

דאסערן

ספרות מקראית  
והפירושים  
המקראיים

\*\*\*



מ"ד קאסוטו

## מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון – כרך ב



האוניברסיטה העברית

סידרת ספרים לחקר המקרא מיסודו של ס"ש פרי

משה דוד קאסוטו

מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון – כרך ב

ספרות מקראית

וספרות כנענית

פרקים נוספים

ירושלים, תשל"ט

הוצאת ספרים על-שם י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית



תרגמו לעברית לאחר פטירת המחבר:  
מנחם ע' הרטום יהושע עמיר יוסף רופא



כל הזכויות שמורות  
לחוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האתיכריסטה העברית  
ירושלים תשל"ט

המכירה הראשית בישראל:

רח' מנחם 4, ת"א

מסח"ב 1-316-223-965 ISBN

נדפס בישראל

בדפוס "מרכז", ירושלים

## תוכן העניינים

עמ'

ז

אל הקורא

ח

רשימת הקיצורים

יא

לוח השוואה לציון כתבי אוגרית

1

חלק ראשון: מקרא

3

שירת משה

8

דברים לג וחג ראש השנה בישראל בימי קדם

33

יחסי הצורה והסגנון שבין חלקי השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

67

נבואות ירמיה על העמים

108

סידורו של ספר יחזקאל

118

חבוקק ג וכתבי אוגרית

129

חלק שני: כתבי אוגרית

131

היכלול של בעל בלוח II AB של כתבי אוגרית

154

שדר של מל לבצל בלוח I° AB של כתבי אוגרית

159

דנאל והשיבולים – אפיוודה מתוך לוח I D של כתבי אוגרית

165

דנאל ובנו בלוח II D של כתבי אוגרית

172

שבע נשותיו של המלך כרת

175

חלק שלישי: טכסטים אחרים

177

לוח גור ומשמעותו ההיסטורית-הדתית

192

חרסי לכיש

202

קבצים וכתבי-עת שנתפרסמו בהם המאמרים לראשונה

205

מפתחות לשני הכרכים

205

מפתח הטכסטים

230

מפתח שמות מחברי מחקרים

246

מפתח נושאים



## אל הקורא

מסרתו ואופיו הכללי של קובץ מאמרים זה הוזכרו בדברי המערכת אל הקורא בכרך הראשון (עמ' ז). כאן בדעתי להעיר כמה הערות המיוחדות לכרך שלפנינו. בכרך הראשון פורסמו מאמרים שנכתבו עברית בידי קאסוטו עצמו, ואילו בכרך השני קובצו מאמרים שתורגמו לעברית לאחר פטירתו. מאמרים אלה יצאו לראשונה בלשונות אירופיות, כמעט כולם באיטלקית, במשך השנים תרע"א–תשי"א (1911–1950). כדי למנוע סילוף דעותיו של המחבר חשבנו לנכון שלא לנסות ולעדכן את הכתובים. גם בכרך זה ציינו כתבי אגריה על פי שיטתו של Virolleaud, שפרסם אותם לראשונה. כך נהג קאסוטו עד סוף חייו, וטעמו ונימוקו עמו (ראה להלן, עמ' 131 הערה 1, ועמ' 165 הערה 2). כדי להקל על הקורא, הרגיל להשתמש בסימנים אחרים, בעמוד יא ניתן לוח השוואה. בסוף כרך זה נמצאים מפתחות לשני הכרכים.

ברצוני להודות לכמה ידידים שעמלו יחד אתי בהכנת כרך מתורגם זה. קודם כל למתרגמים, מר י' רופא, ד"ר מ"ע הרטום, ד"ר י' עמיר, אשר בסבלנות רבה ובדייקנות למנפת העבירו את דבריו המקוריים של המחבר ללשון העברית. שנית לד"ר מ"ה בן-שמאי, שהסכים בטובו לקרוא את כתב היד, ותרגם הרבה לעיצוב סגנון התרגומים. תודתי נתונה גם לפרופסור ש"א ליונשטם ולפרופסור ח' ביינארט, שניהם מתלמידי קאסוטו, שעזרו לי הרבה גם בבחירת המאמרים לתרגום וגם בפתרון הבעיות שהתעוררו במשך העבודה. כן רוצה אני להביע את רגשי תודתי למוסדותיה של הרצאת ספרים על שם י"ל מאגנס שעל יד האוניברסיטה העברית בירושלים, ולמנהלה מר ב"צ יהושע, שקיבלו על עצמם להוציא לאור גם כרך זה, המסיים את סידרת המחקרים הנבחרים של קאסוטו בנושאי המקרא והמזרח הקדמון. אני אסירת תודה לכל עובדי דפוס "מרכז" שהשקיעו עמל רב בצורתו הנאה של הספר. אני רואה חובה לעצמי להזכיר כאן לטובה את מר ט"ש פרי זכרוננו לברכה, מייסדה של הקרן הנרשאת את שמו, שבמסגרת פרסומיה יוצא לאור גם כרך זה, ואת מזכירה המסור של הקרן, מר ב"צ סגל ייבדל לחיים, שעודדני ככל שליבי עבודתי להבאת ספר זה לדפוס.

מילכה קאסוטו ולצמן

ירושלים, תמח תשל"ח

רשימת הקיצורים

בר'	בראשית	נח'	נחום
שנ'	שמות	חב'	חבקוק
ר'	ויקרא	צפ'	צפניה
במ'	במדבר	חגי'	חגי
דב'	דברים	זכ'	זכריה
יחז'	יחזקאל	מל'	מלאכי
שופ'	שופטים	תה'	תהלים
שמא'	שמואל א	מש'	משלי
שמב'	שמואל ב	איזב'	איזב
מלא'	מלכים א	שה'ש	שיר השירים
מלב'	מלכים ב	רוח'	רוח
יש'	ישעיה	איכה'	איכה
יר'	ירמיה	קה'	קהלת
יח'	יחזקאל	אס'	אסתר
תה'	תהלים	דנ'	דניאל
יחז'	יחזקאל	עז'	עזרא
עמ'	עמוס	נחמ'	נחמיה
עז'	עזרא	דה'א	דברי הימים א
יחז'	יחזקאל	דה'ב	דברי הימים ב
מ'י	מלכים		

ידיעות	ידיעות החברה (העברית) לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה
תרביץ	תרביץ, רבעון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית, ירושלים
<i>AJO</i>	<i>Archiv für Orientforschung</i>
<i>Annuario</i>	<i>Annuario di Studi Ebraici, Roma</i>
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
<i>Clemen</i>	<i>C. Clemen, Die phönikische Religion nach Philo von Byblos (Mitteil. d. vorderas.-aegypt. Gesellsch. 42,3), Leipzig 1939</i>
<i>GSAI</i>	<i>Giornale della Società Asiatica Italiana</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>

<b>JAOS</b>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<b>JBL</b>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<b>JPOS</b>	<i>The Journal of the Palestine Oriental Society</i>
<b>JQR</b>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<b>JRAS</b>	<i>The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland</i>
<b>JThSt</b>	<i>The Journal of Theological Studies</i>
<b>MGWJ</b>	<i>Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums</i>
<b>OLZ</b>	<i>Orientalistische Literaturzeitung</i>
<b>PEF QSt</b>	<i>Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement, continued as:</i>
<b>PEQ</b>	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
<b>RB</b>	<i>Revue Biblique</i>
<b>REJ</b>	<i>Revue des Etudes Juives</i>
<b>RES</b>	<i>Revue des Etudes Sémitiques</i>
<b>RHPhR</b>	<i>Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses</i>
<b>RHR</b>	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
<b>RS</b>	<i>Revue Sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne</i>
<b>RSO</b>	<i>Rivista degli Studi Orientali</i>
<b>SMSR</b>	<i>Studi e Materiali di Storia delle Religioni</i>
<b>UH</b>	<i>Ugaritic Handbook, by C.H. Gordon</i>
<b>ZAW</b>	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
<b>ZDMG</b>	<i>Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft</i>
<b>ZDPV</b>	<i>Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins</i>





סימנים שונים לציון כתבי אוגרית  
לוח השוואה

הרדנר <sup>1</sup>	גורדון <sup>2</sup>	גינזברג <sup>3</sup>	יררולו <sup>4</sup>
6	49 + 62	בעל נ	I AB
5	67	בעל כ	I* AB
4	51	בעל א	II AB
2	68 + 129 + 137	בעל ה	III AB
10	76		IV AB
3	'nt		V AB
1	'nt pl. ix-x		VI AB
12	75		BH
19	1 Aqht		I D
17	2 Aqht		II D
18	3 Aqht		III D
20	121		IV D (= I Rp)
14	Krt		I K
16	125 + 126 + 127		II K
15	128		III K
24	77		NK
23	52	אנ	SS
טכסטס משנת 1929 <sup>5</sup>			
34	1		1
32	2		2
35	3		3
27	8		8

<sup>1</sup> Ch. Virolleaud, במאמריו בכתב העת *Syria*, וביתר פרסומיו.  
<sup>2</sup> ח"א גינזברג, כתבי אוגרית, ירושלים תרצ"ו - 1936.  
<sup>3</sup> *Ugaritic Handbook*, C.H. Gordon, רומה 1947; *Ugaritic Manual*, רומה 1955; *Ugaritic Textbook*, רומה 1963.  
<sup>4</sup> *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra de 1929 à 1939*, A. Herdner, פריס 1963.  
<sup>5</sup> *Syria*, 10, עמ' 304 ואילך.



# חלק ראשון מקרא



## שירת משה

(תרצ"ח-1938)

לאיזה זמן יש לייחס את חיבורה של שירת האוינו (רב' לב א-מ), מי האריך שבו היא מדברת, ומה משמעותה של שירה זו – דברים אלה נידו מבחינת שונות מאוד. יש סוברים (דילמן [Dillmann], וסטפאל [Westphal], וסלין [Sellin]) שהאריך הוא ארם, ועל כן ייחסו שירה זו לתקופת מלחמת ארם בישראל במאה התשיעית לפסה"ג. וכנגדם היו כאלה (כמן אייולד [Ewald], קמפהאוזן [Kamphausen]) שראו באריך האמור את האשורים, וייחסו את השירה לתקופה האחרונה של ממלכת ישראל, בסמוך לפורענותה של שנת 722 לפסה"ג. אחרים שיערו שהאריך הוא בבל, וייחסו את השירה לזמנו של ירמיה הנביא, וביתר דיוק (כך גנקל [Gunkel], האורי [Hauri]) לאותם חוגים של נביאי הנחמות שירמיה התנגד להם. ושוב היו אחרים (כמן קורניל [Cornill], שטירנאגל [Steuernagel], בודה [Budde], ולאחרתה לוי [Levy]) שלפי דעתם האריך הוא אמנם בבל, אבל את השירה יש לייחס לתקופת הגלות – חוהי ההשקפה המקובלת ביותר. לאחרונה הביע סלין את הדעה (שאליה הצטרף איספלדט [Eissfeldt]), שיש לראות באריך את השומרונים ותר המתנגדים לעדה היהודית שלאחר גלות בבל, ולייחס את השירה לחוגו של ישעיה השלישי.

אולם כל אחת מן הדעות הללו מעלה קשיים ניכרות. בפני עצמים חזקים ומבוססים כפי שהיו האשורים והבבלים, ובמידה קטנה יותר גם הארמים, הרי קשה לחבן את הביטוי לא עם. וכן משונה הדבר שאין בשירה זו כל רמז לארמים, שפולשים היו שבאו מעבר לגבול. וכן, אם חיבור מתקופת המלוכה כאן, הרי אין מבינים חסרון כל רמז למסדותיה ולתנאי חייה של אותה תקופה (מלך, מלחמות, שגשוג המסחר, סכסוכים חברתיים, וכו'). ואם שירה זו מתקופת גלות היא, יפתיע אותנו העדר כל רמז, אפילו הקל ביותר, לפורענותה של שנת 586 לפסה"ג. להשערות של סלין מעגדת העובדה שבין השומרונים ובעלי ברייתם מזה ובין היהודים מזה היה אמנם סכסוך מדיני, אך לא מצב מלחמה כפי שנשמע מן הכתוב; קושיה אחרת היא חסרונם של כל רמז לגלות ולשיבת ציון. החשובות שניתנו לפירכות הללו שהועלו לפי שעה אינן משכנעות. בייחוד יש לדחות את ערכה של השיטה, שרבים נוהגים בה, שסוברים המחזיקים ביסודיים הסותרים לדעה שבי-



## משה דוד קאסוטו

דם נזשבים בעיניהם כהערות שוליים ותוספות מאוחרות; או שאותם חוקרים משערים שחסרים פסוקים שבהם היו נזכרים המעשים או הנסיבות, שבוודאי לא היה הסכסוך המקורי עובר עליהם בשתיקה.

אם רוצים אנו להגיע למסקנה המניחה את הדעת, יש להתחיל בבדיקה פנימית של העוסק; ואין אנו רשאים לשער תוספות או השמטות אלא אם יש טעם ברור לכך מצד הבדיקה הפנימית הזאת.

והרי לנו סיכום היסטורי מפסי' ואילך, המתנה את הטובות שעשה אלוהים לעמו ישראל, והללו אתן אלא ההגנה במדבר, כיבוש ארץ כנען, המרת חיי נודדים בחיי ישוב, וההנהגה מפירותיה של ארץ כנען; אלו הן ותו לא. יתר על כן, הרחוחה הבאה מציבור הארץ שנכבשה נראה כאילו היא הטובה האחרתה לפי סדר הזמנים, ואין ערוך לה בפני הימים שהיו לפניו, ושזכרותם עדיין לא נמחה. ודבר זה מעלה את השאלה, שמא אפשר לייחס את השירה לתקופת השופטים. למעשה, מה שידוע לנו על תקופה זו מתאים למצב המדיני המשתקף בשירת האזינו. הכתוב מראה את בני ישראל שריים בסכסוכים קשים עם העם אשר אתו הם עומדים במגע ישיר ומתמיד, ולעת עתה הוא נזכר עליהם (פס' כא); אפילו אחד או שניים מאנשי האויב דיים להגיש נודדים של בני ישראל; רבים מבני ישראל נמצאים בשבי האויב (פס' ל); רבות האדמות שנשארו ללא מעבדים, מה שמסייע להתפשטותן של חיות הבר (פס' כד). נראה שישראל הגיע לידי אפיסת כוחות (פס' לו); והדברים הגיעו לידי כך, שאם לא תחול תמורה של עיקר, נראית קרובה האפשרות של חורבן גמור (פס' כו). אולם המשורר מבשר תקומה קרובה; התעוררות מחדשת של כוחותיו הקדומים של עם ישראל, הפיכת היחס בינו לבין יריבו, ותבוסת האויב והשפלתו. מצב המעשים ומצב הרוח מתאימים ממש למה שידוע לנו על התקופה שלפני מלחמת דבורה. בני ישראל התיישבו אמנם בשטחים הרריים רבים, אך לא יכלו להוריש את הכנענים לחלוטין, וכל שכן שלא יכלו לגרשם מן העמק ומן המקומות המבוצרים. שני העמים ישבו במעורב זה בצד זה במצב של ריב מתמיד, שבו היתה אותה שעה יד הכנענים על העליזה, והיה מקום לחשוד לשבטי ישראל, שצפויים הם להשמדה או להחזרה למדבר. קרעו של עם ישראל ירדה: מן אם יראה ורמח בארבעים אלף בישראל (שופ' ה ח), והכפרים והשדות נעזבו מיוחד האויב (שופ' ז).

הביטוי לא עם יפה לשמש כינוי לכנענים. ההקבלה של הביטוי לא עם לביטוי לא אל (פס' כא), מראה שהדברים אמורים באומה, שהיא אמנם המונימית מבחינה אתנית (היא נקראת גם גוי), אבל היא חסרה סדר וליכוד. לפיכך אפשר לראותה רחוקה מלהיות עם מאורג היטב, כפי שרחוקים אלילי הגויים מלהיות אלים חיים ופועלים: לא עם כפי שאלילי הגויים הם לא אלים. כך היו יכולים להעריך את הכנענים: כבר לפני

## שירת משה

כן היו מחולקים למספר רב של צרים – ממלכות קטנות, הנאבקות לעתים קרובות זו בזו, ועתה נתפלג עוד יותר לקבוצות פערטות עקב חזירתם של שבטי ישראל. הביטוי להקניא והביטוי המקביל להכעיס (פס' כא) מציגים כדרכם את תוצאות בגידתה של האומה הישראלית באלהי אבותיה הנחשב לבעלה (השורש קנא ידוע במשמעות זו; אשר לשורש כעס השווה שמ-א א ו). אותם ביטויים עצמם החוזרים בחרחים המקבילים (פס' כא) משקפים תחרות דומה בקנין טובה אחת: האל, אשר כלתו הבוגדת עזבה אותו, חולק לאומה המתחרה את עזרתו, ותתן לה את היתרון בנשתוליה על בעלות הארץ, שאלה שאמו שתיהן ברצון עז. תחרות זו איננה משקפת את היחס שבין ישראל לארם, ועל אחת כמה וכמה היחס שבין ישראל לאשור, או בין יהודה לבבל, אך היא מכוננת יפה ליחס שבין עם ישראל לכנענים.

לעומת זאת, מרובות ההקבלות שנמנו בשירת האזינו ובכתבי הנביאים מתקופת הממלכה המאוחרת, או נביאי הגלות, או נביאי שיבת ציון, מכדי שנוכל לשער תלות ספר-רותית של סופר כה נמרץ, כמחברה של שירת האזינו, בכתבי הנביאים. בודאי היה רחוק מאוד מטיפוס המלומד, ההולך ומלקט פה ושם משפטים ומשפטים ממחברים שונים. וצוד יס לציין שלרשימה הארוכה של ההקבלות שמכרו לעיל, אפשר להוסיף דוגמאות מתוך ספרי נביאים אחרים, בעיקר מספר הושע.

נבין הרבה יותר טוב את מכלול הצורות המתאימות לפסוקים מספרי הנביאים, אם נניח ששירה זו היתה חיבור עתיק מאוד, שזכה להערכה רבה והיה ידוע ברבים, והנביאים שבאו לאחר מכן העלוהו בזיכרונם לעתים קרובות. ומכיון שזיכר דבר זה כבר בספר הושע, הרי זה אישור לקדמותו.

ההשקפה שהפורענות באה מחמת כעס ה' על חטא עבודה זרה, והיא שכיחה בכתובים מאוחרים יותר, המכנים 'דיטרונמיסטיים', ברור שאינה למכשול למה ששערו: הרעיונות יכולים להיות מכל מקום עתיקים יותר מן הכתובים שבהם הם באים. העדרה של השקפה זו בסיפורים העתיקים ביותר של ספר שופטים אינו צריך להפליאנו. קו אוסיני הוא לסגן הסיפור העברי (כדאי לזכור את הערותיו החריפות של גונקל על סיפורי ספר בראשית) שאינו מנתה אלא את המעשים באופן אוניקטיבי, ומניח לקורא להבין בעצמו את מחשבות האישים ורגשותיהם, ואת הקשרים שבין המאורעות לבין עצמם. ולא כך הדבר בכתובים שאינם סיפור. במיוחד חשובה לענין שלנו שירת דבורה. בחלק הראשון של פס' ח יש לתקן, לדעתי, לא כפי שהציעו תוקרים אחרים, אלא אין לחם שערם, לא היתה מלחמה [להנחה] בשערים, כלומר, לא היה בישראל מי שיאחו בנושק כדי לגרש את האויב (רעיון שהורחב אחר כך בחלק השני של אותו פסוק). יש לשים לב לחרחור הראשון, יבחר אלהים חדשים; עונשם על חטא זה היה,

## משה דוד קאסוטו

איטא, שלא יכלו בני ישראל לעמוד לפני איביהם. מי שדוחה את המירוש הזה ומבקש לתקן את הכתוב, מפני שהרעין ירוחק לחלוטין מן השיר- (*liegt dem Liede völlig fern*, Budde), אינו אלא כמניח שכבר הוכח מה שיש עוד להוכיחו. טעם נוסף לדחיית תיקון זה, הרידו, מפני שביטוי זה דומה לביטוי שבשירת האזינו עצמה (דב' לב ז: חדשים מקרוב באו), ואולי הוא ממש רומז לפסוק זה.

עתיקותה של שירת האזינו אינה נפגעת מדבריו של בודה, המעיר שבה נמצים חטאים דתיים בלבד ולא חטאים מוסריים, שהנביאים הקדומים יותר, עד ירמיה, מבליטים אותם במיוחד. אמנם אפשר להסכים לדעתו של בודה, שדבר זה אינו נותן לראות את השירה כבת זמנם של הנביאים הגדולים מתקופת המלכים; אולם אין הכרח להסיק מכך שהיא מאוחרת מהם: אפשר שהיא דווקא קדם ומצמ. ואמנם סברה זו עדיפה: לו היתה שירה זו מאוחרת מתקופתם, היינו מצפים למצוא בה איזה הד להטפה הנבואית. נוסף על כך, יש לשים לב לעובדה שבשירת האזינו מיחסת ראשית בחירת ישראל לתקופת משה רבנו (פס' י), ובחירת האבות אינה זכרת כלל; גם פרט זה נותן לנו יסוד להקדים את זמנה של השירה במידה ניכרת. אם כן, גם בגלל מכלול הרעיונות והמשגים המהלכים בשירה זו, וגם בגלל השיקולים החיסטוריים והספרותיים, נטים אנו לייחס את שירת האזינו לת- קופה קדומה מאוד.

על פי כל האמור אנו באים לידי סברה ששירת האזינו, זמן חיבורה הוא תקופת השופטים; אף נוכל לדייק ולומר שחיבורה זמן קצר לפני מלחמת דבורה. והואיל והיא מבטיחה ומבשרת בהתלהבות את הצחקן ישראל, נוכל להניח שמקורה דווקא בחוגים שהכינו עצמם למאבק חשתדלו להלהיב את בחורי ישראל למלחמת החירות. צורות הציוד שבפס' ג, ז, לט, מג, וכן צורות הנכח שבפס' יח, לח, מעידות שזוהי שירה שנועדה לקהל שומעים כפי שהוא מתאסף בככרות הכפרים לשמוע את דבריו של נאם מעורר. זוהי כנראה שירה דתית-מדינית, שמעוררי מלחמת החירות היו נהגים לשיר אותה בעב- רם בנחלות השבטים כדי להלהיב את העם למאבק ולהכניס ללבו את הרגשת הנצחון העתיד לבוא.

לאחר שהשגנו הנצחון בודאי נחשבה שירה זו בישראל כזכרון מקדש ונערץ מן העבר, כתבטחה תגית של אחד, איש האלהים, שהמפשים הוכיחו את אמיתות נבואתו. יכולים אנו להניח כי במקדש מחוזות הצפון נהגו לשיר שירה זו באסיפות חג, אולי במיוחד באותן האסיפות הנעצדות לחזק את יום השנה לנצחון, וכך נדעה השירה תמצית בהמונים; ומפני החזרה התכונה בסלחון, עד מהרה למדו המתים אלה את השירה בעל פה. השערה זו איננה תלויה על בלימה; יש לה גם סימוכין בכתוב. בפס' יט של סרק לא אנו קוראים: ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם; וכן בפס' כא: כי לא תשכח מפני זרעו.

## שירת משה

ובפס' כב: וילמדה את בני ישראל. מלים אלה מעידות על כך שבזמן שנכתבו, כבר הייתה שירה זו בפי העם; כלומר, העם ידע אותה בעל פה. ודבר זה מבאר יפה על שום מה היו לשירה זו הדים מרובים כל כך בדברי הנביאים מימי הושע ואילך.

לפי הנחה זו, מתבאר בקלות גם ייחוסה של השירה למשה. הדבר דומה למדי למה שהסברתי במקום אחר בקשר לדב' לגי; פרק זה הוא, לפי דעתי, שיר פולחני לתע ראש השנה, שחובר בתקופת השופטים. צייתי שם ששיר זה, הואיל והיו חוזרים עליו בתנים מדי שנה באחד המקדשים שבמחוזות הצפון (אולי במקדש שילה), איבד במשך הזמן את האופי של שיר חדש שהיה לו בשעתו, ולבש צורה של שיר שבמסורת. מקורו נשכח, והיה דומה שמוצאו מימים רחוקים, וקשור בראשיתו של העם. והיה שיר זה כה חגיגי וכה נערץ שלא היו יכולים לדמות את מחברו אלא כאחד מגדולי הרוח בישראל. לכן, מי שהלך אחר הרגש, ולא, כמותו היום, אחר חוש הביקורת ההיסטורית, מעצמו בא לייחס שיר זה למשה, מנהיגם של כל שבטי ישראל (יתר גיבורי העם, והושע בכללם, היו קשורים סחות או יותר לשבט מנשה או לקבוצת שבטים). והוא הדין בקירוב לשירת האזינו. זיקת השירה למאורעות שזמנם סמוך לכיבוש הארץ, שעל אודותיו שמרה המסורת זכרונות נאמנים (יש לזכור את דב' לא כ-כא), גרמה לכך ששירה זו נחשבה לנבואה של משה, שבאמצעותה רצה להזהיר את העם ולבשר לו את אשר יקרה לאחר מותו. כך כנראה התהוותה המסורת, המשתקפת בסר' לא של ספר דברים, שלפיה שירתנו אינה אלא הושראה ונאחז-רוחה של משה הנביא לעמו קודם שנמרד ממנו לבצח.

1 [ציין הרשם עברי בכרך זה, עמ' 31-32].

## דברים לג

### וחג ראש השנה בישראל בימי קדם\*

[תרפ"ח-1928]

השיר שבפרק לג של ספר דברים סתום בעיניו למדי מכמה בחינות. לא זו בלבד שאינו ברור במקומות רבים בגלל רמזים למאורעות ולמצבים שאינם ידועים לנו, או בגלל שיבושי נוסח, אלא גם קביעת משמעותו הכללית הריהי בעיה קשה מאוד. לפי המסורת שנשתמרה בפס' א הרי זו ברכה מפי משה; אך לכאורה דבר זה אינו אפשר, שכן תוכן השיר מראה ששבטי ישראל כבר התיישבו בארץ כנען. בעיה אחרת כרוכה בקשר שבין פסוקי הפתיחה (ב-ה) והסיום (כו-כט) ובין הפסוקים וצאמרים לכל שבט ושבט (ו-כה); ושוב בעיה אחרת עניינה בזמן חיבורו של השיר, או של עריכתו האחרונה.

הזקרים יישבו בעיזת אלה בדרכים שונות. אין כאן המקום לדון בפתרונות האלה כפי שהוצעו לכל בעיה ובעיה, כי דבר זה מפליג הרבה מעבר לגבולות שהוצבו למאמר זה. אסתפק בכך שאזכיר מה שנחשב היום כמסקנה מבוססת, שאליה הגיע המחקר המדעי. לפי דעה זו, פסוקי הפתיחה והסיום לא היו תחילה מנופה של הברכה כלל, אלא שיר מזמור לעצמו, שחלקו הראשון (פס' ב-ה) משבח את הטובות שהשפיע ה' לישראל, וחלקו השני (פס' כו-כט) את גדולתו של ה' ואת גדלו הטוב של ישראל. לפי דעה זו נחלק מזמור זה לשניים בתקופה מאוחרת יחסית, ונעשה כעין מסגרת המקיפה את שורת הברכות הגית-נות לכל שבט ושבט. עריכתן האחרונה של ברכות אלה מיוחסת דרך כלל לתקופת ירבעם בן יואש.

וכן, אין ברצוני לעסוק בביקורת מפורטת של דעה זו, המקובלת היום, כי גם דבר זה

\* במחקר זה הני מסכם מה שאמרתי על הנושא הזה בסידרת שיעורים באוניברסיטה של פרינצי באביב 1927.

1 ראה, למשל, את הפירושים של ברתולה (Bertholet), 1899, ושטירנצל (Steuernagel), מהדורה ב, 1923, ואת מחקרו של בודה (Budde), *Der Segen Moses, Deut. 33 erläutert und übersetzt*, טיבנגן 1922. לא אזכיר כאן בפרוטרוט את דעותיו של כל חוקר חוקר, כגון דעתו של ארכט (Erbt) בספרו *Die Hebräer*, לייפציג 1904, עמ' 56-58.

## דברים לג חג ראש השנה בימי קדם

גירום לג אריכות יתירה מדי, אלא אציע מיד פתרון חדש לבעיות הכרוכות בפרשה זו. אם פתרון זה יהא בו כדי להניח את הדעת, אפשר מיותר יהיה הדין בדעות המתנגדות אליו.

חוקרים אחדים הביעו באחרונה את הדעה שבימי קדם חג בני ישראל בראשית השנה את חג מלוכת ה', הדומה מבחינת רבות לחג ראש השנה הבבלי. עדות לכך מוצאים, לפי דעה זו, מצד אחד במזמורים אחדים, שעדו מתחילתם להיות חלק של סדר התפילות בימי החג הזה, ומהצד השני בעקבות קיומו של חג מלוכה זה שנשתמרו בחגי חודש תשרי של היהדות המאוחרת. למרות הטענות שהובאו נגד דעה זו, הרי היא מושכת מאוד; וחוק מפרטים אחדים, שבהם אלי המימו תומכיה בגלל נסייתם, המוכנת יפה, למצוא עקבות קיומו של החג המשחזור גם במקומות שציגו בדברים שנים לחלוטין, הריני סבור עקרונית כי תוכחה דעה זו בהצלחה. חג יכולים, איפוא, להניח שבימי קדם היו בני ישראל חוגגים מדי שנה בשנה את ראשית השנה ועושים יום-טוב גדול ונהדר כדי לשבח את ה' ולהכיר כמלך כל העולם כולו ומלך ישראל בפרט; שבים החג הזה עשו תהלוכה, שבה נשא ארון הברית, הנחשב לכסא מלכותו של ה', שעליו הוא יושב בלא נראה, וכך היו מכריזים אותו כמלך על בני ישראל הנאספים לתת לו כבוד; שלכבוד החג הזה חוברו תפילות מיוחדות, ודוגמאות מהן נשתמרו בספרות המקרא.

והרי בפרק לג של ספר דברים, וביתר דיוק בחלק המשמש פתיחה, נמצאים ביטויים אחדים, המביאים לידי ההשערה שכאן לפנינו ענין הקשור בחג הקדמון של מלוכת ה'. פס' ה מתחיל במלים ויהי בישרון מלך. דיבור זה לכאורה אינו ברור, אך קל להביט אם רואים בו שייכות לחג שבו ישראל – ישרון מכיר ומכריז את ה' כמלכו שלו על ידי מעשה חגיגת עלייתו לכס המלכות. המשכו של אותו פסוק, בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל, מזכיר את הביטויים נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם, שבי תהלים מז', המתארים את התקבצותם החגיגית של חסידיו ה' הנאספים כדי להכריז על מלוכתו. והרי זה אחד מן המזמורים שלדעת החוקרים הנזכרים לעיל, היו שייכים לסדר העבודה של החג הקדום של מלוכת ה'. יתר על כן, כידוע מזמר זה נתייחד לו מקום

2 פולץ (Volz), *Das Neujahrsfest Jahwes*, טיבנין 1912; מווינקל (Mowinckel), *Psalmstudien*.

ב: *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*; כריסטיאניה 1922;

שמיט (Schmidt), *Die Thronfahrt Jahwes*, טיבנין 1927.

3 כך הדבר בביקורות אחדות על ספרו של מווינקל. למשל בוז של דהורם (Dhorme), *RB*, 33, 1924. עמ' 142–144.

4 אשר למשמעותו של הביטוי ויהי... מלך ראה להלן.



## משה דוד קאסוטו

במחזור של ראש השנה<sup>5</sup>. מתוך השחאה זו יוצאת משמעותו הברורה והחיה של פס' ה; כל הביטויים שבו נראים טבעיים וספוטאניים, עד שמכרעת דעתו לצד פירוש זה, שעדיף הוא מכל פירוש אחר.

נסתכל עתה בנוסח הפרק לראות אם ניתן להבינו כשייך לתג הקדום של ראש השנה הישראלי ושל מלוכת ה'. נעבור על הנוסח פסוק אחר פסוק, ותשתדל לעמוד על משמעותו של כל אחד מהם ולראות אם מתקשרים הם זה לזה, וכיצד. וכן נסיף בקיצור, אם יהיה צורך בכך, הערות והצעות הנוגעות לביקורת הנוסח ולפירושה של מלים או ביטויים. הערותיהם והצעותיהם של חוקרים אחרים לא נביא אלא כפי צרכו של מחקרנו.

פתיחת השיר הזה (פס' ב) מסתברת יפה מאוד לפי ההשערה שהצענו זה עתה. המשוור פותח את דבריו בהערת לב שומעיו לעובדה שהגיע ה' ממקום מושבו שבסיני כדי להיראות בזוהרו על קהל חסידי שונאספו במקדש, ולקבל ברצון את הבעת נאמנות עמו. הרעיונות והביטויים שבהם משתמש המשוור דומים לאלה הרגילים במקרא בגילוי האלהים, כגון: שופ' ה ד-ה; חב' ג ג-ד; יח' א ד, כו-כח; תה' סח ח-ט.

ב

ה' מסיני בא,

חרח משעיר (למו) [לנו];

הופיע מחר פארן,

ואתה (מרכבת קדש) [מַעֲרֶבֶת קָדֶשׁ];

מימנו (אשדת למו) [אֲשֶׁדֶת לוֹ].

במקום המלה למו הראשונה שבנוסח המסורה יש לגרוס על פי עדות התרגומים העתיקים לנו. החוקרים החדשים מעדיפים דרך כלל את הגרסה המתוקנת לעמו; אבל אין לה יסוד. ואילו יש אשור לגרסה לנו גם מן הכתוב במזמור קיח כז (שאף הוא כנראה שייך לסדר העבודה הקדום של ראש השנה): אל ה' ויאר לנו. במקום גרסת המסורה מרכבת קָדֶשׁ הני מעדיף את הצעתם של בטכר (Böttcher), ברתלה (Bertholet), בודה (Budde), מַעֲרֶבֶת קָדֶשׁ, מהצעתם של ולהאוזן (Wellhausen) ורבים אחרים (מ) מריבת קָדֶשׁ.

5 אלבון (Elbogen), *Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, מחדורה ב. סרנקפורט צ"מ 1924, עמ' 147 תרגום עברי, תל-אביב חש"ב (1972), עמ' 111.  
6 [המלים שהמחבר מציג לשעונו ניתוח בסוגריים עגלים, ואילו הצעתו לשינוי, בסוגריים מרוב-עים - כך נהג המחבר במאמרו העברי 'ההלים סח'. עין, למשל, כך א של ספר זה, עמ' 187]. מ.

## דברים לג חג ראש השנה בימי קדם

כנגד הצורות וזרח, ואתה, טוען בודה שלא תיתכן ו-ו בראש עבר בנוסח קדום, ולכן הוא נורס וזרח, אתה, בלי ו-ו. אולם כללי תיאום הזמנים (*consecutio tempo-rum*) בעברית עדיין סתומים הם, ואין אנו רשאים לתקן את הכתובים על יסוד המועט הידוע לנו, ועל אחת כמה וכמה במקרה זה, שיש מקראות שכיזא בו הם עתיקים ודאי, למשל, שופ' ה כו: והלמה... ומחצה וחלפה רקתו. ואף זאת, אילו היה דרוש כאן עתיד, היה צריך לבוא בלי ו-ו, כפי שאתה מצא להלן צורות של עתיד המקבילות לצורות של עבר זו לעומת זו בפסוקים ח, ט. יתר על כן, השמטת הו-ו, ההופכת את פסוק ב לשורת חרחים אחידה וחדשה, מקלקלת את המבנה ההרמזי של הפסוק; שהרי יש לראותו, כפי שהשתדלתי להראות בחלוקתו לעיל, כערוך שני חלקים מקבילים, ולכל אחד מהם שני חרחים מקבילים, ובסוף חרח אחד לשם סיום.

אשר למלה הסתומה אשדת, הרי השערתו של באל (Ball) עדיין היא המסתברת ביותר, ולפייה יש לנקד אַשְׁדֹּת (ולשון ארמי הוא) ופירושו: קרני אור, וזחר; וכן נראה לי שיש לקרוא לו במקום התיבה למו השנית. כך מתאים חרח זה ברור לכתוב המקביל, המובא לעיל, חב' ג ד: קרנים מידו לו (השווה גם את פסוקי יחזקאל המובאים לעיל). ההצעות המופלגות שהוצעו לתיקן החרח הזה חסרות יסוד.

לאחר תיאורה של דמות זו, השופעת אור בהיר, שהמשורר והעם צופים בה בדמיותם בבואה ובשבתה על כרובי הארון, סוטה המשורר לכונתם של גילי השכינה ושל אסיסת העם ומנהיגיו. הם נאספו להשתתחות לפני ארון הברית שממנו, כפי שסבורים, מתגלה ה'; באו לחדש את הברית, ולחדש את קבלת רצון ה' המובע בתורתו; וכך יכירו בה' כמלכם ובתורתו כתורת חייהם.

ג אף (חכב עמים) [תחבב עמך]:  
כל (קדשיו) [קִדְשָׁיו] בידך;  
והם תכו לרגלך,  
(ישא) [ישאו] מדברתך.

ז גם ההצעות הכלולות בספר *Hist. Gramm. der hebr. Sprache*, מאת באר-ליאנדר (Bauer-Leander), כרך א, עמ' 273-277, אף על פי שבחלקן הן ראיות לציון, אינן מניחות את חרצת לגמרי (ראה הערות סובות נוספות בספר אחר של אותם המחברים *Gramm. d. Biblisch-aram.*, חלה 1927, עמ' 280-283, 353-354). בעיה זו לא נזכרה בכל פרסיה, וכדי להבהירה יש צורך, כמובן, להתחיל מבדיקת הכתובים כפי שהם, מבלי לתקנם לפי תאוריות מוקדמות.

## משה דוד קאסוטו

## אף – מלת חיבור כמשוטה.

העדר הנשא של הפועל חבב, שהעירו עליו חוקרים אחדים (שטורצלג [Steuer-nagel], בודה [Budde]), פתרונו קל (אם אמנם קשה הוא; השווה גיזיוס-קאוטש [Gesenius-Kautzsch], סעיף 116), אם נסביר חבב לא כביצוי קל, אלא כעבר של פולל (השווה את השם חבב שגזר מן הפולל); ובמקום עמים יש לגרוס, כפי השב-עים ורוב החוקרים החדשים, עמו. הואיל ובאנו לתקן את המלה עמים, אולי מוטב להחליפה בצורה עמך; תמצא שמן החרח הראשון ואילך משמשת לשון נכח. אבל, אם כך הוא, יש לגרוס תחבב במקום חבב. המעבר מלשון נסתר של פס' ב ללשון נכח הוא מוצדק לחלוטין, שהרי ה', שהיה קודם רחוק, מתאר כעת כאילו כבר בא וישב על כסאו. הפועל חבב מתאים כאן בהחלט: מתן התורה נחשב בישראל בימי קדם כמעשה אהבה. השווה גם את המזמור של ראש השנה שהזכרתי לעיל, תה' מז ה: את גאון יעקב אשר אהב.

אשר לזיקוד המלה קדשיו, שקשה לעמוד על משמעותו, אני מציע לשנות ולקרוא קדשיו, ידברי הקודש שלו, של העם, כלומר התורה, המתנה שהוא מקבל מידי האלהים.

והם – דרך תחביר לפי הענין (*constructio ad sensum*).

אשר למלה תכו, הקשי שבהנחה שזוהי מלה יחידאית (*ἁπλῆ λεγόμενον*), שאינה ידועה לנו ממקום אחר, ולפי הענין סירשה -להשתחוות- וכדומה, הרי ודאי שהוא יותר קטן מן הקשיים הכרוכים בהשערות השרירותיות שהוצעו ברגל, הנתנות לכתוב אוסי בנאלי ותפל, כגון השערתו של באל (Ball): והם הלכו לרגליו יסעו בדרכיו, או זו של ברתולה (Bertholet): והוא תמך גלך ושפר בריתו אתך, וכיצא בהן. בשיטות שרירותיות כאלה אפשר למצוא בכתוב כל מה שאדם רוצה. במקום ישא אני מציע לגרוס ישאו. משמעו של פועל זה יקבלת מתנה, כמו בתה' כד ה: ישא ברכה מאת ה'. אשר לתיאום הזמנים (*consecutio temporum*) השווה את החלק השני של פס' ח ואת החלק השני של פס' ט.

הצורה מדברתיך, הנחשבת לדבר שלא יצויר (*unmöglich*), כלשוננו של בודה [Budde], אני איני רואה בה קשי רב. ובענין המ-ם השווה את הביטוי שמשמעותו דומה לשל הצידוק: ויורנו מדרכיו, יש ב ג; מ' ד ב. דברות יכול להיחשב כצורה על משקל קטל (המקביל לפעל של דבר), בסיזמת רבים יות; בעברית המאחרת ידועה הצורה קטל. דבר, אף היא בסיזמת רבים יות, דברות.

אם נפרש פסוק ג בדרך זו, מתבאר יפה גם פסוק ד, שהרבה נתקשו בו המפרשים האחר-

## דברים לג חג ראש השנה בימי קדם

רונים, גם השמרנים שבהם (ובייחוד הללו, שכן אינם מוכנים להניח את המסורת המייחסת פרק זה למשה, וברור שהביטוי תורה צוה לנו משה נראה בעיניהם משונה בסי משה עצמו): פסוק ד ממשיך ומפתח את הרעיון המובע בפסוק הקודם. הגדרת הביטוי תורה כאן תלויה בקביעת זמנו של העוסח שבידינו; ומכל מקום הרי בכל הזמנים נחשבה התורה בישראל כדבר הבא מידו של משה, לפחות עיקר חלקה. וכאן המשורר, המדבר בשם עדת המאמינים, רוצה לומר: התורה הזאת, שאנו מקבלים על עצמנו היום באסיפה תענית זו, היא התורה שהיו אבותינו מחדשים מדי שנה בשנה את הסכמתם לקבל אותה; היא התורה שעתידיים בנינו לחדש מדי שנה בשנה את הסכמתם לקבל אותה; היא, איפוא, נכס הקודש הנמסר בירושה לכלל השבטים המיוצגים כאן, המרגישים את עצמם מאוחדים כולם כצאצאיו של יעקב אבינו.

## ד תורה צוה לנו משה

ד

מורשה (קהלת) [לקהלת] יעקב.

הגירסה מוֹרְשָׁה, כפי שנהגים לנקד על פי רוב החוקרים החדשים, משמעה הפסקה ברציפות המחשבה. אני נוטה לשער גירסה מקורית לקהלת יעקב (השווה שטירנאגל [Steuernagel], אלא שפירוש שונה); אפשר שהעוסח שבידינו יצא מתוך מיזוג של שתי גרסאות: האחת, מורשה לקהלת יעקב, והשנייה, מורשת קהלת יעקב (חו גרועה יותר בגלל צרימת האות מחמת חזרתה של הסיומת -ת).

בהסכמתו לקבל את תורת ה' הכיר עם ישראל את ה' כמלכו; והרי שיכול המשורר לסיים כבר בפסוק ה את הבית הראשון כראוי בהבלטת האופי המיוחד של החג, כלומר ההכרה בה' כמלך בישראל והמלכתו, הנעשית בדרך הדומה לזו של מלכים בני תמותה, באסיפה שבה משתתפים נכבדי העם, ראשי השבטים וראשי המשפחות.

## ה ויהי בירחון מלך.

ה

בהתאסף ראשי עם,

יחד שבטי ישראל.

אני מפרש את החרח הראשון שהוא נעשה מלך בישורון, אף על פי שבודה (Budde) דוחה את אפשרותו של פירוש זה. לפי דעתי אי אפשר לומר בעברית יהיה מלך- במשמעות ינהיה מלך-, אלא אומרים מֶלֶךְ בלבד. על כן מעדיף הוא פירוש

## משה דוד קאסוט

אחר: יהיה מלך בישראל, והוא רואה במלים אלה רמז לייסוד המלוכה. לאמיתו של דבר, גם לפי פירוש זה אפשר להבין את הכתוב כמחזק לכבוד מלכותו של ה' (וכך מפרש שר-ל בתרגומו האיטלקי); ומכל מקום אינו גראה לי שאפשר לערער על הבנת הביטוי יהיה מלך- גם במשמעות של 'נהיה מלך', המתאימה יותר לנופו של ענין. אזכיר כתובים כגון מל-א יא לו: והיית מלך על ישראל, או זכ' יד ט (שכמו הכתוב כאן גם הוא מדבר במלוכה ה'): והיה ה' למלך על כל הארץ (האזן למד-ל לפי המלה מלך אינה משנה את המשמעות). אפשר להביא כתובים רבים המשתמשים בביטוי היה מלך גם בהוראתו הפשוטה, ולא היה צורך כלל להביע רעיון זה בצורה אחרת אם הכוונה היא למשמעות 'נהיה מלך' (ואמנם גם רעיון זה נאמר לעתים קרובות בביטוי 'מלך- סתם); ראה למשל שם-א טו כו; שם-ב ב יא; יח' לו כב; ועוד.

אם נכונה ההשערה שפתחו בה, ושעדי כאן לא מצאנו בכתוב כל דבר הסותר לה, כלומר שהפרק הגידון הוא חיבור של עבודה שנועד לתג דתי המצוי, הרי אין תימה בדבר שחלקי המרכזי, שהוא ללא ספק הראשי, הוא ברכה לעם. המנהג לברך את העם הנאסף במקדש בתנאים הדתיים הוא מנהג קדום מאוד בישראל (ראה למשל מל-א ח נה; במ' ו כב-כו), ונשתמר עד עצם היום הזה. ולכן, לא זו בלבד שמוזכר להניח שבחג הקדום של מלוכה ה' היה מקום לאמירת ברכה לעם, אלא יש להניח כדבר קרוב לוודאי שהתקיים טכס כזה למעשה. ואם פרק לג בספר דברים מביא נוסח של ברכה לעם, הפותח בבית כל כך מתאים לכל מה שניתן לנו לדעת ביחס לאותו חג קדום, לא יהיה נעז להניח שכל הפרק (מלבד הספוק הראשון, כמובן) היה חיבור של עבודה, שנועד לאמירה או לשירה מפי הכהנים דווקא באותו החג; וקרוב לוודאי ביום האחרון של אותו החג, קודם שיתפזרו הנאספים לשוב לבתיהם, כדי לבקש את ברכת ה' עליהם. החיבור נפתח בצורה נאותה, בבית המשמש הקדמה, כעין פתח-דבר, המעלה בקווים כלליים את משמעותו ותוכנו של החג; בשני החרוזים האחרונים יש רמז לשבטי ישראל, המתאים לשמש מעבר לבית שלאחריו, הפותח בברכות לכל שבט ושבט. רשאים גם להניח שבעצרת של יום החג האחרון, בעצרת שסיימה את מחזור חגי ראשית השנה, התייצבו ציצי כל שבט ושבט, ראשי העם, כל אחד בתורו, לפני ארון הברית והשתחוו לתת כבוד להוד מלכותו של

8 אלבוג (Elbogen), שם, עמ' 68-72 [תרגום עברי, עמ' 54-57].

9 אין להוציא מכלל אפשרות שהרצון להמשיך מנהג קדום מאוד גרם לקביעת הקריאה בפרשת וזאת הברכה ליום האחרון של חגי תודת תשרי בסדר הקריאות בתורה בבית הכנסת. קרוב לוודאי שקדמה קביעת זו לכינון המחזור הקבוע של קריאת התורה, אשר כידוע הוא מאוחר יחסית.

## דברים לג חג ראש השנה בימי קדם

ה'; וכאשר נציגו של שבט מסרים היו משתתפים ופסלים על סניהם ביראה שרו הכהנים את הבית שתוכו הברכה לאתו השבט. וכך מתבאר מדוע חסרים בנוסחן של ברכות אחדות שמות השבטים שעליהם היו נאמרות; אם נאמרה כל ברכה בזמן שצייני השבט המתאים היו משתתפים ביראה לצייני כל הקהל, הרי היה ברור מיד למי ביקשו הכותבים את הברכה. אבל לאחר שבטל מן הברכות אופי דראמטי זה, והיו לזכר ספרותי בלבד, הורגש הצורך להקדים לכל אחת מהן דיבור הקדמה, כפי שאנו מוצאים אותו היזם בכתוב (וזאת ליהודה ויאמר, וללוי אמר, ועוד). והוא, יחד עם חלוקת הפרשיית של המסורה, משמשת גם סימן סיומה של ברכה אחת ותחילתה של ברכה אחרת. בברכה לראובן לא היה צורך לציין למי היא נאמרת, שכן מזכר בראשה שם השבט, וגם לא היה צורך לציין את מקום התחלתה, שכן היא הראשונה; לכן לא השתמשו כאן, לא בדיבור פתיחה ולא בחלוקת המסורה. כמו כן אין המסורה מחלקת לאחר הברכה האחרונה, שהיא ברכת אשר.

גם תוכן של הברכות מתאים יפה לאופי החג של מלוכת ה'. בברכות אלה מבקשים שיהיה ה' מחסה ומגן לשבטי ישראל, יעודד אותם ויהיה מצהיגם, הכל כתפקידו של מלך, במאבקים העזים הנכונים להם באויביהם. מובן מאליו שלכל אחד מן השבטים מתבקשת צורת ה' והגנתו לפי צרכיו המיוחדים שלו ולפי התנאים המיוחדים של חייו. מקצת הברכות מתאימות לסכימות מסורתיות לכל שבט ושבט, ומתוך כך יש להבין את ההקב-לות שבין פרק זה לבין פרק של ברכת יעקב- (בר' מט).

למען שבט ראובן, שהיה שריו כנראה בירידה קשה (כידוע, גם מקומות אחרים מעידים על ירידתו המהירה של שבט זה), מבקשים שינתן לו הכוח לחיות ולהתחזק, ותורחק ממנו הכליה המאיימת עליו.

יחי ראובן ואל ימת,

ו

יחי מתיו מספר.

מן הפירושים הרבים שהוצעו לתרוח השני, נראה לי עדיף הרבה פירושו האחרון של בודה (Budde), כלומר, זהו משפט ויתור (אפילו יהיה מספר אנשי מועט-). אין כל צורך, לדעתי, בשום תיקון של הכתוב (בודה מציע דרכים שונות): את צורת היחיד של ויהי אפשר ליישב גם על פי הכלל של גזניוס – קאטזש (Gesenius-Kautzsch), סעיף 145, o (אף על פי שהנשא כאן הוא אישי; השווא שם בהערה), וגם לפי הכלל שנאמר שם לפני כן, כלל h (שכן יש כאן למלה מתיו משמעות קיבוצית, מעין העם).



## משה דוד קאסוט

אין כאן המקום להיכנס בעובי הסוגיה המסובכת, שנשאו ונתנו בה החוקרים לכאן ולכאן, ועניינה החרח השני החרח השלישי של פסוק ז, וזאת הבעיה: האם היו חרחים אלה מכונים במקורם ליהודה, כפי נוסח המסורה, או שמא, כפי שטוענים אחדים מן המפרשים החדשים, מתייחסים הם לשמעון, ואינו שייך ליהודה אלא החלק השני של פסוק ז, בצירוף פסוק יא? אסתפק בהבעת השקפתי בענין. איני סומך דחוקא על עדותם של כתבי יד אחדים של תרגום השבעים, הנורסים בחרח השני של פסוק ו: καὶ Συμεὼν ἔστω: (עדות זו כנראה אין כוחה גדול, שכן אין כתבי היד הללו מן הטובים שבהם); וכן אין אני סומך על כך שגם שבט שמעון צריך לבוא בפרק זה; אלא שקריאת השם יהודה בחרח השני של פסוק ז אינה נראית לי ודאית מבחינת המשקל השירי; וכן פסוק יא, הבא במקום שבו היינו מצפים למצוא את ברכת יהודה לפי הסדר המקובל, אינו מתאים, לדעתי, להיחזק חלק מברכתו של לוי. על כן, אני נוטה לראות קרובה לאמת את ההשערה שזוהי ברכת שמעון, שלשמו רומז הפועל שמע; ופסוק יא מתייחס ליהודה. אבל איני רואה כל טעם להפרדת החלק השני של פסוק ז מחלקו הראשון, כפי שעושים אחדים, המניחים אותו לברכת יהודה יחד עם פסוק יא, אלא מוטב לייחס לשמעון את כל הברכה שבפסוק ז. וכדאי להעיר שגם הספרות הרבנית הקדומה רואה בחרח השני של פסוק ז רמז לשבט שמעון (ספרי, למקום; פסיקתא דרב כהנא, לב). מן ההקשר נראה שלעת חיבורה של ברכה זו היה שבט שמעון עומד בעיצומה של מלחמה.

שמע, ה', (קול יהודה) [קולו],

ואל עמו תביאנו;

ידי (רב) [רב] לו,

ועזר מצריח תהיה.

בעיני עדיף קולו ולא קול שמעון מן הטעם הברור שבמשקל שירי. כבר אמרתי לעיל מדוע לפי דעתי הזכרת שם השבט בברכה אינה צורך. ועל אחת כמה וכמה כאן, שכן במלת הפתיחה יש רמז לשמו של השבט.

בחרח השני איני מוצא את הרמזים המדיניים שיש אומרים למצוא בו. פירושו פשוט: יתן לאנשי, העומדים עתה בשדה הקרב מול האויב, לשוּב בשלום לבתיהם.

קשה הוא החרח השלישי. השערתו של שטאדה (Stade), הנורס ידיך ריב לו, וחזר ותיקנה כראוי בודה (Budde) הנורס ירך ריב לו, היתה מושכת, אילו היה לה על מה לסמוך, שהוא בטוח יותר מן הגרסה ריב שבנוסח השומרוני. כנגד זה ההק-

## דברים לג חג ראש השנה בימי קדם

בלה לחלק הראשון של פסוק ז מראה שיש אולי להעדיף צורת ציוד תחת צורת עתיד כפי הצעת בודה, והרי ידיך ריב לו של שטאדה הוא ביטוי כבוד. פירוש מושך הוא גם פירוש של אבן עזרא לנוסח המסורה: יספיקו לו ידי; אולם גם פירוש זה קשיי בצדו: לא ברור הקשר ההגיוני לחרוז הבא, שהרי, אם ידי הלוחמים מספיקות להם להשיג את הנצחון, מה צורך לבקש עזרה בשבילם; וכן אינו מובן הניקוד רב ולא רב. ואם צריכים לתקן את הניקוד לפתח, מוטב לפרש את המלה רב כצורת ציוד, כפי שהקבלה דורשת: צורת ציוד מקוצרת של פיעל מהשורש רבה, כדוגמת צו, גל, מן. וכי. ואם כך הוא, הרי מתפרשת המלה ידיו על דרך ההשאלה כחור, גבורתו.

אחר כך באה הברכה ללוי. לשבט זה מבקשים שבשכר הזכויות שקנה לו בימים עברו, בשכר נאמנותו האיתנה לברית ה' עם ישראל (חלק שני של פסוק ט), שכל כך דבק בה עד שפרש למענה מקשרי משפחה (חלק ראשון של פסוק ט), יהיו שמורים בידו תפקידי כהנתו, בשירותו בקודש ובהוראת התורה (פסוק י).

ח

תמיך ואוריך לאיש חסידך,

אשר נסיתו במסה,

תריבהו על מי מריבה;

האומר לאביד (ולאמו): לא ראיתי-

ט

ואת אחי לא הכיר,

ואת בני לא ידע.

כי שמו אמרתך,

ובריתך יצרו.

יורו משפטיך ליעקב,

י

ותורתך לישראל;

שימו קטורה באפך,

וכליל על מזבחך.

המלים תמיך ואוריך דינן כהֶנְדִּיאָדִים, ולכן הן משקלות בהטעמה אחת בלבד. המלה δότε, הבאה בתרגום השבעים, מקורה בתרגום לפי הענין (*ad sensum*), ועל כן אינה סימן לחילוף גרסה (קציג [König]). בדיבור איש חסידך, רואים המפרשים החדשים במלה איש צורת סמיכות.

## משה דוד קאסוט

ולפיכך נעשה העניין סתום וקשה. מי הוא ה-איש? ומי הוא ה-חסיד? וכבר נכתב הרבה בעניין זה, ורבות ההצעות שהוצעו לתקן את הכתוב. לאמיתו של דבר אין כאן כל קשי: המלה חסידך אינה אלא תמורה (אפחיציה) למלה איש; מבנה תחבירי זה לא זו בלבד שאינו זר לאופיה של הלשון העברית, אלא שכיח הוא ואופייני לה לכן ללשונית שמיות אחרות): ראה גיזנס-קאוטש (Gesenius-Kautzsch), סעיף 131. העדר ה-א הידיעה שציינו אותו תוקרים אחרים (ראה למשל שטירנל [Steuer-nagel]) אינו תמוה. בשיר שלפניו הושמטה ה-א הידיעה כמעט תמיד, לפי הכלל השכיח בסגנון השירי, גם במקום שהיתה היא נחוצה, כשימושה בפרחה; אמנם גם בשירה על פי רוב בא היידוע, אם קודמת לשם אותה מאותיות השימוש בכל- (גיזנס-קאוטש, סעיף 126, h), כגון כאן, בפס' כד (בְּשָׁמֶן), וכן בפס' כו (כָּאֵל), אם נכתה הגירסה; אך יש לזכור כי גם במקרים כאלה רגילים להשמיט את היידוע בשירה, אם מיידעים את השם באזה אוסן על ידי מה שבא אחריו (ביחס להשוואה ראה גיזנס-קאוטש, סעיף 126, p; אבל כלל זה קיים גם אם אין השוואה, למשל תה' ט טו). וכן יש דתמאות כגון כְּצִרּוֹת (תה' מו ב). אין כל מניעה, איפוא, לפרש את המלה חסידך כתמורה. וברור שהמלה איש משמשת כאן במשמעות קיבוצית ואומרת -אנשי לוי-.

המלה תריבהו משמשת בודאי כאן במשמעות דומה לזו של נסיתו; ואף על פי שמצד השורש ההתאמה לוקה בדיקוקה, הרי נבחרת בגלל השם מריבה (השווה בודה [Budde]). הרמז למאורעות מסה ומריבה אינו מתאים למה שמסופר עליהם בכתובים שהגיעו לידינו; קרוב לודאי שרמז זה מתייחס לגירסת מסורת שלא הגיעה אלינו (שטירנל [Steuernagel]), והציה כנראה את שבט לוי כשהוא פועל בדרך דומה למה שמספרים עליו הכתובים שבידינו בעניין מעשה העגל (ראה בעיקר שמ' לב כז; והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרבו; שם פס' כט: איש בבנו ובאחיו).

המלה ולאמו נחשבת בדרך כלל ל-גלוסה, וקרוב לודאי כי סברה זו נכונה, כי כך דורש המשקל, וכן הכיזוי של זכר יחיד שבמלה ראיתיו.

צורות הרבים שבחלק השני של פסוק ט באות כתוצאה של תחביר לפי העניין (con-structio ad sensum), שכן כבר הערנו שהמלה איש שבפסוק ח יש לפרשה כשם קיבוצי. על כן אין טעם למחוק בגלל צורת הרבים (כפי שעשה שטירנל במהדורה הראשונה) את החלק השני של פסוק ט ואת פסוק י, בטענה שהן -גלוסות-; וכן אין למחוק את פסוק י לבדו ולתקן בחלק השני של פסוק ט את הרבים ליחיד, כפי שהציע בודה וכן שטירנל במהדורה השניה. נספח על כך, אי אפשר להשמיט פסוקים

## דברים לג חג ראש השנה בימי קדם

אלה, שכן פסוק י, הבא לאחר הנימוקים, הריהו גיטה של ברכה, שגרמזה ברמז קל בהתחלת פסוק ח; והחלק השני של פסוק ט הריהו הסיום המתבקש לאחר הנימוקים.

כפי שרמזתי כבר לעיל, אין נראה לי שאפשר לייחס את פסוק יא לשבט לוי, חה מכמה טעמים. ראשית, הרמז לנכסים חומריים ולעבודת כפיים בשני החרוזים הראשונים חורג לנמרי מהמסגרת של הפסוקים ח-י (ואין זה מתקבל על הדעת שאפשר לייחס לביטוי פעל ידיו את המשמעות של שירות בקדש, כדעת הפרשנות היהודית המסורתית). ומלבד זה, הרי האויבים שעליהם מדבר החלק השני של פסוק יא אינם יכולים להיות אויבים מבית, כפי דעתו של בודה (ולפיו פירש כך רש"י): ביטויים כגון אלה הנמצאים בכתובים שלפניו אינם יכולים להתכוון אלא לאנשי מלחמה שבבני עם נכר ואויב. ולסוף, יש נימוקים סגנוניים המביאים לידי דעה שזוהי ראשיתה של ברכה חדשה, ולא המשכה של ברכה שנאמרה. השווה, בנעזר להתחלה באחת הצורות של הפועל ברך, את הפסוקים יג, כ, כד. בשל כל האמור, וכן בשל הנימוקים שהובאו לעיל ביחס לפסוק ו, הריני נוטה לקבל את הדעה המייחסת פסוק זה ליהודה, אף על פי שדעה זו אינה מקובלת היום. הברכה היא כפולה: החלק הראשון מאחל לשבט רוחה בנכסיו ובעבודתו; החלק השני מבקש לו נאחז' את הנצחון המכריע על אויביו.

יא

ברך, ה', חילו.

ופעל ידיו תרצה;

מוחץ מתנים קמיו.

ומשנאיו, מן יקומן.

בדבר העדר שמו של השבט ראה מה שאמרתי לעיל. אין להוציא מכלל אפשרות שגם כאן יש בחרח הראשון זכר פתיטי לשם השבט שאליו מתייחסת הברכה (יהודה): קוראים בו בשם ה', דבר שלא נמצא בתחילתן של רוב הברכות; כיצד ביטאו בדיוק את שם הויה אין אני יודעים, אף על פי שנתקבלה היום הקריאה *Yahweh* ותפסטה ברכים כאילו ברורה היא ודאית<sup>10</sup>; ואין זה מן הגמגע שהיה צלילו של שם זה דומה לא מעט לצלילו של השם יהודה, המחזיק את כל העיצורים של שם הויה בתוספת דל-ת.

<sup>10</sup> ראו לציון בקשר לכך מאמרו של לוקין וויליאמס (A. Lukyn Williams), שבו הוא חזר אל הבעיה הזאת, ב-*Journal of Theological Studies*, 28, 1927, עמ' 276-283; ראה גם את מאמרו של בורקט (F. C. Burkitt), שם, עמ' 407-409.

## משה דוד קאטוש

הביטוי מן יקומון (השואה שמ"ב כב לט) נראה קשה מפני השימוש החרגי במלת היחס מן ואחריה פועל בדרך החייו (*verbum finitum*). יש מתקנים: סן יקומון (באל [Ball], שטורנל [Steuernagel], או: מני-קום (בודה [Budde]). אולם יש במקרא דוגמאות אחדות של מלות יחס, שדרך כלל בא אחריהן שם (או שם פועל), ואף על פי כן פעמים בא אחריהן פועל בדרך החייו; כאלו הן מלות היחס אחר, אחרי (י' יד מג; כה מח; איזב מב ז; וכו'). לפיכך אפשר שאין צורך בתיקון גרסה המבוסס על השערה. ברור שיש להבין את מלת היחס מן, לא במשמעות של יכדי שלא- (גיזיוס-קאטוש [Gesenius-Kautzsch], 165, b), אלא במשמעות של יכך שלא-, כמו מני שבהצעתו של בודה.

אחרי כן באה הברכה לבנימן. לשבט, ששמו כשם הכן שאהבו יעקב אבינו אהבה יתרה, מאחלים את אהבתו הרבה של ה' ומחסתו האבהי.

יב

י  
ידיד ה'

ישכן לבטח עליך;  
חסף עליך כל היום  
ובין כתפיו שכן.

אמנם מושכת ההצעה של רוב המפרשים החדשים להוסיף את השם בנימין בחרח הראשון (מוטב בסופו: ידיד ה' בנימין), אבל אין להסביר כיצד השמט שם זה; ומלבד זה, הרי אין השם גדרש, כפי שכבר ציינתי פעמים רבות. גם מבחינת המשקל אין הוא דרוש: חרוזים שיש בהם שתי הטעמות אינם נדירים ביותר בשיר הנידון. בכיני ידיד יש לראות רמז לדמותו המקובלת של בנימן, הוא הבן החביב ביותר על אביו.

העדר הנשא לפעלים חסף, שכן, אינו קושי גדול; ראה גיזיוס-קאטוש (Gesenius-Kautzsch), סעיף 116, s. ואין קושי גדול במעבר מנשא אחד למשנהו; הכתוב חזר לנשא הגרמז בכיני הנסתר של התיבה עליו הראשונה; השווה פס' כ. השערות התיקונים המופלגות של מפרשים חדשים רבים משעות את פני הכתוב יתר על המידה.

לשורש חסף מקביל, גם מבחינה אטימולוגית, המנח הלטיני *protector*. החרח האחרון רומז בודאי למקדש שמקומו בשטח בנימן. קרוב לודאי שאינו

## דברים לג חג ראש השנה בימי קדם

מכון למקדש שבציון, כפי שדורש הפירוש המסורתי; נראה קרוב יותר שהכוונה למקדש שבבית-אל.

כתפיו: איך שהוא מזדהה בנימין באדמתו: ואמנם, דימיון זה עולה בנקל מתוך כפל משמעות של המלה כתף שפירושה גם מדרן של הר או של גבעה. אפשר שיש כוונה בחזרה על השורש שכן, כדי להבליט את ההדדיות שבמצב.

הברכה ליסוף, הבאה לאחר מכן, היא הארוכה והתעניית ביותר. ברור שדבר זה יסודו בעובדה שבעת חיבורו של השיר הזה היו שבטי יוסף, או לפחות שבט אפרים, עולים בכוחם על שאר שבטי ישראל; קרוב לחודאי שזהו גם סימן לכך שיצא שיר זה מתוך השבטים האלה. אפשר לשער שהיה שיר זה חלק מן הליטורגיה של אחד המקדשים של שבט אפרים; כנראה מקדש שילה. התבלטותו של שבט יוסף אף באה לידי ביטוי בחרח האחרון של פסוק טו. בכישי שכני סנה, גם בלא תיקון גרסה של סיני במקום סנה, יש רמז למקום מושבו של ה' בסיני, שממנו הוא בא להתגלות בחסדו ליראיו; דבר זה מזכיר לנו את הרעיון הדומה הבא לידי ביטוי במבוא (פס' ט). נקרא עתה את ברכת יוסף.

יג

מברכת ה' ארצו,

ממגד שמים (מטל) [מעל],

ומתהום רבצת תחת;

וממגד תבואת שמש,

יד

וממגד גרש ירחים;

ומראש הררי קדם,

טו

וממגד גבעות עולם;

וממגד ארץ ומלאה,

טז

ורצון שכני סנה.

(תבואתה) [אתה] לראש יוסף,

ולקדקד מיר אחיו.

בכור שור(ו) הדר לו,

יז

וקרני ראם קרניו;

בהם עמים יגו,

יחזו אפסי ארץ.

והם רבבות אפרים;

והם אלפי מגשה!

## משה דוד קאסוטו

הדמיון לברכת יעקב (בר' מט כה-כו) ניכר, וקל להסבירו, כפי שהערצו לעיל, אם נשער שלברכות כאלה היו בודאי נוסחאות מסורתיות לכל שבט ושבט. אך יש להישמר מן הסיתוי לתקן את הכתוב כדי לשוותו לכתוב שבספר בראשית גם במקור-מת שאין בהם צורך בתיקונים, כפי שניסו לעשות היום. אמנם במקרים אחדים ההשוואה לברכת יעקב מועילה. למשל, קרוב לוודאי כי בפסוק יג יש לגרוס מעל במקום מטל, בהקבלה לבר' מט כה; על גירסה זו מעידים גם התרגומים הקדומים, וקל להסביר את החלפת הגרסה המקורית בגרסה מטל, אם נניח שהיתה סה-גלוסה-מבארת שחדרה במשך הזמן לכתוב ותפשה את מקומו של הביטוי מעל, הדומה לה מבחינה גראפית (פסוק כח מוכיח שאפשר לייחס את הכתוב גם לטל, ולא רק למטר, ואולי דווקא לטל יותר מאשר למטר). אולם מפרשים אלה הרצים לשנות מעיקרא את פסוק יד, כדי שיהיה שווה, פחות או יותר, לחרח האחרון של בר' מט כה.

במלה מתהום שומעים מתוך ההקשר את המלה מגד שבהרח הקודם: מתהום-ממגד תהום-. השימוש במבנה מקוצר זה בא כאן, וכן בחרח הראשון של פסוק טו, שכן מטעמי משקל היה צורך לחסוך הטעמה אחת. על כן אין צורך בשום תיקון, לא במלה ומתהום ולא במלה ומראש.

הביטוי ארץ ומלאה מסכם: כל מה שיכולים האדמה וההרים המתרוממים ממנה לתת לאדם, והתעבה שמגיבים ממנה כחזותיהם המפריים של השמש והירח (גם לירח ייחסו הקדמונים כוח כוח), כל זה יינתן ליסוף בשפע, בחסדו של ה' השוכן בסנה (השווה שמ'גב ואילך). יש מציעים סיני תחת סנה, אך תיקון זה אינו נצרך כלל. הצורה תבואתה קשה, ואף אי אפשר להגלמה כלל. אין ספק שנשתבש הכתוב; לא קל לשער מה היתה הגרסה המקורית, ולהסביר את דרך השיבוש. חושבני שהנוסח המקורי היה יאתה (תנשא רצון; ביחס לשורש אתה השווה את החרח הרביעי של פסוק ב, והחרח השלישי של פסוק כא), ובצדו היה כנראה נוסח אחר, תבואנה, שגרשם בין השיטין, מלה המקבילה לתיבה תהיין של בר' מט כו (כאן הנף נסתרות, שלדעת חוקרים אחדים הוא המקורי, אינו מתאים, שהרי אין לפנח צורת רכות כמו שם: ברכות).

במקום שורו ברור שעדיפה הגרסה שור של התרגומים הקדומים והנוסח השומ-רני.

ברור כי הטעמים של המסורה בחרחים השלישי והרביעי של פסוק יז אינם מתאי-מים לכוחת הכתוב, אולם אין צורך בתיקון הנוסח; מספיק שני הטעמים לפי מה שעשיתי לעיל בחלוקת החרחים.

## דברים לג חג ראש השנה בימי קדם

מחלותיהם של זבולון ויששכר היו סמוכות זו לזו, ואולי היו שני שבטים אלו גם קשורים זה לזה בברית הדדית, ובכבוד שנתנו למקדש משותף; וכך נהגו כאילו שבט אחד היו (גם אבותיהם האפתימיים קשורים זה בזה קשר הדוק בסיפור הולדתם: ב' ל יז-כ). קרוב לחדאי שהיו נציגיהם מתייצבים יחד לפני ארון הברית, ויחד נתברכו בשירת הכהנים. ברכה אחת היתה נאמרת לשני השבטים האלה, אף על פי שיש בה רמזים לשינוי נטייתיהם ועיסוקיהם, שבהם נבדלו זה מזה, כלומר, רמזים להסלעותיו של זבולון בים ולחיי ישיבה על האדמה של יששכר.

יח

שמת, זבולון, בצאתך,

ויששכר, באהליך.

יט

עמים הר יקראו,

שם יזכחו זבחי צדק;

כי שפע ימים יינקו,

(ושפני) [ושפע] טמני חול.

ההצעות השונות שהוצעו לתיקון המלה בצאתך הן מיותרות: הכתוב ביחזקאל כז לג מוכיח שהפועל יצא יכול לשמש כתיאור מסעות בים (יח' כז יח אינו ודאי). הר: למקדש המשותף לשני השבטים, קרוב לחדאי, כפי ששיערו, על הר תבור (השוחה הר ה א).

השערתו של בודה (Budde), שיש לקרוא ושפע במקום ושפני בחורח האחרון של פסוק יט, מתקבלת על הדעת.

החרח האחרון של פסוק יט אפשר שהוא מכון ליששכר בלבד, ואם כך מיוחד החרח הקודם לזבולון; ואפשר ששני החרחים האלה כאחד נאמרו גם ליששכר וגם לזבולון. אם נקבל את ההשערה הראשונה, הרי קשה עלינו ציורו של יששכר העוסק בתעשייה או במסחר של כלי זכוכית, או של סחורה הדומה לזו הבאה מן החול, אך לא קל למצוא לכתוב כל פירוש אחר; אם נקבל את ההשערה השנייה, נוכל לדמות שהול רומז שוב לים, שסביבותיו חולות, ולפי זה נצטרך להגיח שיששכר, שמטבעו לא היה פעיל (השוחה ב' מט יד), הסתפק בסחר הדברים שהביא זבולון ממדינות הים. פירוש זה נראה לי עדיף.

אחרי כן באה הברכה לגד. לי נראה שזה מקרוב נחל שבט גד נצחנות גדולים, ששיח-



## משה דוד קאסטור

ררו את ארצו מידי האויב, חכה לשבת בטח ולנשום לרווחה. החרח הראשון הריהו גם הלל לה', שנתן לגד מרחב בפני אייביו. וגם תפילה, שישמור ה' לגד מרחב זה גם להבא. בגלל גבורתו במלחמה (השוואה בר' מט יט) נמשל כאן שבט גד לאריה עז, המסיל את יריביו ארצה וטורף אותם. בפסוק כא, לאחר הרמז שבחר גד בחבל ארץ זה, ראשית כיבושי ישראל, אני שומע את נצחנותיו של גד שם, וגם שבח לשבט זה, שנציגו באו עתה לאסיפת ראשי העם (השוואה פס' ה). לאחר פעולתם החשובה לא רק לשבט המנצח אלא גם ליתר שבטי ישראל; על כן נצחק זה יכול להיראות בעיני הגאספים כישועה שנתן ה' בצדקתו ובחסדו לישראל, ביד שבט גד.

כ

ברוך מרחיב גד!

כלביא שכן,

וטרף זרוע אף קדקד.

וירא ראשית לו,

כא

כי שם חלקת מחקק (ספוק).

ויתא ראשי עם;

צדקת ה' עשה,

ומשפטיו עם ישראל.

לנוסח שני הפסוקים האלה הציעו המפרשים החדשים תיקונים רבים במיוחד, אולם לפי הסירוש שמירשתי לעיל משמעותו מניחה את הדעת, לאחר תיקון קל שבקלים בלבד.

תוקרים אחדים משמיטים את המלים ברוך מרחיב ומחברים את גד לחרחים הבאים, שכן קשים לדעתם העדרו של חרח מקביל לחרח הראשון, קוצר החרח השני, וכן חילוף נושא המשפט בחרח הראשון והשני. אבל המלה ברוך היא פתיחה טובה (השוואה פס' יא, יג, כד); וכן אינם חסרים בשיר זה בתים בעלי שלושה חרחים; גם חרחים שיש בהם רק שתי הטעמות איתם נדירים כאן; וחילופו של נושא במשפט אחד אין בו כל קושי, כי הפועל של החרח השני מתקשר יפה לשם גד הבא בסוף החרח הראשון, כאילו מתכוון הוא לומר "כך שהוא שכן", או "ולכן שכן הוא" (השוואה פס' יב). נראה לי שאי אפשר לגרוס ברוך מאחיו גד, שהרי דיבור זה יהיה יותר מדי קרוב, וכמעט מתנגד, לנאמר בחרח השני של פסוק כד; הפתיחה בברכה לה' ולא לגד איתה קשה, אם גבין אותה כפי שאמרתי לעיל.

## דברים לג חג ראש השנה בימי קדם

וגם אין לתקן את המלה שכן, כמו שעושה בודה (Budde), הגרס במקומה שכב; פועל זה מצייר את שכיבת האריה למנוחתו לאחר שאכל את טרפו; ראה במ' כג כד: לא ישכב עד יאכל טרף.

המלה אף, משמעותה שקולה למשמעותה של וז החיבור.

ספון: מלה זו היא קשה למדי מבחינת רבות, ונחת מקום לשער שיחזורים מרובים של העיסה. לדעתי הפתרון הפשוט הוא שמלה זו היתה שיעי גרסה, שגרשם בשולי הגליל, למלה ושפני שבספוק יט. לפיכך לא נשארו אלא המלים כי שם חלקת מחקק: אין מלים אלה יכולות לציין את כל ארץ גד בשלמותה, שכן סותרת לכך המלה שם, המורה על דבר שנכלל בתוך ארץ גד, וכן המלה חלקה המורה דרך כלל על שדה אחד בלבד. קרוב לוודאי שיש לקבל את הפירוש המסורתי הקדום: "שדה המחוקק", "שדה המנהיג", השדה שבוגקבר משה רבנו. ולפי פירוש זה, עלינו לומר שכאן משתקפת מסורת השונה מזו שנתקבלה בספר במדבר, פרק לב, שלפיה בחר גד בארץ זו עוד בחייו של משה.

ראשי עם (אקוסאטיב המציין תנועה למקום): ביטוי זה מקביל למלה ראשית, ואפשר שיש בהקבלה זו מעין כוונה של לשון נופל על לשון: גד בחר לעצמו וכבש את ה-ראשית, והוא הגיע עתה עטור בצחק אל ראשי עם.

הביטוי ראשי עם רוב המפרשים החדשים הרהירו אחריו; אולם לפי פירושי לכל הפרק כולו ולקטע זה בפרט, הרי זה ביטוי ברור מאוד.

קטע זה אין לתלותו כלל במעשה המסופר בספר במדבר, פרק לב, כפי שנחגים לעשות. השימוש בפועל ראה גם פה וגם בספר במדבר לב א (ויראו את יעזר ותי), אינו אלא מקרה בעלמא: מבנה המשפט (שם: ויראו... והנה; פה: וירא... לו) ומשמעו של הפועל אינם שווים כשני המקומות.

אחר כך בא שבט דן. בדברי שבח משווים פה שבט זה לעד אריה, והשוואה זו מתכוונת גם לברכה; ולואי שיהיה כוחו תמיד בו ככוח האריה, והוא אמין כאריה בקפצו מראש הריז להתנען מפני כל תוקף שיעיז לעלות עליו.

כב

דן גר אריה;

יונק מן הבשן.

ביחס למלה הייחידאית (ἀπαξ λεγόμενον) יונק ולנסיונות הגופל להחליפה במלה ידועה, יש לזכור מה שאמרתי לעיל ביחס למלה תכו שבספוק ג.

## משה דוד קאסוט

הספקות שהובעו נגד המלים מן הבשן אין להם יסוד. בשל מיעוט ידיעתו בפרטי תולדות ישראל בימי קדם אין לו רשות לשלול את האפשרות שכבש שבט דן, שנחלתו גבלה בבשן, באיזה פרק זמן, אנב השתלשלות מאורעות שאינה ידועה לנו, לפחות חלק מן הבשן, והפך אותו למעוז. אפשר גם לפרש (כך שטירנל [Stuernagel]: דן הוא (מטב, לדעתי: שיהיה דן) כעור אריה, המזנק מן הבשן.

אחר כך בא תורו של נפתלי. גם כאן יש לראות את הנאמר גם כמעשה שבתורה, וגם כברכה שלהבא. הברכה נמשכת בפירוש אחר כך בציווי ירשה, כלומר: יחזו הברכה שתתקיים בידך, שתוכל להרחיב את גבולותיך מערבה ודרומה מן הארץ שבתוכה אתה נלחץ בידי האויבים הטובים אותך ו-

כג

נפתלי שבע רצון,  
ומלא ברכת ה'.  
ים ודרום ירשה!

המפרשים החדשים מתקנים את החרוז השלישי בדרכים שונות ובחופש רב, לעתים קרובות אף בדרכים מחזרות למדי. אין כל טעם להעדיף את גרסת התרגומים הקדו-מים יירש; בקשר למעבר מעוף שלישי לנף שני השווה את הפסוקים יח-ט, כד-כה, כז-כט. ואין קושי במלים ים ודרום, אם נבין אותן כפי שפירשתי.

אחרון בשורת השבטים הריהו אשר. אולי לא במקרה הוא האחרון; אפשר שהכוונה לכך ששמו, כמשמעותו, ישאיר בלב השומעים רושם של סימן טוב. ואין להוציא מכלל אפשרות שבגלל כוונה מעין זו מתחילה ברכה אחרונה זו דווקא במלה ברוך. גם לתוכנה יש אופי של סיכום, המזכיר את הברכות הקדמות. פסוקים אלה אומרים לנו: תעלה ברכת אשר על כל הברכות שנתבקשו למען אחיו; יזתן לו שפע רב של יכולי האדמה, מבטח מאויביו, שצמח הנמשכת לעד!

כד

ברוך מבנים אשר;  
יהי רצוי אחיו,  
וטבל בשמן רגלו!

דברים לג חג ראש השנה בימי קדם

כה

ברזל וגחשת מנעלך,

וכימך דבאך!

ההקבלה שבין רצוי אחיו לבין ברוך מבנים מראה שהאות מים משמשת כאן בהוראת השואה (ראה בר' ג' ד), ולא במשמעות שיש לה בפסוקים יג ואילך, כי שם היא פותחת את הזכרת הדברים שבהם מתקיימת הברכה.

החרח הראשון יש לפרשו, לדעתי, כהבעת משאלה, ולא כעובדה, כפי שסבור בודה (Budde), שכן זוהי כרגיל משמעותם של משפטים הפותחים במלה ברוך או בהיפוכה ארור, וכן מפני ההקבלה שבין משפט זה למשפט שבחרח הבא, שבו נאמר בפירוש יהי. קרוב לוודאי שמעין זו גם משמעותו של פסוק כה, שהוא המשכו של פסוק כד.

אשר לרעיון המובע בחרח האחרון של פסוק כד (שהיה לאשר שפע כה רב של שמן עד שיכל לא רק למשוך בו את רגליו אלא גם לטבול בו) יש לזכור את הדמיון שבתיאור ארץ יהודה ורוב יצנה (בר' מט יא). ושמן כמין מטבע, שהיה מקובל בשירי ברכה כגון אלה, הוא היסוד.

לשיעור הנפץ מפסוק כה, השווה את הפסוקים יח-ט, כג, כז-כט. אפשר לתקן את המלה מנעלך ולגרוס לשון רבים; אבל אפשר שמלה זו מעיקרה היא שם קיבוצי.

ביחס למלה היחידאית (ἀπαξ λεγόμενον) דבאך דינה כדין שאר המלים היחידאיות הנזכרות לעיל; אלא שכאן אין משמעה עולה ברור מתוך העניין. הפירוש -עוצמה- מטל אמנם בספק, אך אני מעדיף אותו, מפני שיש לו יסוד בתרגומים הקדומים, ומתאים לתקבולת יותר משאר הפירושים שהוצעו.

וכך התפללו על כל השבטים ושאלו את מחסהו ואת חסדו של ה', בעת שלום או בעת מלחמה לפי הנסיבות והצרכים המיוחדים לכל אחד מהם; כמעט לכולם בעת מלחמה. לאחר ברכות ומשאלות אלה באים פסוקי הסיום, המקבילים לפסוקי הפתיחה. פסוקים אלה מסכמים את הרעיון שהאל הוא מגןם של כל עדת ישראל בפני האויב ואת תיאור דמותו של ה' כמלך ישראל, המביל את עמו לצחוק ולתפארת, כדי לתת לו לאחר מכן את סירות השלום הרצויים; והם הם הדברים שהיו מונחים ביסודן של כל המשאלות שנערכו בוואחר זו לכל שבט ושבט לעצמו.

כו

אין [אל] (בְּאֵל) [בְּאֵל] ישרון,

רכב שמים בעזרך,

## משה דוד קאסוטו

ובטאותו שחקים.

(מצנה) [ממעל] אלהי קדם,

כו

ומתחת זרעת עולם;

ויגרש מפניך אייב,

ויאמר: השמד!

ושכן ישראל בטח,

כח

בדד (עין) [עין] יעקב,

(אל) [על] ארץ דגן ותירוש,

אף שמיז יערפו טל.

בחרח הראשון של פסוק כו יש קשי במלה פֶּאֶל. הרעיון בודאי אותו הרעיון הבא לידי ביטוי בצורת שאלה ריטורית בשירת הים (שמ' טו יא), כלומר: אין בין האלים מי שישהה לה' -; על כן משונה דווקא במקום זה הכינוי הכללי אל ולא שמו המיוחד של ה', אם כי לעתים יש לשם אל (גם בידוע, כמו בערבית, וגם בלי יידוע) המשמעות של 'האל- (בה-א הידיעה)<sup>11</sup>. בדרך כלל המפרשים החדשים מנקדים פֶּאֶל, על סמך התרגומים הקדומים; בודה (Budde) שוקל גם באפשרות לקרוא פֶּאֶלָה (אם יש לשנות, מוטב פֶּאֶלָהִי, אף על פי שמבחינה פאליאטוראפית מוטב לגת צורה זו מן הכתוב שלפנינו). נגד הניקוד פֶּאֶל אפשר לומר שהמשמעות הווקאל-טיבית הולמת יותר את השם ישרון מצד מבנה המשפט שהוא פניה לישראל בגוף שני, ואילו הניקוד הזה מוחה משמעות זו (שינויי הגופים שנזכרו לעיל אינם באים בתוך משפט אחד); ומלבד זה יש לציין שהתיקון המוצע מחליש את רשם הביטוי. נגד הצעת בודה אפשר להעיר שאין להבין כיצד נשמט כינוי של גוף שני. אפשר לשקול בדרך ההתקרבות לתרגומים הקדומים על ידי התיקון: אין אל פֶּאֶל ישרון (המלים אין אל מצטרפות להטעמה אחת בלבד). בצורה זו אין הביטוי חלש כלל, אדרבא, כוח הבעתו רב; ואם ניתן לשם ישרון משמעות גיטיבית ולא וקאטיבית, הייתי מציע להשוותו לביטוי המקביל במזמור מז' י, עם אלהי אברהם. אפשר לשער שכינוי ה' בביטוי-אל עם ישראל- היה כינוי שכיח בסגנון השירים הללו שנועדו

11 אין הרבה כתובים שבהם אנו מוצאים האל במוכח זה, ולא תמיד אפשר לסמוך על הטסה שבהם. השימוש השכיח למדי בשם אל ללא יידוע במוכח זה בשירה הוא ודאי, בעיקר בביטויים היצאיים מפי בני אומות העולם, למשל בנבואות בלעם, ובחלקו השירי של ספר איוב. אבל באותיות ככיל ניתן באיוב ניקוד היידוע. כמו בפסוק שלנו; אפשר בקלות להסביר דבר זה, בלי לתקן את הכתוב, אם שמים לב לאחוז הכלל המקיף שכבר הזכרנוהו לעיל, ביחס לפסוק ח. המלה אל בניגוד לאלילי תוגיים נמצאת אמנם גם ביש' מ יח.

## דברים לג חג ראש השנה בימי קדם

ליום חג שבו מכיר ישראל את ה' כאלהיו וכמלכו, ולא היו נמנעים משימוש של כיוונו  
 זה גם אם לא היה מתאים מבחינת הסממן (בכתוב המובא לעיל [תה' מז י]: עם אלהי  
 אברהם הוא ביטור מחר למדי, שהרי מכל מקום ברור שמודהה עם ישראל באברהם  
 ובבניו).

בחרו השני אנו רואים את הדימיו של הרכב האלוהי הנוסע במרומים וחש במהירות  
 לעזרת ישראל. כאן הרכב הריהו וגלגל השמים, או מוטב לומר חלק מהם (השווה יח'  
 א כב; תה' סח לד; ותם שמי' כד י); ובחרו השלישי הריהו העננים (השווה יש'  
 יט א; תה' קד ג). הדימיו של ה' הנוסע במרומים ובא אצל ישראל מזכיר את  
 פסוק ב, שבראשית פתיחתו של שיר זה, והשם ישרון מזכיר את סוף הפתיחה  
 (פס' ה).

הגירסה ממעל במקום מעונה, כפי שמציעים רוב המפרשים החדשים, יש לקבלה  
 כקרובה לוודאי: כללי התקבולת דורשים זאת, ונוסף על כך, המלה מעונה אינה  
 מיושבת על משמעות העניין. לדעתי אפשר גם להסביר כיצד נשתרבה הצורה  
 מעונה לטסח; ראה להלן.

ורעת עולם שבחרו השני של פסוק כז הן הורעות העזרות של ה'; השווה את  
 הביטור השכיח במקרא במובן זה ורוע נטויה.

בחרו השני של פסוק כח יש להבין את המלה בדד כך, שלאחר השמדת הכנענים  
 (חרח אחרון של פסוק כז) נהפכה ארצו של ישראל לנחלתו שכולה שלו.

המלה עין קשה למדי, והתיקן עם שהציעו אחדים, הוא קל מדי: אי אפשר  
 להבין איך נשתבשה המלה עם ותעשתה עין. בודה (Budde) מציע העין במשמעות  
 -השכיח, מהשורש עון, אף על פי שאין הוכחה ברורה לשימוש בשורש זה כפועל  
 בעברית; כמובן הוא קורא בחרח המקביל נִשְׁכָּן. ולי נראה עדיף בגין קל; אין כאן  
 פעולה נוספת של ה', אלא תוצאה של פעולת עזרתו הנזכרת בפסוק הקודם; ונוסף  
 על כך, הרי גם בחרח האחרון של פסוק כח משמש בגין קל. לכן אני חושב שהגירסה  
 המקורית היתה עין; במשך הזמן נתעמעמה הבגתה וקראו בטעות עין, עין. המלה  
 מעונה שבפסוק כז היתה אולי בהתחלה הערת שוליים, המסבירה את המלה הנדירה  
 עין, לאמור: -עין, לשון מעונה-.

במקום אל שבחרו השלישי של פסוק כח יש לגרוס על, כפי הנוסח השומרוני  
 והמפרשים החדשים.

ביחס למשמעות של אף עין מה שאמרתי בפירושי על פסוק ג' ופסוק כ.  
 ביחס לשני הנוף שחל מפסוק כז לפסוק כח ומפסוק כח לפסוק כט השווה את  
 הפסוקים יח-ט, כג, כד-כה.

## משה דוד קאסוטו

השיר מסיים בהכרזה תגית שישראל הוא מאושר, שכן זכה בחסד עליך שהיה ה' לאלוהיך ולמלכו, ועזרתו ומנו מובטחים לו לשלום מפני כל ארב, גם בהנצח (מגן) וגם בהתקפה (חרב), עד לסוף הנצחון.

כט                      אשריך, ישראל! מי כמוך,  
עם נשע בה',  
מגן עזרך,  
(ואשר) למאורך חרב נאותך ו  
ויכחש איביך לך,  
ואתה על במותימו תדרך!

המלה ואשר משבשת את מבנה הפסוק; אפשר שנשתרבה לכאן בשל דיטור-גראפיה מאתכת מן המלה אשריך, שהיתה כתובה מעל גבה. ספק אם בנוסח המקורי לא היו אלא המלים וחרב נאותך, או, כפי שצראה לי קרוב יותר, היתה פה מלה אחרת שהחלפה בטעות במלה ואשר בשל אותו שיבוש דיטוגראפיה. על סמך תה' יח לג, מ (השורה שמי-ב כב מ), אפשר לשער ומאורך חרב נאותך. אשר למלה נאותך, השורה במזמור מז את הביטוי גאון יעקב (פס' ה), המשמש כיצד לאורך, הנחשבת גם שם כנחלת ישראל.

אם כן, אפשר להבין כללו של חיבור פיוטי זה כשיר תהילה לה' וברכה לישראל, שנעדר לשמש זמר לחג מלוכת ה'; יש להניח שזו היתה משמעותו מעיקרו. לפי הביאור הניתן כאן מיותרת ההשערה המזרה, שאין הדעת נוחה ממנה, האומרת שזהו מזמור שמררו ו לשניים וחזרו ותפרוהו שלא בכשרון, חציו לתחילתה של יצירה, שהיא ענין לעצמה, וחציו לסופה. ביאור זה אינו מקק לדרכי ניתוח מיכאליים שאינם מתקבלים על הדעת; הוא הולם את הנוסח ככתובו (מלבד, כמובן, המקומות ששיבושם גלוי), והוא נבדל משאר הביאורים המקובלים היום בכך שהוא מסביר בדרך ברורה את תוכנו של כל הכתוב כולו, ומגלה משמעות צלולה ומוגדרת גם בחלקיו וגם בכללו; ומטעמים אלו ראוי הוא להיחשב כעדיף.

אחרותו של השיר יוצאת איפוא מתוך רציפות המחשבה שבחלקיה השונים: הבית הראשון, שהוא הפתיחה, מראה את ה' הבא ממקום מושבו בסיני לשם הכרתו למלך בישראל; ושאר הבתים, המביאים ברכות, אף הם מציינים אותו דחוקא בדמותו זו של מלך המוביל את שבטי עמו במלחמה לנצחון; הבית האחרון חור ומהלל את ה' על זיקה זו

## דברים לג חג ראש השנה בימי קדם

לכל עדת ישראל. כן מוכחת אחדותו של השיר (אם יש עוד צורך בכך) מתוך הביטויים המקבילים המקשרים את חלקיו השונים זה בזה. וכאן יש להזכיר את מה שאמרנו לעיל ביחס לביטויים שבטי ישראל בפסוק ה, שכני סנה בפסוק טז, ראשי עם בפסוק כא, ישרון, רכב שמים בפסוק כז; יש להשוות גם את החלק השני של פסוק יא לחלק השני של פסוק כז, ואת הביטוי ישכן לבטח עליו שבפסוק יב לביטוי וישכן ישראל בטח שבפסוק כח, וכן את הבקשות על יוסף בפסוקים יג-טז על מגד הארץ מכוח פריזתו ומגד השמים ביד המטר והטל (המזכר בפירוש במסח המסורה) לביטויים ארץ דגן ותיירוש, שמיו יערפו טל, שבפסוק כח; יש לשים לב גם לתקבולת שבין קדם לבין עולם בפסוק טו ובפסוק כז; ולבסוף יש לתזכיר גם את הוראתה של המלה אף כפי שצוינה בפסוקים ג, כ, כח.

זמן חיבורו של השיר הזה אין לקבעו כמובן בוודאות. אולם יש לזכור שהשבטים מתוארים כולם מסוכסכים ועומדים בקשרי מלחמה לשם התבצרותם על אדמת ישראל, ואף נראה שכל אחד מן השבטים עומד בדד לעצמו בריב זה, ולא זו בלבד אלא שחסר כל רמז לאחדות השבטים מחוץ לתחום הדתי הפולחני, ושאפילו של ישראל הריהו היחיד האדון היחיד בארץ (חרח שני של פסוק כח). ומכאן קרובה ההשערה שיש לייחס שיר זה לתקופת השופטים, שבה בלבד נתקיימו התנאים הללו. השיר חובר, כפי שאמרנו קודם, בשנים לב לעסחאות מסורתיות, ולפיכך לבש מן הסתם אף הוא כבר בתקופה קדומה אופי מסורתי. ומן הסתם היו תחרים עליו בכל שנה בטכס החגיגי שנערך באחד ממקדשי אפרים, במקום קדוש לכל שבטי ישראל, שאליו נהרו עלי רגל מכל שבטי ישראל (קרוב לוודאי שזה היה המקדש שבשילה). לאחר שחזרו עליו שנים רבות פשט את אופיו של שיר חדש יחסית, ולבש צורה של שיר מסורתי, שמוצאו לא היה עוד ידוע, ודומה היה כבא מעבר רחוק מאוד. ועל כן השומעים אותו בכל שנה בעצרות העם הדתיות שבראש השנה (קרוב לוודאי בעצרת הגדולה שבסיום ימי החג) היו מעריכים אותו כשיר קדום מאוד מראשית ימי עם ישראל. וכך היה לשיר חגיגי שנדול כבודו, ואין לתלות את חיבורו

12 לאור מה שהערתי לעיל ביחס לאחדות חיבור זה, הדעה שלפניי כאן ברכות שונות שחוברו בזמנים שונים ולוכדו לאחר מכן בידי עורך, אינה נראת לי קרובה. אותם הפרטים הנראים במבט ראשון כמסייעים להשערה של ברכות שהיו נפרדות במקורן ולוכדו לאחר מכן בידי עורך, יכולים כולם לתתבאר גם על ידי הנחת של נסחאות מסורתיות לברכות לכל שבט ושבת.

13 לפי זמן לא רב סבר פיתאן-אדמס (Phythian-Adams), במאמרו On the Date of Deut. 33, JPOS, ג, 1923, עמ' 158-160, כי שירה זו שיכת לתקופת השופטים. לא הצלחתי עדיין להשיג מאמר זה, ואני מכיר אותו רק מן הציטוט שב-ZAW, סריה חדשה, 1, 1924, עמ' 359.



## משה דוד קאסוט

אלא באחד מגדולי ישראל. לאורה של הנצח, בעיני מי שרגשו נהג במחשבתו, ולא כמותו היום שהביקורת ההיסטורית נהגת במחשבתו, טבעי היה ייחוסו של שיר זה למשה, המנהיג הנערץ על כל שבטי ישראל (שכן שאר גדולי האומה, ובכללם יהושע, כולם קשורים פחות או יותר לשבט אחד או לקבוצת שבטים). והואיל ויש בו ברכה, אין מהלך טבעי יותר מלראות בו ברכה של משה, שאמר אותה בסוף ימי חייו בשעה שנפטר מעמו לאחר שהביאו לסף ארץ הייעוד, וביקש להבטיח לו את עזרת ה' במלחמות התנחלותו; והרי עזרת ה' היא לפי ביאורו כל תוכה של הבקשה החזרת תשנית בשיר זה לאותה מטרה נוספת. וכך נותנת השערתו גם דרך לתאר כיצד נוצרה ותקיימה המסורת, המשתקפת בפסוק א של פרק זה, שלפיו השיר הזה היא הברכה אשר ברך משה את בני ישראל לפני מותו.

## יחסי הצורה והסגנון שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

[תרע"א/תרע"ג – 1911/1913]

אין ספק שבנבואותיו וחזיונותיו של ישעיה השני משכים במיוחד את לבו, ועל כן הם נקראים בעצם שאינו פוסק ובסיום הנפש פנימה עד היום, הרבה מאות שנים לאחר שהלך האיש שמפיו יצאו, ולאחר תמורות גדולות כל כך, שחלו בחיי ישראל וכל האנושות כולה. הכוח הפועל המיוחד שבדיבורו של נביא זה יסודו בסיבה כפולה. ראשית יסודו בחזון, שהוא עיקר נושא נבואותיו, כלומר, שיחרור העם הנבחר מגלות בבל, שיבתו לארץ אבותיו ותקומתו הלאומית; חזון זה עשוי מטבעו למשך תמיד כל נפש אצילה ולשמור על מלאח חזונו וכוח השפעתו, אפילו חלפו אלפי שנים, אפילו נשתנו הנסיבות תכלית שיעי. שנית, בצד כוח משיכתו של הנשא, יש להביא בחשבון גם את כוח פעולתו של הסגנון. סגנונו של ישעיה השני אמנם רחוק מאוד מהדרו החגיגי והקיצוני המרשים של ישעיה הראשון, ואף על פי כן יש לו בוודאי סגולות מופלאות משלו. הוא קולח לו בנחת, בדומה לנחל צונן השופע מי מעייני זכים, ועם זה הריהו כל כך הרמוני ומלא דמיון, ועשיר ברגש, עד כי הוא מושך את הקורא ושובה את לבו; ולב הקורא טועם כנגד לבו של הנביא.

אין ספק שסגנונו של ישעיה השני בכללו טבוע בנחתם המקורית; אבל בפרטיו אתה מוצא לעתים לא רחוקות את השפעתם של ספרים אחרים של המקרא. במשפטים, בביטויים, בחצאי פסוקים, ופעמים בפסוקים שלמים של נביא זה אנו מוצאים לעתים קרובות את הָדֵם, ופעמים אף חזרה על לשונם של משפטים כצורתם בספרים אחרים של כתבי הקודש; אדרבה, אפשר לומר שבקרוב סופרי המקרא ישעיה השני הוא אחד מאלה שבסגנונם מורגשת ביותר השפעת קודמיהם. לעתים בהיקף של פסוקים מועטים אפשר להבחין בסימני חיקוי לדבריהם של כמה סופרים אחרים של כתבי הקודש. ומצד אחר חיקו אותו במידה רבה סופרי המקרא שבאו אחריו. בין בגלל התכונות המיוחדות כאמור, בין מכל טעם אחר, מכל מקום זכו נבואות ישעיה השני לתפוצה רבה גם בימי הגלות וגם לאחר מכן, וראיה לכך היא השפעתן הבולטת על המאחרים שבכתבי הקודש.

יהיה זה מחקר מעניין העשוי להביא תוצאות חשובות, אם ניתן את דעתו לבדוק ולבאר את היחסים הסגנוניים שבין ישעיה השני לשאר ספרי המקרא; במלים אחרות: לבדוק איזה

## משה דוד קאסוטו

סופר ובאיו מידה יש לו חלק בעיצוב סגנונו ואוצר לשונו של נביא זה, וכנגד זה, איזה סופר ובאיו מידה שאב ממנו חזיקה אותו. דוגמה למחקר שכזה אני מבקש להביא לפני הקוראים להלן. אסתפק לעת עתה בבדיקת היחסים שבין ישעיה השני לספרים אחרים של המקראי.

ואולם, בטרם נתקדם הלאה, מן הראוי שאגדיר למה אני מתכוון בדיוק בכתי יִשְׁעִיָּה השני, כלומר, אילו חלקים מספר ישעיה אני מכנה בשם זה. אין דבר שיכול לשדלני להפריד את פרקי 'עבד ה' - מישעיה השני, כפי שעושים כמה חוקרים בזמננו, ולא פרקים אחרים שביקשו לקבצם בשם יִשְׁעִיָּה השלישי. ופחות מזה רצוני להצר אחרי החוקרים החדשים, המציעים לפורר את נוסח הנביא לחלקים קטנים יותר; שהרי אלו הם דברים שעל כורחם הם תלויים בקריטריונים סובייקטיביים, או אף שרירותיים, ומכל מקום תמיד מופקפקים; וראיה לכך, שאין לך שני פרשנים שהסכימו בדעה אחת בדבר החלקים שיש לייחס ליִשְׁעִיָּה השני ואיזה יש להפריד ממנו. איני רוצה להאריך בענין זה; אבל אני סבור שיש דרך ליישב קשיים רבות שהוצאו נגד האותנטיות של מקום זה או זה שבספר ישעיה השני: הרי זה דבר הניזי ומתקבל על הדעת שתחילה בישר הנביא את הנאולה בזמן שהיה עדיין בבבל; אחר כך חזר למולדתו עם ציבור השבים, ואחרים מנאמיז גשאו בארץ ישראל, בפרק הזמן הסמוך לשיבת ציון. איני מוציא את האפשרות שבנבואת אלה יש פה ושם תוספות קצרות מאוחרות, אבל שיעורן קטן ובטל בחלק שיצא באמת מתחת ידו של נביא הנאולה הזה; וכנגד זה הרי בשום מקום אין הדבר ברור ודאי לחלוטין. ולפיכך אין אנו רשאים להתעלם מהן בחקירה זו. על כן אנו מכנים כאן בשם יִשְׁעִיָּה השני לפרקים

1 מחקרים חלקיים אחרים נעשו בכיוון זה; ראה, למשל, ויינקה (Seinecke), *Der Evangelist des Jesajas C. 40-66*, A.T., *Erklärung der Weissagung Jesajas C. 40-66*, לייסצין 1870, עמ' 43 ואילך (דברים לב, יואל, תהלים); גרץ (Graetz), *Spuren des Deuterojesaianischen Ideenganges in der zeitgenössischen und späteren Literatur*, ב-*Monatsschrift*, שלו, 30, עמ' 1-18 (תהלים); ציינה (Cheyne), בתוספת לספר *The Prophecies of Isalah*, כרך ב, לתוך 1881, עמ' 221-244 (ישעיה הראשון, תורה, איוב, ירמיה, יחזקאל, תרי עשר).

2 אבל איני יכול להסכים לדעתו של ויינקה (חקרמת הספר העל), החושב שהפרקים מ-סו נכתבו כולם, זה אחר זה ללא הפסק (עמ' 9), בחקושה שבין צו כורש לבין יציאת הקבוצה הראשונה של השבים (עמ' 15-16); ועוד פחות לדעתו של לב (Loeb), *REJ*, 23, עמ' 1 ואילך, הראוה בהם אסוף, כגון ספר תהלים, של חיבורים מאת סופרים ארץ-ישראליים, שחי כולם אחר הגלות. כמו כן איני מסכים לדעתו של דוחם (Duhm), *Comm.*, עמ' xvii, השולל את ההנחה כי ישעיה השני חי בבבל. לעומת זאת מעיר שטאד (Stade), *Geschichte des Volkes Israel*, 1887-88, כרך ב, עמ' 70, הערתו שגשלו העסיקות לקבוע שגלד נביא זה מחוץ לבבל.

## היחס שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

מ-סו מספר ישעיה, ואנו דנים אותם כחטיבה אחת. ואם בין הכתובים שנעסוק בהם יהיו אחדים שאינם ממש פרי עטו של מחבר החלק העיקרי, הרי אין בכך כדי לשנות בשום פנים מן המסקנות שניתן להעלותן.

### א

#### ישעיה השני וירמיה

ספר ירמיה הוא אחד מספרי המקרא שיש בו הרבה נקודות מגע חיצוניות ביסעיה השני. כמעט בכל החלקים השיריים של ירמיה אתה מוצא פסוקים, או חלקי פסוקים, הדומים לכתובים שבספר ישעיה השני, ועל כן ברור שקיים איזה קשר ספורותי בין שני ספרי נבואה אלו. יש לציין שבפרקים אחדים של ירמיה שכחים חלקים דומים אלה הרבה יותר מבשאר הפרקים, ובהם הקירבה לנבואות ישעיה השני מרובה יותר מביתר חלקי הספר. כמובן מקומות אלו של ספר ירמיה משכים במיוחד את תשומת לבנו ומביאים אותנו לחקור אם קירבה גדולה זו שבין נביא לנביא טעם מיוחד עמה, אם לא. על כן מן הראוי שנחקור תחילה מקומות אלה.

בין אלו אתה מוצא ראשית כל את הקטע המפורסם שבפרק י של ספר ירמיה, התוקף בשניות את עבודת הפסילים. לא אחד, אלא ארבעה מקומות המקבילים לו נמצאים ביסעיה השני. ומעיל להציב זה מול זה את דבריהם של שני הנביאים (ראה עמ' 36).

הצצה בלוח השוואה זה דייה להוכיח שלא זו בלבד שכל ארבעת הקטעים שמספר ישעיה השני ופסוקיו של ירמיה משא שווה להם; לא זו בלבד שהם מדברים באותה נימה של היתול דק, המתובל פה ושם באירוניה עדינה; לא זו בלבד שהם קרבים לענין מקודת מבט אחת, אלא גם זו שכל הרעיונות כולם העולים בדברי ישעיה השני אתה מוצא אחד לאחד גם בפרק י של ירמיה, והרבה מהם נאמרים בלשונות שונים. ישעיה השני מציין שהאליל אינו אלא פסל מסכה או עץ, מעשי ידי חרש (מ יט-כ; מא ז; מד י, יב, יג), וכן ירמיה, פס' ג, ד; הוא רומז גם ליער, שבו נכרת העץ (מד ד: לכרת לו... בעצי יער) והרי זה הביטוי שבו משתמש ירמיה בפס' ג (כי עץ מיער כרתו)<sup>3</sup>; וכן, הוא מזכיר את הכלי

3 גם א' גראף (Ernest Graf), במתרגומיה בשם *De l'unité des chapitres XL-LXVI d'Esaié*,

פאריס 1895, מנסה להוכיח שפרקים אלה מהווים יחידה אחת.

4 יש לציין שגם בפרק י של יר' תם בקטעים המובאים של יש' אין מזכירים אפילו פעם אחת, בין החומרים שבהם השתמשו לעשיית הפסלים, את האבן, הבאה פעמים רבות במקרא בעניין זה ליד העץ.

5 אמנם רק אצל ישעיה נמצא הרעיון של העץ אשר תצו משמש להבערת האש וחציו לעשיית פסל האליל, אבל אפשר לראות בו הרחבה של דברי יר' כי עץ מיער כרתו; פסל האליל אינו אלא מר עץ ככל מר אחר, ואפשר לנצל אותו לאותם הצרכים שלהם מנצל כל מר עץ אחר.

משה דוד קאסוטו

שעיה זט	שעיה מז	שעיה מא	שעיה מ	ירמיה י
ו הזלים חזב פכיס וכסף בקנה שקלו ישפרו צורף ועשתי אל יסנדו אף ישתחו. ו ישאנו על כתף יסבלו ויחזו חזתו ועמד פמקמו לא ימש אף יצעק אליו ולא יענו מצרתו לא ישיעו.	ט יצרי פסל כלם חזו והמדיהם כל יעלו ועדהם המה כל יראו ובל ידעו למנו כשי' מי יצר אל ופסל נסך לבלתי היעל. יא הן כל הברז יכש חורשים המה מאדם יתקבצו ל' כלם יעמדו יסחדו יבשו יחד. יב הרש ברזל מעצד וספל פסחם ובמקבות יצורו ויסעלו בורע כחו גם רעב ואף כו לא שמה מים ויעף. יג חרש עצים וטה קו יתארו בשרר יעשתי במקצעות ובמחנות ית' אורו יעשתי כתבנות איש כחפארת אדם לשבת בית. יד לכתו לו אדם יקח תרוה ואלון ויאמן לו כעצי יער נטע ארץ נחש יעל.	ו איש את רעהו יעורו ולאחיו אמר חוק, ויחזק חרש את צרף מזליק פטיש את הולם פעם אמר לדבק טוב הוא ויחזקו כמספרים לא ימוס.	יט הספל נסך חרש וצורף בזחב ירקעו ורתקו כסף צורף. כ המסכן חרומה עץ לא ירקב ינחר חרש חכם יבקש לו להכין פסל לא ימוס. כא ... הלא חביהם מסדות הארץ. כב הישב על חז הארץ ישוביה כתובים תעשה כדק שטים וימתחם כאהל לשבת.	ז כי חקות העמים הבל הוא כי עץ מיער ברות מעשה ידי חרש במעצד. ז בכסף וזחב ישתו במספרות ובמקבות יחז' קם ולא יטיק. ח כחמר מקשה המה ולא ידברו נשא ישתא כי לא יצערו אל חוראו מהם כי לא ירעוהם היטיב אין אותם. ... ה ובאות יבערו ויכסלו מסר הבלים עץ הוא. ט כסף מרקע מתריש יבא חזב מאוסו מעשה חרש ידי צורף תכלת וארנון לכושם מעשה חכמים כלם. ... יב עשתי ארץ כחז מכין חבל בוחכמו וחבנתו נטיה שטים. ... יד נער כל אדם מרעה חביש כל צורף מספל כי שקר וסכו לא רח כם. טו הכל המה מעשה תשתעים בעת סקירתם יאבדו.

## היחס שבין חלקי השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

(מעצר, מד יב) שבו משתמש החרש, והרי זה שם הכלי המכר גם בפס' נ של ירמיה: וגדולה מזו, מלה זו אינה באה במקרא אלא בשני מקומות אלו; החרש הוא חכם אצל יש' מ כ (ראה גם מד יא), כמו אצל יר' פס' ט; ישעיה השני מונה אחר פעולתו של החרש את עבר דתו של הצורף, המצפה את הפסל במתכות יקרות (מ יט; מא ז; מו ו), וכן ירמיה (פס' ט, יד); הוזהב והכסף מכרים במפורש ביש' מ יט וביר' פס' ד, ט; ושני הנביאים כאחד מכנים את עיבודה של המתכת היקרה בשם ריקוע (ירקעו, יש' מ יט; מרקע, יר' פס' ט); אחר כך מחזקים את הפסל במסמרים לא ימוט אומר יש' מא ז (השווה גם הסיפא של מ כ), ובביטוי דומה משתמש גם ירמיה לשם כך (פס' ד); הפסל אינו משמקומו, בנינו יציב, אלא שעמידתו ללא תנועה היא גם סימן לאין אונים (יש' מד יג; מו ז; וכן השווה אלי, במשמעות כפולה, לא ימוט, מ כ), והרצוה להעבירו ממקום למקום, צריך לשאתו על כתפיד (יש' מו ז), והרי זה לשונו של ירמיה (פס' ה), כמעט באותן המלים עצמן (לפי תרגום השבעים הובע רעיון זה גם בסוף פס' ד של יר' ויניחום ולא יפיקו, והרי דיבור הדומה לזה של יש' מו ז, ויניחוהו תחתיו ויעמד ממקומו לא ימיש; אבל ברור שעוסה המסורה עדיף, שכן אנו מצאים ציור זה אחר כך, בפס' ה, והוא נמצא שוב אצל השבעים<sup>6</sup>; האלילים אינם, אם כן, אלא הבל לא יועיל (יש' מד ט-י, יר' פס' ה, יד, טו<sup>7</sup>); אין הם יכולים להציל את הצועק אליהם (יש' מו ז), כלומר, לא ירעו ולא ייטיבו (יר' פס' ה); על כן יבתשו הבוטחים בהם (יש' מד ט, יא; יר' פס' יד<sup>8</sup>); מה רב, אם כן, המרחק שביניהם ובין ה', שבכוחו ברא ארץ ונטה שמים! (יש' מ כא-כב; יר' פס' יב).<sup>9</sup>

והרי ברור שקיים קשר, שהוא קשר ישיר, בין יר' י א-טז לבין קטעי ישעיה השני שהבאנו לעיל, וראיה ההקבלות המרובות בלשונות. אבל איזה משני הצדדים יש לראותו כמקור ואיזה כחיקוי?

הדעה הרווחת היום בין החוקרים הריהי שהקטע יר' י א-טז אינו אותנטי. הם טוענים שאין הוא מתקשר יפה אל הפרקים הקודמים; בין השאר טען לאחרונה פרשן בעל סמך כות, הוא קורניליו<sup>10</sup>, שבפרקים הללו מתואר העם היהודי כשולט עדיין בארצו ובוסח ביטחון יתר בחסות ה', ואילו הקטע שבו אנו דנים פונה אל בני יהודה החיים בין הגויים,

<sup>6</sup> ליר' יה השווה גם את יש' מה כ, הנשאים את עץ פסלם, יש' מא כג, אף היטיבו ותרעו.

<sup>7</sup> השווה חב' ב יח-ט, מה הועיל פסל כי פסלו יצרו... הנה הוא תפוש זהב וכסף וכל רוח אין בקרבו; משפט אחרון זה מזכיר לנו את יר' יד, ולא רוח בם.

<sup>8</sup> השווה תה' צו.

<sup>9</sup> השווה גם יש' מב ב, בורא השמים ונוטיתם; מד כד, נטה שמים לכרי; מהיב, אני ירי נטו שמים; מה יח, יוצר הארץ ועשה.

<sup>10</sup> *Das Buch Jeremia*, Cornill 1905, לייפציג, עמ' 133.

## משה דוד קאסוטו

כדי להזהירם לבל ייגורו אחר מנהגי גויים אלה, אשר בידהם השלטון. מטעם זה ומשיקולי לים הדומים לו הסכימו כמעט כל הפרשנים (יצא מן הכלל אוולד [Ewald]) להשערה שהציע לראשונה מברסני, שהקטע הנידון אינו שייך לירמיה. מברסני הפליג עד כדי כך שייחס אותו לישיעה השני, שלפי דעתו עיבד את ספר ירמיה והרחיבו, אך דעתו זו לא נתקבלה. גוסיס ייתר לחשוב שזו תוספת מאוחרת, שמחברה קיבל את השראתו מישיעה השני. סיוע לדעה זו ניתן גם מצד הסתייגות הרבות של גוסס השבעים מעוסת המסורה, ועל יסוד זה הפכו את הקטע הנידון באלף פנים.

ואולם הבדיקה המדוקדקת שבדקנו את ההקבלות הרבות שבין יר' י א-טז לבין הקטע עים השונים של ישיעה מקשה מאוד וכמעט מונעת את קבלת ההשערה של אי-אותנטיות. אין הדברים אמורים בשני קטעים הדומים זה לזה בנקודות אחדות (ובמקרה שכוה לא תהיה לנו שום ראיה פנימית החותכת איזה מן השניים הוא הקדום), אלא הרי זה סופר שכרך בשורות מעטות את כל הקצוות העיקריים הנמצאים בארבעה קטעים שונים של סופר אחר. ואם כך הדבר, מתקבל מאוד על הדעת שהיה זה חזר כפעם בפעם על דברי עמיתו ושואב ממנו כאן רעיון זה וכאן רעיון זה, מרחיבם ומפתחם הרבה לפי מנצח. ואין להניח כי הלך הראשון וליקט מארבעה מקומות שונים של סופר אחר את כל רעיונות היסוד שבהם, בגיתח מדוקדק הרחוק מאוד מאופי אמונת הדיבור של הנביאים, סיכם ותאם אותם רעיונות בפסוקים אחדים, וכך עלה בידו ליצור מפסיפס זה יחידה חדשה אורגנית והרמונית. שהרי כזה הוא הקטע הנידון של ירמיה, כפי שניזכר מיד. כנראה תלה ישיעה השני חשיבות רבה בפסולמוס נגד פולחן הפסילים, ועל כן התרשם הרבה מנאומו של ירמיה על הנשוא, וממנו שאב את השראתו כל אימת שנודמן לידו.

לעומת זה, אין משקל רב לקשים שעליהם הצביעו התוקרים. אשר להערותיו של קורניל (Cornill), די להעיר שאמנם מניח הקטע הנידון קירבת גויים שיש לחשוש להשפעתם, אך אין משום כך הכרח להניח כי היו היהודים מחוץ לארצם: והרי ארץ יהודה עצמה היתה מקפת גויים שהשפעתם היתה מורגשת לעתים קרובות; מלבד זה, האמונה בהשגחה ה' אינה מוציאה עבודת צלמים בצידה; ולסוף, הרי הדברים אמורים בגויים, שהם מושג לים, אך אין ללמוד מכאן שתכונה לתקופת הגלות, שהרי גם קודם לכן היתה ארץ יהודה נתונה לשלטון מלכויות של עובדי אלילים. אפשר שתכונה לזמנו של יהויקים, שבימינו נרע טוהר החיים שהגה יאשיהו, ומלך זה היה נתון למרותה של מצרים לפני קרב כרכמיש ולמרותה של בבל לאחר מכן. שאר הערות הפרשנים על הקשר הרופף שבין יר' י א-טז

11 *De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae... indole et origine*, Movers 1837, עמ' 44.

12 ראה במיוחד גראף (Graf), *Der Proph. Jeremia erklärt*, 1862, עמ' 171, הערה 1.

## היחס שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

ובין הפרקים שלפניו משקלן אינו מרובה משל הערותיו של קורנליו. לעומת זה, אנו מוצאים בספרים אלו את סגנון ואת אופיו של הנביא איש ענתות, ויש בהם מקבילות לחלקים אחרים של ספר ירמיה. נסתפק בדוגמאות מספר: נשואה את הסתייגה (פס' א, שמעו את הדבר וע') אל הסתייגה הדומה (שמעו דבר ה') של נאום אחר של ירמיה בדבר הנאמנות למנהגי דת ישראל (יז כ); נשים לב כי בסוף סגנון נמצא הביטוי האופייני עת פקדתם (השואה ח יב; יא כג; כג יב; מז כא; מח מד; נ כז; נא יח); נציין את ההקבלה שבין פסוק יג, המציב זה כנגד זה את הפסילים, שהם הבל (פס' ג, ח, טו), בפני האל בורא תבל הנותן מים בשמים, ובין יד כב, היש בהבלי הגוים משימימי; ובסוף נשים לב לכך שגם במקומות אחרים בספר ירמיה מכונים האלילים, כמו בקטע הציור, בשם הבל (ב ה; ח יט; טז יט) או שקר (טז יט; כח טו), או הוטעם כי לא יועילו (ב ח, יא; טז יט). יש שיניים בתרגום השבעים והיינו יכולים לבכר את נוסח תרגום זה, אילו היה הוא ברור ומניח את הדעת, ונוסח המסורה לא היה כן. אבל ההסך מזה הם פני הדברים. נוסח המסורה אינו כלל תהיבוכו כפי שסוברים הפרשנים; אם נתעלם מפס' יא, שזר הוא לחלק העיקרי של קטע זה, הרי יש בו שלושה בתים בני חמישה פסוקים כל אחד; שלושת הבתים הללו מקבילים זה לזה בצורתם ובתוכנם, כדרך השירה המקראית, ובסוף פסוק טז בא סיום חגיגי ותשוב, ה' צבאות שמו (גם ביטוי זה שכיח בספר ירמיה; השואה לא לה; לב יח; מז טו; נ לד; נא יט, נ). על דבר החלוקה הזאת לשלושה בתים כבר עמד מילר, בשנת 1896, ועל כן טען שירמיה הוא אבי הקטע הזה; אבל הפרשנים שבאו אחר מילר, כגון דהם (Duhm, 1901) וקורנל (Cornill, 1905), לא נתנו את דעתם כלל על סגנון. עתה אנו יכולים לציין בסיפוק שגם ניתוחו המדויק של ההקבלות לישעיה השני מוסיף ראיה לטובת האותנטיות של קטע חשוב זה בספר ירמיה.

גם חלק אחר של ספר ירמיה מזכיר במקומות רבות את ישעיה השני; על כן טען מוברסי שגם בחלק זה מצא עקבי עיבודו של נביא זה; כוונתו לפרקים ל-לא. על פי הרשימה

13 על טענת גיזברכט (Giesebrecht) ענה מילר (Müller), וזכיר אותו להלן.

14 גם העובדה שמחבר פרק נא (פס' טו-יט) הביא את הפסוקים יב-טז מוכיחה כי הוא חשב שכתב אותם ירמיה.

15 ראה השערה שטת, אך לא משכנעת ביותר, של הלי (J. Halévy) על פסוק זה, REJ, עמ' 69 ואילך.

16 Müller, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, א, עמ' 101-105; ב, עמ' כח.

17 Movers, הספר הנ"ל, עמ' ז' ואילך.



משה דוד קאסוטו

דלקמן, שמרובה היא מרשימתו של מברסטי, אפשר להיווכח מה רבות הן ההקבלות בין שני הגבאים בפרקים אלו.

ישיעה		ירמיה	
אין שלום אמר ה' לרשעים	מח כב	ל ה	ואין שלום
אין שלום אמר אלהי לרשעים	מ כא		
והנה ישראל עבדי יעקב אשר	מא ח-י	ל יא	והנה אל תירא עבדי יעקב נאם ה'
בחרתיך... אל תירא כי עמך אני			ואל תחת ישראל כי ועני משיעך
כי אני ה' אלהיך מחזיק ימינך	מא יג-יד		מרחוק... כי אתך אני נאם ה'
האמר לך אל תירא אני עזרתך.			להשיעך
אל תיראי תולעת יעקב מתי			
ישראל אני עזרתך נאם ה'			
ועתה כה אמר ה' בראך יעקב	מא		
וצרך ישראל אל תירא כי גאלתיך			
אל תירא כי אתך אני	מג ה		
אל תירא עבדי יעקב וישוך	מד ב		
בחרתי בו			
ברב כשפך בעצמת חבריך מאד	מז ט	ל יד, טו	על רב עתך עצמו חטאתך
תפסם בשבי הלכה	מז ב	ל טו	בשבי ילכו
והאכלתי את מתיך את בשרם	מט כו	ל טז	שבעים: $\epsilon\delta\omicron\nu\nu\alpha\iota \dots \nu\epsilon\lambda\epsilon\gamma\alpha\varsigma$ = בשרם יאכלו
וקראו לך עיר ה'	ס יד	ל יז	כי נדחה קראו לך ציון
לך יקרא חסדי בה	סב ד		
ולך יקרא דרושה (כדומה)	סב יב		
ועני ירחם	מט יג	ל יח	ומשכנתיו (שבעים: ונלותו) ארחם
תודה וקול ומרה	נא ג	ל יט	וצא מהם תודה וקול משחקים
לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את	נה יא	ל כד	לא ישוב חרון אף ה' עד עשתו ועד
אשר חסצתי וחצליח אשר שלחתיו			תקימו מזמח לבוא

- 18 ברור שלאוד המטרה ששמתי לפני אני מצטמצם כאן למקבילות שבצורה, ואיני עוסק במקבילות שברעיון. שעליהן מרבח לדבר מחורס; למשל, בין יר' לא לד ובין יר' נד י.
- 19 השוה יר' ו יד: ח יא; יב יב; יח יג י, טז; גם זכ' ח י.
- 20 השוה יר' נז כז-כח. הפסוקים ל יא חסרים בתרגום השבעים.
- 21 משפטים דומים נמצאים ביר' כב כב; יח' יב יא; ל יח-ח.
- 22 השוה יר' ט יט, ובמשמעות שונה, קה' ד ח.
- 23 = יר' כז כ.

היחס שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

ירמיה	ישעיה
לא ה	נשעו נטעים וחללו (שבועים: והללו)
לא ז	רע ליעקב שמחה וצהלו בראש תנים
לא ח	תני מביא אותם מארץ צפון וקבצתם מידכתי ארץ
לא ט	בבכי יבאו ובתחנונים (שבועים, חלטה: וכתחומים) אכילים
לא ס	אליכם אל נחלי מים
לא י	שמעו דבר ה' גוים ותגידו באיים ממרחק ואמרו מורה ישראל יקבצו ושמרו כרעה עדו
לא יב	והיתה נפשם כן רוח
לא טז	כי יש שכר לסעלתך
לא כג	הר הקדש
לא לג	נתתי את תורתך בקרבם
	כי מאספיו יאכלו וחללו את ה'א
	רע שמים כי עשה ה'
	רע שמים וילי ארץ
	סצחו רעו יחדו
	רני עקרה לא ילדה סצחי רנה וצהלי לא חלה (וכדומה)א
	אמר לצפון תני... הביאי בני מרחוק ובנתי מקצה הארץ
	הנה אלה מצפון ומים ואלה מארץ סיניםא
	נה יב
	מט י
	מ יא
	מט א
	מב יב
	מח כ
	נה יא
	מ י; סב יא
	גו; גו; גו; סה יא, כח; סו כ
	נא ז
	ועל מבועי מים יחלם
	כרעה עדו ירעה בורעו יקבץ טלאים
	שמעו אים אלי הקשיבו לאמים מרחוק
	ותהלתו באים יידו תגידו השמיעו זאת

24 השווה יואל ב כו.

25 ביטויים דומים נמצאים גם במקומות אחרים בספרי הנביאים ובספר תהלים; השווה לפסוק של ירמיה גם דב' לב מז.

26 השווה לפסוק של יר' גם יש' מט יח, כולם נקבצו באו לך, שבו נמצאים אותם הפעלים שביר' (קבץ, בא).

27 ההבדל בין יצא ובין בא תלוי בהבדל במקום הימצאם של שני הנביאים הללו, זו היא אחת הוראות שאפשר להביא נגד מי ששולל (כגון דההם) שהיה ישעיה השני בבבל.

28 יש אמנם להעיר שהוראת המלה פעלה בקטע של ישעיה שונה לחלוטין מאשר אצל ירמיה.

29 ביטוי זה אינו נדיר במקרא, אבל הוא שכיח מאוד בישעיה השני והיה כמעט לקו אוסו שלו. גם בפסוק סג יח מרסים השבועים הר' קדשך.

## משה דוד קאסיטו

י ר מ י ה		י ש ע י ה	
לא לד	ולחטאתם לא אוכר עד	מג כה	וחטאתיך לא אוכר
לא לה	רגע הים ויהמו גליו ה' צבאות שמו	נא טו	רגע הים ויהמו גליו ה' צבאות שמו

פרשנים אחדים קיבלו את דעתו של מוברס (Movers) שידו של ישעיה השני היתה בשני הפרקים הללו של ספר ירמיה; מהם יש להזכיר במיוחד את היציג (Hitzig) בפירושו על המקום הזה; אבל כנגד שיטתם הביא טענות חזקות גראף (Graf), גם הוא בפירושו על המקום הזה, והעמיד את שני הפרקים על חזקת מקוריים; ומאז היתה השקפת המקוריות הדעה שנתקבלה דרך כלל. ואולם שטאדהיי וסמנדי הוציאו את שני הפרקים כזרים לטף הספר; האחד מודה שזמנם תקופת הגלות, השני רואה אותם כמאוחרים לה. האחרונים שבו פרשנים (כגון דההם [Duhm] וקורניל [Cornill]) סוברים שמקצתם מקורי, ומקצתם הם מייחסים לסופרים מאוחרים, שהוסיפו משלהם לניסח המקורי; אבל רחוקים הם מאוד זה מזה בדעות בדבר שיעורי החלקים המקוריים והתוספות. בכל אופן, אין בטענותיהם כוח מכריע, ועל כן מוטב להניח את כל הקטע כולו בחזקת מקורי, ומה גם שיש בו, כפי שאמרנו לעיל בהערות, מקבילות רבות למקומות אחרים בספר ירמיה. אלא שאיני מסכים בענין זמן חיבורו לא לדעתו של גראף, המייחס אותו לימי יהויקים, ולא לדעתו של קורניל, הסובר שנערך בכללו לאחר תורבן ירושלים. אני נוטה יותר לייחסו לסוף ימי מלכותו של צדקיהו, בזמן שהיה האסון הלאומי קרוב מאוד; הנביא חזה את נפילת יזרדה שתבוא במהרה ואין למנוע אותה; ועם זה הוא מבשר שהיא לא תהיה אלא מאורע חולף, שכן ימהר האלהים לסגור את עמו, ירים את קרנו, ויתן לו חיי שקט וששנו. על כן יש לשער כי, כשם שהרבה ישעיה השני להפוך בפרק י של ספר ירמיה, כך עשה לעתים קרובות גם בפרקים ל-לא. אבל כאן יש לברר דבר אחר: אין הללו פסוקים מעטים העוסקים במשא מתבל בלבד, כפי שהיה הדבר בפרק י, אלא הללו הם שני פרקים תמימים ולא קצרים, ותוכנם פניו אין שוחת. על שום מה הקטעים, שהיו מקור השראה לישעיה השני, שכיחותם בשני הפרקים הללו מרובה יותר מאשר בשאר הפרקים של ספר ירמיה? לא יהיה קשה לעמוד על טעמו של דבר זה; הדמיון שבעיקר הגשא נתן

30 אשר לסיום קטע זה, ה' צבאות שמו, ראה לעיל, עמ' 39; אשר לביטוי רגע הים ראה גם איזב כו יב, בכוחו רגע ים.

31 *Geschichte des Volkes Israel*, Stade, כרך א, עמ' 647, הערה.

32 *Lehrbuch der alttestam. Religionsgeschichte*, Smend, עמ' 239-241, הערה.

## היחס שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

הסבר המניה את הדעת במאוד מאוד. גאולתו של ישראל ורווחתו העתידה, שעליה ניבא כאן ידמיה. הריהו עיקר נושאן של נבואות ישעיה השני; לפיכך מטבע הדברים שכאן יותר מכל מקום אחד מצא לו נביא זה מקור להשראותיו.

**השלישי מבין קטעיו של ספר ירמיה, הקרובים בצורתם לישיעה מ-סו, הריהי הנבואה על בבל (נ ב - גא נח). אני עורך בזה את כל הקטעים של נבואה זו שיש להם מקבילים בישיעה השני.**

ירמיה		ישעיה	
נ ב	הגידו בנים והשמיעו ושאו נס השמיעו	מח כ מט כב סב י	הגידו השמיעו ואל עמים ארים נסי הריעו נס על העמים
נ ב	הביש בל חת מדרך הבישו עצביה	מו א	כרע בל קרס נבו היו עצביהם לחיה ולבהמה
נ ה	באו וגלחו אל ה'	נ ג נ ו	הגלחו אל ה' הגלחים על ה'
נ ה	נדר מתוך בבל ומארץ כשדים יבאו (צאו ק')	מח כ	צאו מבבל ברחו מכשדים
נ ט	לא ישוב ריקם	נה יא	לא ישוב אלי ריקם
נ טז	איש אל עמו יפנו ואיש לארצו יעסו	מו טו	איש לעברו תעו
נ כט	קדוש ישראל	(בימיו אופייני לשני חלקיו של ספר ישעיה)	

33 לקטע זה של ירמיה ולמרק לה של ישעיה נקודות מצע רבות; אבל כידוע דומה מאוד מרק זה, גם בצורתו וגם בתוכנו. לנבואות ישעיה השני.

34 צידד תנס ועישא על וזהרים כדי לקרוא להתאסף נמצא גם בחלק הראשון של ספר ישעיה (ה כו; יא י, יב; יג ב; יח ג; ל ז); ולא צידד זה בלבד, אלא אף תמלה נס במשמעות זו אינם נמצאים אלא בספר ישעיה ובספר ירמיה בלבד (בספר יר' גם ד ו; טא יב).

35 השווה גם יר' נא מד, וסקדתי על כל בכבל.

**36 ראה להלן, יד' נא ו, מה.**

זו המלה כשדים באה לציין את הארץ, גם במסוק זה של ישעיה, וגם ביר' נ' ; וא כד, לה ; וכן הביטוי הגרדף לו, לב קמי', ביר' נא א. כלומר בארבעה קטעים של החזקן על כבל. ראה גם יח' יא כד ; טז כט ; כג טז-טז.

## משה דוד קאסוטו

ירמיה	ישעיה
נ לר גאלם חוק ו' צבאות שמו	מו ד גאלט ו' צבאות שמו קדוש ישראל
נא א הגי מעיר... רוח משחית	מא ב מי העיר ממזרח
נא יא העיר ו' את רוח מלכי מדי	מא כה העירתי מצפון ואת
	מה י אנכי העירתיה בצדק
נא ה מקדוש ישראל	(ראה לעיל, ליד יר' נ כט)
נא ו נסו מתוך בבל ומלטו איש נפשו	מח כ צאו מבבל ברחו מכשדים
נא יב אל חומת בבל שאו נס	(ראה לעיל, ליד יר' נ ב)
נא טו-יז-יח	(ראה לעיל, על יר' יב-יד-טו)
נא כז שאו נס בארץ... השמיעו עליה ותר	(ראה לעיל, ליד יר' לא י, נ ב)
נא מה צאו מתוכה עמי ומלטו איש את נפשו	נב יא צאו מתוכה חברו נשאי כלי ה'
נא מח ורעו על בבל שמים וארץ וכל אשר בהם	מד כז רעו שמים כי עשה ה' הריעו תחתיה
	מט י רעו שמים וילי ארץ
נא ט כי אל גמלות ה' שלם ישלם	נט יח כעל גמלות כעל ישלם

38 כבר אמרתי שהביטוי קדוש ישראל אוסיפי לשני החלקים של ספר ישעיה. (ראה היציג *Der Prophet Jes.*, [Hitzig], עמ' 189, ושדל [Luzzatto], ספר ישעיה... מפורש... מאדובה 1855-1867, עמ' 19 [מהדורה חדשה, תל-אביב תשל-1970, עמ' 9]). מתוך לספר ישעיה נמצא ביטוי זה רק פעם אחת בחזיון הזה של יר', פעם אחת במלבי יט כב, שמקורו דווקא בישעיה, ושלוש פעמים בתהלים (עא כב; עח מא; פט ט). שלהם הרבה נקודות דומות לישעיה השני (הרשימה אינה מלאה אצל היציג). ואילו ביש' א-לט נמצא ביטוי זה שתיים עשרה פעמים (עוד פעם אחת קדוש יעקב, כט כז). וביש' מ-סו גם כן שתיים עשרה פעמים. נוסף על כך אנו מוצאים פעם אחת בחלק הראשון של ספר ישעיה ופעמיים בחלקו השני את המלה קדש, בצירוף כיסוי נף, כדי לציין את האלהים (פעם אחת גם בחב' א יב). אבל יש לציין שבישעיה השני יש קו אוסיפי מיוחד לביטוי קדוש ישראל; כלומר הוא מחובר לעתים קרובות למועל גאל. ואכן, מבין שנים עשר הפסוקים של נביא זה שבהם נמצא הביטוי קדוש ישראל, בשבעה נמצאת צורה אחת של הפועל גאל, ופעם אחת הפועל ישע, הקרוב לו בחוראית.

39 השוואת יש' יז; יח כב; תג א יד; עז א א; דה-כ לו כב (בשלושת המקומות האחרונים בדיוק את רוח כמו אצל ירמיה).

40 השוואת זכ' ב' י, הרי חוי ונסו מארץ צפון גאם ה'.

41 פסוק קשה ומעורפל זה של ישעיה יבחר אולי בעזרת השוואתו לקטע המקביל של ירמיה. נראה שנטח המסורה אינו נכון כולו, ואני נוטה לחשוב - לעומת התיקנים שהציעו אחרים - שיש לקרוא, כמו אצל ירמיה, כי אל גמלות כי אל ישלם, וביטוי זה יתקשר יפה מאוד להמשך הפסוק. בניגוד לכך, מתקן למבר (*REJ*, [Lambert], 31, עמ' 49-50, בפסוק של ירמיה כיעל (-כעל) על פי הפסוק של ישעיה.

## היחס שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

אבל גראה שנבואה זו על בבל אינה שייכת לירמיה. הדעה שהביע בודה (Budde) במוטוגראפיה שלו *Ueber die Capitel 50 und 51 des Buches Jeremia*, אינה בלתי סבירה בעיני. לפי דבריו חיבר נבואה זו סופר מאוחר יותר, ויסודה בסיפור על חזון אחד שחזה ירמיה על בבל, הנמצא בפרק נא, פס' נט ואילך; הלה ביקש לחבר נבואה ארוכה על נושא זה, ולשם כך השתדל לתת לחיבורו, כפי יכולתו, את הצורה האופיינית לנבואותיו של ירמיה עצמו, ועם זה שאב השראה גם מנביאים אחרים. מלוח ההשחאה שערכנו לעיל אנו למדים שבנבואה זו מרובה חלקו של החיקוי לישעיה השני. גם במקרה זה גרם בודאי במידה רבה דמיון הנושא, שהחיקוי בצורות החיצוניות שכיח כל כך וצמוד כל כך.

לאחר בדיקתם של שלושה מקומות אלו של ספר ירמיה, הנראים קשורים יותר מן השאר לחלק השני של ספר ישעיה, אנו עוברים לסקירתם של שאר המקבילות שאפשר למצוא אצל שני נביאים אלה. בלוח שלהלן ערוכים הקטעים המקבילים (מהם שכוחם רב בהוכחה, ומהם שכוחם מעט) לפי סדר הקטעים שבספר ישעיה. בין פסוקי ירמיה שאביא כאן יש כאלה שלא הודעה בהם חוקר זה או זה שהם דברי הנביא מעצמות; אלא שהשערות אלו כולן מוטלות בספק רב וכמעט תמיד אופי סובייקטיבי להן; על כן רצוי שלא נתחשב בהן בבדיקה משוזה זו.

ישעיה		ירמיה	
מ ב	כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאתיה	טו יח	ושלמתי ראשונה משנה עתם וחטאתם
מא ח וכו' (ראה לעיל, ליד יר' ל יא)		מו כז-כח	ואתה אל תירא עבדי יעקב ואל תחת ישראל כי הנני משיעך מרחוק... אתה אל תירא עבדי יעקב... כי אתך אני
מב ה	רקע הארץ וצאצאיה נתן נשמה לעם עליה ורוח להלכים בה	כו ז	אנכי עשיתי את הארץ את האדם ואת הבהמה אשר על פני הארץ
מז יב	אנכי עשיתי ארץ ואדם עליה בראתי		
מח יח	יצר הארץ ועשה הוא כוונה לא תהו בראה לשבת יצרה		

42 *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1878, עמ' 428 ואילך, 529 ואילך.

43 שני ספרים אלו מחזקים גם חלקים אחרים של ספר ישעיה; למשל, יש' לר-לה, שדמיונם ליש' מ-טו כבר נזכר לעיל.

משה דוד קאסוטו

ירמיה	ישעיה	
וּאֶכְלוּ אֶרֶץ וּמְלוּאָה עִיר וְיֹשְׁבֵיהָ אֵעֵלָה אֶכְסֶה אֶרֶץ אֲבִידָה עִיר וְיֹשְׁבֵיהָ אֶרֶץ וּמְלוּאָה עִיר וְיֹשְׁבֵיהָ	ח טו } מז ח } מז ב }	מב י ירדתי הים ומלאו איים וישביהם
אמרים לעץ אבי אתה ולאבן את ילדתי (ילדתני ק')	ב כז	מב ז האמרים למסכה אתם אלהינו
חילך ואצורתיך לבו אתן לא במחירי	טו יג }	מה י לא במחיר ולא בשחר אמר ה' צבאות נב ג חנם נמכרתם ולא בכסף תגאלו
כה אמר ה' עשה (שבעים): עשה (ארץ) ה' יצר אותה להכינה ה' שמו	לז ב	מה יח כי כה אמר ה' בודא השמים הוא האלהים יצר הארץ ועשה הוא כוננו
ומאהבך בשכי ילכו	כב כב	מז ב תפסם בשכי הלכה
בטרם אצורך (אצרך ק') בבטן ידעתך ובטרם תצא מרחם הקדשתי	א ה }	מז ג העמסים מני בטן הנשאים מני רחם מח ח ופסע מבטן קרא לך מט א ה' מבטן קראני ממעי אמי הזכיר שמי מט ה יצרי מבטן לעבד לו
ירי מכבוד ישי (ושבי ק') בצמא ישבת בת דיבוק	מח יח	מז א ירדי ושבי על עמר בתולת בת בבל
בתולת בת עמי בתולת בת מצרים	יד ז } מז יא }	מז א בתולת בת בבל
ברב עונך גלו שוליך נחמסו עקבך וגם אני חשפתי שוליך על פניך תראה קלותך	יג כב } יז כז }	מז ב חשפי שכל גלי שוק

44 השוה עוד יר' מז ח, עיר וישבי בה. אבל יש לזכור כי ביטויים מסת זה שכיחים מאוד במקרא, ואעז מוצאים אותם גם אצל נביאים אחרים ובספר תהלים.

45 השוה תה' מד י.

46 השוה לציל, ליד יר' ל טו.

47 ואולם, אין כאן אלי אלא ביטוי השכיח במשלים; השוה, למשל, שופ' טז ז; תה' כב יא;

מז ד; עא ו; איוב לא יח.

48 ראה גם יר' יח; מט ח, ל.

49 השוה מל'ב יט כא; יש' כג יב; לו כב; איכה א ט; ב ג.

50 השוה נח' ג ה.

היחס שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

י ש ע י ה	י ר מ י ה
מז יג יעמדו נא וישיעך	ב כח יקומו אם ישיעוך בעת רעתך <sup>51</sup>
מח א הגשבעים בשם ה' ובאלהי ישראל יזכירו לא באמת ולא בצדקה	ד ב ונשבעת חי ה' באמת במשפט ובצדקה
מח ו שמעת חזה כלת ואתם הלא תגידו השמעתוך חדשות מעתה תצרות ולא ידעתם	לגג קרא אלי האענך ואגידה לך גדלות ובצרות לא ידעתם <sup>52</sup>
מח כ הגידו השמיעו זאת	ד ה הגידו ביהודה ובירושלם השמיעו ואמרו ה כ תגידו זאת בבית יעקב והשמיעה ביהודה מו יד תגידו במצרים והשמיעו במגדול והשמיעו בנף ובתחפנחס <sup>53</sup>
מח כב אין שלום אמר ה' לרשעים ז כא אין שלום אמר אלהי לרשעים	ו יד שלום שלום ואין שלום ח יא שלום שלום ואין שלום יב יב אין שלום לכל בשר <sup>54</sup>
מט טו התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה	ב לב התשכח בתולה עדיה כלה קשריה
מט יח כי כלם כעדי חלבשי ותקשרים ככלה	ב לב התשכח בתולה עדיה כלה קשריה
מט כב ואל עמים ארים נסי סב י הרימו גם על העמים	{ ד ו שאז נס ציונה <sup>55</sup>
נא אי זה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה	זח שלחתיה ואתן את ספר כריתתיה אליה

51 השוחח דב' לב לח.

52 ציינה (Cheyne) מתקן אצל ישעיה ובצרות, ומסתמך על הפסוק של ירמיה; וכנגדו אחלד (Ewald), דוחם (Duhm), קורנל (Cornill) מתקנים בירמיה ונצרות על יסוד הפסוק של ישעיה. ברור איפוא מה קטנה מידת הביטחון שבהיקצנים אלו. ואולם, יש אולי להעדיף גם בירמיה ונצרות, כיוון שכך גורסים כמה כתבי יד, המדינחאי, התרעם (רברבן ונטירן; וכן מעיר גם רד"ק), רשי (ונצורות. שמורות בלבי לעשותם). נוסף על כך כתבי יד רבים גורסים אצל ירמיה ולא, וכך הדמיון לישעיה גדול עוד יותר.

53 ראה גם יר' נב.

54 ראה גם לעיל, ליד יר' ל ה.

55 אבל הקטעים של ישעיה השני נראים דומים יותר לישעיה תראשון מאשר לפסוק זה של ירמיה (ראה לעיל, ליד יר' נב).



משה דוד קאסוטו

ירמיה		ישעיה	
נב	מדע באתי ואין איש קראתי ואין ענה	ז י	ועתה יען עשיתכם... ואדבר אליכם השכם ודבר ולא שמעתם ואקרא אתכם ולא עניתם
סח יב	יען קראתי ולא עניתם דברתי ולא שמעתם	ז כז	דברת אליהם... ולא ישמעו אליך וקראת אליהם ולא יענוכה יען דברתי אליהם ולא שמעו ואקרא להם ולא ענו
סח כד	וחיה סרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע	לה ז	
סו ד	יען קראתי ואין עונה דברתי ולא שמעו	ד כח	וקדרו השמים ממעל
נ ג	אלביש שמים קדרות	נא ז	(חמת ה' נמשלת לכוס מלאה יין, כמו בירמיה כה טו, ואילך)
נא יט	מי יעד לך	טו ה	ומי יעד לך
נא יט	השד והשבר	{	מח ג
נט ז	שד ושבר		
ס יח	שד ושבר		
נ ו	כשה לטבח זיבל	יא יט	ככבש אלוף זיבל לטבח
		יב ג	התקם כצאן לטבחה
נד ז	זאת נחלת עבדי ה' וצדקתם מאתי נאם ה'	י כח	זה נורלך צנת מריך מאתי נאם ה'
נה ג	ואכרתה לכם ברית עולם	{	לב מ
סא ח	וברית עולם אכרות להם		
נה יא	לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את אשר חפצתי והצליח אשר שלחתי	כז כ (- ל כד)	לא ישוב אף ה' עד עשתו ועד הקימו מזמות לכו
נט ט	כל חיתו שדי אתיו לאכל כל חיתו ביער	יב ט	לכו אספו כל חית השדה החי לאכלה
נד ד	ורע שקר	ב כא	ורע אמת
נו ו	העל אלה אנחם	ט ח	העל אלה לא אפקד בהם
נו י	לא אמרת נאש	ב כה	ותאמרי נאש
		יח יב	ואמרו נאש

56 אכל מושע זה שכח במקרא; ראה יח' כג לא ואילך; חב' ב טז; תה' עח ט; איכה ד כא.

57 השחה נח' ג ז.

58 השחה יר' ג כז; תה' מד כג.

59 השחה ש-ב כג ח; יש' כד ה; יר' ג ה; יח' טו ס; לו כז; תה' קה י.

היחס שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

ישעיה		ירמיה	
מ טו	כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף	ג ה	היגדור לעולם אם ישמר לנצח
מ ז-ח	וילך שוב בדרך לבו. דרכיו ראיתי וארסאוו	נ כב	שובו ביום שובבים ארסה משוכתיכם <sup>60</sup>
מ כ	והרשעים כים גרש כי השקט לא יכל	מט כו	בים דאגה השקט לא יוכל
מ יב ס א ד	חרבות עולם חרבות עולם	{ כה ט	ולחרבות עולם
נח יג	וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכבד וכבודתו מעשות דרכיך	ז כד	ולקדש את יום השבת לבלתי עשות בה כל מלאכה
נט ט	נקוה לאור והנה חשך לגנות	ח טו	קוה לשלום ואין טוב לעת מרפא והנה בעתה
נט יא	נקוה למשפט ואין לישועה רחקה ממני <sup>61</sup>	יג טז	וקויתם לאור ושמה לצלמח ישית (ישית ק') לערסל
		יד יט	קוה לשלום ואין טוב ולעת מרפא והנה בעתה
ס ט	כי לי איים יקוה... לשם ה' אלהיך	ג יז	תקוה אליה כל העים לשם ה' לירושלם
ס ב ס ה יט	ישיש עליך אלהיך וששתי בעמי	{ לב מא	וששתי עליהם להטיב אותם
סג יא-ג	איה המעלם מים... מוליך לימין משה... מוליכם בתהמות כסוס במדבר	ב ו-ח	ולא אמרו איה ה' המעלה אתנו מארץ מצרים המוליך אתנו במדבר... הכתנים לא אמרו איה ה'
סג יח	צריצו בוססו מקדשך	יב י	בססו את חלקתי
סג נ	על פני תמיד	ו ז	על פני תמיד

60 השוהה ה' יד ה.

61 השוהה י' ה ז (חקטע של ישעיה השני שאנו דנים בו דומה בפרטים רבים לישעיה הראשון, ולדעת חוקרים אחדים נכתב לפני הגלות); איוב ג ט, כא; ל כו.

62 שדל, ואחריו רוב החוקרים בימינו, גורסים כאן יָקוּוּ. ואני חושב כי תיקון זה מתקבל על הדעת; על סיבת הטעות אדבר בהדמשה אחרת. לעומת זאת, חושב אני כי אין צורך לגרוס ציים במקום איים, כפי שמציעים אחדים מהחוקרים בימינו, כגון דההם (Duhm) וקיסל (Kittel).

63 השוהה דב' כח טג; ל ט; צפ' ג יז.

משה דוד קאסוטו

י ר מ י ה	י ש ע י ה	
ס ה	אלה עשן באפי אש יקרת כל היזם	ז ד
ס ה	ושלמתי על חיקם	ל ב יח
ס ה ז	ומדתי פעלתם ראשנה על (אל ק')	טו יח
ס ה יט	ולא ישמע בה עוד קול בכי וקול וצקה	לג יא
ס ה כא	ובנו בתים וישבו ונטעו כרמים ואכלו פרים	כט ה } כט כח
סו טו	וכסופה מרכבתי	ד י
סו טז	כי באש ה' נשפט וכחרבו את כל בשר ורבו חללי ה'	כה לא-לג
סו יט	ולוד משכי קשת	מו ט

מכל המקבילות שבדקנו עד כאן יוצא ששכיחים הם מאוד והרבה פעמים סמוכים ביותר היחסים הצורניים בין ישעיה השני לספר ירמיה. אין זה אלא שיפה היו שניים חזויות הנביא מענותו בפי הנביא שבגלות בבל, שכן לעתים קרובות מאוד היו עולים על לבו, ומשפיעים על נאומיו, דיבורו וביטוייו שלו. בודאי התבונן המחבר האלמוני של ספר ישעיה השני והגה בחיבה יתירה בכתביו של אותו הנביא, שהרים לשוא את קולו כדי להרחיק את עמו מן הדרך שעתידיה היתה להביא עליו חורבן גמור; של אותו הנביא שחזה מראש את הסורעצויות האיומות, שבינתיים באו והיו בכל יום הכבוד; אמנם, בעוד הנביא

64 השווה דב' לב כב.

65 השווה תה' עט יב. הקטע של ישעיה יהיה דומה עוד יותר לקטע של ירמיה אם נחבר את סוף פס' ו לראשית פס' ז, כפי שעשים אחדים (קראוס [Krauss]), במירושו על פסוקים אלה).

66 גם זה הוא כנראה ביטוי שכיח במשלים, מטבע לשון; על כך שוב נדבר להלן.

67 והקבלה שבין שני פסוקים אלו מוכיחה שאין לתקן אצל ירמיה ולוברים, כפי שעשים אחדים, על אף מה שכתוב בנח' ג ט; השווה גם יח' כז' ל ח.

## היחס שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

חי, לא שמע איש ולא שם לב לדבריו, עד שבאו המעשים והוכיחו שהם היו מלאי חכמת אלהים ואמת נצחית, וכך חזרו והוצאו באהבה ובידאה מתוך המזילים שהיו להם לזכרון עולם. הד לשונו של ירמיה המהלך בגבואותיו של ישעיה השני הזכחה גדולה בו לערך הרב שנפל בחלקו של ירמיה בימי גלות בבל.

### ב

#### ישעיה השני ויחזקאל

המקבילות הצורניות בין ישעיה השני לבין יחזקאל, שאינן רבות, אפשר לחלקן לשתי קבוצות השונות זו מזו בהיקפן: בקבוצה הראשונה נשים את הקטעים שיש בהם ביטוי שאינו משותף לשני הנביאים הללו בלבד, אלא נמצא גם בכתוב אחר שקדם להם, או לפחות קדם לישעיה השני; כנגדה נכנס לקבוצה השנייה הקבלות של צורה המצויה, עד כמה שידוע לנו, בישעיה השני וביחזקאל בלבד, או בכתובים שהושפעו מהם. הקבוצה הראשונה, שהיא רחבה יותר, מורכבת בעיקר מקטעים של שני נביאים אלו שיש להם מקבילות בספר ירמיה. אנו מביאים כאן רשימה של הקבלות משולשות אלו.

יש' מ יא	כרעה עדרו ירעה יר' לא י	יח' לד יב ושמר כרעה עדרו	כבקרת רעה עדרו
יש' מו ב	תמסם בשבי הלכה	יח' יב יא ל יח ל יח	במלת בשבי ילכו והנה בשבי תלכנה ובטחיה בשבי תלכנה
יר' כב ככ ומאהבך בשבי ילכו ל טז וכל צריך כלם בשבי ילכו			
יש' מז ט	ברב כשפך בעצמת חבריך מאד	יח' כח יח	מרב עתך בעול רכלתך
יר' ל יד, טז על רב עתך עצמו חטאתך			
יש' מח כב מ כא	אין שלום אמר ה' לרשעים אין שלום אמר אלהי לרשעים יר' ו יד	יח' יג י וירפאו את שבר עמי על נקלה לאמר שלום שלום ואין שלום וירפאו את שבר בת עמי על נקלה לאמר שלום שלום ואין שלום	יען וביען הטעו את עמי לאמר שלום ואין שלום

88 אשר ליח' יב יא, השווה גם את הביטוי הדומה לו מאד שבנחום נ', שאולי עלה בזכרונו של הנביא. גם היא לגולה הלכה בשבי.

89 השווה גם יר' ל ה; יח' ו כה. לישעיה וליחזקאל אינו משותף אלא הביטוי ואין שלום, ואילו

## משה דוד קאסוטו

- יש' נג אלביש שמים קדרות יח' לב ז-ה וכסיתי בככותך שמים  
והקדרתי את ככביהם שמש  
בענן אכסנו וירח לא יאיר  
אורו. כל מאורי אור בשמים  
אקדירם עליך<sup>י</sup>  
יר' ד כח וקדרו השמים ממעל
- יש' נא יז (חמת ח' נמשלת לכוס מלאה יין, כמו אצל  
יח' כ לא ואילך,  
אך גם אצל  
יר' כה טו ואילך)<sup>יז</sup>
- יש' נה ג ואכרתה לכם ברית עולם  
סא ח וברית עולם אכרות להם  
יח' טז ס }  
זכרתי אני את בריתי אותך  
בימי נעוריך וחקינותי לך  
ברית עולם  
לז כו }  
זכרתי להם ברית שלום ברית  
עולם יהיה אותם  
יר' לב מ }  
זכרתי להם ברית שלום<sup>י</sup>
- יש' נא כי קרובה ישועתי לבוא יח' לו ח כי קרבו לבוא  
יר' מח טו קרוב איד מצאב לבוא<sup>י</sup>
- יש' נו; נז; סה יא, כה; טו כ (ושבעים סגית) יח' כ מ }  
הר קדשי }  
כה יד }  
בהר קדשי  
בהר קדש אלוהים  
יר' לא כג הר הקדשי<sup>י</sup>
- יש' נט ט כל חיתו שדי אתיו לאכל כל יח' לט ז-ח אמר לצפור כל כנף ולכל חית  
חיתו ביצר חשדה הקבצו ובא... ואכלתם  
בשר ושחיתם דם. בשר גבורים  
תאכלו ומי<sup>י</sup>  
יר' יב ט לכו אספו כל חית חשדה התז לאכלה
- נדול הוא הדמיון שבין הפסוק של יחזקאל וכן שני הפסוקים של ירמיה (עמי... לאמר... שלום  
ואין שלום).
- 70 אולי משמע מפסוק זה גם יואל ב' י, ד טו: שמש וירח קדרו וככבים אספו נגהם;  
השוה גם מ"י 11.
- 71 ראה גם לעיל, עמ' 48, הערה 56.
- 72 ראה גם לעיל, עמ' 48, הערה 59. – ליח' טו ס יש מקבילה גם בקטע אחר של ירמיה (ב ב,  
זכרתי לך חסד נעוריך אחבת כלולתיך).
- 73 השוה גם יש' יג כב.
- 74 ראה גם לעיל, עמ' 41, הערה 29.
- 75 לעומת זאת, ציינה *The prophecies of Isaiah* (Cheyne), ב, עמ' 228, קושר את יש' נט ט

## היחס שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

יש' סב ג	עטרת תפארת ביד ח'	יח' טז יב } כג מב עטרת תפארתכם	ועטרת תפארת בראשך ועטרת תפארת על ראשיתך
יש' סח כא	ובנו בתים וישבו וטעו כרמים ואכלו פרים	יח' כח כו	וישבו עליה לבסח ובנו בתים וטעו כרמים
	יח' כט ה	בנו בתים וישבו וטעו ונח ואכלו את פריך	
	כט כח	בנו בתים וישבו וטעו ונח ואכלו את פריהם	

ליקטתי את המקבילות הללו ביד רחבה למדי, ועל כן התחשבתי גם בביטויים שאינם אופייניים ביותר (כגון עטרת תפארת, קרוב לבוא), שלא כמו בפרק הקודם, שבו נסקרו היחסים שבין ירמיה לישעיה השני, והיה מיותר בעיני לעמוד עליהם; ומוכן שאין להסיק ממקבילות אלו כל מסקנה בדבר יחסים ישירים בין יחזקאל לישעיה השני. כבר ראינו שבמקומות רבים של דברי ישעיה השני ברורה תלותו בירמיה; מצד שני ידוע היטב שבנבואות יחזקאל מורגשת במידה ניכרת השפעת סעזן של נבואות ירמיה<sup>76</sup>; והואיל וישני נביאים של גלות בבל שאבו את השראתם מדתמה אחת, הרי מובן על שום מה יש בהם הרבה צדדים דומים: דמיון זה שביניהם יסודו במקור המשותף שממנו שאבו שני הנביאים, ועל כן אין בו כדי מתן רשות להניח שזה תלוי בזה<sup>77</sup>.

מטעמים אלו לא נוכל לבוא לידי כל מסקנה של דאי ממקומות דומים אחרים שביחזקאל ובישעיה השני, שיש להם מקבילים גם בקטע אחר וקדום יותר של הספרות הנבואית. למשל, ביד' לט ז אנו מוצאים קדוש בישראל, ולפי כתבי יד אחדים ותרעמים קדומים רבים יש לגרוס דווקא קדוש ישראל; והרי כבר ציינו שביטוי זה שכיח בישעיה השני, אלא שאין לשכוח שלפי המסתבר לקח אותו מישעיה הראשון, שגם אצלו ביטוי זה שכיח; ויכול להיות שממקור זה הגיע גם ליחזקאל, שגם במקומות אחרים הוא מגלה סימנים של

לדברי יח' לד ח: ותהיינה צאני לאכלה לכל חית השדה וכו'. יח' לט ד: וחית השדה נתתיך לאכלה, אבל ברור שהדמיון בולט יותר בפסוק שהוכרתי.

<sup>76</sup> ראה לעיל, עמ' 50, הערה 86.

<sup>77</sup> כנראה שמע יחזקאל את נאמי ירמיה בימי נעוריו. כשהיה עוד בירושלים. האלי גם קרא את כתביו בגלות.

<sup>78</sup> אותם הדברים אפשר לאמר לגבי דמיון מסוים ברציונות. כך, אם ישעיה השני, ז ב ואילך, יחזקאל כ יב-יג; כב ח, טוענים בתוקף לשמירת השבת, אפשר לראות בכך המשך לכיוון אשר, מבין שאר הנביאים, הלך בו במיוחד ירמיה (ז כא ואילך). אמנם חוקרים רבים חושבים שקטע זה של ירמיה אינו מקורי. בטענה שאי אפשר היה לנקוט עמדה כזאת בימי ירמיה, אבל בטענה זו ישנה באופן ברור טעות של הנחת המבוקש (*petitio principii*).

## משה דוד קאסוטו

תלות בישיעה הראשונה. בדומה לכך, אפשר להשוות יש' מז' (אמרתי אין ראני) יח' ח'ב (כי אמרים אין ה' ראה אתנו) ו-ט'ס (כי אמרו... ואין ה' ראה) אל יש' כט'ט (ויאמרו מי ראנו ומי ידענו).<sup>79</sup> וכן הדימוי להגייית הימים, שנמצא גם ביש' נט'א (וכיונים הנה נהנה) וגם אצל יח' ז'טו (כיוני הגאיות כלם המות): אם יש' לשני הביטויים האלה מקור ספרותי אולי מקומו בנחום ב'ח, מנהגות כקול יונים (ואולי גם בתפילת חזקיה המלך, יש' לח'ד: אהנה כיונה, אם אמנם קדמה היא לדברי הנביאים שאנו עוסקים בהם). גם ביטויים כגון יש' מא'ב, מי העיר ממזרח, מא'כה, העירות מצפון ויאת, מה'ג, אנכי העירתהו בצדק, המזכירים את יח' כ'כב, הנני מעיר את מאהבך עליך, מקדם אולי ביש' יג'ז, הנני מעיר עליהם את מדי, אף על פי שקרוב לחדאי שפרק זה מאוחר מיחזקאל.

ועל אחת כמה וכמה שלא נוכל לייחס חשיבות לביטויים המשותפים לישיעה השני וליחזקאל והשכיחים גם בכל הספרות המקראית כולה, ועל כן אינם יכולים לשמש כל הוכחה לקיום יחסים ישירים בין שני הנביאים הללו; למשל כל בשר (יש' מ'ה;ו; מט'כו; טו'טז, כג'כד; יח'כא'ד, ט'י); ביטוי זה אינו נדיר כלל בכתבי הקדש וגם ירמיה השתמש בו (יב'יב; כה'לא; לב'כו; מה'ה); או יש' מג'ח, הוציא עם עור ועינים יש' וחרשים ואזנים למו, ליד יח' יב'ב, אשר עינים להם לראות ולא ראו אזנים להם לשמע ולא שמעו; ועוד, יש'מ'א, רדי ושבי על עפר... שבי לארץ אין כסא, ליד יח' כו'טז, וירדו מעל כסאותם... על הארץ ישבו (שהרי שני הפסוקים הללו יסודם במנהג לשבת על הארץ לאות אבל);<sup>80</sup> ולסוף, יש' נח'ז, הלוא פרס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית כי תראה ערם וכסיתו, הדומה מאוד ליש' יח'ז, לחמו לרעב יתן וערם יכסה בנד; יח'טז, לחמו לרעב נתן וערם כסה בנד, אך אין פסוק זה של ישיעה כולל אלא דוגמאות רגילות ושכיחות מאוד של מעשי צדקה, ואפילו הן מתוארות בפעלים שונים מהפעלים שבהם השתמש יחזקאל.<sup>81</sup> ומעין זה יש' לומר בענין יש'ג'א, כי אחד קראתיו ואברכהו וארבהו, יח'ל'נכד, אחד היה אברהם ויירש את הארץ ואנחנו רבים לנו נתנה הארץ למורשה, כי שני

79 ראה למשל מילר *Ezechiel-Studien*, (Müller), עמ' 8 ואילך. 80 השווא גם תה' צד'ז.

81 השווא דההם (Duhm) בפירושו, עמ' חמ"א, שלפיו מחבר יש' יג' היה בערך בן דורו של ישיעה השני. - יר' ט'א, יא (ראה לעיל, עמ' 44) משמע כנראה מישיעה השני או מיש' יג'.

82 השווא גם לעיל, עמ' 46, הערה 48, וגם יש' יד'ט.

83 הלוי (J. Halévy) טוען, *REJ*, 24, 1892, עמ' 50-51, כי משפטים אלו של יחזקאל הועתקו מלה במלה מיש' נח'ז; והדבר מוזר כי אין הוא נמנה עם שוללי האותנטיות של ספר יחזקאל, ועל כן אינו יכול לחשוב את ישיעה השני לקדום ממנו.

### היחס שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

פסוקים אלו מושפעים כנראה מדיבור עממי, ורמז לכך אלי נשמע מאותו פסוק עצמו של יחזקאל (ישבי החרבות האלה על אדמת ישראל אמרים לאמר). בביתו הפושעים בי, הנמצא ביש' סו כד, וביח' כ לה, אין שום צד אופייני, והוא פשוט מכדי לייחס לחזרתו אצל שני הנביאים האלה ערך גדול יותר משל דמיון שכולו מקרה. ומלבד זה הרי לפי גירסת השבעים ביח' כ לה (כי במקום בי) גם דמיון מקרי זה הלך לוי. לקבוצה הראשונה נוכל לצרף גם מקבילה אחרת בין ישעיה השני ובין יחזקאל, אלא שהמקור המשותף לשני קטעים אלה אין למצוא בכתבי הקודש אלא בספרות הבבלית. כמה פרשנים ניסו כבר להוכיח שיש בסגנונו של ישעיה השני צדדים הדומים לסגנון כתבי חצר המלכות ולסגנון הספרותי של הבבלים. הראשון היה קיטל (Kittel), שציין מקבילות לשונות ניכרות בין יש' מד כח – מה ד לבין מה שמכנים 'גליל כורש'; אחריו סלין (Sellin), שלדבריו ישעיה השני מדבר לעתים קרובות על עבד ה' בלשונות הדומים מאוד לביטויים שבהם מהללים את עלילות המלכים בכתובות הבבליות; אחר כך הסיקו גרסמקס, ושוב סליש, על יסוד מחקרים מקיפים יותר, שישעיה השני מושפע לעתים קרובות מהסגנון הבבלי בכלל, ובין השאר גם מסגנון התפילות ושירי ההלל הדתיים. אף אם אין לקבל את כל הפרטים של המחקרים הללו, יש לראות את העובדה בקויה הכלליים כמבוססת על הוכחה בטוחה. וכן אמרו ביחזקאל, שיש בספרו קטעים המקבילים לספרות כתב היתדות, ואף נראה שהושפע ממנה. על כן, כשאנו קוראים ביש' ג ב, ויעל כיונק לפניו וכשרש מארץ ציה, ואנו זוכרים כי אותו משל עצמו נמצא גם אצל יח' יט ג, כמעט באותן מלים, ועתה שתולה במדבר בארץ ציה וצמה, לא נוכל

84 השוה גם מל' ב טו, ומה שאומר עליו גייר (Geiger), *Maleachi und das jüngere Jesaja*, *Jüdische Zeitschrift*, 6, עמ' 83–84.

85 הדמיון שמצא מילר (Müller), *Ezechiel-Studien*, עמ' 55, בין יש' מ ד לבין פסוקים אחדים ביחזקאל הוא סתמי מדי. אשר ליש' מ ה ראה להלן.

86 במאמרו *Cyrus und Deuterjesaja*, *ZAW*, 18, 1898, עמ' 148–162.

87 *Studien zur Entstehungsgeschichte der jüd. Gemeinde*, 1901, א, עמ' 131–135.

88 Gressmann, בפרק על עבד ה', בעמ' 301–303 של ספרו *Der Ursprung der israelitisch-jüd. Eschatologie*, 1905.

89 *Das Rätsel der deuterjesajanischen Buches*, לייסצי, 1908, עמ' 98–111.

90 כידוע ליקט דליץ' (Delitzsch) רשימה של מלים שלדעתו שאב יחזקאל מהלשון הבבלית *Specimen gloss. Ezechieli-babylonici*, לייסצי (1884); שטאדה (Stade), *Biblische Theologie*, עמ' 290–291, עסק בהשפעת ההשקפה הבבלית על נביאנו; מילר (Müller), *Ezechiel-Studien*, עמ' 58–59, ציין מקבילות ספרותיות בין גבאות יחזקאל ובין כתבי היתדות. ראה עוד על נושא זה את הביבליוגרפיה המובאת בהעמיד, ד. ברליך, 1912, עמ' 225.



משה דוד קאסוטו

להסיק מכך בודאות שיש קשר בין שני קסעים אלה, שהרי דבר הדומה לו מאוד נמצא בשיר הלל לתמוז.

נעבור עתה לקבוצה השנייה של המקבילות שבין יחזקאל ובין ישעיה השני, כלומר למקבילות שאינן מניחות מקום לציין מקור משותף, ואלו הן כסדרן בספר ישעיה:

ישעיה		יחזקאל	
מ ה וראו כל בשר יחדו כי פי ה' דבר	}	כ א ד וראו כל בשר כי אני ה' בערתי	}
מט כו וידעו כל בשר כי אני ה'		כ א י וידעו כל בשר כי אני ה'	
מח יא למעני למעני אעשה כי איך יחליט		כ ט ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני	
		הגים אשר המה בתוכם	
	}	כ יד ואעשה למען שמי לבלתי החל לעיני	}
		הגים אשר הוצאתים לעיניהם	
		כ כב ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני	
		הגים אשר הוצאתי אותם לעיניהם	
נב י לעיני כל הגים	}	ה ח; כ ט, יד, כב, מא; כב טז; כח כה; לח כג; לט כז לעיני הגים או לעיני גימ	}
נח יב ובנו ממך חרבות עולם		לוי והחרבות תבנית	
סא ד ובנו חרבות עולם		לז לנ ותבנו חרבות	
סו שפעת גמלים תכסך		כ י משפעת סוסים יכסך אבקם	

91 מזכר אצל סלין (Sellin), *Das Rätsel*, עמ' 104.

92 ביטוי הסיום וידעו, וידעת, וידעתם, דומיהם, נמצאים פעמים לאין סוף ביחזקאל, ושלוש פעמים בישעיה השני (בספוק הנוכח מט כו, ועד מט כג; ס טז); ביטויים דומים נמצאים גם בספרים אחרים של המקרא, כגון ידמיה וספרי התורה.

93 אחדים (ראה קיטל [Kittel], *Bibl. Hebr.*, על המקום) גורסים כאן יחל שמי וסומכים על השבעים ועל איטלח; אחרים חושבים שיש לראות כנשא של יחל את המלה שמי שבספוק ט, אבל הדבר קשה במקצת; אחרים (Krauss, Ehrlich) מתקנים אחדל; ואולם, לאור ההקבלה לספוקי יחזקאל, אי אפשר להסכים לתיקון זה. דוהם (Duhm) נטה לקרוא למען שמי. מתקבלת יותר על הדעת ההשערה שהביע כבר מורי חדטל, פרופסור צ'פ חית (*Rivista Israelitica*, Chajes, כ, עמ' 22), לגרוס אחל, מלה שנתנה לצורה יחל בגלל תיקון סופרים.

94 השוואה עוד פס' ב של תה' צח; במזמור זה בולטים סימונים רבים של תלות בישעיה השני.

95 אבל הביטוי חרבות עולם שאוב, כפי שראינו, מירמיה. אשר לביטוי בנה חרבות ראה גם מלי' א ד, איזב ניד (ואולם, בקשר לקטע זה יש לזכור את פירושו של דייכס [Daiches], *JQR*, 20, עמ' 637-638, שלפני חרבות-היכלות). אבל כבר הביע רעיון זה במלים דומות עמוס ט יד: ובנו ערים נשמות. אשר לסרק נח בישעיה, איני רואה את הדמיון הלשוני הבלוט בעיני ובין יחזקאל, שמצא בו אייזלד (*Die Propheten des A.B.*, (Ewald), מחדרה שניה, ג, עמ' 107.

96 השוואה איזב כב יא; לח לר.

היחס שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

מן המקבילות המעטות הללו אחדות בלבד יש להן ערך למחקרנו; והמקבילות הללו בלבד, אם אינני טועה, יכולות לשמש הוכחה לקשר צורני ישיר בין יחזקאל ובין ישעיה השני. מכל מקום ברור, שאם יש פה חיקוי, הרי ישעיה השני הוא המחקר, שכן כבר הסכימו הכל שיש לדחות את הדעה שספר יחזקאל אינו אותנטי, כפי שהיו סבורים בעיקר צונץ, ורנה, וינקוויץ, ומכאן שקדם יחזקאל לישעיה השני. אבל לאמיתו של דבר הרי מקבילות אלו אינן אלא מוצע שבמועט לעומת היקפם של שני ספרי נבואה אלה; ולא מן הנמנע הוא שאחדות מן המקבילות הללו יכולה להכניס לקבוצה הראשונה אילו ידעו מה שאבד במשך אלפי שנים מהספרות העברית הקדומה. ואשר לדמיון המחשבה של שני הנביאים, שעליו מאריך שטדה את הדיבור, אציין (אף על פי שהדבר חורג מגבולו של מחקר זה) כי בסופו של דבר אין בכך כל הוכחה לתלות ישירה של ישעיה השני ביחזקאל; שהרי הוא חי רק זמן קצר אחריו, בארץ אחת ובסביבה אחת; ועל כן יכול, ואולי צריך, שיהיו לשניהם השקפות רבות שוות, שהיו למעשה חלק מנחלתו הרחנית של הכלל; אמנם גם זה אפשר, שנעשו רעיונות אלו לנחלתו הרחנית של הכלל מפני דרך המחשבה שפתח יחזקאל; אבל אין בזה כדי הכרח להניח שנביא אחד הושפע אישית מחברו.

וזהו, אם כן, המסקנה שרשאים אנו להסיק על יסוד הדברים שנאמרו: הסגנון והצורה של נבואות ישעיה השני אינם תלויים ביחזקאל כלל, או תלויים בו במידה מועטה מאוד; מועטה מאוד, בייחוד בפני תלותן המרובה והמנחת בנבואות ירמיה.

## ג

### ישעיה השני ונחום

בספרו של נחום הנביא, למרות היקפו הקטן, ניכרות היטב כמה מקבילות לישעיה השני. במסגרת המצומצמת של שלושה פרקי הנבואה על נינה אתה מוצא לפחות שמונה פעמים

97 לפי פשיטתא ושבעים אפשר אלי להסיף יש' סד ו, כי הסתרת פניך ממנו ותמוגו (פשיטתא ושבעים: ותמננו) ביד פונינו, רח' לט כו, ואסתיר פני מהם ואתנם ביד צריהם.

98 *Gottesdienstliche Vorträge*, Zunz 98, עמ' 157-182; אותו מחבר, *Bibelkritisches*, ב, 1873, ZDMG, עמ' 876-881 ועמ' 888, *Ges. Schr.* - א, עמ' 228-233 ועמ' 241-242; *Précis*, Vernes; *d'histoire juive*, עמ' 811, *Geschichte des Volkes Israel*, Seinocke; ב, עמ' 110. אבל היסוד דרך כלל מקובלת הדעה שהספר אותנטי; רק פרשנים אחרים (במיוחד Rothstein) מטילים בספק אם קטעים מסוימים יצאו מתחת ידו של יחזקאל, אך פרשנים אלה לא הביאו ראיות מכריעות. *Geschichte des Volkes Israel*, Stade 99, ב, עמ' 80 ואילך.

## משה דוד קאסוטו

ביטויים שיש להם הקבלה אצל הנביא מבשר הנאולה, ולעתים הדמיון הוא ממש מפתיע. שכיחותן של מקבילות אלו היא יחסית גדולה יותר אצל נחום משל רוב ספר ירמיה, שגם הוא עשיר במקבילות מילוליות לישיעה השני, והיא מתקרבת לשכיחות שבפרקים ל-לא של ירמיה שהם הפרקים, כפי שראינו, שמהם הרבה ישיעה השני לשאוב את השראתו. והרי רשימת המקבילות שבין ישיעה השני ובין נחום.

ישעיה	נחום
מב יא ירדי הים ומלאו איים וישביהם. ישא מדבר וערו וט'	א ה ותשא הארץ מפניו ותכל וכל יושבי בה
ז ב-ג חשפי שכל גלי שוק... תגל ערוחך גם תראה חרפתך	ג ה וגליתי שולך על פניך והראיתי גים מצרך וממלכות קלונך
ז ב הן בנעתי אחריב ים אשם נהרות מדבר	א ד נער בים יבשהו וכל הנהרות חחריב
נא יט מי יעד לך... מי אממך	ז ז מי יעד לה מאין אבקש מנחמים לך
נא כ בניך עלפו שכבו בראש כל חוצות	ג י גם עלליה ירטשו בראש כל חוצות

100 ביטויים דומים לביטוי ותכל וכל ישיבי בה או איים ויושביהם שכיחים למדי במקרא (ראה לעיל, עמ' 46 והערה 44), אבל הדמיון בין הפסוקים הנזכרים לעיל של ישיעה ושל נחום הוא בכך, שליד אחד הביטויים הללו נמצא הסועל נשא. בדמיון זה יש, לדעתי, משום סיוע לקדם נוסח המסורה, ותשא, בפסוק של נחום, ומלה זו יש להבינה כלשון קצרה במקום ותשא קול, כמו ביש' מב יא; ההבדל רק בכך, כי בישיעה מדובר בקול שמחה ובנחום בקול פחד ורען. בדרך זו נמצא הקושי שבשימוש בסועל נשא כסועל עומד – קושי שדרך כלל עומדים עליו – וכן נמצא הצורך. הנובע כביכול מכך, להכניס במקום הנסח של המסורה ותשא נסח שבהשערה, כגון ותשא (לפי התרגום: וחרובת), או נתשא (Bickell), או ותנעש (Graetz), ודומיהם.

101 השוה יר' י כב: שם נמצא, כמו בנחום, המלה שולים במקום שכל שבישיעה.

102 השוה תה' ק ט, וינער בים סוף ויחרב ויוליכם בתהמות כמדבר.

103 השוה לעיל, עמ' 48. – גם כאן, ההקבלה שבין שני הפסוקים הנזכרים עשויה לשמש חיזוק לנוסח המסורה. ביש' נא יט רגילים לגרוס, על סמך התרגומים הקדומים, ינחמך במקום אנחמך; צורת המדבר ויתת בעיני דהם (Duhm), בסירושו על מקום זה, חסרת משמעות (sinilos). אבל משעכחים את שם בפסוק המקביל של נחום הסועל הראשון הוא בצורת נסתר והשני בצורת מדבר, עלינו להיזהר מאוד בטרם נתקן את הנוסח: מטב לפרש את חיבת מי השניה שביש' נא יט כמלת שאלה, לפי המקובל בעברית המאוחרת; כך, בכל אופן, חוקרים רבים מפרשים את התיבה מי שבעמס ז ב, ה.

104 השוה איכה ב יט. ייתכן שגם ישיעה השני וגם איכה ב יט הושפעו מנחום.

## היחס שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

ישעיה	נחום
נב א כי לא יוסיף יבא בכ עוד ערל וטמא	ב א כי לא יוסיף עוד לעבור (לעבר ק') בכ בלעיל כלה נכרת
נב ז מה נאח על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועזים <sup>105</sup>	ב א הנה על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום <sup>106</sup>
נט יא וכיזנים תנה נהמז	ב ח ואמהחיה מנחמת כקול יזים מחפפות על לבכה <sup>107</sup>

על כך יש להוסיף עוד פרט אחד: פרק מז כולו של ספר ישעיה מזכיר לנו, מצד רעיונותיו וביטוייו, את פרק ג של נחום, אף על פי שבשני קטעים אלו אין הקבלות מילוד-ליזת ממש. חוץ מזו שציינו לעיל בין ישעיה מז ב-ג ובין נחום ג ה. הדמיון שבנושא, שאצל נחום היא נפילת גוזה ואצל ישעיה נפילת בבל, משמש סיבה המספקת במקרה זה לדמיון היצוני רחב וממושך יותר בין דברי שני הנביאים הללו<sup>108</sup>.

הכנסתי לרשימה זו גם משפטים אחדים מהפרק הראשון של נחום, שכן איני יכול לקבל את דעתם של פרשנים רבים בני זמננו, הרואים בו תוספת מהימים שלאחר הגלות, כלומר, תוספת מאוחרת משעיה השני. כידוע, הערה אחת שהעיר פרוהנמאייר (Frohneymeier), דליתש (Delitzsch) הביא אותה בספרו *Commentar über die Psalmen* (מהדורה ג' 1873, עמ' 117), הגיעה תחילה את ביקל (Bickell), ואחר את גנקל (Gunkel) ואחרים, למצוא בנחום א ב-ג שרידים של מזמור שפסוקיו מסודרים לפי סדר האלף-בית, ולשחזר בדרך ההשערה את מה שלדעתם אבד או שובש מהמזמור ההוא, עד שלבש את צורתו שבידינו<sup>109</sup>. מציאותו של האקרוסטיכון נחשבה כבר להוכחה שנתחבר קסע זה בזמן

105 הדמיון הגדול שבין המלים של פסוק זה בנחום ובין הפסוק של ישעיה השני הגיע חוקרים רבים (למשל, ולהאוזן [Wellhausen], סירושו על נחום ב א) לחשוב אותו לתוספת מאוחרת; אך אין השערה זו נהוצה, שהרי גם במקומות אחרים יש נקודות מעט רבות וחשובות בין שני ספרי הנביאים הנדרתים.

106 השוהה גם יש מ ט.

107 השוהה לעיל, עמ' 54.

108 כבר ציינו אחרים שדמיון זה קיים (ראה למשל גלדקי [Nöldeke], *Schenkel's Bibel-lexicon*, ד, עמ' 282); בכל זאת נראה לי שמן הראוי לבדוק אותו בדיקה מדוקדקת.

109 את תולדות הבעיה הזאת מתאר ארנולד (Arnold), *The Composition of Nahum 1-2, 3*, ZAW, 21, 1901, עמ' 225 ואילך. בין המאמרים שפורסמו בעניין זה לאחר מאמרו של ארנולד, אזכיר: ברלין (Berlin), *Nahum I and the age of alphabetic acrostics*, JQR, 13, 1901, עמ' 681 ואילך; ליהר (Löhr), *Alphabetische und alphabetisierende Lieder im A. T.*, ZAW, 25, 1905, עמ' 173 ואילך.

## משה דוד קאסוטו

מאחר, כלומר שאין הוא אותנטי. טענות אחרות ממך זה מבוססות על אחדים מביטויי, הקרובים ללשון התהלים, ועל העובדה שתוכנו כללי מדי לעומת התוכן המוגדר היטב של הפרקים ב-ג. על כן הדעה הרווחת היום בין הפרשנים הריהי שקטע זה תוספת היא, שנת-חברה אחר גלות בבל כמבוא לספר נחום. אבל טענות אלו, המבוססות על הסגנון ועל התוכן, סובייקטיביות הן, ולא נוכל לקבלן כחותכות. ולעצין האקרוסטיכון, שלדעת הפרשנים הללו אף הוא סימן לתקופה מאוחרת יחסית, יש להוכיח תחילה שאמנם קיים הוא, או שהיה קיים בעבר, אלא שהוכחה ניצחת זו טרם ניתנה, לפחות לגבי החלק השני: שהרי, אם מוסיפים, מוחקים ומשנים דברים כל כך מרובים כפי שנעשה הדבר באופן שרירותי בנחום א ב-ג, אפשר להצליח למצוא אקרוסטיכון בכל פרק שהוא שבמקרא. ולאחרונה יש להוכיח שבימי נחום לא יכלו להיות שירים הערוכים לפי סדר האלף-בית, וגם הוכחה זו לא ניתנה.

לפיכך אנו מניחים את אחדותו של ספר נחום ובודקים את הדמיונות שבינו ובין ישעיה השני. דמיונות אלה מרובים יחסית, ולעתים סמוכים וברורים, ויש להרחיק את האפשרות שאינם אלא פרי מקרה, ולהסיק בלא פקפוק שבין שני ספרים אלה קיימים יחסים ישירים. נדמה לי שלא נוכל להסיק מן המקבילות עצמן מי הושפע ממי; אך כאן בא לעזרתנו הקריטריון הכרונולוגי. ברור שלא נוכל להסכים לדעה, שהביע לפני זמן קצר הומליו, שספר נחום כולו נכתב בימי החשמונאים, ועל כן הוא מאוחר מישיעיה השני; וכשם שרחוקים קים אנו מהפלגה זו, שאף בעיני האופטימי היא מופרזת, כך גם מן השמרנות היתירה של קופרניו, שביקש להסיק, על פי המקבילות שבין נחום לבין ישעיה מ-סו, שנחום הוא שהיה מקור ההשראה, ודבר זה לדעתו ראיה לטובת האותנטיות של החלק השני של ספר ישעיה. אנו נוטים לשער שנחום חי לפני המחבר האלמתי של יש מ-סו, ועל כן סבורים אנו שמותר להסיק שגם נבואותיו של נחום היו ידועות היטב לישיעיה השני, בדומה לנבואותיו של ירמיה; הן סקדו לעתים קרובות את זכרתו ומהן שאב הוא ביטויים, משפטים, ופסוקים

110 גם ולהאוזן (Wellhausen), *Kl. Prophet.*, עמ' 159, חושב, שבטעם לסטוקים א ט ואילך, לא

הצליח הניסיון למצוא בהם אקרוסטיכון לפי סדר האלף-בית.

111 *Das Buch des Propheten Nahum*, Hommel, וירצבורג 1902.

112 Haupt. גם הוא חושב שחלק גדול מספר נחום הוא מאוחר מאד, מאוחר משנת 161; הוא

ראה בו תפילה שחזרה ליום ניקטור (Eine alttestamentliche Festliturgie für den Nikanortag),

*ZDMG*, 61, 1906, עמ' 275-291; *JBL*, The Book of Nahum, 28, עמ' 1-53. ואולם, גם לפי

השערתו של האופט, מבין הסטוקים שחזרט, ב ח ו-י בלבד קודמים לישיעיה השני.

113 *Das Prophetentum des alten Bundes*, Küpper, עמ' 276-277.

דיוס שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

שלמים, ובייחוד בזמן שעמד בפני מצבים דומים למצבים שכיוצא בהם קמים לנגדך בדברי הנביא מאלקש.

## ד

### ישעיה השני וצפניה

בדומה לחזון על ניצח, העושה את ספר חזון, כך עלתה בחדאי גם הנבואה על מסלת בירת אשור הנאה, הנמצאת בצפניה ב י-טו, על רוחו של ישעיה השני, המבשר את חורבן הנמור של העיר ושל המדינה שירשו את מקומן של ניצח ושל אשור. על כן לא נתפלא אם דבריו של צפניה ב טו, זאת העיר העליונה היושבת לבטח האמרה בלבבה אני ואפסי עוד, הד קולם חור ושמע כמעט ללא שינוי בפרק מז של ישעיה; והו השר על נפילת בבלי, שבו סתה הנביא אל העיר החוטאת במלים אלו, ועתה שמעי זאת עדינה הישבת לבטח האמרה בלבבה אני ואפסי עוד (פס' ח), וחור ואמר, ותאמרי בלבך אני ואפסי עוד (פס' י) <sup>114</sup>. נראה לי שאי אפשר להכריע אם יש בכך משום זכירה שלא מדעת של ישעיה השני, או, כדעת מילר <sup>115</sup>, חזרה מדעת על דברי קדמו: דמיון המצב בשני המקרים דיו לבאר במידה המספקת לחלוטין את הישנותם של אותם המשפטים; ואין מכאן כל ראיה לדעתם של אלה, כמן מזק (Nowack), המצאים בחזרה זו טעם לומר שהפסוק ב טו לא נכתב בידי נחום. יש המוחק אותו מטעמים אחרים, אלא שגם אלו אינם משכנעים. לעומת זאת אינם חסרים נימוקים פנימיים, המאשרים את האוטנטיזם של הפסוק הנדון. ראשית כל יש לציין את הדמיון הרב שבין פסוק זה לפסוק קים אחרים של צפניה. וכן שם התואר עליו שמחוץ לספר ישעיה אינו נמצא אלא בצפניה <sup>116</sup> יא <sup>117</sup>; ומלבד זה פסוק יב של פרק א, שלא זו בלבד שהוא מחזיק את הביטוי האמרי בלבבם השקול לביטוי האמרה בלבבה שבפסוק הנדון, אלא שיש בו גם הקבלה ברורה במה שקודם לביטוי זה וכמה שבא אחריו; ואכן הקפאים על שמריהם דומה לביטוי היושבת לבטח, והביטוי לא ייטיב ה' ולא ירע מקביל לביטוי אני ואפסי עוד; ולסוף הביטוי היתה לשמה, שיש לו מקבילות בפסוק יג של פרק א, והיה...

114 גם בנבואת יר' ג-טא על כבל נמצאים משפטים דומים למשפט שבקטע זה של צפניה; אפשר להשוות יר' ג' לטוף פס' טו בצפניה ב (ואולם ראה גם יר' מט ז') ויר' ג' כג לאותו פסוק של צפניה: איך היתה לשמה.

115 על פי השוואה בין צפ' ב טו ובין יר' מז ח, חשתדל קיפּר (Küper), בספר וגל, עמ' 278 (לפניו קספארי [Caspary]) להוכיח שהראשון תלוי בשני; דבר זה יהיה בבחינת ראיה לאוטנטיזם של יר' מ-טו.

116 *Komposition und Strophenbau*, Müller עמ' 51.

117 פרשנים אחרים מטילים ספק גם במקוריותו של פסוק זה; אך על כך ראה להלן.

## משה דוד קאסוטו

לשממה, ובפסוק ד של סרק ב, תהיה... לשממה (ראה גם ב ט). שנית, חוץ מן ההת-אמה שבסענו של פסוק זה לשאר חלקי הספר, הרי גם בדיקת הצורה הפיזית של החזק, שבו הוא משמש, מסייעת להכרת מקוריותו. נראה לי שהפסוקים יג-טו מצטרפים ליחידה אורגנית, לבית בפני עצמו; ולא זו בלבד, שנפרד בית זה ומוגדר ביד קו אופי שכתה בפני מילר (Müller) בשם *inclusio*, כלומר חזרה בסוף הבית על דבר שכיוצא בו נמצא בתחילתו (כאן המלה ידו), אלא יש בו גם ענייה (*responsio*, לפי מינחו של מילר) בין שני החלקים המרכיבים אותו (יג-ד; טו), כלומר, לחרוז הראשון של החלק הראשון מקביל החרוז האחרון של השני, לחרוז השלישי של החלק הראשון מקביל החרוז השלישי מהסוף של החלק השני, וחרוז חלילה. כדי להראות בבירור הקבלה משו-לבתי זו אביא להלן את הבית הזה כחלוקתו לחרוזיו, ואבליט באותיות מפוסקות את המלים שבהן עלה הקבלה זו; מתברר מיד שהחרוז הראשון מקביל לשנים-עשר (ידו), השלישי לעשירי (לשממה - לשממה), הרביעי שוב לעשירי (ורבצו... חיתו - מרבץ לחיה), החמישי לשמיני (היושבת - ילינו), השישי לשביעי (העליזה - ישורר).

יג	1	יט ידו על צפון
	2	ראבד את אשור
	3	ישם את ניצה לשממה ציה במדבר
יד	4	ורבצו בתוכה עדרים כל חיתו גי
	5	גם קאת גם קפור בכפתריה ילינו
	6	קול ישורר בחלק חרב בסף כי ארזה ערה
טו	7	ואת העיר העליזה
	8	היושבת לבטח
	9	האמרה בלבבה אני ואפסי עוד
	10	איך היתה לשממה מרבץ לחיה
	11	כל עובר עליה
	12	ישרק יצע ידו

מצד שני, בבית זה (פס' יג-טו) באה קספוטסיה ברורה עם שאר הבתים שבפרק זה, שלדעתי יש לחלקם כך: א-ד; ה-ו; ח-יב; יג-טו, ויש לראותם מורכבים כל אחד משני חלקים. הקספוטסיה שבין הבית הרביעי לבין הקדומים לו ברורה הרבה יותר לפי חלוקה

## היחס שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

זו משהיא לפי חלוקתו של מילריו, שהרי מלבד ההקבלה במלים, שעליה כבר עמד מילר, נלחיה גם ההקבלה בנושא, האופיינית לצפניהיו, שבין החלק הראשון של בית זה ובין החלק הראשון של שאר הבתים, וכן בין החלק השני של אותו בית ובין החלק השני של שאר הבתים. רספסתיה זו בולטת בעיקר בין הבית השלישי ובין הרביעי, שהרי שניהם מתארים בחלק הראשון את חורבן הארץ (יש לציין מלח - ציה; ושממה - לש-ממה); בשניהם פותח החלק השני במלה זאת, יש בו רמו, בין השאר, לגאווה שהיתה גורם לא מבוטל לחמת האלהים (יש להשוות פס' י עם החלק הראשון של פס' טו). כל האמור לעיל מוכיח את אחדותו של פרק ב: אין בו שום פסוק מיותר או שלא במקומו, אלא כולם קשורים ושלובים זה בזה, ואי אפשר להוציא אחד מהם מבלי לשבש את ההר-מוניה של כל הפרק כולו. והוצא מזה, שאין לנו רשות למחוק פסוק טו, ואין בדיעו לומר על שום חלק אחר של פרק ב שזו הוא לספר; שהרי אין ספק שהפסוקים י-טו שייכים לימי צפניה, ועל כן אין שום סיבה ליטול את כתיבתם מידי נביא זה, וכן כל נבואה זו כולה, שפסוקים אלה הם חלק בל יחזק מכלל גופה.

נמצא, יש לראות ביש' מז ח- תלות ישירה בצפ' ב טו, ועל כן מרובה גם כחן של ההקבלות האחרות שבלשון שני הנביאים האלה, שאפשר לא היה בידעו לחלוק לתן חשיבות מכרעת אילו היו לבדן. וכאן נציין את השימוש במלה איים (איי הגוים, צפ' ב יא) בהוראת ארצות רחוקות (אנב שיעי במשמעות, בדומה למה שאירע לביטוי מדינת הים בלשון חכמים), ושימוש זה הוא כידוע אופייני לישעיה השני; וכן נציין את השימוש בדיבור הר קדשי (האופייני אף הוא לישעיה השני), הבא גם בצפ' ג יא; וכן את הביטוי שכבר הזכרנו, האמרים בלבבם או האמרה בלבב (צפ' איב; ב טו), שנמצא לא רק בפסוקים יש' מז ח, י, שכבר הזכרנו, אלא גם ביש' מט כא, ואמרת בלבבך; וכן פסוק ה של פרק ג שבו בבקר בבקר מוזכר את הביטוי הזהה שביש' ג ד; וכיצא בזה מקביל לביטוי משפטו יתן לאור הביטוי ומשפטי לאור עמים ארניע שביש' נא ד

118 *Die Propheten*, Müller, א, עמ' 120-123; ב, עמ' סה.

119 שם, א, עמ' 196.

120 שואלי *ZAW*, Das Buch Ssefania; eine historisch-kritische Untersuchung, (Schwally) 10, 1890, עמ' 221, באותו נימוק כרטרולוגי שהבאתי כאן, מייחס לצפניה את הפסוקים י-טו (יחד עם פס' יב), ומילר (Müller) מגיע לאותה מסקנה שאליה תנעתי אני, ומסיף את הטענה של אחדות הפרק המתבחרת ממבנה הבתים שלו (אולם מבנה זה שונה הוא מתמבנה שהצעתי אני).

121 נראה לי שהתקבלות לביטוי את כל אלהי הארץ מוכיחה שיש תרחכת של משמעות המלה איים גם בקטע זה של צפניה.

122 ראה לעיל, עמ' 41 והערה 29, ועמ' 52.



## משה דוד קאסוטו

(השוחה גם משפט לגוים יוציא, יש מב א, וכן לאמת יוציא משפט, שם שם גא), הביטוי לא נעדר מוזכר לנו את לא נעדר שביש' מ כחט. – אבל פחותה יותר חשי- בותה של ההקבלה שבין צפ' א י, ובנו בתים ולא ישבו ונטעו כרמים ולא ישו את יינם, ובין יש סה כא, ובנו בתים וישבו ונטעו כרמים ואכלו פרים (למש- מעותם של ביטרים אלה השוחה גם יש' סב ח-ט), שכן ביטוי זה שכיח מאוד במקרא, ונמצא לראשונה בדב' כח ל, בית תבנה ולא תשב בו כרם תטע ולא תחללנו; מקורו כנראה בפתגם ובתפיסה רוחנית (יש לתת את הדעת גם על מקרים שבהם היתה חובה לפנות אל היוצאים למלחמה בבקשה לצאת משורות הלוחמים, דב' כ ח-ו)א.

לאמיתו של דבר גם בין הקטעים של צפניה שאחר ב טו והבאנום כאן, יש מהם שמקצת פרשנים מטילים ספק במקוריותם, ופעמים דוחק בגלל דמיונם לישיעה השני. יש פרשנים, וכן אורט (Oort) ואחרים אחריו, הסוברים שהכתוב ב יא אינו מקורי, וכן הפסוקים ג ה, יא, הנוכחים לעיל, נמצים עם הפסוקים שמרובים העוררים עליהם. אבל הסעמים שהוכאו עד כה נגד האותנטיות של פסוק זה או זה שבספר צפניה, עד ג י, הם דרך כלל סובייק- טיביים וכחם בהוכחה מוגבל: אפשר לומר שאין שני פרשנים המסכימים זה עם זה בדנים של הקטעים, מה יש לקבל ומה לדחות; וחילוקי דעות אלו הריהם ההוכחה הטובה ביותר שאין כל הכרח לשער אי-אותנטיות אף באחד מן המקרים הללו. ומלבד זה הרי ראוי שמבנהו השירי של פרק ב מביא אותנו לידי מסקנה שכולו אותנטי.

לפיכך דינו במה שנאמר כדי להניח שיש לכלול את גבאות צפניה בכתבים שמהם שאב ישיעה השני את השראתו, שהם מהלך בנבואותיהם.

עד כאן נמצאנו בכוחה מלעסוק בצפ' ג יד-כ, אף על פי שבפסוקים אלו בולטות המקבילות לישיעה השני יותר מאשר בקטעים אחרים, דוחקא מטעם זה רציתי לבדוק אותם לעצמם. ראשית כל נערוך לנו את ההקבלות שביניהם לבין ישיעה השני.

123 הקבלה זו מכיחה שאין למחוק את המלה לאור בצפ' ג ה, כחצעתו של ולחאון (Wellhau- sen).

124 קיפר, הספר תגל, עמ' 279, קובע שיש הקבלה בין צפ' ג י – שהוא מתרגם "...werden sie meine Anbeter, meine Zerstreuten als meine Mincha bringen" – ובין יש' טו כ, והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה'; אבל פירושו של פסוק קשה זה של צפניה בדרך זו מוטל בספק.

125 ראה גם לעיל, עמ' 50 הערה 66, ועמ' 53.

126 כמה מקבילות לצפניה נמצאות גם ביש' לד; פרק זה, כפי שכבר אמרתי (עמ' 45, הערה 43) דומה מאוד לישיעה השני.

# היחס שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

צפניה	ישעיה
ניד רני בת ציון הריעו ישראל	מד כג רנו שמים כי עשת ה' הריעו תחתיות ארץ מט יג רנו שמים וגילי ארץ נד א רני עקרה לא ילדהו
נטו הסיר ה' משפטיו פנה איביו	מט יז מהרסיד ומחריבך ממך יצאו
נטו אל תיראי	מא י יד; מג א, ה; מד ב (השוחה לעיל עמ' 60, ליד יר' ל יא)
ניז ישש עליך בשמחה... יזל עליך ברנה	סב ח ישש עליך אלהיך סה יט וגלתי בירושלם ושפתי בעמי
ניט והצדחה אקביו	ט ח מקבץ נדחי ישראל
ניט השמתים לתהלה ולשם נכ כי אתן אתכם לשם ולתהלה בכל עמי הארץ	סב ו ועד ישים את ירושלם תהלה בארץ
נכ בעת ההיא אביא אתכם ובעת קבצי אתכם	מג ה ממזרח אביא זרעך וממערב אקבצך (אותה החקבלה בין בוא וקבץ גם בספוקים מה כ; מט יח; ס ד)

מלבד הדמיונות המילוליים הללו, יש בקטע צפ' ניד-כ הרבה מן המשותף עם ישעיה השני גם בנעימה וגם בתוכן. נראה שדבריו מוסבים על עם שגלה, ובהם קמים כל היטויות וכל התקוות לעתיד של ישראל הגולה כפי שהם משתקפים בישעיה השני. וברור שטענת תיהם של הפרשנים נגד האוטנטיזם של קטע זה משקלן מרובה יותר משל הערותיהם לקטעים מסוימים של החלק הקודם; ריבוי הדעות בדבר שאר חלקי הספר חדל כאן כמעט

127 השוחה זכ' ב יד, רני ושמחי בת ציון, ועד זכ' ס ט, גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלם; הדמיון גדול עוד יותר לפי גרסת השבעים בצפ' ניד, בת ירושלם במקום ישראל (אבל אין לקבל גרסה זו, כי אחר כך נמצא הביטוי בת ירושלם באותו פסוק עצמו). יש עוד להשוות את המשך פסוק זה של זכריה, הנה מלכך יבוא לך, וצפ' נ טו, מלך ישראל ה' בקרבך. וכן ההשוואה לזכ' מוכיחה שאין לתקן את נוסח צפניה כדי לגרום מלך ה' בקרבך, כדעת אחרים מן הפרשנים החדשים.

128 במיוחד נרגש את ההקבלה אם נגרום, כפי הצעתו המתקבלת על הדעת של ולהאוזן (Well-hausen), משפטינו (כך כבר גרס התרגום, השוחה תלמד בבלי, שבת קלט ע"א, ומהדרין צח ע"א: אי בטלי דייני בטלי גוירפטי דכתיב הסיר ה' משפטיו פנה אויבך).

129 הפסוק של צפניה חלוי בלי ספק במיכה ד ו.

130 השוחה דב' כו יט; יד' יא; לג ט.

## משה דוד קאסוטו

לחלוטין, ותחת זה אחדות דעות היא כמעט מחלטת. באמת אי אפשר לומר שכל הטענות חותכות, שכן מעלה דרייזר<sup>131</sup> כמה ספקות; יש גם טעמים לתמיכה ברעה שפרק ג הוא מקורי ואחיד, כגון החזרה (שעליה כבר עמדו אחרים) על המלים בקרבה או בקרבך בפסוקים ג, ה, יא, יב, טו; ואף על פי כן אין להכחיש שאסילו לא הוכח הדבר, הרי קרוב הוא לוודאי שצפ' ג יד-כ שייך לתקופת הנלותני. ועל כן, נראה שמחבר קטע זה היה בן דורו של ישעיה השני, ומקור הדמיון שבין דבריו לבין דברי נביא זה יכול להיות או התלות הישירה של נביא זה בזה, או (מה שהוא קרוב יותר) שזיין הסביבה, התקופה והנסיבות.

131 *Introduction, Driver*, מחדורה חמישית, עמ' 342-343.

132 גם מילר (Miller), הספר הנ"ל, עמ' 124, נוטה לקבל את ההשערה שזו תוספת מאוחרת.

## נבואות ירמיה על הגויים

[תרע"ז – 1917]

במשך הדורות האחרונים נעשתה עבודה רבה ומגוונת במחקרן ובפרשנותן של יצירות הספרות העברית הקדומה; הדות לדורות מספר של חוקרים, שעמלם ראוי לשבח מבחינת הרבה, הצלחנו להתקרב להבנתם הנכונה ולהערכתם הנכונה של כתבי המקרא הרבה יותר מכפי שהיה בידינו לעשות לפני כן. ועם זה עלו בעיסוק זה צדדים, שעל כורחם הם מעוררים ספקות בלב כל מי שיש לו חוש של מידה ואיזון: חסרון מתינות בשימשה של הביקורת שיסודה השערות, תיקוני נוסח דרך שיטה, טיפול מקראות לפירור רים ועירים, והנטייה העוברת והולכת לאחר ככל שאפשר את חיבורם של כתבי המקרא (ומידה של התנגדות לנטייה זו לא באה אלא בשנים האחרונות). בודאי לא יבוא איש לערער על זכויותיהם המרובות והברורות של החוקרים הגרמנים בשדה מחקר זה, שכן הם בעיקר עיבדו וטיפחו אותו והפרוהו; אלא שמידם בא לביקורת המקרא של זמננו גם האופי ההרסני השיטתי.

זו חשיטה המשמשת דרך קבע גם בביקורת הנוסח וגם במה שקרוי "ביקורת גבוהה", והיא הלוכשת צורה סכימאטית ופועמים כמעט מיכאלי; היא כבשה לעצמה שלטון יחיד שאינו בערעור וטראית במידה מסוימת קשורה למדע קשר בל ינתק. כמעט שאין מעלים עוד על הדעת שיכול המדע להתקדם אם אין מרבים להחליף את העולם האובייקטיבי של הכתוב בעולם הסובייקטיבי של דעת החוקר; וכנגד זה מי שמסרב ללכת בדרך זו ומנסה לבנות מחדש מה שהרסו אחרים, נחלל רחמים או לעג, כמי שדבק במסורת דרך עיוורון, ועל שיטתו טובעים את החותם של *unwissenschaftlich*, בלתי מדעית.

1 גם באיטליה, שבה לצערנו אין חוקרים על חקר המקרא אלא מועטים, חושבים בדרך כלל שאי אפשר לדון בנושא מקראי בתפיסה מדרגית אם אין הולכים בעקבות החוקרים שמעבר להרי האלפים. ספרו של סאלוואטורילי *La Bibbia*, (Salvatorelli), מילאנו [1915] (אני מזכיר לדוגמה רק כמה ספרים חרישים), גם בחלקים המקוריים, שלא תורגמו ממחקרו של הייזן (Hühner), אינו אלא הד טאמן של הביקורת הגרמנית המפלגה ביותר והבלתי פשרנית; ספרו של די סוראגניה *Profezie di Isia figlio d'Amoz*, בארי 1916, יש לו אמנם תכונות מקוריות רבות ערך, אבל נקודת המוצא שלו, שאין מהרהרין אחריה, הן דחוקה הדעות המפלגות ביותר של

## משה דוד קאסוטו

אף על פי כן, דחוקא בשם המדע, בשם ביקורת בריאה יותר ובשם בקשת אמת עמוקה, רצויה עמדה מתונה יותר, והירה יותר (דעתי זו לא מהיזם היא). בודאי לא יעלה איש על דעתו לרחות את הישגי הביקורת שהגם בטוחים ובלתי מעורערים, אסילו סותרים הם מה שנחשב לאמת במשך מאות שנים; ועם זה יש מקום לנהוג בזהירות רבה יותר ממה שרגילים היום בקבלת דעותיהם של מבקר זה או זה, או של אסכולה שלמה, במקום שדעות אלו אינן נשענות על ראיות משכנעות, העומדות בפני כל ספק שיתעורר נגדן.

אחת הבעיות הראויות לבדיקה מחודשת ומדוקדקת, שאין לראותן כאילו נפתרו מוסית בכיוון הרצוי לחוקרים בדרך כלל, הריהי שאלת הנבואות על הגויים שבספר ירמיה, בפרקים כה, מז-נא.

לאחר פרסום המעגראפיה של בודה, הדנה בפרקים נ-נא, נחשבים פרקים אלה בעיני הכל לבלתי אותנטיים. אפשר לומר שיש בנקודה זו אחדות דעות מחלטה, שכן אין מיחס אותם לירמיה אלא אורלי בלבד, והוא נאמן גם כאן לשיטתו השמרנית לחלוטין. אין ספק שאופיים של שני פרקים אלו שונה במידת מה מאופיים של הפרקים שלפניהם, והסענות המבאות לנביהם נגד הפרשנות המסורתית, כחן גדול יותר מכחן של הסענות שלגבי שאר הפרקים; על כן, כפי שנראה, בעיית האותנטיות שלהם שונה הרבה מזו של שאר החזנות המתייחסים לאומת העולם.

הנטייה לשלול את האותנטיות של החזנות הכלולים בפרקים כה, מז-מט, נשענת בעיקר על המעגראפיה של שואלי; אף על פי שלא הוא היה הראשון הסובר שפרקים אלה אינם מקוריים, הרי היה הוא הראשון שהביא טעמים מרובים והוכחה מדוקדקת המסייעים לסברה זו. לאחר שואלי, נדחתה דרך קבע האותנטיות של הפרקים הללו; מקצת הפרשנים דחו אותה לחלוטין, ואחרים הגיחו שהיו קיימים אמנם חזנות קצרים של ירמיה העוסקים באומת העולם, אלא שמרובה בהם מלאכת ההוספה והעיבוד בימי

הפרשנים הגרמניים. נעים לי להעיר כי בכתב העת אשר בו נתפרסם מאמרי זה לראשונה, נקט תמיד החוקר שרבו (F. Scarbo) במאמרו הנבחים עמדה של התנגדות לשיטה השלטת.

2 ראה, למשל, מה שכתבתי ב-"*Rivista Israelitica*", 8, 1911, עמ' 197-200; שם, עמ' 203-204; שם, 10, א, 1913, עמ' 4-5 [ראה תרגום עברי למעלה, עמ' 37-39, 42-43, 59-60].

3 *Jahrbücher für deutsche*, Ueber die Capitel 50 und 51 des Buches Jeremia, Budde 3 *Theologie*, 23, 1878, עמ' 428-470, 529-582.

4 Orelli, בפירושו על פרקים אלה. - האפשרות שיש כאן גרעין ראשוני מאת ירמיה נקבלה גם על דעתו של רוזנשטיין (Rothstein); פיק (Peake), על פרקים אלה, אינו שלל אפשרות כזאת.

5 *ZAW*, Die Reden des Buches Jeremia gegen die Heiden; XXV, XLVI-LI, Schwally 5, 1888, עמ' 177-217.

## נבואות ירמיה על הגויים

הגלות ואחריהם. אורלי (Orelli) הנאמן למסורת נשאר כמעט יחידים בהענה על האוטנטיות של הפרקים הנידונים ככתוב; ושתי הדעות השוללות אותה, הדעה הקיצונית והדעה המתונה, ידן על העליות הזים לכל אורך הקו.

אף על פי שכמעט כל החוקרים בזמנו מסכימים בספקנותם, אינו מיותר לבדוק מחדש את כל הבעיה, בנחת וללא דעות קדומות, ולחקור מה כוחן של הטענות שעליהן מוסדת ספקנות זו.

כבר בפרק הראשון של הספר, המספר על הקדשת הנביא, נאמר פעמים שהיה דבר ה' לירמיה הנער והודיעו שה' נתן אותו נביא לגויים (פס' ה), הפקיד אותו על הגויים ועל הממלכות (פס' י). עד פירוש של דוהם (Duhm) לא הובע כל ספק באוטנטיות של פסוקים אלו, ובדרך כלל נתפרשו כאומרים שהתפקיד המוטל על ירמיה אינו מצומצם לעם יהודה בלבד (פס' יח), אלא כולל גם את הגויים; כלומר, ירמיה - אינו שליחו של האלהים בתוך עמו בלבד, אלא עליז מוטל גם תפקיד השופט והמקם בפני כל עמי הארץ - (Graf). נגד פירוש מסורתי זה יוצא דוהם בפירושו. הוא מציין שמעולם לא הציג עצמו ירמיה בנבואותיו, שמקוריותם ודאית, כאדם שבידו מסר אלהים סמכויות מלאות על הגויים ועל הממלכות, והכהן הצנוע מענות, הבוכה יומם ולילה על צרות עמו, לא לבש דמות כבירה של משמיד ויוצר עמים וממלכות אלא בעיני הדורות המאוחרים. ובעיקר מטעם זה סבור דוהם שכל סרק א כפי שהוא בידו נערך אחר הגלות, ואינו מודה אלא באפשרות שנשתמרו בו יסודות מקוריים בודדים, הלוקחים מדברי ירמיה עצמו או מתולדות חיי, שכתב ברוך. בסמוך נראה אם באמת פסוק ה' ופסוק י' של יר' א מחזיקים את הרעיון שמצא בהם דוהם, כלומר, מתן סמכויות מלאות על הגויים ועל הממלכות; אבל בינתיים אין אנו יכולים להימנע מלציין דבר אחד: מתפיסתו החדה של דוהם נעלם שבטיעו מסתתרת טעותה של הנחת המבוקש (*petitio principii*), הסותרת את כוח היקשו. שהרי הוא פוסק שסרק א נתחבר לאחר הגלות מפני שרעיון זה, שלפי דעתו הוא נמצא בו, לא בא לעולם (לדבריו) אלא לאחר הגלות. מטעם זה הוא מייחס לתקופה שלאחר הגלות גם חלקים אחרים של ספר ירמיה, שגם בהם נמצא לדעתו רעיון זה. אבל אינו מביא בחשבון שהמייחס רעיון זה לתקופה מאוחרת למעשה כבר מניח שהקטעים המחזיקים אותו בלתי מקוריים הם, והרי זהו דווקא מה שהוא חוזר ומשתדל להוכיחו מכוחו של רעיון זה עצמו.

שטאדה (Stade) עסק בנושא זה בהרחבה רבה יותר משעשה דוהם, וחזר עליו כמה

6 חשדה שטראק (Strack), *Einleitung*, 1906, עמ' 102, והסתמכות הערתה של דרייבר *The Book of the Prophet Jeremiah*, 1908, עמ' 271, חזרה, ר-*Introduction*, 1909, עמ' 286.

## משה דוד קאסוטו

פעמים. כמו דוהם גם שטאדה צומד על הקושי שבמשע נביא לגוים; כדי להתגבר עליו אמנם אינו נוקט עמדה קיצונית כדוהם לגבי כל פרק א, אבל גם הוא סבור שפס' י הוא תוספת מאוחרת ובפס' ה היה הנוסח המקורי נביא לגוי ולא נביא לגוים. התוספת פסוק י והשיעי בפסוק ה נעשו לדעתו בכוחה להתאים בדרך זו את הפרק הראשון אל התוכן של ספר ירמיה שבידינו, הכולל גם את הנבואות על הגוים. כדי לעמד על כך, אם יש מקום לקבל מסקנת אלו, כדאי להפריש תחילה מתוך ההרצאה המקפת והמסובכת של שטאדה (שבה מרובים גם דברים שלא מן העניין וצדדים פולמוסיים) את הטענות השטות שעליהן הוא סומך, ואחר כך לבחון אותן אחת לאחת בפרוטורטי.

שטאדה מציין שהמלה גוים, כפי שימוש לשונה בספר ירמיה, המתאים לשימוש הרווח, אינה מצינת אלא יעמים שמחוץ לישראל- (104); נמצא, הדיבור נביא לגוים משמע נביא לאומות העולם, משע שבוודאי אי אפשר לייחסו לנביא קדום (102). איש לא יתנגד אמנם לדעה שלא יצויר הרעיון של נביא שכולו אינו אלא שליח לאומות העולם, וכך הדבר לא בתקופה הקדומה ביותר בלבד; אבל יש מקום להטיל ספק בכך שלמלה גוים אין משמעות אלא זו שתולה בה שטאדה. אמנם הוא מביא את יר' יח ג; ואלמלא הגטייה המוסרית למצוא בכתבי המקרא תוספות לא מקוריות קל היה להוסיף על המקום הזה קטעים רבים אחרים מתוך ספר ירמיה עצמו, שבהם אכן משמשת המלה גוים בהוראת יאומות העולם-י. אבל ראשית, סופר שהשתמש באיזה מלה פעם אחת או מספר פעמים במשמעות מסוימת, אין מכאן שכל מקום שאתה מוצא בספרו מלה זו תמיד זו משמעותה. ולא זו בלבד אלא שאין קושי להוכיח שירמיה אינו ממעט יותר מאחרים להשתמש במלה גוים בהוראת של יעמים בכלל, לרבות ישראל-י. בוודאי זו משמעותה של מלה זו ביר' ג יט (אם אינך הולך אחר דוהם, המוחזק מלה זו לפי ראיות עניו מטעמים שבמשקל), וכן ד ז. מכל מקום, אם אפשר לתלות בישראל את השם גוי ביחיד – ואין לפקפק בכך, ופחות מכל איש אחר יוכל שטאדה לפקפק בכך – כלומר, אם נחשב ישראל לגוי, לא ייתכן שאין לכללו בשם גוים. אמרתי כי יוכל שטאדה פחות מכל איש אחר לפקפק בשימוש

7 *Streiflichter auf*, 22, 1902, עמ' 328 (רק תיקון הכתוב של יר' א ה); *Jer. c. 1, die Entstehung der jetzigen Gestalt der alttestamentlicher Prophetenschriften*, I, 23, 1903, עמ' 153–157 (רמז קצר לדיבור הפרק, לתיקון בפסוק ה של פרק א, ולאפי המשע של א י); *Der Völkerprophet Jeremia und der jetzige Text von Jer. Kap. 1*, שם, 28, 1906, עמ' 123–127 (פולמוס מקיף נגד פירושו של קורנל [Cornill] על פרק זה).

8 המסמרים שבסוגריים בתוך הטקסט מפנים אל העמודים של המאמר האחרון של שטאדה הנזכר בהערה הקודמת.

9 אשר לפס' כה של פרק ט ראה להלן.

## נבואות ירמיה על הגויים

הכיתי גוי לישראל, שהרי הוא הטוען שאפשר להשתמש במלה גוי בצירוף כימי קצין לציין בו את ישראל (103, 107), ומביא ראיה לכך מצפ' ב ט ותה' קו ה; לדעתו התנגד קורניל (Cornill)<sup>10</sup>, והדגיש שבכינוי הקצין אין משמש לגבי ישראל אלא השם עם, חוץ ממקרים שבהם רוצים להשתמש בשני שמות נרדפים, כדוגמת שני המקומות הנ"ל (100–101). ויאמר אנב אורחא: נראה לי שבכך סטו שני בני הפלוגתא כאחד מן הדרך הישרה. אין אנו באים לפסוק אם בלשון המקרא עשוי או אינו עשוי השם גוי בצירוף כימי קצין או בלעדיו לציין את ישראל (ואפשר שמחזר עליו הדבר ששם זה, שיש בו כשל עצמו לציין דרך כלל את ישראל ככל עם אחר, על שום מה הורע כוחו לעשות כך בצירוף כינוי קניין); הענין הוא, אם איני טועה, שיש לשים לב לדבר, שהוא שונה מזה לחלוטין: דרך כלל מתרחקים מצירוף כימי קצין למלה גוי, ועל כן, כל מקום שצריך להביע את המושג של גוי שלי, שלך, שלו וכו', בין הכוונה לישראל ובין לעם אחר, מעדיפים את המלה עם. זהו מקרה של שימוש הלשון, הדומה לזה של המלה אלוה, שאינה באה בצירוף כימי הקצין אלא בחב' א יא, ושל המלה אל, אשר אליה אינו מתחבר כל כימי קצין חוץ מכינוי המדבר: בצירופיהם של שאר הכינויים משתמשים רק במלה אלהים. משוב לעניינו לאחר בירור זה אנב אורחא. הרי מכל האמור נכלל להסיק שהמלה גוים אין משמעותה היחידה 'עמים שמחוץ לישראל', ועל כן אין הכרח ליתן בביטוי נביא לגוים את המשמעות האבסורדית של 'נביא לאומות העולם', כפי שסבור שטאדה.

אבל שטאדה אינו מודה אפילו בכך, שאפשר להניח לירמיה אותם יחסים פחות יחודיים אל אומות העולם, שלדעת אחרים גרמו בביטוי נביא לגוים. גזיברייכט (Giesebrecht), למשל, מתרגם מלים אלו *Prophet über die Völker*; אך שטאדה טוען כנגדו שאין לתרגם את אות השימוש ל- במלה *über*, ואין לקבל משמעות זו אלא אם כן נתקן את הטקסט תכתוב נביא על הגוים (104–105); והוא מוסיף ואומר, שאם ניבא איזה נביא לעת מצוא לעמים אחרים, אין במשמעו של דבר שהופקד על העמים ההם, אפילו נתעלם מכך, שהדימוי של נביא שהופקד על הגוים אינו קודם לימי הגלות (114). התנגדות לא קטנה מזאת מגלה שטאדה לתרגמו של קורניל *Prophet für Völker*; הוא מציין שתרגום זה אינו מתאים לא לענין ולא לניקוד המסורה (105–106). ובענין שליחותו של ירמיה לאומות העולם הזכיר קורניל בפירושו את התקדימים של עמוס ושל ישעיה, שגם הם היו נביאים לגוים; אף הוא ציין שפרט זה, שלא הודגש לגביהם בכתוב, הובלט לגבי ירמיה, כיוון שבימיו היה גורלה של יהודה קשור הרבה יותר מקודם בגורלם של שאר העמים: על כן נביא ביהודה, העוסק בגורל עמו, על כורחו היה עוסק במידה רבה גם בגורלן של

<sup>10</sup> Die literarhistorische Methode und Jeremia Kap. 1 שפורסמה בכתורת ZAW, 27, 1907, עמ' 100–110. שגם אותה אזכיר בציין מספר העמוד בתוך סוגריים.



## משה דוד קאסוטו

אומות העולם. על זה השיב שטאדה (אני מביא כאן בקיצור את נקודת היסוד של טיעונו הארוך) שאמנם ניבאו לסעמים עמוס וישעיה על אומות העולם, ואף על פי כן לא היו נביאים לאותן אומות, אלא לעמם בלבד, שאין תוקף לדברי ה' אלא לנבי ישראל, שכן את ישראל בלבד הוציא ממצרים (110-113). קורנל, הסבור אף הוא, כשטאדה, שהמלה גוים ביר' א ה אין במשמעה אלא -אומות העולם-, השיב שבדבריו על ירמיה וקודמיו, שהיו נביאים *für Völker*, לא רצה לומר שהוטל עליהם תפקיד לגוים, אלא שהם ניבאו כמובן לישראל, אבל בדבר אומות העולם; הוא הוסיף עוד שלא השתמש במלה *für* אלא כדי להימנע מהביטוי הלא-אסתטי *Prophet in Bezug auf Völker* (נביא בדבר הגוים [הזרים]), שלדעתו הוא התרגם המדויק של יר' א ה (106-108). לדעתי יש להסכים דרך כלל לדבריו של שטאדה האומר שאין לראות את ייעודו של ירמיה או של כל נביא אחר להיזת נביא לאומות העולם, או על אומות העולם, או – כדבריו של קורנל בתשובתו – בדבר אומות העולם; בוודאי היה שטאדה רוחה גם פירוש זה, אלמלא שנפטר לצערנו עד שלא הספיק להשיב על דברי קורנל. ואכן קשה לקבל את פירושו של קורנל, אם נשים לב לכך שדבר האלהים שביר' א ה, שבא לסכם את כל פעילותו הנבואית של ירמיה, אינו משקף למעשה על פי פירוש זה אלא מקצתה, ומתעלם מן החלק החשוב והגדול ביותר, כלומר מזה העוסק במישרין במצבו הפנימי של עם יהודה. אבל שטאדה מפלית אם הוא מייחס לישראל הקדום תפיסה המצומצמת בגבולות עצמו בלבד, ואם הוא מרמז, ביחס לעמוס וישעיה, שאין תוקף לדברי ה' אלא לנבי ישראל, שלא הוציא ממצרים אלא את ישראל. הוא מסתמך על עמ' ג ב, אבל הוא שוכח שאותו נביא עצמו (עמ' ט ו – קטע שאיש לא הטיל ספק באותנטיות שלו, לא שטאדה בעצמו, שב-*Geschichte* שלו; הוא דוחה את טו, ולא אחרים החושבים כי חלק מפרק זה זר לספר) מזהיר את בני ישראל לבל יחשבו את עצמם טובים בעיני ה' מהכושם, אלא ידעו שכשם שהוציאם ה' ממצרים, כן הוציא את הסלישיתים מכפתור ואת הארמים מקיד. המלה ידעתי שבעמ' ג ב יש לה משמעות של בחירה שאינה מציאה ידיעה ואהבה לאלה שלא נבחרו, בדיק כמו באותו פסוק עצמו של ירמיה, שבו אנו עוסקים עכשיו, וכמו בשמ' לג יב. ואשר לירמיה יש ליתן את הדעת גם על כו ה-יז. אין ספק שאין

11 ברלין 1888, עמ' 571, הערה 1.

12 התפיסה האוניברסליסטית של האלהים המכונן את מידל העולם, הבאה לידי ביטוי בפסוקים אלו, שטאדה מסלק אותה במאמר קדם שלו (*ZAW*, Bemerkungen zum Buche Jeremia), 12, 1892, עמ' 294-296; הוא מוחק את המלים את האדם ואת הבהמה אשר על פני הארץ. שאינן נמצאות בתרגום השבעים, ומייחס את המלה הארץ שלפני כן לארץ ישראל בלבד. אבל משונה הדבר שייאמר שה' עשה את ארץ ישראל בכוחו הגדול ובזרועו הנטויה. העדר המשפט

## נבואות ירמיה על הגויים

נביא בישראל מוקדש אלא לישראל, ואין לדבר על נביא לאומות העולם, או על אומות העולם או בדבר אומות העולם; אבל אין בכך כדי לחזיק שהנוסח של יר' א ה זר לספר או משובש; עדיין יש דרך אחרת להבין את הקטע הזה.

אל נא נשכח שעם ישראל אינו אומה מבודדת בעולם; הוא חי בתוך שאר העמים, יש יחסים בינו ובין שאר העמים, וקורותיו קשורות בקורות שאר העמים; על כן נביאי ישראל, העוסקים בישראל ואינם דורשים אלא את טובתו המוסרית החברתית והמדינית של ישראל, על כורחם הם נמשכים לדבר גם על מזל שאר העמים עד כמה שהוא נוגע לישראל. אין כוחו של דבר זה יפה לימיו של ירמיה יותר מפרקי זמן אחרים, כפי שטוענים גם קרניל (Cornill) וגם ארבט (Erbt); וכך אין דבר זה מזגל למקרים יחידים בלבד, כפי שסבור כנראה שטאדה, שכן רעיון הנביא המנבא לטיים לטובת ישראל משמש בידו נימוק להצדיק את קיומן של אותן הנבואות המעטות על אומות העולם, ואין הוא יכול להכחיש את האוטנטיזם שלהן (111–112). למעשה הרי זו תכונה החזרת תמיד בנבואה; זה יסוד הכלול בהכרח ביעוד הנביא. אי אפשר לעסוק בקורות עם ישראל בתחום המדיניות ובגדלו הלאומי (והרי זה תפקידם של הנביאים) מבלי לתת את הדעת תמיד בלא הפסק על אומות העולם. אם כן, בשם נביא כלולה המשמעות של -נביא לישראל, שאינו מדבר על אודות ישראל בלבד, אלא גם על אודות שאר העמים, לטובת ישראל. ובכן, המלה גוים שבביטוי נביא לגוים (שלפי דעתי יש להבינה -אל גוים-14) יכולה וצריכה לכלול בצד עם ישראל, שאליו ולמענו נשלח הנביא למעשה, שבאווניו בלבד הוא משמיע את דבריו בפועל, גם את שאר העמים, שאליהם הוא נשלח במחשבה, למען ישראל. אם כן, הוספת המלה לגוים אינה משנה את המושג שכבר הובע בשם נביא, אינה מסיסה

בתרגום השבעים אפשר להסבירו בקלות בגלל -הומוזיטלחטון- (סיוס שני משפטים רצופים באותה מלה). אין בכלל להביא את המלים וגם את חית השדה נתתי לו שבספ' ו כסידע להשערות של שטאדה, כפי שהוא עושה; להיפך, הן מניחות חזרה של בעלי החיים בפסוק ה. שאר תנאים שהביא שטאדה אינם משכנעים יותר. הכיני הרומז אלה שבביטוי כל הארצות האלה בפס' ו בא בלי ספק לציין את הארצות הקרובות למקדש.

13 דברים אלו כוחם יפה גם נגד פירוש של ארבט (Erbt). בספר הנזכר לעיל, עמ' 113–114, 116, סובר ארבט שאין ביר' א אלא בשורת המשימה הראשונה שתטלה על ירמיה הנער, אשר, מזל התהפוכות שהיו תוצאות הפלישה של הסקיתים, חש כאילו נקרא הוא להינבא על תורבן כל העולם של עובדי האלילים; ורק אחר התפתחות נוספת היה לצורך עמו. אף אם לא נתחשב בעובדה שאין זה מתקבל על הדעת שבספ' ה של סרקא הכוונה היא רק למינות מסוים במעלת ירמיה, לא ייתכן כי על נביא בישראל זוטל, ולו רק בתקופה מזגלת של פעולתו כנביא, תפקיד מסוים שלא יתייחס בראש וראשונה לישראל.

14 אשר לידוע ראה גיזיוס-קאוטש (Gesenius-Kautsch), 126§, m, 1–g.

## משה דוד קאסוטו

. לו דבר שלא היה משתמע כבר בשם זה, לפחות מכללא. ואם נוסף במפורש ציץ זה, הכלל כבר במשמעו של נביא סתם, הרי יש לכך בודאי סיבה מיוחדת; וכדי להכיר את הסיבה הזאת אין לבדוק, כפי שעשים בדרך כלל, את הביטוי נביא לגוים לעצמו, בניתוקו משאר חלקי הפסוק שבו הוא בא, אלא יש לבחון אותו לפי זיקתו למצו של ההקשר. בפסוק הנדון ה' מבשר לירמיה הנער שעוד בטרם נוצר ברחם אמו ובטרם יצא לאור העולם כבר מיצתה אותו ההשגחה העליונה נביא לגוים. ברור שבמלים האחרונות אתה שומע ניגוד בין אפסות התקופה הקודמת לחיים, או בין הקיום המפוקפק והנסתר של העובר, ובין רוממות התפקיד שיועד לאיש שטרם נולד. דווקא כדי להבליט יותר ניגוד זה נזכרים כאן הנגיים; בכך הודגש שהתפקיד המיועד מאת ה' לירמיה בסמוך ללידתו היה בו, בין השאר, כדי יכולת לבשר מה יהיה גורלם של עמים שלמים, עמו הוא ועמים אחרים אתו; יכולת זו נראית חשובה יותר, ועל כן נוגדת במידה רבה יותר את הרגע שבו ניתנה, כל שרחב יותר תחום תפיסתה, כל שיגדל יותר חוץ בני האדם שגורלם עתיד הנביא לחזות מראש, ובמידה מסוימת לעצבו כביכול. אם כן, אין לראות בהקדשה ירמיה כנביא לגוים דבר שגשגה מתפקידם של שאר הנביאים, אלא הדגשת אותו צד של התפקיד הנבואי המתאים יותר להבליט את הניגוד לעת שבה נמסר לו אותו תפקיד.

וזו מה שגראה לי בהבנת פסוק ה בספר א של ירמיה. ואם כך הוא, הרי שבטלה הזכרת אומות העולם כעניין יחיד או עיקרי בפעילותו של נביא זה, שאילו כך, הרי שהיה בו בלי ספק משום קושי רציני. ועל פי זה בטלה גם הערתו של שטאדה (104) בדבר סתירה, כביכול, בין פס' ה ובין פס' יח, שממע מסתבר כי על ירמיה היה לפנות רק אל עם יהודה ואל מנהיגיו. סתירה זו אינה קיימת מעיקרה אם מפרשים פס' ה כאמור, כלומר, אם שומע אתה שגם יהודה כלול, והוא בראש וראשונה, בביטוי גוים; והנאומים שעתידי ירמיה לשאת בדבר עמים אחרים אינם מכחישים אלא לטובת יהודה, ובפועל אינם עתידים להיאמר אלא בתוך עם יהודה, אף על פי שמקצתם פונים במחשבה אל אומות העולם.

15 משנה הדבר כי שטאדה מדגיש, וחוזר ומדגיש, שהנביא לא נשלח אלא לישראל בלבד, ורק אליו יכול להישלח, אבל בכל זאת הוא חושב שיש לחזיח יחידיות זו בעליל בהוספת חמלה לגויי למלה נביא. שנה הוא הדבר בספרים של עמוס, ישעיה, ויחזקאל, שהוא הזכיר; שהרי אין שם המונה נביא, אלא ביטוי ציורי. כגון צופה או כדומה, אשר אפשר לבארו בדרכים שונות, ועל כן הוא טעון הבהרה; או פועל במשמעות כללית, כגון שלח; או הפועל נבא, אשר כשלעצמו עשוי לציין גם אחת הפעולות הנבואיות בלבד, חקוק איפוא לציין ברור של מי שהנבואה מופנית אליו, כיוון שפעולה אחת של הנביא עשויה להיות מכוונת דווקא לעם אחר, ולא לישראל.

16 השערות של ברוסטון (Bruston), *Jérémie fut-il prophète pour les nations?*, ZAW, 27, 1907, עמ' 73-78, שלפיה יש לקרוא גוים, אינה נראית קרובה.

17 השוואת לו א, נ, שבהם נדון להלן. - פרק כו, שגם בו נשוב תדון, אינו נוגד את זאת; ירמיה משגר

## גבואות ירמיה על הגויים

אם נבין את פס' י באופן דומה, נוכל להציחו כפי שהוא ללא כל קושי. אמנם שטאדה מעיר כי פס' י חזר שנית ללא צורך על מה שכבר נאמר בפס' ה, כלומר, על הקדשת ירמיה (117); אבל יפה השיב לו קורנל (109) ואמר שפס' ה מספר שניעוד ירמיה מראש להיות נביא, ופס' י מזרה על הקדשתו למעשה לתפקיד זה; ואפשר לומר כדברי רד"ק, שפס' י מספר שיצא לפועל מה שהעיד עליז פס' ה כדבר הקיים בכח.

על כן אין כאן שום קושי שיכריח אותנו לראות את פס' ה ופס' י כורים למקור או כמשובשים. הווי אמר, אנו מצאים כבר בסיפור הקדשתו של ירמיה את הבשורה המפורשת, שלעת עשייתו בשליחותו הגבואית יבוא לידי להיבא גם על גורל אומות אחרות נוסף על אומתו הוא.

חוץ מפרק א, שבו סוכם מראש תוכן התפקיד המוטל על ירמיה, יש בספר עוד שני קטעים המרמזים על אופיו של תפקיד הנביא בכללו; אם לא נהיה אנטיים לדעות את האותנטיות של שני קטעים אלה, נוכל להסיק מהם כיצד נראה תפקיד זה בעיני ירמיה, ולפי זה, על פי איזה בחנים נהג האיש בפעולתו הגבואית. כוונתי לסטוקים ז' של פרק יח ולפסוק ח של פרק כח.

הראשון משני קטעים אלה הוא חלק מהסיפור המפורסם על היצור. שם נאמר שפעמים דבר ה' מדיע מראש (כמובן באמצעות נביא) שמר ה' לנתוש ולנתוץ ולהאביד גוי או ממלכה; אבל, אם הגוי, שנאמרה עליו הבשורה הרעה תחזק בתשובה, מוכן ה' להינחם על הרעה שחשב לעשות לו. וכן אם בישר ה' לגוי או לממלכה שאומר לבנות ולנטוע אותם, אם הללו תחרים ועשים את הרע בעיני ה', הוא מוכן להינחם על הטובה שאמר להיטיב אותם. קטע זה, שביטוייו דומים מאוד לביטויים שבפסוק י של פרק א, הואיל הוא מדבר על גירועל ממלכה בלתי מוגדרים, הריהו מראה את ה' כפוסק בגורל כל העמים, ולא בגורל ישראל בלבד, ואת הנביאים כאנשים שעליהם מוטל (לפחות לפעמים) להודיע גם לאומות העולם את גורלן המזומן להן. תפיסה זו יצאת ביתר בהירות מפסוק ח שבפרק כח, במקום שירמיה אומר לתעיה איש ריבו: הנביאים אשר היו לפני ולפניך מן העולם וינבאו אלי ארצות רבות ועל ממלכות גדלות למלחמה ולרעה ולדבר. נמצא, כפי שמסתבר משני קטעים אלו, הדעה שאליה הגיע ירמיה בדבר תפקידו

אמנם את דברו למלכים חזרים, אך מטר אותו לשליחתם כירושלים, כנכחות העם שעליו הוא רצה להשפיע; והוא משתדל להציג את המלכים חזרים מביצוע פעולה שהתכוון לעשותה בשיתוף מלך יחודה.

18 כנראה למלת היחס אל כאן המשמעות של על, או היא טעות במקום על. ידוע שבמסח המקרא נחלפו לעתים קרובות שתי מלות יחס אלו זו בזו.

## משה דוד קאסוטו

הנביא בישראל, בכללה גם המשימה להודיע מראש, לפחות לעת מצוא, מה הוא טרלן של אומות העולם; והוא מה שמסכים לחלוטין עם דברי הקדשתו (א ה, י).

אבל גם בנקודה זו אינם חסרים קשיים. ראשית כל בדבר יח ו-: פרשנים רבים הטילו ספק באותנטיות של קטע זה, או אף דחו אותה לחלוטין. דוהם (Duhm) ראה את כל המצורע של היוצר (יח א-יב) כבדיה מאוחרת, כמין יאגדה ילדותית על מקורם של הפסוקים יג-ז שבפרק יח, ועל שעת אמירתם; הוא מעיר: (א) הרי בודאי דבר שכיח ורגיל היה שנודמן לו לירמיה לראות יוצר השוקד על מלאכתו; (ב) מסור ההשכל של המעשה הריהו הבנאלי ביותר שאפשר לדמות; (ג) הרי לא יצויר במציאות שהוא עם חזר בתשובה במהירות גדולה כל כך כפי שמניח פסוק ח. על הסענה הראשונה השיב קורניל (Cornill) תשובה מצרית בפירושו, ולא נחזר כאן על דבריו. על הסענה השלישית קל להשיב שהכתוב אינו מדבר כלל בעם החזר בתשובה תוך זמן קצר. לשם ביטולה של הסענה השנייה העלה קורניל פירוש מחוכם מאוד, אלא שהוא מחוכם יותר מכדי להיות נכון. הוא אומר: אם נבדוק את הפסוקים א-ד, כלומר סיפור המעשה שראה ירמיה אצל היוצר, פסוקים אלו לעצמם, בלי הטפת המוסר שאחריהם, הרי נקבל את הרושם שעיקר דבר שביקש ירמיה להבליט במעשיו של היוצר הוא מנהגו בכלי שנתקלקל. כלי שנתקלקל ביד היוצר אין הלה מניחו בכך וגם אינו משליך אותו; אלא הוא שב ומעבד אותו עד שלבש את הצורה הראויה לו. וכך הוא באדם; אם אינו מתנהג לפי רצון ה', אין ה' נטש אותו לגדלו, אלא הוא טורח בו כדי לשנותו ולהחזירו למוטב, עד שהוא מביא אותו לידי עשיית רצונו. בודאי אין לומר שרעיון זה בנאלי הוא; אך דא עקא שהפסוקים שלאחריהם (ה-יב) אינם מפתחים כלל את הלקח שרצה קורניל להעלות מן הסיפור. ומטעם זה מסתפק קורניל בכך שהציל את הפסוקים א-ד, ונטש לטורלם (בוזו אינו הולך כלל בעקבות יוצרו) את הפסוקים ה-יב, והוא ראה אותם כמעשה עורך מאוחר, ששיבש את הלקח המקורי של ירמיה. דעתו של קורניל וביאורו מצאו חן בעיני פיק (Peake), שהתאים להם את פירושו (1910-1911); אבל הוא שמר גם את הפסוקים ה-ו, והניח שהפסוקים ז-יב עשויים אמנם להיות נאם אותנטי של ירמיה, אלא שהושמו שלא במקומם בידי עורך לא חכם. וכך מפרש את הקטע הנידון גם סטריין (1913, Streane).

אבל, למרות ההסכמה שזכתה לה דעתו של קורניל מיד מפרשי ירמיה שבאו אחריו, אינו סבור שיש לקבלה. ראשית כל יש להעיר שאין בזכותו להסיק מן הפסוקים א-ד בלבד מה היתה כוונתו של הנביא, אלא אם כן הוכח תחילה שאי אפשר בשום פנים

19 גם ארכט, הרואה במשל החרס (פס' א-ה) איזם, מוחק את הפסוקים וואילך, שאינם חלמים פירוש זה.

## נבואות ירמיה על הגוים

ליישבם עם הפסוקים הבאים אחריהם. הפרשן, הבא לבאר כתב מסרים, חייב ראשית כל להשתדל להביט בשלמותו ולהשתמש בכל אחד מחלקיו כדי להבהיר יותר את משמעותם של שאר החלקים, אלא אם כן והבריר לו שאין למצוא התאמה בין החלקים השונים. נראה מיד כי במקרה שלנו אי-אפשרות כזאת אינה קיימת. ומי שמציא מתחילה את הפסוקים ה-יד מן הכלל, הריהו כחורץ משפט מראש שאפשר תוספת של עורך הם, והרי זה הדבר שבאים לתוכיחו. ומלבד זה הרי אין רואים מה הביא את העורך לשנות את כל הקטע וליתן בו משמעות, השונה ממשמעותו המקורית. יתר על כן, הסיפור שבפסוקים א-ד נפו אינו מניח מקום לפירוש שנותנים לו קורנל והתולכים אותה. ירמיה רואה את היוצר שוקד על מלאכתו; והנה, הכלי שהיוצר עשהו בחומר נתקלקל בידו (יש לגרוס בחמר בידיו)<sup>20</sup>; או שב היוצר למלאכתו ועשה ממנו כלי אחר. כבר כאן קשה ליתן לכתוב את הפירוש שהציע קורנל; אילו היה פירוש זה נכון, היינו מצפים שיאמר בו לאו דחקה שעשה היוצר כלי אחר, אלא ששכלל את הראשון. ויותר מזה קשה להבין לפי פירושו של קורנל את המלים הנאות אחרי כן, כאשר ישר בעיני היוצר לעשות. דיבור זה אינו יכול לומר מה שהלה מתרגם *wie es nach seiner Meinung<sup>21</sup> richtig gemacht sein müsste*. במקור העברי אינך שומע כל סבילות (*gemacht*). אלא פעילות, ובלי ספק מוסב הפועל ישר לא על תכנתו האובייקטיבית של הכלי, אלא על פעולתו הסובייקטיבית של היוצר; ואין פסוק זה יכול לומר אלא -כפי שרצה היוצר לעשות-. זהו הפירוש שהיו רגילים בו לפני קורנל, והוא הפירוש היחיד שאפשר לקבלו מצד רוח הלשון העברית. אין להסיק ממנו אותו הלקח הנבאלי, כפי שעשה דהם, כלומר, שישראל הוא ביד ה' כחרס ביד היוצר, לשון אחר: יכול ה' לעצב את נדל ישראל לפי ראות עיניו. לעומת זאת נראה לי

20 בדרך כלל, במקום בחומר ביד היוצר נרשים רק בידיו לפי נוסח השבעים; אך בדרך זו אין עומדים על הסיבה שהביאה לצורת הנוסח שלפנינו, ששובשה בעקבות הכנסת המלים של פס' ו. במקום כחמר שבנוסח המקובל, אני נוטה לגרוס בחמר לפי קביעת המסורה: אין זה מיותר שיצוין מראש החומר שבו עובד היוצר, כיוון שדחקה טיבו של חומר זה הוא תפקידה העיקרי רית במעשה הנדון (אשר לאות היחס ב". השוה שמ' לח ח; מל-א ויד). אשר לחמשך, השבעים מוסרים את הנוסח הנכון (בידיו [או בידו]), וכמובן יש לקשור מלה זו לפועל נשחת). הדמיון בין המלים בחמר בידיו ובין המלים בחמר ביד היוצר שבפס' ו מספיק כדי שנבין כיצד שובש הכתוב.

21 גם כאן נרשים דרך כלל על פי תרגום השבעים בעיניו. אך ההזכרת המפורשת של היוצר החוזרת תשנית, אינו דבר שלא במקומו, בעיקר לאור הפירוש שניתן אצטע לקטע הנדון: רוצים להדגיש את העובדה שרצון היוצר הוא המעצב סופית את צורת הכלי, ומשתנה לפי תסביכות. החזרה על המלה יוצר אינה מהווה קושי בעברית; השוה את הפסוק האופייני, במ' ח יט. כנראה מסר המתרגם היחסי את הטכסט לפי העניין.

## משה דוד קאסוטו

שמוסר ההשכל שירמיה רוצה להפיק מזוגמת היצר לא זו בלבד שהוא שונה מהוראה -בנאלית- זו, אלא הוא בדיוק היפוכו של דבר: זה הכלל, בני האדם, ובדומה לבני האדם גם העמים, הם המעצבים את מורלם בידם. היצר שבו מסתכל הנביא רוצה לעשות כלי מסוים, אך כלי זה, שעל עשייתו היה שוקד, נתקלקל, הוכח שהחומר אינו מתאים לקבל את הצורה שיצרו חפץ בה; הלך ועשה ממנו כלי אחר, כלי שונה ממה שחשב תחילה, שכן הוא לא היה קשור כלל בכוחו הראשונה, אלא יכול היה לעשות בחומר שבידו מה שרצה כעת לעשות. הצד העיקרי שירמיה מבליטו במלאכתו של היצר הריה עשיית כלי אחר; כלי השונה מזה שתוכן תחילה. הסיפור שבפסוקים א-ד תואם היטב את הלקח שמפיקים ממנו הפסוקים ה-ב, כלומר: לאחר שתוכן ה' בצורה מסוימת את מורלו של אחד העמים, יש בידו תמיד לשנות את תכניתו הראשונה, אם נתברר שעם זה אינו ראוי עוד לאותו מורל, אם טוב אם רע; לשון אחר: אם נתברר בסופו של דבר שאין הוא מתאים מבחינה מוסרית לאותו גורל (פס' ז-י). הווי אומר, משל החומר כוחו ללמד את עם יהודה, שאם הוא חפץ בכך, הוא יכול בכל רגע לתקן את דרכו ולהרחיק מעל עצמו את המורל המר המאיים עליו (פס' יא, המקביל לפס' ח), ואם הוא אינו נהג כן (פס' יב) הרי הוא עצמו, ולא רצון האלהים הקבוע מראש, יביא לידי קיזם מורלו. פירוש זה, להבדיל מפירושו של קורניל, תואם לחלוטין את כל משנתו של ירמיה, המורה שלא יוכל לחול שינוי במורל אלא בזכותם של בני יהודה התחרים בתשובה, ולא בשל מעשה חסד מצד ה'. נמצא, גם כאן מחיקת הקטע, שהציעו המפרשים החדשים, רחוקה היא מלהישען על נימוקים המספיקים לשדלנו שיש לקבלה.

דרך כלל לא יצאו עוררין על האותנטיות של כח ח; פסוק זה בצירוף הפסוק שלאחריו הריהו קטע שחשיבותו רבה מאוד להכרת תכונותיה של הנבואה המקראית, כפי שהטעים גראף (Graf) בהרצאה מעולה בפירושו. באחד המחקרים, שקדם לאלו שהוכרנו לעיל על יר' כד-כט, מודה שטאדה (Stade) בכך, שפרק כח בכללו מציע מסורת נאמנה; דוהם (Duhm, עמ' 6) וארבת (Erbt, עמ' 21-22, 97) רואים בו סקירה מקורית של ברוך. ואולם שטאדה (114) ודוהם (1, 6) טוענים שלא פרק כח ולא פרק כז, שבו נדון להלן, אין בהם כדי להראות את ירמיה כנביא לטיים; ונראה שהם סבורים שנבואות כגון זו הכתובה בפרק כז נבואות שאלהן נרמז בפסוק ח שבפרק כח במידת מה דבר גריר הן ויצא משורת הרגיל. גם לדעתי אין כל ספק שלא ביר' כז-כח ולא בכל מקום אחר במקרא באה דמות של נביא לטיים; אבל איני יכול להסכים לאומר שהחזיר-נח על הטיים בפי נביאי ישראל הם דבר היצא מן הכלל או תופעה נדירה ויחידה. יר' כח ח אינו מדבר על חפיד של נביא החורג מן הרגיל, אלא על אופי כעיקרו תמיד, כפי

22 Jeremia zum Buche, ZAW, 12, 1892, עמ' 300.

## נבואות ירמיה על הגוים

שהעיר נראת בכשרתן רב; ואשר לבעיה שלנו, הריהו נתן על ידנו עדות חשובה מאוד, ולא נוכל לפטרה במלים ספורות, כפי שעשו דוהם ושטאדה.

הקטעים של ספר ירמיה שנבדקו עד כאן מוכיחים שנבחר ירמיה על ידי האלהים להיחזק נביא אל גוים, והוא עצמו האמין שבכלל תפקידו של נביא בישראל גם המשימה להעיר דעתם של בני עמו על קורותיהן ועולן של האומות הנכריות כל אימת שהדבר נראה לו מועיל וטוב לעם. והעולה ברור מן הדברים, שיש לצפות לכך, שבאמת נשא ירמיה פעמים מספר בפני אנשי יהודה וירושלים נאומים, המשקפים את תרל העמים שאתם היו באים במגע. אישור לדבר זה אנו מוצאים בפסוק ב של פרק לו – אם אמנם מדריך נוסח המסורה במקום זה. הסיפור הידוע שבפרק לו בדבר מגילת הספר, שהכתיב ירמיה לברוך בשנה הרביעית למלך יהויקים, אכן נפתח (בפס' ב) במצות ה' לירמיה לכתוב את כל הדברים שדיבר אליו אלהים על ירושלים (כך כנראה יש לגרוס, לפי תרגום השבעים, במקום ישראל שבנוסח המסורה) ועל יהודה ועל כל הגוים. יש לשים לב אנכ אורחא לדבר אחר: הקשר שבין פס' ב ובין פס' ג, המעיד כי עריכה זו בכתב מכונת להגיע את עם יהודה לחזור בתשובה ולשפר את דרכיו בתוכם המוסר והדת, בא לאשר בכל תוקף מה שאמרנו כבר על תכונותיהן ומטרותיהן של הנבואות בדבר אומות העולם; שהרי קשר זה מוכיח בעליל שאותן נבואות, אפילו נאמרו על עמים נכריים, לא נתכונו אלא לטובתו ולרווחתו של ישראל.

אמרתי 'אם אמנם מדריך נוסח המסורה במקום זה', שכן היו מן הפרשנים האחרונים שערערו על האותנטיות של המלים על כל הגוים. דוהם מוחק מלים אלו, שכן לדעתו אינן מתיישבות עם פס' ג, שלפיו מטרת המגילה אינה אלא להשפיע על יהודה; מלים אלו נוספו לדעתו כדי לכלול בתוכם פעולתו של ירמיה גם את פרק כה, ואולי גם את הפרקים מז-נא; אך מה שאמרנו זה עתה בדבר הקשר שבין פס' ב ובין פס' ג מוכיח שאין כאן סתירה כפי שהעיר דוהם. שטאדה מצדו (103) חושב אף הוא שמלים אלו הן תוספת של מגמה, ומסיף עוד טענה על אותה סתירה מדומה, שלדעתו אינה קיימת רק בין פס' ב ובין פס' ג בלבד, אלא גם בין פס' ב ובין פרק לו בכללו, שבו פעולת הנביא מכונת אך ורק לעם יהודה. הוא מעיר על כך, שתרגום השבעים (ἐπὶ Ἰερουσαλὴμ καὶ ἐπὶ Ἰούδα καὶ ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη) מגלה את הנסח המקורי, ובו היתה המלה ירושלים במקום ישראל, ומכאן מוכח שבנוסח המסורה החליפו את השם ירושלים בשם ישראל, שכן לאחר שהוסיפו את המלים ועל כל הגוים שוב לא היתה הזכרת ירושלים ויהודה במקומה. כנגד זה נראה לי שתרגום השבעים יש בו כדי לאשר את האותנטיות של הזכרת הגוים, ולא להפך. אמנם בוודאי יש להעדיף נוסח זה (כדעת רוב הפרשנים) בגלל הנירסה ירושלים (הגמ-צאת גם בתרגום הערבי) כנגד גרסת ישראל שבנוסח המסורה: שהרי ישראל ליד יהודה



## משה דוד קאסוטו

אֵינוֹ יָכוֹל לִצִּיץ אֶלָּא אֶת מַמְלַכַת הַצִּפּוֹן, וְהִזְכֵּרְתָּ מַמְלֶכֶה זֶה כִּאֵן אֵינָהּ בַּמִּקּוֹמָה, שֶׁכֵּן לֹא יִרְמִיָּה עַל מַמְלַכַת הַצִּפּוֹן אֶלָּא דְּבָרִים טוֹבִים. אֲבָל מֵעַד־יְפֹתוֹ שֶׁל נִסָּח זֶה אֵין לְהִסְיָק מִמִּילָא שֶׁהִדְיָבוֹר וְעַל כָּל הַנּוּיִם אֵינוֹ מְקוּרִי. אִם נֵיצַח שֶׁהִיָּה מִי שֶׁהוֹסִיף בַּמַּתְכוּוֹן אֶת הַמְּלִים הַלָּלוּ, וְאַחֵר כֵּךְ בֹּא אַחֵר שֶׁהַחֲלִיף מֶלֶךְ אַחַת בְּאַחֶרָהּ, גַּם הוּא בַּמַּתְכוּן, כְּדִי לְהַתְאִים יוֹתֵר אֶת הַהוֹסָפָה הָרִאשׁוֹנָה לַעֲנִיָּן, הִרִי נֵיחָס לַעֲבֹדָתוֹ שֶׁל כָּל עוֹרֵךְ אוֹ מַעֲבֵד אוֹפִי מִיכָאֵל אוֹ מִלֹּאכֹתֵי מַכְדִּי שִׁיחִיָּה קְרוֹב לְאַמֶּת. לַעֲזוּמַת זֶה שֶׁשֵּׁט הַדְּבָר הִרְבָּה יוֹתֵר, וְעַל כֵּן גַּם קְרוֹב הִרְבָּה יוֹתֵר לְאַמֶּת, אִם נֵיצַח שֶׁהַנִּסָּח הַמְּשׁוּבֵשׁ שֶׁל הַמַּסּוּרָה מְקוּרָה בַּטַּעֲמוֹת שֶׁלֹּא בַּמַּתְכוּוֹן שֶׁל מַעֲתִיק, שֶׁרָאָה לִפְנֵי אֶת הַנְּטִרִיקָן יִשׁ (יִרְ-שֶׁלֶם) וְיֹתֵר אוֹתוֹ בַּטַּעֲמוֹת: יִשְׁ[רָאֵל]. אֲפֶשֶׁר בַּהַחֲלֵט לְהַשְׁאִיר בַּמִּקּוֹמָן אֶת הַמְּלִים עַל כָּל הַנּוּיִם, שֶׁתִּרְעַם הַשְּׁבָעִים מֵאַשֶׁר אוֹתָן (καὶ ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη) וְכֵן שָׂאֵר הַתִּרְעָמִים הַקְּדוּמִים, וְהֵן מִתְאִימוֹת הַיָּטֵב לְהִזְכֵּרֶת יְרוּשָׁלַיִם וְיְהוּדָה: אֲדִרְבָּא, הִרִי זֶה דִּירָת עוֹלָה רַב רוֹשֵׁם מִן הַקֶּסֶן אֶל הַגְּדוּל. הוּא אוֹמֵר, בּוֹדָאֵי וְכֻלְלוּ בַּמְּגִלָּה הָרִאשׁוֹנָה שֶׁל נְבוֹאָת יִרְמִיָּה גַּם חֲזִיצַת מַסְפֵּר עַל אוֹמוֹת הָעוֹלָם.

וְכֵאֵן קָמַת וְנִצְבוֹת לִפְנֵי כַּמָּה שְׁאֵלוֹת: מָה הִי חֲזִיצַת אֱלֹהֵי עַל אוֹמוֹת הָעוֹלָם שֶׁכֻּלָּל יִרְמִיָּה בַּמְּגִלָּתוֹ הָרִאשׁוֹנָה? כָּלֹם נִשְׁתַּמְרוּ הַלָּלוּ עַד יִמְעִיז כָּלֹם יִשׁ בַּסֵּפֶר יִרְמִיָּה שְׁבִידֵי הַיָּם קְטָעִים שֶׁאֲפֶשֶׁר לְהַכִּירָם בָּהֶם?

אֲפֶשֶׁר לְהוֹצִיא מִיָּד מְכֻלָּל הַחֲזִיצַת שְׁבָאוֹ בַּמְּגִלָּה הָרִאשׁוֹנָה אֶת הַנְּבוֹאָת בַּדְּבָר מִסַּע הַנִּצְחָחֹן שֶׁל נְבוֹכַדְרֶאצַּר בַּמִּצְרִים (מִג-יג; מִד ל; מִי יג-כח), שֶׁכֵּן זִמְנָן אַחֵר הַשְּׁנָה הַרְבִּיעִית לַמֶּלֶךְ יְהוֹיָקִים. מֵאַחֵר מִזֶּה הוּא גַּם זִמְנָן שֶׁל פֶּרֶק כו, לְמִרְזַח כְּזָרְתּוֹ (פֶּסֶי א), שֶׁהִיא וְדֹאֵי טַעֲמוֹת. נִרְאָה קְרוֹב שֶׁגַם יִב-יִד-וְכֵן מִט לִד-לֶט מֵאַחֲרֵים הֵם. אֲבָל כָּל אֱלֹהֵי נִתְנִים עַל יְדֵי דוֹגְמָאוֹת שֶׁל טֹאמִים נְבוֹאִיִּים בַּדְּבָר אוֹמוֹת הָעוֹלָם בַּמִּבְּחַן שֶׁעֲלִיז דִּיבְרֵנוּ כַּמָּה פַּעֲמִים; וְהִרִי בְּאוֹתְנִיזַת שֶׁל פֶּרֶק כו, אוֹ שֶׁל גִּרְעִין רִאשׁוֹנֵי שְׁלוֹ, מִדִּים דֶּרֶךְ כָּלֵל גַּם הַחֻקִּים הַקִּיצוֹנִים בִּיחֹתֵר, חֻץ מִשְׁמִיט (Schmidt)<sup>24</sup>, וְיִשְׁרָבִים שְׂרֹאִים כְּאוֹתְנִיִּים, לַפְּחֹת בְּכֻלְלוֹתָם, גַּם אֶת מִג-יג וְכֵן יִב-יִד-ז. מִסַּע הַחֻרְבָּן שֶׁל הַבְּבִלִים לַמִּצְרִים מַעֲנִין אֶת יִרְמִיָּה, כִּיחֹן שֶׁהוּא עֲתִיד לִשְׁטוֹף גַּם אֶת בְּנֵי יְהוּדָה שֶׁמִּצְאוּ מְקֻלָּט בְּאַרְץ הַסְּרַעְצוֹנִים, וְלֵהֶם

23 אֵין לְהַבִּין אֶת הַבִּיטוי כָּל הַנּוּיִם בְּהוֹרָאָה שֶׁל כָּל עַמֵּי הָעוֹלָם; וְהוּא בֹא לִצִּיץ אֶת שְׁכֵנֵי שֶׁל יְהוּדָה, כָּל הַנִּמְצָאִים בַּשָּׂדֶה הָרִאשִׁיָּה שֶׁל תְּנִיָּא וְשֶׁל שׁוּמַעִיז, אוֹ כָּל אֱלֹהֵי שְׁעֵלֵיהֶם הוּא כְּבֵר דִּיבְרִי.

24 *Encycl. Biblica*, כֶּרֶךְ ב, 1901, טוֹרִים 2383, 2387.

25 בַּקְטָע מִג-ח-ג, רֹאֵה דוּחֶם (Duhm) -מִדְרַשׁ לִלָּא עֶרֶךְ הִיסְטוֹרִי; אֵךְ אֶרְבֵּט (Erbt), קֹרְנִיל (Cornill), פִּיק (Peake) טוֹבֵרִים שֶׁהוּא אוֹתְנִי. אֲשֶׁר לִפְסִי יִד-וְכֵן שֶׁל פֶּרֶק יב, מִתְנַגֵּדִים שְׂטָרָה (Stade), דוּחֶם (Duhm), אֶרְבֵּט (Erbt), שְׁמִיט (Schmidt), לִסְבְּרָה שֶׁהוּא אוֹתְנִי, אֲבָל מִזִּיבְרִיכֶט (Giesebrecht), קֹרְנִיל (Cornill), פִּיק (Peake) נִכְתִּים לִקְבֵּלָה.

## נבואות ירמיה על הגויים

הוא מבשר אותו כדבר הנוגע גם אליהם. סרק כזו מציג את ירמיה במעמד המלאכים ששלחו מלכי הארצות השכנות אל צדקיהו כדי לשאת ולתת אתו, כנראה בדבר פעולה משותפת המכוונת לפרוק מעליהם את עול הבבלים. כפי שכבר הזהיר הנביא את מלך יהודה כך הוא מזהיר את המלאכים הללו, ובאמצעותם את מלכיהם, לחזול מכוונת המרד ולהיכנע לשלטון בבל, ומבשר להם אסונות כבדים אם לא יעשו כן. הזהרה ובשורה זו של צרות ניתנו בירושלים במעמד עם יהודה כדי להשפיע עליו לצד הרצוי לירמיה; והגיטין הישיר להניא מן המעשה את המלכים הנכריים מטרתו אינה אלא למנוע את הסעולה המשותפת שגם יהודה היה עומד ליטול בה חלק. כלומר, אם ירמיה מת-ערב, הרי אינו עושה כך אלא למען עמו ולטובתו.

הרמז אל הגויים ביר' לו ב אין כוונתו לנבואות הפורענות, העתידה לבוא על יהודה מיד עמים נכריים, שכן הנבואות הללו, אפילו אתה אומר שיש גם בהן כדי להצדיק את הכיזוי נביא לגויים הניתן לירמיה בסרק א, סס' ה, הרי בסרק לו, סס' ב, אין לכלול אותן אלא בין הנבואות בדבר יהודה.

26 למשמעותה של בשורה זו ולתכליתה, ראה ארבט (Erbt), עמ' 73-76.

27 לסי הנחתו המסובכת של מווינקל (Mowinckel), *Zur Komposition des Buches Jeremia*, כריסטיאניה 1914, עמ' 8 ואילך, לא היו חסרקים כזו וכה אלא שתי סקירות שונות של מאורע אחד.

28 שטאדה (Stade), *Bemerkungen zum Buche Jeremia*, ZAW, 12, 1892, עמ' 293, סבור שפרק כז כולל נאום שנשא ירמיה לפני עם יהודה כדי למסור לו על התפקיד שהטיל עליו האלהים; לא נמסר שם אם מילא הנביא תפקיד זה, ואין זה חשוב אם מילא אותו, אם לא: ירמיה רצה להשפיע רק על עם יהודה ולא על המלכים הזרים. אבל יש לציין כי כוח ההשפעה של דברי ירמיה על העם היה פוחת בהרבה לו היה העם רואה כי שליחי המלכים הזרים עזבו את ירושלים מבלי שמילא ירמיה את התפקיד שהטיל עליו האלהים; כן יש לציין, שכפי שכבר הערנו לעיל, לא היתה בלתי מעילה ליהודה פעולה המכוונת לשכנע את המלכים הזרים, אשר לתיקו של שטאדה בסס' ה ובסס' ו, ראה לעיל, עמ' 72, הערה 12. ברור שתנאום של ירמיה לשליחים היה קצר במקצת ממה שכתוב בכל פרק כז; הפסוקים יב ואילך לא היו בודאי חלק ממנו; כן אפשר שיש הרחבה ריטורית מסיימת בעריכת הפסוקים הקדמים בכתב; אבל יש להניח שלא נעדר כל דבר מהותי, שאם לא כן, היו דברי הנביא נטולי כל כוח השפעה. אם משמיטים כמעט את כל נאומי של ירמיה המובא בכתוב, נאום מוכרד וחגיגי בצורתו, תקיף ומשכנע בטיעונו, ומצמצמים אותו לחמש או שש מלים המלוות את הסעולה הסמלית של הצגת העולים, בלי הנמקה ובלי איום, כפי שעושים דהם (עמ' 218: *so sollen alle Völker das Joch des Königs von Babel tragen*) וארבט (עמ' 21, 97: *הביאו את צארכם ועבדו את מלך בבל*), הופכים למעשה את פעולתו של ירמיה להשפעה נסה ובלתי מטודרת, חסרת כל כוח השפעה על השליחים, שלא היו רואים בה אלא מעשה חסר כל טעם של אדם שלא היה שפיר בדעתו.

## משה דוד קאסוטו

רמזים קצרים לעובדי אלילים, למשל ט כד-כה (ועוד נשוב לדרך בקטע זה), י כה, טו יט-כ, בוודאי אין די בהם כדי להסביר את הביטוי שבפרק לו, פס' ב.

נשארו עוד כמה קטעים, שאפשר לראותם כנבואות בדבר אומות העולם שאליהן רומז פרק לו פס' ב, והם: פרק כה, והחוות שבפרק מז פס' א-ב ובפרקים מז א עד מט למי.

וכאן יש להקדים ולהעיר: עובדה היא שבספר ירמיה מצויה קבוצת נבואות בדבר אומות העולם, וכן מספר רמזים, לעתים מקריים או עקיפים בלבד, המבשרים או המעידים כי קיימות נבואות מסוג זה; לכן נראה קרוב יותר לאמת לחשוב כי המדובר בנבואות אות-סיות וברמזים אותנטיים עליהן, מאשר להניח כי יש לדחות את כל אותן הנבואות ולראות ברמזים כולם תוספות או שיעיים, פרי מעשה מכון של מי שרצה להצדיק ולאשר את מציאותם של פרקים לא מקוריים. אילו היה איזה עורך מוסיף מדעתו את הנבואות בדבר אומות העולם, בוודאי היה מסתפק בכך, שכתב עליהן את שמו של ירמיה בכותרת, שכן הקרא בימי קדם לא היה מבקש ממנו יותר מזה. ועדיין אפשר להבין גם זה, שהכניסו פה ושם פסוק כדי לתת משנה תוקף לנבואות המוספות; אך ההנחה, שהיתה פה שורה שלמה של מעשי עיבוד הכתוב בצורה מיכאנית פחות או יותר, ובשל כך אתה מוצא לאורך כל הספר רמזים מקריים, או, מה שחשוב יותר, עקיפים (למשל, יח ז-י) לשם אישור התוספות המשוערות, הנחה כזאת אין עליה רשם של קירבה יתרה לאמת. ויש להוסיף ולציין, שכדי ליישב השקפה זו, יש ליתן בפסוק ח של פרק כח, שאין עוררין על האותנטיות שלו, משמעות מצומצמת הרבה יותר ממה שיש בו למעשה. אכן פשוט וקל מדי לתומכים בעמדה מסוימת (כאן בהנחה שהנבואות על הגויים אינן אותנטיות) לסלק את כל העדויות שאפשר להביאן לשם סיוע לעמדה המנוגדת, או להציל לכל היותר אחת מהן, אבל לאחר שעיקמו את דבריה ותלו להם משמעות וערך שונים ממשמעותם וערכם האמיתיים.

וכנגד זה לאחר שבדקנו בדיקה פנימית, בלי דעות קדומות, את הקטעים א ה, י; יח ז-י; לו ב, יכולנו לדרך לגביהם, וכן לגבי כח ח, שאין שום נימוק שיש בו כדי לשכנע אותנו שהם תוספות או פרי שיעיים בניסח המקורי. קבוצת קטעים זו שבספר ירמיה יש בה כדי להוכיח לא זו בלבד שלא מן הנמצע שנשא נביא זה נאומי נבואה גם בדבר אומות העולם, אלא גם זה שבוודאי הוא נשא נאומים כאלה; על כן אין לנו כל נימוק לפסוק מראש שפרק כה והפרקים מז-מט הם בלתי אותנטיים, כפי שטוענים אחדים; אדרבא, אנו מוצאים בקטעים אלה יסוד מה לתניח שאכן אותנטיים הם. אולם עדיין אין בידנו ההוכחה לכך, שהרי עם זה ייתכן שנבואותיו המקוריות של ירמיה בנושא זה אבדו במרוצת הדורות, והנבואות שהגיעו אלינו הוכנסו בידי אחרים במקום הנבואות שאבדו.

28 אשר לפרקים נ-טא, ראה מה שכתבתי בראשית מחקרי זה.

## גבואות ירמיה על הגוים

כדי שנוכל להכריע אם אפשרות זו מתאימה למציאות או לא, יש לבדוק את הגבואות הגידונות עצמן.

הקשר שבין הפרקים זו ואילך ובין פרק כה הוכר כבר מזמן; וכל אלה שעסקו במיוחד בבעיות הגזעות בגבואות על הגוים, כגון שחאלי, בליקר, קוסטה, במתוגראפיה המיד-חדות שלהם, והפרשנים השונים על המקומות הגידונים, נותנים את דעתם גם על פרק כה. לדעתי קיים קשר אמיץ גם בין מקומות אלו של ספר ירמיה ובין ס כד-כה. על כן אי אפשר לבדוק את הפרקים מז-מט בנפרד מפרק כה ומפרק ס כד-כה.

רוב הפרשנים סבורים שהקטע שהחכר לאחרתה הוא אמנם דבר גבואה שיצא ממש מפיו של ירמיה, אלא שהעורך שם אותו שלא במקומו, כלומר בסוף פרק ט. רק דהם (Duhm) ושמיס (Schmidt) רואים בו הערת שוליים מאוחרת; גם ארבע (Erbt), הקוטע ממנו חלקים נכבדים, מודה בכך, שחלקו העיקרי הוא אותנטי, כולל מה שחשוב לו ביותר, והיא רשימת העמים שבפסוק כה. ולא יהיה הדבר לבטלה לגבי עניינו אם נזעזב רגע קט לקבוע את משמעותו של קטע זה, שאפשר לא הזכירה כל צורכה עד היום.

הביטוי מול בערלה שבפרק ט, פס' כד (הנה ימים באים נאם ה' ופקדתי על כל מול בערלה) משמעותו בודאי, כדעת רוב הפרשנים האחרונים מהציו (Hitzig) ואילך (ומן הקדמונים כבר רשי), -מול שעדיין יש לו (במחשבה) ערלה; מי שנימול, אבל במחשבה אפשר לראותו כאילו לא נימול. זוהי ללא ספק משמעותו של הביטוי כשלעצמו. אבל מה ערכו כפי העניין? מה הם הנימוקים, שבגללם ראה הגביא את העמים שעליהם הוא מדבר כאילו ערלים הם במחשבה? מצד זה יש לציין שפירושו של הביטוי מול בערלה צריך למלא שתי דרישות. ראשית כל, יש ליישבו באופן כזה, שהוא שייך גם ביהודה וגם בשאר העמים שנזכרו בצד יהודה בפסוק כה (כלומר, מצרים, יהודה, אדום, בני עמון, מואב, וכל קצוצי פאה הישבים במדבר). שנית, צריך שלגבי יהודה יהיו משמעותו וערכו של כיני זה שונים משהם לגבי אומות העולם; דבר זה יצא מעימתם של ישראל ושאר האומות זה כנגד זה בסוף פסוק כה (כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב). הפירוש המקובל דרך כלל על החוקרים החדשים (כגון אוולד [Ewald], אורלי [Orelli], גיזברכט [Giesebrecht], דהם [Duhm], קורניל [Cornill], דרייזור [Driver], פיק [Peake], סטרין [Streane]), כלומר -מול בבשרו שעדיין ערלה בלבד, ממלא את הדרישה הראשונה; ולא את השנייה. הגיעוד שבסוף פס' כה דהם

30 שחאלי (Schwally), בספר המכר למעלה; בליקר (Bleeker), *Jeremias profetieën tegen de volkeren*, גרתינג 1895; קוסטה (Coste), *Die Weissagungen des Jeremia wider die fremden Völker*, היידלברג 1895 (ביקורת הנוסח).

31 אשר למענת המילה אצל העמים הזכרים לעיל, ראה את הפירושים על קטע זה.

## משה דוד קאסוטו

מבטלו בפשטות באמירה שאין ערלים אלא ערלי לב; דבר זה נראה כמספרך מפשטו של העניין, המבדיל בין שני השמות הללו. בפירושה של אורלי ושל קורניל לפסוק זה נשמר העיניד הזה למראית עין, אבל למעשה הוא נהפך לזהות.

רצוני לציין ראשית כל, שלרעתי אין להבין את סוף פס' כה כהנמקה של ופקדתי שבפסוק הקודם, להבדיל ממה שרגילים לחשוב; שהרי נמצים כאן כל הגוים, ובכללם גם העינים, שלא בישר להם הנביא את פקדת ה'. כוונתו היא כנראה להסביר את השם מול בערלה, שנתן לאומות העולם המעויות בפסוק כד, וכלל בהן גם את יהודה, והרי זה דיבור שעל כורחו לא היה בו אלא לעורר תימהון בלב שומעיו. אני מכנה – מתכוון הנביא לומר – גם את בני יהודה וגם את המצרים, את האדומים, את העמיתים, את המואבים ואת הערבים בשם מולים בערלה, שכן גם אלה וגם אלה ראויים לשם זה, אלה במובן אחד, כיוון שהם ערלים, ואלה במובן אחר, כיוון שהם ערלי לב. ומה ששייך לאומות העולם, יש לשער שמילת ערלתם היתה בעיני בני ישראל מנעו שאין לו הערך הדתי שהיו תולקים למילה הישראלית; על כן נחשבה כמעשה שאין לו כל תוכן דתי, והריהו כאילו לא נעשתה כלל; על כן היו יכולים לראות גם את הגכרים המולים כערלים להלכה ולומר, כדברי הנביא בפס' כה, כי כל העינים, בין אם היתה המילה נהוגה אצלם ובין לאו, אפשר לכוונתם בשם המשותף ערלים. ולפיכך היה יכול אדם לקרוא לעינים שנתנו למול את ערלתם בשם מולים בערלה, לא כיוון שלא נמל לבם, אלא דווקא מפני שמילת בשרם לא היתה מילה, וערלתם עדיין קיימת היתה, אם לא בפועל הרי לפחות בכוח. לעומת זאת אי אפשר לראות את בני יהודה כערלים גם בכוח, שכן לטכס מילת בשרם היה תוקף דתי מלא, אלא שחסרים היו את המילה האחרת, הנחוצה אף היא, זו מילת לבם; והואיל והיו ערלי לב, הרי תולמם גם הם השם מולים בערלה, ולוא במובן שונה מאומות העולם. אם כן, הערלה האמורה בפס' כד היא ערלת בשר בכוח לגבי העינים, וערלת הלב לגבי היהודים; המונח הכללי שבפס' כד, הנביא עצמו מסבירו לשתי משמעויותיו בסוף פס' כהנ.

32 שמיט (Schmidt, שם, טור 2385) משתחרר מהסבך בפתרון המפליג עוד יותר: הוא מחק את הזכרת יהודה בחלק הראשון של פס' כה, ואת כל החלק השני של אותו פסוק; מה שנשאר הוא, בכל אופן, לרעתי, תוספת של התקופה הפרסית (טור 2391), ופירושו של הביטוי כל מול בערלה שבו, העינים שנימלו בבשרם, מבלי להצטרף לישראל כגרי צדק. ארבת (Erbe) מחק את החלק השני של פס' כה וקורא בפס' כד רק פקדתי על כל ערלים; לא זו בלבד שגם הצעה זו קיצונית מדי, אלא היא נתקלת בקושי רציני: אין זה מתקבל על הדעת שייכללו בביטוי 'כל הערלים', ללא כל תבונה נוספת, דווקא כל אותם העמים אשר, להבדיל מן השאר, אינם ערלים. התיקון שהציע גונקל (Gunkel), *Archiv für Papyrusforschung*, 1902, עמ' 16, כדי לבטל

## נבואות ירמיה על הגויים

אשר למטרה ששם לעצמו הנביא בדבריו אלו דרך כלל, לא נראה כקרוב שהוא ביטול ערכה של מילת הבשר, כפי שסבור קורניל. המילה וערכה לא נזכרו כאן אלא דרך אנב. הנביא מתכוון להגיד מראש את בוא העונש מאת האלהים, את ביאתה של תמוטה כללית, שתפגע יחד עם יהודה גם בעמים הסובבים אותו; והרי עובדה היא שיש בכל העמים הללו, ויהודה בכלל, צד שוה: כולם מולים בערלה; על כן הנביא מבליט נקודת מגע זו ביניהם, העתגת לו הזדמנות לנעור דרך אנב ביהודה, בעמו הוא – שכן אין לו עסק עם המצב הפנימי של שאר העמים – על ליקוי מוטרי שבו: והוא בעצם, ואפילו לא נאמר דבר זה בפירוש מפי הנביא, אחת הסיבות של הפורענות העתידה לבוא. הנשא העיקרי של ט כד-כה הוא מכל מקום בשורת העונש בידי שמים.

אם כך מפרשים את הקטע הנידון, לא יראה עוד כאילו מקומו אינו במסגרת הפרקים ז-י, שבין השאר, הם מבשרים דחוקא את הפורענות, שעתידה לבוא בקרוב בערת ה' על מלכות יהודה. פורענות זו אין ספק שאינה אלא התמוטה שהתחוללה בשל כיבוש הארץ בידי הבבלים. אך אין די בכך כדי לייחס, כמו שעושים אחדים, את כל קבוצת הפרקים ז-י, או אותם החלקים ממנה המרמזים במפורש לפולש, דחוקא לשנת 605, היא שנת קרב כרכמיש, שבו לקח גבוכדאצר מידי פרעה נכו את כל המחזות שכבש הלה בקדמת אסיה, והעביר אותם תחת על בבל. איני יכול להאריך את הדיבור בעריכת הפרקים ז-י מבלי להתרחק יתר על המידה מנושא מחקר זה. אסתפק בכך שאביא בקצרה את המסקנות הנראות לי קרובות ביותר. בקטע זג-חג בא יאנוס בית ה' – בפרחה; על פי ידיעה הידועה צאת מתוך כו א (נראה שאין נגדה משקל לסענות שהובאו לגבי תאריכים אחרים) שיך נאום זה לראשית ממלכות יהויקים, כלומר, כפי משמעותו של ביטוי זה בפי האשורים-

את הסתירה בין מול שבסס' כד ובין ערלים שבסס' כה, כלומר, לגרוס מולים במקום ערלים בסס' כה, נרם למעשה סתירה חדשה במקום הסתירה שטולקה, כיוון שהפסוק הקודם נגד דחוקא את הסברה שאפשר לכנות את העמים והגוים סתם מולים.

33 רק פיק (Peake) הבחין בחלקה בדרך הנראית לי נכונה; שהרי הוא ציין כי החלק השני של פס' כה (אף על פי שקיימים ספקות בדבר דייקנות גרסתו) מניח כנראה שקיים תבדיל בין מילת בני ישראל, שיש לה משמעות דתית ועל כן היא מועילה אם באה בד בבד עם התרוממות רוחנית הולמת, ובין מילת העמים, אשר אין לה משמעות דתית זו. אולם נעצר פיק בנקודה זו. הוא הסכים לפירוש המקובל לפס' כד, ולא הרגיש, שאם מצייתים שגם אצל העמים חסרה 'מילת הלב', הייצ ההתרוממות הרוחנית תהווה כדי להשלים את מילת הבשר, מייחסים בזה לטכס של תמים אותו ערך דתי שמיחסיים לטכס הישראלי, ובדרך זו שוללים את ההבחנה הנדרשת מהחלק השני של פס' כה.

34 ראה, למשל, קורניל (Cornill), עמ' 120.

## משה דוד קאסוטו

הבבלים, וכנראה גם אצל בני ישראל<sup>35</sup>, לפרק הזמן שחלף בין עליית יהויקים על כיסא המלכות ובין ראשית השנה האזרחית הבאה שלאחר מכן, הנחשבת ל-שנה הראשונה של אותו המלך. לדעתי יש לראות בקטע ח ד – ט כג (ולא ח ד – כג בלבד, כדעת קורניל) חלק שני, שירי, של 'נאום בית ה' - סבור אני - ועל כך אמצא מקום לדבר גם להלן - שנהג ירמיה לעתים קרובות לומר תחילה בפרחה, בחלק ראשון של נאומו, את מה שרצה להודיע לשומעיו, ואחר כך חזר על אותם רעיונות ועל אותם מושגים עצמם בלבוש שירי ובמני שירה, בחלק שני המקביל לראשון. במקום אחר איכיה שיש הקבלה בין ו ג – ח ג ובין ח ד – ט כג. כאן אסתפק בהבלטת העובדה שיכולים אנו למצוא את חותמה של הקבלה זו בהתאמה שבין מה שאנו קוראים לקראת סופו של הנאום בפרחה (ח ב): לא יאספו ולא יקברו לדמן על פני האדמה יהיו) ובין מה שאנו קוראים לקראת סופו של הנאום בשירה (ט כא): ונפלה נבלת האדם על פני השדה... ואין מאסף). בפס' כא שבפרק ט מוחק דוהם בצדק את המלה כדמן; התאמה זו לפס' ב שבפרק ח מסבירה לנו כיצד הסתגה מלה זו לפס' כא שבפרק ט. ולפסוקים כב – כג הבאים אחרי כן, איני נוטה לדחות אותם, כפי שעושים כמעט כל החוקרים החדשים, שאינם מצאים כל קשר סוגי בין קטע זה ובין מה שקודם לו. אדרבא, אפשר לראות אותם כסיום של החלק השירי ושל 'נאום בית ה' - כולו, סיום החזר על המושגים שפותחו בנאום זה והמאשר אותם. הנביא, המגיד מראש את בוא הענש מידי שמים בידי האויב, מסיק שלא בזכות החכמה, זו החכמה המדומה שעליה דיבר בנאומו (ח ח – ט), יוכל יהודה להינצל מהספרעות הממשמשות ובאה; לא הגבורה במלחמה תוכל להיות לעזר המושע בפני גדודי הגם ששלח ה' (השווה ח יד, טז); לא שפע העושר יציל את השוכנים בארמנות הדוזים (רמז לפסוק ט כ); ולא תוכל להיות לתהילה בעיני ה', ועל כן למדם ישועה, אלא דעת ה' ודעת דרכיו, דרכי הצדק; שהרי דווקא העדר ידיעת ה' ומשפטו היה נושא תרעומת הנביא בראשית דבריו בפרווה ובראשית דבריו בשירה (ז ה, ח ז; השווה גם ט ב, ה). כך קם סיום רב רשם חגיגי של נאום הנביא, שנעדר הוא לחלוטין אם מניחים שסופו של הנאום הוא פס' כא שבפרק ט, או אם מחברים ט כא אל י יז. ואשר לפרק ט פס' כד – כה, פרק י פס' א – טז (לאותנחיות של קטע זה טענתי כבר במקום אחר<sup>36</sup>, למעט פס' יא בלבד) ופרק י פס' יז – כה, הרי הם שלושה נאומים שנערכו – כנראה כבר בידי ירמיה במגילתו הראשונה –

35 דרך כלל אין מפרשי ירמיה טורחים לחפש את המשמעות המדויקת של ביטוי זה. בפס' א של פרק כח ישנה, כידוע, טעות ברורה בטקסט.

36 כחיב מרגנזאה האדמה; שבעים: ὁ μὲν γὰρ ἔφη

37 Rivista Israelitica, 8, 1911, עמ' 197–200 [ראה תרגום עברי, למעלה, עמ' 37–39].

## נבואות ירמיה על הגויים

ביחידה אחת עם נאום בית ה', והם משקפים מערכת רעיונית אחת. על כן מתקבל מאוד על הדעת שהנאומים האחרונים הללו, כולל ט כד–כה המעניין אותנו כעת, ירמיה נשאם בערך באותו פרק הזמן שבו אמר את דבריו שבקטע ז ד–ט כג, כלומר בראשית ימי ממלכות יהויקים. כבר אז היה ביד ירמיה לצפות שכיבוש נבו לא יאריכו ימים, ואך תסיים בבל את מסעה עד נינזה, תפנה נגד הפולש שלקח ממנה חלק רב משללה ותחזיר אותו לעצמה; היא תכבד את ידה הנוקמת והזורסת על מצרים הוזמסת ועל העמים שהשתלטה עליהם, שכל הנראה לא ייכנעו מרצתם הטוב לעול השליט החדש המסוכן יותר.

על פי האמור לעיל נוכל להבין בקל את משמעות הפסוקים כד–כה של פרק ט: ירמיה מבשר ליהודה שכעבור זמן קצר יבוא הפולש מן הצפון ויטיל על העם הבוגד את הענת שמר עליו האלהים; ובנאום אחר שבא לאחר הראשון, ביקש הנביא לתאר עונש זה הממשש ובא מה כביר הוא ונרא, כדי לחזק את דבריו הראשונים ולעורר את העם לתשובה, שאין ישועה אלא באמצעותה; והוסיף שעתידה השואה להיות גדולה ומכרעת כל כך עד שתטוף יחד עם יהודה את כל העמים השכנים מסביב.

בדרך זו מתבאר גם פרט מיוחד שבקטע זה, שפרשנים רבים הרגישו בו שהוא טען הסבר, אלא שלא ידעו למצוא לו ביאור מניח את הדעת. אכן נראה מזור שהזכיר הנביא את מצרים ראשונה וליהודה לא נתן אלא את המקום השני; אבל הדבר נראה כשורה לחלוטין אם נזכור שבעיני בבל היתה מצרים האויב העיקרי, האויב שיש להכריעו תחילה, ואכן הוא נצח לראשונה; השאר, ויהודה בניהם, לא היו אלא גוררים ועירים, שלא נטלו אלא חלק משני בהשתלשלותם הטראגית של המאורעות. ביניהם תופס כמובן יהודה את המקום הראשון, ואכן הוזכר ראשון מכולם; אך איזו יכול בשום פנים לבוא לפני המדינה השלטת, המיעדת להרגיש לפני כל מדינה אחרת במהלומה הכבדה מיד הכוח הצבאי של בבל.

זמן קצר אחרי כן, בשנת 605, היא השנה הרביעית למלך יהויקים, התחולל קרב כרכמיש, נרש נבו מן הארצות שכבש באסיה, והללו עברו לשלטון בבל. הרמו הסתום, הכלול כבר בדברי ירמיה, ט כד–כה, הציור המעורפל של סכנה הנשקפת מצד ממלכת בבל ליהודה ושכניו, נעשו אותה שעה ברורים ויכרים יותר, האיום נעשה עתה דבר של ממש המתקרב במהירות. ברור, לא ישוער שתהא השנה הרביעית למלך יהויקים חולפת מבלי שיחזור הנביא ויחדש את דברי האיום והזהרה לעם יהודה, לעת כזאת, בשעה שנראה

38 אשר לנשא של י א–טו, השוה ז טו–ח, ל–לא; ח ב, יט; ט יג.

39 נשוב ונדון בזה להלן.

40 ראה את דבריהם של דוחם (Duhm) ושל ארכט (Erbt) על קטע זה.



## משה דוד קאסוטו

עונש האלהים קרוב להתקיים. והרי לפנינו פרק כה, השייך לפי כותרתו לשנה הרביעית למלך יהויקים, כנראה זמן קצר לפני תבוסת כרכמיש, שהרי מדובר בו על שאת מצרים כעל מאורע שעתיד להתחולל; ובפרק זה אנו מוצאים נבואה המגדת שאתה שואה כללית, שחזה הגביא מראש, קרובה לבוא. הפרקים מו א-ב, מז א – מט לג, שנם בראשם כתובה השנה הרביעית למלך יהויקים, שייכים כנראה לזמן קצר שלאחר הקרב שבו נחתם גורלו של נכו; בפרקים אלו אנו מוצאים שורה של נאומים שריים, קצתם נבואה וקצתם קינה, המזכירים את התבוסה שבאה על מצרים והמבשרים את הגורל המר שעתיד להיות מנת חלקן של האומות הקרובות ליהודה. כונתם של נאומים אלו הריהי להזכיר שהאיזמים שדיבר האלהים ביד נביאו לא היו איזמי סרק, אלא הם הולכים ומת-קיימים; כונתם שוב לנסות, אולי אפשר הדבר לעשותו באמצעות החזק הנורא של הפור-עצת הקרובה לבוא, להביא את בני יהודה לידי תיקון דרכיהם, וחזרה בתשובה – דבר שלא קיבלוהו, לא בדרך שידול ולא בדרך האיום בפורענות רחוקה. ובכן, הרי לפנינו הרחבה רבה של הודעה, שנאמרה קודם ברמז בפסוקים כד-כה של פרק ט.

אף על פי שפרק כה והפרקים מו ואילך נראים כהולמים את הרקע ההיסטורי של פעילותו הנבואית של ירמיה ומתאימים למצב ששרר בשנה שאליה מייחסות אותם כותרת-תיהם, לא היה בכך כדי שימצאו חן בעיני הפרשנים.

וכך עמדו העלו שורה של טענות נגד האותנטיות של פרק כה, שבו נדון בראשונה; ועל סמך טענות אלה היו שחשבו שכל הפרק כולו אינו מקורי, ואחרים הגיעו שאין אותג-סי בו אלא גרעין ראשוני. הבה נקבץ ונסדר את הטענות האלה ונבדוק אותן אחת לאחת. עיקר יסודה של דעה זו, שבה החזיקו הפרשנים החדשים, הריהם מחקריו של שואלי (Schwally)<sup>41</sup>, שהמשך בעבודה שבה התחילו אחרים (היצ' [Hitzig], מברס [Movers]), גראף [Graf], קין [Kuenen]), שכבר דחו חלק מפרק כה; הוא בדק פרק זה בדיקה מדוקדקת והגיע למסקנות שליליות מופלגות.

במונחראסיה של שואלי נבדקו בנפרד שני החלקים, שאפשר ליתן בפרק זה, שהם פס' א-ד ופס' טו-לח, ובין אלו לאלו סדורות בתרגום השבעים הנבואות על הנמים, שהם הפרקים מו-נא בנחם המסודה. לחלק הראשון מעיר שואלי מיד, שהמלה ושלח שבפס' ד משובשת היא ולא כשורת הלשון, שהרי כאן צריך לבוא עתיד ברוי ההיפוך (אף על פי שמדה הוא שבנקודה זו של התחביר העברי אין דעות החוקרים שוות). ואפילו גרוס וישלח, או נקבל את גרסת השבעים ואשלח, הקשה אף היא, כיחן שבפסוק הקודם הדיבור במך ראשון מתכוון לנביא עצמו ולא לאלהים, אין בכך כדי להציל את החלק

41 במונחראסיה הנזכרת לעיל בעמ' 68, הערה 5.

## נבואות ירמיה על תנאים

הראשון של פס' ד, שהרי לא יוכל להיות אותנטי כיוון שזכרו בו גביאם אחרים, דבר שאין לו אח ורע בספר ירמיה ומזכיר פסוקים של ספר מלכים שסעגתם כשל ספר משנה תורה. לכן צריך למחוק את החלק הראשון של פס' ד; אבל גם החלק השני של פס' ד יש לראותו כזר לספר, ובנפילתו הוא נדר גם את המלים ולא שמעתם שבפס' ג, שכן יש לקשור את המלה לאמר שבפס' ה למלה ודבר של פס' ג בחלק השני של פס' ו קשות המלים ולא תכעיסו אותי, שהרי תביא הוא הדובר, ואילו כינר המדבר אין לייחסו אלא לאלהים; ומבנה המשפט אינו מניח להמיר את הצורה אותי בצורה אותו. על כן מוחקים את המלים שבחלק השני של פס' ו עד ידיכם ומחליפים את הביטוי ולא ארע בביטוי לרע, ולבסוף מוחקים גם את החלק השני של פס' ז (שאינו נמצא בתרגום השבעים), שהוא חזרה על החלק השני של פס' ו, ואת החלק הראשון של פס' ז בגלל כינר המדבר שבו. אבל הואיל ופס' ח אינו מתקשר היטב לפס' ג ופס' ה, שהם לבדם והשארו במקומם (א-ב הם הכותרת), מוחקים גם את פס' ה וקשרים במישרין את האיום הכלול בפס' ה לסירוב הציות שבמלים ולא שמעתם של פס' ג, שאפשר להציעם לאחר שנמחק פס' ה. שחאלי מוצא כמה קשרים גם בפסוקים ח ואילך. ראשית כל מוזר בעיניו שעל חטאות יהודה ייענשו העמים שמסביב לו, ואת הקשי הזה הוא מסלק במחיקת המלים כל הגוים סביב שבפס' ט (ביתר דיוק היה שחאלי צריך לומר ועל כל הגוים האלה סביב) ובהחלפת המלים ועבדו הגוים האלה את מלך בבל שבפס' יא במלים ועבדו בגוים, כלומר, הם (בני יהודה) יעבדו בקרב הגוים. ומחר שאחר כך הוא תמה על חסרון התאמה שבין פס' יא המדבר על גוים, ברבים, ובין פס' יב המזכיר רק גוי ביחיד: אילו הציח את הכתוב כפי שהיה לא היתה לוקה ההתאמה, והרי זה ממש שהוא עצמו עשא בהשערות. והוא ראה צורך למחוק את המלים ועל ארץ כשדים (פס' יב), שכן חסרות הן בתרגום השבעים, ומפני זה קם קשי חדש בפס' יג. שהרי יש שתי אפשרויות: אם הפסוק מדבר על מי שישעבד את יהודה, הרי קשה הביטוי על הארץ ההיא, שאין במה לתלות אותו (אבל היה במה לתלות אלמלא שהוצא בכונה המלים ועל ארץ כשדים שבפס' יב), ועל כן יש למחוק את כל פסוק יג; או הפסוק מדבר על ארץ יהודה, שהחכרה כבר בפס' ט ובחלק הראשון של פס' יא, ואם כך הרי יש למחוק את החלק השני של פס' יא ואת פס' יב. וכן נמחקים, בגלל הקשי שכבר הוזכר בדבר הגוים, החלק השני של פס' יג (ואין שחאלי מספקם אלא בכך, אם יש להתחיל את המחיקה מן המלים את כל הכתוב או מן המלים אשר נבא), וכל הפסוק יד, החסר בנוסח השבעים. כך, מכל הקטע כה א-ד אין להציל (מלבד הכותרת, פס' א-ב) אלא הפסוקים ג, ח, החלק הראשון של פס' יא, החלק הראשון של פס' יג, או במקומו פס' יב; כל השאר הוא לדעתו תוספת, הרחבה, עיבוד חדש. ולא זו בלבד, אלא גם האנום המקורי הקצר הזה, והנצח

## משה דוד קאסוטו

לעם יהודה לבדו ולא לגויים, אין לייחסו לירמיה. אמנם יש בלשונו של קטע זה קווים אוסייניים ללשון ירמיה, אבל אין זה כך אלא מפני השימוש במשפטים שהמחבר שאב במתכוון מקטעים אותנטיים של ירמיה; אמנם הרעיונות הם טיפוסיים לירמיה, אבל אלה הם הרעיונות הכלליים בזהר של הנביא, והם חוזרים כל כך שאפשר היה לאמרם בכל שעה ובכל מקום; ומלבד זה הרי נעדר רעיון אחד, האופייני לתיאולוגיה של נביא זה: רעיון דרך החזרה בתשובה. על כן מן ההכרח להסיק, לפי דעתו של שוחאלי, שגם הגרעין הראשוני של כה א-ד, אין לראותו כאותנטי. הוא כנראה פרי עבודתו של עורך שרצה להוסיף בסוף נאומי ירמיה, השייכים לפי דעתו לפרק הזמן שמן השנה השלוש עשרה ליאשיהו עד השנה הרביעית ליהויקים, תמצית קצרה של רעיונותיהם העיקריים; והעיבוד שנתן לכתוב את צורתו שבידינו הוא כנראה מעשה עורך אחר, שמצא, או שהכניס הוא עצמו, בסוף אוסף זה של נבואות ירמיה שורה של נבואות על הגויים, ורצה להקדים לנבואות אלו, כמבוא להן, את הקטע שבו אנו עוסקים, לאחר ששינה אותו כאמור.

מסקנותיו של שוחאלי נחשבות היום לאמת כמפי הנבורה. אבל כל מי שחש ביקורת בריא בו, יהיה לו ברור מה שרירותית היא השיטה המכאנית הקרירה והזהנת לסלק מן הכתוב את כל הקטעים הנראים שאיזה קושי בהם, ולוא גם לכאורה, ולוא גם סו-בייקטיבי, ואפילו קושי שלא בא אלא מחמת עבודת החוקר עצמו, ולסוף היא מצרפת באיזה דרך שהיא זה לזה את הקטעים שנשארו לפליטה. ואם נבדוק מקרוב את הקשיים השונים שציין שוחאלי, יתברר מיד שפחותים הם וקל לפתור אותם.

למשל, עד שאתה אומר שהמלה ושלח טעות בה, שיבוש בשימוש הלשון, יש להביא בחשבון את האפשרות, ושנא גם הצורך, לראותה כצורת עבר הבאה להביע הישנות המעשה פעמים הרבה (Gesenius-Kautzsch, סעיף 112, 3, a), ואף העניין דורש מתן פירוש כזה למלה, שהרי המדובר דחוקא בפעולה הגשנית פעמים רבות; והרי זה שימוש של צורת עבר, שאפשר לתמוך בדוגמאות רבות שבנוסח המקרא, וביניהן והקימתי שבספ' יז של פרק ו, השייך לנושא ולענין הדומים לחלוטין לנושא ולענינו של הקטע הגידון. וראויה לציין העובדה שגם קורניל (Cornill), המגן על הנוסח של ו יז, מקבל את השנת שוחאלי נגד כה ד; ומכאן אתה רואה שקשיות שיצאו פעם אחת מפי אחד החוקרים, נוחות הן להתקבל על דעת אחרים בלי שהקדימו לכך ביקורת מדוקדקת.

המעבר מן האני של הנביא אל האני של ה' אינו עשיר לעורר תימהון אלא במי ששכח עד מה שכיחים מעברים כאלה בסגנון המקרא; והרי בענין זה דן באריכות קיני

42 אילו רצה, היה שוחאלי יכול לסלק בקלות קושי זה, בראותו במלה אותי (אתי) התפתחות מטעית של את י, שבו י הוא נטריקון של שם הייה.

## נבואות ירמיה על הגויים

(König)<sup>4</sup>. ולענין מעברים אלו מנף לנף, או חוסר התאמה סה ושם, או ליקיים מסוימים בסדר והגיוני של הרעיונות ובקשר שבין פסוק לפסוק, דברים שבהם מצאים פרשנים רבים אבני נפץ ונימוקים כדי להחליט שטסח המסורה הוא מזויף או מוטעה, יש לזכור היטב כי לשוא נחפש באמנות השמית את הבהירות ואת דיוק המְתארים האופייניים לאמנות הקלאסית, או לאמנות שדמותה עוצבה פחות או יותר על פי דוגמת האמנות הקלאסית. השתדלות החוקר למצוא בכל מחיר, או להכניס בכל מחיר, ביצירות המח- שבה השמית או האמנות השמית את קווי האופי המיוחדים לתרבויות אחרות הריהו מעשה כחב ואינו יכול להביא אלא לתוצאות כחבות.

אשר לחילופי הנירסאות שבתרגום השבעים, איש לא יכחיש שהם עשויים לשמש לעתים קרובות כלי עזר יעיל לביקורת הטסח שבידינו, ובלבד שיהא אדם משתמש בהם בשיקול דעת בריא; אבל שחאלי הריהו אחד מדובריה האופייניים ביותר של המגמה, המעדיפה תמיד ובכל מחיר את גוסח השבעים מטסח המסורה, את התרגום מן המקור. יש מעידים בענין זה שתרגום השבעים נותן שלב של גוסח המקרא, שקדם בזמן רב לגוסח שקבעו חכמי המסורה, ולפיכך יש להעדיפו במקום ששאר הצדדים שקלים; אבל טענה זו אינה שוקלת כראוי באפשרות המרובה הרבגנית הנפתחת לטעויות או לאי-דיוקים בתרגום, ולא בשיבושים שחלו בודאי גם בגוסח השבעים גופו; וכן היא מתעלמת מן העובדה, שבזמן שבאו חכמי המסורה לקבוע את הטסח שכיבדהו כגוסח מקודש עד הפרטים הקט- נים ביותר, היז בודאי סומכים על מסורת עתיקה שהיתה בידם.

אני יודע כיצד יכול שחאלי לומר שבספר ירמיה אין אנו שומעים על מעשיהם של נביאים אחרים. כפי תנראה הוא מתכוון לאותם חלקים של ספר ירמיה שהוא חושבם לאר- תגטיים; ואכן רבים מן המקומות שבהם מכרים מעשיהם של נביאים אחרים בעיני קצת מן המבקרים מזוינים הם; אבל אפילו דוהם, למשל, מקיים ו יז, אם כי לאחר כמה שינויי צורה; ואשר לפס' ח של פרק כח, הרי כבר ראינו שבדרך כלל הוא נחשב לאותנטי.

ולהשגה על המידה המסורתית המשונה, שבגלל חטאות יהודה ייעשו הגויים הקרובים, משיב קודניל בפירושו (289, 441) ואומר שבאמת אין הנביא חושב על הענשת הגויים בגלל חטאות יהודה, ואינו אלא כמביט על המאורעות מנקודת השקפה יהודית; אם הענשת יהודה אינה יכולה לבוא אלא במסגרת שואה עולמית, שבהכרח תערף גם עמים אחרים, אין הנביא יכול להפריד בין שני הפרטים של מאורע אחד ולייחס להם שתי סיבות שונות, עד שברוחו אף אינה מתעוררת כלל הבעיה של מקור הסודעות שתבוא על הגויים. ומטב לדעתי לצין שהתפוסכות הכבירות, הפוקדות את העולם כולו בעיני ירמיה הן

43 *Stilistik, Rhetorik, Poetik*, לייסצ' 1900, עמ' 238-257 (Personenwechsel).

## משה דוד קאסוטו

האמצעי, שבו משתמש האלהים כדי להעניש את יהודה על עוונותיו ואת הגוים על עוונותיהם; נראה כי זה הוא רעיון הנביא בפרקים הדנים באומות העולם. קורניל (285–286) מצא תיכּוּן גם לקושי המתעורר בגלל העדר כל רמז לאפשרות של תשובה, וכתוצאה מכך לסליחה מאת האלהים; הוא מעיר שהפער נראית כבר כבלתי נמנעת. אבל באמת אין כאן קושי חמור ביותר, שכן, אם איזה טאם מביע לעתים קרובות רעיון מסוים, אין לדרוש ממנו שיראה עצמו חייב לחזור על אותו רעיון בכל נאומיו; ואף על פי כן יש לציין שאפילו לא ניתן לרעיון התשובה ביטוי מפורש, הריהו נשמע מכללו של הקטע הגידון, ואף עומד כעיקר מטרתו. הגבואה על הפורענות הממשמשת ובאה, שאין עוד למנועה, לא היא המטרה לעצמה; כוונתה היא דווקא, כפי שנראה ביתר הרחבה להלן, להגיע את עם יהודה להיטיב את דרכיו, כלומר לעשות את המעשה היחיד שיכול להצילו, לא מן העתה הקרוב ששוב אין לבטלו, אלא מצרות אחרות גדולות יותר. התקוה שהעתה האיום, שבו עומד האל לפקד את עמו, יש בו כדי לשמש לקח ישועה לעם עצמו היא המניעה את ירמיה לשאת שוב את דבריו בשעה הראויה ההיא, היא השנה הרביעית למלך יהויקים.

לפסי ג'–ד, נחזור ונעסוק בהם להלן, במקום שגדון בסדרם המקורי של הפרקים מו ואילך.<sup>43</sup>

ואשר לסוף מסקנתו של שוחאלי, הרי שהיה מקום להעריך את חריפותו של מי שידע לשחזר בבטחון גדול כזה את הצורה הראשונית ואת העיבודים שחלו זה אחר זה בקטע הגידון, אלמלא היו מסקנת אלו פרי תפיסה, שמקצתה סובייקטיבית ושרירותית ומקצתה עומדת על יסודות רעועים כל כך כגון הפרטים שנבחנו עד כאן.

ובכל זאת, פסק הדין שיצא מפיו שוחאלי בדבר ירמיה כה א–ד נתקבל, כולו או מקצתו, על דעת כל אלה שעסקו אחריו בבעיה זו, ולא היו ביניהם חילוקי דעות אלא בדבר הפסוקים או חלקי הפסוקים שיש לראותם כגרעין ראשוני. לכל היותר נאותו אחדים להניח את האפשרות שאכן גרעין זה מתחת ידו של ירמיה יצא; כך, בהיסוס רב, גזיברכט (Giesebrecht), וביתר בטחון קורניל (Cornill) ופיק (Peake). אפילו דרייבר (Driver), הנהגו בעצמו דרך כלל זהירות בקבלת דברי חשדות באותנטיות של כתבי הנביאים, מטיל ספק בפסוקים א–ד. לאחר שוחאלי לא הובאו טענות חדשות וראויות לציין, המסייעות לדעתו, חוץ ממספר הערות פערטות, דרך כלל מצד ביקורת העוסק, שאין כדאי עוד להתעכב עליהן; ולא מכיר אלא אחת שהעיר בליקר (Bleeker) במוטגראפיה שלו על

43 [חלק זה של המאמר לא נכתב]. מ.

44 Introduction, 1900, עמ' 280, 273.

## נבואות ירמיה על הגויים

נבואות ספר ירמיה על הגויים<sup>45</sup>, שכן דומה לכאורה, שטעם רב בה. הוא סבור שלפי פס' ב שבפרק כה יש לצפות שהפסוקים שלאחריו יהיו מעשה נאום שאינו נוגע אלא ביהודה וירושלים בלבד; ובוה, לפי דעתו, הוכחה נוספת שהרמזים על הגויים ועל עתשם שב-פסוקים אלה משניים הם. אבל הערה זו כוחה בטל אם נשוחה לענוד מה שאמרנו לעיל בדבר מסרת הנבואות על הגויים ובדבר פס' ב של פרק לו. הנביא המדבר על אומות העולם ומבשר את טורלן אינו אלא כצופה לטובתו ולתועלתו של עמו הוא, שילמד דבר שטוב לו מתוך דברי הנביא. אם כן, אמנם מבשר פרק כה, חוץ מן הפורענות העתידה לפקד את יהודה, גם אלו המאיימות על העמים שמסביבו; אבל אין כוונתו אלא לטובה המוסרית שיכולים להסיק מבשורה זו בני יהודה, ואליהם בלבד פונה למעשה הנביא בדבריו; על כן הכותרת, הבאה להודיע אל מי דיבר הנביא או על מי דיבר (הדבר תלוי בכך אם נבין, או נתקן, אל במובן על או על במובן אל), לא זו בלבד שהיא יכולה להסתפק בהזכרת יהודה וירושלים לבדן, אלא מן ההכרח שהיה כך.

ולהמשכו של פרק כה (פס' טו-לח), אי חזר ופנתה בבדיקת הדין שערך בו שחאלי. גם כאן הוא מציע בהערות שוליים כמה תיקונים לכתוב, שבעיקרם הם מחיקת מלים שאינן באות בתרגום השבעים, וחזק מזה הוא מעלה כמה טענות נגד האותנטיות של הקטע, ותחילה הוא מתעכב בעיקר על הפסוקים ל ואילך. ירמיה, אומר שחאלי, היה מדמה ככל בני דורו את האלהים שוכן במקדש; אמנם בפרק ז הוא דחה את המסקנה שהסיק העם מתפיסה זו, כלומר את הבטחון שלא ייפגע בית המקדש לעולם; אבל אינו דחה את התפיסה כשלעצמה. לפיכך לא ייתכן שירמיה הוא המדבר בפס' ל על השמים כעל משכן האל. אף פס' ל, המדבר על עתשו של הרשע כיחיד, אינו מיושב על דעתו הרגילה של ירמיה, שהטפתו הדתית והמוסרית אינה מכוננת אלא לכלל העם, ועדיין אינו יודע את תורת הגמול ליחיד, שניסוחה בא לראשונה מפי יחזקאל. הפסוקים לב-לח, החוזים פורענות עולמית, אף הם אינם יכולים להיות דברים שיצאו מפי ירמיה, שאינו רגיל לבשר בשורות חורבן כאלה אלא בכונת לאיים על העם שאינו חוזר מחטאיו. ומלבד זה הרי סגנונם של פסוקים אלו, המקוטע והחסר קשר פנימי, שונה במידה רבה מצורת הדיבור של ירמיה, השקולה והערוכה בהגיון. אחר כך חזר שחאלי לפס' טו-כט, ומבטלם ללא היסוס, ורחם כרשימת הנבואות (אינדקס) הכלולות בפרקים מו-נא בצירוף תוספות מרובות. כללו של דבר, שחאלי סבור שגם הפסוקים טו-לח אין לייחסם לירמיה.

גם בנוגע לחלק שני זה של הפרק, הכריע פסק דין של שחאלי. הפרשנים שקמו אחריו קיבלו אותו דרך כלל, והסיפו ראייתו לסיועו. גיזברייכט (Giesebrecht), למשל, מסיף

45 מזכיר לעיל, עמ' 83, הערה 30.

## משה דוד קאסוטו

ומסתח בהרחבה את הנימוקים הבאים, שאני מסכמם כאן בקצרה: (1) סתירה בין פס' כז, שבו עומדים מלכי הצפון למשפט האלהים, ובין פס' ט שבפרק זה ופס' טו שבפרק א, שבהם אותם מלכים הם כלי לביצוע משפט זה; (2) סתירה בין פס' כז, המדבר על הפורענות על מאורע העתיד לבוא, ובין פס' יז ואילך, המתארים את הפורענות כדבר שכבר בא והיה; (3) מקומות מסוקסמים ומעורפלים בצורתם; (4) בסוף הפרק יש בשורה על השמדת כל העמים, הרחוקה מן המציאות, והיא דבר שאינו הולם את אוסיה של הנבואה האתגנטית הקדומה; (5) הפרטים הלא אסתטיים שבפס' כז. אבל הוא מודה שאפשר להתגבר על קשיים אלו אם נניח שהיה קיים גרעין ראשוני מאת ירמיה (פס' טו-כד), שצובר במשך הזמן כמה פעמים.

דוהם (Duhm) סבור שהחזון הכלול בפס' טו-כו היה כשלעצמו כביר וראוי לירמיה אילו היתה צורתו החיצונית הולמת את הרעיון העז; ואף על פי כן הוא דוחה את האפשרות לייחס חזון זה לירמיה, גם מפני שהוא לא היה נביא לגוים אלא נביא לעמו בלבד. בפס' כז מציין גם דוהם את הסתירה האמורה לעיל לפס' יז; פס' כח-כט הם לדידו ילדותיים; המסוקים ל-לה, שבהם מהלכים הדיקן של התפיסות בדבר אחרית הימים, יש לייחסם לעשורי השנים האחרונים של המאה השניה.

בשחזורן של נבואות ירמיה אין ארבעט (Erbt) מניח מכל פרק כה אלא מקצת מהמסוקים טו-ז, ולדעתו הם חזונו של ירמיה הנער, הנבחר ל-*Völkerprophet* (עמ' 158-159). אבל אין הוא מוסר את הנימוקים שהביאו אותו לידי דחייתו של כל שאר הפרק. גם קורניל (Cornill) חושב שלא ייתכן שהקטע כה טו-לח כפי שהוא לפנינו יצא מתחת ידו של ירמיה, אבל מודה שהיה קיים גרעין ראשוני מאת ירמיה; ויסודו בעיקרו הריהי טענה היסטורית-ספרותית: הרעיון של כוס חמת ה', שאינו ידוע בספרות הקדומה יותר, נעשה שכיח מאוד מימי ירמיה ואילך; אבל גיזברייכט (Giesebrecht) ושטאדה (Stade) דוחים בתוקף את הטעם הזה, ותשובתו של קורניל אין בה כדי לשכנע. גם פיק (Peake) מסכים לדעה שהיה קיים גרעין אתגנטי, שצובר אחר כך במידה רבה.

הבה נראה אם יש באמת בהשגות הרבות, שמנינו עד כה, כדי מכשול ולא יעבור בדרך הכנסת קטע זה בין הנבואות האתגנטיות של ירמיה. וכבר התנגד גיזברייכט לטענה שיש לייחס לירמיה את התפיסה שבית המקדש הוא ממש משכנו של האל, ובענין זה הזכיר את הפרקים כג-כד. ברור שאין כוחנו לנצימה הכללית של פרקים אלו בלבד, אלא בעיקר לפסוק כד של פרק כג: הלוא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה'. ובלי

46 השווה את דברי שחאלי על המסוקים לב-לח.

47 ZAW, 27, 1907, עמ' 101-103.

## גבואות ירמיה על תגוים

ספק הדין עמו. אף על פי שיש אומרים למחוק את הפסוק הזה, אבל ללא נימוקים מספיקים בידיהם. אבל כאן מתקשר העניין עם הבעיה הרחבה יותר של קדמות ההשקפה על האל השוכן בשמים; והרי בעיה זו לא נפתרה עדיין בשום פנים לשלילה. הדעה שהשקפה זו נעדרה בתקופה הקדומה מעם ישראל היא אחת הטענות השרירותיות של האסכולה הגרמנית, הגוהנת למחוק מטעם זה את כל הקטעים של המקרא (הללו אינם מעטים), הסותרים למחשבה זו שבדמם מראש. ובמיוחד לירמיה, אפשר להביא בהקשר זה לא קטע אחד ולא פרק אחד בלבד: איש כירמיה, בעל שיעור קומה רחנית ומוסרית כפי שהוא מתגלה לעינינו גם באותם החלקים של ספרו, שאין הביקורת מפסקת באוטנטיזם שלהם, הרי כל נסיון לייחס לו תפיסה כל כך פרימיטיבית וילדותית של האלהות ולדחות את האפשרות שהוא ידע להתעלות להשקפה גבוהה יותר, הרי כל נסיון שכזה אין לראותו אלא חסר טעם. ומלבד זה הרי אין פרק ז מוכיח דבר שיסייע לדעתו של שוואלי; אדרבא, הוא יכול לשמש ראיה לסותרת. העביא גלחם נגד דעתו של העם, שהימצאותו של המקדש בתוכו כמזה כערבות בטוחה לישועה; דרך אגב, דעה זו אינה עומדת בהכרח על הרעיון שהאלהים שכן במקדש בלבד, אלא אפשר שיסודה התפיסה של בית המקדש כמקום שבו עובדים את האלהים ועל כן הוא יקר לאלהים. מכל מקום גלחם הנביא נגד דעה זו שביד העם, ומודיע, שאם לא יצא העם בדרך התואמת את רצון האלהים, עתיד זה להחריב את המקדש. מכך אין להסיק אלא זה שהמקדש מיועד לבני אדם ולא לאלהים. מי יהרוס את ביתו היחיד כדי להעניש אחרים? יש עוד לציון שבפרק ז, במקום שירמיה מדבר בשם ה', אינו מכנה את המקדש הבית אשר אני שכן בו, אלא הבית אשר נקרא שמי עליו (פס' י). וכן ראוי לציון צד אחר: דחוקא בפס' ל של הפרק הנידון, שלדעתו של שוואלי אינו יכול להיות מעשה ירמיה מפני שמדבר הוא בשמים כמשכן ה', נקראת גם ארץ ישראל (או רצונך אתה אמר בית המקדש) בכינוי נוהו; והוצא מזה, שגם אם תולים דרך משל למקום שעל פני האדמה את הכינוי של משכן האלהים, אין בכך משום מניעה שגם השמים ייחשבו, גם הם בדרך משל (השוחה כג כד), כמקום משכנו. הדעה שפס' לא מדבר בעונש היחיד ולא בעונש הכלל, דעתו של שוואלי היא, ואין היא יוצאת מן העניין (השוחה גזיבריקט, בפירושו על המקום).

טענותיו של שוואלי נגד פס' לב-לח זכו להסכמה רבה יותר בגלל תוכנם של פסוקים אלה, המתאים לחזונית אחרית הימים; אבל אפשר להבין קטע זה ללא קושי, אם נניח שהוא מתאר לאו דחוקא פורענות עולמית, שעתידיה לסקוד את כל עמי הארץ, אלא השואה שכבר בישרה ירמיה, שעתידיה לגרוף יחד עם יהודה את כל העמים שמסביבו; אסוף זה יכול להיראות בעיני עם יהודה כעולמי במובן מסוים, ואם נקוף לחשבת גם את הנטיה להפלגה, האופיינית לסגנונם הציורי של הנביאים, הרי יש בכך כדי להצדיק את



## משה דוד קאסוטו

הביטויים המכלילים שבפס' לב-לח. מכל מקום אין זה ודאי כלל שלא החלו חזיונות הגביאים על אחרית הימים ללבוש אופי אוניברסאלי אלא בומגים מאוחרים<sup>48</sup>.

וכבר ראינו, אגב העיסוק בחלק הראשון של הפרק, מה יש לחשוב על העדר הרמזים לתשובה העשויה למנוע את העונש, או על הליקיים הסגנוניים וההגזניים לכאורה. מכל מקום נחזור תדון בצורתו החיצונית של פרק זה ובקשר שבין חלקיו השונים, כשם שנשוב תדון במה שמכנים בשם -אינדקס- או -רשימת העמים-.

קושייתו של גויברייכט אין משכנעת יותר מקושייתו של שוואלי. הסתירה בין פס' כו לפס' ט, ולפס' טו שבפרק א, אינה קיימת אלא אם מחזקים תחילה את הפסוקים יא-ד, כלומר אין זה קושי שבכתוב, אלא קושי שהכניסו אותו החוקרים בידם. הסתירה שבין אותו פס' כו לפס' יז בטלה אף היא אם אומרים (ולהלן נראה שדווקא כך יש לומר מטעמים אחרים) שפס' כו אינו נותן מצב מאוחר מזה הנתון בפס' יז, אלא מקביל הוא לפסוקים טו-טז. כל פסוק וכל סתם שבצורה, במידה שישנם באמת, אפשר לסלקם בקלות בתי-קנים קלים בכתוב. ובענין תמותה של אחרית הימים שבסוף הפרק, אין לנו אלא לחזור להערות שכבר הערנו על הביקורת של שוואלי, שכוחן יפה גם לגבי דוהם, בליקר, קורנל. ולסוף, רשמו של פס' כו, שנצימותו אינה מרובה מבחינה אסתטית, אינו אלא ענין סובייקטיבי.

סובייקטיבי הוא גם משפטו של דוהם בדבר הצורה החיצונית של פס' טו-כו; וכבר הראינו בתרחבה בראשית מחקרנו זה, מה הוא כוח התכרעה שיש ליתן בטענה, המבוססת על הקביעה הפסקנית שירמיה אינו -גביא לגוים-.

וכך נכחנו לדעת שהטענות שהובאו נגד האוטנטיות של פרק כה רחוקות הן מחשיבות מכרעת; נראה עתה אם וכיצד אפשר לפרש פרק זה פירוש המתיישב עם המצב שבשנה הרביעית למלך יהויקים ועם שאר הדברים הידועים לנו על ירמיה.

בשנה הרביעית למלך יהויקים, לאחר שנפלה גיטה, נעשתה בבל חומשית לחזור ולצרוך את כל כוחותיה נגד הפולש המצרי, וכן נגד עמי קדמת אסיה שהוא כבש; אותה שעה ירמיה ראה שממשמשת ובאה הפורענות הנוראה, שכבר הקדים וחזה לבני עמו אם לא יאבו להקשיב לתוכחתו לחזור לדרך הישרה ולשמוע בקול האלהים. וכבר הערנו שיש לצפות שאותה שעה יחזור הגביא וירם את קולו כדי להוכיח לבני ארצו שאכן עומדת בשורתו להתקיים, ולהסב את תשומת לבם לכך שאדישותם המתמדת בפני ההזרותיהם חזוניתיהם של הגביאים יש בה להמיט עליהם את העונש האלהי החמור

48 השוואה גרסמן (Gressmann), *Der Ursprung des Israel.-jüd. Eschatologie*, גטינגן 1905, עמ' 144 ואילך.

## נבואות ירמיה על הגרים

ביתר ואין מעט. חלף הזמן, שעדיין היה בו בכדי להביא את העם לחזור בתשובה; מאוחר מדי בשביל לעצור את החרב העקמת של בבל; ואפילו היה עוד מקום לחרטת הלב ולתשובה נכונה, הללו איחרו לבוא, שכן עקשת הלב הסורר, שבה נהג העם לפנים, כבר הביאה עליז את העונש, ושוב אין מפלט ממנו. אף על פי כן אין הנביא רשאי לשתוק. מחובתו לחזור ולדבר כדי להורות לעם שהמאורעות העצובים הקרובים לבוא אינם פרי מקרה עיזור, אלא הם ביטוי לרצון האלהים, שלפנים כבר דיבר בפי ירמיה ובפי שאר הנביאים; הם אינם אלא קדם האזמים שכבר השמיעו הוא עצמו ושאר הנביאים. הזהרה אחרונה זו אין עוד בכוחה לדחות את העונש הממשמש ובא, אבל תוכל להיזת למעיל להבא לעם היהודי. שהרי הוא לא ימות, אלא יאריך ימים יותר מן העמים, שהיו אמנם מכשיר לביצוע משפט האלהים, אבל עתידים היו ליפול אף הם לאחר מכן תחת העטל הכבד של פסעיהם. בשנת העצב של הגלות יוכל העם היהודי להגות בהזהרות הנביא, שנדול רשעו של אישורן במציאות העצמה, ולהפיק מהן את התועלת הדתית והמוסרית, שלא ידע להפיקה מהן בזמן השגשוג הלאומי.

לכל הדברים הללו מתאים למעשה פרק כה של ירמיה, כפי שמוכח מניתוח מדויק של תוכנו.

בשנה הרביעית למלך יהויקים, היא השנה הראשונה לנבוכדראצר (פס' א), דיבר הנביא אל אנשי יהודה וירושלים (פס' ב). מראשית ימי שליוחתי, אומר הנביא, דיברתי אליכם השכם ודבר בשם האלהים, אך לא שמעתם בקולי (פס' ג), וכך המשכתם בדרך שבה הלכו אבותיכם; כי גם לפני שלח ה' אליכם, עם יהודה, נביאים השכם ושלוח ולא שמעתם (פס' ד); אותם נביאים קראו לכם לשוב בכל לבבכם מדרככם הרעה למען תוכלו להוסיף לשבת בארצכם (פס' ה), לחדול מלכת אחרי אלהים אחרים, דבר המעורר עליכם את חמת האלהים (פס' ו); אך מעולם לא שמעתם לקול האלהים ותמיד הכעסתם אותו במעשיכם (פס' ז).

כאן מסתיימת הפסקה הראשונה של החלק הראשון של הנאום. בפסקה זו מזכיר הנביא לבני יהודה את עוונותיהם ואת סירובם המתמיד לשמע לעצותיהם של שליחי האלהים. בפסקה שלאחריה הוא מרע שלא יהיה מפלט מן העונש הממשמש ובא בגלל עוונותיהם ובגלל סירובם לחזור בתשובה.

לכן, אמר ה', יען אשר לא שמעתם את דברי (פס' ח), הנני לוקח את כל משפחות צפון, ובמידוד את עבדי, כלי נקמתי, את מלך בבל, ואביא אותם על הארץ הזאת לשים אותה לשמה; וכל כך גדולה תהא הפורענות וכל כך אימה, שעתידיה היא לפגוע גם בגרים

49 צורת המלה ראשית, שהיא יחידאית במקרא, באה, כנראה, בהשפעת המלה רביעית שבאותו מסוק.

## משה דוד קאסוטו

שמסביב (פס' ט); שממה וחורבות עולם ושעבוד קשה תחת עול מלך בבל יפקדו אתכם ואנחם משך שבעים שנה (פס' י-א).

כך מגיע הנביא לסוף הפיסקה השנית של נאום, שכללו הבשורה שקרוב מאוד טבח עמו, וקרוב מאוד חורבן ארצו. וקל לדמות בנפשנו איזו מועקת לב גרמה נבואה זו לעצמה, לאיש כמנהו, החדור אהבת עמו ומולדתו. קשה לנביא מיהודה להעלות על דעתו שמי שטבח והרס, מי שהחריב את מולדתו, מי שענה את עמו, אינו ראוי אף הוא לשלם בד-מעותיו ובדמו בעד הדמעות שהויל ובעד הדם ששפך כנחלי מים, אפילו היו מעשיו במידת מה דרך הוצאתו לפועל של משפט האלהים. בדומה לכך, בנסיבות מקבילות, אומר דאגטי-יטילו נקם צודק על נקמה צודקת<sup>51</sup>, שהיתה רצון האל. ירמיה חש שיש זים שבו תפול גם בבל בחרב ארוב אדיר, ואז יקום לתחיה עם יהודה הכבוש בידה. אמנם אין הוא רוצה לדבר עתה על תקומה זו של עם ישראל העתידה לבוא, כדי שלא למעט את חוקף תוכחתו הקשה וחודעת הפורענות הממשמשת ובאה<sup>52</sup>; אבל אינו יכול לכבוש את ציפיותו, שגם על בבל הגאה יבואו ימי פורענות; שגם החרב המתרברבת, העומדת לנפץ את מלכות יהודה תנופץ אף היא בכוא העת. לפיכך תוכנה של הפיסקה השלישית של נאום ירמיה, שבה מבשר הנביא את עונשה הקרוב של בבל ביד ה' על פשעיה, אינו דבר שלא במקומו; אדרבא, הוא נראה לנו כדבר סבבי הבא מעצמו. על כן אינו נטה לקיים את מקומם של הפסוקים יב-ד, ובלבד שנקצץ במקצת את פס' יג, שאינו נראה מקורי כצורתו שלפניו. החלק הראשון של פס' יג שייך כנראה לנבואה אחרת על בבל (הביטוי דברי אשר דברתי בחדאי אינו מתכוון לדיבורו של ירמיה בנאום הזה); אבל הואיל ועתה זה מתחילה בבל להיות איום של ממש ליהודה, לא ייתכן שהיתה נבואה קדמת, לא של ירמיה ולא של נביא אחר, המבשרת לה את עונשה; לפני כן אין לצפות אלא לנבואה כנבואת יש' לט ו-ו (מל-ב כ ז-ח) המודיעה מראש את הסכנה העתידה לאיים על יהודה מצד בבל. החלק השני של פסוק זה אינו יכול בחדאי להיות קטע של נאום שנאם הנביא, ומתחת ידו של עורך או של משלים יצא. תוכנו של קטע זה, כפי שיוצא מחלקו השני של

50 אין מקום להרכות השערות על המספר הזה, כפי שעושים הפרשנים לעתים קרובות; הכוונה למספר עגול, הבא לציין את מספר השנים בקירוב בלבד. מגלות יהויקים עד עלייתו של כורש לכיסא המלכות עברו כשישים שנה.

51 העדן, ז כ-א (תרעם אולסבנר), וביטוי דומה, שם, ג-א.

52 אבל בזה אין אני רוצה לקבל את דעת השוללים את האפשרות שבנבואות הפורענות, כלומר ברוח הנבואות שלפני הגלות (השואה יר' כה ז, ומה שאמרנו על פסוק זה), יש יסודות של נאמה המתייחסים לאחרית הימים, ולכן רואים בכל הקטעים מסוג זה תוספות מהתקופה שלאחר הגלות. בעיה זו רצונית ומסובכת, ורחוק מאוד פתרונה המכריע בכיוון השלילה.

## נבואות ירמיה על הגוים

פס' יד, צריך להיזת נבואה המבשרת לבכל גרל הדומה למה שהביאה על האומות שהיא עצמה כבשה אותן תחילה. על כן אני מציע להוציא מפס' יז את המלים עליה... ירמיהו, ולגרס זה בלבד: והבאתי על הארץ ההיא את כל דברי אשר דברתי על כל הגוים – כלומר על אותם הגוים אשר עבורם נבא ירמיה זה עתה השמדה דוחקא בידי בבל, שהרי המלה כל (השנית) אין לפרשה כפשוטה. ואפשר להבין כמין 'גלוסה' של עורך את המלים את כל הכתוב... ירמיהו. גם הוספת המלה עליה בזמן מאוחר יותר אפשר להבניה בקלות.

אם כן, הפיסקה השלישית של הטאום הצידוק, המרכבת מפס' יב, מחלק של פס' יז ומפס' יד, מבשרת שאחר כלות שבעים שנה שוב יתערב ה' כדי לספקד את עזות בבל וכדי לשים אותה לשממות עולם (פס' יב); הוא יביא עליה מה שניבא כבר הנביא על גוים אחרים (פס' יז), ישעבר אותה למלכים גדולים, וכך ישלם לה כמעשי החמס, שהיא ביצעה באחרים (פס' יד).

זה סוף החלק הראשון של טאום הנביא, הנחלק לשלוש פסקאות הנבדלות היטב זו מזו: ג-ו (חטאות יהודה); ה-א (עתש יהודה, שיערוך גם את הגוים סביבותיו); יב-ד (עתש בבל).

החלק השני, הכולל את הפסוקים טו-כט, מקביל לחלק הראשון, ובו מביע הנביא בציור המשל של כוס חמת ה' המוגשת לעמים רבים, אותה בשורה עצמה על הפורענות המתקרבת, שבישר בחלק הראשון ללא כל עיטופי משל; והריהו כמו שעומד ואומר באוזני שומעיו: אם הבאתי לכם בשורה מצערת, מצערת לכם ולשכניכם, עשיתי זאת כדי למלא את רצון האלהים, שכן הוא שלח אותי להגיש את כוס חמתו המרה לכם ולשאר העמים השוכנים סביבכם.

ומתוך כך אנו מבינים את ערכה של המלה כי, הקושרת את החלק השני לחלק הראשון. דברים אלה הודעתי לכם, אומר הנביא, יען כי ציחתי ה' לקחת מידו את כוס חמתו ולהשקות ביין המר שכתוכה את כל העמים אשר הוא עמד לשלחני אליהם (פס' טז), למען ישנתו, ויתגעשו, ויתהוללו, מפני החרב אשר הוא שולח בינתם (פס' טז); ואני לקחתי את הכוס מיד האלהים, והשקיתי את כל הגוים אשר שלחני ה' אליהם (פס' יז) – כלומר זה הנמשל: הודעתי לכם את הפורענות הנוראה המאיימת עליכם ועל שאר העמים אתכם. זה הוא תוכן הפיסקה הראשונה של החלק השני. בפיסקה השניה (פס' יח-כו) מונה הנביא ומפרט את העמים, שעליהם תבוא הפורענות. אין זה 'אינדקס' ולא 'רשימה', כפי שמכנים את הקטע הזה פרשנים רבים; אין זו שורה יבשה של שמות, שאין לה מקום בנאום

53 יש לציין שבדרך זו מתבחרת המשמעות של המלה כי ושל המלה גם שבפס' יד.

## משה דוד קאסוטו

של גביא; אדרבא, אפשר לציין שהנאם מצליח בחכמת הדיבור שבפיז לגן את הפירוש הארוך הזה של עמים, שהרי פעמים במקום השם הפרטי בא ביטוי מתאר (כגון את כל קצוצי פאה), או נלווית אליו תמורה (כגון השוכנים במדבר), פעמים קודמת לו הזכרת המלך, או המלה בני, או המלה שארית (אין להבחין מלה זו כאן במשמעות של 'שריד' אלא של 'אוכלוסיה')<sup>54</sup>. וצריך היה הגביא למנות את כל העמים האלה באיזו דרך שהיא, בגלל המטרה שהציב לעצמו. הוא רצה להראות לשומעיו שלפריעת המתקרבת יהיה היקף כביר ומבעית, ועל כן לא היה יכול להסתפק בלשון כל הגוים האלה סביב, שהרי ביטוי סתמי כל כך לא היה עושה רושם גדול; אלא אם ימנה אחד לאחד את כל העמים האלה, כפי שמנה אותם למעשה, השורה הארוכה של שמות אלה הידועים היטב לשומעיו כלה לתת מושג על היקף איזו של העתש מיד ה'. דוגמה מהספרות החדשה יש בה כדי להראות שרשימה ארוכה של שמות פרטיים אינה בלתי יאה ליצירה פיוטית גדולה ורבת עוצמה – וכוה הוא בלי ספק, אף כדברי דהם (Dubm) עצמו, החזן הזה של כוס חמת האלהים המתנשת לעמים המתוארים בדמיון הגביא כבני אדם: האודה של המשורר האיטלקי גבריאל ד'אנציו אל סֶרְבִּיָּה (Serbia), אף על פי שיש בה סבך של שמות גיאוגרפיים רבים, שלהבדיל מהשמות שבפרק כה של ספר ירמיה, רובם אינם ידועים לרוב הקוראים, הריהי שומרת את יופיה ואת כוחה הגדול. ומלבד זה הרי לא היה עלה על דעתו של משלים מצאחר לערוך במקום הראשון, מיד אחרי יהודה, ובמשפט ארוך וחגיגי יותר, דווקא את מצרים, בדרך ההולמת כל כך את המצב ההיסטורי בשנת 605.

הפיסקה השלישית, שאת התחלתה מציטת בבירור המלים ואמרת אליהם ו', מקבילה לפיסקה הראשונה של החלק השני ג'פו; בסוף חלק שני זה חזר המשורר, כפי שיש לעתים קרובות בשירים ובנאומים שבמקרא, על המושג שעלה בתחילה. עתה חזר הגביא למשל על כוס חמת ה', שבא כבר בפסוק טו, ומרחיב עליו את הדיבור. האלהים, ממשיך הגביא ואומר, ציוה עלי לומר לגמים האלה: שתו ושכרו וקיו; ונסלו ולא תקומו מפני החרב אשר אנכי שלח ביניכם (פס' כז). עוד הוסיף ואמר לי ה': והיה כי ימאנו לקחת הכוס מידך, הפצר בהם (פס' כח) והסבר להם שאין טעם במחשבה שיהיו הללו יצאים נקיים מן העתש הכולל, שעתיד לפגוע אף בעיר אשר נקרא שמי עליה (פס' כט).

54 מורי חיות (H.P. Chajes) טען כבר כמה פעמים שלעיתים קרובות נדעת משמעות זו למלה תעידותה (*Rivista Israelitica*), 1, 1904, עמ' 18–19; פירוש לספר עמס, על פס' ח שבפרק א; *GSAL*, 19, 1906, עמ' 177, הערה 1; שם, 22, 1909, עמ' 291. במיוחד נראית לי משכונת הדוגמה שהעליתי אני, והוא מביא אותה בשמי, של מיכה ד.ו.

## נבואות ירמיה על הגויים

פסוקים אחרונים אלו לא אמרם הנביא אל הגויים אלא בחזונו בלבד, ובמצואות הרי לא פנה בהם אלא אל עמו, ואף כותנתם לא היתה אלא לחזור ולהטיל בלב הספקים שבאנשי יהודה חזוק רב רושם של הפורענות העתידה להתחולל עליהם. גירדת ה', שהחזרתם עליהן, אין להשיבן עוד; ובמיוחד המירה הנזעזעת לכם, בני יהודה, שרירה וקיימת עד כדי כך, שיש בידה לשמש טענה המשכנעת אותן אומות העולם, המספקות עדיין בכך, אם גם עליהן יבוא העתש. ועוד, קטע זה (שאינו משקף, כדעת חוקרים אחרים, תפיסה ייחודית צרה, אלא את תודעת יתרונו המוסרי והדתי של המחשבה היהודית) הרי אתה מוצא בו תשובה גם להשגה שהוכרע לעיל, שאין זה משורת הדין שהיא עתש על חטאות יהודה פוגע גם בעמים אחרים; והרי תשובה המוסיפה על הראשונה שאמרנו לעיל. אומר הנביא: בזמן שתמורה כבירה פוקדת ממלכות ולאומים, לשוא יקחה הסמוך לסערה, שהיא לא תפוג בו: אי אפשר לעמוד בסמוך למערבולת עצומה מבלי להיסחף בורמה, ואין כח לעצור. בימינו<sup>54</sup> הוכח הדבר במלחמת העולם, ששטפה, מרצתם ושלא מרצתם, גם את אלה שקיזו וניסו זמן רב לחסוך מעצמם את סבלה הנרא.

החלק השלישי של הפרק (פס' ל-לח) נפתח במלים ואתה תנבא את כל הדברים האלה ואמרת אליהם. חלק זה הוא שירי, שלא כשניים הראשונים שהם פרוחה. ברם הוא מקביל לשניים הקודמים, שכן הוא דן בצורה שלישית באותו נושא עצמו, שבו כבר עסק כל אחד מהם. החלק הראשון מתאר בפרחה, בדיבור פשוט וחלק ולא חסר עת, את חטאות יהודה ואת העתש העתיד לבוא מיד ה'; החלק השני מביא משל לעתש זה; והחלק השלישי מציג אותו בצורה שירית, בצורת נבואה (השחה התחלת פס' ל), והוא מעין סיכום של עיקר תוכנו של טאום הנביא, בלבוש שיש בו כדי להשפיע השפעה יתירה על לב השומעים ולהשאיר רושם גדול יותר בזכרונם. כבר רמזנו שזוהי דרך החביבה על ירמיה בנאומיו, שתחילה הוא פורס את נושאו בפרחה, ואחר כך הוא שב ויחזר עליו בלבוש שירי ובעתים פזיטיים. כוהו - נאום ההיכלי: לאחר חלק הפרחה (ו ג - ח ג) בא מיד חלק החרוץ-ים, הפותח באותן המלים (ואמרת אליהם) שאנו מוצאים כאן בפס' ל. וכיצא בזה גם בפרק ה, פס' א-כט, לפי שיחזור הבתים ביד מילר (Müller), שהרי שם כל אחד משלושת החלקים כולל בית פזיטי קצר, המסכם בצורה מרשימה את הנקודה החשובה ביותר שבו. ולא נשתנו פני הדברים בפרק כה: לאחר שהציג הנביא את חזונו בצורה פשוטה ובצורת משל, הוא שב ויחזר עליו עתה בצורה פזיטית. המאזנים לדבריו יודעים כבר במה הדברים אמורים, ועל כן הוא יכול עתה להשתמש בביטויים כלליים יותר,

<sup>54</sup> [ימי מלחמת העולם הראשונה].

55 *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, 1896, א, עמ' 96-97; ב עמ' כו.

## משה דוד קאסוטו

ואף על פי כן הוא מזכיר את ארבע הגקודות העיקריות של הנשא שבו הוא דן: חמת ה', בוא הארץ מן הצפון, חורבן ארץ יהודה, חורבן הארצות השכנות. הוא מציג את ה' השואג כאריה ממרום השמים על נוהו (כלומר, על יהודה) ועל יושבי הארץ (שאר העמים מסביב, פס' ל); על כן מתפשט השאון עד קצה הארץ (צורת הפלגה, שכבר עסקנו בה), בגלל משפט גקמתו של ה' המשמיד את הרשעים (פס' לא). פיסקה שניה של חלק שלישי זה מראה לנו ביתר פירוט את תוצאות חרון אף ה': הרעה יוצאת מגי אל גי; הסער נעור מירכתי הארץ, כלומר, מן הצפון, והוא שוטף את העמים שבדרכו (פס' לב); חללי ה' נערמים בכל הארץ ואינם נקברים (פס' לט), והאדירים ועזקים וטפלים הרונים (פס' לד). ענין ועקתם חחר וגשנה בהרחבה בפיסקה השלישית והאחרונה: אין מעוס לאדירים (פס' לה); על כן עלה צעקתם, מתפשטת יללתם כי שודד ה' את מרעיתם (פס' לו); כתוצאה מכך נדמו נאות השלום (פס' לז), ועזב הכסיר את סוכו כי היתה ארצם לשמה מפני חרב היזנה ומפני חרון אף ה' (פס' לח). הנהבואה מסתיימת בחזון האדמה, ששבה להיות שדה בור ומשכן חיות בגלל דלדול האוכלוסיה. והי אומר, היצא אחרי חוט השני העובר בתוכן ובהתפתחותו ההיזוית, מוצא חלוקה הרמונית של הפרק: שלושה חלקים המקבילים זה לזה, וכל אחד מהם מתחלק לשלוש פיסקות. חלוקה זו מתאימה בדיוק למתכנת השכיחה מאוד בנאומי ירמיה, ולדבר זה חשיבות לא קטנה לגבי מחקרנו.

על פי בדיקת מקומות אחדים של ספר ירמיה, ופרק כה אינו אחד מהם, הגיע מילר (Müller) למסקנה שנאומי גביא זה מורכבים לעתים קרובות משניים או משלושה חלקים המקבילים זה לזה, וכל אחד מהם מתחלק לשניים או לשלושה -בתיים-. זוהי דווקא המתכנת שמצאנו בפרק כה ללא כל תלות בשיטת מילר, אלא מתוך בדיקת תוכנו של נאום הגביא בלבד.

56 אשר למשל זה, תם למח שכא אחריו, ראה עמס א ב.

57 אני נוטה להסכים לדעתו של קורנל המצרף את החלק הראשון של פס' לו לפס' לו, והמחוק את החלק השני של פס' לו. ייתכן כי חרון שני זה הוא גרסה שניה של החלק השני של פס' לח.

58 ברור שיש לגרוס חכסיר (גרץ [Graetz]), ואחריו רוב המפרשים החדשים). לעומת זאת אין צורך לתקן את המספר ולגרוס כפירים ברבים (Duhm), כיוון שכתי הרבים שבמלה ארצם יכול להתייחס למלה רעים ולביטוי אדירי הצאן, שאינם רחוקים מדי אם מחקים את החלק השני של פס' לו. גם אין צורך לגרוס סבכו (סבכס) במקום סכו כפי שעושים רבים מהחוקרים החדשים (ונעלם מהם שכך גרס לפניהם שד-ל [Luzzatto], *Erläuterungen über einen Theil der Propheten und Haglographen*, למברג 1876, עמ' 183).

59 חשחה ד כו, המסיים בביטויים דומים את תיאור החורבן שיביא האלהים לארץ יהודה.

60 הספר הנזכר לעיל, א, עמ' 87.

## נבואות ירמיה על הגויים

לזכות החלוקה שהצעו יש חיזוק גם בצורה החיצונית של הפרק. ואכן לא הפרשיות של המסורה בלבד כעריכתן אחר פס' יד ופס' לא מתאימות לכך, וכן דפוסי הלשון שבראשית המסוקים ה, כז, ל, לב, ובסוף פס' כט ופס' לא, אלא גם כל התופעות הריטוריות המיד-חדות, הנאות לעתים קרובות בשירה ובפרחה המשגבה של המקרא לשם קישור של החלקים השונים או של הפסקאות השונות, או כדי להגדיר את תחומי של כל אחד מהם. ועל כך נעמוד מיד.

במה ששייך לשירה, ידועה תורת הבתים של מילר (Müller); וחקרים אחדים, כגון קנדמין (Condamin) בענין ספר ישעיה, קיבלו תורה זו וידעו להסיק ממנה מסקנות טובות, אבל דרך כלל וכתה תורה זו להערכה פחותה ממה שהיא ראויה לה, כנראה בעיקר בגלל נטייתה השמרנית. מילר טוען שקווי האופי היסודיים של השירה העברית, ואף של השירה השמית הראשית, הם המבנה לפי בתים וה-*responsio* (ענייה). בשם זה, הלקוח מן הספרות הקלאסית, מילר מציין את ההקבלה ברעיון או בביטוי שבין המקומות המקבילים של הבתים השונים שבחיבור שירי אחד. ליד הענייה הוא מציין את מציאותן של תכונות אחרות, האופייניות למבנה בתים, כגון ה-*concatenatio* (שרשור), כלומר, קשירת סוף בית אחד לתחילת הבית שלאחריו באמצעות הדמיון שברעיון או בביטוי, וה-*inclusio* (החתימה מעין הפתיחה). כלומר, ציטוט של בית אחד ויחיד והשלמתו ההרמונית על ידי חזרה בסופו על רעיון או על מלה שבאו בראשיתו.

אפשר שיש משום טעות בתורתו של מילר, ובעיקר בשימוש שהוא עצמו המחזיק בתורתו עושים בה; אבל ודאי הוא שיש בה מידה של אמת. בין המתנגדים לה נזכיר למשל את קיניג (König): הוא אמנם מתנגד כמה פעמים לדברי תורתו, ועם זה הוא מודה שקיימת התופעה הריטורית של חזרה על כמה צדדים במקומות מסוימים של משפטים, הבאים זה אחר זה, וכתוצאה מכך באים צדדים אלו במרחקים קבועים; וכן הוא מודה שאפשר למצוא קו אופי סגנוני זה (*epiphora, anaphora*, ועוד) לא בשורה של משפטים פשוטים בלבד, אלא גם בשורה של משפטים מורכבים או של פסקאות בחיבור גדול יותר. דבר זה דומה מאוד בעיקרו ל-ענייה של מילר. וכן מודה קיניג שאין להוציא את מציאותן של תמונות כגון *ploke* או *kyklos* (אצל דונאטוס ורופינז *inclusio*), כלומר, הקבלה של מלים דומות בתחילתו ובסופו של משפט אחד, או בתחילתם ובסופם של שני משפטים

61 *Le Livre d'Isaie*, סאריס 1905; השווה גם RB, סידרה חדשה, 7, 1910, עמ' 210-211.

62 *Stillistik, Rhetorik, Poetik*, 1900, עמ' 341-351; *Extra Volume, Dictionary of the Bible*.

1909, עמ' 169.

63 *Stillistik*, עמ' 298-300.

64 שם, עמ' 298 (29, 33); 299 (28-29, 34).



## משה דוד קאסוטו

רצופים שבתוך מבנהו של משפט מורכב<sup>65</sup>; והרי זה דבר השקול פחות או יותר ל-חתימה של מילר. והוא הדין לתמונה המכתה דרך כלל *anadiplosis* (או *epanastrophe*, או *regressio*, וכדומה), שהיא בכלל מה שמכנה מילר בשם *concatenatio*<sup>66</sup>. וכך הרי מדיים למעשה שבאמת קיימות אחדות מן התכונות שציין מילר, אף על פי שאין מסכימים לו, שהן בגדר סדר של קבע, ושיפה כחזן בהוכחה שהשירה העברית בנויה על בתיים. אבל חילוקי דעות אלו אינם מעניינים אותנו כאן. לעומת זאת, אם נחשבות תוספות אלו לתמונת ריטוריות ולא לקווי אופי של מבנה בתיים, הרי השימוש בהם מקומו גם בפרוזה של נאומים; ודבר זה חשוב לעניינו, שכן פרק כה הרי רובו נאום בפרוזה. וכשאנו חוזרים ובודקים עתה את הפרק הגידון מעקדת מבט זו, אנו מצאים בו דוגמאות הרבה לתופעות כאלה. יש בכך לא משום אישור בלבד לדיוקה של הצעתנו בדבר חלוקת הפרק, אלא גם טעם נוסף לאחדותו של כל הפרק כולו מעיקרו.

בטבלאות הבאות אסכם את התוצאות שאפשר להעלותן מתוך בדיקת פרק כה מבחינה זו. לשם הפשטות אשתמש במונחים של מילר, שהם *responsio* (ענייה), *concatenatio* (שרשרות), *inclusio* (חתימה); איני בא ליתן בזה פסק דין אחרון על הערך שיש לחלוק להם, שכן דבר זה ירחיק אותנו יתר על המידה מן העניין שלנו.

הערה: בטבלאות שבעמ' 104–107, מסומנים שלושת החלקים, שאליהם נחלק הפרק. באותיות א, ב, ג; והפיסקאות השונות באותיות ומספרים א<sub>1</sub>, א<sub>2</sub>, א<sub>3</sub>, וכו'.

## 1. "ענייה" בחלק א

א <sub>1</sub>	א <sub>2</sub>	א <sub>3</sub>
1. שלש עשרה שנה ... זה שלש ועשרים שנה (פס' ג)		א. כמלאות שבעים שנה (פס' יב)
2. דָּבָר ... ואדבר ... ודבר ולא שמעתם (פס' ג)	לא שמעתם את דברי (פס' ח)	
3. ושלח ... את כל עבדי הנבאים (פס' ד)	הגני שלח ... את כל משפחות צפון ... ואל נבוכד' מלך בבל עבדי (פס' ט')	על מלך בבל ועל הער וזהו צפון (פס' יב)

65 שם, עמ' 350.

66 שם, עמ' 360–301, 449.

## נבואות ירמיה על תגרים

4. ושבנו על האדמה (פס' ה)      וחבאתים על הארץ הזאת      וחבאותי על הארץ תהיא (פס' יג)  
ועל ישיבה (פס' טז)
5. למן עולם ועד עולם      לשמה... עולם (פס' ט, סוף)      לשממות עולם (פס' יב, סוף)  
(פס' ה, סוף)
6. לעבדים (פס' ו)      ועבדו (פס' יא)      עבדו (פס' יד)
7. תגרים... מלך (פס' יא)      תגרים... מלכים (פס' יד)
8. במעשה ידיכם (פס' ו, סוף);      וכמעשה ידיהם (פס' יד, סוף)
- ו, סוף)

## 2. "ענייה" בחלק ב

1. כה אמר ה' אלהי ישראל      (נ-ב. בגלל תוכנו של כג)      כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל  
(פס' טו)
2. שתו והתגעשו והתהללו      שתו ושכרו וקדו (פס' כז)
3. מפני החרב אשר אנכי שלח      מפני החרב אשר אנכי שלח  
בינתם (פס' טז)
4. ואקח את הכוס מיד ה'      לקחת הכוס מידך לשתות  
(פס' כח)
5. ואשקה (פס' יז)
6. את כל תגרים (פס' יז)      ואת כל ממלכות הארץ  
(פס' כז)

## 3. "ענייה" בחלק ג

1. קצו (פס' לב)      קצו (פס' לב)
2. קולו (פס' לב)
3. נדו (פס' לב)
4. אל כל יושבי הארץ...      מקצה הארץ ועד קצה הארץ  
קצה הארץ (פס' ל, סוף);      (פס' לג)
5. כי (פס' לא)
6. להרב (פס' לא, סוף)      להרב חיתת (פס' לא)

87 כך יש לגרוס, כידוע, במקום חרון היונה.

## משה דוד קאסוטו

## 4. "ענייה" בין החלקים השונים של הפרק

(א) בין חלק א לבין חלק ב

1. בהתחלה:

ושלח...ושלח (פס' ד)

2. בסוף הפסקה השניה:

מלך בבל (פס' יא)

שלח (פס' טז)

ומלך ששך (פס' כו)

(ב) בין חלק ב לבין חלק ג

3. בסוף:

כי חרב אצי קרא (פס' כט)

מפני חרב הייתה (פס' לח) יי

## 5. "שרשור" בחלק א

(א) בין פסקה א, לבין פסקה א,

יען אשר לא שמעתם את דברי

(פס' ח)

1. ולא שמעתם אלי (פס' ז)

(ב) בין פסקה א, לבין פסקה א,

שבעים שנה... מלך בבל... הגוי

(פס' יב)

2. הגויים... את מלך בבל

שבעים שנה (פס' יא)

## 6. "שרשור" בחלק ב

(א) בין פסקה ב, לבין פסקה ב,

(פירוש הגויים, המתחיל בפס' יח)

1. את כל הגויים (פס' יז)

(ב) בין פסקה ב, לבין פסקה ב,

שחו (פס' כו)

2. ישחח (פס' כו)

## 7. "שרשור" בחלק ג

(א) בין פסקה ג, לבין פסקה ג,

רעה (פס' לב)

הרשעים (פס' לא)

(ב) בין פסקה ג, לבין פסקה ג,

הרעים... מאדירי הצאן

(פס' לה)

הרעים... אדירי הצאן

(פס' לד)

87 ראה עמ' 105.

## נבואות ירמיה על הגורים

## 8. "חתימה" בחלק א

1. א<sub>1</sub>: ולא שמעתם (פס' ג)
2. א<sub>2</sub>: מלך בבל עבדי (פס' ט)
3. א<sub>3</sub>: אפקד... עתם (פס' יב)
- ולא שמעתם אלי (פס' ו)
- ועבדו... מלך בבל (פס' יא)
- ושלמתי (פס' יד)

## 9. "חתימה" בחלק ב

1. ב<sub>1</sub>: קח את כוס זיין...  
מידי השקיתה...
2. ב<sub>2</sub>: מלכיה (פס' יח)
3. ב<sub>3</sub>: כה אמר ה' צבאות  
(פס' כו)
- ואקח את הכוס מיד ה' ואשקה  
את כל הגוים (פס' ח)
- מלכי... ממלכות... ומלך  
(פס' כו)
- נאם ה' צבאות (פס' כט)

## 10. "חתימה" בחלק ג

- ישאג (פס' ל)      כסיר (פס' לה)

כל הדתמאות הללו של "ענייה", "שרשור", "חתימה", כמוהן כעודיות המוכיחות על אחדות פרק כה בצורתו שלפניו. אילו היה פרק זה פריה של שורת עיבודים מרובים, תוספות, תיקונים ושיבושים, קשה להבין את מציאותם של סימנים אלו, שהם סימנים של מחשבה ועשיה אורגנית.

גם בדיקת התוכן וגם בדיקת הצורה החיצונית, שתיהן מוכיחות שהפרק הנידון הוא חטיבה אחת, הבנויה בהרמוניה ובאמנות לחלקיה השונים; על כן כל עבודה מיכאנית של מחיקה ותיקון, חוץ מתיקונים קלים ומעטים בנוסח הכתוב מסוג התיקונים שהוכרע לעיל, אינה מביאה אלא לידי קלקול האחדות המקורית, והחלפתה בדמיון או בשרירות לכו של החוקר. מצד שני נזכנו לראות שאין בפרק זה שום דבר שאי אפשר לייחסו לירמיה למרות כל הטענות הרבות שטענו נגד האותנטיות שלו; וכן נזכנו לדעת שהוא מתאים במלואו למה שיש לצפות מירמיה בשנה הרביעית למלך יהויקים. גם בצורתו החיצונית הוא הולם את מנהג הנאום ואת הדפוסים הריטוריים שהיו חביבים על נביא זה. לפיכך אנו יכולים להסיק, שחוץ משינויים קטנים וקלי ערך של הכתוב, אפשר לראות בפרק כה של ספר ירמיה בצורתו שבידיו מלאכה אותנטית של הנביא שעל שמו הוא נקרא. אע מפסיקים כאן את דיננו, ומניחים לחלק השני של מחקר זה את בדיקת הפרקים מו ואילך.

68 החלק השני לא נכתב (הערת המתרגם).

## סידורו של ספר יחזקאל

[חשי - 1946]

החוקרים שעסקו בספר יחזקאל בשנים האחרונות נתכוננו בעיקר לשיחזורו של גרעין מקורי משוער, שחזר ונערך כמה פעמים, חזר וקלט כמה דברים, עד שנשתנה והורחב, ולבסוף לבש את צורת הספר שבידינו. דעותיהם של החוקרים השונים חלוקות זו מזו במידה רבה, והשיחזור שכל אחד מהם מציע יש לו דרך כלל אופי סובייקטיבי. לפי דעתו של טוריי (C. C. Torrey), שהוא מן המפליגים ביותר שבחוקרים, אפילו הגרעין המקורי אי אפשר לייחסו לנביא בן המאה הששית לפסה"נ, אלא שייך הוא למאה השלישית; ודווקא חוקר זה כתבי, ובכך לא טעה, שבפני נסיגות השיחזור המרובים כמדומה עליו שהתפוצצה סצנה בקרב ספר יחזקאל ופזרה את שבריו לכל הצדדים; אז באו חוקרים שונים וכל אחד מהם ביקש לחזור ולצרף את השברים לפי בחינה אישית משלו עצמו, מבלי ששניים מהם הגיעו לידי הסכמה ביניהם בדבר מלאכתו של שיחזור זה.

אחד הטעמים שהביאו את החוקרים לשער שהיתה בספר עריכה מסובכת, הריהו העובדה שבכל אחד משלושת החלקים הגדולים של הספר (א-כד; כה-לב; לג-מח) נדמה שהפרשיות באות זו אחר זו ללא כל סדר; אין כאן לא סדר כרונולוגי ולא סדר הגיוני, וסמיכותן עושה רושם של תהו-ובוהו. ותהו-ובוהו זה, נדמה שאין לבארו אלא על ידי השערות ממין של אלה שהוצעו בזמן האחרון.

אבל, אם נשמה לנגדנו שמושג הסדר של ההגות המזרחית הקדומה אינו אותו מושג הסדר של ההגות האירופית בזמנו, שדפוסה נטבע על יסוד המחשבה היחידה, עד מהרה יתברר לנו, כי מה שהיה בעיניו כתהו-ובוהו בספר אירופי בימינו, יכול להיחשב לסידור מעולה בספר עברי קדום. הבחינות המשמשות בסידור חומר מרובה לפי ההגות המזרחית אינן אלו של סידור שיטתי קפדני, או סידור כרונולוגי מדויק, כרגיל לפי ההגות האירופית. אחת השיטות יכולה להיות, למשל, סידור לפי גדל הקטעים, החל בגדול וכלה בקטן. סידור זה אנו מוצאים ב-סדרות של הקוראן לאחר הסתיחה, ובמסכתות המשנה בתוך כל סדר וסדר. בחינה אחרת, שלא פחות מן הקדמת תיראה משונה באסכולות אירופיות, אבל קרובה היא לאיש המזרח הקדמון שהעריך אותה כמסייעת לזכרון, הריהו

1 JBL, 58, 1936, עמ' 78.

## סידורו של ספר יחזקאל

סידור הקטעים לפי סמיכותם של רעיונות ומלים. לבחינה זו, אם אינני טועה, היתה השפעה רבה על סידורו של ספר יחזקאל, וכן על סידורם של ספרים אחרים של המקרא. גם בחינה זו מצויה במשנה: החומר המסורתי בכללותו נתחלק אמנם לפי ענייני לחלקים גדולים (זהם ששת הסדרים), ובתוך כל חלק באה החלוקה למסכתות, שכל אחת מהן נתייחדה בעיקרה לעשא מסים, אבל בתוך כל מסכת ומסכת היתה לבחינת הסמיכות השפעה רבה על סידורו. וכן הדבר גם בספר יחזקאל. החומר המרובה שנאסף לשם סידורו בספר זה נתחלק לשלושה חלקים גדולים: הראשון כולל את נבואות הפורענות הקודמות לחורבן ירושלים; השני כולל את הנבואות על הטיים; השלישי כולל את נבואות הנחמה הבאות אחר חורבן ירושלים והמבשרות את תקמתם של הטיים הלאומיים והדתיים ובניינם. בתוך כל אחד מן החלקים הגדולים בחינת הסמיכות מכרעת; אחדות מן הפרשיות הקצרות סודרו אמנם כראוי בראשית החלק או בסופו בזכות נשאן; אבל ברובן הגדול מצאו הפרשיות את מקומותיהן לפי סמיכות הרעיונות, ולעתים יותר קרובות לפי סמיכות מלים.

להלן אפשר בפרוטרוט מה שנראה לי לשער בסידור שלוש חלקי של ספר יחזקאל לפי הבחינת הללו. אין ברצוני לעסוק כאן בבעיות אחרות של מחקר הספר הזה, אלא אצמצם את דברי בבעית סידור הספר כפי צודתו שבידני.

## חלק ראשון: נבואות הפורענות שקדמו לחורבן ירושלים

א. מחזה ההתקדשות לנביא (א – ג טו). שימתו של מחזה קידוש הנביא בראש הספר הרינו דבר המובן מאליו; סדר כזה נמצא גם בספר ירמיה ובספר השע. בספר ישעיה לא נקבע מחזה ההתקדשות בראש הספר אלא בפרק ו, מפני שביקשו לפתוח את הספר בקריאה החגיגית: שמעו שמים והאזיני ארץ.

ב. הצופה לבית ישראל (ג טז – כו). דרך כלל מסבירים פרשה זו כמירת אלהים על יחזקאל שהוא מנהיג רוחני או מוכיח ליחידים, ובדומה לכך מסבירים גם פרשה כד (לג א – כ), ונחזור לכך להלן. אבל פירוש זה כמעט קשיות בצדו: (1) הטעם לשימת הפרשה במקום זה אינו ברור; (2) גם הטעם להכנסת פרשה זו לספר אינו ברור, כיון שלאחר מכן אין בספר כל דבר שעניינו עיסוק בצורה מיוחדת זו, ואין כאן אלא נבואות הנגזרות

2 בדרך זו, למשל, הסברתי לתלמידי בסידרת ההרצאות של שנת זו באוניברסיטה העברית בירושלים את סידורם של ספר ויקרא ושל ספר במדבר. אשר לספרים אחרים, בכחתי לתת בעתיד הוכחות דומות [השנה גם עמ' 200–204 בכרך א של ספר זה].

## משה דוד קאסוטו

לעם בכללותו; 3) מחרה כפילות הנשא פה ובפרק לנ. כל הקטיוז הללו מיתרצות אם נסביר פרשה זו בדרך אחרת, כפי שנראה לי שיש להסבירה.

בפס' יז נאמר: בן אדם, צופה נתתיך לבית ישראל ושמעת מפי דבר והזהרת אותם ממני. הרי דיבור, שענינו שליחות המתייחסת לכלל בית ישראל, שהיא שליחות גבוהה, ולא שליחות של מוכיח ליחידים. ואם בפסוקים שלאחריו מדובר באחריות של המוכיח כלפי יחידים שהדרכתם עליו, הרי אין זו אלא דוגמה הבאה להבהיר ליחזקאל, שכידוע כהן היה, מה טיבה של שליחותו הגבוהה. הואיל וכהן אתה, הלא היית תמיד מוכיח ליחידים; על כן ידע אתה מה האחריות המוטלת על האדם הפועל בתפקיד זה, שכן מוטלת היתה עליך עד עתה כלפי יחידים; ומעתה, לאחר ששמתך צופה לבית ישראל, אחריות שכיזא בה מוטלת עליך כלפי העם בכללותו. הסבר זה פותח לנו דרך להבין גם את הפסוקים כו-כו, שלפי פירושהם של קלוסטרמן (Klostermann) ואחרים, משמעם שלקה הגביא בשיתוק ואיבד את כושר הדיבור. פסוקים אלה יש להבינם בדרך יותר פשוטה כאומרים: מעתה שתוק לך ולא תדבר עוד אליהם מדעתך כמוכיח ליחידים, אלא הדבר שאני אדבר אליך, כלומר, כשאתן את רוחי עליך לדבר כגביא. לפי הסבר זה (שהוא בודאי נכון, למרות הדעות המקובלות על החוקרים בענין החידוש שבמשנ האחריות האישית) הקטע הוא ממש במקומו, לאחר מחזה ההתקדשות. קודם שמתחיל הגביא בשליחותו, שבע לאחר אותה חזות ראשונה שהגיעה אותו המום תבוך לזמן מה, הוא נדרש ליתן את דעתו על האחריות הגדולה שתהיה מעתה מוטלת עליו.

ג. פעולות סמליות של הגביא, המתארות את הפורענות העתידה לבוא: מצור ידיר שלים, גפילתה, מיתתם של שני שלישים מיושביה והגלות המרה של השליש הנותר לפליטה (פרקים ד-ז). קביעתה של פרשה זו כאן מתבארת בשם לב לכך שהמלים הסמוכות לסוף הפרשה הקדמת (ג כה): הנה נתנו עליך עבوتים, הזכירו כנראה לעורכה של פרשה זו את לשון של אחד מפסוקיה הראשונים (ד ח): והנה נתתי עליך עבوتים.

ד. נאום אל הרי ישראל (פרק ו). הפרשה הקודמת מסתיימת בדיבור: וחרב אביא עליך (ה יז); ובפרשה זו הדיבור הראשון היוצא להרי ישראל הריזו (ו ג): הנני, אני מביא עליכם חרב. קשר הסמיכות המונח ביסוד קביעתה של פרשה זו כאן נראה ברור.

ה. נאום על אדמת ישראל (פרק ז). סמוך לסוף הפרשה הקדמת קראנו (ו יב): וכליתי חמתי במ; ובתחילת פרשה זו אנו קוראים (ו ג): ושלחתי אפי בכ, ולאחר

## סידורו של ספר יחזקאל

מכן (ו ח): אשפוך חמתי עליך וכליתי אפי כך. גם הפעם קשר סמיכותו של המלים הוא ברור מאוד.

1. המחזה הגדול בבית המקדש (פרקים ח-יא). הנביא מספר שרוח הבראה אותו ירו- שלימה במראות אלהים, ראה פולחן אלילים בתוכם בית המקדש, עמד שם בעת מתן סקודות ה' למלאכים להעניש את האנשים החטאים ולהקריב את העיר, שמע את דברי המלאך העתה שעשה כבר כפי שצטווה, ולסוף ראה את מרכבת כבוד ה' יצאת את המקדש. אם נתבונן בסיום הפרשה הקודמת, נבין למה קבעו אחריה את תיאורו של מחזה זה. סמוך לסיום פרק ז כתוב (ז כ-כב): וצבי עדיו (כלומר, בית המקדש) לגאון (כלומר, להתקוממות) שמהו (הוא, עם ישראל); וצלמי תועבותם שקוציהם עשו בו, על כן נתתיו להם לגדה; ונתתיו ביד הזרים לבז, ולרשעי הארץ לשלל וחללוהו; והסבתי פני מהם וחללו את צמוני ובאו בה פריצים וחללוהו. מתוך סמיכות הרעיונות נרדף לזה תיאור המחזה, שבו מתגלה לנביא כבוד בית המקדש המחולל בצלמי התועבות, והעתה הבא בעקבות חילול זה. חוץ מסמיכות הרעיונות יש כאן גם סמיכות של לשונות, שכן המלים תועבות, שקוצים, חחרות מעמים רבות בחזון בית המקדש.

2. מעשים סמליים אחרים של הנביא (יב א-ט): רמז לגלות המלך ולייסודי העם בימי החורבן הלאומי. סמיכות המלים, שגרמה לקביעת פרשה זו לאחר קדמתה, ברורה למעלה מכל ספק, שכן מדובר כאן בביטויים מיוחדים במצבם, המתייחסים למעשים שאף הם מיוחדים במצבם. בחזון בית המקדש נאמר בין השאר שהנביא עובר דרך פתח ועקב בקיר כדי להיכנס לתוך אחד החדרים הפנימיים (ח ח: ויאמר אלי בן אדם, חתר נא בקיר; ואחתר בקיר והנה פתח אחד). ופה, בפרק יב, אחד המעשים שעושה

3 הפרשנים והחידושים פירשו חזון זה בדרכים שונות: היה מי שסיער שהיה יחזקאל גוע בתופעות פאתולוגיות כגון פיצול האישיות לשתיים; אחרים סיערו שאמנם עלה יחזקאל ירושלימה, אבל לא ברחו אלא בגופו ממש; ועוד אחרים הניחו את האפשרות של תופעה בלתי נורמאלית של חזות ממרחקים. כל הסברות הללו מבוססות על ההנחה שלסיה כותנת הכתוב היא לומר שראה הנביא למעשה מה שקרה באותה שעה בירושלים. אבל כפי הנראה לא לכך התכוון הכתוב. החלק השני של החזון, על חורבן העיר, בודאי אינו מתייחס להתוה, כי החורבן עדיין לא אירע; מכך אנו למדים כי אין לראות גם את החלק הראשון כראייה של מעשים ממשיים שאירעו או בירושלים, אלא כחזון נבואי שלא היה קיים מתוך לרוח הנביא; אף על פי שאפשר שהנביא יסודות אחדים מחזון זה לזכרונות יחזקאל על מה שראה בזמן שהיה עדיין יושב בירושלים.



## משה דוד קאסוטו

הנביא לעיני העמים ומספר עליו באותה לשון ממש, המשמשת בחזון בית המקדש, היא חתירה בקיר ביתו (פס' ג-ו: ואתה, בן אדם... חתר לך בקיר... ובערב חתרתי לי בקיר), לרמח למעשה, שעתידים עבדי המלך לעסוק בו בזמן שהוא הלה אנוס לברוח כדי להימלט מידי הכשדים לאחר נפילת ירושלים: עבדיו יעשו חור בקיר כדי שיזכר לצאת בסתר מארמונו (פס' יב: בקיר יחתרו להוציא בו).

ח. חמישה נאומים קצרים שעניינם נביאים תבואה (יב כא-כה; יב כו-כח; יג א-טז; יג ז-כג; יד א-א). בקביעת מקומה של פרשה זו יש להבחין בשני צדדים הרצופים זה לזה. האחד הריהו סידורה הפנימי של הפרשה, שהוא סידורם של חמשת הנאומים זה אחר זה. חמש פסקאות אלו קשורות אמנם זו בזו קשר ענייני, אבל לא קל להעמידן על שורה של סדר הגיוני. הצד השני הריהו קביעת כל הפרשה כולה במקום זה בספר יחזקאל. גם בזה וגם בזה היה שיקולה של סמיכות הלשון הבחינה המכרעת.

בנאום הראשון (יב כא-כה) נער הנביא באחזי שנשארו בארץ הקדש, ואינם רוצים להאמין בנבואות המבשרות פורענות, מלגלים עליהן, שכן הזמן עובר והללו אינן מת-קיימות; הנביא חוזר על הנבואות הללו ומבשר שקרובה שעתן. בנאום השני (יב כו-כח) הוא מוכיח תוכחה שכחצא בה את העלים היושבים בבבל ומבשרם בשורה דומה לזו. לא זו בלבד ששני הנאומים קרובים זה לזה בצד השווה שבנשאם, אלא גם בביטוייהם ניכר הצד השווה. הנאום השלישי (יג א-טז) מכון נגד נביאי השקר, המבשרים שלום ואין שלום. מקומו נקבע כאן בשל סמיכות הלשונות: הביטויים חזון שוא ומקסם חלק, שעלו בנאום הקודם (יב כד) וחזירו את הנאמר כאן (יג ו:): חזון שוא וקסם כזב; יתר על כן, ביטויים דומים חוזרים תשנים גם בפסוקים אחרים של אותו נאום (פס' ז, ח, ט). בנאום הרביעי (יג ז-כג), המכון נגד נביאות השקר ומגידות העתידות, אנו קוראים (פס' ז:): המתנבאות מלבהן, והוא מזכיר מה שנאמר בנאום הקודם (פס' ז:): ואמרת לנביאי מלבם. וכן בנאום החמישי (יד א-א), האומר שתנאי מוחלט לרשות לבוא לפני הנביא לשם קבלת דבר ה' מפיו הריהו הטהרה הנמורה מכל הרהור עבודה זרה, גם כאן אתה שמע את הר דיבורו של הנאום הקודם (יג יט: ובפתותי; יד ט: יפתה, פתיתי).

כפי הנראה לא נקבעה כל אותה פרשה כולה במקום זה אלא מפני החזרה הגשנית (יג יז-כא) של מלים ששורשן צור, ומחן שם העצם מצודה (יג כא); וכך נאחז הללו בזכר התיבה במצודתי הכתובה בפרשה הקודמת (יב יא).

ט. נאום על ארבעת השפטים ביד אלהים: רעב, חיה רעה, חרב, ודבר (יד יב-כג); אף זכותם של נח, דָּגָאֵל ואיזב לא תוכל להציל מהם ארץ ויושביה תראיים להם בגלל

## סידורו של ספר יחזקאל

עוזותיהם. בפרשה זו תחור וגשנה פעמים הרבה הביטוי להכרית את החטאים, הנמצא גם בסוף הפרשה הקודמת (יד ח).

י. משל עץ הגפן (פרק טו). בסיזמו אנו קוראים (סס' ח): יען מעלו מעל, כפי שכתוב גם בראשית האדם הקדם (יד יט): למעל מעל.

יא. משל האשה המנאפת (טו א-נט), בתוספת דברי נחמה (טז ס-סג), מאחרת יותר, ואולי הוסיף אותה הנביא בעצמו בתקופה השניה של פעולתו הנבואית. גם פה יש חד דיבורו של אחד הביטויים שעלה במשל הקדם. שם (טו ד) נאמר: היצלה למלאכה? וכאן (טו יג): ותצליחי למלוכה.

יב. משל הגפן ושני הנשרים (יז א-כא); גם אחריו באה תוספת של דברי נחמה (יז כב-כד), שעליה נוכל לומר מה שאמרנו על התוספת למשל הקדם. גם כאן חוזרים תשנים ביטויים שבאו בסמוך להם קודם. גם כאן בא הביטוי היצלה, כעין חד לביטוי השווה לו הדומה לו, שעלו בפרשיות י, יא. יש כאן כמה וכמה דברים המזכירים את הפרשה יא שלפניה, שבה נאמר (טז ח): ואבוא בברית אתך, וכן (טז גט): אשר בזית אלה להפר ברית; וכאן הוא אומר (יז יט): ויכרת אתו ברית ויבא אתו באלה, ואומר (סס' טו): והפר ברית, ואומר (סס' טז): אשר בזה את אלתו ואשר הפר את בריתו, ואומר (סס' יח): ובוה אלה להפר ברית.

יג. נאום על חזרה בחשוכה (פרק יח). בראשיתו נאמר (יח ב): מה לכם אתם משלים את המשל הזה? והרי זה בדומה לכתוב בראשית הנבואה הקודמת (יח ב): ומשל משל.

יד. קנה על נשיאי ישראל ועל אמם העטופה יען (פרק יט). אחד הנשאים העיקריים שנידונו בפרשה הקודמת היה: אבות ובנים, ונשא פרשה זו הריהו: האם ובניה.

טו. נאום לזקני הגולה (פרק כ). חלקו האחרון עובד בדרך הדומה לזו של התוספות שנספו לפרשיות יא, יב. תחזות כאן (כ י, מד) מלים הנגזרות מן השורש שחת ומזכירות את המלה בשחתם, הבאה פעמיים בפרשה הקודמת (יט ד, ח).

טז. סידרת נאומים (או נאום אחד המורכב מכמה חלקים) על חרב ה' (פרק כא). גם

## משה דוד קאסוטו

הפעם יש לציין קשר של סמיכות בשל דמיון של שתי מלים גדידות: וברותי (כ לח), בְּרָא פעמיים בפרשה זו (פס' כד).

יז. נאום על ירושלים עיר הדמים (פרק כב). קרוב לחדאי שנקבע כאן מקומו של נאום זה בשל סוף הפרשה הקודמת, שבה נאמר (כא לו): דמך יהיה בתוך הארץ.

יח. משל שתי האחיזת הטאפות, המסמלות את שומרון ואת ירושלים (פרק כג). הקשר בפרשה הקודמת אינו כללי בלבד (ירושלים), אלא גם מפורט בשל הצירוף הבא כאן (פס' מה), שדין של שתי האחיזת כדן שופכות דם.

יט. מצור ירושלים וחורבנה (פרק כד). בעשור לחודש העשירי בשנת 587 לפסה"נ מדיע הנביא למלים שבאותו היום סמך מלך בבל אל ירושלים (פס' א-ב), ואחר כך הוא מעבא על נפילתה הקרובה של עיר הקודש ועל הפורעניות והייסורים שיהיו מנת חלקו של העם (פס' ג-כד). בסוף הנבואה גרמו לבואו של פליט שיביא את הבשורה של לכידת ירושלים בידי הכשדים (פס' כה-כו), והשווה להלן, סעיף כה). מובן מאליו שאין נאה לקבוע את מקומה של פרשה זו אלא כאן, בסופו של החלק הראשון, שמתכונתו נבואת התוכחה המבשרת פורענות, שהסתיימה בחורבן ירושלים.

## חלק שני: הנבואות על הגויים

יש כאן נבואה לשבעה עמים: עמון, מואב, אדום, פלשתים, צור, צידון, מצרים; שבעה הם כמו בעמס א-ב. ההקבלות הלשוניות לנבואות על הגויים, הכתובות בספרי נביאים אחרים, מתבארות מתוך ההנחה שהיתה קיימת כנראה מסורת קדומה של שימוש בדימויים קבועים ובמסבעות לשון קבועות לכל אחד מן העמים השכנים, וכל נביא נביא היה מתאים כפעם בפעם את דיבורו למסורת קדומה זו ולטעחאות הקבועות שבידה.

כ. עמון, מואב, אדום, פלשתים (פרק כה). הנבואה על עמון (פס' א-ז) באה ראשונה, כנראה מפני סמיכות לשון שבין תחילתה ובין מה שבא לא הרחק מסוף הפרשה הקודמת. שם (כד כא) נאמר: הנני מחלל את מקדשי; וכאן (פס' ג): אל מקדשי כי נחל. עמון נזכר את מואב (פס' ח-יא), זה בו השני של לוס; ובני לוס נזכרים את בני עשו, אדום (פס' יב-יד). ולאחר הנבואה על בני אדום באה הנבואה על הפלשתים (פס' טו-יז), מפני דמיון של לשונות שבין שתי הנבואות (פס' י: ונסתי ידי על אדום והכרתי ממנה

## סידורו של ספר יחזקאל

אדם ובהמה; פס' טז: הנני נוטה ידי על פלשתים והכרתי את כרתים; ופעמים הרבה חחרות בשתי הנבואות האלה מלים הנגזרות מן השורש נקם).

כא. קובץ של דברי נבואה על צור: א) בשורה על מפלת צור (פרק כו); ב) קינה על צור (פרק כז); ג) תוכחות לנביד צור (כח א-י), כנראה זהו אותו המלך הנזכר בקינה שלאחר מכן; ד) קינה על מלך צור (כח יא-ט). והרי טבעי הדבר שכל הנבואות האלה, שענין אותה העיר עצמה כתסו יחד. וסדר רציפותו זו אחר זו מתבאר לפי שורת הסימנים הנזהרים בסמיכות. בנבואה הראשונה נאמר בסמך לסופה (כו ז): ונשאו עליך קינה; ובתחילת הנבואה השניה (כז ב): שא על צור קינה, וכן אחר כך, בסמך לסוף הנבואה (יז לב): ונשאו אליך בניהם קינה. בנבואה השניה (כז ד) בא הביטוי בלב ימים, וכן בשלישית (כח ב): בלב ימים. טבעי בעיניו הדבר שהנבואה השלישית והנבואה הרביעית תסמכו זו לזו בשים לב לנשאן, וכן אין להתפלא על כך שנמצאים כאן ביטויים רבים המשותפים לשתי הנבואות, והם ביטויים המתייחסים למשגי היסודי, החכמה, המסחר, הקינה, וכו'. ולקביעת מקומה של כל הפרשה כא במקום זה, אפשר שגם לכך דמיון הביטויים שכינה וכן הפרשה הקודמת. בפרשה הקודמת כתוב (כה ג): יען אמרך האח אל מקדשי כי נחל; וכאן (כו ב): יען אשר אמרה צר על ירושלם האח.

כב. נבואה על מפלת צידון (כח כ-כד). שיגרת הלשון צור וצידון מספקת כדי להסביר על שום מה נקבע מקומה של נבואה זו כאן. מיד לאחר הנבואות העוסקות בצור. הפסוקים כה-כו שבפרק כח הם כנראה תוספת מאוחרת.

כג. קובץ של שבע נבואות על מצרים: א) כט א-טז; ב) כט ז-כא; ג) ל א-יט; ד) ל כ-כו; ה) לא א-ח; ו) לב א-טז; ז) לב י-לב. באיחוד הנבואות האלה בפרשה אחת יפה כחו של הנאמר לעיל בפרשה כא; וגם פה הסדר, שבו נקבע מקומן זו אחר זו, מתבאר לפי הסימנים הנזהרים בסמיכות. בנבואה הראשונה נאמר (כט ו-ז) שמפלת מצרים תהא העמש על עוזת הכזב והמעל שבהם חטאה מצרים לעם ישראל; ובדומה לכך בנבואה השניה (כט כ): אשר עשו לי. בנבואה השניה (כט יט): ונשא המונה; ובשלישית (ל ד): ולקחו המונה. בנבואה השלישית (ל ח): ונשברו כל עזריה; וברביעית (ל כא): את זרוע פרעה מלך מצרים שברתי (השמה גם פס' כב ופס' כד). בנבואה הרביעית מכרות פעמים רבות זרוע או זרועות פרעה (ל כא, כב, כד), ובחמישית בא (לא יז): וזרעו ישבו בצלו. בנבואה החמישית, בתחילתה ובסופה (לא ב, יח): דמית; ובתחילת הששית (לב ב): נדמית. בסוף הנבואה הששית (לב טז): בנות הגוים, וכן

## משה דוד קאנטו

בתחילת השביעית (לב יח): ובנות גוים. קביעת מקומה של הפרשה כג כולה כאן היתה הכרחית, שכן היא לבדה נותרה מן הפרשיות על הגויים.

חלק שלישי: נבואות על תקומת ישראל ובניין חייו הלאומיים והדתיים

כד. הקדמה (לג א-כ). פרשה זו יש להבינה בדומה לפרשה ב, ואם כך, הריהי במקום הראוי לה, בתחילת החלק השלישי. אין זו, כפי שרגילים לחשוב, תביעה לנביא להוכיח ליחידים, ואין כאן אלא השוואת תפקידו של הנביא בפני העם בכללותו לתפקיד של מוכיח ליחידים שהדרכתם עליהם; והסעם הכותה היא לעידוד התקווה לעתיד: וזה שליחותו העיקרית של יחזקאל בתקופה חדשה זו של פעילותו הנבואית. כשם שמוכיח ליחידים מעורר את הרשע לחזור בתשובה, ומשדלו לקחת לישראל אם ישמע לתוכחה זו, כך חייב הנביא לעורר את כלל העם לחזור בתשובה ולשכנעו שאם כך יעשה אין לו סיבה להתאיש מן העתיד בפני הפורענות שבהחה; אם ישוב יחיה, וחטאיו שבידו לא ייזכרו עוד.

כה. הקדמה המנהיגה עובדות שבעין, לאחר ההקדמה העיונית שבפרשה הקדמת: מצע פליט המבשר שנפלה ירושלים; ומיד הנביא, שנאלם דום ימים רבים ביגונו על השואה הקרבה, חוזר ופותח בדיבור כדי לעודד את אחיו וכדי לעוררם לבטוח בעתיד (לג כא-כב). זמן בואו של הפליט מעלה קושי: לפי נוסח המסורה הוא החמישי בחדש העשירי לשנת שתי עשרה לגלותו, כלומר, קרוב לשנה וחצי לאחר נפילת ירושלים; רבים קראו עשתי עשרה במקום שתי עשרה; אולם גם חמישה חודשים הם זמן רב מדי. קרוב לוודאי שיש לקרוא: בעשתי עשרה שנה בחמישי בעשרה לחודש; ופירוש הדבר, שיצא הפליט מירושלים בזמן שנפלה העיר בידי הכשדים (כלומר, בחדש הרביעי בתשעה לחודש), וזיה בדרך כחודש ימים עד שהגיע לבבל ובא אל הנביא, דווקא באותו יום שבו נשרף בית המקדש בירושלים לפי ספר ירמיה נב יב; וחשונה יחזקאל כד כה-כו.

כו. עוד פרשה, שהיא מעין הקדמה נוספת (לג כג-לד). כבר בישר הנביא פעמים רבות לאחיו הגלים את השואה העתידה לבוא על שארית יהודה שנותרה על אדמתה, והם לא האמינו למשמע אחיהם, אבל עתידות העובדות לאשר את דבריו; אז יביט הנביא היה בתוכם. מקום הפרשה נקבע כאן ברציפות לדיבור על התקיימות הנבואה, קודם לנבואות הכרוכות במצב החדש שנהיה בגלל התקיימות זו.

כו. נאום על רועי ישראל (פרק לד). רועי ישראל, כלומר המלכים שמלכו על ישראל

## סידורו של ספר יחזקאל

ויהודה, לא היו רועים נאמנים; מעכשיו ואילך יהיה אלהי ישראל הרועה את עמו. כאן, במקום שבו מתחילה סידרת נאומי יחזקאל השייכים לתקופה השנייה של שליחותו, שוב נפתחת לעינינו שיטת הסידור המבוססת על סמיכות רעיונית ולשונית. בפרשה הקדמת כתוב (לג כז): ואשר על פני השדה לחיה נתתיו לאכלו; ופה כתוב (לד ה): ותהיינה לאכלה לכל חית השדה.

כח. תודבן הר שעיר והרחקת בני אדום מארץ יהודה (פרק לה). בפרשה הקדמת מדובר על הרי ישראל (לד יג), וביטוי זה הביא לקביעת מקומה של הגבואה על הר שעיר כאן.

כט. תחייתם של הרי ישראל (פרק לו). שוב מדובר על הרים. היה צורך להקדים את הפרשה כח לפרשה כט, שהרי השפלת שעיר היא תנאי לתקומת ישראל.

ל. מחזה העצמות היבשות (לז א-ד). בפרשה הקדמת קראנו (לג כז): ואת רוחי אתן בקרבכם, ופה אנו קוראים (לז יד): ונתתי רוחי בכם וחייתם.

לא. עם מאוחד על אדמת ישראל (לז טו-כח). לעיל כתוב (לז ז): ותקרבו עצמות עצם אל עצמו. וכאן (לז יז) כתוב: וקרב אתם אחד אל אחד.

לב. מלחמת גוג ומגוג (פרקים לח-לט). אלה הם שני פרקים מקבילים, וכל אחד מהם דן במשא בכללותו. סמיכותה של פרשה זו לקודמתה אתה מוצא בהקבלה שבין הפסוק הנה אני לקח את בני ישראל מבין הגוים אשר הלכו שם, וקבצתי אתם (לז כא), ובין מקבצת מעמים רבים (לח ה).

לג. המחזה הגדול של בנין בית המקדש ושל תחיית ישראל על אדמתו (פרקים מ-מח). פרשה זו מקומה בהכרח בסוף הספר; היא בשיא שליחותו הגבואית של יחזקאל והיא סיום טבעי לספר.

בדרך זו הסברנו לעצמנו, צעד אחר צעד, כיצד סודר ספר יחזקאל. ומובן שאין בדבר זה כדי לפתור את כל הבעיות החמורות והמורכבות, המתעוררות אנו עין בספר. אבל הסבר זה יכול להועיל לסלילת דרכים להצגה טובה יותר של השאלות ולהערכה טובה יותר של היסודות, העשויים להביא פתרונות לשאלות עצמן; ומה שחשוב מכל, הסבר זה יש בו כדי לעזור לנו להבין הבנה טובה יותר את הספר כצורתו האחרונה, שמבחינה היסטורית היא הרבה יותר חשובה מכל שלב משוער, שאפשר היה לפניה.

## חבקוק ג וכתבי אוגרית

[תרצ"ח – 1938]

המזמור שהוא תוכו של פרק ג מספר חבקוק סתום במידה רבה, גם מצד משמעותו הכללית וגם ברבים מפרטי. הקושי בהבנתו ובבירור פרטים אלה כרוך במידה רבה, לא במצבו של הכתוב בלבד שאינו מתוקן בכל מקום, אלא גם בעובדה שהרבה פעמים מזמור זה רומז לדברים ולרעיונות שהיו ידועים יפה לחוגים שבתוכם הוא נכתב, אבל גשתכחו במשך הדורות שלאחר מכן. היום הכתבים של ראס שמרה, היא אוגרית העתיקה, מגיחים לנו לחדור לאיזו סינה מעולמה של השירה הכנענית שלעתים קרובות היא מותחת ביסודה של השירה המקראית, ועל כן אפשר שנוכל להבין לפחות מקצת מן הרמזים הללו. וכנגד זה אפשר יכלו המזמור שבחבקוק ג והכתובים העבריים הדומים לו לסייע מצדם לתאיר כמה דברים בכתבי אוגרית שנשארו סתומים או מסופקים.

∴

בשיר האוגריתי על בעל או אלאין בעל (AB) הנשא העיקרי הריהי מלחמתו של בעל עם מת. מלחמה זו כפי שפירשתיה במאמר אחרי, ואף אחזור לעסוק בה ביתר הרחבה במקום אחריא, הריהי סובבת על המלוכה, על שלטון העולם כמלך בני האדם והאלים; מערכה הגטושה בין אל השמים, בעל הרוכב בערבות, לבין מת ( - המָּת), שהוא פרצוף דמותה של שאל, של המושב שבתחתיות האדמה שבו דרים צללי המתים, זו שאל השואפת תמיד לבלוע חיים נוספים ואינה יודעת שבעה.

וכן הבעתי במחקרי הקודם את דעתי שמלחמתו של בעל עם לותן ויתר המפלצות, שיש לראותם כעוזרי של מת ( $I * AB$ ), ומלחמה אחרת של בעל עם זבל ים, יהים השר- או

1 Il messaggio di Mot a Baal, בספר חיבל ליר מאחלר (Mahler), בודשט 1937 [עין תרגום עברי להלן, עמ' 154 ואילך].

וא [עין בכרך א של ספר זה, עמ' 218 ואילך, וכרך זה, עמ' 131 ואילך].

## חבקוק ג וכתבי אוגרית

יִשְׂרָאֵל שֶׁל יָם, וְעַם תֹּפֶס נָהָר, יִהְיֶה הַשּׁוֹפֵט אוֹ יִשְׁפּוּטוּ שֶׁל נָהָר־2 (III AB), יֵשׁ לִרְאוּתָם כַּפְרִיקִי מַעֲשִׂים מִתּוֹךְ הַמִּלְחָמָה הַגְּדוּלָה יִתָּר שֶׁבִין בַּעַל לַמָּת.

מִיָּתוֹס כְּנַעֲנִי זֶה עַל מִלְחָמָתוֹ שֶׁל בַּעַל בְּמָת, שֶׁל אֵל הַשָּׁמַיִם בָּאֵל שְׂאוּל, שֶׁל אֵל הַחַיִּים בָּאֵל הַמּוֹת, וְעַל נִצְחוֹתוֹ הַמְכַרֵּעַ שֶׁל בַּעַל עַל מָת וְעַל עַחְרִיו, עֲשֵׂה בְּלִי סֶפֶק רוֹשֵׁם רַב עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מַשְׁעָה שֶׁבָּאוּ בְּמַגֵּעַ עִם הַתְּרַבּוֹת הַכְּנַעֲנִית. אֲנִי יוֹדְעִים מִתּוֹךְ תּוֹכְחוֹתֵיהֶם שֶׁל הַנְּבִיאִים עַד כִּמָּה נֹסָה עִם יִשְׂרָאֵל בְּמִשְׁךְ מְאוֹת שָׁנִים לְפִלּוֹחַן הַבַּעַל, אוֹ לַעֲרִיבָה שֶׁל דָּת ה' בְּדָתוֹ שֶׁל בַּעַל. הַרוֹשֵׁם הִיא כֹּה עֲמוּק עַד שֶׁהֵנִיחַ עֲקֻבוֹת כָּל יִמְחוּזוֹ בְּמַחֲשָׁבָה הָעֵבְרִית וּבִסְפָרוֹת הָעֵבְרִית, בַּעֲיָקָר בִּסְפָרוֹת הַשִּׁירָה וְאֵף בִּסְפָרוֹת הַנְּבוּאָה.

מִכֵּן שֶׁלֹּא יִמָּצְאוּ בְּמִקְרָא הַדִּים יִשְׁרִיִּם לְכַתְּבִים הַכְּנַעֲנִים: בַּעֲנֵי הַנְּבִיאִים, שֶׁהִיוּ לְחֻמִּים עוֹי נֶפֶשׁ בְּתְרַבּוֹת הַכְּנַעֲנִית, אוֹ בַּעֲנֵי עֲבָדֵי ה' הִירָאִים שֶׁכָּתְבוּ אֶת מוֹמֹרֵי הַתְּהַלִּים, הִיוּ בּוֹדָאֵי הַכַּתְּבִים הַמִּיתוּלוּגִיִּים הַכְּנַעֲנִיִּים תוֹעֵבָה, שִׁישׁ לְהַרְחִיקָה מִכָּל מְקוֹם. אֲבָל יִסְדּוֹת אַחֲרִים שֶׁהֵנִיעוּ לִידֵיהֶם בַּעֲקִיפִין, וְאֵלֵי גַם אֵלּוֹ לְאַחֵר שֶׁנִּשְׁתַּנוּ מְאוּפִּיִּים הָרֹאשֹׁן, כְּשֶׁרִים הִיוּ בַּעֲיָדָהֶם, וְאֵף קִיבּוּלָם לֹא כָּל הִיְסוּס.

אֲפֻשֶׁר שֶׁצִּיָּוֵר אֶחָד הֵיטָה סְפָרוֹת הַחֲכָמָה, כִּפִּי שֶׁהִסְבֵּרְתִּי בַּעֲנִין אַחֵר בְּאֶחָד מִמְּחֻקְרֵי הַקְּדוּמִּים: צִיָּוֵר אַחֵר הֵיטָה יִכְלָה לְשַׁמֵּשׁ הָאִמָּתָה הַעֲמָמִית הָיִשְׂרָאֵלִית עֲצָמָה: יִסְדּוֹת אַחֲרִים מִמֶּנּוּ, אֵף עַל פִּי שֶׁמְקוֹרָם הִיא בִּסְבִיבָה הַכְּנַעֲנִית, הִיוּ מִתִּישָׁבִים עִם דָּת ה', אוֹ עוֹבְדוֹ וְנִשְׁתַּנוּ בְּשֶׁל הַמַּנְעַה הַזֶּה, וְלִכֵּן אֲפֻשֶׁר שֶׁלֹּא נִרְאָה כְּמִיָּקִים בַּעֲנֵי הַנְּבִיאִים וְתַלְמִידֵיהֶם, אוֹ אִפִּילוֹ נִחְשְׁבוּ כְּמַעֲשִׂילִים לְתַלְמִידָהּ שֶׁל תוֹרָתָם שֶׁלֵּהֶם.

כֵּן, הִיסְדּוֹת הַשּׁוֹנִים שֶׁל סֹדְרֵי הָעוֹלָם אוֹ שֶׁל חַיֵּי הָאָדָם, שֶׁנִּלְמְדוּ הַכְּנַעֲנִים בְּנִסְרָד בְּדִמְיוֹתֵיהֶם שֶׁל אֱלֹהִים שְׁנַיִם, אֵתָה מִצָּאֵם כְּלִשְׁנֹת הַדּוּמִים לְאֵלּוֹ שֶׁכִּפִּי הַכְּנַעֲנִים בְּתַפְסִיסָה הָיִשְׂרָאֵלִית שֶׁל ה'. זוֹהִי הַסִּינְתִּיזָה שֶׁל הָאֲחֻדוֹת, שֶׁהַעֲמִידָה מַחֲשַׁבַת יִשְׂרָאֵל כִּנְגֵד פִּיצוּלָהּ שֶׁל הָאֱלִילִית שֶׁקְדָּמָה לָהּ. לְפִי דַעְתָּם שֶׁל הַכְּנַעֲנִים, כִּפִּי שֶׁאֲנִי לְמַדִּים מִכְּתָבֵי אוֹגְרִית, אֵל הוּא יִצְרֵר הַיְצוּרִים- (זוֹהִי כִּנְרָאָה מִשְׁמַעוֹתוֹ שֶׁל הַכִּיטָרִי בְּנֵי בְנוֹת), בַּעַל הוּא יִרְכֹּב הָעֲרָבוֹת- (רִכָּב עֲרֶפֶת) וְתַתֵּן הַגֶּשֶׁם, וְדִנָּאֵל אוֹ דִּנְיָאֵל הוּא יִדֵּן דִּין אֶלְמָנָה וְשׁוֹפֵט מִשְׁפָּט יִתּוֹם- (יִדֵּן דִּין אֶלְמָנָה יִתְּפֹס תֹּפֶס יִתָּם); יִשְׂרָאֵל מְקַבֵּץ אֶת כָּל הַתְּכוֹתוֹת הָאֵלָה בְּאֵלֵהֶי: בּוֹ הוּא רֹאֵה אֶת יִצְרֵר כָּל הַיְצוּרִים, אֶת רִכָּב בְּעֲרָבוֹת (תַּה' סָה ה)

2 סָה יֵשׁ לְהַבִּין אֶת הַמִּלָּה נָהָר לֹא כְּהוֹרָאָה הַרְגִּילָה שֶׁל מִלָּה זוֹ, אֲלֹא כְּהוֹרָאָה שֶׁל יוֹרֵם יָמִי, אוֹ מִטְבַּת שֶׁל יָנָהָר שֶׁבְּשִׂאוּלִי. דַּעְתּוֹ שֶׁל נִילְסֵן (Nielsen), *Ras samra Mythologie und biblische Theologie*, לִיִּסְפָּצִי 1936, עֲמ' 29-30, וְשֶׁל חוֹקְרִים אַחֲרִים, הַחוֹשָׁבִים שֶׁהַמִּלִּים יָם, נָהָר, יֵשׁ לְפָרֶשֶׁן בְּמִשְׁמַעוֹת שֶׁל יָם־, נִרְאִית לִי בְּלִתִּי סְבִירָה.

3 *La creazione del mondo nella Genesi*, ב־ *Annuario*, 1, 1935, עֲמ' 21-30 [רֹאֵה גַם מֵאָדָם עַד נֹחַ, עֲמ' 2 וְאֵילָךְ].



## משה דוד קאסוטו

הנחן מטר, אבי יתומים ודין אלמנות (שם, פס' ו). בביטוי אחרון זה יש לשים לב לכך כיצד המושג הקר והיבש של המשפט המשמש בנוסח הכנעני, מוסיף בהנחת הישראלית משמעות חיה ופועמת של אבהות ורחמים.

זכרונות הסיפורים שבפי הכנענים על אודות מלחמתו של אל השמים באל שאל ומפל-צותיו, שעברו כנראה במיצוה של ספרות החכמה לאחר שחלו בהם שינויים עמוקים, לב-שו בהווי הישראלי צורה חדשה ופנים המתיישבות עם הנחתו הדתית של ישראל. הואיל ולא היו מספרים עוד במלחמה הנטושה בין אל לחברו השקול אליו, אלא במרד של גבראים בבוראם, הרי הוכשר הדבר בעיני הנביאים ומשוררי ספר תהלים, ולאחר מכן, אף יותר מזה, בעיני חכמי התלמוד. מה היתה דעתן של מסורות ישראל הקדומות ביותר בעניין זה, אין אני יכולים לדעת דברים כפרטיהם כי אין בידינו כתובים מפורשים, ולא נותרו לנו אלא רמזים בפסוקי המקרא; בתקופה מאוחרת יותר, אנו קוראים דברים מפורשים בכתבי התלמוד והמדרש, כגון אלו שנביא למטה.

וברור הדבר שמסורות ישראליות-הודיות אלו מכונות כנגד שני קטבים המופלגים זה מזה. מצד אחד הן ניצבות לפניהם כזכרונותיהם של מאורעות שאירעו בעבר הרחוק, בראשית הימים, וכל עצמן הן ביטוי מחשש של הודיה בגבורתו של הבורא שכבש את איתני הטבע ומשל בהם בשביל לצור את צורת העולם כרצונו. מהצד השני, מכונות הן כנגד מאורעות המושלכים לעתיד הרחוק, לאחרית הימים, בשעה שעתיד צחוק האל להתחדש לעדי עד.

דוגמה לקיטוב לצד העבר ערוכה במזמור עד:

יב ואלהים מלכי מקדם,  
פעל ישרות בקרב הארץ.  
יג אתה פוררת בעוז ים,  
שברת ראשי תנינים על המים.  
יד אתה רצצת ראשי ליתן,  
תתננו מאכל (לעם לציים) (לעמלצי ים).  
טו אתה בקעת מעין וחל,  
אתה הובשת נהרות איתן.

יש לשים לב למלוכתו של אלהים (מלכי, פס' יב), הבאה כרוכה בנצחנות על הכוחות העריצים: במלחמה על המלוכה בנחת הכנענית כבר דיברנו לעיל. יש לשים לב גם

4 עמלצי ים במקום עם לציים, לפי השערתו של לב (ש.87) [אזר לשני הסוגים של סוגריים, פה ולהלן, עיין לעיל. עמ' 10, הערה 6].

## חבקוק ג וכתבי אוגריה

להדגשת הנצחון על הים ועל הנהרות (זכור גם את הכתוב המטא לעיל מתוך לוח III AB), על הלוח (לתן בכתבי אוגריה) ועל יתר מפלצות חים (תנינים, כמו תגן בלוח I AB, ו, 50).

דוגמה אחרת (ריכולם להוסיף עליה כהנה וכהנה) הוא הקטע על הלוח שבספר איזב, מ-מא, שבו שואל ה' את איזב: האם אתה האיש שנבר על הלוח והשתלט על עצמתו הכבירה? במיוחד כדאי לציין את פס' כח שבפרק מ:

היכרת [לוח] ברית עמך?

תקחני לעבר עולם?

פסוק זה מזכיר את ההודעה ששלח בעל למת, כאשר גברה עליז ידה של המפלצת זמן קצר (I° AB, ב, 12), ואותה שעה מודה בעל שהוא עבד עולם:

עבדך אצ דעלמך.

גם לאחר תקופת המקרא נמשכת מסורת זו בקרב היהודים. וגם ביחס לנושא זה נסתפק בשתי דוגמאות בלבד: א) מה שמובא בתלמוד בבלי, בבא בתרא עד ע"ב, בדבר הרינת הנקבה של לוחן בידי הקב"ה בזמן בריאת העולם; ב) המסופר שם בדבר מרד שרו של ים, גם כן בעת בריאת העולם, וזה המעשה הביא עליז עתש מוחתי. ראוי לציין אגב זה שהכינוי שרו של ים מסייע לכך, שמשני הפירושים שהוצעו לעיל לביטוי זבל ים שבלוח III AB (הים השר- או שרו של ים-) השני נראה עדיף.

להשלמה אל העתיד, יש בידינו דוגמה מקראית ביש' כו א. פסוק זה הוא הקבלה מילוד לית מובהקת לאחר הטכסטים האוגריתיים, כפי שכבר ציין וירולו (Ch. Virolleaud), המהדיר תראשון של כתבי אוגריה, וכן רבים אחרים אחריו:

ישעיה כו א:

בזם ההוא

יפקד ה' בחרבו הקשה והגדולה והחזקה

על לוחן נחש ברה

ועל לוחן נחש עקלתון,

והרג את התנין אשר בים.

5 השווה גם בספר איזב, מא כו, הכינוי מלך.

6 מקומות דומים ומקבילים ראה בספרו של גינזברג (L. Ginzberg), *The Legends of the Jews*, כרך א, עמ' 27-28, 41-46 [קיים גם תרגום עברי].

## משה דוד קאסוטו

I• AB, א, 1-3:

כ תמחץ לתן בתן ( - נחש) ברח  
תכלי בתן עקלתן  
שליט ד שבעת ראשם...

וכן נזכר, כדוגמאות מסורת דומה מן התקופה שלאחר המקרא, את הקטע שבו נאמר על המלאך גבריאל שעתיד הוא לעשות קניגיא (αἰωνιότητα, -ציד-) עם לויתן ולנצח אותו בעזרת הקב"ה (בבא בתרא עד ע"ב - עה ע"א), וכן פרשת הסעודה שעתיד הקב"ה לעשות לצדיקים מבשרו של לויתן, והסוכה שעתיד הוא לעשות לצדיקים מעורו של לויתן (שם עה ע"א).

כדאי לציין עוד שההנחה הישראלית מושכת למסורות הקדומות שני יסודות חדשים. האחד הוא היסוד המוסרי: הנצחון של אל השמים והחיים על כחות שאל והמחח הוסף לנצחונם של ה', שהוא מקור הטוב המוחלט, על כוחות הרע. משמעות זו ניכרת ברור בפסוק המזכיר לעיל (יש כו א) מתוך הקשרו בנאום. ומצד זה ראוי לזכור את הקטע III AB, 8-9, לעומת הכתוב בתה' צב י.

תהלים צב י:

כי, הנה, איביך, ה',  
כי, הנה, איביך יאבדו,  
יתפרדו כל פעלי אפי.

III AB, 8-9:

תרגום	תעתיק
הנה, איביך, בעל,	הת אבך בעלם
הנה, איביך תמחץ,	הת אבך תמחץ
הנה, תצמית שונאיך.	הת תצמית צרתך

היסוד השני הוא הלאומי, המשתלב במוסרי. אויבי ישראל וצורריהם הרשעים, נחשבים כסמל כוחות הרע. על פרעה ועל מצרים כבר נזכר ה' בעבר, ומאורע זה חוזר ומתחדש בכל שעת הצורך; בפעם האחרונה הוא עתיד להיות באחרית הימים. את המסור-

7 טכסטים אחרים הדומים לזה ראה בספרו של גינזברג, הנזכר בהערה הקודמת.

8 ראה גינזברג (H. L. Ginsberg), JPOS, 15, 1935, עמ' 328-331, ובספרו כתבי אוגרייט, ירושלים 1936, עמ' 75-76.

## תבוקק ג וכתבי אוגרית

רוח בדבר קריעת ים סוף ונסיגת הירדן מקשרים הנביאים והמשוררים בנצחונות בראשית על הים ועל הגהרות; ובזכרונות העבר מתקשרות תקוות העתיד, הקרוב והרחוק. דבר זה מתגלה בבירור, למשל, ביש' נא ט-י, שכן כאן בודאי מבקש הנביא את חידושה של אותה הגבורה האלוהית שנתגלתה כבר בראשית ימי עולם ואחר כך ביציאת מצרים:

ט עורי, עורי, לבשי עז,

זרע ה',

עורי כימי קדם,

זרורות עולמים.

הלוא את היא (המחצבת) (המחצת) רהב,

מחללת תנין?

י הלוא את היא המחרבת ים,

מי תהום רבה,

השמה מעמקי ים

דרך לעבר גולים?

•  
•

לאחר הדברים האלה נכלל לחזור למזמור שבחבוקק ג, ולראות על פי כל האמור לעיל, כיצד יש להבינו לאור הכתובים שהוזכרו.  
לאחר הכותרת בא הפסוק הראשון, שהוא הפתיחה, וזה לשונו:

ב ה', שמעתי שמעך, יראתיי;

(ה') סעלך בקרב שנים חייו,

בקרב שנים תדיע,

ברג רחם תזכר.

שמעתי שמעך, סירוש: שמעתי מה שמגידות מסורות קדומות על אודות נצחונותיך בימי בראשית על כחות התחום והרע; ואלו הן המסורות שהוזכרו לעיל.  
יראתי, כלומר: סיפור מעשי הנפלאות מחריד ומבהיל את רוחי; וזהו הרעיון תחזור ונשנה להלן בפס' טז. גירסת השבעים, ראיתי, אינה נראית קרובה, גם מפני הדמיון

9 אני עטה לקרוא המוחצת במקום המחצבת שבנוסח המסורה (אבל עכשיו ראה גם כרך א של ספר זה, עמ' 175–176, הערה 38).

10 אשר לגרסה ראיתי, ראה להלן.

## משה דוד קאסוטו

לכתוב בפס' טז, וגם מפני שסיפורי מסורת נשמעים ואינם נראים. מצד המשקל (4:3; 3:3) קרוב לשער ששם ה' שבחרו השני תוספת הוא לכתוב המקורי. במלה פעלך נשמע אותו השורש פעל, שכבר ראינוהו לעיל בכתוב המדבר על אודות הנצחון על הים בביטוי פעל ישועות (תה' עד יב). וכן המלה השנית שבביטוי זה חזרת בפס' ח (ישועה). השוואה גם פעלך באותה משמעות עצמה בתה' עז יג. בקרב שנים חיהו. המשורר מתלל על טובת עמו, שבאה עליו תקופת דיכוי וסבל (איחוי התקופה קשה לקבוע בדיוק), ומבקש שתתחדש הפעולה הקדומה נד הרשעים; וכן שיבוא הדבר בקרב שנים, כלומר מיד, בלא דיחוי לאחרית הימים. גם פה גרסת השבעים חוהו (יבשר אתה) אינה עדיפה מפני הנימוקים שמנה סלין (Sellin) בפירושו לפסוק זה (השוואה גם את פירושו לביטוי בקרב שנים). ברגז רחם תזכור: גם ברגז, שהטב לעמך סבל ויטורים, זכור את רחמך וחמל.

לאחר הפתיחה בא הבית הראשון (פס' ג-ו). המשורר בטוח לחלוטין בעזרת ה' לאחר שהתנן אליו, וחש כאילו נתקבלה כבר תפילתו, ומיד הוא רואה ומתאר את הופעת ה' המתקרב בכל הדרו להעניש את הרשע המדכא ולהשיע לנדכא. התגלות ה' מתוארת בצירי המסורת המקובלת בספרות המקראית (השוואה דב' לג ב; שופ' ה ד-ה; יח א ד, כו-כח; תה' יח ח-ג [ש-ב כב ח-ג]; תה' סח ח-ט), ולכן מיותר לבחון כאן את תיאורה של זו לכל פרטי; ואין לנו אלא לציין שני פרטים שיש להם מקבילות כנעניות. אחד מהם הריחי הזכרת רשף בפס' ה. בדומה לדבר, רשף משמש כאן כמלאך משחית, המלווה את האל בהופעתו (השוואה גם דב' לב כד). אצל הכנענים היה רשף אחד האלים, שאנו מכירים אותו מתוך כתובות פניקיות אחדות, וכן מתוך הכתובת הארמית של הדד'י; וכעת גם מתוך כתבי אוגרית, שבהם שם זה חזר ונשנה פעמים רבות. מעניין במיוחד הקטע שבעלילת כרת (I K, 18-19): מחמשת יאתסר רשף; בן שנקבל את פירושו של וירולו (Virolleaud) שזהו שם עצם סרטי תיאופורי יאתספרשף, בן שנראה, כפי שאני מעדיף, במלה יאתסר פועל (רשף יהרוג את החמישי-), מכל מקום ברור אופיה של אלהות משחיתה.

מקבילה אחרת לטכסט כנעני ראהה אני בפועל יתר שבפס' ו. קשה לעמוד על משמעותו של המשפט שבו בא פועל זה, כשם שקשה לעמוד על משמעותו של הקטע שבלוח I AB, ו, 50-52, שגם בו משמשת הלשון יתר. אבל שני קטעים קשים אלה מבארים

11 קוק (G. A. Cooke), *Text-Book*, עמ' 58-57.12 *Syria*, 15, עמ' 244.

## חבקוק ג וכתבי אוגרית

זה את זה. בשיר האוגריתי (בים אַרש ותנן כְּתַר וְחַסֶּס יד, יתר כְּתַר וְחַסֶּס) הדברים אמורים כנראה בהשלכת מפלצות-הים, המסייעות למת, בחזרה לתוך הים: -הימה יידה כְּתַר וְחַסֶּס את הארסי (כך אני נטסה לבאר את המלה ארש, ורואה בו שם גרדף לנחש, בתן, שבלוח I\* AB) והתנן, יקפץ (אותם) למטה כְּתַר וְחַסֶּס. בפסוק שבחבקוק בא לידי ביטוי כנראה רעיון דומה: להקפיץ מטה את שליחי שורש הרע. הרי זה כפי הנראה מנח קבוע במסורת הספרותית לתיאור רעיון זה.

הפס' ח-טו הם הבית השני של המזמור: לאחר התגלות האלהים בא פועלו. בפני תופעת כבוד האלהים, שחמתו בוערת כאש נגד אייביו, שחל המשורר את עצמו:

ח הבגהרים חרה ה',

' ' אם בים עברתך,

כי תרכב על סוסך,

מרכבתך ישועה?

זהו שאלה ריטורית: האם מתחדש הפועל הקדום? ועל שאלה זו עתה המשורר בפס' יג-ד: אמנם כן, מתחדש הפועל, אלא שהאיב, שיד ה' מביסה ומשמדה אותו, אינו כוחם הקדמון של המים, אלא האיב המדכא את ישראל.

בפסוק זה נשמע ברור, אם כי בעקיפין, הדן של ההשקפות הכנעניות העתיקות. קודם שנדעו כתבי אוגרית חשבו החוקרים שיש כאן רמזים למסורות בבליות; עתה מוטב להכיר כאן את הדמיון למסורות הכנעניות. תמלים נהר, ים, מזכירות לנו את -שרי של ים- ואת -שופטו של נהר- שעמהם נלחם בעל, כפי שמסופר בלוח III AB שהזכרנו לעיל. אין כאן כפי הנראה אלא זכר למסורת דומה, שבסביבה הישראלית לבשה צורת מרד של -שרי של ים- (ושל נהרות), כפי שנמסר יותר מאוחר באגדת התלמוד המזכרת לעיל. ברומה לכך יש לפועל רכב ולשמות סוסים, מרכבות, מקבילות משלהם, לא במק-ראות הרבה בלבד, אלא גם בכתיב של בעל -רוכב הערבות-, שמכר לעיל, ובהזכרת מרכבותיו (מדלך) בקטע I\* AB, ח, 7. המלה ישועה כבר נידתה לעיל.

13 המלה סלה תתאים יותר לסוף פס' טו מאשר לסופו של פס' יג.

14 ראה בפירושים לפסוק זה, ובמיוחד עיין בפירושו של סטיבנס (F. J. Stephens), JBL, 43, 1924, עמ' 290-293.

15 לאחר שכתבתי שורות אלה מצאתי אותו רעיון עצמו במאמרו של גסטר (Th. H. Gaster), Iraq, 4, 1937, עמ' 26.

## משה דוד קאסוטו

בפסוק ט, שהוא קשה מאוד, סתם במיוחד הביטוי שבעות מטות אמר שבחרת השני. מתוך ההקבלה לחרח הראשון, שבו מכרת הקשת (קשתך), את מצפים גם מה לשמו של כלי נשק. אם נזכור שכלי הנשק, שבהם נצחו ים ונהר בלוח III AB, הם שני מקלות (צמד) 11, נוכל לשער כי המלה מטות שבחבקוק ג ט היא דווקא לשון רבים של מטה. ולא זו בלבד אלא שאחד המקלות הנכרים בלוח III AB נקרא בשם אימר, ואולי שם זה, או אחר הדומה לו, הוא המקור של המלה הסתומה אמר שבחבקוק ג ט. ובענין הביטוי שבעות, כבר שיערו מפרשים רבים שיש לשער במקומו צורה של פועל מסרים בעבר בגוף שני: לפי פירושו מסתבר שהיה כאן פועל כגון 'נפפת', 'תפשת', 'הורדת', או מעין זה. ואם כך הדבר, הרי אין סוג בהקבלה שבין החרח הראשון של פס' ט לשני שבו. קשה גם החרח השלישי של פס' ט: נהרות תבקע ארץ. יש שפירשו ארץ כמושא שיר, וכנגדם ראו אחרים במלה זו את גשאו של המשפט ותיקדו את הפועל (הגשוא) תבקע. אבל הדמיון לפסוק המובא לעיל, תה' עד טו, מביא אותנו לידי סברה שמוטב לראות במלה נהרות את המושא הישיר לפועל תבקע (הגשוא) גם שם יד טו, כא; יש סג יב; תה' צח י; מש' נכ; נחמ' ט יא). והרי בלוח III AB, 20-26, מסופר כיצד שבר המטה אימר שבידו של בעל את ראש יריבו מן הים ומן הנהר, שנמלו לארץ. הדמיון של הפסוק הנידון לתה' עד טו בלוח III AB, 20-26, מסייע למשמעות: 'את הנהרות (כלומר, את השר המייצג את הנהרות) שברת לארץ'.

סמק רב אם אפשר אמנם לראות גם בחרח השלישי של פס' י (נתן תהום קולו) רמז למרד הקדמון של הים. תחת רמז למעשה בראשית מוטב לראות בו אחד הפרטים שבת-מנה המקיסה, המתארת את ועוזע מערכות הטבע כולו במצי הופעתו של ה':

י ראוך יחילו תרים,

(זרם) [זורמו] מים (עבר) [עבת] 11;

16 גינזברג (H. L. Ginsberg), JPOS, 15, 1935, עמ' 328, ובספרו כתבי אוגריית, ירושלים 1936, עמ' 75-76.

17 מכל הפסוקים הללו את רואים שהיה הפועל בקע מוצה רגיל במסורת הספרותית כדי לציין את הסדרת המים, שנעשתה על פי רצון האלהים, גם במשמעות הקוסמית (מש' ג כ) בדומה לבקעת תאמת במיתוס הכבלי (בבר' א ו-1 לא נזכר המונח בקע בכוחה להתרחק מעקבות המיתוס), וגם ביחס לקריעת ים סוף, הנחשבת כחידושו של המאורע הקוסמי הקדום. משמעות אחרת יש לפועל בקע אם הענין שבירת צורים כדי שילוו מהם מים (יש' להו; מח כא; תה' צח טו; איוב כח י). ההקשר אינו נותן לפרש את הפועל בקע במשמעות זו בתה' עד טו, ובכח' ג ט. 18 גינזברג (H. L. Ginsberg) קרא (על יסוד תה' עז יח): 'זורמו מים עבות' - ZAW, סריה חדשה, 10, 1933, עמ' 306.

## חבקוק ג וכתבי אוגריה

נתן תהום קולו,

רום ידיהו: נשא.

יא שמש ] [

ירח עמד ובלה;

לאור חציך יהלכו

לנגה ברק חציתך.

בפסוקים ג-ד כאילו עונה המשורר על שאלתו שבפסוק ה, והוא מבשר את כוונתו של ה' להשיע את הגדכאים בהכותו את המדכאים. יש לשים לב לכך, שלמרות שינוי התפיסה, נשתמרה גם המסורת הספרותית בפרטים. שתיים הן המכות: אחת על הראש (פס' יג, מחצת ראש, וכן בפס' יד, אשר שם מזכרת מכה במטה (במקום במטיו הציצו רבים לגרוס במטיך)), ואחת על הצוואר (פס' יג, עד צוואר); ובדומה לכך בלוח III AB מכה בעל את יריביו במטותיו שתי מכות, אחת על הראש ואחת בן הכתפיים ועל הצוואר.<sup>19</sup>

עוד יש לציין כי במקור העברי של תרגום השבעים המשא הישר לפועל מחצת בפס' ג היה מִוֹת (θάνατον), שהוא יורש העברי של מִת הכנעני. וכן אפשר לציין שתאוחתם של המדכאים להשמיד את הגדכאים מתוארת במלים (לאכל עני במסתר, פס' יד) המזכירות את תאוחתו של מִוֹת-מִת, או שאל, לבלוע כל חי במסתריו החשוכים (השווה את הכתובים המקראיים והאוגריתיים שהבאתי במחקרי הנזכר לעיל<sup>20</sup>). דמיתו של האויב שבהווה מתוארת באותם הקחים האופייניים לאויב מימי קדם. והוא הדין לחרה האחרון של הבית השני של מזמור זה (פס' טו); אף עונשו של האויב

19 גימברג, שם, מפרש ידיהו בהוראת קולו.

20 הדמיון שבין ערות יסוד כאן ובין פס' ז בתח' קלו הביא מפרשים אחדים לתקן צור במקום צואר; אבל מטוב להטיל ספק בדיקת תצורה ערות יסוד.

21 במטה אימר המכה היא על קדקד ו-בן ענם, כלומר על העורף ועל המצח (אשר לביטוי השני, ראה את הסירוש המקובל של הביטוי בין עיניך, שהזכיר גימברג בצדק; וכן הביטוי הסורי הדומה לו בית עינא בוראת-מצח). במטה יורש המכה היא על כתף ו-בן ידם, כלומר על הכתף ועל החלק הקדמי של הצוואר (כך נראה לי שיש לפרש את הביטוי בן ידם, גם מפני שהקבלה לסירוש הביטוי בן ענם דלעיל, גם בהשוואה לביטוי הערבי بَنِي يَدَيْ. השוואה גם תהי סה כב.

22 המפל (Hempel) רואה כאן רמז למפלצות אחרות, וקורא בהמות במקום מבית (ZAW, סריה חדשה, 1, 1924, עמ' 356).

23 בהצדתי הראשונה למאמר זה.



## משה דוד קאסוטו

שבהוה מתואר בפרטים המזכירים את עתשו של האריב מימי קדם: סוסי של ה' מתנפלים על הים המורד, על המען (חמר) המים הרבים (אף בלי אות היחס ב', קיימת ההקבלה בין המלה חמר ובין המלה ים).

ולסוף בא חלקו השלישי והאחרון של המזמור (פס' טז-ט): בתחילתו אתה שומע - ענייה- (responsio) לעומת החרוז הפותח את המזמור (שמעתי - שמעתי; יראתי - ותרנו בטני, [ארגז]), ובסופו - ענייה - אחרת לסופו של הבית השני (דרכת - ידריכני). ועל פי האמור זה הדבר ששכל לשמע מתוך בית זה:

במקום יראת הכבוד והציפיה הנרגשת, שהסעירו את לב המשורר בפני הופעת ה' בחמתו (וּתְרֵנוּ בַטְנִי וְיָ) באה עתה הנגשת שלחה ומנחה (אנוח) עם החירות לאחר ימי הדיכוי (יש לקרוא מיום צרה במקום ליום צרה<sup>24</sup>). הביטוי הקשה לעלות לעם ינודנו אולי יובן אם נקרא יְנֻדְנִי (כנראה נכתב יְנֻדְנֻוּ על פי הפסוק ב' מטיט), שאם כך נוכל לפרש: -לעת ילך (למשמעות זו של הפועל עלה השווה פסוקים כגון מל-א טו יט וכיוצא בו) העם שהיה צורך אותי. המשורר ממשיך ואומר: עד עתה רבץ עלינו עתש אלהים: מפני חמת אלהים (רגז, פס' ב), סבלנו עוד, מלבד הדיכוי בידי האריב, שכן ה' המוריד את הגשם (תכתה זו הזכרתי לעיל) מנע את הגשם מאתנו, ולכן היינו חסרים פירות האדמה (תאנים, ענבים, ויתים, דגן, פס' יז) להחיות את נפשנו ואת נפש מקנו שנזע ברעב (סוף פס' יז). גם בפרט זה אפשר לראות המשך למסורת הספרותית, שלפיה נצחק האל-מוריד-הגשם שם קץ לפגעים הבאים ממחסור מים. צורה ספרותית זו ממשיכה אמנם להתקיים, אבל אנב שיצי עמוק שחל במשמעותה: כאן, כפי שרמזתי זה עתה, רוצה הכתוב להביע את הדעה שבמקום תוצאותיו של רוגז באות תוצאותיהם של רחמים, כפי שכבר ביקש זאת המשורר בפסוק ב. בקשר לכך יש להשוות את פסוקי המקרא הרבים<sup>25</sup>, שבהם מובטח לעם ישראל גמול טוב או רע, הכל לפי התנהגותו: נוסף על הישיבה הבטוחה על אדמתו או ההגלייה ממנה ביד האריב, גם מתנם או מציעתם של הגשם ושל הברכות שהוא מביא אתו: דגן, תירוש ויצהר (בהו' ב יד גם תאנים) לבני אדם, ועשב לבהמה (בהו' ב יא גם הצמר, צמרי). עתה, מסיים המשורר, עתה, לאחר שפנה הרוגז ואת מקומו לקחו הרחמים, אעלח ואגיל בישועה שהושיעני אלהי, שעשני בן חורין כאילות, נתן לי את השליטה על כמות ארצי (פס' יח-ט).

24 או, אם נשאיר את הביטוי ליום כצורתו, -ליום צרתו של המדכא.

25 כדוגמאות לכל הקטעים הללו ר' לציין, מספרי התורה, דב' יא יד-טו, ז; ומספרי תנכיים חר' ב יא, יד-טו.

חלק שני

כתבי אוגרית



## היכלו של בעל בלוח II AB של כתבי אוגרית

[תרצ"ח – 1938]

בין הלוחות הרבים השייכים לשיר העלילה הגדול על בעל, זה שציגו מהדירו הראשון, וירולו (Virolleaud), בסימן II AB מיועד במיוחד לתאור בנין היכלו של בעל<sup>1</sup>. עבודת החוקרים שעסקו כבר בלוח זה ערכה רב להבנתו. בכל זאת נראה לי שמצד אחד טרם הובהרה במידה מספקת משמעות המעשה של בניית ההיכל בכללותה, ומצד אחר קטעים רבים שבלוח יש לפרשם שלא כפי שהציעו החוקרים הראשונים. רצוני להביא בדברים הבאים את הצעותי בשני העניינים, כלומר במשמעות המעשה בכללותה ובתרומם הקטעים האמורים. וכיוון ששני עניינים אלו, התלויים כמובן זה בזה, תלויים גם במשמעותו הכוללת של שיר העלילה כולו, אף על פי שאין בכוחני לדרך בו במלוא היקפו, אביע כמה דעות משלי גם עליו. ולא זו בלבד, אלא שזו הנקודה שכדאי לדרך בה תחילה.

• •  
•

נשאו של שיר העלילה, שלדעתי מוקדש לו שיר זה כולו מתחילתו ועד סופו, והוא העובר בכל הלוחות, הריהי מלחמתו של בעל במת. גם בזמן שבעל נאבק עם ידיבים אחרים, כען ובל ים ורתפס נהר בלוח III AB, או לתן ושאר המפלצות הנזכרות

1 אני מציין את הלוחות בסימנים שבהם השתמש וירולו. השימוש בסימנים שונים, מה שעשו חוקרים אחרים על פי עקרונות שונים, עלול, לפי דעתי, להביא לידי עירפול. לאחר שיתפרסמו ריטועי כל הטכסטוסים, ויקבע בודאות סדר הלוחות זה אחר זה, רק אז רצוי יהיה להנהיג סימנים שונים בהסכמה כללית. – לבמאמר האיטלקי המקורי המחבר מעתיק את שלוש הצורות של האות אל-ף האוגריתית בסימנים <sup>1</sup>, <sup>2</sup>, <sup>3</sup>, כדי שלא להכריע בדבר הגיתן (השווה לחלן, עמ' 149, הערה 82). אנתוני מעדיפים גם במאמר זה את התעתיק חרגיל א. א. א, שהשתמש בו המחבר עצמו במאמרים שפורסמו שנית בכרך א של ספר זה, ובספרו האלה ענת, שיצא לאור בסוף ימי חייו. מ.

2 וירולו (Virolleaud), Syria, 13, 1932, עמ' 113–163; נצוברג, תרביץ, ת. תרצ"ד – 1933/4, עמ' 96–85; אולברייט (Albright), BASOR, 50, 1933, עמ' 13–20; מונטגומרי (Montgomery), JAOS, 56–57, 1932, עמ' 13–20.

## משה דוד קאטוט

בראשית לח  $I^* AB$ , אין הם כנראה אלא עוזריו או שליחיו של מֹת: כל אלה אינם אלא פרקי מאורעות של המערכה הגדולה הנטושה בין בעל מזה ובין מֹת ועוזריו מוה. בפירוש המפורט של מאורעות אלו כבר עסקתי בשני מחקרים קודמים, ואני מעיר את הקורא עליהם, מבלי לחזור כאן על מה שכתבתי שם.

מלחמה זו שבין בעל למֹת איננה סתם מלחמה הנטושה בין כוח גדולו של הצומח שהפרוהו הגשמים, היזרה והמלקש, ובין הכוחות ההרסניים של חום הקיץ, המייבש את האדמה וממית את הצמחים. המיתוס הטבעי, המשקף גיטד זה שבין עונות השנה, אינו אלא מאורע שהוא חלק של המלחמה העצומה הנערכת בין שני האלים; למערכה זו משמעות רחבה יותר, והוא הדין לדמויותיהם של שני היריבים, ובמיוחד דמותו של מֹת, שיש להן משמעות רחבה הרבה יותר ממה שהניחו החוקרים, שלא ראו בניגוד שביניהם אלא את המיתוס הטבעי האמור.

מֹת, כלומר מֹת, הוא אל עולם הרסאים, המכונה במקרא בשם שאול; הוא התגלמות כל הכוחות הרבים הנטים לכרזת את החיים ולכלותם. מקום מושבו הם האזורים שמתחת לפני הארץ ( $II AB$ , ח, 7-9); שם עירו (שם, 11), שם כיסא מלכותו (שם, 12). במובן קוסמי למעשה הוא ומקום מושבו חד הם: היזרד שאולה נכנס אל תוך פיו, עובר דרך גרונו (שם, 18-20); מֹת הוא הבולע את היצורים החיים בשעת מיתתם, ותשוקתו לבלוע אותם אינה ידעת שבעה; הוא אוכל בלי הרף בשתי ידי ( $I^* AB$ , א, 18-20); לא פחות משבע מעות מוגשות לו בבת אחת לארוחתו (שם, 20-21), ומשקהו מזוג בתוך גביע גדול ככד (שם, 21-22); תשוקתו (נפש) היא להמית ללא הרף, להמית בני אדם חומרים חומרים (שם, 18-19).

53, 1933, עמ' 115-123; 54, 1934, עמ' 62-63; אולברייט, *JPOS*, 14, 1934, עמ' 115-130; בארד 53, 1933, עמ' 115-123; 54, 1934, עמ' 244-246; גסטר (*Gaster*), *JRAS*, 1934, עמ' 677-714; 1935, עמ' 1-44; ברטון (*Barton*), *JAOS*, 55, 1935, עמ' 31-58; דוסאו (*Dussaud*), *RHR*, 111, 1935, עמ' 9-35; מונטגומרי-הריס (*Montgomery-Harris*), *The Ras Shamra Mythological Texts*, פילדלפיה 1935, עמ' 58-74; נימברג, כתבי אוגריט, ירושלים תרצ"ו - 1936, עמ' 17-44; בארד (*Bauer*), *Die alphabetischen Kellschrifttexte von Ras Schamra*, ברלין 1936, עמ' 48-56. ועוד אוכיר במקומם מחקרים על קטעים מסוימים.

3 *Dissertationes in honorem, Il messaggio di Mot a Baal nella tavola I\* AB di Ras Shamra*; *Il capitolo 3 di Habaquq e i testi di Ras Shamra*, 53-57, עמ' 1937, *E. Mahler*; *Annuario di studi ebraici*, רומה 1938, עמ' 9-22 [ראה תרגום עברי בספר זה, עמ' 154-158, 118-128].

4 מקומות מקבילים:  $I^* AB$ , ח, 12-15; שם, ב, 15-16.

5 הנימקים לפירושים אלו נמצאים במחקרי הראשון תזכר לעיל בהערה 3.

## היכלו של בעל

מעניין לציין בקשר לכך שבמקומות רבים של המקרא אין למלה מָוֹת המשמעות הסתמית והמופשטת של 'מיתה', אלא יש לפרשה כשם פרטי, כהתגלמות המיתה, או כשם שפעמים הוא בא תחת שאלו: הקבלה ברורה למת הכנעני. כך בחב' ב ה מדובר על מָוֹת אשר לא ישבע, בתקבולת לנפש שאול, בדומה למה שראינו זה עתה בלוח I\* AB, המספור על מת שאינו יודע שבעה ועל נפש שלו (ראה גם יש' ה יד; מש' א יב; כז כ; ל טז). במקום אחר (איזב יח יג) מזכיר בכור מָוֹת, כלומר התגלמות המחלות, כשם שבתפיסה הבבילית מתגלמות המחלות ב-Namtar, בכורה של Ereškigal, מלכת שאול. וכן מדובר על מָוֹת המנהל את המתים, כרועה את צאנו (תה' מט טו); רומזים לברית שנכרתה עם מָוֹת (יש' כח טו, יח), למוקשים או לחבליים של מָוֹת (שמ"ב כב ו; תה' יח ה, ו; קסז ג; מש' יג יד; יד כו). וכן משמש מָוֹת כמושג טופוגרפי שזיה משמעות לשאול, כפי שיצא מן הכתובים שבהם מדובר על שערי מָוֹת (תה' ט יד; קז יח; איזב לח ח), על חדרי מָוֹת (מש' ז כז), על דרכי מָוֹת (מש' יד יב; טז כה), על עפר מָוֹת (תה' כב טז), על ירידה למָוֹת (מש' ה ה), או על שחייה אל מָוֹת (שם ב יח), או בכלל מן הכתובים שבהם מקביל מָוֹת לשאול (שמ"ב כב ו; יש' לח יח; ה' יד; תה' ו; יח; מט טו; פט מט; קסז ג; מש' ה ה; ז כו), או לשם נרדף לשאול (אבדון, איזב כח כב; בליעל, שמ"ב כב ה; תה' יח ה; בית מועד לכל חי, איזב ל כג) או לרפאים (מש' ב יח). יח' לא יד (נתנו למָוֹת אל ארץ תחתית) מתפרש גם במשמעות האישית וגם במשמעות הטופוגרפית. על יד' ט כ נדבר להלן.

וכך הוברר הדמיון שבין מת הכנעני למָוֹת המקראי, ומעתה תוכל כל אחת מן הדמויות לשמש חליפות לפרש את חברתה.

הקשר שמחשבתם של עמי המזרח הקדומים הייתה קשרת את המושג תחתית הארץ במושגים ים ונהרות (אולי במובן זרמים ימיים, או – כפי שמתקבל יותר על הדעת – נהרות שמתחת לפני האדמה), מניח מקום לצפות שגם מָוֹת של המקרא וגם מת של שירי אוגרית קשורים בים ונהרות. ואכן, כך הם פני הדברים. מן המקרא די להזכיר את משברי מָוֹת בשמ"ב כב ה, המקבילים לנחלי בליעל, וכן הכתובים ביח' לא יד–טו, שבהם ערוכים אלו בצד אלו תהום ונהרותיה, ומָוֹת וארץ תחתית. ובכתבי אוגרית יש לשים לב לקרב של בעל נד זבל ים (שרו של ים, או יהים השר-) ונד תפס נהר

6 כמובן מלך בלהות שבאיזב יח יד אינו אלא מָוֹת.

7 ראה בעניין זה גונקל (Gunkel), *Psalmen*, עמ' 102, 128, 383, והביבליוגרפיה המובאת שם.

8 העוסק משבש, אבל הקשר שבין שני המושגים ברור; גם העצים הנזכרים בספוק טו נמצאים בשאול (ראה ספוק טז).

9 אשר למשמעות המקורית של זבל, *the exalted one*, ראה אולברייט (Albright), *JPOS*, 16.

## משה דוד קאסוטו

(-שופטו של נהר-, או -הנהר השופט-) בלוח III AB: וכבר אמרתי שיש לראות בשני יריבים אלו של בעל את עוריו של מתי. כיוצא בזה המפלצות היריבות של בעל שבלוח I\* AB, לתן נחש ברח והנחש עקלתן, וכן שליט בעל שבעת הראשים, גם להן אוסי ימי: וראיה לכך אוסיים הימי של לוחן שבמקרא, השווה ל-לתן, ושל תנין המקראי, שהואיל והוא מקביל ללוחית נחש ברח וללוחית נחש עקלתן ביש' כו א (השווה תה' עד יג-ד; עמ' ט ז), הריהו שקול ל-תנין המקביל לנחש עקלתן בכתבי אוסיתיים. גם מפלצות אלו הן עורות של מת; דבר זה יוצא ברור מהקטע האחרון של לוח I AB (ו, 50-52): כשהודה מת בצחצחו המכריע של בעל וקיבל עליה את מרותו, מודה גם בזה (כך לסי דעתי יש לפרש מקום זה) שהנחש (אָרֶשׁ, כלומרי -הארסי-) ו-תנין ישלכו בחזרה לים. בעל אף הוא אינו אל המטר המסרה בלבד; באופן כללי יותר הריהו אל השמים, אל החיים, התגלמות כל הכחות הנחשים חיים, השומרים ומחדשים אותם. חיים במובנם הרחב ביותר: חיי הצמחים ובעלי החיים ובני האדם האלים (ולאליים ראה II AB, ו, 50-51: דימרא [כך יש לנרס] אֶלֶם וגשם - יהון אלים ואנשים; ומובן שלבני האלים אין הכוונה למטר).

1936, עמ' 17-20; ממשמעות מקורית זו עוברים בקלות למשמעות של ישר-. השווה בתלמוד שר של ים או שר של ים שמרד באלהים בימי בראשית, שדיברתי עליו במאמרי על סרקג של חבקוק, המוכר לעיל בהערה 3, עמ' 12 [עיין תרגום עברי בכרך זה, עמ' 121].  
18 אמרתי יריבים-, עחריד-, אבל אולי מדובר כאן ביריב אחד בלבד ובעוזר אחד בלבד; אני נוטה לחשוב שמדובר כאן בישות אחת, המכונה בחרחים המקבילים בביטויים הנרדפים וכל ים, תֶּסֶט נהר (גם דיסו [Dussaud], Syria, 16, 1935, רחאה בהם ישות אחת, אבל סירושו שונה מסירוש). אשר לתצמדת השמות הנרדפים וכל, תֶּסֶט (בעברית שר, שופט), השווה שם' כיד; יש' א כג; מ' ז 1; צפ' 11; תה' קמח יא; משי' ח טו.

11 יכול להיות עוד ספק אם לפנינו כאן שלוש מפלצות שונות או מפלצת אחת המכונה בשמות שונים. בתה' עד יד המפלצת בעלת ראשים רבים היא לוחתן, אבל היא שונה מהתנינים שבסוסק יג. ביש' כו א, לוחתן נחש ברח, לוחתן נחש עקלתן, וחנן הים, גראים כשלוש מפלצות שונות. אף על פי כן, בבבא בתרא עד ע"ב (וכן במקומות מקבילים, כגון למשל בראשית רבא ז ד, יא ט) וזה שני לוחתנים אלו בתנינים שבבר' א כא, אבל, בתחום זה הפרדות חיהיים חלים בקלות, ואין כתוב אחד בא ללמד על כתוב אחר.

12 Syria, 15, 1934, עמ' 240.

13 חדעת שהמלה ארס שבתלמוד מקורה במלה הלטינית *virus*, העוברת ממילון למילון, אין להתייחס אליה ברציפות.

14 I AB, ו, 50-52: בים אָרֶשׁ ותנין / כְּתָר־וֹ-תֶסֶט יד / יתר כְּתָר־וֹ-תֶסֶט (יד - ישר-; יתר - יתיר, יקסיץ-).

## היכלו של בעל

הניגוד שבין בעל למת. בין אל השמים לאל שאל, בין אל החיים לאל המות, הריהו מעצם טבעם של שני האלים; וניגוד זה אין מקום לביטולו.

ניגוד זה מוצג בשיר העלילה כנפוליהם על המלוכה: יש להכריע מי יהיה מלך על האלים ועל האנשים ועל כל העולם כולו, אם בעל אל החיים או מת אל המות. ואכן, כומן שבעל תובע לו למת ברוב נאווה להילחם אתו, הוא מתסאר ואומר (II AB, 1, 49-50):

אֲחֵרִי דִּימֶלֶךְ עַל אֱלִים – אֲנִי הָאֶחָד שִׁמְלֹךְ עַל אֱלִים. וּבְסִיפּוֹר שִׁבְלַח III AB עַל הַמִּלְחָמָה עִם הַיָּם וְהַנָּהָר נִאֲמַר בְּמִסּוֹרֵשׁ שֶׁהַמִּלּוּכָה תְּהִיָּה שְׂכָרוֹ שֶׁל בַּעַל אִם יֵצֵא (III AB, 10), וּבְסוֹף יָם הַמִּצְצָה מְכִיד שֶׁלִּבְעַל הַמִּלּוּכָה (שם, 32-34). וְכֵנֶה זֶה בּוֹמֵן שֶׁאֲחַת הַמִּמְלָכָה צוֹת מִתְגַּבְּרֶת לִשְׁעָה עַל בַּעַל, מִדָּה הִיא בִּיתְרוֹתָ שֶׁל מֵת, מִשְׁנֵה לֹו הוֹרִיית כֹּינֶה, וּמִדִּיעַ שִׁיָּהִי לֹו עֶבֶד עוֹלָם (עֶבֶדךָ אֵין וְדַעֲלֶמְךָ, I\* AB, ב, 12). וּבְסוֹף שִׁיר הַעֲלִילָה, בִּשְׁעַת נִצְחוֹת הַמִּכְרִיעַ שֶׁל בַּעַל, מֵת מְכִיד בּוֹ שֶׁהוּא הַמֶּלֶךְ (I AB, ו, 33-35). אִם כֵּן הַמִּיתוֹס מִצִּיג אֶת מִלְחָמָתוֹ שֶׁל יִסוֹד הַחַיִּים נֶגַד כּוֹחוֹת הַמּוֹת הַהִרְסָנִים וְאֵת סוֹף נִצְחוֹת, אִפִּילוֹ לֹא יִבֹּא אֵלָא לְאַחֵר נִפְתּוּלִים מִמַּשְׁכִּים. וְהִיא הַשְׁקָפָה עוֹלָם אִופְטִימִית: הַחַיִּים הֵם הַשּׁוֹלֵטִים בְּכִיפָה; אֵף עַל מִי שֶׁקָּמִים עֲלֵיהֶם הַכּוֹחוֹת הִירִיבִים, וְסַעֲמִים אֵף מִתְגַּבְּרִים עֲלֵיהֶם לִשְׁעָה, סוֹפֵם שִׁנְחָלוֹ נִצְחוֹן שֶׁל קִימָא.



אם כך נבין את משמעותו של שיר העלילה, יש לחקור כיצד משתלב בו סיפור מעשה היכלו של בעל.

דיברתי על היכל, ורצוה לומר היכל שהוא מעון, ולא היכל שהוא מקדש, כפי שסידשו חוקרים אחרים. שני המושגים של היכל-מעון ושל היכל-מקדש קשורים אמנם זה בזה ושניהם מכוונים באותם מונחים עצמם (בת, הכל), אבל גבדלים הם היטב זה מזה. האחד הוא בית האל, מקום מעריו בשמים, מעונו ממש, והאחר בית המקדש, שבונים בני האדם בדמותו של בית מעריו כדי לעבוד אותו, שבו הוא אוהב לשכון כדי לקבל את הכבוד שנותנים לו בני האדם<sup>15</sup>. בשיר הזה, שכל עלילתו מקומה בעולם האלים, ולא בחוג בני האדם, אין טעם לדיבור על מקדש, אלא ברור שהוא מדבר במעונו של בעל בשמים, בבית או בהיכל שבו הוא דר. והו המעון שמבקש בעל אל השמים לבנות לעצמו בשמים, ובסרט באותו חחלק של השמים שמעל להר צפון, במקום שבו ראש ההר נראה כעוצע בתכלת השמים.

15 את המושג הזה הנדיר בדיק וכבהירות דיימל (Deimel), *Pantheon Babylonicum*, רומה 1912, עמ' 27-30.



## משה דוד קאסוטו

ובנין היכלו של בעל, אפשר לראות אותו קשור במלחמתו עם מלשם כיבוש המלוכה. מי שרצה להכריז עצמו כמלך ולהביא לידי הכרה במלוכתו, אי אפשר לו בלי היכל משלו; והשאף למלוכה איתו יכול לעשות דבר שיביא לידי הכרה בו, שראוי הוא לכך, וישיבנו לכסא המלוכה בסועל, אלא ממען שכולו שלו.

דבר מוכן הוא שתחילה לא היה לבעל היכל משלו. בנו של אל הוא, ובוודאי ישב תחילה בבית אביו, כדרכו של בן במשפחה שבקרב בני האדם (ראה להלן את פירושי לשורות 13 ואילך של II AB, א, ומקומות מקבילים: "משבו של אל הוא מען לבנו"). אבל הואיל וגמר אומר לעשות מעשה רב על דעת עצמו ולהיעשות מלך על אנשים ואלים, הרי מטבע הדבר שלא יותר בשום פנים על היכל משלו. ואכן, דברי תביעתו למת להילחם אתו, והכרזתו המזכרת לעיל, "אני האחד שימלוך על אלים" (II AB, 1, 49-50), באים מד לאחר שהשלים בעל את בניית היכלו וקבע בו את מושביו.



לוח II AB, הסותח בסיפור חפצו של בעל לבנות היכל לעצמו ומגיע עד סיום בנייתו, אינו הלוח הראשון של השיר העוסק בחפצו זה של בעל. לוח V AB, שמקצתו פורסם כבר וירולו (Virolleaud) <sup>16</sup> והבטיח לפרסם את כולו בכרך לעצמו שייקרא *La déesse Anat* (האלה ענת), אותו הלוח קודם בוודאי ללוח II AB בסדר השריה, ובו כבר עלה חפצו של בעל לבנות היכל לעצמו. מה שיש לשאול עוד הרי זה, אם לוח II AB רצוף ללוח V AB, או אם היו דברים הכתובים בין זה לזה. נראה לי שיש יסוד לשער – מטעם שאפרט בסמוך – שהקטע שפורסם וירולו ב-*Syria*, 13, 1932, עמ' 158, שאף בו יש רמז להיכלו של בעל, היה שייך ללוח שבא בסמוך ללוח II AB לפננו. אין בידנו לדעת אם היה

16 במחשבת ישראל, המקבלת את הרעיון של מושב האל בשמים – כמובן אגב עידוד ותיקון ההדרגתי מהחומריות של התפיסה הכנענית – אף היכל ה' שבשמים קשור למלוכתו: השווה כתובים כגון תה' יא ד; כס ט-י; קי יט; ועוד. אשר למסורות היהודיות על היכל ה' בשמים, דגם למקדש עלי אדמות, ראה גינצברג (*Ginzberg*), *The Legends of the Jews*, א, עמ' 3, 9; ג, עמ' 186; ה, עמ' 11, 202; ו, עמ' 63, 67, 74, 440 (קיים גם תרגום עברי של ספר זה).

17 *Syria*, 17, 1936, עמ' 345-335; 18, 1937, עמ' 102-85; 270-258.

18 לפי רעיון של וירולו, *Syria*, 17, 1936, עמ' 335, אין להטיל ספק בדבר שלוח V AB בא מיד לפני לוח II AB, אני מסכים לדעה שמקומו של V AB הוא לפני II AB, ומטיל ספק במידת בלבד. 19 [בתנאים פורסם ספרו של וירולו בפרס בשנת 1938; השווה כעת גם את הספר של קאסוטו עצמו, האלה ענת, ירושלים תשי"א – 1951. השארט קטע זה של המאמר כמו שפורסם במקורו האיטלקי, כדי שלא לסלף את אופיו החלוצי. וכך נהגו גם בקטעים אחרים]. מ.

## היכלו של בעל

קטע זה חלק של V AB אם לא, כל עוד לא פורסם לוח זה כולו. אם יתברר שלא היה חלק של V AB, נצטרך כנראה להסיק שהלוח שאליו היה שייך, מקומו היה בין V AB לבין II AB.

ואכן בקטע זה נאמר כי 'משאלת אשרת ים, בקשת קנות האלים' שיינתן לבעל היכל כפי שיש לשאר האלים; ופירוש הדבר, שהסכימה אשרה למשאלת בעל ואימצה אותה לעצמה; מיד לאחר מכן נאמר ששלח בעל את עבדו גסן-רֶאָגֶר למלא תפקיד שקשה לעמוד על טיבו, שכן הלוח מקוטע מאוד. אבל בראשית לוח II AB אנו שומעים אחד שמדבר ומוזכיר את חפצו של בעל, שיהיה גם לו היכל כשאר האלים; ובסמוך לכך הוא מוסיף (שורות 20–23): 'ועתה תוכן הדברים בישרתי לך, ואתה עסוק במשאלת העבירה אשרת ים, בבקשת קנות האלים'; מיד לאחר מכן נגש הין הַתְּרַשׁ למלאכה. מן ההשחאה בין שני המקומות הללו אפשר כנראה ללמוד שהמדבר בראש לוח II AB הוא גסן-רֶאָגֶר, הממלא את התפקיד שהטיל עליו בעל (וכך נבין מה היה תפקיד זה) ופונה אל הין, מודיע לו שהסכימה אשרה לחפצו של בעל, ועל כן הוא מזרזו להתחיל בעבודה כדי לעשות גם את רצונה של אם האלים. אם זה סדר הדברים, יבוא לוח II AB מיד אחרי הלוח הכולל את הקטע.

. . .

ועתה יכולים אנו לעבור ולבחון מה שמספר לנו לוח II AB בהיכלו של בעל. הסיפור הארוך של ההיכל מורכב מסדרת סיפורים קטנים, תבדקם אחד לאחד. לא אביא כאן הכל ככתבו כדי שלא להרחיב את היריעה יתר על המידה; וכן לא אתעכב על מה שכבר פירשו היטב חוקרים אחרים, ולא אשיג על הפירושים השונים שהציעו אחרים. אסתפק בכך, שאביא את הפירוש הנראה לי בכל סיפור קטן, ואציין מה שיש לדעתי להוסיף לתוצאות שאליהן כבר הגיעו חוקרים אחרים, ואת הצדדים שבהם פירוש קודמי אינם נראים לי. אשתדל להעלות מן הכתוב, ומן הקשר שבין חלקיו השונים ובין מה שקדם להם ומה שבא אחריהם, כל מה שיש בידי להעלות ממנו, בלא שאהיה כאומר שהבנתי מה שלא ניתן להביע (בעיקר בשל ליקויים), ובלא שאיתפס לפיתוי להתיר לדמיון לדבר כעולה על רוחו. אשתדל בעיקר למצוא בכתוב משמעות צלולה וב-רורה; שכן דעתי אומרת לי שאין את יכולים לקחת שהתקרבנו באמת לכונת המחבר אלא אם כן פירשנו צלול וברור.

20 על פי קטעים כגון II AB, ג. 28–32, נראה שהמלים הנרדפות מן. מעֶט פירושן 'ביקש', 'התתקן', 'הביע משאלה'; וזהו הדין כאן ובלוח II AB, א. 20–23, שמזכיר להלן. בצורה דומה מבין יצבור II AB, ג. 28–32; ואולם בלוח II AB, א. 20–23 הוא מפרש אחרת.

## משה דוד קאסוטו

יחדמן לי לפעמים ליתן את דעתי לא על נפשו של הכתוב לבדו, שאני בודקו, אלא גם על בעיות כלליות של כתבי אוגרית; כך, למשל, אוכיר את בעיית שלושת סימניה של האות אלף, ואבדוק אם במקרים אחדים עשוי ערכם להיות שונה מהערך הרגיל של א, א, א.

•  
•  
•

א. דברי נסן-ו-אגר להין (א, 1-23). – מה שנקרא בראש לוח II AB יש להביתו, כפי ששיערנו לעיל על יסוד ההשוואה לקטע האמור, כדברי עבדו של בעל גסן-ו-אגר: הוא מוסר לחרש הין (כלומר, כתר-ר-חסס), על פי מצוות בעל, את תפצה של אשרה, אם האלים, שיעשה כמשאלתו של בעל ויהיה לו היכל משלו. התחלת דבריו של גסן-ו-אגר אבדה, אך יש בידינו המשכם וסופם.

קשה הוא הקשר התחבירי של המלים מתב אל מטלל בנה (שורות 13-14), וכן של ההמשך עד סוף שורה 19: הוצעו סירזשים שונים, אלא שאינם מבארים את הסתום. אני נוטה לחשוב שיש לתרגם: 'מושבו של אל הוא מעון לבנו [בעל]', ואחר כך (שורות 14-16): מתב רבת אתרת ים / מתב כלת כנית, 'משבה של הגבירה אשרת ים הוא מושב לכלות הכנות'. כלומר: כיון שעדיין אין לבעל מעון משלו, הריהו גר עדיין בבית אביו, ומטעם זה עדיין גרות נשותיו בבית הנשים של אמו.

ולמלים מגן, מעט, וכן למשמעותן של השורות 20-23, ראה מה שאמרנו לעיל.

ב. התחלת עבודתו של הין (א, 24-44). – זהו קטע קשה ביותר ותפוס באופנים הרבה. אני נוטה לפרשו כך: הין נענה למשאלתה של אשרה והתחיל מיד לעשות בכליית את העבודה הנוצצה להיכלו של בעל. הוא יצק כסף והתקן זהב (יצק כסף ישלח חרץ) ומהם נתהווה הכלים העיקריים הנוצצים לציוד ההיכל. להכנת הכלים קודם

21 עמ' 137, והערה 20.

22 נוסף על המחקרים הנזכרים בהערה 2, ראה על קטע זה גסטר (Gaster), OLZ, 38, 1935, עמ' 477-476; גלינג (Galling), שם, 39, 1936, עמ' 587-583.

23 חמלה מצבטם אין לייחס אותה למלה 'צבת- שבמשה, אלא לשורש 'צבט- (גלינג). אבל המשמעות כמעט וזהה. אין הכוונה כאן, כדעתו של גלינג, לירידת (Griffe) של המפוח (ובקשר לכך אפשר היה להזכיר את הביטוי 'בית צביטה- שבלשון המשנה); נראה יותר שמדובר כאן במלקחיים שבהם תופסים את חתיכות המתכת שיש להתיכן. נציין גם את המלה מצבטיים שחדשה בעברית של ימינו.

24 המלה ותבטה (שורה 30), מין נקבת. אין נושאה עוד הין, אלא המלה כת הבאה אחריה. הכוונה המדויקת מעורסלת; אבל יש לזכור שהנושא הוא הדבר המשצב; ועוד נושאה כתוב מקראי דומה, שמי לב כד, ואשליכהו באש ויצא העגל תוה, ואז נכל אולי לשער שכאן רוצים לומר,

## היכלו של בעל

לבניית ההיכל יש מקביל מקראי בספר שמות, ספרים כה-כו (תחילה מתוארים הכלים ואחר כך המשכן), ופרק מ (המשכן לא הוקם עד שהוכנו כל הכלים). ואכן לאחר מכן בשירה זו, במקום שסופר על בניית היכלו של בעל, לא ידובר על הכלים כלל: מובן שהם כבר נעשו קודם לכן.

הכלים רובם דומים לכלים הפשוטים הנחוצים בכל בית מערים, אלא שהם עשויים בצורה הראויה לאל ומלך (ראה מל-ב ד י: מטה ושלחן וכסא ומנורה), ותץ מן הדברים הקטנים והטעמים, שהם צורך היכלו של אל ומלך. הם נמצים בשורות 31-44: 1) (31) כת אל דת רבתם / (32) כת אל נבת בכסף / (33) שמרחת בדם חרץ, מערכת הכלים של האל לרבנות, מערכת הכלים של האל נצצת בכסף, / מרוחה בדם זהב.

2) (34) כחת אל נחת / (35) בטר הדם אל / (36) דפרשת בבר, כסא האל, הנחי / מעל להדום האל, ולו אפרחיו אורי.

בקידוש, שיצאו הכלים מעצמם מהמתכת המזככת, אי התעצבו הם מעצמם. אשר למסורות היהודיות המאזרחות בדבר התהוותו העצמית של עגל הזהב, ראה גינזברג (*Legends of the Jews*, ג, עמ' 122; ג, עמ' 51-52 [קיום גם חרטום עברי]). אשר לתפיסה שהכלים הקשורים לפולחן או לאלוהות מתחזים בעצמם, ראה להלן, עמ' 150-151.

25 השוחה את המלה האכדית *kūtu*, המציננת כד, בית קיכול.

28 השוחה תה' סח יח: רכב אלהים רבתיים.

27 אכדית *nabātu*, נצץ, יהבהיק; נסתר עבר: *\*nabaṭat < \*nabaṭi < nabat* (השוחה ילת בלוח II D, א, 42, ובלוח SS, 53, 60); או ביטוי, שוב מתוך הידמות (אסימילציה) של האות טית לאות תז (השוחה באכדית *ālītu* - ילדת).

28 נסתר עבר סביל של בנין שפעל, שורש מרה (עברית מרח, ערבית مرخ), או ביטוי פעול נקבה של אותו שורש ואותה צורה, ללא הקידומת מ- כיוון שהאות הראשונה של השורש היא מים (ברוקלמן [Brockelmann], *Grundriss*, עמ' 264-265); כלי הכסף נמרחו בזהב מחץ. טכסט שמרי הדין בספרות ציפרי בזהב ראה אצל שייל (Scheil), *Revue d'Assyriologie*, 17, 1920, עמ' 210-211.

29 ביטוי נקבה (או עבר); עברית נוח, ערבית ناخ.

30 בלוח כתוב אד, אך בודאי יש לקרוא אל (Bauer).

31 הקריאה פרשת (Montgomery-Harris) במקום פרשא נראית קרובה על פי בדיקת התצלום, אף על פי שאין כאן התצלום ברור ביותר. במלה פרשת אני נוטה לראות שם עצם, אפריק (פרש - פרש), ומזכיר את המקבילה שבאיזב כו ס, מאחו פני כסה פרשו עליו עננו; קרוב לודאי שהנוסח כאן משובש, אבל בכל אופן נראה שחזרתה היא שמעל כיסא (כסה - כסא) ה' פרשו עין מעין אפריק.

32 שומרית *babbar*, אורי, יזהר.

## משה דוד קאסוטו

3 (37) נעל אל דקבלבל / (38) עלן יבלהם חרץ, נעל האל, עם קבלבל / עליו הכיא זהב. מה זה נעל איתו ברוך; ואלי הוא כלי שטעלים אותו (מהשורש נעל), כטן תיבה, ארג, וכדומה. המלה קבלבל אפשר היא מזכירה מה שנקרא במשנה בשם בית קיבול.

4 (39) תלחן אל דמלא / (40) מנם, שולחן האל, אשר מלא / כלים-נ.

5 (42) צע אל, יצועי האל-נ.

ג. התנגדותם של יריבי בעל והתערבותה השנית של אשרה (ב, 1-48). – לאחר ליקי של 16 שורות בערך בראש טור ב, אנו נמצאים עומדים בתוך סיפור מעשה חדש, שדחוקא בגלל חסרון התחלתו אין בידעו להבינו לאשורו. בחלק הראשון (שורות 1-11) מדובר על אלה האוחזות בפלכה (פלך), מפשיטה מעל אלה אחרת (או אלי מעל עצמה) את הבגדים, משליכה מקצתם לים, ואחר כך (תן) מקצתם לנהרות, ואז היא 33 השווה מנם של הכתובות הפניקיות, כלים. יש מקום מקביל מעניין בשם לו טו: שם, כשמדברים על שולחן האוהל נזכרים הכלים שעליה (השווה גם שם' כה בט). – בשורות 40-41 המלה דבבם סתומה, לכן אין אנו יכולים לדעת בוודאות אם אפשר או אי-אפשר להבין את הביטוי מסדת ארץ במשמעות 'מסדות ארץ'.

34 השווה בר' מט ד. – במה שבא להלן, המלים דקח, סכנת, הן כנראה שמות תואר או צורות ביעד, המורות על תכונותיו של היצוע, והביטויים כאמר, כחות ימאן, מביעים השוואה; אך כוונת הכתוב נעלמת מאתנו. אם, כפי שנראה קרוב לאמת, ימאן הוא שם מקום (השווה מט' 2 של הטכסטים משנת 1929, שורה 19, וראה להלן את החערה 36), נוכל לפרש בקלות את השורה 44 (דבה ראמם לרבכת) כך: אשר בה ראמים לרבכות (Danel, Virolleaud, עמ' 38).

35 העדר המעורה עשוי להיראות מוזר. אלי אין צורך בה בגלל אפריין האור.

36 המלה נפינה, המקבילה למלים מכס בשרה (שורה 5) ואחר כך למלה מדה (שורות 6-7). פירשה כנראה 'לבוש', 'גלימה', או כדומה. כך אלברייט, JPOS, 14, 1934, עמ' 117, הערה 64, המגיע להשערה זו על סמך החקשר. אני כבר הגעתי, ללא תלות בו, לאותה מסקנה, בהנחי קיום שורש נפי דומה לשורש נוף – 'היה נבזה', 'עמד מעל' (השווה Gesenius-Kautzsch, ערך נוף); על כן השם נפין – 'מה שנמצא מעל', 'לבוש' (ואלי 'מעיל עלין', 'גלימה'). אשר למלה נפי, הנמצאת כמה פעמים במס' 2 של הטכסטים משנת 1929, הציע דהורם (Dhorme) – הרוב הסכימו לדעתו – להכניס במשמעות 'ירש' (שנה היא דעתם של Dussaud ושל Montgomery); אך נראה לי שמוטב להביתה, על פי משמעות השורש שהצענו לעיל, בהוראת 'הגן', 'כיסה בחסות', או בהוראת 'רומם'. הטכסט מובן טוב יותר אם רואים בו תפילה שבה 'היחשבים בתוך תומת אוגרי' (גר חמית אגרת), ושאר בני האדם או המקומות הנזכרים שם, מבקשים מחסה או רוממות של נקמד מלך אתריה.

37 זה הפירוש הנראה לי טוב יותר (ענינוברט) מבין הפירושים הרבים שהצענו למלים ים, תן, נהרם. נראה לי כי כללי המשקל והתקבולת דורשים חלוקה בחרוזים כך: תמתע מדה בים / תן נפינה בנהרם, ופירוש 'השליכה מן הים, אחר (השליכה) גלימתה לנהרות'.

## היכלו של בעל

שורפת משהו באש, ולסוף היא פתה אל אֵל. בחלק שנשתמר לא נאמר מי היא האלה הפועלת, ומי היא האלהות שהוסרו מעליה בגדיה, וכל קביעה פסוקה בעניין זה יש בה משום פיוזות. אף על פי כן, מן השורות 12–35 שלאחר מכן מתבררים שני דברים:

- 1) מיד לאחר מכן ענת, אחותו ובעלת בריתו של בעל, עושה מעשה חמס, והולמת מכות חזקות באלה אחרת (על הפרטים ראה להלן);
- 2) לאחר זמן הולכים בעל וענת אל אשרה, חו סותחת מיד במעשה נגד מֵת (גם בעניין זה ראה פרטים להלן).

אם נשואה את כל הדברים האלה לנגד עיניו, אולי נוכל (ואני מניח את המלה אולי) לראות כדבר המתקבל על הדעת שהאלה הנזכרת בשורות 1–11 שייכת לקבוצתו של מֵת, כלומר למתנגדי בעל, ולשחזר את השתלשלות המאורעות כלהלן:

אלה זו התומכת במֵת וריבתו של בעל ראתה את הין כשהוא שוקד על מלאכתו; היא רוצה לנסות למנוע את המשכה והשלמתה של מלאכה זו, המעילה לעניינו של בעל. חמושה בפלכה, שהוא נשק אוסייני לגשים, היא מתעמלת על הין, מסירה מעליה את בגדיה, אולי על ידי קריעתם בחודו של הפלך, בדומה למה שנאמר בשמ"ב יד שציחה חנך מלך עמק לקרוע בחציצת בגדיהם של מלאכי דוד (בכת"ב המקראי וכן בכתוב האוגריתי וזו סימן לעלבון צורב ומשפיל, ועל אחת כמה וכמה כאן, שהוא מעשה ידי אשה, ובכלי המיוחד למלאכת נשים). אחר כך היא משליכה אל המים, אל בני בריתה ים ונהר, את הבגדים שקרעה, מסירה מעל ראשו של הין (עלבון נוסף) גם את מצנפתו, ומשליכה אותה לאש. וכך נפסקת כמובן עבודת הין להיכלו של בעל. וכדי להביא לידי כך, שלא תחרש עבודה זו, חושבת וריבתו של בעל לפנות אל אֵל.

38 בשמ"ב יד אני מעדיף לפרש חָצִי בהוראת יחץ ולא בהוראת מחצית; משחק מלים עם התיבה חָצִי הבאה לפני כן. יש לציין שם מדויהם כמו כאן מדה.

39 מבין החצעות הרבות לסירוש המלה חֶבְרָת (שורה 9) מתאימה ביותר להקשר הצעתו של נסטר (*JRAS*, Gaster, 1935, עמ' 16). שאחר כך נטש אותה (*OLZ*, 1835, עמ' 476–477), לראות בה מין כסות ראש (*headgear*). משנזכר כך בקירוב מה ושראת המלה חֶבְרָת, מתבררת גם ושראת המלה המקבילה חֶסֶת (שורה 8) (*huppataru*) (צורת משנה *huppadaru*) שבאיטותטר של מקדש קסנא (*Syria*, 11, עמ' 311; נסטר [*Gaster*], *AfO*, 11, עמ' 384).

40 הין, כלומר כְּתָר־וֹחֶסֶס, אינו גיבור חיל. גם בלח III AB יוצק כְּתָר־וֹחֶסֶס את כלי תנשק לבעל ומזרז אותו להילחם, אבל הוא עצמו נשאר מחוץ לקרב. בסוף לח I AB ישליך הוא חורה לים את מסלצות־הים, אבל רק לאחר נצחתו של בעל.

41 ייתכן כי סירוש המלה תַעֲסָף הוא יתעוץ. אין הכרח שתהיה זו מלה נרדפת לפועל שבחרח המקביל, שכפי שראינו (עמ' 137, הערה 20), צריכה להיות משמעותו 'ביקש', 'התחנן' או כדומה; יתעוץ לשור אל המיטיב, כדי לבוא בבקשה אל יצר היצורים. אשר ליוחס שבין שני החרחים

## משה דוד קאסוטו

אך לא עלה בידה להגיע עד אֵל: על כך מוסרות לע השורות 12–20. אֵלֶּאֱן בעל, כלומר בעל ה-אדיר-ה (לדעתי אף להטיל ספק בכך שֶׁאֵלֶּאֱן בעל ובעל אחד הם), יוצא מיד לדרך כדי לבקש שוב את התערבות אמו אשרה, וגם ענת מתכוננת ללוחמה. אבל תחילה רוצה ענת ללמד לקח את יריבתה. השורות 16–20, שהשלימן וירולו (Virolleaud) על פי טכסט מקביל שטרם פורסם, עדיין יש בהן גקודות רבות מעורפלות ומפיקפקות. אלא שדרך כלל נראה שזו כוונתן: ענת מחישה את צעדיה לקראת אירבתה<sup>42</sup>, משליכה אותה ארצה, רומסת<sup>43</sup> את כסליה השמנות (אופייניות לנשים), ומשברת את עצמות כסליה וגבה<sup>44</sup>.

המקבילים השווה כתובים כגון תה' ה ח: ואני ברב חסדך אבוא ביתך אשתחווה אל היכל קדשך ביראתך.

42 על פירוש זה ראה אולברייט (Albright), *JPOS*, 12, 1932, עמ' 189.

43 ראה מכרעת בלוח II AB, ז, 23–25: לרגמת לך לֵאֲלֶאֱן בעל ת[ה] בן בעל להותי, אמרתי לך, אֵלֶּאֱן בעל: תשוב, בעל, לדברי. במקום היחיד שבו נמצא הביטוי אֵלֶּאֱן בן בעל (I\* AB, ב, 17–18) חלה כנראה טעות, אולי בגלל דיטוגראפיה מאובכת (שורה 19: בן אלם) או בגלל סיבה אחרת [השווה גם כרך א של ספר זה, עמ' 1236].

44 (12) בנשא ענה ותספה (13) הלך בעל אֶתֶּתֶרֶת (14) כתען הלך בתלת (15) ענת. אם נחזור את המקומות הדומים שכשירת דטל (I D, [28–25], 28–29, 76–77, [105], 120, 134–135; II D, ה, 10–16), נראה שיש להבין את הביטוי בנשא ענה ותספה (בלשון זכר בנשא ענה ויספה). בדומה לביטוי המקראי וישא עיניו וירא, ולביטוי וישא ענה ויען שבלוח IV AB (על זה ראה Gins-*Orientalia*, berg, סריה חדשה, 7, עמ' 7). הנשא כאן הוא כנראה אשרה, שזכרה בשורה 13 (הכל מסכימים כי יש לגרוס אֶתֶּתֶרֶת). המלה הלך, הנמצאת כאן וכן גם באחדים מן המקומות של לוח D שזכרנו לעיל, אפשר היא צורת עבר או גם שם עצם (ימחלך, יהליכה, יציאה לדרך; השווה הלך כבכבם בלוח I D, 52, 56, 200). בשורה 14, יש לחלק כתען: כ תען (שורש עין, כמו ויען, ותען שבלוח IV AB לפי פירושו של נימברג, שם). אם כן, יש לתרגם כנראה את הקטע כך: כֹּאשֶׁר נִשְׂאָה אֶת עֵינֶיהָ, רִאֲתָה אֶשְׁרָה אֶת הַיְצִיָּאָה לְדֶרֶךְ שֶׁל בַּעַל; וְכֵן רִאֲתָה הִיא אֶת הַיְצִיָּאָה לְדֶרֶךְ שֶׁל הַבְּתוּלָה עֲנַת. על פי פירוש זה, הרואה את אשרה כנשא המשפס, אפשר לנמק היטב שתהיה אשרה אחר כך הנשא המובן מכללל של הביטוי תשא נה ותצח שבשורה 21.

45 יש להשלים את השורות 15–18 על יסוד IV AB, ג, 3–4, המוכיח כי יבמת לאמם הוא כיצור לענות: תדרך יבמת לאמם בה פענם. המלה פענם (וירולו כתב בפסקימילה ובתעתיק פנם, אך בתצלום ברור פענם) היא משא, אם נבין את הסועל תדרך כסועל יוצא, או אקחאטיב<sup>46</sup> ויקח, אם נביט כסועל עומד (ערבית دَرَج; השווה Daniel, Virolleaud, עמ' 204): מחישה את רגליה לקראתה או חשה ברגליה לקראתה.

46 אשר למלה תטט, השווה את הערבית تَطَلَّى<sup>47</sup>, ירמס תחת רגליו (אבל עכשיו השווה קאסוטו, האלה ענת, עמ' 181).

47 למשמעות המלה תִּפֵּץ, מכוננת אותו המלה המקבילה תִּתְּבֵר-תִּשְׁבֵּר; ובאותה משמעות

## היכלו של בעל

בחלק השלישי (שורות 21 ואילך) מקבלת אשרה את בעל ואת צנת ושואלת אותם בעוסח השמר (השוחה II AB, ד, 31-32) לשם מה באו. אחר כך היא פונה אליהם בשאלה אחרת; אך שאלה זו, והתשובה שהם משיבים, ניזוקו ואין בידינו לשחזר, אף על פי שפה ושם אפשר להבין מלה בודדת (מדובר על אודות -הכאה-, ונם -כסף-, -זוהי-). בכל אופן שמחה אשרה מהתשובה, והיא מטילה על עבדה מכתר איזה תפקיד, שגם הוא אין בידינו לעמוד עליו בשל ליקוי הכתוב. אבל אין ספק שלקח העבד בידו רשת (שורה 32 רתת) ועשה משהו בים (שורה 35 בים), ונם ברור שפעולה זו מכוננת נגד מל (בשורה 34 נמצא כינוי של מל, מדד אֶלִי[ם]). כנראה זהו ניסיון המכון לסכל את התנגדותו של מל לתוכניתו של בעל.

ד. אסיפת האלים (ג, 1-22). – התכנסה אסיפת האלים (פֹּהֶר בן אֶלִם), שבה היו רגילים לשמח את הלב במאכלים וביין, כפי שרואים גם מתוך טכסטים בבליים מקבילים. אין אנו יודעים מאיזה טעם או לאיזו מטרה נתכנסה, בגלל הליקוי שבראש טור ג. מכל מקום נראה שבאסיפה זו נכחו שני היריבים, בעל ומל: הראשון מזכר בשורות 10-11, והשני בכינוי ידד (י[דד] או מ[דד]) בשורה 2 ובשורה 12<sup>50</sup>. אף על פי שבשורות 1-9 מרובה הלקוי על הקיים, דבר אחד נראה ברור כבר מתוכן: דנים במלוכה, בגשא המחלוקת שבין בעל למל. ואכן בשורה 9 אנו קוראים דמלך, ולפני כן, בשורה 7, דר דר, ביטוי שבו משתמשים בכתבי אוגרית וכן בכתבים מקראיים כדי לציין את נצחה של מלכות האלהים. בחלק החסר או הלקוי אמר מל, לפי הנראה, דבר שלא נעם כלל לבעל. בשורות 10 ואילך, שהן הראשונות שנשתמרו שלמות או כמעט שלמות, אנו רואים את בעל הקם על רגליו בחרי אפו נגד מל, ובדברי זעם הוא מסרב להסב עור במשנה, שבו הוא רואה עלבון לעצמו בשל התנגדותו של מל יריבו.

(10) לַעֲן אֶלְאִין בעל / (11) יתעדד רכב ערפת / (12) – ידד ויקלצן / (13) יקם ויופתן / בתק (14) פ[ה]ר בן אֶלִם / שתת (15) – בַּת־לַחֲנִי / קלת

יש לפרש את המלה תנעצן בלוח III AB, שורות 17, 28. – טֹרַה, -נבה-, מקבילה למלה כסלה, -בִּסְלָח- או -בִּסְלִיָּה-. – מקומות דומים, לצערנו מקוטעים, ראה בלוח ID, 84-90, ובלוח II D, ו, 10-11 (אבל עכשיו השוחה קאטוטו, האלה ענת, עמ' 81 ואילך. ראה גם לעיל, עמ' 136, הערה 18). 48 כתען (שורה 27) = כֵּן יַעֲזֹר (נסתרים בקידומת תִּי, דבר שכיח בכתבי אוגרית, כפי שציין נימברט).

49 כנראה אין לחשוב על הרשת של מרדוך. הביטוי [רבת ידם] (כך מתברר מן התצלום; השוחה באויר [Bauer]) מזכיר את יש' כה יא: ארבות ידיו, שלפי דעתם של אחדים יש למצוא שם, כמו בארמית ארבא, והראה של -סירה-, -ספינה-. צירוף מקרי של עובדות? 50 ידד שבשורה 12 אפשר ורא דבר אחר; ראה למטה, הערה 53.



## משה דוד קאסוטו

(16) בכס אַשתינה / (17) [ה]ם תֵּן דבּחם שׁנָא בעל / תֵּלֶת (18) רכב ערפת / דבּח (19) בֵּתֶת וּדבּח (וּדבּח)־י (20) דנת / וּדבּח תּדמם (21) אָמהת / כבה בֵּתֶת לתבט / (22) ובה תּדמם אָמהת. כלומר: -ענה אֶלְאִין בעל, וַצבֵּי רוכב ערבות; ----- וקמֵי, מתרומם וקופֵץ בְּתוֹךְ אסיפת האלים (באומר): האם אשתה --- על שולחני? האם אשתה בכוסי את העלבוֹתֵי? הנה, שני (סוגי) זבחים־ שׁנא בעל, שלושה רוכב ערבות־י: זבח בִּרְבִּי חבֵּחַ שִׁמְסִסְסוֹת עלִי אָמהות; ענה בזה יוצאת־י בִּרְשָׁה, ועל זה מִפְסִסְסוֹת אָמהות־י.

יש להניח שאחר נאום קשה זה, המצדיק את הסתלקותו מתמשתה, התרחק משם בעל בחרי אף.

ה. בעל וענת דנים בתוכנית חדשה עם אשרה (ג, 23-52). - שוב סר בעל, יחד עם ענת, אל אשרה אמם כדי לחזור ולבקש את פזרתה. אשרה מיעצת להם לפנות במישרין אל אֵל. לפי תעראה (השורות של חלק זה מקוטעות) הם מבקשים מאשרה שתואיל לשמש מליץ לפני אֵל. בתחיים מגישה להם אשרה מאכל ומשקה, ואחר כך היא נחנת

51 מקיבל להניח שיש לראות במלה וּדבּח השניה דיטוגראפיה.

52 למלה יתעודד, השוהה תה' כ ט: ואנחנו קמנו ונתעודד (כאן יקם בשורה 13).

53 אם ידד הוא כיוי למח, חסר כאן פועל אשר המלה ידד היא מושא הישיר (גם אפשר שמלה זו היא צורת עתיד של נדד [השוהה IV AB, ב, 17, ידד ויקם]; אך כאן לא תהיה כוחת המשפט מובנת דיה).

54 ערבית תִּלְמֵר, -קפֶץ- או -עלה- (על מים שומעים בבאר, העולים בה).

55 שורש ופֶה, שכנראה יש לו ויקח לשורש פוש העברי, -קפֶץ-, -ניתר- (יר' נא; נח' ניה; מל' נ כ).

56 כנראה חסר פה שם עצם המקביל למלה קלת.

57 יש להבין את שני המשפטים המקבילים כמשפטי שאלה: אילו היו משפטי חיוב (במשמעות -אני שותה-) לא היו מתאימים לא להקשר ולא לאופי תנאה של בעל. אשר לתקבולת שבין העבר ובין העתיד של פועל אחד (שותה הוא כנראה מדבר עבר של שתי, ולא נסתר עבר של שות או שית), השוהה I\* AB, א, 16-17 (תכשד - כשד); ID, 113-114 (יִתְכַּר - תִּכְר); שם, 128-129 (כנל); ולהלן, עמ' 151-152.

58 דבּח- יזבח, לא כחוראת -קרבך, אלא כחוראת -סעודה חגיגת.

59 בצדק ציין בארר (Bauer) את הדמיון למש' ו טו.

60 דנת מן השורש דין-רבי, -התזכח-; השוהה מש' ז א: זבחי ריב.

61 תבט, נסתר עתיד מהשורש נבט; ערבית نَبَط - נבעי, סביל צורות X, IV, -הוסיע-; ארמית נבט; מועד קטן יז עיב המלה דומי, כחוראת -מטפוט-. מהשורש דמי כמו כאן דמם).

62 הנשוא של הפעלים תלחם, תשתי, בשורה 40, היא כנראה אשרה, והאלים של שורה 41 (השוהה ה, 110) הם בעל וענת.

## היכלו של בעל

להם את תשובתה, שאין אנתו מכירים אותה, שכן חסר כמעט כל מה שבא אחר שורה 44; ואולם ממה שיאמר בטור ד יצא ודאי שתשובתה היתה חיובית, כלומר שאשרה מסכימה לשמש מליץ לפני אל.

לשורות 40–44 מקבילים רביעי, וברור שהן מתאימות לתבנית קבועה המשמשת בכתבי אוגרית בתיאור משתאות. אני מציע לפרשן כך (אביא תחילה את הכתוב כלשונו ואת תרגומו, ואחר כך אבאר ואגמק את פירושי):

(40) [תל]חם תשתי (41) [אלם / תסק] מרעֶתם (42) [תֵד -- / בחרב מ]לחת קץ (43) [מרא / תשתי בכ]רפנם ין / (44) ובכס חֶרץ דם עצם. יהיא מאכילה ומשקה את האלים, נותנת למצוץ שד -- --, בסכין מיניקה (נותנת) פיטמת מריאים; משקה אותם בגביעים ין ובכוסות זהב דם עצים.

בפירושם של החרח השני ושל השלישי (תסק מרעֶתם תֵד -- / בחרב מלחת קץ מרא) סמכתי על השיקולים האלה:

א) החרח הרביעי והחרח החמישי (תשתי בכרפנם ין / ובכס חֶרץ דם עצם) מקבילים ברור לפועל השני שבחרח הראשון (תשתי) ומרחיבים את הרעיון הבא לידי ביטוי באותו פועל; ובזומה לכך, מסתבר, החרח השני והחרח השלישי מקבילים לפועל הראשון שבחרח הראשון (תלחם), ומרחיבים את הרעיון הבא לידי ביטוי בפועל זה. הוזה אומר, זו התבנית הנדרשת: 1, א + ב; 2–3, הרחבה של א; 4–5, הרחבה של ב.

ב) כשם שהחרח הרביעי והחרח החמישי מקבילים זה לזה, כך צריכים לשער הקבלה בין החרח השני לחרח השלישי. והרי כבר ראה וירולו (Viroilleaud) בדן במלה מרעֶתם את השורש הערבי *رغ*, 'מצץ', 'ינק'; ואפשר להוסיף שיש להסמך גם את המלה מלחת של החרח המקביל לשורש הערבי *لغ* 'הניק'. ומקביל למלה תֵד, 'שד', אפשר לשים קץ, שיש לפרשו במשמע 'פיטמת שד' (השווה 'קוצו של יוד'). המלה החסרה אחר תֵד אפשר שהיתה מקבילה למלה מרא, 'מריא'.

נמצא, המושג של 'סעודה דשנה' בא לידי ביטוי בדימוי של יניקת החלב מן השד: אשרה מְשִׁיטָהּ (לבעל ולענת) את שדי [בעלי חיים מפותמים] כדי שיינקו מהם<sup>63</sup>; בסכין המיניקה (היא מושיטה) את פיטמת שד מריאים. אפשר שמשנה בעינינו אנו הדימוי של יניקה משד בעלי החיים בשביל לומר 'אכילת בשר בעלי החיים'; אבל הרי כתבי

63 II AB 1, 50–55; I\* AB 12–10; V AB 6, 8; II D 4–5.

64 לפועל פוק בהוראת 'הושיט מאכל' השווה יש נח י: ותסק לרעב נפשו (תרגומים וכתבי־יד: לחמך).

65 לתוראת חשורש ראה לעיל. כנראה אין זה ביטוי אלא שם מופשט (רבים): יהיא משיטה כניקה. לעומת זאת מלחת הוא כנראה ביטוי: חרב מלחת, 'סכין מיניקה'.

## משה דוד קאסוטו

המקרא מאשרים שדימויים שכיחצא בהם היו משמשים בלשונות הכנעניות (יש' ס סז: וינקת חלב גוים ושרד מלכים תינוקי; שם סו יא: למען תינוקו ושבעתם משד תנחמיה למען תמצו והתענגתם מזיו כבודה; ותצוין בטסוק אחרון זה התקבולת ינק – מצץ, כמו כאן רִצַת – מלח, והתקבולת שד – ויו, כמו כאן תִד – קץ).

ו. התערבותה הישירה של אשרה והחלפתו הטובה של אל (ד-ה, 1-81) – אשרה הולכת, בלידיו ענת, אל אל, ובעל הולך לישוב ולחכות לתשובה על רמות צפון. אל מקבל את האורחות בסבר פנים יפות, ועתן את הסכמתו לכך, שיבנה לו בעל את היכלו שאליו הוא נכסף. בכך אני מסכים, בקווים הכלליים, לפירושה של אפיוודה זו, שהציע ינוברג בתבונה רבה. אסתפק כאן בהצעת הצעות מספר או בהערת הערות מספר על נקודות מסוימות.

טור ד, 5-6. אם נפנס, כפי שנראה קרוב לחודאי, מציין חלק מכלי הריתמה (ראה ינוברג ואולברייט), הרי אפשר שגם המלה המקבילה נקבנס משמשת במשמעות שכיחצא בה; ואם כך הוא, הרי לכתוב מבנה של שיכול (כיאום): 'נפנס בכסף, בזהב נקבנס'. ואמנם, מצד משמעות זו של המלה נקבנס אפשר להזכיר טכסט שומרי, שפרסם שיל (Scheil),<sup>65</sup> ובו נמצא *negibum* *neqibum*, מהשורש השמי נקב, בהוראה של תחתית או טס חרוט או נקוב המקבל את ציפורי הזהב. – כל הקטע הזה שבשורות 4-15 מתאים, כפי שמזכיר לו הקטע המקביל ID 52-60, לתבנית השכיחה בשירי אתרית בתיאור חבישתה של בהמת הרכיבה.

שם, 7. לשורש עדיב יש לומר שהפועל העברי עזב בשמי כנ, עזב תעזב עמו (יש' כאן לשון טפל על לשון, שכן נאמר לפניו וחדלת מעזב לו), נתייחד לציין את מעשה שימת הריתמה והמשא על חמור, וכן כאן עדיב.

שם, 13. בפועל יחבק אין אשרה מושאו הישיר, שאילו היה כך, היה מחר במקצת. בלשון המשנה השם חבק הוא שמו של חלק מכלי הריתמה, שחוגרים אותו על חזה הבהמה: כאן כוונת הפועל היא כנראה לפעולת צימוד חלק זה של הריתמה לחמור.

שם, 45-46. כלנין קשתה נבלן / כלנין נבל כסה: 'כלני' שלנו, אנו מובילות את גביעו, כלני שלנו, אנו מובילות את כוסו. בשביל לבוא לידי הבנתו של משפט סתום זה, יש

<sup>65</sup> גם לגביעי הזהב של האלים אפשר למצוא מקביל במקרא (יר' נא: כוס זהב בבל ביד ה').

<sup>66</sup> Scheil 68, *Revue d'Assyriologie*, 17, 1920, עמ' 218.

<sup>67</sup> על כן, אף על פי שהערותיו של יירקו (*JPOS*, 15, 1933, עמ' 12-13, מעניינת

וחריפות, אינו נראה קרוב שטכסט זה מקביל לכר' מט יא, במשמעות מיסטית.

<sup>68</sup> משנה כלים, יט ג, וכמה פעמים במקומות אחרים.

<sup>69</sup> הצעתו של דוסו (*Dussaud*), לראות את שתי האותיות האחרונות, ין, כמלה בפני עצמה,

## היכלו של בעל

ללמוד מן ההקשר. קודם לכן (שורות 41–44) נאמר שעתה יביאו את דברי אֵלֶּאךְ בעל, ואחר כך (שורות 47–57) מוצגת בקשתו של בעל בדבר בניית ההיכל. הצגת הנביע או הכוס קשורה בודאי לבקשתו של בעל, כמעשה סמלי או דרך מליצה פזטית בלבד. אם ניתן את דעתו על ביטויים כגון מנת כוסם (תה' יא ו), מנת חלקי וכוסי (שם טז ה), שבהם נמשל הגורל שרצון האלהים קובע לכל אדם למעט היין שמחוג בעל הבית בכוסו של כל אחד מהמסובים, אפשר נהא רשאים לשער שכחנת הקטע שלט היתה: אנו נמצאות כאן כדי לקבל בכוסו של בעל את הגורל שתרצה לקבוע לו.

שם, 59–60. אף על פי שההוראה המדויקת של ענן ושל אֶחָדָלֶת אינה ברורה, נראה שהכחנה הכללית של שתי השורות דומה למשמעות הכתוב באס' ה ג ו; ז ב: אעשה את בקשת אשרה. המלה סעבד היא כנראה ביטוי פועל מהשורש עבד (משמעותו בארמית 'עשה'), ולפיכך פ ( - ו ערבית).

טור ה, 66. דקנך. כנראה אין להבין מלה זו בהוראת 'דקנך' אלא בהוראת 'דקנך'. שם, שם. לתסרך: הכחנה היתה ברורה אילו יכולנו לקרוא לתברך, יתברך. האות ס והאות ב דומות מאוד זו לזו. לצערנו אין חלק זה של התצלום ברור. שם, 77. עָרַם. כאן ובמקומות אחרים הולמת מאוד את עָר ההוראה של 'מעה' (בערבית عار). הכחנה כאן כנראה למערות, למכרות, שמהם חוצבים את הכסף, מלה מקבילה למלה גבעם של שורה 78, הנבעות שבהן מחצבי הזהב.

שם, 79. אָדַר: אכדית *udru*, גמל בעל דבשת אחת (*Camelus dromedarius*); פירוש זה מתאים יפה להצעות המצוינות של אולברייט לגבי המלה חֶרֶן והמלה עשבת שבשורות 75, 76, 'אורחה', רחבת סחורים.

שם, 81. טָהֵרִם אָקְנָאִם: שני המתנחים נמצאים יחד בקטע מקראי דומה, שם' כד י: ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליהם כמעשה לבנת הספיר ובעצם השמים לטהר. גם כאן מדובר בצבע השמים: היכלו של בעל הריהו בשמים. יש לזכור את השימוש ב-*lapis lazuli* בטכסים להנחת יסודות למקדשים באשור<sup>71</sup>, מנהג שאולי יש למצוא לו מקבילה מקראית ביש' נד יא: ויסדתיך בספירים.

יין, משכת מאוד, אבל טכסס מקביל שמוכר וירולו (*Danel*, עמ' 204), המשתמש בו להשלמה, סוחר אותה: שם כתוב כלניי, ולא כלנין, דבר זה מוכיח כי שם יש סיומת של נף ראשון יחיד, וכאן של נף ראשון רבים. לפיכך כנראה חקאטיב דומה לצורות החקאטיב מלכן, תַּסְטֵן, של השורות 43, 44.

70 השווה גם יח' כג לב, לג; תה' עה ט; קטז י; רעוד.

71 פורלני (*Furlani*), *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e di Assiria*.

רומה, 1932, עמ' 123–124 [21–22].

## משה דוד קאסוטו

ז. הבשורה מאת ענת לבעל והזמנת בעל לכתר-ו-חֶסֶס (ה, 82–103). –  
ענת עפה אל בעל (כך מבין נכונה גימברט) כדי למסור לו את הבשורה הטובה, ובעל משיג  
את המתכות ואת האבנים היקרות הנחוצות לו. אחר כך שולח בעל לקרא (בשורה 103  
במקום יא־כלִי יש לקרא ילא־ך) לחרש כתר-ו-חֶסֶס, כלומר הן, כדי שיתחיל מיד  
בעבודה.

ההוראה לקרא שבשורות 104–105 רומזת, כפי שכבר העירו בדין, אל קטע ידוע, שיש  
לחזור עליו כאן; דבר זה מוכיח כי היתה תבנית קבועה ובלתי משתנית לתיאור מסעות  
השליחים, כפי שראינו כבר לגבי גשאים אחרים (לא רק לגבי המסע התניגי אל אֵלִי, אלא  
גם לגבי עניינים חשובים פחות, כגון משתהי או חבישת בהמהי ודומיהם). אם יתברר עם  
פרטמו של לח V AB (La déesse Anat), שאין בו קטע זה, תהיה זו הוכחה נוספת לכך  
שהיה קיים לח V AB ובין II AB יי.

ח. ההסדרים המוקדמים בין בעל לבין כתר-ו-חֶסֶס (ה, 106 – ו, 17). –  
כתר-ו-חֶסֶס בא לפני בעל, והלה מקבל אותו בסבר פנים יפות, עורך משתה לכבודו,  
ומשיבו לימינו; לאחר שאכלו ושתו שניהם, הוא מבקש ממנו לבנות לו חיש מהרש את  
ההיכלי. וכאן מתעורר ריכוח ביניהם, כי החרש רוצה לפתוח בהיכל איזה ארובה או  
חלקי, ובעל אינו רוצה להסכים לכך.

72 תגירסה יא־כל אינה מאפשרת הבנה טובה של הכתוב. ועל כן שיער אלברייט (Albright) כי  
הרעתקה שורה 103 ממקומה. על פי הצעתי שורה 103 מתאימה יפה לענין.

73 למלה מספר השחה שופ' וסו: מספר ההלום.

74 II AB, ד. 20–28, ומקומות מקבילים.

75 ראה לעיל, עמ' 145.

76 ראה לעיל, עמ' 146 [ראה גם כרך א של ספר זה, עמ' 244 ואילך].

77 ראה לעיל, עמ' 136–137, והערה 19.

78 השורה 107 (שת אֵלֶף קרמה מרא), יש להבינה כחרח בן ארבע הטעמות, המחלק לשני  
חצאים המקבילים זה לזה (כמו א, 27–28, יצק כסף ישלח חֶרֶץ, יצק כסף, המס זהב-). ופירושו:  
"שם (או "שמו") שור, הגיש (או "הגיש") לו מריא-". השחה מ' ו: האקדמונו בעולות בעגלים  
בני שנה; י' כא יד: בלחמו קדמו נדד.

79 השחה תה' קי א: נאם ה' לאדני שב לימיני.

80 מתוך הפירושים השונים שהוצעו למלה חש (שורות 113–116), אני מעדיף את הפירוש הרואה  
בה מלה שוחה בהוראתה למלה העברית חיש; אף על פי שבמלה האכדית *hāsu* יש ה', באתיסיס  
המלה היא אֵלִי באות ח.

81 אחרי השורות 113–114 ([ח]ש בהתם [ ] / חש רמס הכ[לם]), נראות  
לכאורה השורות 115–116 (חש בהתם תבנן) / חש תרממן הכ[לם]) כעין כפילות ("טאוטר-

## היכלו של בעל

עד היום לא ניתן פירוש משביע רצון לדרישה מחזרה זו של בעל, שלא יהיה בהיכלו כל חלון. אני נטה לחשוב שגם לדרישה זו יש זיקה למאבק שבין בעל למת. כבר ראינו שלמת הכנעני מקביל לעתים קרובות מֶת המקראי. זהיר ביד' ט כ כתוב: כי עלה מֶת בחלוניו בא בארמונותיו; דבר זה מציח לנו לשער שהיתה מסורת של דימור, שלפיה היה מֶת-מת רגיל להיכנס דרך החלונות אל הבתים כדי לבצע בהם את פעולות ההרס

לוגיה). אבל, אם משלימים, כפי שנראה לי קרוב, את השורה 113 [ח]ש בהתם [בני] (נראה שהאות ו-י, שלפי רודולף (Virolleaud) נמצאת אחרי בהתם, אינה אלא השערה, ולא אות שאכן נקראה; אף על פי שאין התצלום כאן ברור ביותר, נראה ששרידי האות הבאה אחרי מ-ם הם של האות ב-י-ת), אפשר לראות את הפעלים שבשורות 113-114 כצורות ציור, ואת הפעלים שבשורות 115-116 כצורות עתיד סביל; ואז יהיה מבנה המשפטים כמו ביד' ז יד: רפאני ה' וארפא הושיעני ואושעה, או, באותו פועל עצמו בני, ביד' לא ג: עוד אבנך ונבנית. יש לתרגם: חיש בנה בתים, חיש רומם היכלות, ועל כן חיש יבנו בתים, חיש ירוממו היכלות. - השורה 113 המושלמת כך היא קצרה. אך לא קצרה מהשורה 45 של טור ה. למשל; וייתכן כי הסיבה לכך היא ברצון הסופר להתחיל ככל האפשר מספר גדול של שורות באותיות חש.

82 התנועה המסומנת באות הראשונה של המלה אֶרְבַּת נראית אולי מחזרה אם מתחשבים במלה העברית אֶרְבָּה. אלברייט (Albright) נתן הסבר טוב לתופעה זו: הוא רואה במלה זו צורה משנית לעומת הצורה המקורית \*aribatu. והוא נתן דוגמאות דומות; השוואה *Revue d'Assyriologie*, 16, 1919, עמ' 174-175. אבל סטיית דומות מסמכות התנועה שהייתה מצפיה לו נמצאות עוד פעמים מרובות בטקסטים האוגריתיים, ודבר זה טעון עיון. כך אֶבֶר, עברית אֶבֶר (>אֶבֶר, המשוער על פי צורת הסמיכות אֶבֶר); אֶלֶף, עברית אֶלֶף; מֶאֶת - *mi'atu*, פֶּאֶת - *pi'atu* (רבים, מֶאֶת, פֶּאֶת); לִבָּאֶת - *labi'atu*. מקרים אלו וכיצא בהם, עשויים להביא להשערה של פעמים שלוש הצורות השונות של האלף-אין מציינות את התנועה שלאחר האלף, אלא את התנועה המוטעמת של המלה (אף על פי שברור שבמרבית המקרים הן מציינות את התנועה שלאחר האלף). דבר זה עשוי להבחיר גם כמה צורות נטיות. למשל אֶמַת (*I° AB*, א, 18) - *'amitu* (ראה מה שאמרתי על כך במאמרי *Il messaggio di Moï* (ראה תרגום עברי בכרך זה, עמ' 156), וכמה דברים לכאורה חריגים בכתוב, כמו מֶרֶאֶן (*II AB*, ו, 41-42); כתיב מלה זו זיכל להיות ניסוח לציין באיזו צורה שהיא את האקסאטיב מבלי לחזור על ציין התנועה המוטעמת (במקומות אחרים מצוי האקסאטיב מֶרֶאֶן, כגון בלוח *II AB*, ה, 107). ראה גם לחלן, חצרה 195 [השוואה גם את מאמרו של קאטו, 'שלוש צורות האלף-האוגריתית והדקדוק העברי', לשוננו, ז, תשי"א, עמ' 123-127; פורסם גם בספר הכינוס העולמי למדעי היהדות, קיץ תשי"ז, ירושלים תשי"ב, עמ' 134-139].

83 בל אֶשֶׁת אֶרְבַּת בבה[תם] / חלן בקרב הכלם (ה, 123-124, וכן בצורה מקוטעת, ו, 3-6). נראה לי קשה לשער שכאן למלה בל משמעות חיובית, ובמקומות אחרים באותו הטקסט משמעות שלילית. אולי מוטב לפרש משפט זה כמשפט שאלה (כמו בעברית במלה הָלֵא): 'הלא אשים ארובה בבתים, חלון בקרב ההיכלות?'

## משה דוד קאסוטו

שלו. בעל רוצה למנוע מיריבו את האפשרות לחדור להיכלו כדי להרע לו עצמו ולנשותיו. ואכן, השורות 10–14, הבאות מיד לאחר סירובו הנגזר של בעל לקריעת החלונות, אמנם מקטעות הן ואי אפשר לעמוד על הבנתן המלאה, אבל ודאי יש בהן הדברים האלה: (1) שמות נשותיו של בעל; (2) כתיבו של מת, מדר אל ים; (3) המלים [ק] לצן, ופת, שכבר למדנו להכירן בהוראת 'קם- וקמץ'. מתוך צירופם של יסודות אלו יוצא שהמניע לסירובו של בעל היה חשש, שמא יוכל מת לעלות (דרך החלונות) ולהזיק לנשותיו.

ט. בניית ההיכל וקישוטו (ו, 18–39). – כתר-רחסס הצטייד בעצי ארזים יקרים מלבנון ומשרייץ ובמה את ההיכל. אחר כך בערה האש בהיכל שבוע ימים. חזרתה ורציפותה של פעולה או של מאורע במשך שבוע ימים משמשת אחד הדפוסים השכיחים בשירי אנטיקה לפעולות או למאורעות שרוצים להבליטם במיוחד. אך מה משמעותה שח אש וזו חוקרים אחדים שיערו שבעל שורף באש את מעטו הישן. אך ההקשר אינו מוכיל שהדברים אמורים במען ישן: חזרות אותן המלים (בהתם, הכלם) המציאות את ההיכל שנבנה זה עתה. ומלבד זה לא שמענו שחיה לבעל מקודם מעון אחר משלו. ואפילו היה לו מעון משלו, למה ישרפנו ואפילו שרף אותו, למת יסופר הדבר דווקא במקום זה? כדי למצוא פתרון לחידה זו יש לשים לב לשלביז של הסיפור הבאים רצופים זה לזה. ואלו הם בסדר רציפותם, ללא הפסק (ועל כן יש להניח כי קיים קשר ביניהם): (1) הקמת קירות ההיכל, בעצי לבנון ושרייץ; (2) בעירת האש במשך שבוע ימים; (3) התהוות פחי כסף

84 ראה לעיל, עמ' 143–144, הערות 54, 55.

85 בשורה 10 תד (אכדיה *nādd*, 'הפיל', 'נתץ'); השוהה את הקטע של I AB שהוזכר לעיל (בחצרה 14), ועיין להלן, הערה 87.

86 איני נוטה להשלים בשורה 20 ה[לך], שהרי לאחר השורות 18–19 אינה אלא כפילות ('טאר-טולוגיה'); אני מציע ה[פל], 'הפיל'; השוהה יש' י לד: והלבנון באדיר יפול. אשר לבנין הטרם בקידומת *ha-*, ראה אולברייט (*Albright*), *JPOS*, 14, 1934, עמ' 112–113. לביטוי מחמד אָרוה השוהה יר' כב ו: מבחר ארויך (ראה גם מל-ב יט כג; יש לו כד).

87 סירוש של אולברייט, שלפיז גם ביום השביעי תבערה תאש (תד, 'תשלכה', אכדיה *nādd*). יש לו עתה סידע במקומות הדומים הנזכרים בהערה הבאה. בלוח II D, א, 16; ב, 30, כך בשבע ימים, נראה כי סירוש תא: 'כך (או: והנה כי) בשבעה ימים...' (יש לצרף ביטוי זה למת שבא אחריו, ולא לנתקו ממנו כפי שעשה וירלדו).

88 בלוח II D, א, 16–18; ב, 30–38; ה, 4–3, I K, 106–108, 114–118, 221–228; וקטע שטרם פורסם (מזכיר אותו וירלדו, *Danel*, עמ' 228 [ביתיים פורסם אותו וירלדו לראשונה ב-*Syria*, 22, 1941, עמ' 28]); השוהה I K, 16–21; I D, 175–180 (שבע שנים). אשר לצורת המספרים, ראה גינברג (*Ginsberg*), *JPOS*, 16, 1936, עמ' 147–148.

## היכלו של בעל

ומשבצות זהב; 4) קריאת השמחה בפי בעל: 'ביתי בייתי כסף, היכלי זהב!'. סדר מאורעות זה מביא אותנו לידי השערה המסתברת, שאין האש אלא אש הכורים, שבה הותכו הכסף והזהב אשר צבר בעל מראשו, וביזם השביעי לבשו מתכות אלו מעצמן צורת סחים ומשבצות (מחזקות אותו בפירוש זה המקבילות שבמסורת היהודית בדבר עגל הזהב שנוצר מעצמו מהמתכת היצוקה), ואחר כך נערכו מעצמן על מקומן בקיר (גם בכך מסייעות לנו מקבילות במסורת היהודית בדבר המשכן בימי משה והמקדש בימי שלמה שנוצרו מעצמם) וכיסו בדרך זו את שלד העץ של ההיכל כולו; על כן בצדק קרא בעל בהתבוננו בסיפוק במלאכה שהושלמה: 'ביתי בייתי כסף, היכלי זהב!'.<sup>89</sup>

י. משהו בעל בהיכלו (ו, 39-59). כשהושלמה מלאכת ההיכל, תןך אותו בעל במשתה, שאליו קרא את האלים: משהו, לא קרבן.

הרבה התווכחו על השורות 47-54 (את נסחן אביא להלן, יחד עם השורה 55). אבל עד היום הסכימו כל החוקרים שבסופה של כל אחת מן השורות 47-52, שבהן הלוח מקוטע, יש להשלים לסירוגין י[ן] או י[ן] לדעת אחדים, י[ם] או י[ם] לדעת אחרים. אבל מרובים הקשיים הבאים כרוכים בפירושים המיסודים על השלמות אלו, ופירושו המתוקן של דיסוני בכלל זה. לא אעמד כאן בפרוטרוט על קשיים אלו אלא אציין שהמתבונן היטב בתצלום רואה שבסוף שר' 52, לאחר המלה כסֶאֶת יש בסמוך למקום שבר הלוח שטה חלק לחלוטין, ועל כן לא תיתכן ההשלמה [ן]. לפיכך בטלה השלמה זו גם בשאר השורות. והרי הכתוב מובן יפה גם בלעדיו. האות י־ד שבסוף השורות 47, 49, 51 אינה שריד של מלה י[ן] מקוטעת, אלא יש לצרפה לאותיות שפק שבשורות 48, 50, 52 ויחד עם אותיות אלו יצא עתיד, המקביל לעבר של אותו הפועל עצמו, הנמצא בחרח המקביל, לפי שיטה שאינה נדירה כלל. הפרדת האות י־ד מקורה כנראה ברצון

89 תאכל אשת בבהתם, אין פירוש משפט זה 'אכלה האש את חבתיים' (מבנה התחביר הדומה שבביטויים עבריים, כמו, למשל, כדי להשאיר בעשא הארזים, וכ' יא א: תאכל אש בארזיך, פירוש 'אכל חלק מן'), אלא 'אכלה האש' (את חומר ההבערה) בבתים.

90 כבר דיברנו על כך בעניין אחר; ראה לעיל, עמ' 138, והערה 24.

91 שמת רבה, גב' נ: המשכן נעשו בו נסים ועמד מעצמו; שם: שלמה כשבנה בית המקדש הוא נבנה מעצמו; ועוד. אשר למקומות המקבילים, ראה גינזברג (Ginzberg), *Legends of the Jews*, ו, עמ' 285, הערה 80 [קיים גם תרגום עברי של ספר זה].

92 על סעודות אלים דומות שבתוכה בנינים סיפורו גם הבבלים: *Enuma elis*, ו, 77-72 - *il sakritio...* שהיו מקריבים לאלים בשעת חזקת מקדשים או ארמונות מלכים (פורלני [Furlani], *Il sakritio...*, עמ' 138 [36], 228 [126], 350 [248]) כותנו כנראה חיקי של סעודות אלים אלו.

93 *RHR*, Dussaud, 111, 1935, עמ' 26-29.

94 דיברנו על כך לעיל, הערה 57.



## משה דוד קאסוטו

המעתיק לפתוח בצורה אחת סדרה שלמה של שורות באותיות שפֿקֿ. הפועל הוא כנראה הפועל המקראי שפֿק, שהוא ספֿק בלשון המשנה ובארמית.

על כן נראה שיש לשחזר את הכתוב ולפרשו כלהלן:

(47) שפֿק אֶלֶם כֶּרֶם / י (48) שפֿק אֱלֹהֵת חֶסֶת (49) שפֿק אֶלֶם אֶלֶם / י  
(50) שפֿק אֱלֹהֵת אֲרֵהֵת (51) שפֿק אֶלֶם כַּחֲתָם / י (52) שפֿק אֱלֹהֵת כַּסָּאת /  
(53) שפֿק אֶלֶם רַחֲבַת יָן / (54) שפֿק אֱלֹהֵת דַּכְרַת יָן / (55) עַד לַחֵם שְׁתֵּי אֶלֶם  
כלומר: -סיפֿקֿ לאלים כרים, לאלות יספֿק רחלים; סיפֿק לאלים פרים, לאלות יספֿק  
פרות; סיפֿק לאלים ספסלים, לאלות יספֿק כורסות; סיפֿק לאלים כדי יין, לאלות יספֿק  
צנצנות יין; עד שאכלו ושתו<sup>100</sup> האלים-100.

השורות 56-59, המוסיפות לדבר על המשתה, חוזרות על הדפוס הקבוע, שכבר דיברנו עליהם ושאלו שייכת גם שר 55.

יא. קריעת החלונות בהיכל (ו, 1-28). – וכך הצליח חפצו של בעל לישב בהיכל משלו: וכבר הערנו שלדבר זה יש חשיבות רבה במאבקו עם מל. עתה יש לצפות שינצל מיד יתרון זה לשם מעשה חדש המגביר את ידו במאבק זה. ואכן, אף על פי שסוף טור ו וראשית טור ז מקוטעים מאוד, עדיין יש בהם משהו המניח לנו להבחין בדבר שציפינו לו. בטור ו, 3-4, אנו מוצאים, במקוטע אך ודאי, את כתיבו של ייבו, מדד אל י[ם], ולפניו תך (שודש נכי, -היכה-), ואחריו לִטֵר קדקדה, -על ראשו-. אף על פי שבגלל הליקויים שבכתוב אי אפשר לעמוד על הפרטים, נראה שהדברים אמורים במכה שנגזרת בעל, או הוא עומד להנחית, על ראשו של מל. המכה היתה כזאת שהוציאה מלבו של מל כל חשק להתקף את ביתו של בעל ולאיים במישרין על בעל ועל משפחתו. דבר זה מסביר למה חזר בו בעל מיד לאחר מכן וחשב שאסור להסכים לקריעת החלונות בזהיכל, כפי שהציע כְּתָר־וֹחֶסֶס: חלפה הסכנה ששערנו לעיל. וכְּתָר־וֹחֶסֶס קרע את החלונות.

95 ראה לעיל, הערה 81.

96 כידוע, בעברית מאוחרת הוראת סיפֿק, חספֿיק, היא 'צייד במאכלים'.

98 בסוף שורה 51 מוסר באויר (Bauer) ין; אך בתצלום נראית רק י.

97 על תרגום זה ראה הערה 96.

98 רחב, -היה רחב-, על כן -כלים רחבים-. אשר לשמות בעלי החיים שבשורות הקודמות, ראה אלברייט (Albright) והביבליוגרפיה שהביא.

99 ערבית زَكَاةً, כלי קטן ליין. לאלים כלים גדולים, לאלות כלים קטנים יותר.

100 לחם, -אכלו-, מתאים לשורות 47-50: שתי, -שתי-, מתאים לשורות 53-54.

100א [תרגום זה הוא על פי תרגום המחבר באנציקלופדיה מקראית, כרך א, לוח ד]. מ.

101 ראה לעיל, עמ' 145.

## היכלו של בעל

יב. בהלה בקרב אויבי בעל ותביעה לקרב מאת בעל למת ולעוזריו (ו), 29–52). – מבעד חלונת היכלו שבשמים, מבין קרעי העננים, משמיע בעל את קולו המאיים. אויביו, כלומר עוזרי מת, נסים מעטת בהלה בגלל איזמא ומסתתרים ביערים ובמערות: (35) אָב בעל תֶּאֱחָד (36) יערם : שְׁנָאָה דַּד גַּסַּת (37) עָר, יִהְיֶיעִרִים אחוּזִיָּם את אויבי בעל, כִּסְוֵתִיָּם המַעֲרֹתִיָּם (אחוזו) את שְׁטֵאִיָּם הדִּי. בעל תובע בלעג אותם ואת מת אדוניהם לקרביָּם, ומכריז על מלוכתו. הוא מוסיף שבדעתו לשלוח מלאך להזהיר את מת: יסתפק מעתה מת בשאל שלי, ויסתתר במעוז שמתחת לארץ, כי אין מלך אלא בעל.

להלן יאמר כיצד נמסרו בפועל דברים אלו ומה ענה מת, שחידש את המאבק. אך סיפור בנין ההיכל ומה שיצא ממנו מיד לאחר סיומו תם, וכאן נוכל לסיים את דברינו.

- 102 תסטן (שורה 35). הוראת מלה זו כנראה יִרְמָסוּ; ראה לעיל הערות 46, 48.  
 103 על פי התצלום ספק אם יש לקרוא תֶּאֱחָד או אֶאֱחָד. על פי ההקשר יש להעדיף כנראה תֶּאֱחָד (צורת נסתרים; השוהה הערה 48) [ראה עתה כרך א של ספר זה, עמ' 234].  
 104 שודש נספך.  
 104א ראה לעיל עמ' 147.  
 105 כאן אין לתעת א (u), אלא צורה זו של האל־ף באה לציין את התנועה האופיינית לביטוי הסעול מסוג קטול (ראה לעיל, הערה 82), ולפני צורת סמיכות ברבים: *sanū'i* – שְׁטֵאִיָּם.  
 106 לם תֶּחֶש (שורה 39) עומד בניגוד לביטוי ען בעל (שורה 40): למה תחשו? – ענו לבעל. – ואחר כך: קדם ידה, קדמו ידו או ידיי, כלומר: עמדו במאבק אתו, אם יש לכם אומץ לב לכך.  
 107 אשר למשמעות המלה נפשה, המקבילה למלה גוננה (שומרית *gegunū*), יש לזכור מה שאמרנו לעיל, עמ' 132, בעיקר את הדמיון ליש' ה יד: לכן הרחיבה שאול נפשה. כנראה פה יש להבין כך: יסתגר מת בתוכו, כלומר יסתפק במצבו הטבעי, בחשקו הטבעי לבלוע את החיים במעוז שמתחת לאדמה (גוננה).  
 108 עין בעין זה את מאמרי הנזכר לעיל, עמ' 132, הערה 3, Il messaggio di Mot [ראה תרומם עברי בכרך זה, עמ' 154–158].

## שדר של מלך לבעל בלוח AB I\* של כתבי אוגרית

[תרצ"ז – 1937]

הסור הראשון של הלוח שמהדירו הראשון וירולו (Ch. Virolleaud) י ציין אותו בסימן I\*AB, מכיל (כפי שראה נכונה ח-א נמברג) שדר של מלך לבעל; וביתר דיוק: (א) בשורות 1-8 נמצא חלקו השני של שדר זה (החלק הראשון בא כנראה בסוף הלוח הקודם), שנמסר מפי מלך לשליח גפן-ראגור על מצת שיביאנו לבעל; (ב) בשורות 11-31 נמצא חלקו הראשון של השדר, ושוב ראשיתו של החלק השני, בזמן ששדר זה נמסר מפי השליח לבעל.

אבל פירושו של שדר זה כרוך בקשיים ניכרים. נמברג ראה אותו כהודעה של ידידות, אם כי על תנאי: לפי דעתו הביע בעל מקודם את רצונו לעמוד ברשות עצמו, להיות שוה זכויות למלך; ומלך נראה מוכן להסכים, בתנאי שיוכיח בעל את נבחרתו בהריגת הנחש לותן; יתר על כן, מלך הזמין את בעל להשתתף במשתה אותו ועם חבורתו, לאחר שקיים תנאי זה. ובכך מסכימה דעתו של נמברג עם דעתו של וירולו, שאף הוא ראה בשורות 22-26 (שלפי דעתו הן לבדן גוף השדר של מלך לבעל) הומצה מאת מלך לבעל לבוא אל המשתה שהוא עושה.

לדעתי ראיה עבודתם של שני חוקרים אלה בסיפוחו של כתוב קשה זה לשבח גדול מאוד, אבל סבורני שמוטב לפרש את השדר בדרך השונה למדי משלהם. והריני מציע בזה את פירושי.

•  
• •

המאבק בין בעל למלך נראה לי כמאבק בין שני יריבים, ששניהם נשאים את עיניהם

1 Syria, 15, 1934, עמ' 305-338.

2 כתבי אוגרית, ירושלים תרצ"ז, עמ' 44-48; וכן ב-Orientalia, 5, 1936, עמ' 161-198.

3 אני נטח לשער (ועל זאת ארחיב את הדיבור בפרסום אחר [השחה כרך א של ספר זה, עמ' 229, הערה 5, וכן ספרו של קאסוטו, האלה ענת]) שהלוח הקדם היה AB III, שלפניו בא לוח AB II.

## שדר של מֵת לבעל

לכסא המלכות: מאבק חריף הוא, המציא כל פשרה בין השניים. ואמנם סמוך לסוף לוח II AB טוען בעל בטאזה כנגד מֵת (II AB, 1, 49–50): אֶחָדִי דִּימֵלֵךְ עַל אֱלִים, -אֲנִי תֵּאחֹד שִׁמְלוֹךְ עַל אֱלִים-. והמלוכה תיחשב לו לבעל כפרס על בצחונו במאבק האמור בלוח III AB, שלדעתו יש לראותו כמאבק בעוזריו של מֵת (III AB, 10). ובזמן שידו של בעל על התחתונה לִפִּי שַׁעַה, והא עתיד לשלוח למֵת את הכרזת כניעתו, ולהודות שהוא עבד עולם למֵת (I\* AB, ב, 12). ובסוף השירה, כשחזר בעל וקם לתחייה וניצח, מֵת מכיר במלכותו של בעל (I AB, 1, 33–35).

שדר זה, שנשלח מאת מֵת לבעל ביד נֶסֶךְ-וְאֶגֶר משרתו של בעל, יכול להיות תשובה לתביעה לקרב ששלח אליו בעל על ידי משרתו זה: לאותה תביעה שקטעים ממנה הגיעו לירוש בסוף לוח II AB, חזה לִפִּי דַעַת הַחוֹקְרִים הַמַּנְחִים שְׁלוֹחַ I\* AB בא אחר לוח II AB; ולִפִּי דַעַתִּי מִשָּׁב לומר, לתביעה שכנראה באה סמוך לסופו של לוח III AB. הכתוב מתאים בהחלט למצב זה; אדרבה, אם נכון פירושי שאני מציג כאן לכתוב זה, חרי הכתוב מיסוד דווקא על מצב מעין זה.

לאחר הדימויים שבהם פותח השדר (פִּי נֶסֶךְ הַלְבִּיָּאָה למדבר, ושאִיפֵת סוֹסִים לִימִים, ראמִים יַעֲרֻ עַל בְּרִכּוֹת, וְאֵיל תַּעֲרֹת עַלִּי עֵץ-) בא הקטע הקשה שבשורות 18–19: הֵם אָמַת אָמַת נֶסֶךְ ב(ר) לַת חֲמֶרֶם אָמַתִּי. ועתה, אם נשזה לגדנו שבאל מֵת, האל של שוכני תחתית ארץ, מתגלמת שאל, עד מהרה נזכור מה שכתוב בִּישׁ הַיָּד (לפסוק זה נחזור להלן): לִכֵּן הִרְחִיבָה שְׁאוֹל נֶפֶשׁ וּפַעֲרָה פִּיהָ לְבִלִּי חָק וִירֵד הַדֶּרֶה וְהַמּוֹנָה וְעַי, חֲבִיבָה (וְגַם לַפְסוֹק זֶה נִחְזָר): אֲשֶׁר הִרְחִיב כְּשֹׁאֵל נֶפֶשׁ וְהוּא כְּמוֹת וְלֹא יִשְׁבַּע (הַשּׁוֹחַ גַּם מִשׁ אֵיב; כֹּז; ל טו; וכן, בדבר התקבולת שבין שְׁאוֹל וּבִין מָוֶת [ - מֵת], וְעַי יָד; תַּהֲוִי וְיָחִו; מִט טו; מִט טז; קטז ג; מִשׁ הָהָה; ו כו). נֶפֶשׁ שְׁאוֹל שְׁעָלִיה מְדוּבָר כֵּאן, כְּלוֹמֵר שְׁאִיפֵתָה שֶׁל שְׁאוֹל לְבָלוֹעַ מַחִים בְּמִסְפָּר רַב, הַמִּקְבִּילָה לַפֶּה הַפְּעוּר (וּפַעֲרָה פִּיהָ) שֶׁל אֹתָהּ שְׁאוֹל עֲצָמָה, וְלִמָּוֶת שְׁאִיפֵתָה שְׁעָלִיה מְדוּבָר כֵּאן, כְּלוֹמֵר שְׁאִיפֵתָה שֶׁל שְׁאוֹל לְבָלוֹעַ מַחִים בְּמִסְפָּר רַב, מִתְאַיֵּמָה לִמָּה שְׁאוֹל קוֹדָאִים בְּכֹתוֹב שֶׁלִּפְנֵי עַל נֶפֶשׁ שֶׁל מֵת. כֵּשֶׁם שֶׁבְּעַלִּי הַחַיִּים נִכְסְפִים לִמָּה שֶׁדְּרוֹשׁ לְמַחִייתָם, כֵּךְ, אֹמֵר מֵת, נֶפֶשׁ הִיא אָמַת אָמַת, וְחֲפִצִּי הוּא חֲמֶרֶם אָמַת.

4 חילקתי את הכתוב למלים ושלמתי את המלה ברלית כפי שעושה וירולו (Vierlied), וכן עושה באויר (Bauer), *Die alphabetischen Kellschrifttexte von Ras Schamra*, ברלין 1936, עמ' 36. המלה האחרונה לפי הפקסימילה של וירולו היא חֲמַת, אולם התעתיק שלו טֶת, *eml*, כלומר אָמַת; התבדל טבע ממצאונה או אי מציאותה של יתר אנכית קטנה מתחת לתחתונה שבשלוש היתדות האפוקיות. האות האחרונה של המלה חֲמַת נמסרה בידי וירולו כמוטלת בססק; הפקסימילה אינן מסייע בקריאתה.

5 השווא את התקבולת נֶפֶשׁ - פִּי בְּאֵיב מֵת, ביחס לליתות (בְּקֶשֶׁר שְׁבִיט לִבֵּן מֵת אֲרַחִיב

## משה דוד קאסוטו

ביחס למלה אַמת, שעד עתה בטחומה היא עומדת, נראה לי הקרוב לחדאי שהיא צורה של הפועל מות (יש לשים לב שזהו גם השורש של השם מות). כפי שאסביר ביתר הרחבה במחקר אחר, משער אני שהתנועה  $a$ ,  $i$ ,  $u$ , הכלולה בכל אחת משלוש צורות האלף, לעתים אינה באה לציין את התנועה הבאה מיד אחרי האלף, אלא מודה היא על תנועה אחרת האופיינית למלה; במקרה זה התנועה של האות מם. על פי הנחה זו נוכל לראות את המלה אַמת כמקור בבנין הנדרם בקידומת  $a'$ , כמו בלשונות שמיות אחרות. אם כן, זו משמעותו של קטע זה: 'הנה, להמית, להמית היא שאיפת נפשי, חפצי הוא להמית חומרים חומרים' (המלה חמרם מזכירה את הביטוי חמור חמרתים, המציין את ערמת ההרומים בשם' טו טז).

לאחר מכן (שורות 19–21) בא המשפט בכלאת ידי אֶלחם הם שבע ידת יבצע; כלומר, 'בשתי ידי אוכל, הנה שבע מעות יבצעו (לי)'. ביחס לאותיות י ד ת (שיש להפרידן מהאותיות י ב צ ע הבאות אחריהן) יש להזכיר את חמש הידות של בנימין בבר' מג לד; המלה יבצע היא כנראה נוף שליש רבים במובן סתמי. אם כן, מֵת משבח ומהלל את כוח אכילתו: שפעת הקורבנות והבלעים בשאול, שלא תדע שובעה.

במשפט הבא (שורות 21–22) קשה קריאתן של אותיות אחדות שניזקו (אשים במקומן כוכבן): הם כס ימסכנה \* כ\*. ההקשר מסייע לנו בבחירת הקריאה שיש להעדיפה מבין הקריאות השונות האפשריות. וואיל ודאי הוא, שבשתייה הכתוב מדבר (כס - 'כוס', 'גביע'), כפי שדיבר קודם באכילה, יש לצפות לתקבולת לענין דלעיל: כלומר, יש לצפות, שכשם ששיבח מֵת תחילה את כוח אכילתו, כך חזר והלל כאן את כוחו כשתן עצומו. אם כן יש להעדיף את הקריאה ככד, ולפרש כך: 'הנה כוס ימצו לי (גדולה) כמו כד'.

את הדיבור להלן. גם הביטוי תקחנו לעבד עולם שבאיזכר מ כח, שאף הוא מתייחס ללוחות, דומה לקטע שבלוח  $I^* AB$ , ב. 12, שהוזכר לעיל.

53 [עין עמ' 148 בכרך זה; ועוד ספרו של קאסוטו, האלה ענת, עמ' 10–11].

6 אשר לבנינים הנורמים בקידומת  $a'$  או  $ha$ , עין אולברייט (Albright), *JPOS*, 14, 1934, עמ' 112–113. המלה אַמת יכולה להתפרש אולי גם כנוף ראשון יחיד של עתיד: 'אמית, אמית, היא שאיפת נפשי'.

7 לפי הפקסימילה האות הראשונה יכולה להיות ו-ו או כ-ף או אולי ר-ש; האות השנייה (השלישית במלה), דל-ת או למ-ד או א. וירדלו נוטה, מתוך ספק, לקרוא וכד. גיזברג בכתבי אונג-רית, גם הוא מתוך ספק, קורא רכד, ואילו ב-*Orientalia* הוא קורא, שוב מתוך ספק, ככד. באיר טוען שהראשונה משתי האותיות היא ספק ו-ו, והשנייה (השלישית במלה) היא אולי דל-ת או למ-ד.

8 האם רוצים בזה לרמז לדם תהרזים, או הדברים אמורים כאן בדימוי כללי יותר? לא נכריע לפי שעה בענין זה.

## שדר של מֶת לבעל

אחר כך, בשורות 22–25, קשה המלה צחא וכן המלה ואן. לפי שעה אשים במקומן שלושה כוכבונים, ואתרגם את הברור; וזה לשוני: \* \* \* בעל, עם אחי, \* \* \* הדדי, עם קרובי, ותאכלי עם אחי לחם, ותשתה עם אחי יין (אשר להפלוגראסיה או ההפלוג-לוגיה של אחין, השוזה מכתבי לכיש, 9: חיהיני. אחיז של מתוקרוביזם בחודאיאלי-שאו, הם וצללי הרפאים של המתים; לאכול לחם ולשתות יין אתם משמעו היכללות בהמון המתים, כלומר, להיות מת. כלומר, לתביעה הגאוותנית של בעל עונה מת אף הוא בגאווה: אני, הממית הגדול, אמיתך, אצרך אותך למלכות צללי הרפאים. המלה צחא מזכירה לנו, למרות הכתיב באל-ף, את הביטוי צחה צמא שביש' ה יג, הבא באותו הקטע עצמו, שבו כבר מצאנו הקבלה אחרת לכתוב שאנו דנים בו; ביטוי זה מציין גם שם את אלה שטערו לרדת שאולה. במלה אן, המקבילה למלה צחא, אנו מסתייעים בשורש אין, שהודאתו בערבית 'להיות חלש, עייף, באפיסת כוחות'. לפיכך אפשר להשלים את התרגום באופן זה: 'צָמָא, בעל, עם אחי, ורעב, הדד, עם קרובי, (ואחר) תאכל עם אחי לחם, תשתה עם אחי יין'. כלומר: את צמאונך ורעבך תוכל להשביע במאכלים ובמשקאות שבשאוּל.

שורה 26 פותחת במלים פונשת בעלי. האות פ־א משמשת אות החיבור כדרך ג הערבית, והמלה נשת היא לשון עבר סביל מהשורש נשי: 'זאתה תִּנָּשָׁה (תישכח), בעל-יש לזכור כי שאל נקראת ארץ נשיה בתה' פח יג.

אחר כך בא (עדיין בשורה 26) חביטרי [ט]ען אֶטְפַּנְי. נזכר אני במשמעות שבה ביטוי זה משמש לפעמים בארמית, שהיא 'להוביל נדית מת' (ראה למשל מועד קטן כח ע"ב, כתובות עב ע"א: דיטען יסענוניה; ועיין גם בר־עֶבְרָא [Bar-Hebraeus], כרוניקה, הוצאת Bedjan, עמ' 254: חנון דסענין למיתא), ולפיכך אני מציע לתרגם: 'אערוך את הלויתך'.

9 ההקבלה הרגילה בין בעל לבין חדד מביאה אותנו בבטחה לקרוא הד. אם כי הדלית אינה ניכרת בחדדארת.

10 נראה לי יותר סביר ולחמת; ייתכן גם לקרוא ולחמם, במשמעות פחות או יותר דומה (ראה גימברט).

11 דוגמאות אחרות של הפלוגראסיה או הפולולוגיה בכתבי אנזית אינן דאיות כוז שלפני; וזאת הדין בדוגמאות אחרות בכתבי לכיש, אשר בהן דנתי במחקרי על כתבים אלה ב-RSO, 18, 1938, עמ' 167, 170, 172.

12 אף על פי שהאות השניה אינה בטוחה, כי הלוח משופשף, עקבותיה הטובאים בסקסימילה של וירולו אתם מאפשרים לקרוא כל אות אחרת וזלת ג'ין.  
13 באויר (Bauer) משלים בדרך שונה.

## משה דוד קאסוטו

בהמשך דבריו של מל, הבאים בשורה 1 ואילך, אינה גראית לי קרובה ההשערה שעניי-  
גם הריצת הנחש לותן כתנאי שמת מטיל לפני בעל ותולה בו את הסכמתו לדרישותיו והז-  
מנתו למשתהו. כפי הנראה אין לותן אחד מיריביו של מל. מפלצת זו (או מפלצות אלו, אם  
בתן עקלתן ושליט שבשורות 2-3 שונים הם מן לתן שבשורה 1), נדמה לי שיותר יש  
לראות בה עחד, או קבוצת עחדים, של מל, כמו ים ונהר שבלוח III AB. גם כאן כמו  
בלוח III AB הדברים אמורים באלי ים; דבר זה אפשר ללמוד מאופיו הימי של לותן  
המקראי, שזהותו עם לתן נראתה מיד לירדלו (Virolleaud). ומן ההקבלה שבין תנן  
ובין בתן עקלתן בטכסטים האוגריתיים מצד אחד, ובין תנין לבין לויתן נחש ברח  
ולויתן נחש עקלתון (או לויתן סתם) בכתובים שבמקרא (יש כו א; תה' עד יג-דיו).  
הקטע האחרון של לוח I AB מראה שבאמת הדברים אמורים כאן בעחריו של מל:  
משהכיר מל בצחחותו של בעל וקיבל את מרותו, הרי הכיר גם כן (כך נראה לי לפרש את  
הקטע הזה, שאשוב וארחיב בו את הדיבור במקום אחריו) שהנחש (אֶרֶשׁ, כלומר  
ה-הארסי) והתנין (תנן) ישלכו בחזרה לים. ומשמעותו של הקטע הידוע: גם אם  
תמחץ את לותן, וכי-; כלומר, גם אם תבצח את עוזרי ותשמיד אותם, אני בכל זאת אבליע  
אותך (אֶסְפֹּא), כפי מענה (מלים אחדות, בשורות 5-6, נשארות מסופקות).  
וכך (מסיים מל את דבריו) תרד (לירת - לירדת, ינוברט) לתוך נפש של מל,  
למערה תחתית של ידד אל עֶזֶר. תרד אתה, לא כהולך בדרך טובה תעימה, כקרא  
אל משחה, אלא במשמעות אותו הביטוי עצמו ירד הנמצא בקטע של ישעיה שהוכרנהו זה  
כמה פעמים: תרד כמת בין המתים. והמלה נפש אין במשמעה כפי שפירשה ממצבת  
קבורה-, אלא תשוקתו של מל שלא תדע שובעה, סיה הפעור של שאול, כמו שנאמר  
ביש ה יד, בחוב' ב ה, ובראשית שדרו של מל. אם כן, שדר זה ערוך בצורה הרמזית,  
חתימתו מזכירה את פתיחתו.

14, 15, 1934, Syrta, עמ' 240.

15 על קטע זה ועל קטעים מקראיים מקבילים אחרים עיין ינוברט ביש נא ט יס לקראא המחצת  
במקום המחצבת. כמו שה תמחץ וכמו באיוב כו יב מחץ רחב (השווה עכשיו כרך א של ספר  
וח, עמ' 175-176. הערה 38).  
16 [עיין למשל עמ' 134 והערה 14 בכרך זה].

## דנאל והשיבולים אפיוזודה מתוך לוח ID של כתבי אוגרית

[תרצ"ט – 1939]

בשורות שלהלן אני מביא דוגמה מתוך פירוש על שירת דנאל ואקתה, שסירסם וירלוי. קראתי את כל השירה כולה וביארתי אותה בהרצאתי באוניברסיטה של רומה בחודשים ינואר-מארס 1938, ואת פירושי על משמעותה הכללית של שירה זו מסרתי לאקדמיה האיטלקית, *Accademia del Lincei*, בישיבתה מיום 20 במארס 1938. במאמר זה אביא את פירושי לשורות 61–75 של הלוח ID (ומן הטעם שעמדתי עליו במקום אחרי אני מעדיף לשמור על הסימנים שנתן ללוחות וירלוי).

אביא כאן את המקור בתעתיקי ובתרגום עברי, ואצטרף מספר הערות לשם ביאור (אני מצמצם את הדיון ואיני מעיר אלא הערות מעטות כדי צורך גמוקם של הפירושים והתרגומים שאני מציע בכל שורה ושורה).

•  
• •

ראשית יש לסכם בקצרה את השורות הקודמות לאפיוזודה, שהיא נושא של מאמר זה, החל בשורה 25. דנאל ובתו סעֶת רואים אותות אלהים המבשרים רעות, ובמיוחד הם

1 *La légende phénicienne de Danel*, Virolleaud, פאריס 1936.

2 הרצאתי בנושא זה, *La leggenda fenicia di Daniel e Akhat*, פורסמה בידחות של האקדמיה הג'ל: *Rendiconti, Classe di scienze morali*, סריה ו, כרך 14, עמ' 284–288.

3 *Orientalia*, סריה חדשה, 7, 1938, עמ' 285, הערה 1 [עין תרגום עברי בכרך זה, עמ' 131, הערה 1].

4 אשר להיצי של שלוש הצורות של האל-ף, ראה מה שכתבתי במאמרי *Il messaggio di Mot a Baal*, בכרך *Dissertationes in honorem E. Mahler*, כדפוסט 1937, עמ' 55, ובמאמרי *Il pe-lazzo di Baal*, ב-*Orientalia*, סריה חדשה 7, עמ' 285, הערה 3 [עין תרגום עברי בכרך זה, עמ' 156, ועמ' 149 הערה 82. במאמרו המקורי בלשון האיטלקית השתמש המחבר לתעתיק שלוש צורות האל-ף האוגריתיות בסימנים 'ג', 'ז', 'ז'. בנוע לסימנים שהשתמשו בהם בתרגום עברי זה, השווה עמ' 131, הערה 1, בכרך זה]. מ.



## משה דוד קאסוטו

מבשרים בצורת שתייבש את כל הצומח (שורות 25–33). בשל אותה אלו שפכת פֶּעַת דמעות רבות ודאגל קורע את בגדי לאות אבל (שורות 34–37). לאחר מכן (כך נראה לי לפרש קטע זה) מתפללי דאגל כדי שתימצע הצרה, וידרו המטר והטל לברכה על השדות ועל הכרמים; הוא מתפלל לבעל יְרוּכָב הערבות ומרדיד הגשם, שידצה לברך לא את השנה הזאת בלבד, אלא שנים הרבה רצופות, שיתן גשם וטל על פני האדמה ויבירם כל טוב לבני האדם (שורות 38–48)<sup>1</sup>. לאחר מכן נתן הוראה לבתו פֶּעַת להכין את

5 האותות האלה יש לחם קשר כנראה גם להריגתו של אקהת, אולם אין ברצוני להתעכב כאן על זה.

6 לדעתי במלה תמוז אין לראות צורת נסחרת עתידי (Virolleaud, וכן Ginsberg ב-JBL, 57, 1938, עמ' 212), או צורת נוכח (SMSR, Gaster, 13, 1937, עמ' 28, 49), או צורת סביל (de Vaux, RB, 46, 1937, 442, וכן, כאפשרות אחרת, Ginsberg, שם, הערה 16); אני מעדיף לראות בצורה זו נסתר של עבר מדיאלי בקידומת *la-*, וכך אֵל, ובשורה המקבילה (48) אֵלֵל, גם הן כנראה צורות עבר (השוחה בערבית אֵל, ילקתן, ובעברית אלילי; אשר לשתי הצורות השונות של עבר בגזרת הכפולים, השוחה תה' קיח יא, סבוני גם סכבוני); הביטוי ילקתן מתאים יפה להקבלה לביטוי קרע את בגדו.

7 הפירושים השונים שהוצעו למלה יצלי אינם משכנעים. אני מציע לפרש את המלים יצלי ערפת בחם אן: הוא מתפלל לענים כוחם השנח (בערבית אֵן, זומק, -עתה-); בקשר לביטוי בחם אן, השוחה כחם היום, כריחא, שמי-דה (ער חם היום, שמי-יא יא).  
8 יר ערפת תמטרן בקט, טל יטלל לענבם, יזרת העצים ימטירו על פירות-הקץ, טל ירד על הענבים.

9 בנסיגה השונים שנעשו כדי לפרש את המלה יצרך אין משמעות המניחה את הדעת. אני מציע לקרוא יברך (הסימנים לאות בִּית ולאות צִדִּי הם דומים): יש לזכור שבעברית בִּרְךְּ הוא השורש המקובל כדי לציין את מתן תגשם מאת האלהים. לשבע השנים השוחה כרי מא.  
10 המלה בל (שורות 44–45) היא כנראה ציור מהשורש יבל, בערבית *جبل*, המטיר גשם-הגשם (השמים). אשר למלה רד, אם תגירסה נכונה (שורה 44), השוחה לערבית *رَدَّ*, גשם דק; אבל אולי יש להעדיף את קריאתו של גִּזְזִירָנוּ (בפרסום הגיל, עמ' 212, הערה 13), רבב, בעברית רביבים. אשר למלה שרע (שורה 45), אני נוטה להשוותה למלה העברית שעירים, בהוראת גשם, בשיכול אותיות שבין אות השטף לבין האות תגרונית (ברוקלמן [Brockelmann], *Grundriss*, א, עמ' 270): השוחה רב' לב ב (שם כמו כאן מופיעים ביטויים אלה בהקבלה). למלה תהמתם, "תהומותיים", התהום הכפולה (באותה שורה 45) השוחה כרי מט כה, רב' לני: גם שם אנו מצאים את התפילה לגשם בצירוף הפועל בִּרְךְּ כמו כאן. אשר לתפיסת התהום (או שתי התהומות, העליה והתחתונה), כמקום מוצאו של הגשם, וגם כמקום מוצאם של המעינות, ראה את הכתבים שאסף וביאר ר' סטאי, המים, ירושלים 1938, עמ' 144–145, 147, 150–151. במלה טבן אני מציע לראות את הכיצי לגוף ראשון רבים (הורד טובנו, קל בעל- [רעם]).

## דנאל והשיבולים

בהמתו לרכיבה; ואכן היא מכינה אותה ועוזרת לו לרכב עליה (שורות 49–60); ועיין זה מתואר לפי סכימה קבועה, הבאה בנושא אחר גם בשירת בעל (II AB, ד, 4–15).  
וכזאת הגענו לאפיונה, שבה אנו אומרים לעסוק, ושבה אנו מצפים למצוא את תיאור המטרה, שלמעשה ביקש דנאל להכין לו את כהמת הרכיבה. אבל, אם נתבונן בכתוב כפי שהוא מובא לפנינו בלוחות, נראה ששוב אינו מדבר בדנאל, אלא באל אֵל. ודבר זה מוזר למדי. מה עושה כאן התערבותו של אֵל, שאין לה שום הכנה ולא הצדקה? ומה כוונתן של השורות 61 ואילך, שסתומות הן וכמעט בלתי מובנות אם ניחס אותן לאֵל? ולאן הלך דנאל? סבורני שלכן כל הקושיות הללו ותוספת דרך לפירוש ברור ובהיר של קטע זה, אם נניח שבשורה 61, שבה הכתיב בלוח הוא יִדן אֵל, טעה המעתיק טעות של הפלור-גראפיה בכתיבתו את האותיות דן פעם אחת בלבד במקום פעמיים, הנידסה המקורית הנכונה היתה יִדן דנאל. אם כך נקרא, הרי לא אֵל הוא נושאה של כל הפעולה, שכאן תחילת תיאורה והמשכה בשורות שלאחר מכן, אלא דנאל הוא נושאה, וכך הכל נעשה ברור. דנאל, הרכוב על הבהמה שביקש את בתו להכינה לו, פונה אל שדותיו השחופים מחמת החום הגדול והעדר הגשם, ומבצע פעולות מאניות, המכוונות להבטיח יבול טוב; מעשי מאניה סימפתיתית, כגון חיבוק השיבולים, שנועד לגרום בעתיד לחיבוק העומרים והאלומות ביד הקוצרים, וכן קריאה תחרת ונשיאת של ניסחאות השבעה. והרי המקור ותרומו בצדו, ופירוש לכתוב:

המקור האונריתי	התרנוסי
(61) יִדן <דנאל יסב סאלחה	דנאל הקריביטא רסוכב חר־בתי;
(62) בצקל יסב בסאלח	מִלִּיחַ ראה בח־בה.
ב[צקל] (63) יסב ביעלם	מלילה ראה בצמאה.
בצקל יחב[ק] (64) רשק	את המלילה יחבק רשק;
אחל אן בצקל	אח־לי, אמא, המלילה!

11 השווה פירוש קטע זה מאת גינברג (Ginsberg) ואולברייט (Albright), ומה שכתבתי אני בעניין זה ב-*Orientalia*, סריה חדשה, 7, 1938, עמ' 282. אשר לניסוחאות הקבועות, ראה שם, עמ' 281, 284, 286 [ראה תרגום עברי בכרך זה, עמ' 145, 146, 148, 150; ראה גם כרך א של ספר זה, עמ' 244 ואילך].

12 קשיים אלה מיישב גם גינברג, בלי כל תלות בי וכדרך שונה משלי, במאמרו המצוטט לעיל, שפורסם בידי אוילי 1938 (עמ' 211, חצרה 7). אולם הצעותיו אינן נראות לי משכנעות.

13 [תרגום עברי זה נמצא במאמר המקורי האיטלקי]. מ. 13א השווה שמה יד.

14 אני משתמש בצורת הנקבה חֶרְבָּה, כשם עצם בהוראת יבשה וחרבה, וכן אחר כך במלה צִמָּאָה כמו בדב' כט יח, ובמלה שֶׁרְפָּה כמו במל-ב יט טו.

## משה דוד קאסוטו

המקור האונריטי	התרגום
(65) יַמַּע בַּפֶּאֱלָה בַּצֶּקֶל יַמַּע בִּי- [ (66) אֶרֶץ תֹּאסַפֵּךְ יָד אֶקַּחְתָּ עֹזֶר תִּשְׁתַּחֲבֹד בְּקִרְבִּי אִסַּם	תגדל מחרבה מלילה, תגדל מ --- שרב! תאספך יד אקחת עֹזֶר, תשיתך בקרב אסם!
(68) יִדְנָה יִסֵּב אֶכְלָתָה יִסָּה (69) שְׂבִלָת בֹּאֵכ >ל< ת שְׂבִלָת יַמַּע (קרי: יִסָּה) (70) בַּחֲמַדְרָת שְׂבִלָת יַחְלֹבֶק (71) וַיִּנְשֶׁק אַחֲל אֶן שְׂבִלָת (72) תַּסַּע בֹּאֲכָלָת שְׂבִלָת תַּסַּע בִּי- [ (73) אֶרֶץ תֹּאסַפֵּךְ יָד אֶקַּחְתָּ עֹזֶר (74) תִּשְׁתַּחֲבֹד בִּי קִרְבִּי אִסַּם	הקריב ויסובב שדפתיו; ראה שבלת בשדפה, שבלת ראה בחךרים. את השבלת יחבק וינשק: אחלי, אנא, השבלת! תגדל משדפה שבלת, תגדל מ--- שרב! תאספך יד אקחת עֹזֶר, תשיתך בקרב אסם!
(75) בַּסָּה רִגְם לִי־צֹא בַּשְּׂפָתָה [וְהָת]	מפי צא הדבר משפתי הנאום.

61. בענין שיבוש של המעתיק בדרך ההסלוצראסיה ראה לעיל.

שם. ידן. בערבית נט, ילחתקרב-.

שם. יסב. מלה זו שימושה כאן קרוב לזה שבספר יהושע ו, ד, ז, ועוד (ללכת מסביב ל-- מזה שבפסוקים יש כנסו (סבי עיר), או שה-שנג (הסובבים בעיר), שמשמעם להסתובב בעיר-.

שם. פאלתה. באכדית פאל (לא פאל, אלא אל נכון פאל), שבנינו הנורם מציין בין השאר את פעולת חום הקיץ, המייבש את הצמחים הרעננים.

62. בצקל. מלה זו, שלכאורה סתומה היא, יש להשוותה למלה עברית, אף היא סתומה, בְּצֶקֶלְנוּ (מל-ב ד מב), שמשמעותה לא היתה ברורה גם למפרשים הקדומים. לפי ניקוד המסורה האות בִּית של בְּצֶקֶלְנוּ היא בִּית השימש, והרי השורש הוא צקל; הואיל ומלה זו מקבילה כאן בלוח ID למלה שבלת (שורות 69-72), ובמל-ב ד מב מדובר גם שם בשיבולים, הרי האפשרות של דמיון שבמקרה משונה מאוד ואינה מתקבלת על הדעת. קרוב לוודאי שהכתוב המקורי במל-ב היה בבצקלנו, ואחת משתי האותיות

15 ראה בהערה הקדמת.

## דנאל והשיבולים

בִּית נִשְׁמָטָה שֶׁם בְּדֶרֶךְ הַחִפְלוֹת־רַאסִידָה. לִכְן תְּהִיָּה מִשְׁמַעוֹת הַבִּיטֹר וְכִרְמֶל בְּבִצְקָלָנוּ:  
כִּרְמֶל בְּשִׁבּוֹלֶת הַטְרִיָּה שֶׁלִּי.

63. יַעֲלֶם. שֶׁם עֶצֶם בְּרִבִּים; בְּעֶרְבִית גִּלְ, לְהִיזֹת צִמָּא: הַמְקִימֹת הַצִּמָּאִים,  
הַחֲרִבִּים.

64. אָחֵל אֵן. כִּיצַד שְׁתֵּי הַמְלִים הָאֵלֶּה מִתְפַּרְשׁוֹת לִינִיָּתָן לְרֹאוֹת מִתּוֹךְ הַתְרַעֵם שֶׁבְּצֶדֶן.

65. יִנְפֶּע. אִם שִׁבּוֹשׁ כְּתוּב כֵּאֵן בְּמִקְוֶם יִפֶּע (הַשּׁוּחָה אֶת הַפּוֹעֵל הַמְקַבִּיל יִפֶּע בְּאוֹתָהּ שׁוּרָה עֲצֻמָּה, וְהַצּוּרָה תִּפֶּע בְּשׁוּרָה 72 פַּעֲמִיִּים), יֵשׁ לְרֹאוֹת אֶת הַסִּיכָה לִכְךָ בְּדִיטוֹת־רַאסִידָה מֵאֵתֶנֶת (בְּשׁוּרָה 64 מֵעַל לְמֶלֶה זֶה כְּתוּבָה הַמְלָה וִינְשֶׁק). אֲבָל הַצּוּרָה יִנְפֶּע מִתְפַּרְשׁוֹת גַּם כְּדִיטִימִילָצִיָּה שֶׁל עִיצוֹר כְּפֹל בְּדוֹמָה לַצּוּרָה הָאֶרְמִית יִנְדָּע >יִדָּע. אֲשֶׁר לְמִשְׁמַעוֹת הַשּׁוּרָה יֵשׁ לְהַשְׁוֹתוֹ לְמֶלֶה הָעֶרְבִית יִנְח, הַחֲבֵגֶר.

שֶׁם. אוֹת הַשִּׁמּוֹשׁ בִּיָּת, כְּפִי שֶׁמִּצָּר פַּעֲמִים הֶרְבֶּה בְּכַתְבֵי אֲנֶרִית, פִּירוּשָׁה כְּנֶרֶה גַם כֵּאֵן יִפְךָ.

שֶׁם. בִּי--. הַהֶשְׁלָמָה בִּי[עֹל] שֶׁהִצִּיעַ וִירֹלֹ (Virolleaud) מַצִּיחָה מְקוֹם לִסְפֶּק, שֶׁהָרִי בְּמִקְבִּיל לָהּ הִתְהַ צְרִיכָה לְבֹא הַמְלָה בַּחֲמִדְרַת בְּסוֹף שׁוּרָה 72, אֲלֵא שֶׁאֵין שֶׁם בַּהֲחֻלֵּט מְקוֹם לְמֶלֶה אֲרוּכָה כֹּל כֵּךְ. וְעַם זֶה הָעִנְיָן מִחִיב מֶלֶה שֶׁהִרְאָתָה מְקוֹם יִבְשֶׁ, מְקוֹם חֲרִב־אוֹ כְּדוֹמָה. בְּשִׁים לֵב לְאוֹת יִד־הַבֹּאֵה לְאַחֵר הָאוֹת בִּיָּת הַגִּיָּתִי בְּמֶלֶה הַנְּמֻדָּת מִהַשּׁוּרָה יִבֶּשׁ אוֹ מִהַשּׁוּרָה יִקְדֹּ. אֲבָל וִירֹלֹ וְהִדְעִי בְּמִכְתָּב פֶּרְסִי, שֶׁנִּכְרִים עֲקָבִי הָאוֹתִיזֹת עֹל.

אֶר. אִי אֲפֹשֶׁר לְרֹאוֹת מֶלֶה זֶה כְּנֶשֶׂא הַמִּשְׁפָּט וְלַהֲשׁוֹתָהּ לְמֶלֶה הָעֶבְרִית אוֹרוֹת בְּמִשֶּׁר מַעוֹת עֲשָׂבִים (לִפִּי דַעַת וִירֹלֹ וְחֻקְרִים אֲחֵרִים), חָאֵת מִפְּנֵי כְּמָה טַעֲמִים (מִלְבַּד הַסֶּפֶק שֶׁ בְּפִירוּשׁ הַמְלָה אוֹרוֹת כְּעֲשָׂבִים): 1) מֶה שֶׁמִּעֲרִיץ אֶת דְּנָאֵל הִרְיָהֶם מִיַּד הַתְּבוּאָה וְלֹא סָתֵם עֲשָׂבִים; 2) בְּשׁוּרָה הַמְקַבִּילָה (72) הַפּוֹעֵל, שֶׁנִּשְׁאָר הוּא לִפִּי הַנְּחָה אֶר יֵשׁ לוֹ (לְהַבְדִּיל מִהַפּוֹעֵל שֶׁבְּשׁוּרָה 65) הַקִּיּוּמָת תִּי־שֶׁל צוּרָת עֵתִיד נִקְבָּה, וְלִכְךָ הַנֶּשֶׂא צָרִיךְ לְהִיזֹת שְׁבִלָת, כֶּשֶׁם שֶׁבְּשׁוּרָה 65 הוּא בְּצִקָּל. עַל כֵּן מוֹטֵב לְהַשְׁוֹתָהּ לְמֶלֶה הָעֶרְבִית אֲרָר, רִבִּים אֲרָר, לְהִטֶּי, חֹסֶי (גַּם בִּיחֹס לְשִׁמּוֹשׁ אוֹ לְצִמָּא).

68. יִדְנָה. אִם הַגִּדְסָה, שֶׁבְּסוֹפָה הָאוֹת הִיא, נִכְוָה הִיא, הָרִי יִתִּיחֶס כִּינִי עוֹף זֶה לְמֶלֶה אֲכַלְתָּה הַבֹּאֵה לְאַחֵר מִכֵּן: יִהְיֶה מִתְקָרֵב אֵלֶיהָ.

שֶׁם. אֲכַלְתָּה. אֲשֶׁר לְשִׁמּוֹשׁ שֶׁל הַשּׁוּרָה אֲכַל בִּיחֹס לְתוֹצְאוֹת הַחֲרִב, הַשּׁוּחָה בְּר' לֹא מִ, אֲכַלְנִי חֲרִב.

70. חֲמִדְרַת. הַשּׁוּחָה אֶת הָאֲכַדִּית hamadirūtu, הַתִּיבְשׁוֹת (שֶׁל הַצִּמָּחִים) (וִירֹלֹ); אֲבָל רֹאֵה מֵיִסְנֶר Studien zur assyrischen Lexikographie, (Meissner), ג', לִיִּסְצִיג 1937, עִמ' 34-35.

## משה דוד קאסוטו

72. תסע. ראה לעיל, שורה 65. הצורה תסע איננה יכולה להיות צורת נוכח כפי שהציע איסטלייטנר<sup>16</sup>, שהרי בשורה 65 המקבילה הקידומת היא האות י־ד של נסתר; השווה מה שאמרתי לעיל ביחס לשורה 66.
75. כלומר: י־כה הוא דיבר־. למלים רגם, הות יש להעיר שהמלים האכדיזח המקבילות מורות אף הן לעתים על נוסחאות השבעה, כמו כאן.

16 *Dissertationes... Mahler, Aistleitner*, בודפשט 1937, עמ' 41.

## דנאל ובנו בלוח II D של כתבי אוגרית

[ת"ש - 1940]

בכותתי להכין תרגום וביאורים לשיר העלילה של דנאל, או דנאל, שפרסם וירולו (Virolleaud) בשנת 1936, היה נשא הרצאותי באוניברסיטת רומה בחודשים ינואר-מארס 1938. על פירוש לשירה זו בכלליתה הרציתי בישיבתה של *Accademia dei Lincei* ביום 20 מארס 1938, וביאור מסודר שלי לאחד מחלקי המעיינים ביותר יתפרסם בקרוב ב-*Orientalia*<sup>1</sup>. כאן אני רוצה להביא לפני הקוראים את תרגומי של חלק אחר, החרור, אנב שנייים קלים, ארבע פעמים בשירה, והוא ראוי לתשומת לב יתירה במלל תוכנו. הכותה למה שאני קוראים בשורות 27-34, 45-48 של הטור הראשון של לוח II D, ובשורות 1-8, 16-23 של הטור הבא אחריו.

פירוש נבדל הרבה מן הפירושים שהציעו וירולו ושאר החוקרים שעסקו בשורות הג' דונותי. אביא כאן את המקור בתעתיקי ואציע את פירוש בצירוף תרגום והערות אחדות:

1 *Rendiconti, Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali*, סריה ו', כרך 14, עמ' 264-268.

וא [פיין תרגום עברי בכרך זה, עמ' 159-164].

2 אני ממשיך לציין את הלוחות בסימנים שקבע וירולו; נראה לי שהשימוש בסימנים שונים, כגון הסימנים שהוצעו בחודמניות שונות, עלול להביא לידי עיכוב. רק לאחר שתפרסמו ויסתו כל הכתבים, ויקבע סדרם בזה אחר זה, ראוי לבחור בהסכמה כללית בסימנים סופיים.

3 וירולו (Virolleaud), *Danel*, עמ' 189, 192-194; מתעמרי (Montgomery), *JAOS*, 56, 1936, עמ' 445; גסטר (Gaster), *SMSR*, 12, 1936, עמ' 140-142, 13, 1937, עמ' 45 (חשוח) *PEF QSi*, 1937, עמ' 206, ר-*SMSR*, 14, 1938, עמ' 215; דיח (de Vaux), *RB*, 46, 1937, עמ' 442; דיסו (Dussaud), *Les découvertes de Ras Shamra*, טאריס 1937, עמ' 58; גיצה (Goetze), *JAOS*, 58, עמ' 278-279. ראה גם את ההערה האחרונה במאמר זה.

4 את דעתי על שלושת הסימנים של האלף האתריהית ראה במאמרי ב-*Orientalia*, סריה חרדשה, 7, 1938, עמ' 285, הערה נ [ראה תרגום עברי בכרך זה, עמ' 149, הערה 82. אשר לתעתיק של שלושת סימנים אלה במאמר המקורי הכתוב צרפתית, ובתרגום עברי זה, ראה בכרך זה, עמ' 131, הערה 1]. מ.

## משה דוד קאסטו

אסתפק לעת עתה בהנמקת תרעמי, ועל פי רוב לא אדק בתרעמיהם של אחרים, ואף לא אחזור על דברים שכבר נתקבלו על דעת הכל.

•  
•

סמוך לאמצע סוד א של לוח II D, מבקש בעל מאת אל אבי האלים, שזאיל להיטיב לדגאל ויתן לו בן. יִהְיֶה לוֹ – כך הוא מתבטא – בן בביתו, נצר בקרב היכלר: (26) ויכן בן בבית, שרש בקרב (27) הכלה; ומיד הוא מוסיף:

נצב סכן אֱלֹאֲבָה בקדש

(28) ותר עמה לאֶרֶץ

משצא קטרה (29) לעמר

שמר אֲתָרָה

טבק לחת (30) נָצָה

גרש ד עשי לנה

(31) [אֶ]הָד ידה בשכרך

מעמסה (32) [כ]שבע ין

ספא כסמה בת בעל

(33) [מת]נתה בת אֶל

טח גה בים (34) [תָא]ט

רחץ נפצה בים רת.

כלומר (השורה להלן את נימוקי לתרגום שאני מציע) – בן

המציב את מצבתו הקיימת לעד במקדש

(28) המנביע את זרעו מן הארץ,

המוציא את צאצאיו (29) מן העפר,

5 אשר לתוראת המלה שרש, אפשר להשוות את המלה שרש שבשורה 3 של הכתובת החדשה של לִרְנָאֲכָס לפיתו, שפירסם לפני זמן קצר הניימן (A.-M. Honeyman), *Muséon*, 51, 1938, עמ' 285–290. בישי' יד כס, ובכתובת אשמתור, שמוכרז הניימן, נודעת למלה שרש משמעות שונה.  
6 האותיות החסרות בראשית השורות 31, 32, 34, שוחזרו בעזרת המקומות המקבילים; אשר לראשית השורה 33, ראה להלן.

7 בלוח כתוב כאן בשכונ; המקבילה שבסור ב, 19–20 מאשרת את התיקן שתציע וירולו, בשכרן.

## דנאל ובנו

השומר את מעונו,

העורך את לחות (30) דלתו,

המגרש את הקרב בלילה ממקום-לינתו,

(31) [האו]חז את ידו בשכרתו,

העזמס אותו (על שכמו) (32) [אם] הוא שבע יין,

הטועם את הכוסמת שלו בבית בעל,

(33) את [מנ]חתו בבית אל,

הסח את נע בימי (34) [הצי]נה,

המכבס את לבושו בימי הגשם.

27. נצב סכן אֶלֶאֱבָה. ההוראה של -מצבה- למלה אֶלֶאֱבָב (ולא למלה סכן, כפי שהציע וירולו) נראית לי בטוחה על פי השורש הערבי לֶב שפירושו 'הקים', 'הציב'. הקטע שסורסם ב-Syria, 16, 1935, עמ' 182-183, יש לתרגמו -מצבת אל-. אשר לשורש סכן, אי נטה לתור שהוראתו הראשונית היא 'היה מועיל', ומכאן הוא יוצא מצד אחד למשמעות של 'ניהל', 'עזר' (סוכן, סוכנת, במקרא; zûkinu בתל אל-עמארנה), ומהצד השני למשמעות של 'היה בר-קיימא' (הפעיל: 'עשה דבר מה באופן קבוע, בדרך כלל', במ' כב ל; אי: 'עמד במצב מסוים לאורך ימים', איוב כב כא); אם כן, פירוש הביטוי סכן אֶלֶאֱבָה הוא 'ציבות מצבתו', או 'מצבתו היציבה, הקיימת לאורך ימים'. חרעם עברי ההולם לביטוי זה הן אולי המלים מצבות עוך, שאנו מוצאים ביח' כו יא, דווקא בקשר למצבות הפניקיות. אבל באיזה מין מצבה הכתוב מדבר? פסוק אחר של המקרא עשוי לעזור לנו לענות על שאלה זו. בשמ"ב יח יח אנו קוראים כי אב-שלום (שלא היה לו בן, כמו דנאל כאן) לקח ויצב (כמו כאן נצב) לו בחיו את מצבת (שוב שורש נצב) אשר בעמק המלך כי אמר אין לי בן (השווה כאן, שורה 19, אן בן לה) בעבור הזכיר שמי. על כן נראה שהכתוב מתכוון למשהו (מצבה או פסל) שיוכל בנו של דנאל להקים לאחר מות אביו כדי לשמור על זכרו, בדומה למצבה שהקים אבשלום לעצמו, בעודתו חי, כי לא היה לו בן. אפשר גם להזכיר את המצבה (נצב), אשר הקים בר-רכב לאביו Panammu, אי - כדי להשתמש בדוגמאות צעירות יותר - את הפסלונים של מלך מארי ואת שאר הפסלונים שנמצאו במקדש אשתר במארי.

28. ותר. מלה זו, המקבילה למלה משצא, שהיא בודאית צורת ביטוי שפעל של יצא

8 על פסלונים אלו ראה פרו Syria, (Parrot), 16, 1935, עמ' 22-28, 117-125.



## משה דוד קאסוטו

(משמעותה: -המצויא-), קרובה לה כנראה בהוראתה. על כן רשאים אנו להסמך אותה למלה האתיופית **ጠጥ**, -גביעה-.

שם. קטרה. גם למלה זו יש כנראה הוראה דומה לזו של מקבילתה עמה. נוכל להס-  
תמך על השורש הערבי **نر** (לאות הנחצית טית אחר קרף השוחה בעברית ובארמית  
קטל לעומת המלה הערבית **نزل**), שאחת מהוראותיו המרובות היא -חיבר-, -איחד-,  
הדומה לזו של השורש עמם.

29. עסר. מלה זו מקבילה למלה אָרץ, כמו בלוח IV AB, ב, 24-25, וכמו בכתובים  
רבים במקרא (יש כה יב; כו ה; כט ד; לד ז, ט; מז א; יח כד ז; מ' ז י; תה' ז ו; מד כו;  
מ' ח כו; איוב יד ח; לט ידא).

שם. שמר אֶתְרָה. בדברי האֵלֶּה של מלאכי ב יב, הצופים לאבדן כל הבנים בעקבות  
המארה, מכותה הבן במלים ער וענה, כלומר, מי שער לשמור על אביו מפני התקפות  
האויבים, ומי שעתה ליריבי אביו בפני השופטים (השוחה תה' קכו ה). שני המקומות הללו,  
של מלאכי ושל הכתוב שכלוח הגידון, מבהירים זה את זה. כאן הכוונה הכללית של  
השורות 29-30 הריהי כנראה, שעתיד הבן לשמור על מעונו של אביו ולהגן עליו מפני כל  
אויב.

29-30. טבֵּק ... לנה. לדעתי שני חרוזים אלו ממשיכים ומרחיבים את הרעיון  
שבחרו הקודם. על הבן לדאוג לכך שלא ידרוך האויב על מסתן בית אביו, ולהדפו אם  
יבוא לתקוף את המקום שבו אביו לן. המלים טבֵּק, לחת, ידועות היטב; אשר למלה  
נאֶצַּח יש להוכיח את המלה האכדית *neṣṣu* של Sm. 2052 (צד אחור, סדר ג, שורה 22),  
המציית כנראה חלק מן הדלת, ומכל מקום איזו מחיצת הענה. למשמעותו הכללית של  
הביטוי השוחה שה-ח ט: אם דלת היא נצור עליה לוח (כמו כאן, לחת) אדיו.  
30. גרש ד עשי לנה. השוחה את המלה הערבית **غرو**, -עשה משהו במשך הלילה-,  
וגם -התקרב באיבה במשך הלילה-, -התקף בלילה-. אשר למלה לנה, הריהו כנראה  
שם מהשורש לון או לין, המציין את -המקום שבו לינים, או שוכבים-, -מקום-לינה-,  
בכינוי הנסתר המוסב לאב. הבן ידאג להדוף כל מי שיעז להתקף בלילה את מקום-ליתו  
של אביו.

31. השוחה יש נא יח: ואין מחזיק בידה מכל בנים גדלה. הוזה אומר, החזקה  
ביד ההורים בשעה שהם נותנים במצב תולשה מאיזו סיבה שהיא היה דבר שהיו הבנים  
הטובים נוהגים בו. מעמסה - מלה זו היא צורת בינוי של הבגין האתיופית בסיומת  
הכיעי.

מא [ראה גם עמ' 43 בכרך א של ספר זה].

## דנאל גבנו

32. שבע. צורת נסתר עבר; השווה שבעת נכח, טור ב, שורה 6; וכן שבעת מדבר, טור ב, שורה 20.

שם. כסמה. הכתוב כנראה מדבר בהקרבת לחם כוסמת. הזכרת מקדש בעל ליד כסם יש בה להביא אותנו להשערה שהיו מקריבים כיכרות לחם כוסמת לאל זה במיוחד; ואמנם, בכתבים שמרסמו בשנת 1929 אנו מוצאים דבר, המאשר כפי הנראה השערה זו (מס' 1, שורות 9-10: לבעל... חמישה עשר כסם; מס' 3, שורות 18-19: לבעל... שלוש כסם).

שם. המלה ספא, יהאכלי, מציינת כנראה את המשתתף בקרבן ובסעודת הקודש שאחריה. בעינין זה אנו יכולים לחזור ולהזכיר את הפסוק מל' ב יב, שבו משמיעים נדחוטא את האלה כי ישאר ללא בן ער וענה... ומגיש מנחה לה' צבאות. 33. [נתה. מלה זו, שאינה שלמה כאן, ולצערנו אינה נמצאת בקטעים החזמים, מקבילה למלה כסמה, ועל כן מציינת בלי ספק מן מנחה, ושמה סתם "מנחה". ואולי יש לשחזר [מת]נתה; השווה מס' 1 משנת 1929, שורה 2.

שם. טה גנה. לציין אותה עבודה עצמה אנו מוצאים אותו ביטוי עצמו לאחר מאות שנים רבות בספרות הרבנית, שממנה אנו למדים שהיו נהגים לטוח את הנחת בראשית עונת הגשמים. בריתא המובאת בתלמוד בבלי, תענית ו ע"ב, אומרת: ייזרה שמורה את הבריות להטיח גנותיהן ולהכניס את סידותיהן וכו'. הביטוי נמצא גם במקומות אחרים, למשל תלמוד בבלי, ביצה ט ע"א: היראה (אדם המליך טולם משוכך לשוכך) אומר להטיח גנו הוא צריך. המנהג הקיים בארץ ישראל, כפי שמסר לנו דלמן, עדיין בעינו הוא עומד כבימי קדם.

34. תאט. לאור הדברים שנאמרו קודם הרי קרוב לוודאי שמלה זו מציינת משהו הקשור בעונת הסתו. אנו רשאים להזכיר את המלה הערבית טלה, בוך, או נוא, ההצטננות. התרעם - צינה - לא בא אלא לציין בערך את הוראת המלה. שם. נפץ. וירולו (Virolleaud) הכיר בדין (השווה ID, שורות 206, 208) שמלה זו עניינה בלבוש. ואולי יש להשוותה לפועל נפץ בארמית-היהודית, שפירושו "ניער לבוש

9 ויא far של הרומאים; ראה ליב (Löw), *Flora der Juden*, א, עמ' 768. על מנחת לחם כוסמת במסופוטמיה ראה פורלני (Furlani), *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e di Assiria*, רומה 1932, *passim*.

10 ראה לוח AB I\*, א, 5, ומה שאמרתי על קטע זה במאמרי 'Il messaggio di Mot a Baal', *Dissertationes ... Mahler*, ברדמסט 1937, עמ' 57 [ראה תרעם עברי בספר זה, עמ' 158].

11 *Arbeit und Sitte in Palästina*, Dalman, א, נטרסלו 1928, עמ' 188-189.

## משה דוד קאסוטו

כדי לנקותר (הלבוש אזלי הוא הדבר המנוערז). אבל אפשר שיש כאן צירוף מקרי של עובדות.

שם. רת. כנראה מקבילה מלה זו למלה הערבית رت, גשם: הכן יכבס את בגדי אביו, אם יתלכלכו בבוץ בימי הגשמים.

•  
• •

בקשתו של בעל נתקבלה. אל מבטיח לו שיתן לדנאל בן בביתו, נצר בקרב היכלו, בן

(45) [המציב את מצ]בתו [הקיימת-לעד] במקדש

(46) [המנביע את זרעו מן הארץ].

המציא (47) [את צאצאיו מן העפר], וכר

הנוסחה נמשכת, וכך תחרים תשנים הדברים, שכבר באו בשורות 27-34. אמנם לא נותרו אלא שרידים מעטים מן השורות 45-48, אך אני יכולים לשחזר בקלות על פי המקומות המקבילים.

הנוסחה תחרת פעם שלישית בראשית הסוד השני. כפי הנראה מדובר כאן איזה שליח האלים (קרוב לזדאי כתר-ר-הסט) אל דנאל, כדי לבשרו את הסכמתו של אל, האל העליון. הפעם הכינויים הם של נוכח: יהיה לך, דנאל, בן

[המציב את מצבתך הקיימת-לעד במקדש],

(1) המנבלע את זרעך מן הארץ.

המציא את צאצאך (2) מן העפר, וכר

גם כאן הכתוב איש שלם, אבל קל לשחזרו. לדעתי בהתחלה יש לקרוא נצב ולא תצב כפי שהציעו אחדים.

עוד פעם רביעית באה נוסחה זו בשורות 16-23 של אותו הסוד; הפעם היא כמעט שלמה והכינויים שבה הם של מדבר (אף על פי כן נראה לי שאין המלה הנקראת בתחילה צורת עתיד מדבר, אצב, כפי שחשב וידולו, אלא צורת הביטוי נצב: האות א' והאות נ' דומות מאוד זו לזו). דנאל הוא המדבר כאן, כדי להביע את השמחה ששוררה בלבו הבשורה: סוף סוף גם לי יהיה בן

## דגאל ובנו

(16) המציב את מצבתי הקיימת-לעד במקדש,

(17) המנביע את זרעי <מן הארץ> .

<המציא את צאצאיו> מן העפר,

השומר את מעותי],

(18) העורך את לוחות דלתי,

המגרש (19) את הקרב בלילה ממקום-ליתתי,

האוחז את ידי בש(20)כרוני,

העומס אותי (על שכמו) אם אני שבע יין],

(21) הטועם את הכוסמת שלי בבית בעל,

[את מנחת] (22) בבית אל,

הטח את גי בימי הציונה,

(23) המכבס את לבושי בימי תושמי

12 בשעת ההנחה של מאמר זה (אפריל 1939) ראיתי בכרך של RES לשנת 1938, שחניע בימים אלו לספריית המכון האסימטרי לחקר המקרא שברומה, את מאמרה של הגב' הרדנר (A. Herd-ner) על כמה מקומות של שירת דגאל, ושמהתי לראות כי, ללא כל תלות ביצע, רבות מהערותיה על הקטע שאנו דנים בו (עמ' 126-127), ובעיקר תרומה לשני החרחים על חשכרן, עולים בקנה אחד עם מה שכבר מסרתי בהודעתי מיום 20 מארס 1938 (*Rendiconti* הנוכחים בהערה הראשונה של מאמר זה, עמ' 263, הערה 1).

## שבע נשותיו של המלך כרת

[תשי" – 1950]

התחלת שיר העלילה האגדית על המלך כרת מעוררת בעיזת קשות מאוד בשל קיטועה. כשהכין גינזברג (H. L. Ginsberg) את מהדורתו המעולה של שיר עלילה זה הרגיש נכונה בקשים הללו, ולכן, הדפיס מלים הרבה של תרגומו לשורות 1–30 באותיות קודסיב כדי לציין את הספק שבקריאתן. הקושי הגדול ביותר הוא בעמסום הקשר שבין העניינים השונים שבהם עוסק חלקו הראשון של שיר זה: (1) שבעה או שמונה אחיו של כרת; (2) מדלה של אשתו הראשונה; (3) סוני המוות השונים של בני אדם אחדים הקשורים לכרת באיזה אופן שהוא; (4) התגלותו של אל לכרת.

אני בא להציע פירוש חדש, שלא זה בלבד, שהוא מסיק משמעות ברורה ופותר את כל הבעיות, אלא גם יתרון לו, שהוא נתן הקבלה קרובה לאחד מסיפורי המקרא. מספר אחיו של כרת גדול מאוד (שורות 8–9: שבע [א] חם לה, תמנת בן א, שבעה [א] חים לו, שמונה בני אמי). מצב זה אינו נוח ביותר למלך מזרחי, כי אחיו נחשבים תמיד כיריבים שבכוח ומתחרים על כס המלכות.

חשודות הבאות (10–11: כרת חתכה) (1) רש, כרת גרדש מכנת) הן סתומות. אני מתרגם אותן בהיסוס כלקמן: כרת, חלקו עשירי, כרת הוא רבי כח. כיוון שעושרה של המלכות הוא רב, יש לצפות להתחרות מצד האחים.

1 התקבולת אח – בן אם שכחה במקרא. יש לנו כאן דוגמה אחת מזוהת רבים של מלים גרדשות שרגלים להשתמש בהן בתקבולת גם בספרות האוגריתית וגם במקרא. פרסמתי רשימה של זוגות מלים כאלה בתרביץ יד, תשי"ב – 1942, עמ' 1–8, וחוספתי עליהם בלשוננו טו, תשי"ז – 1947, עמ' 87–102 [מאמרים אלה פורסמו שנית בכרך א של ספר זה, עמ' 42–52; 55–61]. המספר הכולל של זוגות אלו מגיע ל-40 בספרי האלה ענח.

2 אני מציע לקרוא חתכה כמו בשורה 21 ובשורה 22, במקום חתכן; הגרן כאן אולי תוצאה של דיטוגראפיה מאותכת מהשורה הקודמת (ראה את התצלום). מההוראה העיקרית של השורה חתך, יש לצעד רק צעד אחד כדי להגיע להוראה של חלק. לוח זה אינו נקי מטעויות סופר (ראה למשל שורות 113, 298).

3 אכדית *raša*, (השמה גם ארמית ועברית מאוחרות); המלה רש אולי שם תעמור משורש זה, כמו בך מן ככי (UH, Gordon 1982).

## שבע נשותיו של המלך כרת

לרוע מזלו אין לכרת בנים. משום מה גירש את אשתו הראשונה (אפשר עקרה היתה?) (שורות 12-13: אֶתֶת צִדְקָה לִיפֶק, מִתְרַחֵת יִשְׂרָה, -את אשתו שכרין הוא גירש, כלתו שנשא כדת-). הוא ניסה אשה אחרת (שורות 14-15: אֶתֶת תִּרְהָ וּתְבַעַת תֶּאֱרָאֻם תִּכֵּן לָהּ, -אשה (אחרת) הוא נשא, אך גם זו הלכה; סתימה ברחמיה היתה לה- [akūnu] lala).

את המספרים הבאים להלן נהגו עד כה לפרש כשברים או ככפלים. אך לרעתי משה מעותם שונה לחלוטין. הם מציינים סדרה של גשים אחרות (שבע, בהתאם לחיבה המיוחדת למספר שבע בכתבי אוגרית, ובספריוזיהן של לשונות מורחיות אחרות), שנשא אותן כרת זו אחר זו, וכולן נלקחו ממנו בלי בנים, בדרכים שונות. הראשונה מהן, שהיא השלישית לאזור השחיים שעירש, מכונה מִתְלָתָה, מלה שמשמעותה המדויקת היא ימי שנלקחה במקום השלישי- (צורת ביטוי פעול של בנין D; השווה את הפועל העברי שֶׁלֶשׁ בשמ"א כ יט ובמ"א יח לד, במשמעות ילחוד על הפעולה בפעם השלישית-); והבאות אחריה מכותות באותה דרך במספרים דומים. מלבד השביעית, הן מסודרות בזוהר, כרגיל בסדרות של שבע. סירוש פותר אף את הבעיה של הסיומת -הן המוספת למספר -שביעית-.

השלישית ממה מוזת שקט,	(16) מִתְלָתָה כְּתָרִם תַּמַּת
חרביעית (מוזת) מכאיב;	(17) מִרְבַּעַת וּבִלְוִם
החמישית לקח הדבר,	(18) מִחֻמֶּשֶׁת יֶאֱתַסֶּף (19) רֶשֶׁף
השישית עוזי הים;	מִתְדַּחֵת עֲלִים (20) ים
השביעית מהן בשלח נפלה.	מִשְׁבַּעַתָּהּן בִּשְׁלַח (21) תַּחֲסֵל

בגלל שורה ארוכה זו של אסונותיו נשאר כרת ערירי. לכן היה מוטרד מאוד בדבר ידרשתו:

ראה כרת חלקו;	יען חתכה (22) כרת
ראה כי חלקו עושר,	יען חתכה רש
כי כסאו רב כוח;	(23) מאד גרדש תִּבְחָה

- 4 המלה גרדש, שבתוכה תכנסה תאור ריש, במקום הכפלת אות.
- 5 ערבית מכין.
- 6 בנין גרם של השורש נמק. השווה לשון המשנה הוציא באותה הוראה.
- 7 סורית תירתא, -סרעפת-.
- 8 בעברית מאחרת אם- ירחם-.
- 9 לפי התוראה העיקרית של השורש עֲלִים.
- 10 השווה את שבעת חתייה של שרה בספר טוביה (ג ח ואילך).

## משה דוד קאסטו

(24) ובחמהן שפח יאִתבד

(25) ובסחירה ירה

אך בהסתלקוֹ תאבד משפחתו,

ומישוֹ מסביבותיו יירש.

ניתן להשחזר מצב זה למצבו של אברם (בר' טו ב-ג), המתלונן על שהוא הולך ערידי, ואחד התלויים בו (כנראה בן מאמץ) יירש אותו. השורה 25 מקבילה ממש לבר' טו ג: והנה בן ביתי יורש אתי. ההקבלה נמשכת. ה' מבטיח לאברהם כי יינתן לו בן, ובן זה יהיה יורשו. בדומה לכך, מורה אל לכרת כיצד לשאת לאשה את העסיכה היפה חרי, שתלד לו את הצאצא שאליז הוא משתיקק.

11 אשר לסחמת - הן. ראה גינוברני על המקום הנדון.

חלק שלישי

טכסטים אחרים





## לוח גזר ומשמעותו ההיסטורית-הדתית<sup>1</sup>

[תרצ"ז – 1936]

עדיין לא הוכרר מה היתה משמעות הלוח המכונה "לוח חקלאי" שצמצא במר בשנת 1908, ולאיו מטרות נעדר. לוח קטן זה, שבו נחרתה רשימת ירחים המצוינים כל אחד בעבודה חקלאית מסוימת, חידה הוא; הרבה נסיונות נעשו לסתור חידה זו, ועדיין אין אחד מהם מניח את הדעת בכל פרטיו.

נסקד בקצרה את תוכן הלוח, ונשתדל לתביע לאשורו בצד הספקות הרבים שב-קריאתו ובסירוסו – ספקות שמקורם מצד אחד בשל גסותו ובודותו של הכפרי שחרת את הכתובת ולא יכול לעמוד בצורתן השווה של האותיות והיה צריך לתקן את כתבו כמה פעמים, ומהצד השני בסימנים הרבים שאינם מעסה של הכתובת עצמה, אלא אפשר שרידים של כתובת שמחקה הם, או אף פגיעות מקריות.

השורה הראשונה נפתחת בקבוצת שלוש האותיות י ר ח, החוזרת שמונה פעמים בכתובת, והודאתה היא ללא ספק "ירח". אחר סימן לא ברור, החוזר אף הוא כמה פעמים, ולא בצורה שווה, באה המלה אסף, כלומר "אסיף", "החסנת התוצרת". הסימן שאינו ברור, כבר נדחו הנסיונות שנעשו קודם לראות בו סימן פיסוק, או ה-א הידוע, או ו-ו החיבור או סיפרי (נסיך זה חודש ללא הצלחה גם בזמן האחרון), ועתה נאבקת על הבכורה שתי השערות אפשריות: האחת של וינסקי שראה בו טין (מן של המספר החזר:

- 1 [המחבר הקדיש מאמר זה בזמנו לזכרו של דוד קאסטלי (Castelli), שקדם לו בקתידרה לעברית באוניברסיטה המלכותית של פרינצי, במלאת מאה שנה להולדתו (30 דצמבר 1836)]. מ.
- 2 את ההשערה הראשונה, השנייה והרביעית העלה ליזבורסקי (Lidzbarski), *PEF QS*, 1909, עמ' 27, ובעיקר הדיש את השניה, אך כעבור זמן מועט הוא נטש אותה כדי לקבל את ההשערה של ו-ו הסמיכות (*Waw compaginis*), שעליה נדבר מיד. את ההשערה של ו-ו הסמיכות העלו לראשונה גריי (Gray), *PEF QS*, 1909, עמ' 30, פילכר (Pilcher), שם, עמ' 33-34, רונזיבאל (Ronzevalle), שם עמ' 107. על אפשרות של סימן פיסוק חשב גם הלוי (Halévy), *RS*, 1909, 17, עמ' 153.
- 3 *REJ*, Lambert, 77, 1923, עמ' 64-66.
- 4 *RB*, Vincent, 8, 1909, עמ' 263-269. הצעתו של וינסון וכתה להכרה גם בכך שנכללה במילון

## משה דוד קאסוטו

ירחון אסף, ירחיים, אסף; או של מספר הרבים: שורה 5, קצרון, 'קצירים', והשנייה של לידוברסקי, שראה בו וזו הסמיכות (*Waw compaginis*): ירחו אסף, ירח של אסף). אך לא אחת משתי ההשערות נקיה מקשים. וזה מה שיש להעיד נגד השערתו של רנסן: (1) צורת הסימן, כפי שאמרנו, אינה שווה, ואפילו פעם אחת אין להכיר בה את האות טין ללא פקפוק; (2) צורת זוגי או צורת רבים המסתיימת בטין, ולא במים, מחייבת לאחר את תאריך הלוח הרבה מעבר למה שמסתבר מהבדיקה הפאליאוגרפית; (3) אם הסימנת של הזוגי ושל הרבים היתה כבר אז טין, יש לצפות שגם כיצד הנסחרים יסתיימו בטין, ולא באותה אות מים, הברורה ביותר, הנחשבת בעיני רנסן כאות האחרונה של השורה 5 (ואם רואים את האות הזאת כאות האחרונה של השורה 4, מה שיש להעדיף, הריה שם סימנת של רבים, והטענה נגד פירושו של רנסן חזקה עוד יותר). נימוקים אלו יש בהם די והותר כדי לדחות את הקריאה טין ולקבל ללא פקפוק את הקריאה וז, שאין עדה שום טענה פאליאוגרפית. אך נגד פירושו של לידוברסקי, הרואה באות זו וזו הסמיכות, יש לומר שהשימוש באות זו אינו עקיב: היא נוספה למלה ירח רק ארבע פעמים מתוך שמתה, ולמלה קצר פעם אחת מתוך שתיים. בזמן האחרון הציע גוטברג לראות ברוזו סימנת קדומה ( $\delta > \alpha$ ) של נומינאטיב זוגי בסמיכות (ירחו אסף, ירחיים של האסף). אין לבוא על הצעה שטענה זו בטענת ליקוי עקיבות כפי שאפשר לטעון כנגד לידוברסקי: אם כתוב ירחו משמעו שני ירחים, ואם כתוב ירח משמעו ירח אחד; למלה קצרו ראה להלן. לפיכך קרובה השערתו של גוטברג להיות הנכונה, אלא, כפי שנראה, גם דרך זו אינה נקיה מאבגי נגיף.

המלה אסף מזכירה לנו את הביטוי המקראי חג האסף שבשמי' כג טז (באספך את מעשיך מן השדה) ובשמי' לד כב. אם כן לוח מזר מתחיל את השנה בסתיו, לפי שיטה שהיתה מקובלת בזמנים ובמקומות הרבה, לעומת השיטה האחרת הקובעת את התחלתה באביבי (השנה את הבבלית *tesrit*, 'ראשית', המקבילה לספטמבר-אוקטובר, וביסויים של גיזנס-בוהל (Gesenius-Buhl), בערך ירח. בזמן ואחרון קיבל אותה הניקין (Heenequin). *Dictionnaire de la Bible-Supplément*, חוברת 13-14, טור 403. *Ephemeris für semit.che Epigraphik*, Lidzbarski 5, ג, 1909, עמ' 36-43 (אשר לזו ראה עמ' 39). הצעתו נתקבלה בספר הדקדוק של בארד-ליאנדר (Bauer-Leander), סעיף '2d', עמ' 32, וסעיף 65i, עמ' 525, ובספרו של דירינגר (*Diringer*), *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, 5, 1936, ומדברי ייבין, ידיעות, ג, פרינצי 1934, עמ' 6.

6 ידיעות, ב, חוברת ג-4, 1935, עמ' 49. לא יכולתי לעיין בחוברת זו, ואני מכיר את דברי גוטברג רק על פי מה שהביא מהם גוטברג עצמו ב-*Orientalia*, 5, 1936, ומדברי ייבין, ידיעות, ג, 1936, עמ' 120.

7 *La religione babilonese e assira*, Furlani, ב, בולתיה 1929, עמ' 222, 224, 226.

## לוח גזר ומשמעותו ההיסטורית-חזיתית

מקראיים כגון בצאת השנה, בפסוק הנזכר, שם כג טז, תקופת השנה, שם' לד כב, ראש השנה, יח' מ א). חג האסיף נחוג בימי קדם בחודש הראשון או השני, כלומר בחודש השביעי או השמיני אם מתחילים את החישוב מן האביב (השנה מל'א ולח; ח ב; יב לב, והפירושים עליהם); לימים נקבע החג לדורות בחודש השביעי. הוזה אומר שני חודשי האסיף של הלוח הנידון הם שני החודשים הראשונים של השנה, חשאי ומרחשון.

בהמשך השורה הראשונה, אחרי קו אנכי קטן, המשמש כחדאי סימן פיסוק להפריד בין הפריס הראשון שברשימה לבין הפריס השני, באות האותיות י ר ח ו ז; יש לחבר אותן לשני הסימנים הראשונים של השורה השנייה, ר ע, תקבל י ר ח ו זר עי, שני ידחי הזריעה. עוד בשורה השנייה, אחר קו אנכי קטן אחר, אע רואים י ר ח ו ל ק ש, שני ידחי הזריעה המאוחרת. כל הדברים הללו הולמים יפה את הפעולות החקלאיות של איכרי ארץ ישראל: הזריעה המוקדמת, המקדימה פחות או המקדימה יותר לפי מהלך העונה, ומנה תקופה של חודשים, בקירוב מיום 20 בנובמבר עד 20 בינואר, ואילו כזריעה מאוחרת נחשבת הזריעה הנעשית מיום 20 בינואר ואילך.

כל אות מהשורות הבאות כוללת פריס אחד של הרשימה, על כן מיותרים הקודים האנכיים הקטנים, ואינם באים עוד. השורה השלישית נותנת לנו י ר ח ע צ ד פ ש ת, ירח קסיף הפשטה-ו. הוא חודש ג'סניו.

בשורה הרביעית, י ר ח ק צ ר ש ע ר מ (אף על פי שהמים הסופית היא קצת למטה מן

8 הצעתו של ברוסטון (*RHPPhR*, (Bruston), 1, 1927, עמ' 48) (המחדשת את הצעתו של גריי [Gray], בפרסום הנזכר) לקרוא נטע אינה מתקבלת על הרעת מסעמים פליאוגראפיים ועניינים. 9 לשורש לקש משמעות של 'היה מאוחר': במיוחד השנה את המלה הארמית לקיש (למשל, סגמדרין יח ע-ב ומקומות מקבילים). שפירוש צמח המאחר בהתפתחותו, ואולי גם צמח שזרע באיחור, וכן *laql* או *laql*, שם שבו עוד היום מציינים ערביי ארץ ישראל את הזריעה המאוחרת (זקן [Sonnen], *Biblica*, 8, 1927, עמ' 81; דלמן [Dalman], *Arbelt und Sitte in Palästina*, א, גטרסלה 1928, עמ' 165). והראו המדויקת של לקש בעמוס ז א אינה ברורה. 10 Sonnen, שם, שם; השנה בן *ZDMG*, Canaan, 70, 1916, עמ' 163; Dalman, בפרסום הנזכר, עמ' 165, 262, 400-401.

11 *ZDMG*, Praetorius, 74, 1920, עמ' 303, נוטה לקרוא ק צ ר, 'קציר', במקום עצד; אבל בדיקה קפדנית של התצלומים שוללת אפשרות זו.

12 היום [כלומר בשעת כתיבת המאמר] אין מגדלים פשטה בארץ ישראל (Dalman), הספר הנזכר, א, עמ' 403; *Flora der Juden*, Löw, ב, רנה-לייפציג 1924, עמ' 212; לפי שם ט לא, במצרים הפשטה נכשל כאשר השעורה אביב. מעשה הנזכר בתלמוד, מגילה ע-ב, מראה שבבבל, לפחות לפעמים, היו חורפים את הפשטה בחודש אדר, הוא החודש השני, אם מתחילים את חישוב חודשי השנה בסתיו.

## משה דוד קאסטנו

השורה, יש לראותה כשייכת לה, כפי שכבר ציינו לעיל), ירח קציר השעורים. הביטוי 'קציר שעורים' בא לעתים קרובות, וכן גם המלה 'קציר' בלבד, לציון העונה שבה מתקיימת פעולה זו (למשל, קציר, יהו' נטו; שמ"ב כא ט"ז; יש' יח ד, ה; משנה גדרים ח ג, ד; ועוד. קציר שעורים, שמ"ב כא ט; רות א כב; משנה גדרים ח ד; ת' ירושלמי יבמות טו ד; ועוד). בקציר השעורים החלו פעולות הקציר (שמ"ב כא ט; בימי קציר ברא"ש שונים, תחלת [קרי: בתחלת] קציר שעורים). הביטוי ראשית קציר שכורקרא כני מציין, לפי המסורת, את קציר השעורים; וכך הבינו גם הפרשנים האחרונים (ראה למשל את פירושו של ברתולה (Bertholet) על פסוק זה). כנראה בתחילה לא היה תאריך התג של הבאת ביכורים אלו קבוע, והיה תלוי בעת הבשלת השעורה; בזמן שנקבע תג זה ליום ט"ו ניסן, כלומר בחודש הקודם לחודש המכונה כאן ירח קציר השעורים, ראו צורך לקבוע שאין מביאין את העומר אלא מן השדות המזדמנות והמזדמנות לכך שבהן חמה זורחת ומהן חמה שוקעת (מנחות פה ע"א וע"ב). בתוס' סוכה ג יח נאמר פסח... פרק שעורים, וכאן המלה פרק משמעותה ראשית עונה.

בשורה החמישית נרס ונסן (Vincent) ירח קצרון כלם, ירח הקצירים כולם; לידזברסקי (Lidzbarski) ירח קצרו כל, ירח קציר הכל, והכוונה לקציר כל שאר הדגנים. לנרסו של ונסן קיימים הקשים שהעליו לעיל; אך גם הצעתו של לידזברסקי אינה נקיה מקשים: 'כל' אין פירושו 'כל השאר'. ק' אחד החותך את האות כ"ף יכול לפתוח פתח לקריאת ח"ז במקום כ"ף; על כן חשב הלוי שבמקום כל יש לקרוא כאן תלתן; אך הצעה זו קשה גם מנימוקים פאליאוגרפיים וגם בגלל העובדה שאין התלתן חשוב ביותר; ואילו היה מקום לשער הזכרת מן מסרים, הרי היינו מצפים לחיטה, שכן הביטוי קציר חטים שכיח ומקביל לביטוי הנזכר לעיל קציר שעורים, כדי לציין את העונה שבה מתקיים אותו קציר (למשל, בר' ל יד; שמ' לד כב; שופ' טו א; שמ"א יב יז; משנה גדרים ח ד; ת' ירושלמי יבמות טו ב). טובה מזו היא הצעתו של גימברגי, שמקבל את קריאת העיצורים לפי הצעת לידזברסקי, אלא שהוא מעקד ירח קצור וכל (כתיב חסר במקום וכלה). ושם ראינו להוסיף ששרידי סימנים הנראים אחד

13 יש לקרוא הראשונים במקום בראשונים שבמסח המסורה.

14 RS, Halévy, 17, 1909, עמ' 153.

15 אכן הלוי, שם, מוצא כאן את קציר החטים בשורה 7, בהשלימו קצ[ר חטם]. אבל אין זה אלא טרי דמיז בלבד.

16 ידיעות, שם.

## לוח גזר ומשמעותו ההיסטורית-הדתית

האות למד שבסוף השורה נותנים מקום לשער דווקא את האות ה-א; אם כך הדבר, הרי שאין צורך להניח כאן כתיב חסר, ואפשר לקרוא וכלהי.

הבאת בכורי קציר חטים (שם' לד כב) נקבעה ליום החמישים לאחר יום הבאת העומר (ביכורי שעורים). לאחר שקבעו את הבאת העומר ליום ט"ו בניסן, חלה הבאת ביכורי החטים ביום ו' בסיון, והוא החדש שבו על פי לוח מזר נשלם כל הקציר. בתוס' סוכה ג יח קוראים (לפי מצחף ארפורט) בדומה למה שראינו בשעורים: עצרת שהוא פרק חטים; אבל אין הגדרה בטוחה.

בשורה השישית קוראים ירחו זמרי; ואף על פי שיש קשיים, נראה שפירושו ירחיים של הבציר. הכוונה לחדשים תמוז ואב.

ולסוף, בשורה השביעית, ירח קץ, ירח הקץ-ג (דוגמת למלה קיץ כשם של עונה: ירח' ח כ; זכ' יד ח; ועוד; משנה נדרים ח ד; תוס' נדרים ד ז). לא מן הנמנע הוא, שיש לקרוא קץ (מהשורש קצץ), והכוונה לחדש הקץ, סיומה של השנה, הוא חודש אלול.

השערתם של חוקרים אחדים שהכתובת כפי שהיא בידינו אינה שלמה אלא מעיקרה היתה נמשכת מעבר לשבר שאחר השורה השביעית, אין לה מקום, אם אנו מפרשים את המלה ירחו כצורת וזי: רשימת שנים עשר החדשים שלמה.

והרי סיכום תוכנו של לוח מזר, לפי הקריאה והפירוש העדיפים בעינינו:

שר	1	2-1	ירחו אסף	שני חדשי האסף	תשרי, חשון
שר	2-1	4-3	ירחו זרע	שני חדשי הזריעה	כסלו, טבת
שר	2	6-5	ירחו לקש	שני חדשי הזריעה המאוחרת	שבט, אדר
שר	3	7	ירחו עצד פשת	חדש קטיף הפשתה	ניסן
שר	4	8	ירחו קצר שערים	חדש קציר השעורים	אייר

17 הקריאה שהציע ברוסטון (Bruston), בפרסום תע"ל, עמ' 48-49, נצר ותל עבם, *mettre à l'abri* ר-*ériger des fourrés épais*, קשה גם מסעמים פליאונראמיים וגם מטעמים לשוניים.

18 נוסח אחר: פרק אילן.

19 המלים קלת זת. שברוסטון מציע לקרוא (שם, עמ' 49) אחר זמר (*mois de la taille des rameaux*) *légers de l'olivier*, נתקלות בקשיים דומים לקשיים שציינו לעיל בקשר להצעתו בשורה החמישית.

20 ראה להלן.

21 גם כאן מציע ברוסטון קריאה שקשה לקבלה: אגב חיבור השורה השביעית לשורה האגבית, הורה כנראה לרשימה שבה אנו דנים, והא קורא קצבו באבה, *mois de la battre avec un jonc*.

22 בכל אופן, אף אם מקבילה מלה זו למלה המקראית קיץ, יש לקרוא קץ בגלל הכתיב החסר.

23 *PEF QSi*, Daiches, 1909, עמ' 116 (end).

משה דוד קאסוטו

שד	5	9	ירח קצור וכלה	חודש קצור וכלה	סין
שד	6	11-10	ירחו זמר	שני חודשי הבציר	תמוז, אב
שד	7	12	ירח קץ	חודש הקץ (א: הקץ)	אלול

כבר רמזתי שגם לפי פירוש של גיזברג לאות ו' של ירחו נשארו עדיין קשיים קלים אחדים. אחד מהם קשור במלה זמר שבשורה הששית. על פי ההזרה הידועה של שורש זה במקרא ובעברית שלאחר המקרא (למשל, ו' כה ד; שבת ענ ע"ב) שומעים כאן את גיזום הגפן (יש לקרוא, כנראה, זמר: השווה שה-ש ב יב, שאפשר גם כאן הכוונה לאותה עבודה חקלאית; וספרא כהר, א בהתחלה). אבל הרי עיקר עבודת הגיזום של הגפן זמנה באביב, וכאן הענין בעיצומו של קץ. בודאי אין לשער שאין זמר שבלוח אלא יומרה, ומרת השמחה של האיכרים (כך אפשר להבין מלה זו בשה-ש ב יב); מתקבל יותר על הדעת שהכוונה היא לגיזום מאוחר ומגבול יותר שומע בקיץ. אבל, אם ייתכן שעל שם פעולה שחשיבותה מועטה ייקרא חודש אחד, קשה להניח שעל שמה ייקרא שני חודשים. מצד שני מוזר שנעדרת מכאן הזכרת הבציר, שחשוב הוא ביותר, ובדומה לקציר השעורים ולקציר החיטים, באמת נקראה על שמו אחת מעונות השנה החקלאית גם בימי המקרא וגם אחריהם (למשל, ו' כו ה; יש' כד יג, לב י; משנה נדרים ח ג). מעניינת במיוחד בהקשר זה חבריתא המובאת בת' ירושלמי יבמות סו ב: יצא קציר שעורים ונכנס קציר חיטים, יצא קציר ונכנס בציר, יצא בציר ונכנס מסיק. ומטעם זה אפשר ראוי לנו לקבל את הפירוש שנתן רנסן (Vincent) למלה זמר, כלומר לפרשה במשמעות בציר (זמר, עיקר משמעותו יכרת-א; אלא שאין בידנו לקבלו בלי היסוס מה, שכן פעולה זו נקראת תמיד בציר גם במקרא וגם בכתבים המאוחרים יותר, כפי שראינו. קושי אחר יסודו באיחור הקיץ. כלומר, של פירות הקיץ. מדברי יר' ח כ, עבר קציר כלה קיץ ואנחנו לא נושענו, נדמה שתקופת הקיץ רצופה לתקופת הקציר; בתוס' תענית א זאמר: חצי סיון תמוז וחצי אב קייץ, או, לדעת תנאים אחרים, יש הבדל של חצי חודש קודם או לאחר מכן. קושי זה אינו קיים לפי הפירוש המציע לעיל -חודש הקץ, הסיים; אלא שבוזז את חורגים ממסגרת החקלאות. מטעמים אלו אין לדחות לחלוטין את השערתו של לידוברסקי בדבר ו' הסמיכות

24 כך דלמן, בספר הגיל, א, עמ' 428, 442, 567.

25 כך דלמן לראשונה, PEF QSI, 1909, עמ' 119; רונזיבאל (Ronzevalle), שם, עמ' 110.

26 כך גם מרטי (Martí), ZAW, 1909, עמ' 228. לדעתו אפשר גם לקרוא בצר במקום זמר. אבל בדיקת התצלומים מגיעה אותנו לשלול אפשרות זו.

27 בכריתא שזכרנו לעיל ברור כי קיץ כולל גם את הבציר; השווה את דעתו של רבן שמעון בן גמליאל בתוס' נדרים ד ב.

## לוח גזר ומשמעותו ההיסטורית-הדתית

(*Waw compaginis*), אדרבא, יש להביאה בחשבון כפירוש לחליפין. לפי זו הרי החרש ורשם המכרים בלוח שמנה הם, כלומר: 1. חודש האסוף; 2. חודש הוריעה; 3. חודש הוריעה המאוחרת; 4. חודש קטף הפשתה; 5. חודש קציר השעורים; 6. חודש קצור וכלה; 7. חודש הגזום; 8. חודש הקיץ. לפחות חודשים מחדשי החורף, שהם חודשי שבתון לאיכר, דומה הובלעו בשתיקה; חודש אחד או חודשים מן הקיץ אפשר נזכרו בחלק הכתובת שאחר השורה השביעית, שלפי המשוער אבד (כנראה 'חודש הבציר- מיד אחר 'חודש הקיץ'; השוה יר' מח לב: שם בא בציר אחר קיץ).



עתה יש לשאול מה משמעותה ומה תכליתה של רשימת חודשים זו. הנסיבות שנעשו להשיב על שאלה זו רבים הם ובדלים הרבה זה מזה; אך כולם, כפי שהערנו בראשית דברינו, נתקלים בקשיים גדולים.

רנסן<sup>28</sup> שיער, על פי מנהגי האיכרים בארץ ישראל בימיו, שהללו הן הוראות שקבעה רשות מרכזית, או שיך מקומי, כדי להטיל סדר בזמני העבודות. ההשערה היא חריפה ושטנה, אך אינה נראית קרובה. ואכן, תוכן הכתובת הוא סתמי מדי ומבן מאליו: אין בו תאריך מדויק של התחלה לכל עבודה ועבודה, כלומר, חסר העיקר; ואם ניח שנדחה פרט זה להוראה מאוחרת יותר, הרי הוראה זמנית זו מזתרת לחלוטין, כיון שאין בה אלא סדר רצוף של פעולות שלא יעלה איש על דעתו שיש אחר. ומלבד זה הרי גם הממדים הקטנים של הלוח (108 × 70 מ"מ) אינם מתאימים עם ההשערה של מודעה, המוצגת לראווה לידיעת הציבור<sup>29</sup>. השערתי של רתסיבאל (Ronzewalle) אין דינה שונה מזה בהרבה<sup>30</sup>: לדעתו היה לוח זה תקנון, ששלח פקיד בכיר לאדם הכפוף לו, אולי בצורת איגרת, לשם שמירתה בעזר; השערה זו נקיה אמנם מן הקושי השני, אבל לא מן הראשון.

עוד פחות קרובה הדעה שהיה לוח זה דוגמה להוראת הקריאה והכתיבה, שתלה המורה על קיר כיתתו, כפי ששיער רתסיבאל בתחילה<sup>31</sup>; ודווקא הדבר גם מפני הנימוקים,

28 Vincent, RB, 6, 1909, עמ' 262-264.

29 אשר לביקורת על דעתו של רנסן, ראה במיוחד לידזברסקי (Lidzbarski), *Ephemeris*, ג,

עמ' 42; מארטי (*Marti*), *ZAW*, 29, 1909, עמ' 228.

30 *Mélanges de la Fac. Or. Univ. St. Joseph*, 5, 1911, עמ' 103 (השוה מה שכתב קדם

רתסיבאל עצמו ב-*PEF QSI*, 1909, עמ' 111).

31 *Mélanges* דב-ל, עמ' 95, הערה 1.



## משה דוד קאסוטו

שהבחין בהם רתסיכאל עצמו ושהגיעו אותו לחזור בו מדעתו זו, וגם מפני שהכתב הוא גם ובלתי אחיד, ועל כן רחוק הלוח מלהיות ראוי לשמש דוגמה למתחילים.

בדרך אחרת הלך מקאליסטר (Macalister), החוקר שגילה את הלוח. הוא הגיח שבקרוב האוכלוסיה הכפרית הקדומה היו נהוגים, בצד השמות הרגילים והרשמיים של החודשים, גם שמות שמקורם בעבודות החקלאיות (שמות אחדים מסוג זה שגורים גם היום בפי הפלחים בארץ ישראל), ואיזה איכר, שזחה דעתו עליו בשל ידיעתו כתוב, חרת על הלוח שמות אלה כדי להשתמש באומנתו ולפרסם את כשרותיו. אבל אילו היו באמת השמות החרותים על הלוח בשימוש, ולו בחוגי האיכרים שבארץ יהודה בלבד, קרוב לוודאי שהיו משתקפים באותם כתובי המקרא שמניחים מקום נאות להזכירם. לעומת זה, לא ירח קציר השעורים (שורה 4) אנו מוצאים במגילת רות, א כב, דווקא בחוג איכרים מארץ יהודה, אלא ביטוי סתמי: בתחלת קציר שעורים; ודבר זה מוכיח שבחוגים אלו היה 'קציר שעורים' שם עונה, שנבולותיה לא היו מוגדרים כלל, ולא שם לאחד מחודשי השנה. וכן יש להזכיר שבשמיא יב ז נאמר: הלוא קציר חטים היום (היום היינו אמרים: 'הלא יום קיץ החיטה'); והשווה גם את הפסוק שמ"ב כא ט, שהזכרנו לעיל.

לפי הדמיון ללוחות בבליים מסרמים, המשימים ליד השמות המקובלים כעיינים אחרים, שמקצתם מתייחסים לעבודות חקלאיות, הגיח דייכסטי שכלוח שלעו יש לראות 'לוח שנה המקובל על הכל', אלא שרשימתו מתגבלת לאותם חודשים (הוא מפרש גם ירחו כמספר יחיד) שנקראים עליהם שמותיהן של עבודות חקלאיות. ואולם קשה לראות לוח שנה ברשימה של חודשים אחדים בלתי רצופים. ומלבד זה הרי גם כאן קיים אותו הקושי עצמו שהזכרנו לגבי השערתו של מקאליסטר; ואדרבא, קושי זה חומרתו גדולה כאן יותר אם אתה אומר 'לוח שנה המקובל על הכל'.

מרטיי חושב שזהו לוח שנה שנעשה לשימוש פרטי. אך אין הוא מציין איזה סיפוס של לוח היה, על מה הוא מורה, ומה תפקידו. על כן אין בדבריו פתרון לבעיה. והוא מוסיף שבירושם העבודות החקלאיות אפשר לראות סימן להתעניינות של אדם משכיל; וכך הוא מתקרב לדעה שהביע לינדבלום (Lindblom), וחוזר אליה להלן אגב ציון הקשיים הכרוכים בה.

גם לידזברסקי (Lidzbarski) מניח שזהו מעשה ידיו של איכר, שהתנאה בידיעת

32 PEF QSI, 1909, עמ' 91; The Excavation of Gezer, ב, לתודן 1912, עמ' 27. זו הדעה

המקובלת היום; השווה המפל (Hempel), Althebr. Liter., עמ' 11.

33 PEF QSI, Daiches, 1909, עמ' 117.

34 ZAW, Marti, 1909, עמ' 228.

## לוח גזר ומשמעותו ההיסטורית-יהדותית

כתוב ורשם פרטים הלקוחים מהאוסף הצר של חייו הכסריים, כגון חודשי השנה (אבל נמכור נא שלדעת לידוברסקי אין אלה כל החודשים) על הפעולות החקלאיות הנהוגות בכל אחד מהם. אך, אם היו החודשים הדבר שרצה איכר זה להדגיש, מן הדין שיציין גם את שמותיהם הרגילים: 'חודש פלוגי, אסיף; חודש אלמוני, זריעה; וכו'; ואם היו העבודות הדבר החשוב בעיניו, היה כותב: 'אסיף, זריעה, וכו', מבלי לחזור בכל פעם על המלה ירח, שהיא לעצמה, בלא נקיבת שמו של החודש, אינה מסיפה דבר. בסוף מאמרו רומז לידוברסקי לאפשרות שבכתובת זו משתקפת חלוקה של השנה החקלאית לשמונה תקופות, ואם כך הדבר, הרי בטלה מן המלה ירח משמעותה של חודש אסטרונומי. וגם הצעה זו אינה משכנעת ביותר. שכן, אם היו העבודות, ללא תלות במשך זמן, הדבר הרצוי להירשם, תחרת הקשייה המובאת לעיל למקומה, כלומר, המלה ירח מיותרת; ואם היה חשבו לצייין את משך העבודות, אין להניח, אלא בהיפסוס רב, שהשתמשו במונח אחד ומשורטל לצייין עבודות מסוימות שתקופות עיסוקן אינן שוות.

הצעתו של דירינגר<sup>35</sup> היא מעין מחזג של שתי הצעותיו של לידוברסקי – ועל כן יפה גם כנגדה כוחן של הטענות שטענו כנגד אלו; לדעתו לא רצה מחברה הכסרי של הכתובת אלא לרשם בסדר כרונולוגי את העבודות החקלאיות החשובות ביותר, דילג על תקופות החפונה שבין עבודה לעבודה, מבלי ליתן את דעתו על החודשים האסטרונומיים, וכך השתמש במונח ירח לא במשמעותו הרגילה של 'חודש', אלא של פרק זמן הקרוב למשך חודש.

ולכאורה הדעה נמשכת אחר ההשערה שהביע זה מקרוב לינדבלום<sup>36</sup>: הוא רואה ברשימה זו, הכוללת לדעתו שמונה חודשים<sup>37</sup>, פומן עממי מן הסוג של 'חרחי החודשים', הקשורים לכל חודש וחודש שם אחד הדברים המאפיינים אותו. ואולם חסר כאן הדבר, שהוא עיקר בכל השירים הקטנים מסוג זה תמצא אצלם בכל הדתמאות בשמות שונות שהביא לינדבלום במאמרו, כלומר, ההגדרה המדויקת של כל אחד מן החודשים, המובאים בציון תכונותיהם, אם בהזכרה מפורשת של שמם הרגיל, אם במתן אפשרות להבין מכללל שהכוונה לאותו השם על ידי מצייתם של כל שנים עשר החודשים כולם רצופים בסדרם; ולא כן הדבר כאן, שלא נמנו אלא שמונה חודשים ולא כולם רצופים.

נציח לרגע קט שאפשר ליישב קשה זה אם נקבל את עיקר השערתו של לינדבלום בדבר שייכותה של כתובת זו לסוג של 'חרחי החודשים' בצירוף פירושו הזוגי של ירחו: שכן

35 Diringer, הספר הגיל, עמ' 16.

36 Lindblom, *Der sogenannte Bauernkalender von Gezer*, אבו 1931, (*Acta Academiae Abo-*

*ensis Humaniora*, ז), עמ' 18-25.

37 הוא מצרף את הירי לשם הבא אחריו, ומסביר אותו כמלת יידוע.

## משה דוד קאסטנו

הואיל והזכרו כל החודשים כסדרם, ולו גם מקצתם בוות, הרי ניתנת בלא דוחק הגדרה לכל חודש, או לכל זוג חודשים, לפי מקומו בשורה. אבל במקום שנפטרת מקשיה אחת, שם קמה עליך אחרת. הצד הטיפוסי בפומתים מן הסוג הנזכר במאמרו של לינדבלום הריהי דווקא הבלטת האופי המיוחד של כל חודש וחודש; אם אתה מצרף את מרבית החודשים בוות בעלי אופי משותף, את טעם קיומו של חיבור מסוג זה אתה נוטל.

בזמן האחרון עסק בלוח זה ייבקי, במחקרו על עיטור אחד בתבליט הנשא את סימני המולות, ששני שרידים קטנים ממנו נמצאו בחורבותיו של אחד מבתי הכנסת העתיקים שבכפר ברעם בגליל העליון (מאה ב' לסה"נ לכל המוקדם). על פי שרידים קטנים אלו הציג סוקניקי שיחזור שנון של כל העיטור כולו; ייבן מצדו מציע שיחזור שונה במקצת. בשיחזורו של סוקניק עולה רקע העיטור מחולק לתשעה שטחים, שבתוכם ניתנו לסירוגין בצורה בלתי סימטרית סמלי המולות וסתם דגמים קישוטיים: בשטחים אחדים היו שני סמלים, באחרים סמל אחד, ובאחד אף לא אחד. לפי דעתי של ייבן משתקפת בסידור זה חלוקת השנה לשמונה תקופות חקלאיות, אחדות בנות חודשיים ואחדות בנות חודש אחד; בשיחזורו מצליח ייבן להתאים שמונה תקופות אלו לשמונה התקופות שבהן מחולקת השנה בלוח מזר, אם מסבירים את המלה ירחו כצורת זוגי, ועל כן משער הוא שבארץ ישראל היתה קיימת מסורת המחלקת את השנה החקלאית בצורה שכזאת – מסורת שנת-קיימה במשך מאות שנים, והשתקפה בשני המונעמים הרחוקים זה מזה מרחק של אלף שנים ויותר. גם השערה זו מושכת, אלא שהיא כולה חשערה. שיחזור העיטור משער הוא, חלוקת סמלי המולות בתוך שמונה חלקים משוערת היא, והקבלתה המדויקת של חלוקה זו לחלוקת לוח מזר אף היא אין לה על מה שתסמוך אלא ההשערה. ולא זו בלבד אלא שכנגד גל זה של השערות ניצבים שיקלים אחדים. כפי שמעידים ברור הכתובים, הודגשו במסורת ארץ ישראל תקופות אחרות של השנה החקלאית והעבודות השייכות להן, למשל החריש (בר' מה ו' [הכתוב מתייחס למצרים, אך ברור כי הביטוי הוא ארץ-ישראל]; שם' לד כא; שם-א ח יב [השנה גם עמוס ט יג]; משנה שביעית א ד, ועוד); וכן הדיש (למשל ו' כו ה). ובפני ההשערה של מסורת קבועה יש משנה חשיבות למה שהערגו לעיל, שהפסוק יד' ח כ מציג עונת הקיץ והרצופה לעונת הקציר. אילו היתה קיימת מסורת של חלוקת השנה לשמונה תקופות, אי אפשר להבין מדוע לא נזכר להם לתנאים הפסוק בר' ח כב פשוטו כמשמעו (תוס' תענית א ז), אלא ראו בששת המתנחים שבו (זרע, קציר, חם, קר, קיץ, חרף) חלוקת השנה לשש תקופות. ואחרון אחרון: הרי

38 ידיעות, ג, 1936, עמ' 117–121.

39 בית הכנסת העתיק בבית אלפא, ירושלים 1932, עמ' 51–52.

## לוח גזר ומשמעותו ההיסטורית-דתית

משנתה הדבר מאוד שמלאכה בלתי חשובה יחסית כמו קטיף הסשתה, להבדיל מהפעולות החשובות הרבה יותר שהוכרעו זה עתה, תיחשב לתקופה בפני עצמה בשנה החקלאית. מפני כל הטעמים הללו נראה שגם השערות של ייבין אין בה כדי לפתור את הבעיה. בסיומו של דבר אפשר עוד היום לחזור על ההערה שנתפרסמה בשנת 1910 לגבי לוח מור בתוך *Répertoire d'épigraphie sémitique*<sup>40</sup>; "לא הוצעה שום השערה משכנעת שיש בה כדי לגמק את חיבורו של סכסט זה". כיוון שהחידה בעינה עומדת, ידרשה גם לי להציע השערה לפתרונה, בתקווה שעתידה זו להניח את הדעת.

•  
• •

ידוע שתחילה קיבלו בני ישראל את שיטת הכנענים לציין החודשים, ואחר כך הנהיגו במקומה את שיטת המצין הסודר (החודש הראשון, החודש השני, וכו'). מתי וכיצד החלפה השיטה, דבר זה שני במחלוקת דברים עסקי בפרשה זו<sup>41</sup>; אין כאן המקום לירד לעמקה של בעיה מסובכת זו, אלא לציין את העובדה של החילוף ולנסות לברר את טעמו של דבר.

שמות החודשים הכנעניים היו, לפחות מקצתם, קשורים לדת ולפולחן המקובלים על האוכלוסיה הכנענית (למשל זבחששם, שהוא דאי ממין זה, וכנראה גם שמות אחרים<sup>42</sup>). ואם כך הדבר, הרי קרוב מאוד לודאי שבחודשים הנאמנים לדת ה' ודבקים בה בלבד, שדרה מגמה להימנע משימוש של שיטה זו, הקשורה בדת הכנענית ובפולחן הכנעני, ולשים במקומה אחרת שאינה סותרת, לא במישור ולא בעקיפין, לעבודת ה' הטוהרה. שיטת ציונם של החודשים במספרים הסודרים (שהיתה כיוצא בה גם בחודשים אחרים<sup>43</sup>) היתה עשויה למלא אחר דרישה זו, וקרוב לודאי שדווקא מפני זה נתקבלה ברצון. כך מסתבר עלינו על שום מה הנהיגו במספרים הסודרים הוא הכלל הרגיל בכתובים שקדמו להנהגת השמות הבבליים<sup>44</sup>; שני החריגים היחידים, שהם השימוש בשם אביב, והסיפור

40 כרך ג, עמ' 4.

41 אני מפנה את הקורא אל המחקרים המקיפים בנושא זה מאת מורגנשטרן (Morgenstern), *HUCA*, 1, 1924. עמ' 13-78; 3, 1926. עמ' 77-107; 10, 1935. עמ' 1-148, ולביבליאוגרפיה המובאת בהם.

42 השוה לנגדן (Langdon), *Babylonian Menologies and the Semitic Calendar* (Schweich), 1933 (Lectures). לנגדן 1935, עמ' 25 הערה 3, ועמ' 124 הערה 3.

43 גם בלוח השמי הקדום יותר (לנגדן, שם, עמ' 13, 16).

44 ראה את רשימת המקומות אצל קיניו (*ZDMG*, (König), 60, 1906, עמ' 615.

## משה דוד קאסוטו

על בניית המקדש בירושלים (מל"א ו, לו; ח ב) הם מסוג החריגים המאשרים את הכלל: אביב, מפני שהוא, להבדיל משאר השמות, קשור כפי הנראה לדת ה', והסיפור על בניית בית המקדש, מפני שמקורו כנראה בחוגים שמסרו את עבודות הבנייה לאדריכלים סיגיקיים, כלומר בחוגים שלא היו נמנעים ממנעים עם העמים השכנים עובדי האלילים<sup>45</sup>.

וקרוב לודאי שאותה התנגדות לכיטיים הקשורים לדעות ולפולחן של נכרים היתה למכשול להגנת השמות הבבלים, ובמשך זמן רב אף מנעה אותה (כנראה היא אינה כל כך קדומה כפי שרגילים לשער<sup>46</sup>). במגמה זו קשורה כנראה גם הגנת המספרים הסודרים לציון ימי השבוע<sup>47</sup>.

45 דרך כלל מצרפים אותו לשמות איתנים, בול, ויו, כדי ליצור את קבוצת הכיטיים הכנעניים של החודשים הנמצאים במקרא, אבל למעשה הוא שונה מהם. הוכחה לכך העובדה שלא הורגש אף פעם אחת הצורך להוסיף לידו, כמו ליד שאר השמות, את המספר הסודר להבהרתו. להבדיל משאר השלושה (זיו כנראה - זיב) לא מצאנו אותו עד כה בסכסכים סיגיקיים ופטיים. נספח על כך יש לציון שאין משתמשים בשם זה ללא הכנה במקום המספר הסודר. בדרך כלל גם חודש זה מכונה במקרא במספר הסודר (החודש הראשון); אביב אינו בא אלא בקשר ישיר ומפורש ליציאת מצרים (שם' יד; כג טו; לד יח; דב' טו א). לפיכך נראה שכבר בזמן קדום היה שם זה קשור למסורות בדבר יציאת מצרים (השנה שמ' ט לא), ומשעם זה נתקבל כמותה בר קיימא בטהג הדתי הישראלי. אשר לאפשרות שלשם הזה מקור מצרי, ראה קיניג *ZDMG*, (König), 60, 1906, עמ' 613, הערה; מאהלר (Mahler), *Handbuch der jüdischen Chronologie*, לייפציג 1916, עמ' 201-200.

46 במל"א ו א, לח; ב המספר הסודר נספח כנראה בידי עורך בכונה למעט את מידת הפגיעה שבהזכרת השם הכנעני; על ידי זה השם לא נשאר לבדו אלא הוצג כמונת זר שיש לתרגמו לשיטה הישראלית. ואולם גם ייתכן, כפי שחושבים דרך כלל, שאין התוספת מכוננת אלא להבהיר את משמעות השמות הקדומים בזמן שבו לא השתמשו בהם עוד.

47 מסורת תלמודית קובעת שאת השמות הללו הביאו לארץ יהודה השבים מגלות בבל (תלמוד ירושלמי, ראש השנה א ב); מסורת זו מקבלת על רוב החוקרים החרשים, אבל אינה נראית קרובה לאמת. שמות אלו כודאי לא היו בלתי ידועים לבני ישראל גם לפני תקופת הגלות, שהרי השתמשו בהם בסביבה כנענית (אנו מוצאים דוגמאות מהם בכתבי תל אל-עמרנה ובכתבי אוגרית), אבל העובדה שאחדים מהם היו קשורים לדת הבבלית לא יכולה שלא להיות למכשול, גם אז וגם לאחר מכן, לקבלתם מאת בני ישראל. הצורה הארמית של שמות אלה אצל היהודים מוכיחה שהם לא קיבלו אותם במישרין מן הבבלים בזמן תגלות, אלא החלו להשתמש בהם בזמן מאוחר יותר, כאשר נפוצו שמות אלה בצורתם הארמית. ואכן בכתבים מארץ ישראל מהתקופה שלאחר הגלות (כמובן, שונה הוא מצב הדברים בכתבים מהגולה או המתייחסים לגולה, כגון הפסירוסים של יב ומגילת אסתר), עד זמן מאוחר מאוד, עיקר השימוש הוא במספרים הסודרים (השנה, *Morgenstern*, *HUCA*, 1, 1924, עמ' 19-21); במיוחד מעניין הקטע מספר המכבים ב, טו לו: το δεκατάτου.

## לוח גזר ומשמעותו ההיסטורית-הדתית

לעת כתיבתו של לוח מר, בערך באותו סרק ומן שבו נבנה מקדש ירושלים בידי אמנים פניקיים, עדיין לא ניצחה מגמת עקירתם של שמות החדשים הכנעניים: בודאי עדיין היה המאבק בעיצומו ולא הוכרע אלא בזמן מאוחר יותר בנצחתם של יראי ה' והנהגת המספרים הסודיים. ואין בכך משום השערה מופלגת, שבמחלוקת זו לא היתה שיטת המספרים היחידה שניסו להחליף בה את שיטת השמות הכנעניים. על כן אין זה רחוק, שקודם לנצחתה של שיטת המספרים נבחנו גם דרכים אחרות השקולות לה מצד זה. אחת הדרכים, שהיתה בודאי טבעית בחברה שהיתה כבר לחקלאית בעיקרה, ושכחצא בה ידועה לצד גם מלוחות-שנה אחרים, הוא ציין החדשים לפי העבודות החקלאיות הנהגות בכל אחד מהם. בודאי סייע לכך ההרגל הקיים לציין בשם העבודות החקלאיות החשובות ביותר אותן תקופות השנה, שעבודותיהן לא היו מזדריס בדיוק, ובהן נעשו אותן עבודות.

מן הסתם לא היה הדבר פשוט. שהרי יש חודשים, שריקים הם מכל עבודה חקלאית חשובה, והיה קשה למצוא להם שם; במקרים אחרים עבודה אחת נמשכה יותר מחודש אחד, ועל כן לא יכלה אותה עבודה לשמש שם ההלם חודש מסוים; יש חודשים שבהם העבודות החשובות הן יותר מאחת, ומן ההכרח לבחור אחת מהן ולהתעלם מן האחרות, אפילו חשובות הן כשלעצמן, ואפשר שימשו כבר בציין של עונה מעונות השנה; ומלבד זה הבדלי האקלים בין אזורי הארץ והתמורות במהלך השנות היו גורמים תנודות ניכרות משנה לשנה וממקום למקום בזמנה של עבודה מסוימת, ובשל כך לא היה חודשה קבוע בכל שנה ובכל מקום.

— Ἀδὰρ λέγεται τῇ Συριακῇ φωνῇ — Ἄδης; מכאן מתברר שאז עדיין חורש השם הבכילי כדבר זר (יסורי). רק כאשר התחזקה התודעה הדתית של היהודים לאחר נצחונת החשמנאים, ותעלמה כל סכנה של השפעת עבודה זרה, נראה שלא היו שמות החודשים עלולים עוד להזיק, איש לא התנגד עוד לשימוש בהם, והם נתקבלו סופית גם בחוגים היהודיים.

48 השוואה גינצל (*Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Ginzel), לייסציג 1914, עמ' 103. אשר לקשר שבין ימי השבוע לבין כוכבי הלכת, השוואה ירמאס (Jeremias), *Handbuch der altorient. Geisteskultur*, לייסציג 1913, עמ' 163–165.

49 כך מתברר מן ההשוואה לתעליות האפיראפיות האחרות; עיין אלברייט (JPOS, Albright), 7, 1927, עמ' 127; *A/O*, 5, 1929, עמ' 151; *BASOR*, 58, 1935, עמ' 29; והשוואה גם דיסו (Dussaud), *Syria*, 6, 1925, עמ' 327–338; *A/O*, 5, 1929, עמ' 237; *Syria*, 16, 1935, עמ' 211.

50 למשל, אחדים מתודשי הלוח הקרולייני ולוח המתפכה הצרפתית; אשר לעולם השמי בימי קדם, ראה לגדון, הספר הנ"ל, עמ' 13–15.

51 ועוד, הלוח המבוסס על תקופות הלבנה (המלה ירח בהוראתה הראשונית = 'לבנה') מר אף הוא מטבש תנודות אחרות.

## משה דוד קאסוטו

על שני הקשיים הראשונים היו יכולים להתגבר על ידי קריאת שם אחד לשני חודשים רצופים. שיטה זו נהוגה גם בלוחות אחרים: בלוח המוסלמי, כידוע, וגם בלוח הבבלי. הבלוחות ההולכים אחריו, שבהם יש שני 'אדר' או שני 'אלול' בשנים המעוברות<sup>52</sup>. ולגבי שאר הקשיים הרי ייתכן שהתעלמו מהם כליל.

כך הונח היסוד לבנייה של שיטת שמותיהם של כל חודשי השנה. זהו כנראה אופיה של הרשימה בלוח גורצ. זה מערך הלוח השלם, אם נניח שהמלה 'ירחו' משמעה מספר זוגי:

- |              |                               |
|--------------|-------------------------------|
| 1. אסף א'    | חודש ראשון של האסף            |
| 2. אסף ב'    | חודש שני של האסף              |
| 3. זרע א'    | חודש ראשון של הזריעה          |
| 4. זרע ב'    | חודש שני של הזריעה            |
| 5. לקש א'    | חודש ראשון של הזריעה המאוחרת  |
| 6. לקש ב'    | חודש שני של הזריעה המאוחרת    |
| 7. עצד פשת   | חודש קטיף הפשתה               |
| 8. קצר שערים | חודש קציר השערים              |
| 9. קצר וכלה  | חודש קצור וכלה                |
| 10. זמר א'   | חודש ראשון של הבציר           |
| 11. זמר ב'   | חודש שני של הבציר             |
| 12. קץ       | חודש פירות הקץ (או, חודש הקץ) |

גם אם נקבל את פירוש הירחו של 'ירחו' כרוי הסמיכות (*Waw compaginis*), אין מעכב בדיעו לשער שביסוד הלוח הגידון הונחה שיטה המספקת לכנות בה לכל שנים עשר חודשי השנה כולם. הקו האנכי שבשורה 1 ובשורה 2, אחר אסף ואחר זרע, יכול להתפרש כסימן - שלצ, או כנ-ל, ולציין את החזרה על השם הקודם. ואם כך הוא הרי זו שורת החודשים כסדרם:

- |              |                      |
|--------------|----------------------|
| 1. אסף א'    | חודש ראשון של האסף   |
| 2. אסף ב'    | חודש שני של האסף     |
| 3. זרע א'    | חודש ראשון של הזריעה |
| 4. זרע ב'    | חודש שני של הזריעה   |
| 5. לקש       | חודש הזריעה המאוחרת  |
| 6. עצד פשת   | חודש קטיף הפשתה      |
| 7. קצר שערים | חודש קציר השערים     |

<sup>52</sup> גם אצל ערביי ארץ ישראל יש תשרין א' ותשרין ב'.

<sup>53</sup> למטרת תעמולה או כרשימת תוכורת למי שהיה נוטה להנהיג, או שכבר הנהיג, את השיטה החדשה.

## לוח גזר ומשמעותו ההיסטורית-הדתית

8. קצר וכלה	חדש קצור וכלה
9. זמר	חדש תניזום
10. קץ	חדש פירות הקיץ

אפשר שבחלק החסר של הלוח היו הכתיים של שני החודשים הנותרים, כנראה כך:

11. בצר	חדש חבציר	ואולי:
12. חרש	חדש תחרשיש	

קושי מסוים בהסדר זה אפשר לראות בכך ששני חודשי הקציר חלים אולי מוקדם מדי. אבל יש להביא בחשבון גם את התגודות הנזכרות לעיל, שיש בהן לגרור הברל של ארבעים יום בקירוב ממקום למקום<sup>54</sup>. וכן אין לפסוק בהחלט שמערך זה יסודו דווקא בתנאי האקלים של מר.

החזה אומר, בין אם נפרש את המלה ירחו כצורת מספר וזי בין כצורת מספר יחיד, אפשר להבין יפה את טסח הכתובת, ולראות בו תעודה מעניינת לנסיון של שינוי בלוח השנה מבחינה דתית.

בכל אופן שיטה זו ההצלחה לא האירה לה פנים. כנראה לא היתה שימושית מפני קשיים שלא יכלו להתגבר עליהם. בעיקר הקושי שיסודו בתגודות וזני העבודות החקלאיות בחדש זה או זה. ההכרח להשתמש בשם אחד לציון שני חודשים רצופים (ולהבדיל ביניהם על ידי הוספת מספר סודר) היה אף הוא למכשול. מוטב היה, אם כן, להשתמש במספר הסודר בלבד לציון כל חודש וחדש. ואמנם זוהי השיטה שסופה היה לבצח. הנסיון הקדום, כיוון שלא הצליח, לא השאיר זכר בכתבים שנשתמרו במקרא, ונשתכח. אולי זהו פתרון החידה של לוח מר. אני אומר אולי, שכן איני מתיימר שהעליתי בידי פתרון שכולו חדאי גמור. גם הצעתי לא יצאה עדיין מידי השערה, אלא שהיא – כך נראה לי – פחותים קשייה מקשייהן של שאר ההשערות שהוצעו עד היום.

54 אשר לחריש בקיץ, ראה פוגלשטיין (Vogelstein), *Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mišnah I: Der Getreidebau*, ברסלאו [1894], עמ' 34–35.  
55 שם, עמ' 57–58.



## חרסי לכיש

[תרצ"ט – 1939]

בינואר 1936, בסמוך למרסום מאמרו של טורטשינר על ארבעת החרסים הראשונים מלכיש ומאמריהם של גונברג, יבין, ילון וטורטשינר עצמו בידיעות, כתבתי בלשון האיטלקית מחקר מפורט על ארבעת החרסים האלה. מחקר זה נערך ל-*Rivista degli Studi Orientali*, ותשלח תחילה אל חוקרים רבים בצורת תדפיס; בחדש אפריל של אותה שנה נתפרסם בחוברת השניה של כרך 16 של כתב עת זה, ובכך הובאו לראשונה לידיעת עולם המדע כתבים עבריים אלה כלשונם ובצירוף תרגום ופירוש באחת השפות האירופיות.

עתה, לאחר שמונח למינוי כבר זה שנה הפידסום הגמור המצוין של טורטשינר ועוזריו על כל החרסים שנמצאו בשנת 1935, וכבר צמחה מסביבו ספרות בהיקף ניכר, ברצוני

1 תעודות לכיש, כנסת, דברי סופרים לזכר ה. נ. ביאליק, א, תל-אביב תרצ"ז, עמ' שצא-שפח.

2 גונברג, על תעודות לכיש, ידיעות, ג, תרצ"ז, עמ' 77-88; יבין, עוד על תעודות לכיש, שם, עמ' 88; ילון, למכתבי לכיש, שם, עמ' 87-90; טורטשינר, לענין לכיש, שם, עמ' 90-92.

3 *RSO*, 16, 1936, עמ' 163-177; השוה גם את ההערות של ילון ושלי, שם, עמ' 382-384.

4 *The Lachish Letters*, by H. Torczyner, L. Harding, A. Lewis, J. L. Starkey (The Wellcome Archaeological Research Expedition to the Near East, *Lachish I*), Oxford University Press, London 1938.

5 החרסים החדשים שנמצאו בשנת 1938 טרם פורסמו [בנתיים פרסם אותם טורטשינר, בספרו תעודות לכיש, ירושלים ת"ש-1940 עמ' 197 ואילך].

6 על עבודות המחקר שיצאו לאור לפני מאמרי הראשון, והוזכרו בפיו של אותו מאמר, יש להוסיף עתה במיוחד את המאמרים דלקמן: *BASOR*, Albright, 61, 1933, עמ' 10-16; *JAOS*, Burrows, 56, 1936, עמ' 491-493; *BASOR*, Gordon, 67, 1937, עמ' 30-32; *Kahle*, 92, 1938, עמ' 271-276; *BASOR*, Albright, 70, 1938, עמ' 11-17; *Gordon*, שם, עמ' 17-18; *ZAW*, Hempel, סדרה חדשה, 15, 1938, עמ' 126-139; יבין, ידיעות, ו, תרצ"ח - 1938, עמ' 1-7; *BASOR*, Ginsberg, 71, 1938, עמ' 24-27; *RES*, Joüon, 1938, עמ' 165-178; *Syria*, Dussaud, 19, 1938, עמ' 256-271; *MGWJ*, Elbogen, 82, 1938, עמ'

## חרסי לכיש

לחזור אל אותו נושא. אבל, כדי שלא לחרוג מגבול היריעה שהוצמדה לרשותי, אצמצם עצמי במאמר זה בקריאתם ובביאורם של שלושת החלקים החשובים ביותר, שהם החר-ס' מס' 3, 4, 6. לגבי מס' 1 ומס' 2 מפנה אני את הקורא אל מאמרי הקודם ואל הערותי שנסטפו כאן לאותו ענין; שאר הפריטים, 5, 7-18, מקוטעים הם מכדי שוכל להפיק מהם שום דבר של ודאי. לא אבוא לדון בכתבים הללו דיון כללי, ולהסיק מתיכום מסקנות היסטוריות והיסטוריות-דתיות, עד שלא יהיו מוגזים לפגיע כל הפריטים, גם החדשים שנמצאו בשנת 1938.

הבאות ממאמרי שבכתב העת האיטלקי יציעו להלן בקיצור *RSO* בצירוף מספר העמוד.

## חרס מס' 3

מכתב שנשלח אל יאוש, סקיד בכיר בלכיש (כנראה המפקד הצבאי של המקום, אבל אין זה ודאי), מאת הושעיהו, סקיד הכפוף לו.

עבדך. הושעיהו. שלח. ל	עבדך הושעיהו שלח ל-
הגד[. אל. אדני. יאוש]. ישמע.	הגד[ אל אדני יאוש]. ישמע
יהוה. [את]. אדני. שמעת. שלם.	ה' [את] אדני שמעת שלם!
העת[. כנבא. [הספ[ר]]. הוזה. סקח.	העת[ כנבא [הספ[ר]] הוזה סקח
5 נא. את. עין. עבדך. לספר. אשר.	נא את עין עבדך לספר אשר
שלחתה. אל. עבדך. אמש. כי. לב.	שלחתה אל עבדך אמש כי לב
[עבדך]. דוה. מאו. שלחך. אל. עבד	[עבדך] דוה מאו שלחך אל עבד
ך. וכי. אמר. אדני. לא. ידעתה.	ך וכי אמר אדני לא ידעתה
קרא. ספר. חיהוה. אם. נסח. א	קרא ספר חיהוה אם נסח א
10 יש. לקרא. לי. ספר. לנצח. וגם.	יש לקרא לי ספר לנצח וגם
כל. ספר. אשר. יבא. אלי. אם.	כל ספר אשר יבא אלי אם
קראתי. אתה. [או]. קראתי. בה	קראתי אתה [או] קראתי בה
כל. מאומה[ה]. אל. עבדך. הגד	כל מאומה[ה] אל עבדך הגד
לאמר. ירד. שר. הצבא.	לאמר ירד שר הצבא

196-203; *PEQ*, Jack, 70, 1938, עמ' 165-187; *Palaeo.-Jahrb.*, Elliger, 34, 1938, עמ' 30 ואילך; *JBL*, Harris, 57, 1938, עמ' 437-439; *JQR*, Reider, סדרה חדשה, 29, 1938/39, עמ' 239-225; *JThSt*, Winter Thomas, 40, 1939, עמ' 1-15; *BASOR*, Albright, 73, 1939, עמ' 16-21; *Biblica*, Vaccari, 20, 1939, עמ' 180-192; *PEQ*, Birnbaum, 71, 1939, עמ' 20-28; *ZDPV*, Elliger, 87, עמ' 68-89; *RB*, de Vaux, 48, 1939, עמ' 181-200.

## משה דוד קאסוטו

15 כניהו. בן. אלנתן. לבא.	כניהו בן אלנתן לבא
(verso) מצרימה. ואת.	מצרימה, ואת
הודיהו. בן. אחיהו. ו	הודיהו בן אחיהו ר
אנשו. שלח. לקחת. מזה.	אנשו שלח לקחת מזה.
וספר. טביהו. עבד. המלך. חבא.	וספר טביהו עבד המלך, חבא
20 אל. שלם. בן. ידע. מאת. הנבא. לאמ	אל שלם בן ידע מאת הנבא, לאמ
ר. השמר. שלחה. עב >דך<. אל. אדני.	ר: השמר! שלחה עב >דך< אל אדני.

(a) המכתב	(b) בנוגע למכתב	(c) מאז שכתבת	(d) לא ידעת קראו
(e) מכתב שהיה אצלי	(f) מעולם	(g) מכאן	

1. שלח. כאן ובמקומות רבים אחרים שבכתבים אלה בא הפועל שלח, כפי שציין סורטסנר נכונה, בהוראה של 'הודיע בכתב', 'כתב באיגרת' (השווה במיוחד מס' 3 שר' 7, וכן מס' 4 שר' 4, 8; במקומות אלה אני מפרש 'כתב'). מתוך כך נוכל להבין יותר טוב פסוקים כגון יה' יא א; שמיב יא ו; יד כט; יט טו; מל-א כא יא; מל-ב ה כב; ועוד (בארמית, עז' ה יז), אשר בהם בא שלח ללא תוספת של לאמר או ויגד או כד-ב. כן גם בלשון חזל (כגון מגילה ז ע"א: שלחה להם אסתר לחכמים, וכו').
2. יאו[ש]. ההקבלה למס' 2 שר' 1, ולמס' 6 שר' 1, מאשרת את קיום האות ש-ן. – עדיין אני מעדיף את הניקוד יאושי לניקוד יאוש, גרסה שמבכרים אותה אלברייט (Albright) ואחרים. אילו היתה כאן לפנינו הצורה המלאה של השם התיאופורי יאושיהו, כפי שהיא באה ב-כתיב-של יד' כז א, חייבים היינו, כפי שכבר ציינתי ב-*RSO* עמ' 166, לנקד אותה יאושיהו; אבל לפי דמיונם של שמות כגון ישוב, יאיר, יניז, יעיר, יפיצ, קרוב לוודאי שצורת השם המקוצרת יש לנקדה יאוש כצורת העתיד הרגיל, ולא כצורתו של העתיד המקוצר, הרגילה בשמות המורכבים.
- 3-2. ישמע – שלם. לטסחות ברכה מעין אלה (נקד: ישמע... שמעת שלם), השווה עתה, נוסף על מס' 2 שר' 1-3 ומס' 4 שר' 1-2, גם מס' 8 שר' 1-2 ומס' 9 שר' 1-2.
4. המלה ו[עץ] שהשלמנו אותה בראש השורה, היא לשון הסתיחה המקובלת של המכתבים, אף במקום שאין קודם לה ביטוי של ברכה; השווה *RSO* עמ' 170.

- א6 [ניקוד הנסח והסברים אלה לוכן הניקוד וההסברים לטכסטים הבאים בהמשך המאמר] ניתנים על יסוד התרגום הגרמני של הטכסט במאמר המקורי]. מ.
- 7 צורת עתיד מהשורש אוש. 'היה חזק' (נח [Noth], *Personennamen*, עמ' 213, ודיסו [Dus-Syria], 19, 1938, עמ' 257, מפרשים אחרת).
- 8 השווה יכניצ (שורש כון). – הניקוד המקובל יאשיהו, מקורו באנאלוגיה כפולה.

## חריש לכיש

4-5. לאחר עיין מדוקדק בתצלום אין ספק אצלי שהדין עם גיטברג, הקורא את עיין, ולא כפי שקרא טורטשינר [ו]ב[ת] כה רום. בכך בטלים גם כל נסיגות הפירענות המברר ססים על הקריאה הראשונה. אבל גיטברג מחתר על השלמתה של שורה 4 אחר התיבה ועת ושל התחלת שורה 5, ואינו מתרגם אלא את האותיות הנראות לו כמובטחות (...פקח ...את עיין עבדך, (...open... the eye of thy servant). אולברייט משלים ו[עת] [שלחת ס]פ[ר] ולא] הפקחת ב[ו] את עיין עבדך, ומתרגם: And [now thou hast s]ent a let[ter] and thou hast [no]t enlightened thy servant in [it]. אך השדרש פקח לא בא אף פעם אחת במקרא בבנין הפעיל; ועוד, אין להניח שלאחר מכתב מאוד ליום זה (אמש), כבר הספיק להגיע מכתב שני מאת יאוש אל הושעיהו. ההשלמה והגדרסה שהצעתי לעיל (ו[עת] כ[ב]א [הס]פ[ר] [ה]ז[ו]ה פקח) תואמות בדיוק את הקווים הנראים עדיין, ואף הולמות את סגנון המכתבים הידוע מן המקרא (מל"ב ה' ו: ועתה בבוא הספר הזה אליך; שם יב: ועתה כבא הספר הזה אליכם). הביטוי ברור המשמעות מצרפת: מבקש אני, ואמר כותב המכתב, שתאיל להסביר לי את כוונת מכתבך מאמש, שהעציב אותי מאוד.

8-13. מן האמור לעיל ברור שבמכתבו הקודם טפל יאוש איוו האשמה על הושעיהו; השורות 8-13 שתוכן נסיון של הצטרפות, אפשר יש בהן כדי להעמידנו על טיבה של האשמה זו, אם אנחנו נצליח לפענח את כוונתן לאשורה. לבעיה זו יש חשיבות לגבי התפרסה הכללית של התעודות. מסתבר, כפי שצינתי אני ראשונה (RSO עמ' 171-172), שנחשד הושעיהו על קריאה במכתבים שהיה אסור בקריאתם, ושמו גם על כך שנתן לאחרים לקרוא בהם. ושמו אני שעתה גם טורטשינר בספרו, ואחריו שאר המפרשים, כמעט כולם, מקבלים את גרסתו. אמנם פירוש של טורטשינר על המלים וכי אמר ... ספר (שורות 8-9) שונה מפירושי; אבל עדיין אני סבור שפירושי הוא הקרוב ביותר. נראה שנקט

9 BASOR, 73, עמ' 17-18.

10 אני רואה עתה שגם דה ו (de Vaux), במאמרו המצוין שנתפרסם בחוברת אפריל [1939] של RB, עמ' 187-191, לאחר שסיימתי לכתוב את מאמרי זה, מרס את התיבה נא בראש שורה 5. בשורה 4 הוא קורא ומה -- עס אל ע...ה פקח, ומציע, מתוך הסתייגות, השלים: ולמה יכעס אל עבדה פקח, ומתרגם: Et pourquoi (mon maître) est-il irrité contre son serviteur? Éclaire, je te prie....

11 שם, עמ' 171. כתבתי [איטלקית]: 'נראה לי ברור שביקש הושעיהו להרחיק מעצמו את החשד שהעלת נגדו יאוש. כאילו קרא הוא מה שאסור היה עליו לקרוא וצריך היה לחשש בסוד. והרישא של שבועתו באה להבטיח שאף לזולת לא הרשה לקרוא את המכתבים הללו.'

12 עמ' 55, בסוף.

## משה דוד קאסוטו

יאוש במכתבו לשון אידונית: הרי יודעני אתה לקרוא<sup>14</sup>, ולא חששת לקרוא את מכתבי משבאו לידיך; ומציין לי שלא הנחת גם לחולתך להציץ בהם? אפשר שנהג היה השעיהו לשמש את יאוש, בין השאר, גם כמעביר מכתביו, כעין פקיד דוארי. כדי להרחיק מעצמו חשד זה נשבע השעיהו, שמעולם לא ניסה איש לקרוא מכתב הנמצא בידו, ואף הוא לא קרא מכתב שנמסר לו (אשר יבא אלי<sup>15</sup>), וכי.

במחצית השניה של שורה 12 אין לקבל, כפי שציין נכונה גימברג, את גירסתו של טור-טשינר [אף] ראת מנהו. גימברג גרס אם קראתי אתה [לא]חר אתננהו כל מאומ[ה], ומתרגם: *if I have read it unto another I will give him anything*; כלומר, כותב המכתב מוכן לשלם כל קנס למי שיזכר להוכיח שהוא, כותב המכתב, קרא לפנוי מעולם אחד ממכתביו. אבל קשה להניח שהמלה אם השניה הוראתה שנה מן הראשונה, ובכלל שעיניה אחר מעטת השבועה המקובלת; וגם הביטוי אתננהו כל מאומה מטל בספק גדול. אולברייטי גרס אם קראתי אתה [א]ו קראת נכח כל מאומ[ה], ומתרגם: *I have not read it, no[r] have I read any-thing in public* (?). ואולם יש לציין שבתוך שורה אחת באה המלה קראתי פעם אחת בכתיב מלא ופעם אחרת בכתיב חסר; ואפילו אפשר הדבר, הרי אינו קרוב. ועוד: אם ביקש השעיהו, כפי שמציה אולברייט, לטהר עצמו מכל חשד של מעשה בלתי הוגן, הרי היה לו לכתוב נכח כל איש, ולא נכח כל סתם. שלישית, במלה מאומה הוא אומר יותר מדי, שכן לא כל דבר הית צורך להסתירו. ואם קוראים על פי גירסתי אם קראתי אתה [או] קראתי בה כל מאומ[ה] (כבר ב-RSO עמ' 172, הצעתי לגרס או), מתקבל משמע פשוט וברור (יחצי נשבע שלא קראתי אותו, או יותר נכון, שלא קראתי בו מאומה-); ביטוי זה מקביל בדיוק לזה של השבועה הכתובה בשמ"ב ג

13 הניקוד יִדְעָתָה, שהצעתיו ב-RSO עמ' 172, זוכה עתה להסכמה כללית.

14 אשר לביטוי ידע קרא ספר- במובן ידע לקרוא, השווה יש כט יא, יב: שם המלים הספר החתום הוראתן "המכתב החתום". ספרים (במשכנות המקובלת היום) לא נהגו לחתום, ופסוקים כגון דני יב ד, וכן, כבדית החדשה, חזק יחנן ה א ואילך, הם בבחינת היצאים מן הכלל המאשרים את הכלל.

15 RSO עמ' 171 [איטלקית]: ייתכן כי שימש השעיהו את יאוש בהעברת מכתבים, או במסירת מכתבים לתעודתם במקום מעדיו.

16 מן הראוי שיתן את דעתו לתיבה החגיגית לנצח. לשון לנצח ביחס לעבר אפשר למצוא אולי בתהי' יא.

17 BASOR, 73, 1939, עמ' 18.

## חרסי לכיש

לה; שם, ממש כמו כאן, באות המלים או כל מאומה להרחיב את תוקפו של נוסח שבועה קדמת, שהיתה מוגבלת יותר (אם... אטעם לחם), ותועלת לה משמעות כללית.

15. כניהו. כך דה ו (de Vaux), בשמו של סאביניאק (Savignac), והדין עמו ללא ספק.

17. לגבי השמות ראה מה שהערתי ב-*RSO* עמ' 172; שם רמזתי גם לאפשרות הקריאה אָחִיהוּ ( - אחיו).

18. את המלה מזה (א), כפי שהוא מעדיף לגרוס עתה, מיה), מפרש אולברייט בהודאת -אספקה-. אולם איני רואה טעם לשטת מן הפירוש -מכאן- (מָן); הוא מובן מאליו ומציח את הדעת, בעיקר לאחר בר' כו מה, שהוא תחביר דומה מאוד (ושלחתי ולקחתיך משם).

19-21. הפירוש לשדרות אלה שהצעתי אני, *RSO* עמ' 173, וכן באותו הזמן וללא תלות זה בזה, גם אולברייט, זכה עתה להסכמה כמעט כללית. אבל בנקודה אחת שונה פירושי מזה של אולברייט ושל אחרים: התיבה הבא מוסבת לדעתי לא על המכתב, אלא על שרו של המלך (*RSO* עמ' 173: -שר המלך אשר בא-, ולא המכתב אשר בא). ואם כך הוא, הרי שאין דבריו הנכונים של טורטשנר בגדר השנה על דעתי (עמ' 59): *A letter which came to Shallum from the prophet is the prophet's not Neda-byahu's letter!*<sup>21</sup>

אפשר שמכתב זה, הנזכר בשורה 19, הוא מכתב שהוחרם ביד הושעיהו; אבל אפשר שאין כאן אלא מכתב מאת טוביהו אל יאוש, שהושעיהו, בתוקף תפקידו, מעבירו אל יאוש. אין לדעת, כמובן, מי הוא -הנביא-. ועיין להלן, חרס מס' 6.

הקבלה מדויקת לסיומו של מכתב זה נמצא במל-ב ו ט: וישלח איש האלהים אל מלך ישראל לאמר השמר. הצעה שנונה ביותר וראיה לכל השמט לבנו בדבר משמעה של התיבה השמר מביא דיסו (Dussaud) במאמרו, עמ' 267.

18 BASOR, 73.

19 BASOR, 61, 1936, עמ' 12-13.

20 כפי שגרסו אז במקום טביהו. הצרטה טביהו, שהציעה טרדון ראשונה, נראית, לאחר בדיקה מחודשת של התצלום, וראית לחלוטין.

21 כך טובר וכתה גם דיסו (Dussaud), עמ' 267.

## משה דוד קאסוטו

## חרס מס' 4

## מכתב של אלמוני אל אלמוני בלכיש

ישמע. יהוה. [את. אדני.] עת. כים.  
שמעת. טב. ועת. ככל. אשר. שלח. אדני.  
כן. עשה. עבדך. כתבתי. על. הדלת. ככל.  
אשר. שלחתה. אלי. וכי. שלח. א  
5 דני. על. דבר. בית. הרם. אין. שם. א  
דם. וסמכיתו. לקחה. שמעיתו. ו  
יעלהו. העירה. ועבדך. אדני  
י. ישלח. שמה. איהו. ...  
כי. אם. בתסבתו. בקר. ...  
10 וידע. כי. אל. משאת. לכש. נח  
נ. שמרם. ככל. האתת. אשר. נתן.  
אדני. כי. לא. נראה. את. עו  
קה.

יִשְׁמַע ה' [אֶת אֲדֹנִי] עֵת כִּים  
שָׁמַעְתָּ טָב וְעַתָּה כָּכָל אֲשֶׁר שָׁלַח אֲדֹנִי  
כֵן עָשָׂה עַבְדְּךָ כְּתַבְתִּי עַל הַדֶּלֶת כָּכָל  
אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּה אֵלַי וְכִי שָׁלַח אֲ-  
דָנִי עַל דְּבַר בֵּית הָרֶם אֵין שָׁם אֲ-  
דָם וְסִמְכִיתוּ לִקְחָהּ שְׁמַעִיתוּ ו  
יַעֲלֶהוּ הָעִירָה וְעַבְדְּךָ אֲדֹנִי  
י יִשְׁלַח שָׁמָּה אִיהוּ ...  
כִּי אִם בְּתַסְבָּתוֹ בְּקָר ...  
וַיֵּדַע כִּי אֵל מִשְׁאֵת לְכֹשׁ נָח  
נ שָׁמְרָם כָּכָל הָאֵתֶת אֲשֶׁר נָתַן  
אֲדֹנִי כִּי לֹא נִרְאָה אֶת עֹוֹ-  
קָה.

(a) שער (b) כתב (c) יכתוב (d) באשר הוא יהיה (e) מצפים (f) אין אני רואים נני

2. לגבי הניקוד טב (ג'טוברג טב), השווה תה' כא ד: כי תקדמנו ברכות טוב, וכן משי' כד כה: ועליהם תבוא ברכת טוב.
3. דלת. מלה סתומה זו מוטב לפרשה כהצעת אולברייט שער. כיוון שידעיים או שהמכתבים נמצאו בחדר הסמוך לשער העיר (שהיה כנראה חדר משמר, או משרד דואר, או שניהם כאחד), הרי יש לשער שהכתב, שהיה כסוף לגמען, ומילא את תפקידו בלי ספק בחדר כזה, חייב היה לפרסם את חודעותיו של הממונה עליו בשער מקומו לשם סירטומן ברבים.
4. שלח. עין למעלה, חרס מס' 3 שורה 1.
5. בית הרפ'. מה היה כתוב בסופו של שם זה, שבלי ספק הוא שם גאוגראפי, אין להעלות מתוך התצלום. מן הנמנע הוא שהיתה פה אל-ף, וכפי שמסתבר אף לא ע-ין; אולי יש לגרוס הרפד, ואפשר גם הרפוע.

21 א [עין למעלה, הערה 20]. מ.

22 כך גם בארו (Burtows), מרדן (Gordon), ואחרים.

23 בפסוקים של ספר דברים, ו ט; יא כ, הכונה שונה לחלוטין.

## חרסי לכיש

- 7-10. ועבדך - וידע. סיסקה זו, אף על פי שקריאתה ברורה כמעט בכל חלקיה, הריהי אחת הקשות בכל הכתבים הנדונים. מנסיונות הפיענוח המרובים אין אף אחד שמניח את הדעת. השערת, שפירסמתי ב-*RSO* עמ' 176, שמא נשבר החרס בקצה השורות 8 ו-9 לאחר שנכתב עליו מה שנכתב, ובכך אבדו מקצת האותיות, מתאשרת בכך שבתצלום נראה קו מעל לאות ש"ן של התיבה לכש שבשורה 10; כנראה אינו קו זה אלא שריד של אות שנשברה משורה 9. ואם כך, הרי בטלים כל הגושים ליצור קשר רצוף של אותן המלים שעדיין ניתן לקרואן. מסתבר שכתובה איהו מסתיים המשפט. רק כך מתקבלת משמעות סבירה המניחה את הדעת לגבי תיבה זו (השווה איזב טו כג: נדד הוא ללחם איה), כלומר, על הדוד לחפש את הגמץ באשר ימצא. ושורה 9 נשארת מקוטעת. ומכאן שאין לדעת כיצד לנקד את המלה וידע, הבאה בראש שורה 10. והקשורה, כפי הנראה, לסוף החסר של שורה 9.
10. משאת הן כנראה (לחדי דעת הרוב) אותות מלחמה, השווה שפ' כ לח, מ (נראה שהמלים עמוד עשן שבפס' מ הן תוספת מבארת, והמלה משאת שבפס' לח באה בנסמך). ויד' ו א. אך אין זה מן הגמץ שכדומת המשנה, ראש השנה ב ב (משואות) אין כאן אלא אותות פשוטים לעיתות שלום.
- 11-12. ככל - אדני; כלומר: על פי האותות שקבעו בידי קודם לכן.

## חרס מס' 6

## מכתב מאת אלמוני אל יאוש (השווה מס' 3)

אל אדני. יאוש. ירא. יחז. א	אל אדני יאוש. ירא. יחז. א
ת. אדני. אתה עתה זה שלם. מי	ח אדני. אתה עתה זה שלם. מי
עבדך. כלב. כי. שלח. אדני. אלת. ספ	עבדך. כלב. כי. שלח. אדני. אלת. ספ
ר. המלך. ואלת. ספרי. השרם. (לאמ)	ר. המלך. ואלת. ספרי. השרם. (לאמ)
5 ר. קרא. נא. והנה. דברי. הנבאם.	ר: קרא. נא. והנה. דברי. הנבאם
לא. טבם. לרפת. ידי. כול. העם. ולש	לא טבם, לרפת. ידי. כול. העם, ולש
קט. ידי. האנשם. העבדים. בצ	קט' ידי האנשם העבדים בצ
בא. .... אדני. הלא. תב	בא .... אדני. הלא תב
תב אלהם (לא) למח תעשו	חב אלהם, לא למח: למח תעשו
10 כזאת וי. בילושלם ה'הל	כזאת וי. בילושלם ה'הל
מלך ילי. .... וחר.	מלך. לי. .... וחר.



## משה דוד קאסוטו

.... חי ה' אֱלֹהֶיךָ	.... חי יהוה אלה
יְהוָה, כִּי [מִן] קָרָא עֲבָדֶיךָ	ךְ כִּי [מִן] קָרָא עֲבָדֶיךָ
יְהוָה אֱתָהּ הַסְפָּרָם לְ[א] הָיָה	דך את הספרם ל[א] היה
לְעֵבֶדְךָ].....	15 לעב[דך]....

(a) יראה ברצון (b) יהיה שלום עליך עתה (c) מכתב (d) מכתבי  
(e) כי הם מרפים את (f) ומשתקים את (g) המכתבים נגד

1-2. האותיות את ה ז ה ה, הכתובות ברציפות בלא סימני הפרדה שבין מלה למלה, חולקו בדרכים שונות, ולכן נתפרשה נוסחת הפתיחה פירושים שונים. טורטשינר, למשל, קרא אתה עַתָּה זֶה, *May Jhwh let see (us) my lord, (while) thou (art) even now in peace*; ברנמן (Bergman) ואולברייט (Albright): אַתְּ הַעַתְּ הַזֶּה, *May Jhwh cause my lord see this time in good health!* גורדון (Gordon): אַתְּ הַעַתְּ הַזֶּה, *May Jhwh make my lord see this present signal! Peace!* וכי. אולם נראה שמטב לסיים את המשפט הראשון במלה אדני, ולפרש את התיבה ירא כבנין קל, לשון שם-עליו עיני, -הביט בו ברצון- (השוחה תה' פד': מגנו ראה אלהים; תה' קלט טז: גלמי ראו עיניך). אם כן, נשאר המשפט אתה עתה זה שלם בלתי תלוי, וענינו נהיה: זוהי ברכה, הדומה לזו של בר' כס (אתה עתה ברוך ה').  
2-3. מי עבדך כלב. הכרת טובה מתוך עוזה, כמו שבחרס מס' 2, שורות 3-4;  
השוחה את ההקבלות המובאות אצל טורטשינר, עמ' 39-40, ואצל המסל, עמ' 129.  
5-7. בסוף השורה 5 משלים טורטשינר ה[נבא]; אולברייט רבים אחרים מציעים ה[שָׁרִים]. מתוך יר' לח ד, ויאמרו השרים אל המלך יומת נא את האיש הזה כי על כן הוא מרפא את ידי אנשי המלחמה... ואת ידי כל העם, נמצאו למדים

23 [עין למעלה, הערה 106]. מ.

24 כך גם המסל (Hempel) דה ו (de Vaux).

25 בנע לביתיים אתה שלם, עתה זה, השוחה את המקראות המובאים אצל טורטשינר (Tor-czyner), עמ' 109.

26 כאן מודה כותב המכתב על כך ששיגרו אליו את מכתבי המלך והשרים; בחרס מס' 2, שורות 3-4, התודה היא כנראה על דרישת שלום שקיבל הכותב מאת יאוש (כי זכר אדני את עבדה; והשוחה תה' ח ה: מה אנוש כי תזכרנו). שם, שורה 5, אני קורא עדיין יזכר, ובשורות 5-6 א[דנ], לאמור: כשם שזכרת אתה אותי. כן יזכרך אלהים!-. המשפט מסתיים במלה אדני; ראה RSO עמ' 188-189.

## חרסי לכיש

שהשרים, כלומר אותם החותמים שמהם באים המכתבים המזכירים כאן, שורות 3-4, השמיצו נגד הנביא אותה טענה, הנשמעת כאן מתוך שורה 6. מפני זה ומפני שמתוך מס' 3 שורה 20, ומס' 16 שורה 5, אנו יודעים שכוחי המכתבים תמציהם התעסקו בנביאים ובפעילי-תם, רשאים אנו למצוא כאן, כדעת טורטשניר, את הזכרתם של דברי נבואה. בגלל צורת הריבוי הבאה בשורה 9, אולי מוטב גם כאן להשלים ה[נבאם], בריבים. כונת המלה והנה (שורה 5) לפי הכותב היא, כמראה, שהדעה על דברי הנביאים הכלולה במכתבי המלך והשרים נכונה היא: יאמנם העניין הוא כפי שהם כותבים. 6. לא טוב. כלומר: יהם לא-טובים, ולא אינם טובים. בונע לביטור (לא) טוב (ה)דבר, השוה שמ' יח י; דב' א יד; שמ' א י; כו טז; מלא ב לח, מב; יח כד; מל-ב כ יט; יש לט ח. שם. לרפת. התחביר הוא בדומה לביטור וידבר ... לאמר. תחביר כיוצא בזה בפסוק המכר, יד' לח: הוא מרפא ... לדבר. 7-8. את הידים של מי מרפאים דברי הנביאים? הכתוב הושלם בדרכים שונות. טורטשני-נר: לרפת ידים [להש]קט ידי הא[רץ ו]העיר; אולברייט: לרפת ידים [ולהש]קט ידי האנשים ה[ידעם] במ, *for weakening hands and for slac-* *kening the hands of the men who know about them* [לרפת ידי]ך *lässig zu machen deine Hände, um* כם, *schlaff zu machen die Hände des Landes, während die Frecher Gewalttat verüben*. כל ההצעות הללו ספקן מרובה, וקדם כל מפני שאין טבעיות. הצעותי מבוססת על שרידי האותיות הניכרים עדיין בתצלום ועל הפסוק יד' לח ד, שנזכר לעיל זה פעמיים. הביטורים הם בהירים ופשוטים, ושני הפעלים רפת ו(ה)שקט מתאימים כל אחד למשאו: רפת, הכללי יותר, לביטור הכללי ידי כל העם, והפועל המתדר יותר (ה)שקט, כלומר 'לשחק' (השוה פסוקים כגון יש סב א, תה' פג ב), לביטור המפורט ידי האנשים העבדים בצבא, ידיים שפעילות יתירה מוטלת עליהן. 13-15. גרסתי והשלמתי על פי זה דה דו (de Vaux). לצערנו אין בידינו להשלים את שאר הליקויים שבשורות 10-15 בשום מידה של סבירות.

27 עתה מציע דה דו (de Vaux): לרפת ידי כ[שדם לש]קט ידי הא[יבם] ה[ם] ירעו, *ne sont pas bonnes pour chattrer les mains [des Chaldéens, pour ap]aiser les mains des* *en[nemis]. Ceux-là font mal...* גם הוא סבור שהאות כ-ף אחר המלה ידי הראשונה היא ודאית *(le c est sûr)*.

## קבצים וכתבי-עת שנתפרסמו בהם המאמרים לראשונה

### שירת משה

La cantica di Mosè (Deut. 32), *Atti del XIX Congr. Internaz. degli Oriental. (Roma 23-29 sett. 1935)*, Roma 1938, pp. 480-484.  
תרגם מאיטלקית יוסף רופא.

### דברים לג וזע ראש השנה בישראל בימי קדם

Il cap. 33 del Deuteronomio e la festa del Capo d'anno nell'antico Israele, *Rivista degli Studi Orientali* XI, 1928, pp. 233-253.  
תרגם מאיטלקית יוסף רופא.

### יחסי הצורה והסגנון שבין חלקו השני של ספר ישעיה לנביאים אחרים

Sui rapporti formali e stilistici del Deuteroisaia con altri autori biblici, *Rivista Israelitica* VIII, 1911, pp. 191-214; IX, 1912, pp. 81-90; X, 1913, pp. 1-13.  
תרגם מאיטלקית מנחם ע' הרטום.

### נבואות ירמיה על הגויים

Le profezie di Geremia concernenti i Gentili, *Giornale della Società Asiatica Italiana* XXVIII (1916), 1917, pp. 81-152.  
תרגם מאיטלקית מנחם ע' הרטום.

### סידורו של ספר יחזקאל

L'ordinamento del libro di Ezechiele, *Miscellanea Mercati* I, Città del Vaticano 1946, pp. 40-51.  
תרגם מאיטלקית יוסף רופא.

### חבקים נ וכתבי אגורית

Il capitolo 3 di Habaquq e i testi di Ras Shamra, *Annuario di Studi Ebraici* 2 (1935-1937), 1938, pp. 7-22.  
תרגם מאיטלקית יוסף רופא.

### היכלו של בעל בלח II AB של כתבי אגורית

Il palazzo di Baal nella tavola II AB di Ras Shamra, *Orientalia*, N.S., VII, 1938, pp. 265-290.  
תרגם מאיטלקית מנחם ע' הרטום.

שדר של מלך לבעל בלח I\* AB של כתבי אנורית

Il messaggio di Mot a Baal nella tavola I\* AB di Ras Shamra, *Dissertationes in honorem Dr. Eduardi Mahler*, Budapest 1937, pp. 53–57.  
תרגום מאיטלקית יוסף רופא.

דנאל והשיבולים – אפיזודה מתוך לח I D של כתבי אנורית

Daniel e le spighe — un episodio della tavola I D di Ras Shamra, *Orientalia*, N.S., VIII, 1939, pp. 238–243.  
תרגום מאיטלקית יוסף רופא.

דנאל ובנו בלח II D של כתבי אנורית

Daniel et son fils dans la tablette II D de Ras Shamra, *Revue des Etudes Juives*, N.S., V, 1940, pp. 125–131.  
תרגום מצרפתית מנחם ע' הרטום.

שבע נשותיו של המלך כרת

The Seven Wives of King Keret, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 119, 1950, pp. 18–20.  
תרגום מאנגלית מנחם ע' הרטום.

לוח חור ומשמעותו ההיסטורית-הדתית

Il calendario di Gezer e il suo valore storico-religioso, *Studi e materiali di storia delle religioni* XII, 1936, pp. 107–125.  
תרגום מאיטלקית מנחם ע' הרטום.

חרסי לכיש

Die Ostraka von Lakisch, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 83, 1939 (תדפיס מוקדם).

(כרך זה של *MGWJ* לא יצא לאור בשנת 1939, אך פורסם בשנת 1963 בהוצאת Leo Baeck Institute  
ע"י J. C. B. Mohr, טיבינגן. מאמר זה בעמ' 81–92).  
תרגום מגרמנית יהושע עמיד.

הוצאת מאגנס מבקשת להודות למערכות הפרסומים הנזכרים לעיל על חרשות לפרסם את  
המאמרים בחרטום עברי בכרך זה.



## מפתחות לשני הכרכים •

### מפתח הסכסטים

#### 1. מקרא

בראשית	א	א	א
א-ב	א 86-85 ("פרשה ראשונה")	א 100	א 100
א ו-ו	ב 126 (הערה 17)	א 105-100-261 (הערה 13)	א 100
ט	א 84 (בלי ציון מספר הפסוק)	א 89-90	א 33
כא	א 84 (בלי ציון מספר הפסוק); ב 134 (הערה 11)	א 38 70 73 89 (בלי ציון מספר הפסוק)	א 33
כד	א 70	א 105 (הערה 30)	א 33
כה	א 70	א 105 (הערה 30)	א 33
כו	א 70	א 105 (הערה 30)	א 33
ל	א 70	א 105 (הערה 30)	א 33
ב ד	א 87	א 105 (הערה 30)	א 33
ה	א 87 (פעמיים)	א 105 (הערה 30)	א 33
ו	א 87	א 105 (הערה 30)	א 33
ח	א 88	א 105 (הערה 30)	א 33
ט	א 87	א 105 (הערה 30)	א 33
יא-ב	א 89-88	א 105 (הערה 30)	א 33
יב	א 87	א 105 (הערה 30)	א 33
טו	א 88	א 105 (הערה 30)	א 33
יח	א 87	א 105 (הערה 30)	א 33
כב	א 87	א 105 (הערה 30)	א 33
כג	א 87	א 105 (הערה 30)	א 33
ג	א 12	א 105 (הערה 30)	א 33
ו	א 87	א 105 (הערה 30)	א 33
ח	א 88 87 (הערה 21)	א 105 (הערה 30)	א 33
יד-ט	א 87	א 105 (הערה 30)	א 33
יד	ב 27	א 105 (הערה 30)	א 33
כד	א 87	א 105 (הערה 30)	א 33
ד א	א 92 51 (הערה 3)	א 105 (הערה 30)	א 33
כד	א 239	א 105 (הערה 30)	א 33
ה	א 69	א 105 (הערה 30)	א 33
כב-כד	א 90	א 105 (הערה 30)	א 33
ו א-ד	א 107-88 89	א 105 (הערה 30)	א 33

• א = כרך א; ב = כרך ב. המספרים מורים על עמודים. ערכה: מ' קאסוטו ולצמן.

מפתחות

259 א	יא	282 א	(ו ואילך)
26 א	כא	47 א	ח
163 ב	מ	41 א	יא
(הערה 35) 149 א	לב י	79 41 א	כא
123 122 א	(כה-לא)	67 28 א	כז
122 102 א	(כה-ל)	121 א	כח
123 א	כו	121 א	לא
122 103 א	כט	121 א	לב
103 א	לא	121-119 70 א	יס
159 א	לד נ	121 א	יג
68 27 א	לו ו	121 א	יד
(מודפס יז) 70 א	ז	68 א	טו
110 א	לז ב	120 א	כא
25 א	כה	120 א	כה
110-109 א	כו ואילך	120 א	כח
(הערה 6) 110 א	לא	121 120 א	כט
110-109 א	לב-לג	28 א (הערה 17)	כא טו
243 110 33 א (הערה 6)	לה	116 א (הערה 18)	כב
117-108 א	לח	94-83 א	כב א-ב
(הערה 6) 110 א	יב	95 א (הערה 7)	ב (עסח שומרוני)
(הערה 6) 110 א	יז-כ	94 א (סעמיים)	ד
109 א	כה-כו	94 א	ח
(הערה 16) 114 א	כו	94 א	יב
122 א (בלי ציון הסטוקים)	כו-ל	94 א	יג
122 א	כט	95 94 א	יד
(הערה 39) 106 א	לט ט	149 א (הערה 35)	יז
67 28 א	טו	236 א	כד י
67 28 א	יח	69 33 א	יב-יד
(הערה 39) 106 א	כג	69 33 א	יז-כא
280 א	מ יג	236 א	לב
(הערה 9) 160 ב	מא	69 33 א	מב-מד
69 33 א	א-ז	69 33 א	מה-מו
99 33 א	יז-כד	25 א	סג
261 א	לג	25 א	סד
110 א	מו	121 א	כה כו
66 25 א	מג כט	200 ב	כו כט
156 ב; 259 232 א	לד	52 א	כז כח
28 א (הערה 17) 272 58 (הערה 2)	מה ב	28 א (הערה 17) (מודפס לט)	לח
186 א (הערה 7) 117; 111 ב	ו	52 א	לט
68 א	יח	124 א	מג
68 27 א	מו ו	197 ב	מה
111 א ואילך	ח-כו	180 ב	ל יד
115 111 א	יב	23 ב	יז-כ
(הערה 17) 115 א	טו	239 א	לא י

## בראשית – שמות

א 95 (הערה 9)	ז	ב 15 (-ברכת יעקב-)	מט
א 82 ("סוף שירת הים")	יח	א 235	ג
א 74 87 28	כא	ב 140 (הערה 34)	ד
א 17	ז יא	א 250; ב 146 (הערה 87)	יא
א 17	יג	א 183	יד-טו
א 18-17	יד	ב 23	יד
א 17	יח ב	א 39	יו
ב 201	ז	ב 128 24	יט
א 252	כ	ב 22	כה-כו
א 261	כא	ב 180 22 (הערה 10)	כה
א 127 ("עשרת הדיברות")	כ ב-ז	א 46; ב 22	כו
א 214	ב		שמות
א 214	ד	א 125 (מודפס א-ב) 150	א-ב
א 128 (הערה 22) 157 (הערה 54)	ה	א 150 125	א י
א 146; ב 250	כג ה	א 104 (הערה 28)	ב ב
ב 188 (הערה 45)	טו	ב 134 (הערה 10)	יד
ב 178 179	טז	ב 22	ג ב האילך
א 45	כב	א 93	ח
א 93	כג	א 15 (מודפס ו טו) 43	טו
א 38; ב 147 29	כד י	א 93	ז
א 68 32	כה-לא	א 17-16	ד כ
ב 139	כה-כו	א 126	כב
ב 140 (הערה 33)	כה כט	א 67 26	ה א
א 272 (+ הערה 1)	כו יט	א 231	ח י
א 129	לב ד	א 16	כ
א 263	ו	א 16	ט
א 129	ח	א 16	כג
ב 138 (הערה 24)	כד	א 16	לא-לב
ב 18	כו	ב 179 (הערה 12) 188 (הערה 45)	לא ב
ב 18	כט	א 125	י ט
א 93	לג ב	ב 188 (הערה 45)	יד ר
ב 72	יב	א 93	ה
א 93	לד יא	א 15 ("פרשת בשלח")	יו-כב
א 128 (הערה 22) 157 (הערה 54)	יד	ב 161 (הערה 13)	יד י
ב 188 (הערה 45)	יח	ב 126	טז
ב 186	כא	א 126	כא-כט
ב 181 180 179 178	כב	ב 126	כא
א 68 32	לה-מ	א 190 84-83 ("שירת חים")	טו א-ח
ב 140 (הערה 33)	לו טז	א 74	א
ב 77 (הערה 20)	לח ח	א 178 (פעמיים)	ב
ב 138	מ	א 179	ג
		א 74	ז
	ויקרא	א 260	ח
א 236 78	יא כא	ב 28	יא



מפתחות

ב 25	לב	ב 20	יד מג
ב 25	א	א 201	ז
		א 201	ח
	דברים	א 249	כא ז
א 90-85	א ואילך	ב 180	כז
ב 201	א יד	ב 182	כה ד
א 128 (הערה 22) 157 (הערה 54)	ד כד	ב 20	מח
א 127 ("עשרת הדיברות")	ה ו-ח	ב 188 182	כו ה
א 128 (הערה 22) 157 (הערה 54)	ט	א 160	ו
ב 198 (הערה 23)	ו ט		
א 128 (הערה 22) 157 (הערה 54)	טו		במדבר
א 249	ז ו	א 202	ב-ז
א 226 (הערות 27, 29)	יג	ב 14	ו כב-כז
א 129	ט יב	א 32 69	ז יב-סג
א 129	טז	ב 77 (הערה 21)	ח יט
א 131-129	יא יג-כא	א 178	י לה
א 156 157 (הערה 52)	יג-ז	א 128	יא כב
א 162 (בלי ציין הפסוקים)	יג-ד	א 28 (הערה 17)	יד א
א 130	יג	א 252	טז א
ב 128 (הערה 25)	יד-טו	א 119	יט יד-כב
א 130 158 (בלי ציין הפסוקים)	טז	א 63	כא יד
א 130 (ג סעמים; סעם ראשונה	יז	א 63	כז-ל
בלי ציין הפסוק) 131 161;		א 61	כט
ב 128 (הערה 25)		א 61	כט (נסח שומרת)
ב 198 (הערה 23)	כ	ב 167	כב ל
א 94 (הערה 6)	ל	א 28 67	כז ז
א 249	יד ב	א 28 67	יח
ב 188 (הערה 45)	טז א	א 252	כ
ב 64	כ ה-ז	ב 25	כד
א 61	כא י-יא	א 28 67	כד ג
א 61 (הערה 15)	י	א 50	ה
א 61 (הערה 15)	יג	א 41 79	ח
א 154 (הערה 44)	כד ד	א 28	טו
א 114	כה ו	א 41 79	יז
א 17	יח	א 28 67	כ
א 249; ב 65 (הערה 130)	כו יט	א 28 67	כא
א 98	כז ד-ו	א 28 67	כב
א 226 (הערות 27, 29)	כח ד	א 17	כה יח
א 45	ז	א 113 (בלי ציין הפסוקים)	כו יט-כא
א 228 (הערות 27, 29)	יח	115	
ב 64	ל	א 115	יט
א 226 (הערות 27, 29)	נא	א 33	כז יח-כג
ב 49 (הערה 63)	סג	א 202	כט לט
ב 161 (הערה 14)	כט יח	א 202	ל ב-יז

## שמות - יהושע

א 177; ב 9 10 13-14 24 29	ה	א 110-120	כב
ב 8	ו-כח	ב 49 (הערה 83)	ל ט
ב 15	ו	א 131	לא יח
ב 16-17 19	ז	ב 6	יט
ב 16 (נוסח שומרוני)	ז (נוסח שומרוני)	ב 7	כ-כא
ב 17-19	ח-	א 131	כ
ב 11 28 (הערה 11)	ח	ב 6	כא
ב 11	ט	ב 7	כב
א 41 79 249 (הערה 4); ב 16 19-20	יא	ב 34 (הערה 1)	לב
24		א 131-134; ב 3-7	א-מג
א 96; ב 20 24	יב	א 160 6 242; ב 10	ב
ב 21-22	יג-יז	א 132	ה
ב 27	יג-טז	א 51	ו
ב 24 160 (הערה 10)	יג	א 43 66; ב 6	ז
א 46	טז	ב 4	י ואילך
א 39 47	יז	א 132 (סעמיים); ב 6	י
ב 23	יח-יט	א 132	יג-יד
א 250; ב 25	יט	א 47	יד
ב 23-25	כ-כא	א 131 132	טו
ב 20	כ	א 128 (הערה 22) 134 (הערה 30)	טז
ב 22	כא	157 (הערה 54)	
ב 25-26	כב	א 133; ב 6	יז
א 249 (הערה 4); ב 26	כג	א 131 132; ב 6	יח
ב 26-27	כד-כה	א 132	יט-כח
א 249 (הערה 4); ב 18	כד	א 128 (הערה 22) 131 134 (הערה 30)	כא
24 (סעמיים)		א 157 (הערה 54); ב 4 (סעמיים) 5	כב (30)
ב 8 (סעמיים)	כז-כט	א 131; ב 50 (הערה 64)	כב
ב 27-29	כז-כח	ב 4 124	כד
א 169 (הערה 11) 195; ב 18	כז	א 259 273 (+ הערה 6)	כה
א 170	כז	ב 4	כו
ב 22	כח	א 45	כו
ב 29 (נוסח שומרוני)	כח (נוסח שומרוני)	ב 47 (הערה 51)	כח
א 170; ב 30	כט	ב 4	ל
	יהושע	ב 4	לז
א 208	ג יג	א 132	לז-לח
ב 180	טז	ב 6	לח
א 280	טז	א 41 (מדרס ט) 79 131; ב 6	לט
א 250	ה	ב 41 6 (הערה 25)	מג
א 34	ו ג-כ	ב 8-32	לג
ב 162	ג ד	ב 8	א
ב 162	ז	ב 8 (סעמיים)	ב-ה
א 150	ז כד	א 181; ב 10-11 22 29 124	ב
א 150	טז	ב 11-12 21	ג
		ב 12-13	ד



## יהושע - ישעיה

185 ב	י ב	45 א	ט-מא
26 א	יב יח	30 ב	מ
239-238 א	טז ה	79 41 א	מא
46 (הערה 49)	יט כא	45 א	מט
44 (הערה 38)	כב	263 א	כג א
א 284; ב 150 (הערה 86)	כג	ב 48 (הערה 59)	ה
ב 161 (הערה 14)	כו		
ב 98	כז		
ב 201	כח יח-יח		מלכים א
	יט	280 א	א כה
		57 א	כס
	ישעיה	ב 201	ב לה
ב 34 (הערה 1) 44 (הערה 38)	א-לט	ב 201	מב
א 140 (הערה 14)	א כא	א 58 (הערה 7)	ג ה
ב 134 (הערה 10)	כג	ב 188 (הערה 46)	ו א
א 95; ב 12	ב ג	188 ב	לו
א 46	ח	ב 179 188 (+ הערה 46)	לה
א 61	ג א	ב 77 (הערה 20)	ז יד
א 61	ח	ב 179 188 (+ הערה 46)	ח ב
ב 49 (הערה 61)	ה ו	14 ב	נה
א 283	יב	14 ב	יא לו
א 232; ב 157	יג	179 ב	יב לב
א 36 224 231 235; ב 133	יד	א 248	יג יג
153 (הערה 107) 155 158		א 248	כו
א 242	יז	א 251 (פעמיים)	כט
א 169 (הערה 11)	ל	ב 128	סז יט
ב 43 (הערה 34)	ח כז	ב 201	יח כד
א 45	ט י	א 242	כח
ב 46 (הערה 22)	יט	ב 173	לד
ב 150 (הערה 85)	י לד	א 272 (+ הערה 3)	כ ל
א 59	יא ד	א 58	כא ה
ב 43 (הערה 34)	י	ב 194	יא
ב 43 (הערה 34)	יב	א 233	כב ג
ב 54 (הערה 81)	יג	א 103	יט
ב 43 (הערה 34)	ב	א 272 (+ הערה 4)	כה
ב 44 (הערה 39) 54	יז	א 188 34	לח
א 238	יד ד		
ב 54 (הערה 62)	ט		מלכים ב
א 233	יב-טז	ב 139	ד י
א 238	יב	א 80; ב 162-163	מב
ב 108 (הערה 5)	כט	ב 135	ה ו
א 57	סז ט	ב 194	כב
א 30	יז ו	ב 197	ו ט
א 46	ח	א 99	ז ב
א 74	יב-יג	א 90	יט

מפתחות

241 א	יא	73 א	יב
249 א	לג יט	א 77 (פעמיים) 192	יג
ב 45 (הערה 43)	לד-לה	א 191	יד
ב 64 (הערה 126)	לד	ב 43 (הערה 34)	יז
א 268 43 (+ הערה 9) ב 168	ז	ב 186	יח, ה
א 43; ב 168	ט	א 191 (3 פעמים)	יז
א 43	י	א 169; ב 29	יס
א 43	יז	א 233	יג
ב 43 (הערה 33)	לה	א 177	ה-ז
ב 126 (הערה 17)	ו	א 80	ה
ב 46 (הערה 49)	לז כב	א 73	ז-ח
א 264; ב 150 (הערה 86)	כד	א 170	יז
ב 54	לח יד	א 266	כא ג
א 225 (הערה 22); ב 133	יח	ב 148 (הערה 78)	יד
ב 98	לט ו-ז	ב 46 (הערה 49)	כג יב
ב 201	ח	ב 162	טז
ב 33-60	מ-סו	ב 48 (הערה 50)	כד ה
א 159; ב 45	ס ב	א 283	ז-ט
א 169 (הערה 11)	ג	ב 182	יג
ב 54 56	ה	א 28	יד
ב 54	ו	א 90	יח
א 182; ב 59 (הערה 106)	ט	א 43; ב 168	כה יב
ב 41	י	א 43; ב 168	כו ה
ב 51 41	יא	א 272-273 (+ הערות 5, 8)	כ
א 86	יב-כא	א 175	כא
ב 35 (+ הערות 4, 5)	יט-כב	א 75 77-78 83	כו א
38 ואילך		174-175 (+ הערה 30) 176; ב 121	
ב 35	יט-כ	122 134 (+ הערה 11) 158	
א 238	יט	א 224 (הערה 22); ב 133	כח טו-יח
א 86	כב	ב 133	יח
ב 64	כו	א 56	כט א
ב 54 44	מא ב	א 43; ב 168	ד
ב 35 (+ הערות 4, 5) 38 ואילך	ו-ז	א 233	ח
ב 35	ז	ב 196 (הערה 14)	יא
ב 40	ח-י	ב 196 (הערה 14)	יב
א 51; ב 63	י	א 59	יג
ב 40	יג-יד	ב 54	טז
ב 63	יד	ב 44 (הערה 38)	כג
א 51; ב 37 (הערה 6)	כג	ב 43 (הערה 34)	ל ז
ב 54 44	כה	א 41 (מודפס כ)	כו
ב 64	מב א	א 95	כט
ב 64	ג	א 184	ל
ב 37 (הערה 9) 45	ה	א 40	לב ב
ב 58	י-יא	ב 182	י

ישעיה

46 א	י	46 ב	•
47 44 (פעמיים) 43 41 ב	כ	28 א	יא
126 (הערה 17) ב	כא	41 ב	יב
51 47 40 ב	כב	46 ב	יז
46 41 ב	מט א	65 40 ב	מג א
46 ב	ה	58 א	ד
41 ב	י	65 40 ב (פעמיים)	ה
41 ב	יב	41 ב	ו
65 44 41 40 ב	יג	54 ב	ח
47 ב	טו	א 75 174 (הערה 30)	יד
65 ב	יז	42 ב	כה
65 47 (הערה 28) ב	יח	65 40 ב	מד ב
63 ב	כא	ס-ד ב 35 (+ הערות 4, 5) 36 ואילך	ס-ד
47 43 ב	כב	35 ב	•
56 (הערה 92) ב	כג	35 ב	יב
56 54 40 ב (+ הערה 92)	כד	35 ב	יג
47 ב	נ א	65 44 41 ב	כג
58 48 ב; 80 77 א	ב	ב 37 (הערה 9)	כד
52 48 ב	ג	א 73 80	כו
63 ב	ד	ב 55	מד כח - מה ד
54 ב	נא ב	ב 37 (הערה 9) 45	מה יב
א 88; 40 ב	ג	54 46 44 ב	יג
63 ב	ד	ב 37 (הערה 9) 46 45	יח
41 (הערה 29) ב	ו	ב 37 (הערה 6) 65	כ
א 44 64	ח	43 ב	מו א
א 175-176; 123 ב	פ-י	ב 46 40 51	ב
א 41 72 73 78 79 82 187 (הערה 68) [מדרס י]	ס	46 ב	ג
י א 73 (פעמיים - פעם מודפס ט) 86	•	ב 35 (+ הערות 4, 5) 36 ואילך	ו-ז
83		59 ב	מו
א 74 79; ב 42	טו	א 43 51 241 (פעמיים);	א
א 37 47; ב 48 52	יז	ב 46 (פעמיים) 54 168	ב-ג
168 ב	יח	58 ב	ב
ב 38 (+ הערה 163) 48 (פעמיים) 58	יט	46 ב	ד
ב 58 (+ הערה 104) 104	כ	44 ב	ה-ו
א 37 47	כב	63 ב	ח
ב 59	גב א	ב 61 (+ הערה 115) 63	ט
46 ב	ג	ב 40 51	י
50 ב	ו	ב 61 63 54	יג
א 28	ח	47 ב	טו
41 ב	ט	43 ב	מח א
56 ב	י	47 ב	ו
44 ב	יא	46 ב	ח
55 ב	גב ב	56 ב	יא

## מפתחות

48 ב	יח	48 ב	ו
א 44; ב 49 56	סא ד	63 ב	נד א
48 ב	ח	50 א	ב
201 ב	סב א	147 ב	יא
53 ב	ג	ב 40 (הערה 18)	יג
40 ב	ד	48 ב	יז
ב 49 65	ה	ב 48 52	נה ו
65 ב	ז	ב 40 43 48	יא
64 ב	ח-ט	41 ב	יב
41 ב	ט	52 ב	נו א
א 189 (הערה 11); ב 43 47	י	ב 53 (הערה 78)	ב האילך
41 ב	יא	43 ב	ג
40 ב	יב	43 ב	ו
א 188 34	סג א-ד	ב 41 52	ז
א 276 (הערה 26)	ג	65 ב	ח
א 278 (הערה 26)	ו	ב 48 52	ט
49 ב	יא-יג	א 235; ב 48	נד ד
126 ב	יב	48 ב	ו
49 ב	יח	48 ב	י
ב 57 (הערה 97)	סד ו	ב 41 52	יג
49 ב	סה ג	א 189 (הערה 11)	יד
50 ב	ה	א 249	טו
50 ב	ו	49 ב	טז
50 ב	ז	49 ב	ז-יח
א 159	י	49 ב	כ
א 262; ב 41 52	יא	ב 40 47 51	כא
48 ב	יב	ב 56 (הערה 85)	נח
ב 49 50 65	יט	54 ב	ז
ב 50 53 64	כא	ב 145 (הערה 64)	י
48 ב	כד	41 ב	יא
ב 41 52	כה	א 44; ב 49 56	יב
48 ב	סו ד	49 ב	יג
א 259 35 (סעמייס); ב 146	יא	47 א	נט ג
א 259 (מודפס סב יב)	יב	48 ב	ז
א 76 (סעמייס) 77; ב 50	טו	49 ב	ט
ב 50 54	טז	ב 49 54 59	יא
50 ב	יט	א 45; ב 44	יח
ב 41 52 64 (הערה 124)	כ	65 ב	ס ד
54 ב	כג	56 ב	ו
ב 54 55	כד	49 ב	ט
		40 ב	יד
	ירמיה	44 א	טו
ב 34 (הערה 1) 35-51	א האילך	א 35 53 (מודפס טו) 259;	טז
69 ב	א	ב 56 (הערה 82) 146	

## ישעיה - ירמיה

ב 87 (הערה 38)	ל-לא	ב 46 69 ואילך 82	ה
ב 50	לר	ב 60 ואילך 82	י
ב 87 (הערה 38)	ב ח	א 159	יג
ב 40 (הערה 19) 47 51	יא	א 159; ב 94	טז
ב 39	יב	ב 69 74	יח
ב 49	טו	ב 52 (הערה 72)	ב ב
ב 46	טז	ב 39	ה
ב 39 87 (הערה 38)	יט	ב 49	ו-ה
ב 186 182 181	כ	א 160 (הערה 11)	ו
א 208	כא	ב 39	ח
א 57 58 (סעמיים)	כג	ב 39	יא
ב 48	ח ט	ב 48	כא
ב 87 (הערה 38)	יג	ב 48	כה
א 224 36; ב 149	כ	ב 48	כו
ב 86 (הערה 36) [כתיב מדנוחאת]	כא	א 132 (הערה 28); ב 47	כה
ב 82 89-83	כב-כה	ב 47 (סעמיים)	לב
ב 70 (הערה 9)	כה	א 154 (הערה 44)	ג א
ב 35 (הערה 4)	י	ב 49	ה
ב 37-39 87 (הערה 38)	א-טז	ב 49	יז
ב 35 (+ הערות 4, 5) 36 ואילך	ג-טו	ב 70	יט
א 262; ב 48	יא יט	ב 49	כב
ב 39	כג	ב 47	ד ב
ב 48	יב ג	ב 47	ה
ב 48 52	ט	ב 43 (הערה 34) 47	ו
ב 49	י	ב 70	ז
ב 40 (הערה 19) 47 54	יב	ב 59	יג
ב 80 (+ הערה 25)	יד-יז	ב 102 (הערה 59)	כו
ב 85 (הערה 130)	יג יא	ב 48	כח
ב 49	טז	ב 101	ה א-כט
א 57	יז	ב 47	כ
ב 46 (הערה 48) 53	יח	א 77 80	כב
ב 46 52 (הערה 73)	כב	ב 199	ו א
58 (הערה 101)		ב 49	ז
ב 48	כח	ב 40 (הערה 19) 47 51	יד
ב 46	כו	ב 90	יז
ב 46	יד יז	א 74	כג
ב 49	יט	א 241	כו
ב 39	כב	ב 85-88	ז-י
ב 48	טו ה	ב 101	זג-חג
ב 46	יג	ב 93 95	ז
ב 59	טז ט	ב 95	י
ב 45 50	יח	ב 48	יג
ב 39 (סעמיים)	יט	ב 87 (הערה 38)	טז-ח
ב 50	יז ד	ב 48	כו



## מפתחות

א 53; ב 149 (הערה 81)	לא ד ג	א 53; ב 149 (הערה 81)	יד
ב 51	י ט	ב 53 (הערה 78)	כא ואילך
א 58 57	סז טו	ב 49	כד
א 53	יח יז	ב 76 ואילך	יח א-ב
ב 52	כז [כב]	א 159	ב
א 233	כה [כד]	ב 75 ואילך 82 (פעמיים)	ו
א 74 79; ב 39	לה [לד]	ב 48	יב
ב 39 50	לב יח	ב 76	יג-יז
ב 54	כז	ב 79	יח
ב 52 48	מ	ב 150 (הערה 86)	כב ו
ב 49	מא	א 238	יד
ב 46	לג ב	ב 40 (הערה 21) 48 51	כב
ב 47	ג	ב 94	כג-כד
ב 65 (הערה 130)	ט	א 286	כג ט
ב 50	י-יא	ב 39	יב
א 280	לה ב	ב 40 (הערה 23) 48	כ
א 281 280	ה	ב 95 94	כד
ב 48	יז	ב 68 (פעמיים) 79 88-107	כה
ב 74 (הערה 17)	לז א	ב 49	ט
ב 79 (פעמיים) 81 82 (פעמיים)	ב	ב 50	י
ב 74 (הערה 17) 79	ג	א 37; ב 48 52	סז ואילך
ב 200 201 (פעמיים)	לח ד	ב 50	לא-לג
ב 80 (+ הערה 25)	מג ח-יג	ב 54	לא
ב 80	מד ל	א 241 (פעמיים)	לד
ב 54	מה ה	ב 85	כו א
ב 68 79 88 93 107 (+ הערה 68)	מז-נא	ב 78 81 (הערה 27)	כו-כח
ב 68	מז-מט	ב 74-75 (הערה 17) 80-81	כו
ב 88 82	מז א-ב	ב 194	א
ב 46 (+ הערה 44)	ח	ב 72 81 (הערה 28)	ה-ו
ב 50	ט	ב 45	ח
ב 46	יא	ב 81 (הערה 28)	יב ואילך
ב 80	יג-כח	ב 85 (הערה 35)	כח א
ב 47	יד	ב 75 78-82 (פעמיים)	ה
ב 39	יח	ב 39	סז
ב 39	כא	ב 50 53	כס ה
ב 40 (הערה 20) 45	כו-כח	ב 50 53	כח
ב 88 82	מז א - מט לג	ב 39-40	ל-לא
ב 46	מז ב	ב 51 (הערה 69)	ל ה
א 268 (+ הערה 3)	ו	א 286	יב
א 269 (+ הערה 17)		ב 51	יד
ב 48	מח נ	א 286; ב 51	סז
ב 39	סז	ב 51	סז
ב 52	סז	א 50	יח
ב 46	יח	ב 48	כד

ירמיה — יחזקאל

124 ב	א ד	183 ב	לכ
א 88 (הערה 20)	יג	242 א	לז
29 ב	כב	39 ב	מד
10 ב	כז-כח	א 60-61 251	מו
124 ב	כז-כח	ב 46 (הערה 48)	מט ח
202 א	ג-ה	א 37	יב
ב 110-109	ג טז-כז	א 233	טז
א 252	יח	ב 49	כג
110 ב	ד-ה	ב 46 (הערה 48)	ל
א 203-202	ה-ו	ב 80	לז-לט
ב 56	ה ח	ב 68 82 (הערה 29)	ג-נא
110 ב	ו	א 154 (הערה 44)	נ א
ב 111-110	ז	ב 43-45	נ ב - נא נח
ב 54	טז	ב 47 (הערה 53)	נ ב
א 276 (+ הערה 24)	יז	ב 48 (הערה 59)	ה
111 ב	כ-כב	א 232	ו
ב 51 (הערה 69)	כח	ב 43 (הערה 37)	י
111 ב	ח-א	ב 144 (הערה 55)	יא
ב 54	ח יב	ב 61 (הערה 114)	יג
ב 54	ט ט	ב 61 (הערה 114)	כג
ב 43 (הערה 37)	יא כד	ב 39 48 (הערה 58)	כז
ב 112-111	יב א-כ	ב 39	לד
ב 54	ב	א 74	מב
ב 40 (הערה 21) 51	יא	ב 43 (הערה 37) 54 (הערה 81)	נא א
112 ב	כא-כח	א 37; ב 146 (הערה 85)	ז
112 ב	כז-כח	ב 54 (הערה 81)	יא
112 ב	יג א-טז	ב 43 (הערה 34)	יב
ב 40 (הערה 19) 51	י	ב 39 (הערה 14)	טז-ט
ב 40 (הערה 19)	טז	ב 39	יח
112 ב	יז-כג	ב 39	יט
112 ב	יח-כא	ב 43 (הערה 37)	כד
112 ב	יד א-יא	א 75 232-233	לד
ב 113-112	יב-כג	ב 43 (הערה 37)	לה
א 90	יד	א 80	לו
א 90	כ	ב 43 (הערה 35)	מד
א 203 ("משל הגסן"); ב 113	טז	א 74 73	נה
א 203 (בלי ציץ הססוקים);	טז א-נט	ב 39	ס
113 ב		ב 45	נט ואילך
ב 53	יב	ב 116	נב יב
ב 43 (הערה 37)	כט		
א 151 (הערה 37)	לח-לט		
[מודפס טז, לח-לט]			
113 ב	ס-סג	ב 34 (הערה 1) 51-57 108-117	יחזקאל
ב 48 (הערה 59) 52	ס	ב 100	א אילך
			א א-נ טז

## מפתחות

ב 23	יח	ב 113	יז א-כא
א 73	יט	ב 113	כב-כד
ב 115	כז	ב 113	יח
ב 50 (הערה 67)	י	ב 54	ז
א 241 (נ מעמים)	ל	ב 54	טז
ב 23	לג	ב 113	יט
א 224	לו	ב 55	יג
ב 115	כח א-	ב 113	כ
א 90	ג	ב 56 (פעמיים)	ט
א 87-88; ב 115	יא-ט	ב 53 (הערה 78)	יב-יג
א 87 (פעמיים) 250	יג	ב 56 (פעמיים)	יד
א 87; ב 52	יד	ב 56 (פעמיים)	כב
א 87	טז	א 158 (הערה 55)	לה
ב 51	יח	ב 55	לה
א 224	יט	ב 52	מ
ב 115	כ-כד	ב 56	מא
ב 115	כה-כו	ב 114-113	כא
ב 56	כה	ב 56 54	ד
ב 53	כו	ב 54	ט
ב 115-116	כט-לב	ב 56 54	י
א 75 (בלי ציין הפסוק)	כט ג	א 266	יא
ב 50 (הערה 67)	ל ה	א 266 (פעמיים)	יב
ב 40 (הערה 21)	יח-יח	ב 114	כב
ב 51	יז	ב 56	טז
ב 51	יח	ב 114	טז
א 88	לא ח-ט	א 238	יד
ב 133	יד-טז	ב 43 (הערה 37)	טז-טז
א 225 (הערה 22); ב 133	יד	ב 44 (הערה 39) 54	כב
ב 133 (הערה 8)	טז	א 151 (הערה 37)	כט
ב 133 (הערה 8)	טז	א 37	לא-לו
א 88	יח	ב 52	לא ואילך
א 75 (בלי ציין הפסוק)	לב ב	ב 48 (הערה 56)	לא
א 274 (+ הערה 12); ב 52	זח	ב 147 (הערה 70)	לב
א 275 (+ הערה 13)	ט	ב 147 (הערה 70)	לג
ב 100 116	לג א-ב	ב 53	מב
ב 116	כא-כב	ב 114	כד
ב 116	כג-לג	א 43; ב 108	ז
ב 54-55	כד	א 57	טז
ב 116-117	לד	ב 116	כה-כו
ב 52-53 (הערה 75)	ח	ב 114-113	כה
ב 51	יב	ב 115	כו
ב 117	לה	ב 56	י
ב 117	לו	ב 167	יא
ב 52	ח	ב 54	טז

## יחזקאל – הרשע

ב 128 (הערה 24)	יד-טז	ב 56	י
א 130	יד	ב 56	לג
א 150–157	טז-יז	ב 117	לז א-ד
א 130 156 (הערה 49)	טז	ב 117	טז-כח
א 125 150 (מדפס יד) 161	יז	ב 14	כב
א 140–141 159–161	יח-כב	ב 48 (הערה 59) 52	כו
א 138–140 161–162	כג-כה	ב 117	לח-לט
א 130 159	כג	א 161 (הערה 57)	לח כ
א 129–130 157 159	כד	ב 56	כג
א 131 160	כה	ב 52–53 (הערה 75)	לט ד
א 147 (הערה 30)	ג א-ג	ב 53	ז
א 130–131	א	ב 52	יח-יח
א 154 (הערה 48)	ד א	ב 57 (הערה 87)	כג
א 126	ב	ב 56	כו
א 128–129	ג	ב 117	מ-מח
א 119	ח	ב 179	מ א
א 148 (הערה 27)	י-טז	א 73	מג ב
א 146 (הערה 27)	יח	א 240	מד כ
ב 23	ה א		
א 146 (הערה 27)	ג		הרשע
א 154 (הערה 46)	ד		א ואילך
א 52 231	ה	א 118–134	א ב
א 125	ו	א 146 (הערה 27) 147	ד-ה
א 148 (הערה 27)	ו	א 145 (+ הערה 22)	ה
א 145 (הערה 24)	ח	א 145 (הערה 24)	ו
א 145 (הערה 24)	יג	א 146 (הערה 25)	ז
א 131	יד	א 161 (הערה 57)	ח-ט
א 148 (הערה 31)	טז	א 146 (הערה 25)	ס
א 148 (הערה 31)	ו א-ג	א 131	ב
א 34 (הערה 33)	ב	א 127 135–166	א-ג
א 154 (הערה 46)	ג	א 138–140 149–150	א
א 41 79 178 (הערה 38)	ה	א 132 169	ב
א 154 (הערה 46)	ו	א 124–125	ד-ז
א 118	ז	א 140–141 151–153	ד
א 146 (הערה 27)	י	א 150	ז-ח
א 146 (הערה 27)	ז ד	א 141–142	ז-ח
א 145 (הערה 24)	ז-ט	א 153–155	ז-ח
א 145 (הערה 24) [פעמיים]	יא	א 130 (הערה 25) 155	ז
א 145 (הערה 24)	טז	א 157 (הערה 51)	ח
א 149 (הערה 34)	ח	א 155	י
א 145 (הערה 24)	א	א 129–130 157 162	יא
א 154 (הערה 46)	ב	א 129–130 156 (הערה 49);	יב
א 155	ד	ב 128 (הערה 25)	
א 154 (הערה 45)	ו	א 156 (הערה 49)	

## מפתחות

132 א	ז-ח	א 145 (הערה 24)	ט
132 126 א	ט	א 134	יב
132 א	י	א 119 145 (הערה 24)	יג
155 133 א; ב 225 (הערה 22);	יד	א 131 145 (הערה 24)	יד
א 126 145 (הערה 24)	טו	א 146 (הערה 27)	ט א
א 148 (הערה 31)	יד ב-ט	א 145 (הערה 24 לנ סעמיס)	ג
א 145 (הערה 24 למדפס בטעות	ד	א 119	ד
פעם שניה)		א 145 (הערה 24 לנ סעמיס)	ו
ב 49 (הערה 60)	ה	א 131-132 143 (הערה 19)	י
א 159 264	ס	א 146 (הערה 27)	
		א 118	יב
	י ו א ל	א 145 (הערה 24)	יג
ב 34 (הערה 1)	א ואילך	א 145 (הערה 24) 147 (הערה 28)	טו
א 44	ב ב	א 143 (הערה 19)	י א
א 268 (+ הערה 2); ב 52 (הערה 70)	י א 268 (+ הערה 2); ב 52 (הערה 70)	א 145 (הערה 24)	ו
א 58	יט	א 145 (הערה 24)	ז
ב 41 (הערה 24)	כו	א 145 (הערה 24)	ח
א 276 (+ הערה 25)	ד יח	א 38 251	יא
א 44	כ	א 145 (הערה 24)	יד
		א 125-126 143 (הערה 19)	יא א
	עמוס	א 148 (הערה 31)	
ב 114	א-ב	א 143 (הערה 19)	ב
ב 102 (הערה 56)	א ב	א 126 154 (הערה 46)	ג
א 29	ג	א 148 (הערה 31)	ד
א 29	ו	א 145 (הערה 24 לנ סעמיס)	ה
א 29	ט	א 145 (הערה 24)	ו
א 29	יא	א 148 (הערה 31)	ח-א
א 29	יג	א 119 ואילך	ח
א 29	ב א	א 121	ט
א 29	ד	א 145 (הערה 24 לנ סעמיס)	יא
א 29 (+ הערה 19)	ו	א 155-157	טו
ב 72	ג ב	א 122	יב א
א 184 (הערה 61)	ד ז	א 145 (הערה 24 לסעמיס)	ב
א 30	ה יט	א 121-123	ד-ה
א 263	ו ר-י	א 103	ד
ב 179 (הערה 9)	ז א	א 123	ו
א 58 (הערה 103)	ב	א 132	ט
א 38 53 73 231	ד	א 126-128 143 (הערה 19)	י
ב 58 (הערה 103)	ה	א 123-124	יג
א 75; ב 134	ט ג	א 129 155	ב יג
ב 72	ו	א 143 (הערה 19)	ד-ו
ב 72	ז	א 126-128 154 (הערה 46)	ד
ב 186	יג	א 132	ה
ב 56 (הערה 85)	יד	א 132	ו

## ה'רשע - צמניה

[illegible]

## מפתחות

ב 34 (הערה 1) [פעמיים]	תהלים	ב 63 (+ הערה 121) 64	יא
171 א	א ואילך	ב 61-63	יג-טו
א 289 (+ הערה 15)	ב ד	ב 63	טו
א 58 (הערה 7)	ו	ב 66 134 (הערה 10)	ג
א 45	ח	ב 63 64 (+ הערה 123) 66	ה
א 49; ב 142 (הערה 41)	ג ב	א 191; ב 64 (הערה 124)	י
א 225 (הערה 22); ב 133 155	ה ח	ב 61 63 64 66	יא
א 35	ו ו	ב 66	יב
א 42 43 55-58; ב 168	ז ו	ב 64-68	יד-כ
א 46	ז	ב 65	יד
א 45	ח ג	ב 65 (פעמיים) + הערה 127 66	טו
ב 260 (הערה 26)	ה	ב 49 (הערה 63) 65	יז
א 77	ט ו	ב 65 (פעמיים)	יט
א 225 (הערה 22); ב 133	יד	ב 65 (פעמיים)	כ
ב 18	טז		
ב 198 (הערה 16)	י יא		חגי
ב 136 (הערה 16)	יא ד	ב 44 (הערה 39)	א יד
א 37; ב 147	ו		
א 45	יג ה		זכריה
א 178 (הערה 40)	יד	ב 44 (הערה 40)	ב י
א 50	טו א	ב 65 (הערה 127)	יד
א 37; ב 147	טז ה	א 77 192	ג ב
א 256	יז יג	א 49	ז
א 177 170	יח	א 259	ו ג
א 225 (הערה 22)	ה-ו	א 259	ו
א 225 (הערה 22); ב 133 (פעמיים)	ה	א 49	ח ט
א 225 (הערה 22); ב 133 (פעמיים)	ו	ב 40 (הערה 19)	י
155		א 48	ט ג
ב 124	ה-יג	א 250; ב 65 (הערה 127) [פעמיים]	ט
א 77 76	ח	א 74 79 80	י יא
א 169 76	יא	ב 151 (הערה 89)	יא א
א 194	יד-טו	ב 181	יד ח
א 77	יד	ב 14	ט
א 192 77 76	טז		
א 256	יט		מלאכי
ב 30	לג	ב 56 (הערה 95)	א ד
א 79 41	לח	א 59	ב ו
א 79 41	לט	א 59	ז
א 45	מ-מא	ב 168 169	יב
ב 30	מ	א 57	יג
א 79 41	מא	א 90	ג' י
א 45	מט	ב 144 (הערה 55)	כ
א 52	יט ט		

## צפניה – תהלים

א 77	מח ז	א 53	יג-ד
א 49	י	א 186	כ ג
א 89	מט ג	א 51; ב 144 (הערה 52)	ט
א 44	יב	ב 198	כא ד
א 224–225 (הערה 22 [פעמיים]);	טו	א 58 (הערה 7)	ה
ב 133 (פעמיים) 155		ב 46 (הערה 47)	כב יא
א 274 (+ הערה 11)	כ	א 192 (+ הערה 80)	יג
א 184 (הערה 81)	ג ג	א 225 (הערה 22); ב 133	טז
א 59	כא יז	א 192 (+ הערה 80)	יז
א 178 (הערה 40)	נג	א 95	כד ג
א 41 79	נד ז	ב 12	ה
א 57	ט	א 46	כו י
א 266	נה ד-ו	א 45	כו ב
ב 46 (הערה 47)	נה ד	א 49	ד
א 34 188	יא	א 22 (הערה 2) 83 195	כט
א 45	נט ב	א 22 (הערה 2) 100	א
א 59	ח	א 73 77 81	ג
א 171	ט	א 185 (הערה 84)	ו
א 59	יג	א 77	ח
א 41 79	יד	ב 136 (הערה 16)	ט-י
א 44	סא ו-ח	א 53 81	י
א 275 (+ הערה 14)	סב ד	א 141 (הערה 15)	ל
א 258–259	י	א 80	לג ז
א 29	יב	א 44	יא
א 49 (פעמיים)	סה ה	א 38 73	לז ז
א 74 80	ח	א 171	לז יג
א 182	י	א 232	כד
א 182	יב	א 52–53 53 231	לח יב
א 59	טו יד	א 40	מב ב
א 83 167–199	טח	א 35	ד
א 177–178	ב-ד	א 45	יא
א 194	ב	א 45	מד ו
א 185 195	ד	ב 46 (הערה 45)	יג
א 177 178–179 (+ הערה 11)	ה	א 75	כ
א 189; ב 119		ב 48 (הערה 58)	כג
א 179	ז-כ	א 42 43 56; ב 188	כו
א 179–189	ז-ו	א 47 (הערה 82 [מודפס א])	מה ב
ב 120	ו	א 44	יה
א 186 (אין ציור הפסוק [אך	ז	ב 18	מו ב
סודרים]) 187 (אין ציור הפסוק		א 74 (פעמיים)	ד
[מוציא])		א 74 77	ז
א 181; ב 10 124	ח-ט	א 268 (הערה 3)	י
א 181–182	יא	ב 12 30	מז ה
א 183 (הערה 59)	י	ב 9 28–29	י



## מסתחות

א 45	עד ג-ד, י	א 183 (הערה 58)	סח יא
א 46 64	יא	א 182	יב-יג
א 176 174; ב 120	יב-טו	א 194 (הערה 88)	יב
יב א 65, 73 (מודפס יג) 82 (בלי ציון		א 184-183	יד-טו
הפסוק) 189 176; ב 124		א 197 48 (הערה 94)	יד
א 64 73	יג-טו	א 185-184	טז-יז
א 75; ב 134 158	יג-יד	א 178 (הערה 40) 195	יז
ב 134 (הערה 11)	יג	א 186-185	יח-יט
ב 134 (הערה 11)	יד	א 197 189 (הערה 94);	יח
א 79 80; ב 126	טו	ב 139 (הערה 26)	
א 182	יט	א 195 186	כ
א 45 (מודפס עז כג)	כג	א 187-186	כא-כב
א 37; ב 48 (הערה 56)	עה ט	א 275 188 79 46 41 ( + הערה 21);	כב
147 (הערה 70)		ב 127 (הערה 21)	
א 91	עו ג	א 197 188-187	כג-כד
א 161 (הערה 57)	ד	א 192	כג
א 77	ז	א 79 41 34	כד
א 191	יב	א 189	כה-כו
א 44	עז ח-ט	א 190-189	כז-כח
א 73 81	יב	א 195	כז
ב 124	יג	א 191-190	כט-ל
א 81	טז	א 195 192	כט
א 77	יז-יט	א 195 193 (פעמיים)	ל
א 73	יז	197 (+ הערה 94)	
א 77	יח-יט	א 192-191 182 77	לא
א 78; ב 126 (הערה 18)	יח	א 195 193 191 190 (הערה 91)	לב
א 73	כ	א 194-193	לג-לד
א 255	עה ט	א 182 (+ הערה 11) 189	לד
א 280; ב 126	יג	195 ("הפסוק הקודם"); ב 29	
א 73 38; ב 126 (הערה 17)	טו	א 185-194	לה-לו
א 58	כד-כה	א 195 178	לה
ב 44 (הערה 38)	מא	א 197 191 (+ הערה 94)	לו
א 50	ס	א 79 41	סס ה
ב 50 (הערה 85)	עט יב	א 53	טו
א 35	ס ו	א 231	טז
א 263	סא ג	א 266 (פעמיים)	כא
א 45	טו	א 189 (מודפס לב)	לג
ב 201	סג ב	ב 46 (הערה 47)	עא ו
ב 200	סד י	ב 44 (הערה 38)	כב
א 49	יא	א 149 (הערה 34)	עג
א 44	סזה ו	א 285	ב
א 182	יג	א 18	ט
א 36 238	סז ו	א 236	יט
א 232; ב 157	יג	א 79 41	כז

## תהלים

א 77; ב 58 (הערה 102)	ט	א 44	פט ב
א 44	לא	א 44	ה
א 233	קו ט	א 81	ו
א 225 (הערה 22); ב 133	יח	א 100	ז
א 22 (הערה 2)	קי	א 83	יא
ב 148 (הערה 79)	א	א 74 (מודפס ט)	י
א 91	ד	א 75 72 (פעמיים) [פעם מודפס י]	יא א 75 72
א 79 41	ה	78	
א 79 41	ו	א 78 46	יד
א 51	קיג ז	א 82; ב 44 (הערה 38)	יס
א 180	ט	א 45	מג
א 185 (הערה 64)	קיד ד	א 155 133	מט
א 185 (הערה 64)	ו	א 239	צא
א 225 (הערה 22);	קטז ז	א 47 46	ז
ב 133 (פעמיים) 155		א 149 (הערה 34)	צב
ב 147 (הערה 78)	יג	א 45 (מודפס ט) 82 175; ב 122	י
ב 160 (הערה 6)	קיח יא	א 83	צג
ב 10	כו	א 81 74	א
א 77	קיט כא	א 231 74 73	ג
ב 168	קכז ה	א 74 73	ד
א 276 (+ הערה 27)	קלג ב	ב 54 (הערה 80)	צד ז
א 49	קלה ב	א 79 41	כב
א 263	ג	א 195	צו וט
א 44	יג	ב 37 (הערה 8)	צז ז
ב 127 (הערה 20)	קלז ו	ב 56 (הערה 94)	צח ב
א 57–56 48	קלח ז	א 44	ק ה
א 46	קלט י	א 79 41	קא ה
ב 200	טז	א 79 41	ח
א 233	קמ יא	א 35	קב י
א 58	קמא ג	א 44	יג
א 63	קמג ה	ב 136 (הערה 16)	קג יט
א 57	יא–יב	א 189	כ–כב
א 45	יב	א 103	כ–כא
א 46	קמד א	א 29 169; ב 29	קד ג
א 61 (הערה 16)	יב	א 74–73 (בלי סירט)	ו ואילך
א 45 44	קמה יג	הפסוקים)	
א 44	קמו י	א 177	ו–ח
א 263	קמז א	א 182 (פעמיים)	ז
א 51	ו	א 80	ט
א 182	ח	א 38	כה
א 189	קמח א–ד	א 177 78	כו
א 103	ב	א 170	לה
א 85 80	ו	ב 48 (הערה 50)	קה י
א 85–84	ז	ב 71	קו ה

## מסתחות

א 48	טז	ב 134 (הערה 10)	יא
א 59	כז		
א 225 (הערה 22); ב 133	כה		משלי
א 37; ב 144 (הערה 60)	יז א	א 61 (הערה 16)	א ח
א 59	יח ו	א 231 224; ב 133 155	יב
א 59	ז	א 28	כ-כא
א 59	כ	א 28	ב ג
א 47 (הערה 62)	כב כט	א 225 (הערה 22 [פעמיים]); ב 133 (פעמיים)	יח
א 39	כג לב	א 158 (בלי ציין הסטוק)	ג יב
ב 186	כד כה	א 48	יד
א 59	כז ב	א 79; ב 126 (+ הערה 17)	כ
א 231 224; ב 133 155	כ	א 59	ד כד
א 44	כד	א 225 (הערה 22 [פעמיים]); ב 133 (פעמיים)	ה ה
א 231 224 36 29	ל טז-טז	א 192	ו ג
ב 133 155	טז	א 29	טז-ט
א 30	יח-יט	ב 144 (הערה 59)	טז
א 30	כא-כב	א 61 (הערה 16)	כ
א 30	כט-ל	א 233	ל
א 47	לג	א 232	לה
	איוב	א 181	ז יז
ב 34 (הערה 1)	א ואילך	א 225 (הערה 22 [פעמיים]); ב 133 (פעמיים)	כז
א 90	א-ב	א 28	ח ג-ד
א 103 100 (פעמיים [פעם "השטן"])	א ו	א 48	י
א 240	ז	ב 134 (הערה 10)	טז
א 103 100 (פעמיים [פעם "השטן"])	ב א	א 48	יט
א 240	ב	א 65	כב
א 241	ח	א 268 43 (+ הערה 11); ב 168	כז
א 28 (הערה 17)	יב	א 80	כז-כט
א 34	יג	א 262	ט ב
א 35	ג ו	א 254	ג
ב 49 (הערה 61)	ט	א 262 (פעמיים)	ה
ב 56 (הערה 95)	יד	א 212	י ז
א 238 36	יט	א 59	לב
ב 49 (הערה 61)	כא	א 59	יג ג
א 58	ה י	א 225 (הערה 22); ב 133	יד
א 79 41	יח	א 269	כד
א 30	יט	א 59	יד ג
א 258 240	כ ב	א 225 (הערה 22); ב 133	יב
א 80 75 65-64	ז יב	א 225 (הערה 22); ב 133	כז
א 59	ח כא	א 59	טז י
א 86 81	ט ח	א 225 (הערה 22)	יד
א 76 75 72	יג		

## תהלים – איכה

74 א	יא	80 א	יב טו
133 א 225 (הערה 22) ב	יז	50 א	יג כב
184 א	כב-כג	80 א	יד ה
ב 56 (הערה 96)	לד	א 43; ב 168	ח
35 א	לט ב	א 73 80	יא
א 43; ב 168	יד	50 א	טו ו
75 א	מ-מא	ב 199	כג
30 א	מ ה	50 א	טז ה
206 א	טז	252 א	יז ט
78 א	כה-כו	א 224; ב 133	יח יג
ב 121 156 (הערה 5)	כח	א 224; ב 133 (הערה 6)	יד
78 א	כט	50 א	כ ב-ג
ב 155 (הערה 5)	מא יג	259 א	טז
ב 121 (הערה 5)	כו	50 א	כא כה
90 א	מב ז-יז	ב 56 (הערה 96)	כב יא
ב 20	ז	ב 167	כא
		א 268 (+ הערה 12)	כד
	שיר השירים	252 א	כז יא
204–203 א	א ואילך	50 א	יב
ב 182 (סעמיים)	ב יב	ב 139 (הערה 31)	כז ט
ב 162	ג ג	80 א	י
47 א	ה ה	א 72 (בתוך הבאה מהתלמוד)	יא
א 275 (+ הערה 17)	יא	א 41 72 79 80 187; ב 42 (הערה	יב
א 40 (הערה 48) 225 (הערה 22)	ח ו	30) 158 (הערה 15)	
[סעמיים]		א 75 78 174	יג
ב 168	ט	א 28 67 (בלי ציין הסוסוק)	כז א
		ב 128 (הערה 17)	כח י
	רות	א 225 (הערה 22); ב 133	כב
א 28 (הערה 17)	א ט	א 28 67 (בלי ציין הסוסוק)	כט א
א 28 (הערה 17)	יד	240 א	ל יג
ב 180 184	כב	א 225 (הערה 22); ב 133	כג
159 א	ב יג	ב 49 (הערה 61)	כו
		ב 46 (הערה 47)	לא יח
	איכה	א 30	לג יד
א 57	א ב	א 65	לו כד
א 45	ה	א 65	כה
ב 46 (הערה 49)	טו	א 87	כו
א 45	ב ד	א 59 (הערה 9)	לז ב
א 58	יא	א 77 (מדפס ד)	ד-ה
א 38; ב 46 (הערה 49)	יג	א 74 122 (הערה 15)	ד
א 45	יז	א 81	ה
ב 58 (הערה 104)	יט	א 86	לח ד-ו
א 45	ד יב	א 100 102–103	ז
א 37; ב 48 (הערה 56)	כא	א 80	ח-א

## מפתחות

ה יט	א 44	עזרא	ב 44 (הערה 39)
כא	א 53	א א	ב 194
קהלת		ה יז	א 47 (הערה 62)
ג ח	א 269 (+ הערה 13)	ז ו	א 275 (+ הערה 20)
ד ה	ב 40 (הערה 22)	ס ג	
י יב	א 59	נחמיה	
יא ב	א 30	ה טו	א 262
יב ה	א 212	ס יא	ב 126
		יא יז	א 263
אסתר			
ה ג	א 277 (הערה 28); ב 147	דברי הימים א	
ו	א 277 (הערה 28); ב 147	ב כא	א 26 67
ז ב	א 277 (הערה 28); ב 147	ו י	א 224 (הערה 20)
ו	א 45	ח כד	א 281 (הערה 13)
ס יב	א 277 (הערה 28)	יב ב	א 255
		כא כז	א 269 (+ הערה 18)
דניאל			
ג לג	א 45 44	דברי הימים ב	
ד לא	א 45 44	ג א	א 94 (פעמיים)
ה ב	א 236	יח כד	א 272 (+ הערה 4)
ג	א 236	כ ג	א 26
כב	א 236	כב	א 263
יא ז-יח	א 26	כו כא	א 238-239
יב ג	א 252	כט כז	א 263
ד	ב 196 (הערה 14)	לו כב	ב 44 (הערה 39)

## 2. תרגומי מקרא קדומים \*

איטלה	ראה לטיניים	תהלים סח כד	א 188
		כט	א 190
ארמי (תרגום)	א 215-216	חלואטה	
בראשית ו ג	א 106	ראה לטיניים	
ד	א 99 (הערה 7)	יהודי לטיני	
שמות לה כז, כח	א 89 (הערה 22)		
ירמיה לג ג	ב 47 (הערה 52)	ראה לטיניים	
הושע יא א	א 126		
נחום א ה	ב 58 (הערה 100)	יחזקאל	א 215-216
צפניה ג טו	ב 65 (הערה 128)	אנונימי	
תהלים סח ה	א 179 (הערה 42)	בראשית ו ב, ד	א 99

\* ציון הסרקים והסוסוקים על פי המקרא העברי.

## תרגומי מקרא

סומכוס		סומכוס	
בראשית ו ב, ד	א 99	יב י	א 127 (הערה 21)
כב ב	א 95 (הערה 7)	חבקוק ג ב	ב 123 124
תהלים סח כט	א 190	יג	א 41 176 187; ב 127
עקילס		צפניה ג יד	ב 65 (הערה 127)
בראשית ו ב, ד	א 101 (הערה 18)	תהלים סח ה	א 194
כב ב	א 95 (הערה 7)	ו	א 180 (הערה 49)
שבעים	ב 91	ט	א 81:
בראשית ו ב	א 98	כד	א 18
ג	א 106	כט	א 190
כב ב	א 95 (הערה 7)	לג	א 194
יד	א 95 (הערה 8)	לד	א 194
דברים לב ח	א 100 103	תיאודוטיון	
לג ג	ב 12	הושע ב יז	א 159
ו	ב 16	לטיניים	
ח	ב 17	איטלה	
ישעיה מח יא	ב 56 (הערה 93)	ישעיה מח יא	ב 56 (הערה 93)
סג יח	ב 41 (הערה 29) 52	וולגאטה	
סד ו	ב 57 (הערה 97)	בראשית ו ג	א 106
ירמיה ס כא	ב 86 (הערה 36)	כב ב	א 95 (הערה 7)
י א-טז	ב 38 39	ירמיה לא ט	ב 41
ד	ב 37	הושע ב ג	א 135 (הערה 1)
יח ד	ב 77 (הערות 20, 21)	תהלים סח ז	א 180 (הערה 49)
כה ד	ב 88	לטיני יהודי	א 203-216
ז	ב 89	שמות כ ב	א 214
יב	ב 89	ד	א 214
יד ב 89 (חסר בנוסח חשבעים)		שמאל א כה כט	א 212
טו-לח	ב 93	משלי יז	א 212
כז ה	ב 72 (הערה 12)	קהלת יב ה	א 212
ל יא	ב 40 (הערה 20)		
טז	ב 40	סומכוס	
יח	ב 40	ראה יוונים	
לא ה	ב 41		
ס	ב 41	סורי (פשיטתא)	
לג ב	ב 46	בראשית ו ג	א 106
לו ב	ב 79 (פשמיים) 80	כב ב	א 94 (הערה 6)
מו-נא	ב 88	ישעיה סד ו	ב 57 (הערה 97)
יחזקאל כ לח	ב 55	תהלים סח ה	א 179 (הערה 42)
הושע א ט	א 131	כד	א 188
ב ג	א 135 (הערה 1)	כט	א 190
יד	א 142 (הערה 16)	עקילס	
יז	א 159	ראה יוונים	
יח	א 160		
יא א	א 126		

מפתחות

ערכי ירמיה לו ב	תראדוטין	ראה יחזקאל
80-79 ב		
פשיטתא	תרגום	ראה ארמי (תרגום)
ראה סורי (פשיטתא)		
שבעים	תרגומים קדומים בכלל	
	דברים לו יז	22 ב
	כג	26 ב
	כה	27 ב
	כו	28 ב
	ישעיה נח י	ב 145 (הערה 64)
	ירמיה לו ב	80 ב
	יחזקאל לו ז	53 ב
שומרוני		
בראשית כב ב	א 95 (הערה 7)	
דברים לו ז	22 ב	

3. ספרים חיצונים

בן-סירא יד כ-כו	א 185 (הערה 63)	פז ד-ו	א 98 (הערה 1)
כב	א 185-184	טוביה ג ח ואילך	ב 173 (הערה 10)
כג טז	א 39	ספר הזבלות ד כב	א 98 (הערה 1)
כה ז	א 30	ה א	א 98 (הערה 1)
כו ה, כח	א 39	ספרי המכבים א יג כב	א 184
מג כג	א 73 71	ספרי המכבים ב טז לו	ב 189-188
ז כה	א 30 (מדפס כז)		(הערה 47)
חנך (נסח אתיופי) ו אילך	א 98	צחאת ראובן ה ו-ז	א 98 (הערה 1)
פ טז	א 78 (מדפס טז) 81	חפילת מנשה ג	א 81 78 71

4. ספרות רבנית קדומה

משנה	תענית א ז	ב 186 182
שביעית א ד	חגיגה ג יב	א 235 (מודפס ג ד)
שבת ד ב	נדרים ד ב	ב 182 (הערה 27)
יומא ז ד	ז	ב 181
ראש השנה ב ב		
נדרים ח ג	תלמוד ירושלמי	
ד	שבת ו ח	א 105 (הערה 35)
כלים יט ג	ראש השנה א ב	ב 188 (הערה 47)
	יבמות טז ב	ב 182 180
נעים ז ד	ד	ב 180
תוספתא*	תלמוד בבלי	
שבת ז [ח] ג	ברכות ט ע"ב	א 179 (הערה 41)
סוכה ג יח	שבת מט ע"א	א 183

• חצאת צוקרמאנדל-ליברמן.

מפתחות

122 ב	עה ע"א	א 105 (הערה 35)	סז ע"ב
250 א	נדה מז ע"א	ב 182	עג ע"ב
101 99 א	סא ע"א	א 183	קל ע"א
		ב 65 (הערה 128)	קלט ע"א
	מדרשים	א 105 (הערה 35)	פסחים ד ע"א
ב 134 (הערה 11)	בראשית רבא ז ד	א 135 (הערה 1)	סז ע"א, ב
ב 134 (הערה 11)	יא ט	א 146 (הערה 26)	
א 99-98 (הערה 5)	כו ה	ב 169	ביצה ט ע"א
99 (+ הערה 8)		א 101 99	יומא סז ע"ב
101 (+ הערה 18)		א 89 (הערה 22)	עה ע"א
א 110 (הערה 6)	סד	ב 189	תענית ו ע"ב
א 110 (הערה 6)	סה	א 106 (הערה 36)	כה ע"א
א 16	שמות רבא ח ב	ב 179 (הערה 12)	מגילה ה ע"ב
א 74 72	טו כב	ב 194	ז ע"א
ב 151 (הערה 91)	נב ג	ב 144 (הערה 61)	מעד קטן יח ע"ב
א 184	ויקרא רבא כו ב	א 232; ב 157	כח ע"ב
ב 182	ספרא בחר א	א 80 77 74 71	חגיגה יב ע"א
א 135 (הערה 1)	ספרי בלק קלא	א 169 (הערה 11)	יב ע"ב
	וחת הברכה שמח	א 183 (הערה 26)	סז ע"א
ב 16	(על דברים לג ז)	א 232; ב 157	כתובות עב ע"א
א 180	מדרש תהלים (על תה' סח ו)	א 116 (הערה 6)	סוטה י ע"ב
א 212	אסתר רבא ד (סוף)	א 152 (הערה 42)	קדושין ה ע"ב
א 98	ילקוט מד	ב 179 (הערה 9)	סנהדרין יח ע"ב
א 109 (הערה 11)	מדרש תנאים	א 210 (הערה 15)	לב ע"ב
א 74 (פעמיים) 77	פירקי דרכי אליעזר ה	ב 65 (הערה 128)	צח ע"א
192 81		ב 180	מנחות פה ע"א וע"ב
א 109 (הערה 11)	יח	א 75	בבא בתרא עג ע"א
א 98	כב	ב 122	עד ע"ב - עה ע"א
ב 16	פסיקתא דרב כהנא לב	א 72 64 (פעמיים) 174;	עד ע"ב א
		ב 134 121 (הערה 11)	

5. ברית חרשה

ב 196 (הערה 14)	חזק יחזק ה א ואילך	א 250	מתי כא ב-ו
א 78 71 (פעמיים) 81	כ נ	א 209 (הערה 16)	מעשי השליחים ב י"א

6. כתבי אגרות.

ב 137-136 (+ הערה 18)	AB (סדר הלוחות בשירה)
153 (הערה 3) 155	א 229 (הערה 5) 243;

• על הסימנים לציון כתבי אתרית בספר זה ראה את ההקדמה - אל הקורא - (לעיל, עמ' ז).



## מפתחות

	ו ואילך		I AB
158 ב		242 א	א * 5-4
122 א 172 (הערה 19); ב	3-1	35 א	10-9
41 א	1	261 א	9
41 א	2	26 א (הערה 13)	32
237 א	6-4	27 א (הערה 15)	39
169 א (הערה 10)	5	263 א	58
238 א	6	241 א	ב 11-9
238 א	7	27 א (הערה 15)	12-11
26 א (הערה 13)	10-9	243 א	21-15
158-154 ב	31-11	222 א (+ הערה 11)	19-15
222 א (+ הערה 10)	22-14	269 א (מודפס א 19)	19
144 א (הערה 57)	17-16	223 א (+ הערה 17)	23-21
289 א	16	273 א (הערה 10)	25-23
40 א (פעמיים)	17	220 א (+ הערה 5)	37-30
36 א	22-18	221 א (+ הערה 6)	36-34
132 ב	20-18	171 א (הערה 16)	11 ג
132 ב 156-155	19-18	171 א (הערה 17)	16
149 א (הערה 82); ב 238	18	27 א (הערה 15)	17
235 א	22-19	26 א (הערה 13)	ד 31
156 ב	21-19	27 א (הערה 15)	33
132 ב	21-20	42 א	ה 3-2
132 ב 156	22-21	41 א	3, 2
37 א (הערה 41)	21	221 א (+ הערה 8)	9-8
157 ב	25-22	27 א (הערה 15)	11-10
157 ב	26	220 א (+ הערה 5)	19-11
187 א (הערה 68)	28-27	221 א (+ הערה 7)	19
41 א	27	27 א (הערה 15)	13 ו
41 א	28	39 א	18-17
236-234 א	ב	39 א	19
223 א (הערה 18)	8-2	51 א (מודפס ו, 30)	31-30
51 א	7-6	227 א (+ הערה 37); ב 135 155	35-33
169 א (הערה 11)	7	78 א (+ הערה 14) 236; ב 124	52-50
156 155 135 121 ב (הערה 5)	12	134 א (הערה 14) 141 א (הערה 40)	
28 א (הערה 13)	14-13	[ "סוף לוח I AB" ] 150 א (הערה 85)	
223 א (+ הערה 15)	16-14	158 ("הקטע האחרון")	
142 א (הערה 43)	18-17		50
236 א	ג-ד	121 א; ב 232	
226 א	16 ג	134 125 118 א; ב 241-228	I* AB
226 א	17	234-229 א	א
226 א	22	158-154 ב	8-1

•• המספרים המסמנים את השורות של טור זה מתאימים למספרים שב-*Corpus* של Herdner, מס' 6, טור א.

## כתבי אונרית

א 260 276	12-13	א 226	23
א 231	13-16	ב 145 (הערה 63)	ד 12-16
א 53	14-18	א 239-237	ה
א 30	17-21	א 27 68 (בלי ציין השורות)	6-13
א 37	19-20	א 225 (הערה 26)	6-8
ב 146-144	23-52	א 249; כ 125	7
א 28	23-24	א 30	8-9
א 28	25	ב 132 (הערה 4)	12-15
ב 137 (הערה 20)	28-32	ב 132 (הערה 4)	13-16
ב 147-148	ד-ה 1-81	א 37	15
א 252-244	ד 1-19	א 240	18-19
ב 181	4-15	א 31	19-21
6 א 88 (+ הערה 19) 183 (+ הערה 58)		א 243-239	ו
11 א 88 (+ הערה 19) 183 (+ הערה 58)		ב 132 ("ראשית")	1 ואילך
א 38 (הערה 44)	15	א 269	6
ב 148 (הערה 74)	20-26	א 51	12-14
א 26 (הערה 13)	20	א 46	14-16
א 171 (הערה 17)	28	א 36	24-25
ב 143	31-32	א 269	28-29
א 269	35	ב 131-153	II AB
א 37	45-46	ב 137 ("ראשית")	א 1 ואילך
א 50	50-51	ב 138	1-23
א 238	52-57	א 50	[10-12]
א 50	ד-ה 62-65	ב 136	13 ואילך
א 224	ה-ו	א 238	13-19
א 49	ה 75-76	ב 137 (+ הערה 20)	20-23
א 48	77-78	ב 138-140	24-44
א 48	80	א 48; ב 148 (הערה 78)	26-27
א 38 (הערה 43)	81	א 47	27-29
ב 148	82-103	א 48	27-28
א 26 (הערה 13)	84	ב 139-140	31-44
א 50	89-91	א 185 (+ הערה 65)	31
א 49	91-93	א 48 (מודפס ד-ה, 32-33)	32-33
א 48	94-95	183 (+ הערה 57)	
א 48	95-98	ב 140-143	ב 1-48
א 38 (הערה 43)	96	א 46	3-4
א 49	98-99	א 171 (הערה 16)	11
א 48	100-101	א 265 (מודפס 20-12)	12-20
ב 150-148	106-17	א 25	12
א 26	106	א 249	31
א 54	113-116	ב 143-144	1-22
א 49	113-114	א 45 (מודפס ג, 5)	7
א 49	115-116	א 51	11-13
א 49	118-119	א 169 (הערה 11)	11

## מפתחות

132 ב	11	36 א	127-120
132 ב	12	249 א	122-121
(18 הערה) א 223 (+)	20-15	(11 הערה) א 160	122
236 א	17	49 א	124-123
132 ב	20-18	49 א	127-126
(10 הערה) א 273	24-20	36 א	15-1 ר
49 א	37-35	49 א	0-5
125 119 ב; 255 (19 הערה) א 172	III AB	49 א	9-8
158 155 (40 הערה) 141 134 131 127 126		49 א	17-16
43 א	5	151-150 ב	39-18
187 (37 הערה) א 175 57 45	9-8	49 א	23-22
227 (88 (+ הערה 35); ב 122		(30 הערה) א 34	33-24
41 (פעמיים) א	9	49 א	28-25
155 135 ב; 44 א	10	49 א	28-27
47 א	14-13	49 א	31-30
143 (הערה) א 47	17	49 א	33-32
126 ב	20-20	49 א	37-36
47 א	24-23	48 א	38-37
143 (הערה) א 47	26	53 49 א	40-38
41 א	27	152-151 ב	50-39
76 (הערה) א 12	28	149 (82 הערה) ב	42-41
135 ב	34-32	49 א	45-44
227 (+ הערה 36) א	32	53 א	55-47
142 (הערה) א 44	IV AB	231 61-60 א	54-47
103 (הערה) א 25	4-3 א	145 (83 הערה) ב	59-55
49 א	5-4 ב	152 א; 36 ב	29-1 ז
46 א	7-6	31 א	12-9
25 א	14-13	49 א	18-17
144 (הערה) א 53; 260 ב	17	142 (43 הערה) א 236; ב	25-23
168 א 45 268 (+ הערה 10); ב 168	25-24	49 א	27-25
25 א	27-26	153 ב	52-29
142 (הערה) א 45	4-3 ג	א 104 (+ הערה 80) [מודפס ג, 30-37]	37-30
51 45 א	7-6	250-253 א	41-35
28 א	49 ד	46 א	41-40
136 [ראה גם את הספר "האלה עתה"]	V AB	א 227 (+ הערה 34) [מודפס 48-	50-49
264-257 א	א	155 136 135 ב; 49	
258 א	4-3	א 226 (+ הערה 31) [מודפס 49-	51-50
259-258 א	8-4	134 ב; 50	
145 (הערה) א 83	8-6	238 א	9-1 ח
261-259 א	15-8	א 26 (הערה 13)	1
א 47 262	17-15	א 223 (+ הערה 15)	14-7
263-262 א	20-18	132 ב	9-7
א 264-263	23-21	37 א	7

## כתבי אוגרית

43 א	[67]	264 א	28-23
43 א	73-72	238 א	23 האילך
30 א	80-79	268 א	4 ב
48 א	88-87	41 א	6-5
50 א	ה [1-1*]	41 א	6
272 א	3-1	56 א	8-7
238 א	6-3	41 א	7
50 א	12-11	41 א	8
273-271 א	20-18	א 188 (+ הערה 73)	15-13
30 א	20-19	34 א	14-13
274-273 א	26-21	268 א	15
275 א	28	49 א	18-17
276-274 א	33-27	41 א	19
277-276 א	37-33	53 א	22-20
37 א	42-41	א 231 (מודפס V AB)	21-20
238 א	50-48	41 א	20
50 א	47-46	41 א	23
ב 144 (הערה 82)	110	41 א	24
249 א	י 11-10	א 34 188 (+ הערה 73)	28-27
[ראה גם את הספר	VI AB	41 א	29
"האלה ענת"]		41 א	30
43 א	ב [19]-20	א 188 (+ הערה 73)	35-32
46 א	[25-24]	א 47 (מודפס V AB, 33-32)	33-32
30 א	ג 21-20	34 א	35-34
43 א	ד [7]-8	48 א	41-39
41 א	27	א 52 (מודפס ג, 39)	39
	BH	238 א	5-2 ג
א 27 68 (בלי ציין השורות)	א 22-17	270-267 א	17-11
א 31 50 221 (+ הערה 9)	ב 46-45	43 א	12-11
31 א	49-50	א 88 (הערה 20)	23
43 א	I D (passim)	א 45 (מודפס ד, 35-34)	35-34
א 30 171	[23]-25	א 41 (הערה 52 מודפס	42-35
ב 180 (+ הערה 5)	33-25	ד, 35-42)	
ב 142 (הערה 44)	[25]-28	א 41 (מודפס ד, 38)	36
א 25 28	[25]-26	232 א	43-37
א 25; ב 142 (הערה 44)	28-28	א 78 (+ הערה 13 מודפס ד, 37)	37
ב 160 (+ הערה 6)	37-34	א 41 (מודפס ד, 41)	41
א 57	35-34	א 41 (פעמיים מודפס ד, 43)	43
ב 160 (+ הערות 7, 8, 9, 10)	48-38	א 268-264	32-29 ד
א 29 (הערה 20) 30 מודפס	44-42	45 א	48
(84-42)		45 א	50-49
א 225 (הערה 28)	44-43	43 א	53-52
א 242 49	45-44	א 88 (+ הערה 20)	61
א 182 (+ הערה 53)	45	50 א	66-65

## מפתחות

43 א	29-28	161-100 א; 247-246 244 א	60-49
(הערה 27) ב 139	42 א 264 (הערה 19);	(+ הערה 11)	
170 165 ב	48-45	146 ב	46-52
170 165 ב	8-1 ב	ב 142 (הערה 44)	52
169 ב	6	א 88 (+ הערה 19)	54
171-170 165 ב	23-16	ב 142 (הערה 44)	56
169 ב	20	א 38 (הערה 44)	60
49 א	25-24	ב 164-150	75-61
א 180 (הערה 44)	40-26	א 66	67-61
ב 150 (הערה 88)	39-30	ב 161	61
ב 150 (הערה 87)	39	א 60	74-68
א 35	44-43	א 59	75
ב 150 (הערה 68)	4-3 ה	ב 142 (הערה 44)	77-76
א 171 (הערה 18 מודפס 178)	8-7	א 25	78
ב 142 (הערה 44)	10-9	א 31	79-78
א 24	9	א 40	89-87
א 231	18-17	ב 143 (הערה 47)	96-94
א 258	20	א 25; ב 142 (הערה 44)	[105]
א 231	24-23	א 53 231; ב 144 (הערה 57)	115-114
א 26	26-25	א 25; ב 142 (הערה 44)	120
א 258	30	א 53 (הערה 74) 231;	129-128
א 263 50	33-31	ב 144 (הערה 57)	
א 30 (הערה 23)	76	א 25; ב 142 (הערה 44)	135-134
ב 145 (הערה 63)	5-4 ו	א 53 (הערה 74)	143-142
ב 143 (הערה 47)	11-10	א 45	154
א 58	18-17	א 45 (מודפס 162)	162-161
א 58 (מודפס 28-26)	28-27	א 45	168
א 54 35	29-28	א 49	171-170
א 260	31-30	א 50 (מודפס 171-172)	172
א 263	32-31, 31	א 57	175-173
א 46	37	ב 150 (הערה 88)	180-175
	III D	א 57	179-177
א 31-30	23-22 א	א 28	180
א 40 (מודפס D, 24-25)	26-24	א 50	184-183
א 31	34-33	ב 142 (הערה 44)	200
א 40 (מודפס D, 36-37)	37-36	ב 169	206
א 28	15 ב	ב 169	208
א 260	14-13 ו	א 48 46	216
	IV D	א 48 46	218-217
א 34 (הערה 33)	6-5 ב	א 226	II D
א 51-50	8-7	ב 150 (הערה 88)	16-6 א
	I K	ב 150 (הערה 87)	16
א 31; ב 172	9-8	א 49	27-26
ב 172	11-10	ב 165	34-27

כתבי אוגריט - טכסטים אחרים

א 61	24-23 1	ב 173	13-12
	NK	ב 173	15-14
א 180 (עמ' 44)	(- מס' 68)	ב 150 (הערה 88)	21-18
א 263	1	ב 124	19-18
א 47	21-20	ב 174	25-21
א 58	22-21	ב 172 (הערה 2)	22, 21
א 38 (הערה 43)	21	א 57 273	27-28
א 225	29-27	א 35	30
א 258	37-33	א 57	32-31
א 263	38-37	א 57	40-39
א 59	47-45	א 57	61-60
א 104	SS (- מס' 68)	א 46	67-66
א 262	6	א 47	83-82
א 222 (+ הערה 12)	9-8	א 31	95-94
א 47	14	ב 150 (הערה 88)	108-106
א 275	34-33	ב 172 (הערה 2)	113
א 139 (הערה 27)	53	ב 150 (הערה 88)	119-114
א 60 (הערה 27)	60	א 59	133-132
א 235	63-61	א 47	181-180
א 52 (הערה 72)	63-62	א 59	205-203
א 31 56	67-66	ב 150 (הערה 68)	221-218
	מכתבו של אורדר	ב 172 (הערה 2)	298
א 40 (הערה 48)	13-11		II K
	טכסטים משנת 1929	א 58 272 (הערה 2)	א 14-13
ב 169	מס' 1 שר 2	א 57 (מדרסס 26-28)	28-26
ב 169	מס' 1 שר 9-10	א 58	27-26
ב 140 (הערה 36)	מס' 2	א 58 (בלי ציין השורות)	28-27
ב 140 (הערה 34)	מס' 2 שר 19	א 58	27
ב 169	מס' 3 שר 18-19	א 273 (+ הערה 7)	5 ו
א 31	מס' 8 שר 2-3		III K
		א 60 (הערה 11)	ב 22

7. טכסטים קדומים אחרים

ארמית	אכדית
ספר אחיקר ••	מכתבי אל-עמארנה •
א 1 א 47 (הערה 62) [ספירוס 50, 1-]	117, 20-21
א 30 (הערה 22)	142, 7-10
[ספירוס 53, 14-15]	144, 14-18
הספירוסים של יב ••	150, 4-5; 14-16
א 281 (הערה 12)	151, 32-35
א 1 א 47 (הערה 62)	א 26 (הערה 14)
א 30 (הערה 22)	א 52
א 30 (הערה 22)	א 52
א 281 (הערה 12)	א 26 (הערה 14)
א 281 (הערה 12)	א 26 (הערה 14)

• תוצאת Mercer, טורנטו 1939.  
 •• תוצאת Aramaic Papyri, Cowley, אוכספורד 1923.

## מפתחות

255 א	28	א 281 (הערה 12)	4	ו
255 א	29	א 281 (הערה 12)	6	
		א 281 (הערה 12)	11	
		א 281 (הערה 13)		ז
		א 281 (הערה 12)	24	ח
		א 281 (הערה 14)	14	יג
א 212		א 281 (הערה 13)		יד
		א 285 (סעמיים)		טז
		א 281 (הערה 11)		כא
		א 279–286		כב
א 208		א 281 (הערה 14)	6	כה
		א 281 (הערה 6)	15–14	כז
		א 281 (הערה 11)	2	ל
		א 281 (הערה 14)	6	
א 209–208	א 13	א 281 (הערה 15)	12–9	
		א 281 (הערה 6)	15	
א 208		א 281 (הערה 14)	24	
א 208	102–101	א 281 (הערה 10)	26	
		א 281 (הערה 11)	2–1	לא
		א 281 (הערה 14)	[5]	
		א 281 (הערה 14)	7–6	
		א 281 (הערה 15)	11–8	
		א 281 (הערה 8)	[14]	
		א 281 (הערה 10)	25	
		א 281 (הערה 14)	4–3	לב
		א 281 (הערה 14)	8	לג
		א 285		לה
		א 281 (הערה 16)	1	לח
		א 281 (הערה 11)	3–2	
		א 281 (הערה 11)	1	מ
		א 279 (הערה 2) 281 (הערה 13)		מד
		א 281 (הערה 12)	4	מה
				יחזית
		יוסטינוס העד		
		א 101		
		<i>Dialogus</i> , עט		
		יוסטיניאנוס הקיסר		
		א 553		
		א 213 (+ הערה 27)		
		<i>Novella</i> משנת		
		פילון האלכסנדרוני		
		א 210		
		א 157		
		א 157 (+ הערה 14)		
		פילון מגבל		
		הוצ' <i>Clemen</i> , עמ' 26		
		א 255		





## מפתחות

## 2. חוקרים שכתבו לשונות אירופיות

Bleeker, L.H.K. 83 (+ הערה 30) 96 92  
 Blondheim, D.S. 206 ואילך (*passim*)  
 Böttcher, F. 10  
 Brockelmann, K. 230; ב 139 (הערה 28)  
 160 (הערה 10)  
 Bruno, A. 63 (הערה 2)  
 Bruston, Ch. 74 (הערה 16)  
 179 (הערה 8) 181 (הערות 17, 19, 21)  
 Buber, M. 167 (הערה 5)  
 Budde, K. 133 (הערות 27, 28)  
 146 (הערה 28) 166 (הערה 60); ב 6  
 (פעמיים) 8 (הערה 1) 10 11 12 (פעמיים) 13  
 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31  
 Buhl, F. 159 182; ב 178 (הערה 4)  
 Burkitt, F.C. 19 (הערה 10)  
 Burrows, E. 192 (הערה 6)  
 198 (הערה 22)  
 Buttenwieser, M. 167 (+ הערה 1)

Canaan, T. 179 (הערה 10)  
 Caspari, W. 61 (הערה 115)  
 Cassuto, U.\* ראה גם קאסוטו, מ"ד  
 L'ashgarà nella Bibbia  
 161 (הערה 57)  
 Bibliografia delle traduzioni giudeo-italiane della Bibbia (הערה 33) 215  
 La Creazione del mondo nella Genesi  
 173 (הערה 28); ב 119 (הערה 3)  
 Enciclopedia Italiana s.v. Targum  
 216 (+ הערה 34)  
 GSAI 2 (1932) 207 (הערה 4)  
 La leggenda fenicia di Daniel e Aqhat  
 159 (+ הערה 2) 165 171 (הערה 12)  
 Nuovo Bullettino di archeologia  
 cristiana 22 (1926) 207 (הערה 4)  
 Orientalia 16 (1947) 252  
 I primi quattro ostraca di Lachish  
 (RSO) 39 (הערה 8);  
 ב 157 (הערה 11) 192 (+ הערה 3)  
 194 (פעמיים) 196 (+ הערות 13, 15)

Abel, F.M. 91 (הערה 1)  
 Aistleitner, J. 167 (+ הערה 4)  
 181 (הערה 51); ב 164 (+ הערה 16)  
 Albright, W.F. 21 (הערה 1)  
 24 (הערה 7) 37 (הערה 40) 41 (הערה 52)  
 46 (הערה 60) 49 (הערה 67) 181 (הערה 51)  
 220 (הערה 4) 223 (הערה 16) 264 277  
 (הערה 29); ב 132 (הערה 2) 133 (הערה 9)  
 140 (הערה 36) 142 (הערה 42) 146 148  
 (הערה 72) 149 (הערה 82) 150 (הערות 86,  
 87) 152 (הערה 98) 156 (הערה 6) 161  
 (הערה 11) 189 (הערה 49) 192–193 (הערה  
 6 [3 פעמיים]) 194 195 196 197 (פעמיים) 198  
 200 (פעמיים) 201  
 Allwohm, A. 166 (הערה 60)  
 Arnold, W.R. 59 (הערה 109)  
 Ascoli, G.I. 212 (הערה 21)  
 Auerbach, E. 289 (הערה 7)

Baethgen, F. 191  
 Ball, C.J. 20 12 11  
 Barton, G.A. 132 (הערה 2)  
 Bauer, H. 29 (הערה 18)  
 60 220 (הערה 4) 222 (הערה 13) 228  
 (הערות 1, 2); ב 11 (הערה 7) 132 (הערה 2)  
 [פעמיים] 139 (הערה 30) 143 (הערה 49)  
 144 (הערה 59) 152 (הערה 98) 155 (הערה 4)  
 156 (הערה 7) 157 (הערה 13) 178 (הערה 5)  
 Begrich, J. 168 (הערה 10)  
 Ben Mordecai, C.A. 106 (הערה 39)  
 Bergman [Biran], A. 200  
 Bergmann, J. 180 (הערה 48)  
 Berlin, M. 59 (הערה 109)  
 Bertholet, A. 167 (הערה 6);  
 ב 8 (הערה 1) 10 12 180  
 Beth, K. 99 (הערה 9)  
 Bewer, J.A. 146 (הערה 26)  
 Bickell, G. 58 (הערה 109) 59  
 Birnbaum, S. 183 (הערה 8)  
 Blau, L. 153 (הערה 43) 206 (הערה 1)

\* פרסומים שנכרו, אך לא נתפרסמו, בקיבוץ זה.

## שמות מחברי מחקרים

- 197 (סעמיים) 200 (הערה 26)  
*La questione della Genesi*  
 א 93 (הערה 4) 102 (הערה 23)  
 171 (הערה 15) 178 (הערה 40)  
 179 (הערה 41) 281 (הערה 11)  
 א 112 (הערה 11) Shifchah e amah  
 א 109 (הערה 5) Studi sulla Genesi  
 112 (הערות 10, 11) 120 (הערה 10)  
 א 210 (+ הערה 13) La Vetus Latina...  
 ב 56 (הערה 93) Chajes, H.P.  
 100 (הערה 54)  
 ב 34 (הערה 1) Cheyne, T.K.  
 47 (הערה 52) 52–53 (הערה 75)  
 א 100 (הערות 12, 15) Closen, G.E.  
 א 139–140 (הערה 13) Condamine, A.  
 140–141 (הערה 15) ב 103 (+ הערה 61)  
 ב 124 (הערה 11) Cooke, G.A.  
 ב 37 3 (+ הערה 10) Cornill, C.H.  
 38 42 (סעמיים) 47 (הערה 52) 70 (הערה 7)  
 71 (+ הערה 10) 78 73 ואילך 80 (הערה 25)  
 83 85 (+ הערה 34) 86 90 91 92 (סעמיים)  
 94 (סעמיים) 102 96 (הערה 57)  
 ב 83 (+ הערה 36) Coste, E.  
 א 279 (הערה 1) Cowley, A.E.  
 280 (הערה 5) 285 (הערה 20)  
 א 114 (הערה 15) Cruveilhier, P.  
 ב 56 (הערה 95) Daiches, S.  
 181 (הערה 23) 184 (+ הערה 33)  
 ב 169 (+ הערה 11) Dalman, G.  
 179 (הערות 9, 10, 12) 182 (הערות 24, 25)  
 ב 135 (הערה 15) Deimel, A.  
 א 200 230;  
 ב 55 (הערה 90) 59  
 ב 9 (הערה 3) 140 (הערה 36) Dhorme, E.  
 א 113 (הערה 12) 230; ב 3 Dillmann, A.  
 ב 178 (הערה 5) 185 Diringer, D.  
 ב 66 (הערה 6) 83 92 Driver, S.  
 א 135 (הערה 1) Duhm, B.  
 136 (+ הערה 7) 168 (+ הערה 7); ב 34  
 (הערה 2) 39 41 (הערה 27) 42 47 (הערה 52)  
 49 (הערה 62) 54 (הערה 81) 56 (הערה 93)  
 58 (הערה 103) 69 ואילך 78 76 ואילך 80  
 (הערה 25) 81 (הערה 28) 83 (סעמיים) 87 88
- (הערה 40) 91 94 96 (סעמיים) 100 102  
 (הערה 58)  
 א 220 (הערה 4) Dussaud, R.  
 222 (הערה 13) 228 (הערה 2) 257 (הערה 2)  
 262 263 264; ב 132 (הערה 2) 134 (הערה 10)  
 140 (הערה 36) 146 (הערה 69) 151 165  
 (הערה 3) 189 (הערה 49) 192 (הערה 6) 194  
 (הערה 7) 197 (+ הערה 21)  
 א 109 (הערה 4) Eerdmans, B.D.  
 167 (+ הערה 3) 181 (הערה 51)  
 א 193 (הערה 86, 87); Ehrlich, A.B.  
 ב 56 (הערה 93) ראה גם אבן בודד  
 ב 3 Eissfeldt, O.  
 ב 10 (הערה 5) Elbogen, L.  
 14 (הערה 8) 182 (הערה 6)  
 ב 193 (הערה 6) [סעמיים] Elliger, K.  
 א 279 (הערה 3) Epstein, J.N.  
 281 (הערה 11) ראה גם אפשטיין  
 ב 8 (הערה 1) Erbt, W.  
 73 (+ הערה 13) 76 (הערה 19) 78 80 (הערה 25)  
 81 (הערות 26, 28) 83 84 (הערה 32) 87  
 (הערה 40) 94  
 א 47 (הערה 62) Erman, A.  
 ב 3 47 (הערה 52) Ewald, H.  
 56 (הערה 95) 83  
 א 214 (הערה 29) Fischer, J.  
 א 206 (הערות 1, 2) 208 (הערה 6) Frey, J.B.  
 210 (הערה 17) 212 (הערות 19, 20)  
 ב 59 Frohnmeyer, L.J.  
 א 153 (הערה 43) Funk, S.  
 ב 147 (הערה 71) Furlani, G.  
 169 (הערה 9) 178 (הערה 7)  
 ב 138 (הערות 22, 23) Gallig, K.  
 א 22 (הערה 2) Gaster, Th. H.  
 29 (הערה 18) 30 (הערה 22) 180 (הערה 46)  
 188 (הערה 73) 220 (הערה 4) 233 257  
 (הערה 2) 262 263 (סעמיים) 264 (סעמיים)  
 275 (הערה 19); ב 125 (הערה 15) 132  
 (הערה 2) 138 (הערה 22) 141 (הערה 39)  
 [סעמיים] 160 (הערה 6) 165 (הערה 3)  
 א 55 (הערה 84) Geiger, A.

## מפתחות

133 (הערה 7)  
 Halévy, J. 119 א (+ הערה 4)  
 146 (הערה 26); ב 39 (הערה 15) 54 (הערה 83)  
 177 (הערה 2) 180 (+ הערה 15)  
 Harding, L. 192 ב (הערה 4)  
 Harris, Z.S. 21 א (הערה 1)  
 223 (הערה 19) 228 (הערה 2) 230 231; ב 132  
 (הערה 2) 139 (הערה 31) 193 (הערה 6)  
 Haupt, P. 167 א (+ הערה 6);  
 ב 69 (+ הערה 112)  
 Hauri, J. 3 ב  
 Hehn, J. 34 א (הערה 32)  
 Heinisch, P. 99 א (הערה 10)  
 Heller, B. 101 א (הערה 17)  
 122 (הערה 14)  
 Hempel, J. 23 א (הערה 5);  
 ב 184 (הערה 32) 192 (הערה 6)  
 200 (+ הערה 24) 201  
 Hennequin, L. 178 ב (הערה 4)  
 Herdner, A. 171 ב (הערה 12)  
 Herkenne, H. 167 א (+ הערה 2)  
 Hitzig, F. 44 42 ב (הערה 38) 88 83  
 Holzinger, H. 99 א (הערה 6)  
 108 (הערה 1) 202 ("Holtzinger")  
 Hommel, E. 60 ב (+ הערה 111)  
 Honeyman, A.M. 166 ב (הערה 5)  
 Horovitz, J. 100 א (הערה 4)  
 Hühn, E. 67 ב (הערה 1)  
 Humbert, P. 137 א (+ הערה 11)  
 153 (הערה 43) 155 (הערה 47) 159  
 Jack, J.W. 183 ב (הערה 6)  
 Jacob, B. 100 א (+ הערות 12, 16)  
 109 (הערה 4) 113 (הערה 12)  
 Jeremias, A. 152 א (הערה 41);  
 ב 189 (הערה 48)  
 Jeshurun, G. 134 א (הערה 31)  
 Jirku, A. 23 א (הערה 5)  
 250 (הערה 7); ב 146 (הערה 67)  
 Joüon, P. 182 ב (הערה 6)  
 Jung, L. 101 א (הערה 17)  
 Junker, H. 99 א (הערה 10)

Gesenius, W. 182 193;  
 ב 12 15 18 (3 פעמים) 29 (פעמיים) 73  
 (הערה 14) 90 140 (הערה 36) 178 (הערה 4)  
 Giesebrecht, F. 39 ב (הערה 13)  
 71 80 (הערה 25) 83 92 93 94 (פעמיים) 96 98  
 Ginsberg H.L. 31 א (הערה 25)  
 37 (הערה 40) 42 (הערה 55) 45 (הערה 57)  
 47 (הערה 63) 51 (הערה 70) 58 (+ הערה 7)  
 60 (הערה 11) 180 (הערה 47) 223 (הערה 13)  
 228 (הערה 2) 233 241 242 263 275  
 (הערה 16) 276; ב 122 (הערה 8) 126  
 (הערות 16, 18) 127 (הערות 19, 21)  
 142 (הערה 44 [פעמיים]) 150 (הערה 88) 154  
 156 (הערה 7) 160 (הערות 6 [פעמיים]) 10  
 161 (הערה 12) 172 174 (הערה 11) 178  
 (+ הערה 6) 192 (הערה 6) 195 196 198  
 ראה גם יוזברג  
 Ginzberg, L. 72 א (הערה 8)  
 98 (הערה 5) 99 (הערות 10, 11) 100–101  
 (הערה 17) 174 (הערות 32, 34) 175 (הערה 35);  
 ב 121 (הערה 6) 122 (הערה 7) 136  
 (הערה 16) 139 (הערה 24) 151 (הערה 91)  
 161 (הערה 11)  
 Ginzel, F.K. 189 א (הערה 48)  
 Goetze, A. 228 א (הערה 2)  
 240 264 267 ואילך (*passim*); ב 165  
 (הערה 3)  
 Gordon, C.H. 22 א (הערה 3)  
 49 (הערה 67) 180 (הערה 46) 219 (הערה 2)  
 228 (הערה 2) 244 (הערה 2) 251 252 275;  
 ב 172 (הערה 3) 192 (הערה 6 [פעמיים])  
 197 (הערה 20) 198 (הערה 22) 200  
 Gractz, H. 181 196 (הערה 92);  
 ב 34 (הערה 1) 58 (הערה 100) 182 (הערה 58)  
 Graf, E. 35 ב (הערה 3)  
 38 (הערה 12) 42 (פעמיים) 78–88 79  
 Gray, G.B. 177 א (הערה 2) 179 (הערה 8)  
 Gresmann, H. 29 א (הערה 18)  
 148 (הערה 31); ב 55 96 (הערה 48)  
 Guillaume, A. 105 א (+ הערה 33)  
 Gunkel, H. 36 א (הערה 37) 54  
 65 (הערה 4) 89 (הערה 6) 108 (הערה 1)  
 113 (הערה 12) 120 (+ הערות 5, 7, 9)  
 108 (+ הערה 10) 191; ב 3 5 94 (הערה)

## שמות מחברי מחקרים

- Löw, I. א 174 (הערה 28); ב 120 (הערה 4)  
 169 (הערה 9) 179 (הערה 12)  
 Luther, B. א 106 (הערות 2, 3)  
 121 (הערה 13)  
 Luzzatto, S.D. ב 14 102 (הערה 58)  
 ראה גם שד"ל
- Macalister, R.A.S. ב 184 (+ הערה 32)  
 Mahler, E. ב 188 (הערה 45)  
 Maisler [Mazar], B. א 42 (הערה 55)  
 ראה גם מייזלר  
 Margolis, M.L. א 106 (הערה 36)  
 Margulies, S.H. א 161 (הערה 57)  
 Marti, K. א 118 (הערות 2, 3)  
 120 (+ הערות 5, 8) 121 (הערות 12, 13)  
 123 (הערה 17) 128 135 (הערה 1)  
 136 (+ הערה 6) 145 (הערה 23)  
 148 (הערה 32) 155 (הערה 48) 159 160 162;  
 ב 182 (הערה 26) 183 (הערה 29) 184  
 Meissner, B. א 152 (הערה 41); ב 163  
 Meyer, E. א 108 (הערה 2)  
 280 (הערה 5) 281 (הערה 11)  
 Montgomery, J.A. א 228 (הערה 2);  
 ב 131–132 (הערה 2 [פעמיים]) 139  
 (הערה 31) 140 (הערה 36) 165 (הערה 3)  
 Morgenstern, J. א 89 (הערה 8);  
 ב 187 (הערה 41) 188 (הערה 47)  
 Movers, F.K. ב 38 (+ הערה 11)  
 39 (+ הערה 17) 40 (+ הערה 18) 42 88  
 Mowinckel, S. א 63 (הערה 3)  
 168 (הערה 9); ב 9 (הערות 2, 3) 81 (הערה 27)  
 Müller, D.H. א 137 (+ הערה 10)  
 139 (הערה 13); ב 39 (הערות 13, 16)  
 54 (הערה 78) 55 (הערה 90) 61–62 63  
 (הערות 118, 119, 120) 68 (הערה 132) 101  
 102 ואילך  
 Müller, N. א 206 (הערה 3)
- Nielsen, D. א 220 (הערה 4);  
 ב 119 (הערה 2)  
 Nöldeke, T. ב 59 (הערה 108)  
 Noth, M. ב 184 (הערה 7)  
 Nowack, W. א 121 (הערה 13)  
 136 (+ הערות 4, 5); ב 61
- Kaatz, S. א 156 (הערה 49)  
 Kahle, P. ב 192 (הערה 6)  
 Kamphausen, A. ב 3  
 Kautzsch, E. א 167 (הערה 6) 191 193;  
 ב 12 15 18 (3 פעמים) 20 (פעמיים)  
 73 (הערה 14) 90 140 (הערה 36)  
 Kittel, R. א 128 (הערה 23)  
 144 (הערה 20) 157 (הערה 53) 178 (הערה 40)  
 189 (הערה 76) 198 (הערות 95, 96);  
 ב 49 (הערה 62) 55 58 (הערה 83)  
 Klein, S. א 198 (הערה 97)  
 210 (הערה 16)  
 Klostermann, A. ב 110  
 König, E. א 139 (הערה 13);  
 ב 17 90–91 103–104 187 (הערה 44)  
 188 (הערה 45)  
 Kohler, J. א 152 (הערה 41)  
 Krauss, S. ב 50 (הערה 65) 56 (הערה 93)  
 Kuenen, A. ב 88  
 Küper ב 66 (+ הערה 113)  
 61 (הערה 115) 64 (הערה 124)
- Lactantius א 106 (הערה 40)  
 Lambert, M. ב 44 (הערה 41)  
 177 (הערה 3)  
 Landgraf, A. א 214 (הערה 29)  
 Lane, E.W. א 105 (הערה 34)  
 Langdon, S.H. ב 187 (הערות 42, 43)  
 189 (הערה 50)  
 Leander, P. א 60; ב 11 (הערה 7)  
 178 (הערה 5)  
 Lévi, I. א 279 (הערה 3) 281 (הערה 11)  
 Levi della Vida, G. א 61 (הערה 14)  
 Levy ב 3  
 Lewis, A. ב 192 (הערה 4)  
 Lidzbarski, M. א 61 (הערות 13, 14);  
 ב 177 (הערה 2) 178 (+ הערה 5) 180  
 183 (הערה 29) 184–185  
 Lindblom, J. א 201; ב 184 185–186  
 Lods, A. א 161 (הערה 17)  
 Loeb, I. ב 34 (הערה 2)  
 Löhr, M. א 111 (הערה 9);  
 ב 59 (הערה 109)

## מפתחות

- Schwally, F.                      ב 63 (הערה 120)  
א 83 88 ואילך
- Seesemann, O.                    א 146 (הערה 26)
- Seinecke, L.                      ב 34 (הערות 1, 2)  
57 (+ הערה 98)
- Sellin, E.                        א 118 (הערה 3)  
120 (+ הערה 6) 123 (הערה 17) 124 126  
(סעמיים) 129 (הערה 24) 137 (+ הערה 9)  
143 (הערה 18) 145 (הערה 23) 148 (הערות  
31, 32) 150 151 (הערה 38) 156 (הערה 56)  
159 (סעמיים); ב 3 (3 סעמיים) 55 (סעמיים)  
56 (הערה 91) 124
- Seyrig, H.                        א 209 (הערה 9)
- Skinner, J.                        א 99 (הערה 6)
- Smend, R.                        א 71; ב 42 (+ הערה 32)
- Sonnen, J.                        ב 179 (הערות 9, 10)
- Soragna, A di                    ב 67 (הערה 1)
- Spinoza, B.                        א 111
- Stade, B.                        ב 16–17 34 (הערה 2)
- א 42 (+ הערה 31) 55 (הערה 90) 57 69 ואילך  
78 ואילך 80 (הערה 25) 81 (הערה 28) 94
- Staerk, W.                        א 121 (הערה 13)  
186 (הערה 66)
- Starkey, J.L.                    ב 182 (הערה 4)
- Stephens, F.J.                    ב 125 (הערה 14)
- Steuernagel, K.                    ב 3 8 (הערה 1)  
12 13 18 (4 סעמיים) 26 28
- Strack, H.L.                    ב 69 (הערה 6)
- Streane, A.W.                    ב 76 83
- Stummer, F.                    א 29 (הערה 18)
- Sukenik, E.L.                    א 261 (+ הערה 14)  
ראה גם סוקניק
- Thomas, D.W.                    ב 193 (הערה 6)
- Torczyner [Tur-Sinai], N.H.    א 167  
(+ הערה 5) 184 (הערה 62) 182 (הערה 80);  
ב 182 (+ הערה 4) 185 (סעמיים) 196 197 200  
(3 סעמיים + הערה 25) 201 (סעמיים)  
ראה גם טורטשינר
- Torrey, C. C.                    ב 106
- Ungnad, A.                        א 152 (הערה 41)  
280 (הערה 7)
- Olshausen, J.                    א 195 (הערה 92)
- Oort, H.                        ב 64
- Orelli, C.v.                      ב 68 69 83
- Orlinsky, H.M.                    א 49 (הערה 68)
- Parrot, A.                        ב 167 (הערה 8)
- Paton, L.B.                      א 146 (הערה 26)
- Pauly-Wissowa                    א 285 (הערה 21)
- Peake, A.S.                      ב 68 (הערה 4) 78  
80 (הערה 83) 85 (הערה 33) 92 94
- Perles, F.                        א 193 (+ הערה 84)
- Phythian-Adams, W.J.            ב 31 (הערה 13)
- Pilcher, E.J.                    ב 177 (הערה 1)
- Praetorius, F.                    א 137 (+ הערה 8)  
143 (הערה 17); ב 179 (הערה 11)
- Press, J.                        א 180 (הערה 48)
- Procksch, O.                    א 99 (הערה 6)  
108 (הערה 1) 113 (הערה 12)
- Rahmer, A.                      א 135 (הערה 1)
- Reider, J.                        ב 193 (הערה 6)
- Riedel, W.                      א 146 (הערה 26)
- Rieger, P.                        א 210 (הערה 17)
- Ronzewalle, S.                    ב 177 (הערה 2)  
182 (הערה 25) 183 (+ הערות 30, 31)
- Roscher, W.H.                    א 34 (הערות 31, 32)
- Rosenthal, Fr.                    א 37 (הערה 40)  
53 (הערה 74) 284
- Rothstein, J.                    א 89 (הערה 10);  
ב 68 (הערה 4)
- Sachau, E.                        א 279 (הערה 3)  
290 (הערה 7)
- Salvatorelli                      ב 67 (הערה 1)
- Savignac, R.                    ב 197
- Scerbo, F.                        ב 68 (הערה 1)
- Schaeffer, C.F.A.                    א 183 (הערה 55)  
220 (הערה 4)
- Schechter, S.                    א 98
- Scheil, V.                        א 250 (+ הערה 9);  
ב 139 (הערה 28) 146
- Schmidt, H.                      א 124 146 (הערה 28)  
150 153 (הערה 43) 168 (+ הערה 9); ב 9  
(הערה 2) 80 (+ הערה 25) 83 84 (הערה 32)

## שמות מחברי מחקרים

Vogelstein, H.	א 210 (הערה 17); ב 181 (הערות 54, 55)	Vaccari, A.	א 193 (+ הערה 85); ב 193 (הערה 6)
Vollers, K.	א 105 (+ הערה 32)	van Hoonacker, M.	א 281 (הערה 16)
Volterra, E.	א 213 (הערה 28)	Vaux, R. de	א 29 (הערה 18)
Volz, P.	א 136 (+ הערה 3); ב 9 (הערה 2)		37 (הערה 40) 48 (הערה 85) 257 (הערה 2) 262 264; ב 160 (הערה 6) 165 (הערה 3) 193 (הערה 6) 197 200 (הערה 24) 261 (+ הערה 27)
Wellhausen, J.	א 102 (הערה 19) 118 (הערות 2, 3) 121 (הערה 11) 124 135 (הערה 1) 136 (+ הערה 2) 146 (הערה 26) 149 233; ב 10 59 (הערה 105) 60 (הערה 110) 64 (הערה 123) 65 (הערה 128)	Vernes, M.	ב 57 (+ הערה 98)
Westphal, G.	ב 3	Vincent, L.H.	ב 177-178 (+ הערה 4) 180 182 183 (+ הערה 29)
Wetzstein, J.G.	א 183 (הערה 60)	Virolleaud, Ch.	א 22 (הערה 2) 41 (הערה 52) 53 (הערה 74) 173 (הערה 24) 176 (הערה 38) 180 (הערה 45) 188 (הערה 73) 220 (הערה 4) 226 (+ הערה 32) 228 (הערה 2) 231 253 255 257 (הערה 2) 263 262 (פעמיים) 264 268 (הערה 8) 271 ואילך ( <i>passim</i> ); ב 121 124 131 (+ הערות 1, 2) 136 (+ הערות 18, 19) 140 (הערה 34) 142 (הערה 45) 145 147 (הערה 88) 149 (הערה 81) 150 (הערות 87, 88) 154 (פעמיים) 155 (הערה 4) 156 (הערה 7) 158 159 160 (הערה 6) 163 (3 פעמים) 165 (+ הערה 3) 166 (הערה 7) 167 169 170
Wutz, F.	א 168 (+ הערה 8) 181 (הערה 51)		
Yalon, H.	ב 192 (הערה 3) ראה גם ילק		
Zimmern, H.	א 114 (הערה 14)		
Zunz, L.	א 212 (הערה 22); ב 57 (+ הערה 88)		

## מפתח נושאים

א 253–256	דמרן	אדמה
דנאל א 32 63 89 90 244 ואילך; ב 119 159–		ראה מהסכת אדמה וצבאים
164 165–171		אַחִיקָם, מלך אשדוד א 224 (הערה 28)
א 15 125 (סעמיים) 150	הגדה של פסח	איוב, מעשה איוב א 90
	הד (הדר)	אישתר א 232
	ראה בעל הד (הדר)	אל (כנעני) א 91–92 (+ הערה 2) 244 271–
א 14 34 (הערה 31)	הומירוס	278; ב 141 ואילך
א 14	היסודוס	אַלְאִין בעל א 236 254; ב 142 (+ הערה 42)
א 13–14 19 24 66	הירודוטוס	225 (הערה 24) ראה גם בעל
א 24 66	וילא-הרדון (Villehardouin)	אפלטון א 12
	ובל ים	ארם א 188 197 ואילך; ב 3 5
	ראה שר של ים	ארמיות, כתובות א 61 102; ב 124
	זֵוס דֶמָרוס (Zeus Demarus)	אשורים
	ראה דמרן	דת ב 147
א 188 (הערה 97)	חילם (או חלאם)	היסטוריה א 145 (+ הערה 24); ב 3 5
א 13 114	חיתים	חוק א 114 (+ הערה 15)
א 90	חנך	סגן ספרותי א 29 ואילך
	יודים	אשמנור, כתובת של ב 166 (הערה 5)
א 206–208 212 214–215	איטליה	אשרה א 244–252 261; ב 137 ואילך
א 279–280	יב	בבלים
א 206	ספרד	דת ומיתוס א 70 ואילך ( <i>passim</i> ) 80 81
א 206 212	צפון אפריקה	224 238; ב 9 133 143 151 (הערה 92) ראה
א 206	צרפת	גם גלגמש, אישתר, מרדוך, חמח, תאמת
א 101 (הערה 19)	יחמלק, כתובת של	היסטוריה ב 3 5 87 ואילך 96 ואילך
102 (הערה 24)	ים	חוק א 152–153 (+ הערות 41, 42)
	ראה שר של ים	סגן ספרותי א 20 ואילך; ב 55
א 91–97	ירושלים	בית-אל ב 21
א 124–125	יציאת מצרים	בני האלהים א 88 98 107–123
א 149–150; ב 188 (הערה 45)		בעל א 62–63 170 ואילך 187 191 (הערה
ב 55	כורש, תגליל של כורש	79) 219–227 228–243 253–256 257–260 277;
א 92 143 ואילך 160	כנענים	ב 118 ואילך 131–153 154–158 ראה גם
(הערה 11) 170 ואילך; ב 4 ואילך ( <i>passim</i> )		אלאין בעל, בעל הד (הדר), דמרן
119 ואילך		בעל הד (הדר) א 16 232 253–256; ב 157
ראה גם מלוכה של אֵלִי הכנענים		(+ הערה 9)
כ 186	כפר ברעם	גיבורי ישראל, מעשיהם של א 90
ב 172–174	כרת	גלגמש א 34 (הערה 30) 87 (סעמיים) 272
א 14 18–19 24 66	לומגראסים	ק עדן א 86–88
		דוד הסלנה א 90







## סידרת ספרים לחקר המקרא מיסודו של ס. ש. פרי

בסידרה זו יצאו :

ב' אופנהיימר / הנבואה הקדומה.

א"א אורבך / חז"ל — פרקי אמונות ודעות.

י' היינמן / התפילה בתקופת התנאים והאמוראים — טיבה ודפוסייה.

מ' הרץ / בין ראשונות לחדשות.

ש"א ליונשטם / מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה.

י' ליוור / פרקים בתולדות הכהונה וחלייה.

י' ליכט / הניסיון — במקרא וביהדות של תקופת הבית השני.

ע"צ מלמד / מפרשי המקרא (שני כרכים).

מ"ד קאסוטו / תורת התעודות.

מ"ד קאסוטו / פירוש על ספר בראשית.

מ"ד קאסוטו / פירוש על ספר שמות.

מ"ד קאסוטו / ספרות מקראית וספרות כנענית (שני כרכים).

U. Cassuto / Biblical and Oriental Studies (two vols.).

U. Cassuto / From Adam to Noah.

U. Cassuto / From Noah to Abraham.

U. Cassuto / Exodus.

U. Cassuto / The Documentary Hypothesis.

U. Cassuto / The Goddess Anath.

E.E. Urbach / The Sages (two vols.).

## CONTENTS

	page
<b>FOREWORD</b>	i
<b>ABBREVIATIONS</b>	ii
<b>COMPARATIVE TABLE OF SYMBOLS FOR THE UGARITIC TEXTS</b>	iii
<b>PART ONE: <i>Bible</i></b>	1
The Song of Moses . . . . .	3
Deut. xxxiii and the New Year in Ancient Israel . . . . .	8
On the Formal and Stylistic Relationship between the Second Part of the Book of Isaiah and Other Prophets . . . . .	33
The Prophecies of Jeremiah concerning the Gentiles . . . . .	67
The Arrangement of the Book of Ezekiel . . . . .	108
Chapter iii of Habakkuk and the Ugaritic Texts . . . . .	118
<b>PART TWO: <i>Ugaritic Texts</i></b>	129
The Palace of Baal in Tablet II AB of the Ugaritic Texts . . . . .	131
Mot's Message to Baal in Tablet I* AB of the Ugaritic Texts . . . . .	154
Danel and the Ears of Corn — An Episode from Tablet I D of the Ugaritic Texts . . . . .	159
Danel and his Son in Tablet II D of the Ugaritic Texts . . . . .	165
The Seven Wives of King Keret . . . . .	172
<b>PART THREE: <i>Other Texts</i></b>	175
The Gezer Calendar and its Historical-Religious Value . . . . .	177
The Lachish Ostraca . . . . .	192
<b>PUBLICATIONS in which first appeared the studies collected in this volume</b>	202
<b>INDEXES to volumes I and II</b>	205
Index to Texts . . . . .	205
Index to Authors . . . . .	239
Index to Subjects . . . . .	246

PUBLICATIONS OF THE PERRY FOUNDATION FOR BIBLICAL RESEARCH  
IN THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

---

U. CASSUTO

STUDIES ON THE BIBLE AND ANCIENT ORIENT — *VOLUME II*

BIBLICAL AND CANAANITE  
LITERATURES

*FURTHER STUDIES*

JERUSALEM, 1979

THE MAGNES PRESS, THE HEBREW UNIVERSITY

*Translated into Hebrew after the Author's death by*  
**Y. Amir M. E. Artom Y. Rofe**



**By the Magnes Press, The Hebrew University**  
**Jerusalem, 1979**

**ISBN 965-223-316-1**

**Printed in Israel**  
**at Central Press, Jerusalem**



