902: 63; ברגר 1981: 365; אשל תשנ"ט: 52–54; רויטן 2000: 297.

15 ייתכן שהעירים הם 'אבות' הרוחות במוכן הרחב, אך חשוב להדגיש שאין ביוב' י שום רמז לקיום הענקים בני העירים. יתרה מזאת, נח משווה שם בין הרוחות לעירים, ואילו לפי התיאור בצוואה מן הראוי היה להשוות בין הרוחות לענקים.

16 יוב' ה אינו מזכיר רוחות או שדים בכלל. חסרונם נובע כנראה מהסתמכות המשכתב על חנוך ו-יא, הגרעין הקדום ביותר של ס' חנוך, שהרוחות אינן נזכרות בו פרט לכתוב הכודד בחנוך י 15. דימנט תשל"ד: 61–62 קבעה שכתוב יחיד זה הוא תוספת משנית בהשפעת חנוך יב-טז. ייתכן שהיעדרותו ביוב' ה מסייעת לקביעה זו.

17 התרגום כאן מבוסס על הניתוח הטקסטואלי של אשל תשנ"ט: 35–37. דימנט, שם, זיהתה שהפסוק הוא תוספת מאוחרת על סמך השימוש בכינוי 'רוחות' לצאצאי העירים, בניגוד

יהיה מושבם [...] (9) רוחות רעות יצאו מגוויותיהם כי מאלו שלמעלה נתהוו ומעירים קדושים תחילת יצירם ותחילת יסודם [...] ורוחות רעות ייקראו [...] (11) ורוחות הגיבורים [מענים] מדכאים משחיתים מתנפלים עושים רעות ומעשי הרס על הארץ ועושים עמל הם לא יאכלו אכול כי אם ירעבו ויצמאו ויביאו כשלון (חנוך טו).¹⁸

מימי ההרג וההרס ומות הגיבורים כשהרוחות בצאתן מנפשות בשרן תשחתנה בלי משפט כן תשחתנה עד יום האחרית הדין הגדול אשר בו יכלה העולם הגדול עם העירים והרשעים כולם יכלו (שם טז 1).¹⁹

שני המקורות הראשונים (חנוך י 15; טו [למעט פסוק 9א]) קובעים שהרוחות הן בני העירים עצמם, כפי שעולה גם מתפילת נח שביובלים י.²⁰ לעומת זאת, המקור השלישי (חנוך טז 1 [וכן טו 9א]) יודע לספר כי הרוחות יצאו מגופות הענקים לאחר שנענשו, כפי שמשתקף בצוואת נח שביובלים ז.

בחנוך טז 1 וביובלים ז מתועדת מסורת מורכבת: עירים ← ענקים ← רוחות.²¹ זו יכולה לנבוע משילוב משני של שתי מסורות קדומות יותר: אחת על לידת ענקים בלבד (המתועדת בבר' ו 1–4 ובחנוך ו–יא) והשנייה על יצירת רוחות (המתועדת בחנוך י 15; טו 8–11). כדי לקיים את שתיהן הן סודרו זו אחרי זו, כאילו יש עקיבה כרונולוגית: קודם הענקים ולאחר מכן הרוחות. עם זאת, ייתכן שהמסורת אינה מורכבת אלא נובעת מפרשנות מיוחדת לבראשית ו 3: 'לא ידון (ר) רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר'. מי שמדגיש את המילה 'באדם', יכול לפרש שה' קובע בפסוק כי רוחו אינה יכולה להישאר לנצח בענקים/נפילים שהם יצורים בשר ודם. הרוח האלוהית יכולה לשרות בגוף בשר ודם לזמן קצוב, אולם הרוחות יכולות להמשיך ולהתקיים בעולם גם מחוץ לגופות (של הענקים). הרוחות הרעות הנזכרות בחנוך טז 1 הן אפוא הממד השמימי-אלוהי של הענקים, שיש לו קיום בעולם לאחר הריגת הענקים.

בגלל הדמיון הבסיסי בין יובלים ז 27 ליובלים י 1–13 בנוגע להתנהגות בני נח (שניהם מספרים על רוחות רעות שהחלו להתענות את בני נח) סבר צ'רלס

לשאר הכתובים בחנוך ו–יא המתארים אותם כ'ענקים'. הפסוק נוסף כנראה בהשפעת הפסוקים טו 8–9; טז 1; יט 1, המכנים את צאצאי העירים 'רוחות'.

18 לתרגום ולהערות טקסטואליות ראו אשל תשנ"ט: 38–42. אשל שמה לב שפסוק 9א, המספר שהרוחות יצאו מגוויות הענקים, נבדל מפסוקים 8 + 9ב, המזהים את הענקים כרוחות.

19 השוו אשל שם: 42–44.

20 המסורת על הרוחות בני העירים בספר חנוך מצדיקה את הפירוש שהוצע ל'יוב' י 5, 'עיריך אבות אלה הרוחות', כאבות ממש.

21 אין לייחס את התהוות המסורת למחבר הצוואה ב'יוב' ז. סביר להניח שמחבר הצוואה שאב ממקור קדום יותר, כגון חנוך טז 1.

כי שתי הפסקאות אינן אלא שני חלקיו של חיבור אבוד המכונה 'ספר נח'.²² אם מצרפים יחד את שני המקורות ומזהים את השדים בראשון עם הרוחות בני העירים בשני, אפשר להשלים את הפרטים החסרים בכל תיאור בעזרת המידע הכלול ברעהו. כך, למשל, יובלים י אינו מזכיר כלל ענקים אלא רוחות בלבד, ואילו יובלים ז מספר על ענקים ורוחות גם יחד בהביאו את סיפור העירים. מלבד זאת, ביובלים י מופיע לראשונה בספר השר משטמה כמי שעומד בראש הרוחות; אין רמז לקיומו ביובלים ז.²³

אם משלבים יחד את שני התיאורים מגיעים לאחת משתי מסקנות: (1) הענקים צאצאי העירים מכונים 'רוחות', בדומה לתפיסה בחנוך טו 8; ²⁴ (2) הרוחות (יוב' ז, י) הן צאצאי הענקים (יוב' ה, ז). תפיסה דומה מופיעה בחנוך טו 9א, טז 1, והיא נובעת כנראה משילוב של שתי המסורות על צאצאי העירים. תיאור העירים כ'אבות' הרוחות ביובלים י 5 חייב להתפרש במובן רחב יותר של אב קדמון. שתי המסקנות מעוררות קשיים. לגבי הראשונה יש לציין כי קשה לזהות את הענקים בפרקים ה, ז עם הרוחות בגלל ההבדל בטיפול בהם: לפי יובלים ז 22–25 (וגם ה 9) נהרגו הענקים בחרב, וממילא מסתבר שהם בני תמותה. לעומת זאת, ביובלים ה 6, 10 העירים נאסרים מתחת לאדמה. מאחר שהם בני אלמוות אי-אפשר להרוג אותם, אך הם אינם יכולים להישאר על הארץ (בגלל הנזק שהם גורמים) ומנועים מלחזור לשמים (מחמת חטאם). זהו גם גורלן של הרוחות ביובלים י. נח מבקש מה' לאסור את הרוחות במקום הדין (פסוק 5), וה' מחליט לעשות זאת, למעט עשירית שהותיר בשליטת השר משטמה (פסוק 9). אם כן, לפי המסופר ביובלים י הרוחות אינן יצורים בני תמותה אלא ישויות אלוהיות, שאי-אפשר להרגן. עמדה זו אינה עולה בקנה אחד עם הריגת הענקים צאצאי העירים בחרב ביובלים ה, ז. האפשרות השנייה, הגורסת שהרוחות הן צאצאי הענקים בני העירים, קשה משתי סיבות. הראשונה היא שיובלים י אינו מזכיר ענקים אלא עירים ורוחות בלבד. מסורת זו מתאימה לתפיסה דומה המופיעה בחנוך י 15, טו. הסיבה השנייה היא שהעירים מתוארים כאבות הרוחות ביובלים י 5. אף שאפשר להבין את הכינוי 'אבות' במובן מורחב, כינוי זה מתאים יותר לענקים לפי הגנאלוגיה המוצעת ביובלים ז: עירים ← ענקים ← שדים. אפשר לסכם כי למרות הדמיון הרב בין שני הסיפורים, ההבדלים ביניהם בסיפור העירים, ובמיוחד הסתמכותם

22 צ'רלס 1902: 62, 78. ראו גם סטון 1972; גרסיה מרטינו 1992: 1–44; שטיינר 1995. לגישה ספקנית יותר באשר לקיומו של חיבור אחד המיוחס לנח ראו ורמן 1999.

23 משטמה מופיע ביוב' יא 5 בראש הרוחות הבאות להתעות את בני אדם ולהביא אותם לשפוך דם על הארץ. הופעתו זו אולי קשורה לתיאור הרוחות ביוב' ז 27, שגם הן באות במטרה דומה. ראו בפרק השמיני על היחס בין שני הקטעים ועל יוב' י 1–13.

24 אשל תשנ"ט: 55. ייתכן שגם זיהוי הענקים עם הרוחות מורכב משתי מסורות, אחת על רוחות והשנייה על ענקים.

על מסורות מובחנות, מאפשרים להסיק שכל אחד מהם משקף תפיסה שונה של מקור הרוחות/השדים.²⁵

שילוב סיפור העירים במסגרת צוואה גרר את הפיכת המיתוס על בני האלוהים ובנות האדם לדוגמה נוספת ופרדיגמטית של רעיון הגמול. תהליך דומה של דה-מיתולוגיזציה של סיפור העירים חל בצוואת אברהם (כ 5–6):

(5) ויאמר להם את משפט הענקים ומשפט סדום כאשר נשפטו בגלל רעתם ובגלל הזנות השחיתם ביניהם. (6) ואתם הישמרו מכל זנות וטומאה ומכל גועל החטא [...]

גם שם 'משפט הענקים', בדומה ל'משפט סדום', אינו בא ללמד על מקור הרע שבעולם אלא משמש בסיס להטפה לנמעני הצוואה שייזהרו מלחטוא. השימוש בסיפור למטרה דידקטית-מוסרית כרוך בעידון הקווים המיתולוגיים שבו, וכתוצאה מכך בצמצום חשיבותו של המאורע המיתי בהבנת מקור הרע בעולם.

34. השימוש במונח 'ועתה', *wa-yd'oze-hi*, מציין את המעבר מן הפסקה השנייה של צוואת נח לפסקה השלישית. פסוק 34 חוזר על אלמנטים מתחילת הצוואה, ומשום כך אפשר להגדירו כסיום (לפחות סיום ביניים) של מרכיב ההטפה בצוואה (פסוקים 20–34). היסודות החוזרים הם: 'ועשו משפט וצדק' || 'ויעד בבניו כי יעשו צדק' (פסוק 20). 'אשר הצילני מיד המבול' || 'ונשאר אני ואתם בני וכל הבא אתנו אל התבה' (פסוק 26). לסיום נוסף בפסוק 34 עוד מרכיב: 'למען תנטעו בצדק על פני כל הארץ'. הדימוי של בני ישראל ככלל או הצדיקים בפרט הנטועים בארץ מופיע כבר במקרא,²⁶ ואחריו בספרים החיצוניים (חנוך י 16; צג 5, 10).²⁷ הדימוי של בחירי בני ישראל ל'מטע' מופיע בספר היובלים בשני כתובים נוספים.

א 16: 'והפכתים למטע יושר בכל לבי ובכל נפשי והיו לברכה ולא לקללה [...]'. ה' מבטיח למשה שבני ישראל יזכו לשפע של ברכה, כולל 'נטיעתם' בארץ, כאשר ישובו מחטאותיהם 'בכל לבבם ובכל נפשם' (שם 15). יובלים א אינו שייך

25 דימנט תשל"ד: 101–102 ייחסה את שני הפרקים לשתי מסורות שונות. להלן, עמ' 127–131, אביא ראיה נוספת למקורם השונה על יסוד שיקולים בדבר העריכה של ס' היובלים.

26 צ'רלס 1902: 64 מפנה ליר' יא 17 ולעמ' ט 15, המתייחסים שניהם לבני ישראל כנטועים באדמה, אבל התיאור 'בצדק' חסר בהם. ייתכן שיש לקשור את המוטיב ליש' ס 21, 'ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעו [קרי: מטעין]', המתאר את כל ישראל לעתיד לבוא כצדיקים הנטועים באדמה.

27 צ'רלס 1902: 64; ליכט תשכ"א. הביטוי הנפוץ יותר בספרות הכיתתית מקומראן הוא 'מטעת עולם'. ראו המקורות שרשם ליכט שם.

לסוגת הצוואות, אבל יש בו תיאור דומה של שכר ועונש לצדיקים ולחוטאים מתוך בני ישראל.

כא 24: 'וברכך בכל מעשיך ויקים ממך מטע צדק בכל הארץ [...]'. הכתוב כאן בא בסוף צוואת אברהם ליצחק. בפסוקים הקודמים בפרק הזהיר אברהם את יצחק מפני החטא. בדומה להבטחת נח לבניו בסוף צוואתו, גם כאן מתייחס המצווה (אברהם) לגמול הפוטנציאלי לצאצאיו (יצחק ובניו) אם ילכו בדרך ה'. יובלים כא 24 ויובלים ז 34 משתמשים בדימוי משותף להביע את השכר המגיע למי ששומר את מצוות ה', והם שווים אפוא מבחינת מיקומם, תפקידם ומטרתם בצוואות.

35–37. תחילת הפסקה הרביעית מסומנת בביטוי 'והנה', *wa-nāhu*, בדומה לפתיחת הפסקה השנייה. הפסקה כוללת הלכות בעניין פירות השנה הרביעית, שמעמדם ההלכתי היה עילה למחלוקת בין קבוצות שונות בשלהי ימי הבית השני.²⁸ הקטע ההלכתי מופיע כאן משתי סיבות. הסיפור על נטיעת הכרם בתחילת הפרק, הכולל פרטים באשר למועד אכילתם של פירות הכרם, הצריך דיון הלכתי ארוך ומפורט יותר; הדימוי של בני ישראל כנטועים בארץ אולי מסביר את מיקום הקטע בנקודה ספציפית זו בצוואת נח.²⁹ קיסטר הצביע על סתירות בין הסיפור המשוכתב בתחילת הפרק להלכות המובאות בפסקה זו,³⁰ במיוחד בנוגע למעמד הפירות של השנה הרביעית,³¹ והעלה את האפשרות שהצטרפו כאן מסורות שונות (לא כולן כיתתיות). כפי שציין קיסטר, אין הצדקה לניסיונם של חוקרים אחדים לאחד את המסורות השונות.³² לא רק הסתירות בתוכן, אלא גם חלוקת החתימה לשני חלקים (חלקה הראשון בפסוק 34 וחלקה השני בפסוקים 38–39) מצביע על משניות הקטע ההלכתי בפסוקים 35–37. נימוק נוסף המלמד על הוספת פסוקים 35–37 בשלב משלבי ההיווצרות של יובלים ז 20–39 הוא השימוש בחזרה מקשרת בסוף הקטע: '[...] תעשו שמיטה ונטשתם אותו בצדק וביושר והייתם צדקה ומטעכם יצליחו' (פסוק 37).³³ מילים אלה מחזירות את

28 אלבק 1930 : 32–33 ; באומגרטן 1987 ; קיסטר 1992 ; ורמן תשנ"ה : 92–98.

29 רויטן 2000 : 302 ; ונדרקאם 2001 : 40.

30 ראו את הדיון המפורט אצל קיסטר 1992.

31 כמתנות כהונה, כפי שמשתקף בפסוקים 35–37 ובחיבורים כיתתיים (מגילת המקדש ס 4–3 ; מקצת מעשי התורה B, שורות 62–64), או כמעשר שני כפי שמשתקף בפסוקים 1–6 ובספרות חז"ל (משנה מעשר שני ה, א–ד ; ספרי במדבר ו).

32 אלבק שם ; באומגרטן שם.

33 ככוונה דילגתי על המילים הראשונות בפסוק, 'ובשנה החמישית'. השנה החמישית שייכת לדיון על פרות של ערלה ונטע רבעי (השוו ויק' יט 23–25), וקשה להבין את זיקתה לדיון השמיטה בסוף הפסוק. צ'רלס 1902 : 65 סבר שחלה השמיטה בטקסט. באומגרטן 1987 : 197 פירש את השמיטה כאן כשחרור מן המגבלות שהיו בתוקף עד לשנה הרביעית. כך גם קיסטר 1992 : 582, שהציע כי ההוראה 'שחרור' נובעת מפירוש המונח 'הלולים' (ויק' יט

הקורא אל סוף הפסקה הקודמת: 'ועתה בני שמעו ועשו צדק ואמת למען תנטעו באמת על פני כל הארץ' (פסוק 34). חזרה מקשרת יכולה להיות אמצעי סגנוני של המחבר, אך לפעמים היא טכניקה שנקטו סופרים כדי להכניס חומר תנייני למקור שהיה לפניו.³⁴ במקרה שלפנינו, הצטברות הנימוקים למשניותם של פסוקים 35–37 מחזקת את האפשרות שהחזרה כאן מעידה כי פסקה זו היא תוספת מאוחרת לצוואה. תמך אחרון לקביעת מעמדו המשני של הקטע ההלכתי יתברר מניתוח הפסקה האחרונה החותמת את הצוואה.

38–39. פסוקים 38–39 מתארים את שלשלת הקבלה שנח מצווה לבניו.

(38) כי כן צווה חנוך אבי אביכם את מתושלח בנו ומתושלח את בנו למך ויצונו למך כל אשר צווהו אבותיו. (39) ואני מצוכם בני כאשר צווה חנוך את בנו ביובלים הראשונים בהיותו השביעי בדורו וציווה והעיד לבניו ולבני בניו עד יום מותו.

למסירת ידע מאב לבן יש תפקיד מרכזי בספר היובלים. היא מקנה תוקף וסמכות למצוות בתקופה שלפני מתן תורה (ראו גם י 14; יב 27; כא 10; לט 6–7; מא 28; מה 16).³⁵ בסוף צוואתו מבהיר נח שדבריו אינם פרי דמיונו אלא חלק ממסורת שקיבל מאבותיו. מן הרצף בין פסוקים 35–37 לפסוק 38 משתמע שהמילים 'כי כן צווה חנוך' מתייחסות למה שבא לפניו, חוקי ערלה ונטע רבעי. אולם גם ביובלים כא 10 (צוואת אברהם ליצחק) מתוארים דברים ש'מצאתי' (אברהם) כתוב בספר אבותי הראשונים בדברי חנוך ובדברי נח. ההלכות שהכתוב מפנה אליהן שם עוסקות בעבודה זרה ובקרבנות (שם 5–10), ומדגישות את האיסור לאכול דם (שם 6) ואת הצורך לזרקו על המזבח (שם 7). אם נכונה ההצעה שפסוקים 35–37 נוספו לצוואה, אז במצבו המקורי של הטקסט בא פסוק 38 מיד לאחר פסוק 34 ויצר עמו חתימה אחת ואחידה לצוואה. יתר על כן, החתימה המלאה, פסוקים 34 + 38–39, באה מיד אחרי האיסורים על רצח ואכילת דם, הלא הם הנושא שצוואת אברהם ביובלים כא מתייחסת אליו. ייתכן כי ביסוד שתי הצוואות (של נח בפרק ז, ושל אברהם בפרק כא) עומדת מסורת משותפת המייחסת את החוקים נגד חמס ואכילת דם לחנוך ולנח.

24) על דרך הפועל המקביל בערבית (*hill*). אך הבחירה בפועל 'שמט' יוצאת דופן כהקשר זה, ואולי יש לראות בקטע סדרת מצוות התלויות בארץ, שנפלה בה טעות (השמטה של דין השנה החמישית וציון השנה השביעית, אולי כתוצאה מהומויוטלאוטון).

34) לדיון בתופעה ולהדגמתה ראו זליגמן תשנ"ב: 53–60, במאמר 'סיפורת עברית והיסטוריוגרפיה מקראית'.

35) ניימן 1999 דנה בשיטות שונות להענקת סמכות בספר היובלים, וכיניהן שושלת מסירה מן הדורות הקדומים ביותר.

סידור הפרשיות על סוף ימי נח³⁶

ניתוח ההבדלים בין הפרקים ז וי בנוגע לסיפור העירים חשף את תהליך העריכה של המסורות השונות. אפשר לעמוד על תהליך עריכת הסיפורים במסגרת הכרונולוגית של הספר, שגם הוא מצביע על מקורם השונה של שני הקטעים. נח נולד ביובל ה-15, בשבוע השלישי, בין השנים 701–707 לבריאת העולם, ומת לאחר 950 שנה (יוב' י 15–16 על סמך בר' ט 29). חישוב פשוט מגלה כי בכרונולוגיה של ספר היובלים (המבוססת בעניין זה על נתונים כרונולוגיים המתועדים בנוסח השומרוני של התורה) נח מת בין 1651–1657 לבריאת העולם. כאמור לעיל, צוואת נח מתוארכת ליובל ה-28, בין 1324–1372 לבריאת העולם.

יובל	שבוע	שנה	מבריאת העולם	
ד 28	נישואי למך ולידת נח	15	3	701—707
ז 20	צוואת נח	28		1324—1372
י 1	רוחות הטמאים החלו להתעות את בני נח	33	3	1583—1589
י 16	נח מת בן 950 שנה			1651—1657

מן התאריכים שבספר יוצא אפוא שצוואת נח ניתנה לבניו בערך 300 שנה לפני מותו! התיארוך של צוואת נח יוצא דופן בהשוואה לצוואות אחרות המוכרות לנו מן הספרות היהודית מימי הבית השני בכלל,³⁷ ומן הצוואות האחרות בספר היובלים בפרט. בספר היובלים יש עוד ארבע צוואות.

(1–2) לפי פסוק כ 1 ניתנה צוואת אברהם לכל בניו ובני בניו ביובל ה-42, בשבוע השביעי, בשנה הראשונה (2052 לבריאת העולם), וליצחק ביובל ה-42, בשבוע השביעי, בשנה השישית (2057 לבריאת העולם; יוב' כא 1). אברהם מת לאחר שלוש שנים, ביובל ה-43, בשבוע הראשון, בשנה השנייה (2060 לבריאת העולם; יוב' כב 1). הנוסח האתיופי לפסוק כב 1 אמנם גורס יובל ה-44, אולם דילמן כבר הציע לגרוס שם 43 במקום 44, והצעתו התאשרה בנוסח מגילת 4QJub^d, טור ב, שורה 35.³⁸

(3) צוואת רבקה ליעקב ניתנה ביובל ה-45, בשבוע הראשון, בשנה הראשונה

36 לניתוח כאן יש השלכות על הדיון בעריכת הכרונולוגית של הספר; ראו בפרק הרכיעי.

37 לדברי קולינס 1984 : 325, אחת התכונות המאפיינות את סוגת הצוואות היא נתינתה בסמוך לפטירת המצווה; והשוו עם ז 27 : 'לאחר מותי'.

38 לדיון מפורט בנימוקיו של דילמן, ראו במבוא, הע' 36.

(2157 לבריאת העולם; יוב' לה 1), כאשר הייתה בטוחה שתמות באותה שנה (שם 6). היא חזרה וציוותה ליעקב לאחר שיחתה עם עשו, ומתה באותו לילה (שם 27).

(4) צוואת יצחק לבניו ניתנה ביובל ה-45, בשבוע הראשון, בשנה השישית (2162 לבריאת העולם; יוב' לו 1). הוא מת באותו יום.

מיקום הצוואה בפרק ז לפי התיארוך במסגרת הכרונולוגית של ספר היובלים חורג אפוא מדגם הצוואות ולכן יש להסבירו. השוואה לסיפור המקראי שיובלים ז מבוסס עליו מסבירה את מיקומה של צוואת נח, ופותרת את החריגה הכרונולוגית.³⁹ הטבלה הסינופטית דלקמן מציגה את התוכן של בראשית ט 20–29 לעומת יובלים ז:

בראשית ט	יובלים ז
20 : נטיעת הכרם	1 : נטיעת כרם
21 : השתכרות נח ועירומו	2–7 : הכנת היין; השתכרות נח ועירומו
22–23 : חם רואה את ערוות נח; שם ויפת מכסים אותו	8–9 : חם רואה את ערוות נח; שם ויפת מכסים אותו
24–27 : קללה לכנען בן חם; ברכות לשם ויפת	10–19 : קללה לכנען בן חם; ברכות לשם ויפת; חם נפרד מאביו; בניית ערים
28–29 : מות נח	20–39 : צוואת נח

מהשוואה זו אנו למדים כי צוואת נח מופיעה במקום הנכון לה, סמוך למותו של נח, בהתאם לסדר המאורעות בסיפור המקראי. המיקום הנוכחי של צוואת נח ביובלים ז, מיד אחרי סיפור נטיעת הכרם, משקף אפוא את סדר הפרשיות כצורתו במקרא.

מעובדה זו נגזרות מסקנות חשובות לגבי ההתהוות הספרותית של ספר היובלים. אם צוואת נח מופיעה במקומה הטבעי על סמך רצף המאורעות בספר בראשית (סיפור נטיעת הכרם ולאחר מכן מות נח), יוצא שצוואת נח הופיעה במקורה בצמוד לתיאור של מות נח, ולא שלושה פרקים (מות נח מתואר ביוב' י 15–16) ו-300 שנה לפני כן! בין צוואת נח (ז 20–39) לפטירתו (י 15–16) מופיעים כמה סיפורים: מציאת תורת העירים בידי קינן ולידת דורות נוספים (ח 1–7), חלוקת הארץ (ח 8–ט), ותפילת נח נגד הרוחות המתעות את בניו (י 1–13).

39 בניגוד לרויטן 2000 : 305, הכותב: 'אין שום בעיה בטקסט המקראי המצדיקה את תחיבת טקסט זה'.

סיפורים אלה קוטעים את הרצף הצפוי בין הצוואה לפטירת נח. מצב ספרותי זה יכול לנבוע מאחד משני תרחישים אפשריים.

יובלים ח–י 13 לא היה חלק מספר היובלים המקורי, והוספת הקטעים המרכיבים אותו גרמה להפרדת צוואת נח מתיאור מותו. אבל פרקים אלה כוללים פרטים שקשה להעלות על הדעת כי היו חסרים במהדורה המקורית של החיבור. למשל, תיאורי הלידה של קינן, שלח, עבר ופלג (ח 1, 5–8) מבוססים על הרשימה הגנאלוגית בבראשית יא ומתאימים להזכרת הלידות (והנישואים) של הדמויות המופיעות ברשימות הגנאלוגיות בפרקים ה ויא בבראשית.⁴⁰ גם סיפור חלוקת הארץ ביובלים ח 8–ט מקביל ללוח העמים שבבראשית י.⁴¹ קשה אפוא לדמיין שהקטעים נוספו באופן משני לחיבור קיים.

לחלופין ייתכן כי סיפור נטיעת הכרם והצוואה המצורפת אליו וציון מותו של נח, הם שכתוב של בראשית ט 20–29, והיו קיימים בצורת סיפור עצמאי (לפני ששובצו בספר היובלים) במקומם הטבעי ברצף הסיפורים במקביל לסוף פרק ט בבראשית. העורך של ספר היובלים נמנע מלהפריד בין הסיפור והצוואה כאשר כלל אותם בחיבורו, משום שהם היו כבר מצורפים יחד בטקסט שעמד לפניו. מאורעות נוספים שהתרחשו מבחינה כרונולוגית לפני מות נח (לידות קינן, שלח, עבר ופלג; חלוקת הארץ בימי פלג; תפילת נח)⁴² שולבו בידי העורך הכרונולוגי לפני תיאור מותו של נח ביובלים י 15–16, אך הצירוף של סיפור נטיעת הכרם והצוואה עודנו משמר את צימודם המקורי של הקטעים. כאשר הקטע הוכנס לספר היובלים ושולב במסגרתו הכרונולוגית תוארכה הצוואה סמוך לסיפור נטיעת הכרם.⁴³

העיקרון של סידור הסיפורים בספר היובלים הוא כרונולוגי: החל בשבוע הראשון של בריאת העולם וכלה ביציאת מצרים, סיפורי בראשית ושמות מוצגים בסדר התרחשותם. הסיפורים המקראיים סודרו לפעמים מחדש כדי להתאימם

40 השוו לציונים הכרונולוגיים הרבים ביוב' ד.

41 צ'רלס 1902 : 66 בכותרת; רויטן 2000 : 327–330; ונדרקאם 2001 : 40–42.

42 תפילת נח נגד הרוחות הרעות חייבת להופיע לאחר הצוואה משום שבסוף הסיפור ביוב' י 1–13 הרוחות אינן יכולות לתקוף עוד את בני נח. ביוב' ז 27 העיר נח, 'כי ראיתי אני והנה הרוחות החלו להתעות אתכם [...]'; אם התפילה הייתה מקדימה את הצוואה, הרוחות לא היו יכולות להתעות את בני נח לאחריה.

43 התאריכים של סיפור נטיעת הכרם נופלים כולם ביובל ה-27 בשבוע השביעי (ז 1–2), בין השנים 1317–1321 לבריאת העולם. צוואת נח מתוארכת ליובל ה-28 (ז 20), בין השנים 1324–1372 לבריאת העולם. המאורע הראשון לאחר צוואת נח, לידת ארפכשד, מתוארך לשנה הראשונה של היובל ה-29 (ח 1), בשנת 1373 לבריאת העולם. התאריך הסתמי של הצוואה ביובל ה-28, כלי לציין שנה ספציפית, כנראה אמור להעניק רושם של רצף כרונולוגי מושלם, שאין בו פערי זמן בין המאורעות.

לעקרון הסידור הכרונולוגי.⁴⁴ שיטת הסידור הכרונולוגי עומדת בניגוד לשיטת הסידור הענייני האופיינית לתורה, ולפיה מסיימים נושא אחד לפני שעוברים לנושא אחר. השיטה המקראית מיושמת במיוחד בתיאורי חייהם וקורותיהם של בני אדם: המספרים המקראיים מסיימים לספר על חיי אדם אחד (ועל מותו), לפני שהם עוברים לאישיות הבאה.⁴⁵ במקרה של סיפורי נח, לאחר המבול והברית בינו לה' (בר' ו-ט 17) מובאים סיפור נטיעת הכרם ומותו. לפי המסופר בבראשית ט 28 חי נח 350 שנה לאחר המבול, וחלק מן הפרשיות בבראשית י-יא התרחשו באותו פרק זמן: לידת נכדיו וניניו (בר' י) והדורות הראשונים ברשימה הגנאלוגית בבראשית יא.⁴⁶ אך בהתאם לעקרון הסידור הענייני, קודם מספרים על מות נח ומסיימים את מחזור הסיפורים המתייחס ישירות אליו, ורק אחר כך ממשיכים בקורות צאצאיו. לעומת זאת, הסיפורים על לידת צאצאיו הועברו ביובלים ז-י לפני מותו (ח 1-8), וכן חלוקת הארץ בין בניו ובני בניו (ח 8-ט; מול בר' י). אך כאמור לעיל, הצמדת הצוואה לסיפור נטיעת הכרם בספר היובלים באה בעקבות הסמכת מות נח לסיפור בבראשית ט, כלומר לפי עקרון הסידור הענייני. אם כן, הסמיכות אינה תוצאת התערבותו של העורך של ספר היובלים, משום שהוא פעל בדרך כלל על פי עקרון סידור אחר. עבודת העורך ניכרת בתאריך שהדביק לתחילת הצוואה, בניסיון ליצור רצף כרונולוגי בינה ובין הטקסטים סביבה.⁴⁷ אולם סדר הקטעים מגלה לנו את שיטת הסידור המקורית שביסוד סמיכות הפרשיות.

לפי האפשרות המוצעת כאן, העורך של ספר היובלים, האחראי למסגרת הכרונולוגית של החיבור, לא שכתב את סיפור נטיעת הכרם והצוואה המצורפת אליו, אלא העתיק אותם מן המוכן ושיבצם בחיבורו. קשה אפוא לסבור שגם יובלים ז וגם יובלים י באים מאותו מקור, שהרי (1) הם חלוקים בהבנתם את סיפור העירים; (2) יובלים ז אמור לבוא בסוף ימי נח, ואין מקום במקור של יובלים ז לתפילה לאחר הצוואה. הכפילות בין שני הטקסטים (לגבי הרוחות

44 אמנם יש מקרים חריגים מעטים (כולל צוואת נח), אך לדעתי כולם נובעים משילוב טקסטים משוכתבים קיימים במסגרת הכרונולוגית של ספר היובלים. ראו הפרק הרכיעי.

45 השוו לדוגמה של מות יצחק ומכירת יוסף, וכן לתיאור מות תרח בגיל 205 כבר' יא 32 (לפי נה"מ ותה"ש) לפני סיפור יציאת אברם לארץ כנען בתחילת פרק יב (לפי יב 4, אברם היה בן 75 בצאתו מחרן; לפי יא 26, תרח היה בן 70 כשהוליד את אברם; תרח היה אפוא בן 145 בצאת אברם לחרן, 60 שנה קודם מותו. השומ' לבר' יא 32 גורס כי תרח היה בן 145 במותו, ואין זה אלא תיקון שנועד ליצור רצף כרונולוגי).

46 קיימים הבדלים רבים בין ערי הנוסח באשר למספרים ברשימה, ולכן החפיפה בין חיי נח וצאצאיו נבדלת בעדים השונים. סיפור מגדל בבל כבר' יא 1-9 אינו מתוארך, ואין בסיפור סימנים למקומו בכרונולוגיה של ספר בראשית.

47 כפי שנראה להלן, העיבוד של המשכת כולל גם את פתיחת הצוואה (פס' 20-21א) וגם את חתימתה (פס' 39ב).

המתעות את בני נח) מעידה שהצוואה והתפילה באות ממסורות שונות.⁴⁸ ההצעה שהועלתה כאן משיקולים פרשניים-עריכתיים מתאימה לטענת קיסטר על דרך התהוות יובלים ז', על סמך נימוקים פרשניים-הלכתיים. כפי שהוא הראה, העמדה ההלכתית ביחס לנטע רבעי המשתקפת בסיפור המשוכתב בתחילת יובלים ז' סותרת את ההלכה בפסוקים 35–37. קיסטר סבר כי ביובלים ז' משתקפות שתי מסורות שונות שאי-אפשר לגשר על הפערים שביניהן: לפי המסורת בסיפור המשוכתב כרם רבעי דינו כדין מעשר שני הנאכל בירושלים (כהלכת הפרושים), ואילו לפי המסורת בפסוקים 35–37 דינו כדין מתנת כהונה (כהלכות הכת).⁴⁹ פסוקים 35–37 כנראה נוספו לסיפור המשוכתב בשלב משני,⁵⁰ והתוספת יצרה את הסתירות בין הקטעים. ייתכן שהאחראי לסידור הכרונולוגי ולהוספת התאריכים הוא האחראי גם לתוספת הקטע ההלכתי, ואין זה אלא העורך של ספר היובלים.⁵¹

האם חנוך מת?

זיהוי הבעיה הפרשנית בעניין תיארוך הצוואה מאפשר להבין את משמעותו של פסוק קשה ביובלים ז'.⁵² תיאור חנוך ברשימה הגנאלוגית בבראשית ה' יוצא דופן מכמה בחינות. למשל, תקופת חייו על הארץ, 365 שנה, הרבה יותר קצרה בהשוואה לכל אדם אחר ברשימה; לא ברור מה משמעות האמירה 'ויתהלך חנוך את האלהים' לאחר שהוליד את מתושלח (ה' 22); במיוחד תמוה חסרונו של תיאור מותו בניסוח המקובל בשאר הדמויות ברשימה ('וימת'), והופעתו של תיאור אניגמטי במקומו: 'ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אתו אלהים' (שם 24). פרשנים רבים בעת העתיקה פירשו את כוונת הפסוק כאילו חנוך לא מת,

48 ייתכן שסיפור אחד השפיע על ניסוח הסיפור השני (כנראה פרק ז' השפיע על פרק י'). טענה זו יכולה לסייע בהבנת חוסר ההתאמה בין ראשית יוב' י', המדגישה את התעיית בני נח, ובין המשך הסיפור, המטיל דגש חזק יותר במחלות וכייסורים של בני נח שגרמו הרוחות.

49 ראו קיסטר 1992: 581–586. ורמן 1999: 173–177 עמדה על הניסוח המשותף לסיפור ביוב' ו-ז ולמגילה החיצונית לס' בראשית.

50 כפי שנטען גם על סמך שיקולים אחרים, כולל שיקולים ספרותיים.

51 ההיסוס לזהות את מחבר הקטע ההלכתי כאן עם בעל המסגרת הכרונולוגית נובע מהעדר המינוח של 'לוחות השמים' המופיע בקטעים הלכתיים אחרים בספר. במקרים האחרים, הטרמינולוגיה המיוחדת של הקטעים ההלכתיים חיזקה את השערת העריכה ההלכתית. אם פסוקים 35–37 אכן שייכים לרובד העריכה ולא נוספו בשלב אחר (לפני שילוב הצוואה בתוך ספר היובלים או לאחריו), אפשר להציע את הסברה שהעורך לא השתמש במינוח המיוחד משום שאינו מתאים להקשר של הצוואה. לפי הסבר זה, הימצאות הטרמינולוגיה היא תנאי מספק אך לא נחוץ כדי לזהות את יד העורך.

52 פרופ' מ' קיסטר הציע לי את רוב הפתרון המובא להלן על יסוד הניתוח עד כה.

אלא עלה למרום ונשאר שם עם האל.⁵³ זו התפיסה העומדת ביסוד ספר חנוך, המתאר את חוויותיו וחזונו של חנוך בשמים. ספר היובלים מזכיר פעמים אחדות את סוף ימי חנוך על הארץ:

ד 23–24: ויילקח מתוך בני האדם ונוליכהו אל גן עדן לגדולה ולכבוד והנה הוא שם כותב דין ומשפט וכל רעת בני האדם [...] כי שם ניתן לאות ולמען יעיד לכל בני האדם להגיד לכל מעשי הדורות עד יום הדין.
י 17: והוא (נח) האריך ימים בארץ מבני האדם בעבור צדקו [...] מלבד חנוך כי מעשה חנוך בריאה היא להעיד לדורות עולם למען יגיד כל מעשי הדורות ביום הדין.

שני הכתובים משקפים אותה מסורת על חנוך ותפקידו בעולם, ושניהם אפילו מנוסחים באופן דומה. בשניהם חנוך אמור להגיד את מעשי בני אדם לאורך הדורות עד יום הדין, כלומר עד לנקודת המעבר בין העולם הזה לעידן האסכטולוגי. שניהם מבטאים את התפיסה שחנוך לא מת, אלא נשאר בחיים בנפרד מאנשים אחרים.

שני כתובים אלה הקשו על פרשנים להבין את פסוק 39 בפרק ז: 'ואני (נח) מצוכם בני כאשר ציווה חנוך את בנו ביובלים הראשונים בהיותו השביעי בדורו וציווה והעיד לבניו ולבני בניו עד יום מותו'. למראית עין הפסוק מזכיר את מות חנוך, ויש בזה סתירה מפורשת לשני הכתובים האחרים.⁵⁴ אפשר לפרש את הסתירה בשתי דרכים.

הכתובים בספר היובלים אולי משקפים שתי מסורות שונות שהיו ידועות בימי קדם ביחס לשאלה אם חנוך מת או לא. לפירוש כזה יש השלכות על הבנת ההתהוות הספרותית של ספר היובלים. אם מופיעה סתירה בולטת בין כתובים שונים בתוך הספר, ואי-אפשר ליישבה, היא יכולה לסייע לטענה על קיומם של טקסטים שונים ומגוונים שעמדו לרשות המחבר או העורך. אך נדמה שהפרשנים שפירשו בבראשית ה 24 שחנוך אכן מת (כגון תרגום אונקלוס) מתפלמסים עם הדעה הרווחת בימי הבית השני (הנראית גם פשוטו של מקרא), אם בגלל הקושי באמונה שבני אדם יכולים לעלות לשמים ולחיות לנצח, ואם כחלק מן הרתיעה (בתקופה מאוחרת יותר) ממסורות המעריצות את דמותו של חנוך. אין ספק שפסוקים 38–39 מוקירים את חנוך, שהרי הוא עומד בראש שושלת הקבלה המעניקה סמכות לצוואת נח. יתרה מזאת, חנוך הוא בעל סמכות יותר מכל

53 קוגל 1997: 101 אסף מקורות רבים האוחזים בתפיסה זו: תה"ש לכו' ה 24; חנוך יד 8; בן סירא מט 14; חנוך הסלאבי (רצנויה J) כב 8; יוב' י 17; פילון, על שינוי השמות 38; יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים א, 85; ט, 28; האגרת אל העברים יא 5. כפי שקוגל ציין, יש גם מקורות המודים במפורש שחנוך מת; ראו תרגום אונקלוס לכו' ה 24.

54 ונדרקאם 1989: 50. רויטן 2000: 343, הע' 63 אומר את הדברים בנוסח מעודן: "יש עניין בכך שיוב' ז 39 קובע כי חנוך ציווה לבניו ולבני בניו "עד יום מותו".

אישיות אחרת דווקא משום ששהה זמן מה בשמים ולמד מן המלאכים.⁵⁵ קשה אפוא לייחס עמדת נגד כזו למחבר צוואת נח ביובלים ז.

לחלופין, פסוק 39ב אינו מתייחס לחנוך אלא לדמות אחרת.⁵⁶ מבחינה תחבירית אפשר לקרוא אותו כמשפט חדש, בלי קשר ישיר לחלקו הראשון של הפסוק. אם קוראים את פסוק 39ב כסיום צוואת נח כולה, אז נושא המשפט 'וציווה והעיד לבניו עד יום מותו' אינו חנוך, אלא נח.

היתרון של פירוש פסוק 39ב כהתייחסות לנח הוא משולש. ראשית, כך נמנעים מסתירה פנימית בספר היובלים, שכן לפי כל המסורות בספר, חנוך לא מת אלא נלקח על ידי המלאכים למקום אחר, ואין אפוא צורך לייחס את הכתובים למסורות שונות. שנית, אפשר לזהות ניסיון לפתור את הבעיה הפרשנית (שנדונה לעיל) של תיארוך הצוואה. בתשובה לשאלה מדוע ניתנה צוואת נח לבניו ולבני בניו כ־300 שנה לפני מותו, מציע פסוק 39ב תשובה הולמת: נח לא ציווה את צאצאיו באירוע חד־פעמי, אלא המשיך לעשות כך עד יום מותו. שלישית, הפירוש לפסוק 39ב הולם גם את המבנה הספרותי של הצוואה, ויוצר תקבולת בין תחילתה לסופה:

פסוקים 20–21: וביובל העשרים ושמונה החל נח לצוות לבני בניו [...] ויעד בבניו [...]

פסוק 39ב: וציווה והעיד לבניו ולבני בניו עד יום מותו

הבחנה זו מאפשרת להבין במדויק את תפקיד הפועל 'החל' (*ahaza*) בפסוק 20. השימוש בפועל 'החל' חורג מן הכלל בפתיחת צוואות, כפי שיעידו הפתיחות של שאר הצוואות בספר:

כ 1–2: [...] קרא אברהם את ישמעאל ושנים עשר בניו [...] ויצוום [...]
 כא 1: [...] קרא אברהם ליצחק בנו ויצוהו [...]
 לה 1: [...] קראה רבקה ליעקב בנה ותצוהו [...]
 לו 1, 3: (1) [...] קרא יצחק לשני בניו [...] ויאמר אליהם [...] (3) וזאת אצוכם [...]

בכל הכתובים האלה ניתנה הצוואה באירוע חד־פעמי בסמוך למות המצווה.⁵⁷ אך צוואת נח, שניתנה כ־300 שנה לפני מותו, מתוארת רק כראשית צוואתו לבניו: נח החל לצוות לבניו ובני בניו ביובל ה־28, והמשיך בכך עד יום מותו. לאור השערת ההתהוות הספרותית המוצעת כאן ליובלים ז, המניחה כי סיפור נטיעת

55 השוו יוב' ד 16–24, וראו ניימן 1999: 384–385.

56 כפי שציין ונדרקאם 1989: 50, כתב־יד אתיופי אחד (כ"י 58) הוסיף את המילה *la-mḏtusālā*, 'עד יום מות' מתושלח, במקום 'מותו' של חנוך, כדי לפתור את הסתירה בין הכתובים. לפי נוסח זה לא חנוך מת אלא בנו.

57 כפי שנרמז ביוב' ז 27 לגבי ההקשר המקורי של צוואת נח.

הכרם וצוואת נח היו מצורפים במקור שעמד לפני העורך של ספר היובלים, אפשר להוסיף ששיבוץ הסיפור והצוואה במקום הנוכחי גרם להתאמה של פתיחת הצוואה ושל סיומה למסגרת הכרונולוגית הכללית.⁵⁸

58 כנראה השינוי נעשה בידי אותו עורך, אבל ייתכן שהוא נעשה בידי סופר מאוחר.

פרק שביעי

תפילת נח (פרק י 1–13)

עד כה ראינו ניסיונות להמעיט בחשיבותו של סיפור העירים להבנת בעיית הרע שבעולם.¹ בניגוד למסורות הקדומות של ספר חנוך, הרואות בחטא של בני האלוהים ובנות האדם גורם לשינוי יסודי במהות העולם, מציג יובלים ה את הסיפור כפרדיגמה של שכר לצדיקים ועונש לרשעים, ומעמיד במרכז את ה' כשופט צדק. בפירוש המחודש שניתן לסיפור הוא אינו סובב עוד סביב שאלת מקור הרע בעולם, אלא מתמקד בהתנהגות הראויה לבני אדם, וכך מתעמעמת משמעותו המיתולוגית.² בשיטה זו שואל המעבד מסורת קדומה ומשנה בה את הדגשים. בתפילת נח אפשר לזהות ניסיון מסוג אחר למזער את חשיבותו של סיפור העירים. במקום הטכניקה המופעלת בפסקאות הקודמות (ריכוך מסורת מוכרת על ידי העברת המסר שלה לנושא אחר), יובלים י 1–13 מנסה לשלב את מסורת העירים במסגרת רעיונית חדשה.

הרוחות הטמאות החלו להחטיא את בני נח לקראת סוף ימי אביהם: 'ובשבוע השלישי ליובל הזה (ה' 33 = 1583–1589 לבריאת העולם) החלו הרוחות הטמאות להתעות את בני נח ולפתותם ולאבדם'.³ בני נח באו אליו ודיווחו לו על מעשי

1 ראו הדיונים לעיל ביחס ליוב' ה, ז.

2 המסורות המייחסות את מקור הרע למעשה העירים היו ידועות וסמכותיות בשלהי ימי הבית השני, ולכן אי־אפשר היה להתעלם מהן. קאסוטו (תש"ג) תשל"ב העלה טענה דומה ביחס לסיפור העירים המקראי, אך שם מתנהל הפולמוס כלפי חוץ, נגד מיתוס כנעני, ולא כלפי פנים.

3 הרקע הסיפורי כמעט זהה לצוואת נח ביוב' ז 27: 'כי ראיתי אנכי והנה הרוחות החלו להתעות אתכם ואת בניכם [...]', המתוארך יותר מ־200 שנה לפני כן, ביוב' ה־28 (השנים 1324–1372 לבריאת העולם; לפי ז 20). הכפילות בין הקטעים בעייתית, במיוחד לאור הפועל 'החלו' (*'ahazu*) ביוב' י 1 – מתי התחילו הרוחות לעשות כן? אפשר להציע פתרון הרמוניסטי: הרוחות החלו להתעות את בני נח מיד אחרי המבול, הפסיקו (כעקבות צוואת נח?), ואז החלו עוד פעם קרוב למותו. אבל אין רמז להפסקה בין שני התיאורים, והכפילות עומדת בעינה. השווה עם הפרק השישי ביחס להתהוות הספרותית של יוב' ז; שם הצעתי כי הדמיון ביניהם נובע אולי מהשפעת ז 27 על פרק י. שאלת הכפילות מחריפה בהשוותנו את תפילת נח ביוב' י לצוואת נח ביוב' ז: אם לנח הייתה האפשרות להתפלל ולעזור לבניו כאשר הרוחות התעו אותם מיד לאחר המבול, מדוע חיכה עד לרגע האחרון לפני מותו כדי

השדים (י' 2). בתגובה פנה נח לה' בתפילה שיגן על בניו מן השדים ויאסור אותם במקום הדין (י' 3–7). שם לא יוכלו להזיק לבניו ולבני בניו ולגרום להם לחטוא. מאסרם במקום הדין מחדיר לסיפור אלמנט אסכטולוגי – הרוחות יישבו במקום הדין עד יום הדין הגדול. ה' ענה בחיוב וציווה על מלאכיו לאסור את הרוחות במקום הדין. תפילת נח נענתה אפוא והשפיעה על התנהגות ה'.

היחס בין יובלים י' להקדמה לספר אסף הרופא

צ'רלס סבר שיובלים י' 1–15, יחד עם ז' 20–39, היו חלק מחיבור אבוד המכונה 'ספר נח' או 'האפוקליפסה של נח'.⁴ סיפור מקביל ליובלים י' מופיע בהקדמה לחיבור רפואי מימי הביניים הקרוי 'אסף הרופא'.⁵ להלן הקטע הרלוונטי מספר זה:⁶

זה ספר הרפואות אשר העתיקו חכמים הראשונים מספר שם בן נח אשר נמסר לנח בלובר ההר מהררי אררט אחרי המבול. כי בימים ההמה ובעת ההיא החלו רוחות הממזרים להתגרות בבני נח להשטות ולהתעות ולחבל ולהכות בחלאים ובמכאובים ובכל מיני מדוה הממיתים ומשחיתים את בני אדם. אז באו כל בני נח ובניהם יחדו ויספרו את נגעייהם לנח אביהם ויגידו לו על אודות המכאובים הנראים בבניהם. ויבעת נח וידע כי מעון האדם ומדרך פשעיהם יתענו מכל מיני תחלואים ומדוים אז קידש נח את בניו ואת בני ביתו וביתו יחדו ויגש אל המזבח ויעל עולות ויתפלל אל האלהים ויעתר לו. וישלח מלאך אחד ממלאכי הפנים מן הקדושים ושמו רפא"ל לכלה את הרוחות הממזרים מתחת השמים לבלתי השחית עוד בבני האדם. ויעש המלאך כן ויכלאם אל בית המשפט אך אחד מעשרה הניח להתהלך בארץ לפני שר המשטמה לרדות בהם במרשיעים לנגע ולענות בהם בכל

להתפלל לשלומם? ראינו כבר כי סדר הפרקים ז' ו-י תמוה: לא זו בלבד שהקורא מצפה כי התפילה תבוא עם פרוץ הבעיה, אלא שהוא מצפה גם שהצוואה תבוא בסוף ימי נח, ולא כ-300 שנה לפני כן.

4 לסקירת המסורות על נח בספרות הבית השני ושחזור התוכן האפשרי של 'ספר נח' ראו צ'רלס 1902: xlv, 62, 78; פלוסר 1972; סטון 1972; גרסיה מרטינו 1992: 1–44. אבל ורמן 1999 הסתייגה מן הרעיון שהיה 'ספר נח' אי פעם.

5 ילינק פרסם את הטקסט כחלק מחיבור שהוא כינה 'ספר נח', ילינק תרצ"ח: 155–156. על זמן העריכה של ספר אסף הרופא ועל תקופת חייו ראו מונטנר תשי"ח: 47–50. לדעתו, בפרקים המקוריים שכתב אסף אין מונחים רפואיים ערביים, ואילו בפרקים האחרים ניכר רושם. מונטנר הסיק אפוא 'שאסף חי ופעל לפני תקופת הערבים כמזרח הקרוב'.

6 לפי ילינק תרצ"ח: 155.

מיני מדוה ותחלואים ולנגע מכאובים. ואת רפואת נגעי בני אדם וכל מיני רפואות הגיד המלאך לרפא בעצי הארץ וצמחי האדמה ועיקריה. וישלח את שרי הרוחות הנותרים מהם להראות לנח ולהגיד לו את עצי הרפואות עם כל דשאייהם וירקיהם ועשביהם ועיקריהם וזירועיהם למה נבראו וללמדו כל דברי רפואתם למרפא ולחיים. ויכתב נח את הדברים האלה על ספר ויתנהו לשם בנו הגדול ומן הספר הזה העתיקו חכמי הראשונים ויכתבו ספרים הרבה איש ואיש כלשונו [...]

צ'רלס סבר כי הקטע בספר אסף הרופא מצטט את ספר נח, ואינו מבוסס על יובלים י 1–14.⁷ אך לדעתי עולה מניתוח הגרסה שנשתמרה בספר אסף הרופא שהיא נשענת על יובלים י 1–14.⁸ לאחר שיובלים י מביא את תפילת נח ומספר

7 צ'רלס 1902 : xlv ; הימלפרב 1994 : 128 ; ורמן 1999 : 172–174, ובמיוחד הע' 4.

8 כך גם סטון 1999 : 140. דימנט תשל"ד : 128–130 הציעה שהקטע מספר אסף הרופא הוא 'קטע מנוסח יובלים שונה ממה שידוע לנו ואולי אף שריד מן המקור העברי של ס' היוכלים'. את ההבדלים בין ספר היוכלים וההקדמה לספר אסף הרופא הסבירה דימנט במגמות השונות של שני החיבורים, ובמיוחד בעובדה שספר אסף הרופא מדגיש מחלות ותרופות, ואילו ספר היוכלים מדגיש יותר מחלות 'מוסריות'. גם הימלפרב 1994 : 128–132 דנה בהבדלים אלה, ובעקבות סברת צ'רלס טענה כי שני החיבורים נשענים על 'ספר נח' המפורסם, וכל אחד מהם שינה את פרטי המקור לפי מגמותיו (היא מזהה מגמה אנטי-מגית בספר היוכלים). ורמן 1999 : 174, הע' 4 טוענת שאזכור הרפואות ב'יוב' י 10, 12–13 (אף שבתחילת הסיפור מודגשים האספקטים המוסריים) מורה שהמחבר של 'יוב' י הכיר את מקור ההקדמה לספר אסף הרופא והשתמש בו. לפי פירושה, פסוק 13 ב (שהיא מביאה בתרגומו של ונדרקאם [1989 ב]) : and the evil spirits were precluded from pursuing Noah's children) הוא הפתרון להתעיית הרוחות, ולא הרפואות המוזכרות בפסוק 12 (שהן פרט ששרד לדעתה מן המקור המשותף ל'יוב' י ולספר אסף הרופא). אך התרגום של ונדרקאם לפסוק 13 ב אינו מילולי (כפי שהוא עצמו מודה בעמ' 60 בהערה). תרגום מדויק יותר של הפסוק מצוי אצל גולדמאן תשט"ז : רמד : 'וייכלאו הרוחות הרעים מאחורי (ʾom-dāhira) בני נח'. הכתוב אינו מספר שהרוחות נמנעו מלרדוף אחרי בני נח, אלא שלא יכלו לפגוע בהם, לאחר שהמלאכים לימדו את נח גם את הרפואות וגם את ההתעיות של הרוחות (פסוק 12 א). בעקבות הוראת המלאכים כבר אין לרוחות שום כוח נגד בני נח – הן אינן יכולות לפגוע בהם במחלות, ואינן יכולות להחטיא אותם. בכל מקרה, לפי כמה מקורות מקראיים, מחלות נובעות מחטאים, במיוחד הפרת הבטח בין ה' לעמו (ויק' כו 16 ; במ' יב 10–11 ; דב' כח 22, 27, 35 ; כך רויטן 2000 : 340), ולכן ההבדלים בין מחלות פיזיות להתעיות מוסריות אינם כה רחוקים זה מזה. ורמן (שם) טענה כי גרסת הסיפור בספר אסף הרופא קוהרנטית יותר מזו שבספר היוכלים. אך יש בעיה בהיגיון הפנימי של ההקדמה לספר אסף הרופא שאינה קיימת ב'יוב' י. לפי ספר אסף הרופא, עשירית מן הרוחות תחת פיקודו של שר המשטמה מיועדת 'לרדות בם במרשיעים לנגע ולענות בהם [...]'. כלומר, הרוחות מענישות רק את הרשעים, דהיינו אלה שמגיע להם להיענש. אבל אם הרשעים הם היחידים שהרוחות מענישות, מדוע יש צורך למסור לנח ולבניו את הרפואות? אם נח ובניו צדיקים, הם לא יותקפו ולא יחלו; ואם הם רשעים, עונשם מוצדק. בעיית 'הרוחות הממזרים' שגרמה לנח

שהמלאכים הורו את הרפואות, מסופר שנח כתב 'את כל אשר למדנוהו [המלאכים] בספר ככל מיני הרפואות' (שם 13). ספר הרפואות מיועד לכאורה לכל בניו ובני בניו, שהרי לפי יובלים י 1–2 השדים תקפו את כולם. אך לאחר מכן מוזכר שנח מסר 'את כל הספרים אשר כתב לשם בנו הגדול כי אותו אהב מכל בניו' (שם 14). קשה לפרש את הספרים (ברבים) מפסוק 14 כספר הרפואות (ביחיד) הנזכר בפסוק 13, מן הטעמים הבאים:

1. הנימוק המוצע בפסוק 14, 'כי אותו אהב מכל בניו', אינו מתאים לספר רפואות שנועד לכל צאצאי נח.
 2. המעבר מצורת היחיד 'ספר' בפסוק 13, לצורת הרבים 'כל הספרים' כנראה מצביע על שני קורפוסים שונים.
 3. אופיים של הספרים שמסר נח לשם בנו בפסוק 14 מתבאר מן הרעיון הנפוץ לכל אורכו של ספר היובלים על שרשרת מסירה של ידע (כוהני?) מדור לדור.⁹ מיד לאחר מסירת הספרים לשם מסופר על מות נח (פס' 15). הדגם של אב המוסר ספרים לבן אחד (ומיוחד) סמוך למותו חוזר בפרק מה בפסוקים 15–16: 'וישכב [יעקב] עם אבותיו [...] ויתן את כל ספריו וספרי אבותיו ללוי בנו לשמרם ולחדשם לבניו עד היום הזה'.¹⁰ לאור ההקבלה הברורה בין שני הפסוקים, יש לראות בפסוק י 14 חלק מתיאור שלשלת הקבלה המתחילה בחנוך ומגיעה עד ללוי, אבי הכוהנים.¹¹ לפיכך פסוק 14 אינו מתאר (רק) את ספר הרפואות המוזכר בפסוק 13, אלא את כל הידע המועבר לדור הבא.¹² היחידה הספרותית על תפילת נח וספר הרפואות מסתיימת אפוא בפסוק 13, ובפסוק 14 נפתחת היחידה הבאה, המתארת את סוף חיי נח.
- מהות ה'ספר' בספר היובלים אינה זהה למהותו בספר אסף הרופא. ברור מן ההקדמה לספר אסף הרופא כי הספר ש'העתיקו חכמי הראשונים ויכתבו ספרים איש ואיש כלשונו', ונח מסרו לשם, הוא ספר הרפואות שרשם נח מתוך דברי המלאכים. אבל עיון נוסף מעלה כי מסירת הספר לשם בן נח, ההולמת את המגמה

להתפלל לה' עלתה כאשר הן פגעו בבני אדם שאינם ראויים לעונש, כמו נח ובניו. לעומת זאת, כיוב' י ברור מדוע המלאכים מגלים לנח ובניו את הרפואות: 'כי ידע כי לא כיושר יהלכו ולא בצדק יריבו' (פסוק 10). אם ירשה ה' לעשירית מן הרוחות להסתובב בעולם, הן יחבלו גם ברשעים וגם בצדיקים; לפיכך מסרו המלאכים לנח את כל הרפואות ואת כל התצויותיהן כדי שיוכל להתגונן מפניהן.

9 השוו עם ז 38–39 (מסירה בעל פה); יב 27; כא 10; לט 6; מה 16; וראו ונדרקאם 1997: 19; 2001: 43–44, 118–120.

10 צ'רלס 1902: 81, 244 עמד על הקשר בין שני הכתובים.

11 אדם הראשון מוצג ככוהן המכסה את ערוותו ומקטיר קטורת כיוב' ג 27, אבל אין שם רמז לכתיבת ספרים שנועדו להימסר לבניו.

12 בניגוד לחוקרים המפרשים ששני המשפטים מכוונים לאותו עניין; ראו סטון 1999: 139; רויטן 2000: 339; ונדרקאם 2001: 119.

הכללית בספר היובלים, מיותרת בספר אסף הרופא, שהרי החכמים יכלו להעתיק ישירות מן הספר שכתב נח. יתר על כן, ספר אסף הרופא אינו מציין ששם שיתף בתוכן הספרים הרפואיים את קרובי משפחתו, 'כל בני נח ובניהם', שהיו הנפגעים המקוריים מן הרוחות. הנוסח המצוי בספר אסף הרופא הוא אפוא גרסה מאוחרת, אשר שילבה יחד את הספרים שכתב נח, את ספר הרפואות שכתב לבניו ואת כל הספרים שמסר לשם. בגרסה משולבת זו הפכה מסירתם של הספרים השונים לכתיבה של ספר אחד, ספר הרפואות, שמסר נח לבנו. גרסת הסיפור בספר אסף הרופא נשענת אפוא על המסורת שבספר היובלים.¹³

מקור השדים וייסוד הרע בעולם

בדיון דלעיל ניסיתי להראות כי צוואת נח ביובלים ז ותפילת נח ביובלים י מציגות שתי ורסיות שונות של סיפור העירים וצאצאיהם.¹⁴ לפי הוורסיה הראשונה נולדו ענקים (נפילים) מהזדווגות בני האלוהים ובנות האדם, ואילו לפי הוורסיה השנייה נוצרו רוחות (אולי 'נפלים').¹⁵ קשה אפוא לשייך את שתיהן לאותו חיבור (משוחזר) על נח, אלא אם כן שני הקטעים הנבדלים כבר היו בספר נח.¹⁶ הטענה שהקטעים מציגים שתי מסורות שונות שנערכו יחד רק בספר היובלים, מתחזקת בניתוח שיקולי העריכה שפעלו ביובלים ז.¹⁷ נוסף על כך, שתי המסורות נבדלות בתפיסתן בשאלת מקור הרע בעולם. נח תיאר בתפילתו את תולדות הרוחות המתעות את בניו:

ואתה ידעת את אשר עשו עיריך אבות אלה הרוחות בימי והרוחות אשר בחיים אסרם וקחם אל מקום הדין ולא ישחיתו בבני עבדך אלהי כי רעים הם ולהשחית נבראו (י 5).

צאצאי העירים מכונים 'רוחות' בחלק מן המסורות שנשתמרו בספר חנוך (י

13 לפי התיאור בספר אסף הרופא נאסרו הרוחות ב'בית המשפט'. גרינץ תשכ"ט: 127, הע' 51 ודימנט תשל"ד: 129, הע' 352 הראו שהביטוי 'בית המשפט' בהוראת 'מקום הדין' (השוו פשר חבקוק ח 2) הוא ביטוי קדום שלא היה בשימוש בימי הביניים (ייתכן שהוא עומד גם ביסוד הנוסח האתיופאי של ספר היובלים). הוא מעיד אפוא על כך שהנוסח העברי של ספר אסף הרופא אינו תרגום. הטקסט המובא באסף הרופא משקף נוסח עברי קדום של הסיפור, אף שהוא נוסח משני מצד עצמו.

14 ראו בפרק השישי.

15 כפי שהציעה דימנט תשל"ד: 48–49.

16 גרסיה מרטינז 1992: 1–44 משחזר חיבור לא קטן בהתבססו כמעט על כל הסיפורים על נח המוכרים לנו מימי הבית השני (לסיכום מסקנותיו ראו שם, עמ' 43–44). אך מוטב לראות בכל המקורות שהוא מצרף מסורות שונות ומגוונות על דמות מקראית חשובה מימי קדם.

17 ראו בפרק השישי.

15 ; טו 8–11 ; טז 1 ; יט 1).¹⁸ מסורות אלה קובעות כי הרוחות צאצאי העירים מחטיאות, משחיתות, עושות רע ומעשי הרס, פוגעות בבני אדם ומתעות אותם. הרוחות יפעלו עד יום הדין הגדול בעידן האסכטולוגי. המסורות על הרוחות בספר חנוך באות להסביר את קיום הרע, הסבל והעמל בעולם הזה, ומבטיחות שהרעות האופייניות לעולם הזה ייעלמו בעתיד. הסיפור המיתולוגי על בני האלוהים ובנות האדם מתאר את עירוב התחומים בין דמויות שמימיות וארציות, עירוב שבעקבותיו נשתנו סדרי העולם והרע חדר ליקום. הזדווגות בני האלוהים עם בנות בשר ודם, שהביאה ליצירת הרוחות או השדים, נחשבת במסורות אלה לנקודת הזמן בהיסטוריה שהאנושות כולה התחילה לסבול בה מן הרע בעולם. לפני כן, ובדומה לתקופה שתבוא לאחר 'יום הדין הגדול', העולם התקיים בלי רע וסבל. בעידן האסכטולוגי יתחדשו ימים כקדם, והעולם יחזור למצבו הראשוני.

על פי יובלים 5, הולכת לכאורה תפילת נח ביובלים י בעקבות ספרות חנוך, הרואה במעשה בני האלוהים ובנות האדם את הגורם העיקרי לקיום הרע בעולם. בהתחלה, בימי נח, העירים עצמם השחיתו את בני האדם והביאו למבול. לאחר מכן צאצאיהם, הרוחות, המשיכו להתנהג כמו אבותיהם. לפי המסורות השונות שצוטטו לעיל מספר חנוך, החטא של בני האלוהים ובנות האדם בימי נח, שבעקבותיו הגיע עונש המבול על הארץ, הוא שגרם לשינוי מהותי בעולם. הסיפור המיתולוגי על עירוב הרשויות בין שמים לארץ מסביר את המצב העלוב של העולם הזה, עולם של סבל ועמל. אך מי שרואה ביובלים י המשך ישיר לעמדה המובעת בספר חנוך בנוגע למקור הרע מתעלם מן החלק השני של הסיפור ביובלים י. לאחר שה' נענה לבקשת נח לאסור את הרוחות במקום הדין (או ב'בית המשפט' כלשון ספר אסף הרופא), מופיע השר משטמה, מנהיג או ראש (*mal'ak*) הרוחות, ומבקש מה' להשאיר חלק מן הרוחות תחת שליטתו (שם 8). השר משטמה עצמו אינו נמנה עם הרוחות; יש לו מעמד גבוה יותר, כנראה של מלאך.¹⁹ מעמדו הבכיר בא לידי ביטוי בפרטים אחדים בסיפור: הוא יכול לנהל משא ומתן עם ה',²⁰ בדומה לשטן בסיפור המסגרת של ספר איוב. השטן בסיפור שם שייך לפמליה של מעלה, כלומר לקבוצה של בני האלוהים (איוב א

18 ונרדקאם (1978) 2000 : 324 ; גרסיה מרטינו 1992 : 37. המסורות האחרות גורסות כמובן שצאצאי העירים הם הענקים או הנפילים; כך בסיפור העירים ביוב' ה ובצוואת נח ביוב' ז 20–39. כפי שהוצע בפרק השישי, יוב' י 1–13 משקף מסורת הנבדלת מן הקטעים האחרים בספר היובלים באשר לסיפור העירים, ולכן אין לתרץ את הסתירות ביניהם בפירושים הרמוניסטיים.

19 השוו עם תפקידו של 'השטן' בסיפור המסגרת של ספר איוב, ובזכ' ג 2 ; כשניהם עומד השטן מול מלאך או בני אלוהים. ביוב' י 11, השר משטמה מכונה 'השטן', מה שמסיר כל ספק באשר לזהות בין שני הכינויים.

20 דימנט תשנ"ד : 108–109 קובעת 'שעל פי ספר היובלים אין מלאכים יחידים בעלי אישיות ותפקיד משלהם קודם המבול', ולכן השר משטמה אינו נזכר לפני ימי נח. אך לצד זה, 'תמיהה יש כאן, שכן מראשית הופעתו בא שר המשטמה להתדיין לפני האל כבעל סמכות

6). משטמה מתייחס לרוחות כאל קבוצה מגובשת שהוא אינו חלק ממנה: 'השאר מהם לפני ושמעו לקולי ועשו כל אשר אומר אליהם [...]'. (שם 8). למשטמה יש תכנית משלו (פסוק 8: 'ממשלת רצוני בבני אדם'), שאינה תלויה בקיום הרוחות. הרוחות נחוצות למשטמה בגלל כמות הרע בעולם: 'כי רבה רעת בני האדם'.²¹ אם משטמה פועל לבדו, הוא אינו יכול להגיע לכל בני האדם, משום שיש יותר מדי אנשים רעים בעולם. הרוחות, אשר 'להשחית נבראו' (שם 5), משתלבות אפוא בתכניותיו של משטמה ובמזימותיו. תפקיד הרוחות מובחן מתפקידו של משטמה באופיו ובמועדו: הרוחות מיועדות 'להשחית ולאבד ולהתעות', ואילו משטמה אחראי על 'המשפט', כלומר העונש (שם 8). יתרה מזאת, קודם פועלות הרוחות במטרה להכשיל את בני האדם, ורק לאחר מכן בא משטמה להעניש את הרשעים: 'כי הם המה להשחית ולאבד ולהתעות לפני משפטי'.

מתברר כי יובלים י לא העתיק את סיפור העירים כמו שקיבלו מספר חנוך, אלא שילב את המסורת על העירים ועל הרוחות צאצאיהם במסגרת שטשטשה את חשיבותם. הרוחות כבר אינן פועלות לפי צורכיהן ואינן מחליטות בעצמן על מעשיהן, אלא מבצעות את הוראות ממשלת השר משטמה. הקשר בין סיפור העירים לשר משטמה הוא חידוש של ספר היובלים; הוא אינו נזכר בספר חנוך לכל רבדיו ומסורותיו.²²

מהי המטרה של הקישור בין המסורת על משטמה ובין סיפור העירים ויצירת הרוחות מן ההזדווגות הבעייתית בין בני האלוהים ובנות האדם? דמותו של משטמה כראש כוחות הרע השמימיים מופיעה לראשונה בספר היובלים.²³

ומעמד'. לדעתי, מעמדו של משטמה נובע מהיותו מלאך כבר מראשית בריאת העולם (למרות שאינו נזכר במפורש ביוב' ב).

21 הנימוק המיוחס למשטמה מכוסס על בר' ו 5: 'וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ'. לפי הפרשנות ביוב' י 8, סיפור העירים (בר' ו 1–4) גרם לריבוי הרע אך לאו דווקא לבריאתו. המחבר שם אפוא כפי משטמה את מה שראה ה' בסיפור המקראי. שינוי זה אינו חורג מן המגמה השלטת גם במקומות אחרים בספר, להחליף את ה' במשטמה (השוו עם יוב' יז 15–יח; מח).

22 דימנט תשל"ד: 102. לדעתה, הסיפור בא להסביר את 'היסוד המתמיד בקיום הרע בעולמנו', בקבעו כי הרוחות והשטן אינם נענשים עד יום הדין הגדול. אולם טענתה כי קיום הרוחות 'מספק הסבר למציאות הרע בעולמנו הנוכחי, ולא במציאות פריהיסטורית קודם למבול שבטלה מן העולם' תמוהה. על פי הניתוח המוצע כאן, יוב' י אינו מניח הבדל עקרוני בין המציאות לפני המבול ובין המציאות שלאחר מכן, אלא מבחינת (1) הכמות של רעת האנושות, וכתוצאה מכך (2) הצורך של השר משטמה להעניש יותר אנשים.

23 בנוסף לפרק י ראו יא 5–11, 13–15; יז 15–יח; יט 26–28; מח; מט 2. כפי שמסתבר מן הניתוח של יוב' יז 15–יח (סיפור העקדה) ויוב' מח (חתן דמים ויציאת מצרים), ומן היחס בין הקטעים ההלכתיים לסיפורים המשוכתבים, ייתכן שהמהדורות המשוכתבות של הסיפורים הכוללות את השר משטמה כבר היו קיימות, והעורך של ספר היובלים רק שילבן בחיבורו. השר משטמה מופיע כשני קטעים אלה לבדו, ובניגוד לשאר הופעותיו אין לצדו

הופעותיו האחרות בספר אינן מגבילות את פעולתו לתקופה מסוימת (אף שהוא מופיע בשמו לראשונה רק בפרק י).²⁴ משטמה הוא אכן מלאך, כפי שמתברר מהעמדתו מול מלאך הפנים (בפרקים יז–יח ובפרק מח) ומול ה' עצמו (בפרק י). יש להניח אפוא שהוא נברא עם שאר המלאכים ביום הראשון של הבריאה.²⁵ יובלים מח מוסיף שמשטמה הוא הפטרוֹן של המצרים, בניגוד למלאך הפנים וה' המגינים על בני ישראל.²⁶

בתיאור של בריאת העולם בפרק ב ה' בוחר בבני ישראל מראשית העולם לבכורו²⁷ ולעמו (שם 19–21):²⁸

(19) [ויאמר לנו הנה אני מבדיל לך] עם בתוֹך עממי ונשבתו הם וקדשתי אתם לי לעם וברכתים והיו עמי והייתי לאלהיהם]²⁹ (20) ובחר בזרע יעקב בְּכָל מאשר ראיתי וכתבתי אתו לי לבן בכור וקדשתי אתו לי לעולם ועד ואת היום הַשְּׁבִיעִי אגיד להם לשובתם בו מכל (21) כאשר ברכם וקדשם לו לעם סגולה] מכל הגוים ולהיות יחדן עמנו שובתים].

בחירת עם ישראל ל'נכס הפרטי' של ה' מקדמת דנא קבעה את סדר העולם והעמים שבו בראשית ההיסטוריה. הבחירה בעם ישראל חסרת משמעות בהעדר עמים אחרים, ולכן ה' מבדיל 'עם בתוֹך עממי'. הייררכיה בעמים דורשת הייררכיה

רוחות שיעזרו לו (ראו הדיון בנוסח של יוב' מח 16 בפרק העשירי, הע' 46). ייחוד זה עשוי לחזק את הטענה שטקסטים אלה עמדו בפני העורך (טענה זו מועלית מסיבות אחרות בפרקים התשיעי והעשירי).

24 תפקידו של משטמה בספרות הכיתתית מקומראן דומה לזה שבספר היובלים, אבל מסיבות מתודולוגיות אני נמנע מלהשוות ביניהם עד שיוסקו מסקנות מספר היובלים עצמו.

25 ב 2 מספֶק רשימה ארוכה של המלאכים השונים שנבראו ביום הראשון. אמנם אין אזכור מפורש של משטמה בפסוק, אך סביר להניח שהוא כלול בתוך 'וכל רוחות בריותיו אשר בשמים ובארץ'.

26 התפיסה ש'בני אלהים' עומדים בראש כל עם ועם, בעוד ה' עומד בראש בני ישראל, מופיעה לראשונה בדב' לב 8–9 (בנוסח המקורי לפי תה"ש ומגילת 4QDeut), ומשתקפת גם ביוב' טו 31–32. בספר דניאל נזכרים גם 'שר יוֹן' (י 20) ו'שר פרס' (י 13, 20), והמונחים קרובים לכינוי 'השר משטמה'. על ההנגדה (בהקשר דואליסטי) בין מצרים לישראל/ירושלים ראו דימנט תשס"ג.

27 על המוטיב של ישראל כבן בכור בספרות היהודית מימי הבית השני ראו קוגל 1998א: 122–134.

28 לפי מגילת 4QJub^a (4Q216), טור ז, שורות 9–13 בעריכת ונדרקאם ומיליק, DJD XIII, עמ' 19.

29 כפי שציינו ונדרקאם ומיליק, שם, עמ' 22, אין בשורה מספיק מקום לשחזר את הנוסח האתיופי בשלמותו. בשחזור שהציעו (המובא כאן) השילוב של בחירת עם ישראל והשבת אינו מתרחש עד פסוק 20 במקום פסוק 19.

שמימית מקבילה, המבחינה בין ישראל לעמים. יובלים טו 30–32 מתווה במפורש את ההנגדה בין יחסו של ה' לבני ישראל ובין התייחסותו לעמים האחרים:³⁰

(30) [...] ויבחר בישראל להיות לו לעם. (31) ויקדשו ויאספו מכל בני האדם, כי הרבה עמים ורוב לאומים וכולם לו, ובכולם המשיל רוחות להתעותם מאחריו. (32) ובישראל לא המשיל כל מלאך וכל רוח כי הוא לבדו שופטם והוא ישמרם ויבקשם מיד מלאכיו ומרוחותיו ומיד כולם.

משמעות הבחירה בבני ישראל היא שה' מאמץ אותם ישירות. העמים האחרים שייכים לה', אבל אין להם קשר ישיר אִתּוֹ. יובלים טו 31 מתאר רוחות שתפקידן להתעות את העמים האחרים. הבנת הכתוב לאור יובלים י 5 תביא למסקנה שהרוחות האלה הן צאצאי העירים. אך קשה לפרש כך לאור הקשר שנוצר בין בחירה לאימוץ ישיר, הנזכרים שניהם כבר בבריאת העולם. הבדלת בני ישראל משאר העמים בשבוע הראשון מתאימה להבדלת השבת מכל הימים,³¹ ומסתבר שהיא מתאימה גם למערכת השמימית-קוסמולוגית שלפיה לכל עם מונה מתווך בינו לה'.

יובלים י 5 הוא הפסוק היחיד בספר המזכיר במפורש את הקשר בין הרוחות או השדים לעירים.³² קשה לקשר בין הסיפור על חטא בני האלוהים, המכוון למאורע חד-פעמי בהיסטוריה (למרות ההשלכות החמורות שנבעו ממנו), ובין מערכת הקובעת את סדר העולם מבריאָתו. מערכת זו כוללת שני צירים: מצד אחד ה' ובני ישראל (ואולי מלאכי הפנים) שנבחרו כבר בבריאת העולם (יוב' ב 19–21), ומצד שני משטמה, הרוחות המתעות והגויים. בשיטה זו אין מקום טבעי למלאכים שחטאו והפכו להיות הרוחות המתעות. החיבור בין שתי התפיסות הוא אפוא התפתחות משנית בתולדות המסורות. השילוב בין שתיהן נבע כנראה מרצון המחבר לשלב את המסורת על רוחות בני עירים מספר חנוך בעולם רעיוני חדש: תפיסת עולם דואליסטית. כך נשתמרה המסורת על הרוחות מספר חנוך, אך קיבלה משמעות חדשה באשר למקור הרע בעולם.³³

30 לדיון מורחב בקטע ראו כפרק האחד עשר.

31 ראו קיסטר 2005.

32 דימנט תשל"ד 101, הע' 288 ואשל תשנ"ט: 52 רואות בסמיכות הפרשיות בצוואת נח (ז 20–39) בין סיפור העירים להערת נח שבניו אשמים בשפיכות דמים בהשפעת הרוחות, רמז (דימנט) או קשר לוגי (אשל) בין שתי המסורות.

33 ה'יתרון' התאולוגי של מערכת דואליסטית הקיימת מאז ראשית העולם (בניגוד למערכת שנוצרה בעקבות מאורע חד-פעמי ובלתי צפוי), הוא שה' שולט בעולם כולו ואינו מוגבל על ידי מעשי בריאותיו. ה' יכול לברוא את העולם ולשמור עליו (לפי הדעה השנייה ה' אינו מסוגל לשמור על סדרי העולם שהוא עצמו קבע).

פרק שמיני

מעשיהם של בני נח (פרק יא)

היחס בין תיאור מעשיהם של בני נח לקטעים אחרים בספר

יובלים יא מתייחס לתקופת המעבר שבין ימי נח ובניו לזמנו של אברהם. יובלים י מספר על דאגת נח בעניין התנהגות בניו, ובהמשך (יוב' יא 2–4א) מתוארים מעשיהם לאחר מותו: מלחמות, לקיחה בשבי, שפיכת דם ואכילתו, בניית ערים בצורות וכינון מלוכה ראשונה,¹ לכידת ערים ומכירת תושביהן לעבדים ושפחות. אור בן כשד בנה את העיר אור כשדים,² וכל תושביה החלו לעשות 'פסלים ותמונה טמאה'. פסוקים 4ב–5 בפרק מסבירים את הגורם לחטאים (כולל, כנראה, כל החטאים בפסוקים 2–4א):

הרוחות הרעות³ עזרו ותתענה לעשות עוון וטומאה. והשר משטמה התאמץ לעשות כל זה ושלח ביד הרוחות אשר ניתנו תחת ידו לעשות כל שגגה וחטא וכל עוון להשחית ולאבד ולשפוך דם רב על הארץ.

הרוחות הרעות הן קבוצה של ישויות אלוהיות האחראיות לחטאי האנושות. הן מתעות את בני האדם לעשות עוון וטומאה, ואנשים נענשים כתוצאה ממעשיהן. הרוחות הן בשליטת השר משטמה, והוא שולח אותן כדי לגרום לאנשים לחטוא. התיאור של כוחות הרע, הרוחות, תחת פיקודה של דמות מסוימת (במקרה דנן משטמה)⁴ זהה לתמונה המוצגת בכתובים אחרים בספר שנסקרו עד כה. גם כאן

1 לפי בר' י 10: 'ותהי ראשית ממלכתו בבל [...] בקשר לנמרוד. אפשר שהתפיסה השלילית של המלוכה נובעת ממסורות פרשניות על דמותו של נמרוד הדורשות את שמו מן השורש מר"ד.

2 שם האיש לקוח כמובן משם העיר 'אור כשדים' הנזכרת במקרא. לפי יוב' יא 3 היה התהליך הפוך – העיר נקראת על שם האיש.

3 ונדרקאם 1989א–ב על אתר גורס כאן סמיכות ומתרגם 'הרוחות של הרעים' (ההבדל היחיד המופיע באות האחרונה בתרגום לגעז מזערי ביותר). אך המונח המקביל ביוב' י 13 מצביע על כך שהרוחות עצמן הן הרעות.

4 בפסוקים יוב' א 20; טו 31–33 כתוב הכינוי 'כליעל', אך אין הבדל בין שני הכינויים בכל הנוגע לתפקידי הדמות ולמעמדה בשמים ובארץ.

לא ה' ולא בני האדם אחראים ישירות לחטאי האנושות ולרע בעולם בכלל, אלא ישויות אלוהיות, 'רוחות רעות', שמטרתן להשחית את בני האדם.

הפסוקים 1–6 תלויים מבחינה ספרותית בשני קטעים אחרים בספר: ז' 27 שבצוואת נח, ותפילת נח (י' 1–13). התלות בתפילת נח ניכרת בהצגת שליטתו של משטמה ברוחות, השולח אותן להחטיא את בני האדם ולהביא להענשתם.⁵ אולם בניגוד לתפילת נח אין בסיפור שבפרק יא אֶזְכוּר של סיפור בני האלוהים ובנות האדם או של העירים אבות הרוחות; הקשר הנזכר היחיד הוא בין הרוחות למשטמה. אך סביר להניח שההתעלמות כאן מן העירים נובעת מן הקרבה לפרק י'.

המאורעות המיוחסים לרוחות שבשליטת משטמה ביובלים יא 1–5 מגשימים את דברי נח בצוואתו שביובלים ז' 6 נח מביע דאגה לגבי שפיכות הדמים של בניו הנזכרת ביובלים ז' 27: 'כי ראיתי אנכי והנה הרוחות החלו להתעות אתכם ואת בניכם ועתה יראתי לכם פן תשפכו דם אדם על פני הארץ אחרי מותי ותמחו מעל פניה'. הפסוקים 1–6 בונים בניין שלם על גבי דאגה זו:

(1) [...] ויקרא שמו שרוג [...] (2) ויחלו בני נח להלחם לשבות שבי ולהרוג איש את אחיו ולשפוך דם אדם בארץ ולאכול דם [...] ולצאת למלחמה עם על עם ולאם על לאם ועיר על עיר והכל להרע ולקנות כלי חרב וללמד בניהם מלחמה [...] (5) והשר משטמה מתאמץ לעשות כל זה ושלח ביד הרוחות אשר ניתנו תחת ידו לעשות כל שגגה וחטא וכל עוון להשחית ולאבד ולשפך דם בארץ. (6) על כן נקרא שם שרוג שרוג כי סרו כולם לעשות כל חטא.

לאחר התיאור של דאגת נח כי בניו יהיו אשמים בשפיכות דמים (ז' 27), מופיע קטע ארוך המשווה בין שפיכת דם האדם לאכילת דם בעלי חיים (שם 28–32).⁷

5 השוו עם י' 8: 'השאר מהם לפני ושמעו לקולי ועשו כל אשר אומר אליהם כי אם לא יישארו לי מהם לא אוכל לעשות ממשלת רצוני בבני אדם כי הם המה להשחית ולאבד ולהתעות לפני משפטי'.

6 דברי נח בצוואה, 'כי אם בדרך אכדון החלותם לכת ותפרדו איש מרעהו ותקנאו זה בזה וכי לא תחיו יחדו בְּנֵי אִישׁ עם רעהו' (ז' 26), מתייחסים למאורעות העבר שזכרו באותו פרק: '(14) ויכן [חם] לו עיר [...] (15) וירא יפת ויקנא באחיו ויכן גם הוא עיר [...] (16) ושם ישב אצל נח אביו ויכן עיר ביד אביו בהר [...]'.⁸

7 הקטע המשווה בין שפיכות דמים לאכילת דם עומד במאמר מוסגר בתוך האזהרה על שפיכות דמים והשלכותיה על הארץ. מאמר מוסגר זה קוטע את הרצף שבין הפסוקים 27 ו-33 בפרק ז': '(27) [...] ועתה יראתי לכם פן תשפכו דם אדם על פני הארץ אחרי מותי ותמחו מעל פניה. (33) כי הארץ לא תטהר מן הדם אשר יישפך עליה כי בדם השופך תטהר הארץ בכל דורות הארץ'. פסוק 33 מכוסס על כמ' לה 33–34: '(33) ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ ולא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו. (34) ולא תטמא את הארץ אשר אתם ישבים בה [...]'. פסוקים אלה דנים בשפיכת

כפי שנח צפה, דבריו מתגשמים לאחר מותו. בני נח מואשמים באכילת דם ביובלים יא 2: 'ויחלו בני נח [...] ולשפוך דם אדם בארץ ולאכול דם'. האשמה זו מובעת גם לפני צוואת נח. בסוף המבול מסופר על הברית עם נח, המשמשת מקור לחג השבועות (ו 17)⁸ והכוללת שבועה של נח ובניו שלא לאכול דם (ו 7–14). לאחריה מעיר המספר שבחיי נח שמרו הוא ובניו את החוק האוסר על אכילת דם, אבל לאחר מותו 'שחתו בניו עד ימי אברהם ויאכלו דם' (ו 18).⁹ אפשר לפרש את ההתאמה בין צוואת נח (ז 20–39), תפילת נח (י 1–13) ותיאור מעשי בני נח (יא 1–6) באחת משתי דרכים. ייתכן שמחבר אחד כתב את שלושת הקטעים. לפי פירוש זה אין הפתעה בהתאמה בין התחזית של נח בצוואתו שבפרק ז להתגשמותה בפרק יא, ובין תפקידי משטמה והרוחות בפרק יא לתיאור שבפרק י. צוואת נח מתפקדת מבחינה ספרותית כרמז מקדים למה שיקרה לבניו בעתיד. התגשמות דברי הצוואה הופכת את נח, מבחינה דתית, לנביא אמת. אך בניתוח הספרותי של הפרקים ז וי,¹⁰ הסתבר שהפרקים משקפים מסורות שונות של סיפור העירים, ופרק ז, לרבות צוואת נח שבפסוקים 20–39, הוא יחידה ספרותית עצמאית בספר היובלים. אם מסקנות אלה מכוונות לאמת, אי־אפשר לטעון שכל שלושת הקטעים הם פרי עטו של מחבר אחד.

לחלופין, פסוקים 1–6 מציגים גישה זהה לתפילת נח בעניין מעמדם של משטמה והרוחות הרעות ותפקידיהם בעולם. אם נניח שהזהות בין שני הקטעים מצביעה על מוצא דומה, ונקבל את המסקנה שצוואת נח (ז 20–39) מקורה ממסורת אחרת, לא נוכל לייחס את התיאור של מעשיהם של בני נח למחבר של צוואת נח. מוטב לשער שפסוקים 1–6 יועדו מלכתחילה לממש את דברי נח בצוואה שעמדה לפני המחבר. התופעה של השלמת נבואה בתיאור התגשמותה

דם האדם. בעל הצוואה כורך את האזהרה מפני אכילת דם בעלי חיים כמעטפת של איסורים ברורים נגד שפיכות דמים, וכך מצליח לזהות ביניהם.

8 דרשת החוק מופיעה בניסוח המקובל לאורך הספר בקטעים ההלכתיים המצורפים לסיפורים המשוכתבים: ' (ו 17) על כן הוקם ויכתב בלוחות השמים כי יעשו את חג השבועות בחדש הזה פעם בשנה לחדש את הברית בכל שנה ושנה [...] (20) ואתה צו את בני ישראל ושמרו את החג הזה בכל דורותיכם למצוה להם פעם בשנה [...]'. לאור המסקנות העולות מן הניתוח בפרקים הראשון–השלישי, החמישי, התשיעי והעשירי, מצביעה הטרימינולוגיה המיוחדת על כך שהקטע הוא מעשה ידי המעבד, שהדגיש את הפן הנומיסטי של הסיפורים. מכאן שגם פסוק 18, המתאר את המעשה החמור של בני נח, אכילת דם, שייך לאותו רובר של הספר.

9 קיסטר תשמ"ז: 7, הע' 26 וורמן תשנ"ד הציעו כי ההאשמה שרכים מבני ישראל אכלו דם מתייחסת לפולמוס הלכתי פנימי על הלכות שחיטה. לפי פירוש זה אין הכוונה לאכילת דם ממש, אלא לחזקתו ההלכתית של המעשה: הסטטוס ההלכתי של השחיטה משמעו שכאילו אכלו דם.

10 ראו הפרק השישי.

ידועה הן מעדי הנוסח ה'הרמוניסטיים' של המקרא,¹¹ הן מתהליכים פנימיים בהתהוות ספרי המקרא.¹² ההשלכות הספרותיות והדתיות שנזכרו לעיל קיימות גם לפי ההתפתחות הספרותית המוצעת כאן.

כפי שהוצע לעיל, מציג יובלים ז' 27 תפיסה מסוימת על מקור הרע שבעולם: הרוע נוצר בעקבות חטא בני האלוהים עם בנות האדם. הענקים, ילידי ההזדווגות, הרגו זה את זה, ואחר כך הרגו גם בבני האדם. צאצאי הענקים, הרוחות ביובלים ז' 27, ממשיכים לחולל את הרע בעולם. הרע החל אפוא בנקודה ספציפית בתולדות העולם, ולא היה חלק מן התכנית האלוהית המקורית. משטמה אינו נזכר בצוואת נח כראש הגורמים הרעים בעולם. לעומת זאת הוא עומד בראש הרוחות בתפילת נח (י' 1–13), אך אינו נמנה עמן אלא יש לו מעמד של מלאך. הרוחות הן שליחיו לעשות 'ממשלת רצונו' (י' 8). לפי הצעתי תפילת נח היא ניסיון לפרש מחדש, במסגרת רעיונית חדשה של דואליזם, את המסורת שבספר חנוך על הרוחות הרעות. הרוחות המתעות הן צאצאי העירים, בדומה למסורות הקדומות, אך הרע נכנס לעולם לפני היוולדן, והוא מצוי תחת ממשלת משטמה.

אם כן, הגורם לחטא בפסוקים 1–6 שונה מן המתואר בפרק ז' 27, אף שהוא מתאר את הגשמת דברי נח בצוואתו. כאמור, צוואת נח ממשיכה את המסורות של ספר חנוך, המשייכות את מקור הרע בעולם לרוחות צאצאי הענקים, שהם צאצאי העירים. נח דואג שהרוחות ישפיעו על בניו ויגרמו להם לשפוך דם ולאוכלו (יוב' ז' 27). ביובלים יא' 4–5 הרוחות אכן נושאות באחריות לביצוע המעשה, אך הן אינן פועלות על דעת עצמן, אלא בשליחות משטמה. בהמשך לתפילת נח בפרק י', המיתוס על מקור הרע מימי העירים התפרש מחדש, וגם כאן הוכללו הרוחות במסורת אחרת, הרואה ברע חלק אינטגרלי מן העולם מאז ראשיתו. הרוחות צאצאי העירים נוספו לציר הרשע הקיים במטרה להחטיא ולהעניש את האנושות.

שליחות עורבים וציפורים (יא' 11–13)

אישור להשערה ששליחות הרוחות בפסוקים 4–5 נובעת משידוד מערכות רעיוני של דברי נח מיובלים ז' 27 יש בהמשך פרק יא', בסיפור שאין לו מקבילה במקרא או בספרות היהודית מימי הבית השני הידועה לנו. פסוקים 11–13 בפרק מקדימים לסיפורים על ימי הנערות של אברהם תיאור של המצב בארץ קודם לידתו:

11 טוב 1985 ; אשל תש"ן.

12 פון ראד (1953) היה הראשון שעמד על התפיסה הדו־טרונומיסטית של התגשמות דבר ה' הבאה לידי ביטוי בספר מלכים. רופא (תשמ"ו: 85–91) הדחיק ופיתח את דבריו ביחס לחיבור המשנה־תורתי. רופא (תשל"ז) דן גם בתופעת התגשמות הנבואות כישעיה השלישי. השוו את הסקירה הנרחבת של פישביין 1985 : פרק ד (עמ' 443–524).

וישלח השר משטמה עורבים וצפרים לאכול את הזרע אשר יזרע באדמה להשחית הארץ למען יגזלו מבני האדם את פעולתם [...] (פס' 11)

במקביל ליובלים יא 5 שלח השר משטמה שליחים להזיק לבני אדם. אולם בניגוד לתיאור הקודם, הנזק המתואר כאן אינו החטאת בני אדם והענשתם אלא הפסד כלכלי. הציפורים והעורבים אכלו את רוב הפירות מן העצים (פסוק 13), ופגעו בפרנסת האיכרים. הסבל האנושי שגרם מעשה הציפורים הוא כמובן חלק מבעיית הרע בעולם – אם ה' הוא כול-יכול וכולו טוב, מדוע הוא מאפשר קיומם של עוני ושל בעיות פרנסה בעולם? הפתרון המוצע כאן דומה לפתרון במקומות אחרים בספר היובלים: לא ה' גרם שבני אדם לא הצליחו לגדל את יבולם בתקופת אברהם; כישלונם נבע מהתערבותה של דמות שמימית אחרת, הלא היא השר משטמה.

השוואה בין פסוק 11 לפסוק 5 מאפשרת הבנה מדויקת יותר של 'הרוחות' הנזכרות בפסוק 5:

יובלים יא 5	יובלים יא 11
והשר משטמה מתאמץ לעשות כל זה ושלח ביד הרוחות אשר ניתנו תחת ידו לעשות כל שגגה וחטא וכל עוון להשחית ולאבד ולשפוך דם רב על הארץ	וישלח השר משטמה עורבים וצפרים לאכול את הזרע אשר יזרע באדמה להשחית הארץ

שני המקורות מתארים את השר משטמה כראש כוחות הרע בעולם, שתפקידו להשחית את הארץ ואת יושביה. ההבדל הבולט בין שני התיאורים מתייחס לשליחים שנשלחו: ¹³ 'הרוחות אשר ניתנו תחת ידו' (פסוק 5) מקבילות ל'עורבים וצפרים' (פסוק 11). משטמה אחראי לרע בעולם ויש בידו אמצעים שונים כדי לבצע את רצונו. הוא אינו מוגבל לרוחות צאצאי העירים בלבד. הציפורים והעורבים, שלוחיו בפסוק 11, נבראו בשבוע הראשון לעולם. קיומם אינו קשור למאורע מסוים במשך ההיסטוריה, דוגמת חטא העירים, אלא הם נוצרו בכוונה תחילה. אם הם יכולים לשמש שליחי משטמה לביצוע רע בעולם, אי-אפשר למקד את מקור הרע בחטא העירים. הרע הוא מרכיב אינטגרלי של העולם מאז בריאתו. ¹⁴

13 כיו"ב א 19 יש לגויים תפקיד מקביל; ראו בפרק שנים עשר.

14 לא ברור מן הסיפור הקצר כאן אם הציפורים והעורבים פועלים בקביעות בשליחות משטמה ועוזרים לו לבצע את ממשלת רצונו או שמא, בהיותם חלק מממלכת החי, הם עומדים לרשותו בעת הצורך.

פרק תשיעי

סיפור העקדה וחג הפסח/חג המצות (פרקים יז 15–יח 19)

שאלות תאולוגיות

סיפור העקדה, המופיע בבראשית כב, עורר שאלות תאולוגיות רבות בלבם של כל הפרשנים לאורך הדורות, ובראשן השאלות כיצד יכול היה האל לנסות את אברהם בניסיון כה אכזרי, ומה הייתה מטרתו. שאלות אלה כרוכות בשאלות כלליות יותר של תפיסת האל.¹ אם האל יכול להמציא ניסיון אכזרי כזה, שהוא רע מעצם מהותו, יש להסיק שהאל אינו כולו טוב ויש בו גם מן הרע. מי שרוצה לשמור על ההנחה כי האל כולו טוב באמצעות ייחוס הרע לדמות אחרת (כדרכן של דתות פוליתאיסטיות) יאלץ להודות שכוח האל מוגבל. הרי אם יש גורם אחר המסוגל לחולל מאורעות בעולם מלבד האל, יש להסיק שהוא שולט בתחומים שהאל אינו נמצא בהם. קיום הרע בעולם גורם אפוא לאחת משתיים: או להכרה שכוח האל מוגבל או להכרה שהוא מקור הרע.

רצונו של ה' לנסות את אברהם מעורר בעיה תאולוגית נוספת. אם האל לא ידע מראש מה יהיו תוצאות הניסיון, ולכן היה חייב לנסות את אברהם כדי לדעת אם יציית אם לאו, יש להסיק שהאל אינו יודע-כול. מצד אחר, אם האל ידע את תוצאות הניסיון לפני שאברהם עבר אותו בהצלחה, יש להסיק שאברהם אינו חופשי לבחור אם לקיים את צווי האל או להתעלם ממנו. ידיעת האל מגבילה את החופש של בני אדם ולהפך.

סיפור העקדה בבראשית כב נוגע אולי בשתי בעיות תאולוגיות אלה, אף שלא במישרין. בראשית כב 1 קובע ש'האלהים נסה את אברהם', בלי להזכיר שום גורם אחר. על פי תפיסת הסיפור האל עצמו המציא את הניסיון האכזרי. במונחים המופשטים הנקוטים לעיל, לפי תפיסת המספר בבראשית כב האל הוא מקור הרע, והוא שהחליט להכריח את אברהם להקריב את בנו. האל בסיפור הוא כול-יכול, ואין ישות אחרת הגורמת לו לבחור במעשה כזה. אבל בראשית כב מניח כי האלוהים לא ידע את התוצאות. ראייה לכך מופיעה בדברי האל לאחר

1 הפרק מפתח רעיון שהציע לי פרופ' מנחם קיסטר.

שאברהם עבר את הניסיון בהצלחה: 'כי עתה ידעתי כי-ירא אלהים אתה ולא חשכת את-בנך את-יחידך ממני' (בר' כב 12). הסיפור מניח אפוא שהאל לא ידע אם אברהם יציית לו ויקריב את יצחק. רק לאחר שנוכח לדעת כי אברהם נכון למלא את הציווי האלוהי יכול היה להכריז ש'עתה' הוא יודע שאברהם נאמן לו. הסיפור המקראי מגביל את ידיעת האל כדי לתת לאברהם את חופש הבחירה. האל בבראשית כב הוא כול-יכול אבל לא יודע-כול.

השכתוב של סיפור העקדה ביובלים יז 15–יח 19 קובע כי האל רק העניק גושפנקה לרעיון שהציעה דמות אחרת, השר משטמה (יז 16–17).² ניסיון העקדה מקביל לניסיון המתואר בסיפור המסגרת של ספר איוב בהבדל אחד: הופעת השר משטמה במקום השטן (איוב א 9–11). למזימת השר משטמה (וגם לזו של השטן בספר איוב) אין מניע מפורש, וככל הנראה היא נובעת מרשעותו.³ אם ה' אינו אחראי לתכנון הניסיון, אי-אפשר להאשים אותו בהחדרת הרע לעולם. בניגוד לסיפור העקדה המקראי, ה' שבנוסח המשוכתב ביובלים יז–יח כולו טוב. אבל שילוב דמותו של משטמה בסיפור והשפעתו על ה' לנסות את אברהם גורעים מכוחו כשליט יחיד ובלעדי בכל המתרחש בעולם.⁴

יובלים יז 17 קובע כי ה', בניגוד לשר משטמה, ידע מראש שאברהם יהיה נאמן בכל ניסיון. אחרי שאברהם אכן עמד בניסיון, קבע: 'כי עתה ידעתי⁵ כי ירא אלהים אתה' (יוב' יח 11), 'ותודע לכל כי נאמן אתה לי בכל אשר אצוך' (פסוק 16). ה' הוא יודע-כול, ולכן אינו נזקק לניסיון, אלא רוצה להודיע ברבים את דבר נאמנותו של אברהם. מטרה אחת של שכתוב סיפור העקדה בספר היובלים היא תאולוגית: להפוך את ה' לאל שכולו טוב והוא יודע-כול.

סיפור העקדה כהטרמה לחוק הפסח

כמה אלמנטים בסיפור המשוכתב מבטאים תכלית נוספת של הסיפור. בסיפור המשוכתב יש ארבעה מרכיבים שצירופם יחד מוסבר בהנחה שהסיפור בא לרמוז על חוק הפסח.

- 2 השוו עם יוב' מח 2 (חתן דמים) וכן עם מח 3 ואילך (מכות מצרים).
- 3 בעניין דמותו של משטמה בספרות בית שני, ובמיוחד בספרות קומראן, ראו הנטן 1999; מאך 2000.
- 4 גם ספר היובלים וגם ספר איוב מעוררים את הקורא לתהות מדוע האל הסכים להצעת השטן (או משטמה).
- 5 לדעת קוגל 1997: 172, כך יש לנקד את הפועל (כמשמעות דומה לפועל בבניין הפעיל) על סמך התרגום הלטינית. התרגום לגעז גורס 'ידעתי' בבניין קל. הפועל 'ידע' מופיע בבניין פיעל במקום אחד בלבד במקרא: בנוסח הקרי של איוב לח 12. אבל ברור מיוב' יח 16 שהמשכתב פירש את הסיפור המקראי על דרך הבנת התרגום הלטיני לפסוק 11.

תיארוך הסיפור. המקרא אינו מתארך את סיפור העקדה. בניגוד לכך, יובלים יז 15 מציין כי הדברים על אברהם נאמרו בשמים ב־12 בחודש הראשון (ניסן).⁶ תאריך זה אינו נזכר עוד בספר, וכנראה אין הוא חשוב לעצמו אלא רק לתיארוך המאורעות בהמשך הסיפור. המספר לא כתב במפורש אם ההתגלות אירעה ביום או בלילה. אבל גם ספר בראשית וגם ספר היובלים מספרים כי אברהם השכים בבוקר, מיד לאחר הציווי (בר' כב 1–2; יוב' יח 1–2), וחבש את אתונו כדי לצאת לדרך (פסוק 3). נתון זה רומז שההתגלות עצמה התרחשה בלילה.⁷ המחבר גם לא כתב במפורש אם אברהם יצא ב־12 בחודש או ב־13 בו. שאלה זו קשורה בקביעת תחילת היום בספר היובלים – בערב או בבוקר. אם היממה מתחילה בבוקר, אז אברהם השכים בבוקר ה־13 בחודש הראשון. אך אם היממה מתחילה בערב, וההתגלות לאברהם התרחשה בערב ה־12 בחודש הראשון,⁸ עם השכמת אברהם בבוקר התאריך עדיין היה ה־12 בחודש הראשון.

כפי שהראה באומגרטן, היממה בקטעים אחרים בספר היובלים פותחת בלילה.⁹ ראייה לדבר יש בחוק על קרבן פסח ביוב' מט 1:10 'זכור את המצוה אשר צוה ה' בדבר הפסח לעשותו בעתו בארבעה־עשר לחודש הראשון לזבחו בטרם יערוב ולמען יאכלוהו בלילה ערב חמשה־עשר מעת בוא השמש'. הזמן המתאים לזביחת

6 ניסוח התאריך ביוב' יז 15 אינו חלק: 'ויהי בשבוע השביעי בשנה הראשונה בחודש הראשון – ביובל הזה – בשנים עשר לחדש הזה'. ציון היום ה־12 בחודש מנותק מהזכרת החודש עצמו על ידי התייחסות ליובל, בניגוד להצמדת החודש והיום לאורך המסגרת הכרונולוגית (השוו עם ניסוח תאריכי הלידה של בני יעקב ביוב' כח). ונדרקאם 1989:ב: 105 סידר מחדש את המרכיבים השונים בהחליפו את ציון היובל ואת היום בחודש, וחיבר אפוא בין החודש ליום שבו (ונדרקאם העיר שם על הסדר היוצא דופן של המרכיבים בניסוח התאריך).

כפי שאנסה להראות להלן, הסיפור המשובת של העקדה עומד במתח עם הקטע ההלכתי ביוב' יח 18–19. התאריך השנתי של המאורע, ה־12 בחודש הראשון, הוא מרכיב אינטגרלי של הסיפור המשובת ואינו שייך לאותו רובד של הקטע ההלכתי. לאור המסקנה דלעיל (ראו בתחילת הפרק הרביעי), שהעריכה ההלכתית של ספר היובלים והעריכה הכרונולוגית שלו שתיהן מעשי ידי איש אחד, הציון הכרונולוגי אמור להתאים לקטע ההלכתי שבסוף הסיפור. אולם במקרה שלפנינו דווקא הניסוח המשונה של הציון הכרונולוגי כולו מלמד על מורכבותו: בסיפור המשובת המקורי הופיעו רק מספר החודש והיום שבו. כאשר המסגרת הכרונולוגית הולבשה עליהם כחלק מן העריכה הכרונולוגית של הספר, המרכיבים החדשים (שבוע, שנה, יובל) לא נכנסו כולם למקומם הטבעי, וכך הופרדו מספר החודש ואזכור היום שבו.

7 ראו רד"ק על אתר; רמב"ם, מורה נבוכים ג, כד; סרנה 1989: 151.

8 אפילו נניח שהיממה מתחילה בלילה, אם ההתגלות הייתה בשעות היום (לפני הערב) של ה־12 בחודש הראשון, אזי הבוקר שלמחרת יהיה ה־13. ברם, סביר יותר לשער שההתגלות הייתה בלילה, משום שפסוק 3 אומר במפורש 'וישכם אברהם בבקר'.

9 באומגרטן (1958) 1977, בניגוד לקודמיו.

10 שם: 126.

הפסח הוא ה־14 בחודש הראשון לפנות ערב. הזמן המתאים לאכילת הפסח, הלילה שלאחר אותו יום, מוגדר כיום אחר: ה־15 בחודש הראשון. לעומת זאת, בחוק המקראי (שמ' יב 1–20) התאריך לשחיטת הפסח הוא ב־14 בחודש הראשון (פסוק 6), וחייבים לאכול אותו בלילה אחרי הזביחה. אבל המקראות אינם מגדירים במדויק את תאריך הערב, אם הוא המשך היום ה־14 או תחילת ה־15 (פסוקים 8–10). בשבצו את הציון הכרונולוגי של ערב זה, ה־15 בחודש הראשון, ספר היובלים מדגיש שבליילה מתחיל יום חדש, ותפיסה זו משתקפת גם בלוח של חז"ל.

אברהם קיבל את צו האל ב־12 בחודש הראשון בלילה, ויצא באותו תאריך בבוקר. בראשית כב 4 מספר: 'ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחק'. הקביעה ש'המקום' נראה ביום השלישי, חוזרת ביובלים יח 4, וחישוב התאריך לפי הלוח של ספר היובלים מביא למסקנה שהיום השלישי של המסע חל ב־14 בחודש הראשון. לפי התיארוך של יובלים (בחלק הסיפורי) התרחשה העקדה עצמה בו ביום, כלומר בתאריך שהמקרא מייעד לחג הפסח.¹¹ הסיפור אינו מתאר תקופת שהייה בארץ המוריה, המקום שהעקדה התרחשה בו. הסיפור אמנם אינו מפרט את תקופת הזמן שנדרשה לחזור לבאר שבע, אבל אין סיבה מיוחדת להניח שהיא התארכה יותר משלושת ימי המסע שנדרשו כדי להגיע אל המקום.

מנתוני הסיפור וההנחות הכרונולוגיות הגלומות בו אפשר לשרטט את הכרונולוגיה הבאה. ה־12 בחודש הראשון חל לפי הלוח של ספר היובלים ביום הראשון בשבוע.

החודש הראשון

ראשון	שני	שלישי	רביעי	חמישי	ששי	שבת
12	13	14	15	16	17	18

אברהם ויצחק הגיעו למקום העקדה ביום שלישי בשבוע, ה־14 בחודש הראשון. ככל הנראה הם שבו לבאר שבע שלושה ימים לאחר מכן, ב־17 בחודש הראשון.¹²

11 שמ' יב 6; ויק' כג 5; כמ' כח 16.

12 בדומה לכרונולוגיה שהציעו גודובר 1961: 68; ז'ובר 1963: 90, הע' 5; ורמש 1973: 215, הע' 3. ז'ובר 1953: 252–263; 1965: 26 (תרגום הספר משנת 1957) פירשה אז שאברהם יצא ב־13 בחודש הראשון, והגיע למקום העקדה ב־15 בחודש, אבל עדיין תיארכה את חזרתו ל־17 בחודש. חזרת אברהם לפני ה־18 בחודש הראשון, אשר חל בשבת לפי הלוח של ספר היובלים, חשובה לתזה של ז'ובר, שהאבות בספר היובלים לא הילכו בדרך ביום

באומגרטן התנגד לפירוש זה משתי סיבות.¹³ לפי סיום הפסקה ביובלים יח 18–19, סיפור העקדה הוא תקדים לחוק חג המצות. אורכו של חג המצות שבעה ימים, אך מן הפירוש המוצע לעיל עולה כי אברהם יצא לדרך ב־12 בחודש וחזר ב־17 בו; מסעו ארך בסך הכול שישה ימים.¹⁴ נוסף על כך, על פי האטיולוגיה ביובלים יח 18–19, המסע התחיל ב־15 בחודש הראשון והסתיים שבעה ימים אחר כך. כל פירוש אחר מעקר את ההקבלה בין הסיפור ובין החוק. העברת יציאתו של אברהם ל־15 בחודש הראשון אמנם יוצרת התאמה בין הסיפור לחוק, אבל בד בבד היא מרוקנת את התאריך המפורש של ההתגלות מתוכנו. באומגרטן לא הסביר מדוע ניתן הציווי לאברהם ב־12 בחודש, אם הוא יצא רק שלושה ימים אחר כך. הוא גם התעלם מסדר המאורעות בפרשה, שהרי השכמת אברהם (יח 3) נזכרת מיד לאחר הציווי (יח 2).¹⁵

יצחק כבן בכור. כאשר ה' ציווה על אברהם להעלות את בנו לעולה (בר' כב 2), יצחק תואר בסדרת כינויים: 'את בנך, את יחידך, אשר אהבת את יצחק'. הכינוי 'יחיד' אינו מתאים כל כך ליצחק, שהרי גם ישמעאל נחשב לבנו של אברהם. לפי יובלים יח 2, ציווה ה' על אברהם לקחת 'את בנך את אהובך אשר אהבת את יצחק'.¹⁶ בשני מקומות אחרים בסיפור ספר היובלים, התואר 'יחיד' הומר בכינוי 'בכור':

השבת. גם דיילי 1977 : 55 וגרסיה מרטינו 1997 : 253 מתארכים את העקידה ל־15 בחודש, אבל הדיוק לעיל מבהיר כי התאריך המדויק הוא ה־14 בחודש.

13 באומגרטן תשכ"ג : 318–319.

14 באומגרטן תשכ"ג כתב את מאמרו כתגובה לטענת ז'ובר 1953 ו־1957, שהמסע ארך חמישה ימים. לאחר מכן ז'ובר 1963 וכן 1965 : 149, הע' 18, שינתה את דעתה והגיעה למסקנה שהמסע ארך שישה ימים, מן ה־12 עד ה־17, אך שאלת באומגרטן עומדת בעינה.

15 גם ונדרקאם 1979 : 393–394 מתארך את מאורעות הסיפור לפי החוק ביובלים יח 18–19, בדומה לשיטת באומגרטן.

16 תה"ש לבר' כב 2, 12, 16 מתרגם את 'יחיד' באמצעות τὸν ὀγαπᾶτον. יש שהציעו – זקוביץ תשל"ז : 106, הע' 33 ; סלווסן 1991 : 207 – לשחזר גרסה השונה מנה"מ, 'ידידך' במקום 'יחידך'; המילה 'ידיד' מתורגמת על ידי ὀγαπᾶτός בעוד מקומות בתה"ש, כולל תה"מ (מד), כותרת ; ס (נט) 7 ; פד (פג) 1 ; קח (קז) 7 ; קכו (קכו) 2 (השוו גם עם תה"ס [סז] 13 וישע' ה 1 [= דוד]). אולם, לפי המילון של לידל-סקוט (עמ' 6) משמעות המילה היוונית היא *that wherewith one must be content [...]* hence of only children (ההדגשה שלי). כפי שאפשר ללמוד מרשימת הדוגמאות המובאת שם, הוראה זו הייתה מוכרת כבר ביוונית הקלסית. תרגום זה מתאים אפוא למונח 'יחיד' בבר' כב (פס' 2, 12, 16), בנוסף לתרגום הדומה בשופ' יא 34 ; יר' ו 26 ; עמ' ח 10 ; זכ' יב 10 ; משלי ד 3 ; השוו עם ויורס 1993 : 316 ; צפור תשס"ו : 268. ייתכן שהמתרגם האתיופי לא הבין כהלכה את המשמעות המיוחדת של המילה τὸν ὀγαπᾶτον במצע היווני שלו, ולכן תרגם 'אהובך', לפי המשמעות הרחבה של הפועל היווני ὀγαπάω (= אה"ב).

בראשית כב 12	יובלים יח 11
כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני.	כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את בכורך ממני.
בראשית כב 16	יובלים יח 15
כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך	יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת ממני את בנך בכורך אשר אהבת

החלפת 'יחיד' ב'בכור' אינה פתרון מושלם לבעיה, שהרי יצחק גם אינו בנו הבכור של אברהם. אמנם אפשר שמבחינה משפטית יצחק נחשב לבכור, משום שנולד מאשתו הרשמית, בניגוד לישמעאל שהולידה הגר שפחתו.¹⁷ ברם עדיין יש להבהיר מדוע המשכתב בקטע הסיפורי ראה צורך להכניס אלמנט חדש לסיפור בשני הכתובים, אף שבפס' 2 נמנע מלעשות כן. כלום יש לתוספת משמעות מעבר לבעיה הפרשנית הנקודתית?¹⁸

השה. גם בבראשית כב וגם ביובלים יח שואל יצחק היכן השה לעולה (בר' כב 7; יוב' יח 6), ואברהם עונה לו שאלוהים יספק אותו (בר' כב 8; יוב' יח 7). מענה זה אכן מתקיים בסוף הסיפור: כאשר אברהם עמד לשחוט את יצחק (ובזה עמד בניסיון), הראה לו ה' איל, ואברהם העלהו לעולה תחת בנו (בר' כב 13; יוב' יח 12). מוטיב השה אינו חידוש של ספר היובלים. הוא מופיע במקורו גם בבראשית כב, והמשכתב בספר היובלים אימץ אותו כמעט מילה במילה.

הר ציון. הסיפור המקראי אינו אומר היכן התרחשה העקדה. בתחילת הפרק ה' מצווה על אברהם להגיע ל'ארץ המוריה על אחד ההרים' (בר' כב 2), אך זו הגדרה כללית ובלתי מדויקת. אברהם קורא למקום בשם 'ה' יראה' בנימוק 'אשר יאמר היום בהר ה' יראה' (בר' כב 14), והדבר רומז למקדש בירושלים. חוקרים רבים כבר ציינו שהמחצית השנייה של פסוק זה נכתבה בתקופה שהמקדש כבר

17 פילון, על אברהם, סע' 168, העלה טענה דומה.

18 המילים 'בכור' ו'יחיד' באות בתקבולת בזכ' יב 10, ולכן הן אולי קשורות במשמעותן. אבל סביר יותר שהתקבולת שם מצביעה על המעמד המיוחד של שני סוגי ילדים אלה, בן בכור ובן יחיד, ולא על זהותם. בנוסף, השימוש במונח 'בכור' כיוכ' יח תואם מגמה כללית לאורך הפרק, כפי שנראה להלן.

עמד על הר המכונה 'הר ה' (השוו יש' ב 3; ל 29; מי' ד 2; זכ' ח 3).¹⁹ המסורת שהעקדה התרחשה בירושלים הייתה ידועה לבעל דברי הימים ב, שכינה בפרק ג 1 את הר הבית בשם 'הר המוריה', בדומה ל'ארץ המוריה' בבראשית כב 2.²⁰ בראשית כב רומז אפוא כי מקום העקדה הוא הר הבית בירושלים, אבל ספר היובלים קובע זאת בצורה מפורשת: 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא ראה ה' אשר ייאמר ה' ראה וזה הר ציון' (יח 13).

השכתוב של סיפור העקדה בספר היובלים משלב את ארבעת המוטיבים שנדונו כאן: תיארוך העקדה ל-14 בחודש הראשון; יצחק כבן בכור; שחיטת השה/איל; וזיהוי מקום העקדה בהר ציון. צירוף מרובע זה מופיע רק בהקשר אחד נוסף במקרא: חוק הפסח. לאחר תיאורה של מכת בכורות בשמות יא 4–8, מתאר שמות יב את דיני הפסח במצרים ואת כוחו של דם הפסח להגן על בכורות בני ישראל. החוק ציווה על כל בית אב לקחת שה ב-10 בחודש הראשון (פסוק 3), לשמור עליו עד ה-14 בחודש ולשחוט אותו באותו יום בין הערביים (פסוק 6). אחרי שחיטת השה לפסח, לקחו בני ישראל את דמו ונתנו אותו על המשקוף של בתיהם ועל שתי מזוזותיהם (פסוק 7). כך הגנו על הבכורות בקרב בני ישראל (פסוקים 12–13). לפי הנחת החוק, בכורות בני ישראל היו בסכנה אותו לילה, שכן כפי שהודגש פעמיים, 'כל בכור בארץ מצרים' נמצא בסכנה (יא 5; יב 12). רק שחיטת השה ומריחת דמו על פתח הבית הצילו את בכורות בני ישראל. התוספת 'הר ציון' הופכת את הרמז לירושלים לנתון סיפורי מפורש. הדגשה שהר הבית הוא מקום העקדה קשורה לחוק על הקרבת הפסח במקדש בירושלים.²¹ החוק בשמות יב 3–4, 7 מתאר את קרבן הפסח כזבח משפחתי: כל אחד מקריב אותו בביתו. לעומת זאת, דברים טז 2 מורה על זביחת הפסח 'במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם', כלומר במקדש המרכזי. בעקבות החוק בספר דברים נאמר בדברי הימים ב לה, המתאר את הפסח שערך יאשיהו, כי הביאו את הזבחים למקדש בירושלים. כך גם נקבע במפורש ביובלים מט 16–21:

ולא יאכל מחוץ לבית מקדש ה' [...] כל איש אשר בא ביומו יאכלהו בבית מקדש אלהיכם לפני ה' מבין עשרים שנה ומעלה כי כן נכתב והוחק לאכלו בבית מקדש ה' [...] עד אשר ייבנה מקדש ה' בארץ ובאו ועשו את הפסח בתוך משכן ה' [...] ובימים אשר ייבנה בית לשם ה' בארץ נחלתם ילכו שמה ושחטו את הפסח [...] ואכלו את בשרו על צלי אש בחצר בית המקדש בשם ה'. ולא יוכלו לעשות הפסח בעריהם ובכל הארצות כי אם לפני משכן ה' או לפני הבית אשר שמו שוכן בו [...]

19 ראו פירוש ראב"ע כתחילת ספר דברים. סרנה 1989: 154 וזקוביץ תשנ"ב: 30 אכן סבורים כי המשפט 'אשר יאמר היום [...] הוא תוספת עריכה.

20 אלה הן שתי ההיקרויות היחידות של המילה 'מוריה' במקרא.

21 דיילי 1977: 55.

אמנם, בניגוד לשאר המוטיבים, המוטיב של זביחת הפסח בהר ציון אינו מופיע בשמות יב, אלא במקורות מקראיים אחרים ובעיקר בדברים טז 2. אך אין ספק כי בגישתו הפרשנית הרמוניסטית של משכתב סיפור העקדה נכללו כל חוקי הפסח בהינף אחד, בדומה למצב המשתקף בדברי הימים ב לה ויובלים מט. לפיכך, אף שהמוטיב של עריכת הפסח במקדש בירושלים נבדל מן התיאור בשמות יב, הוא נתפס בעיני המשכתב כחלק מחוק הפסח.

השכתוב בספר היובלים יצר הקבלה בין סיפור העקדה ובין חוק הפסח (בעיקר בשם' יב). חיי יצחק 'הבכור' היו בסכנה כתוצאה מקטרוגו של השר משטמה; אברהם כמעט שחט אותו בהוראת ה' ב־14 בחודש הראשון; יצחק ניצל ברגע האחרון, ובמקומו נשחט בהר ציון איל אשר הועלה לעולה. כך היה במצרים: חיי הבכורות היו בסכנה, ולפי יובלים מט 2 היו אלה 'חיילי משטמה' שנשלחו להרוג אותם;²² רק בזכות שחיטת השה ב־14 בחודש הראשון ניצלו הבכורות. הסיפור המשוכתב בא אפוא לעצב מחדש את סיפור העקדה כהטרמה לחוק הפסח בתורה.²³

הקטע ההלכתי (יח 18–19)

הסיפור המשוכתב מסתיים בפסוק 17 בשובם של אברהם ויצחק לבאר שבע (במקביל לבר' כב 19). לאחר מכן ספר היובלים מביא חוק הנדרש מן הסיפור:

(18) ויחג את החג הזה בכל השנים שבעה ימים בשמחה ויקרא לו חג ה' כפי שבעת הימים אשר הלך וישב בשלום. (19) וכן הוקם ויכתב בלוחות השמים על ישראל ועל זרעו לעשות את החג הזה שבעת ימים בשמחה.

בעקבות המסע בן שבעת הימים (למקום העקדה ובחזרה) חגג אברהם בשמחה כל שנה את מה שכינה 'חג ה'. הסיפור מתרחש בחודש הראשון, כלומר בניסן, וממילא ברור כי החג בן שבעת הימים הוא חג המצות.²⁴ יובלים מט 1–2 מכנה את ה־15 בחודש הראשון 'ראשית החג וראשית השמחה', שכן חג המצות מתחיל ב־15 שבחודש הראשון ונמשך עד ל־21 בו.

יובלים יח 18 מעמיד את החג מול שבעת הימים שבמהלכם אברהם הלך למקום העקדה ושב ממנו לבאר שבע. יש לשים לב שהמספר שבע אינו נזכר

22 מלבד הרצון להרחיק את המעשה האכזרי מה' עצמו, אפשר שהכנסת דמותו של משטמה לפרשה משקפת פרשנות של המונח 'המשחית' בשם' יב 13.

23 גודובר 1961 : 68. ראו מכילתא דרשב"י בא מס' דפסחא ז; מקור זה קושר בין הדם שהושם על מזוזות הבתים ובין הדם שנשפך בעקידת יצחק, ורמז 1973 : 215–216. ראו גם שמות רכה טו, יא המתארך את העקדה לחודש ניסן, שפיגל 1967 : 56.

24 שמ' יב 15–20; לד' 17; ויק' כג 6–8; במ' כח 17–25; דב' טז 8.

במפורש בסיפור עצמו, ומן הסיפור משתמע שהמסע ארך חמישה או שישה ימים. אבל אפילו אם קוראים את הסיפור לאור החוק בסופו, ומאמצים את ההשערה שנמשך שבעה ימים, קיימת אי-התאמה מובהקת בין הסיפור לבין הקטע ההלכתי. הסיפור מונה את שבעת הימים מן ה-12 בחודש עד ל-18, ואילו הקטע ההלכתי דן בתקופה שבין ה-15 ל-21. אם המחבר רצה לקשר בין סיפור העקדה לחג המצות, צריך היה לצפות להתאמה מוחלטת בין תאריכי התקופה שהמחבר מבסס עליה את החג ובין התאריכים של החג עצמו.

במחקר רווחות שתי גישות עיקריות לפתרון חוסר ההתאמה בין הסיפור המשוכתב לקטע ההלכתי. גודובר סבור כי אברהם חגג את החג בשבעת הימים שבין ה-12 וה-18 בחודש.²⁵ למעשה, הוא מפרש את יובלים יח 18 בהתאם לקטע הסיפורי: 'ויחג את החג הזה בכל השנים שבעה ימים [...] כפי שבעת הימים אשר הלך וישב בשלום', כלומר באותם תאריכי התקופה שהלך בה למקום העקדה וחזר לבאר שבע. פסוק 19 מתאר את החג בן שבעת הימים שנחגג לדורות על ידי כל ישראל, ולכן הוא בוודאי מכוון לחג המצות הידוע מן התורה, מן ה-15 בחודש הראשון עד ל-21 שבו. לשיטת גודובר, הקטע ההלכתי מותאם לקטע הסיפורי: אברהם שמר את החג על פי תאריכי הסיפור ולא על פי התאריכים בחוקי התורה. הקושי בפתרון זה הוא שההבחנה בין פסוק 18 (שמירת החג בידי אברהם) לפסוק 19 (החוק לדורות לעם ישראל) אינה אופיינית לקטעים ההלכתיים בספר היובלים. הקטעים ההלכתיים מנסים בדרך כלל דווקא לבסס את חוקי התורה על מעשי האבות. מבחינת ניסוח דרשות החוקים וסגנונם, מרבית הקטעים ההלכתיים לחזור על המעשה הספציפי בתוך הסיפור המשמש תקדים לחוק,²⁶ ואחר כך הם מביאים את החוק לדורות לבני ישראל הנדרש ממנו. לדוגמה, ג 8 ואילך:

[התקדים:] בשבוע הראשון נבראו האדם והצלע אשתו ובשבוע השני הראהו אותה [החוק:] ועל כן ניתנה המצווה לשמור שבעה ימים לזכר ולנקבה עוד שבעה ימים בטומאתן.

[התקדים:] ויהי כאשר מלאו לאדם ארבעים יום על האדמה אשר בה נברא ונביאהו אל גן עדן לעבדו ולשמרו ואת אשתו הביאו ביום השמונים ואחר באה אל גן עדן. [החוק:] על כן נכתבה המצווה על לוחות השמים ליולדת אם זכר ילדה שבעת ימים תשב בטמאתה כשבעת הימים הראשונים ושלשים יום ושלשה ימים תשב בדם טהרה ובכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבוא [...] ולנקבה עוד שבוע כשני השבועות הראשונים בטומאתה וששים יום וששה ימים תשב בדם טהרה והיו כולם שמונים יום [...]

בעל הקטע ההלכתי ביובלים ג מסכם את המאורע או המעשה שעליו הוא מבסס

25 גודובר 1961 : 68–69.

26 כפי שניסיתי להראות, האלמנטים הנדרשים בתוך הפסוקים אינם מסכימים תמיד עם פרטי הסיפור המשוכתב.

את החוק, ואחר כך הוא מביא את החוק עצמו. בכל המקרים התקדים מתאים לחוק. במקרה של טומאת יולדת, המספרים שנוספו לסיפור המקראי בחלק התקדימי של הקטע ההלכתי מתאימים למספרים בחוק עצמו, משום שהוספתם לתקדים נובעת מרצונו של מחבר הקטע ההלכתי לקשר אותו לחוק.

דגם זה של הקטעים ההלכתיים הולם גם את יובלים יח 18–19: '[התקדים:] ויחג את החג הזה בכל השנים שבעה ימים בשמחה ויקרא לו חג ה' כפי שבעת הימים אשר הלך וישב בשלום. [החוק:] וכן הוקם ויכתב בלוחות השמים על ישראל ועל זרעו לעשות את החג הזה שבעת ימים בשמחה'. כפי שהמחבר התאים במדויק את התקדים לחוק בדוגמאות הקודמות, גם כאן יש לצפות שהחג בן שבעת הימים (שחגג אברהם) הנזכר בתקדים, מתאים או זהה בתאריכיו לחג בן שבעת הימים (שנחקק לישראל לדורות) הנזכר בחוק. אם כך, יובלים יח 18 (התקדים בקטע ההלכתי) מניח כי מסעו של אברהם התחיל ב־15 בחודש הראשון והסתיים ב־21 בו, בניגוד להצעת גודובר לפרש אותו לאור התאריכים בקטע הסיפורי.

באומגרטן, ובעקבותיו ונדרקאם,²⁷ פירשו את הכרונולוגיה בסיפור המשוכתב לאור התאריכים בקטע ההלכתי. לטענתם, אם חג המצות מתחיל על פי חוקי התורה ב־15 בחודש הראשון, אז גם יציאתו של אברהם התרחשה באותו תאריך. גישה זו מתעלמת מן התאריך הנזכר במפורש ביובלים יז 15 – התגלות ה' לאברהם ב־12 בחודש הראשון. אם אברהם לא יצא עד ה־15 באותו חודש, יש להסיק כי חיכה שלושה ימים לפני צאתו, אף שעיקוב כזה לא נרמז ולא הוסבר בשום מקום בסיפור. אם אברהם לא יצא מיד, אין להסביר לשם מה המשכתב ציין את תאריך ההתגלות בסיפורו. בנוסף, פירושם של באומגרטן ונדרקאם מעקר מן היסוד את הקשר המיוחד שהמחבר יצר בין סיפור העקדה ובין חוק הפסח.

שני ההסברים מנסים ליישב את המתח הקיים בין הסיפור המשוכתב לקטע ההלכתי. האחד מפרש את הקטע ההלכתי על פי הסיפור והשני קורא את הסיפור לאור החוק הנדרש ממנו בסופו. אך לנוכח הקשיים שהם מעוררים, מוטב להותיר את המתח בעינו. הניסיונות לטשטש את ההבדלים בין שני החלקים הביאו את החוקרים לפרש כל קטע בנפרד בניגוד לפשוטו. אם שני הקטעים אינם מתאימים זה לזה, ואפילו סותרים זה את זה (וכך הוא במקרה דנן), סביר להניח שלכל קטע מוצא שונה.

מבחינה ספרותית, הקטע ההלכתי (פסוקים 18–19) אינו חלק אורגני של הסיפור. הוא מופיע אחרי החזרה לבאר שבע, שהיא הנקודה שבה הסתיים הסיפור בבראשית כב. אפשר אף להצביע על חספוס בתפר שבין הסיפור המשוכתב ובין הקטע ההלכתי: 'ויחג את החג הזה בכל השנים שבעה ימים בשמחה ויקרא לו חג ה'.' מחבר הפסוק הניח כנראה שחג מסוים כבר נזכר לפני כן, ולכן הוא קורא לו

27 באומגרטן תשכ"ג: 318–319; ונדרקאם 1979: 393–394. ונדרקאם מסכים עם באומגרטן על תאריכי המסע, אך מתנגד למסקנתו בשאלה אם אברהם הלך בשבת או לא.

'החג הזה'. אבל הסיפור המשוכתב אינו מזכיר חג בשום מקום אחר, לא במפורש ולא במרומז. מתח זה בולט בהשוואה למקרה מקביל, תקנת חג הסוכות בפרק טז. בפסוק 20 שם כתוב: 'ויבן [אברהם] שם מזבח לה' [...] ויעש חג שמחה גדולה בחודש ההוא שבעת ימים אצל המזבח אשר בנה בבאר שבע'. הסיפור כולל תיאור מפורט של הפעם הראשונה שאברהם חגג את החג: 'ויבן סוכות לו ולעבדיו בחג ההוא והוא ראשון עשה חג הסוכות בארץ' (שם 21). בפסוק 20 החג עדיין מתואר באופן סתמי משום שעד אז לא הוזכר בסיפור. רק בפסוק 21, לאחר שהחג נודע לקורא, המחבר מתייחס אליו במילים 'החג ההוא' ו'חג הסוכות'.

סיכום

הסיפור המשוכתב על עקדת יצחק בספר היובלים מטרים את חוק הפסח שבתורה, בתארכו את המאורע ל-14 בחודש הראשון ובהכניסו את המוטיב של יצחק כבן בכור. לעומת זאת, בקטע ההלכתי תואם מסעו של אברהם את התאריכים של חג המצות. למרות הקרבה הכרונולוגית בין שני החגים, שני הקטעים מניחים שיטות שונות לתיארוך המאורעות סביב עקדת יצחק. היחס הספרותי בין הקטעים מצביע גם הוא על כך שלכל אחד מוצא משלו.

פרק עשירי

סיפור יציאת מצרים (פרקים מח–מט)

החלפת ה' במשטמה

ימי השעבוד במצרים והיציאה ממנה מתוארים בפרוטרוט ב־15 הפרקים הראשונים של ספר שמות. לעומת זאת, ספר היובלים מביא את הדברים בקיצור נמרץ מסופו של פרק מו עד פרק מט.¹ עיקר הקיצור חל בפרק מח, בחלקים המקבילים לשמות ג–יד: מעמד הסנה, סיפור חתן דמים, עמידת משה ואהרן בפני פרעה, המכות ויציאת מצרים עצמה. הקיצור הדרסטי מקשה לזהות כיצד פורשו פסוקי התורה או פרטים מסוימים מתוכם בשכתוב. אך הגישה התמציתית חושפת כיצד הבין המשכתב את הסיפור כולו, וכך מתאפשר זיהוי המגמות הכלליות בסיפור המשוכתב.

כאשר משה שב למצרים ממדין,² פגש בו השר משטמה וניסה לעצור בעדו מהגיע למצרים להושיע את ישראל: '(2) ואתה ידעת [...] ואת אשר בקש לעשות עמך השר משטמה בשובך מצרימה בדרך במלון.³ (3) הלא בכל כוחו ביקש להרגך ולהושיע את המצרים מידך בראותו אותך כי נשלחת לעשות שפטים ונקמה במצרים' (יוב' מח 2–3). הקטע מקביל לכתוב האניגמטי בשמות ד 24 (נה"מ): 'ויהי בדרך במלון ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו [...]'.⁴

1 הסיפור המשוכתב עצמו קצר אפילו יותר: מסוף פרק מו ועד פרק מח. פרק מט כולל את חוקי הפסח, המקבילים לשם' יב–יג.

2 הנוסח האתיופאי אינו מזכיר במפורש את 'ארץ מדין', לא ב'יוב' מז 12 (המקביל לשם' ב 15) ולא ב'יוב' מח 1 ('ותשב שם', *wanabarka ḥḏyya*). צ'רלס תירגם לפי הנוסח הלטיני, in *terram in ad[iam]*, 'בארץ מד[ין]'. ונדרקאם 1989: 309 סבור כי הנוסח הסתמי המשתקף בתרגום לגעז כאן נובע מקיצור החומר מספר שמות, והתרגום הלטיני משקף לדעתו הרחבה פרשנית שמטרתה להתאים את הפסוק לשם' ב 15. עוד פרט 'חסר' בסיפור הוא שליחות משה למצרים להושיע את ישראל; הקורא מתוודע אליה רק כאשר משטמה מנסה למנוע ממנו מלהגיע לשם, אבל היא נרמזת כבר בפסוק 2: 'ואתה ידעת את אשר נאמר לך בהר סיני' (בניגוד לתרגומו של ונדרקאם, ההולך בעקבות התרגום הלטיני: *You know who spoke to you at Mt. Sinai*).

3 רוב הפרשנים התקשו בהבנת המילה האתיופית *ba-'alāte*. התרגום הלטיני גורס כאן in *refectione*, ותרגום זה מתאים לתיבה 'במלון' (שם' ד 24).

פרשנים כבר עמדו על הבעיות שהפסוק מעורר. מבחינה פרשנית קשה להבין מדוע ירצה ה' להרוג את משה,⁴ אם בפסוק 19 ציווה עליו לחזור למצרים.⁵ ואמנם, הפסוק בשמ' ד 24–26 נראית מנותקת מהקשרה: בפסוקים הקודמים ה' שולח את משה חזרה למצרים מצויד באותות ובמופתים כדי להושיע את ישראל. קו עלילתי זה נמשך בפסוקים הבאים לאחריה, המספרים כי משה פגש את אהרן אחיו ודיווח לו על שליחותו.⁶ רוב החוקרים רואים בפסוק סיפור עצמאי (נטול שמות, למעט צפורה), שנתחב לתוך שמות ד בעקבות פסוק 23 המתייחס לבנו של פרעה: 'הנה אנכי הרג את בנך בכרך'.⁷ תחיבת הסיפור לרצף העלילתי הקיים בשמות ג–ד היא שיצרה את המתח בין שליחותו של משה לרצון ה' להורגו. פרט לבעיה הפרשנית מתעוררות בלב הקורא שתי תהיות תאולוגיות. הראשונה היא: מדוע ירצה ה' להרוג מישהו בכלל, ואת משה בפרט, בלא מניע מפורש? שאלה זו מתחדדת לאור הסוגיה הפרשנית שנדונה לעיל. דרישתו היחידה של ה' ממשה, בהקשר של שמות ג–ד, היא לחזור למצרים כדי להושיע את בני ישראל, וכך עשה משה: 'ויאמר ה' אל משה במדין לך שב מצרים [...] ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על חמור וישב ארצה מצרים' (שמ' ד 19–20) בטרם תקפו ה' (פסוק 24). בסיפור אין שום תיאור של חטא, ומשה מתואר כמי שציית לדבר ה'. אם ה' תוקף את אלה הנאמנים לו, מתגנב ספק באשר לצדקת האל. השאלה הפרשנית הספציפית הולידה אפוא שאלה תאולוגית עקרונית – בעיית התאודיציה: האם ה' פועל שלא בצדק? אם ה' עצמו ביקש להמית את משה באופן שרירותי, יש להסיק שיש בו פוטנציאל של רוע, ורעיון זה מנוגד לתפיסת ה' כמי שכולו טוב.⁸

- 4 כפי שפרשנים כבר ראו, המושא של הפועל 'המיתו' יכול להיות משה או אחד מבניו. לדעה שהיה זה משה שעמד בפני סכנת מוות ראו למשל שמות רבה (מהדורת שנאן) ה, ח; שיטת ר' יהושע בן קרחה בבבלי נדרים לא ע"ב; דברי ר' יהודה בר ביזנא שם, לב ע"א; רש"י; ראב"ע (בפירוש הקצר והפירוש הארוך); דרייבר 1911: 32; קאסוטו תשכ"ה: 38–39; נות 1962: 49–50. לדעה שמדובר באחד מבני משה ראו למשל שיטת ר' שמעון בן גמליאל בבבלי נדרים לב ע"א ובירושלמי נדרים ג, יא (לח ע"ב). פרשנים אחדים אף מתמקדים בבנו הבכור גרשם: שר"ל; גרינברג 1969: 111–114; סדנה 1991: 25. אחרים סבורים שהכוונה לבנו השני אליעזר: ר' שמואל בן חפני (מצוטט בפירוש הארוך של ראב"ע); רס"ג; רמב"ן. להתייחסות לשאלה זו, אם כי בהקשר של פסוק אחר, ראו בראשית רבה עו: ר' הונא בשם ר' אחא "ויאמר כי אהיה עמך" [שמ' ג 12] ואין דבר רע מזיקך; "ויהי בדרך כמלון" וגו' [שמ' ד 24] מיכן שאין הבטחה לצדיק בעולם הזה.
- 5 קאסוטו תשכ"ה: 38 זיהה זיקות לשוניות וענייניות בין הסיפור על חתן דמים ובין הפסוקים שסביבו: 'ויפגשו' (פס' 24, 27); 'ויבקש המיתו' (פס' 24) ו'כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך' (פס' 19); 'בנך בכרך' (פס' 23) ומילת הבן (פס' 25).
- 7 אם כתוב זה הוא באמת המניע לתוספת הסיפור, יש לשער כי העורך/סופר שתחב את הסיפור פירש שמושא הפועל 'המיתו' הוא בנו הבכור של משה ולא משה עצמו.
- 8 בניגוד לספר היובלים, רוב המקורות היהודיים למן העת העתיקה ועד ימי הביניים פתרו

התהייה השנייה היא: אם ה' ביקש להמית את משה ('ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו')⁹, איך ייתכן שלא הצליח לעשות כן? אם הייתה סיבה מוצדקת להמתת משה, מה מנע ממנו מלהוציאה אל הפועל? גם במקרה זה הבעיה מתחדדת לאור ההקשר של תחילת ספר שמות. לאחר שמשה היכה את המצרי ביקש פרעה להרגו, אך הדבר לא עלה בידו משום שמשה ברח למדין: 'וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרג את משה ויברח משה מפני פרעה [...] (שמ' ב 15). מאוחר יותר עודד ה' את משה לחזור ממדין למצרים בנימוק ש'מתו כל האנשים המבקשים את נפשך' (שמ' ד 19). הסיפור המקראי נוקט בשמות ד 24 ביטוי זהה כדי לתאר את רצונו של ה' להרוג את משה, ובכך פותח פתח להשוואה בין ה' לפרעה: אם משה יכול היה לברוח מפרעה עד שהסכנה חלפה, אין זה רחוק לשער כי הוא יכול להימלט גם מפני ה' אשר 'בקש המיתו'; ובאמת, בסופו של דבר, הוא לא נהרג. הלשוניות הדומים בתיאור הסכנות שעמדו בפני משה מעוררים אפוא שאלה תאולוגית בעניין כול-יכולתו של ה' (בהשוואה למגבלותיו של מלך בשר ודם). מהצגת הדברים בשמות ד אפשר להסיק שה' רצה להרוג את משה, אבל בדומה לפרעה לפניו לא עלה בידו לעשות כן בגלל תגובתה המהירה של צפורה.

שכתוב הסיפור בספר היובלים פותר באחת את שלוש הבעיות, בהעמידו במקום ה' את השר משטמה כמי שביקש להרוג את משה (או את בנו).

1. הסיפור המשוכתב מפריד בין ה', שציווה על משה לחזור למצרים, ובין דמות אחרת, משטמה, שניסה למנוע ממשה להגיע לשם. כך נעלמה הסתירה בין שמות ד 19 (ושמ' ג-ד בכלל) לשמות ד 24. ספר היובלים קובע כי המניע

את הבעיה הפרשנית והתאולוגית בהנחה שמשה חטא. הם הסיקו את עונו מתוך תגובת צפורה בשמ' ד 25-26: אם כריתת ערלת כנס היא שהצילה את משה, יש להניח שהבעיה מלכתחילה הייתה אי-מילת כנס; ראו משנה נדרים ג, יא; מכילתא דרשב"י יתרו מס' דעמלק פרשה א; בבלי נדרים לא ע"ב-לב ע"א; שמות רבה ה, ח; פירוש אפרם הסורי לשמות II 8, טונאו 1955: 128-129; IV 3, שם: 132; רש"י; ראב"ע. כך הצדיקו הפרשנים את ה' (או את המלאך, ראו להלן) על שתקף את משה – לא היה זה אלא עונש למשה שעבר על מצוות מילה.

9 ביטוי זה רגיל לציין תכניות של בני אדם – ראו יר' כו 21: 'וישמע המלך יהויקים [...] את דבריו ויבקש המלך המיתו וישמע אוריהו וירא ויברח ויבא מצרים'; שמ' ב 15: 'וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרג את משה ויברח משה מפני פרעה'; וכן שמ"א יט 2; שמ"ב כ 19; כא 2; מל"א יא 40; אס' ב 21; ג 6. אבל בזב' יב 9 נושא המשפט הוא אכן ה': 'והיה ביום ההוא אבקש להשמיד את כל הגוים הבאים על ירושלם'. פסוק זה עורר קושי תאולוגי: האם ה' נזקק לבקש עזרה מגורמים אחרים, ואינו יכול לממש בעצמו את רצונו? להתמודדות עם קושי זה במקורות חז"ל ראו למשל בבלי ע"ז ד ע"א; דברים רבה, פרשת עקב, ד"ה 'א"ר פנחס הכהן'; אסתר רבה, פרשה א, ו. למשמעות דומה של הביטוי 'ב-קש נפש' ראו שמ' ד 19: 'כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך'; שמ"א כ 1; כב 23; כג 15; כה 29; שמ"ב ד 8; טו 11; מל"א יט 10, 14 ועוד.

למעשי משטמה הוא רצונו למנוע ממה לא את השליחות שהטיל עליו ה'. כך הפך המשכתב את הסיפור העצמאי בשמות ד 24–26, שאין לו קשר ענייני ישיר לסיפור שסביבו, לחלק אינטגרלי מן הרצף העלילתי הכולל. בנסותו לעכב את משה פעל משטמה בניגוד לרצון ה'. ניגוד אינטרסים כזה בין ה' למשטמה מודגש בפרק מח, שהמוטיב המרכזי שלו הוא המאבק בין ה' ומלאך הפנים ובין משטמה.¹⁰ בייחוד יש לשים לב לפסוקים 2–3 בפרק, המצמידים את הציווי למשה מפי ה' לניסיון של משטמה לעכבו: '[...] ואתה ידעת את אשר אמר לך בהר סיני ואת אשר ביקש לעשות עמך השר משטמה בשוכך מצרימה [...] הלא בכל כחו בקש להרגך ולהושיע את המצרים מידך בראותו כי נשלחת לעשות שפטים ונקמה במצרים'.

2. מאחר שלא ה' הוא הפועל נגד משה אלא משטמה הוא היוזם את התקיפה, ממילא מתבטל הצורך להצדיק את מעשה ה', משום שהוא כלל אינו מעורב בפרשה. המתח התאולוגי שנוצר בסיפור המקראי מתפוגג כליל בספר היובלים: בשמות ג–ד תקף ה' את משה אף על פי שמילא את דרישתו לחזור למצרים, אך ביובלים מח 2–3 משטמה הוא שתקף את משה משום שציית לדרישת האל. עצם מעשה התקיפה מוכיח שמשה ביצע את השליחות המוטלת עליו. דברי מלאך הפנים למשה בתחילת יובלים מח 4, 'ואצילך מידו [של משטמה]', הופכים את הקושי על פיו: משה שציית לדבר ה' הותקף בידי ראש כוחות הרוע בעולם, ואילו מלאך הפנים נחלץ להצילו בזכות נאמנותו לדבר ה'.

3. ה' לא נכשל בניסיון להרוג את משה, משום שלא הוא תקף אותו, ואילו משטמה נכשל במימוש מזימותיו. מוטיב זה מופיע גם בסיפור העקדה בספר היובלים (יח 12: 'ויבוש השר משטמה'),¹¹ וחוזר לסיפור המסגרת של ספר איוב, המתאר כיצד נכשל השטן בניסיונו להחטיא את איוב.

הפתרון של המרת ה' במשטמה אינו המצאה בלעדית של ספר היובלים. חילוף דומה של ה' בדמות מלאך כלשהו מצוי בכל התרגומים העתיקים. מול שם ההוויה בנה"מ לשמות ד 24, בתה"ש מופיעות המילים 'מלאך ה' (ἄγγελος κυρίου),¹²

10 השוו למאבק בין משטמה למלאך הפנים בסיפור העקדה ביוב' יז 15–יח, וכן במגילת 4Q225 (4Qpsuedo-Jubilees^a), פרגמנט 2, טור ii, DJD XIII, עמ' 149.

11 השוו למגילת 4Q225, פרגמנט 2, טור ii, שורות 5–8, DJD XIII עמ' 149. לפי חיבור זה, מלאכי המשטמה בטוחים שאברהם ייכשל בניסיון:

מלאכי קידש עומדים בוכים על [המזבח]
את בניו מן הארץ ומלאכי המן שטמה
שמחים ואומרים עכשו יאבד ון [אם]
ימצא כחש ואם לא ימצא נאמן אברהם [

12 קשה לקבוע אם יש לייחס את החילוף כאן למתרגם או למצעו העברי. ויורס 1990: 54 כדרכו, וטוב 2001: 128 סבורים כי התרגום משקף פרשנות של גרסת נה"מ. שיקול מכריע בעניין הוא מידת הדיוק בתרגום של תה"ש לספר. ככל שניכרת גישה חופשית יותר של המתרגם למצעו העברי, כך מתקבלת על הדעת הסברה שהוא הוסיף תוספות פרשניות שלא

וכן בתרגום אונקלוס: 'וערע ביה מלאכא דיזי ובעא למקטליה', תרגום ניאופיטי: 'וארע יתיה מלאכא מן קדם יי [...]',¹³ והתרגום המיוחס ליונתן: 'וארע ביה מלאכא דיי',¹⁴ כלומר בכל התרגומים הארמיים.¹⁵ השימוש במלאך בתמורה לה' פותר חלק מן הבעיות הפרשניות והתאולוגיות הנדונות לעיל.¹⁶ המרת האל במלאכו אפשרית בזכות החילוף בין ה' למלאך ה' המצוי במקומות אחרים במקרא. חילוף בין שם ההויה בנה"מ לגרסה 'מלאך ה' בתה"ש מתועד בהקשר אחר אחד בלבד:

שופ' ו 14 נה"מ: ויפן אליו ה'
 תה"ש כ"י A: καὶ ἐπέβλεψεν (B ἐπέστρεψεν) πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος κυρίου
 שופ' ו 16 נה"מ: ויאמר אליו ה' כי אהיה עמך...
 תה"ש: καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος κυρίου κύριος ἔσται μετὰ σοῦ

הופיעו במקור. אימלאוס 1993: 84 מונה את תה"ש לספר שמות בין התרגומים החופשיים יותר, אך בהמשך היא מסייגת את דבריה: '[תה"ש ל]ספרי בראשית ושמות [...] אפילו כשנוקט תרגום חופשי, לרוב נצמד למקור כנאמנות ותוך גילוי עקיבות סבירה' (עמ' 85). במקרה דנן אופי התרגום אינו מספק אפוא הכרעה חד-משמעית.

13 תרגום ניאופיטי חוזר שוב לדמות מלאך בהמשך הסיפור. בפסוק 25 הוא מתרגם את המשפט 'ותכרת את ערלת בנה ותגע לרגליו': 'וגזרת ית ערלתא דברא וקרכת לרגלוי דמחבלה'; ובפסוק 26 הוא מתרגם את 'וירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולת': 'וארפי מיניה מלאכא [גרסת שוליים: מלאכא מחבלה] בכדן שבחת צפרה ואמרת מה חכיב דם [גזירתא] הדא דשיזב לחתניה הדין מידא דמלאך מותא'.

14 השוו גם בהמשך התרגום: '(25) [...] ואקריבת ית גזירת מהולתא לרגלוי דמלאך חבלא [...] (26) ופסק מלאך חבלא מיניה בכן שבחת צפורה ואמרת [...] דשיזיב ית חתנא מן ידוי דמלאך חבלא'.

15 גם בתרגום הקטעים מופיע בהקשר מלאך ה', אבל לא בפסוק 24 שאינו מובא שם. כתב יד פ: '(25) [...] ואקריבת יתיה קדם ריגלוי דמחבלא [...] די ישיזיב לחתנא מן ידוי דמלאך מותא. (26) וכד ארפי מ(ל)חבלא מיניה [...] די ישיזיב לחתנא הדין מן ידוי דמלאך מותא'. כ"י ו: '(25) [...] ואקריבת יתיה קדם ריגלוי דמלאכא [...] (26) וכד ארפו (מזו) מחבלא מיניה [...] די ישיזיב לחתנה מן ידוי דמלאך מותא'.

16 החלפת ה' במלאך ה' אינה מיישבת את הסתירה בין פקודת ה' לחזור למצרים בשמ' ד 19 ובין הניסיון לעכב את משה בשמ' ד 24, אלא אם מניחים שהמלאך פעל בניגוד להוראת האל. פרשנות זו מובעת במפורש בתרגומים הארץ-ישראליים, המזהים את המלאך ב'מחבלא' או 'מלאך מותא'. הדבר לא נאמר במפורש בתה"ש ובאונקלוס, ויש לתהות אם התכוונו בתרגומיהם למלאך הרע המופיע בתרגומים האחרים (וביובלים), או שמא לא התכוונו להשיב על כל הקושיות.

השינוי בפסוקים 14 ו-16 מבטא את מגמת הסופר (העברי) או המתרגם (היווני) להתאימם לתיאורי המלאך בהקשר הכללי של הסיפור בשופטים ו (פסוקים 11, 12, 20, 21 [פעמיים], ובמיוחד פסוק 22 המספר כי גדעון הבין שמלאך עמד לפניו). אפשר להתחקות אחר תהליך השינוי ההרמוניסטי בפסוק 16 בעזרת כפל גרסה שנשתמר בתה"ש: $\delta \alphaγγελος κυριου$ $\alpha \upsilon \rho \iota \sigma$;¹⁷

חילופים מסוג זה מתועדים בנה"מ פעמים רבות. כך, למשל, אפשר להשוות את שמות יג 21: 'וה' הלך לפניו יומם בעמוד ענן לנחתם הדרך [...]'] לכתוב מקביל בשמות יד 19: 'ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל [...]'] ויסע עמוד הענן בפניהם [...]']¹⁸; או את החילוף ברצף הסיפור בשמות ג: (2) 'וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה [...]'] (4) 'וירא ה' כי סר לראות ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה [...]']'. החילוף בין ה' למלאך ה' אופייני לספרות המקרא, ולכן דרכם של תה"ש והתרגומים הארמיים אינה בגדר חידוש פרשני. לעומת זאת, החילוף בין ה' (בנה"מ) למשטמה (בספר היובלים) נועז במיוחד וקשה להצדיק אותו כשלעצמו.¹⁹ לפיכך סביר להניח כי משטמה שובץ בסיפור המשוכתב בשלב שני בפרשנות הסיפור: תחילה המירו את ה' במלאך ה', ורק אחר כך פירשו שמלאך ה' הוא משטמה.²⁰ על יסוד העדות של תה"ש מותר לשער שהנוסח

17 מסתבר כי הוספת 'מלאך ה'' גררה המרת דברי ה' בגוף ראשון לדברי המלאך על ה' בגוף שלישי. המילית 'כי' מופיעה בנה"מ לספר שופ' 113 פעם, ותה"ש אינו מייצג אותה רק כאן ובארבעה מקומות נוספים: שופ' ו 7 (כתוצאה מהומיוטלאוטון); יא 16 (כתב יד A); יב 5 (כתב יד B); כ 41 (כתב יד A).

18 הדוגמה מובאת בפירוש הארוך של ראב"ע לשמ' ד 24; חכם תשנ"א: עא. על החפיפה במשמעות בין ה' ל'מלאך ה'' (או 'מלאך אלהים'), ראו פוכט 2002.

19 צ'רלס 1902: 250 וורמס 1973: 185, הע' 2, סברו שהמרת ה' במשטמה קיימת למעשה במקרא גופו על יסוד השוואה בין שמ"ב כד 1: 'ויסף אף ה' לחרות בישראל ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל ואת יהודה' לשכתובו בדה"א כא 1: 'ויעמד שטן על ישראל ויסת את דויד למנות את ישראל'. אך אפשר להסביר חילוף זה בדרך אחרת. נושא המשפט בכתוב משמואל אינו ה' עצמו אלא 'אף ה'', ואפשר שבעל דה"י פירש ש'אף ה'' הוא שמה של ישות אלוהית רשעה, על סמך תה' עח 49: 'ישלח כם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים'. לפי פירוש זה אין בשכתוב שכספר דברי הימים מעבר ישיר מה' לשטן, אלא רק פירוש מחדש של שמ"ב כד 1: שמו של מלאך רע אחד הומר בדמות שמימית שלילית אחרת. הבנת 'אף ה'' כמלאך רשע מקבלת חיזוק ממסורת רווחת בספרות חז"ל ש'אף וחימה' הם מלאכי חבלה, בעקבות דב' ט 19 ('כי יגדתי מפני האף והחמה'); ראו בבלי נדרים לב ע"א; שמות רבה מא, ז; מד, ח; במדבר רבה יא, ג; קהלת רבה ד, ט, ב; קהלת זוטא ד; שיר השירים רבה ג; תנחומא (כובר) פרשת כי תשא יג, וכיו"ב. תודה לפרופ' שלמה נאה על ההפניה למסורת חז"ל.

20 בספרות חז"ל מצינו שתי גישות קרובות, אך לא זהות, באשר לזהות התוקף: (1) התוקף הוא מלאך, לפי מכילתא דרבי ישמעאל יתרו מס' דעמלק א וכירושלמי נדרים ג, יא (לח ע"ב); (2) בבבלי נדרים לב ע"א מופיעה מסורת המייחסת את התקיפה דווקא לשטן (שגם הוא מלאך): 'רשב"ג אומר לא למשה רבינו בקש שטן להרוג אלא לאותו תינוק [...]']. הופעת

העברי של התורה שעמד בפני המשכתב גרס בשמות ד 24 'ויפגשו מלאך ה', ונוסח זה התגלגל בדמותו של משטמה.²¹

מי הנחית את מכת הבכורות?

המשך המאבק בין מלאך הפנים למשטמה מתואר ביובלים מח 4 ואילך. מלאך הפנים מספר כי ניסה לעזור למשה ולבני ישראל במצרים: 'ואצילך מידו [של משטמה] ותעש אותות ומופתים אשר נשלחת לעשות במצרים בפרעה ובכל ביתו ובעבדיו ובעמו'. בהצילו את משה ממשטמה אפשר לו מלאך הפנים להגיע למצרים ולמלא את שליחותו. שליחות זו עניינה היה להקדים אזהרה מדויקת על כל מה שיקרה למצרים: '(6) והכל נשלח בידך למען תעשה טרם ייעשה ותדבר למלך מצרים ולפני כל עבדיו ולפני עמו. (7) והכל היה כדברך עשרה שפטים גדולים רעים באו על ארץ מצרים למען תקם נקמת ישראל'. התפיסה המשתקפת בתיאור זה אינה מותירה למשה תפקיד אקטיבי בתשועת ישראל, אלא רואה בו רק שליח מטעם ה' להוכיח את המצרים לפני הבאת המכות.²²

את המכות הטיל ה' בעצמו כדי לנקום במצרים: '(5) ויעש ה' בהם נקמה גדולה על אודות ישראל וינגעם ויהרגם בדם ובצפרדע וביתושים ובערב ובשחין פורח אבעבעות ובהמתם במות ובאבני ברד אשר כלה בו כל הצומח להם ובארבה אשר אכל את היתר הנותר להם מן הברד ובחשך ובבכורי אדם ובהמה ובכל אלהיהם עשה ה' נקמה וישרפם באש [...] (8) והכל עשה ה' בעבור ישראל ובבריתו אשר כרת עם אברהם להנקם בהם כאשר העבדום מצרים בכח'.²³ המכות הן תגובת ה'

ה'שטן' בספרות חז"ל במקום שספר היוכלים מזכיר את 'משטמה' מתועדת גם כפרשת העקדה: בבלי סנהדרין פט ע"ב מייחס את רעיון העקדה לשטן, כשם שיו"ב יז 16 קובע שמשטמה הוא שהציע את הניסיון; ראו אוליאן 1993: 25–26; קיסטר 1994: 9; ברנשטיין 2000: 269–271.

21 פרופ' מ' קיסטר הציע לי שאין הכרח להניח שנוסח עברי כזה אכן עמד לפניו; מאחר שהייתה כבר מסורת פרשנית מוצקה שזיהתה את ה' כמלאכו, אפשר שהשלב הפרשני הראשון (המרת ה' כמלאך ה') התחולל רק בראשו של המשכתב – בסיפור המקראי שלפניו היה כתוב 'ה', אבל הוא הבין שמדובר כמלאך ה'.

22 ליונשטם תשמ"ז: 59, רואה ביו"ב מח 4 מסורת נוספת, הגורסת שמשוה הביא את המכות ולא רק בישר אותן (כפי שמשכתב בפס' 6–7). ליונשטם סבור כי שכתוב הסיפור בספר היוכלים בא דווקא להבליט את תפקידו של משה, ומוכלעת כתוכו המסורת שה' הביא את המכות בכבודו ובעצמו. אולם אפילו אם ליונשטם צודק שיש מסורת על משה, נראה לי שהיא משולבת בסיפור המדגיש שה' עצמו הביא את המכות, ולא להפך.

23 המשכתב ממשיך ביו"ב מח 11 את הקו הפרשני שה' הביא בעצמו את כל המכות (תיאור מכת השחין נגד חרטומי מצרים).

לשעבוד בני ישראל בידי המצרים וחלק מהבטחתו לאברהם בברית בין הבתרים (בר' טו 14: 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'). בגלל התמציתיות של רשימת המכות קשה להצביע על מקור מקראי ספציפי לכל אחת ואחת מהן,²⁴ אבל במקרים אחדים אפשר לזהות מהם הפסוקים שהשכתוב מבוסס עליהם: 'ובשחין פורח אבעבעות' מושתת על שמות ט 9, 10; 'ובאבני ברד אשר כלה בו כל הצומח להם' – על שמות ט 25; 'ובארבה אשר אכל את היתר הנותר להם מן הברד' – על שמות י 12, 15.

תיאור מכת הבכורות מבוסס על שמות יב 12: 25

שמות יב 12	יובלים מח 5
והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם עד בהמה	ובכורי אדם ובהמה
ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים	ובכל אלהיהם עשה ה' שפטים ²⁶
	וישרפם באש ²⁷
אני ה'	

24 פרט לתיאור הארוך בשמ' ז–יב, אפשר שתה' עח וקה שימשו מקורות לשכתוב בספר היובלים. סדר המכות ומספרן כאן הם לפי ספר שמות.

25 יש כתובים אחרים הקרובים לעניין, אך הם לא השפיעו על ספר היובלים. שמ' יא 5; יב 29; יג 15 מזכירים את הריגת בכורות האדם ובכורות הבהמה, אך אינם מציינים את אלוהי מצרים. בשמ' יב 23 לא נזכרו בכורות בכלל. גם הכתוב בכמ' לג 4, 'ומצרים מקברים את אשר הכה ה' בהם כל בכור ובלהיהם עשה שפטים', לא שימש מקור לשכתוב כיוכ' מח 5, שהרי אינו מציין במפורש בכורות אדם ובכורות בהמה, אלא משתמש במונח הכללי יותר 'כל בכור', והוא גם ממוקם ברשימת המסעות של בני ישראל, הרחק מן ההקשר הסיפורי בשמ' יא–יב.

26 גולדמאן תרגם את המילה בגעז *baqal* revenge, take revenge, call to vengeance. למילה 'נקמה'. הביטוי 'לעשות נקמה (כגוים)' מופיע בתה' קמט 7. הפועל מאותו שורש, *baqqala*, פירושו *punish, take vengeance....* ולכן סביר להניח שהתרגום לגעז משקף את הביטוי העברי 'עשה שפטים', במקביל לשמ' יב 12.

27 התוספת של שרפת אלוהי מצרים נובעת מפרשנות של הביטוי 'עשה שפטים' בשמ' יב 12. השוו יח' ל 14–19: ' (14) והשמתי את פתרום ונתתי אש בצען ועשיתי שפטים בנא... (16) ונתתי אש במצרים [...] (19) ועשיתי שפטים במצרים [...]'; טז 41: 'ושרפו כתיך באש ועשו כן שפטים [...]'. מוטיב השרפה בזיקה לאלוהי מצרים מופיע ביר' מג 12–13: 'והצתי אש בכתי אלהי מצרים ושרפם ושכם [...] ואת כתי אלהי מצרים ישרף באש'. פירושה המעשי של שרפת אלוהי מצרים היא שהפסוק מתכוון לאלילים או לפסלים. השוו מגילת המלחמה יד 1: 'כאש עברתו באלילי מצרים'; מכילתא דר' ישמעאל, בא, מס' דפסחא ז; התרגום המיוחס ליונתן לשמ' יב 12; רש"י וראב"ע שם.

שמות יב 12 מנוסח בגוף ראשון – 'ועברתי [...] והכיתי [...] אעשה [...] אני ה' – כדי להדגיש את תפקידו הבלעדי של ה' בהושעת העם ממצרים.²⁸ מגמה זו מודגשת בהגדה של פסח, המצטטת את הפסוק כדי להראות ששום גורם אחר לא תיווך בתשועה:

'ויוציאנו יי ממצרים': לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח אלא הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו, שנאמר [שמ' יב 12]: 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם עד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני יי'. 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה': אני ולא מלאך. 'והכיתי כל בכור בארץ מצרים': אני ולא שרף. 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים': אני ולא שליח. 'אני ה': אני הוא ולא אחר.²⁹

בשמות יב אפשר לזהות שתי תפיסות בשאלה מי הוציא לפועל את מכת הבכורות (פסוקים 12–13, 23). הקרבה הספרותית מובילה למסקנה שכתוב אחר שכתב את השני, וכבר הוצע במחקר שפסוקים 12–13 ניסחו מחדש את פסוק 23:³⁰

פסוקים 12–13	פסוק 23
ועברתי	ועבר ה'
בארץ מצרים	לנגף את מצרים
בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה'. והיה הדם לכם לאת על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם	וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגף.
ופסחתי עלכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכתי בארץ מצרים.	

28 רופא תשל"ט: 160.

29 בר-און תשנ"ט: 105, הע' 252, רואה בדרשה מן ההגדה דוגמה נוספת לשלילת המסורת על המלאך המשחית. ספראי וספראי תשנ"ח: 11–12, מנגידים בין תפיסת המדרש לתפיסת יוב' מט 2 באשר למעורבות הישירה של ה' במכת בכורות. אף שהצדק עמם בנוגע לשני מקורות אלה, הם מתעלמים מתיאור מכת בכורות ביוב' מח 5, ולכן אינם מכירים בהימצאותן של שתי התפיסות בספר היובלים זו לצד זו (ראו להלן).

30 ראו רופא תשל"ט: 160–161, והספרות המחקרית הרבה המובאת שם בהע' 19. הוא מייחס את פסוק 23 למקור JE, ואת הניסוח מחדש בפסוק 13 למקור הכוהני. בר-און תשנ"ט: 102–111, מייחס את שני הפסוקים למחברים כוהניים. הטבלה הסינופטית מופיעה שם (עמ' 103).

הגורם הפוגע במצרים בפסוק 23 אינו ה' אלא 'מלאך' המשחית'.³¹ תפקידו של ה' היה מניעת כניסתו של המשחית לבתים שבני ישראל שמו בהם דם על המשקוף ועל שתי המזוזות. כנגד זאת, ה' היכה את ארץ מצרים בעצמו בפסוקים 12–13, ואין בהם שום אזכור לישות עצמאית בשם 'משחית'.³² השכתוב הפנים-מקראי סילק את המלאך מן התיאור שהיה בפניו. ספר היובלים בחר בשמות יב 12 לשמש מקור לתיאור מכת בכורות, ובחירה זו מביעה השקפה מסוימת על נסיבות האירוע: ה' הביא את מכת הבכורות בכבודו ובעצמו. יובלים מח 8 חוזר ומדגיש תפיסה זו: 'והכל עשה ה' [...]'. אפשר לסכם כי יובלים מח קובע שה' לא נזקק לעזרה בביצוע המכות בכלל ומכת בכורות בפרט.

המשך המאבק בין משטמה למלאך הפנים

השר משטמה עמד לצד המצרים והגיש להם עזרה במאבקם נגד ישראל: 'והשר משטמה התקומם עליך [משה] ויבקש להפילך בידי פרעה ויעזר לחרטומי מצרים ויעמדו ויעשו לפניך' (יוב' מח 9). משטמה לא פסק מניסיונותיו לעצור את משה לאחר שובו למצרים, כפי שמסתבר מפרשת המופתים המלווים את המכות. סיפור המכות במקור הכוהני בתורה כולל תחרות בין אהרן ובין חרטומי מצרים (שמ' ז 11–12, 22; ח 3, 14; ט 11). בשלושת השלבים הראשונים של התחרות (הפיכת המטה לתנין; דם; צפרדע) הצליחו החרטומים לחקות את אהרן, אבל לא יכלו לבטל את המכה.³³ הצלחת החרטומים לחולל את המכות הציבה בעיה בפני פרשנים עתיקים: אם המכות הן מעשי ה', והתיאורים המקראיים של המכות אכן מדגישים את הממד העל-טבעי שבהן, איך הצליחו החרטומים לחולל אותם נסים עצמם? בהמשך לקו הפרשני הנדון כאן, קובע יובלים מח 9 שמשטמה עזר לחרטומים במעשיהם. מאחר שכבר בתורה עצמה כוחם של החרטומים מוגבל – הם יכולים להביא את המכות (לפחות דם וצפרדע) אבל לא לבטלן – יובלים מח 10 משלב פרט זה בתארו את כוחות משטמה: 'הרע נתנום לעשות והרפואה

31 השוו עם שמ"כ כד 16: 'מלאך המשחית'; ראו המחקרים הרכים שציין בר-און תשנ"ט: 104, הע' 249.

32 כפי שהעיר בר-און, תשנ"ט: 105, הע' 250, 'למשחית' בפסוק 13 הוא שם עצם מופשט (= 'השחתה'); השוו עם ז'און 1991: 259, סע' 88Lm.

33 מכות הדם והצפרדע בסיפור המקראי מעוררות קושי פרשני, משום ששתיהן חלו על כל ארץ מצרים: 'ויהי דם בכל ארץ מצרים' (ז 21), 'ותכס את ארץ מצרים' (ח 2). אפשר היה לצפות שהחרטומים יסלקו את המכה או ירככו אותה, ולא יחריפו את המצב באמצעות הרחבתה של תחולת המכה. לדעת ליונשטם תשמ"ז: 53–55, הכפלת המכות נובעת משילוב בין מסורת קדומה על תחרות בין כוהן ישראל (אהרן) לכוהני מצרים (החרטומים) ובין מסורת המכות. הדגשת שלמות המכות היא חלק מן המגמה הכללית במסורת על התחרות, המתארת אותות ראווה.

לא הרשינו להם להיעשות על ידם'. אף שמשטמה מוצג לאורך הפרק כישות עצמאית, המסוגלת לפעול נגד האינטרסים של ה', פסוק 10 מודה כי מלאכי הפנים מגבילים את כוחו: ברצותם הוא יכול להביא מכה, וברצותם הוא מנוע מלעשות כן. שליטת מלאכי הפנים במשטמה מודגשת גם בתיאור של מכת שחין ביובלים מח 11 – 'ויכם ה' בשחין רע ולא יכלו לעמוד כי האבדנו מעשות גם אות אחד', אף ששמות ט 11 תולה את אי-יכולתם של החרטומים לפעול בפני משה במכת השחין עצמה: 'ולא יכלו החרטומים לעמד לפני משה מפני השחין כי היה השחין בחרטמם ובכל מצרים'. יובלים מח 11 מבחין אפוא בין התוצאות הפיזיות של המכה (שגרם ה'), ובין התוצאות של מעשה המלאכים (הם מנעו מן החרטומים לחולל אפילו מכה אחת). ייחוס המאבק במשטמה למלאכי הפנים משאיר את ה' במעמד בכיר מעל לכולם – גם משטמה וגם מלאכי הפנים הם תחת שליטתו. משטמה לא פעל ישירות נגד ה'; הוא ניסה לפעול נגד משה, אבל לא הצליח אפילו לעורר תגובה ישירה מה'. אם משטמה מסמל את כוח הרע בעולם, אפשר לראות בו כוח עצמאי אבל מוגבל. יש לו דעות ומטרות משלו, אבל מלאכי הפנים אינם מאפשרים לו להוציאן בשלמות אל הפועל.

משטמה אינו נעלם, אף שפעם אחר פעם הוא כושל במזימותיו: 'ובכל אות ומופת לא'³⁴ בוש'³⁵ השר משטמה עד אשר התחזק/התגבר (*hayyala*) ויקרא למצרים לרדף אחריו בכל חיל מצרים³⁶ ברכבם ובפרשיהם³⁷ ובכל עמי מצרים הרבים' (יוב' מח 12). הרישא והסיפא של הפסוק נקשרו זה בזה באמצעות הצירוף 'עד אשר', הפותח תיאור מקרה שמשטמה אכן הצטער בו על מעשיו. הקורא מכיר כבר את סוף הסיפור: כישלוננו של משטמה וטביעת המצרים בים; אך הדמויות עצמן, לרבות משטמה, אינן מודעות למאורעות העתידים להתרחש. משטמה ממשיך לפעול כפי שעשה לפני כן – הוא מעודד את המצרים לרדוף אחרי בני ישראל, בחשבו שהוא פועל נגד רצונו של ה'.

בסיפור המקראי ה' הוא הדוחף ומעודד את פרעה לרדוף אחרי בני ישראל: 'וחזקתי את לב פרעה ורדף אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני ה' [...]' (שמ' יד 4), 'ויחזק ה' את לב פרעה מלך מצרים וירדף אחרי בני ישראל [...]' (שמ' 8). ה' הכריח את פרעה ומצרים לרדוף אחרי בני ישראל כדי

34 כך בכל כתבי היד. צ'רלס 1895: 169 וגולדמאן תשט"ז: שט, משמיטים את המילה 'לא' בלי שום תימוכין טקסטואליים. כפי שציין ונדרקאם 1989: 312, צ'רלס 1902: 251 החזיר את המילה 'לא' לתרגומו.

35 השוו יוב' יח 12: 'ויבוש השר משטמה'. בשני הכתובים התרגום לגעז נוקט אותו פועל: *hafara*.

36 הביטוי 'חיל מצרים' מופיע רק בדב' יא 4 ובהקשר דומה: 'ואשר עשה לחיל מצרים לסוסיו ולרכבו אשר הציף את מי ים סוף על פניהם ברדפם אחריכם'.

37 השימוש במונחים 'רכב', 'פרש', ו'חיל' (של פרעה) לקוח מתיאור קריעת ים סוף ומות המצרים בשמ' יד 9, 17, 18, 23, 26, 28; טו 19.

להביא בסופו של דבר לנפילתם. ביובלים מח 12 משטמה תופס את מקום ה', וקורא למצרים לרדוף אחר בני ישראל. השכתוב ביובלים מח 12 מניח כי לה' אין אינטרס שהמצרים ירדפו אחר בני ישראל, והוא מסיר מה' את האחריות הישירה להחלטת המצרים לרדוף אחריהם. המרת ה' במשטמה נובעת מן המגמה הכללית בפרק מח: השר משטמה הוא הנציג השמימי של מצרים למול ה' ומלאך הפנים. יתר על כן, החלפת ה' במשטמה פותרת בעיה תאולוגית שמעורר הסיפור המקראי. התורה מדגישה שוב ושוב כי ה' מנע מפרעה ומן המצרים לחזור בהם מן ההחלטה להכריח את ישראל להישאר במצרים (שמ' ד 21; ט 12; י 1, 20, 27; יא 10; יד 4, 8, 17). אבל אם ה' עצר את פרעה מלשחרר את בני ישראל, כיצד הוא יכול להענישו לאחר מכן על סירובו? בפרשנות המקרא לאורך הדורות יש ניסיונות רבים לפרש מחדש את הביטוי 'לחזק את לב פרעה'. ספר היובלים עקף את הבעיה כולה בייחסו את המעשה למשטמה.³⁸

המאבק בין משטמה למלאך הפנים נמשך בפסוק 13: 'ואעמד בין ובין מצרים ובין ישראל ונצל את ישראל מידו'³⁹ ומיד העם ויוציאם ה' בתוך הים ביבשה'. פסוק זה בנוי על כתובים מהמשך הסיפור בשמות יד: 'ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם. (20) ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה ולא קרב זה אל זה כל הלילה'. הנושא בשמות יד 19, 'מלאך האלהים', הוחלף בקלות בספר היובלים ב'מלאך הפנים', שהוא המספר והדובר לאורך הספר.⁴⁰ הסיפא של יובלים מח 13 מבוסס על שמות יד 22: 'ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה [...]...', ועל שמות יב 51: 'ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאתם'. גם כאן מדגיש המשכתב את פעולתו הישירה של ה' להושיע את בני ישראל.⁴¹

38 קוגל 1998: 548–551 סקר מגוון פתרונות בפרשנות הקדומה לבעיה של הכבדת לב פרעה בפרשת מכות מצרים.

39 כך צירלס 1902: 251–252; ונדרקאם 1989א: 244; 1989ב: 313. אך גולדמאן תשט"ז: שט גורם 'מידם'. ונדרקאם 1989א: 244 אמנם מביא באפרט כתב־יד לא מעטים הגורסים כאן 'מידם', אבל הפועל בפסוק 14 בא ביחיד: 'וכל העם אשר הוציא לרדוף אחרי ישראל' (כך כל כתב־היד), והוא תומך אפוא בנוסח 'מידו'. המעבר לצורת רבים נובע כנראה מהשפעת התפיסה, המופיעה במקומות אחרים בספר, שמשטמה עמד בראש כוחות או רוחות; השוו להלן, הע' 46, באשר לפסוק 16.

40 ונדרקאם 2000ב דן במקורות המקראיים של מלאך הפנים, כתפקידיו כס' היובלים, וכחילופים בינו ובין מלאך ה' או ה' עצמו לאורך הספר.

41 תפיסה זו חוזרת במקומות נוספים בתורה (שמ' ו 6, 7; ז 4, 5; יב 17; יג 3, 14, 16; יד 11; דב' ו 21; כו 8; תה' קה 37). תפיסה אחרת מופיעה בבמ' כ 16: 'וישלח מלאך ויצאנו ממצרים' – ה' לא פעל ישירות להושיע את העם אלא באמצעות מלאך. הנושא ברישא של יוב' מח 13 הוא מלאך הפנים, ואילו הנושא בסיפא הוא ה'.

הכבדת לב מצרים

כפי שראינו, פסוק 12 בפרק מח פותר את הבעיה התאולוגית הטמונה בסיפור המקראי שה' הכביד את לב המצרים, עודדם לרדוף אחר בני ישראל (שמ' יד 4, 8, 17) ובכך גרם למותם. יובלים המיר את ה' במשטמה, ראש כוחות הרע בעולם, כשם שהחליף ביניהם בתחילת הפרק בשכתוב של סיפור חתן דמים.⁴² בשני חלקי הפרק התכוון המעבד להגן על ההנחה שה' כולו טוב. הטענה שמשטמה עודד את המצרים לרדוף אחר ישראל נמשכת בפסוקים 13–14: '[...] ונצל את ישראל מידו ומיד מצרים ויוציאם ה' בחרבה. וכל העם אשר הוציא לרדוף אחרי ישראל ירה ה' אלוהינו בתוך הים'. מבחינה תחבירית אפשר לפרש כאילו נושא הפועל 'הוציא' הוא ה' ולא משטמה; אך בגלל מוטיב התחרות בין ה' ומלאך הפנים (וישראל) ובין השר משטמה (ומצרים) המופיע בתחילת הפרק מוטב לראות כאן הנגדה בין כוחות ה' ומלאך הפנים ובין חוסר האונים של משטמה. מבחינה ספרותית יש בפסוקים 13–14 א מבנה כיאסטי, המדגיש את הניגוד ביניהם:

א	(13) [...] ונצל את ישראל מידו ומיד מצרים
ב	ויוציאם ה' בחרבה.
ב'	(14) וכל העם אשר הוציא לרדוף אחרי ישראל
א'	ירא ה' אלוהינו בתוך הים

מלאך הפנים הציל את העם (א) שהוציא ה' (ב), ואילו משטמה אינו מצליח להציל את העם אשר הוא הוציא (ב') מידי ה' (א'). פסוק 17 מתווה הסבר שונה לגורם לרדיפת המצרים אחרי בני ישראל עד ים סוף: 'ויתחזקו מאת ה' אלהינו למען יכה את מצרים ולמען ישליכם בתוך הים'. כתוב זה גורס, בדומה לסיפור המקראי, כי ה' הוא אשר חיזק את לב המצרים לרדוף אחר בני ישראל. עידוד המצרים נועד רק לפגוע בהם ביתר שאת.⁴³ פסוק 17 מחדד את הבעיה התאולוגית שהציקה לפרשנים במשך הדורות.⁴⁴ הוא אינו מודאג מהרעיון שה' הכביד את לב מצרים, והוא סותר את פסוקים 12–14 הן

42 צ'רלס 1902: 252 מביא גם את יוב' יז 16 בתור דוגמה להחלפת ה' במשטמה.

43 בשמ' יד 4 ה' הבטיח לפגוע בפרעה ובחילו, אולם בסופו של דבר מטרת הפעולה היא שהמצרים יכירו בו: 'וחזקתי את לב פרעה ורדף אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני ה' (כך גם בפסוקים המקבילים, יד 17–18). מטרת הפעולה היא אפוא דירקטית ולא ענישה קולקטיבית. הביטוי 'ידע כי אני ה' מופיע כמה וכמה פעמים לאורך פרשת המכות בספר שמות (ו 7; ז 5, 12; ח 18; י 2).

44 קוגל 1997: 337–338 מפרש את יוב' מח 17 כגביית 'תשלום אחרון' מן המצרים בתמורה לשעבוד בני ישראל ולהתאכזרות אליהם. רעיון זה מובע באופן מובהק יותר במקור אחר שקוגל מציין, חכמת שלמה יט 4–5.

מבחינת זיהוי הגורם המחזק את לב מצרים הן מבחינת היחס לבעיה התאולוגית שמעורר הסיפור המקראי. יתרה מזאת, הפסוק סותר את ההקשר המידי שבסביבתו לגבי אותן שאלות:

(15) וביום הארבעה־עשר [...] וביום השמונה־עשר היה השר משטמה אסור ועצור מאחרי בני ישראל לבל ישטין (accuse) עליהם.⁴⁵ (16) וביום התשעה עשר פתחנהו/ם⁴⁶ למען יעזרו/ו⁴⁷ למצרים ולמען ירדפו אחרי בני ישראל. (17) ויכבד את לבם ויחזקם; ויתחזקו מאת ה' אלהינו למען יכה את מצרים ולמען ישליכם בתוך הים (יוב' מח 15–17).

הכינויים בפסוק 17 א אינם חד־משמעיים, ולא נאמר במפורש מי הכביד את לבם של מי. פסוק 15 מזכיר רק את משטמה; פסוק 16 כולל אולי מושא ברבים לפועל 'פתחנו', ופועל בריבוי, 'יעזרו', ושניהם מתייחסים לשדים, או שניהם בצורת יחיד מתייחסים למשטמה.⁴⁸ גם המשך הסיפור בפסוק 17 מעורפל באשר לזהות הנושאים במשפט: 'ויכבד את לבם ויחזקם ויתחזקו מאת ה' אלהינו להכות את מצרים ולהשליכם אל תוך הים'. ברישא של הפסוק הנושא הוא יחיד זכר, והדמות היחידה המתאימה לכינוי כזה בפסוקים הקודמים היא השר משטמה. פירוש זה מתאים לפסוקים 12–14, המספרים כי השר משטמה הוא שעודד את המצרים לרדוף אחרי בני ישראל. צורות הריבוי של הכינויים החבורים בפסוק 17 א ('לבם ויחזקם') יכולות לצאת על שתי קבוצות שונות, משום שפסוק 16 מתייחס הן למצרים הן לכוחותיו של משטמה (אף שלא נזכרו במפורש).⁴⁹

45 המשמעות של 'לבל ישטין עליהם' כאן דומה להוראתו בפסוק 18 (אותו תרגום, *i-yāstawādḏyymu*, מופיע בשני הפסוקים) – כדי שלא יאשים אותם בעיני המצרים.

46 ליטמן, גולדמאן והרטום מתרגמים כאן 'פתחנהו', בכינוי חבור ליחיד. גולדמאן (תשט"ז: שי) רושם בהערותיו כי בתרגום לגעז כתוב 'בטעות: פתחנום'. דילמן (1859) וצ'רלס תירגמו את הכינוי בריבים. לדעת ברגר (1981: 545), הכינוי בריבים מכוון לשדים שבשליטת משטמה. ונדרקאם (1989: 314) אימץ את הגרסה בריבים (המשתקפת ככל כתבי היד למעט 58 42^c) ופירשה על פי גישת ברגר. ברם קשה לקבל את הצעתם, משום שהסיפור אינו מזכיר שדים העוזרים למשטמה (והוא הדין בסיפור העקדה [יוב' יז–יח] המציג תמונה דומה של משטמה), והשר משטמה לבדו מתואר במילים 'אסור ועצור' (פס' 15). יש להודות כי ספר היוכלים (י' 14–1; יא' 5, 11) כולל מסורות על שדים או רוחות בשליטת השר משטמה, וייתכן שהמרת הכינוי מיחיד לריבים משקפת את התאמת הסיפור ביוכלים מח למסורות אלה. המעבר החד (במצבו הנוכחי של הסיפור) מיחיד לריבים חושף את זורתה של צורת הריבים. 'חילי משטמה' הנזכרים בסיפור השני (יוב' מט 2) אינם בשליטת משטמה אלא תחת פיקודו של ה', ובכל זאת אין לשלול את האפשרות שהשפיעו על הנוסח כאן.

47 הפועל מופיע ביחיד בשני כתבי יד בלבד, 58 42^c, הלא הם אותם כתבי יד שהכינוי החבור לפועל הקודם מופיע בהם ביחיד. ראו ונדרקאם 1989: שם.

48 ראו הע' 46, 47.

49 לפי תהליך התפתחות הנוסח המוצע בהע' 46, 47, השדים בראשות משטמה לא היו חלק מן

אם פירוש הרישא נכון והשר משטמה הכביד את לבם, נוצרת סתירה בין שני חלקי הפסוק – לפי הרישא, 'ויכבד' [משטמה] את לבם ויחזקם', ואילו לפי הסיפא – 'ויתחזקו מאת ה' אלוהינו להכות את מצרים ולהשליכם אל תוך הים'. כדי לפתור את הסתירה בפסוק 17 אפשר לפרש שהנושא של 'ויכבד' הוא ה' ולא משטמה. פירוש זה מתאם בין שני חלקיו של פסוק 17, אך בו בזמן יוצר חספוס ברצף שבין פסוקים 15–16 לפסוק 17. ה' אינו מוזכר בשני הפסוקים הראשונים, ולכן קשה לטעון שהנושא בפסוק 17 א מופיע באופן סתמי ('ויכבד'), אף שלכאורה עברנו לנושא חדש. פירוש זה מחייב אפוא להניח כי הקורא אינו יודע מה נושא המשפט עד הגיעו לסיפא, 'ויתחזקו מאת ה' אלוהינו', והנחה כזו קשה להצדיקה מסיבות תחביריות ופרשניות. אולם אפילו אם נקבל אותה, ונניח שה' הכביד את לב פרעה גם ברישא, לא נוכל להתעלם מן הסתירה המשתמעת בין פסוק 12 לפסוק 17: לפי פסוק 12 השר משטמה דחף את המצרים לרדוף את ישראל, ואילו לפי פסוק 17 (לפחות לפי הסיפא) ה' חיזק את לב מצרים.

אפשר להציע שני פתרונות לסתירה זו, ושניהם מניחים כי מגמת השכתוב (העיקרית) היא להצדיק את התנהגות האל באמצעות ייחוס מעשיו הרעים לדמות שמימית עצמאית (לפחות במידת מה). כפי שראינו, פסוק 17 מתאים לסיפור המקראי: שניהם טוענים כי ה' עודד את המצרים לרדוף את בני ישראל. ייתכן שפסוק זה אינו אלא שריד מדולדל מהשקפת המקור המקראי שנותר לפלטה בסיפור המשוכתב, המייחס את הכבדת לב מצרים לשר משטמה. בעייתו של הסבר זה היא שכדי שתתרחש 'תאונה' כזו בעבודת המעבד יש להניח שהמשכתב של ספר היובלים היה צמוד למדי למקורו. אך כפי שצוין בראשית הדיון, יובלים מח מציג גרסה מקוצרת של סיפור יציאת מצרים. למרות הביטויים המקראיים שאפשר להצביע עליהם לאורך הפרק, הנה בניגוד לחלקים הראשונים של הספר אי-אפשר לתאר את פרק מח כשכתוב צמוד של הסיפור בספר שמות, אלא כפרפרזה יסודית של מכלול הסיפור. קשה אפוא לטעון שפסוק 17 נשאר בעיבוד של ספר היובלים מסיבות טכניות, כתוצאה מעבודה רשלנית של המשכתב.

אם דוחים את ההשערה שפסוק 17 הוא שארית מן המקור המקראי שנשכחה בטעות במהלך השכתוב, יש לשקול את האפשרות ההפוכה: שפסוק 17 נוסף בשלב מאוחר לספר היובלים.⁵⁰ מה הביא סופר מאוחר להוסיף את פסוק 17 ובכך לסתור את מגמת הפרק כולו? כדאי לשים לב שבתחילת פרק מח, בשכתוב של סיפור חתן דמים, הוחלף ה' במשטמה בלי שום 'שריד' דומה לתפקיד אחר

הסיפור המקורי, ולכן יש לזהות את מושא הפועל 'ויחזקם' במצרים. הפירוש שפסוק 17 א מכוון למצרים עולה בקנה אחד כמובן גם עם הסיפור המקראי וגם עם התיאור בפסוק 12. 50 ההנחה שפסוק 17 הוא תוספת משנית סבירה יותר מן ההנחה שפסוקים 12 ו-17 א נוספו בידי סופר שני, משום שהם מתאימים למגמת הפרק כולו – העברת מעשים רעים מה' למשטמה כדי להצדיק את פעולות האל.

של ה' בסיפור. הסופר שהוסיף את פסוק 17 ב'אולי האמין שיש הבדל מהותי בין הסיפור על חתן הדמים ובין תיאור עידוד המצרים וטביעתם בים סוף. הסיפור הראשון מעלה את הבעיה של 'צדיק ורע לו' במלוא חריפותה: ה' ציווה על משה לחזור למצרים, אבל כאשר משה ציית לו ושב למצרים – הוא תקף אותו. כבר ראינו שהמצאת חטא למשה בספרות חז"ל ובפרשנות ימי הביניים, ובעיקר האשמתו שלא מל את בנו, מדגישות את חוסר הצדק שבפעולת ה' בסיפור המקראי. הדיון בסוגיית התאודיציה בסיפור חתן דמים עמד על ההבדל בין גישת חז"ל לפתרון הבעיה ובין שיטתו של ספר היובלים. פרק מח מודה שתקיפת משה הייתה בעייתית, אך מנקה את ה' מאשמה בטענו שמשטמה הוא שתקף את משה. ספרות חז"ל נמנעת מלראות במשה צדיק משום שחטא, ומצדיקה את העונש שניתן לו. מטרותיהם של החיבורים השונים זהות, אבל כל אחד נתן תשובה משלו לבעיה התאולוגית.

ייתכן ששתי הגישות מיוצגות האחת בצד רעותה בסוף פרק מח. חלקו הראשון של פסוק 17 מצדיק את עידוד המצרים לרדוף אחר בני ישראל, אף שהכתוב צופה את סופם המר של המצרים בטענו שלא ה' עודד אותם אלא השר משטמה. הוא מבטא אפוא את התפיסה המשתקפת גם בתחילת פרק מח – העתקת האשמה באי-צדק מה' לדמות אחרת. כנגד זאת, חלקו השני של הפסוק קרוב יותר לפירושם של חז"ל לסיפור חתן דמים: ה' עצמו עודד את המצרים וחיזק את לבם לרדוף אחר בני ישראל, משום שטביעתם בים סוף היא העונש המגיע להם על התנהגותם האכזרית בשעבודם את בני ישראל. כשם שאי-אפשר להאשים את האל באי-צדק אם משה חטא בסיפור חתן הדמים, כך אין לטעון נגדו אם המצרים ראויים לעונש.⁵¹

51 כך פירש קוגל 1997: 337 ו-1998: 586 את מגמתו של פסוק 17ב; אך הוא לא דן במגמות הסותרות בפרק. הרעיון שהמצרים קיבלו עונש המגיע להם אכן מופיע בשני כתובים אחרים בפרק: (1) פסוק 14: 'וכל העם [...] ירה ה' אלוהינו בתוך הים במעמקי תהום תחת בני ישראל כאשר השליכו אנשי מצרים את בניהם היארה. ויעש נקמה באלפי אלפיהם, אלף גיבורים ואמיצים טבעו בעבור ילד אחד מבני עמך אשר השליכו היארה'. הכתוב מבאר את טביעת המצרים בדין מידה כנגד מידה (השוו עם יוב' ד' 31), ומוטיב זה חוזר בחיבורים אחרים בעניין קריעת ים סוף (חכמת שלמה יח' 5; מכילתא דרבי ישמעאל שירתא ד; ראו קוגל 1997: 285–293). (2) פסוק 18: '[...] ויבזזו את מצרים תחת העבדות אשר העבידום בכח'. גם כאן מנסה הכתוב לפתור בעיה מוסרית: איך ציווה ה' על משה להגיד לבני ישראל 'לשאלו' מן המצרים את חפציהם יקרי הערך (שמ' ג' 22; יא' 2; יב' 35–36)? הפרשנות המשתקפת ביוב' מח 18 גורסת שהחפצים הם שכר הוגן תמורת שנות העבדות; לפרשנויות אחרות המנסות לרכך את הקושי המוסרי ראו קוגל 1997: 322–326.

מכת הבכורות בקטע ההלכתי (פרק מט)

לאחר הסיפור המשותב על יציאת מצרים ביובלים מח (המקביל לשמ' ג-יד), בא בפרק מט קטע הלכתי המתאר את חוק הפסח. במקומות אחרים בספר צורפו קטעים הלכתיים לסיפור משותב בלי שנשענו על סמך כלשהו במקרא בדבר המשמעות ההלכתית של הסיפורים. לא כך במקרה של הלכות הפסח. כבר בתורה מופיע קטע הלכתי בשמות יב. תיאור מכת הבכורות נקשר ישירות למצוות פסח מצרים באמצעות דם הפסח שהגן על בכורות ישראל.⁵² מכת הבכורות נזכרת גם בחלק הסיפורי של ספר שמות (פרק יא [האזהרה]; יב 29–30 [הביצוע]) וגם פעמיים בחלק ההלכתי (יב 12–13; 22–23).⁵³ בדיקת הכתובים המקראיים אשר שימשו את יובלים מט מגלה שהוא השתמש בכל המקורות הללו:

יובלים מט 2

וכל חילי משטמה ⁵⁴ נשלחו במצרים	[שמות יב 23 : המשחית]
להרוג כל בכור בארץ מצרים מבכור	שמות יא 5 : ומת כל בכור בארץ מצרים
פרעה עד בכור השפחה השבויה	מבכור פרעה הישב על כסאו עד בכור
אשר אחר הרחיים והבהמה	השפחה אשר אחר הרחיים וכל בכור בהמה

יובלים מט 3

זה האות ⁵⁵ אשר נתן להם ה'	שמות יב 13 : והיה הדם לכם לאת על הבתים
בכל בית אשר ראו על פתחו דם	שמות יב 13 : וראיתי את הדם
	שמות יב 23 : וראה את הדם על המשקוף
	ועל שתי המזוזות ופסח ה' על הפתח
שה בן שנתו	שמות יב 5 : שה תמים זכר בן שנה
לא יבואו לביתו להרוג	שמות יב 23 : ולא יתן המשחית לבא אל
	בתיכם לנגף

52 כך בשמ' יב 23. בפסוק 13 הדם משמש רק אות שאין לו כוח מאגי להגן על בני ישראל; ראו פוקס 1980 : 575; בר־און תשנ"ט : 105–108.

53 כאמור לעיל, שמ' יב 13 שכתב את שמ' יב 23 והשמיט את 'המשחית' מתיאור המכה. על היחס בין שני התיאורים ראו לעיל, ולאחרונה אצל בר־און תשנ"ט : 102–111, והדיון הנרחב שם.

54 על חשיבות הכינוי 'חילי משטמה' ועל תפקידם בהשוואה לשר משטמה ביוכ' מח ראו הדיון להלן.

55 ונדרקאם 1989 : 315 מסתמך על כתבי יד שאינם גורסים כאן את המילה 'אות' (12 17 21 38 63), ומתרגם : This is that which the Lord gave them. לדעתו, המילה *id'əmdrt* היא תוספת פרשנית המושפעת מסוף הפסוק (המבוסס על שמ' יב 13).

שמות יב 13 : ופסחתי עלכם

כי יפסחו⁵⁶ עלי

למען יינצלו כל אשר בבית כי

אות הדם בפתחו

[שימוש חוזר בביטויים]

יובלים מט 4

ויעשו צבאות ה' ככל אשר צוה ה'

[אין מקור]

ויפסחו על כל בני ישראל ולא באה עליהם

המגפה להשחית מהם כל נפש

מבהמה ועד האדם ועד הכלב

שמות יא 7 : ולכל בני ישראל לא יחרץ

כלב לשנו למאיש ועד בהמה

יובלים מט 5

שמות יב 30

ותהי במצרים מגפה גדולה מאד ואין בית

במצרים אשר אין שם מת ובכי ויללה

ותהי צעקה גדלה במצרים כי אין בית

אשר אין שם מת

כדי לאחד את הכתובים בחר המשכתב ביטויים מכל אחד מהם, אבל התוצר הסופי אינו דומה לאף אחד מן המקורות. בניגוד לקטעים הסיפוריים ולקטע ההלכתי בשמות יב 12–13, ה' לא הרג בעצמו את הבכורות אלא שלח את 'חילי משטמה' או 'צבאות/חילי ה' כדי לבצע את המעשה. התפיסה דומה במקצת לשמות יב 23: 'ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגף', אם נפרש ש'המשחית' הוא 'מלאך המשחית'.⁵⁷ אולם התיאור ביובלים מט נבדל משמות יב 23: בכתוב המקראי ה' פוסח (= מגן,⁵⁸ מרחף⁵⁹) על הבתים שבני ישראל שמו דם על משקופם ומזוזותיהם כדי שהמשחית לא ייכנס, ואילו ביובלים מט חיילי משטמה עצמם הם שפסחו (= דילגו, עברו) על כל בתי ישראל. אם בוחנים את המקורות מבחינת חלוקת התפקידים, מי הרג ומי פסח, מתברר כי כוח אחד אחראי לשניהם הן בשמות יב 13 (ה') הן ביובלים מט 2–5 (חיילי משטמה), ואילו שמות יב 23 מפצל בין התפקידים: המשחית הרג וה' גונן.

ייחוס מכת הבכורות ל'חילי משטמה' יכול לנבוע משני מניעים. האחד הוא

56 הפועל האתיופי *adaiva*, 'לעבור', משקף פרשנות של הפועל העברי פ־ס־ח המתאימה לשם 'יב 13 (ובניגוד לשם 'יב 23).

57 ראו לעיל, הע' 31.

58 כך לפי התרגום המיוחס ליונתן לפסוק 23 (פסוק 13 מתורגם בפועל 'חוס'), ולפי תה"ש לפסוק 13 המתרגם בפועל *σκεπάζω*, 'cover, protect, shelter' (בפסוק 23 הוא תרגם בפועל *παρέρχομαι*, 'go by, pass by', אותו פועל שנקט כדי לתרגם 'ועבר' בתחילת הפסוק). ניתן להסיק פירוש זה מן התקבולת ביש' לא 5: 'גנון והציל || פסח והמליט'; ראו ויס תשכ"ד.

59 כך אפשר לפרש את יש' לא 5, המדמה את הגנת ה' על ירושלים לציפורים עפות המגוננות על גוזליהן (על פי דב' לב 11, המתאר את הגנת ה' על בני ישראל בהשוואה מליצית זו).

מניע פרשני.⁶⁰ 'המשחית' משמות יב 23 התפרש על שליחי ה' שנשלחו לעשות את המעשים הרעים. נמצא כי יובלים מט 2–5 גורס שצבאות ה' ביצעו את המעשה בניגוד לכוונת המחבר של שמות יב 13 אשר עיבד את שמות יב 23 במגמה לסלק מן הסיפור המקראי כל אזכור של מלאך פועל. המשכתב ביובלים מט הרחיק לכת עוד יותר משמות יב 23: הוא חילץ את ה' מכלל השתתפות ישירה במכת הבכורות, והעמיד את שליחי ה' בתור הנושא של הפועל 'פסח' (כהוראתו החדשה בשם' יב 13). נוסף על כך, אפשר שיובלים מט 2 הושפע מתהלים עח 49, 'ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים', שהרי פסוק זה בא במסגרת תיאור מכות מצרים (אף שלא בסמוך למכת בכורות דווקא), ומשתמעת ממנו הטענה שקבוצת מלאכים רעים (המזוהים בספר היובלים עם 'חילי משטמה'⁶¹) הם שביצעו את מכת הבכורות.

המניע השני הוא מניע תאולוגי. לייחוס מכת הבכורות לחיילי משטמה בלבד (בשליחות ה') יש גם משמעות תאולוגית. ה' אינו מתערב ישירות בהענשת המצרים אלא ממנה את שליחיו לפעול במקומו. אם ה' ציווה על 'חייליו' לבצע את המעשה (פסוק 4), אין להניח שהמגמה היחידה של השכתוב כאן היא להרחיק את האל ממעשים רעים או בלתי מוסריים, שהרי הוא עצמו החליט שבכורי מצרים ימותו. ייתכן שיש כאן ניסיון כללי להרחיק את ה' מהעולם כולו – הוא אינו פועל ישירות על פני הארץ, אלא שולח מתווכים, 'חיילים', במקומו.

האופי הטרנסצנדנטלי של ה' בפרק מט מדגיש את הסתירה הבולטת בין הפרקים מח ומט בכל הנוגע למכת בכורות. כפי שראינו, פרק מח מדגיש שה' בכבודו ובעצמו הרג את בכורי מצרים (בנוסף לשאר המכות שהביא; ראו מח 5–8: 'ויעש ה' בהם נקמה גדולה [...] וינגעם ויהרגם [...] ובבכורי אדם ובהמה ובכל אלהיהם עשה ה' נקמה וישרפם באש [...] והכל עשה ה' בעבור ישראל [...]'). לעומת זאת, פרק מט קובע כי ה' שלח את חיילי משטמה לבצע את הפעולה ('יוב' מט 2–5). מי שמבקש ליישב את הסתירה בין שני הפרקים, עשוי לפרש שבעל התיאור ביובלים מח (המספר שה' ביצע את המעשה) התכוון שה' שלח את שליחיו במקומו, מעין 'שלוחו של אדם כמותו'. אך קשה לתמוך בהרמוניזציה כזאת לאור התיאורים השונים במהותם של משטמה. בפרק מח משטמה הוא ישות עצמאית עם כוונות משלה, גם אם ה' ומלאך הפנים יכולים למנוע ממנו פעולות ספציפיות. הוא החליט לתקוף את משה בדרכו חזרה ממדין, ועודד את המצרים לרדוף אחרי בני ישראל. משטמה אינו אפוא שליח האל, אלא משתדל לפעול נגד רצונו. הוא פטרונם של המצרים, בניגוד לה' ולמלאך הפנים, הדואגים לשלומם של ישראל. קשה להעלות על הדעת שמשטמה או כוחותיו היו פועלים במכוון נגד האינטרסים של מצרים. התמונה שונה לחלוטין בפרק מט. 'חילי משטמה' (פסוק 2) הם מניה וביה 'חילי ה' (פסוק 4); ה' הוא אשר שלחם וציווה להרוג

60 ראו גם ליונשטם תשמ"ז: 91.

61 כך הציע לי פרופ' מ' קיסטר.

את בכורות מצרים. הם אינם הנציגים השמימיים של מצרים, אלא 'כוח המשימה' של ה' לביצוע משימותיו 'המלוכלכות' בארץ. הוא אחראי למעשיהם משום שהם פועלים תחת פיקודו; כוחות המוטמה הם חלק אינטגרלי מניהול העולם בידי ה'. הכנסת מוטמה לסיפור בפרק מח נועדה להרחיק את ה' ממעשים רעים, ואילו המגמה המסתמנת בפרק מט היא ניסיון להרחיק אותו מהעולם בכלל.

הסתירה בין שני הפרקים באשר לזהותו של מבצע מכת הבכורות מצביעה כנראה על מקורם השונה של הסיפור המשותף על יציאת מצרים ושל הקטע על הלכות הפסח. המתח בין שני התיאורים מתעצם לנוכח ההבדלים ביניהם בתפיסת מעמד כוחות הרע בעולם כעצמאים או כשליחי ה'.

המינוח בקטע ההלכתי

ההבדלים בין הפרקים מח ומט אינם מתמצים בהבנת מכת בכורות או בתפיסת ההייררכיה בעולם השמימי. הם נבדלים גם בניסוחם. פרק מט מנומר בביטויים ומשפטים החוזרים לכל אורכו של ספר היובלים, ודווקא בקטעים ההלכתיים המצורפים לסיפורים המשותפים:

7: [...] פעם בשנה ביומו ככל חוקתו ואל תעבור יום מימיו ומהחדשים חדש.

8: כי חוק עולם הוא חרות על לוחות השמים לבני ישראל לעשותו בכל שנה ושנה פעם בשנה בכל דורותיהם ואין סוף הימים כי לעולם הושם.

14: [...] ולא יעברו בו יום מיום וחדש מחדשם ביום חגם ייעשה.

15: ואתה צו את בני ישראל ועשו את הפסח בימיהם בכל שנה פעם בשנה ביום מועדו [...]

17: [...] כי כן נכתב והוחק [...]

22: ואתה משה צו את בני ישראל ושמרו את חוקת הפסח כאשר צוית לעשותו שנה בשנה וביומו [...]

המינוח בכתובים האלה סובב סביב שני נושאים עיקריים: לוחות השמים ולוח השנה הנכון. שני הנושאים נדונים יחד בקטעים אחרים בספר. במיוחד אפשר להזכיר את המקומות הבאים: ו 17, 20, 22 (הציווי על חג השבועות): ' (17) על כן הוקם וכתוב בלוחות השמים כי יעשו את חג השבועות בחודש הזה פעם בשנה [...] (20) ואתה צו את בני ישראל ושמרו את החג הזה [...] יום אחד בשנה [...] (22) [...] לעשותו במועדו יום אחד בשנה [...] יום אחד בכל שנה ושנה'. ו 23–38 כולל אזהרה נגד השחתת המועדים בגלל אימוצו של לוח ירחי, שיגרור את חגיגת המועדים בתאריכים שאינם נכונים. הלוח של 364 ימים, על ימיו המיוחדים, רשום גם הוא על לוחות השמים.

ההבדל במינוח אינו מצדיק את ההשערה שפרקים מח ומט באים ממקורות

שונים, שהרי אפשר לטעון שהוא נובע מן ההבדל בסוגה של כל אחד מהפרקים: סיפורת לעומת חוק. ההפרדה ביניהם מתאשרת מן השיקולים האחרים שנדונו לעיל, וההבדל במינוח מתאים לתאוריה שפותחה כאן להסברת מוצאם השונה של הקטעים ההלכתיים והסיפוריים המשוכתבים.⁶² אנו רשאים אפוא להבחין בין הקטעים השונים בעזרת 'המינוח המיוחד של לוחות השמים'.⁶³

62 השוו לפרקים ראשון עד שלישי, חמישי ותשיעי. בדומה לדוגמאות האחרות של צירוף סיפוריים משוכתבים וקטעים הלכתיים, גם כאן הקטע ההלכתי מקדים לדרשת החוקים תמצית של הסיפור (מט 1–6) הסותרת את הסיפור המשוכתב (מח).

63 כך כינתה רביד תשנ"ט את המינוח המופיע בתוך הקטעים ההלכתיים. לדעתה, המינוח הוא תכסיס ספרותי של המחבר שנועד לסמן את הקטע כחלק מלוחות השמים. לפי הצעתי, המינוח מתאים להפרדת המקורות משיקולים עצמאיים ומשמש שיקול בקביעת ההתהוות הספרותית של כל קטע.

פרק אחד עשר

מצות המילה והבחירה בעם ישראל (פרק טו 25–34)

יחסו המיוחד של ה' לבני ישראל

יובלים טו 30–32 מנגיד בין התייחסות ה' לבני ישראל ובין התייחסותו לעמים האחרים:

(30) [...] ויבחר בישראל להיות לו לעם. (31) ויקדשו ויאספו מכל בני האדם, כי הרבה עמים ורוב לאומים וכולם לו, ובכולם המשיל רוחות להתעותם מאחריו. (32) ובישראל לא המשיל כל מלאך וכל רוח כי הוא לבדו שופטם והוא ישמרם ויבקשם מיד מלאכיו ומרוחותיו ומיד כולם.

הבחירה בבני ישראל פירושה שה' אימץ אותם לו. גם העמים האחרים שייכים לה', אבל אין להם קשר ישיר אִתּוֹ.¹ ה' המשיל רוחות בעמים האחרים, והן מנסות להתעות אותם מדרכו. שאלת מעמדו של ישראל לעומת העמים נדונה כאן בהקשר של מצות המילה (בר' יז; יוב' טו). המצווה המקורית לאברהם (בר' יז 1–14) קובעת כי כל צאצאיו חייבים להימול. הנימולים שייכים לברית עם ה', ולכאורה היא חלה גם על ישמעאל בנו (בר' יז 7, 9, 10; יוב' טו 9, 11, 12). אך המשך הפרק (בר' יז 15–22) מצמצם את הברית ליצחק בלבד ומוציא את ישמעאל מכללה. אף שישמעאל אינו כלול בברית עם ה', הוא זכה לברכה מן האל (שם 19). הסיפור המקראי מתאר בסיומו שאברהם מל את ישמעאל בנו ואת כל הזכרים בביתו בהתאם לצו האלוהי המקורי (שם 23–27). צמצום תחולת הברית בפסוקים 15–22 מעורר מתח בין שלוש הפסקאות המרכיבות את הסיפור המקראי (1–14; 15–22; 23–27) בעניין מעמדו של ישמעאל. לפי הפסקה הראשונה (המצווה) כל זרע אברהם נימול כאות הברית, וכך נאמר במפורש גם בפסקה השלישית (ביצוע המצווה). אולם לפי הפסקה השנייה המילה אינה יכולה להוות אות לברית, שהרי ישמעאל נימול ובכל זאת הוא אינו כלול בה.

השכתוב של בראשית יז ביובלים טו 1–24 עוקב בדרך כלל אחר הטקסט

1 התפיסה כאן קרובה לזו המשתקפת בדב' לב 8–9; ד 19–20; דנ' י 13, 20; בן סירא יז 17. על דב' לב 8–9, ראו הדיון הנרחב בפרק הבא.

המקראי, אך בסוף הקטע יש שינוי חשוב בשאלת מעמדו של ישמעאל.² כאמור, הפסקה השלישית של בראשית יז (פסוקים 23–27) מספרת שאברהם ביצע את הציווי למול את זרעו, את ילידי ביתו ואת מקנת כספו. להלן טבלה המשווה בין פסקה זו ליובלים טו 23–24:

בראשית יז	יובלים טו
(23) ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו ואת כל מקנת כספו כל זכר באנשי בית אברהם וימל את בשר ערלתם בעצם היום הזה כאשר דבר אתו אלהים:	(23) ויעש אברהם כאשר דבר אליו ה' ויקח את ישמעאל בנו וכל יליד ביתו וכל מקנת כספו כל זכר אשר בביתו וימל בשר ערלתם:
(24) ואברהם בן תשעים ותשע שנה בהמלו בשר ערלתו: (25) וישמעאל בנו בן שלש עשרה שנה בהמלו את בשר ערלתו: ³	

2 הבדל נוסף יש אולי ביוב' טו 14: 'והערל בכל זכורכם אשר לא ימול את בשר ערלתו ביום השמיני ונכרתה הנפש ההיא מעמיה את בריתי הפר', בעוד נה"מ לבר' יז 14 גורס: 'וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההיא מעמיה את בריתי הפר'. אך התוספת בספר היובלים אינה המצאת המעבד, אלא מתועדת כבר בעדי נוסח של המקרא, כולל תה"ש והשומ'. ראו הרטום תשכ"ט: 58; ונדרקאם 1989: 89. אפשר שתוספת קדומה זו השפיעה על פירוש החוק בספר היובלים בקטע ההלכתי המצורף בסוף הפרק. השוו צ'רלס 1902: 109–108. צ'רלס 1902: 110–111 תרגם את פסוק 26: And every one that is born, the flesh of whose foreskin is not circumcised on the eighth day, התרגומים האתיופיים והלטיניים גורסים 'עד' (*usque, ad*). לדעתו, פסוק 26 הוא הרחבה של פסוק 14, המחייב שהמילה תכוצע דווקא ביום השמיני. אך הפולמוס בקטע ההלכתי מכוון כנראה נגד עמדה שאפשרה ברית מילה לאחר היום השמיני; ראו להלן, הע' 22.

3 ייתכן שהקטע 'בעצם היום הזה [...] את בשר ערלתו' (בר' יז 23–25) הושמט מחמת הדומות, '(23) [...] בעצם היום הזה [...] (26) בעצם היום הזה נימול אברהם'. אך פסוק 23 אינו חסר כולו ביובלים, שהרי המילים 'כאשר דבר אתו אלהים' מיוצגות (אמנם בשינוי מקום) ביובלים טו 23: 'ויעש אברהם כאשר דבר אליו ה' (אני מודה לנועם מזרחי על הנימוק האחרון). ייתכן אפוא כי ביסוד ההשמטה עומדים שיקולים פרשניים: המסגרת הכרונולוגית של ספר היובלים מתארכת את ברית המילה לשנת 1986 לבריאת העולם (יוב' טו 1; היובל ה-41, בשבוע הרביעי, בשנה החמישית). יוב' יד 24 קובע את לידת ישמעאל לשנת 1965 (ביובל ה-41, בשבוע הראשון, בשנה החמישית), כאשר אברהם היה בן 86 (במקביל לבר' טז 15–16). יוצא שלפי התיארוך של ספר היובלים היה אברהם בן 107 וישמעאל היה בן 21 בהימולם, והרי זו סתירה מפורשת לבר' יז 24–25. סתירה זו עשויה להיות הסיבה להשמטת הפסוקים מן השכתוב ביובלים טו. בעיית התיארוך היחסי של לידת

(26) בעצם היום הזה נמול אברהם
וישמעאל בנו:

(27) וכל אנשי ביתו יליד בית ומקנת
כסף מאת בן נכר נמלו אתו:
(24) ובעצם היום הזה נמול אברהם
וכל אנשי ביתו וכל מקנת כספו מבני
נכר נמלו עמו.

לפי בראשית יז 23, 26–27 ציית אברהם לדבר ה' בו ביום ('בעצם היום הזה') שקיבל את מצוות המילה, ומל מיד את ישמעאל בנו ואת כל עבדיו. בשני הברלים חשובים בפסוקים 23–24 מסתמנת מגמה אחת. פסוק 23 מתאר (במקביל לבר' יז 23) את מילת אברהם, ישמעאל וכל הזכרים בבית אברהם, אך אינו מציין שהמילה התרחשה 'בעצם היום הזה'.⁴ פסוק 24 מתאר (במקביל לבר' יז 26–27) את מילת אברהם ואנשי ביתו 'בעצם היום הזה', אך אינו מציין את שמו של ישמעאל. שני השינויים מתבארים מן המתח (שנדון לעיל) לגבי מעמדו של ישמעאל. המעבד מבחין בין מילת ישמעאל למילת אברהם ואנשי ביתו: אברהם ואנשיו נימולו ביום שניתנה בו המצווה, ואילו ישמעאל אמנם נימול, אבל לא באותו יום. מגמת השינויים הדקים האלה מתבהרת אולי לאור הקטע ההלכתי המצורף לספר היובלים טו. בפסוק 25 כתוב: 'וזה חוק לכל דורות עולם ואין מילת ימים ולא יעבור'⁵ יום אחד משמונת הימים כי חוקת עולם היא שומה

ישמעאל אינה עולה בספר היובלים משום שאין לו מידע על גילו (בעיית גילו של אברהם עומדת בעינה, משום שביוכ' טו 17 [המקביל לבר' יז 17], צוין לאחר שנה נוספת שגילו של אברהם הוא 100 שנה). צ'רלס 1902 : 105–106, הציע בעקבות דילמן לתקן את יוב' טו 1, ובמקום 'השבוע הרביעי', לגרוס שם 'השבוע השלישי', וכך להקדים את מצוות המילה לשנת 1979 לבריאת העולם, ולהפוך את ישמעאל לבן 14 בעת מתן המצווה, גיל קרוב יותר ל-13, כמו בכל עדי הנוסח לבר' יז 25. אלא שתיקונו של צ'רלס מחייב לתקן גם את יוב' טו 15 (השבוע השלישי במקום הרביעי) ויוב' יז 1 (השבוע הרביעי במקום החמישי), בלי שום תימוכין בעדי הנוסח בכל שלושת הכתובים; השוו ויסנברג 1961 : 30–38; ונדרקאם 1989 ב: 87; (1995) 2000 : 538–540. ולא למותר לציין שאפילו אם התיקונים נכונים אפשר להעלות על הדעת שהשמטת בר' יז 24–25 נעשתה לאחר שהגרסה המשנית כבר חדרה לטקסט. באשר למשמעות הפרשנית של השמטת 'בעצם היום הזה' ראו הדיון בהמשך בגוף הספר.

4 כאמור בהערה הקודמת, ייתכן שהשמטת 'בעצם היום הזה' נובעת מתאונה במסירת הנוסח (הומיוטלאוטון), ולא נעשתה בכוונה תחילה. אך אם מצרפים לה את ההבדל השני (השמטת שמו של ישמעאל), נראה כי יש יסוד לטענה ששתי ההשמטות משקפות מגמה ספציפית.

5 בגעז: *ta'adwa* (to pass over, transgress); בלטינית: *to go past or by, to skip or praeterire*; (pass over). שני התרגומים מתאימים לנוסח העברי 'לעבור', כפי שתרגמו גולדמאן והרטום, וינטרמוט (*passing*), ליטמן (*übertretung*) וברגר (*überschreiten*). צ'רלס, רבין ונדרקאם תרגמו *omitting*, ושינו כזה את המשמעות לפולמוס נגד אנשים המלים את בניהם לפני היום השמיני. סיוע לתרגום 'לעבור' יש בפסוק 26: 'וכל הילוד אשר לא ימול כשר נפשו עד

להיעזר בפסקה דומה בניסוחה הלקוחה מהמשך הספר. בדומה לקטע הנדון כאן, גם יובלים לג 16–17 שייך לקטע הלכתי המצורף לסיפור משוכתב,⁹ ויש בו מכלול דומה של ביטויים: '(16) [...] כי בימיך (ימי משה) היה לחוק עת ביומו וחוק עולם לדורות עולם. (17) ואין לחוק הזה השלמת¹⁰ הימים [...]'. התקבולת בין המונחים נחשפת בהשוואה הבאה בין יובלים טו 25 ליובלים לג 16–17:

יובלים טו	יובלים לג
(25) וזה חוק לכל דורות עולם	(16) וחוק עולם לדורות עולם
(25) ואין מילת ימים	(17) ואין לחוק הזה השלמת הימים

הסמיכות 'מילת הימים' עומדת מול 'השלמת הימים'. במקרא קיימות כמה אפשרויות להביע השלמה של תקופת זמן, ואחת מהן היא השימוש בשורש מל"א בצירוף ציון תקופת הזמן. הצורה הנפוצה ביותר של צירוף כזה במקרא היא צורת המקור של מל"א: 'מלאת הימים', 'מלאת השנים'.¹¹ הנה כמה דוגמאות:¹²

ויקרא יב 4, 6: [...] עד מלאת ימי טהרה [...] ובמלאת ימי טהרה [...] ויקרא כה 30: עד מלאת לו שנה תמימה
במדבר ו 5, 13: [...] עד מלאת הימים אשר יזיר לה' [...] ביום מלאת ימי נזרו [...] אסתר א (4–5): [...] ימים רבים שמונים ומאת יום. ובמלואת הימים האלה [...]

9 לפי המסקנות בפרקים הראשון עד השלישי, וכן החמישי, התשיעי והעשירי, הקטעים ההלכתיים המצורפים לסיפורים המשוכתבים מתאפיינים במינוח נומיסטי מיוחד, ושייכים לאותה שכבה ספרותית בספר היובלים (בניגוד לסיפורים המשוכתבים, המבוססים על מסורות מגוונות ועל טקסטים שונים). יובלים טו 25 כולל ביטויים אחדים המשתייכים למינוח המיוחד של הקטעים, כגון 'חוק לדורות עולם', ו'שומה וכתובה כלוחות השמים'. כפי שנראה להלן, גם השימוש הספציפי במילה 'ימים' במשפט 'ואין מילת ימים' שייך לשכבה נומיסטית זו, ומתועד גם בספרות הכיתתית מקומראן.

10 הנוסח בגעז גורס *tawaddā'a* (completion, end, conclusion), ולא 'חליפת הימים' כפי שתרגם גולדמאן. הרטום תשכ"ט: 103 מציע 'קץ הימים'; צ'רלס 1902: 199 ווינטרמוט 1985: 119; ברגר 1981: 489; *Aufhören der Tage*; רבין 1984: 103; *time limit*; ונדרקאם 1989: 222; *time when this law will be at an end*.

11 הצירוף של 'מלא' עם תקופת זמן מופיע גם בצורות נטויות של הפועל, כגון בר' כה 24: 'וימלאו ימיה ללדת'; כט 21: 'כי מלאו ימי'; כט 27–28: 'מלא שבוע זאת [...] וימלא שבוע זאת'; נ 3: 'וימלאו לו ארבעים יום כי כן ימלאו ימי החנטים'; שמ"ב ז 12: 'כי ימלאו ימין ושכבת עם אבתיך' (וכן בפסוק המקביל בדה"א יז 11: 'והיה כי מלאו ימין ללכת עם אבתיך'); יר' כה 34: 'כי מלאו ימיכם לטבוח'; איכה ד 18: 'קרב קצנו מלאו ימינו'; אס' ב 12: 'כן ימלאו ימי מרוקיהן'.

12 השוו עם ויק' ח 33; יר' כה 12; כט 10; יח' ה 2; דנ' י 3.

השימוש בשורש מל"א בכל הדוגמאות מציין את סיום התקופה הנזכרת, ומשמעות זו מתאימה לתרגום האתיופאי ליובלים לג 17. ייתכן אפוא שהתרגום לגעז משקף נוסח עברי דומה: 'ואין לחוק הזה מלאת הימים'. יובלים לג 16–17 דן באיסור על שכיבה עם אשת אב. הקטע קובע כי החוק נכנס לתוקפו רק בימי משה, וימשיך להתקיים לעולם.¹³ כך מסביר בעל הקטע ההלכתי מדוע ראובן ובלהה לא נענשו על מעשה שנאסר במפורש במקרא.¹⁴ התוקף הנצחי של החוק מודגש במטבע כפול – ניסוח חיובי ('וחוק עולם לדורות עולם') וניסוח שלילי ('ואין לחוק הזה מלאת הימים').

במגילות קומראן מצוי כתיב מיוחד לצורת המקור של השורש מל"א.¹⁵ קימרון מביא אותו כדוגמה לתופעה של חילוף בין תנועת ו קצרה (פרוטו-שמית) ובין שוא (בניקוד הטברני) בהברה פתוחה שאינה מוטעמת.¹⁶ למשל, במקום הכתיב הטברני 'מלאַת', מופיעה בסרך היחד ו 17–21 הצורה 'מולאַת' ארבע פעמים (שורות 17, 18, 21 [פעמיים]),¹⁷ ובכולן בצירוף לתקופת זמן מוגדרת. במגילה 4Q511 הוחלפה האל"ף באם קריאה אחרת: 'ואני תרנן לשוני צדקכה כיא פתחתה ובשפתי שמתה מקור תהלה ובלבי סוד רישית כול מעשי איש ומולות פעולות תמימי דרך ומשפטים לכול עבודת מעשיהם [...]'.¹⁸ (4Q511, פרגמנט 63, טור ג, שורות 1–3).¹⁸ התקבולת בין 'רישית' ל'מולות' מלמדת שזו האחרונה מתפרשת 'סיום, סוף', והיא זהה מבחינה סמנטית לצורות 'מולאַת' או 'מלואַת'.¹⁹

הצורה 'מולות' או 'מולאַת' (שהגייתן כנראה זהה), דומה להפליא לצורה המקראית 'מולַת' במשפט 'חתן דמים למולַת' (שמ' ד 26), שמשמעותה 'מילה'.²⁰ נתונים אלה מאפשרים להציע את השחזור הבא לנוסח העברי המקורי של יובלים טו 25: 'וזה חוק לכל דורות עולם ואין מולות [או: מולאַת] ימים ולא יעבור יום אחד משמונת הימים'. מבנה הפסוק מקביל ליובלים לג 16–17, ויש בו ניסוח כפול של נצחיות החוק, חיובי ('וזה חוק לכל דורות עולם') ושלילי ('ואין מולות ימים'). ההקשר הכללי של יובלים טו, חוק ברית המילה, גרם להבנה מוטעית של הביטוי שעניינו המקורי מעמד החוק ביתר הדורות. ראשית הפסוק וסופו מכוונים אפוא לאותו עניין, נצחיות חוק המילה: 'וזה חוק לכל דורות עולם ואין מולות

13 ונדרקאם 1989: כ 222.

14 ראו הדיון הנרחב בפרק השלישי על סיפור ראובן ובלהה שביוכלים לג.

15 הדיון הלשוני כאן מבוסס על קימרון 1986: 35–36 (ובמיוחד הע' 42), 110, 117.

16 קימרון 1986: 35–36, 117 מדגיש את הקרבה בין התופעה הקומראנית למסורת הבבלית.

17 הצורה 'מלואַת' מופיעה בסרך היחד ז 20, 22. התופעה של כתיב בלתי עקיב אופיינית למגילות מדבר יהודה.

18 הנוסח לפי באייה 1982: 248.

19 הביטוי 'מלאו פעולתם' בסרך היחד ג 16 מלמד על המשמעות ב-4Q511; באייה 1982: 249.

20 באייה (שם) דוחה בצדק את האפשרות לפרש את המילה 'ומולות' במגילה 4Q511 על פי שמ' ד 26.

ימים (ולא יעבור יום אחד משמונת הימים) כי חוקת עולם היא שומה וכתובה בלוחות השמים.²¹

פסוק 26 מסתמך על תפיסת המילה כאות הברית בבראשית יז 10–14 וביובלים טו 11–14: מי שנימול בזמנו שייך ל'בני ברית' ומוגדר במילים 'מֵאֵת ה'', ואילו מי שלא מלו אותו עד ליום השמיני אינו נחשב לנימול,²² והוא חלק מ'בני השחת',²³ המועדים לכיליון. ההבחנה הדיכוטומית בין שני הקצוות, 'בני ברית' מאת ה' לעומת 'בני שחת', מתאימה לגישה הדואליסטית המשתקפת בקטעים אחרים בספר. פסוק 26 מתאר את הדואליזם במונחים ארציים: כל אדם שייך לאחת משתי קבוצות, 'בני ברית' שתחת חסות ה' או 'בני שחת' שאינם זוכים להגנתו.

פסוק 27 קובע כי מצוות המילה הייתה קיימת מראשית העולם: 'כל מלאכי הפנים וכל מלאכי הקודש ככה בראם מיום הַבְּרָאָה וַיִּבֶט אל מלאכי קֹדֶשׁ הקדשים ויקדש את ישראל להיות עמו ועם מלאכיו הקדושים'. כבר ביום הראשון לבריאת העולם (השוו לתיאור הרוחות שנבראו ביום הראשון ביובלים ב 2), בחר ה' במלאכי הפנים ובמלאכי הקודש, והם הפכו להיות 'בני ברית'. בריאת מלאכי הקודש ומלאכי הפנים כשהם כבר נימולים (פסוק 27) אינה רק ממחישה את

21 אפשר לפרש את הביטוי 'מילת הימים' גם כפשוטו בהתאם לתרגום האתיופאי. ראשית תוקפו של האיסור לשכב עם אשת אב (יובלים לג) נעוצה בנקודת זמן ספציפית בתולדות העולם, 'חוק עת כיומו' (השוו ביטוי קרוב בסדר היחד ט 13–14: 'ככל הנגלה לעת בעת ולמוד את כול השכל הנמצא לפי העתים ואת חוק העת'). אך בחוק המילה קיימת הגדרה אחרת, 'אין מילת ימים'. אם המונח 'מילה' קשור בחוק המילה, אפשר שכוונת המשפט 'אין מילת ימים' היא שלא הייתה תקופה שחוק המילה לא היה בה בתוקף. פירוש זה לפסוק 25 מתייחס לנצחיות חוק המילה הן בעבר הן בעתיד לבוא, ומתאים לקביעה בפסוק 27, שמלאכי הפנים ומלאכי הקודש נבראו נימולים כבר מראשית העולם.

22 יוב' טו 25–26 אינו מכוון בהכרח לאנשים שאינם מלים בכלל, אלא לאלה הדוחים את המילה לאחר היום השמיני. כך למשל שיטת חז"ל במשנה שבת יט, ה מתירה במקרים מסוימים למול מן היום התשיעי עד היום ה-12. הקטע ההלכתי ביובלים טו טוען שאף על פי שהזכרים באותם מקרים נימולו בבשרם, הם ערלים מבחינה הלכתית. קיסטר תשמ"ז: 6–7, הע' 26 הציע שהרקע לדברים החריפים ביובלים טו הוא הפולמוס ההלכתי באשר למועד המילה, ולא דווקא רקע היסטורי ספציפי בתקופה ההלניסטית, לפני (ובמשך) מלכות אנטיוכוס אפיפנס (כפי שהציעו צ'רלס 1902: 108–109 ורכים אחריו, על סמך מקורות יהודיים-הלניסטיים, כגון מקבים א א 15, 48, 60; ב 46; עליית משה ח 3; קדמוניות היהודים יב, 241). צ'רלס רואה ביחס שבין הדרישה הנוקשה ביוב' טו לשיטת חז"ל התפתחות לינארית של מן החמור אל הקל, ולא העלה את האפשרות שהעמדה המובעת במשנה משקפת תפיסה הלכתית קדומה יותר, מימי הבית השני.

23 התרגום לגעז הוא *luda mussənnā* (children of destruction). גולדמאן תרגם 'בני האכזר'; הרטום תרגם 'בני ההשמדה'; קיסטר תשמ"ג: 125–126, הע' 3, הפנה לפסוק בדיון על הרקע הרעיוני והלשוני על ניסוח ברכת המילה, 'להציל ידידות שארנו משחת', והציע (בעל פה) לאור דיונו שספר היובלים כאן גרס 'בני השחת'.

קיום המצווה החשובה בתקופה הקדומה, אלא גם מביעה תפיסה דואליסטית שמימית המקבילה לתפיסת המציאות הארצית והאנושית בפסוק 26. כשם שבני אדם שנימולו בזמן נחשבים לבני ברית ושייכים לה', כך גם מלאכי הפנים ומלאכי הקודש (בניגוד לישויות שמימיות אחרות) באו בבריתו של ה'. פסוקים 25–27 מניחים אפוא סכמה תאולוגית-קוסמולוגית הגורסת שכל יצור, הן בשמים הן בארץ, שייך בהכרח אך ורק לאחד משני המחנות. פסוק 27 רואה במילה את סימן השייכות למחנה ה', וראשית המילה כבר בבריאת העולם. אך אי-אפשר לתאר שייכות למחנה אחד בלי להניח את קיום המחנה השני. לכן יש להסיק שהמערכת הדואליסטית העומדת ביסוד פסוקים 25–27, הכוללת גם את השייכים לברית וגם את מי שאינם כלולים בה, נוסדה בידי ה' כחלק אינטגרלי מן העולם.

התפיסה התאולוגית המובעת בקטע ההלכתי בסוף יובלים טו זהה לזו העומדת ביסוד התיאור של מתן השבת למלאכי הקודש ולמלאכי הפנים ביובלים ב 17–21 (לפי מגילת 4QJubilees^a [4Q216], טור ז, שורות 5–13 [בעריכת ונדרקאם ומיליק, DJD XIII, עמ' 19]:²⁴

[17] ויתן לנו אות גדול את יום]

5

²⁵[

השבת אשר שבת בן]

6

24 פרק ב כולל פרפרזה של תיאור בריאת העולם כבר' א (פס' 1–24א), וקטע הלכתי כעניין הלכות שבת (פס' 24ב–33). בניגוד לקטעים ההלכתיים שניתחתי עד כה, אי-אפשר להפריד ביובלים ב בין הסיפור המשוכתב לקטע ההלכתי משתי סיבות: ראשית, השכתוב מדגיש את מעמד השבת על ידי העברתה לתחילת תיאור הבריאה (פסוק 1), ועל ידי כמות הפסוקים המתארים את היום השביעי (פס' 16–24); שנית, לאחר התיאור של כל יום ויום במשך השבוע השכתוב מסכם את מספר הדברים שנבראו בו (פס' 3: שבעה מעשים ביום הראשון; פס' 4: מעשה אחד ביום השני וכו'). פסוק 15 מסכם את מספר המעשים שנבראו בששת הימים הראשונים ב-22. מספר זה מתאים גם לספירת הדורות מאדם הראשון עד יעקב-ישראל. כך יוצר המשכתב קשר בין ישראל לשבת הראשונה בהיסטוריה (פס' 23). המשכתב כינה גם את השבת וגם את ישראל במילים 'ברוך וקדש' (פס' 23, 24). השורשים בר"ך וקד"ש כולטים עוד יותר בקטע ההלכתי (פס' 24ב–33): 'כאשר קדש את יום השבת ויברכהו ביום השביעי' (פס' 24ב), 'כי יום קדוש הוא ויום ברוך הוא' (פס' 27), 'וכל איש [...] קדוש ומבורך יהיה', 'כי קדוש הוא ומבורך הוא' (פס' 30), 'ויברכהו בורא הכל ולא קדש כל עם ועמים לשבות בו כי אם ישראל לבדו' (פס' 31), 'ברא את היום הזה לברכה ולקדושה [...]'. (פס' 32). יובלים ב הוא אפוא מקשה אחת. המינוח המיוחד המופיע בקטע ההלכתי, ובמיוחד 'התעודה והתורה' בפסוק 24 (ראו 4QJub^a, טור ז, שורה 17; DJD XIII, עמ' 19) ובפסוק 33 מעידים כי הפרק כולו בא מידי המחבר האחראי לקטעים ההלכתיים לאורך הספר, ולכן אפשר ללמוד מן התפיסה על בחירת ישראל בשחר ההיסטוריה (ב 19–21) על עמדותיו של עורך הספר.

25 התרגום לגעז של פסוק 17 גורס: 'ויתן לנו ה' אות גדול את יום השבת למען נעשה מלאכה ששה ימים ונשבות ביום השביעי מכל מלאכה'. כפי שציינו ונדרקאם ומיליק 1994: 21–22

- 7 עשויים ששת ימים]
 8 ונשבותה ביום השְׁבִיעִי מכל מלאכה (18) כי אנחנו כל מלאכי הפנים
 וכל מלאכי הקודש שני]
 9 המינים האלה אִמָּר לנו לשבות שבת עמו בשמים ובארץ (19) ויאמר לנו הנה
 אני מבדיל לי]
 10 עם בתווך עממי ונשבתו הם וקדשתי אתם לי לעם וברכתים והיו עמי
 והייתי לאלהיהם]
 11 (20) ובחר בזרע יעקב כָּל־מֵאֲשֶׁר רִאִיתִי וכתבתי אתו לי לבן בכור וקדשתי אתו לי]
 12 לעולם ועד ואת היום הַשְּׁבִיעִי אגיד להם לשובתם בו מכל (21) כאשר ברכם
 וקדשם לו לעם סגולה]
 13 מכל הגוים ולהיות יחדן עמנו שובתים (...)

שבת ומילה הן שתי המצוות היחידות שמלאכי הפנים ומלאכי הקודש נצטוו עליהן
 במפורש בספר היובלים. אפשר להוסיף עליהן את חג השבועות, החג השנתי של
 חידוש הברית, שה' והמלאכים כנראה חגגוהו בשמים (יוב' ו 17–18):²⁶

על כן הוקם וַיִּכְתֹּב בלוחות השמים כי יעשו את חג השבועות בחודש הזה
 פעם בשנה לחדש את הברית בכל שנה ושנה. ונחגג כל החג הזה בשמים
 מיום הבריאה עד ימי נח [...]

המרכיב המשותף לשלוש המצוות (שבת, מילה, חג השבועות) הוא מוטיב
 הברית.²⁷ כשם שהשבת ניתנה למלאכים בשבוע הראשון לבריאת העולם, וחג
 השבועות נחגג מאז יום הבריאה, גם מצוות מילה מקורה ביום הראשון לבריאה,
 כאשר המלאכים נבראו נימולים. וכשם שעם ישראל נבחר מבין עמי הארץ לשבות
 עם ה' (השוו עם ב 19–21, 31: 'ולא קִדַּשׁ כל עם ועמים לשבות בו כי אם ישראל
 לבדו'), וכפי שחג השבועות הוא החג שבו זוכרים ומחדשים את הברית בין ה'
 לעמו, כך גם בני ישראל נבחרו מבין עמי הארץ כדי לשמור את מצוות המילה:

(טו 28) ואתה צו את בני ישראל ושמרו את אות הברית הזאת [...] (29)
 [...] למען ישמרוה לעולם בכל בני ישראל. (30) כי את ישמעאל ובניו

נותר בשורות 6–7 רווח גדול מדי כדי לשחזר את התרגום האתיופי לעברית, והן כוללות
 מילים שאינן קיימות בנוסח האתיופי לפסוק 17.

26 יוב' ו 17 רווי בביטויים המופיעים בקטעים ההלכתיים לאורך הספר: 'על כן הוקם וַיִּכְתֹּב
 בלוחות השמים', 'פעם בשנה' ו'בכל שנה ושנה'. השווה גם ו 20: 'ואתה צו את בני ישראל
 [...] יום אחד בשנה'.

27 דימנט תשנ"ד: 103–104; השבת מכונה אות ל'ברית' בין ה' לבני ישראל בשמ' לא 13,
 16–17. כפי שזליגמן (תשנ"ב: 438–439) הביא בשם ברתלמי, יוב' ו 21 דורש את שמו
 של חג השבועות כחג השבועות = חג הברית.

ואחיו ועָשׂוּ לא הקריב ה' אליו ולא בחר בהם כי²⁸ בני אברהם הם כי ידעם ויבחר בישראל להיות לו לעם.

הענקת מצוות המילה והשבת לבני ישראל ושמירתן מגדירות את היחס בין ה' לעמו (ב 19; טו 30). יובלים ב 17–21 טוען שבחירת ה' בבני ישראל, בניגוד לתיאור האוניברסליסטי של הבריאה בבראשית א, התרחשה כבר בשחר העולם.²⁹ אם כן, גם ברית מילה וחג השבועות, המסמלים את היחס המיוחד בין ה' לבעלי בריתו, היו קיימים מאז שבוע הבריאה. החוקים היו תקפים לגבי מלאכי הפנים ומלאכי הקודש, וכבר אז יוחדו לבני ישראל (בניגוד לעמים האחרים), גם אם להלכה בלבד ולא למעשה.

יובלים ב (שבת) ויובלים ו (חג השבועות) מדגישים רק את מי שה' בחר בהם: מלאכי הקודש, מלאכי הפנים ובני ישראל. אך כאמור לעיל, יובלים טו 25–33 מזכיר גם את אלה שה' דחה אותם: בני השחת. במקביל לבעלי הברית בשמים ובארץ, יש גורמים שמימיים וארציים המוגדרים בקטגוריה 'בני שחת'. בני השחת במישור הארצי הם העמים האחרים: 'כי את ישמעאל ובניו ואחיו ועָשׂוּ לא הקריב ה' אליו ולא בחר בהם כי בני אברהם הם כי ידעם ויבחר בישראל להיות לו לעם' (טו 30). במישור השמימי, למול מלאכי הפנים ומלאכי הקודש, מינה ה' רוחות המושלות על העמים ומנסות להתענות:

(טו 31) [...] כי הרבה עמים ורוב לאומים וכולם לו, ובכולם המשיל רוחות להתענות מאחוריו. (32) ובישראל לא המשיל כל מלאך וכל רוח כי הוא לבדו שופטם והוא ישמרם ויבקשם מיד מלאכיו ומרוחותיו ומיד כולם.

מצירוף שלושת הקטעים הקרובים זה לזה במינוח (ב 17–21, ו 17–22; טו 25–34) עולה מערכת דואליסטית מגובשת הפועלת בשמים ובארץ: בני הברית של ה' (מלאכי הפנים, מלאכי הקודש ובני ישראל) ניצבים מול בני השחת (הרוחות והעמים האחרים). דוקטרינה זו רואה בבני השחת את הגורמים לרע שבעולם. ההסבר לרע הגלום בקטעים אלה נבדל מן ההסבר המשוקע במסורות השונות שבספר חנוך, המייחס את הרע למעשה חד-פעמי – הזדווגות בני האלוהים ובנות האדם ופגיעתה בסדרי העולם. הקטעים הנדונים מספר היוכלים טוענים כי ה' תכנן מלכתחילה עולם שיש בו טוב ורע, וקיום הרע בעולם אינו מצביע על פגם בעולם שנברא בידי האל משום שכך נקבע מלכתחילה.

28 תרגום המילה 'כי' לגעז: *asma* וללטינית: *quoniam*. גולדמאן תשט"ז: רנד, בהערה, מציע לפרש את 'כי' על דרך 'אף כי'; ונדרקאם 1989: 93, תרגם כאן: *(simply) because*.

29 השבת כתורה הופכת לנחלת בני ישראל רק בשמ' לא 13–17, ולא בראשית תולדות העולם. דורינג 1997: 189–191, הצביע גם על מקורות בספרות חז"ל המביעים עמדה לאומית דומה לגישת ספר היוכלים, אך הם אינם מקדימים את מתן השבת בישראל לזמן הבריאה. לפי הגישה המוצעת כאן, בחירת עם ישראל ונתינת השבת נובעות מתפיסת עולם כוללת המזהה תבנית דואליסטית בקביעת סדרי העולם.

תפיסת עולמו של בעל הקטעים, הגורסת כי הרע הוא חלק מן המערכת הדואליסטית שנקבעה בראשית העולם, וכי העמים האחרים שייכים לרשות הרשעה של בני השחת, מסבירה אולי את השינויים הקלים ביובלים טו 23–24, שצוינו לעיל. הקטע ההלכתי מביא את ישמעאל כדוגמה לעם אחר שה' לא בחר בו (פסוק 30). ה' בחר ביצחק כדי להקים את בריתו עם אברהם: 'ואת בריתי אקים את יצחק' (בר' יז 21; יוב' טו 21). ישמעאל לא נבחר לבוא בברית ולכן הוא אינו אמור לקבל את אות הברית, המילה (בר' יז 10, 11, 13; יוב' טו 11, 13). במונחי הגישה הדואליסטית המשתקפת ביובלים טו 25–34 המילה היא סימנה של החברות בצד בעלי הברית (שם 26), ומאחר שישמעאל לא נבחר הוא כנראה שייך לצד של בני השחת (שם 30). התנאי המדויק להשתייכות לבני הברית מופיע בפסוק 26:

וכל הילוד אשר לא ימול בשר נפשו עד היום השמיני לא מבני הברית אשר כרת ה' לאברהם כי אם מבני השחת ואין בו אות כי מאת ה' הוא [...]...

כאמור לעיל, הדרישה למול עד היום השמיני היא כנראה חלק מפולמוס נגד האישים (כנראה הפרושים) שדגלו בגישה מעין זו המתועדת מאוחר יותר בספרות חז"ל (משנה שבת יט, ה; ובמקורות נוספים), והתירו למול תינוק לאחר שמונה ימים במקרים מוגדרים.³⁰ תנאי זה כמובן אינו יכול לחול על אברהם ומשפחתו, משום שהם קיבלו את המצווה רק בשלב מאוחר בחייהם (השוו עם בר' יז 24–25). אך הם ביצעו את המצווה 'בעצם היום הזה' (בר' טו 24; יז 23, 26), כלומר מיד לאחר שנודעו לו מצות המילה וחשיבותה לשיוך ל'בני הברית'. גם המצווה המקורית לאברהם ולבניו וגם ההלכה לדורות מציבים הגבלות של זמן,

30 ראו את דברי קיסטר תשמ"ז: 6–7, הע' 26. ייתכן שהמשך הקטע מתפלמס עם הלכה אחרת המשתקפת לאחר מכן בספרות חז"ל. בפסוק 33 כתוב: 'ועתה אודיעך כי בחוקה הזאת יפשעו בני ישראל ולא ימולו את בניהם ככל התורה הזאת כי מבשר מילתם ישאירו במילת בניהם'. הקטע אולי מתפלמס עם עמדה הלכתית הדומה למשנה שבת יט, ו, המגדירה מהם 'ציצין המעכבין את המילה', כלומר נימי העור של הערלה שאם אין מסירים אותם התינוק נחשב לערל. ההגדרה 'בשר החופה את רוב העטרה' מלמדת שיש גם ציצים שאינם מעכבים את המילה. העניין נדון גם בכרייתא בבבלי שבת קלג ע"ב, כתיאור הדין של מילה בשבת: 'דת"ר המל כל זמן שהוא עוסק במילה חוזר, בין על הציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה. פירש, על הציצין המעכבין את המילה חוזר, על ציצין שאין מעכבין את המילה אינו חוזר'. הכרייתא מודה אפוא כי יש מקרים שהמוהל השאיר בהם ציצים, ובכל זאת הילד נחשב לנימול. יוב' טו 33 אולי התריע על השיטה המבחינה בין 'ציצין המעכבין' ל'ציצין שאין מעכבין', ונוקט גישה מחמירה בדורשו את הסרת כל הציצים כדי להיחשב לנימול.

שחייבים לעמוד בהן כדי לא להימנות עם 'בני השחת', דהיינו מחוץ לברית ותחת שליטת הרוחות.³¹

עתה אפשר לשוב לשאלת מעמדו של ישמעאל. אם הוא קיים את מצות המילה, הרי לפי פרשנות החוק בפסוקים 25–34 גם הוא אמור להימנות עם בני הברית! השינויים בפסוקים 23–24 מנסים אפוא לפתור את המתח במעמדו של ישמעאל. בתיאור מילת אברהם, ישמעאל וכל אנשי בית אברהם, הושמט בפסוק 23 (המקביל לבר' יז 23) הביטוי 'בעצם היום הזה'. תיאור הזמן 'בעצם היום הזה' אמנם מופיע בפסוק 24 (המקביל לבר' יז 26–27), אך ישמעאל נעלם מן הרשימה. אם כן, הסיפור ביובלים טו מבקש לבטל את האפשרות שישמעאל נימול מיד, וממילא אין הוא נמנה עם בני הברית אלא עם בני השחת.

מקור הקטע ההלכתי

עניינו העיקרי של הקטע ההלכתי הוא המעמד המיוחד של ישראל לעומת העמים האחרים. אך הקטע גם משקף פולמוס הלכתי חריף נגד אנשים או קבוצות מתוך ישראל.

פסוק 26: וכל הילוד אשר לא ימול בשר נפשו עד היום השמיני לא מבני ברית הוא [...] ואין בו אות כי מאת ה' הוא [...] פסוקים 33–34: ועתה אודיעך כי בחוקה הזאת יפשעו בני ישראל ולא ימולו את בניהם ככל התורה הזאת כי מבשר מילתם ישאירו במילת בניהם וכל בני בליעל יעזבו את בניהם בלי מילה כאשר נולדו. ויצא קצף גדול

31 שכתר 1910: lvi והע' 5, רבין 1954: 74–75, וכן באומגרטן ושוורץ 1995: 41, כבר עמדו על הקשר שבין יוב' טו 25–34 לברית דמשק טז 4–6, אך אפשר להרחיבו לשורות 1–6: [...] עמכם ברית ועם כל ישראל על כן יקום האיש על נפשך לשוב אל תורת משה כי בה הכל מדוקדק [...] וביום אשר יקום האיש על נפשו לשוב אל תורת משה יסור מלאך המשטמה מאחריו אם יקום את דבריו על כן נימול אברהם ביום דעתו. גם בשורות אלה מדובר בהקשר של ברית, היא הברית המיוחדת של ה' עם הכת, המבוססת על הפרשנות הנכונה של 'תורת משה' (ראו גם ברית דמשק ג 12–14; ח 21). אברהם מל את עצמו ביום שנודעה לו ההשלכה לעניין הברית של המעשה, וכך גם אלה המצטרפים לברית המיוחדת של הכת ישתייכו ל'בני הברית' במקום לבני משטמה.

קיסטר 1999: 180–181 רואה במילה דוגמה לקיום מצווה 'חדשה' שנתגלתה לאברהם ('אם יקום את דבריו'). דבר זה יש לו חשיבות עבור כת שהאמינה בהתגלות הדרגתית של המצוות. כפי שקיסטר שם לב, הניסוח של רעיון ההתגלות ההדרגתית בסרך היחד א 8–9 ('להיחד בעצת אל ולהתהלך לפניו תמים כול הנגלות למועדי תעודותם') מיוסד על ההתגלות לאברהם כבר' יז 1: 'התהלך לפניי והיה תמים' (השוו עם ברית דמשק טו 10, 13).

על בני ישראל מאת ה' כי עזבו את בריתו [...] כי עשו נפשותיהם כגויים להגרשם ולהכרתם מן הארץ [...]

פסוקים אלה מדגישים דווקא את המחלוקת ההלכתית הפנים־יהודית. ההאשמה שיהודים שלא נימולו בזמן אינם חלק מ'בני הברית' ו'עשו נפשותיהם כגויים', מלמדת אותנו על יחסו של המחבר (ושל הקבוצה שהוא משתייך אליה) לקבוצות אחרות ביהדות. לפי הגדרתו של בעל הקטע, היהודים שלא נימולו בזמן אינם נמנים עם העם היהודי. אם נכונה ההשערה שהקבוצה שהוא מתפלמס עמה היא אכן הפרושים (בהסתמך על המשניות בשבת יט), נראה כי דבריו החריפים של מחבר הקטע כווננו אל חלקים נרחבים של האוכלוסייה היהודית בת התקופה.³² מקובל במחקר לייחס את ספר היובלים לתקופה שקדמה לפרישת כת מדבר יהודה מרוב העם, משום שהחוקרים אינם מזהים שום רמז בחיבור לקרע או לפילוג משאר העם.³³ אך העמדה ההלכתית הנוקשה המובעת כאן בעניין המילה, והשלכותיה הלאומיות־דתיות, מערערות במקצת את הדעה המוסכמת.³⁴ אם הקטע אכן פונה אל קבוצה אחרת שדגלה בשיטה הלכתית מעין זו המתועדת בספרות חז"ל המאוחרת יותר, יש בו עדות חשובה לקרע מסוים בעם, לאו דווקא בצורת פיצול פיזי או גאוגרפי, אלא בצורת בידול הלכתי ותאולוגי. היקף הפילוג בין הקבוצות (או הכיתות) וביטוייו המעשיים אינם ברורים די הצורך. אולם הקטע ההלכתי ביובלים טו הוא עדות קדומה לראשית תהליך הפילוג בעם (על רקע הלכתי), ומספק צידוק תאולוגי לפרישה מן העם, שתגיע לביטוי שלם ורדיקלי בספרות הכיתתית שנתגלתה בקומראן.

32 לעניין חלוקת העם לשלוש כיתות ויחסי הכוחות ביניהן ראו פלוסר תש"ל. כמובן, לא כל הזכרים שגולדו לפרושים נימולו לאחר היום השמיני. אולם חריפות הטענות נגדם עומדת בעינה. אפילו אם הקטע מתפלמס עם קבוצה אחרת (ולא הפרושים), הוא עדיין מלמד על המתח הפנים־יהודי ביחס לשאלות הלכתיות.

33 ראו למשל את דבריו של וינטרמוט 1985: 44: 'ההבדל המשמעותי ביותר בין ספר היובלים ובין הכתבים מקומראן לצורך התיארוך הוא שספר היובלים אינו משקף קרע משמעותי עם גוף הלאום הרחב, בעוד כת קומראן פרשה מן הממסד ומכהונתו, שהיא דנה אותו כפסול'. לאחרונה סיכם ונדרקאם 2001: 21: 'דעה מקובלת היום בין החוקרים היא שספר היובלים הוא חיבור סמכותי, עתיק יותר, שעדת מגילות ים המלח קיבלה והעריכה אותו. ספר היובלים אינו נותן שום רמז לכך שמחברו פרש מן הציבור היהודי של ימיו, אך מגילות אחדות מבטאות פילוג כזה'.

34 השוו עם קיסטר תשמ"ז. מן הניתוח של קיסטר עולה כי התיאורים של חטאי העם בפרקים א ו-כג אכן רומזים לקרע או לפילוג שכבר התרחש.

פרק שנים עשר

תפילת משה (פרק א 19–21)

בסיפור המסגרת של ספר היובלים (השייך לרובד העריכה של ספר היובלים)¹ מסופר כי משה עלה להר סיני כדי לקבל מה' לוחות נוספים (הכוללים לכאורה את ספר היובלים עצמו).² לפני מתן הלוחות ה' מתאר את חטאי בני ישראל בעתיד (א 5–14) וחוזר כי רק לאחר תהליך ממושך, שהוא עתיד להטיל במהלכו עונשים כבדים, יחזור העם בתשובה שתזכה לגמול הולם (א 15–18). כאשר משה שמע את התחזית הקודרת על גורל ישראל הוא התפלל לה' להציל את בני ישראל מן החטא:³

(19) [...] ויתפלל ויאמר ה' אלהי אל תתן את עמך ונחלתך ללכת בשגגת לבם ואל תמכרם ביד הגויים צריהם לבל ימשלו בהם ולא יאלצום לחטוא

1 אפשר להוכיח שיוכ' א שייך לרובד העריכה של ספר היובלים בשני נימוקים: (1) אי-אפשר להפריד את סיפור המסגרת מן הספר, משום שהוא מציג לראשונה את מלאך הפנים ומסביר את תפקידו כמדבֵּר וכמספר לאורך הספר; (2) השימוש החוזר בביטוי 'התורה והתעודה' לאורך הפרק – כפרולוג, בפסוק 4 ('לתורה ולתעודה') לפי 4Q216 טור א, שורות 11–12), פס' 26 ('[לתורה] ולתעודה') לפי 4Q216, טור ד, שורה 4), בפסוק 29 ('לתורה ולתעודה') לפי הפרפרזה של הפסוק במגילת 4Q217, פרגמנט 2, שורה 1), ואולי גם בפסוק 8 (לפי הצעת השחזור של ורמן תשנ"ט: 486, שקיבל קיסטר תשס"א: 297–298, הע' 50). ביטוי זה שייך למינוח הקטעים ההלכתיים המצורפים לסיפורים המשוכתבים (השוו עם ב 24, 33; ג 14, וראו דיון במשמעותו בפרק ארבעה עשר).

2 השוו עם רויטן 1995. הספר פותח בשכתוב של שמ' כד 12–18, ומתארך את עליית משה ל-16 בחודש השלישי, למחרת מתן התורה לפי הלוח של ספר היובלים ומגילות קומראן. המחבר של יובלים א מפרש אפוא ששמ' כד 12–18 מתאר עלייה שנייה להר סיני, ואינו רואה בפסוקים אלה את המשך התיאור בשמ' יט, כד 1–11 (השוו דברי רש"י ורמב"ן לשמ' כד 1, 12). נמצא כי משה לא קיבל בכת אחת את 'לוחות הברית' ואת 'לוחות השמים' הכוללים את 'מחלקות העתים לתורה ולתעודה'. תיאור זה מנוגד לדעת ורמן תשנ"ט: 474–477, הסבורה כי ספר היובלים מתאר עלייה אחת, שמשה קיבל בה שני זוגות של לוחות.

3 קיסטר תשנ"ט: 352–354 זיהה שתפילת משה ביוכ' א 19–21 היא תפילה אפוטרופאית, בהתאם לכינוי ולהגדרה שהציע פלוסר 1966.

לפניך. (20) יעלו נא רחמך ה' על עמך ובראת להם נפש ישרה ורוח בליעל⁴ אל ימשול בהם להשטין עליהם לפניך ולהטותם מכל דרך הצדק למען יאבדו מפניך. (21) והם עמך ונחלתך אשר גאלת מיד מצרים בכוחך הגדול בָּרָא להם לב טהור ורוח קדוש, ואל יִנָּקְשוּ בחטאותיהם מעתה ועד עולם.
פתיחת התפילה וסיומה מבוססים על תפילת משה מדברים ט 26–29, שנאמרה בעקבות חטא העגל:⁵

יובלים א	דברים ט
(19) ויתפלל ויאמר ה' אלהי אל תתן את עמך ונחלתך ללכת בשגגת לבם [...]	(26) ואתפלל אל ה' ואמר אדני ה' אל תשחת עמך ונחלתך [...]
(21) והם עמך ונחלתך אשר גאלת מיד מצרים בכוחך הגדול [...]	(29) והם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדל ובזרעך הנטויה:

התפילה בדברים ט דנה בעונש הצפוי לבני ישראל על חטאם שכבר בוצע, ולכן משה מבקש חנינה בעבורם. לעומת זאת, התפילה ביובלים א מנסה להקדים תרופה למכה: משה מתייחס לעתיד, ומפציר בה' למנוע מבני ישראל לחטוא. ההבדל בין שתי התפילות מסביר את המרת הדיבור 'אל תשחת' (דב' ט 26) ב'אל תתן ללכת בשגגת לבם' (יוב' א 19).
שתי התפילות המיוחסות למשה באות להגן על בני ישראל מעונשים המוטלים בעקבות חטאים, ושתייהן נאמרו בתקופה בת ארבעים יום וארבעים לילה על (או סמוך) להר סיני. לכאורה, הקרבה בין שני התיאורים הביאה לשימוש בתפילה מדברים ט בכתיבת זו שביובלים א. אך ייתכן שדווקא ניסוח התפילה בדברים ט 26–29, והמשמעות הטמונה בו, גרמו לאימוץ הקטע המקראי ולשכתובו ביובלים א. הביטוי 'עמך ונחלתך', המופיע פעמיים בשתי התפילות, מגדיר את היחס בין

4 הנוסח בגעז הוא *belḏhor*; חילוף ל/ר בסוף השם משקף את צורתו היוונית: *βελίαρ*. ראו ליטמן 1900: 40; ונדרקאם 1989: 5.
5 תפילת משה בדב' ט 26–29 מבוססת על נוסח התפילה בשמ' לב 11–14; ראו דרייכר 1902: 116–117; ויינפלד 1991: 414. אבל נקודת המוצא של תפילת משה ביובלים א היא הביטוי הדו־טרונומיסטי 'עמך ונחלתך' (השוו עם דב' ד 20; מל"א ח 51, [53]), המובא פעמיים בנוסח שבספר דברים אך חסר בתפילה שבספר שמות.

האל לעמו.⁶ בהקשר של דברים ט צירוף התיאור 'נחלתך' לכינוי 'עמך' מיועד להגיב על דברי ה' למשה בדברים ט 12:⁷

דברים ט 12	דברים ט 26
ויאמר ה' אלי קום רד מהר מזה כי שחת עמך	ואתפלל אל ה' ואמר אדני ה' אל תשחת עמך ונחלתך
אשר הוצאת ממצרים	אשר פדית בגדלך אשר הוצאת ממצרים ביד חזקה

משה מנסה לשכנע את ה' לא לפגוע בעמו ומבקש להגיב לטענתו שבני ישראל שייכים למשה ('עמך') שהוציא אותם ממצרים. משה מדגיש אפוא באוזני האל שהעם אכן שייך לה', והוא אפילו נחלתו.⁸ הרעיון שבני ישראל הם 'נחלת ה' מופיע בכתובים שונים במקרא,⁹ ומשמעותו בדברים ט שהם רכוש ה'. אם בני ישראל שייכים לאל לא כדאי לו לפגוע בהם, כי בכך הוא פוגע בעצמו.¹⁰ בדברים ט 26, 29 אין השימוש בביטוי 'עמך ונחלתך' משקף דעה מסוימת בעניין היחס בין ה' לעמים אחרים. אף לא נראה שיש לכתובים עניין בשאלה התאולוגית מהו המעמד המיוחד של ישראל לאור השליטה האוניברסלית של ה' בעולם, אלא בשאלת הקשר בינו ובין עמו בלבד.¹¹

כנגד זאת, בקטע אחר בספר דברים מביע הביטוי 'נחלת ה'' תפיסה הנותאיסטית (henotheistic): 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבלת עמים למספר

6 הצירוף 'עם' ו'נחלה' מופיע גם בדב' ד 20; כמל"א ח 36 (= דה"ב ו 27), 51, 53; יואל ד 20; תה' לג 12. כשמ"ב כ 19–20 מכנה האשה החכמה מאכל בית מעכה את אנשי ישראל בשם 'נחלת ה'".

7 דברי ה' אל משה בדב' ט 12 מבוססים על שמ' לב 7–8; ראו דרייכר 1902: 113–114; ויינפלד 1991: 409.

8 טיגאי 1996: 103.

9 ראו הדיון אצל ליונשטם 1986.

10 טיגאי שמ. כפי שציין טיגאי, הביטוי 'להשחית [...] נחלה' שאול מהקשר כלכלי; השוו עמ' רות ד 6, 'פן אשחית את נחלתי'.

11 ליונשטם 1986: 156–157 מונה את דב' ט 26, 29 בין הכתובים המשתמשים ב'נחלת ה'' כתיאור חיבה לבני ישראל, אך אינם דנים בשאלות התאולוגיות בדבר מעמד ישראל בעולם. טענת משה אמנם מיוסדת על הבנה ספציפית מהו מעמד ישראל בעולם (ולא רק על תיאור חיבה), אך ליונשטם צודק שאין לדב' ט 26, 29 עניין בהשלכות התאולוגיות של המעמד המיוחד של ישראל.

בני אלהים.¹² כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו' (דב' לב 8–9).¹³ בניגוד למונותאיות, ההנותאיות מניח שאין ישות אלוהית אחת ויחידה בעולם, ובניגוד לדתות פוליתאיסטיות הוא מכיר בכך שאֵל אחד (במקרה דנן: ה') עומד בראש כל הישויות האלוהיות האחרות. לפי התפיסה המובעת בשני הפסוקים, בשחר ההיסטוריה חילק 'עליון' את כל האנושות לעמים ולארצות לפי מספרן של ישויות אלוהיות שמימיות, 'בני אלהים'.¹⁴ בכל עם שולט 'בן אלהים' מסוים, ואילו ישראל הוא חלקו ונחלתו של ה'. לה' יש קשר ישיר ומיוחד עם בני ישראל. האל המחלק את הארץ מכונה בפסוק 8 'עליון'. יש שהציעו לזהות את 'עליון' או 'אל' עם האלים הכנעניים בעלי אותם שמות, ולפי פירושם ה' הנזכר בפסוק 9 הוא רק אחד מאותם 'בני אלהים' הנזכרים בפסוק 8.¹⁵ אך כפי שטען רופא, הדגשת השירה שה' עצמו מטפל בישראל (פסוק 12: 'ה' בדד ינחנו ואין עמו אל נכר') אינה מובנת אם הוא ממונה רק על עם אחד, כשם שכל 'בן אלהים' אחראי לעמו, שהרי גם הם ינחו את עמיהם לבדם. מה שמייחד את היחס בין ה' לעמו הוא שהאל, המשגיח על העולם כולו, שולט ישירות על עם אחד ומיוחד: ישראל.¹⁶ אם כן, דברים לב 8–9 קובע כי ה' עומד בראש פמליה של ישויות אלוהיות השולטות בעמי העולם, ובה בעת הוא נושא באחריות ישירה לבני ישראל. המונחים המציינים את היחס המיוחד בין האל לעמו הם 'חֶלֶק', 'עם' ו'נחלה'.

מהי משמעות הביטוי 'עמך ונחלתך' ביובלים א 19–21? אמנם השימוש בביטוי בדברים ט 26–29 אינו מיועד להביע עמדה תאולוגית באשר ליחס בין

12 כך הנוסח לפי מגילת 4QDeutⁱ, טור יב, שורה 14 (DJD XIV, עמ' 90) ותה"ש (ὁ γέγων) θεοῦ = 'מלאכי האלהים' ברוב כתבי היד [נכראה לשם עידון הנימה המיתית ב-'בני אלהים'] (עומת 'בני ישראל' בנה"מ. גרסת נה"מ כאן קשה מבחינה פרשנית, שהרי אין קשר בין מספר העמים למספר בני ישראל. בתרגום המיוחס ליונתן, 'מספר בני ישראל' רומז למנינם בשעת הירידה למצרים, שבעים נפש (לפי נה"מ). אך כפי שציין רופא תשמ"ח: 219–221, בשירת האזינו אין זכר לשעבוד מצרים, ולכן קשה לקבל פירוש זה. מוטב לראות בנה"מ לדב' לב 8 תיקון תאולוגי שמטרתו למחות את הרעיון הפוליתאיסטי (או ההנותאסטי) מן הטקסט המקראי. ראו דיוניהם של סקיהן 1954; רופא שם; טיגאי 1996: 514–515.

13 השוו גם עם דב' ד 19–20. פסוקים אלה כוללים את הביטוי 'עם נחלה' ומביעים תפיסה קרובה לזו שבדב' לב 8–9. לתיאור התפיסה התאולוגית העומדת ביסוד דב' ד 19–20, ראו רופא תשל"ט: 98–101; קנוהל תשנ"ה: 5–7; טיגאי 1996: 50.

14 מעמד 'בני אלהים', דהיינו פמליית אלים מסביב לה', מתואר בבר' ו 1–4; כמל"א כב 19; בתה' כט 1, פכ 1; באיוב א–ב; לח 7.

15 בודה 1920: 41–42; אייספלדט 1958: 28–30; ליונשטם 1986: 182–187; טוב 2001: 269. 'אל' ו'עליון' באים בצמד בכתובת הארמית מספירה. ראו גיבסון 1975: 28, טור i A, שורה 11, 'וקדם אל ועלין'. השוו גם עם בר' יד 18–20, 22 (לפי תה"ש והפשיטתא); תה' עח 35.

16 רופא שם: 229.

ה' לישראל, לעומת יחסו לעמים אחרים. אך הרעיון המודגש במונחים 'עם' ו'נחלה' בדברים לב 8–9 (וכן בדב' ד 19–20) אפשר למחבר של יובלים א 19–21 להעביר את מוקדה של תפילת משה מדברים ט 26–29 לתפיסה הקרובה לעמדות התאולוגיות המשתמעות מן הכתובים הנדונים. כלומר, ישראל הם נחלתו המיוחדת של ה' ולכן יחסו כלפיהם אמור להיות ישיר, בלי התערבות של גורם אלוהי אחר. יחס ישיר זה מודגש כחלק מן התפילה שמשה מבקש בה מה' למנוע את ישראל מלחטוא, ולהגן עליהם מ'רוח בליעל' שלא 'ימשול בהם' (פס' 20), שכן שליטת 'רוח בליעל' בבני ישראל נועדה 'להטותם מכל דרך הצדק', ותביא בסופו של דבר להענשתם.

רוח בליעל

הצירוף 'רוח בליעל' אינו קיים כצורתו במקרא. המילה 'בליעל' לבדה מופיעה 27 פעמים במקרא, ומתפרשת בשתי הוראות: (1) משמעות מיתית (שמ"ב כב 5 || תה' יח 5), במקביל ל'שאול'; (2) רע באופן כללי (למשל, שמ"א טז 7; ל 22; מש' ו 12). בספרות היהודית מימי הבית השני, ובמיוחד בצוואות השבטים¹⁷ ובחיבורים הכיתתיים מקומראן, הפך 'בליעל' לשמו הפרטי של ראש כוחות הרע הדמוניים בעולם, העומד כנגד האל והכוחות השמימיים הטובים והצדיקים. התפיסה המתבטאת בחיבורים אלה היא דואליסטית: ציר הרשע בעולם שרוי במאבק תמידי נגד הצדק ותומכיו. בליעל הוא ישות עצמאית המנסה להתעות את בני האדם ולהסית אותם לחטוא לה'. למשל, בנימין מזהיר את בניו בצוואתו (ג 3–4): '[...] ואם יבקשו רוחות בליעל להציק לכם בכל צרה רעה לא ימשלו בכם כאשר (לא משלו) גם ביוסף אחי [...] כי כל ירא ה' ואוהב רעהו לא יכהו רוח בליעל כי ה' מגן לו'.¹⁸ בצוואת לוי יט 1 מעשי בליעל מזוהים עם החושך, ואילו תורת ה' מזוהה עם האור: 'ועתה בני שמעו כולכם בחרו לכם את האור או את החושך את תורת ה' או את מעשי בליעל'.¹⁹ בעל צוואת יששכר מזכיר את רוח בליעל יחד עם מעשי האנשים הרעים: '[...] וכל רוח בליעל ינוס מכם וכל מעשה

17 בליעל (βελιόρ) נזכר 29 (או 30) פעם בצוואות השבטים: ראובן ד 7, 11; ו 3; שמעון ה 3; לוי ג 3; יה 12; יט 1; יהודה כה 3; יששכר ו 1; ז 7; זבולון ט 8; דן א 7; ד 7; ה 1, 10, 11; נפתלי ב 6; ג 1; אשר א 8; ג 2; ו 4; יוסף ז 4; כ 2; בנימין ג 3, 4 (8); ו 1, 7; ז 1, 2.

18 בהמשך (צוואת בנימין ג 5) קובע בעל הצוואה שגם 'מזימת אנשים וחיות לא תוכל למשול בו (כי־א ה' ואוהב רעהו)'. הסמיכות של רוחות בליעל וכני אדם המנסים למשול בצדיקים מקבילה ליוב' א 19–20, המזכיר בנשימה אחת את רוח בליעל ואת הגויים הצרים על בני ישראל.

19 לפי תרגומו של אוסטרזיצר תשט"ז: קע. השוו עם צוואת יששכר ו 1, המעמת את 'מצוות ה' ו'בליעל'.

אנשים רעים לא ימשול בכם' (ז 7). אך למרות השפעתו של בליעל על בני האדם, צוואות השבטים משקפות את ההנחה כי לאנשים תמיד שמורה האפשרות לבחור בין טוב לרע.²⁰ בחלק מן הכתובים בליעל מוצג כהאנשה של תכונה שלילית, כמו זנות, קנאה וגאווה, כעס ושקר, או אפילו יצר הרע עצמו.²¹ מטרת הצוואות היא לעודד את הקוראים להימנע מללכת בדרך החטאים.

בליעל משמש בתפקיד דומה בספרות קומראן.²² הוא גורם לאנשים לחטוא: כך למשל 'ואתה עשיתה בליעל לשחת מלאך משטמה ובחושןך ממשל'תו ובעצתו להרשיע ולהאשים וכל רוחי גורלו מלאכי חבל בחוקי חושך יתהלכו ואליהו [תשו]קתמה יחד' (מגילת המלחמה יג 10–12),²³ 'כל איש אשר ימשלו בו רוחות בליעל ודבר סרה כמשפט האוב והידעוני ישפט' (ברית דמשק יב 2–3).²⁴ בני האדם חסרי יכולת לבחור בין טוב לרע, וכל מי שנמצא תחת 'ממשלת בליעל', כלומר בשליטת כוחות הרע בהווה, הוא בגדר חוטא.²⁵ לפי הגישה הדואליסטית של עדת קומראן נחלק העולם לשני מחנות, והרשעים מצויים בשליטת בליעל: 'כול אנשי גורל בליעל' (סרך היחד ב 5), או 'בגורל בני חושך בחיל בליעל' (מגילת המלחמה א 1 [13]). בליעל גם מסייע לגויים במאבקם נגד ישראל: 'כי מלפנים עמד משה ואהרן ביד שר האורים ויקם בליעל את יחנה ואת אחיהו במזמתו בהרשע'²⁶ ישראל את הראשונה' (ברית דמשק ה 17–19).²⁷ בה בעת יש היקריות של המילה 'בליעל' בספרות הכיתתית מקומראן בהוראה

20 פלוסר תשל"ב: 691.

21 אשל תשנ"ט: 121–123.

22 לאיסוף כל המקורות הכיתתיים השונים המזכירים את 'בליעל', ולדיון בתפקידיו ובמעמדו לפי חיבורי היסוד של הכת, ראו ידין 1957: 211–213; 230–231; לואיס 1992: 655–656; ספרלינג 1995; אשל תשנ"ט: 123–130; מאך 2000.

23 הנוסח לפי ידין 1957: 336. מילים בודדות מקטע זה נשתמרו במגילה (4Q495) 4QM^e, פרגמנט 2, שורות 3–4 (DJD VII, עמ' 55). מגילת המלחמה אינה מבחינה בין 'בליעל' ל'משטמה'. כך המצב גם בספר היוכלים, שכן שניהם ממלאים בספר תפקידים זהים. אפשר שהשימוש בשני כינויים שונים נובע משתי מסורות שונות (שהתמזגו יחד במרוצת הזמן) על ראש כוחות הרע.

24 כך לפי קימרן 1992: 33. הנוסח כמעט זהה למה שנשתמר במגילה (4Q271) 4QD^f, פרגמנט 5 i, שורות 18–19 (DJD XVIII, עמ' 181).

25 מגילת המלחמה יד 9; יח 1; סרך היחד א 18, 24; ב 18; ג 21–22 (בקשר למלאך חושך, 'ממשלת משטמה').

26 כך הנוסח במגילות 4QD^a (4Q266), פרגמנט 3, טור ii, שורות 5–7; 4QD^b (4Q267), פרגמנט 2, שורות 1–3 (DJD XVIII, עמ' 41, 97). העותק מן הגניזה גורס 'בהושע'.

27 כך מסופר ביוב' מח, אך שם משטמה עוזר לחרטומים, ולא בליעל; רבין 1954: 21; אשל תשנ"ט: 124. החילוף ביניהם מצביע על ההתמזגות המושלמת של המסורות על בליעל ומשטמה. המסורת על הקוסמים יניס וימבריס, הידועה מחיבורים יהודים ונוצריים, אינה מופיעה בספר היוכלים.

המקראית של רע באופן כללי, ולא במשמעות הדואליסטית המיוחדת. במיוחד אפשר לציין את מגילת ההודיות, שבה המשמעות המקראית של רע (יב, 10: 'זממו עלי בליעל להמיר תורתכה'; יב, 12–13: 'כי אתה אל תנאץ כל מחשבת בליעל') עומדת לצד ההוראה של ישות עצמאית הנפוצה יותר בחיבורים הכיתתיים (יד, 21–22: 'יועץ בליעל עם לבבם [לזון] מחשבת רשעה'; טו, 3–4: 'השם לבבי ממחשבת רוע כי בליעל עם הופע יצר היותם').²⁸ כמו כן, במגילת מקצת מעשי התורה C 29 מופיעה הבקשה 'והרחיק ממך מחשבת רעה ועצת בליעל'. לכן אי-אפשר להניח שכל הופעה של המילה בספרות הכיתתית (וכן בספר היובלים) מציינת גישה דואליסטית, כלומר ישות עצמאית בשם בליעל העומדת בראש כוחות הרע.

מהי משמעות הביטוי 'רוח בליעל' הנזכר בתפילת משה ביובלים א – רשעה ועוולה או ישות עצמאית? קיסטר עמד על הדמיון בין תפילת משה לשתי תפילות אפוטרופאיות מהספרות היהודית מימי הבית השני: תפילת לוי מתוך צוואת לוי הארמית ומגילת מקצת מעשי התורה C, 27–32. שלוש התפילות נוקטות סגנון אחד כדי להביע את הבקשה להרחיק את המתפלל מכל רע.²⁹

יובלים א 20: ורוח בליעל אל ימשול בהם להשטין עליהם לפניך ולהטותם מכל דרך הצדק

תפילת לוי:³⁰ תן לי כל ארח צדק ["ארחות קשט"] הרחק ממני רוח עולה ומחשבת רעה [...] ואל תשלט בי כל שטן להתעותני מדרכך ממ"ת C 29:³¹ והרחיק ממך מחשבת רעה ועצת בליעל

הביטוי 'רוח בליעל' בתפילת משה מקביל ל'רוח עולה' ו'שטן' בתפילת לוי, ול'מחשבת רעה ועצת בליעל' במקצת מעשי התורה, ובשלושתן אין הכרח להניח רקע דואליסטי. לדעת קיסטר יש לראות את יסוד התפילות מסוג זה בשילוב של הנחות מגיות (הדיכוטומיה בין טובה ותועלת מול רשעות ואיבה, ובין האל מול כוחות מזיקים שעליהם מתגבר) ודתיות (ההגנה מפני השליטה הרוחנית של השדים באמצעות שמירת המצוות), ולא בהכרח תפיסת עולם דואליסטית.

28 ליכט תשי"ז: 245 טוען ש'אין בליעל בהודיות כינוי לשר הרשעה'. לעומתו, אשל תשנ"ט: 128 קובעת כי 'במגילת ההודיות נזכר בליעל פעמים ספורות והוא מוגדר כישות עצמאית'. קיסטר תשנ"ט: 352, הע' 159 ושטוידל 2000: 338 מזהים כנכונים את שתי ההוראות במגילה. ניסיונה של שטוידל לזהות בשימוש בשתי המשמעויות השונות של 'בליעל' בחיבורים הכיתתיים התפתחות כרונולוגית לינארית אינו משכנע.

29 קיסטר תשנ"ט: 352–354.

30 הטקסט הארמי מקומראן (4QLevi^b ar [4Q213a], פרגמנטים 1–2; ערכו סטון וגרינפלד; DJD XXII [1996], עמ' 27–33) מקוטע, אך אפשר להשלימו על סמך כתב יד e של צוואות השבטים ביוונית. לשחזור נוסח התפילה ולניתוחה ראו סטון וגרינפלד 1993. הנוסח כאן לפי תרגומו של קיסטר מן היוונית בשילוב המילים המעטות שנשתמרו.

31 קימרון וסטרנגל 1994: 62.

אולם, 'נוח היה לזרמים בעלי הלך מחשבה דואליסטי לאמץ רעיונות אלו, שרווחו בחוגים רחבים, ולתת להם לבוש כתתי ספציפי'.³²

בבואנו לבחון את תפילת משה ביובלים א ואת תפיסת העולם העומדת ביסודה, חובה להביא בחשבון את כל מרכיבי התפילה, ולא רק אלה המשותפים לתפילות האפוטרופיאות המוזכרות לעיל. בראשית הפרק נדונה המשמעות המיוחדת של הכינוי 'עמך ונחלתך' ביחס לישראל לעומת שאר העמים. מעבר לכך אפשר ללמוד על יחס העמים לישראל ועל מעמדם בעולם מן התקבולת בין פסוק 19 לפסוק 20. בדאגת משה מפני בליעל יש שלושה מרכיבים: (1) 'אל ימשול בהם';³³ (2) 'להשטין עליהם לפניך'; (3) 'ולהטותם מכל דרך הצדק למען יאבדו מפניך'. שלושתם אכן נמנים עם תפקידי בליעל שנסקרו לעיל. הבקשות מופיעות בתפילת משה גם בפסוק הקודם (יוב' א 19) המתייחס לגויי העולם:

יובלים א 19	יובלים א 20
אל תתן את עמך ונחלתך ללכת בשגגת לבם	וכראת להם נפש ישרה
ואל תמכרם ביד הגויים צריהם לבל ימשלו בהם	ורוח בליעל אל ימשול בהם
ולא יאלצום לחטוא לפניך	להשטין עליהם לפניך
	ולהטותם מכל דרך הצדק למען יאבדו מפניך

הדמיון בין שתי הבקשות מאפשר לסרטט תמונה רחבה יותר של התפיסה ההגותית המונחת ביסוד דמותו של בליעל בתפילת משה. בהקבלה לבליעל ניצבים 'הגויים צריהם' של בני ישראל: שניהם יכולים למשול בישראל, ושניהם יכולים לגרום לבני ישראל לחטוא. התקבולת ביניהם וצירופם יחד מתאימים לתפיסה המוצגת ביובלים טו 31–33,³⁴ שלפיה ה' מינה רוחות על עמי הארץ למשול בהם

32 הציטוט מקיסטר תשנ"ט: 354; וראו בהרחבה קיסטר 1999: 168–172.

33 הצירוף של 'בליעל' והשורש מש"ל מזכיר את הביטוי 'ממשלת בליעל', הנפוץ בספרות הכיתתית שנתגלתה בקומראן; ויש להשוות עוד לברית דמשק יב 2–3: 'כל איש אשר ימשלו בו רוחות בליעל'. אך הבקשה להגנה מפני שליטתו של גורם כלשהו אינה בהכרח דואליסטית או כיתתית, שכן היא מבוססת על תה' קיט 133ב, 'ואל תשלט בי כל און'. היא אמנם מופיעה בתפילות אפוטרופאיות כיתתיות, אך גם בתפילות הידועות לנו מספרות חז"ל; פלוסר 1966; קיסטר תשנ"ט: 352–354. אפשר אפוא לפרש את תפילת משה כיוב' א בהקשר לא־דואליסטי. אולם בהתחשב בקרבת הקטע הנדון לקטעים אחרים השייכים לרובד העריכה של הספר, והמביעים עמדה דואליסטית (במיוחד טו 31–33, שגם שם מופיע הכינוי 'בליעל'), מן הראוי לפרשו בהתאם.

34 יוב' א 20; טו 33 הם הכתובים היחידים בספר היובלים הנוקטים את הכינוי 'בליעל'. עובדה זו מחזקת את הקשר ביניהם.

ולהתעוותם. אך אין שום רוח הממונה על בני ישראל – ה' הוא השליט.³⁵ הגויים נשלטים בידי הרוחות, ולכן מובן מדוע הם מנסים להחטיא את ישראל. ההבדל היחיד בין הגויים לרוח בליעל בפסוקים 19–20 הוא תפקיד הרוח 'להשטין' על בני ישראל לפני ה'. הוא נובע כמובן מן ההבדל במעמדן של שתי הקבוצות – רק בליעל, השייך לפנתאון השמימי, מסוגל להסית נגדם בפני האל.

35 ראו הדיון דלעיל בעניין דב' לב 8–9 (לפי נוסח 4QDeut ותה"ש), שעליו מבוססת התפיסה ביוב' טו 31–33. השוו לגישה הדומה המתבטאת בבן סירא יז 17 (לפי תה"ש). לפי דנ' י 13, 20 'שר פרס' ו'שר יק' הם מלאכים האחראים על עמים ספציפיים, אך דנ' י 13, 20; יב 1, מזכירים גם את מיכאל, 'השר הגדול' האחראי על ישראל; תפיסה זו נבדלת במקצת מיוב' טו 31–33.

פרק שלושה עשר

ברכת אברהם ותפילתו

ברכת אברהם ליעקב (יט 26–29)

לאחר לידת יעקב ועשו ראה אברהם שיצחק העדיף את עשו על פני יעקב, ואילו אברהם ורבקה אהבו יותר את יעקב (יט 15–16, 19, 21, 31). לנוכח מעשי עשו הבין אברהם שדווקא יעקב ימשיך את הברית עם ה' וייחשב לעם הסגולה שלו (שם 16–18). לאחר מכן בירך אברהם את יעקב בברכה הכוללת בקשה מן האל להגן על יעקב מפני הרוחות הרעות שבעולם.

(26) ויקרא (אברהם) ליעקב לעיני רבקה אמו וישקהו ויברכהו ויאמר אליו. (27) בני יעקב אהובי אשר אהבה נפשי יברכך אלהים מֵעַל לרְקִיעִים ויתן לך את כל הברכות אשר בִּרְךְ את אדם וחנוך ונח ושם וכל אשר דָּבַר אלי וכל אשר אמר לתת לי ידבק בך ובזרעך עד עולם כימי השמים על הארץ. (28) ולא ימשלו בך ובזרעך רוחות משטמה להרחיק אותך מאחרי ה' אשר הוא אלוהיך מעתה ועד עולם. (29) והיה לך ה' אלהים לאב ואתה בנו בכורו ועמו כל הימים, לך בני בשלום.

ברכת אברהם ליעקב נאמרה בהקשר הכללי של הברית בין ה' לזרע אברהם, ובהקשר הספציפי של בחירת ישראל (יעקב) לעומת עמים אחרים (עשו). אברהם ביקש מה' למנוע מ'רוחות משטמה' 'למשול' ביעקב ובזרעו, במינוח המוכר לנו מן הקטעים האחרים בספר המתייחסים למקור הרע.¹ אברהם מברך את יעקב שיהיה 'בן בכור' של האב ה' (שם 29). המוטיב של ישראל כבן בכור של ה' מופיע כבר במקרא, בשמות ד 22 ('כה אמר ה' בני בכורי ישראל') בלא לפרש את משמעותו המדויקת. אך בספר היובלים קיבל מוטיב זה משמעות תאולוגית מיוחדת: 'ובחר בזרע יעקב בְּנִכְל מאשר ראיתי וכתבתי אתו לי לבן בכור וקדשת אתו לי לעולם ועד' (ב 20 לפי מגילה 4Q216, טור ז, שורות 11–12; DJD XIII, עמ' 19).²

1 השוו עם א 20; י 8; יא 5; יב 20.

2 בברכת אברהם ליעקב אין המינוח המיוחד של הקטעים ההלכתיים ('לוהות השמים'; 'תורה ותעודה' וכו'), ולכן אינני משייך אותה אֶפְרַיִמִי לאותו רוכד ששייכים אליו תפילת משה כיוכ' א 19–21, תיאור הבריאה כיוכ' ב, והקטע על ברית מילה כיוכ' טו 25–34. אך מאחר

כאמור לעיל, לפי רובד העריכה של ספר היובלים בסיפור הבריאה (יובלים ב), עם ישראל נבחר כבר מראשית הבריאה לעמו המיוחד של ה' ולבנו בכורו (הוא הדין בתפילת משה בפרק א 19–21 ובקטע ההלכתי בפרק טו 25–34).³ הקשר בין בריאת העולם לבחירת יעקב (ישראל) עומד ביסוד השכתוב של פרק ב כולו: לאורך הפרק מונה המשכתב את מספר המעשים שנבראו בכל יום (פסוקים 3, 4, 7, 11, 12, 14), ובהגיעו ליום השביעי הם מסתכמים ב־22 (פסוק 23). מספר המעשים שנבראו בשבוע הראשון, שבסופו הגיעה השבת המקודשת והמבורכת, שימש למשכתב בסיס להקיש ממנו על מספר הדורות שעברו מאז ראשית העולם. המשכתב הסיק אפוא כי לאחר 22 דורות ייבחר אדם (ועם), שגם הוא יהיה ברוך וקדוש בדומה ליום השבת (ב 23–24 א):⁴

- 14 [23] שנים ועשרים ראשי אנשים]
 15 מאדם עד אליו וש<נ>ים ועשרים מניני מעשה נעשו עד היום השביעי זה ברוך וקדש וזה ברוך]
 16 וקדש וזה עם זה נעשו יחד לקדשן ולברכה (24) וינתן לזה להיות כל הימים ברוכים וקדשים]⁵

משמעות הבחירה בפסקה זו היא האימוץ הישיר של בני ישראל בידי ה', בלי מתווך שמימי אחר ביניהם. לעומת זאת, העמים האחרים אינם תחת שליטתו הישירה של ה'; ה' המשיל עליהם רוחות, ישויות אלוהיות אחרות.⁶ הרוחות באות להכשיל את העמים האחרים ולהחטיאם. לפי רובד העריכה העולם מחולק כבר

שקיים דמיון בין קטעים אלה ובין ברכת אברהם כמוטיבים, ברעיונות התאולוגיים ובמינוח של בחירת עם ישראל, אפשר לצרף אותה לדיון על מקור הרע ברובד העריכה שבספר היובלים.

- 3 המגילה המכונה 'תפילת אנוש' (4Q369; פורסמה בידי אטרידג' וסטרנגל בתוך DJD XIII, עמ' 353–362), מקוטעת, אך בפרגמנט 1, טור ב, שורות 6–7, נשתמרו כמה שורות הכוללות ביטויים המופיעים בהקשר דומה בספר היובלים: '[...] ותשימהו לכה בן בכור[...]'] כמוהו לשר ומושל בכל תכל ארציה [...]' . לשימוש כמוטיב הכן הבכור כדי לתאר את ישראל בספרות היהודית מימי הבית השני השוו עם קוגל 1998 א.
- 4 צ'רלס 1902 : xl–xxxix, 17–18, טוען שיש השמטה ארוכה בין פסוקים 22 ל־23 בהתבסס על עדות טקסטואלית מאפיפניוס, סינקלוס, קדרנוס ומדרש תרשא. לדעתו, הנוסח המקורי הזכיר גם את 22 אותיות האלפבית, ואת 22 ספרי התנ"ך. אך מגמת הפרק היא לקשור את ישראל דווקא למצוות השבת, ואין בו מקום או רמז לשני המוטיבים האחרים. מוטב לראות בשתי המסורות תוספת מאוחרת, שנוספה בעקבות השימוש במספר 22.
- 5 הנוסח לפי 4Q216, טור ז, שורות 14–16 (DJD XIII, עמ' 19).
- 6 הרעיון מופיע לראשונה בדב' לב 8–9; ד 19–20; אחר כך בבן סירא יז 17, וביוב' טו 30–32. לדיון נרחב בעמדת העורך של ספר היובלים, ראו פרק אחד עשר.

מראשית הבריאה לשתי רשויות: ה', מלאכי הפנים והקודש ועם ישראל מצד אחד, מול הרוחות והעמים האחרים מצד שני. החלוקה קיימת מתחילת העולם כמערכת דואליסטית של כוחות הטוב והרע בעולם, בדומה לתפיסת העולם המשתקפת בספרות כת מדבר יהודה. ברם בפועל הרוחות הרעות מנסות להחטיא גם את ישראל (ולפי א' 19 גם הגויים לוחצים על ישראל). לכן בתפילות שבספר היובלים (משה, א' 19–21; נח, י' 1–13; אברהם, יב' 19–20 וכאן), מבקשים העותרים לזכות בהגנה מפני הרוחות ומצפים שהעולם יפעל לפי השיטה שה' קבע בבריאתו: הרוחות הרעות תמשולנה בעמים, ואילו ה' יגן על ישראל בעצמו.

בחירת ישראל מראשית ימי העולם מוצאת את ביטוייה ברשימת המבורכים שאברהם מזכיר כאן בפסוק 27: 'ויתן לך את כל הברכות אשר בך את אדם וחנוך ונח ושם וכל אשר דבר אלי וכל אשר אמר לתת לי ידבק בך ובזרעך עד עולם כימי השמים על הארץ'. לפי התפיסה המובעת כאן, הברכה ליעקב היא המשך הברכות שניתנו כבר לאדם הראשון. ברכת אברהם ליעקב היא אפוא חלק מהגשמת הברכה של ה' לישראל בשבוע הראשון לבריאת העולם.

תפילת אברהם (יב' 19–20)

לאחר שאברהם הכיר בכך שה' שולט בכל העולם, לרבות כוחות הטבע ואותות השמים, הוא הגיע למסקנה שאין תועלת בהתבוננות במאורות השמים כדי לחזות את המשקעים הצפויים בכל שנה (יב' 16–18). אם ה' הוא ריבון על כוחות הטבע, הסתכלות באותות השמים לא תגלה את העתיד, שהרי ה' יכול לשנותו בכל זמן שירצה: 'ברצונו ימטיר ערב ובקר וברצונו לא יוריד' (שם 18). השיטה של תחזית לפי אותות השמים נזכרת בפרק יא' 8: נחור, סבו של אברהם, למד מאביו 'את חכמת הכשדים לנחש ולכשף באותות השמים'.⁷ אברהם כנראה למד לנחש באותות השמים מאבותיו באור כשדים, וידע זה מספק את הרקע להתבוננות בכוכבים כדי לחזות את מזג האוויר בשנה הבאה.⁸ לאחר שאברהם הבין כי רק ה' שולט בעולם, וביכולתו לשנותו בכל רגע, הוא מבטא את תובנתו בתפילה שעניינה בקשת הגנה מפני כוחות הרע שבעולם (פסוקים 19–20):⁹

7 אין כאן הערכה מפורשת על 'חכמת הכשדים'. אבל כתובים מקראיים דוגמת שמ' כב' 17; ויק' יט' 26; דב' יח' 10 (שם 12 – 'כי תועבת ה' כל עשה אלה'), וכן ההתייחסויות ביוב' ח' 3–4; יב' 16–18 משקפים הערכה שלילית של המעשים.

8 אין התייחסות בפרק יא' לשאלה מנין לשרוג/סרוח אבי נחור הידע במדעים שליליים כאלה. ייתכן ש'חכמת הכשדים' זהה ל'תורת העירים' הנזכרת ביוב' ח' 3. יוב' ח' 1–4 מספר שקינן בן ארפכשד מצא את תורת העירים הכוללת 'כשפי השמש והירח והכוכבים וכל אותות השמים' חקוקה בסלע. לפי המסופר שם, העתיק קינן את הדברים החקוקים בסלע וחטא בעקבותיהם, כנראה בניסיון להשתמש באותות כדי לנחש את העתיד.

9 לנגה (1997: 383) מגדיר את התפילה השפעה המנונית ('hymnic exorcism') נגד הרוחות,

(19) ויתפלל בלילה ההוא ויאמר אלהי אל עליון אתה לבדך לי אלהים ואתה בראת הכל והכל מעשה ידיך הוא ובך ובמלכותך בחרתי. (20) הצילני מיד הרוחות הרעות המושלות במחשבות לב איש ואל יתעוני מאחרי אלהי וכונן אותי וזרעי לעולם ואל נתעה מעתה ועד עולם.

כפי שמאורות השמים הם מעשי ידי ה' וה' מושל בהם כראות עיניו, כך גם 'הרוחות הרעות המושלות במחשבות לב איש' נשלטות בידיו, ברצותו תתענה וברצותו תיאסרנה. בהיותן חלק מבריאת העולם הרוחות הן תחת ריבונותו של ה', בדומה למאורות השמים, ולכן יש בכוחו להציל כל אדם מהתעיותיהן. אברהם מתאר אותן כחלק מעולם שבו ה' ברא את הכול, והכול מעשה ידיו (פסוק 19). קשה אפוא לראות בהתייחסות למקור הרוחות כאן תוצר לוואי של מעשה בני האלוהים ובנות האדם, מעין מה שמשתקף במסורות ספר חנוך. התפיסה המובעת בתפילת אברהם דומה יותר לגישה הדואליסטית הידועה מן הספרות הכיתתית, למשל בסרך היחד ג 25: 'והוא ברא רוחות אור וחושך ועליהן יסד כול מעשה'. הרוחות הטובות והרעות הן חלק יסודי של ניהול העולם, ונבראו בראשיתו. הרוחות בתפילת אברהם מתוארות כישויות אלוהיות הגורמות לבני אדם לחטוא, ולכן אברהם אינו יכול לעמוד נגדם בלי התערבותו של האל. 'הרוחות הרעות' מושלות במחשבות לב איש, ובני אדם אינם מסוגלים לבחור בעצמם לא לחטוא. תיאור מעשי הרוחות מתאים לתפיסת עולם דואליסטית, אך הגישה כאן אינה דטרמיניסטית טהורה, כי לפי הסיפור יש לתפילת אברהם השפעה. בדטרמיניזם טהור כל מה שמתרחש בעולם קבוע מראש, ואילו ביסודה של תפילת הבקשה ניצבת האמונה שהאל יכול לשנות את המצב הקיים לפי בקשת האדם, כפי שעושה כאן אברהם.

בנוסף לתפילת נח ביוב' י. אפשר להוסיף לרשימתו גם את תפילת משה ביוב' א 19–21, ואת ברכת אברהם ליעקב ביוב' יט 26–29.

סיכום: מקור הרע בספר היובלים

מִן הַנִּיתוּחַ שֶׁל כָּל הַקְטָעִים בַּסֵּפֶר הַמַּתִּיחִסִּים לַמִּקּוֹר הָרַע שֶׁבַּעֲוֹלָם עוֹלָה תְּמוּנָה מוֹרַכֶּבֶת יוֹתֵר מִזֹּו שֶׁתּוֹאֲרָה עַד הַיּוֹם בְּאִשֶּׁר לַתְּפִיסַת מִקּוֹר הָרַע בַּסֵּפֶר הַיּוֹבְלִים. לְפִי הַדְּעָה הַשְּׁלֹטָה בַּמַּחֲקָר, סֵפֶר הַיּוֹבְלִים הוֹלֵךְ בַּעֲקֵבוֹת הַמַּסּוּרוֹת הַשּׁוֹנוֹת שֶׁבַּסֵּפֶר חֲנוּךְ וּמִמֶּקֶד אֶת מִקּוֹר הָרַע בְּסִיפּוֹר בְּנֵי הָאֱלֹהִים וּבְנוֹת הָאָדָם בְּבִרְאֵשִׁית ו' 1–4,¹ אוּ בְּסִיפּוֹר הַחֲטָא בְּגֵן עֵדֶן.² אֵךְ הַנִּיתוּחַ כֵּאֵן חֲשַׁף רַעִיּוֹן שְׁלִישִׁי: הָרַע אֵינוֹ נּוֹבַע מֵאִירוֹעַ מַסּוּיִם בְּתוֹלְדוֹת הָעוֹלָם, כְּגוֹן חֲטָא בַּשָּׁמַיִם אוּ בָאָרֶץ, אֲלֹא הוּא חֵלֶק מִתְּכִנִּיתוֹ הַמִּקּוֹרִית שֶׁל ה' בְּבוֹאוֹ לְבִרְאוֹ אֶת הָעוֹלָם. כְּפִי שֶׁקִּבַּעַ יִשְׁעִיהוּ הַשֵּׁנִי, כִּבְר בְּרִאשִׁית הַבְּרִיאָה נּוֹצְרוּ הַנִּיגוּדִים שֶׁל טוֹב וְרַע: 'יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרָא חֲשַׁךְ עֹשֶׂה שְׁלוֹם וּבוֹרָא רַע אֲנִי ה' עֹשֶׂה כָּל אֱלֹהִי' (יִש' מ"ה 7).

הַיִּתְרוֹן הַתְּאוֹלוֹגִי שֶׁל יִיחּוּס הָרַע לַה' נַעוֹץ בַּהֲכָרָה בְּכוֹל־יְכוּלָּתוֹ שֶׁל הָאֵל: שׁוֹם דְּבַר אֵינוֹ קִיִּים בַּעֲוֹלָם נֶגֶד רְצוֹנוֹ. לְפִי הַמַּסּוּרוֹת הַמִּיִּחִסוֹת אֶת הָרַע לַחֲטָאִי מִלְּאֲכִים אוּ בְּנֵי אָדָם, הָעוֹלָם כְּמוֹת שֶׁהוּא מִתְּקִיִּים בְּנִיגוּד לַתְּכִנִּיתוֹ שֶׁל ה'. הַשְּׂאֲרָה הָעוֹלָם בְּמַצְבוֹ הָעָגוֹם לְכַאוּרָה מַעֲדִידָה עַל חוֹלְשַׁת הָאֵל, שְׂאֵינוֹ מַצְלִיחַ לְחַלֵּץ אֶת הָאָרֶץ מִצְרוּתֶיהָ. אִם הָאֵל בְּרָא אֶת הָעוֹלָם כְּאִשֶּׁר הָרַע הוּא חֵלֶק אֵינְטֵגְרָלִי מֵהַתְּנַהּלוֹתוֹ, אֲזִי הָעוֹלָם, עַל כָּל בְּעִיּוֹתָיו, הוּא מוֹשֵׁלֵם וּמִתְאַיֵּם לַתְּכִנִּית הָאֱלֹהִית. אֲבָל יִיחּוּס הָרַע לָאֵל עֲצָמוֹ גּוֹבֶה מַחִיר תְּאוֹלוֹגִי כְּבֹד, שֶׁהָרִי הָאֵל הוּא אוֹלִי כוֹל־יְכוּל, אֲבָל כִּבְר אֵינוֹ כוֹלוֹ טוֹב. כְּאִמּוֹר לַעֲיִל, הוּגִי דַּעוֹת בְּדַתוֹת מוֹנוֹת־אֶסְטִיּוֹת חִיִּיבִים לַהֲנִיחַ לְנוֹכַח קִיּוֹם הָרַע בַּעֲוֹלָם אַחַת מִשְׁתֵּיִם: אוּ שֶׁהָאֵל אֵינוֹ כוֹלוֹ טוֹב, אוּ שְׂאֵינוֹ כוֹל־יְכוּל. קוֹשֵׁי זֶה עוֹמֵד בִּיסוּד הַהִבְדָּלִים וְהַמַּתְחִים בַּמַּסּוּרוֹת הַשּׁוֹנוֹת שֶׁנִּשְׁתַּמְּרוּ בַּסֵּפֶר הַיּוֹבְלִים.

הַמַּפְתָּח לַזִּיּוּהִי תְּפִיסַת הָעוֹלָם שֶׁל עוֹרֵךְ סֵפֶר הַיּוֹבְלִים הוּא נִיתוּחַ דִּיאֲכְרוֹנִי שֶׁל הַחִיבּוֹר. סֵפֶר הַיּוֹבְלִים הוּא אַחַת מִן הַדּוֹגְמָאוֹת הַקְּלָסִיּוֹת לְסוֹגַת הַמִּקְרָא הַמְּשׁוֹכָתָב, וְלִכֵּן הַנִּיחוֹ חוֹקְרִים שֶׁכָּל מִרְכִּיבָיו שְׂאֵינָם מוֹפִיעִים בַּמִּקְרָא הֵם פְּרִי עֵטוֹ שֶׁל הַמְּשַׁכְּתָב. אֵךְ בְּדִיקָה בִּיקּוֹרִיתִית שֶׁל הַחִיבּוֹר מַעֲלָה תְּמוּנָה שׁוֹנָה: בְּבוֹאוֹ לְכַתּוֹב אֶת חִיבּוֹרוֹ הַסֵּתֶמֶךְ הַמַּעֲבָד אוּ עוֹרֵךְ הַסֵּפֶר עַל מִקּוֹרוֹת מְשׁוֹכָתָבִים קִיִּימִים וְלֹא רַק עַל הַמִּקְרָא עֲצָמוֹ. לְפִיכֵךְ כָּלֵל בַּחִיבּוֹרוֹ לַעֲתִים קְרוֹבוֹת מַסּוּרוֹת שֶׁקִּדְמוֹ לוֹ, אֵף שֶׁהֵן עוֹמְדוֹת לַפְּעָמִים בַּמַּתָּח עִם עַמְדוֹתָיו. רַק הַבַּחֲנָה מְדוּקְדָּקֶת בֵּין מִקּוֹרוֹתָיו שֶׁל סֵפֶר הַיּוֹבְלִים לַתְּרוֹמָתוֹ הַסְּגוּלִּית תֹּאפֶּשֶׁר הַגְּדֵרָה נְכוֹנָה שֶׁל תְּפִיסוֹתָיו הָאִישִׁיּוֹת.

1 ראו לאחרונה אשל תשנ"ט: 48–57.

2 כך קולינס 1995: 28–29.

הניתוח הספרותי-ביקורתי של ספר היובלים, המבוסס בעיקרו על חקר הזיקה בין הסיפורים המשותפים ובין הקטעים ההלכתיים המצורפים אליהם, חשוב לחקר האמונות והדעות של הספר. רק ההכרה במורכבותו מאפשרת בחינה מדויקת של תפיסות העורך מול התפיסות המובעות במקורות שעמדו בפניו. בסוגיית מקור הרע מתייחס העורך בעיקר למסורות על העירים שרווחו בימיו. מחד גיסא, העורך כלל טקסטים המייחסים את מקור הרע למאורע בתולדות העולם (סיפור העירים [ה' 12–1; ז' 20–39] או פרשת גן העדן [ג' 17]). מאידך גיסא, ברובד העיבוד, הן בקטעים ההלכתיים הצמודים לסיפורים, הן בפרק א (סיפור המסגרת של החיבור) והן בתפילות אחרות בספר (יב' 19–20; יט' 26–29) מייחס המחבר את הרע לכוח חיצוני (בליעל או משטמה), בלי קשר למאורע היסטורי מסוים. ה' ברא את השמים ואת הארץ עם הטוב ועם הרע (א' 19–21; ב' 17–24; טו' 25–34). העורך השתמש בטכניקות שונות כדי להתאים את המיתוסים על חטא העירים והחטא בגן עדן לתפיסה החדשה של בריאת הרע בידי ה' בראשית העולם. להלן דוגמאות מספר.

במקום המקביל לבראשית ו' 1–4 (יוב' ה' 1–12) הביא העורך קטע ארוך המבוסס על חנוך י–יא, אך צירף אליו קטע הלכתי שהפך את סיפור העירים לפרדיגמת גמול (ה' 13–18). תפיסה דומה מופיעה גם בצוואת אברהם בפרק כ' 5, המזכירה את 'משפט הענקים ומשפט סדום'. במסורות שעמדו בפני ספר היובלים (בעיקר בספר חנוך), סיפור העירים הוא מיתוס המסביר את קיום הרע בעולם, אולם בפרקים ה' וז' שונתה מגמת הסיפור לפרדיגמה של ה' כשופט צדק. עיבוד הנרטיב מבוסס על דה־מיתולוגיזציה של הסיפור; הוא אינו מתייחס עוד לרע בעולם, אלא מתאר מעשה שהוא אמנם חמור, אך הוא רק אחד מרבים בתולדות העולם.³

העורך של ספר היובלים אינו אחראי לצוואת נח כולה, ובמיוחד לא להתייחסותה לרע שגרמו בעולם העירים וצאצאיהם (ז' 20–39, ובמיוחד 26–27). הוא אימץ אותה מן המוכן מטקסט הכולל גם את הסיפור הסמוך על נטיעת הכרם. מוצאה השונה של הצוואה נקבע עקב שיקולי עריכה, ובמיוחד בגלל מיקומה מיד לאחר סיפור נטיעת הכרם לפי הסדר הענייני של בראשית ט', ותיארוכה יותר מ־300 שנה לפני מות נח. סימני העיבוד מופיעים בתחילת הצוואה (ז' 20–21) ובסיומה (שם 39).⁴

בפרק י' 1–13 מתועד ניסיון אחר להתאים את מסורות ספר חנוך אל תפיסת העולם הדואליסטית האופיינית לרובד העריכה של ספר היובלים, שבה הרוחות, צאצאי העירים, מצויות תחת פיקודו של השר משטמה, ראש כוחות הרע שבעולם. חוקרים נטו לראות את משטמה כאחת הרוחות, אך בדיקה מדוקדקת של הקטע הראתה כי מעמדו מיוחד, עולה על זה שלהן. הוא חלק מפמליה של מעלה ויכול

3 ראו בפרק החמישי.

4 ראו בפרק השישי.

לשאת ולתת עם ה', פועל לפי 'ממשלת רצונו' (י 8) בתכניות עצמאיות והרוחות משרתות אותו. מסיבה זו הצעתי לעיל שמשטמה אינו נמנה עם צאצאי העירים, אלא נחשב, בדומה לשטן המקראי, לאחד מעדת האלים סביב ה', מי שאחראי להכשלת בני אדם ולהענשתם. אפשר להסיק שאם יש למשטמה סדר יום משלו אז הרע קדם לרוחות, והיה לו קיום לפני החטא של בני האלוהים עם בנות האדם. לשיטת ספר היובלים והספרות הכיתתית מקומראן משטמה עומד בראש כוחות הרע במערכת הדואליסטית שנקבעה בבריאת העולם, ולפיה כוחות הטוב והרע נאבקים בשמים ובארץ. הרוחות צאצאי העירים באו במקורן להסביר את מקור הרע בעולם, אך בשיטה הדואליסטית – המציעה פתרון חלופי לבעיה – אין מקום טבעי לרוחות שנוצרו במשך הדורות, ושילובן בה הותיר סימנים המעידים על משניות החיבור בין שני ההסברים.⁵

החטא בגן עדן.⁶ יובלים ג 17 מתארך את החטא בגן עדן ליום ה-17 בחודש השני (שבע שנים בדיוק לאחר כניסת האדם לגן), הוא התאריך שבו החל המבול. מסורת זו קושרת בין החטא הקדמון לעונש הקטקליזמי שבא בעקבות ריבוי הרע בעולם. פרק ג 8–14 הוא קטע הלכתי הדורש את התקופות של טומאת היולדת בחוק שבויקרא יב מן התאריכים שהאדם ואשתו נוצרו בהם ונכנסו לגן עדן. לפי קטע זה האדם נכנס לגן עדן ארבעים יום לאחר שבוע בריאתו, דהיינו ב-17 בחודש השני. אך כשקוראים את הסיפור מן הפרספקטיבה של הלוח של ספר היובלים (ושל כת קומראן) מתברר שתאריך ה-17 בחודש השני אינו הולם את התקופות המתוארות בקטע ההלכתי ביובלים ג 8–14. המסורת על מקור הרע מן החטא בגן עדן ודרישת החוק על טומאת יולדת מסיפור הכניסה לגן עדן באות ממקורות שונים, וניסיון ליישב ביניהן אינו עומד בפני הביקורת. מיזוג הקטע ההלכתי עם הסיפור חשוב במיוחד לעניין שאלת מקור הרע: משמעות התאריך ה-17 בחודש השני, שהציע במקורו הסבר למקור הרע, הוסב בקטע ההלכתי המשני למטרה הלכתית והוצג כמקור לחוק המופיע בלוחות השמים.

אפשר לזהות מתחים בין (ובתוך) שתיים מן המסורות על מקור הרע: כתוצאה מסיפור העירים או כחלק ממערכת דואליסטית שנקבעה בראשית העולם. גיוון המקורות מצביע על ההתייחסויות הרבות והשונות בעת העתיקה למקור הרע שבעולם, ובה בעת הוא מלמד אותנו על מורכבות החומר בספר היובלים. ריבוי המסורות על העירים מוכר כבר מספר העירים בספר חנוך, ובא לידי ביטוי בספר

5 ראו בפרק השביעי. אמנם אפשר לחלוק על הטענה שמשטמה, העומד בראש כוחות הרע, נברא בראשית העולם, שהרי הוא אינו מופיע בספר היובלים עד פרק י. אך תיאורו כיוֹב י מציג אותו כמי שמעז להתווכח עם ה', ואף יכול לשכנעו להשאיר לפניו חלק מן הרוחות הרעות. מעמדו של משטמה בפרק י דומה לזה של השטן בסיפור המסגרת בספר איוב ובזכ' ג 1–2. באיוב א–ב השטן הוא אחד מבני האלוהים (שם א 6; ב 1), חברי הפמליה של מעלה.

6 ראו הדיון המפורט בפרק הראשון.

היובלים בעיקר בעניין הזיקה בין העירים לרוחות צאצאיהם.⁷ באשר לייחוס הרע לשר משטמה – בפסקאות כגון סיפור העקדה (יז 15–יח) ניכרת תפיסה הרואה בו את בן דמותו של השטן, על תפקידיו ומעמדו הידועים לנו מסיפור המסגרת בספר איוב ומזכריה ג 1–2. בכל המקומות האלה הוא פועל לבדו ומתגרה באל שינסה אחד מנאמניו. ביובלים מח משטמה עדיין עצמאי, ישות אוטונומית יותר, בהשוואה לשטן המקראי. הוא פועל לבדו⁸ ובניגוד לרצונו של האל; הוא עומד בראש מצרים מול מלאך הפנים העומד בראש ישראל. בפרק י יש למשטמה אינטרסים משלו, ולכן הוא דורש את תגבור הרוחות, אך הוא עדיין חייב לבקש רשות מן האל כדי להשאירן תחת שליטתו. הפרק רומז אולי כי ישות דמונית העומדת בראש כוחות הרע בעולם נבראה כבר בשחר ההיסטוריה.⁹ השקפה זו מודגשת בקטעים שאפשר לזהות בהם את ידו של עורך ספר היובלים. הן בתפילת משה בסיפור המסגרת בפרק א, הן בתיאור בחירת ישראל בשבוע הראשון (פרק ב) והן במצות המילה (טו 25–34) קבע ה' את סדר העולם מראשיתו: כוחות הרע בשמים ובארץ (בליעל ועמי הארץ) עומדים כנגד כוחות הטוב (ה', מלאכי הפנים והקודש, ישראל).¹⁰ ה' ברא את העולם ושולט בו, ולכן הוא שולט גם ב'חילי המשטמה' המבצעים את רצונו (מט 2).

התאוריה על ההתהוות הספרותית של ספר היובלים לאור זיהוי הקטעים השייכים לעריכת החיבור, ראשית בקטעים ההלכתיים המצורפים לסיפורים המשוכתבים, ואחר כך במקומות אחרים שבספר שיש בהם מינוח משותף (למשל בפרק א), מקבלת אישור מבדיקת נושא מקור הרע. לאורך הספר אפשר לזהות גישות שונות ומגוונות בשאלה זו, אך כאשר מבודדים את הקטעים ההלכתיים והקטעים הקרובים אליהם, ובוחנו את הסוגיה התאולוגית, אפשר לזהות גישה אחידה ומגובשת ביחס למקור הרע. האחידות מצביעה על עורך אחד שפעל במכוון במטרה לכנס את המסורות הידועות לו במסגרת רעיונית ותאולוגית חדשה.

בעקבות הזיהוי שהקטעים ההלכתיים והקטעים הקרובים להם הם רובד מגובש בתוך ספר היובלים, אפשר לשאול אם רובד העריכה מציג תפיסת עולם כללית מגובשת, הכוללת רעיונות הקשורים זה בזה. לפי הניתוח כאן העורך מייחס את הרע לה' בבריאת העולם ומציע תפיסה דואליסטית שהרע התקיים לצד הטוב

7 כפי שראינו בניתוח של יוב' ה בפרק החמישי, הכיר ספר היובלים את ספר העירים כמצבו הספרותי הנוכחי, לאחר מיזוג המסורות על שמיחזה ועשהאל.

8 כך לפי הנוסח המקורי ביוב' מח 16; ראו הדיון הטקסטואלי בפרק העשירי, ובהע' 46.

9 לא כתוב במפורש שמשטמה נברא בראשית העולם, אך זאת כנראה ההנחה העומדת ביסוד התיאור ביוב' י; על השיקולים לקביעה זו ראו בפרק השביעי. מ' קיסטר הציע לי שאי-אזכורו של משטמה בסיפור הבריאה אולי מלמד שאפילו המסורת על משטמה, ככל שהיא דומיננטית, באה ממקור אחר ואינה המצאה של ספר היובלים.

10 לפי יוב' טו 25–34 אפילו אנשים בתוך ישראל שייכים לרשות הרשע ומגדרים 'בני בליעל'.

מקדמת דנא. האם יש קשר בין ייחוס הרע לבריאת העולם ובין תפיסת המחבר לגבי מקור החוק על לוחות השמים שגם הוא קיים מאז ומעולם?¹¹ אפשר להציע קישור דומה ביחס לכרונולוגיה העומדת ביסוד העריכה של ספר היובלים : תיארוך המאורעות עד מתן תורה והכניסה לארץ ביובל היובלים (לפי נ 4)¹² מלמד אותנו שלפי השקפת העורך העולם פועל לפי כלל המחזוריות. לאחר יובל היובלים נפתח עידן חדש בתולדות העולם. התפיסה המחזורית של התנהלות העולם אינה חידוש של עורך ספר היובלים, והיא מופיעה בחיבורים אחרים שקדמו לו ובחיבורים בני זמנו.¹³ אך הרעיון הבסיסי העומד ביסוד המחזוריות, שהעולם מתנהל לפי תקופות הקבועות מראש, מתאים גם הוא לתפיסת העורך על מקור הרע, שהרי שניהם רואים את המסגרות התאולוגית והכרונולוגית, שעל פיהן מתנהל העולם, כקיימות מראשית העולם. החוק, הרע והכרונולוגיה מעצבים יחד משנה רעיונית סדורה ומגובשת.

זיהוי התפיסה הדואליסטית של העורך ביחס למקור הרע מהדק את הקשר בין ספר היובלים לאוסף החיבורים הכיתתיים של כת קומראן. לשיטת שניהם ברא ה' את הרע בראשית העולם והעמיד אותו מול כוחות הטוב בעולם. בשניהם כוחות הטוב והרע קיימים בשמים ובארץ, וכוחות הרע השמימיים הם תחת פיקודו של משטמה או בליעל. בניגוד לדעת רוב החוקרים, בספר היובלים הרע בארץ אינו מוגבל רק לעמים האחרים, וכולל גם אנשים מבני ישראל. כך אפשר ללמוד מיובלים טו 25–34, המתייחס ליהודים שלא נימולו עד היום השמיני כ' בני שחת'. לאור הניתוח הביקורתי-ספרותי, המוצא הכיתתי מתבטא דווקא בקטעי העיבוד בספר, ולא במקורותיו.

11 ראו הדיון על מקור החוק בפרק ארבעה עשר.

12 השוו עם ויסנברג 1961 ; ונדרקאם (1995) 2000.

13 תיארוך התקופות על פי יובלים או שבועות מופיע בחזון השבועות (חנוך צג, צא) ; דניאל ט 27–24 ; פשר הקצים (4Q180–181) ; פשר מלכיצדק ממערה 11 ; צוואת לוי יז ; האפוקריפון של ירמיהו (4Q383, 385a, 387, 387a, 388a, 389, 390) ; בעריכת ד' דימנט ; DJD XXX ; (2001).

חלק ג

מקור החוק

פרק ארבעה עשר

המצוות, הברית והבחירה בישראל

החוקים לפני מעמד הר סיני

ספר היובלים משלב סיפורים מתקופת האבות עם חוקים הידועים מן התורה. לעומת התורה, שבה מופיעים לראשונה כמעט כל החוקים בקבצים המובאים לאחר מעמד הר סיני, בספר היובלים מובא רובם במסגרת סיפורים מהתקופה שקדמה למעמד זה. להבדל בעיתוי נתינת החוקים יש משמעות כפולה, כרונולוגית וספרותית. מבחינת זמנם של החוקים, אף שכמה חוקים בתורה נמסרו כבר בתקופת האבות,¹ רובן המוחלט של המצוות ניתן בהר סיני (שמות כ–כג; ויקרא כה), בתקופת המדבר (ספרי ויקרא ובמדבר), או בערבות מואב (ספר דברים). קובצי החוקים בתורה הם יחידות עצמאיות המשובצות בתוך עלילה המתארת את מסירת החוקים, אבל החוקים השונים אינם קשורים לסיפור מסוים. הם מנותקים מנסיבות חיצוניות, ובאים בלי הקשר המסביר את נסיבות חקיקתם. מבחינה משפטית אין משמעות למאורעות שלפני מעמד הר סיני.²

המצב הפוך בספר היובלים, שאין בו כמעט קובצי חוקים,³ והחוקים עצמם באים בו רובם ככולם במסגרת של סיפור. בחלק מהמקרים הסיפור משמש תקדים לחוק: האבות פעלו בצורה מסוימת ומעשיהם מחייבים אנשים בדורות שאחריהם. למשל, אדם הראשון נכנס לגן עדן לאחר ארבעים יום ואשתו לאחר שמונים יום – כך דורש יובלים ג 8–14 את תקופות השהייה שבחוק טומאת יולדת מויקרא יב. בסיפורים אחרים שהתרחשו לפני מתן תורה בסיני, אחד מן האבות עובר על חוק

1 בר' לב 33 מזכיר את המנהג של בני ישראל לא לאכול את גיד הנשה, אך הוא אינו מנוסח בצורת חוק. רק בפרשנות הקדומה הפך המנהג לאיסור ממש בעקבות הניסוח 'על כן לא יאכלו בני ישראל [...]'. ומפני שהסיפור מסופר בתורה; ראו קיסטר תשס"א: 292–293.

2 קושי זה עומד ביסוד דברי ר' יצחק (תנחומא [בוכר] בראשית יא), שתהה מדוע לא פתחה התורה במילים 'החדש הזה לכם' (שמות יב), דהיינו הלכות הפסח, במקום הפתיחה הסיפורית.

3 למעט הלכות פסח ביוב' מט (המקביל לחוקי הפסח בשמ' יב), והקטע של הלכות שבת בסוף הספר (ג 6–13א). על הקטע השני ראו רביד תש"ס, דורינג 2002, ודברי קיסטר המצוטטים במבוא לספר זה.

מן התורה וספר היובלים חש צורך להצדיק את מעשיו. במקרה מעין זה הסיפור אינו יוצר חוק חדש, אלא מנסה להצדיק את אי־ישימו של חוק הידוע לקורא ממקום אחר. למשל, ראובן ובלהה לא נענשו, למרות העברה על שכיבה עם אשת אב, משום שהחוק טרם נודע לכולם (לג 15–16). יהודה לא נענש על מעשהו עם תמר משום שחטא בשוגג (הוא לא ידע ששכב עם כלתו), חזר בתשובה וזכה לכפרה (מא 23–26), או משום שתמר הייתה בתולה בעת ששכב אִתָּה (שם 27), ולכן לא נחשבה לכלתו מבחינה משפטית.⁴ החוקים רשומים על לוחות השמים, מה שמצביע על קיומם מראשית העולם.

מדוע קובע ספר היובלים את החוקים בתקופת האבות? צ'רלס סבר שמטרת החיבור הייתה להגן על היהדות מפני השפעת היוונויות.⁵ אחת הדרכים להשגת מטרה זו היא הצגת החוקים כעל־זמניים וכנצחיים. החוקים הניתנים לאבות הם מימוש המצוות העל־זמניות. צ'רלס מביא את שמירת השבת ואת ברית המילה כדוגמאות לחוקים נצחיים: בשני המקרים שמרו המלאכים את החוק לפני שניתן לבני ישראל (ב 17–18, 30; טו 27). כך מודגש קיום החוקים מאז תחילת העולם, וממילא משתמעת המסקנה שהחוקים תקפים גם בזמנו של הקורא. דברי צ'רלס מסבירים היטב את המקרים שבהם שמרו מלאכי הפנים ומלאכי הקודש בשמים על החוקים מתחילת העולם או אפילו לפני בריאתו, דוגמת המילה, חג השבועות (ו 18) והשבת.

לפי חוקרים אחדים,⁶ התפיסה המתבוללת שספר היובלים מתפלמס עמה משתקפת במקבים א א 11:

בימים ההם יצאו מקרב ישראל בני בליעל וידיחו רבים לאמר נלכה ונכרתה ברית את הגויים אשר סביבותינו כי מן היום אשר סרנו מעמהם מצאונו רעות רבות.⁷

לפי טענת 'בני בליעל' הייתה תקופה שעם ישראל לא היה מופרד משאר העמים, ולכן ניסיונם להתקרב לעולם ההלניסטי אינו אלא החזרת העטרה ליושנה. ספר היובלים טוען לעומתם שלא הייתה תקופה כזו לפני בחירת ישראל. כבר מראשית העולם הבדיל ה' את בני ישראל משאר העמים להיות לו לעם סגולה (יוב' ב 17–21).

הסבר זה לייחוס החוקים לתקופת האבות מתאים לשלושת החוקים שנזכרו כאן: שבת, מילה וחג השבועות. כמו כן הוא נכון בכל הנוגע לתפיסת ספר היובלים את בחירת בני ישראל מן הבריאה. אולם לא כל החוקים שנשמרו בתקופה הקדומה נקבעו בשחר ימי העולם, ולכן אי־אפשר להחיל את ההסבר

4 על הרקע לנימוק הכפול לא־ענישת יהודה ראו הפרק השני.

5 צ'רלס 1902: liv–xlvi.

6 שוורץ 1982: 100; אנדרס 1987: 237–238; ונדרקאם 1997: 20–22.

7 התרגום לעברית לפי כהנא, בתוך כהנא תשט"ז: כרך ב, צח.

הזה על תופעת צירוף החוקים לסיפורים. למעשה, חוקים אחדים נחקקו בעקבות התנהגות האבות (כאמור לעיל). חוקים אלה תומכים בעמדת המתבוללים בספר מקבים א כי הייתה תקופה בתולדות העולם שבה בני ישראל לא שמרו את (כל) המצוות.

אנדרסון מחזיק בדעה שהקדמת החוק לתקופה שלפני מתן תורה נובעת משיקול פרשני.⁸ בתורה עצמה יש אי-בהירות בשאלה אם האבות ידעו את חוקי התורה. על פי מסקנות המחקר הביקורתי של התורה, במקור הכוהני (P) לא הכירו האבות חוקים ומצוות, ובמיוחד חוקי פולחן, עד למתן תורה בסיני.⁹ נתינת החוקים בסיני היא האירוע המרכזי והמכונן מבחינת היחס בין ה' לעמו. אפשר להזכיר מקרים בודדים של הכרת חוקים, כגון האיסור על אכילת דם (בר' ט 4–6) ומצוות המילה (בר' יז), הבאים שניהם בהקשר של בריתות. אך לפי המקור היהויסטי (J), האבות אכן הכירו הלכות מסוימות: נח הבחין בין בהמות טהורות וטמאות (בר' ז 2–3), וידע כיצד להקריב קרבן עולה שהתקבל על ידי ה' (בר' ח 20–21). אברהם הקריב קרבן בהתאם לחוקים הפולחניים שבתורה (בר' כב 13). גזר הדין של יהודה לתמר על מעשי הזנונים, 'הוציאוה ותשרף' (בר' לח 24), מראה שיהודה הכיר את חוקי העריות.¹⁰ יוצא מכאן שהתפיסה שחוקי התורה היו ידועים לאבות אינה חידוש של ספר היובלים, אלא מופיעה כבר בחלק מן החיבורים שעמדו לפניו.

לפרשן בעת העתיקה, שקרא את התורה כחיבור אחיד, הרכבת שתי הגישות יחד – הדגשת מסירת החוקים דווקא בסיני לעומת ידיעת האבות חוקים מסוימים – גרמה בעיה פרשנית. אם מתן התורה בסיני הוא נקודת מפנה בתולדות ישראל, ורק אז ניתנו החוקים המיוחדים והחשובים של ישראל, איך צריך להתייחס לסיפורים בספר בראשית המרמזים על שמירת חלק מן המצוות בתקופה קדומה יותר? יתרה מזאת, סיפורים מסוימים אכן מכירים בחלותם של חוקים אחדים ושל העונשים הנלווים אליהם (למשל, סיפור יהודה ותמר), ואילו סיפורים אחרים לכאורה אינם מזכירים שום עונש על 'חטאי' הנפשות הפועלות. אנדרסון סבר שהמתחים בין הגישות השונות גרמו לתפיסה המוצעת בספר היובלים: התגלות החוקים החלה בתקופת האבות, אך רק חוקים מסוימים ניתנו אז, וידיעתם הייתה מוגבלת לאנשים נבחרים. מתן התורה בסיני היה ההתגלות הכלל-לאומית שכל ישראל נכחו בה, אנשים, נשים, זקנים וטף. אך כבר קודם לכן בחר ה' למסור את החוקים באופן חלקי והדרגתי. מבחינה משפטית רק אלה שנגלו להם מצוות

8 אנדרסון 1994.

9 ולהאוזן 1885 : 34–38, 52–54, 336–342 ; דרייבר 1913 : 141.

10 פרשנים עתיקים התלבטו בשאלת המקור לעונש מיתה כשריפה ויחסו לחוק המקראי; ראו זקוביץ ושנאן תשנ"ב : 149–159. לגבי ספר היובלים עצמו ראו לעיל, בפרק השני.

התורה היו חייבים בשמירתן. מי שחטא בשגגה משום שלא ידע את החוק,¹¹ אינו יכול להיענש. למשל, יהודה ידע את עונש השרפה שגזר על תמר כלתו (יוב' מא), ואילו ראובן ובלהה לא הכירו את האיסור על שכיבה עם אשת אב, ולכן לא נענשו (יוב' לג 16).

אפשר לשאול אם השיקול הפרשני, חשוב ככל שיהיה, הוא העומד ביסוד התפיסה של ספר היובלים. לחלופין אפשר להציע כי תפיסה מיוחדת זו, המכירה בחוקים שניתנו לפני מעמד הר סיני, היא העומדת בבסיס הניסיונות לפתור את הבעיות הפרשניות הנזכרות לעיל. הפיכת הסדר בהצגת הדברים מתבקשת מן התופעה של הוספת חוקים והלכות גם במקומות שאין בהם שום בעיה פרשנית בתוך הטקסט המקראי. למשל, אין שום סיפור בספרי בראשית ושמות שיש בו אזכור או אפילו רמז קלוש לשמירת דין טומאת היולדת או לעברה עליו. אך יובלים ג 8–14 טורח לייחס את החוק לסיפור הכניסה לגן עדן. כמו כן, הלכות השבת מופיעות פעמיים בספר, בראשיתו (ב 24–33) ובסופו (נ 6–13 א),¹² בלי שתהיה בעיה פרשנית ביחס לשמירת השבת או לחילולה בסיפורים שלפני מתן תורה. הסיפור המקראי היחיד הבא לפני שמות כ, שבו מתוארת שמירת השבת או חילולה, מופיע בשמות טז, פרשת המן. בסיפור זה ה' אומר במפורש שהעם ילקט את המן מחדש בכל בוקר, ואילו ביום השישי ילקטו 'לחם משנה', שיספיק גם ליום שישי וגם לשבת (פסוקים 5, 22–26). כאשר אנשים מסוימים יצאו ללקט בשבת בניגוד לרצון האל (פסוק 27), גררו מעשיהם תגובה חריפה מאת ה' (פסוקים 28–30). בסיפור המן אין אפוא בעיה פרשנית הנובעת מידיעה או מאי־ידיעה של הלכות שבת, שהרי האיסור על איסוף המן בשבת מובע במפורש בתוך הסיפור עצמו. ברוב המקומות בספר היובלים המצרפים חוקים לסיפורים, אי־אפשר לזהות בעיה פרשנית כלשהי המצריכה טיפול באמצעות תוספת של חוקים. רק במקרים בודדים, כגון סיפורי ראובן ובלהה או יהודה ותמר, יש טעם בהסבר הפרשני. לפיכך מוטב להניח כי התפיסה כי החוקים קיימים מראשית העולם קודמת מבחינה לוגית ליישומה במקרים אחדים לשם פתירת מתחים.

ייתכן שתפיסת העל־זמניות של המצוות אינה תגובה לתרבות הסובבת או תוצאה של שיקולים פרשניים, אלא תוצר של תהליכים רעיוניים פנים־יהודיים, וקשורה לכמה רעיונות יסוד בספר היובלים.¹³ בספרות היהודית מימי הבית השני אפשר לזהות את תהליך זיהוי החכמה בתורה. למשל, מזמור קיט משתמש במונחים הידועים מספרות החכמה כדי לתאר את התורה ולפארה;¹⁴ ביטוי ברור

11 יש סוג אחר של שגגה: הכרת החוק בלא מודעות שעוברים עליו; ראו יוב' מא 23–24, ודיוני בפרק השני, הע' 32.

12 אך ראו הע' 3 לעיל.

13 ורמן תשנ"ט: 485–486.

14 ראו עמיר תשמ"ב. הורביץ (תשל"ב: 130–152) עמד על האלמנטים הלשוניים במזמור המאפשרים לתאר את לימי הבית השני.

למעבר מן החכמה לתורה מופיע בספר בן סירא.¹⁵ אף יש לזכור כי המקרא מדגיש את מוטיב נצחיות החכמה ונוכחותה בבריאת העולם (ראו במיוחד מש' ג 20–19; ח 22–31; וכן יר' י 12; תה' קד 24). אם משלבים את מוטיב נצחיות החכמה עם המעבר מחכמה לתורה, נקל להגיע למסקנה שהתורה ומצוותיה גם הן נצחיות. לפי ספרות החכמה הישראלית הקדומה, נבראה החכמה האוניברסלית בימי קדם, 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז' (מש' ח 22), ואילו לפי בן סירא ניתנה החכמה הנצחית דווקא לישראל, וכוונתו לתורה ולמצוותיה: ' (8) [...] ויאמר ביעקב שְׁכְנִי ובישראל תירשי. (9) מעולם מראש בראני ועד עולם לא אחדל. [...] (12) ואשריש בעם נכבד בחלק ה' נחלתו. [...] (23) כל אלה ספר ברית אל עליון תורה ציוה לנו משה מורשה קהילת יעקב' (בן סירא כד).¹⁶ הפירוש שהחכמה שמקורה בבריאת העולם אינה אלא התורה הוא הנחת יסוד בספרות חז"ל: 'ו' דברים קדמו לבריית עולם, יש מהם שנבראו ויש מהם שעלו במחשבה להבראות, התורה וכסא הכבוד נבראו, התורה דכת' 'ה' קנני ראשית' [מש' ח 22] (בראשית רבה א, ו [מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 2]). הרעיון שמקור התורה בימי קדם אף מאפשר את תפיסת חז"ל שהאבות קיימו את מצוות התורה לפני מתן התורה בסיני (למשל, משנה קידושין ד, יד).

אם כן, נצחיות התורה מאפשרת את התפיסה שהאבות קיימו את המצוות. אך אם התורה נבראה בראשית העולם ונמסרה לאבות האומה, אזי אין סיבה להגביל את קורפוס החוקים למצוות מעטות. בספר היובלים נזכר רק חלק קטן ממצוות התורה: השבת, החגים, טומאת היולדת, רצח, עריות (ספציפיות) ומצוות חקלאיות (פרות השנה הרביעית; מעשרות). ההגבלה למצוות מסוימות נובעת כנראה מן הסיפורים המקראיים עצמם – השבת נזכרת בבראשית ב 1–4 בסוף סיפור הבריאה, ולכן הלכות שבת עולות לדיון ביובלים ב 24–33 בסוף השכתוב של סיפור הבריאה; ראובן שכב עם פילגש אביו בבראשית לה 22, ולכן ספר היובלים עוסק בחוק האוסר על שכיבה עם אשת אב בפרק לג. ההחלטה לצרף את חוקי התורה לסיפורי בראשית ושמות צמצמה את מספר החוקים הנדונים לאלה שיש להם קשר ישיר או עקיף לאותם סיפורים. בה בעת אפשר ללמוד מצירוף ההלכות לסיפורים הקיימים מהי הגישה המיוחדת שבחר העורך או המחבר. מטרתו לא הייתה להביא את כל החוקים, ואפילו לא חוקים ספציפיים (שהרי הוא מתייחס רק למצוות הקשורות בסיפורים המקראיים), אלא להקנות ממד נוסף לסיפורי המקרא.

מהו הממד המיוחד שמוסיף צירוף החוקים לסיפורים מתקופת האבות בתיאור ראשית תולדות העולם? לפי האמונה המשתקפת ברובד העריכה של ספר היובלים, קבע ה' בבראו את העולם את כל סדריו מראשיתו. אלה כללו את כוחות הטבע וכן את חלוקת האנושות ובני השמים לכוחות הטוב והרע. כחלק מגישתו

15 ראו שנאבל 1985.

16 שחזור התרגום היווני מצוטט ממהדורת סגל תשל"ב: קמה-קמו.

הדואליסטית, המבחינה בין אלה השייכים ל'ברית ה'" (טו 26) לבין 'בני בליעל' (טו 33), סומנו מלאכי הפנים ומלאכי הקודש בשמים למן היום הראשון של הבריאה כשייכים לה' (ב 2; טו 27).¹⁷ במישור הארצי נבחרו בני ישראל להיות עם הסגולה ובנו בכורו של ה' כבר בשבוע הראשון לבריאת העולם.

(ב 19) [ויאמר לנו הנה אני מבדיל לך] עם בתוך עממי ונשבתו הם וקדשתי אתם לי לעם וברכתים והיו עמי והייתי לאלהיהם] (20) ובחר בזרע יעקב בְּכָל מֵאֲשֶׁר רִאִיתִי וכתבתי אתו לי לבן בכור וקדשתי אתו לך לעולם ועד ואת היום הַנִּשְׁבִּיעִי אֶגִּיד להם לשובתם בו מכל (21) כאשר ברכתם וקדשם לו לעם סגולה] מכל הגוים ולהיות יחדן עמנו שובתים].¹⁸

מהי המשמעות של בחירת בני ישראל מבין העמים? הביטוי 'עם סגולה' מפסוק 21 לקוח מן ההקשר של בריתות במזרח הקדום בכלל, ומתיאור המעמד המיוחד של בני ישראל בבריתו עם ה' במקרא בפרט. כפי שהראה ליונשטם, הכינוי 'עם סגולה' לקוח מן המונח הפוליטי sig/kiltu, המציין בטקסטים מאוגרית את הווסל שהשליט מעדיף. כאשר המחברים המקראיים אימצו את המונח, הווסל המישור הפוליטי במישור הדתי כדי לתאר את היחס בין ה' לווסל המועדף שלו, ישראל.¹⁹ מתוך שמונה היקרויות במקרא, חמש מתייחסות במפורש למעמד המיוחד של בני ישראל (שמ' יט 5; דב' ז 6; יד 2; כו 18; תה' קלה 4).²⁰ לארבעת הכתובים מן התורה משותפים שלושה מוטיבים: שמירת הברית על ידי בני ישראל באמצעות עשיית המצוות; מעמד ישראל כסגולה מכל העמים; הגדרת ישראל כעם קדוש.

שמות יט 5–6: (5) ועתה אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ. (6) ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש [...]

דברים ז 6–11: (6) כי עם קדוש אתה לה' אלהיך כך בחר ה' אלהיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה. [...] (9) [...] שמר הברית והחסד לאהביו ולשמרי מצותו לאלף דור. [...] (11) ושמרת את המצוה ואת החקים ואת המשפטים אשר אנכי מצוך היום לעשותם [...] דברים יד 1–2: (1) בנים אתם לה' אלהיכם לא תתגדדו ולא תשימו קרחה

17 ראו בהרחבה בפרק האחד עשר.

18 לפי מגילה 4QJubilees^a (4Q216), טור ז, שורות 9–13 (ערכו ונדרקאם ומיליק, DJD XIII, עמ' 19).

19 ליונשטם תשמ"ג.

20 מל' ג 17 מתאר את הצדיקים כ'סגולה', לכאורה מתוך בני ישראל, אך אין בו זיהוי מפורש בין הצדיקים לישראל. דה"א כט 3 וקה' ב 8 משתמשים בכינוי במשמעות 'אוצר'. גרינברג 1951, בהתבססו על מקורות מסופוטמיים ומספרות חז"ל, פירש את המילה כ'אוצר'; משמעות זו מתאימה לשני הכתובים האחרונים.

בין עיניכם למת. (2) כי עם קדוש אתה לה' אלהיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגלה מכל העמים אשר על פני האדמה.

דברים כו 16–19: (16) היום הזה ה' אלהיך מצוך לעשות את החקים האלה ואת המשפטים ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך. (17) את ה' האמרת היום להיות לך לאלהים וללכת בדרכיו ולשמר חקיו ומצותיו ומשפטיו ולשמע בקלו. (18) וה' האמריך היום להיות לו לעם סגלה כאשר דבר לך ולשמר כל מצותיו. (19) ולתתך עליון על כל הגוים אשר עשה לתהלה ולשם ולתפארת ולהיתך עם קדש לה' אלהיך כאשר דבר.

בכל הכתובים מעמדו המיוחד של ישראל כעם המועדף על ה' קשור בשמירת הברית, כלומר בשמירת תנאי הברית, המצוות והחוקים. האזכור הראשון בתורה לשילוב הברית, הסגולה והקדושה מופיע ממש לפני מעמד הר סיני בשמות יט, שהוא ההתגלות הראשונה בתורה של קובץ חוקים.²¹ לפי התפיסה בתורה, בחירת עם ישראל באמצעות ברית עם ה' מחייבת לקבל את תנאי הברית (שמ' יט 8; כד 7).²² אך לפי תפיסת ספר היובלים זכו בני ישראל למעמדם המיוחד לעומת העמים האחרים כבר בשחר ההיסטוריה, בסוף השבוע הראשון לבריאת העולם (יוב' ב 17–24 א). יובלים ב 24–33 ממשיך אפוא בנתינת חוקי השבת לישראל, התנאים הראשונים לברית בין ה' לעמו.

יש לתת את הדעת על כך שלפי התפיסה המקראית המתוארת לעיל אין ברית או בחירה על ידי ה' בלי תנאים. יוצא אפוא כי אם בני ישראל נחשבו ל'עם סגלה' של ה' מסוף השבוע הראשון לבריאת העולם, אזי גם החוקים וחובת הציות לדברי ה' היו מחייבים מאותה עת. אבל בסיפור המקראי לא ניתנו חוקים בשלב קדום זה בהיסטוריה. סיפור הבריאה המקראי מספר לנו שה' שבת ביום השביעי (בר' ב 2), אך אין לכך השלכה מעשית מידית על האנושות. המעשה האלוהי אינו תקדים המחייב את האנושות בתקופה הקדומה, משום שאין ברית בין ה' לאנושות מראשית העולם. יתרה מזאת, אין קשר מיוחד או מפורש בין השבת הראשונה לבני ישראל.²³ המצווה לשבות ביום השביעי והזכרת התקדים שקבע ה' בשבוע

21 כאמור לעיל, מצוות מעטות ניתנו לפני מתן תורה, כגון האיסורים על אכילת דם ורצח (כר' ט 4) וחובת המילה (כר' יז, המקביל ל'יוב' טו), ושתייהן באות בהקשר של ברית, הראשונה עם נח (כר' ט 9–17; השוו עם יוב' ו 4) והשנייה עם אברהם, שבה המילה משמשת 'אות' לברית; ראו פוקס 1980. שתי הפרשיות, יוב' ו והקטע ההלכתי שבסוף פרק טו, שייכות לרובד העריכה ההלכתית של החיבור (כפי שהראיתי לעיל), ומשקפות את תפיסת העולם של העורך: בחירת ישראל וכפיפותו לברית מחייבות אותו בתנאים מסוימים, הלא הם מצוות התורה.

22 בשמ' יט 4 משמשת יציאת מצרים נימוק לשכנע את ישראל לקבל עליהם את תנאי הברית. המוטיב של יציאת מצרים בהקשר של בחירת בני ישראל חוזר בדב' ז 8.

23 דורינג 1997: 185–191, והספרות המובאת שם.

הראשון באים לראשונה רק במתן התורה בסיני, בעשרת הדברות שבשמות כ
8–11:

זכור את יום השבת לקדשו. ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך. ויום
השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך
ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך. כי ששת ימים עשה ה' את השמים
ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי [...]...

בשמות לא 12–17, לאחר שנכרתה הברית בין ה' לישראל, חוזר התקדים של
שביתת ה' כמקור לחובת ישראל לשבות ביום השביעי:

(16) ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדרתם ברית עולם.
(17) ביני ובין בני ישראל אות הוא לעלם כי ששת ימים עשה ה' את השמים
ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש.

בניסוח חוק השבת בשמות לא 12–17 בולט מינוח הברית בין ישראל לה':
'כי אות הוא ביני וביניכם' (פסוק 13), 'לעשות את השבת לדרתם ברית עולם'
(פסוק 16), 'ביני ובין בני ישראל אות הוא לעלם' (פסוק 17). ניסוח החוק
בטרמינולוגיה של בריתות מתאים לתפיסה הפרטיקולריסטית של השבת בחוק,
תפיסה הבאה לידי ביטוי במיקומו לאחר בחירת בני ישראל מן העמים. לעומת
הנימה האוניברסליסטית של סיפור הבריאה בבראשית א–ב 4א, חוק השבת
בשמות לא 12–17 מכוון רק אל ישראל ואל היחס המיוחד של ה' אל עמו.
חוק השבת בספר היובלים מובא כחלק מסיפור הבריאה בפרק ב. הפסוקים
1–3 בבראשית ב, הכוללים תיאור של מנוחת האל, קידוש השבת וברכתה, הפכו
ביובלים ב 24–33 לתקדים הלכתי לשמור את השבת. בכך הפכה שבת בראשית
מיום מנוחה אוניברסלי ליום מיוחד לישראל, כפי שמשקף בשמות כ ולא.
שמירת שבת בראשית בשמים כתקדים לשבת הארצית אינה אפוא המצאת ספר
היובלים. החידוש בספר נעוץ בהעברת הברית בין ה' לעמו לשחר ימי ההיסטוריה.

הוראת הביטוי 'תורה ותעודה'

הלכות שבת מוגדרות 'התעודה והתורה הראש[ונה]' (ב 24), דהיינו החוק הראשון
בתולדות העולם. בהתאם להצעה לזהות את המניע לנתינת חוקים לפני מתן תורה
עם הבחירה בישראל משחר ההיסטוריה, ברצוני להוסיף שמוטיב הברית הוא
חלק אינטגרלי מהוראת הביטוי 'תורה ותעודה'. לאור הימצאותו ארבע (או חמש)
פעמים בסיפור המסגרת בפרק א, הביטוי 'תורה ותעודה' הוא אחד מן המפתחות
להבנת ספר היובלים כולו. הוא מבוסס על שני כתובים בישעיה ח: 'צור תעודה
חתום תורה בלמדי' (פסוק 16); 'וכי יאמרו אליכם דרשו אל האבות ואל הידעונים
המצפצפים והמהגים הלוא עם אל אלהיו ידרש בעד החיים אל המתים לתורה

ולתעודה [...]') (פסוקים 19–20). הפועל 'צור' בפסוק 16 הוא צורת הציווי של השורש צר"ר, ופירושו 'לקשור'. הנביא מביא אותו בהקבלה לפועל 'חתום' בחלק השני של הפסוק, שגם אותו ניקדו בעלי המסורה כצורת ציווי. 'חתימה' בהקשר של כתיבת מסמך היא מעשה המאשר את תוקפו (יר' לב 9–15; אס' ג 13; ח 8; נחמ' י 1).²⁴ המונחים 'תורה' ו'תעודה' באים בתקבולת, וכנראה מתייחסים לתוכן של נבואות ישעיהו. למונח 'תורה' בישיעיהו ח אין משמעות של חוקים;²⁵ עד לנקודה זו בספר לא נמסרו לנביא שום חוקים או משפטים להעביר לעם. ה' ציווה על ישעיהו לכתוב את הנבואות שמסר לו ולגנוז אותן אצל תלמידיו (פסוק 16 – 'בלמדי')²⁶ עד שיגיע זמן מתאים יותר לפרסומן (פסוק 17). לפי תיאורו של הנביא ה' הזהיר אותו מללכת בדרך העם, ופירט את העונש הצפוי לעם כתוצאה ממעשיו: ה' יסתיר את פניו (פסוקים 11–17). המסמך שישעיהו כתב וחתם מעיד על דברי ה' אליו, ויאמת את הנבואות בתקופה מאוחרת יותר.²⁷ אולם קשה להגיע לפירוש מדויק יותר של הביטוי 'תורה ותעודה' בכתובים אלה בגלל מיעוט החומר.²⁸ קוגל סבר שההסתמכות על ישעיהו ח באמצעות השימוש

24 ויליאמסון 1994 : 100.

25 ינסן 1973; ויליאמסון 1994 : 88–89.

26 להוראה דומה של המילה 'לימודים' ראו יש' נ 4; נד 13.

27 גם ביש' ל 8–11 נזכר שישעיהו כותב לעתיד (וכבר ויליאמסון 1994, פרק ה, וורמן תשס"א : 234, שמו לב לקשר בין שתי הפסקאות):

עתה בוא כתבה על לוח אתם ועל ספר חקה ותהי ליום אחרון לעד (לפי עדותם של ה'שלושה', הפשיטתא, תרגום יונתן והוולגטה) עד עולם. כי עם מרי הוא בנים כחשים בנים לא אבו שמוע תורת ה'. אשר אמרו לראים לא תראו ולחזים לא תחזו לנו נכחות דברוֹלֵנו חלקות חזו מהתלות (שם 8–10).

ה' ציווה על ישעיהו לכתוב את דבריו על לוח או לחקוק אותם בספר, והם יהיו עדות 'עד עולם' ול'יום האחרון'. העם אינו מוכן לשמוע את 'תורת ה' (= הנבואות שמסר ה' אל ישעיהו), ורוצה לשמוע רק 'חלקות'. כדי לשמור על הנבואות ישעיהו חייב לכתוב אותן עד 'יום אחרון'. כפי שציינה ניצן תשמ"ו : 138, יש' ל 10 הוא המקור לכינויה של כת מדבר יהודה כפי הפרושים, 'דורשי החלקות'; ראו ברית דמשק א 18 : 'בעבור אשר דרשו בחלקות ויבחרו במהתלת'. ייתכן שהיה פשר סמוי לפסקה הזאת בשלמותה, שלפיו הפרושים לא היו מוכנים לקבל את התורה הגנוזה והסודית, ולא קיבלו את ה'ראים' או את ה'חזים' של הכת. שני קטעים מקראיים נוספים שמופיע בהם הרעיון של כתיבה כעדות ליום מאוחר יותר, הם דב' לא 7–30 וזכ' ב 2–3. הקטע הראשון הוא אחד מן המקורות המרכזיים של יוב' א, המשלבו עם יש' ח 1–16; ראו צ'רלס 1902 : 2–10; דוונפורט 1971 : 19–29; ברגר 1981 : 313–320; ונדרקאם ומיליק 1994 : 7, 10–11; ברוק 1997 : 50–53; ודמן תשנ"ט; ונדרקאם 2001 : 269–273. הקטע מחבקוק עומד ביסוד תפיסת הפשרים האמורה בפשר חבקוק ו 12–14. ארבע המקראות מצטרפות אפוא למעגל סגור של כתובים אשר מתפקדים כבסיס למושג הפשר, המשותף לספר היוכלים ולספרות הכיתתית שנשתמרה בקומראן.

28 כתוב שלישי המזכיר 'תעודה' הוא רות ד 7 : 'וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקים כל דבר שלך איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל'. ההקשר שם פותח כמה

של ספר היובלים בביטוי 'תורה ותעודה' רומזת שהספר כולל את דבר ה' שנגזר בסוף ימי הבית הראשון עקב חטאי העם, אבל נשתמר כעדות לתקופה מאוחרת יותר.²⁹

הצירוף 'תורה ותעודה' מופיע בספר היובלים לעתים קרובות; 'תעודה' או 'עדות' מופיעות פעמים רבות יותר. לכן ראוי לבחון את כל היקרויות המילה בספר כדי לנסות ולהגדיר את הביטוי במדויק. הביטוי 'תורה ותעודה' מופיע שבע (או שמונה) פעמים לאורך הספר, ארבע (או חמש) מהן בפרק א (הפרולוג, 4, 26, 29, ואולי 8).

פרולוג: '[אלה דברי מחלקות ימי התורה והתעודה למעשי השנים לשבועות יובליהם בכל שנות עולם כאשר דבר למשה בהר סיני בעלותו ל]ק[חת לוחות האבן התורה והמצווה] בדבר ה' [כדברו אליו עלה] אל ראש הה[ר]' (4Q216, טור א, שורות 1–4).

א 4: '[ויהי מושה בהר ארבעים יום וארבעים לילה ויודיעהו ה' את הראשונים ואת האחרונים ואת אשר יבוא הגיד לו את מ]חלקות [הע]תים לתור[ה ולתעודה]' (4Q216, טור א, שורות 9–12).

א 26: '[ו]אתה כתוב לך את כל הדברים האלה אשר אודיעך בהר הזה את הראשונים ואת ה[אחרונים] ואת אשר יבוא בכל מחלקות העתים לתור[ה ולתעודה] ולשבועות היובלים עד עולם עד אשר ארד [ושכנתי ע]מם בכול עולמי עולמים' (4Q216, טור ד, שורות 1–6).

א 29: 'ויקח מלאך הפנים ההולך לפני מחנה ישראל את לוחות מחלקות העתים מיום בריאת התורה והתעודה לשבועות יובליהם שנה בשנה לכל מספרם ויובליהם מן הבריאה החדשה כאשר יתחדשו השמים והארץ וכל בריאותם כצבאות השמים וככל בריאות הארץ עד אשר ייבא מקדש ה' בירושלם בהר ציון [...]'.

כפי שצ'רלס העיר,³⁰ הנוסח בגעז של כתוב אחרון זה כנראה משובש. הקורא מצפה כאן לציון נקודת התחלה (בריאת העולם) ונקודת סיום למאורעות המתוארים בלוחות. על פי יובלים א 26 ציווה ה' על משה לכתוב '[את הראשונים

אפשרויות לפירוש המונח 'תעודה', כולן שאובות מן העולם המשפטי. שליפת הנעל היא:

(1) מעשה סמלי המהווה עדות משפטית לקניין (תה"ש, וולגטה; רש"י, ראב"ע); (2) מנהג, לפי הערכית 'עאדה' (ראב"ע כשם 'יש מפרש'; התרגום של NJPS [practice]; זקוביץ תש"ן: 108); (3) בהתאם להצעתו לפירוש 'תעודה' בספר היובלים סבר קיסטר (תשס"א: 296, הע' 43) שהמילה 'תעודה' ברות ד 7 סובלת גם את ההוראה 'חוק'; (4) לאור המסקנה בהמשך הפרק ('תעודה' = ברית) אפשר לפרש ש'תעודה' מתייחס להסכם בין שני צדדים. לפי הפירוש האחרון, המשפט 'וזאת התעודה בישראל' חוזר אל ראשית הפסוק, 'וזאת [...]' על הגאולה ועל התמורה לקים כל דבר, ויוצר מעטפת (inclusio) סביב מעשה הקניין, 'שלף איש נעלו ונתן לרעהו' (השוו עם זקוביץ תש"ן: 108).

29 קוגל 2000: 166–170.

30 צ'רלס 1902: 9.

ואת ה[אחרני]ם ואת אשר יבוא בכל מחלקות העתים לתורה ולתעונדה ולשבועות היובלים עד עולם עד אשר ארד [ושכנתי ע]מם בכול עולמי עולמים] (4Q216, טור ד, שורות 1–6). לאחר מכן פנה ה' אל מלאך הפנים, וביקש ממנו להכתיב³¹ למשה 'מראשית הבריאה עד אשר ייבנה מקדשי בתוכי לעולמי עולמים' (א 27). ספר היובלים, שהוא הוא מה שמסר ה' למשה, פותח בפרק ב בתיאור ההיסטוריה מבריאית העולם. צ'רלס שיער שהמילה 'החדשה' ביובלים א 29 היא תוספת בגעז, ויש להשמיטה; הוא אף שחזר שיבוש במצע היווני והציע את הגרסה 'עד אשר' (ἔως) במקום 'כאשר' (ὡς). כך הוא הגיע למשפט 'מן הבריאה עד אשר יתחדשו השמים והארץ'. סטון הציע פתרון טקסטואלי נועז פחות, של השמטה בנוסח האתיופי כתוצאה מהומויוטלאוטון: 'למן יום [הבריאה ועד יום] הבריאה החדשה'.³² הוא לא הכיר את המגילה 4Q225, שעוד לא פורסמה כאשר כתב את מאמרו. שם, בפרגמנט 1, שורה 7, אכן כתוב: '[הבריאה עד יום הבריאה]'. נוסח זה תומך בהצעתו.³³

נוסח דומה לתרגום האתיופי של א 29, אך לא זהה לו, נמצא בעותק אחר של ספר היובלים מקומראן (מגילה 4Q217, פרגמנט 2).³⁴

1	[מחלקות העתים לתורה ולתעודה]
2	[לכל ש[נני] העולם מן הבריאָה]
3	[ם וכל [הנ] ברא עד היום אֲשֶׁר]
4	[יר[ושלם ה]]]

אף שנוסח המגילה אינו זהה לתרגום ליובלים א 29, הדמיון הרב ביניהם מצביע על זיקה בין הפסוקים.³⁵ בשורה 1 מופיע הביטוי 'מחלקות העתים לתורה ול[תעודה]' בלי המילים 'מן בריאת'; נוסח זה זהה כמעט להיקרויות האחרות של הביטוי בפרק א. נוסף על כך, הביטוי 'מן הבריאָה' מופיע אחר כך בשורה 2, בדומה לנוסח המשוחזר שהוצע כאן. ייתכן שהביטוי 'מן הבריאָה' המופיע בנוסח

31 ראו ונדרקאם 1981.

32 סטון 1971: 125–126.

33 ונדרקאם ומיליק 1994: 143. מגילה זו אינה עותק של ספר היובלים עצמו, אלא חיבור אחר המשתמש במינוח דומה. לכן עדות זו אינה מוכיחה בבירור שכך היה הנוסח ביובלים א 29.

34 לפי ההערות של ונדרקאם ומיליק 1994: 26–27, השורות שנשתמרו דומות לכמה פסוקים מיובלים א, ובמיוחד ליוב' א 29. כפי שהם מציינים, אי־אפשר לשחזר את החסר בקטע על פי תרגום חזר של הגעז לפסוק. בד בבד הם מודעים לבעיות הטקסטואליות שמעורר א 29, ומקבלים את הצעת ההומויוטלאוטון של סטון. ראו גם אצל ונדרקאם 1989: 6–7.

35 'מחלקות העתים לתורה ול[תעודה]' (שורה 1); 'לכל ש[נני] העולם' (שורה 2) הדומה ל-*babba 'amat ba-kʷallu holldeqomu*; 'וכל [הנ] ברא עד היום א[שר]' (שורה 3) הדומה ל-*wa-kʷallu fətratomu... ʾaska 'ama* (שורה 4).

הגעז, בצירוף 'מחלקות העתים לתורה ולתעודה', הוא העברה מוטעית מהמשך הפסוק ואין אפוא 'בריא' של ה'תורה והתעודה'.

א 8: על פי השחזור של ורמן,³⁶ הביטוי מופיע גם בפסוק 8 (הפסוק נשתמר בחלקו במגילת 4Q216, טור ב, שורות 3–5; DJD XIII; עמ' 8): 'וענתה ה[תורה ו]התעודה הזאת'. אך התרגום לגעז משקף גרסה אחרת: 'וענתה ה[תעודה אל]ה[תעודה הזאת]', וכך שחזרו ונדרקאם ומיליק את הנוסח העברי. כפי שהעיר קיסטר, שחזור המהדירים אינו אפשרי בעברית, אולם הוא משקף את עד הנוסח היחיד לפסוק. המילה 'התעודה' היא הראשונה בשורה 5, וסמוכה לשוליים מצד ימין. בגלל חור בפרגמנט חסרים סוף שורה 4 ותחילת שורה 5 (ראו לוח 1, פרגמנט 5), ולכן אין הכרעה אם המילים החסרות הן 'ה[תעודה אל]' כדעת המהדירים, או 'ה[תורה ו]', כדעת ורמן וקיסטר, או נוסח אחר.

הכתובים בפרק א אינם מסייעים להבנת הצירוף 'תורה ותעודה'. בכולם מתאר המחבר את מסירת ספר היובלים, שהוא מכנה 'מחלקות העתים לתורה ולתעודה' (לשבעות היובלים). הכינוי הזה מוכר ממגילות אחדות מקומראן, וגם בהן הוא מציין שם חיבור, כנראה ספר היובלים,³⁷ אולם ההקשר הזהה בכל ההיקריות אינו מסייע להבנת משמעות הביטוי. קיסטר העיר שהמפתח להבנתו נמצא דווקא במקומות אחרים בספר.³⁸ אם מגבילים את הבדיקה למקרים שבהם מופיע הצירוף 'תורה ותעודה' יחד, שלוש ההופעות של הביטוי בפרקים ב–ג מצביעות על הקשר כללי של חוקים.

ב 24: 'וזאת התעודה והתורה הראשונה' (4Q216, טור ז, שורה 17). זה המקום היחיד בספר שהצירוף נשתמר במקורו העברי בקומראן. בתרגום לגעז, הצירוף משמש סומך ל'ברוכים וקדושים'. אך הנוסח שנשתמר בקומראן עם

36 ורמן תשנ"ט: 486. את ההצעה קיבל גם קיסטר תשס"א: 298, הע' 50.

37 ראו ברית דמשק טז 2–4, 'ופרוש קציהם לעורון ישראל מכל אלה הנה הוא מדוקדק על ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשבעותיהם'. הטקסט נשתמר באופן מקוטע במגילה 4Q271, פרגמנט 4, טור ב, שורה 5 (באומגרטן 1996; DJD XVIII; עמ' 178): 'הנה הוֹאֵן מִדּוֹן קֹדֶק עַל סִפְרֵן מַח־לְנִקּוֹת הָעֵתִים לְיֻבְלִיָּהֶם וּבִשְׁבֻעוֹתֵיהֶם'. נשתמר השם באופן חלקי בשתי מגילות נוספות: 4Q228, פרגמנט 1, טור א, שורה 9 (ונדרקאם ומיליק 1994; DJD XIII; עמ' 178–179): 'כִּי כֵן כָּתוּב בְּמַחְלֻקְתָּן' (ועוד שלוש פעמים באותו טור [שורות 2, 4, 7]); 4Q384, פרגמנט 9, שורה 2 (סמית 1995; DJD XIX; עמ' 144): '[בספר מ]חלקות הע[תים]'. המילה 'ספר' במקור האחרון היא שחזור מתקבל על הדעת של המהדיר. הביטוי 'תורה ותעודה' אינו מופיע (או לפחות לא נשמר) בחלק מכתורת החיבור.

38 קיסטר תשס"א: 294–295. רביד תשנ"ט: 468 קובעת כי 'צירוף זה הוזכר רק בפרולוג של היצירה ולא בגופה'. ככל הנראה רביד כוללת את פרק א כמונח 'פרולוג' (אף שמונח זה מתייחס בדרך כלל למשפט הפתיחה לפני א 1), אולם את קביעתה שוללת הדוגמה שהיא עצמה מביאה בעמ' 467, דהיינו יוב' ב 24: 'וזאת התעודה והתורה הראשונה' (4Q216, טור ז, שורה 17). הביטוי מופיע גם ביוב' ב 33; ג 14.

וי"ו החיבור לפניו ('וזאת ...') מראה שנפתח כאן משפט חדש.³⁹ משפט זה בא כהקדמה להלכות השבת שבסוף תיאור הבריאה.⁴⁰ הניסוח בפסוק דומה לניסוח הכוהני בפתיחת חוקים: 'וזאת תורת...',⁴¹ תוך הרחבתו בתוספת האלמנט 'תעודה' מן הביטוי בישעיהו ח 16, 20.

ב 33: 'זאת התורה והתעודה אשר ניתנה לבני ישראל חק עולם לדורותם'. פסוק זה מסיים את הלכות השבת וסוגר את הפסקה שנפתחה בפסוק 24.⁴² ג 14: 'זאת התורה והתעודה אשר נכתבה לישראל לשמור כל הימים'. ההתייחסות כאן היא לחוק היולדת מויקרא יב, שלפי הקטע ההלכתי ביובלים ג 8–14 הוא מבוסס על פרטים מסיפור הכניסה לגן עדן. הפסוק בא כסיום לדרישת החוק מן הסיפור, ומקביל בניסוחו ליובלים ב 33.

ניסוח הביטוי ביובלים ב 24, שנשתמר חלקית במגילה 4Q216, 'וזאת התעודה והתורה הראשונה' (טור ז, שורה 17), מלמד על המעמד הדקדוקי של הצירוף. השימוש בכינוי הרמז ליחידה מראה שהמחבר תפס את הצירוף כ־hendiadys.⁴³ בדומה לצמדי מילים מקראיים, ששני המרכיבים ביחד מבטאים בהם רעיון אחד, כאשר מרכיב אחד מתאר את השני, כך אפשר לפרש גם ש'תורה ותעודה' הוא מושג אחד, שהשם השני מתאר בו את השם הראשון: 'תורת התעודה'.⁴⁴ בין החוקרים שוררת תמימות דעים שהאלמנט 'תורה' בביטוי 'תורה ותעודה' מתייחס להלכות הרבות שבספר. ההקשר של ב 24, 33; ג 14 (פתיחה או סיום של רשימת הלכות) מסייע לפירוש זה. המחלוקת בין החוקרים מתמקדת במשמעות המרכיב השני, 'תעודה'. כמה הצעות הועלו בשנים האחרונות כדי לפרשו, ולהלן פירוטן. ברוק תרגם 'תעודה' ל־testimony (על פי הגעז 'sdmṯ), והסביר את המונח כהתייחסות לסודות שמימיים, הקשורים ללוח ולמחזוריות של תולדות העולם,

39 ונדרקאם ומיליק 1994: 22 מסבירים שהנוסח בגעז *za-*, היוצר את הסמיכות, הוא שיבוש של *ze-*, 'זה, זאת'.

40 דורינג 1997: 186–187, ובמיוחד הע' 35.

41 ויק' ו 2, 7, 18; ז 1, 11; יא 46; יב 7; יג 59; יד 2, 32, 57; טו 32; כמ' ה 29; ו 13, 21; יט 14; יח' מג 12 (פעמיים). פעמיים מופיע הביטוי 'זאת חקת התורה' (כמ' יט 2; לא 21).

42 גם במקור הכוהני שבתורה בא לפעמים הניסוח של 'זאת תורת [...]'. בתחילת פסקה ובסופה (ויק' יד 2, 32, 57; כמ' ו 13, 21).

43 לכירור המושג ראו מלמד תש"ה. מלמד הביא (שם, עמ' 176) את הדוגמה 'תושב ושכיר', אשר באה בלשון יחיד (מבחינה דקדוקית) בשני כתובים: שמ' יב 45: תושב ושכיר לא יאכל בו; ויק' כב 10: תושב כהן ושכיר לא יאכל קדש. מלמד העיר (שם, עמ' 178, 189) כי למצט שני כתובים אלה, ברוב המוחלט של מקרי 'שניים שהם אחד' במקרא, הפועל הקשור לצירוף בא בלשון ברכים. השימוש בכינוי רמז ליחידה בולט אפוא עוד יותר.

44 אבישור תשל"ז התמקד בדוגמאות של צמדי המילים במקרא ובספרות הבתר־מקראית המופיעים בסמיכות. החומר הרב שאסף מדגים ומדגיש את היחס בין שני מרכיבי הצירוף, כאשר הסומך מתאר את הנסמך.

שנתגלו ליחידים בעולם.⁴⁵ הסברו של ברוק מתאים לחלק מן ההופעות של המילה 'תעודה/עדות', שאכן באות בהקשר של מערכת הזמנים הקבועה. אך הוא אינו מתאים לרוב הכתובים, ובמיוחד לא יובלים ב 24, 33; ג 14, העוסקים בענייני חוק והלכה. גם הצעתו לגבי 'מחזוריות תולדות העולם' אינה עולה בקנה אחד עם הכתובים עצמם.

לפי ורמן עניינו של המונח 'תעודה' הוא מהלך ההיסטוריה והמאורעות המתרחשים בה. לדעתה, 'נראה שהביטוי תורה ותעודה עצמו מציין את מהלך ההיסטוריה [...] התורה והתעודה היא מהלך המאורעות מראשית עד אחרית [...] התעודה היא מהלך המאורעות החזוי מראש, והתורה היא ההלכות, המצוות המשולבות בתעודה'.⁴⁶ הסבר זה מבוסס על פירושה למונח בספר ישעיהו,⁴⁷ אך הוא מושפע גם מן התפיסה הכללית של ספר היובלים לגבי התגלות מצוות במשך הדורות על לוחות השמים. אולם הצעתה אינה מתאימה לרוב הכתובים שבהם מופיע התרגום 'sadm'.⁴⁸

קוגל הציע פירוש אחר למונח 'תעודה', על סמך המשמעות של השורש עו"ד בבניין הפעיל.⁴⁹ לצד המשמעות testify, bear witness⁵⁰, יש כתובים רבים שהפירוש המתאים בהם הוא 'להזהיר, protest, warn, exhort solemnly, admonish, charge'.⁵¹ זאת כנראה משמעות המונח ביובלים ל 17: 'על כן צויתך לאמר, העד את העדות הזאת בישראל: ראה את אשר היה לשכם ולבניה [...]'. ספר היובלים, שהוא ה'תעודה', מתייחס לעתים קרובות ל'תעודת לוחות השמים', שהיא לדעתו 'האזהרה החמורה הכלולה בלוחות, אותה אזהרה הנמסרת גם בספר היובלים'. התעודה כוללת אזהרות נגד מעשים שונים האסורים מן התורה. בלי אזהרה או איום על מעשים אלה אי-אפשר להעניש את החוטא בהם.⁵² מבלי לדעת שמעשה מסוים אסור וגורר עונש ספציפי, אי-אפשר להוציא את העונש אל

45 ברוק 1997 : 52.

46 ורמן תשנ"ט : 478, 480.

47 ורמן תשס"א 1.

48 כפי שהעיר קיסטר תשס"א : 298, הע' 49: 'איני רואה איך הצעה זו יכולה להשתלב ברוכ פסוקי הספר שהובאו [...]'.
49 קוגל 2000 : 169–170.

50 מל"א כא 10, 13; מל' ב 14; איוב כט 11. כמו כן יש מקרים שאפשר לעמוד בהם על משמעות קוזטיבית, cause to testify, take or call as witness, invoke (דב' ד 26; ל 19; לא 28; יש' ח 2; יד' לב 10, 25, 44); ראו BDB, עמ' 729–730, בערך 'עוד'.

51 כך בר' מג 3; שמ' יט 21, 23; כא 29 (הופעל); דב' ח 19, לב 46; שמ"א ח 9; מל"א ב 42; מל"ב יז 13, 15; יר' ו 10; יא 7; מב 19; עמ' ג 13; זכ' ג 6; תה' נ 7; פא 9; דה"ב כד 19; נח' ט 26, 29, 30, 34; יג 15, 21; ראו BDB, עמ' 730.

52 יפת תשל"ז : 160–166 עמדה על חשיבות מושג ההתראה, המתועד היטב בספרות חז"ל, להבנת תפיסת עולמו של בעל ספר דברי הימים בנוגע להענשת חוטאים. קוגל 1990 : 223–231 התחקה אחר רעיון זה בפרשנות היהודית הקדומה; ראו גם אנדרסון 1994 כאשר

הפועל. לדעת קוגל, הצורך בהתראה מסביר את ריבוי ההתראות בספר היובלים שאינן מופיעות בתורה עצמה.⁵³ הצעת קוגל מתאימה אפוא לתפיסה הכללית של ספר היובלים גם מבחינה פילולוגית וגם מבחינה רעיונית, אך פירושו אפשרי רק בחלק מן הכתובים הכוללים את המונח 'עדות/תעודה'. בדוגמאות לא מעטות אין התייחסות לאזהרה או להתראה נגד העונש, אלא לחוקים עצמם (כהצעת קיסטר שלהלן). בשני מקרים (ל 19; לא 32) מודה קוגל עצמו ש'תעודת לוחות השמים' אינה מתייחסת לאזהרה אלא לגורלם ולמעמדם של בני יעקב, לוי ויהודה.⁵⁴ לפי קיסטר, 'במקרים רבים [...] המשמעות המתבקשת היא תורה, חוק ומצווה', 'בין שהכוונה לדין במשמעות המשפטית המדויקת ובין שהכוונה לחוק הזמנים בשמים (ו 32)'.⁵⁵ לדעתו, המילה 'תעודה' קיבלה את משמעותה מן המרכיב הראשון של הצמד, 'תורה', בעקבות מעתק סמנטי במשמעות המילה המקראית 'עדות' בתקופת הבית השני, מאזהרה לחוק ותורה. כמו כן פעלה כאן ההקבלה למונח 'תורה' בישעיהו ח 16, 20.⁵⁶ המשמעות שהוצעה מתאימה בהחלט לרוב ההקשרים של 'sdm', אך קיסטר מודה שבשני כתובים (ל 19–23, לא 32) הבנת המילה 'עדות/תעודה' כ'חוק' אינה מתאימה להקשר, שכן שניהם עוסקים במעמדם ובגורלם של אנשים, לוי (בשני הכתובים) ויהודה (לא 32). לדעתו, ההבדל במשמעות בשני הכתובים נובע מהסתמכות על מסורות שונות.⁵⁷

'תעודה/עדות' בהוראת 'ברית'

לספר היובלים ולמגילת ברית דמשק, וכן הדיון לעיל, בפרק השלישי, ביחס לסיפור ראובן ובלהה.

53 קוגל 2000: 169–170 מביא את ז 20, 'ויעד (נח) בבניו כי יעשו צדק [...]', כדוגמה להטפה. לפי הניתוח המוצע בפרק השישי, צוואת נח ביוב' ז 20–39 אינה מעשה ידיו של העורך של ספר היובלים, אלא קטע מן המוכן שהעורך הכניס אל תוך חיבורו. קוגל אינו מפרט את הכתובים שבהם מופיעות ההטפות, המשקפות לדעתו ניסיון לספק התראה לכל איסור. אולם מן הדוגמה היחידה שהביא מצוואת נח נדמה שהתכוון לצוואות הרבות בחיבור. ידועות לנו צוואות רבות מתקופת הבית השני (לתיאור הסוגה ראו קולינס 1984). מטרת החלקים ההטפתיים שבהן היא לרוב דידקטית-מוסרית. אפשר אפוא לפקפק אם המרכיב ההטפתי בצוואות שבספר היובלים שונה מספרות הצוואות המקבילה.

54 קוגל 2000: 170, הע' 8. כמו כן שני הכתובים אינם מתאימים להצעת קיסטר תשס"א (ראו להלן).

55 קיסטר תשס"א: 295, וכן שם הע' 34.

56 קיסטר שם: 295–296.

57 'הדבר אינו מפתיע, שכן, כפי שראינו לעיל, גם למונח לוחות השמים בספר היובלים הוראות וגוני הוראה שונים, היונקים ממסורות שונות' (שם: 298). על התפקידים השונים של לוחות השמים, ראו בהמשך.

ברצוני להציע הצעה שונה. שני הכתובים הכוללים את המונח 'עדות/תעודה' ואינם מתפרשים בנקל לפי ההצעות של קוגל וקיסטר הם המפתח להבנת המילה 'עדות/תעודה' בספר היובלים, ויש בהם אפוא סיוע לפירוש הביטוי החשוב 'תורה ותעודה', שבו החל הדיון.

ל 18–23: (18) ויבחר זרע לוי לכוהנים וללויים לשרת לפני ה' כמונו בכל הימים. ויתברך לוי ובניו לעולם כי קנא לעשות צדק ומשפט ונקמה מכל אשר קמים על ישראל. (19) וכך תעלה לו כעדות/תעודה בלוחות השמים ברכה וצדק לפני אדון הכל. (20) ואנחנו נזכור את הצדקה אשר עשה האדם בחייו בכל עתות השנה, עד אלף דור ברכה תעלה ותבוא עליו ולדורותיו אחריו, ונכתב אוהב וצדיק בלוחות השמים. (21) וכל הדבר הזה כתבתי לך ואצוך להגיד לבני ישראל כי לא יחטאו ולא יעברו חוק ולא יפרו את הברית אשר הוקמה להם לעשותה ונכתבו אוהבים. (22) ואם עברו ועשו מכל דרכי הטומאה ונכתבו שונאים בלוחות השמים ונמחו מספר החיים וכתבו בספר האובדים ועם הנכרתים מן הארץ. (23) וביום הרוג בני יעקב את שכמם עלה להם ספר השמימה כי עשו צדק וישר ונקמה בחוטאים ויכתב לברכה.

הקטע מופיע לאחר השכתוב של סיפור אונס דינה (יוב' ל || בר' לד), ומתמקד בתגובת לוי (ושמעון) למעשה. בניגוד לגישה החריפה כלפי לוי ושמעון המופיעה בבראשית מט 5–7, המגנה את אפם ועברתם, יובלים ל משבח אותם, ובמיוחד את לוי, על תגובתם המהירה והחד־משמעית לאונס אחותם. הסיפור מוצג בספר היובלים כפרדיגמה לאיסור על חיתון עם הגויים.⁵⁸ לאחר הדיון ההלכתי על נישואי תערובת (המתאפיין במונחים המופיעים בקטעים ההלכתיים האחרים שבספר), מתמקד הטקסט (פסוקים 18–23) בבחירת לוי, שהיא שכר לקנאתו, כפי שהיא באה לידי ביטוי בסיפור שכמ ודינה. בנוסף להסתמכות על בראשית לד, תיאור בחירתו של לוי מבוסס על הסיפור המקראי של חטא בעל פעור (במ' כה 1–15).⁵⁹ אנדרס עמד על שלושה מוטיבים משותפים בין סיפור אונס דינה ביובלים ל סיפור חטא בעל פעור: (1) שבח על קנאה לה' (במ' כה 11, 13; יוב' ל 18); (2) השכר של חלק בכהונה לעולם (במ' כה 13; יוב' ל 18); (3) הזדווגות עם נכרים/נכריות. מוטיב חשוב נוסף בסיפור חטא בעל פעור הוא הברית שפנחס זכה בה כשכר על מעשיו: 'הנני נתן לו את בריתי שלום' (במ' כה 12); 'והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם' (שם 13).⁶⁰ מוטיב זה חסר לכאורה בשכתוב

58 אנדרס 1987: 133–147; ורמן 1997.

59 הנגל (1976) 1989: 178–179; קולינס 1980: 96, הע' 14; אנדרס 1987: 150–151.

60 מוטיב הברית נזכר גם במקבים א ב 24–27, שהוא תיאור של מעשי מתתיהו המעוצב גם הוא על פי הדגם של קנאת פנחס בסיפור חטא בעל פעור.

בספר היובלים, אך השוואה בין יובלים ל 18–20 לסיפור חטא בעל פעור בבמדבר כה מגלה אותו גם ביובלים ל.

יובלים ל	מדבר כה
(18) ויבחר זרע לוי לכוהנים וללויים	(13) והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם
לשרת לפני ה' כמונו בכל הימים ויתברך לוי ובניו לעולם	
כי קנא לעשות צדק ומשפט ונקמה מכל אשר קמים על ישראל.	תחת אשר קנא לאלהיו...
(19) וכן יעלה לו כעדות/תעודה בלוחות השמים ברכה וצדק לפני ארון הכל.	(12) לכן אמר הנני נתן לו את בריתי שלום.
(20) ואנחנו נזכור את הצדקה אשר עשה האדם בחייו בכל עתות השנה,	
עד אלף דור ברכה תעלה ותבוא עליו ולדורותיו אחריו, ונכתב אוהב וצדיק בלוחות השמים.	(13) והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם

1. הברית הנזכרת בבמדבר כה 13, 'ברית כהנת עולם', שהיא השכר על קנאת פנחס לה', התפרשה ביובלים ל 18 כבחירת לוי וצאצאיו לכוהנים ולויים המשרתים לפני ה' לעולם.
2. יובלים ל 20–22 קושר את ההבטחה של ברית עולם לפנחס להבטחת ה' לשמור את בריתו עד אלף דור 'לאוהביו ולשומרי מצוותיו' בדברים ז 9–10: '(9) וידעת כי ה' אלהיך הוא האלהים האל הנאמן שמר הברית והחסד לאהביו ולשמרי מצותו לאלף דור. (10) ומשלם לשנאיו אל פניו להאבידו [...] לא יאחר לשנאו אל פניו ישלם לו'. הכינוי 'אוהב' ללוי ביובלים ל 20 מבוסס על הוראת הפועל 'אהב' בהקשר של דברים ז: נאמנות לברית עם ה'. הוראה זו מופיעה בכתובים אחרים בספר (דב' ו 5; י 12–13; יא 1, 22; ל 16–20), ולקוחה מעולמן של בריתות במזרח הקדום.⁶¹ כמו כן במגילת ברית דמשק ג 2–4 כתוב: 'אברהם לא הלך בה ויע[ל] אוהב בשמרו מצות אל ולא בחר ברצון רוחו וימסור לישחק וליעקב וישמרו ויכתבו אוהבים לאל ובעלי ברית לעולם'. ההסתמכות על הקטע מדברים ז מסבירה את ההמשך ביובלים ל 21–22, דהיינו את האזהרה לאלה המפירים את הברית עם ה' ומוגדרים כשונאים בלוחות השמים; זו פרשנות לדב' ז 10, שאין לה קשר ישיר למעמדו ובחירתו של לוי, שדווקא כן ציית לדברו של ה'.
3. 'ברית שלום' בבמ' כה 12 מקבילה ל'תעודה/עדות בלוחות השמים ברכה

61 השו"ע עם מורן 1963; ויינפלד 1991: 351–352.

וצדקה'. מן התקבולת בין שני הביטויים, 'שלום' || 'ברכה וצדקה',⁶² אפשר להסיק ש'ברית' מקבילה ל'תעודה/עדות לוחות השמים'. החילוף בין המילים 'עדות' ו'ברית' מתועד היטב במקרא: במקום 'לוחות העדות' בספרות הכוהנית, ספר דברים גורס 'לוחות הברית';⁶³ מול 'ארון העדות' בספרות הכוהנית, אנחנו מוצאים בספרות המשנה-תורתית את 'ארון הברית'.⁶⁴ נוסף על כך שני המונחים באים בתקבולת או בקרבה זה לזה בכתובים מקראיים אחדים (תה' כה 10; קלב 12; מל"ב יז 15; כג 3).⁶⁵ יתר על כן, המילים 'עדות, עדות, עדוות' מופיעות לעתים קרובות בספרות המשנה-תורתית לצד מונחים שמשמעותם חוקים, לרבות 'חוקים', 'משפטים' ו'מצוות' (דב' ד 45; ו 17, 20 [עם הפועל 'צוה']; מל"א ב 3; מל"ב כג 3; יר' מד 23). בתהלים קיט המילה 'עדות' מופיעה פעמים רבות כחלק ממכלול רחב יותר של מונחים, כולל 'חוקים', 'מצוות', 'משפטים', 'פקודים' ו'תורה'. לאור נתונים אלה הציעו חוקרים שהמילים 'עדות' ו'עדות' מורות במקרא על ברית או על חוקים ומצוות שהם תנאי הברית.⁶⁶ כך גם הוראת המונחים המשפטיים המקבילים בשפות שמיות אחרות. בכתובות

62 הצירוף 'ברית שלום' מופיע גם ביש' נד 10; יח' לד 25; לו 25. ביח' לד 25–26, כחלק מ'ברית שלום' שנכרתה בין ה' לישראל, ה' מבטיח: 'ונתתי אותם וסביכות גבעתי ברכה [...] גשמי ברכה יהיו'. כמו כן ה'שלום' הוא מושא של הפועל 'כרך' בתה' כט 11. 'צדק/צדקה' ו'שלום' באים בתקבולת ביש' לב 17; ס 17; תה' עב 3; פה 18.

63 לוחות העדות: שמ' לא 18; לב 15; לד 29. לוחות הברית: דב' ט 9, 11, 15.

64 ארון העדות: שמ' כה 22; כו 33, 34; ל 6, 26; לט 35; מ 3, 5, 21; במ' ד 5; ז 89; יהו' ד 16. ארון הברית: במ' י 33; יד 44; דב' י 8; לא 9, 25, 26; יהו' ג 3, 6, 8, 11; ד 7, 9, 18; ו 6, 8; ח 33; שופ' כ 27; שמ"א ד 3, 4, 5; שמ"ב טו 24; מל"א ג 15; ו 19; ח 1, 6; יר' ג 16; דה"א טו 25, 26, 28, 29; טז 6, 37; יז 1; כב 19; כח 2, 18; דה"ב ה 2, 7.

65 פרופ' שלום פאול הסב את תשומת לבי לתקבולת נוספת של מונחים דומים. נה"מ ליש' לג 8 גורס 'הפר ברית מאס ערים'. אולם הנוסח המקורי לביטוי השני נשתמר במגילת ישעיהו מקומראן (1QIsa^a), 'מאס עדים', ההולם את ההקשר של ברית.

66 קרוס 1973: 300; פרנס תשל"ו; ויולה 1976; סיאו 1984: 192–193. אין תמימות דעים בין החוקרים לגבי משמעות המונח. למשל, ליונשטם (תשל"ב) הבין שה'עדות' היא הלוחות שעליהם כתובים עשרת הדברות או ביטוי כללי לחוק האלוהי, וטוען בנחרצות: 'במקרא אין הלשון עדות משמש אפילו פעם אחת לציון של כריתת ברית'. גם שורץ (1996: 126, הע' 52) מדגיש שלפי המקור הכוהני 'עדות' היא חפץ שניתן מה' למשה, זכר למפגש ביניהם בהר סיני. קנוהל תשנ"ג: 131–141 הבחין בין המשמעויות של 'ברית' (מחויבות דו-צדדית) ו'עדות' (מחויבות חד-צדדית [לפי המשמעות של המונח האשורי adē; ראו בהמשך]) במקור הכוהני, וראה בשני המונחים ביטויים לתפיסות שונות כאשר ליחס בין ה' לעמו, בתקופת בראשית (ברית) ובתקופת משה (עדות). גם אם נקבל את הסתייגויותיהם ביחס להיקריות במקרא, הבנת המילה 'עדות/תעודה' כ'ברית' בספר היובלים יכולה לשקף פרשנות מאוחרת יותר של המילה על פי מקבילותיה (ובמיוחד על פי הזהות שבין 'לוחות הברית' ו'לוחות העדות') והקשריה.

הארמיות מספירה מופיעה הצורה 'עדיא' (מן השורש עד"י), במשמעות 'ברית'.⁶⁷ המילה מופיעה שם תמיד בצורת רבים, וייתכן שהדבר מצביע על כך שהמונח מכוון לתנאי הברית ולהתחייבויות שבה.⁶⁸ המונח המקביל באכדית הוא adē, גם הוא מופיע תמיד בצורת רבים.⁶⁹ ההקשר האשורי שהמונח מתועד בו מתאר הסכם חד-צדדי, 'למעשה "שבועת אמונים" שנשבע הואסל למלך אשור, אדוניו'.⁷⁰ במסגרת תוספת ארוכה לסיפור המקראי (יוב' לא 1–33 א מקביל לבר' לה 1–7, 14; יוב' לב 30 מקביל לבר' לה 8) מספר יובלים לא 33–32 שיעקב הביא שניים מבניו, את לוי ואת יהודה, לביקור אצל יצחק אביו. בזמן הביקור בירך יצחק את שני נכדיו, ולאחר מכן גם את יעקב בנו. הברכות ללוי וליהודה מבטיחות להם תפקידים שימלאו במשך הדורות: כהונה⁷¹ (פסוק 14: 'וקרב אותך וזרעך אליו מכל הכשר לשרתו במקדשו כמלאכי הפנים וכקדושים כן יהיה זרע בניך'; פסוק 16: 'נלוה לה' תהיה [...] שולחנו לך יהיה ואתה ובניך תאכלו עליו') ומלוכה (פסוק 18: 'נשיא תהיה אתה ואחד מבניך לבני יעקב'; פסוק 20: 'ובשבתך על כסא כבודך'). לאחר שיעקב מגיע לבית אל, מתייחס המספר לתגובתו על ברכות אביו (לא 31–32):

ויזכור יעקב את הברכה אשר בִּרְכוּ אביו ושני בניו לוי ויהודה [...] ויאמר עתה ידעתי כי תקוות עולם לי ולבְּנֵי לפני אלהי כל, וככה הוחק על אודות שניהם וייכתב להם כעדות/תעודת עולם בלוחות השמים כאשר ברכם יצחק.

פרשנים סברו שהביטוי 'עדות עולם בלוחות השמים' כוונתו לרישום שמימי של ברכות יעקב ללוי ויהודה, רישום המתאר את גורלותיהם של לוי ויהודה לעתיד

67 פיצמאייר (1967) 1995: 57–59; גרינפלד תשכ"ד: 308; פולקוויין 1969: 34–37; פרנס תשל"ו: 239–240.

68 ויינפלד תשל"ב: 87, הע' 17.

69 תדמור תשמ"א–תשמ"ב: 165, הע' 76 העיר שצורת היחיד adū הנזכרת במילון CAD אינה קיימת למעשה, והיא שחזור של עורכי המילון.

70 הציטוט מתדמור תשמ"א–תשמ"ב: 165. ראו גם גלב 1962; ויינפלד תשל"ב: 95; פרנס תשל"ו: 240–244. CAD, כרך 1A, עמ' 133 מסביר: 'ההסכם המכונה adū נכתב בין שותף ממעמד גבוה (אל, מלך, בן משפחת המלוכה) ובין עבדים או נתינים'.

71 לפי הברכה בני לוי אינם מוגבלים לשירות במקדש, אלא משמשים גם 'נשיאים, שופטים ואדונים' (פסוק 15). צ'רלס 1902: 187 הציע קשר בין התפקיד הכפול בברכה ללוי כיוב' לא ובין ההנהגה הפוליטית-דתית בתקופת המקבים. אך כפי שציין דונופורט 1971: 63, אין הכרח להניח שהברכה מתארת עובדות היסטוריות; היא יכולה לשקף את התפקידים השונים של לוי ושל לויים הנזכרים במקרא. דונופורט טוען גם שיוב' לא 14 (תיאור של שירות הלויים במקדש) הוא כבחינת תוספת לטקסט. אולם לאור ריבוי התפקידים של בני לוי בברכת משה ללוי (דב' לג 8–11), אין יסוד להשמטת פסוק 14 מן הטקסט.

לבוא.⁷² אך לאור הניתוח שהוצע כאן ('עדות' במשמעות של 'ברית') הפסוק מתבאר היטב – גם לוי וגם יהודה זכו בברית עולם. המוטיב של ברית הקיימת לעולם מופיע במקרא בקשר לבני לוי ולבית דוד, מזרעו של יהודה. על פנחס, צאצאו של לוי, נאמר: 'לכן אמר הנני נתן לו את בריתי שלום. והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם תחת אשר קנא לאלהיו ויכפר על בני ישראל' (במ' כה 12–13). בברכת משה בדברים לג זכור שבט לוי לטוב, 'כי שמרו אמרתך ובריתך ינצרו' (פסוק 9). בנבואת מלאכי אל הכוהנים הוא מאשים אותם בהשחתת 'ברית הלוי' (ב 8).

'עדות/תעודת עולם' עם יהודה ביובלים לא 32 מתייחסת ל'ברית עולם' עם בית דוד הנזכרת כמה וכמה פעמים במקרא. למשל, בשמואל ב כג 1–5 מצוטטים דברי דוד עצמו: '(1) ואלה דברי דוד האחרנים נאם דוד בן ישי [...] (5) כי לא כן ביתי עם אל כי ברית עולם שם לי [...]'. כמו כן, ה' מבטיח בגוף ראשון: '(4) כרתי ברית לבחירי נשבעתי לדוד עבדי. (5) עד עולם אכין זרעך ובניתי לך דור ודור כסאך סלה [...] (29) לעולם אשמור לו חסדי ובריתי נאמנת לו. (30) ושמתי לעד זרעו וכסאו כימי שמים' (תהלים פט). נבואת ישעיהו השני משתמשת ב'ברית עולם' שנכרתה עם בית דוד כדימוי לשכר לאלה השומרים את דבר ה' והולכים בדרכיו (יש' נה 1–5). הבטחת יצחק ליהודה, 'נשיא תהיה אתה ואחד מבניך', יוצרת את הקשר בין יהודה, אבי השבט, לדוד צאצאו (ובית מלכותו), שזכה לברית עם ה'.⁷³

מקום נוסף שבו מופיע הביטוי הוא יוב' כג 32: 'ואתה משה כתוב את הדברים האלה כי כן הם כתובים ויעלו אל עדות/תעודת לוחות השמים לדורות עולם'. הפסוק חותם קטע אסכטולוגי (כג 11–31),⁷⁴ המבאר את מצבה העגום של האנושות (לרבות תוחלת החיים הקצרה) בתוצאת חטאותיהם. כדאי לשים לב שהקטע כולו מדגיש את הצורך של העם לשמור את הברית. הפרת הברית גוררת תוצאות הרסניות: (14) 'כל אלה יבואו בדור הרע אשר יחניף את הארץ טומאה זנות תבל ותועבה מעשיהם. [...] (16) [...] בגלל החטא והחמס ובגלל אמרי פיהם ובגלל הרעה הגדולה אשר יעשו ועל עזבם את הברית אשר כרת ה' ביניהם ובינו לשמור ולעשות כל מצוותיו וחוקותיו וכל תורתו ולא יסורו ימין ושמאל'.

רק כשהבנים יתחילו 'לדרוש את החוקים ולדרוש המצוות ולשוב לדרך הצדק' (פסוק 26) יהפוך העולם למקום אוטופי שאין בו זקנה ואין איש רע, רק שלום, שמחה וברכה (פסוקים 27–30). עם שובם לדרוש את מצוות ה' ילמדו 'כי ה' עושה משפט ועושה חסד למאות ולרבבות ולכל אוהביו' (פסוק 31). כאמור

72 גרסיה מרטינז 1997: 249–250.

73 כך טסטוז 1960: 68. דוונפורט 1971: 64–65 סוקר הצעות שונות שהועלו לפירוש המילים 'ואחד מבניך', רובן עם נימה משיחית (יהודית או נוצרית), אך לאור הפירוש המוצע כאן ל'עדות/תעודה', והקשר לברית עם בית דוד, קשה לקבלן.

74 ראו דוונפורט 1971: 32–46.

לעיל, השורש אה"ב בהופעותיו בספר דברים (בהשפעת בריתות ממסופוטמיה) משמעותו 'נאמנות', ובמיוחד נאמנות לברית עם ה'. האפוקליפסה מרחיבה אפוא את הברית בין ה' לעמו עד לעידן האסכטולוגי.

לפי הנוסח של פסוק 32 המצוטט לעיל (על סמך נוסח הפנים של ונדרקאם), פירושו של הפסוק ('ויעלו אל תעודת לוחות השמים') עדיין אינו ברור מספיק. אולם, כתב יד 12 בגעז⁷⁵ (לפי האפרט של ונדרקאם) גורס סדר שונה של מרכיבי הפסוק: 'ויעלו אל לוחות השמים לעדות לדורות עולם'.⁷⁶ חיזוק לנוסח זה, עם הסידור מחדש של מרכיביו, בא מפסוק אחר המתייחס ללוחות השמים: '(וככה הוחק על אודות שניהם) וייכתב להם כעדות/תעודת עולם בלוחות השמים [...]'. (לא 32), שגם הוא מתאר בריתות נצחיות, עם לוי ויהודה. סדר זה תואם את המשמעות המוצעת כאן למרכיב 'תעודה/עדות': הברית בין ה' לעמו תקפה לעולם ורשומה בלוחות השמים. העל-זמניות של הברית לפי יובלים כג מתבטאת בדרישה לשמור מצוות עד עולם, ותיאור של העולם בעידן האסכטולוגי, בלי זקנה או מלחמה, שיבוא לידי ביטוי כתגמול להתנהגות הראויה.

'תורה ותעודה' – תנאי הברית

בשני קטעים ('יוב' ב 24–33; ג 8–14) ההלכות מוגדרות בביטוי 'תורה ותעודה'. כאמור לעיל, המקור המקראי של הביטוי (יש' ח 16) אינו מתייחס דווקא לחוקים, אבל אין ערעור על העובדה שבמקומות אחרים מובנה של המילה 'תורה' הוא 'חוק'.⁷⁷ מן העיון בפסוקים ב 24, 33; ג 14 מתברר שיש לכינוי קשר מסוים להלכות ולחוקים. ההקשר של ב 24, 33, פסוקים המשמשים פתיחה וסיום של רשימת הלכות, מקרב אל הדעת את הצעת קיסטר, שהמשמעות של 'תעודה' היא חוקים או הלכות. אך הניתוח בסעיף הקודם הראה שאפשר להמיר את המילה 'עדות/תעודה' במונח המשפטי 'ברית'. כמו כן, הן לפי השימוש המקראי הן לפי השימוש במילים המקבילות בארמית ובאכדית אפשר לפרש את המילה לא רק

75 למרות השתייכותו של כתב יד 12 לענף כתבי יד פחות אמינים (inferior) ונדרקאם 1989:ב: XX–XIX מצביע על חשיבותו בגלל עתיקותו (המאה ה-15) ובגלל קריאות אחדות הכלולות בו. אני סבור שהפסוק הנדון מדגים את חשיבות כתב היד שעליה הצביע ונדרקאם.

76 כך תרגמו צ'רלס 1902 ורבין 1984. גולדמאן תשט"ז לא גרס כלל את המילה 'תעודה/עדות' (אך העיר שצ'רלס הוסיף אותה). הוא הסתמך כנראה על כתב יד 38 (לפי הרישום של ונדרקאם 1989 = כתב יד D לפי הרישום של צ'רלס 1895) ו-51 (ונדרקאם 1989) א רשם כאן כתב יד 58, אך הוא כנראה 51 = כתב יד C לפי צ'רלס 1895), ובו המילה 'sāmā' חסרה. ברגר 1981: 446 מציג תרגום הדומה לטקסט הפנים של ונדרקאם, אך מזכיר גם את האפשרות המוצעת כאן (שם, הע' c).

77 ראו BDB, עמ' 435–436 'direction, instruction, law' והדוגמאות הרבות המובאות שם.

במובן 'ברית', אלא גם בהוראת 'תנאי הברית'. האם המשמעות המוצעת מתאימה לכתובים המובאים לעיל? בעיקרו של דבר המצוות וההלכות שניתנו לישראל הן תנאי הברית בין ה' לבני ישראל. כאמור לעיל, הנושא של יובלים ב 17–24 הוא הברית שנכרתה בין ה' לבני ישראל כבר מראשית הבריאה. הברית היא דו-צדדית – תמורת בחירת בני ישראל לעם סגולה של ה', הם חייבים לשמור את תנאי הברית, שהם מצוות האל. בתורה עצמה לא באה הבחירה לידי ביטוי אלא בתקופה מאוחרת יותר. אך בספר היובלים, שלשיטתו נבחרו בני ישראל בראשית תולדות העולם, ה' חייב להציג בפניהם את התנאים למעמד המיוחד שהעניק להם. כפי שהצעתי לעיל, זאת הסיבה למתן מצוות השבת מיד לאחר בחירת ישראל, והמניע להעברת החוקים לתקופת האבות, במקום במעמד הר סיני. נראה לי אפוא כי שלושה גורמים מסייעים בידינו לפרש נכונה את הביטוי החשוב 'תורה ותעודה': (1) ההכרה שברית היא מסגרת ההקשר ביובלים ב; (2) הניתוח הפילולוגי של המילה 'עדות/תעודה'; (3) ההבנה התחבירית-סגנונית שהצירוף 'תורה ותעודה' הוא דוגמה של hendiadys. אם נמיר את שני המרכיבים בביטוי למונחים מקבילים, אפשר לתרגמו לביטוי 'חוק וברית' או בצורת הסמיכות 'חוק(י) הברית'. 'התורה והתעודה' בלשונו של ספר היובלים פירושה תנאי הברית, כלומר המצוות שהאל קבע כבר בשבוע הראשון.

פתיחת הלכות שבת במשפט 'וזאת התעודה והתורה הראשונה' מלמדת שניתנת החוקים אינה אירוע חד-פעמי, אלא רק הפעם הראשונה שישאל קיבלו תנאים לברית בינם לה'. חוק טומאת היולדת, שנקשר לסיפור הכניסה לגן עדן, גם הוא מוגדר במפורש בביטוי 'תורה ותעודה' (ג 14). חוקים אחרים שניתנו בתקופת האבות מכונים 'עדות/תעודה', בלי המרכיב הראשון 'תורה'. אך כאמור לעיל, המונח המקראי 'עדות' יכול להתפרש הן כ'ברית' הן כ'תנאי הברית'. כך אפשר לפרש גם את הקטע הבא:

ו 10–12: (10) וישבע נח ובניו לבל יאכלו כל דם לכל בשר ויכרות ברית לפני ה' האלוהים לעולם לכל דורות הארץ בחודש הזה. (11) על כן אמר לך כי תכרות ברית אתה עם בני ישראל [...] בעבור כל דברי הברית אשר כרת ה' עמם כל הימים. (12) ותיכתב העדות/תעודה עליכם למען תשמרוה כל הימים לבל תאכלו [...]

לאחר שיצא מן התיבה, הקריב נח קרבן עולה לה' מבעלי החיים הטהורים, ובעקבותיו החליט ה' לא להרוס עוד את העולם (בר' ח 15–22). בעולם שלאחר המבול התיר ה' לבני אדם לאכול בעלי חיים, אך אסר על האנושות לאכול את דמם. לצד האיסור על אכילת דם של בעלי חיים נאסר גם רצח בני אדם (שם ט 1–7). האיסורים על אכילת דם ועל רצח נזכרים לפני הברית בין ה' לנח, שה' הבטיח בה לא להביא עוד מבול על הארץ (שם ט 9–17). לא ברור מן הסדר המקראי אם האיסורים הם תנאים לברית, או שמא הברית היא חד-סטרית ואינה

מותנית במעשי האנושות.⁷⁸ בשכתוב הסיפור ביובלים ו אין ספק שהאיסורים הם תנאים מפורשים לברית: תיאור הברית הועבר תיכף לאחר הקרבת הקרבן בידי נח (יוב' ו 4), ונח ובניו נשבעו לא לאכול דם כחלק מן הברית (שם 10). האיסור לאכול דם בפסוק 12, שהפך לתנאי מפורש של הברית, אכן מכונה 'עדות/תעודה', בהתאם למשמעות שהוצעה כאן למונח.

חוקיות מאורות השמים

מלבד ההיקרויות של 'עדות/תעודה' במובן 'ברית' או 'תנאי הברית', יש גם לא מעט היקרויות של המילה בספר המכוונות למערכת הזמנים שקבע האל, כלומר הלוח הנכון והתאריכים הקבועים בו. מהי המשמעות של 'תעודה', המאפשרת להבינה בתור קביעת מערכת הזמנים האלוהית? לפי הצעת קיסטר ש'תעודה' פירושה 'חוק' או 'מצווה', אפשר להבין את השימוש במונח לשם תיאור חוק תסיבתם (orbit) של מאורות השמים.⁷⁹ אך אפשר גם להצביע על קשר מפורש בספר היובלים בין תנועת מאורות השמים למושג הברית.

בסוף סיפור המבול המקראי, בעקבות הקרבן שהקריב נח, הבטיח ה' לא להביא עונש קטקליזמי נוסף על העולם, הן בקשר להשמדת האנושות כולה הן בקשר להשעיית איתני הטבע, ובמיוחד מאורות השמים:

וירח ה' את ריח הניחח ויאמר ה' אל לבו לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעריו ולא אסף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי. עד כל ימי הארץ זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחרף ויום ולילה לא ישבתו [בר' ח 21–22].

בשלב זה אין אזכור מפורש של הברית בין ה' לנח. ברית זו נזכרת לראשונה בבראשית ט 8–17, לאחר ההיתר לאכול בעלי חיים והאיסורים המפורשים על אכילת דם ועל שפיכות דמים (שם 1–7). הבטחת ה' בברית, 'ולא יפרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ' (שם 11), דומה בחלקה לדבריו בסוף פרק ח המצוטטים לעיל. מצד אחד, דברי ה' שלא יביא עוד מבול נאמרו בשני השלבים, קודם בעקבות הקרבן ואחר כך בברית, אך מצד שני אין בברית עצמה התייחסות ברורה לקביעות של מאורות השמים. בשכתוב המופיע ביובלים ו אפשר לזהות שני הבדלים הנוגעים לענייננו, שהוכנסו לסיפור מספר בראשית.⁸⁰ הראשון הוא כי הברית בין ה' לנח נזכרת לראשונה כבר ביובלים

78 ורמן תשנ"ה: 191–196. סקינר 1930: 173–174 וקנוהל תשנ"ג: 132, 135 תפסו את האיסורים כבר' ט על אכילת דם בעלי חיים ועל רצח בני אדם כתנאי הברית.

79 קיסטר תשס"א.

80 ראו ונדרקאם 2000א.

ו 4 (המקביל לבר' ח 21–22): 'וירח ה' את ריח הניחוח ויכרת עמו ברית לבל יהיו מי המבול על הארץ לשחתה כל ימי הארץ זרע וקציר [...]'. אין ספק שלפי גרסת ספר היובלים לסיפור בבראשית ח–ט, יציבות מאורות השמים היא חלק מ'ברית (ה)עולם' (בר' ט 16) שהובטחה לנח בספר בראשית. ההבדל השני הוא כי בסוף הרשימה הפיוטית מבראשית ח 22, המתארת את איתני הטבע שלא ישבתו בעתיד, נוסף משפט קצר: '[...] יום ולילה לא ישנו חוקם (*sār'atōnu*) ולא ישבתו לעולם' (יוב' ו 4). המונח 'חוק' מתייחס למערכת הזמנים הקבועה מראש, שעל פי הבטחת ה' בברית לא תשתנה לאחר המבול. המונח *sār'at* מופיע פעמיים בסוף יובלים ו, בתיאור הלוח: '[...] ישחיתו את זמניהם [...] ועברו את חוקיהם (*sār'atōnu*)' (פסוק 33); 'ושכחו חודש ושבת וחג וכל חוק (*sār'atā*) השנים יתעו' (פסוק 34). ההקשר שם הוא של פולמוס עם אנשים הנוקטים לוח 'מוטעה', המבוסס על הירח ולא על השמש (שם 36). התנהלות החיים על פי הלוח הנכון, שבו 364 יום, תמנע את השחתת המועדים, משום ש'הכל יבוא אליהם לפי תעודתם' (פסוק 32). אפשר לזהות אפוא בין 'חוקי' מאורות השמים ו'תעודת' הזמנים, ושניהם מעוגנים בברית בין ה' לנח ביובלים ו 4.

מערכת הזמנים שהעולם פועל על פיה נקבעה לאחר המבול כחלק מן הברית עם ה'.⁸¹ השימוש במילה 'עדות/תעודה', שמשמעותה 'ברית', מתאים אפוא לתיאור הלוח המבוסס על הברית עם נח, ולמועדים השונים המופיעים לאורך

81 הנביא ירמיהו (לג 19–26) משווה את בריתו של ה' עם מאורות השמים לבריתותיו עם בית דוד ועם בני לוי (יר' לג 14–26 אינו מופיע בתה"ש, וחוקרים רבים כבר עמדו על כך שהנבואה נתחברה בגלות או בתקופת שיבת ציון):

(20) כה אמר ה' אם תפרו את בריתי היום ואת בריתי הלילה ולכלתי היות יומם ולילה בעתם: (21) גם בריתי תפר את דוד עבדי מהיות לו בן מלך על כסאו ואת הלויים הכהנים משרתי. [...] (25) כה אמר ה' אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי: (26) גם זרע יעקוב ודוד עבדי אמאס [...]

כשם שחוקי מאורות השמים (שעל פיהם באים יום ולילה בעתם) מוכתחים בברית עם ה' וקיימים לעולם, כך הבריתות בין ה' לבית דוד ושבת לוי קיימות לעולם. הרעיון מופיע גם ביר' לא 34–36 (בלי שימוש מפורש במילה 'ברית'). דש"י זיהה בפירושו ליר' לג 20 את הברית בנבואת ירמיהו כברית עם נח ובניו: 'אם תפרו את בריתי היום. אם תוכלו להפר את בריתי אשר כרתי את הברית את היום ואת הלילה להיותם בעתם אשר כרתי לנח ובניו "יוםם ולילה לא ישבתו"'.⁸²

הקביעות של מאורות השמים מתפקדת בספרות היהודית מימי הבית השני כפרדיגמה הטפתית, הבסיס להכרת בני ישראל בצורך לשמור את המצוות – ראו חנוך ב–ה; בן סירא טז 26–28; צוואת נפתלי ג 2–5; ספרי דברים, פסקה שו (306); ובמחקרים של סטון 1987; קיסטר תשנ"א: 190–199 (ובמיוחד 196–199); פראד 1991: 153–154. השימוש בספר היובלים במונח אחד ('עדות/תעודה') הן למצוות הן למערכת הזמן האלוהית, מצביע לכאורה על תפיסה דומה. מן הפירוש המוצע כאן למילה 'עדות' עולה כי המכנה המשותף בין שתי הקבוצות, מאורות השמים וישראל, הוא בריתם עם ה'.

לוח השנה. הכתובים הבאים שייכים לקטגוריה של 'עדות' במובן מערכת הזמן האלוהית, שמעמדה מעוגן בברית.

ו 23: והאחד לחודש הראשון והאחד לחדש הרביעי והאחד לחדש השביעי והאחד לחדש העשירי ימי זיכרון הם וימי מועד/עת ⁸²[gize] בארבע מחלקות השנה כתובים הם וקיימים לעדות/תעודת עולם.

ארבעת הימים המחלקים את השנה לארבעה רבעונים מכונים 'ימי זיכרון', על שם מאורעות העבר מסיפור המבול (השוו עם פסוקים 24–28); בה בעת הם גם 'ימי מועד/עת', ימים הקבועים בלוח 'לעדות/תעודה לעולם'. התאריכים הם חלק ממערכת הזמנים האלוהית, שכל העולם מתנהל לפיה.

ו 37: [...] על כן תבאנה להם שנים אשר בהן ישחיתו ויעשו יום העדות/תעודה לבוז ויום טומאה לחג [...]

לפי התקבולת הניגודית כאן, 'יום העדות/תעודה' שווה ל'חג'. לפי יובלים ו 23, ארבעת ימי המועד בפתיחת רבעוני השנה קיימים ל'עדות/תעודת' עולם. 'יום העדות' מתייחס כנראה ליום מיוחד בלוח שנקבע כחלק ממערכת הזמנים האלוהית וכחלק מן ה'תעודה'.

טז 28: ונברכהו לעולם וכל זרעו אחריו בכל תולדות הארץ כי עשה את החג הזה בעתו לפי עדות/תעודת לוחות השמים.

לאחר שחזרו המלאכים בחודש השביעי ומצאו שבשורתם הקודמת (טז 15–16) התגשמה ושרה אשת אברהם נכנסה להיריון, הם בירכו את אברהם, ⁸³ את יצחק שייוולד ואת יעקב בנו שייבחר מבין העמים (שם 16–18), ודיווחו לשרה על הברכה לאברהם. ⁸⁴ אברהם ושרה שמחו לשמוע את הבשורה והוא בנה מזבח,

82 ייתכן שכאן מוטב לתרגם 'ימי תקופה'. המילה *gize* היא תרגום המילה 'תקופה' ביוב' ב 9: 'ולכל תקנופות השנים' (על פי מגילה 4Q216, טור ו, שורה 8; DJD XIII; עמ' 17). הביטוי 'יום (ה)תקופה' מוכר לנו מספרות חז"ל כמונח כרונולוגי; השוו עם סדר עולם (מהד' מיליקובסקי) פרק יא; בבלי סנהדרין יג ע"א–ע"ב. בסוגיה בסנהדרין דנים אם 'יום תקופה' פותח את התקופה או גומר אותה, ושמה יש בלוח השנה של ספר היובלים סיוע לדעה הראשונה.

83 רוב כתבי היד האתיופיים גורסים כאן 'ונברך אותה', אך תוכן הברכה (שישה בנים נוספים לאברהם) והבשורה לשרה בפסוק 19 מחזקים את מקוריות הנוסח הלטיני *benediximus eum* ('ונברך אותו'); ראו צ'רלס 1902: 115; ברגר 1981: 412; ונדרקאם 1989: 97.

84 קשה להבין את השתלשלות האירועים ביובלים טז. פסוקים 1–15 מתארים את ההבטחה שיצחק ייוולד, את לידתו ואת מילתו. לאחר מכן (שם 16–31) חוזר הסיפור לתקופה שלפני לידת יצחק, כאשר המלאכים שבים אל שרה בחודש השביעי לאחר שהרתה (פסוק 16; התרגום של גולדמאן גורס 'בחודש הרביעי', אך מספר זה אינו מופיע בשום עד נוסח). צ'רלס 1902: 115 הציע שפסוקים 15–16 הם גלוסה המשכשת את משמעות ההקשר.

'ויעש חג שמחה גדולה בחודש שהוא שבעת ימים' (שם 20). הקטע ממשיך ומתאר במפורט את מעשי אברהם בחג (פסוקים 21–27, וכן בסוף הפרק, פסוק 31) כתקדים לשמירת חג הסוכות לאורך הדורות (פסוקים 29–30).⁸⁵

האזכור היחיד בסיפור של החודש השביעי מופיע בפסוק 16א, ותאריך זה מתפקד כתקדים לחוק חג הסוכות שבסוף הפרק. ייתכן אפוא שפס' 15ב–16א נוספו לנרטיב בזמן שצורף לו הקטע ההלכתי. ההתפתחות הספרותית המשווערת הזו תואמת את התהליך המוצע כאן בספר.

85 יוב' טז 12–14 מקביל לבר' כא 1–4; יוב' יז 1 ואילך מקביל לבר' כב 1 ואילך. לכאורה אין ייצוג לבר' כא 5–7 בספר היובלים, אולם עצם הקשר בין סיפור לידת יצחק לחוק חג הסוכות מיוסד, לדעתי, על הפירוש לבר' כא 6: 'ותאמר שרה צחק עשה לי אלהים כל השמע יצחק לי'. לפי הסיפור בבר' יח 9–15 (ובסיכום שביוב' טז 2), לאחר ששרה שמעה על הבטחת ה' להולדת בנים בזקנתה, היא צחקה מן האפשרות שאישה בגילה תהרה (שם 12). תגובת ה' לא איחרה לבוא בצורת האשמה שבצחוקה הביעה שרה את כפירתה ביכולתו לעשות כל דבר (שם 13–14). שרה הכחישה את הצחוק, אך ה' התעקש על עמדתו (שם 15). הכחשת הצחוק בבר' יח 15 מעוררת קושי כפול בקריאת בר' כא 6 לאחר לידת יצחק: (1) אם ה' גער בה בעקבות הצחוק על ההבטחה, איך היא יכולה להזכיר אותו עכשיו לאחר הלידה? (2) אם הכחישה את הצחוק, כיצד היא חוזרת אליו עכשיו? בשורש צח"ק בעברית המקראית יש נימה של זלזול ולעג (בר' יח 13, 15; יט 14; כא 9; לט 14, 17; שופ' טז 25; יח' כג 32), אך לפי מסורת פרשנית המתועדת בתרגומים הארמיים ובמדרשי חז"ל (פשיטתא, אונקלוס, ניאופיטי [וכן בגיליון]; בראשית רבה נג, ח), המשמעות של הפועל 'צחק' בבר' כא 6 היא שמחה, ולא צחוק של היתול (ראו מאורי תשנ"ה: 114–115; קוגל 1998: 311–312). כמו כן, תה"ש מתרגם את המילה 'יצחק' בפועל *συγχαίρω*, rejoice (אמנם הפועל עומד מול מצע עברי רק כאן, אך הפועל הקרוב *χαίρω* מתרגם פעלים משורש שמ"ח 15 פעם במקרא: שמ' ד 14; שמ"א יט 5; מל"א ד 20 [A]; ה 21; ח 66; מל"ב יא 14, 20; יר' ז 34; לא [לח בתה"ש] 13; יח' ז 12; הו' ט 1; יונה ד 6; זכ' ד 10; י 7; אס' ח 15). התרגום המיוחס ליונתן מתרגם את השורש צח"ק בשורש הארמי תמ"ה, שגם לו יש משמעות חיובית. פרשנים אלה גורסים ששרה אינה חוזרת על הצחוק המזלזל, אלא מביעה את שמחתה על לידת בנה.

בבר' יז 17 צחק גם אברהם בשמעו את ההבטחה לצאצאים משרה, אך ה' לא גער בו כפי שעשה לשרה בפרק יח. גם שם פרשנים קדומים תפסו את הפועל 'צחק' כהבעת שמחה, וכך פתרו את המתח בין הכתובים בפרקים הסמוכים זה לזה; ראו במיוחד יוב' טו 17; תרגום אונקלוס. תרגומי ניאופיטי והמיוחס ליונתן מתרגמים 'ותמה', בדומה לתרגום המיוחס ליונתן לבר' כא 6.

בקטע ההלכתי הקושר בין לידת יצחק לשמירת חג הסוכות ביוב' טז 15–31, מתפקד הפועל 'שמח' כמילה מנחה. פסוק 19: 'וישמחו שניהם שמחה גדולה מאד'; פסוק 20: 'וישמחו [...] ויעש חג שמחה'; פסוק 25: 'וישמח בכל לכו'; פסוק 27: 'וישמח [...] חג ה' שמחה לרצון לאל עליון'; פסוק 29: 'שבעת ימים בשמחה'; פסוק 31: 'ויורה לאלהיו על הכל בשמחה'. מוטיב השמחה מופיע פעמיים בחוקי חג הסוכות בתורה: 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר [...] ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים' (ויק' כג 40); 'חג הסוכת

בפסוק 28 המצוטט לעיל בירכו המלאכים את אברהם על שמירת החג 'בעתו לפי תעודת לוחות השמים'. מבחינה תחבירית יכול המשפט 'לפי תעודת לוחות השמים' לתאר אחד משני מרכיבים במשפט: 'עשה את החג הזה' או 'בעתו' (*ba-gizehu*). לפי האפשרות הראשונה, החוק עצמו הוא חלק מתעודת לוחות השמים; פירוש זה הולם את ההנחה ש'עדות' היא ברית או תנאי הברית. לפי האפשרות השנייה, תעודת לוחות השמים היא מערכת הזמנים המדויקת והקבועה של לוח השנה, והתאריך של חג הסוכות נקבע בתעודה.⁸⁶

ו 32: ואתה צו את בני ישראל ושמרו את השנים כמספר הזה שלוש מאות וששים וארבעה ימים ויהיו שנה תמימה, ולא ישחיתו את מועדה מימיה ומחגיה כי הכל יבוא אליהם לפי עדותם/תעודתם ולא יאבדו יום ולא ישחיתו חג.

אורך השנה הועמד כאן באופן חד-משמעי על 364 יום. לפנינו אפוא לוח המבוסס על השמש (השוו עם ב 8–9). שנה בת 364 יום כוללת בדיוק 52 שבועות, ולכן החגים נופלים באותו יום בשבוע בכל שנה.⁸⁷ אין תזוזות של הלוח משנה לשנה, והוא קבוע לעולם. המחבר של יובלים ו 23–38 חושש מפני השימוש בלוח אחר (ובמיוחד מלוח המבוסס על הירח – השוו עם ו 36), שבו ישתנו ימי החגים בכל שנה. תכנית לוח השנה, המבוססת על מספר קבוע ומיוחד של ימי השנה, נקראת 'עדות/תעודה' – 'הכל יבוא עליהם לפי עדותם'.

לב 29: ⁸⁸ ויקרא שמו עצרת כי יעלו אותו בעדות/תעודת ימי החגים לפי מספר ימי השנה'.

תעשה לך שבעת ימים [...] ושמחת בחגך [...] (דב' טז 13–14). המסורת הפרשנית על בר' כא 6 כעל תיאור שמחת שרה היא אפוא הבסיס לקשר ביוכ' טז לחג סוכות, שהוא חג השמחה.

86 קיסטר תשס"א: 295 מצטט את הכתוב כדוגמה של 'תעודה' בהוראת חוק או מצווה, הגדרה הקרובה ל'תנאי הברית' שהצעתי. הוא גם הציע (שם, הע' 34) שהעדות יכולה להתייחס ל'חוק הזמנים בשמים', אך לא הביא את טז 28 כדוגמה לכך.

87 זיכר 1953, 1957; טלמון (1958) 1989; ונדרקאם 1998.

88 התרגום הלטיני משקף נוסח שונה בשני פרטים: 'ונקרא שמו עצרת כי נוסף בימי ימי החג כמספר ימי השנה' (*et uocatum est nomen eius retentatio propter quod addita est in dies*) על הגרסה *dies* (שצ'רלס 1902: 196 ורכין 1984: 101 ראו בה את הנוסח המקורי) העיר ונדרקאם 1989: ב 216 כי (1) המילה 'עדות/תעודה' מתאימה יותר בהקשר של לוחות השמים; (2) המילה *dies* הוכפלה כנראה בהשפעת *dierum* הסמוכה (ההצעה הטקסטואלית סבירה יותר לגבי הנוסח העברי נ'בימי ימי'). אם מאמצים את נוסח התרגום הלטיני, הדוגמה אינה שייכת לדיון במשמעות של 'תעודה/עדות'. כאשר למילה *addita*, ראו הע' 91 להלן.

לאחר שחגג יעקב חג בן שבעה ימים (בחודש השביעי) בבית אל (לב 7), הוא התעכב שם יום נוסף, וגם בו חגג והקריב קרבנות (שם 27). מעשיו שימשו תקדים ל'עצרת' שביום השמיני של חג הסוכות (שם 28; השוו עם ויק' כג 36; במ' כט 35; נח' ח 18; דה"ב ז 9), הבאה לאחר שבעת הימים של סוכות (ויק' כג 34, 39, 41–42; במ' כט 12; דב' טז 13, 15), ואשר מעמדה ביחס לשבעת הימים הראשונים אינו ברור די צרכו.⁸⁹ לפי התרגום האתיופי, נקרא היום השמיני 'תוספת' (*tosāk*) כי נוסף (*tawassakat*) היום ההוא' (יוב' לב 27). בתרגום זה ניכר מעמדו בהשוואה לשאר ימי החג – הוא אינו חלק אינטגרלי מהם אלא נוסף על שבעת הימים המרכזיים. בהנחה שהיום השמיני מכונה 'עצרת', כתיאורו בחוק המקראי (וכן בסיפורת המאוחרת – דה"ב ז 9; נח' ח 18), אפשר להניח שהמצע העברי של התרגום האתיופי גרס 'עצרת' ולא 'תוספת'. בתרגום הלטיני מדרש השם ברור יותר: 'ויקרא שמו עצרת' (*retentatio*) כי נעצר (*retentus est*) שם יום אחד'. שם החג מבוסס על פרטי הסיפור – יעקב התעכב יום אחד בבית אל, והחג נקבע לזכר העיכוב. המוטיב של תוספת היום ממשיך בפסוק 28 (בשני התרגומים), 'על כן נגלה לו לעשותו ולהוסיף' (*ydwassðk = adicere*) אותו על שבעת ימי החג'. החוק של חג הסוכות הופיע כבר בקטע ההלכתי שביובלים טז 20–31, לאחר שאברהם חגג אותו, ולכן אין צורך לדרוש את הסיפור על יעקב כתקדים גם לחג הסוכות וגם לעצרת שביום השמיני. הקטע ההלכתי שבפרק לב מתייחס ליום השמיני, שהפך מיום רגיל ליום מיוחד לאחר הסיפור על יעקב בבית אל.

הפירוש של פסוק 27 על טיבו של היום הנוסף המשמש זכר לעיכוב של יעקב (על דרך התרגום הלטיני), משפיע גם על הבנת פסוק 29, החוזר בראשיתו על פסוק 27: 'ויקרא שמו עצרת כי [...]'.⁹⁰ הנימוק בפסוק 29, 'כי יעלו אותו בעדות/תעודת ימי החגים', מבוסס על הוספת החג 'עצרת' ללוח השמימי. קודם למסופר ביובלים לב, רק שבעת הימים של סוכות היו ימי חג, אך בעקבותיו נרשם גם היום השמיני על לוחות השמים כחלק מן ה'תעודה', מערכת הזמנים האלוהית העומדת ביסוד ניהול העולם.⁹¹

המשפט האחרון 'לפי' (*bakama, secundum*) מספר ימי השנה' משקף כנראה

89 לפי במ' כט 36, הוקרב רק פר אחד בעצרת, בניגוד למספר היורד של פרים בשבעת הימים של סוכות (במ' כט 12–34), עד לשבעה פרים ביום השביעי (סך הכול שבעים); השוו עם במדבר רבה כא, כד; פסיקתא דרב כהנא פרשה כח.

90 צ'רלס 1902 : 196 סבר שהמתרגם היווני לא הבין נכון את השימוש במילה 'כי' בפס' 29, שמשמעותה 'כאשר' (*ὅτε* ולא *ὅτι*). לדעתו, פסוק 29 אינו מתייחס למקור של שם החג 'עצרת', משום שפרט זה הופיע כבר בפסוק 27.

91 ונדרקאם 1989:ב 216 העיר שהפועל 'להעלות' הוא הפועל הרגיל לציון רישום מידע על לוחות השמים. מעניין שדווקא בתרגום הלטיני, הדורש את שם החג 'עצרת' מהתעכבות יעקב בפסוק 27 (*retentus est*), נזכר עניין הוספת היום בהנמקת השם בהתאם לאטימולוגיה המופיעה בתרגום האתיופי לפסוק 27.

את הגרסה העברית 'כמספר ימי השנה'. צ'רלס ראה באות היחס 'כ-' שיבוש של הגרסה 'במספר ימי השנה', ופירש את הפסוק כולו כאילו יום ה'עצרת' נוסף ל'ימי החג' שבתוך ימות השנה כולם ('כי יעלו אותו בימי [ימי] החגים במספר ימי השנה').⁹² הכתוב עוסק אפוא בקביעת מועדי החגים במסגרת לוח השנה. אך פירושו של צ'רלס (ושל הרטום בעקבותיו) מבוסס על הכלל המדרשי של 'סרס המקרא ודרשהו' – הנסמך 'מספר' אינו קשור לימי השנה, אלא לימי החגים. הבנתו כרוכה אפוא בסידור מחדש של המרכיבים: 'כי יעלו אותו במספר ימי החגים בימי השנה'.

ברגר פירש אחרת את שני המשפטים בסיפא של הפסוק. פירושו מבוסס על התרגום לגעז כנגד התרגום הלטיני ותיקוניו של צ'רלס. הוא גורס: '(א) כי יעלו אותו בתעודת/עדות ימי החגים, (ב) לפי מספר ימי השנה'. לדעתו, המילה 'עדות' במשפט (א) משמעותה חוק (בהתאם להצעת קיסטר), אך לא חוק תסיבת המאורות, אלא מצות החג. הרישום על לוחות השמים אינו מתייחס לקביעות הקלנדרית. משפט (ב), הקשור לכאורה לענייני הלוח, מתייחס לדעת ברגר למועד הקבוע של העצרת בלוח השנה (כחלק מן החוק).⁹³ אך גם לפי הצעתו, הצירוף 'מספר ימי השנה' אינו מתאים לתיאור התאריך הקבוע. נוסף על כך, ביובלים טז 28 אכן מופיע הרעיון של קביעת מועד ספציפי לחג, אך הוא מנוסח אחרת: 'כי עשה את החג הזה (סוכות) בעתו לפי עדות/תעודת לוחות השמים'. אפשר להציע פירוש אחר לפסוק בעקבות כתוב מקביל, יובלים ו 32, המופיע בתוך קטע הלכתי פולמוסי המתייחס ללוח השנה:

ואתה צו את בני ישראל ושמרו את השנים כמספר הזה שלוש מאות וששים וארבעה ימים ויהיו שנה תמימה, ולא ישחיתו את מועדה מימיה ומחגיה⁹⁴ כי הכל יבוא לפי עדותם/תעודתם ולא יאבדו ולא ישחיתו חג.

לביטוי 'מספר ימי השנה' יש הגדרה מדויקת בקטע ההלכתי המצוטט כאן: 364 יום. שמירת הלוח הנכון מבטיחה שהמועדים יתרחשו בתאריכים שנקבעו להם ב'תעודה'. לוח השנה השמשי, הכולל 364 יום, הוא המפתח לבואם של כל ימי השנה במקומם ובזמנם המדויקים. כל סטייה מן הסכמה הכרונולוגית הגלומה בלוח (ובמיוחד חישוב על פי הירח, שם פסוק 36), תגרום לתזוזת כל ימי השנה ותביא לבלבול בין חגים לימים רגילים. מהלך השנה שנקבע מראש

92 צ'רלס 1902 : 195–196 הציע שורה של תיקונים לפסוק 29, אך רובם דחוקים. צ'רלס אינו מציין שכתב יד 38 גורס *ba-* במקום *bakama* (למרות שדילמן התבסס במהדורתו משנת 1859 על כתבי היד 38, 51; ראו ונדרקאם 1989א: XIV, 180; 1989ב: 216). הרטום תשכ"ט: 101 מתרגם גם הוא 'בימות השנה' ופירושו דומה.

93 ברגר 1981 : 485, הע' 29c ובעקבותיו ונדרקאם 1989ב: 216.

94 שמא יש לגרוס כאן צורת סמיכות, 'ימי חגיה', בדומה לניסוח ביוכ' לב 29. לפי המשפט האחרון בפסוק, 'ולא יאבדו ולא ישחיתו חג', החשש הוא מפני חילול ימי החג.

מכונה 'תעודה/עדות', לפי המשמעות של חוקי תסיבת המאורות (קיסטר) או על שם הברית שעל פיה נקבעו החוקים. אם מפרשים את לב 29, 'ויקרא שמו עצרת כי יעלו אותו בעדות/תעודת ימי החגים לפי מספר ימי השנה', על פי ו 32, אפשר להבין את המשפט האחרון, 'לפי מספר ימי השנה', כהגדרה של 'התעודה', התכנית הכרונולוגית האלוהית. היום 'עצרת' נוסף ללוח השנה הסמכותי, כיום חג שמקומו וזמנו קבועים לעולם.

ד 30: ושבעים שנה החסיר מאלף שנים כי אלף שנים כיום אחד בעדות/תעודת השמים, על כן נכתב בדבר עץ הדעת: 'כי ביום אכלכם ממנו תמותו' על כן לא כלה את שנות היום הזה כי בו מת.

הכתוב בא לפתור בעיה פרשנית המתעוררת בספר בראשית.⁹⁵ לפי בראשית ב 17 אסר ה' על האדם לאכול מעץ הדעת ואיים עליו, 'כי ביום אכלך ממנו מות תמות'.⁹⁶ ואילו הנחש הבטיח שהאדם ואשתו לא ימותו כתוצאה מאכילה מפרות עצי הגן והאשים את ה' במרמה: 'ויאמר הנחש אל האשה לא מות תמתון. כי ידע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים ידעי טוב ורע' (בר' ג 4–5). תוצאת האכילה מן העץ מתאימה דווקא לדברי הנחש, ולא לאיום של ה': 'ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירמם הם ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגרת' (שם 7). העונשים שחלו על האדם ואשתו מפורטים בקללות נגדם (שם 16–19), ובסוף הסיפור גורשו מגן עדן (שם 23–24), אך אין עונש מיתה כהבטחת ה' בתחילת הסיפור. מקריאת הסיפור כפשוטו עולה כי דווקא הנחש היה מהימן ואילו ה' הוא שדיבר כזבים.

יובלים ד 30 פותר את הבעיה הפרשנית באמצעות פירוש חדש של הפסוק בבראשית ב 17. לשיטתו, המשמעות של המילה 'יום' במשפט 'כי ביום אכלך ממנו מות תמות' אינה יממה של 24 שעות, אלא יום של אלף שנה. אדם שנפטר בגיל 930 (בר' ה 5) אכן מת באותו 'יום' שאכל בו, לאחר פחות מאלף שנה.⁹⁷ זיהוי התקופות 'יום אחד' ו'אלף שנים' מבוסס על תה' צ 4, המשווה ביניהן 'בעיני

95 קוגל 1998 : 94–95.

96 הפעלים באים ביחיד בנה"מ ובשומ'. תה"ש (ובעקבותיו התרגום הלטיני העתיק והתרגום האתיופאי למקרא) גורסים צורת ריבוי, וכך ביוב' ד 30. בסיפור המקראי האישה טרם נבראה (בר' ב 18–25), ולכן סביר יותר שהציווי נוסח במקור ביחיד.

97 כך גם יוסטינוס מרטיר, הדיאלוג עם טריפון היהודי פא; בראשית רבה יט, ח (אך בלי לצטט את תה' צ 4 במפורש); פסיקתא רבתי (איש שלום) פרשה מ ד"ה 'בחווד השביעי'; במדבר רבה יד (ראו קוגל 1998 : 94–95). קוגל מביא שם (עמ' 96–97) פרשנים קדומים אחרים שפתרו את המתח באמצעות הפירוש ש'מות תמות' אינו מכוון למיתה, אלא להפיכת בני אדם לבני תמותה.

ה': 'כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול/אחד כי יעבר.'⁹⁸ יובלים ד 30 מצטט את תהלים צ 4 בשינוי אחד:

תהלים צ 4	יובלים ד 30
כי אלף שנים	כי אלף שנים
בעיניך	כיום אחד
כיום אחד	בעדות/תעודת השמים

'תעודת השמים'⁹⁹ מתארת אפוא את המסגרת הכרונולוגית האלוהית של העולם – מערכת הזמנים שעל פיה מתנהל העולם. אם מבחינת מערכת הזמנים האלוהית יום שווה אלף שנה – דברי ה' בבראשית ב 17 לא היו איום סרק, אלא אזהרה לאדם שבסופו של דבר אכן התקיימה.

כתוב אחד אינו מתאים להגדרה שניתנה כאן למונח 'עדות/תעודה', יובלים ד 18–19, שהוא תיאור של מעשי חנוך (וכמו כן הקטע המקביל ביובלים י 17):¹⁰⁰

(18) הוא הראשון לכתוב עדות ויעד לבני האדם בתולדות הארץ ושבעות היובלים אמר, ויודיע את ימי השנים ויסדר את הירחים ויאמר את שבתות השנה כאשר הודיענוהו. (19) וירא את אשר היה ואת אשר יהיה במראה שנתו את אשר יהיה לבני האדם בדורותם עד יום הדין הכל ראה וידע ויכתבהו לעדות וישימהו בארץ על כל בני האדם לדורותם.

חנוך היה הראשון מבני האדם שכתב 'עדות' הכוללת את תולדות הארץ, שבעות היובלים, ימי השנים, סדר הירחים ושבתות השנה. התחומים הנכללים בקטגוריה 'עדות' רחבים בהרבה מהגדרת המונח דלעיל, ובמיוחד בולט עניין הכתיבה של מאורעות העתיד בטרם התרחשו. ההבדל בין השדה הסמנטי של המילה 'עדות' ביובלים ד ובין היקרויותיה בשאר הספר נובע כנראה מהסתמכות הקטע על

98 נה"מ ותה"ש גורסים 'כיום אתמול'. כשלעצמו, יוב' ד 30 'כיום אחד', אינו מספיק כדי להציע גרסה אחרת, אך נוסח דומה מופיעה גם באגרת השנייה של פטרוס ג 8: $\delta\tau\iota\ \mu\iota\alpha$ $\eta\mu\epsilon\rho\alpha\ \pi\alpha\rho\alpha\ \kappa\upsilon\rho\iota\omega\ \omega\varsigma\ \chi\acute{\iota}\lambda\iota\alpha\ \epsilon\tau\eta\ \kappa\alpha\iota\ \chi\acute{\iota}\lambda\iota\alpha\ \epsilon\tau\eta\ \omega\varsigma\ \eta\mu\epsilon\rho\alpha\ \mu\iota\alpha$, וכן באגרת ברנבס טו 4, שהן עדות בלתי תלויה בספר היובלים.

99 משמעות הביטוי 'תעודות השמים' במגילה 4Q300 (4QMysteries^b), פרגמנט 1a ii, שורה 2 (בעריכת שיפמן; DJD XX, 1997; עמ' 100) אינה ברורה, ולא נשתמר הקשרו. שיפמן תירגם בלא נימוק: the signs of the heavens.

100 יוב' י 17 מבוסס על תיאור מעשי חנוך ב-17–26, ולכן אינו משקף עדות עצמאית לשימוש במונח 'עדות/תעודה'. בסקירת המקורות דנתי רק בצורות השמניות 'עדות' או 'תעודה' ולא בפועל 'העיד'. אפשר לזהות שתי הוראות של פועל זה לאורך הספר. הוראתו העיקרית היא 'להזהיר' (א 12; ו 38; ז 20, 31, 39; כ 7; ל 11, 17; לו 11), ואילו בתיאור של מעשי חנוך הוראתו 'לתת עדות' (testify; ד 22, 24; י 17); אך ייתכן ששימוש זה משקף תלות ספרותית במקורות מספרות חנוך.

מקורות קדומים יותר. ונדרקאם ניתח פסוקים אלה (ד 16–25), והראה שהם מבוססים על מסורות הידועות מספרות חנוך שקדמה לספר היובלים.¹⁰¹ דימנט הראתה שהמסורת המשתקפת ביובלים ד 21 אינה המצאת המשכתב של ספר היובלים, בהסתמכה על הבדל בהגדרת אורכה של תקופת ה'יובל'.¹⁰² היא הסיקה מן הדוגמה שספר היובלים משתמש במקורות שונים, לעתים קרובות בלי לפתור את הסתירות והמתחים הנובעים ממוצאם השונה. באותה מידה אפשר לראות בשימוש השונה במונח 'עדות/תעודה' ביובלים ד 18–19 (לא במובן 'ברית' או 'תנאי הברית', אלא testimony על הדורות הבאים) ראייה נוספת המצביעה על מוצאו השונה של הקטע המופיע ביובלים ד 16–25.

מסקירת הכתובים שבהם מופיעה המילה 'תעודה' אפשר להסיק כי פירושה 'ברית, תנאי הברית'. משמעותו של ביטוי המפתח 'תורה ותעודה' היא אפוא 'תנאי הברית'. כינוי החוקים (הראשונים) בספר בשם 'תורה ותעודה' נועד להגדירם כברית. 'התעודה והתורה הראשונה' (ב 24), דהיינו הלכות השבת, ניתנו מיד לאחר בחירת ישראל, בהתאם לתפיסה המקראית שראינו לעיל, ועל פיה כריתת ברית מלווה בקבלת תנאיה. מסירת המצוות ושמירתן בתקופת האבות הן תוצאה ישירה של קיום הקשר המיוחד בין ה' לבני ישראל מן התקופה הקדומה.¹⁰³ בניגוד להצעתו של צ'רלס, רעיון בחירת ישראל מבריאת העולם הוא אכן יסוד בתפיסת העולם של רובד העריכה ואין לראות בו תגובה ישירה להשפעות הלניסטיות. התפיסה קיימת בלי תלות בבעיות פרשניות, בניגוד להצעת אנדרסון, ועדיף לראותה כמרכיב חשוב במכלול האמונות והדעות שבחיבור.

'לוחות השמים' הכוללים 'תורה ותעודה'

במקום 'לוחות העדות/הברית'

המושג 'לוחות השמים' מתועד עוד לפני ספר היובלים – גם בספרות המסופוטמית¹⁰⁴ וגם בספרות היהודית מימי הבית השני.¹⁰⁵ הוא אינו 'המצאה' של ספר היובלים. החידוש נעוץ בתפקידים החדשים של הלוחות, שאינם מופיעים

101 ונדרקאם (1978) 2000 ; 1984.

102 דימנט 1983 : 21, ובמיוחד הע' 17 ; ראו הדיון במבוא.

103 ונדרקאם 1997 : 18 העיר : 'החוקים המופיעים בספר ואשר נתגלו לאבות הם תנאים ומרכיבים כברית הממושכת והמחודשת לעתים קרובות בין האל לבני השושלת הנבחרת, מאדם עד משה'.

104 פאול 1973 אסף מקורות מן המזרח הקדום, מן המקרא, מן הספרות היהודית מימי הבית השני ומספרות חז"ל.

105 צ'רלס 1912 : 91–92 סקר את המקורות, כולל ספר היובלים.

בספרות בת־זמנו או בזו שקדמה לו. פלורנטינו גרסיה מרטינו הבחין בחמש קטגוריות שונות של תפקידי לוחות השמים:¹⁰⁶

1. התורה והמצווה (יוב' ג 9–11; ד 5; טז 3–4; לג 10–12).
 2. רישום שמימי של טוב ורע (יט 9; ל 19–22).
 3. ספר הגורל (ה 13–14; טז 9; כג 32; כד 33; לא 32ב; לב 21–22).
 4. הלוח והמועדים (ו 17, 28–29א, 30–35; טז 28–29; יח 19; לב 27–29; מט 8).
 5. הלכות חדשות (ג 31; ד 32; טו 25; כח 6; ל 9; לב 10–15).
- מבין חמש הקטגוריות אפשר להבחין בין 2 ו־3, המופיעות כבר בספרות קודמת לספר היובלים, ובין התפקידים האחרים, שהם בגדר חידוש. המוטיב של רישום שמימי של מעשים טובים ורעים מופיע כבר במקרא (שמ' לב 32–33; יש' ד 3; סה 6; יר' כב 30; מל' ג 16; תה' קלט 16; דנ' ז 10; י' 21; יב 1),¹⁰⁷ ובולט בספר חנוך (פא 4; פט 61–64, 68, 70, 71, 76, 77; צ 17, 20; צח 7, 8; קד 7). ספר הגורל (קטגוריה 3), המבוסס על התפיסה הדטרמיניסטית שכל מעשי בני אדם רשומים מראש בשמים, משקף גם הוא את התפקיד המרכזי של לוחות השמים בספר חנוך (חנוך פא 1, 2; צג 1–3; קג 2–3; קו 19; קז 1).¹⁰⁸ הכללתם של שני תפקידים אלה בקונצפציה של לוחות השמים בספר היובלים אינה מלמדת אותנו על תפיסת עולמו של מחבר ספר היובלים, אלא על התלות הספרותית של הספר בספרות חנוך.

דעותיו של העורך משתקפות בתפקידים החדשים שהוא מייעד ללוחות השמים, דהיינו קטגוריות 1, 4 ו־5 של גרסיה מרטינו. במקום לדון בשלושתן בנפרד, מוטב לדעתי לזהות את המכנה המשותף לכולן: מצוות וברית. ההבחנה בין הלכות חדשות (5) לתורה ומצוות (1) נובעת מנקודת מבט דיאכרונית בספר היובלים – החוקים המופיעים בתורה שייכים אצל גרסיה מרטינו ל'תורה ומצוות', ואילו את אלה שאינם 'מצוות דאורייתא' הוא מגדיר 'הלכות חדשות'.¹⁰⁹ אולם ספר

106 גרסיה מרטינו 1997. חלוקת הכתובים כאן היא לפי ניתוחו ואינה משקפת בהכרח את פירושי לכל פסוק.

107 פאול 1973: 346–348.

108 המקורות על פי צ'רלס 1912: 91–92. מיליק 1978: 103–104 שם לב שבפרגמנט מתוך חיבור ארמי ממערה 4 מקומראן (4Q537, שכינהו 'חזונות יעקב'), ראה יעקב את העתיד על 'לוחות השמים' באמצעות מלאך, כפי שנאמר ביוב' לב 21–22; השוו עתה עם פרסום המגילה בידי פואש, תחת השם 'צוואת יעקב הארמית', והערותיו שם (פואש 2001; DJD XXXI, עמ' 171–177). בדומה להסתמכות ספר היובלים על ספר חנוך הנזכר לעיל, סביר שספר היובלים מסתמך ישירות על 'צוואת יעקב הארמית', בייחסו ללוחות השמים את תפקיד 'ספר הגורל' בסיפור יעקב בבית אל.

109 גרסיה מרטינו 1997: 251: 'לשתי הקטגוריות האחרונות המוצגות למטה יש אופי אחר לגמרי מן הקטגוריות הקודמות של לוחות השמים'.

היובלים עצמו אינו מבחין בין חוקים 'קיימים' לחוקים 'חדשים', והתכוון כנראה להשוות ביניהם. 'הלוח והמועדים' (קטגוריה 4) שייכים גם הם לתחום המצוות והברית, כפי שראינו לעיל.¹¹⁰ העורך של ספר היובלים מערב בין המושגים האלה: 'ושכחו את כל תורת כל מצוותי וכל משפטי והפרו את חודש ושבת ומועד ויובל וחוק' (א 14); '[...] ולא ימצאו את דרך השנים ושכחו חודש ושבת וחג וכל חוק השנים יתעו [...] כי ישכחו את מועדי ובריתי [...]'] (ו 34–35); '[...] בגלל החוק ובגלל הברית כי שכחו מצוותיו ובריתו וחג וחודש ושבת ויובל וכל משפט' (כג 19).¹¹¹

התפקיד החדש של לוחות השמים בספר היובלים, לוחות הברית והמצוות (תנאי הברית), מתאים במלואו לתפיסת העולם של העורך המתוארת לעיל. בני ישראל נבחרו בראשית תולדות העולם לעם סגולה ולבן בכור של ה', ובחירה זו הצריכה נתינת חוקים שהם תנאים לברית בין ה' לעמו. תנאי הברית, 'התורה והתעודה', הוחלו כבר בשבוע הראשון, במקביל לבחירה. אך נוצרה בעיה בעקבות הקדמת החוקים לתקופה שלפני מעמד הר סיני, והיא הצורך ב'ספר הברית' (שמ' כד 7; מל"ב כג 2, 21; דה"ב לד 30) שבו רשומים תנאים, או ב'לוחות העדות' (שמ' לא 18, לב 15, לד 29) או ב'לוחות הברית' (דב' ט 9, 11, 15) היכולים להעיד על היחס המיוחד בין ה' לישראל. לפי תפיסת ספר היובלים (שתנאי הברית כבר הוחלו לפני סיני) עלה צורך באמצעי אחר שיתפקד באופן דומה ללוחות הארציים. המושג 'לוחות השמים' בספר חנוך, אובייקט שמימי הכולל רישומים על נושאים ארציים, התאים לכך. השימוש הנרחב במושג 'לוחות השמים' נובע אפוא ממרכזיות הברית בתפיסת עולמו של העורך.

מבחינת המינוח, 'לוחות השמים' הנצחיים מקבילים ל'לוחות העדות' או ל'לוחות הברית' של מעמד הר סיני ואילך. אפשר להצביע על הזיהוי ביניהם ברצף המאורעות שבסיפור המסגרת, בפרק א. בשמות כד 12–18 ציווה ה' על משה לעלות ההרה כדי לקבל את 'לוחות האבן' (ו) התורה והמצוה'. לאחר תיאור המשכן (שמ' כה–לא 11) ונתינת חוק השבת (שמ' לא 12–17), נתן ה' למשה את 'שני לוחות העדות' (שם 18). ביובלים א ציווה ה' על משה לעלות להר סיני כדי לקבל את 'לוחות האבן התורה והמצוה' (פרולוג, א 1; במקביל לשמ' כד 12), ואילו בסוף הפרק הביא מלאך הפנים את 'לוחות מחלקות העתים'¹¹² לתורה ולתעודה' אל משה, והחל לספר לו את סיפורי בראשית ושמות ביובלים ב. ההקבלה בין 'לוחות העדות' בשמות לא 18 ל'לוחות מחלקות העתים' לתורה ולתעודה' ביובלים א 29 מחזקת את הטענה שבדומה לראשונים גם האחרונים הם 'לוחות ברית', אך במישור השמימי.

110 המועדים קשורים מצד אחד ללוח השנה (ולברית), ומצד שני למצוות התורה.

111 כל הקטעים שייכים לרובד של עריכת הספר על פי המינוח המיוחד שבהם.

112 על הזיהוי של לוחות השמים ולוחות מחלקות העתים ראו ודמן תשנ"ט: 480–483.

התפקוד החדש של לוחות השמים כלוחות 'התורה והתעודה' מעיד על מרכזיותו של מושג הברית והמצוות בתפיסת עולמו של עורך ספר היובלים. הצירוף יחד של כל המוטיבים שנידונו עד כה – בחירת ישראל משחר ההיסטוריה כעם סגולה, הברית בין ה' לישראל, המצוות כ'תורה ותעודה' מבריאת העולם ולוחות השמים הכוללים אותן – מגלה תפיסת עולם אחידה ומגובשת ביחס למקור החוק בספר היובלים.

מסקנות המחקר

השאלה הספרותית

הדעה הרווחת בחקר ספר היובלים היא שזהו חיבור אחיד של מחבר אחד, אך כפי שהראיתי יש בחיבור סתירות רבות, הן בגישה הפרשנית למקרא הן בפרטים עלילתיים (לרבות נתונים כרונולוגיים). הסתירות יוצרות לעתים סיפור בלתי מובן ולכן אי־אפשר ליישבן. קשה לייחס סיפור שאינו הגיוני למחבר אחד (אפילו אם הסתמך על מסורות שונות). הסתירות מובחנות תמיד לפי הסוגות הספרותיות, והפרטים הסותרים נחלקים בין הסיפורים המשוכתבים לקטעים ההלכתיים המצורפים להם או בין הסיפורים המשוכתבים למסגרת הכרונולוגית. הקטעים ההלכתיים והמסגרת הכרונולוגית גם יחד מתאפיינים במינוח המיוחד להם, ועובדה זו מצביעה על אחדות הכתובים במסגרת אותה סוגה ספרותית.

על יסוד הבעיות הללו הוצעה גישה חדשה להבנת ההתהוות הספרותית של הספר: עורך הספר הסתמך על מקורות כתובים קיימים,¹ על פי רוב סיפורים משוכתבים (אך לעתים ניצל גם סוגות אחרות, כגון צוואות; ראו למשל צוואת נח ביוב' ז 20–39). אולם הוא לא הגביל את עצמו להעתקת מקורות ולחיבורם יחדיו, אלא הטמיעם במסגרת ספרותית חדשה. תרומתו ניכרת בשני מרכיבים בספר: במסגרת הכרונולוגית המבוססת על שיטת יובלים ושבועות־שנים, בקטעים ההלכתיים המצורפים לסיפורים המשוכתבים, ובפסקאות אחרות בספר הטבועות בחותמו של המינוח המיוחד של הקטעים ההלכתיים, כגון סיפור המסגרת (א; נ 1–5, 13 ב); פרקים ב, ו; כג 9–32.

אפשר לזהות את מגע ידו של העורך גם במקורותיו. למשל, בסיפור העירים שביובלים ה,² הושמטו שמות המלאכים המופיעים בספר חנוך בהתאם למגמה הכללית של הספר. התיאור ביובלים ה 1–12 קצר אמנם מן התיאור בחנוך י–יא,

1 בהתאם להגדרה שניתנה במבוא 'על ספר היובלים', הע' 35, המונח 'מקור' מציין קטע כתוב, לרוב קצר, שעורך הספר נשען עליו בעבודתו. אין לקשור מונח זה כשימושו כאן למקורות התורה, שלדעת החוקרים אפשר לבודדם ולשחזרם בצורת טקסטים רצופים מקוריים. תלות ישירה של העורך במקור כלשהו מוכחת אם קיימים שלושה מאפיינים משותפים: תוכן, סדר ומינוח. אם התוכן בספר היובלים מתאים לחומר קדום יותר, אך אין הם זהים בסדרם או בלשונם, הגדרתי את החומר הקדום כ'מסורת' שהעורך הסתמך עליה.

2 ראו בהרחבה בפרק החמישי.

וקשה להכריע אם העורך של ספר היובלים הסתמך על סיפור משוכתב מקוצר של ספר חנוך או שמא קיצרו בעצמו; אך למרות ההבדלים בין יובלים ה' 1–12 לחנוך י'א השאיר העורך את התוכן, את הסדר ואת המינוח כפי שמצאם לפניו, ובהתאם לסיפור בחנוך י'א. כפי שהראיתי בדיון על יובלים ה', ההסתמכות על חנוך י'א גרמה לסתירה בין הסיפור המשוכתב (פסוקים 7–9) ובין המסגרת הכרונולוגית (פסוק 1) בעניין הפירוש לבראשית ו' 3.³ במקרה של סיפור העירים יש לנו ראיה טקסטואלית מוצקה לתאוריה הספרותית-ביקורתית, והוא מאפשר ללמוד על דרכו של העורך. העורך לא ציטט את מקורותיו מילה במילה כפי שהיו בפניו, אלא הכניס בהם שינויים. עם זאת, הוא לא שינה את מקורותיו באופן מופלג, ולא החליק את כל הסתירות בינם ובין עמדותיו. המודל של סיפור העירים מבאר את הסתירות הרבות בשאר חלקי הספר, אף שבשאר המקרים אין בידינו עדות בלתי תלויה למקורותיו. העורך התערב במקורות שהיו לפניו, אך כפי שמעידות הסתירות הוא לא ניסה ליישב את החספוסים והקשיים המתחייבים מן השימוש בטקסטים אחרים.

הגישה שהצעתי פותרת את כל הבעיות שהועלו בפרק המבוא ונדונו בהרחבה. הסתירות הפנימיות בין הסיפורים המשוכתבים לקטעים ההלכתיים ובין הסיפורים המשוכתבים למסגרת הכרונולוגית הן תוצאה ישירה מן ההתהוות הספרותית של החיבור. אם הפרטים הסותרים נבדלים במוצאם, אין סיבה לצפות לאחידות רעיונית או פרשנית ביניהם. כך למשל אפשר להסביר את שני הנימוקים הניתנים לעונש השַׁרְפָה לתמר (יוב' מא 25–26; 28) או את שתי התשובות לשאלה אם יהודה חטא (שם, פס' 23–24; 27). הנימוק הראשון לעונש מופיע בקטע ההלכתי (פסוקים 23–26), וגורס שיהודה אכן חטא אך זכה לכפרה; הנימוק השני מופיע בסיפור המשוכתב (פסוקים 1–21, 27–28), ומניח שיהודה לא חטא, משום שתמר לא נחשבה לכלתו מבחינה משפטית. הכפילות והסתירה הפנימית נוצרו משום שהעורך ההלכתי נשען על שכתוב קיים של סיפור יהודה ותמר.⁴ הוא הדין בסיפור לידות בני יעקב (יובלים כח). לפי המסגרת הכרונולוגית קדמה לידת דן בן בלהה ללידת יהודה, והורתו לפני לידת לוי (פסוקים 14, 15, 18). אך הסיפור המשוכתב (פסוק 17) קובע כי בלהה ניתנה ליעקב רק לאחר שנולדו ארבעת בני לאה הראשונים (כולל לוי ויהודה). במקום לתקן את נוסח התאריכים במסגרת הכרונולוגית, כהצעת רונש, מוטב לראות בסיפור המשוכתב מקור קיים שהעורך שיבץ במסגרת הכרונולוגית.⁵ התלות הספרותית הישירה בסיפור המשוכתב ושילובו במסגרת חדשה של נתונים כרונולוגיים הם שגרמו לסתירה המפורשת בין הכתובים השונים.

שני המקרים מדגימים את שני היבטי העריכה: ההלכתי והכרונולוגי. שני

3 ראו עמ' 98–102.

4 ראו בפרק השני.

5 ראו עמ' 70–76.

התחומים משולבים יחד בסיפור המסגרת של החיבור: הביטוי 'מחלקות העתים לתורה ולתעודה (ולשבועות היובלים)' מופיע ארבע פעמים בתחילת הספר (פרולוג, א 4, 26, 29), והמוטיב חוזר גם בפסוק הסיום של החיבור: 'חוקי עת ועת במחלקות העתים' (נ 13). שילוב המושגים מופיע בפסקאות שמינוחן המיוחד מחייב לשייכן לרובד העריכה ההלכתית. אפשר להסיק אפוא שהעריכה ההלכתית והעריכה הכרונולוגית גם יחד הן מעשה ידיו של אדם אחד.

תיארוך רובד העריכה

בבואנו לדון בזמן החיבור עלינו להביא בחשבון את מורכבות הספר. מסקנתי, שספר היובלים מורכב מקטעים שונים שקובצו ונערכו יחד במסגרת כוללת, מחייבת הרהור נוסף על סוגיית תיארוך הספר, לפחות בקווים כלליים. אין סימנים לאחידות בין הסיפורים המשוכתבים או קטעים אחרים (כגון הצוואה ביובלים ז) שעמדו בפני העורך. יתר על כן, אין במקורות הללו סימנים מובהקים לתקופה מסוימת או רמזים לאירוע היסטורי ספציפי. לפיכך אין בידינו כלים לתארך את הקטעים השונים שאינם שייכים לרובד העריכה.

אולם יש ביכולתנו לזהות את האקלים שבו נתחבר רובד העריכה. כפי שכבר ציינו חוקרים אחדים,⁶ המפתח לתיארוך טמון באפוקליפסה שביובלים כג 9–32. המינוח בקטע זה מעיד כי הוא שייך לרובד העריכה. מאחר שהוא אינו מזכיר את גזירות אנטיוכוס, יש להקדימו לפנייהן (כהצעת פינקלשטיין, גולדשטיין וניקלסברג), או לדחותו לאחריהן (כהצעת קיסטר וורמן).⁷

ההבדל העיקרי בין שתי הגישות נעוץ בזיהוי מושא הביקורת לאורך הספר. לפי הדעה הראשונה, ספר היובלים מתמקד בפולמוס חיצוני נגד היוונות והמתייוונים, המשתקף הן בכתובים בספר המתייחסים לגויים הן בביקורת החריפה על שני מעשים האופייניים לתקופת המתייוונים (גילוי ערוה ג 31; ז 20) והימנעות מקיום ברית מילה [טו 25–34]. לכן החוקרים הנוקטים דעה זו מתארכים את החיבור כולו לשנים שבין הרפורמה ההלניסטית של אנטיוכוס (175 לפני הספירה) לגזירותיו (167 לפני הספירה).

לפי הדעה השנייה, הפולמוס מופנה כלפי פנים. האפוקליפסה שביובלים כג אינה מתייחסת לגויים אלא לפולמוס הלכתי פנים-יהודי. ההאשמות המוטחות בזקני העם דומות בתוכנן ובמינוחן לדברי העורך ביובלים א 14 וביובלים ו 34 (שני הפרקים שייכים לרובד העריכה), המתפלמסים עם יהודים האוחזים בלוח ירחי-שמש. אין שום רמז לוויכוח עם המתייוונים בעניין הלוח. לעומת זאת,

6 ראו עמ' 29–30.

7 ראו הדיון במחקריהם של פינקלשטיין, גולדשטיין, ניקלסברג, קיסטר, ורמן וונדרקאם בפרק המבוא, 'על ספר היובלים'.

אם הלוח של ספר היובלים זהה ללוח של כת קומראן, מסתבר שהלוח היה עילה לפולמוס בין הכיתות השונות.⁸ גם בקטע על ברית המילה ביובלים טו 34–25 הפולמוס מכוון נגד אלה שאינם מלים את בניהם עד היום השמיני, דהיינו נגד יהודים שגישתם ההלכתית אחרת, ולא נגד ערלים. למעשה, גם האיסור על גילוי הערווה מופיע בחיבורים הכיתתיים שנשתמרו בקומראן ואינו תלוי בדור המתיוונים.⁹ משום כך הסיק קיסטר כי ביסוד יובלים כג (וכן חזון החיות וברית דמשק א, 8–11) עומדת מרידת האיסיים בממסד היהודי על רקע הלכתי ולא המאבק במתיוונים.

הגעתי למסקנות הבאות התומכות בגישת קיסטר:

1. כל הקטעים הרלוונטיים להצעת קיסטר (פרק א; ו 32–38; טו 25–34; כג 9–32), שייכים לרובד העריכה של ספר היובלים.
2. הניתוח של יובלים טו 34–25 מלמד שהוא אכן כולל פולמוס הלכתי פנים-יהודי על האפשרות למול לאחר היום השמיני. יתרה מזאת, העמדה הקיצונית המובעת בקטע (כל זכר שלא נימול עד ליום השמיני שייך ל'בני שחת' במקום לברית עם ה') מספקת ביסוס תאולוגי לפילוג בעם, אפילו אם הפילוג עדיין לא בא למלוא ביטוי ההיסטורי.¹⁰
3. חוקרים זיהו בעבר זיקות בין ספר היובלים לספרות הכיתתית שנשתמרה בקומראן, ואפשר להוסיף עליהן עוד שני נושאים, אחד בתחום של אמונות ודעות, והשני באשר לעקרונות הפרשנות ההלכתית:
 - א. עמדת רובד העריכה באשר למקור הרע, שהאל קבע מערכת דואליסטית של טוב ורע מראשית העולם, קרובה מאוד לגישה הידועה מן הספרות הכיתתית שנשתמרה בקומראן (ובמיוחד סרך היחד ג 15–ד 26).
 - ב. בתחום הפרשנות ההלכתית ראינו שהנימוק לדין השַרְפָּה שנגזר על תמר בקטע ההלכתי שביובלים מא 23–26 מבוסס על עמדה פרשנית הלכתית זהה לזו העומדת ביסוד האיסור על נישואים עם אחיינית המופיע בברית דמשק. קרבה אינה מלמדת על זהות, ולכן אין בדעתי לטעון שספר היובלים נתחבר בידי חבר בכת קומראן. אולם ככל שהתפיסות של ספר היובלים קרובות יותר לספרות הכיתתית, כך גדלה הסבירות שספר היובלים נערך באותו זרם ביהדות שגם כת מדבר יהודה שייכת אליו, ובאקלים רעיוני קרוב. על סמך שיקולים אלה יש לפרש את יובלים כג 9–32 ואת שאר הקטעים השייכים לרובד העריכה של ספר היובלים על רקע פולמוסים הלכתיים פנים-יהודיים. ספר היובלים נערך אפוא לאחר היווצרות כת האיסיים, ומשקף את ניצני הפילוג בעם שהגיעו לביטוי מלא בספרות הכיתתית שנשתמרה בקומראן.

8 ראו טלמון (1951) 1989; (1958) 1989; ונדרקאם 1998.

9 ראו קיסטר תשמ"ז: עמ' 6–7, הע' 26.

10 ראו הפרק האחד עשר.

אמונות ודעות

אפשר להצביע על מתחים רעיוניים פנימיים בספר היובלים בתחום האמונות והדעות, ובמיוחד בעניין מקור הרע בעולם. הגישה הספרותית-ביקורתית המוצעת מבארת את סיבת המתחים. התפיסות המובעות במקורות שעמדו בפני העורך אינן זהות לתפיסותיו של העורך עצמו. אפשר לצפות לאחידות רק בפסקאות השייכות לרובד העריכה. כאמור במבוא, לחקר האמונות והדעות של ספר היובלים יש חשיבות כפולה: מצד אחד, ההבחנה בין העריכה למקורות שהיו קיימים לפניו מאפשרת הבנה חדשה ומדויקת יותר של תפיסת עולמו של עורך החיבור; מצד שני, חקר רעיונותיו של החיבור משמש בקרה על התאוריה כולה – רק אם הקטעים שייכים לרובד עריכה מגובש מותר לצפות לאחידות רעיונית ביניהם. כך יוצא מבדיקת התפיסות לגבי מקור הרע בספר היובלים: העורך הכיר מקורות שונים המתייחסים לבעיה התאולוגית ושילב אותם בחיבורו. הפסקאות שזוהו כחלק מרובד עריכת הספר מביעות תפיסה אחידה ומגובשת: הרע נברא מראשית העולם כחלק ממערכת דואליסטית של טוב ורע בשמים ובארץ.

ניתוח האמונות והדעות של ספר היובלים בעזרת הגישה הספרותית-ביקורתית המוצעת כאן גילה תפיסת עולם מגובשת ואחידה ברובד עריכת הספר. לתפיסה זו שלושה פנים – חוק, רע וכרונולוגיה – וביסוד כולם ניצב רעיון בסיסי אחד: ה' קבע את סדרי העולם משחר ההיסטוריה.

מקור החוק:¹¹ ה' בחר בישראל לעם סגולה כבר בשבוע הראשון לבריאת העולם (ב 17–21). המעמד המיוחד כרוך בזכויות מסוימות ובחובות. הברית בין ה' לעמו היא דו-סטריית וכוללת תנאים (מצוות התורה) שישראל חייבים לקיים. לפי התורה, הברית בין ה' לעמו נכרתה במעמד הר סיני, ולכן המצוות החלו להינתן מנקודת זמן זו ואילך. ספר היובלים הקדים את הבחירה לראשית העולם, ולפיכך הוקדמו גם תנאי הברית (המכונים בספר 'תורה ותעודה') לתקופה שלפני מתן תורה בסיני. אילוץ זה מסביר את התופעה הנפוצה בספר (ברובד העריכה) של צירוף קטעים הלכתיים לשכתובי הסיפורים מספרי בראשית ושמות המתחוללים לפני ההתגלות בסיני.¹² הסיפורים הופכים לאטיולוגיות, והאירועים של מסירת החוקים לאורך התקופה שלפני מעמד הר סיני הם חלק מסדרת בריתות בין ה' לעמו. 'לוחות השמים', הכוללים רישום החוקים שניתנו לישראל לפני מתן תורה, מיועדים לבוא במקום 'לוחות הברית' או 'לוחות העדות', הכוללים רישום של החוקים שניתנו לאחר מתן תורה בסיני.

11 ראו פרק ארבעה עשר.

12 הקדמת החוקים נובעת אפוא מסיבות תאולוגיות ולא משיקולים היסטוריים (כדעת צ'רלס, ונדרקאם ועוד) או פרשניים (אנדרסון).

מקור הרע:¹³ בניגוד למחקרים קודמים על ספר היובלים, שזיהו את מקור הרע בפרשת העירים או בחטא בגן עדן, הוצע כאן שלפי התפיסה המונחת ביסוד רובד העריכה נברא הרע בידי האל בראשית העולם, כחלק ממערכת דואליסטית של טוב ורע בשמים ובארץ. רשות הטוב, השייכת לברית עם ה', כוללת את מלאכי הפנים ומלאכי הקודש בשמים ואת בני ישראל בארץ. רשות הרשע כוללת את בליעל ורוחותיו בשמים ואת העמים האחרים בארץ וכן את בני ישראל שלא באו בברית עם ה' בזמן הנכון (א 19–21; ב 17–21; טו 25–34). התפיסה שהאל ברא את הטוב והרע גם יחד מופיעה כבר במקרא בדברי ישעיהו השני: "יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע" (יש' מה 7), אך באה לידי פיתוח דואליסטי מלא רק בספר היובלים ובספרות הכיתתית שנשתמרה בקומראן.

תפיסת הזמן:¹⁴ העריכה הכרונולוגית מושתתת על שיטת ספירה של יובלים (49 שנים) ושבועות-שנים (שבע שנים). ספר היובלים מסתיים ביובל היובלים (היובל החמישים), כאשר בני ישראל יצאו משעבוד מצרים וחזרו לארץ האחוזה (בהתאם לחוק היובל בויק' כה). השיטה הכרונולוגית ידועה מחיבורים אחרים בני התקופה, אך לא כן היישום המפורט והשיטתי שלה כפי שהוא משתקף בספר היובלים. השיטה מבטאת את רעיון המחזוריות – בסוף תקופה, שאורכה נקבע מראש, חוזר העולם למצבו הראשוני, ואפשר אפוא לחלק את ההיסטוריה לתקופות קצובות.

שלושה היבטים מרכזיים אלה של התאולוגיה של ספר היובלים מביעים תפיסת יסוד אחת: ה' קבע מראש את כל סדרי העולם. הן מסתכמות אפוא בעיקרון אחד שממנו השתלשלה מסכת רעיונית שלמה ומגובשת. כאמור לעיל, הגישה הספרותית-ביקורתית המוצעת כאן מאפשרת ניתוח מדויק של האמונות והדעות של רובד עריכת החיבור, והמסקנה לגבי האחידות ההגותית של רובד העריכה מאשרת ומחזקת את התאוריה של התהוות הספר.

13 ראו כחלק השני.

14 ראו ונדרקאם (1995) 2000; ולעיל, בראש הפרק הרביעי.

נספח

רשימת הקטעים העבריים של ספר היובלים

ספר היובלים נתחבר במקור בשפה העברית. עדים לנוסח העברי נשתמרו במערות קומראן. נתגלו שם 15 מגילות של הספר בעברית, רובן ככולן מקוטעות.¹ לנוחות הקורא מובאת להלן רשימת הקטעים שנשתמרו בקומראן:²

- 1 שאר המגילות הקשורות לספר היובלים, 4Q225–228 (התפרסמו ב-DJD XIII), אינן תורמות להכרת הנוסח העברי של החיבור. שלוש המגילות הראשונות (4Q225–227), אשר נדרכאם ומיליק כינו 4Qpseudo-Jubilees^{a-c}, אינן עותקים של הספר עצמו, אלא של חיבורים המשתמשים במינוח הדומה לו. במגילה 4Q228 (4QText with a Citation of Jubilees) יש מינוח הקשור לספר היובלים, במיוחד הביטוי 'מחלקות העתים' (ראו פרגמנט I, טור א; שם, עמ' 178–179), המופיע פעמים רבות ביובלים א, כולל בפרולוג ובכותרת של החיבור (השוו עמ' ברית דמשק טז 3–4, 'הנה הוא מדוקדק על ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשכועותיהם'). אולם הציטוט המובטח בשם המגילה חסר בפועל, וכל שנשתמר הוא נוסחת הציטוט: 'כי כן כתוב במחלקות []' (4Q228, פרגמנט I, טור א, שורה 9; DJD XIII, עמ' 179).
- 2 ונדרכאם 1992 סקר את עדי הנוסח העבריים של ספר היובלים מבין מגילות מדבר יהודה, ובמיוחד את המגילות שעמדו אז להתפרסם. העותקים ממערה 4, 4Q224–4Q216, שסומנו 4QJubilees^{a-h} (4Q223–224 אוחדו לעותק אחד), פורסמו בידי ונדרכאם ומיליק ב-DJD XIII (1994). מגילה 4Q176 פורסמה באלגרו 1968 בשם 'תנחומים'. אך קיסטר (1987) זיהה נכונה שפרגמנטים 19–21 הם קטעים מפרק כג של ספר היובלים. מיליק פרסם שני פרגמנטים ממערה 1: 18, 17Q1 (מיליק 1955). באייה פרסם שני עותקים של ספר היובלים ממערה 2: 20, 19Q2 (באייה 1962). באותו כרך הוא פרסם מגילה (3Q5) שאותה כינה "Une prophétie apocryphe" (שם, עמ' 96–98). רופא (תשכ"ה) ודייכגרייבר (1964–1966) זיהו את פרגמנט I מן המגילה כקטע מספר היובלים (כג 12–13). מגילה 11Q12 (11QJubilees) פורסמה ב-DJD XXIII (1998; עמ' 207–220) בידי גרסיה מרטינו, טיכלאר וון-דר-וואודה. טלמון (תשמ"ט) סבר שעוד שני קטעים ממצדה קשורים לספר היובלים (1276–1786, שם, עמ' 278–279; 1039–317, שם, עמ' 281–283), אולם ונדרכאם (1992: 642–643, הע' 27), דחה את הצעתו משום שהפרגמנטים אינם קרובים מספיק לתרגום האתיופי של הספר.

פרולוג-א 7	4Q216, טור א	כג 8-7	2Q19
א 15-7	4Q216, טור ב	כג 13-10	4Q221, פרגמנט 3
א 28-26	4Q216, טור ד	כג 13-12	3Q5, פרגמנט 1
א 29 ?	4Q217, פרגמנט 2	כג 23-21	4Q176, פרגמנטים 19-20
ב 4-1	4Q216, טור ה	כג 31-30	4Q176, פרגמנט 21
ב 12-7	4Q216, טור ו	כה 12-9	4Q222, פרגמנט 1
ב 24-13	4Q216, טור ז	כז 7-6	4Q222, פרגמנט 2
ב 27-26	4Q218, פרגמנט 1	כז 20-19	1Q17
ד 11-6	11Q12, פרגמנט 1	לב 21-18	4Q223-224, מקבץ 1
ד 14-13	11Q12, פרגמנט 2	לג 15-12	4Q221, פרגמנט 4
ד 17-16	11Q12, פרגמנט 3	לד 5-4	4Q223-224, מקבץ 2, טור א
ד 18-17 ?	11Q12, פרגמנט 4	לה 12-7	4Q223-224, מקבץ 2, טור א
ד 30-29	11Q12, פרגמנט 5	לה 10-8	1Q18
ד 31	11Q12, פרגמנט 6	לה 22-12	4Q223-224, מקבץ 2, טור ב
ה 2-1	11Q12, פרגמנט 7	לו 10-7	4Q223-224, מקבץ 2, טור ב
ז 5-4	³ 11Q12	לו 23-10	4Q223-224, מקבץ 2, טור ג
יב 17-15	11Q12, פרגמנט 8	לז 15-11	4Q221, פרגמנט 5
יב 29-28	11Q12, פרגמנט 9	לז 17-13 לח	4Q223-224, מקבץ 2, טור ד
כא 2-1	4Q219, טור א	לח 8-6	4Q221, פרגמנט 6
כא 10-5	4Q220, פרגמנט 1	לט 9-4	4Q221, פרגמנט 7
כא 10-7	4Q219, טור א	לט 9-מ 7	4Q223-224, מקבץ 2, טור ה
כא 12-כב 1	4Q219, טור ב	מא 10-7	4Q223-224, מקבץ 3, טור ב
כא 24-22	4Q221, פרגמנט 1	מו 3-1	2Q20
כב 22	4Q221, פרגמנט 2 i	מח 5 ?	4Q222, פרגמנט 3
כב 30 ?	4Q221, פרגמנט 2 ii		

בגלל מצבו המקוטע, הנוסח העברי של ספר היובלים אינו מסייע בדרך כלל בשאלות טקסטואליות, אלא רק מעיד על נאמנותו של התרגום לגעז. למרות הבדלים בפרטים, התרגום האתיופי קרוב דיו לעדות המקוטעת שנשתמרה בעברית כדי לסמוך עליו בחקירת החיבור.⁴

3 טלמך תשנ"ז פרסם שלושה קטעים מעזבונו של י' ידין, אך לא הצליח לזהותם. חנן אשל תשנ"ט זיהה שהם קטעי מגילות ממערה 11, כולל פרגמנט אחד ממגילה 11Q12, שהוא שריד של יוב' ז 4-5 (שם, עמ' 275-276).

4 זו מסקנת ונדרקאם 1977 : 1-95. מחקרו של ונדרקאם נעשה לפני פרסום העותקים ממערה 4 (4Q216-224) ב-DJD XIII. השוואה בין המגילות עבריות לתרגום לגעז מגלה וריאנטים אחדים (כפי שציינו המהדירים ונדרקאם ומיליק בפירושם לכל קטע), אך מבחינת תוכן הדברים חשיבותם של הבדלי הגרסאות מועטה.

ביבליוגרפיה

קיצורים

א"מ	אנציקלופדיה מקראית (תשעה כרכים ; ירושלים : מוסד ביאליק : תש"י–תשמ"ט)
נה"מ	נוסח המסורה
שומ'	הנוסח השומרוני של התורה
תה"ש	תרגום השבעים

סדרות וכתבי עת

AB	Anchor Bible
<i>AbrN</i>	<i>Abr-Nahrain</i>
AbrNSup	Abr-Nahrain: Supplement Series
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BDB	F. Brown, S.R. Driver, and C.A. Briggs. <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> , Oxford: Clarendon, 1907
<i>BiOr</i>	<i>Bibliotheca orientalis</i>
<i>BN</i>	<i>Biblische Notizen</i>
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
CAD	<i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> , Chicago, 1956-
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CRINT	Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
<i>DSD</i>	<i>Dead Sea Discoveries</i>
<i>HAR</i>	<i>Hebrew Annual Review</i>
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>

ICC	International Critical Commentary
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>
<i>IOS</i>	<i>Israel Oriental Studies</i>
<i>JANES</i>	<i>Journal of the Ancient Near Eastern Society</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
JPS	Jewish Publication Society
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-romischer Zeit
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods</i>
JSJSup	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods: Supplement Series
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSPSup	Journal for the Study of the Pseudepigrapha: Supplement Series
JSSMS	Journal of Semitic Studies Monograph Series
LCL	Loeb Classical Library
OTL	Old Testament Library
<i>PAAJR</i>	<i>Proceedings of the American Academy for Jewish Research</i>
PVTG	Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>REJ</i>	<i>Revue des études juives</i>
<i>RevQ</i>	<i>Revue de Qumran</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLEJL	Society of Biblical Literature Early Judaism and Its Literature
SBLSCS	Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies
<i>SBLSP</i>	<i>Society of Biblical Literature Seminar Papers</i>
SBT	Studies in Biblical Theology
ScrHier	Scripta hierosolymitana
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
SVTP	Studia in Veteris Testamenti pseudepigraphica
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
<i>UF</i>	<i>Ugarit-Forschungen</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	Supplements to Vetus Testamentum

WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

ספרים ומאמרים

- אבישור תשל"ז יצחק אבישור, סמיכות הנרדפים במליצה המקראית: דפוסי סגנון במליצת המקרא וגלגוליהם בספרות העברית (והארמית) הבהרת מקראית, ירושלים: קרית ספר, תשל"ז
- אגו 1997 Beate Ego, 'Heilige Zeit - heiliger Raum - heiliger Mensch: Beobachtungen zur Struktur der Gesetzbegründung in der Schöpfungs- und Paradiesgeschichte des Jubiläenbuches', in M. Albani, J. Frey, A. Lange (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, TSAJ 65, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1997, 207–219
- אדמס ואדמס 1990 Marilyn M. Adams and Robert M. Adams (eds.), *The Problem of Evil*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford: Oxford University Press, 1990
- אוליאן 1993 Saul Olyan, *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism*, TSAJ 36, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993
- אוסטירזיצר תשט"ז ישראל אוסטירזיצר, 'צוואות השבטים', בתוך הספרים החיצונים (עורך א' כהנא), תל-אביב: מסדה, תשט"ז, כרך א: קמב-רטו
- אטרידג' וסטרגל 1994 Harold Attridge and John Strugnell, '369. 4QPrayer of Enosh', in *Qumran Cave 4.VIII: Parabiblical Texts, Part 1*, DJD XIII, Oxford: Clarendon Press, 1994, 353–362
- אייספלדט 1958 Otto Eissfeldt, *Das Lied Moses, Deut. 32, 1–43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes*, Berlin: Akademie-Verlag, 1958
- אימלאוס 1993 Anneli Aejmelaeus, *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*, Kampen: Koh Pharos, 1993
- אלבק 1930 Chanoch Albeck, *Das Buch der Jubiläen und die Halacha*, Hochschule für die Wissenschaft des Judentums 27, Berlin: Siegfried Scholem, 1930, 3–60
- אלגרו 1968 John Allegro (ed.), '176. *Tanhūmīm*', in *Qumran Cave 4.I (4Q158–4Q186)*, ed. J. Allegro, DJD V, Oxford: Clarendon, 1968, 60–67

- רחל אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים: מאגנס, תשס"ג
- Phillip Alexander, 'Retelling the Old Testament', in D. A. Carson and H. G. M. Williamson (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 99–121
- John A. Emerton, 'Sheol and the Sons of Belial', *VT* 37 (1987), 214–217
- John Endres, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees*, CBQMS 18, Washington, D. C.: Catholic Bible Association of America, 1987
- Gary Anderson, 'Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden', *HTR* 82 (1989), 121–148
- Gary Anderson, 'The Status of the Torah Before Sinai: The Retelling of the Bible in the Damascus Covenant and the Book of Jubilees', *DSD* 1 (1994), 1–29
- אסתר אשל, 'עריכה הרמוניסטית בחמישה חומשי תורה בתקופת בית שני', עבודת מוסמך, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תש"ן
- אסתר אשל, 'האמונה בשדים בארץ-ישראל בימי הבית השני', עבודת דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ט
- אשל (חנן) תשנ"ט
- חנן אשל, 'שלושה קטעים חדשים ממערה 11 בקומראן', תרביץ סח (תשנ"ט), 273–278
- Joseph M. Baumgarten, 'The Beginning of the Day in the Calendar of Jubilees', *JBL* 77 (1958), 355–360; repr. in J. Baumgarten, *Studies in Qumran Law*, Leiden: E. J. Brill, 1977, 124–130
- באומגרטן (1958) 1977
- יוסף באומגרטן, 'הלוח של ספר היובלים והמקרא', תרביץ לב (תשכ"ג), 317–328
- באומגרטן תשכ"ג
- Joseph M. Baumgarten, 'Some Problems of the Jubilees Calendar in Current Research', *VT* 32 (1982), 485–489
- באומגרטן 1982
- Joseph M. Baumgarten, 'The Laws of Orlah and First Fruits in Light of Jubilees, the Qumran Writings, and Targum Ps. Jonathan', *JJS* 38 (1987), 195–202
- באומגרטן 1987
- Joseph M. Baumgarten, 'Purification after Childbirth and the Sacred Garden in 4Q265 and *Jubilees*', in George Brooke and Florentino García Martínez (eds.), *New Qumran Texts and Studies: Proceedings of the First Meeting of the International*
- באומגרטן 1994

Organization for Qumran Studies, Paris 1992, STDJ 15, Leiden: Brill, 1994, 3–10

Joseph M. Baumgarten (ed.), *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266–273)*, DJD XVIII, Oxford: Clarendon, 1996

באומגרטן 1996

Joseph M. Baumgarten (ed.), '265. 4QMiscellaneous Rules', in *Qumran Cave 4.XXV. Halakhic Texts*, DJD XXXV. Oxford: Clarendon, 1999, 57–78

באומגרטן 1999

Joseph M. Baumgarten and Daniel R. Schwartz, 'Damascus Document (CD)', in J. H. Charlesworth (ed.) *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Vol. 2: Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) and Louisville: Westminster John Knox, 1995, 4–57

באומגרטן ושוורץ
1995

Maurice Baillet (ed.), '19–20. Livre des Jubiles', in M. Baillet, J. T. Milik and R. de Vaux (eds.), *Les 'Petites Grottes' de Qumran*, DJD III, Textes, Oxford: Clarendon, 1962, 77–79

באייה 1962

Maurice Baillet (ed.), '511. Cantiques du Sage (ii)', in *Qumran Grotte 4.III. (4Q482–4Q520)*, DJD VII, Oxford: Clarendon, 1982, 219–262

באייה 1982

Karl Budde, *Das Lied Moses, Deut. 32*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1920

בורה 1920

Christfried Bottrich, 'Gottesprädikationen im Jubiläenbuch', in M. Albani, J. Frey and A. Lange (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, TSAJ 65, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1997, 221–241

בוטריך 1997

Adolph Buchler, 'Traces des idées et des coutumes hellénistiques dans le livre des Jubiles', *REJ* 89 (1930), 321–348

ביכלר 1930

Bernhard Beer, *Das Buch der Jubiläen und sein Verhältnis zu den Midraschim*, Leipzig: Wolfgang Gerhhard, 1856

ביר 1856

Georg Beer, 'Das Buch Henoch', in E. Kautzsch (ed.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 vols., Tübingen, Freiburg and Leipzig: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1900, 2: 217–310

ביר 1900

Matthew Black (ed.), *Apocalypsis Henochi Graece*, Leiden: E. J. Brill, 1970

בלק 1970

Matthew Black, *The Book of Enoch or I. Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes* (in consultation

בלק 1985

- with J. C. VanderKam), SVTP 7, Leiden: E. J. Brill, 1985
- יונתן בן-דב ווואין הורוביץ, 'השנה בת 364 יום במסופוטמיה ובקומראן', מגילות א (תשס"ג), 26–3
- שמעון בר-און [גזונדהייט], 'חוקי מועדים בתורה: ניתוח ספרותי-היסטורי של שמות י"ב, א-כ, כא-כח; כ"ג, יד-יט; ל"ד, יח-כו; דברים ט"ז, א-ח', עבודת דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ט
- Klaus Berger, *Das Buch der Jubiläen*, JSRZ 2/3, Gutersloh: G. Mohn, 1981
- George J. Brooke (ed.), '252. 4QCommentary on Genesis A', in G. J. Brooke et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3*, DJD XXII, Oxford: Clarendon, 1996, 185–207
- George J. Brooke, 'Exegetical Strategies in *Jubilees* 1–2: New Light from 4QJubilees^a', in M. Albani, J. Frey, and A. Lange (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, TSAJ 65, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1997, 39–57
- M. Broshi et al. (ed.), *Qumran Cave 4.XIV: Parabiblical Texts, Part 2*, DJD XIX, Oxford: Clarendon, 1995
- Moshe J. Bernstein, '4Q252: From Re-Written Bible to Biblical Commentary', *JJS* 45 (1994), 1–27
- Moshe J. Bernstein, 'Rearrangement, Anticipation and Harmonizations as Exegetical Features in the Genesis Apocryphon', *DSD* 3 (1996), 37–57
- Moshe J. Bernstein, 'Angels at the Aqedah: A Study in the Development of a Midrashic Motif', *DSD* 7 (2000), 263–291
- Moshe J. Bernstein, "'Rewritten Bible": A Generic Category which has Outlived its Usefulness?', *Textus* 22 (2005), 169–196
- Margaret Barker, *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1987
- Jan van Goudoever, *Biblical Calendars*, 2nd ed., Leiden: Brill, 1961
- משה גולדמאן, 'ספר היובלים', בתוך הספרים החיצוניים (עורך א' כהנא), תל-אביב: מסדה, תשט"ז, א: רטז–שיג
- Jonathan A. Goldstein, 'The Date of the Book of Jubilees', *PAAJR* 50 (1983), 63–86
- John C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, 1975
- בן-דב והורוביץ
תשס"ג
בר-און תשנ"ט
ברגר 1981
ברוק 1996
ברוק 1997
ברושי ואחרים 1995
ברנשטיין 1994
ברנשטיין 1996
ברנשטיין 2000
ברנשטיין 2005
ברקר 1987
גודובר 1961
גולדמאן תשט"ז
גולדשטיין 1983
גיבסון 1975

- Volume II: *Aramaic Inscriptions* (Oxford: Clarendon, 1975)
- David A. Glatt, 'Chronological Displacement in Biblical and Related Literatures', Ph.D. diss., University of Pennsylvania, 1991; Ann Arbor: UMI, 1992 גלאט 1992
- I. J. Gelb, 'Review of D. J. Wiseman, "The Vassal-Treaties of Esarhaddon" (Reprint from *Iraq* 20)', *BiOr* 19 (1962), 159–162 גלב 1962
- Moshe Greenberg, 'Hebrew *segulla*: Akkadian *sikiltu*', *JAOS* 71 (1951), 172–174 גרינברג 1951
- Moshe Greenberg, *Understanding Exodus*, New York: Berman, 1969 גרינברג 1969
- חיים יונה גרינפלד, 'בחינות לשוניות בכתובות ספירה', לשוננו כז–כח (תשכ"ד), 313–303 גרינפלד תשכ"ד
- Jonas C. Greenfield and Elisha Qimron, 'The Genesis Apocryphon Col. XII', *AbrNSup* 3 (1992), 70–77 גרינפלד וקימרון 1992
- יהושע מאיר גרינץ, פרקים בתולדות בית שני, ירושלים: י" מרכוס, תשכ"ט גרינץ תשכ"ט
- Florentino Garcia Martinez, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, STDJ 9, Leiden: E. J. Brill, 1992 גרסיה מרטינו 1992
- Florentino García Martínez, 'The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees', in M. Albani, J. Frey and A. Lange (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, TSAJ 65, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1997, 243–260 גרסיה מרטינו 1997
- Florentino Garcia Martinez et al. (eds.), '12. 11QJubilees', in F. Garcia Martínez et al. (eds.), *Qumran Cave 11.II: 11Q2–18, 11Q20–31*, DJD XXIII, Oxford: Clarendon, 1998, 207–220 גרסיה מרטינו ואחרים 1998
- Marinus de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text*, PV: TG vol. 1, pt. 2, Leiden: E. J. Brill, 1978 דה יונגה 1978
- Marcus Dods (trans.), 'St. Augustin's City of God', in *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, II, Grand Rapids: Eerdmans, 1977, 1–511 דודס 1977
- Gene L. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, Leiden: E. J. Brill, 1971 דוונפורט 1971
- Lutz Doering, 'The Concept of the Sabbath in the Book of Jubilees', in M. Albani, J. Frey and A. Lange (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, TSAJ 65, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1997, 179–205 דורינג 1997

- Lutz Doering, 'Jub 50:6–13 als Schlussabschnitt des *Jubiläenbuchs*: Nachtrag aus Qumran oder unsprünglicher Bestandteil des Werks?', *RevQ* 20 (2002), 359–387 דורינג 2002
- Robert Doran, 'The Non-Dating of Jubilees: Jub 34–38; 23:14–32 in Narrative Context', *JSJ* 20 (1989), 1–11 דורן 1989
- Reinhard Deichgraber, 'Fragmente einer Jubiläen-Handschrift aus Hohle 3 von Qumran', *RevQ* 5 (1964–1966), 415–422 דייכגרבר 1964–1966
- Robert J. Daly, 'The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac', *CBQ* 39 (1977), 45–75 דיילי 1977
- August Dillman, 'Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis', *Jahrbuch der biblischen Wissenschaft* 2 (1850), 230–256; 3 (1851), 1–96 דילמן 1850, 1851
- August Dillman, *mashafa kufale sive Liber Jubilaeorum*, Kiel and London: C. G. L. van Maack and Williams & Norgate, 1859 דילמן 1859
- August Dillman, *Ethiopic Grammar*, 2nd ed., enlarged by C. Bezold, trans. J. A. Crichton, London: Williams & Norgate, 1907 דילמן 1907
- דבורה דימנט, "'מלאכים שחטאו" במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצוניים הקרובים להן', עבודת דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשל"ד דימנט תשל"ד
- Devorah Dimant, 'The Biography of Enoch and the Books of Enoch', *VT* 33 (1983), 14–29 דימנט 1983
- דבורה דימנט, 'בני שמים – תורת המלאכים בספר היובלים לאור כתבי עדת קומראן', בתוך מ' אידל, ד' דימנט וש' רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי, ירושלים: מאגנס, תשנ"ד, 118–97 דימנט תשנ"ד
- Devorah Dimant (ed.), *Qumran Cave 4.XXI. Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts*, DJD XXX, Oxford: Clarendon, 2001 דימנט 2001
- Devorah Dimant, '1 Enoch 6–11: A Fragment of a Parabiblical Work', *JJS* 53, 2 (2002), 223–237 דימנט 2002
- דבורה דימנט, 'מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות מדבר יהודה', מגילות א (תשס"ג), 58–27 דימנט תשס"ג
- Samuel R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 3rd ed., Edinburgh: T. & T. Clark, 1902 דרייבר 1902
- Samuel R. Driver, *The Book of Exodus with Introduction and* דרייבר 1911

- Notes*, Cambridge: Cambridge University, 1911
- Samuel R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1913 דרייבר 1913
- אבי הורביץ, בין לשון ללשון: לתולדות לשון המקרא בימי בית שני, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ב הורביץ תשל"ב
- Charles T. R. Hayward, 'The Figure of Adam in Pseudo-Philo's Biblical Antiquities', *JSJ* 23 (1992), 1–20 הייורד 1992
- Charles T. R. Hayward, *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis: Translated with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon, 1995 הייורד 1995
- Martha Himmelfarb, 'Some Echoes of *Jubilees* in Medieval Hebrew Literature', in J. C. Reeves (ed.), *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, SBLEJL 6; Atlanta: Scholars Press, 1994, 115–141 הימלפרב 1994
- יצחק הינמן, דרכי האגדה, ירושלים: מאגנס, תשי"ד הינמן תשי"ד
- Betsy Halpern-Amaru, 'The First Woman, Wives and Mothers in *Jubilees*', *JBL* 113 (1994), 609–626 הלפרן-אמרו 1994
- Betsy Halpern-Amaru, *The Empowerment of Women in the Book of Jubilees*, Leiden: Brill, 1999 הלפרן-אמרו 1999
- Martin Hengel, *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.*, trans. D. Smith, Edinburgh: T. & T. Clark, 1989; trans. of *Die Zeloten: Untersuchungen zur Jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, 2nd impr. and enlar. ed., Leiden: E. J. Brill, 1976 הנגל (1976) 1989
- Ronald S. Hendel, '4Q252 and the Flood Chronology of Genesis 7–8: A Text-Critical Solution', *DSD* 2 (1995), 72–79 הנדל 1995
- Jan W. van Henten, 'Mastemah משטמה', in K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden: Brill, 1999, 553–554 הנטן 1999
- אליהו ש' הרטום, 'ספר היובלות', בתוך הספרים החיצונים, 7 כרכים, מהדורה שלישית, תל אביב: יבנה, תשכ"ט, 7: 147–147 הרטום תשכ"ט
- Daniel J. Harrington, 'The Bible Rewritten', in R. A. Kraft and G. W. E. Nickelsburg (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, Atlanta: Scholars, 1986, 239–247 הרינגטון 1986
- John W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus*, SBLSCS 30, Atlanta: Scholars, 1990 ויוורס 1990
- John W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis*, SBLSCS ויוורס 1993

- 35, Atlanta: Scholars, 1993
- Timo Veijola, 'Zu Ableitung und Bedeutung von *hē'îd* I im Hebraischen: Ein Beitrag zur Bundeterminologie', *UF* 8 (1976), 343–351 וייולה 1976
- משה ויינפלד, "'הברית והחסד": המונחים וגלגולי התפתחותם בישראל ובעולם העתיק', לשוננו לו (תשל"ב), 85–105 ויינפלד תשל"ב
- Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1–11: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 5, New York: Doubleday, 1991 ויינפלד 1991
- Hugh G. M. Williamson, *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford: Clarendon, 1994 ויליאמסון 1994
- O. S. Wintermute, 'Jubilees: A New Translation and Introduction', in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., New York: Doubleday, 1985, 35–142 וינטרמוט 1985
- רפאל ויס, 'פסח-חמל, חוס', לשוננו כז–כח (תשכ"ד), 130–127 ויס תשכ"ד
- Ernest Wiesenberg, 'The Jubilee of Jubilees', *RevQ* 3 (1961) 3–40 ויסנברג 1961
- Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, trans. from German by J. S. Black and A. Menzies, Edinburgh: Adam and Charles Black, 1885 ולהאוזן 1885
- James C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, HSM 14, Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977 ונדרקאם 1977
- James C. VanderKam, 'Enoch Traditions in Jubilees and Other Second-Century Sources', *SBLSP* (1978), 229–251; repr. in *From Revelation to Canon* (2000), 305–331 ונדרקאם (1978) 2000
- James C. VanderKam, 'The Origin, Character, and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypothesis', *CBQ* 41 (1979), 390–411 ונדרקאם 1979
- James C. VanderKam, 'The Putative Author of the Book of Jubilees', *JJS* 26 (1981), 209–217 ונדרקאם 1981
- James C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Washington, D. C.: Catholic Biblical Association of America, 1984 ונדרקאם 1984
- James C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, 2 vols., CSCO 510–511, Scriptorum Aethiopicorum 87–88, Leuven: Peeters, 1989 ונדרקאם 1989 א–ב
- James C. VanderKam, 'The Jubilees Fragments from Qumran' ונדרקאם 1992

- Cave 4', in J. Trebolla Barrera and L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress*, 2 vols., STDJ 11, Leiden, New York and Koln: Brill, 1992, 635–648
- James C. VanderKam, 'Genesis 1 in Jubilees 2', *DSD* 1 (1994), 300–321 ונדרקאם 1994
- James C. VanderKam, 'Studies in the Chronology of the Book of Jubilees', in *From Revelation to Canon* (2000), 522–544; trans. of 'Das chronologische Konzept des Jubiläenbuches', *ZAW* 107 (1995), 80–100 ונדרקאם (1995) 2000
- James C. VanderKam, 'The Origins and Purposes of the *Book of Jubilees*', in M. Albani, J. Frey, and A. Lange (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, TSAJ 65, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1997, 3–24 ונדרקאם 1997
- James C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*, London: Routledge, 1998 ונדרקאם 1998
- James C. VanderKam, 'The Angel Story in the Book of Jubilees', in E. G. Chazon and M. E. Stone (eds.), *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the International Symposium of the Orion Center, 12–14 January 1997*, STDJ 31, Leiden: Brill, 1999, 151–170 ונדרקאם 1999
- James C. VanderKam, *From Revelation to Canon: Studies in Hebrew Bible and Second Temple Literature*, JSJSup 62; Leiden: Brill, 2000 ונדרקאם 2000
- James C. VanderKam, 'Covenant and Biblical Interpretation in Jubilees 6', in L. H. Schiffman, E. Tov, and J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*, Jerusalem: Israel Exploration Society in cooper. with The Shrine of the Book, 2000, 92–104 ונדרקאם 2000א
- James C. VanderKam, 'The Angel of the Presence in the Book of Jubilees', *DSD* 7 (2000), 378–393 ונדרקאם 2000ב
- James C. VanderKam, 'Studies on the Prologue and Jubilees 1', in R. A. Argall, B. A. Bow and R. A. Werline (eds.), *For a Later Generation: The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism, and Early Christianity*, Harrisburg: Trinity, 2000, 266–279 ונדרקאם 2000ג
- James C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, Guides to ונדרקאם 2001

Apocrypha and Pseudepigrapha, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001

James C. VanderKam and Jozef T. Milik, 'Jubilees', in H. W. Attridge et al. (eds.), *Qumran Cave 4.VIII: Parabiblical Texts, Part 1*, DJD XIII, Oxford: Clarendon Press, 1994, 1–185

ונדרקאם ומיליק
1994

כנה ורמן, 'דין כיסוי דם ואכילתו בהלכה הכוהנית ובהלכת חכמים', תרביץ סג (תשנ"ד), 183–173

ורמן תשנ"ד

כנה ורמן, 'היחס לגויים בספר היובלים ובספרות קומראן בהשוואה להלכה התנאית הקדומה ולספרות חיצונית בת התקופה', עבודת דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ה

ורמן תשנ"ה1

כנה ורמן, 'עיצוב מאורעות דור המבול בספר היובלים', תרביץ סד (תשנ"ה), 202–183

ורמן תשנ"ה2

Cana Werman, 'Jubilees 30: Building a Paradigm for the Ban on Intermarriage', *HTR* 90 (1997), 1–22

ורמן 1997

כנה ורמן, "'התורה והתעודה" הכתובה על הלוחות', תרביץ סה (תשנ"ט), 492–473

ורמן תשנ"ט

Cana Werman, 'Qumran and the Book of Noah', in E. G. Chazon and M. E. Stone (eds.), *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the International Symposium of the Orion Center, 12–14 January 1997*, STDJ 31, Leiden: Brill, 1999, 171–181

ורמן 1999

כנה ורמן, 'תעודה – לבירור טיבו של המונח', בתוך ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"א, 243–231

ורמן תשס"א1

כנה ורמן, 'ספר היובלים בהקשר הלניסטי', ציון סו (תשס"א), 296–275

ורמן תשס"א2

כנה ורמן, 'ספר היובלים ועדת קומראן: לשאלת היחס בין השניים', מגילות ב (תשס"ד), 55–37

ורמן תשס"ד

Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, 2nd rev. ed., Leiden: E. J. Brill, 1973

ורמס 1973

Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, trans. and rev. by T. Muraoka, 2 vols., Subsidia biblica 14/1–2, Rome: Editrice Pontificio Instituto biblico, 1991

ז'ואון 1991

Annie Jaubert, 'Le calendrier des Jubilés et la secte de Qumrân. Ses origines bibliques', *VT* 3 (1953), 250–264

ז'ובר 1953

Annie Jaubert, *La date de la cène: calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris: J. Gabalda, 1957

ז'ובר 1957

- Annie Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris: Le Seuil, 1963 ז'ובר 1963
- Annie Jaubert, *The Date of the Last Supper*, trans. by I. Rafferty, Staten Island, N.Y.: Alba House, 1965, trans. of Jaubert 1957 ז'ובר 1965
- יצחק אריה זליגמן, מחקרים בספרות המקרא, עורכים א' הורביץ, ע' טוב וש' יפת, ירושלים: מאגנס, תשנ"ב זליגמן תשנ"ב
- יאיר זקוביץ, 'מעמד של המלה הנרדפת והשם הנרדף ביצירת מדרש שמות', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ב (תשל"ז), 115–100 זקוביץ תשל"ז
- יאיר זקוביץ, רות עם מבוא ופירוש, מקרא לישראל, תל אביב/ירושלים: עם עובד/מאגנס, תש"ן זקוביץ תש"ן
- יאיר זקוביץ, מבוא לפרשנות פנים-מקראית, אבן יהודה: רכס, תשנ"ב זקוביץ תשנ"ב
- יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן, מעשה יהודה ותמר, מפעלי המחקר של המכון למדעי היהדות טו, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ב זקוביץ ושנאן תשנ"ב
- Esther G. Chazon, 'The Creation and Fall of Adam in the Dead Sea Scrolls', in J. Frishman and L. Van Rompay (eds.), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, Louvain: Peeters, 1997, 13–24 חזון 1997
- עמוס חכם, ספר שמות (פרשיות שמות-יתרו), דעת מקרא, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"א חכם תשנ"א
- Emanuel Tov, 'The Nature and Background of Harmonizations in Biblical Manuscripts', *JSOT* 31 (1985), 3–29 טוב 1985
- Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, rev. ed., Minneapolis/Assen: Fortress/Van Gorcum, 2001 טוב 2001
- Raymond M. Tonneau (ed.), *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum: Commentarii*, CSCO 152, Scriptores Syri 71, Louvain: Peeters, 1955 טונאו 1955
- נפתלי הרץ טור-סיני, 'בליעל', א"מ ב (תשי"ד), 133–132 טור-סיני תשי"ד
- Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, JPS Torah Commentary, Philadelphia: JPS, 1996 טיגאי 1996
- Eugene Tisserant, 'Fragments syriaques du livre des Jubilés', *RB* 30 (1921), 55–86; 206–232 טיסרנט 1921
- Shemaryahu Talmon, 'Yom Hakippurim in the Habakkuk Scroll', *Biblica* 32 (1951), 549–563; repr. in *The World of Qumran from Within*, Jerusalem/Leiden: Magnes/E. J. Brill, 1989 (1951) טלמון 1989

1989, 186–199

Shemaryahu Talmon, 'The Calendar of the Covenanters of the Judean Desert', in C. Rabin and Y. Yadin (eds.), *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, ScrHier 4, Jerusalem: Magnes, 1958, 162–199; repr. in *The World of Qumran from Within*, Jerusalem/Leiden: Magnes/E. J. Brill, 1989, 147–185

Shemaryahu Talmon, 'The Presentation of Synchronicity and Simultaneity in Biblical Narratives', in J. Heinemann and S. Werses (eds.), *Studies in Hebrew Narrative Art Throughout the Ages*, ScrHier 27, Jerusalem: Magnes, 1978, 9–26

שמריהו טלמון, 'קטעי כתבים עברית ממצדה', ארץ ישראל כ (תשמ"ט), 286–278

שמריהו טלמון, 'קטעי כתבים עבריים בלתי מזהים מעזבונו של יגאל ידין', תרכ"ץ סו (תשנ"ז), 121–113

Michel Testuz, *Les idées religieuses du livre des Jubilés*, Genève/Paris: Droz/Minard, 1960

יגאל ידין, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים: מוסד ביאליק, 1957

אהרן יעללניק, בית המדרש, מהדורה שנייה, שישה כרכים, ירושלים: במבגר את וואהרמן, תפרח"י

Joseph Jensen, *The Use of tōrā by Isaiah: His Debate with the Wisdom Tradition*, CBQMS 3, Washington: Catholic Bible Association of America, 1973

שרה יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז

אברהם כהנא (עורך), הספרים החיצוניים לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים, שני כרכים, תל-אביב: מסדה, תשט"ז

אברהם כהנא, תורה נביאים וכתובים עם פירוש מדעי: ספר בראשית, ז'יטומיר, תרס"ד, דפוס צילום, ירושלים: מקור, תשכ"ט

Theodore J. Lewis, 'Belial', in *Anchor Bible Dictionary* (1992), 1:654–656

שמואל א' ליונשטם, 'עדות', א"מ ו (תשל"ב), 89
שמואל א' ליונשטם, 'עם סגולה', בתוך מ' בר-אשר ואחרים (עורכים), מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, ירושלים: מאגנס, תשמ"ג, 328–321

Samuel E. Loewenstamm, 'נחלת ה', in S. Japhet (ed.), *Studies in Bible*, ScrHier 31, Jerusalem: Magnes, 1986, 155–192

שמואל א' ליונשטם, מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה, מהדורה

טלמון (1958) 1989

טלמון 1978

טלמון תשמ"ט

טלמון תשנ"ז

טסטוז 1960

ידין 1957

י'לינק תרצ"ח

ינסן 1973

יפת תשל"ז

כהנא תשט"ז

כהנא תשכ"ט

לואיס 1992

ליונשטם תשל"ב

ליונשטם תשמ"ג

ליונשטם 1986

ליונשטם תשמ"ז

- מורחבת, ירושלים: מאגנס, תשמ"ז
- Enno Littman, 'Das Buch der Jubiläen', in E. Kautzsch (ed.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 vols., Tübingen, Freiburg and Leipzig: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1900, 2:31–119 ליטמן 1900
- Emile Littré (ed.), *Oeuvres complètes d'Hippocrate: traduction nouvelle avec le texte grec en regard*, vol. VII (10 vols. [1839–1861]), Paris: J. B. Baillière, 1851 ליטרה 1851
- יעקב ליכט, מגילת ההודיות ממגילות מדבר יהודה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ז ליכט תשי"ז
- יעקב ליכט, 'מטעת עולם ועם פדות אל', בתוך 'י' ידן וח' רבין (עורכים), מחקרים במגילות הגנוזות: ספר זכרון לא"ל סוקניק, ירושלים: היכל הספר, תשכ"א, 75–49 ליכט תשכ"א
- יעקב ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ה ליכט תשכ"ה
- Timothy H. Lim, 'The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text (4Q252)', *JJS* 43 (1992), 288–298 לים 1992
- Timothy H. Lim, 'Notes on 4Q252, fr. 1, cols. i–ii', *JJS* 44 (1993), 121–126 לים 1993
- Thomas O. Lambdin, *Introduction to Classical Ethiopic (Ge'ez)*, HSS 24, Atlanta: Scholars Press, 1978 למברין 1978
- David Lambert, 'Last Testaments in the Book of *Jubilees*', *DSD* 11 (2004), 82–107 למברט 2004
- Armin Lange, 'The Essene Position on Magic and Divination', in M. Bernstein, F. Garcia Martinez and J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995*, STDJ 23, Leiden, New York and Köln: Brill, 1997, 377–435 לנגה 1997
- Wolf Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1987 לסלאו 1987
- ישעיהו מאורי, תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים: מאגנס, תשנ"ה מאורי תשנ"ה
- Michael Mach, 'Demons', in L. Schiffman and J. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford: Oxford University Press, 2000, 189–192 מאך 2000
- זיסמן מונטנר, מבוא לספר אסף הרופא: הספר הרפואי העברי הקדום ביותר, ירושלים: גניזה, תשי"ח מונטנר תשי"ח

- Alden A. Mosshammer (ed.), *Georgii Syncelli Ecloga Chronographica*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig: BSB B. G. Teubner, 1984 מוסהמר 1984
- Matthew Morgenstern et al., 'The Hitherto Unpublished Columns of the Genesis Apocryphon', *AbrN* 33 (1995), 30–54 מורגנשטרן ואחרים 1995
- William L. Moran, 'The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy', *CBQ* 25 (1963), 77–87 מורן 1963
- לאה מזור, 'הקשר הדו-כיווני בין גן העדן והמקדש', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יג (תשס"ב), 42–5 מזור תשס"ב
- Jacob Milgrom, *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3, New York: Doubleday, 1991 מילגרום 1991
- Jacob Milgrom, 'The Concept of Impurity in *Jubilees* and the *Temple Scroll*', *RevQ* 16, 2 (1993), 277–284 מילגרום 1993
- Jacob Milgrom, *Leviticus 17–22: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3A, New York: Doubleday, 2000 מילגרום 2000
- Jozef T. Milik (ed.), '17–18. Livre des Jubilés', in D. Barthelemy and J. T. Milik (eds.), *Qumran Cave 1*, DJD I, Oxford: Clarendon, 1955, 82–84 מיליק 1955
- Jozef T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, with collaboration of M. Black, Oxford: Clarendon, 1976 מיליק 1976
- Jozef T. Milik, 'Écrits présséniens de Qumrân: d'Hénoch à Amram', in M. Delcor (ed.), *Qumrân: sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris/Leuven: Duculot/University, 1978, 91–106 מיליק 1978
- Frank J. Miller (ed.), *Ovid in Six Volumes: III. Metamorphoses I*. LCL, 6 vols., 3rd ed., Cambridge, Mass./London: Harvard and William Heinemann, 1977 מילר 1977
- עזרא ציון מלמד, 'שניים שהם אחד (ἐν διὰ δυοῖν) במקרא', תרביץ טז (תש"ה), 189–173 מלמד תש"ה
- Esther M. Menn, *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis: Studies in Literary Form and Hermeneutics*, Leiden: Brill, 1997 מן 1997
- Doron Mendels, *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987 מנדלס 1987
- J. L. Mackie, 'Evil and Omnipotence', *Mind* 64 (1955), 1990 (1955) מקי 1990

- 200–212; repr. in M. M. Adams and R. M. Adams (eds.), *The Problem of Evil*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford: Oxford University Press, 1990, 25–37
- Francois Martin, 'Le livre des Jubilés. But et procédés de l'auter. Ses doctrines', *RB* 8 (1911), 321–44; 503–33 מרטין 1911
- Ralph Marcus (ed.), *Philo: Questions and Answers on Genesis*, London: W. Heinemann, 1953; supplementary vol. 1 in *Philo of Alexandria: Collected Works*, LCL, 12 vols., London: W. Heinemann, 1929–1962 מרקוס 1953
- שלמה נאה, 'על שני מושגים היפוקרטיים במשנת חז"ל', תרכ"ץ סו (תשנ"ז), 185–169 נאה תשנ"ז
- Martin Noth, *Exodus: A Commentary*, OTL, trans. J. S. Bowden, Philadelphia: Westminster, 1962 נות 1962
- Hindy Najman, 'Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and its Authority Conferring Strategies', *JSJ* 30 (1999), 379–410 ניימן 1999
- בלהה ניצן, מגילת פשר חבקוק ממגילות מדבר יהודה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ו ניצן תשמ"ו
- George W. E. Nickelsburg, 'Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6–11', *JBL* 96 (1977), 383–405 ניקלסברג 1977
- George W. E. Nickelsburg, 'The Bible Rewritten and Expanded', in M. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, CRINT: Assen/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress, 1984, 89–156 ניקלסברג 1984
- George W. E. Nickelsburg, *1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36, 81–108*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 2001 ניקלסברג 2001
- משה צבי סגל, ספר בן סירא השלם, מהדורה שנייה מתוקנת ומושלמת, הדפסה שלישית, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ב סגל תשל"ב
- Michael E. Stone, 'Apocryphal Notes and Readings', *IOS* 1 (1971), 123–131 סטון 1971
- Michael E. Stone, 'Noah, Books of', in *Encyclopedia Judaica* (1972), 12:1198 סטון 1972
- Michael E. Stone, 'Lists of Revealed Things in the Apocalyptic Literature', in F. M. Cross, W. E. Lemke, and P. D. Miller (eds.), *Magnalia Dei (G. E. Wright Memorial)*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976, 414–454 סטון 1976
- Michael E. Stone, 'The Parabolic Use of Natural Order in' סטון 1987

- Judaism of the Second Temple Age', in S. Shaked, D. Shulman and G. G. Stroumsa (eds.), *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions dedicated to R. I. Zwi Werblowsky*, Leiden: E. J. Brill, 1987, 298–308
- Michael E. Stone, 'The Axis of History at Qumran', in E. G. Chazon and M. E. Stone (eds.), *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the International Symposium of the Orion Center, 12–14 January 1997*, STDJ 31, Leiden: Brill, 1999, 133–149 סטון 1999
- Michael E. Stone and Jonas C. Greenfield, 'The Prayer of Levi', *JBL* 112 (1993), 247–266 סטון וגרינפלד 1993
- Michael E. Stone and Jonas C. Greenfield, 'Aramaic Levi Document', in G. Brooke et al. (eds.), *Qumran Cave IV.XVII: Parabiblical Texts, Part 3*, DJD XXII, Oxford: Clarendon, 1996, 1–72 סטון וגרינפלד 1996
- Choon L. Seow, 'The Designation of the Ark in Priestly Theology', *HAR* 8 (1984), 185–198 סיאו 1984
- מיכאל סיגל, 'סיפורת וחוק בספר היובלים: עיון מחודש בסיפור הכניסה לגן עדן', מגילות א (תשס"ג), 125–111 סיגל תשס"ג
- מיכאל סיגל, 'ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות', עבודת דוקטור; ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"ד סיגל תשס"ד
- Michael Segal, 'Between Bible and Rewritten Bible', in M. Henze (ed.), *Biblical Interpretation at Qumran*, Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature, Grand Rapids: Eerdmans, 2005, 10–28 סיגל 2005
- Alison Salvesen, *Symmachus in the Pentateuch*, JSSMS 15, Manchester: University of Manchester Press, 1991 סלווסן 1991
- Herbert W. Smyth (ed.), 'Prometheus Bound', in *Aeschylus with an English Translation*, LCL, 2 vols., Cambridge, Mass./London: Harvard and W. Heinemann, 1922, 1:214–315 סמיית 1922
- Mark Smith (ed.), '384. 4QApocryphon of Jeremiah B?', in M. Broshi et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XIV. Parabiblical Texts, Part 2*, DJD XIX, Oxford: Clarendon, 1995, 137–152 סמית 1995
- E. A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, AB 1, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1964 ספייזר 1964

- שמואל ספראי וזאב ספראי, הגדת חז"ל : הגדה של פסח, ירושלים : כרטא, תשנ"ח
- S. D. Sperling, 'Belial בלעל', in K. van der Toorn, B. Becking and P.W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, New York and Koln: E. J. Brill, 1995, 169–171
- Patrick W. Skehan, 'A Fragment of the "Song of Moses" (Deut. 32) from Qumran', *BASOR* 136 (1954), 12–15
- John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, 2nd ed., Edinburgh: T. & T. Clark, 1930
- Nahum Sarna, *Genesis: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, JPS Torah Commentary, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989
- Nahum Sarna, *Exodus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, JPS Torah Commentary, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991
- יהושע עמיר, 'מקומו של מזמור קיט בתולדות דת ישראל', תעודה ב (תשמ"ב), 81–57
- Shalom M. Paul, 'Heavenly Tablets and the Book of Life', *JANES* 5 (1973), 345–352
- Émile Puech (ed.), '537. 4QTestament de Jacob ? ar (4QTJa? ar)', in *Qumrân Grotte 4.XXII. Textes Araméens, Première Partie (4Q529–549)*, DJD XXXI, Oxford: Clarendon, 2001, 171–190
- Adam Focht, 'מלאך ה' of the Early Narratives in Light of the Biblical Messenger Style', M.A. thesis, Hebrew University of Jerusalem Rothberg International School, 2002
- Bruno Volkwein, 'Masoretiches 'edūt, 'edwōt, 'edōt – "Zeugnis" oder "Bundesbestimmungen"?', *BZ* 13 (1969), 18–40
- Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary*, trans. J. H. Marks; Philadelphia: Westminster, 1972; trans. of *Das erste Buch Moses*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953
- Gerhard von Rad, 'The Deuteronomistic Theology of History in the Books of Kings', in *Studies in Deuteronomy*, trans. D. Stalker, SBT 9, London: SCM Press, 1953, 74–91
- Michael V. Fox, 'The Sign of the Covenant', *RB* 87 (1980), 557–596
- ספראי וספראי
תשנ"ח
ספרלינג 1995
סקיהן 1954
סקינר 1930
סרנה 1989
סרנה 1991
עמיר תשמ"ב
פאול 1973
פואש 2001
פוכט 2002
פולקוויין 1969
פון ראד (1953)
1972
פון ראד 1953
פוקס 1980

- Louis Finkelstein, 'The Book of Jubilees and the Rabbinic Halakha', *HTR* 16 (1923), 39–61 פִּינְקֶלְשְׁטַיִן 1923
- Louis Finkelstein, 'The Date of the Book of Jubilees', *HTR* 36 (1943), 19–24 פִּינְקֶלְשְׁטַיִן 1943
- Joseph A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, 2nd rev. ed. (1st ed. 1967), Biblica et Orientalia 19A, Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1995 פִּיצְמַאִיר (1967) 1995
- Joseph A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I: A Commentary*, 2nd rev. ed., Biblica et Orientalia 18A, Rome: Biblical Institute Press, 1971 פִּיצְמַאִיר 1971
- Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon, 1985 פִּישְׁבִּיין 1985
- Louis H. Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, JSJSup 58, Brill: Leiden, 1998 פֶּלְדְּמַן 1998
- דוד פלוסר, 'פרושים, צדוקים ואסיים בפשר נחום', בתוך מ' דורמן, ש' ספראי ומ' שטרן (עורכים), ספר זכרון לגדליהו אלון: מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תש"ל, 133–168 פלוסר תש"ל
- דוד פלוסר, 'צוואות בני יעקב', א"מ ו (תשל"ב), 689–692 פלוסר תשל"ב
- David Flusser, 'Mastema', in *Encyclopedia Judaica* (1972), 11:1119–1120 פלוסר 1972
- Johannes Flemming and Ludwig Radernacher (eds.), *Das Buch Henoch*, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 5, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901 פֶּלְמִינְג וֶרְדֶּרמַכֶּר 1901
- Steven D. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, Albany: SUNY Press, 1991 פֶּרַאד 1991
- משה פרנס, "'עדות", "עדות", "עדות" במקרא על רקע תעודות חיצוניות', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום א (תשל"ו), 235–246 פרנס תשל"ו
- Solomon Zeitlin, 'The Book of Jubilees: Its Character and its Significance', *JQR* 30 (1939–1940), 1–31 צִיִּטְלִין 1939–1940
- Moshe A. Zipor, 'The Flood Chronology: Too Many an Accident', *DSD* 4 (1997), 207–210 צֶפּוֹר 1997
- משה צפור, תרגום השבעים לספר בראשית, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו צֶפּוֹר תשס"ו
- R. H. Charles, *mashafa kufale or the Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees*, Oxford: Clarendon, 1895 צ'רלס 1895

- R. H. Charles, *The Book of Jubilees or the Little Genesis*, London: Adam and Charles Black, 1902 צ'רלס 1902
- R. H. Charles, *The Book of Enoch or 1 Enoch*, Oxford: Clarendon, 1912 צ'רלס 1912
- משה דוד קאסוטו, 'מעשה בני האלהים ובנות האדם', בתוך ספרות מקראית וספרות כנענית, שני כרכים, ירושלים, תשל"ב, א: 107–98 ; הופיע לראשונה בתוך ספר היובל לכבוד הרב יוסף צבי הרץ, לונדון, תש"ג, 35–44
- מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות, מהדורה רביעית, ירושלים: מאגנס: תשכ"ה קאסוטו תשכ"ה
- James L. Kugel, 'Two Introductions to Midrash', *Prooftexts* 3 (1983), 131–155 קוגל 1983
- James L. Kugel, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*, San Francisco: Harper, 1990 קוגל 1990
- James L. Kugel, 'Levi's Election to the Priesthood in Second Temple Writings', *HTR* 86 (1993), 1–64 קוגל 1993
- James L. Kugel, 'The Jubilees Apocalypse', *DSD* 1 (1994), 322–337 קוגל 1994
- James L. Kugel, 'Reuben's Sin with Bilhah in the Testament of Reuben', in D. P. Wright et al. (eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1995, 525–554 קוגל 1995
- James L. Kugel, *The Bible as It Was*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997 קוגל 1997
- James L. Kugel, *Traditions of the Bible*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1998 קוגל 1998
- James L. Kugel, '4Q369 "Prayer of Enosh" and Ancient Biblical Interpretation', *DSD* 5 (1998), 119–148 קוגל 1998 א
- James L. Kugel, 'Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha and the Hebrew of the Second Temple Period', in T. Muraoka and J. F. Elwolde (eds.), *Diggers at the Well: Proceedings of the Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, STDJ 36, Leiden: Brill, 2000, 166–177 קוגל 2000
- James L. Kugel and Leora Ravid, 'A Reexamination of the Calendar in the Book of Jubilees', Appendix in א רביד תשס"א קוגל ורביד תשס"א
- John J. Collins, 'The Epic of Theodotus and the Hellenism of קולינס 1980

- the Hasmoneans', *HTR* 73 (1980), 91–104
- John J. Collins, 'Testaments', in M. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, CRINT. Assen/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress, 1984, 325–355 קולינס 1984
- John J. Collins, *Daniel*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 1993 קולינס 1993
- John J. Collins, 'The Origin of Evil in Apocalyptic Literature and the Dead Sea Scrolls', in J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume, Paris 1992*, VTSup 61, Leiden, New York and Koln: E. J. Brill, 1995, 25–38 קולינס 1995
- Elisha Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, HSS 29, Atlanta: Scholars, 1986 קימרון 1986
- Elisha Qimron, 'The Text of CDC', in Magen Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem: Israel Exploration Society/Shrine of the Book, 1992, 9–49 קימרון 1992
- Elisha Qimron and John Strugnell, *Qumran Cave 4.V: Miqsat Ma'ase ha-Torah*, DJD X, Oxford: Clarendon, 1994 קימרון וסטרוגנל 1994
- Abraham Kuenen, *An Historico-Critical Inquiry into the Origin and Composition of the Hexateuch*, trans. P. Wickstead. London: Macmillan, 1886 קינן 1886
- מנחם קיסטר, 'כשולי ספר בן סירא', לשוננו מז (תשמ"ג), 146–125 קיסטר תשמ"ג
- מנחם קיסטר, 'לתולדות כת האיסיים: עיונים בחזון החיות, ספר היובלים וברית דמשק', תרביץ נו (תשמ"ז), 18–1 קיסטר תשמ"ז
- Menahem Kister, 'Newly-Identified Fragments of the Book of Jubilees', *RevQ* 12 (1987), 529–536 קיסטר 1987
- מנחם קיסטר, 'עוללות מספרות קומראן', תרביץ נו (תשמ"ח), 325–315 קיסטר תשמ"ח
- מנחם קיסטר, 'מסורות אגדה וגלגוליהן', תרביץ ס (תשנ"א), 224–179 קיסטר תשנ"א
- Menahem Kister, 'Some Aspects of Qumranic Halakhah', in J. Trebolle Barrera and L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls. Madrid 18–21 March 1991*, STDJ 11, 2 vols., Leiden: E. J. Brill, 1992, 571–588 קיסטר 1992
- Menahem Kister, 'Observations on Aspects of Exegesis, Tradition, and Theology in Midrash, Pseudepigrapha, and Other Jewish Writings', in J. C. Reeves (ed.), *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, SBLEJL 6, Atlanta: Scholars Press, 1994, 1–34 קיסטר 1994

- Menahem Kister, 'Commentary to 4Q298', *JQR* 85 (1995), 237–249 קיסטר 1995
- Menahem Kister, 'Demons, Theology and Abraham's Covenant (CD 16:4–6 and Related Texts)', in R. A. Kugler and E. M. Schuller (eds.), *The Dead Sea Scrolls at Fifty: Proceedings of the 1997 Society of Biblical Literature Qumran Section Meetings*, Atlanta: Scholars, 1999, 167–184 קיסטר 1999
- מנחם קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח', תרביץ סח (תשנ"ט), 371–317 קיסטר תשנ"ט
- מנחם קיסטר, 'על שני מטבעות לשון בספר היובלים', תרביץ ע (תשס"א), 300–289 קיסטר תשס"א
- מנחם קיסטר, 'סינקלוס ובעיית המקורות בפרק ג של ספר היובלים (בשולי מאמרו של מ' סיגל)', מגילות א (תשס"ג), 133–127 קיסטר תשס"ג
- Menahem Kister, 'Physical and Metaphysical Measurements Ordained by God in the Literature of the Second Temple Period', in E. Chazon, D. Dimant and R. Clements (eds.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran*, STDJ 58, Leiden: Brill, 2005 קיסטר 2005
- ישראל קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים: מאגנס, תשנ"ג קנוהל תשנ"ג
- ישראל קנוהל, 'יחס המקרא לאלילות של הנוכרים', תרביץ סד (תשנ"ה), 12–5 קנוהל תשנ"ה
- Israel Knohl, *The Divine Symphony: The Bible's Many Voices*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 2003 קנוהל 2003
- Frank Moore Cross, Jr., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass., 1973 קרוס 1973
- A. M. Ceriani, 'Fragmenta Parvae Genesis et Assumptionis Mosis ex Veteri Versione Latina', in *Monumenta Sacra et Profana*, 2 vols., Milan: Bibliotheca Ambrosiana, 1861–1863, 1:9–64 קריאני 1861–63
- ליאורה רביד, 'המינוח המיוחד של לוחות השמים בספר היובלים', תרביץ סח (תשנ"ט), 471–463 רביד תשנ"ט
- ליאורה רביד, 'הלכות שבת בספר היובלים נ 6–13', תרביץ סט (תש"ס), 166–161 רביד תש"ס
- ליאורה רביד, 'סוגיות בספר היובלים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשס"א רביד תשס"א
- Liora Ravid, 'The Book of Jubilees and its Calendar: A Reexamination', *DSD* 10 (2003), 371–394 רביד 2003

- Chaim Rabin, *The Zadokite Documents: I. The Admonition, II. The Laws*, Oxford: Clarendon, 1954 רבין 1954
- Chaim Rabin, 'Jubilees', in H. F. D. Sparks (ed.), *The Apocryphal Old Testament*, Oxford: Clarendon, 1984, 1–139 רבין 1984
(revision of R. H. Charles, *The Book of Jubilees*)
- Jeffrey Rubenstein, 'Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A Reassessment', *DSD* 6 (1999), 157–183 רובינשטיין 1999
- אברהם רוזנטל, 'תורה שבעל פה ותורה מסיני – הלכה ומעשה', בתוך מ' בר-אשר ודוד רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד ב, ירושלים: מאגנס, תשנ"ג, 487–448 רוזנטל תשנ"ג
- David Rothstein, 'Sexual Union and Sexual Offences in Jubilees', *JSJ* 35 (2004), 363–384 רוטשטיין 2004
- Jacques T. A. G. M. van Ruiten, 'The Rewriting of Exodus 24:12–18 in Jubilees 1:1–4', *BN* 79 (1995), 25–29 רויטן 1995
- Jacques T. A. G. M. van Ruiten, 'The Interpretation of Genesis 6:1–12 in Jubilees 5:1–19', in M. Albani, J. Frey, and A. Lange (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, TSAJ 65, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1997, 59–75 רויטן 1997
- Jacques T. A. G. M. van Ruiten, *Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1–11 in the Book of Jubilees*, JSJSup 66, Leiden: Brill, 2000 רויטן 2000
- Hermann Rönch, *Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis*, Leipzig: Fues's Verlag, 1874 רונש 1874
- אלכסנדר רופא, 'קטעים מכתב יד נוסף של ס' היובלים במערה מס' 3 של קומראן (3 קו' יוב')', תרביץ לד (תשכ"ה), 336–333 רופא תשכ"ה
- אלכסנדר רופא, 'שאלת התגשמותן של נבואות ישעיה נה, ו–יא ובעיית ישעיהו השלישי', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות (תשל"ז), א: 221–213 רופא תשל"ז
- אלכסנדר רופא, האמונה במלאכים במקרא, ירושלים: מקור, תשל"ט רופא תשל"ט
- אלכסנדר רופא, סיפורי הנביאים: הסיפורת הנבואית במקרא – סוגיה ותולדותיה, מהדורה שנייה, ירושלים: מאגנס, תשמ"ו רופא תשמ"ו
- אלכסנדר רופא, מבוא לספר דברים: חלק ראשון ופרקי המשך, ירושלים: אקדמון, תשמ"ח רופא תשמ"ח
- Eberhard Schwarz, *Identität durch Abgrenzung: Abgrenzungsprozesse in Israel im 2. vorchristlichen Jahrhundert und ihre traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen. Zugleich ein Beitrag zur Erforschung des Jubiläenbuches*, Europäische שוורץ 1982

- Hochschulschriften 23/162, Frankfurt/Bern: Peter Lang, 1982
- Daniel R. Schwartz, *Agrippa I: The Last King of Judea*, Tubingen: Mohr, 1990 שוורץ 1990א
- Daniel R. Schwartz, 'On Two Aspects of a Priestly View of Descent at Qumran', in L. H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, JSPSup 8, Sheffield: JSOT, 1990, 157–179 שוורץ 1990ב
- Daniel R. Schwartz, 'Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of the Law', in D. Dimant and U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, STDJ 10, Leiden/Jerusalem: Brill/Magnes and Yad Izhak Ben Zvi, 1992, 229–240 שוורץ 1992א
- Daniel R. Schwartz, 'Kingdom of Priests: A Pharisaic Slogan?', in *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tubingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992, 57–80 שוורץ 1992ב
- Baruch J. Schwartz, 'The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai', in M. V. Fox et al. (eds.), *Texts, Temples and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1996, 103–134 שורץ 1996
- ברוך י' שורץ, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט שורץ תשנ"ט
- Annette Steudel, 'God and Belial', in L. H. Schiffman, E. Tov, and J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*, Jerusalem: Israel Exploration Society in cooper. with The Shrine of the Book, 2000, 332–340 שטוידל 2000
- Richard C. Steiner, 'The Heading of the Book of the Words of Noah on a Fragment of the Genesis Apocryphon: New Light on a "Lost" Work', *DSD* 2 (1995), 66–71 שטיינר 1995
- Odil H. Steck, 'Die Aufnahme von Genesis 1 in Jubiläen 2 und 4 Esra 6', *JSJ* 8 (1977), 154–182 שטק 1977
- Lawrence H. Schiffman, *The Halakhah at Qumran*, SJLA 16, Leiden: E. J. Brill, 1975 שיפמן 1975
- Solomon Schechter, *Documents of Jewish Sectaries: Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge: Cambridge University Press, 1910 שכטר 1910
- אהרן שמש, 'כמה מיתות נמסרו לבית דין ולמה המציאו חז"ל את מיתת החנק?', מחקרי משפט יז (תשס"ב), 529–509 שמש תשס"ב

- Eckhard Schnabel, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul: A Traditional Historical Inquiry into the Relation of Law, Wisdom and Ethics*, WUNT Reihe 2, 16; Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985 שנאכל 1985
- Shalom Spiegel, *The Last Trial: On the Legends and the Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice: The Akedah*, trans. from Hebrew by J. Goldin, New York: Pantheon, 1967 שפיגל 1967
- שפרה וקליין תשנ"ז ש. שפרה ויעקב קליין, בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, תל אביב: עם עובד, תשנ"ז
- תדמור חיים תדמור, 'ברית ושבועת אמונים במזרח הקדום: גישתו של היסטוריון', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ה-1, תשמ"א—תשמ"ב, 173—149

מפתח המקורות

א	ספר היובלים
257 28–26	פרולוג–א 7 257
252 ,225–224 ,194 ,69 ,12 ,3 26	פרולוג 69 ,194 ,224 ,226 ,248 ,252
16 29–27	256
225 ,15 ,12 ,2 27	א 2 ,3 ,25 ,30 ,115 ,124 ,193 ,194
12 28	208 ,210 ,222 ,223 ,226 ,248
,248 ,225 ,224 ,194 ,69 ,3 ,2 29	250 ,253 ,256
257 ,252	א 1–4 2
ב–י 3 ,11	א 1 2 ,248
,203 ,190 ,188 ,141 ,119 ,25 ,16 ב	א 4 2 ,3 ,69 ,194 ,224 ,252
250 ,248 ,225 ,222 ,210 ,204	א 5–14 194
188 24–1 ב	א 5 12 ,50
257 4–1 ב	א 6 63
222 3–1 ב	א 7–25 12
188 ,12 ,3–2 1 ב	א 7–15 257
220 ,187 ,142 ,84 ,7 2 ב	א 7 12
204 ,188 ,119 3 ב	א 8 115 ,194 ,224 ,226
204 ,188 4 ב	א 12 245
257 12–7 ב	א 14–15 29
204 7 ב	א 14 248 ,252
241 ,7 9–8 ב	א 15–18 194
239 9 ב	א 15 12 ,124
204 11 ב	א 16 124
204 12 ב	א 19–21 194 ,206 ,208 ,255
257 24–13 ב	א 19–20 198
204 14 ב	א 19 148 ,194–195 ,201 ,205
188 15 ב	א 20 8 ,121 ,144 ,195 ,198 ,200
188 24–16 ב	201 ,203
236 ,221 ,208 24–17 ב	א 21 195
,254 ,216 ,190 ,188 ,7 21–17 ב	א 26–29 31
255	
216 ,7 18–17 ב	

209	189 ,188 ,7	כ 17
138 ,8	7	כ 18
118 ,19	142 ,84	כ 19–24
252 ,247	220 ,188 ,143 ,142 ,5	כ 19–21
69 ,44	190 ,142	כ 19
103 ,99	203 ,142	כ 20
245 ,129	220 ,119	כ 21
99	204	כ 22
19	204 ,188	כ 23
247 ,64	,219 ,218 ,188 ,19 ,15	כ 24–33
257	235 ,222 ,221	
8	,235 ,227 ,226 ,222 ,194 ,188	כ 24
257	246	
104	257	כ 26–27
108–106 ,104 ,103 ,96 ,83 ,8	188	כ 27
246 ,13	216 ,188	כ 30
133	189 ,188	כ 31
257	188	כ 32
104	235 ,227 ,194 ,188	כ 33
245	116 ,67 ,58 ,46–37	ג
257	37	ג 1–7
246 ,245	38 ,8	ג 1
109 ,29	8	ג 4–5
246 ,70 ,13	38	ג 5–6
245	,46 ,45 ,43–37 ,19 ,17 ,5	ג 8–14
132	235 ,227 ,218 ,215 ,209 ,157	
245	46 ,38	ג 8
8	247	ג 9–11
127 ,107 ,101 ,75	38 ,17	ג 9
75	39	ג 10–23
257	38	ג 10–11
75	46 ,40	ג 10
245 ,244	40	ג 11
19	39 ,38 ,8	ג 12
257 ,175 ,75	46 ,38	ג 13
247	236 ,235 ,227 ,194 ,46	ג 14
101–99 ,76 ,75 ,71 ,20	108 ,8	ג 15
,82 ,76 ,67 ,58 ,45 ,25–24	,208 ,84 ,69 ,45–41 ,27 ,17	ג 17

111 ,89 ,69 20 ה	,140 ,135 ,121–118 ,116–85
76 ,20 23–22 ה	250 ,210 ,208
101–100 22 ה	83 ,26 ,25 18–1 ה
101–100 ,77 ,69 ,44 ,8 23 ה	,208 ,115 ,112 ,26–25 12–1 ה
111 27–24 ה	251 ,250
44 25 ה	88 5–1 ה
69 ,44 29 ה	95 3–1 ה
101 ,69 31 ה	257 2–1 ה
193 ו–כג	,101–99 ,89 ,88 ,86 ,76 ,20 1 ה
131 ו–ז	251
136 ו–י	86 5–2 ה
250 ,237 ,221 ,190 ,30 ,25 ו	114 ,111 3–2 ה
238 ,237 ,221 ,88 4 ו	,108 ,102 ,99 ,97 ,90 ,88 ,87 2 ה
146 ו–14	120
236 ו–12	87 3 ה
236 ו–10	95 5–4 ה
237 ו–12	111 ,102 ,87 4 ה
19 ו–22	111 ,87 5 ה
189 ו–18	111 7–6 ה
247 ,189 ,179 ,146 ו–17	123 ,102 ,98–95 ,90 ,89 ,8 6 ה
216 ,146 ,101 ,8 ו–18	,102 ,99 ,98 ,95 ,89 ,77 ,20 9–7 ה
189 ,179 ,146 ו–20	251
189 ו–21	102 ,92 ,90 8 ה
179 ו–22	123 9 ה
239 ,44 ו–23	,111–108 ,97 ,95 ,90 ,89 10 ה
241 ,179 ,19 ,7 ו–38	123 ,114
239 ו–28	110 ,109 ,100 ,89 12–11 ה
69 ו–25	111 ,108 ,95 11 ה
69 ,44 ו–26	112 ,108 ,95 12 ה
61 ו–28	208 ,116–112 ,89 ,63 ,25 18–13 ה
247 ו–29	112 16–13 ה
42 ו–29	247 ,113 14–13 ה
247 ו–35	114 13 ה
42 ,41 ,7 ו–30	114 14 ה
253 ו–38	113 18–16 ה
,241 ,238 ,229 ,43–41 ,30 ,7 ו–32	114 ,61 17 ה
244 ,243	115 18 ה
238 ו–33	120 ,111 ,89 19 ה

208 ז 27–26	30 ר 36–34
145, 124, 121, 120 ז 26	248 ר 35–34
120 ז 28–27	252, 238, 88 ר 34
, 127, 123–121, 117, 77, 20, 8 ז 27	243, 241, 238, 42, 7 ר 36
147, 145, 135, 133, 129	239 ר 37
145 ז 32–28	245, 43, 42, 30, 7 ר 38
9 ז 32–30	130 ז–י
245 ז 31	ז 21, 32, 78, 135, 136, 139, 145,
145 ז 33	252
126–124, 117 ז 34	20 ז 19–1
, 126–125, 117, 19, 14 ז 37–35	125, 14 ז 6–1
131	129 ז 2–1
14 ז 36	128 ז 1
125 ז 37	128 ז 7–2
138, 132, 126, 125, 118 ז 39–38	69 ז 2
126 ז 38	14 ז 6–3
245, 208, 133, 132, 130 ז 39	257 ז 5–4
106 ח–יא	119 ז 13–7
129 ח–י 13	118 ז 9–7
130 ח 8–1	128 ז 9–8
128 ח 7–1	128 ז 19–10
205, 83 ח 4–1	120 ז 19–14
129 ח 1	145 ז 14
205 ח 4–3	145, 120, 119 ז 15
205 ח 3	145 ז 16
129 ח 8–5	101 ז 18
106 ח 6	ז 39–20, 3, 20, 27, 77–78, 83, 113,
130–128 ח 8–ט	117–134, 136, 140, 143, 146,
106–104 ח 8	208, 229, 259
105 ח 9–ט	124 ז 34–20
8 ח 10	121–117 ז 26–20
39 ח 19	ז 21–20, 118, 119, 130, 133, 208,
109 ט 15	ז 20, 20, 77, 118–121, 124, 127,
, 142, 139, 131, 123–120, 78, 21 י	129, 133, 135, 229, 245, 252
209, 146, 144	120, 119 ז 21
136 י 15–1	123, 96 ז 25–22
173, 137, 83 י 14–1	119 ז 22
, 129, 128, 123–121, 8 י 13–1	120 ז 24–23

יא 5 ,8 ,123 ,148 ,173 ,203	135—143 ,145—147 ,205 ,206
יא 8 205	208
יא 11—13 ,141 ,147—148	י 1—2 138
יא 11 ,8 ,148 ,173	י 1 127 ,135
יא 13 148	י 2 136
יב 15—17 257	י 3—7 136
יב 15 45	י 5 ,8 ,121—123 ,139—141 ,143
יב 16—18 205	י 7 8
יב 18 205	י 8 ,84 ,140 ,141 ,145 ,147 ,203
יב 19—20 205—206 ,208	209
יב 19 206	י 10—13 8
יב 20 ,8 ,121 ,203	י 10 137 ,138
יב 23—24 204	י 11 8 ,140
יב 27 ,126 ,138	י 12—13 ,8 ,137
יב 28—29 257	י 12 137
יג 8 69	י 13 137 ,138 ,144
יג 25—27 ,15 ,19	י 14 ,8 ,126 ,129 ,138
יד 10 69	י 15—17 20
יד 24 182	י 15—16 ,127—129 ,138
טו 181 ,221	י 15 117 ,138—140
טו 1—24 181	י 16—17 77
טו 1 ,69 ,182 ,183	י 16 127
טו 8—11 140	י 17 ,109 ,132 ,245
טו 9 181	י 18—19 105
טו 11—14 187	י 18 105 ,106
טו 11 ,181 ,191	י 20—21 106
טו 12 181	י 20 106
טו 13 191	י 21 106
טו 14 182	י 22 109
טו 17 ,183 ,240	י 27 106
טו 21 191	יא 144—148 ,205
טו 23—24 ,182 ,183 ,191 ,192	יא 1—6 145—147
טו 23 ,182 ,183 ,192	יא 1—5 ,141 ,145
טו 24 ,183 ,192	יא 1 106
טו 25—34 ,19 ,29 ,31 ,84 ,181—193	יא 2—4 144
203 ,204 ,208 ,210 ,252 ,253	יא 2 146
255	יא 3 144
טו 25—27 188	יא 4—5 ,144 ,147

240 29 טז	187 26–25 טו
240 31 טז	247 ,187–183 25 טו
173 ,142 ,103 ,84 ,82 יז–יח	,191 ,188 ,187 ,183 ,182 26 טו
240 יז	220 ,192
183 1 יז	220 ,216 ,188 ,187 ,8 27 טו
,116 ,67 ,58 ,18 ,8 יז–15 יח 19	189 28 טו
210 ,163 ,159–149 ,141	189 29 טו
158 ,151 ,18 15 יז	204 ,181 ,143 32–30 טו
150 17–16 יז	191–189 30 טו
172 ,166 ,150 16 יז	,201 ,144 ,142 ,84 ,8 32–31 טו
150 17 יז	202
151 2–1 יח	143 31 טו
154 ,153 2 יח	193–192 34–33 טו
153 ,151 ,18 3 יח	220 ,201 ,191 ,8 33 טו
152 4 יח	241 טז
154 6 יח	239 15–1 טז
154 7 יח	140 ,69 1 טז
7 9 יח	240 2 טז
154 ,150 11 יח	247 4–3 טז
170 ,163 ,154 12 יח	247 9 טז
155 13 יח	240 14–12 טז
154 15 יח	69 14 טז
150 16 יח	240 31–15 טז
156 17 יח	240 ,139 16–15 טז
,153 ,151 ,19 ,18 יח–19	183 15 טז
159–156	239 31–16 טז
158–156 18 יח	239 18–16 טז
247 ,157 19 יח	240 ,239 16 טז
140 ,45 1 יט	240 ,239 19 טז
247 9 יט	242 ,19 31–20 טז
45 12 יט	240 ,159 20 טז
203 16–15 יט	240 27–21 טז
203 18–16 יט	159 21 טז
203 19 יט	240 25 טז
203 21 יט	240 27 טז
208 ,206–203 29–26 יט	247 29–28 טז
141 28–26 יט	243 ,241 ,239 28 טז
8 26 יט	240 30–29 טז

253	יט 27	205
257 כג 10–13	יט 28	84, 8
12 כג 11–32	יט 29	203
234 כג 11–31	יט 31	203
109 כג 11	כ	208, 58, 54, 3
257, 256 כג 12–13	כ 1–2	133
234, 29 כג 14	כ 1	127
234, 29 כג 16	כ 2–10	118
248, 29 כג 19	כ 4	66–65, 57, 53, 51, 18, 9
257 כג 21–23	כ 5–6	124
234 כג 26	כ 5	208, 118, 113, 96, 83
234 כג 27–30	כ 7	245
257 כג 30–31	כא	126, 10, 3
234 כג 31	כא 1–2	257
247, 235, 234, 12 כג 32	כא 1	133, 127
3 כד–מה	כא 4	115
45 כד 12	כא 5–20	19
69 כד 22	כא 5–18	9
12 כד 28–30	כא 5–10	267, 126
109 כד 30	כא 6	126
247, 109 כד 33	כא 7–10	257
257 כה 9–12	כא 7	126
3 כה 11–23	כא 10	138, 126
257 כז 6–7	כא 12–כב 1	257
257 כז 19–20	כא 22–24	257
71, 69 כז 19	כא 24	125, 50
251, 76–70, 24, 22 כח	כא 25	50
71 כח 2	כב	10
19 כח 6–7	כב 1	127, 12
247 כח 6	כב 7	12
75–73, 71 כח 11	כב 10–30	3
75–73, 71 כח 13	כב 21	109
20 כח 14–15	כב 22	257
251, 75–72, 69 כח 14	כב 30	257
251, 66–72, 69 כח 15	כג	256, 253, 235, 10
251, 76, 74, 73, 20 כח 17	כג 7–8	257
251, 76–72, 20 כח 18	כג 8	13, 12
76, 75, 72 כח 19	כג 9–32	252, 250, 31–29, 25, 3

לב 8 15	כח 20 74–72
לב 15–9 15, 19	כח 21 74–72
לב 9 15	כח 22 74–72
לב 15–10 15, 247	כח 23 72
לב 15 15	כח 24 72, 69
לב 21–18 257	כט 5 72
לב 22–21 247	כט 7 69
לב 29–27 19, 247	ל–לב 8
לב 27 242	ל 14, 19, 230
לב 28 242	ל 9 247
לב 29 244–241	ל 11 245
לב 30 233	ל 12 14, 12
לג 5, 68–58, 116, 186, 187, 219	ל 17 245, 228
לג 9–1 19, 63–59, 116	ל 18–23 230
לג 2 60	ל 18–20 230
לג 4–5 60	ל 18 231, 230
לג 4 60	ל 19–23 229
לג 7 60, 62	ל 19–22 247
לג 9–20 19, 62–67	ל 19 231, 229
לג 10–12 247	ל 20–22 231
לג 10 63–65	ל 20 231
לג 12–15 257	ל 21–22 231
לג 12 63	ל 21 12
לג 13 63, 65	לא 1–3 233
לג 15–16 63, 115, 216	לא 3–32 233
לג 15 65	לא 12–17 8
לג 16–17 185, 186	לא 14 233
לג 16 19, 56, 65, 67, 185, 218	לא 15 233
לג 17 64, 185, 186	לא 16 233
לג 18 22, 63, 115	לא 18 233
לג 20 9	לא 20 233
לד–מא 70, 78	לא 31–32 233
לד–לח 31	לא 32 229, 234, 235, 247
לד 3, 28, 70	לב 242
לד 4–5 257	לב 1–9 15
לד 10 72, 100	לב 1–8 15
לד 18–19 19	לב 1 31
לד 20 48	לב 7 242

מא 22 47	לה 1-8 3
מא 23-28 47, 48	לה 1 133, 128
מא 23-26 18, 19, 53-57, 216	לה 6 128
253, 251	לה 7-12 257
מא 23-24 56, 57, 218, 251	לה 8-10 257
מא 23 53, 56	לה 12-22 257
מא 24-25 53, 54	לה 13 87
מא 24 57	לה 27 128
מא 25-26 54, 55, 251	לו 1 133, 128
מא 25 53, 54	לו 3-4 118
מא 26 54	לו 3 133
מא 27-28 48, 53, 54, 57, 251	לו 7-10 257
מא 27 18, 50, 51, 53, 57, 216, 251	לו 10-23 257
מא 28 18, 51-53, 57, 58, 126, 251	לו 11 245
מב 47	לו 18 3, 70, 100
מה 16 8, 126, 138	לו 20 67
מז-מט 3, 160	לז-לח 28
מז 1-3 257	לז 11-15 257
מז 3 72	לז 17-לח 13 257
מז 9 45	לח 6-8 257
מז 10 45	לט 66
מז 12 160	לט 2 72
מח-מט 58, 67, 116, 160-180	לט 4-9 257
מח 8, 18, 82, 84, 103, 141, 142	לט 6-7 126
160, 174-176, 179, 199, 210	לט 6 138, 66
מח 1 160	לט 9-מ 7 257
מח 2-3 160, 163	מא 14, 47, 58-66, 67, 70, 116, 218
מח 2 150	מא 1-21 251, 57, 54-47
מח 3 150	מא 1 47
מח 4 163, 166	מא 2 49, 18
מח 5-8 178	מא 3 49
מח 5 166, 168-257	מא 4 50
מח 6-7 166	מא 5 18
מח 6 166	מא 6-7 49
מח 7 166	מא 7-10 257
מח 8 166, 169	מא 19-20 52, 57
מח 9 169	מא 19 52, 54
מח 10 169, 170	מא 21 47

[illegible]

20	ט 27-18	,91 ,90 ,86 ,85 ,83 ,76 ,25	ר 4-1
218 ,129 ,117	ט 29-20	208 ,207 ,197 ,141 ,122 ,119 ,98	
128	ט 20	86	ר 2-1
118	ט 23-21	,92 ,89 ,85 ,77-76 ,26 ,20	ר 3
128	ט 21	251 ,122 ,102-98	
128 ,119	ט 23-22	86 ,85 ,40	ר 4
128	ט 27-24	87 ,86	ר 8-5
128 ,78	ט 29-28	141 ,109 ,87-86 ,76	ר 5
130 ,77	ט 28	107	ר 6
127	ט 29	111 ,88 ,87	ר 7
130 ,129 ,106 ,105	י	120	ר 10-8
144	י 10	111 ,87	ר 8
105	י 21	88 ,86	ר 12-9
105	י 32-25	118 ,108	ר 9
104	י 25	111 ,91 ,86	ר 12-11
105	י 32-26	88 ,87 ,27	ר 11
105	י 32	114 ,109 ,88 ,87	ר 12
130 ,129 ,105 ,98	יא	88	ר 13
130 ,85	יא 9-1	118	ז 1
105	יא 9	217	ז 3-2
106	יא 32-10	101	ז 6
101	יא 10	44	ז 11
130	יא 26	44	ז 12
130	יא 32	238	ח-ט
130	יב	236	ח 22-15
130	יב 4	217	ח 21-20
197	יד 20-1	238 ,237 ,88	ח 22-21
197	יד 22	109	ח 21
167	טו 14	238 ,88	ח 22
191	טו 24	208 ,130	ט
50	טז 2	237 ,236	ט 7-1
182	טז 16-15	217	ט 6-4
221 ,217 ,181	יז	221 ,97	ט 4
181	יז 14-1	237	ט 17-8
192	יז 1	236 ,221	ט 17-9
181	יז 7	237	ט 11
181	יז 9	238	ט 16
187	יז 14-10	78	ט 29-18

154	כב 7	191, 181	יז 10
154	כב 8	191	יז 11
154, 153, 150	כב 12	191	יז 13
217, 154	כב 13	182	יז 14
154	כב 14	181	יז 22–15
154, 153	כב 16	240, 183	יז 17
156	כב 19	181	יז 19
49	כד 4–3	191	יז 21
49	כד 10	182, 181	יז 27–23
12	כה 7	182	יז 25–23
49	כה 20	192, 191, 183, 182	יז 23
185	כה 24	191, 183, 182	יז 25–24
99	כה 26	182	יז 24
49	כח 2	183, 182	יז 25
49	כח 5	192, 183	יז 27–26
49	כח 6	191, 183, 182	יז 26
71	כט–לא	183	יז 27
72, 71, 23, 19	כט–ל	240	יח
71	כט 18	240	יח 15–9
71	כט 20	240	יח 12
185	כט 21	240	יח 14–13
185	כט 28–27	240	יח 13
71	כט 27	240	יח 15
71	כט 30	118	יח 19–18
72	כט 33–32	118	יח 19
72	ל 4–1	240	יט 14
50	ל 3	50	יט 31
72	ל 6–5	240	כא 4–1
71	לא 38	240	כא 7–5
71, 19	לא 41	241, 240	כא 6
215	לב 33	240	כא 9
230	לד	240, 158, 149	כב
233	לה 7–1	18	כב 19–1
233	לה 8	151	כב 2–1
233	לה 14	149	כב 1
59	לה 20–19	155–153	כב 2
59	לה 22–21	151	כב 3
59	לה 21	152	כב 4

161	ג 12	219, 19	לה 22
175	ג 22	99	לה 28
240	ד 14	99, 3	לה 29
161	ד 19–20	99, 47, 3	לז
164, 162, 161	ד 19	100, 72	לז 2
171	ד 21	66, 50–47	לח
203	ד 22	47	לח 1
161	ד 23	48	לח 2
163, 161	ד 24–26	51	לח 4
166, 164–160, 103	ד 24	50	לח 8
162	ד 25–26	49	לח 9
164, 161	ד 25	49	לח 10
186, 164	ד 26	49	לח 11
161	ד 27	217, 51, 18	לח 24
171	ו 6	56	לח 25
172, 171	ו 7	57, 56, 54, 52, 50	לח 26
171	ז 4	47	לט–נ
172, 171	ז 5	66, 60	לט
167	ז–יב	60	לט 12
169	ז 11–12	240, 60	לט 14
172	ז 12	60	לט 15
169	ז 21	240	לט 17
169	ז 22	60	לט 18
169	ח 2	99	מא 46
169	ח 3	228	מג 3
169	ח 14	99	מה 6
172	ח 18	99	מז 9
167	ט 9	19	מט 3–4
167	ט 10	63–59	מט 4
170, 169	ט 11	230	מט 5–7
171	ט 12	185	נ 3
167	ט 25		
171	י 1		שמות
172	י 2	162, 160	ב 15
167	י 12	176, 160	ג–יד 176
167	י 15	163–161	ג–ד 163
171	י 20	165	ג 2
171	י 27	165	ג 4

172—170	יד 17	יא—יב 167
170	יד 18	יא 176
171, 165	יד 19	יא 2 175
171	יד 20	יא 4—8 155
171	יד 22	יא 5 176, 167, 155
170	יד 23	יא 7 177
170	יד 26	יא 10 171
170	יד 28	יב—יג 160
170	טו 19	יב 5, 16, 155, 156, 176, 215
218	טז	יב 1—20 152
218, 16	טז 5	יב 3—4 155
16	טז 22—30	יב 3 155
218	טז 22—26	יב 6 155, 152
218	טז 27	יב 7 155
218	טז 28—30	יב 8—10 152
16	יט—כ 16	יב 12—13 177, 176, 169, 168, 155
220, 5	יט 5—6	יב 12 169—167, 155
228	יט 21	יב 13 178—176, 168, 156
228	יט 23	יב 15—20 156
215	כ—כג 215	יב 17 171
222, 16	כ 8—11	יב 22—23 176
228	כא 29	יב 23 178—176, 169—167
205	כב 17	יב 29—30 176
112	כג 1	יב 29 167
113	כג 8	יב 30 177
194	כד 1—11	יב 35—36 175
248, 221	כד 7	יב 45 227
248, 194, 2	כד 12—18	יב 51 171
248	כד 12	יג 3 171
248	כה—לא 11	יג 14 171
232	כה 22	יג 15 167
232	כו 33	יג 16 171
232	כו 34	יג 21 165
232	ל 6	יד 4 172—170
232	ל 26	יד 8 172—170
190	לא 13—17	יד 9 170
222, 189	לא 13	יד 11 171
222	לא 16	יד 17—18 172

יח 8 64, 59, 19	לא 17 222
יח 13 55	לא 18 248, 232
יח 15 52–50, 18	לב 7–8 196
יח 16 52, 51	לב 11–14 195
יח 24–30 64, 61	לב 15 248, 232
יח 24 61	לב 32–33 247
יח 25 61	לד 17 156
יח 27 61	לד 29 248, 232
יח 28 61	לט 35 232
יח 29 50	מ 3 232
יח 30 61	מ 5 232
יט 15 113–112	מ 21 232
יט 23–25 125, 14	מח 163
יט 23 14	
יט 24 126–125, 14	ויקרא
יט 25 14	ו 2 227
יט 26 205	ו 7 227
כ 64	ו 18 227
כ 11 65, 64, 59, 19	ז 1 227
כ 12 54, 52–50, 18	ז 11 227
כ 14 55, 54, 18	ח 33 185
כ 21 52, 51	יא 46 227
כא 9 53, 51, 18, 9	יב 5, 17, 27, 37, 40, 209, 215, 227
כב 10 227	יב 2–5 38
כג 5 152	יב 2 38
כג 6–8 156	יב 4 185, 38
כג 15–16 41	יב 5 38
כג 34 242	יב 6 185
כג 36 242	יב 7 227
כג 39 242	יג 59 227
כג 40 240	יד 2 227
כג 41–42 242	יד 32 227
כה 255, 215	יד 57 227
כה 8–10 6	טו 19–33 38
כה 10 100, 70	טו 32 227
כה 13 70	טו 33 38
כה 30 185, 41	טז 82
כו 16 137	יח 6–23 61

16	ה 15–12	במדבר
231	ו 5	ד 5 232
232	ו 17	ה 29 227
232	ו 20	ו 5 185
171	ו 21	ו 13 227, 185
220	ז 6–11	ו 21 227
220	ז 6	ז 89 232
221	ז 8	י 33 232
231	ז 9–10	יב 10–11 137
231	ז 10	יג 33 85
228	ח 19	יד 44 232
248, 232	ט 9	יט 2 227
248, 232	ט 11	יט 4 227
196	ט 12	כ 16 171
248, 232	ט 15	כב 18 113
165	ט 19	כד 13 113
198, 197, 195	ט 26–29	כה 1–15 230
196, 195	ט 26	כה 11 230
196, 195	ט 29	כה 12–13 234
232	י 8	כה 12 231, 230
231	י 12–13	כה 13 231, 230
113	י 17	כו 19–22 51
231	יא 1	כח 16 152
170	יא 4	כח 17–25 156
231	יא 22	כט 12–34 242
221–220	יד 1–2	כט 12 242
220	יד 2	כט 35 242
156, 155	טז 2	כט 36 242
156	טז 8	לא 21 227
241	טז 13–14	לג 4 167
242	טז 13	לה 33–34 145
242	טז 15	
113	טז 19	דברים
205	יח 10	א 17 112
205	יח 12	ד 19–20 204, 198, 197, 181
112	יט 16	ד 20 196, 195
50	כב 13	ד 26 228
60	כב 23–27	ד 45 232

232 ד 7	כג 1 64 ,59 ,53 ,19
232 ד 9	כה 5–10 52 ,50
232 ד 16	כה 5–6 50
232 ד 18	כה 5 52 ,50
232 ו 6	כה 6 50
232 ו 8	כה 7–10 50
232 ח 33	כז 8 171
41 י 13	כז 16–19 221
	כז 18 220
שופטים	כז 20 64 ,63 ,59 ,53 ,19
165 ו 7	כז 24 64
165 ו 11	כז 25 113
165 ו 12	כח 22 137
165 ,164 ו 14	כח 27 137
165 ,164 ו 16	כח 35 137
165 ו 20	ל 16–20 231
165 ו 21	ל 19 228
165 ו 22	לא 30
165 יא 16	לא 7–30 223
153 יא 34	לא 9 232
165 יב 5	לא 25 232
240 טז 25	לא 26 232
232 כ 27	לא 28 228
165 כ 41	לב 8–9 198 ,197 ,181 ,142 ,84 ,204 ,202
שמואל א	לב 8 197
232 ד 3	לב 9 197
232 ד 4	לב 11 177
232 ד 5	לב 22 197
113 ח 3	לב 46 228
228 ח 9	לג 8–11 233
198 טז 7	לג 9 234 ,56
162 יט 2	
240 יט 5	יהושע
162 כ 1	ג 3 232
162 כב 23	ג 6 232
162 כג 15	ג 8 232
162 כה 29	ג 11 232

197	כב 19	198	ל 22
מלכים ב		שמואל ב	
240	יא 14	162	ד 8
240	יא 20	185	ז 12
228	יז 13	60	יא 2
232, 228	יז 15	162	טו 11
248	כג 2	232	טו 24
232	כג 3	50	טז 21
248	כג 21	50	כ 3
ישעיה		196	כ 19–20
113	א 23	162	כ 19
155	ב 3	162	כא 2
247	ד 3	198	כב 5
153	ה 1	234	כג 1–5
113	ה 23	234	כג 1
223	ח 1–16	234	כג 5
228	ח 2	165	כד 1
223	ח 11–17	169	כד 16
235, 229, 227, 223, 222	ח 16	מלכים א	
223	ח 17	232	ב 3
223–222	ח 19–20	228	ב 42
229, 227	ח 20	232	ג 15
223	ל 8–11	240	ד 20
223	ל 8–10	240	ה 21
155	ל 9	232	ו 19
223	ל 10	232	ח 1
177	לא 5	232	ח 6
232	לב 17	196	ח 36
232	לג 8	196, 195	ח 51
113	לג 15	196, 195	ח 53
255, 207, 81	מה 7	240	ח 66
223	נ 4	162	יא 40
232	נד 10	162	יט 10
223	נד 13	162	יט 14
234	נה 1–5	228	כא 10
232	ס 17	228	כא 13

כג 32	240	ס 21	124
כג 44	50	סג 16	56
ל 14–19	167	סה 6	247
ל 14	167		
ל 16	167	ירמיה	
ל 19	167	ג 16	232
לב 27	86	ו 10	228
לד 25–26	232	ו 26	153
לד 25	232	ז 34	240
לז 25	232	י 12	219
מג 12	227	יא 7	228
		יא 17	124
הושע		כב 30	247
ט 1	240	כה 12	185
		כה 34	185
יואל		כו 21	162
ד 20	196	כט 10	185
		לא 13	240
עמוס		לא 34–36	238
ג 13	228	לב 9–15	223
ח 8	153	לב 10	228
ט 15	124	לב 25	228
		לב 44	228
יונה		לג 14–26	238
ד 6	240	לג 19–26	238
		לג 20	238
מיכה		לג 21	238
ג 11	113	לג 25	238
ד 2	155	לג 26	238
		מב 19	228
חבקוק		מג 12–13	167
ב 2–3	223	מד 23	232
זכריה		יחזקאל	
ג 1–2	210, 209	ה 2	185
ג 1	84	ז 12	240
ג 2	140	טז 41	167
ג 6	228	כב 12	113

234	פט 29	240	ד 10
234	פט 30	155	ח 3
245, 244	צ 4	240	י 7
219	קד 24	162	יב 9
167	קה	154, 153	יב 10
171	קה 37		
153	קח 7		מלאכי
232, 218	קיט	234	ב 8
201	קיט 133	228	ב 14
153	קכז 2	247	ג 16
232	קלב 12	220	ג 17
220	קלה 4		
247	קלט 16		תהלים
167	קמט 7	113	טו 5
		198	יח 5
	משלי	232	כה 10
219	ג 19–20	113	כו 10
153	ד 3	112	כז 12
198	ו 12	197	כט 1
50	ו 29	232	כט 11
113	ו 35	196	לג 12
219	ח 22–31	112	לה 11
219	ח 22	153	מה 1
113	יז 23	228	נ 7
113	יח 5	105	נה 10
113	כא 14	153	ס 7
		153	סח 13
	איוב	232	עב 3
209, 197	א–ב	167	עח
209, 140, 84	א 6	197	עח 35
150	א 9–11	178, 165	עח 49
209	ב 1	228	פא 9
228	כט 11	197	פב 1
197	לח 7	113	פב 2
150	לח 12	153	פד 1
		232	פה 18
		234	פט 4
		234	פט 5

228 34 ט	שיר השירים
223 1 י	ח 7 113
228 15 יג	
228 21 יג	רות
	ד 6 196
דברי הימים א	ד 7 224, 223
104 19 א	
19 2–1 ה	איכה
63–61, 59 1 ה	ד 18 185
8 13 ו	
8 18 ו	קהלת
232 25 טו	ב 8 220
232 26 טו	
232 28 טו	אסתר
232 29 טו	א 4–5 185
232 6 טז	ב 12 185
232 37 טז	ב 21 162
232 1 יז	ג 6 162
185 11 יז	ג 13 223
165 1 כא	ח 8 223
232 19 כב	ח 15 240
232 2 כח	
232 18 כח	דניאל
220 3 כט	ז 10 247
	ט 24–27 211, 6
דברי הימים ב	י 3 185
155 1 ג	י 13 202, 181, 142
232 2 ה	י 20 202, 181, 142
232 7 ה	י 21 247
196 27 ו	יב 1 247, 202
242 9 ז	
113 7 יט	נחמיה
228 19 כד	ח 18 242
248 30 לד	ט 26 228
156, 155 לה	ט 29 228
	ט 30 228

תרגומים ארמיים

יב 13 177

פשיטתא

ויקרא

בראשית

יט 24 14

כא 6 240

דברים

תרגום אונקלוס

לב 8 197

בראשית

תרגום הקטעים

ה 24 132

בראשית

ו 3 98

ו 3 98

יז 7 240

כא 6 240

שמות

שמות

ד 24–26 164

ד 27 164

הספרים החיצוניים

תרגום ניאופיטי

בראשית

בן סירא

ו 3 98

טז 26–28 238

יז 7 240

יז 17 204 , 202 , 181

כא 6 240

כד 8 219

לח 26 57

כד 9 219

שמות

כד 12 219

כד 23 219

ד 24–26 164

מו 4 41

מט 14 132

התרגום המיוחס ליונתן

בראשית

חכמת שלמה

ו 3 98

יח 5 175

יז 17 240

יט 4–5 172

כא 6 240

לח 4 51

חנוך א

שמות

א–לו 119 , 90

ד 24 164

ב–ה 238

ד 25 164

ו–יא 111 , 107 , 102 , 97 , 95–90

ד 26 164

122–120

י–י 93 14

יב 12 167

י 9 93	ו-ט 95
י 11-יא 2 93, 92	ו-ח 92
י 14-11 93, 94, 111	ו-ז 1 94
י 12-11 95	ו 8-2 92
י 12 114, 110	ו 6 104, 103
י 15-13 95	ז 1 94, 92, 91
י 14-13 110	ז 2-6 94
י 14 93	ז 2 119
י 15-יא 2 95, 94	ז 3-6 97, 92
י 15 122, 121, 93	ז 4-5 120, 119
י 16-יא 2 95	ז 4 97
י 16 124, 123, 93	ח 1-3 92
י 20 93	ח 1-2 94
יב-טז 91, 93, 121	ח 3 94, 91
יד 8 132	ח 4 94, 92
ט 123	ט 92
ט 8-11 122	ט 1-5 94, 92
ט 8-9 122	ט 1 92
ט 8 123, 121	ט 6-8 92
ט 9 122	ט 6 94
ט 11 122	ט 7-8 94
טז 1 122	ט 8 94, 91
יט 1 122	ט 9-11 94, 92
פא 1 247	ט 9-10 92
פא 3 247	י-יא 25, 26, 77, 92, 94-97,
פא 4 247	110-112, 115, 208, 250, 251
פג-צ 29	י 26, 91, 93, 95-98, 110, 111, 115
פר-פט 91	י 1-6 94
פר 4 119	י 1-3 92-96, 111
פח 2 119	י 4-יא 2 92
פט 61-64 247	י 4-10 93
פט 68 247	י 4-8 92-95, 98
פט 70 247	י 4-6 93
פט 71 247	י 7 93-95, 98
פט 76 247	י 8 92, 94
פט 77 247	י 9-14 94, 96
צ 17 247	י 9-10 77, 92, 94, 95, 98, 102,
צ 20 247	104

ג 15 62	צא 211,6
ד 7 198	צג 211,6
ד 11 198	צג 1-3 247
ו 3 198	צג 5 124
	צג 10 124
צוואת שמעון	צח 7 247
ה 3 198	צח 8 247
	קג 2-3 247
צוואת לוי	קד 7 247
ג 3 198	קו 13 104
יז 211,6	קו 19 247
יח 12 198	קז 1 247
יט 1 198	
	חנוך ב
צוואת יהודה	כב 8 132
יא 48	
יג 48	מקבים א
יד 62,48	א 11 216
כה 3 198	א 15 187
	א 48 187
צוואת יששכר	א 60 187
ו 1 198	ב 24-27 230
ז 7 198-199	ב 46 187
צוואת זבולון	עליית משה
ט 8 198	א 2 70
	ח 3 187
צוואת דן	
א 7 198	
ד 7 198	צוואות השבטים
ה 1 198	
ה 10 198	צוואת ראובן
ה 11 198	א 7 63,62
	ג 67
צוואת נפתלי	ג 9-15 116,61
ב 6 198	ג 12-14 62
ג 1 198	ג 13 62
ג 2-5 238	ג 14 62

1QapGen ar (המגילה החיצונית לספר	צוואת אשר
בראשית)	א 8 198
ג, 3 104	ג 2 198
יב 14	ו 4 198

1QS (סרך היחד)	צוואת יוסף
א, 8–9 192	ג 3 66
א, 18 199	ז 4 198
א, 24 199	כ 2 198
ב, 5 199	
ב, 18 199	צוואת בנימין
ג, 13–ד, 26 83	ג 3–4 198
ג, 15–ד, 26 253	ג 3 198
ג, 16 186	ג 4 198
ג, 21–22 199	ג 5 198
ג, 25 206	ג 8 198
ה, 10–11 67	ו 1 198
ו, 17–21 186	ו 7 198
ו, 17 186	ז 1 198
ו, 18 186	ז 2 198
ו, 21 186	
ז, 20 186	
ז, 22 186	
ח, 13–15 67	
ט, 13–14 187	
ט, 17–18 67	

קדמוניות המקרא (המיוחס לפילון)
ג 2 98
ו 105

מגילות מדבר יהודה

1QM (מגילת המלחמה)	1QpHab (פשר חבקוק)
א, 1 199	ב, 8–9 67
א, 13 199	ו, 12–ז, 14 223
יג, 10–12 199	ז, 4–5 67
יד, 1 167	ח, 2 140
יד, 9 199	
יח, 1 199	

1QH ^a (מגילת ההודיות)	1Q17 (1QJubilees ^a)
ד, 9 67	275
יב, 10 200	1Q18 (1QJubilees ^b)
	257

50 13 ,א	200 13–12 ,יב
115 16–15 ,א	67 9 ,יג
257 ב	200 22–21 ,יד
226 5–3 ,ב	200 4–3 ,ט
226 4 ,ב	67 9 ,יט
226 5 ,ב	
257 ד	257 (2QJubilees ^a) 2Q19
225–224 6–1 ,ד	
2 8–6 ,ד	257 (2QJubilees ^b) 2Q20
13 6 ,ד	
257 ה	(3QJubilees) 3Q5
3–2 1 ,ה	257 ,256 פרגמנט 1
257 ו	
239 8 ,ו	(4QDeut ⁱ) 4Q37
257 ז	197 14 ,יב
189–188 13–5 ,ז	
188 6–5 ,ז	(4QTanhumim) 4Q176
189 13–7 ,ז	257 ,256 21–19
7 9–8 ,ז	257 21
220 ,142 ,5 13–9 ,ז	
203 12–11 ,ז	(4QEnoch ^a ar) 4Q201
119 13–12 ,ז	103 5–4 ,ג 1
204 16–14 ,ז	
227 ,226 ,188 17 ,ז	(4QEnoch ^b ar) 4Q202
	102 8–6 ,ד 1
(4QJubilees ^b) 4Q217	114 11–10 ,ד 1
257 ,225 2	110 11 ,ד 1
225 ,194 1 ,2	
225 2 ,2	(4QEnoch ^c ar) 4Q204
225 3 ,2	104 17 ,ב 5
225 4 ,2	
	(4QLevi ^b ar) 4Q213a
(4QJubilees ^c) 4Q218	200 2–1
257 1	
	(4QJubilees ^a) 4Q216
(4QJubilees ^d) 4Q219	257 א
257 א	224 4–1 ,א
257 ב	194 ,2 12–11 ,א

(4Qpsuedo-Jubilees ^c) 4Q227	50 30 ,ב
13 2-1 ,2	50 33 ,ב
	127 ,12 35 ,ב
(4QText with a Citation of 4Q228 Jubilees)	(4QJubilees ^e) 4Q220
226 2 ,א 1	257 1
226 4 ,א 1	
226 7 ,א 1	(4QJubilees ^f) 4Q221
256 ,226 9 ,א 1	257 1
	257 i 2
(4QCommentary on Genesis 4Q252 A)	257 ii 2
88 ב-א	257 3
98 3-1 ,א	257 4
42-41 3-1 ,ב	257 5
	257 6
	257 ,66 7
(4QMiscellaneous Rules) 4Q265	
45 7	(4QJubilees ^g) 4Q222
	257 1
(4QDamascus Document ^a) 4Q266	257 2
199 7-5 ,ב 3	257 3
(4QDamascus Document ^b) 4Q267	(4QpapJubilees ^h) 4Q223-224
199 3-1 ,2	257 1
	257 א ,2
(4QDamascus Document ^f) 4Q271	257 ב ,2
226 5 ,ב 4	87 6 ,ב ,2
199 19-18 ,א 5	257 ג ,2
	257 ד ,2
(4QMysteries ^b) 4Q300	257 ה ,2
245 2 ,ב a1	257 ב ,3
(4QPrayer of Enosh) 4Q369	
204 7-6 ,ב 1	(4Qpsuedo-Jubilees ^a) 4Q225
	225 7 ,1
(4QpapApocrJer B?) 4Q384	163 ב 2
226 2 ,9	163 8-5 ,ב 2

ח, 21	192	4Q395–399 (מקצת מעשי התורה)
יב, 3–2	201, 199	64–62 B 125, 14
טו, 10	192	32–27 C 200
טו, 13	192	29 C 200
טז, 6–1	192	
טז, 4–1	69	4QParaphrase of Genesis and 4Q422
טז, 4–2	226, 55, 3	Exodus)
טז, 4–3	256	ב, 8 113
טז, 6–4	192	ג, 7 113
פילון ויוסף בן מתתיהו		
		4Q495 (4QWar Scroll ^e)
		2, 4–3 199
פילון		
על אברהם		4Q511 (4QShir ^b)
154 168		ג, 3–1 186 63
על חיי משה		
ב 65 108		11Q12 (11QJubilees)
		1 257
		2 257
		3 257
על שינוי השמות		4 257
132 38		5 257
		6 257
שאלות ותשובות על ספר בראשית		7 257
א, כה 40		8 257
		9 257
יוסף בן מתתיהו		
קדמוניות היהודים		11Q19 (מגילת המקדש)
א, 75 110, 108, 98		ס, 4–3 125, 14
א, 85 132		
ב, 241 187		CD (ברית דמשק)
ד, 227 14		א, 8–11 253, 30
ט, 28 132		א, 18 223
		ב, 14 67
		ג, 4–2 231
		ג, 14–12 192
		ה, 11–7 55
		ה, 19–17 199

משנה, תוספתא ותלמוד

פאה

ז, ו (כ ע"ב–ע"ג) 14

משנה

מעשר שני

ה, א–ד 125

ה, א 14

תלמוד בבלי

יבמות

לד ע"ב 49

סב ע"ב–סג ע"א 55

נדרים

ג, יא 162

נדרים

לא ע"ב--לב ע"א 162

לא ע"ב 161

לב ע"א 165, 161

נידה

ג, ז 39

נידה

ל ע"ב 40

סנהדרין

ד, ז 65

ז, ד 55, 54

ט, א 54

סוטה

י ע"ב 57

קידושין

ד, יד 219

סנהדרין

יג ע"א–ע"ב 239

נד ע"א 65

פט ע"ב 166

קח ע"א 98

שבת

יט 193

יט, ה 191, 187

יט, ו 191

עבודה זרה

ד ע"א 162

כה ע"א 41

תוספתא

שבת

ח, ה 56

שבת

קלג ע"ב 191

תלמוד ירושלמי

נדרים

ג, ב (לז ע"ד) 51

ג, יא (לח ע"ב) 165, 161

ספרות המדרש

אבות דרבי נתן

א 32 98

סוטה

א, ד (ה ע"ב) 57

טו, יא 156	מכילתא דרבי ישמעאל
מא, ז 165	פסחא ז 167
מד, ח 165	עמלק א 165
	שירתא ד 175
במדבר רבה	שירתא ה 98
יא, ג 165	
יד 244	מכילתא דרשב"י
כא, כד 242	פסחא ז 156
	עמלק א 162
שיר השירים רבה	
ג 165	סדר עולם רבה
	א 105
קהלת רבה	ב 71, 20
ד 165	ד 88
ט, ב 165	יא 239
	כח 98
קהלת זוטא	
ד 165	ספרי במדבר
	ו 125, 14
אסתר רבה	
א, ו 162	ספרי דברים
	שו 238
פסיקתא דרב כהנא	שמח 57
כח 242	
	בראשית רבה
פסיקתא רבתי	א, ו 219
מ 244	יט, ח 244
	כו, ו 98
תנחומא (בובר)	ל, ז 98
בראשית יא 215	לז 105
כי תשא יג 165	לז, כה 105
	נג, ח 240
ספרות נוצרית	עו 161
וספרות קלאסית	פה, י 51
	צז 57
אגרת ברנבס	שמות רבה
טו 4 245	ה, ח 162, 161

האגרת אל העברים	ראב"ע, פירוש על המקרא
יא 5 132	בראשית
	ו 3 98
האגרת השנייה של פטרוס	ל 23 71, 72
ג 8 245	שמות
אובידיוס, מטמורפוזות	ב 2 71, 72
א, 252–250 110	ד 24 161, 165
אוגוסטינוס, עיר האלוהים	ד 25–26 162
ספר טו, כד, 24 98	יב 12 167
אייסכילוס, פרומתיאוס הכבול	דברים
233–232 110	א 2 155
	רות
אפרם הסורי	ד 7 224
פירוש על ס' בראשית	רד"ק, פירוש על המקרא
מט 4 63–62	בראשית
פירוש על ס' שמות	ו 3 98
II 8 162	י 25 104
IV 3 162	כב 1–2 151
הרונימוס, שאלות על בראשית	רמב"ם, מורה נבוכים
ו 3 98	ג, כד 151
יוסטינוס מרטיר, הדיאלוג עם	רמב"ן, פירוש על התורה
טריפון היהודי	בראשית
פא 244	לח 10 50
ספרות יהודית	שמות
מימי הביניים	כד 1 194
	כד 12 194
ספר אסף הרופא	רש"י, פירוש על המקרא
הקדמה 136–137, 140	בראשית
	ו 3 98
	י 25 105

שמות		רות	
ד	24 161	ד	7 224
ד	25–26 162	שד"ל, פירוש על התורה	
יב	12 167	שמות	
כד	1 194	ד	
כד	12 194	ד	
ירמיה			
לג	20 238		

מפתח המחברים

ברגר, קלאוס 8, 10–11, 101, 108,	אבישור, יצחק 227
110, 121, 173, 183–185, 223,	אגו, באטה 39
235, 239, 243	אדמס, מרילין ורוברט 81
ברוק, ג'ורג' 41, 88, 223, 227	אוליאן, סול 166
ברנשטיין, משה 4, 70, 98, 166	אוסטירזיצר, ישראל 62, 198
ברקר, מרגרט 90	אטרידג', הרולד 204
ברתלמי, דומיניק 189	אייספלדט, אוטו 197
	אימלאוס, אנלי 164
גודובר, יאן ון 152, 156–158,	אלבק, חנוך 11, 14, 21, 65, 118,
גולדמאן, משה 1, 41, 50, 53, 54,	125
65, 99, 101, 108, 137, 167, 170,	אליאור, רחל 6
171, 173, 183, 185, 187, 190,	אלכסנדר, פיליפ 4
235, 239	אנדרס, ג'ון 4, 9, 11, 216, 230
גולדשטיין, ג'ונתן 28, 29, 252	אנדרסון, גרי 11, 14, 17, 39, 48, 52,
גיבסון, ג'ון 197	60, 65, 66, 115, 118, 217, 228,
גלאט, דויד 70	246, 254
גלב, איגנץ 233	אשל, אסתר 11, 83, 108, 121–123,
גרינברג, משה 161, 220	143, 147, 199, 200, 207
גרינפלד, חיים יונה 14, 200, 233	אשל, חנן 257
גרינץ, יהושע 139	
גרסיה מרטינז, פלורנטינו 5, 11, 21,	באומגרטן, יוסף 11, 14, 21, 39, 44,
95, 113, 123, 136, 139, 140, 153,	45, 55, 118, 125, 151, 153, 158,
234, 247, 256	192, 226
	באייה, מוריס 186, 256
דודס, מרקוס 98	בודה, קרל 197
דוונפורט, ג'ין 10–13, 31, 109, 110,	ביטריך, כריסטפריד 11
114, 223, 233, 234	ביכלר, אדולף 10
דורינג, לוז 15, 16, 69, 190, 215,	ביר, ברנרד 91
221, 227	בלק, מתיו 90
דורן, רוברט 28	בן-דב, יונתן 7
דייכגרייבר, ריינרד 256	בר-און, שמעון 168, 169, 178

- דיילי, רוברט 155, 153
 דילמן, אוגוסט 101, 65, 29, 12
 127, 173, 183, 243
 דימנט, דבורה 3, 7, 11, 13–14
 16, 17, 19, 70, 78, 83, 91–94
 96, 97, 103, 119, 121, 124, 137
 139–143, 189, 211, 246
 דרייבר, סמואל 217, 196, 195, 161
 הורביץ, אבי 218
 הורוביץ, וואין 7
 הייורד, צ'רלס 98, 39
 הימלפרב, מרתה 137
 הינמן, יצחק 60
 הלפרן-אמרו, בטסי 4, 9, 11, 21, 39
 49–51, 59, 60
 הנגל, מרטין 230
 הנדל, רונלד 44
 הנטן, יאן ון 150
 הרטום, אליהו 41, 53, 54, 173, 182
 183, 185, 187, 243
 הרינגטון, דניאל 4
 ויוורס, ג'ון 153, 163
 וייולה, טימו 232
 ויינפלד, משה 195, 196, 231, 233
 ויליאמסון, יו 223
 וינטרמוט, א' 9, 11, 99, 101
 183–185, 193
 ויסנברג, ארנסט 6, 10–12, 183, 211
 ולהאוזן, יוליוס 217
 ון-דר-וואודה, אדם 256
 ונדרקאם, ג'יימס 1, 3, 5–14, 28
 29, 31, 42, 50, 53, 65, 70, 88
 99, 100, 101, 103, 104, 106, 110
 119, 125, 129, 132, 133, 137
 138, 140, 142, 144, 151, 153
 158, 160, 170, 171, 173, 178
 182–186, 188, 190, 193, 195
 211, 216, 220, 223, 225, 226
 235, 237, 239, 241, 242, 246
 252–257
 ורמן, כנה 4, 5, 11, 25, 28, 30, 89
 113–115, 118, 123, 125, 131
 136, 137, 146, 194, 218, 223
 226, 228, 230, 237, 248, 252
 ורמש, גזה 4, 152, 156, 165
 זואון, פול 169
 זיבר, אני 7, 11, 42, 152, 153, 241
 זליגמן, יצחק אריה 126, 189
 זקוביץ, יאיר 21, 49, 52, 53, 153
 155, 217, 224
 חזון, אסתר 113
 חכם, עמוס 165
 טוב, עמנואל 63, 147, 197
 טונאו, ריימונד 62, 162
 טיגאי, יעקב 196, 197
 טיכלאר, אייברט 256
 טלמון, שמריהו 7, 11, 42, 47, 241
 253, 256, 257
 טסטוז, מישל 4, 8, 10, 12, 31, 234
 ידין, יגאל 199
 ילינק, אהרן 136
 ינסן, ג'וזף 223
 יפת, שרה 228
 כהנא, אברהם 1, 105, 110, 114
 119, 216
 לואיס, תיאודור 199
 ליונשטם, שמואל 166, 169, 178
 196, 197, 220, 232

- ליטמן, אנו 53, 54, 99, 101, 173,
 183, 195
 ליטרה, אמיל 39
 ליכט, יעקב 67, 83, 124, 200
 לים, טימותי 44
 למברט, דוד 118
 לנגה, ארמין 205
 לסלאו, וולף 50
 מאורי, ישעיהו 240
 מאך, מיכאל 150
 מולוגטה, מלי 65
 מונטנר, זיסמן 136
 מוסהמר, אלדן 94, 99
 מורגנשטרן, משה 104
 מורן, ויליאם 231
 מזור, לאה 39
 מזרחי, נועם 182
 מילגרם, יעקב 38, 39, 61, 64
 מיליק, יוזף 12, 13, 29, 90, 92,
 102–104, 110, 114, 119, 142,
 188, 220, 223, 225, 226, 256,
 257
 מילר, פרנק 110
 מלמד, עזרא ציון 227
 מן, אסתר 48
 מנדלס, דורון 28
 מקי, ג"ל 81
 מרטין, פרנסואה 10, 109
 מרקוס, רלף 40
 נאה, שלמה 39, 165
 נות, מרטין 161
 ניימן, הינדי 11, 126, 133
 ניצן, בלהה 223
 ניקלסברג, ג'ורג' 4, 28, 29, 31,
 90–93, 95, 102, 103, 119, 252
 סגל, משה צבי 41, 219
 סטון, מיכאל 44, 83, 123, 136, 137,
 138, 200, 225, 238
 סטרגנל, ג'ון 200, 204
 סיאו, צ'ון 232
 סיגל, מיכאל 4, 37, 45
 סלווסן, אליסון 88, 153
 סמיית, הרברט 110
 סמית, מרק 226
 ספיזר, אפרים 85, 90
 ספראי, שמואל וזאב 168
 ספרלינג, שלום דוד 199
 סקיהן, פטריק 197
 סקינר, ג'ון 85, 237
 סרנה, נחום 59, 105, 109, 151, 155,
 161
 עמיר, יהושע 218
 פאול, שלום 232, 246, 247
 פואש, אמיל 247
 פוכט, אדם 165
 פולקוויין, ברונו 233
 פון ראד, גרהרד 85, 147
 פוקס, מיכאל 178, 221
 פינקלשטיין, לואיס 9, 29, 53, 252
 פיצמאיר, ג'וזף 104, 233
 פישביין, מיכאל 147
 פלדמן, לואיס 110
 פלוסר, דוד 136, 193, 194, 199,
 201
 פלמינג, יוהנס 110
 פראד, סטיבן 238
 פרנס, משה 232, 233
 צייטלין, שלמה 30
 צפור, משה 44, 153
 צירלס, ר"ה 8, 10, 12, 14, 27, 31,

- 226, 215, 180
 רבין, חיים 50, 65, 66, 109,
 183–185, 192, 199, 235, 241
 רדרמאכר, לודוויג 110
 רובינשטיין, יעקב (ג'פרי) 55
 רוזנטל, אברהם 54
 רוטשטיין, דוד 51, 54
 רייטן, ז'ק ון 2, 11, 39, 87, 88, 95,
 96, 110, 121, 125, 128, 129, 132,
 137, 138, 194
 רונש, הרמן 22, 29, 74–76, 251
 רופא, אלכסנדר 7, 147, 168, 197,
 256
- שוורץ, אברהרד 8, 11, 216
 שוורץ, דניאל 9, 55, 192
 שורץ, ברוך 61, 232
 שטוידל, אנט 200
 שטיינר, ראובן 123
 שיפמן, יהודה 245
 שכטר, שלמה זלמן 192
 שמש, אהרן 54
 שנאבל, אקהרד 219
 שנאן, אביגדור 21, 49, 52, 53, 217
 שפיגל, שלום 156
 שפרה, ש. 85
- תדמור, חיים 233
- 65, 72, 74, 94, 96, 99, 101,
 103, 108, 109, 119, 121–125,
 129, 136–138, 160, 165,
 170–173, 182–185, 187, 204,
 216, 223–225, 233, 235, 239,
 241–243, 246, 247, 254
- קאסוטו, משה דוד 85, 90, 135, 161
 קוגל (כדורי), יעקב 4, 7, 8, 22–23,
 30, 43, 57, 60–62, 98, 132, 142,
 150, 171, 172, 175, 204, 223,
 224, 228, 229, 240, 244
 קולינס, ג'ון 77, 118, 127, 207, 229,
 230
- קימרון, אלישע 14, 186, 199, 200
 קיסטר, מנחם 5, 13–17, 21, 28–30,
 36, 43–45, 64, 67, 69, 118, 125,
 131, 143, 146, 149, 166, 178,
 187, 191–194, 200, 201, 210,
 215, 224, 226, 228, 229, 235,
 237, 238, 241, 243, 244, 252,
 253, 256
- קליין, יעקב 85
 קנוהל, ישראל 51, 81, 83, 197, 232,
 237
- קרוס, פרנק מור 232
- רביד, ליאורה 13, 15, 16, 24–25,
 28, 30, 31, 43, 63, 69, 113–115,

Michael Segal

The Book of *Jubilees*

Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology

PUBLICATIONS OF
THE PERRY FOUNDATION FOR BIBLICAL
RESEARCH IN THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

MICHAEL SEGAL

THE BOOK OF *JUBILEES*

Rewritten Bible, Redaction, Ideology
and Theology

THE HEBREW UNIVERSITY MAGNES PRESS, JERUSALEM

In loving memory of Dr. I. Edward Kiev, distinguished Rabbi, Chaplain and Librarian of the Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion in New York, his family established a Library Foundation in September 1976 to support and encourage scholarship in Judaica and Hebraica. The Hebrew University Magnes Press is proud to add this work by Michael Segal to the growing list of scholarly works supported by the Kiev Foundation.

©

All rights reserved by
The Hebrew University Magnes Press
Jerusalem 2007

ISBN 978–965–493–308–7

Printed in Israel
Typesetting: E.M.N. Ltd., Jerusalem