

סדר עולם

מהדורה מדעית, פירוש ומבוא

כרך ראשון

סדר עולם

מהדורה מדעית, פירוש ומבוא

כרך ראשון

מבוא ומהדורה מדעית

חיים מיליקובסקי



הוצאת יד יצחק בן-צבי • ירושלים
קרן הרב דוד משה ועמליה רוזן • ירושלים

מרכז דינור לחקר תולדות עם ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים
מחקר זה מומן בשלביו הקדומים על ידי מרכז דינור

ההוצאה לאור של המהדורה המדעית של סדר עולם מומנה בידי מפעל פרידברג לחקר הגניזה

מחקר זה נתמך בידי מרכז אנגבורג ונרט ללימודי ירושלים

הספר יצא לאור בסיוע

הקתדרה על שם ליה וזולטן גספר, אוניברסיטת בר אילן

הקתדרה על שם ליבין, אוניברסיטת בר אילן

מרכז נפתל, אוניברסיטת בר אילן

לשכת נשיא אוניברסיטת בר אילן, פרופ' משה קוה

קרן רות בת שרה, ירושלים

סדר ועימוד: yy.gamliel@gmail.com

כל הזכויות שמורות © ירושלים תשע"ג (2013)

מסת"ב 978-965-217-359-1

לזכרון עולם

אבי מזרי
הרב ברוך מיליקובסקי

.

אמי מזדתי
גב' לאה מיליקובסקי

.

ידיד נפשי
חיים מנחם (ג'ימי) ליהמן

תוכן העניינים

כרך א

ט	הקדמה
	מבוא
3	פרק א: סדר עולם – כרונוגרפיה פרשנית
55	פרק ב: סדר עולם כחיבור פרשני
116	פרק ג: על זמנו ועל תהליך היווצרותו של סדר עולם; השתייכותו לספרות חז"ל וייחוסו לרבי יוסי
148	פרק ד: שמו של החיבור ומבנהו, שיטותיו וסגנונו
165	פרק ה: ביקורת הנוסח של סדר עולם תיאור כתבי היד והדפוסים הראשונים והיחסים ביניהם
208	פרק ו: המהדורה המדעית: שיטת הכנתה
215	מהדורה

כרך ב

פירוש

330	פרק כא	188	פרק יא	3	פרק א
355	פרק כב	209	פרק יב	27	פרק ב
368	פרק כג	235	פרק יג	55	פרק ג
385	פרק כד	246	פרק יד	81	פרק ד
402	פרק כה	259	פרק טו	98	פרק ה
413	פרק כו	269	פרק יו	122	פרק ו
428	פרק כז	275	פרק יז	134	פרק ז
446	פרק כח	294	פרק יח	153	פרק ח
493	פרק כט	303	פרק יט	166	פרק ט
504	פרק ל	309	פרק כ	180	פרק י

573	טבלת השנים למן הכניסה לארץ ועד לבנין בית המקדש השני
601	קיצורי כתבי־עת וסדרות לועזיים
609	רשימה ביבליוגרפית וקיצורים ביבליוגרפיים
633	מפתחות

הקדמה

חסדי יי עולם אשיקה לדר נדר אודיע אמונתך כפי (תהלים פט:ב). אודך אדני אלהי בכל לבבי ואכבדה שמך לעולם (תהלים פו:ב). נתקטן עוד זאת בעיניך ... וזאת תורת האדם אדני יי (שמואל ב ז:ז). גלמי ראו עיניך ועל ספרך כלם יכתבו ימים יצרו ולא אחד בהם (תהלים קלט:טז).

אין צורך להכביר מלים על חשיבותו של סדר עולם: הוא נזכר בתלמוד ובחיבורים רבים של חכמי ימי הביניים, ועל פיו יוסד מניין השנים לבריאת העולם הנהוג בעם ישראל. את מקומו בעולם הרוחני והאינטלקטואלי של זמנו ניסיתי לתאר במבוא לחיבור שלפניכם. עיקרי דבריי כאן יבואו להודות לרבים שעזרו לי, בדרכים שונות ומגוונות, במשך עבודתי על סדר עולם. כמו כן, אפרט כמה עניינים הנוגעים לתהליך העבודה.

תחילת עיסוקי בסדר עולם הייתה בעבודת הדוקטור שכתבתי באוניברסיטת ייל, ארה"ב, לפני יותר מחצי יובל. העבודה שהוגשה כדי לקבל את התואר כללה את הטקסט, מבוא שהתמקד בעניינים טקסטואליים בלבד, ותרגום לאנגלית. ואולם, גרסה קודמת של עבודת הדוקטור כללה אף פירוש באנגלית לשלושת הפרקים הראשונים של סדר עולם, ופירוש זה, יחד עם המהדורה והמבוא הקצר, הפכו ליסוד חיבורי זה. הריני מודה אפוא לפרופסור שניאור ליימן, שהנחה אותי אז בעבודת הדוקטור, ולפרופסור דב (ברל) ספטימוס, שקראו בעיון את הפרקים שהוגשו להם והעירו את הערותיהם. אחדות מהן אף כלולות בספר.

בבואי לישראל ישבתי שעות רבות מאוד במכון לתצלומי כתבי יד עבריים שליד הספרייה הלאומית, וברצוני להודות בחום לצוות המכון על עזרתו הרבה. בעניינים פלאוגרפיים וקודיקולוגיים נעזרתי בכמה וכמה אנשים. פרופסור מלאכי בית-אריה, מנהל המכון דאז, הקדיש לא מעט מזמנו כדי לשבת איתי ולהחכימיני ולהדריכני בעניינים אלו, ואף התייעצתי איתו מדי פעם בשנים שלאחר מכן. נעזרתי רבות גם בבנימין ריצ'לר, בד"ר מנחם גלצר ובד"ר עדנה אנגל ואני מודה לכולם.

בשנים אלו היה לי העונג להשתתף בסמינרים של פרופסור אפרים אלימלך אורבך ז"ל, פרופסור אליעזר שמשון רוזנטל ז"ל, פרופסור מנחם שטרן ז"ל וילח"א פרופסור משה דוד הר ופרופסור יעקב זוסמן, והתייעצתי עמם לא מעט בתחילת הדרך בהכנת המהדורה. תקוותי היא שפרופסור אורבך, פרופסור רוזנטל ופרופסור שטרן היו מוצאים דבר מה ראוי בספר. חב אני חוב מיוחד לפרופסור הר, שליווה את עבודתי בתחילת הדרך מטעם מרכז דינור, ועבר בעיון מדוקדק עד מאוד על פרקי המבוא. החיבור אחרי עיונו והערותיו שוב לא היה אותו חיבור כשהיה לפנייהם.

במהלך השנים נמלכתי בנושאים מסוימים עם כמה חוקרים – פרופסור משה בר-אשר, פרופסור מרק ברגמן, פרופסור יוחנן ברויאר, פרופסור דוד הנשקה, פרופסור לייב מוסקוביץ, פרופסור מיכאל סקולוף, פרופסור יעקב שפיגל ופרופסור דניאל שפרבר, וגם להם חב אני הבעת תודה. בייחוד עליי להזכיר את ידידי פרופסור ירחמיאל (רוברט) ברודי שתמיד עמד לימיני בעצות טובות וחכמות, הן בדברים שחשיבותם ברומו של עולם הן בזוטות

שאינן נותנות מנוחה. פרופסור פיטר ון דר הורסט מהולנד הביא אותי לעיין בעניינים היסטוריוגרפיים מסוימים שבסופו של דבר השפיעו רבות על כיווני המחקר המובעים בספר. דורנו הוא דור של איסוף כתבי היד של התרבות היהודית ועיון בהם, ובין העוסקים במלאכה זו נמצאים כמה ידידים שתמיד הודיעו לי על כתבי יד חדשים של סדר עולם שנגלו להם. הריני מודה אפוא לפרופסור מרק ברגמן, לד"ר אברהם דוד, לפרופסור מירון ביאליק לרנר, לד"ר יעקב פוקס ולד"ר עזרא שבט על עזרתם.

לפני תריסר שנים, לבקשת אכסניה מכובדת, קראו פרופסור ישעיהו גפני ופרופסור מנחם כהנא את הספר והעירו הערות רבות. תודתי העמוקה נתונה להם על עזרתם בשיפור הספר. טרם התקבל הספר לראשונה להוצאה לאור ידעתי שיצטרך לעבור עריכה לשונית. לפני כחמש עשרה שנה מסרתי את כתב היד בידיה הנאמנות של גברת אסתר גולדנברג, ועוד זוכר אני את תחושותיי כאשר קיבלתי ממנה בחזרה את הפרקים הראשונים. היא שיפרה לאין ערוך את הלשון ואת הסגנון, ובכל זאת הרגשתי שעשתה זאת בלי לשנות את המרקם ואת הקצב של לשוני. חשתי שזו העברית שלי, אך יאה יותר ויפה יותר. חוב גדול אני חב לה. מאז עזרו לי עורכים ומגיהים רבים, מי יותר מי פחות, בעריכה ובהגהה, והריני מביע עתה את תודתי להם: אביחי גמדני, איילת לזרובסקי, צופיה לסמן, ד"ר נועם מזרחי, אלישבע ספטימוס, ד"ר יחיאל קארה וגלעד שור. את המפתח הכין שלמי אפרתי, חן חן לו על עבודתו היפה. להכנת המפתח לסדרות נעזרתי בתכניתנית חגית גלבר, שעובדת בצוות גנוזים של מפעל פרידברג לחקר הגניזה תחת הדרכתו של פרופסור יעקב שוויקה, ואני מודה להם על עזרתם.

כאן המקום להודות לכל הספריות שנתנו לי רשות להוציא לאור מהדורה מדעית של סדר עולם המיוסדת על כתבי היד הנמצאים ברשותן: אוקספורד – הספרייה הבודליאנית, גירונה – הארכיון ההיסטורי של גירונה, וינה – הספרייה הלאומית של אוסטריה, ירושלים – אוסף מאיר בניהו, לונדון – הספרייה הבריטית, מילאנו – ספריית אמברוזיאנה, מינכן – ספריית המדינה, ניו יורק – ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה, סינסינטי – ספריית היברו יוניון קולג', סנקט פטרסבורג – הספרייה הלאומית, פריז – הספרייה הלאומית, פרמה – ספריית פלטינה, קמברידג' – הספרייה האוניברסיטאית וספריית וסטמינסטר קולג'. כמו כן, ברצוני להודות להדסה ורגון ולדבורה שמידוב מן המדור להשאלה בין-ספרייתית שעל יד הספרייה המרכזית באוניברסיטת בר אילן, על עזרתן הרבה באיתור ובהזמנת פריטים נידחים מכל קצוות התבל.

כאשר אפרים אלימלך אורבך דיבר על פירושו של ישראל לוי לששת הפרקים הראשונים של ירושלמי בבא קמא הוא שיבח אותו על שיש בו 'יחד עם ברור הנוסח המדויק, פירוש כל דבר ודבר כקל כקשה, עמידה על הסגנון והמבנה של הטכסט המתפרש ... תוך הארה מדוקדקת של הטכסטים המקבילים, מבלי שהפירוש יהפך לאוסף של חדושים ומבלי להוציאו מגדרו של פירוש על ידי אריכות יתרה' (מחקרים במדעי היהדות, בעריכת מ"ד הר וי' פרנקל, ב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 857). איני מתיימר לחשוב שאזכה בתיאור דומה, ובכל זאת הגיגים כאלו על ייעודו העקרוני של כל פירוש לחיבור מחיבורי חז"ל עמדו לנגד עיניי בעבודתי.

לקובל על אריכות הפירוש אין לי אלא לומר שאריכות זו לטובת הקורא היא, שכן כל אחד יכול לדלג בקלות על מה שאינו רוצה לקרוא, ואילו קיצרתי, היה קשה הרבה יותר לקרוא להאריך ולהוסיף את שהושמט (עיבוד דבריו של J. Henry, *Aeneidea*, I, London-Edinburgh 1873, pp. vii-viii).

בנוגע להערות נהגתי בדרך אחת בפירוש ובדרך אחרת במבוא: ההערות לפירוש הן הערות שוליים כמקובל בחיבור מחקרי, ואילו במבוא ההערות באות בסוף כל פרק ופרק. ההבדל נעוץ באורך ההערות לכמה מפרקי המבוא בהשוואה לפרקים עצמם, ואף יותר מן העובדה שכעשרים הערות מחזיקות למעלה מעמוד אחד, ואחדות מהן למעלה משני עמודים. ובכל זאת ברצוני לציין שעוד לא הגעתי לדרגתו של אחד החיבורים הראשונים שהשתמש בהערות, חיבור שיצא לאור בסוף המאה השש-עשרה ויש בו עשרים עמודים של טקסט וכמאה עמודים של הערות (תואר על ידי A. Grafton, *The Footnote: A Curious History*, (Cambridge, Massachusetts 1999, p. 129).

הזכרתי לעיל את תחילת עמלי על סדר עולם בימי כתיבת עבודת הדוקטור שלי. שנים רבות לאחר מכן כמעט לא עסקתי בה, ורק בתחילת שנות התשעים של המאה שעברה שבתי אליה. עבודתי על הפירוש הסתיימה בשנת 1995 ועבודתי על המבוא בשנת 1998, והחיבור כולו היה בידיה של עורכת הלשונית אסתר גולדנברג כבר באותה השנה. כמובן שמאז עברתי לא פעם ולא פעמיים על החיבור כולו ואף הוספתי רבות ושיניתי פה ושם. מכל מקום קרוב להניח שפני הדברים היו לעתים שונות לו נכתבו היום. כמו כן בדרך כלל עדכנתי את הביבליוגרפיה עד לזמן האחרון, אך אני חש שבנוגע לנושאים מסוימים הנידונים בספר לא עמלתי די כדי לתת לקורא ביבליוגרפיה מעודכנת.

קשרי העבודה שלי בשנתיים האחרונות עם ראשי המכון לחקר ארץ ישראל ויישובה של יד יצחק בן צבי, פרופסור מנחם הירשמן, ראש המכון, ובנימין זאב וכסלר, סגן ראש המכון, היו מלאים נחת רוח ואחוזה, ואני רוצה להודות להם על האווירה הנעימה שהם משרים סביבם. יהונתן גמליאל, סדר בעל ותק של שנים רבות, נאות לקבל על עצמו את העבודה המסובכת של סידור חיבורי לדפוס; באמת ובתמים אין מלים בפי יהודות לו. הוא התמסר לחלוטין לעבודה זו כדי לעזור לי להוציא דבר מתוקן מתחת ידי; לא הייתה משאלה אחת שלא נענתה על הצד הטוב ביותר.

הציונים לסדר עולם באים בצורת פרק ושורה: מספר פרק באותיות עבריות ומספר שורה במספרים ערביים. כל הציונים בספר שאין בהם הזכרה מפורשת של חיבור מסוים הם ציונים לסדר עולם. ברשימת המקבילות המלווה את המהדורה הסדר הרגיל של הבאת המקבילות הוא מן הקדום אל המאוחר, אבל שתי מקבילות קרובות באות תמיד צמודות זו לזו אף אם אחת קדומה ואחת מאוחרת. כאשר אני מצטט פסוק ונותן ציון לפסוק הציטוט מדויק על פי נוסח המסורה של התנ"ך. ואולם, כאשר אני מצטט בהמשך הדיון חלקי פסוק שכבר צוטט אני בדרך כלל נוקט את הכתיב הרגיל ולא את הכתיב המקורי. בצטטי פסוק המופיע פעמיים בתנ"ך אני מפנה לשני הפסוקים אף כאשר יש הבדלים קטנים ביניהם, ואיני מציין הבדלים אלו. כאשר בפרק אחד של המבוא או של הפירוש מופיע פריט ביבליוגרפי יותר מפעם אחת, הציון השני מפנה לציון הראשון. אין הפניות ביבליוגרפיות מפרק לפרק. כאשר יש ציון

לחיבור מסוים ואין בציון מידע ביבליוגרפי מלא, המידע בא במדור רשימה ביבליוגרפית וקיצורים ביבליוגרפיים.

מחקרי על סדר עולם והוצאת הספר לאור נתמכו בידי כמה וכמה גופים, וברצוני להודות להם מקרב לב. בשלבים הקדומים של המחקר פרופסור שמואל אטינגר ז"ל ופרופסור מנחם שטרן ז"ל נתנו בי אמון והביאו לכך שקיבלתי מימון חלקי למחקר מידי מרכז דינור לחקר תולדות עם ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים (שאו היה מכון משותף לאוניברסיטה העברית ומשרד החינוך והתרבות של ממשלת ישראל). מחקרי זה אף נתמך בידי מרכז אנגבורג רנרט ללימודי ירושלים, אוניברסיטת בר אילן. להוצאת הספר לאור תרמו קרן הרב דוד משה ועמליה רוזן, ירושלים, קרן למחקר תורני של משפחת איירא ואנגבורג רנרט, מפעל פרידברג לחקר הגניזה, וכן הקתדרה על שם ליה וזולטן גספר, אוניברסיטת בר אילן, הקתדרה על שם ליבין, אוניברסיטת בר אילן, מרכז נפתל, אוניברסיטת בר אילן, ולשכת נשיא אוניברסיטת בר אילן, פרופ' משה קוה.

לבסוף, עליי להודות למשפחתי שתמכה בי במשך השנים בהתלהבות ובסבלנות.

סדר עולם

מבוא

פרק א

סדר עולם – כרונוגרפיה פרשנית

סדר עולם, חיבור כרונוגרפי השייך לספרות חז"ל,¹ פותח באדם הראשון ובשלושים פרקים מוסיף לעסוק במאורעות המקרא. אין לראות בו חיבור העומד בפני עצמו, אלא מטרתו היא להילוות לתנ"ך, להתרכז בשאלות כרונולוגיות ולעסוק בתאריכים ובגילים. ברשימה קטנה אך מייצגת של הנושאים הנדונים בו באים מספר השנים מבריאת האדם ועד המבול, מספר השנים מהמבול ועד הפלגה, גילו של יצחק בזמן העקדה, גילו של יעקב כאשר בא לבית לבן, מספר השנים שנשתעבדו בני ישראל למצרים, היום בשבוע שיצאו בו בני ישראל ממצרים, היום בחודש שנפלו בו חומות יריחו, מספר השנים ששמר רחבעם את התורה, השנה במלכות אחזיהו שעלה בה אליהו השמימה והשנה במלכות יהויקים שהתחיל בה נבוכדנצר למלוך. כמובן, סדר עולם מרבה לעסוק בהתאמת הנתונים של שנות מלכות מלכי יהודה ומלכי ישראל וביישוב הסתירות שבין ספרי מלכים לדברי הימים.

עיקרו של סדר עולם מסתיים באמצע הפרק השלושים עם מותו של אלכסנדר מקדון, ועל פיו נקודת זמן זו היא סוף תקופת המקרא וסוף תקופת הנבואה. אחר כך מופיעים במעין נספח היגדים היסטוריים קצרים העוסקים בכמה היבטים, בעיקר כרונולוגיים, של התקופה שמבניין בית שני ועד למלחמת בר כוכבא.²

מלבד יחידה גדולה זו בפרק שלושים יש בסדר עולם גם חלקים אחרים שאינם שייכים לרצף הכרונוגרפי העיקרי. פרק עשרים ופרק עשרים ואחת רושמים את הנביאים והנביאות שעמדו לישראל ולאומות העולם, וחציו השני של הפרק השלישי וכל הפרק הרביעי הם יחידה אחת המפרטת חמישה מאורעות שנמשכו או עתידים להימשך שנים-עשר חודש והדנה בהרחבה בשניים מהם, משפט הרשעים בגיהנום ושנת המבול.³

לבד משלוש היחידות האלה סדר עולם כולו הוא חיבור אחד מאוד מבחינת מגמתו וסגנונו: הוא מבקש לתת לקורא רצף כרונולוגי שלם של תקופת המקרא, לקבוע את תאריכי המאורעות המרכזיים שבמקרא ולהתאים את כל הנתונים הכרונולוגיים המופיעים בו זה לזה.⁴ מטבע הדברים מגמה זו מניעה את סדר עולם לעסוק עיסוק נרחב בפרשנות המקרא. אין החיבור מסתפק בהבאת הנתונים המפורשים במקרא (אדרבה, בדרך כלל הוא מדלג עליהם)⁵ אלא הוא מתעמק בנתונים המקראיים כדי להסיק מהם מה שאינו מפורש בו. כך, לדוגמה, בפרק הראשון סדר עולם קובע את זמן הפלגה, הברית בין הבתרים, ירידתו של אברהם למצרים, מלחמת ארבעת המלכים נגד החמישה, העקדה ולידת רבקה – מאורעות שאין להם תאריך מפורש בתנ"ך. לעתים נימוקי הפרשנות שלו מובאים – כגון לעניין זמנה של הפלגה,⁶ אך פעמים רבות הוא רק מוסר את קביעותיו הכרונולוגיות ועלינו לנסות ולשער את פרשנות המקרא שביסודן. כל שורה ושורה שיש בה היגדים כרונולוגיים מניעה אותנו לעיין ביסוד המקראי, ואין להבין כלל את הספר בלי להיות ער למלאכה הפרשנית הענפה שקדמה ליצירתו. לכן בכותרת לפרק זה הגדרתי את סדר עולם 'כרונוגרפיה פרשנית':⁷ שני ההיבטים האלה של החיבור – הכרונוגרפי והפרשני – משולבים יחד ואי אפשר להפרידם. שניהם מעוררים שאלות ובעיות, ונייחד אפוא את הדיון בהיבט הכרונוגרפי בפרק זה ובהיבט הפרשני בפרק הבא.

סדר עולם בבחינת חיבור כרונוגרפי

כדי להדגיש את מרכזיות ההיבט הכרונולוגי שבסדר עולם, הגדרתי את סדר עולם בכותרת לפרק 'כרונוגרפיה פרשנית' ולא 'פרשנות כרונוגרפית'.⁸ מרכזיות זו בולטת לעין מיד עם פתיחת הספר, שכן, כאמור, עיקרו עוסק בקביעת תאריכים. אולם כאמור, ככל שמתעמקים בו יותר כן נגלית יותר ויותר העובדה הפרשנית המסועפת העומדת ביסוד החיבור. קביעות כרונולוגיות לא מעטות נראות סתומות וקשות להבנה אם אין הקורא מצליח לשחזר את תהליך התהוותן. מתעוררת אפוא שאלת כוונתו העיקרית של בעל סדר עולם. כלום סדר עולם הוא בעיקרו חיבור המניח ביסודו את המקרא ומתמקד בשאלות פרשניות, שהן אף כרונולוגיות, הנוגעות לו, ושמה מגמתו הבסיסית כרונולוגית ואין הפרשנות אלא האמצעי המאפשר לבעל סדר עולם להשיג את מגמתו?

במבט ראשון שאלה זו נטולת חשיבות: אם ברור שסדר עולם כולל פרשנות וכרונולוגיה, כלום יש טעם לנסות ולעמוד על המגמות העומדות ביסוד התהוותו? אולם אם נעמיק קצת יותר, נבין ששאלה זו טומנת בחובה שתי אפשרויות שונות זו מזו להבנת הספר. הרי ברור שסוגת פרשנות המקרא היא יהודית מובהקת. במובן מסוים אף ראוי לומר שאין

היהדות הבריתית-מקראית אלא מסגרת תרבותית-חברתית-דתית שעיקרה פרשנות המקרא.⁹ לעומת זאת סוגת הכרונולוגיה נעדרת מן הספרים שבמקרא, ואף על פי שיש בהם עיסוק מסוים בהיבטים כרונולוגיים של מאורעות העבר, קשה לראות בהופעת חיבור שמטרתו העיקרית והמהותית כרונולוגית התפתחות ישירה מתוך העיסוק בספרות המקראית. לכן אם נסיק (ואכן, כך נסיק) שההיבט הכרונולוגי ולא ההיבט הפרשני הוא הקובע את דרכו של סדר עולם, נצטרך להשכיח את סדר עולם לא במסגרת של פרשנות המקרא אלא בהקשר אחר שעוד יידון.¹⁰

אין בסדר עולם מערכת כרונולוגית כללית וכמעט אין הוא נוהג לחשב את סכומי השנים כדי לקבוע כמה זמן חלף מנקודת זמן אחת לאחרת.¹¹ מלבד המשפט הראשון בו, 'מאדם ועד המבול אלף ושל מאות וחמשים ושל שנה', אין עוד מאורע שזמנו נקבע ביחס לבריאת העולם או ליצירת האדם, ומחבר סדר עולם לא קבע תאריכים על פי מניין השנים ליצירה.¹² סדר עולם אף אינו נוהג לקבוע את זמנם של מאורעות על פי התרחשויות מרכזיות בתולדות ישראל, כגון ירידת יעקב ובניו מצרימה, יציאת מצרים והכניסה לארץ. לעניין זה מועילה ההשוואה בין סדר עולם ובין קדמוניות היהודים של יוספוס: בראשון אין מאורעות שזמנם נקבע על פי השנים שחלפו מאז מאורעות אחרים, ואילו בשני חישובים כאלה שכיחים למדי.¹³ סדר עולם, לדוגמה, אפילו אינו מספר לנו כמה שנים עמד בית המקדש הראשון. אכן, מסופר בו שבני ישראל גרו בארץ ישראל שמונה מאות וחמשים שנה מכניסתם אליה ועד שגלו לבבל,¹⁴ אך ידיעה זו מובאת לא כדי ללמדנו פרט כרונולוגי חשוב זה אלא כחלק מיחידה פרשנית ארוכה המוכיחה שתקופת הכיבוש והחלוקה בזמן היושע נמשכה ארבע-עשרה שנה.

שני יסודות אלו – שימוש בשיטה כרונולוגית כללית וקביעת זמנם של מאורעות על פי נקודות מרכזיות בהיסטוריה – שאינם בסדר עולם, נפוצים מאוד בסוגת הכרונולוגיה וממלאים תפקיד מרכזי בכל ניסיון להגדיר ספרות זו. יקובי, החוקר הדגול של ההיסטוריוגרפיה היוונית, כתב כי 'הבעיה הבסיסית של... כרונולוגיה היא ייסוד מניין שנים כללי' וביקרו את כתב ש'הכרונולוגיה עוסקת במתודה לחישוב פרקי זמן שעברו בין מאורעות ובינם להווה'.¹⁵ כך ארטוסטנס, המלומד ההלניסטי שהוכתר בצדק לאבי הכרונולוגיה, השתית את הכרונולוגיה היוונית על בסיס מדעי כשערך סינכרוניזציה של רשימות המנצחים במשחקים האולימפיים, מלכי ספרטה והארכונטים של אתונה, ובספרו 'כרונולוגיה' אף השתמש בסינכרוניזציות האלה.¹⁶ ועוד זאת. רבים מקטעי הכרונולוגיה היוונית שנשתמרו עוסקים בחישוב מספרי השנים שחלפו בין נקודות מרכזיות בהיסטוריה היוונית.¹⁷

אף שהיסודות האלה נעדרים כמעט לחלוטין בסדר עולם, יש בו כמה תופעות המדגישות את הקו הכרונולוגי שלו ובזכותן מוצדק לראות בו חיבור כרונולוגי בעיקרו. ראשית כול, סדר עולם רושם את כל מלכי יהודה וישראל אף כשאין הוא מוסיף אפילו מילה אחת על הידיעות הבאות בתנ"ך.¹⁸ הבאת פסקאות אלה מובנת רק אם נכיר שבעל סדר עולם רצה ליצור רצף כרונולוגי מלא מבריאת האדם ועד סוף תקופת המקרא.¹⁹

אף שכאמור סדר עולם כמעט אינו מסכם את מניין השנים כדי לקבוע כמה זמן עבר מנקודת זמן אחת לאחרת, יש בו שני סיכומים כאלה והם חשובים מאוד.²⁰ בלא הדגשה מיוחדת סדר עולם אומר לנו שמאה וחמשים וחמש שנים עברו מאז בנה שלמה את בית המקדש ועד שבדקו יואש (יה: 11–12) ושמתיים ושמונה-עשרה שנה עברו מאז בדקו יואש עד שבדקו יאשיהו (כד: 13). למספרים ולחישובים אלו אין כל הקשר פרשני,²¹ ויש לראות בהם רק היגדים בעלי מגמה כרונולוגית מובהקת.

אף חשוב להדגיש כאן את ההקשר הכרונולוגי הרחב הנגלה מפעם לפעם בדברי סדר עולם. למשל, הכרונולוגיה של תקופת השופטים אשר לפנינו בסדר עולם כוללת שרידים של כרונולוגיה קדומה יותר ששונתה מחמת בעיות שהתעוררו במהלך מסירתה.²² בכמה מקומות אף ניסיתי להוכיח שאין להבין קביעות אחדות של סדר עולם אלא כדברי פולמוס עם הכרונולוגיה השומרונית.²³ נמצינו למדים שהחיבור סדר עולם העומד לפנינו התהווה מתוך עיון במקרא שנלווה לו שימוש בחיבורים קדומים יותר ומבטים צדדיים על מערכות כרונולוגיות חולקות. לשון אחרת, סדר עולם עצמו מעיד על אסכולה כרונולוגית ולא רק על פרשנות כרונולוגית.²⁴

על סמך נימוקים אלו ברור שבאופן עקרוני יש לשייך את הספר לסוגת הכרונולוגיה. מכאן יובן תפקידו העיקרי של הספר: הכרונולוגיה היא המטרה, ואילו הפרשנות נראית יותר כאמצעי.

אולם הפרשנות אינה רק אמצעי, שאם לא כן היה בעל סדר עולם יכול להשתמש במתודה הספרותית הרגילה של כרונולוגיה או כרונולוגיה²⁵ ולא ללכת בדרכו שלו, הדורשת מהקורא לעיין תמיד במקרא כדי לזהות את נקודת המוצא שלו. דרכו של סדר עולם בהצגת הכרונולוגיה אפילו היא מושפעת רבות מהמגמה הפרשנית. והנה שתי דוגמאות אופייניות.

פרק א

'ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים... ויבן את הבית לה' (מל"א ו:א) משמש לסדר עולם נתון עיקרי בחישוביו.²⁶ חיבור כרונוגרפי מובהק היה מחלק את התקופה הזאת, מיציאת מצרים ועד לבניין הבית הראשון, לשלוש תקופות משנה: (א) מיציאת מצרים ועד לכניסה לארץ, (ב) מן הכניסה לארץ ועד לסוף תקופת השופטים, (ג) ומהמלכת המלך הראשון ועד לבניין הבית הראשון.²⁷ אולם מדברי סדר עולם (טו:2–5) עולה חלוקה אחרת: (א) מיציאת מצרים ועד לכניסה לארץ, (ב) מהכניסה לארץ ועד לשנה השנייה לכהונת יפתח השופט, (ג) מהשנה השנייה לכהונת יפתח ועד לבניין הבית הראשון. הנימוק לחלוקתו המיוחדת של סדר עולם ברור: הכרונולוגיה שלו לתקופת השופטים מבוססת על דברי יפתח 'בשבת ישראל בחשבון ובבנותיה... שלש מאות שנה' (שופ' יא:כו), שלפי דעתו נאמרו בשנה השנייה לכהונת יפתח. החלוקה הזאת, שמבחינה כרונוגרפית טהורה נראית תמוהה, מתבררת מתוך הקשר בין הכרונוגרפיה לפסוקי המקרא שהיא נובעת מהם.

פרט כרונוגרפי אחר של סדר עולם הנראה תמוה הוא שימושו במערכת כרונולוגית המבוססת על שנות יובל ושביעית. ברצף הכרונולוגי העיקרי של סדר עולם ניתנים בסך הכול ארבעה תאריכים על פי שנות היובל והשמיטה: 'בחצי היובל ניבנה הבית בשנה הרביעית לשבוע' (טו:6); 'באחת עשרה ביובל עלה סנחריב בשנה הרביעית בשבוע' (כג:33); 'בשנת שמנה עשרה ליאשיהו אותה שנה היא היתה תחלת היובל אותה שנה נמצא ספר בבית ה' אותה שנה בדק את הבית' (כד:11–13); 'בחצי היובל גלה יהויכין בשנה הרביעית בשבוע' (כה:21). עובדה זו בוודאי אומרת דרשני, ואני עוסק בה בהרחבה בפירוש, בנספח א לפרק טו. לפי מסקנתי שם אפשר לסכם שביסוד ארבעת התאריכים האלה עומד שחזור מלא של שנות היובל, מתחילת המניין ליובלות אחרי שנכנסו ישראל לארץ כנען ועד לסוף תקופת המקרא. בעל סדר עולם ידע את השנה לפי מניין היובל והשמיטה של כל שנה בהיסטוריה של עם ישראל, אך הזכיר רק את ארבעת התאריכים האלה מפני שהיו חשובים לו לפרשנותו למקרא. בנוגע לתאריכים הבאים בפרק טו, בפרק כג ובפרק כה הקשר בין העיון במקרא והשחזור הכרונולוגי קרוב אף יותר: לדעת סדר עולם, התנ"ך מזכיר במפורש את מועדם לפי שנות השמיטה. מונחת אפוא לפנינו מערכת כרונולוגית מלאה אך מוצפנת במקצת של שנות שמיטין ויובלות. ברם, סדר עולם מציגה רק כאשר היא משתלבת במגמותיו הפרשניות.

היסטוריוגרפיה יהודית בעולם העתיק

מסקנתי הבסיסית שההיבט הכרונולוגי ולא ההיבט הפרשני הוא הקובע את דרכו של סדר עולם מחייבת ליישב את סדר עולם בהקשר מסוים מאוד, והוא הכרונוגרפיה היהודית בעולם העתיק. כרונוגרפיה היא תת־קבוצה של היסטוריוגרפיה,²⁸ ולכן כדי להבין את הרקע האינטלקטואלי להתהוותו של סדר עולם, עלינו לסקור את ההיסטוריוגרפיה היהודית ובייחוד את הכרונוגרפיה היהודית בתקופה הבתר־מקראית. אנסה לשרטט נושא זה בקווים כלליים כדי שנראה במה סדר עולם הוא חיבור ייחודי ובמה אינו ייחודי.

היסטוריוגרפיה יהודית אחרי תקופת המקרא

לדעת חוקרים רבים אחד ההבדלים הבולטים בין התקופה המקראית ובין התקופה הבתר־מקראית הוא שבתקופה הבתר־מקראית לא נפוץ העיסוק ההיסטוריוגרפי במאורעות העבר,²⁹ ובייחוד לא בספרות חז"ל.³⁰ לעומת המקרא גופו, הכולל חיבורים שמתארים את מאורעות העבר והם בעלי גישה היסטוריוגרפית,³¹ ואף אפשר לשחזר על פיהם את תולדות עם ישראל מראשיתו ועד לשיבת ציון בקווים ברורים למדיי,³² אין ביכולתנו להמשיך תיאור היסטוריוגרפי רצוף כזה עד לתקופות הבאות.³³

ועוד: אם נחלק את העיסוק בהיסטוריה לשני תת־סוגים, כאשר התת־סוג הראשון הוא העיסוק במאורעות העבר הקרוב והשני הוא העיסוק במאורעות העבר הרחוק יותר,³⁴ מיד נראה שיש חיבורים מקראיים משני התת־סוגים. לעומת זאת כאשר מעיינים בתקופה שלאחר המקרא, במבט ראשון נראה שלא היו לא זה ולא זה. כלומר, לא הגיע לידינו אף חיבור אחד מהמאות הראשונות של התקופה הבתר־מקראית המוסר את העובדות ההיסטוריות הבסיסיות של המאות האלה ואף לא חיבור שחזר ומספר את ההיסטוריה של תקופת המקרא, כפי שעושה, לדוגמה, ספר דברי הימים בנוגע לתקופה המקראית הקדומה.³⁵

ובאשר לכרונוגרפיה עצמה, לכאורה מוזרים הם דבריי שיש ליישב את סדר עולם בהקשר של הכרונוגרפיה היהודית

בעולם העתיק. הרי מלבד סדר עולם גופו אין בדינו שום ספר מתקופת בית שני או מתקופת המשנה והתלמוד שמטרתו העיקרית כרונוגרפית.

היסטוריוגרפיה יהודית בתקופת בית שני

אולם הצגת הדברים הזאת אינה מדויקת. הלא קיימים שני החיבורים ההיסטוריוגרפיים הגדולים על תקופת החשמונאים, ספר מקבים א' וספר מקבים ב', שנתחברו במאות האמצעיות של תקופת בית שני, וכן כתבי יוספוס מתקופת סוף בית שני, היינו מסוף המאה הראשונה לספירה.³⁶ אמנם אפשר לטעון שקיומם הוא דווקא ראייה לחוסר עניין בהיסטוריה: כלומר, לפי גישה זו אם מסוף התקופה הפרסית ועד לתקופת החשמונאים ואחר כך מתקופת החשמונאים ועד לתקופת המרד הגדול לא חוברו חיבורים היסטוריוגרפיים, עולה שבאופן כללי לא כתבו היהודים היסטוריה וצריך רק להסביר מה גרם שבכל זאת ספרים אלו חוברו ושרדו. אך האמת היא שחיבורים אלו אינם היחידים מתקופת בית שני העוסקים בהיסטוריה. ידועים עוד כמה היסטוריונים יהודים בני תקופה זו שספריהם לא הגיעו אלינו, ואין לנו אלא שרידים יחידים מכתביהם שנותרו לפליטה. היסטוריונים אבודים כאלה שאנחנו יודעים את שמם הם דמטריוס, אריסטיאס, איפולמוס, ארטפנוס, קלאודמוס, שפעלו במאות האמצעיות של תקופת בית שני, ויוסטוס איש טבריה,³⁷ מסופה של אותה תקופה, וברור שהיו עוד היסטוריונים אלא שאפילו את שמותיהם אין אנו יודעים.³⁸

אכן, יש עדות שבתקופת בית שני הייתה כתיבה היסטורית לא מעטה. אולם מן המאות המאוחרות יותר, למן תקופת חז"ל ועד לראשית ימי הביניים, הדברים משתנים: חוץ מסדר עולם אין כל זכר לחיבור היסטוריוגרפי או כרונוגרפי, דהיינו אין עוד חיבור שמטרתו העיקרית או אפילו אחת ממטרותיו היא היסטוריוגרפית. יתרה מזו. איננו מוצאים התעניינות בשאלות היסטוריות בחיבורי חז"ל אפילו באלו שעיקר עיסוקם במאורעות התנ"ך.

התמונה המתבהרת אפוא היא שאין בדינו חיבורים היסטוריוגרפיים מתחילת התקופה היוונית בארץ ישראל. אולי לא נכתבו כאלה ואולי נכתבו וזכרם אבד כליל. יש עדות לכתיבה היסטוריוגרפית במאות האמצעיות של תקופת בית שני שכן יש בדינו שרידים מכתביהם של רוב ההיסטוריונים היהודים שהזכרתי לעיל ושני החיבורים ההיסטוריוגרפיים הגדולים ספר מקבים א' וספר מקבים ב', העוסקים בתקופת החשמונאים. מתקופת סוף בית שני אנו מוצאים את חיבוריו של יוספוס וגם את חיבורו האבוד או חיבורי האבודים של יוסטוס איש טבריה. ואילו מן התקופות המאוחרות יותר אין כל זכר לחיבור היסטוריוגרפי או כרונוגרפי מלבד סדר עולם גופו עד לראשיתה של תקופת ימי הביניים.³⁹

הדגשתי שאין אנו יכולים לדעת אם חיבורים היסטוריוגרפיים אחרים, כלומר נוספים על אלה שקיומם ידוע לנו, נכתבו בתקופות שאנו עוסקים בהן. אין ביכולתנו אלא לקבוע בפסקנות שחיבורים היסטוריוגרפיים אחרים לא הגיעו אלינו. בעיית ההישרדות אינה נופלת בחשיבותה מהבעיה הראשונה, ומבחינה מסוימת אולי היא אף חשובה ממנה: הרי כתיבת ספר יכולה להיות פרי יזמה אישית, ואילו הישרדותו של חיבור מסוים ומסירתו מדור לדור יכולות להעיד על תהליכים תרבותיים רחבים. לעניין זה חשוב לציין את העובדות הבסיסיות הנוגעות לחיבורים שהוזכרו לעיל. יוספוס, שכתב בדור שלאחרי חורבן בית שני, לא הכיר את החיבורים האבודים של דמטריוס, אריסטיאס, איפולמוס, ארטפנוס וקלאודמוס.⁴⁰ אף ידוע ומפורסם שבקורפוס ספרות חז"ל אין אף מובאה אחת מספר היסטוריוגרפי כלשהו.⁴¹

תפוצתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית וסיבת היעלמותה

יש אפוא כמה מבטים השונים זה מזה כאשר דנים במקומה של ההיסטוריוגרפיה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית. מבט אחד מלמד שאין עדויות שחז"ל הכירו חיבור היסטוריוגרפי כלשהו מן הזמן שלאחר המקרא עד לסדר עולם, והוא החיבור היחיד בקורפוס הזה שאפשר לאפיין אותו כהיסטוריוגרפי. רושם אחר מתקבל מתוך מבט המיוסד על החיבורים השלמים שהגיעו אלינו: שני ספרי מקבים נתחברו במאות האמצעיות של ימי בית שני וספריהם של יוספוס נתחברו בסוף ימי בית שני.⁴² רק כאשר משלבים יחד את כל פיסות התמונה, ובכללן את כל החיבורים האבודים, מתקבלת התמונה המלאה, המעידה על התעניינות לא מבוטלת בהיסטוריוגרפיה בתקופה ההלניסטית-רומית.

נקודה אחת מיד בולטת. החיבורים ההיסטוריוגרפיים השלמים היחידים ששרדו מתקופה זו נכתבו סמוך לתקופה שבה מילא העם היהודי תפקיד חשוב בזירה המדינית העולמית. ליהודים הייתה עצמאות רבה למדי בימי החשמונאים בפעם הראשונה מאז חורבן בית ראשון וההגליה לבבל, ואז נכתבו ספרי מקבים. עוד חיבורים היסטוריוגרפיים נכתבו סמוך לימי המרד הגדול, והם כתבי יוספוס.⁴³ אפשר אפוא להציע שהעיסוק בהיסטוריוגרפיה תלוי בפעילות פוליטית חשובה.

הדחף לחיבורים שזה עתה הוזכרו היה ייסוד ממלכה עצמאית והכרות מלחמה על מעצמה גדולה. יושם לב שהחיבורים ההיסטוריוגרפיים של תקופת המקרא רובם ככולם עוסקים בשליטי ישראל וביחסם לעמים שמסביבם. כאשר התבטלה העצמאות ולא היה עוד לאומה תפקיד חשוב במדיניות העולמית, הידלדלה ההתעניינות בהיסטוריה.⁴⁴

חוסר ההתעניינות של חז"ל בהיסטוריוגרפיה

ברור שהסבר זה אין בו כדי לנמק את חוסר ההתעניינות המוחלט של חז"ל בהיסטוריוגרפיה. החכמים שמרו וראו צורך למסור לדורות הבאים רק את המקרא ולא את ספרי מקבים וחיבורי יוספוס.⁴⁵ אין בספרות חז"ל כל התייחסות היסטוריוגרפית למאורע המדיני הגדול שאירע באמצע ימי התנאים – מרד בר כוכבא.⁴⁶ היעדר העניין בחקר העבר ובעיון בו אף עולה בבירור מתוך מדרשי האגדה, כתביהם של חז"ל העוסקים במאורעות העבר הרחוק יותר, מאורעות של תקופת המקרא.⁴⁷ בחיבורים אלו עמודים רבים עוסקים באישים ובמאורעות המתוארים במקרא, אלא שהם נטולי גישה היסטורית, המתייחסת לאישים ולמאורעות בהקשרם הם.⁴⁸ מדרשי האגדה של חז"ל, כמו חיבוריהם ההלכתיים, עניינם בהווה ובעתיד. אמנם ההתייחסות להווה ולעתיד היא באמצעות העבר, אך אין בהם עיסוק במאורעות העבר כערך לעצמו. אף על פי שיש בחיבורי חז"ל דיונים הלכתיים שאין להם תוצאות מעשיות ויש פסקאות מדרשיות חסרות מסר חינוכי או ניסיון ללמוד על ההווה מתוך העבר, עובדה היא שבכל ספר שלם שנבחר בו, חוץ מסדר עולם עצמו, דיונים אלו בטלים ברוב עצום לעומת העיסוק בתחומים שיש להם השפעות על ההווה, העיסוק הנפוץ בספרות חז"ל, וכך ניסח זאת משה דוד הר במאמרו החשוב 'תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל':

אין ספק שהחכמים לא היו מעוניינים כלל ועיקר בדמויות ההסטוריות הריאליות שבמקרא, אלא בלקח שאישיות מפורסמת עשויה, או עלולה, ללמד את בני הדורות הבאים. . . . שכן דומה, שלא היתה בעולמם שאלה משעממת וחסרת כל ענין כמו השאלה בדבר הצורך והתועלת שבתיאור של מה שאירע בדיוק.⁴⁹

נמצינו למדים שסדר עולם הוא במובהק חיבור יוצא דופן מבחינת העולם הרעיוני של ספרות חז"ל.⁵⁰ כפי שכבר הדגשתי, סדר עולם הוא חיבור כרונוגרפי ומסגרתו האינטלקטואלית העיקרית היא העיון הכרונולוגי במאורעות המקרא. כיוון שכרונוגרפיה אינה אלא תת-קבוצה של היסטוריוגרפיה, דרכו ומגמתו של סדר עולם שונות מאלה של כל חיבורי חז"ל האחרים.⁵¹

הגדרת ההיסטוריוגרפיה היהודית על העבר הרחוק

בדיון הקודם הוזכרו החיבורים ההיסטוריוגרפיים השלמים ששרדו, מהם ספרי מקבים ומלחמת היהודים של יוספוס, והוצע שהם קשורים לפעילות פוליטית חשובה שקדמה לכתיבתם, והיא ייסוד ממלכה עצמאית או הכרות מלחמה על המעצמה הגדולה בעולם. לעומתם ספר קדמוניות היהודים של יוספוס אינו שייך לתת-סוג של כתיבת היסטוריה ששייכים אליו שלושת הספרים האלה, ואינו מתמקד בעבר הקרוב אלא מתחיל בבריאת העולם ומסתיים ערב פרוץ המרד הגדול.⁵² ייתכן שהיו עוד חיבורים היסטוריוגרפיים שיריעתם הייתה רחבה כל כך, אך הם לא הגיעו אלינו, לפחות לא יותר משרידים קטנים מהם: החלקים ששרדו מהחיבורים ההיסטוריוגרפיים 'האבודים' עוסקים רק בתקופת המקרא. כאשר עוסקים בתת-סוג של ההיסטוריוגרפיה שחיבוריו מתמקדים במאורעות העבר הקרוב אין נתקלים בבעיות מתודולוגיות בעצם ההבחנה בין מה ראוי לחשוב לחיבור היסטוריוגרפי ובין מה שאין לחשוב לחיבור היסטוריוגרפי. ואולם שאלה זו נעשית שאלה מרכזית באשר לחיבורים העוסקים בתקופת המקרא. לכן אף על פי שלא כאן המקום להגדיר במדויק מה היא היסטוריוגרפיה, אין מנוס מלדון במידת מה בשאלות אלו בנסותי לאפיין את סדר עולם. הרי ברור שאין להגדיר את מדרשי האגדה של חז"ל, כגון בראשית רבה או שמות רבה, חיבורים היסטוריוגרפיים, אף על פי שלכאורה רובם ככולם עוסקים בעבר. אלא שלא הרי סוג אחד של עיסוק במאורעות העבר כהרי סוג אחר של עיסוק כזה. מדרשי האגדה אינם חיבורים היסטוריוגרפיים מפני שמבחינה מהותית אין בהם כל עיסוק במאורעות העבר.

בעייתי יותר הוא חיבור כספר היובלות, אשר שב ומספר את סיפורי המקרא עד מעמד הר סיני.⁵³ בייחוד ראוי להדגיש שבספר זה יש מסגרת כרונולוגית ברורה לתקופה כולה והוא אף דומה לסדר עולם בקבעו תאריכים מסוימים למאורעות שאין להם תאריך נקוב במקרא. עוד חיבור מתקופת בית שני שיכול ללמד על הקושי שבקביעת תחומים מוגדרים להיסטוריוגרפיה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית הוא המחזה 'ציאת מצרים'. חוץ משרידי החיבורים

ההיסטוריוגרפיים 'האבודים' שהוזכרו לעיל הגיעו אלינו אף שרידים של חיבורים אחרים, וביניהם המחזה הזה של משורר יהודי-הלניסטי ושמו יחזקאל ושנכתב, כנראה, במאה השנייה לפני הספירה.⁵⁴ מחזה דרמטי זה עוסק במאורעות יציאת מצרים וכתוב בסגנונם של המחזאים היוונים בני המאה החמישית לפני הספירה.

מיד ברור שעם כל השוני שבין ספר היובלות ובין המחזה 'יציאת מצרים', שניהם ואף אחרים כמותם עוסקים בצורה אינטנסיבית במאורעות העבר. מכל מקום, בצדק אין זה מקובל לכלול את החיבורים האלה בספרות ההיסטוריוגרפית. אולם אם כללנו את סדר עולם בספרות ההיסטוריוגרפית, ראוי לשאול למה לא ייכלל בה אף ספר היובלות, ואם כללנו בה את חיבורו של ארטפנוס, למה לא ייכלל בה אף חיבורו של יחזקאל הטרגיק?⁵⁵

נראה שהתשובה עומדת על רכיב היסטוריוגרפי נוסף מלבד העיסוק במאורעות העבר: החקר והעיון.⁵⁶ חיבור שמטרתו העיקרית אינה אלא לספר מחדש את מאורעות העבר, כמו ספר היובלות, או להציגם בצורה מיוחדת, כמו מחזהו של יחזקאל, אינו יכול להיחשב חיבור היסטוריוגרפי.⁵⁷ לעומת זאת עניינו העיקרי של סדר עולם בחקירות ובבירורים שהוא עושה במאורעות העבר, והחיבור הוא האמצעי להצגת חקירות ובירורים אלו. כבר ראינו שסדר עולם כולל בתוכו יסודות חשובים של פרשנות, שאינה אלא שם אחר לחקר הטקסט המקראי ולעיון בו. העיון הזה בתאריכים של המאורעות הנזכרים במקרא הוא המשיך את סדר עולם לסוגת ההיסטוריוגרפיה.⁵⁸ אילו היו החישובים הכרונולוגיים של ספר היובלות קיימים לפנינו כחיבור בפני עצמו, ייתכן שהיינו רואים בחיבור היפותטי זה חיבור היסטוריוגרפי כמו סדר עולם, אלא שבספר היובלות הקביעות הכרונולוגיות אינן אלא כעין מסגרת שהמחבר מספר בה את סיפורו.⁵⁹

דברים הבאים מאוחר יותר בפרק זה של המבוא,⁶⁰ שאחת המגמות של סדר עולם היא להתפלמס עם מערכות כרונולוגיות אחרות וגם עם גישות היסטוריוגרפיות אחרות, אם נכונים הם, בוודאי מסייעים רבות למסקנות הקודמות: חיבור כמו סדר עולם, השולל – אף אם השלילה באה בהיחבא – מערכות וגישות אחרות, בוודאי יש בו תודעה עצמית היסטוריוגרפית, ואילו חיבור כמו ספר היובלות אין בו תודעה עצמית כזאת.⁶¹

בעקבות ניסיון זה להגדיר מה הוא היסוד ההיסטוריוגרפי החשוב בחיבור העוסק במאורעות העבר הרחוק נוציא מכלל היסטוריוגרפיה את כל החיבורים שאין להם גישה היסטוריוגרפית זו, כגון שני החיבורים שהוזכרו עתה, ספר היובלות ו'יציאת מצרים' של יחזקאל הטרגיק, וכן חיבורים כיוצא בהם, כגון קדמוניות המקרא, חיי אדם ועוד רבים, ונעיין בחיבורים הנחשבים היסטוריוגרפיים.

המסגרת האינטלקטואלית של ההיסטוריוגרפיה היהודית על העבר הרחוק

קדמוניות היהודים של יוספוס הוא, כאמור, החיבור היחיד ששרד שחלק גדול ממנו עוסק במאורעות העבר הרחוק, ויוספוס מספר לנו בתחילתו מה מטרתו בכתובת הספר: 'את חיבור הספר הזה קיבלתי עלי, הואיל וסבור אני שהוא יהיה ראוי לעיון בעיני ההלנים, כי הוא יכלול את כל קדמוניותינו ואת סדרי שלטוננו, מתורגמים מתוך הספרים העבריים' (קדמוניות היהודים א:5). נמצא שהחיבור מיועד במפורש לקהל נכרי ולא לקהל יהודי.⁶² יוספוס רוצה להעלות את ערכו של עם ישראל בעיני האליטה האינטלקטואלית של ימיו, אליטה הקוראת יוונית והגרה ברומא ובכרכים הגדולים של האימפריה הרומית. מכאן שעצם חיבורו של הספר נובע, על פי עדותו של המחבר, ממערכת תרבותית חיצונית, וכפי שהעירו חוקרים רבים, רכיבים מסוימים בספר הושפעו מחיבורים היסטוריוגרפיים שנכתבו יוונית.⁶³

בוא וראה את משמעות הדבר: הספר הראשון שנתחבר אחרי תקופת המקרא והדן בהרחבה במאורעות המקרא ששרד עד ימינו וש אפשר לאפיין אותו כחיבור היסטוריוגרפי הכניסו המחבר עצמו למסגרת אינטלקטואלית לא-יהודית מובהקת.⁶⁴ מבט זה על קדמוניות היהודים של יוספוס יהפוך להיבט מרכזי של עיונו בשאר החיבורים ההיסטוריוגרפיים העוסקים במאורעות העבר הרחוק. חיבורים אלו, כפי שכבר הערתי, לא הגיעו לידינו, וכל ידיעותינו עליהם נובעות מרמזות ומובאות בספרים אחרים, ובייחוד בספרו של אלכסנדר פוליהיסטור 'על היהודים' שהשתמש בו אב הכנסייה איסביוס לפני שאבד הספר.⁶⁵

כל החיבורים האלה נתחברו יוונית, ואף שברור שלשון בפני עצמה אינה יכולה להיחשב סימן מובהק להשתייכות אינטלקטואלית, יש בזה ללמדנו משהו. אכן, יש בחיבורים עדויות רבות וברורות המלמדות על הרקע התרבותי ההלניסטי של המחברים, והרי כמה דוגמאות. ארטפנוס, שכתב חיבור 'על היהודים', זיהה את משה עם דמות מן המיתוס היווני, מוסאוס, ואף אמר עליו שהיה רבו של אורפאוס.⁶⁶ בייחוד ראוי לציין את התפקיד שארטפנוס מייחד למשה בייסוד הדת המצרית, סימן ברור לסינקרטיזם מסוג מסוים,⁶⁷ הדדה אצל ארטפנוס בכפיפה אחת עם אמונתו באל אחד המושל על כל

היקום. אף יושם לב שלדברי ארטפנוס, אברהם לימד את המצרים אסטרוולוגיה. מצאנו אפוא אצל מחבר זה כמה וכמה סימנים של חדירת התרבות ההלניסטית לעולמו הרוחני: (א) הרצון לשלב יחד את ההיסטוריה של עם ישראל עם ההיסטוריה והמיתולוגיה של העולם מסביב, בייחוד של העולם היווני;⁶⁸ (ב) סוג מסוים של סינקרטיזם דתי; (ג) תעמולה אתנית המייחסת לעם ישראל ראשונות תרבותית, חינוכית או מדעית לעומת עמים אחרים.⁶⁹

מחבר אחר, שמחיבורו שרדו רק שורות יחידות, הבולט ברצונו לחבר יחד את ההיסטוריה של עם ישראל ואת המיתולוגיה היוונית הוא קלאודמוס הנביא, הנקרא מלכוס. לפי קלאודמוס, בניו של אברהם מקטורה נלחמו עם הרקולס יחד במלחמתו בלוב, ואחד מהם אף השיא את בתו להרקולס.⁷⁰ נטייה זו ניכרת גם אצל המחבר הנקרא המיוחס לאיפולמוס:⁷¹ הוא מזהה את חנוך עם דמות מהמיתולוגיה היוונית, אטלס, שלדבריו גילה את האסטרוולוגיה. אף בדבריו תעמולה אתנית: אברהם לימד אסטרוולוגיה ומדעים אחרים לפניקים ולמצרים.⁷²

גם בקטעים ששרדו מחיבורו של איפולמוס יש סימנים של תעמולה אתנית: משה היה האדם החכם הראשון ולימד את האלף-בית לעולם כולו.⁷³ בולט מאוד בקטעים אלו רצונו לשלב את ההיסטוריה של עם ישראל עם ההיסטוריה של העולם מסביב. איפולמוס מדגיש את קשריו של המלך שלמה עם מלכי צור ומצרים ומוסר את תוכן חליפת המכתבים ביניהם.⁷⁴ כאשר הוא עוסק בחורבן בית המקדש הוא מוסיף פרט מעניין על המסופר במקרא: נבוכדנצר ביקש מאסטיברים מלך מדי להצטרף אליו במלחמתו נגד יהודה.⁷⁵

מחיבורו של יוסטוס איש טבריה על מאורעות העבר הרחוק אין בידינו אלא שריד אחד שציטטו המחבר היווני דיוגנס לארטיס (שכנראה, חי ופעל במאה השלישית לספירה) ושאינו עוסק כלל בנושא יהודי. שריד זה מתאר את התנהגותו של אפלטון כאשר שפטו אנשי אתונה את סוקרטס. אף יש רמזות ליוסטוס אצל מחברים נוצרים קדומים הכוללים אותו ברשימת ההיסטוריונים הקובעים שיציאת מצרים הייתה בימי שלטונו של מלך קדום מממלכת ארגוס ביוון.⁷⁶ סביר אפוא שבין השאר ביקש יוסטוס, ואולי אף הייתה זו מגמתו העיקרית, לשלב יחד את ההיסטוריה של עם ישראל ואת ההיסטוריה של העולם היווני.⁷⁷

אין ספק שכל החיבורים האלה עשויים להיחשב היסטוריוגרפיים, האחד יותר והאחר פחות.⁷⁸ עצם ההשוואה בין ההיסטוריה של עם ישראל ובין ההיסטוריה של עמים אחרים, בין במזרח התיכון ובין ביוון, משווה לספרים אלו מרקם של עיון היסטוריוגרפי, וכבר ראינו שזו נטייתם של כל המחברים שהוזכרו.⁷⁹ כל החיבורים ההיסטוריוגרפיים העוסקים במאורעות העבר הרחוק שהוזכרו עד עתה מראים אפוא השתייכות ברורה וקרובה לעולם האינטלקטואלי ההלניסטי.⁸⁰ מסקנה זו חשובה לנו מאוד כשאנו פונים לדון בשני חיבורים היסטוריוגרפיים שעדיין לא נגענו בהם, החיבור של דמטריוס והחיבור של אריסטיאס.

בחלקים ששרדו מחיבורו של דמטריוס בולטת מגמה כרונולוגית.⁸¹ המחבר מספר לקוראיו את גילו של יעקב כאשר בא לחרן, את תאריכי הלידה של השבטים, את גילי השבטים בבואם לכנען, את גילם של יעקב, שמעון, לוי ודינה במעשה שכבם, את מספר השנים שחיו יעקב ורחל יחד ואת מספר השנים שישב יוסף בבית האסורים ועוד הרבה פרטים כרונולוגיים דומים. הוא אף כלל בחיבורו סיכומי שנים מנקודות מרכזיות בהיסטוריה של עם ישראל עד זמנו שלו.⁸² לעומת כל החיבורים היהודיים-הלניסטיים האלה אין אצל דמטריוס אף לא אחד מן הסימנים הבולטים של חדירת התרבות ההלניסטית לעולמו הרוחני.⁸³ בכל חלקי חיבורו שבידינו אין הוכחה ברורה שהשתמש במקורות מלבד המקרא בין בכתב ובין בעל פה.⁸⁴

עוד מחבר שאינו מראה סימנים ברורים של השפעת העולם ההלניסטי הוא אריסטיאס. מחיבורו 'על היהודים' שרדה רק פסקה אחת, ואין היא עוסקת בבני ישראל אלא באיוב, שלדעת אריסטיאס היה בנו של עשו.⁸⁵ אריסטיאס מסכם בקצרה את ספר איוב וקובע את המאורעות המתוארים בו מבחינת זמנם – איוב היה בנו של עשו – ומבחינת מקומם – ארצו של איוב שוכנת בין אדום לערב. ברור שמסגרת הספר הייתה היסטורית ולא פרשנית, ואיני מבין את נימוקיהם של הקוראים אותו 'הפרשן'.⁸⁶

הרצון לקבוע את זמנו של איוב מקרב את אריסטיאס אל דרכו של דמטריוס ואפשר אף להציע שאילו עסק דמטריוס בספר איוב, לא היה דיונו שונה בהרבה מדיונו של אריסטיאס: סיכום קצר של מאורעות הספר וקביעת זמנו ומקומו.⁸⁷ מכל מקום, הקטע ששרד מחיבורו של אריסטיאס קטן ביותר, ואין מקום להסיק ממנו יותר מדי. אף על פי שאין אצל דמטריוס אף לא אחד מן הסימנים הבולטים של חדירת התרבות ההלניסטית לעולמו התרבותי, חוקרים רבים טוענים בדיון שאף אצל מחבר זה ניכרות השפעות העולם ההלניסטי. המעבר מהסיפור המקראי, שהקשר עם האל עומד בו במרכז, אל התיאור ההיסטורי הרגיל,⁸⁸ ההתעניינות הבלתי-ערכית במאורעות העבר, הדגשה יתרה

של תולדות המאורעות והכרונולוגיה – כל התכונות האלה יוצרות קשר בין דרכו של דמטריוס ובין הגישה של אסכולות היסטוריוגרפיות יווניות קדומות. וכך כתב ביקרמן: 'העברת האפוס המקראי להיסטוריה פשוטה, הגישה ההיסטורית לתורה, תשומת הלב לכרונולוגיה, דרך טיפולו בבעיות פרשניות, כל אלו הולכים בעקבות היסטוריונים יוונים כמו הלניקוס... המספרים מחדש את הפרה-היסטוריה של יוון'.⁸⁹

דמטריוס וסדר עולם

המעניין ביותר בדברי ביקרמן אלו הוא שהתיאור כולו יכול להתאים לסדר עולם כמו לדמטריוס, ואכן ההשוואה ביניהם מאלפת:⁹⁰ שניהם עוסקים כמעט לחלוטין בכרונולוגיה, לשניהם שיטה פרשנית דומה להסקת מסקנותיהם,⁹¹ ושניהם לא השתמשו במקורות חוץ-מקראיים.⁹² הדמיון ביניהם מרשים אף יותר מכוח ייחודם בתוך הסוגות הספרותיות שבדרך כלל משייכים אותם אליהן – סדר עולם בספרות המדרשית ודמטריוס בקרב ההיסטוריונים היהודים-ההלניסטיים.⁹³ מתי חי דמטריוס? בקטע מחיבורו שציטט אב הכנסייה קלמנס הוא מספר לנו כמה שנים עברו מכיבוש שומרון ומכיבוש ירושלים עד שלטונו של תלמי הרביעי, שמלך משנת 222 עד שנת 205 לפני הספירה,⁹⁴ וסביר להסיק שחי וכתב בימי שלטונו של מלך זה.⁹⁵ מקובל להניח שחי וכתב באלכסנדריה, בירת מצרים ההלניסטית, שכן כתב יוונית, השתמש בתרגום השבעים ונראה שהושפע מסגנון ספרותי יווני.⁹⁶ מרחבי זמן ושטח גדולים מפרידים בין חיבורו הכרונולוגי של דמטריוס ובין סדר עולם,⁹⁷ אך תחום עיסוקם דומה: הסברת הקביעות הכרונולוגיות שבמקרא ועריכתן בכרונוגרפיה מסודרת. ההייתה עוד פעילות כרונוגרפית בתקופה ההיא?

כרונוגרפיה יהודית בתקופה ההלניסטית-רומית: יוסטוס ואיפולמוס

כדי להשיב על השאלה הזאת נחזור לחיבור ההיסטוריוגרפי של יוסטוס איש טבריה. הספר מתואר אצל פוטיוס, מחבר ביונטי בן המאה התשיעית לספירה:

הכרוניקה של יוסטוס איש טבריה נקרא [על ידי]. בכותרת כתוב 'על מלכי יהודה על פי לוחות גנאלוגיים מאת יוסטוס איש טבריה'. ... ההיסטוריה מתחילה במשה ומסתיימת במותו של אגריפס, השביעי לבית הורדוס ואחרון המלכים מן היהודים ... סגנון הכרוניקה קצר מאוד והיא פוסחת על רוב המאורעות החשובים.⁹⁸

אם נחבר יחד את שמו של הספר, את תיאורו של פוטיוס ואת הרמיזות שיוסטוס קבע את זמנה של יציאת מצרים על פי מלך יווני קדום, סביר שהספר עסק הרבה ביסוד הכרונולוגי של ההיסטוריה של עם ישראל, ואפשר שזה תוכנו העיקרי.⁹⁹ חוקרים אחדים הציעו אפילו שרבות מן הסינכרוניזציות בחיבוריהם של הכרונוגרפים הנוצריים הקדומים נובעות מחיבורו של יוסטוס.¹⁰⁰

מבין החיבורים האחרים בספרות היהודית-הלניסטית שהוזכרו לעיל הרכיב הכרונולוגי בולט אצל איפולמוס. מלבד הבאת נתונים כרונולוגיים המפורשים במקרא הוא כלל בחיבורו היגדים כרונולוגיים שאינם במקרא, כגון שלושים שנות ההנהגה ('הנבואה') של יהושע, עשרים ואחת שנות המלוכה של שאול, שתים-עשרה השנים מלידת שלמה ועד להמלכתו וחשוב מכול, סיכומי השנים מבריאת העולם ומיציאת מצרים ועד לזמנו.¹⁰¹

אין כל דרך לדעת אם חישובים כרונולוגיים אלו – המסוימים והכלליים – הם של איפולמוס עצמו או שמא השתמש בחיבורים כרונולוגיים שקדמו לו. באשר ליוספוס, שכלל בחיבוריו עשרות היגדים כרונולוגיים, אין ספק שההיגדים בכללותם אינם חישובי שלו אלא לקוחים ממקורות קדומים יותר. היגדים אלו מוכיחים שבדורות שקדמו ליוספוס הייתה פעילות ענפה של חקירה כרונולוגית בהיסטוריה של עם ישראל.

כרונוגרפיה יהודית בקדמוניות היהודים של יוספוס

כתבי יוספוס יידונו בהרחבה משום שהם משמשים נדבך מרכזי בהיבט הכרונוגרפי בהיסטוריוגרפיה היהודית של התקופה ההלניסטית-רומית ומשום שיסוד זה בכתבי יוספוס טרם נחקר כראוי.¹⁰²

מטבע הדברים ההיגדים הכרונולוגיים במלחמת היהודים ובקדמוניות היהודים נחלקים לשני סוגים. בתיאור ההיסטוריה של עם ישראל יוספוס נוהג לקבוע את הזמנים כמקובל בספרי היסטוריה, כגון כמה שנים שלט מלך זה,

באיזו שנת מלכות אירע מאורע מסוים וכדומה. כמובן, בחלק קדמוניות היהודים המספר את הסיפור המקראי הוא הולך בעקבות המקרא, רושם את המספרים והתאריכים שמצא בו,¹⁰³ ואף מוסיף מספרים ותאריכים שאינם בו.¹⁰⁴ זה מנהגו ככול שידיעותיו מאפשרות לו בהגיעו לתקופה הבתרא-מקראית.¹⁰⁵ מלבד היגדים כרונולוגיים אלו, כאשר יוספוס מגיע למאורעות מרכזיים בהיסטוריה של עם ישראל הוא נוהג לתת לקוראיו סיכומי שנים ממאורע מרכזי קודם או מכמה מאורעות מרכזיים קודמים ועד למאורע המרכזי שהוא עומד בו.¹⁰⁶

חוקרים אחדים שעסקו בהיגדים הכרונולוגיים המופיעים בכתבי יוספוס ציינו, כל אחד בדרכו שלו, את הסתירות הרבות בהם.¹⁰⁷ סוג אחד של סתירה פשוט ביותר, כאשר סיכום מספר השנים שיוספוס קובע במקום אחד בעניין פרק זמן מסוים אינו מתאים לסיכום מספר השנים שהוא קובע במקום אחר לאותו פרק הזמן. סתירה מסוג אחר נגלית כאשר מחשבים יחד את כל פרטי השנים הניתנים בקדמוניות היהודים בין שני מאורעות מרכזיים בהיסטוריה של עם ישראל ורואים שאין הסכום מתאים לסכום הכולל שקבע יוספוס עצמו.¹⁰⁸

באופן עקרוני אפשר להסביר סתירות אלו בעזרת הטענה ששינויים סופרים רבות נפלו במהלך מסירת הטקסט של חיבורי יוספוס או בעזרת ההנחה שיוספוס השתמש בחלקים הכרונולוגיים של חיבוריו במקורות רבים החולקים בינם ובין עצמם. בלי להתכחש לסבירות הגבוהה שאכן, מספרים מסוימים המופיעים בכתבי יד של יוספוס השתבשו במהלך מסירתם, עיוני בהיגדים הכרונולוגיים של יוספוס מביאים אותי לידי המסקנה שהסיקו אחרים לפני, והיא שיוספוס השתמש בכמה וכמה מקורות כרונולוגיים ושאל מהם את היגדיו הכרונולוגיים.¹⁰⁹ ספק גדול בעיני אם אפילו אחד מסיכומי השנים הרבים המופיעים אצלו נובע מחישוביו שלו על פי פרטי השנים שרשם בספרו בעניין כל תקופה ותקופה ובעניין כל מנהיג ומנהיג.¹¹⁰

מסקנה זו נובעת מתופעה מרכזית אחת המתבררת ככל שמתעמקים יותר במכלול ההיגדים הכרונולוגיים של יוספוס: אמנם קביעות כרונולוגיות רבות סותרות קביעות כרונולוגיות אחרות, אבל במקרים רבים קביעות כרונולוגיות אף מסכימות לקביעות כרונולוגיות אחרות. אין אצל יוספוס אנדרלמוסיה ובלבול בשלד הכרונולוגי של חיבוריו ההיסטוריים אלא הסכמה בין קביעות כרונולוגיות מסוימות החולקות על קביעות כרונולוגיות אחרות, שאף הן מתאימות זו לזו.¹¹¹ אדגים את העניין. בשלושה מקומות בחיבורי יוספוס כותב כמה שנים עברו מציאת מצרים ועד לבניין בית המקדש הראשון: בקדמוניות היהודים ח: 61 הוא כותב שעברו חמש מאות ותשעים ושתיים שנים, ואילו בקדמוניות היהודים כ: 230 ובנגד אפיון ב: 19 הוא כותב שתקופה זו נמשכה שש מאות ושתיים-עשרה שנה. ברם, בזה לא תם העניין. לפי קדמוניות היהודים י: 147, עברו אלף ושישים ושתיים שנה מציאת מצרים עד חורבן הבית וארבע מאות ושבעים שנה מבניינו עד שרפתו, ומכאן שעברו חמש מאות ותשעים ושתיים שנה מציאת מצרים עד בניינו. ידיעה כרונולוגית זו אף עומדת ביסוד דברי יוספוס בקדמוניות היהודים ז: 68, שחמש מאות וחמש-עשרה שנה עברו מזמן יהושע ועד לכיבוש ירושלים בידי דוד.¹¹² נמצינו למדים ששלוש קביעות כרונולוגיות של יוספוס מתבססות על דעה אחת, והיא שחמש מאות ותשעים ושתיים שנה חלפו מציאת מצרים ועד לבניין בית המקדש, ושתי קביעות כרונולוגיות של יוספוס מייצגות דעה אחרת, והיא שפרק זמן זה נמשך שש מאות ושתיים-עשרה שנה.¹¹³

ועוד זאת. בקדמוניות היהודים ט: 180 יוספוס כותב שגלות שומרון קרתה תשע מאות וארבעים ושבע שנים אחרי יציאת מצרים ומאתיים וארבעים שנה ושבעה חודשים ושבעה ימים לאחר חלוקת הממלכות. כשגורעים את סכום השנים שבקביעה השנייה מהסכום שבקביעה הראשונה ואת שבעים ושש שנות מלכות שלמה אחרי בניין הבית,¹¹⁴ נשארות שש מאות ושלושים שנה ובערך עוד חצי שנה לפרק הזמן שעבר מציאת מצרים ועד לבניין הבית הראשון.¹¹⁵

ברור שאין די במציאת עקבות של מערכות כרונולוגיות השונות זו מזו אלא שומה עלינו אף לנסות ולהסביר. אני מרחיב את הדיון בנושא זה בפירוש (פרק יב, נספח ד), וכאן אסכם את הדברים מנקודת ראות אחרת. אף לא אחד משלושת המספרים האלה, חמש מאות תשעים ושתיים, שש מאות ושתיים-עשרה ושש מאות ושלושים, מתאים לסכום המתקבל מכל המספרים המופיעים בקדמוניות היהודים למן יציאת מצרים ועד לבניין הבית. ברם, יוספוס שכח לרשום את מספר שנות שלטונו של שופט אחד (עבדון) ודילג לגמרי על שופט אחר (תולע), ואם נוסיף את שנות שלטונו של שני רשופטים האלה ונקבע ששאל מלך עשרים שנה, נגיע לסך חמש מאות תשעים ושתיים שנים, ואם נקבע ששאל מלך ארבעים שנה, נגיע לסך שש מאות ושתיים-עשרה שנה.¹¹⁶

למרבה ההפתעה המערכת הכרונולוגית השלישית מוסברת מתוך דברי יוספוס במקום אחר, בקדמוניות היהודים ו: 84. כאשר הוא דן בייסוד המלוכה הוא מתאר בקצרה את כל סוגי השלטון שידע עם ישראל מאז ימי משה, וכותב ש'אחרי מות יהושע, שמונה-עשרה שנה המשיך העם במצב של אנרכיה'. פרק זמן זה אינו מופיע בתיאורו השוטף לתקופת

השופטים, והוא מבוסס, כנראה, על מקור כרונולוגי שונה מהמקור שהשתמש בו שם. שמונה-עשרה שנה אלו חשובות מאוד לענייננו. כאשר מוסיפים אותן על שש מאות ושתיים-עשרה השנה שכבר בוררו, מתקבל סך שש מאות ושלושים שנה לפרק הזמן שעבר מיציאת מצרים ועד לבניין הבית.

חקירות אלו מראות לנו בבירור שאין להמעיט בערך קביעותיו הכרונולוגיות של יוספוס מפני שהסתירות ביניהן נפוצות כל כך. ההפך הוא הנכון: חשיבותן נובעת מהסתירות שביניהן.¹¹⁷ שלא במתכוון שמר יוספוס עדויות מרתקות על פעילות ענפה של כרונוגרפים יהודים קדומים שהתווכחו איך בדיוק לחשב את שנותיו של עם ישראל על פי הנתונים שבמקרא.¹¹⁸

אפשר אף למצוא עוד הוכחות לפעילות כרונולוגית שקדמה ליוספוס ושימשה מקור לחיבורו. כך נראה להסביר את העובדה המעניינת שלא מעט קביעות כרונולוגיות המופיעות אצל יוספוס עוסקות בתאריכים הקשורים לדברי נבואה.¹¹⁹ קשה להניח שיוספוס במהלך כתיבת חיבורו חישב את כל החישובים האלה. לכן עצם הדגשת הקשרם הכרונולוגי של דברי נבואה רבים מלמד שיוספוס השתמש במקור קדום יותר. דוגמה טובה לכך היא קביעת יוספוס שנבואותיו של נחום על חורבן נינוה התגשמו אחרי מאה וחמש-עשרה שנה (קדמוניות היהודים ט:242). קביעה זו אינה תואמת קביעות כרונולוגיות אחרות של יוספוס, והיא נלקחה ממקור קדום יותר שהשתמש בו.¹²⁰

כרונוגרפיה יהודית בנגד אפיון של יוספוס

עדות אחרת לפעילות כרונוגרפית קדומה תימצא בחיבור אחר של יוספוס, נגד אפיון. כידוע, חיבור זה עשוי מחלקים שהקשר ביניהם אינו חזק במיוחד, אף שלכולם מגמה אפולוגטית מובהקת. בתחילת הספר (א:58 ואילך) יוספוס מפרט את מטרותיו בכתיבת הספר: (א) להשיב לטוענים שאומתנו נוסדה בזמן מאוחר שהרי לא הזכירה ההיסטוריונים היוונים; (ב) להוכיח שאומתנו עתיקה על ידי ציטוט ספרים לא-יהודיים המזכירים את האומה היהודית; (ג) להשיב לאלה ששיקרו והשמיצו את היהודים.¹²¹ לצורך מטרות אלו כלל יוספוס בנגד אפיון עשרות התייחסויות למחברים קדומים יותר, ובהם הידועים היטב גם לנו, כגון הרודוטוס ואפלטון, ובהם כאלה שנזכרו רק בנגד אפיון ולא נזכרו כלל בספרות היוונית הקיימת. מלבד זאת ושללא כהזכרות מפורשות אלו, יוספוס השתמש אף בחיבורים קדומים יותר שאין הוא מזכירם, ונראה שמהם נטל חלק גדול מציטוטיו ומטענותיו.

איני בא עתה לקבוע שיוספוס רק מדביק יחד קטעים מכמה חיבורים ויוצר מהם חיבור חדש משלו. ברור שחלקו רב בחיבור כולו.¹²² אולם אי אפשר להתכחש לשימוש הרחב בכמה חיבורים קדומים יותר.¹²³ מעדות יוספוס עצמו עולה שלא היה בקי בנבכי התרבות ההלניסטית ובספרי היסוד שלה.¹²⁴ מפליא אפוא לראות בנגד אפיון, בייחוד בחלקו האחרון (ב:220–275), בקיאות מופלגת במנהגים, בחוקים, בספרות ובהיסטוריה של יוון, בקיאות שאין לקנותה אלא בקריאה ובעיון בנושאים רבים במהלך שנים רבות.¹²⁵ מאותה הסיבה קשה לתאר שיוספוס היה כותב מדעת עצמו שרומא אינה נזכרת אף פעם אחת בכתביהם של הרודוטוס ותוקידידס (א:66) או שהומרוס אינו מזכיר אף פעם אחת את המילה היוונית 'נומוס' (ב:155).¹²⁶

לענייננו חשוב במיוחד קטע אחד בחלקו השני של הספר, הכולל שמונה ציטוטים של מחברים שונים זה מזה. חוץ מאחד כל הציטוטים תואמים את מטרות המוצהרת של חלק זה, והיא להראות שמחברים לא-יהודים מכירים שהאומה היהודית הייתה בעלת תפקיד בהיסטוריה העולמית כבר בתקופה קדומה. אולם הציטוט האחרון (א:156 ואילך), הבא מ'הכתובים הפניקיים', אינו תואם את המטרה הזאת, שכן לא נזכרים בו עניינים הקשורים ליהודים או ליהדות. אמנם בציטוט מוזכר נבוכדנצר וזמנו נקבע על פי רשימת המלכים הפניקיים, אך יוספוס כבר קבע את זמנו של נבוכדנצר בציטוט השביעי הלקוח מכתבי ברוסוס. קשה אפוא להבין למה מחבר שכל מטרותיו לרשום מחברים המזכירים את קדמות היהודים יודקק לציטוט זה מהכתובים הפניקיים, אם אין ההבאה מזכירה כלל את היהודים.

אף יושם לב שבחלק זה של נגד אפיון יוספוס שוגה שתי שגיאות, שאמנם אינן חשובות לעצמן, אך הן מלמדות על המסגרת הספרותית כולה. (א) אחרי שיוספוס מצטט את פרטי השנים של מלכי מצרים לפי מניתון הוא רושם את הסכום הכולל של שנות מלכי מצרים לפי דברי מניתון (א:103), אולם סכום זה אינו מתאים לסכום המתקבל אם מחברים את כל מספרי השנים שבציטוט יחד;¹²⁷ (ב) כמה פסקאות אחרי הציטוט ממניתון ולפני הציטוט השני מברוסוס יוספוס מקדים ואומר שדברי ברוסוס יוכיחו את צדקת דבריו שלו, שבית המקדש נחרב בידי נבוכדנצר ונבנה מחדש לאחר שעלה כורש

לשלטון (א:145), ועל ידי כך הוא מוכיח שעוד מקור לא־יהודי מזכיר את היהודים. ואולם הציטוט עצמו אינו מזכיר לא את חורבן הבית ולא את בניין הבית מחדש.

על סמך עיונים אלו נראה לי להציע שבחלק זה של נגד אפיון יוספוס השתמש בחיבור קדום יותר שמטרתו המוצהרת לא הייתה להראות את קדמות היהודים, כמטרתו של יוספוס עצמו, אלא לערוך כרונולוגיה מפורטת של ההיסטוריה של עם ישראל. מחבר החיבור הקדום יותר הזה השתמש לצורך עריכת הכרונולוגיה בעדויותיהם של מחברים הלניסטים מן המזרח שהזכירו את היהודים בכתבם על אומות אחרות במזרח כמו המצרים, הפניקים והבבלים. כך תוסבר התהוותן של כל הבעיות שהעלינו.

ההסבר להבאת הציטוט השני מברוסוס ברור: החיבור המקורי השתמש בציטוט זה מברוסוס בהיגיון צרוף כדי להצדיק את התאריך שנקב לחורבן הבית ולבניינו מחדש. ליוספוס לא היה התאריך המדויק חשוב, ולכן כתב שדברי ברוסוס מוכיחים את עצם חורבן הבית ובניינו מחדש, ואולם הוא לא שם לב שהציטוט במקורו בא לסייע בקביעת התאריך המדויק אחרי שקושרים את החורבן לנבוכדנצר ואת הבניין מחדש לכורש, ושעצם החורבן והבניין מחדש אינם נזכרים בציטוט. כך אף מוסברת ההבאה מהכתובים הפניקים: הבאה זו בחיבור ההיפוטי המקורי לא באה לומר דבר על היהודים אלא לעזור וליסד מה שקבע החיבור על זמנם של נבוכדנצר וכורש.¹²⁸ יוספוס, שהשתמש במקורו בלי מחשבה רבה, ציטט גם הבאה זו אף על פי שלא נדרשה למטרתו שלו. נמצא אפוא שחלק זה של נגד אפיון הוא עיבוד שהכין יוספוס לחיבור כרונוגרפי מובהק, שעניינו היה השחזור הכרונולוגי של תולדות עם ישראל מתוך הסתמכות על חיבורים הלניסטיים מן המזרח.

הדברים האלה חותמים את עיוננו ביסוד הכרונוגרפי הבא בחיבורים יהודיים־הלניסטיים, ונפנה עתה לספרים שנכתבו עברית או ארמית.¹²⁹

כרונוגרפיה יהודית בספר היובלות, בספרות הצוואות ובקטעים מקומראן

כל מי שפותח את ספר היובלות ברור לו שאחד היסודות הבולטים בו הוא המסגרת הכרונולוגית שבכל הספר, הבאה לקבוע תאריכים למאורעות שבמקרא אין מועדם נקוב בצד ואף למאורעות רבים שאינם נזכרים במקרא כלל. אמנם ספר היובלות, שהוא ספר קדום למדי,¹³⁰ נראה חיבור של יד מכוונת אחת, אך ברור שחיבור כזה אינו יצירה שנבראה כולה יש מאין, ובמידת מה מלאכת החיבור נראית עבודת ליקוט יותר מעבודת יצירה.¹³¹ השאלה העיקרית היא בעניין הכרונולוגי: הקביעות הכרונולוגיות הרבות המופיעות בספר כולו כלום הן פרי יצירתו של המחבר שישב וחישב את כל החישובים האלה או הן נובעות ממקורות רבים קדומים יותר?

אף בלא מחקר מקיף על כל המשפטים הכרונולוגיים של ספר היובלות דומה שסימנים ברורים מלמדים שמחבר הספר שילב בו מקורות כרונולוגיים קדומים יותר.¹³² ברובד הבסיסי ביותר סתירות בין משפטים כרונולוגיים הבאים בספר מעידות שהמחבר השתמש בכמה וכמה מקורות. לדוגמה, בספר היובלות מו:ג כתוב שיוסף היה עבד בבית פוטיפר עשר שנים ואסיר שלוש שנים, ואילו בפסוק לט:יד נאמר שיוסף נשאר בבית האסורים שנתיים.¹³³ עוד סתירה כרונולוגית פשוטה כזאת אולי נגלית מהשוואת דברי ספר היובלות טז:יב–יג על פקידת שרה ולידת יצחק עם דבריו בפסוקים טז:טו–יט, שכפשוטם עוסקים במאורעות שלפני לידת יצחק.¹³⁴ אף יושם לב שגיל דינה המופיע בספר יובלות ל:ב אינו תואם את מה שכתוב בו על שנת לידתה (כח:כג) ועל שנת סיפור דינה (ל:א).¹³⁵ סוג אחר של ראיה לריבוי מקורות מתבסס על המסורות הפרשניות שביסוד כמה משפטים כרונולוגיים. בדרך זו קבע ברוק במאמר מאלף שמשפטים כרונולוגיים מסוימים המופיעים בתיאור שמתאר ספר היובלות את חיי אברהם מובנים רק על פי מסורות שבחיבורים אחרים החולקות על מהלך המאורעות שמשרטט ספר היובלות גופו.¹³⁶

בחיבור צוואות השבטים אין דגש מיוחד על עניינים כרונולוגיים. כידוע, ספר צוואות השבטים המונח לפנינו הוא חיבור נוצרי, אולם ברור שביסודו עומד גרעין יהודי קדום, אף שעדיין החוקרים חלוקים בשאלת המסגרת הבסיסית של החיבור. אפשר לחלק את החוקרים לשתי קבוצות: הסבורים שצוואות השבטים הוא חיבור יהודי שיש בו תוספות נוצריות והסבורים שזה חיבור נוצרי שמחברו השתמש בחיבורים יהודיים קדומים יותר. מכל מקום, נשתמרה בידינו לא רק צוואת לוי ביוונית הכוללת בחיבור הגדול אלא גם צוואה בארמית, והיא חיבור יהודי קדום, ששרידים ממנה נמצאו בגניזה הקהירית ופורסמו לפני זמן רב ושרידים אחרים שלה נמצאו בקומראן. אין ספק שמחבר הצוואה היוונית השתמש במישרין בצוואה הארמית ושינה בה לפי רוחו.¹³⁷

כל אחת מצוואות השבטים היווניות חוץ מצוואות לוי ויוסף קובעת את גילו המדויק של אבי השבט בזמן צוואתו, כלומר בזמן מותו. גילו של לוי במוותו ושל יוסף במוותו אינם מוזכרים, כנראה מפני שהם היחידים שבעניינם ידיעות אלו מופיעות בתורה גופה (בר' נ:כו ושם' ו:טז). קביעות אלו עם עוד כמה קביעות כרונולוגיות¹³⁸ מראות שביסודו של הספר ואולי ביסוד מקורותיו עומד עיסוק נרחב בכרונולוגיה. אכן, בשתי הנוסחאות של צוואת לוי – היוונית יא:א–יב:ז והארמית סו–צ – באה פסקה ארוכה שכל מטרתה אינה אלא לקבוע תאריכים וגילים.

כידוע, נתגלו בקומראן קטעים של עוד חיבורים מסוגת הצוואות, ובהם צוואת עמרם.¹³⁹ גם חיבור זה, וזו העדות הארמית היחידה לתופעה, מתחיל בקביעת גילו של עמרם בזמן מותו, על פי שמות ו:כ.¹⁴⁰ אך חשוב יותר שמיד אחר כך הוא כותב ששנת המוות היא 'מאה וחמשין ותרתין לגלות ישראל למצרים',¹⁴¹ קביעה שאינה נובעת במישרין מן המקרא אלא היא מבוססת על העיון הכרונולוגי. אף יושם לב שבחיבור זה באים היגדים כרונולוגיים נוספים.¹⁴²

אם נצרף יחד מה שראינו בספר היובלות, בצוואות השבטים היווניות, בצוואות הארמיות ועוד בכמה קטעים שנמצאו בקומראן,¹⁴³ דומה שעלינו להסיק שהכרונולוגיה של תקופת האבות והשבטים נחקרה ביסודיות בחוגים שיצרו את החיבורים האלה.¹⁴⁴ אמנם אפילו אחד מן הספרים שנשתמרו אי אפשר לאפיין בתור חיבור כרונולוגי, כפי שאנחנו מאפינים את סדר עולם, אך מכל מקום העיסוק בכרונולוגיה עומד ברקעם של כל החיבורים הללו, וייתכן מאוד שבין החיבורים הרבים מחוגים אלו שאבדו היו גם כאלה ששמו בראש מעייניהם את הכרונולוגיה בדומה לקטע הגדול המופיע בשתי צוואות לוי.¹⁴⁵

עוד עדויות בודדות לעיסוק בכרונולוגיה

מלבד כל מה שראינו עד עתה ראוי ליתן את הדעת לכמה מקורות מהתקופה ההלניסטית-רומית שאין בהם ידיעות כרונולוגיות נרחבות, ובכל זאת הם מספרים לנו, כמשיחים לפי תומם, כמה זמן חלף מבריאת העולם ועד למאורע מסוים. שני מקורות מתקופה זו קובעים את תאריך מות משה. צוואת משה אומרת בראשיתה שמשה מת אלפיים וחמש מאות שנה אחרי בריאת העולם (א:ב). בקדמוניות המקרא יט:טו, לפי גרסת כתבי היד, ה' אומר אל משה בזמן מותו שארבעה וחצי (הכוונה כנראה לאלפי שנה, אך אין הדבר מפורש) כבר עברו ונשארים עוד שניים וחצי. ברם, ההצעה להחליף את ה'ארבעה' ואת ה'שניים' נראית סבירה ביותר, ומכאן שאף מקור זה קובע את זמן מות משה לשנת 2500 מבריאת העולם.¹⁴⁶ זמנו של מאורע אחר נקבע בעזרא הרביעי י:גה. לדעתו, בית המקדש הראשון נבנה שלושת אלפים שנה אחרי בריאת העולם.¹⁴⁷ השימוש במניין לבריאת העולם התרחב רק בימי הביניים,¹⁴⁸ וברור אפוא שעיון כרונולוגי רחב בתולדות עם ישראל עומד ביסוד קביעות אלו.

אף יש לתת את הדעת לכמה רמזים מעניינים על עיסוק בכרונולוגיה המופיעים באופן מפתיע אצל פילון. שני קטעים בחיבורו שאלות ותשובות לספר בראשית (ב:79; ד:232) רומזים לעיון כרונולוגי בתנ"ך. הקטע הראשון עוסק בשאלה מי מבין בני נח היה הגדול, שם או יפת, ומייחס עיסוק זה לחוקרים את המשמעות המילולית של כתבי הקודש'. בקטע השני פילון כותב שיצחק חי יותר מחמישים שנים אחרי ברכת יעקב, קביעה כרונולוגית שאינה מבוססת על מקרא מפורש אלא על שחזור עיוני, שחזור שדומה לשחזורים שעשו סדר עולם, דמטריוס וספר היובלות.¹⁴⁹

אחרית הימים והכרונולוגיה

משלושת המקורות מן הספרים החיצונים שהובאו לעיל, צוואת משה, קדמוניות המקרא ועזרא הרביעי, רק קדמוניות המקרא מביא את התאריך שהוא קובע למאורע היסטורי מסוים בהקשר אסכולוגי מובהק. אך ייתכן שהעיון הכרונולוגי שבא בכל שלושת המקורות תלוי בעיסוק המוגבר באחרית הימים שיש בספרות היהודית מתקופה זו. עניינים אסכולוגיים באים בשני הספרים האחרים, צוואת משה ועזרא הרביעי, והם אף מכילים היגדים כרונולוגיים אסכולוגיים מובהקים, וראה עזרא הרביעי יד:יא–יב וצוואת משה י:יב. הקשר ההדוק בין חישובי השנים ובין העיסוק באסכולוגיה ברור לעין, כפי שמעידה המימרה המפורסמת בבבלי סנהדרין צז ע"ב, 'אמ' ר' שמואל בר נחמני אמ' ר' יונתן תיפח עצמן של מחשבי קיצין שהיו אומ' כיוון שהגיע הקץ ולא בא אינו בא אלא חכה לו'.¹⁵⁰ ספרים אפוקליפטיים רבים מדברים על העתיד במושגי זמן מסוימים של שנים ותקופות.¹⁵¹

היו אף שגרסו שלא רק הרצון לקבוע את פרקי הזמן שעברו מבריאת העולם ועד לזמנו של מחשב הקץ עצמו מושפע מהעיסוק בתורת אחרית הימים אלא שעל סמך 'החישובים על אודות ההיסטוריה הקדושה'... האמינו יודעי הרוזים שהם

יכולים לחדור אל סודות העתיד', כפי שכתב ביקרמן בנוגע לספר היובלות.¹⁵² לפי הצעה זו, כל הפרטים הכרונולוגיים הרבים בספר היובלות נובעים מרצונו של בעל הספר לעסוק בפרטי העתיד. כדי לבסס הצעה זו ביקרמן מוסיף ומניח שהמפתח הסודי של הספר אבד כליל זמן מועט לאחר חיבורו ולכן עד היום לא הבינוהו כל קוראיו אל נכון. קשה לקבל הצעה זו. אמנם אין ספק בדבר שההתעניינות באסכולוגיה יכולה להניב התעניינות מקבילה בחישובים כרונולוגיים על העבר ועל העתיד,¹⁵³ אך קשה לראות את המעבר הנוסף אל חישובים המפרטים את התאריכים של כל המאורעות שהתרחשו בתקופת האבות.¹⁵⁴ אפשר להבין את רצונו של ביקרמן לשכן את עיסוקיו הכרונולוגיים של ספר היובלות באכסניה הנראית לו ראויה להם, כלומר בהקשר אפוקליפטי, ולומר שהעיסוק בכרונולוגיה קשור לעיסוק בגילויי רזי השמים ובגילויי תורת אחרית הימים, אך כיוון שאין הספר הזה מדגיש לא את גילויי רזי השמים ולא את גילויי תורת אחרית הימים,¹⁵⁵ אין לקבל את הצעתו.¹⁵⁶

קדמותם של היהודים והכרונולוגיה

המספרים הנקובים בתרגום השבעים לדורות שמאדם ועד לאברהם גבוהים בהרבה מהמספרים שבנוסח המסורה למקרא.¹⁵⁷ לפי נוסח המסורה נולד אברהם בשנת 1948 לבריאת האדם, ולפי תרגום השבעים – בשנת 3314 לבריאת האדם.¹⁵⁸ כצפוי, אין העוסקים בשאלות האלה תמימי דעים מה הם 'המספרים המקוריים' ומי ועל שום מה שינה אותם, וכל אחד מציע הצעתו שלו. לנו חשובה גישתו של ביקרמן: הוא טוען שמתרגמי התורה ליוונית הגדילו בידועין את המספרים כדי להקדים את נקודת ההתחלה של הכתבים ההיסטוריים של היהודים ובזאת להאריך את ההיסטוריה של האנושות לפי כתבים אלו לעומת המסורות היווניות.¹⁵⁹ לפי הצעה זו אולי יש לזקוף את העיסוק המוגבר של חוגים יהודים רחבים בשאלות כרונולוגיות בתקופה ההלניסטית לאותה מטרה שכבר עמדנו עליה בדיוננו בהיסטוריונים היהודים-הלניסטים, והיא תעמולה אתנית המבקשת להקדים את ראשית עם ישראל לראשיתם של עמים אחרים.¹⁶⁰ אכן, שאלת הראשונות העסיקה רבות את היהודים המשכילים שהיו פתוחים לתרבות ההלניסטית. כך יש להסביר את המגמה שביסוד דבריו של יוסטוס איש טבריה הקובע את זמנה של יציאת מצרים לימי מלך יווני קדום וביסוד דיוניו של יוספוס בדבר תאריך יציאת מצרים בנגד אפיון (א:230, 280 ובייחוד ב:16).¹⁶¹ אף סביר ששאלה זו השפיעה על מגמות אחדות של הכרונוגרפיה היהודית. אולם איני רואה במגמות האלה גורם מכריע ועיקרי העשוי להסביר את העיסוק הרחב בכל פרטי הפרטים של הכרונולוגיה של עם ישראל.¹⁶²

השפעה הלניסטית על העיסוק בכרונולוגיה

בדיון שייחתי להיסטוריון היהודי דמטריוס ציינתי שהוא ואריסטיאס היו היחידים בין ההיסטוריונים היהודים-הלניסטים שהעולם התרבותי ההלניסטי לא בא לידי ביטוי בקטעי חיבוריהם שהגיעו אלינו. עם זה, מצאנו תכונות בחיבורו של דמטריוס הדומות לדרכן של אסכולות היסטוריוגרפיות יווניות והן המעבר מן הסיפור המקראי לתיאור ההיסטורי, התבוננות בלתי-ערכית במאורעות העבר והדגשת ענייני כרונולוגיה. כמו כן עמדתו על הדמיון הרב בין שיטתו של דמטריוס לשיטתו של סדר עולם.

קווי האופי האלה מאפיינים את הכרונולוגיה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית בכללותה. אי אפשר להסביר את הפעילות הכרונוגרפית היהודית הרבה שהייתה בתקופה זו בלי להניח שדגם לה שימשה הכרונוגרפיה ההלניסטית-רומית שהייתה אז נפוצה מאוד. כל הסבר אחר לא יוכל לנמק למה סוגה זו, שלא הייתה מצויד קודם לכן בתרבות היהודית, נעשתה רווחת כל כך.¹⁶³ כמוכן, אין לשכוח את המשפטים הכרונולוגיים הבאים בתנ"ך עצמו¹⁶⁴ ואת המגמה הפרשנית העומדת ביסוד חלק מהפעילות הכרונוגרפית של היהודים בתקופה ההלניסטית-רומית. ברם, לא די בגורמים אלו לעצמם, וראיה נלמד מתקופת חז"ל ומימי הביניים שלא נודעה בהן התפרצות של פעילות כרונוגרפית כפי שהייתה בתקופה הקדומה יותר.

חשיבותו הייחודית של סדר עולם

מסקנתנו החשובה ביותר נוגעת לעצם התפוצה הרבה של פעילות כרונוגרפית בתקופה זו. סדר עולם שוב אינו ספר יוצא דופן בנוף התרבותי, ללא אח ורע בספרות היהודית הקדומה, אלא חלק ממגוון רחב של חיבורים שעוסקים הרבה

בכרונולוגיה. אף ראינו שרק מעט מזער מספרות כרונוגרפית זו שרד והגיע אלינו. דומה שהשאלה האמתית אינה למה אבדה לנו ספרות זו אלא מה גרם שסדר עולם השתמר ולא אבד.¹⁶⁵

בדבריי על ההיסטוריוגרפיה היהודית העוסקת בעבר הרחוק הבדלתי בין החיבורים שיש בהם השפעות יווניות חזקות וברורות, כגון חיבוריהם של איפולמוס ושל ארטפנוס, ובין החיבורים שההשפעה היוונית שבה ניכרת רק בין השיטין, כגון חיבורו של דמטריוס. תופעה דומה אפשר למצוא בנוגע לכרונוגרפיה היהודית של התקופה ההלניסטית-רומית: בכמה חיבורים הזיקה לעולם התרבותי ההלניסטי חדה מאוד ובולטת מאוד, ואילו בחיבורים כרונוגרפיים אחרים ההשפעות מן העולם ההלניסטי אינן נראות לעין.

ראינו כמה וכמה חיבורים המתמקדים בכרונולוגיה של מאורעות המקרא, הכוללים בתחום עיסוקיהם אף את העולם שמסביב למקרא, בעיקר לצורך השוואה וקביעת תאריכים. כך איפולמוס מושיב את שלמה המלך במסגרת היסטורית מסוימת מאוד, ומדגיש את קשריו עם מלכי אומות העולם שמסביבו. באשר ליסטוס אף העליתי את הסברה שאחד הרכיבים הבולטים בספרו היה הסינכרוניזציות בין ההיסטוריה של עם ישראל ובין ההיסטוריה של העולם מסביב. חיבור אחר ששילב יחד את הכרונולוגיה של עם ישראל ואת הכרונולוגיה של אומות העולם היה הספר שלדעתי עמד ביסוד החלק השני של נגד אפיון.¹⁶⁶

לעומת זאת ראינו גם עיסוק רחב בכרונולוגיה יהודית, המתעלם לגמרי מהעולם הנכרי ומתרכז רק במה שקרה לעם ישראל. כך אצל דמטריוס גופו, וכך היה, כנראה, בחיבורים העומדים ביסוד ההיגדים הכרונולוגיים של יוספוס בקדמוניות היהודים ובמלחמת היהודים,¹⁶⁷ וכך גם במסגרות הכרונולוגיות המופיעות בספר היוכלות, בספרות הצוואות ובספרות הקרובה להם וכמובן בסדר עולם.

סיכמתי לעיל שאי אפשר להבין את עצם העיסוק הרחב בכרונוגרפיה יהודית בתקופה ההלניסטית-רומית אם לא נכיר בהשפעת הכרונוגרפיה הכללית של תקופה זו על התהוות הכרונוגרפיה היהודית ועל דרכי התבוננותה במקרא. השפעה זו חלחלה בחוגים רבים, בין אם הם עצמם היו ערים להשפעה זו בין לא, בין שאנו מוצאים אצלם סימנים אחרים של השפעה מן העולם ההלניסטי בין לאו.¹⁶⁸ ברצוני להציע שההבדלים בין שתי השיטות המרכזיות בכרונוגרפיה היהודית, שהאחת משלבת יחד את הכרונולוגיה היהודית ואת הכרונולוגיה הכללית והאחרת מתעלמת מהכרונולוגיה הכללית, הבדלים אלו מעידים על פולמוס בסיסי בשאלת השימוש במקורות היסטוריוגרפיים לא מקראיים לתקופת המקרא.¹⁶⁹

איני מציע שכל החיבורים שאין בהם דיון במאורעות לא מקראיים או תלות ברורה במקורות היסטוריוגרפיים לא מקראיים נכתבו מתוך התנגדות מכוונת לכל התייחסות לעולם הנכרי. מכל מקום, בנוגע לסדר עולם שקיבל, לדעתי, את צורתו הבסיסית לקראת סופה של המאה הראשונה לספירה,¹⁷⁰ דומה שמכוונת היא התעלמותו המוחלטת מידיעות השאובות במקורות לא-יהודיים.¹⁷¹

ענייננו כאן אינו פשוט כלל וכלל. הוא נוגע בשאלה בסיסית ומהותית הנוגעת להבנת התרבות היהודית והחברה היהודית בארץ ישראל לקראת סוף ימי בית שני: מידת ההשפעה ודרכי ההשפעה של גורמים לא-יהודיים על הקהילה היהודית של אותה תקופה.¹⁷² מובן שלא נדון כאן בשאלה זו במלוא היקפה ונתרכז בעניין סדר עולם. האומנם היעדר השימוש במקורות חוץ-מקראיים נובע מעצם הדבר שבעולם התרבותי של מחבר סדר עולם לא הייתה גישה אל מקורות חוץ-מקראיים, ושמה הכרונולוגיה היהודי שחיבר את סדר עולם היה יכול, אילו רצה, למצוא מקורות חוץ-מקראיים שנגעו בהיסטוריה של עם ישראל, או לחלופין בדמויות הנזכרות במקרא? אמנם מקורות אלו ודאי רובם גם לא כולם היו כתובים יוונית, אך העדויות על ידיעת יוונית בקרב היהודים רבות הן,¹⁷³ וקשה לראות בלשון לבדה גורם מכריע שמנע את השימוש במקורות כאלה.

אם נשווה את החיבור העומד לדעתי ביסוד החלק השני של נגד אפיון ואת חיבורו של יוסטוס לחיבור סדר עולם, ששלושתם, כנראה, נכתבו בחצי השני של המאה הראשונה לספירה, ההבדלים ביניהם מעוררים את תשומת לבנו. הראשון אסף יחד שלוש נקודות בסיסיות בהיסטוריה של עם ישראל שבאמצעותן אפשר לקשור בין עם ישראל ובין העמים שמסביבו וחקר את הקשרים האלה מבחינה היסטורית וכרונוגרפית.¹⁷⁴ יוסטוס עוד הרחיק לכת: הוא לא הסתפק בהזכרות מפורשות של היהודים או של דמויות המופיעות במקרא בחיבורים היסטוריים לא-יהודיים, אלא קבע על ידי שיטתו הסינכרוניסטית שמשם חי בזמן שמלך המלך הראשון ביוון. לעומת זאת סדר עולם אינו מזכיר שום פרט הקשור למאורעות המקרא שיכול לנבוע ממקור חוץ-מקראי.

אופייניים ובולטים במיוחד הם דברי סדר עולם על מלכי פרס. אין מקום לשאול על ההבדלים בין דברי סדר עולם על התקופה הפרסית ובין מה שכותבים ההיסטוריונים בני ימינו, שהרי ברור שכל דברי סדר עולם מבוססים על התנ"ך

בלבד.¹⁷⁵ ואולם היא הנותנת בנוגע לשאלה המעסיקה אותנו עתה. כלום מחמת המסגרת התרבותית שנוצר בה סדר עולם בעל סדר עולם אפילו לא ידע שכורש מלך פרס כבר נידון בהיסטוריוגרפיה היוונית מאות שנים ושמו ואת זמנו ידע היטב כל מי שהתעניין בהיסטוריה, ואולי היה כאן רצון מכוון להתעלם ממקורות חוץ-מקראיים ולבסס את הכרונולוגיה היהודית על טהרת המקרא ופרשנות המקרא? האפשרות השנייה היא הנכונה בעיניי.¹⁷⁶

לעניין זה חשוב לעמוד על קטע הבא לקראת סופו של סדר עולם (ל:20–21), הקטע הראשון בחיבור שמשמש בידיעה שהגיעה אליו ממסגרת שמחוץ למקרא ומחוץ לפרשנות המקרא. סדר עולם מצטט שם את דניאל ח:כא ואת דניאל יא:ג–ד, וכותב 'זימלון אלכסנדרוס מקדון י"ב שנה וימת'. משפט זה בא להסביר לקוראי סדר עולם שהמלך היווני הראשון שכבש את פרס, והוא מלך יוון הנזכר בספר דניאל, היה אלכסנדר מקדון. סדר עולם מוסיף עוד את הפרט שאלכסנדר מקדון מלך שתיים-עשרה שנה. אמנם רבים באזור המזרח התיכון, אפילו אלה שלא השתייכו לאלטיה האינטלקטואלית, בוודאי ידעו את שם מלך יוון שכבש את ה'עולם', אך הוספת הפרט המסוים של שנות שלטונו של אלכסנדר, שהוא אף נכון, מראה שסדר עולם אינו מתבסס כאן על מסורת עממית אלא משתמש בידיעות ממקורות היסטוריוגרפיים. סביר להניח שאם השכיל בעל סדר עולם לשאוב ידיעות מדויקות על שנות שלטונו של אלכסנדר מקדון, אף היה יכול להשיג ידיעות על השנים שעברו מכורש עד לאלכסנדר מקדון, אלא שהוא לא רצה להיעזר במקורות היסטוריוגרפיים יווניים או במקורות יהודיים המתבססים על מקורות היסטוריוגרפיים יווניים בסידור הכרונולוגיה המקראית שלו.¹⁷⁷

סדר עולם הוא אפוא מן הניצנים הראשונים של תהליך תרבותי שהחל, כנראה, בדורות האחרונים שלפני חורבן בית המקדש השני והוסיף להתחזק בתקופת חז"ל.¹⁷⁸ תהליך זה כלל דחיית מקורות והשפעות הנחשבים נכריים ובהם חיבורים יהודיים המושפעים מן העולם הנכרי.¹⁷⁹ גישה תרבותית זו ראתה במקורות ובהשפעות אלו לא אתגר אלא מכשלה.

ההצעה שסדר עולם הוא מן הניצנים הראשונים של תופעת דחיית מקורות והשפעות לא-יהודיים נובעת ממסקנתי הקודמת שאין זה חיבור השייך, על כל צדדיו, לספרות חז"ל, שכן, כאמור, אין בקורפוס זה עוד חיבור שמטרתו העיקרית ואפילו אחת ממטרותיו היא היסטוריוגרפית, ואף אין למצוא בחיבורי ספרות חז"ל התעניינות בשאלות היסטוריות. לשון אחרת, מבחינת היחס להיסטוריוגרפיה ולכרונולוגיה דרכו, גישתו ועיסוקיו של סדר עולם מלמדים שאין לשייכו לספרות חז"ל. בסופו של דבר הוא בכל זאת מספרות חז"ל: באים בו מאמרים שאמרו חכמים ויש בו מקבילות רבות לחלקים אחרים של ספרות חז"ל.¹⁸⁰

סדר עולם הוא אפוא חיבור כרונולוגי שעיקרו נוצר בדורות הסמוכים לחורבן בית שני, תקופה שידעה פעילות כרונולוגית ענפה. הוא הציג מערכת כרונולוגית התלויה רק בתנ"ך, התפלמס במרומו עם גישות כרונולוגיות אחרות אף על פי שבמידת מה מגמתו דומה למגמתן, ולכן הועבר ונמסר על ידי חכמינו ז"ל.¹⁸¹

הערות לפרק א

- 1 אני מניח שסדר עולם הוא חלק מספרות חז"ל והעניין יידון בהרחבה להלן במבוא, פרק ג, עמ' 116 ואילך. להגדרת 'כרונוגרפיה' ראה להלן, הערה 8, ולעניין שמו של הספר ראה את דבריי להלן במבוא, פרק ד, עמ' 148.
- 2 הוצע שסדר עולם במקורו כלל כרונולוגיה מפורטת של ימי בית שני והיא הושמטה מסיבה כלשהי (M. Seligson, 'Seder Olam', *Encyclopaedia Judaica*, XI, pp. 147–149; J. M. Rosenthal, 'Seder Olam', *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, XIV, cols. 1091–1093), אלא שאין לדבר כל ביסוס. שני מאמרי האנציקלופדיה האלה מלאים קביעות שגויות, ואין לסמוך עליהם כלל.
- 3 עיסוקו הנרחב של סדר עולם בכרונולוגיה של המבול עולה בקנה אחד עם מגמת החיבור כולו, אך כיוון שמקומה הטבעי של כרונולוגיית המבול הוא בפרק א, ראוי לקבוע שהבאתה בפרק הרביעי שוברת את הרצף הכרונולוגי.
- 4 התאמה זו יש בה פתרונות לסתירות בין נתונים כרונולוגיים מקראיים, אך גם לבעיות כרונולוגיות אחרות שהעיון במקרא מעלה, כגון כמה זמן שהו בני ישראל במצרים וכמה זמן עמד בית המקדש הראשון בחורבנו, והיא אף רחבה הרבה יותר: סדר עולם עוסק בהתאמת שני הנתונים הכלליים הנוגעים לתקופת השופטים הבאים בשופטים יא:א ובמלכים א ו:א עם פרטי השנים של כל שופט, בהתאמת הנתונים על תקופת בית ראשון שהוא מביא (יא:14–15) עם פרטי השנים של כל מלכי יהודה וישראל ובהתאמת הנתונים על מלכות בבל הבאים בירמיהו כה:יב עם פרטי השנים של כל מלכי בבל.
- 5 אין החיבור מציין, למשל, בן כמה היה אברהם כאשר נולד יצחק (בר' כא:ה) או בן כמה היה יצחק כאשר נשא את רבקה (בר' כה:כ) או בן כמה היה כאשר נולדו עשו ויעקב (בר' כה:כו).
- 6 להסביר מדוע סדר עולם מפרט את נימוקו לקביעת התאריך של דווקא מאורע זה ראה להלן במבוא, פרק ב, עמ' 67.
- 7 על החלטתי להשתמש במילה 'פרשנית' ולא במילה 'מדרשית', שלא כשימוש ב'מדרשית' בעבודת הדוקטור שלי, ראה דבריי להלן במבוא, פרק ב, עמ' 55, והערה 3 שם.
- 8 ראוי להבהיר את משמעותן המדויקת של המילים 'כרונוגרפיה' ו'כרונולוגיה'. במילה 'כרונוגרפיה' כבר השתמשו היוונים עצמם כדי לתאר ספר העוסק בסידור הזמנים והמאורעות (ואילו 'כרונולוגיה' היא המצאה חדשה). כרונוגרפיה היא פעילות הקשורה לכתיבת חיבור היסטורי כאשר עיקר כוונת המחבר לסדר את המאורעות ההיסטוריים לפי תאריכם הנכון. הכרונוגרף נבדל מההיסטוריון באשר הוא מדגיש את ענייני הזמן והכרונולוגיה בחיבור שהוא כותב, ומן הכרונולוג הוא שונה כי הוא כותב חיבור. כרונולוגיה היא המדע העוסק בחישוב הזמן והתקופות ובסידור מאורעות לפי זמניהם. יש אפוא כרונולוגיה מקראית, והיא תחום התעניינות העוסק בדרך שחישובו בה את הזמן בתקופת המקרא ובקביעת זמנם המדויק של המאורעות הנזכרים בו, אך אין כרונוגרפיה מקראית, משום שאין ספר מקראי אחד שעיקר עיסוקו הצגת מאורעות כסדרם הנכון. בדינאי אשתמש במילה 'כרונוגרפיה' להדגשת הכתיבה והחיבור ובמילה 'כרונולוגיה' כאשר עיקר הכוונה לחישובי זמנים ותאריכים, וראה הערתה הראשונה של מלר (להלן, הערה 16). מילה אחרת המתארת ספר העוסק בסידורם של מאורעות העבר היא 'כרוניקה', שהיום מציינים בה תת-קבוצה בתוך כתבים כרונוגרפיים, שמאפיינת אותה צורת האנאליס. לדעת חוקרים רבים, צורה זו ראשיתה ברשימות מלכים כאשר בצד שם המלך והשנה נרשמו המאורעות החשובים שאירעו באותה שנה, וראה D. Hay, *Annals and Historians: Western Historiography from the Eighth to the Eighteenth Centuries*, London 1977, pp. 38–62; B. Croke, 'The Origins of the Christian World Chronicle', in *History and Historians in Late Antiquity*, ed. B. Croke & A. M. Emmett, Sydney 1983, pp. 116–131; G. P. Verbrugghe, 'On the Meaning of *Annales*, On the Meaning of *Annalist*', *Philologus*, 133 (1989), pp. 192–230; G. Forsythe, *The Historian L. Calpurnius Piso Frugi and the Roman Annalistic Tradition*, Lanham, Maryland 1994; A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles (TCS, 5)*, Locust Valley, New York 1975; J. A. Brinkman, 'The Babylonian Chronicle Revisited', in *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, ed. T. Abusch, J. Huehnergard & P. Steinkeller (HSS, 37), Atlanta 1990, pp. 73–104. של מאורע או מאורעות שאירעו בו ואחריהם עוד תאריך והמאורע הקשור בו וכולי – מופיעה בכמה חיבורים יהודיים מאוחרים, כגון צמח דוד של רבי דוד גאנו, אך לא בתקופה הקדומה. משום מה גרוב משתמש במילה כרונוגרפיה כדי לתאר 'stereotyped, stylized, frequently periodized, pre-scientific chronology' (L. L. Grabbe, 'Chronography in Hellenistic Jewish Historiography', in *SBLSP 1979*, II, ed. P. Achtemeier, Missoula, Montana 1979, p. 43), אך אני חושב שיש ערך רב בהבחנה בין כרונולוגיה מדעית ובין כרונולוגיה קדם-מדעית בעולם העתיק. יתרה מזו. אין כל סיבה לשנות מובן מילה שנשאר אחיד למדי יותר מאלפיים שנה. הרי ספרו של ארטוסטנס, החוקר ההלניסטי הנחשב לאבי המדע הכרונולוגי, נקרא (χρονολογία) 'כרונוגרפיה'. אנדריי כותב במאמרו שעצם הדבר שבעולם העתיק השתמשו במילה

הערות לפרק א

- O. Andrei, 'Cronografia' 'לכתיבתם' קשורים בהכרח הנוגעים לזמן בהכרח קשורים 'לכתיבתם' (giudaica, cronografia cristiana: Un itinerario di lettura', *Henoch*, 22 [2000], p. 63 דברים אלו, אין לקבלם. ברור לחוקרי התרבות שהיעדר מונח המתאר תופעה מסוימת אינו מעיד על היעדר התופעה גם כן, ואמנם היסטוריונים רבים בעולם העתיק עסקו בכרונולוגיה, אך לא כתבו כרונוגרפיות. במאמרו של ג'ונסון באות כמה קביעות חסרות ביסוס. לדעתו, 'כתיבה כרונולוגית', שלפעמים הוא מכנה אותה סתם 'כרונולוגיה', מתאפיינת בטיפולם של מלומדים, בייחוד נוצרים, המתאמים 'זמן קודש' (המבוסס על המקרא) עם 'זמן חולין', ולכן כתב שכרונולוגיה שונה מהיסטוריה משום שכרונולוגיה עוסקת ב'סדר הקוסמי של המאורעות' (*History and Theory*, 2 [1962], pp. 124–145). הגדרה זו מתעלמת לגמרי מהכתיבה הכרונולוגית שכתבו מלומדים הלניסטים רבים שאין בכתביהם ולא כלום מן המושג 'זמן קודש'.
- G. Steiner, 'Our Homeland, the Text', in *No Passion Spent: Essays 1978–1996*, London 1996, pp. 304–327; *Essays 1978–1996*, London 1996, pp. 304–327; *Massachusetts* 1997, pp. 1–3.
- M. Halbertal, *People of the Book*, Cambridge, 1996, pp. 304–327; *Essays 1978–1996*, London 1996, pp. 304–327; *Massachusetts* 1997, pp. 1–3.
- F. Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, 1979, pp. 162–163. דברים דומים, על תקופה אחרת וברוח אחרת במקצת, כתב טודורוב: '... לא להכיר קיומן של סוגות דומה לטיעון שליצירה ספרותית כלשהי אין זיקה ליצירות קיימות. סוגות הן בדיוק נקודות היחס שדרכן החיבור מתקשר לעולם הספרות' (T. Todorov, *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*, trans. R.J. Howard, Ithaca 1975, p. 8). על העניין בכללותו ראה E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven 1967, pp. 68–126; A. Fowler, *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes*, Oxford 1982; *Genrer och genreproblem: teoretiska och historiska perspektiv / Genres and Their Problems: Theoretical and Historical Perspectives*, ed. B. Agrell & I. Nilsson, Goteborg 2003; M.J. Wheelon, "True Stories": The Reception of Historiography in Antiquity, in *History as Text: The Writing of Ancient History*, ed. A. Cameron, London 1989, pp. 33–63; D. L. Seldon, 'Genre of Genre', in *The Search for the Ancient Novel*, ed. J. Tatum, Baltimore 1994, pp. 39–63; C. Pelling, 'Epilogue', in *The Limits of Historiography: Genre and Narrative in Ancient Historical Texts*, ed. C. S. Kraus (*Mnemosyne Supplementum*, 191), Leiden 1999, pp. 325–360; *Matrices of Genre: Authors, Canons, and Society*, ed. M. Depew & D. Obbink (*CHSC*, 4), Cambridge, Massachusetts 2000.
- Seder Olam and Jewish Chronography in the Hellenistic and Roman Periods', *PAAJR* [1985], pp. 115–139. המושגים 'רצף של זמן' ו'ציר-הזמן', והשיח שלהם על זמן קשור רק למאורעות ולתהליכים היסטוריים (S. Stern, *Time and Process in Ancient Judaism*, Oxford 2003, pp. 72–75). בכלל, איני יכול לקבל את ההבחנה העומדת ביסוד חיבורו – בין 'זמן' ל'תהליך' (ראה במיוחד עמ' 12 ואילך). כקוריוו אציין שאחד המוטיבים המרכזיים בספרו של שטרן הוא השוני בין המושגים שהיו נפוצים ביהדות העתיקה ובין אלו של העולם היווני (ראה שם, עמ' 91 ואילך), ואילו פיני, שאף מציין לספרו של שטרן, נוטה לשלול את המושג 'זמן' מיוון העתיקה וההלניסטית בכלל (D.C. Feeney, *Caesar's Calendar: Ancient Time and the Beginnings of History* [SCL, 65], Berkeley 2007, pp. 9–16). לדעתי, שניהם מסיקים ללא צדק מתוך היעדרותם של כלים שימושיים, היכולים להביע בדרך נוחה ושווה לכל נפש את מעבר הזמן, את המסקנה שמהלכי המחשבה של העמים האלה שונים באופן מהותי משלנו, וראה מה שמביא פיני בעצמו, עמ' 222, הערה 36.
- E. J. Wiesenberg, 'The Jubilee of Jubilees', *QJ*, 3 (1961–1962), p. 21, note 92; M. Meyer, ed., *Ideas of Jewish History*, New York 1974, 'Introduction', p. 14; E. J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Massachusetts 1988, p. 214; H. Inglebert, *Interpretatio Christiana: Les mutations des savoirs (cosmographie, geographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30–630 après J.-C.)* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 166), Paris 2001, p. 485; 'Chronology', *Encyclopaedia Judaica*, 2nd edition, Detroit 2007, IV, p. 706. (מאמר זה על כרונולוגיה הבא במהדורה השנייה של החיבור *Encyclopaedia Judaica*, אין לסמוך על אף משפט הכתוב בחלקו השני – שאין שם מחברו בא בו

- וכנראה חובר על ידי אחד מעורכי החיבור [לחלק הראשון צורף שם המחבר סטנלי איסר]; יש בו טעויות ושיבושים לרוב.) אין ספק שכבר בתקופה קדומה חישובו רבים חשבונות כדי לדעת כמה שנים חלפו מבריאת העולם עד ימיהם, וראה להלן מדברי דמטריוס, איפולמוס, יוספוס, צוואת משה וקדמוניות המקרא ומה שמופיע בתלמוד בבלי, סנהדרין צו ע"ב ועבודה זרה ט ע"ב. ברם, השימוש הסדיר במניין שנים על פי בריאת העולם או על פי יצירת האדם החל דורות רבים אחרי זמנו של סדר עולם; וראה רבי עזריה די רוסי, מאור עינים, עמ' 255 ואילך; ח"י בורנשטיין, 'תאריכי ישראל', התקופה, ט (תרפ"א), עמ' 222 ואילך; E. Mahler, *Handbuch der jüdischen Chronologie*, Frankfurt 1916, pp. 153–159; D. Sidersky, 'L'origin de l'ère juive de la création du monde', *JA*, 227 (1935), pp. 325–329. בכתובת שנמצאה בבית הכנסת של סוסיא (נוה, על פסיפס ואבן, עמ' 117). ברם, השנה חסרה, ואת זמנו של בית הכנסת אפשר לקבוע רק באופן כללי ביותר, מסוף המאה הרביעית עד למאה השמינית; וראה, S. Gutman, Z. Yeivin & E. Netzer, 'Excavations in the Synagogue at Horvat Susiya', in *Ancient Synagogues Revealed*, ed. L. I. Levine, Jerusalem 1981, p. 128; 'י' שוורץ, היישוב היהודי ביהודה מלאחר מלחמת בר כוכבא ועד לכיבוש הערבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 99. ד"ר עדנה אנגל ממפעל הפאליאוגרפיה העברית בירושלים מסרה לי בעל פה שלדעתה, נכתבה הכתובת במאה השישית או השביעית לספירה. סביר מאוד שתחילת השימוש במניין לבריאת העולם אצל היהודים קשורה לתחילת השימוש במנינים דומים אצל הנוצרים במאה השביעית. על תחילת המניין לבריאה אצל הנוצרים ראה C. Foss, 'Three Apparent Early Examples of the Era of Creation', *ZPE*, 31 (1978), pp. 241–246; L. Di Segni, 'The Beit Safafa Inscription Reconsidered and the Question of a Local Era in Jerusalem', *IEJ*, 43 (1993), pp. 157–168; idem, 'The Date of the Beit Safafa Inscription Again', *IEJ*, 47 (1997), pp. 248–254; idem, 'The Use of Chronological Systems in Sixth-Eighth Centuries Palestine', *ARAM*, 18–19 (2006–2007), pp. 113–126.
- 13 חישובים אלו ומשמעותם להבנת הרקע התרבותי של חיבורי יוספוס נידונים בהרחבה להלן, עמ' 9 ואילך.
- 14 ראה יא: 13–17, ובפירוש שם.
- 15 F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Part II, Sections B,C,D: Kommentar, Berlin 1930, p. 662; ביקרמן, *כרונולוגיה*, עמ' 62. במאמר שכתב לקראת סוף חייו ושהופיע לאחר מותו העלה ביקרמן כמה הרהורים על 'המנטליות הרבנית' בדבר הזמן והכרונולוגיה (E. J. Bickerman, 'Calendars and Chronology', in *The Cambridge History of Judaism*, I, ed. W. D. Davies & L. Finkelstein, Cambridge 1984, pp. 68–69). ואולם איני יכול להסכים להשוואה שהעמיד בין היעדרותה של מערכת כרונולוגית באסולוטית אצל סדר עולם ובין היעדרותה אצל אפלטון או סנקה. הרי מחברים אלו אינם היסטוריונים ולכן אין זה מפתיע שאפלטון אינו נוקב בתאריך מוחלט למות סוקרטס, ואילו סדר עולם הוא חיבור שכל מטרתו כרונולוגית.
- 16 כבר בתחילת מאמרה על ארטוטנס מלר מדגישה את חשיבותם של שני העניינים האלה, שימוש במניין שנים כללי וקביעת פרקי זמן שעברו בין מאורעות, וראה A. Möller, 'Epoch-making Eratosthenes', *GRBS*, 45 (2005), pp. 245–260. על מקומו של ארטוטנס בהקשר הרחב של הכרונוגרפיה ההלניסטית ר'רמית ראה F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Part IIIb (Supplement): *A Commentary on the Ancient Historians of Athens*, I, Leiden 1954, No. 328, F. 27, pp. 380–383; R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1968, pp. 163–164; P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I, Oxford 1972, pp. 456–457. המאלף של גרפטון, המראה שכבר באתונה הקלסית עסקו בכרונולוגיה השוואתית ואין היא חידוש של התקופה ההלניסטית, שכביכול נוצר בהשפעת מסורות שהגיעו אל מלומדים יוונים מן העמים המזרחיים שכבש אלכסנדר מקדון (A. Grafton, 'Tradition and Technique in Historical Chronology', in *Ancient History and the Antiquarian: Essays in Memory of Arnaldo Momigliano*, ed. M. H. Crawford & C. R. Ligota [WIC, 2], London 1995, pp. 15–31) וראה את הקטע מתוקידוס הנידון אצל מלר (A. Möller, 'The Beginning of Chronography: Hellenicus' *Hiereiai*', in *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, ed. N. Luraghi, Oxford 2001, p. 261). R. Mortley, *The Idea of Universal History from Hellenistic Philosophy to Early Christian Historiography (Texts and Studies in Religion, 67)*, Lewiston 1996, pp. 1–29; K. Clarke, 'Universal Perspectives in Historiography', in *The Limits of Historiography: Genre and Narrative in Ancient Historical Texts*, ed. C. S. Kraus (*Mnemosyne Supplementum*, 191), Leiden 1999, pp. 249–279; G. Schepens & J. Bollansée, 'Myths on the Origins of Peoples and the Birth of Universal History', in *Historia y mito: El pasado legendario como fuente de autoridad*, ed. J. M. Candau Morón, F. J. González Ponce & G. Cruz Andreotti, Malaga 2004, pp. 57–75; J. Marincola, 'Universal History from Ephorus to Diodorus', in *A Companion to Greek and Roman Historiography*, ed. J. Marincola, Malden, Massachusetts 2007, pp. 171–179. J. M. Alonso-Núñez, 'The Emergence of Universal Historiography: לא מצאתי תועלת רבה בחיבוריו של אלונסו-נוניזו'.

הערות לפרק א

- from the 4th to the 2nd Centuries B.C.', in *Purposes of History: Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd Centuries B.C.*, ed. H. Verdin, G. Schepens & E. de Keyser (SH, 30), Leuven 1990, pp. 173–192; idem, *The Idea of Universal History in Greece: From Herodotus to the Age of Augustus* (ACM, 4), Amsterdam 2002
- על ארטוסטנס באופן כללי ראה P. M. Fraser, *Eratosthenes of Cyrene*, London 1971; K. Geus, *Eratosthenes von Kyrene: Studien zur hellenistischen Kultur-und Wissenschaftsgeschichte* (MBPF, 17), Munich 2002
- 17 ראה למשל את סיכומיהם של כמה היסטוריונים אצל קלמנס (Stromata 1,21,105,1–4; 1,21,138,1–3) ואת הכתובת היוונית החקוקה באבן־שיש (Marmor Parium), ובה מספרי השנים שחלפו בין מאורעות רבים בהיסטוריה היוונית (F. Jacoby, *Das Marmor Parium*, Berlin 1904).
- 18 ראה, לדוגמה, יט:4–6, כב:2–4.
- 19 מסקנה זו מנוגדת באופן מובהק לדבריו של א"א עקביא, הגורס שאין לחפש בסדר עולם ניסיון להציג 'כרונולוגיה שלמה ומדויקת של כל דברי ימי ישראל' אלא רק רישום ופירוט של כל 'השנים המפורשות בתורה ובמקרא, או שאפשר להסיק מהמפורש, וליישב את כל הקשיים בכמה כתובים' ('קביעת זמני שני המקדשים וחורבנם', תרביץ, לט [תש"ל], עמ' 351 ואילך). דברים דומים כתב עקביא במקום אחר: 'כש"סדר עולם' אומר, כי כורש לא מלך אלא שלש שנים אין כוונתו לומר, כי אמנם כורש לא מלך יותר, אלא כי במקרא לא נזכרת אלא שנת שלש לכורש' (הלוח ושמושו בכרונולוגיה, ירושלים תשי"ג, עמ' קנג), וראה גם מאמרו 'תקופת שיבת ציון מבחינה כרונולוגית', תרביץ, לו (תשכ"ח), עמ' 336 ואילך.
- 20 אין לכלול בכגון אלה את קביעת סדר עולם שארבעים ושתיים שנים עברו מנישואי יהושפט ועד לתבוסת אחזיהו (יז:24–28) או את קביעתו ששלושים שנה עברו מאז נמצא הספר בבית ה' ועד שהתחיל יחזקאל להינבא (כו:2). חישובים אלו אין ייעודם כרונולוגי אלא פרשני: בתנ"ך מופיע מספר בעייתי וסדר עולם מסביר לנו את משמעותו הכרונולוגית.
- 21 השווה אל מה שהבאתי בהערה הקודמת.
- 22 ראה דבריי בפרק יב, נספח ד.
- 23 ראה דבריי בפירוט א:2–3, 20–21; ב:5–6; ואת דבריי המסכמים להלן במבוא, פרק ג, עמ' 126.
- 24 מסקנה זו תתחזק בעקבות הדברים שאני מציע לקראת סוף הפרק הזה של המבוא (עמ' 17) בדבר מגמתו של סדר עולם להתנגד לכרונוגרפיה יהודית מסוג שונה משלו, המשחזרת את הכרונולוגיה של תקופת התנ"ך אך אינה תלויה רק בתנ"ך.
- 25 כלומר, רישום שנה אחר שנה, מאורע אחר מאורע. השווה, לדוגמה, את הכרונוגרפיה של אב הכנסייה איסביוס, איש העולם העתיק, או את ספר הקבלה מאת אבן דאוד או את צמח דוד מאת רבי דוד גאנן.
- 26 ראה טו:5–2, ומה שהרהבתי על חישובי סדר עולם לתקופת השופטים בפירוט, פרק יב, נספח א.
- 27 וכך באמת חולקה התקופה אצל יוספוס ואצל הכרונוגרפים הנוצרים הקדומים.
- 28 קביעה זו אני מציג כאן כדבר ברור ופשוט, ואכן כך היא בעיניי. ואולם חוקרים חשובים של ההיסטוריוגרפיה העתיקה אינם מקבלים אותה. מבחינה מתודולוגית ברור שלא הרי תפישת ה'היסטוריוגרפיה' של היסטוריון אחד, בין היסטוריון שחי בעולם העתיק ובין היסטוריון שחי בעת החדשה, כהרי תפישת ה'היסטוריוגרפיה' של היסטוריון אחר. אין לצפות שכולם יאמצו הבנה אחת מהותית של ההיסטוריוגרפיה. מכל מקום, דבריי מבוססים בעיקר על מאמר מפורסם של פליקס יקובי שבפעם הראשונה יצא לאור בשנת 1909 ובו הציג את הכרונוגרפיה כאחד מקווי ההתפתחות העיקריים בהיסטוריוגרפיה היוונית, וראה F. Jacoby, 'Über die Entwicklung der griechischen Historiographie und den Plan einer neuen Sammlung der griechischen Historikerfragmente', in *Abhandlungen zur griechischen Geschichtsschreibung*, Leiden 1956, pp. 24–25, 50–59; ראה גם A. Möller, 'Felix Jacoby and Ancient Greek Chronography', in *Aspetti dell'opera di Felix Jacoby*, ed. C. Ampolo, Pisa 2006, pp. 259–275.
- ויש לראות בה סוגה לעצמה (C. H. Fornara, *History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley 1988, pp. 28–29). לפי T. P. Wiseman, 'Introduction: Classical', in *The Inheritance of Historiography 350–900*, ed. C. Holdsworth & T. P. Wiseman [ESH, 12], J. Marincola, 'Genre, Convention, and Innovation' (Exeter 1986, p. 5, note 16 in *Greco-Roman Historiography*), in *The Limits of Historiography: Genre and Narrative in Ancient Historical Texts*, ed. C. S. Kraus [Mnemosyne Supplementum, 191], Leiden 1999, p. 284 in *Ancient Historiography*, in *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford 1977, p. 192; A. Dihle, 'Review of] L. Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*', *IJCT*, 1 (1995), pp. 122–129.
- אחר, הדן בקשר שבין הכרונות הרומיות הישנות ובין תחילתה של ההיסטוריוגרפיה הרומית (T. P. Wiseman, *Historiography and Imagination* [ESH, 33], Exeter 1994, pp. 1–4).
- לכרונוגרפיה למן ימיהם של המלומדים ההלניסטיים הקדומים עבור המחברים היהודים־הלניסטיים ואבות הכנסייה ועד

W. Witakowski, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre: A Study in the History of Historiography* (AUU:SSU, 9), Uppsala 1987, pp. 59–89; M. Humphries, 'Chronicle and the History of Historiography', *Early Medieval Chronography*, Prosper of Aquitaine, his Methods and the Development of Early Medieval Chronography', *Early Medieval Europe*, 5 (1996), pp. 155–175; M. Meier, 'Natural Disasters in the *Chronographia* of John', *Medieval Europe*, 5 (1996), pp. 155–175; Malalas: Reflections on their Function – An Initial Sketch', *MJH*, 10 (2007), pp. 237–266; R. Drews, 'The Babylonian Chronicles', *Chronicle and the History of Historiography*, ed. E. Leichty, M. deJ. Ellis & P. Gerardi [OPSNKF, 9], Philadelphia 1988, p. 178; A. K. Grayson, '[History and Historians of the Ancient Near East: Assyria and Babylonia]', *Orientalia*, 49 [1980], pp. 171–182; R. Drews, 'The Babylonian Chronicles', *Chronicle and the History of Historiography*, ed. E. Leichty, M. deJ. Ellis & P. Gerardi [OPSNKF, 9], Philadelphia 1988, p. 178; B. T. Arnold, 'The Weidner Chronicle and the Idea of History', *Iraq*, 37 [1975], pp. 39–55; in *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, ed. A. R. Millard, J. K. Hoffmeier & D. W. Baker, Winona Lake, Indiana 1994, pp. 142–147; M. Van de Mieroop, *Cuneiform Texts and the Writing of History*, London 1999, pp. 76–85; J.-J. Glassner, *Mesopotamian Chronicles*, ed. B. R. Foster (WAW, 19), Atlanta 2004; M. Liverani, 'Model and Actualization: The Kings of Akkad in the Historical Tradition', in *Akkad: The First World Empire: Structure, Ideology, Traditions*, ed. M. Liverani (HANES, 5) Padua 1993, pp. 41–67; idem, *Myth and Politics in Ancient Mesopotamia*, (Near Eastern Historiography, edited & introduced by Z. Bahrani & M. Van de Mieroop, Ithaca 2004); T. Potts, 'Reading the Sargonic "Historical-Literary" Tradition: Is there a Middle Course?', in *Historiography in the Cuneiform World*, ed. T. Abusch (Thoughts on The Great Revolt against Naram-Sin), in *Historiography in the Cuneiform World*, ed. T. Abusch (et al., Bethesda, Maryland 2001); D. B. Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals, and Day-Books: A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History* (SSEA, 4), Mississauga, Ontario 1986; B. Croce, 'History and Chronicle', in *History: Its Theory and Practice*, trans. D. Ainslee, New York 1921, pp. 11–26; M. White, 'The Logic of Historical Narration', in *Philosophy and History*, ed. S. Hook, New York 1963, pp. 3–31; S. Ratner, 'History as Inquiry', in *ibid.*, pp. 325–338; M. White, *Foundations of Historical Knowledge*, New York–London 1965, Chapter 6: Historical Narration, pp. 219–270; H. White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore 1987, pp. 1–25; J. Topolski, 'A Non-Postmodernist Analysis of Historical Narratives', in *Historiography Between Modernism and Postmodernism: Contributions to the Methodology of the Historical Research*, ed. J. Topolski (PSPSH, 41), Amsterdam 1994, pp. 24–27; C. Pelling, 'Epilogue', in *The Limits of Historiography: Genre and Narrative in Ancient Historical Texts*, ed. C. S. Kraus (Mnemosyne Supplementum, 191), Leiden 1999, p. 349; T. Harrison, "'Prophecy in Reverse"? Herodotus and the Origins of History', in *Herodotus and his World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*, ed. P. Derow & R. Parker, Oxford 2003, p. 255; P. N. Miller, 'Momigliano, Benjamin, and Antiquarianism after the Crisis of Historicism', in *Momigliano and Antiquarianism: Foundations of the Modern Cultural Sciences*, ed. P. N. Miller, Toronto 2007, pp. 340–341; G. F. Chesnut, 'Eusebius, Augustine, Orosius, and the Later Patristic and Medieval Christian Historians', in *Eusebius, Christianity, and Judaism*, ed. H. W. Attridge & G. Hata (SPB, 42), Leiden 1992, p. 691.

הערות לפרק א

- 29 ראה, לדוגמה, J. Barr, *Judaism: Its Continuity with the Bible (Seventh Montefiore Memorial Lecture)*, University of Southampton 1968, p. 10; Y. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle 1982, pp. 14–16 והשווה אל מה שאני מביא מהנגל (להלן, הערה 39).
- 30 A. Neuman, 'The Shevet Yehuda' נוימן וראה את תיאורה הפיוטי אצל 'עמ' 7. וראה את תולדותיהם ולזכור את תולדותיהם' והוא משווה מצב זה ועל ה'רשלנות' ש'דבקה בקודמינו' על שלא השכילו... לערוך את קורותיהם וזכור את תולדותיהם' והוא משווה מצב זה לחשיבות הגדולה של כתיבת דברי ימי עם ישראל הנגלית במקרא (ספר העיונים והדיונים, מהדורת א"ש הלמן, ירושלים תשל"ה, עמ' 51). תקופת בית שני אפוא נעלמת כמעט לגמרי ואבן עזרא משווה בין התקופה המקראית ובין התקופה שלאחר הגלות השנייה. אי-התייחסותו של משה אבן עזרא למאות השנים הרבות שעברו מסוף תקופת המקרא עד לחורבן בית שני אינו בלתי-סביר על רקע התרבות הרבנית שהיה חלק ממנה. הרי חז"ל רואים את תקופתם, תקופת החכמים, כבאה מיד אחרי תקופת המקרא, וראה דברי סדר עולם ל: 21–24, ובדבריי בפירוש שם. אולם בוודאי אין להשוות השוואה כזאת בימינו, וראה את דבריי להלן, הערה 49.
- 31 בשאלת הרכיב ההיסטוריוגרפי בחיבורי המקרא ההיסטוריים דנו רבים, וראה נ' נאמן, העבר המכונן את ההווה: עיצובה של ההיסטוריוגרפיה המקראית בסוף ימי הבית הראשון ולאחר החורבן, ירושלים תשס"ב; J. van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983; M. Z. Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel*, London 1995; B. Halpern, *The First Historians*, University Park, Pennsylvania 1996; L. L. Grabbe, 'Who Were the First Real Historians? On the Origins of Critical Historiography', in *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, ed. L. L. Grabbe (ESHM, JSOTSup, 317), Sheffield 2001, pp. 156–181. לענייננו חשובים דברי מומיליאנו, המדגיש את מרכזיות ההיסטוריוגרפיה בעולם המחשבה והתרבות המקראי לעומת כל התרבויות האחרות עד המאה השבע-עשרה, ובכללן היוונית, וראה A. Momigliano, 'Remarks on Eastern History Writing', in *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del Mondo Antico*, I, Rome 1966, pp. 236–238; idem, *The Classical Foundations of Modern Historiography (SCL, Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age (BSIH, 59)*, Leiden 1994, p. 14; R. L. Fox, *The Unauthorized Version: Truth and Fiction in the Bible*, New York 1992, pp. 201–202. והשווה אל דבריי של בר הודן בעניין זה מנקודת ראייה אחרת החולקת לחלוטין על הגישה שהציג מומיליאנו (J. Barr, 'Story and History in Biblical Theology', JR, 56 [1976], pp. 1–17). עיין גם R. Drews, *The Greek Accounts of Eastern History*, Washington 1973, pp. 1–3. המאמר של ון סטרס העוסק במפורש בהשוואה בין ההיסטוריוגרפיה היוונית של התקופה הקדומה ובין ההיסטוריוגרפיה הישראלית של התקופה הקדומה אינו משכנע (J. van Seters, 'The Primeval Histories of Greece and Israel Compared', ZAW, 100 [1988], pp. 1–23).
- 32 חשוב להפריד בין האפשרות לשחזר את התולדות ובין העיסוק בתוכן התולדות, וראה בהערה הבאה.
- 33 עובדה פשוטה זו די בה לדחות את דעתו של ברטלר ([לעיל, הערה 31], עמ' 2), המבקש לראות המשכיות בין גישת התנ"ך להיסטוריה ובין גישת חז"ל להיסטוריה. כאשר דנים בגישתו של חיבור היסטוריוגרפי להיסטוריה אין כל חשיבות לשאלה אם המאורעות המתוארים בחיבור הם 'מאורעות ממשיים בהיסטוריה', כלשונו של ברטלר, אלא השאלה החשובה היא אם חשב מחבר החיבור שהם ממשיים.
- 34 ההבדל בין ההיסטוריוגרפיה העוסקת בעבר הקרוב ובין זו העוסקת בעבר הרחוק הוא הבחנה מפורסמת בהיסטוריוגרפיה היוונית והוא חשוב לענייננו בהמשך הפרק. וראה כבר אצל תוקידידס (1.3, *De bello Peloponnesiaco*), והשווה אל הדגשתו השונה במקצת כמה פסקאות אחר כך (1.21,1). דיון במקורות רבים בנושא זה ראה אצל מרינקולה (J. Marincola, *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge 1997, pp. 95–117; T. P. Wiseman, 'Practice and Theory in Roman Historiography', History, 66 (1981), pp. 375–389; T. J. Johansen, *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge 2004, pp. 41–44; T. J. Luce, 'Ancient Views on the Causes of Bias in Historical Writing', CP, 84 (1989), pp. 16–31). על מוטיב זה בכתבי יוספוס ראה להלן, הערה 52.
- 35 על ספר דברי הימים כחיבור היסטוריוגרפי ראה ש' יפת, 'המהימנות ההיסטורית של ספר דברי הימים: לתולדות מחקר הבעיה ומקומה בחקר המקרא', ספר יצחק אריה זליגמן: מאמרים במקרא ובעולם העתיק, בעריכת י' זקוביץ וא' רופא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 327 ואילך; ג' גליל, 'עיון מחודש במהימנותו ההיסטורית של ספר דברי הימים', מיכאל: מחקרים בהיסטוריה

- באפיגרפיה ובמקרא לכבוד פרופ' מיכאל הלצר, בעריכת י' אבישור ור' דויטש, תל-אביב-יפו תשנ"ט, עמ' 55 ואילך; ש' יפת, 'ספר דברי הימים: חיבור היסטורי', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יד (תשס"ד), עמ' 101 ואילך; י' וינברג, 'איוז היא סוגת הכתיבה ההיסטורית בספר דברי הימים?' ש"י לשרה יפת: מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, בעריכת מ' בראשור ואחרים, 'ירושלים תשס"ח, עמ' 61 ואילך; E. Bickerman, *From Ezra to the Last of the Maccabees*, New York 1962, pp. 22–31; R. North, '[Review of] J. M. Myers (ed.), *I Chronicles*; J. M. Myers (ed.), *II Chronicles*; J. M. Myers (ed.), *Ezra-Nehemiah*', *CBQ*, 28 (1966), pp. 519–524; W. M. Schniedewind, *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period (JSOTSup, 197)*, Sheffield 1995, pp. 209–230; *The Chronicler as Historian*, ed. M. P. Graham, K. G. Hoglund & S. L. McKenzie (*JSOTSup*, 238), Sheffield 1997; G. N. Knoppers, 'Greek Historiography and the Chronicler's History: A Reexamination', *JBL*, 122 (2003), pp. 627–650. דיוני כאן מתעלם ממסקנותיהם של גרביני G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, (London) 1988) ושל אחרים המציעים שרוב ספרי המקרא נתחברו בתקופה ההלניסטית.
- 36 אכן, שירר כותב ש'הדחף ההיסטוריוגרפי, כנראה, דעך בחוגים יהודיים בתקופה שלאחר החשמונאים' עד 'למאורעות שנות 70–66 לספירה' (היסטוריה, ג, עמ' 186). אף על פי שניסוחו אינו זהיר, נראה שהתכוון ל'דחף ההיסטוריוגרפי' שהיה קיים בקרב יהודים כותבי עברית או ארמית. אכן, פרק זה של הספר כלול ביחידה שכותרתה 'ספרות יהודית כתובה עברית או ארמית', ודיונו בחיבורים ההיסטוריוגרפיים הכתובים יוונית מופיע בעמוד 505 ואילך.
- 37 השרידים מכתבי ארבעת הראשונים נשתמרו אצל אב הכנסייה איסביוס בחיבורו *Praeparatio evangelica* 9,21. הוא עצמו לא הכיר את ספריהם, אך ציטט אותם מתוך הספר 'על היהודים' של אלכסנדר פוליהיסטור, מחבר הלניסטי שכתב ספרים על אודות עמים רבים על סמך ליקוט מקורות מחיבורים שקדמו לו. ספרו זה של פוליהיסטור אבד גם הוא, חוץ מהציטוטים שציטט ממנו איסביוס וחוץ מהשרידים המקבילים אצל אב הכנסייה קלמנס, וראה להלן, הערה 65. השריד מספרו של קלאודמוס בא אצל יוספוס (קדמוניות היהודים א:240). בנוגע ליסוסטוס איש טבריה ראה את הדיון להלן, עמ' 9. בחשיבותם של קטעים אלו דן פרוידנטל במחקר שלחו לא נס אחרי יותר ממאה ושלושים שנה J. Freudenthal, *Alexander Polyhistor* (und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke, Breslau 1875). עוד על פוליהיסטור ראה אצל דני בחיבורו הנזכר בהמשך ההערה, עמ' 1109 ואילך; וראה גם W. Adler, 'Alexander Polyhistor's *Peri Ioudaion* and Literary Culture in Republican Rome', in *Reconsidering Eusebius: Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, ed. S. Inowlocki & C. Zamagni (*VCSup*, 107), Leiden 2011, pp. 225–240. שרידים אלו ההדיר בצירוף תרגום לאנגלית הולדיי (היסטוריונים); לתולדות המחקר ולספרות נוספת עד לזמנו ראה שם במבוא. וראה אף את הדיונים המסכמים האלה: סטרלינג, היסטוריוגרפיה, עמ' 137 ואילך; H. W. Attridge, 'Historiography', in *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. M. E. Stone (*CRINT*, 2.2), Philadelphia 1984, pp. 157–184; R. Doran, 'The Jewish Hellenistic Historians Before Josephus', *ANRW*, II.20.1, Berlin–New York 1987, pp. 246–297; A.-M. Denis et al., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout 2000, pp. 1107–1189.
- 38 ראה, לדוגמה, את דבריי על המקורות הכרונולוגיים שהשתמש בהם יוספוס בחיבוריו (להלן, עמ' 10 ואילך); כמו כן ראה שירר, היסטוריה, ג, עמ' 557 ואילך, בפרק שכותרתו 'חיבורים היסטוריים יווניים אבודים שנכתבו בידי יהודים'.
- 39 בר (לעיל, הערה 29) ער לחיבורים אלו, אלא שהוא מבחין בין העדר חיבורים היסטוריוגרפיים ב'אדמה היהודית הטהורה' ובין העיסוק בהיסטוריוגרפיה כאשר באו החיים היהודיים במגע עם העולם ההלניסטי. אמנם פרטי דבריו בעייתיים, שהרי ספר מקבים א לא נכתב יוונית, אך הבחנתו חשובה. וראה גם J.-L. Ska, 'From History Writing to Library Building: The End of History and the Birth of the Book', in *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, ed. G. N. Knoppers & B. M. Levinson, Winona Lake, Indiana 2007, pp. 145–169. לעומת גישה זו הנגל מציג תמונה שונה לחלוטין, ועל פיה בתקופה ההלניסטית התעניינו היהודים התעניינות רבה מאוד במסורת ההיסטורית שלהם (M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, trans. J. Bowden, I, London 1974, pp. 99–100). ניסיונו למצוא סיוע למסקנה זו הניע אותו לראות בתופעות כמו הקנוניזציה של המקרא וכתיבת חיבורי חכמה ראיות להתעניינות בהיסטוריה. ואולם לדעתו, על ההתעניינות הזאת בא לפתע הקץ מיד אחרי שנת 70 לספירת הנוצרים, והיהודים התחילו לעסוק רק בהלכה ובאגדה הבלתי-היסטוריות. תמונה זו קשה לקבלה ואין היא אלא תאולוגיה המוצגת באצטלה של היסטוריה. לדעת הנגל, הנצרות היא היורשת האמתית של ההתעניינות הנשגבת בהיסטוריה שהתעניינו היהודים בימי הבית השני, היא ולא היהדות הרבנית המנוונת. על ההיבטים התאולוגיים המנחים את עבודתו המדעית של הנגל ראה את רמזיו העבים של מנחם שטרן בביקורתו על ספרו של הנגל (קרית ספר, מז [תשל"א], עמ' 99 [= מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, 'ירושלים תשנ"א, עמ' 585 ואילך]), וראה גם F. Millar, 'The Background to the Maccabean Revolution: 24]

הערות לפרק א

Reflections on Martin Hengel's "Judaism and Hellenism", *JJS*, 29 (1978), pp. 1–21; P. Schäfer, 'Introduction', in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, I, ed. P. Schäfer (*TSAJ*, 71), Tübingen 1998, p. 13; T. Penner, *In Praise of Christian Origins: Stephen and the Hellenists in Lukan Apologetic History* (*ESEC*, 10), New York–London 2004, pp. 23–29, 40, 54. על החשיבות התאולוגית של ההיבט ההיסטוריוגרפי במקרא ובתקופת בית שני במחשבותיהם של הוגים נוצרים מסוימים ראה מה שכותב בר (לעיל, הערה 31) ובייחוד את דברי הביקורת שלו על הגישה הזאת.

40 דברים אלו נאמרים בפסקנות, אך השאלה אם השתמש יוספוס במקורות אלו או לא באמת אינה פשוטה כל כך, ורבות נכתב עליה. במקום אחד יוספוס מזכיר את שלושת ההיסטוריונים, דמטריוס, פילון הזקן ואיפולמוס (נגד אפיון א:218), במקום אחר הוא מזכיר את קלאודמוס (קדמוניות היהודים א:240), וארטפנוס ויוספוס הם המקורות הקדומים היחידים הכוללים בחיבוריהם את הרומן המפורסם על ירידת משה ללוב. מכאן שלכאורה עלינו להסיק שיוספוס הכיר את כל החיבורים האלה. ברם, את שלושת הראשונים חשב יוספוס למחברים לא־יהודים, והוא אפילו מתבלבל בין דמטריוס ההיסטוריון שכתב על היהודים ובין דמטריוס פאלירון האתונאי שהיה הספרן באלכסנדריה בימי מלכי מצרים התלמיים הקדומים ושהוזכרו בחיבוריו (קדמוניות היהודים יב:12, נגד אפיון ב:246). לא נראה אפוא שיוספוס הכיר את החיבורים שכתבו שלושת המחברים האלה ואף לא קטעים גדולים מהם. הבנה זו מקובלת על רוב רובם של החוקרים שהתייחסו לדברי יוספוס בנגד אפיון א:218. אמנם דניאל שורץ סבור שיוספוס אינו רואה בהם לא־יהודים ('בעד אפיון', זמנים, 59 [קיץ 1997], עמ' 103 ואילך), אך נראה שכל ניסיון להוציא את משפט זה של יוספוס מהקשרו הפשוט יחטיא את המטרה: יוספוס מזכיר שם בנגד אפיון (א:215) 'מחברים יוונים רבים' ואומר שרובם טעו בהצגת ההיסטוריה של היהודים משום שלא קראו כלל את התנ"ך, ואילו שלושת אלה, הכוללים בכותרת הכללית 'מחברים יוונים רבים', ייחודם הוא שאינם סוטים הרבה מן האמת. יתרה מזו. הקטע הזה בא בסוף יחידה גדולה העוסקת בהוכחת קדמות היהודים על ידי הבאות ממחברים יוונים (ותחילתה שם א:161). מיד לפני יחידה זו הביא יוספוס ראיות לקדמות היהודים ממחברים בני המזרח שכתבו יוונית כגון ברוסוס ומגיתון ואמר שלמען מי שאינו סומך על תעודות ברבריות (היינו לא־יווניות) יביא עכשיו מקורות יוניים. ברור אפוא שלא היה ליוספוס כל טעם להביא את שלושת ההיסטוריונים האלה כאן, אילו חשבם ליהודים. גם פלדמן אינו מקבל שיוספוס טעה (L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1994, p. 29). תחילה כתב שכל שלושת המחברים שהוזכר יוספוס בנגד אפיון א:218 אינם יהודים – והסתמך עליו אריה כשר בפירושו (נגד אפיון, א, עמ' 221 ואילך), אך נראה שבהמשך אותו העמוד פלדמן חזר בו וציין שפילון הזקן בוודאי היה יהודי. טענותיו בעמוד זה הן השערות לא משכנעות, ואין פלדמן מזכיר את הנקודה החשובה ביותר להבנת הקטע הזה אצל יוספוס, והיא שאף קלמנס מזכיר את שלושת ההיסטוריונים האלה יחד (ראה בהמשך ההערה). פלדמן גורס שמפני איסביוס מצטט את דברי יוספוס אלו ולא חולק עליו וקובע שמחברים אלו יהודיים הם, ראוי להסיק שגם איסביוס החשיבם ללא־יהודים – אף על פי שבמקום אחר איסביוס קורא אותם במפורש 'מחברים יהודיים' (בסופו של דבר אף אם יוספוס החשיבם ללא־יהודים [מה שבוודאי נכון לדעת] וגם איסביוס החשיבם ללא־יהודים [מה שבוודאי לא נכון לדעת]). אין להכריע בשאלה העקרונית אם אכן מחברים אלו היו יהודים או לא על פי נימוקים אלו – כפי שעושה פלדמן – אלא על פי עיון מעמיק בשרידי חיבוריהם). ראה גם דיונו החוזר של פלדמן בשאלת יהדותם של שלושת מחברים אלו בספר נוסף (L. H. Feldman, *Judaism and Hellenism Reconsidered* [*JSJSup*, 107], Leiden 2006, pp. 122–123). אמנם סביר שיוספוס ידע על שלושת ההיסטוריונים האלה מחיבור קדום יותר שהוזכרם, אך נראה שלא היה זה חיבורו של אלכסנדר פוליהיסטור 'על היהודים', שהשתמש בו איסביוס, שהרי אילו קרא מה שהביא פוליהיסטור מחיבוריהם, קשה להעלות על הדעת שהיה חושב שאינם יהודים. כאמור, שלושת ההיסטוריונים האלה, הבאים יחד בקטע זה שבכתבי יוספוס, אף באים יחד בקטע אחד שבכתבי אב הכנסייה קלמנס (1, 21, 141, 1–5). כיוון שהקטע בקלמנס קובע שמאה ועשרים שנה עברו מומנם של דמטריוס ושל תלמי שבזמנם כתב, כנראה, איפולמוס את חיבורו ההיסטורי, ועד לזמנם של שני קונסולים רומאים, נראה שמקורו של הקטע הוא בחיבור שאסף יחד את דבריהם של דמטריוס, פילון הזקן ואיפולמוס ואשר נכתב באמצע המאה הראשונה לפני הספירה הנוצרית (דהיינו מאה ועשרים שנה מומנם של תלמי ודמטריוס); על שאלת זיהוי של דמטריוס, של תלמי ושל שני הקונסולים הרומאים ולאפשרויות אחרות להבין קטע זה בקלמנס ראה הולדיי, *היסטוריונים*, עמ' 154 ואילך. דומה שחיבור לא ידוע זה שעמד לפני קלמנס עמד אף לפני יוספוס, ובקטע הזה כלול כל מה שידע יוספוס על שלושת ההיסטוריונים האלה. הולדיי טוען שקלמנס שאב את דבריו על שלושת ההיסטוריונים האלה במישרין מיוספוס (הולדיי, *משוררים*, עמ' 214), אך ברור שהוא טועה, שהרי יוספוס רק מזכיר את שמותיהם ואינו מייחס להם אף היגד אחד, ואילו קלמנס מצטט קטעים ארוכים בשמם של דמטריוס ואיפולמוס, וראה את דיונו המסכם והמשכנע של ולטר (היסטוריונים, עמ' 112 ואילך). מקטע זה בנגד אפיון אין אפוא מקום להסיק שיוספוס הכיר אף אחד מחיבורי ההיסטוריונים שמחיבוריהם שרדו קטעים. אף יושם לב שמספר המקבילות בין יוספוס ובין ההיסטוריונים האלה קטן מאוד, ואין שום מקבילה המוכיחה שיוספוס שאב את דבריו מהמקור המקביל. מעניין שאף על פי שיוספוס כתב חיבור היסטורי

ומחברים אלו שאנו דנים בהם כתבו חיבורים היסטוריים, אין ביניהם מקבילות רבות, ואילו בין יוספוס ובין שני מחברים יהודים-הלניסטיים אחרים, פילון הפרשן הפילוסופי ויחזקאל המחזאי, יש מקבילות רבות. גם בנוגע למקבילות אלו דעתי היא שחיבוריהם של שני המחברים האלה לא עמדו לפני יוספוס, וראה את דבריי להלן במבוא, פרק ב, הערות 68, 73. באשר למבואה של יוספוס מחיבורו של קלאודמוס, מפורש בדברי יוספוס שאין הוא שואב אותה במישרין מחיבורו של קלאודמוס אלא באמצעות חיבור של אלכסנדר פוליהיסטור. כפי שהעירו רבים, אין מדובר בחיבורו של פוליהיסטור 'על היהודים' שציטט ממנו איסביוס בהרחבה: כיוון שאיסביוס בספר התשיעי של חיבורו *Praeparatio evangelica* מצטט חומר רב מאוד מחיבור של פוליהיסטור 'על היהודים', אך את הקטע הזה הוא מכיר באמצעות יוספוס, סביר להסיק שהקטע לא נכלל בחיבור 'על היהודים'; וראה ולטר, היסטוריונים, עמ' 115 ואילך; הולדיי, היסטוריונים, עמ' 248, הערה 2, ועמ' 256, הערה 7; F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Part IIIa, Leiden 1964, No. 273, F. 102, p. 301; M. Stern, 'Seder 'Olam and Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, III, Jerusalem 1984, p. 18. באשר לארטפנוס ראה דבריי בפרק השני של המבוא, הערה 69, שהובאו בו דעותיהם של כמה חוקרים שעסקו בעניין, ולפיהם ניתוח הקטעים המקבילים הבאים ביוספוס ובארטפנוס מלמד שחיבורו של ארטפנוס לא היה מקורו של יוספוס. סטרלינג (היסטוריוגרפיה, עמ' 263 ואילך) דן בשאלה אם השתמש יוספוס במחברים היהודים-הלניסטיים האלה במישרין או באמצעות חיבורו של פוליהיסטור או אף לא בו. מסקנתו שם (עמ' 283 ואילך) שיוספוס הכיר את חיבורו של פוליהיסטור 'על היהודים' אינה מתקבלת על הדעת. סטרלינג מסתמך על הקטע המזכיר את שלושת ההיסטוריונים בחיבור בנגד אפיון (א:218) וקובע שכיוון שקלמנס בוודאי ציטט את הקטע המקביל מפוליהיסטור, ברור שאף יוספוס עשה כן. אמנם התאריך המופיע אצל קלמנס מתאים לזמנו של פוליהיסטור, אך הרצאת הדברים אינה מכוונת לדרכו של פוליהיסטור וברור למדי שיוספוס וקלמנס לא שאבו את דבריהם מפוליהיסטור. וראה גם את דברי רייאק המניחה שחיבורים אלו היו ידועים וחשובים ויוספוס הכירם והמציעה הסבר משונה מדוע יוספוס אינו מזכירם או משתמש בהם (T. Rajak, 'The Sense of History in Jewish Intertestamental Writing', in *Crises and Perspectives: Studies in Ancient Near Eastern Polytheism, Biblical Intertestamental Writing*, in *Crises and Perspectives: Studies in Ancient Near Eastern Polytheism, Biblical Intertestamental Writing* [OTS, 24], Leiden 1986, p. 140). כאשר רייאק חזרה לנושא בחיבור מאוחר יותר כבר אין זכר להנחה זו, וראה *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford 2009, pp. 220–221. בספר אחרון זה היא כוללת בין המחברים שאין אפילו רמז עליהם בחיבורי יוספוס את דמטריוס, ואולם כפי שראינו אין דברים אלו מדויקים, וראה מה שהיא עצמה מביאה מאוחר יותר בחיבור, בעמ' 266. חשוב להדגיש שנידונה כאן רק השאלה אם השתמש יוספוס בחיבורים מסוימים אלו, ואולם יוספוס השתמש בחיבורים יהודיים-הלניסטיים אחרים כאשר חיבר את קדמוניות היהודים ואת נספחו נגד אפיון, כפי שאראה להלן, עמ' 10 ואילך.

41 כהן קובע שכמה מסורות הבאות בספרות חז"ל נובעות מחיבוריו של יוספוס (S. J. D. Cohen, 'Parallel Historical Tradition in Josephus and Rabbinic Literature', *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division B, 1, Jerusalem 1986, English Section, pp. 7–14). את קביעתו זו הוא מבסס על מסקנותיו שיוספוס הוא ששיקף ובה מסורת מסוימת אחת והוא ששילב בפעם הראשונה כמה פרטים למסורת מסוימת אחרת, וכיוון שהמסורות האלה אף באות בספרות חז"ל עולה שיוספוס הוא המקור לדבריהם של חז"ל. אין מסקנותיו על דרכו של יוספוס ביצירת מסורות נראות לי, ואולם אפילו היינו מקבלים את המסקנות האלה המרחק בין דברי יוספוס לדברי חז"ל גדול מספיק עד שאין לדבר על שימוש ישיר בכתבי יוספוס. לשאלה הכללית בדבר הדמיון בין סיפורים על תקופת בית שני ובייחוד על תקופת החורבן המופיעים בספרות חז"ל ובין סיפורים המופיעים בכתבי יוספוס ראה את הספרות שמביאה ע' טרן, 'יוספוס פלוויס ותיאורי החורבן בספרות התלמודית', ציון, סא (תשנ"ו), עמ' 141 ואילך. וראה עתה R. Kalmin, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine: Decoding the Literary Record*, New York 2006, pp. 149–172. היסטוריוגרפית יהודית בתקופת חז"ל 'אשר פרמגנטים ממנה נשתמרו בספרות התלמודית' (הפרמגנטים ההיסטוריוגרפיים בספרות התלמודית ובעיות החקר בהם), דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ב, ירושלים 1972, עמ' 137 ואילך), דחה אותה מכול וכול משה דוד הר (תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל), דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 134).

42 חשוב להדגיש שחיבורים אלו נשתמרו רק בזכות המסירה הנוצרית. אילו היינו תלויים היום במה שהעתיקו ושמרו יהודים, לא היינו מכירים לא את שני ספרי המקבים ולא את כתבי יוספוס. אי אפשר לקבוע מאימתי לא הועתקו חיבורים אלו בידי יהודים. שאלה זו היא צד בשאלה גדולה יותר על הספרות היהודית-הלניסטית: עד מתי חיברו אותה ועד מתי עדיין שמרו עליה, וראה את מאמרו של משה דוד הר, 'אחריתיה של הספרות היהודית-הלניסטית: זמנה וסיבותיה', היהודים בעולם ההלניסטי והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן, בעריכת א' אופנהיימר, י' גפני וד' שוורץ, ירושלים תשנ"ו, עמ' 361 ואילך. לעניין זה ספר מקבים א שונה מספר מקבים ב ומכתבי יוספוס. אמנם כל החיבורים האלה היו לפני נחלתה של

הערות לפרק א

- היהדות ההלניסטית, אך כידוע, ספר מקבים א נתחבר במקורו בעברית ולא ביוונית, ולכן אי-הישמרותו בידי היהודים בכללותם נוגעת לשאלה אחרת, שאלת יחסה של היהדות שלאחר חורבן בית שני לחיבורים שנתחברו בימי בית שני ולא נכללו בתנ"ך, וראה את דבריי להלן, הערה 45. לעניין תהליכי מסירתם של חיבורי יוספוס, נראה שדורות רבים שמרו היהודים על חיבוריו, ואין להניח שכבר מההתחלה הועתקו רק בידי נוצרים. נזכור שאיסביוס מספר על פסל שהוקם לכבודו של יוספוס ברומא (3,9), ואין סיבה לקבל את הצעתה של רייאק שהנוצרים הם שהקימו את הפסל (T. Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, Philadelphia 1984, p. 229).
- 43 אמנם ספר קדמוניות היהודים אינו קשור למרד במישרין, אך גם לעניינו נראה שהדחף לכתוב ספר זה נבע ממלחמת היהודים נגד רומא, וראה את דבריי בעניין זה להלן, עמ' 8.
- 44 לקשר זה בין פעילות פוליטית ובין ההתעניינות בהיסטוריה יש מקום מרכזי אך לא בלבדי ובסופו של דבר אף לא מכריע בניסיונותיו של מומיליאנו להסביר מדוע היהודים לא כתבו היסטוריה בתקופה שלאחר המקרא, וראה את מאמרו ואת ספרו שצוינו לעיל (הערה 31), וגם את מאמרו A. Momigliano, 'Greek Culture and the Jews', in *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, ed. M. I. Finley, Oxford 1981, pp. 344–345. כמו כן ראה מאיר (לעיל, הערה 12), עמ' 8 ואילך; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2nd edition, Leiden 1968, p. 140; D. Flusser, 'General Introduction', in H. Schreckenberg & K. Schubert, *Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity* (CRINT, 3.2), Philadelphia 1991, p. xi; I. Gafni, 'Concepts of Periodization and Causality in Talmudic Literature', *Jewish History*, 10 (1996), pp. 21–22. גוימן (לעיל, הערה 30) מדגיש יתר על המידה את ההמשכיות של העיסוק בהיסטוריה מ'התקופה הנבואית' עד לתקופת בית שני. חשוב מאוד להשוות עניין זה למה שכתב בווי: בתקופה שלמן אמצע המאה הראשונה לספירת הנוצרים ועד לאמצע המאה השלישית לא כתב שום מחבר יווני את ההיסטוריה של העולם היווני, מפני שבעולם העתיק ההיסטוריה עוסקת ביחידות פוליטיות עצמאיות ולא היו כאלה ביוון בתקופה היא (E. I. Bowie, 'Greeks and Their Past in the Second Sophistic', in *Studies in Ancient Society*, ed. M. I. Finley, London 1974, pp. 180–184).
- 45 אמנם רק ספר מקבים א נתחבר בעברית (ותורגם ליוונית), ואילו ספר מקבים ב נתחבר במקורו ביוונית, ואולם בעבר היו יותר ספרים בעברית שעסקו בתקופת החשמונאים. על המקורות הספרותיים שעמדו לפני מחבר ספר מקבים א ועל ההיסטוריה של ימי יוחנן הורקנוס הנזכרת בספר מקבים א טז:כג–כד ראה שירר, היסטוריה, ג, עמ' 181, 185. כל חיבוריו של יוספוס ששרדו נכתבו ביוונית, אך הוא אף חיבר ספר בארמית שלא הגיע לידינו, מעין מהדורה ראשונה של מלחמת היהודים. איני מציע שספרי המקבים וכתבי יוספוס היו מוכרים בחוגי החכמים ושהייתה החלטה עקרונית שלא לשמור אותם. (ראה את דבריי לעיל, הערה 41, ולהלן במבוא, פרק ג, הערה 109.) כוונתי רק להדגיש שהגישה הרעיונית-תרבותית הרווחת בספרות חז"ל לא הייתה מוצאת עניין בחיבורים כאלה ובשמירתם.
- 46 כידוע, חז"ל לא שמרו לנו את שמו האמתי של בר כוכבא, והוא שמעון בר כוסיבא, ואף לא את השם 'בר כוכבא', תוארו בפי היהודים. בספרות חז"ל הוא תמיד נקרא 'בר כוזיבא', וראה דבריי בפירוש ל:29–30.
- 47 מעניין לעיין בקטעי פרשנות הבאים בספרות חז"ל על שני פסוקים בספר דברים שלכאורה מעודדים את העיון בעבר, 'כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך' (ד:לב) ו'זכר ימות עולם בינו שנות דר ודר' (לב:ז). לפי ברייתא הבאה בבבלי חגיגה יא ע"ב הפסוק הראשון עוסק ב'מעשה בראשית', כלומר בבריאת העולם, ולפי ספרי דברים, שי (עמ' 350 ואילך), הפסוק השני מצווה עלינו שנהיה ערים לא למעשי הדורות אלא למעשי ה' בדורות הראשונים ולפי הפרשנות החלופית שם – לטובות ולנחמות העתידות לבוא בעתיד. על דברים ד:לב ראה גם תוספתא חגיגה ב:ז (עמ' 382), ובייחוד בגרסת כתבי יד ערפורט ולונדון, הנראית לי הגרסה המקורית, שכן בגרסת כתב יד וינה והדפוס המילים 'למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ' נדרשות פעמיים, וכמו כן ראה ירושלמי חגיגה ב:א (עז ע"ג) ובראשית רבה א:י (עמ' 8). לפרשנותו של הספרי ראה S. D. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, Albany 1991, pp. 75–79. לשם השוואה ראה A. I. Baumgarten, 'The Perception of the Past in the Damascus Document', in *The Damascus Document: A Centennial of Discovery*, ed. J. M. Baumgarten, E. G. Chazon & A. Pinnick (STDJ, 34), Leiden 2000, pp. 1–15, ובייחוד עמ' 11 ואילך.
- 48 החיבור היחיד היוצא מן הכלל לעניין זה הוא ברייתא דמלאכת המשכן, וראה את דבריי עליו להלן במבוא, פרק ב, הערה 15.
- 49 דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ירושלים תשל"ז, ג, עמ' 134, 142. אין ענייני כאן להגדיר את מגמת חז"ל בעיון המדרשי ולעמוד על יחסם לסיפורים שנוצרו מתוך העיון המדרשי, אלא בדעתי להדגיש שמגמתם לא הייתה העיון ההיסטוריוגרפי אפילו במובן הרחב ביותר של מילה זו, וראה בפרק ב של המבוא (עמ' 55 ואילך) שנידונות בו שתי השאלות האלה. מ"ד הר מציג במאמרו את המצב באופן משכנע ביותר, אך מטרתו לא הייתה להסביר את התופעה, וראה גם ניסוחו הקולע והחד של ורמש: G. Vermes, 'Hanina ben Dosa: A Controversial Galilean Saint from the First Century of'

the Christian Era', *JJS*, 24 (1973), p. 28. שונה היא גישתו של א"א אורבך: הוא מנסה להראות שאף על פי שבתקופת החכמים לא נכתבו חיבורים היסטוריים, לא פחתה בזמנם ההתייחסות הערה להיסטוריה (E. E. Urbach, 'Halakhah and the History', in *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity – Essays in Honour of William David Davies*, ed. R. Hamerton-Kelly & R. Scroggs [*SJLA*, 21], Leiden 1966, pp. 112–128). ברם, קשה לקבל את מסקנותיו. כך, לדוגמה, דינו של אורבך על 'מאי דהוה הוה' בבבלי יומא ה"ב (שם, עמ' 122 ואילך) הביא אותו לידי המסקנה שאת הסוגיה ערך היסטוריון מובהק מפני שביקש לפרש פסוקים השייכים לתיאור הסיפורי של המקרא אף שאין להם משמעות הלכתית. אורבך קושר את הרצון לפרש את דבר אלוהים במקרא יחד עם הרצון לדעת מה קרה בעבר, אך דומה שלעורך הסוגיה הבבלי היה הרצון לפרש ערך חשוב, ואילו הרצון לדעת מה קרה בעבר היה בקושי לגיטימי. (דברי בונפיל על מאמרו זה של אורבך לוקים בחסר, וראה R. Bonfil, 'Jewish Attitudes toward History and Historical Writing in Pre-Modern Times', *Jewish History*, 11 [1997], p. 33, note 6). להיסטוריוגרפיה, כדברי בונפיל, אלא לומר שלמרות העדר כתיבת היסטוריה אצל חז"ל, ההתעניינות בה הייתה רבה. ראוי להפנות אל הסוגיה הבבלי בבבא בתרא צא ע"א: על השאלה 'למאי נפקא מינה' לידיעת שמותיהן של אם אברהם, של אם דוד ושל עוד נשים הבאות בסיפור המקראי הסוגיה עונה – 'לתשובת המינים'. הסוגיה מניחה שאכן, השמות המובאים שם נכונים, אך עובדות העבר חסרות כל ערך. חשוב רק להראות למינים שעניינים אלו ידועים לנו, ואנו היהודים יודעים לא פחות מן המינים. (ראה פירושו של הרשב"ם שם על אתר, ותמיהתו עליו של הרפורד R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1903, pp. 326–327). אכן, כידוע הייתה בספרות החיצונית ובנצרות הקדומה נטייה חזקה לתת שמות לדמויות מקראיות שאין להן שמות, ובייחוד לנשים, וראה J. Rook, 'The Names of the Wives from Adam to Abraham in the Book of Jubilees', *JSP*, 7 (1990), pp. 105–117; R. A. Freund, 'Naming Names – Some Observations on "Nameless Women": Traditions in the MT, LXX and Hellenistic Literature', *SJOT*, 6 (1992), pp. 213–232; T. Ilan, 'Biblical Women's Names in the Apocryphal Traditions', *JSP*, 11 (1993), pp. 3–67. ראה גם את השאלה 'למאי נפקא מינה' בבבלי חגיגה ו' ע"ב. חריפה אף יותר היא המימרה של רבי שמעון בן לקיש בבבלי חולין ס' ע"ב, 'הרבה מקראות שראויין לישרף כספרי מירוס והן הן גופי תורה', השוללת ערך כלשהו ממשפט המספר על העבר בלי קשר לאלוהים ולעם ישראל. (למימרה זו ולגרסתה הנכונה ראה דברי ש' ליברמן, יוניות ויונות בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 232).

לפי ניוזנר לא הביעו המשנה והחיבורים הקשורים לה את רעיונותיהם באמצעות הנרטיב ההיסטורי, אך 'המחברים' של בראשית רבה עשו גם עשו כך (J. Neusner, 'The Birth of History in Christianity and Judaism', in *The Christian and Judaic Invention of History*, ed. J. Neusner [*AARS*, 55], Atlanta 1990, pp. 3–15). ברם, אין מקום להבחין בין הגישה להיסטוריה המוצגת במדרשים של בראשית רבה ובין הגישה להיסטוריה המוצגת במדרשים של מכילתא דרבי ישמעאל, לדוגמה, ואף אין מקום לראות במאורעות המאה החמישית מאורעות חשובים ליהודים יותר ממאורעות המאות הקודמות, כטענת ניוזנר. אכן, כבר העיר פונקנשטיין שדברי ניוזנר על תפקידה של ההיסטוריה בספרות חז"ל מלאים הנחות, אך אין בהם כל הוכחות (A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley 1993, p. 19). במאמר שכתב ניוזנר כעבור חמש שנים נעלמה כליל הבחנה זו, המבדילה בין החיבורים בספרות חז"ל, והוא טוען שדרכי החשיבה של חז"ל היו בלתי-היסטוריות לחלוטין (J. Neusner, 'From Historical Thinking to Paradigmatic Thinking: Yerushalmi's *Zakhor* Revisited', in *Approaches to Ancient Judaism*, New Series, VII, ed. J. Neusner [*SFSHJ*, 110], Atlanta 1995, pp. 219–239). לא משכנעים אף דברי ניוזנר במאמרו השני, בבואו להסביר מדוע דרכי חשיבה היסטוריות חסרות בספרות חז"ל ונפוצות בספרות המקראית. ניוזנר תולה את דרך ההסתכלות החדשה של חז"ל בחורבן בית שני, שחז"ל ראו בו חזרה על חורבן בית ראשון. הקשיים בטיעון זה מרובים. דומה שניוזנר מבלבל בין סימפטום ובין גורם: חז"ל היו יכולים לראות בחורבן בית שני חזרה על חורבן בית ראשון מפני שכבר הייתה להם הסתכלות בלתי-היסטורית על העולם מסביבם. ועוד זאת. אין ודאות שאכן, בתחילה ראו חז"ל את המאורעות שמסביב לכל חורבן מקבילים, וראה את מאמרי 'Notions of Exile, Subjugation and Return in Rabbinic Literature', in *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, ed. J. M. Scott (*JSJSup*, 56), Leiden 1997, pp. 265–296. הקושי השלישי חמור מכול, והוא התעלמותו של ניוזנר מהירידה התלולה בהתעניינות בהיסטוריה שכבר הייתה בתקופת בית שני, שנים רבות מאוד לפני חורבנו. ראה גם את ספרו האחרון על הנושא J. Neusner, *The Presence of the Past, the Pastness of the Present: History, Time, and Paradigm in Rabbinic Judaism*, Bethesda, Maryland 1996. J. Neusner, 'The Religious Uses of the Past: History, Time, and Paradigm in Rabbinic Judaism', *History and Theory*, 5 (1966), pp. 153–171.

הערות לפרק א

הסברים נאותים לחוסר ההתעניינות היחסי בהיסטוריה בתקופת בית שני באים בחיבוריו של מומיליאנו שנזכרו לעיל (הערות 31, 44) ובייחוד בספרו. מומיליאנו רואה במרכזיות התורה – במובנה הרחב ביותר ובבלבדיותה בתפקיד המתווך בין האלוהים ובין עם ישראל אחרי סוף הנבואה – את הגורם המכריע בתהליך שגרם להפחתת ההתעניינות בהיסטוריה שלאחר תקופת המקרא או בכלל היסטוריה אחרת שאינה מופיעה בחיבורו של האלוהים, הוא התנ"ך. סטרומזה צודק באמרו שמומיליאנו עסק וחזר ועסק בשאלה זו פעם אחר פעם אחר פעם, אך איני מסכים לדבריו שמומיליאנו לא השתכנע מאף תשובה, ואף יותר להצעתו כי לדעת מומיליאנו – אשר לפי עדותו של סטרומזה אף פעם לא כתב כך – נסיגת היהודים מכתובת היסטוריה נובעת מעצם הדבר שהנוצרים הפקיעו את ההיסטוריה של היהודים מן היהודים ולקחו אותה לעצמם (G. G. Stroumsa, 'Arnaldo Momigliano and the History of Religions', in *Momigliano and Antiquarianism: Foundations of the Modern Cultural Sciences*, ed. P. N. Miller, Toronto 2007, pp. 296–298). הרי הדברים המובאים שם שאמר מומיליאנו לסטרומזה כי סיום עידן הכתיבה ביוונית בידי היהודים נעוץ ב'איום' הנוצרי, סיום זה היה מאות שנים אחרי שתמה הכתיבה ההיסטוריוגרפית העיקרית של היהודים; בנוגע לתקופה המאוחרת דברי מומיליאנו הולמים ואולי יכולים להתקבל (אף שאין להמעיט בערך העובדה שהוא לא ראה לנכון לכלול את ההסבר הזה בין ההסברים ההיסטוריים הרבים הבאים באלף העמודים שכתב בחייו), אך מומיליאנו בוודאי לא היה מציע דברים דומים בנוגע לתקופה הקדומה יותר. מנדלס איננו מוכיר את מומיליאנו או את החוקרים הרבים האחרים שדנו בעניין הזה, מלבד ירושלמי, ומציע הסבר תאולוגי משלו להעדר כתיבת היסטוריה אצל הו"ל, אך לעיקר, חוסר היכולת של בן אנוש להמשיך את האמת ההיסטורית האבסולוטית הבאה בתנ"ך אחרי סוף עידן הנבואה, אין הוא ער (D. Mendels, 'How Was Antiquity Treated in Societies with a Hellenistic Heritage?' in *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, ed. G. Gardner & K. L. Osterloh [TSAJ, 123], Tübingen 2008, pp. 144–145). ראה גם גפני (לעיל, הערה 44); בר (לעיל, הערה 29); ירושלמי (לעיל, הערה 29), עמ' 20 ואילך; פראד (לעיל, הערה 47), עמ' 64; ד' פלוסר, 'התפיסה ההיסטורית של היהדות', מחנים, ק (תשכ"ו), עמ' קיג ואילך; S. D. Fraade, *Enosh and His Generation: Pre-Israelite Hero and History in Postbiblical Interpretation* (SBLMS, 30), Chico, California 1984, p. 217, note 125; A. D. Tropper, 'The Fate of Jewish Historiography after the Bible: A New Interpretation', *History and Theory*, 43 (2004), pp. 179–197; J. Geiger, 'Sophists and Rabbis: Jews and their Past in the Severan Age', in *Severan Culture*, ed. S. Swain, S. Harrison & J. Elsner, Cambridge 2007, pp. 440–448. ביקרמן מבקש לטעון שבספרות חז"ל יש חיבור היסטוריוגרפי אחד, והוא תיאור שלשלת הקבלה בתחילת מסכת אבות (E. J. Bickerman, 'La chaîne de la tradition Pharissienne', *RB*, 59 [1952], pp. 44–54). ברם, אפילו לפי הגדרת ההיסטוריוגרפיה הרחבה ביותר אי אפשר לקרוא חיבורים כעין אלו חיבורים היסטוריוגרפיים, שכן דרכם, מטרתם וייעודם שונים לחלוטין. על תופעה דומה בימי הביניים, תיאורי שלשלת הקבלה שאינם חיבורים היסטוריוגרפיים, ראה Y. Yerushalmi, 'Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century', in *American Academy for Jewish Research Jubilee Volume*, ed. S. W. Baron & I. E. Barzilay, II, Jerusalem 1980 [= *PAAJR*, 47 (1980)], pp. 613–614. בעניין זה אצל A. D. Tropper, *Wisdom, Politics, and Historiography: Tractate Avot in the Context of the Graeco-Roman Near East*, Oxford 2004, pp. 633–638. וראה במאמר הביקורת N. M. R. de Lange, *JThS*, 56 (2005), pp. 633–638. דניאל שוורץ כתב מאמר מעניין על עיסוקם של היהודים בהיסטוריה בתקופה ההלניסטית-רומית, ובו הוא מדגים יפה את היעדרה המוחלט של הגישה ההיסטורית בכמה חיבורים שבספרות חז"ל ('מאלכסנדריה לספרות חז"ל ולציון: יציאת היהודים מן ההיסטוריה, ומיהו זה החזר אליה?' הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, בעריכת ש"נ אייזנשטדט ומ' ליסק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 40 ואילך). ואולם לדעתי, הדגשתו שהדיון ב'שינויים שהתחוללו' (עמ' 40) הוא המאפיין את ה'היסטוריה' מוציאה שלא בצדק חיבורים רבים מאוד, יהודים ולא-יהודים, מסוגת ההיסטוריוגרפיה. אמנם חקר 'השינויים' מאפיין מאוד את העיון ההיסטורי בעת החדשה, אך הוא נפוץ פחות בחיבורים ההיסטוריים בני העולם העתיק וימי הביניים, וראה בדברי קולמן נגד הנטייה להתייחס לגישה ההיסטורית של חברות קדומות יותר על פי קני המידה של העת החדשה (J. Coleman, *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past*, Cambridge 1992, pp. 567–568, 289–294). אף חוקר כמומיליאנו, הרואה המשכיות בין העיון ההיסטורי שבעולם העתיק ובין העיון ההיסטורי שבימינו (להלן, הערה 56), מדגיש שחקר התמורות בהיסטוריה הוא רק גישה אחת של העיון ההיסטורי, וראה בהרחבה במאמרו A. Momigliano, 'Tradition and the Classical Historian', in *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford 1977, pp. 161–177. חוסר ההבחנה בין היבטים אלו של העיסוק בעבר הביא את בנימין שימרון להגדיר את ה'היסטוריה' בשתי הגדרות מנוגדות זו לזו בפסקה אחת: בתחילתה הוא כותב ש'השינוי והתמורה הם נושא ההיסטוריה', ואילו בסופה כותב ש'ניתן להגדיר כתחום ההיסטוריה את העיסוק בכל מה שבני אדם חשבו, אמרו, עשו וסבלו בעבר' (הרודוטוס וראשית דברי הימים, ירושלים תש"ן, עמ' 36), וראה גם ד' אשרי, קניין לדורות: היסטוריונים יוונים וכתובת

היסטוריה ביוון וברומא, 'ירושלים תשס"ד, עמ' 151 ואילך; C. Darbo-Peschanski, 'The Origin of Greek Historiography', in *A Companion to Greek and Roman Historiography*, ed. J. Marincola, Malden, Massachusetts 2007, pp. 27–28, 31.

- 50 יוסף היינמן במאמרו על הכרונולוגיה של ימי שמואל מתחיל את דיונו במשפט 'כידוע אין הו"ל מבקשים בדרך כלל להוציא מן המקרא אינפורמציה על עובדות יבשות, כגון בתחום הגיאוגרפיה או הגניאולוגיה, ומשפט זה מבטא בדיוק את אותו הלך הרוח שאני מנסה לתאר כאן (ע'ל יחסם של חז"ל אל הכרונולוגיה המקראית', מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון מוגשים לשמואל א. ליונשטם במלאת לו שבעים שנה, בעריכת י' אבישור וי' בלאו, ירושלים תשל"ח, החלק העברי, עמ' 145). ברם, מיד הוא מוסיף ואומר 'שרק תחום אחד, הוא תחום הכרונולוגיה, יוצא מכלל זה', ומוכיח מסקנה זו מעצם חיבורו של סדר עולם. ואולם ברור שהבחנה בעניין זה בין גנאלוגיה לכרונולוגיה מאולצת ובלתי מתקבלת על הדעת. תחושתו האינטואיטיבית של היינמן שבסדר עולם יש עניין יוצא דופן לעומת שאר ספרות חז"ל צודקת מאוד, אך במקום להסיק שסדר עולם במקורו אינו חלק מעולם המחשבה של ספרות חז"ל הוא מגיע למסקנתו הדחוקה. (על עיקרי דבריו של היינמן במאמר זה, והוא הסברו לכרונולוגיה של תקופת שמואל הבאה בספרות חז"ל, אני חולק מסיבות אחרות לחלוטין, וראה בפירושו לפרק יג, הערה 8). אכן, אם נתעלם מסדר עולם ונחפש את העיסוק הכרונולוגי בחיבורים אחרים של ספרות חז"ל, נמצא שכמעט תמיד יש לעיסוק זה מגמה דרשנית. לדוגמה, מדרש תנחומא, וירא, כג, מפרט שיצחק היה בן שלוש ושבע בומן העקדה ולפיכך ברור שהסכים ואף רצה להיעקד, ובבלי מגילה טז ע"ב–יז ע"א לומד מהשנים שפרש יוסף מיעקב לעומת השנים שפרש יעקב מיצחק שגדול תלמוד תורה מכבוד אב ואם.
- 51 בתיאורו הקצר לסדר עולם מאיר (לעיל, הערה 12, עמ' 14) מדגיש בצדק ש'הדברים שעניינו אותו [את בעל סדר עולם] היו נדירים בימים ההם'. ברם, שלא בצדק הוא רואה את עיקרו של החיבור במסגרת המאמץ הרבני ליישב סתירות בין פסוקי התנ"ך.
- 52 בתחילת קדמוניות היהודים (א: 15) יוספוס מתייחס במרומו להבחנה הזאת. ההבדלים בין היהודים ובין היוונים הנוגעים להיסטוריה הקדומה מתפרשים בהרחבה בחיבורו נגד אפיון (א: 7 ואילך): ליוונים אין כתבים סמכותיים על התקופות הקדומות, ולפיכך אין הם יכולים לכתוב את ההיסטוריה של התקופות האלה, ואילו בידי היהודים ספרי המקרא שכתבו נביאים המתארים בנאמנות את ההיסטוריה הרחוקה של עם ישראל. על ההבחנה בין ההיסטוריה של העבר הקרוב ובין זו של העבר הרחוק ראה לעיל, הערה 34.
- 53 בדיון שלהלן אני מתייחס במפורש רק לספר היובלות, אך כידוע, יש עוד חיבורים בעלי מאפיינים הדומים לאלה של ספר היובלות, כגון קדמוניות המקרא המיוחס לפילון והמגילה החיצונית לבראשית.
- 54 יחזקאל השתמש בתרגום השבעים לתורה וציטט אותו אלכסנדר פוליהיסטור. ברור אפוא שחי בין אמצע המאה השלישית לפני ספירת הנוצרים (התאריך המקובל לתרגום השבעים של התורה) ובין אמצע המאה הראשונה לפני הספירה (זמנו של אלכסנדר פוליהיסטור), וראה את הסיכום בעניין זה אצל ג'ייקובסון, המציע שיחזקאל חי לקראת סוף המאה השנייה לפני הספירה (H. Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge 1983, pp. 5–13). את שרידי יחזקאל ההדיר ותרגם לאנגלית הולדיי, משוררים, עמ' 301 ואילך; תרגום לעברית יהושע גוטמן, הספרות היהודית-ההלניסטית, ב, עמ' 147 ואילך.
- 55 איני מכחיש שקושיה זו קשה בנוגע לספר היובלות יותר מבנוגע לחיבורו של יחזקאל המחזאי. מכל מקום, ראוי לציין שיקובי כלל בין ההיסטוריונים היהודים-הלניסטים אף שני משוררים, פילון הזקן ותאודוטוס (F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Part III C: Nos. 608a–856, II, Berlin 1958, Nos. 729, 732, pp. 689–694). אמנם הוא לא כלל את יחזקאל המחזאי, אך איני רואה הבדל גדול בין משורר המספר את מאורעות העבר באמצעות שירה אפית, כגון פילון הזקן ותאודוטוס, ובין משורר המספר את מאורעות העבר באמצעות שירה מחזאית, כמו יחזקאל. מכל מקום, מסיבה זו ומסיבות אחרות, לא כל ההיסטוריונים הבאים אצל יקובי והמזוהים על ידו כיהודים אכן ראויים להיחשב היסטוריונים יהודים-יוונים, כפי שעושה למשל אלברכט דיהלה, וראה A. Dihle, *Hellas und der Orient: Phasen wechselseitiger Rezeption* (Julius-Wellhausen-Vorlesung, 2), Berlin-New York 2009, p. 40. הול מתעלם מההקשרים הספרותיים הברורים של ספר היובלות ושל ספר מלחמת היהודים של יוספוס והוא מגיע לידי המסקנה המוזרה ששני הספרים האלה גם יחד הם סוג מסוים מאוד של כתיבת היסטוריה שהוא מכנה אותו 'היסטוריה נבואית' (R. G. Hall, *Revealed Histories: Techniques for Ancient Jewish and Christian Historiography* [JSPSup, 6], Sheffield 1991, pp. 45–47).
- 56 על חשיבות החקר והעיון למפעל ההיסטוריוגרפי בכללותו ראה מרינקולה (לעיל, הערה 34); G. A. Press, *The Development of the Idea of History in the Ancient World*, Kingston–Montreal 1982, pp. 22–34; S. Hornblower, 'Introduction', in *Greek Historiography*, ed. S. Hornblower, Oxford 1994, p. 35; G. Schepens, 'History and *Historia*: Inquiry in the Greek Historians', in *A Companion to Greek and Roman Historiography*, ed. J. Marincola, Malden, Massachusetts 2007, pp. 39–55. דטיין רואה בעיון ובחקירה את הרכיב העיקרי בהיסטוריה של הרודוטוס המבחין בינו

הערות לפרק א

ובין 'אנשים המספרים סיפורים' (M. Detienne, *The Creation of Mythology*, trans. M. Cook, Chicago 1986, p. 56); וכאשר ניסה פאולר להגדיר את ההיסטוריוגרפיה אצל הרודוטוס הוא ציין בייחוד את רצונו של הרודוטוס לתאם בין מקורות רבים של יספוס שמי שרוצה להעביר אל קוראיו את 'המאורעות האמתיים' חייב תחילה להכיר אותם מתוך ידיעתו האישית או מתוך 'חקירה' (נגד אפיון א: 53). ראה גם דברי אשרי (לעיל, הערה 49), עמ' 44, 164 ואילך.

במילים 'חקר ועיון' אין כוונתי לאותם הכלים שהיסטוריונים משתמשים בהם היום כדי להגיע לרמת דייקנות גבוהה בנסותם לקבוע את העובדות האמתיות. בעולם העתיק היסטוריונים מעטים מאוד ראו את מטרתם העיקרית כפי שהיסטוריונים היום רואים אותה, וראה בהרחבה R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1956. לעומת קולינגווד מומיליאנו בספרו על התפתחות ההיסטוריוגרפיה החדשה ([לעיל, הערה 31], עמ' 20) רואה בעיון ההיסטורי היווני את תחילתו של המחקר ההיסטורי הביקורתי. עוד ביטוי לגישה זו יימצא אצל P. Burke, *The Renaissance Sense of the Past*, London 1969, pp. 131–141. לדעתו, תודעת העבר בעולם העתיק דומה לתודעת העבר בתקופת הרנסאנס ושתיהן שונות מאוד מתודעת העבר בימי הביניים, וראה לעניין זה גם J. Hankins, 'Forging Links With the Past', *JHI*, 52 (1991), pp. 509–518. דברים דומים לדברי בורק באים במאמרו של בנימין שימרון ('ראשית ההיסטוריוגרפיה האירופית', פרוזה, 60/63 [1983], עמ' 69 ואילך), וראה מה שכתבתי לעיל, הערה 49. לתולדות כיוונים אלו במחקר ההיסטוריוגרפי ראה U. Muhlack, 'Herodotus and Thucydides in the View of Nineteenth-Century German Historians', in *The Western Time of Ancient History: Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, ed. A. Lianeri, Cambridge 2011, pp. 179–209.

בדרך כלל חוקרי ההיסטוריוגרפיה מבליטים את מקומו של תוקידידס (וגם של פוליביוס) כהיסטוריון הרואה בדייקנות ערך עליון שאי אפשר להתעלם ממנו, וראה לדוגמה שימרון ([לעיל, הערה 49], עמ' 197; F. W. Walbank, *Polybius* (SCL, 42), Berkeley 1972, p. 37; M. Finley, *Aspects of Antiquity*, Middlesex 1977, p. 52; T. P. Wiseman, *Clio's Cosmetics*, Leicester 1979, pp. 41–53; E. Gabba, 'True History and False History in Classical Antiquity', *JRS*, 71 (1981), pp. 50–55; M. Detienne, *The Creation of Mythology*, Chicago 1986, p. 56; P. Cartledge, *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford 1993, pp. 34–35. לעומת חוקרים אלו פורנר ([לעיל, הערה 28], עמ' 4 ואילך) אינו מקבל כל עיקר הבחנה זו ומדגיש את ההיבט הביקורתי של ההיסטוריוגרפיה היוונית בכללותה, וכמוהו ברונט P. A. Brunt, 'Cicero and Historiography', in *Ancient Greek History and Thought*, Oxford 1993, pp. 181–209.

בהבחנות בין הרודוטוס לתוקידידס ומדגיש את היסוד המיתולוגי בחיבורי שניהם A. E. Wardman, 'Myth in Greek Historiography', *Historia*, 9 [1960], pp. 403–413. וודמן טוען שהצגת האמת ההיסטורית לא הייתה כלל ערך חשוב לתוקידידס (A. J. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography*, London 1988, pp. 1–40), וראה גם C. Humphreys, 'Fragments, Fetishes, and Philosophies: Towards a History of Greek Historiography after Thucydides', in *Collecting Fragments – Fragmente sammeln*, ed. G. W. Most (Aporemata, 1), Göttingen 1997, p. 220; E. A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge, Massachusetts 2004, pp. 165–170; R. Nicolai, 'The Place of History in the Ancient World', in *A Companion to Greek and Roman Historiography*, ed. J. E. Marincola, Malden, Massachusetts 2007, pp. 13–26.

נגד גישתו של וודמן וההולכים בעקבותיו 'יצא חוצץ' J. E. Marincola, 'Historians without History: Against Roman Historiography', in *The Cambridge Companion to the Roman Historians*, ed. A. Feldherr, Cambridge 2009, pp. 41–61. וראה גם C. Dewald, 'The Construction of Meaning in the First Three Historians', in *A Companion to Greek and Roman Historiography*, ed. J. Marincola, Malden, Massachusetts 2007, pp. 89–101.

על האמת ההיסטורית בכתבי תוקידידס ראה K. J. Dover, *Historical Commentary on Thucydides*, V, Oxford 1981, Appendix 2: Strata of Composition, pp. 403–404; idem, 'Thucydides "As History" and "As Literature"', *History and Theory*, 22 (1983), pp. 54–63 [=idem, *The Greeks and their Legacy*, Oxford 1988, pp. 53–64]; J. Marincola, *Greek Historians*, Cambridge 2001, pp. 98–99.

העיקרי של הספר F. M. Cornford, *Thucydides Mythistoricus*, London 1907 – הנחשב מוזר בעיני רבים מאז שהחיבור יצא לאור – שראה בתוקידידס יוצר שאין להבינו אלא בהקשרם של המחזאים והמשוררים היווניים. לדברים יפים על הדומה והשונה בין תוקידידס להיסטוריונים של היום ראה W. Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, trans. G. Highet, 2nd edition, New York 1945, pp. 382–390.

על האמת ההיסטורית בכתבי פוליביוס חשוב לראות K. Haegemans & E. Kosmetatou, 'Aratus and the Achaean Background of Polybius', in *The Shadow of Polybius: Intertextuality as a Research Tool in Greek Historiography*, ed. G. Schepens & J. Bollansée (SH, 42), Leuven 2005, pp. 123–139; G. Schepens, 'Polybius on Phylarchus' "Tragic" Historiography', in *ibid.*, pp. 141–164; L. Pitcher, *Writing Ancient History: An Introduction to Classical Historiography*, London 2009, p. 107.

- מן הלשון הציונית של לוס כאשר הוא דן בפוליביוס ודיוניסיוס והגישות השונות זו מזו שלהם (T. J. Luce, *The Greek* 104–122; *Historians*, London–New York 1997, pp. 120–122); וראה סיכומו הרחב (והמגמתי) של פנר (לעיל, הערה 39), עמ' 104 ואילך. רבים מעניינים אלו נידונים אצל B. A. O. Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton 2002, pp. 147–171; R. L. Fowler, 'Mythos and Logos', *JHS*, 131 (2011), pp. 45–66. ההיסטוריוגרפיה באים בחיבורים שנוכרו לעיל (הערה 31) העוסקים בשאלת היסוד ההיסטוריוגרפי במקרא, וראוי לעיין גם במאמר חשוב שנכתב לפני יותר מיובל, T. G. Rosenmeyer, 'Hesiod and Historiography', *Hermes*, 83 (1955), pp. 257–285, אף כי ההגדרה שלו להיסטוריוגרפיה, המדישה את התרת כבלי המיתולוגיה והתאולוגיה, אין לקבלה לדעתי. גראב (לעיל, הערה 31) מסכם את שיטותיהם של כמה חוקרים בדרך משיעת רצון, אך אין הוא ער לגישות השוללות מתוקידים, ומן ההיסטוריונים היוונים בכללותם, עיון ביקורתי ממש במאורעות העבר. דיונו אף לוקה בתכליתיות (teleology) יתרה ובהערכה עצמית יתרה, שכן אין לו ספק שההיסטוריה של ההיסטוריוגרפיה היא סיפור של התקדמות אל העיון ההיסטוריוגרפי המתקדם והמשוכלל הנהוג אצלו ואצל חבריו בעולם האקדמי.
- 57 השווה אל ניסוחו של מומיליאנו (A. Momigliano, 'The Rhetoric of History and the History of Rhetoric', in *Settimo* 161, Rome 1984, p. 51): *(contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico [Storia e letteratura, 161], Rome 1984, p. 51* But what has come to distinguish historical writing from any other type of literature is its being submitted as a whole to the control of evidence. History is no epic, history is no novel ... because in these literary genres control of the evidence is optional, not compulsory
- לכן בסופו של דבר מפליא מאוד בעיניי שיקובי כלל בחיבורו המונומנטלי על הפרגמנטים של ההיסטוריונים היוונים שני משוררים יהודים שכתבו יוונית – תאודוטוס ופילון הזקן (ראה לעיל, הערה 55). ועיין בהבחנות שהבחין דרוס (לעיל, הערה 31), עמ' 33) בין חיבור כמו 'הפרסיים' שכתב המחזאי אייסקילוס ובין חיבורים הנקראים 'על פרס' שחיברו ההיסטוריונים אחרים.
- 58 הקשר הקרוב הזה בין העיון הפרשני במאורעות המקרא מצד אחד ובין תיאורם ההיסטוריוגרפי מצד אחר גרם להבדלי דעות מעניינים בין החוקרים בשאלת הסיווג הנכון של אחדים מהחיבורים האבודים שנכתבו יוונית. כמעט כל החוקרים מסכימים שהמחברים איפולמוס, ארטפנוס וקלאודמוס – סיווגם הטבעי הוא בהיסטוריוגרפיה. ואילו הדעות חלוקות בנוגע לדמטריוס (ראה להלן, הערה 81) ולאריסטיאס (ראה להלן, הערה 86). רייאק (לעיל, הערה 40), עמ' 134) כתבה שחילוקי-הדעות האלה חסרי משמעות, אך דומה שלא העריכה כראוי את חשיבות הסיווג, וראה לעיל, הערה 10.
- 59 בספר היובלות אפשר לציין עוד רכיב המניע אותנו להוציא מן הסוגה ההיסטוריוגרפית, והוא המסגרת ההתגלותית של החיבור כולו. כידוע, המבוא של ספר היובלות מציג את הספר לקורא כגילוי של המלאך אל משה. גם בלי לברר את השאלה המעניינת מה היו כוונותיו של המחבר שהמציא מבוא כזה ברור שלא ראה את עצמו כיוצר חיבור היסטוריוגרפי. נקודה אחרת הנוגעת לעניין זה היא היסוד הדידקטי והמוסרי הרחב שבספר היובלות: החיבור כולל נאומים רבים של האבות המורים לבניהם וכמובן אף לקוראים מה היא הדרך המוסרית וההלכתית הנכונה. הדגשת המסגרת התרבותית המקורית שבה חובר ספר חשובה מאוד, ויכולה להסביר למה ראוי להפריד מבחינת הסוגה בין חיבור כמו דברי הימים ובין חיבור כספר היובלות.
- 60 ראה עמ' 15 ואילך.
- 61 וראה את דברי באומן על ההבחנה שהוא מבחין בין מניתון ובין המקורות המצריים שהשתמש בהם מניתון (A. Bowman, 'Recolonising Egypt', in *Classics in Progress: Essays on Ancient Greece and Rome*, ed. T. P. Wiseman, Oxford 2002, p. 210).
- 62 ראה גם קדמוניות היהודים טז:174; כ:262. לדעת פלדמן יוספוס התכוון שספרו יזכה לשימוש נרחב גם אצל קוראים יהודים (L. H. Feldman, 'Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus', in *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. M. J. Mulder, Philadelphia 1988, p. 471, [CRINT, 2.1]), ולדעת שרקנברג (לעיל, הערה 44), עמ' 22 ואילך) יוספוס כתב לשתי האוכלוסיות, הלא-יהודית והיהודית. דברי פלדמן ושרקנברג אינם נראים לי. אמנם יוספוס היה ער שלספרו קדמוניות היהודים יהיו קוראים אפשריים בקרב היהודים (ראה, למשל, קדמוניות היהודים ד:197), אך נראה שאפילו קהל יעד משני לא היו הם בשבילו; וראה גם סטרלינג, היסטוריוגרפיה, עמ' 306 ואילך.
- 63 ראה את מבואותיהם של ת'אקריי (H. St. J. Thackeray [ed. & trans.], *Josephus*, IV, *Jewish Antiquities*, Books 1–4, Cambridge, Massachusetts 1967, pp. vii–xvii) ושל שליט (א' שליט [תרגום וערך], 'יוספוס, קדמוניות היהודים, א, עמ' xi ואילך). המבוא שחיבר שליט – על אף חשיבותו המרובה לחקר דרכו של יוספוס – בולט בניסיונו המלאכותי והדחוק להושיב את חיבורו של יוספוס בין קבוצות המשנה של הספרות ההיסטוריוגרפית על פי החלוקות המובאות בכתבי ההיסטוריונים של העולם העתיק ואצל חוקריהם, וראה דברים דומים אצל L. H. Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998, pp. 2–13. אולם כפי שהראה מייסטר, רק היסטוריונים מעטים מאוד בעולם העתיק היו ערים

הערות לפרק א

- K. Meister, 'The Role of Timaeus in Greek Historiography', *SCI*, 10 [1989–1990], pp. 59–61; וכן ראה את מאמרו החשוב של יצחק היינמן, 'דרכו של יוספוס בתיאור קדמוניות היהודים', ציון, ה'ת"ש', עמ' 180 ואילך. דוגמה מובהקת להשוואה לא משכנעת בין שני ההיסטוריונים העתיקים דיוניסיוס ויוספוס ראה אצל דונינג במאמרו, 'Ethical Pagan Theism and the Speeches in Acts', *NTS*, 27 (1980–1981), pp. 544–563; לגישה שונה המממעת בערכה של ההשוואה בין יוספוס לדמטריוס ראה, T. Rajak, 'Josephus and the "Archaeology" of the Jews', *JJS*, 33 (1982), pp. 465–477; E. Gabba, *Dionysius and The History of Archaic Rome* (*SCL*, 56), Berkeley 1991, pp. 214–216. מאמר חשוב המצביע על תלות לא מבוטלת של יוספוס בפוליביוס הוא A. M. Eckstein, 'Josephus and Polybius: A Reconsideration', *CA*, 9 (1990), pp. 175–208, ובכל זאת דומה שהמשפט החשוב ביותר במאמר הוא משפט שאומר אקשטיין בדרך של משיח לפי תומו, והוא ש'הרעיונות ואוצר הלשון הפוליביים בולטים בייחוד במלחמת היהודים, שהוא החיבור המתיוון (Hellenizing) ביותר מבין חיבורי יוספוס, ובעיקר בחלקים הקדומים של החיבור' (עמ' 191). דומני שעצם הדבר שהחיבור הראשון שכתב יוספוס ביוונית, מלחמת היהודים, חיבור שנכתב אחרי שיוספוס שהה זמן לא רב ברומי, הוא החיבור שיש לו הויקה הגדולה ביותר לעולם ההלניסטי מעיד כמאה עדים שאין לראות ביוספוס עצמו כלי קיבול עמוק להבלעת התרבות ההלניסטית. לגישה שונה לשאלת הויקה שבין יוספוס להיסטוריוגרפיה היוונית ראה מאמריו של סטיבן מייסון, כגון S. Mason, 'Of Audience and Meaning: Reading Josephus' *Bellum Judaicum* in the Context of a Flavian Audience in Josephus and Jewish History', in *Flavian Rome and Beyond*, ed. J. Sievers & G. Lembi (*JSJSup*, 104), Leiden 2005, pp. 71–100; idem, 'Figured Speech and Irony in T. Flavius Josephus', in *Flavius Josephus and Flavian Rome*, ed. J. Edmondson, S. Mason & J. B. Rives, Oxford 2005, pp. 243–288. וראה דבריי להלן במבוא, פרק ב, הערה 62. לשאלה היש אצל יוספוס תעמולה אתנית-תרבותית בעד קדמות היהודים ראה להלן, הערה 69.
- 64 ראה דבריי לעיל, הערה 39. קולינס מבליט שההיסטוריון היהודי-הלניסטי הגדול מוצאו מיהודה ולא מהגולה, ומכאן הוכחה, לדעתו, שאין ערך רב להבחנה בין יהודה ובין הגולה (J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem*, New York 1982), pp. 50. הוא אף מרחיק לכת וטוען שמסורת מתמשכת של היסטוריוגרפיה יוונית ביהודה נתמכת בהופעתם של ההיסטוריונים יוספוס ויוסטוס לקראת סוף הבית השני (שם, עמ' 43). ברם, אין כל עדות למסורת כזאת, והופעת שני היסטוריונים לקראת סוף הבית השני אינה מעידה כלום על המאות הקדומות. יתרה מזו. חשוב לזכור שאילו היה נשאר יוספוס ביהודה, לא היה כותב את חיבוריו. ברור שאת חיבור ספריו יש לקשור להווי היווני-רומי שציין את הפרק השני של חייו ולא לנעוריו בארץ ישראל. שתי הקביעות של קולינס אפוא אינן מתקבלות על הדעת. גישה זו של קולינס באה לידי ביטוי גם במאמר שכתב שלושים שנה מאוחר יותר ובו הוא מביע את תמיהתו על היעדרותם של חיבורים היסטוריוגרפיים בקורפוס של מגילות מדבר יהודה (J. J. Collins, 'Historiography in the Dead Sea Scrolls', *DSD*, 19 [2012], pp. 159–176). על פי דבריי כאן ראוי יותר להסיק שאם היינו מוצאים חיבורים היסטוריוגרפיים בקורפוס של מגילות מדבר יהודה, היה הדבר מעורר תמיהה. לקטעים 'ההיסטוריים' מקומראן שדן בהם קולינס (4Q331–4Q333) ראה את מאמרם החשוב של טלמון וכן דב S. Talmon & J. Ben-Dov, 'Mišmarot Lists (4Q322–324c) and "Historical Texts" (4Q322a; 4Q331–4Q333) in Qumran Documents', in *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. C. Cohen et al., Winona Lake, Indiana 2008, pp. 927–942.
- 65 מובאה קצרה מחיבורו של פוליהיסטור אף מופיעה אצל קלמנס (*Stromata* 1,21,130,3), וראה לעיל, הערה 37. בדרך מסירתה של הספרות היהודית-הלניסטית ובספרייתו של איסביוס עסק רוניא (D. T. Runia, 'Caesarea Maritima and the Survival of Hellenistic-Jewish Literature', in *Caesarea Maritima: A Retrospective After Two Millennia*, ed. A. Raban & K. G. Holum [*DMOA*, 21], Leiden 1996, pp. 476–495).
- 66 על ארטפנוס ראה סקירתו של הולדיי, היסטוריונים, עמ' 189 ואילך, והקטעים באים שם, עמ' 204 ואילך; תרגום לעברית יהושע גוטמן, הספרות היהודית-הלניסטית, ב, עמ' 161 ואילך. וראה R. A. Kugler, 'Hearing the Story of Moses in Ptolemaic Egypt: Artapanus Accommodates the Tradition', in *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, ed. A. Hilhorst & G. H. van Kooten (*AGJU*, 59), Leiden 2005, pp. 67–80.
- 67 אפשר, כמובן, לסבור שדברים אלו נכתבו כלפי חוץ ואין בהם התייחסות חיובית לדת המצרית. לנו אין זה משנה, וראה D. Flusser & S. Amorai-Stark, 'The Goddess Thermuthis, Moses and Artapanus', *JSQ*, 1 (1993–1994), pp. 217–233.
- 68 אנחנו קוראים למסורות אלו או היסטוריה או מיתולוגיה, ואולם ראוי להדגיש שהבחנה חדה זו היא שלנו, ותקופות רבות ואצל מחברים רבים אין הבחנות אלו קיימות כלל ולפחות הן מטושטשות מאוד. ידועה הקלות היחסית שדמות מסוימת בעולם

היווני נהפכת בה מאנושית לאלילית וחוזר חלילה. ראה את מחקריהם של דטיין ושל ורדמן (לעיל, הערה 56) ולהלן, הערה 89.

69 כמובן, תעמולה אתנית לאו דווקא מכוונת כלפי חוץ. המחקר החשוב שהראה את המגמה הפנימית של חיבורים אשר במבט ראשון נראים מכוונים כלפי חוץ הוא מאמרו של אביגדור צ'ריקובר, 'המצע האידאולוגי של "אגרת אריסטיאס"', היהודים בעולם היווני והרומי, תל אביב – ירושלים תשכ"א, עמ' 316 ואילך. על תופעת חיבורים המציגים את עצמם כמיועדים לקוראים נכרים ובאמת מטרותיהם העיקריות הן בתוך הקהילה ראה, B. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecateus, On the Jews*, Berkeley 1996, pp. 246–248. תעמולה יהודית שעסקה בקדמותה של היהדות ובעתידותה נידונה בהרחבה במחקר, וראה A. J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture* (HUT, 26), Tübingen 1989; P. Pilhofer, *Presbyteron Kreiton: Die Alterbeweis der Jüdischen und Christlichen Apologoten und seine Vorgeschichte* (WUNT, 2.39), Tübingen 1990; D. Ridings, *The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers* (SGLG, 59), Göteborg 1995; R. Mortley, *The Idea of Universal History from Hellenistic Philosophy to Early Christian Historiography* (TSR, 67), Lewiston 1996, pp. 63–123. שהם מציגים ואת דבריי להלן, הערה 160. כמו כן ראה שפנס ובולנזה (לעיל, הערה 16), עמ' 67; A. Wasserstein, 'Non-Hellenized Jews in the Semi-Hellenized East', *SCI*, 14 (1995), pp. 113–117; E. S. Gruen, 'Fact and Fiction: Jewish Legends in a Hellenistic Context', in *Hellenistic Constructs: Essays in Culture, History and Historiography*, ed. P. Cartledge, P. Garnsey & E. Gruen (HCS, 26), Berkeley 1997, pp. 72–88; C. Howgego, 'Coinage and Identity in the Roman Provinces', in *Coinage and Identity in the Roman Provinces*, ed. C. Howgego et al., Oxford 2005, pp. 6–7. המקור המפורסם ביותר המלמד על רצונם של עמים רבים להראות שהם היו הראשונים הוא של יודוורוס סיקולוס: 'היוונים'... והברברים... כולם חושבים שהם הראשונים שגילו את דברי הערך בחיים ושהמאורעות בתולדותיהם היו הראשונים שנחשבו ראויים לכתיבה' (Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* 1,9,3), וראה גם דיוגנס לארטיוס (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* 1,1,3). על חשיבות עניין זה בעולם של האימפריה הרומית הקדומה ראה C. P. Jones, 'Multiple Identities in the Age of the Second Sophistic', in *Paideia: The World of the Second Sophistic*, ed. B. E. Borg (Millennium-Studien / Millennium Studies, 2), Berlin 2004, pp. 20–21; T. Whitmarsh, 'Prose Literature and the Severan Dynasty', in *Severan Culture*, ed. S. Swain, S. Harrison & J. Elsner, Cambridge 2007, pp. 38–43.

יש לציין שבספרות חז"ל בולטת היעדרותה של הדגשת קדמותם של היהודים או של היהדות לעומת תרבויות אחרות, וראה את דבריי על ספר היובלות (להלן, הערה 168). אין זה אלא עוד עדות שבעולם האידיאלי של חז"ל לא היה עניין בהתמודדות מול התרבות החיצונית, שכן עליונותה של התרבות היהודית-רבנית הייתה כה ברורה. אין סיבה כלשהי ללמוד את מקורות התרבות החיצוניים, וברור לחז"ל שעצם הרעיון של התמודדות ושל הצגת שאלה על קדמות מגוחך. בספרו רקחות וטבחיות: המיתוס על מקור החכמות (ירושלים תש"ע) אברהם מלמד עוסק בעיקר בתולדות הרעיון בימי הביניים ובעת החדשה המוקדמת שמקור החכמות אצל היהודים (ראה גם י"י סטל, 'מקור חכמת אומות העולם מעם ישראל', אור ישראל, כה [שנה ז, א] [תשס"ב], עמ' רה ואילך; כו [שנה ז, ב] [תשס"ב], עמ' קצד ואילך; כז [שנה ז, ג] [תשס"ב], עמ' ריא ואילך; כח [שנה ז, ד] [תשס"ב], עמ' קפו ואילך; ל [שנה ח, ב] [תשס"ג], עמ' ריד ואילך), אך אף דן בתקופה הקדומה יותר. הוא ער לכך ש'הטיעון שחכמת הגויים מקורה בישראל' אינו מופיע בספרות חז"ל (עמ' 39), אך אינו מסיק את המסקנה המתבקשת (ראה מה שכתב שם, הערה 29), ולכן גורס שזו 'תופעה מפתיעה לכאורה' (עמ' 43). לדעת מלמד, יש דוגמה יחידה לדעה שחכמת הגויים מקורה בישראל בספרות חז"ל, והיא באה בבבא בתרא טז ע"ב, 'רבי אלעזר המודעי אומר איצטגנינות היתה בלבו של אברהם אבינו שכל מלכי מזרח ומערב משכימין לפתחו'. ואולם איני רואה מקום להסיק שדברי רבי אלעזר המודעי מכוונים לומר שהם באו 'ללמוד מאברהם' איצטגנינות, כפי שכותב מלמד (עמ' 44), אלא לומר שהם באו 'ליטול עצה ממנו', כפי שכותב רש"י (ד"ה משכימים לפתחו). אף יוער שדברי רב בבבלי שבת לג ע"ב, שיעקב תיקן לאנשי שכס מטבע, ודברי שמואל שם, שיעקב תיקן להם שווקים, אינם מן הנדון, וראה את המסורת הבאה בבראשית רבה עט:ו (עמ' 940 ואילך), שיעקב העמיד הטלים ומכר בזול. ראוי אף להשוות בין ספר היובלות כא:כג, על פיו אברהם המציא את המחרשה, ובין תנחומא, בראשית, יא, על פיו לא היה זה אלא נח.

במאמר מעניין טים ויטמרש קובע שבדבריו על בראשית י:ד–ה יוספוס מציג את התרבות היהודית כקמאית יותר מן התרבות היוונית (T. Whitmarsh, 'Josephus, Joseph and the Greek Novel', *Ramus*, 36 [2007], 79–80), אך נימוקיו אינם משכנעים. ברור שבאופן עקרוני יוספוס גרס שהתרבות היהודית היא הקדומה ביותר, אך תעמולה אתנית-תרבותית אינה בראש מעייניו. לעניין זה ראוי להשוות את דברי יוספוס על אברהם שלימד תורות הקשורות לחוקי השמים למצריים אל דברי המיוחס לאיפולמוס האומר דבר דומה: אצל יוספוס בקדמוניות היהודים א:168 אברהם אינו אלא צינור שדרכו

הערות לפרק א

- האסטרונומיה (ולפי גרסאות אחדות – האסטרולוגיה) עוברת מן הכשדים אל המצרים, ואילו המיוחס לאיפולמוס כותב 'כי הוא [אברהם] והבבלים גילו דברים אלו, אך את הגילוי המקורי הוא ייחס לחנוך' (apud Eusebius, *Praeparatio evangelica*) [9,17,9 [419d].
- 70 קטעי קלאודמוס מובאים אצל הולדיי, היסטוריונים, עמ' 245 ואילך. חוקרים אחדים סבורים שקלאודמוס היה לא־יהודי (ראה שם ואת המצוין להלן במבוא, פרק ב, הערה 70), אך דומה שאין זה מתקבל על הדעת שלא־יהודי במאה השנייה או במאה הראשונה לפני הספירה היה עוסק בילדי אברהם וקטורה.
- 71 קטעי המיוחס לאיפולמוס מובאים אצל הולדיי, היסטוריונים, עמ' 157 ואילך, ותרגומם לעברית אצל גוטמן, הספרות היהודית־ההלניסטית, ב, עמ' 159 ואילך. בקטעים האלה מודגשת חשיבותו הדתית של הר גריזים, ולפיכך מקובל במחקר לייחס לאיפולמוס רק מקצת הקטעים שאיבדו מייחס לו; וראה את דיונו המסכם של הולדיי ואת הספרות הנוספת שהוא רושם שם, וכן מה שהעירתי בפירושו, פרק כא, הערה 63. גרואן חלק על הפרדה זו, אך דבריו אינם משכנעים, וראה E. S. Gruen, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition* (HCS, 30), Berkeley 1998, pp. 147–148.
- 72 לפרטי דברי המיוחס לאיפולמוס בעניין זה ראה לעיל, הערה 69.
- 73 קטעי איפולמוס מובאים אצל הולדיי, היסטוריונים, עמ' 93 ואילך, ותרגומם לעברית אצל גוטמן, הספרות היהודית־ההלניסטית, ב, עמ' 155 ואילך.
- 74 חליפת המכתבים בין שלמה לחירם מלך צור מופיעה במלכים א ה:יז–כג, אך איפולמוס מוסיף לתוכנם עוד פרטים רבים. אין בתנ"ך מכתבים שהחליפו שלמה ומלך מצרים זה עם זה. וראה מה שכתב הנגל ([לעיל, הערה 39], עמ' 93 ואילך) על האפשרות שאיפולמוס הדגיש חליפת מכתבים זו מתוך זיקה לרצונה של הממלכה החשמונאית לראות את עצמה שותפה שוות מעמד לממלכה ההלניסטית במצרים ולערים היווניות בפניקיה. עוד בנוגע להשפעות מזמנו הוא על ההיסטוריה שכתב ראה גוטמן, הספרות היהודית־ההלניסטית, ב, עמ' 88; ואכולדר, איפולמוס, עמ' 111, 135 ואילך.
- 75 הולדיי, היסטוריונים, עמ' 134 ואילך; גוטמן, הספרות היהודית־ההלניסטית, ב, עמ' 185 ואילך. מסורת זו, הקובעת שמדי עזרה לבבל כשנכבשה ירושלים, דן בה בהרחבה ואכולדר (איפולמוס, עמ' 230 ואילך).
- 76 קטעי יוסטוס מובאים אצל הולדיי, היסטוריונים, עמ' 371 ואילך. הוא מביא שם (עמ' 382 ואילך) שני קטעים מכתביהם של מחברים נוצרים העוסקים בסינכרוניזציות בין ההיסטוריה של עם ישראל ובין הכרונולוגיה של מלכי ארגוס, העם היווני הראשון לפי מסורת יוונית, והמציינים בסינכרוניזציות אלו מקורן אצל יוסטוס והיסטוריונים אחרים. בהבאת שני הקטעים האלה הולדיי מסתמך על האוסף הגדול של פרגמנטים היסטוריים שהוציא יקובי לאור ([לעיל, הערה 55], עמ' 699). לדעת רייאק, אין לסמוך על שני הקטעים ואין מקום לקבוע שיוסטוס בכלל עסק בכרונולוגיה לא־יהודית (T. Rajak, 'Justus of Tiberias', *CQ*, 23 [1973], pp. 361–363). יקובי עצמו סבר שייחוס הסינכרוניזציות ליוסטוס בעייתי, והוא סימן את הדבר בהצבת כוכביות לפני שני הציטוטים. אף נכון שואכולדר (איפולמוס, עמ' 121 ואילך) ובעקבותיו הולדיי (היסטוריונים, עמ' 388, הערה 8) העירו ששני הקטעים סותרים זה את זה, שכן כל אחד מביא סינכרוניזציה בין סוף תקופת בני ישראל במצרים ובין מלך ארגוס אחר. בכל זאת דומה שיותר מכול מקרה זה מלמד על הוזהרות הרבה שיש לנקוט כאשר נדרשים להבאותיו של יקובי. (יש לציין שיקובי לא הספיק לכתוב את פירושו לכרך זה של חיבורו לפני מותו.) עיון מעמיק יותר בשני הקטעים מלמד שסביר מאוד שבקטע הראשון, הקושר בין משה לאינאכוס, הסינכרוניזציה נובעת מדברי יוסטוס, ואילו הקטע השני, הקושר בין יציאת מצרים ובין אפיס ופורוניוס, אין מקורו אצל יוסטוס. קטע שני זה מובא מסינקלוס, היסטוריון נוצרי מהמאה השמינית־תשיעית לספירה, המתבסס רבות על כרונוגרפים נוצרים קדומים, אך לעתים קרובות מביא דברים מבולבלים. סינקלוס עצמו כתב שקביעות אלו מבוססות על אפריקנוס, כרונוגרף נוצרי בן המאה השנייה לספירה, אך הקטע אינו ציטוט ישיר ממנו, כפי שהסיק הולדיי בטעות מדבריו של יקובי. רייאק כבר הראתה שדברי סינקלוס מבוססים בדרך כלשהי על דברי אפריקנוס המצוטטים אצל איסביוס (M. Wallraff et al. eds. & trans., *Iulius Africanus, Chronographiae: The Extant Fragments* [GCS, N.F., 15], Berlin–New York 2007, F34, pp. 72–79), אך לא שמה לב שהקטע כולו הוא מיוזג תמוה בין קטע זה של אפריקנוס שציטט איסביוס בחיבור זה ובין דברים שכתב איסביוס עצמו בחיבור אחר, במבוא לכרוניקה שלו, הוא הקטע הסינכרוניסטי הראשון שהביא יקובי, וראה כבר 196. A. von Gutschmid, *Kleine Schriften*, II, Leipzig 1890, p. 196. את השם היווני הקדום פורוניוס עם עוד רכיבים מן הקטע לקח סינקלוס (או מקורו) מאפריקנוס, ומאיסביוס לקח את שם ההיסטוריון יוסטוס ועוד כמה רכיבים, וכך יצר רושם כאילו יוסטוס דיבר על פורוניוס. הבלבול וחוסר ההבנה העמוקים הנגלים בקטע זה של סינקלוס מומחשים היטב על ידי רושם מוטעה אחר שהקטע עושה: מדברי סינקלוס עולה שהרודוטוס דיבר על יציאת בני ישראל ממצרים. ברור אפוא שיוסטוס לא ייסד סינכרוניזציה בין יציאת מצרים לפורוניוס. כנגד זה סביר מאוד שייסד את הסינכרוניזציה בין משה לאינאכוס. לא אעסוק בעניין זה כאן, ורק אעיר שתי הערות. מתוך דברי איסביוס ברור שאף אחד מן הכרונולוגים הנוצרים שהוא מזכיר במבוא לכרוניקה שלו לא היה הראשון שהציב את הסינכרוניזציה בין משה לאינאכוס. ברור גם שאף על פי

שסינכרוניזציה זו תואמת את מה שכתב יוספוס על זמנה של יציאת מצרים, לא ייתכן שהקטע נובע ממנו מפני שדרך כתיבת שמו של המלך המצרי המוזכר בקטע של איסביוס שונה מדרך כתיבת שמו אצל יוספוס. דומה שמוצדק לסכם בינתיים שאכן, יוסטוס הציב סינכרוניזציות בין ההיסטוריה של עם ישראל ובין ההיסטוריה של עמים אחרים. ריאיאק שהסיקה שיוסטוס כלל לא עסק בכרונולוגיה שוגה בעניין זה שתי גשיאות, האחת עובדתית והאחרת הגיונית. שלא כטענתה אין דעתו של יוספוס בדבר קדמות משה מתומצתת בציוטט שהיא מביאה מספרו, שמשה חי לפני זמן רב. שנית, אפילו הזכיר איסביוס את יוספוס שלא בצדק, אין לקבוע שאף הזכיר יוסטוס אינה מוצדקת, ואולי אף עדיף לטעון טענה הפוכה, וראה W. Christ, 'Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus', *Abhandlungen der koeniglichen Akademie der Wissenschaften*, Philos.-philol. Klasse, XXI.3 (1901), p. 506. לאחרונה עסקתי בעניין זה ביתר הרחבה, וראה במאמרי 'Justus of Tiberias and the Synchronistic Chronology of Israel', in *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism: Louis H. Feldman Jubilee Volume*, ed. S. J. D. Cohen & J. J. Schwartz (AJEC, 67), Leiden 2007, pp. 103–126; והשווה W. Adler, 'Moses, the Exodus, and Comparative Chronology', in *Scripture and Traditions: Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay*, ed. P. Gray & G. R. O'Day (NTSup, 129), Leiden 2008, pp. 47–65.

- 77 וראה גם דבריי על יוסטוס להלן, עמ' 10.
- 78 איני מסכים לדברי יהושע גוטמן על איפולמוס, ש'דרכו בהרצאת תולדות ישראל היא הפרשנות האגדית, והתפיסה . . . היא על דרך האגדה ומגמותיה הדיקטיות המוסריות' (הספרות היהודית-ההלניסטית, ב, עמ' 94). לדעתי, השיטה ההיסטוריוגרפית של איפולמוס אין לה שום יסוד משותף עם דרכם של חז"ל במדרשי האגדה, וראה את הדגשו השונה של גוטמן עצמו בערך 'הליניזם', אנציקלופדיה מקראית, ב, עמ' 833. בחלק זה של הפרק לא נדרשתי לשום חיבור מחיבוריו של פילון. חיבורי ההיסטוריים ממש עוסקים בהיסטוריה של העבר הקרוב ואין ענייננו בהם, ובחיבורי 'הביוגרפיים' על דמויות מן התנ"ך איני רואה מגמה היסטוריוגרפית אלא מגמה פרשנית-ערכית. לכמה מקרים של עיון כרונולוגי בתנ"ך הבאים בחיבורו שאלות ותשובות על בראשית ראה להלן, עמ' 14.
- 79 אולם אין ספק שחיבורו של ארטפנוס הוא בגבול שבין היסטוריוגרפיה ובין רומן היסטורי. וראה מה שכתב דרוג (לעיל, הערה 69), עמ' 32, המדגיש את השתייכותו של החיבור לסוגת ההיסטוריוגרפיה ולא לסוגות הרומנים והאריטולוגיות (תיאורי גיבורים), והשווה אל דברי סטרלינג (היסטוריוגרפיה, עמ' 184 ואילך).
- 80 והשווה אל גישתו השונה לגמרי של הנגל, שדחיתיה לעיל (הערה 39), וראה גם לעיל, הערה 64.
- 81 לכן חוקרים מזמנו של פרידיננטל (לעיל, הערה 37), עמ' 35 ואילך מכנים אותו 'הכרונוגרף'. עיסקיו הכרונולוגיים הם בו בזמן גם עיונים פרשניים במקרא, ולכן אפשר להבין למה כלל אותו ולטר בחיבורו על הפרשנים (פרשנים, עמ' 280 ואילך) ולא בחיבורו על ההיסטוריונים. ברם, בעיקרו של דבר הכינוי כרונוגרף הולם אותו יותר מהכינוי פרשן משום מסגרת החיבור שהיא נרטיבית היסטורית. אמנם כלולות בו כמה יחידות שצורותיהן פרשניות באופן בולט ויש בהן הבאת דברי המקור המקראי, פירוש הקושיה על המקור והתשובה, אך מספרן קטן והמסגרת הכללית סיפורית ולא פרשנית. על המתודה הפרשנית של דמטריוס ראה להלן במבוא, פרק ב, עמ' 60.
- 82 קטעי דמטריוס מובאים אצל הולדיי, היסטוריונים, עמ' 51 ואילך.
- 83 בספרו המונומנטלי על אלכסנדריה כותב פרייזר (לעיל, הערה 16), עמ' 693 שדמטריוס 'מציג אותה נטייה שאנו מוצאים אצל מניתון, אצל ברוסוס ואף אצל פביוס פיקטור, שכל אחד מהם כתב כדי להציג את ההיסטוריה והמסורות של עמו בפני העולם הדובר יוונית'; בדברים דומים באים במאמרו של אנדריי, שכנראה הסתמך על פרייזר (Per una definizione del sistema di Demetrio il cronografo: (LXX) Exd.12,40 e la cronologia dei figli di Giacobbe', *Prometheus*, 15 [1989], pp. 254–255), וראה גם דני (לעיל, הערה 37), עמ' 1127. אין לקבל את ההשוואה הזאת. לעומת ברוסוס ומניתון, שכבר העיון הקל בשרידי חיבוריהם שבידינו מלמד על רצונם להציג את עמם לפני היוונים באופן מדויק ולחלוק בזאת על הידיעות בענייני עמם שכתבו היסטוריונים יוונים כגון הרודוטוס וקטסיאס (ראה S. M. Burstein, *The Babyloniaca of Berossus* [SANE I,5], Malibu 1978; J. Dillery, 'The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography', *ZPE*, 127 [1999], pp. 93–116; idem, 'Greek Historians of the Near East: Clio's "Other Sons"', in *A Companion to Greek and Roman Historiography*, ed. J. Marincola, Malden, Massachusetts 2007, pp. 221–232; E. J. van der Spek, 'Berossus as a Babylonian Chronicler and Greek Historian', in *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society Presented to Marten Stol on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. E. J. van der Spek, Bethesda, Maryland 2008, pp. 277–318; I. Moyer, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge 2011, pp. 84–141), דמטריוס מדבר רק אל מי שמכיר את התנ"ך ורוצה להכיר אותו ואת החשבונות העולים ממנו היכרות טובה יותר, כלומר אל קהל קוראים יהודי מובהק, וראה את הדברים הדומים שכתב גרואן (לעיל, הערה 71), עמ' 116 ואילך.

הערות לפרק א

- J. E. Crouch, 'Demetrius the Chronographer and the Beginnings of Hellenistic Jewish Historiography', *Kwansei Gakuin University Annual Studies*, 30 (1981), pp. 1–14. קטעי ברוסוס ומניטון עם הקדמות קצרות יצאו לאור במהדורה שימושית; ראה G. P. Verbrugghe & J. M. Wickersham, *Berosos and Manetho, Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor 1996; וראה שם עוד ביבליוגרפיה. ברור אפוא שאין למצוא אצל דמטריוס היבט אפולוגטי, כדבריו של הולדיי (in: C. R. Holladay, 'Demetrius the Chronographer as Historian and Apologist', in: *Christian Teaching: Studies in Honor of LeMoine G. Lewis*, ed. E. Ferguson, Abilene, Texas 1981, pp. 117–129). שלא כגישה שאני מציג כאן, כמה חוקרים רואים דווקא סימנים מובהקים יותר של השפעה הלניסטית בחיבורו של דמטריוס, וראה להלן, הערה 89.
- 84 כמובן, מלבד משפטו על פרקי הזמן שחלפו מכיבוש שומרון ומכיבוש ירושלים עד לזמנו של תלמי הרביעי (הולדיי, היסטוריונים, עמ' 78 ואילך). הרי לא ייתכן שהשחזור שלו לזמן שחלף מהתקופה הפרסית ועד לזמנו של תלמי הרביעי מבוסס על נתונים מקראיים.
- 85 כך כתוב בטקסט שלפנינו, אך חוקרים רבים סבורים שנפלה טעות במסירה, וראה הולדיי (היסטוריונים, עמ' 272, הערה R. Doran (ed. & trans.), 'Aristeas the Exegete', in *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, *Expansions of the Old Testament and Legends* ..., ed. J. H. Charlesworth, Garden City, New York 1985, p. 856, note 12).
- 86 כפי שעושים ולטר (פרשנים, עמ' 280), ובעקבותיו דורן (לעיל, הערה 85). הרי לא מתקבל על הדעת ש'פרשן' של ספר איוב עשוי לסיים את דיונו בפסקה אחת בלבד. לעומת זאת מחבר שעניינו הרצף ההיסטורי של המאורעות המתוארים במקרא יכול בהחלט להסתפק בפסקה אחת בסיכומו לספר זה. כבר פרוידנטל ([לעיל, הערה 81], עמ' 176) הבין זאת ולכן הוא מכנה אותו 'Aristeas, der israelitische Geschichtschreiber'.
- 87 מבחינה כרונולוגית חסרים רק מספר שנותיו בזמן ייסוריו ומספר שנותיו בזמן מותו.
- 88 בייחוד ראוי לשים לב לדבריו המאלפים של ליגוטה, הרואה בדברי הרודוטוס בפתיחת חיבורו, על רצונו לתאר את מעשי בני אדם – ולא את מאורעות העבר הכוללים אף את מעשי האלים, כתחילתו של העיון ההיסטוריוגרפי (C. R. Ligota, "'This Story Is Not True": Fact and Fiction in Antiquity', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 45 [1982], (p. 2).
- 89 E. J. Bickerman, 'The Jewish Historian Demetrios', in *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*: ראה *Studies for Morton Smith at Sixty*, ed. J. Neusner (SJLA, 12), Leiden 1975, III, p. 78 (לעיל, הערה 12], עמ' 222). והשווה אל ההדגש השונה, המתקבל פחות, שהדגיש שעה כהן (S. J. D. Cohen, 'History') and Historiography in the *Against Apion* of Josephus', in *Essays in Jewish Historiography: In Memoriam Arnaldo Dante Momigliano 1908–1987*, ed. A. Rapoport-Albert [HTB, 27], Middletown 1988, p. 5. J. Geiger, 'Form and Content in Jewish-Hellenistic Historiography', *SCI*, (1985–1988), pp. 120–129; וראה דבריי לעיל, עמ' 4, שבהופעת חיבור שמטרתו העיקרית והמהותית כרונולוגית קשה לראות התפתחות ישירה מתוך העיסוק בחיבורי היסוד של היהדות. לעומת דבריהם השקולים והמתקבלים על הדעת של ביקרמן ושל גייגר אין מקום להצעתו המוגזמת של מיליו־מודו־ייבסקי, שדמטריוס היה תלמידו של ארטוטנס (J. Méléze-Modrzejewski, 'How to be a Greek and yet a Jew in Hellenistic Egypt?' in *Diasporas in Antiquity*, ed. S. J. D. Cohen & E. S. Frerichs [BJS, 288], Atlanta 1993, pp. 87–88; idem, *Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian*, Edinburgh 1995, p. 63), והשווה אל ניסוחיו הזהירים של יהושע גוטמן (הספרות היהודית-הלניסטית, א, עמ' 132 ואילך). דברים דומים לדברי מיליו־מודו־ייבסקי כתב פרייזר (לעיל, הערה 83); בהשוואתו את מגמת דמטריוס למגמותיהם של מניטון ושל ברוסוס הוא אף משווה את גישת דמטריוס לגישתו של ארטוטנס. לעוד השוואה בין שלושת המחברים האלה לדמטריוס ראה C. R. Holladay, 'Hellenism in the Fragmentary Hellenistic Jewish Authors: Resonance and Resistance', in *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*, ed. J. Kugel (JSJSup, 74), Leiden 2002, pp. 67–68. אף ההשוואה שמציע דורן – בין דרכו הפרשנית של דמטריוס ובין העיון הטקסטואלי של זנודוטוס, קלימכוס ועוד מלומדים אלכסנדרוניים – נראית מוגזמת למדי, וראה R. Doran, 'The High Cost of a Good Education', in *Hellenism in the Land of Israel*, ed. J. J. Collins & G. E. Sterling, Notre Dame 2001, p. 103. של דמטריוס להיסטוריוגרפיה היוונית היא המתוחכמת ביותר מבין גישותיהם של כל ההיסטוריונים היהודים (C. R. Holladay, 'Jewish Responses to Hellenistic Culture in Early Ptolemaic Egypt', in *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, ed. P. Bilde [et al. [SHC, 3], Aarhus 1992); קשה למצוא בכתבי דמטריוס סימנים לגישה היסטוריוגרפית מתוחכמת. וראה גם את הנוסח

המוגזם הבא אצל C. R. Holladay, 'Paul and his Predecessors in the Diaspora: Some Reflections on Ethnic Identity in the Fragmentary Hellenistic Jewish Authors', in *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, ed. J. T. Fitzgerald, T. H. Olbricht & L. M. White (NTSup, 110), Leiden 2003, p. 432. אף דברי גראב ([לעיל, הערה 31], עמ' 176 ואילך) שחשיבה ביקורתית נמצאת יותר אצל דמטריוס מאשר אצל שום היסטוריון יהודי-הלניסטי אחר אין לקבלם: יושם לב שאותם סימנים לחשיבה ביקורתית שמוצא גראב אצל דמטריוס באים מאות פעמים בספרות חז"ל. על הלניקוס ראה את מאמרו הכללי של יקובי על ההיסטוריוגרפיה היוונית ([לעיל, הערה 28] ואת מחקרו המפורט על הלניקוס (F. Jacoby, 'Hellenikos', in *Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. A. Pauly, G. Wissowa & W. Kroll, VIII, Stuttgart 1913, cols. 104–153 (לעיל, הערה 56); L. Pearson, *Early Ionian Historians*, Oxford 1939, pp. 152–235; idem, *The Local Historians of Attica*, Philadelphia 1942, pp. 1–26; D. L. Toye, 'Dionysius of Halicarnassus on the First Greek Historians', *AJP*, 116 (1995), pp. 279–302. ראוי להזכיר אף את ההיסטוריון הקדום יותר הקטיוס, בן המאה השנייה-חמישית לפני הספירה, שערך את המסורות המיתולוגיות על פי הגנאלוגיה של האלים ושל בני האדם הקדמונים; ראה F. Jacoby, 'Hekataios von Milet', in *Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. A. Pauly, G. Wissowa & W. Kroll, VII, Stuttgart 1912, cols. 2667–2750; L. Bertelli, 'Hecataeus: From Genealogy to Historiography', in *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, ed. N. Luraghi, Oxford 2001, pp. 67–94; S. Saïd, 'Myth and Historiography', in *A Companion to Greek and Roman Historiography*, ed. J. Marincola, Malden, Massachusetts 2007, pp. 81–84. P. A. Stadter, 'From the Mythical to the Historical Paradigm: The Transformation of Myth in Herodotus', in *Historia y mito: El pasado legendario como fuente de autoridad*, ed. J. M. Candau Morón, F. J. González Ponce & G. Cruz Andreotti, Malaga 2004, pp. 31–46. לתיאור קצר אך קולע של תופעת הסידור הכרונולוגי והגנאלוגי של מסורות יווניות קדומות אצל ההיסטוריון ההלניסטי טימאוס (המאה השלישית-שנייה לפני הספירה) ראה F. W. Walbank, 'Timaeus' Views on the Past', *SCI*, 10 (1989–1990), p. 46. של טרויה בהיסטוריוגרפיה היוונית מהרודוטוס ועד טימאוס, ספר יצחק אריה זליגמן; מאמרים במקרא ובעולם העתיק, בעריכת י' זקוביץ וא' רופא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 509 ואילך; A. T. Grafton & N. M. Swerdlow, 'Greek Chronography', in *Roman Epic*, *CQ*, 36 (1986), pp. 212–218; J. Stern (ed. & trans.), *Palaephatus, On Unbelievable Tales*, Wauconda, Illinois 1996, pp. 10–16. גרפטון וסוורדלו משחזרים במאמרם מקרה מאלף של המעבר מן האפוס הקדום אל העיון הכרונולוגי המדויק. במאמרו על התחלתה של ההתעניינות בכרונולוגיה בעולם היווני גרפטון ([לעיל, הערה 16] מצייע שהמעבר הזה היה הגורם המכריע בהתפתחות ההתעניינות בכרונולוגיה ביוון העתיקה, והיא הייתה חלק מהביקורת השכלית על המיתוסים של יוון והרצון להסבירם בדרך רציונליסטית. דיון מרתק על התפתחותה של סוגה אחת בכרונולוגיה היוונית ראה M. Leigh, 'Epic and Historiography at Rome', in *A Companion to Greek and Roman Historiography*, ed. J. Marincola, Malden, Massachusetts 2007, pp. 483–492.

- 90 ביקרמן ([לעיל, הערה 12], עמ' 222) כותב שבדרכו של דמטריוס צעדו סדר עולם, אפריקנוס ואיסביוס כאשר עסקו בכרונולוגיה מקראית. דומני שבהכללת כל המחברים האלה יחד נעלמים ההיבטים היהודיים הבאים רק אצל דמטריוס וסדר עולם. חשוב להדגיש שכונתי כאן להשוואת המאפיינים המתודיים של שני הספרים. אולם מבחינת התוכן אין כל קשר ביניהם, ושלא כדברי גסטר במאמרו M. Gaster, 'Demetrius und Seder Olam', in *Festschrift i anledning af Professor David Simonsens 70-årige Fødselsdag*, Copenhagen 1923, pp. 249–250.
- 91 ראה לדוגמה מה שהערת בפירוש, פרק ב, הערה 32, ולהלן במבוא, פרק ב, עמ' 60, ובייחוד הערה 94.
- 92 ראוי להעיר שתכונה כרונולוגית-הלניסטית אחת, שהדגשתי את היעדרה בסדר עולם בתחילת הפרק, אכן מופיעה אצל דמטריוס, והיא קביעת זמנם של מאורעות על פי נקודות מרכזיות בהיסטוריה.
- 93 אין כל יסוד לדברי בקווית שלדמטריוס היו ממשיכי דרכו הלניסטיים, וראה R. T. Beckwith, *Calendar, Chronology, and Worship: Studies in Ancient Judaism and Early Christianity* (AGJU, 61), Leiden 2005, p. 105.
- 94 הקטע מובא אצל הולדיי, היסטוריונים, עמ' 78 ואילך. כיוון שהמספרים הנקובים בקטע אינם מתאימים זה לזה, ברור שקלמנס אינו מוסר נוסח נכון של הקטע, וראה בפירוש, פרק כח, נספח ב, הערה 175.
- 95 שאם לא כן, מדוע קבע כמה שנים עברו עד שלטונו של מלך זה דווקא. אמנם אפשר להציע שמטעם לא ידוע לנו רצה דמטריוס לקבוע את הזמן שחלף משתי נקודות מרכזיות אלו, כיבוש שמרון וכיבוש ירושלים, עד לנקודה מרכזית אחרת בזמנו של תלמי הרביעי ואשר כבר תיאר אותה, וכך כתב גרואן ([לעיל, הערה 71], עמ' 115), אך ההצעה לא נראית לי.
- 96 ראה מה שהערת להלן במבוא, פרק ב, הערה 92.

הערות לפרק א

97 אמנם עד כאן לא דנתי בתאריכו של סדר עולם, אבל בהמשך המבוא (סוף פרק ג) מסקנתי היא שהחיבור המוכר כסדר עולם קיבל את צורתו הבסיסית לקראת סוף המאה הראשונה לספירת הנוצרים או בתחילת המאה השנייה לספירה, ובמחצית השנייה של המאה השנייה ידע כמה שלבי עריכה.

98 את הטקסט היווני המלא, בלי תרגום, ציטט הולדיי (היסטוריונים, עמ' 375, הערה 17). התרגום לשם הספר מבוסס על הצעתה של רייאק ([לעיל, הערה 76], עמ' 362 ואילך), שקיבל אותה הולדיי (היסטוריונים, עמ' 383).

99 אולם קשה להבין מה מקומו של הסיפור על אפלטון שהוזכר לעיל בחיבור כזה. כיוון ששם ספרו של יוסטוס המופיע אצל פוטיוס דומה מאוד לשם שמופיע אצל דיוגנס לארטיוס, רחוק להניח שנפלה כאן טעות או שאינם מדברים על אותו הספר. פתרון אחד לבעיה זו הוא של שירר, המציע שלפני פוטיוס עמד רק חלק מן הספר, אולי רק הרשימות הכרונולוגיות, ולכן כתב ש'סגנונו קצר מאוד' (היסטוריה, ג, עמ' 546). פתרון אחר, ואין הוא נראה לי, הציעה רייאק ([לעיל, הערה 76], עמ' 364): הסיפור הזה היה חלק מהקדמה רטורית או בדומה לה; וראה מה שכתבתי במאמרי ([לעיל, הערה 76]).

100 על עניין זה ראה מה שהערתני לפני זמן רב במאמרי 'Seder 'Olam and Jewish Chronography in the Hellenistic and Roman Periods', *PAAJR*, 52 (1985), pp. 129–131, וראה עתה במאמרי ([לעיל, הערה 76]).

101 קטע זה מאיפולמוס מובא אצל הולדיי, היסטוריונים, עמ' 134 ואילך. סביר ביותר שהיו עוד סיכומי שנים מלבד שני הסיכומים שציטט אב הכנסייה קלמנס. אין לקבל את דברי ואכולדר, הטוען שאיפולמוס היה כרונולוג לא אחראי בעליל, שייחס 2580 שנה לפרק הזמן שחלף למן יציאת מצרים ועד למאה השנייה לפני ספירת הנוצרים, שנים רבות בהרבה מהשנים בכל חשבון אחר לתקופה זו (איפולמוס, עמ' 112). גם אם לא דייק איפולמוס בכל הפרטים הכרונולוגיים של תקופת המקרא, לא יעלה על הדעת שכרונולוג כלשהו ייחס לתקופה זו יותר מ־1800 שנה. (מספר השנים המקסימלי שנוקף לתקופה שחלפה מיציאת מצרים ועד לבניין בית המקדש הראשון הוא 700 שנה, והוא גדול מכל המספרים הנקובים בידי ההיסטוריונים והכרונולוגים של העת העתיקה. מספר השנים המקסימלי שנוקף לתקופה שעמד בית המקדש הראשון הוא 500 שנה, ומספר השנים המקסימלי לתקופה שלמן חורבן בית המקדש הראשון ועד למאה השנייה לפני הספירה הוא 600 שנה. כל המספרים האלה גדולים בהרבה מהמספרים שהציעו ההיסטוריונים העתיקים, ולפיכך אני קורא להם המספרים המקסימליים.) לא ייתכן אפוא שבחיבורו המקורי של איפולמוס היה כתוב ש־2580 שנים חלפו למן יציאת מצרים ועד למאה השנייה לפני ספירת הנוצרים. הצעתו של ואכולדר שאולי רצה איפולמוס לקיים את נוסח המסורה של התורה ולפיכך ייחס מספר שנים מצומצם לפרק הזמן שחלף מבריאת העולם ועד ליציאת מצרים אינה הגיונית: לא ייתכן שאיפולמוס התעלם כליל ממספרים מסוימים בתנ"ך כדי לשמור ממספרים מסוימים אחרים. ועוד זאת. מה היה מונע את איפולמוס מלייחס כ־2500 שנה לתקופה שחלפה מבריאת העולם עד ליציאת מצרים ו־1500 שנה לתקופה שחלפה מיציאת מצרים עד למאה השנייה לפני ספירת הנוצרים ולומר שעברו רק 4000 שנים בערך לתקופה שלמן בריאת העולם ועד למאה השנייה לפני ספירת הנוצרים ולא 5149 שנים כפי שכתב. (ואכולדר חייב להניח את ההנחה האבסורדית שאיפולמוס 'ידע' שמבריאת העולם ועד לזמנו עברו כ־5000 שנים והחליט לחלק את השנים האלה בדרך חדשה ולהתעלם מקביעות מפורשות בתנ"ך כדי לשמור על מספרי נוסח המסורה לדורות שחלפו מאדם ועד לאברהם. ואולם אין היגיון בהנחה שראה במספרים מסוימים בתנ"ך מספרים 'קדושים' שאין לגעת בהם, ואילו במספרים אחרים שינה כרצונו.) ברור אפוא שנפלה טעות במספר המצוטט אצל קלמנס, וסביר מאוד שלפרק הזמן שלמן יציאת מצרים ועד למאה השנייה לפני ספירת הנוצרים קבע איפולמוס 1580 שנה ולא 2580 שנה, כפי שכתוב בחיבורו של קלמנס; וראה את הדיון אצל הולדיי (היסטוריונים, עמ' 134 ואילך) ואת הספרות שרשם. סטרלינג כתב בטעות שאפשר לקבל את המספר הלא מוגה מתוך הטקסט המקראי ולנמקו (סטרלינג, היסטוריוגרפיה, עמ' 219), אך לא כן הדבר, והוא לא דק בדברי ואכולדר. לפי הטקסט הלא מוגה של איפולמוס עברו 2569 שנים מבריאת העולם ועד ליציאת מצרים ו־2580 שנה מיציאת מצרים ועד למאה השנייה לפני ספירת הנוצרים, ואכן אפשר לאמץ את הקביעה הראשונה אך בשום פנים לא את הקביעה השנייה.

102 אם כי חקרו אותו רבים, וראה ח"י בורנשטיין, 'תאריכי ישראל', התקופה, ט (תרפ"א), עמ' 219 ואילך; א' שליט (תרגום וערך), יוספוס, קדמוניות היהודים, ב, ירושלים–תל אביב 1972, הערות וצינונים, עמ' קכו ואילך, קנט ואילך; W. Whiston (ed. & trans.), *Josephus, Complete Works*, reprint: Michigan 1960, Dissertation V: Upon the Chronology of Josephus, pp. 678–707; P. J. Junker, *Über die Chronologie des Flavius Josephus*, Conitz 1848; M. v. Niebuhr, *Geschichte Assur's und Babel's seit Phul*, Berlin 1857, pp. 347–350; J. von Destinon, *Die Chronologie des Josephus*, Kiel 1880; I. Loeb, 'Notes sur l'histoire des Juifs', *REJ*, 19 (1889), pp. 202–206; A. Schlatter, 'Eupolemus als Chronolog und seine Beziehungen zu Josephus und Manetho', *Theologische Studien und Kritiken*, 64 (1891), pp. 633–703; D. W. Bousset, 'Das Chronologische System der biblischen Geschichtsbücher', *ZAW*, 20 (1900), pp. 136–147; I. Levy, 'Les soixante-dix semaines de Daniel dans la chronologie juive', *REJ*, 51 (1906), pp. 161–190; A. Bosse, *Die chronologischen Systeme im Alten Testament und bei Josephus*, Berlin 1908, pp.

101–173; F. Westberg, *Die Biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu*, Leipzig 1910, pp. 20–49; D. Fraenkel, 'Die Überlieferung der Genealogien Gen 5:3–28 und Gen 11:10–26 in den "Antiquitates Iudaicae" des Flavius Josephus', in *De Septuaginta: Studies in Honour of John William Wevers on his Sixty-fifth Birthday*, ed. A. Pietersma & C. Cox, Mississauga, Ontario 1984, pp. 175–200; F. Schmidt, 'Chronologies et périodisations chez Flavius Josèphe et dans l'apocalyptique juive', in *Aspetti della storiografia ebraica*, ed. F. Parente, Rome 1987, pp. 125–138; J. Hughes, *Secrets of the Times: Myth and History in Biblical Chronology* (JSOTSup, 66), Sheffield 1990, pp. 245–250; D. Schwartz, 'On Some Papyri and Josephus' Sources and Chronology for the Persian Period', *JSJ*, 21 (1991), pp. 175–199. רבים מן המחקרים האלה מתמקדים בכרונולוגיות של תקופת בית שני בכתבי יוספוס, וראה מה שציינתי בפירושו, פרק כח, נספח ב, הערה 158.

103 כמובן, כמו כל אחד ששב ומספר מחדש, הוא לא רק רושם את המספרים אלא אף מפרש אותם כאשר הדבר נחוץ. דוגמה אחת באה בקדמוניות היהודים ב:318: יוספוס כותב שארבע מאות ושלושים השנה הנזכרות בשמות יב:מ הן שנות התקופה 'מאז בוא אברהם אבינו לארץ כנען'.

104 כגון עשרים וחמש שנות הנהגתו של יהושע (קדמוניות היהודים ה:117).

105 אולם, כפי שכתבתי לעיל, ידיעותיו על המאות הראשונות של תקופת בית שני היו מעטות ביותר.

106 סיכומי שנים באים בקדמוניות היהודים ז:68 (מהכניסה לארץ עד לכיבוש ירושלים), ט:242 (מנבואת נחום על כיבוש נינוה עד לכיבושה), י:67 (מנבואת הנביא לירבעם על כיבוש שומרון ועד לכיבושה), י:185 (מכיבוש שומרון ועד לכיבוש ירושלים), יא:5 (מנבואת ישעיהו על כורש ועד לשיבת ציון), יב:322 (מנבואת דניאל על חילול המקדש בידי המקדונים עד לחילולו), יג:64 (מנבואת ישעיהו על בניית מקדש במצרים בידי יהודים ועד לבניינו), ויש עוד דוגמאות רבות. סיכומי שנים רבים יש בקדמוניות היהודים ח:61 ואילך (סיכומי שנים עד לבניין בית המקדש הראשון), ט:280 (סיכומי שנים עד לכיבוש שומרון), י:143 ואילך (סיכומי שנים עד לחורבן בית המקדש הראשון), יא:112 (סיכומי שנים ממות משה ויהושע ועד לימי שאול ודוד ומימי שאול ודוד ועד החורבן), כ:227 ואילך (סיכומי שנים עד לחורבן בית המקדש השני), מלחמת היהודים ו:270 (סיכומי שנים עד לחורבן בית המקדש השני), ו:437 (סיכומי שנים עד לחורבן בית המקדש השני).

107 ראה לעיל, הערה 102. דרוג כותב שיש סתירה בין גגד אפיון א:1 ובין קדמוניות היהודים י:148, אך לא שם לב שהמקור הראשון עוסק בזמן שחלף עד לחורבן בית ראשון והמקור השני עוסק בזמן שחלף עד לחורבן בית שני (A. J. Droge, 'Josephus' Contra Apionem: Studies in Its Character and Context With a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek, ed. L. H. Feldman & J. R. Levison [AGJU, 24], Leiden 1996, p. 120), וראה להלן, הערה 111.

108 שליט טוען שיוספוס היה ער לסתירות האלה, אלא שביסס את סיכומיו על 'מסורת עממית' שלא העז להרהר אחריה על אף הסתירות בין סיכומים אלו ובין פרטי השנים של המאורעות עצמם (א' שליט, 'שתי מסורות על זמנה של נבואת ישעיהו על חורבן הבית ושיבת ציון', ספר-יובל ליצחק בער במלאת לו שבעים שנה, בעריכת ש' אטינגר ואחרים, 'ירושלים תשכ"א', עמ' 70). מבחינה עקרונית הסבר זה מופרך מיסודו, שכן כפי שנראה בסמוך, יש סתירות גם בין סיכומי השנים אצל יוספוס. ובנוגע לפרטי המאמר, הוא אינו משכנע כלל: דומני שקושייתו של שליט אינה באמת קושיה ותשובתו אינה מתקבלת על הדעת. קושייתו מתמקדת בסתירה מדומה שהוא מוצא בין דבריו של יוספוס (קדמוניות היהודים יא:5) על מאה וארבעים השנה שחלפו משהתנבא ישעיהו על כורש (יש' מד:כח) ועד שחרב הבית הראשון ובין מסקנתו של שליט שדברי נבואה אלו נאמרו בשנה הארבע-עשרה לחזקיהו וחלפו רק מאה עשרים וחמש שנים מאותה שנה עד שחרב הבית הראשון. ברם, אין מקום לומר שיוספוס היה חייב לגרוס שבשנה הארבע-עשרה למלכות חזקיהו כאשר אמר ישעיהו את דברי נבואתו על בבל (יש' לט:ה–ח) הוא אמר גם את דברי נבואתו על כורש (יש' מד:כח). יושם לב שאחד התאריכים המפורשים היחידים בספר ישעיהו הוא 'שנת מות המלך אחז' (יש' יד:כח). שנה זו היא מאה וארבעים שנה לפני החורבן ודברי הנבואה שבפרק הזה, כמו דברי הנבואה של ישעיהו על כורש, מזכירים את בנייתו של ירושלים מחדש. מוזרה ביותר תשובתו של שליט שלפי יוספוס מאה ועשרים וחמש השנים האלה שהן לפי מניין שנים אחד שוות למאה וארבעים שנה לפי מניין שנים אחר, ואי אפשר להתייחס אליה ברצינות.

109 ראה את דברי שליט (לעיל, הערה 102), עמ' קס) ואת דברי יוז (לעיל, הערה 102), עמ' 246. על גישה זו חלק פון דסטינון (לעיל, הערה 102), וראה גם B. Niese, 'Josephus', in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, VII, Edinburgh 1914, p. 573. חשוב להדגיש שיש להיזהר בהסקת מסקנות כרונולוגיות מהגיגים לא-כרונולוגיים של יוספוס. לדוגמה, מדברי יוספוס בדבר לידת יעקב ועשו, הבאים אחרי דבריו בדבר מות אברהם (קדמוניות היהודים א:257), הסיק בלוח שלפי שיטתו הכרונולוגית של יוספוס עברו מאתיים ושלושים שנה משכנס אברהם לארץ כנען ועד שירדו בני ישראל למצרים: אם נולד יעקב אחרי שמת אברהם, עברו מאה שנה מאז נכנס אברהם לארץ והוא בן שבעים וחמש ועד שמת אברהם

הערות לפרק א

בן מאה שבעים וחמש ונולד יעקב, מאה ושלושים שנה עברו מאז נולד יעקב ועד שירד למצרים, כפי שאמר לפרעה, ומכאן שמאיתיים ושלושים שנה עברו מאז נכנס אברהם לארץ כנען ועד שירדו בני ישראל למצרים (H. Bloch, *Die Quellen des* Flavius Josephus in seiner Archäologie, Leipzig 1879, p. 57). ואולם סדר זה בדברי יוספוס, הזכרת מות אברהם לפני הזכרת לידת עשו ויעקב, אינו נובע מעיון כרונולוגי במאורעות המקרא אלא מעצם הדבר שהתורה מספרת על לידת יעקב ועשו (בר' כה:יט–כו) בהמשך לסיפור מות אברהם (בר' כה:ז–יא). יוספוס העתיק את המאורעות אל תוך חיבורו ההיסטוריוגרפי בלי שנתן דעתו לסידורם הכרונולוגי. ברור אפוא שיוספוס לא הכיר את השיטה הכרונולוגית המוזרה ששחזר בלוח.

110 דוגמה מאלפת לאי־התאמה בין סכום מספרי השנים אצל יוספוס בתיאור המאורעות ובין סיכומיו הכרונולוגיים המופיעים בדונו בנקודות המרכזיות של תולדות עם ישראל נידונה בפירושו, פרק יב, גספח ד. דבריו של יוז (לעיל, הערה 102), עמ' 246) שלפעמים הקביעות הכרונולוגיות של יוספוס נובעות מחישובים שעשה הוא עצמו לפי הנתונים שהביא בתיאור ההיסטורי שלו אינם נכונים, וביסוד ראייתו היחידה עומד שחזור שגוי לחלוטין של דברי יוספוס, וראה בפירושו שם, הערה 92.

111 תודגש הערה מתודולוגית חשובה: אין לערבב את הקביעות הכרונולוגיות שמסר יוספוס במקום אחד עם הקביעות שמסר במקום אחר כדי להסיק מסקנות כרונולוגיות חדשות. מקדמוניות היהודים ח: 61 אפשר להסיק שעברו 2550 שנה מבריאת האדם ועד למות משה על פי שני המשפטים שיוספוס רושם שם: מבריאת האדם ועד לבניין בית המקדש הראשון עברו 3102 שנים ומציאת מצרים ועד לבניין הבית הראשון עברו 592 שנים. כאשר מפחיתים את המספר השני מהראשון ומוסיפים את 40 שנות המדבר, עולה שעברו 2550 שנה מבריאת האדם ועד למות משה. ואולם אי אפשר לומר שיוספוס אף קובע שעברו 2530 שנה מבריאת האדם ועד למות משה על ידי החלפת המספר 592 במספר 612, שבמקומות אחרים בכתבי יוספוס הוא מספר השנים שעברו מציאת מצרים עד בניין הבית הראשון (ראה בסמוך), כפי שאומר פלדמן (M. R. James [ed. & trans.], *The Biblical Antiquities of Philo*, reprint edition with Prolegomenon by L. H. Feldman, New York 1971, p. cv). הרי ייתכן שהמערכת הכרונולוגית שקבעה 612 שנים לפרק הזמן מציאת מצרים ועד לבניין הבית הראשון קבעה מספר אחר לשנים שעברו מבריאת האדם ועד לבניין הבית הראשון. ראוי אף להעיר שפלדמן מתעלם שם בלא צדק מקביעותיו של יוספוס בקדמוניות היהודים י: 147, ולפיהן עברו 2491 שנים מבריאת האדם ועד למות משה. (כך לפי הגרסה בדברי יוספוס, הגראת הסבירה ביותר. ברור שסופרים נוצרים בימי הביניים עשוים להתאים את המספרים שבכתבי יוספוס אל הכרונולוגיה הנובעת מתרגום השבעים ולא להפך.) על הגרסאות הרבות בדברי יוספוס בעניין הדורות הראשונים (קדמוניות היהודים א: 82, 148) ראה, H. St. J. Thackeray (ed. & trans.), *Josephus, IV, Jewish Antiquities, Books 1–4*, Cambridge, Massachusetts 1967, pp. 38–39 (note d), pp. 72–73 (note h); L. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship (1937–1980)*, Berlin–New York 1984, pp. 141–142; É. Nodet (ed. & trans.), *Flavius Josèphe: Les antiquités juives*, I, 2nd edition, Paris 1992, pp. 26–27; ואכולדר, איפולמוס, עמ' 98; פרנקל (לעיל, הערה 102). הנדל דן בכרונולוגיה של הדורות הראשונים על פי נוסחים רבים, אך לא היה ער להבדלי הגרסה שבכמה כתבי יד של קדמוניות היהודים, ולכן מסקנותיו הנוגעות ליוספוס לוקות בחסר (R. S. Hendel, *The Text of Genesis 1–11: Textual Studies and Critical Edition*, Oxford 1998, pp. 69–70). בכתבי יוספוס יש עדויות ברורות לכרונולוגיה הקרובה למספרים הנמוכים שבמקורות העבריים והארמיים הקדומים כמו נוסח המסורה, נוסח השומרונים וספר היובלות, אך אין עדות ברורה לחלוטין לכרונולוגיה הקרובה למספרים הבאים בתרגום השבעים, ואף אין עדות שיוספוס עצמו היה ער להבדלים הגדולים שבין הנוסחים.

112 אחרי הוספת ארבעים שנות המדבר, שלושים ושלוש השנים של מלכות דוד מכיבוש ירושלים עד מותו וארבע השנים של מלכות שלמה עד תחילת בניין הבית מתקבלות חמש מאות תשעים ושתיים שנים.

113 איני יודע איך היו בעלי שיטות אלו מסבירים את מלכים א: ו, הכותב במפורש שארבע מאות ושמונים שנה עברו מציאת מצרים ועד לבניין בית המקדש.

114 לפי יוספוס בקדמוניות היהודים ח: 211, שלמה מלך שמונים שנה ולא ארבעים, ככתוב בנוסח התנ"ך שלנו.

115 קטע המיוחס ליוספוס ומופיע אצל אב הכנסייה קלמנס (Stromata 1,21,147,2) מעורר בעיה קשה:

והיהודי יוספוס פלביוס, שחיבר את ההיסטוריה של היהודים, בחשבו את התקופות, כתב שחמש מאות שמונים וחמש שנים עברו ממשו ועד לדוד ומדוד ועד לשנה השנייה של אספסיאנוס עברו אלף מאה שבעים ותשע שנים. מאז ועד לשנה העשירית של אנטונינוס עברו שבעים ושבע שנים, ומכאן שעברו אלף שמונה מאות ושלושים ושלוש שנים ממשו ועד לשנה העשירית של אנטונינוס.

שלוש קביעות מופיעות בקטע. הקביעה השנייה בדבר פרק הזמן שעבר מדוד ועד לשנה השנייה של אספסיאנוס לוקחה מדברי יוספוס במלחמת היהודים ו: 437. אך הקביעה הראשונה בדבר פרק הזמן שעבר בין משה לדוד והיא התקופה המעניינת אותנו כאן חסרה בכתבי יוספוס, ואיני רואה איך אפשר להגיע אליה מתוך דברי יוספוס עצמו. ואולי נפלה טעות בגרסת הקטע. (שים לב שהמשפט הכרונולוגי האחרון, האמור להיות סיכום של שלוש הקביעות הכרונולוגיות, אינו תואם סכום זה.)

כיוון שהקביעה השנייה מיוסדת על דברי יוספוס והקביעה השלישית, העוסקת בכרונולוגיה רומית, מכוונת לעובדות ההיסטוריות, סביר שנפלה טעות במספר המופיע בקביעה הראשונה או בסיכום. הרדויק, כנראה, שם לב לאי-התאמה זו ולפיכך תרגם את הקביעה האחרונה '1831 years', אף על פי שהגרסה 1833 ברורה [M. E. Hardwick, *Josephus as an* Historical Source in Patristic Literature Through Eusebius (BJS, 128), Atlanta 1989, p. 31]. בחשבוננו, שהרי הסכום הכולל של שלוש הקביעות הוא 1841 שנה ולא 1831. ניסוינו להסביר את הקביעה הראשונה אף הוא שגוי, שהרי משה הוציא את בני ישראל ממצרים כאשר היה בן שמונים ולא בן ארבעים, כפי שהרדויק כותב. מכל מקום, ברור שקלמנס לא לקח פסקה זו מכתבי יוספוס במישרין, שהרי החישוב המופיע בה עד השנה העשירית של אנטונינוס, שהוא 147 לספירה, מוכיח שנכתב בידי כרונולוג שפעל באותה השנה, ואילו קלמנס עצמו פעל בסוף המאה השנייה ובתחילת המאה השלישית לספירה. על ההשערות מי היה כרונולוג זה ראה מה שציין שטהלין בהערותו [O. Stälin & L. Früchtel, eds.], *Clemens Alexandrinus, Stromata, Books 1–6*, 3rd edition [GCS, 52], Berlin 1960, p. 91 ועל רשימתו הוסף את כריסט (לעיל, הערה 76), עמ' 508.

116 על שנות המלוכה של שאול לפי יוספוס ראה מה שכתבתי שם בנספח, הערה 91.

117 אין לתהות יותר מדיי איך ייתכן שיוספוס השאיר בחיבוריו משפטים רבים כל כך הסותרים זה את זה. ראשית כול, בימי יוספוס לא היה קל לחפש פסקה מסוימת המופיעה בחלק רחוק של חיבור שנכתב לפני זמן רב. בזמנו נכתבו ספרים בצורת מגילה ולא בצורת מצחפים. יתרה מזו וחשוב יותר, חוקרים כבר העירו על הסתירות הלא-מעטות בחיבורי יוספוס בגלל שימושו הרחב במקורות רבים, וראה G. Hölscher, 'Josephos' (2), in *Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. A. Pauly, G. Wissowa & W. Kroll, IX.2, Stuttgart 1916, cols. 1970–1971; S. J. D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome (CSCT, 8)*, Leiden 1979. כהן במחקרו שוב ושוב מדגיש את רשלנותו של יוספוס, וראה גם ב' בר-כוכבא, 'ליסימכוס איש אלכסנדריה והגרסאות העיוניות ליציאת מצרים', תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 491. בשימושו של יוספוס במקורות רבים נשוב ונעסוק בהקשר קצת אחר להלן במבוא, פרק ב, עמ' 58.

118 לא אאריך כאן עוד בסתירות בין הקביעות הכרונולוגיות של יוספוס, אך הן רבות. אציין בקצרה רק עוד שתיים. יוספוס כותב בכמה מקומות ששבעים שנה עברו מחורבן בית המקדש הראשון ועד לשיבת היהודים בזמן כורש, ואילו במקום אחד הוא כותב שתקופה זו נמשכה חמישים שנה, וראה דבריי בעניין זה בפירושו, פרק כח, הערה 158. לעניין שנות בית המקדש הראשון אין דרך לתאם בין דבריו בקדמוניות היהודים 1:437, שבית המקדש עמד ארבע מאות ושבעים שנה, ובין דבריו במלחמת היהודים 1:437, שמימי דוד ועד לחורבן חלפו ארבע מאות ושבעים שנים, וראה גם מלחמת היהודים 1:270, שאולי מוצעת בו שיטה שלישית.

119 רשימה חלקית באה לעיל, הערה 106.

120 ראה דבריי בפירושו, פרק כד, נספח. אין זה המקרה היחיד שקביעה כרונולוגית בקדמוניות היהודים אינה מתיישבת עם הקשרה. ראה מה שכתבתי בפירושו, פרק יב, נספח ד, הערה 85: יוספוס, כנראה, הכניס במקום הלא-נכון את הקביעה הכרונולוגית שהביא בקדמוניות היהודים 1:68, שחמש מאות וחמש-עשרה שנים עברו מימי יהושע ועד שכבש דוד את ירושלים.

121 נגד אפיין אף כולל עוד שני חלקים שאין יוספוס מזכיר כאן: (ד) תיאור התאוקרטיה היהודית, חוקתה ורעיונותיה; (ה) התקפה על אמונות, דעות ומנהגים של היוונים. (ייתכן מאוד ששני חלקים אלו נוצרו כיחידה אחת). אי-הזכרת החלקים האלה בתחילת החיבור כאשר יוספוס מפרט את מטרת הספר מחזקת את המסקנה שבחיבור הספר השתמש יוספוס בכמה מקורות עיקריים, וראה בסמוך. דומה שאת תיאור התאוקרטיה היהודית וההתקפה על היוונים החליט להוסיף באמצע מלאכת החיבור על פי מקור שרק אז הגיע אליו ולכן אין מטרה זו נזכרת בפתיחה. אמנם יוספוס קושר את תיאור התאוקרטיה אל דברי השקר על חוקת משה שהפיצו אפולוניוס מולון, ליסימכוס ועוד שונאי ישראל, אך ברור למדיי שקשר זה מלאכותי ולא הוא שהוליד את יצירת הקטע הגדול הזה. על תיאור התאוקרטיה היהודית ראה G. Vermes, 'A Summary of the Law by Flavius Josephus', *NT*, 24 (1982), pp. 289–303. לקראת סוף מאמרו ורמש מעלה את האפשרות שבתיאור התאוקרטיה היהודית השתמש יוספוס במקורות קדומים יותר. ואולם לדעתי, נכון יותר לומר שבחלק הזה של נגד אפיין יוספוס סיפח לחיבורו מקור קדום יותר שערך בו עריכה קלה. במבוא לתרגומו לעברית של נגד אפיין (ירושלים תשנ"ז, א, עמ' 6 ואילך) כתב אריה כשר שבמעבר מן הספר הראשון אל הספר השני יש לראות לא רק חלוקה מבנית אלא אף תוכנית, אף על פי שיוספוס עצמו כתב שהוא מתחיל ספר חדש רק בגלל כמות החומר (א:320). בילדה מחלק את נגד אפיין לשמונה חלקים ועל אופן חלוקת הספר לדעתו ראה P. Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His Life, his Works, and their Importance (JSPSup, 2)*, Sheffield 1988, pp. 117–118.

122 לא ירדתי לסוף דעתו של שעיה כהן, 'אך זיקתו [של החיבור נגד אפיין] לפולמוס האלכסנדרוני נגד היהדות, הגנתו על זכויות היהודים באלכסנדריה ודמיונו לחיבור היפותטיקה של פילון מוכיחים את מקורו האלכסנדרוני' (S. J. D. Cohen).

הערות לפרק א

628. p. [1980], 99 JBL, 'Review of] E. Rivkin, *A Hidden Revolution*'. אם כוונת כהן היא שיוספוס השתמש במקורות שחברו באלכסנדריה, בוודאי הצדק עמו. ואולם אם כמשתמע קצת מתוך ההקשר כוונתו שיוספוס פועל כאן כמעתיק כמעט מלאכותי של חיבור או חיבורים אלכסנדרוניים, אין דעתו נראית לי. אף שוורץ מדגיש את תלותו ההדוקה של יוספוס במקורות היהודיים-הלניסטיים שלו (S. Schwartz, *Josephus and Judaeae Politics* [CSCT, 18], Leiden 1990, p. 52, note 104), וראה את הדגשו השונה במקצת בעמוד 23. לעומת שני חוקרים אלו גודמן טוען שהחיבור כולו נוצר כאשר כתב אותו יוספוס בערך בסוף המאה הראשונה לספירת הנוצרים (M. Goodman, 'The Roman Identity of Roman Jews', in *Jews in the Hellenistic-Roman World: Studies in Memory of Menahem Stern*, ed. I. M. Gafni, A. Oppenheimer & D. R. Schwartz, Jerusalem 1996, p. 92*). נימוקו העיקרי הוא שאין לנו עדות לסוגת אפולוגטיקה יהודית ומדוע אפוא לא נייחס את החיבור כולו ליוספוס. על סוגת האפולוגטיקה ראה את ספרו החשוב של בר-כוכבא על המיוחס להקטיוס (לעיל), הערה 69) ואת הסקירה הרחבה (והמגמתית מאוד) של הספרות היהודית-אפולוגטית בספרו של קונזלמן (H. Conzelmann, *Gentiles*), (Jews, Christians: Polemics and Apologetics in the Greco-Roman Era, trans. M. E. Boring, Philadelphia 1992). כאמור, דעתי היא שהחיבור אינו העתקה מלאכותית ואף לא יצירה חדשה, ובכל זאת דומה שהחומר שנטל יוספוס ממקורותיו רב בהרבה מהחומר שיצר בעצמו. וראה מה שכתב הלשר (לעיל, הערה 117), עמ' 1994 ואילך) ואת דבריי על יוספוס כמחבר או כמלקט להלן במבוא, פרק ב, עמ' 58. כדאי להביא לענייננו את מסקנתו של גוד בננוע לשיטת עבודתו של יוספוס כאשר חיבר את הספר התשעה-עשר של קדמוניות היהודים: 'אין להבין מדבריי שיוספוס פשוט עובר משימוש במקור אחד לשימוש במקור אחר בלי לחשוב מה הוא עושה. ובאמת, בספר [התשעה-עשר] כולו אנחנו רואים שהוא מעבד את החומר המונח לפניו' (T. E. Goud, 'The Sources of Josephus Antiquities 19', *Historia*, 45 [1996], p. 482).
- 123 על ההבדלים הגדולים בניסוח ובמטרה בין נגד אפיון ובין קדמוניות היהודים עמד כראוי בלקין אף שהרחיק לכת בניסוחיו (S. Belkin, 'The Alexandrian Source for Contra Apionem II', *JQR*, 27 [1936–1937], pp. 1–32). אף אוניל משוכנע שחומר רב מאוד בחיבור נגד אפיון לא יוספוס יצר אותו, אך אין הוא מסיק שיוספוס השתמש במקורות קדומים יותר אלא שהחיבור בעיקרו נתחבר אחרי זמנו של יוספוס בידי מלומדים עלומי-שם (J. C. O'Neill, 'Who Wrote What in Josephus' *Contra Apion*?' in *Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998*, ed. J. U. Kalms & F. Siegert, Münster 1999, pp. 270–281), ומסקנתו זו אי אפשר לקבלה מהסיבה הפשוטה שאין לה שום תמיכה. במאמר חשוב סילביה קסטלי מסכמת את דבריהם של קודמיה על השווה והשונה בשני החיבורים האלה של יוספוס, ואף עורכת השוואה מפורטת מאוד בין הצגת החלק המשפטי של התורה בידי יוספוס בקדמוניות היהודים ובין ההצגה שבנגד אפיון, וראה S. Castelli, "Antiquities" 3–4 and "Against Apion" 2:145ff.: Different Approaches to the Law', in *Internationales Josephus-Kolloquium Amsterdam 2000*, ed. J. U. Kalms (MJS, 10), Münster 2001, pp. 151–169. אמנם היא מבקשת לערוך את ההשוואה בלי להתייחס לשאלה אם היו מונחים לפני יוספוס מקורות קדומים יותר כאשר חיבר את נגד אפיון, אך בסופו של הדבר היא מסכימה שכנראה, ביצירת החיבור נגד אפיון יוספוס השתמש במקורות קיימים (עמ' 164).
- 124 ראה בעיקר את קדמוניות היהודים כ:262 ואילך ואף את קדמוניות היהודים א:7, חיי יוסף 40 ונגד אפיון א:50. רייאק (לעיל, הערה 42), עמ' 47 מציעה שאולי אין דברי יוספוס בקדמוניות היהודים כ:262 ואילך אלא מעין התנצלות טיפוסית של מחבר המבקש לדחות ביקורת, אך גם היא מסכימה שיש אמת בדבריו ואין הם באים למראית עין בלבד. דומה שמקבילותיה של רייאק אינן משכנעות, בייחוד לא המקבילה מדברי דיוניסיוס מהליקרנסוס שכתב את ספרו יוונית ואשר טענתו שהכיר את שפת הרומאים רק עשרים ושתיים שנים מטרתה שונה מהמטרה שביסוד דבריו של יוספוס, ואכן, דברי יוספוס חושפים נאמנה את רקעו החלש ביוונית. לספרות בנושא זה ראה ציוניו של פלדמן בספרו (לעיל, הערה 111), עמ' 817 ואילך. איני מבין את דברי פלדמן שיוספוס הכיר היטב את התרבות היוונית כבר בהיותו בארץ ישראל (L. H. Feldman, 'Torah and Greek Culture in Josephus', *Torah U-Madda Journal*, 7 [1997], p. 75). הרי יוספוס מתנצל על שהתחיל ללמוד את הלשון היוונית – וכוונתו לדקדוק ולסגנון ולא לדיבור – ואת ספרותה בהיותו מבוגר למדי, וברור שהדברים אמורים בהכנותיו לכתיבת חיבוריו (קדמוניות היהודים כ:263). אמנם יוספוס מספר שנסע לרומא בן עשרים ושש במשלחת שיצאה לשם להציל כמה כוהנים שנאסרו ונשלחו לרומא (חיי יוספוס יג-טז), אך ההשתתפות אינה מוכיחה אלא שדיבר יוונית ולא שהכיר את התרבות היוונית. דיון רחב יותר בנושא ראה במאמרי 'Josephus Between Rabbinic Culture and Hellenistic Historiography', in *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*, ed. J. Kugel (JSJSup, 74), Leiden 2002, pp. 159–163. ברצוני להודות לפרופסור סטיבן מייסון מאוניברסיטת יורק בטורונטו, שטרח להגיב במכתב פרטי על מאמרי זה, ובעקבות מכתבו אכן השמטתי עניין אחד בחלק המקביל למאמר שבמבוא כאן. אין להטיל עליו את האחריות על הדברים שנשארו, שכן ממכתבו עולה שגם עליהם, לפחות על רובם, הוא חולק. אוסיף ואעיר שלדעתי את עיקר כוונתו של יוספוס מייסון מפספס בתרגומו לקטע של יוספוס בקדמוניות היהודים כ:263 (S. N. Mason, 'The

- Greeks and the Distant Past in Josephus's *Judaean War*', in *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, ed. G. Gardner & K. L. Osterloh [TSAJ, 123], Tübingen 2008, p. 109. דברי יוספוס אינם אמורים לעניין מבטא והגייה, כפי שעולה מתרגומו של מייסון, אלא לעניין חינוך והקניית ידע.
- 125 לכן עדיף להניח שהשתמש רבות במקורות קדומים יותר ולא לתלות חלקי ספר אלו בפעולותיהם של עוזרים למיניהם. באופן כללי אין מקום להניח שיוספוס השתמש ב'עוזרים' כאשר חיבר את קדמוניות היהודים ואת נגד אפיון, וראה את השגותיה של רייאק ([לעיל, הערה 42], עמ' 233 ואילך) על תאוריית ה'עוזרים' של יוספוס ואת הסכמתו של מנחם שטרן לדבריה (מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, ירושלים תשנ"א, עמ' 603); וראה גם D. S. Williams, 'Thackeray's Assistant Hypothesis: A Stylometric Evaluation', *JJS*, 48 (1997), pp. 262–275. כדאי אף לתת את הדעת לקטע אחד בספר נגד אפיון (ב:193) המדבר על בית המקדש בלשון הווה ועתיד. סביר מאוד שחובר לפני החורבן ויוספוס העתיק אותו ממקורו כלשונו. אם נכונה קביעתי שכאשר התחיל יוספוס לכתוב את נגד אפיון לא התכוון לכלול בו את החלק הדרן בחוקי היוונים ובתאוקרטיה היהודית (לעיל, הערה 121), מעמיק הקושי להסביר מניין לו כל הידיעות האלה.
- 126 וראה את דבריו הדומים של שוורץ (לעיל, הערה 122), עמ' 23, וראה דבריו להלן במבוא, פרק ב, הערה 62, על ההזכרות של אפלטון בספר נגד אפיון.
- 127 אפשר להסביר אותו על פי המשך דברי מניטון המופיעים רחוק יותר בספר נגד אפיון א:231. עולה אפוא שלא יוספוס הוא שכתב 'אלה הם דברי מניטון, וברור שכאשר מסכמים את מספרי השנים שהוא רושם... (שם) ולא הוא שסיכם את השנים.
- 128 כדאי להוסיף ולהעיר שדגש זה בחיבור המשוער על השנים שחלפו מנבוכדנצר ועד לכורש מובן מאוד. במסורת ההיסטוריוגרפית היוונית הרווחת לא הכירו כלל את נבוכדנצר ואף לא את בבל כממלכה עצמאית והיא נכללת בתוך אשור. לעומת זאת היה כורש דמות מפורסמת מאוד כבר ברובדי ההיסטוריוגרפיה היוונית הקדומים ביותר. לכן לכרונולוגי יהודי הרצצה לשלב את תולדות עמו בהיסטוריה של יוון חשוב מאוד לקשור במסגרת כרונולוגית אחת את נבוכדנצר, המלך הבבלי שהחריב את בית המקדש ואשר אפשר לחשב מזמנו ולהגיע לראשיתו של עם ישראל, ואת כורש, המלך הפרסי המפורסם, וראה בפירוש, פרק כה, נספח ב, הערה 184. לאחדות מן הבעיות האלה ראה D. Labow (ed. & trans.), *Flavius Josephus, Contra Apionem, Buch 1: Einleitung, Text, textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar* (BWANT, 9.7 F. [167]), Stuttgart 2005, pp. 66–67, 130, 158. סיגרט מזכיר רק את החשבון השגוי של השנים שמונה מניטון, וראה F. Siegert (ed. & trans.), *Flavius Josephus, Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)*, II (SIJD, 6.2), Göttingen 2008, p. 75.
- 129 נכון הוא שאי אפשר לדעת מה הייתה שפת המקורות האבודים שלדעתי עמדו לפני יוספוס. ייתכן שמקצת המקורות שהשתמש בהם בקדמוניות היהודים היו כתובים עברית או ארמית. מצד אחר, נראה שהמקור הכרונולוגי שהשתמש בו בכתובת נגד אפיון נכתב יוונית.
- 130 לדין בדבר זמנו של הספר ראה J. C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (HSM, 14), Missoula, Montana 1977, pp. 207–286. על רוב החוקרים היום מקובל שהספר נכתב במאה השנייה לפני ספירת הנוצרים, ועדיין הדעות חלוקות באיזה חלק שלה.
- 131 על דרך פעולתו של מחבר הספר אפשר ללמוד ממאמרו המבריק של ג'יימס קוגל (Levi's Elevation to the Priesthood in Second Temple Writings', *HTR*, 86 [1993], pp. 1–64). קוגל גורס שם שספר היובלות מביא ארבעה הסברים לבחירת לוי (וצאצאיו) לכהונה ואותם לקח מכמה מקורות; וראה גם כ' ורמן, 'ספר היובלים ועדת קומראן: לשאלת היחס בין השניים', מגילות, ב (תשס"ד), עמ' 55 ואילך; C. Werman, 'Levi and Levites in the Second Temple Period', *DSD*, 4 (1997), pp. 211–225. כמו כן השווה את ספר היובלות יא:טז, הכותב שאברהם הבדיל את עצמו מאביו כדי שלא לעבוד אתו עבודה זרה, עם דבריו בהמשך הספר (יב:א ואילך ובייחוד יב:טז), המספרים במפורש על אברהם החי עם אביו יחד. וראה בפסקה הבאה על הסתירות הכרונולוגיות בחיבור זה.
- 132 ויוזנברג העמיד מחקר מקיף בכל הקביעות הכרונולוגיות הרבות בספר היובלות הדנות בחייהם של אברהם ושל יצחק, הראה שהשוואתן מעלה סתירות רבות ביניהן, וטען שקביעות אלו מוכיחות שהייתה בו מערכת כרונולוגית מקורית אך עורכים רבים עשו לה 'ווריוזיות רבות' (E. J. Wiesenber, 'The Jubilee of Jubilees', *RQ*, 3 [1961–1962], pp. 3–40). ואולם ונדרקם חזר ועיין בנושא ולדעתו, הסתירות הרבות שמצא ויוזנברג אינן מוכיחות שהיו בספר היובלות המהדורות הרבות שחשב ויוזנברג לגלותן (J. C. VanderKam, 'Das chronologische Konzept des Jubiläenbuches', *ZAW*, 107 [1995], pp. 80–100). נראה לי שטענותיו העיקריות של ונדרקם מתקבלות על הדעת, ואף ההיגיון הפשוט תומך בשיטתו: דברי ויוזנברג מצריכים להניח ש'עורכי המשנה' הרבים האלה היו חסרי כישרון עד להדהים. בסופו של דבר אין אפוא למהר ולהביא מן הסתירות שהציג ויוזנברג ראיה לריבוי מערכות כרונולוגיות בספר היובלות. וראה עתה בהרחבה מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשס"ח, עמ' 17 ואילך; הג'ל, 'העריכה הכרונולוגית של ספר היובלים',

הערות לפרק א

- ש"י לשרה יפת: מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, בעריכת מ' בראש ואחרים, ירושלים תשס"ח, עמ' 369 ואילך, ובייחוד עמ' 370, הערה 6; M. Segal, 'The Composition of Jubilees', in *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence*; of Jubilees, ed. G. Boccaccini & G. Ibba, Grand Rapids 2009, pp. 22–35. ראה גם יוז (לעיל, הערה 102), עמ' 244 ואילך. במקום אחר בספרו של יוז (עמ' 22 ואילך) מופיע ניסיון מוזר ביותר למצוא כרונולוגיה 'מקורית' במקום אחד בספר היובלות אף שבמקומות אחרים בספר היובלות נעשו לדעת יוז 'תיקונים' רבים בידי מגיה מאוחר יותר. לא כאן המקום להביא את כל פרטי שחזורי, ואומר רק שהסתירה שיוז מוצא בין ספר היובלות ה:כב–כג, 'ויעש נח תיבה ככול אשר צוהו בויבל השבעה ועשרים בשבוע החמישי בשנה החמישית; ויבוא אליה בשנה השישית בחודש השני באחד לחודש', ובין ספר היובלות ו:יח, 'ואת החג הזה חגגו בשמים מימי הבריאה ועד לימי נח, שישה ועשרים יובלות וחמישה שבועות', אינה אלא סתירה מדומה. הציווי לבנות את התיבה היה בשנת 1307, דהיינו 'בויבל השבעה ועשרים בשבוע החמישי בשנה החמישית' (ה:כב), המבול התחיל בשנת 1308 (ה:כג) ונגמר בשנת 1309 (ה:לא). אלו השנים שחגגו את חג השבועות בשמים (ו:יח), ובאותה השנה חגגו אותו נח ובניו בפעם הראשונה בארץ. אולי יש מקום לומר שהמספרים אינם מותאמים לגמרי, אך ההסבר המתבקש לבעיה כרונולוגית זו יתבסס על רצונו של בעל ספר היובלות למצוא ככל שאפשר הרבה כפולות של שבע לתקופות הזמן שהוא מזכיר. בוודאי אי אפשר לראות במשפט זה לבדו בסיס חזק דיו לשחזר את 'הכרונולוגיה המקורית' של ספר היובלות ושל התורה גופה, כפי שעושה יוז!
- 133 ראה דבריי בפירוש ב:16.
- 134 ברור שמחבר הספר השתמש בשני סיפורים על פקידת שרה, אך לא ברור אם ההקשרים הכרונולוגיים שייכים לסיפורים המקוריים או למחבר עצמו. כדאי להעיר על קטע מקומראן 4Q559 (להלן, הערה 145), שעל פי השחזור של המהדיר, הנראה נכון אף שהוא מבוסס רק על שריד קטן, קובע שאברהם הוליד את יצחק כאשר היה בן תשעים ותשע, אף על פי שבמקרא כתוב 'בן מאת שנה' (בר' כא:ה). אם אמנם השחזור נכון, מתועדת כאן אפוא מסורת הקובעת שיצחק נולד שנה לפני התאריך המקובל.
- 135 J. C. Endres, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees (CBQMS, 17)*, Washington 1987, pp. 125–127. ראה
- 136 S. P. Brock, 'Abraham and the Ravens: A Syriac Counterpart to Jubilees 11–12 and Its Implications', *JSJ*, 9 (1975), pp. 142–152. וראה מה שכתב ונדרקס ([לעיל, הערה 132], עמ' 91 ואילך) על דברי ברוך. ראה גם את דברי ספר היובלות על סיום שנת המבול (ה:לא–לב). הוא כותב שהארץ יבשה בשבעה עשר לחודש השני, בדומה לכתוב בקטע קומראן 4Q252 (להלן, הערה 143), אך נח שלח את החיות מן התיבה בעשרים ושבעה בחודש השני, שהוא יום ייבוש הארץ לפי נוסח המסורה של בראשית ח:יד. ואולי ניסיון להתאים מסורות כרונולוגיות הסותרות זו את זו עומד ביסוד הפרדת יום יציאת החיות מיום ייבוש האדמה; וראה כ' ורמן, 'עיצוב מאורעות דור המבול בספר היובלים', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 183 ואילך. וראה מאמרו של סיגל (לעיל, הערה 132). עוד על הכרונולוגיה של ספר היובלות ראה J. M. Scott, *On Earth as in Heaven: The Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees (JSJSup, 91)*, Leiden 2004; idem, 'The Chronologies of the Apocalypse of Weeks and the Book of Jubilees', in *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, ed. G. Boccaccini & G. Ibba, Grand Rapids 2009, pp. 67–81.
- 137 לדוגמה, אחד ההבדלים הבולטים בקטעים המקבילים הוא אריכות הדיון בענייני פולחן של הצוואה הארמית לעומת קיצורה של הצוואה היוונית. לפרטים ביבליוגרפיים בסיסיים על צוואת לוי ראה מה שצינתי בפירוש, פרק ב, הערה 96, ועל שמו של החיבור הארמי ראה להלן, הערה 139.
- 138 לדוגמה ראה את צוואת יהודה יט:א ואת צוואת בנימין א:ד.
- 139 חלק מהצוואה פרסמו מיליק וכינה אותו 'חזות עמרם', כפי שאמנם החיבור מכנה את עצמו בשורתו הראשונה; ראה J. T. Milik, '4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène', *RB*, 79 (1972), pp. 77–97; É. Puech (ed.), *Qumrân Grotte 4.XXII: Textes Araméens, première partie: 4Q529–549 (DJD, 31)*, Oxford 2001, pp. 283–405. ואולם אין ספק שהחיבור שייך לסוגה ששייכים אליה צוואות השבטים וחיבורים אחרים שנמצאו בקומראן, כגון צוואת קהת (שם), עמ' 257 ואילך). איני מבין את היסוסם של גרינפלד וסטון לכנות את החיבור 'צוואה' (The First) Manuscript of the Aramaic Levi Document from Qumran (4QLevi^a aram)', *Le Muséon*, 107 [1994], p. 257, note 3. לפי גרינפלד וסטון, הולנדר ודה יונגה טוענים שאין בחיבורים האלה המיוחסים ללוי, לקהת ולעמרם מאפיינים העשויים לשייכם לסוגת הצוואה (H. W. Hollander & M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary*), [SVTP, 8], Leiden 1985, p. 21. דברי הולנדר ודה יונגה אינם ברורים די צורכם, אך הם קובעים שהחיבורים המיוחסים לקהת ולעמרם הם צוואות ומאפיינים דומים ניכרים גם בחיבור המיוחס ללוי. רק, הם מציינים, חיבורים אלו אינם נקראים 'צוואה' באף מקום, ומוסיפים שהחיבור הארמי המיוחס ללוי אינו מקשה אחת, אלא עשוי מכמה יחידות שצורפו יחד. דברי דראונל שהמדבר בחיבור המיוחס ללוי הוא לוי אחרי מותו, ולכן אין לראות בחיבור צוואה, מוזרים ביותר (H. Drawnel).

'The Literary Form and Didactic Content of the *Admonitions (Testament) of Qahat*', in *From 4QMMT to Resurrection: Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech*, ed. F. García Martínez, A. Steudel & E. Tigchelaar [STDJ, 61], Leiden 2006, p. 71. אמנם לוי מספר כמה שנים חי (צוואת לוי הארמית, מהדורת גרינפלד, עמ' 99; מהדורת דראונל, עמ' 157), אך הנחה מאוד מתקבלת היא שכל השבטים ידעו לקראת מיתתם שהמוות עומד לפניהם, ואף הזכירו את שנות חייהם בדברם אל צאצאיהם; אין להסיק אפוא שלוי ידע על שנת מותו רק אחרי שכבר מת. וראה דברי יששכר בצוואתו 'אני בן מאה ועשרים ושתים שנה' (ז:א) כאשר הוא אומר את דברי צוואתו האחרונים. אמנם בצוואות היווניות של השבטים האחרים אין למצוא שהמדבר מכריז על שנת מותו או על גילו, אך בהחלט ייתכן שהמנסח של החיבור היווני הוא שהשמיט את הזכרת השנה בדיבור ישיר של המדבר – ורק בצוואת יששכר לא נהג כך; יושם לב שכאמור, בצוואת לוי הארמית לוי קובע בעצמו כמה שנים חי, ואילו במקבילה קרובה לקטע זה בצוואת לוי היוונית (יב:א–ה) פרט זה חסר.

140 על המספר המופיע שם, שאינו מתאים למספר המופיע בנוסח המסורה, ראה בפירושו, פרק א, הערה 107.

141 ההעתיקה היא לפי מיליק ([לעיל, הערה 139], עמ' 77), וכמה מן האותיות הן הצעותיו לשחזור הקטע.

142 דיון באחד מהם ראה J. C. VanderKam, 'Jubilees 46:6–47:1 and 4QVisions of Amram', *DSD*, 17 (2010), pp. 141–158.

143 כדאי להעיר על כמה חיבורים ששרידיהם נמצאו בקומראן, וייתכן מאוד שהם נובעים מן החוגים שבקרבתם נתחברו ספר היובלות, צוואות השבטים והספרות הקרובה להם. חיבור אחד, 4Q225, שכונה במהדורתו הרשמית 'פסידיויובלות' כדי לציין את קרבתו הלשונית והסגנונית לספר היובלות אף על פי שאינו עותק ממנו, כולל פרטים כרונולוגיים מעניינים בשורה 2.i.2 ובשורה 2.ii.12 (H. Attridge et al. [eds.], *Qumran Cave 4.VIII: Parabiblical Texts, Part 1* [DJD, 13], Oxford 1994, pp. 145, 149); וראה J. C. VanderKam, 'The Akedah, Jubilees, and Pseudojubilees', in *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, ed. C. A. Evans & S. Talmon (BIS, G. Brooke) 4Q252, Leiden 1997, p. 261. 28. חיבור אחר, שחלק ממנו עוסק עיסוק אינטנסיבי בעניינים כרונולוגיים, הוא 4Q252 (et al. [eds.], *Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3* [DJD, 22], Oxford 1996, pp. 193–198). כרונולוגיה מפורטת מאוד של המבול, החולקת בפרטים מרכזיים על זו של ספר היובלות, וגם מזכיר כמה פרטים כרונולוגיים הנוגעים לאברהם. שתי תופעות מייחדות אותה: הקטע מדגיש ששנה תמימה כוללת שלוש מאות שישים וארבעה ימים וקובע את היום בשבוע שחלו בו מאורעות שנת המבול. ראה גם את הקטע 4Q464.7, הנותן פירוט כרונולוגי של חיי יעקב (M. Broshi et al. [eds.], *Qumran Cave 4.XIV: Parabiblical Texts, Part 2* [DJD, 19], Oxford 1995, p. 226). שראוי לתשומת לב בענייננו הוא קטע 4Q379 שקראוהו המהדירים 'מומורי יהושע', וראה C. Newsom, 'The "Psalms of Joshua" from Qumran Cave 4', *JJS*, 39 (1988), p. 66; idem, '4Q378 and 4Q379: An Apocryphon of Joshua', in *Qumranstudien*, ed. H.-J. Fabry, A. Lange & H. Lichtenberger (SIJD, 4), Göttingen 1996, p. 65; idem, 'Apocryphon of Joshua', in G. Brooke et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3* (DJD, 22), Oxford 1996, p. 270. אמנם לשונו קשה במקצת, אך שלא כדעת המהדירה נראה לי לפרש שהקטע מתחיל לספור את היובלות 'לתחלת בואתם לארץ כנען' בשנה הראשונה אחרי הכניסה לארץ, ואולי יש בזה המשך לשיטת ספר היובלות. (וראה בפירושו, פרק יא, הערה 65.) קטע כרונולוגי אחר שנתגלה במערות קומראן נידון להלן, הערה 145. ראה אף את דבריו המסכמים של מ"י בערנשטיין: 'התעניינות בכרונולוגיה מקראית לשמה היא כידוע תופעה ידועה למדי בכתבי קומראן' ('שלוש הערות על תעודת קומראן 4Q464', תרביץ, סה [תשנ"ו], עמ' 30).

144 על סמך עיונו בקטע אחד של צוואת עמרם הסיק ואכולדר שבתקופה זו הייתה פעילות כרונולוגית מסועפת (B. Z. Wacholder, 'A Qumranic Polemic Against a Divergent Reading of Exodus 6:20?' *JANES*, 16–17 [1984–1985] = *Ancient Near Eastern Studies in Memory of Elias Bickerman*, New York 1987, pp. 225–228). אמנם דבריו על הפעילות הכרונולוגית המסועפת נכונים, אך ברור שאין להשתית מסקנה כזאת על קטע אחד. יתרה מזו, דיוקו מדברי צוואת עמרם אינו נכון.

145 לעניין זה כדאי להזכיר חיבור אחר מקומראן, 4Q559, שפרסמו בפעם הראשונה אייזנמן ווייז ואשר כינוהו 'כרונולוגיה מקראית' (R. Eisenman & M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Shaftesbury 1992, pp. 92–93). וראה עתה הפרסום הרשמי *É. Puech* (ed.), *Qumrân Grotte 4.XXVII: Textes Araméens, deuxième partie: 4Q550–4Q575a*, Oxford 2009, pp. 263–289. שרדו מן החיבור המשוחזר קטעים בודדים, ורובם במצב השתמרות גרוע מאוד. בשורות רבות החלק המשוחזר הוא יותר מתשעים אחוז מהאותיות המודפסות. מכל מקום ברור שעניינו היחיד הוא כרונולוגיה. אם נקבל את השחזורים המוצעים, המשפטים הכרונולוגיים הנוגעים למשפחת לוי בן יעקב תואמים את אלה הבאים בצוואות לוי, ולפיכך אולי יש לשייך את הקטע לחוגים שיצאו מהם הצוואות. (עצם הדגשת הכרונולוגיה של משפחת לוי בן יעקב אינו מעיד מה השתייכותו של הקטע, שהרי אף המקרא, בייחוד פרק ו של ספר שמות, מדגיש את

הערות לפרק א

הכרונולוגיה של משפחת לוי, והשווה אל הכרונולוגיה השונה של משפחת לוי אצל הכרונוגרף היהודי-הנצטי דמטריוס [apud Eusebius, *Praeparatio evangelica* 9.21,19 (425d)] וראה גם קטע 4Q225, שורה 2.ii.12. [לעיל, הערה 143]. ואולם יש לשים לב שקטע 4Q559 עוסק אף בתקופה שלאחר הכניסה לארץ, וראה עליו M. O. Wise, 'To Know the Times and the Seasons: A Study of the Aramaic Chronograph 4Q559', *JSP*, 15 (1997), pp. 3–51; G. W. Nebe, '4Q559 "Biblical Chronology"', *ZAH*, 10 (1997), pp. 85–88. הכרונולוגיים הרבים שבספרים החיצוניים ובקטעים שנתגלו בקומראן: אין הוא מבדיל בין המקורות, הוא מעלה סברות בלתי-הגיוניות ומרבה מאוד במסקנות לא-מבוססות (R. T. Beckwith, 'The Significance of the Calendar for Interpreting the Essene Chronology and Eschatology', *RQ*, 8 [1980], pp. 167–202; idem, 'Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation', *RQ*, 10 [1981], pp. 521–542). הצעה זו הציע פלדמן (לעיל, הערה 111), אלא שקדם לו משה גסטר בהקדמה לתרגומו לספר ירמיהאל שיצא לאור בשנת 1899 M. Gaster [ed. & trans.], *The Chronicles of Jerahmeel, or, The Hebrew Bible Historiale*, reprint edition with) 1899 Prolegomenon by H. Schwarzbaum, New York 1971, p. xxxvii. פלדמן מפנה שם ליוספוס הקובע למות משה שנה דומה, אך ראוי אף להעיר על הכרונולוגיה המופיעה בתחילת קדמוניות המקרא, הנוגעת לדורות שעברו מאדם ועד לנה (השווה פלדמן, שם, עמ' lxxxiii) וסותרת הצעת תיקון זו. ואולם ייתכן מאוד שהמספרים המופיעים בתחילת קדמוניות המקרא 'תוקנו' בידי סופרים נוצרים כדי שיתאימו יותר למספרים המופיעים בתרגום השבעים. על פסקה זו בקדמוניות המקרא ראה M. Wadsworth, 'The Death of Moses and the Riddle of the End of Time', *JJS*, 28 (1977), pp. 12–19. יש לציין שמערכות כרונולוגיות דומות עומדות ביסוד כל התאריכים האלה. ברם, אין לדעת כמה זמן כל אחד מן המקורות האלה קובע לתקופה שלמן מות משה ועד לבניין הבית. אמנם לפי נוסח המסורה של התנ"ך (מל"א ו:א) עברו ארבע מאות ושמונים שנה מיציאת מצרים ועד לבניין בית המקדש הראשון, כלומר ארבע מאות וארבעים שנה ממות משה עד לבניין הבית, אך יוספוס כותב שעברו שש מאות ושתיים-עשרה או חמש מאות ותשעים ושתיים שנים מיציאת מצרים ועד לבניין הבית (קדמוניות היהודים ח:61; כ:230; נגד אפיפיון ב:19, וראה לעיל, עמ' 11). מכל מקום, הקביעות הכרונולוגיות במקורות האלה מתאימות לנתונים הכרונולוגיים שבנוסח המסורה של התנ"ך ולא להשערה של התאריכים הנקובים בנוסח השבעים ובנוסח השומרוני של התנ"ך לא ייתכן שמשא מת אלפיים וחמש מאות שנה אחרי בריאת האדם או שבת המקדש נבנה שלושת אלפים שנה אחרי בריאת האדם, וראה R. T. Beckwith, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical, Intertestamental and Patristic Studies* (AGJU, 33), Leiden 1996, p. 239, note 30. שנים שבספרים החיצוניים אך לא בקביעות האלה (L. L. Grabbe, 'The End of the World in Early Jewish and Christian Calculations', *RQ*, 11 [1982], pp. 107–108). גישתו שם מגמתית ביותר. הוא מניח שהעיסוק בכרונולוגיה קשור לענייני אחרית הימים ולפיכך מביא רק את המקורות התומכים בגישה הזאת. יושם לב שאין גרסה מתייחס לידעיה הכרונולוגית הבאה בספר עזרא הרביעי, שעל פיה נבנה בית המקדש הראשון שלושת אלפים שנה אחרי בריאת העולם, אף על פי שידעיה זו סותרת בבירור ידיעה אחרת בעזרא הרביעי, ידיעה שגרסה הביאה משום שהיא תומכת בגישתו וגורסת שעזרא חי כחמשת אלפים שנה אחרי בריאת העולם [יד:מח]. ידיעה אחרונה זו אינה מופיעה בתרגום הלטיני של הספר, וסביר אפוא שהיא הוספה מאוחרת ולא חלק מהטקסט המקורי. אף סגנונם הייחודי של הפסוקים האחרונים בפרק יד מעיד שפסוקים אלו אינם מקוריים בחיבור. וראה את דבריי להלן, הערה 151.

148 ראה דבריי לעיל בהערה 12.

149. כדאי להעיר על מה שהראיתי בכמה מקומות בפירושי, שכאשר בעניין מסוים כמה כרונולוגים מציעים מערכות כרונולוגיות שונות זו מזו, לפעמים אף ברור שיוצרה של מערכת אחת מכיר את המערכת האחרת, וראה בפירושי, פרק ב, הערות 32, 61; פרק יב, נספח א.

150 בכרונוגרפיה הנוצרית הקדומה יש ציפיה אסכטולוגית גדולה יותר מבכרונוגרפיה היהודית. עדות בולטת לדבר יש בדברי איסביוס על מחבר נוצרי קדום מאוד ששמו יודאס (יהודה), אשר חי בתחילת המאה השנייה לספירת הנוצרים, עסק בנבואות הכרונולוגיות של ספר דניאל והאמין שבזמנו יבוא האנטי־כריסטוס (6,7 *Historia ecclesiastica*). מכל מקום, גם בכרונוגרפיה הנוצרית יש להבחין בין נטיות השונות זו מזו. מצד אחד, העיסוק באסכטולוגיה היה קרוב ללבם של שני הכרונוגרפים הנוצרים הקדומים אפריקנוס והיפוליטוס, ומצד אחר, איסביוס, הכרונוגרף החשוב ביותר של הנצרות הקדומה, המעט לעסוק באסכטולוגיה והתנגד נמרצות לכל ניסיון לקשור את הכרונוגרפיה לאסכטולוגיה. אף אצל אפריקנוס והיפוליטוס הקשר בין כרונוגרפיה לאסכטולוגיה אינו קרוב כל כך, וראה במיוחד את דבריהם של מקגין ושל מורטלי בחיבוריהם הנזכרים בהמשך ההערה. על הכרונוגרפיה הנוצרית הקדומה בכללותה ועל שאלות אלו בפרט ראה את מחקריהם של היי ושל קרוק (לעיל, הערה 8); את אסופת המאמרים שערך ולרף (לעיל, הערה 154); A. Momigliano, 'Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.', in *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Oxford

- 1977, pp. 83–84; D. G. Dunbar, 'The Delay of Parousia in Hippolytus', *VC*, 37 (1983), pp. 313–327; R. Landes, 'Lest the Millennium be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100–800 CE', in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. W. Verbeke et al. (ML, 1.15), Leuven 1988, pp. 137–211; G. Bonner, 'Augustine and Millenarianism', in *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams, Cambridge 1989, pp. 235–254; P. Fredriksen, 'Apocalypse and Redemption in Early Christianity', *VC*, 45 (1991), pp. 151–183; W. Adler, 'Eusebius' *Chronicle* and Its Legacy', in *Eusebius, Christianity and Judaism*, ed. H. W. Attridge & G. Hata (SPB, 42), Leiden 1992, pp. 467–491; B. McGinn, 'The End of the World and the Beginning of Christendom', in *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, ed. M. Bull, Oxford 1995, pp. 59–63; N. Zeegers, 'Théophile d'Antioch est-il millénariste?' *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 91 (1996), pp. 743–784; R. Mortley, *The Idea of Universal History from Hellenistic Philosophy to Early Christian Historiography (Texts and Studies in Religion, 67)*, Lewiston 1996, pp. 125–135; A. Grafton & M. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*, Cambridge, Massachusetts 2006, pp. 133–177; W. Adler, 'Early Christian Historians and Historiography', in *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ed. S. A. Harvey & D. G. Hunter, Oxford 2008, pp. 586–591; C. Kelly, 'The Shape of the Past: Eusebius of Caesarea and Old Testament History', in *Unclassical Traditions, I: Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity*, ed. C. Kelly, R. Flower & M. S. Williams (CCJS, 34), Cambridge 2010, pp. 13–27; W. Adler, 'The *Chronographiae* of Julius Africanus and its Jewish Antecedents', *ZAC*, 14 (2011), pp. 496–524; U. Roberto, 'From Hellenistic to Christian Universal History: Julius Africanus and the Atthidographers on the Origins of Athens', *ZAC*, 14 (2011), pp. 525–539; M. Wallraff, 'The Beginnings of Christian Universal History: From Tatian to Julius Africanus', *ZAC*, 14 (2011), pp. 540–555.
- היפה המופיעה בחיבור *Reallexikon für Antike und Christentum*, s.v. 'Chronologie', III (1957), cols. 52–60.
- D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1980, pp. 195–201, 206–211, ראה 151 224–228; L. L. Grabbe, 'Chronography in Hellenistic Jewish Historiography', in *SBLSP 1979*, II, ed. P. Achtemeier, Missoula, Montana 1979, pp. 43–68; idem, 'Chronography in 4 Ezra and 2 Baruch', in *SBLSP 1981*, ed. K. H. Richards, Missoula, Montana 1981, pp. 49–63.
- הצעתו של גראב במאמרו הראשון (עמ' 54 ואילך) שדברי אפריקנוס על אחרית הימים וכן הקשר בין דעותיו על אחרית הימים ובין הכרונולוגיה שלו לקוחים מחיבורו הכרונוגרפי של יוסטוס איש טבריה, אין לה סיוע בשום מקור קיים, כפי שגראב עצמו מעיר, ואף אינה מתקבלת על הדעת. עולמו האינטלקטואלי של יוסטוס הוא הקשר בין העולם ההלניסטי ובין העולם היהודי ולא מחשבות על קץ העולם. כשלושים שנה מאוחר יותר גראב הציע הצעה לא פחות מוזרה – שעיסוקיהם הכרונולוגיים של דמטריוס ואיפולמוס מעידים על הציפיות האסכטולוגיות שלהם, וראה L. L. Grabbe, 'Jewish Identity and Hellenism in the Fragmentary Jewish Writings in Greek', in *Scripture and Traditions: Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay*, ed. P. Gray & G. R. O'Day (NTSup, 129), Leiden 2008, pp. 21–32.
- 152 כך לשונו בספרו (לעיל, הערה 12), עמ' 215), וראה מה שהבאתי בשמו לאחר שיחה פרטית ששוחחנו לפני צאת ספרו במאמרי *Seder 'Olam and Jewish Chronography in the Hellenistic and Roman Periods'*, *PAAJR*, 52 (1985), pp. 136–137. סקוט טען שלפרקים ח–ט בספר היובלות יש 'כיוון אפוקליפטי' (J. M. Scott, 'The Division of the Earth in Jubilees 8:11–9:15 and Early Christian Chronography', in *Studies in the Book of Jubilees*, ed. M. Albani [TSAJ, 65], Tübingen 1997, pp. 295–323).
- 153 בעניין הקשר בין העתיד האסכטולוגי ובין 'הדברים הראשונים' של העולם ראה M. Hengel, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, Philadelphia 1976, p. 69.
- היווני ראה P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995, p. 87. בקטע 4Q298 מקומראן כתוב 'הו[סיפו ד]עת[י] [מי תעודה אשר פתחתי] [הם] אספר[ר] בעבור תבינו בקץ עולמות ובקד[מ]ניות תביטו לדעת' (T. Elgvin et al. [eds.], *Qumran Cave 4.XV: Sapiential Texts, Part 1 [DJD, 20]*, Oxford 1997, p. 25).
- ההשלמות הן של המהדירים ולא סימנתי את הקריאות המסופקות. הביטוי 'קץ עולמות' יש לו צליל אסכטולוגי, והמילה 'קדמוניות', כנראה, מכוונת לתקופות הקדומות. חיבור זה מצמיד אפוא את ענייני אחרית הימים ואת ההיסטוריה של העבר יחד. על המילה 'תעודה' ראה כ' ורמן, "התורה והתעודה" הכתובה על הלוחות, תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 473 ואילך.
- 154 ראה למשל מה שכתבתי בפירוש (פרק ב, הערה 32) על השיטות הכרונולוגיות הרבות שהתפתחו מתוך העדר התייחסות

הערות לפרק א

מפורשת בתורה לזמן שחלף מאז עזב יעקב את לבן ועד שבא אל יצחק. ואולי יש להעמיד על הבדל מעניין בעניין זה בין שני הכרונוגרפים הנוצרים הקדומים שהזכרתי לעיל (הערה 150), היפוליטוס ואפריקנוס. אמנם שניהם התעניינו רבות באסכולוגיה, אך לעומת חיבורו של היפוליטוס, שהתמקד ביחידות הכרונולוגיות הגדולות יותר כדי ליצור מסגרת כרונולוגית כללית, נראה שאפריקנוס עסק גם בפרטים הקטנים. עם זה ייתכן מאוד שהתעסקות זו אינה קשורה במישרין להתעניינותו באחרית הימים, וראה את התיאור הקצר והמעניין של אפריקנוס המופיע אצל פאראר, הרואה בו דמות ייחודית המשלבת דפוסי מחשבה חדשניים עם גישה דתית מסורתית (F. W. Farrar, *History of Interpretation*, New York 1886), (pp. 207–208). על חיבורו הכרונולוגי האבוד של היפוליטוס ראה במהדורה המשוחזרת שהוציאו לאור באואר והולם (A. Bauer & R. Helm [eds.], *Hippolytus Werke*, IV, *Die Chronik*, 2nd edition [GCS, XLVI (XXXVI)], Berlin 1955) ועל חיבורו של אפריקנוס, שאף הוא אינו לפנינו ואשר שרד ממנו מעט מאוד, ראה בתיאורו המסכם המפנה גם לספרות קדומה יותר של מוסהמר (A. Mosshammer, *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*, (Lewisburg, Pennsylvania 1979, pp. 146–157) וראה עתה (Julius Africanus und die christliche Weltchronik: Julius Africanus und die christliche Weltchronistik, ed. M. Wallraff (TU, 157), Berlin–New York 2006; M. Wallraff et al. (eds. & trans.), *Iulius Africanus, Chronographiae: The Extant Fragments* (GCS, N.F., 15), Berlin–New York 2007). אף ראה B. Croke, 'The Originality of Eusebius' *Chronicle*', *AJP*, 103 (1982), pp. 195–200. לקשר בין אפוקליפטיקה לכרונולוגיה בהקשר תרבותי אחר ראה M. Cook, 'An Early Islamic Apocalyptic Chronicle', *JNES*, 52 (1993), pp. 25–29. חיבור זה מצליח לקיים את המסגרת של כרוניקה מסודרת רק לשנים הראשונות של האסלאם, אך עד מהרה הוא נוקט סגנון שונה לחלוטין המשתלב עם ההיבט האפוקליפטי ולא עם ההיבט הכרונולוגי.

155 במובן מסוים הספר כולו אפוקליפטי, שהרי הוא מתיימר להיות דברי המלאך אל משה (ב:א), אולם חסרים בו המוטיבים הרגילים בחיבורים אפוקליפטיים. אין בחיבור תחושה של גילוי סודות, לא סודות המגלים את רזי העולם השמימי ולא סודות המגלים את רזי העתיד, תחושה הרווחת בחיבורים אפוקליפטיים. אסכולוגיה מופיעה בספר רק במידה מדודה – בראשיתו, בפרק כג ובסופו. אם נשווה את ספר היובלות לחיבורים שמהותם האסכולוגית חזקה, כגון עזרא הרביעי ואפילו ספר חנוך, מיעוט עיסוקו של ספר היובלות באסכולוגיה הוא המרשים אותנו. יתרה מזו. מגמתו העיקרית של פרק כג אינה אסכולוגית; וראה J. Kugel, 'The Jubilees Apocalypse', *DSD*, 1 (1994), pp. 322–337. חשוב להוסיף עוד שתי הערות בנוגע להצעתו זו של ביקרמן שאנו דנים בה. אין ביקרמן מסיק מסקנות דומות כאשר הוא עוסק אחר כך בחיבורים כרונולוגיים אחרים (עמ' 220 ואילך), אף על פי ששורת ההיגיון שלו יכלה להדריכו גם שם. שנית, ביקרמן מגלה לנו טפח מדעיותו בכתבו (עמ' 214 ואילך)

The question, for instance, about the right time for slaughtering the paschal lamb ... scarcely deserved to be discussed on the top of Mount Sinai. Even if the author wanted to assert divine approval ... the disproportion between the apparatus used by the author and the results of its use lends a touch of the comic to his work.

ואין לנו אלא לומר שכל אחד וההיבט הקומי שלו. ואכולדר מציע במאמרו השערות רבות ומתחרן יחד כדי לבנות תאוריה הנראית לי בלתי מתקבלת על הדעת (B. Z. Wacholder, 'The Date of the Eschaton in the Book of Jubilees', *HUCA*, [1985], pp. 87–101).

156 עוד נוסף שאפילו נקבל את הצעתו של ביקרמן, שהעיסוק בכרונולוגיה של העבר הוא רק אמצעי לבירור סודות העתיד, סביר שאת ה'עבר' העשוי ללמד על העתיד יש להגביל לתקופת האבות, כדרכו של ספר היובלות, ולא לכלול אף את תקופת השופטים והמלכים, כדרכו של סדר עולם. במאמר מעניין ש'ער עודד עיר-שי' שלדברים הבאים בסדר עולם ובמכילתא דרבי ישמעאל על השנים ששה בני ישראל במצרים 'יש אלמנט של ספקולציה טיפולוגית ואסכולוגית' (O. Irshai, 'Dating the Eschaton: Jewish and Christian Apocalyptic Calculations in Late Antiquity', in *Apocalyptic Time*, ed. A. I. Baumgarten [SHR, 84], Leiden 2000, pp. 133–134). קראתי את דבריו בנוגע להצעה זו כמה וכמה פעמים ולא מצאתי בהם הפניה לשום מקור מספרות חז"ל שיש בו אפילו רמז לזיקה בין מועד יציאת בני ישראל ממצרים ובין מועד הגאולה העתידית מרומי. בעמוד 135 הערה 66 הוא מזכיר שעורך בראשית רבה מצמיד את עניין ארבע המלכויות לעניין 400 השנה שאמורים היו בני ישראל להישאר במצרים. נגד הצעה זאת יש להעיר (1) שבאמת אין הצמדת עניינים שם, שכן עניין אחר לגמרי בא ביניהם, (2) וכל אחד מן הקטעים דורש היבט מסוים של פסוק אחר, ואין עורך בראשית רבה עושה כלום מלבד מלאכת הליקוט האופיינית שלו. (יושם לב שהציון לקטעים בבראשית רבה אינו מד:יב–יד, כפי שאצל עיר-שי, אלא מד:יז–יח.)

157 ואף יותר מהמספרים המופיעים בנוסח השומרוני של התורה. על העניין בכללותו ראה בפירושיהם של המפרשים החדשים לספר בראשית פרק ה ופרק יא, ובייחוד J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 2nd edition

R. W. Klein, וראה, (ICC), Edinburgh 1951; G. J. Wenham, *Word Bible Commentary*, I: *Genesis 1–15*, Waco 1987; 'Archaic Chronologies and the Textual History of the Old Testament', *HTR*, 67 (1974), pp. 255–263; הערה 102; הנדל (לעיל, הערה 111), עמ' 61 ואילך. יושם לב שמלבד שלוש המערכות הכרונולוגיות האלה של נוסח המסורה, של תרגום השבעים ושל הנוסח השומרוני צריך גם להביא בחשבון את הכרונולוגיות של התקופה הזאת המופיעות בספר היובלות, בקדמוניות המקרא ובכתבי יוספוס.

158 כך לפי הנוסח הנפוץ של תרגום השבעים, אך בכתבי יד אחדים יש הבדלים אחדים.

159 ראה E. J. Bickerman, 'Origines Gentium', CP, 47 (1952), p. 72. לפי דברי פיפף, רוב החוקרים סוברים שמתרגמי השבעים הם ששינו "'Ricerche di Storia Religiosa, I [1954], p. 251"; (R. H. Pfeiffer, "'Aera Mundi"; G. Larsson, 'The Chronology of the Pentateuch: A Comparison of the MT and the LXX', JBL, 102 (1983), pp. 401–409; J. Barr, 'Why the World was Created in 4004 B.C.: Archbishop Ussher and Biblical Chronology', BJRL, 47 (1984–1985), p. 582; A. Grafton, 'The Chronology of the Flood', in *Sintflut und Gedächtnis: Erinnern und Vergessen des Ursprungs*, ed. M. Mulsow & J. Assmann, Munich 2006, p. 72. A. H.) של רוב אבות הכנסייה וכותבי היהודים הם ששינו אחרי שהנוצרים החלו להשתמש במספרים שבתרגום השבעים (A. H.) ביקרמן דן במאמרו רק במספרים של הדורות בין המבול לאברהם ולא במספרים של הדורות בין אדם לנח. בעקבות התייחסות מצומצמת זו הוא יכול להשוות את פעולתם של מתרגמי השבעים אל הגישה היוונית שההיסטוריה של האנושות (לעומת התקופה המיתולוגית) מתחילה אחרי המבול של אוגיוס. ביקרמן מזכיר שם את ארטוטנס, שעל פי שיטתו הכרונולוגית, המבול היווני אירע בערך בשנת 2400 לפני הספירה, ומשווה אותה לנוסח השבעים שעל פיו היה המבול כמה מאות שנים לפני כן. (אי אפשר לקבוע בוודאות מה הייתה שנת המבול לפי מתרגמי התורה ליוונית, שהרי המתרגמים האלה לא סיפרו לנו כמה שנים הם ייחסו לתקופות אחרות בתולדות עם ישראל. אם נוסף לכרונולוגיה של סדר עולם את מספר השנים שתרגום השבעים מקציב לתקופה שבין המבול לאברהם, נמצא שהמבול היה בערך בשנת 2900 לפני הספירה, ואם נוסף לכרונולוגיה של יוספוס את מספר השנים שבתרגום השבעים, נמצא שהמבול היה בערך בשנת 3300 לפני הספירה.) ברם, קשה לראות בהשוואה זו דווקא את המפתח להבנת פעולת המתרגמים האלה. סברה זו של ביקרמן, שמטרת המתרגמים הייתה להקדים דווקא את מועד המבול, אינה מסבירה מדוע הוסיפו המתרגמים שנים לדורות שבין אדם לנח. עדיף אפוא לדבר על הקדמת תחילת האנושות ולא על הקדמת תאריך המבול.

160 כך כתב בפסקנות פייפר: דמטריוס כתב את ספרו כדי להוכיח את עתיקות ישראל (R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, New York 1949, pp. 200–201). וראה את סקירתו המאלפת של ביקרמן (לעיל, הערה 89), עמ' 72 ואילך) על נטייתם של מחברים רבים בני עמי המזרח להדגיש את עתיקות עמיהם לעומת עתיקות העם היווני ואת דבריי לעיל (הערה 69). אכן, יקובי (לעיל, הערה 16), עמ' 383 קבע שהמטרה העיקרית של הכרונוגרפיה היהודית-נוצרית הייתה להוכיח את העתיקות היתרה של המסורה המזרחית, ובייחוד המקראית, לעומת המסורה היוונית. אולי יקובי צודק בעניין הכרונוגרפיה הנוצרית, אך דומה שבאשר לכרונוגרפיה היהודית יש בדבריו הגזמה גדולה. סקירה קצרה ויפה של המגמות האלה בכרונוגרפיה הנוצרית הקדומה ראה אצל H. Rhee, *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries*, Oxford 2005, pp. 66–69. וראה גם דברי הטעם של מורטלי (לעיל, הערה 150).

161 על יוסטוס ראה לעיל, עמ' 9, 10.

162 השווה אל דיונו של סטרלינג על מטרת הכרונולוגיה של דמטריוס (היסטוריוגרפיה, עמ' 163 ואילך), וראה גם את הדברים הדומים שכתב שנים רבות אחר כך (G. E. Sterling, 'The Jewish Appropriation of Hellenistic Historiography', in *A Companion to Greek and Roman Historiography*, ed. J. Marincola, Malden, Massachusetts 2007, pp. 234–236). בשאלה מדוע הייתה כרונולוגיה חשובה למלומדים רבים עד העת החדשה עוסק בר ובהסברו הוא מזכיר את שני העניינים שדגתי בהם עכשיו, קדמות בני ישראל לעומת עמים אחרים ותורת אחרית הימים, וראה J. Barr, 'Pre-Scientific Chronology: The Bible and the Origin of the World', *Proceedings of the American Philosophical Society*, 143 (1999), pp. 379–387. ואולם דומה שהתבוננות מעמיקה יותר במחברים שחיו בתחילת העת החדשה, שהתעניינו רבות בכרונולוגיה ואשר אל חיבוריהם בר מפנה, כגון מרשין לוטר, יונף סקאליג'ר ואייזיק ניוטון, מלמדת שאין די בשתי המגמות האלה כדי להסביר את ההתעניינות הרבה בכרונולוגיה, לא בעולם העתיק ולא במאות השש-עשרה והשבע-עשרה. ואולי יש מקום להשוות בין השפעת הרוח המדעי החדש, שהיה נפוץ במאות השש-עשרה והשבע-עשרה, על העיסוק המוגבר בכרונולוגיה במאות האלה ובין השפעת העולם התרבותי ההלניסטי על העיסוק המוגבר בכרונולוגיה בקרב קבוצות מסוימות של יהודים בעולם העתיק, השפעה שאנסה לתאר להלן.

הערות לפרק א

- 163 כפי שביטא רעיון זה, בהקשר אחר לחלוטין, סיימון גולדהיל: 'Generic innovation, as ever, is a sign of an ideological forcefield' (S. Goldhill, 'Artemis and Cultural Identity in Empire Culture: How to Think about Polytheism, Now?' in *Greeks on Greekness: Viewing the Greek Past Under the Roman Empire*, ed. D. Konstan & S. Said [PCPhSS, 29], Cambridge 2006, p. 124). גישה שונה לגמרי מאמץ יוסף היינמן הרואה בסדר עולם חיבור של חז"ל לכל דבר (ראה את הציון למאמרו ואת דבריי עליו לעיל בהערה 50), ובכל זאת מקשר בין העיסוק של סדר עולם בכרונולוגיה ובין מחברים קודמים שעסקו בענייני כרונולוגיה 'שמקומם בתרבות היהודית-ההלניסטית' (שם, עמ' 152).
- 164 כידוע, מהתרבות המסופוטמית הקדומה שרדו חיבורים כרונוגרפיים רבים ואף מן התרבות המצרית הקדומה שרדו כמה חיבורים כרונוגרפיים (ראה את הציונים לעיל בהערה 28), ואולם ברור שאף אם אפשר להעלות על הדעת השפעה בבליית או מצרית בארץ ישראל בתקופת חורבן הבית הראשון ובדורות שלאחריו אף לאחר שהשלטון עבר לידי מלכי פרס, קשה להציע שהייתה השפעה כזאת בארץ ישראל אחרי זמנו של אלכסנדר הגדול ובוודאי לא מתקופת החשמונאים ואילך. יושם לב שבתקופה זו גם בבבל הלכה ופחתה תפוצת התרבות הבבליית הקדומה יותר, והיא נשארה נחלתן של קבוצות מצומצמות. רחוק בעיניי להסיק שבתקופה קדומה יותר דווקא השפיע העיסוק הרב בכרונולוגיה של חוגים בבבל ובמצרים על הפעילות האינטלקטואלית בארץ ישראל. הרי מתקופת התנ"ך לא שרד שום חיבור שיש בו עניין בכרונולוגיה הדומה לעניין הבבלי, וידוע ומפורסם הוא שבכל ספרי נביאים וכתובים רק סכום כולל אחד מופיע, והוא מספר השנים מיציאת מצרים ועד לבניין בית המקדש (מל"א ו:א). עצם הדבר ששם הספר דברי הימים באנגלית הוא Chronicles ובגרמנית Chronik ושהחיבורים 'דברי הימים למלכי ישראל' ו'דברי הימים למלכי יהודה' הנזכרים בספר מלכים נקראים The Chronicles of the Kings of Judah וגם The Chronicles of the Kings of Israel יוצר בספרות הלועזית את הרושם המטעה שהייתה תפוצה רבה לחיבורים כרונולוגיים בתקופת המקרא. חשוב אפוא לציין שאין כל דמיון בין החיבור המקראי דברי הימים ובין החיבור הנקרא The Babylonian Chronicle וחיבורים מסופוטמיים אחרים מסוגה זו.
- 165 החיבורים ששרדו ביוונית הגיעו אלינו כולם באמצעות העולם הנוצרי, ספר היוכלות נשתמר בזכות הכנסייה האתיופית, ואילו קטעי קומראן נתגלו בגניזתם. המסירה היהודית שמרה רק על סדר עולם. התשובה הפשטנית והשטחית לשאלתנו היא, כמובן, שסדר עולם השתמר משום שייכותו לספרות חז"ל. ברם, ההבדלים בין סדר עולם ובין הספרים האחרים הכלולים בספרות חז"ל, שתיארונו לעיל, מעוררים את השאלה למה נכלל בספרות חז"ל.
- 166 לפני כארבעים שנה הציע ואכולדר שהשילוב בין הכרונולוגיה היהודית ובין הכרונולוגיה הכלל-עולמית כבר נעשה בתחילת המאה הראשונה לפני ספירת הנוצרים, ואף הוסיף ששילוב זה מצוי אצל כמה וכמה מחברים לא-יהודים מן המאה הראשונה לפני הספירה והמאה הראשונה לספירה (איפולמוס, עמ' 112 ואילך; לגרסה קדומה יותר של הפרק הזה בספרו ראה B. Z. Wacholder, 'Biblical Chronology in the Hellenistic World Chronicles', *HTR*, 61 [1968], pp. 451–481). את חלקה הראשון של ההצעה הזאת קשה לאושש אך הוא סביר מאוד, ואילו את חלקה השני ראוי מיד לדחות. עניינים אלו מסובכים ומורכבים משום שכל החיבורים הקדומים הנדונים לא שרדו ואנחנו תלויים בקטעי מקורות שהועתקו ממחבר למחבר עד שבאו לידי מחברים נוצרים בני המאה השנייה והמאה השלישית לספירה, וברור שלפעמים לשון המקורות האלה עובדה ושונתה במהלך המסירה. אין ספק שקטעי משפטים מסוימים שלדעת ואכולדר נכתבו בידי מחבר לא-יהודי במאה שלפני הספירה אינם אלא הוספות שהכניס מחבר יהודי או נוצרי למשפט שציטט. את הסתייגותי הנחרצת מדעתו של ואכולדר הבעתי לפני כעשרים שנה במאמר ([לעיל, הערה 40], עמ' 130 ואילך), ואף עסקתי שם בפירוט בכמה מעיוניו השגויים. ראה גם בדברי קונולמן ([לעיל, הערה 106], עמ' 144 ואילך) על מסקנותיו של ואכולדר: שוב ושוב הוא מדגיש שאין הן אלא ספקולציות לא מבוססות. אמנם סביר שכאשר הזכירו מחברים לא-יהודים אחדים, בייחוד מחברים שפעלו במצרים, את היהודים, אף קבעו מתי בדיוק חל מאורע הקשור ליהודים כגון יציאת מצרים. ואולם בוודאי מעצם הדבר שהמחברים האלה קבעו תאריך אחד או ייסדו סינכרוניזציה אחת אין ללמוד שגם יצרו או הכירו כרונולוגיה כלל-עולמית שהכילה את הכרונולוגיה היהודית לצד הכרונולוגיה המצרית, היוונית או האשורית. לשם דוגמה נעניין בדברי פטולמיוס איש מנדס, היסטוריון ששרדו מעטים מאוד מכתביו. (באוסף קטעי ההיסטוריונים היוונים העתיקים שערך יקובי [לעיל, הערה 55], מס' 611, עמ' 118 ואילך) באים שני קטעים ודאיים ואחד מסופק, בסך הכול פחות מתריסר שורות. פטולמיוס זה, איש דת מצרי, היה בעיני ואכולדר למעבד הכרונולוגי עלום השם של ההיסטוריון היהודי איפולמוס (עמ' 119 ואילך)! שריד מדברי פטולמיוס איש מנדס בא בחיבורו של אב הכנסייה טטיאנוס, בן המאה השנייה לספירה, המייחס לפטולמיוס בדרך של פרפרזה את האמירה שהיהודים יצאו ממצרים בימי אמוסיס מלך מצרים, והוא מצטט מכתביו בציטוט ישיר את המשפט 'אמוסיס חי בימי המלך אינאכוס [מיוון]' (Tatianus, *Oratio ad Graecos* 37). בהמשך דברי טטיאנוס מובאים דברי אפיון, המוסר בשמו של פטולמיוס איש מנדס שאמוסיס השמיד את אבאריס בימי אינאכוס. גם קלמנס מצטט את דברי פטולמיוס ואפיון האלה, אך בסדר שונה. תחילה באים דברי אפיון ואחרי כן דברי פטולמיוס (Clemens, *Stromata* 1,21,101,2–5). (קלמנס מזכיר את טטיאנוס, וברור אפוא שטטיאנוס שימש לקלמנס מקור לדברי פטולמיוס ואפיון. קלמנס אף מזכיר מחבר אחר שדן בעניינים

האלה, ואולם אין לדעת אם אותו מחבר אחר גם הזכיר את דברי פטולמיוס ואפיון, ואולי ממנו לקח קלמנס את ההבאות האחרות הבאות אחר כך. דברי פטולמיוס ואפיון אלו באים אף אצל אפריקנוס [apud Eusebius, *Praeparatio evangelica*] (490a-c) 10, 10, 15-18; וראה עתה במהדורה של קטעי אפריקנוס שהכינו ולרף ואחרים (לעיל, הערה 76), F34, שורות 75 ואילך, עמ' 78 ואילך], ואולם מתוכם ברי שאפריקנוס תלוי בקודמיו, כנראה בקלמנס. על יסוד קביעתו היחידה הזאת של פטולמיוס שיער ואכולדר שפטולמיוס כתב כרונולוגיה כלל-עולמית רחבה, ואף השתמש בכתבי אפולמוס, עיבדם וציטט מהם. דומה שהגדרת ההשערה הזאת ספקולציה היא לשון המעטה. יתרה מזו. לבי אומר לי שאף הסינכרוניזציה המיוחסת במפורש לפטולמיוס, שבני ישראל יצאו ממצרים בימי אמוסיס מלך מצרים, לא פטולמיוס עצמו חיבר אותה אלא מחבר עלום-שם, שכנראה היה יהודי, וממנו לקח טטיאנוס את דברי פטולמיוס ואפיון, שהרי ככול שמתעמקים בדברי פטולמיוס ואפיון כן הקשיים רבים יותר. המניע להבאת דברי פטולמיוס ואפיון בידי טטיאנוס הוא רצונו להוכיח את קדמות היהודים, מוטיב שכבר עיינו בו לעיל, וקשה אפוא להבין מדוע הביא טטיאנוס את דברי אפיון, שכן היהודים לא נזכרו בהם. אכן, קשה להניח שדברי אפיון על אמוסיס ואינאכוס גם קבעו שבימי מלכים אלו יצאו בני ישראל ממצרים, שכן יוספוס מייחס לאפיון את הדעה שמאורע זה היה מאות שנים לאחר מכן (נגד אפיון ב:17), ואולם הקשר בין דברי אפיון לדברי פטולמיוס ברור ולא סביר שפטולמיוס עסק בכמה מקומות בסינכרוניזציה בין אמוסיס לאינאכוס. קשה גם הסגנון שהובאו בו דברי פטולמיוס בידי טטיאנוס: תמוה המעבר מפרפרזה לציטוט ישיר, וראוי לשים לב שהציטוט הישיר מדברי פטולמיוס שלא באמצעות אפיון הוא הקביעה היחידה שאפיון מביא מדברי פטולמיוס. יתרה מזו. מה פשר הזכרת המקום אבאריס שהשמיד אמוסיס בימי אינאכוס? ייתכן שהוזכר בדרך אגב משום שבנוגע לו פטולמיוס מזכיר את אמוסיס ואינאכוס, ואולם נראה יותר שיש דברים בגו, בייחוד מפני שאבאריס היא בירת אנשי ההיקסוס ומסורת מצרית או מצרית-יהודית זיהתה את אנשי ההיקסוס עם היהודים (יוספוס, נגד אפיון ב:75 ואילך). לדעתי, פטולמיוס ואפיון עצמם רק קבעו מי המלך המצרי שהשמיד את אבאריס (יושם לב שיוספוס לא הזכיר כלל את המסורת שאבאריס הושמד בידי מלך מצרי מסוים) וכן מי מלך ביוון בימי המלך המצרי הזה. למחבר מאוחר יותר, שכנראה היה יהודי, שימש זיהוי אנשי ההיקסוס עם היהודים – זיהוי שהכיר ממקור אחר הדומה או הזהה למקור שממנו הביא יוספוס הבאות מכתבי מניתון – יסוד להסיק שלדברי פטולמיוס, היהודים יצאו ממצרים בימי אמוסיס ואינאכוס. השערה זו אף מסייעת לנו בעניין אחר: קשה להעלות על הדעת שחיבורו של פטולמיוס, איש מצרים, הגיע דווקא אל ידיו של טטיאנוס, איש אשור ורומא, וקל להניח שלא בחיבורו מצא טטיאנוס את דברי פטולמיוס אלא נטלם ממקור ביניים. מקור אמצעי זה הסיק מדברי פטולמיוס, לפי קביעתו שאמוסיס השמיד את אבאריס בימי אינאכוס, שהיהודים יצאו ממצרים בימי אמוסיס ואינאכוס, ואילו טטיאנוס כבר ייחס את הדברים במישרין לפטולמיוס, אך השאיר את ההבדל הסגנוני בין הציטוט הישיר ובין המסקנה המיוסדת עליו. על כל העניין ראה במאמרי (לעיל, הערה 76). בסופו של דבר, בין שנקבל את ההשערה הזאת בין לאו, בנוגע להשערתו של ואכולדר אין מקום לספק, וודאי שאין לקבלה. בכתבי מניתון, ובייחוד בדברים על היהודים שיוספוס, בחיבורו נגד אפיון, ייחס למניתון עסקו רבים, וראה M. Pucci Ben-Zeev, 'The Reliability of Josephus Flavius: The Case of Hecataeus' and Manetho's Accounts of Jews and Judaism; Fifteen Years of Contemporary Research (1974-1990)', *JSJ*, 24 (1993), pp. 215-234; P. Schäfer, 'The Exodus Tradition in Pagan Greco-Roman Literature', in *Jews in the Hellenistic-Roman World: Studies in Memory of Menahem Stern*, ed. I. M. Gafni, A. Oppenheimer & D. R. Schwartz, Jerusalem 1996, pp. 9*-38*; E. S. Gruen, 'The Use and Abuse of the Exodus Story', *Jewish History*, 12 (1998), pp. 93-122; L. Raspe, 'Manetho on the Exodus: A Reappraisal', *JSQ*, 5 (1998), pp. 124-155.

167 הראיתי לעיל שההיגדים הכרונולוגיים בקדמוניות היהודים ובמלחמת היהודים מבוססים על כמה מערכות כרונולוגיות. אי אפשר לדעת אם המקורות שיוספוס השתמש בהם עסקו גם בעולם הלא-יהודי, אך כיוון שאין יוספוס מביא בשני ספרים אלו אף היגד כרונולוגי אחד שיש בו סינכרוניזציה בין ההיסטוריה של עם ישראל ובין ההיסטוריה של אומות העולם, נראה שמערכות אלו דנו רק בכרונולוגיה היהודית לעומת המקור שהשתמש בו יוספוס בחיבורו המאוחר יותר, נגד אפיון, שעסק בסינכרוניזציה בין ההיסטוריה של עם ישראל ובין ההיסטוריה של עמים אחרים.

168 אפשר להרחיב מאוד בנושא זה, אך אסתפק בכמה ציונים. בספר היובלות, לדוגמה, קשה לראות רכיבים הנובעים מן העולם ההלניסטי, אך נראה שאכן, הם קיימים בספר זה. מנדלס אסף יחד קטעים רבים בספר היובלות העוסקים ביסודות ההתחלתיים של התרבות האנושית, וסביר שהדגשת מוטיב זה בחיבור הושפעה מעיסוקה הנרחב של התרבות ההלניסטית בעניינים האלה (D. Mendels, *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonaean Literature* [TSAJ, 15], Tübingen 1987, p. 88), וראה לעיל, הערה 69; ולדעת אלכסנדר קיים פולמוס אנטי-יווני המתבסס על רכיבים יוניים בתמונה הגאוגרפית של העולם שספר היובלות מציג (P. S. Alexander, 'Jerusalem as the Omphalos of the World: On the History of a Geographical Concept', in *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, ed. L. I. Levine, New York 1999, pp. 104-119). לעומת זאת אינה משכנעת טענתו של ביקרמן, שהלוח השמשי של ספר היובלות

הערות לפרק א

- מקורו ב'משיכה היוונית לרציונליזציה' (E. Bickerman, *From Ezra to the Last of the Maccabees*, New York 1962, p. 63). באשר לכתבי כת מדבר יהודה כתב ישראל לוי ש'רבים מעיקרי הדת והאמונה של הכת . . . מקורם כמעט בבירור אינו במסורת היהודית . . . [והם] מתועדים בעולם המזרחי וההלניסטי במאות השלישית והשנייה לפסה"ב" (י"ל לוי, יהדות ויוונית בעת העתיקה: עימות או מיווג? ירושלים 2000, עמ' 23); איני מסכים שדברים אלו נכונים ל'רבים מעיקרי הדת והאמונה', אך נימה מסוימת של צדק יש בהם. משכנעת יותר היא הצעתו הצנועה של שעה כהן בנוגע לכתבים מסוימים של כת מדבר יהודה, וראה S. J. D. Cohen, 'Hellenism in Unexpected Places', in *Hellenism in the Land of Israel*, ed. J. J. Collins (Leiden 1997), pp. 217–223. באומגרסן רוצה לראות בעצם תופעת הכיתות בתקופת בית שני תגובה לחדירת העולם ההלניסטי בארץ ישראל (A. I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation* [JSJSup, 55], Leiden 1997; idem, 'Ancient Jewish Sectarianism', *Judaism*, 47 [1998], pp. 387–403, וראה שם במיוחד עמ' 400, הערה 13). דומה שטענתו העיקרית נכונה, אך נראה שהתגובה הייתה נגד חדירת העולם החיצוני ולא נגד חדירת התרבות ההלניסטית דווקא.
- 169 בהקדמה לתרגומו לספר ירחמיאל שיצא לאור בשנת 1899 הזכיר גסטר (לעיל, הערה 146), עמ' xxxviii את סדר עולם בדרך אגב והציע את דעתו שלסדר עולם נודעה מגמה פולמוסית אלא שנועדה להתכחש לפרטים הכרונולוגיים הבאים בחיבורים כגון ספר היובלות. ואולם דומה שהמגמה הפולמוסית הייתה במישור המתודה ולא במישור העובדות: ראוי לקבוע את הכרונולוגיה המקראית על פי העיון בדברי התנ"ך בלבד. וראה מה שהעיר מארכס במבואו (עמ' vii) על דברי גסטר אלו.
- 170 ראה את סיכומי להלן במבוא, בסוף פרק ג.
- 171 להצעתי כאן כדאי להשוות את דברי ארנלדו מומיליאנו (שנאמרו בהרצאה שלא נדפסה ואת עיקריה מסרה ויינברג J. Weinberg, 'Where Three Civilizations Meet', *History and Theory*, 30 (1991), Beiheft (= *The Presence of the Historian: Essays in Memory of Arnaldo Momigliano*), pp. 19–20): לדעת מומיליאנו, התרבות היהודית – שלא כרוב התרבויות האחרות של העולם העתיק – שרדה למרות כוחה והיקפה של התרבות ההלניסטית שהשתרשה מסביבה בגלל מה שהוא קורא 'הישרדות יצירתית' (creative survival). היהדות ספגה השפעות רבות מהעולם ההלניסטי ובו בזמן פעלה בכמה דרכים כדי להתנגד לתרבות זו. וראה גם את מאמרו המעניין של רוטגרס (L. V. Rutgers, 'Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period: Reflections on Feldman's *Jew and Gentile in the Ancient World*', *JQR*, 85 [1995], pp. 361–395) ובייחוד את סיכומו בעמוד 394: '[T]he strength of the Jewish communities is evident . . . from the ways in which non-Jewish culture was continuously transformed to express an identity that was unmistakably Jewish' הוא מדבר על קהילות יהודיות בתפוצות, אך דומה שמילים אלו אמורות גם ביהדות שבארץ ישראל. איני משוכנע שמומיליאנו צודק בראותו בנטייה זו שהוא מתאר הסבר מטה-היסטורי להישרדות היהדות ושרוטגרס צודק בקביעתו שבעניינים אלו מתגלה חוסן של קהילות היהודיות, ואלו יותר הערכות ערכיות מאשר הערכות היסטוריות. ראוי גם להעיר שאף תרבויות אחרות השתמשו ביסודות שקיבלו מן התרבות ההלניסטית כדי להתנגד לה. הדברים נכונים בייחוד בנוגע לתרבות המצרית, ודוגמה מובהקת לעניין זה היא החיבור נבואת הקדר (Potter's Oracle), שנתחבר, כנראה, במאה השנייה לפני הספירה. בחיבור זה יש התקפה קשה על הזרים שבמצרים (הלא הם היוונים) ועל אלכסנדריה עירם, אך הוא כתוב יוונית (L. Koenen, 'Die Prophezeiungen des "Töpfers"', *ZPE*, 2 [1968], pp. 178–209). לעניין בכללותו ראוי לעיין בספרו של פרנקפורטר על הדת במצרים הרומית, המראה שוב ושוב כיצד כוהני דת מצריים השתמשו בחומרים מן התרבות ההלניסטית כדי לחזק את התרבות המקומית (D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, Princeton 1998), וראה בייחוד עמ' 176 ואילך, 221 ואילך, 241 ואילך; על התקופה הקדומה יותר ראה מויאר (לעיל, הערה 83), עמ' 84 ואילך; J. G. Manning, *The Last Pharaohs: Egypt under the Ptolemies, 305–30 BC*, Princeton 2010, pp. 52–53).
- 172 כאמור, אין להקל ראש בקשיים הרבים הקשורים בכל ניסיון לענות על שאלות כאלה, אך מצד אחר אין כל אפשרות להתעלם מהם. וראה את הדברים המאלפים שכתב לעניין אחר גרשון הונדרט, היסטוריון של המוסדות החברתיים, הפוליטיים והכלכליים של היהודים בראשית העת החדשה: 'המטלה העומדת לפני ההיסטוריון היהודי, אולי אומר אחריותו, היא זיהויים של היסודות הפנימיים והיסודות החיצוניים בצביליזציה היהודית' (G. Hundert, 'Reflections on the "Whig" Interpretation of Jewish History: *Ma'assei banim siman le'avot*', in *Truth and Compassion: Essays on Judaism and Religion in Memory of Rabbi Dr. Solomon Frank*, ed. H. Joseph, J. N. Lightstone & M. D. Oppenheim, (Waterloo, Ontario 1983, p. 117).
- 173 גם בסוף בית שני וגם בתקופת חז"ל. הספרים והמאמרים שעוסקים בנושא רבים עד מאוד, וראה להלן במבוא, פרק ג, הערה 123.
- 174 שלוש הנקודות הן: יציאת ישראל ממצרים, עזרתו של מלך צור בבניין בית המקדש הראשון וחורבנו של בית המקדש הראשון בידי נבוכדנצר מלך בבל.

175 ראה בפירוש, פרק כח, נספח ב.

176 מבחינה השוואתית כדאי לעיין במאמרו המאלף של ישראל ברטל, המדגיש שההיסטוריונים החרדים של היום ערים מאוד לכתיבה ההיסטורית הכללית ומרבים להשתמש בכליה לצורכיהם, אך נדיר ביותר למצוא אצלם הזכרה מפורשת של חיבור לא־חרדי (I. Bartal, "True Knowledge and Wisdom": On Orthodox Historiography, in *Reshaping the Past: Jewish History and the Historians*, ed. J. Frankel [SCJ, 10], New York–Oxford 1994, pp. 178–192), וראה גם נ' קרלינסקי, 'ראשיתה של ההיסטוריוגרפיה החסידית-האורתודוקסית', ציון, סג (תשנ"ח), עמ' 189 ואילך. כמובן, אי אפשר כלל להשוות את הרקע החברתי של שתי התקופות, במיוחד לא בשאלת הנגישות לאינפורמציה. מכל מקום, דוגמה זו של פולמוס נסתר יכולה ללמדנו על התופעה בכללותה.

177 באשר לשנות מלכותו של אלכסנדר המצב שונה. פרט זה עוסק בתקופה שלאחר המקרא, תקופה שאמנם בעל סדר עולם אינו מתעניין בה במיוחד אך בנוגע לה אין לו סיבה שלא להשתמש בידעיות הנובעות ממקורות היסטוריוגרפיים לא־יהודיים. אם צודקת הצעתי בפירוש (פרק ל, הערה 76), שסדר עולם השתמש כאן בספר מקבים א, סביר שמי שהיה יכול לעיין בספר מקבים א היה גם יכול לעיין בחיבורים קדומים אחרים.

178 אף על פי שהגיגתי לומר שמגמות אלו רווחו בכל הדורות בדרך זו או אחרת, נראה שהתהליך התרבותי הזה התעצם מאוד בראשית תקופת חז"ל. כל זמן שהיה השלטון הפוליטי המרכזי בידי היהודים היה צורך בקשרים פוליטיים ודיפלומטיים עם העמים האחרים שבאזור וקשרים אלו הביאו לפתיחות אף בקשרי תרבות.

179 אין צורך להדגיש שהשאלה אם דחו חז"ל דחייה מכוונת השפעות מן המרקם התרבותי הלא־יהודי היא שאלה קשה, ואין לה תשובה חד־משמעית. הגישה שאני מציג כאן שונה בתכלית מגישתם של חוקרים אחרים, וראה מה שכתב א"א אורבך: 'בוודאי, דבר לא יצא מיבנה, מאושא ומטבריה שאפשר למצוא בו הכוונה להגביר את בידודה של הקהילה על ידי הגבלת השימוש של השפה היוונית והלימוד של ספרותה' (E. E. Urbach, 'Self-Isolation or Self-Affirmation: Theory and Practice', *Jewish and Christian Self-Definition*, II, *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Philadelphia 1981, p. 287). קשה לי לראות כיצד אפשר להלום קביעה זו של אורבך לדברי חז"ל המפורשים, 'שמא תאמר למדתי חכמת ישראל אלך ואלמד חכמת האומות תלמוד לומר ללכת בהם (וי' יח:ד) ולא ליפטר מתוכם' (ספרי דברים, לד [עמ' 61 ואילך]), וראה גם ספרא, אחרי מות, יג (פו ע"א). שאלה זו ראויה לדיון רחב, ואפנה כאן רק לספר אחד ובו מאמרים מסכמים חשובים להלן במבוא, פרק ג, הערה 123.

180 עניינים אלו נידונים בהרחבה להלן במבוא, פרק ג.

181 מקובל עלי שהרצון לשחזר את הכרונולוגיה של תקופת המקרא היה בין המניעים לשמירת סדר עולם בתוך הקורפוס של ספרי חז"ל. ברם, רצון זה לא היה סיבה מספקת לא ליצירת הספר בידי חז"ל ולא לשמירתו בידיהם. מסקנה זו, הרואה את סדר עולם מצד אחד שייך לספרות חז"ל ומצד אחר נובע מחוגים שלא היו ממש בני העולם הרוחני של חז"ל, תנומק עוד להלן בדיוניי על דרכו הפרשנית של סדר עולם (פרק ב) ועל ייחוסו לרבי יוסי בן חלפתא (פרק ג).

פרק ב

סדר עולם כחיבור פרשני

למן תחילת דבריי שבתי והדגשתי כמה פעמים שסדר עולם משלב יחד כרונוגרפיה ופרשנות: הכרונוגרפיה היא המגמה והשלד והפרשנות היא השיטה והדרך. כמעט אין מקום לשאול על המתודה הכרונוגרפית של החיבור הזה כפי שאפשר לשאול בנוגע לחיבורים כרונוגרפיים אחרים, יהודיים ונכריים כאחד,¹ שהרי היגדיו הכרונולוגיים מתבססים על מקור אחד, התנ"ך, וקביעותיו נובעות מעיונים פרשניים בו. ואולם על המתודה הפרשנית שלו אפשר לתהות, וברצוני לנסות ולעמוד על דרכו הפרשנית של סדר עולם בהקשר האינטלקטואלי של היהדות של העולם ההלניסטי-רומי.² העניין הראשון שראוי להדגיש הוא ייחודו של סדר עולם בספרות המדרשית, שבדרך כלל משייכים אותו אליה. אין בכוונתי להאריך כאן בהגדרת המושג 'מדרש', אך לשם הבנת מאפייניו המיוחדים של סדר עולם, חשוב להבחין בין העיון במקרא הנפוץ בספרות חז"ל ובין דרכו של סדר עולם בעיונו במקרא.³ כדי לתאר הבחנה זו אני מציע להבדיל בין שני סוגי פרשנות מנוגדים שאכנה אותם 'פרשנות מדרשית' ו'פרשנות ביאורית', אף שחלוקה זו מלאכותית מבחינת מה ואינה קיימת אלא בהקשר הרטורי הזה.⁴

דרכי הוספת פרטים לסיפור ההיסטורי המקראי בספרות חז"ל

באופן עקרוני ראוי שכל ניסיון להגדיר מדרש יתרכז בשאלה ההרמנוטית מה מייחד את 'הפרשנות המדרשית' ואת יחסה לטקסט היסוד, התנ"ך, לעומת סוגי פרשנות אחרים, וכיצד אפשר להבחין בין הפרשנות המדרשית ובין הפרשנות הביאורית הלא-מדרשית של חז"ל.⁵ אין להתעלם משאלה זו, אך בנסותנו להגדיר את ההבדל בין סדר עולם ובין ספרות המדרש בכללותה עיקר ענייננו עתה הוא בשאלה קצת אחרת, השאלה ההיסטורית, וליתר דיוק, השאלה ההיסטוריוגרפית: כאשר מקור מסוים מוסיף פרטים על הסיפור ההיסטורי המופיע בתנ"ך כלום ראוי להסיק שלפי מקור זה אכן, הפרטים נכונים מבחינה היסטורית ומנסחו של המקור חשב שהם משקפים נאמנה מה בדיוק התרחש בעבר? השאלה ההיסטוריוגרפית שונה מן השאלה ההרמנוטית, שהרי אולי לפי המקור המצרף פרטים לסיפור המקראי הפרטים תואמים את משמעות הדברים במקרא או את אחת המשמעויות שבמקרא, ובכל זאת אין כוונת המקור לומר שהפרטים נכונים מבחינה היסטורית. אכן, נראה שגישת זו עומדת ביסוד מדרשים היסטוריים רבים,⁶ והיא מוצגת במפורש בקבוצה קטנה של שלושה מדרשים כאלה, שלא רק על עצמם הם באים ללמד אלא על המדרשים כולם. הפרטים שנוספו לסיפור ההיסטורי המקראי בשלושת המדרשים האלה מגוונים: 'ששים אמה היה גבהו של מן', 'היתה אשה . . . פושטת ידיה בין גלי הים ומלקט לבנה תאנים ורמונים ופרסקין ונותנת לבנה' ו'עקב אבינו לא מת'.⁷ המייחד אותם לעומת מדרשים היסטוריים רבים אחרים המוסיפים פרטים לסיפור המקראי הוא שבשלושת המקרים האלה נשאת מסביב לפסוק הנדרש ולפרטים שנוספו מסגרת סיפורית של דו-שיח בין החכם הדורש ובין חכם או חכמים אחרים, ובכל אחת משלוש המסגרות הסיפוריות האלה החכמים האחרים תוקפים את החכם הדורש על פי אמות המידה של ההיגיון וההקשר המקראי. תבנית סיפור המסגרת וזהה בכל שלושת המקרים: תחילה באים דברי החכם הדורש המוסיף פרטים לסיפור המקראי בלי להזכיר את המקרא עצמו, חכמים אחרים תוקפים אותו והוא עונה 'מקרא אני דורש', מביא פסוק לראיה ודורש אותו.⁸ כיוון שברור למדי שהמקראות המצוטטים אינם יכולים לשמש 'ראיה' לאמתות העובדתית של הפרטים שנוספו, הדרך היחידה להבין את דברי ההתגוננות של החכם הדורש היא לומר שבדעתו להעביר את הדיון מרובד העובדות ההיסטוריות הפשוטות לרובד משמעויות הכתוב.⁹ לבעל מדרש הדורש בכתוב פשוט אין עניין בעובדות ההיסטוריות.¹⁰ נכון שבזאת נשאת הבעיה איך ייתכן שלפי החכם הדורש משמעות הכתוב היא ש'ששים אמה היה גבהו של מן', אך כוונתו גם לומר שמבחינת העובדות ההיסטוריות לא הגיע המן לגובה שישים אמה.¹¹ ברם, בעיה זו כבר מחזירה אותנו לשאלה ההרמנוטית, ואין לנו אלא להוסיף שאף לעניינה שלושת המדרשים האלה חשובים בהפנותם את תשומת לבנו להבחנה שמקורות אלו, ועוד אחרים, מבחינים בין משמעות הכתוב הצמודה להקשר המקראי ולהיגיון,¹² שאפשר ממנה להסיק מה בדיוק התרחש בעבר, ובין המשמעות הרעיונית של הכתוב, המוצגת באמצעות הסיפור המדרשי הנובע מן הכתוב ואינה עוסקת במאורעות העבר.¹³

לא כל הפרטים הסיפוריים שנוספו על העלילה המקראית בספרות המדרש מכוונים לרובד משמעויות הכתוב ורק

אליו ולא לרובד העובדות ההיסטוריות. הרי ברור שלפעמים כוונת המקור שבספרות חז"ל היא באמת לספר מה בדיוק קרה בעבר.¹⁴ אולם נראה שהיסטוריוגרפיה פרשנית כזאת מעטה מאוד לעומת היסטוריוגרפיה יוצרת, שאינה מכוונת למישור העובדות ההיסטוריות, אלא מרבה לעסוק בעניינים המשליכים על ההווה.¹⁵ העיון במקרא מתמקד בלקח או ברעיון המקראיים שהכניסו ה' או הנביא שאמר את דברו ברוח הקודש, בין שרעיון זה מופיע בכתוב במפורש (ולכל אחד יש גישה ישירה אליו) בין שהוא טמון עמוק בפנים ויובן רק לאחר פעולת המדרש.¹⁶ לשון אחר, ההיסטוריוגרפיה היוצרת כסוגי המדרש האחרים היא לחז"ל דרך להתוודע אל דבר האל הצפון במקרא. המדרש מפגיש את העולם האידאי של ימיו עם העולם הטקסטואלי של המקרא ומוצא את האמת התאולוגית בדו־שיה היוצר קול חדש.¹⁷ נראה אפוא שאין תשובה אחת ברורה לשאלה אם 'האמינו' חז"ל בקביעות ההיסטוריות של מדרשי האגדה.¹⁸ השאלה עצמה הייתה שולית בעיניהם וכמעט לא דנו בה. קרוב להניח שהגישות לשאלה זו השתנו לפי הדור, המקור, החכמים ותוכן הקביעות.¹⁹ שלא כגישה מדרשית זו המתמקדת בלקח או ברעיון מקראי, אין סדר עולם מקבל עליו את המשימה לעסוק באידאות נשגבות ובמסרים אלוהיים שאפשר לדלות מן התנ"ך. אכן, נדירים ביותר בסדר עולם משפטים או פסקאות שאפשר לדלות מהם מחשבה כלשהי הנוגעת לשאלות היסוד באשר ליקום, לאדם, ליהדות או לאל.²⁰ ספרות המדרש בכללותה היא מיזוג של פרשנות ויצירתיות, ויש לראות כנגדה את סדר עולם כמפרש ולא כיוצר.²¹

החיבור הזה מבקש רק לפרש את הכרונולוגיה שבמקרא: רצונו וייעודו לומר לקורא מה בדיוק אירע בתקופה זו כגון בן כמה היה יצחק כשנעקד, כמה שנים שהו בני ישראל במצרים, באיזו שנה בשבוע בנה שלמה את בית המקדש ובאיזו שנה למלכות נבוכדנצר נחרב בית המקדש. ההבחנה הזאת בין סדר עולם ובין ספרות המדרש של חז"ל נובעת מעצם נושאו של סדר עולם: הרי כרונולוגיה עוסקת בעובדות היסטוריות ובדרך כלל אינה מתיימרת לומר דבר על ערכי דת ומוסר. ואולם היא הנותנת. לא נראה שהחוגים שיצרו את הספרות המדרשית לכל גווניה ותקופותיה ומסרו לנו אותה אף העמידו את החיבור סדר עולם, שרעיונותיו, מגמותיו ודרכיו שונים כל כך.²² ברצוני אפוא להציע שעיקר החיבור הזה לא נעשה בידי חכם מחוגי חז"ל, ויסודו כבר היה חיבור עצמאי עוד לפני שנכלל בספרות חז"ל.²³

הפרשנות היהודית המקראית בתקופה ההלניסטית-רומית

אחרי שהוצאנו את סדר עולם מהקשרה של ספרות חז"ל וראינו את המרחק הרב שבין דרכו ובין דרכי המדרש, עומדת לפנינו בעיה דומה לבעיה שעלתה מתוך העיון בהיבט הכרונולוגי של סדר עולם: היש לנו הקשר אינטלקטואלי אחר שסדר עולם עשוי להיות שייך אליו? כלומר, היש עוד חיבורים פרשניים שמגמותיהם ומטרותיהם דומות לאלה של סדר עולם? לא אציע כאן תיאור ממצה של ספרות הפרשנות היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, ואך אנסה לשרטט כמה מקוויה המרכזיים שלא הודגשו במחקר עד כה.

יצוין שמן התקופה ההלניסטית-רומית אין למצוא חיבורים פרשניים עצמאיים מן הסוג שנפוץ מאוד בימי הביניים,²⁴ חיבורים שיש בהם ציטוט או התייחסות ישירה למילים מן הכתוב ולאחריהם דברי הפרשנות הנועדים לבאר את התנ"ך על פי ההקשר והעניין.²⁵ חיבורים פרשניים עצמאיים בצורתם כבר היו אז, אלא שלא באו לבאר את המקרא על פי ההקשר והעניין, ומגמותיהם היו אחרות לגמרי.

כבר העירו חוקרים אחדים שמן העולם העתיק שרדו שלושה סוגים של חיבורים פרשניים עצמאיים יהודיים והם שונים מאוד זה מזה ונוצרו בידי שלוש מסגרות חברתיות שונות לגמרי זו מזו.²⁶ נזכירם לפי סדרם הכרונולוגי. הסוג הראשון הוא חיבורי הפשרים, שנתגלו בקומראן, המתייחדים בשימוש במילה 'פשר' כמילת קשר בין הציטוט המקראי לדברי הפרשנות.²⁷ פשר זה מתאפיין בהעתקת דברי הנביא או המחבר המקראי אל ההקשר המדיני, הדתי והחברתי של מחברו, ויסודות כיתתיים ואסכטולוגיים כמעט תמיד מופיעים בו במרכז העניינים.²⁸

הסוג השני הוא כתביו הפרשניים של פילון. כפי שנראה להלן, בכתבים אלו יש לא מעט פרשנות ביאורית, אולם ייעודם המוצהר היה לפרש את התנ"ך בדרך אלגורית. כידוע, פילון לא התכחש למשמעות הסיפור המקראי הנובעת מן ההקשר,²⁹ אך עיקר כוונותיו ומרצו הופנה לגילוי האמת הפילוסופית המוסתרת במקרא. פרשנות אלגורית זו מעצם טבעה אינה יכולה להיחשב פרשנות הבאה לבאר את התנ"ך על פי ההקשר והעניין.

הספרות המדרשית בכללותה היא, כמובן, הסוג השלישי של חיבורים פרשניים יהודיים מן העולם העתיק. גם זו, כפי שכבר ציינו לעיל, אינה רואה את תפקידה בביאור התנ"ך מתוך ההקשר והעניין.

על סמך אופיים זה של החיבורים הפרשניים ששרדו מהתקופה ההלניסטית-רומית יש מקום לשאול אם בתקופה

הקדומה לא נכתבו חיבורים פרשניים שביארו את התנ"ך על פי ההקשר והעניין או שהיו חיבורים כאלה ונעלמו ברבות השנים.³⁰

עדויות עקיפות להימצאותם של חיבורים פרשניים-ביאוריים אצל פילון

עניינו המרכזי של פילון היה בפרשנות האלגורית של התנ"ך, אך בספריו גם לא מעט קטעי פרשנות לא-אלגורית.³¹ כידוע, חיבוריו העוסקים בתנ"ך נחלקים לשלוש קבוצות.³² (א) חיבורים פרשניים-אלגוריים המצטטים בדרך כלל פסוקי מקרא ומפרשים אותם בדרך אלגורית, וכמעט אין בהם פירושים לא-אלגוריים. (ב) חיבורים היסטוריים-פרשניים הבוחרים מתוך התורה נושא, כגון דמותו של אברהם בחיבור 'על אברהם' או עוון הגנבה בראשית החלק הרביעי של 'על החוקים לפרטיהם', ופורסים לפני הקורא את דבר התורה על הנושא ואף מדגישים את הערכים השלמים והנשגבים הנגלים בכתבי הקודש. בחיבורים אלו העיקר הוא הצגת דברי התורה, ופרשנות ביאורית מסוימת מלווה אותם, ואילו הפרשנות האלגורית מופיעה בהם הרבה פחות.³³ (ג) 'שאלות ותשובות', שפילון נוהג לצטט בהן פסוקי מקרא, לשאול עליהם שאלות ולהשיב.³⁴ בקבוצת הספרים הזאת באים שני סוגי הפרשנות, גם פרשנות ביאורית וגם פרשנות אלגורית. לפעמים התשובה עוסקת רק בהיבט האלגורי של הפסוק, לפעמים מובאת רק פרשנות ביאורית ולעיתים קרובות פילון מביא תשובה ביאורית לא-אלגורית ואחר כך תשובה אלגורית לאותה השאלה גופה.³⁵ נמצא אפוא שכאשר אוספים יחד את מכלול הפרשנות הביאורית שבחיבורי פילון היא משמשת מאגר גדול לפרשנות ביאורית קדומה למקרא.

לענייננו חשובים במיוחד הקטעים שפילון נוקט בהם את שתי המתודות הפרשניות בנוגע לשאלה אחת – תחילה לפי הבנת העניין וההקשר הרגילה, שכלשונו של פילון, היא ההבנה 'החיצונית' של המילים, ואחר כך לפי האלגוריה.³⁶ כמוכן, לא תמיד אפשר לייחס הבנה 'חיצונית' זו לפרשנים קדומים יותר. ברוב המקרים אין פילון מייחס הבנה לא-אלגורית של המקרא לקבוצה מסוימת או לאדם מסוים, וקשה מאוד לדעת אם היא משלו או קיבלה מקודמיו.³⁷ אולם לפעמים את העיון הלא-אלגורי הוא מציג בביטויים כגון 'יש אומרים' או 'אנשים מציעים'.

מבחינתו של פילון אין חשיבות להבחנה החשובה לנו בין הסתכלות לא-אלגורית במקרא ובין פעילות פרשנית לא-אלגורית המנסה לפתור בעיות המתעוררות בטקסט המקראי. כמוכן, הוא מעמת את שתיהן עם האמת החשובה לו יותר, והיא ההבנה האלגורית של המקרא. ואולם כיוון שהסתכלות לא-אלגורית היא לא דווקא פעילות פרשנית וכיוון שאנו מנסים לדלות מכתבי פילון עדויות לפעילות פרשנית לא-אלגורית של קודמיו, אין לראות בכל הבנה לא-אלגורית של המקרא סימן לפרשנות לא-אלגורית ואין לנו אלא להתאמץ ולחפש עקבות ברורים של פעילות פרשנית.³⁸

על אף היסוסים אלו נראה שיש אצל פילון עדויות לחיבורים פרשניים שהתמקדו בביאור התנ"ך על פי העניין וההקשר. בשאלות ותשובות על בראשית (ב:79) פילון שואל למה שם בן נח מופיע ראשון ברשימת הבנים הנולדים לנח (בר' ה:לב) ויפת מופיע ראשון ברשימת תולדות בני נח (בר' יב:לב). פילון מביא קודם את דעתם של 'אלו החוקרים את המשמעות הלא-אלגורית של כתבי הקודש',³⁹ ש'יש להם נימוקים לסבור' ששם הוא המבוגר, אך מוצא הסבר אחר שהוא טוב 'לנו החוקרים את הטבע המושכל' של העולם. כיוצא בו פילון שואל מה משמעות 'ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראת' (בר' כב:א), ומהמשך הקטע נראה שההייתו מתבססת על העובדה שעבר עוד זמן רב עד שמת יצחק ועל ההנחה שיצחק לא היה עיוור כאשר מת (ד:196). פילון מביא בתשובתו תחילה את 'אלו הנותנים הסבר לא-אלגורי' ואחר כך את פירושו האלגורי שלו.

עדויות אלו אינן ודאיות: אין בהן רמז מפורש לחיבור ערוך ואפשר לגרוס שהכוונה רק לפעילות פרשנית ולא לספר כתוב. מכל מקום, לשונותיו של פילון ובייחוד ההדגשה 'אלו החוקרים את המשמעות הלא-אלגורית של כתבי הקודש' מלמדות על עיונו במקור פרשני חיצוני, וייתכן מאוד שאף במקורות רבים, ואין כוונתו להסברים מזדמנים ששמע על פה.

יתרה מזו. במקומות רבים בחיבורו 'שאלות ותשובות' פילון מביא כמה תשובות לא-אלגוריות לשאלה ששאל, לפעמים לפני תשובתו האלגורית ולפעמים בלא להביא כל תשובה אלגורית.⁴⁰ מטבע הדברים גם במקרים אלו אי אפשר להוכיח הוכחה מוחלטת שלא פילון עצמו הוא שהציע את כל האפשרויות, וגם אם אינן פרי יצירתו של פילון, אין כל ודאות שהן נובעות מחיבורים כתובים. ואולם, על אף כל ההסתייגויות האלה דומה שההסבר המשכנע ביותר לתופעות שצוינו הוא שאכן, עוד לפני זמנו של פילון הייתה פעילות ענפה של פרשנות לא-אלגורית למקרא והגישה לחלק נכבד ממנה הייתה באמצעות הספר הכתוב.⁴¹

עדויות עקיפות לחיבורים פרשניים-ביאוריים עצמאיים אצל יוספוס

עוד מקום שטבעי לחפש בו שרידי פרשנות ביאורית לתנ"ך שנכתבה בתקופה ההלניסטית-רומית הוא כתבי יוספוס. מטרתו המוצהרת של יוספוס בחיבורו קדמוניות היהודים הייתה לכתוב חיבור היסטורי ולא פרשני, אך כל חיבור היסטורי המבוסס על התנ"ך אי אפשר שלא יהיה גם חיבור פרשני.⁴² אכן, ספר זה כולל מאות יחידות פרשניות⁴³ המבארות פסוקים קשים,⁴⁴ ממלאות את החסר בסיפור המקראי⁴⁵ ומוסיפות הסברים לעלילה המקראית.⁴⁶ רוב קטעי הפרשנות האלה אינם מתעלמים מן ההקשר ומן העניין של הכתוב המקראי, וקשה למצוא אצל יוספוס הוספות עלילתיות רחבות⁴⁷ ואף לא הוספות קצרות הנוגדות את היגיון הפסוק.⁴⁸

אף בלא לדון בכל המקבילות ביחידות פרשניות אלו ובמסורות שבספרות חז"ל ובספרות היהודית-הלניסטית, ברור שלא יוספוס הוא שיצר את כל מה שכתב בקדמוניות היהודים על תולדות עם ישראל בתקופת המקרא ואשר לא נבע מהתנ"ך גופו.⁴⁹ חוקרים רבים כבר ציינו אם בהרחבה ואם בקצרה שבחלק הראשון של קדמוניות היהודים, החלק הן בתקופת המקרא, היה יוספוס תלוי במסורות של קודמיו.⁵⁰

כיוון שיוספוס עצמו לא ציין כלל מה היו מקורותיו הלא-מקראיים לתקופת המקרא ובתחילת קדמוניות היהודים אף קבע שלא יוסיף על הכתוב בכתבי הקודש ואף לא יגרע ממנו דבר (א:17), הבטחה שעל פי הבנתה הפשוטה לא קוימה בעליל,⁵¹ הדרך היחידה לשחזר את מקורותיו היא על ידי עיון בחיבור עצמו וניתוח דבריו. כצפוי, החוקרים נחלקים הן באשר לטבעם ולמהותם של מקורות ומסורות אלו הן באשר לדרכי שימושו של יוספוס בהם. לפי דעה קיצונית אחת מן תחילת המאה שעברה, יוספוס כמעט אינו בגדר מחבר ולא השתמש בנוסח העברי של התנ"ך ואף לא בתרגום השבעים. דעה זו הציג הלשר בלמדנות מופלגת וגרס שבחלק הראשון של קדמוניות היהודים יוספוס רק העתיק והדביק יחד חומר שלקח מכמה חיבורים יהודיים-הלניסטיים, שכנראה נתחברו באלכסנדריה.⁵² חוקרים אחרים מציעים לעומתו שעיקרי הדברים המופיעים בחלק הראשון של קדמוניות היהודים ושאינם בתנ"ך עצמו נובעים ממסורות בעל פה שיוספוס שמע ולכן ראוי להמעיט בחיפוש מקורותיו הכתובים.⁵³

מבחינה מסוימת צודקים המסכמים האחרונים המדגישים את פעולתו העצמאית והמקורית של יוספוס. אין לראותו שופר ריק מתוכן, המוסר לנו את דברי מקורותיו בלבד.⁵⁴ ברם, דומה שהכפ נטתה יותר מדי לצד הנגדי. למרות כל הביקורת המוצדקת שהוטחה בשיטת חיפוש המקורות שנפוצה בסוף המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים, שיטת ה-*Quellenforschung*, אפשר להראות שלא יוספוס עצמו סידר, ליקט וארגן את כל הפירושים, ההסברים, המקורות והמסורות שבחלק הראשון של קדמוניות היהודים.⁵⁵ נראה שיש בכתבי יוספוס משפטים רבים המלמדים שיוספוס השתמש במקורות כתובים רבים שהיו מונחים לפניו.⁵⁶

מסקנה זו מבוססת במידת מה על עיוני הקודמים במקורות הכרונוגרפיים של יוספוס. בפרק הראשון של המבוא הראיתי שיוספוס שמר לנו עדות על פעילות ענפה של כרונוגרפים יהודים קדומים שהתווכחו ביניהם איך בדיוק לחשב את שנותיו של עם ישראל על פי הנתונים שבתנ"ך,⁵⁷ ואין להטיל ספק שפעילות כרונוגרפית זו הגיעה בכתב אל יוספוס. ועוד, בכמה מקומות הצעתי שקביעות כרונולוגיות מסוימות המופיעות בכתבי יוספוס אינן מתיישבות עם הקשריהן בכתביו, ואפשר להסבירן רק אם נניח שיוספוס לא דק ולא הבין את כוונותיהן המקוריות ולא יזוזו תקופה בדיוק הן שייכות.⁵⁸ נימוקים כבדי משקל אחרים למסקנה שיוספוס השתמש במקורות כתובים הביא הלשר.⁵⁹ גישתו הבסיסית אינה מקובלת עליי. לדעת הלשר היה יוספוס בור בתרבות ההלניסטית בכללותה, וכיוון שהלשר מצא סימנים לתרבות זו בכל פינה של קדמוניות היהודים, בא לכלל מסקנה שיוספוס פעל כמעתיק עיוור של חיבורים הלניסטיים קדומים. החלוקה החדה שחילק הלשר בין התרבות ההלניסטית ובין השקפת העולם של הכוהן הארץ-ישראלי יוספוס בוודאי אינה מתיישבת עם המציאות של סוף ימי בית שני. סביר שיוספוס הכיר היבטים רבים של התרבות החומרית והאינטלקטואלית של העולם ההלניסטי-רומי. אף אין לשכוח שכתב את קדמוניות היהודים לאחר ששהה ברומא פרק זמן ממושך. ברם, ככול שביקרו חוקרים את הלשר בדיון, התעלמו שלא בדיון מכמה נקודות חשובות שהוא מעלה.⁶⁰

אף אין להרחיק לכת ולקבוע שיוספוס היה בקי גדול בתרבות ההלניסטית. במאמר חשוב הראה פלדמן שדברי יוספוס על אברהם כוללים הוכחה מתוחכמת לקיומו של האל, הוכחה שלדעת פלדמן כוללת רמזים לרעיונותיה של האסכולה הסטואית בעניין קיומו של האל.⁶¹ קשה לקבל שיוספוס, המודיענו לקראת סוף קדמוניות היהודים (כ:263 ואילך) כמה קשה עבד כדי ללמוד דקדוק יווני ולקרוא ספרות יוונית, למד פילוסופיה סטואית במידה שיוכל בכוחות עצמו לנסח הוכחה זו ומדעת עצמו לייחסה לאברהם.⁶² וחשוב יותר: הלשר מראה שיוספוס מתעתק ליוונית את שמותיהן של הדמויות

המקראיות לאורך קדמוניות היהודים בכמה דרכים. נכון שאין לצפות לאחידות מושלמת בחיבור בן עשרים ספרים, אולם נראה לי, בעקבות דברי הלשר, שמידת השוני בשיטות ההעקקה מלמדת שיוספוס השתמש במקורות כתובים אחדים.⁶³ הלשר אף מראה שבקדמוניות היהודים נגלית בקיאות עצומה בכל הנוגע למצרים, הרבה יותר ממה שאפשר לצפות מיהודי ארץ-ישראל שגלה לרומא.

כל אלו מלמדים שיוספוס השתמש במקורות כתובים,⁶⁴ ולפחות כמה מהם מקורם במצרים. גם קטעים אחרים שכתב מגלים רקע מצרי. קשה להניח שיוספוס כתב מדעת עצמו שאברהם נסע למצרים 'לשמוע מפי הכהנים את דבריהם על האלים ואם ימצאם טובים משלו ילך אחריהם' (א:161) או שהדגיש שפוטפר הקנה ליוסף 'חינוך שמקנים לבן חורין' (ב:39), או שמצא לנכון לתת בפיו של משה שאין הוא 'נוהג בזה בחכמת המצרים' (ב:286). גם הסיפור הארוך על מלחמתו של משה נגד הכושים ועל נישואיו עם בת מלך הכושים (ב:238 ואילך) בוודאי נובע מחיבור יהודי-מצרי.⁶⁵ כל העדויות האלה מתבארות בנקל מתוך ההנחה שיוספוס שאב לפחות מקצת הוספותיו למקרא מחיבורים יהודיים-הלניסטיים ממוצא אלכסנדרוני.⁶⁶

סיוע לדעה זו אפשר לשאוב ממחקרו החשוב של סת' שוורץ, מחקר העוסק גם בשאלת מקורותיו של יוספוס.⁶⁷ לדעתו, אין להסיק שיוספוס השתמש בכתבי פילון על אף הדמיון ביניהם בפרטים מסוימים⁶⁸ וגם לא בארטפנוס אף ששניהם מספרים בהרחבה על עלילותיו של משה בכוש.⁶⁹ שוורץ אף מעיר שאין יוספוס מזכיר במפורש שום חיבור יהודי-יווני חוץ משניים שנטל, כנראה, מחיבור של אלכסנדר פוליהיסטור.⁷⁰ עד כאן ניתוחיו של שוורץ מאלפים ומתקבלים על הדעת. אולם מסקנתו המסכמת, שיוספוס כמעט אינו מכיר חיבורים יהודיים-הלניסטיים,⁷¹ אי אפשר לקבל אותה. הבעיה מתודולוגית: אכן, שוורץ הראה שקלושים הסיכויים שיוספוס השתמש באחד מן החיבורים היהודיים-הלניסטיים שבידינו, אך הוא עצמו מעיר כמה וכמה פעמים שההקבלות בין יוספוס ובין מחברים הלניסטיים כגון ארטפנוס ופילון לא התפתחו באופן עצמאי ובוודאי ביסודן מקורות קדומים משותפים. אף ההקבלות בין יוספוס ליחזקאל המחזאי,⁷² שאין שוורץ מזכיר אותן, מוסברות היטב בדרך דומה.⁷³ מתוך הסתמכות על ניתוחיו של שוורץ ועל מה שהבאתי לעיל מסקנתי אפוא הפוכה לגמרי. אמנם יוספוס לא השתמש באחד החיבורים היהודיים-הלניסטיים שהגיעו אלינו, אך כיוון שרק מעט מאוד מספרות זו שרד, סביר להסיק שאכן, יוספוס השתמש בחיבורים קדומים שמוצאם מחוגים יהודיים-הלניסטיים באלכסנדריה ושל הגיעו אלינו.⁷⁴

עצם הדבר שיש לא מעט מקבילות בין יוספוס ובין הסופרים היהודיים-הלניסטיים מן המאה השנייה לפני הספירה כגון יחזקאל וארטפנוס ואף בין יוספוס ובין פילון מביא אותי לידי המסקנה שהיו במצרים התלמית והרומית אסכולות ומסורות רצופות של פרשנות המקרא, שמחבריהן אף כתבו בספר את פרי עיוניהם במקרא.⁷⁵ אין זה סביר שפילון ויוספוס השתמשו באותו הספר הפרשני היחיד גופו, והוא אף שעמד לפני יחזקאל שנים רבות קודם לכן. מסתבר יותר שהשיטה העיונית-פרשנית המשותפת הנגלית בחיבורים אלו הייתה נחלת רבים ופרשנים אלו חיברו ספרים לא מעטים. מחמת תהפוכות הזמנים נשארו לפליטה רק כתביהם של פילון ויוספוס, שנשמרו על ידי הכנסייה הנוצרית,⁷⁶ ומעט מזער מתקופה קדומה יותר, והם הכתבים ששרדו בזכות איסביוס שקיבלם מפוליהיסטור.⁷⁷

אין זה מפתיע ששמותיהם ואפילו קיומם של חיבורים משוערים אלו לא הוזכרו פילון ויוספוס. ידוע הוא שבעולם העתיק נהגו מחברים רבים להמעיט בהזכרת שמות החיבורים שהשתמשו בהם ולעתים לא נדירות אף להשמיט כל התייחסות לחיבורים כאלה, וראה את דבריו המסכמים של ואלש: 'היסטוריונים עתיקים מזמנו של הרודוטוס ואילך מספרים לנו רק לעתים נדירות באלו מקורות השתמשו'.⁷⁸ היה מקובל להזכיר את שם המקור רק כאשר מבקרים את דבריו או מביאים גרסאות חלוקות בעניין מסוים.⁷⁹ רק מחברים כמו פוליהיסטור, שמטרתם המוצהרת הייתה ללקט יחד קטעים מכמה מקורות ולא לחבר חיבור חדש, מקפידים לציין את שמות המחברים ואת החיבורים שליקטו מהם. לדעת פלדמן, יוספוס עצמו הוא מחבר ש'אינו מציין את מקורותיו',⁸⁰ ורוניה קובע שבספרות הפרשנית היהודית-הלניסטית והנוצרית הקדומה שמותיהם של פרשנים קדומים יותר מוזכרים רק לעתים נדירות.⁸¹

הנחתי הבסיסית היא שכאשר כתב יוספוס את תולדות בני ישראל בתקופת המקרא הוא השתמש בעיקר בחיבורי פרשנות ולא בחיבורי היסטוריוגרפיה. הנחה זו אינה קביעה ודאית ומעצם טבעה אינה ניתנת להוכחה. היא נובעת בחלקה מדברי יוספוס בתחילת חיבורו בתארו את התלבטותיו לפני שהתחיל לכתוב את חיבורו ההיסטוריוגרפי הגדול. דבריו שם מתאימים למחבר שבעת כתיבת ספרו מעיין בתנ"ך, בתרגומיו ובחיבורי פרשנות אחדים יותר משהם מתאימים למחבר המשתמש בחיבורים היסטוריוגרפים קודמים.⁸² ועוד זאת: הוספות רבות של יוספוס, בייחוד אלו הבאות להסביר את מניעיהן של דמויות מקראיות,⁸³ נראות שייכות למסגרת פרשנית יותר מלמסגרת היסטוריוגרפית.⁸⁴

קשה מאוד לעמוד על טיבם של חיבורים משוערים אלו שעמדו לפני יוספוס. לדעתי, יוספוס השתמש בכמה חיבורים, אך כיוון שלא ציין כלל את מקורותיו, קשה מאוד להפריד בין משפטים ששאב מהם ובין משפטים שהוא עצמו חיבר. דומה שלא נשגה אם נייחס למקורותיו של יוספוס תכונות דומות לאלה שאנו מוצאים אצלו, וכפי שכתבתי בתחילת דבריי על יוספוס, היחידות הפרשניות המופיעות אצלו אינן מתעלמות ברובן מן ההקשר ומן העניין של הכתוב המקראי, ונדירות אצלו הוספות רחבות ואף הוספות קצרות הנוגדות את היגיון הכתוב.⁸⁵

להבנת העניין מאלפת ההשוואה בין חיבורו ההיסטוריוגרפי של יוספוס, המספר מחדש את הסיפור המקראי, ובין חיבור אחר מן התקופה ההלניסטית-רומית, ספר היובלות, שאף הוא עושה כן. בסקירה על קורות אברהם בקדמוניות היהודים (א: 151–256) מצאתי כעשרים וחמישה פרטים, הסברים והוספות שאינם בסיפור המקראי.⁸⁶ גם בחלק המקביל בספר היובלות (יא: יד–כא: ג) יש כעשרים וחמש הוספות.⁸⁷ רבות מן ההוספות אצל יוספוס באות בבירור כדי לפרש את הכתוב, על פי כללי האקסגטיקה של יוספוס או של מקורותיו, ואחרות מוסיפות פרטים בלא יסוד פרשני (ככל שיכולתי לגלות) בקשר לכתוב, אך הפרט החדש משתלב בעלילה שכבר קיימת בתנ"ך. רק הוספות ספורות מוסיפות עלילה חדשה שאין לה בסיס או יסוד בתנ"ך. כנגד זה רוב ההוספות בספר היובלות מתארות מאורעות שלא נזכרו כלל בתנ"ך ושקשה מאוד להעלות על הדעת שנוצרו מתוך פעולה פרשנית כלשהי.⁸⁸ גם הוספות אחרות בספר היובלות, אלו המרחיבות עלילות שכבר מסופרות בתנ"ך, צמודות לסיפור המקראי הרבה פחות מההוספות שבקדמוניות היהודים. אם אמנם אפשר ללמוד על קדמוניות היהודים כולו מהחלק העוסק באברהם ואף להסיק מקדמוניות היהודים על המקורות שהשתמש בהם יוספוס, נמצא שהגישה הפרשנית העיקרית של המקורות האלה היא לבאר את התנ"ך על פי ההקשר והעניין.

עוד עדות לפרשנות ביאורית – דמטריוס הכרונוגרף

עד עתה מצאנו עקבות ברורים לפרשנות ביאורית של המקרא אצל שני המחברים היהודיים-הלניסטיים העיקריים שחיבוריהם שרדו, פילון ויוספוס. אם נסרוק את שאר הספרות היהודית-הלניסטית,⁸⁹ מיד ניווכח לדעת שהחיבור היחיד שיש בו פרשנות ביאורית רבה הוא חיבורו של דמטריוס. בפרק הקודם של המבוא כבר הודגשה ייחודיותו של דמטריוס בקרב המחברים היהודיים-הלניסטיים במישורים רבים, ובכללם שיטתו הפרשנית.⁹⁰

מלבד עשרות קביעות כרונולוגיות, המבוססות רובן ככולן על עיוניו בתנ"ך, שרידו של דמטריוס כוללים אף שלוש יחידות פרשניות שאינן נוגעות כלל בעניינים כרונולוגיים ואלה נושאייהן: מדוע לא הביא יוסף את אביו ואת אחיו למצרים אחרי שמונה לסגנו של פרעה, למה נתן יוסף לבנימין מתנות רבות יותר מלשאר אחיו, ומניין לבני ישראל כלי הזין שנלחמו בהם במדבר. צורתן של שלוש יחידות אלו אינה סיפורית אלא פרשנית. במסגרת הנרטיבית הכללית של החיבור אין דמטריוס מציג את תהליך הסקת מסקנותיו הכרונולוגיות, והוא פורס אותן במהלך סיפורו באופן שהקורא אינו יכול להבחין בין קביעות המפורשות בתנ"ך ובין קביעות המבוססות על עיוניו של דמטריוס, ואילו שלוש יחידות פרשניות אלו כוללות את הבאת דברי המקור, פירוט הקושיה על המקור ותשובה עליה. דרך הצגה זו היא פרשנית מובהקת.⁹¹ הניגוד החד והכפול בתוכן ובצורה בין סגנונו העיקרי של דמטריוס, שהוא רצף של קביעות כרונולוגיות, ובין סגנון ייחודי זה של שאלות ותשובות בנושאים לא-כרונולוגיים מניע אותי להציע שיחידות פרשניות אלו שייכות לחיבור פרשני קדום יותר.⁹² דמטריוס שילב בחיבורו דווקא אותן מפני שהן גובלות בהיבטים היסטוריים של הפרשנות המקראית. לא בהבנת המשמעות של המקרא הן עוסקות אלא בעובדות היסטוריות ובמניעיהן של הדמויות הפועלות.⁹³ בין שהצעה זו מתקבלת על הדעת בין לאו, חיבורו של דמטריוס ספוג אווירה של פרשנות ביאורית למקרא: למרות ההבדל בין העיסוק בבניית מסגרת כרונולוגית מפורטת ובין שחזור מניעיהם של גיבורי התנ"ך – העיסוק הראשון יצירתי פחות מהשני – שניהם צמודים מאוד לקו העלילה המפורש בתנ"ך ומסבירים אותו רק על פי העניין וההקשר.⁹⁴ דומה שאין חיבור אחר מהתקופה ההלניסטית-רומית המציג בדרך חדה כל כך את הפרשנות הביאורית למקרא.

מצרים כמקור לפרשנות ביאורית קדומה על המקרא והפרשנות המקראית הקדומה בארץ ישראל המסקנה החשובה ביותר מסקירתנו עד כאן היא שכל הסימנים מפנים לעבר מצרים.⁹⁵ נקודה זו ברורה במה שנוגע לדמטריוס ולפילון, ששניהם חיו במצרים,⁹⁶ ואף אצל יוספוס, יהודי מארץ ישראל שעבר לדומא, ראינו סימנים ברורים של מקורות מצריים.⁹⁷ כאמור, בכתבי יוספוס ובשרידי דמטריוס יש למקרא כמעט אך ורק פרשנות ביאורית הצמודה

לעלילה המקראית, להקשר המקראי וללשונו, וגם בכתבי פילון באה פרשנות ביאורית לא מעטה. אמנם אצל פילון מופיעה אף פרשנות יצירתית יותר, אך עצם הדבר שהוא מבחין הבחנה חדה בין הפרשנות הביאורית למקרא ובין הפרשנות היצירתית יותר היא הנקודה החשובה לנו בנסותנו למצוא את תודעת הפרשנות הביאורית. ואולם, כפי שנראה להלן, לא נצליח לתחם ולהבדיל בין סוגי פרשנות במקורות מארץ ישראל. מסקנתי אפוא שהשפעות מן העולם התרבותי ההלניסטי הן שחידדו הבחנות אלו,⁹⁸ ולהלן נשוב לעניין זה.⁹⁹

ננסה עתה לאפיין את הפרשנות המקראית המופיעה במקורות קדומים יותר מארץ ישראל. באופן עקרוני אפשר לדבר על שתי קבוצות עיקריות של כתבים מארץ ישראל מן התקופה שמלפני ספרות חז"ל המכילים פרשנות מקראית: האפוקריפים והפסידואפיגרפים מזה וכתבי כת מדבר יהודה מזה. נעניין בפרשנות המקראית המופיעה בהם ונשווה אותה לפרשנות המקראית היהודית-הלניסטית ולפרשנות המקראית של ספרות חז"ל.

האפוקריפים והפסידואפיגרפים והסיפור המקראי המורחב

בקורפוס הספרים החיצוניים, אפוקריפים ופסידואפיגרפים, אין אחדות סגנונית או רעיונית. החיבורים הכלולים בו נכתבו במהלך מאות רבות של שנים, מטרותיהם שונות ומגוונות והשקפות העולם של מחבריהם נבדלות מאוד אלה מאלה.¹⁰⁰ מבחינה מתודית קשה אפוא להצדיק דיון בכל החיבורים האלה יחד בעניין סוגי הפרשנות המקראית המופיעה בהם (או בכל עניין אחר). אולם שאלה מתודולוגית זו אינה חשובה לנו כאן, מפני שפרשנות המקרא, במובן ביאור הכתוב והעלאת פתרונות לקשיי, מילוי החסר בסיפור המקראי והוספת הסברים לעלילה המקראית, אינה יסוד מרכזי ברוב החיבורים האלה.¹⁰¹ חיבורים כמו ספר חנוך א (האתיופי), חכמת שלמה וחזון עזרא (עזרא הרביעי) מבוססים על התנ"ך בהציגם את עצמם כדברי חנוך, שלמה ועזרא ובהביאם מסורות פרשניות לא מעטות,¹⁰² אך הפרשנות המקראית אינה מאפיין עיקרי שלהם.¹⁰³

לעומת פרשנות מקראית מועטת בספרים חיצוניים רבים פרשנות המקרא מצויה למכביר בסוגת המקרא המשוכתב או הסיפור המקראי המורחב.¹⁰⁴ סוגה זו כוללת חיבורים כמו ספר היובלות, המגילה החיצונית לבראשית, הצוואה הארמית של לוי,¹⁰⁵ קדמוניות המקרא (המיוחס לפילון) וחלקים של ספר חנוך האתיופי, ואופייני לה הסיפור מחדש של מאורעות המקרא עם הוספות רבות שמקצתן קווי עלילה חדשים ומקצתן פרטים שנוספו על קווי עלילה שכבר קיימים בתנ"ך. אין חולק שספרות זו כוללת מסורות שנוצרו באופן עצמאי בלי זיקה לכתוב זה או אחר וכן מסורות אחרות שהתפתחו בעקבות פעילות פרשנית במקרא,¹⁰⁶ אולם קשה לקבוע מה היחס המדויק בין שני סוגי יצירה אלו. בסדרת מאמרים שפורסמו בשנים האחרונות, קוגל שוב ושוב מראה שמסורות שלכאורה הן יצירות יש מאין באמת נובעות מעיונים מעמיקים בכתבי התנ"ך.¹⁰⁷ לעומתו יסיף מדגיש את היסודות של סיפורי עם המופיעים בסיפור המקראי המורחב.¹⁰⁸ לענייננו כאן אין חשיבות מיוחדת לשאלת היחס המדויק בין מסורות שנוצרו באופן עצמאי ובין מסורות שהתפתחו מתוך פרשנות המקרא. כאשר ניסיתי לעיל לתאר את שיטתו הפרשנית של יוספוס בקדמוניות היהודים פירטתי את כל המסופר על אברהם אבינו בסיפור המורחב בספר היובלות,¹⁰⁹ והסקתי שרוב ההוספות בספר היובלות מתארות מאורעות שאינם נזכרים כלל בתנ"ך, וגם בהוספות האחרות המרחיבות עלילות שכבר מסופרות בתנ"ך הוזיקה לסיפור המקראי רופפת מאוד. בין שנמעט בתרומת הדמיון ליצירת המסורות המרחיבות ונרבה את הפעילות הפרשנית בין שנעשה את ההפך, ברור שההתייחסות למקרא בספר היובלות אינה פרשנות ביאורית הצמודה לקו העלילה המפורש בתנ"ך והמסבירה אותו על פי העניין וההקשר. מסקנה זו יפה גם לשאר החיבורים המספרים מחדש את הסיפור המקראי ומרחיבים אותו.¹¹⁰

מגילות קומראן

עיון קל בכתבים שנתגלו בקומראן מיד מראה את מקומה המרכזי והבולט של פרשנות המקרא בכתבי הכת, ואכן מחקרים רבים ניסו לתאר את מאפייניה המיוחדים.¹¹¹ כידוע, לא את כל הכתבים שנמצאו במערות קומראן חיברו אנשי הכת,¹¹² אך השאלה בדבר הקשר בין כלל הכתבים שנמצאו במערות ובין הכת המתוארת במקצת הכתבים אינה חשובה כל כך להכרת הפרשנות המקראית הקדומה בארץ ישראל. דיוני יתמקד רק בסוגת הפשר משום ייחודיותה בנוף הפרשני של תקופת בית שני ובעיקר בגלל ההיבט הפרשני המפורש בה.¹¹³ יושם לב שאם נבחין בחלק הלא-הלכתי של התנ"ך בין חלקיו הסיפוריים, הכוללים קו עלילה ברור, ובין חלקיו הלא-סיפוריים המכילים דברי שירה, נבואה או חכמה, יתברר שדיוננו בפרשנות המקראית הקדומה נסב עד עתה על

חיבורים העוסקים באופן כמעט בלבדי בחלקים הסיפוריים של התנ"ך.¹¹⁴ לעומת זאת ספרות הפשרים מקומראן עוסקת בדברי נבואה, שירה וחכמה.¹¹⁵ הקורפוס הקדום האחר היחיד המפרש ספרים אלו הוא ספרות חז"ל, וההשוואה בין שני הקורפוסים מאלפת ביותר. מגמותיהם והנחותיהם הרעיוניות שונות מאוד אלה מאלה: מטרת הפרשנות שבספרות הפשרים ברורה למדי – למצוא את המשמעות הכיתית והאסכולוגית של הכתוב המקראי המתפרש, מטרה שמטבעה אינה מתאימה לספרות חכמינו ז"ל, שאינם רואים את עצמם כת נבדלת משאר העם ואין בספרותם מתח אסכולוגי דומה למתח האסכולוגי שבכתבים מקומראן.¹¹⁶ נקודת הבחנה אחרת מבוססת על דבריו המפורשים של פשר חבקוק (ראה ב: י-ז; ז-ג-ה): פירושי הכת הבאים 'לפשר' את 'דברי עבדיו הנביאים' הם גילויי האל אל מורה הצדק, והתערבות האל בפעולה הפרשנית בדרך הזאת אינה מוכרת בספרות חז"ל.¹¹⁷

לעומת זאת העירו חוקרים רבים על דמיון מתודולוגי בין השיטות הפרשניות שבחיבורי הפשרים ובין השיטות הפרשניות שבספרות המדרשית.¹¹⁸ שתי הספרות האלה בבואן לחשוף את משמעות הכתוב המקראי נוהגות חירות רבה בהתעלמותן מחוקי הדקדוק והתחביר, ובשתייהן רגיל השימוש במשחקי מילים לאופניהם כגון לשון נופל על לשון וסירוס אותיות.¹¹⁹

תוצאות פרשנות לא־ביאורית זו, שאולי מתעלמת אפילו במופגן ובמכוון מן ההקשר המקורי של הכתוב ומתחבירו ודקדוקו,¹²⁰ בוודאי הבינו אותן מחברי הפשרים וקהל הייעוד שלהן כמציגות נאמנה את המשמעות המחייבת שטבע האל בדברי הנבואה.¹²¹ אין לדעת אם ראו חשיבות בניסיון להבין כתובים אלו על פי ההקשר והדקדוק, ושמה לדעתם, זו הדרך שהובן בה הכתוב עד שבא מורה הצדק וגילה את הדרך האמתית יותר להבין את הכתוב.¹²² קשה לדעת מה היו השיטות הפרשניות של חברי הכת כאשר עסקו בהבנת המקרא בהקשרים שלא נראה להם למצוא בהם משמעויות כיתתיות ואסכולוגיות. כלום השיטות המשמשות בפשרים מיוחדות לקטעים מן התנ"ך שביקשו חברי הכת למצוא בהם את דברי הנביאים המדברים עליהם, ואולי הן חלות על כל התנ"ך? דומה שעצם הדמיון בין המתודות הפרשניות של הפשרים ובין המתודות של ספרות המדרש מכריע לטובת האפשרות השנייה.¹²³

הפרשנות המקראית בסדר עולם ובספרות חז"ל לאור הנטיות הפרשניות בתקופה ההלניסטית־רומית

העיונים לעיל בפרשנות המקראית הקדומה שנכתבה בארץ ישראל היו, כמובן, חלקיים מאוד. מכל מקום, דומה שאפשר להחיל את מה שהסקתי בעניין הסיפור המקראי המורחב וספרות הפשרים על הפרשנות הארץ־ישראלית בכללותה: אין למצוא בארץ ישראל עקבות של חיבורים המפרשים את המקרא על פי ההקשר, התחביר והדקדוק בלבד.¹²⁴ אמנם פסוקים מסוימים מתפרשים כך, אבל אין סימנים שהיו בארץ ישראל חיבורים שהשתמשו רק בשיטות האלה, ואף אין אנו מוצאים בחיבורים שנתחברו בארץ ישראל בתקופה ההלניסטית־רומית הקדומה וששרדו סימני הבחנה בין פרשנות ביאורית הצמודה להקשר ולחוקי התחביר והדקדוק ובין פרשנות לא־ביאורית.

כבר הוצעה מסקנתי שבקרב חוגים יהודיים־הלניסטיים שמוצאם העיקרי במצרים חוברו חיבורים פרשניים־ביאוריים עצמאיים. נכון הוא שבספרות היהודית־הלניסטית העוסקת בתקופת המקרא יש גם יצירות רבה ודמיון פורה, אך נטיות אלו אין בהן כדי לעורר ספק בקיומה של נטייה כללית ועקיבה של מפרשי התנ"ך להישאר צמודים להקשר, לתחביר ולדקדוק של הכתוב.

יש לשוב ולהתבונן בסדר עולם בעקבות המסקנות שהוצעו עד כה. בתחילת הפרק ראינו את מאפייני השיטה הפרשנית שלו לעומת מאפייני השיטה הפרשנית של הספרות המדרשית ועתה נרחיב ונכלול בשדה הראייה גם את הפרשנות הקדומה על גווניה הרבים.

המאפיין החשוב של הפשרים הוא החירות הרבה המתעלמת מחוקי הלשון כדי לחשוף את המשמעות של הכתוב המקראי, מאפיין זה אינו קיים בסדר עולם שביסוד קביעותיו עומדים עיוני מקרא על פי הפרשנות הביאורית.¹²⁵ שלא כמו ההוספות וההרחבות למיניהן בספר היובלות שיש להן קשר רופף עם הסיפור המקראי סדר עולם כמעט אינו מזכיר מאורעות שאינם מפורשים בתנ"ך.¹²⁶ ההבדל החד בין דרכו של ספר היובלות ובין זו של סדר עולם מתבהר אף על ידי גישתם השונה לקביעת תאריכים. כל התאריכים בסדר עולם נובעים מעיוניו במקרא, ואילו תאריכים רבים בספר היובלות נראה שאי אפשר לבססם על עיון במקרא.¹²⁷

סדר עולם מציג אפוא בבירור גישה פרשנית הקרובה לגישה של הספרות היהודית־הלניסטית המצרית יותר מלגישה שמצאנו בספרות ארץ ישראל הקדומה. אם נדמה בנפשנו עולם בלא ספרות חז"ל ומונחים לפנינו כל המקורות הפרשניים

האחרים שהזכרנו בפרק זה – היינו דמטריוס, פילון, יוספוס, ספר היובלות וספרות הפשרים, עלינו להציב מבחינת הדרך הפרשנית את סדר עולם עם החיבורים השייכים אל הספרות היהודית-הלניסטית האלכסנדרונית או המושפעים ממנה, ולא עם ספר היובלות והפשרים, שנכתבו בארץ ישראל.

ואולם משהפרשנות המדרשית של חז"ל מוכנסת אל המעגל המתודולוגי הזה, הדברים נעשים מסובכים יותר ומעניינים הרבה יותר. כאשר נסיתי להגדיר את השוני בין סדר עולם ובין ספרות המדרש הצעתי שלסדר עולם האמתות העובדתית של הפרטים שהוא מוסיף לתיאור המקראי היא היבט חשוב ומהותי, ואילו בעל מדרש היסטורי אין לו עניין בעובדות ההיסטוריות של העבר המקראי אלא רק במשמעות הכתובים הנדרשים.¹²⁸ ההבדל הוא במישור כוונות המחבר: מחבר סדר עולם מתכוון לספר עובדות, להביא לקורא פרטים מדויקים על מאורעות תקופת המקרא, ואילו מחבר מדרש היסטורי מבקש למסור את דבר האלוהים.

בתחילת פרק זה לא דנתי בטכניקות הפרשניות השונות, שאף הן חשובות לענייננו. כפי שכבר הוזכר פעמים רבות, דרכו של סדר עולם בפרשנות המקרא היא להיצמד ככל האפשר לכללי הדקדוק והתחביר ואף להקשר ולהיגיון הפשוט. לעומת זאת מאפיין מרכזי ביותר בהגדרת הפרשנות המדרשית הוא, כידוע, החירות העצומה שבעל המדרש נוהג בהתעלמו מחוקי הדקדוק ומן ההקשר המקראי.¹²⁹

מן ההכרח אפוא להחשיב את סדר עולם מכמה בחינות סוגה אחרת לגמרי ממדרשים היסטוריים אלו. אין מקום להשוות בין מקור המספר שאכלו את המן ארבעים שנה פחות שלושים יום (סדר עולם י"ח: 18) ובין מקור המספר שהמן היה גבור שישים אמה מעל פני האדמה.¹³⁰ לכאורה הצד השווה לשני מקורות אלו הוא שהם מוסיפים פרטים לסיפור המקראי, אך דמיון זה שטחי ומטעה. בשתי הדוגמאות לא שרדו משפטי חיווי גרדא אלא אף הקשרים נרחבים מסביבם, ואפשר להראות בבירור את הטכניקה הפרשנית-ביאורית שביסוד הקביעה הראשונה לעומת הטכניקה הפרשנית-מדרשית העומדת ביסוד הקביעה השנייה. אף אפשר לציין את מגמת הקביעה הראשונה לשחזר את העובדות ההיסטוריות לעומת מגמת הקביעה השנייה להביע רעיון נשגב על מידת הטוב של הקב"ה.

סדר עולם והמדרשים ההיסטוריים מוצבים בשני קטבים המנוגדים זה לזה הן באשר לטכניקה הפרשנית – סדר עולם צמוד לעלילה המקראית והוא משתמש אך ורק בטכניקה ביאורית, ואילו המדרשים ההיסטוריים משתמשים בטכניק מדרשית, הן בעניין המטרה והייעוד – סדר עולם מבקש לעסוק באמת ההיסטורית, ואילו המדרשים ההיסטוריים מבקשים לעסוק באמת התאולוגית.

נפנה עתה גם אל המקורות הקדומים האחרים מארץ ישראל, וננסה לקבוע את מקומם של ספר היובלות וסוגת הסיפור המקראי המורחב בתוך שני הצדדים האלה של הפרשנות המקראית היהודית הקדומה, הפן של כוונות המחבר והפן של המתודה והטכניקה.

כפי שראינו לעיל, עלילות חדשות והוספות רחבות לסיפור המקראי והצגתן במקשה אחת עם המתואר בתנ"ך מעידות על רצונו של בעל ספר היובלות לספר את האמת ההיסטורית,¹³¹ ועל כן מצד כוונות המחבר והיוצר מקומו של ספר היובלות הוא עם סדר עולם לעומת המדרשים ההיסטוריים,¹³² ואילו מצד המתודה והטכניקה אין בעל ספר היובלות נוקט את כלל הפרשנות הביאורית הצמודה לעלילה הבאה במקרא ומסבירה אותה על פי עניינה ולפיכך מקומו של ספר היובלות עם המדרשים ההיסטוריים שלא כסדר עולם.¹³³

אף על פי שמצד המתודה והטכניקה מקומו של ספר היובלות עם המדרשים ההיסטוריים ואין הם חיבורים פרשניים-ביאוריים, גם ההבדלים שביניהם דורשים תשומת לבנו. המאפיינים המסוימים המצריכים לשלול את שייכותם לספרות הפרשנות הביאורית שונים אלו מאלו. במדרשים ההיסטוריים הפעולה הפרשנית גופה, המתעלמת מן הלשון, התחביר וההקשר, היא העיקר, ואילו בספר היובלות העיקר הוא הנטייה החזקה ליצור קווי עלילה חדשים ואי-ההיצמדות לסיפור המקראי.¹³⁴

נראה שאפשר להעמיק הבחנה זו. יושם לב שהוספות רחבות לסיפור המקראי, ובהן קווי עלילה חדשים, אינן שכיחות כל כך בספרות חז"ל¹³⁵ לעומת תפוצתן הרבה יחסית בסיפור המקראי המורחב.¹³⁶ יתרה מזו. הוספה כזאת בספרות חז"ל מופיעה בהקשר של העיון המקראי אפילו במקומות שברור בעליל שאין להסביר את היווצרות הסיפור בעיון זה ואין הוא אלא מעין חיפוי מלאכותי.¹³⁷ כנגד זה ההתעלמות מן ההקשר המקראי וההשתחררות מכללי לוגיקה בסיסיים חזקות בספרות המדרש יותר מאשר בספר היובלות. לדוגמה, קריאת התנ"ך שביסוד שלושת המדרשים ההיסטוריים שהוזכרו בתחילת הפרק, 'ששים אמה היה גבהו של מן', 'היתה אשה . . . פושטת ידיה בין גלי הים ומלקטת לבנה תאנים ורמונים ופרסקין ונותנת לבנה', ו'עקב אבינו לא מת',¹³⁸ מנוגדת לכל קריאה הגיונית של התנ"ך, ובאמת אין בספר היובלות

הוספות הנובעות מקריאה בתנ"ך בדרך זו. הפרשנות של סוגת הסיפור המקראי המורחב שונה אפוא מן הפרשנות של חז"ל.

ראוי עתה לברר את מקומה של ספרות הפשרים ביחס לחיבורים האחרים של הפרשנות הקדומה בארץ ישראל שנזכרו עד כה. בסיפורים המקראיים המורחבים אפשר לשחזר את כוונות מחבריהם מתוך החיבורים עצמם, משום שהם מציגים את המאורעות שבתנ"ך ואת המאורעות שאינם מופיעים בתנ"ך אלו בצד אלו. לעומת זאת אין בפשרים עצמם תכונה ספרותית העשויה לגלות לנו את כוונות מחבריהם.

לכאורה אין הבדל חשוב בין המסגרת הרעיונית של ספרות הפשרים ובין המסגרת הרעיונית של הספרות המדרשית ושתיהן משתמשות בטכניקה של פרשנות לא-ביאורית כדי לגלות בכתוב משמעות תאולוגית ואינן מתכחשות לאפשרות שיש בו עוד משמעויות. אולם נראה יותר שמחברי הפשרים ביקשו ליצור יחס בלבדי בין הכתוב המקראי ובין פירושם שלהם ולא היו מוכנים לקבל את האפשרות שיש בכתוב עוד משמעויות. אין בכתוב אמת מלבד זו שהם מגלים עתה. משעה שנאמרה הנבואה בפי הנביא עד אשר נתפרשה בידי הדורש לא הכיר איש את המשמעות האמתית והנכונה היחידה לכתוב המתפרש.¹³⁹ שני שיקולים מכריעים להבין כך את כוונות מחברי הפשרים: דעתם בדבר התערבות האל החזקה בפעולה הפרשנית וכן העדר מוחלט של דוקוליות בספרות זו.¹⁴⁰ אם זאת כוונתם, אין דמיון בין הגישה היסודית של מדרשי חז"ל, המשתמשת בטכניקה מדרשית כדי למצוא משמעויות מדרשיות, ובין הגישה של ספרות הפשרים, המשתמשת בטכניקה דומה כדי לקבוע את המשמעות האחת והיחידה של הכתוב.¹⁴¹ המרחק בין ספרות הפשרים ובין סדר עולם ומדרשי חז"ל דומה מאוד אפוא למרחק שבין הסיפור המקראי המורחב ובין סדר עולם ומדרשי חז"ל.¹⁴²

כל התופעות האלה קשורות זו בזו, וקבוצת יחד יסייע להתחקות אחרי שלבים בהתפתחות הפרשנות הקדומה של התנ"ך. בימי הבית השני שגשגה סוגת הסיפור המקראי המורחב, שבספרו מחדש את הסיפור המקראי הוא משלב מסורות לא-מקראיות רבות עם המאורעות המתוארים בתנ"ך. מסורות אלו התהוו בדרכים רבות ומגוונות, מהן מתוך העיון בתנ"ך והרחבת מסקנות פרשניות ומהן בתהליכי יצירה עממיים-סיפוריים. לדעתי, מחברי חיבורים אלו וקוראיהם ראו במסורות אלו תיאור היסטורי זהה או קרוב מאוד לתיאור ההיסטורי שבתנ"ך, אם אמנם חשבו על בעיית המהימנות ההיסטורית. כפי שאולי היה צפוי, ברבות הימים קמה התנגדות לדרך עיון זו בטקסט המקראי ובעבר המקרא. ייתכן שהתנגדות כזאת הייתה מאז ומעולם אלא שלא טבעה את סימניה לדורות,¹⁴³ אך דומה שהיא התחזקה מתוך הנטיות הפרשניות-ביאוריות של העולם היהודי-הלניסטי.¹⁴⁴

התחזקות הנטייה להבין את המקרא על פי ההקשר והעניין הביאה לידי יצירת סדר עולם, חיבור שנדחק בו לגמרי מסורות שאינן נובעות בבירור מתוך התנ"ך עצמו.

ואולם הדחף להישאר צמוד לטקסט עצמו ולא לבנות מסביבו יצירות סיפוריות חדשות אף היה אחד הגורמים לעיון מעמיק יותר בטקסט ולמציאת עוד רבדים של משמעויות הכתוב, רבדים הפועלים מצד משמעות הכתוב ולא מצד האמתות ההיסטוריות. נשבר אפוא הקשר בין משמעות הכתוב ובין השחזור ההיסטורי. ומשנשבר קשר זה אין סיבה שלא לגלות בתנ"ך תיאורי מאורעות בלתי-סבירים, שהרי אין כוונת המפרש לומר שאכן, מאורעות אלו אירעו.¹⁴⁵ אין מניעה להשתמש בפרשנות לא-ביאורית כאשר הכוונה אינה לקבוע את העובדות ההיסטוריות אלא להבין את המשמעות התאולוגית.¹⁴⁶ זה הרקע להופעת סוגת המדרשים ההיסטוריים.

מן הפרשנות הקדומה בארץ ישראל לא נשארו חיבורים המפרשים את המקרא על פי ההקשר והדקדוק בלבד ואף לא עדויות להבחנה בין פרשנות ביאורית ובין פרשנות לא-ביאורית. אין אנו מוצאים שההתייחסות כלפי תוצאות הפרשנות הביאורית שונה מן ההתייחסות כלפי תוצאות הפרשנות הלא-ביאורית. ואילו בחיבורים המציגים את הפרשנות היהודית-הלניסטית, יש שרידים של חיבורים פרשניים-ביאוריים מובהקים שביסודם מודעות ברורה להבחנה בין סוגי הפרשנות. במהלך התקופה ההלניסטית-רומית חדרה גישה זו יותר ויותר לארץ ישראל והשפיעה על התהוותן של שתי תופעות המנוגדות זו לזו, אך במובן מסוים גם משלימות זו את זו. מצד אחד נוצר ספר כסדר עולם, שאינו משתמש כלל במתודה לא-ביאורית והוא מתכוון לחתור ולהשיג את האמתות ההיסטוריות הקשורות במאורעות המקרא, ומצד אחר מופיעה סוגת המדרשים ההיסטוריים ששיטתה לא-ביאורית ואין היא מעוניינת כלל בעובדות ההיסטוריות של תקופת המקרא.¹⁴⁷

שחזור זה מניח דרגה מסוימת של המשכיות מדרך הפרשנות הקדומה בארץ ישראל אל דרכה של הספרות המדרשית. אכן, הנחה זו מתקבלת על הדעת: בסיפור המקראי המורחב ובספרות המדרשית יש הוספות עלילתיות רבות ובספרות הפשרים ובספרות המדרשית יש פרשנות המתעלמת מן הלשון וההקשר. אולם נראה שחדירת הפרשנות הביאורית

השפיעה גם על המתודה של ספרות המדרש, וזה הפך האחר של התפתחות הפרשנות המקראית בארץ ישראל. ראשית כול, הוספות לסיפור המקראי נדירות בספרות חז"ל יותר מבסיפור המקראי המורחב וכמעט תמיד יש להן קשר כלשהו לכתוב. יש עוד הבחנה מתודית בין הפרשנות הקדומה בארץ ישראל ובין הפרשנות המדרשית. אמנם שתיהן נוהגות חירות רבה בהתעלמותן מחוקי הדקדוק ושתיהן נוקטות טכניקות כגון לשון נופל על לשון וסירוס אותיות, אך אחד המאפיינים הבולטים של מדרשי חז"ל הוא הפרשנות העל-מילולית (supra-literal) של מילה יחידה המתעלמת מהקשרה,¹⁴⁸ ודומה שמאפיין זה אינו בספרות הפשטים.¹⁴⁹ ואולי פרשנות על-מילולית זו היא התפתחות בהשפעת המגע בין הפרשנות הביאורית, המדגישה את ההבנה המילולית, ובין הפרשנות שאינה ביאורית, העשויה להתעלם מן ההקשר. ניצנים ראשונים של תופעת העל-מילוליות ניכרים גם בסדר עולם, שהוא חיבור פרשני-ביאורי מובהק, ועל כך להלן.

ספקות והיסוסים

לאחר שהצעתי את כלל השקפותיי על המגמות שהיו בפרשנות היהודית הקדומה אין לי אלא לבאר את ספקותיי והיסוסיי. הספק העיקרי קשור להצעתי שפרשנות הביאורית של סדר עולם היא פרי השפעות מן היהדות ההלניסטיות. הצעה זו מניחה שתי הנחות הקשורות זו בזו ואיני בטוח בהן. היא מניחה שלא הייתה תודעה מוגדרת של פרשנות ביאורית בארץ ישראל קודם למאה הראשונה לספירה. אמנם פרשנות כזאת לא שרדה בשום חיבור מן החיבורים הכלולים בפרשנות מקראית מתקופה זו ולכן ההנחה הזאת סבירה, ובכל זאת אי אפשר להוכיח אותה.¹⁵⁰

ההנחה השנייה היא שאין הכרח לראות בפרשנות ביאורית דרך פרשנית ראשונית יותר, עיקרית יותר או מכוונת יותר מפרשנות לא-ביאורית,¹⁵¹ ולפיכך ייתכן שהפרשנות הביאורית למקרא הייתה חשובה יותר בתקופה אחת וחשובה פחות בתקופה אחרת. כאמור, ספר היובלות משחזר את תקופת המקרא על ידי פרשנות לא-ביאורית¹⁵² וספרות הפשטים אינה מבחינה בין פרשנות ביאורית לפרשנות לא-ביאורית. אף בתרבויות אחרות יש מקורות המציגים שיטות פרשניות לא-ביאוריות מובהקות לצד שיטות פרשניות ביאוריות.¹⁵³ אמנם הדעה שבמישור הפילולוגי יש לכל טקסט משמעות אחת הקודמת לכל משמעות אחרת נראית לי נכונה,¹⁵⁴ וברי לי שההתעלמות ממנה היא תולדה של הנחות יסוד חברתיות-דתיות.¹⁵⁵ ואולם לדעתי, אם הנחות היסוד האלה נוכחות ועל רקען יש גם פרשנות ביאורית אין לראות אותה 'קדמונית' יותר או מהותית יותר מן הפרשנות הלא-ביאורית.¹⁵⁶ נשאלת אפוא שאלת המודעות העצמית של פרשנים המציגים כמה סוגי פרשנות בערבוביה, ודומה שמודעות עצמית זו מופיעה בספרות חז"ל. לא מצאתיה בספרות הפרשנות הקדומה יותר בארץ ישראל המוכרת לנו, ואולם אין זו הוכחה שלא הייתה.¹⁵⁷

היסוסיי האחרים קשורים לניסיוני למצוא מאפיינים מרכזיים של שיטות הפרשנות בספרות המדרש. מרווח הזמן הגדול בין המקורות הכלולים בספרי המדרש הראשונים ובין המקורות שבספרי המדרש האחרונים דורש לדיוהר מהכללות מקיפות מדיי. קשה להניח שדעותיו ותפיסותיו של חכם שחי לקראת סוף המאה הראשונה לספירה היו זהות לדעותיו ולתפיסותיו של חכם בן המאה השישית לספירה. אף אם נדון רק בספרות המדרש הקדומה יותר, הלוא יש בה חיבורים שחברו במרוצת מאות שנים ומובאים בהם דבריהם של מאות חכמים. ניתוח של ספרות שלמה כזאת אינו עשוי להעלות מאפיינים חדשים וברורים כמו ניתוח של חיבורים של מחבר אחד. דבריי על ספרות המדרש התבססו במידה רבה על ניתוח דוגמאות אחדות ממדרשים היסטוריים, אך לשאלה הגדולה אם המאפיינים שזיהינו במדרשים היסטוריים אלו מאפיינים גם את ספרות המדרש ברובה או אם הם מיוחדים לקבוצת מדרשים קטנה אין תשובה ודומה שחסרים הכלים לענות עליה. לדעתי, אפשר למצוא בספרות חז"ל את הדעה המבחינה בין המשמעות הפרשנית הנובעת מן ההקשר המקראי ומן ההיגיון האנושי היסודי ובין משמעויות מדרשיות שאף הן נובעות מן הכתוב, אך לא הפרדה מוחלטת בין שתי המשמעויות. ואולם קשה לאשש דעה זו בראיות.

אפשר אף לחלוק על הניתוק הכמעט מוחלט בין הוספת פרטים לסיפור המקראי שבספרות המדרש ובין הוספת קווי עלילה חדשים שבספר היובלות ובחיבורים אחרים מסוגת הסיפור המקראי המורחב. גם בנוגע למאפיין זה העירותי שאולי תמונה זו חד-ממדית מדיי, ובכל זאת הסקתי שדרכה של ספרות המדרש הקדומה בכללותה בעניין הפרטים הנוספים שונה מדרכם של ספר היובלות ועוד ספרים דומים.

כדבריי בתחילת הדיון לא הוצג כאן תיאור ממצה של הפרשנות היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית. הדיון התרכז בנושאים ובספרים הקשורים לכל ניסיון לקבוע את מקומו של סדר עולם בהקשר האינטלקטואלי הרחב של הפרשנות היהודית הקדומה. נשוב עתה לעסוק בסדר עולם גופו.

ההנחות הפרשניות של סדר עולם והשיטות שלו

כאשר יצרתי ניגוד בין השיטות הפרשניות שבספרות המדרשית, בספרות הפשטים ובספרות המקרא המשוכת ובין השיטות של סדר עולם ציינתי שדרכו של סדר עולם היא פרשנות ביאורית באופייה. הקווים המנחים את דרכו שונים מן הקווים המנחים את הספרות האחרות האלה. בייחוד חשוב להדגיש שסדר עולם בפעולתו הפרשנית אינו מתעלם מההקשר ומחוקי הדקדוק והתחביר.

סדר עולם כפרשן לא־מדרשי

לפעמים מפרשים את קביעותיו של סדר עולם על פי המתודות האופייניות לספרות המדרש מפני שחיבור זה נחשב לחלק מקורפוס ספרות חז"ל, ואולם במקרים רבים עיון מדוקדק יותר עשוי להוכיח שלא שיטות פרשניות־מדרשיות כאלה עומדות ביסוד הדברים. לפי מארכס (תרגום, עמ' 7), לדוגמה, דברי סדר עולם שרבה מתה בו בזמן שמתה דבורה (סדר עולם ב: 11) נובעים מהבנת המילה 'בכות' בפסוק 'ויקרא שמו אלון בכות' (בר' לה: ח) כצורת רבים. פרשנות זו מדרשית ולא ביאורית שכן היא מתעלמת מחוקי הלשון והדקדוק.¹⁵⁸ ואולם כמוסבר בפירושי לעניין זה, דברי סדר עולם נובעים מהקשרו ומתוכנו של הפסוק ולא מן המדרש שהביא מארכס.

כיוצא בו כתב פנחס מנדל שהקשר 'בין תשעה באב והגזירה על דור המדבר . . . מבוסס על במדבר יד, א'.¹⁵⁹ בפסוק שם לא כתוב אלא 'ויבכו העם בלילה ההוא', ואם סדר עולם או מקורו (שהרי מסורת זו קדומה מאוד) באמת על פסוק זה ביססו את הקשר בין תשעה באב ובין הגזירה על דור המדבר, זו פרשנות מדרשית מובהקת. ואולם עיון קל בתורה מראה בבירור שהמרגלים חזרו בערך בתחילת חודש אב, ולכן היה מקום לקשור את יום השיבה לתשעה באב. בעקבות קשר זה ביססו את הכרונולוגיה המדויקת, וראה בפירושו (ח: 13).

הדוגמה האחרונה לעניין זה מובאת מסדר עולם כד: 9, 'כי הוא אמן הרבה אשמה (דה"ב לג: כג) וביער תורה מישראל'. המקבילה בבבלי סנהדרין קג ע"ב מספרת שאמון 'שרף את התורה', והיא קושרת, כנראה, קביעה זו על 'שרפה' למילה שבכתוב 'אשמה', וזו פרשנות מדרשית מובהקת. ואולם דברי סדר עולם מבוססים על מערכת שיקולים פרשניים־ביאוריים מובהקים, הקשורה במציאת ספר התורה בימי המלך יאשיהו.¹⁶⁰ דוגמאות אלו באות ללמדנו על כלל הקביעות שבסדר עולם: לא מתוך העיון המדרשי בפסוק נוצרו אלא מתוך העיון הפרשני־ביאורי בו.

הסיפור המקראי שבסדר עולם אינו משוכתב ואינו מורחב

עוד קו מתודי המנחה את דרכו של סדר עולם הוא היעדר התופעה הרווחת בחיבורים יהודיים קדומים אחרים שעמדנו עליה קודם – הכנסת מאורעות שאינם נזכרים כלל במקרא לסיפור המקראי. לעומתם סדר עולם כמעט אינו מזכיר מאורע שאינו מפורש בתנ"ך. ועוד זאת: כל התאריכים המופיעים בסדר עולם נובעים מעיוניו בתנ"ך ולא מפעולה יצירתית גרדא.¹⁶¹

יושם לב שאפילו הוספות עלילתיות לסיפור המקראי שנפוצו מאוד בימים קדומים, כגון הסיפורים על אברהם והשמדת הפסלים בידיו, המתח בינו ובין אנשי אור כשדים והניסיון להרוג אותו וכגון סיפורי הילדות של משה אינן בסדר עולם.¹⁶² מתוך כמאתיים היגדים הבאים בעשרת הפרקים הראשונים של סדר עולם, ובהם סיפור העולם מבריאתו ועד למות משה, יש רק חמש הרחבות עלילתיות: אברהם היה בארץ כנען, חזר להרן ושוב בא לארץ כנען (א: 9–11); יעקב שימש את עבר ארבע־עשרה שנה (ב: 5); משה היה מעמיד את המשכן ומפרקו בכל אחד מימי המילואים (ז: 3–5); בני ישראל נסעו מהר ההר אחורה עד מוסרה לאחר מות אהרן (ט: 8–12); הבאר ועמוד הענן הסתלקו ואחר כך חזרו (י: 10–14).¹⁶³

הפרשנות הביאורית של סדר עולם לעומת פרשנות ביאורית אחרת

אכן, שתי הנחות יסוד אלו, אי־התעלמות מן ההקשר ומחוקי הדקדוק ואי־הוספת עלילות חדשות לסיפור המקראי, אפשר להגדירן עמודי התווך של כל פרשנות ביאורית.¹⁶⁴ ואולם ברור גם שרבות מאוד מקביעותיו הפרשניות־כרונולוגיות של סדר עולם אינן מתקבלות על לבם של מפרשים רבים אחרים, וכך גם עולה מסקירה חטופה של הפרשנות היהודית בימי הביניים. לעומת רש"י המביא מדברי סדר עולם עשרות פעמים בפירושו למקרא ואשר בפרשנותו הכרונולוגית

מסתמך הרבה מאוד על סדר עולם,¹⁶⁵ הרמב"ן כמעט אינו מזכיר את סדר עולם ואינו משתמש בקביעותיו הכרונולוגיות, ואילו אבן עזרא מזכיר את סדר עולם מעט יותר (ולפעמים רק כדי לדחות את דעתו).¹⁶⁶ עומדת אפוא לפנינו השאלה מה בין דרכו של סדר עולם ובין דרכיהם של מפרשי המקרא מימי הביניים ומן העת החדשה, שהרי אלה ואלה דרכם דרך הפרשנות הביאורית?¹⁶⁷

כמובן, לא הרי פרשנות ביאורית אחת כהרי פרשנות ביאורית אחרת. אפשר לציין כמה עקרונות פרשניים העומדים ביסוד קביעותיו הכרונולוגיות של סדר עולם, עקרונות שאינם מוציאים את סדר עולם ממכלול החיבורים המפרשים את המקרא על פי ההקשר והעניין,¹⁶⁸ ואולם רוב מפרשי המקרא מימי הביניים ומן העת החדשה לא היו מקבלים אותם.¹⁶⁹

[א] 'לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש'

כלל זה עומד ביסוד מסקנות כרונולוגיות רבות של סדר עולם,¹⁷⁰ והוא בא ללמדנו שהכתוב רוצה שנדע את הפרטים הכרונולוגיים של כל מאורע, אף על פי שאין פרטים אלו גלויים ומונחים לפנינו.¹⁷¹ עלינו לדייק בהבנת רמזים המופיעים במקומות אחרים בתנ"ך כדי לעמוד על הידיעות הרמוזות. אין כאן התרת הרצועה לשם הוספת פרטים חופשית אלא דחף להסקת מסקנות מרמזים מוסתרים בעקבות ההנחה שכך רצונו של הכתוב.

סדר עולם מביא כלל זה בתחילת חיבורו (א:7) כדי להסביר את קביעתו הכרונולוגית שבניית מגדל בבל והתפלגות משפחות הארץ קרו בסוף ימיו של פלג. על פי התנ"ך סדר עולם מסיק כמה מסקנות: (א) כתוב בפסוק שבימיו של פלג נפלגה הארץ (בר' י:כה); (ב) בחייו של פלג אפשר לשחזר רק שני תאריכים – שנת הולדתו ושנת מותו; (ג) לא ייתכן שהארץ נפלגה בתחילת ימיו של פלג מפני שילדי יקטן, אחיו הקטן של פלג, היו במשפחות שנתפלגו. סדר עולם דוחה את האפשרות שהכתוב נתכוון לומר שהארץ נפלגה באמצע ימיו של פלג משום ש'לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש'. אין אפוא מנוס מלהסיק שהארץ נפלגה בסוף ימיו של פלג.¹⁷² כלומר, אף על פי שהיה הכתוב יכול לספר בבירור שמן המבול ועד הפלגה עברו שלוש מאות וארבעים שנה ולא עשה כן, בכל זאת ביקש שנסיק מסקנה זו על פי עיונינו העצמאיים.¹⁷³ קוסמת ההשערה שכלל זה בא בתחילת סדר עולם מתוך כוונה: סדר עולם ער לחשיבותו של הכלל ומלמדנו שזה המפתח להבנת שיטתו הפרשנית-כרונולוגית בכל הספר.¹⁷⁴

אין ספק שכלל זה בעייתי מאוד למפרשי מקרא רבים מפני שאפשר אף לטעון את היפוכו. אם הכתוב גופו אינו מגלה את פרטי מאורע מסוים, אולי עלינו להניח שנתכוון להשאיר פרטים אלו סתומים ומוסתרים. אולי עלינו אף להישאר צמודים למילים המפורשות ואין לפשפש בטקסט יתר על המידה בניסיון לגלות עוד פרטים על הנתונים המפורשים.¹⁷⁵

[ב] מילוליות קפדנית ומדוקדקת בהבנת המקרא

ההנחה שכל דברי התנ"ך נאמרו ברוח הקודש עשויה להצמיח תפיסה פרשנית שבכל פרט ופרט בסיפור המקראי רואה משמעות עצמאית קפדנית, אפילו כשנימוקים כבדים היו יכולים להניע את המפרש להתעלם ממסקנות הנובעות מהעיון המתבסס על פרטים אלו בלבד. גישה זו אופיינית מאוד לדרכו של סדר עולם. מסקנה הנלמדת מעיון דייקני בפרט אחד של הסיפור המקראי מתקבלת ככוונת המקרא אף על פי שבמבט ראשון היא נראית נסתרת על ידי פרטי מקרא אחרים או על ידי נימוקים הגיוניים.¹⁷⁶

סדר עולם קובע שיעקב קיבל את ברכתו של אביו כאשר היה בן שישים ושלוש שנים ושעמד על הבאר בחרן כאשר היה בן שבעים ושבע שנים (ב:2–7). הקביעה השנייה נובעת במישורין מן הנתונים המקראיים, ואכן היא באה בחיבורים רבים. את הקביעה הראשונה הסיק סדר עולם מבראשית כח:ט. לפי סדר עולם, כאשר כתוב 'וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת' כוונת הכתוב היא שישמעאל היה בחיים כאשר לקח עשו את מחלת זמן קצר לאחר שקיבל יעקב את ברכת אביו. כיוון שאפשר להסיק מן הנתונים המקראיים שישמעאל מת כאשר היו יעקב ועשו בני שישים ושלוש שנים, עולה שיעקב לא יכול להיות יותר מבן שישים ושלוש שנים כאשר נתברך,¹⁷⁷ ואילו כאשר עמד על הבאר בחרן היה בן שבעים ושבע שנים. כדי להתאים את שני המשפטים האלה, שלכאורה סותרים זה לזה, סדר עולם קבע שיעקב שהה ארבע-עשרה שנים אצל עבר אחרי שעזב את יצחק ואת רבקה ולפני שהגיע לחרן.

ברור שאפשר לפתור את הבעיה בדרך אחרת: כוונת הכתוב 'וילך עשו אל ישמעאל' היא לבית ישמעאל ולא דווקא לישמעאל עצמו ואין הכרח להסיק שישמעאל עדיין היה בחיים כאשר יעקב נתברך. ברם, פתרון זה לא היה מקובל על סדר עולם בגלל הנחתו הפרשנית. אם נאמר שעשו הלך אצל 'ישמעאל', עלינו להבין הליכה זו כפשוטה המילולי: עשו הלך אל ישמעאל ולא אל בית ישמעאל.

והנה עוד דוגמה. לפי סדר עולם, בני ישראל באו ביום שעברו את הירדן להר גריזים ולהר עיבל, בנו שם מזבח ואמרו ברכות וקללות (יא: 2–4). אחר כך, בו ביום, הגיעו לגלגל, הקימו שם את שתיים-עשרה האבנים ולנו שם.¹⁷⁸ קביעות אלו מבוססות כולן על עיונו של סדר עולם בכתוב: לפי ספר יהושע כאשר עברו בני ישראל את הירדן (יהושע ד: טז, טז), אמר ה' ליהושע לצוות לבני ישראל להקים שתיים-עשרה אבנים 'במלון אשר תלינו בו הלילה' (שם ד: ג), ומקום הלינה הוא גלגל (שם ד: כ) 'בקצה מזורח יריחו' (שם ד: ט), ולפי ספר דברים משה ציווה את העם לבנות מזבח בהר עיבל (דב' כז: ה) 'ביום אשר תעברו את הירדן' (שם כז: ב), ומיד באה פרשת הברכות והקללות שיש לאמון בהר גריזים ובהר עיבל (שם כז: יא–יד).

לפי דעה הפוכה, המיוחסת לרבי ישמעאל, הברכות והקללות נאמרו אחרי 'ירושה וישיבה'.¹⁷⁹ גם לפי יוספוס, הן לא נאמרו מיד לאחר שעברו את הירדן אלא לאחר חמש שנות הכיבוש ועוד לפני חלוקת הארץ (קדמוניות היהודים ה: 68 ואילך, וראה גם שם ד: 305). כיצד היו רבי ישמעאל ויוספוס מסבירים את הכתוב בדברים כז: ב–יד, שהברכות והקללות תיאמנה 'ביום אשר תעברו את הירדן'? נראה שהיו מפרשים את 'ביום' בדרך לא-מילולית: בדברים כז: ה בא רעיון המצוי בדברים כז: א, 'והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה וירשתה וישבת בה', ובפסוקים רבים אחרים אך בניסוח שונה.¹⁸⁰ לא כך פירש סדר עולם. הבנה מילולית קפדנית של 'ביום אשר תעברו את הירדן' מחייבת להסיק שהתורה מדברת דווקא על היום שעברו בו את הירדן ולפיכך סדר עולם קובע שביום שעברו את הירדן נסעו להר גריזים ולהר עיבל וחזרו לירדן.

עוד דוגמה אחת תובא מסדר עולם ב: 21–25. כיוון שפרשת יהודה ותמר (בר' לח: א–ל) פותחת במילים 'ויהי בעת ההיא', סדר עולם חייב להסיק שאכן, יהודה לקח את בת שוע לאישה בו בזמן שנמכר יוסף, אף על פי שקביעה זו מחייבת אותו לומר שכל הדמויות הפועלות כאן הגיעו לבגרות ויכלו להוליד כשהם בני שבע. מפרשים רבים מימי הביניים כגון רב שמואל בן חפני גאון, רבי אברהם בן הרמב"ם ואבן עזרא דוחים קביעה פרשנית-כרונולוגית זו בטענה שהמילים 'ויהי בעת ההיא' מכוונות לזמן בלתי ידוע בעבר.¹⁸¹

שלוש הדוגמאות שנידונו אינן היחידות המדגימות תופעה זו בסדר עולם, וברור שההקפדה על פירוש מילולי לכתוב היא קו הרמנוטי יסודי בכל החיבור.¹⁸²

[ג] הנחות פרשניות הנובעות מאופיו המטפיסי של המקרא

הגישה ההרמנוטית שהייתה המקובלת בעולם המערבי במאות האחרונות עיקר מטרתה הוא לקרוא, להבין ולהעריך כל טקסט על סמך העיון בו בלבד ובלא כל שיפוט מוקדם. גישתם של המבקר והחוקר אל הטקסט נובעת מתכונותיו הפנימיות של הטקסט מצד אחד, ומהשפעתו התרבותית-היסטורית של הטקסט על קהל קוראיו מצד אחר. השאלות הנכבדות הקשורות למטרה זו הן אם אמנם מטרה זו מושגת כיום ואם ראוי שתשמש בסיס לקריאת הטקסט ולהבנתו. אף בלא לדון בשאלות האלה ברור שבתקופות קדומות יותר הייתה מטרה זו נחשבת בלתי-הגיונית בעליל. בעת העתיקה ובימי הביניים הייתה מקובלת הגישה שדרשה מקהל המאמינים לשפוט כל דבר על פי קני המידה של ערכי הדת. ברור אפוא שפרשנותו של סדר עולם מושפעת מהנחות אידאולוגיות הנובעות מגישתו היסודית אל התנ"ך. וכאשר מסקנה הנובעת מגישה זו תיתקל במסקנה הנובעת מהנחה פרשנית אחרת, כגון הבנת הכתוב על פי ההקשר והעניין, אין ספק שהמסקנה הנובעת מהנחות אידאולוגיות תדחה כל מסקנה אחרת. שתי הנחות פרשניות חשובות נובעות מגישתו של סדר עולם לתנ"ך: (א) לא ייתכן שנפלה טעות בתנ"ך (ב) ולא ייתכן שיש סתירה בתנ"ך. לפי ההנחה הראשונה אף אם בראייה ראשונה נראה לפרשן שטקסט מקראי מסוים משובש, אין לו אלא לקבל את הטקסט המקראי בגדר טקסט סמכותי ולהסביר כמיטב יכולתו את הנראה לו משובש.

דוגמה יפה לשיטה זו יש בסדר עולם כה: 17–20: במלכים ב כד: ח מסופר שיהויכין היה בן שמונה-עשרה שנה במלכו, ואילו לפי דברי הימים ב לו: ט, הוא היה בן שמונה שנים במלכו. סדר עולם מתרץ שהכתוב במלכים ב מציין את גילו של יהויכין בתחילת מלכותו, ואילו גרסת דברי הימים ב אמורה בשנים שחלפו 'משנתחתם גזר דין לגלות'. נכון הוא שבדברי הימים כתוב 'בן שמונה שנים יהויכין במלכו', אך על סמך הכתוב במלכים ב יש להסיק שמשמעות הכתוב בדברי הימים אינה יכולה להיות צמודה למובנו המילולי. לפיכך סדר עולם קובע שהמילים 'בן שמונה שנים' מכוונות לזמן שחלף ממאורע חשוב מסוים עד לתחילת מלכותו של יהויכין.¹⁸³

מקרה זה אף מדגים את הכלל הפרשני השני: אין מקום למצב שכתוב אחד סותר בו כתוב אחר. כל פסוקי התנ"ך הם דברי נבואה על פי רוח הקודש. כולם אמתיים, ולא ייתכן אפוא שאחד מתנגד לאחר או מתנגש בו. כל סתירה אינה

אלא לכאורה ועל הפרשן ליישבה. דוגמה מפורסמת לשימוש בכלל זה באה בסדר עולם ט:10–12. לפי דברים י:ו, אהרן מת במוסרה, ואילו לפי במדבר לג:לח, הוא מת בהר ההר, מקום שבני ישראל חנו בו במסעיהם שבע תחנות לפני שבאו למוסרה. סדר עולם מסיק אפוא שהוא מת בהר ההר ובו בזמן נסעו בני ישראל לאחוריהם שבעה מסעות עד שהגיעו למוסרה.

עד עתה ניסיתי להראות מדוע ראוי לכנות את דרכו הפרשנית של סדר עולם פרשנות ביאורית ולברר מה מבחין בין דרכו שלו ובין דרכם של פרשני מקרא אחרים. להשלמת עיסוקנו בפרשנותו של סדר עולם נדרש דיון עוד בתופעה אחת.

תופעת הפרשנות המדרשית המופיעה בסדר עולם

פעמים רבות הודגשה נקודה מרכזית אחת: פרשנות המקרא של סדר עולם אינה פרשנות מדרשית, הרואה לה היתר להתעלם מהקשרו המילולי של הכתוב ומחוקי הלשון. בכל זאת במקרים ספורים יש בסדר עולם פרשנות מדרשית.¹⁸⁴ בפרק כה סדר עולם מצטט את הפסוק 'החרש והמסגר אלף הכל גבורים עשי מלחמה' (מל"ב כד:טז), ומפרש ש'הכל' הם גיבורי תורה ו'עשי מלחמה' לוחמים את מלחמתה של תורה, ואילו 'החרש והמסגר' הם המורים והמלמדים דברי תורה (כה:9–14). השאלה שסדר עולם פותח בה את דיונו 'וכי מה גבורה עושין בני אדם ההולכין בגולה ומה מלחמה עושין בני אדם הזקוקין בזקים?' נראית מדרשית מובהקת. הרי כל אחד יכול לענות בפשטות שהגבורה והמלחמה היו בעבר ולא בהווה.¹⁸⁵ לדעת בעל סדר עולם, מסורת זו, כנראה, מספרת עובדות היסטוריות, שהרי לולא כן לא היה מביא אותה, ואולם שיטות פרשניות כאלה לשם שחזור עובדות היסטוריות אינן תואמות את דרכו בחיבור כולו.

קוסמת אפוא ההשערה שקטע זה אינו מן הרובד הקדום של סדר עולם ונוסף בשלבי עריכה מאוחרים יותר.¹⁸⁶ סיוע מסוים למסקנה זו יימצא בסדר עולם עצמו. בתחילת דבריו סדר עולם עוסק במלכים ב כד:יד, 'והגלה את כל ירושלם . . . עשרת אלפים גולה', קופץ לפסוק טז 'הכל גבורים עשי מלחמה' ומפרש אותו וחוזר לפסוק טו 'אילי הארץ'. קשה לראות תועלת בהצמדת פסוק יד ופסוק טז.¹⁸⁷ ייתכן אפוא שהקטע האמצעי, המבאר את פסוק טז והעוסק בגיבורי תורה ובמלמדי תורה, שלפי הצעתי אינו שייך לרצף המקורי של סדר עולם, הוכנס שלא במתכוון לפני דברי סדר עולם על פסוק טו ולא במקומו הטבעי אחריהם.

פרשנות מדרשית בולטת יותר יש בסדר עולם ה:15–22: סדר עולם מצטט את הפסוק 'ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל' (בר' ב:טז), ולומד את שבע מצוות בני נח מן מילות הפסוק.¹⁸⁸ גם כאן עוד נימוקים תומכים במסקנה שהקטע אינו מן הרובד המקורי של סדר עולם.¹⁸⁹

עוד פרשנות מדרשית או פרשנות קרובה מאוד למדרשית ראה במקומות האלו: 'קץ אחד לכולן' (ה:4–7); חזרת הבאר ועמוד הענן בזכות משה (י:10–14);¹⁹⁰ 'שלא נשתייר מהם אלא אחד משמונה' אחרי הגלות השנייה של ממלכת שומרון (כב:26–28).¹⁹¹ דומה שגם הקטעים האלה אינם מן הרובד הקדום של סדר עולם.¹⁹²

הערות לפרק ב

- 1 שאלות שראוי לשאול על דרך עבודתם של כרונוגרפים אחרים הן: מה היו מקורותיו של הכרונוגרף? מה היא נקודת הזמן ההתחלתית שלו? כלום הוא מנסה לקשור יחד כמה מסורות כרונולוגיות? ועוד כהנה וכהנה. לעומת שאלות עקרוניות אלו ראוי לשאול שאלות טכניות יותר על שיטתו הכרונולוגית של סדר עולם, כגון באיזה לוח שנה השתמש ואיך ספר את שנות המלוכה של מלכי ישראל; וראה להלן במבוא, פרק ד, עמ' 149 ואילך.
- 2 לכל עיסוק בטקסט מסוים יש היבטים פרשניים הכרחיים ואינהרנטיים לטקסט עצמו, כגון ביאורה של מילה לא ידועה או יישובה של סתירה מהותית בין משפטים, וראה את ניסוחיו של קוגל בעניין J. L. Kugel, 'Early Interpretation: The Common Background of Later Forms of Biblical Exegesis', in J. L. Kugel & R. A. Greer, *Early Biblical Interpretation*, Philadelphia 1986, pp. 27–34. פרשנות זו קודמת לסוגי פרשנות אחרים, כמו הפרשנות של סדר עולם המעיין בתנ"ך כדי לקבוע את המערכת הכרונולוגית שביסודו וכמו הפרשנויות של פילון או של הרמב"ן המבקשים להבין את המשמעויות הערכיות של הכתוב. בסדר עולם יש כמה עיונים פרשניים מן הסוג הראשון, כגון דיוניו בסתירה בין שני פסוקים בדבר מקום מות אהרן (ט:6–12) ובסתירות שבין נתונים כרונולוגיים אחדים בספר מלכים ובין נתונים כרונולוגיים בספרי תנ"ך אחרים (ראה לדוגמה יז:24–28, כה:2–5, 17–20), ואולם אלה מעטים מאוד ביחס לכל העיונים הפרשניים שבספר. רוב הפרשנות בסדר עולם נובעת מהנחת היסוד שלו: התנ"ך מקורו מן האל והאל רוצה שנלמד מן התנ"ך את העובדות ההיסטוריות והכרונולוגיות הקשורות לתנ"ך. בסופו של דבר הרצון להסיק ידיעות כרונולוגיות מטקסט מסוים הוא פעילות פרשנית מובהקת, בייחוד כאשר המפרש פועל על פי העיקרון ש'המחבר' רוצה שיפרש את הטקסט בדרך זו.
- 3 בעבודת הדוקטור שלי קראתי לסדר עולם 'כרונוגרפיה מדרשית' (מיליקובסקי, עבודת דוקטור, עמ' 1). בפרק זה של המבוא יש משום הסבר מדוע היום דעתי היא ששם זה אינו מתאים.
- 4 באנגלית (וגם בלשונות מערביות אחרות) משמשות כמה מילים הקרובות זו לזו מבחינה סמנטית – כגון exegesis, explanation, interpretation, commentary, explication – כדי לציין את היבטי פעולות העיון, ההבנה והביאור של הטקסט, ולכן אפשר להבחין ביתר קלות ביניהם. את הצעתי להבדיל בין שני סוגי פרשנות אפשר לתרגם לניגוד שבין exegesis ובין explicative exegesis. לעומת מילים אלו המילה hermeneutics קשורה לתהליך הבנת הטקסט יותר מלהבנת הטקסט עצמו, וכהגדרה היפה של איסר, 'Thus hermeneutics marks the stage at which interpretation becomes self-reflective' (W. Iser, *The Range of Interpretation*, New York 2000, pp. 41–42) בדיון שלהלן המילה 'פרשנות' מציינת כל פעולה עיונית הקשורה לטקסט המקראי ולא רק פעולה עיונית הצמודה למשמעותו המילולית, ולפיכך אשתמש בביטויים כגון 'פרשנות אלגורית' ו'פרשנות מדרשית'.
- 5 עניין סבוך זה מעמיד שתי שאלות: (א) האפשר להבחין בין התוצאה של פעולה פרשנית-מדרשית ויחסה לטקסט המקראי ובין התוצאה של פעולה פרשנית-ביאורית ויחסה לטקסט המקראי? (ב) האפשר להבחין בין המתודה של הפרשנות המדרשית ובין המתודה של הפרשנות הביאורית? השאלה הראשונה היא יותר מענייננו כאן בגלל קרבתה לשאלה ההיסטוריוגרפית, וראה להלן, הערה 13.
- 6 אני מכנה 'מדרשים היסטוריים' מדרשי כתובים המוסיפים פרטים לסיפור ההיסטורי המקראי. יצחק היינמן מכנה אותם 'ההיסטוריוגרפיה היוצרת' (דרכי האגדה, עמ' 15 ואילך).
- 7 המדרש הראשון מופיע במכילתא דרבי ישמעאל, ויסע, ג (עמ' 166) ובמקבילותיה: מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי לשמות טז:יד (עמ' 100 ואילך) ובבלי יומא עז ע"א. המדרש השני מופיע בילקוט שמעוני, הקת, תשסד (עמ' 439) בשם ילמדנו והשלישי מופיע בבבלי תענית ה ע"ב.
- 8 באחת המקבילות של המדרש הראשון, מכילתא דרבי ישמעאל, במקום הביטוי 'מקרא אני דורש' מופיע 'מקרא הוא מן התורה'. במקבילה שבמכילתא דרבי שמעון בן יוחאי כתוב 'מקרא מן התורה אני דורש', ורק במקבילה השלישית בבבלי יומא כתוב 'מקרא אני דורש'. ייתכן שהנוסח השני הוא המקור לשניים האחרים ואולי נוצר על ידי שילובם יחד. דעתי נוטה לומר שהאפשרות הראשונה היא הנכונה (אף על פי שבדרך כלל נוסחי המכילתא דרבי ישמעאל עדיפים מנוסחי המכילתא דרבי שמעון בר יוחאי). בשני המדרשים האחרים, שכל אחד קיים במקור אחד, מופיע הביטוי 'מקרא אני דורש'. והשווה אל מכילתא דרבי ישמעאל, בחדש, י (עמ' 241) ואל מקבילתה בבבלי סנהדרין קא ע"א: במקור זה לא נוספו פרטים לסיפור המקראי אלא רק נלמד רעיון מסוים מן המקרא.
- 9 עניין זה בולט במיוחד במדרש 'עקב אבינו לא מת'. הכתוב הנדרש הוא 'ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים (יר' ל:י) מקיש הוא לזרעו מה זרעו בחיים אף הוא בחיים', אך המדרש 'עקב אבינו לא מת' לא נהווה מתוך העיון בפסוק זה. מדרש זה נובע מהבדל מרשים בין תיאור מותו של יעקב ובין תיאור מותם

הערות לפרק ב

של אברהם ויצחק. על אברהם ויצחק נאמרו שלושת הביטויים 'ויגוע', 'ויאסף אל עמיו' (בר' כה:ה; לה:כט), ואילו על יעקב נאמרו רק לשונות 'ויגוע' ו'ויאסף אל עמיו' (בר' מט:לג) ואילו 'מיתה' אינה נזכרת. הפסוק מירמיהו אינו מצוטט אפוא להביע את היסוד הפרשני של המדרש אלא את הצד הרעיוני של המדרש – כלומר, אי-הזכרת מותו של יעקב משמעותה שה' מבטיח המשכיות ונצחיות לזרעו. וראה מה שהרחבתי על מדרש זה במאמרי 'מדרש האגדה: מציאות או מטאפורה', מחניים, (ס"ח) 7 (סיון תשנ"ד), עמ' 34 ואילך. אף במדרש על 'ששים אמה היה גבוה של מן' מורגשת הזיקה הקרובה בין דברי החכם 'מקרא אני דורש' להבעת הרעיון, ואילו הפרשנות המקראית מובאת רק אחר כך. אמנם במדרש על המן ובמדרש על פשיטת היד אולי אפשר להציע שהכתוב הוא ראייה לעובדות ההיסטוריות שאמר החכם המדבר בתחילת הסיפור, מה שאין כן במדרש על מות יעקב, אך הבנה זו אינה נכונה בעיניי. ההקבלה עם הסיפור והמדרש על מות יעקב מלמדת שהדורש בתשובתו לתוקפיו מבקש להעלות את הרעיון של המדרש שדרש ולא להצדיק את אמתותו ההיסטורית. וחשוב יותר: אם נשאל מה יכולה להיות האסטרטגיה הרטורית של מספר סיפור המסגרת הרואה בתשובת הדורש תשובה משכנעת גם לאלו ששמעו את הדורש המקורי וגם לאלו השומעים את המספר המאוחר יותר, קשה מאוד לומר שהוא מצפה שהפסוק המובא ל'ראיה' ישכנע את כולם שאכן, דברים אלו קרו באמת, אך קל מאוד לומר שהוא מצפה שכולם יבינו שהדיון עבר לרובד האמת התאולוגית וממילא אין כל קושיה.

- 10 כלשונן של משה דוד הר שהבאתי לעיל במבוא, פרק א, עמ' 7. וראה מאמרו על היבט הבדיה שבמדרשי האגדה של חז"ל, 'בין בתי כנסיות לבין בתי תאטרות וקרקסאות' (הדרשה בציבור בבתי הכנסיות והסטירה האקטואלית בתאטרות ובקרקסאות), כנסת עזרא, בעריכת ש' אליצור ואחרים, 'ירושלים תשנ"ה', עמ' 105 ואילך. לקראת סוף המאמר (עמ' 118) הראה הר שיש אנלוגיה בין הדרשן בציבור ובין המימוס והפנטומימוס שהתירו לעצמם חירות רבה יותר מן המחזאי הקלסי בן המאה החמישית לפני הספירה. מבחינה עובדתית ברור שאנלוגיה זו נכונה, אולם כידוע, אף בזמנם של המחזאים הקלסיים במאה החמישית לפני הספירה היה ביוון סוג ספרותי שהתיר לעצמו חירות רבה מאוד והוא הקומדיה. אכן, נציג שלה הווכח למטרה אחרת קצת קודם במאמרו של הר, ואין המימוס והפנטומימוס אלא צאצא מאוחר של סוג ספרותי זה. לכן לא נראה שאנלוגיה זו עשויה לפתור את השאלה הקשה המועלית בין השיטין במאמרו: מדוע כאשר עסקו בדמויות המרכזיות של המקרא לא היססו חז"ל להביא סיפורים ודיבורים שאי-ההיסטוריות שלהם הייתה מובנת מאליה למספרים ולמוסרים וברור לשומעים? הרי ברור שחז"ל לא היו מייחסים שמץ של בדיה לסיפורים ולמאורעות שבמקרא, כפי שבעולם העתיק כל עם האמין במסורות שלו, וראה דבריו הנחרצים של פול ויין על המלומדים היווניים: 'ההיסטוריון של העולם העתיק קודם לכול מאמין, וספקותיו הם רק בפרטים שאין הוא יכול להאמין בהם' ([להלן, הערה 18], עמ' 8; וראה גם שם, עמ' 48 ואילך ועמ' 101 ואילך ועוד). בדומה לכך כתב גרין: 'האמונה היסודית באמתות ההיסטורית העקרונית [של המיתוס] נשארה איתנה עוד זמן רב בעידן הנוצרי' (P. Green, "These fragments have I shored against my ruins": Apollonios Rhodios and the Social Revalidation of Myth for a New Age', in *Hellenistic Constructs: Essays in Culture, History, and Historiography*, ed. P. Cartledge, P. Garnsey & E. Gruen [HCS, 26], Berkeley 1997, p. 45). (אין זה מענייננו אם על סיפור כגון פרשת איוב אמרו חכמים שלא היה ולא נברא ואינו אלא משל.) מדוע אפוא התפתחה המגמה לחבר סיפור שגם המספר וגם השומעים ערים ליסוד הבדיה שבו והוא נסב על דמויות המקרא? דומה שהר צודק שדחף מסוים ליצירה כזאת נבע מתרבות יוון, ויש להוסיף ששאלת הבדיה בעולמן של יוון ורומא היא שאלה נכבדה ובה היבטים רבים, שמקצתם דומים להיבטים שבענייננו. שאלה מרכזית אחת נוגעת לגישות לסיפורים המיתולוגיים שנהגו בימי חז"ל בעולם היווני-רומי: מאימתי הייתה הסתכלות ספקנית באמינות ההיסטורית של הסיפורים מצד חלקים גדולים של האוכלוסייה? שאלה אחרת קשורה להתפתחות סוגת הרומן, ובייחוד הרומנים על דמויות היסטוריות, שהמפורסם בהם הוא אולי רומן אלכסנדר, וראה R. Stoneman, 'The Alexander Romance: From History to Fiction', in *Greek Fiction: The Greek Novel in Context*, ed. J.R. Morgan & R. Stoneman, London 1994, pp. 117–129. אמנם ניצניה הראשונים של סוגה זו הופיעו זמן רב לפני המאה הראשונה לספירה, אך 'התחלת התפוצה הרחבה של סיפורת הבדיה... [הייתה] בימי הקיסר נירון' (G. W. Bowersock, *Fiction as History: Nero to Julian* [SCL, 58], Berkeley 1994, p. 22). לבסוף יש לדון במגמתה של ההיסטוריוגרפיה היוונית: האומנם האמינות הייתה לה ערך עליון כפי שחוקרים רבים מניחים? (על שאלה זו ראה מה שהבאתי לעיל במבוא, פרק א, הערה 55.) אני מקווה א"ה לחזור ולדון בנושאים האלה במקום אחר; וראה את המחקרים האלה: W. Nelson, *Fact or Fiction*, Cambridge, Massachusetts 1973; G. E. R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge 1990; R. Morse, *Truth and Convention in the Middle Ages*, Cambridge 1991; *Lies and Fiction in the Ancient World*, ed. C. Gill & T. P. Wiseman, Austin 1993.

- 11 הבחנה זו ברורה ועקרונית בכל ניסיון להגדיר מדרש, ובוודאי איני מסכים עם דברי גרינוולד ש'הפרשן [המדרשי] קובע לא רק את המשמעות... אלא גם את... המאורע המקורי' (I. Gruenwald, 'Midrash and the "Midrashic Condition"',

Preliminary Considerations', in *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought and Imagination*, ed. M. Fishbane, Albany 1993, p. 20.

12 במכוון אני כותב 'משמעות' הכתוב הצמודה להקשר המקראי ולהיגיון, ולא משתמש בביטויים כגון 'פשט', 'המשמעות הפשוטה' ו'המשמעות המילולית', וראה בהערה הבאה ובהערה 154.

13 ברצוני לדחות כאן את הדעה הטוענת שחז"ל לא הבחינו כלל בין המשמעות הפרשנית הנובעת מההקשר המקראי וההיגיון האנושי הבסיסי ובין משמעויות אחרות, מדרשיות, שאף הן נובעות מן הכתוב. דעה זו עולה ומוצעת בכמה דרכים במהלך הדורות. כך כותב א"ה ווייס (דור דור ודורשיו, א, עמ' 167 ואילך): 'ועל כן ברור הוא כי מדרש המקרא היה אצלם פירוש של מקרא... ומפני זה הפירוש הפשוט חולף לערך חלופו של המעמד ההוא... הוא הדבר אשר דברתי שמדרש הכתובים על פי דרכיהם ומדותיהם היה אצלם פשוטו של מקרא'. הפניה לדברי ווייס מופיעה במאמרו של לווה (R. Loewe, 'The Plain Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis', in *Papers of the Institute of Jewish Studies London*, ed. J. G. Weiss, Jerusalem 1964, p. 176), וכיוון שעייר עיסוקו של לווה הוא במדרש אגדה אפשר לטעות ולחשוב שאף ווייס עוסק במדרש אגדה, ולא כן הדבר. ווייס עוסק שם במדרש הלכה בלבד, ואף על פי שלשונו לכאורה אינה מבדילה בין סוגי המדרש, ברור מתוך דיונו במקום אחר (כרך ב, עמ' 196–203), שאין להשוות את דעתו על מדרש אגדה לדעתו על מדרש הלכה, וראה גם את דברי שאול ליברמן המבדיל הבדל גדול ועקרוני בין דרכו של מדרש הלכה ובין דרכו של מדרש אגדה (יוזנית ויוזנות בארץ ישראל, עמ' 185 ואילך). דברים דומים לדברי ווייס כתב יעקב לאוטרבך: 'התנאים האמינו שהמדרש שלהם הוא הפירוש הנכון וה"דרש" שלהם הוא המשמעות האמתית של הכתוב, ולפיכך הוא "פשט"' (J. Z. Lauterbach, 'Peshat', *Jewish Encyclopedia*, IX, p. 653).

כידוע, התייחסות שלילית ביותר לדעה שמדרש המקרא הוא פירוש המקרא יש בדברי הרמב"ם בדבריו על הכת הראשונה והכת השנייה, הסוברות שהמדרשים 'אמורים על צד באור ענין הפסוק ההוא' (מורה נבוכים ג:מג, על פי תרגומו של קאפח), וראה גם את דבריו בהקדמה לפרק חלק. אסכולה שונה במקצת היא של החדשים (אלא שכדאי לשים לב לדמיון בין תחילת הציטוט הבא ובין הציטוט לעיל מדברי ווייס): 'Midrash is a reading of the "plain sense of things", but only if we recognize that the plain sense grows and changes throughout history and that this is the Bible's underlying meaning. However, I will also accept the characterization of midrash as the product of a disturbed exegetical sense, but only if we recognize that all exegetical senses are disturbed' (ראה D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington, Indiana 1990, pp. 18–19).

ראה גם מה שהוא כותב שם, עמ' 119. אף השווה אל דבריו של דאוסון בהקשר דומה: 'literal sense' has often been thought of as an inherent quality of a literary text that gives it a specific and invariant character..., the phrase is simply an honorific title given to a meaning that is culturally expected and automatically recognized by readers (ראה D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1992, pp. 7–8). בויארין עוסק עוד בשאלה ההרמנוטית במאמר חשוב הזורה אור על שאלה זו מזווית שלא נחקרה דייה: הוא מראה שם שהיו כמה וכמה מחלוקות בין רבי יהושע ובין חכמי דורו, ובכולן רבי יהושע מציג 'a plain interpretation' ובעל מחלוקתו 'a midrashic interpretation' (ראה D. Boyarin, 'Analogy vs. Anomaly in Midrashic Hermeneutic: Tractates Wayyasa and Amaleq in the Mekilta', *JAOS*, 106 [1986], pp. 659–666), וראה ב"ז בכר שכבר רשם עיקרי דבריו אלו (אגדות התנאים, א, עמ' 148 ואילך [= W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I, pp. 196–211]); וראה גם מ"י כהנא, המכילות לפרשת עמלק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 288 ואילך. באחת המחלוקות שהזכירו בכר ובויארין רבי יהושע מביע את פרשנותו באמצעות המילה 'כשמועו', וגם המילה 'כמשמעו' מופיעה בהקשרים דומים. אין ספק שהדיון בפרשנות לא מדרשית של חז"ל חייב ליתן את הדעת יותר לביטויים אלו (וראה כבר יחיאל מיכל זבולדובסקי [זאבולדאוסקי], משען מים, וילנה תרכ"ט, עמ' 41). למחלוקות אלו ולכגון אלו הבאות בריש ספרי דברים (עמ' 6 ואילך). לווה (עמ' 169 ואילך) דן בשני הביטויים האלה, ובדין רואה אותם בעלי משמעות זהה, אך הערתו המסכמת, המזהה את השימוש במילים אלו במקורות התנאיים הקדומים עם השימוש בביטוי הארמי 'משמע' שבתלמוד הבבלי ומתוך כך מעלה ספק מה הכוונה הנכונה של הביטויים העבריים, הערה זו גובלת בחוסר אחריות. מבחינה מתודולוגית ברור שכל מקור ומקור מונחיו דורשים דיון עצמאי; וראה מה שכתב אליעזר דיימונד במאמרו 'משמעותו של "מא" משמע"', עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דיימטרובסקי, בעריכת ד' בויארין ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 60 ואילך; וראה גם M. Kadushin, *A Conceptual Approach to the Mekilta*, New York 1969, pp. 2–6; R. Kasher, 'The Interpretation of Scripture in Rabbinic Literature', in *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. M. J. Mulder (CRINT, 2.1), Philadelphia 1988, p. 553.

לדעתי, מאמרו של בויארין על ההרמנוטיקה המדרשית מפרך את דבריה של שרה קמין, 'לכן, אם אנו מוצאים פירוש על

הערות לפרק ב

דרך הפשט, שבו מופיע אחד המונחים הללו, אין לראותו כפרי כוונה מודעת לפרש על פי דרך זו דווקא (רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו, עמ' 49). הרי אם בדיוק בשאלה של פרשנות לפי "שמועו" או לא רבי יהושע וחכמי דורו חולקים כמה וכמה פעמים, בוודאי הייתה כאן 'כוונה מודעת'. בפרק "פשטיה דקרא", "פשוטו של מקרא" בספרות חז"ל' בספרה הנזכר (עמ' 23–56) קמין מביאה חומר רב, אלא שהבנתה במקורות מגמתית ולכן בעייתית. לדוגמה, בדיונה (שם, עמ' 52) במחלוקת בין רבי יהודה ובין רבי יוסי בן דורמסקית שבספרי דברים, א (עמ' 7) בעניין המילה 'חדרך' (זכ' ט:א) לא הבינה שהמדרש על המשך הפסוק 'ודמשק מנוחתו' הוא של רבי יהודה ולא של רבי יוסי בן דורמסקית, ולכן עיוותה את משמעות המחלוקת בין שני החכמים. בסוף הפרק היא מסכמת ש'קיומם של פירושים על דרך הפשט בדברי רבותינו אינו מלמד על קיומה של קטגוריה פרשנית מובחנת בתודעתם' (שם, עמ' 56). לדעתי, סיכום זה אפשר לקבלו משתי בחינות ויש לדחותו מבחינה אחרת, והיא המכרעת. (א) מנקודת הראות של פרשנות ימי הביניים, ברור שאין לחז"ל ההבחנה המגדירה קטגוריה של פרשנות על דרך הפשט הנפוצה כל כך אצל הפרשנים המאוחרים. (ב) יתרה מזו. בספרות חז"ל בכללותה יש טשטוש בין הקטגוריות של הפרשנות. (ואולם מאוד לא נראית לי דעתו של מנחם הרן שדווקא 'בתחילה לא היתה הבחנה של ממש בינה [קרי: שיטת הדרש] לבין שיטת הפשט' [פרשנות המדרש והפשט והשיטה הביקורתית במחקר המקראי, מחקרים במדעי היהדות, בעריכת מ' בראש, ירושלים תשמ"ו, עמ' 65], שכן בספרי המדרש הקדומים הבחנה זו נפוצה הרבה יותר מבספרי מדרש מאוחרים, וראה בהערה הבאה). ברם, אם ביקשה קמין לומר (ג) שבספרות חז"ל אין למצוא כלל את הגישה המבחינה בין המשמעות הפרשנית הנובעת מההקשר המקראי ומן ההיגיון האנושי הבסיסי ובין משמעויות אחרות מדרשיות, שאף הן נובעות מן הכתוב, אין הצדק עמה. דברים דומים לדבריה כתב מנחם הרן (שם, עמ' 70), ואולם דעתי נוטה לדעתו של יונה פרנקל, הכותב 'ידוע שחכמים משתמשים הרבה במונחים "משמע", "ודאי", "ממש" ... אשר כולם מכוונים לאותו פירוש המילים הנראה והמתקבל על הדעת לשומע הרגיל את הלשון העברית. ... כל אלה מוכיחים את המובן מאליו שהבנתם הראשונה ולא דווקא הבנתם המשמעותית, החשובה ובעלת הבכורה; ראה גם J. Faur, 'Basic Concepts in Rabbinic Hermeneutics', *Shofar*, 16 (1997), pp. 1–12. להבחנות בין ההבנות השונות זו מזו שדברי התורה זקוקים להן ראה את דבריו הפיפים של יוספוס: 'על כמה דברים מהם רמז המחוקק רמזה סימבולית מחוכמת, וכמה דברים הביע בדרך אלגוריה נעלה, אך כאשר ראוי היה לומר את הדברים בדרך ישירה, הביע אותם באופן ברור' (קדמוניות היהודים א:24).

דומה שראוי להשוות אל הדעה שהמשמעות החשובה והעיקרית של הטקסט המקראי מתגלה בכמה דרכים השונות זו מזו את המשל המפורסם שהביא אוריגנס ממלומד יהודי: 'כל כתבי הקודש שנאמרו ברוח הקודש דומים, בגלל עמימותם, לכמה חדרים נעולים בבית אחד. מפתחות מונחים על יד החדרים, ואולם שום מפתח אינו מתאים לחדר שהוא מונח על ידו, ולפיכך משימה קשה היא למצוא את המפתחות המתאימים לחדרים שהם יכולים לפתוח' (על פי הבאתו של דה לנגה בחיבורו N. R. M. De Lange, *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine* [UCOP, 25], Cambridge 1976, p. 111); וראה את הספרות הקדומה יותר שדה לנגה רושם שם וגם B. L. Visotzky, 'Jots and Tittles: On Scriptural Interpretation in Rabbinic and Patristic Literatures', *Prooftexts*, 8 (1988), pp. 257–269. בקטע זה של אוריגנס עדות מובהקת להבנה אוטורית של התנ"ך; וראה G. G. Stroumsa, *Hidden Wisdom: Esoteric and Mystical Traditions and the Roots of Christian Mysticism* (SHR, 70), Leiden 1996, pp. 124–125. ואולם לדעתי, הזכרת העמימות אינה מעידה דווקא על אוטוריות אלא על הצורך למצוא את המפתח ההרמנוטי הראוי, וריבוי המפתחות מלמד שדרכי פרשנות רבות חייבות לשמש את פרשן התנ"ך.

היעדר ההבחנה בין פרשנות מדרשית ובין פרשנות לא־מדרשית, כשיטתם של קמין, הרן ובויארין, מניח שחז"ל לא הבחינו בין פעולה פרשנית המתייחסת אל ההקשר, הלשון והתחביר, ובין פעולה פרשנית המתעלמת מן ההקשר, הלשון והתחביר. הנחה זו נראית לפרנקל ואף לי בלתי־סבירה, וראה את דבריי להלן (הערה 154). דברים דומים מאוד כתבה קריסטין הייס, וראה C. E. Hayes, 'Displaced Self-Perceptions: The Deployment of *Minim* and Romans in *B. Sanhedrin* 90b–91a', in *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine* (STJHC, 5), ed. H. Lapin, Bethesda, Maryland 1998, pp. 249–289, esp. p. 286. (להיבטים אחרים של מאמר זה ראה להלן, הערה 14). ואולם אם אמנם הייתה בספרות חז"ל הבחנה כזאת, יש לשאול אם הטכניקות של הפרשנות המדרשית הרווחות כל כך בספרות חז"ל מיוחדות לעיון בטקסט המקראי בכוח היותו דברי האל או דברים בהשראת רוח הקודש, או שמא הן הולמות כל טקסט שמתפרש. לדעתי, האפשרות הראשונה היא הנכונה, וראה להלן (הערות 153, 155) על טכניקות דומות בתרבויות אחרות הבאות לפרש חיבורים שלדעת מפרשיהם חוברו בידי האל או בהשראתו; וראה מאמרי 'Rabbinic Interpretation of the Bible in the Light of Ancient Hermeneutical Practice: The Question of the Literal Meaning', in *"The Words Of A Wise Mouth Are Gracious"* (Qoh 10, 12): *Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. M. Perani (SJ, 32), Berlin 2005, pp. 7–28, וכן ראה D. Stern, *Midrash and Theory*, Evanston 1996, pp. 15–38. לעומת הדגשו בספר זה

על הייחודיות שבגישה ההרמנוטית של חז"ל לתנ"ך, במקום אחר שטרן מביע את הדעה, הנראית לי מוטעית, שהמשנה והמקורות הדומים לה פורשו באותן השיטות ובאותה הדרך שהתנ"ך פורש; וראה D. Stern, 'On Canonization in Rabbinic Judaism', in *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*, ed. M. Finkelberg & G. G. Stroumsa (JSRC, 2), Leiden 2003, pp. 249–250. אמנם לעתים אנו מוצאים בספרות חז"ל עיונים פרשניים בלשון המשנה הדומים במקצת לעיוני חז"ל בלשון התנ"ך, וראה לדוגמה את הסוגיה בבבלי בבא בתרא קיד ע"ב 'א' תו למה לי' ואת דברי ליברמן, תוספתא כפשוטה, ט, עמ' 6, הערה 31, ואולם עדיין המרחק בין שני סוגי העיון האלה גדול מאוד. ראה גם את ההבחנה שהבחין אלכסנדר (P. S. Alexander, 'The Etymology of Proper Names as an Exegetical Device' in *Rabbinic Literature*, SPA, 16 [2004], pp. 178–180; והשווה אל 'Progressive Derash and Retrospective' in *Modern Scholarship in the Study of Torah: Peshat: Nonhalakhic Considerations in Talmud Torah*, ed. S. Carmi, Northvale, New Jersey 1996, pp. 189–287, esp. pp. 230–243. רחוקה הדעה שבויארין מציג בניסיונו למצוא רישומי תרבות לא-מערביים ולא-לוגוצנטריים בספרות חז"ל (D. Boyarin, 'The Bartered Word: Midrash and Symbolic Economy', in *Commentaries – Kommentare*, ed. G. W. Most [Aporemata, 4], Göttingen 1999, pp. 59–61). דעתו של בויארין היא שחז"ל השתמשו בטכניקות הבאות בספרות מדרש האגדה גם בהקשרים שאינם מדרשיים-אגדיים, שחז"ל לא יחסו מעמד מיוחד ללשון האל ושלל הבחינו בין דברי האל ובין דברי בני אדם בענייני זה. הוא מוצא דוגמה נאה לפרשנות הלא-פילולוגית של חז"ל בעניין הלכתי הכרוך בעונש מוות, וכך הוא כותב: 'רבי עקיבא טוען בנוגע לפסוק המציין את אלו המקבלות עונש המוות במילה... "אתהו", שבאמת רק אחת משתי הנשים החוטאות תומת', ולקושיה שהרי אתהו היא לשון רבים 'רבי עקיבא עונה ש"הו" ביוונית היא "אחת"'. אילו היו העובדות שהציג בויארין והבנתו בסוגיה נכונות ואילו באמת קבע רבי עקיבא, שבויארין מדגיש את מרכזיותו בעשייה המדרשית בעמוד הראשון של מאמרו, שמשמעות 'אתהו' היא אישה אחת בגלל דמיון הצליל בין 'הו' ובין המילה היוונית לאחר, כי אז הייתה כאן פרשנות הלכתית לא-פילולוגית מובהקת, פרשנות השונה באופן קיצוני ממה שאני מכנה פרשנות על פי ההקשר, הלשון והתחביר. ואולם אין לקבל את העובדות שבויארין מוסר ואף לא את מסקנותיו. לא רבי עקיבא הוא שגורס שרק אחת משתי הנשים תומת, אלא הבר-פלוגתא שלו רבי ישמעאל, ואילו רבי עקיבא גורס 'אתהו עד שיהיו שתייה' (ספרא, קדושים, ט: יח 'צב ע"ג'), ולא אחד מן התנאים החולקים מביאים את המילה היוונית כדי להעמיד את ההלכה אלא האמורא אביי מביאה כדי להצדיק ולעגן את דברי התנא שנאמרו מאות רבות של שנים קודם לזמנו (בבלי סנהדרין עו ע"ב). וחשובה מכול היא ההחטאה שהחטיא בויארין בהבנת המגמה הפרשנית של הקטע. בויארין קובע ששתי הנשים חוטאות ובדרך זו הוא מדגיש את ההעזה שבקביעה ההלכתית-פרשנית שהביאה לדעתו שרק אחת הנשים נהרגת. ואולם העניין ההלכתי הנידון הוא איש אשר לוקח 'את אשה ואת אמה זמה היא' (וי' כ:יד), וכאשר האיש לקח את האישה הראשונה לא הוא ולא היא חטאו, ואין כאן אפוא שתי נשים חוטאות. בעיה משפטית-מוסרית זו היא שעמדה לפני חז"ל ואילצה אותם לפרש את הפסוק אחרת מהבנתו הראשונית, ולא הדמיון בין 'הו' ובין המילה היוונית לאחר. (על דרך זו בפרשנות הלכתית ראה את ספרו של משה הברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, 'ירושלים תשנ"ו). אמנם אפשר למצוא מדרשי מילים מבוססים על יוונית בעניינים הלכתיים אחרים, אך מחלוקת זו בין רבי עקיבא ובין רבי ישמעאל אינה נסובה על מדרש כזה. בכמה מקומות בספרות חז"ל מופיע הביטוי 'דורשים לשון הדיוט', ואולם ברי שאין ולא כלום בין העיונים האלה בלשון הדיוט (= לשונו של שטר) ובין השיטות הפרשניות שאנו דנים בהן, וראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, ו, עמ' 245 ואילך.

במאמרו משנת 1986 ([לעיל בהערה], עמ' 661, הערה 13) בויארין מעלה שאלה חשובה מאוד: כלום ביקש רבי אלעזר המודעי, בעל המחלוקת של רבי יהושע באחד המקורות, להתכחש למשמעות הפרשנית הנובעת מההקשר המקראי ומההיגיון האנושי הבסיסי, ושמה התכוון להוסיף עליה? דומה שחשובה יותר המסקנה מעצם הדבר שרבי יהושע ורבי אלעזר המודעי חולקים זה על זה: מחלוקת זו בין הפרשנות הלא-מדרשית של הכתוב ובין הפרשנות המדרשית שלו לכאורה מלמדת שלכל אחד מן החכמים האלה יש ביאור שבעיניו הוא עדיף מן הביאור שחברו נוטה אחריו. נשאלת אפוא שאלה חדשה אך חשובה לא פחות: כלום בעיני רבי יהושע ורבי אלעזר המודעי המקרא הוא חד-קולי ואין מקום לפרשו הן בדרך של הפרשנות המדרשית הן בדרך של הפרשנות הביאורית? כלום אין רבי יהושע ורבי אלעזר המודעי מסכימים לגישה הנפוצה בפרשנות חז"ל למקרא, המדגישה 'אחת דבר אלהים שתיים' זו שמעת' (תה' סב:יב), כמשתמע מבבלי סנהדרין לד ע"א וממקומות רבים אחרים? (בדיון הקודם אני מניח שבאמת רבי יהושע ורבי אלעזר חולקים זה על זה, אך גם נאמר שלא הם חלקו זה על זה, אלא רק בעל המכילתא מציג אותם כחולקים, המסקנה זהה). לעניין רב-הקוליות בספרות חז"ל ראה עתה, S. D. Fraade, 'Rabbinic Polysemy and Pluralism Revisited: Between Praxis and Thematization', *AJS Review*, 31 (2007), pp. 1–40.

יושם לב שאיני קורא לשני סוגי הפרשנות האלה 'פשט' ו'דרש'. כידוע, בפרשנות ימי הביניים היו למילים האלה מובנים

הערות לפרק ב

מסוימים מאוד, שאינם מכוונים למה שאני קורא 'המשמעות הפרשנית הנובעת מההקשר המקראי וההיגיון האנושי הבסיסי' ו'המשמעות המדרשית', וראה את דבריי על הפרשנות הביאורית של סדר עולם לעומת פרשנות ביאורית אחרת בהערה הבאה ולקראת סוף הפרק (עמ' 66 ואילך). לפיכך מוטב להשתמש בביטויים אחרים. (השווה אל השימוש במילים 'פשט' ו'פשוט' מחוץ להקשר המקורי הבא בדבריהם של דוד הלבני [מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר נשים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 8 ואילך] ושמואל יהודה פרידמן [עיונים בדרכי פרשנות התלמוד לרגל הופעת מהדורת ארטסקרול בעברית, בד"ד, 7 (תשנ"ח), עמ' 90] על הפרשנות התלמודית: מדבריהם עולה שפרשנות שאינה 'פשט' או 'לפי פשוט' היא פרשנות שגויה. ואף ראה כיצד המילה 'מדרש' משמשת את עזרא ציון מלמד כדי לתאר פירוש שמציע הרשב"ם שלדעת מלמד הוא פירוש שגוי [מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם, מהדורה שנייה, ירושלים תשל"ח, עמ' 454 ואילך]. הדגמה טובה של חוסר הבהירות שבשימוש במונחים אלו אף כאשר מדובר בפרשנים מאוחרים יותר יש למצוא אצל J. Haas, 'Divine Perfection and Methodological Inconsistency: Towards an Understanding of Isaac Abarbanel's Exegetical Frame of Mind', A. Maman, 'Peshat and Derash in Medieval Hebrew Lexicons', IOS, 19 [2010], pp. 305–306. וכן ראה JSQ, 17 [2010], pp. 343–357. [1999]. בזמן האחרון הייתה עדנה של ממש לחקר הפרשנות היהודית בימי הביניים הקדומים, ובייחוד בנוגע להתפתחות תודעת ההבחנה בין פרשנות של פשט לפרשנות שאינה של פשט; ראה ח' בן-שמאי, 'הספרות המדרשית-הרבנית בפירושי רס"ג: המשך וחיידוש', מסורת ושינוי בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, בעריכת י' בלאו וד' דורון, רמת-גן תש"ס, עמ' 33 ואילך; נ' גורדון, 'האומנם רק משמעות אחת למקרא? עיון בגישתו הפרשנית של דניאל אלקומסי ב"פתרון שנים עשר"', תרביץ, עו (תשס"ז), עמ' 385 ואילך; ע' ויזל, 'הפירוש האנונימי לספר דברי הימים המיוחס לתלמיד של רס"ג: מקומו בתולדות פרשנות הפשט היהודית', תרביץ, עו (תשס"ז), עמ' 415 ואילך; מ' כהן, 'מקור ספרדי אפשרי לתפיסת "פשוט" של מקרא' אצל רש"י, רש"י: דמותו ויצירתו, בעריכת א' גרוסמן ור' יפת, ירושלים תשס"ט, כרך ב, עמ' 353 ואילך; ח' בן-שמאי, 'ריבוי משמעויות של הכתובים בשיטתו הפרשנית של רב סעדיה גאון', מנחה למיכאל: מחקרים בהגות יהודית ומסולמית מוקדשים לפרופסור מיכאל שורץ, בעריכת ש' קליין-ברסלבי, ב' אברהמוב וי' סדן, תל-אביב תש"ע, עמ' 21 ואילך; M. Polliack & E. Schlossberg, 'Historical-Literary, Rhetorical and Redactional Methods of Interpretation', in Yefet ben 'Eli's Introduction to the Minor Prophets', in *Exegesis and Grammar in Medieval Karaite Texts*, ed. G. Khan, Oxford 2001, pp. 1–39; M. Goldstein, 'The Beginnings of the Transition from Derash to Peshat as Exemplified in Yefet ben 'Eli's Comment on Psa. 44:24', in *ibid.*, pp. 41–64; H. Ben-Shammai, 'The Tension between Literal Interpretation and Exegetical Freedom: Comparative Observations on Saadia's Method', in *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, ed. J. D. McAuliffe, B. D. Walfish & J. W. Goering, Oxford 2003, pp. 33–50. ראו להעיר שחלק מן המאמרים האלה, בייחוד אלו הרואים בפרשנות הקראית דרך אמצעית בין הפרשנות של חז"ל ופרשנות הפשט של ימי הביניים (ראה בייחוד שני המאמרים הרשומים לעיל הבאים בקובץ *Exegesis and Grammar in Medieval Karaite Texts*), רואים את תולדות הפרשנות היהודית במבט מאוד טלאולוגי-תכליתי: אין הם ערים דיים לסוגי הפרשנות הרבים הקיימים באותו הזמן (ואין זה משנה באיזה זמן), ומניחים תהליך של התקדמות אל פרשנות 'הפשט' המיוחלת.

הדיון בפרשנות הפשט של ספרות חז"ל בדרך כלל עוסק במובן המילה 'פשט' בקורפוס הזה, שאלה שבשום פנים אין מקומה במרכז העיסוק בפרשנות המקרא של חז"ל. הרי ההופעות היחידות של מילה זו, שמוכנה בהן מתקרב למובן הנפוץ בימי הביניים ובימינו, הן בסוגיות בבליות, והעיסוק העיקרי בהבנת הפרשנות המדרשית והלא-מדרשית של חז"ל והיחס ביניהן חייב להתמקד תחילה במדרשי ההלכה התנאיים, אחר כך לעסוק במדרשי האגדה הקדומים, ורק אחר כך לעיין בשאר ספרות חז"ל ובכללה התלמוד הבבלי; והשווה D. W. Halivni, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, Oxford 1991, pp. 52–76. אחרי דיונו הארוך במילה 'פשט' לצורותיה הלבני מביא ראייה אחת ויחידה לטענתו שהפרשנות הלא-מדרשית של חז"ל אינה דומה לפרשנות המילולית שלנו. ראייתו זו, הנוגעת במישורין להיבט חשוב בנושא ספרו, מוצגת בשלושת רבעי עמוד [עמ' 78], וביסודה עומדים דברי חז"ל מכתם תקופות על ההבנה שהבינו הצדוקים והשומרונים את המקרא. אמנם גישתו, המניחה שאפשר להתייחס לכל חלקי ספרות חז"ל בכללותה כדי ללמוד על דעותיהם של החכמים, נכונה במישור המשפטי, אך היא בעייתית בחקר ההיסטוריה התרבותית והרעיונית. מי לידינו יתקע שהחכם המדבר מדעת עצמו או לאחר ששמע מסורת על גישתם המקראית הכללית של הצדוקים או של השומרונים היה ער למסורות אחרות המייחסות פרשנות מקראית מסוימת לקבוצות אלו. וראה מ' ארנד, 'לבירור המושג "פשוט" שלמקרא', המקרא בראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין, בעריכת ש' יפת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 237 ואילך; ד' הנשקה, 'לאופיו של מדרש ההלכה התנאי: שתי סוגיות', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 417, 419, 434 ואילך. (יושם לב שדוד הנשקה מסכים לדעת שרה קמין [עמ' 419] רק באשר לעיסוקה במילה 'פשט' לצורותיה, אך אין הוא עוסק בשאלת התודעה הפרשנית.) ספרו של פרנקל על פשט בתלמוד ובמדרש יש בו למדנות רחבה וטבעית עין מעולה ב'פשט' שבספרות חז"ל, אך החלק השני לוקה מאוד מבחינה

מתודולוגית; ראה I. Frankel, *Peshat in Talmudic and Midrashic Literature*, Toronto 1956; וראה גם L. Dobschütz, *Die einfache Bibelexegese der Tanna'im mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur einfachen The Struggle between'* *Biblexegese der Amora'im*, Breslau 1893. נקודת המוצא של ארתור מרמורשטיין בפרק 'Allegory and Literalism' אינה ענייני פרשנות אלא האנשה במחשבת ה"ל", וראה A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, II, London 1937, pp. 133–157.

14 תחושתו היא שאפשר למצוא מקורות שעניינם ברובד 'מה בדיוק קרה' בעיקר בספרות המדרשית התנאית; וראה את דבריו להלן (הערה 15) על ברייתא דמלאכת המשכן וגם בהערה 173; ראה י' ברויאר, 'מדרש התנאים ופשוטו של פסוק: "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים"', מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, בעריכת מ' בראשר, י' לוינסון וב' ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 71 ואילך; ועיין בעבודתה של ר' רביב, פרשנות המקרא במדרשי אגדה במכילתא דרבי ישמעאל, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תש"ס. אולם בוודאי אין לומר שבמדרשי התנאים יש בעיקר פרשנות מילולית לטקסט המקראי, כפי שכתבה בלוח R. Bloch, 'Midrash', in *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, ed. W. S. Green [BJS, 1], Missoula, Montana 1978, pp. 33–34. דומה ששני תהליכים שהשתלבו מסייעים להבין את ההבדל הזה בין הספרות המדרשית התנאית ובין הספרות המדרשית האמוראית: (1) התגברות סמכותם של המקורות והמסורות במהלך הזמן; (2) תפקידיהם השונים זה מזה של הקבצים המדרשיים התנאיים ושל הקבצים המדרשיים האמוראיים. אני מקבל את דבריו של ויסוצקי שההתמקדות בפרשנות הפשוטה של הכתוב גברה בקרב היהודים במאה הרביעית (לעיל, הערה 13), עמ' 263 ואילך, וראה לאוטרבך (לעיל, הערה 13); R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 2nd edition, Grand Rapids 1999, pp. 18–19. דומה שהסיפור על רב כהנא שהביא ויסוצקי מעיד על יחס הבבליים לעיון במקרא ולא על התפתחויות הרמנוטיות בפרשנות המקרא של חז"ל. במאמר חשוב (לעיל, הערה 13) הגיעה קריסטין הייס למסקנות מרחיקות לכת בנוגע להיסטוריה של פרשנות המקרא אצל חז"ל. אני חושב שאפשר לקבל את מסקנתה שהפרשנות החופשית יותר פחתה והלכה במהלך תקופת חז"ל, וברור לי שמסקנה גורפת כזאת הייתה חייבת להיות מיוסדת על עיון רחב מאוד בספרות חז"ל ולא על מקורות בודדים, ובוודאי לא על כאלו שיש להם הקשר פולמוסי.

כמובן, פעמים רבות קשה לקבוע מה כוונת המקור, וראה בסמוך להלן. ראה את דבריה היפים של רות מורס, הכותבת שהחברה בימי הביניים הכירה בהבחנה שבין ההיסטורי ובין הבדוי בכתיבת סיפורת, אך 'המחברים היו מוכנים להסכים שההבחנה קיימת יותר משהסכימו לקבוע לאיזה סוג סיפורת יחידה מסוימת שייכת' (מורס [לעיל, הערה 10], עמ' 148). לעניין זה ראוי להיזכר בדברי אבן עזרא, 'ומי שיש לו לב יוכל להכיר מתי אומרים דרש ומתי אומרים פשט כי אין כל דבריהם על דרך אחד' (יסוד מורא, השער השישי, מהדורת י' בער, פרנקפורט ת"ר, עמ' 25; מהדורת ש' וקסמן, ירושלים תרצ"א, עמ' ט; מהדורת י' כהן וא' סימון, רמת גן תשס"ז, עמ' 131), ולהוסיף שגם אבן עזרא התלבט לפעמים מה 'דרש' ומה 'פשט', כגון בפירושו לבראשית מז:כג. אף סביר שכמה מקורות מתייחסים לאותם הפרטים בדרכים אחרות: מקור אחד רואה בפרט הנוסף 'הוספה היסטוריוגרפית' ואחר רואה בו 'הוספה מדרשית'; וראה את ניסוחו היפה של יצחק היינמן, דרכי האגדה, עמ' 10. תשומת לב מרבית דורשים המקורות המוסיפים פרטים 'היסטוריים' ויש ויכוחים בדבר הפרטים הנוספים האלה. הוויכוח וההתקפה הם כלים חשובים המסייעים בידינו לדחור לכוונת המאמר.

כמובן, אין זה משנה אם בעיני פרשנים בני העת החדשה או בעיני פרשנים מסוימים של ימי הביניים הפרטים העלילתיים האלה נוספו לסיפור המקראי על יסוד דיוקים בטקסט המקראי שאינם מתקבלים על דעתם. ההיגיון או העניין של הפסוק או של כל טקסט עשויים להיות מוגדרים על פי מתודה מינימלית או על פי מתודה מקסימלית. בתיאור סכמטי וקוטבי אפשר לומר שהגישה המינימלית, והיא הגישה העיקרית בעת החדשה, מתנגדת בתוקף להוספת הסברים או פרטים לטקסט הבסיסי, בין שהם מבוססים על דיוקים במקרא ובין שהם מבוססים על ההיגיון עצמו, אלא אם כן לדעת המפרש הטקסט גופו דורש את ההוספה המסוימת הזאת – וכל פרשן, כמובן, יעמוד על זכותו שלו לקבוע מה הן דרישות הטקסט. (לעיקרון הפרשנות המינימלית' ראה P. C. Hogan, *On Interpretation: Meaning and Inference in Law, Psychoanalysis, and Literature*, Athens, Georgia 1996, pp. 12–25). ואילו הגישה המקסימלית, אשר בעולם העתיק הייתה מקובלת יותר מבימינו, אינה שוללת הסברים או הוספות כאלה אלא אם כן הם סותרים את הטקסט. חשוב להבחין, לפחות מבחינת התאוריה, בין הגישה המקסימלית הזאת ובין הפרשנות המדרשית. רעיון זה בנוגע לספרות היוונית היטיב לבטא פלינג במאמרו על אמת ובידיון אצל פלוטרכוס. את הפרטים החדשים שבכתבי פלוטרכוס שאינם במקורותיו הוא מגדיר לא 'בדוה' או המצאה אלא שחזור יצירתי' C. B. R. Pelling, 'Truth and Fiction in Plutarch's *Lives*', in *Antonine Literature*, ed. D. A. Russell, Oxford 1990, p. 38. גרסה מורחבת של מאמר זה הופיעה תריסר שנים מאוחר יותר, וראה C. B. R. Pelling, *Plutarch and History: Eighteen Studies*, Swansea–London 2002, p. 154; וראה את מאמרו החשוב של ראסל, המבחין בין 'המצאה', שיש בה יצירה דמיונית, ובין 'גילוי' המתחייב מן הנתון (D. A. Russell, 'Rhetoric and Criticism', *Greece and Rome*, 14 [1967],).

הערות לפרק ב

135p); ראה גם את ההבחנה שמציג קולסון בדברו על פילון: אין אצל פילון הוספות בדויות ('legendary accretions ... [which] endeavor to embellish the history of the Patriarchs' F. H. Colson, וראה ('amplification ... [which] infer[s] what the actors probably would have felt, said, or done') *Philo*, VI, Cambridge, Massachusetts 1935, p. xvii. ראה גם 'גפני', 'ההיסטוריוגרפיה התלמודית באגרת רב שרירא גאון: בין מסורת ליצירה', ציון, עג (תשס"ח), עמ' 271 ואילך; T. P. Wiseman, 'Practice and Theory in Roman Historiography', *History*, 66 (1981), pp. 375–389; R. Ray, 'The Triumph of Greco-Roman Rhetorical Assumptions in Pre-Carolingian Historiography', in *The Inheritance of Historiography, 350–900*, ed. C. Holdsworth & T. P. Wiseman (*ESH*, 12), Exeter 1986, pp. 67–84; G. A. Kennedy, 'Hellenistic Literary and Philosophical Scholarship', in *The Cambridge History of Literary Criticism*, ed. G. A. Kennedy, Cambridge 1989, p. 205; J. P. Small, *Wax Tablets of the Mind: Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity*, London 1997, pp. 186–201.

היטיבו לבטא את הגישה המינימלית בנימה פולמוסית נגד פרשנותם של חז"ל מנחם פרי ומאיר שטרנברג: כדוגמה למילוי פערם בלתי-לגיטימי, אשר כוון על ידי הרהורי לבו של הקורא או על ידי צרכים רחבים יותר ובלתי-ספורתיים, ולא על ידי הטקסט, אפשר להביא כמה מן האינטרפרטאציות של חז"ל לסיפורי המקרא. רבות מן ההיפותוזות של חז"ל הן היפותוזות המניחות הנחות יסוד חסרות בסיס בעולם היצירה הנדונה ובעלות בסיס רק בעולמם של המפרשים... ו/או היפותוזות אשר בטקסט עצמו אין כל פרט, ולו הקטן ביותר, שיתמוך בהן (מ' פרי ומ' שטרנברג, 'המלך במבט אירוני: על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת-שבע ושתי הפלגות לתיאוריה של הפרוזה', הספרות, א [תשכ"ח], עמ' 264).

ראוי לציין שאותה הטענה שפרי ושרנברג מעלים נגד פרשנות המקרא של חז"ל, שהיא מתעלמת מן הטקסט ומתבססת על תפיסת עולמם של המפרשים ועל הנחות היסוד שלהם, מועלת נגד פרשנותו של שרנברג, וראה D. F. Fewell & D. M. Gunn, 'Tipping the Balance: Sternberg's Reader and the Rape of Dinah', *JBL*, 110 (1991), pp. 193–211; R. L. Fox, *The Unauthorized Version: Truth and Fiction in the Bible*, New York 1992, pp. 376–377, 466.

בעניין הוספת פרטים הנה דוגמה אחת מרבות: דומה שמציעי הזיהוי שבספרות חז"ל שמקושש העצים (במ' טו: לא) היה צלפחד פעלו ברובד 'מה בדיוק קרה', ולכן על פי הגדרתי אין כאן פרשנות מדרשית, ואילו מפרשי ימי הביניים כגון אבן עזרא והרמב"ן התעלמו מהזיהוי הזה וברור שלא קיבלוהו. דוגמה זו מעניינת במיוחד, מפני שלהפרכת הזיהוי הזה מובאת בספרות חז"ל דעה שאולי שוללת את עצם החיפוש של מה שאינו מפורש במקרא, וראה להלן, הערה 175. (ראוי להעיר שדברי רבי עקיבא, המצדיק את הזיהוי על סמך מעין גזרה שווה, 'נאמר כאן מדבר ונאמר להלן במדבר' [ספרי במדבר, קלג (מהדורת הורוויץ, עמ' 177; מהדורת כהנא, עמ' נט)]}, ולא על סמך הפסוק המפורש 'כי בחטאו מת' [במ' כז:ג] מראים שהזיהוי כבר נפץ קודם לכן, ורבי עקיבא רק מצדיק ואינו מחדש או מפרש.) דוגמה ברורה עוד יותר ראה בתרגומים (אונקלוס, נאופיטי והמיוחס ליונתן) לשמות יד: ובמכילתא דרבי ישמעאל, ויהי, ד (עמ' 101 ואילך): דבריהם על החושך למצרים והאור לבני ישראל הם ברובד של 'מה בדיוק קרה', וברי שאין כאן פתרון 'מדרשי' לבעיה הפרשנית שבפסוק, כדברי מ' סיגל, 'בין פרשנות לכיתיתיות: אור וחושך במצרים ובירושלים במגילה 4Q462', מגילות, ז (תשס"ט), עמ' 132. הגישה הזאת, הרואה בעין יפה הוספת פרטים לטקסט המתפרש, צומחת מן ההנחה שמחבר הטקסט רוצה שקוראיו ימלאו מתוך עיונם בטקסט את מה שאינו מפורש בו. יושם לב שהפרשנות המקראית שרוב דברי סדר עולם מושתתים עליה היא בדיוק הפרשנות הזאת, וברור שרוב המפרשים החדשים וגם רבים מפרשני ימי הביניים לא יכלו לקבל את ההנחות ואת השיטות של העיון במקרא המנחות את דרכי הפעולה של סדר עולם. בכל זאת ברור שבעל סדר עולם פועל ברובד 'מה בדיוק קרה', ונחזור לעניינים אלו בהמשך הפרק.

דוגמה טובה לנחיצות ההבחנות האלה בין פרשנות ביאורית מקסימלית ובין פרשנות ביאורית מינימלית מצד אחד ובין פרשנות ביאורית מקסימלית ובין פרשנות מדרשית מצד אחר משמש מאמרה של אסתר אשל (E. Eshel, 'Hermeneutical Approaches to Genesis in the Dead Sea Scrolls', in *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Collection of Essays*, ed. J. Frishman & L. Van Rompay [TEG, 5], Leuven 1997, pp. 1–12). היא קובעת שיש בקומראן גישה פרשנית שהיא קוראת לה 'פשט' (ובאנגלית 'simple sense exegesis'), כלולת בתוכה סוגה שהיא קוראת 'הביאור המדרשי' ('midrashic explanation') ומדגימה את הסוגה הזאת בקטע מן המגילה החיצונית לבראשית שהפרשנות שבו אין בינה ובין פרשנות מדרשית ולא כלום. המגילה מוסיפה פרט לסיפור המקראי, פרט שלפי דעת המגילה הכרחי להוסיפו, ובוודאי אין לראות בכל הוספת פרט פרשנות מדרשית. כלום נאמר שדברי הרודוטוס, שהלנה לא נלקחה לסרויה אלא הייתה במצרים (2, 112–20), ודברי פלוטרכוס, שאודיסאוס לא ישן כשהורידו אותו באיתקה, כדברי הומרוס (13, 75–130), אלא עשה את עצמו כאילו ישן (Moralia 27) הם מדרשים על הומרוס? כמו כן, הייתכן שלחיבור המיוחס למחבר בשם דיקטוס המספר מחדש את מלחמת טרויה בפרוזה (Dictys Cretensis, *Ephemeris belli*)

(Troiani) והמוסיף פרטים רבים להומרוס נקרא מדרש? ברור שהתשובה לשאלות אלו חייבת להיות לא, שאם לא כן אנו מרוקנים מהמושג 'מדרש' את הייחודיות שבו. מסיבה זו אני מתנגד לדבריהם של אביגדור שנאן ויאיר זקוביץ, המכנים את הקביעה שאלחנן הרג את אחיו של גלית בדברי הימים א (כ"ו) 'מדרש' (A. Shinan & Y. Zakovitch, 'Midrash on Scripture' (כ"ו) 'מדרש', in *Studies in Bible*, ed. S. Japhet [ScrHier, 31], Jerusalem 1986, p. 265 and Midrash within Scripture', in *Studies in Bible*, ed. S. Japhet [ScrHier, 31], Jerusalem 1986, p. 265). ואף איני רואה איך פרשנות כזאת מתיישבת עם הגדרת מדרש לדעתם – 'גישה לטקסט'... המאפשרת ואף מעודדת מציאת משמעויות רבות ואף משמעויות סותרות בטקסט, הגדרה שלדעתי, מדגישה יתר על המידה את ההיבט הרב-קולי של העיון המדרשי. גישה דומה לגישתם של שנאן וזקוביץ באה במאמרים רבים על 'מדרש בתנ"ך' ועל הפרשנות הפנים-מקראית, וראה לדוגמה: י"א זליגמן, 'הנחות לפרשנות המדרש', מחקרים בספרות המקרא, 'ירושלים תשנ"ב', עמ' 429 ואילך; י' זקוביץ, 'מדרש – נוסח – היסטוריה', ארץ-ישראל, כד (תשנ"ד), עמ' 93 ואילך; הנ"ל, 'מדרש בריאה: בראשית-ההילים-איוב-ההילים', על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית: ספר היובל לכבודו של יוסף דן במלאת לו שבעים שנה, בעריכת ר' אליאור ופ' שפר, טיבינגן 2005, עמ' 7 ואילך; א' רופא, 'אלישע בדותן (מל"ב, ח-כג): ביקורת ספרותית-היסטורית בסיוע מן המדרש', בית מקרא, 40 (תשנ"ה), עמ' 3 ואילך; הנ"ל, 'תרגום השבעים לרות ד 11 – דראמטיזאציה מדרשית', מקדש, מקרא, ומסורת: מנחה למנחם הרן, בעריכת א' הורביץ ואחרים, וינונה לייק, אינדיאנה 1996, עמ' 119* ואילך; D. W. Gooding, 'Problems of Text and Midrash in the Third Book of Reigns', *Textus*, 7 (1969), pp. 1–29; idem, 'Two Possible Examples of Midrashic Interpretation in the Septuagint Exodus', in *Wort, Lied und Gottesspruch: Festschrift für Joseph Ziegler*, ed. J. Schreiner, I (FzB, 1), Würzburg 1972, pp. 39–48; E. Tov, 'Midrash-Type Exegesis in the LXX of Joshua', *RB*, 85 (1978), pp. 50–61; W. J. Huston, 'Misunderstanding or Midrash: The Prose Appropriation of Poetic Material in the Hebrew Bible', *ZAW*, 109 (1997), pp. 343–355. נציג מובהק של גישה זו הוא גולדר, המשווה בין דרכו של דברי הימים, שלדעתו, הוא מדרש על ספר מלכים, ובין דרכו של מתי בברית החדשה, שלדעתו, הוא מדרש על מרקוס, וראה M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, London 1974. תופעה זו אף באה אצל חוקרי ספרות, וראה אצל הראל פיש, המציע שסיפור ניסיונותיו של רובינזון, גיבור הרומן רובינזון קרוזו של דניאל דפו, הוא סוג של מדרש על ספר איוב; ראה H. Fisch, *New Stories for Old: Biblical Patterns in the Novel*, Basingstoke, England 1998, p. 29. והשווה אל החלטתו של פישביין לקרוא לסוג אחד של פרשנות המקרא הבאה במקרא עצמו 'פרשנות אגדית' (M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, pp. 281–440), וראה L. Teugels, 'Midrash in the Bible or Midrash on the Bible? Critical Remarks about the Uncritical Use of a Term', in *Bibel und Midrasch: Zur Bedeutung der rabbinischen Exegese für die Bibelwissenschaft*, ed. G. Bodendorf & M. Millard (FAT, 22), Tübingen 1998, pp. 43–63; D. Stern, 'Introduction', in *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange: Comparative Exegesis in Context*, ed. N. B. Dohrmann & D. Stern, Philadelphia 2008, p. 9. ראה גם את הערותי על מסקנותיו של קמיסר (להלן, הערה 19).

לעומת הספרות המדרשית, שלפעמים היא עצמה נותנת בידינו עדויות מפורשות לקבוע שהוספות עלילתיות אחדות בספרות חז"ל אינן באות לספר מה בדיק קרה, שונה המצב בספרים אחרים מן התקופה ההלניסטית-רומית, כגון ספר היובלות, המגילה החיצונית לבראשית וקדמוניות המקרא (המיוחס לפילון). ספרים אלו מספרים את הסיפור המקראי מחדש ומוסיפים פרטים עלילתיים רבים, ודומה שמחבריהם רצו שקוראי החיבור יקבלוהו כספר עובדות, בדומה ליחסם של קוראי המקרא למקרא, וראה את דבריי להלן בפרק (עמ' 63) וכן ראה את דיונו של ברנשטיין הדורש להבחין בין הוספות 'מדרשיות' ובין הוספות 'פרשניות' הבאות במגילה החיצונית לבראשית (Re-Arrangement, Anticipation and) M. J. Bernstein, 'Harmonization as Exegetical Features in the Genesis Apocryphon', *DSD*, 3 [1996], pp. 44–45. (ביקורתו של ברנשטיין על פיצמייר אינה צודקת. את המסורת המופיעה בספרות חז"ל, שהגר הייתה בתו של פרעה, קרא פיצמייר 'התפתחות מדרשית' ולא את המסורת המשותפת לחז"ל ולמגילה שפרעה נתן את הגר לאברהם. ברנשטיין אף לא מזכיר שהמסורת הפרשנית הזאת, המשותפת לחז"ל ולמגילה, אינה נובעת רק מתיאורה של הגר במילים 'שפחה מצרית' [בר' ט:א] בלבד, אלא היא מיוסדת על שילוב הפסוק הזה עם דברי התורה שפרעה נתן לאברהם שפחות [בר' יב:טז]. משמעות הדבר היא שאין כאן 'ציפייה מראש' [anticipation], כלשוננו של ברנשטיין, ואף לא ראוי לראות ב'ציפייה מראש' כלי פרשני [exegetical tool] כלשוננו, אלא היא תוצאה ספרותית של העיון הפרשני.)

ייתכן שבספרות המדרש נשמרה עדות כלשהי להבחנה הזאת. לעיל הבאתי את מדרשו של רבי נהוראי על אישה שהייתה מלקטת לבנה תאנים מן הים. רבן גמליאל הגיב ואמר 'אף אתה מן המתמיהין', ורבי נהוראי השיב 'מקרא אני דורש' והביא את הפסוק הנדרש. דבריו של רבן גמליאל אולי רומזים לספרות 'חיצונית' המוסיפה למסופר במקרא פרטים 'מתמיהים' והוא תוקף את רבי נהוראי על היסחפותו בזרם זה. תגובתו של רבי נהוראי משקפת את הריחוק שבינו ובין בני הזרם 'המתמיה': הם סבורים שאכן, המאורעות המתמיהים אירעו, ואילו הוא עוסק במדרש המקרא.

הערות לפרק ב

- 15 הדברים יפים לכל חיבור שלם שבה חוץ מברייתא דמלאכת המשכן. היום אני נוטה שלא לראות בו חיבור פרשני מסוג מדרשי ההלכה כמו מכילתא דרבי ישמעאל וספרי במדבר (שלא כדעתי לפני שנים מספר [Seder 'Olam and Jewish Chronography], in the Hellenistic and Roman Periods', *PAAJR*, 52 (1985), p. 121, וראה גם את הערתו הקצרה של אפשטיין [מבואות לספרות התנאים, עמ' 549]), אלא חיבור הקרוב בסגנונו לסדר עולם. אמנם הוא מיוסד כולו על פרשנות המקרא, אך צורתו וסידורו אינם במתכונת של חיבור פרשני עצמאי. לפיכך הדמיון בין סדר עולם ובין ברייתא דמלאכת המשכן רב מאוד. סגנון הספר, לשונו ושמות החכמים הבאים בו כולם מלמדים על קדמותו, וברור למדיי שברייתא דמלאכת המשכן היא חיבור תנאי רובו ככולו; וראה R. Kirschner, *Baraita de-Meleket ha-Mishkan: A Critical Edition with Introduction and Translation* (HUCM, 15), Cincinnati 1992, pp. 67–93. בין שנוצר החיבור אחרי זמנו של אחרון החכמים הנזכר בו ובין שהשלד העיקרי שלו נוצר לפני זמנם של החכמים הנזכרים בו ובמהלך מסירתו הקדומה נוספו בו היגדים של חכמים אלו (וכך נראה לי), סדר עולם וברייתא דמלאכת המשכן יכולים להיחשב סוגה עצמאית ובה קווים משותפים לשניהם. וראה עתה מ' כהנא, 'עיונים ראשוניים בברייתא דמלאכת המשכן: נוסח, עריכה וההדרה', מלאכת מחשבת: קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית, בעריכת א' עמית וא' שמש, רמת גן תשע"א, עמ' 55 ואילך. ואולם דומה שהבדל גדול אחד ביניהם. העיון הפרשני שברייתא דמלאכת המשכן נובע מהכתוב עצמו, ואילו העיון הפרשני בסדר עולם רובו נובע משאלות שאינן אינהרנטיות לטקסט המקראי; וראה לעיל, הערה 2.
- 16 דברים אלו הם מן המפורסמות, וראה י' היינמן, דרכי האגדה, עמ' 194; י' היינמן, אגדות ותולדותיהן, עמ' 8; מ"ד הר, 'מהותה של האגדה', מחניים, ק (תשכ"ו), עמ' סט; בלוך (לעיל, הערה 14), עמ' 32 ואילך; M. D. Herr, 'Aggadah', *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 1971, I, col. 355. בעניין זה כבר דנו בהרחבה חכמי ימי הביניים וחכמי העת החדשה.
- 17 J. Goldin, 'Of Change and Adaptation in Judaism', *History of Religions*, 4 (1964), pp. 277–278; G. L. Bruns, ראה, 'Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation', in *The Literary Guide to the Bible*, ed. R. Alter & F. Kermode, Cambridge, Massachusetts 1987, pp. 626–630; S. Fraade, 'Interpreting Midrash 2: Midrash and Its Literary Contexts', *Prooftexts*, 7 (1987), pp. 294–297. דבריו של סטיבן פראד ניוונים מהתבוננותו בספרות המדרש בכללותה לכל סוגותיה על כל הקולות הפרשניים המושלבים בה, ואילו התעניינותו מתמקדת במדרש יחיד, כלומר בכל מדרש ומדרש המתעמק במקרא ומציג את מסקנתו הפרשנית.
- 18 ניסוח שאלה זו הושפע משם ספרו של פול ויין: P. Veyne, *Did the Greeks Believe in Their Myths?* trans. P. Wissing, Chicago 1988. דוד שטרן מציין לספרו של ויין ומשווה בין השאלה אם האמינו חז"ל לאגדות שלהם ובין השאלה אם האמינו היוונים למיתוסים שלהם, וההשוואה היא מעין פתח לתשובה לשאלה שהעלה קודם לכן על האנתרופומורפיזם בספרות חז"ל (שטרן [לעיל, הערה 13], עמ' 91 ואילך). ואולם דומה שראויה יותר ההשוואה בין המיתוסים היווניים לאגדות חז"ל המציאותיות יותר, כגון הוויכוח בין קין להבל לפני שקין הרג את הבל והשיחה בין השטן לאברהם לפני עקדת יצחק. אף חשוב לציין שעניין המסורת והקבלה מרכזי במדרשי האגדה של חז"ל פחות במיתוסי יוון, וראה בהערה הבאה.
- 19 ראוי אף להעיר על ההבדל שבין ההתייחסות לדבריו של חכם הדורש בבית כנסת או בבית מדרש, שמתוך דבריו ברור שהוא מוסיף מדעת עצמו על פי עיונו במקרא פרטים לסיפור ההיסטורי של המקרא, ובין ההתייחסות לדברי חיבור כתוב או לסיפור שכבר הפך לחלק מהמסורת. איני יודע על מה התבסס יוסף דן בקביעתו ש'גם פירוש הפסוק חייב להתבסס על מסורת עתיקה יומין כדי שתתקבל כאמת דתית' (על הקדושה: דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 240), והשווה אל דבריו בעמודים 119 ואילך. דומה שההבדל הזה בהתייחסות הוא הטעם העיקרי שכמה חכמים התנגדו בתוקף לכתיבת האגדות (ראה ירושלמי שבת טז:א [טו ע"ג]). לדעתי, התנגדות זו אינה קשורה לדברי רבי יהודה בר נחמני ש'דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב' (בבלי גיטין ס ע"ב ותמורה יד ע"ב) או לדברי תנא דבי רבי ישמעאל 'אבל אין אתה כותב הלכות' (שם). וכבר כתב יעקב נחום אפשטיין לפני כשני דורות ש'עיקרו של איסור הכתיבה לתורה שבעל פה מוטל בספק' (מבוא לנוסח דמשנה, עמ' 693). שחזורה של התפתחות 'איסור' זה על ידי חנוך אלבק (מבוא למשנה, עמ' 112, הערה 20) אינו משכנע, כפי שהעיר תלמידו אברהם גולדברג (A. Goldberg, 'The Mishna: A Study Book of Halakha', in *The Literature of the Sages*, ed. S. Safrai, I (CRINT, 2.3.1), Philadelphia 1974, p. 242, note 86). גולדברג, המתבססים על שחזור כרונולוגי של הסרת 'איסור' הזה, קשה לקבל. וראה גם במאמרו 'מדרש הקדום והמדרש המאוחר', תרביץ, נ (תשמ"א), עמ' 95. אף לא משכנעים דברי מנחם הירשמן, הגורס שההתנגדות לכתיבת האגדה קשורה לצורך לשמור אותה פן תדלוף החוצה ותיפול בידי המתחרים הנוצרים בפרשנות המקרא (המקרא ומדרשו: בין חז"ל לאבות הכנסייה, תל אביב 1992, עמ' 17 ואילך). אם אמנם ראו חז"ל באגדה 'מסטיק' ממש, כעולה מדברי הירשמן, ולא רק מטפורה ודימוי, הם היו נמנעים אף מלדרוש בציבור והיו עוסקים באגדה רק בסתר, כמנהג פולחני המסתורין כגון הפולחן האורפי והפולחן האליסיני, וכפי שחז"ל עצמם נוהגים בענייני מעשה מרכבה וענייני מעשה בראשית. הרי ספר שמור מטבעו מפני

מתחרים הרבה יותר מנאומים הנאמרים בבית הכנסת. דברי הירשמן ש'החכמים ניהלו נגדם [נגד ספרי אגדה] מאבק קשה' אינם נראים לי: חכמים חשובים מאוד לא התנגדו כלל לספרי אגדה; וראה ירושלמי ברכות ה:א (ט ע"א) ובבלי ברכות כג ע"א, גיטין ס ע"א ותמורה יד ע"ב. זו אף הסיבה מדוע אין זה מן הראוי לקבל את דבריו של שמא יהודה פרידמן, הגורם שהיה איסור רשמי לכתוב אגדה בתקופת חז"ל, וראה S. Y. Friedman, 'The Transmission of the Talmud and the Computer Age', in *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, ed. S. L. Mintz & G. M. Goldstein, New York 2005, p. 144. עיין גם בדרכו המפותלת של רבי צ"ה חיות, מבוא התלמוד, פרק לב (כל ספרי מהר"ץ חיות, ירושלים תשי"ח, עמ' שמד ואילך), ובדבריו הקצרים והמאלפים של יוסף היינמן, אגדות ותולדותיהן, עמ' 15; וראה גם נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 3 ואילך; הנ"ל, 'מתלמוד על פה לתלמוד בכתב: על דרך מסירת התלמוד הבבלי ולימודו בימי הביניים', בר-אילן, ל-לא (תשס"ו), עמ' 49 ואילך; י' זוסמן, "'תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד', מחקרי תלמוד, ג, ירושלים תשס"ה, עמ' 295, הערה 48. על השוני בין התייחסותה של החברה אל סיפור חדש ובין התייחסותה לסיפור מסורתי עמד אפלטון (*Res publica* 3.415). בסדרת מאמרים מלומדים ומאלפים עסק אדם קמיסר בשאלה אם סיפורי אגדה הנדרשים מן המקרא נועדו לספר עובדות היסטוריות או להציג פואטיקה מוסרית (A. Kamesar, 'The Evaluation of the Narrative Aggada in Greek and Latin Patristic Literature', *JThS*, 45) [1994], pp. 37–70; idem, 'The Narrative Aggada as Seen from the Graeco-Latin Perspective', *JJS*, 45 [1994], pp. 52–70; idem, 'Philo, *Grammatikē* and the Narrative Aggada', in *Pursuing the Text: Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday*, ed. J. C. Reeves & J. Kampen [*JSOTSup*, 184], Sheffield 1994, pp. 216–242). לדעת קמיסר קדמוניות היהודים של יוספוס הוא 'אגדה נרטיבית' והוא מסתמך על כך ועל זיקתם של כמה מאבות הכנסייה למסורות מדרשיות כדי להסיק שקשה לקבל את הנטייה בימינו לשלול מן 'האגדה הנרטיבית' של חז"ל את הרצון לספר את העובדות ההיסטוריות של תקופת המקרא. מחקריו של קמיסר חשובים מאוד לחקר מדרש האגדה, אך בעקבות מקצת החוקרים שעל דבריהם הוא מתבסס הוא מתעלם שלא בצדק מנקודה מרכזית שכבר הדגשתי: ספרות מדרש האגדה אינה מקשה אחת. ברור שגם בדור אחד נוצרו כמה סוגים של מדרשי אגדה וברור שבמרוצת הדורות התייחסו לאותם מדרשי אגדה בכל מיני דרכים. אכן, אין מקום להשוות את ההוספות העלילתיות האגדיות בקדמוניות היהודים של יוספוס לאלה שבמדרשי האגדה הקלסיים או במדרשי תנחומא. עוד על השאלה מדוע לא הבינו פרשנים נוצריים את פרשנות המקרא של חז"ל ראה בדבריי להלן, הערה 145.

20 ראה לדוגמה מה שכתבתי בפירוש כב:10–13, כח:23–24. גם במקרים אלו ההיבט הדתי או ההיבט הרעיוני אינם מובלטים; וראה גם בפירוש, פרק ב, נספח א, 'על מספרים וסימטריות בסדר עולם פרק שני'. אמנם אני קובע שם שמגמה דתית מובהקת עומדת ביסוד רבים מן ההיגדים הכרונולוגיים שבפרק ב אלא שמגמה זו נסתרת מעין הקורא ואינה מוצהרת בגלוי כמקובל בספרות המדרש. לדעתה של אלישבע קרלכך, סדר עולם מלמד שמחזור הזמן השלם של העולם מחולק לתקופות סימטריות מושלמות; בהצגה כזאת של ההיסטוריה האנושית אפשר היה לראות היגד תאולוגי מובהק, אך איני מוצא בדברי סדר עולם אפילו רמז לחלוקה הזאת שקרלכך מעמידה; וראה E. Carlebach, *Palaces of Time: Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe*, Cambridge, Massachusetts 2011, p. 206.

21 במובן מסוים כל פרשן גם יוצר, אך כוונתי כאן לתודעת היצירה לעומת תודעת בעל הפירוש. בעל המדרש ער למעשה היצירה שלו כאשר הוא מגלה בכתוב את הסיפור, הרעיון או מוסר ההשכל. עצם השימוש במונח 'דרש' מלמד, כנראה, שמה שהמדרש מעלה אינו גלוי לעין, כמשמעת מהמשפט המופיע כמה פעמים בירושלמי ובמדרשים 'לקרות אתה יודע לדרוש אי אתה יודע'.

22 ספרות המדרש מצד אחד וסדר עולם מצד אחר שניהם מתרכזים בתנ"ך, אך הם ניגשים אליו בדרכים השונות מאוד זו מזו, וראה מה שהערתי לעיל במבוא, פרק א, הערה 49. לעומת זאת אין מקום לתהות איך ייתכן שאנשים מסוימים יעסקו גם בהלכה וגם באגדה או גם בהלכה וגם בפילוסופיה, שהרי העיסוק בנושאים השונים זה מזה יכול לגרור שימוש במתודות השונות זו מזו.

23 עניינים אלו נידונים להלן בפרק ג של המבוא, וראה גם לעיל במבוא, סוף פרק א, הערה 179.

24 דומה שהיהודי הרבני הראשון שחיבר חיבור פרשני עצמאי היה רב סעדיה גאון, ובאותו הזמן בערך כתבו גם הקראים חיבורים מסוג זה; וראה דניאל פרנק, "'וקול התור נשמע בארצנו": פירושי הקראים סלמון בן ירוחם ויפת בן עלי לשיר השירים', הרצאות האורח של מרכז אינגבורג רנרט ללימודי ירושלים, ז (תשס"א), עמ' 3 ואילך; D. Frank, *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East* (*EJM*, 29), Leiden 2004, pp. 248–257 ('Epilogue: On the Origins of the Jewish Bible Commentary in the East').

25 אכן, הערך 'תנ"ך', פרשנות' באנציקלופדיה המקראית (ח, עמ' 642), התווח את עניינינו לפרשנות שהתלבשה בצורות-ספרות עצמיות', מדלג לגמרי על הפרשנות היהודית למקרא בימי בית שני ומסתפק בסקירת 'פרשנות חז"ל' בשני עמודים וחצי,

הערות לפרק ב

- סקירה קצרה מאוד לעומת 'ותר משלושים וחמישה העמודים שדנים בפרשנות היהודית מימי הביניים. ראה גם M. J. Bernstein, 'The Contribution of the Qumran Discoveries to the History of Early Biblical Interpretation', in *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, ed. H. Najman & J. H. Newman (JSJSup, 73), Leiden 2004, pp. 216–218.
- 26 ראה S. D. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, Albany 1991, p. 3; B. D. Chilton, 'Commenting on the Old Testament (With Particular Reference to the Pesharim, Philo and the Mekilta)', in *It Is Written, Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*, ed. D. A. Carson & H. G. M. Williamson, Cambridge 1988, pp. 122–140; וראה גם S. D. Fraade, 'Interpretative Authority in the Studying Community at Qumran', *JJS*, 44 (1993), p. 47, note 4.
- 27 על הפשרים ועל פרשנות המקרא בקומראן ראה את הציונים להלן בהערות 111, 113.
- 28 על השאלה אם מאפיין זה ניכר בכל הפשרים ראה את דבריי להלן, הערה 116.
- 29 בזה הוא שונה מרבים אחרים בעולם העתיק שדרשו שטקסט המתפרש בדרך אלגורית לא יתפרש גם בדרך לא-אלגורית. אף לדעת פילון, במקרים מסוימים, כגון כאשר הכתוב מגלה נטייה להגשמה, אין להתייחס למשמעות הרגילה של המילים המקראיות. (על השאלה אם האלגוריה התפתחה בעולם העתיק בעיקר משום צרכים אפולוגטיים ראה דאוסון [לעיל, הערה 13], עמ' 12 ואילך.) היחס המדויק בהגותו של פילון בין הבנת המקרא ההיסטורית או הפשוטה ובין הבנת המקרא האלגורית נידון רבות במחקר; וראה את המחקרים הרשומים להלן בהערה 32 וגם F. Ó Fearghail, 'Philo and the Fathers: The Letter and the Spirit', in *Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit*, ed. T. Finan & V. Twomey, Blackrock, Co. Dublin 1995, pp. 39–59.
- 30 השאלה אם בתקופה ההלניסטית-רומית נכתבו חיבורים פרשניים שמגמתם 'לבאר' את המקרא על פי ההקשר והעניין אינה זהה לשאלה אם בתקופה ההלניסטית-רומית הייתה מגמה פרשנית 'לבאר' את המקרא על פי ההקשר והעניין, אך ברור שתשובה חיובית לשאלה הראשונה גוררת תשובה חיובית לשאלה השנייה. כיוון שתשובתנו לשאלה הראשונה חיובית, אין כל צורך לדון במצב ההפוך. וראה את דבריי להלן, הערה 101.
- 31 וראה דברי ההקדמה היפים של מילגרום במאמרו J. Milgrom, 'Philo the Biblical Exegete', *SPA*, 9 (1997), pp. 79–83.
- 32 חלוקה זו ברורה למדיי, אף שהשתייכותם של חיבורים כגון 'על בריאת העולם' ו'על חיי משה' מוטלת בספק. חלוקה זו נחוצה לניסיון למצוא בכתבי פילון פרשנות לא-אלגורית, וראה דבריי בהמשך בנוגע לחיבורי פילון שנפוצים בהם קטעי פרשנות לא-אלגורית. על עניין החלוקה ראה שירר, היסטוריה, כרך ג, חלק א, עמ' 826; Y. Amir, 'Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo', in *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. M. J. Mulder (CRINT, 2.1), Philadelphia 1988, pp. 424–428.
- ההקשר הפרשני של חיבורי פילון לעומת הקשרם ההגותי המופשט V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie* [ALGHJ, 11], Leiden 1977; סיכומו של עמיר הנוכח לעיל; הציונים שלהלן בהערה 41; P. Borgen, 'Philo of Alexandria', in *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. M. E. Stone (CRINT, 2.2), Philadelphia 1984, pp. 259–264 ('Philo as Biblical Exegete'); idem, 'Philo of Alexandria: A Critical and Synthetical Survey of Research Since World War II', *ANRW*, II.21.1, Berlin–New York 1984, pp. 117–139 ('Interpreter of the Pentateuch'); idem, *Philo of Alexandria: An Exegete for his Time* (NTSup, 86), Leiden 1997; D. Runia, *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot, Hampshire 1990.
- 33 לא נראים לי דברי סנדמל, שפרשנות אלגורית מופיעה בחיבורים אלו בה במידה שהיא מופיעה בחיבורים האלגוריים (S. Sandmel, *Philo of Alexandria: An Introduction*, Oxford 1979, p. 30). אמנם פרשנות אלגורית יש לפעמים בקבוצה זו, קבוצת 'האקספוזיציה' (ראה דיונו של שירר, היסטוריה, כרך ג, חלק א, עמ' 840), אך עיקרה הוא תיאורים היסטוריים וערכיים של התנ"ך.
- 34 הספר 'שאלות ותשובות על בראשית' והספר 'שאלות ותשובות על שמות' (שרק חלקו שרד) מונחים לפנינו, ולדעת רוב החוקרים בקבוצה זו לא היו עוד חיבורים. על צורה ספרותית זו ראה דבריי להלן בהערה 92.
- 35 נעמי כהן ניסתה למצוא קרבה בין המונח τὸ ῥητόν שבכתבי פילון ובין המונח 'פשט' שבכתבי חז"ל N. G. Cohen, 'Philo's "Literal Meaning" and Rabbinic "Peshat"', *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, Division A, Jerusalem 1994, p. 171–178. קרבה זו חשובה למאמציה המתמשכים להדגיש את ההמשכיות בין עולמו של פילון ובין עולמם של חז"ל. כהן סומכת על דבריהם של לוה (לעיל, הערה 13) והלבני (לעיל, הערה 13) שהמונח 'פשט' בספרות חז"ל אין מובנו 'המשמעות הביאורית-מילולית' אלא 'המשמעות המקובלת או המחייבת', מציינת שבמילון הגדול

של היוונית העתיקה שהכינו לידל וסקוט משמעות אחת למילה היוונית ῥητόν היא 'השימוש הנהוג', ועוברת לדון בקטע פרשני של פילון (שאלות ותשובות על בראשית ב:49) שלדעתה, מוכיח את הקרבה הזאת. פילון שואל שם מדוע התורה מתארת את כניסת נח לתיבה במילים 'ויבא נח ובניו ואשתו ונשי בניו אתו אל התיבה' (בר' ז:1), כלומר הגברים לחוד והנשים לחוד, ואילו הציווי לנח לצאת מן התיבה הוא 'צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך אתך' (בר' ח:טו), קודם נח ואשתו ואחריהם – בניו ונשותיהם. לשאלה זו פילון משיב קודם תשובה שהוא מגדיר אותה בביטוי היווני τό ῥητόν, וכהן מתרגמת את הביטוי 'הפרשנות המקובלת'. לפי תשובה זו, הנזכרת אף בספרות חז"ל, בכניסה לתיבה באו כולם יחדיו ולא בזוגות, ואילו אחרי המבול נצטוו לצאת בזוגות, וכדברי רבי שמואל בר רב יצחק בבראשית רבה לא:יב (עמ' 286), 'כיון שניכנס בתיבה נאסר לו פריה ורביה'... כיון שיצא התיר לו'. לפי כהן, פרשנות זו אינה גלומה בטקסט, ואין זו אלא 'מסורת מדרשית'. על דברים אלו של כהן יש להעיר בארבעה עניינים. (א) כיוון שפילון מעמת תמיד את הפרשנות שלפי τό ῥητόν עם הפרשנות האלגורית, המוסתרת או הנגשבת, ברור שהביטוי הראשון בא לציין פרשנות הפוכה מפרשנות אלגורית, מוסתרת ונגשבת, והיא פרשנות לפי 'המשמעות הביאורית-מילולית' של הכתוב ולא לפי 'המשמעות המקובלת או המחייבת' של הכתוב. (ב) אמנם בלקסיקון של לידל וסקוט מופיע בין השאר התרגום 'השימוש הנהוג' למילה ῥητόν, אך המחברים כותבים שזו משמעות ייחודית לתחום הלשון, ואכן, שתי ההיקריות שהם מציינים אליהן באות בחיבור העוסק אך ורק בדקדוק (H. G. Liddell & R. Scott et al., *A Greek-English Lexicon*, 9th edition, Oxford 1968, p. 1569). ועוד זאת. הם כותבים ששורש זה בא בתואר הפועל במשמעות 'expressly', ולפי מילון היוונית של תקופת הברית החדשה, הקרובה לתקופת פילון, השימוש בתואר הפועל הזה במשמעות 'expressly, explicitly' נפוץ מאוד בספרות היוונית במאות הסמוכות לתחילת ספרות הנוצרים ובמאות הראשונות לספירה (W. Bauer, W. F. Arndt, & F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1957, p. 743). וראה גם את שימושו של יוספוס במילה בקדמוניות היהודים א:24. משמעות זו מתיישבת עם המשמעות שתלה בה פילון: משמעות הכתוב המפורשת והמובנת בקריאה ראשונה והיא 'המשמעות הביאורית-מילולית'. שימוש במילה *rheto* במשמעות הזוהי לחלוטין למשמעות המשמשת את פילון בא אצל המחבר הרומי קוֹינטיליאנוס, איש המאה הראשונה לספירה, שכתב את חיבוריו בלטינית (ולכן כנראה אינו מופיע בערך המילוני של לידל וסקוט), אך שילב בהם מונחים יווניים לא מעטים; וראה Quintilian, *Institutio oratoria* 3.6.46, 61. 'תרה מזו. קוֹינטיליאנוס מייחס מונח זה למורה רטוריקה יווני בשם הרמגורס, איש המאה השנייה לפני הספירה, ול'כל המחברים' הדנים בשאלות האלה. וראה ציוניו של בועז כהן בנושא: B. Cohen, *Jewish and Roman Law*, New York 1966, I, pp. 40–45, 58–60. (ג) אין מקום לקשור בין העיון בדרכו הפרשנית של פילון ובין המילה 'פשט' בספרות חז"ל. כפי שכתבתי לעיל (הערה 13), המונח 'פשט' אינו מופיע בספרות המדרשית הקדומה לעניין משמעות הכתוב, ולפיכך הדיון בו אולי יכול ללמד איך נגישו חכמי בבל במאות הרביעית, החמישית ובעיקר השישית אל פרשנות המקרא, אך בוודאי לא על הגישה לפרשנות המקרא בארץ ישראל במאות הראשונות לספירה. (ד) כהן בטוחה שהמשמעות שמצאו פילון וחז"ל בפסוקים אלו אינה טבועה בטקסט והם הכניסוה לתוכו מדעתם. זאת אומרת, לפי המונחים שכהן משתמשת בהם פרשנות זו היא 'מדרש' ולא 'פשט'. ואולם כבר הדגשתי שכל אחד מהפרשנות הביאורית משלו. שני פרשנים 'פשטניים' של ימי הביניים, הרד"ק ואברבנאל, המרבים להשתמש בפרשנות חז"ל וגם אינם מהססים לדחות פירושים הנראים להם 'מדרשיים', מביאים פרשנות זו על הפסוק 'צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך אתך' ואינם דוחים אותה. רב סעדיה גאון הסתמך הרבה פחות על מדרש חז"ל ולעתים קרובות דחה את דבריהם, והנה אף הוא קיבל את הפרשנות הזאת (רב סעדיה גאון, פירוש על ספר בראשית, עמ' 339). גם אב הכנסייה אפרם הסורי, שחי ופעל במאה הרביעית לספירה והושפע רבות ממסורות הבאות בספרות חז"ל אך דחה פירושים רבים שהיו לא-מוצדקים בעיניו, כותב שלשון הציווי לנח בבראשית ח:טו באה לומר לו שעתה הזמן לקיים את מצוות 'פרו ורבו' (R.-M. Tonneau (ed.), *Sancti Ephraem Syri, In Genesim et in Exodum* [CSCO, 71], Louvain 1955, p. 61). במונח τό ῥητόν. פילון משמעות זו של הכתוב היא 'המשמעות הביאורית-מילולית' של הטקסט, והוא מציינ זאת במונח τό ῥητόν. אין ענייני כאן בשאלה ההכיר פילון פרשנות מקראית ארץ-ישראלית קדומה, ובאמת כלל לא נראה לי להניח שהמסורות הפרשניות המשתלשלות אל חיבוריו הפרשניים של פילון – אם נניח שהיו כאלה – באות במישרין ממקורות ארץ-ישראליים. ראה את דבריי להלן, הערה 99; את הערתו הקצרה אך החשובה של קוגל (J. L. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, Massachusetts 1998, p. 34, note 29); ואת הרשימה הביבליוגרפית שהוא מביא שם.

36 כאמור, מקרים כאלה רבים מאוד בשני חיבורי ה'שאלות ותשובות'. רשימת קטעים הכוללים את שתי המתודות בספרי פילון האחרים הביא סטרלינג במאמרו 'Philo's Questiones: Prolegomena or Afterthought?' in *Both Literal and Allegorical: Studies in Philo of Alexandria's Questions and Answers on Genesis and Exodus*, ed. D. M. Hay (BJS, 232), Atlanta 1991, p. 107. אף על פי שלא בדקתי את הרשימה ביסודיות, היא נראית בעייתית משתי בחינות. ברור שאין היא שלמה, ועוד מקרים שמצאתים באקראי באים בחיבור 'על השכרות' (130) ובחיבור 'על הבריחה והמצאה' (179).

הערות לפרק ב

- בכמה מן הקטעים הרשומים ברשימתו של סטרלינג, כגון בחיבור 'על החלומות' (ב:110 ואילך) ובחיבור 'על שינוי השמות' (60 ואילך), אין בהם פרשנות לא־אלגורית לצד הפרשנות האלגורית. אמנם במקרה השני יש גישה לא־אלגורית למקרא, אך מציגים אותה אלה התוקפים את המקרא וכדברי פילון, אינם יודעים לחפש את האמת. אין התקפה זו ראויה להיחשב פרשנות לא־אלגורית של פילון מפני שאין בדברי התוקפים יסוד פרשני ואינם אלא מצטטים את המקרא כדי לתקופו. השווה אל החלוקה המשולשת בחיבורו 'על בלילת הלשונות' (1 ואילך; וספק אם גם את הקטע הזה היה צריך סטרלינג לרשום ברשימתו): פילון מקדים ומביא התקפה על המקרא מצד אנשים 'המשמיצים את התורה', אחר כך הוא מוסיף שאלה המבינים את המקרא לפי משמעותו 'החיצונית' בוודאי יידעו איך לענות להתקפה זו לפי שיטתם (14), אך הוא גופו יפרש את המקרא על פי המשמעות האלגורית.
- 37 לבי אומר לי שרבים מן הפירושים הלא־אלגוריים של פילון לקוחים מפרשנים קדומים, אף כאשר אין הדבר נזכר בפירוש. והשווה אל דרכו של שטיין, הנוטה לייחס לדמויות ממשיות משפטים שבוודאי עשויים להיות משל פילון גופו (E. Stein, 'Altestamentliche Bibelkritik in der Späthellenistischen Literatur', *Collectanea Theologica*, 16 [1935], pp. 40–43).
- 38 לא מעט מן המקומות שהיי רשום אותם ברשימתו ומוצא בהם עקבות של 'פרשנים מילוליים' (D. M. Hay, 'References to Other Exegetes', in *Both Literal and Allegorical: Studies in Philo of Alexandria's Questions and Answers on Genesis and Exodus*, ed. D. M. Hay [BJS, 232], Atlanta 1991, pp. 81–99), אין בהם דברי פרשנות בכלל. בשאלות ותשובות על בראשית א:8 למשל, פילון מעמת את דעתו שלו, שגן עדן מסמל את החכמה, עם דעת המאמינים שגן עדן היה גן ממשי. אין זו פעילות פרשנית ואין מקומם של 'מאמינים' אלו עם מפרשי המקרא. במובן מסוים לא תיתכן הסתכלות במקרא שאין בה שום פעילות פרשנית, אך לצורך דיוננו ההבחנה בין הסתכלות במקרא ובין תודעה פרשנית נראית מוצדקת ואף הכרחית.
- 39 מרכוס מתרגם את הארמנית כאן ובקטע המובא מיד להלן במילה 'literal' (R. Marcus [ed. & trans.], *Philo, Questions and Answers on Genesis*, Cambridge, Massachusetts 1961, pp. 170, 484). ראה גם את התיאור הדומה בחיבור 'על החלומות' א:102.
- 40 רשימה חלקית מאוד הביא טובין (להלן, הערה 41), עמ' 161, הערה 60.
- 41 ראה היי (לעיל, הערה 38), *CBQMS*; T. H. Tobin, *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation* (CBQMS, 38), Washington 1983, pp. 5–9, 161, 172; B. L. Mack, 'Philo and Exegetical Traditions in Alexandria', *ANRW*, II.21.1, Berlin–New York 1983, pp. 228–271. מאמרו של מק מתאפיין בעיקר בסקירת השערות קודמות, ובהן השערות הנראות לי נטולות כל יסוד, אך הדיון בטקסטים גופם דל בו מאוד. לעומתו היי עוסק בפילון גופו ומאמרו חשוב, אך ראה לעיל, הערה 38. על ספרו של טובין, שבדייקנות מופרזת ניסה לשחזר מתוך חיבורי פילון מסורות פרשניות שקדמו לפילון והיו בנות אסכולות שונות, ראה את הביקורת הנוקבת של רוניא (D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of R. Goulet*, Leiden 1986, pp. 556–558). לעניין מקורותיו של פילון ראה גם N. Walter, 'Jüdisch-hellenistische Literatur vor Philon von Alexandrien (unter Ausschluss der Historiker)', *ANRW*, II.20.1, Berlin–New York 1987, pp. 115–118. נקודת המוצא של טובין, מק והיי שונה משלנו: הם מתעניינים בכל סוגי הפרשנות ובעיקר בפרשנות האלגורית, ואילו אנחנו מתרכזים בפרשנות על פי העניין וההקשר. חשוב גם להזכיר את המחקר הראשוני והחשוב עדיין של בוסה, ששער שלפני פילון עמד חיבור פרשני־אלגורי על כל התורה שאותו העתיק לספריו, אך גם אותו עניינה כמעט אך ורק הפרשנות האלגורית של פילון: W. Bousset, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom: Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenaeus* (FRLANT, 6), Göttingen 1915, reprint: Hildesheim 1975, pp. 8–154.
- 42 R. Goulet, *La philosophie de Moïse: Essai de reconstitution d'un commentaire préphilonien du Pentateuque* (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 11), Paris 1987, pp. 590–602. אך הוסיף לה את ההצעה המזוהה שפילון עצמו לא הודה עם הרבה מהפרשנות האלגורית שהביא אף על פי ששילב אותה בספריו; וראה בביקורת של רוניא על ספרו של גולי (D. T. Runia, [Review of] R. Goulet, *La philosophie de Moïse: Essai de reconstitution d'un commentaire préphilonien du Pentateuque*, *JThS*, 40 [1989], pp. 590–602), דילון נוטה לראות בדברי 'מפרשים' שפילון מזכיר ודוחה לא פירושים שפילון קיבל ממקורות קדומים יותר אלא פירושים שהוא עצמו מעלה כדי לדחותם (J. M. Dillon, 'The Formal Structure of Philo's Allegorical Exegesis', in Jacob Bernays, *un philologue* (juif, ed. J. Glucker & A. Laks [Cahiers de philologie, 16], Villeneuve d'Ascq 1996, pp. 123–131). שרוריא מפנה לקטעים רבים שכתב פילון החשובים לכל מחקר העוסק בפרשנותו הלא־אלגורית, אך הסבריו ונימוקיו לוקים בחוסר הבנה בסיסית ביהדות בכלל וביהדות האלכסנדרונית בפרט (M. J. Shroyer, 'Alexandrian Jewish Literalists', *JBL*, 55 [1936], pp. 123–131).

261–284 pp.). אין הוא מבחין די הצורך בין פרשנים יהודיים המפרשים את המקרא פירוש מילולי ובין קבוצה מסוימת שכנראה, לא ראתה עצמה יהודייה, והשתמשה במשמעות המילולית של המקרא כדי לגנח את היהדות. העדר ההבחנה בין שימוש זה במשמעות המילולית של המקרא ובין פרשנות המקרא על פי ההקשר, הלשון והתחביר אף היה לה לרועץ למארח ניהוף במאמרה M. R. Niehoff, 'Homeric Scholarship and Bible Exegesis in Ancient Alexandria: Evidence From Philo's "Quarrelsome" Colleagues', *CQ*, 57 (2007), pp. 166–182. אצל אותם תוקפי המקרא שפילון מזכיר ומוקיע אין בכלל פעולות אקסגטיות: הם רק מציינים לקטעים מסוימים מן הסיפור המקראי ושמים אותם ללעג ולקלס. אין אפוא מקום להשוות את השימוש שעושים מגני המקרא האלה במקרא ובין פרשנות המקרא על פי ההקשר, הלשון והתחביר, הפרשנות הבאה, לדוגמה, אצל פילון עצמו בחיבוריו 'שאלות ותשובות על בראשית' ו'שאלות ותשובות על שמות'. עיקר דבריה של ניהוף מיוסדים על קטע אחד מחיבורו של פילון 'על שינוי השמות', 60 ואילך, ולדעת, אין בקטע הזה התייחסות כלשהי לפרשנות המקרא של אלו שפילון מוקיע, ובוודאי אין שם פרשנות המקרא על פי המתודיקה של מבקרי הומרוס ההלניסטיים, כפי שטוענת ניהוף. עצם הדבר שכמה מלים יווניות – ולא מלים פרשניות טכניות – באות אצל פילון ואצל פרשן הומרוס זה או אחר אינו אומר הרבה. אף יושם לב שקשה לקבל את דבריה של ניהוף שהביטוי היווני ἀκριβὸς ἐρῶντος הוא חלק מן התיאור שמתאר פילון את אלו שבעיניו הם פושעים חמורים, שכן למילה ἀκριβὸς יש מובן קרוב ל'מדויק' ו'אמתי', ותמיד הקונטציה היא חיובית. בעקבות שריאר הולך אף פלדמן ואינו מבחין בין הקבוצות החברתיות העומדות ביסודם של דברי פילון על העוסקים בפרשנות מילולית של המקרא או הדוגלים בה (L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1994, pp. 74–75). סקירה טובה על הפרשנות המילולית בכתבי פילון סקר היי בהרצאה שלא פורסמה, 'Literalists and Literal Interpretation in Philo's World' (ואני מודה לפרופסור היי שהואיל בטובו לשולח אליי). הרצאה זו היא חלק ממחקר גדול יותר שהוא מכין על הפרשנות המקראית שמלפני פילון המופיעה בכתבי פילון. בצלאל בר-כוכבא הציע שחזר משלו להלכי הרוח, הדתיים והחברתיים כאחד, שרווחו באלכסנדריה באותה תקופה, ודבריו משכנעים וחשובים לענייננו, אף על פי שאינו עוסק במישרין בפרשנות המקרא האלקסנדרונית, וראה: B. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecateus: On the Jews*, Berkeley 1996, pp. 168–181.

- 42 אמנם איני מסכים לרבים משחזוריו ומהסבריו, אך בסר מדגיש יפה את ההיבט הפרשני החזק שביסודו של חיבור זה שיוספוס גופו מגדירו חיבור היסטוריוגרפי; ראה H. W. Basser, 'Josephus as Exegete', *JAOS*, 107 (1987), pp. 21–30.
- 43 בהערה 86, למשל, רשמתי את כל היחידות הפרשניות המופיעות בקטע של קדמוניות היהודים העוסק באברהם.
- 44 כגון איך יכול אברהם לנצח את ארבעת המלכים אם נלוו אליו מעט מאוד אנשים (א:177) או איך היו המלאכים יכולים לאכול (א:197). יחידות פרשניות כאלה אינן רבות, שהרי ההיסטוריון שלא כפרשן יכול בנקל לדלג על עניינים קשים, בין שהקושי הוא משמעות המילים בין שהוא משמעות המאורע עצמו. למשל, אין יוספוס מביא את ברכות יעקב שלקראת סוף ספר בראשית ואת ברכות משה שלקראת סוף ספר דברים, הכוללות מילים וביטויים קשים רבים, ואף לא את סיפור הפגישה בדרך במלון (שם' ד:כד–כו), מאורע שלדעת הכול, קשה מאוד להבין את כוונתו ומגמתו. חיבור היסטוריוגרפי העוסק בתקופת המקרא עשוי להתעלם כמעט לחלוטין מן הקשיים מן הסוג הראשון ומרבים מן הקשיים מן הסוג השני, וכך נהג יוספוס בחיבורו.
- 45 דוגמאות לנטייה זו נפוצות מאוד בקדמוניות היהודים, כגון הלשון השווה לכל בעלי החיים, בני אדם ונחשים, בתחילת קיום העולם (א:41), הבנות שנולדו לאדם ולחיה (א:52) והסיבה שכולם ישבו בשנער (א:109). יושם לב שהוספות אלו באות לפתור קשיי פרשנות בפסוק. הנטייה הפרשנית הזאת והנטייה המתוארת בהערה הבאה הן על הגבול בין פרשנות להיסטוריוגרפיה.
- 46 כגון מדוע העדיף האל את קרבנו של הבל (א:54), מדוע לא קיבל קין עונש חמור יותר (א:57) ומה הניע את נח להביא את קרבנו (א:96).
- 47 כגון זו המספרת על משה ובת מלך כוש, שנדון בה להלן, הערה 69; וראה גם הערה 85.
- 48 כפי שציינתי לעיל (בהערה 14). הגישה אל הגדרת העניין של פסוק מקראי או של כל טקסט, שהייתה נפוצה בעולם העתיק, אינה שוללת הסברים או הוספות לטקסט המתפרש אלא כשהם סותרים את הטקסט או מתרחקים ממנו באופן בלתי-סביר. גישה זו רווחת מאוד בכתבי יוספוס. ואמנם חיבורו של יוספוס אינו כולל הוספות שיש בהן מן המאפיינים המיוחדים להוספות 'מדרשיות' או כאלה המתעלמות מן ההקשר המקראי, וראה להלן (עמ' 60) על ההשוואה בין ההוספות של יוספוס ובין ההוספות שבספר היובלות. ואולם בוודאי אין כוונתי לומר שהוספותיו או הסבריו של יוספוס מקובלים על הפרשן של היום.
- 49 לכן אין לקבל את דעתו של פרגוס מילר שיוספוס הוא שיצר בפעם הראשונה את הזיהוי של בני ישמעאל עם תושבי ערב המפורשות נגד דעתו זו, שהחזקה בהן היא שהזיהוי מופיע כבר בספר היובלות כ:ג, ברור שאין דברים אלו מתיישבים עם דרכו של יוספוס.
- 50 ראה: מבואו של א' שליט בתוך יוסף בן מתתיהו (פלביוס יוספוס), קדמוניות היהודים, תרגם וערך א' שליט, א, ירושלים–תל

הערות לפרק ב

- H. Bloch, *Die Quellen des Flavius*; עמ' ix ואילך; אגדה ופרשנות אצל יוספוס, עמ' ix ואילך; *Josephus in seiner Archäologie*, Leipzig 1879; G. Hölscher, 'Josephos' (2), in *Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. A. Pauly, G. Wissowa & W. Kroll, IX.2, Stuttgart 1916, cols. 1950–1994; H. W. Attridge, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus* (HDR, 7), Missoula, Montana 1976, pp. 29–38; S. J. D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome* (CSCT, 8), Leiden 1979, pp. 21–66; H. W. Attridge, 'Josephus and his Works', in *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. M. E. Stone (CRINT, 2.2), Philadelphia 1984, pp. 211–217; P. Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His Life, his Works, and their Importance* (JSPSup, 2), Sheffield 1988, pp. 80–104; L. H. Feldman, 'Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus', in *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. M. J. Mulder (CRINT, 2.1), Philadelphia 1988, pp. 470–476; S. Schwartz, *Josephus and Judaeon Politics* (CSCT, 18), Leiden 1990, pp. 23–57; S. Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study* (SPB, 39), Leiden 1991, pp. 45–48; C. Begg, *Josephus' Account of the Early Divided Monarchy* (AJ 8,212–420): *Rewriting the Bible* (BETL, 108), Leuven 1993.
- 51 הוא שב ומוזכר הבטחה זו במקום אחר בקדמוניות היהודים (י:218). באשר למשמעות ההבטחה בעיני יוספוס ראה פלדמן (לעיל, הערה 50), עמ' 466 ואילך; בילדה (לעיל, הערה 50), עמ' 92 ואילך; G. Vermes, 'A Summary of the Law by Flavius Josephus', *NT*, 24 (1982), p. 290, note 4; C. Gerber, 'Die Heiligen Schriften des Judentums nach Flavius Josephus', in *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, ed. M. Hengel & H. Löhr (WUNT, 73), Tübingen 1994, pp. 102–103; S. Inowlocki, 'Neither Adding nor Omitting Anything': Josephus' Promise not to Modify the Scriptures in Greek and Latin Context', *JJS*, 56 (2005), pp. 48–65.
- 52 ראה הלשר (לעיל, הערה 50), עמ' 1951 ואילך.
- 53 ראה את דבריהם של בלוך, אטרידג' (בשני חיבוריו), שליט, כהן ומייסון, שצינתי אליהם לעיל (הערה 50). דוגמה מאלפת למחקר המתבסס על גישה זו היא מאמרו של שוט R. J. H. Shutt, 'Biblical Names and their Meanings in Josephus', *Jewish Antiquities, Books I and II*, 1–200', *JSJ*, 2 (1971), pp. 167–182. בלא שהביא את ההנחה הזאת כלל לדיון, שוט הניח שכל התופעות שמנה תלויות רק בפעולותיו של יוספוס. לעומת חוקרים אלו, המדגישים יתר על המידה את המסורות שבעל פה ששמע יוספוס, חנוך אלבק מציע שיוספוס הכניס לחיבוריו הן אגדות ששמע בדורות הן אגדות שקרא בספרי דאגדא (בראשית רבה, מבוא, עמ' 84 ואילך).
- 54 ברצוני להדגיש נקודה זו, מפני שבהמשך הדיון נעסוק במקורותיו של יוספוס. לתיאור מועיל של דרכו הסיפורית והתאולוגית של יוספוס לעומת דרכם של בעל ספר היוכלות ושל מדרש חז"ל ראה M. Niehoff, 'Two Examples of Josephus' Narrative Technique in His "Rewritten Bible"', *JSJ*, 27 (1996), pp. 31–45; idem, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature* (AGJU, 16), Leiden 1989.
- 55 בדרך כלל המלומדים היום ערים למקורות הרבים שעמדו לפני המחברים הקדומים בעולם ההלניסטי-רומי, אך מבליטים יותר את המחשבות והרעיונות העצמאיים ששיקע כל מחבר בחיבורו. למשל, סאקס בספר שכתב לפני כעשרים שנה על דיוודורוס סיקולוס, היסטוריון הלניסטי שדורות רבים נחשב מעתיק דברי אחרים בלבד ואשר חשיבותו הייתה בהעמדת אוצר בלוס של ציטוטים ממקורות קדומים יותר, מבליט את המקומות הרבים שדיוודורוס מביע בספרו את תחושותיו ואמונותיו שלו (K. S. Sacks, *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton 1990), וראה גם idem, 'Diodorus and his Sources: Conformity and Creativity', in *Greek Historiography*, ed. S. Hornblower, Oxford 1994, pp. 213–232; C. Rubincam, '[Review of] D. Ambaglio, F. Landucci Gattinoni & L. Bravi, *Diodoro Siculo: Biblioteca storica: commento storico: introduzione generale*, Milano 2008', *BMCR*, 2009.12.03; C. E. Muntz, 'The Sources of Diodorus Siculus, Book 1', *CQ*, 61 (2011), pp. 574–594. לדיון מאלף על מקורותיו של פלוטרכוס ראה J. Geiger, *Cornelius Nepos and Ancient Political Biography* (HE, 47), Stuttgart 1985, pp. 58–62. בעניין המחקר על ההיסטוריון הרומי ליוויוס, פורסיית' גם מבקר את חוקרי המקורות הגרמנים מלפני כמאה שנה, שחילקו את דברי ליוויוס לחלקים גדולים, ייחסו חלקים אלו לכמה מקורות והניחו בטעות שליוויוס פעל בשיטה מכנית מאוד ורק הדביק יחד את חלקי המקורות שלפניו וגם מבקר את הנטייה היום להתמקד רק בליוויוס המחבר ולהתעלם מן המקורות הקדומים שעמדו לפניו (G. Forsythe, *The Historian L. Calpurnius Piso Frugi and the Roman Annalistic Tradition*, Lanham, Maryland 1994, p. ix). ראה גם את דברי בלומר, המדגים שוב ושוב את הטעויות המתודולוגיות שעשו חוקרי ה-Quellenforschung הקדומים ואת ההנחות השגויות שהנחו את עבודתם, אך בו בזמן הוא מדגיש את חשיבות החיפוש

אחרי מקורותיו של ולריוס (W. M. Bloomer, *Valerius Maximus and the Rhetoric of the New Nobility*, Chapel Hill 1992, pp. 59–146).

56 בפרק הבא של המבוא (עמ' 126 ואילך) אני מעלה את הדעה שיוספוס השתמש בגרסה קדומה של סדר עולם. דיוני נסב אך ורק על התקופה המקראית. לעומת זאת ספרים מן התקופה הבת-מקראית שהשתמש בהם יוספוס מונחים אף לפנינו כגון איגרת אריסטיאס וספר מקבים א, ושאלת מקורותיו של יוספוס בחלק השני של קדמוניות היהודים שונה מאוד משאלת מקורותיו לחלק הראשון. ברור שבחלק השני ביסס יוספוס את חיבורו על מקורות כתובים רבים, שהרי בחלק זה לא היה לו מקור ששימש לו יסוד כתנ"ך ששימש לו יסוד בחלק הראשון. ניתוח מאלף של דרכי שימוש של יוספוס במקורותיו ניתן בצלאל בר-כוכבא במאמרו "אנטיכוס" החסיד" והורקנוס הטיראן: פרק בהיסטוריוגרפיה של מדינת החשמונאים, ציון, סא (תשנ"ו), עמ' 7 ואילך; ועיי' גם ד' שוורץ, אגריפס הראשון, ירושלים תשמ"ז, פרק ראשון, 'מבוא: דברי יוספוס על אגריפס', עמ' 13 ואילך. במאמר מאוחר יותר דניאל שוורץ מדגיש את ההעתקה הישירה, בלי עיבוד, הניכרת בקדמוניות היהודים, וראה D. R. Schwartz, 'On Drama and Authenticity in Philo and Josephus', *SCI*, 10 (1989–1990), pp. 120–129.

57 לעיל, עמ' 10 ואילך.
58 ראה מה שכתבתי בפירוש, נספח ד לפרק יב ונספח לפרק כד, ולעיל במבוא, פרק א, עמ' 12 ואילך, על שימוש בברוסוס ובכתבים הפניקיים.
59 הלשר (לעיל, הערה 50), עמ' 1951 ואילך.

60 ביקורת מנומקת היטב על מסקנותיו של הלשר מתחו מייסון (לעיל, הערה 50), עמ' 21 ואילך) ובילדה (לעיל, הערה 50), עמ' 126 ואילך), ואילו דברי הביקורת של פלדמן על הלשר בעייתיים הם. במקום אחד פלדמן כותב שאין לקבל את דעתו של הלשר מפני שהחיבור המשוחרר שלו לא השאיר עקבות (לעיל, הערה 50), עמ' 473. כמובן, מצד העובדות פלדמן צודק, אך כיוון שספרים רבים מאותה התקופה שרדו מהם רק חלקים קטנים וחיבורים יהודיים-הלניסטיים רבים מאוד לא שרד מהם דבר, ממילא אין כל חשיבות לנקודה הזאת. במקום אחר פלדמן כותב נגד הלשר ש'כמעט כל השינויים העיקריים של יוספוס יש להם מקבילות במדרש חז"ל' (L. Feldman, 'Josephus' Portrait of Saul', *HUCA*, 53 [1982], p. 57, note). דברים אלו אינם נכונים. קשה לצפות לתמימות דעים בהגדרת 'השינויים העיקריים', אך ברור שעשרות רבות ואולי אף מאות של מסורות באות בקדמוניות היהודים ואינן בספרות חז"ל. בייחוד ראוי לשים לב למסורות פרשניות הבאות להסביר מה מניע את הדמויות שבמקרא. הנטייה לברר את מניעי דמויות העבר ואת הסיבתיות הפסיכולוגית של המאורעות נפוצה מאוד בעולם התרבותי היווני והיא נדירה בספרות המדרש, וראה לדוגמה מה שמביא שמייד (לעיל, הערה 98), עמ' 163 ואילך). לעניין זה ראה דבריו המאלפים והמפורסמים של אריך אוארבך על הבדלי הסגנון והצגת המציאות שבין הומרוס לתנ"ך: בין השאר הוא מדגיש שאצל הומרוס 'מחשבות ורגשות מבוטאים בשלמות', ואילו בתנ"ך הם מוסתרים (E. Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. W. R. Trask, Princeton 1968, p. 11).

61 ראה L. Feldman, 'Abraham the Greek Philosopher in Josephus', *TAPA*, 99 (1968), pp. 143–156; idem, 'Hellenizations in Josephus' Portrayal of Man's Decline', in *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, ed. J. Neusner (*SHR*, 14), Leiden 1968, pp. 336–353. במאמר מסכם פלדמן מזכיר כמה וכמה מונחים סטואיים המופיעים בחיבורי יוספוס (לעיל, הערה 50), עמ' 498 ואילך), וראה גם במאמרו 'Josephus as an Apologist to the Greco-Roman World: His Portrait of Solomon', in *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, ed. E. S. Fiorenza, Notre Dame 1976, pp. 90–91. ואולם כל מונח ומונח צריך להידון לעצמו. ייתכן שמונחים מסוימים חדרו מן האסכולה הסטואית אל הפילוסופיה העממית יותר, שהרי הפילוסופיה הסטואית הייתה נפוצה מאוד ברומא באותן השנים, ולפיכך אין להסיק מסקנות מרשימת מונחים בלא לחקור את קורותיו של כל מונח ואת תפוצתו בעולם העתיק; וראה M. Smith, 'The Image of God: Notes on the Hellenization of Judaism, with Especial Reference to Goodenough's Work on Jewish Symbols', *BJRL*, 40 (1957–1958), p. 474, note 2. העממית בעולם העתיק עדיין ראוי לעיין במאמרו הקלסי של ביוון הגולש גם למאות הראשונות לספירת הנוצרים (E. Bevan, 'Hellenistic Popular Philosophy', in *The Hellenistic Age*, Cambridge 1923, pp. 79–107).

62 ההיבט הפילוסופי-טכני הוא המכריע כאן, וראה בהערה הקודמת. יש עוד יסודות הלניסטיים בכתבי יוספוס, כגון ההערכה היתרה לנימוקים ארוטיים שעליה עמד יצחק היינמן במאמרו 'דרכו של יוספוס בתיאור קדמוניות היהודים', ציון, ה (ת"ש), עמ' 186, ואשר דן בהם בהרחבה בראון בספרו *Griechischer Roman und Hellenistische Geschichtsschreibung* (*FSRKA*, 7), Frankfurt 1934, והדגשת הייחוס, היופי והאופי בתיאורי הדמויות המקראיות, שלדעת פלדמן נובעת מטפולוגיה הלניסטית (לעיל, הערה 50), עמ' 486 ואילך). יסודות אלו עשויים בהחלט להיות פרי ההשפעה של התרבות ההלניסטית העממית יותר, שיוספוס בוודאי הושפע ממנה. בכל זאת אני סבור שהרבה מן החומר החדור ערכים של התרבות

הערות לפרק ב

ההלניסטית מן הסוג הזה, כמו נאומיהם של משה ושל זמרי לפני שנרצח בידי פנחס (קדמוניות היהודים ד:142 ואילך) או תיאור פגישתה של אם שמשון עם המלאך (ה:275 ואילך), נובע ממקורותיו של יוספוס. יושם לב שיוספוס אינו מוסיף מוטיבים ארוטיים במקומות שהיה צפוי שיוסיף אותם כגון סיפור יוסף ואשת פוטיפר, סיפור דוד ואביגיל וסיפור דוד ובת-שבע, ודווקא בסיפור פגישת אשת מנחם עם המלאך יש מוטיב ארוטי מובהק; וראה מה שכתבתי במאמרי 'Josephus Between Rabbinic Culture and Hellenistic Historiography', in *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*, ed. J. Kugel (*JSJSup*, 74), Leiden 2002, pp. 176–178. לשאלה עד כמה היה יוספוס פילוסוף ראה סיכום המחקר, שברובו אינו מרשים במיוחד, אצל אטרידג' בספרו ([לעיל, הערה 50], עמ' 17 ואילך), וכן סיכומי הקצר והקולע של קונזלמן: 'אין לו ידע ראוי לציון בפילוסופיה יוונית' (*Hellenism, ed. J. Kugel (JSJSup, 74), Leiden 2002, pp. 176–178*). H. Conzelmann, *Gentiles, Jews, Christians: Polemics and Apologetics in the Greco-Roman Era*, trans. M. E. Boring, Philadelphia 1992, p. 204. הניסיונות החוזרים ונשנים של חוקרים מסוימים להראות את השפעתה של הפילוסופיה היוונית על יוספוס אינם מתקבלים על הדעת, וראה, למשל, B. Brüne, *Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judentum, zur griechisch-römischen Welt und zum Christentum*, Gütersloh 1913, reprint: Schaan 1981, pp. 194–214; H.-F. Weiss, 'Pharisäismus und Hellenismus: Zur Darstellung des Judentums im Geschichtswerk des jüdischen Historikers Flavius Josephus', *Orientalistische Literaturzeitung*, 74 (1979), pp. 421–433. והשווה אל ניסיונו של פלדמן להדגיש את ידיעתו הרבה של יוספוס בכתבי אפלטון, 'Josephus as a Biblical Interpreter: The "Aqedah"', *JQR*, 75 [1985], p. 225, note 39. L. H. Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998, pp. 178–179. אין פלדמן ער למשמעות העובדה שהזכרות המפורשות של אפלטון בכתבי יוספוס באות בחלק האחרון של חיבורו נגד אפיפון, חלק שבטיקרו אינו אלא העתקת חיבור קדום יותר בשינויים קטנים; וראה מה שכתבתי לעיל במבוא, פרק א, הערה 117. לעניין יוספוס וזיקתו לתרבות ההלניסטית ראה גם לעיל במבוא, פרק א, הערה 63.

63 דוגמה בולטת לתופעה, והיא אינה אצל הלשר, תימצא בצורות היווניות לשם העיר חברון, וראה מה שציין ת'אקריי (H. St. J.) Thackeray [ed. & trans.], *Josephus, IV, Jewish Antiquities, Books 1–4*, Cambridge, Massachusetts 1967, p. 84, (note a). כמו כן ראה הערתו של ת'אקריי על השם פרעה (שם, עמ' 81, הערה b). לעניין השמות העבריים אצל יוספוס ראה באופן כללי A. von Schlatter, *Die hebräischen Namen bei Josephus*, Gütersloh 1913 (= *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 17 [1913], pp. 113–244 = A. Schlatter, *Kleinere Schriften zu Flavius Josephus*, ed. K. H. Rengstorff, Darmstadt 1970, pp. 143–272).

64 ראוי לציין שעל פי עדותו של אב הכנסייה הירונימוס, בר הפלוגתא הגדול של יוספוס, יוסטוס איש טבריה, כתב פירושים קצרים על המקרא (Hieronymus, *de viris illustribus* 14). הצעתו של שליט שההוספות הקצרות לעלילה המקראית הן משל יוספוס שהביא מדברים ששמע על פה, ואילו 'סיפורי מעשים רצופים' שאובים מספרים (שליט [לעיל, הערה 50], עמ' xxxvii) אינה נראית לי. דווקא רבות מן ההוספות הקצרות אינן נראות שייכות לעולמו האינטלקטואלי הקרוב של יוספוס. ראה את דבריו היפים של גינצבורג, המעיר על הקרבה הרבה שבין דברי יחזקאל המחזאי, פילון ויוספוס על חינוכו של משה ומציע ששלושתם שאבו ממקור משותף (אגדות, ה, עמ' 403, הערה 67). ראה גם מאמרו של שוט (לעיל, הערה 53). שוט אסף חומר רב מאוד משני הספרים הראשונים של יוספוס, ותהה על חוסר האחדות הבולט הנגלה בשיטותיו. נראה לי ברור שההסבר המשכנע ביותר לתופעה זו הוא ריבוי המקורות הכתובים שעמדו לפני יוספוס; וראה גם N. G. Cohen, 'Josephus and Scripture: Is Josephus' Treatment of the Scriptural Narrative Similar throughout the *Antiquities* I–XI?', *JQR*, 54 (1964), pp. 311–332.

65 על הקשר בין סיפור זה ובין מה שסיפר ארטפנוס ראה את דבריי להלן, הערה 69.

66 על זיקת חיבורו של יוספוס נגד אפיפון לאלכסנדריה ראה מה שהבאתי מדברי שעיה כהן לעיל במבוא, פרק א, הערה 122. לנימוקיו של כהן ראוי להוסיף שרבים מן המחברים היווניים שיוספוס מביא להוכחת טענתו שהיהודים הם עם עתיק פעלו, כנראה, במצרים. ברשימת המחברים היווניים שלדברי יוספוס הזכירו את היהודים אך אין הוא מצטט מחיבוריהם באים השמות איהמורוס, אריסטופנס וזופיריון (נגד אפיפון א:216) בלא שום פרט מזהה, וזיהוי אפוא מסופק. לעניין זיהוי ולעניין הקשרים האפשריים של המחברים האלה עם מצרים ראה M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem 1974, pp. 53, 91, 450. גם כמה מן המחברים שיוספוס מצטט קטעים מחיבוריהם קשורים למצרים. שטרן אינו מזכיר שום זיקה למצרים אצל הרמפיס איש סמירנה, שיוספוס לומד ממנו על הרקע היהודי לדעותיו של פיתגורס (נגד אפיפון א:162 ואילך), ואולם חוקרים רבים מקבלים שהייתה זיקה כזאת וראה J. Bollansée, *Hermippos of Smyrna and his Biographical Writings: A Reappraisal (Studia Hellenistica, 35)*, Leuven 1999, pp. 1–7. לעניין ההיסטוריון והגאוגרף אגאתרכידס איש קנידוס (נגד אפיפון א:205 ואילך) ראה אצל שטרן, שם, עמ' 104. קטע גדול על תולדות היהודים יוספוס מייחס להקטיוס איש אבדרה (א:183 ואילך), היסטוריון בן המאה השלישית מלפני הספירה. שנים רבות נחלקו החוקרים

בשאלה אם הקטע שייך כולו או מקצתו לחיבורו של ההיסטוריון הזה או שמא אין הוא שייך לו כלל. כעת, לאחר דיונו של בר-כוכבא (לעיל, הערה 41) ברור למדיי שהקטע לקוח מחיבור שנתחבר בידי יהודי שמושבו היה במצרים, וזמן החיבור היה, כנראה, לקראת תחילת המאה הראשונה לפני הספירה.

לעיל, הערה 50.

67 שם, עמ' 52 ואילך. שאלת השימוש שהשתמש יוספוס בכתבי פילון נוגעת בעיקר בחיבור נגד אפיון ובכמה מוטיבים פרשניים בקדמוניות היהודים. בדומה לשוורץ גם קאראס מגיע לירי המסקנה שיוספוס לא השתמש בפילון, וראה במאמרו המסכם G. P. Carras, 'Dependence or Common Tradition in Philo Hypothetica VIII 6.10–7.20 and Josephus Contra Apionem 2.190–219', *SPA*, 5 (1993), pp. 24–47. נגדם רייאק טוענת שחלקים מנגד אפיון 'מראים תלות קרובה' בהיפותטיקה של פילון (in T. Rajak, 'The *Against Apion* and the Continuities in Josephus's Political Thought', in *Understanding Josephus: Seven Perspectives*, ed. S. Mason [*JSPSup*, 32], Sheffield 1998, p. 227). פלדמן מעלה בספרו (לעיל, הערה 62), עמ' 52 ואילך) נימוקים לחזק את כל אחד משני הצדדים, אך לא הצלחתי להסיק מדבריו מה דעתו. ת'אקריי (לעיל, הערה 63), עמ' 11, הערה 6) קובע בפסקנות שדברי יוספוס בתחילת קדמוניות היהודים (א: 21 ואילך) מיוסדים על דברי פילון בחיבורו 'על בריאת העולם' (א: 1 ואילך), אך אין דבריו נראים לי. אמנם דמיון בין הקטעים יש, אך השוני גדול, ורק אם היה מקום להניח שלא ייתכן שמקור אחד שימש מקור ליוספוס, היינו מסיקים בלית ברירה שיוספוס השתמש בפילון ושינה את מקורו בדרך שאינה רגילה אצלו. ואולם השאלה ששניהם עוסקים בה – מדוע מתחילה התורה, ספר חוקים בעיקרה, בסיפור בריאת העולם – בוודאי דנו בה פרשנים יהודיים קדומים רבים, וההבדלים הגדולים בין תשובתו של פילון לתשובתו של יוספוס מביאים למסקנה שלא פילון היה מקורו של יוספוס. מתוך הספרות הקדומה יותר המוזכרת במחקרים האלה מאמרו של יצחק היינמן (לעיל, הערה 62), עמ' 190 ואילך) חשוב במיוחד, וראה גם את הערתו בספרו (L. Ginzberg, *Philons Griechische und Jüdische Bildung*, Hildesheim 1973, p. 530, note 1). כמו כן ראה, J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem*, New York 1982, pp. 143–144; R. A. Argall, 'A Hellenistic Jewish Source on the Essenes in Philo, *Every Good Man Is Free* 75–91, and Josephus, *Antiquities* 18.18–22', in *For a Later Generation: The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism, and Early Christianity*, ed. R. A. Argall, B. A. Bow & R. A. Werline, Harrisburg 2000, pp. 13–24. כתב בפסקנות ש'דברי פרשנות רבים בחיבורו "קדמוניות היהודים" נשענים על פילון' (א, עמ' 14), ואולם לא הביא דוגמאות. לדעת, וכך גם דעתו של שוורץ (לעיל, הערה 50), בחיבור קדמוניות היהודים עצמו יש מספר לא רב של מקבילות לכתבי פילון. לביבליוגרפיה רחבה בנושא זה עד לשנת 1980 ראה L. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship* (1937–1980), Berlin–New York 1984, pp. 410–418, 936–937.

68 שם, עמ' 54, וראה, T. Rajak, 'Moses in Ethiopia: Legend and Literature', *JJS*, 29 (1978), pp. 111–122; A. Shinan, 'Moses and the Ethiopian Woman: Sources of a Story in *The Chronicles of Moses*', in *Studies in Hebrew Narrative Art Throughout the Ages*, ed. J. Heinemann & S. Werses (*ScrHier*, 27), Jerusalem 1978, pp. 66–78; D. Runnalls, 'Moses' Ethiopian Campaign', *JSJ*, 14 (1983), pp. 135–156. חשוב לציין שדברי ארטפנוס ויוספוס על עלילות אלו אינם יכולים להיחשב פרשנות המקרא. אמנם הקו המפריד בין הוספת פרטים עלילתיים פרשניים לסיפור המקראי ובין יצירת עלילה חדשה קשה להגדירו הגדרה מדויקת, וסיפורים עלילתיים אלו קשורים לעיון המקראי ונובעים בדרך כלשהי מבמדבר יב:א, 'ותדבר מרים ואהרן במשה על אדות האשה הכשית אשר לקח', אך מכל מקום ההרחבות הבאות בחיבורים אלו נוטשות את תחום הפרשנות ויש לראותן כחיבורים עלילתיים עצמאיים. אכן, סביר מאוד שהנובלה הקצרה הזאת שבאה בחיבורי ארטפנוס ויוספוס, המתרכזת בסיפורי אהבה ומלחמות, נוצרה בהשפעת הרומנים ההלניסטיים העתיקים, וכך כבר סבר בראון (M. Braun, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford 1938, pp. 26–31, 99–102). עד עתה הדגשתי שבחוגים יהודיים-הלניסטיים הייתה פרשנות ביאורית לתורה, וזה צד אחד של עיסוקם במקרא, אך נגלה כאן צד אחר של עיסוק זה – השימוש בו כבחומר רקע ראשוני ליצירת רומנים, מחזות ושירה. המחזאי היהודי-יווני היחיד שחלק מחיבורו שרד הוא יחזקאל, ובידינו שרידים קטנים מחיבוריהם של שני משוררים, פילון הזקן ותאודוטוס. סביר שמחבריהן של יצירות אלו השתמשו בחיבורים פרשניים קיימים, אך הן עצמן אינן חיבורים פרשניים.

70 שוורץ (לעיל, הערה 50). דומה ששוורץ לא היה ער לנקודה החשובה ביותר: יוספוס אינו סובר שבשני מקומות אלו הוא מצטט חיבורים יהודיים. ההזכרה הראשונה היא ציטוט מחזיונות הסבילות בקדמוניות היהודים א: 118 ואילך, וברור למדיי שיוספוס לא העלה על דעתו שקטע זה מהנבואות הנכריות נתחבר בידי יהודי, כמקובל על החוקרים היום. את ההזכרה האחרת, שמקורה בחיבורו של 'קלאודמוס הנביא שגם נקרא מלכוס', יוספוס מצטט, כאמור, באמצעות אלכסנדר פולייהיסטור, מחבר נכרי בן המאה הראשונה לפני ספירת הנוצרים, וקרוב להניח שיוספוס חשב שאף קלאודמוס אינו מבני ברית. יושם

הערות לפרק ב

- לב שחוקרים חשובים בימינו מעלים את האפשרות שלא היה יהודי; וראה A. Momigliano, *Alien Wisdom*, Cambridge 1975, p. 93; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, III, Jerusalem 1984, p. 18 לעיל במבוא, פרק א, הערה 70. (על אלכסנדר פוליהיסטור ראה לעיל במבוא, פרק א, הערות 37, 65. קטע זה של אלכסנדר פוליהיסטור המצטט את קלאודמוס והמצוטט בידי יוספוס אינו מאותו חיבור של פוליהיסטור 'על היהודים' שציטט ממנו איסביוס בהרחבה, וראה לעיל במבוא, פרק א, הערה 40.)
- 71 הביטוי המדויק שלו הוא 'Greco-Jewish', וכנראה רצה להדגיש את ההיבט הלשוני יותר מאת ההיבט התרבותי. בדיוננו כאן אין מקום להבחין בין שני המונחים.
- 72 למהדורה ולתרגום של שרידי יחזקאל ראה לעיל במבוא, פרק א, הערה 54.
- 73 אכן, המקבילות בין יחזקאל ליוספוס קרובות כל כך עד שג'ייקובסון משוכנע לחלוטין שיוספוס השתמש ביחזקאל (H.). מניחים שיש שתי אפשרויות בלבד: יוספוס השתמש ביחזקאל או ששני המחברים יצרו את המסורות הפרשניות המשותפות שלהם כל אחד באופן עצמאי. אך אם מניחים שחיבורים פרשניים רבים היו בעולם היהודי-הלניסטי, אין מקום להסיק שיוספוס השתמש ביחזקאל ולא זו בלבד אלא סביר שאין ביניהם קשר ישיר. ואמנם נעזין לדוגמה בראה אחת של ג'ייקובסון לטענתו שגרסת יוספוס לסיפור היציאה ממצרים קרובה כל כך לגרסת יחזקאל עד ש'כמעט אין לפקפק' שיוספוס קרא את יחזקאל, ונראה שיש מקום לפקפק. הוא מציין שגם יוספוס (קדמוניות היהודים ג:334) וגם יחזקאל (במהדורת הולדיי [משוררים, עמ' 391]) כותבים שהמצרים החליטו לחכות עד הבוקר כדי להילחם נגד ישראל. אמנם אין עובדה זו מפורשת במקרא, אך היא עולה מתוך הכתוב 'ולא קרב זה אל זה כל הלילה' (שם' יד:כ). יתרה מזו. הנימוקים שיחזקאל מעלה לדחיית המלחמה שונים מאוד מנימוקיו של יוספוס. לפי יחזקאל הדחייה באה מן הביטחון העצמי המופרז של המצרים, ואילו לפי יוספוס היא נובעת מן העייפות הרבה שלהם. כפי שכבר ציינתי, החיפוש אחר המניעים לפעולותיהן של דמויות התנ"ך אופייני מאוד לפרשנות הביאורית ההלניסטית, ואכן, כאן לפנינו שני מניעים שהציעו פרשנים יהודיים-הלניסטיים. וראה דברי גינצבורג, שצינתי אליהם לעיל, הערה 64.
- 74 כדאי להשוות את דברי רפפורט (אגדה ופרשנות אצל יוספוס, עמ' xvii) אל דברי שוורץ. הראשון מתפלמס עם טיעוניו של הלשר (לעיל, הערה 50), מעדיף שלא להניח שהיה מקור ביניים משוער שהשתמש בו יוספוס, ולכן הוא מסיק מן הקטעים המקבילים שיוספוס השתמש בחיבוריהם של דמטריוס, ארטפנוס ופילון. ואילו שוורץ, שאינו טרוד בהפרכת דברי הלשר, מראה שבאמת אין הצדקה למסקנה שיוספוס השתמש במקורות האלה. בעיקרו של דבר אי אפשר להתעלם מן המקבילות הרבות המחייבות להסיק שהיו מקורות קדומים יותר. ואולם המקבילות אינן קרובות כל כך עד שתבאנה לידי המסקנה שיש קשר ישיר בין החיבורים הקיימים. וראה את הערתו של היינמן שצינתי אליה לעיל, הערה 68.
- 75 ברם, ראה מה שהערת לעיל, הערה 69.
- 76 לא ירדתי לסוף דבריו של דורון מנדלס, הכותב שיוספוס נכלל בקנון של הדיסטוריונים לא רק בגלל שהכניסה הייתה מעוניינת בו אלא גם בגלל שהיה היסטוריון 'לאומי' (D. Mendels, 'The Formation of an Historical Canon of the "Laomani"', in *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Greco-Roman Period from the Beginnings to Josephus*, ed. J. Sievers & G. Lembi [JSJSup, 104], Leiden 2005, p. 19). הרי ידוע ומפורסם הוא שהמסורת ההיסטוריוגרפית היוונית-רומית לא התעניינה כלל בהיסטוריונים לאומיים כגון מניתון, ברוסוס ויוספוס, ואף אחד מהם לא נכלל בשום 'קנון'; ראה בפירושו, פרק כח, הערה 220.
- 77 על שרידים אלו ראה מה שהערת לעיל במבוא, פרק א, הערה 65. את הגישה שאני מציג כאן, שחיבורים יהודיים-הלניסטיים רבים אבדו במרוצת השנים, הציג משה דוד הר ונימק בנימוקים משכנעים בשני מאמריו M. D. Herr, 'Les raisons de la conservation des restes de la littérature juive de l'époque du Second Temple', *Apocrypha*, 1 (1990), pp. 219–230; מ"ד הר, 'אחריתיה של הספרות היהודית-הלניסטית: זמנה וסיבותיה', היהודים בעולם ההלניסטי והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן, בעריכת א' אופנהיימר, י' גפני וד' שוורץ, ירושלים תשנ"ו, עמ' 361 ואילך. ראה גם G. E. Sterling, "Thus are Israel": Jewish Self-Definition in Alexandria', *SPA*, 7 (1995), pp. 6–7; C. R. Holladay, 'Paul and His Predecessors in the Diaspora: Some Reflections on Ethnic Identity in the Fragmentary Hellenistic Jewish Authors', in *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, ed. J. T. Fitzgerald, T. H. Olbricht & L. M. White (NTSup, 110), Leiden 2003, p. 430; S. Inowlocki, 'Trois auteurs juifs de langue grecque oubliés: Mousaios et les deux Agathobule dans le témoignage d'Anatole de Laodicée sur la Pâque', *REJ*, 165 (2006), pp. 383–396. לגישה המנוגדת, הגורסת שלא היה כלל קורפוס גדול של ספרות יהודית כתובה יוונית בתקופה ההלניסטית, ראה שירר, היסטוריה, ג, עמ' 472; G. Vermes & M. Goodman, 'La littérature juive intertestamentaire à la lumière d'un siècle de recherches et de découvertes', in *Études sur le Judaïsme Hellénistique*,

- ed. R. Kuntzmann & J. Schlosser, Paris 1984, pp. 30–49. במקום אחר גודמן גורס שבוודאי היו חיבורים יהודיים-יווניים רבים שלא הגיעו אלינו, אך דבריו מכוונים שם לתקופה הרומית המאוחרת ולא לתקופה ההלניסטית, וראה M. Goodman, 'Epilogue', in *Hellenism in the Land of Israel*, ed. J. J. Collins & G. E. Sterling, Notre Dame 2001, p. 303.
- 78 המובאה היא מספרו של ואלש P. G. Walsh, *Livy: His Historical Aims and Methods*, Cambridge 1963, p. 114, ודברים דומים מאוד כתב פירסון, L. Pearson, *Early Ionian Historians*, Oxford 1939, pp. 22–24, וראה
- 79 ראה את דבריו המאלפים של וולבנק, המדגיש את ייחודיותו של פוליביוס המצטט לעתים תכופות חיבורי היסטוריה אחרים שלא כשאר ההיסטוריונים בעולם העתיק שבדרך כלל לא הזכירו את שמות קודמיהם אפילו כאשר הם רוצים להתייחס במישרין לדבריהם, ואין צריך לומר כאשר הם רק משמשים להם מקור, וראה F. W. Walbank, 'Polemical in Polybius', in *Selected Papers: Studies in Greek and Roman History and Historiography*, Cambridge 1985, p. 262.
- מחקרים לאין מספר המדגימים עניין זה, ונציין רק שלושה. מדוס מראה שההיסטוריה הקדומה של לאקוניה (האזור הגאוגרפי הכולל את ספרטה) המופיעה אצל פאוסאניוס מבוססת כמעט רק על ההיסטוריה של הרודוטוס, אף על פי שפאוסאניוס מצטט את הרודוטוס במפורש רק פעם אחת ומזכירו רק כדי לחלוק עליו (Pausanias and the Historiography) A. R. Meadows, 'of Classical Sparta', *CQ*, 45 [1995], pp. 92–113. באשר למחבר קרוב יותר לענייננו מביחנת הזמן והמקום, טוהר מציין שניקולאוס איש דמשק, ההיסטוריון שהיה מקורב למלך הורדוס ואשר בחיבורו הרבה יוספוס להשתמש ואף הזכירו לפעמים (על תלותו של יוספוס בניקולאוס ראה מה שסיכם בצלאל בר-כוכבא [לעיל, הערה 56], עמ' 14 ואילך), אינו מזכיר אף פעם אחת את שם מקורו בקטעים הרבים, כמאה וחמישים, מכתביו ששרדו (M. Toher, 'On the Use of Nicolaus' Historical Fragments', *CA*, 8 [1989], p. 162).
- אנחנו מוצאים את אותה התופעה בחיבורים פרשניים; ון דן הוק מציינת שאב הכנסייה קלמנס השתמש רבות בחיבוריו של פילון, אך הזכיר את שמו רק לעתים נדירות (A. van den Hoek, 'How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian Background', *Heythrop Journal*, 31 [1990], p. 185).
- 80 כך לשונו במאמרו L. Feldman, 'The Sources of Josephus' *Antiquities*, Book 19', *Latomus*, 21 (1962), p. 321; וראה את דברי ישעיהו גפני, המסכם ומחזק את הגישה המקובלת שכמעט אין עוררין עליה, הראה בספר מקבים א את המקור העיקרי של יוספוס בתיאור תקופת החשמונאים אף על פי שלא הזכירו יוספוס אפילו פעם אחת ('לדרכי שימוש של יוספוס בספר מקבים א', ציון, מה [תש"ם], עמ' 81 ואילך); וראה גם ב' בר-כוכבא, 'על יוספוס וספרי המקבים, פילולוגיה והיסטוריוגרפיה', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 115 ואילך. והשווה אל דרכם של שלושת האוונגליונים הסינופטיים, שאין חוקר המטיל ספק בקיומה של תלות ספרותית מסוג כלשהו ביניהם, אך אף לא אחד מהם מזכיר אפילו ברמז תלות זו. כמו כן ראה מה שכתב פורסיית' על דרכי התפשטותו של חומר משותף המופיע אצל כמה היסטוריונים השייכים למסורת ההיסטוריוגרפית הרומית (שיוספוס בוודאי הכירה): הוא מזכיר נוהג נפוץ להשתמש בחומר קדום יותר בלא לציין את המקור שממנו נלקח (לעיל, הערה 55), עמ' 72 ואילך).
- 81 ראה D. T. Runia, *Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers (VCSup)*, 32, Leiden 1995, p. 10. ראוי אף לעיין בדבריהם של קלמנס (Stromata 6,2,4,1–27,5) ושל איסביוס (Praeparatio evangelica 10,3 [464a–468c]) על הגנבה הספרותית הנפוצה לדבריהם בספרות היוונית.
- 82 במלחמת היהודים 17: יוספוס מספר שיהודים רבים כתבו את קורות אבותינו, ולפיכך אין סיבה שגם הוא יכתוב את קדמוניות היהודים. ברור למדי שכוונתו למחברי ספרי התנ"ך, שכן הוא מציין שחיבורים אלו תורגמו ליוונית ובהמשך אף מזכיר את 'הנביאים'. אין אפוא להסיק מדברי יוספוס אלו שהכיר חיבורים היסטוריוגרפיים יהודיים שנכתבו אחרי תקופת המקרא, כפי שהסיק ניהו (B. Niese, 'Josephus', in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, VII, Edinburgh 1914, p. 572).
- 83 ראה, לדוגמה, מה שצינתי לעיל, הערה 46.
- 84 ואין כל חשיבות לעובדה שאלכסנדר פוליהיסטור שמר לנו מהתקופה הקדומה יותר רק חיבורים היסטוריוגרפיים ולא חיבורים פרשניים. הרי ברור שמחבר שאינו מבני ברית ושהמקרא הוא חיבור זר לו, העדיף להשתמש בחיבורים היסטוריוגרפיים ולא לאסוף קטעים מחיבורים המפרשים את כתבי הקודש, גם אם היו לפניו מאות כאלה.
- 85 למסקנה דומה הגיע דונינג מתוך עיוניו בדרכי העריכה של יוספוס בקדמוניות היהודים: 'הוא לא הוסיף אף סיפור, אף מאורע מרכזי' (F. G. Downing, 'Redaction Criticism: Josephus's *Antiquities* and the Synoptic Gospels', in *New Testament Interpretation and Methods*, ed. S. E. Porter & C. A. Evans [The Biblical Seminar, 45], Sheffield 1997, p. 171).
- דונינג מוסיף ומפרט רק מקרה אחד היוצא מן הכלל, וראה גם את דבריו המסכמים בעמוד 179.
- 86 ואלו הם: שרה היא בת של הרן, פירוט מחשבותיו התאולוגיות של אברהם, התקפת הכלדיים נגדו, נסיעתו למצרים כדי לשמוע את דברי הכהנים שם, פרעה הלומד מכוהניו מה הסיבה לנגעיו, אברהם מלמד את המצרים מתמטיקה ואסטרונומיה,

הערות לפרק ב

- השגת האשורים בלילה החמישי, האשורים היו מקצתם שיכורים ואחרים ישנים, שלם היא ירושלים, ה' ציווה לשרה להביא את הגר אל אברהם, פירוט עיונות הסדומיים, המלאכים העמידו פני אוכלים, מלאך אחד נשלח לבשר לשרה ושניים נשלחו לסדום, לוט למד הכנסת אורחים מאברהם, צוער משמעה קטן, אבימלך חלה ולכן לא נגע בשרה, שרה אהבה בתחילה את ישמעאל, הגר נפגשה עם רועים, אברהם שמר את העקדה בסוד מפני שרה, יצחק היה בן עשרים וחמש בזמן העקדה, הר המוריה הוא מקום המקדש, אברהם מטיף ליצחק בזמן העקדה, בני קטורה העתיקו את מושבם לערב, אברהם אמר לעבדו במפורש להביא את רבקה, ובתואל לא היה עוד בחיים כאשר הגיע העבד לארם.
- 87 ואלו הן: הסיפור על העורבים והמצאת החריש, דו־שיח בין אברהם לתרח, שרפת הפסלים ומות הרן בשרפה, שימוש של אברהם באסטרולוגיה ושלילת שימוש כזה, אברהם מתחיל לדבר עברית, אברהם מסכם עם תרח שייסע לכנען ויחזור אל תרח בחרן ואף מקבל את ברכת תרח, טוב הארץ מתואר כפי שראה אותו אברהם בנסותו את אוהלו בין בית אל לעי, עיצובו של אברהם כאשר עזב אותו לוט, המלאך מדבר אל שרה ומבטיח את הולדת יצחק, אברהם חוגג את חג השבועות, אברהם חוגג את חג הסוכות, משטמה יוזם את ניסיון העקדה, אברהם משאיר את הנערים על יד באר מים, הר ציון הוא מקום העקדה, מות שרה הוא הניסיון העשירי (הישלוח אברהם בעצמו?), עשו לומד דרכי מלחמה, בני קטורה נולדו בתוך ארבע־עשרה שנה, אברהם מצווה את רבקה על אודות יעקב, אברהם מברך את יעקב, צוואת אברהם לבניו, צוואת אברהם ליצחק, אברהם חוגג את חג השבועות עם יצחק וישמעאל ורבקה שולחת עוגות מהתבואה החדשה, אברהם מברך את יעקב, ויעקב ישן על אברהם כאשר מת ומתעורר רק אחרי מות אברהם.
- 88 אמנם ון רויטן כותב ש'כמעט לכל ההוספות [בספר היובלות פרקים א–יא] יש יסוד בטקסט המקראי' (J. T. A. G. M. van Ruiten, *Primaevial History Interpreted: The Rewriting of Genesis I–II in the Book of Jubilees* [JSJSup, 66], Leiden 2000, p. 370), אך עיון בהמשך דבריו מגלה שלמילה 'יסוד' (basis) שהוא משתמש בה יש משמעות גמישה מאוד. כך לדוגמה ההוספה הגדולה המפרטת את פעולותיו של חנוך (ד:יז–כו) קשורה, לדעתו, לדברי הכתוב על חנוך. אין הוא אפוא אומר לנו יותר מן העובדה הטריטוריאלית שספר היובלות עוסק באותם האישים והמאורעות הבאים בתנ"ך.
- 89 מספרות זו שרדו רק קטעים יחידים. קטעי הספרות היהודית־הלניסטית כולה, כלומר חיבורי ההיסטוריה, הפרשנות, השירה ועוד, כונסו באוסף *The Old Testament Pseudepigrapha, II, Expansions of the Old Testament and Legends ...*, ed. J. H. Charlesworth, Garden City, New York 1985, pp. 773–918. החיבורים היהודיים־הלניסטיים ההיסטוריוגרפיים נזכרו לעיל במבוא, פרק א, עמ' 6, בדיון על ההיסטוריוגרפיה היהודית בתקופת בית שני.
- 90 לעיל, עמ' 10.
- 91 בכוונתי להדגיש את הופעתם של שלושת הרכיבים, אך סדרם אינו אחיד בשלושת המקרים. הצגת בעיה ופתרונה בצורה זו באה אף ביחידה אחרת, העוסקת במספר הדורות שבין אברהם למשה וצפורה, אבל הנושא בה כרונולוגי, וליתר דיוק גנאלוגי, ולכן לא כללתי עם שלוש האחרות.
- 92 אף ההשוואה בין סגנון פרשני זה ובין סגנונו של פילון בספרי השאלות והתשובות ראויה לתשומת לבנו, וראה D. Runia, 'The Structure of Philo's Allegorical Treatises', *VC*, 38 (1984), pp. 226–230. ובמיוחד המסקנה שבעמוד 230. לדעת רוניא, הצורה הפרשנית־ספרותית של שאלות ותשובות המצויה אצל פילון קדמה לפילון והייתה נפוצה בבית הכנסת ובחוגים שעסקו בפרשנות המקרא. ברור שרוניא צודק בנוגע לעצם הדבר שהצורה קדמה לפילון, אך נראה לי שצורה זו מתאימה יותר להקשר של עיון ולימוד ואף יותר להקשר של חיבור כתוב, ולא לדרשה בבית כנסת; נואם או דרשן אינם נוהגים להציג לפני קהל השומעים יחידות עצמאיות קצרות, אלא להשתמש בשיטות רטוריות ולחרוז את הכול יחד. מסקנתו של בורגן ([לעיל, הערה 32], עמ' 86), שהצורה הספרותית של שאלות ותשובות נפוצה בספרות חז"ל, מיוסדת על עיונו במסורת אחת (!) של חז"ל, ובוודאי אין לקבלה. אכן, מסורת זו מופיעה הן אצל חז"ל הן אצל פילון, ובשניהם נשאלת שאלה, אך לא מדובר בצורה ספרותית אלא בשאלה גרדא – והרי אין שום פרשן שאינו שואל שאלות בבואו לפרש! בדומה לכך כותרת מאמרה של מארן ניהוף (M. R. Niehoff, 'Questions and Answers in Philo and *Genesis Rabbah*', *JSJ*, 39 [2008], pp. 337–366), שאלה ופירוטן של מארן ניהוף (337–366) [2008], *JSJ*, 39, pp. 337–366. מטעה, שכן אין היא מביאה אף לא שאלה אחת מבראשית רבה השייכת לצורה הפרשנית־ספרותית של שאלות ותשובות. השאלה 'מה היה אותו האילן שאכלו ממנו אדם וחווה' היא שאלת הבהרה פשוטה, ושאלות כאלה אין למצוא בחיבורים 'שאלות ותשובות' של פילון ולא בחיבורים דומים של מחברים אחרים. (ואף אין לקבל את עיקרי דבריה על התשובות שניתנו לשאלה הזאת. ההבחנה שהיא מבחינה בין תשובות התנאים ובין תשובות האמוראים שגויה: מחצית מן החכמים שהיא רואה בהם תנאים הם אמוראים והבחנתה נופלת אפוא מאליה.) את שימושו של דמטריוס בשיטה פרשנית זו כבר הדגיש פרוידנטל בספרו *J. Freudenthal, Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke*, Breslau 1875, pp. 44–46; וראה גם גוטמן, הספרות היהודית־הלניסטית, ב, עמ' 138 ואילך; י' גייגר, 'מגמות בהיסטוריוגרפיה היהודית־הלניסטית', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה ב, כרך 1, ירושלים תשמ"ו, עמ' 5; S. Wan, 'Philo's *Quaestiones et solutiones in Genesim*: A Synoptic Approach', *SBLSP* 1993, ed. 5.

E. H. Lovering, Atlanta 1993, pp. 22–52. צורה פרשנית-ספרותית זו שימשה מאות רבות של שנים בספרות היוונית, בספרות הרומית ואחר כך בספרות הנוצרית; על התקופה הקדומה יותר אין סיכום טוב; וראה שמידט (להלן, הערה 98), עמ' 163 ואילך; וילסון (להלן, הערה 98), עמ' 42 ואילך; H. Dörrie, 'Erotapokriseis', *Reallexikon für Antike und Christentum*, VI (1966), cols. 342–347; A. Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship*; על התקופה המאוחרת יותר ראה, *Christentum*, VI (1966), cols. 342–347; A. Viciano, *and the Hebrew Bible: A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim*, Oxford 1993, pp. 82–96; 'Das Formale Verfahren der Antiochenischen Schriftauslegung: Ein Forschungsüberblick', in *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum – Festschrift für Ernst Dassmann*, ed. G. Schöllgen & C. Scholten (*JACE*, 23), Münster 1996, pp. 393–395; *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*, ed. A. Volgers & C. Zamagni (*CBET*, 37), Leuven 2004. יש לתת את הדעת לדברי פייפר שהמלומדים החשובים של אלכסנדריה בתקופה ההלניסטית הקדומה לא שבעו נחת משיטה זו והחשיבוה לבלתי-רצינית (R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship: From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1968, pp. 69–71, W. J. Slater, 'Aristophanes of Byzantium and Problem-Solving in the Museum', *CQ*, 32 [1982], p. 338, note 8), אך סלייטר בא למסקנה שונה לחלוטין (חשוב להדגיש שדמטריוס היה יכול להשתמש גם בעניינים הכרונולוגיים בצורה הספרותית המופיעה בקטעים שאינם כרונולוגיים. לדוגמה, במקום להצהיר שיעקב היה בן שבעים ושבע כאשר הגיע לחרן היה יכול לשאול בן כמה היה יעקב כאשר הגיע לחרן ואחר כך לפרט את הנימוקים הפרשניים שהביאו אותו לידי המסקנה שיעקב היה אז בן שבעים ושבע. ברם, בקטעים הכרונולוגיים דמטריוס אינו שואל שאלה ולא זו בלבד אלא אף אינו מביא את נימוקיו.

93 ראה דבריי לעיל, הערות 45, 46.

94 ואף יצחק היינמן מעיר שדמטריוס היה 'סומך על פירוש דיקני של המקרא' (דרכי האגדה, עמ' 174), ומשווה את דרכו לדרכם של חז"ל, השוואה הדומה להשוואה שנעשה להלן בין דרכו הפרשנית של דמטריוס ובין דרכו הפרשנית של סדר עולם (עמ' 62). אולם הערתו הנוספת, שכנראה, נבעה מרצונו לראות בהדגשת ההיבט הפרשני בעיון שעינו חז"ל במקרא נטייה חדשה, אינה יכולה להתקבל. לדעת היינמן, דמטריוס סמך 'גם על כח הדמיון', והוא מפנה לדברי דמטריוס שדינה הייתה בת שש-עשרה שנה וארבעה חודשים כשנאנסה. ואולם דברים אלו אינם דוגמה לכוח הדמיון, אלא הם נובעים מעיוני הקודמים של דמטריוס באשר לזמן לידתם המדויק של שנים-עשר ילדי יעקב הראשונים בתוך שבע שנים וממסקנתו הקודמת שיעקב נשאר בשכם עשר שנים אחרי הגיעו לארץ ישראל. על מסורת אחרונה זו ראה מה שכתבתי בפירוש, פרק ב, הערה 32. דוגמה טובה יותר למסורת כרונולוגית המופיעה בדברי דמטריוס שאינה נובעת מעיוני המקראיים, לפחות לא מעיונים שיכולים לשחזר, היא דבריו על גילו של לוי כאשר נולד קהת, על גילו של קהת כאשר נולד עמרם ועל גילו של עמרם כאשר נולד משה (apud Eusebius, *Praeparatio evangelica* 9,21,19 [425d]). אולם אף במקרה זה לא הייתי מגדיר את שחזור הגילים האלה בידי דמטריוס – או בידי המקור שהשתמש בו – פעולת 'כח הדמיון'; וראה מה שהערתי בפירוש, פרק א, הערה 111. מסקנתי שונה לגמרי ממסקנתו של ואכולדר (איפולמוס, עמ' 103). הוא מעיר הערה חשובה מאוד, שדברי דמטריוס על לידת קהת במצרים בשנת מות יעקב סותרים מקרא מפורש הכולל את קהת בין היורדים למצרים (בר' מו:יא), אך מסקנתו המוזרה, שדמטריוס לא היסס לשנות מן הטקסט המקראי כרצונו, אינה עומדת בפני הביקורת. היצמדותו הקרובה של דמטריוס לטקסט המקראי עולה מכל שורה של כתביו, וברור אפוא שדבריו על קהת מתפרשים על הצד הפשוט ביותר כטעות ולא כשינוי מכוון של המקרא. מכל הדברים האלה מתברר ממילא שאף דבריו של ואכולדר (שם) שדמטריוס לא עסק בפרשנות מילולית אינם יכולים לעמוד בפני הביקורת. כללו של דבר, דיונו של ואכולדר הוא מיוזג מעניין של הערות חשובות ומסקנות חפוזות, וכל נקודה בו טעונה בדיקה; והשווה אל דברי הורסט המקבל את דברי ואכולדר בלי לבחון אותם כלל (P. W. van der Horst, 'The Interpretation of the Bible by the Minor Hellenistic Jewish Authors', in *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, T. Rajak, *Translation and Survival: The Greek Bible* [ed. M. J. Mulder (*CRINT*, 2.1)], Philadelphia 1988, p. 532; *Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford 2009, p. 220). לדברי ואכולדר (איפולמוס, עמ' 101), דמטריוס קובע ששנים-עשר ילדיו הראשונים של יעקב נולדו בתוך שבע שנים מפני ששבע הוא מספר קדוש, והרי זו פרשנות מקראית לא-מילולית במובהק. ואולם הסיבה האמתית לקביעתו של דמטריוס היא שבסיפור המקראי כל הלידות היו לאחר שנשא יעקב את לאה ורחל ולפני שהחלו שש השנים האחרונות של יעקב אצל לבן, ושנים-עשר ילדיו נולדו אפוא בתקופה השנייה של שבע השנים שעבד בשביל רחל, וראה בפירוש לפרק ב: 8–9. פרשנות זו ודאי ראויה להיחשב פרשנות מילולית הנובעת מההקשר והעניין. אף ברור שדמטריוס קובע שאברהם נשא את קטורה סמוך לזמן שנשא יצחק את רבקה בגלל קרבת העניינים האלה בסיפור המקראי (בר' כד: 10 – כה:א) ולא בגלל הנימוק הדמיוני שהעלה ואכולדר (איפולמוס, עמ' 100), נימוק המתאים למחבר של רומן ולא לבעל כרונולוגיה, והוא שאברהם לא רצה לשאת אישה חדשה כל עוד לא נשא בנו

הערות לפרק ב

- יצחק איש. וראה מה שהערת על חיבורו של ואכולדר בפירוש כג: 3–4, הערה 6. באותה הדרך שנהג בה ואכולדר בעניינו של דמטריוס נהג בה בעניינו של איפולמוס, וראה דבריי בפירוש יא: 22, הערה 83.
- 95 ראה גם את דבריו של גדליה אלון, שבר נבא, המחבר הנוצרי הקדום, 'נשתמש במסורת שבכתב, שהיתה מצויה אצל יהודי אלכסנדריה בסמוך לחורבן הבית מלפניו, שהיתה ערוכה וסמוכה על התורה כולה ברציפות' (מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, א, תל אביב תשכ"ז, עמ' 310 ואילך). אני מניח שגם במקומות אחרים במזרח חיברו יהודים-הלניסטים כתובים פרשניים על התנ"ך, אך המעט שנשאר מלמד על מצרים, וראה מה שכותב לוקיאנוס על הפרשנות (הכתובה יוונית?) לחיבורים קדושים שנתחברה בישראל (פלסטינה) (Lucianos, *de Morte Peregrini* 11). אמנם מדבריו נראה שהתכוון לחיבורים המפרשים כתבי קודש נוצריים, אך אין הדבר פשוט כל כך, והשווה H. D. Betz, 'Samosata und das Christentum', *NT*, 3 (1959), p. 231.
- 96 באשר לפילון זו עובדה ברורה לגמרי ובאשר לדמטריוס זו מסקנה סבירה מאוד, וראה לעיל במבוא, פרק א, עמ' 10.
- 97 ההיגדים המופיעים אצל יוספוס והכוללים פרשנות ביאורית גרדא מעצם טבעם אינם אותם משפטים בספרו המתבלטים בסימנים הקושרים אותם למצרים, ואפשר לטעון שמקורותיו המצריים לחוד ופרשנותו הביאורית לחוד, אך בכל זאת סביר הרבה יותר לקשור את הוספותיו החושפות רקע מצרי ואת הוספותיו המבארות את המקרא.
- 98 ראוי להעיר שהשפעה הלניסטית עשויה אף להביא לידי 'ציתת קווי עלילה חדשים, וראה דבריי לעיל, הערה 69. לא מן הדברים הקלים הוא להגדיר את השיטות הפרשניות שהיו נפוצות בתרבות היוונית וההלניסטית, מפני שהפרשנים האלה לא עסקו בעקרונות שיטותיהם הפרשניות (G. W. Most, 'Rhetorik und Hermeneutik: Zur Konstitution der Neuzeitlichkeit', *Antike und Abendland*, 30 [1984], pp. 62–79; N. Wilson, 'Griechische Philologie im Altertum', in *Einleitung in die Griechische Philologie*, ed. וראה, pp. 87–89; H.-G. Nesselrath, Stuttgart–Leipzig 1997, pp. 87–89). מקובל על החוקרים שאף בתקופה הקדומה של יוון הקלסית עסקו בפרשנותם של החיבורים הקדומים יותר, אך לא ידוע אם נכתבו חיבורים פרשניים באותה העת ואולי הפעילות הפרשנית הייתה יותר פעילות שבעל פה שהתחוללה בקבוצות קטנות של מורה ותלמידיו, וראה N. J. Richardson, 'Homeric Professors in the Age of the Sophists', *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 21 (1975), pp. 65–81; R. Lamberton, *Homer the Theologian*, Berkeley 1986, p. 63; idem, 'Introduction', in *Homer's Ancient Readers*, ed. R. Lamberton & J. J. Keaney, Princeton 1992, p. xi; D. Sedley, 'Plato's *Auctoritas* and the Rebirth of the Commentary Tradition', in *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, pp. 113–114; J. Dillon, 'A Case-Study in Commentary: The Neoplatonic Exegesis of the *Prooimion* of Plato's Dialogues', in *Commentaries – Kommentare*, ed. G. W. Most (*Aporemata*, 4), Göttingen 1999, pp. 207–208; I. Sluiter, 'The Dialectics of Genre: Some Aspects of Secondary Literature and Genre in Antiquity', in *Matrices of Genre: Authors, Canons, and Society*, ed. M. Depew & D. Obbink (*CHSC*, 4), Cambridge, Massachusetts 2000, pp. 185–187; K. A. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge 2000, pp. 94–105; D. Obbink, 'Allegory and Exegesis in the Derveni Papyrus: The Origin of Greek Scholarship', in *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition*, ed. G. R. Boys-Stones, Oxford 2003, pp. 177–188; H. Baltussen, 'Plato *Protagoras* 340–48: Commentary in the Making?' in *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic & Latin Commentaries*, ed. P. Adamson, H. Baltussen & M. W. F. Stone, I (*ICSSup*, 83.1), London 2004, pp. 21–35; G. Betegh, 'Exegesis in the Derveni Papyrus', in *ibid.*, pp. 37–50; P. Struck, *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of their Texts*, Princeton 2004, pp. 25–39. כבר בתקופה ההלניסטית הקדומה ברור למדיי שכתבו חיבורים פרשניים – גם אריסטו כתב ספר 'על קשיים הומריים', ונטייה זו הלכה והתעצמה. על ידימוס, מלומד אלכסנדרוני מן המאה הראשונה לפני הספירה, מסופר שחיבר כארבעת אלפים ספרים, ורבים מהם היו חיבורים פרשניים. בחיבורים הפרשניים של המלומדים ההלניסטים דן פיפר בכמה מקומות במחקרו החשוב (לעיל, הערה 92), עמ' 66 ואילך, עמ' 161, עמ' 212 ואילך ועמ' 238 ואילך; על חיבורו של אריסטו ראה במבוא של למברטון הנזכר לעיל, עמ' xii ואילך; לדידימוס ראה פיפר, עמ' 274 ואילך; S. West, 'Chalcenteric Negligence', *CQ*, 20 (1970), pp. 288–296; H. V. Apfel, 'Homeric Criticism in the Fourth Century B.C.', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 69 (1938), pp. 245–258; A. J. Podlecki, 'The Peripatetics as Literary Critics', *Phoenix*, 23 (1969), pp. 114–142; E. Dickey, *Ancient Greek Scholarship: A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica and Grammatical Treatises, from their Beginnings to the Byzantine Period*, Oxford 2007. אף ששום חיבור מן החיבורים האלה שרד, אפשר לשחזר חומר רב מהם מתוך ההבאות מן הספרות הזאת שמביאים מחברים מאוחרים יותר, כגון הפילוסוף והפילולוג פורפיריוס בן המאה השלישית לספירת הנוצרים והמלומד

איסטאטיוס בן המאה השתים-עשרה לספירה ובעיקר מתוך ההבאות הבאות בסכוליונים (הערות בגיליון) הכתובים בכמה כתבי יד של מהברים יווניים קדומים; ראה F. Montanari, 'The Fragments of Hellenistic Scholarship', in *Collecting Fragments – Fragmente sammeln*, ed. G. W. Most (*Aporematata*, 1), Göttingen 1997, pp. 273–288; M. Schmidt, 'The Homer of the Scholia: What is Explained to the Reader?' in *Omero tremila anni dopo*, ed. F. Montanari (*Storia e letteratura*, 210), Rome 2002, pp. 159–183; N. Wilson, 'Scholiasts and Commentators', *GRBS*, 47 (2007), pp. 41–42. קטעי פרשנות קדומים אף שרדו בפפירוסים לא מעטים שנמצאו במאות האחרונות במצרים, וראה T. Dorandi, 'Le commentaire dans la tradition papyrologique: Quelque cas controversés', in *Le commentaire: Entre tradition et innovation*, ed. M.-O. Goulet-Cazé et al., Paris 2000, pp. 15–27; S. Trojahn, *Die auf Papyri erhaltenen Kommentare zur Alten Komödie: Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Philologie (BzA, 175)*, Leipzig 2002, pp. 153–194. בסקירה הקצרה שלהלן אני מביא רק כמה מתחומי ההתעניינות שבספרות הזאת הנראים לי חשובים לשאלת ההשפעה של הפרשנות היוונית על הפרשנות היהודית. סוגי העיון הפרשני בעולם העתיק נחלקו כמה חלקות, ואולם כולן מהתקופה הרומית המאוחרת ואילך ולא נראה שחלוקה כלשהי היא מן התקופה ההלניסטית, וראה C. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese (TBRKA, 23)*, Cologne 1974, pp. 34–36; W. Bühler, 'Die Philologie der Griechen und ihre Methoden', *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1977, pp. 44–62; B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe (SBA, 18)*, Basel 1987, pp. 138–140; M. Irvine, *The Making of Textual Culture: 'Grammatica' and Literary Theory, 350–1100 (CSML, 19)*, Cambridge 1994, pp. 39–48; O. Zwierlein, "Interpretation" in *Antike und Mittelalter*, in *Der Kommentar in Antike und Mittelalter: Beiträge zu seiner Erforschung*, ed. W. Geerlings & C. Schulze (CCAME, 2), Leiden 2002, pp. 79–101. המיוחסת לדיוניסיוס תראקס, בן המאה השנייה לפני הספירה – שלא כולם מסכימים שהחיבור שהחלוקה מופיעה בו אכן נכתב על ידו – היא חלוקה של התחום הרחב הנקרא γραμματικὴ ἐπιστήμη בעולם העתיק [G. Uhlig (ed.), *Dionysii Thracis, Ars*] (1883, Leipzig), *grammatica*, pp. 5–6, והעיון הפילולוגי והספרותי הוא רק חלק קטן בו, וראה פייפר [לעיל, הערה 92], עמ' 266 ואילך. בספרות המחקר בת זמננו רוב העניין במלומדים ההלניסטים נסוב על הפילולוגיה הטקסטואלית שלהם, וזאת מפני שדברי פילולוגיה אלו חשובים אף למחקר הטקסטואלי כיום. אמנם במובן הצר של הפרשנות אין בפילולוגיה טקסטואלית פעילות פרשנית, אך ברור שקביעת נוסח החיבור המתפרש היא תנאי מוקדם לכל פרשנות, וברור אף יותר שפעמים רבות קביעות פרשניות עומדות ביסוד קביעות טקסטואליות. (בהשפעה האפשרית שנודעה לעיון הטקסטואלי בעולם ההלניסטי על פעילות הסופרים בנוגע לתנ"ך עסק שאול ליברמן בדונו בתיקוני סופרים ובסימניות במקרא [יוונית ויוונית בארץ-ישראל, עמ' 170 ואילך], וראה את ניסוחיו השונים במקצת במקור האנגלי [*Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962, p. 37] ובתרגום העברי [יוונית ויוונית, עמ' 176]. ליברמן כתב שתפקיד הנו"ן ההפוכה [= אנטיסיגמה] אינו מוגדר לחלוטין, ואולם כיום, לאחר שיצאו לאור חיבורו החשוב של פייפר [לעיל, הערה 92], עמ' 218] וספרה של מקנאמאי [K. McNamee, *Sigla and Select Marginalia in Greek Literary Papyri (Papyrologica Bruxellensia, 26)*, Brussels 1992, pp. 8–9, 14–15] יש להסיק שהמלומדים ההלניסטים השתמשו בסימנייה זו לסמן שורות שזו ממקומן הנכון והשימושים האחרים מאוחרים הם. לעומת העניין הרב שמגלים חוקרים בני המאה האחרונה בפילולוגיה הטקסטואלית של המלומדים ההלניסטים, יש רק עיסוק מועט מאוד בפרשנותם, וזאת משום שמזלזלים בעבודתם הביקורתית והפרשנית, וראה R. R. Schlunk, *The Homeric Scholia and the Aeneid*, Ann Arbor 1974, p. 2; והשווה אל דברי פרי וטרנברג על פרשנותם של חז"ל [לעיל, הערה 14]. בזמן האחרון תמונת מצב זו החלה להשתנות, וראה מאמריהם של וילסון ושמידט הנזכרים לעיל בהערה זו; R. Nünlist, *The Ancient Critic at Work: Terms and Concepts of Literary Criticism in Greek Scholia*, Cambridge 2009; *Ancient Scholarship and Grammar: Archetypes, Concepts and Contexts*, ed. S. Matthaios, F. Montanari & A. Rengakos (*TCSV, 8*), Berlin 2011; *From Scholars to Scholia: Chapters in the History of Ancient Greek Scholarship*, ed. F. Montanari & L. Pagani (*TCSV, 9*), Berlin 2011. מכל מקום המלומדים ההלניסטים הרבו לעסוק בקשיים הנגלים בחיבור המתפרש, כגון שני קטעים הנראים סותרים זה את זה, קטע הנראה לא-הגיוני או קטע הנראה סותר את המציאות או את העובדות הידועות. סוג פרשנות זה בא לעתים תכופות בצורת חיבורי 'שאלות ותשובות', וראה לעיל בהערה 92. אין לראות דווקא בהצגת השאלה והקושי את המאפיין העיקרי של התרבות היוונית – הרי ברור שכל פרשן יעסוק בסתירות שבחיבור שהוא מפרש אם לדעתו יש כאלה – אלא שמאפייני תרבות זו מתגלים יותר מתוך הגישה הלוגית ודרכי הפתרון המתבססות על כללי הלשון ועל הקשרו של הקטע המתפרש, וראה מה שכותב אופסומר על דרכו של פלוטרכוס בפרשנותו לאפלטון (*Plutarch's De Anima Procreatione in Timaeo: Manipulation or Search for Consistency*, in *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic & Latin Commentaries*, ed. P. Adamson, H. Baltussen & M. W. F. Stone, I [*ICSSup*, 83.1], London 2004, p. 147), ומה שכותבת מיטשל על הרקע המשפטי-

הערות לפרק ב

M. M. Mitchell, 'Patristic Rhetoric on Allegory: Origen and Eustathius Put 1 Samuel 28 on) K. Eden, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition: Chapters in the* (Trial', JR, 85 [2005], pp. 414–445. בלשנות, סגנון ומילונאות הם עוד תחומים שפרשנים רבים בעולם ההלניסטי גילו בהם עניין רב. בגלל מרחק הזמן בין שירת יוון הקדומה ובין הפרשנים בתקופה ההלניסטית מילים רבות בשירים האלה לא היו ברורות לבני התקופה, והפרשנים נדרשו לדלות את המובן מן ההקשר ומן המקבילות. ראוי אף להזכיר את העיון הפרשני הרחב בתקופה ההלניסטית-רומית בעניינים מדעיים, כגון רפואה ואסטרונומיה, וראה H. von Staden, *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge 1989, pp. 427–442, 483–500; A. Jones, 'Uses and Users of Astronomical Commentaries in Antiquity', in *Commentaries – Kommentare*, ed. G. W. Most [Aporemata, 4], Göttingen 1999, pp. 147–172; ועל הקשר בין הפרשנות על חיבורים מדעיים ובין הפרשנות על הומרוס ראה J. Mansfeld, *Prolegomena: Questions to Be Settled before the Study of an Author, or a Text (PA, 61)*, Leiden 1994, pp. 174–175. עוד תחום, החשוב ביותר לענייננו, שעמד במרכז הפרשנות ההלניסטית הוא ההתעניינות בראליה המוחשית וההיסטורית העומדת ביסוד החיבור המתפרש, וראה M. L. Clarke, *Higher Education in the Ancient World*, London 1971, p. 24; M. Mejer, '[Review of] S. Trojahn, *Die auf Papyri erhaltenen Didymos on Demosthenes*, ed. & trans. P. Harding, Oxford 2006, pp. 174–175. התעניינות זו מביאה לידי עיסוק בשאלות גאוגרפיות, בשאלות גנאלוגיות וכרונולוגיות ואף בשאלות פסיכולוגיות הנוגעות לחיבור המתפרש. כבר ההיסטוריונים היוונים הקדומים ביותר בני המאה השישית והמאה החמישית לפני הספירה כגון הקסיוס והלניקוס, שרק שרידים מכתביהם שרדו, נדרשו להסביר בחיבוריהם קטעים מיתולוגיים וגאוגרפיים רבים של הומרוס; וראה פירסון (לעיל, הערה 78), עמ' 69 ואילך, עמ' 95 ואילך, עמ' 182 ואילך. (על שני היסטוריונים אלו ראה לעיל במבוא, פרק א, הערה 89). על רצונם של הפרשנים לא להשאיר דמויות עלומות שם ראה M. Payne, *Theocritus and the Invention of Fiction*, Cambridge 2007, p. 151. דברי פרשנות רבים על הומרוס יש גם בפרק העשרים וחמישה בחיבור של אריסטו פואטיקה, והוא חשוב לנו משום שדרכו אפשר ללמוד על הבדלי הגישה הגדולים שבין הפרשנות בעולם היווני-הלניסטי ובין הפרשנות כיום. ברור מדברי אריסטו שבשאלות הפרשניות שהוא מעלה הוא רואה שאלות רציניות וחשובות, אך המהדיר והמתרגם של חיבורו לאנגלית מדגיש שרבות משאלותיו יש בהן 'טפשות תהומית' W. H. Fyfe [ed.], *Aristotle, Poetics*, Cambridge, Massachusetts 1932, p. 101 (& trans.). ושהפרק כולו הוא 'מזור' לקורא בן העת החדשה A. C. Cassio, 'Early Editions of Aristotle's Art of Poetry', Oxford 1940, p. 71; W. H. Fyfe, *Aristotle's Art of Poetry*, Oxford 1940, p. 71. ביטויים דומים באים אצל of the Greek Epics and Homeric Textual Criticism in the Sixth and Fifth Centuries BC', in *Omero tremila anni dopo*, ed. F. Montanari (*Storia e letteratura*, 210), Rome 2002, pp. 120–122. וראה דברי סדלי הקובע שאפלטון מאמין לאטימולוגיות 'מגוחכות' של מילים יווניות D. Sedley, 'The Etymologies in Plato's *Cratylus*', JHS, 118 [1998], p. 140. גם אצל סטרכון, המלומד היווני בן המאה הראשונה לפני הספירה שכתב חיבור על הגאוגרפיה ובו שבעה-עשר ספרים, באים קטעים רבים המפרשים את דברי הומרוס: החלק השני של הספר הראשון עוסק כולו בהומרוס, וסריות בין דברי הומרוס נידונות בכמה וכמה מקומות; וראה לדוגמה Strabon, *Geographia* 1,2,31–33. בדורות ההם התרחב העיסוק הפרשני בהומרוס כל כך עד שבתקופת האימפריה הרומית דמות המלומד הנוקדני המברר פרטים שוליים לחלוטין נעשתה נושא ללעג, וראה אצל סנקה (Seneca, *Epistulae Morales* 88), סוטוניוס (Suetonius, *Tiberius* 70,3) ואולוס גליוס (Aulus Gellius, *Noctus Atticae* 14,6).

סקירה קצרה זו יש בה כדי לדחות את דרך הצגת הבעיה שהציג אלכסנדר ואף את השתלשלות הדברים שהוא מעלה במאמרו P. S. Alexander, "'Homer the Prophet of All" and "Moses Our Teacher": Late Antique Exegesis of the Homeric Epics and of the Torah of Moses', in *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, ed. L. V. Rutgers et al. (CBET, 22), Leuven 1998, p. 141. לדעתו, אין זה נכון להשתמש בפירושו הארוך של איסטאטיוס כדי להוכיח שהפרשנות היהודית או הנוצרית הושפעו מהפרשנות ההומרית, שהרי איסטאטיוס עצמו היה נוצרי והושפע רבות מן הפרשנות הנוצרית לכתבי הקודש. אלכסנדר אינו צודק כאשר הוא נותן לקורא להבין שהחוקרים משתמשים בדברי איסטאטיוס עצמו כדי להוכיח שהפרשנות הנוצרית הושפעה מהפרשנות ההומרית. חיבוריו הארוכים מאוד של איסטאטיוס בן המאה השתים-עשרה אינם אלא גישה אחת לדברי הפרשנות של המלומדים בני התקופה ההלניסטית והתקופה הרומית הקדומה, מלומדים שלא הושפעו כלל מן הפרשנות היהודית והנוצרית. אכן, יש מקום להתחקות אחר השפעה מן התרבות ההלניסטית על הפרשנות היהודית ועל הפרשנות הנוצרית. ברם, השפעה זו באה לידי ביטוי בפרשנות יהודית לא-מדרשית, ובאשר לפרשנות המדרשית קשה לראות נקודות זיקה ברורות בינה ובין הפרשנות שהייתה רווחת בתרבות ההלניסטית; והשווה אל דברי אלכסנדר במאמרו P. S. Alexander, 'Quid Athenis Et Hierosolymis? Rabbinic Midrash and Hermeneutics in the Graeco-Roman

World', in *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian History and Literature*, ed. P. R. Davies & R. T. White (*JSOTSup*, 100), Sheffield 1990, pp. 103–109. עוד קביעה במאמרו הראשון של אלכסנדר, שהפרכת שירי הומרוס לכתבי קודש בידי התרבות הפאגנית-פילוסופית היא חיקוי של עמדת היהודים והנוצרים לתנ"ך, מתקבלת יותר על הדעת, אך אינה ודאית כלל; וראה את הפרק הראשון בספרו של למברטון (לעיל, בראשית הערה זו), הן בהרחבה ב'הומרוס האלוהי', דמות ששימשה הרבה לפני תחילת הספירה הנוצרית. ראה גם בחיבור 'על חייו ושירתו של הומרוס', המיוחס לפלוטרכוס אך אינו שלו ונתחבר כנראה כמה דורות אחרי זמנו, לפני שהתבססה הנצרות כל צורכה כדי להשפיע על התרבות הפאגנית (J. J. Keaney & R. Lamberton [eds. & trans.], *Plutarch, Essay on the Life and Poetry of Homer* [ACS, 40], Atlanta 1996). חיבור זה הוראה בהומרוס יסוד לכל רעיון ולכל דעה בעולם, ומחברו אינו מעלה על הדעת שום שיטה פילוסופית שאין למצוא את תחילתה בהומרוס, וראה R. Lamberton, 'Homeric Allegory and Homeric Rhetoric in Ancient Pedagogy', in *Omero tremila anni dopo*, ed. F. Montanari (*Storia e letteratura*, 210), Rome 2002, pp. 185–205. מאמר אחר הן בשאלת הקשר בין הפרשנות היהודית ובין הפרשנות ההלניסטית אף הוא בעייתי: F. Siegert, 'Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style', in *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, ed. M. Sæbø, I.1, Göttingen 1996, pp. 130–198. מאמר המתיימר לדון בפרשנות יהודית קדומה בסגנון הלניסטי אינו רשאי להתעלם מן הפרשנות היהודית שעיקרה הבנת הפסוק על פי ההקשר והלשון ולהתמקד רק בפרשנות הפילוסופית, בפרשנות האלגורית ובפרשנות הרטורית, כפי שעושה סיגרט. יושם לב שבתארו את הפרשנות ההומרית הוא מזכיר רק חיבורים שהקשר בין הומרוס לפילוסופיה הוא במרכז עיונם, ומעלים עין כמעט לחלוטין מן הספרות הרחבה הדנה בפרשנות הביאורית להומרוס שתוארה לעיל. אכן, סיגרט לא הזכיר כלל את דמטריוס ואת יוספוס, שלדעתו, עדים חשובים ביותר הם למגמת הפרשנות הביאורית, והוא רק נוגע בפרשנות הביאורית של פילון בלא להבין את חשיבותה להבנת השתלשלות דרכי הפרשנות היהודית בעולם העתיק. עוד היבטים בפרשנות היוונית וההלניסטית ראה בהערות 14, 19, 92, 153, 155, 175.

99 עמ' 62 ואילך. הדעה שאני מציג כאן שונה לחלוטין מדעתו של וולפסון (H. A. Wolfson, *Philo*, I, Cambridge, 1948, pp. 55–73). הוא גורס שהפרשנות הלא-פילוגית שבאלכסנדריה, שאני קורא אותה פרשנות ביאורית הצמודה לעלילה המקראית, להקשר המקראי וללשונו, היא פרשנות מסורתית שקיבלה יהדות אלכסנדריה מארץ ישראל עם ייסוד הקהילה; וראה להלן בהערות 153–155.

100 יתרה מזו. כיוון שקורפוס זה הוא המצאה מלאכותית של תקופת הרנסאנס והפסידואפיגרפים אף לא זכו מעולם להגדרה מדויקת ומקובלת על הכול, אין דרך לקבוע אילו חיבורים נכללים בו. לכל עורך קובץ של חיבורי הפסידואפיגרפיה רשימה משלו. האוסף האחרון של הפסידואפיגרפיה כולל את כל החיבורים מהעולם העתיק שהם ממוצא יהודי או שהם ממוצא נוצרי אלא שבעיני העורך סביר מאוד שחיבור יהודי עמד ביסודם וכן שאינם כלולים בביבליה הנוצרית (הכוללת את האפוקריפים) או בספרות חז"ל ואף אינם חיבורים כיתתיים שמוצאם מקומראן ולא תרגומי מקרא ולא פילון או יוספוס כתבום; וראה מה שכתב עורך האוסף במבואו (J. H. Charlesworth [ed.], *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, Garden City, New York, 1983, 'Introduction for the General Reader', pp. xxiv–xxvii).

101 ביוזעין איני משתמש בהגדרה צורנית לפרשנות המקרא, כלומר הבאת פסוק מן המקרא ודיון בו (עיין בדבריי לעיל בתחילת הפרק, עמ' 56), שהרי אין ספק שבתקופה ההלניסטית-רומית הייתה פרשנות המקרא בלא סממנים חיצוניים אלו. כך מתברר בדיון הקודם בנוגע ליוספוס (עמ' 58 ואילך), ובדיון על ספר היובלות, והוא הדין לסדר עולם עצמו. בחיבורים אלו העיון בתנ"ך וההתייחסות הישירה אליו הם יסודות חזקים, אך נטולי סממנים חיצוניים של חיבור פרשני עצמאי. נקודה זו חשובה מאוד, והשווה אל ניתוחה של דימנט (D. Dimant, 'Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha', in *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. M. J. Mulder [*CRINT*, 2.1], Philadelphia 1988, pp. 382–384). כיצד אפשר לזהות דברי פרשנות כאשר אין סממנים צורניים המעידים על טקסט ופרשנותו (וראה בספרו [לעיל, הערה 14], עמ' 281 ואילך ועמ' 529 ואילך). אין ספק שלעניין התקופה ההלניסטית-רומית, שרווח בה המושג 'כתבי קודש', שאלה זו מטרידה הרבה פחות מלעניין התקופה שהוא עוסק בה, תקופת המקרא עצמה. ספקותיה של וייט קרופורד אם ראוי להשתמש במושג 'מקרא' בכל דיון בכתבים מקומראן נובעים מהגדרתה המלאכותית למושג, וקשה אפוא לקבלם (S. W. Crawford, 'The "Rewritten" Bible at Qumran: A Look at Three Texts', *Eretz-Israel*, 26 [1999], p. 1). עיוניה בהמשך מאמרה בשאלה אם כמה חיבורים שנמצאו בקומראן ואשר אינם בתנ"ך שלנו נחשבו 'כתבי קודש' בעיני אנשי הכת, אך שאלה זו אינה נוגעת כלל לעצם הגדרת המושג 'מקרא'. דעה זו שאני מעלה בחלק זה של המבוא על פרשנות המקרא בספרים החיצוניים מקבלת כמוכנת מאלה את התזה שקוגל מציע בדבר מסורות פרשניות קדומות שהועברו מדור לדור מאות שנים ([לעיל, הערה 35], עמ' 266).

102 כך ספר חנוך א מרחיב את סיפור עליית חנוך לשמים, את עלילות בני האלוהים ואת לידת נח, וספר חכמת שלמה משתמש

הערות לפרק ב

בביטויים ובמושגים מספרות השירה והחכמה המקראית ומפרש אותם ואף מספר מחדש את סיפור יציאת מצרים ואת מאורעות דור המדבר בשירת ההלל על החכמה (פרקים י-יא). חזון עזרא כולל בעיקר את חזיונותיו של עזרא על העתיד ואת שיחותיו התאולוגיות עם מלאך ה', אך תיאורי העבר עם מסורות פרשניות אחדות מפורזים בכמה מקומות בחיבור, כגון ג:ד-לו; ו:לח-נד; ז:קו-קי.

103 יושם לב שרוב המחקרים האמורים לעסוק ב'פרשנות המקרא' של הספרים החיצוניים כמעט אינם דנים בעיון ממשי בטקסט המקראי ובביאורו. במאמר מסכם על השימוש במקרא ועל פרשנות המקרא בספרים החיצוניים דנה דבורה דימנט בציטוטי מקרא, בהזכרת אישים ומאורעות מקראיים, ברמיזות למקרא ובחיקויי מקרא – כולם דוגמאות לשימוש במקרא, אך פרשנות אין בהם (לעיל, הערה 101), עמ' 379 ואילך, וראה בייחוד את דבריה בעמוד 384. אכן, פרשנות מקראית נידונה במקצת בדבריה על הפרקים הראשונים של ספר חנוך א (עמ' 402 ואילך), אבל הגדרת פרשנות זו 'ציטוטי מקרא באופן מרומז' לצד השוואת שימושי המקרא המצויים בפרקים אלו ל'ציטוטי מקרא באופן מרומז' אחרים שהיא מביאה (מספר מקבים א ומספר יהודית) משאירה אותנו ברובד של הניתוח הפורמלי, ואילו תוכני השימוש במקרא ובהם ההיבטים הפרשניים של פרקים אלו מספר חנוך, תכנים אלו אינם נידונים כלל. הרטמן אמנם מדבר על 'המקרא המתפרש' בספר חנוך פרקים א-ה, אך באמת אין שם אלא רמיזות למקרא וחיקויי מקרא, וכפי שהוא כותב בעצמו, עדויות ל'יחסים ספרותיים' (L. Hartman, *Asking for* a Meaning: A Study of 1 Enoch 1–5 [ConBNT, 12], Lund 1979, pp. 22–38). כמה מאמרים של צ'ארלסוורת' אמורים על פי כותרותיהם לדון בפרשנות המקרא, אך כמעט אין בהם דיון במעשי פרשנות כלשהם, וזה המצב גם במאמרו של ברוק; וראה: J. H. Charlesworth, 'Biblical Interpretation: The Crucible of the Pseudepigrapha', in *Text and Testimony: Essays in Honour of A. F. J. Klijn*, ed. T. Baarda et al., Kampen 1988, pp. 66–78; idem, 'The Pseudepigrapha as Biblical Exegesis', in *Early Jewish and Christian Exegesis: Studies in Memory of William Hugh Brownlee*, ed. C. A. Evans & W. F. Stinespring, Atlanta 1987, pp. 139–152; idem, 'In the Crucible: The Pseudepigrapha as Biblical Interpretation', in *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, ed. J. H. Charlesworth & C. A. Evans [JSPSup, 24; SSEJC, 2], Sheffield 1993, pp. 20–43; G. J. Brooke, 'Exegetical Strategies in Jubilees 1–2', in *Studies in the Book of Jubilees*, ed. M. Albani (TSAJ, 65), Tübingen 1997, pp. 39–57; J. C. Vanderkam, 'Biblical Interpretation in 1 Enoch and Jubilees', in *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, ed. J. H. Charlesworth & C. A. Evans [JSPSup, 14; SSEJC, 2], P. S. Alexander, 'The Enochic Literature and) וראה את מאמרו המצוין של אלכסנדר (Sheffield 1993, pp. 96–125 the Bible: Intertextuality and Its Implications', in *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, ed. E. D. Herbert & E. Tov, New Castle, Delaware 2002, pp. 57–69, esp. pp. 64–65). וראה את דבריי מיד להלן על מאמריו של קוגל.

104 לדברי דימנט (לעיל, הערה 101), עמ' 402) ורמש היה הראשון שהשתמש בביטוי 'המקרא המשוכתב' (the Rewritten Bible). על הסוגה באופן כללי ראה G. W. E. Nickelsburg, Jr., 'The Bible Rewritten and Expanded', in *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. M. E. Stone (CRINT, 2.2), Philadelphia 1984, pp. 89–156; P. S. Alexander, 'Retelling the Old Testament', in *It Is Written, Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*, ed. D. A. Carson & H. G. M. Williamson, Cambridge 1988, pp. 99–121; M. J. Bernstein, "'Rewritten Bible": A Generic Category Which Has Outlived Its Usefulness?' *Textus*, 22 (2005), pp. 169–196; S. W. Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times*, Grand Rapids 2008. יושם לב שפרשנות זו כמו סוגי פרשנות אחרים שנכתבו אז אינה מופיעה בצורה המוכרת לנו – ציטוט מן המקרא ואחריו הפירוש, וראה קוגל (לעיל, הערה 35), עמ' 23. על דרכי הפרשנות ראה במאמריו של קוגל הרשומים להלן (הערה 107), במאמרו של אנדרסון (הערה 107), במאמרו של ברנשטיין הנזכר לעיל (הערה 14) ובמאמרו של ניקלסבורג (הערה 14) *Patriarchs Who Worry About Their Wives: A Haggadic Tendency in the Genesis Apocryphon*, in *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, ed. M. E. Stone & E. G. Chazon (STDJ, 28), Leiden 1998, pp. 137–158.

105 החיבור צוואת לוי הוא היחיד שיש לנו חלקים ממנו בארמית. צוואותיהם של כל שאר השבטים נשתמרו ביוונית, וראה דבריי לעיל במבוא, פרק א, עמ' 13.

106 יונה פרנקל כותב שספר היובלות 'אינו מעמיד פנים של פרשן המקור' (דרכי האגדה והמדרש, עמ' 466). דומה שאין בכוונתו לומר שאין דברי ספר היובלות מבוססים על פרשנות אלא שפעילות פרשנית זו אינה גלויה בספר.

107 ראה בכמה מקומות בספרו J. L. Kugel, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*, San Francisco 1990, בספרו הנזכר לעיל (הערה 35) ובסדרת מאמריו (הערה 35) *Cain and Abel in Fact and Fable – Genesis 4:1–16*, in *Hebrew Bible or Old Testament? Studying the Bible in Judaism and Christianity*, ed. R. Brooks & J. J. Collins (CJA, 5),

Notre Dame 1990, pp. 167–190; 'The Case Against Joseph', in *Lingering Over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, ed. T. Abusch, J. Huehnergard & P. Steinkeller (HSS, 37), Atlanta 1990, pp. 271–287; 'Why Was Lamech Blind?' *HAR*, 12 (1990), pp. 91–103; 'The Story of Dinah in the Testament of Levi', *HTR*, 85 (1992), pp. 1–34; 'Levi's Elevation to Priesthood in Second Temple Writings', *HTR*, 86 (1993), pp. 1–64; 'The Jubilees Apocalypse', *DSD*, 1 (1994), pp. 322–337; 'The Ladder of Jacob', *HTR*, 88 (1995), pp. 209–227; 'Reuben's Sin with Bilhah in the Testament of Reuben', in *Pomegranates and Golden Balls: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, ed. D. P. Wright, D. N. Freedman & A. Hurvitz, Winona Lake, Indiana 1995, pp. 525–554. המאמר האחרון ברשימה. ראה גם G. A. Anderson, 'Between Biblical Commentaries and Apocryphal Narratives: The Narrativization of Biblical Exegesis in the *Life of Adam and Eve*', *Jewish Studies*, 36 (1996), pp. 31*–39*

108 ראה עלי יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 58 ואילך. באופן עקרוני אין דעתי נוחה מהדגשת ההיבט הפרשני במקרא המשוכתב על חשבון היצירות העלילתיות הנובעות מן הדמיון, והשווה אל לשונו של יצחק היינמן, 'הותרה הרצועה לכה הדמיון . . . בס' היובלים ובצוואות השבטים' (דרכי האגדה, עמ' 174). לעיל (הערה 87) פירשתי את ההוספות בספר היובלות המרחיבות את סיפור המקרא על אברהם אבינו, וקשה מאוד לדמיין שהוספות אלו נוצרו על ידי פעולות פרשניות כלשהן. אולם ההבאה היחידה שסיף (עמ' 58) מביא כדי להראות את היסודות העממיים בספרות זו (ספר היובלות ד:כט–ל) גדושה אלמנטים פרשניים ואיני מוצא בה צד חזק של סיפוריות לא־פרשנית ואף לא סימני 'עממיות'. בפסקה זו ספר היובלות קובע שאדם היה הראשון אשר נקבר באדמה, וברצונו לומר שהבל, שעל פי הסיפור המקראי היה המת הראשון, לא נקבר באדמה, קביעה המבוססת על עיון במקרא (בר' ד:יא–יב): מדברי הכתוב 'קול דמי אחיך צעקים אלי מן האדמה' מסיק בעל ספר היובלות שהגוף והדם מושלכים מעל האדמה, וראה את דברי המדרש, 'לעלות למעלה לא היתה יכולה שעדיין לא עלתה שם נשמה ולמטה לא היתה יכולה שעדיין לא נקבר שם אדם והיה דמו מושלך על העצים ועל האבנים' (ב"ר כב:ט) [עמ' 216]. ספר היובלות שואל איך ייתכן שדברי ה' 'כי ביום אכלך ממנו מות תמות' (בר' ב:יז) לא קוימו, ומשיב שהכוונה ליום של אלף שנה (איני רואה כאן מוטיב פולקלוריסטי). אחר כך ספר היובלות ממלא חלל בסיפור המקראי וקובע שקין השתמש באבן כדי להרוג את הבל (השווה אל בראשית רבה כב:ח [עמ' 214] ומה שמציין תיאודור בהערותיו שם) ומספר שקין מת שנה אחרי מות אדם (קביעה פרשנית־כרונולוגית אופיינית מאוד לספר היובלות). בהמשך הקטע הוא קובע שאף את מות קין גרמו אבנים ומסביר מדוע. שלא כדעת יסיף, איני רואה סיבה לראות ב'מידה כנגד מידה' רעיון עממי. הרי רעיון זה מופיע ואף מובלט בין השאר בספר חכמת שלמה ובמשנה, שני ספרים בלתי־עממיים לחלוטין.

109 ראה הערה 87.

110 היישוב העלילתי, כלומר העדר הבחנה כלשהי בסוגת ספרות זו בין מה שנובע מן התנ"ך גופו ובין מה שנוסף על הסיפור המקראי, מביא אותי לידי המסקנה שלפי מחבר החיבור וקוראיו (השייכים למסגרת הרעיונית־חברתית שנוצר בה החיבור) לא היה מקום להבחין בין הפעולות המתוארות בספר והמופיעות בתנ"ך גופו ובין הפעולות המתוארות בספר ואינן בתנ"ך גופו. לעניין היישוב העלילתי לעומת סוגי פרשנות אחרים ראה S. D. Fraade, 'Rabbinic Midrash and Ancient Jewish Biblical Interpretation', in *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, ed. C. E. Fonrobert & M. S. Jaffee, Cambridge 2007, pp. 105–109. דורשים מן הקורא לחזור תמיד למקרא (B. Halpern-Amaru, *Rewriting the Bible: Land and Covenant in Post-Biblical Jewish Literature*, Valley Forge, Pennsylvania 1994, p. 4). אף שאין הדבר פשוט כלל, נכון הוא שאין המחברים של ספרי 'המקרא המשוכתב' רואים בחיבוריהם תחליף מוחלט למקרא גופו, אך לא נראה לי שיש דרישה כלשהי לחזור תמיד למקרא. ולעניין תיאור העבר – דומה שאכן, חיבורים אלו באים במקום הסיפור המקראי, וראה מה שהערתי לעיל, הערה 14. כמו כן ראה מה שכתבתי במאמרי 'Midrash as Fiction and Midrash as History: What Did the Rabbis Mean?' in *Ancient Fiction: The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative*, ed. J.-A. Brant, C. W. Hedrick & C. Shea I. Teshima, 'Biblical Interpretation and Historiography in the Second Temple Period', *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies*, Division A, Jerusalem 1999, pp. 209*–217*.

111 ראה ב' ניצן, 'מגילות הפשרים מקומראן', מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, בעריכת מ' קיסטר, ירושלים תשס"ט, עמ' 169 ואילך; 'י' כדורי, 'פרשנות המקרא בקומראן', מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, עמ' 387 ואילך; H. Gabrion, 'L'interprétation de L'Écriture dans la littérature de Qumran', *ANRW*, II.19.1, Berlin–New York 1979, pp. 779–848; K. G. Friebel, 'Biblical Interpretation in the Pesharim of the Qumran Community', *Hebrew Studies*, 22 (1981), pp. 13–24; F. F. Bruce, 'Biblical Exposition at Qumran', in *Studies in Midrash and Historiography*, ed.

הערות לפרק ב

- R. T. France & D. Wenham (*Gospel Perspectives*, 3), Sheffield 1983, pp. 77–98; G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish Context* (JSOTSup, 29), Sheffield 1985; M. Fishbane, 'Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran', in *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. M. J. Mulder (CRINT, 2.1), Philadelphia 1988, pp. 339–377; H.-J. Fabry, 'Methoden der Schriftauslegung in den Qumranschriften', in *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum – Festschrift für Ernst Dassmann*, ed. G. Schöllgen & C. Scholten (JACE, 23), Münster 1996, pp. 18–33; M. J. Bernstein, 'Pentateuchal Interpretation at Qumran', in *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, ed. P. W. Flint & J. C. VanderKam, I, Leiden 1998, pp. 128–159; J. C. VanderKam, 'To What End? Functions of Scriptural Interpretation in Qumran Texts', in *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich*, ed. P. W. Flint, E. Tov & J. C. VanderKam (VTSup, T. H. Lim, *Pesharim* (CQS, 101), Leiden 2006, pp. 302–320. לא מצאתי תועלת בחיבורים, 113. הערה 113.
- 3), London 2002; J. G. Campbell, *The Exegetical Texts* (CQS, 4), London 2004
- 112 כך לדוגמה, יש הסכמה כללית שספר בן סירא או ספר טוביה, שקטעים מהם נתגלו במערות קומראן, לא נכתבו בקרב כת קומראן, ואף הסכמה כמעט כללית שהמגילה החיצונית לבראשית או ספר היובלות, שקטעים מהם נתגלו במערות קומראן, אינם שייכים לכת. גם בעניין מגילת המקדש הדעות נחלקות אם חוברת בידי אנשי הכת או היא חיבור קדום יותר שהתקבל אצל אנשי הכת.
- 113 למהדורות מועילות של הפשרים ראה בלהה ניצן, מגילת פשר חבקוק, 'ירושלים–תל אביב תשמ"ו'; W. H. Brownlee, *The Midrash Peshar of Habakkuk* (SBLMS, 24), Missoula, Montana 1979; M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS, 8), Washington 1979. אמנם פראד מזהיר מפני הסתמכות יתר על ספרות הפשרים כדי להבין את דרכם של אנשי קומראן בפרשנות המקרא, (S. D. Fraade, 'Looking for Legal Midrash at Qumran', in *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, ed. M. E. Stone & E. G. Chazon [STJD, 28], Leiden 1998, p. 75, note 57), אך איני חושב שהזהרותי מוצדקות, ומבחינת ההקשר ההרמנויטי הרחב יותר לא חשוב כל כך אם הוא צודק. את המונח סוגה אני נוקט כדי להגדיר את הכתבים שנמצאו בקומראן הכוללים פשרים, אף על פי שספק בעיניי אם המונח מתאים. בין כתבי קומראן יש הבנויים מסדרת פירושים, 'פשרים', המפרשים את הפסוקים בספר תנ"ך מסוים לפי הסדר. אולם בכתבים לא מעטים אחרים יש פירושים יחידים לפסוק או לפסוקים מסוימים שקודמות להם המילים 'פשר' או 'פשרו', ואין הם ערוכים על פי הסדר המקראי. ייתכן אפוא שהמילה 'פשר' היא ציון למתודה פרשנית יותר משהיא מציינת סוגה ספרותית. (אִי-בהירות מתודולוגית דומה עומדת ביסוד שימוש המונח 'מדרש' כאשר דנים בספרות המדרשית של חז"ל.) דבורה דימנט מציעה להבחין בין שלוש צורות ספרותיות של ה'פשר': הפשר המתמשך, הפשר התמטי והפשר הבודד (D. Dimant, 'Qumran Sectarial Literature', in *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. M. E. Stone [CRINT, 2.2], Philadelphia 1984, p. 504. ברם, דומה שההבחנה בין סיווג ספרותי ובין מתודה פרשנית, שאף אותה דימנט מציינת (שם, עמ' 507), שימושית יותר. וראה בעניין הזה, M. J. Bernstein 'Introductory Formulas for Citation and Re-Citation of Biblical Verses in the Qumran Pesharim: Observations on a Peshar Technique', *DSD*, 1 (1994), pp. 30–70.
- 114 עובדה זו ברורה בנוגע לפשרים ההיסטוריוגרפיים שהוזכרו, כגון כתבי יוספוס ודמטריוס, שהרי בחומר הלא-סיפורי של התנ"ך אין תיאור מאורעות. כמובן, אף בסוגת הסיפור המקראי המורחב אין התעסקות בדברי נבואה ושירה. פילון, שחיבורי פרשניים מובהקים, לא עסק בספרי הנבואה והחכמה, כנראה, מפני שבקרב יהדות מצרים הושם דגש על התורה לעומת שאר חלקי המקרא.
- 115 לפי רשימת הקטעים המופיעה בספרה של הורגן נשתמרו פשרים על חבקוק, מיכה, צפניה, תהילים, ישעיהו, הושע ונחום ([לעיל, הערה 113], עמ' 1). במערות קומראן נמצאו לא מעט קטעים הקשורים בחלק הסיפורי של המקרא, אך קשה למצוא בהם סימנים המעידים על שייכותם לכתבי הכת, וראה מה שהעיר בהקשר שונה במקצת סטיבן פראד במאמרו ([לעיל, הערה 26], עמ' 48, הערה 5). כיוון שאחידים מקטעים אלו ודאי לא חוברו בידי אנשי הכת (ראה לעיל, הערה 112), יש להיזהר ולהימנע מלהסיק מכתבים אלו מסקנות על הכת ויחסה אל התנ"ך.
- 116 קשה להכריע איזו חשיבות לעניין ההרמנויטיקה היהודית העתיקה ראוי לייחס להבדלים אלו במגמותיהם של שני הקורפוסים. במבט ראשון הבדל זה נראה חשוב מאוד, ואכן, דימנט ([לעיל, הערה 113], עמ' 507) וניצן ([לעיל, הערה 113], עמ' 78 ואילך) מדגישות אותו, ואולם אפשר אף להציע שהבדל זה תלוי אך ורק בהקשרים של שתי הספרות ואין בו עניין מהותי הקשור במישרין לשאלת היחס למקרא או לשאלת אופייה של הפרשנות המקראית; וראה מה שהעיר על כך מנחם קיסטר M. Kister, 'A Common Heritage: Biblical Interpretation at Qumran and its Implications', in *Biblical Perspectives:*

Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls, ed. M. E. Stone & E. G. Chazon (STDJ, 28), Leiden 1998, p. 103. לעניין השאלה אם הייתה בקומראן פרשנות מקראית מסוגת הפשר אך בלא היבט כיתתי או אסקטולוגי ראה M. J. Bernstein, '4Q252: From Re-Written Bible to Biblical Commentary', *JJS*, 45 (1994), pp. 1–27, ומה שהעיר מנחם קיסטר (שם, עמ' 107, הערה 24).

117 לכאורה, אם נתן האל את פשרי כל דברי הנביאים ביד מורה הצדק, יש להסיק שאת כל הפשרים חיבר מורה הצדק. ראה את ניסוחו של פראד במאמרו: הוא מדגיש שדברי פשר חבקוק, אפשר ואולי אף חובה לפרשם כהבעת הדעה שכל הפשרים נובעים מפירושו של מורה הצדק ולא דווקא שהוא עצמו חיברם (פראד [לעיל, הערה 26], עמ' 50 ואילך). פראד אף רומז לחשיבותה החברתית-דתית של דעה כזאת להבנה העצמית של הכת, ונוסיף רק שבהחלט ייתכן שאכן, דמות מסתורית זו פירשה והעבירה לשומעיה פירושים על חלקים נכבדים מספרי הנביאים. ההיבט ההתגלותי של פרשנות זו מסביר מדוע אין ספרות הפשרים נהגת להביא יותר מפירוש אחד לפסוק אחד; וראה מה שכתב פראד בספרו [לעיל, הערה 26], עמ' 5 ואילך ואף מה שהעיר שם, עמ' 175, הערה 21. מקרה אחד הנראה במבט ראשון כפרשנות כפולה ל'דיבור מתחיל' אחד מופיע בפשר חבקוק ב:1–10, אך גם בו הפרשנות היא אחת. לדעת הפשר, הפסוק דן בבוגדים שאינם מאמינים למנהיג הכת, והוא מכונן לשתי קבוצות בוגדים, של העבר ושל העתיד. כמה חוקרים גורסים שפרשנות רב-קולית מופיעה בפשר נחום ג:ד-א:11, וראה T. H. Lim, *Pesharim*, London–New York 2002, pp. 32–33; M. Bockmuehl, 'The Dead Sea Scrolls and Ancient Commentary', in *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity*, ed. D. R. Schwartz & R. Clements (STDJ, 84), Leiden 2009, p. 19. ואולם אין דבריהם נכונים, שכן דברי הפשר עוסקים בשני פסוקים, ואף אם באים שם שני פירושים שונים זה מזה לאותה המילה הבאה בשני פסוקים הקרובים זה לזה, הרי ברור שהיחידה המתפרשת היא המשפט הסמנטי בפסוק ולא המילה – שאינה אלא ישות לקסיקוגרפית שאין לה שום משמעות בפני עצמה – ואין כאן אפוא פרשנות רב-קולית. לא מזמן כתבה דבורה דימנט שלדעת אנשי עדת קומראן דברי נבואות 'אפשר לפרשן ביותר מפירוש אחד, הכול לפי זמן נתינתו של כל פירוש' (עת עת ופשריה – עקרון פרשנות התלויה בזמן בפשרים מקומראן, מגילות, ז [תשס"ט], עמ' 19 ואילך, הציטוט מעמ' 27). ייתכן שהיא צודקת, אך ראיותיה אינן מוכיחות את צדקת דבריה. בעניין הסרת אביתר ומינוי צדוק במקומו (מל"א ב:כו, לה), אמנם ההסרה מובנת בכתוב כמילוי דבר ה' על בית עלי (שמ"א ב:כו–לו), אך לא כן מינויו של צדוק, וייתכן אפוא שלדעת אנשי העדה בניין 'בית נאמן' אמור לעתיד. וחשוב אף יותר: כאשר באות המילים 'בית נאמן' בברית דמשק ג:19 אין שם פשר כלל על הפסוקים בספר שמואל, ולכל היותר מדובר ברמיזה אינטרטקסטואלית. בעניין קללת יהושע ברור אף יותר שאין כאן פרשנות כפולה: הרי מתוך דברי הכתוב ביהושע ו:כו עולה שכל מי שיבנה את יריחו מקולל, ואם עשרה אנשים יבנו אותה בזמנים שונים כל אחד ואחד מקולל. איני רואה אפוא סיבה כלשהי לראות כאן שני פירושים. לעניין גילויי האל מתוך הפעולה הפרשנית ראה בדיונים הכלליים על ספרות הפשרים שכבר נזכרו לעיל (הערה 113). מאמרה של בלהה ניצן מיוסד על ניתוח פורמלי-צורני שאינו משכנע (פשר ומדרש במגילות קומראן, מגילות, ז [תשס"ט], עמ' 99 ואילך): לענייננו כאן, ברור שאין הוכחה ל'בשורה הנבואית' של הפשרים מעצם הדבר שיש בהם שלושת המרכיבים, ציטוט, מונח ופרשנות, כמו בדברי דניאל (שם, עמ' 101), שכן מטבע הדברים המרכיבים האלה באים בחיבורי פרשנות רבים. ראה אף D. E. Aune, 'Charismatic Exegesis in Early Judaism and Early Christianity', in *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, ed. J. H. Charlesworth & C. A. Evans (*JSPSup*, 14; *SSEJC*, 2), Sheffield 1993, pp. 126–150; D. M. Hay, 'Philo's View of Himself As an Exegete: Inspired, But not Authoritative', *SPA*, 3 (1991), pp. 40–52. חוקרים אחדים, בדרך כלל אלו שאינם מבני ברית, סבורים שלדעת חז"ל, הייתה מידה רבה של התערבות מן האל בפרשנותם. כך בלנקינסופ מושווה בין מידת ההתגלות שחז"ל ייחסו לעצמם בפרשנותם למקרא ובין מידת ההתגלות שלדעתם, עמדה ביסוד ספרי התנ"ך (J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins*, Notre Dame 1977, pp. 128–131), וברור שאין כל יסוד לדברים אלו (וראה בפירוש, פרק ל, הערה 91). גולדר גורס שלדעת בעל המדרש, דבריו נאמרים בהשראה אלוהית ([לעיל, הערה 14], עמ' 31). אמנם 'השראה' אינה 'התגלות', אך אף הגדרה זו חזקה מדי. ראוי לתת את הדעת לסכנה של פרשנות יתר כאשר עוסקים בטופוס הספרותי של עזרת האל בפרשנות. כך כאשר כתב הראב"ד, לדוגמה, בהקדמה לפירושו על משנה עדויות 'כי אין עמי בכל אלה לא מפי רב ולא מפי מורה כי מעזרת האל', נראה שלא התכוון להתגלות ישירה, ודומה שגם פילון אינו רואה את פרשנותו כמו שמחברי הפשרים רואים את פרשנותם. לעניין הראב"ד ראה את גישותיהם השונות זו מזו של א"י השל ('על רוח הקודש בימי הביניים', ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, בעריכת ש' ליברמן, ניו יורק תש"י, עמ' קצב ואילך) ושל י' טוורסקי (*Rabad of Posquiers: A Twelfth-Century Talmudist*, Cambridge, Massachusetts 1962, pp. 291–300). ולעניין כולו ראה N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962, pp. 82–85; J. M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law (SJLA)*, 24, Leiden 1977, pp. 29–35. ראה גם דברי רבי ברוך בן יצחק מגרמיוה, ספר התרומה, ורשה תרנ"ז, עמ' 157. טופוס זה של השראת האל הבאה

הערות לפרק ב

- לעזור לפרשן מופיע גם בכתבים אפלטוניים, וראה מה שכתב פורפיריוס על מורו ורבו פלוטינוס (Porphyrius, *Vita Plotinus*), 23.18–21.
- 118 כמעט כל מי שדן בספרות פשרים עסק בהשוואה בין הפרשנות שלה ובין הפרשנות של ספרות המדרש; וראה מה שכתבו ברוק (לעיל, הערה 111), דימנט (לעיל, הערה 113), הורגן (לעיל, הערה 113) וניצן (לעיל, הערה 113), וראה גם את מאמרו המפליס-דרך של פישבין 'The Qumran Pesher and Traits of Ancient Hermeneutics', *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, I, Jerusalem 1977, pp. 97–114.
- 119 רשימה זהירה ושימושית של השיטות הפרשניות שבחיבורי הפשרים הכינה הורגן (לעיל, הערה 113), עמ' 244 ואילך; כמו כן ראה S. L. Berrin, *The Pesher Nahum Scroll from Qumran: An Exegetical Study of 4Q169 (STDJ, 53)*, Leiden 2004, pp. 30–32.
- 120 שהרי אם הכול יכולים לפרש את הכתוב, השראת האל על מורה הצדק אינה דרושה כלל כדי לגלות את רזי הכתוב.
- 121 ברור שהם ראו את עצמם מפרשים ולא יוצרים, ואין לקבל את דברי לים ש'אמנם מחברי הפשרים התנהגו בעיקר כמפרשי כתבי הקודש, אך לפעמים אי אפשר שלא להרגיש שגם פעלו כמחברי כתבי הקודש' (T. H. Lim, *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters*, Oxford 1997, p. 120). אף אין לקבל את דברי מאיר הכותב שאין לראות בפשרים 'משימה פרשנית אמיתית' אלא 'פרשנות פיקטיבית' (J. Maier, 'Early Biblical Interpretation in the Qumran', in *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, ed. M. Sæbø, I.1, Göttingen 1996, p. 128).
- 122 הטענה שהשיטות הפרשניות של הפשרים פותחו דווקא בידי מורה הצדק ואנשי הכת נראית בלתי סבירה; וראה את דבריי בהערה הבאה. מתקבל על הדעת יותר שאנשי הכת השתמשו בשיטות שהיו ידועות זה מכבר למטרתם שלהם, וראה את דבריי להלן, הערה 153. מכאן שספרות הפשרים מעידה על נטייה חזקה לפרשנות לא-ביאורית בתקופה שלפני חיבור הפשרים. ראוי להשוות את הפרשנות הלא-ביאורית שרק היא נהגת בפשרים אל דרכם של שני סוגי הספרות הפרשנית העצמאית האחרים שהיו בתקופה ההלניסטית-רומית, והם כתבי פילון וספרות המדרש: פילון מרבה להביא פירוש לא-אלגורי לפסוק מסוים ואחר כך להביא את פירושו האלגורי, ובספרות המדרש, אף שמעטים הקטעים העוסקים בפרשנות ביאורית לתנ"ך, יש בהם ממש.
- 123 נכון הוא שמבחינת ההקשר הרעיוני הטהור קוסמת יותר האפשרות הראשונה, אולם מבחינה תרבותית-חברתית קשה לומר שכך נוצרו שיטות פרשניות חדשות. אנלוגיה מעניינת תמצא בפרשנות נוצרית קדומה למקרא. במובן מסוים התפקיד שעמד לפני הנצרות הקדומה דומה מאוד לתפקיד שעמד לפני חברי הכת: איך למצוא במקרא, שבוודאי הכול נמצא בו, התייחסות לנושאים שלפי תודעת המפרשים עומדים ברומו של עולם. אצל חברי הכת נושאים אלו הם היחס בין חברי הכת ליתר העם והציפייה הקרובה לאחרית הימים, ואצל אבות הכנסייה – בואו של ישו וצליבתו. אולם השיטות הפרשניות של חברי הכת שונות לגמרי מן השיטות של אבות הכנסייה: כידוע, אבות הכנסייה הרבו מאוד בפרשנות אלגורית ובפרשנות טיפולוגית. כל קבוצה חברתית-דתית פועלת ברקע התרבותי שלה: חברי הכת מפרשים על פי הדגמים שהיו בארץ ישראל עוד לפני זמנם ואילו אבות הכנסייה מפרשים על פי הדגמים שהיו נפוצים בעולמם הם. (על ההקשר הדתי-חברתי של הפרשנות האלגורית הקדומה, היהודית, הגנוסטית והנוצרית ראה בספרו של דאוסון [לעיל, הערה 13]. כידוע, הפרשנות המקראית בבבית החדשה גופה קרובה יותר לזו שבכתבי קומראן, ואולם אין בברית החדשה פרשנות רצופה לחיבור מקראי אחד, כמצוי בכתבי הכת ואצל אבות הכנסייה.) סביר שדרכי פרשנות המקרא שהיו נהוגות בקרב אנשי הכת מקומראן יתבהרו בשנים הבאות עם פרסום כל הקטעים שנמצאו בקומראן והעיון בהם.
- 124 מבחינה זו החיבור המעניין ביותר הוא ספר בן סירא, פרקים מד-מט, 'שבח אבות עולם'. בפרקים אלו כמעט אין הוספת פרטים שאינם מפורשים בתנ"ך, וראה E. J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Massachusetts 1988, pp. 189–190. דברים אלו נראים יפה אצל י' זקוביץ, 'אליהו ואלישע ב"שבח אבות עולם' (בן-סירא מז, לו – מז, יט)', עיוני מקרא ופרשנות, ה, רמת גן תש"ס, עמ' 163 ואילך, וראה גם A. Kamesar, 'Biblical Interpretation in Philo', in *The Cambridge Companion to Philo*, ed. A. Kamesar, Cambridge 2009, pp. 76–77. בתחילת מאמרו אייטקין קובל שדנו מעט מאוד בפרשנות המקרא של בן סירא (J. K. Aitken, 'Biblical Interpretation as Political Manifesto: Ben Sira in his Seleucid Setting', *JJS*, 51 [2000], pp. 191–208). אכן, צדק רב בדבריו, אך האמת היא שבבן סירא רק קורטוב של פרשנות. אף אייטקין עצמו כמעט אינו דן בקטעים שיש בהם פרשנות לתנ"ך: השימוש בביטויים או בדמויות מן התנ"ך, אין לראות בו פרשנות, אלא אם כן דרך השימוש הזה התנ"ך באמת מתפרש. לרשימה שימושית של ההזכרות והרמזיות לתנ"ך הבאות בספר בן סירא ראה L. L. Grabbe, 'Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period', in *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, ed. L. L. Grabbe (*ESHM*, 3; *JSOTSup*, 317), Sheffield 2001, pp. 144–146. לפרסום חוזר של אותה הרשימה ראה L. L. Grabbe.

'The Law, the Prophets, and the Rest: The State of the Bible in Pre-Maccabean Times', *DSD*, 13 (2006), pp. 324–326.

125 וראה להלן (עמ' 66).

126 ראה דבריי להלן (עמ' 66), וראה גם בפירוש לפרק כד, הערה 45.

127 קשה לומר דבר מוחלט בשאלת השיטה הפרשנית של ספר היובלות, שהרי אין בו פרשנות ברורה. כרגיל בסוגת הסיפור המקראי המורחב, ספר היובלות כולל את ההוספות העלילתיות הנובעות מן העיון הפרשני בסיפורו הרצוף בלא כל רמז לקורא בדבר דרך היווצרותו. אולם מתוך העיונים הפרשניים הרבים ש'שחזר' קוגל במאמריו (לעיל, הערה 107), אפשר להסיק שבעל ספר היובלות ראה לו היתר לנהוג חירות מרובה בפרשנותו למקרא.

128 על הגדרתי למונח 'המדרשים ההיסטוריים' ראה בתחילת הפרק, עמ' 55, ובייחוד הערה 6.

129 קטלוגים שימושיים של סוגי טכניקה מדרשית אפשר למצוא אצל ברוך אפשטיין, מקור ברוך, [דפוס צילום, חמ"ד תשמ"ה], אצל שמואל ולדברג [וואלדברג], דרכי השינויים, לבוב תר"ל, ואצל יחיאל מיכל זבלודובסקי [זאבלודאוסקי], משען מים, וילנה תרכ"ט, עמ' 54 ואילך, והשווה אל הסיווג שעושה יונה פרנקל בחיבורו הגדול, דרכי האגדה והמדרש. כמו כן ראה ח' אלבק, מבוא למדרש בראשית רבה, עמ' 89 ואילך.

130 ראה לעיל, הערה 7.

131 ראה לעיל, הערה 110.

132 כדאי להעיר על הדמיון הצורני בין סדר עולם ובין ספר היובלות לעומת מדרשי האגדה. השניים הראשונים ערוכים ברצף מתמשך, ואילו אחד המאפיינים הבולטים של מדרשי האגדה הקדומים הוא הקיטוע הנובע מהדגשת העיון המקראי והמתנגד ליצירת מסמך שהוא מעין סיפור היסטורי הבא לתאר את העבר. בנימין דה-פריס באופן אינטואיטיבי שם לב להבדל זה בין ספרות האגדה בכללותה ובין סדר עולם, אלא שלא ראה את חשיבותה של הבחנה פורמלית זו גם בנוגע לשאלה שהזכיר אך לא רצה לדון בה: כלום חז"ל 'הכירו בעצמם בתחומים שבין ספור היסטורי לבין ליגנדה או לא?' (מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח, עמ' 296 ואילך). הרי ברור שיצירת רצף מתמשך מניעה את השומעים והקוראים לראות במכלול הסיפורים היסטוריה עובדתית, ואילו ההימנעות מלשלב מסורות בוודאי נובעת מן הרצון לחפש משמעות ולא לתאר את מאורעות העבר.

133 ובצורת טבלה כך:

סדר עולם	ספר היובלות	'מדרשים היסטוריים'
אמת היסטורית	אמת היסטורית	אמת תאולוגית
פרשנות ביאורית	פרשנות לא-ביאורית	פרשנות לא-ביאורית

תופעה של חתירה לאמת היסטורית יחד עם פרשנות לא-ביאורית אולי יש למצוא בכתבים היסטוריוגרפיים כתובים בכתב יתדות, וראה J.-J. Glassner, *Mesopotamian Chronicles*, ed. B. R. Foster (*WAW*, 19), Atlanta 2004, pp. 6, 11.

134 ראה דבריי לעיל בהערה 127, וראה את הדברים הדומים בלשון אחרת שכתב יצחק היינמן בדרכי האגדה, עמ' 176. קשה לדעת אם ספר היובלות יכול להיחשב חיבור שמדגים את כל חיבורי הסיפור המקראי המורחב. דומה שהתיאור שאני מציע מתאים אף לחיבורים כמו קדמוניות המקרא, המגילה החיצונית לבראשית וחלקי ספר חנוך האתיופי שהם מעין הרחבה מקראית.

135 בייחוד הן נדירות בספרות המדרשית הקדומה יותר, וחשובים דבריו של יונה פרנקל 'כי בדרך כלל אין בספרות התנאים מקום ל"סיפור" שאינו חלק מדרשה' (דרכי האגדה והמדרש, עמ' 467). אף ייתכן שרבים מקווי העלילה החדשים שהיו ידועים בתקופת בית שני נדחו בכוונה בתקופת חז"ל הקדומה, אך לימים חזרו ונקלטו בספרות חז"ל. מטבע הדברים קשה להוכיח טענות אלו, אך לפעמים אפשר להסתייע במקורות חיצוניים. לדוגמה, המסורת המפורסמת על הריגת קין בידי למך הבאה במדרשים מאוחרים רבים (כגון במדרש תנחומא, בראשית, יא) דומה שלא נוצרה סמוך לזמן היכללותה בחיבורים אלו אלא בזמן קודם בהרבה. סיוע מסוים למסקנה זו בא מתפוצתה הרבה במקורות נוצריים קדומים, וראה J. Kugel, 'Why Was Lamech Blind?' *HAR*, 12 (1990), pp. 92–93, note 7. מסורת זו אינה בבראשית רבה, ובכמה מקומות בעל בראשית רבה הביא מסורות הסותרות אותה; וראה בראשית רבה כב:ח (עמ' 214), כבי: (עמ' 219), כג:ד (עמ' 224 ואילך). כלום אפשר לטעון שבעל בראשית רבה (וחוגו) הכירו את המסורת ודחו אותה במתכוון?

136 כך נראה לי על אף היסוסי הרבים בקביעה זו. אסייג עוד את דבריי ואומר שאכן, בספרות חז"ל יש לא מעט אגדות המכילות קווי עלילה חדשים. (מלבד אלה המוזכרות בהערה הבאה אזכיר את אגדות שלמה ואשמדאי, המן כבלן וספר של מרדכי, דוד וישבי ועוד ועוד.) הסתייגות חשובה אף יותר היא שקשה לקבוע הבחנה חדה בין מה שייחשב קו עלילה חדש ובין מה שייחשב

הערות לפרק ב

הוספת פרטים לקו עלילה קיים. (שניים משלושת הסיפורים שהזכרתי זה עתה יכולים להיחשב הוספת פרטים לקו עלילה קיים). שוב ראיתי שלפי יצחק היינמן, 'האגדה הדרשנית וזירה למדי בקבלת סיפורים דמיוניים גרידא' (דרכי האגדה, עמ' 24), ואף שהוא מבחין שם בין 'האגדה הדרשנית' (= מדרשי האגדה) ובין התלמוד הבבלי, הבחנה שאינה נראית לי, עיקרי דבריו תומכים במסקנה שהצעת. נקודה זו מודגמת היטב על ידי הפתעתו של קרונהולם, כאשר מצא שהמימרות המופיעות במדרש רות רבה ברובן הגדול מוצאן מהעיון המקראי ואינן אגדות או לגנות סתם, כפי שנראה לכאורה למי שמעיין בחיבורים כמו אגדות היהודים של לוי גינצבורג (T. Kronholm, 'The Portrayal of Characters in Midrash Ruth Rabbah: Observations on the Formation of the Jewish Hermeneutical Legend known as "Biblical Haggadah"', *ASTI*, 12 [1983], pp. 20–23).

137 אחת הדוגמאות המפורסמות להוספה עלילתית חדשה בספרות המדרש הקדומה באה בבראשית רבה לח:יג (עמ' 361 ואילך), והיא הסיפור על אברהם ששבר את הפסלים, התווכח עם נמרוד וניצל מן האור כאשר נשרף אחיו הן. הפסוק הנדרש הוא 'וימת הרן על פני תרח אביו בארץ מולדתו באור כשדים' (בר' יא:כח). אמנם סביר שהחלק השלישי בסיפור המדרשי נוצר מתוך העיון בפסוק הזה, אך לא כן חלקיו האחרים. דוגמה אחרת היא הסיפור בשמות רבה א:כו (עמ' 82 ואילך) על משה הילד הקטן הנוטל את כתרו של פרעה. הקשר למקרא לפי גרסת שמות רבה נובע מההסבר שבסוף הסיפור מדוע היה משה כבד פה וכבד לשון (שמ' ד:י). קשר מלאכותי כזה למקרא ניכר גם בסיפור סמאל המנסה להשפיע על אברהם ועל יצחק שלא יצייתו לציווי ה' להעלות את יצחק לקרבן, הבא בבראשית רבה נו:ד (עמ' 598 ואילך); הויקה למקרא מתבטאת בהבאת הסיפור כדי להסביר מדוע יצחק שואל את אביו 'איה השה לעלה' (בר' כב:ז). וראה V. Aptowitzer, *Kain und Abel in der Agada* (VAKMF, 1), Vienna–Leipzig 1922, pp. 10, 80. והשווה אל גינצבורג, שם, עמ' 61 ואילך.

138 ציוניהם מופיעים לעיל, הערה 7.

139 שאלה מעניינת היא אם לדעת מחברי הפשרים הנביאים עצמם הבינו את המשמעות הנכונה של דבריהם הנבואיים. כמה חוקרים כותבים שהנבואות שנתפרשו בפשר חבקוק – הבין אותן מורה הצדק אך הנביא עצמו לא הבינן כראוי; וראה פישביין (לעיל, הערה 14), עמ' 509 ואילך; קיסטר (לעיל, הערה 116), עמ' 108; ב' ניצן (לעיל, הערה 111), עמ' 169; J. C. VanderKam, 'Authoritative Literature in the Dead Sea Scrolls', *DSD*, 5 (1998), p. 387. דומה שטענתם מבוססת על הבנה לא מדויקת בפשר חבקוק ז:א–ו. אין הפשר אומר שאת כל דברי הנביא אין הנביא עצמו מבין ורק הדורש מבין, אלא שבמקום מסוים זה האל אומר לנביא ש'רוץ הקורא בו', שהדורש בעתיד יקרא וידע 'כי עוד חזון למועד', אך האל אינו מגלה את המועד העתידי לנביא. את 'גמר הקץ' האל 'לוא הודיע' [=הודיעו] לחבקוק, אך הוא כן 'הודיעו' למורה הצדק. (משום מה ניצן (לעיל, הערה 113), עמ' 171) כותבת שהמילים 'לוא הודיעו' אמורות במורה הצדק, אך אין הדבר אפשרי; ברונגלי (לעיל, הערה 113), עמ' 110) מציע פירוש לא מתקבל על הדעת לביטוי 'גמר הקץ', ולכן הוא אינו ער להבחנה שהבחין מחבר הפשר. מחבר הפשר משתמש באותה המילה, 'הודיעו', בדברו על הנביא ועל מורה הצדק וכוונתו לומר שאותו הדבר שהאל לא הודיע לנביא הוא הדבר שהודיע למורה הצדק. אין הקטע אומר אפוא שגם מורה הצדק אינו יודע מתי יבוא 'גמר הקץ', כדברי ניצן (שם) וטלמון (S. Talmon, *The World of Qumran from Within*, Jerusalem–Leiden 1989, p. 296). אף יושם לב שאותה המילה 'רוץ' משמשת לתיאור הדברים שהאל מודיע למורה הצדק (שורה 5) ולתיאור 'כל קיצי' אל [ש]בואו לתכונם כאשר חק' (שורה 13). מכאן שהזמן האסכטולוגי מוסתר עד זמנו של מורה הצדק, אך ייתכן מאוד שהפירוש האסכטולוגי לדברי הנבואה האלה כמו של כל דברי הנבואה האחרים היה ידוע לנביא עצמו. ההבחנה היא בין ידיעת המועד שיתקיימו בו דברי הנבואה ובין אידיעת המועד הזה ולא בין ההבנה הנכונה של דברי הנבואה ובין אי-הבנתם. קטע זה נידון על ידי חוקרים רבים והסיקו ממנו מסקנות שגויות רבות, וראה ג' ברין, 'תפיסת הנבואה המקראית בכתבי קומראן', שערי טלמון: מחקרים במקרא, קומראן והמזרח הקדמון מוגשים לשמריהו טלמון, בעריכת ע' טוב ומ' פישביין, ויננה לייק, אינדיאנה 1992, עמ' 901* ואילך; M. N. A. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*; WUNT, 36), Tübingen 1990, pp. 46–48. לעניין זה ראוי להשוות את דברי אוריגנס בראשית פירושו על האוונגליון יוחנן, הגורסים במפורש שהאבות והנביאים כולם ידעו על בוא העתידי של ישו (R. E. Heine [ed. & trans.], *Origen*, Commentary on the Gospel According to John, Books 1–10 [FOTC, 80], Washington 1989, p. 41). באשר לקלמנס, ארווין גורס שאב הכנסייה הזה ראה בתהליך הפרשני יצירת טקסט חדש שנגלה בו דבר חדש, והוא המסר הנוצרי של הלוגוס, שהיה מוחבא קודם לכן (Stromata 6,15,131,4–132.1), ולפי הבנה זו בדברי קלמנס, לכאורה צריכים להסיק שהנביאים לא ידעו על בואו של ישו (M. Irvine, 'Interpretation and the Semiotics of Allegory in Clement of Alexandria, Origen', and Augustine', *Semiotica*, 63 [1987], pp. 44–45). ברם, פירושו של ארווין לדברי קלמנס וניסיונו לייחס לו גישה המזכירה את ההרמנוטיקה החדשה אינם נכונים. כמה משפטים קודם לכן כתב קלמנס שהנביא ניסח את דבריו בסגנון המאפשר לפרשם בשני אופנים משום שבני האדם בימי הנביאים לא היו מוכנים ואף לא יכולים לקבל את התוכן החשוב יותר

והאמתי יותר. ברור אפוא שהניגוד שיצר קלמנס בין המוסתר ובין הנגלה אינו ניגוד בין הטקסט הישן ובין הטקסט החדש אלא בין היכולים לפרש את הטקסט על פי הלוגוס הנוצרי ובכללם בוודאי הנביא עצמו ובין שאינם יכולים לעשות כן. קיסטר מזכיר את הדיאלוג של יוסטינוס עם טריפון (Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 76), אך לא ברור כלל שקביעת יוסטינוס שדברי הנבואה 'לא הובנו בידי אף אחד' עד שבא ישו והסביר את הפסוקים לתלמידיו חלה גם על הנביא, וראה את דברי יוסטינוס בתחילת הפרק על דניאל 'הרומז' לבואו של ישו. לעניין זה ראוי גם לעיין באיגרת בר נבא: ברור למדיי שלדעתו משה הכיר את האמת של המצוות והנביאים הכירו את האמת של ישו, אך העם לא קיבל את דבריהם, וראה לדוגמה פרקים י, יד; ראה גם J. Loman, 'The Letter of Barnabas in Early Second-Century Egypt', in *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, ed. A. Hilhorst & G. H. van Kooten (*AGJU*, 59), Leiden 2005, p. 252. כמו כן באיגרתו אל המגניסים (8–9) כותב איגנטיוס במפורש שהנביאים 'חיו על פי ישו' ומצפים לו כמורה שלהם. וראה גם G. R. Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford 2001, pp. 168–171. מכל מקום שאלה זו לא הייתה חשובה כל כך לא למחברי הפשרים ולא לאבות הכנסייה, שהרי בסופו של דבר המסר הוא של האל ולא של הנביא. והשווה אל דברי י"א וולף, המביא בשמו של החזון איש, ש'יתכן, שבמלים שהוא [הנביא ח"מ] מסר היו עוד כוונות, שהנביא בעצמו לא הבין בהם' (א"ר קליין, נביאי אמת, בעריכת י"א וולף, בני ברק תשכ"ט, עמ' קנח). חריפים מאוד הם דברי מדרש תהילים צ:ד (עמ' 387): 'כל הנביאים שהיו מתנבאים לא היו ידעין מה היו מתנבאין... אלא משה וישעיה הם היו יודעין', אך מתוך ההקשר נראה שהכוונה לא להבנת דברי הנבואה, אלא לידיעת הדברים היוצאים מפייה בזמן שהם יוצאים.

140 ראה מה שהערתי לעיל, הערה 117. נבצר ממני להבין כיצד יכלה ברין [לעיל, הערה 119], עמ' 16 ואילך) להגיע למסקנה שלקהילה בקומראן, בדומה לחז"ל, הייתה גישה רב־קולית לפרשנות התנ"ך כאשר אין שום עדות לגישה כזאת בחיבורים הפרשניים שלה, ואילו בספרות חז"ל הגישה הרב־קולית מפורשת כמעט בכל עמוד ועמוד.

141 אולם ראה דבריי לעיל בהערה 13 על הנטייה לחד־קוליות הניכרת במקורות אחדים של ספרות חז"ל.

142 ובצורת טבלה כך:

סדר עולם	ספרות הפשרים	'מדרשים היסטוריים'
משמעות אחת מיוחסת	משמעות אחת מיוחסת	משמעויות רבות
פרשנות ביאורית	פרשנות לא־ביאורית	פרשנות לא־ביאורית

143 אין לקשור את סוגת הסיפור המקראי המורחב להקשר כיתתי בגלל הלוח השמשי של ספר היובלות וספר חנוך, שהרי בחיבורים אחרים מסוגה זו, כגון קדמוניות המקרא, אין כל רמז להקשר כיתתי.

144 ראה את ניסוחו של צחק היינמן: 'הלימוד המדעי של המקרא שהתמידו בו החכמים... היה בו כדי לרסן את משחק הדמיון העממי' ('דרכו של יוספוס בתיאור קדמוניות היהודים', ציון, ה [ת"ש], עמ' 197). את דבריי כאן ראוי להשוות לדבריה של מאירה פוליאק על תחילתה של הגישה הלשונית־הקשרית למקרא שהתפתחה בימי הביניים: 'פרשני ימי הביניים, הספרדים בעיקר, הושפעו מהישגי התרבויות הערביות והנוצריות, ובעיקר מהפנתון ועיבודן את מדעי הפילוסופיה והלשון ממורשתה של יוון הקלאסית' ('צמיחתה של פרשנות המקרא בקרב הקראים', ספונות, ז (כב) [תשנ"ט], עמ' 302), וראה דבריה הדומים של מרים גולדשטיין (M. Goldstein, "Arabic Composition 101" and the Early Development of Judaeo-Arabic Bible) (Exegesis', *JSS*, 55 [2010], pp. 470–471). A. Kamesar, 'Philo, Grammatike and the Narrative Aggada', in *Pursuing the Text: Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday*, ed. J. C. Reeves & J. Kampen (*JSOTSup*, 184), Sheffield 1994, pp. 221–222. ואת דבריי לעיל (הערה 69).

145 דומה שנקודה זו, המבדילה בין הפרשנות המקראית של חז"ל ובין פרשנות המקרא של ספר היובלות, אף יכולה להסביר למה עולם המדרש היה זר לפרשנים נוצריים. אמנם הפרשנות הנוצרית בעת העתיקה ובימי הביניים סברה שאפשר וראוי לדלות מן הכתוב המקראי משמעויות רבות הפועלות בכמה רבדים של הבנת הטקסט, אך כל המפרשים מתבססים על הבנה פילולוגית אחת של הכתוב שהמשמעויות האחרות נסמכות עליה. היטיב לבטא תלות זו תומאס אקווינס:

למשמעות יש שני אופנים. האחת באמצעות מילים והאחרת באמצעות הדברים שהמילים מציינות. זו [המשמעות הכפולה] היא מאפיין של כתבי הקודש בלבד, שמחברם הוא האל אשר בכוחו להשתמש לא רק במילים לציין דברים (כמו שגם בני אדם עושים) אלא גם בדברים [לציין דברים אחרים]... כי הדבר המצוין שהמילים מציינות אליו... הוא המשמעות המילולית או ההיסטורית, ואילו הדברים המצוינים בידי הדברים שהמילים מציינות אליהם קשורים למשמעות המיסטית. המשמעות המיסטית או הרוחנית נחלקת לשלושה סוגים. (פירושו לאיגרת של פאולוס אל הגלטים ד:כד, על פי J. McEvoy, 'The Patristic Hermeneutic of Spiritual Freedom and Its Biblical Origins', in

Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit, ed. T. Finan & V. Twomey, Blackrock, Co. Dublin (1995, p. 22).

נמצאו למדים שלפי אקווינס אין המשמעויות הנוספות של הכתוב הקדוש נובעות מן העיון בטקסט עצמו, בדומה לדרך שנוצרה הפרשנות המדרשית של חז"ל, אלא הן בנויות על המשמעות המילולית. הבחנה יפה 'בין מדרש פסוקים למדרש עניינים', כאשר הדרך הראשונה מאפיינת את הפרשנות היהודית הקדומה והשנייה את הפרשנות הנוצרית הקדומה ראיתי במאמרו של עמוס פונקשטיין, 'פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן', ציון, מה (תש"ם), עמ' 43; וראה גם עמ' 39. 'מדרש רעניינים' של פונקשטיין הוא 'הדברים המצוינים בידי הדברים שהמילים מציינות אליהם' של אקווינס. ההיגיון של אקווינס ברור, שכן לכאורה רק האל יכול להניע את מעשי העולם ולצקת בהם משמעות בדומה לדרך שבני אדם אומרים מילים ומוצגת בהן משמעות. הקבלה מעניינת לדברי אקווינס באה אצל מפרשי אפלטון מהאסכולה הניאופלטונית: המסגרות ההיסטוריות הבאות בתחילתו של כל דיאלוג של אפלטון הן גם אמיתיות מבחינה היסטורית וגם קשורות קשר הדוק לתוכן ההגותי של הדיאלוג, וראה דילון (לעיל, הערה 98), עמ' 210 ואילך. במאמר חשוב על קשר בין המקרא, הפילוסופיה והפרשנות בהגותו של אוריגנס כותב בויס-סטונס כי 'דווקא דרך הכרתינו בחשיבותו של הסיפור המילולי וההיסטורי אנחנו יכולים לראות את הרבדים העמוקים יותר המונחים ביסודו [של הסיפור]', וראה G. Boys-Stones, 'Human Autonomy and Divine Revelation in Origen', in *Severan Culture*, ed. S. Swain, S. Harrison & J. Elsner, Cambridge 2007, pp. 489–499 (הציטוט בעמ' 498), ולדברים דומים ראה F. Young, 'Interpretation of Scripture', in *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ed. S. A. Harvey & D. G. Hunter, Oxford 2008, pp. 855–856. עוד על הפרשנות של אוריגנס ראה K. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin–New York 1986, pp. 124–147, esp. pp. 139–140; וראה גם R. L. Wilken, 'Origen's Homilies on Leviticus and Vayikra', in *Origeniana Sexta: Origène et la Bible / Origen and the Bible*, ed. G. Dorival & A. Le Boulluec (BETL, 117), Leuven 1995, p. 85. במאמר חשוב הדין בהיבטים רבים של הפרשנות הנוצרית הקדומה באה הבחנה בין הפרשנות של חז"ל ובין הפרשנות הנוצרית, והוא מדגיש שאף פעם בפרשנותם אין חז"ל מתנתקים מן הטקסט של התנ"ך גופו, כפי שהפרשנות הנוצרית הקדומה נוהגת לרוב; וראה K. J. Woolcombe, 'The Biblical Origins and Patristic Development of Typology', in G. W. H. Lampe & K. J. Woolcombe, *Essays on Typology* (SBT, 22), London 1957, p. 54. וראה מה שכתב דוד שטרן (לעיל, הערה 13), עמ' 24 ואילך) כדי להסביר את ההבדל בין הרב-קוליות בפרשנות המקרא של חז"ל ובין הרב-קוליות בפרשנות המקרא של אבות הכנסייה. דברים יפים על הקשר בין רב-קוליות לשאלות של סמכות בשיח הפילוסופי היווני כתבה מורגן (לעיל, הערה 98), עמ' 36 ואילך, וראה דבריו של הדו על הציפייה של בני העולם העתיק לרב-קוליות בכל אמרה (P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris 2005, p. 99).

146 וראה את דבריו הדומים של יונה פרנקל: 'חכמים ידעו עליה [על מסורת הסיפור מחדש של סיפורי המקרא], השתמשו בפרטים מסוימים ממנה, אך דחו את דרכה עקרונית בשעה שהלכו בדרך המדרש. המדרש אין עיקרו בסיפור מחדש אלא בהבעת רעיון בעזרת פירוש חדש בפסוק' (דרכי האגדה והמדרש, עמ' 469).

147 בויארין במאמרו משנת 1999 (לעיל, הערה 13), עמ' 20 מתעלם מחיבורים כמו סדר עולם וברייתא דמלאכת המשכן ומקטעים רבים במדרשי ההלכה ומניח שליהודים שהשתייכו לעולם התרבותי של חז"ל בני המאה השנייה לספירה ועד למאה החמישית לא הייתה כל פרשנות מקראית מלבד העיון המדרשי.

148 מבין דוגמאות לאלפים אביא שלוש. לשאלה מה היה טיבם של 'הדברים האלה' בפסוק 'ויהי אחר הדברים האלה' (בר' כב:א) מביא המדרש בבראשית רבה נה:ד (עמ' 587 ואילך) כמה תשובות (וראה גם בראשית רבה מד:ה [עמ' 428], נז:ג [עמ' 614], שיר השירים רבה א:יד ואסתר רבה ז:א). המדרש באסתר רבה ב:א דורש מן הפסוק 'בהראתו את עשר כבוד מלכותו' (אס' א:ד) שאחשוורוש הראה לאורחיו את עושרו בחדרי האוצרות שלו. שמות רבה כו:ב ותנחומא יתרו ג מפרשים שהשאלה 'היש ה' בקרבנו אם אין' (שם' יז:יז) היא תמיחה העם אם ה' 'יודע מה אנו מהרהרין'. הטיב לוה לבטא את הנטייה הפרשנית הזאת: 'ספרות חז"ל מציגה... התעקשות קשוחה על המשמעות המילולית (או האפשרית) של המילה היחידה [גם] כאשר המשמעות הזאת מתנגשת עם ההקשר כפי שהוא מובן באופן טבעי' (R. Loewe, 'Apologetic Motifs in the Targum to the Song of Songs', in *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, ed. A. Altmann, Cambridge, Massachusetts 1966, p. 159). דברים דומים מאוד כתב מרדכי בריאר: 'הדרש מבאר מילולית את המלים – בלא כל התחשבות בהקשר כולו' (לימוד פשוטו של מקרא – סכנות וסיכויים, המקרא ואנחנו, בעריכת א' סימון, רמת גן ותל אביב תשל"ט, עמ' 153). כמו כן ראה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א, עמ' 96 ואילך; דה לגנה (לעיל, הערה 13), עמ' 107; כשר (לעיל, הערה 13), עמ' 566 ואילך. וראה את דבריי להלן (עמ' 67 ואילך) על ניצני הנטייה הזאת אצל סדר עולם. ניסיונו של רופא למצוא דרך זו בפרשנות פנים מקראית אינו, לדעתי, משכנע, וראה א' רופא, 'אלישע בדוות (מל"ב ו', ח-כג): ביקורת ספרותית-היסטורית בסיוע מן המדרש', בית מקרא, 40 (תשנ"ה), עמ' 3 ואילך. וכן ראה את דברי ברתלמי המקשר בין הנטייה למילוליות יתרה בחז"ל

ובין תרגומו היווני של עקילס לתנ"ך (D. Barthelémy, *Les devanciers d'Aquila* [VTSup, 10], Leiden 1963, pp. 3–30); וראה גם L. L. Grabbe, 'Aquila's Translation and Rabbinic Exegesis', *JJS*, 33 (1982), pp. 527–536; A. Salvesen, *Symmachus in the Pentateuch* (JSSM, 15), Manchester 1991; G. Veltri, 'Der griechische Targum Aquilas; ein Beitrag zum rabbinischen Übersetzungsverständnis', in *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, ed. M. Hengel & A. M. Schwemer (WUNT, 72), Tübingen 1994, pp. 92–115; idem, *Gegenwart der Tradition: Studien zur jüdischen Literatur und Kulturgeschichte* (JSJSup, 66), Leiden 2002, pp. 75–103; idem, *Libraries, Translations, and 'Canonic' Texts: The Septuagint, Aquila, and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions* (JSJSup, 109), Leiden 2006, pp. 147–189. הפרשנות שיש בה מן העל-מילוליות ובין הפרשנות הביאורית לפסוק כבלבלו שעושים אלה שאינם מכירים היטב את ספרות חז"ל; וראה בדברי לונגנקר (לעיל, הערה 14), עמ' 15 ואילך.

149 וראה הערתו היפה של J. L. Kugel, 'Exegetical Notes on 4Q225 "Pseudo-Jubilees"', *DSD*, 13 (2006), p. 77.

150 בייחוד אם נכונה הדעה שחוגים רחבים בעם ובאליטה האינטלקטואלית שלו לא ביטאו את דבריהם בספרות כתובה. כמה טעמים להתעלמות במכוון מהזכרת התרגומים בהקשר זה. קודם כול, איני רוצה לדון בשאלת זמנם של 'תרגום אונקלוס' ושל התרגומים הנקראים במחקר 'התרגום הארץ-ישראלי הקדום' (= תרגום נאופיטי, קטעי תרגום שמוצאם מן הגניזה ושפרסם אותם קליין במהדורה מסכמת [volumes, Cincinnati 1986], התרגום המקוטע ויסודות מן התרגום המיוחס ליונתן), וראה מה שמציין יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, עמ' 84. יתרה מזו. ספק בעיניי אם התרגומים הם הוכחה לגישה המבדילה בין פרשנות ביאורית ובין פרשנות לא-ביאורית. אמנם מקובלת הדעה שתרגום אונקלוס מציג את 'הפירוש הפשוט' (כלשונו של יונה פרנקל שם), אך יש בו גם פירושים לא-פשוטים והדוגמאות רבות: את הכתוב 'כל בן נכר לא יאכל בו' (שם' יב:מג) הוא מתרגם 'כל בר ישראל דישתמד' לעומת נאופיטי המתרגם 'כל בר עממין'; את הכתוב 'מהר' מהרנה לו לאשה' (שם' כב:טו) הוא מתרגם 'קיימא קיימינה ליה לאיתו' לעומת נאופיטי וגניזה המתרגמים 'מפרנה יפרנ' יתה ליה לאיתו'; את הכתוב 'היית לנו לעינים' (במ' י:לא) הוא מתרגם 'וגבור דאתעבידן לנא חזיתא בעיניך' לעומת נאופיטי המתרגם 'ותיהו לן לסהדותא'; את הכתוב 'ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם' (דב' ד:כח) הוא מתרגם 'ותפלחון תמן לעממיא פלחי טעותא עובד ידי אנשא' לעומת נאופיטי המתרגם 'ותפלחון תמן טעון עובד ידי בר נש'; וראה את דברי רבי שמואל בן נחמן בבראשית רבה סא:ה (עמ' 663), והשווה אל כל התרגומים לבראשית כה:ג. נכון שאין באונקלוס הרחבות והוספות כגון אלה הבאות אפילו בנציגים הקדומים של 'התרגומים הארץ-ישראליים', אך יש בו תרגומים לא-פשוטים רבים וספק אם הוא מילולי מהם. כבר כתב אביגדור שנאן ש'קריאה סינופטית של כל התרגומים הארמיים ה"ארץ-ישראליים" לתורה... מלמדת כי על פי רוב נוטים התרגומים, כקבוצה, לתרגם את התורה במעין תרגום מילולי' (תרגומי התורה הארמיים וקריאת התורה בבתי הכנסת הקדומים, כנסת עזרא, בעריכת ש' אליצור ואחרים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 136 ואילך). וחוקרים אחרים העירו שבאונקלוס יש פחות מילוליות ממה שבדרך כלל מניחים; וראה E. Martinez Borobio, '[Review of] M. Aberbach & B. Grossfeld (eds. & trans.) *Targum Onkelos to Genesis*', *BO*, 41 (1984), p. 189; M. H. Goshen-Gottstein, 'Exegetical Exercises in Comparative Targum Study: Genesis 15:1', in *Salvación en la Palabra: Targum – Derash – Berith; en memoria del profesor A. Díez Macho*, ed. D. Muñoz León, Madrid 1986, pp. 375–389; וראה גם ר' כשר, 'תרגומי המקרא הארמיים', פעמים, 83 (תש"ס), עמ' 70 ואילך, ובייחוד עמ' 74, 81, 84. לא מוזמן ניסה ברואר להוכיח שהטכניקות וההנחות הפרשניות של ה'סופרים' (ביטוי שהוא מכנה בו את קודמיהם של החכמים שחיו לפני חורבן הבית השני) נוגדות לחלוטין את הטכניקות וההנחות הפרשניות של חז"ל (D. I. Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*) (TSAJ, 30], Tübingen 1992). לדעתו, הראשונים מפרשים את התנ"ך רק על פי הקשרו ואינם סוברים שיש לכתוב יותר ממשמעות אחת. את המגמה העומדת ביסוד הספר הוא מגלה בתחילת הספר ובסופו (עמ' 1, 224) כאשר הוא מכריז שאחרי שהוכיח שקודמיהם של החכמים השתמשו בפרשנות הקשרית ולא מדרשית על החוקרים לעיין מחדש בברית החדשה ולראות אם אמנם יש בה פרשנות מדרשית כפי שקבעו חוקרים רבים או אולי יש בה דגם לפרשן בן ימינו. ברם, יותר משהוכיח מסקנה זו הניח אותה. דברי פרשנות רבים שלדעתו, נוצרו לפני החורבן, אין כל ודאות שאכן, הם קדומים כל כך, ודברי פרשנות רבים שלדעתו, הם פרשנות 'פשט' כלשונו – עיון מעמיק יותר מראה שהם פרשנות מדרשית מובהקת.

151 דבריי אלו דומים במידת מה לדברי מנחם הרן (לעיל, הערה 13], עמ' 64 ואילך), ואולם בסופו של דבר ההבדלים בין תיאורינו עולים בהרבה על הדמיון שביניהם. והשווה אל דברי שלום רוזנברג, 'הפשט הוא המובן הניתן לטקסט על ידי מחבר הטקסט או מוסרו' (בין פשט לדרש: פרקים על פרשנות ואידיאולוגיה, דעות, לו [תשכ"ט], עמ' 93).

152 אין כוונתי לטעון שמחבר ספר היובלות עצמו יצר פרשנויות לא-ביאוריות אלא רק שספר היובלות כולל פרשנויות כאלה.

153 כמה חוקרים מציעים שהשיטה ה'מדרשית' או ה'אגדית' שבספרות חז"ל הושפעה משיטות פרשנות של ההרמנויטיקה הבבלית;

הערות לפרק ב

J. H. Tigay, 'An Early Technique of Aggadic Exegesis', in *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, ed. H. Tadmor & M. Weinfeld, Jerusalem 1983, pp. 169–189; A. Cavigneaux, 'Aux sources du Midrash: l'herméneutique babylonienne', *Aula Orientalis*, 5 (1987), pp. 243–255; S. Lieberman, 'A Mesopotamian Background for the So-called Aggadic "Measures" of Biblical Hermeneutics?' *HUCA*, 58 (1988), pp. 157–225. מאמרים אלו אינם מדגישים עניין החשוב לנו מאוד: השיטה המדרשית או האזוטרית המופיעה בהרמנוטיקה הבבלית אינה שיטה מזדמנת אלא שיטה עיקרית. למברט קבע ש'חיבורים פרשניים אכדיים הם משני סוגים עיקריים: ההבהרה הבבלית... והסוג האקסגטי, שבדרך כלל מסיק מסקנות אזוטריות שאינן משתמעות מן המילים המקוריות' (W. G. Lambert, 'An Address of Marduk to the Demons', *Archiv für Orientforschung*, 17 [1954–1956], p. 311), ומיכלובסקי כתב שבבבל ובאשור 'היו "חיבורים פרשניים" אך אלו אינם אלא ביאורים אזוטריים של מילים וביטויים' (P. Michalowski, 'Commemoration, Writing, and Genre in Ancient Mesopotamia', in *The Limits of Historiography: Genre and Narrative in Ancient Historical Texts*, ed. C. S. Kraus [Mnemosyne Supplementum, A. Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and* וראה [191], Leiden 1999, p. 74 *Babylonian Scholars*, Oxford 1986; S. B. Noegel, 'On Puns and Divination: Egyptian Dream Exegesis from a Comparative Perspective', in *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams & Prophecy in Ancient Egypt*, ed. K. Szpakowska, Swansea 2006, pp. 95–119; J. Bilbija, 'Interpreting the Interpretation: Protasis-Apodosis-Strings in the Physiognomic Omen Series *šumma alamdimmu* 3.76-132', in *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society Presented to Marten Stol on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. E. J. van der Spek, Bethesda, Maryland 2008, pp. 19–27; E. Frahm, 'Reading the Tablet, the Exta, and the Body: The Hermeneutics of Cuneiform Signs in Babylonian and Assyrian Text Commentaries and Divinatory Texts', in *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, ed. A. Annus, Chicago 2010, pp. 93–141. יתרה מזו. אמנם בתרבות היוונית נפוצה מאוד הפרשנות המילולית והביאורית בייחוד לכתבי הומרוס (ראה לעיל, הערה 98), אך החיבור הפרשני היווני הקדום ביותר ששרד חלקו השתמר בפפירוס שהתגלה בשנת 1962 בדרבני, כפר במקדוניה, ושומנו סוף המאה הרביעית לפני הספירה; וראה E. G. Turner, *Greek Papyri*, Oxford 1980, p. 205; D. Obbink, 'Allegory and Exegesis in the Derveni Papyrus: The Origin of Greek Scholarship', in *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition*, ed. G. R. Boys-Stones, Oxford 2003, p. 179. לפי מסקנות המחקר האחרונות, החיבור המופיע בפפירוס הזה מכיל דברי פרשנות על שיר אורפי המתאר את לידת האלים: השיר מתפרש בכמה דרכים, ובהן אלגוריות, על פי קווי המחשבה של כמה הוגים פרה-סוקרטיים. במאמר חשוב מאוד שכתב ג'ון מוסט על החיבור הזה מופיע משפט שציללו מוכר מאוד: 'יש סוג של שגיאות בדרך שהמחבר הדרבני מטפל בטקסט המסורתי – שגיאות לא במובן צחוק אלא כושר המצאה' (G. W. Most, 'The Fire Next Time: Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus', *JHS*, 117 [1997], pp. 117–135). וראה גם ריצ'רדסון (לעיל, הערה 98), עמ' 72. A. Laks, 'Between Religion and Philosophy: The Function of Allegory in the Derveni Papyrus', *Phronesis*, 42 (1997), p. 140. אמנם יד המקרה בהישרדותו של חיבור זה – החיבורים הפרשניים העצמאיים האחרים מן המאות הבאות שייכים יותר לאסכולות פילולוגיות – אך אל לנו להמעיט בחשיבותו של הממצא הזה, וראה מה שכתב וילסון (לעיל, הערה 98), עמ' 87 ואילך). פפירוס זה נעלם מעיני מרטין הנגל ולכן כתב שלא שרד שום חיבור פרשני יווני נרחב כשנכתבו החיבורים הפרשניים היהודיים הראשונים שבידינו וכן הזכיר רק חיבורים פילולוגיים של התרבות היוונית (M. Hengel, "Schriftauslegung" und "Schriftwerdung" in der Zeit des Zweiten Tempels', in *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, ed. M. Hengel & H. Löhr [WUNT, 73], Tübingen 1994, p. 4). נמצא אפוא שאצל היהודים, אצל הבבלים ואצל היוונים החיבורים הפרשניים העצמאיים הקדומים ביותר ששרדו מכילים פרשנות לא-מילולית רבה מאוד, וראה גם מה שפישביין מביא בספרו מן הספרות המצרית (פישביין [לעיל, הערה 14], עמ' 452 ואילך). מכאן שאולי אין מקום לדבר על השפעת ההרמנוטיקה הבבלית על השיטה המדרשית או האגדית שבספרות חז"ל, אלא יש להסיק שבתרבויות רבות של העולם העתיק הייתה נטייה להשתמש בשיטות פרשניות אלו כאשר מפרשים טקסט שמקורו מן האל, וראה במאמרו החשוב של פישביין שהזכרתי לעיל (הערה 118) ואת סיכומו של אובינק במאמר הנזכר לעיל בהערה, עמ' 188. לפני כשנות דור כתב ג'פרי הרטמן ש'חיבורים פרשניים, הפעילות הספרותית-ביקורתית העתיקה והמתמשכת ביותר, תמיד לימדו שהטקסט הנמסר מתכוון ליותר ממה שהוא אומר (כלומר, הוא "אלגורי")' (G. Hartman, 'Preface', *Deconstruction and Criticism*, London 1979, p. viii). ודבריו מכוונים יפה לדבריי כאן. ואולם הוא מוסיף אפשרות אחרת, שהפרשנות מגלה שהטקסט הנמסר חותר תחת כל המשמעויות האפשריות על ידי האירוניה שלו. דברים אלו נכונים באשר למסורת הספרותית-ביקורתית שהרטמן שייך אליה, מסורת היונקת מאפלטון, אבי האירוניה הספרותית,

אך בפרשנות העוסקת בטקסטים הנכתבים לדעת הפרשנים בהשראה אלוהית דומני שאין למצוא פרשנות אירונית החותרת תחת האמת האבסולוטית המתגלה בטקסט. אפילו בפרשנות המדרשית של חז"ל, שיש בה רב-קוליות והיעדר אמת אחת אבסולוטית, אירוניה אין בה. ראוי אף להעיר שהלשונות מן המזרח התיכון, גם המשתמשות בשיטת אלף-בית כמו העברית וגם המשתמשות בשיטות אחרות כמו שומרית ואכדית, מתאימות לשיטה 'מדרשית' יותר מן הלשון היוונית המשופעת באותיות תנועה ואשר לכל יחידה כתובה בה יש הגייה אחת. וראה להלן (הערה 155) על הדמיון בין הפרשנות המדרשית ובין הפרשנות המנטולוגית הבאה לחלומות ולחזיונות. מכל מה שהבאתי בהערה זו עולה שאי אפשר לקבל את דברי גרהרד זלין, המציע שהעיון האלגורי הוא תחילתה של הפרשנות (G. Sellin, 'Die Allegorese und die Anfänge der Schriftauslegung', in *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik*, ed. H. G. Reventlow [VWGT, 11], Gütersloh 1997, pp. 91–138, esp. p. 126). אף אין כל יסוד לדברי פריקט שהמקור לפרשנות האלגורית היה בהרמנוטיקה הבבליית והמצרית העתיקה (S. Prickett, *Words and The Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation*, Cambridge 1986, p. 23).

154 הגדרה יפה למשמעות הזאת ראיתי במאמר שכתב לוינס: 'la lecture droite, visant le signifié immédiat' (E. Levinas, 'De la lecture juive des écritures', *Lumière & Vie*, 144 [Sept.–Oct. 1979], p. 9) על רבים. וכך תיאר סטיינר את הגישה המנוגדת במסה המסתייגת ממנה: "No body of discourse has any 'single theoretical meaning'" (ראה G. Steiner, *Real Presences*, Chicago 1989, p. 120), וכפי שניסח היידן וייט את דבריו של פוקו, 'Literal meaning ... is the product of the application of a norm, social in nature, hence arbitrary, rather than a result of the operation of a law' (H. White, *The Content of the Form*, Baltimore 1987, p. 115) בנושא זה אציין בייחוד שניים: U. Eco, *The Limits of Interpretation*, Bloomington 1990, pp. 1–63; C. B. McCullagh, 'Can Our Understanding of Old Texts Be Objective?' *History and Theory*, 30 (1991), pp. 302–323. שאלה זו דנו בה הוגים ומבקרים רבים, וראה L. C. Knights & B. Cottle, London 1960, pp. 48–63; B. S. Childs, 'The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem', in *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, ed. H. Donner, R. Hanhart & R. Smend, Göttingen 1977, pp. 80–95; J. R. Searle, 'Literal Meaning', in *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge 1979, pp. 117–136; S. Fish, 'Normal Circumstances, Literal Language, Direct Speech Acts, the Ordinary, the Everyday, the Obvious, What Goes without Saying, and Other Special Cases', in *Is There a Text in This Class? – The Authority of Interpretive Communities*, Harvard 1980, pp. 268–292; N. Frye, *The Great Code*, London 1982, Chapters 2 & 3; F. Kermodé, 'The Plain Sense of Things', in *Midrash and Literature*, ed. G. H. Hartman & S. Budick, New Haven 1986, pp. 179–194; H. W. Frei, 'The "Literal Reading" of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does it Stretch or Will it Break?', in *The Bible and the Narrative Tradition*, ed. F. McConnell, New York–Oxford 1986, pp. 36–77; U. Eco, *Interpretation and Overinterpretation*, with R. Rorty et al., ed. S. Collini, Cambridge 1992; P. R. Noble, 'The Sensus Literalis: Jowett, Childs, and Barr', *JThS*, 44 (1993), pp. 1–23; M. Gaipa & R. Scholes, 'On the Very Idea of a Literal Meaning', in *Literary Theory after Davidson*, ed. R. W. Dasenbrook, University Park, Pennsylvania 1993, pp. 160–179; F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997, pp. 187–189; F. Recanati, *Literary Meaning*, Cambridge 2004. ראה גם מה שהבאתי מדאוסון (לעיל, הערה 13) ואת הספרות הרחבה שרשם שם (עמ' 248 ואילך, הערות 28, 29). אני מזכיר כאן את 'המישור הפילולוגי', וכוונתי בעיקר להבחין בין מישור זה ובין מישורים אחרים המושפעים מהנחות יסוד תרבותיות (כמפורט בהמשך הדיון), אך גם בין מישור זה ובין המישור הבלשני-פילוסופי. הדיון הבלשני-פילוסופי מתמקד בהבדלים הקיימים (או הלא-קיימים) בין המשמעות המילולית-בלשנית של ההיגד ובין כוונתו של המדבר/כותב, וראה הבחנתו של רקנטי בין 'מילוליות' ובין 'הקשריות' (בעמ' 4 ובעוד מקומות רבים בספרו).

155 הקשר בין המתודה הפרשנית-מדרשית המתעלמת מן ההקשר, הלשון וההיגיון ובין הנחת הפרשן שהטקסט המונח לפניו חובר בהשראת האל בולט בכל הדוגמאות שניתנו לפרשנות לא-ביאורית. כלומר, ההנחות ההרמנוטיות העומדות ביסוד פירושים על חיבורים תאולוגיים אינן ההנחות העומדות ביסוד פירושים על חיבורים אחרים. אכן, החיבורים שנזכרו לעיל (הערה 153), שיש בהם פרשנות לא-ביאורית, כולם חיבורים תאולוגיים. פישבין מדגיש את ההיבט המנטי והאורקלי של הפרשנות במקרא ושל הפרשנות על המקרא במאמרו (לעיל, הערה 118) ובספרו (לעיל, הערה 14), עמ' 443 ואילך. כוונתו הייתה להבליט את ההמשכיות בין הנטיות הפרשניות שבתנ"ך עצמו ובין פרשנות המקרא שלאחר תקופת המקרא, ולפיכך בספרו שכמעט כולו עוסק בפרשנות פנים-מקראית הוא מבדיל בין 'פרשנות אגדית', המתמקדת בחלק הלא-הלכתי של התנ"ך,

הערות לפרק ב

- ובין 'פרשנות מנטולוגית', המתמקדת בבשורות ישירות מהאל כגון חלומות, חזיונות ואותות. ברם, כאשר עוסקים בפרשנות על המקרא בתקופה שלאחר המקרא, כגון פרשנות המקרא שבספרות הפשרים, בכתבי פילון ובספרות חז"ל, כל פסוק וכל מילה בתנ"ך עשויים להפוך לבשורה ישירה מהאל, ולכן המתודה של הפרשנות המנטית והאורקלית משמשת בספרות המדרש כולה. כפי שפישבין מעיר במאמרו (שם, עמ' 98), את עיקרי הדברים האלה אמר שאול ליברמן לפני זמן רב בספרו 'יוניות ויוונית בארץ-ישראל', בפרק 'מדרש כתובים בהלכה ובאגדה' (עמ' 185 ואילך). אמנם ליברמן דן שם בכמה סוגים של פרשנות יוונית, ובחלק הראשון של הפרק, העוסק במדרשים על החלק ההלכתי של התורה, הוא מביא בעיקר חומר מן הפרשנות היוונית על הומרוס ומן הפרשנות היוונית המשפטית, אך בחלקו השני, העוסק במדרשי הכתובים באגדה (עמ' 202 ואילך), הוא מדגיש 'דרכים לאין מספר היו קיימות בעולם העתיק מימי קדם קדמתה בביאורם של חלומות, דברי-נבואה וכתבי-מסתורין' (עמ' 209); וראה גם B. L. Visotzky, 'Midrash, Christian Exegesis, and Hellenistic Hermeneutic', in *Current Trends in the Study of Midrash*, ed. C. Bakhos (JSJSup, 106), Leiden 2006, pp. 111–131. בעקבות ליברמן א"א הלוי מדגיש את מה שהוא קורא 'השיטה המאנטית-האינטואיטיבית' של האגדה, המנוגדת ל'חקירה ועיון ראציונלי' (שערי האגדה, תל אביב תשמ"ב, עמ' 38), אך בהמשך הספר בפרק 'שאלות ותשובות באגדה' הוא ממעיט מאוד במרכזיות העיון במקרא ביצירת האגדה וקובע שבדרך כלל בעלי האגדה העלימו את קושיותיהם האמיתיות בהביאם רק את השאלה 'הטפלה' הקשורה לעיון המקראי (עמ' 83 ואילך), וראה גם את מה שהעיר בספר אחר, ערכי האגדה וההלכה לאור מקורות יוניים ולאטיניים, ב, תל אביב תש"ס, עמ' 7. ברם, דומה שכל עיסוק בעולמה של האגדה בלי לדון בדרכה הפרשנית מחטיא את העיקר, וראה את ביקורתו של 'מר גימ"ל' על הלוי, שהלוי עצמו הביאה בספרו האגדה ההיסטורית-ביוגרפית לאור מקורות יוניים ולאטיניים, תל אביב תשל"ה, עמ' 11. חשוב מאוד להדגיש שבמסורת הפרשנות היוונית העיקרית, העוסקת ברובה בהומרוס וגם במחזאים ובמחברים אחרים, אין שיטות פרשניות כאלה; וראה בספרות שאני מציין אליה לעיל (הערה 98), בייחוד ספרו של ניויליסט, וראה גם M. Carroll, *Aristotle's Poetics*, C. XXV, in *the Light of the Homeric Scholia*, Baltimore 1895; R. Schlunk (ed. & trans.), *Porphyry, The Homeric Questions* (Lang Classical Studies, 2), New York 1993; J. A. MacPhail Jr. (ed. & trans.), *Porphyry's Homeric Questions on the Iliad: Text, Translation, Commentary* (TK, 36), Berlin 2011. ככול שהפך הומרוס לחיבור סמכותי הבא ללמד אמתות דתיות, כן גבר העיון האלגורי בו (R. Lamberton, *Homer the Theologian*, Berkeley 1986), ואף התפתחה במידה מסוימת גישה הרואה בחיבורי הומרוס מקור להיגדים אורקליים-אליים (ראה בחיבור המיוחס לפלוטרכוס המצוין בהערה 98, עמ' 310), אך דומני ששיטות פרשניות כאלה לא התפתחו; וראה מה שציינתי לעיל בהערה 153 על ההבדל בין הלשונות מן המזרח התיכון ובין הלשון היוונית.
- 156 לשון אחר, הבעיה הגדולה בהגדרת פרשנות המקרא של חז"ל היא הצורך לדימנע מלומר שאף חז"ל הסכימו שהפירוש לכתוב המתבסס על ההקשר, הלשון וההיגיון, כלומר מה שמכונה לפעמים 'פשט' הפסוק (ראה מה שהערת על מונח זה לעיל, הערה 13), הוא הפירוש העיקרי ובה בעת להימנע מלומר שחז"ל לא יכלו להבחין בין פרשנות המתבססת על ההקשר, הלשון וההיגיון ובין פרשנות המתעלמת מהם.
- 157 כאן עליי להעיר הערה אישית באשר לדרכי במחקר זה. כאשר החיליתי לחקור את הנושאים הנידונים במבוא זה נטתה דעתי לראות בפרשנות הביאורית המוצגת בסדר עולם פרשנות שהייתה קיימת בארץ ישראל מאז ומעולם. ההכרה שחומר רב בקדמוניות היהודים של יוספוס נובע ממקורות יהודיים-הלניסטיים היא הגורם העיקרי לשינוי דעתי, שכן כך 'אבד' לי המקור הארץ-ישראלי הקדום שציפיתי למצוא בו עקבות לפרשנות דומה לזו של סדר עולם.
- 158 כאשר אין הכרח מוחלט לעשות כך, וראה דבריי להלן (עמ' 68) על פרשנות שיש לה מאפיינים לא-ביאוריים העשויה לנבוע מגישתו הדתית-רעיונית של סדר עולם אל הטקסט המקראי.
- 159 ראה מאמרו המאלף "לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים": על המשנה האחרונה של מסכת תענית וגלגוליה, תעודה, יא (תשנ"ו), עמ' 164, הערה 70, ודברים דומים כתב אורבך במאמרו E. E. Urbach, 'Halakhah and History', in *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity: Essays in Honour of William David Davies*, ed. R. Hamerton-Kelly & R. Scroggs (SJLA, 21), Leiden 1976, pp. 115–116.
- 160 לשלוש הדוגמאות האלה של קביעות הבאות בסדר עולם שבנוגע להן קיים בכתובים הסבר פרשני-מדרשי, אך סדר עולם עצמו קבע את קביעתו בדרך של הפרשנות הביאורית, הוסף מה שכתבתי בפירוש על השנתיים שעברו מאז עוב יעקב את לבן ועד שבא אל יצחק (ב: 9–10); על פירוקי המשכן בשבעת ימי המילואים (ז: 1–5); על שנות חייה של יוכבד (ט: 19–20); על שנות חייו של שמואל (יג: 18–20); על בעור, אביו של בלעם, ושלושת חבריו של איוב שהיו נביאים (כא: 27); על זמן עלייתו של סנחריב על יהודה (כג: 34); על הטמנת אסתר (כט: 10–12); ועל ההיקש שבסדר עולם בין תקופת יהושע ובין תקופת עזרא (ל: 13–16). על מעט הפרשנות המדרשית בסדר עולם ראה את דבריי להלן, עמ' 69.
- 161 הניסיון לשחזר את הנימוקים הפרשניים שביסוד קביעותיו הכרונולוגיות של סדר עולם הוא אחד ההיבטים המרכזיים של מחקרי בסדר עולם. מלבד הקביעות העוסקות בימי בית שני המופיעות בפרק ל (מספר שנות מלכי בית הורדוס או רשימת

שמות מלכי יוון בוודאי אינם נובעים מן התנ"ך) דומה שרק קטע אחד בסדר עולם תלוי במסורת שאינה נובעת מן התנ"ך, והוא הקטע בפרק א הפותח במילים 'שבעה שכיפלו את העולם' (א:24–25), וראה מה שכתבתי בפירושו שם. אף אם לעיתים לא הצלחתי לשחזר את נימוקיו (למשל ט:20–22, כב:22–23, כו:28–30, ל:4–5) מיעוט הכישלונות האלה מלמד שיסוד פרשני עומד ביסוד הרצף הכרונולוגי של סדר עולם ופרטיו הרבים. אין אפוא מקום לומר שסדר עולם הוא חיבור הכולל מסורות קדומות מתקופת המקרא, כפי שכתב אברבנאל בהקדמה לפירושו על ספר מלכים (עמ' תכו), וראה את דבריי להלן (הערה 167) על דבריי אלו של אברבנאל ומה שכתב צונץ (צונץ-אלבק, הדרשות בישראל, עמ' 43). היטיב לראות את ההיבט הפרשני של סדר עולם רבי דוד לוריא בביאורו על פרקי דרבי אליעזר, דף קט ע"ב: 'שדרכו אך לפרש הכתוב במקראות ולא לכתוב דברי קבלה בע"פ סתם'. ברורים אף יותר הם דבריי רבי נחמן קרוכמאל על 'המשנה דס"ע' 'שנראה ברור שלא היה לה שום קבלה בע"פ בחשבון הזמנים קודם בוא אלכסנדר' (מורה נבוכי הזמן, עמ' קנא). לדעת א"ה ווייס, אין רוב דברי סדר עולם 'לפי ידיעתו וקבלתו כי אם לפי השערתו אשר יצאה לו ממדרש כתובים' (דור דור ודורשיו, ב, עמ' 257 ואילך), וראה גם את דברי מארכס במבואו, עמ' ix. דבריי ווייס שם על 'המעשים' של סדר עולם אינם מדויקים כל כך שהרי בסדר עולם מעטים מאוד 'מעשים' חדשים שאינם במקרא. ואולי כוונתו לתאריכים שקבע סדר עולם למעשים הבאים בתנ"ך. (באסכולה פרשנית נוצרית מסוימת זכתה לעדנה הדעה שסדר עולם מקיים מסורות קדומות מהתקופה המקראית, וראה למשל

(L. W. Casperson, 'Sabbatical, Jubilee, and the Temple of Solomon', VT, 53 [2003], pp. 283–296).

162 המתח בין אברהם ובין אנשי אור כשדים נזכר כבר בספר יהודית: אבותיהם של היהודים עזבו את עבודת האלים שהייתה נהוגה באור כשדים ולכן אנשי אור כשדים גירשו אותם מלפניהם (יהודית ה:1–ח).

163 לעומת הרחבות מן הסוג הזה הוספת פרט כגון מות רבקה או מות לאה, שאינם נזכרים במקרא אך מופיעים בסדר עולם, בוודאי אינן הרחבות עלילתיות. יושם לב שארבע ההוספות הראשונות מתוך החמש שהוזכרו כאן נובעות בבירור מעיוני הפרשניים-ביאוריים של סדר עולם. למרות נטייתו החזקה שלא להוסיף עלילות חדשות לסיפור המקראי במקרים אלו הכריחו הכתובים המקראיים גופם את סדר עולם על פי ההנחות הפרשניות העקרוניות שלו להוסיף את העובדות ההיסטוריות האלה לרצף הסיפור המקראי שיצר, וראה להלן בדבריי על ההנחות הפרשניות של סדר עולם. בנוגע להוספה החמישית, שהבאר הסתלקה אחרי מות מרים וחזרה בזכות משה ואהרן ועמוד הענן הסתלק אחרי מות אהרן וחזר בזכות משה (י:10–14), נראית השיטה הפרשנית אחרת לגמרי ומסקנת סדר עולם אינה הכרחית על פי הנחותיו הפרשניות. השאלה המרכזית שמעלה פרשנותו של סדר עולם היא מדוע הכרחי להסיק שהפסוק בזכריה יא:ח מדבר במשה, אהרן ומרים. אכן, במכילתא דרבי ישמעאל, יוסע, ה (עמ' 173) מובאת דעה סתמית, החולקת על דעתו של סדר עולם, שהיא דעתו של רבי יהושע במכילתא, ואינה מכירה כלל את חזרותיהן של המתנות, וזו גם דעתו של ספר קדמוניות המקרא כ:ח. כפי שציינתי בפירושו (י:9–14, הערה 12), רש"י ורד"ק בפירושיהם על פסוק זה בספר זכריה אינם מזהים את שלושת הרועים עם משה, אהרן ומרים. חשוב אף להזכיר שדבריי סדר עולם בפרק י, שעל פיהם חזרה הבאר בזכות משה ואהרן, סותרים את דבריי סדר עולם במקום אחר 'משם בארה (במ' כא:טז) שחזרה להם הבאר' (ט:9), שעל פיהם חזרה הבאר אחרי מות אהרן. (ייתכן שמסורת זו, המבוססת על עיון פרשני-ביאורי במדבר כא:טז, היא ראשית התפתחות המסורת על חזרת המתנות). בגלל נימוקים אלו, ואף בהתחשב בסגנונו השונה של הקטע לעומת סגנונו הרווח של סדר עולם, אני נוטה לומר שקטע זה בסדר עולם הוא אחת ההוספות שניתוספו בשלבי עריכתו של הספר לאחר שכבר היה לחלק מספרות חז"ל, וראה להלן (עמ' 69), שאני כולל פרשנות זו בין הדוגמאות לפרשנות מדרשית בסדר עולם. כדאי לתת את הדעת להבדל החשוב שבין פרשנות זו של סדר עולם לזכריה יא:א, פרשנות מדרשית המזהה את הרועים עם משה, אהרן ומרים, ובין פרשנות אחרת שבקריאה ראשונה יש לה תכונות דומות, כגון דבריי סדר עולם כא:3–4, המסיקים מלשון 'ובנביאי אל תרעו' (תה' קה:טו) שכל האבות והאימהות היו נביאים. ההבדל הוא שפרק קה בספר תהילים מזכיר במפורש את האבות, ומסקנתו הפרשנית של סדר עולם בפרק כא נובעת אפוא מההקשר, ואילו בזכריה יא אין ההקשר מזכיר את משה, את אהרן ואת מרים או רומז להם, ולפיכך פרשנות היוצרת זיקה ביניהם ובין הפסוק היא פרשנות מדרשית.

164 על 'המתודולוגיה הפרשנית' של 'דרכי הפשט' אצל פרשני המקרא מימי הביניים ראה ע' ויזל, 'הפירוש המיוחס לרש"י לספר עזרא-נחמיה', <<http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/9-2010/Viezel.pdf>>, JSIJ, 9 (2010), pp. 37–42; עיקרי דבריו מאוד נראים. והשווה אל ניסוחיו הקודמים של ויזל בספרו הפירוש המיוחס לרש"י לספר דברי הימים, ירושלים תש"ע, עמ' 73 ואילך. בהמשך דבריו במאמרו (עמ' 42 ואילך), כאשר הוא דן ב'חם הפרשן למקורות חז"ל, ויזל לא השכיל לראות שאותם מקורות חז"ל שהפרשן מביא בלי לאמצם או לדחותם כלל אינם מקורות מדרשיים, אלא פועלים במישור העובדתי-היסטורי, כלומר לפי 'דרכי הפשט' על פי הגדרתו של ויזל. אין אצל מחבר הפירוש המיוחס לרש"י לספר עזרא-נחמיה אפוא התופעה של הפירוש הכפול, כלשונו של ויזל, 'דרך הפשט ודרך הדרש' (עמ' 44), אלא ההפך הוא הנכון: הפרשן מכיר שדבריי חז"ל כאן שייכים לאותו הרובד של משמעות הכתוב שהוא פועל בו, אך אין רצונו לאמצם, שכן לדעתו משמעות הכתוב אחרת, וגם אין רצונו לדחותם דחייה מפורשת, שכן הם דבריי חז"ל.

הערות לפרק ב

165 לפעמים הוא מזכיר במפורש את סדר עולם, ואולם כידוע, בדרך כלל אין רש"י מזכיר את מקורותיו. דרכו של רש"י בפרשנות המקרא שונה בתכלית מדרכם של רוב הפרשנים הקדומים האחרים, הן אלו מן המזרח, הן אלו מספרד, והן אלו מצרפת-אשכנז, וראה דברי מ' ארנד, 'האמנם לא בא רש"י אלא לפשוטו של מקרא?', פרשנות המקרא והוראתו: אסופת מאמרים של פרופ' משה ארנד, 'ירושלים תשס"ו, עמ' 75 ואילך. לדעתי, אותו השילוב של ההסתמכות על דברי חז"ל ושל הרצון ליישב לשונו של המקרא שאנחנו מוצאים אצל רש"י נדיר מאוד.

166 הבחנה זו בין דרכו של הרמב"ן ובין דרכו של אבן עזרא בייחסם אל סדר עולם מעניינת וראויה לתשומת לב. ואולי לא היסט אבן עזרא מלהביא מקור מספרות חז"ל כאשר כל כוונתו הייתה להסתייג ממנו בדרך זו או אחרת, ואילו הרמב"ן אינו נוהג לעשות כך. דוגמה טובה להבחנה זו באה בפירושי הראשונים לבראשית לח:א. כידוע, סדר עולם ומפרשים רבים אחרים, ובכללם פשטנים אשכנזיים כרבי יוסף בכור שור, מבינים את 'ויהי בעת ההיא' ככתבו, כלומר שיהודה לקח את בת שוע לאישה בה בעת שנמכר יוסף. לעומת זאת אבן עזרא וכמוהו רבי שמואל בן הפני גאון, רבי אברהם בן הרמב"ם והרלב"ג אינם מקבלים פרשנות זו מפני שהיא מחייבת את המסקנה שצאצאי יהודה הולידו כשהיו בני שמונה. הרמב"ן הוא מן המפרשים היחידים שאינם דנים בשאלה כלל. קשה לדעת אם דילג עליה מפני שלא ראה בה נושא חשוב או מטעם אחר. וראה קביעת הרד"ק על דברי סדר עולם יז:24–28 בפירושו לדברי הימים ב כב:ב, 'וזה המדרש הוא רחוק מדרך הפשט'; ראה גם מה שהבאתי מדברי רבי זרחיה הלוי בפירוש, פרק כח, הערה 111, ואף את דבריו בפירושו למועד קטן ז ע"ב, המבחינים בין דברי סדר עולם ובין 'פשוטו של מקרא' (המאור הקטן, מועד קטן, ב ע"ב). נעלם ממני מדוע מיעוט הציטוטים של סדר עולם אצל אבן עזרא והרמב"ן מביא את ויזל ([לעיל, הערה 164], עמ' 36, הערה 157) למסקנה ש'עיקר עקבותיו' (של סדר עולם) באירופה הלטינית. יש כאן כשל לוגי: אם ויזל היה מציין שפרשנים רבים מספרד כלל לא מפנים אל סדר עולם, ואילו רש"י מפנה אליו פעמים רבות, היה אולי מקום להסיק את מה שהסיק. ואולם על פי דברי ויזל עצמו הן אבן עזרא הן הרמב"ן מציינים לדברי סדר עולם, אף אם מספר הציטוטים האלה הוא קטן מאוד לעומת מספר הציטוטים הנאים בדברי רש"י, בוודאי אין להסיק שלא היו עקבות לסדר עולם באזורים שפעלו בהם אבן עזרא והרמב"ן. יתרה מזו. ויזל עצמו מעיר שהרשב"ם אינו מזכיר את סדר עולם אף לא פעם אחת בפירושו למקרא, אף שהוא מביא לעתים בפירושו לתלמוד. אם ברור אפוא שדרכו של הפרשן היא הגורם הקובע בנוגע לשאלת הסתמכותו של הפרשן על סדר עולם, עולה שאין להסיק כלום בנוגע לתפוצתו אף אם נמצא שפרשנים רבים מאזור גאוגרפי זה או אחר אינם מפנים אליו כלל. לדיון בתפוצתו של החיבור בכל אזורי יבשת אירופה ומחוצה לה ראה להלן במבוא, פרק ה, עמ' 186 ואילך.

167 ביטוי לבעייתיות שמפרשים מאחרים יותר מוצאים בשיטותיו הפרשניות של סדר עולם בא בקביעה הנחרצת שקבע אברבנאל בהקדמה לפירושו על ספר מלכים (עמ' תכו) 'כי אין ספק שהיו ביניהם [חז"ל בסדר עולם] ספרי דברי הימים למלכי יהודה ומלכי ישראל שמהם לקחו קבלתם', וראה את דבריו הדומים של רטנר במהדורתו לסדר עולם, בהערה ג בעמ' 67 ובהערה זו בעמ' 87. לעניין זה ראה לעיל, הערה 161.

168 בפרק זה של המבוא ביקשתי להבחין בין סדר עולם ובין הפרשנות המדרשית, הפרשנות שבספרים החיצונים והפרשנות שבפשרי קומראן, ואף להבחין בין סדר עולם ובין הפרשנות הביאורית בת ימי הביניים והעת החדשה. בחיבורי שיצאו לאור בזמן עריכת הספר הנוכחי קוגל רושם ארבע הנחות פרשניות שלדעתי, היו משותפות לכל הפרשנים היהודיים הקדומים, וראה בחיבורו הגדול ([לעיל, הערה 35], עמ' 14 ואילך). דרכו היא להדגיש את המשותף, ואילו אני מבקש לעמוד יותר על המבדיל. ואולם מטבע הדברים יש דמיון בין רשימת ההנחות שלו ובין רשימת העקרונות שלי.

169 דברים אלו נכונים בעיקר לעניין העיקרון הראשון והעיקרון השני; בנוגע לעיקרון השלישי המצב מסובך יותר. הביטוי 'עקרונות פרשניים' הוא מה שכינה פריי 'hermeneutical principles' בבואו להסביר מדוע פרשנים העוסקים בטקסט אחד מגיעים לידי מסקנות מנוגדות כל כך ([1992–1993], pp. 49, *Theology Today*, H. W. Frei, 'Conflicts in Interpretation'). אך יש גם עקרונות שרק מכוונים (343–349). לפעמים עקרונות אלו קשורים לפעולה העיונית גופה (וראה לעיל, הערה 14), אך יש גם עקרונות שרק מכוונים את הפרשנות. אכן, העקרונות הפרשניים של סדר עולם שאני מביא מיד להלן מנחים את עיונו במקרא אך אינם קשורים אליו במישרין. יונג בספרה על פרשנות המקרא בנצרות הקדומה ([לעיל, הערה 154], עמ' 17 ואילך, 119 ואילך) מדגישה את 'המפתח הפרשני' ('hermeneutical key') העומד ביסוד עיוני המקרא של הנצרות הקדומה והוא מכוון אותם לכיוונים מסוימים; וראה מה שהביא ארווין מאוריגנס ([לעיל, הערה 98], עמ' 254) ומה שסיכם הנסון (*R. P. C. Hanson, Allegory*, London 1959, pp. 365–374). לעקרונות הפרשניים של אבן עזרא ופרשנים הדומים לו ראה בשני מאמריו של אוריאל סימון, 'שני עקרונות יסוד של פירוש התורה לראב"ע: "בעבותות הדקדוק נקשר ובעיני הדעת יכשר"', מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד, בעריכת ד' רפל, 'ירושלים תשנ"ו, עמ' 109 ואילך; 'הפרשנות הפשטית של ההיסטוריה המקראית – בין היסטוריות, דוגמטיות ובינאיימיות', תהלה למשה: מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג, בעריכת א"ד אייכלר, י"ח טיגאי ומ' כוגן, וינונה לייק, אינדיאנה תשנ"ז, עמ' 171 ואילך.

- 170 במקומות רבים בפירוש אני מעיר על השפעתו של כלל זה; וראה רשימתם להלן, הערה 174.
- 171 וראה מה שכתב לעניין זה יוסף היינמן במאמרו 'על יחסם של חז"ל אל הכרונולוגיה המקראית', מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון מוגשים לשמואל א. ליונטס במלאת לו שבעים שנה, בעריכת י' אבישור ו' בלאו, 'ירושלים תשל"ח', החלק העברי, עמ' 145 ואילך, ומה שכתבתי על מאמרו זה לעיל במבוא, פרק א, הערה 50, ובפירושי ג: 5–6, הערה 8.
- 172 ראה שם את דבריי שאין ליחס שורות אלו, ובוודאי לא כלל זה, לרבי יוסי, שלא כנראה במבט ראשון, אלא הדברים שייכים למחבר של סדר עולם הקדום גופו.
- 173 העיקרון העומד ביסוד כלל זה היה מקובל אף על ספרות חז"ל בכללותה, ובספרות חז"ל יש מימרות רבות המוסיפות פרטים לסיפור המקראי. במדרש בראשית רבה על סיפור קין והבל, לדוגמה, חז"ל עוסקים בזיהוי הדרך שהרג בה קין את הבל, אם בקנה או באבן (כב:ח [עמ' 214]), ובזיהוי ה'אות' ששם ה' לקין (כב:יב [עמ' 219]). ראוי ליתן את הדעת להבחנה מעניינת מאוד המתבררת מן העיון בזיהויים האלה. המחלוקת בדבר הדרך שהרג בה קין את הבל היא בין רבי שמעון בן גמליאל (כך ברוב כתיבי היד) ובין רבנן, ובדומה לדרכו של סדר עולם, שני הצדדים מגלים את הפרט הנסתר בכתוב אחר. באשר לאות שנתן ח' לקין, חלוקים ארבעה חכמים: רבי יהודה, רבי נחמיה, רב (או ר' אבא) ואבא יוסי. שני הראשונים מוסיפים את פרטיהם על פי עיונם בפסוקים אחרים, ואילו שני האחרונים אינם מתבססים על נימוק פרשני. בראשית רבה מביא רק את נימוקו הפרשני של רבי נחמיה ולא את הנימוק של רבי יהודה, אך אין ספק שרבי יהודה מבסס את קביעתו על ישעיהו לח:ו. נמצא אפוא שמתוך שש השיטות העוסקות בזיהויים האלה ארבע השיטות מן התקופה התנאית מוסיפות פרטים על פי עיוניהן במקראות אחרים, ואילו שתי השיטות מן התקופה האמוראית מוסיפות פרטים בלי אסמכתה מקראית. (אף שאי אפשר לזהות מי הוא 'אבא יוסי' המובא בבראשית רבה, נראה לומר על סמך מקומו בקטע, אחרי רב, שהוא אמורא. לפי א' היימאן חכם זה הוא רבי יוסי בן קסרי, בר פלוגתא של רבי תנחומא [תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 736], אולם זיהוי זה מבוסס על גרסת הדפוסים המאוחרים 'אבא יוסי בן קסרי', שאיננה בדפוס הראשון ובשום כתב יד.) וראה את דבריו החשובים של 'צחק היינמן, דרכי האגדה, בפרק 'קביעת פרטים', עמ' 21 ואילך, ועל מדרשים אלו ראה עתה מאמרי 'Why Did Cain Kill Abel? Methodological Reflections on the Retelling of the Cain and Abel Narrative in Bereshit Rabbah', in *From Bible to Midrash: Portrayals and Interpretative Practices*, ed. H. Trautner-Kromann, Lund 2004, pp. 79–93.
- 174 ראה מה שכתבתי במקומות רבים בפירוש: א: 18–19; ב: 9–10, 26–28; ג: 11–12; ה: 31; ט: 3; י: 4; יב: 4; ג: 5–6, 18–20; יד: 19–20; כ: 39–41; כא: 27; כב: 22–23; כו: 13, 45–46; כח: 13–14. דומה מאוד לגישה זו היא ההנחה באשר לזיהוי הנביאים המופיעים בפרק כא: כל נביא המופיע בתנ"ך בלא ששמו מפורש בוודאי הוא נביא הידוע לנו ממקום אחר במקרא.
- 175 דוגמה מעניינת מאוד לגישה זו אצל פרשן מסורתי באה במאמר הדין בזמן מתן תורה: 'מכל מקום, למדנו מכאן כי כל ניסיון למצוא את זמן מתן תורה על פי פשוטו של מקרא, עומד בסתירה למסר המפורש, הנלמד מסתימת המקרא' (א' בוק, 'זמן מתן תורה', מגדים, יג [תשנ"א], עמ' 108). איני יודע אם רשאים אנו למצוא ניגוד בין דרכו של סדר עולם, המחייבת את הפרשן לפרש את מה שסתום במקרא, ובין דבריו של רבי יהודה בן בתירה, 'עתיד ליתן את הדין כל האומר צלפחד מקושש היה אם מי שאמר והיה העולם כיסה עלי ואתה מגלה עליו' (ספרי במדבר, קה [מהדורת הורוויץ, עמ' 103]; מהדורת כהנא, עמ' 260), קיג [עמ' 122]; וראה בבלי שבת צו ע"ב). ייתכן מאוד שרבי יהודה בן בתירה מתנגד רק לגלות מה שמוסתר במקרא כאשר ההסתר בא לכסות על עונו של אדם, אך אינו מתנגד לגילוי פרטים מסוג אחר המוסתרים בסיפור המקראי, וראה גם את דברי רבי יהושע בן לוי בבראשית רבה טו: (עמ' 141) מדוע הכתוב אינו מגלה את מין העץ שממנו אכלו אדם וחווה, ובייחוד את דברי הביקורת של רבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא, 'אין הוא אלא כשר כסה עליו המקום' המקדימים את זיהוי שלו לאלהיהוא (ירושלמי סוטה ה:ח [כ ע"ד]). אף יושם לב שאף על פי שמהלשון 'כיסה' ו'מגלה' הבאה בעניינו של המקושש משתמע לכאורה שחבטיה היא בגילויין של עובדות, אולי נכון להסיק מתוך הקשרי הקטע הזה, ובמיוחד מן ההשוואה לאיגודיו של עקביה בן מהללאל בספרי במדבר, שרבי יהודה בן בתירה דוחה את הזיהוי מצד העובדות, והעונש אפוא יהיה על 'הוצאת לעז', כלשון בבלי שבת שם. מצד אחר אפילו לא נאמר שנוסח הבבלי הוא המקורי – 'בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין אם כדברך התורה כיסתו ואתה מגלה אותו ואם לאו אתה מוציא לעז על אותו צדיק', ייתכן שנוסח זה משקף נאמנה את כוונת רבי יהודה בן בתירה, והוא דורש מודעות רבה של הפרשן לחוסר הוודאות של העובדות ההיסטוריות הבאות מתוך גילויי פרטים המוסתרים בתנ"ך. לפי הבנה זו של דבריו גישתו שונה בתכלית מגישת סדר עולם; וראה לעיל, הערה 14. ראוי להשוות את גישתו זו של רבי יהודה בן בתירה, שהוא מנציבין, אל גישתה של האסכולה האנטיוכית בפרשנות המקרא הנוצרית הקדומה, גישה המדגישה את היסוד הרעוע של הדיוקים הפרשניים-היסטוריים שלמדו היהודים מן התנ"ך. כפי שכתב אחד הפרשנים האלה, תאודורט מסיירהוס, 'אין לחקור את הדברים שעליהם לא דיברו (כתבי הקודש) אלא לחבק באהבה את אותם הדברים הכתובים' (מצוטט בידי L. Van Rompay, 'Antiochene Biblical Interpretation: Greek and Syriac', in *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Collection of Essays*, ed. J.

הערות לפרק ב

וסתומים במקרא, כלל אינה מוכנה לראות בדרך זו של הצגת הדברים עניין תאולוגי מכון, אלא מחפשת סיבות פרגמטיות להסבירה, וראה 97–96, 41–42, pp. R. C. Hill, *Reading the Old Testament in Antioch* (BAC, 5), Leiden–Boston 2005, pp. 41–42, 96–97. ראה גם A. Kamesar, 'The Evaluation of the Narrative Aggada in Greek and Latin Patristic Literature', *JThS*, 45 (1994), pp. 50–57; R. B. ter Haar Romeny, *A Syrian in Greek Dress: The Use of Greek, Hebrew and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis* (TEG, 6), Leuven 1997, pp. 91–100. הוא בן המאה החמישית לספירה וכמעט אין בידינו פרשנות מקרא מן האסכולה הזאת מלפני המאה הרביעית לספירה, אך קרוב לשער שתחילתה במאות הראשונות של הנצרות; וראה: M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church*; וראה: *An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, trans. J. A. Hughes, Edinburgh 1994, pp. 24–26, 60–61. חוקרים רבים תהו על קשר אפשרי בין שיטתה של האסכולה האנטיוכית בפרשנות המקרא ובין פרשנות המקרא היהודית. לדעת, חוץ מאב הכנסייה תאופילוס, שפעל באנטיוכיה במאה השנייה לספירת הנוצרים והושפע רבות ממקורות וממסורות יהודיים, אך אין בכתביו ששרדו השיטות הפרשניות המאפיינות את האסכולה האנטיוכית, וחוץ מאפרם הסורי, בן המאה הרביעית, שאף הוא הושפע רבות ממקורות וממסורות יהודיים, אך שלא כמו פרשני האסכולה האנטיוכית שכתבו את חיבוריהם יוונית הוא כתב את חיבוריו בסורית ונטיותיו היו שונות מנטיותיה של האסכולה האנטיוכית, קשה להסיק שהייתה השפעה ממשית מחוגים פרשניים יהודיים על האסכולה האנטיוכית; וראה: F. Young, 'The Rhetorical Schools and their Influence on Patristic Exegesis', in *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams, Cambridge 1989, pp. 182–199. רומפיי (הנזכר לעיל). מטעים במקצת הם דבריהם של מיקס ווילקן על 'המודלים היהודיים' לאסכולה האנטיוכית, שכן הם דנים רק בתאופילוס (W. Meeks & R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* [SBLSPS, 13], Missoula, Montana 1978, p. 21). עוד לא נחקר כראוי השימוש שעשו תאופילוס ואפרם במקורות ומסורות יהודיים, וראה: T. Kronholm, *Motifs from Genesis 1–11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition* (ConBOT, 11) Lund, 1978; O. Skarsaune, 'The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries – Except Clement and Origen', in *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, ed. M. Sæbø, I.1, Göttingen 1996, pp. 414–415.

אין סדר עולם או ספרים אחרים בספרות חז"ל מסבירים את ההיגיון שביסוד הכלל 'לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש', אך ברור שלדעת סדר עולם, הכתוב סתם בכוונה כדי שיפרש הפרשן את כוונתו הרמוזה, אולי בבחינת 'דרוש וקבל שכר'. וראה מה שכתב רב סעדיה גאון בעניין דומה, 'נותן התורה, יתעלה וישתבח, התכוון בזה שיהיו יראיו עוסקים בה ביגיעה ובעיון רב עד שישמרו בזכרונם בשלמות ויצרו כל מאמר אל הדומה לו, וייחסו כל נקודה אל שעה וסוגה, ובוה ירבה שכרם ויגדל גמולם' (מ' צוקר, פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, ניו יורק תשמ"ד, עמ' 4 [המקור הערבי], 167 [התרגום העברי]). ברם, נראה יותר שבסתומות שבתנ"ך הם ראו ביטוי לרצון האל להציב מרחק בין הטקסט הנובע מן האל ובין האדם הקורא בו. כשם שהאל אינו ניגש מיד לאדם המחפש אותו, כך אין ספרו פתוח לכול בהבנה מידית. רעיון זה מופיע במפורש בחיבורו של פרשן המקרא הנוצרי הקדום אוריגנס, הכותב שהקושי בהסקת מסקנות מן התנ"ך מכון, מפני שאם היה אפשר לברר את האמת שבתנ"ך בקלות, אנשים לא היו מעריכים נכונה אמתות אלו; וראה סימונטי (לעיל בהערה), עמ' 42. הדברים מפורשים כבר אצל אב הכנסייה קלמנס, בן הדור הקודם לאוריגנס, הגורס כי 'כולם, כולל הברברים והיוונים, כאשר הם מדברים על עניינים הקשורים לאל, מכסים את העיקרים הקמאים של הדברים ומוסרים את האמת דרך רמזים, סמלים, אלגוריות ומטפורות' (Stromata 5.4,21,4). רעיונות דומים מביא בורקרט מן הספרות ההלניסטית ומן הספרות הרומית (W. J. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Massachusetts 1987, p. 79). ובארנס מן הספרות הפילוסופית הקדומה (J. Barnes, 'Metacommentary', *OSAP*, 10 [1992], pp. 268–274); וראה גם מנספלד (לעיל, הערה 98), עמ' 16 ואילך, 155. ואילך; סטרוק (לעיל, הערה 98); *Rhetorica*, 5 (1988); K. Eden, 'Hermeneutics and the Ancient Rhetorical Tradition', pp. 59–86; A. Ford, 'Performing Interpretation: Early Allegorical Exegesis of Homer', in *Epic Traditions in the Contemporary World: The Poetics of Community*, ed. M. Beissinger, J. Tylus & S. Wofford, Berkeley 1999, pp. 33–53; I. Sluiter, 'Commentaries and the Didactic Tradition', in *Commentaries – Kommentare*, ed. G. W. Most (Aporemata, 4), Göttingen 1999, pp. 173–205; G. R. Boys-Stones, 'The Stoics' Two Types of Allegory', in *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition*, ed. G. R. Boys-Stones, Oxford 2003, pp. 210–216; L. Brisson, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, trans. C. Tihanyi, Chicago 2004, pp. 56–86; H. Baltussen, 'Plato Protagoras 340–48: Commentary in the Making?' in *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic & Latin Commentaries*, ed. P. Adamson, H. Baltussen & M. W. F. Stone, I

(BICSSup, 83.1), London 2004, p. 24; G. Betegh, 'Exegesis in the Derveni Papyrus', in *ibid.*, p. 45; A. Grafton & M. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*, Cambridge, Massachusetts 2006, pp. 80–81. מוטיב הדגשת הסודות והמסתורין שבטקסט אלוהי הוא, כמובן, אחד הרעיונות היסודיים בספרות האזוטית והמיסטית, אך קיים אף בספרויות רבות אחרות המתמקדות בטקסטים התגלתיים; ראה F. Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Massachusetts 1979; G. L. Bruns, 'The Problem of Figuration in Antiquity', in *Hermeneutics: Questions and Prospects*, ed. G. Shapiro & A. Sica, Amherst 1984, pp. 147–164; R. F. Thieman, 'Radiance and Obscurity in Biblical Narrative', in *Scriptural Authority and Narrative Interpretation: Essays on the Occasion of the Sixty-fifth Birthday of Hans W. Frei*, ed. G. Green, Philadelphia 1987, pp. 21–41; M. Halbertal, *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and Its Philosophical Implications*, trans. J. Feldman, Princeton 2007. הרעיון שדברי מסתורין וריזם טמונים בטקסט המקראי מופיע בספרות הנצרות והוא חשוב לה מאוד, שהרי דחיית המערכת ההלכתית של היהדות מציעה לנוצרים הקדומים אחת משתי אפשרויות, או לומר שפסוקי תורה רבים אינם מדברים עוד ל'קהילת ישראל החדשה', כלומר לנוצרים, או לומר שהמסרים של פסוקים אלו מוחבאים ומוסתרים. ראה מה שמביא סטרומזה ממחברים נוצריים קדומים המגלים נטייה לאזוטריזם, כגון קלמנס ואוריגנס (סטרומזה [לעיל, הערה 13]), וראה M. Harl, 'Origène et les interprétations patristiques', *VC*, 36 (1982), pp. 334–371. ואולם הרעיון הבסיסי מופיע גם אצל מחברים אחרים כמו הירונימוס, הכותב שחובה לתרגם את המקרא תרגום מילולי ביותר מפני שאפילו סדר המילים הוא עניין אפוף מסתורין (Hieronymus, *Epistolae* 57,5,2), ואוגוסטינוס (Augustinus, *De civitate Dei* 11,19); וראה גם ארווין (לעיל, הערה 98), עמ' 244 ואילך; R. A. Kugler, 'Tyconius's Mystic Rules and the Rules of Augustine', in *Augustine and the Bible*, ed. P. Bright (TBTTA, 2), Notre Dame 1999, pp. 129–148. *Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. H. G. Kippenberg & G. G. Stroumsa (SHR, 65), Leiden 1995; *Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions*, ed. E. R. Wolfson, New York 1999.

הדגשת המוסתר בתנ"ך והצורך של בעל המדרש לגלותו ולהביאו לפני קהל השומעים מוצעת ממש בתחילת בראשית רבה (א:א עמ' 1), במעין פתיחה לעצם רעיון המדרש. רבי אושעיא דורש את 'ואהיה אצלו אמן ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו בכל עת (מש' ח:ל) אמן פידגוג אמן מכוסה אמן מוצנע', ודומה שלפי מדרש זה, 'אמן' הוא מדרש אגדה המוצנע והמכוסה בטקסט המקראי, והדרש מגלה אותו כדי שישמש מורה (= פידגוג) לישראל. אמנם מפרשים רבים מבינים ש'אמן' כאן הוא התורה עצמה (ראה בראשית רבה ח:ב עמ' 57) וויקרא רבה יט:א [עמ' תיג], אך היהוויים שבדברי רבי אושעיא תואמים את תהליך העיון בתורה יותר מאשר את התורה עצמה. בפסוק במשלי כתוב 'שעשועים' ו'משחקת', ומילים אלו הן תיאור מכוון מאוד לתהליך מדרש האגדה, תיאור המזכיר את הביטוי המוכר 'פנים שוחקות לאגדה' (פסיקתא דרב כהנא, בחודש השלישי [עמ' 223]). דומה שהבנה זו בדברי רבי אושעיא עומדת ביסוד תשובת הגאונים (הרכבי, סימן רמח [עמ' 125]), המדגישה את ההבדל שבין תפקיד הדורש ובין תפקיד המתרגם. (לפי ב"מ לוין [אוצר הגאונים, ה, מסכת מגילה, התשובות, עמ' 5], התשובה היא של רב שרירא ורב האי, וכך גם כתב ירחמיאל ברודי [תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, ירושלים תשנ"ד, א, עמ' 153]). עניין ה'שחוק' שבאגדה מודגש היטב בסוף ספרו של יצחק היינמן, דרכי האגדה, עמ' 186 ואילך, ואף במאמרו של י"א זליגמן 'הנחות לפרשנות המדרש', מחקרים בספרות המקרא, ירושלים תשנ"ב, עמ' 429 ואילך, ולדין בקשר בין שחוק לדין הפילוסופי-מוסרי בספרות היוונית הקדומה ראה מורגן (לעיל, הערה 98), עמ' 164 ואילך. והשווה אל מה שכתב בסר (לעיל, הערה 42), עמ' 23, הערה 18; איני רואה מקום לקשור את הביטויים 'מכוסה' ו'מוצנע' לפרשנות אלגורית דווקא. למשמעות המילה המקראית 'אמן' ולפרשנות חז"ל עליה ראה גם M. V. Fox, 'Amon Again', *JBL*, 115 (1996), pp. 699–702.

בעל סדר עולם אינו רק רואה בתנ"ך חיבור המלא דברים סתומים שעליו לגלותם אלא הוא גם מחבר את חיבורו בדרך דומה. החקירה, העיון ועבודת הבילוש המאומצת הנחוצים להבנת סדר עולם על בוריו מעוררים אותי לסבור שמחבר הספר סתם ולא פירש במכוון. ואולם לדעת סדר עולם, הסתום בתנ"ך הוא העובדות ההיסטוריות, ואילו סדר עולם עצמו הסתיר רק את הנימוקים שביסוד העובדות ההיסטוריות. נראה אפוא שהסתרה זו לא נועדה לדמות את החיבור לתנ"ך ואולי באה לשוות לו סמכות יתרה.

176 ראה דבריי לעיל (הערה 148) על ההתגברות העצומה של נטייה זו בספרות המדרש.

177 סדר עולם אף מסיק שם שיעקב קיבל את ברכתו בשנת מות ישמעאל. פרט זה נלמד במפורש מהופעת המילים 'אחות נביות' בפסוק, וזו תופעה יוצאת דופן בחיבור הזה. ועיין ביתר הרחבה בפירוש שם.

הערות לפרק ב

- 178 אין סדר עולם אומר בפירוש שכל המאורעות האלה אירעו ביום אחד, ובכל זאת ברור מעל לכל ספק שזו כוונתו (עיין בפירוש שם).
- 179 כך לשון המכילתא לדברים יא:כט (מדרש תנאים, עמ' 58). במקבילה בירושלמי סוטה ז:ג (כא ע"ג) כתוב 'לאחר ארבע עשרה שנה'.
- 180 מדברי יוספוס בקדמוניות היהודים (ד:305) ברור למדיי שכך הבין את הכתוב בדברים, ואילו על רבי ישמעאל ראה מה שהרהבתי בפירוש שם.
- 181 סדר עולם לא יכול לקבל דעה זו גם מפני שהיא סותרת את מה שהבאתי כהנהגתו הפרשנית הראשונה, 'לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש'.
- 182 יש עוד דוגמאות רבות לתופעה פרשנית זו, ומהן ייזכרו כאן בקצרה ארבע. (א) סדר עולם מסיק שאברהם נסע פעמיים לארץ כנען – מסקנה שדחו מפרשים רבים, מפני שראה בארבע מאות השנים בבראשית טו:יג מספר מדויק. עליו אפוא להתחיל תקופה זו בלידת יצחק, ועולה שארבע מאות ושלושים השנים הנזכרות בשמות יב:מ הן משנת חייו השבעים של אברהם, חמש שנים לפני שבא לארץ כנען. כרונולוגים אחרים מתחילים את ארבע מאות ושלושים השנה בשנתו השבעים וחמש של אברהם, ומן הסתם בארבע מאות השנה הם רואים מספר בלתי-מדויק. וראה מה שכתבתי על עניין זה בפירוש א:9–11, ג:2–4. (ב) לפי סדר עולם וספרות חז"ל בכללותה, שבעת ימי המילואים התחילו בעשרים ושלושה באדר, אף על פי שביום הראשון למילואים כבר הקריבו קרבנות, ובוודאי הקריבו במשכן, ובשמות פרק מ כתוב שמשה הקים את המשכן באחד בחודש הראשון. אלא שסדר עולם קרא את ויקרא ט:כג–כד קריאה קפדנית מאוד, והבין שכבוד ה' נראה בפעם הראשונה ביום השמיני לימי המילואים, ואילו משמות מ:לד למד שכבוד ה' מילא את המשכן כבר באחד בניסן, והיום השמיני של המילואים היה אפוא באחד בניסן. וראה לעניין זה בפירוש ז:2–3, ובנספח בסוף הפירוש לפרק ז. (ג) ראה גם את דברי סדר עולם על 'גם תמול גם שלשום גם מאז דברך אל עבדך' (ה:2–3). (ד) על פי ירמיהו מג:ה–ז סדר עולם מסיק שלאחר הריגת גדליה 'שאר הפליטה הלכה למצרים' (כו:39) ולא הייתה כלל אוכלוסייה יהודית ביהודה, ועולה אפוא שהיהודים הגולים הנזכרים בירמיהו נב:ל לא מיהודה נשבו (כו:45–46).
- 183 והשווה אל פירושי הרד"ק ואברבנאל למלכים ב כד:ח. שניהם מבקשים תמיד להישאר צמודים להקשר הרחב ולחוקי הלשון, ואולם כאן לא היה להם מנוס מלסטות מכללי פרשנות אלו, כדי לתרץ את הסתירה הקשה.
- 184 כזכור, ההבחנה בין פרשנות מדרשית ובין פרשנות ביאורית לא תמיד היא חדה. מסורת שהתפתחה מתוך עיון ביאורי-הקשרי בתנ"ך יכולה לקבל הצדקה מדרשית, ומסורת מדרשית יכולה להיחשב תיאור היסטורי שהעובדות שלו הן כמפורש בתנ"ך. יתר על כן, אין כל ודאות שמה שנראה בעינינו פרשנות מדרשית אכן נחשב כך בעיני המפרש עצמו.
- 185 ראה בפירוש (כה:9–14, הערה 17) ואת ההפניה לפסוק אחר, ירמיהו כד:א, שאולי השפיע על יצירת המסורת ההיסטורית בסדר עולם. ואולם גם אם הצעה זו נכונה, עדיין קשה היא הנימה המדרשית שבשאלת סדר עולם.
- 186 על שלבי העריכה של סדר עולם ראה את דבריי להלן במבוא, פרק ג, עמ' 123 ואילך.
- 187 אך השווה אל שיטת רש"י המובאת בפירוש (כה:8–9), ומה שכתבתי שם כדי לדחות את הבנת רש"י בסדר עולם.
- 188 רבי יהודה הלוי מדגים במדרש הזה את הכלל שקבע שדרך המדרש היא להזכיר הלכות ולא ללמוד אותן מן התורה (ספר הכוזרי ג:עג), וראה גם יצחק היינמן, דרכי האגדה, עמ' 129. כאשר הרמב"ם מתייחס למצוות שנצטוו בהן אדם הראשון הוא כותב 'מכלל דברי תורה יראה שאלו נצטוו' (הלכות מלכים, פרק ט, הלכה א). קשה לדעת למה התכוון אך כנראה, לא למדרש שלנו, שלא כדעת בראודה (W. G. Braude, 'Maimonides' Attitude to Midrash', in *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, ed. C. Berlin, New York 1971, p. 78).
- 189 קודם כול, הברייתא בבבלי סנהדרין נו ע"ב המקבילה לסדר עולם אינה כוללת את המדרש. שנית, סדר עולם בניסוחו שלפנינו כולל את מצוות 'דינין' בעשר המצוות שנצטוו עליהן במרה פעמיים, פעם אחת בין שבע מצוות בני נח ופעם אחת בין המצוות שנוספו במרה. לפיכך נראה לי שכל הקטע העוסק בשבע מצוות בני נח ולא רק היחידה הדורשת את הפסוק הוכנס בשלבי עריכה מאוחרים. וראה מה שכתבתי בפירוש ה:14–15, הערה 21, 15–22.
- 190 ראה דבריי על קטע זה לעיל, הערה 163.
- 191 שני הקטעים הראשונים נראים לי פרשנות מדרשית מובהקת, ובאשר לשלישי אני מתחבט, אף שמעצם בואו של המדרש בפי רבי נהוראי משמו של רבי יהושע נראה שאין הוא שייך לרובד הקדום של החיבור. פרשנות המקרא הבאה בסדר עולם כג:21–16, על חילותיו של סנחריב ששבה חזקיהו, יכולה אולי להיחשב פרשנות מדרשית מבחינת השיטה, וראה מה שכתבתי בפירוש שם. לא רשמתי כאן את שלושת הקטעים בסדר עולם הדנים בפסוקים מספר שיר השירים (ז:14–20, טו:10–12, כא:21–22), שכן לדעתי, אין הם בגדר פרשנות מדרשית.
- 192 על קטעים שנוספו לסדר עולם לא בזמן חיבורו אלא בשלבי העריכה והמסירה ראה להלן במבוא, פרק ג, עמ' 123 ואילך.

פרק ג

על זמנו ועל תהליך היווצרותו של סדר עולם;
השתייכותו לספרות חז"ל וייחוסו לרבי יוסי

שני פרקי המבוא הראשונים נועדו להראות שסדר עולם מבחינת ייעודו ושיטותיו שונה מאוד משאר הספרים הנכללים בספרות חז"ל. ואולם שוב ושוב הודגש שאין להטיל ספק שסדר עולם שייך למכלול ספרות חז"ל. ניסיתי להראות שעל אף היותו שונה הוא נקלט בעולם המחשבה של ספרות חז"ל הקדומה. אכן, היבטים אחדים המלמדים על קשר ברור ובוטל לעין בינו ובין ספרות חז"ל נראים כבר מתוך עיון ראשוני בו: לשונו של סדר עולם זהה ללשון חז"ל, שמותיהם של חכמים מופיעים בו ומקבילות רבות לקטעים המופיעים בסדר עולם באות בחיבורים אחרים של ספרות חז"ל.¹ יתרה מזו. חשוב לציין כבר בתחילת הדיון שהקשר בין סדר עולם ובין ספרות חז"ל מפורש בספרות חז"ל עצמה. פעמיים מובאים בתלמוד בבלי דברי האמורא הארץ-ישראלי רבי יוחנן 'מאן תנא סדר עולם רבי יוסי היא'.² בלא לדון עכשיו במובנה המדויק של קביעה זו ברור שלדעת רבי יוחנן והתלמוד הבבלי באופן כללי החיבור סדר עולם שייך לספרות חז"ל והוא מיוחס לחכם מסוים.³

שתי הנקודות האחרונות שהוזכרו לעיל – מניין החכמים והמקבילות הרבות – יידונו בהרחבה להלן, בתיאור מקומו של סדר עולם בספרות חז"ל, וכאן אציין רק את העובדות היסודיות: שמונה-עשרה מימרות המיוחסות לחכמים מסוימים מופיעות בסדר עולם וכמאה מקבילות קרובות לסדר עולם באות בספרי חז"ל אחרים. עם פתיחת הספר ברור אופי לשונו: אוצר המילים, התצורה והתחביר הם של לשון חז"ל.⁴ אופי זה מובהק כל כך שאין צורך לאששו בדוגמאות רבות, ודי לציין את המילים 'אילו', 'אלא', 'אפשר', 'לפיכך', 'עכשיו', 'עדיין' ו'הווי', את צורת 'נתפעל' במקום 'התפעל' ואת השימוש הנפוץ ב'היה + בינוני'.⁵ יש אפוא יסוד ראשוני מוצק למדיי למסקנה שסדר עולם שייך לספרות חז"ל ויש לעמוד על מקומו במכלול ספרותי זה. האומנם הוא שייך לספרות התנאים?⁶ ושמה אינו אלא חיבור מאוחר יחסית?⁷

המקבילות בין סדר עולם ובין ספרי חז"ל אחרים

בסדר עולם יש מקבילות רבות לכתוב בספרי חז"ל אחרים והן עשויות ללמד על זמנו של החיבור.⁸ העיון בקטעים המקבילים שבספרי חז"ל חשוב והוא פותח פתח להבנת דרכי היצירה של ספרות חז"ל. אחת ממטרות הדיון הזה היא להבין את תהליך העברת טקסט ממסגרת ספרותית אחת אל מסגרת ספרותית אחרת ולנתח את השינויים המתפתחים במהלך העברה זו. כאן נעניין בקשר שבין המקבילות מזווית ראייה שונה במקצת: מקוריות לעומת העתקה או משניות. הדיון יעסוק בקטעים מקבילים שאפשר להסיק על פיהם שחיבור אחד שומר ניסוח מקורי יותר מהחיבור האחר ולפעמים אף להסיק שחיבור אחד הוא המקור לחברו.⁹

כבר פרסמתי כמה מאמרים המשווים בין קטעים שבסדר עולם ובין קטעים מקבילים שבספרי חז"ל אחרים, וניסיתי להראות שניסוח המסורת בסדר עולם יש בו סימני מקוריות מובהקים לעומת הניסוח שבטקסט המקביל (או בטקסטים המקבילים),¹⁰ ובמאמר אחד אף הצעתי שהטקסט המקביל השתמש בסדר עולם, שהיה לפניו כספר ערוך. במאמרים האלה נידונו קטעים מקבילים הבאים בתוספתא, במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, בבראשית רבה ובברייתות בתלמוד הבבלי.¹¹

נוסף על מאמרים אלו עסקתי בכמה מקומות בפירוש בהשוואת דברי סדר עולם לקטעים מקבילים המופיעים בספרות חז"ל ושוב ושוב הראיתי שסדר עולם מקיים ניסוחים מקוריים יותר מניסוחי מקבילותיו.¹² לפעמים הקטעים המקבילים המופיעים בסדר עולם ובחיבור האחר קרובים מאוד זה לזה וההוכחות בעניין מקוריות נובעות מניתוחם של ההבדלים הקטנים הנגלים מתוך עיון מדויק, ולפעמים הקטעים המקבילים שונים למדיי, וברור שאף לא אחד מן הקטעים תלוי במישרין באחר. כיוון שהדיון מתמקד בקביעת תאריכים יחסיים ולא בהבנת דרכי יצירה ועריכה, אין משמעות לטיבה של ההקבלה בין הקטעים, והחשיבות נודעת רק לעצם הדבר שסדר עולם מקיים את הניסוח המקורי יותר. לעומת המקומות הרבים האלה שדברי סדר עולם מקוריים לעומת דברי המקבילה, מעטים מאוד המקומות שדברי סדר עולם נראים משניים ומאוחרים לעומת הקטעים המקבילים.¹³

אמנם מסורות קדומות שרדו לפעמים בחיבורים מאוחרים,¹⁴ אך אין כל מקום לאחר את זמנו של חיבור שכמעט תמיד מקיים ניסוחים קדומים כמתברר מתוך השוואתם לניסוחים המופיעים בספרי חז"ל אחרים. מכאן שאפשר לשלול את האפשרות שסדר עולם אינו אלא חיבור בתר-תלמודי שליקט בו עורכו יחד מסורות כרונולוגיות מספרי חז"ל ואף הוסיף עליהן משלו. זאת ועוד אחרת. כיוון שרבים מן הקטעים המקבילים שהשוויתי לסדר עולם ואשר קבעתי את משניותם לעומת סדר עולם באים בחיבורים תנאיים מובהקים, קרוב לשער שלא אחרי שנערכו חיבורים אלו נערך סדר עולם ובהיסוס מה אפשר אף להסיק שנערך לפנייהם. ולבסוף, כאמור, קבעתי קביעה חד-משמעית שמסדר תוספתא סוטה השתמש בסדר עולם שעמד לפניו כספר ערוך.

אף ראוי להתבונן בקטעים הרבים בתלמוד הבבלי המקבילים לסדר עולם. אם נתעלם מן הקטעים המקבילים המיוחדים בסדר עולם ובתלמוד הבבלי לתנאים מסוימים, שלושים ושלושה קטעים מקבילים מופיעים בלא שיוך בסדר עולם, ואילו בתלמוד הבבלי קודם להם אחד המונחים המציינים ציטוט של מקור תנאי בתלמוד הבבלי,¹⁵ תשעה קטעים מקבילים באים בסתם הן בסדר עולם הן בתלמוד הבבלי ושבעה קטעים מקבילים באים בסדר עולם בסתם ובתלמוד הבבלי הם דברי אמורא. כיוון שאפשר להראות שאחדים מן הקטעים המקבילים הכלולים בשתי הקבוצות האחרונות ואולי אפילו רובם נחשבו למקורות תנאיים אף על פי שאין לפנייהם מונח המעיד על כך במפורש,¹⁶ נמצינו למדים שיחסו של התלמוד הבבלי לרוב רובן של המקבילות לסדר עולם המופיעות בו דומה ליחסו של התלמוד הבבלי לכל שאר הקטעים התנאיים המשוקעים בו.

מסקנה זו מקבלת משנה תוקף מתוך העיון בכמה סוגיות בבביות שיש בהן מקבילות לסדר עולם.¹⁷ החומר המקביל בהן לסדר עולם בא תמיד ברובד התנאי, ולעולם אין לסדר עולם מקבילה בחומר האמוראי או הסתמי של המשא והמתן התלמודי. כל הטוען שעורך סדר עולם ליקט חומר כרונולוגי מן התלמוד יצטרך אפוא להסביר למה דילג מלקט זה על כל החומר הכרונולוגי האמוראי שבסוגיות האלה. לפיכך השוואת הקטעים המקבילים בסדר עולם ובתלמוד הבבלי כבר היא תוכיח שאין סדר עולם חיבור המבוסס על ליקוטים מן הבבלי וממקורות אחרים.

בסוגיה שבמגילה יז ע"א, הדנה בהרחבה בסדר הזמנים בחיי יעקב ויוסף, ארבעת הקטעים הפותחים במונח 'תניא' מקבילים הקבלה מדויקת לחלק גדול מאוד מחלקו הראשון של פרק ב של סדר עולם. ההסבר המשכנע ביותר לתופעה זו הוא שלפני עורך הסוגיה עמד סדר עולם שלנו וממנו שאב את הקטעים המקבילים.¹⁸ בייחוד אל לנו לשכוח את ההזכרות המפורשות של סדר עולם בתלמוד הבבלי, יבמות פב ע"ב ונדה מז ע"ב, 'תניא בסדר עולם אשר ירשו אבותיך וירשתה ירושה ראשונה ושניה יש להן ושלישית אין להן'.¹⁹ ברייתא זו וזה בתוכנה וקרובה מאוד בלשונה לדברי סדר עולם ל:18-19 'ת"ל וירשתה ירושה שניה יש לכם ואין לכם ירושה שלישית', וסביר שאכן, הדברים מובאים משם.²⁰

כמובן, מעיונים אלו אין להסיק מסקנה חד-משמעית שהתלמוד הבבלי השתמש בסדר עולם, שהרי התהוות הבבלי הייתה ארוכה, מורכבת וסבוכה, ולא בידי עורך יחיד נערך.²¹ מכל מקום, בוודאות כמעט מלאה אפשר להסיק שהחיבור המוכר בשם 'סדר עולם' היה ידוע למסדריהן של כמה וכמה סוגיות שבתלמוד הבבלי.²² נראה שמסקנה דומה אפשר להסיק מן הקטעים המקבילים בסדר עולם ובבראשית רבה, והיא שבראשית רבה השתמש בסדר עולם במישרין. אמנם הנימוקים למסקנה זו אינם חזקים כטענות לדעה שהתלמוד הבבלי השתמש בסדר עולם, אך הם מכריעים למדי. אין המקבילות הקרובות בסדר עולם ובבראשית רבה רבות במיוחד, הן כתרסיר בלבד, אבל הזהות הלשונית המדויקת המאפיינת רבות מהן, ועצם הדבר שבעיות לשוניות ואחרות המופיעות במקצת הקטעים האלה בבראשית רבה נפתרות בעזרת ההנחה שמקור הקטעים בסדר עולם תומך במסקנה שאכן, אלו שאיבות ששאב בראשית רבה ממקור קדום יותר, הוא סדר עולם.²³

כך, למשל, בבראשית רבה כו:ג (עמ' 246) כתוב: 'מינין אותיותיו [של שמו של שם בן נח] תלה הקב"ה לדורות מן המבול ועד הפלגה ש"מ שנה'. אמנם כוונת המאמר ברורה בנקל, אך חלקיו אינם משתלבים יחד כדי לאפשר קריאה רהוטה של המאמר כולו. בעיה זו תיעלם אם נניח שהמשפט 'מן המבול ועד הפלגה ש"מ שנה' שאוב מסדר עולם. דוגמה מסוג אחר באה בבראשית רבה סח:ה (עמ' 773): 'בן ס"ג שנים היה אבינו יעקב בשעה שנטל את הברכות עשה עוד י"ד שנה מוטמן בארץ ומשמש לעבר עוד ז' שנים באימהות נמצא נושא בן שמונים וארבע שנים'. לפי מאמר זה, ראוי לתלמוד בן כמה היה יעקב כאשר נשא אישה על ידי הוספת ארבע-עשרה שנות ההטמנה ושבע שנות העבודה למספר שישים ושלוש, גילו של יעקב כאשר נתברך, הנזכר במשפט הקודם. ואולם כפי שהראיתי בפירוש (ב:2-7, 5), הקביעה שיעקב היה טמון ארבע-עשרה שנים מיוסדת על המסקנה הקדומה יותר שיעקב הגיע לחרן בהיותו בן שבעים ושבע. זאת

אומרת, לא ייתכן שהמאמר המופיע בבראשית רבה מבוסס על הנתונים המקראיים בלבד אלא הוא נשען על מקור קדום יותר. על סמך הקרבה הלשונית בין מאמר זה ובין לשונו של סדר עולם סביר להסיק שהמקור הקדום יותר הוא סדר עולם.²⁴

נסכם אפוא את עיונינו בקטעים המקבילים הרבים המופיעים בסדר עולם ובמקורות חז"ל אחרים: סדר עולם הוא חיבור קדום אשר פעמים רבות מקיים ניסוחים קדומים ומקוריים לעומת הניסוחים בקטעים המקבילים המופיעים בחיבורים אחרים של ספרות חז"ל. באשר לתוספתא סוטה ולקטעים רבים בתלמוד הבבלי ובבראשית רבה ברור למדי לא רק שסדר עולם מקיים ניסוחים קדומים יותר אלא שהמקורות האלה השתמשו בסדר עולם.²⁵ נדון עתה בעוד שני היבטים הנוגעים לשאלת הוויכוח בין סדר עולם ובין ספרות חז"ל שהזכרתי בתחילת הפרק – החכמים המופיעים בסדר עולם ומשמעותם של דברי רבי יוחנן 'מאן תנא סדר עולם רבי יוסי היא'. ואולם, קודם נעיין בסדר עולם גופו ונלמד ממנו על תהליך היווצרותו.

סדר עולם כחיבור אחיד

כידוע, הדיון בתהליכי היווצרותם של הטקסטים הכלולים בספרות חז"ל, ובייחוד בספרי חז"ל הקדומים, רגילים בו הביטויים 'עריכה', 'ליקוט', 'איסוף', 'סידור' או 'חתימה' אך לא הביטוי 'חיבור'. כלומר, מי ששיווה לטקסט מסוים את צורתו הסופית או הכמעט סופית לא יצר את מרבית ההיגדים הכלולים בטקסט, והוא פעולת חיבור, אלא השתמש בהיגדים קיימים – פעולת ליקוט ועריכה. אמנם הגבול בין עריכה ובין חיבור אינו חד וחלק, ולא ברור אם ראוי לקרוא למסדר המשתמש בהיגדים קיימים ומנסחם מחדש עורך או מחבר, אך הדפדוף בספרי חז"ל די בו לשכנע שהתהליך הרגיל של יצירת ספרים אלו היה איסוף מקורות קדומים יותר וסידורם יחד.²⁶ השקפה זו על ספרות חז"ל מקובלת למן תקופת חכמינו וזכרונם לברכה עד ימינו אנו, ואין בכוונתי להתווכח עם המבקש לטעון שהשקפה זו שגויה או להוכיח את צדקתה. אף לא אעסוק בשאלה החשובה באמת והסבוכה מאוד על מידת היצירה הספרותית מול מידת איסוף המקורות בטקסטים מסוימים כמו המשנה, מדרשי ההלכה ועוד. בדעתי רק להבחין בין תמונה כללית זו ובין מה שנראה לי נכון בעניין סדר עולם.

לעומת התיאור הקצר הזה של רוב ספרי חז"ל, המלמד שחלק נכבד מכל הכלול בטקסט מסוים כבר היה קיים באופן עצמאי בצורה כלשהי לפני שנוצר הטקסט ההוא, לא כך תתואר היווצרותו של סדר עולם. סדר עולם הוא טקסט אחיד ברובו הגדול, ולכן ראוי לדבר על חיבורו ולא על עריכתו. היד המכוונת שיצרה את הטקסט אף חיברה את מרבית ההיגדים הכלולים בו.²⁷

כבר בנימוקים לעניין הקביעה שסדר עולם הוא חיבור כרונוגרפי בעיקרו הובאו כמה נקודות החשובות גם לדיונונו כאן.²⁸ בעל סדר עולם רושם את מלכי יהודה וישראל גם כשאינו מוסיף שום מילה לידיעות הבאות בתנ"ך, הוא מסכם את השנים שעברו מבניין בית המקדש הראשון ועד לבדק הבית הראשון ומבדק הבית הראשון ועד לבדק הבית השני, והוא מונה שנים לפי מניין שמיטות ויובלות בהקשרים פרשניים בלבד אף שיש לו מערכת כרונולוגית לפי שמיטות ויובלות לתקופה כולה.²⁹ הוא בונה מערכת כרונולוגית כללית לתקופה שמיציאת מצרים ועד לבניין בית המקדש הראשון ואף מתאים אליה את כל ההיגדים הכרונולוגיים המופיעים בתנ"ך על אודותיה. כל המעשים האלה מוכיחים שהקשרים בין חלקי הספר קרובים מאוד ושהיד המכוונת שיצרה אותו עסקה אף בחיבור הפרטים הרבים המופיעים בו.³⁰ די בעובדות אלו להוכיח את צדקת קביעתי שמחבר אחד חיבר את סדר עולם או לפחות את עיקרו ולא עורך הוא שערך אותו. מכל מקום, כדי להבליט את השוני הגדול בין סדר עולם ובין שאר ספרות חז"ל, אדון בכמה תופעות המיוחדות לסדר עולם המראות את התלות ההדדית הגדולה בין קטעים שבספר.

תחילה אזכיר את מסקנותיי בפירושו, בנספח לפרק א ובנספח א לפירוש לפרק ב, כאשר עסקתי ב'סימטריות אסתטיות' הנגלית בשני הפרקים האלה של סדר עולם. כלומר, בגלל חשיבותם של מספרים מסוימים בתקופות מסוימות בתולדות האבות סדר עולם עושה מאמץ עילאי כדי שעוד חיוברים יתאימו למספרים אלו, לחציים או למכפלתם. ריבוי המספרים המתקשרים זה לזה בתוך תקופת זמן אחת מעניק לקורא תחושה שיש תוכנית מכוונת של האל בהיסטוריה. ולעניינינו כאן, ברור ש'סימטריה אסתטית' זו הנפרשת על פני שני פרקים אינה נוצרת על ידי ליקוטם של מקורות יחידים אלא

אדם אחד או חוג מצומצם אחד חישבו את כל החישובים האלה.³¹

זאת ועוד אחרת. חשוב מאוד לתת את הדעת שבסדר עולם יש לא מעט היגדים שקשה מאוד לעמוד על כוונתם

המדויקת בלא להכיר את דבריו במקום אחר. ככל שקטעים כאלה מתרבים, כן מתחזקת המסקנה שרוב ההיגדים היחידים בסדר עולם לא נוסחו ניסוח עצמאי אלא נכתבו בהקשר הטקסט כולו. לדוגמה, בסדר עולם טו:3–4 נכתב: 'בשנה השנית לפתח אמר למלך בני עמון בשבת ישראל [שופ': יא:כו] ומן השנה השנית לפתח ועד שניבנה הבית מאה וארבעים שנה', והשאלה המידית היא, כמובן, למה סדר עולם קובע שיפתח דיבר אל מלך בני עמון בשנתו השנייה? ועוד יותר אפשר להקשות, גם אם מובן היסוד הפרשני לקביעה זו, למה יזכירנה סדר עולם כאן? הרי אין כל משמעות למשפט זה בפרק טו. ואולם סדר עולם אינו אלא מצטט כאן את מסקנתו הקודמת (יב:19–21), וראה שם בפירוש לנימוק שהצעתו למסקנתו. בגלל הצורך להתאים יחד את כל פרטי הכרונולוגיה המקראית לתקופת השופטים הסיק סדר עולם שם שדברי יפתח נאמרו בשנתו השנייה.

כיוצא בו סדר עולם פותר את הסתירה בין דברי הימים ב לו:ט, שיהויכין היה בן שמונה במלכו, ובין מלכים ב כד:ח, שהיה בן שמונה עשרה במלכו: 'שמונה עשרה שמלך' ושמנה משנתחתם גזר דין לגלות' (כה:19–20). קביעה זו של סדר עולם מובנת רק על פי קביעתו הקודמת (כד:39–41) 'בשנת ארבע ליהויקים נחתם גזר דינם של ישראל לגלות בשנת ארבע ליהויקים נחתם גזר דינה שלירושלם לשתות את כוס היין החמה הזאת' (יר': כה:טו).

הוא הדין אף לדברי סדר עולם 'נישתיירו שלש עשרה' (יג:20), שאין להם כאן כל מובן ואינם אלא ציטוט של דברי סדר עולם עצמו לעיל באותו הפרק (יג:5–6). כיוצא בהם קביעת סדר עולם (כד:37–38) שנבוכדנצר 'כבש את יהויקים' בשנה החמישית למלכות יהויקים נובעת מפרשנותו לדניאל א:א (כה:2–3); דבריו (יו:22–25) בנוגע לשלושת פרקי הזמן שכל אחד מהם בן שלוש ושש שנים מבוססים על קביעותיו הקודמות לעניין מלכותו של שלמה וחלוקת המלכות (טו:13–14, 19–23); קביעתו (י:18–19) בעניין 'שלשים יום שהיו אוכלים מעוגה שהוציאו בידן ממצרים', המשלימים את ארבעים השנה שאכלו את המן במדבר, משתמשת במסקנתו הקודמת (ה:27–28), ואפשר להוסיף עוד מקרים כאלה.³² ראייה אחרת לאחדותו הבסיסית של סדר עולם מעמידים ביטויים ולשונות ייחודיים המופיעים בו יותר מפעם אך נעדרים משאר ספרות חז"ל. דרך משל: הביטוי 'פלוני קבר את אלמוני' שכוונתו היא שפלוני היה בחיים כאשר מת אלמוני (א:2, יו:10); 'והסדירם על הסדר' (ז:8, יא:4); 'באותו הזמן לשנה הבאה' (ה:4, כט:18, 24); 'הלך ונסמך על מלכי מצרים' (כב:35, כו:18); 'אם אין אתה יודע מי הוא ש...' (טו:9–10, כ:4–5); 'שמעו מה שאמר לו הנביא' (יט:18–19, כב:19); המילה 'שטף' במובן 'כבש', לקח איתו לשבי' (כג:8, 15, כו:24, 45);³³ הטמנת יעקב נזכרת (ב:5), והטמנת אסתר נזכרת (כט:11).

פעמים רבות מופיעים ניסוחי לשון זהים. את 'שרח בת אשר היתה מבאי מצרים ומבאי הארץ'... יוכבד היתה מבאי מצרים ומבאי הארץ' (ט:19–20), השווה אל 'שלמון היה מבאי הארץ ומת אחר יהושע' (יב:12–13); את 'רחבעם בנו שבע עשרי אביה בנו שלוש' (י:2) השווה אל 'רחבעם מלך עשרים ושתים שנה נדב בנו שתים שנה' (יז:18); את 'ירד שנה ראשונה'... שנייה ירד' (יג:11–12) השווה אל 'עלה וכבש את נינוה שניה עלה' (כד:37); את 'בסוף ימי בימי עגלון היה ויהי בימי שפוט השופטים' (יב:10) השווה אל 'בשנת עשרים לפקח היה ויהי בימי אחז' (כב:14); את 'וכך היו או' כל ארבעים ושלש שנה' בציון עד שהביאו שלמה לבית העולמים' (יד:5) השווה אל 'וכך היו עושים כל חמישים שנה' בגיבעון עד שבאו לבית העולמים' (יד:15); את 'ולא היה מים לעדה ויקהלו על משה ועל אהרן (במ' כ:ב) שנסתלקה הבאר' (ט:3) השווה אל 'ומשם בארה (במ' כא:טז) שחזרה להם הבאר' (ט:13); את 'בשנת שמונה לשמלך בשנת שבע לשכיבש את יהויקים' (כה:5) השווה אל 'תשע עשרה לשמלך ושמנה עשרה לשכיבש את יהויקים' (כז:13) ואל 'שבעים שנה משמלך נבוכדנצר שבעים חסר אחת משכיבש את יהויקים' (כח:26); את 'אלא מה ת"ל תשע שנים תשע למרדו' (כב:37) השווה אל 'אלא מה ת"ל בשנת שלש למרדו' (כה:3).

ככל שמתרבים ניסוחי לשון וצירופי מילים ייחודיים כאלה המופיעים ביותר ממקום אחד בסדר עולם כן מאוששת המסקנה שקטעים רבים מאוד, והם עיקרו של הספר, יד אחת חיברה אותם.

עניין זה יסודי להבנת סדר עולם: אין לדמות את תהליך היווצרותו לתהליך היווצרותם של שאר ספרי חז"ל.³⁴ אין הוא אוסף מקורות עצמאיים אלא חיבור שאת רובו הגדול חיבר אדם אחד בזמן אחד.³⁵ כדאי להדגיש שהבחנה צורנית זו בין סדר עולם ובין שאר ספרי חז"ל³⁶ חוברת למסקנות שהועלו בפרקים הקודמים בדבר שתי הבחנות ענייניות בין סדר עולם ובין שאר ספרי חז"ל. בסדר עולם יש עיסוק עובדת־היסטוריוגרפי במאורעות העבר, ואילו בספרי חז"ל האחרים עיסוק זה נדיר. בסדר עולם ניכרות שיטות פרשניות לא־מדרשיות מובהקות, ואילו בשאר ספרי חז"ל אין הן נפוצות במיוחד.

מאמרי חכמים הבאים בסדר עולם

הזכרת שמות חכמים בסדר עולם היא עוד היבט שצוין בתחילת הפרק, המניע אותי לשייך את סדר עולם למכלול הנקרא ספרות חז"ל. ראוי לציין שכל שמונה עשר המאמרים בשם חכמים המופיעים בסדר עולם הם של תנאים,³⁷ וזו עובדה רבת-משמעות. ואולם העניין החשוב ביותר הוא שתשעה משמונה עשר השמות הם של רבי יוסי, החכם שאמר עליו רבי יוחנן 'מאן תנא סדר עולם רבי יוסי היא'.³⁸ לא אדון בכל המאמרים המובאים בסדר עולם בשם חכמים אחרים מלבד רבי יוסי, שכן ניתוחם המפורט אין בו תועלת למחקר הזה וכל מאמר הוא עניין לעצמו. בכל זאת נדרשות כמה הערות כלליות. רוב ההיגדים שבפי חכמים אחרים אין להם עניין בכרונולוגיה, ואילו כל ההיגדים של רבי יוסי חוץ מאחד עוסקים בעניינים כרונולוגיים מובהקים,³⁹ כרוב ההיגדים שבסדר עולם. שנית, שבעה מתוך תשעת ההיגדים שבפי חכמים אחרים מופיעים בספרי חז"ל אחרים,⁴⁰ ורק שניים ואולי שלושה שבפי רבי יוסי מופיעים גם במקומות אחרים בספרות חז"ל.⁴¹ העיסוק בכרונולוגיה המופיע בהיגדי רבי יוסי לעומת היעדרו בהיגדים האחרים וכן מיעוט מקבילות להיגדי רבי יוסי לעומת מקבילות רבות להיגדים האחרים, שתי הבחנות אלו מביאות אותי לידי המסקנה שהיגדי רבי יוסי נוצרו בצמוד לסדר עולם עצמו, ואילו ההיגדים האחרים נוצרו בהקשרים אחרים והוצמדו לסדר עולם בפעולות עריכה.⁴²

'מאן תנא סדר עולם', 'מאן תנא תמיד' ו'מאן תנא מדות'

הביטוי 'מאן תנא'... מופיע מאות פעמים בתלמוד הבבלי, אך כמעט תמיד כוונתו למשנה מסוימת או למקור תנאי אחר מסוים, אלא שלפעמים, כפי שנראה בהמשך הדברים, הכוונה לחיבור שלם, כמו בדברי רבי יוחנן 'מאן תנא סדר עולם רבי יוסי היא'.⁴³ שני מקרים מפורסמים של שימוש זה בביטוי מופיעים בבבלי יומא: 'מאן תנא תמיד רבי שמעון איש המצפה הוא' (דף יד ע"ב) ו'מאן תנא מדות רבי אליעזר בן יעקב היא' (דף טז ע"א), בשניהם האומר הוא רב הונא.⁴⁴ לפי חנוך אלבק, קביעות אלו אינן אמורות בהתהוותן של מסכת תמיד ושל מסכת מידות ובהתגבשותן, וכוונתן רק להודיע שהיגדים אנונימיים במסכתות אלו נאמרו לדעתם של החכמים האלה. שלא כאלבק יעקב נחום אפשטיין סבור שמשפטים אלו מכוונים כלפי המסכת כולה, שנשנתה בידי החכם האמור.⁴⁵

לכאורה אפשר לטעון שאם ברוב רובן של הופעות 'מאן תנא' אין עוררין שהביטוי מתייחס לקטע תנאי מסוים ולא לחיבור שלם, אף במקומות שאפשר להעלות שאלה זו לדיון יש להסיק שמשמעות הביטוי לא השתנתה, והצדק אפוא עם אלבק. ברם, אחרי עיון נוסף נראה שהנימוקים לאמץ את תפיסתו של אפשטיין חזקים הרבה יותר. התלמוד הירושלמי, שמשמש בביטוי 'מאן תנא' כאשר הוא דן בקטע תנאי מסוים, בנוגע לתמיד ולמידות הוא משתמש בניסוח אחר לגמרי, 'תמיד דרבי שמעון איש המצפה היא'... מדות דר"א בן יעקב היא'.⁴⁶ רק במסירה הבבליה השתמשו בביטוי 'מאן תנא' כדי לציין את השיוך של מסכת תמיד ומסכת מידות לחכמים מסוימים, כנראה, בהשפעת השימוש הנפוץ בביטוי הזה לציון שיוך של קטע תנאי מסוים לחכם מסוים. הניסוח הייחודי של הירושלמי מלמד שאין חשיבות למשמעות הנפוצה יותר של הביטוי 'מאן תנא' כאשר דנים במשמעותו המסוימת בזיקה למסכת תמיד, למסכת מידות ולסדר עולם.⁴⁷ יתרה מזו. אם אמנם הייתה כוונת הביטוי 'מאן תנא' במאמר 'מאן תנא תמיד רבי שמעון איש המצפה הוא' זהה לכוונת הביטוי 'סתם' במאמר המפורסם 'סתם משנה רבי מאיר סתם תוספתא רבי נחמיה סתם ספרא רבי יהודה סתם ספרי רבי שמעון',⁴⁸ כטענת אלבק,⁴⁹ מדוע לא השתמש הבבלי בנוסח הזה וכתב 'סתם תמיד רבי שמעון איש המצפה' ו'סתם מידות רבי אליעזר בן יעקב'?

אפשטיין עצמו כבר העלה הוכחה חותכת נגד שיטת אלבק.⁵⁰ כדי לדחות את דברי רב הונא, 'מאן תנא תמיד רבי שמעון איש המצפה הוא', הסוגיה מוכיחה שמשנה אחת במסכת תמיד שאין לה קשר לנושא הנידון לא ייתכן שהיא של רבי שמעון איש המצפה, משום שהיא סותרת את דבריו המפורשים במקום אחר. אם הבבלי גורס שדברי רב הונא אמורים בסתמות שבמסכת ולא במסכת כולה, הייתה הסוגיה יכולה לענות שאמנם משנה אחרונה זו אינה של רבי שמעון איש המצפה, אך משניות אחרות כן הולכות לשיטתו.⁵¹

דומה שטעות היא לראות בשתי מסכתות אלו חיבורים רגילים של ספרות חז"ל שנוצרו כרוב חיבורי חז"ל. כמה מאפיינים מבדילים בינן ובין רוב מסכתות המשנה ומקריבים אותן לסדר עולם. אין הן אוסף הלכות בנושאים מגוונים כרוב מסכתות המשנה אלא יחידות ברורות ואחידות מתחילתן עד סופן. לכל אחת מהן יש 'סיפור' אחד ויחיד ללומדים: סדר קרבן התמיד ושאר פעולות היום-יום במקדש במסכת תמיד ותיאור בית המקדש במסכת מידות.⁵² שתי המסכתות נוצרו אפוא בתהליך שונה מתהליך יצירתם של חיבורים אחרים בספרות חז"ל אך בדומה להתהוות

סדר עולם. שתיהן נראות חיבורים שבחלקם הגדול נוצרו בבת אחת: חיבורם הוא סידורם. אין כאן בעיקר איסוף מקורות יחידים ושילובם יחד אלא פעולות עצמאיות של חיבור מקורי שמטרתן להעמיד תיאורים של בניין המקדש ושל העבודה שהתקיימה בו בכל יום.

נמצינו למדים שהקביעות 'מאן תנא תמיד רבי שמעון איש המצפה הוא' ו'מאן תנא מדות רבי אליעזר בן יעקב היא' מלמדות ששני התנאים האלה שנו ולימדו⁵³ שתי מסכתות אלו כאשר היו פחות או יותר בצורה שהן עומדות לפנינו. בדומה לכך הקביעה 'מאן תנא סדר עולם רבי יוסי היא' אומרת שרבי יוסי שנה ולימד את סדר עולם כאשר היה פחות או יותר זהה לחיבור זה העומד לפנינו.

תפקידו של התנא: מחבר ויוצר או מוסר ומעביר?

ראינו אפוא שהמשפט 'מאן תנא סדר עולם רבי יוסי היא' קובע שאת החיבור סדר עולם בעיקרו שנה רבי יוסי. אם נצטרף למסקנה זו את המסקנה הקודמת בדבר אחידותו של סדר עולם וייחוס עיקרו לאדם אחד, ברור לחלוטין שמימרות יחידות של רבי יוסי לא היו הבסיס והיסוד ועליו סידר חכם מאוחר יותר את סדר עולם.⁵⁴ ועדיין עומדת לפנינו שאלה כבדה מאוד. כלום המשפט 'מאן תנא סדר עולם רבי יוסי היא' בא לומר שהשונה את סדר עולם הוא מחבר עיקרו של החיבור,⁵⁵ ומכאן שרבי יוסי שנה את חיבורו שלו? ואולי משפט זה מלמד שחיבור קדום יותר עמד לפני השונה והוא לימדו לתלמידיו ושומעיו ואף הוסיף משלו, ומכאן שעיקר סדר עולם נתחבר לפני זמנו של רבי יוסי, ורבי יוסי רק שנה אותו? לשון אחר, רבי יוסי היה מחבר או מוסר?

שאלה זו נשאלת לא רק כאשר לסדר עולם אף לעניין מסכת תמיד ומסכת מידות. יש לשאול אם רבי שמעון איש המצפה חיבר את מסכת תמיד ורבי אליעזר בן יעקב את מסכת מידות ואולי שתי המסכתות כבר קיבלו את צורתן העיקרית לפני זמנו של השונה, ושני חכמים אלו קיבלו את המסכתות מקודמיהם, ותפקידם היה בעיקר למסור את המסכתות לתלמידיהם ולשומעיהם.

אם אמנם השונה הוא המוסר של חיבור שנוצר לפניו ולא יוצר החיבור, ראוי לתהות על מהות פועלו של החכם הנקרא 'שונה'. הרי סביר שגם בדורות שלאחר זמנו נמסר החיבור והועבר על ידי חכמים. לכאורה קושיה זו דוחקת בנו להעדיף את הדעה שהשונה הוא המחבר, שהרי על פיה ייחודיותו וסיבת הזכרתו הבלבדית מיד מובנות. אכן, אף על פי שאפשטיין לא עסק בשאלה זו במפורש כאשר דן במסכת תמיד ובמסכת מידות, מתוך דבריו ניכר שכך הבין את הקשר בין שני החכמים ובין שתי המסכתות: רבי שמעון איש המצפה חיבר את מסכת תמיד ורבי אליעזר בן יעקב חיבר את מסכת מידות.

בדיונו המפורט של אפשטיין על ייחוסה של מסכת מידות לרבי אליעזר בן יעקב הוא משקיע מאמץ רב בהסבריו לשש ההזכרות המפורשות של רבי אליעזר בן יעקב.⁵⁶ על משנה מידות א:ב אפשטיין כותב 'כאן, כיוון שראב"י מביא מעשה באחי אמו... היה התנא המאוחר צריך להזכיר שמו של המספר בפירוש: אמר ראב"י'. לאפשטיין הפריעה הזכרת שמו של רבי אליעזר בן יעקב במפורש: למה להזכירו כבעל המשפט האחרון של משנה ב, אם אף המשפט הקודם במשנה ואף החיבור כולו הם של רבי אליעזר בן יעקב? לפי תשובת אפשטיין, תנא מאוחר יותר הוסיף את שמו בגלל היבט אישי המופיע במשפט והיה צורך לפרט מי הוא שבאחי אמו מדובר. ברם, לפי הדעה שמי ששנה את החיבור אינו המחבר אלא מוסרו, אין כאן כל קושיה. אם מסכת מידות נקבעה בצורתה העיקרית לפני זמנו של רבי אליעזר בן יעקב והוא שמסר אותה לתלמידיו ולחכמים אחרים, אין מקום להקשות. רבי אליעזר בן יעקב הוסיף על החיבור שקיבל הערה משלו, והתנא שבא אחריו הוסיף את שמו של רבי אליעזר בן יעקב להערה עצמה, כדי להפריד בין מה שקיבל רבי אליעזר בן יעקב ובין מה שהוסיף רבי אליעזר בן יעקב מדעת עצמו.⁵⁷

כאמור, אפשטיין מסביר את כל ההזכרות של רבי אליעזר בן יעקב במסכת מידות המעמידות בעיות לדרך שהוא מבין בה את הקשר בין חכם זה ובין מסכת מידות. ברם, לעניינן של שתי הזכרות לפחות קשה מאוד לקבל את שחזוריו. אפשטיין קובע שאמנם בנוסח העומד לפנינו דברי רבי אליעזר בן יעקב חולקים על דברי תנא קמא, אך בנוסח המקורי של מסכת מידות שנו רק את דברי רבי אליעזר בן יעקב. לדעתו, תנא מאוחר יותר שינה את הנוסח על ידי הכנסת השיטה החולקת על רבי אליעזר בן יעקב וייחס את הנוסח המקורי לרבי אליעזר בן יעקב. ברם, בשני המקרים קשה לראות מחלוקת בין דברי רבי אליעזר בן יעקב ובין המשפטים הקודמים, וקרוב יותר להניח שדבריו הם הערה למשפטים הקודמים.

במשנה מידות א:ו מדובר בכוהן הישן בהר הבית שאירע לו קרי. המשפט הראשון הוא 'יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה, והגרות דולקים מכאן ומכאן עד שהוא מגיע לבית הטבילה', והמשנה מוסיפה: 'רבי אליעזר בן יעקב אומר במסיבה ההולכת תחת החיל יוצא והולך לו בטדי'. כיוון שהמשפט הראשון מזכיר את 'תחת הבירה', החלק הפנימי של הר הבית, ורבי אליעזר בן יעקב מזכיר את 'תחת החיל', החלק החיצוני של הר הבית, הדעת נותנת שתחילה המשנה מפרטת את הדרך שהכוהן הולך בה מן המקום שהיה כאשר אירע לו קרי אל בית הטבילה, ואחר כך בא רבי אליעזר בן יעקב ומפרט מה עליו לעשות אחרי הטבילה. אולם אפשטיין (על פי משנה תמיד א:א, שיש בה מקבילה מדויקת למשפט הראשון ואחרי מקבילה זו כותבת 'ירד וטבל עלה ונסתפג ונתחמם כנגד המדורה בא וישב לו אצל אחיו הכהנים עד שהשערים נפתחים יוצא והולך לו') קובע ש'השונה שנה סתם כמשנת תמיד ואת משנת ראב"י שנה בשמו'.⁵⁸ כלומר, לפי רבי אליעזר בן יעקב כוהן בעל קרי אינו טובל אלא מיד יוצא, וכך היה כתוב בנוסח הקדום של מידות. בא התנא השונה והכניס חלק ממשנת תמיד כדי לקבוע שכוהן בעל קרי טובל. ברם, אפילו נקבל שלישית רבי אליעזר בן יעקב כוהן בעל קרי אינו טובל אלא מיד יוצא, הנחה שאינה נראית לי, והשונה רצה להשתמש במשנה תמיד כדי לחלוק על הוראה זו, בוודאי היה שונה זה מביא אף את סופה של המשנה בתמיד, המפרט את חזרתו של כוהן בעל קרי לבית המוקד ואת יציאתו בבוקר כדי להדגיש את המחלוקת בין שתי השיטות.⁵⁹ הרי לפי הנוסח שבמשנה מידות, אשר לפי שחזורו של אפשטיין נוצר בידי שונה מאוחר זה, אין כל מחלוקת. דומה שאפשר לשחזר מחלוקת ביסוד הנוסח שלנו במשנה מידות א:ו, אך אין היא המחלוקת שהציע אפשטיין: הנוסח המקורי של משנה מידות היה כמו משנה תמיד, ורבי אליעזר בן יעקב הוא שהשמיט את סופו והכניס הערה משלו, שכוהן בעל קרי יוצא בשער טדי ואינו חוזר לבית המוקד. מכל מקום, בין שנקבל הצעה זו בין לאו, הפירוש הטוב ביותר לדברי רבי אליעזר בן יעקב רואה אותם מכוונים למקור שהיה קיים.⁶⁰

המשנה השנייה המקשה לקבל את דברי אפשטיין היא משנה מידות ב:ו, 'וראשי פספסין מבדילין בין עזרת ישראל לעזרת הכהנים רבי אליעזר בן יעקב אומר מעלה היתה וגבוהה אמה והדוכן נתון עליה ובה שלש מעלות של חצי אמה נמצאת עזרת הכהנים גבוהה מעזרת ישראל שתי אמות ומחצה'. לפי אפשטיין דברי רבי אליעזר בן יעקב היו הנוסח המקורי, את המשפט המקדים את דברי רבי אליעזר בן יעקב הכניס תנא מאוחר כדי לקבוע שעזרת הכהנים לא הייתה גבוהה מעזרת ישראל בשתי אמות ומחצה, ותנא מאוחר זה ייחס את הנוסח המקורי לרבי אליעזר בן יעקב. ואולם אילו בא שונה מאוחר ללמד על המחלוקת ששיער אפשטיין, בוודאי היה מוסיף שלפי השיטה הראשונה אין כל הבדל בגובהן של שתי העזרות ולא היה מניח את המצב באופן שקשה להכריע אם יש מחלוקת אם לאו. אף יושם לב לדברי משנה מידות א:ו, 'וראשי פספסין מבדילין בין קדש לחול', ולדברי משנה מידות ד:ה, 'וראשי פספסין מבדילים בעליה בין הקדש לבין קדש הקדשים'. על סמך משניות אלו קרוב להסיק שהמחבר המקורי של מידות הוא שדיבר על 'ראשי פספסין' המבדילים בין אוורי הר הבית, ולכן את המשפט המקדים את דברי רבי אליעזר בן יעקב כאן קשה מאוד לייחס לשונה מאוחר יותר, כפי שעושה אפשטיין.⁶¹

ניתוח קטעים אלו, שמזכירים בהם דברי רבי אליעזר בן יעקב, מניע אותנו לראות ברבי אליעזר בן יעקב את מוסר החיבור ולא את מחברו. ואולם ההקשר ההיסטורי מטה קצת יותר לכיוון ההפוך. מתקבל על הדעת שמסכת מידות נתחברה אחרי חורבן בית שני,⁶² ואם אמנם חי רבי אליעזר בן יעקב בזמן הבית⁶³ וכבר מסר חיבור שנתחבר לפני זמנו, לא נשאר מרחב זמן שהיה אפשר ליצור בו את החיבור. בסופו של דבר העיון במסכת עצמה מעלה נימוקים מכריעים יותר לראות ברבי אליעזר בן יעקב את המוסר של מסכת מידות ולא את מחברה.

רבי יוסי המוסר של סדר עולם

בדיונו של אפשטיין במסכת מידות הצליח אפשטיין למצוא הסבר לכל הזכרה של רבי אליעזר בן יעקב, ואם כי הסבריו אינם נראים לי, קשה לשלול מכל וכל את מסקנתו שחכם זה חיבר את עיקר המסכת. ואולם אין מקום לספק שלא זה היה טיב הקשר בין סדר עולם ובין רבי יוסי.⁶⁴ לא נראה שחוקר כלשהו יצליח למצוא הסברים משכנעים לכל ההזכרות של רבי יוסי בסדר עולם שיתאימו לקביעה שהוא המחבר.⁶⁵

אכן, שאלת הקשר שבין סדר עולם ובין רבי יוסי על פי דברי רבי יוחנן באמירתו 'מאן תנא סדר עולם רבי יוסי היא' הטרידה חוקרים רבים בעיקר בגלל ההזכרות הרבות של רבי יוסי בספר. חוקרים אלו מאמצים שתי גישות להבנת תהליך התהוותו של סדר עולם ולפי שתיהן ייחוס תשעה מאמרים לרבי יוסי עצמו הוא בעיה. הגישה האחת רואה ברבי יוסי

את מחברו של סדר עולם,⁶⁶ והגישה האחרת רואה בדברי רבי יוסי בסיס ויסוד שלימים אסף אותם מסדר ויצר את החיבור המוכר בשם סדר עולם.⁶⁷ הזכרות שמו של רבי יוסי קשות לפי הגישה הראשונה, שכן מדוע יזכיר את שמו שלו אם הספר כולו הוא חיבורו, אך גם לפי הגישה השנייה הן קשות, שהרי אם נטל מסדר מאוחר יותר את רוב החומר שבסדר עולם מדברי רבי יוסי, מה טעם להזכירו בתשעה מקומות אלו בלבד.⁶⁸

לא אדון בתשובות שהציעו מלומדים בניסיונם לפתור קושיה זו,⁶⁹ שכן לדעתי, אין לה מקום כפי שאמנם יתברר בדיון הבא. נהפוך הוא: אם מבינים כראוי את המשפט 'מאן תנא סדר עולם רבי יוסי היא', ההזכרות האלה הן סיוע גדול לדעה שסדר עולם שלנו הוא החיבור שעמד לפני רבי יוחנן כאשר אמר 'מאן תנא סדר עולם רבי יוסי היא'.

אם נעיין בכל הקביעות המיוחדות לרבי יוסי בסדר עולם, והן כאמור תשע,⁷⁰ נוכל לחלקן מבחינה צורנית לשלוש קבוצות: (א) שלוש קביעות באות לפרש את המשפט הבא לפניו בסדר עולם או להוסיף לו הערה ואי אפשר להבינן מחוץ להקשר הנוכחי בסדר עולם; (ב) שתי קביעות יכולות להיות משפטים עצמאיים אך בוודאי הן באות כדי לפרש את המשפט הבא לפניו בסדר עולם או להוסיף לו הערה; (ג) ארבע הקביעות האחרות, כולן בארבעת הפרקים האחרונים של סדר עולם, אינן כרוכות באופן בולט להקשר בסדר עולם, ושתיים מהן נוספו לסדר עולם בשלב מאוחר יחסית.

לקבוצה הראשונה: בסדר עולם יא:9 כתוב 'ר' יוסי או' יום שבת היה', וזו הערה שעניינה כיבוש יריחו. באותו הפרק כתוב 'ר' יוסי או' יום תקופה היה הא למדנו שראש חדש ניסן הוא היה יום התקופה' (יא:10–11),⁷¹ והערה קצרה זו עניינה היום שעמד בו השמש דום בגבעון. בפרק יז כתוב 'אמ' ר' יוסי וכי אפשר לו לבן שיהא גדול מאביו שתי שנים' (יז:26–27), וקושיה זו מכוונת לדברי הימים ב כב:ב, כתוב המצוטט סמוך לפני דברי רבי יוסי, ומוסיפה עוד נדבך לסתירה בין כתוב זה ובין מלכים ב ח:כו, המובא קודם לכן בסדר עולם. שלושת המאמרים האלה אין להחשיבם מאמרים עצמאיים ובוודאי מעולם לא נתקיימו מחוץ להקשר בסדר עולם.

בקבוצה השנייה יש לכלול את דברי רבי יוסי בפרק א' א' ר' יוסה נביא גדול היה עבר שקרא את שם בנו פלג ברוח הקדש' (א:4–5), ואת דבריו בפרק כג' ר' יוסה או' יום השלישי לחליו שלחוקיהו היא היתה מפלתו שלסנחריב' (כג:29–30). שתי קביעות אלו יכולות לעמוד כל אחת לעצמה וייתכן שהן נאמרו מחוץ להקשר הנוכחי בסדר עולם, אם כי אין הדבר נראה לי. מכל מקום, שתיהן הוספות מאוחרות ברצף הטקסטואלי של סדר עולם. בשני המקרים קביעות של רבי יוסי מפריעה לקשר הלוגי בין המשפט שלפניה ובין המשפט שלאחריה.⁷²

ארבעת המאמרים האחרים, ששייכותם לקבוצה השלישית, אינם עשויים מעור אחד. השניים האחרונים, 'ר' יוסי או' מלכות פרס בפני הבית שלשים וד' וכולי' (ל:25–27) ו'היה ר' יוסי או' מגלגלין זכות ליום זכות וחובה ליום' וכולי' (ל:33–35), כלולים ביחידה גדולה יותר בת ארבעה משפטים הבאים בין סוף הרצף הכרונולוגי העיקרי של סדר עולם,⁷³ שהוא תחילת מלכותו של אלכסנדר מקדון (ל:20–24), ובין הסיום הרעיוני של סדר עולם (ל:36–49). מכל מקום, לעניין המאמר 'מגלגלין זכות' שחזור הכרונולוגי לשנת חורבן הבית הראשון אינו מכוון לדעתו של סדר עולם, ודומה ששחזור החולק על סדר עולם נוצר על פי דברי סדר עולם עצמו, וראה בפירושו. סביר אפוא שדברי רבי יוסי אלו נאמרו אחרי שכבר היה סדר עולם לחיבור קיים.

עוד מאמר מן הקבוצה השלישית בא בפרק כח 'שבועים שבעים משחרב בית המקדש הראשון' וכולי' (כח:37–43).⁷⁴ אין השחזור הכרונולוגי שרבי יוסי מציע חולק על דברי סדר עולם אך הוא מחלק את השנים בדרך אחרת, המתעלמת מההקשר המקראי, ודומה שהוא נשען על מסקנתו הקודמת של סדר עולם, וראה בפירושו. זאת ועוד אחרת. המילים בדברי רבי יוסי, 'ואומר בשנת ארבע לאחז', אינן אלא ציטוט מדברי סדר עולם כב:36–37 המצוין בדרך שציטוט מהכתוב מצוין. ברור אפוא שהפסקה השלמה שאמר אותה רבי יוסי נוספה בשלבי עריכה מאוחרים של סדר עולם.⁷⁵

מסקנתנו אפוא ברורה ובטוחה: רבי יוסי הכיר חיבור קדום יותר, שנכנהו 'עיקר סדר עולם', והוא שמסר אותו לתלמידיו, כלומר שנה אותו, וכפופי הוסיף הערות משלו במהלך המסירה.⁷⁶ מובן שהן יחסו לו בשמו כאשר נמשכה מסירת החיבור אחרי זמנו.

תהליכי היצירה והעריכה של סדר עולם

על סמך המסקנות שהוסקו עד עתה אפשר לקבוע שסדר עולם נתחבר לפני זמנו של רבי יוסי, רבי יוסי שנה אותו והעבירו לדור הבא,⁷⁷ הוסיף משלו לחיבור שקיבל, והחיבור עוד נערך אף אחרי זמנו של רבי יוסי. מטבע הדברים אי אפשר לקבוע קביעה מוחלטת איך נראה החיבור הקדום שכניתי לעיל 'עיקר סדר עולם', מה הוסיף רבי יוסי מלבד

המאמרים הבאים משמו⁷⁸ ומה נוסף אחרי זמנו מלבד הזכרת שמו על מאמריו ומלבד הוספת מאמר על שמו של רבי יוסי ברבי יהודה שחי כדור אחרי רבי יוסי.⁷⁹ מכל מקום אשרטט על פי שיקולים צורניים מה נראה בעיניי חלק מעיקר סדר עולם ומה נראה בעיניי הוספות בשלבי העריכה והמסירה.

שימושו של מחבר סדר עולם במסורות ומקורות קדומים

אף על פי שהראיתי לעיל את האחידות הסגנונית בסדר עולם ועל אף המסקנה העקרונית שרובו הגדול נתחבר בידי אדם אחד, בוודאי לא כל מה שמופיע בו הוא משל מחבר אחד. חיבורו של אדם אינו נוצר בחלל ריק. אכן, בכמה מקומות אפשר להוכיח שסדר עולם מתבסס על מסורות הקודמות לו. הראיות הבולטות ביותר הן במקומות שסדר עולם משלב בהם מסורות חולקות. בסדר עולם ג:13–15 כתוב 'נמצא משמת לוי עד שיצאו ישראל ממצרים מאה ושש עשרה שנה ואין השעבוד יתר על כן ולא פחות משמנים ושש שנה כשנתיה שלמרים'. סביר שעמדו לפני בעל סדר עולם שתי מסורות על אורך השעבוד במצרים, וכיוון שלא רצה להכריע כתב מה שכתב. שונים במקצת, בגלל המרחק בין המקומות שבאות בהם שתי המסורות, הם דברי סדר עולם על תחילת מצוות שבת. בסדר עולם ה:23 כתוב שמצוות שבת ניתנה במרה, ואילו בהמשך הפרק כתוב שמצוות שבת ניתנה באלוש (ה:29 וראה בפירושו שם). עוד מקרה בולט של שילוב מסורות יש בסדר עולם יז:12–13 'ובשנה השנית לאחזיהו ניגנז אליהו ואינו נראה עד שיבוא משיח ובימות המשיח נראה וניגנז שינית ואינו נראה עד שיבא גוג'. סדר עולם הכיר, כנראה, שתי מסורות על בואו העתידי של אליהו, על פי האחת בואו של אליהו קשור לביאת המשיח ולפי האחרת בואו קשור לבוא יום ה' ומלחמת גוג, וכך נוצרה המסורת שיבוא פעמיים (וראה בפירושו, נספח א לפרק יז).⁸⁰

סימן מפורש אף יותר מעיד שסדר עולם השתמש במקורות קדומים יותר. בביטוי 'נמצא אומר' (ובביטויים הדומים לו, 'נמצאת/שתמצא/כשתמצא אומר/לומר') סדר עולם מציין, כנראה, ציטוט של חיבור או מסורת.⁸¹ המקרה המעניין ביותר הוא דברי סדר עולם בפרק א: 'עקב שימש את אברהם חמש עשרה ואת שם חמשים שנ' נימצא או' שימשי את שם חמשים שנ' (א:22–23). אף על פי שרוב כתבי היד גורסים 'שמש, שימש' בגוף שלישי גם בהופעת מילה מהשורש ש"מ בפעם השנייה בקטע, הגרסה הנכונה היא זו שהבאתי. הגרסה 'שימשי' מופיעה בשני כתבי יד, ואחד מהם, כתב יד נ, היסוד למהדורה שם, הוא קטע גניזה קדום מאוד ובו שיבושים ושגיאות מעטים מאוד.⁸² יש אפוא לקבל את הגרסה 'שימשי' מה גם שאם גורסים 'שמש, שימש', אין המשפט השני אלא הכפלה מיותרת של סוף המשפט הראשון. יתרה מזו. קשה לדמות שסופר או מעתיק שינו את הגרסה 'שמש, שימש' לגרסה 'שימשי', ואילו השינוי ההפוך מתקבל מאוד על הדעת. משמעות הדבר היא שסדר עולם מצטט כאן חיבור שיעקב מדבר בו בגוף ראשון.⁸³ אם דבריי נכונים, הרי זה הציטוט היחיד של ספר פסידואפיגרפי בספרות חז"ל.

כל העדויות האלה לשימושו של סדר עולם במסורות ובמקורות קדומים יותר שייכות, כנראה, לרובד הקדום של סדר עולם. כלומר, המחבר של עיקר סדר עולם, החיבור שהגיע לרבי יוסי ושרבי יוסי מסר אותו, השתמש בהם ושילבם בחיבורו. לעומת שימוש כזה בחומר קדום יותר יש בסדר עולם שלנו קטעים אחרים, מהם גדולים מאוד, הנראים הוספות משניות לרובד הקדום של סדר עולם.

קטעים שנוספו לסדר עולם בשלבי עריכה ומסירה

סימנים צורניים אחדים מניעים אותי לראות בכמה קטעים הוספות שנוספו בשלבי העריכה של סדר עולם ולא חלקים מן החיבור המקורי, כגון יחידה גדולה הכוללת את המחצית השנייה של פרק ג ואת כל פרק ד ומפרטת חמישה מאורעות בני שנים עשר חודש ואף עוסקת בהרחבה בשניים מהם – משפט הרשעים בגיהנום והמבול. אמנם עיסוק נרחב של סדר עולם בכרונולוגיה של המבול מתאים למגמת החיבור כולו, אך מקומה הצפוי הוא בפרק א, ולפיכך הופעתה כאן עם הדיון על גיהנום מניעה אותי לקבוע שהיחידה כולה שייכת לרובד מאוחר של החיבור.⁸⁴

עוד יחידה העשויה מכמה קטעים הנראית תוספת בשלבי העריכה באה בסדר עולם ל:25–35. עם תום העיסוק בתקופה המקראית, שעסק בה סדר עולם בעשרים ותשעה פרקים ועוד חצי הפרק, הוא מביא ארבעה קטעים על התקופה הבתרא-מקראית, אחד הכולל סכמה כרונולוגית מבניין הבית השני ועד לחורבנו, אחד המפרט את הזמנים שבין מלחמות ישראל למן מלחמת ורוס ועד למלחמת בר כוכבא, אחד הרושם את שמות שמונת מלכי יוון ואחד המשווה בין חורבן

בית ראשון ובין חורבן בית שני.⁸⁵ עצם הדבר שקטעים אלו שונים כל כך בסגנונם ובמגמתם משאר החיבור מביא אותי לידי המסקנה שהם תוספות מאוחרות.⁸⁶

כל המדפדף בין עמודי סדר עולם מיד יבחין שאין החיבור הזה משתמש בשיטה הדיאלקטית הנפוצה כל כך במדרשי ההלכה ובתלמודים. לפיכך כל הקטעים שבהם בא המונח 'יכול',⁸⁷ שמטרתו להציג אפשרות שנדחת,⁸⁸ נראים שייכים לרבדים המאוחרים יותר של סדר עולם. סיוע מסוים למסקנה שהמונח 'יכול' אינו בן הרובד הקדום של סדר עולם יימצא בקטע אחד (כא: 9–13), שהמונח הזה מופיע בו פעמיים ואשר בפירוש שם הסקתי, על סמך נימוקים אחרים לחלוטין, שהוא נוסף לסדר עולם בשלבי עריכה מאוחרים.

דוגמה מעניינת מאוד לשימוש בשיטה הדיאלקטית יש בסדר עולם ג: 2–8: אחרי שסדר עולם קובע שבני ישראל היו במצרים מאתיים ועשר שנים הוא מציע 'או יכול כל ארבע מאות שנה היו ישראל במצרים' (ג: 7), ודוחה את ההצעה על סמך הנתונים המקראיים. בנוגע לקטע הזה אין נימוקים אחרים שלא לשייך אותו לרובד הקדום של סדר עולם, ומכל מקום, ייתכן מאוד שבעיקר סדר עולם הייתה כרונולוגיה אחרת לתקופת שעבוד בני ישראל במצרים (ראה בפירוש ג: 2–4), ואולי אותה כרונולוגיה גופה, דהיינו שארבע מאות השנים החלו בלידת יצחק, אך בצורה מקוצרת, ובגלל חשיבותה הורחבה בשלבי העריכה על ידי החלפתה במקור עצמאי.⁸⁹

על הנימוקים לקביעה שקטעים מסוימים נוספו בשלבי העריכה המאוחרים של סדר עולם נוסף עוד נימוק אחד, שכבר הזכרנוהו בפרק ב של המבוא (לעיל, עמ' 69), והוא קשור להופעות הלא־רבות של פרשנות מדרשית בסדר עולם. כזכור, פרשנות המקרא של סדר עולם אינה פרשנות מדרשית, הרואה לה היתר להתעלם מהקשרו המילולי של הפסוק ומחוקי הלשון, ובכל זאת מקרים יחידים של פרשנות מדרשית מופיעים בסדר עולם. כיוון שהם ייחודיים כל כך לעומת שיטתו הפרשנית הרגילה של סדר עולם ואף דומים לשיטה הפרשנית הנפוצה בספרות חז"ל בכללותה, הסקתי שקטעים אלו אינם מן הרובד הקדום של סדר עולם אלא נוספו בשלבי העריכה והמסירה שלו.⁹⁰

מתי נתחבר סדר עולם?

מדבריי לעיל על תפקידו של רבי יוסי במסירת סדר עולם ברור שעיקר סדר עולם נתחבר לפני זמנו של רבי יוסי. כלומר, הזמן המאוחר ביותר של חיבורו הוא אמצע המאה השנייה לספירת הנוצרים. ברם, מה אפשר להסיק בעניין ראשית גבול הזמן של החיבור?

בנספח א של הפירוש לפרק כח הראיתי שדברי סדר עולם על תקופת בית שני נובעים מפרשנותו לדינאל ט: כד, 'שבעים שבעים נחת על עמך ועל עיר קדשך', ולפיה חלפו ארבע מאות ותשעים שנה מחורבן בית ראשון ועד לחורבן בית שני.⁹¹ כמה קטעים בפרקים כח–ל של סדר עולם הנראים שייכים לרצף הכרונולוגי העיקרי של סדר עולם מבוססים על פרשנות זו שהתפתחה, כנראה, אחרי חורבן הבית השני.⁹² משמעות הדבר אפוא שעיקר סדר עולם נתחבר אחרי חורבן בית שני ולפני זמנו של רבי יוסי.

פולמוסים מוסתרים בסדר עולם?

לפני עיקר דבריי בעניין זמן חיבורו של עיקר סדר עולם ברצוני לעמוד על כמה נקודות שאולי אף הן מסייעות בקביעת זמנו. קטע גדול בסדר עולם כג: 37–41 אין בו כל עניין לכרונולוגיה. אמנם קטעים לא־כרונולוגיים מופיעים מדי פעם בפעם בסדר עולם, אך הם נדירים וסביר שמגמות מסוימות הנחו את הכללתו של כל קטע וקטע. בקטע הנזכר סדר עולם עוסק בחילולו של סנחריב, שבעקבות מפלתו והנס הגדול לישראל 'קיבלו עליהם מלכות שמים', והוא מוסיף שבמעשים אלו נתקיימו דברי הנבואה של ישעיהו, 'ביום ההוא יהיו חמש ערים בארץ מצרים מדברות שפת כנען ונשבעות לה' צבאות עיר ההרס יאמר לאחת; ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל גבולה לה' (יט: יח–ט). בפירוש לקטע הצעתי שביסוד דברים אלו עומדת התייחסות למציאות בזמנו של בעל סדר עולם. פסוקים אלו בספר ישעיהו נכרכים על ידי כמה מקורות למקדש חוניו במצרים,⁹³ וכנגד הבנה זו של הכתוב סדר עולם טורח להדגיש שמקראות אלו כבר נתגשמו זמן רב לפני ימיו של חוניו. לדעתו, המאורעות המתוארים בכתוב, 'ביום ההוא יהיו חמש ערים בארץ מצרים מדברות שפת כנען ונשבעות לה' צבאות', אירעו בימי חזקיהו ולא בימי חוניו. קטע המתפלמס דרך רמיזה עם ההצדקה המקראית לקיומו של מקדש חוניו בוודאי נתחבר לפני סגירתו של המקדש או סמוך לה מאוד.⁹⁴ מקדש חוניו נסגר שנים מעטות אחרי חורבן בית שני,⁹⁵ וסביר אפוא שקטע זה בסדר עולם נתחבר בערך באותו הזמן.

דומה שאפשר למצוא בסדר עולם עוד דברי פולמוס מוסתרים. דבר ידוע הוא שספרי חז"ל לעולם אינם דנים במערכת הכרונולוגית הבאה בתרגום השבעים ובמערכת הכרונולוגית הבאה בנוסח התורה של השומרונים, שהיו נפוצות בקרב חוגים מסוימים בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, והן שונות מאוד מן המערכת הכרונולוגית של נוסח המסורה של התנ"ך.⁹⁶ בשני הפרקים הראשונים של סדר עולם יש שלושה קטעים שקשה להבין את מטרם, ואין בהם אלא חזרה על נתונים מקראיים מפורשים. בזאת הם חורגים מנוהגו הקבוע של סדר עולם לציין רק את חידושי הכרונולוגיים. לפיכך הצעתי שכל השלושה נועדו להתפלמס עם מערכות כרונולוגיות אחרות.⁹⁷ אמנם אפשר לתהות מדוע סדר עולם מתייחס רק לשלושת ההבדלים האלה, אך נראה שבכל אחד מהם יש היבט מיוחד המצדיק את עיסוקו של סדר עולם בעניין.⁹⁸

פולמוס אחר עם השומרונים אולי עומד ביסוד דברי סדר עולם ב:9–10, המתעלמים לגמרי מביקור יעקב בשכם. קשה מאוד להסביר התעלמות זו על פי הסיפור המקראי, אך אפשר להבינה על סמך רצונו של סדר עולם לצמצם את הקשר בין האבות ובין שכם.⁹⁹ אם הצעתי נכונה וסדר עולם מתפלמס באופן סמוי עם השומרונים, סביר שפולמוסים אלו היו מובנים במאה הראשונה או בתחילת המאה השנייה לספירת הנוצרים יותר מבמאות הבאות.

מסורות המשותפות לסדר עולם וליוספוס

דיון המתמקד במסורות המופיעות בסדר עולם וביוספוס ובהסקת מסקנות על פי המקבילות האלה חייב לגבור על מכשולים מתודולוגיים קשים. קודם כול, סביר שמסורות פרשניות-כרונולוגיות בסדר עולם ובכתבי יוספוס נתהוו בלי קשר ביניהן על ידי פעולות עצמאיות של עיון מקראי שנעשו אולי בידי בעל סדר עולם ויוספוס גופם ואולי בידי מפרשים קדומים יותר שבדבריהם השתמשו סדר עולם ויוספוס. יתרה מזו. גם אם נוצר היגד כרונולוגי מסוים בפעם הראשונה בידי אדם אחד ולא נוצר בנפרד בידי שני פרשנים כרונולוגיים, היגד זה עשוי להגיע לרבים במרוצת הדורות, ואין כל הצדקה לקשור יחד שני חיבורים הכוללים את ההיגד הזה.¹⁰⁰ בכל זאת דומה שיש בסדר עולם וביוספוס קטעים מקבילים הדורשים דיון בשאלת הקשר ביניהם.

בקדמוניות היהודים י:181 ואילך יוספוס מביא כמה עובדות היסטוריות בלתי-מובנות. נבוכדנצר בשנת עשרים ושלוש למלכותו כבש את סוריה, מואב ועמון, ואחר כך נכנס למצרים, ניצח אותה במלחמה, החליף את מלכה, שבה את היהודים שהיו בה והביאם לבבל. כיבושים אלו אינם ידועים מן התנ"ך וגם לא ממקור אחר.¹⁰¹ מרכוס מעיר על כך במהדורות וכותב שתיאור כיבושם של העמים הקרובים לישראל מבוסס על נבואת ירמיהו נגד העמים (פרקים מד–מט).¹⁰² ואולם הסברו מתעלם מהנקודה הבולטת ביותר בדברי יוספוס – התאריך המדויק של הכיבושים, שנת עשרים ושלוש לנבוכדנצר, שבוודאי לא נלקח מדברי הנבואה של ירמיהו. נשווה אל דברי יוספוס את דברי סדר עולם כו:45–48:

בשנת עשרים ושלוש לנבוכדנצר נתנה צור בידו ושטף את כל היהודים שהיו בעמון ומואב ובסביבות ארץ ישראל נפש שבע מאות ארבעים וחמשה (יר' נב:ל). בשנת עשרים ושבע לנבוכדנצר נתנה מצרים בידו נשא המונה ושלל שללה ובו ביום והייתה שכר לחילו (יח' כט:יט). והגלה ירמיהו וברוך לבבל.

יש לתת את הדעת להתאמה המדהימה בין סדר עולם ובין יוספוס. שניהם קובעים: (א) עמון ומואב ועוד עמים מסביב לארץ ישראל נכבשו בשנת עשרים ושלוש למלכות נבוכדנצר; (ב) סמוך להזכרת הכיבוש הזה מסופר על כיבוש מצרים בידי נבוכדנצר; (ג) סיפור כיבוש מצרים מזכיר את לקיחת היהודים בשבי. שום פרט משלושת הפרטים המובאים בסדר עולם ובדברי יוספוס אינו מופיע במקרא במפורש.¹⁰³

אי אפשר לשחזר את הפרשנות המקראית שגרמה להתהוות המסורות האלה מתוך דברי יוספוס, כפי ששחזרתי אותה מתוך דברי סדר עולם, והדבר בוודאי מלמד על משניות הניסוח אצל יוספוס. ברור גם שמוצאן הישיר של המסורות האלה הוא חיבור כרונוגרפי, אף על פי שמקורן בפרשנות המקרא, שהרי רק בחיבור כרונוגרפי תוצמד מסורת הנלמדת מירמיהו נב:ל למסורת הנלמדת מיחזקאל כט:יז–כ משום קרבתן הכרונולוגית.

השוואה זו בין סדר עולם ובין יוספוס מביאה לידי המסקנה שלפני יוספוס עמד חיבור כרונוגרפי שכלל את שלוש המסורות האלה בצורה קרובה מאוד לצורתן בסדר עולם. המכשולים המתודולוגיים שהעליתי לעיל אינם מונעים אותנו מלאמץ מסקנה זו, משום שאין אלה מסורות יחידות אלא כמה מסורות מחוברות יחד בהקשר כרונוגרפי מובהק.

עוד מקרה של הצמדת כמה קביעות פרשניות-כרונולוגיות שאינן מבוססות על קריאה פשוטה של המקרא יש בסדר עולם כה: 6–9 ובקדמוניות היהודים י: 97 ואילך. בשני המקורות כתוב שיהויקים מת כאשר כבש נבוכדנצר את ירושלים, שגופתו הושלכה לפני שערי ירושלים (על פי ירמיהו כב: יט) ושמהלך המלחמה שמת בה יהויקים נלקחו בשבי שלושת אלפים יהודים (על פי ירמיהו נב: כב). הפרשנות המקראית העומדת ביסודן של קביעות אלו מסועפת למדי. אפשר לעמוד עליה מתוך דברי סדר עולם כאן ובמקומות אחרים,¹⁰⁴ אך לא מתוך דברי יוספוס. אמנם שניהם מסכימים שיהויקים מת כאשר כבש נבוכדנצר את ירושלים, אך יוספוס מתעלם מן הכתוב בספר דברי הימים על יהויקים, 'ויאסרוהו בנחשתים להליכו בבלה' (דה"ב לו: 1), ואילו סדר עולם משלב יחד בפרשנותו את כל פסוקי התנ"ך הדנים בסוף מלכות יהויקים. זאת ועוד אחרת. כפי שמרכוס מעיר, אין בתנ"ך הזכרה מפורשת של הגליית היהודים במלחמתו של נבוכדנצר ביהויקים, ודברי יוספוס מיוסדים על פרשנות מקראית הקושרת את ירמיהו נב: כח להגליה שהייתה במות יהויקים,¹⁰⁵ אף על פי שאין סיבה נראית לעין לקשור את הפסוק הזה למלכות יהויקים. אכן, הבנה זו של הפסוק בירמיהו מופיעה בבירור בסדר עולם כה: 4–5.

המקרה השלישי של הקבלה קרובה בין דברי סדר עולם ובין דברי יוספוס אף הוא רב־רושם. סדר עולם (כו: 23–24) ויוספוס (קדמוניות היהודים י: 108 ואילך), שניהם מזכירים מצור ראשון של חיל מלך בבל על ירושלים בשנה השמינית של צדקיהו, שנה אחת לפני שהחל המצור הגדול שבסופו נחרב בית המקדש, ושניהם כותבים שחיל פרעה יצא ממצרים כדי ללחום נגד חיל בבל, אך שב למצרים בלא שהצליח לעזור לישראל. כיוון שמצור חיל בבל על ירושלים לפני המצור הגדול שהחל בשנה התשיעית לצדקיהו אינו נזכר בתנ"ך, ואף חזרתו של חיל פרעה למצרים בלי לעזור לישראל אינה מופיעה בחיבורי ההיסטוריה בתנ"ך,¹⁰⁶ דמיון זה בין דברי סדר עולם ובין דברי יוספוס חשוב מאוד. בייחוד יש להדגיש ששניהם קובעים שהשנה השמינית לצדקיהו הייתה שנת המצור הראשון הזה.

השוואות אלו בין דברי סדר עולם ובין דברי יוספוס מביאות לידי המסקנה שהועלתה לעיל: לפני יוספוס עמד חיבור כרונוגרפי שכלל כמה קביעות זהות לקביעות שבסדר עולם. הואיל ואין לומר שמסורות כרונולוגיות־פרשניות רבות אלו נוצרו כל אחת לעצמה בידי כמה מחברים והואיל ויוספוס לא יצר אותן ומקורו היה חיבור כרונוגרפי־היסטורי ולא חיבור פרשני והואיל והדמיון בין דברי סדר עולם ובין דברי יוספוס רב כל כך, קרוב להסיק שהחיבור הכרונוגרפי שכלל קביעות אלו הוא הוא החיבור שכינינו עיקר סדר עולם.¹⁰⁷

יש לתת את הדעת שכל המקבילות הקרובות בין סדר עולם ובין יוספוס עוסקות במאורעות שאירעו בתקופה קצרה למדי, למן השנה השביעית למלכות נבוכדנצר ועד לשנתו העשרים ושלוש. בחלקים של סדר עולם ושל קדמוניות היהודים הדנים בתקופות הקדומות יותר שבתולדות ישראל לא מצאתי מקבילות קרובות הדומות לאלו שעתה זה תוארו. אמנם יש כמה מקבילות, אך כולן יכולות להעיד רק על עיון פרשני דומה או על מסורות יחידות שהובאו כל אחת בנפרד גם אל סדר עולם וגם אל כתבי יוספוס.¹⁰⁸

תמיד יש להזהר מלבסס מסקנות על לימוד מתוך השתיקה. מכל מקום, מקבילות מובהקות רבות למדיי בפרק הזמן הקצר של ימי החורבן והיעדרותן בתקופות הקדומות יותר מעוררות אותי להציע שהנוסח הקדום של סדר עולם לא היה לנגד עיני יוספוס כאשר כתב את הספרים הראשונים של קדמוניות היהודים. יוספוס מספר שסיים את חיבורו קדמוניות היהודים בשנת שלוש־עשרה לדומיטיאנוס קיסר (קדמוניות היהודים כ: 267), שהיא שנת 93/94 לספירת הנוצרים. לפיכך אם הצעתי נכונה, עיקר סדר עולם הגיע לידי יוספוס שנים לא רבות לפני שנה זו, ולדעתי, קרוב מאוד לזמן שנכתב בו עיקר סדר עולם.¹⁰⁹

אפשר כמובן, לתהות: אם הגיע עיקר סדר עולם לידי יוספוס בזמן שעסק בתיאור כיבוש ירושלים, מדוע לא השתמש בו לתיאור פרק הזמן שלאחר חורבן בית המקדש, לשנות שלטון בבל ולתקופה הפרסית? אלא שלתקופה הפרסית היו ליוספוס מקורות היסטוריים אחרים ועל פיהם הזכיר, למשל, את קמבוזי שאינו מופיע כלל במקרא,¹¹⁰ וכנראה, המקורות האחרים היו עדיפים בעיניו מעיקר סדר עולם.¹¹¹

בין שנקבל את הצעתי שעיקר סדר עולם הגיע לידי יוספוס רק בעיצומו של חיבור קדמוניות היהודים בין לאו, מסקנתי שעיקר סדר עולם עמד לפני יוספוס מוצקה וברורה.¹¹²

סדר עולם והדור הראשון של חז"ל אחרי החורבן

עובדה מעניינת מאוד נגלית עם העיון במקבילות בין סדר עולם ובין המכילתא דרבי ישמעאל. המכילתא כוללת בסך הכול שמונה קטעים הזהים או הקרובים לסדר עולם,¹¹³ וארבעה מהם הם דברי רבי יהושע.¹¹⁴ ייתכן שאין זה אלא מקרה שמחצית המקבילות האלה הן דברי רבי יהושע, ואולי יש באמת קשר כלשהו בין סדר עולם ובין רבי יהושע.

סיוע מסוים בקשר אפשרי בין סדר עולם לרבי יהושע אפשר למצוא בקטע מקביל אחד: סדר עולם י: 9–14 ומכילתא דרבי ישמעאל, ויסע, ה (עמ' 173). הדיון נסב על ארבעים השנה שאכלו בהן בני ישראל את המן, ובאופן טבעי המכילתא מביאה את המסורת העוסקת בשלוש המתנות – הבאר, עמוד הענן והמן – ובהסתלקותן אחרי מותם של שלושת המנהיגים מרים, אהרן ומשה. רבי יהושע מוסיף ואומר שהבאר ועמוד הענן הסתלקו במוות המנהיג שבזכותו ניתנה המתנה המסוימת לישראל וחזרו בזכותם של המנהיגים הנשארים. ברם, המשך דברי רבי יהושע הוא 'הצרעה לא עברה עמהם את הירדן',¹¹⁵ וקשה להבין למה הצמיד רבי יהושע לדבריו הקודמים את המסורת הזאת שאין לה נגיעה לעניין המן או לעניין שלוש המתנות.¹¹⁶ לעומת זאת, הסמכה זו של עניין הצרעה לעניין המתנות מובנת מאוד בסדר עולם. בסקירתו ההיסטורית דן סדר עולם בכל התופעות המיוחדות של תקופת המדבר: תחילה הוא מביא את המסורת על שלוש המתנות, שנסתלקו אחרי מות משה לפני שעברו בני ישראל את הירדן, ואחר כך הוא קובע שגם הצרעה לא עברה את הירדן. מפתה אפוא לומר שאכן, המקור לדברי רבי יהושע הוא סדר עולם, אך בוודאי לא יצאנו בעניין זה מגדר ספק.¹¹⁷

נוסף על קשר ישיר אפשרי זה בין סדר עולם ובין רבי יהושע, עוד כמה נקודות חשובות דורשות עיון. קודם כול, מבין שיטותיהם הפרשניות של החכמים הקרובה ביותר לשיטתו הפרשנית של סדר עולם היא שיטת רבי יהושע. לעומת שיטותיהם הפרשניות של בעלי המחלוקת שלו, כגון רבי אליעזר ורבי אלעזר המודעי, רבי יהושע נוהג לפרש את הכתוב על פי הקשרו ועל פי חוקי הלשון הרגילים ומתנגד לדרכם של חבריו הנזכרים לעיל, המתעלמים מן ההקשר ומן הלשון ומגלים משמעויות מדרשיות 'חופשיות' בכתוב.¹¹⁸

שנית, רבי יהושע מיוחד בין כל חכמי דורו בקשריו ובמגעיו המגוונים עם בני קבוצות וחוגים שמחוץ לחוגי החכמים, בין יהודים ובין שאינם יהודים. כך בבבלי נדה סט ע"ב, 'ת"ר שנים עשר דברים שאלו אנשי אלכסנדריא את רבי יהושע בן חנניה ג' דברי חכמה ג' דברי הגדה ג' דברי בורות ג' דברי דרך ארץ',¹¹⁹ וכבר קשר ליברמן בין דיוני אנשי אלכסנדריה ורבי יהושע ובין השפעת העולם ההלניסטי על עולמם של חז"ל.¹²⁰ אף יש לתת את הדעת שלפי המסופר בספרות חז"ל, רבי יהושע מתווכח ומתפלמס עם לא־יהודים הרבה יותר מכל החכמים האחרים של דורו,¹²¹ ודומה שהוא אף מופיע בסיפורי נסיעה יותר מכל חכם אחר אולי חוץ מרבן גמליאל.¹²²

שני היבטים אלו באישיותו של רבי יהושע – הכרת עולם תרבותי שונה מזה של חז"ל ודרכו בפרשנות המקרא – דומים במקצת למסקנתי על סדר עולם בסוף שני הפרקים הראשונים של המבוא. סדר עולם משתמש במודלים ובשיטות הנובעים מן התרבות ההלניסטית, אך עושה זאת כדי לחזק את עיקרי האידאולוגיה של חז"ל השוללת את כל מקורות החכמה והידע שאינם בני המסורת היהודית ואינם מקובלים על החכמים. אם נוסיף לדמיון זה בין סדר עולם לרבי יהושע את מה שהבאתי בתחילת דבריו על רבי יהושע, שארבע מתוך שמונה המקבילות לסדר עולם במכילתא הוא שאמרן, נוכל להציע שעיקר סדר עולם חובר בידי אדם משכיל שפעל בחוגים שסובבו את רבי יהושע, ואשר הייתה לו גישה לתרבות ההלניסטית. ספרות היסטוריוגרפית וכתונגורפית יהודית ואולי אף לא־יהודית הייתה ידועה לו והשפיעה עליו, הוא הבחין בין פרשנות המקרא הנשארת צמודה לכתוב עצמו ובין סוגי פרשנות אחרים ואף כתב חיבור כרונוגרפי, סוגה ספרותית שהתהוותה בתרבויות לא־יהודיות, המבוסס על שיטות פרשניות לא־מדרשיות, כדי לחזק את היסוד האידאולוגי של עולמם הרוחני של חז"ל.

סיכומים ומסקנות

כבר כתבתי שמסקנותיי בשני הפרקים הראשונים של המבוא משתלבות יפה אלו עם אלו ואף עם המסקנות שהגעתי אליהן במהלך הפרק הנוכחי. בדיון בהקשר ההיסטוריוגרפי והכתונגורפי של סדר עולם (בפרק המבוא הראשון) הצעתי שסדר עולם שונה מאוד משאר ספרות חז"ל: ספרות חז"ל בכללותה לא התעניינה בהיסטוריוגרפיה ובכתונגורפיה, ואילו סדר עולם הוא חיבור כרונוגרפי מובהק, העוסק אך ורק במאורעות העבר. אף הראיתי שהגורם המרכזי לפעילות הכתונגורפית היהודית הרבה בתקופה ההיא, שגם יצירת סדר עולם בכללה, היה השפעת התרבות ההלניסטית ועיסוקה הנרחב בעניינים כרונוולוגיים, ואי אפשר כלל לראות בפעילות יהודית זו פרי נטיות תרבותיות פנים יהודיות גרדא. על

סמך מסקנות אלו שיערתי שסדר עולם נוצר בדורות הראשונים של חז"ל, סמוך לסוף המאה הראשונה או בתחילת המאה השנייה לספירה, בימים שהחוגים היהודיים אשר התגבשו במחיצת החכמים עדיין היו פתוחים יותר לקלוט דרכי חשיבה וביטוי הנובעות מן העולם התרבותי ההלניסטי.¹²³

בדיון בהקשר הפרשני של סדר עולם (בפרק השני) הפרדתי בין סדר עולם ובין החיבורים האחרים בספרות חז"ל העוסקים בפרשנות המקרא. רק סדר עולם מבקש לספר מה בדיוק אירע בתקופת המקרא, ואילו בשאר ספרי חז"ל מגמה זו נעדרת כמעט לחלוטין. סדר עולם אף אינו משתמש בכתובים כמנהג ספרות המדרש הלומדת מהכתובים על שאלות ההווה ועל שאלות ערכיות בין האדם למקום ובין האדם לחברו. אף הראיתי שגישתו הפרשנית של סדר עולם קרובה לגישה של הספרות היהודית-הלניסטית יותר מלגישה של הספרות הארץ-ישראלית הקדומה. הוא צמוד יותר לעלילה המקראית, ואינו מפליג אל עבר גבולות הלשון וההקשר. גם מסקנות אלו מלמדות שסדר עולם נתחבר בעיקרו בדורות התנאים הראשונים.

בפרק זה עסקתי בהרחבה בקשרים שבין סדר עולם ובין שאר ספרי חז"ל וביקשתי להוכיח שכמעט תמיד סדר עולם מקיים ניסוחים קדומים ומקוריים לעומת ניסוחי הקטעים המקבילים המופיעים בחיבורים אחרים של ספרות חז"ל. עוד הראיתי שהפירוש המתקבל על הדעת למימרה 'מאן תנא סדר עולם רבי יוסי היא' הוא שרבי יוסי הכיר חיבור קדום יותר, לימדו לתלמידיו והעבירו לדורות הבאים עם הוספותיו שלו. לבסוף הצעתי שהחיבור הקדום עיקר סדר עולם נתחבר סמוך מאוד לחורבן בית שני ועמד לפני יוספוס כאשר כתב בקדמוניות היהודים על תקופת חורבן בית ראשון. בהיסוס הצעתי שאת הספר חיבר יהודי משכיל שפעל בחוגי רבי יהושע.

לפי מכלול המסקנות האלה אין סדר עולם במקורו שייך לספרות חז"ל,¹²⁴ ואף לא נתחבר בידי חכם מחוגי החכמים.¹²⁵ עיקר סדר עולם הגיע אל רבי יוסי, והוא שנה אותו ועשה אותו לחיבור בן ספרות חז"ל. חיבור זה היה מוכר היטב בתקופת האמוראים וסידור התלמודים והמדרשים, וכך הגיע אל חכמי ימי הביניים ואלינו. כיום אפוא סדר עולם מוכר באצטלת ספר בן ספרות חז"ל, ואולם ביסודו הוא חיבור ייחודי המשמש פתח לעולם התרבותי שקדם לספרות חז"ל.

הערות לפרק ג

- 1 לא תמיד אדון בכל הטענות העשויות לעלות נגד דבריי המוצעים בחלק זה של המבוא. אפשר לטעון, לדוגמה, שכל הקטעים בסדר עולם המביאים שמות של חכמים או שיש להם מקבילות בחיבורים אחרים בספרות חז"ל אינם אלא ציטוטים שציטט מחבר סדר עולם מן החיבורים הקדומים של ספרות חז"ל. ואולם המערכת השלמה של כל הטענות והשיקולים שאעלה היא שתשכנע.
- 2 יבמות פב ע"ב ונדה מו ע"ב.
- 3 כמובן, אפשר לטעון שהחיבור שרבי יוחנן מדבר עליו אינו החיבור בשם 'סדר עולם' הידוע לנו. כך באמת כתב יוסט בספרו על תולדות היהדות שיצא לאור בתחילת דרכה של חכמת ישראל (J. M. Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten*, II, Leipzig 1858, p. 90), ולוי העלה את האפשרות הזאת בביקורת שכתב על רטנר, מבוא *REJ*, 28 [1894], p. 303. יש אפוא להוכיח שהחיבור שרבי יוחנן מדבר עליו הוא 'סדר עולם' הידוע לנו ולא להעמיד את הווייה ביסוד הדיון.
- 4 סביר מאוד שלשון חז"ל לא הייתה מיוחדת לחוגים שיצרו את ספרות חז"ל אלא היא ששימשה בפי דוברי עברית בסוף ימי בית שני ובתקופת התנאים. ואולם בשלהי ימי בית שני רווחו אף סגנונות עבריים אחרים כגון סגנון הקטעים שנתגלו בקומראן, ולפיכך עצם הדבר שסדר עולם נכתב בדיוק בלשון שנכתבו בה חיבורים מבית מדרשם של חז"ל עשוי לשמש ראיה מסייעת שהשתייך לספרות חז"ל, אם אך נדחה את האפשרות שמלכתחילה נכתב בנביא אחר של עברית ולשונו שונתה משנמסר בידי חכמינו ז"ל. על האפשרות ששתי לשונות חיות שימשו זו בצד זו בתקופות האלה ראה דוד טלשיר, 'העברית בימי הבית השני: בית גידולה וגלגוליה', מחקרי תלמוד, ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 285 ואילך; S. Morag, 'Qumran Hebrew: Some Typological Observations', *VT* 38 (1988) pp. 148–164; E. Qimron, 'Observations on the History of Early Hebrew (1000 B.C.E.–200 C.E.) in the Light of the Dead Sea Documents', in *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, ed. D. Dimant & U. Rappaport, Jerusalem 1992, pp. 349–361; R. C. Steiner, 'Ancient Hebrew', in *The Semitic Languages*, ed. R. Hetzron, London 1997, p. 146; J. Blau, 'A Conservative View of the Language of the Dead Sea Scrolls', in *Diggers at the Well: Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, ed. T. Muraoka & J. F. Elwolde (*STDJ*, 36), Leiden 2000, pp. 20–25; A. Hurvitz, 'Was QH a "Spoken" Language? On Some Recent Views and Positions', in *ibid.*, pp. 110–114; E. Qimron, W. M.), 'The Nature of DSS Hebrew and Its Relation to BH and MH', in *ibid.*, pp. 232–244. דבריו של שניידווינד (S. Schniedewind, 'Qumran Hebrew as an Antilanguage', *JBL*, 118 [1999], pp. 235–252) וראה גם S. Weitzman, 'Why Did the Qumran Community Write in Hebrew?' *JAOS*, 119 (1999), pp. 35–45; J. C. Poirier, 'The Linguistic Situation in Jewish Palestine in Late Antiquity', *JGRChJ*, 4 (2007), pp. 55–134.
- 5 וראה את רשימתה של פשחור, לשונות מקראיים בסדר עולם רבא, עמ' 6.
- 6 צונץ בטביעת העין החדה שלו כבר העיר שסדר עולם נתחבר בעברית וסגנונו כמעט עוד טהור יותר מאשר בספרי' (צונץ-אלבק, הדרשות בישראל, עמ' 43). אף לחוקר ספרות המדרש הדגול לוי גינצבורג היה ברור שסדר עולם הוא חיבור תנאי, וראה דבריו במקומות רבים: אגדות, 1, עמ' 114, 343; L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1976, p. 259; *idem*, 'Die Haggada bei den Kirchenvätern, VI: Der Kommentar des Hieronymus zu Jesaja', in *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, ed. S. W. Baron & A. Marx, New York 1935, p. 287. ואף גרץ מניח כך (H. Graetz, *Geschichte der Juden*, I, Leipzig n.d., p. 30, note 1). גם אנשי הלשון בימינו סבורים שלשונו של סדר עולם היא לשון חז"ל קדומה, וראה: א' בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, א, תל אביב תשל"א, עמ' 105; מ' מישור, מערכת הזמנים בלשון התנאים, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ג, עמ' 4. חיים רבין כתב בחיבור ישן שלו שנתפרסם רק בעת האחרונה שלסדר עולם יש הסגנון הארכאי ביותר של כל המדרשים הקדומים' (C. Rabin, *The Development of the Syntax of Post-Biblical Hebrew* [SSLL, 29], Leiden 2000, p. 21), אלא שהסתמך על דברי שטרק (ראה בהערה הבאה) ולכן חשב בטעות שהכול רואים בסדר עולם חיבור מן התקופה האמוראית. ידידי ד"ר יוחנן ברויאר בדק לבקשתי קטעים המופיעים בסדר עולם שיש להם מקבילות בתלמוד הבבלי, ולדעתו, יש מקרים המדגימים את קדימות הלשון של סדר עולם לעומת הבבלי, אך אין בהם הוכחה מוחלטת.
- 7 ראה את דברי יוסט (לעיל, הערה 3). ראש הדוברים במחקר הקובע שהספר מאוחר הוא שטרק הכותב שסדר עולם 'מיוחס לפי המסורת לרבי יוסי בן חלפתא, נאסף בתקופה האמוראית הקדומה אך הורחב או שונה אחר כך' (H. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, New York 1965, p. 225). שטרק, כנראה, ביסס את דבריו בעיקר על מסקנותיו של רטנר בדבר רבי יוחנן שסידר את סדר עולם, וראה מה שהבאתי מרטנר (מבוא) להלן, הערה 67. על מסקנות אלו הוסיף שטרק

הערות לפרק ג

- הערה של צונץ שהוא 'רואה כל אלה [כמה קטעים שציין שם] כהוספות מאוחרות' (צונץ-אלבק, הדרשות בישראל, עמ' 43). ברם, שטרק מערעב כאן מין בשאינו מינו, שהרי רטנר, הגורס שהסידור נעשה בזמן מאוחר, אינו מכיר ב'הוספות מאוחרות', ואילו צונץ, המדבר על 'הוספות מאוחרות', מקדים מאוד את זמן החיבור (ראה בהערה הקודמת). המשפט המצוטט לעיל, שכתב שטרק לפני שנים רבות, הוא המשפט המסכם במהדורה האחרונה של המבוא שהכין שטמברגר אף על פי שלפני כן הציג שטמברגר גישה שונה וראה בסדר עולם חיבור קדום (G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, (trans. & ed. M. Bockmuehl, 2nd edition, Edinburgh 1996, p. 326). בלבול זה נמשך בדבריהם של חוקרים המתבססים על דברי שטמברגר, וראה P. S. Alexander, 'From Poetry to Historiography: The Image of the Hasmoneans in Targum's Provenance and Date', *JSP*, 19 (1999), p. 124. כמו כן ראה את קביעתו ההחלטית אך הלא-מנומקת של ואכולדר שסדר עולם 'כפי שהוא מונח לפנינו הוא חיבור בתר-למודי' (איפולמוס, עמ' 109). דומה לה הצעתו המוזרה של מנשה גרוסברג [גראסבערג], במבוא למהדורה של סדר עולם וטא שהוציא (לונדון תרמ"א, עמ' י ואילך), ולפיה סדר עולם רבה מאוחר מסדר עולם וטא והשתמש בו. מוזרות אף יותר הן ההצעה של א' גרינהוט שמדרש עשר גלויות 'הוא הוא הסתם סדר עולם' (ספר הלקוטים, ג, 'ירושלים תרנ"ט, עמ' 6), וההצעה של ב' קניגסברגר שסדר עולם היה מדרש תנאי על ספר בראשית שאבד (הצעה זו מובאת בידי מארכס [ZfHB, 4 (1900), p. 98]. משפטים הדנים בחיבורו של סדר עולם שנאמרו לפני ימי חכמת ישראל נאספו בידי רטנר במבואו (עמ' 19 ואילך, 50 ואילך), וראה גם דבריו המעניינים של רבי משה האגיו המובאים בשאלית יעב"ץ של רבי יעקב עמדין (שאלה לג [אלטונא תצ"ט, נג ע"ב]) ותשובתו של רבי יעקב עמדין (שם, נז ע"א).
- 8 לענייננו אין חשיבות לדינו של רטנר בכל 'ההעתיקות' כלשונו, שעשו בעלי המשנה, הבבלי וספרי חז"ל אחרים בהעתיקם מסדר עולם (מבוא, עמ' 20 ואילך), שהרי כפי שכתב אלבק לפני זמן רב, רטנר 'לא הוכיח כלום... רק הניח שהמשנה השתמשה בסדר עולם שלפנינו... וזו דרכו בכל המבוא' (צונץ-אלבק, הדרשות בישראל, עמ' 267 ואילך). דברים דומים על רטנר כבר כתב מוריץ שטיינשניידר בתחילת המאה העשרים (M. Steinschneider, *Die Geschichtsliteratur der Juden* (in *Druckwerken und Handschriften*, Frankfurt 1905, p. 7), וראה את דברי הביקורת שכתב 'לוי על המבוא של רטנר (REJ, 28 [1894], pp. 301–304), וגם א"א אורבך, 'מתי פסקה הנבואה?' תרביץ, טו (תש"ו), עמ' 2, הערה 10); 'י' זוסמן, 'מאה שנים להופעת "אהבת ציון וירושלים" (תרס"א–תש"א) – עשר שנים לפטירתו של פרופ' א' אורבך', מדעי היהדות, 41 (תשס"ב), עמ' 22 ואילך.
- 9 כידוע, מטלה שנייה זו קשה מאוד, שהרי כמעט תמיד אפשר לטעון ששני הקטעים המקבילים נובעים ממסורת בעל פה או מטקסט שלישי שלא שרר. אף הוכחת מקוריות ומשניות אינה דבר של מה בכך. פעמים רבות המנסחים המשניים עשו את עבודתם נאמנה כל כך עד שלא השאירו סימן העשוי לחשוף לפנינו את מעשיהם. שאלת המקוריות לעומת ההעתיקה ושאלת המקוריות לעומת המשניות קשורות זו בזו, אך הקשר ביניהן חד-סטרי. מבחינה מתודית הראשונה והיסודית היא שאלת מקוריות לעומת משניות, וכאשר הניסוחים המקוריים מופיעים תמיד בקטע אחד (ראה בהערה הבאה), יש מקום לנסות ולהראות שהאחר שאב ממנו. תכופות אפשר להוכיח שטקסט אחד מקיים ניסוח מקורי יותר מן הטקסט האחר, ובכל זאת אי אפשר להוכיח שהוא המקור שלו. כנגד זה ברור שטקסט אחד אינו מקורו של האחר כאשר אין בו ניסוחים קדומים יותר. וראה במאמרי 'On the Formation and Transmission of Bereshit Rabba and the Yerushalmi: Questions of Redaction, Text-Criticism and Literary Relationships: A Review-Essay of *Die grossen rabbinischen Sammelwerke Palastinas: Zur literarischen Genese von Talmud Yerushalmi und Midrash Bereshit Rabba* by H.-J. Becker', *JQR*, 92 (2002), pp. 522–524; וראה גם מ' הירשמן, 'לדרך השימוש של מדרש קהלת רבה במקורותיו', תעודה, יא (תשנ"ו), עמ' 179 ואילך.
- 10 אין זאת אומרת שתמיד רק הקטע המובא בסדר עולם מראה סימני מקוריות. לפעמים כל אחד משני החיבורים המקבילים מקיים ניסוחים מקוריים זה לעומת זה. כך קבעתי במאמר השלישי הנזכר בהערה הבאה, הנוגע לקשר בין סדר עולם מצד אחד ובין תוספתא סנהדרין ובבלי ראש השנה (ששניהם כמעט זהים זה לזה) מצד אחר.
- 11 לפעמים ההשוואה בין הקטעים המקבילים היא עצמה נושא המאמר ולפעמים היא חלק ממכלול שאלות גדול יותר. ואלה המאמרים: (1) 'סדר עולם ותוספתא', תרביץ, מט (תש"ס), עמ' 246 ואילך; (2) 'Kima and the Flood in Seder 'Olam', *PAAJR*, 50 (1983), pp. 105–132; (3) 'גיהנום ופושעי ישראל על פי 'סדר עולם'', תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 311 ואילך; (4) 'תאריך חורבן הבית הראשון על פי סדר עולם, התוספתא והבבלי – עיונים בהתפתחותה של מסורת', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 487 ואילך; (5) 'סדר עולם ומכילתא דרשב"י על שעבוד בני ישראל במצרים: על קביעת מקוריות בין מקבילות בספרות הו"ל', ברא"א, כו–כו (תשנ"ה), עמ' 221 ואילך. במאמר הראשון הראיתי את תלותו של עורך תוספתא סוטה בסדר עולם שלנו, ובמאמר הרביעי אני נוטה לדעה שדברי מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי לקוחים מסדר עולם. מקבילות בתוספתא נידונות במאמרים

- 1, 3, 4, מקבילה במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי נידונה במאמר 5, מקבילה בבראשית רבה נידונה במאמר 3, ומקבילות שהן ברייתות בתלמוד הבבלי נידונות במאמרים 2, 3, 4.
- 12 ראה: א: 3 (בראשית רבה), 4–8 (בראשית רבה), 26–28 (בראשית רבה); ג: 24–25 (משנה), נספח ב (ירושלמי ובראשית רבה); ד: 2–3 (משנה), 8–21 (בראשית רבה); ה: 5–7 (מכילתא דרבי ישמעאל), 15–22 (תוספתא, בראשית רבה ובבלי); ו: 12–14 (תוספתא); ז: 2–3 (מכילתא דמילואים), 14–20 (שיר השירים רבה); ט: 8–9 (ספרי במדבר, תוספתא, ירושלמי ובבלי), 9–12 (מכילתא דרבי ישמעאל וירושלמי); פרק י, נספח (מכילתא דרבי ישמעאל ותוספתא); יא: 13–19 (ספרא); כ: 42–43 (ספרי דברים); כג: 16–21 (שיר השירים רבה); כד: 16 (תוספתא וירושלמי); כה: 12–14 (ספרי דברים); כח: 18–22 (מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי). כצפוי, בעשרות קטעים מקבילים בין סדר עולם ובין חיבורים אחרים בספרות חז"ל אין סימנים ברורים למקורות או למשניות אף לא באחד מן הקטעים.
- 13 כאמור (לעיל, הערה 10), לפעמים שני הקטעים המקבילים מקיימים ניסוחים מקוריים זה לעומת זה. אחד המקומות היחידים שחלה בו התפתחות משנית בסדר עולם לעומת הקטע המקביל הוא סדר עולם ו: 11–14. סדר עולם ותוספתא מביאים את דברי רבי מאיר בעניין ברכת משה אחרי בניין המשכן, והם חסרים במקבילה שבמכילתא דמילואים ובספרי במדבר. בפירוש למקום קבעתי שהמסורת נוסחה במקורה בלא דברי רבי מאיר, והצעתי בדיון שם שהדברים האלה של רבי מאיר נאמרו במקום בהקשר שונה לחלוטין, ובסדר עולם הם נוספו בשלבי עריכה מאוחרים. מכאן שניסוחו של סדר עולם אינו ניסוח מעובד ומשני, כפי שאפשר לתאר את המקרים הרבים המובאים בהערה הקודמת, אלא תהליך שונה במקצת, ובו הוסיפו חומר חדש בשלבי העריכה. על קשר אפשרי בין סדר עולם ח: 13 ובין משנה תענית ד: ו על המסורת 'עשר עשרות' בסדר עולם ז: 9–12 ראה מה שכתבתי בפירושי על שני המקומות.
- 14 כך לדוגמה, לפעמים נוסח של קטע בתוספתא הוא נוסח קדום ולא מעובד, ואילו נוסח הקטע המקביל במשנה מעובד ולא מקורי.
- 15 כוונתי לציונים כגון 'תניא', 'תנו רבנן' או 'מיתיבי'.
- 16 בבבלי ערכין לב ע"ב יש מקבילה סתמית ארוכה לסדר עולם ל: 13–19, אך המשכה מלמד בבירור שהסוגיה רואה במקבילה זו מקור תנאי. עוד דוגמה ראה בקטע הסתמי בבבלי גיטין פח ע"א וסנהדרין לח ע"א המקביל לסדר עולם כה: 9–14, ואף בספרי דברים, שכא (עמ' 370). לדוגמה של אמוראים המביאים חומר תנאי בלא ציון הקטע במונחים שבדרך כלל מציינים מקור תנאי, ראה את מסקנתי שבבבלי סנהדרין נו ע"ב רבי יוחנן ורבי יצחק אינם דורשים מדעתם את בראשית ב: טז כדי ללמוד ממנו את שבע מצוות בני נח אלא מביאים ברייתות החלוקות בעניין (ראה בפירוש ה: 15–22).
- 17 ראה מגילה יא ע"ב – יב ע"א, מגילה טז ע"ב – יז ע"א ותענית כח ע"ב – כט ע"א.
- 18 מבחינה לוגית מובהקת אפשריים גם שני הסברים אחרים: (א) סדר עולם השתמש בבבלי; (ב) שניהם קיבלו את הברייתות המקבילות כל אחד באופן עצמאי. האפשרות הראשונה אינה סבירה, מפני שאז היו אף משפטים המופיעים ברובד האמוראי והסתמי של הבבלי נכללים בסדר עולם, ואילו האפשרות השנייה חייבת להניח את ההנחה הבלתי-סבירה שבמקרה הגיעו ארבע ברייתות נפרדות, יחד כעשרים שורות, למסדר הסוגיה במסכת מגילה ולעורך של סדר עולם בנפרד, ושניהם החליטו במקרה להצמיד יחד את כל ארבע הברייתות האלה.
- 19 בבבלי שבת פח ע"א יש ברייתא שבראשה כתוב 'דתנאי בסדר עולם' אך היא באה רק בדפוסים ובכתב יד אוקספורד. Opp. Add. fol. 23, והיא חסרה בנוסח המקורי של שני כתבי יד אחרים של מסכת שבת, מינכן 95 ווטיקן 108 (בשניהם הברייתא והסוגיה הצמודה לה נוספו בגיליון). סביר אפוא שהברייתא נכנסה לטקסט התלמודי במהלך מסירתה בימי הביניים; וראה בפירוש, סוף הנספח לפרק ה. לפי גרסת רב האי גאון, רבנו אברהם בר חיאי ועוד ראשונים סדר עולם מוזכר עוד פעם אחת בתלמוד הבבלי, במסכת עבודה זרה ט ע"ב בדברי רב הונא בריה דרב יהושע. על מאמר זה ראה בפירוש ל: 33–34, הערה 273.
- 20 שוב יוער שבוודאי לא היינו מסיקים על פי ציטוט יחיד זה שהחיבור הידוע בשם 'סדר עולם' עמד לפני מסדר הסוגיה שם, שהרי אולי מדובר בקטע שהעתיקו עורכי הסוגיה בבבלי מחיבור אחר בשם 'סדר עולם', ומן הבבלי הוא הועתק אל סדר עולם המוכר לנו. כזכור, כבר הערתי שכל העדויות יחד מלמדות בבהירות על היחס בין סדר עולם ובין התלמוד הבבלי.
- 21 לדוגמה, ראה בפירוש ח: 13 על בבלי תענית כט ע"א: הרובד הקדום של הסוגיה לא הכיר את הכרונולוגיה שבסדר עולם, והקטע המקביל לסדר עולם הוכנס לסוגיה רק בשלבים מאוחרים. כיוצא בו נראה שהסוגיה בבבלי סנהדרין סט ע"ב לא הכירה את סדר עולם ב: 26–30 (ואולי הכירה אותו וחולקת עליו), ושהסוגיה בבבלי מגילה יא ע"ב לא הכירה את סדר עולם כח: 26–28, וראה מה שהערתי בפירוש כב: 22–23, הערה 33, ובנספח לפירוש לפרק ה, הערה 92. ועיין בזהירות במה שהביא רטנר במבואו, עמ' 56 ואילך.
- 22 על השימוש הרחב ביותר שהשתמשו עורכי מדרש אסתר הבבלי (= בבלי מגילה י ע"ב – יז ע"א) בסדר עולם ראה את דברי סגל, מדרש אסתר הבבלי, ג, עמ' 236 ואילך.

הערות לפרק ג

- 23 כמה קטעים בבראשית רבה, שלפי דעתי הם שאובים מסדר עולם, מובאים בבראשית רבה בשם חכמים מסוימים, ואחרים אנונימיים. כיוון שאין כל דרך לפרוק את החיץ שבין ההיגד בעל פה ובין הנוסח הכתוב המופיע בחיבור, אני מתייחס רק למקורות הכתובים, וראה בהערה הבאה.
- 24 עוד תופעות קרבה בין סדר עולם ובין בראשית רבה ראה בדבריי לעיל, הערה 12. היחס בין סדר עולם ובין בראשית רבה דנו בו לרנר (M. Lerner, *Anlage und Quellen des Bereschit Rabba*, Berlin 1882, pp. 54–55) ואלבק (מבוא לבראשית רבה, עמ' 64 ואילך). אחרי היסוסים והתלבטויות בעניין לא-מרכזי הגיע לרנר לידי המסקנה שאכן, עורך בראשית רבה השתמש בסדר עולם. לעומתו אלבק כותב 'שבהרבה מאמרים מוכח שמסדר הב' לא לקח דבריו מס'ע, אלא ממקורות האמוראים, אף שאפשר שאמוראים בעצמם קבלו ידיעותיהם ממקור תנאי ומסדר עולם', והוא מוסיף בדרך דומה ש'במקומות כאלה אין שום דבר עומד נגדינו לומר שאמוראים לקחו ליסוד דבריהם ברייתא שבסדר עולם והרחיבו אותה... ובצד השני ברור גם כן שאין כאן אפילו צל של ראייה לומר שמסדר הב' ראה או ידע במקומות אלו את הס'ע שלפנינו'. דבריו מנוסחים בזהירות רבה אך במעורפל. אף על פי שאלבק נמנע, כמעט על כורחו, מלומר את הדבר במפורש, משתמע מדבריו שכמה אמוראים שדבריהם מובאים בבראשית רבה השתמשו בסדר עולם. לא ברור אפוא מדוע הדגיש כי אין הוכחה שמסדר בראשית רבה השתמש בסדר עולם. (אפרון לא היה רגיש לדקויות הניסוח של אלבק וכשהתבסס על דבריו הסיק שלא כראוי כי 'הקובץ האמור [סדר עולם] אינו ידוע... במקורות המדרשיים הארצישראלים העיקריים' [נ' אפרון, 'מלחמת ברכוכבא לאור המסורת התלמודית-הארצישראלית כנגד הבבלי', מרד ברכוכבא: מחקרים חדשים, בעריכת א' אופנהיימר וא' רפפורט, ירושלים תשמ"ד, עמ' 66, הערה 89]). ייתכן שדברי אלבק כאן מושפעים משיטתו הכללית בעניין פרק הזמן שנתגבשו בו ספרי חז"ל, ובייחוד ממסקנתו בדיונו הקודם על הקשר בין בראשית רבה ובין מדרשי ההלכה. ברם, בדיונו האחרון הזה הוא מסיק (עמ' 64) שהחומר המקביל נובע תמיד ממקורות אחרים ולא ממדרשי ההלכה שלפנינו, ולכן ברורים דבריו על מסדר בראשית רבה ש'לא שאב מאמריו ממדרשי ההלכה שלנו', ואילו בנוגע לסדר עולם הוא כותב שאולי השתמשו בו כמה אמוראים, וסביר אפוא שסדר עולם אף עמד לפני מסדר בראשית רבה. מכל מקום איני מקבל את מסקנת אלבק שכמה קטעים בבראשית רבה המקבילים לסדר עולם 'תוכנם מעיד עליהם שלא נלקחו מס'ע'. ובאשר לכמה מן הקטעים שאלבק מזכיר שם לדעתי, דוקא סביר מאוד שאכן, נלקחו מסדר עולם; וראה מה שכתבתי בפירוש א: 4–8; ד: 21–28. חשוב לציין שקטעים בבראשית רבה המתעלמים מסדר עולם, ואולי אינם מכירים אותו, כגון בראשית רבה מו: ב (עמ' 459), אין בהם עדות החולקת על דבריי כאן.
- 25 המקבילות הרבות בין סדר עולם ובין התלמוד הבבלי לעומת המקבילות המעטות יחסית בין סדר עולם ובין מקורות אמוראים ארץ-ישראליים עשויות ללמד שסדר עולם נפוץ בבבל יותר מבארץ ישראל בתקופה האמוראית. בקטעים מקבילים הבאים בסדר עולם ובתלמוד הירושלמי, כעשרים במספר, לא מצאתי מקומות שסדר עולם הוא המקור לדברי הירושלמי, כפי שהסקתי לעניין כמה קטעים בסדר עולם לעומת הקטעים המקבילים בתלמוד הבבלי ולעומת הקטעים המקבילים בבראשית רבה. ייתכן כמובן שמימרות אחדות בתלמוד הירושלמי לקוחות מסדר עולם, אלא שלקוחות אלו לא השאירו סימנים ולכן אין אנו ערים להן. מצד אחר, אם נסיק שאין בתלמוד הירושלמי מימרות הלכות מסדר עולם, מתעוררת השאלה מדוע סדר עולם שימש מקור לכמה וכמה מימרות בבראשית רבה ולא לשום מימרה בתלמוד הירושלמי, שהרי לדעת רבים, התלמוד הירושלמי נחתם זמן לא רב לפני שנערך בראשית רבה. לעיל (הערה 12) הערתי על כמה מקומות שסדר עולם מקיים בהם ניסוח מקורי יותר והירושלמי – ניסוח משני יותר, אך בשום מקום אין הוכחה שהמימרה בירושלמי מבוססת במישרין על סדר עולם. יש בירושלמי מקומות שהיה הולם להביא את דברי סדר עולם אך הם אינם מובאים; וראה כה: 28–29 לעומת ירושלמי סנהדרין יא: 1 (ל ע"ב); כז: 10 לעומת ירושלמי תענית ד: ח (סח ע"ג); ל: 35 לעומת ירושלמי תענית ד: ח (סט ע"א); כז: 26 לעומת ירושלמי תענית ד: ח (סט ע"ב). אמנם ראינו לעיל (הערה 21) שאף יש בבבלי סוגיות העוסקות בעניינים הנידונים בסדר עולם אך אינן מביאות את דברי סדר עולם, אך יש גם סוגיות רבות המשתמשות בדברי סדר עולם, ואילו בירושלמי איני יכול לציין סוגיה אחת שעורכיה בוודאי השתמשו בסדר עולם. עוד עניין הקושר את סדר עולם לבבל ראה בפירוש כה: 9–14.
- 26 אני מדגיש שענייננו כאן בעיקר בספרי חז"ל הקדומים; תיאור זה אינו מכוון לכמה חיבורים מאוחרים מאוד שלפעמים כלולים בקורפוס של ספרות חז"ל, כגון פרקי דרבי אליעזר וסדר אליהו רבה.
- 27 אך לא כולם. להלן (עמ' 124 ואילך) יצינו קטעים בסדר עולם הנראים לא-שייכים לרצף העיקרי של סדר עולם.
- 28 לעיל, פרק א, עמ' 3 ואילך.
- 29 ולענייננו ראוי לתת את הדעת לעובדה מעניינת מאוד הקשורה למקומות אלו שסדר עולם רושם בהם את התאריך על פי שנות השמיטה: בשלוש מתוך ארבע הופעות של התאריכים האלה (טו: 6; כג: 33; כה: 21), שהם לדעת סדר עולם שלוש התאריכים היחידים לפי שנות השמיטה המפורשים במקרא, שנת השמיטה וזה! לפי סדר עולם נבנה הבית, עלה סנחריב והוגלה יהויכין בשנה הרביעית בשבוע. דומה שסדר עולם ראה בנתונים מקראיים אלו יד מכוונת; וראה דבריי בפסקה הבאה על הסימטריה האסתטית בסדר עולם.

- 30 אמנם ייתכן שמקצת הפעולות האלה אף עורך היה עושה, אך כולן יחד מעמידות, לדעתי, תמונה ברורה של חיבור שנתחבר בידי אדם אחד.
- 31 נקודה זו מתחזקת מתוך תשומת הלב ש'הסימטריה האסתטית' אינה מפורשת בסדר עולם ומתבקשת להידלות מבין השיטין.
- 32 קיצרתי כאן בפרטי העניינים, וראה בפירושי על כל קטע וקטע. וראה אף בפירושי י:2-3, כה:8-10, כו:30-31, כט:4-5, כט:19-20.
- 33 ראה מה שהערתי על הופעות אלו של המילה 'שטף' בפירושי כג:8-9.
- 34 גם בחיבורי חז"ל אחרים, בייחוד בכמה ממדרשי ההלכה וממדרשי האגדה, באים סוגים מסוימים של הקבלות והעתקות ואף ניסוחי לשון ייחודיים, ולא הייתי אפוא מייסד את מסקנתי על עניינים אלו לבד, אך דומני שתפוצת התופעה בסדר עולם מצדיקה לראות בה מסייע למסקנה.
- 35 כמובן, אין כל דרך לדעת אם מדובר באדם אחד דווקא ואולי בחוג אנשים מצומצם. מכל מקום, לצורך הדיון אתיחס לאדם אחד או ליד אחת.
- 36 בהמשך דיוננו נתייחס עוד לשני חיבורים מספרות התנאים שתהליך היווצרותם נראה קרוב לזה של סדר עולם יותר מלשאר ספרי חז"ל, והם – משנה מסכת תמיד ומשנה מסכת מידות.
- 37 רבי יוסי (א:4; יא:9; יו:10; יז:26; כג:29; כז:27; כח:37; ל:25, 33); רבי יוחנן בן נורי (ג:21); רבי יהושע (ד:4); רבי אליעזר (ד:5); רבי מאיר (ו:13); רבי יוסי ברבי יהודה (ז:5); רבי נהורי בשם רבי יהושע (יד:12; כב:26); רבי יהושע בן קרחה (כג:5); רבי יהודה (כו:26). בטיפוס הטקסט האשכנזי (כתב יד א, כתב יד ב עד אמצע פרק י וציטוטי סדר עולם בילקוט שמעוני ואצל רבים מחכמי אשכנז) שונו לרבי יוסי שלושה שמות: רבי מאיר (ו:13), רבי יהושע בן קרחה (כג:5) ורבי יהודה (כו:26), וזה 'תיקון' מכון. טיפוס טקסט זה אף מכניס את שמו של רבי יוסי בסדר עולם יז:16 (על פי ילקוט שמעוני וציטוט מסדר עולם אצל רבי יוסף קרא בפירושו למלכים ב א:יז; רבי יוסף קרא אינו מזכיר את סדר עולם, אך ברור שהוא מצטוט) ובסדר עולם כב:21 (על פי כתב יד א וילקוט שמעוני). במאה התשע-עשרה העירו כמה חוקרים שרבי חייה נזכר בפרק ה של סדר עולם (ראה צונץ-אלבק [הדרשות בישראל, עמ' 269] ווייס [דור דור ודורשיו, ב, עמ' 258]), אך קטע זה אינו אלא הוספה בטיפוס הטקסט האיטלקי, שהדפוס הראשון והדפוסים הנובעים ממנו ושני כתבי יד שייכים אליו; וראה מה שכתבתי על הוספה זו בפירושי ה:21-22.
- 38 בבלי יבמות פב ע"ב ונדה מז ע"ב. מקובל על כולם שהתנא רבי יוסי, המופיע בלי שם אב אלפי פעמים במשנה, בתוספתא, בבבלי, בירושלמי ובעוד חיבורי חז"ל, הוא הוא רבי יוסי בן חלפתא (חלפותא), הנזכר כחמישים פעמים בתלמוד הירושלמי ובמדרשי האגדה הקדומים, וראה דברי רש"י, '... אבל לרבי יוסי סתמא דהוא רבי יוסי בן חלפתא' (זבחים נח ע"ב, ד"ה ורב שרביא אמר). טל אילן הטילה ספק במוסכמה הזאת, והסיקה ש'על פניו נראה שאין לזיהוי המקובל על מה שיסמוך', והיא ממשיכה ועוסקת בשאלה כיצד הוא נוצר ('ר' יוסי תלמיד ר' עקיבא ור' יוסי בן חלפתא', ואלה שמות: מחקרים באוצר השמות היהודיים, ד, בעריכת א' דמסקי, רמת גן תשס"ד, עמ' טו ואילך; הציטוט הוא בעמ' יז). לענייננו אין חשיבות מיוחדת לשאלה הזאת, ובכל זאת ראוי להעיר שאכן, לזיהוי המקובל יש ויש על מה לסמוך. אילן מכירה שלדעת הבבלי ברור שרבי יוסי סתם הוא רבי יוסי בן חלפתא, ומוסיפה שדעה זו אולי כבר באה בירושלמי (עמ' כא). נעיר אפוא קודם כול שברור מעל כל ספק שזו דעת הירושלמי. אילן עצמה מציינת מקרה אחד שבירושלמי בא רבי יוסי בן חלפתא ובמקבילה התנאית בא רבי יוסי סתם, והוא ירושלמי דמאי א:א (כג ע"ג) והמקבילה בתוספתא דמאי א:א (עמ' 62). אילן אינה ערה לחשיבות מקרה זה: עיון קל בכל ההופעות של רבי יוסי בן חלפתא בירושלמי מראה שכמעט ואין מימרות הלכתיות המיוחסות לו, ואם באחת מהן בא במקבילה התנאית רבי יוסי סתם, יש לייחס לעובדה זו ערך רב. אילן גם מציינת שבנוגע לתקנה אחת הירושלמי עצמו מייחס אותה במקום אחד לרבי יוסי בן חלפתא (ברכות ג:ב [ע"ב]) ובמקום אחר לרבי יוסי סתם (סנהדרין ב:ב [כ ע"א]); אילן מציינת בטעות סנהדרין ט:ב). לדעתי, די באלו, אך כמובן יש הרבה יותר. קודם כול, הזיהוי עולה מיד ובאופן מובהק מירושלמי פסחים י:א (לו ע"ב): רבי יוסה בן חלפתא מעיר לרבן שמעון בן גמליאל ש'כל יום היית מחבב דברי לפני רבי יהודה ועכשיו את מחבב דברי ר' יהודה בפני', ובני הפלוגתא שלפני דושיח זה הם רבי יהודה ורבי יוסי. (שני מרכיבים אלו של הסוגיה הזאת באים גם בבבלי פסחים ק ע"א, וכיוון שבבבלי, כבמשנה ובתוספתא, השם רבי יוסי בן חלפתא אינו מופיע, הן המחלוקת הן הדושיח מיוחסים לרבי יוסי סתם). ובאשר למקורות ארץ-ישראליים אחרים, מתוך בסך הכול שמונה מסורות על רבי יוסי בן חלפתא בויקרא רבה ובפסיקתא דרב כהנא, לאחת, הבאה בויקרא רבה כ:ד (עמ' תנה) ובפסיקתא דרב כהנא, אחרי מות (עמ' 391), במקבילה בתוספתא יומא ב:יד (עמ' 238) המדבר הוא רבי יוסי. אילן מייחסת חשיבות מיוחדת לשבע המסורות בבראשית רבה שמופיעים בהן רבי יוסי ומטרונה, ועולה מדבריה שלדעתה בנוסח המקורי של בראשית רבה השם רבי יוסי בן חלפתא לא בא באף אחת מהן (עמ' יז, הערה 12). היא מציינת שבמהדורת תיאודור-אלבק רבי יוסי בן חלפתא מופיע פעם אחת (סג:ח [עמ' 688]), אך מוסיפה שבכתב יד וטיקן (כוונתה לכתב יד וטיקן 30; היא כנראה לא בדקה את כתב יד וטיקן 60) הנוסח 'יוסי בן חלפתא' מופיע בגיליון ביד אחרת. ואולם בכתב יד וטיקן 30 הושמטה יחידה

הערות לפרק ג

גדולה של שמונה עשרה מילים בגלל השמטה מחמת הדומות, ולכן העובדה שהנוסח 'יוסי בן חלפתא' מופיע בגיליון אין לה חשיבות כלשהי לשאלת הגרסה המקורית של בראשית רבה. כיוון שבירוב רובם של כתבי היד של בראשית רבה המתועדים אצל תיאודור-אלבק באה הגרסה 'יוסי בן חלפתא', וכך גם בכתב יד וטיקן 60 שלא השתמשו בו תיאודור ואלבק, אין ספק שזו הגרסה המקורית של בראשית רבה. יתרה מזו. כאשר מעיינים במסורות על רבי יוסי ומטרונה הבאות בעוד מדרשי אגדה קדומים, כגון ויקרא רבה ופסיקתא דרב כהנא, אנו מוצאים מגלים ששם החכם הוא כמעט תמיד רבי יוסי בן חלפתא. בסיכום: אין צל של ספק שהספרות האמוראית, על כל מרכיביה וגווניה, גרסה שרבי יוסי סתם הוא רבי יוסי בן חלפתא, ואין אפוא נימוק כלשהו להפריד ביניהם. כאשר למשנה ולתוספתא הרי ברור שלרבי יוסי סתם היה אבא, ואם באותו הדור חי חכם מרכזי יחיד בשם יוסי המיוחס בשמו של אביו, והוא רבי יוסי בן חלפתא, נראה לי מוזר ביותר לברוא יש מאין חכם חדש, רבי יוסי בן אלעזר (אילן, עמ' יח), ולא לקבל שרבי יוסי סתם הוא רבי יוסי בן חלפתא. שאלה אחרת, אמיתית ומעניינת, היא מדוע במשנה, בתוספתא ובבבלי בא רק רבי יוסי סתם, ואילו במקורות האמוראיים הארץ-ישראליים באים הן רבי יוסי סתם הן רבי יוסי בן חלפתא, אך אין כאן המקום להאריך בזה.

39 היוצא מן הכלל הוא היגדו הראשון בסדר עולם א:4.
40 באופן עקרוני היה אפשר לטעון שההיגדים המקבילים נובעים במקורם מסדר עולם. ברם, טיעון זה אינו מתקבל על הדעת בנוגע לרוב ההיגדים האלה.

41 מסופקני אם המקבילה לדברי רבי יוסי בסדר עולם א:4 הבאה בבראשית רבה לו:ז (עמ' 349) יכולה להיחשב אותו היגד.
42 מסקנה כללית זו, הנובעת משיקולים עקרוניים, תואמת את מה שאפשר להסיק מתוך הניתוח הפרטני של המאמרים בנוגע לשישה מתוך תשעת המאמרים שבפי חכמים אחרים. לדעתי, המסקנה הזאת נכונה בנוגע לכל המאמרים המובאים בשם חכמים אחרים, אך בנוגע לשלושה מהם העניין צריך עיון. בשני מקרים, דברי רבי מאיר (13:ו) ודברי רבי יוסי ברבי יהודה (5:י), המאמרים שבפי חכמים אלו חולקים על סתם סדר עולם, וזה לכאורה סימן של התייחסות החכם לחיבור סדר עולם. אלא שוודאי אין כאן הוכחה דרמטית ואפשרויות ההסבר הן רבות. (א) אולי באמת מאמרים אלו אמרו אותם רבי מאיר ורבי יוסי ברבי יהודה כאשר למדו את סדר עולם במסגרת כלשהי. (ב) אולי נוצרה היחידה כולה, כלומר ההיגד הסתמי וההיגד החולק שבפי החכם, באופן עצמאי ושולבה לתוך סדר עולם במהלך עריכתו. יוסי לב שנושאי שתי המחלוקות אינם עניינים כרונולוגיים. (ג) ואולי נוצר ההיגד הסתמי בסדר עולם אך יצא מהקשרו ונמסר כהיגד עצמאי ואחר כך נוסף לסדר עולם ההיגד החולק. אוסיף שמסיבה אחרת לגמרי העליתי ספק אם דברי רבי מאיר נאמרו בצמוד להיגד המקדימם, וראה לעיל בהערה 13. המקרה השלישי הוא דברי רבי נהורי בשם רבי יהושע הבאים בפרק יד:12. היו לי ספקות בניתוח הפורמלי של היחידה: קשה לקבוע אם דברי רבי יהושע מתבססים על דברי סדר עולם או אפילו חולקים עליהם. השארת את המצב בצריך עיון, וראה שם בפירושו.

43 ראה הערה 2.
44 השווה אל המימרות האחרות, 'אמר רב הונא מאן תנא אהילות רבי יוסי היא' (בבלי עירובין עט ע"א), 'אלא אמר רב אסי מאן תנא עירובין רבי יוסי היא' (שם), ו'מאן תנא כריתות רבי עקיבא היא' (בבלי כריתות ג ע"ב). מתוך הסוגיות שם נראה שאין לראות במאמרים האלה מסורות המתייחסות אל המסכתות הנזכרות אלא המאמרים מכונים למשניות המסוימות הנדונות שם, וכפי שרש"י כותב בעירובין שם, ד"ה רבי יוסי היא, 'משום דאירי בה רבי יוסי כדאמרינן לקמן נקיט ליה'. נקודה זו ברורה למדיי בנוגע לייחוס של עירובין לרבי יוסי ושל כריתות לרבי עקיבא, וחידושו של רש"י הוא שאפשר להבין אף את הייחוס של אהלות לרבי יוסי כך, על פי הברייתא המובאת בהמשך, והשווה אל דברי התוספות שם, ד"ה מאן. הבנה אחרת של המשפט על אהלות באה אצל אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 137 ואילך, וראה דבריו על כריתות שם, עמ' 82. אלבק, כמובן, מבין שכל הקביעות האלה אמורות במשניות היחידות ולא במסכתות (מבוא למשנה, עמ' 87). מעניין לציין שיצחק אייזיק הלוי מגיע למסקנה זוהי, אך הטעמים של כל אחד מהם הפוכים (דורות הראשונים, חלק א, כרך ה, פרנקפורט תרע"ח [דפוס צילום: ירושלים תש"ם, כרך ג], עמ' 82). לפי אלבק, לא ייתכן שרבי יוסי הוא המסדר של מסכת אהלות שהרי רבי יהודה הנשיא, שחי דור אחריו, הוא שסידר את המשנה כולה, ואילו לפי הלוי, לא ייתכן שרבי יוסי הוא המסדר של מסכת אהלות שכן כבר לפני החורבן נסדרה המשנה בעיקרה.

45 דברי אלבק באים במבוא למשנה, עמ' 71 ואילך ועמ' 85 ואילך, וכן בחיבורו הקודם, Ch. Albeck, *Untersuchungen über die Redaktion der Mishna*, Berlin 1923, pp. 119–121. שיטת אפשטיין מוצעת במאמרו 'המודע התלמודי וצרכיו', מדעי היהדות, א (= ידיעות המכון למדעי היהדות, ב [תרפ"ה]), מהדורת צילום, ירושלים תש"ל, עמ' 12 ואילך (= "נ אפשטיין, מחקרים, כרך ב, חלק א, עמ' 8), ובספרו שנדפס מעיובונו, מבואות לספרות התנאים, עמ' 27 ואילך. מחלוקת זו ביניהם היא חלק מוויכוח גדול יותר בשאלת התהוות משנתנו: מתי התחיל התהליך של עריכת המשניות, תהליך שנחתם, כידוע, בפעולתו של רבי יהודה הנשיא?

- 46 ירושלמי יומא ב:ג (לט ע"ד). ראוי אף להזכיר את לשון תוספתא וזכחים ו:יג (עמ' 488): 'ר' שמעון איש המצפה היה משנה בתמיד', וראה להלן, הערה 51.
- 47 לעניין זה אף ראוי להעיר על ההבדלים בין הבבלי לירושלמי בעניין בעלי המימרות. בבבלי יומא שתי הקביעות, זו הדנה במסכת תמיד וזו הדנה במסכת מידות, אומר אותן רב הונא, אך אחרי שמקשים בדף יד ע"ב על הייחוס של תמיד לרבי שמעון איש המצפה דוחים קביעה זו ומביאים את דברי רבי יוחנן, 'מאן תנא סדר יומא רבי שמעון איש המצפה'. לעומת זאת בירושלמי הקביעה על מסכת תמיד מיוחסת לרבי יוחנן, והקביעה על מסכת מידות מיוחסת לרבי אבהו; וראה מה שהסיק י"נ אפשטיין, 'קרוב שצ"ל למעלה בבבלי: א"ר יוחנן מאן תנא תמיד' (המדע התלמודי וצרכיו) [לעיל, הערה 45], עמ' 13 [= מחקרים, כרך ב, חלק א, עמ' 9], הערה 1). ספק גדול בעיניי אם היה מעולם נוסח זה בבבלי, אבל כמעט ודאי שזה הנוסח המקורי של המסורת. והשווה אל דברי אפשטיין במבוא לנוסח המשנה, עמ' 241, הערה 6.
- 48 בבלי סנהדרין פו ע"א.
- 49 ראה במבוא למשנה, עמ' 85, ובספרו בגרמנית (לעיל, הערה 45), עמ' 120.
- 50 'המדע התלמודי וצרכיו' [לעיל, הערה 45], עמ' 14 [= מחקרים, כרך ב, חלק א, עמ' 10].
- 51 לדעת אפשטיין, הסובר שרבי שמעון איש המצפה סידר את המסכת, ברור מדוע אין הסוגיה עונה שמשנה מסוימת זו אינה שלו, שהרי אם סידר את המסכת כולה קרוב להסיק שכל מה שסידר מתיישב עם שיטתו. לעניין הקושיה שמעלה הסוגיה הבבלית, ואשר בגללה היא דוחה את דברי רב הונא, כבר כתב אפשטיין (שם, עמ' 13), כנראה בעקבות דברי דוד צבי הופמן, שעצם היותו של רבי שמעון איש המצפה המסדר והשונה העיקרי של מסכת תמיד אין פירושו שהמסכת לא ידעה עוד שלבי עריכה אחר כך (D. Hoffmann, *Die Erste Mishna und die Controversen der Tannaim: Ein Beitrag zur Einleitung in die Mishna [Jahres-Bericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin pro 5642 (1881–1882)]*, Berlin 1882, pp. 18–19 [= המשנה הראשונה ופולוגתא דתנאי, ברלין תרע"ד, עמ' 20]). באחד משלבי העריכה האלה נקבע נוסח שונה למשנה תמיד ד:א, החולק על נוסחו של רבי שמעון איש המצפה. נוסח רבי שמעון איש המצפה נשאר ברייתא עצמאית, שהסוגיה מקשה ממנה, ואף בא בתוספתא וזכחים ו:יג (עמ' 488). נראה לי להוסיף שלשונה הייחודית של הברייתא, 'ר' שמעון איש המצפה היה משנה בתמיד', תומכת בשחזור זה.
- 52 על השוני בין מסכתות תמיד ומידות ובין שאר מסכתות המשנה עמד מאיר בר-אילן בתחילת מאמרו 'האם מסכתות תמיד ומידות הן תעודות פולמוסיות?' סידרא, ה (תשמ"ט), עמ' 27 ואילן, ואי אפשר לא להזכיר את המאמר מפלס-הדרך של לוי גינצבורג, 'מסכת תמיד', על הלכה ואגדה, תל אביב תש"ך, עמ' 41 ואילן, שהופיע קודם באנגלית (The Mishna Tamid). גינצבורג מציע שמסכת תמיד (וגם מסכת מידות) נתהוו בדרך שונה מדרך התהוותן של רוב מסכתות המשנה. אמנם אף במסכתות אחרות אפשר למצוא תופעות דומות, כגון בסדר יומא של מסכת יומא, אך לא במסכת כולה. מתוך דברי וולפיש משמע שהוא גורס אחרת, ואין שוני משמעותי בין דרך התהוותן של מסכתות תמיד ומידות ובין דרך התהוותן של שאר מסכתות המשנה, וראה א' וולפיש, 'מגמות רעיוניות בתיאור המקדש ועבודתו במסכת תמיד ובמסכת מידות', מחקרי יהודה ושומרון, ז (תשנ"ח), עמ' 79 ואילן.
- 53 אני משתמש בפעלים 'שנו' ו'לימדו' כדי לציין באופן כללי את ייחוסן של שתי המסכתות לתנאים הנזכרים. על אופיו המיוחד של הייחוס הזה ראה מיד בסמוך.
- 54 זו אחת הגישות שהוצעו, וראה להלן, הערה 67.
- 55 זו אחת הגישות שהוצעו, וראה להלן, הערה 66.
- 56 מבואות לספרות התנאים, עמ' 31 ואילן.
- 57 לדעתי, הסבר זה מתקבל על הדעת יותר מההסבר שהעלה אפשטיין. קודם כול, לפי אפשטיין גם המשפט הקודם נאמר ביד רבי אליעזר בן יעקב באותו מעמד של המשפט הנוכחי, והשם הוכנס למשנה רק כדי ללמדנו מי הוא 'אחי אמא', אך נראה לי שאילו היה המצב כפי שאפשטיין מתארו, הנוסח שהיה על התנא המאוחר יותר לנקוט היה 'אחי אמא של רבי אליעזר בן יעקב' ולא הוספת שמו של רבי אליעזר בן יעקב בתחילת המאמר. שנית, אם נוציא את הייחוס לרבי אליעזר בן יעקב ולא נכניס מילות קשר אחרות, המעבר מן המשפט הקודם אל המשפט הנוכחי צורם.
- 58 מבואות לספרות התנאים, עמ' 32.
- 59 לפי אפשטיין נצטרך להניח ששונה זה התכוון לקבוע להלכה שהכוון הטמא חוזר, אך את העיקר שכח לרשום.
- 60 אף אעיר שלפי הבנתי את הקשר בין רבי אליעזר בן יעקב למסכת מידות נפתרת הבעיה שמעלה אפשטיין ממשנה מידות א:ג, שכתוב בה 'טדי מן הצפון לא היה משמש כלום'. לאפשטיין, הרואה ברבי אליעזר בן יעקב את המחבר של מסכת מידות, דבריו אלו סותרים את דבריו במשנה א:ו, אך אם רואים בו את המוסר של מסכת מידות ואת המוסיף עליה אין כל בעיה.
- 61 פעמיים במסכת מידות מופיע המשפט 'אמר רבי אליעזר בן יעקב שכחתי מה היתה משמשת' ומיד אחריו בא אבא שאול וממלא את החסר (ב:ה; ה:ד). לכאורה המסקנה מלשון זו היא שהתיאור במשנה הוא של רבי אליעזר בן יעקב, שתיאר הכול

הערות לפרק ג

'לפי מראית עינו' (כלשון מרדכי מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, א, עמ' 103, וראה י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 31). ברם, משפט זה יכול להתפרש אף כדבריו של תנא המוסר את מסכת מידות שכבר נתחברה לפניו ולא רק כדבריו של תנא המחבר את מסכת מידות, כהנחתם של חכמים אלו. האפשרות שאלו דברי מוסר ששמע דבר מקודמו ושכח מה ששמע לכאורה סבירה פחות, אך יש גם נימוקים לקבלת הדעה הזאת: תנא המחבר תיאור של בית המקדש היה יכול לברר בעצמו 'מה היתה משמשת', מה שאין כן תנא שמוסר את דבריו קודמו. וכך אף יוסברו בצורה הגיונית יותר הוספותיו של אבא שאול. תנא אחרון זה דן במחלוקות שבין רבי עקיבא לחבריו (תוספתא כלאיים ד: [עמ' 220] ואהלות ו: [עמ' 603]), ובדודא היה בן דורו הצעיר של רבי עקיבא ושייך לחוג תלמידיו, כפי שקבעו מרדכי מרגליות (א, עמ' 21), חנוך אלבק (מבוא למשנה, עמ' 230) וי"נ אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 160), והוא לא היה בחיים בזמן הבית, כדברי אהרן היימאן (תולדות תנאים ואמוראים, ג, עמ' 1106). קשה אפוא להבין איך במקרה הגיעו אליו כשני דורות אחרי החורבן ידיעות על כל דבר בתיאור המקדש שלא ידע רבי אליעזר בן יעקב. ברם, אם רבי אליעזר בן יעקב עצמו מוסר חיבור קדום יותר, חיבור שבגלל טבעו לא עסקו בו רבות בבית המדרש, ובשני מקומות אלו שכח מה היה במקור, ומקור זה אף הגיע אל אבא שאול, הוספת דברי אבא שאול בעריכה מאוחרת של מסכת מידות מוסברת היטב. (לדעת חכמים רבים, ייתכן מאוד שאבא שאול ערך משנה משלו, וראה מה שכתבו ישראל לוי [Lewy, 'Ueber einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul', *Bericht über die Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin*, II, Berlin 1876, pp. 3–36 (= 'קטעים ממשנת אבא שאול', מסלות לתורת התנאים, תל אביב תרפ"ח, עמ' 92 ואילך]); אלבק, מבוא למשנה, עמ' 267; אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 160). נוסף עוד שדברי אפשטיין במבואות לספרות התנאים (עמ' 32 ואילך) הקובע שמשנה מידות ב:ג, 'ויש אומרים מפני שנחשתן מצהיב', שייכת לרבי אליעזר בן יעקב על פי ההקבלה בין לשון המשנה ובין לשון הברייתא בירושלמי יומא ג:ח (מא ע"א), ושלשון הברייתא הייתה הנוסח המקורי של משנה מידות לפני ששינה אותו התנא המאוחר, מסופקים מאוד בעקבות נוסח כתב יד לידן בירושלמי יומא לפני ההגהה, שאין בו את המילה 'מצהיב' בברייתא, כפי שגילה ליברמן (תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 760).

62 'תיכף אחרי החורבן' לפי אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 31).
63 אולם הנימוק העיקרי לקבלת המסקנה שהוא פעל בזמן הבית נעוץ בדבריו שבמסכת מידות. לפיכך אם נקבע שלא הוא חיבר את המסכת, אולי יש מקום לאחר את זמנו. שאלה זו נעשית סבוכה יותר מפני שיש רבי אליעזר בן יעקב שהוא מתלמידיו של רבי עקיבא.

64 ייתכן שלא לכל היקרויות הביטוי 'מאן תנא' יש משמעות וזה בדיק, אפילו כאשר הוא מדבר בחיבור שלם. מי שמייחס חיבור מסוים לחכם מסוים על פי הביטוי 'מאן תנא חיבור אלמוני רבי פלוני' (או כניסוחו של הירושלמי 'חיבור אלמוני דרבי פלוני היא') אולי מתכוון לומר שרבי פלוני הוא ששנה בפעם הראשונה חיבור מסוים בחוגי החכמים, ואינו מדבר כלל על תהליך החיבור.

65 על הפתרונות שהוצעו ראה דבריי להלן, הערה 69.

66 כלשונו של א"ה ווייס, 'כי באלה הספרים [כלומר, שכתוב בעניינם "סתם משנה" . . . סתם ספרא . . . "ח"מ] אין מי שנתחם לו הסתם הוא ג"כ מחבר הספר כי אם המחבר הוא אחר וסתם כדברי פלוני ופלוני לא כן בסדר עולם הוא כולו מעשה ידי ר' יוסי והוא הוא המחבר אשר שנה סדר עולם' (דור דור ודורשיו, ב, עמ' 257 ואילך [הדגשה שלי]). וכך גם נשמע מדברי צונץ (צונץ-אלבק, הדרשות בישראל, עמ' 43), מדברי גרץ (H. Graetz, *Geschichte der Juden*, 5. Auflage, Leipzig 1906, p. 716 [ed. M. Brann], III.2) ומדברי לוי במאמר הביקורת שכתב על המבוא של רטנר (לעיל, הערה 3), עמ' 301 ואילך. וראה גם M. Hirshman, 'Qohelet's Reception and Interpretation in Early Rabbinic Literature', in *Studies in Ancient Midrash*, ed. J. L. Kugel, [Cambridge, Massachusetts] 2001, p. 88, note 5.

67 כך נראה להבין את קביעותיו של ד"ב רטנר, מבוא להסדר עולם רבה: 'ר' יוסי הניח היסוד ושנה וקבץ מאמרים בחקירת קורות קדמוניות . . . אבל לא כוון ר' יוחנן שר' יוסי חבר הס' ע' וסדרו. ויהיה א"כ מאמרו זה של ר' יוחנן כמו מאמרו [סנהדרין פ"ו ע"א] סתם משנה ר' מאיר' (עמ' 8 ואילך), 'עלתה בידי לברר בראיות ברורות . . . שהברייתא דס"ע שלפנינו, מלבד איזה חסרונות והוספות, נתחברה עוד קודם חבור המשנה' (עמ' 20), 'לדעתי' . . . ר' יוחנן סדר הס' ע"א אליבא דר' יוסי וקבץ לסדרו מה שהיה לפניו מקובץ מר' יוסי ומרביתו ומתנאים אחרים והוסיף ג"כ מדעתו' (עמ' 52), וראה גם את דבריו שם, בעמודים 46, 56. בדומה לכך כתב חנוך אלבק 'ור' יוחנן אמר שסתם "סדר עולם" ר' יוסי הוא' (מבוא למשנה, עמ' 229). כאמור, רבי יוחנן אמר משפט אחר לגמרי – 'מאן תנא סדר עולם רבי יוסי היא', ומה שמוסר לנו אלבק בשמו של רבי יוחנן אינו אלא פרשנותו שלו לדברי רבי יוחנן; וראה לעיל (עמ' 120) על שיטת אלבק להבנת הביטוי 'מאן תנא'. במבוא לסדר עולם טען רטנר שאכן, הייתה בבבלי סנהדרין פו ע"א הגרסה 'סתם סדר עולם רבי יוסי היא' (עמ' 9, 11). ראיתו העיקרית באה מדברי הרשב"ם (בבא בתרא קכד ע"ב, ד"ה בשאר) הכוללים את סדר עולם עם שאר החיבורים: 'סתם מתני' רבי מאיר סתם ספרא רבי יהודה סתם ספרי רבי שמעון סתם סדר עולם ר' יוסי סתם תוספתא רבי נחמיה' (שאר ראיותיו של רטנר חלשות מאוד

- ואין צורך לדון בהן). ברם, כיוון שהרשב"ם מקדים לרשימה זו את המילים 'היינו דאמרין בעלמא', אף על פי שהרשימה כולה מלבד דבריה על סדר עולם נובעת מבבלי סנהדרין פו ע"א, נראה שאין הוא מצטט רשימה זו ממקום אחד אלא מעבד מקור נוסף עם הקטע המופיע במסכת סנהדרין. גישה שלישית היא זו של ב"ז בכר, הרואה ברבי יוסי את העורך של מקורות קדומים יותר: "סוד ספר הקבלה הזה הוא אמנם יותר עתיק, והחומר שבא בו נערך, כמו גם בשאר ספר הקבלה של התנאים, בבית מדרשו של ר"ע, ורק שבין התנאים הגדולים הללו היה גם ר' יוסי ב"ח, שהוא הוסיף לעבודו ולשכלולו" (אגדות התנאים, כרך ב, חלק א, עמ' 103 [= W. Bacher, *Die Agada der Tannaitin*, II, pp. 155–156]). אמנם על הגישה הזאת אין להקשות מהזכרות שמו של רבי יוסי, אך אני דוחה אותה להלן בגלל האחידות הסגנונית שיש בסדר עולם; וראה הערה 76.
- 68 אולי זו אחת הסיבות לקביעת יוסט (לעיל, הערה 3) שסדר עולם שלנו הוא חיבור מאוחר ואין לייחסו לרבי יוסי. ואולם יש לדחות את קביעתו על סמך מסקנותיי הקודמות שסדר עולם הוא דווקא חיבור קדום שעמד לפני רבי יוסי ואותו הוא שנה ולימד. יתרה מזו. דומה שההזכרות הרבות של רבי יוסי מחייבות בהיגיון פשוט שלא להפריד בין החיבור שרבי יוחנן מתייחס אליו באמרו 'מאן תנא סדר עולם רבי יוסי היא' ובין החיבור שלנו. וראה עוד בדיון הבא. משום כך אף הטענה שסדר עולם במקורו לא כלל מימרות אלו של רבי יוסי והן נוספו בעקבות דברי רבי יוחנן אינה סבירה.
- 69 ראה ווייס (לעיל, הערה 66), צונץ (לעיל, הערה 66) ורטנר (מבוא, עמ' 154). כל התשובות המוצעות פותרות את הבעיה בטענה שהוספות מאוחרות הן שגרמו אותה, כלומר סדר עולם המקורי לא כלל מאמרים מיוחסים לרבי יוסי, ובמהלך מסירתו נוספו המאמרים גופם (לפי תשובה אחת) או ייחוסם לרבי יוסי (לפי תשובה אחרת) – בגלל המסורת הידועה שרבי יוסי הוא ששנה את סדר עולם. דומה שאין צורך להאריך בנימוקים להפרכת תשובות אלו: פעולות כאלה של עורך או של סופר אינן סבירות. בטיפוס הטקסט האשכנזי נוסף שמו של רבי יוסי בעוד כמה מקומות (ראה לעיל, הערה 37), אך הוספות אלו נוספו בחיבור שכבר היו בו הזכרות רבות של השם רבי יוסי ולא בחיבור בלא השם רבי יוסי.
- 70 ראה רשימתו לעיל בהערה 37.
- 71 המשפט 'הא למדנו שראש חדש ניסן הוא היה יום התקופה' הוא המשך דברי רבי יוסי, וראה מה שכתבתי בפירושו שם, הערה 54.
- 72 להוכחת המסקנות האלה ראה בפירושו על אתר.
- 73 וראה מה שכתבתי בעניין זה לעיל במבוא, פרק א, עמ' 1, ובפירושו ל: 25–26.
- 74 הסתפקתי שם בפירושו אם דברי רבי יוסי כוללים אף את הדיונים על מאה ועשרים השנה הנוכחות בפרשת נח ועל שישים וחמש השנה הבאות בדברי ישעיהו, אך אם הם אינם של רבי יוסי, ברור שנוספו אחרי דבריו ולא לפניהם.
- 75 המאמר האחרון של רבי יוסי שעוד לא דנו בו מופיע בסדר עולם כז: 27, 'ר' יוסי אומר שבע שנים נתקיים בה גפרית ומלח שנ' גפרית ומלח שרפה וג' (דב' כט:כב), ונראה שהוא מאמר עצמאי שנוצר בהקשר אחר: יושם לב שהוא מופיע עם מאמרו של רבי יהודה בסדר עולם ובמקורות אחרים, ועיין שם בפירושו.
- 76 תיאור זה של תפקידו של רבי יוסי דומה במקצת לתיאור של בכר (לעיל, הערה 67). ברם, הוא משווה ומדמה בין תהליך יצירתו של סדר עולם ובין תהליכי יצירתם של חיבורי התנאים האחרים. לפיכך אפשר לסכם שאני מסכים אתו שרבי יוסי סידר את סדר עולם ולא חיבר אותו, אלא שאני רואה בו חיבור שנתחבר בתקופה קדומה יותר, ואילו הוא רואה בו אוסף מקורות.
- 77 איני רואה כל אפשרות לקבוע אם 'שנייה' זו של רבי יוסי הייתה בכתב או בעל פה. אני משוכנע שסדר עולם במקורו נתחבר בכתב, אך המונח 'שנה' מלמד, כנראה, על סידור ומסירה בעל פה. דומה שרק בנוגע לשני ספרים שלא מן התנ"ך משתמע מדברי חז"ל שהיו כתובים, והם בן סירא ומגילת תענית, וראה מה שהציע שלמה נאה במאמרו 'מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כוהנים: א. מגילות (לקודיקולוגיה התלמודית הקדומה)', תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 483 ואילך. היש מקום להציע שנתחבר בכתב ואחר כך נמסר על פה? וראה מה שכתב יואב רוזנטל, 'דף חדש של מגילת תענית וביאורה', תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 404 ואילך. על ספרות בכתב וספרות בעל פה בנוגע לספרי חז"ל כמו סדר עולם וספרות המדרש ראה מה שכתבתי במאמרי 'The Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature', *JJS*, 39 (1988), pp. 201–211.
- 78 אף איני בטוח אם כל אלה נוספו בידי רבי יוסי. המאמרים שבפי רבי יוסי שיש בהם שייכות לדברי עיקר סדר עולם בוודאי נוספו בידו, אך ייתכן שמאמרים אחרים ששמו מופיע עליהם, כגון דבריו בסדר עולם כח: 37, ל: 25, 33, נוספו אחר זמנו.
- 79 אמנם קביעה מוחלטת אי אפשר לקבוע, אך דומה שהיסוד העיקרי של סדר עולם, כלומר החיבור שמסר אותו רבי יוסי, כלל שמונים או תשעים אחוז מהחיבור סדר עולם בצורתו היום. אין כל דרך לקבוע בוודאות עד מתי נמשך תהליך העריכה, ומכל מקום מתקבל מאוד על הדעת שהוא נעצר בסוף תקופת התנאים, והחיבור סדר עולם המונח לפנינו הוא החיבור סדר עולם שעמד לפני האמוראים. אף בקטעים שנוספו בשלבי העריכה המאוחרים של סדר עולם יש סימנים של קדמות ומקוריות.
- 80 וראה פרק ז: 21–23: יש מקורות מקבילים לסדר עולם המונים ארבע שמחות לאלישבע 'בו ביום' ויש המונים לה חמש שמחות, ואילו סדר עולם מביא את שתי השיטות בציון 'יש אומרים'. כמו כן ראה בפירושו ז: 6–7, ט: 13.

הערות לפרק ג

- 81 ראה את רשימת הביטויים האלה ואת הדיון בהם בפירוש א:22–23.
- 82 כתב יד זה מן הגניזה הוא המשמש ככל האפשר יסוד למהדורתי, וראה עליו להלן במבוא, פרק ה, עמ' 172.
- 83 ההצעה שסדר עולם, על דעתו לבד, מייחס ליעקב משפט זה בלא כל הקשר שיכול להסביר את יצירת המשפט אינה מתקבלת על הדעת. מדוע ירצה סדר עולם להגיד לנו שיעקב סיפר ששימש את שם, ומדוע שיזכיר דווקא ששימש את שם ולא ששימש את אברהם? אף בלא הנימוק שבדרך כלל הביטוי 'נמצא אומר' בא לציין ציטוט, לשון סדר עולם כאן מביאה אותנו לראות במשפט הפותח ב'שימשי' הבאה ממקור קדום יותר.
- 84 יושם לב שיחידה זו כוללת שלוש מתוך תשע ההזכרות של חכמים (חוץ מרבי יוסי) המופיעות בסדר עולם. לדעתי, משמעות הדבר היא שהיחידה הזאת נכנסה לסדר עולם אחרי שכבר נקלט סדר עולם בספרות חז"ל. ראו להעיר ואף להדגיש שגם יחידות אלו שאנחנו דנים בהן עכשיו, כלומר אלו שנוספו בשלבי העריכה המאוחרים של סדר עולם, קדומות הן. בפירוש, בנספח ג לפרק ג הראיתי שיש ביחידה הנדונה סימנים רבים של מקוריות לעומת מקבילותיה בספרי חז"ל.
- 85 לעומת שתי היחידות האלה שהזכרתי עתה הנראות הוספות בשלבי העריכה, היחידה הגדולה הכוללת את פרק כ ואת פרק כא והעוסקת בנביאים ובנביאות שנתבאו לישראל ולאומות העולם שייכת לדובר הקדום של סדר עולם. כוונתי לפרקים בכללותם, אך קטעים יחידים הכלולים בפרקים אלו נוספו, כנראה, בשלב מאוחר יותר; וראה את דבריי מיד בהמשך, וגם את הדיון המפורט בפירוש, בנספח לפרק כא.
- 86 ראי אף לתת את הדעת ששניים מארבעת הקטעים האלה נאמרים בשמו של רבי יוסי.
- 87 הוא מופיע בסדר עולם חמש פעמים. שלוש מהן נידונות בסמוך ושתיים נזכרות להלן, הערה 89.
- 88 ביטוי זה רגיל בספרא. הביטוי המקביל במכילתא דרבי ישמעאל ובספרי במדבר הוא 'שומע אני'.
- 89 שתי ההופעות האחרות של המונח 'כול' הן בפרק ל:18, 44.
- 90 וראה מה שכתבתי שם ומה שהערתי קודם לכן במבוא, פרק ב, הערה 163.
- 91 ראה בנספח ב של הפירוש לפרק זה למסורות פרשניות אחרות בנוגע לפסוק הזה.
- 92 לא מוזמן הועלתה האפשרות שפרשנות זו כבר הייתה לפני חורבן בית המקדש השני, R. T. Beckwith, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical, Intertestamental and Patristic Studies* (AGJU, 33), Leiden 1996, p. 257. ברם, הדברים שם מלאים שגיאות גסות והנחות שאינן מתקבלות על הדעת, וראה מה שהערתי בפירוש, פרק כח, נספח א, הערה 134.
- 93 לפי יוספוס (קדמוניות היהודים יג:64 ואילך) קשר חוניו גופו פסוקים אלו למקדשו; וראה גם מלחמת היהודים ז:432, ירושלמי יומא ז:ג (מג ע"ד) ובבלי מנחות קט ע"ב. רבים משערים שהבדלי הגרסאות לישעיהו יט:יח בנוסח המסורה, בנוסח תרגום השבעים ובנוסח מגילת ישעיהו מקומראן מקורם בעמדות שונות זו מזו בנוגע למקדש חוניו; וראה: ד' שוורץ, 'יהודי מצרים בין מקדש חוניו למקדש ירושלים ולשמים', ציון, סב (תשנ"ז), עמ' 15; J. F. A. Sawyer, "Blessed Be My People Egypt", in *A Word in Season: Essays in Honour of* (Isaiah 19:25): The Context and Meaning of a Remarkable Passage, in *A Word in Season: Essays in Honour of William McKane*, ed. J. D. Martin & P. R. Davies (JSOTSup, 42), Sheffield 1986, pp. 57–71.
- 94 מה שאינו נכון בנוגע לקטע המתפלמס בגלוי עם הצדקת מקדש חוניו, כגון דברי רבי מאיר בבבלי מנחות קט ע"ב, 'ובנה שם מזבח והעלה עליו לשום עבודה זרה'.
- 95 ראה יוספוס, מלחמת היהודים ז:433 ואילך.
- 96 השווה את היעדר התייחסות זו אצל חז"ל אל עיסוקו הרחב של איסביוס במבוא לכרוניקה שלו במספרים השונים של נוסחים אלו J. Karst [ed. & trans.], *Eusebius Werke, V, Die Chronik des Eusebius aus dem Armenischen übersetzt mit* (text-kritischen Kommentar [GCS, 20], Leipzig 1911, pp. 36–45. אפשר כמובן להרחיב נקודה זו מן העניין המסוים של הכרונולוגיה לעניין הכללי יותר – עד כמה הכירו חז"ל את הנוסחים ואת התרגומים של התנ"ך שנוסחים שונים מנוסח המסורה. ועיין בדבריו הזהירים של שאול ליברמן המבטאים הפתעה מסוימת מן השימוש המוערי של חז"ל בתרגומי המקרא היווניים: 'זיקתם של בעלי-המדרש היהודים בארץ-ישראל לתרגומים יווניים של המקרא היתה מן הסתם מרובה יותר משניתן לנו לקבוע על יסוד החומר שנשתמר בספרות המדרשית' (יוונית ויוונית בארץ-ישראל, עמ' 45); וראה גם, A. Wasserstein, 'On Donkeys, Wine and the Uses of Textual Criticism: Septuagintal Variants in Jewish Palestine', in *Jews in the Hellenistic-Roman World: Studies in Memory of Menahem Stern*, ed. I. M. Gafni, A. Oppenheimer & D. R. Schwartz, Jerusalem 1996, pp. 123*–125*. ליברמן, שהיה ער יותר מכל חוקר אחר לשימוש הרחב של החכמים בלשון היוונית ולהשפעות על החכמים שבאו מן התרבויות שמסביבם, מסיק מה שנראה לו מסקנה מתבקשת: כיוון שחכמים רבים ידעו יוונית היטב וכיוון שהיו תרגומים יווניים לתנ"ך בסביבתם הקרובה של החכמים, יש להסיק שהחכמים התייחסו לתרגומים האלה ורק במקרה לא שרדו העדויות על זיקה זו. ברם, אם נאמר, כפי שהצעתי לקראת סוף הפרק הראשון של המבוא (עמ' 16 ואילך), שבעולם התרבותי של חז"ל נקבע קו ברור שדחה רכיבים מהותיים של העולם האינטלקטואלי שמסביב, חוסר

הזיקה לתרגומים היווניים הוא עניין מכונן ולא דבר שבאקראי. עניין חילופי הנוסח במקרא הבאים בספרות חז"ל הוא נושא רחב ידיים; וראה ליברמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל, עמ' 20 ואילך; ד' רוזנטל, 'על דרך טיפולם של חז"ל בחילופי נוסח במקרא', ספר יצחק אריה זליגמן: מאמרים במקרא ובעולם העתיק, בעריכת י' זקוביץ וא' רופא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 395 ואילך; מ' כהנא, 'נוסח המקרא המשתקף בכתב יד רומי 32 לספרי במדבר ודברים', מחקרי תלמוד, א, ירושלים תש"ן, עמ' 1 ואילך; י' מאורי, 'מדרשי חז"ל כעדות לחילופי נוסח במקרא: תולדות המחקר ויישומם במהדורת "מפעל המקרא"', עיוני מקרא ופרשנות, ג, רמת גן תשנ"ג, עמ' 267 ואילך; ובהערותו הקצרה של ישעיהו מאורי בספרו, תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 73; P. S. Alexander, 'Why No Textual Criticism in Rabbinic Midrash? Reflections on the Textual Culture of the Rabbis', in *Jewish Ways of Reading the Bible*, ed. G. J. Brooke (JSSS, 11), Oxford 2000, pp. 175–190.

97 ראה מה שכתבתי בפירוש על 'חנך קבר את אדם' (א:2–3), על 'אבינו אברהם קבר את תרח אביו לפני מיתתה שלשרה בשתי שנים' (א:20–21), ועל 'עבר מת לאחר ירידתו שליעקב לארם נהרים בשתי שנים' (ב:5).

98 במקרה הראשון סדר עולם רוצה לדחות את המסורת השומרונית שאדם הראשון קבר את חנוך, מסורת המדגישה את חשיבותו של חנוך. דברי סדר עולם על מות תרח ועל מות עבר באים להוכיח את הכלל שלא תמיד המאורעות הנזכרים במקרא מופיעים בסדר כרונולוגי.

99 וראה מה שכתבתי בפירוש שם, הערה 34.

100 אל הדברים האלה השווה את רשימת המקבילות בין סדר עולם ובין יוספוס שהביא רטנר, מבוא, עמ' 108 ואילך.

101 ראה דרך משל J. Bright, *A History of Israel*, 2nd edition, Philadelphia 1972, p. 352.

102 ראה R. Marcus (ed. & trans.), *Josephus*, VI, *Jewish Antiquities*, Books 9–11, Cambridge, Massachusetts 1966, p. 259, note a.

שליש כותב דברים דומים בהערה לתרגום שלו לקדמוניות היהודים (ב, עמ' קסא), והשתמש, כנראה, בדברי מרכוס, שמהדורתו ראתה אור בהדפסתה הראשונה בשנת 1939. מרכוס גם מציע שדברי יוספוס על מצרים נובעים מברוטוס ומפנה אל דברי יוספוס בהמשך, בקדמוניות היהודים 220: העוסקים במסעיו של נבוכדנצר נגד מצרים וכוללים ציטוט ישיר מדברי ברוטוס. ואולם לפי דברי ברוטוס המובאים שם לא היה זה נבוכדנצר שכבש לראשונה את סוריה ואת מצרים, אלא אביו, ולכן בוודאי אין לראות בציטוט שם סיוע להצעת מרכוס שאף דברי יוספוס בקדמוניות היהודים י:181 ואילך תלויים בברוטוס. אף יושם לב שדברי הנבואה של ירמיהו נגד העמים כוללים גם נבואות נגד מצרים. מרכוס מציע שדברי יוספוס על סוריה, מואב ועמון שאובים מדברי הנבואה של ירמיהו, ואולם לפי שיקול דעת זה היה עליו לומר שגם דברי יוספוס על מצרים נובעים מדברי הנבואה של ירמיהו.

103 על ההבדלים בין סדר עולם ובין יוספוס ראה מה שהערת בפירוש שם, הערה 52.

104 ראה דבריי בפירוש שם.

105 ראה מרכוס (לעיל, הערה 102), עמ' 120, הערה a. הערתו נכונה אך אינה שלמה: הוא כותב שהגליית היהודים בזמנו של יהויקים אינה מופיעה בפירוש בספר מלכים ובספר דברי הימים, אך באמת אין היא מפורשת גם בספר ירמיהו.

106 אך ראה ירמיהו לו:1–7.

107 אמנם מתקבל על הדעת שיוספוס השתמש במידה זו או אחרת במסורות בעל פה שהגיעו אליו ברומא או שהכירן בארץ ישראל וזכר אותן בימי זקנתו ברומא, אך אין להפריז במספרן של מסורות אלו, וראה דבריי לעיל במבוא, פרק ב, הערה 53. יתרה מזו. מסורת כגון זו המגידה ששרה אשת אברהם היא יסכה בת הרן הייתה עשויה להגיע בנקל ליוספוס בדרכים מדרכים שונות, ולפיכך אין חשיבות מיוחדת להופעתה בסדר עולם ובכתבי יוספוס, ואולם לא כמסורת הזאת המסורות המשותפות לסדר עולם וליוספוס, הכוללות עיון מדוקדק בפסוקי הכתוב ופרטים רבים העולים ממנו.

108 גם סדר עולם (יב:3) וגם יוספוס (קדמוניות היהודים ה:119) קובעים שאלעזר מת בזמן שמת בו יהושע, קביעה שאינה מפורשת בכתוב. המעשה באנשי דן ומעשה פילגש בגבעה אירעו לפי שניהם ממש בראשית תקופת השופטים (סדר עולם יב:5–8 ויוספוס, קדמוניות היהודים ה:136 ואילך, ה:175 ואילך). לפי סדר עולם יצחק היה בן עשרים ושש כשנעקד (א:19) ולפי יוספוס – בן עשרים וחמש (קדמוניות היהודים א:227). שני המספרים אינם מתאימים כל כך לקריאה רווחה של הכתוב, ואולי עיגל יוספוס את המספר עשרים ושש שמצא לפניו. בפירוש לפרק כ העיריתי כמה פעמים על התאמה בין סדר עולם ובין יוספוס בזיהוי של נביאים אנונימיים המופיעים בתנ"ך (ראה בפירוש כ:15–16, 22–23, 28–29). וראה במיוחד כמה מקבילות בין סדר עולם ובין יוספוס שצינתי להן בפירוש יט:17, 31.

109 תוצאותיה של המסקנה שעיקר סדר עולם הגיע לידי יוספוס שנים לא רבות אחרי חיבורו חשובות ומעניינות. ראשית, יש להסיק שחיבור כמו סדר עולם היה יכול לגדוד מהר למדי מארץ ישראל לרומא. שנית, היו קשרים בין חוגי החכמים או חוגים קרובים בארץ ישראל ובין יוספוס. יושם לב שלמסקנה השנייה יש זיקה לשתי שאלות משנה: טיב הקשרים בין חוגי החכמים או חוגים קרובים בארץ ישראל ובין היהודים ברומא, וכן טיב הקשרים בין היהודים ברומא ובין

הערות לפרק ג

יוספוס. אין ברצוני ואף אין צורך להוכיח שמסקנות אלו נכונות שכן הן נובעות, כאמור, ממסקנתי על הקשר הספרותי בין יוספוס ובין עיקר סדר עולם, ומכל מקום ברצוני להראות שאין הן בלתי הגיוניות. אשר למסקנה הראשונה – אמנם מקובל שהתפשטותם של ספרים בעולם העתיק לא הייתה מהירה במיוחד, אך כבר הראו חוקרים שכאשר היה דחף להפצת ספרים היו החיבורים נודדים במהירות מפתיעה. ראה מה שכתב גמבל על חיבורים נוצריים שהגיעו מקצה אחד של האימפריה הרומית אל קצה האחר בתוך עשורים מעטים במהלך המאה השנייה לספירה (H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, New Haven 1995, pp. 82–83, 140–141). באשר למסקנה השנייה על שני רכיביה, אין די ידיעות כדי להכריע בפסקנות בשאלות האלה, אך נראה שהיו קשרים תרבותיים ופוליטיים בין יהדות רומא ובין חכמי ארץ ישראל ואף נראה שיוספוס היה מעורב בחיי הקהילה היהודית ברומא. על הקשרים בין יהודי רומא ובין חכמי ארץ ישראל ראה B. M. Bokser, 'Todos and Rabbinic Authority in Rome', in *Religion, Literature and Society in Ancient Israel, Formative Christianity and Judaism*, ed. J. Neusner et al. (NPAJ, 1), Lanham Maryland 1987, pp. 117–130. המובאות בהערה 2, ועוד ראה L. V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (RGRW, 126), Leiden 1995, pp. 202–209. בוקסר מנסה להמעיט את מידת ההשפעה של חכמי ארץ ישראל על יהודי רומא, ואולם אף לפי הדרך שהבין הוא את המקורות, הנראית לי נכונה, ברור שרבי יוסי ראה בטודוס איש רומי אדם שיכול לשמש דוגמה להתנהגות החכמים. אשר לקשרים בין היהודים ברומא ובין יוספוס ראה מה שכתבתי לעיל במבוא (פרק א, הערה 42) על הפסל שנבנה לכבוד יוספוס. אמנם קונזלמן כותב שליהודים היה יוספוס 'משומד' ופלדמן כותב שהקהילה היהודית התייחסה אליו במרירות בגלל 'פעולתו הבוגדנית' במלחמה נגד רומא (H. Conzelmann, *Gentiles, Jews, Christians: Polemics and Apologetics in the Greco-Roman Era*, trans. M. E. Boring, Philadelphia 1992, p. 204; L. H. Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998, p. 67). אך דומה שעמדות ערכיות אלו כלפי יוספוס נובעות מהרהורי לבם של חוקרים אלו יותר משהן עולות מהעדויות ההיסטוריות. שניהם מזכירים את פסקאות 423 – 425 ופסקה 429 בחיבורו של יוספוס 'חיי יוסף', אלא שהמעייין בהן ייווכח שאין בהן מה שקונזלמן ופלדמן מבקשים למצוא. אמנם הפסקאות האלה מדברות על יהודים שהאשימו את יוספוס והעלילו עליו, אך אין מקום לסברה שהגורם למתח הזה קשור למחשבותיה של הקהילה היהודית שיוספוס בגד בה או שהיה משומד. מעיון בקטע הראשון ברור שהעילה להאשמות הייתה הטענה שיוספוס בגד ברומא וסייע למרד אחר, מרד שפרץ בקיריני אחרי שדוכא המרד ביהודה. הקטע השני אינו מפרט מה היו ההאשמות שהעלו נגדו המאשימים היהודיים, אך כיוון שיוספוס עוסק בקטע אחד בהן ובה בעת בהאשמות שהעלה נגדו עבדו הסרים, שהיה המורה הפרטי של בנו וכנראה, היה עבד מלומד ממוצא יווני, וכיוון שברור שהיסוד להאשמותיו של עבד זה לא היה פעולתו הבוגדנית של יוספוס נגד הקהילה היהודית, סביר שיש כאן סיפור המשך להאשמות הקודמות נגדו, כאשר הואשם בבוגדנות כלפי הקיסר ורומא. אמנם אפשר לשער שסיבה אחת למתח בין יוספוס ובין כמה יהודים ברומא הייתה התנהגותו בימי המרד הגדול, כדברי קונזלמן ופלדמן, אך דומני שהשערות אלו שייכות לתחום הרומן יותר משהן שייכות לשחזור ההיסטורי. כמובן, איני מתכחש למסקנה הסבירה שיהודים רבים בארץ ישראל ראו ביוספוס בוגד, אלא שדבריי כאן נסובים על שאלת הזיקה בין יוספוס ובין יהודי רומא, וראה גם F. W. Walbank, "'Treason" and Roman Domination: Two Case-Studies, Polybius and Josephus', in *Rom und der griechische Osten: Festschrift für Hatto H. Schmitt*, ed. C. Schubert & K. Brodersen, Stuttgart 1995, pp. 173–185. במקום שפלדמן מדבר על 'ההתנהגות הבוגדנית' של יוספוס הוא אף מציע שיוספוס הוא ה'פילוסופוס', שביקרו אצלו רבן גמליאל, רבי יהושע, רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ברומא לפי דרך ארץ רבה. פרק ה, ופלדמן אפוא מציג בו בזמן שתי עמדות מנוגדות זו לזו בלי לעצב דעה ברורה בעניין הנידון. את הויהו הזה כבר הציעו לפני יותר ממאה שנה גרץ ובריל, שאין פלדמן מזכירם (וראה ציונים לספרות קדומה יותר אצל מיכאל היגר [היגער] במהדורתו למסכתות דרך ארץ, ניו יורק תרצ"ה, עמ' 184 ואילך, ואצל פוגלשטיין וריגר, H. Vogelstein & P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, I, Berlin 1896, p. 29). ואולם אין הויהו מתקבל על הדעת. עוד נימוק למסקנה שיוספוס היה מעורב בחיי הקהילה היהודית ברומא הוא העובדה שלא רק ספרי היסטוריה כתב אלא גם חיבור אפולוגטי מובהק, נגד אפיון, ואף התכוון לכתוב עוד ספרים על היהדות (קדמוניות היהודים כ:268). ברומא במאות הראשונות לספירה הייתה קהילה יהודית פעילה ולה כמה בתי כנסת, וראה שירר, היסטוריה, כרך ג, חלק א, עמ' 73 ואילך; M. Goodman, 'The Roman Identity of Roman Jews', in *Jews in the Hellenistic-Roman World: Studies in Memory of Menahem Stern*, ed. I. M. Gafni, A. Oppenheimer & D. R. Schwartz, Jerusalem 1996, pp. 85*–99*; M. H. Williams, 'The Structure of the Jewish Community in Rome', in *Jews in a Graeco-Roman World*, ed. M. Goodman, Oxford 1998, pp. 215–228. אילו היה יוספוס מנותק מהקהילה הזאת או מנודה בידה, הייתה פעילותו כאפולוגטיקן למען היהדות נראית דבר אבסורדי ומגוחך בעיני כולם, וראה M. Goodman, 'Josephus as Roman Citizen', in *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*, ed. F. Parente & J. Sievers (SPB, 41), Leiden 1994, pp. 328–338.

כותן ואק H.M. Cotton & W. Eck, 'Josephus' Roman Audience: Josephus and the Roman Elites', in *Flavius* (Josephus and Flavian Rome, ed. J. Edmondson, S. Mason & J.B. Rives, Oxford 2005, p. 52). יתרה מזו. דברי יוספוס בקדמוניות היהודים כ:263 שהוא זוכה להערכה מבני עמו בזכות הידע הרחב שלו ביהדות מצדיקים את ההנחה שחי חיים מלאים בתוך הקהילה היהודית. הרי יוספוס ידע שעותקים של חיבורו יגיעו לחברי הקהילה היהודית, וברור שאדם המגודה מהקהילה לא היה כותב משפט כזה. יושם לב שיוספוס היה יכול להעיד על כישוריו המיוחדים לכתיבת החיבור קדמוניות היהודים בלא להזכיר את דעת בני עמו עליו, ומכאן שדבריו בקדמוניות היהודים כ:263 משקפים את המציאות. זאת ועוד אחרת. מידת ההיסטמעות של יוספוס בחוגי האצולה הפלביאנים שהיו קרובים לקיסר טיטוס ולקיסר דומיטיאנוס לא הייתה רבה כל כך, וראה S. N. Mason, "'Should Any Wish to Enquire Further'" (Ant. 1. 25): The Aim and Audience of Josephus's *Judean Antiquities*/Life', in *Understanding Josephus: Seven Perspectives*, ed. S. N. Mason (JSPSup, 32), Sheffield 1998, pp. 64–103; J. J. Price, 'The Provincial Historian in Rome', in *Josephus and Jewish History* in *Flavian Rome and Beyond*, ed. J. Sievers & G. Lembi (JSJSup, 104), Leiden 2005, pp. 101–118. אל נשכח גם שלפחות חלק מהקהילה היהודית ברומא בוודאי היה קרוע קריעה פנימית בגלל מרד היהודים נגד רומא, ובעיקר בגלל תוצאותיו הקשות; ראה מה שהביא שירר (היסטוריה, כרך ג, חלק א, עמ' 78, הערה 97) על הקשרים בין חלקים של הקהילה היהודית ובין האצולה הרומית, וראה גם M. White, 'Herod and the Jewish Experience of Augustan Rule', in *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, ed. K. Galinsky, Cambridge 2005, p. 383. לעניין הלבטים של קבוצות יהודים מסוימות בנוגע למרד ראה מה שכתב גודמן במאמרו הנזכר לעיל על הזהות הרומית של יהודי רומא, עמ' 90* ואילך, ובעוד מאמר שלו M. Goodman, 'Jews in the Decapolis', *Aram*, 4 (1992), pp. 49–56. איני מקבל את גישתו של מור הקובע שליוספוס לא היה עניין ביהדות בהסתמכו על אי-הזכרת בית הכנסת אצל יוספוס (G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Common Era*, New York 1971, I, p. 210). נגד מור ראוי להעיר שמבחינתה של היהדות אין למוסד בית הכנסת חשיבות מוסדית גדולה כל כך, והרבה מחשיבותו כיום התפתחה אחרי חורבן בית המקדש השני. גם מומיליאנו שם דגש מופרז על העובדה שיוספוס אינו מזכיר כראוי את מוסד בית הכנסת (A. Momigliano, *On Pagans, Jews, and Christians*, Middletown 1987, pp. 108–119). וראה מה שהעיר נגדו בילדה (P. Bilde, *Flavius Josephus: Between Jerusalem and Rome: His Life, his Works, and their Importance* [JSPSup, 2], Sheffield 1988, p. 166). יתרה מזו. המעיין כראוי בחיבורי יוספוס יראה שאין בהם מקום להזכרת מוסד בית הכנסת. בשני החיבורים, מלחמת היהודים חיי יוסף, הזכרתו אינה צפויה, וגם בקדמוניות היהודים אין מקום שראוי להזכירו בו. קדמוניות היהודים הוא בעיקרו חיבור היסטורי, ותיאורי החוקים הרבים בו באים כדי לומר לקוראיו של יוספוס מה היא החוקה שנתן משה לבני ישראל כאשר יצאו ממצרים ואשר מסופר עליה בתורה, וכידוע בתורה אין אף רמז קל למוסד בית הכנסת. המקום היחיד שהיה מתאים למצוא בו תיאור של מוסד התפילה ושל בית הכנסת הוא, כמובן, בחלק האחרון של נגד אפיון, כאשר יוספוס מתאר את התאוקרטיה היהודית, חוקתה ורעיונותיה. כיוון שלדעתי, חלק זה של הספר, בעיקרו לא יוספוס חיברו, אלא הוא דברים ששילב יוספוס בחיבורו על פי מקור שהגיע אליו באמצע חיבורו (ראה לעיל במבוא, פרק א, הערה 121), ואשר נתחבר, כנראה, לפני חורבן בית המקדש (ראה נגד אפיון ב:193 ואילך, והשווה אל דברי ורמש (G. Vermes, 'A Summary of the Law by Flavius Josephus', *NT*, 24 [1982], p. 296, ממיילא אין מקום להסיק מסקנות מרחיקות לכת מעצם הדבר שיוספוס אינו מדגיש את מוסד בית הכנסת. ראה גם את מאמרו של בילדה, המביא את כל ההזכרות של מוסד בית הכנסת ואת כל הרמיזות אליו שמצא בכתבי יוספוס (P. Bilde, 'Was hat Josephus über die Synagoge zu sagen?' in *Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998*, ed. J. U. Kalms & F. Siegert [MJS, 4], Münster 1999, pp. 15–35). איני מקבל את הערכתו של מומיליאנו בספרו הנזכר לעיל שיהדותו של יוספוס הייתה 'חיוורת' (colorless) ואף לא את קביעתו הפסקנית והלא-מנומקת שחיבוריו של יוספוס חדלו לעניין את בני עמו עוד לפני שחדלה היוונית מלהיות שפה נפוצה בין היהודים (שם, עמ' 119).

110 ראה H. G. M. Williamson, 'The Historical Value of Josephus' *Jewish Antiquities* XI. 297–301', *JThS*, 28 (1977), pp. 64–66; L. L. Grabbe, 'Josephus and the Reconstruction of the Judean Restoration', *JBL*, 106 (1987), pp. 231–246; D. R. Schwartz, 'On Some Papyri and Josephus' Sources and Chronology for the Persian Period', *JSJ*, 21 (1990), pp. 175–199.

111 לא נראה לי שבנגד אפיון א:154 השתמש יוספוס בחיבור שאני מכנה אותו 'עיקר סדר עולם'. יוספוס מעיר שם שדברי ברוסוס על סוף ממלכת הבבלים נכונים ומכוונים לכתוב 'בספרני', והם: (א) בית מקדשנו חרב בשנה השמונה-עשרה לנבוכדנצר; (ב) הוא עמד בחורבנו חמישים שנה; (ג) תחילת ייסודו מחדש הייתה בשנה השנייה לכורש; (ד) בניינו הושלם בשנה השנייה לדריוש. הקביעה הראשונה, הקביעה השלישית והקביעה הרביעית נובעות ממקראות מפורשים: ראה ירמיהו נב:כט ועזרא ג:ח; ד:כד. (הפסוק האחרון הנזכר עוסק בתחילת חידוש הבניין בשנה השנייה למלכות דריוש, ואפשר לראות בפעולה זו

הערות לפרק ג

השלמת הבניין, אך ראה גם עזרא ו:טו, הקובע שבניין בית המקדש הושלם סופית בשנה השישית למלכות דריש). לכאורה יש מקום להציע שיוספוס כולל במונח 'ספרינו' את עיקר סדר עולם. לפי סדר עולם כט:19–20 בני ישראל עשו חמישים ושתיים שנה בגולה, מחורבן הבית הראשון ועד לשנה הראשונה למלכות כורש, ואולי קביעה זו עומדת ביסוד דבריו של יוספוס, אלא שעיגל את המספר חמישים ושתיים למספר חמישים. בכל זאת אין הצעה זו נראית לי בגלל הסיבות האלה: (א) הקשרם של דברי יוספוס הוא מספר השנים שעמד בית המקדש בחורבנו ואילו סדר עולם מונה את שנות הגלות. (ב) סדר עולם אינו מזכיר כלל את השנה השנייה למלכות כורש. (ג) אין הסבר משכנע לשינוי המספר בידי יוספוס. נראה אפוא שיוספוס משתמש כאן בחיבור אחר ולא בעיקר סדר עולם. ראוייה לתשומת לבנו ההתאמה הקרובה בין מספר שנות החורבן בחיבור זה שיוספוס השתמש בו ובין שנות הגלות בסדר עולם, בייחוד משום שבמקומות רבים יוספוס כותב שתקופת החורבן והגלות נמשכה שבעים שנה (נגד אפיין א:132 וקדמוניות היהודים י:184; יא:5; כ:233).

112 כיוון שיש קשר ספרותי בין סדר עולם ובין יוספוס וכיוון שסדר עולם לא השתמש ביוספוס, אפשר להעלות נגד מסקנתי רק את הטענה שלשניהם היה מקור שלישי. טענה זו אפשרית תמיד, ובדרך כלל בסיסה ההגיוני חלש ביותר. מבחינה מתודית-עקרונית ראוי להעלותה רק כחסיבה אחרת תומכת בקיומו של מקור שלישי משוער ולא רק הרצון לומר שחיבור אחד אינו תלוי בחיבור אחר. יתרה מזו. לעניין הקשר המשוער בין עיקר סדר עולם ובין יוספוס יש נימוקים חזקים נגד טענה זו: השיטה הפרשנית-כרונולוגית שבשלושת הקטעים האלה של סדר עולם שיש להם מקבילות אצל יוספוס מתאימה לשיטתו הכללית של סדר עולם, וקשה מאוד להוציא קטעים אלו מהקשרם ולהגיד שלא חוברו עם שאר החיבור יחד. לעיל בפרק זה (עמ' 118 ואילך) הדגשתי את האחדות המתודית הניכרת לאורך כל החיבור: אין זה סביר להוציא קטעים אלו דווקא מחזקתם המשייכת אותם לשאר הקטעים שבחיבור הזה. מסתברת עוד פחות הטענה האפשרית ששני פרקים אלו בכללותם נתהוו בהקשר אחר ובעל סדר עולם הכניס אותם כיחידה שלמה בחיבורו שלו. בסופו של דבר, טענות אלו אין לקבלן, והמסקנה המתבקשת ממכלול הדיון היא שיוספוס השתמש בחיבור שלימים היה לחלק מספרות חז"ל.

113 ראה את רשימת המקבילות לסדר עולם ה:5–7, 23, 24–25, 27–28, 31; ט:9–12; י:9–14, 15–18.

114 ואלה מקבילותיהם בסדר עולם: ה:23, 24–25, י:9–14, 15–18.

115 אמנם אין ודאות שמשפט זה הוא המשך דברי רבי יהושע, אך אם נפריד בין דברי רבי יהושע ובין משפט זה, יחמיר הקושי בהבנת הקטע עוד יותר.

116 וראה את הסברו של רבי משה ברבי שמעון פרנקפורט בפירושו זה ינחמנו על המכילתא: 'אפשר הואיל שאמר שאלו השלשה היו בזכותו של משה ונתבטלו במיתתו אף הצרעה כ' (נדפס יחד עם באר אברהם על המכילתא, ירושלים תשמ"ה, עמ' שכה). ברם, הוספות אסוציאטיביות כאלה נפוצות מאוד בתלמודים אך לא במכילתא ובמדרשי ההלכה.

117 שהרי ייתכן ששניהם תלויים במקור שלישי קדום יותר.

118 ראה את דבריהם של בכר ובריארין שהובאו לעיל במבוא, פרק ב, הערה 13.

119 ראה אף משנה נגעים יד:ג ותוספתא נגעים ט:ט (עמ' 630).

120 ראה S. Lieberman, 'How Much Greek in Jewish Palestine?', in *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altmann, Cambridge, Massachusetts 1962, p. 131 (= S. Lieberman, *Texts and Studies*, New York 1974, p. 224) א"א

אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, עמ' 167; W.Z. Harvey, 'Rabbinic Attitudes toward Philosophy', in *Open Thou Mine Eyes...: Essays on Aggadah and Judaica Presented to Rabbi William G. Braude on His Eightieth Birthday and Dedicated to his Memory*, ed. H. J. Blumberg et al., Hoboken 1992, p. 87.

רבי יהושע בעניין זה כבר הדגיש גדליהו אלון במאמר הביקורת שלו על ספרו של שאול ליברמן, S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942, שפרסם בשנת תש"ג ('היונית בארץ-ישראל היהודית', מחקרים בתולדות ישראל, ב, ירושלים תש"ל, עמ' 250). ואולי ראוי להוסיף לכאן את העדויות על ידיעותיו של רבי יהושע באסטרונומיה, משנה ראש השנה ב:ח ובבלי הוריות י ע"ב, ואף את דברי השבח שהוא ורבי אליעזר אמרו לעקילס הגר על תרגומו (ירושלמי מגילה א:יא [עא ע"ג]).

121 על ויכוחים אלו ראה במאמרו של משה דוד הר, 'משמעותם ההיסטורית של הדיאלוגים בין חכמים לגדולי רומי', דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ד, ירושלים תשל"ג, עמ' 269 ואילך. רשימה של דיוני רבי יהושע עם הדריאנוס (או קיסר סתם) מופיעה שם בעמ' 284 ואילך. עוד יוער שהתנא של סדר עולם, רבי יוסי בן חלפתא, מופיע, כנראה, בסיפורי ויכוח יותר מהחכמים האחרים בני דורו, וראה מה שמביא מ' הירשמן, תורה לכל באי העולם, תל אביב 1999, עמ' 150 ואילך. איני מבין מדוע הירשמן מדבר על שיחות 'המיוחסות' לרבי יוסי, ואילו בנוגע לרבן גמליאל ולרבי אין הוא משתמש במילה 'מיוחסות'.

122 לדיוננו כאן אין זה חשוב אם סיפורים אלו על ויכוחים ועל נסיעות משקפים עובדות היסטוריות אם לאו. אמנם לא סביר שהכול נוצר יש מאין, אך גם אילו טען הטוען שאכן כך הוא, עצם הדבר שדמותו של רבי יהושע היא ששולבה בסיפורים

האלה בידי הדורות המאוחרים מעיד שהיו לו קשרים עם קבוצות ואישים מחוץ לחוגי חז"ל, וראה מה שכתב הר במאמרו הנזכר בהערה הקודמת.

123 מסובכת ומרתקת היא שאלת הפתיחות והסגירות בחיים היהודיים בתקופה ההלניסטית-רומית בפני השפעות תוכניות וצורניות מן התרבות ההלניסטית. תקופה זו משתרעת על פני יותר משש מאות שנה, אם תחילתה הייתה כאשר כבש אלכסנדר מקדון את המזרח וסיומה חל כאשר ייסד קונסטנטינוס את הנצרות הקיסרית, וברור שבתקופה הארוכה הזאת לכל קבוצה יהודית בכל פרק זמן היה עשוי להיות אופן תגובה משלה להשפעות האלה. נקודת ההתחלה של הדיון היא מסקנתו של החוקר הדגול של תולדות ישראל בימי בית שני, מנחם שטרן, שהתרבות ההלניסטית הכתה שורשים חזקים בעולם היהודי בתפוצות הרבה יותר מבעולם היהודי בארץ ישראל (מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני, 'ירושלים תשנ"א', עמ' 14 ואילך, 580 ואילך). אמנם כיום חוקרים רבים מצהירים שארץ ישראל כולה הושפעה השפעה עמוקה מן התרבות ההלניסטית, גישה המזוהה עם דעותיו של הנגל (M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, trans. J. Bowden, London 1974, I, pp. 99–100), וראה לדוגמה את דברי קולינס שאני מפנה אליהם לעיל במבוא, פרק א (הערה 64), דברי גראב (L. L. Grabbe, *Judaism*), ואף את דברי תלמידו של שטרן, דניאל שוורץ (D. R. Schwartz, *From Cyrus to Hadrian*, Minneapolis 1992, I, p. 169 'From the Maccabees to Masada: On Diasporan Historiography of the Second Temple Period', in *Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit; Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer*, ed. A. Oppenheimer [SHKK, 44], Munich 1999, pp. 30–31). ואולם בטוחני שגישה זו תדעך, כמו שחוקרים היום מדיגשים את עצמאותה של התרבות המצרית במצרים ההלניסטית ולא מחפשים דווקא את ההשפעות שבאו מבחוץ אף שבוודאי היו כאלה; וראה G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 1990, p. 55. קולינס עצמו הציג גישה שונה למדיי כאשר חזר לנושא אחרי שנים רבות, כפי שאף מעיד שמו של המאמר, וראה J. J. Collins, 'Cult and Culture: The Limits of Hellenization in Judea', in *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism of Hellenization in Judea*, in *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule* (JSJSup, 100), Leiden 2005, pp. 21–43; וראה גם את מסקנותיו החדשות של גראב, שאינן דומות לאלו שבחיבורו המצוין לעיל: L. L. Grabbe, 'The Jews and Hellenization: Hengel and his Critics', in *Second Temple Studies III: Studies in Politics, Class and Material Culture*, ed. P. R. Davies & J. M. Halligan (JSOTSup, 340), Sheffield 2002, pp. 52–66. וראה את שני מאמריו, 'Justus of Tiberias and the Synchronistic Chronology of Israel', in *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism: Louis H. Feldman Jubilee Volume*, ed. S. J. D. Cohen & J. J. Schwartz (AJEC, 67), Leiden 2007, pp. 103–126; 'Josephus Between Rabbinic Culture and Hellenistic Historiography', in *Shem in the Tents of Japhet: Judaism in Hellenistic Garb*, ed. J. Kugel (JSJSup, 74), Leiden 2002, pp. 159–197.

אליטה אינטלקטואלית אחת בארץ ישראל במאות הראשונות לספירת הנוצרים שהייתה לקבוצת החכמים של ספרות חז"ל, דומה בסגירותה הלכה והתחזקה במהלך הדורות. לדעתי, שני גורמים היו לתהליך הזה, האחד ברמת האידאות הקשור לשלילת ערכה של כל חכמה שאין לה מקור בתורת האל (ראה לעיל במבוא, פרק א, הערה 179), והאחר פונקציונלי יותר וקשור לחורבן בית המקדש והעברת הכבוד האינטלקטואלי לאזורים כפריים יותר. לפני החורבן הייתה ירושלים עיר מרכזית באימפריה הרומית המזרחית; ועיין בתיאורו המאלף של לוין לחיים ההלניסטיים התוססים שהתקיימו בה (L. I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?* Seattle 1998, pp. 46–95). על ידיעת הלשון היוונית בירושלים ועל התרבות היוונית בה (T. Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, Philadelphia 1984, pp. 46–64). אף מי שהתנגד להיבטים מסוימים של החיים האלה היה חייב להשתתף בהם כדי להשפיע על המהלכים הפוליטיים והתרבותיים של עם ישראל. ובכל זאת איני רואה מקום להצהרתו הגורפת של מרטין גודמן, ש'כל היהודים, בירושלים כמו בכל מקום אחר, אימצו תרבותית, במידה מסוימת, את הלשון, האומנות, המסחר, הפילוסופיה והספרות היוונית' (M. Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, London 2007, p. 114). בנוגע ללשון, אומנות ומסחר, דברי גודמן פשוטים, ברורים ומקובלים על ידי כמעט כולם, ואילו בנוגע לפילוסופיה ולספרות יוונית, אין יסוד לומר שכל היהודים אימצו אותן תרבותית. אל גישה זו ראוי להשוות את דעתו של גדליהו אלון: 'דומה שאין מקום לפקפק בכך, שלפני החורבן הייתה ידיעת הלשון היוונית (וחכמת יון) בארץ-ישראל מצומצמת בחוגים קטנים ביותר' (אלון [לעיל, הערה 120], עמ' 272), שבדברים אלו שלל את גישתו של ליברמן (ראה לדוגמה בספרו המצוין לעיל [הערה 120], עמ' 1); וראה D. Edwards, 'The Socio-Economic and Cultural Ethos in the First Century', in *The Galilee in Late Antiquity*, ed. L. I. Levine, New York–Jerusalem 1992, p. 69. המעמיקה היא שמבדילה בין העולם היהודי של חז"ל ובין העולם היהודי של בית שני, ואת המסקנה הגורפת הזאת הוא מייסד רק על הנחתו שדרכי הלימוד בחוגי חז"ל הושפעו מדרכי הלימוד שהיו נהוגות בעולם היווני, וראה A. M. Sivertsev, *Households, Sects, and the Origins of Rabbinic Judaism* (JSJSup, 102), Leiden 2005, pp. 1–12.

הערות לפרק ג

המזרח התיכון בימי האימפריה הרומית פרגוס מילר מביא את הדעה שספרות חז"ל מעידה על נסיגה 'בקנה מידה גדול מסביבה מתייוונת', אך בסופו של דבר אין הוא מקבלה (F. Millar, *The Roman Near East, 31 BC – AD 337*, Cambridge, 1993, pp. 351–352). ואולם לדעתי, הוא שם דגש גדול מדי על ענייני לשון כסימנים להשתייכות תרבותית, וכך עושים גם אחרים, וראה H.-J. Becker, 'Earthquakes, Insects, Miracles, and the Order of Nature', in *The Talmud* (TSAJ, 71), ed. P. Schäfer, Tübingen 1998, p. 389. נגד גישה זו ראה כבר דברי רייאק שהבאנו לעיל בהערה. ביטא תובנה זו בצורה חדה וברורה ארנלדו מומיליאנו: 'מתוך היהודים דוברי היוונית אפשר להגדיר רק אחוז קטן מאוד כיהודים מתייוונים' (A. Momigliano, *Essays on Ancient and Modern Judaism*, ed. S. Bert, trans. M. Masella-Gayley, Chicago 1994, p. 27). אף קשה לדעת מה היה היקף הידיעות בלשון היוונית בתקופה הזאת, כפי שכבר ציינו, וראה מה שהסקתי על פי דברי יוספוס לעיל במבוא, פרק א, הערה 124. מכל מקום דומני שקיימות די עדויות לדחות את המסקנה הגורסת שבמאה הראשונה לספירה יוונית הייתה השפה העיקרית אצל היהודים בארץ ישראל, וראה G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity, 5: Linguistic Essays*, Macquarie University, 1989, p. 26. N.S.W. 2109, Australia 1989, p. 26. G. Mussies, 'Greek in Palestine and the Diaspora', in *The Jewish People in the First Century*, ed. S. Safran & M. Stern (CRINT, 1.2), Philadelphia 1976, pp. 1040–1064. לשאלה העקרונית אם ראוי להניח קורלציה בין העדויות האפיגרפיות המצויות במקום מסוים ובין תפוצת הלשון היוונית שם (כפי שעושה מילר ורבים אחרים) ראה A. H. M. Jones, *The Greek City: From Alexander to Justinian*, Oxford 1940, pp. 288–295; H. I. MacAdam, 'Epigraphy and Village Life in Southern Syria during the Roman and Early Byzantine Periods', *Berytus*, 31 (1983), p. 106; H. J. W. Drijvers, 'Greek and Aramaic in Palmyrene Inscriptions', in *Studia Aramaica: New Sources and New Approaches*, ed. M. J. Geller, J. C. Greenfield & M. P. Weitzman (JSSS, 4), Oxford 1995, pp. 31–42; W. Ball, *Rome in the East: The Transformation of an Empire*, London–New York 2000, pp. 3–4, 154–155, 446–447; P. W. van der Horst, 'Greek in Jewish Palestine in Light of Jewish Epigraphy', in *Hellenism in the Land of Israel*, ed. J. J. Collins & G. E. Sterling, Notre Dame 2001, pp. 154–174; D. G. K. Taylor, 'Bilingualism and Diglossia in Late Antique Syria and Mesopotamia', in *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*, ed. J. N. Adams, M. Homer & S. Swain, Oxford 2002, pp. 304–306, 330–331; M. Sartre, *The Middle East under Rome*, Cambridge, Massachusetts 2005, pp. 291–296, 366; H. M. Cotton, 'Language Gaps in Roman Palestine and the Roman Near East', in *Medien im antiken Palästina: Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie*, ed. C. Frevel (FAT, II, 10), Tübingen 2005, pp. 151–169; W. Eck, 'The Presence, Role and Significance of Latin in the Epigraphy and Culture of the Roman Near East', in *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, ed. H. M. Cotton et al., Cambridge 2009, pp. 16–19; B. Isaac, 'Latin in Cities of the Roman Near East', in *ibid.*, pp. 44–49; L. Di Segni, 'Greek Inscriptions in Transition from the Byzantine to the Early Islamic Period', in *ibid.*, p. 353, note 2. דוגמה מאלפת להעדר הוויקא בין שפת הכתובות ובין השפה המדוברת באה מן העיר נציבין: לדעת סבסטיאן ברוק, ברור שהקהילה הנוצרית שחיה שם במאה הרביעית לספירה הנוצרית דיברה בעיקר סורית, בנוגע לאב הכנסייה אפרם שחי שם רוב ימיו הכרתו בשפה היוונית כלל לא ברורה, ובכל זאת כתובת מן אותה המאה בבניין של הכנסייה כתובה יוונית, וראה S. P. Brock, 'Greek and Syriac in Late Antique Syria', in *Literacy and Power in the Ancient World*, ed. A. K. Bowman & G. Woolf, Cambridge 1994, p. 157. יתרה מזו, 'יצאה לאור סקירה מאלפת של הכתובות מן התקופה הרומית שנמצאו בארץ ישראל' (C. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine* [TSAJ, 81], Tübingen 2001, pp. 356–421), ועולה ממנה שאין להסיק מסקנות מרחיקות לכת מן המספר הגדול יחסית של כתובות הכתובות יוונית, שכן רוב הכתובות מעידות על שכבה חברתית דקה מאוד, וראה במיוחד עמ' 381, 393, 421; וראה גם P. S. Alexander, 'Hellenism and Hellenization as Problematic Historiographical Categories', in *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, ed. T. Engberg-Pedersen, Louisville 2001, pp. 63–80; M. A. Chancey, *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus* (SNTSMS, 134), Cambridge 2005.

אחרי החורבן גברו הנטיות להסתגרות תרבותית עוד יותר ויותר. על השאלה כמה אנשים מבין אלו שקיבלו את סמכותם של החכמים יכלו להבין היטב את היוונית של הומרוס לקראת סוף המאה הראשונה לספירה וכמה יכלו לקראו לקראת סוף המאה השלישית לספירה אין כל אפשרות לתת תשובה, אך לדעתי, רבים יותר יכלו לקראו במאה הראשונה. וראה את נוסחו הוויכוח ביותר של שאול ליברמן: 'מתקבל הרושם שהיו מן החכמים, מאותם שידעו יוונית, שקראו, לפי כל המסתבר, את הומירוס' (יוונית ויוונית בארץ-ישראל, עמ' 235); איני בטוח שהנימוקים שהביא למסקנה זו משכנעים, אך אף לדעתו עולה שמעטים ביותר מן החכמים שחיו בארץ ישראל בתקופה האמוראית קראו את הומרוס וראה גם D. Sperber, *Greek in Talmudic*

Palestine, Ramat Gan 2012, pp. 135–138 וכמובן, ראוי להיזכר בדבריו המפורשים של אוריגנס, המשיח לפי תומו שהיהודים אינם יודעים ספרות יוונית היטב (*Contra Celsum* 2,34). במזרח ההלניסטי והרומי היכולת לקרוא הומרוס ביוונית היא הסימן המובהק של החינוך היווני, וכפי שכתבה מורגן, 'קריאת הומרוס היא הצהרה . . . על זהות יוונית' (T. Morgan, *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge 1998, p. 75 וראה גם H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, trans. G. Lamb, Madison 1982, pp. 162–163; R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton 2001, pp. 140–143, 194–197). על התפשטותו של החינוך היווני בתקופת האימפריה הרומית במיוחד במזרח ראה ג'ונס (לעיל בהערה), עמ' 280 ואילך. המחשה לתהליך זה משמשת קורותיה של המילה 'אפיקורוס'. הרי אין ספק שבמקורה היא תעתיק של שם הפילוסוף היווני בן המאות הרביעית והשלישית לפני הספירה Ἐπίκουρος. אכן, סדר עולם ג: 24–25 מקיים הגדרה מדויקת מאוד של עיקרי תורת אפיקורוס במונחים יהודיים. האפיקורסין הם אלו 'שכפרו בתחית המיתים ושאמרו אין תורה מן השמים' היעדר מערכת שכל ופונדק והיעדר ההתגלות – משמעותם שאין האל מתעסק בענייני בני האדם. המנסח המקורי של המשפט הכיר אפוא את שם ההוגה היווני הזה ולפחות את עיקרי תורתו. במשנה סנהדרין י:א המשפט מהופך, 'ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחית המתים ואין תורה מן השמים ואפיקורוס', ואין כל עדות שמנסחו הכיר דבר מה מתורת אפיקורוס. בדורות מאוחרים יותר הובן 'אפיקורוס' בדרכים אחרות לגמרי, ורבים ממפרשיה מדגישים את היבט ביזיון החכמים או ביזיון דבריהם, וראה שם בפירושו לפרק ג. בקר, במאמרו הנזכר לעיל בהערה (עמ' 396) הן בעקבות המחשבה הסטואית בספרות חז"ל, בוודאי צודק בהצעתו שעורכי התלמוד הירושלמי לא הבינו את הרקע האינטלקטואלי המקורי של המסורות האלה, אך דומני שתהליך זה, של ריחוק מכמה פנים של התרבות ההלניסטית שחכמים קדומים הכירום, התרחש לא בימי עריכת התלמוד הירושלמי, כמשתמע מדבריו, אלא מאות שנים קודם לכן. עוד המחשה לתהליך זה באה מן השימוש של חכמים קדומים בסימניות שהיו נפוצות בפילולוגיה היוונית, וחוסר הבנתן בתקופה מאוחרת יותר, וראה לעיל במבוא, פרק ב, הערה 98. כידוע, היבטים של נושא זה נידונו רבות במחקר, וראה את ההערות ואת הרשימה הביבליוגרפית של לוין בספרו הנזכר לעיל. המאמרים הנזכרים בהמשך אינם ברשימה הביבליוגרפית של לוין ומכולם יש מה ללמוד, אם מעט אם הרבה. חשובים במיוחד הם שני מאמריו של משה דוד הר, 'השפעות חיצוניות בעולמם של חכמים בארץ-ישראל: קליטה ודחייה', התבוללות וטמיעה: המשכיות ותמורה בתרבות העמים ובישראל, בעריכת י' קפלן ומ' שטרן, ירושלים תשמ"ט, עמ' 83 ואילך; 'אחריתיה של הספרות היהודית-ההלניסטית: זמנה וסיבותיה', היהודים בעולם ההלניסטי והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן, בעריכת א' אופנהיימר, י' גפני וד' שוורץ, ירושלים תשנ"ו, עמ' 367 ואילך; וראה גם י' ברגמן, 'חכמי א"י והתרבות של יון ורומי', ספר קלוזנר: מאסף למדע ולספרות יפה מוגש לפרופסור יוסף קלוזנר ליובל הששים, בעריכת נ"ה טורטשינר ואחרים, תל אביב תרצ"ז, עמ' 146 ואילך; א' וסרשטיין, 'ישכון יפת באהלי שם', ספר יצחק אריה זליגמן: מאמרים במקרא ובעולם העתיק, בעריכת י' זקוביץ וא' רופא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 483 ואילך; ש' פינס וו' הרוי, 'לראות הכוכבים והמזלות', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 507 ואילך; מ' בראיילן, 'הרפואה בארץ-ישראל במאות הראשונות לספירה', קתדרה, 91 (תשנ"ט), עמ' 31 ואילך; מאמרו של הרוי שצוין לעיל (הערה 120); R. J. Z. Werblowsky, 'Greek Wisdom and Proficiency in Greek', in *Paganisme, judaïsme, christianisme; Influences et affrontements dans le monde antique: Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris 1978, pp. 55–60; A. Wasserstein, '[Review of] H. A. Fischel, *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy*', *JJS*, 25 (1979), pp. 456–460; S. Sandmel, 'Palestinian and Hellenistic Judaism and Christianity: The Question of the Comfortable Theory', *HUCA*, 50 (1979), pp. 137–149; A. Wasserstein, 'Die Hellenisierung des Frühjudentums: Die Rabbinen und die Griechische Philosophie', in *Max Webers Sicht des Antiken Christentums*, ed. W. Schlachter (*Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*, 548), Frankfurt 1985, pp. 281–316; S. Newmyer, 'Antoninus and Rabbi on the Soul: Stoic Elements of a Puzzling Encounter', *Koroth*, 9 (1988), pp. 108–123; J. Geiger, 'Notes on the Second Sophistic in Palestine', *ICS*, 19 (1994), pp. 221–230; M. Goodman, 'Jewish Attitudes to Greek Culture in the Period of the Second Temple', in *Jewish Education and Learning: Published in Honour of Dr. David Patterson on the Occasion of his Seventieth Birthday*, ed. G. Abramson & T. Parfitt, Chur, Switzerland 1994, pp. 167–174; A. Wasserstein, 'Greek Language and Philosophy in the Early Rabbinic Academies', in *ibid.*, pp. 221–231; idem, 'Non-Hellenized Jews in the Semi-Hellenized East', *SCI*, 14 (1995), pp. 111–137; C. Hezser, 'Die Verwendung der hellenistischen Gattung Chrie im frühen Christentum und Judentum', *JSJ*, 27 (1996), pp. 371–439; R. Ulmer, 'The Advancement of Arguments in Exegetical Midrash Compared to that of the Greek Diatribe', *JSJ*, 28 (1997), pp. 48–91; T. Braun, 'The Jews in the Late Roman Empire', *SCI*, 17 (1998), pp. 142–171. בזמן האחרון יצאו לאור שלושה כרכים בסדרה *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*

הערות לפרק ג

שלמרות שמה אינה מתמקדת בתלמוד הירושלמי גרדא, ויש בה מאמרים רבים הנוגעים לעניין. ראה גם בדבריי לקראת סוף הפרק הראשון של המבוא (עמ' 16 ואילך).

124 בעשורים הראשונים אחרי חורבן בית שני עדיין לא נוצרה ספרות חז"ל, ובכוונתי להדגיש את המאפיינים המרכזיים המבדילים בין סדר עולם ובין ספרות חז"ל שיסודה היה מן המאה השנייה ואילך.

125 אף על פי שאין בידינו חיבורים אחרים מתקופה זו, אפשר לקבוע על פי חיבורים מאוחרים יותר שאצל חכמי דור יבנה קשה למצוא מגמות ושיטות דומות לאלו של סדר עולם. החכם הנראה קרוב ביותר לסדר עולם הוא, כאמור, רבי יהושע, וראה לעיל, עמ' 128. גם אם מסכת מידות ומסכת תמיד חוברו בפרק זמן זה, ואפילו היו מגמותיהן ושיטותיהן של שתי המסכתות האלה שונות מן המגמות והשיטות של שאר מסכתות המשנה, עדיין אין לומר שהמגמות והשיטות של שתי המסכתות האלה דומות לאלה של סדר עולם.

פרק ד

שמו של החיבור ומבנהו, שיטותיו וסגנונו

שמו של החיבור

השם של החיבור – סדר עולם – מופיע בראשיתו ברוב כתבי היד. כך אף קרא אותו רבי יוחנן בתלמוד הבבלי,¹ וכך הוא נקרא בדרך כלל בספרות היהודית מימי הביניים. קשה לחדור אל מעבר לבבלי ולדעת אם שמו של החיבור ניתן לו בידי מחברו. דעתי נוטה לומר שהשם קדום מאוד, מפני שבתקופת חז"ל כמעט חדלה מלהתקיים משמעות 'עולם' העומדת ביסוד השם 'סדר עולם'.²

השם 'סדר עולם רבה' הראשון שהשתמר מופיע בקטע מספרות הגאונים שפרסם לוי גינצבורג,³ והרבה להשתמש בו רבי אברהם בן נתן הירחי, בעל ספר המנהיג.⁴ נראה שהמילה 'רבה' נוספה כדי להבחין בין החיבור הקדום סדר עולם ובין כרונולוגיה שחברה בתקופת הגאונים ואשר כונתה סדר עולם וז"ל.⁵ השם החדש נעשה לשם הנפוץ בהשפעת הדפוס הראשון: הוא מופיע בסוף החיבור ומיד אחריו הדפיסו המדפיסים את סדר עולם וז"ל.⁶ נראה שמשמעות 'עולם' בשם 'סדר עולם' היא בתחום הזמן ולא בתחום המקום, וכידוע, זו משמעותה המקורית של המילה.⁷ הביטוי 'סדר עולם' אינו מופיע בספרות חז"ל אלא במקומות המעטים המזכירים את החיבור הזה.⁸ בביטוי הדומה לו, 'סידורו של (ה)עולם',⁹ משמעות 'עולם' תמיד 'היקום, הטבע', ובדרך כלל העולם הפועל לפי חוקי הטבע לפני פעולה נסית של האלוהים.¹⁰ לפיכך נראה שאין קשר בין 'סידורו של עולם' ובין השם 'סדר עולם' שניהם מציינים את הסדר הנוהג בעולם, אלא שהראשון מדבר על הסדר הטבעי של היקום והבריאה, ואילו השני – על סדר המאורעות שהתרחשו במהלך ימות העולם למן בריאתו.

מבנה החיבור

סדר עולם העומד לפנינו מחולק לשלושים פרקים. ככל הנראה החלוקה הזאת לפרקים היא חלק מן העריכה המקורית, בדומה לחלוקה לפרקים במשנה.¹¹ אמנם מן הדורות הקרובים לחיבורו של סדר עולם אין בידינו עדות המראה שפרקים מסוימים הם יחידות עצמאיות, אך מאוששת מאוד הקביעה שחלוקה זו היא בת העריכה המקורית. בפרקים כו–כח, העוסקים בסוף תקופת מלכות יהודה, נגלית עובדה מעניינת. פרק כו פותח בשנה החמישית למלכות צדקיהו והוא מתאר את תולדות מלכותו עד לשנה התשיעית. אחר כך הוא מביא דברי נבואה שנאמרו ליחזקאל בשנה העשירית ובשנה האחת-עשרה למלכות צדקיהו, מספר על הריגת גדליה בן אחיקם כחודשיים אחרי החורבן, שב ומוסר את נבואותיו של יחזקאל משנת שתי-עשרה, והוא מסיים את הפרק בתיאור מאורעות השנים שלאחר החורבן. זאת אומרת, החורבן עצמו אינו מוזכר באמצע פרק כו שבו מקומו לפי הסדר הכרונולוגי הטבעי, אלא כיוון שסדר עולם החליט לייחד פרק שלם למאורעות החורבן, בפרק כו דילג על החורבן. אכן, בתחילת פרק כז סדר עולם חוזר לשנה התשיעית למלכות צדקיהו ומתאר את המצור ואת החורבן. הארגון והסידור האלה יש בהם היגיון רק אם נניח שהמסדר המקורי חילק את הספר לפרקים.¹²

נוסף על כך יש לציין שבסופם של כמה פרקים באים משפטים שאינם שייכים לרצף הכרונולוגי, ונראה שנועדו מתחילה לבוא בסוף יחידה.¹³

עוד יש לציין שהתחלותיהם של כמה פרקים דומות זו לזו: ראה תחילת פרק יב, 'יהושע פירנס את יש(ראל) עשרים ושמונה שנה', ותחילת פרק יג, 'עלי פרנס את ישראל ארבעים שנה'; תחילת פרק טז, 'הימים אשר מלך דוד בחברון מלך שבע שנים (מל"א ב:יא)', ותחילת פרק יז, 'הימים אשר מלך שלמה בירושלם) וגו' (מל"א יא:מב)'.¹⁴

מלבד החלוקה לפרקים המופיעה בכל כתבי היד¹⁴ שרדו בעדי נוסח אחדים אף סימנים לחלוקה אחרת, חלוקה לשלוש בבות.¹⁵ כידוע, כמה מחיבורי חז"ל המכילים שלושים פרקים נחלקו לשלוש בבות כגון מסכת נזיקין המקורית, מסכת כלים, סדר אליהו רבה וסדר עולם.¹⁶ אין לדעת מתי נוצרה חלוקה זו ואם לכל החיבורים האלה נוצרה בפרק זמן אחד. מכל מקום, כיוון שהמונח 'בבא', המציין את היחידה, בבלי הוא, כפי שהדגיש יעקב זוסמן,¹⁷ סביר שהחלוקה אף היא בבבלי.¹⁸ יושם לב שהחלוקה בסדר עולם, בדומה לחלוקות אחרות,¹⁹ חיצונית וצורנית: המעבר מן בבא מציעא (או תניינא)

אל היחידה האחרונה חל בין פרק כ לפרק כא, ושני פרקים אלו הם יחידה לעצמה המכילה את רשימת הנביאים והנביאות שניבאו לישראל ולאומות. נושא חדש אינו מתחיל בפרק כא.

בנספח לפירוש לפרק כא ציינתי שבעל סדר עולם ראה את חיבורו עשוי משלוש יחידות גדולות. ראשיתו עד סוף פרק י עוסקת בשנים שחלפו מבריאת האדם ועד למות משה, והן תקופת חמשת חומשי תורה, מפרק יא עד סוף פרק יט החיבור עוסק בשנים שחלפו למן הכניסה לארץ ועד לתחילת ההגליות והחורבן, ומפרק כב עד הסוף הוא עוסק בתקופה שהחלה לקראת כיבוש שומרון בידי אשור והסתיימה בסוף ימי המקרא. ציינתי שם עוד שעל סמך חלוקה זו הכניס בעל סדר עולם את הקטע הגדול הן בנביאים ובנביאות בין פרק יט לפרק כב, ומכל מקום ברור שמצד העניין אין לחלק בין פרק כ לפרק כא.

שיטתו הכרונולוגית של סדר עולם

בתחילת הפרק השני של המבוא הדגשתי שדרכי הפעולה העיקריות המאפיינות את שיטתו של סדר עולם קשורות לפרשנותו למקרא. ואולם בהיותו חיבור כרונולוגי הוא נדרש להכריע בכמה שאלות המקדימות כל ניסיון לספור שנים ולחשבן. בין השאר הן מתמקדות באופי לוח השנה, בחודש שהשנה מתחילה בו ובדרך לספירת שנות מלוכה. בכל השאלות האלה אין סדר עולם מגלה לנו במפורש את ההכרעות שעמדו ביסוד חישוביו הכרונולוגיים, ולפיכך מסקנותיי מוצעות בהיסוס. כאן יובאו עיקרי הדברים בלויית הפניות לדיונים בפירוש הנוגעים לעניין.

לוח השנה של סדר עולם: מספר ימי השנה ואורך חודשיה

מדי פעם בפעם סדר עולם מביא חישובים מפורטים של פרקי זמן שנמשכו כמה חודשים. החישובים הבולטים הם לשנת המבול (ד: 29–8), לפרק הזמן שעבר מיציאת מצרים עד מתן עשרת הדברות (ה: 8–33) ולשלוש השהיות של משה במעלה הר סיני (ו: 2–8). אמנם אין החיבור מגלה באיזה לוח שנה השתמש, אך את החישובים המפורטים האלה אי אפשר לחשב בלי לקבוע מראש מה אורכו של כל חודש וחודש בשנה, וברור אפוא שלוח שנה מפורט שיסוד לחישוביו של סדר עולם.

מתוך החישובים עצמם אפשר להסיק שביסוד כולם עמד לוח השנה בן 354 הימים, המקובל בימינו, ובו שישה חודשים בני שלושים יום ושישה חודשים בני עשרים ותשעה ימים. מסקנה זו עולה מפרטי חישוביו על שנת המבול ועל פרק הזמן שעבר למן יציאת מצרים ועד למתן עשרת הדיברות.²⁰

האומנם שחזר סדר עולם את פרטי לוחות השנה מבריאת העולם?

כיוון ששחזר סדר עולם ברוב פירוט שנים מסוימות בהיסטוריה הקדומה של בני ישראל, כמה מלומדים נוטים לחשוב ששחזר את פרטיה של כל שנה ושנה מבריאת העולם ועד לימינו על ידי שילוב חישוביו הכרונולוגיים עם כללי הלוח שהיו מקובלים בימיו.²¹ לפי דעה זו, לפני סדר עולם היה מונח – בכוח אם לא בפועל – לוח מפורט לכל שנה בתולדות העולם בדומה ללוחות השנה המונחים לפנינו, הקובעים את ימות השבוע של כל ימות השנה ואת אורכם של כל חודשי השנה.²²

קשה מאוד לקבל דעה זו. קודם כול, אם אמנם ידע סדר עולם באיזה יום בשבוע חל כל תאריך בתולדות ישראל, למה גילה את ימות השבוע רק של פרק הזמן למן יציאת מצרים ועד למתן עשרת הדיברות? אלא שלפרק זמן זה בלבד היו לו נתונים לשחזור כרונולוגי מלא ולא לשום תקופה אחרת בהיסטוריה של עם ישראל.²³ יתרה מזו. את דברי סדר עולם ז: 7–6 שראש חודש ניסן בשנה השנייה ליציאת מצרים חל באחד בשבת קשה מאוד להתאים אל דבריו בפרק ה, שעל פיהם ראש חודש ניסן בשנת יציאת מצרים חל ביום שישי (ה: 9–8), וראה בפירוש ז: 6–7.²⁴ אם כל שחזורי הלוח המופיעים בסדר עולם נוצרו מתוך שיקולים מקומיים פרשניים, אפשר בהחלט להבין איך נוצרה אי ההתאמה בין הלוחות של שתי השנים. ואולם אילו עמדה לפני סדר עולם מערכת שלמה שקבעה מראש על פי כללי קביעת החודשים והשנים שהיו נהוגים אז מתי התחילו ומתי הסתיימו כל שנה וכל חודש, היה שחזור כזה לאחר מקפיד להתאים יחד את פרטיה של שתי השנים הבאות זו אחר זו.

ייתכן שבהתאמת המולדות והתקופות היה שחזור לאחר. אין מקום להשוות בין מידת הפירוט הנדרש לשחזור המולדות והתקופות ובין מידת הפירוט הנדרש לשחזור לוח מלא, המצריך את ידיעת הימים שכל חודש מתחיל ומסתיים

בהם. התאמת המולדות והתקופות אינה קובעת אלא שאחרי מספר שנים מסוים יום המולד של החודש הראשון בשנה ויום התקופה של שנת השמש חלים באותו היום. כידוע, הלוח היהודי בימינו מבוסס על התאמה כזאת בכל תשע-עשרה שנה. כלומר, מספר הימים של תשע-עשרה שנים שמשיות זהה למספר הימים של תשע-עשרה שנים ירחיות אחרי שמוסיפים שבעה חודשי עיבור על מאתיים עשרים ושמונה החודשים הכלולים בתשע-עשרה שנים ירחיות. כבר הצעתי, בעקבות בורנשטיין, שדברי סדר עולם המניחים שראש חודש ניסן בשנת הכניסה לארץ היה יום התקופה מבוססים על מחזור לוח בן שמונה שנים.²⁵

סיוע מסוים להצעה שבתקופת חז"ל שחזרו את מחזורי המולדות והתקופות יובא מתוך סדר עולם ואף מחוצה לו. בפרק ד כתוב 'וחכמים אומ' כדיברי ר' אליעזר למבול וכדיברי ר' יהושע לתקופה' (ד:7),²⁶ ואם מקבלים את 'דברי רבי יהושע לתקופה', משמעות הדבר שמתחילים לספור את שנות העולם מחודש ניסן בשנת בריאת העולם, ואת כל ימי התקופה אפשר אפוא לחשב מנקודת התחלה זו. ועוד זאת. מהמחלוקת התנאית שבבראשית רבה לב:ו (עמ' 293) – 'ר' יודה א' שנת המבול אינה עולה מן המניין אמר ליה ר' נחמיה עולה היא בתקופות ובחשבונות' משתמע שהיו מחשבים חשבונות על פי התקופות מבריאת העולם.²⁷

ניסן הוא חודש בריאת העולם והחודש הראשון של השנה

לפי סדר עולם, החכמים מקבלים את דעתו של רבי יהושע שהעולם נברא בניסן.²⁸ גם דברי סדר עולם בפרק ז, 'אותו היום [= אחד בניסן] התחילו הנשיאים להקריב . . . ראשון למעשה בראשית' (ז:9), מביאים לידי המסקנה שלדעת סדר עולם, העולם נברא בניסן.²⁹

כיוון שבמסורת היהודית מניין שנות העולם נמשך היישר משנת בריאת העולם, ואחר כך הוא נמשך משנת יציאת מצרים, סביר להניח שסדר עולם בכל חישוביו פעל על סמך ההנחה שראשון חודשי השנה היה ניסן. הנחה זו משמעותה שבניסן מתחילים לספור שנה חדשה, בין שסופרים מציאת מצרים, בין שסופרים שנות מלוכה ובין שסופרים שנות גלות.³⁰

בוודאי אפשר להציע שסדר עולם סובר שהעולם נברא בניסן, אך במניית השנים לשופטים ולמלכים הוא מתחיל את השנה החדשה בחודש תשרי. ראוי אפוא לעמוד ביתר בירור על שיטתו, וננסה ללמוד לענייננו ממקורות אחרים. אמנם אפילו היו העדויות הנוגעות ללוח השנה שהיה בתקופת חז"ל חד-משמעיות,³¹ אין ודאות שכרונולוגיה היה בוחר לחיבורו אותו לוח השנה,³² שהרי אין קשר מחייב בין לוח שנה לשימוש יום-יומי ובין לוח שנה לחישוב מועדי העבר,³³ אך סביר שבבואו לחשב תאריכים בעבר היה משתמש בשיטה למניין השנים שנהגה בזמנו. משה דוד הר במאמר מסכם בנושא מדגיש את הקשיים בשחזור פרטי הלוח של התקופה הרומית בארץ ישראל,³⁴ וביקרמן במאמר מקיף על לוחות שנה וכרונולוגיה היטיב לבטא את חוסר הבהירות בכל הסוגיה הזאת: 'מצב לוח השנה בפרובינציה יהודה לפני חורבן ירושלים בשנת שבעים לספירת הנוצרים ולאחריו נשאר מעורפל'.³⁵ וראה לדוגמה דבריה של ירדני, שלא רצתה לקבוע עמדה בשאלה באיזה חודש התחילה השנה הראשונה למניין השנים 'לחרות ישראל על ידי שמעון בן כוסבא': בחודש ניסן בשנת 132 לספירת הנוצרים, בתחילת המרד בקיץ של שנת 132 או בחודש תשרי בשנת 132.³⁶

כמה מן הספרים החיצוניים מתבססים על לוח שנה המתחיל בחודש הראשון של האביב.³⁷ אין ספק שכך הוא בספר היובלות, כפי שהוכיח וינוברג,³⁸ ועל הלוח הנזכר בפרק עב של ספר חנוך א ראה מה שכתב נויגיבאואר.³⁹ אף לוחות השנה שנתגלו בקומראן מתחילים באביב,⁴⁰ ומגילת תענית, חיבור המיוסד על לוח שנה המפרט את ימות השנה שאין לצום או להספיד בהם, נפתחת בחודש ניסן.⁴¹

לא אדון כאן בסבך השיטות הכרונולוגיות ששימשו את מחברי שני ספרי המקבים, אך דומה שמספר מקבים א (י:א, כא) עולה בבירור ששנה חדשה נפתחה בחודש ניסן.⁴² אף לא אדון בבעיות המורכבות מאוד הנוגעות ללוח השנה ולשיטה הכרונולוגית שנקט יוספוס בחיבורו מלחמת היהודים. עם זה נראה שההסבר הטוב ביותר לדברי יוספוס בחיבור הזה שהמרד הגדול פרץ בחודש ארטמיסיוס (באביב) בשנה השתים-עשרה לנירון קיסר (ב:284) ושהיהודים ניצחו את קסטיוס בשמונה בחודש דיוס (בסתיו) של אותה השנה (ב:555) הוא שבאותו לוח שנה ששימש את יוספוס בדבריו אלו התחילה השנה החדשה בניסן.⁴³

כידוע, משנה ראש השנה א:א עוסקת בתחילת השנה.⁴⁴ ברם, פירושה אינו פשוט כלל וכלל: 'ארבעה ראשי שנים הם

באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים . . . באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות לנטיעה ולירקות'. עוד שני קטעים בספרות התנאית דנים בעניין, תוספתא ראש השנה א:א–י (עמ' 305 ואילך) ומכילתא דרבי ישמעאל, פסחא, א (עמ' 6 ואילך). שלושת הקטעים האלה מבחינים בין אחד בניסן, שהוא ראש השנה למלכים, ובין אחד בתשרי, שהוא ראש השנה לשנים. אין מקורות אלו מפרשים את פשר המושג 'שנים' בהקשר זה. לכן בבבלי ראש השנה ח ע"א–ע"ב רב פפא, רב זירא ורב נחמן בר יצחק חלוקים אם הכוונה לשטרות, לתקופה או לדיון.

אף משמעות 'ראש השנה למלכים' אינה מחוורת. אמנם בבבלי ראש השנה ג ע"א, ח ע"א דנו אם מניסן מונים רק למלכי ישראל או גם למלכי אומות העולם, אך רק לפי מובאות מן המקרא. גם בסוגיית ירושלמי ראש השנה א:א (נו ע"א) הדיון בעיקרו נסב על פסוקי התנ"ך, אף שבהמשכה הדיון מופנה למישור היום-יומי, 'בין כמאן דאמר מניסן מונין בין כמאן דאמר מתשרי מונין מה ביניהון אמר רבי יונה שטרות יוצאות ביניהון'.⁴⁵

במשנה ראש השנה א:א הרבו החוקרים החדשים לדון, וגם הם אינם תמימי דעים באשר לכוונת המשפט 'ראש השנה לשנים'.⁴⁶ דומה שרבים מהם לא נתנו את דעתם די הצורך לקרבה בין שלושת המושגים הבאים יחד במשנה, 'לשנים ולשמיטין וליובלות'. מן המשנה אין הכרח לראות בשלושתם יחידה לעצמה, ונעיין אפוא במקורות התנאיים האחרים שהוזכרו לעיל.

בתוספתא כתוב 'כיצד לשנים ולשמיטין וליובלות אין מתחילין למנות לשנים ולשמיטין וליובלות אלא מתשרי', ומיד נשאלת השאלה מה משפט זה מוסיף על קביעת היסוד 'תשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות'.⁴⁷ כוונת התוספתא, כנראה, לקשור יחד את שלושת המניינים האלה: מניין שנים מוביל אל מניין שמיטין ומניין שמיטין מוביל אל מניין יובלות, ומכאן שהמילה 'שנים' במשנה זו מכוונת לשנה היחידה שסופרים אותה כדי לחשב מתי שנת השמיטה. התוספתא כוללת את 'מעשרות' ברשימת הפריטים שלעניינם תשרי הוא ראש השנה, אך ברי שזו הוספה משנית, שכן היא אינה מתפרשת יחד עם שאר העניינים בהמשך התוספתא. דומה שעורך הקטע הזה בתוספתא הוסיף 'מעשרות' כדי להבהיר את המושג הלא-ברור 'שנים'.

נמצא אפוא שהמקור הקדום ששימש יסוד לכל מקורות התנאים שלפנינו שילב יחד 'שנים ושמיטין ויובלות' מפני שחשוב להגדיר ברור מתי מתחילה היחידה השנתית של שבע שנות השמיטה. הגדרה זו חשובה במיוחד למעשרות, אך גם לשאר ענייני חקלאות, וייתכן שאף למקח וממכר.⁴⁸ בפרשנות זו תומכת, כנראה, המקבילה במכילתא דרבי ישמעאל, פסחא, א (עמ' 6 ואילך):

מגיד שניסן ראש חדשים . . . למלכים . . . לרגלים . . . אבל לא לשנים ולא לשמיטין ולא ליובלות ולא לנטיעה ולא לירקות שנ' מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה וגו' בבא כל ישראל וגו' ואומר וחג האסיף בצאת השנה וחג האסיף תקופת השנה זה הוא האמור לך לשנים לשמיטין וליובלות לנטיעה ולירקות.⁴⁹

המכילתא מביאה פסוקי ראייה רק 'לשנים' ו'לשמיטין', ומכאן שהעניינים האחרים ברשימה קשורים במישרין לשני אלה: נטיעה וירקות קשורים לשנה החקלאית, ויובלות קשורים לשמיטין.⁵⁰

לפי פירוש זה של המשנה, רוב ענייני התאריכים מתבססים על שנה המתחילה בניסן, ואילו לענייני חקלאות משמשת שנה המתחילה בתשרי. גם אצל יוספוס יש עניינים ההולכים לפי לוח שנה המתחיל בניסן ויש עניינים ההולכים לפי לוח שנה המתחיל בתשרי, אך החלוקה שונה במקצת מן החלוקה שבמשנה:

משה קבע את ניסן . . . כחודש ראשון למועדים, משום שהוציא בו את העברים ממצרים. לפי תקנתו הוא גם ראש לכל דבר שבעבודת אלוהים, ואילו במקח וממכר ובשאר עניינים כספיים שמר על הסדר הקדום (קדמוניות היהודים א:80 ואילך).⁵¹

די בסקירה קצרה זו להראות שמצד אחד ברור שבתקופה ההיא הייתה תחושה שיש 'לוח יהודי',⁵² ואולם אין ביכולתנו לקבוע אם הלוח שהיה בשימוש יום-יומי בפרק זמן כלשהו התחיל בניסן או בתשרי. ייתכן מאוד שבזמנים ובמקומות מסוימים נהגו לפי לוח מסוים אך בזמנים ובמקומות אחרים נהגו לפי לוח אחר, ושני הלוחות נחשבו יהודיים. לעניין סדר עולם העדויות חד-משמעיות: ניסן הוא החודש הראשון למניין השנים.⁵³ הראיה הראשונה היא סדר עולם כו:33–41, העוסק בכמה מאורעות של השנים האחת-עשרה והשתים-עשרה לגלות יהויכין.⁵⁴ אמנם יש ספק – מה היא גרסת יחזקאל לג:כא שסדר עולם כו:40–41 מצטט,⁵⁵ אך לפי שתי הגרסאות ניסן הוא החודש הראשון למניין השנים. במהדורה גרסת 'יהי בעשתי עשרה שנה בעשירי בחמשה לחדש לגלותנו בא אלי הפליט מירושלם', גרסה שלפיה

העניין ברור ופשוט. תחילה הזכיר סדר עולם את דברי הנבואה שנאמרו בחודש השלישי לשנה האחת-עשרה, אחר כך דן בהריגת גדליהו בתשרי ולבסוף הזכיר את בוא הפליט בחודש העשירי לשנה האחת-עשרה: אם כל המאורעות האלה התרחשו בשנה אחת, אין ספק שהשנה מתחילה בניסן.

אפילו נגרוס 'יהי בשתי עשרה' בציטוט יחזקאל לג: כא, דברי סדר עולם הם ראייה שניסן הוא החודש הראשון למניין השנים. עד שורה 37 מובאים מאורעות שתאריכם נקבע לשנה האחת-עשרה, משורה 40 מובאים מאורעות שתאריכם נקבע לשנה השתי-עשרה, ושורה 38 מתחילה במילים 'בשלושה בתשרי אחר חורבן'. לפי השיטה שהשנה מתחילה בתשרי היה סדר עולם חייב לציין את השנה השתי-עשרה בשורה 38 ולא לציין אותה בפעם הראשונה כעבור כמה שורות.

עוד ראייה יש בסדר עולם כה: 24–30: סדר עולם עוסק שם בפרשת הנבואה השגויה של חנניה בן עוזר הנביא (יר' כח: א–ז), שנאמרה 'בראשית ממלכת צדקיהו... בחדש החמישי' (יר' כח: א). סדר עולם מצטט את עיקר נבואתו של חנניה הנביא (יר' כח: א–ג), וכותב שחנניה טעה מפני שלא הבין את נבואת ירמיהו על עילם (יר' מט: לה) ומצטט את סוף הפרק, 'וימת חנניה הנביא בשנה ההיא בחדש השביעי' (יר' כח: יז). כיוון שבפסוק הקודם אמר ירמיהו לחנניה 'השנה אתה מת' וכיוון שאת הפסוק המתאר את מות חנניה בשנה ההיא בחודש השביעי סדר עולם מצטט בלי דברי פרשנות כלשהם,⁵⁶ ברור שלדעתו, החודש השביעי שייך לשנה שהחודש החמישי שייך לה, והשנה אפוא מתחילה בניסן ולא בתשרי.

ולחתימת העיון – הראייה החשובה מכולן. כפי שהדגשתי בפתח המבוא,⁵⁷ ברצף הכרונולוגי העיקרי של סדר עולם מופיעים בסך הכול ארבעה תאריכים על פי שנות היובל והשמיטה. על פיהם אפשר לחשב כמה זמן בדיוק חלף ממאורע אחד שנקבע תאריכו על פי שנות היובל והשמיטה ועד למאורע אחר שנקבע תאריכו על פי שנות היובל והשמיטה. ברם, כמה חישובים על פי שנות היובל והשמיטה סותרים לכאורה את החישובים שעל פי שנות מלוכה. בעיה זו העסיקה אותי זמן רב עד שנתברר לי שכל הסתירות והבעיות נפתרות על ידי ההנחה הפשוטה ששנות השמיטה והיובל מתחילות בתשרי ושנות המלוכה מתחילות בניסן,⁵⁸ וראה לעניין זה בפירוש טו: 6, כג: 33, כד: 11–12, כה: 21.⁵⁹

שיטת סדר עולם בספירת שנות מלוכה

כאשר מסכמים יחד שנות מלוכה של כמה מלכים, יש לדעת אם השנים הנקובות לכל מלך הן למלכותו בלבד ואינן מובאות בחשבוננו של מלך אחר (שלפניו או שלאחריו) או שמא יש חפיפה בין שנות המלוכה של שני מלכים המולכים זה אחר זה והשנה האחרונה למלכות האחד היא הראשונה למלכות האחר.⁶⁰ אפשר להוכיח בוודאות על פי סיכומי השנים שסדר עולם רושם מדי פעם בפעם, כגון מאה חמישים וחמש השנים שחלפו מאז בנה שלמה את בית המקדש ועד הבדק שעשה לו יואש (יח: 11–12) ומאתיים ושמנה-עשרה השנים שחלפו מאז בדק הבית שעשה יואש ועד בדק יאשיהו (כד: 13), שחשבונותיו מניחים שנות מלוכה לא-חופפות בתנ"ך. מסקנה זו נגלית עם העיון בטבלת השנים שבסוף הפירוש.⁶¹

הדברים האלה – כוחם יפה לספירת שנות מלכי יהודה, שרק להן סדר עולם מציע סיכומים המאפשרים לשער כיצד הבין את הכרונולוגיה המקראית. באשר לספירת השנים של מלכי ישראל אציע בהיסוס שלדעת סדר עולם, השתמש המקרא בשיטה של שנים חופפות.⁶² ואולם איני יודע אם לסדר עולם הייתה שיטה כוללנית לשחזור כל שנות מלכי ישראל, ומכל מקום מתוך דבריו לא יכולתי לשחזרה.⁶³

התנ"ך בסדר עולם: שיטה וסגנון

לאחר שנתבררה שיטתו הכרונולוגית של סדר עולם ראוי לעסוק באופני שימושו בתנ"ך. אין כוונתי לדרכו הפרשנית אלא לצדדים הצורניים יותר של מקום התנ"ך בחיבור זה.⁶⁴

שילוב ציטוטי מקרא עם דברי סדר עולם

כל הפותח את סדר עולם מיד רואה שאין הוא ערוך כשאר ספרי חז"ל המתמקדים במקרא, הלא הם מדרשי ההלכה ומדרשי האגדה.⁶⁵ אין בו הסממנים החיצוניים של חיבור פרשני, שהם הבאת הכתוב ופירושו. מבחינה מסוימת היעדרם נובע מטיבו של סדר עולם, שכיוון שמטרתו היסטוריוגרפית וכרונולוגית, העדיף שלא לצטט פסוקים מן התנ"ך ולדון

בהם אלא לפרוס לפני הקורא את תיאור המאורעות ואת זמניהם. ואולם אף שסדר עולם היה יכול להתעלם לגמרי מן היסוד המקראי לקביעותיו ולהביא את תיאורי המאורעות רק בלשון שלו, לא כך נהג אלא העמיד מסגרת כללית משלו ושיקע בה פסוקי תנ"ך לרוב.

שיטה זו של סדר עולם אין בה כדי להפתיע. נעיין אפוא בהיבטים מעניינים ובלתי צפויים בשיטתו. תחילה ראוי להדגיש את אי-ההבחנה ביודעין הניכרת לפעמים בין ציטוטי המקרא שציטט ובין ההערות והמימרות שלו. לתופעה זו דוגמה בולטת בסדר עולם ה:25–26: 'ומאילים נסעו לאלוש שנ' ויסעו מאלים ויבאו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין הוא אלוש אשר בין אלים ובין סיני'. תחילת המשפט היא דברי סדר עולם, ואחריהם כתובה המילה 'שנאמר', שהיא סימן לציטוט. ברם, שתי המילים 'הוא אלוש' שבאמצע הציטוט אינן מן הכתוב אלא הוסיפן סדר עולם כדי להדגיש שמדבר סין הוא אלוש. כך אפוא יצר יחידה תחבירית אחת הכוללת את דברי התנ"ך ואת דבריו שלו.

תוספת קצרה אחרת באה בסדר עולם יא:5–6, 'בעת ההיא באחד עשר בניסן אמר ה' אל יהושע עשה ויעש לו יהושע'. תחילת המשפט וסופו מקורם בספר יהושע ה:ב–ג, אך המילים 'באחד עשר בניסן' אינן שם.

אופי שונה במקצת יש לתוספת קצרה המופיעה בסדר עולם ט:3, 'ויקהלו על משה ועל אהרן שנסתלקה הבאר'. סדר עולם משלב במשפט אחד את שתי המילים האחרונות, שהן שלו, עם ציטוט מן הכתוב (במ' כ:ב) כדי להסביר שהעם נקהלו על משה ועל אהרן מפני שנסתלקה הבאר. סופרים אחדים לא הבינו את כוונתו וגרסו 'יום שנסתלקה הבאר' או 'שם נסתלקה הבאר'. בהמשך הפרק בא המשך סיפור הבאר באותה מתכונת, 'ומשם בארה שחזרה להם הבאר' (ט:13). המילים 'שחזרה להם הבאר' שייכות מבחינת התחביר לציטוט במדבר כא:טז.

בכל הדוגמאות האלה יצר סדר עולם משפט תחבירי אחד בשלבו יחד מימרה משלו וציטוט מהתנ"ך, אך יש הבדל בין שתי הדוגמאות הראשונות ובין השתיים האחרונות. בראשונות התוספות של סדר עולם נראות כלשון המקרא ממש. אין בהן סממנים מובהקים שלה, אך רק מי שיודע את הכתוב או מעיין בו יוכל לדעת שהוכנסו במשפט המצוטט מילים שאינן מן הכתוב. לעומת זאת, בשתי הדוגמאות האחרונות יצר סדר עולם משפט תחבירי אחד והשתמש בלשון חז"ל, ומיד ברור שאין התוספת חלק מן התנ"ך.

תוספת ערוכה בסגנון לשון המקרא שעומדת כמשפט לעצמו בין שני ציטוטי הכתוב באה במשפט 'ותקח יהושבעת בת מלך וגו' ויורש בן שנתו ויהי אתם בבית האלים' וגו' (יח:7–8). המילים 'ותקח יהושבעת בת מלך' לקוחות מדברי הימים ב כב:יא והמילים 'ויהי אתם בבית האלים' מהפסוק שלאחריו, ואילו המילים שבתווח הן דברי סדר עולם המנוסחים בסגנון לשון המקרא. כיוצא בו המשפט 'אחרי מות יהוידע וגו' [באו שרי יהודה וישתחוו למלך] כי עשה עצמו עבודה זרה אז שמע המלך אליהם' (יח:14). המילים 'כי עשה עצמו עבודה זרה', שהן לשון סדר עולם, באות באמצע ציטוט מדברי הימים ב כד:יז.⁶⁶ וכן 'בשנת שלוש למלכות בלשצר המלך חזון נראה אלי אני דניאל אחרי הנראה אלי בתחלה בשנת שלוש לבלשצר בלשצר מלכא עבד לחם רב וגו' (כח:13–14). המשפט הראשון מצטט במדויק את דניאל ח:א, ואילו המשפט השני משלב יחד ציטוט מדניאל ח:א עם דברי סדר עולם בסגנון מקראי הקובעים שהמשתה היה 'בשנת שלוש לבלשצר'.⁶⁷

חיקויי לשון מקרא

סדר עולם מנסח לפעמים את דבריו בסגנון מקראי לא רק כשהוא משלב אותם עם דברי הכתוב אלא גם בלא כל קשר לציטוט פסוק כלשהו. דוגמה מובהקת לדרכו זו באה בסדר עולם ל:21, 'וימלוך אלכסנדרוס מקדון י"ב שנה וימת', ובה פעמיים וי"ו ההיפוך – קו בולט וכמעט ייחודי בלשון המקרא.⁶⁸ וי"ו ההיפוך באה פעמיים גם במשפט 'וילך אלישע דמשק וימשח את הזאל למלך על ארם' (יח:3), וראה בפירושו שם. עוד היא משמשת בסדר עולם כה:4, ואולי אף בסדר עולם ה:30.

כידוע, בכמה ממגילות קומראן וי"ו ההיפוך משמשת הרבה. קוטשר כתב שהיקריותו אלו הן פרי ניסיונם של מחברי המגילות לחקות את העברית המקראית, ואולם היקף השימוש בו י"ו ההיפוך במגילות מלמד שאם אמנם התופעה היא תולדה של חיקוי לשון המקרא, 'חיקוי' זה היה לרכיב מהותי בלשון כתבי קומראן.⁶⁹ לא כן בסדר עולם: התופעה מצומצמת ומיוחדת להקשרים מסוימים מאוד.⁷⁰

וי"ו ההיפוך היא הדוגמה הבולטת ביותר לחיקוי לשון המקרא, אך החיקוי מתבטא גם בשימושי לשון אחרים. כאמור, סדר עולם משתמש פעמיים במילה 'כי', שכמעט נעלמה מלשון חז"ל, ואף בביטוי המקראי 'בן שנתו'. בסדר עולם כו:23

בא החיקוי 'בשנה השמינית לצדקיהו בא חיל מלך בבל על ירושלים', והוא נראה מקראי כל כך עד שבשני כתבי יד כתבו בסופו 'וגו'.

הציטוט כפעולה פרשנית

לפעמים סדר עולם מגלה לנו את פרשנותו לתנ"ך על ידי עצם הצמדת שני פסוקים ובלא לפרש במילים מה כוונת ההצמדה. דוגמה פשוטה למנהגו זה יש בסדר עולם ל:9–14. תחילה סדר עולם מצטט את הפסוקים בנחמיה י:כט–ל, המספרים על שבועת העם 'ללכת בתורת האלהים', ואחר כך הוא מצטט את נחמיה ח:יז, המספר על הסוכות שעשו השבים. מסדר הפסוקים בתנ"ך יכולנו לחשוב שעשיית הסוכות הייתה לפני השבועה, ולכן סדר עולם מצטט קודם את נחמיה י:כט–ל כדי ללמד שבשבועה זו נשבע העם בין קריאת התורה באחד לחודש השביעי (נח' ח:ב) ובין עשיית הסוכות (נח' ח:יז), וראה בפירוש.

דוגמה מורכבת ומעניינת לפרשנות על ידי הצמדת פסוקים תימצא בפרק יג, 'ויקח שמואל את קרן השמן [וימשח אתו בקרב אחיו] (שמ"א טז:יג) והוא בן עשרים ושמונה שנ' ויהי שאול עוין [את דוד מהיום ההוא והלאה] (שמ"א יח:ט) ורוח ה' סרה [מעם שאול] (שמ"א טז:יד)' (יג:15–16). מיד מתעוררת השאלה למה הכנים סדר עולם את שמואל א יח:ט בין שמואל א טז:יג ובין שמואל א טז:יד. נראה שגרס ש'היום ההוא' של שמואל א יח:ט הוא יום משיחת דוד (ולא היום ששמע בו את שירת הנשים [שמ"א יח:1]), והציטוט משמואל א טז:יד, 'ורוח ה' סרה מעם שאול', בא להסביר איך ידע שאול שדוד נמשח למלך: רוח ה', שהייתה על שאול, סרה ממנו כאשר משח שמואל את דוד, ולפיכך שאול ידע על המשיחה.⁷¹

מתוך דוגמאות אלו ומאחרות כיוצא בהן ניכרות הקדננות והדייקנות שנהג סדר עולם בציטוטיו מהתנ"ך. בכל בעיה בציטוט, כגון פסוקים המובאים שלא כסדרם בכתוב או חלקים מכמה פסוקים המוצמדים יחד במשפט תחבירי אחד, שומה עלינו לעמוד על כוונת סדר עולם.⁷²

התנ"ך בסדר עולם: בין ספרות בית שני לספרות חז"ל

סדר עולם שונה אפוא משאר ספרי חז"ל העוסקים בפרשנות התנ"ך לא רק מפני שאינו מביא כתוב ופירושו בצדו אלא מפני שכמה מדרכיו בהצעת הדברים מטשטשות את הקו המבדיל בין התנ"ך ובין דבריו שלו. שיטתו זו נדירה מאוד בספרות חז"ל,⁷³ אך שימשה בכתבים שנתגלו בקומראן. כבר ראינו שהחיקויים ללשון המקרא רגילים מאוד בחיבורים רבים מקומראן, וכמותם אף שתי התופעות האחרות.⁷⁴

לפני כמאה וחמישים שנה הציע זכריה פרנקל שקדומה מאוד היא הרצאת הדברים שאין בה לא סגנון ההלכה ולא סגנון המדרש אלא יש בה שילוב פסוק עם פירושו או עם מה שמשתלשל מן הפסוק.⁷⁵ אכן, בהצגת הכרונולוגיה שמציע סדר עולם שרדו שיטות קדומות אלו. אמנם במקרים רבים סדר עולם נוהג כרוב ספרי חז"ל ומבחין בבירור בין הציטוט ובין דבריו שלו על ידי סימנים חיצוניים כגון 'שנאמר', אך יש בו גם מדרכי הסגנון האחרות, הזרות לרוב ספרי חז"ל. סדר עולם עומד אפוא על הגבול בין השיטות העתיקות יותר ובין השיטות שבחלוף השנים נעשו לשכיחות ולרגילות בספרות חז"ל.

הערות לפרק ד

- 1 ראה יבמות פב ע"ב ונדה מז ע"ב. על הזכרת סדר עולם בבבלי שבת פח ע"א ועבודה זרה ט ע"ב ראה דבריי לעיל במבוא, פרק ג, הערד 19.
- 2 ראה את דבריי על עניין זה מיד בסמוך. קשה שלא לקשור את עניין השם לעניינים שנידונו בפרקים הקודמים של המבוא הנוגעים לרקע התרבותי של מחבר הספר. בעולם התרבותי של חז"ל לא נהגו לתת לספרים עבריים שם מזהה על פי תוכנם, ויעידו השמות של ספרי התנ"ך, השגורים עדיין היום, והם המילים הראשונות של הספר, וכמותם השמות של ספרי חז"ל שהם כלליים מאוד. לעומת זאת שמות ספרי התנ"ך המופיעים בכתבי היד של תרגום השבעים נוצרו על פי תוכן הספר, ובעולם היווני באופן כללי כבר התקבל בתקופה הזאת המנהג שהמחבר נותן שם לספר על פי תוכנו. לכן אם אמנם את השם 'סדר עולם' נתן המחבר לחיבור, אולי אף דבר זה מעיד על השפעה מן העולם התרבותי היווני. (ואולם, ראוי להעיר שבחוגי מגילות מדבר יהודה ואולי אף בחוגים שיצרו אחדים מן הספרים החיצוניים רווח הנוהג לתת שם לספר על פי תוכנו: ברור למדי שהחיבור הידוע היום בשם 'סר' היחד' קיבל את השם הזה כבר מידי אנשי הכת עצמם.) על ההבדל בין המנהג בתרבות היוונית ובין המנהג בתרבות היהודית עמד יוסף גייגר במאמרו 'מגמות בהיסטוריוגרפיה היהודית-הלניסטית', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה ב, כרך 1, ירושלים תשמ"ו, עמ' 2 ואילך, וראה מה שהעיר בספרו (J. Geiger, M. I. Gruber, '[Review of] A. Reinhartz, "Why Ask My Name?" Anonymity and Identity in Biblical Narrative', JQR, 92 [2001], p. 209, note 6. דומה שמלבד סדר עולם הספר היחיד הנזכר בספרות חז"ל ואשר יש לו שם על פי תוכנו הוא 'מגילת תענית'. (אני יודע מדוע יעקב שפיגל כותב ששם החיבור אינו נובע מתוכנו [עמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה, רמת גן תשס"ה, עמ' 329], וראה את דיונו המלא על שמות חיבורים בתקופת המקרא, בתקופת חז"ל ובתקופת הגאונים, עמ' 317 ואילך.)
- 3 גנזי שכטר, ב, עמ' 249.
- 4 ראה לדוגמה, א, עמ' קב, קפח, שט. כידוע, רבי אברהם בן נתן הכיר היטב את ספרות הגאונים, ולכן מבין הראשונים הוא דווקא משתמש דרך קבע בשם הזה. מלבד בספר המנהיג מצאתי את הכינוי 'רבה' בפירושו של רבי ישעיה מטרני על עזרא ו:יד (עמ' 248) ובמחזור ויטרי, עמ' 222, ואת הכינוי 'רבתי' ברשימת ספרים של רבי יוסף ראש הסדר שפרסם נחמיה אלוני, 'שתי רשימות ספרים אוטוגרפים של רבי יוסף ראש הסדר', קריית ספר, לח (תשכ"ג), עמ' 552. קטע זה נדפס מחדש בספרו הספרייה היהודית בימי הביניים: רשימות ספרים מגניזת קהיר, ירושלים תשס"ו, עמ' 374, וראה בהערה הבאה.
- 5 ראה ברשימת הספרים שפרסם אלוני שנזכרה בהערה הקודמת: המילה 'רבתי' מופיעה כאשר מיד לאחריה באה התייחסות לסדר עולם וזוטא, ואילו בתחילת השורה בא השם 'סדר עולם' ללא תוספת. בחמש ההזכרות האחרות של 'סדר עולם' בספרו של אלוני (ראה שם במפתח) תמיד בא השם 'סדר עולם' בלי 'רבה' או 'רבתי'. על השימוש בכינויים 'רבה' ו'זוטא' כדי להבחין בין שני חיבורים ראה מה שכתבו במבוא למהדורתם מ' איש שלום (מדרש פסיקתא רבתי, עמ' 25 ואילך), ש' בוכר (מדרש איכה רבה, עמ' 3), ח' אלבק (מדרש בראשית רבא, עמ' 93 ואילך) ומה שכתב י"נ אפשטיין בספרו מבואות לספרות התנאים, עמ' 741. ראה גם שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה, עמ' 330 ואילך: אין הוא מזכיר את שמות סדר עולם רבה וסדר עולם וזוטא.
- 6 אך בראשית החיבור מופיע השם 'סדר עולם' בלי המילה 'רבה'.
- 7 ראה מה שכתבתי על מילה זו בפירושו א:24.
- 8 ראה לעיל, הערה 1.
- 9 דביטוי בא בסדר עולם גופו ד:5, בתוספתא סוטה י:ד (עמ' 215) ובבראשית רבה לב:ז (עמ' 294). כל שלושת הקטעים עוסקים בשינויים שעשה ה' בסידורו של העולם בזמן שהביא את המבול לעולם, אלא שכל קטע עוסק בשינוי אחר. וראה גם בראשית רבה יב:א (עמ' 97). בשני הקטעים של בראשית רבה, תיאודור הדפיס במהדורה שלו 'סדר העולם' על פי גרסת כתב יד לונדון, אך בשני המקרים הגרסה הנכונה היא 'סידורו של העולם', על פי כל שאר כתבי היד.
- 10 יושם לב שבמקבילה לקטע מסדר עולם המצוין בהערה הקודמת, הבאה בבבלי ראש השנה יא ע"ב – יב ע"א, מופיע 'מעשה בראשית' במקום 'סידורו של עולם', ובמקבילה לקטע של תוספתא סוטה המצוין בהערה הקודמת שבבבלי סנהדרין קח ע"ב מופיע 'סדר/סדרי/סידור בראשית' במקום 'סידורו של עולם'.
- 11 זכריה פרנקל הראה לפני כמאה ושלשים שנה שהחלוקה לפרקים במשנה כבר נודעה בתקופת התלמודים וכנראה, התהוותה במהלך עריכת המשנה; ראה פרנקל, דרכי המשנה, עמ' 280; אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה; עמ' 993 ואילך; אלבק, מבוא למשנה, עמ' 127.

- 12 לפיכך אין בעיניי חשיבות מיוחדת לעובדה שכתב יד ג, קטע גניזה קדום, אינו מסמן פרק חדש בין פרק ג לפרק ד ושכתב יד ג, שאף הוא קטע גניזה קדום, אינו מסמן פרק חדש בין פרק יד לפרק טו. כתב היד הראשון אינו שלם (הוא מתואר להלן במבוא, פרק ה, עמ' 172 ואילך), אך בחלק ששרד סומנו כל שאר תשע-עשרה החלוקות לפרקים. בהיסוס מה אציע שאולי היעדר החלוקה בכתב יד ג בין פרק ג לפרק ד מעיד על חלוקה קדומה אחרת של סדר עולם: חלקו השני של פרק ג ופרק ד כולו הם יחידה אחת המפרטת חמישה מאורעות שארכו בעבר או יארכו בעתיד שנים-עשר חודש, והיא הוכנסה בשלבי העריכה האחרונים של סדר עולם, וראה בפירושו, פרק ג, נספח ג. מכתב היד השני שרדו רק כעשרים שורות, ואין לדעת איך נהג בתחילתם של פרקים אחרים. בכל כתבי היד האחרים אין שום הבדל בנוגע למקומות המעבר מפרק לפרק. לדרכים שכתבי היד מציינים את המעבר לפרק חדש ראה בחילופי הנוסחאות שבתחילת כל פרק.
- 13 ראה סוף פרק א, סוף פרק ב וסוף פרק יא.
- 14 חוץ מן החלוקות החסרות שציינתי אליהן לעיל, הערה 12.
- 15 בכתב יד ג אחרי פרק י כתוב 'פר' סליק באבא' ('פר' הוא הסימן הרגיל בכתב יד זה לציין סוף פרק) ובכתב יד ד לכתוב 'סליק פראקא ובבא קמא'. אחרי פרק כ מופיע בכתב יד נ רק 'פר', בכתב יד ד לכתוב 'סליק פראקא ובבא מצינאה', ובאב הטיפוס שנובעים ממנו כתבי יד ה מ פ ק ר, שהם כולם שייכים למשפחה α, היה כתוב 'סליק פירקא בבא תנינא'. כתבי יד ה מ גורסים קצת אחרת, אך ברור שגרסאותיהם נובעות מגרסה זו.
- 16 ראה: י' לוי, מבוא ופרוש לתלמוד ירושלמי בבא קמא פרקים א-ו, דפוס צילום, ירושלים תש"ל, עמ' 22; ש' אלבק, עורך, ספר האשכול, דפוס צילום, ירושלים תשמ"ד, עמ' עד ואילך; ח' אלבק, משנה נזיקין, מבוא למסכת בבא קמא, עמ' 10; אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 993 ואילך; אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 469; י' זוסמן, 'ושבו לירושלמי נזיקין', מחקרי תלמוד, א, ירושלים תש"ן, עמ' 70.
- 17 במאמרו הנזכר בהערה הקודמת.
- 18 אפשר, כמובן, להציע שהחלוקה הייתה ארץ-ישראלית במקורה והמונח המקורי שונה במסירה הבבלית, אך זו הצעה חלשה.
- 19 ראה דברי אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 994.
- 20 ראה מה שכתבתי בפירושו על הקטעים האלה, ובמיוחד פרק ד, הערה 55, ובפרק ה, נספח. ראה גם בפירושו פרק ו, הערה 11; פרק ח, הערות 2, 4. אני מניח שבזמנו של סדר עולם עדיין קבעו ראשי חודשים על פי ראייה, אך הדבר לא מנע אותו מלחשב את חישוביו הנוגעים לשנות העבר על פי השנה הירחית הסתמית.
- 21 ראה ח"י בורנשטיין, מאמר חקרי עולמים: חשבון תקופות ומולדות, ורשה תרפ"ז, עמ' 9 ואילך, והשווה אל דבריו הקודמים על הנושא, 'מחלוקת רב סעדיה גאון וכן מאיר', עמ' 130 ואילך, ובמיוחד 'עבורים ומחזורים', התקופה, כ (תרפ"ג), עמ' 316 ואילך. ראה גם E. Frank, *Talmudic and Rabbinical Chronology*, New York 1956, pp. 49–55; א"א עקביא, סדרי זמנים לפי המסורת, עמ' 97 ואילך.
- 22 חשוב להדגיש את ההבדל הגדול בין דעתי שסדר עולם שחזר שנה מסוימת על פי לוח השנה הסתמי של זמנו (וזמננו), שיש בו שישה חודשים של שלושים יום ושישה חודשים של עשרים ותשעה ימים, ובין דעת המלומדים שסדר עולם ידע באיזה יום בשבוע חל כל תאריך. לכאורה הדעה הראשונה חייבת לגרור את הדעה השנייה: מי שידע את היום שנברא בו העולם ואת אורכו של כל חודש מחודשי השנה, ממילא יודע את היום שתתחיל בו השנה הבאה ואת היום שתתחיל בו השנה שלאחריה וכולי. ואולם ראייה זו מתעלמת מהיבט מרכזי של הלוח היהודי, והוא עיבורי השנים. כידוע, בימי התנאים לא ידעו מראש מתי יוסיפו חודש לשנה, ולכן אף לא ידעו מראש באיזה יום בשבוע ייפול תאריך מסוים כעבור שנה או שנתיים. סביר שהחכמים לא היו מעיזים לקבוע ימי שבוע גם לשעבר, שהרי לא ידעו מתי עיברו את השנה. קרוב אף להניח כי משנקבע הלוח לדורות קם כרונולוג אחד ואת כללי העיבור שעל פיהם קבעו את הלוח לעתיד החיל גם על שנות העבר, וראה את ירושלמי ראש השנה ב:ט (נח ע"ב), את מקבילתו בראשית רבה ו:א (עמ' 39 ואילך), את ירושלמי עבודה זרה א:א (לט ע"ב-ג) ואת דברי משה ווייס, 'ניסן שיצאו בו ישראל ממצרים (הערה לקורות הלוח העברי)', בראשית, כו-כו (תשנ"ה), עמ' 186 ואילך. במקום אחד סדר עולם מדבר על שנה מעוברת, 'מלמד שהיתה אותה שנה מעוברת' (פרק כו:10-11), אך מסקנתו זו נובעת מעיונו במקרא (ראה שם בפירושו) ולא מלוח קבוע מראש.
- 23 לעניין זה ראה בפירושו, בנספח לפרק ה. וראה גם את דברי רבי אברהם ישעיהו קרליץ בחזון איש על אורח חיים, סימן קמ (בני ברק תשל"ג, רל ע"א). ייתכן שאצל קבוצות יהודים מסוימות כבר בתקופה קדומה רווחו שחזוריים כרונולוגיים לאחר של תקופת המקרא והם הכילו שחזורי לוחות שנה מפורטים לכל שנה ושנה. כך לכאורה משתמע מקטע 4Q320 מקומראן, שהוא לוח המתאים יחד את חודשי החמה, את חודשי הירח ואת ימות השבוע של עשרים וארבעה משמרות הכהונה. הבריאה מוזכרת בקטע (קטע ו, עמוד ו, שורה 3 [Calendrical Texts (DJD, 21), Oxford 2001, p. 42], בעמוד שהוא במצב השתמרות גרוע מאוד, והוזכרה אולי מוכיחה שאנשי הכת שחזרו לאחר את כל שנות העולם למן בריאתו ועד לזמנם. לקטע זה ולקטעים דומים ראה את הפרק החמישי

הערות לפרק ד

- בספרו של בן־דב (J. Ben-Dov, *Head of all Years: Astronomy and Calendars at Qumran in their Ancient Context*) אכן, סביר מאוד שכך עשו, שהרי לשיטת אנשי הכת פרטי הלוח קבועים מראש, ואין כל אי־ודאות בדבר היום הראשון של החודש הבא ובדבר חודש העיבור, שלא כספקות שהיו בשיטה שבספרות חז"ל. עוד מקרה של שחזור לאחור הכולל את התאמת ימות השבוע עם ימות החודש הוא לוח הפסחא (= י"ד בניסן) למאה ושתים־עשרה השנים משנת 222 עד לשנת 334 לספירת הנוצרים שנחשף בפסל הקשור לכנסייה הקדומה ברומא, ושזוהה על ידי כמה חוקרים כפסל של אב הכנסייה היפוליטוס שפעל במאה השנייה והשלישית לספירה. (על הפסל ועל לוח הפסחא שעליו ראה את מחקרו של ברנט, A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension Before the Emergence of a Monarch-Bishop* [VCSup, 31], Leiden 1995, pp. 260–299, ואת הספרות הקדומה יותר שהביא.) נוסף על לוח הפסחא אף מופיע בפסל לוח תאריכים של חג הפסחא הנוצרי לאותן השנים, וברור שעיקר מטרתו של לוח הפסחא הוא לחשב את התאריכים שיופיע בהם בעתיד חג הפסחא הנוצרי. ואולם הלוח אף כולל הערות הקובעות מה היו היום בשבוע והיום בחודש של חגי הפסח המרכזיים בתולדות עם ישראל – של שנת יציאת מצרים, של יהושע, של חזקיהו, של יאשיהו ושל עזרא. ברור אפוא שבעל הלוח שחזר את לוחות השנה של תקופת המקרא, וקרוב לומר ששחזור יהודי, ולפחות שחזור על פי הכללים שקיבל בעל הלוח מיהודים, עומד ביסוד ההערות האלה, וראה מה שכתבתי לעיל, הערה 22. כמו כן ראה דבריי בפירוש, פרק יא, הערה 58; פרק כח, הערה 134.
- 24 דיון ממצה על לוח השנה של שנת יציאת מצרים מובא בפירוש, בנספח לפרק ה.
- 25 ראה בפירוש יא:10–11, ובייחוד בהערות 58, 59.
- 26 לפי רבי אליעזר, החודש הראשון בשנה למן בריאת העולם ועד לשנת יציאת מצרים הוא תשרי, ואילו לפי רבי יהושע הוא ניסן.
- 27 קשה לשער שכוונת רבי יהודה היא לקבוע שמחשבים את שנות חייו של נח על ידי הוספת ייחיו נח אחר המבול שלש מאות שנה וחמשים שנה (בר' ט:כח) אל 'ונח בן שש מאות שנה והמבול היה מים על הארץ' (בר' ז:1) ולא מוסיפים לתשע מאות וחמשים השנה האלה את שנת המבול עצמה (אולי מפני שחציה בשנה השש מאות וחציה בשנה השש מאות ואחת), שכן מסקנה זו מפורשת בכתוב 'יהיו כל ימי נח תשע מאות שנה וחמשים שנה' (בר' ט:כט), וראה בפירוש, פרק ב, הערה 86.
- 28 כשם שהמסקנה המעשית של דברי סדר עולם 'וחכמים אומ' כדיברי ר' אליעזר למבול' הייתה שחישוביו של סדר עולם בעניין המבול התבססו על שיטת רבי אליעזר, הסובר שהמבול התחיל במרחשוון, כן בוודאי המסקנה המעשית של דברי סדר עולם 'וחכמים אומ' כדיברי . . . ר' יהושע לתקופה' הייתה שחישוביו של סדר עולם בעניין ספירת שנות העולם התבססו על שיטת רבי יהושע, הסובר שהעולם נברא בניסן. העניינים האלה נידונים בהרחבה בפירוש ד:7, ובייחוד בהערה 32.
- 29 הקטע בפרק ד, הקובע שהחכמים מקבלים את דברי רבי יהושע לתקופות, והקטע בפרק ז, שניהם אינם מן הרובד הקדום של סדר עולם, שהוא הרצף הכרונולוגי הבסיסי, אלא היו במקורם יחידות עצמאיות שנכללו בחיבור באחד משלבי העריכה. לפיכך אילו היו בקטעים האלה גישות שונות זו מזו בשאלת החודש הראשון של השנה לא היה בזה כדי להפתיע. מצד אחר, היעדר אי־ההתאמה מעיד, כנראה, על יד מכוונת בזמן העריכה. לכן בסופו של דבר הנקודה החשובה היא שבסדר עולם העומד לפנינו באה רק הדעה שהעולם נברא בניסן. א"א עקביא קובע שלפי סדר עולם 'מתשרי תחלת השנה' (סדרי זמנים לפי המסרת, עמ' 7), וראה בדיונו הארוך בעמוד 289 ואילך: שם הוא דן בשאלה דיון כללי, ודבריו הנוגעים לסדר עולם אינם משכנעים כלל. וראה גם דברי רבי אברהם ישעיהו קרליץ בחזון איש על אורח חיים, סימן קלט ([לעיל, הערה 23] רלה ע"א–ע"ב).
- 30 ייתכן מאוד שכך גם חישוב את שנות האנשים שהוא מונה את שנותיהם. על פי שיטת מניין השנים העיקרי הנהוג בסין, מיד בלידת האדם הוא בן שנה, ובראש השנה הבא הוא בן שנתיים; וראה D. Twitchett & F. W. Mote, *The Cambridge History of China*, VIII, ed. D. Twitchett & F. W. Mote, Cambridge 1998, p. xxi.
- 31 העדות החד־משמעית היחידה בספרות חז"ל באה בבבלי עבודה זרה י ע"א: 'והאידינא מתשרי מנינ' (כלשון כתיב יד ניו יורק R15 ופרז' 1337, ודומה להם נוסח הדפוסים; בכתב יד מינכן 95 המשפט חסר), אלא בוודאי אין להסיק מדברי הסוגיה הבבלית מה נהג בארץ ישראל מאות שנים קודם לכן.
- 32 בוודאי אין להניח שסדר עולם חקר שאלות כגון התפתחות הלוח ברבות השנים, ואולם עצם הדבר ששני לוחות השנה, האחד מתחיל בניסן והאחר מתחיל בתשרי, היו ידועים ומוכרים היטב בתקופה זו מעלה את האפשרות שסדר עולם שחזר את שנות העבר על פי לוח שונה מלוח השנה שהיו משתמשים בו בזמנו לצרכים יום־יומיים, וראה בהערה הבאה.
- 33 אולי עצם הדבר שבפרק הזמן הזה ברובו הייתה ארץ ישראל תחת שלטון לא־יהודי הוא גורם מכריע לשבירת כל קשר בין לוח השנה לשימוש יום־יומי ובין לוח השנה לחישוב מועדי העבר. לדוגמה, כדי לציין תאריכים בשטרות שתוקפם יכול להיות נושא לדיון בפני פקיד רומאי קרוב להניח שיהודים רבים השתמשו בשנות מלוכה של הקיסרים הרומאיים על פי דרכם של הרומאים (שנת המלוכה הראשונה מתחילה ביום שעלה הקיסר לכס המלוכה ומסתיימת בדיוק שנה לאחר מכן, וראה

- ביקרמן, עמ' 66) ובשנות קונסוליים המתחילות באחד בינואר, אך ברור ששום כרונולוג יהודי לא היה משתמש באחת מן השיטות האלה כדי לחשב את שנות העבר של עם ישראל. דוגמה טובה לסוגי שנה שונים זה מזה המשמשים אדם אחד ראה T. D. Barnes, 'The Chronology in Porphyry's *Vita Plotini*', *CP*, 32 (1937), pp. 241–257.
- Chronology of Plotinus' Life', *GRBS*, 17 (1976), pp. 65–70.
- ראה, M. D. Herr, 'The Calendar', in *The Jewish People in the First Century*, ed. S. Safrai & M. Stern (*CRINT*, 1.2), Philadelphia 1976, pp. 843–845.
- ראה E. J. Bickerman, 'Calendars and Chronology', in *The Cambridge History of Judaism*, 1, ed. W. D. Davies & L. Finkelstein, Cambridge 1984, p. 63.
- משפטו הבא של ביקרמן קובע בלי היסוס שהלוח היהודי האזרחי אחרי החורבן התחיל בניסן ונמשך עד אדר. ייתכן שקביעה זו צודקת, אך ביקרמן מתבסס רק על דיונו של קנאל (להלן, הערה 36), עמ' 41 (נפלה טעות בציון המאמר אצל ביקרמן), וכן בדבריו הקודמים על הנושא הזה (ביקרמן, כרונולוגיה, עמ' 104, הערה 51), וניתוחיו ומסקנותיו של קנאל אין לקבלם, וראה מה שכתבתי להלן, הערות 36, 43.
- ראה H. M. Cotton & A. Yardeni (eds.), *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites* (*DJD*, 27), Oxford 1997, p. 10.
- ברם, היא טועה בדחתה על הסף את האפשרות שהשנה הראשונה התחילה בחודש תשרי של שנת 131. אם נניח כאפשרות שתשרי נחשב אז החודש הראשון לשטרות, מטבעות וכדומה, ואם נניח, מה שנראה בטוח למדי, שהמרד התחיל לפני חודש תשרי 132, מה היו מורדים אלו עושים בחודשי הקיץ של שנת 132 כאשר כתבו שטרות? אולי הוסיפו להשתמש בשנות הקיסר, אבל סביר שבאב או באלול של שנת 132 היו רושמים בשטר 'שנה ראשונה לחרות ישראל', ואם כך עשו, בחודש תשרי 132 התחילו לרשום 'שנה שנייה לחרות ישראל'. אף ייתכן שבחודשים הראשונים למרד עדיין לא התגבשו התודעה או ההחלטה לציין שנות 'חרות' בתאריכים, ואם כך היה, נעשה תשרי 132 לחודש הראשון של השנה הראשונה למרד (כמובן, בהנחה שהשנה מתחילה בתשרי). לפני שנים עסק בשאלה זו קנאל (ב' קנאל, 'למניין השנים בעת מרד בר-כוכבא', ברא"ל, א (תשכ"ג), עמ' 149 ואילך; B. Kanael, 'Notes on the Dates Used during the Bar-Kochba Rebellion', *IEJ*, 21 (1971), pp. 39–46).
- ולדעתו, בוודאי כן היה הדבר במרד הגדול. ברם, נימוקיו בעניין שתי המרידות אינם משכנעים כלל. לעניין המרד הגדול ראה להלן, הערה 43, ולעניין מרד בר כוכבא די להזכיר שאף הוא, בדומה לירדני, אינו לוקח בחשבון את האפשרות שהשנה הראשונה למרד התחילה בחודש תשרי של שנת 131. בנושא הזה עסק אשל שנים רבות אחר כך, וראה ח' אשל, 'למניין שנה ביהודה במהלך מרד בר כוכבא', קתדרה, 110 (תשס"ד), עמ' 29 ואילך; H. Eshel, 'The Dates Used during the Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome', ed. P. Schäfer (*TSAJ*, 100), Tübingen 2003, pp. 93–105.
- גם הוא מניח כדבר פשוט שבזמן המרד הגדול התחילה השנה בניסן, וראה להלן, הערה 43. לדעתו, בזמן מרד בר כוכבא לא ייתכן שהשנה החדשה התחילה בניסן, אלא התחילה או בתשרי או ביום השנה של תחילת המרד, שהוא לדעתו, תחילת הקיץ. ואולם איני מוצא את נימוקיו משכנעים, שכן הם מיוסדים על מסקנתו בדבר סדר כתיבת כמה מן התעודות שנמצאו במדבר יהודה, ומסקנה זו מיוסדת על כמה הנחות בנוגע למצב הכלכלי-חברתי ששרר בשנה הראשונה של המרד, והנחות אלו אינן הכרחיות. שוב ראיתי שגם הלל ניומן כותב שנימוקיו של אשל אינם משכנעים, וראה H. I. Newman, 'Old and New in the Documentary Papyri from the Bar Kokhba Period', *SCI*, 23 (2004), pp. 243–245.
- בתעודות האלה הייתה בתשרי אינו משכנע. אם הבנתי נכון את דברי ניומן, נימוקו מיוסד על ההנחה שתקופת השכירות בשטר הנידון החלה בתשרי למרות שהתאריך הרשום בשטר הוא בחודש אייר. זאת אומרת, שלוש שנות השכירות אינן מעת לעת למן תאריך חתימת השטר, אלא שלוש שנים המתחילות מתחילת השנה הבאה. הבנה זו לא נראית לי. יתרה מזו. ייתכן מאוד שתחילת השנה לענייני שדות וחקלאות אינה תחילת השנה לענייני כתיבת שטרות, וראה דבריי בהמשך הדיון על משנה ראש השנה א:א. דניאל שוורץ ניסה לבסס את הדעה שמלכי בית הורדוס, ובייחוד אגריפס, מנו את שנותיהם מתשרי ("קיסריה" ו"האיסאקטיון" שלה, קתדרה, 51 [תשמ"ט], עמ' 26 ואילך; תרגום אנגלי של מאמר זה בשינויים קלים הופיע באוסף מאמריו D. R. Schwartz, *Studies in the Jewish Background of Christianity* [*WUNT*, 60], Tübingen 1992, pp. 173–181).
- על סמך מאמרה של שטיין A. Stein, 'Some Notes on the Chronology of the Coins of Agrippa I', *INJ*, 5 (1981), pp. 22–26, שוורץ מראה שלא ייתכן ששנות המלכות של אגריפס הראשון התחילו בניסן שנת 37 (שם, עמ' 28).
- ברם, איני מקבל את מסקנתה האחרת. שמינין המתחיל בניסן 36 אינו מתיישב עם הנתונים ולכן איש לא יציע הצעה זו (כדברי שוורץ, שם, עמ' 29, הערה 29). לדעתי, בהחלט אפשר שגאיוס קליגולה המליך את אגריפס לפני ניסן 37. הרי טיביריוס מת באמצע חודש מרס, ולפי יוספוס (קדמוניות היהודים יח:237), 'מים לא רבים אחר כך' המליך גאיוס את אגריפס. (השאלות ההיסטוריות הנוגעות להמלכת אגריפס אינן פשוטות. באופן עקרוני כל שנה עשויה להיות שנה מעוברת ולכן גם אם יודעים את ימות מולד הלבנה בשנת 37, אין ודאות איזה מהם היה ראש חודש ניסן. שנית, אין זה סביר שגאיוס קליגולה

היה פועל בסנאט להמליך את אגריפס על יהודה לפני שנעשה קיסר, ולכן התאריך שקיבל בו קליגולה את הקיסרות חשוב מן התאריך שמת בו טיבריוס). לדעתי, דברי יוספוס שאגריפס מת בסוף השנה השלישית למלכותו על כל יהודה (קדמוניות היהודים יט:343) ושמלך שבע שנים (קדמוניות היהודים יט:350) אינם סותרים את ההנחה ששנת מלכותו הראשונה של אגריפס התחילה בניסן 36. שלוש השנים שמלך אגריפס על כל יהודה אינן אמורות בשנות מלוכה אלא מעת לעת. לא סביר שאגריפס התחיל מניין שנים חדש למלכותו כאשר קיבל את השלטון על כל יהודה. סמי מכאן מניין שנים המתחיל בניסן או בתשרי והאפשרות הסבירה היחידה היא שנות שלטון מעת לעת, בדומה לשנות השלטון של קיסרי רומא. באשר לשבע שנות מלכותו של אגריפס, שוורץ עצמו (אגריפס הראשון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 121) מתייחס בהרחבה למטבעות של שנת שמונה של אגריפס. אם נניח אפוא שהשנה הראשונה של אגריפס התחילה בניסן 36 (קצת פחות משנה לפני שקיבל את המלוכה), ושנתו השמינית התחילה בניסן 43, ייתכן שמת בערך במרס 44, זמן קצר לפני תום שנתו השמינית ובדיוק שלוש שנים אחרי שקיבל את השלטון על כל יהודה. הוא סיים את שנת מלכותו השביעית ולא את שנתו השמינית, ולכן מבחינת שנות מלוכה מייחסים לו שבע שנים ולא שמונה. הוא אף מלך כמעט בדיוק שבע שנים מעת לעת, והשלים שלוש שנים מעת לעת של שלטון ביהודה. שחזור כרונולוגי זה נראה לי סביר, אך גם שחזורו של שוורץ, שעל פיו התחילו שנות המלוכה בתשרי, בוודאי אפשרי. מכל מקום, אין להביא מכאן ראיה שמניין השנים התחיל בתשרי.

37 אינני קורא לחדש זה ניסן, שכן אין עדות שמחברי הכתבים האלה השתמשו בשמות החודשים שהתקבלו אצל היהודים ברבות הזמן. במגילת המקדש, בלוחות שנתגלו בקומראן ובספר היובלות החדש הראשון נקרא תמיד כך: 'החדש הראשון'. ואולם בקטע 4Q318 (S. J. Pfann et al. [eds.], *Qumran Cave 4.XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Part I* [DJD, 36], Oxford 2000, pp. 259–274), שהוא חיבור אסטרונומי, באים השמות הבבליים של החודשים. (לקטע זה ראה בספרו של בן-דב [לעיל, הערה 23], עמ' 256 ואילך). ייתכן שמחברי כתבים אלו השתמשו בשמות הבבליים של החודשים, כגון ניסן, אייר, סיוון, אף על פי שהחודש הבבלי, כמוהו כחודש של הלוח היהודי הנהוג בימינו, הוא חודש ירחי והחודש העיקרי של כתבים אלו הוא בן שלושים או שלושים ואחד ימים, שהם אחד חלקי שנים-עשר של השנה השמשית. העברה מלאכותית של שמות חודשים מחודש של הירח לחודש של השמש ידועה היטב בעולם העתיק, וראה מה שכתב סמואל (כרונולוגיה, עמ' 149 ואילך). החודש העיקרי של כתבים אלו הוא חודש שמש, אך היום ידוע מלוחות שנתגלו בקומראן שלפחות אנשי קומראן אף השתמשו בחודש ירחי, והתאמת חודשי השמש לחודשי הירח היא עניין מרכזי בהם.

38 ראה E. J. Wiersenberg, 'The Jubilee of Jubilees', *RQ*, 3 (1961–1962), pp. 9–12.

39 ראה O. Neugebauer, 'The "Astronomical" Chapters of the Ethiopic Book of Enoch (72 to 82)', in M. Black, *The Book of Enoch ... with Commentary and Textual Notes* (SVTP, 7), Leiden 1985, Appendix A, p. 395. המקדש יד:ט נראה שאחד בחודש הראשון היה חג, אך לא נראה להסיק מעובדה זו שהיום הזה אף היה ראש השנה במניין השנים, כפי שכתב ב' קנוהל ו' נאה, 'מילואים וכיפורים', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 37 ואילך, והשווה אל דינון של י' ידין, מגילת המקדש, ירושלים תשל"ז, א, עמ' 74 ואילך. יתרה מזו. בקטעי לוח מקומראן (ראה 4Q320 (S. Talmon, J. [Ben-Dov & U. Glessmer (eds.), *Qumran Cave 4.XVI: Calendrical Texts* (DJD, 21), Oxford 2001, pp. 53–59) הרושמים את כל חגי השנה לא מופיע שום חג באחד לחודש הראשון. לפי מיליק קטעי לוח אלו קוראים לאחד בחודש השביעי שני שמות, 'ראש השנה' ו'יום הוכרז' (J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, trans. J.), Strugnell, London 1959, p. 109, וכך גם במהדורה הראשונה, הכתובה צרפתית *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957, p. 73), ואולם בכל הקטעים שבדקתי לא מצאתי את השם 'ראש השנה' לאחד בחודש השביעי; על הביטוי ראש השנה בכתבי קומראן ראה בספרו של בן-דב [לעיל, הערה 23], עמ' 29, 45 ואילך. גם איני יודע למה התכוונו קנוהל ונאה בכתבם ש'למסורת החכמים השנה פותחת בתשרי, ואחד בתשרי קרוי "ראש השנה"' (שם). נראה שהם מתכוונים לעניינים הגלויים לחג 'ראש השנה' הנהוג בימינו, שהוא היום הראשון של השנה בלוח היהודי ונחשב ליום שנברא בו העולם, ועניינים אלו הם מייחסים 'למסורת החכמים'. ברם, בדבר יום בריאת העולם יש מחלוקת בין החכמים, והלוח היהודי שלנו, שמונים בו שנים לבריאת העולם, עדיין לא נודע להם כלל. עוד נראה שקשה מאוד לדעת מה כוונת המשנה באמרה שאחד בתשרי הוא ראש השנה לשנים. אמנם כבר במשנה רגיל הביטוי 'ראש השנה' בשביל אחד בתשרי ובשום מקום לא מצאתי שביטוי זה מציין את אחד בניסן, אך בכמה מקומות מופיעים הביטויים 'יום טוב של ראש השנה' ו'שני ימים טובים של ראש השנה' במקום הביטויים הרגילים 'ראש השנה' ו'שני ימי ראש השנה'. ביטויים ייחודיים אלו מוכיחים שצריך לציין שמדובר בראש השנה שהוא יום חג, והוא אחד בתשרי, ולא בראש השנה האחר שאינו יום חג. מכאן שבתקופה הקדומה הביטוי 'ראש השנה' לא היה מכונן רק לאחד בתשרי, ובערך בזמן עריכת המשנה נפוץ יותר ויותר השימוש בו דווקא לאחד בתשרי. ואולם דומה שהשימוש הזה קשור לעניין בריאת העולם יותר מלענייני לוח השנה, וראה ירושלמי ראש השנה א:ג (ג ע"א) ומקבילותיו; ירושלמי עבודה זרה א:ב (לט ע"ג); ויקרא רבה כט:א (עמ' תרסח).

40 בייחוד ראה קטע 4Q320 (לעיל, הערה 39), המפרט את החגים לפי לוח משמרות הכהונה והפוחת את השנה בחג הפסח.

בשטרות היהודיים הכתובים יוונית שפרסם לואיס השנה החדשה מתחילה באביב (N. Lewis, *The Documents from the Bar* 1989, *Kokhba Period in the Cave of Letters: Greek Papyri*, Jerusalem 1989). השווה את שטר מספר 17 (עמ' 71 ואילך) אל שטר מספר 18 (עמ' 76 ואילך): שניהם נכתבו באותה שנה קונסולרית, הראשון ב־21 בפברואר והשני ב־5 באפריל, אך שנת הפרובינציה של השני מאוחרת בשנה אחת משנת הפרובינציה של הראשון. לא ברור אם בלוח ששימש בפרובינציית ערב היו חודשים קבועים של שלושים יום על פי לוח שמי (ראה סמואל, כרונולוגיה, עמ' 177) או לוח ובו חודשי ירח (ראה H. I. MacAdam, *Studies in the History of the Roman Province of Arabia: The Northern Sector* [BAR, 295], Oxford 1986, p. 34), וקשה אפוא לשער מתי בדיוק השנה החדשה נפתחת. בין כך ובין כך הלוח הזה הוא של פרובינציית ערב ואולי אין ללמוד ממנו על הלוח ששימש את יהודי ארץ ישראל באותו הזמן.

41 העיר על זה ח"י בורנשטיין, 'מחלוקת רב סעדיה גאון ובן מאיר', עמ' 136 ואילך. על האפשרות שהמחלוקת בין רב סעדיה גאון ובן מאיר בעניין הלוח נבעה ממחלוקת עקרונית בדבר חודש בריאת העולם, מחלוקת שאנשי ארץ ישראל טענו בה שהעולם נברא בניסן ואנשי בבל טענו שהעולם נברא בתשרי, ראה את סיכומי של ר' שר שלום, 'מחלוקת רס"ג ובן-מאיר: המחלוקת בין בבל וא"י על ה"עיקר למולדות"', סיני, קיא (תשנ"ג), עמ' צו ואילך, ובמיוחד עמ' קי ואילך. מאמרו זה של שר שלום הוא מעין תגובה למאמרם של א' וד"י לסקר, 'תרמ"ב חלקים: עוד על מחלוקת רב סעדיה גאון ובן מאיר', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 119 ואילך, והדיון נמשך עוד במאמרים של שני הצדדים, סיני, קיג (תשנ"ד), עמ' צ ואילך, וסיני, קיד (תשנ"ד), עמ' צא ואילך.

42 בפסוק א בספר מקבים א פרק י מוזכרת השנה, שנת מאה ושישים (למניין הסליקים), בפסוקים שלאחריו מתוארים כמה מאורעות, ובפסוק כא כתוב שיונתן לבש את בגדי הכהונה הגדולה בחג הסוכות בחודש השביעי של שנת מאה ושישים, ולא ייתכן שכל המאורעות האלה קרו בין אחד בתשרי לחמישה-עשר בו. טענתו של צייטלין נגד הוכחה זו אין בה ממש: צייטלין מציין שלפי כתב יד 71 של ספר מקבים א השנה לא מוזכרת בפסוק כא, והוא טוען שזו גרסת החיבור המקורית (S. Zeitlin, *Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods*, Philadelphia 1922, p. 13). ברם, במבוא למהדורה המדעית של ספר מקבים א ציין קפלר שהטקסט המוצג בכתב יד זה קיצר קיצור מכוון, וברור שאין מקום לסמוך על כתב יד אחד מהמאה השלוש-עשרה שיש בו נטייה לקצר ולהעדיף אותו על פני כל כתבי היד הטובים והקדומים של תרגום השבעים ועל פני כל כתבי היד האחרים בני ימי הביניים, שכולם גורסים את השנה בפסוק כא הלוח בשני ספרי המקבים מסובכת מפני שלפעמים הם נותנים תאריכים השונים זה מזה למאורע אחד וכן מפני הסבירות שלפעמים תאריך נקוב לפי השיטה המקדונית, שהשנה מתחילה בה בסתיו, ולא לפי השיטה הבבלית והיהודית, שהשנה מתחילה בה באביב, וראה, J. A. Goldstein (ed. & trans.), *I Maccabees (Anchor Bible)*, Garden City, New York 1976, pp. 21–24, 273–278, 540–545; idem, *II Maccabees (Anchor Bible)*, Garden City, New York 1983, pp. 22–23, pp. 32–35, 41–48; L. Grabbe, 'Maccabean Chronology: 167–164 or 168–165 BCE', *JBL*, 110 (1991), pp. 59–74.

43 בשאלה זו גלומה מורכבות גדולה, מפני שבאותו הזמן שימשו הרבה לוחות שנה וראשי שנה. אצל היהודים התחילה שנה חדשה בשני מועדים, ראש חודש ניסן וראש חודש תשרי, ואצל הרומאים – בשלושה זמנים: אחד בינואר היה תחילת השנה לרוב העניינים האזרחיים, בעשרה בדצמבר התחילה שנת הטריבוניס שספרו הקיסרים לצרכים רשמיים, ואת שנות המלכות ספרו מיום העלייה לשלטון. אף באשר ללוח השנה אין הדבר פשוט. מקובל שהיהודים בזמנו של יוספוס השתמשו בלוח הירחי-שמי המתואר בספרות חז"ל, ואף שנהג יוספוס להשתמש בשמות מקדוניים לחודשים, מכמה מקומות בכתביו ברור שהשתמש בהם בשביל חודשי הירח, וראה לדוגמה את דבריו המפורשים בקדמוניות היהודים א:80; ב:311; ג:201; ד:84. ואולם נראה שלפחות תאריך אחד בספר מלחמת היהודים נקוב לפי הלוח של העיר צור המשתמש באותם שמות מקדוניים בשביל חודשים של שלושים או שלושים ואחד ימים המותאמים לשנה שמשית. היו שגרסו שכל התאריכים בספר מלחמת היהודים הם לפי לוח זה (שלא כשיטתו המפורשת של יוספוס בחיבורו קדמוניות היהודים) ואחרים הרחיקו לכת ואף טענו שזה היה הלוח המקובל אצל היהודים בארץ ישראל באותו הזמן. שירר דחה את הדעות האלה, וראה את סיכומי (היסטוריה, א, עמ' 596 ואילך, ובייחוד עמ' 597, הערה 26, ואת הספרות הקדומה יותר שהוא מציין אליה; בנושא זה לא מצאו, כנראה, העורכים החדשים עניין ולא הוסיפו על הביבליוגרפיה המקורית של שירר). שירר סיכם את הנושא בצורה ברורה, ובכל זאת ראוי לעיין בדברי צייטלין ([לעיל, הערה 42], עמ' 74), הנוקט את הדעה הפוכה ועושה מאמץ מבריק אך כושל כדי לבססה, ובדברי מהלר התומכים בצורה משכנעת בשיטת שירר (E. Mahler, *Handbuch der jüdischen Chronologie*, Frankfurt 1916, pp. 433–439). נגד הדעה שיוספוס השתמש באופן קבוע בלוח המקדוני של העיר צור ראה גם J. J. Price, *Jerusalem under Siege: The Collapse of the Jewish State, 66–70 C.E. (BSJS, 3)*, Leiden 1992, pp. 210–213; R. W. Burgess, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography (HE, 135)*, Stuttgart 1999, pp. 104–106. ברור שיוספוס לא השתמש בלוח שהשנה בו מתחילה בתשרי שהרי בין שהחודש דיוס הוא מרחשוון הירחי בין שהוא החודש השמי של צור,

המתחיל בשמונה-עשר בנובמבר, תשרי בא בין ארטמיסיוס לדיוס. אף לא נראה שיוספוס השתמש בלוח ששנתו מתחיל ביום עליית נירון לשלטון, בשלושה-עשר באוקטובר. אם דיוס הוא החודש השמישי של צור, לא ייתכן שיוספוס השתמש בלוח שנה המתחיל ביום העלייה לשלטון, ואם דיוס הוא מרחשוון הירחי, אמנם אפשרי הדבר ששנים-עשר באוקטובר, היום האחרון בשנה לפי מניין שנות שלטון נירון, הוא שמונה במרחשוון, אך אין הוא סביר, שכן מרחשוון בדרך כלל אינו בא בשליש הראשון של אוקטובר. יתרה מזו. כלל לא סביר שבלוח היום-יומי ששימש בארץ ישראל מנו שנים, כלומר עברו משנה מסוימת לשנה הבאה לאחריה, ביום השנה של עליית הקיסר לשלטון, כפי שהיה נהוג ברומי עצמה. סביר הרבה יותר שבכל אזור באימפריה הרומית עברו משנה לשנה על פי הלוח המקומי. נהוג זה מתועד היטב במצרים, והוא המקום באימפריה הרומית ששרדו בו תעודות מתוארכות רבות. עברו משנה לשנה לא ביום השנה של עליית הקיסר לשלטון, אלא בראש השנה המצרית המסורתית, בעשרים ותשע או בשלושים באוגוסט (תלוי אם השנה מעוברת או לא), וראה R. S. Bagnall & K. A. Worp, *Chronological Systems of Byzantine Egypt*, 2nd edition, Leiden 2004, p. 43. הטריבוניים (כהצעת אונגר שקיבלה צייטלין [לעיל, הערה 75] עמ' 75) סבירה אף פחות: למה השתמשו יהודי ארץ ישראל בשיטת חישוב שנים שאף לא הייתה בשימוש רגיל ברומא לצורכי לוח? אף לא נראה שיוספוס או מקורו טעו, כהצעת שירר, והניצחון על קסטיס היה בשנה הארבע-עשרה לנירון: הרי זו טעות של יותר מכמה ימים, ואם כבר היה נהוג שיום עליית הקיסר לשלטון הוא יום תחילת השנה החדשה, כבר השתמשו בשיטה זו יותר מתריסר שנים. ראוי אפוא להסיק שמניין השנים של יוספוס לתאריכים ולמאורעות מבוסס על שנה הנפתחת בניסן. בעניין לוח השנה ששימש בימי המרד הגדול הבאתי לעיל (הערה 36) שהן ברך קנאל הן חנן אשל גורסים שהשנה התחילה בניסן. כהנחה המתקבלת על הדעת, לבי נוח בדעה זו, אך נימוקיהם של קנאל ושל אשל אינם משכנעים. אשל עצמו אינו דן בעניין, ורק מציין לחיבוריו של משורר: במאמר כתוב עברית של אשל הוא מציין לחיבור י' משורר, אוצר מטבעות היהודים: מימי שלטון פרס ועד מרד בר כוכבא, ירושלים תשנ"ח, עמ' 105 ואילך, ובמאמר כתוב אנגלית של אשל לחיבור Y. Meshorer, *Ancient Jewish Coinage*, Dix Hills, New York 1982, II, pp. 99, 123. בשני החיבורים משורר אינו מוסיף על מה שכתבו קדמן וקנאל, וראה בהמשך ההערה. שלוש העובדות שציין להן קנאל – (א) שהמרד הגדול פרץ בקיץ 66, (ב) שהבית נחרב באב 70, (ג) ושיש לנו מטבעות של השנה החמישית – שלושתן מתאימות ללוח שנה המתחיל בתשרי 65 (מטבעות השנה הראשונה נטבעו בשלהי קיץ 66 ומטבעות השנה החמישית נטבעו בין תשרי 69 ובין החורבן) או ללוח שנה המתחיל בניסן 66 (מטבעות השנה הראשונה נטבעו בין קיץ 66 ובין ניסן 67 ומטבעות השנה החמישית נטבעו בין ניסן 70 ובין החורבן), ולא רק ללוח השני כפי שכותב קנאל. נימוק כמעט זהה לנימוק של קנאל הופיע קודם לכן אצל לאו קדמן (L. Kadman, *The Coins of the Jewish War of 66–73 C.E.*) [CNP, 2.3], Tel Aviv 1960, p. 54. שאין קנאל מציין אליו, אלא שבנימוקו של קדמן אין בו הכשל הלוגי המופיע בנימוקו של קנאל. קדמן גורס שהמרד הגדול התחיל בחודש מרחשוון שנת 66 לספירה, והוא הסתיים, כידוע, בחודש אב שנת 70 לספירה. על פי נתונים אלו, תיתכן שנה חמישית למרד רק אם החודש הראשון של השנה הוא ניסן. לעומת קדמן, קנאל גורס שהמרד הגדול התחיל בקיץ 66, כלומר לפני תשרי, ועל פי נתונים אלו הייתה שנה חמישית למרד הן אם החודש הראשון של השנה הוא ניסן הן אם החודש הראשון של השנה הוא תשרי. קשה לדעת מתי המורדים הכריזו על עצמאות וחרות, ולענייננו כאן שאלה חשובה אף יותר היא מתי נטבעו בראשונה מטבעות המרד, אם בהמשך לסירובם להעלות קרבנות לכבוד הקיסר בקיץ שנת 66 (יוספוס, מלחמת היהודים ב:409 ואילך) או בעקבות הניצחון על קסטיס גלוס במרחשוון שנת 66 (שם ב:551 ואילך). סמולוד גורסת שהמטבעות הראשונים נטבעו אחרי האספה שקבעה את המנהיגות למרד (שם ב:562 ואילך), וראה E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian; A Study in Political Relations*, J. S. McLaren, 'The Coinage of the First Year as a Point of Reference for the Jewish Revolt (66–70 CE)', *SCI*, 22 (2003), pp. 141–143. כמו כן ראה J. S. McLaren, 'The Coinage of the First Year as a Point of Reference for the Jewish Revolt (66–70 CE)', *SCI*, 22 (2003), pp. 141–143. בחיבור כתוב אנגלית של משורר ([המצוין לעיל בהערה], עמ' 99), שאליו מציין אשל, כתוב בפסקה אחת הן שהמלחמה החלה בקיץ 66 הן שהמרד החל במרחשוון; איני יודע אם יש דברים בגו. בחיבורו כתוב עברית ([המצוין לעיל בהערה], עמ' 105, 108) עולה שלדעת משורר לא נטבעו מטבעות המרד לפני מרחשוון שנת 66. מכל מקום, אין מקום לומר שהדעה הזאת, המאחרת את טביעת המטבעות הראשונים עד אחרי תשרי שנת 66, היא בוודאי הדעה הנכונה, ולכן עצם הדבר שיש לנו מטבעות של השנה החמישית אינו מוכיח שהשנה החלה בחודש ניסן.

44 למשנה זו נודעת חשיבות מיוחדת לדיוננו, ועיין במיוחד להלן, הערה 53.

45 אכן, 'מלכי אומות העולם' רבים, ובהם הסליקיים, התחילו את השנה שלהם בתשרי, וראה: סמואל, כרונולוגיה, עמ' 142, 178 ואילך, 245; ביקרמן, כרונולוגיה, עמ' 71; Y. E. Meimar, *Chronological Systems in Roman-Byzantine Palestine*; and Arabia: The Evidence of the Dated Greek Inscriptions, Athens 1992, pp. 53–57. גורן, הרוצה להבחין בין תחילת השנה למלך ובין תחילת השנה לנשיא ('מלכותו של בר כוכבא לאור הממצאים האחרונים במדבר יהודה', מחנים, נט [מנחם-אב תשכ"ו], עמ' 6 ואילך).

- 46 ראה צ"מ פיניליש, דרכה של תורה, וינה 1861, עמ' 32 ואילך; צייטלין (לעיל, הערה 42), עמ' 8; אלבק, משנה מועד, השלמות ותוספות למסכת ראש השנה, עמ' 486; אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 368; דוד הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד, ירושלים תשל"ה, עמ' שסו ואילך. דבריי בהמשך דומים במקצת למה שהלבני כותב. את המילה 'לשנים' הוא קושר אל המילים שאחריה ברשימה, אך רואה בה חלק מכלל ופרט ואין לה משמעות לעצמה, ואילו לי נראה ש'לשנים' מתפרשת יפה מאוד כפריט בפני עצמו בהקשר חקלאי. פירוש זה מובלע בקושיה שהקשה רבי יעקב עטלינגר בפירושו ערוך לנר על מסכת ראש השנה ח ע"א, ד"ה שם למאי הלכתא (ורשה תרל"ד, יג ע"א). מאחורי הציון למשנה הזאת הצמוד לקביעה ש'הפרושים והחכמים'... פתחו את מניין השנים בתשרי של רחל אליאור ("חנוך בחרתה מבני אדם": חנוך סופר הצדק והספרייה של "הכוהנים בני צדוק": מסורת הכהונה, ספריית המגילות והמאבק על הדעת, העדות, הכתיבה והזיכרון, על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית: ספר היוכל לכבודו של יוסף דן במלאת לו שבעים שנה, בעריכת ר' אליאור ופ' שפר, טיבינגן 2005, עמ' 24*), עומדת ההנחה שיש מניין שנים סתם שהוא שונה ממניין שנות המלכים. ואולם אין מניין כזה, וחשוב מאוד להזכיר שוב שבתקופת חז"ל לא נודע הלוח היהודי שלנו, שמונים בו שנים לבריאת העולם.
- 47 קשה לקבל שהמשפט הזה בתוספתא משקף מציאות של תקופה מאוחרת מזו המשתקפת במשנה, ועיין בדברי הר (לעיל, הערה 34).
- 48 בייחוד יושם לב לנוסח שטר המצוטט בתוספתא מכות א:ב (עמ' 438), 'באחד בניסן בשמיטה'. על פי ההקשר שם אין משמעות עקרונית להיות השנה שנת שמיטה, ואין זו אלא דוגמה מקרית לציון תאריך בשטר, והשווה אל דברי הסוגיה בבבלי סנהדרין לב ע"א. ראה אף את שטרי החכירה שהתגלו בוואדי מורבעא, המגבילים את החכירה 'עד סוף ערב השמיטה' (P. Benoit, J. T. Milik & R. de Vaux [eds.], *Les grottes de Murabba'at* [DJD, 2], Oxford 1960, no. 24, וראה מה שאני מביא מיוספוס בהמשך.
- 49 וראה את הלשון המעניינת מאוד במקבילה בירושלמי ראש השנה א:א (נו ע"א): 'החדש הזה לכם ראש חדשים לכם הוא ראש ואינו ראש לא לשני' ולא לשמיט' ולא ליובילות ולא לנטיע' ולא לירקות'. לפי לשון הברייתא בירושלמי 'ראש חדשים לכם' אינו 'ראש חדשים לשנים'.
- 50 אין דעתי כדעת הלבני (לעיל, הערה 46), עמ' שסז), ש'המכילתא'... אינה מביאה פסוק שתשרי הוא ר"ה לשנים'.
- 51 השווה אל מה שציינתי לעיל, הערה 48. גם פילון מדבר על שני 'ראשי שנה', האחד באביב והוא החדש הראשון, והשני בסתיו והוא החדש השביעי. דבריו המפורשים ביותר באים בחיבורו שאלות ותשובות על שמות, 1: 'מפני שהוא (אלוהים) רוצה שעונה זו (אביב) תהיה של בריאת העולם וראש לחדשים ולשנים בשביל האומה. כי העונה שנברא בה העולם... היא עונת האביב, מפני שבפרק זמן זה הכל פורח וצומח'. ניסוחיו מעורפלים יותר בחיבורו על החוקים לפרטיהם א:180 ואילך, ב:151 ואילך. קשה לקבל את הצעת היינמן, שפילון מדבר על תחילת השנה בתשרי רק מפני שבלוח המקדוני התחילה השנה בסתיו. (את הצעתו של היינמן הביא קולסון בנספח למחזורתו: F. H. Colson [ed. & trans.], *Philo*, VII, Cambridge, Massachusetts 1968, p. 621.) ההקשר של דברי פילון שם הוא העבודה בבית המקדש ולא סביר שהיה מכניס הרהורים הקשורים לראש השנה המקדוני. יתרה מזו. סמואל הראה שלא לוח מקדוני אלא לוח מצרי מובהק ובו קיבלו החודשים המצריים שמות מקדוניים היה בשימוש יום-יומי במצרים בתקופה הרומית בקרב האוכלוסייה 'היוונית' (סמואל, כרונולוגיה, עמ' 150). דברי פילון מלמדים אפוא שיהודים רבים בזמנו ראו בתשרי את ראש השנה בהקשרים יהודיים מסוימים.
- 52 הדבר ניכר בבירור מדיניהם של פילון, יוספוס והספרות התלמודית. לעומת זאת אין כל עדות שהיה אז 'מניין שנים יהודי' בדומה למניינים שהיו נפוצים אחרי כן, כגון המניין לבריאת העולם או המניין לחורבן הבית, וראה לעיל במבוא, פרק א, הערה 12.
- 53 הראיות הבאות בהמשך הדיון הן כולן לעניין שנות מלוכה. ואולם כיוון שלפי סדר עולם בריאת העולם הייתה בניסן וכיוון שיציאת מצרים הייתה בניסן, סביר מאוד שכל מנייני השנים בסדר עולם הם לפי לוח שנה המתחיל בניסן. אין במסקנה זו כדי להפתיע, שהרי היא מתיישבת בדיוק עם דבריה המפורשים של המשנה. ברם, כיוון שרבים וטובים גורסים שסדר עולם חישוב את שנותיו על פי לוח המתחיל בתשרי חשוב מאוד להדגישה, וראה בפרק יא, הערה 57; בפרק טו, הערה 8; ובפרק כה, הערה 48. ביסוד ההנחה שסדר עולם חישוב את שנותיו מתשרי עומד, כנראה, מושג מהותי של 'שנה' שתמיד התחיל, מתחיל ויתחיל בתשרי, ובהתייחסה ל'שנה' זו כותבת המשנה בראש השנה שתשרי הוא 'ראש השנה לשנים'. לפיכך נודעת חשיבות מיוחדת לדיון הקודם שניסיתי לבאר בו את המשפט הזה במשנה על פי שאר המקורות התנאיים.
- 54 המניין לגלות יהויכין הוא המניין למלכות צדקיהו, אלא המניין לגלות יהויכין נמשך גם אחרי החורבן בשנה האחת-עשרה של צדקיהו, ואילו המניין למלכות צדקיהו מסתיים בשנה זו, וראה בפירושו, פרק כו, הערה 1.
- 55 שתי הגרסאות לפסוק מתועדות בעדי הנוסח של התנ"ך, וראה בפירושו שם.
- 56 העדר כל התייחסות מצד סדר עולם לעניין הכרונולוגי ראוי להשוותו לדיון בירושלמי סנהדרין יא:ז (ע"ב), וראה מה שהבאתי בפירושו שם. סוגיה זו בירושלמי מניחה שהשנה מתחילה בתשרי, ואפשר אפוא להקשות עליה מהמשנה הראשונה

הערות לפרק ד

- במסכת ראש השנה, הכותבת שניסן ראש השנה למלכים. ואולי לפי הסוגיה יש מקום להבחין בין 'שנת מלוכה' של צדקיהו המתחילה בניסן ובין 'השנה' המתחילה בתשרי.
- 57 פרק א, עמ' 5.
- 58 לסקירה קצרה של דברי החוקרים החדשים בעניין זה ראה ח' תדמור, אנציקלופדיה מקראית, ד, 'ירושלים תש"ל, ערך כרונולוגיה, עמ' 263 ואילך: יש המייחסים למלכי יהודה וישראל שנה המתחילה בניסן, אחרים – שנה המתחילה בתשרי, יש המבחינים בין מלכי יהודה למלכי ישראל ועוד אחרים הטוענים שהשיטה שונתה בתקופת המלוכה. לדיון יפה המבהיר את אפשרויות מניין השנים למיניהן ראה E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 3rd edition, Grand Rapids 1983, pp. 43–60. A. Malamat, 'The Last Kings of Judah and the Fall of Jerusalem: An Historical-Chronological Study', *IEJ*, 18 (1968), pp. 144–150; D. J. A. Clines, 'The Evidence for an Autumnal New Year in Pre-Exilic Israel Reconsidered', *JBL*, 93 (1974), pp. 22–40; J. Hughes, *Secrets of the Times: Myth and History in Biblical Chronology* (JSOTSup, 66), Sheffield 1990, pp. 165–179; J. H. Hayes, 'The Beginning of the Regnal Year in Israel and Judah', in *The Land That I Will Show You: Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honor of J. Maxwell Miller*, ed. J. A. Dearman & M. P. Graham (JSOTSup, 343), Sheffield 2001, pp. 92–95.
- 59 בפירוש לשורה זו בפרק כה מובאת עוד ראייה שלפי סדר עולם שנות המלוכה של מלכי ישראל פותחות בניסן, והיא כבדת משקל. ראה גם בפירוש כו:2–3. הדרך שחישב סדר עולם את שנות המלוכה של מלכי אומות העולם אינה נדירה לי, וראה בפירוש כה:4–5, הערה 7, כט:19–20, 24.
- 60 ספירת שנות מלוכה מתחילת שלטונו של המלך כשביום הראשון של השנה הבאה מתחילה השנה השנייה של המלך ובשנות המלוכה כוללים אף את שנת שלטונו האחרונה של המלך שבאמצעה מת – זו שיטת השנים החופפות במניין שנות המלוכה. לעומת זאת כאשר סופרים שנות מלוכה רק מן היום הראשון של השנה הבאה אחרי עליית המלך לשלטון או כאשר אין כוללים בשנות המלוכה את השנה האחרונה למלך הקודם, שנות המלוכה אינן חופפות. וראה מה שכתב ביקרמן בספרו (כרונולוגיה, עמ' 66 ואילך) ובמאמרו ([לעיל, הערה 35], עמ' 61).
- 61 בכמה מקומות אין סדר עולם מחשב את מלוא השנים הנקובות במקרא למלך מסוים, אך לעולם אינו משמיט שנת מלוכה אחת של מלך יהודה בגלל חפיפת שנות המלוכה שלו ושל מלך אחר. כל המקרים שסדר עולם מחשב בהם פחות שנים ממספר השנים הנקוב בכתוב הם יוצאים מן הכלל, ולכל אחד מהם סדר עולם נותן הסבר מדוע המספר שביסוד חישוב פחות מן המספר שבמקרא. על שנותיהם של יהושפט ושל יהורם ראה בפירוש יז:15–18, ועל שנותיהם של אמציהו ושל עזריה ראה בפירוש יט:25–26. אמנם כמה פעמים סדר עולם מסתייע בנימוק השנים החופפות כדי להיפטר משנים מיותרות, אך לא בחישוביו לשנות מלכי יהודה. בחשבונותיו לתקופות השופטים נמצאו לו כמה שנים מיותרות, ולכן שלוש פעמים הסיק 'צא מהן שנה אחת שעלתה לזה ולזה' (פרק יב:17–18, 22, 23), וראה בפירוש, פרק יב, נספח. בעניין כורש כתב שמלך 'שלש שנים מקוטעות' (פרק כט:8), וראה שם בפירוש.
- 62 ראה בפירוש, פרק יז, הערה 2; פרק יח, הערה 21.
- 63 ראה מה שכתבתי בפירוש יט:25–26; כמו כן ראה בפירוש יט:5–6, 31–32; כב:34–38, הערה 34; וראה את דברי רש"י בפירושו למלכים א כב:נב. אל היעדר זה של היכולת לשחזר את שנות מלכי ישראל ראוי להשוות את מה שגרפסון מביא מדברי יונה סקאליגר, החוקר הדגול בן המאה השש-עשרה, אבי המחקר הכרונולוגי בעת החדשה (A. Grafton, *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship*, II, *Historical Chronology*, Oxford 1993, p. 730).
- 64 דרכו הפרשנית של סדר עולם נידונה לעיל, לקראת סוף פרק ב של המבוא, עמ' 66 ואילך.
- 65 ספרים אלו דומים בהיבטיהם הפורמליים לספרי הפרשנות של ימי הביניים.
- 66 אמנם המילים 'עצמו' (= גופו) ו'עבודה זרה' שייכות לרובד העברית של ספרות חז"ל, אך כידוע, 'כי' לפני משפט תוכן נעלמה מלשון חז"ל, וצמד המילים 'כי עשה' מקראי מובהק. אכן, כמה כתבי יד השמיטו את 'כי' והם גורסים 'שעשה'. המילה 'כי' מופיעה רק עוד פעם אחת בסדר עולם (כב:19) מלבד בציטוטי פסוקים, וגם שם היא ניתנה באמצע ציטוטי פסוקים כדי לחקות את הסגנון המקראי.
- 67 ראה גם כו:16: סדר עולם חותך פסוק באמצע, מצטט רק את חציו השני ואת החצי הראשון הוא מחליף במילים שלו. עוד דוגמה באה בסדר עולם יט:18–19: סדר עולם מצטט את דברי הימים ב כה:כו, ומכניס את המשפט 'שמעו מה שאמר לו הנביא' בין שני חלקי הפסוק. וראה גם כט:14.
- 68 ואולם ראה מה שהערתי בפירוש שם, הערה 78.
- 69 ראה י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו, ירושלים תשי"ט, עמ' 269. דבריו על 'חיקוי' לשון המקרא באים בחיבורו (E. Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language*, Jerusalem 1982, p. 99), וראה גם בעמ' 44 ואילך ובעמ'

131. לעניין החיקוי אף ראה מ"צ סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 124; מ' בר-אשר, 'אחדותה ההיסטורית של הלשון העברית ומחקר לשון חכמים', מחקרים בלשון, א, ירושלים תשמ"ה, עמ' 78, הערה 5 [= מ' בר-אשר, מחקרים בלשון חכמים: מבואות ועיוני לשון, ירושלים תשס"ט, עמ' 111, הערה 8]; פשחור, לשונות מקראיים בסדר עולם רבא, עמ' 8. על וי"ו ההיפוך בכתבי קומראן ראה M. S. Smith, *The Origins and Development of the Waw-Consecutive: Northwest Semitic Evidence from Ugarit to Qumran* (HSS, 49), Atlanta 1991, pp. 35–62; idem, 'The Waw-Consecutive at Qumran', *ZAH*, 4 (1991), pp. 161–164; T. Muraoka, 'An Approach to the Morphosyntax and Syntax of Qumran Hebrew', in *Diggers at the Well: Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, ed. T. Muraoka & J. F. Elwolde (*STDJ*, 36), Leiden 2000, pp. 208–212. על חיקוי לשון מקרא בכתבי קומראן לעומת תופעת המשך לשון המקרא השווה אל דבריו של קימרון בחיבורו, E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS, 29), Atlanta 1986, pp. 82–83. על חיקוי לשון המקרא בהיבט אחד של לשון המשנה ראה י' ברויאר, "פעל" ובינוני בתיאורי טכס במשנה, תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 326. כידוע, כמה חיבורים מן ימי הביניים, כגון דברי הימים של משה וספר הישר, כתובים בסגנון מעין מקראי, אך אין מקום להשוות בין החיקויים שבסדר עולם או בכתבי קומראן ובין החיקויים שבהיבורים מאוחרים אלו. מלאכותיות הסגנון בהם בולטת וכל קורא מיד יבין שאין כאן שילוב של עברית חיה עם תופעה מוגבלת של חיקוי לשון המקרא, שלא כחיקויי סדר עולם; וראה C. Rabin, *The Development of the Syntax of Post-Biblical Hebrew* (SSLL, 29), Leiden 2000, p. 11.
70. 'לשונות מקראיים בסדר עולם רבא' היה נושא עבודתה של צביה פשחור, ולפי סיכומה רק 'במקרים ספורים ביותר אפשר אולי להצביע על שמוש מכוון בלשון מקרא', אך 'בולטים בסע'ר [= סדר עולם רבה] לשונות מקראיים עצמאיים, שנעלמו מלשון חכמים' (עמ' 116). וראה את דברי בר-אשר על הזיקה הקרובה ללשון המקרא שיש בחיבורי מדרש יותר מבחיבורי הלכה (בר-אשר [לעיל, הערה 69], עמ' 94 ואילך). ברור שלסדר עולם הייתה זיקה קרובה אף יותר.
71. ייתכן שמ'רוח ה' ידע שאול שנמשח דוד למלך ואף ייתכן שמעצם הדבר שרוח ה' סרה ממנו ידע שאול שהוא כבר אינו משיח ה' אלא אחר נמשח במקומו.
72. דוגמאות אחרות לתופעה זו באות בסדר עולם יח: 4–6, כב: 10–13, כד: 26–32, כו: 2–3, ל: 4–5. ראוי להבחין הבחנה עקרונית בין תופעה זו הבאה בסדר עולם ובין התופעה שמתאר מ"י כהנא, ספרי זוטא דברים, ירושלים תשס"ג, עמ' 419 ואילך: במקרים שהוא דן בהם בא ציטוט של פסוק בתור דיבור המתחיל, מילה אחת או כמה מילים המקשרות בין חלקי המשפט ואחר כך פסוק ממקום אחר בתנ"ך; הפסוקים מופרדים אפוא ולא משולבים.
73. על וי"ו ההיפוך בספרות חז"ל ראה סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 131. שילוב ציטוטי מקרא עם דברי החיבור המצטט אותם ניכר בספרי חז"ל אחרים, אך הוא נדיר למדי; וראה ז' פרנקל, דרכי המשנה, עמ' 3 ואילך; אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1129 ואילך; י' ברויאר (לעיל, הערה 69), עמ' 306 ואילך. פרנקל מציין למשנה נגעים יב: ה–ז, השוורת ציטוטי פסוקים עם פרשנותם יחד בלי כל הפרדה פורמלית ביניהם. ראוי אפוא להשוות את המשניות האלה למקבילותיהן בספרא, הכוללות את הפרשנות ההלכתית שבמשניות אך מבחינות בין הציטוט לפרשנות, ולראות אם אפשר לקבוע אם המשנה או הספרא מקיימים את הנוסח המקורי יותר.
74. ראה י' ידין (לעיל, הערה 39), עמ' 60 ואילך; א' גולדברג, 'המדרש הקדום והמדרש המאוחר', תרביץ, נ (תשמ"א), עמ' 96; G. Vermes, 'Bible Interpretations at Qumran', *Eretz-Israel*, 20 (1989), pp. 184–191; E. Tov, 'Biblical Texts as Reworked in Some Qumran Manuscripts with Special Attention to 4QRP [4Q364–367] and 4QParaGen-Exod [4Q422]', in *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, ed. E. Ulrich & J. VanderKam, Notre Dame 1994, pp. 111–134; S. W. Crawford, 'The "Rewritten" Bible at Qumran: A Look at Three Texts', *Eretz-Israel*, 26 (1999), pp. 1–8. שתי התופעות שכיחות במיוחד בקטעים שנתפרסמו בשנים האחרונות ואשר חקירתם רק בתחילת דרכה. תופעות אלו קיימות אף בחיבורים אחרים של תקופת בית שני, כגון ספר היובלות וקדמוניות המקרא. וראה גם מה שכתב גדליהו אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל אביב תשכ"ז, עמ' 310 ואילך.
75. לעיל, הערה 73.

פרק ה

ביקורת הנוסח של סדר עולם: תיאור כתבי היד והדפוסים הראשונים והיחסים ביניהם

מהדורה זו של סדר עולם מבוססת על כל כתבי היד שלו שעלה בידי למצוא ועל הדפוסים הראשונים.¹ בפרק זה אתאר כתבי יד ודפוסים אלו, אנתח את היחס בין עדי הנוסח ואסקור את השתלשלות הנוסח של סדר עולם על פי עדי נוסח ראשונים אלו ועל פי עדי נוסח משניים, הלא הם המובאות מסדר עולם בספרות הראשונים.²

כתבי היד נחלקים לשתי קבוצות: אלו שמוצאם מן הגניזה הקהירית ואלו שאין מוצאם מן הגניזה. אמנם חלוקה זו מלאכותית במקצת,³ אך נימוק מחקרי ונימוק מעשי מצדיקים אותה. כתבי היד מן הגניזה הם קבוצה הומוגנית למדי לעומת שאר כתבי היד העבריים,⁴ ורק בהם לעתים תכופות אין הפרט הביבליוגרפי מתאים התאמה מלאה לכתב היד. כידוע, כתבי יד רבים מן הגניזה התפוררו ונפרדו לקטעים רבים, ומשום כך קטעים מכתב יד אחד נמצאים בספריות רבות, ואפילו כאשר הם בספרייה אחת, קיבלו כמה סימני מדף.⁵

בקבוצת כתבי היד שאין מוצאם מן הגניזה הקהירית יש שנים-עשר כתבי יד: חמישה מהם שלמים, אחד מכיל עשרים ושמונה מתוך שלושים הפרקים של סדר עולם, אחד – עשרים וארבעה פרקים, אחד – כעשרים ושניים, אחד – כארבעה-עשר, אחד – כשישה פרקים, אחד כארבעה פרקים ואחד הוא בן דף אחד בלבד.⁶ קבוצת כתבי היד שמוצאם מן הגניזה הקהירית מכילה שלושים ושלושה קטעי גניזה, כלומר שלושים ושלושה פריטים ביבליוגרפים נפרדים, והם שייכים לשישה-עשר כתבי יד של סדר עולם. מלבד עשרים ושמונה כתבי היד האלה, שנים-עשר לא מן הגניזה ושישה-עשר מן הגניזה, ידועים לי עוד שנים-עשר כתבי יד שאין להם חשיבות למחקר הטקסטואלי של סדר עולם משום שנעתקו מאחד הדפוסים, ולכן אין הם נידונים במבוא זה.⁷

מאז הדפוס הראשון של סדר עולם, מנטובה רע"ד, נדפס חיבור זה ביותר מעשרים וחמש מהדורות. ברם, לבד מן הדפוס הראשון רק עוד מהדורה אחת חשובה למחקר הטקסטואלי של סדר עולם, והיא הדפוס השני, קושטא רע"ז. מיד בפתיחת מהדורת רע"ז ניכר שאין היא תלויה בדפוס הראשון ולכן יש לראות בה עד נוסח ראשוני לטקסט של סדר עולם, בדיוק כדפוס הראשון וככל כתבי היד. כל שאר הדפוסים מיוסדים על הדפוס הראשון ולפיכך אין להשתמש בהם בהכנת מהדורה מדעית של סדר עולם.⁸

נמצא שהמהדורה הזאת של סדר עולם מבוססת על שלושים עדי נוסח של סדר עולם: עשרים ושמונה כתבי היד שהוזכרו לעיל ושני הדפוסים הראשונים.⁹

עדי הנוסח של סדר עולם יתוארו על פי הסדר הזה: תחילה יתוארו כתבי היד שאינם נובעים מן הגניזה, אחר כך כתבי היד שמוצאם מן הגניזה, ולבסוף שני הדפוסים הראשונים.¹⁰ התיאורים בחלק זה יכללו את אופיים הפיזי של כתבי היד והדפוסים הראשונים, החיבורים הכלולים בהם, מקום מוצאם ותקופת כתיבתם.¹¹ כמו כן אדון בטיב הנוסח המתועד בהם.¹²

כתבי יד של סדר עולם שאינם נובעים מן הגניזה

שנים-עשר כתבי-יד שאינם נובעים מן הגניזה יתוארו לפי סדר אלף-בית של הסימולים שהשתמשתי בהם במהדורה המדעית. קודם תובא רשימה של כל כתבי-יד לפי סדר אלף-בית של שמות הערים שכתבי-יד שמורים בהן היום:

ה	אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Hunt. 487
א	אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Opp. 317
ח	גירונה, הארכיון ההיסטורי של גירונה Gi-5, 136, 4
ו	וינה, הספרייה הלאומית של אוסטריה Cod. Hebr. 44
כ	ירושלים, אוסף מאיר בניהו
ז	לונדון, הספרייה הבריטית Or. 10771
ב	מילאנו, ספריית אמברוזיאנה T66 Sup.
מ	מינכן, ספריית המדינה Cod. Hebr. 95

א' אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Opp. 317

מספר קטלוג: 13,692

קודקס זה מכיל שני כתבי יד עצמאיים שאין ביניהם כל קשר ואך נכרכו יחד. כתב היד הראשון, מראשית הקודקס עד דף 87, שנכתב בשנת 1452, אינו מענייננו. כתב היד השני, המתחיל בדף 88 ונמשך עד סוף הקודקס, דף 318, נכתב על נייר בכתב אשכנזי בינוני שוטף עד רהוט. החלק של כתב יד שני זה הכולל את סדר עולם נכתב על פי עדותו הכפולה של הסופר בשנת ה' אלפים ע"ה לבריאה, שהיא שנת 1314/15 לספירת הנוצרים.¹⁴ כתב יד שני זה, כפי שהוא מונח לפנינו, כולל ארבעה חיבורים:¹⁵ סוד העיבור, ¹⁶ סדר עולם, פירוש על פרקי אבות¹⁷ ואוסף של שאלות ותשובות ופסקים.¹⁸ סדר עולם מתחיל בדף 99 ומסתיים בדף 109ב. כתב היד כולל את הטקסט השלם של סדר עולם,¹⁹ ונוסחו שייך למה שאני מכנה טיפוס הטקסט האשכנזי.²⁰ הוא מתועד בכתב יד זה, שמוצאו מאשכנז, ובעשרת הפרקים הראשונים של כתב יד ב,²¹ שאף הוא נכתב בכתב אשכנזי,²² והוא מצוטט רבות בידי חכמי אשכנז ובידיהם בלבד. המובאות הרבות של סדר עולם הבאות בילקוט שמעוני תואמות כמעט תמיד את גרסאות כתב היד הזה.²³

בין המקרים הבולטים של שינויים מכוונים מופלגים הבאים בעדי נוסח אלו יש לציין את הדוגמאות האלה: בפרק ו מופיעה כרונולוגיה חדשה לגמרי לשהיותיו של משה בהר סיני; עדי הנוסח של טיפוס טקסט זה משנים את שמותיהם של חכמים אחדים המופיעים בסדר עולם לשמו של רבי יוסי בגלל ייחוסו של סדר עולם לרבי יוסי בתלמוד הבבלי;²⁴ בסדר עולם ה:14–15 כל שאר עדי הנוסח כותבים שעשר מצוות נצטוו בני ישראל במרה, ואילו טיפוס הטקסט האשכנזי גורס שאחת עשרה מצוות נצטוו שם. בייחוד יש ליתן את הדעת שהוספות והגהות רבות מבוססות על קטעים המופיעים בספרי חז"ל אחרים.²⁵ מובאות המקראות המופיעות בטיפוס הטקסט האשכנזי תוקנו על פי נוסח המסורה ויש בטיפוס הטקסט הזה נטייה להוסיף פסוקי מקרא שאינם חלק מן הנוסח המקורי של סדר עולם. כל התכונות האלה הן של טיפוס הטקסט האשכנזי ולא של כתב יד א בלבד, כלומר הן באות אף בכתב יד ב ובציטוטי סדר עולם הרבים הבאים בילקוט שמעוני.²⁶ ברם, כצפוי אף יש קריאות משניות של כתב יד א שהן מיוחדות לו וראה סדר עולם ב:10, ג:16, ד:2, ז:24, ט:5, ט:12.²⁷

ב' מילאנו, ספריית אמברוזיאנה T66 Sup.

מספר קטלוג: 28,68

כתב היד מכיל 189 דפים וכתוב על נייר. סדר עולם בא מדף 174 ועד לדף 189ב. הכתב הוא בינוני שוטף אשכנזי בלוויית השפעות איטלקיות, והוא נכתב במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה באשכנז או בצפון איטליה. כתב היד כולל מלבד סדר עולם עוד שני חיבורים: שאלות ותשובות רבי אשר בן יחיאל (הרא"ש) ופסקי רבי יצחק מקורביל.²⁹ כתב היד כולל את הטקסט השלם של סדר עולם ותופעה מעניינת מאוד ניכרת בו. מתחילתו ועד לאמצע פרק יא גרסאותיו קרובות לאלו של כתב יד אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Opp. 317 (א), ומכאן ואילך נוסחו כמעט זהה לנוסח הדפוס הראשון (ד). יש שינוי אחד בין מנהגו של הסופר בחלקו הראשון של כתב היד ובין מנהגו בחלקו השני שהוא עצמו מוכיח שהסופר שינה באמצע ההעתקה את הטופס שהעתיק ממנו ומכאן ברור היכן אירע הדבר. עד פרק יא הסופר מציין את שם השם כך – 'הש', ואילו מפרק יב ואילך הוא משתמש בשני יודי"ן בלוויית קו למעלה משמאל, כעין גרש על הו"ד השנייה. כאמור, הסופר עבר מטופס אחד לטופס אחר באמצע פרק יא. בשורה 12 הוא עדיין מסכים לגרסאות כתב יד א, ואילו בשורה 16 הוא מסכים עם גרסאות הדפוס הראשון (ד).³⁰ כיוון שכתב יד א שייך לטיפוס הטקסט האשכנזי³¹ והדפוס הראשון שייך לטיפוס הטקסט האיטלקי,³² נמצינו למדים שהטקסט של סדר עולם בכתב יד ב ממוזג יחד יסודות אשכנזיים ויסודות איטלקיים כמות שראינו אף באופי הכתב של כתב היד. הסופר של כתב היד עשה את עבודתו נאמנה. הוא מציג גרסאות טובות של שני טיפוסים הטקסט שהוא מציג, ואין בו שגיאות רבות. חסרונו הגדול של כתב היד הוא השמטות מחמת הדומות, שהן רבות למדיי.

ג' ראה תיאור קטעי הגניזה להלן.³³

ד' ראה תיאור הדפוס הראשון להלן.³⁴

ה' אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Hunt. 487

מספר קטלוג: 35.2196

כתב היד מכיל 35 דפים והוא כתוב על נייר. סדר עולם בא בדפים 11–34. הכתב מזרחי בינוני, ולפי הזיהוי של פרופסור מלאכי בית אריה הסופר הוא ברכות בן יוסף הכהן. הוא פעל בדמשק ובארם צובא, וידועים כמה כתבי יד שלו מן השנים 1468–1483.³⁶ העמוד הראשון (א1) והאחרון (35ב) של כתב היד, המכילים את סופו של דיון בהלכות שחיטה ואת תחילתו של נוסח חרם, נכתבו ביד אחרת ובכתב קדום יותר מזה של סדר עולם.

אין כתב היד כולל את סדר עולם כולו: באים בו רק עשרים ושמונה פרקים, ושני הפרקים האחרונים חסרים. בסוף פרק כח כתב הסופר 'סליק פירקא' והתחיל 'ספר דברי הימים למשה רבינו ע"ה', וממנו כתב רק עמוד אחד (35א). מאפיין בולט מאוד של כתב יד זה הוא העברת פרק כא ממקומו המקורי שלאחר פרק כ אל אחרי פרק ד. הטעם להעברה ברור: פרק כא מזכיר בראשיתו את אברהם ושרה, ובהמשך הפרק מוזכרות דמויות המופיעות במקרא לפני זמנו של אברהם, ולפיכך חשב סופר אחד שפרק זה שייך לתחילת סדר עולם.

העברה זו אף מצויה בכתב יד וינה, הספרייה הלאומית של אוסטריה, Cod. Hebr. 44 (1).³⁷ ובאמת, הנוסחים של סדר עולם המופיעים בשני כתבי יד אלו זהים כמעט מילה במילה. כיוון שהקרבה גדולה כל כך והשינויים ביניהם נדירים ביותר, החלטתי להביא במלואן רק את גרסאותיו של כתב יד אחד אף על פי שאין שני כתבי היד האלה תלויים זה בזה.³⁸ לשם כך בחרתי את כתב יד ה מפני שהוא מכיל עשרים ושמונה פרקים של סדר עולם,³⁹ ואילו כתב יד ו מכיל רק ארבעה עשר פרקים ומחצה. מדי פעם בפעם – לדוגמה כשיש השמטה מחמת הדומות בכתב יד ה ולא בכתב יד ו – הבאתי אף את גרסת כתב יד ו.

קשה לאפיין את הטקסט של סדר עולם המופיע בכתב יד ה (ובכתב יד ו). הוא שייך למשפחה α של כתבי יד.⁴⁰ מצד אחד אפוא יש בו הקרואות המשניות הרבות המופיעות בכל נוסחי משפחה α, ואף באות בו שגיאות, העברות והוספות שהן ייחודיות לשני כתבי היד האלה.⁴¹ מצד אחר יש בו לא מעט גרסאות טובות החסרות ברוב כתבי היד. כך לדוגמה, בסדר עולם א:22 כתב יד ה הוא כתב היד היחיד הגורס ככתב יד נ 'שמשתי' בגוף ראשון. בדרך דומה בסוף פרק ד כתב יד ה הוא מכתבי היד היחידים שאינם כוללים את ההוספה הגדולה המופיעה בכתבי יד רבים.

מבין כתבי היד של סדר עולם שכל חילופי גרסאותיהם מובאים במהדורה כתב יד ה הוא הרחוק ביותר מן הנוסח הקדום של סדר עולם. מכל מקום, הואיל ובאות בו אף קריאות טובות לרוב והקריאות המשניות הכלולות בו בדרך כלל אינן בגדר שגיאות גסות, החלטתי להביא את כל החילופים הבאים בו.

מארכס ידע על קיומו של כתב יד זה, אך לא השתמש בו במהדורתו. מארכס גרס שכתב יד זה קרוב מאוד לכתב יד ה לברשטס-עפשטיין-וינה,⁴² ואין טעם להביא את גרסאותיו כאשר הן שונות מגרסאות כתב יד זה.⁴³ ברם, לא כן הדבר, ולעתים מזומנות גרסאותיו של כתב יד ה עולות בטיבן על גרסאות כתב יד ה לברשטס-עפשטיין-וינה.⁴⁴

ו' וינה, הספרייה הלאומית של אוסטריה Cod. Hebr. 44

מספר קטלוג: 45.170

כתב היד מכיל 83 דפים והוא כתוב על נייר. סדר עולם בא בדפים 26–112. הכתב הוא ספרדי (ואולי פרובנסלי) רהוט, מן המאה החמש-עשרה. כתב היד כולל מלבד סדר עולם גם חיבור רפואי של הרמב"ם ותרגום חיבור של הפילוסוף הערבי אבן רשד.

מופיעים בו רק ארבעה עשר הפרקים הראשונים ועוד מחצית פרק של סדר עולם. כתב היד מסתיים במילים 'בחקי דוד אביו' (טו:13). כיוון שבתחתית דף 12 מופיעה מילה שתפקידה שומר קונטרס, ברור שכתב היד במקורו כלל יותר מארבעה עשר פרקים וחצי של סדר עולם.

כפי שכבר כתבתי בתיאור כתב יד אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Hunt. 487 (ה), נוסחי סדר עולם המופיעים בשני כתבי יד אלו זהים זה לזה כמעט מילה במילה. לכן החלטתי להביא את גרסאותיו של אחד מכתבי יד אלו בלבד. בחרתי בכתב יד ה בגלל הסיבות הנקובות לעיל,⁴⁶ וגרסאות כתב יד ו מובאות רק לעתים נדירות. לעיל אף הצעתי תיאור קצר של טיב נוסח סדר עולם המופיע בשני כתבי היד האלה.

כתב היד מכיל 176 דפים והוא כתוב על נייר. סדר עולם בא בדפים 172–176. הכתב הוא מזרחי בינוני. כתב היד הוא, כנראה, מן המאה החמש-עשרה, אולי מסוריה. כתב היד, שנכתב כולו בידי סופר אחד, כולל מלבד סדר עולם חיבורים הלכתיים בעיקר, כגון פירוש על חלק ממשנה תורה של הרמב"ם, קטעים מן הפירוש לחם אבירים על התלמוד ודרכי התלמוד של רבי יצחק קנפנטון. כתב יד זה היה לפני חלק מאוסף גסטר, מס' 745, ותואר בקטלוג של אוסף זה, הקיים בכתב יד, עמ' 56.⁴⁷

אין הוא כולל את סדר עולם כולו: עתה יש בו רק שישה פרקים ועוד שליש הפרק. הסופר התחיל להעתיק בראשית פרק כג, שהוא קורא אותו 'פרק שנים ועשרים'. העתקת סדר עולם מתחילה באמצע עמוד שבראשו סוף חיבור אחר, ולפיכך ברור שכתב היד לא כלל פרקים קודמים מסדר עולם. כתב היד מסתיים בסדר עולם כט:12. בתחתית דף 176 מופיעה מילה שתפקידה להיות שומר דף, ומכאן שהטקסט של סדר עולם נמשך בעמוד הבא אך המשך זה נאבד. הנוסח של סדר עולם שבכתב יד ז קרוב מאוד לנוסח כתב יד פרמה, ספריית פלטינה 2298 (ר), אך אין הוא תלוי בו,⁴⁸ וראה מה שכתבתי על נוסח זה בדבריי על כתב יד ר.⁴⁹

ח' גירונה, הארכיון ההיסטורי של גירונה 4, 136, Gi-5. כתב היד מכיל גיליון אחד של נייר שהוצא לפני שנים מספר מכריכה. יש בו שני דפים כמעט שלמים, מחוברים ורצופים. הכרך הוכן לפקיד בשם רמון פרודלטה, שפעל בעיר גירונה באמצע המאה הארבע-עשרה, לרשום בו ענייני ממשל.⁵⁰ סביר שכתב היד הועתק כמה עשורים לפני שעשו בו שימוש לחומר כריכה. מאפיין בולט מאוד של כתב יד זה הוא העברת פרק כא בסדר עולם ממקומו המקורי שלאחר פרק כ אל אחרי פרק ד, תופעה הבאה גם בכתב יד אוקספורד, הספרייה הבודליאנית 487 Hunt. (ה) ובכתב יד וינה, הספרייה הלאומית של אוסטריה 44 Cod. Hebr. (1), וראה לעיל בתיאור כתב יד ה.⁵¹ בכתב היד בא טקסט רצוף של סדר עולם כא:6–15, כלומר פרק כא משורה 6 עד סוף הפרק, כל פרק ה, כל פרק ו ופרק ז מתחילתו עד שורה 15. כתב היד אינו במצב השתמרות טוב: השורות האחרונות נחתכו, והוא נפגע ממים, דבק ועוד פגעים; כמה שורות שלמות אינן קריאות, וחלקי שורות רבות אינן קריאים. הבאתי את כל גרסאותיו שיכולתי לפענח.

ט' ראה תיאור קטעי הגניזה להלן.⁵²

כ' ירושלים, אוסף פרופ' מאיר בניהו. כתב יד זה הוא קטע של דף אחד הכולל את סדר עולם מפרק יט:4 עד פרק כ:26. בכתב היד אפשר להבחין שתי ידיים. הסופר השני כתב את ארבע-עשרה השורות האחרונות בעמוד השני. שני הכתבים הם מזרחיים בינוניים וכתב היד נכתב, כנראה, בפרס או אולי בעירק⁵³ במאה הארבע-עשרה. כתב יד כ קרוב מאוד בגרסאותיו לכתב יד אוקספורד, הספרייה הבודליאנית 487 Hunt. (ה).⁵⁴ אני מביא את כל גרסאותיו במדור חילופי הנוסח.

ל' פרמה, ספריית פלטינה 2787

מספרי קטלוג: 80:747.⁵⁵

כתב היד כולל רק את סדר עולם. היו בו במקור חמישה-עשר דפים, אך בגלל מצבו הרעוע נוספו לו דפים ריקים כדי לאפשר את כריכתו. הוא נכתב על קלף בכתב איטלקי בינוני במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה. כתב היד כולל את הטקסט השלם של סדר עולם. נוסחו קרוב מאוד לנוסח הדפוס הראשון, וחשוב להדגיש שהוא והדפוס הראשון (ד) ושני השלישים האחרונים של כתב יד מילאנו, ספריית אמברוויאנה T66 Sup. (ב), שייכים לטיפוס הטקסט האיטלקי.⁵⁶

בכתב יד זה כמה גרסאות מקוריות העדיפות מגרסאות קרובו, הדפוס הראשון. בייחוד ראויה לתשומת לבנו גרסתו בפרק א:19: כתב יד ל הוא עד הנוסח היחיד שקיים את הגרסה המקורית של סדר עולם, שעל פיה היה יצחק בן עשרים ושש שנים כאשר נעקד.⁵⁷ מבין שלושת עדי הנוסח השייכים לטיפוס הטקסט האיטלקי דומה שהנוסח המונח ביסוד כתב יד ל הוא הנוסח המועדף ממשפחה זו.⁵⁸

מארכס ידע על קיומו ואף העיר לנכון שנוסחו קרוב מאוד לנוסח הדפוס הראשון.⁵⁹ כיוון שלא כלל את גרסאות

פרק ה

הדפוס הראשון במהדורה שלו, אף לא כלל את גרסאות כתב יד ל. ברם, הערכת נוסח הדפוס הראשון שלי שונה שינוי קיצוני מהערכתו של מארכס,⁶⁰ וכיוון שכללתי במהדורה את כל גרסאות הדפוס הראשון כללתי אף את כל גרסאות כתב יד ל. אפשר היה להצדיק את אי-הכללת גרסאות כתב יד ל במהדורה רק אילו היינו טוענים שהועתק מן הדפוס הראשון, ואת האפשרות הזאת מפריכים הניתוח הפלאוגרפי והניתוח הטקסטואלי גם יחד.⁶¹

מ' מינכן, ספריית המדינה 95 Cod. Hebr.

מספר קטלוג: 62,95

זה כתב יד מינכן המפורסם, כתב היד היחיד בעולם הכולל את התלמוד הבבלי כולו. הוא הופיע בשלוש מהדורות פקסימיליות ותואר פעמים אחדות.⁶³ כתב היד הזה כתוב על קלף ומכיל 576 דפים.⁶⁴ סדר עולם בא בדפים 4–א7. שני קולופונים מופיעים בכתב היד: הראשון, בדף 501א, נכתב ב'שתיים עשרה לירח כסלו שנת מאה ושלש' (= 1342), והשני, בדף 563ב, נכתב ב'שבעה עשר יום לחדש טבת שנת מאה ושלש'. שם הסופר, שלמה בן שמשון, מוזכר בשני הקולופונים. הכתב הוא אשכנזי בינוני. מלבד התלמוד הבבלי, שהוא עיקר כתב היד (מדף 8א עד 563ב), ומלבד סדר עולם יש בו גם ברייתא דמלאכת המשכן, בדפים 1א–ב2,⁶⁵ ומסכתות קטנות, אחרי התלמוד הבבלי.

מסיבה כלשהי, שאיני יכול לשער מה היא, חסרים בכתב היד שישה פרקים שלמים של סדר עולם והם: ה, ט, יד, כ, כד, כז. כיוון שאין סופר כתב היד נוהג לרשום את מספרי הפרקים, אין חסרונם ניכר בעליל מיד.

כתב יד מ שייך למשפחה α ומבין עדי הנוסח של משפחה זו יש לו קרבה מסוימת לכתב יד פרמה, ספריית פלטינה 2298 (ר) ולדפוס קושטא (ק). ברם, שני עדי הנוסח האלה עולים בהרבה על כתב יד מ בטיב גרסאותיהם. לא רק מפני השמטת המזורה של ששת הפרקים שהזכרתי עתה נוסח סדר עולם הבא בכתב היד הזה הוא נוסח נחות. הושטו ממנו כעשרים וחמישה קטעים שלמים ועשרות רבות של מילים יחידות. זאת אומרת, כתב היד הועתק ברשלנות רבה מאוד.⁶⁶ לעתים תכופות השמטות אלו גורמות שאי אפשר להבין מה שמונח לפנינו בכתב היד. בגלל ריבוי של שגיאות וטעויות המופיעות כמעט בכל שורה בכתב היד החלטתי להביא במדור חילופי הנוסח של המהדורה רק את גרסאותי החשובות של כתב יד מ.⁶⁷ בפרק ב מופיעות בכתב יד מ גרסאות אחדות הצריכות להיחשב הגהות והוספות מכוונות לטקסט המקורי של סדר עולם.⁶⁸ אין לי הסבר למה תופעה זו ניכרת רק בפרק ב.

אף על פי שהכתב בכתב יד מ הוא כתב אשכנזי, אין נוסחו מטיפוס הטקסט האשכנזי שבכתב יד אוקספורד, הספרייה הבודליאנית 317 Opp. (א), ובכתב יד מילאנו, ספריית אמברוזיאנה T66 Sup. (ב), ובמובאות אצל הראשונים האשכנזיים.⁶⁹ יש סימנים שנוסח כתב יד מ קשור לנוסח סדר עולם שהיה נפוץ בפרובנס.⁷⁰ אכן, היבטים קודיקולוגיים מחברים אותו לאזור צרפת יותר מלגרמניה.⁷¹

נ' ראה תיאור קטעי הגניזה להלן.⁷²

ס' סינסיניטי, ספריית היברו יוניון קולג' 852

כתב היד כולל רק את סדר עולם. יש בו שישה עשר דפים והוא כתוב על נייר. הכתב ביונטי בינוני, והקולופון נכתב בי"ז באדר רט"ז (= 1456) בידי סופר ששמו פריגורי בנולונו.⁷³ בזמנו של מארכס היה כתב היד ברשותו של הרב שמואל הירש מרגוליס רבה של פירנצה, ועם כל כתבי היד של הרב מרגוליס נמכר להיברו יוניון קולג'.⁷⁴ כתב היד כפי שהוא לפנינו חסר: הוא כולל את סדר עולם ג: 17–יז: 30 (סוף הפרק), כב: 41–ל: 49 (סוף החיבור).

נוסחו של סדר עולם שבכתב היד נחות. הוא שייך למשפחה α ויש לו קרבה משפחתית הדוקה לכתב יד פריז, הספרייה הלאומית 974 héb. (פ).⁷⁵ מאות שגיאות גסות מצויות בשני כתבי היד האלה, חציין בשני כתבי היד גם יחד וחציין בכל כתב יד לחוד. השמטות של מילים יחידות, של קבוצות מילים ואף של משפטים שלמים נפוצות לאורך שני כתבי היד. נוסף על השגיאות הרבות שמחמתן הטקסט אינו מובן במקומות רבים אין שני כתבי היד מקפידים על העתקת לשונו המקורית של סדר עולם: אפשר למצוא בהם בכל פרק עשרות מקרים שגרת שני כתבי יד אלו שונה בהם מן הגרסה המופיעה בכל שאר כתבי היד של סדר עולם, אך המשמעות זהה. לפיכך החלטתי שלא להביא את כל חילופי הגרסאות של שני כתבי היד האלה אלא רק מבחר מגרסאותיהם.⁷⁶

פ' פריז, הספרייה הלאומית 974 héb.

מספר קטלוג: 77,974

קודקס זה עשוי משני כתבי יד שאין ביניהם קשר אך נכרכו יחד. כתב היד הראשון, הכתוב בכתב אשכנזי של המאה

החמש־עשרה או תחילת המאה השש־עשרה, אינו שייך לענייננו. כתב היד השני, המתחיל בדף 73 ונמשך עד סוף הקודקס, דף 183, כתוב על נייר בכתב איטלקי שיש בו השפעה ספרדית. הקולופון בדף 140 מעיד שנכתב בידי גרשון בן דוד ב'שבעה עשר למספר בני ישראל' (= לספירת העומר) שנת רפ"ה (= 1525).

כתב יד שני זה כולל כמה חיבורים בקבלה ואף את החיבור 'מקדש מעט' של רבי משה ריאטי. סדר עולם מועתק בדפים 155–177א. כתב היד כולל את הטקסט המלא של סדר עולם חוץ משני דפים, כנראה גיליון אחד, שנפלו לפני המספור: בין דף 156 לדף 157 ובין דף 162 לדף 163 (= סדר עולם ג: 12–ד: 22, יד: 15–טו: 23). דף 171 נכתב ביד אחרת מן היד שכתבה את שאר כתב היד.

נוסח סדר עולם שבכתב היד הוא נוסח נחות. הוא שייך למשפחה α, ויש לו קרבה משפחתית הדוקה לכתב יד סינסינטי, ספריית היברו יוניון קולג' 852 (ס), וראה מה שאני כותב בתיאורו.⁷⁸

ק' ראה תיאור דפוס קושטא להלן.⁷⁹

ר' פרמה, ספריית פלטינה 2298

מספרי קטלוג: 117: 1544.⁸⁰

כתב היד הכיל במקורו 148 דפים, אך היום יש בו רק 130 דפים.⁸¹ סדר עולם הועתק בדפים גג ע"א עד פד ע"ב. הוא נכתב על נייר בכתב ספרדי, כנראה בצפון אפריקה, ולפי הקולופון (דף 148) נסתיימה העתקתו בחודש תשרי שנת ק"ה (= 1344).⁸² כתב היד כולל מלבד סדר עולם גם כמה חיבורים כרונולוגיים והיסטוריוגרפיים, את ספר הקבלה של אבן דאוד, את איגרת רב שרירא גאון ואת מגילת תענית וכמה חיבורי מוסר קצרים.

כתב היד כולל את הטקסט השלם של סדר עולם. הוא שייך למשפחה α של כתבי היד, המכילה קריאות משניות רבות,⁸³ אך מצב הטקסט טוב, והוא מעדי הנוסח המעולים של משפחה זו. יש לתת את הדעת להישרדותן של צורות עתיקות של לשון חז"ל שאינן באות בעדי הנוסח השלמים האחרים של סדר עולם.⁸⁴ ראה, לדוגמה, 'עדאין' (ד: 24), 'שירצה' (כב: 21), 'לתישובת' (כה: 21), 'יוסה' (כו: 27).⁸⁵

כמה הוספות נוספו בטקסט זה של סדר עולם במהלך מסירתו: ירושלמי מגילה ופסיקתא דרב כהנא מובאים, כל אחד בשמו, פעם אחת, ופירושו של רש"י למקרא מובא פעמיים עם מילות ההקדמה 'ויש אומ'.'⁸⁶ קטע פרשני גדול מופיע בפרק כג.⁸⁷

אמנם נוסח סדר עולם בכתב יד זה טוב, אך אין זאת אומרת שאין בו טעויות ושגיאות. בייחוד נפוצות טעויות של השמטות מחמת הדומות והחלפת סדר האותיות במילים.⁸⁸ כנגד זה שלא כבכתבי יד אחרים, אין בו נטייה לנסח בפרפרזה את הלשון המקורית של סדר עולם.⁸⁹

כמה הגהות שהגיהו כמה מגייהים מופיעות בגיליון של כתב יד ר. ואולם אין בהן כל חידוש טקסטואלי – מקצתן מתקנות טעויות ואחרות מגיחות את נוסח כתב היד על פי נוסח הדפוסים, ולכן לא הבאתי אותן במדור חילופי הנוסח. מארכס ידע על קיומו של כתב יד זה, אך לא השתמש בו. הוא כותב שנוסחו דומה מאוד לנוסח הדפוס הראשון. ברם, לא כן הדבר: אין כל קשר בין גרסאותיהם של שני עדי נוסח אלו.⁹⁰

כתב יד הלב־רשטס־עפשטיין־וינה⁹¹

כתב יד זה, שנכתב בשנת 1509, היה ברשותו של שו"ח הלב־רשטס, עבר לרשותו של אברהם עפשטיין, אחר כך הגיע לספריית הקהילה היהודית של וינה ומשם נשדד ונאבד.⁹² כאשר עדיין היה כתב היד אצל הלב־רשטס, קיבלו נויבאוואר ורטנר רשימות שהכילו שינויי גרסאות מתוך כתב היד לעומת גרסאות הדפוס, והם השתמשו בהן בהכנת מהדורותיהם.⁹³ מארכס השתכנע שכתב יד זה, שבינתיים הגיע לרשותו של עפשטיין, הוא כתב היד הטוב ביותר של סדר עולם, והשתמש בו ליסוד מהדורתו.⁹⁴ אחרי מותו של עפשטיין בשנת 1918, בא אוסף כתבי היד שלו לרשות בית המדרש לרבנים בווינה, והוא העביר אותו לספריית הקהילה היהודית של וינה בשנת 1926. במהלך מלחמת העולם השנייה נשדדה ספרייה זו ומאז לא נתגלה כתב היד.⁹⁵

העתק־יד של הטקסט של סדר עולם שבכתב יד זה עשה מארכס, ועמד לרשותי תצלום של ההעתק־יד הזה, שהיה ברשותו של פרופ' גרשון כהן ועתה הוא בספריית בית המדרש לרבנים באמריקה.⁹⁶ ברם, העתק־יד זה של מארכס שימש אותו גם לשם רישומי חילופי הגרסאות מכתבי יד אחרים ולהכנת המהדורה המדעית שלו. לפיכך כאשר יש קו מחיקה מעל למילה ובמקומה הוכנסה מילה אחרת – כמצוי עשרות פעמים בהעתק – אי אפשר לדעת אם מארכס מתקן

פרק ה

את קריאתו המקורית של כתב היד, אם החליט שבמהדורתו, במקום זה, יבכר קריאה של כתב יד אחר על פני קריאת כתב יד זה, ושנא מארכס רוצה לציין בדרך זו שגם בכתב היד יש במקום זה מחיקה והוספה.⁹⁷ אין בכתב היד טעויות ושיבושים רבים, ואולם אין זאת אומרת שנוסחו טוב במיוחד. אכן, בניתוח הסטמטי הראיתי שכתב יד זה שייך למשפחה α של כתבי יד, שיש בה קריאות משניות משותפות רבות.⁹⁸ נמצינו למדים שמצד אחד קשה לשחזר במדויק את קריאותיו של כתב יד הלבשרשטם-עפשטיין-וינה על פי ההעתק-יד שתצלומה ברשותי, ומצד אחר אין נוסחו משובח כל כך.⁹⁹ לפיכך החלטתי שלא להשתמש בהעתק-יד זה להכנת המהדורה המדעית. כנגד זה השתמשתי בו רבות בניתוח הסטמטי של מסורת הנוסח של סדר עולם, ובפירושי הבאתי את גרסאותיו לעתים תכופות.

כתבי יד של סדר עולם שמקורם מן הגניזה

שלושים ושלושה קטעים מן הגניזה מכילים חלקים של סדר עולם, והם שייכים לשישה-עשר כתבי יד. כיוון שהתיאור צריך להתמקד בכתב היד המקורי ולא בקטעים היחידים שבספריות הרבות, התיאור לא יבוא לפי סדרם של הפריטים הביבליוגרפים, אלא בסדר מלאכותי. תחילה יתוארו שני כתבי היד שמקורם מן הגניזה הכוללים חלקים גדולים של סדר עולם ואשר משום כך זכו בסימולי כתב יד עצמאיים במהדורה זו (כתב יד נ וכתב יד ט), ואחר כך יתוארו שאר כתבי היד מן הגניזה שיסודרו לפי סדר סימוליהם במהדורה, מכתב יד ג₁ ועד לכתב יד ג₁₄. לפני תחילת תיאור כתבי היד ארשום את כל שלושים ושלושה הפריטים הביבליוגרפים הנפרדים על פי סדר אלף-בית, עם ציון לסימול של אותו הפריט.

ג ₁	heb. c.18, 1–2	אוקספורד, הספרייה הבודליאנית,
ג ₂	heb. d.47, 40–43	
ג ₃	heb. f.27, 28–33	
ט	ENA 2699.22	ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה,
ג ₁₂	ENA NS 23.4–5	
נ	Antonin 891	סנקט פטרסבורג, הספרייה הלאומית,
ג ₁	Antonin 914	
ט	T-S 12.801–812	קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית,
ג ₁₃	T-S A45.24,9–10	
ג ₁₀	T-S AS 62.179	
ט	T-S AS 73.148–149	
ט	T-S AS 74.189	
ג ₇	T-S AS 74.252	
ג ₉	T-S AS 74.276	
ג ₁₀	T-S AS 74.288	
ג ₁	T-S AS 74.290	
ג ₁₀	T-S AS 74.303	
ג ₉	T-S AS 74.304	
ג ₇	T-S AS 93.437	
ג ₁₀	T-S AS 95.344	
ג ₁₄	T-S AS 200.14	
ג ₄	T-S E4.4	
ג ₅	T-S E4.5	
ג ₃	T-S E4.6	
ג ₁	¹⁰⁰ T-S E4.7	
ג ₇	¹⁰¹ T-S E4.7	

T-S E4.8

T-S K27.22

T-S NS 176.1

T-S NS 252.74

T-S NS 258.20

Geniza Bible Box V, 33–34

Geniza Talmudica Box I, 111

קמברידג', ספריית וסטמינסטר קולג',

נ סנקט פטרסבורג, הספרייה הלאומית, 891 Antonin¹⁰²

כתב היד, המכיל שנים-עשר דפים, כולל את הפרק הראשון של מסכת ביצה מן התלמוד הבבלי וחלק ניכר מסדר עולם.¹⁰³ ששת הדפים הראשונים ורובו של הדף השביעי כוללים את מסכת ביצה ושאר הדפים – את סדר עולם. כתב היד כתוב על קלף. הכתב בו דומה מבחינות פלאוגרפיות מסוימות לכתב הקדם-מרובע הנפוץ במזרח, אך יש בו גם תכונות אירופיות. לפיכך נראה שהוא כתב יד אירופי קדום, מן המאה העשירית עד המאה השנים-עשרה, אולי מאיטליה.¹⁰⁴

שנים-עשר דפים אלו, כלומר ששת הגליונות, הם קונטרס אחד. חמישה גליונות גדולים מאוד – בכל אחד בערך ארבעים וחמש שורות של טקסט. בגליון האחר, הפנימי ביותר, יש רק שלושים שורות של טקסט. עשרת העמודים וחצי העמוד שבהם מופיע סדר עולם כוללים בערך שני שלישים מן הטקסט של סדר עולם. כתב היד נפסק לקראת סוף פרק כה.¹⁰⁵ הקונטרס כולו נפגע בשרפה ונאכלה הזווית הפנימית בתחתיתו של כל עמוד, כשנים-עשר אחוז משטח העמוד כולו. הדף האחרון, ובייחוד העמוד האחרון, של כתב היד במצב גרוע מאוד: קצהו העליון חסר מחמת שרפה וכן חסר בגללה חלק בתחתית העמוד, וחלקים גדולים ממושטשים ואינם קריאים. על אף מגבלות אלו שימש לי כתב יד נ יסוד ראשוני למהדורה ככל שהיה הדבר אפשרי¹⁰⁶ – מפני שנוסחו הוא המשובח שבכל הנוסחים העומדים לפנינו היכולים לשמש יסוד למהדורה. אין זאת אומרת שנוסח כתב יד נ הוא הנוסח המשובח ביותר שעמד לרשותי. אדרבה, נוסחיהם של כתב יד ג, ושל כתב יד ג, עדיפים ממנו במקצת. ברם, שני כתבי יד אלו מקוטעים מאוד¹⁰⁷ ומכילים רק כמות קטנה של הטקסט של סדר עולם, ולפיכך השתמשתי בכתב יד נ ככול שהדבר היה אפשרי.

את שלושת כתבי היד האלה, וכמוהם רוב קטעי הגניזה, מאפיין היעדר כמעט מוחלט של קריאות משניות מכוונות. אמנם נפלו טעויות אחדות בשלושה כתבי יד אלו – כתב יד בלי טעות או שיבוש כמעט אינו אפשרי – אבל נדירות ביותר גרסאות שהתהוו מתוך שינוי מכוון ששינוי סופר או מגיה שחשבו שבפעולתם הם 'מתקנים' או 'משפרים' את הנוסח של סדר עולם שעמד לפניהם.¹⁰⁸ כל הנוסחים השלמים והכמעט שלמים של סדר עולם שלפנינו כוללים חילופי נוסח רבים מן הסוג הזה.¹⁰⁹ רק קטעי הגניזה האמורים מקיימים נוסחים מקוריים יותר של סדר עולם.

כתבתי זה עתה שנוסחיהם של כתב יד ג, ושל כתב יד ג, עדיפים מנוסח כתב יד נ: הם כמעט נקיים משיבושים. לעומתם יש בכתב יד נ לא מעט, אך גם לא הרבה במיוחד, טעויות סופר שגרמו בורות או רשלנות.¹¹⁰ ראה, דרך משל, 'אבר' עש" במקום 'ארבע עשרה' (א:20); 'הללו' במקום 'תל' לו" (ב:4); 'ובאותו הזמן לזמן לשנה' במקום 'ובאותו הזמן לשנה' (ה:4). אף יש בכתב היד שבע או שמונה השמטות מחמת הדומות.

כתב יד נ, כמו קטעי גניזה רבים אחרים של ספרות חז"ל, מתאפיין בכתב ארץ-ישראלי עתיק. כך, לדוגמה, מופיעה בו הצורה 'יוסה' שלא בכתיב יד אחרים הגורסים 'יוסי', והצורה 'נוהרי' לעומת 'נוהראי' או 'נוהרי' של כתבי יד אחרים. ברם, גם בעניין זה אין לכתב יד נ עליונות ברורה. שני השמות האלה מופיעים בשתי הצורות, הן זו שבכתיב הארץ-ישראלי העתיק הן זו שבמרוצת הזמן נעשתה לכתיב הנפוץ.¹¹¹

כצפוי, אין בכתב יד נ גרסאות יחידאיות רבות הנראות שייכות לנוסח המקורי של סדר עולם.¹¹² הרי מונחים לפנינו נציגים של כמה וכמה ענפי מסירה עצמאיים במסורת הנוסח של סדר עולם. אם גרסה יחידאית של כתב יד נ היא הגרסה המקורית, עולה שהיא שונתה בכל שאר ענפי הנוסח. מקרה כזה אפשרי אך בוודאי לא אירע פעמים רבות בתולדות המסירה של סדר עולם.¹¹³ לעומת זאת נפוצים הרבה יותר מקרים שכתב יד נ ועוד כתב יד אחד או עוד שני כתבי יד מקיימים נוסח קדום לעומת שאר כתבי היד.¹¹⁴

פרק ה

ט · ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה, ENA 2699.22;

קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S 12.801-812;

-, T-S AS 73.148-149;

-, T-S AS 74.189;

-, T-S NS 258.20.

הכתב בכתב יד זה, שאמנם מוצאו מן הגניזה, שונה מרוב הכתבים שבכתבי יד מן הגניזה: הכתב ספרדי בינוני מסוף המאה השלוש-עשרה או מתחילת המאה הארבע-עשרה, וניכרת בו השפעה מזרחית חזקה. סבירה אפוא מאוד המסקנה שהוא נכתב בצפון אפריקה. כתב היד כתוב על נייר ודפיו קטנים. כל עמוד כולל בערך שש-עשרה שורות.

כל הקטעים יחד כוללים כארבעים וחמישה אחוזים מן הטקסט של סדר עולם. הקטע הגדול ביותר של כתב היד הוא הקטע מקמברידג' T-S 12.801-812, המכיל עשרים וארבעה דפים והכולל את החלקים האלה מסדר עולם: ב: 31-ג: 2; ג: 8-11; ג: 14-ד: 5; יו: 26-כ: 38; כב: 26-כו: 8; כז: 3-ל: 21. הקטע מניו יורק ENA 2699.22, דף אחד, כולל את סדר עולם טו: 8-יו: 5. ארבעת הקטעים הנשארים, כולם מקמברידג' (AS 74.189 + AS 73.148-149 + NS 258.20), מקורם בדף אחד של הקודקס המקורי, והם כוללים את סדר עולם כא: 16-כב: 8.

כתב יד ט, בדומה לכתב יד נ, מכיל לא מעט אך גם לא הרבה מאוד טעויות סופר מחמת בורות או רשלנות.¹¹⁵ הוא אף אינו במצב השתמרות טוב. הנייר בלה במהלך הזמן, ויש בו חורים וקרעים רבים. על אף חסרונות אלו השתמשתי בכתב יד ט ליסוד המהדורה כאשר לא עמד לפניי קטע גניזה טוב יותר שראוי היה להשתמש בו והתאפשר השימוש בו. בדומה לכתב יד נ כמעט אין בו קריאות משניות מכוונות,¹¹⁶ ולכן אחרי שמתקנים את טעויות הסופר הברורות נוסח כתב יד זה עדיף מנוסחיהם של כל כתבי היד השלמים.

הקטע הגדול מקמברידג' היה ידוע למארכס כאשר הכין את מהדורתו והוא מציין לו בסימול G.¹¹⁷ טענתו שהוא שיך לאותה משפחת כתבי יד כמו כתב יד א נובעת מניתוחו השגיגי, שעל פיו חילק את כל כתבי היד של סדר עולם לשתי משפחות.¹¹⁸ לאמתו של דבר, אין כל קרבה טקסטואלית בין שני כתבי היד האלה.¹¹⁹

ג · אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, heb. c.18, 1-2; (מספר קטלוג: 2634.1);¹²⁰

סנקט פטרסבורג, הספרייה הלאומית, Antonin 914;¹²¹

קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S AS 74.290;

-, T-S E4.7;¹²²

-, T-S NS 176.1;

-, T-S NS 252.74.

כתב יד זה כתוב על קלף בכתב מזרחי שיש בו מאפיינים של הכתב הקדם-מרובע ושל הכתב המרובע. הוא נכתב אפוא במאה התשיעית או במאה העשירית. שלושה קטעים, אוקספורד, סנקט פטרסבורג וקמברידג' T-S E4.7, שכל אחד מהם הוא גיליון אחד, השתמרו במצב טוב. מכל אלה רק בכתב יד סנקט פטרסבורג יש כמה מילים מטושטשות. שלושת הקטעים האחרים, כולם מקמברידג', בלויים ומלאים קרעים. שרידי כתב היד מכילים חלקים אלו של סדר עולם: ג: 9-ה: 12; (ג: 9-ד: 1 בקטע קמברידג' T-S NS 176.1; ד: 1-ה: 12 בקטע אוקספורד); ה: 25-27 (קמברידג' AS 74.290); ו: 2-4 (קמברידג' AS 74.290); ז: 12-ח: 10 (קמברידג' NS 252.74); יג: 5-יד: 14 (סנקט פטרסבורג); טו: 22-יו: 31 (קמברידג' E4.7); כא: 2-כב: 3 (קמברידג' E4.7); כב: 30-כג: 29 (סנקט פטרסבורג).

כאמור לעיל, נוסח כתב יד ג, הוא נוסח משובח של סדר עולם ואולי המשובח בכל נוסחי כתבי היד שלפנינו.¹²³ לפיכך השתמשתי בו ליסוד המהדורה בשני מקומות כאשר היה השימוש בו אפשרי ולא יכולתי להשתמש בכתב יד נ או בכתב יד ט: ג: 10-19; ה: 8-13.¹²⁴

ג · אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, heb. d.47, 40-43 (מספר קטלוג: 2669.16);¹²⁵

קמברידג', ספריית וסטמינסטר קולג', Bible V, 33-34.¹²⁶

כתב יד זה כתוב על קלף בכתב מזרחי מרובע מן המאה האחת-עשרה (ואולי מסוף המאה העשירית). הקטע מאוקספורד מכיל שני גיליונות, והקטע מקמברידג' הוא גיליון אחד. שלושת הגיליונות היו חלק מקונטרס אחד – מקומו של הגיליון

מקמברידג' היה בין שני הגיליונות מאוקספורד – ששני הגיליונות הפנימיים שלו אבדו. כתב היד מכיל את סדר עולם כג: 42–כו:6; כח:38–ל:49 (סוף החיבור). כל הקטעים שרדו במצב השתמרות גרוע מאוד: דף אחד נקרע לשני חלקים נפרדים, ודף אחר, רובו ככולו, אינו קריא.

הנוסח של סדר עולם שבכתב יד זה אינו משובח. מלבד טעויות הסופר הרבות שנפלו בו יש בו עוד חסרונות בולטים. הוא נוטה להשתמש בפרפרזה של הלשון המקורית של סדר עולם והוא מעתיק מספרים באופן רשלני ביותר. המובאות מן הכתובים נרחבות מאוד וכמעט תמיד הן מביאות מן הכתוב יותר מן הנדרש. ברם, על אף הערכתי הכללית הלא-טובה על כתב היד, עדיין יש לו חשיבות בניסיון לשחזר את הנוסח המקורי של סדר עולם מפני שלחלקים מסוימים של סדר עולם הוא קטע הגניזה היחיד ששרד; וראה מה שהערתי בפירוש ל:24, 28–29.

ג. אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, heb. f.27, 28–33 (מספר קטלוג: 2642.6);¹²⁷ קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S E4.6.

כתב יד זה נכתב על קלף בכתב מזרחי קדם-מרובע סמוך לסוף המאה התשיעית או לתחילת המאה העשירית. הקטע מאוקספורד הוא שלושה גיליונות, שישה דפים רצופים הכוללים את סדר עולם ב:5–ה:24, והקטע מקמברידג' הוא דף אחד, והוא כולל את סדר עולם ו:8–י:12. כתב היד השתמר במצב טוב חוץ מחור קטן בשלושת הדפים הראשונים של הקטע מאוקספורד ומילים מעטות לא-קריאות בדף הראשון של אותו הקטע.

כתב היד הועתק בדייקנות רבה. אין בו טעויות מחמת בורות או רשלנות. ואולם אין הוא תורם הרבה לניתוח הטקסטואלי של סדר עולם כי שלא כרוב קטעי הגניזה הוא שייך למשפחה α של כתבי היד.¹²⁸

ג. קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S E4.4.

כתב יד זה נכתב על קלף בכתב מזרחי קדם-מרובע סמוך לסוף המאה התשיעית או לתחילת המאה העשירית. הוא גיליון אחד במצב השתמרות מצוין, וכל מילה בו קריאה. כתב יד זה כולל את סדר עולם ט:21–כ:17–כא:2. נוסח כתב יד ג הוא נוסח משובח של סדר עולם. כמעט אין בו טעויות סופר או קריאות משניות הבאות ל'תקן' את הטקסט.¹²⁹ לפיכך השתמשתי בו ליסוד המהדורה במקום אחד כאשר היה אפשר להשתמש בו ולא היה אפשר להשתמש בכתב יד נ או בכתב יד ט:2–11.

ג. קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S E4.5.

כתב יד זה כתוב על קלף בכתב מזרחי שיש בו מאפיינים של הכתב הקדם-מרובע ושל הכתב המרובע. נראה שהועתק בחלק הראשון של המאה העשירית. הוא גיליון אחד, ששני דפיו רצופים, וכולל את סדר עולם י:5–יד:18. כתב היד שרד במצב השתמרות גרוע ביותר. כמעט אין שורה שאפשר לקרוא במלואה, ומן הדף השני פחות משליש כתב היד קריא.

הנוסח של סדר עולם שבכתב היד משובח. בדרך כלל גרסאותיו מתאימות לגרסאות כתב יד נ ועדי הנוסח הטובים האחרים.¹³⁰ ואולם בגלל מצבו הגרוע של כתב היד אין הוא תורם רבות לשחזור הנוסח המקורי של סדר עולם.

ג. קמברידג', ספריית וסטמינסטר קולג', Talmudica I, 111.¹³¹

כתב יד זה נכתב על קלף בכתב מזרחי שיש בו מאפיינים של הכתב המרובע ושל הכתב המרובע למחצה, כנראה, במאה העשירית. הוא גיליון אחד ורובו קריא. רק חלקים קטנים של כתב היד מטושטשים בגלל כתמים ודהיית הדיו. הדף הראשון כולל את סדר עולם ו:11–ח:2, והדף השני את סדר עולם יג:3–יד:4.

כתב יד זה מדגים את הצורך בשימוש מבוקר בכתבי יד מן הגניזה: לעתים קרובות המשפטים בכתב היד אינם אלא דברי הבל חסרי פשר.¹³² כיוון ששגיאות גסות אלו מרובות מאוד לא הבאתי במדור חילופי הנוסח את גרסאותיו במלואן,¹³³ אלא רק מבחר גרסאות החשובות לשחזור הנוסח המקורי של סדר עולם או להבנת תהליכי מסירתו. מכל מקום, יש לו חשיבות טקסטואלית מסוימת, ולפעמים גרסאותיו הן בין היחידות המסכימות עם גרסאות כתב יד נ.¹³⁴

ג. קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S E4.7;¹³⁵

—, T-S AS 74.252;

—, T-S AS 93.437.

כתב יד זה נכתב על קלף בכתב מזרחי מרובע למחצה במאה העשירית בערך. הקטע הראשון הוא גיליון אחד; הדף

פרק ה

הראשון כולל את סדר עולם כב: 11–38, והדף השני את סדר עולם כו: 12–35. הקטע שרד במצב השתמרות גרוע ביותר: בערך מחצית הדף הראשון חסרה לגמרי ובאמצע הדף השני יש חור גדול. הקטע השני והשלישי קטנים, ונראה שהם נובעים מדף אחד.¹³⁶ בקטע השני שרדו בו בסך הכול כתרסר מילים מסדר עולם טו: 4–15, ובשלישי שרדו כארבע עשרה שורות, שתי מילים לכל שורה, והוא מסדר עולם טו: 8–19. החלקים של סדר עולם שבכתב יד זה כוללים בעיקר מובאות מן הכתובים. לפיכך יש בו מעט מאוד גרסאות בעלות עניין.¹³⁷

ג. קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S E4.8. כתב יד זה נכתב על נייר בכתב מזרחי בינוני סמוך לסוף המאה השתים-עשרה או לראשית המאה השלוש-עשרה. כתב היד דף אחד, הכולל את סדר עולם טו: 2–11. מצב השתמרותו טוב ורק מילים יחידות אינן קריאות בגלל כמה חורים בנייר.

כתב יד זה שייך למשפחה α של כתבי יד.¹³⁸ אין בו שגיאות גסות, אך יש בו ארבע השמטות שרק שתיים מהן טעויות מחמת הדומות – מספר רב מאוד יחסית לדף אחד.

ג. קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S AS 74.276; –
T-S AS 74.304.

כתב יד זה נכתב על קלף בכתב מזרחי מרובע במאה העשירית, כנראה בראשיתה. שני קטעים אלו שייכים לדף אחד הכולל את סדר עולם יד: 12–טו: 5. כיוון שהקטעים קטנים וקרועים, אין לומר על טיב הנוסח של סדר עולם הכלול בהם אלא שאין בהם שגיאות גסות ורשלניות.

ג. קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S AS 62.179; –
T-S AS 74.288; –
T-S AS 74.303; –
T-S AS 95.344.

כתב יד זה נכתב על קלף בכתב מזרחי מרובע במאה העשירית, כנראה בראשיתה. כל הקטעים קרועים ובלויים. שני הקטעים T-S AS 74.303; T-S AS 95.344 שייכים לדף אחד, והם כוללים את סדר עולם א: 20–ב: 4, ב: 11–21, ושני הקטעים T-S AS 62.179; T-S AS 95.344, שבכל אחד מהם אין יותר ממילים יחידות, שייכים לדף אחר, והם כוללים את סדר עולם יב: 5–10, 20–23; יג: 4–8, 20–22. כיוון שהקטעים קטנים וקרועים, אין מה לומר על טיב הנוסח של סדר עולם הכלול בהם.

ג. קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S K27.22.¹³⁹ כתב יד זה נכתב על קלף בכתב מזרחי שבתווך בין הכתב הקדם-מרובע ובין הכתב המרובע, וכנראה, הוא מן המאה העשירית ואולי מסוף המאה התשיעית. כתב היד הוא גיליון אחד, שני דפים קרועים לאורכם לא רצופים, כאשר הראשון כולל את סדר עולם כו: 16–40 והשני חיבור היסטוריוגרפי.¹⁴⁰ כתב יד זה, ועוד שני כתבי יד אחרים מן הגניזה, שייכים למשפחה α של כתבי היד.¹⁴¹

ג. ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה, ENA NS 23.4–5. כתב יד זה הועתק על קלף בכתב מזרחי קדם-מרובע סמוך לסוף המאה התשיעית או לתחילת המאה העשירית. כתב היד הוא שני דפים רצופים אך מקוטעים הכוללים את סדר עולם כח: 17–ל: 3. נוסח סדר עולם שבו אינו משובח ביותר, אך אין בו שגיאות גסות וכיצא באלו. אין די נתונים כדי להכריע אם הוא שייך למשפחה α אם לאו.¹⁴²

ג. קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S A45.24,9–10. כתב יד זה הועתק על קלף בכתב מזרחי מרובע למחצה במאה העשירית בערך. כתב היד פורסם במהדורת פקסימיליה הכוללת קופסה זו מאוסף הגניזה כולה (Old Series, Box A45).¹⁴³ רק פרק ל של סדר עולם בא בכתב היד: הסופר התחיל לכתוב את ראשיתו של פרק זה באמצע עמוד 29 אחרי אוסף של כמה חיבורים,¹⁴⁴ והמשיך עד סוף עמוד 10.¹⁴⁵ דפים אלו של כתב היד לא השתמרו במצב טוב: רק כחציה של כל שורה שרד – שני צדדים של עמודים אלו בכתב היד

נאכלו בשרפה, ואף ראשיתו ותחתיתו של כל עמוד נשרפו. טיב נוסח סדר עולם בכתב היד טוב, אך יש בו אף הרבה טעויות סופר.

ג. קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S AS 200.14. כתב יד זה נכתב על קלף בכתב מזרחי מרובע למחצה במאה האחת-עשרה בערך. הקטע קטן, קרוע ומטושטש; רק צד אחד ממנו קריא, ואפשר לפענח בו כעשרים וחמש מילים. הוא כולל את סדר עולם א: 14-17.

מבחר דפוסים סדר עולם

נדון כאן בחמש מהדורות דפוס של סדר עולם, בשני הדפוסים הראשונים ובשלוש המהדורות מן העת החדשה שהתבססו במידה זו או אחרת על כתבי יד של סדר עולם. בכל שאר המהדורות לא נעסוק כאן מפני שאינן חשובות לניתוח הטקסטואלי של סדר עולם.¹⁴⁶

שתי מהדורות הדפוס הראשונות של סדר עולם

דפוס מנטובה רע"ד

ד

אין לו שער. הוא מכיל את סדר עולם, סדר עולם זוטא, מגילת תענית וספר הקבלה של רבי אברהם אבן דאוד. יש בו 101 עמוד, בלי מספור. יש קולופון בסוף: 'נשלם ספר הקבלה להראב"ד פה מנטובה ד' מרחשון שנת וש' ה' אלדיך את שביחך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלהיך שמה אמן ברוך נותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה'. הודפס בידי שמואל לטיף.¹⁴⁷

נוסח סדר עולם שבדפוס הראשון קרוב מאוד לנוסח שבכתב יד פרמה, ספריית פלטינה 2787 (ל) ולנוסח שבכתב יד מילאנו, ספריית אמברוזיאנה T66 Sup. (ב) מאמצע פרק י עד סוף סדר עולם. את הנוסח המשתקף בעדי הנוסח האלה קראתי טיפוס הטקסט האיטלקי. כיניתי אותו איטלקי בגלל מוצאם של הדפוס הראשון ושני כתבי יד אלו, והביטוי 'טיפוס טקסט' בא להדגיש את האופי המכוון של השינויים המופיעים בו.¹⁴⁸ נוסח זה מעניין ביותר: מצד אחד הוא הטוב מכל הנוסחים ששרדו בשלמות, ומצד אחר יש בו הוספות ועיבודים מאוחרים.

מעדותם של כתבי יד של סדר עולם ששרדו ושל המובאות מסדר עולם אצל הראשונים, נמצאו למדים שבמאות האחרונות של ימי הביניים היו במערב שני ענפי מסורת מעובדים, זה של משפחה α,¹⁵⁰ ששייכים אליו רוב עדי הנוסח השלמים ששרדו, וזה של טיפוס הטקסט האיטלקי, ששייכים אליו שלושת עדי הנוסח שנזכרו לעיל.¹⁵¹ רק נוסחי סדר עולם המופיעים ברוב כתבי יד מן הגניזה המצייגים מסורת מזרחית קדומה נקיים פחות או יותר מגרסאות מעובדות ומשינויים מכוונים.¹⁵²

אחדים מן העיבודים ומן השינויים הבאים בטיפוס הטקסט האיטלקי חמורים.¹⁵³ ברם, השוואה בין שני ענפי מסורת מלמדת שהנוסח המקורי של סדר עולם שונה גם בכמות וגם באיכות בטיפוס הטקסט האיטלקי פחות מבמשפחה α. ראשית כול, מספר השינויים הבאים בטיפוס הטקסט האיטלקי הוא פחות ממחצית השינויים הבאים במשפחה α. יתרה מזו. ההוספות שנוספו לטיפוס הטקסט האיטלקי הן גופים זרים בסדר עולם, והכנסתן כמעט לא גרמה שינויים בטקסט המקורי שלו.¹⁵⁴ לעומת זאת רבים מן השינויים הבאים במשפחה α משנים את הטקסט המקורי ואף את משמעותו.¹⁵⁵ אף יושם לב שמשפחה α כוללת השמטות רבות, ואילו בטיפוס הטקסט האיטלקי אין כל השמטות. לפיכך בחרתי את נוסח הדפוס הראשון ליסוד המהדורה כאשר לא היה אפשר להשתמש באחד הנוסחים המעולים של סדר עולם שמקורם מן הגניזה, כתבי יד ג, ג, ג, העומדים ביסוד רוב המהדורה.¹⁵⁶

הפוכה לגמרי היא עמדתו של מארכס כאשר לחשיבות הנוסח של הדפוס הראשון במהדורה שלו לסדר עולם. הוא לא מצא אותו ראוי לשמש יסוד למהדורתו, ולא זו בלבד אלא שאף החליט שלא להכניס את שינויו למדור חילופי הנוסח. מארכס כותב שהטקסט של הדפוס הראשון מקוצר, הושמט בו פסוקי מקרא בחלקם או במלואם והוכנסו בו הוספות רבות שאינן בשאר עדי הנוסח.¹⁵⁷ טענותיו אלו אינן עומדות בפני הביקורת: הראשונה אינה נכונה, השנייה נכונה בחלקה אבל מטעה מאוד, והשלישית נכונה אך אינה סיבה מספקת להתעלם מגרסאות הדפוס הראשון. ראשית וחשוב מכול, יש לקבוע שהטקסט של הדפוס הראשון אינו טקסט מקוצר. אין בו כל נטייה להשמיט או לקצר בדברים.

שנית, הטקסט של הדפוס הראשון אינו משמיט פסוקים באופן עקרוני, ובוודאי אין בו השמטות פסוקים יותר מן הממוצע בכל עדי הנוסח, ואף נראה שיש בו פחות השמטות מן המצוי ברוב כתבי היד. נכון הוא שפסוקים רבים מוצעים בציטוט מילה אחת או שתיים מהם, אך כך דרכם של סופרים רבים. מנהג ציטוט זה נפוץ במיוחד בכתבי יד קדומים ויימצא בקטעי גניזה רבים של ספרות חז"ל.¹⁵⁸ באשר לטענתו השלישית של מארכס, כבר הראיתי לעיל שלנוסח זה של סדר עולם הוכנסו כמה וכמה הוספות, אך לא יותר מן ההוספות בכתבי יד אחרים שכלל מארכס במהדורתו.

בדיוני עד עתה הדגשתי שהטקסט של סדר עולם שבדפוס הראשון שייך לענף המסורת שכינתי אותו טיפוס הטקסט האיטלקי. ואולם המדפיס של הדפוס הראשון השתמש בהדפסתו ביותר מעותק אחד של סדר עולם. נוסף על העותק העיקרי שעליו ביסס את רוב המהדורה, המשתייך לענף מסורת זה, עמד לפניו לפחות עוד עותק של סדר עולם שאינו שייך לענף מסורת זה. אין כוונתי לומר שהמדפיס ערבב גרסאות של מסורות נוסח. נהפוך הוא. המדפיס הקפיד שלא לשנות אף מילה אחת מכתב היד שהשתמש בו על פי הגרסה בכתב היד האחר. ברם, אפשר להראות ששלושה קטעים ארוכים למדיי נדפסו על פי עותק אחר ולא על פי העותק העיקרי של המדפיס.

עיוני במערכת היחסים הטקסטואליים של שלושת עדי הנוסח של טיפוס הטקסט האיטלקי מלמדת שאכן, כך אירע. בדרך כלל כאשר גרסאות שלושת עדי הנוסח האלה אינן זהות, גרסאות כתב יד מילאנו (ב) תואמות את גרסאות הדפוס הראשון (ד) כנגד גרסאות כתב יד פרמה, ספריית פלטינה 2787 (ל).¹⁵⁹ ואולם מאמצע פרק כו ועד לאמצע פרק כז גרסאות כתב יד ב תואמות את גרסאות כתב יד ל ולא את גרסאות הדפוס הראשון.¹⁶⁰ מכאן שבקטע זה כתב יד ב וכתב יד ל מביאים את הנוסח של אב הטיפוס של המשפחה, ואילו הדפוס הראשון שאב את נוסחו מעותק אחר שאינו נובע ממנו. ועוד זאת: הערתי לעיל שהדפוס הראשון מצטט בקביעות פסוקים בקיצור נמרץ, אך בחלק זה של סדר עולם הפסוקים מצוטטים בשלמותם. ברור אפוא שקטע גדול זה נדפס על פי כתב יד אחר. אפשר גם להוכיח שמסורת נוסח זו הוכנסה לטקסט של הדפוס הראשון בעת ההדפסה ולא בידי סופר של אחד מאבות הדפוס הראשון: באמצע פרק כו, בדיוק לפני הקטע שכתב יד ב וכתב יד ל מתחילים להסכים בו כנגד הדפוס הראשון, נקטע הטקסט באמצע השורה, והוא מתחיל מחדש רק בשורה הבאה וחצי שורה נותרה ריקה. לתופעה זו אין אח בדפוס הראשון, ונראה שהדבר מלמד על הפסקה בעת ההדפסה מחמת המעבר מעותק אחד לעותק אחר.

גם בפרק י גרסאות כתב יד ב תואמות את גרסאות כתב יד ל ואינן תואמות את גרסאות הדפוס הראשון,¹⁶¹ ולפיכך נראה שגם כאן השתמש המדפיס בעותק אחר מזה שהדפיס ממנו את הפרקים האחרים. הקטע השלישי הנלקח מעותק אחר של סדר עולם הוא ההוספה הגדולה שבדפוס הראשון ובצאצאיו בסוף פרק ד. הוספה זו אינה באה בשני כתבי היד השייכים לטיפוס הטקסט האיטלקי, והיא מופיעה רק בדפוס הראשון ובכמה כתבי יד השייכים למשפחה α.¹⁶² כיוון שלא בכל כתבי היד השייכים למשפחה α מצויה ההוספה, ברור שלא הייתה באב המשפחה אלא סופר של אחד מצאצאי אב המשפחה הכניס אותה בטקסט של סדר עולם שהעתיק, ובמרוצת הזמן עותק זה נהיה אב משפחה לענף אחד בתוך משפחה α. על סמך ניתוח טקסטואלי זה סביר מאוד שאף כאן המדפיס הוא שהכניס את ההוספה לנוסחו.

אין אני יודע למה עבר המדפיס לעותק אחר בפרק י ובפרק כו, אך סביר להניח שכתב ידו העיקרי היה חסר במקומות אלו. חשוב לחזור ולהדגיש שלעומת מקרים אלו של מעבר מעותק אחד לעותק אחר בזמן ההדפסה אין אנו מוצאים בדפוס הראשון גרסאות שהתהוו על ידי צירוף שתי גרסאות יחד במקום אחד. זאת אומרת, כאשר המדפיס משתמש בעותקו העיקרי אין הוא נוהג ל'תקנו' על פי עותקו האחר.¹⁶³

דפוס קושטא רע"ז¹⁶⁴

ק

אין לו שער. הוא מכיל את סדר עולם לבד. יש בו 28 עמודים בלי מספור. יש קולופון בסוף: 'ותשלם מלאכת שמים יפה צרופה מזוקקת שבעתים בקושטנטין רבתי אשר היא תחת ממשלת אדונינו המלך שולטן סלים ירום הודו ביום רביעי שלשה ימים לחדש כסליו שנת חמשת אלפים ומאתים ושבעים ושבעה לבריאת עולם...'

דפוס זה אינו מיוסד על הדפוס הראשון ולפיכך ערכו כערך כתב יד. כתב היד העיקרי שהשתמש בו מדפיסי קושטא שייך למשפחה α. ברם, מדפיסים אלו השתמשו ביותר מכתב יד אחד, ושלא כמנהגו של רבי שמואל לטיף, המדפיס של הדפוס הראשון, ערבבו יחד בקטע אחד גרסאות שונות זו מזו. החפיפה בין גרסאות דפוס קושטא ובין הגרסאות של מסורות נוסח אחרות מראה שלפחות שלושה כתבי יד משלוש מסורות נוסח עצמאיות עמדו לפני המדפיסים, והם חיברו מפעם לפעם יחד במשפט אחד גרסאות של מסורות הנוסח האלה.¹⁶⁵

הטקסט של סדר עולם שבדפוס קושטא מלא טעויות.¹⁶⁶ כיוון שלפני המדפיסים עמדו כמה כתבי יד, ברור שרשלנות ההדפסה גרמה לריבוי הטעויות. רשימת השיבושים הארוכה כבר רשם מארכס.¹⁶⁷

שלוש המהדורות הביקורתיות והביקורתיות למחצה של סדר עולם

מהדורת נויבאוואר, אוקספורד תרנ"ג

מהדורה זו כוללת את סדר עולם עם שינויי נוסחאות. השער: סדר החכמים וקורות הימים. מגילת תענית סדר עולם. כתאב אלתאריך... ועוד לקוטים אחרים. חלק שני. אוקספורד בבית דפוס קלארינדון. תרנ"ג לפ"ק. שער נוסף באנגלית בסוף הספר: *Medieval Jewish Chronicles* edited by A. D. Neubauer. II. Oxford. at the Clarendon Press. 1895. (!) סדר עולם בא בעמודים 26–67. נויבאוואר מתאר במבואו האנגלי את דרכו בהכנת המהדורה, והוא רושם את כתבי היד שהשתמש בהם.¹⁶⁸ הטקסט עצמו הוא מיוזג מזור של דפוס אמסטרדם ת"ע"א וכתב יד אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, Opp. 317, ושינויי נוסחאות מובאים עוד מתשעה עדי נוסח, ששלושה מהם קטעי גניזה.¹⁶⁹ אין ספק שמהדורה זו הייתה בשעתה התקדמות ניכרת. ברם, מגרעותיה מרובות: מובאים בה רק מעטים מן השינויים שבכתבי היד; אין הקפדה מספקת בהבאת השינויים;¹⁷⁰ השיטה שנקט נויבאוואר בטקסט ובמדור חילופי הנוסח בעייתית ביותר. יתרה מזו. נויבאוואר לא השתמש בהרבה כתבי יד, ומחמשת כתבי היד השלמים שהוא מזכיר במבואו שלושה לא היו לפניו כלל, לא כתב היד גופו ואף לא העתקות ממנו, והם מיוצגים בשינויים מעטים בלבד. בכל זאת נודעה למהדורה זו חשיבות מסוימת עד ימינו משתי סיבות: (א) טיבה של מהדורת רטנר (ראה להלן); (ב) זאת המהדורה היחידה עד ימינו המביאה שינויי גרסאות מקטעי הגניזה של אוקספורד מפרק יא ואילך.¹⁷¹

מהדורת רטנר, וילנה תרנ"ז

זו מהדורה של סדר עולם עם הערות. השער: סדר עולם רבה עם הערות ותקונים ומראה מקומות והגהות... השלמתי החסרונות עפ"י שני התלמודים... ועפ"י כתבי היד מאוצר הספרים מאקספארד... ממינכען... ועוד כת"י... ממני בער ראטנער... ווילנא בדפוס האלמנה והאחים ראם שנת תרנ"ז לפ"ק. שער נוסף בגרמנית: *Seder Olam Rabba. Die grosse Weltchronick*. Nach Handschriften und Druckwerken herausgegeben. mit. kritischen Noten und Erklärungen. versehen. von. B. Ratner. Subventionnirt von der 'Zunz-Stiftung' in Berlin. Wilna. Buchdruckerei v. W-We & Gebr. Rom 1897. זאת המהדורה שרגילים לצטט ממנה היום. במבואו (עמ' 160 ואילך) רשם רטנר את כתבי היד שעמדו לרשותו: כתב יד אוקספורד¹⁷² וכתב יד מינכן וכן רשימה חלקית של שינויי הגרסאות שבכתב יד הלבדשטם.¹⁷³ לפני רטנר עמדו פחות כתבי יד משעמדו לפני נויבאוואר, אולם בכתבי היד שהשתמש בהם הוא נהג להביא את שינויי גרסאותיהם באופן מלא יותר משנהג נויבאוואר.¹⁷⁴ חשיבות מיוחדת נודעת למהדורה זו בזכות הערותיו של רטנר. אמנם לעתים דרכו אינה נראית,¹⁷⁵ אך ידיעותיו בספרות חז"ל ובספרות ישראל מימי הביניים היו מרובות, ורשימות המקבילות והמובאות שהוא מציין הן כלי עזר רב חשיבות בלימוד סדר עולם.¹⁷⁶ כדברים המצוטטים בשמו של שאול ליברמן, "ב"סדר עולם רבה" הראה ר' דוב בער ראטנער את כוחו הגדול.¹⁷⁷

הבעיה המרכזית במהדורה זו היא הטקסט. בשום מקום במבואו אין רטנר מגלה לנו את שיטתו בהכנת המהדורה ובאיזה דפוס או באילו דפוסים השתמש. עיון בגרסאותיו הביא אותי לידי המסקנה שהשתמש בכמה דפוסים מאוחרים ובעיקר בדפוס שקלאוו תקס"א, שהטקסט שלו כבר רחוק למדיי מן הדפוס הראשון.

בשני פרקים של דפוס שקלאוו, פרק טז ופרק כא, הדפיסו המדפיסים שני נוסחים: הנוסח 'הישן' על פי הדפוסים הקדומים והנוסח 'החדש' על פי הגהותיו של הגר"א. אף על פי שבדרך כלל אין רטנר נוהג להכניס הגהות ותקונים שלו או של הגר"א לתוך המהדורה עצמה, בפרקים אלו הביא את הטקסט החדש של דפוס שקלאוו.¹⁷⁸ גרוע מכול הוא שלא גילה לנו בהערותיו מה עשה, וכך נוצרה מכשלה לחוקרים המביאים קטעים מפרקים אלו של מהדורתו ואינם יודעים שהם מצטטים את הגהותיו של הגר"א.¹⁷⁹

סיכום: מלאכתו של רטנר משמשת יסוד לכל עיון בסדר עולם, ואולם אין הטקסט שקבע מניח את הדעת ולא רק משום שהשתמש במעט כתבי יד.

מהדורת מארכס, ברלין תרס"ג

סדר עולם, פרקים א–, עם שינויי נוסחאות, תרגום לגרמנית ומבוא קצר בגרמנית. שער: סדר עולם (פרק א'–י') יוצא לאור על פי כ"י ודפוסים ישנים . . . מאתי אלכסנדר מארכס, ברלין, בדפוס צבי הירש בר' יצחק איטצקאווסקי תרס"ג. שער נוסף בגרמנית בסוף הספר: *Seder 'Olam nach handschriften und druckwerken herausgegeben, übersetzt und erklärt. Inaugural-dissertation . . . der Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr. . . 15 Juni 1903 . . . von Alexander Marx . . . Berlin druck von H. Itzkowski . . . 1903*. לעומת הניסיונות הקודמים יש כאן התקדמות ניכרת במתודה מדעית. היסוד לטקסט שלו הוא כתב יד הברשטם-עפשטיין-וינה.¹⁸⁰ לפני מארכס עמדו כתבי יד רבים יותר מכתבי היד שעמדו לפני נויבאוואר ורטנר. הוא השתמש בכל עדי הנוסח שהשתמשו בהם שני החכמים האלה ועוד ברבים אחרים.¹⁸¹

בכל זאת אין מהדורת מארכס ראויה להיחשב מהדורה מספקת אפילו לעשרת הפרקים הראשונים, שרק אותם ההדיר והוציא לאור, שכן הטקסט שלה בעייתי. כאמור, כתב יד הברשטם-עפשטיין-וינה, שהניח אותו מארכס יסוד למהדורתו, שייך למשפחה α ונוסחו רחוק מן הנוסח המקורי של סדר עולם.¹⁸² ועוד זאת. המדור לחילופי הנוסח אינו מניח את הדעת. כבר ציינתי לעיל שאין מארכס מביא את חילופי הגרסאות מן הדפוס הראשון ושללתי את טעמו (לעיל, עמ' 176). הוא אף טעה בהחלטתו שלא להביא את חילופי הגרסאות של שלושה כתבי יד שידע עליהם אך החשיבם חסרי ערך למהדורה המדעית.¹⁸³ לפעמים הגרסה הנכונה מוצגת במהדורותיהם של נויבאוואר ורטנר ואינה מופיעה אפילו במדור חילופי הנוסח של מארכס!¹⁸⁴

במהדורת מארכס יש אף בעיות חמורות אחרות. לעתים קרובות שינויי גרסאות רשומים אצלו רישום מטעה, ושינויים רבים אינם מובאים כלל.¹⁸⁵ במידת מה אין זה מפתיע למצוא טעויות אצל חוקר העובד על פי העתקות ורישומים שנעשו בביקורים קצרים בספריות. על כל פנים, טעויות רבות כל כך מונעות אותנו מלראות מהדורה זו מהדורה סמכותית של סדר עולם.

זאת ועוד אחרת. מאז הכין מארכס את מהדורתו נודעו לנו עוד לא מעט כתבי יד, רובם קטעי גניזה אך גם כתבי יד שלמים. החשיבות שאנו מייחסים לעדי הנוסח האלה וגם לעדי הנוסח האחרים שהכיר מארכס אך בטעות לא החשיבם כראוי כפולה היא. ראשית, הרבה גרסאות משובחות וחשובות באות בהם, בייחוד, כמובן, בקטעי הגניזה. שנית, הם עוזרים לנו לשחזר את תולדות מסירת הנוסח של סדר עולם ומתוך כך לקבוע אמות מידה ברורות יותר לשם בחירת הנוסח המועדף.

ביקורת נוסח וניתוח סטמטי

בחלק זה של עיוניי אציג את הקשרים המשפחתיים בין עדי הנוסח ואשרטט את אילן היוחסין של המסורת הטקסטואלית כולה מתוך הסתמכות על השיטה הסטמטית,¹⁸⁶ שיטת ניתוח טקסטואלי הידועה היטב ומשתמשים בה חוקרים רבים.¹⁸⁷ השיטה מיוסדת על רעיון מרכזי אחד: הימצאותן של קריאות משניות, כלומר טעויות,¹⁸⁸ בכמה עדי נוסח והיעדרותן בכתבי יד אחרים מוכיחות שהקבוצה האחת של עדי נוסח נובעת מטופס אחד, שאינו הטופס המקורי של החיבור, ואילו הקבוצה האחרת אינה נובעת מטופס זה.¹⁸⁹ חשיבותה של קביעה זו ברורה. אם אפשר להראות שכתבי יד מסוימים תלויים באב טיפוס משותף אחד, אין הסכמתם יחד בקריאה מסוימת נחשבת ליותר מעד נוסח עצמאי אחד. לדוגמה, כאשר לפנינו חמישה כתבי יד של חיבור מסוים ובמקומות מסוימים בחיבור שלושת כתבי היד הראשונים גורסים קריאות משניות משותפות שאינן יכולות להיות הגרסה המקורית של החיבור ובוודאי אף לא התפתחו באופן עצמאי בכל אחד משלושת כתבי היד, ואילו לשני כתבי היד האחרים אין קריאות משניות משותפות, משמעות הדבר ששלושת כתבי היד הראשונים נובעים מאב טיפוס אחד ויוצרים משפחה אחת ואילו שני כתבי היד האחרים הם כתבי יד עצמאיים.¹⁹⁰ מכאן עולה שאם במקום אחר בחיבור שלושת כתבי היד הראשונים גורסים גרסה אחת והשניים האחרונים גורסים גרסה אחרת ומצד ההיגיון של הקטע תיתכנה שתי הגרסאות, אין ספק שגרסת השניים האחרונים היא המקורית, מפני ששלושת כתבי היד הגורסים את הגרסה הראשונה נחשבים לעד נוסח עצמאי אחד ושני כתבי היד הגורסים את הגרסה השנייה נחשבים לשני עדי נוסח עצמאיים.

כבר העירו רבים שהתאוריה העומדת ביסוד שיטת ניתוח טקסטואלי זו מניחה שכל כתב יד הועתק מעותק אחד, אך כאשר חלה במסורת הנוסח קונטמינציה, כלומר כאשר סופר השתמש ביותר מעותק אחד לשם העתקתו או כאשר הועתק

כתב יד מעותק שיש בגיליון שלו או בין השיטין שינויי גרסאות שהשתלשלו מעותק אחר, ¹⁹¹ אין התאוריה מכוונת וקשרי משפחה אינם ניתנים לשחזור מלא. ¹⁹² ואולם על אף מגבלה תאורטית זו השיטה הזאת מועילה גם כאשר חלה קונטמינציה במסורת הנוסח ובייחוד לעניין סדר עולם, שהקונטמינציה במהלך מסירתו הייתה חלקית ורוב כתבי היד הועתקו מעותק אחד בלבד. ¹⁹³

החלוקה למשפחות של מארכס

באמת כבר טמן מארכס את ידו בניתוח הטקסטואלי של עדי הנוסח של סדר עולם. במבואו הוא מחלק את כתבי היד של החיבור לשתי מחלקות (Klassen). ¹⁹⁴ במחלקה אחת מארכס שם את כתב יד ה'לברשטם-עפשטיין-וינה', את כתבי יד ה'ו מ ס פ' ואת דפוס קושטא (ק), ובמחלקה האחרת שם את כתבי יד א ט ואת ילקוט שמעוני. ¹⁹⁵ מארכס כתב שם שיש הבדלים רבים בין המחלקות, אך הוא יביא רק את ההבדלים החשובים ביותר, והם באים בפרק כ ובפרק כא.

השינוי החשוב הראשון שהביא מארכס הוא בפרק כ ועניינו סידורם של קטעים אחדים בפרק. ההבדלים מוצגים להלן בצורת טבלה הכוללת סינופסיס של המחצית הראשונה של הפרק. ¹⁹⁶

א ב ג ד ט ל נ	ה כ פ ק ר E
הושע עמוס ישעיהו ומיכה	הושע עמוס ישעיהו ומיכה
עובדיה + הוספות	
בני זרח ובני קרח	בני זרח ובני קרח
פנחס ואלקנה	פנחס ואלקנה
דוד וזמנו	דוד וזמנו
עובדיה + הוספות	
אחיה	אחיה
שמעיהו	
עידו	עידו
עזריהו	עזריהו
חנני	חנני
יהוא	יהוא
שמעיהו	
מיכה	מיכה

מיד ברור שסדר הקטעים בקבוצת כתבי היד ה'כ פ ק ר E' משני, והוא נוצר מתוך תקלה בהעתקה. ¹⁹⁷ מבני זרח ועד לסוף הפרק כל הנביאים באים לפי סדרם הכרונולוגי, ולפיכך הכרחי ששמעיהו, אשר ניבא בימי רחבעם, יבוא אחרי אחיה, שנתנבא בימי שלמה, ולא אחרי יהוא שניבא בזמנו של בעשא. אף אין כל אפשרות להסביר למה עובדיה מופיע בין הנביאים שנתנבאו בזמנו של דוד ובין אלו שנתנבאו בזמנו של שלמה. ¹⁹⁸

ההבדל השני שמביא מארכס בעמ' xii של מבואו בא בפרק כא, ואף עניינו סידורם של כמה קטעים בפרק. כתב יד א מביא את הקטע הגדול הפותח במילה 'יכול' ומסיים במילה 'כאלישע' (כא: 10–13) אחרי המילה 'ניכתבה' (כא: 21). אין מארכס מזכיר שם שום עד נוסח שגרסתו מסכימה לגרסת כתב יד א, אך בהמשך המבוא, בתארו את כתב יד ט, הוא כותב ש'לדאבוננו חסרה ראשיתו של פרק כא, אך התאמתו לכתב יד א בעניין מקומם של קטעים אחדים בפרק כ מוכיחה שכתב יד ט שייך לאותה מחלקה של כתבי יד'. ¹⁹⁹

דברים אלו שגויים. הרי סדר הקטעים הבא בכתב יד א הוא משני, כלומר שגוי. תפקידו של הקטע הגדול הזה הוא

פרק ה

להציע טעמים להסביר למה לא נכתבו נבואות רבות,²⁰⁰ והטעמים נדחים, ואולם אין כל היגיון בהבאת הטעמים האלה אחרי שכבר הובא הטעם הנכון – 'כל נבואה שהיא לצורך הדורות נכתבה לצורך שעה לא נכתבה' (כא:21). ברור אפוא שעצם הדבר שכתב יד ט מקיים בפרק כ את הגרסה המקורית, כלומר אין בו אותה קריאה משנית משותפת המצויה בכתבי יד ה כ פ ק ר ועל כורחו הוא מתאים בעניין זה לכתב יד א, אינו מלמד שהוא אף יתאים לכתב יד א בקריאתו השגויה בפרק כא. הישרדותה של גרסה מקורית בכמה כתבי יד אינה אומרת דבר על קרבתם.²⁰¹ לפיכך על פי החומר שמארכס גופו מביא אין להסיק שיש קרבה כלשהי בין כתב יד א ובין כתב יד ט. מארכס התעלם מן ההבחנה היסודית לכל ניתוח טקסטואלי, והיא ההבחנה בין סתם קריאות משותפות ובין טעויות (שכאמור, אני מכנה 'קריאות משניות') משותפות.

ברם, מארכס טעה אף בעובדות. מן השרידים הקטנים של תחילת פרק כא ששרדו בכתב יד ט ברור שאין הוא מסכים עם כתב יד א אלא עם כתבי היד האחרים.²⁰² נמצא שבכתב יד ט אין לא הטעות המשותפת לכתבי יד ה כ פ ק ר E בפרק כ ואף לא הטעות הייחודית של כתב יד א בפרק כא. יתר על כן: גם בדפוס הראשון (ד) ובשני כתבי היד הקרובים לו (כתבי יד ב ל) אין שתי הטעויות האלה, וגרסאות שלושת עדי הנוסח האלה מתאימות לגרסאות כתב יד ט. התעלמותו הלא-מוצדקת של מארכס מן הדפוס הראשון הביאה אותו לידי פסיחה על הטקסט היחיד שהיה פרוס לפניו ואשר כלל את שתי הגרסאות הנכונות,²⁰³ זו שבפרק כ וזו שבפרק כא.

בסופו של דבר נמצינו למדים שחלוקת כתבי היד של סדר עולם לשתי מחלקות שהציע מארכס אין לה על מה לסמוך. הוא מצא שני מקרים בעלי ערך של הבדלים בסדר קטעים שמביאים כמה כתבי יד, אך הניתוח שניתח את ההבדלים האלה שגוי. באשר לקבוצתו הראשונה של מארכס הוא צודק: בכל עדי הנוסח בקבוצה זו בא הסדר השגוי שבדוגמה הראשונה שלו. אולם משפחתו השנייה, הכוללת לדעתו, את כתב יד א ואת כתב יד ט, אינה קיימת, ואין כל קרבה בין כתב יד א לכתב יד ט.

הניתוח הסטמטי של סדר עולם

הניתוח הסטמטי של סדר עולם היה המפתח העיקרי בניסיוני לשחזר את הגרסאות המקוריות של החיבור הזה. אמנם מסקנות הניתוח אינן שלמות וכמה ספקות, כנראה, לא יפתרו לעולם, ואף לא תמיד קטעי הגניזה הקטנים נותנים לנו די חומר בשביל לשבצם באילן היוחסין, אך עיקרי הדברים ברורים וחדים ושופכים אור על תולדות המסירה של סדר עולם.

המונח 'משפחה' מעיד על קרבה בין כל כתבי היד השייכים למשפחה, כלומר כולם נובעים מאב משפחה אחד. אמנם אב המשפחה אינו קיים,²⁰⁴ אך אפשר לשחזר את עיקרו על פי צאצאיו שבין כתבי היד ששרדו. הקרבה בין כתבי יד השייכים לאותה המשפחה עשויה להיות הדוקה יותר או הדוקה פחות.

במונח 'טיפוס טקסט' אני מציין סוג של משפחה שכל כתבי היד השייכים לה קרובים מאוד זה לזה, ויש בה מאפיינים מיוחדים רבים למדיי המבדילים בין כתבי היד השייכים לה ובין כל כתבי היד האחרים של החיבור. מאפיינים מיוחדים אלו הם שינויים מכוונים, כגון הוספות של משפטים שלמים, החלפת סדר הקטעים ו'תיקונים' על פי מקורות מקבילים. עיוני הטקסטואליים בכתבי היד של סדר עולם הביאו אותי לידי המסקנה שכתבי היד נחלקים לכמה משפחות, והחלוקה שאציע שונה לגמרי מחלוקתו של מארכס. בין המשפחות האלה אני קורא לשתיים מהן 'טיפוס טקסט', והן 'טיפוס הטקסט האשכנזי' ו'טיפוס הטקסט האיטלקי'.

כל הנוסחים השלמים והכמעט שלמים שייכים לאחת (או לשתיים) משלוש המשפחות של כתבי היד ששחזרתי – (א) משפחה α, (ב) טיפוס הטקסט האשכנזי (שהוא, בעיקרו, תת-משפחה של משפחה α), (ג) טיפוס הטקסט האיטלקי; ולכל אחת מהן יש קריאות משניות מכוונות משלה.

אפרט עתה את משפחות כתבי-היד ששחזרתי, ובעיקר אביא את נימוקיי לייחוסם המשפחתי של כתבי היד.²⁰⁵ אפתח את הדיון במשפחה α, הכוללת עדי נוסח רבים מאוד, יותר מכל משפחה אחרת שזיהיתי, ואחר כך אעסוק במשפחות האחרות לסוגיהן.

משפחה α

אלה כתבי היד הכלולים במשפחה α: א ב²⁰⁶ ג₃ ג₈ ג₁₁ ה ו ז ח כ מ ס פ ק ר הלברשטם-עפשטיין-וינה. משפחה α כוללת את רוב כתבי היד המכילים אחוז ניכר של סדר עולם השמורים היום בספריות העולם.²⁰⁷ היא אינה

מציגה נוסה מעולה של סדר עולם. יש בה קריאות משניות משותפות רבות, ורבים מן השינויים האלה משנים את הטקסט המקורי ואף את משמעותו; היא אף כוללת השמטות רבות.

בסדר עולם כולו יש בערך מאה גרסאות – אחדות בכל פרק ופרק – המופיעות בעדי הנוסח השייכים למשפחה α ואינן מופיעות בעדי הנוסח האחרים. מבין מאה גרסאות אלו אין אפילו מקרה אחד שגרסת עדי הנוסח האחרים היא משנית. במקרים רבים אי אפשר להוכיח איזו גרסה היא המקורית, אך לעתים אפשר להראות שגרסת משפחה α משנית. לפיכך אפשר להסיק שגרסאותיהם המשותפות של עדי הנוסח האחרים כנגד גרסת משפחה α אינן מעידות על השתייכותם למשפחה אחת, אלא על הישרדותן של הגרסאות המקוריות בכל עדי הנוסח שאינם שייכים למשפחה α , ואילו הופעתן של קריאות משניות משותפות בעדי הנוסח שאותם שייכתי למשפחה α היא היסוד לראות בקבוצה זו משפחה של כתבי יד. זאת אומרת, כל כתבי היד האלה נובעים מאב טיפוס היפותטי אחד ואני קורא אותם בכללותם משפחה α .

כתבתי קודם שמשקנותיו של מארכס אינן תקפות, אבל אל נכון ויהי קריאה משנית חשובה מאוד בפרק כ המשותפת לכתבי יד רבים. טעות זו היא רק אחת הטעויות הרבות הבאות בכל כתבי היד האלה. ברם, שלא כמארכס אני כולל במשפחה זו אף את כתב יד א ואת קרובו כתב יד ב (בעשרת פרקיו הראשונים), אף על פי ששני כתבי היד האלה (= טיפוס הטקסט האשכנזי) אינם מכילים את כל הקריאות המשניות המשותפות למשפחה α .²⁰⁸

אלה הקריאות המשניות המשותפות העיקריות הבאות במשפחה α .²⁰⁹

(א) א:19

ג, ד ל ג בו בפרק נולדה רבקה

א ב ק ר בו בפרק נולדה רבקה בו בפרק מתה שרה

מ פ ה ו E בו בפרק מתה שרה

כיוון שלפי הגרסה המקורית של סדר עולם היה יצחק בן עשרים ושש כאשר נעקד (א:19), הוספת המשפט 'בו בפרק מתה שרה', שעולה ממנו שיצחק היה בן שלושים ושבע כאשר נעקד, היא בגדר קריאה משנית משותפת.²¹⁰

(ב) ג:23

ג, ד ט ל ג והרוח

א ב ג, ה ו מ ס ק ר ורוח צפונית

כיוון ששתי המקבילות, תוספתא סנהדרין יג:ד (עמ' 434) ובבלי ראש השנה יז ע"א, גורסות כמו הגרסה הראשונה, וכיוון שלא מתקבל על הדעת שהגרסה הראשונה נוצרה בהשפעת אחת המקבילות, סביר להסיק שהיא הגרסה המקורית של סדר עולם.²¹¹

(ג) ג:20

כתבי יד ג, ד ט ל ג מצטטים את ישעיהו סו:כג לראיה למשפט הקודם, 'גהינם נינעלת בפניהם ונידונין בתוכה לעולם ולעולמי עולמים', ואילו בכתבי יד ג, א ב ה ו מ ס ר בא הפסוק בסוף הפרק, אחרי 'ואין זבול אלא בית המקדש שנ' בנה בניתי בית זבול לך' (מל"א ח:יג). אין כל היגיון בהבאת הפסוק בסוף הפרק, וברור אפוא שזו קריאה משנית.²¹²

(ד) ד:25

ג, ד ט ל ג ניגבא (נגבה)

א ב ג, מ ס פ ר גבה

ה הגביר

ברור שבמשפט 'המים היו רדין מלמעלה ניגבא אותן הרוח' נדרשת מילה ששורשה 'נגב' ולא מילה ששורשה 'גבה'.

(ה) ט:19–20

הפסוק 'ושם בת אשר שרח' (במ' כו:מו) הוא חלק מקטע גדול יותר שנשמט, כנראה מחמת הדומות. הפסוק עצמו הוחזר לטקסט של כתבי יד א ב ה ו מ ס פ ק ר במקום לא נכון, ונעשה תוספת לא מובנת לפסוק 'ושם אשר עמרם יוכבד בת לוי' (במ' כו:נט).

פרק ה

(ו) יג:6

ג₁ ג₂ ג₃ ד ל נ
ושתים לשמואל ושאוּל
א ג₃ ה ו מ ס פ ק ר E ושתים לשאוּל

רק הגרסה הראשונה מתאימה למשפט הקודם, 'אחת עשרי לשמואל בעצמו', וראה בפירוש שם.

(ז) טו:19

א ב ד ט ל
כמה בניתי לדוד
ה מ ס ק ר ג E כאשר נתתי לדוד

הגרסה השנייה היא כעין הוספה בסגנון מקראי לפסוק המצוטט שם (מל"א יא:לח), שחלקו השני הוא 'ובניתי לך בית נאמן כאשר בניתי לדוד ונתתי לך את ישראל'. ואולם מתוך ההקשר ברור שצריכה להיות שם קושיה.

(ח) כ:8–22

זה שינוי הסדר שזיהה מארכס ושנידון לעיל (עמ' 180 ואילך).

(ט) כא:9

א ב ג, ד ל נ
שניתנבאו להם לישראל
ה ח פ ר E לדורות
ק לישראל לדורות

במענה לקושיה למה לא נכתבו דברי הנבואה של נביאים רבים סדר עולם קובע ש'כל נבואה שהיא לצורך הדורות נכתבה לצורך שעה לא ניכתבה' (כא:21). אין זה סביר שכבר בתחילת עיסוקו בריבוי הנביאים, מזכיר סדר עולם את הטעם שיגיד להלן מה מייחד את דברי הנבואה שנכתבו.²¹³

(י) כא:10

א ב ג, ד ל נ
מפני שהן מועטין
מ פ ק ר E מפני שהם קטנים
ח מפני שהיו קטנים
ה מפני שלא היו גדולים

ההקשר דורש את הניגוד בין מועט למרובה ולא את הניגוד בין קטן לגדול. אף המקבילה בתוספתא סוטה יב:ה (עמ' 227) גורסת 'מועטין'.

כאמור, שינויי גרסאות אלו הובאו כאן משום שמשניותן של גרסאות משפחה α האלה ברורה מאוד.²¹⁴ ואולם נוסף על אלו יש שינויים רבים שבנוגע להם אין הדבר חד-משמעי כל כך, ובכל זאת הם תומכים במסקנה שכל כתבי היד האלה נובעים מאב טיפוס אחד. כך לדוגמה יש תשע השמטות בכתבי היד של משפחה α שאינן השמטות מחמת הדומות או טעויות סופר פשוטות אחרות.²¹⁵ עוד סוג של טעות שלא הבאתי ברשימה כאן אך הוא תומך במסקנתי הוא טעות בציטוט מקראי.²¹⁶ בטעויות מסוג זה אין לראות קריאות משניות משותפות מובהקות כי באופן עקרוני ייתכן שהן היו בכתבי יד אחרים אך תוקנו שם מתוך המקרא, ואולם טעויות כאלה עשויות לשמש עדות מסייעת. ויש עוד גרסאות משותפות הנראות כמשניות בכתבי יד של משפחה α , אך משניותן אינה ברורה כל כך כמו בדוגמאות שהובאו.²¹⁷

משפחות אחרות של כתבי יד

כאמור, זוהו עוד משפחות של כתבי יד, ובהן תת-משפחות בתוך משפחה α וכן אלה שהן מחוץ למשפחה גדולה זו. מסיבות פרגמטיות אחלק משפחות אלו לשני סוגים: (א) אלו שקשרי המשפחה בין עדי הנוסח השייכים להן מיד ברור לעין, (ב) ואלו שעדי הנוסח השייכים להן אינם קרובים כל כך אלו לאלו, שכן קיימות רק קריאות משניות משותפות ספורות.

משפחות של עדי נוסח הקרובים מאוד אלה לאלה בעוסקנו במשפחה מסוג כזה הבעיה העיקרית אינה להוכיח שעדי הנוסח השייכים לה נובעים מאותו אב טיפוס אלא להוכיח שאף לא אחד מעדי הנוסח האלה תלוי באחר. טעויות 'מבדילות' הן הכלי שבעזרתו מוכיחים את אי־תלותם של כתבי־היד אלו באלו.²¹⁸

טיפוס הטקסט האיטלקי

טיפוס הטקסט האיטלקי כולל שלושה עדי נוסח: כתבי יד ב(2)²¹⁹ ל והדפוס הראשון (ד). הטקסט המשותף בעדי הנוסח האלה הוא כעין עיבוד מחדש בזעיר אנפין לנוסח המקורי של סדר עולם: יש בו עשרות רבות של קריאות משותפות. בייחוד ראוי לציין שיש בטיפוס הטקסט האיטלקי כחמש־עשרה הוספות, רובן ממקורות בספרות חז"ל,²²⁰ וחמש הפיכות סדר של פסקאות.²²¹ שינויי הנוסח הנמצאים במשפחה זו יצרו טקסט ייחודי למדי שאפשר לקרוא לו טיפוס טקסט, ובגלל מוצאו כינתי אותו טיפוס הטקסט האיטלקי.²²²

חשוב לברר אם במשפחה זו שניים משלושת עדי הנוסח שייכים לתת־משפחה אחת כנגד השלישי, שכן אם שניים מתוך שלושת עדי הנוסח נובעים מאב טיפוס משותף, ההתאמה בין שני עדי הנוסח האלה כנגד השלישי מניחה בצריך עיון את השאלה מה היה נוסח אב המשפחה של טיפוס הטקסט האיטלקי במקום הזה, אך הסכמתו של אחד משני עדי הנוסח האלה עם עד הנוסח השלישי מספקת לנו את הנוסח שהיה באותו המקום באב המשפחה.²²³ אכן, אפשר להראות שכתב יד ב והדפוס הראשון (ד) כוללים טעויות משותפות רבות כנגד כתב יד ל. טעויות אלו מוכיחות שלשני עדי הנוסח הראשונים יש אב משותף שאינו אב לאחרון וגם שכתב יד ל אינו צאצא של כתב יד ב או של הדפוס הראשון. אף אפשר להראות שכתב יד ב והדפוס הראשון אינם צאצאים של כתב יד ל, שכתב יד ב אינו צאצא של הדפוס הראשון וכן שהדפוס הראשון אינו צאצא של כתב יד ב.²²⁴ אילן היוחסין של משפחה זו נראה כך:



טיפוס הטקסט האשכנזי

טיפוס הטקסט האשכנזי כולל שני כתבי יד: א ב(1).²²⁵

הנוסח של סדר עולם המופיע במשפחה זו מלא הוספות והגהות.²²⁶ שפע השינויים המכוונים המופיעים בו מלמדים שיש לראות בו 'טיפוס טקסט'. טיפוס הטקסט האשכנזי שייך למשפחה α, אך לפני הסופר של אב הטיפוס של משפחה זו אף עמד כתב יד (ואולי יותר מאחד) של סדר עולם שאינו שייך למשפחה α.²²⁷ כאן עוסקנו בקשר שבין שני כתבי היד השייכים למשפחה זו, והדברים ברורים מאוד: עשרות רבות של קריאות משניות משותפות מוכיחות שכתב יד א ועשרת הפרקים הראשונים של כתב יד ב נובעים מאותו אב טיפוס.²²⁸

טעויות ייחודיות של כתב יד א מוכיחות שאין כתב יד ב נובע ממנו.²²⁹

כתבי יד ה ו ח

משפחה זו של כתבי יד היא תת־משפחה של משפחת α. שני כתבי היד ה ו דומים מאוד זה לזה, ויש להם שגיאות, העברות והוספות משותפות רבות.²³⁰ קיומן של טעויות ייחודיות בכל אחד מכתבי היד מוכיח שאף לא אחד מהם הוא צאצא של האחר.²³¹

כתב יד ח, שאינו אלא קטע של שני דפים במצב השתמרות רע, הוא הקדום ביותר של כתבי היד האלה, וכתב יד כ הוא קטע של דף אחד.²³²

כתבי יד ס פ

משני כתבי היד השייכים למשפחה זו, שהיא תת־משפחה של משפחת α, אני מביא רק מבחר מגרסאותיהם. כאמור לעיל,²³³ מאות שגיאות גסות באות בשני כתבי היד האלה, כמחציתן בשניהם גם יחד וכמחציתן בכל כתב יד לחוד.²³⁴ הטעויות הייחודיות לכל אחד מוכיחות שאף לא אחד מהם הוא צאצא של האחר.

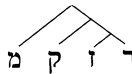
כתבי יד ז ר

אף משפחה זו של כתבי יד היא תת־משפחה של משפחת α. בגלל קרבתו הברורה של כתב יד ז לכתב יד ר התלבטתי אם ראוי להביא את גרסאותיו. החלטתי שאין הוא דומה לו כל כך עד שיש להשמיט את גרסאותיו ממדור חילופי הנוסח, ואני מביא את כל גרסאותיו. כמה טעויות ייחודיות לכתב יד ר מוכיחות שאין כתב יד ז צאצא שלו.²³⁵ אף ההפך לא ייתכן, שכן (א) לא ייתכן שכתב יד שלם הועתק מכתב יד חלקי, (ב) ולא ייתכן שכתב יד שנכתב במאה הארבע־עשרה הועתק מכתב יד שנכתב במאה החמש־עשרה.

משפחות של עדי נוסח שאינם קרובים מאוד אלה לאלה לעומת המצב הקיים בחמש המשפחות שהצגתי עתה, הקרבה בין עדי הנוסח השייכים למשפחות הבאות אינה רבה כל כך.

כתבי יד ז מ ק ר

משפחה זו של כתבי יד היא תת־משפחה של משפחת α. כמה קריאות משניות משותפות מוכיחות שארבעת עדי הנוסח האלה נובעים מאב טיפוס משותף. אף אפשר להראות ששלושת עדי הנוסח הראשונים הם תת־משפחה כנגד האחרון.²³⁶ אילן היוחסין של משפחה זו נראה כך:



כתבי יד ג נ

כל אחת מן הקריאות המשניות המשותפות לשני כתבי יד אלו אינה חזקה במיוחד.²³⁷ ברם, הימצאותן של שלוש קריאות משניות משותפות בשני כתבי היד האלה בשעה שכתב יד ג כולל פחות משני פרקים של סדר עולם (וחלקים משני פרקים אלו אינם בכתב יד נ) נראית לי ראיה מוצקה דייה כדי ליחס את שני כתבי היד האלה למשפחה אחת.²³⁸

מסורות נוסח שעברו קונטמינציה

בדרך כלל אפשר לזהות בנקל את התופעה של קונטמינציה בין מסורות נוסח. נניח שקבוצה אחת של כתבי יד (A) – היא יכולה להכיל כמה כתבי יד או רק כתב יד אחד – מסכימה עם מקצת הקריאות המשניות המשותפות של קבוצה אחרת של כתבי יד (B) ואינה מסכימה עם קריאות משניות משותפות אחרות של אותה קבוצה. לפי התאוריה היסודית של הניתוח הטקסטואלי, משמעותה של תופעה זו היא שכתבי היד השייכים לקבוצה A וכתבי היד השייכים לקבוצה B נובעים מאב טיפוס אחד (Z) שהיו בו הקריאות המשניות הבאות בשתי הקבוצות. ממנו או מאחד מצאצאיו הועתק אב הטיפוס של קבוצה B, והוא המקור לקריאות המשניות המשותפות למשפחה B, אך כתבי היד של קבוצה A נובעים מטופס Z ולא מאב הטיפוס של משפחה B, ולכן לכתבי היד של קבוצה A יש קריאות משניות משותפות שאין לכתבי היד של קבוצה B. ברם, המצב משתנה כאשר לכתבי היד של קבוצה A יש קריאות משניות משותפות לקבוצה C, שהיא תת־משפחה של קבוצה B. אין לומר שכתבי היד של קבוצה A השתלשלו מטופס Z בלי להיזקק לאב הטיפוס של משפחה B, שהרי קבוצה C נובעת מאב הטיפוס של קבוצה B וכתבי היד של קבוצה A שייכים לאותה המשפחה ששייכים אליה כתבי היד של קבוצה C. במצב כזה אין מנוס מלהסיק שאכן, קבוצה A נובעת מאב הטיפוס של קבוצה B, אך מקצת הקריאות המשניות הבאות בשאר כתבי היד של קבוצה B תוקנו בקבוצה A על פי גרסאות כתב היד שאינו שייך למשפחה B. כאשר תופעות כאלה נגלות במסורות נוסח מעטות אפשר לשחזר את תהליכי ההעתקה וההשפעה,²³⁹ וכך המצב בסדר עולם.

בשתי מסורות נוסח של סדר עולם חלה קונטמינציה. לפני הסופר של אב הטיפוס של טיפוס הטקסט האשכנזי עמדו לפחות שני כתבי יד של סדר עולם ממסורות נוסח שונות זו מזו ולפני המדפיסים של דפוס קושטא עמדו לפחות שלושה כתבי יד משלוש מסורות נוסח.

טיפוס הטקסט האשכנזי: כתבי יד א ב

לעיל קבעתי שכתבי יד א ב שייכים למשפחה α. ברם, יש בהם רק כשבעים אחוז מקריאותיה המיוחדות. כיוון שלפעמים

גרסת כתב יד א מסכימה עם גרסאותיה של תת־משפחה בתוך משפחה α ,²⁴⁰ ויש לכתב יד א גם קריאות משניות משותפות עם כתב יד ג,²⁴¹ שאינו שייך למשפחה α ,²⁴² יש להסיק שלפני הסופר של אב הטיפוס של טיפוס הטקסט האשכנזי עמדו כתב יד אחד ממשפחה α וכתב יד אחר שהיו לו קשרי משפחה עם כתב יד ג,²⁴³

דפוס קושטא רע"ז (ק)

מן הדוגמאות שהובאו לעיל (עמ' 182 ואילך) אפשר לראות שבדרך כלל דפוס קושטא מתאים לשאר עדי הנוסח של משפחה α . לעומת המצב שתואר זה עתה בנוגע לטיפוס הטקסט האשכנזי, החולק על כשליש ממכלול גרסאות משפחה α , דפוס קושטא חולק על גרסאות משפחה α רק במקרים ספורים. יושם לב שיותר ממחצית המקרים שניכר בהם השימוש בכתב היד השני, מדובר בקטע שחסר במשפחה α והשלימוהו המדפיסים מכתב היד השני. כתב יד שני זה כלל קריאות משניות משותפות עם כתב יד נ, ומכאן ששניהם נבעו מאב טיפוס משותף. נראה שמלבד שני כתבי היד האלה שעמדו לפני המדפיסים עמד לפנייהם אף כתב יד שלישי והוא מן טיפוס הטקסט האשכנזי, אך המדפיסים השתמשו בו רק לעתים רחוקות. יש ארבע גרסאות המופיעות בכתבי יד א ב ובדפוס קושטא ולא ייתכן שהן התפתחו באופן עצמאי ובלתי־תלוי זו בזו.²⁴⁴

מיוזג גרסאות ממסורות נוסח שונות זו מזו נעשה בדפוס קושטא במיומנות פחותה בהרבה משנעשה בטיפוס הטקסט האשכנזי. באחרון אפשר לראות את סימני המיוזג רק מתוך ההשוואה עם מכלול מסורות הנוסח הקיימות. לעומת זאת מדפיסי דפוס קושטא לפעמים הכפילו את הגרסה סתם, ומדי פעם בפעם אף יצרו טקסט מוקשה.²⁴⁵

הפיזור הגאוגרפי וציטוטי הראשונים בימי הביניים

כאשר משווים את כתבי היד שמן הגניזה אל עדי הנוסח האחרים מתבררת עובדה חשובה ומעניינת. בסך הכול יש עשרים ושמונה עדי נוסח של סדר עולם, שישה־עשר כתבי יד מן הגניזה, שנים־עשר כתבי יד אחרים ושתי מהדורות דפוס. מבין שנים־עשר כתבי היד שאינם מן הגניזה ושתי מהדורות דפוס רק הדפוס הראשון, כתב יד ל ושני שלישי האחרון של כתב יד ב (= טיפוס הטקסט האיטלקי), אינם שייכים בעיקרם למשפחה α .²⁴⁶ תמונה הפוכה לגמרי עולה מעיון בשישה־עשר כתבי היד מן הגניזה: רק שלושה שייכים למשפחה α .²⁴⁷ אפשר אף לחדד את הניגוד: רוב קטעי הגניזה הם מתקופה קדומה של תולדות מסירת הטקסט של סדר עולם ונכתבו במזרח או שכתבם הושפע מן הכתב המזרחי.²⁴⁸ לעומתם עדי הנוסח האחרים רובם מאירופה והם מאוחרים יותר.²⁴⁹

נמצינו למדים שבימי הביניים הקדומים היו כמה מסורות נוסח. באותה העת נכתב אב הטיפוס של משפחה α , משפחה שכאמור, יש בה קריאות משניות מכוונות רבות. העתקות של כתב יד זה נפוצו ביבשת אירופה, ומהן נובעים רוב רובם של כתבי היד השמורים היום בספריות בעולם. רק באיטליה שרדה מסורת נוסח שלא הושפעה ממשפחה α . לסקירה קצרה זו אפשר להוסיף 'בשר וגידים' על ידי צירוף מסקנות פרי עיון במובאות מסדר עולם בכתבי הראשונים למסקנות הנוגעות למה שהעליתי לעיל בתיאורי כתבי היד לעניין תאריכי כתבי היד ומקומות כתיבתם.²⁵⁰ אמנם לא כל מובאה מסדר עולם חשובה לנו, אך כאשר כתבי היד של סדר עולם כוללים גרסאות שונות של ממש לפעמים יש תועלת בהצמדת הגרסאות שבכתבי היד והגרסאות הבאות במובאות גם יחד.

הנוסח של סדר עולם שאפשר לקבוע את מקומו הגאוגרפי בקלות יחסית הוא של כתב יד א, ושל קרובו, עשרת הפרקים הראשונים של כתב יד ב. כבר בתיאור שני כתבי היד האלה ציינתי את השתייכותם לטיפוס הטקסט האשכנזי. קודם כול, הנתונים הפלאוגרפיים של שניהם קושרים אותם לאשכנז: כתב יד א נכתב ביד אשכנזית מובהקת, וידו של כתב יד ב ממזגת קווים אשכנזיים ואיטלקיים. דמיונו הרב של נוסח סדר עולם בכתבי היד האלה לנוסח סדר עולם המובא בחיבור האשכנזי ילקוט שמעוני ברור לעין וכבר העיר על כך רטנר במבואו.²⁵¹ בפירושו על המקרא ועל התלמוד רש"י מביא את נוסחיו של טיפוס הטקסט הזה,²⁵² וכמוהו רבי יוסף קרא, הרשב"ם, התוספות, המיוחס לרש"י על דברי הימים, רבי אברהם בן עזריאל ורבי חזקיה בן מנחם.²⁵³ פיזורן הרב של גרסאות אלו מוכיח שנוסח זה לא רק נודע באשכנז אלא היה הנוסח הנפוץ שם.²⁵⁴

את הדפוס הראשון ואת שני כתבי היד הקרובים לו, כתב יד ל ושני השלישים האחרונים של כתב יד ב, כינתי טיפוס הטקסט האיטלקי. אמנם אין לנו ממנו יבול מובאות עשיר כמו שיש לנו מטיפוס הטקסט האשכנזי, אך יש די נתונים היכולים לתמוך בשיוך גאוגרפי זה. כל חברי משפחה זו מוצאם מאיטליה או שיש בהם יסודות איטלקיים חזקים: הדפוס הראשון נדפס במנטובה, כתב יד ל נכתב ביד איטלקית מובהקת וכתבו של כתב יד ב משלב קווים אשכנזיים ואיטלקיים.

יתר על כן, המובאות היחידות שמצאתי שמביאות נוסח זה נכתבו באיטליה, והן אצל רבי ישעיה מטרני בפירושו על התורה ואצל אבן עזרא בחיבורו שפה ברורה שנכתב כאשר היה באיטליה.²⁵⁵

אי אפשר לקשור אף לא אחד מן הנוסחים האחרים לאזור גאוגרפי מסוים. ייתכן שכתב יד מ' מייצג נוסח שהיה נפוץ בפרובנס, אך רק הסכמות יחידות בין נוסח כתב יד זה ובין ציטוטי סדר עולם שבבראשית רבתי ויסודות קודיקולוגיים צרפתיים משולבים עם יסודות פלאוגרפיים אשכנזיים תומכים במסקנה זו.²⁵⁶ אף ייתכן שיש לקשור מסורת נוסח אחרת לפרובנס. מובאות מסדר עולם בפירוש רבי דוד קמחי לנביאים תואמות גרסאות של משפחת כתבי יד ה' ח כ, ²⁵⁷ ומקום מושבו של רבי דוד קמחי היה בנרבונה בפרובנס;²⁵⁸ מוצאו של כתב יד אחד ממשפחה זו, כתב יד ה, הוא גירונה, בפינה הצפונית של קטלוניה, לא רחוק מנרבונה; ולדעת מומחי פלאוגרפיה ייתכן מאוד שכתב יד ו נכתב בפרובנס. לעומת זאת, כתב יד ה הועתק בסוריה במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה וכתב יד כ הועתק בפרס או בעירק במאה הארבע-עשרה. ילקוט המכירי, ילקוט ספרדי של מקורות מספרות חז"ל מן המאה הארבע-עשרה, מצטט מעותק של סדר עולם הקרוב מאוד לכתב יד ז שנכתב במזרח.²⁵⁹

הראיתי לעיל שלפי הממצא של כתבי היד, בכל יבשת אירופה נפוצו רק העתקות של משפחה α חוץ מבאיטליה, ששרדה בה מסורת נוסח שלא הושפעה ממשפחה α. נחזק מסקנה זו על סמך ציטוטי הראשונים. כתבי יד ה ו ז ח שייכים למשפחה α, ומשמעות הדבר היא ששלושת החיבורים שהוזכרו – בראשית רבתי, פירוש רבי דוד קמחי לנביאים והמכירי השתמשו בעותקים של סדר עולם השייכים למשפחה α. עובדה יסודית זו אפשר להראות בנוגע לרשימה ארוכה של חיבורי ראשונים: הרמב"ן, הרשב"א, רבי בחיי בן אשר, רבי יוסף נחמייאש, רבי יעקב סקילי, רבי שמואל בן נסים מסנות ורבי טוביה בן אליעזר, שכולם השתמשו בעותקים של סדר עולם השייכים למשפחה α.²⁶⁰ אכן, חוץ מן הציטוטים האיטלקיים שהזכרתי לעיל לא מצאתי ביבשת אירופה עוד מובאה מסדר עולם המלמדת שהשתמשו בעותק שנוסחו אינו שייך למשפחה α.

נוסח סדר עולם שלא ממשפחה α ציטט אותו רבי דוד בן עמרם עדני, בעל מדרש הגדול, הילקוט התימני המפורסם.²⁶¹ כצפוי נותרה מסורת הנוסח של סדר עולם בתימן קרובה יותר לנוסח המזרחי הקדום ולא הושפעה מן הנוסח של משפחה α, כפי שאירע כמעט בכל מקום אחר בעולם.²⁶²

לסיכומו של דבר אפשר לקבוע שבימי הביניים הקדומים הייתה משפחה α מסורת נוסח אחת מרבית, ובמרוצת הדורות התרחבה תפוצתה יותר ויותר עד שהיה ענף זה למסורת הנוסח השלטת. באשכנז ובאיטליה היו נוסחי סדר עולם ייחודיים. הנוסח שבאשכנז היה תלוי במידה רבה בנוסח משפחה α, ואילו הנוסח שבאיטליה היה נקי מהשפעת משפחה זו. מכאן עולה שמכל עדי הנוסח וציטוטי הראשונים המונחים לפנינו רק אלו שמאיטליה ומתימן, וכמובן רוב רובם של קטעי הגניזה, נקיים מהשפעת משפחה α, ומשום כך חשיבותם גדולה מאוד.

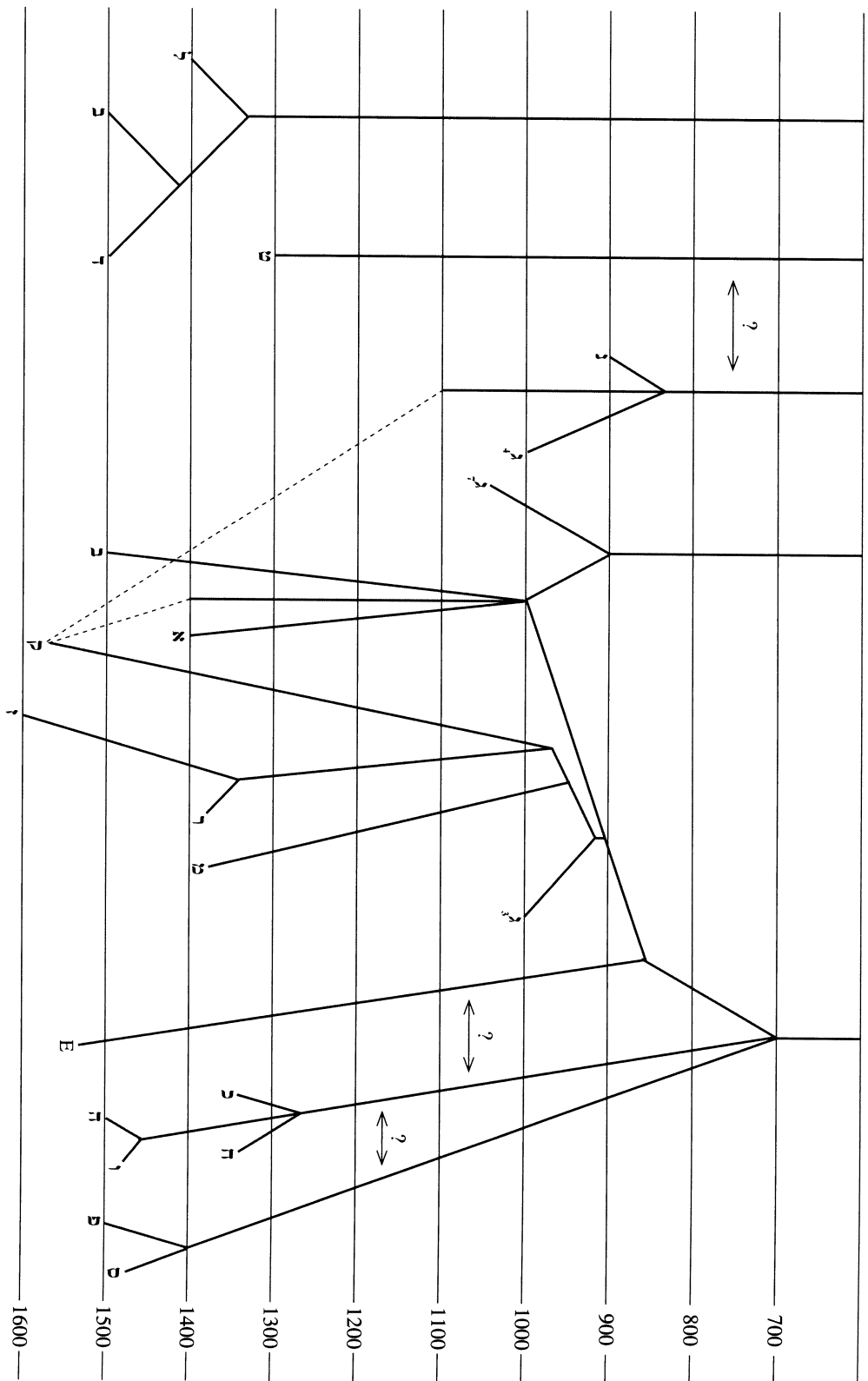
אילן היוחסין

לא כללתי את רוב קטעי הגניזה הקטנים באילן, שכן לא שרד מהם די טקסט שבביל להכריע אם יש להם קשרי משפחה עם כתבי יד אחרים או לא. כללתי בו רק שלושה קטעי גניזה, כתבי יד ג₃, ג₄, ג₇, מפני שמן החלקים ששרדו מהם אפשר ללמוד על קרבתם לכתבי יד אחרים. באשר לשאר הקטעים, כתבי יד ג₁₀, ג₁₂, ג₁₃, ג₁₄ קטנים מאוד ואי אפשר לקבוע אם הם שייכים למשפחה α או לא, כתבי יד נ ט ג₁, ג₂, ג₃, ג₆ אינם שייכים למשפחה α וכתבי יד ג₈, ג₁₁ שייכים למשפחה α. על אף הידיעות החשובות האלה בנוגע לשתי הקבוצות האחרונות, אי אפשר לקבוע בבירור אף לא אחד מן הקטעים האלה במקום מסוים באילן, ולפיכך העדפתי שלא לכלול אותם באילן.

למרב המזל, אפשר לקבוע דבר מה על המועדים שהתפלגו בהם כמה מענפי משפחה α. בסדר עולם ל: 26 בא המשפט 'מיכן ואילך צא וחשוב' מחורבן הבית, וכפי שהסברתי בפירוש שם, האחריות מוטלת על הסופר להכניס אחרי המילים 'צא וחשוב' את מספר השנים שחלפו למן החורבן ועד לשנה שהעתיק בה את החיבור. סופרים רבים לא הבינו מה עליהם לעשות וחדלו מלשנות את השנה כדי להתאימה לשנה שכתבו בה את כתב היד. אכן, בכמה כתבי יד השייכים למשפחה α בא אותו מספר שנים: כתבי יד מ ק וגם כתב יד ה' לברשטס-עפשטיין-וינה (E) גורסים 'מיכן ואילך צא וחשוב 770 שנים'. בית המקדש נחרב בשנת 70 לספירה, ומכאן שהאב המשותף לכתבי היד האלה נכתב בשנת 840 לספירה הנוצרים. גם כתב יד ר שייך למשפחה שכתבי יד מ ק וכתב יד E שייכים אליה, אך כתוב בו 'מיכן ואילך צא וחשוב 879 שנים'. משמעות הדבר היא שאב ייחודי של כתב יד ר נכתב בשנת 949. כיוון שלכתבי יד ק ר יש טעויות משותפות לעומת

כתב יד מ וכתב יד E אפשר עוד להסיק שהאב המשותף לכתבי יד ק ר, שהוא אינו האב של כתב יד מ וכתב יד E הועתק לפני שהועתק האב הייחודי של כתב יד ר. נמצא אפוא שבקבוצה הזאת של ארבעה כתבי יד היו לפחות שתי התפלגויות בין שנת 840 לשנת 949.

כתב היד שנכתב בשנת 840 לספירה ואשר השתלשלו ממנו כתבי יד מ ק ר E אינו עשוי להיות אב המשפחה של משפחה α כולה מפני שכתבי יד ס פ גורסים 'מיכן ואילך צא וחשוב 731 שנים'. שני כתבי היד האלה, השייכים למשפחה α , הם אפוא צאצאים של כתב יד שהועתק בשנת 801 לספירת הנוצרים, ואין הם יכולים להיות צאצאים של כתב יד שהיה רשום בו 'מיכן ואילך צא וחשוב 770 שנים'. כיוון שהבדלי הנוסח בין התת־משפחה שכתבי יד ס פ שייכים אליה ובין התת־משפחה שכתבי יד מ ק ר E שייכים אליה גדולים מאוד, ברור שאב המשפחה α כולה הועתק דורות רבים לפני שהועתק אב המשפחה של התת־משפחה הכוללת את כתבי היד ס פ, ודומה שאב המשפחה α הועתק לא לאחר המאה השביעית לספירה.



הערות לפרק ה

- 1 מובן שלא כללתי במהדורה כתבי יד שהועתקו מדפוסים, וראה את רשימתם להלן, הערה 7. הדפוסים הקדומים החשובים לנו הם שני הדפוסים הראשונים, וראה להלן בהמשך הדיון.
- 2 חלקים מפרק זה של המבוא מיוסדים על מה שכבר כתבתי לפני זמן רב בעבודת הדוקטור שלי. מטבע הדברים לא ארחיב את הדיבור בפרטים מסוימים כמו שהרחבתי שם. ואולם עבודה זו כמעט אינה בהישג יד, ולפיכך הדיון בביקורת הנוסח של סדר עולם יכול את כל הנקודות המרכזיות שבה, ורק מפעם לפעם אפנה אליה לדיונים מפורטים יותר.
- 3 ביודעין איני משתמש בהבחנה המקובלת בין כתבי יד שלמים ובין קטעים, מפני שכידוע לרבים, 'קטעים' לא-מעטים מן הגניזה מכילים חלקים גדולים של חיבורים. אכן, שני קטעי גניזה של סדר עולם, כתב יד נ וכתב יד ט, מכילים חלק ניכר מסדר עולם: הראשון מכיל כשני שלישים מן החיבור והשני – יותר מארבעים אחוז. לעומתם כתב יד כ הוא דף אחד ששרד מכתב יד מזרחי מאוחר, כתב יד ח הוא גיליון אחד מגירונה, וכתב יד ז מכיל פחות מעשרים אחוז של סדר עולם.
- 4 אין אני ממעיט בחשיבות ההבחנה הפלאוגרפית והקודיקולוגית של כתבי יד שמוצאם מן הגניזה, הבחנה שיכולה להבדיל בין התקופות שבהן נכתבו. אני גם ער לעובדה שבגניזה נמצאו לא מעט כתבי יד מאוחרים. מכל מקום אם מבחינים בין קטעי הגניזה של ספרות חז"ל מצד אחד ובין כתבי היד האחרים של ספרות חז"ל מצד אחר, הקבוצה הראשונה בעיקרה קדומה יותר ומזרחית יותר ואילו הקבוצה השנייה מאוחרת יותר ומערבית יותר.
- 5 אמנם גם באוספים אחרים לפעמים נתקלים בכתב יד אחד שנחלק או נקרע לשני חלקים או ליותר, אך תופעות אלו יוצאות דופן.
- 6 ראה בהמשך הפרק את תיאורם המפורט של כל כתבי היד.
- 7 כתבי יד שהועתקו מן הדפוסים הם: אוקספורד, הספרייה הבודליאנית heb. e. 8; ורשה, ספריית המכון לחקר ההיסטוריה היהודית 435; ירושלים, ספריית מוסד הרב קוק 1231; ירושלים, ספריית מוסד הרב קוק 1357; לונדון, הספרייה הבריטית Or. 10187; מוסקבה, ספריית המדינה, גינצבורג 179; ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה 3790; ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה 8862; פילדלפיה, ספריית אוניברסיטת פנסילבניה, המרכז ללימודי יהדות 13 HB; ציריך, הספרייה המרכזית 34 Heidenheim; קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית Add. 648. בעבודת הדוקטור (עמ' 54 ואילך) דנתי בדרך ההכרעה באשר לכתב יד מסוים שהועתק מן אחד הדפוסים ואף עסקתי ברוב כתבי היד האלה ביתר פירוט. כתב יד אחר, אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Bodl. 186, אינו חשוב למחקר הטקסטואלי של סדר עולם מפני שהוא העתקה של כתב יד אחר של סדר עולם (אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Hunt. 487) שנעשתה בידי מלומד אנגלי במאה השמונה-עשרה, וראה מה שכתבתי שם, עמ' 59. על כתב יד הלבשרשטם-עפשטיין-וינה ראה להלן, עמ' 170 ואילך.
- 8 באופן עקרוני ייתכן שמדפיס מסוים השתמש בכתב יד של סדר עולם. בדקתי עניין זה בזהירות, ואני משוכנע ששום מדפיס של סדר עולם לאחר הדפוס השני (רע"ו) ועד סמוך לסוף המאה התשע-עשרה לא השתמש בכתב יד של סדר עולם. לקראת סוף המאה התשע-עשרה, בעצם עליית המחקר של חכמת ישראל, יצאו לאור כמה מהדורות שעורכיהן (נוביאואר, רטנר ומארכס) השתמשו בכתבי יד של סדר עולם. להלן (עמ' 176 ואילך) אתאר רק את שני הדפוסים הראשונים ואת שלוש המהדורות המביאות תיעוד של חומר מכתב יד, אך לא את שאר הדפוסים, וראה הערה 146.
- 9 פירוט אופן השימוש בעדי הנוסח האלה והנימוקים שביסוד הכרעותי יידונו בפרק הבא של המבוא.
- 10 לאחר תיאור שני הדפוסים הראשונים בא תיאור של שלוש המהדורות הביקורתיות והביקורתיות למחצה של סדר עולם.
- 11 התיאור הפלאוגרפי והקודיקולוגי של כתבי היד אינו פרי עבודתי העצמאית והוא מיוסד על הכרעות ומסקנות של כמה חוקרים. בהכנת מחקרי לעבודת הדוקטור סייעו בידי פרופ' מלאכי בית-אריה, ד"ר מרדכי גלצר ומר בנימין ריצ'לר. הודיתי להם בעבודת הדוקטור, ועתה אני חוזר ומודה להם. בשנים מאוחרות יותר זכיתי לעזרה רבה מאוד בעניינים פלאוגרפיים וקודיקולוגיים מד"ר עדנה אנגל, ממפעל הפאליאוגרפיה העברית, ותודתי נתונה לה. בתיאור כתבי היד ניסיתי להמעיט ככל האפשר במונחים טכניים, והסתפקתי במונחים ההכרחיים להגדרת הכתבים: קדם-מרובע, מרובע, מרובע למחצה, בינוני, רוטו ושוטף. פירוט המאפיינים של הכתבים וציוריהם בא בחיבורו של מלאכי בית-אריה, M. Beit-Arié, *Hebrew Manuscripts of the East and West: Towards a Comparative Codicology*, The Panizzi Lectures 1992, London 1993, pp. 37–78, ובמאמרה של עדנה אנגל, 'סגנונות הכתב העברי במאה העשירית והאחת-עשרה לאור תעודות הגניזה המתוארכות והמיתארכות', תעודה, טו (תשנ"ט), עמ' 365 ואילך.
- 12 עניין תיאור טיב הנוסח של כל עד נוסח נעשה דבר מסובך כיוון שרוב עדי הנוסח המתוארים להלן משתייכים למשפחה זו או אחרת של עדי הנוסח (להגדרת המונח 'משפחה' ראה להלן, עמ' 181), ומכאן שמאפיינים אחדים של הנוסח הנמצא בכתב יד מסוים באים בכל עדי הנוסח המשתייכים למשפחה הזאת ומאפיינים אחרים ייחודיים לכתב היד המסוים הזה. המאפיינים

הערות לפרק ה

הייחודיים האלה יובאו, כמובן, בתיאור עד הנוסח המסוים ומאפיינים הבאים בכל עדי הנוסח המשתייכים למשפחה מסוימת יובאו בתיאור עד הנוסח השלם ביותר או המרכזי ביותר של המשפחה הזאת, ואם אין כזה, בתיאור עד הנוסח השייך למשפחה הזאת והבא ראשון בתיאור עדי נוסח; בתיאור שאר עדי הנוסח של המשפחה הזאת תבוא הפניה לדיון המרכזי של מאפייני המשפחה. נוסף על כך אותם המאפיינים המשמשים הוכחות לקשרי המשפחה יידונו להלן, אחרי תיאור עדי הנוסח, כאשר יידון הניתוח הסטטי של סדר עולם (עמ' 181 ואילך).

13 ראה A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*, I, Oxford 1886, col. 137; *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library: Supplement of Addenda and Corrigenda to Vol. I*, compiled under the direction of Malachi Beit-Arié, edited by R. A. May, Oxford 1994, col. 106. אף ראה את תיאור כתב היד המופיע במאגר הנתונים של המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים (מספר מערכת 90354).

14 אחרי שסיים להעתיק את סדר עולם (109ב) רשם סופר כתב היד סקירה כרונולוגית קצרה של תולדות העולם, ולבסוף סיכם את כל השנים 'שהן בכלל חמשת אלפים ושבעים וחמש שנים'. סופר כתב היד לא העתיק משפט זה מטופס סדר עולם שעמד לפניו, שכן בדף 124ב של כתב היד כתוב 'עד הנה כתבתי בשנת ע"ה לפרט'.

15 ברם, כתב היד חסר בתחילתו: עמודו הראשון, דף 88א של הקודקס, מתחיל באמצע הפרק העשרים וחמישה של החיבור הראשון. ועוד, הסופר כתב את רשימת החיבורים הכלולים בכתב היד בדף 133א, וספר האלקושי, החיבור הראשון בכתב היד כפי שהוא מונח לפנינו, היה השלישי.

16 השם ספר האלקושי מופיע לקראת סוף החיבור, ואולי החיבור כולו מכונה אף בשם זה ואולי מחברו כינה כך חלק מחיבורו. חיבור זה מיוחס לרבי יעקב בן שמשון, תלמידו של רש"י, בעקבות שיר אקרוסטי הכלול בו, וראה בהערה הבאה. על חכם זה ראה א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים תשנ"ז, עמ' 411 ואילך.

17 חיבור זה, הדומה מאוד לפירוש על פרקי אבות שבמחזור ויטרי (עמ' 461 ואילך), נידון רבות בספרות המחקר, ולדיון זה נודעת חשיבות מסוימת אף לענייני סדר עולם. פירוש זה במהדורותיו ובצורותיו למיניהן היה נפוץ מאוד בימי הביניים. טיילור רשם במפתחותיו לפרקי אבות יותר משלושים עותקים שלו הנמצאים בכחצי תריסר ספריות בעולם (C. Taylor, *An Appendix to Sayings of the Jewish Fathers*, Cambridge 1900, pp. 1, 25, 57, 105). בפירושו ובייחוסו לרבי יעקב בן שמשון דן אברהם ברלינר במאמרו 'ליקוטי בתר ליקוטי', שנדפס בראש מהדורת הורוויץ למחזור ויטרי, עמ' 184 ואילך, ובמאמרו 'השלמה למחזור ויטרי' שנדפס בסופה, עמ' 15 ואילך. ראה גם ש"ז שכטר במבואו לאבות דרבי נתן, עמ' xix; א' עפשטיין, מקדמוניות היהודים, עמ' שיז, שכו; טיילור שם, עמ' 23 ואילך, 33, 52 ואילך; 90 ואילך; י' שצ'פנסקי, רבינו אפרים, ירושלים תשל"ו, עמ' 94 ואילך. כל החוקרים האלה מסכימים שביסוד פירוש זה למהדורותיו ולצורותיו עומד הפירוש לאבות של רבי יעקב בן שמשון, ואילו ישראל תא-שמע שלל את הייחוס לרבי יעקב בן שמשון בגלל הזהות בין קטעים נרחבים המופיעים בפירוש זה ובין ציטוטי דברי הרשב"ם, שהיה צעיר מרבי יעקב בן שמשון ולא סביר שהאחרון יצטט רבות מחיבוריו, המופיעים בפירושים ספרדיים לפרקי אבות מאוחרים יותר (י' תא-שמע, 'על פירוש אבות שבמחזור ויטרי', קרית ספר, מב [תשכ"ז], עמ' 507 ואילך). ברם, ייתכן שמחבריהם של פירושים ספרדיים מאוחרים אלו ציטטו מחיבור זה דווקא, אך בטעות ייחסו אותו לרשב"ם. לפי סברה זו, אין אנו חייבים לשלול את עדותם החזקה של השירים האקרוסטיים שהביאו ברלינר וטיילור התומכת בייחוס החיבור לרבי יעקב בן שמשון. לא מזמן ליבן את הנושא גרוסמן (לעיל, בהערה הקודמת), ולדעתו אין ספק שכל הפירושים האלה נובעים מפירושו של רבי יעקב בן שמשון. לפיכך אם מקורו של חיבור זה בבית מדרשו של רבי יעקב בן שמשון ואם אף החיבור הראשון בכתב היד, סוד העיבור, נכתב בידי, כדעת ברלינר ואחרים, נראה שגם החיבור הבא ביניהם, סדר עולם, מועתק מטופס שהיה קיים בבית מדרשו זה במחצית הראשונה של המאה השתים-עשרה. תשובות ופסקים מאוסף זה שלא נודעו קודם לכן הוציא לאור אפרים קופפר, תשובות ופסקים, ירושלים תשל"ג, ומקצת האחרים יצאו לאור על ידי יואל סורוצקין בקובץ אבן ציון: ספר זכרון לעילוי נשמת ... בן ציון הכהן כהנא, ירושלים תשמ"ז, עמ' כג ואילך.

19 נויבאוואר כתב בטעות שהוא כולל רק עשרים ותשעה פרקים של סדר עולם (נויבאוואר [לעיל, הערה 13]). טעות זו מקורה במנהגו של הסופר לרשום בין פרק לפרק את מספר הפרק שזה עתה נסתיים ולא את מספר הפרק שהוא עומד להתחיל.

20 טיפוס הטקסט האשכנזי שייך למשפחה α. בדיון להלן בניתוח הסטטי של סדר עולם אני מסביר מונחים אלו (עמ' 181) ונידונים בו משפחה α (עמ' 181 ואילך) וטיפוס הטקסט האשכנזי (עמ' 184).

21 הקרבה בין שני כתבי יד אלו תידון להלן, עמ' 184.

22 ראה תיאור כתב יד ב להלן בהמשך עמוד זה.

23 דיון מפורט יותר בציטוטי חכמי אשכנז הראשונים מסדר עולם יימצא להלן, עמ' 186.

- 24 לפעמים אף מוסיפים את שמו כאשר בנוסח סדר עולם המקורי לא הופיע שום של חכם, וראה לעיל במבוא, פרק ג, הערה 37.
- 25 ראה סדר עולם ט: 6–7 (מבבלי ראש השנה ג ע"א); י: 16–17 (מבבלי קידושין לח ע"א); יא: 19 (מתוספתא מנחות ו: כ [עמ' 521]); כא: 13 (מתוספתא סוטה יב: ה [עמ' 227]); כג: 28 (מבבלי סנהדרין צה ע"ב); כז: 14 (מבבלי תענית כט ע"א).
- 26 לעניין החופשיות המתגלית בכתבי יד אשכנזיים בימי הביניים ראה י"מ תא-שמע, 'ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה הי"א-הי"ב', קרית ספר, ס (תשמ"ה), עמ' 298 ואילך; ח' מיליקובסקי, 'מהדורות וטיפוס-טקסט בספרות חז"ל: בעקבות מאמרו של י.מ. תא-שמע, "ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה הי"א-הי"ב"', קרית ספר, סא (תשמ"ז), עמ' 169 ואילך; י"מ תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ד, עמ' 83 ואילך; י' זוסמן, "'ירושלמי כתב-יד אשכנזי' ו"ספר ירושלמי"', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 60 ואילך; גרוסמן (לעיל, הערה 16), עמ' 186 ואילך.
- 27 ראה להלן, הערה 229. כל הקריאות המשניות שאני רושם כאן הן מעשרת הפרקים הראשונים של סדר עולם משום שבפרקים האלה הנוסח של הטיפוס הטקסט האשכנזי מתועד אף בכתב יד ב. בפרקים האחרים של סדר עולם הנוסח של הטיפוס הטקסט האשכנזי מתועד – נוסף על כתב יד א – רק במובאות הבאות בילקוט שמעוני ועוד בחיבורים מימי הביניים, וקשה יותר להכריע מה היה הנוסח המקורי של טיפוס הטקסט האשכנזי.
- 28 ראה A. Luzzato, *Hebraica Ambrosiana, I, Catalogue of Undescribed Manuscripts in Ambrosiana Library*, Milan 1972, pp. 106–107. ראה גם את תיאור כתב היד המופיע במאגר הנתונים של המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים (מספר מערכת 113367).
- 29 ראה ש' טולדנו, 'כמה תשובות חדשות של הרא"ש', קבץ על יד, סדרה חדשה, יב (תשנ"ד), עמ' 163 ואילך.
- 30 אך ראוי להעיר שיש כמה מקומות בעשרת הפרקים הראשונים שנוסח כתב יד ב מסכים בהם עם נוסח טיפוס הטקסט האיטלקי, וכמה מקומות בחלק השני של סדר עולם שנוסח כתב יד ב מסכים בהם עם נוסח טיפוס הטקסט האשכנזי. ראה תחילת פרק ד, רובו של פרק י, סופם של פרקים טז, יז, כז, ותחילתם של פרקים כז, כח. חשיבות מיוחדת יש לנוסח כתב יד ב בפרק י: כמעט בכל הפרק הקריאות הייחודיות של כתב יד א, שחלקן אף באות במובאות מן סדר עולם שבילקוט שמעוני, אינן באות בכתב יד ב. בסדר עולם י: 16–17 גרסת כתב יד ב אינה מסכימה עם גרסת כתב יד א, ורק בשתי השורות האחרונות של הפרק (י: 18–19) באות גרסאות המשותפות לכתב יד ב ולכתב יד א.
- 31 ראה לעיל בתיאור כתב יד א (עמ' 166) ולהלן בניתוח הסטמטי (עמ' 184).
- 32 ראה להלן בתיאור הדפוס הראשון (עמ' 176 ואילך) ובניתוח הסטמטי (עמ' 184).
- 33 עמ' 173 ואילך.
- 34 עמ' 176 ואילך.
- 35 גויבאור (לעיל, הערה 13), טור 757 ואילך, וראה את כרך ההוספות לקטלוג (לעיל, הערה 13), טור 409. אף ראה את תיאור כתב היד המופיע במאגר הנתונים של המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים (מספר מערכת 209045).
- 36 פרופ' מלאכי בית-אריה מסר לי על הזיהוי לפני כשלושים שנה והבאתי בשמו בעבודת הדוקטור, עמ' 44. לא מכבר הופיע הזיהוי בכתובים בכרך ההוספות לקטלוג של הספרייה הבודליאנית (לעיל, הערה 35).
- 37 היא באה אף בכתב היד המקוטע גירונה, הארכיון העירוני 4 (ח), הכולל רק שני דפים, וזו כמובן הוכחה מכרעת ששלושת כתבי היד האלה נובעים מאב-טיפוס משותף. למשפחה זו שייך גם כתב יד בניהו (כ).
- 38 אלא שניהם תלויים באב טיפוס משותף, וראה להלן בפרק, עמ' 184.
- 39 שני כתבי היד נכתבו בערך באותו הזמן ולכן אין זמנם נימוק להעדפת אחד מהם.
- 40 על משפחה זו של כתבי יד ראה להלן, עמ' 181 ואילך.
- 41 מקצת ההוספות נטולות מספרי חז"ל אחרים. ראה גרסאות כתב יד ה במקומות האלה: יב: 4 (מבבלי שבת קה ע"א); כא: 6 (מבבלי מגילה יד ע"א); כג: 30 (מבבלי סנהדרין צו ע"א); כז: 26 (מבבלי שבת קמה ע"ב).
- 42 ראה תיאורו להלן, עמ' 170 ואילך.
- 43 מארכס, מבוא, עמ' xv.
- 44 מארכס הביא רק שני מקרים המוכיחים את טענתו, ועל מספר דל כזה לא ראוי להשתית הסכמה בין שני כתבי יד הכוללים את הטקסט השלם או הכמעט שלם של סדר עולם, כל שכן שאחת ההסכמות, הגרסה 'פוטספרע' (ב: 15) במקום 'פוטספר', מופיעה עוד בכתבי יד רבים ובהם עדי נוסח שידע מארכס עליהם אך מכמה סיבות לא ראה להביא את גרסאותיהם במדור חילופי הנוסח (ראה בדיון להלן, עמ' 179), ולפיכך בוודאי אינה יכולה להעיד על קרבה מיוחדת בין שני כתבי היד האלה. יש לתת את הדעת לגרסאות הטובות של כתב יד ה שכבר ציינתי בפסקה הקודמת ואף על ההסכמות בין כתב יד ה ובין קטעי גניזה בנוגע לימות השבוע של מאורעות אחדים בשנת יציאת מצרים (ה: 8–13). אף ראוי לציין שרוב השגיאות המופיעות בכתב יד הלב-רשטם-עפשטיין-וינה, על פי רשימתו של מארכס עצמו, אינן בכתב יד ה. תלמידו המובהק של מארכס, גרשון

הערות לפרק ה

- כהן, שעבד עם מארכס יחד בהכנת מהדורה חדשה לסדר עולם (ראה את דברי כהן בהערה במהדורתו לספר הקבלה, עמ' 167), ואשר אליו הועבר עיזבונו של מארכס בענייני סדר עולם, סיפר לי בשיחה פרטית בשנת תשל"ו שאובדנו של כתב יד הברשטס-עפשטיין-וינה (על ההיסטוריה של כתב יד זה ראה להלן, עמ' 170 ואילך) אינו בגדר הפסד גדול כל כך מפני שנוסח כתב יד זה היה קרוב מאוד לנוסח דפוס קושטא. ראה גם את התיאור הקצר של דפוס קושטא שתיאר מארכס בשנת 1930 (A. Marx, *Bibliographical Studies and Notes on Rare Books and Manuscripts in the Library of the Jewish Theological Seminary of America*, ed. M. H. Schmelzer, New York 1977, p. 182).
- ראה 45 A. Z. Schwarz, *Die Hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien*, Leipzig 1925, pp. 182–183. ואף ראה את תיאור כתב היד המופיע במאגר הנתונים של המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים (מספר מערכת 169402).
- מארכס (מבוא, עמ' xv) כתב שכתב יד הועתק, כנראה, מכתב יד ה, ואולם אין זה נכון, כפי שנראה בניתוח הסמטי להלן, עמ' 184. העובדה שכתב יד ו, כמות שהוא מונח לפנינו עתה, כולל רק ארבעה-עשר פרקים וחצי, ואילו כתב יד ה כולל עשרים ושמונה פרקים, כנראה, הטעתה אותו. ברם, במקורו כלל כתב יד ו חלק רב יותר של הטקסט של סדר עולם, ומאוד ייתכן שהיה בו הטקסט השלם שלו.
- ראיתי העתק של קטלוג זה במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים, ואני מודה לבנימין ריצ'לר על שהסב את תשומת לבי לקיומו. אף ראה את תיאור כתב היד המופיע במאגר הנתונים של המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים (מספר מערכת 125570).
- ראה את דבריי בניתוח הסמטי, להלן, עמ' 185.
- להלן, עמ' 170.
- ראה 50 M. Blasco Orellana, 'Estudio diplomático paleográfico de los fragmentos hebraicos extraídos del protocolo notarial de Ramon Peradalta, Arxiu Històric de Girona', *Anuario de Filologia*, 21 (2004), pp. 69–80. בא בעמ' 72 ואילך. ברצוני להודות לד"ר אברהם דוד, מן המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים, שהודיע לי על כתב היד מיד כאשר נודע לו עליו, ולד"ר בלאסקו אורלנה מברצלונה ששלחה לי קובצי צילום של כתב היד. ראה את תיאור כתב היד המופיע במאגר הנתונים של המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים (מספר מערכת 2686562); את סימן הדף הרשום שם (נבדק בתאריך 1 בספטמבר 2011) יש לתקן על פי המובא כאן.
- עמ' 167.
- עמ' 173 ואילך.
- בעיקר בולטת בכתיבתו של הסופר השני קרבה רבה לכתב פרסי.
- ראה, למשל, פרק יט: 11–12, 13–14.
- ראה 55 G. B. De-Rossi, *Mss. codices hebraici biblioth. I. B. De-Rossi*, Parma 1803, I, p. 41; B. Richler, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, with palaeographical and codicological descriptions by M. Beit-Arié, Jerusalem 2001, p. 162.
- ראה להלן בתיאור הדפוס הראשון (עמ' 176 ואילך) ובניתוח הסמטי (עמ' 184).
- ראה את הדיון בפירוש שם. עוד גרסאות ראויות לציון: בסדר עולם ה:4 רק כתבי יד ג, ל גורסים 'פרס הפסח היה'; בסדר עולם ל:29 רק כתבי יד ג, ל גורסים נכון '(של)קיס(וס)' פעמיים; בסדר עולם ל:42 רק כתבי יד ל ק ר גורסים נכון 'מחת'. זאת אומרת, לא הנוסח של כתב יד ל הוא הנוסח המועדף אלא הנוסח המונח ביסודו; בהעתקה עצמה יש טעויות סופר אין ספור. (כמובן, אי אפשר לדעת אם טעויות אלו עשה אותן הסופר של כתב יד ל או אולי הסופר של אחד מאבותיו.) לפיכך בחרתי את נוסח הדפוס הראשון, ולא את נוסח כתב יד ל, ליסוד המהדורה כאשר לא היה אפשר להשתמש באחד הנוסחים המעולים של סדר עולם שמקורם מן הגניזה העומדים ביסוד רוב המהדורה; וראה להלן בתיאור הדפוס הראשון, עמ' 176 ואילך.
- ראה דבריי להלן, הערה 90.
- ראה בדיון להלן, עמ' 176.
- מתוך עיונו בכתב היד בלא לדעת את תוצאות הניתוח הסמטי שלי היה פרופ' מלאכי בית-אריה מוכן לקבוע בוודאות שכתב יד זה לא נכתב אחרי שנדפס הדפוס הראשון בשנת 1513. על הניתוח הסמטי ראה את דבריי להלן, עמ' 184 ואילך, ומה שכבר הערתי בפסקה הקודמת.
- ראה 62 M. Steinschneider, *Die hebräischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, 2nd edition, Munich 1875, p. 60. אף ראה את תיאור כתב היד המופיע במאגר הנתונים של המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים (מספר מערכת 126543).
- 63 המהדורה הפקסימילית המקורית היא: תלמוד בבלי הנמצא בכתב יד משנת הק"ג לפ"ג בבית עקד הספרים במינכן... הוציא לאור... והוסיף מבוא... הערמאנן שטראקק, לידן 1912, 3 כרכים. הכרך הראשון מכיל את המבוא המתאר את

- כתב היד בפירוט רב. המהדורה הפקסימילית השנייה, שהיא תצלום של המהדורה הראשונה, יצאה לאור בירושלים תשל"א ולא כללה את המבוא. מהדורה פקסימילית שלישית יצאה לאור בירושלים תשס"ב. צילום כתב היד אף נמצא באתר האינטרנט של ספריית המדינה: <http://daten.digital-sammlungen.de/-db/bsb00003409/images/index.html?seite=1&pdfseite=x> &file=87.70.115.186 (נבדק בתאריך 1 בספטמבר 2011). נוסף על תיאורו של שטראק ראה את תיאורו הקודם יותר של רבי רנ"נ רבינוביץ, דקדוקי סופרים, ברכות, עמ' 26 ואילך, וכן את התיאור המופיע בקטלוג שטיינשניידר (לעיל, הערה 62).
- 64 ראה מה שכתב רבי רנ"נ רבינוביץ, דקדוקי סופרים, מהדורת הצילום, עמ' 9, על השגיאות במספור כתב היד.
- 65 שני צדי דף 3 ריקים.
- 66 כמובן, אין לדעת אם הסופר של כתב יד מ הוא שהעתיק ברשלנות. אפשר רק לקבוע שבמסירת טקסט זה נהג ברשלנות לפחות סופר אחד, ואולי נהגו כך אף יותר מאחד.
- 67 רשימת טעויות גדולה מופיעה אצל מארכס, מבוא, עמ' xviii ואילך. כיוון שנוסח כתב היד נחות כל כך וכיוון שהוא שייך למשפחה α, שיש לה נציגים רבים העולים עליו בטיבם, לא סביר שבכתב יד מ נשמרה גרסה העדיפה מגרסאותיהם של כל כתבי היד האחרים. מכל מקום, במדור חילופי הנוסח הבאתי את הגרסאות העשויות לתרום לשחזור הטקסט של סדר עולם, את אלו העוזרות לנו לנתח את היחסים בין כתבי היד ואף גרסאות 'מעניינות' ומיוחדות.
- 68 בכוונתי כאן להדגיש ששינויים אלו נעשו מדעת לעומת רוב השינויים בנוסח זה של סדר עולם, שרשלנות גרמה להם. המקרה המעניין ביותר מופיע בפרק ב:10: כתב יד מ מוסיף למה בסדר עולם אומר על שהיית יעקב בבית אל, 'שם עישר את בניו'; וראה מה שכתבתי על משפט זה בפירוט, פרק ב, נספח ב.
- 69 ראה את תיאורם לעיל, עמ' 166, ודיון בטיפוס הטקסט האשכנזי להלן, עמ' 184.
- 70 אף שפרובנס קשורה בספרד בענייני פלאוגרפיה וקודיקולוגיה (ראה M. Beit-Arié, *Hebrew Codicology*, Paris 1976, p. 17), ידוע ומפורסם הקשר התרבותי הקרוב בין חכמי פרובנס הקדומים ובין חכמי אשכנז וצרפת הקדומים; וראה ב"ז בנדיקט, מרכז התורה בפרובאנס, ירושלים תשמ"ה, עמ' 8 ואילך; I. A. Agus, *The World History of the Jewish People*, XI (second series, II), The Dark Ages, Jerusalem 1966, pp. 205–209. הצעתי שנוסח סדר עולם המופיע בכתב יד מ מוצא פרובנסלי מיוסדת כולה על שלוש התאמות שמצאתי בין כתב יד מ ובין מובאות מסדר עולם המופיעות בבראשית רבתי (עמ' 154, 156 [פעמיים]). חיבור שיש לו קשר הדוק לבית מדרשו של רבי משה הדרשן (ראה במבואו של אלבק לבראשית רבתי). ברור אפוא שטענה זו אינה אלא השערה.
- 71 כך על פי התיאור המופיע במאגר הנתונים של מפעל הפאליאוגרפיה העברית. בתחילה חשבו שכתב היד נכתב בפריז, וראה את דיונו של רבי רנ"נ רבינוביץ, דקדוקי סופרים, מהדורת הצילום, עמ' 10.
- 72 עמ' 172.
- 73 השם 'פריגורי' הוא תרגום יווני לשם 'מנחם'.
- 74 ראה מארכס, מבוא, עמ' xx; A. S. Oko, *A History of the Hebrew Union College Library and Museum*, Cincinnati, 1944, p. 8.
- 75 ראה להלן בפרק, בניתוח הסמטי, עמ' 184.
- 76 על סוג הגרסאות שאני מביא ראה מה שכתבתי על כתב יד מ לעיל, הערה 67.
- 77 ראה 71–73 pp. 1866, [Paris] *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*.
- 78 ראה לעיל, עמ' 169.
- 79 עמ' 177 ואילך.
- 80 ראה בקטלוגים של דה-רוסי (לעיל, הערה 55), עמ' 47) ושל ריצ'לר (לעיל, הערה 55), עמ' 462 ואילך.
- 81 את המספור המקורי באותיות עבריות, המגיע עד מספר קמח, עשה אדם שחי באיטליה לקראת סוף ימי הביניים. בתצלומים שתחת ידי, שנעשו מן המיקרופילם שברשות המכון לתצלומי כתבי יד עבריים, אין מספור בספרות רגילות. ברם, הוגד לי שכל כתבי היד של הספרייה הפלטינית מוספרו מחדש אחרי שנעשו התצלומים השמורים בירושלים, ואכן, בכתב יד זה יש 130 דפים. בתיאור שלהלן אשתמש במספור היחיד הנמצא בתצלומים שברשותי, והוא באותיות עבריות.
- 82 ברם, לפי תדפיס המידע על כתב יד זה הנמצא במאגר הנתונים של מפעל הפאליאוגרפיה העברית (שקיבלתי באדיבותה של ד"ר עדנה אנגל), ספק אם הקולופון הוא מידי הסופר.
- 83 ראה להלן, עמ' 181 ואילך.
- 84 הצורות העתיקות האלה הן, כנראה, הסיבה שהאקדמיה ללשון העברית בחרה את כתב היד הזה ליסוד הטקסט של סדר עולם בשביל הכנת המילון ההיסטורי של הלשון העברית. ברם, הישרדותן של צורות עתיקות אינה יכולה להיחשב יותר מעדות מסייעת קלושה לקביעת טיב הנוסח של כתב יד מסוים, ובענייני נוסח צריך לדון לגופם. אכן, הטקסט של סדר עולם שבמאגר

הערות לפרק ה

- האקדמיה ללשון העברית משובש עד מאוד, 'משובש' כמו 'משבשתא' התלמודית במשמעות קריאות משניות שלא יצאו מתחת ידיו של בעל סדר עולם ולא 'משובש' שהוא טקסט לא קריא. כאשר יש לחיבור מסוים יותר מעד נוסח אחד אין כל הצדקה לשחזר את החיבור על פי אחד העדים בלבד, יהיה טוב ככל שיהיה. אפילו עד נוסח מעולה ביותר, כגון כתב יד וטיקן 30 של בראשית רבה, שאי אפשר כלל להשוות בין ערכו ובין ערכו של עד נוסח שלם אחר לבראשית רבה, יש בו קריאות משניות רבות. כללו של דבר, בענייני נוסח החיפוש בשביל 'אבות טקסטים' הוא רק תחילת הדרך ולא סופה. שחזור הטקסט צריך להיעשות לפי תוצאות ניתוח המסירה הטקסטואלית כולה. והשווה אל מה שכתב מנחם קיסטר, 'ביאורים באגדות החורבן באבות דרבי נתן', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 491.
- 85 איני קובע שכל אלו הן צורות 'מקוריות' אלא שהן עתיקות.
- 86 ירושלמי מגילה א:יד (עב ע"ד) מובא בסדר עולם יג:21, ופסיקתא דרב כהנא, שובה (עמ' 356), מובא בסדר עולם כג:20. הציוטטים מפירוש ר"י מופיעים בסדר עולם יז:4 (פירושו למל"א טז:כג) ובסדר עולם יט:26 (פירושו למל"ב טז:ח). אי אפשר לקבוע מתי נכנסו הוספות אלו לנוסח זה של סדר עולם. מכל מקום, כיוון שכתב יד לונדון, הספרייה הבריטית Or. 10774 (ז), הקרוב מאוד בגרסאותיו לגרסאות כתב יד ר, אינו כולל את שתי ההוספות המצויות בפרק כג, ברור שהן מאוחרות. (כתב יד ז מתחיל רק בפרק כב, ולכן אין ללמוד ממנו על ההוספות האחרות.) מצד אחר, בפרק יג:21, כתוב 'בגמ' דבעו מערבא' – גרסה משובשת שהתפתחה מן המילים 'בגמ' דבני מערבא, ולפיכך לא ייתכן שהסופר של כתב יד ר הוא שכתב הוספות אלו בפעם הראשונה. דומה שקטעים אלו במקורם היו הערות בגיליון שהוכנסו לטקסט של סדר עולם.
- 87 ראה כג:5 במדור חילופי הנוסח.
- 88 יש כחמש-עשרה טעויות מן הסוג הראשון ועשרות רבות מן הסוג השני.
- 89 כפי שכבר ציינתי, תופעה זו מופיעה רבות בכתב יד אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Hunt. 487 (ה), שהבאתי ממנו את כל גרסאותיו, ובשני כתבי יד הקרובים זה לזה, סינסינטי, ספריית היברו יוניון קולג' 852 (ס), ופריז, הספרייה הלאומית heb. 974 (פ), שהבאתי מהם רק מבחר גרסאותיהם.
- 90 ראה מארכס, מבוא, עמ' xxvi ואילך. מארכס לא ראה את כתב היד הזה, וקביעתו מבוססת על מכתב שקיבל מפירו, הספרן של הספרייה הפלטינית. נראה לי שפירו כתב למארכס שכתב יד פרמה השני, ספריית פלטינה 2787, קרוב מאוד בנוסחו לזה של הדפוס הראשון – קביעה צודקת בהחלט, וראה דבריי על כתב יד זה לעיל, עמ' 168 ואילך – ומארכס הבין בטעות ששני כתבי היד שבספרייה בפרמה דומים בנוסחם לזה של הדפוס הראשון.
- 91 להלן במבוא אני מציין לכתב היד בסימול E – הסימול שהשתמש בו מארכס במהדורתו.
- 92 A. Marx, 'Eine Sammelhandschrift im Besitze des Herrn A. Epstein', *ZfHB*, 5 (1901), pp. 54–61; A. Z. ראה 31 Schwarz, *Die Hebräischen Handschriften in Österreich*, Leipzig 1931, pp. 16–17, No. 31; מ' בן-ששון, 'המבנה, המגמות והתוכן של חיבור רב נתן הבללי', *תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים*: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן-ששון, בעריכת ר' בונפיל, מ' בן-ששון וי' הקר, ירושלים תשמ"ט, עמ' 162, הערה 57.
- 93 ראה רטנר, מבוא, עמ' 162; נויבאוואר, סדר החכמים וקורות הימים, ב, מבוא, עמ' ix.
- 94 מארכס, מבוא, עמ' xxviii. ברם, ראה מה שהערתי להלן, הערה 99.
- 95 בנימין ריצ'לר רשם את כל כתבי היד של ספריית הקהילה היהודית של וינה שמקום הימצאם הנוכחי ידוע, וכתב יד זה אינו אחד מהם (B. Richler, *Guide to Hebrew Manuscript Collections*, Jerusalem 1994, Appendix XVI, pp. 248–251).
- בקץ תשנ"ח נתבשרתי שחלק מכתב יד זה הגיע אל ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה, אך סדר עולם אינו כלול בחלק זה של כתב היד.
- 96 תודתי נתונה לפרופ' שמא פרידמן ולפרופ' מנחם שמלצר שעזרו לי לקבל תצלום זה.
- 97 מארכס (מבוא, עמ' xiii) כותב שיש מחיקות והגהות רבות בכתב היד.
- 98 להלן, עמ' 181 ואילך.
- 99 לפני שנים רבות סיפר לי פרופ' משה צוקר שמארכס מעולם לא השלים את עבודתו בהכנת המהדורה המדעית של סדר עולם – מהדורתו (הנידונה להלן, עמ' 179) כוללת רק את עשרת הפרקים הראשונים, משום שהשתכנע שאף לא אחד מעדי הנוסח של סדר עולם שהיו לפניו מכיל נוסח מעולה של סדר עולם. וראה דבריי לעיל, הערה 44.
- 100 כאשר הקטעים שבקופסה זו של כתבי יד מן הגניזה קיבלו את סימוליהם בספרייה בקמברידג', משום מה שני קטעים שמיד אפשר לראות שאינם שייכים לאותו קודקס מקורי, קיבלו את הסימול T-S E4.7. אחד מהם שייך לכתב יד ששרדו ממנו עוד קטעים, הוא כתב יד ג₁, והשני שייך לכתב יד שגם ממנו שרדו עוד קטעים, והוא כתב יד ג₂.
- 101 ראה בהערה הקודמת.
- 102 A. I. Katsh, 'The Antonin Genizah in the Saltykov-Schedrin Public Library in Leningrad', in *The Leo Jung Jubilee Volume*, ed. M. M. Kasher, N. Lamm & L. Rosenfeld, New York 1962, p. 130.

- 103 תצלומי הדפים הכוללים את מסכת ביצה נדפסו בידי א"י כץ, גנזי תלמוד בבלי, ירושלים תשל"ו, פקסימיליות 87 (תצלום זה זוהה בטעות כתצלום של מסכת ראש השנה, אך באמת הוא ביצה ב ע"א-ע"ב), 89, 90-92, 96-103. התצלום האחרון כולל את תחילתו של סדר עולם. תצלומים קטנים ונחותים של סדר עולם נדפסו בקובץ *Catalogue of Hebrew Manuscripts Preserved in the USSR, II, Ginze Russiyah*, compiled, arranged and identified by A. I. Katsh (New York University Libraries Occasional Papers, 4) New York 1958, pp. 86-88.
- 104 אין כתבי יד אירופיים רבים מתקופה קדומה זו, ולכן קשה לקבוע מאפיינים ברורים להתפתחויות פלאוגרפיות וקודיקולוגיות במאות האלה.
- 105 המילים האחרונות הקריאות בכתב היד הם 'כה אמר ה' (כה: 28) והקריאה האחרונה של כתב היד המובאת במדור חילופי הנוסח באה בסדר עולם כה: 19.
- 106 בסופו של דבר השתמשתי בכתב יד נ בעשרים ואחד הפרקים הראשונים, אך הפרקים האלה אינם מיוסדים במלואם על כתב יד נ מפני שכאמור, זוויותיו של כתב היד נשרפו. בכל פעם שהגעתי במהדורה למקום שחסר בכתב יד נ פניתי להשתמש בכתב יד אחר, ואת הקריאות היחידות בחלקים אלו שבכתב היד שהצלחתי לקרוא הבאתי במדור חילופי הנוסח. לא השתמשתי בדף האחרון של כתב היד ליסוד המהדורה בגלל מצב השתמרותו הגרוע. על עניינים אלו ובאופן כללי על הכנת המהדורה ראה להלן במבוא, פרק ו.
- 107 ראה את תיאוריהם להלן, עמ' 173, 174.
- 108 'תיקונים' ו'שיפורים' אחדים יש בכתב יד נ: ראה סדר עולם א: 3, ה: 4, יח: 2; וראה מה שהערתי בפירוש על גרסת כתב יד נ בקטעים אלו.
- 109 ראה להלן במבוא, פרק ו, הערה 2.
- 110 הנקודה החשובה היא שכתביה רשלנית וריבוי טעויות טריביאליות בכתב יד אינם מונעים מלראות בו את כתב היד העדיף, שכן טעויות כאלו אפשר לתקן בקלות, וראה דברים דומים אצל N. G. Wilson, *Aristophanea: Studies on the Text of Aristophanes*, Oxford 2007, p. 5.
- 111 ואלה המקומות: 'יוסה' (א: 4); 'יוסי' (יא: 9, 10); 'נוהרי' (כב: 26); 'נוהרי' (יד: 12). על הכתיב של השם יוסי ראה י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1267 ואילך, ועל הכתיב של השם נוהרי ראה י' קוטשר, מחקרים בארמית הגלילית, רמת גן תשל"ו, עמ' 23.
- 112 ראה מה שכתבתי על גרסאותיו של כתב יד נ בפירוש ב: 13, ט: 13-14, יא: 5-6, יד: 14.
- 113 ראוי להעיר שאפשרות זו נדירה בסדר עולם בגלל טבעו של החיבור. אין בו מילים שאולות רבות ובדרך כלל לשונו צחה וברורה. לעומת זאת בחיבורים שרבות בהם מילים השאולות מיוונית ומלטינית ושלשונם אינה בהירה די הצורך ייתכן מאוד שכתב יד קדום אחד ישמור לבדו את הגרסה המקורית, ואילו שאר כתבי היד משקפים תוצאות של הגהת הטקסט בידי המעתיקים.
- 114 כגון, דרך משל, סדר עולם א: 22, ג: 22, ד: 6, ה: 4, ט: 13, יו: 23, כג: 15.
- 115 בייחוד ראוי לציין למספר הרב של השמטות מחמת הדומות הבאות בכתב היד הזה.
- 116 המקרה הבולט של קריאה משנית מכוונת בכתב היד מופיע בסדר עולם ג: 24-25: הנוסח של כתב יד ט הושפע ממבלי ראש השנה יז ע"א.
- 117 מבוא, עמ' xxiv.
- 118 מבוא, עמ' xii.
- 119 וראה את דבריי להלן, בדיון על הניתוח הסמנטי של סדר עולם, עמ' 180 ואילך.
- 120 ראה A. Neubauer & A. E. Cowley, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, II, Oxford 1906, col. 30.
- 121 קטע זה מופיע ברשימתו של כץ (לעיל, הערה 102).
- 122 ראה הערה 100.
- 123 ראה לעיל בתיאור כתב יד נ, עמ' 172. וראה סדר עולם ז: 22, שכתב יד ג, גורס בו 'בנה' תחת הגרסה המקורית 'ובניה', ואיני יודע אם טעות סופר כאן או שינוי מכוון. (דעתי נוטה יותר לאפשרות השנייה.) ראה גם מה שכתבתי בפירוש, פרק כג, הערה 27.
- 124 יש מקום להרהר הראוי היה להשתמש בכתב יד ג, לכל חלקי סדר עולם שנוסחו שרד, ולא רק כאשר לא יכולתי להשתמש בכתב יד נ או בכתב יד ט, אך בסופו של הדבר הכרעתי שעדיף להישאר צמוד לכתב היד היסודי ככול שהדבר היה אפשרי.
- 125 ראה בקטלוג (לעיל, הערה 120), טור 68.
- 126 ראה א' הורביץ, קטלוג קטעי גניות קאהיר בספריית ווסטמינסטר קולג' קיימברידג' אוסף לואיס-גיבסון, ניו יורק תשס"ו,

הערות לפרק ה

- כרך ב, עמ' 25. דייוויד מזכיר קטע זה בקטלוג שהכין לקטעי התנ"ך באוספי הגניזה שבקמברידג', מפני שהוא כלול באוסף התנ"ך של וסטמינסטר קולג', אך אינו מתארו מפני שאינו תנ"ך (M. C. Davis, *Hebrew Bible Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections*, II, *Taylor-Schechter New Series and Westminster College Cambridge Collection*, Cambridge 1980, p. 401). סימול כתב היד שאני נותן הוא לפי מה שראיתי בביקור בווסטמינסטר קולג'; לפי הקטלוג של דייוויד הסימול הוא 5.33, אך הוא מדלג על המספר 5.34, וסביר אפוא להסיק שהוא לא שם לב שבקטע שני דפים ויש לו שני מספרים. על הגיליונות של שני דפי הקטע שנוספו בתהליך ההשתמרות כתוב '23, fol.1', '23, fol.2'; נאמר לי שאלו הם סימנים שנוספו בלי רשות הספרייה על ידי חוקר שבא לפני כשלושים שנה לווסטמינסטר קולג' ועסק בהכנת קטלוג של אוסף הגניזה שלהם.
- 127 ראה בקטלוג (לעיל, הערה 120), טור 37.
- 128 רק שלושה קטעי גניזה, כתבי יד ג³ ג⁸ ג¹¹, שייכים למשפחה זו, שרוב כתבי היד המאוחרים שייכים אליה; וראה להלן בניתוח הסטמטי, עמ' 183.
- 129 ראה לעיל בתיאור כתב יד נ (עמ' 172). שני 'תיקונים' שגויים של הטקסט של סדר עולם באים בכתב יד ג⁴, אך שתי השגיאות הן 'תיקונים' מסוימים מאוד. שתייהן נובעות מהרחבה מוטעית של מילים המופיעות בסדר עולם. במקרה הראשון סדר עולם כותב 'איר בן מנשה' (ט:20) וסופר כתב יד ג⁴ חשב בטעות שהכוונה לדברים ג:יד וציטטו, ובמקרה השני בטופס של סדר עולם שהשתמש בו הסופר של כתב יד ג⁴ היה כתוב 'ושכנתי בתוך בני ישראל' (כ:19) והסופר השלים את המילים 'והייתי להם לאלהים' משמות כט:מה, אך ברור שכונת סדר עולם הייתה למלכים א:ויג, 'ושכנתי בתוך בני ישראל ולא אעזב את עמי ישראל'. ייתכן מאוד שעוד טעות מסוג זה יש בפרק ט:8, וראה בפירוש שם, הערה 12.
- 130 כדאי לציין לצורה הקדומה 'נוהרי' (יד:12).
- 131 ראה בקטלוג של הורביץ (לעיל, הערה 126), עמ' 50.
- 132 ראה, דרך משל, 'ראשון לידות חדשים' (ז:10–11); 'בתחילת עשרים ושמונה יום אהל מועד ליום' (יג:7); 'חמישים ושמונים שנה' (יג:18).
- 133 כתב יד זה הוא היחיד מבין קטעי הגניזה שנהגתי כך בנוגע לגרסאותיו.
- 134 ראה, דרך משל, סדר עולם ו:12–13, ז:24.
- 135 ראה לעיל, הערה 100.
- 136 כיוון שהקטע השני קטן כל כך, אי אפשר להכריע בוודאות מוחלטת שהוא שייך לאותו כתב היד שהקטע הראשון והקטע השלישי שרדו ממנו.
- 137 על הזיקה בין כתב יד זה ובין טיפוס הטקסט האשכנזי ראה להלן, עמ' 185 ואילך.
- 138 ראה לעיל, הערה 128.
- 139 על קיומו של כתב יד זה מסרו לי בפעם הראשונה פרופ' מרק ברגמן, ואחריו פרופ' מ"ב לרנר, וברצוני להודות לשניהם.
- 140 מוזכרים בו, בתוך פחות מעשר שורות, הריגת כורש, מאן דהו מבית חשמונאי, אגריפס ומונבו בנו.
- 141 ראה לעיל, הערה 128.
- 142 ואולם ראה בפירוש כט:10–12, 13–12 (הערה 18).
- 143 ראה S. Hopkins, *A Miscellany of Literary Pieces from the Cambridge Genizah Collection* (CULGS, 3), Cambridge 1978, pp. 92–94.
- 144 ראה את תיאורם אצל הופקינס (בחיבורו הנזכר בהערה הקודמת), עמ' 78.
- 145 המילים האחרונות הקריאות בכתב היד הן 'גלמי ראו עניןך' (ל:48). ברם, נראה שסופר כתב יד זה קיצר במכוון את סופו של סדר עולם.
- 146 את כל הדפוסים (עד לשנת תשמ"ו), ובכללם אלה המתוארים כאן, כבר תיארתי במאמרי 'לדפוס סדר עולם: אקדמות למהדורה מדעית של סדר עולם, א', עלי ספר, יב (תשמ"ו), עמ' 37–49. אף אקצר בתיאוריהן של חמש המהדורות החשובות לעניינים טקסטואליים בגלל התיאורים המופיעים שם במאמר. מאז פרסומו של מאמר זה יצאו לאור שלוש מהדורות חדשות של סדר עולם, ואף הופיעו כמה דפוסים צילום של מהדורות קודמות. לשלוש המהדורות החדשות אין שום חשיבות מלבד הקוריוז; שתי מהדורות הן של חיים (היינריך) גוגנהיימר ואחת של אליעזר שולמן. (1) ח' גוגנהיימר, סדר עולם על פי דפוס ראשון – פירוש וחקר מהותו, הדפסה פרטית, ניו יורק תשמ"ט. ראוי להעיר שהשער האנגלי, הבא בעטיפת הספר, סותר את השער העברי, הבא בעמוד השער, שכן בראשון כתוב 'Text of the Amsterdam Edition'. (2) עוד מהדורה ופירוש של אותו מחבר: H. W. Guggenheimer (ed. & trans.), *Seder Olam: The Rabbinic View of Biblical Chronology*, Northvale, New Jersey 1998. במבוא של המהדורה הזאת בא משפט המתאר את דרכו בהדרת החיבור ואת הנימוקים העומדים ביסוד הכרעותיו. ביסוד מהדורתו עומד, על פי עדותו, הנוסח של דפוס אמסטרדם תע"א, מלבד כמה מקרים של טעויות העתקה והדפסה בדפוס

- הזה, וזאת משום שנוסח דפוס מנטובה ואמסטרדם קרוב לנוסח סדר עולם המצוטט על ידי מדרש הגדול, וברור אפוא שהמדפיס באמסטרדם השתמש בכתב יד הבא מן המזרח. אעיר רק כמה הערות: (א) אין כל אפשרות לומר שהמדפיס באמסטרדם השתמש בכתב יד הבא מן המזרח, שכן דפוס מנטובה ואמסטרדם פחות או יותר זהים, וברור בעליל שדפוס אמסטרדם הוא צאצא של דפוס מנטובה; אם כן היה גוגנהיימר חייב לכתוב שדפוס מנטובה הועתק מכתב יד מן המזרח. כפי שיתואר להלן (עמ' 186 ואילך), דפוס מנטובה מיוסד על כתב יד איטלקי, ואוסף שכתבי יד מן המזרח בוודאי לא היו בנמצא במנטובה בשנת רע"ד.
- (ב) כנראה, גוגנהיימר ער לעובדה שדפוס מנטובה ואמסטרדם פחות או יותר זהים, ומדוע לא קבע שראוי להשתמש בדפוס מנטובה, שהוא קדום יותר? (ג) אין קרבה טקסטואלית כלשהי בין דפוס מנטובה ואמסטרדם ובין מדרש הגדול; אכן, לפעמים הגרסאות בדפוסים ובמדרש הגדול זהות, אך זה קורה רק כאשר שני ענפי הנוסח האלה שומרים על הגרסה המקורית. (ד) השוויתי את נוסח העמוד הראשון בדפוס אמסטרדם לנוסח של מהדורת גוגנהיימר, מצאתי שלושה הבדלים חשובים ביניהם, ובאף אחד מהם אין גוגנהיימר מעיר שהוא גורס נגד דפוס אמסטרדם. בשני מקרים הוא מתייחס לדפוס הראשון, אך לא לדפוס אמסטרדם. (ה) בהערותיו לפרק הראשון של סדר עולם (עמ' 15) הוא כותב שהמשפט 'בו בפרק נולדה רבקה' בא בכל כתבי היד; אין זה נכון, כפי שגוגנהיימר היה יכול ללמוד ממהדורת רטנר, ממהדורת מארכס או ממהדורת; ראה גם מה שכתבתי בפירושו, פרק כה, הערה 115. דומני, שאין צורך לומר יותר. מהדורה חדשה שלישית של סדר עולם היא סדר עולם רבה להנא רבי יוסי בר חלפתא, ביאור מאת אליעזר שולמן, נחלים [תשנ"ט].
- 147 שם המדפיס אינו מופיע בקולופון זה, אך בא בקולופון שנדפס בסוף ספר התניא שיצא לאור באותו בית דפוס, מנטובה רע"ד. שמואל בן מאיר לטיף היה המגיה של מסכתות כתובות וגטיין שנדפסו בדפוס שונצינו בשנת רמ"ח. את הקולופונים האלה אפשר לראות אצל ח"ד פרידברג, תולדות הדפוס העברי במדינות איטליה, אספמיה-פורטוגליה ותוגרמה, תל אביב תשט"ז, עמ' 17. ניסיון להגדיר את תפקידו של שמואל לטיף בבית הדפוס שונצינו ראה אצל ש"י פרידמן, 'רבי דוד בן אלעזר ס"ל ומסכתות התלמוד שנדפסו בדפוס שונצינו', אסופות, ז (תשנ"ג), עמ' יח ואילך. על שמואל לטיף ראה גם ש' סימונסון, תולדות היהודים בדוכסות מנטובה, ב, ירושלים תשכ"ה, עמ' 498.
- 148 למונח 'טיפוס טקסט' ראה להלן, עמ' 181.
- 149 זאת אומרת, הוא טוב יותר מכל הנוסחים השלמים, אך אינו טוב יותר מכל הנוסחים המקוטעים שבקטעי הגניזה.
- 150 ראה להלן, עמ' 181 ואילך.
- 151 איני מזכיר כאן את טיפוס הטקסט האשכנזי שנזכר לעיל בהקשרים אחרים מפני שהוא תת-משפחה השייכת למשפחה α, וראה דבריי להלן, עמ' 184.
- 152 אמנם גם בנוסחים הטובים מן הגניזה שינויים מכוונים מופיעים לעתים (ראה מה שהבאתי לעיל בהערות 108, 123, 129), אך לעומת השינויים המכוונים הבאים בכתבי היד השלמים הם נדירים מאוד.
- 153 ראה להלן בניתוח הסטמטי, עמ' 184.
- 154 במקרים רבים אפשר להשמיט הוספות אלו ולחזור לנוסח המקורי של סדר עולם.
- 155 דומה שאנו עדים כאן להבדלי גישה ביחס לעיבוד חיבורים בידי סופרים בימי הביניים. אנו יודעים שאביה של משפחה α נכתב לא לאחר המאה השמינית משום שבכמה כתבי יד ממשפחה זו מצוין פרק הזמן שחלף מחורבן הבית או ממלחמת בר כוזיב עד לימיו של מעתיק כתב היד, וראה במדור חילופי הנוסח ל: 26, 30, ולהלן, עמ' 187. הסופר של אותו כתב יד קדום ראה לעצמו חופש מסוים להשמיט ולשנות לשונות והרצאת דברים ולפעמים אף לשנות משמעויות. לעומת זאת לא נראה שאב המשפחה של טיפוס הטקסט האיטלקי נכתב לפני המאה השתים-עשרה ואולי אף לאחר מאה זו. (על המובאות של טיפוס הטקסט האיטלקי אצל הראשונים ראה להלן, עמ' 187). הסופר של אותו כתב יד הקפיד יותר לשמור על הנוסח המקורי, אך הכניס לתוכו כמה משפטים מחיבורים אחרים.
- 156 כך בנמצא ששמונה קטעים במהדורה, שאורכם בין ארבע שורות לשבעים שורות, מיוסדים על נוסח הדפוס הראשון. השוואה בין נוסח הדפוס הראשון ובין נוסח קרובו כתב יד פרמה, ספריית פלטינה 2787 (ל) ראה לעיל, הערה 58.
- 157 מארכס, מבוא, עמ' xxvi ואילך.
- 158 על מנהג זה ראה מה שכתב נחמן דנציג, 'שרטוט ספרי קודש: מקורה של הלכה והשלכותיה', עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטריובסקי, בעריכת ד' בווארין ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 328 ואילך.
- 159 ראה בניתוח הסטמטי, עמ' 184.
- 160 ראה, דרך משל, סדר עולם כו: 38, 44, 48, 51; כז: 12; ובמיוחד כז: 13-14, שם חיבר המדפיס יחד את שני עותקיו והדפיס גרסה כפולה.
- 161 ראה, דרך משל, סדר עולם י: 8, 13, 15-16. אמנם כתבתי לעיל (עמ' 166) שסופר כתב יד ב עבר מטופס השייך לטיפוס הטקסט האשכנזי לטופס השייך לטיפוס הטקסט האיטלקי באמצע פרק יא, אך ראה שם הערה 30: עיון בגרסאות כתב יד ב והסכמות שלו לגרסאות כתבי יד אחרים מלמד שסופר כתב יד ב השתמש בטופס השייך לטיפוס הטקסט האיטלקי לרוב

הערות לפרק ה

פרק י, עבר בחזרה לטופס השייך לטיפוס הטקסט האשכנזי בשורות האחרונות של הפרק, הוסיף להשתמש בטופס אחרון זה לחלק הראשון של פרק יא, ועבר באופן מוחלט לטופס השייך לטיפוס הטקסט האיטלקי באמצע פרק יא, עם סטיות בודדות מנוהג זה בהמשך החיבור.

162 ראה במדור חילופי הנוסח בסוף פרק ד.

163 היוצאת מן הכלל היחידה לקביעה זו היא אולי גרסת הדפוס הראשון 'ל"ז' במקום 'כ"ו' (א:19). המקרה שצינתי לעיל (הערה 160) שונה משום שהגרסה הכפולה נוצרה בדיוק במקום המעבר מעותק אחד לעותק אחר.

164 א' יערי, הדפוס העברי בקושטא, ירושלים תשכ"ז, עמ' 76, מס' 55, רשם דפוס זה אך לא ראה עותק שלו.

165 קביעות אלו יידונו להלן בדיון בניתוח הסטמטי של סדר עולם. להשתייכותו הבסיסית של דפוס קושטא למשפחה α ראה להלן, עמ' 181 ואילך, ולהוכחות שהמדפיסים ערבבו כמה מסורות נוסח יחד ראה להלן, עמ' 186 ואילך. אביא כאן דוגמה מובהקת אחת לערבוביה שגרמו המדפיסים כאשר שילבו גרסאות מכמה מסורות נוסח יחד. בסדר עולם ז:24 קבעתי במהדורה הגרסה 'והזו כל ישראל' על פי כמה קטעי גניזה וטיפוס הטקסט האיטלקי. לעומתם כתבי יד א ב (= טיפוס הטקסט האשכנזי) גורסים 'וטהר כל ישראל ממעשה העגל', גרסה משנית אך הגיונית בפני עצמה. דפוס קושטא גורס 'והזו כל ישראל ממעשה העגל', משפט חסר מובן, שבוודאי התהווה על ידי מיוזג רשלני של שתי הגרסאות. אין לקבוע באופן הדמיוני אם מיוזגן של גרסאות מכמה מסורות נוסח נעשה בידי המדפיסים עצמם או בידי הסופר של אחד האבות של דפוס קושטא. ברם, האפשרות הראשונה סבירה יותר, כל שכן שלמדפיסי קושטא הייתה נטייה להשתמש ביותר מכתב יד אחד לשם מלאכת ההדפסה, וראה במבואו של חנוך אלבק לבראשית רבה, עמ' 117 ואילך, במבואו של מרדכי מרגליות לויקרא רבה, עמ' 37 ואילך, ובמאמרו של מרק ברגמן, M. Bregman, 'Midrash Rabbah and the Medieval Collector', in *The Anthology in Jewish Literature*, ed. D. Stern, Oxford 2004, p. 199. מארכס (מבוא, עמ' xvi ואילך) כבר שם לב שגרסאות דפוס קושטא תואמות לגרסאות של כתבי יד אחדים בכמה מקומות, אך מסקנתו שכתב היד הבסיסי שהשתמש בו המדפיסים היה חסר במקומות אלו ומשום כך פנו המדפיסים להשתמש בכתב יד אחר, מסקנה זו אינה נכונה. המעברים התכופים ממסורת נוסח אחת לאחרת בקטע אחד מראים בבירור שלא זו הסיבה לשימושם של המדפיסים בכמה כתבי יד.

166 ובכל זאת מספר הטעויות אינו כה גדול וסוגי הטעויות אינם כה חמורים, ולכן הבאתי את כל גרסאותיו של דפוס קושטא במדור חילופי הנוסח.

167 מבוא, עמ' xvi ואילך, אך ראה מה שצינתי לעיל, הערה 44.

168 עמ' vii ואילך.

169 ברם, (א) משלושה כתבי יד נויבאואר הביא רק שינויים יחידים שנשלחו אליו; (ב) כתב יד אחד ברשימתו (אוקספורד, הספרייה הבודליאנית heb. e.8) אינו אלא העתקה מן הדפוסים; (ג) ועד נוסח אחר שהשתמש בו הוא הדפוס הראשון שכמעט אינו שונה מדפוס אמסטרדם. בסופו של דבר אפוא הביא נויבאואר שינויי נוסחאות מלאים מכתב יד שלם אחד ומשלושה קטעי גניזה.

170 לדיון מפורט ראה בעבודת הדוקטור, עמ' 119 ואילך, הערה 259. בסוף ההערה נשמטה שורה בטעות וזה המשפט המקורי: 'ראה גם את הביקורת של גרשון כהן על מהדורת נויבאואר לספר הקבלה של אבן דאוד במבוא העברי למהדורה שהכין כהן (עמ' 9 ואילך) ואת הביקורת של ב"מ לוין על מהדורת נויבאואר לאיגרת רב שריא גאון במהדורה שהכין לוין לאיגרת (עמ' 17)'.⁽¹⁷⁾

171 שינויי גרסאות מקטעים אלו עד פרק י מובאים במהדורת מארכס, וראה עליה להלן, עמ' 179.

172 אין רטנר נותן את סימן המדף שלו, אך מתיאורו עולה שהוא כתב יד אוקספורד, הספרייה הבודליאנית 317 Opp. (א).

173 ראה תיאוריהם לעיל, עמ' 166, 169, 170 ואילך.

174 ברם, אין אצל רטנר מדור מיוחד של שינויי נוסחאות אלא הם מובלעים בתוך פירושו. נוסף על אי-נוחות ובלבול ששיטתו זו גורמת רטנר נוהג לקבץ יחד מכמה כתבי יד גרסאות הדומות זו לזו אך אינן זהות, ולפיכך אין לדעת איך בדיוק גורס כל כתב יד שהוא מציין.

175 ראה מה שהבאתי לעיל במבוא, פרק ג, הערה 8. על רטנר החוקר ראוי לעיין היטב בדברי שאול ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, מבוא, עמ' ז ואילך, ובהערותיו על רטנר בכמה מקומות בספר.

176 אכן, חוץ מן ההערות הקצרות של מארכס במהדורתו ושל ליינר במהדורתו, הראויות לעיון קבוע, אפשר להתעלם מכל הפירושים שנכתבו אחרי שרטנר כתב את פירושו, וראה סדר עולם רבה השלם עם שני ביאורים, ימות עולם וסדר זמנים, ועם מסורת הסדר עולם, מהדורת מ"י ויינשטוק [ווינשטאק], 3 כרכים, ירושלים תשט"ז–תשכ"ב; מדרש סדר עולם עם פירוש נוב עולם, מהדורת י' וינברג, ירושלים תשמ"ז; סדר עולם על פי דפוס ראשון – פירוש וחקר מהותו (כך בעמוד השער; בעטיפת הספר שער אנגלי עם פרטים שונים), מהדורת ח' גוגנהיימר, הדפסה פרטית, ניו יורק תשמ"ט; סדר עולם רבה

- להתנא רבי יוסי בר חלפתא, מהדורת א' שולמן, נחלים [תשנ"ט]: H. W. Guggenheimer (ed. & trans.), *Seder Olam: The Rabbinic View of Biblical Chronology*, Northvale, New Jersey 1998.
- 177 ציטט אותו טוביה פרשל בסקירה ביוגרפית על רטנר הכלולה בדפוס הצילום של המהדורה והמבוא של ד"ב רטנר שיצא לאור בניו יורק תשכ"ו, עמ' כא.
- 178 קשה להבין את ההיגיון שבהבחנה זו. נראה שלדעת רטנר, טקסט זה כבר 'התקדש' מפני שמדפיסי שקלאוו הדפיסוהו, ולכן חש שיוכל לאמצו במהדורתו. בביקורתו על מהדורת רטנר מארכס כותב שרטנר הדפיס את תחילתם של פרקים טז, כא על פי הגהות הגר"א (ZfHB, 3 [1899], p. 69) ולא שם לב שהפרקים כולם נדפסו על פי הגהות הגר"א.
- 179 ראה בפירושו, פרק טז, הערה 17; פרק כא, הערה 48. למקרה דומה ובו חוקר מצטט את גרסת הדפוסים על פי מהדורתו של רטנר והיא אינה אלא הגהה של רבי יעקב עמדין ראה פרק ל, נספח ג, הערה 364. לעומת זאת, לפעמים רטנר נוהג אחרת, וראה בפירושו ד: 27–26.
- 180 ראה עליו לעיל, עמ' 170 ואילך.
- 181 במבואו (עמ' xxi) מארכס מודה לש"ז שכטר, שלימים הצטרף אליו מארכס בניו יורק כחבר הוראה בבית המדרש לרבנים באמריקה, על שנתן לו, למארכס, חומר רב על סדר עולם שהוא, שכטר, אסף. אכן, שכטר התכוון להכין מהדורה מדעית של סדר עולם. ראה את דבריו במכתבו אל שז"ח הלברשטם משנת 1887 (י' דאווידזאן, 'לקט מכתבים מחכמי ישראל לשז"ח', יד ושם לזכר אברהם זלמן פריידוס, ניו יורק תר"ץ, עמ' יב ואילך). מכתב שנכתב לפני שיצאו לאור מהדורותיהם של נויבאואר ושל רטנר; ראה גם מה שכתב א' נויבאואר, סדר החכמים וקורות הימים, [א], עמ' vi, הערה 5; ומה שהעיר יעקב זוסמן, 'שכטר החוקר', מדעי היהדות, 38 (תשנ"ח), עמ' 222, הערה 58. אך כאשר נויבאואר עצמו הוציא לאור את מהדורתו לסדר עולם, בכרך השני של סדר החכמים וקורות הימים, לא הזכיר את תכניתו זו של שכטר, ונראה ששכטר משך את ידו מתכניתו אחרי שלמד על כוונתו של רטנר להוציא מהדורה לאור. ואולם כיוון שסביר להניח ששכטר תמך בהחלטת מארכס להכין מהדורה חדשה, דומה שיש כאן עדות עקיפה להערכה שרחש שכטר לשתי המהדורות האלה שהקדימו את מהדורת מארכס.
- 182 וראה מה שהערת לעיל (הערה 99) על סיבת החלטתו של מארכס שלא להמשיך את עבודתו על סדר עולם. אכן, מי שישווה בין המהדורה שלי ובין מהדורתו של מארכס ימצא שינויים רבים מאוד, לא רק שינויים בסגנון ובניסוח אלא אף שינויים רבים במשמעות ובתוכן.
- 183 ראה מה שכתבתי על כתב יד אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Hunt. 487 (לעיל, עמ' 167), כתב יד פרמה, ספריית פלטינה 2298 (לעיל, עמ' 170) וכתב יד פרמה, ספריית פלטינה 2787, (לעיל, עמ' 168 ואילך).
- 184 דוגמה מצוינת לתופעה זו באה בתחילת סדר עולם (פרק א: 3). הגרסה הנכונה 'מתושלח מיצה ימיו עד המבול' (ראה מה שכתבתי בפירושו) מופיעה רק בדפוס הראשון (ד) ובקובו, כתב יד פרמה, ספריית פלטינה 2787 (ל).
185 רשימה מדגימה של טעויות הרבות הבאתי בעבודת הדוקטור, עמ' 122, הערה 271.
- 186 המילה stemma ברומית פירושה 'יחס' ואף 'אילן יוחסי'. השיטה הסטמטית היא אפוא שיטה השמה במרכז הדיון הטקסטואלי את הניסיון לשחזר את ייחוסו של כל כתב יד ולברר אם לפנינו האב של כתב יד מסוים ואם שני כתבי יד או יותר נובעים מאב קדמון אחד.
- 187 בעבודת הדוקטור (עמ' 123 ואילך) תיארתי את עקרונות השיטה ודנתי בשימושה בתחום ספרות חז"ל. לא אחזור על רוב הדברים האלה כאן וראה להלן בהערה 193. ראה גם את סקירתו החשובה של ירחמיאל ברודי, לתולדות נוסח השאליות, ניו יורק-ירושלים תשנ"ב, עמ' 13 ואילך.
- 188 עקרונית כל קריאה משנית היא 'טעות' מבחינתו של החיבור המקורי, ואין הדבר מעלה או מוריד אם קריאה זו יש לה מובן או אין לה מובן. ברם, כיוון שמקובל להשתמש במילה 'טעות' לציון קריאה שאינה מובנת או לקריאה שגויה בעליל, נשתמש בעיקר במונח 'קריאה משנית' ולא במונח 'טעות', וראה M. L. West, *Textual Criticism and Editorial Technique*, Stuttgart 1973, p. 32; טאראנט (להלן, הערה 193), עמ' 104. אדגים את דבריי מתוך עיון בקטע שבתחילת סדר עולם (א: 3): הצגתי במהדורה את הגרסה 'מתושלח מיצה ימיו עד המבול' אף על פי שכתב יד ג, שהוא היסוד למהדורה כאן, גורס 'מתושלח חיה עד המבול'. הגרסה 'חיה' מובנת היטב, אך אם הגרסה המקורית של סדר עולם הייתה 'מיצה ימיו', אכן, 'חיה' טעות היא. (לנימוקי בעד הגרסה המקורית 'מיצה ימיו' ראה בפירושו שם.)
- 189 כמובן, ראוי להוסיף שכונתי ל'קריאות משניות משותפות' שאינן יכולות להתפתח באופן עצמאי בטפסים של החיבור שהעתיקו כמה מעתיקים ואף לא ייתכן שתוקנו על פי סברה. הנחת יסוד אחרת של שיטת ניתוח זו, הנחה חשובה פחות לענייננו, היא שהופעתה של קריאה משנית בכתב יד אחד והיעדרותה בכתב יד אחר מוכיחות שכתב היד השני לא הועתק מן הראשון. טעות כזאת נקראת טעות 'מבדילה'. גם כאן מדובר בטעות שסופר לא יכול לתקנה מדעת עצמו.

הערות לפרק ה

190 נתעלם מן הטיעון העקרוני אך הבלתי־מציאותי שאולי שני כתבי יד אלו נובעים מטופס שמעתיקו לא הכניס בו אפילו קריאה משנית אחת.

191 דוגמה מצוינת לכתב יד שיש בו שינויי גרסאות רבות מאוד בגיליון ובין השיטין הוא כתב יד אוקספורד, הספרייה הבודליאנית heb. c.18, 17–22, של ויקרא רבה, קטע גניזה קדום מאוד, מן המאה התשיעית או מן המאה העשירית לספירת הנוצרים. ראה תצלום של עמוד אחד מכתב היד בויקרא רבה, מהדורת מרגליות, ג, 'מבוא, נספחים ומפתחות', התצלום החמישי אחרי עמוד 8; תצלום כתב היד כולו בא בחיבור קטעי גניזה של משנה, תלמוד ומדרש מנוקדים בניקוד ארץ ישראלי, מהדורה פקסימילית, בעריכת נ' אלוני, ירושלים תשל"ד. לעניין זה ראה מה שכתב מלאכי בית־אריה במאמרו, M. Beit-Arié, 'Transmission of Texts by Scribes and Copyists: Unconscious and Critical Interferences', *BJRL*, 75 (1993), pp. 48–50. במקום אחר בית־אריה כותב שבשלהי ימי הביניים גברה הנטייה לערוך את הטקסט המועתק ולפעמים אף להפיק נוסח משופר על ידי שימוש ביותר מעותק אחד של החיבור (תולדות הפקתם של כתבי יד עבריים בימי הביניים: קדמה או נסיגה?), דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ח, חוברת 12, ירושלים תש"ס, עמ' 24 [= עמ' 236 בכרך ח]. ואולם גם אם משלהי ימי הביניים שרדו יותר קולופונים המתעדים את השימוש בשני עותקים בזמן ההעתקה, דומה שהתופעה של כתבי יד שיש בהם שינויי גרסאות בגיליון ובין השיטין הייתה שכיחה בכל תקופות ימי הביניים, ואין חשיבות מיוחדת לעדותם של הקולופונים הבודדים האלה. גרסה מעודכנת ומסכמת של דברי בית־אריה באה במאמרו המאוחר יותר, M. Beit-Arié, 'Publication and Reproduction of Literary Texts in Medieval Jewish Civilization: Jewish Scribality and its Impact on the Texts Transmitted', in *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, ed. Y. Elman & I. Gershoni, New Haven 2000, pp. 225–247.

192 אם במסורת השלמה של חיבור מסוים חלה קונטמינציה, לא יועיל הניתוח הסטטי, ובמקרה זה אי אפשר אפילו להשתמש בכלליו. בעניין זה כתב מאס את משפטו הלקוני הקלסי: 'No specific has yet been discovered against contamination' (P. Maas, *Textual Criticism*, Oxford 1958, p. 49). וראה M. Weitzman, 'The Analysis of Open Traditions', *Studies in Bibliography*, 38 (1985), pp. 82–120. ואת הספרות הקדומה יותר שהוא מציין אליה. בעניין קונטמינציה דן בקצרה טאראנט (להלן, הערה 193), עמ' 109 ואילך, ולעניין קונטמינציה המופיעה בענפי נוסח מעטים ראה [Review of] E. J. Kenney, ed., *P. Ovidi Nasonis. Amores, Medicamina Faciei Femineae, Ars Amatoria, Remedia Amoris*, *AJP*, 86 (1965), pp. 89–90; M. D. Reeve, 'The Transmission of Florus and the Periochae Again', *CQ*, 41 (1991), p. 483. וראה גם, M. W. Holmes, 'Working with an Open Textual Tradition: Challenges in Theory and Practice', in *The Textual History of the Greek New Testament: Changing Views in Contemporary Research*, ed. K. Wachtel & M. W. Holmes (*SBLTCS*, 8), Atlanta 2011, pp. 65–78.

193 התיאור שהבאתי בפסקאות האחרונות עסק בקצרה בעקרונות השיטה, ואני מקווה לשוב ולעסוק בהיבטים העיוניים והמעשיים של שיטה זו בביקורת הנוסח בהקשר הכללי של דרכי המסירה הטקסטואלית של ספרות חז"ל והשוואתן אל דרכי המסירה של ספרויות אחרות, ובאופן מפורט בשאלת התאמתה של שיטה זו לחיבורים הרבים שבספרות חז"ל. בינתיים בכמה שאלות הקשורות לעניינים האלה נגעתי בכמה מאמרים; וראה 'החיפוש אחר "הטקסט המקורי": עיונים בענייני נוסח וההדרה בסדר עולם וביקרא רבה', מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, בעריכת מ' בראשר, י' לוינסון וב' ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 349 ואילך; *JJS*, 39, 'The Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature', in *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine*, ed. M. Goodman & P. Alexander (*PBA*, 165), Oxford 2011, pp. 67–78 (with minor additions added in square brackets); 'On Editing Rabbinic Texts: A Review-Essay of *Baraita de-Melekheth ha-Mishkan: A Critical Edition with Introduction and Translation* by R. Kirschner', *JQR*, 86 (1996), pp. 409–418; 'Further on Editing Rabbinic Texts: A Review-Essay of *A Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati Based upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps* by R. Ulmer', *JQR*, 90 (1999), pp. 137–143; 'Reflections on the Practice of Textual Criticism in the Study of Midrash Aggadah: The Legitimacy, the Indispensability and the Feasibility of Recovering and Presenting the (Most) Original Text', in *Current Trends in the Study of Midrash*, ed. C. Bakhos (*JSJSup*, 106), Leiden 2006, pp. 79–109; P. Schäfer & C. Milikowsky, 'Current Views on the Editing of the Rabbinic Texts of Late Antiquity: Reflections on a Debate after Twenty Years', in *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine*, ed. M. Goodman & P. Alexander (*PBA*, 165), Oxford 2011, pp. 79–88. אסתפק כאן בכמה הערות כלליות. (א) לקראת סוף המאה העשרים זכתה השיטה הסטטית (הידועה גם בשם שיטת לכמן על שם קארל לכמן [Karl Lachmann]), אחד החוקרים הראשונים שהשתמש בה) לעדנה משני כיוונים, מאנשי הפילולוגיה המסורתית ומאנשי מדעי המחשב החוקרים את היחסים בין כתבי יד בשיטות ממוחשבות; וראה P. O. Kristeller, 'The

Lachmann Method: Merits and Limitations', *Text*, 1 (1981), pp. 11–20; M. D. Reeve, 'Stemmatic Method: "Qualcosa Che Non Funziona"?' in *The Role of the Book in Medieval Culture*, I, ed. P. Ganz (*Bibliologia*, 3), Turnhout 1986, pp. 57–69; H. D. Cameron, 'The Upside-down Cladogram: Problems in Manuscript Affiliation', in *Biological Metaphor and Cladistic Classification: An Interdisciplinary Perspective*, ed. H. M. Hoenigswald & L. F. Wiener, Philadelphia 1987, pp. 227–242; P. M. W. Robinson, 'Collation, Textual Criticism, Publication, and the Computer', *Text*, 7 (1994), pp. 89–90; R. J. Tarrant, 'Classical Latin Literature', in *Scholarly Editing: A Guide to Research*, ed. D. C. Greetham, New York 1995, p. 115; B. J. P. Salemans, 'Cladistics or the Resurrection of the Method of Lachmann', in *Studies in Stemmatology*, ed. P. van Reenen & M. van Mulken, Amsterdam–Philadelphia 1996, pp. 3–70; M. D. Reeve, 'Shared Innovations, Dichotomies, and Evolution', in *Filologia classica e filologia romanza: Esperienze ecdotiche a confronto*, ed. A. Ferrari, Spoleto 1999, pp. 445–505 ומאמרים רבים באוסף *Studies in Stemmatology II*, ed. P. van Reenen, A. den Hollander, & M. van Mulken, Amsterdam–Philadelphia 2004. (ב) אפילו בההדרת טקסטים מימי הביניים, התחום שעד לא מכבר שלטה בו שיטת 'best-text editing' שתמך בה בדיה (Bédier) והיא קשורה לשמו, השימוש בשיטת לכמן גובר והולך. לזאת נתן ביטוי מוחלט חוקר הפילולוגיה של ימי הביניים ורווארו באמרו 'לכמן ביסס עקרונות תאורטיים ומתודולוגיים שאין להפריכם' M. B. Speer, 'The "New Philology" from an Italian Perspective', *Text*, 12 [1999], p. 54; וראה, (A. Varvaro, 'Editing Old French Texts in the Eighties: Theory and Practice', *Romance Philology*, 45 (1991), pp. 7–43, esp. p. 31, note 20 באופן כללי יותר ראה G. T. Tanselle, 'Classical, Biblical, and Medieval Textual Criticism and Modern Editing', *Studies in Bibliography*, 36 (1983), pp. 21–68; B. Cerquiglini, *In Praise of the Variant: A Critical History of Philology*, trans. B. Wing, Baltimore 1999; T. Bein, 'Die mediaevistische Edition und ihre Methoden', in *Text und Edition: Positionen und Perspektiven*, ed. R. Nutt-Kofoth et al., Berlin 2000, pp. 81–98; C. Fahy, 'Old and New in Italian Textual Criticism', in *Voice, Text, Hypertext: Emerging Practices in Textual Studies*, ed. R. Modiano, L. F. Searle & P. Shillingsburg, Seattle–London 2004, pp. 401–411; W. H. Storey, 'Interpretative Mechanisms in the Textual Cultures of Scholarly Editing', *Textual Cultures*, 4 (2009), pp. 129–147. (ג) כל העוסקים בסוגיה זו פחות או יותר מסכימים שיש חיבורים שאין השיטה הסטמטית מתאימה להם, והדבר תלוי בכוונותיהם של המחבר או העורך ובייחוד בדרכי מסירת החיבור; וראה M. B. Speer, 'In Defense of Philology: Two New Guides to Textual Criticism', *Romance Philology*, 32 (1979), p. 344, note 13; A. Hudson, 'The Variable Text', in *Crux and Controversy in Middle English Textual Criticism*, ed. A. J. Minnis & C. Brewer, Cambridge 1992, pp. 49–60; D. Pearsall, 'Theory and Practice in Middle English Editing', *Text*, 7 (1994), pp. 123–126; H. U. Gumbrecht, *The Powers of Philology: Dynamics of Textual Scholarship*, Urbana–Chicago 2003, pp. 37–39 מאמר מאלף במיוחד הוא J. Glucker, "'Lachmann's Method" – Bernays, Madvig, Lachmann and Others', in *Jacob Bernays, Un philologue juif*, ed. J. Glucker & A. Laks (*Cahiers de philologie*, 16), Villeneuve d'Ascq 1996, pp. 45–56 P. Maas, '[Review of] W. W. Greg', *The Editorial Problem in Shakespeare: A Survey in the Foundations of the Text*, *Review of English Studies*, (Old Series, 20 [1944], p. 74, וראה גם את הערתו החשובה של וסט נגד נאוו' M. L. West, *Studies in the Text and Transmission of the Iliad*, Munich 2001, p. 159, note 2. את עבודתו הטקסטואלית עשה מלאכי בית-אריה בחיבור שאין השיטה הסטמטית יאה ומתאימה לו, פרק שירה (פרק שירה: מבואות ומהדורה ביקורתית', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ז), ודומני שמסקנותיו הנוגעות לחיבור הזה הניעו אותו להכריז את ההכרזה הכוללת והבלתי מתקבלת ש'עקרונות ומנהגים רבים של הניתוח הטקסטואלי הקלסי, כגון ייסוד קשרי יחס בין כתבי יד, ניתוח סטמטי, שחזור אבות טיפוס והשבת המקור, אינם מתאימים לכתבי יד עבריים' (בית-אריה במאמרו בכתב עת *BJRL* [לעיל, הערה 191], עמ' 51), וראה את הדברים הדומים שכבר כתב בשנת תשכ"ז (פרק שירה, עמ' 162, וראה עוד במאמרו משנת 2000 [לעיל, הערה 191]). ואולם העקרונות והמנהגים האלה שבית-אריה דוחה דווקא מתאימים מאוד לכתבי היד של סדר עולם, ואף אין לי ספק שהם מתאימים לכתבי היד של עוד חיבורים עבריים רבים; וראה את מסקנות הביניים על מסורת הנוסח של ויקרא רבה (C. Milikowsky & M. Schlüter, 'Vayyiqra Rabba Through History: A Project to Study Its Textual Transmission', in *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century: Proceedings of the 6th EAJIS Congress*, ed. J. Targarona Borrás & A. Sáenz-Badillos, Leiden 1999, I, pp. 149–162), ודבריי הנחרצים יותר על בראשית רבה (and) 'On the Formation and Transmission of Bereshit Rabba', *JQR*, 92 [2002], pp.

הערות לפרק ה

521–567). ראוי אפוא לחוקרי ספרות חז"ל לאמץ את דבריו המאלפים של חוקר הספרות הקלסית טאראנט: 'במקום לראות בכתבי יד התגלמות או מהדורות של הטקסט, המהדיר... רואה בהם כלי העברה פגומים של ישות שאינה תלויה בהם ואשר חשובה הרבה יותר מהם' (טאראנט, במאמרו הנזכר לעיל בהערה, עמ' 96). התופעות שביתא-אריה רושם במאמרו ואשר לדעתו, מצדיקות את הכרתו אינן ייחודיות לכתבי יד עבריים ואין בהן יסוד לשלול לא את השימוש בשיטה הסטמטית ולא את הניסיון לשחזר את הטקסט הקרוב ביותר למקור שהתעודות הקיימות מאפשרות לנו. ראה את מאמריו של טאראנט על אינטרפולציה בשירה הלטינית (R.J. Tarrant, 'Towards a Typology of Interpolation in Latin Poetry', *TAPA*, 117 [1987], pp. 281–298; idem, 'The Reader as Author: Collaborative Interpolation in Latin Poetry', in *Editing Greek and Latin Texts*, ed. J.N. Grant, New York 1989, pp. 121–162 M. Haslam, ed.) החשוב של האולם, הדין בשינויי הגרסה הגדולים והרבים הבאים בפירושים קדומים של שני שירי הומרוס ('Homeric Papyri and the Transmission of the Text', in *A New Companion to Homer*, ed. I. Morris & B. Powell [Mnemosyne Supplementum, 163], Leiden 1997, pp. 55–100). במיוחד ראוי לעיין בשני מאמריו של דובר על תולדות הנוסח של מחזות אריסטופנס ('Explorations in the History of Aristophanes', in *The Greeks and their Legacy*, Oxford 1988, pp. 198–265 K.J. Dover, 'Ancient Interpolation in Aristophanes', of the Text of Aristophanes', in *The Greeks and their Legacy*, Oxford 1988, pp. 198–265). דובר עולה שהנוסח המקורי של המחזות שונה מאוד במהלך מסירתם בגלל ההוספות שנוספו והתיקונים שנעשו בידי סופרים רבים ובייחוד בגלל מלאכת הההדרה, ההשוואה וההגהה שעשה המלומד היווני טריקליניוס בן המאה הארבע-עשרה. מכל מקום לא יעלה על דעתו של חוקר ספרות יוונית להסתפק בפרסום נוסח אחד של המחזות או להוציא לאור מהדורה סינופטית של כל הנוסחים הקיימים. באופן כללי יותר ראה U. von Wilamowitz-Moellendorf, *History of Classical Scholarship*, translated by A. Harris, edited with introduction and notes by H. Lloyd-Jones, London 1982, pp. 175–178 G. Luck, 'Textual Criticism Today', *AJP*, 102 (1981), pp. 171–173. חשובה אף יותר לענייננו היא הדרך שחוקרי הברית החדשה עוסקים בהבדלים הגדולים בין שתי מסורות נוסח של החיבור מעשי השליחים: הטקסט 'המערבי' גדול מן הטקסט 'הארכאולוגי' בעשרה אחוזים בערך, ובכל זאת אין החוקרים נכנעים וכותבים שעקרונות הניתוח הטקסטואלי אינם מתאימים, אלא הם מנסים להסביר את הויקה בין שתי מסורות הנוסח; וראה את דיונו המסכם של מצגר בספרו B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London–New York 1975, pp. 259–272.

194 מברא, עמ' xii.

195 הסימולים של כתבי היד ברשימה זו הם שלי. מארכס מציין לכתב יד ס שלי בסימול F, לכתב יד ט שלי הוא מציין בסימול G, ולכתב יד הברשטס-עפשטיין-וינה, שאינו עומד לפניי, הוא מציין בסימול E.

196 אני מביא כאן את כל עדי הנוסח העומדים לפניי ולא רק את אלה שהשתמש בהם מארכס.

197 זו דוגמה מצוינת לעצם הדבר שהכלל *lectio difficilior potior* (הקריאה הקשה היא הקריאה הטובה יותר) אינו תקף פעמים רבות. הרי סדר הקטעים בקבוצה השנייה הוא הקריאה הקשה, אך ברור שאין היא הקריאה הטובה יותר. וראה את ההבחנה היפה בין קריאה קשה ובין קריאה לא סבירה אצל ווסט ([לעיל, הערה 188], עמ' 51).

198 אמנם נכון הוא שגם בכתבי היד האחרים מקומו של עובדיה, בין מיכה לבני זרח, לא מיד הוא מובן, אולם לפי נוסח זה עובדיה צמוד עוד לנביאים מתריעים המופיעים בראשית הפרק, לפני שמתחילה הרשימה הכרונולוגית. על הטעמים לעריכתה של רשימת הנביאים של סדר עולם לפי סדר זה, כלומר התחלת הפרק בארבעת הנביאים האלה ולאחריהם עובדיה ומכאן ואילך מעבר לסדר כרונולוגי, ראה מה שכתבתי בפירוש כ: 7–2, 7–8 (הערה 7), ובנספח לפרק כא.

199 מברא, עמ' xxiv. כאמור, מארכס מציין לכתב יד זה בסימול G.

200 תפקיד זה לא היה תפקידו המקורי, וראה מה שכתבתי על קטע זה בפירוש כא: 9–13.

201 טעות זו שטעה מארכס היא טעות ידועה ורווחת אף בפילולוגיה הקלסית. ראה מה שכתב קני: 'גורם שכח לחלוקה מוטעית של כתבי יד לשתי מחלקות... הוא הנטייה לסווג כמחלקה כתבי יד שבאמת השאירו את הגרסה המקורית' (E.J. Kenney, *The Classical Text* [SCL, 44], Berkeley 1974, pp. 133–134); ראה גם טאראנט (לעיל, הערה 193), עמ' 113; ריב (לעיל, הערה 193), עמ' 69, הערה 36; S.; JRS, 90 (2000), p. 201; M. Reeve, 'Cuius in usum? Recent and Future Editing', *JRS*, 90 (2000), p. 201; Timpanaro, *The Genesis of Lachmann's Method*, ed. & trans. G.W. Most, Chicago 2005, p. 175.

202 דף זה של כתב היד, קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S 12.802, מכיל בסך הכול כעשרים וחמש מילים מפרק כ ומפרק כא. בסוף שורה אחת מופיעות המילים 'יש נב' (יאים) ובסוף השורה הבאה מופיעות המילים 'יכול מפני'. שרידים אלו מוכיחים שסדר הקטעים שבכתב יד ט אינו אותו הסדר שבכתב יד א.

203 כתב יד ב לא היה מוכר לו, ובכתב יד ל לא השתמש משום שגרסאותיו דומות לגרסאות הדפוס הראשון (ראה לעיל בתיאורו, עמ' 168).

- 204 זאת אומרת, בדרך כלל הוא אינו קיים, אך בוודאי הדבר אפשרי. ואולם אם עומד לפנינו אב המשפחה, אין חשיבות טקסטואלית לצאצאיו, שכן לא ייתכן שיש בהם גרסה מקורית שאינה באב. (כוונתי כמובן לצאצאים הנובעים משושלת מסירה אחת).
- 205 עיקרי התכונות המשותפות לקבוצות של כתבי היד נכללים בתיאוריהם של כתבי היד לעיל, וראה מה שהערת לעיל, הערה 12.
- 206 רק החלק הראשון של כתב יד זה, עד פרק יא, שייך למשפחה α , וראה תיאורו לעיל, עמ' 166.
- 207 אין לפנינו עדי נוסח של סדר עולם שנכתבו ביבשת אירופה שלא הושפעו ממנה אלא כתבי היד השייכים לטיפוס הטקסט האיטלקי.
- 208 לפני הסופר של טיפוס הטקסט האשכנזי עמד לפחות טופס אחד מן משפחה α , והוא היה טופסו העיקרי, ולפחות טופס אחד שלא מן משפחה α , שהסופר תיקן ממנו את מקצת הטעויות של משפחה α . על טיפוס הטקסט האשכנזי כנוסח שחלה בו קונטמינציה במהלך מסירתו ראה בדיון להלן, עמ' 185 ואילך. גם דפוס קושטא (ק) אף שבדרך כלל הוא מסכים עם כתבי היד של משפחה α , לפעמים גרסאותיו מסכימות לגרסאות כתבי יד אחרים. כלומר, אף נוסחו במהלך מסירתו ידע קונטמינציה, וראה להלן, עמ' 186.
- 209 כדי לפשט את ההצגה לא אציין את כל חילופי הגרסאות במדויק. מטרתה היא להראות את ההתאמה הבסיסית בין כמה עדי נוסח ולא להציג את הגרסה של כל כתב יד וכתב יד. לפיכך לא יובאו הבדלים כגון חילופי אותיות והבדלים אחרים שאינם חשובים לענייננו. לא בכל המקרים המובאים להלן יש התאמה כללית בין כל כתבי היד השייכים למשפחה α . קודם כול, מדי פעם בפעם יש השמטה בכתב יד מסוים ולכן לא כללתי אותו עם כתבי היד המציגים את הגרסה של משפחה α . ובנוגע לכתב יד א' ודפוס ק כיוון שהם מיוסדים על יותר מכתב יד אחד (ראה מה שהערת בהערה הקודמת), גרסתם וזה לפעמים עם גרסת כתבי היד האחרים כנגד גרסת משפחה α .
- 210 נכון הוא שכל כתבי היד האלה אף שינו את גילו של יצחק בשעת העקדה מ'עשרים ושש' ל'שלושים ושבע', אך איני כולל שינוי זה בין הטעויות המשותפות החשובות, שכן קריאה משנית זו יכלה להתפתח באופן עצמאי ביותר ממסורת נוסח אחת. וראה את הדיון המלא על כל העניין בפירוש א:19.
- 211 לעניין תפקידה המיוחד של רוח צפונית ראה מכילתא דרבי ישמעאל, ויסע, ג (עמ' 165); בבלי ברכות ג ע"ב, יבמות עב ע"א, גיטין לא ע"ב.
- 212 נראה שהפסוק נשמט בטעות טופס אחד של סדר עולם, שוב הועתק בגיליון של עותק זה, ואחר כך הוכנס לטקסט במקום לא נכון ביד סופר שהעתיק מטופס זה.
- 213 יושם לב לגרסת דפוס ק, המשלבת יחד את גרסאות שתי מסורות הנוסח, וראה מה שהערת לעיל, הערה 208.
- 214 בדוגמאות האלה שהבאתי כאן כל כתבי היד השייכים למשפחה α , כולל שני קטעי הגנזיה ג₃ ג₈, מופיעים לפחות פעם אחת, מלבד קטע גנזיה אחד, ג₁₁; על השתייכותו של כתב יד זה למשפחה α אפשר ללמוד מגרסאותיו בסדר עולם כו:19–21, 28, 36. בנוגע לשאר קטעי הגנזיה, יש לציין שקטעי הגנזיה נ ט ג₁ ג₅ ג₆ רשומים בדוגמאות שהבאתי כאן בין כתבי היד שאינם שייכים למשפחה α , ואפשר להראות שאף כתבי יד ג₂ ג₄ ג₇ ג₉ אינם שייכים למשפחה α . לכתב יד ג₂ ראה סדר עולם כג:10–9, כד:39–41; לכתב יד ג₄ ראה ט:17, 20, ואף עצם הדבר שיש לו קרבה משפחתית לכתב יד נ; לכתב יד ג₇ ראה כב:20, 34, 37; ולכתב יד ג₉ ראה טו:4 (על פי שחזור אורך השורה בכתב היד). כתבי יד ג₁₀ ג₁₂ ג₁₃ ג₁₄ קטנים מאוד ואי אפשר לקבוע אם הם שייכים למשפחה α אם לאו.
- 215 ראה סדר עולם ב:5; ה:21–22, ו:12–13; ז:10; יח:8–9, 13; כא:23–24; כג:40–41. חשוב להדגיש שהשמטות מחמת הדומות אינן נחשבות קריאות משניות משותפות, שכן פעמים רבות כמה סופרים משמיטים אותו קטע מחמת הדומות; וראה מאס (לעיל, הערה 192), עמ' 45 ואילך.
- 216 מדובר, כמובן, במקרים שאני בטוח שנוסח הכתוב המופיע בכתבי יד אלו לא היה הנוסח של הטקסט המקורי של סדר עולם; וראה סדר עולם כא:24–25; כו:12–13.
- 217 ראה, למשל, סדר עולם ג:24; ט:6–7, 17; יא:13.
- 218 ראה לעיל, הערה 189.
- 219 רק החלק השני של כתב יד זה, מן אמצע פרק יא ואילך, שייך לטיפוס הטקסט האיטלקי, וראה תיאורו לעיל, עמ' 166.
- 220 ראה סדר עולם ג:13, ה:22, יא:4, יב:14, יט:29, כ:21–22, כא:9, כד:20, כה:22, ל:6.
- 221 ראה סדר עולם א:18–19, כו:18–19, כח:37–46, ל:27–32.
- 222 וראה לעיל בתיאור הדפוס הראשון, עמ' 176.
- 223 ביחסים של עדי נוסח בתוך משפחה מסוימת, ולא בתוך מסורת הנוסח הכללית, קל לזהות קריאות משניות. אם עדי נוסח בתוך המשפחה המסוימת הזאת חלוקים בדבר הגרסה, מקצתם גורסים גרסה אחת והאחרים גרסה אחרת ואחת משתי הגרסאות

הערות לפרק ה

- האלה באה בעדי הנוסח שאינם שייכים למשפחה המסוימת הזאת והאחרת אינה בעדי הנוסח שאינם שייכים למשפחה המסוימת הזאת, ברור שהגרסה הראשונה היא הגרסה המקורית של המשפחה כולה.
- 224 לדיון מפורט יותר ולרשימת הטעויות ראה בעבודת הדוקטור, עמ' 150 ואילך.
- 225 כפי שכבר נאמר, רק החלק הראשון של כתב יד זה, עד אמצע פרק יא, שייך לטיפוס הטקסט האשכנזי.
- 226 ראה דבריי לעיל בתיאור של כתב יד א, עמ' 166.
- 227 על הקונטמינציה של משפחה זו ממסורות נוסח אחרות ראה להלן, עמ' 185 ואילך.
- 228 ראה סדר עולם ב: 19–20, ג: 21, ד: 26–27, ה: 15, רובו הגדול של פרק ו, ט: 6–7, י: 19.
- 229 טעויות ייחודיות של כתב יד א לעומת כתב יד ב רשומות לעיל בתיאור כתב יד א (עמ' 166). בנוגע למקרה האחרון הרשום שם (סדר עולם ט: 12) כתב יד א מצטט את ירושלמי יומא, ואילו בכתב יד ב המובאה אינה מופיעה; טעות ייחודית זו של כתב יד א אינה ראייה מכרעת, שכן ייתכן שסופר מאוחר יותר יתקן את הנוסח העומד לפניו וישמיט את ההפניה לירושלמי יומא. אין צורך לדון באפשרות ההפוכה, כלומר שכתב יד א נובע מכתב יד ב, שכן (א) כתב יד א נכתב לפני שנכתב כתב יד ב, (ב) והנוסח של כתב יד ב שייך לטיפוס הטקסט האשכנזי רק בחלקו.
- 230 ראה בתיאור כתב יד ה לעיל, עמ' 167.
- 231 לרשימת הטעויות ראה בעבודת הדוקטור, עמ' 152.
- 232 לזיקתו של כתב יד ח לכתבי יד ה ו ראה לעיל בתיאורו (עמ' 168), ולזיקתו להם של כתב יד כ ראה לעיל, הערה 54.
- 233 תיאורי נוסחיהם של שני כתבי היד ראה לעיל עמ' 169 ואילך.
- 234 הבאתי דוגמאות אחדות בעבודת הדוקטור, עמ' 38 (תיאור של כתב יד ס) ועמ' 152 (הנחת הסטמטי).
- 235 לרשימת הטעויות ראה בעבודת הדוקטור, עמ' 153.
- 236 את רשימת הטעויות ודיון בהן ראה בעבודת הדוקטור, עמ' 153. כיוון שכתב יד ז מתחיל רק בפרק כג אין הוא כולל רבות מן הטעויות המשותפות הרשומות שם. ואולם בגלל קרבתו היתרה לכתב יד ר אין ספק שהוא נובע מאותו אב הטיפוס שנובעים ממנו שלושת עדי הנוסח האחרים. מלבד ארבעת כתבי היד האלה גם טיפוס הטקסט האשכנזי (כתב יד א ב) שייך לתת־משפחה זו, אך איני מוכירו כאן בגלל מעמדו המיוחד ביחס למשפחה α, וראה את דבריי להלן, עמ' 185 ואילך, על הקונטמינציה של מסורות נוסח הבאה בטיפוס הטקסט האשכנזי.
- 237 ראה סדר עולם ט: 12; כ: 29, 33–34; והדיון בעבודת הדוקטור, עמ' 155 ואילך.
- 238 נוסף על כל המשפחות שתוארו עד עתה, שזיהוין ודאי, יש כמה משפחות מסופקות, וראה עליהן בעבודת הדוקטור, עמ' 154 ואילך. דנתי בה בקרבה האפשרית בין כתבי יד ה ו לכתבי יד ס פ, בקרבה האפשרית בין כתבי יד ה ו לכתב יד ה לברשטם־עפשטיין־וינה ובקרבה האפשרית בין כתב יד נ לכתב יד ט. בכל המקרים האלה אני נוטה לומר שאין כל קרבה משפחתית בין שני ענפי הנוסח, והקריאות המשותפות נובעות מקונטמינציה או שאין לראות בהן קריאות משותפות.
- 239 לעניין קונטמינציה ראה מה שציינתי לעיל, הערה 192.
- 240 ראה לעיל, הערה 236, ובעבודת הדוקטור, עמ' 179, הערה 125.
- 241 ראה בעבודת הדוקטור, עמ' 179, הערה 127.
- 242 ראה לעיל, הערה 214. נקודה זו חשובה מאוד. אילו היה מקום להציע שכתב יד ג, שייך למשפחה α, היינו יכולים לומר ששני עדי נוסח אלו הם תת־משפחה בתוך משפחה α.
- 243 לדיון מפורט יותר ראה בעבודת הדוקטור, עמ' 159.
- 244 לרשימת הקריאות המשותפות ולדיון עליהן ראה בעבודת הדוקטור, עמ' 159 ואילך. לרשימת ההסכמות עם כתב יד נ הוסף סדר עולם י: 16. לרשימת ההסכמות עם כתב יד א ב הוסף סדר עולם ג: 27.
- 245 לדיון מפורט על גרסאות בעייתיות אלו ראה בעבודת הדוקטור, עמ' 180, הערה 134, ומה שהבאתי לעיל, הערה 165.
- 246 אמנם כתבתי לעיל (עמ' 177) שהמדפס של הדפוס הראשון השתמש בעותק אחר של סדר עולם בקטעים אחדים, אך השימוש הזה היה שולי מאוד בהקשר הכללי של נוסח סדר עולם שבדפוס הראשון.
- 247 כאמור, שלושת קטעי הגניזה השייכים למשפחה α הם כתבי יד ג₃ ג₈ ג₁₁, ארבעה קטעי גניזה, כתבי יד ג₁₀ ג₁₂ ג₁₃ ג₁₄, הם קטנים מאוד, ואי אפשר לקבוע אם הם שייכים למשפחה זו או אם לאו. כל שאר קטעי הגניזה אינם שייכים למשפחה α.
- 248 אחד היוצאים מן הכלל הבולטים הוא כתב יד נ. לפי התיאור לעיל (עמ' 172) אמנם כתב היד קדום, אך מוצאו מאירופה. אף כתב יד ט אין מוצאו מן המזרח אלא, כנראה, מצפון אפריקה (לעיל, עמ' 173).
- 249 עדי הנוסח השייכים לקבוצה זו ומוצאם אינו מאירופה הם כתבי יד ז ב ר E ודפוס קושטא. ברם, כתב יד ר מוצאו מצפון אפריקה, ובתקופת כתיבתו היה אזור זה שייך למסגרת תרבותית ספרדית יותר מלמסגרת תרבותית מזרחית. שלושה מתוך חמשת עדי הנוסח האחרים מאוחרים יותר ונכתבו בתקופה שכבר ניכרת בה השפעה ספרדית חזקה על המזרח ולכל אחד מהם יש קשר לספרד. כתב יד ז, שנכתב במאה החמש־עשרה, כולל את דרכי התלמוד של רבי יצחק קנפנטון ועוד חיבורים אחרים

בני האסכולה הספרדית בלימוד התלמוד. את הדפוס בקושטא הקימו גולים מספרד, וכתב יד E נכתב בשביל שמואל בן מאיר 'מגרוש ספרד' (שתי שורות כתובות בדף הראשון המזהות את מזמין כתב היד מצוטטות בידי ב"מ לוין בהקדמתו לאיגרת רב שרידא גאון, עמ' xl).

250 על חשיבות העיון בציוטטים הראשונים למחקר ספרות חז"ל ראה כבר במבואו של שלמה זלמן שכטר למהדורתו לאבות דרבי נתן, עמ' viii ואילך, ובהערתו החשובה של שאול ליברמן במאמר הביקורת שלו על מהדורת פינקלשטיין לספרי דברים (קריית ספר, יד [תרצ"ז–תרצ"ח], עמ' 326 [= מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 567]).

251 עמ' 118 ואילך. ברם, אין הוא מבחין שם בין גרסאות המשותפות רק לכתב יד א' ולילקוט שמעוני ובין אלה המופיעות אף בכתבי יד אחרים, והבחנה זו חשובה מאוד להבנת תולדות המסירה של סדר עולם. רשימה של הקריאות המשניות המשותפות לכתב יד א' ולילקוט שמעוני בחמישה עשר הפרקים הראשונים של סדר עולם הבאתי בעבודת הדוקטור, עמ' 188, הערה 11. על מוצאו של ילקוט שמעוני ראה צונץ-אלבק, הדרשות בישראל, עמ' 146 ואילך.

252 ראה רש"י לשבת לג ע"ב, ד"ה משפט = ג:20; רש"י לדברים ט:יח = ו:4–7; רש"י לדברים א:מו = ח:17; רש"י למלכים ב כא:י = כ:36; רש"י לעמוס ג:יב = כב:26–27; רש"י לישעיהו לו:לו = כג:15–16; רש"י לישעיהו יט:יח = כג:37. ברם, נראה שרש"י השתמש אף בטפסים שאינם שייכים לטיפוס הטקסט האשכנזי, שכן לפעמים גרסתו בסדר עולם חולקת על הגרסה המופיעה בכתב יד א' ובילקוט שמעוני, וראה רש"י לסוטה יב ע"ב, ד"ה שירה = ה:12–13; רש"י לשמות טו:כה = ה:23 (ראה גרסת כתבי יד פ ס); רש"י ליומא עג ע"ב, ד"ה שנאמר = יד:6–7; רש"י לישעיהו יג:ט = כח:30; רש"י לדניאל יא:ב = כח:34–35.

253 רבי יוסף קרא: מלכים א טו:כב = יז:26; מלכים ב א:יז = יז:16 (גרסת רבי יוסף קרא תואמת את גרסת הילקוט, אך לא את גרסת כתב יד א). רשב"ם: בבא בתרא קא ע"ב ד"ה קפלו = א:3; בבא בתרא קא ע"א ד"ה יום = ו:4–9; בבא בתרא קיט ע"א ד"ה דלא = ח:13. תוספות: בבא קמא פב ע"ב ד"ה כדי = ו:4–9; תמורה טו ע"א ד"ה ושלשים = יד:12; סוכה מד ע"א ד"ה והא = כה:9–10 (גרסת הילקוט שונה). תוספות רבי יהודה שירליאון: ברכות כח ע"א ד"ה וכי = כג:8, 37–38. הדר זקנים, בעלי התוספות על התורה: בראשית מה:כו = ט:19–20. המיוחס לרש"י על דברי הימים: דברי הימים ב טז:ד = יז:30–31. (בפירוש זה דנו כמה וכמה חוקרים ומלומדים; ראה ש"י רפפורט, תולדות גדולי ישראל, ורשה תרע"ג, דפוס צילום, ירושלים תשכ"ט, א, עמ' 153; א' עפשטיין, מקדמוניות היהודים, עמ' קמא; ה"י מאתיוס, פירוש על עזרא ונחמיה לר' סעדיה, אוקספורד תרמ"ב, עמ' xvii ואילך; א' ויזור, 'הפירוש לס' דברי הימים המיוחס לרש"י', בית מקרא, כב [תשל"ז] עמ' 362 ואילך; א"ל פאיאנס, 'על זהותו של מחבר הפירוש לס' דברי הימים המיוחס לרש"י', בית מקרא, כג [תשל"ח], עמ' 122; י"נ אפשטיין, 'מחבר פירוש דברי הימים', מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 278 ואילך; J. S. Penkower, 'The French and German Glosses (*Le'azim*) in the Pseudo-Rashi Commentary on Chronicles (12th Century Narbonne): The Manuscripts and the Printed Editions', *JSQ*, 16 [2009], pp. 255–305. בעת האחרונה יצא לאור חיבור שלם על הפירוש הזה, וראה ע' ויזל, הפירוש המיוחס לרש"י לספר דברי הימים, ירושלים תש"ע.) רבי אברהם בן עזריאל: ערוגת הבושם, ג, עמ' 437 = ל:28. חזקוני על התורה: בראשית ח:ד = ד:7; בראשית ב:טז = ה:23–24; במדבר כ:א = ט:5 (ספק).

254 ידוע לי רק על חכם אחד שאינו מאשכנז שהשתמש בטופס של סדר עולם ששייך לטיפוס הטקסט האשכנזי, והוא רבי שמואל בן סעדיה מוטוט, פרשן ספרדי בן המאה הארבע עשרה שכתב פירוש על פירושו של אבן עזרא לתורה. ראה בפירושו לדברים י:א (במהדורה המקוצרת שנדפסה בספר מרגלית טובה, אמסטרדם תפ"ב, קלט ע"ב) = ו:4–9, ולדברים א:ב (קלד ע"ב) = י:3. ואולם נראה שעמדו לפניו שני טפסים של סדר עולם והוא מייגם יחד. (פחות נראה לי שעשה זאת הסופר של הטופס שעמד לפניו.) חשוב להדגיש שלפי דבריי לעיל (הערה 252) עמד לפני רש"י טופס אחד שלא היה שייך לטיפוס הטקסט האשכנזי נוסף על נוסחו העיקרי, שהיה שייך לטיפוס הטקסט האשכנזי. וראה את דברי רבי אלעזר מגרמייזא בתחילת הקדמתו לספר הרוקח, אשר מצטט את השורה הראשונה של סדר עולם וגרסתו תואמת את גרסת כתב יד פ ודפוס קושטא אך לא את גרסת כתבי יד א ב. התאמה זו בין גרסת ספר הרוקח ובין גרסת כתב יד פ מעניינת, משום שייתכן שאף לפני רש"י עמד טופס של סדר עולם שהכיל נוסח דומה לנוסח של כתב יד פ.

255 ראה רבי ישעיה מטרני בנימוקי חומש לבראשית כה:כ (עמ' כג) = א:18–20 (יושם לב אל סדר המשפטים המיוחד של טיפוס הטקסט האיטלקי); רבי אברהם אבן עזרא, שפה ברורה, פיורדא תקצ"ט, עמ' ח = ל:6–7. את חיבורו של רבי ישעיה מטרני כולו כלל רבי ח"ד אזולאי בספרו על התורה פני דוד, ליוורנו תקנ"ב, וקטע זה בא בדף יז ע"ד, וראה מה שכתב י"מ תא-שמע, 'ספר "נימוקי חומש" לרבי ישעיה די טראני', קריית ספר, סד (תשנ"ג–תשנ"ד), עמ' 751 ואילך. לדעת יהודה ליב פליישר, אבן עזרא כתב את ספרו שפה ברורה כאשר גר בעיר וירונה ('מתי ואיפה חבר בן עזרא ספר "שפה ברורה" שלו?') הצופה לחכמת ישראל, יג [תרפ"ט], עמ' 82 ואילך). מארכס (מבוא, עמ' xxvii) אינו מזכיר ציוטטים מנוסח זה של סדר עולם, וזאת אחת הסיבות שלא החשיב אל נכון את הנוסח של סדר עולם הבא בדפוס הראשון. ברם, חשוב לציין שלא כל חכמי איטליה

הערות לפרק ה

- השתמשו במה שאני קורא טיפוס הטקסט האיטלקי. ציטוטי רבי נתן בעל הערוך אינם מתאימים לגרסאות הדפוס הראשון: ראה ערוך השלם, ב, עמ' 279 = כה: 6-7; ח, עמ' 15 = כח: 37-46. (בציטוט האחרון הערוך אינו מזכיר את סדר עולם בשמו, ולכן מובאה זו אינה מופיעה במפתח המקורות של קוהוט.) דומה שגם העותק של סדר עולם שעמד לפני רבי מנחם בן שלמה, בעל מדרש שכל טוב, לא היה שייך לטיפוס הטקסט האיטלקי, וראה א, עמ' 142; ב, עמ' 144.
- 256 ראה מה שכתבתי על עניינים אלו לעיל בתיאור כתב יד מ, עמ' 169.
- 257 ראה פירושו למלכים ב כד: ח = כה: 19; ליחזקאל כ: א = כו: 14.
- 258 אם כי, כידוע, במקורה באה משפחתו לפרובנס מספרד.
- 259 ראה ילקוט המכירי לישעיהו יד: כ (עמ' 98) = כח: 4-6; לישעיהו ו: ח (עמ' 61) = כח: 39-41.
- 260 חמשת הראשונים ברשימה כולם מספרד. על מקורותיו של רבי יעקב סקילי ראה מ' כהנא, 'גינזי' מדרש בספריות לנינגראד ומוסקבה, אסופות, ו [תשנ"ב], עמ' מד ואילך. מוצאו של רבי שמואל בן נסים מסנות מוטל בספק, ובמבוא של לנגה ושוורץ למדרש דניאל (הנוכח להלן בהערה) ראה דיון בשאלה אם מוצאו מספרד או מן המזרח. מקום מושבו של רבי טוביה בן אליעזר היה ביוון. הרמב"ן: פירוש לבראשית ח: ד = ד: 24-25; הרשב"א: שאלות ותשובות, א, תשובה תשס"ג = ג: 24; רבי בחיי בן אשר: פירוש לדברים א: מו = ח: 16-17 (אין דברי רבנו בחיי אלו מבוססים על פירושו של רש"י, כפי שכתב ח"ד שוול במהדורתו, ג, עמ' רמח, הערה 17); רבי יוסף נחמיהש: פירוש לירמיהו ט: יט (מהדורת מ"א במברגר, פרנקפורט תרע"ד, דפוס צילום, [ירושלים תש"ל], מספור ראשון, עמ' 34) = כה: 11; רבי יעקב סקילי: ילקוט תלמוד תורה, כתב יד ששון 783, דף קיג = ד: 24-26; רבי שמואל מסנות: בראשית זוטא, בראשית כח: י (עמ' רטו) = ב: 5; מדרש דניאל, דניאל ב: א (עמ' 16) = כח: 2-3; רבי טוביה בן אליעזר: לקח טוב לבראשית יב: א (עמ' 56) = א: 3; לקח טוב לבמדבר ה: א (עמ' 170) = ז: 24.
- 261 בראשית ח: יג (עמ' קעז) = ד: 24-25; במדבר לג: ה (עמ' תקד) = ח: 16-17. טובי (מדרש הגדול, עמ' 188 ואילך) כותב שפסקאות סדר עולם במדרש הגדול 'מצטיינות במסורת נוסח ייחודית ומקורית', והוא מביא שש דוגמאות כדי להוכיח את דבריו. אכן, שתי דוגמאות (4, 5) הן ייחודיות ומקוריות, אך אינן מסדר עולם, ואילו ארבע האחרות – אף אחת מהן אינה ייחודית ואינה מקורית.
- 262 שכן לפי עדותם של כתבי היד והמובאות הייתה משפחה α למסורת הנוסח השלטת אף במזרח בתקופה המאוחרת יותר. רק באשר לתקופה הקדומה, מן המאה התשיעית ועד למאה השתים־עשרה, אפשר להוכיח על פי קטעי הגניזה שכמה מסורות נוסח התקיימו זו בצד זו.

פרק ו

המהדורה המדעית: שיטת הכנתה

בפרק זה אסקור את דרכי בהכנת המהדורה ואעמוד על היסוד לנוסח המהדורה ועל השיטה בהבאת חילופי הגרסאות. שאלות רבות עומדות לפני כל עורך המכין מהדורה מדעית, ובכל אחת מהן עליו להכריע הכרעה ברורה. את החלטותיי אפרוס אפוא לפני הקורא.

הטקסט

הטקסט של סדר עולם במהדורה זו אינו מציג את הנוסח של עד אחד ואף אינו עובר באופן חופשי מנוסח לנוסח.¹ כל הנוסחים המשובחים של סדר עולם מקוטעים ובלתי שלמים והשימוש בהם מקשה את הההדורה, אך בכל זאת החלטתי לאמץ אותם ככל האפשר.² הנוסח שביסוד המהדורה בראשיתה הוא של כתב יד נ, קטע גניזה מעולה, המשמש יסוד למהדורה ככל שהוא קיים.³ עוד כתב יד העומד ביסוד חלק ניכר של המהדורה הוא כתב יד ט. השתמשתי אף בשני קטעי הגניזה כתב יד ג, וכתב יד ג, לחלקי סדר עולם ששרדו רק בהם ולא בכתב יד נ או בכתב יד ט. כאשר לא עמד לפניי גם אחד מן עדי הנוסח האלה הנחתי את הדפוס הראשון ליסוד המהדורה.⁴ בסופו של דבר, כתב יד נ הוא היסוד לארבעים ושמונה אחוזים מטקסט המהדורה, כתב יד ט הוא היסוד לשלושים וארבעה אחוזים, כתב יד ג, וכתב יד ג, יחד הם היסוד לשלושה אחוזים והדפוס הראשון הוא היסוד לחמישה-עשר אחוזים מן המהדורה.

בגלל מצב השתמרותם הגרוע של שני קטעי הגניזה, כתב יד נ וכתב יד ט, העומדים ביסוד שמונים ושניים אחוזים מן המהדורה, היה עליי לעבור הלך ושוב מנוסח יסוד לנוסח יסוד. כתב יד נ מסתיים בפרק כה של סדר עולם, אך תחתיתו של כל דף בו שרופה וקטועה, ולפיכך בשורות האלה בחרתי נוסח יסוד אחר.⁵ משמעות הדבר היא שעברתי מנוסח יסוד אחד לנוסח יסוד אחר עשרים וארבע פעמים בחיבור כולו. המעברים האלה מסומנים בסימול ° ובגיליון מופיע הסימול של עד הנוסח החדש. כאמור, המהדורה פותחת בטקסט של כתב יד נ.

סימול אחר המופיע בטקסט גופו הוא הסוגריים, המשמשים לשתי מטרות. בסוגריים הכנסתי את הציונים לפסוקי התנ"ך ואת השלמות הקיצורים המופיעים בעדי הנוסח שביסוד המהדורה.⁶ נטייתו של כתב יד נ להרבות בקיצורי מילים בציטוט פסוקים בעיקר (אך לא רק במקרים אלו) דרשה ממני להשלים את הקיצורים כדי להציע טקסט קריא. כך נהגתי גם כאשר ביסוד המהדורה עמדו עדי נוסח אחרים, כדי לשוות אחידות למהדורה כולה.⁷

טקסט המהדורה זהה לטקסט של עד הנוסח שביסודה חוץ במקרים האלה: הוא שונה מעד הנוסח היסודי כאשר בעד נוסח זה יש טעות ודאית או כאשר הוא לוקה בחסר מחמת פגם כגון חור, קרע וטשטוש. שיניתי את טקסט המהדורה גם כאשר מתוך הניתוח הסטטי ברור שגרסת עד הנוסח היסודי אינה הגרסה המקורית של סדר עולם.⁸ זאת אומרת, כאשר לקטע מסוים יש לפחות שלוש מסורות נוסח ושתים מהן מעידות על גרסה השונה מגרסת עד הנוסח היסודי שיניתי את נוסח המהדורה, ואילו כאשר לקטע מסוים יש רק שתי מסורות נוסח בלבד לא שיניתי את נוסח המהדורה, אפילו יש סיבה טובה לשער שעד הנוסח היסודי אינו מקיים את הנוסח המקורי, שאכן, נשמר בעד נוסח אחר.⁹ מכאן שאת כל השינויים בטקסט ערכתי על פי עד נוסח אחר ולא תיקנתי על פי הסברה.¹⁰ כל התיקונים וההגהות שעשיתי מסומנים לא בגוף הטקסט עצמו אלא במדור חילופי הנוסח על ידי כוכבית הבאה לפני הדיבור המתחיל של הטקסט המתוקן.¹¹ את שם 'השם' כתבתי תמיד בקיצור 'ה' ולא דבקתי במנהגי כתבי היד. כידוע, בעניין זה רווחו כמה וכמה מנהגים לפי התקופה והמקום.¹²

מדור חילופי הנוסח

סוגים מסוימים של חילופי הנוסחאות לא הובאו משום עד נוסח, ומעדי נוסח מסוימים הובאו רק מבחר מחילופי נוסחאותיהם. ואלה חילופי הנוסחאות שלא ציינתי במהדורה:¹³ (א) ראשי תיבות וקיצורים, אלא אם כן אפשר לפענחם בדרכים שונות זו מזו; (ב) כתיב מלא וחסר, אלא אם כן הכתיב השונה עשוי להשפיע על הבנת המילה; (ג) שינויים בין מ"ם לנ"ן בסוף המילה; (ד) שינויים בציון מספרים, כגון השימוש באותיות אל"ף ביי"ת, השימוש בשמות מספרים וסדר

המילים בשמות; ¹⁴ (ה) השינוי בכתיבת 'של' לעצמה או כחלק מן המילה הבאה; (ו) דרכי הצגת שם 'השם'; (ז) שינויים כמו 'אלקים' או 'אלדים'; (ח) חילופים בין 'וג', 'וג' ו'גו'.

את חילופי הנוסחאות של כתב יד ו איני מביא כמעט אף פעם, משום שהוא פחות או יותר כפיל של כתב יד ה, ואין כל תועלת בהבאת חילופי הנוסחאות של שניהם. ¹⁵ כיוון שבכתב יד ו רק כארבעה-עשר פרקים של סדר עולם ואילו בכתב יד ה עשרים ושמונה פרקים, הבאתי את גרסאות כתב היד השני. ¹⁶

מכתבי יד ג, מ ס פ הבאתי רק מבחר חילופי נוסחאות. הם מציגים נוסחים נחותים מאוד והבאת כל השינויים הבאים בהם הייתה מגדילה את מדור חילופי הנוסח בלא תועלת. ¹⁷ בכל זאת מובאים רבים משינוייהם, וראה מה שכתבתי בתיאורו של כל אחד מכתבי היד האלה בפרק ה של המבוא.

אף לא הובאו שינויי הנוסחאות של העדים המשניים, כגון הילקוטים למיניהם או המובאות מסדר עולם בכתבי הראשונים. אמנם מהדורות רבות של ספרי חז"ל כוללות את גרסאותיהם של ילקוט שמעוני ושל ילקוטים אחרים, ואין ספק שרבה התועלת בנוהג זה, אלא שטמונה בו גם מכשלה. אפילו בעל ילקוט שמעוני, שהקפיד להיצמד למקורו יותר משאר בעלי הילקוטים, שינה את המקור מדי פעם בפעם. ¹⁸

בדרך כלל סדר הבאת הגרסאות הוא לפי הקרבה בין הגרסאות, אך גם שיקולים אחרים השפיעו על הסדר. ¹⁹ סדר רישום עדי הנוסח בגרסה אחת הוא לפי סדר האלף-בית.

שתי בעיות טכניות למחצה עמדו לפניי בהכנת מדור חילופי הנוסח. הראשונה עניינה הדיבור המתחיל: היש לצטט דיבור מתחיל ארוך יותר או קצר יותר? רוב עורכי המהדורות של ספרות חז"ל אווזים בשיטה השנייה. לדעתי, השיטה הראשונה מציגה לפני הקורא תמונה טובה יותר של הטקסט ומקלה עליו לשחזר את הגרסאות של כל עד ועד. כמובן, בדברים כגון אלה אין כללים חדים, אך פעמים רבות הבאתי במהדורה דיבור מתחיל שהיה יכול להיחלק לכמה דיבורים. כך נהגתי במיוחד בהבאת פסוקי המקרא.

הבעיה השנייה עניינה רישום כתבי היד: כלום שומה על העורך להביא רק את עדי הנוסח החולקים על עד הנוסח היסודי ואולי הוא נדרש לרשום אף את עדי הנוסח המסכימים עם עד הנוסח היסודי? כמה סיבות טובות להעדפת השיטה השנייה, שכן היא מפשטת מאוד את השימוש במהדורה, בייחוד למי שנוזק לה לצורך מובאה אחת בלבד. ברישום עדי הנוסח החולקים בלבד, היעדרו של כתב יד מסוים מרשימת עדי הנוסח החולקים עשוי ללמד שהוא מתאים לכתב היד היסודי, אך גם יכול להיות שחסרים בו הקטע כולו או הפרק כולו. בעיה מיוחדת יש בהבאת גרסאותיהם של קטעי גניזה. כידוע, קטעי גניזה רבים מלאים חורים וחלקים מטושטשים, ולכן גם כשהעורך רושם את תחילתו וסופו של כל קטע אין הוא יכול לציין את החורים ואת החלקים המטושטשים. ²⁰ הקורא עשוי לחשוב אפוא שגרסת קטע הגניזה זהה לגרסת עד הנוסח היסודי, אלא שבאמת קטע הגניזה קרוע במקום מסוים זה. בכל זאת קשה מאוד להמליץ לפני העורך שירשום את כל עדי הנוסח המסכימים עם עד הנוסח היסודי גם אם, לדוגמה, רק עד נוסח אחד חולק על עד הנוסח היסודי. רישום מקרים אלו ינפח את המהדורה בלא הצדקה. לפיכך החלטתי שלא לאחוז כלל קבוע מראש: כאשר ראיתי לרשום גם את העדים המסכימים רשמתי, ובדרך כלל רשמתי רק את העדים החולקים. ²¹

כאמור, תיקונים והגהות בטקסט המהדורה מסומנים במדור חילופי הנוסח בכוכבית לפני הדיבור המתחיל של הטקסט המתוקן. במקרים אלו אחרי הדיבור המתחיל ולפני הקו הבא להבדיל בינו ובין השינויים רשמתי את סימול כתב היד או את סימולי כתבי היד הכוללים את הטקסט המתוקן. ²² אחרי הקו המבדיל באה גרסת עד הנוסח היסודי ואחריה גרסאות עדי נוסח אחרים. ²³ כך הוא ברוב המקרים של דיבור מתחיל מתוקן. ברם, לפעמים לא מופיע שום סימול של כתב יד בין הדיבור המתחיל המתוקן ובין הקו, ושני טעמים לדבר. הטעם האחד הוא שכל כתבי היד (או כמעט כולם) מסכימים נגד עד הנוסח היסודי, ולכן לא רשמתי את סימולי כל כתבי היד אלא כתבתי רק את הדיבור המתחיל המתוקן שכוכבית לפניו, את הקו המבדיל ואחר כך את הגרסה של עד הנוסח היסודי ואת סימולו, ולעיתים גם גרסה אחת נוספת וסימולי העדים הגורסים כך. ²⁴ מקרים אלו ניכרים בנקל, מפני שאחרי הדיבור המתחיל אין שינויי גרסה רבים. ²⁵ הטעם השני הוא שהדיבור המתחיל המתוקן אינו שווה בדיוק לגרסת עד נוסח אחד אלא הוא מבוסס על שילוב של כמה גרסאות. במצבים אלו הבאתי תחילה את הדיבור המתחיל המתוקן והקו המבדיל, אחר כך את הגרסה של עד הנוסח היסודי וסימולו ולבסוף את סימוליהם של שאר עדי הנוסח וגרסאותיהם. ²⁶

עוד סימולים באים במדור חילופי הנוסח. בסוגריים השתמשתי כאשר איחדתי גרסאות של שני עדי נוסח או יותר ויש ביניהן הבדלים. הגרסה בסוגריים באה תמיד במקום הגרסה שלפני הסוגריים. ²⁷ כמו כן השתמשתי בסוגריים לציון הערותיי (הנדריות) במדור חילופי הנוסח. שלוש נקודות באות כדי לחסוך במקום ותפקידן לציין שהגרסה המצוטטת

מסכימה עם חלק מהגרסה הקודמת; הן משמשות רק בחילופי גרסה לפסוקי מקרא.²⁸ תמיד מובאות מן הגרסה המצוטטת די מילים בשביל שמיד יוכל הקורא לראות איפה ההסכמה בין הגרסאות מתחילה ואיפה היא מסתיימת.²⁹ חורים, קרעים או חלקים מטושטשים בכתבי היד סימנתי בסימול [-].

תיקונים, הגהות והוספות בכתבי היד צוינו בסימנים ⁰, ¹, ², ³, ⁴, ⁵, ⁶, ⁷, ⁸, ⁹, ¹⁰, ¹¹, ¹², ¹³, ¹⁴, ¹⁵, ¹⁶, ¹⁷, ¹⁸, ¹⁹, ²⁰, ²¹, ²², ²³, ²⁴, ²⁵, ²⁶, ²⁷, ²⁸, ²⁹, ³⁰, ³¹, ³², ³³, ³⁴, ³⁵, ³⁶, ³⁷, ³⁸, ³⁹, ⁴⁰, ⁴¹, ⁴², ⁴³, ⁴⁴, ⁴⁵, ⁴⁶, ⁴⁷, ⁴⁸, ⁴⁹, ⁵⁰, ⁵¹, ⁵², ⁵³, ⁵⁴, ⁵⁵, ⁵⁶, ⁵⁷, ⁵⁸, ⁵⁹, ⁶⁰, ⁶¹, ⁶², ⁶³, ⁶⁴, ⁶⁵, ⁶⁶, ⁶⁷, ⁶⁸, ⁶⁹, ⁷⁰, ⁷¹, ⁷², ⁷³, ⁷⁴, ⁷⁵, ⁷⁶, ⁷⁷, ⁷⁸, ⁷⁹, ⁸⁰, ⁸¹, ⁸², ⁸³, ⁸⁴, ⁸⁵, ⁸⁶, ⁸⁷, ⁸⁸, ⁸⁹, ⁹⁰, ⁹¹, ⁹², ⁹³, ⁹⁴, ⁹⁵, ⁹⁶, ⁹⁷, ⁹⁸, ⁹⁹, ¹⁰⁰, ¹⁰¹, ¹⁰², ¹⁰³, ¹⁰⁴, ¹⁰⁵, ¹⁰⁶, ¹⁰⁷, ¹⁰⁸, ¹⁰⁹, ¹¹⁰, ¹¹¹, ¹¹², ¹¹³, ¹¹⁴, ¹¹⁵, ¹¹⁶, ¹¹⁷, ¹¹⁸, ¹¹⁹, ¹²⁰, ¹²¹, ¹²², ¹²³, ¹²⁴, ¹²⁵, ¹²⁶, ¹²⁷, ¹²⁸, ¹²⁹, ¹³⁰, ¹³¹, ¹³², ¹³³, ¹³⁴, ¹³⁵, ¹³⁶, ¹³⁷, ¹³⁸, ¹³⁹, ¹⁴⁰, ¹⁴¹, ¹⁴², ¹⁴³, ¹⁴⁴, ¹⁴⁵, ¹⁴⁶, ¹⁴⁷, ¹⁴⁸, ¹⁴⁹, ¹⁵⁰, ¹⁵¹, ¹⁵², ¹⁵³, ¹⁵⁴, ¹⁵⁵, ¹⁵⁶, ¹⁵⁷, ¹⁵⁸, ¹⁵⁹, ¹⁶⁰, ¹⁶¹, ¹⁶², ¹⁶³, ¹⁶⁴, ¹⁶⁵, ¹⁶⁶, ¹⁶⁷, ¹⁶⁸, ¹⁶⁹, ¹⁷⁰, ¹⁷¹, ¹⁷², ¹⁷³, ¹⁷⁴, ¹⁷⁵, ¹⁷⁶, ¹⁷⁷, ¹⁷⁸, ¹⁷⁹, ¹⁸⁰, ¹⁸¹, ¹⁸², ¹⁸³, ¹⁸⁴, ¹⁸⁵, ¹⁸⁶, ¹⁸⁷, ¹⁸⁸, ¹⁸⁹, ¹⁹⁰, ¹⁹¹, ¹⁹², ¹⁹³, ¹⁹⁴, ¹⁹⁵, ¹⁹⁶, ¹⁹⁷, ¹⁹⁸, ¹⁹⁹, ²⁰⁰, ²⁰¹, ²⁰², ²⁰³, ²⁰⁴, ²⁰⁵, ²⁰⁶, ²⁰⁷, ²⁰⁸, ²⁰⁹, ²¹⁰, ²¹¹, ²¹², ²¹³, ²¹⁴, ²¹⁵, ²¹⁶, ²¹⁷, ²¹⁸, ²¹⁹, ²²⁰, ²²¹, ²²², ²²³, ²²⁴, ²²⁵, ²²⁶, ²²⁷, ²²⁸, ²²⁹, ²³⁰, ²³¹, ²³², ²³³, ²³⁴, ²³⁵, ²³⁶, ²³⁷, ²³⁸, ²³⁹, ²⁴⁰, ²⁴¹, ²⁴², ²⁴³, ²⁴⁴, ²⁴⁵, ²⁴⁶, ²⁴⁷, ²⁴⁸, ²⁴⁹, ²⁵⁰, ²⁵¹, ²⁵², ²⁵³, ²⁵⁴, ²⁵⁵, ²⁵⁶, ²⁵⁷, ²⁵⁸, ²⁵⁹, ²⁶⁰, ²⁶¹, ²⁶², ²⁶³, ²⁶⁴, ²⁶⁵, ²⁶⁶, ²⁶⁷, ²⁶⁸, ²⁶⁹, ²⁷⁰, ²⁷¹, ²⁷², ²⁷³, ²⁷⁴, ²⁷⁵, ²⁷⁶, ²⁷⁷, ²⁷⁸, ²⁷⁹, ²⁸⁰, ²⁸¹, ²⁸², ²⁸³, ²⁸⁴, ²⁸⁵, ²⁸⁶, ²⁸⁷, ²⁸⁸, ²⁸⁹, ²⁹⁰, ²⁹¹, ²⁹², ²⁹³, ²⁹⁴, ²⁹⁵, ²⁹⁶, ²⁹⁷, ²⁹⁸, ²⁹⁹, ³⁰⁰, ³⁰¹, ³⁰², ³⁰³, ³⁰⁴, ³⁰⁵, ³⁰⁶, ³⁰⁷, ³⁰⁸, ³⁰⁹, ³¹⁰, ³¹¹, ³¹², ³¹³, ³¹⁴, ³¹⁵, ³¹⁶, ³¹⁷, ³¹⁸, ³¹⁹, ³²⁰, ³²¹, ³²², ³²³, ³²⁴, ³²⁵, ³²⁶, ³²⁷, ³²⁸, ³²⁹, ³³⁰, ³³¹, ³³², ³³³, ³³⁴, ³³⁵, ³³⁶, ³³⁷, ³³⁸, ³³⁹, ³⁴⁰, ³⁴¹, ³⁴², ³⁴³, ³⁴⁴, ³⁴⁵, ³⁴⁶, ³⁴⁷, ³⁴⁸, ³⁴⁹, ³⁵⁰, ³⁵¹, ³⁵², ³⁵³, ³⁵⁴, ³⁵⁵, ³⁵⁶, ³⁵⁷, ³⁵⁸, ³⁵⁹, ³⁶⁰, ³⁶¹, ³⁶², ³⁶³, ³⁶⁴, ³⁶⁵, ³⁶⁶, ³⁶⁷, ³⁶⁸, ³⁶⁹, ³⁷⁰, ³⁷¹, ³⁷², ³⁷³, ³⁷⁴, ³⁷⁵, ³⁷⁶, ³⁷⁷, ³⁷⁸, ³⁷⁹, ³⁸⁰, ³⁸¹, ³⁸², ³⁸³, ³⁸⁴, ³⁸⁵, ³⁸⁶, ³⁸⁷, ³⁸⁸, ³⁸⁹, ³⁹⁰, ³⁹¹, ³⁹², ³⁹³, ³⁹⁴, ³⁹⁵, ³⁹⁶, ³⁹⁷, ³⁹⁸, ³⁹⁹, ⁴⁰⁰, ⁴⁰¹, ⁴⁰², ⁴⁰³, ⁴⁰⁴, ⁴⁰⁵, ⁴⁰⁶, ⁴⁰⁷, ⁴⁰⁸, ⁴⁰⁹, ⁴¹⁰, ⁴¹¹, ⁴¹², ⁴¹³, ⁴¹⁴, ⁴¹⁵, ⁴¹⁶, ⁴¹⁷, ⁴¹⁸, ⁴¹⁹, ⁴²⁰, ⁴²¹, ⁴²², ⁴²³, ⁴²⁴, ⁴²⁵, ⁴²⁶, ⁴²⁷, ⁴²⁸, ⁴²⁹, ⁴³⁰, ⁴³¹, ⁴³², ⁴³³, ⁴³⁴, ⁴³⁵, ⁴³⁶, ⁴³⁷, ⁴³⁸, ⁴³⁹, ⁴⁴⁰, ⁴⁴¹, ⁴⁴², ⁴⁴³, ⁴⁴⁴, ⁴⁴⁵, ⁴⁴⁶, ⁴⁴⁷, ⁴⁴⁸, ⁴⁴⁹, ⁴⁵⁰, ⁴⁵¹, ⁴⁵², ⁴⁵³, ⁴⁵⁴, ⁴⁵⁵, ⁴⁵⁶, ⁴⁵⁷, ⁴⁵⁸, ⁴⁵⁹, ⁴⁶⁰, ⁴⁶¹, ⁴⁶², ⁴⁶³, ⁴⁶⁴, ⁴⁶⁵, ⁴⁶⁶, ⁴⁶⁷, ⁴⁶⁸, ⁴⁶⁹, ⁴⁷⁰, ⁴⁷¹, ⁴⁷², ⁴⁷³, ⁴⁷⁴, ⁴⁷⁵, ⁴⁷⁶, ⁴⁷⁷, ⁴⁷⁸, ⁴⁷⁹, ⁴⁸⁰, ⁴⁸¹, ⁴⁸², ⁴⁸³, ⁴⁸⁴, ⁴⁸⁵, ⁴⁸⁶, ⁴⁸⁷, ⁴⁸⁸, ⁴⁸⁹, ⁴⁹⁰, ⁴⁹¹, ⁴⁹², ⁴⁹³, ⁴⁹⁴, ⁴⁹⁵, ⁴⁹⁶, ⁴⁹⁷, ⁴⁹⁸, ⁴⁹⁹, ⁵⁰⁰, ⁵⁰¹, ⁵⁰², ⁵⁰³, ⁵⁰⁴, ⁵⁰⁵, ⁵⁰⁶, ⁵⁰⁷, ⁵⁰⁸, ⁵⁰⁹, ⁵¹⁰, ⁵¹¹, ⁵¹², ⁵¹³, ⁵¹⁴, ⁵¹⁵, ⁵¹⁶, ⁵¹⁷, ⁵¹⁸, ⁵¹⁹, ⁵²⁰, ⁵²¹, ⁵²², ⁵²³, ⁵²⁴, ⁵²⁵, ⁵²⁶, ⁵²⁷, ⁵²⁸, ⁵²⁹, ⁵³⁰, ⁵³¹, ⁵³², ⁵³³, ⁵³⁴, ⁵³⁵, ⁵³⁶, ⁵³⁷, ⁵³⁸, ⁵³⁹, ⁵⁴⁰, ⁵⁴¹, ⁵⁴², ⁵⁴³, ⁵⁴⁴, ⁵⁴⁵, ⁵⁴⁶, ⁵⁴⁷, ⁵⁴⁸, ⁵⁴⁹, ⁵⁵⁰, ⁵⁵¹, ⁵⁵², ⁵⁵³, ⁵⁵⁴, ⁵⁵⁵, ⁵⁵⁶, ⁵⁵⁷, ⁵⁵⁸, ⁵⁵⁹, ⁵⁶⁰, ⁵⁶¹, ⁵⁶², ⁵⁶³, ⁵⁶⁴, ⁵⁶⁵, ⁵⁶⁶, ⁵⁶⁷, ⁵⁶⁸, ⁵⁶⁹, ⁵⁷⁰, ⁵⁷¹, ⁵⁷², ⁵⁷³, ⁵⁷⁴, ⁵⁷⁵, ⁵⁷⁶, ⁵⁷⁷, ⁵⁷⁸, ⁵⁷⁹, ⁵⁸⁰, ⁵⁸¹, ⁵⁸², ⁵⁸³, ⁵⁸⁴, ⁵⁸⁵, ⁵⁸⁶, ⁵⁸⁷, ⁵⁸⁸, ⁵⁸⁹, ⁵⁹⁰, ⁵⁹¹, ⁵⁹², ⁵⁹³, ⁵⁹⁴, ⁵⁹⁵, ⁵⁹⁶, ⁵⁹⁷, ⁵⁹⁸, ⁵⁹⁹, ⁶⁰⁰, ⁶⁰¹, ⁶⁰², ⁶⁰³, ⁶⁰⁴, ⁶⁰⁵, ⁶⁰⁶, ⁶⁰⁷, ⁶⁰⁸, ⁶⁰⁹, ⁶¹⁰, ⁶¹¹, ⁶¹², ⁶¹³, ⁶¹⁴, ⁶¹⁵, ⁶¹⁶, ⁶¹⁷, ⁶¹⁸, ⁶¹⁹, ⁶²⁰, ⁶²¹, ⁶²², ⁶²³, ⁶²⁴, ⁶²⁵, ⁶²⁶, ⁶²⁷, ⁶²⁸, ⁶²⁹, ⁶³⁰, ⁶³¹, ⁶³², ⁶³³, ⁶³⁴, ⁶³⁵, ⁶³⁶, ⁶³⁷, ⁶³⁸, ⁶³⁹, ⁶⁴⁰, ⁶⁴¹, ⁶⁴², ⁶⁴³, ⁶⁴⁴, ⁶⁴⁵, ⁶⁴⁶, ⁶⁴⁷, ⁶⁴⁸, ⁶⁴⁹, ⁶⁵⁰, ⁶⁵¹, ⁶⁵², ⁶⁵³, ⁶⁵⁴, ⁶⁵⁵, ⁶⁵⁶, ⁶⁵⁷, ⁶⁵⁸, ⁶⁵⁹, ⁶⁶⁰, ⁶⁶¹, ⁶⁶², ⁶⁶³, ⁶⁶⁴, ⁶⁶⁵, ⁶⁶⁶, ⁶⁶⁷, ⁶⁶⁸, ⁶⁶⁹, ⁶⁷⁰, ⁶⁷¹, ⁶⁷², ⁶⁷³, ⁶⁷⁴, ⁶⁷⁵, ⁶⁷⁶, ⁶⁷⁷, ⁶⁷⁸, ⁶⁷⁹, ⁶⁸⁰, ⁶⁸¹, ⁶⁸², ⁶⁸³, ⁶⁸⁴, ⁶⁸⁵, ⁶⁸⁶, ⁶⁸⁷, ⁶⁸⁸, ⁶⁸⁹, ⁶⁹⁰, ⁶⁹¹, ⁶⁹², ⁶⁹³, ⁶⁹⁴, ⁶⁹⁵, ⁶⁹⁶, ⁶⁹⁷, ⁶⁹⁸, ⁶⁹⁹, ⁷⁰⁰, ⁷⁰¹, ⁷⁰², ⁷⁰³, ⁷⁰⁴, ⁷⁰⁵, ⁷⁰⁶, ⁷⁰⁷, ⁷⁰⁸, ⁷⁰⁹, ⁷¹⁰, ⁷¹¹, ⁷¹², ⁷¹³, ⁷¹⁴, ⁷¹⁵, ⁷¹⁶, ⁷¹⁷, ⁷¹⁸, ⁷¹⁹, ⁷²⁰, ⁷²¹, ⁷²², ⁷²³, ⁷²⁴, ⁷²⁵, ⁷²⁶, ⁷²⁷, ⁷²⁸, ⁷²⁹, ⁷³⁰, ⁷³¹, ⁷³², ⁷³³, ⁷³⁴, ⁷³⁵, ⁷³⁶, ⁷³⁷, ⁷³⁸, ⁷³⁹, ⁷⁴⁰, ⁷⁴¹, ⁷⁴², ⁷⁴³, ⁷⁴⁴, ⁷⁴⁵, ⁷⁴⁶, ⁷⁴⁷, ⁷⁴⁸, ⁷⁴⁹, ⁷⁵⁰, ⁷⁵¹, ⁷⁵², ⁷⁵³, ⁷⁵⁴, ⁷⁵⁵, ⁷⁵⁶, ⁷⁵⁷, ⁷⁵⁸, ⁷⁵⁹, ⁷⁶⁰, ⁷⁶¹, ⁷⁶², ⁷⁶³, ⁷⁶⁴, ⁷⁶⁵, ⁷⁶⁶, ⁷⁶⁷, ⁷⁶⁸, ⁷⁶⁹, ⁷⁷⁰, ⁷⁷¹, ⁷⁷², ⁷⁷³, ⁷⁷⁴, ⁷⁷⁵, ⁷⁷⁶, ⁷⁷⁷, ⁷⁷⁸, ⁷⁷⁹, ⁷⁸⁰, ⁷⁸¹, ⁷⁸², ⁷⁸³, ⁷⁸⁴, ⁷⁸⁵, ⁷⁸⁶, ⁷⁸⁷, ⁷⁸⁸, ⁷⁸⁹, ⁷⁹⁰, ⁷⁹¹, ⁷⁹², ⁷⁹³, ⁷⁹⁴, ⁷⁹⁵, ⁷⁹⁶, ⁷⁹⁷, ⁷⁹⁸, ⁷⁹⁹, ⁸⁰⁰, ⁸⁰¹, ⁸⁰², ⁸⁰³, ⁸⁰⁴, ⁸⁰⁵, ⁸⁰⁶, ⁸⁰⁷, ⁸⁰⁸, ⁸⁰⁹, ⁸¹⁰, ⁸¹¹, ⁸¹², ⁸¹³, ⁸¹⁴, ⁸¹⁵, ⁸¹⁶, ⁸¹⁷, ⁸¹⁸, ⁸¹⁹, ⁸²⁰, ⁸²¹, ⁸²², ⁸²³, ⁸²⁴, ⁸²⁵, ⁸²⁶, ⁸²⁷, ⁸²⁸, ⁸²⁹, ⁸³⁰, ⁸³¹, ⁸³², ⁸³³, ⁸³⁴, ⁸³⁵, ⁸³⁶, ⁸³⁷, ⁸³⁸, ⁸³⁹, ⁸⁴⁰, ⁸⁴¹, ⁸⁴², ⁸⁴³, ⁸⁴⁴, ⁸⁴⁵, ⁸⁴⁶, ⁸⁴⁷, ⁸⁴⁸, ⁸⁴⁹, ⁸⁵⁰, ⁸⁵¹, ⁸⁵², ⁸⁵³, ⁸⁵⁴, ⁸⁵⁵, ⁸⁵⁶, ⁸⁵⁷, ⁸⁵⁸, ⁸⁵⁹, ⁸⁶⁰, ⁸⁶¹, ⁸⁶², ⁸⁶³, ⁸⁶⁴, ⁸⁶⁵, ⁸⁶⁶, ⁸⁶⁷, ⁸⁶⁸, ⁸⁶⁹, ⁸⁷⁰, ⁸⁷¹, ⁸⁷², ⁸⁷³, ⁸⁷⁴, ⁸⁷⁵, ⁸⁷⁶, ⁸⁷⁷, ⁸⁷⁸, ⁸⁷⁹, ⁸⁸⁰, ⁸⁸¹, ⁸⁸², ⁸⁸³, ⁸⁸⁴, ⁸⁸⁵, ⁸⁸⁶, ⁸⁸⁷, ⁸⁸⁸, ⁸⁸⁹, ⁸⁹⁰, ⁸⁹¹, ⁸⁹², ⁸⁹³, ⁸⁹⁴, ⁸⁹⁵, ⁸⁹⁶, ⁸⁹⁷, ⁸⁹⁸, ⁸⁹⁹, ⁹⁰⁰, ⁹⁰¹, ⁹⁰², ⁹⁰³, ⁹⁰⁴, ⁹⁰⁵, ⁹⁰⁶, ⁹⁰⁷, ⁹⁰⁸, ⁹⁰⁹, ⁹¹⁰, ⁹¹¹, ⁹¹², ⁹¹³, ⁹¹⁴, ⁹¹⁵, ⁹¹⁶, ⁹¹⁷, ⁹¹⁸, ⁹¹⁹, ⁹²⁰, ⁹²¹, ⁹²², ⁹²³, ⁹²⁴, ⁹²⁵, ⁹²⁶, ⁹²⁷, ⁹²⁸, ⁹²⁹, ⁹³⁰, ⁹³¹, ⁹³², ⁹³³, ⁹³⁴, ⁹³⁵, ⁹³⁶, ⁹³⁷, ⁹³⁸, ⁹³⁹, ⁹⁴⁰, ⁹⁴¹, ⁹⁴², ⁹⁴³, ⁹⁴⁴, ⁹⁴⁵, ⁹⁴⁶, ⁹⁴⁷, ⁹⁴⁸, ⁹⁴⁹, ⁹⁵⁰, ⁹⁵¹, ⁹⁵², ⁹⁵³, ⁹⁵⁴, ⁹⁵⁵, ⁹⁵⁶, ⁹⁵⁷, ⁹⁵⁸, ⁹⁵⁹, ⁹⁶⁰, ⁹⁶¹, ⁹⁶², ⁹⁶³, ⁹⁶⁴, ⁹⁶⁵, ⁹⁶⁶, ⁹⁶⁷, ⁹⁶⁸, ⁹⁶⁹, ⁹⁷⁰, ⁹⁷¹, ⁹⁷², ⁹⁷³, ⁹⁷⁴, ⁹⁷⁵, ⁹⁷⁶, ⁹⁷⁷, ⁹⁷⁸, ⁹⁷⁹, ⁹⁸⁰, ⁹⁸¹, ⁹⁸², ⁹⁸³, ⁹⁸⁴, ⁹⁸⁵, ⁹⁸⁶, ⁹⁸⁷, ⁹⁸⁸, ⁹⁸⁹, ⁹⁹⁰, ⁹⁹¹, ⁹⁹², ⁹⁹³, ⁹⁹⁴, ⁹⁹⁵, ⁹⁹⁶, ⁹⁹⁷, ⁹⁹⁸, ⁹⁹⁹, ¹⁰⁰⁰.

הראשון מציין גרסה שהיא הגהה או הוספה בגיליון או בין השיטין ביד סופר כתב היד או גרסה שיש בה הגהה או הוספה כזאת; השני מציין גרסה שהיא הגהה או הוספה בגיליון או בין השיטין שאין לדעת אם נכתבו ביד סופר כתב היד או ביד אחרת או גרסה שיש בה הגהה או הוספה כזאת. את טיב התיקון, אם יש בו השמטה, הוספה או שתיהן, אפשר לברר מתוך השוואת גרסת כתב היד בלי הסימן הנוסף אל גרסת כתב היד עם הסימן הנוסף.³⁰

קושי מיוחד גורמים השמטות גדולות ושינויי מקום. ההשמטות הגדולות מסומנות תמיד בתחילתן, ואולם כשיש צורך הן מסומנות גם בכמה דיבורי המתחיל של הקטע שנשמט.³¹ כאשר עד נוסח משנה את מקומו של קטע מסוים לעומת מקומו במהדורה שינוי המקום רשום בשני המקומות ושינויי הגרסאות של הקטע מובאים לפי מקומו במהדורה.³²

מדור המקבילות

יחד עם הטקסט ומדור חילופי הנוסח מופיע מדור המקבילות. ברשימת המקבילות כלולים חיבורים מספרות חז"ל, גם כאלו שהשתייכותם לקורפוס אינה דבר מובן מאליה, כגון סדר אליהו רבה. ואולם לא כללתי ליקוטים – כגון ילקוט שמעוני ומדרש הגדול,³³ או פירושים בני ימי הביניים שמקובל להקדים לשמותיהם את המילה 'מדרש' – כגון מדרש לקח טוב ומדרש שכל טוב.

במדור המקבילות אני מבחין בין שלוש רמות. במקבילה ראשית יש קרבה לשונית ברורה לעין; אחרי המילה 'ראה' באות מקבילות שהן פחות ברורות; אחרי המילה 'עין' באות מקבילות שיש להן רק קרבה רעיונית ולא לשונית. כמובן, קשה לתת הגדרה מדויקת לכל רמה ורמה. מכל מקום נראה לי שראוי להבחין בין סוגי המקבילות, אף אם ההבחנה אינה חדה תמיד.

המקבילות מובאות בדרך כלל לפי סדר זמן חיבורן. ואולם נהגתי לכלול יחד ברשימת המקבילות מקורות הדומים זה לזה, גם אם מוצאם מתקופות שונות זו מזו. לכן אף קורה לעתים ששתי הזכרות של חיבור אחד לא יהיו צמודות זו לזו ברשימת המקבילות.³⁴

הערות לפרק ו

- 1 במכוון איני נותן שמות לשני סוגי המהדורות. משום מה מקובל על רבים שיש שני סוגים של מהדורות מדעיות (= מהדורות ביקורתיות), האחד מהדורה דיפלומטית ובה המהדיר מציג עד נוסח אחד ומתקן אותו כאשר הדבר הכרחי, והאחר – מהדורה אקלקטית ובה המהדיר עובר כרצונו מגרסת עד נוסח אחד לגרסאות אחרות. ברם, הבחנה זו מטעה ואף יש בה טעות מהותית בעצם השימוש הלא-נכון במונח מהדורה דיפלומטית לתאר בו סוג של מהדורה מדעית. במחקר הטקסטואלי המונח הזה משמש למהדורה לא-ביקורתית, שמהדירה מבקש לשמור על כל פרטי כתב היד ובכללם הטעויות והשיבושים, ורק מעביר אותו לאות מודפסת כדי להקל את השימוש בו. המהדורה הדיפלומטית נועדה להציג מסמך אחד ולא לשחזר את החיבור, והיטיב לבטא את טיבה וטבעה טנסל בדבריו שהמהדורות האלה מכונות גם דיפלומטיות וגם לא-ביקורתיות (G. T. A. Foulet & M. B. Speer, *On Tanselle, A Rationale of Textual Criticism*, Philadelphia 1989, p. 59). מהדורת מיכאל סוקולוף לקטעי הגניזה של בראשית רבה היא דוגמה מובהקת למהדורה דיפלומטית (מ' סוקולוף, קטעי בראשית רבה מן הגניזה, ירושלים תשמ"ב). לעומת המהדורה הדיפלומטית כל מהדורה אחרת המציגה טקסט יחיד היא אקלקטית במידה זו או זו, והשאלה היא רק מה מידת האקלקטיות. כלום המהדיר משתמש בעד נוסח יסודי אחד או עובר בחופשיות מעד לעד? מה הם השיקולים לבחירת עד הנוסח היסודי אם אמנם הוא קיים ומה הם השיקולים המביאים לידי שלילת גרסת עד הנוסח היסודי והעדפת קריאה אחרת? אין אפוא שני סוגי מהדורות ומוטב להציג את מכלול האפשרויות השלם, ועיין בשתי סקירות על סוגי המהדורות שסקר גרי'ת'ם D. C. Greetham, 'Challenges of Theory and Practice in the Editing of Hoccleve's *Regement of Princes*', in) *Manuscripts and Texts: Editorial Problems in Later Middle English Literature*, ed. D. Pearsall, Cambridge 1987, pp. 347–372; idem, *Textual Scholarship: An Introduction*, New York–London 1994, pp. 60–86. השיטה הנפוצה בההדרת טקסטים בספרות חז"ל מכונה במחקר הטקסטואלי שיטת מהדורת הטקסט המועדף (best-text edition) ולפעמים שיטת codex optimus. חוקרי ספרות ימי הביניים רגילים להשתמש במונח הראשון וחוקרי הספרות הקלסית בשני. בשיטה זו המהדיר קובע כתב יד אחד ליסוד המהדורה כולה, והוא מתקן בו אך ורק 'את הגרסאות הבלתי אפשריות' (readings) ולא 'את הגרסאות הבלתי סבירות' (improbable readings), כניסוחו של וינבר במאמרו המפורסם (E. Vinaver, 'Principles of Textual Emendation', in *Medieval Manuscripts and Textual Criticism*, ed. C. Kleinhenz [North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, 173; Symposia, 4], Chapel Hill 1976, p. 158). וראה גם מה שכתבתי בשני מאמריי: 'Further on Editing Rabbinic Texts: A Review-Essay of *A Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati Based upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps* by R. Ulmer', JQR, 90 [1999], pp. 137–143; 'Reflections on the Practice of Textual Criticism in the Study of Midrash Aggadat: The Legitimacy, the Indispensability and the Feasibility of Recovering and Presenting the (Most) Original Text', in *Current Trends in the Study of Midrash*, ed. C. Bakhos (JSJSup, 106), Leiden 2006, pp. 79–109. החלק הראשון של מאמרי 'החיפוש אחר "הטקסט המקורי": עיונים בענייני נוסח וההדרה בסדר עולם ובויקרא רבה', מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, בעריכת מ' בראש, י' לוינסון וב' ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 349 ואילך, הוא גרסה קדומה יותר של המאמר 'Reflections'. כמו כן ראה את מאמרו החשוב של ירחמיאל ברודי, 'גיבוש נוסח טקסט בספרים להם עדי נוסח רבים', ספר בית הועד לעריכת כתבי רבותינו: קובץ מאמרים בסוגיות הספר התורני – עריכה, ההדרה, כתיבה והגהה, בעריכת י' קטן וא' סולוביצ'יק, ירושלים תשס"ג, עמ' 75 ואילך. וראה גם L. M. Teugels, 'Textual Criticism of Late Rabbinic Midrashim: The Example of Aggadat Bereshit', in *Recent Developments in Textual Criticism: New Testament, Other Early Christian and Jewish Literature*, ed. W. Weren & D.-A. Koch (STAR, 8), Assen 2003, pp. 207–241; idem, 'Textual Criticism of a Late Rabbinic Midrash: Aggadat Bereshit', in *Recent Developments in Midrash Research: Proceedings of the 2002 and 2003 SBL Consultation on Midrash*, ed. L. Teugels & R. Ulmer (Judaism in Context, 2), Piscataway, N.J. 2005, pp. 137–153; B. L. Visotzky, 'On Critical Editions of Midrash', in *ibid.*, pp. 155–161.
- 2 הכנת המהדורה הייתה מלאכה קלה יותר אילו בחרתי ליסודה את אחד הנוסחים השלמים, אלא שאין שום נוסח שלם מעולה. הנוסחים השלמים שייכים כולם למשפחה α או לטיפוס הטקסט האיטלקי, ובשתי קבוצות אלו יש קריאות משניות רבות. בטיב הנוסח של הדפוס הראשון ובטיב הנוסח של משפחה α דנתי כאשר נימקתי את החלטתי לאמץ את נוסח הדפוס הראשון ליסוד המהדורה בקטעים שנשארו בלא עד נוסח מעולה, וראה לעיל במבוא, פרק ה, עמ' 176.
- 3 כתב היד הזה נפסק לקראת סוף פרק כה, וכולו נפגע בשרפה ונאכלה בו הזווית הפנימית בתחתיתו של כל עמוד, כשנים-עשר

אחוז משטח העמוד כולו. על הטעמים שהגיעו אותי להשתמש בו ובכתבי היד הנזכרים בסמוך ראה מה שכתבתי בתיאוריהם לעיל במבוא, פרק ה, עמ' 172 ואילך.

ראה מה שציינתי לעיל, הערה 2.

כאשר מילים אחדות מכתב יד נ לשורות אלו קריאות, הצגתי אותן, כמובן, במדור חילופי הנוסח לצד שאר הגרסאות. הרעיון שביסוד שני השימושים בסוגריים הוא אחד: ההוספות שלי, של העורך, הוכנסו בסוגריים. ההוספות היחידות שלי שלא ניתנו בסוגריים הן הפיסוק והחלוקה לפסקאות, שכולן פרי החלטתי ולפיכך אין צורך לסמנן.

לא השלמתי את הקיצורים 'גו', '(ו)או' ו'שנ'. את 'שנ' לא השלמתי בין כשכוונתי 'שנאמר' בין כשכוונתי 'שנה' או 'שנים'. לא פעלתי על פי כללים אלו במהדורה שהייתה חלק מעבודת הדוקטור שלי (מיליקובסקי, עבודת דוקטור). שם תיקנתי את

גרסת עד הנוסח היסודי רק כאשר היו בו טעות ודאית, קרחה או טשטוש, אך לא בעקבות הניתוח הסטמטי ושיקולים דומים. יש אפוא הבדלים נכבדים בין מהדורה זו למהדורות הקודמות. דוגמה לתיקון עד הנוסח היסודי במהדורה מחמת הניתוח הסטמטי ראה בדבריי לעיל במבוא, פרק ה, הערה 188: במהדורה שבעבודת הדוקטור גרסתי לפי עד הנוסח היסודי. הצורך לתקן את הטקסט כאשר ברור שגרסת עד הנוסח היסודי אינה הגרסה המקורית של סדר עולם הלך והתחזק ככול שהעמיקה הרגשתי שבהתעלמותי ממסכנות הניתוח הטקסטואלי שלי אינני ממלא את האחריות המוטלת עלי כמהדיר. הכרה זו נעשתה מגובשת ומוצקה כאשר לפני שנים ראיתי את התרגום לספרדית של סדר עולם שתרגם לויס-פרננדו חירון בלנק ואשר יצא

לאור בספרד בשנת 1996 [L.-F. Giron Blanc (ed. & trans.), *Seder 'Olam Rabbah, El Gran Orden del Universo: una* (Cronologia Judia [Biblioteca Midrasica], 17], Estella, Navarra 1996]. נוסף על המהדורה שבעבודת הדוקטור שלי הוא השתמש בהעתקה של סדר עולם שקיבל מהאקדמיה ללשון העברית, העתקה המבוססת בעיקר על כתב יד פרמה, פלטינה 2298 (כתב יד ר במהדורות), עם הוספות ותיקונים על פי שלושה כתבי יד אחרים. (על החלטת האקדמיה ללשון העברית להשתמש בכתב יד זה לצורך העבודה במילון ההיסטורי של הלשון העברית ראה מה שהערתי לעיל במבוא, פרק ה, הערה 84.) חירון מכנה את המהדורה שלי מהדורת מיליקובסקי ומעמיד אותה לעומת ההעתקה של האקדמיה. כך נהג אף על פי שבעבודת הדוקטור כתבתי שבטקסט שהצגתי במהדורה לא התיימרתי להציע שחזור אלא רק להביא את כתב היד העדיף בעיניי במעט תיקונים של השגיאות הוודאיות. כך שלא במתכוון יצרתי טקסט חדש של סדר עולם. היטיב לעמוד על תופעה זו ולתארה מייקל וארן כאשר כתב על המהדורות המדעיות שהוכנו למחזות שייקספיר: 'מהדורות שהמהדירים הביקורתיים מכינים מקבלות כוח וסמכות ... יותר משהיו העורכים תובעים להן' (M.J. Warren, 'Textual Problems, Editorial' in *Textual Criticism and Literary Interpretation*, ed. J.M. McGann, (Chicago 1985, p. 27).

במקרים אלו הערתי בפירושי שאני מסופק אם הגרסה שביסוד המהדורה היא הגרסה המקורית.

איני בטוח שנהגתי כשורה. תפקידו העיקרי של המהדיר המדעי הוא להציג טקסט שלפי שיקול דעתו הוא הקרוב ביותר לחיבור שיצא מידי המחבר או העורך המקורי. ייתכן אפוא ששומה עליו לתקן את עד הנוסח היסודי שלו גם לפי מסורת נוסח אחת וגם לפי סברתו אם אמנם לדעתו, נימוקיו משכנעים. ראה, לדוגמה, סדר עולם טז:30–32: בפירושי שם אני קובע שנפלה טעות בגרסה המופיעה בכל כתבי היד ובכל הדפוסים של סדר עולם, ואת הגרסה המקורית אפשר לשחזר אל נכון רק על פי המקבילה בתוספתא. דוגמה שונה במקצת ראה בסדר עולם כ:10–11: אני קובע את המהדורה על פי הגרסה הבאה בשני ענפי נוסח, אך נוטה לראות בגרסה הבאה רק במסורת נוסח אחת את הגרסה המקורית. בסופו של דבר לא נהגתי לפי נטיות לבי אלא ביקשתי את שביל הביניים. תיקנתי את עד הנוסח היסודי גם כשהייתה גרסתו מובנת כאשר חלקו עליו שתי מסורות נוסח, אך לא תיקנתי על פי מסורת נוסח אחת או מסברה. (בתחילת החיבור כולו הדפסתי 'פרק א' בכותרת לפרק הראשון אף על פי שאין כותרת זו מתועדת בשום עד נוסח. בכל שאר הפרקים עד נוסח אחד לפחות גורס את הכותרת בדיוק כפי שהדפסתי במהדורה.) על שיטות ההדרה שהיו נהוגות בדורות האחרונים אצל מהדירים של חיבורי חז"ל ראה מה שכתבתי בעבודת הדוקטור שלי, עמ' 127 ואילך, ובמאמרי 'Reflections' (לעיל, הערה 1). בעניין זה דן גם מ"י כהנא, המכילות לפרשת עמלק, 'ירושלים תשנ"ט', עמ' 42 ואילך, ונטייתו שונה משלי; וראה גם י' תבורי, 'מבעיות ההדרה של אסתר רבה', סידרא, א (תשמ"ה), עמ' 145 ואילך. רוב המהדירים נוקטים את השיטה השמרנית ומתקנים את עד הנוסח היסודי רק כאשר יש בו שיבוש ודאי ולא כשמתוך העיון בשאר עדי הנוסח ברור שעד הנוסח היסודי אינו מקיים את הגרסה המקורית. השיטה השמרנית הזאת הייתה נהוגה בפילולוגיה הקלאסית, בייחוד בקרב פילולוגים גרמנים לקראת סוף המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים, כאשר רבים מן האבות המייסדים של הפילולוגיה התלמודית קיבלו את השכלתם, וראה A. E. Housman, *Name and Nature of Poetry and Other Selected Prose*, New York 1989, p. 43; E. J. Kenney, *The Classical Text: Aspects of Editing in the Age of the Printed Book* (SCL, 44), Berkeley 1974, pp. 126–127; R. J. Tarrant, 'The Reader as Author: Collaborative Interpolation in Latin Poetry', in *Editing Greek and Latin Texts*, ed. J. N. Grant, New York 1989, p. 122, וגם בביקורת שלי על אולמר ([לעיל, הערה 1], עמ' 137 ואילך), ובמאמרי 'Reflections' ([לעיל,

הערות לפרק ו

הערה 1], עמ' 98, הערה 72). על השיטה השמרנית ראה גם מה שכתב שאול ליברמן בכרך א של מהדורת התוספתא שלו, עמ' יב. תהליך מקביל של שמרנות הולכת וגוברת המתפשטת לכל עבר – כאשר רק חוקרים יחידים יוצאים נגד ההסכמה הכמעט כללית – אפשר למצוא בפילולוגיה של האנגלית העתיקה, וראה M. Lapidge, 'On the Emendation of Old English Texts', in *The Editing of Old English*, ed. D. G. Scragg & P. E. Szarmach, Cambridge 1994, pp. 53–67. מאמר מאלף שנכתב בידי אחד היחידים האלה. ראה גם M. L. West, *Studies in the Text and Transmission of the Iliad*, Munich 2001, p. 160, note 5.

11 כידוע, כך נהגו תיאודור ואלבק במהדורתם לבראשית רבה, ובדרך דומה נהג מרגליות במהדורתו לויקרא רבה, אלא שהוא שם את הכוכבית בין הדיבור המתחיל ובין הסימון הגרפי שאחרי הדיבור המתחיל. השתמשתי בכוכבית גם כאשר סופר כתב יד נ עצמו תיקון את גרסתו. אחרי הדיבור המתחיל בא הסימן ^ו (סימן להגהה או הוספה ביד סופר כתב היד [ראה להלן]) והגרסה לפני התיקון רשומה בחילופי הנוסחאות.

12 אף לא הובאו במדור חילופי הנוסח שינויים בהצגת שם 'השם' המופיעים בכתבי היד.
13 חילופי נוסחאות אלו לא צוינו כאשר הם חילופים בין נוסח כתב יד המשמש יסוד למהדורה ובין נוסח כתב יד אחד וגם כאשר הם חילופים בין כמה כתבי יד שגרסאותיהם אוחדו במדור חילופי הנוסח. דיון בשאלה אם להביא במדור חילופי הנוסח שינויי כתיב ראה אצל ש"י פרידמן, 'כיצד מדקדקין? עיון בשינויי הגרסות של התלמוד הבבלי לרגל הופעת י"ג כרכים של "דקדוקי סופרים השלם"', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 141 ואילך. צורות הכתיב שבכתבי היד מעידות על דרכו של הסופר ולא על הטקסט המקורי, וראה דברי שאול ליברמן 'כמובן שאין לסמוך על הנוסחאות בעניין הכתיב בחסר ויתר' (הלכות הירושלמי להרמב"ם ז"ל, ניו יורק תש"ח, עמ' עו). ראה גם הערת כהנא, המצדד בשיטה אחרת (כהנא [לעיל, הערה 10], עמ' 41 ואילך, הערה 11). ראוי לעיין במהדורה שהכין א"א פינקלשטיין לחלק מן הספרא (ספרא דבי רב והוא ספר תורת כהנים ע"פ כת"י רומי (אסמני מספר 66) ושוני נוסחאות משאר כת"י, קטעי הגניזה ודפוסים ראשונים, ג, ניו יורק תשמ"ג): ריבוי השינויים עושה את השימוש במדור חילופי הנוסח לכבד ביותר.

14 כאשר בכתב יד אחד כתוב 'עשרים ושש שנים' ובאחר 'שישה ועשרים שנים' או כאשר בכתב יד אחד כתוב 'י"ח שנה' ובאחר 'שמונה עשרה שנה' איני מציין את ההבדלים במדור חילופי הנוסח. אף לא ציינתי במדור חילופי הנוסח אם מספר הבא באותיות אל"ף ב"ת כולל גרשיים או שני גרשים. החילופים המספריים היחידים המצוינים במדור חילופי הנוסח באים כאשר נוסח ייחודי, כגון 'חמש עשרי' במקום 'חמש עשרה', בא במהדורה; במקרים כאלה אני רושם את כל חילופי הנוסחאות, כדי שהקורא לא יחשוב שבכל עדי הנוסח בא הנוסח הזה.

15 ראה דבריי על שני כתבי יד אלו לעיל במבוא, פרק ה, עמ' 167.
16 כאשר טעות מחמת הדומות או טעות מעין זו באה בכתב יד ה ולא בכתב יד ו הבאתי במדור חילופי הנוסח את גרסת כתב יד ו.

17 כפי שכתב שטיר, הבאת כל חילוף נוסח בכל כתב יד תוליד 'ערימות זבל ענקיות של חילופי נוסח שטיבם שונים מאוד זה מזה' (G. Steer, 'Grundsätzliche Überlegungen und Vorschläge zur Rationalisierung des Lesartenapparats', in *Probleme altgermanistischer Editionen*, ed. H. Kuhn, K. Stackmann & D. Wuttke [DFF, 13], Wiesbaden 1968, p. 34). ואין ספק שרק כאשר מספר כתבי היד ששרדו הוא קטן מאוד ראוי למהדיר להביא תיעוד מלא יותר של חילופי הנוסח, כפי שציין סקרג (D. G. Scragg, 'Postscript: Quo vadis, editio?' in *The Editing of Old English*, ed. D. G. Scragg & P. E. Szarmach, Cambridge 1994, p. 308). ראה גם וסט (לעיל, הערה 10), עמ' 160 ואילך. וראה את דברי חנוך אלבק כאשר הצדיק את החלטתו לא 'לציין את כל הטעויות שנמצאות בהם [בכתבי יד שטוטגרט ומינכן (ח"מ)] ... ואמרתי בזה טובה פרישה מדרישה' (מדרש בראשית רבה, ב, 'אל הקורא' בתחילת הספר, בלי מספור).

18 ראה למשל מה שצינתי בפירוש, פרק כ, הערה 27, ופרק כא, הערה 1; ואת ש' ליברמן, ספרי זוטא, ניו יורק תשכ"ח, עמ' 79; ע"צ מלמד, מדרשי הלכה של התנאים בתלמוד בבלי, ירושלים תשל"ח, עמ' 68 ואילך; מ' כהנא, אקדמות, עמ' 42 ואילך. לדוגמה מאלפת של שינוי קטן אך משמעותי שעשה בעל ילקוט שמעוני השווה ילקוט שמעוני, אמור, תרמג (עמ' 693) אל ישעיהו, תנ. על דרכו של בעל מדרש הגדול בהבאת מקורותיו ועל החירות הרבה שנהג לפעמים בציטוטי כתר כתב ע"צ מלמד, מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, ירושלים תש"ט, מבוא, עמ' מו. נגד מסקנתו של מלמד יצא מרדכי מרגליות, שכן לדעתו, בעל מדרש הגדול 'מצטיין בהעתקתו הדייקנית ובנאמנות מסרתו' (בהקדמתו למדרש הגדול, ספר שמות, ירושלים תשכ"ז, עמ' 6). ברם, את דברי מרגליות אלו הפריך מכול וכול י' טובי, המדרש הגדול, וראה בייחוד עמ' 200. גם בדבריו על השימוש שעשה בעל מדרש הגדול בסדר עולם טובי מדיגש שאין בעל מדרש הגדול נמנע מלשנות את המקור שעמד לפניו ולהשמיט ממנו (עמ' 189 ואילך).

- 19 הציון 'ליתא' הוא כמעט תמיד חילוף הנוסח הראשון. כאשר אני מציג נוסח השונה מנוסח כתב היד היסודי, נוסח כתב היד היסודי מופיע לפני נוסחותיהם של שאר עדי הנוסח.
- 20 אולי מוטב לנסח כך: אמנם הוא יכול לציין את החורים והחלקים המטושטשים, אך אם יעשה כך, עדיף להביא העתקה של הקטע במלואו.
- 21 כך המליץ וסט (M. L. West, *Textual Criticism and Editorial Technique*, Stuttgart 1973, p. 87, note 14), וכך נהג פרנקל (E. Fraenkel [ed. & trans.], *Aeschylus, Agamemnon*, Oxford 1950, I, p. x); וראה מה שהעיר טאראנט לעניין זה במאמר ביקורת על ספרו של וסט (R. J. Tarrant, *Phoenix*, 27 [1973], p. 300) ומה שכתבתי במאמרי 'On Editing Rabbinic Texts: A Review-Essay of *Baraita de-Meleket ha-Mishkan: A Critical Edition with Introduction and Translation* by R. Kirschner', *JQR*, 86 (1996), pp. 410–411. כאשר הכנתי את המהדורה שקלתי אם להשתמש בסימולים מיוחדים למשפחות של עדי נוסח, ובסופו של דבר סברתי שהשכר האפשרי יצא בהפסד שבהגדלת מספר הסימולים. וראה מה שכתב ויליס על חוסר הבהירות בההדרת טקסטים קלסיים בשימוש הסימול המיוחד למשפחות של כתבי יד: לפעמים הסימול בא לציין את הסכמת כל כתבי היד השייכים לאותה משפחה ולפעמים את מה שלדעת המהדיר, היה באב הטיפוס של אותה משפחה (J. Willis, *Latin Textual Criticism*, Urbana 1972, pp. 38–40).
- 22 כאשר אחרי דיבור המתחיל שיש לפניו כוכבית באים עדי הנוסח הם מציינים את כל העדים שגרסאותיהם מובאות באופן מלא על פיהם תיקנתי את גרסת פנים המהדורה.
- 23 רק גרסת 'ליתא' מקדימה את גרסת עד הנוסח היסודי.
- 24 כמובן אם מדובר בהבדל גרסה חשוב מאוד, מהסוג שאני נוהג לרשום גם את כל עדי הנוסח המסכימים עם עד הנוסח היסודי, ברור שארשום את כל עדי הנוסח החולקים על עד הנוסח היסודי.
- 25 כאשר היו יותר משני שינויי גרסאות אחרי הקו המבדיל לא השתמשתי בדרך זו של קיצור אלא רשמתי את כל עדי הנוסח המכילים את הדיבור המתחיל המתוקן לפני הקו המבדיל.
- 26 בנסיבות אלו תמיד יש יותר משני שינויי גרסאות אחרי הקו המבדיל; וראה לדוגמה סדר עולם 13–14. כאשר יש השמטה גדולה בעד הנוסח היסודי הקטע החסר מחולק לכמה דיבורי המתחיל, וראה לדוגמה ההשמטה מחמת הדומות בכתב יד ט בסדר עולם כח: 7–9.
- 27 שיטה זו נקוטה בידי כאשר שני עדי נוסח (או יותר) מכילים גרסאות ארוכות הדומות זו לזו אך אינן זהות. כאשר באחד מעדי הנוסח שאוחדו גרסאותיהם יש מילה או מילים שאינן בעד נוסח אחר זה הנוהג: בהגיעי למקום שעדי הנוסח חלוקים בו, אני פותח סוגריים, חוזר על המילה המופיעה בכל עדי הנוסח שאוחדו, מוסיף את המילה המופיעה רק במקצת עדי הנוסח, רושם את סימול עד הנוסח או עדי הנוסח שיש בהם התוספת וסוגר את הסוגריים. כך נהגתי כדי שלא יחליפו הקוראים בין חילוף המובא בסוגריים ובין הוספה המובאת בסוגריים. כך לדוגמה בחילוף הנוסח 'ואליהו מתושלח' (משותלח ב) ראה אדם (אדם הראשון פ ק) ב פ ק' הגרסה 'משותלח' באה בכתב יד ב במקום 'מתושלח' שבכתבי יד פ ק והגרסה 'אדם הראשון' באה בכתבי יד פ ק במקום 'אדם' שבכתב יד ב.
- 28 הגרסה הקודמת עשויה להיות בחילופי הנוסח או בדיבור המתחיל.
- 29 אם בגרסה הקודמת חסרות המילים שבגרסה המצוטטת, שלוש הנקודות אמורות בגרסה העומדת לפני הגרסה הקודמת וכך הלאה.
- 30 בגלל מגבלות התבנית של המהדורות המדעיות לפעמים אין מנוס מלהציג שילוב של טקסט הבא בגיליון או בין השיטין וטקסט שלא בא בגיליון או בין השיטין כגרסה המתוקנת. מאותה הסיבה לעתים הקריאה לפני התיקון או הקריאה לאחר התיקון מוצגות בהערות המהדיר ולא באופן עצמאי.
- 31 בדרך כלל מדובר במקרים שאני רושם בהם אף את עדי הנוסח המסכימים עם עד הנוסח היסודי, ולא רק את עדי הנוסח החולקים; לכן אני אף רושם את החסר שנגרם על ידי השמטה גדולה כדי לתת לקורא תמונה מלאה של מצב הדברים בדיבור המתחיל הנידון. כאשר ההשמטה הגדולה באה בכתב היד היסודי אני מציין את החסר שלו בכל דיבורי המתחיל של הקטע שנשמט.
- 32 עוד שתי הערות קצרות: חיסורים מסומנים על ידי 'ליתא', והרישום 'כל כתה' או 'שאר כתה' לא דווקא כולל את חמשת כתבי היד 1 מ ס פ ג, שרק מבחר מגרסאותיהם מובא במדור חילופי הנוסח.
- 33 כאשר באחד הליקוטים בא קטע מדרשי שאינו מופיע באף מקור אחר והוא מקביל לדברי סדר עולם אני מציין ברשימת המקבילות. כוונתי שאיני מציין ציטוטים של סדר עולם הבאים בליקוטים ולא ציטוטים של מקורות קיימים המקבילים לסדר עולם והבאים בליקוטים.
- 34 ראה לדוגמה שיר השירים רבה במדור המקבילות לסדר עולם 14:20–20.

סדר עולם

מהדורה

לוח הסימולים והסימנים

כתבי יד ודפוסים קדומים

ט	ראה קטעי גניזה	א	אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Opp. 317
כ	ירושלים, אוסף מאיר בניהו	ב	מילאנו, ספריית אמברוזיאנה T66 Sup.
ל	פרמה, הספרייה הפלטינית 2787	ג	ראה קטעי גניזה
מ	מינכן, ספריית המדינה Cod. Hebr. 95	ד	דפוס ראשון מנטובה רע"ד
נ	ראה קטעי גניזה	ה	אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Hunt. 487
ס	סינסינטי, היברו יוניון קולג' 852	ו	וינה, הספרייה הלאומית של אוסטריה Cod. Hebr.
פ	פריז, הספרייה הלאומית héb. 974	ז	לונדון, הספרייה הבריטית Or. 10771
ק	דפוס קושטא רע"ז	ח	גירונה, הארכיון ההיסטורי של גירונה Gi-5, 136, 4
ר	פרמה, הספרייה הפלטינית 2298		

קטעי גניזה

נ	סנקט פטרסבורג, הספרייה הלאומית, Antonin 891
ט	ניו יורק, בית מדרש לרבנים באמריקה, ENA 2699.22; קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S 12.801-812; T-S AS 73.148-149; T-S AS 74.189; T-S NS 258.20
ג ₁	אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, heb. c.18, 1-2; סנקט פטרסבורג, הספרייה הלאומית, Antonin 914; קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S AS 74.290; T-S E4.7; T-S NS 176.1; T-S NS 252.74
ג ₂	אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, heb. d.47, 40-43; ספריית וסטמינסטר קולג', Bible V, 33-34
ג ₃	אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, heb. f.27, 28-33; קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S E4.6
ג ₄	קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S E4.4
ג ₅	קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S E4.5
ג ₆	קמברידג', ספריית וסטמינסטר קולג', Talmudica I, 111
ג ₇	קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S AS 74.252; T-S AS 93.437; T-S E4.7
ג ₈	קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S E4.8
ג ₉	קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S AS 74.276; T-S AS 74.304
ג ₁₀	קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S AS 62.179; T-S AS 74.288; T-S AS 74.303; T-S AS 95.344
ג ₁₁	קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S K27.22
ג ₁₂	ניו יורק, בית מדרש לרבנים באמריקה, ENA NS 23.4-5
ג ₁₃	קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S A45.24, 9-10
ג ₁₄	קמברידג', הספרייה האוניברסיטאית, T-S AS 200.14

סימנים במהדורה

- () השלמת מילה בידי המהדיר; ציון לפסוקי התנ"ך
° מעבר מכתב־יד יסודי אחד לאחר

סימנים במדור חילופי הנוסח

- () גרסה בסוגריים היא גרסה הבאה במקום הגרסה שלפני הסוגריים
* כוכבית לפני הדיבור המתחיל מסמנת הגהת עד הנוסח היסודי על פי עד נוסח אחר
... הגרסה המצוטטת מסכימה עם חלק מהגרסה הקודמת
[–] חור, קרע או חלק מטושטש
⁰ גרסה שהיא הגהה או הוספה בגיליון או בין השיטין ביד סופר כתב־היד או גרסה שיש בה הגהה או הוספה כזאת
¹ גרסה שהיא הגהה או הוספה בגיליון או בין השיטין שלא ביד סופר כתב־היד או גרסה שיש בה הגהה או הוספה כזאת
' גרסה שהיא הגהה או הוספה בגיליון או בין השיטין שאין לדעת אם נכתב ביד סופר כתב־היד או ביד אחרת או גרסה שיש בה הגהה או הוספה כזאת

מאדם ועד המבול אלף ושש מאות וחמשים ושש שנה. חנוך קבר אדם וחיה אחריו חמשים ושבע שנה. מתושלח מיצה ימיו עד המבול. מן המבול ועד הפלגה שלוש מאות וארבעים שנה. נמצא נח חיה אחר הפלגה עשר שנים. אבינו אברהם היה בפלגה בן ארבעים ושמונה שני. א' ר' יוסה נביא גדול היה עבר שקרא את שם בנו פלג ברוח הק(דש) שני' כי בימיו נפ(לגה) הא(רץ) (בר' י:כה) 5 ואם תומר בתחילת ימיו הלוא יקטן אח(יו) היה קטון ממנו והוליד משפחות וניתפלגו ואם תומר באמצע ימיו 6 והלא לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש הא אינו או' כי בימיו נפלגה הארץ אלא בסוף ימיו.

אברהם אבינו היה בשעה שנדבר עמו בין הבתרים בן ע' שנה שני' ויהי מקץ שלשים(ם) שנה וארבע מאות שנה וגו' (שם' יב:מא) 7 וחזר לחרן ועשה שם חמש שני' ואברהם בן חמש שנים(ים) וש(בעים) ש(נה) בצ(אתו) מח(רן) (בר' יב:ד). נמצא מן הפל(גה) ועד שיצא אברהם(ם) מח(רן) עשרים ושש ש'

3 מן ... שנה². בראשית רבה כו: ג (עמ' 246); משנת רבי אליעזר, ח (עמ' 145). 4-8 א' ... ימיו. בראשית רבה לז: ז (עמ' 349). עיין להלן כא: 25. 9-II אברהם ... מח(רן)¹. עיין במדבר רבה יד: יא; משנת רבי אליעזר, ב, מדה לג (עמ' 40); המקרא בבית הכנסת, ב, עמ' קעו.

ימיו היה קר | הלוא | ליתא ב | והלא אדה לקר | יקטן | קין ק | היה | ליתא הל | קטון ר | קטן אבה לק | ממנו | ממנו היה ה | משפחות | י"ג משפחות דל כמה משפחות ה משפחות הרבה א | *וניתפלגון וניתפלגן נ | תומר² | ליתא ד תאמר אבה לקר 7 באמצע | ליתא | ימיו | ליתא ק ימיו היה הר | והלא ל | ליתא אבה לקר הא מ | *הכתוב אבה נקר | ליתא דל | לסתום | ליתא ל | אלא לפרש | ליתא ר | הא ... או' לנ | ליתא אהר הא לא אמ' בק | כי ... הארץ אבלנ | ליתא המפקר | אלא² | ליתא א 8 ימיו | ימיו היה ה 9 אברהם אבינו | אבינו אברהם אה | שנדבר הלקר | שנידברו נ שדבר אבמפ | עמו ה | עמו הקב"ה א הקב"ה עמו ב עמו שכינה לר לו המקום ב' ה' ק | בין ... ע' | בין שבעים ר | שני' | ליתא ר | שנה² | ליתא ק 9-10 וארבע מאות שנה | ליתא ל 10 וגו' | ליתא אבהר | וחזר | חזר אבה לקר לאחר שנדבר עמו ירד דל | שם | ליתא ל | חמשין | ליתא ב | שני' | ליתא ר שנים שני' בד הל ק שנים שכן הוא או' א | בן | בין ל | שנים | ליתא ב 11 נמצא | נמצאת או' א | מן הפל(גה) | מהפלגה ה | ועד | עד בהקר | אברהם(ם) | אברהם אבינו אדה לקר אבינו אברהם ל | עשרים ושש אבה פ | כ"ז דל עשרים ושנים ר ל"ז ק

1 *פרק א | ליתא במ סוד עולם נ סדר עולם דה ק סדר עולם פרק ראשון ו אתחיל סדר עולם בס"ד ר אתחיל סדר עולם בעזרת נסתר ונעלם א תניא דסדר עולם ל ספר סדר עולם פ 2 המבול | נח קנח אלף וחמשים ושש שנים מנח ועד שם חמש מאות שנים משם ועד ארפכשד מאה שנה אחר המבול שנתיים נולד ארפכשד מאדם ועד המבול פ | וחמשים ושש | ליתא ק | שנה | ליתא ב שנים א שנים וזה (וזהו ל) פרטן אדם ק"ל שת ק"ה אנוש צ' קינן ע' מהללאל (מהלל ל) ס"ה ירד קס"ב חנוך ס"ה מתושלח קפ"ז למך קפ"ב (פ"ב ל) ונח בן שש מאות שנה וגו' דל | קבר | קבר את אבה לק | אדם | אדם וחוה מפ | וחיה | וחי ל | חמשים ושבע | ליתא ק 3 שנה¹ | שנים אב | *מיצה ימיו דל | חיה נ מוציא שנותיו מקר מוציא משנותיו ו משנותיו ה הוציא שנותיו אב | מן | ומן ק | ועד | עד בדל ועד דור | | שלוש מאות וארבעים | ש ק 4 חיה | חי לק | אחר | אחרי בל | אבינו אברהם | אברהם אבינו בה לק אברהם א | בן | בין ל | שני' שנה דה לקר שנים א | יוסה | יוסי כל שאר כתבי היד 5 עבר | עובר | את | ליתא אבדלר | שם בנן | לבנו ב | כי ... הא(רץ) | שם האח' פלג כי ... הארץ א כי ... הארץ וגו' ד 6 ואם תומרי | ואם תאמר הל אם תאמר אקר אם ד וא"ת והלא ב | ימיו

הן שנים עשר (רה) שנה עבדו את כדורלעומר וש(לש) עש(רה) מר(דו) ובארבע ע(שרה) ש(נה) וגו' (בר' יד-ה). אותה השנה שיצא אבר(הם) אבי(נו) מח(רן) היא היתה שנת רעב וירד למצ(רים) ועשה שם שלשה חדשים בא וישב לו באלני ממרא אשר בח(ברון) (בר' יג:יח) היא השנה שכיבש את המלכים. מקץ עשר שנים (ים) וגו' (בר' טז:ג). ואברם בן שמונים ושש שנים וגו' (בר' טז:טז). נמצא מן הפלגה) ועד שנולד יצחק חמשים ושנים שני' שהיה ישמעאל גדול ממנו ארבע עש(רה) שני'. וכל ישיבתה שלסדר חמשים (ים) ואחת ש' מהן שלוח והשקט היה לה ולבנותיה עש(רים) ושש שני'. ויגר אברהם וגו' (בר' כא:לד) הימים הללו מרובין על שלחברון וכמה הן שלחברון (רן) עשרים וחמש שני' והלילו עש(רים) ושש שני'. אבינו יצחק היה בשעה שנעקד בן כ"ו שני'. בו בפרק נולדה רבקה

12 וש(לש) עש(רה) מר(דו). עיין בראשית רבה מא:ו (עמ' 411). 16-17 וכל ... ש'. ראה בבלי שבת י ע"ב-יא ע"א. עיין בראשית רבה מט:ו (עמ' 405 ואילך); תנחומא, וירא, י. 18-19 ויגר ... ש'. בראשית רבה נד:ו (עמ' 584).

עשרים מ | ש' שנים אדל שנה בה קר 12 הן דל | הן הנה א הן בקר מן ה | שנים עש(רה) | שלש עשרה | עבדן שעבדו א בקר | את | ליתא | כדורלעומר | כדורלעומר אדל לקר כדורלעומר | וש(לש) עש(רה) | ושלש עשרה שנה כל שאר כתבי היד | מר(דו) | ליתא | 12-13 ובארבע ... וגו' | ובארבע עשרה שנה בא כדורלעומר אדל ובארבע עשרה שנה ה קר ובי"ב שנה בא כדורלעומר ב | 13 *אותה השנה דל | אותה השנה שנה נ אותה שנה אר היא השנה בה מפק | שיצא | ליתא והושלם בגיליון א שיצא בה דל | אבר(הם) אבי(נו) | אבינו אברהם דל אברהם ב | היא היתה אדל מן | היתה והיתה ר והיתה ה היתה פ | רעב | הרעב כל שאר כתבי היד | וירד | ירד אב | למצ(רים) | במצרים ק | 14 שם | ליתא | בא וישב לן | בא וישב ב ועלה ובא וישב דל | בח(ברון) | באלוני ממרא ק | היא השנה | והיא השנה ד ראש השנה ל | שכיבש | שכבש ק שכיבש בה אבג¹⁴ שכבש בה דה לר | את | ליתא | 15 המלכים | ועשה שם עשר שני' עד שלא נשא (נשא שם ל) את הגר שני' ותקח שרי אשת אברם את הגר המצרית וגו' דל המלכים שני' ותקח ... המצרית שפחתה ק | מקץ ... וגו' | ליתא הר מקץ עשר שנים ק מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען אל מקץ ... כנען וגו' ד מקץ ... אברם וגו' ב | ואברם ... וגו' | ואברם ... שנים בלדת הגר את ישמעאל לאברם בר ואברם בן שמונים שנה ושש שנים ... לאברם אה ואומ' ואברם ... לאברם ק וכת' ואברם ... ישמעאל נמצא ישמעאל גדול מיצחק י"ד שנה ד וכת' ואברם ... שנים נמצא ישמעאל גדול מיצחק י"ד ל

*מין | ליתא נ 16 ועד | עד בה לקר | שנולד | שנגלה ל | יצחק | אבינו יצחק ד יצחק אבינו ל | חמשים ושנים | נ"ד ק | שהיה ... שני' | ליתא דל | שהיה | והיה פר | ממנו | הימנו ה מיצחק ב | וכל א | ליתא ד כל בג¹⁴ ה לקר 17 חמשים) ואחת דל מ פר | חמשים ושנים אב ק ארבעה וחמשים ה | מהן | בתוך הן א | שלוח והשקט | שלוח השקט ה | לה | ליתא ל | ולבנותיה | ליתא ב | שני' | שנה ולבנותיה כ' שנה ב שנה ומן המבול ועד שנולד יצחק שצ"ב שנה וזה (וזהו ל) פרטן אלה תולדות שם שם בן מאת שנה ויולד (ויולד את ד) ארפכשד שנים אחר המבול ארפכשד ל"ה שלח ל' עבר ל"ד פלג ל' רעו ל"ב שרוג ל' נחור כ"ט תרע' ואברהם (ואברם ל) בן מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו דל 18-19 ויגר ... ש' | נמצא אחר שני' (שורה 19) דל 18 ויגר ... וגו' | ויגר אברהם בארץ פלשתיים ימים רבים כל שאר כתבי היד | הימים | ליתא אבה ימים קר | הלילון | הללו כל שאר כתבי היד | מרובין | ליתא ב רבים ק | על שלחברון | משל חברון ב | וכמה הן שלחברון (רן) אל | ליתא ה וכמה היה של חברון ב ושל חברון קר שהיו ד 19 שני' | ליתא ב שנה דה לקר שנים א | והלילון | והללו כל שאר כתבי היד | עש(רים) ושש | כ"ה ק ארבעה ועשרים ה | ש' | ליתא ב שנה דה לקר שנים אר | *אבינו יצחק | אבינו נ יצחק אבינו לר | בשעה שנעקד | כשנעקד ר כשנעקד על המזבח ב דל כשנעקד על גבי המזבח א בשעה שנעקד על גבי המזבח ה ק | *בן | בן נ | *כ"ו | ל | ושש נ שלשים ושבע א ב דה מפקר | שני' | שנים א שנה בה קר אחרי שני' | נוסף הקטע 'ויגר ... ש' (שורות 18-19) דל

נמצאת כשנשאה יצחק בת ארבע עש(רה) שנ'. אבינו אבר(הם) קבר את תרח אביו לפני מיתתה שלשרה בשתי שנים.

יעקב שימש את אבר(הם) חמש עש(רה) ואת שם חמשים שנ' נימצא או' שימשתי את שם חמשים שנ'. שימש שם את מתוש(לח) תשעים ושמון(נה) שנ'. שימש מתושלח את אדם הרא(שון) מאתים וארבע(עים) ושלש ש'. נימצאת או' ארבעה מתוך עש(רים) ושנ(ים) דור. ושבעה שכיפלו את העו(לם) ואילו הן אדם הרא(שון) ומתושלח ושם ויעקב ועמרם ואחיה השלוני ואליהו ואדיין הוא קיים.

24 נימצאת ... דור. אבות דרבי נתן, נוסחא ב, לח (עמ' 103). ושבעה ... העו(לם). בבלי בבא בתרא קכא ע"ב; אבות דרבי נתן, נוסחא ב, לח (עמ' 103).

הרא(שון) ליתא ק 24-23 מאתים וארבע(עים) ושלש מ"ג מ 24 ש' שנה בדה לר שנים אק | נימצאת או' בדה לר | נימצאת אתה אומר המפ נימצאת ק נימצא אתה אומר ג₁₀ | ארבעה אנשים אהקר | דור | דורות בדה לר | ושבעה שבעה הם אבהקר ושבעה בני אדם בדה לר | שכיפלו שכלוהפק שקיפלו אבג₁₀ שקפלו דלמר | העו(לם) העולם כולו ג₁₀ בדה לר כל העולם העולם וראו זה את זה ולמדו זה מזה פה העולם כולו וראו זה את זה ולמדו זה מזה (את זה ב) בק כל העולם כולו וראו זה את זה ולמדו תורה זה מזה א 25 ואילו אלוה | הן הם ק | הרא(שון) ליתא ב | ומתושלח | מתושלח אהקר ומשולח ב | ושם | שם אבהקר | ויעקב | יעקב אבהקר | ועמרם | עמרם אבהקר | ואחיה | אחיה אהקר | השלוני | ליתא ב | ואליהו | ואליהו אדה לר ואליהו מתושלח (משולח ב) ראה אדם (אדם הראשון פק) שם ראה (ראה את ב) מתושלח (משולח ב) יעקב ראה (ראה את ב) שם עמרם (ועמרם ק) ראה (ראה את ב) יעקב אחיה (אחיה השלוני פ ואחיה השלוני ק) ראה (ראה את ב) עמרם ואליהו (אליהו ב) ראה (ראה את ב) אחיה (אחיה השלוני פ) ואליהו (ואליהו זכור לטוב ב) בפק | ואדיין ... קיים | ועדיין הוא קיים בדה לר עדין הוא קיים והוא עדיין קיים א עדיין קיים ב.

* [בו] ליתא נ | נולדה רבקה בדה לר | מתה שרה בו (ובו ב) בפק נולדה רבקה בק מתה שרה אותו הפרק נולדה רבקה א מתה שרה ונולדה רבקה ר מתה שרה המפ 20 נימצאת ... יצחק | נימצא אבינו יצחק נשא את רבקה בדה לר רבקה בשעה שנשאת ליצחק הרה רבקה נשאת ליצחק אמ רבקה כשנשאת ליצחק בק | *ארבע עש(רה) בג₁₀ בדה למ | אבר' עש' נארבע אקר שלשה פ | שנ' | שנים אבהקר שנה בדה לר | אבינו אבר(הם) | אברהם אבינו אלה אברהם בק 21 שלשרה | של אמינו שרה א | בשתי שתי כל שאר כתבי היד | *שנים | ליתא נ 22 יעקב | יעקב אבינו קר | את אבר(הם) | את אברהם אבינו אג₁₀ בדה לר את אבינו אברהם ד לאברהם אבינו ק | חמש עש(רה) | חמש עשרה שנה אבג₁₀ בדה לקר י"ג מ | ואת ... שנ' | ליתא א ואת שם בן נח חמשים שנה ה 22-23 נימצא ... שנ' | ליתא קר נימצא אומ' בספר הישר שמשתי את שם חמשים שנה ה נימצא (נימצאת מ) אתה אומר שימש את שם חמשים שנה ג₁₀ מ נימצאת או' שימש יעקב את שם חמשים שנה אב נימצאת או' אבינו יעקב שמש (שמש את ד) שם נ' שנה בדה לר 23 שימש שם | שם שמש ק ושם שמש בדה לר | מתוש(לח) | משולח ב | תשעים ושמון(נה) | ע"ח ק נ"ח מ | שנ' | שנה בדה לקר שנים א | שימש מתושלח | מתושלח שמש ק ומתושלח שמש ד ומשולח שימש ב ומתושלח ל | את | ליתא בדה |

פרק ב

אבינו יעקב) היה בשעה שנתברך בן ששים ושלוש ש'. בו בפרק שנתברך מת ישמעאל. וירא עשו כי בך יצחק וגו' וישמע יעקב א(ל) אביו וגו' וירא עשו כי רע(ות) וגו' וילך עשו אל ישמעאל וגו' (בר' כח:ו-ט). מה תל' לו' אחות נביות על מלמד שקידשה ישמע(אל) ומת והסיאה נביות אחיה. יעקב עשה בארץ ישראל(אל) ארבע עש(רה) ש' מטמין ומשמש את עבר. עבר מת לאחר ירידתו של יעקב לארם נהר(ים) בשתי שני'. יצא משם ובא לו לארם נה(רים) נמצא עומד על הבאר בן שבעים ושבע שנה. עשרים ש' עשה בבית לבן שבע עד שלא נשא את האמהות ושבע משנשא א(ת) האמ(הות) ושש לאחר שנולדו לו אחד עשר שבט(ים) ודינה. נמצאו כל השבטים נולדו לשבע שני(ים) כל אחד וא(חד) לשבעה חדשים. יצא מארם נה(רים) ובא לו לסוכות ועשה שם שמו(נה)

4-2 אבינו ... אחיה. בבלי מגילה יז ע"א. עיין בראשית רבה סב:ה (עמ' 676 ואילך). 7-5 יעקב ... שנה. בבלי מגילה יז ע"א; בראשית רבה סח:ה (עמ' 773), סח:יא (עמ' 784); מדרש תהילים כד:א (עמ' 509); שמות רבה א:א (עמ' 39); תנחומא, שמות, א. 9-8 נמצאו ... חדשים. ראה פרקי דרבי אליעזר, לו (פד ע"א). 10-9 יצא ... זבחים. בבלי מגילה יז ע"א; בראשית רבה עח:טז (עמ' 936).

א ב ה מ פ ק ר | מטמין ... עבר | ליתא ה פ מוטמן ומשמש את עבר ד ל מוטמן ומשמש בבית עבר ק משמש בבית עבר א ב שלמד לפני עבר מר | עבר מת | ועבר מת ד ל נמצא שמת עבר א ב ה מ פ ק ר (תחילת קטע) שמת עבר ג | לאחר | אחר ד ל 6 *שליעקב א ב ק | שליכב נ של יעקב אבינו ד ה ל ר של אבינו יעקב ג | בשתי שתי כל שאר כתבי היד | לארם נה(רים) | ארם ק | נמצא | נמצא ג | ה ק ר נמצא ל 7 שנה | שנים א ק ר | עשרים ש' עשה | וכ' שנה עשה ד ל ועשה עשרים שנה (שנים ק) א ק ר ועשה כ' ב ועשה שם עשרים שנה ה פ עשרים שנה ג | לבן | ליתא והושלם בגיליון ה | שבע ... האמהות | שבע עד שלא נשא האמהות א ק י"ד על האמהות ששה שנים על הצאן עד שלא נשא האמהות ה 7-8 ושבע ... האמ(הות) ד ל | ליתא א ב ג | ה ר וז' משנשא האמהות ק 8 ושש | ושש שנים ד ל ושבע א ב ג | ה ק ר | לאחר | מאחר א ג | ה ק אחר ד עד ב | לו | ליתא כל שאר כתבי היד | *אחד עשר | אחת עשר נ שנים עשר ר | ודינה | ודינה ד' שנים ק | נמצאו | נמצא ה ק | השבטים | השבטים ודינה א | נולדו | ליתא ק נולדים א ג | ר 9-8 לשבע ... נה(רים) | ליתא ר 8 לשבע | בז' ד 9 שנים | שנים חוץ מבנימין ד ל שנים חוץ מן בנימין ק | כל | וכל ק | וא(חד) | ואחד נולד ק | לשבעה | לשבעה שבעה ב ג | *חדשים | ליתא נ חדשים ושש שנים בצאנו של לבן פ | *יצא ... לסוכות | יצא מארם נה' ובא לו לסוכות

1 *פרק ב ד ל | פרק נ סליק פירקא קמא פרק ב' ב סליק פירקא א' א סליק פירקא ה פ ק ר 2 אבינו יעקב) יעקב אבינו לר | בשעה שנתברך | כשנתברך הר | ששים ושלוש מ"ג מ | ש' | ליתא ב שנה ד ה ק שנים אר | שנתברך | ליתא ד ל 3-2 וירא ... וגו' | שני' וירא ... וגו' אד שני' וירא ... יצחק את יעקב ושלח אותו פדנה ארם וגו' ה וירא (שני' וירא ב ל) ... יעקב (יעקב וגו' ב ק ר) ב ל ק ר 3 וישמע ... וגו' | וישמע ... אביו ואל אמו וילך פדנה וגו' ה וישמע ... אמו וגו' ק וישמע ... אמו ב וישמע יעקב אל ואל אמו ר וישמע יעקב וגו' ל | וירא ... וגו' | וירא ... רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו ב ה ר וירא ... כנען ק וירא עשו וגו' ל | וילך ... וגו' | וילך ... ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל אחות נביות ה וילך ... ויקח וגו' אחות נביות ר 4 מה | שאין תלמוד לומר אחות נביות ומה ג | ד ל שאין תלמוד לומר אחות נביות מה ה שאין א ב ק ר | *תל' לו' | הללו נ | על | ליתא כל שאר כתבי היד | מלמד | ליתא ק אלא מלמד א | שקידשה ... ומת ד ל | שקידשה יש[-] ג | שקדשה לו ישמעאל ומת ר שקדשה עשו בימי ישמעאל א ב מ ק שקדשה עשו בימי ישמעאל אביה ה | והסיאה | והסיאה לעשו ד ל ואחר כך הישאה לו ר ולקחה בימי אה ק ולקח בימי ב 5 יעקב עשה | אבינו יעקב עשה א ב ק ר יעקב אבינו עשה ה עשה אבינו יעקב ד עשה יעקב אבינו ל | ישראל(אל) ד ל | כנען לאחר שברכו אביו

10 עשר חדש ויעקב נסע וגו' (בר' לג:יז) ובבית אל עשה ששה חדש(ים) והקריב זבחים. יצא משם ונולד לו בינימין ומתה רחל בדרך אפרתה. בו בפרק מתה רבקה ודבורה. נמצאת רחל מיתה בת שלוש(ים) ושש ש' ולאח לא עברה על ארבעים וארבע ורחל ולאח נישאו בנות עשרים ושנים ש'. ובא לו אצל יצחק אבי(ו) ארצ(ה) כנען ושימשו עשרים ושנים ש' ויוסף אחת עשרה שנה שני' ויוסף בן שבע. ואלה תולדות(י) יעקב יוסף וגו' (בר' לו:ב). בו בפרק מתה לאה. וירד למצ(ר)ים ועשה בבית פוטיפרע שנים עשר חדש ויהי ברכת ה' וגו' (בר' לט:ה) בבית מפני החמה ובשדה מפני הצינה. 15 שתים עש(רה) ש(נה) עשה בבית האסורים ענו בכבל רג(לו) וג' עד עת בא דברו (תה' קה:יח-יט).

II בו ... ודבורה. עיין בראשית רבה פא:ה (עמ' 976 ואילך); פסיקתא דרב כהנא, זכור (עמ' 40); פסיקתא רבתי, יב (מח ע"ב); קהלת רבה ז,ב,ג; תנחומא, כי תצא, ד; תנחומא בומר, וישלח, כו (עמ' 176); כי תצא, ד (עמ' 36); מדרש הגדול לבראשית לה:ח (עמ' תקצז). 14-15 ועשה ... הצינה. בראשית רבה פו:ו (עמ' 1059). 16 שתים ... האסורים. שמות רבה ז:א (עמ' 192); תנחומא, וישב, ט. ראה בראשית רבה פט:ב (עמ' 1087 ואילך); תנחומא בומר, מקץ, ב (עמ' 190), מדרש תהילים

ושימשו[ו] ושמש ל | עשרים ושנים[ו] כ"ג ה אחת ועשרים פ | ש' שנה א ב ג ד ה ל ר שנים ק | ויוסף ... שנה[ו] ליתא פ | ויוסף[ו] ויוסף בנו ק ויוסף שימשו ד ל | אחת עשרה[ו] תשע כל שאר כתבי היד | שנה[ו] ליתא ג ג₃ ג₁₀ ה ר שנים א ד ל ק | שני' א ב | ליתא ג ג₃ ג₁₀ ד ה ל ק 13-14 ויוסף ... וגו' אלה תולדות יעק' יוסף בן שבע עשרה שנה היה רועה וגו' ב אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה (שנה וגו' ה) א ד ה ל ק אלה תולדות יעקב יוסף בן וגו' ג₃ אלה תולדות יעקב יוסף (יוסף וגו' ר) ג₁₀ ר 14 בן וכו' ב ד | וירד[ו] ירד א ב ג ג₁₀ ק ר ורד ג₃ ירד יוסף ד ה ל | למצ(רים)) במצרים ג₃ | ועשה[ו] ועשה שם ב 15 פוטיפרע ב ג ד ה ל[ו] פוטיפר א ק ר | חדש[ו] חדשים ד ה ל ק | ויהי ... וגו' ויהי מאז הפקיד אותו בביתו ועל כל אשר יש לו וגו' ק ויהי ... בביתו וגו' ג₃ ויהי ... בביתו ויברך ה' את בית המצרי ויהי ברכת ה' בכל אשר יש לו ונתן בידו בבית ובשדה ר שני' ויהי ... בביתו בבית ובשדה ה שני' ... אותו ד שני' ... הפקיד גו' בבית ובשדה מהו בבית ובשדה א שני' ... וגו' ל ויהי מאז הפקד אותו בביתו וגו' מהו בבית ובשדה מ שני' ויהי ... אותו וגו' מהו אומ' בבית ובשדה ב | החמה[ו] ליתא ר הצנה ה | הצינה[ו] צינה ג₁₀ החמה ה 16 שתים ... האסורים[ו] שתים עשרה שנה עשה בבית האסורין א ב י"ב שנה עשה בבית האסורין ק שנים עשר שנה היה בבית האסורין ה ועשה בבית האסורים י"ב שנה ד ל | ענו ... וגו' שני' ענו ... גו' א ענו (שני' ענו ב) ... רגלו ברזל באה נפשו ב ה ק ר | *עד ... דברו א | עד ... דברך נ עד ... דברו וגו' ג₃ ד ל ר עד ... דברו

נ יצא לו לארם נהרים ובא לסוכות ב יצא מארם נהרים ובא לסוכות ד ל ק ובאו לסוכות ר ויעקב נסע סכותה (ראה שורה 10) ה 10 חדש[ו] חדשים ב ג ד ה ל ר | ויעקב נסע וגו' ליתא (ראה שורה 9) ה שני' ויעקב נסע סכותה וגו' א ד ל ק שנא' ויעקב נסע סכותה ויבן לו בית ולמקניהו עשה סוכות וגו' ב ויעקב ... בית סכותה ר ויעקב ... לו וגו' ג₃ | ובבית ... חדשים)) בבית אל עשה ששה חדשים ב ג₃ בבית אל עשה ז' חדשים ק וששה חדשים עשה בבית אל ה ר וששה חדשים בבית אל א יצא מסוכות ובא לו לבית אל ועשה שם ששה חדשים ד ל | והקריב זבחים ה פ[ו] מקריב זבחים ג₃ ק ר מקריב זבחים למקום ל מקריב למקום ד מקריב זבחי' ועולות ב מקריב עולות א והקריב זבחים שם עישר את בניו מ | ונולד[ו] נולד א ב ה ק ר II ומתה[ו] מתה ג₃ מתה עליו ר | בדרך אפרתה[ו] ליתא ד ל ר בדרך א ב ג₃ ה ק | כן וכו' ב ד | נמצאת[ו] נמצא ה ק 12 ש' שנה ב ג ד ל ר שנים א ה ק | ולאח[ו] ולא ל ורבקה פ | עברה[ו] עיברה ר עיברה ג₃ עמדה ה | על[ו] עד ל פ ק ר אלא על ה | ארבעים וארבע ג₁₀ ארבעים וארבע שנה ב ד ל ק ארבעים וארבע שנים א⁰ ג₃ ה ר ארבעים ושש שנים א חמש ושלש' פ | ורחל[ו] רחל א ב ג₃ ג₁₀ ה ר נמצאו רחל ד ל | נישאו[ו] ניסו ג₁₀ נישאו ליעקב ה | בנות[ו] בת פ ק בנת ג₁₀ | עשרים ... ש' 2 עשרים ושנים שנה א ב ג₃ פ ר כ"ב שנים ק כ"ב שנים שהיו תימות מ כ"ב כ"ב שהיו תאומות ד ל כ"ג שנים ה 13 ובא[ו] בא כל שאר כתבי היד | אבי(ו)) ליתא ג₁₀ ליתא והושלם בגיליון א | ארצ(ה)) ליתא ק |

לעיבורו שלפרץ הגדיל פרץ שבע שני' ונשא אשה הרי שמונה ש(נה) אחת לחצרון אח(ת) לחמול וחצרון וחמול ידרו עימו למצ(רים). 25

כיוצא בו והרן הוליד את לוט (בר' יא:כז) כמה אבר(הם) גדול משרה עשר שני' ויאמר בליבו הלבן (בר' יז:יז) כמה אבר(הם) גדול(ל) מנחור שנה כמה נחור(ר) גדול מהרן שנה היגדיל הרן שש שנים ונשא אשה הרי שמונה שני' אחת ללוט אחת ליסכה שהיא שרה. ולמה ניקרא שמה יסכה שהכל סוכין בה שני' ויראו אותה שר(י) פ(רעה) וגו' (בר' יב:טו) דבר אחר יסכה שהיא סוכה בנבואה שני' כל אשר תא(מר) וגו' (בר' כא:יב). 30

אבינו אבר(הם) היה בשעה שמל בן תשעים ותשע ש' ואברהם בן תשעים (בר' יז:כד) מת בן מאה ושבעים וחמש ש' ויהיו חיי שרה וגו' (בר' כג:א). יצחק מת בן מאה ושמונים ש' ויהיו ימי יצ(חק)

27-28 כמה! ... שרה. בראשית רבה לח:יד (עמ' 364 ואילך), מה:א (עמ' 447). ראה בבלי סנהדרין סט ע"ב. 28-30 ליסכה ... וגו'. ספרי במדבר, צט (עמ' 98); בבלי מגילה יד ע"א; סנהדרין סט

וירבו ... שוע וגו' ויגר לתמר לאמר הנה חמין עולה ותמנתה וגו' וירבו הימים וימת בת שוע אשת יהודה וגו' ויוגד ... תמנתה ה וירבו ... ותמת ב' ש' וגו' ויגר ... חמין ג וירבו ... חמין וגו' ב וירבו ... לאמר גו' א וירבו ... לתמר וגו' ק | אח(ת)² ליתא ק 24 לעיבורו שלעבורו ג₃ | *שלפרץ | לפרץ ג | הגדיל פרץ ד ל | הגדיל א בר הגדול ג₃ ה מ ק הגדול שהה פ | שני' ליתא א | ונשא | נשא ג₃ ה | הרין הוי ג₃ | שמונה ב ג₃ | שמונה שנים א ק י"ח ד ל י"ח שנים ה י"ח שנה מ | אחת | ליתא ה ק | לחצרון א ב ד ל | לחמול ג₃ ה מ פ ק | אח(ת) | ליתא ב שנה אחת א ג₃ ד ה ל ר שנה ק | לחמול א ד ל | ליתא ב לחצרון ג₃ ה מ פ ק ר 25 וחצרון | ליתא ק 26 בן בו אתה אומ' ד ל בדבר א ב | והרן ל ק | הרן א ב ג₃ ד ה ר | אבר(הם) גדול | גדול אברהם ד ה | עשר | עשרה ק | ויאמר ... הלבן | שני' ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד ואם (אם א) שרה הבת תשעים שנה תלד א ב ד ה ל ואמר בלבו ... תלד ר הלבן מאה יולד ... שנה וגו' ק 27 כמה! ... מנחור | כמה הרן גדול מאברהם ה | כמה² | ליתא ר וכמה א ב ה | נחור(ר) | נחור ר | גדול | ליתא ר | שנה² | שתי שנים פ שנה הרי נחור גדול מאברהם שתי שנים והרן שנה אחת ה | היגדיל א ב ג₃ ד ל | ליתא ה גדל ר הוא גדול ג₃ הגדול ק הא גדול מ עשה פ | הרן | ליתא פ הרן בן ה | ונשא | נשא ג₃ ה מ ר ונשה ד 28 הרי שמונה | ליתא ה הרי שמונה שנים א ב הרי שמונה שנה ל ק הרן שבע והוליד בן ח' מ | שני' | ושני' ב | אחת² | שנה אחת א ג₃ ד ל מ פ ר ושנה אחת ב שנה ק ושנה אחת למלכה ושנה אחת ה | ליסכה | ללסכה

ל | שהיא | היא ק | שרה | שרה והרי עשר שנים לאברהם ה | ניקרא שמה | שמה ה נקראת שרה ק | סוכין | סוכין ב ק 29 בה ג₃ ד ל | ביפיה ה ק ר ביפיה א ב | שני' | ליתא ג₃ ר | ויראו ... וגו' | ויראו ... פרעה א ל ויראו ... פרעה ויהללו אותה אל פרעה ה ר ויראו אותה ... או' וגו' ג₃ ויראו ... ויהללו וגו' ב ויהללו אותה אל פרעה ד | שהיא סוכה | שהיתה סוכה ד ל שסכה היא ג₃ שסוכה ה ק ר שסכה א ב | בנבואה ד ל | ברוח הקדש בנבואה ב מ ק ר ברוח הקב"ה בנבואה ג₃ ברוח הקדש כנביאים א ברוח הקדש ה פ | שני' | וכן הוא אומר ב 29-30 כל ... וגו' | כל ... תאמר אליך שמע בקולה ד כל ... אליך שרה שמע בקולה ג₃ ה כל ... שמע וגו' ק כל ... שרה וגו' ד ל כי לא ירש בן האמה גו' ונאמר לו כל ... אליך גו' א כי ... אליך שרה שמע בקולה ב 31 אבינו | ליתא ב | היה ... שמל ג₃ ד ל | בשעה שמל היה ב היה בשעה שנימול ק היה כשנימול ה בשעה שנימול היה ר היה א | ש' | ליתא ב שנה ג₃ ד ה ל ק ר שנים א | ואברהם ... תשעים² | ליתא ב ק שני' ואברהם בן תשעים ותשע שנה בהמולו וגו' ד ל בהמולו את בשר ערלתו א ג₃ ה בהמולו בשר ערלתו ר | מת ה ק | ומת א ב ד ל ר 32 ש' | ליתא ב שנה א ג₃ ה ל ר שנים ד שנה שני' ויהיו ימי אשר חי וגו' ק | ויהיו ... וגו' | ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני' חיי שרה ר ויהיו ... שנים א ה ויהיו ... מאה שנה וגו' ק ויהיו ... מאה וגו' ב ג₃ ושרה מתה בת קכ"ז שנה שני' ויהיו חיי שרה וגו' ד ושרה מתה בת קכ"ז שני' ויהיו חיי שרה ל | יצחק | יצחק אבינו ר | *מת | ליתא ג | שני' | ליתא ב שנה א ג₃ ד ה ל ק ר 32-33 ויהיו ...

מאת ש(נה) וש(מ)וני(ם) ש(נה) (בר' לה: כח). ויהי ימי יעקב ש(ני) ח(ייו) וגו' (בר' מז: כח).

פרק ג

נאמר לאברהם אבי(נו) בין הבת(רים) ידוע תד(ע) כי גר וגו' (בר' טו: יג) ואי זה זרע זה יצחק שני' כי ביצחק יק(רא) לך ז(רע) (בר' כא: יב). וביצחק הוא או' ויצחק(ק) בן ששים (בר' כה: כו). אבי(נו) יעק(ב) א(מר) לפרעה ימי שני מגורי וגו' (בר' מז: ט) הרי מאה ותשעים שני' נשתיירו שם ר"י שני(ם). סימן שנותיו שלא יוב שבאותו פרק נולד שני' ויחי איוב אחרי זאת ק"מ שנה (איוב מב: טז) ואו' ויסף ה' את כל אשר לא יוב למשנה (איוב מב: י) נמצאת או' כשירדו ישראל למצרים נולד איוב וכשעלו מת. או יכול כל ארבע מאות שנה היו ישראל במצרים והלא קהת מיורדי מצרים היה וכת(י) (ב) ושני חיי קהת קל"ג שנה (שמי' ו: יח) ושני חיי עמרם קל"ז שנה (שמי' ו: כ) ופ' שנים שלמשה הרי ש"נ שנה. אלא מה תלמוד לומר ועבדום וענו אותם ת' שנה (בר' טו: יג) ללמדך שכל זמן שזרעך בארץ לא

ע"ב; מדרש תהילים קיח: יא (עמ' 484). ראה להלן כא: 2-3. עיין ויקרא רבה א: ג (עמ' ט); ילמדנו בילקוט שמעוני, בלק, תשסה (עמ' 485).

4-2 נאמר ... שני(ם). מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי לשמות יב: מ (עמ' 34). 6-4 סימן ... מת. מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי לשמות יב: מ (עמ' 34); ירושלמי סוטה ה: ח (כ ע"ג); בראשית רבה נז: ד (עמ' 615); בבלי בבא בתרא טו ע"א.

ב ד ל ר שנה ליצחק ה | נשתיירו | נשתיירו ב | שם ד ל | ליתא אב ג₃ ה ק ר | ר"י שני(ם) | ר"י ב עשר שנים לבין הבתרים ה | סימן | כימי ב | שבאותו פרק ל | באותו הפרק אב ג₃ ה ק ובאותו פרק ב כי בפרק נ באותה שנה ר | נולד | נולד איוב אב ג₃ ה ל מ נ ק ר | שני' ל נ | ליתא אב ג₃ מ פ ק ר דכתי' ה | ויחי ... שנה | ויחי ... שנה וגו' ר ויחי ... שנים וגו' ק ויחי ... ק"ף ב | ואו' וכת' בה | את | ליתא ב | 6 למשנה | וגו' ג₃ | נמצאת או' אב ל מ | כשתימצא או' ג₃ שתימצא או' נ תמצא או' ר כשתימצא לומר ה תמצא ק נמצא פ | כשירדו | כי כשירדו ר | ישראל | ליתא ב ק | למצרים | ממצרים ר 6-7 או יכול אב | ליתא מה ר אי יכול ל או יכול לו ק יכול ג₃ פ | 7 כל | וכל ה | *ארבע מאות | ת' מאות ד ל | וכת(י) (ב) | ל | ליתא אב ג₃ ר שני' הפק 8 שנה¹ | ליתא ב | שנה² | ליתא ב | שנים | ליתא ב ג₃ ה ל ר שנה אק | הרי | ליתא ק | ש"נ | שלוש וחמשים 'מאות' נוספה בגיליון א | שנה³ | שנים ה 9 אלא מה ל | ומה אק מה ב ג₃ ה ר | ועבדום ... שנה | וענו ... שנה אב | ועבדום | וענו אותם ר 10-9 ללמדך ... שנה¹ | ל | ליתא ר כל (אלא כל ק) זמן

ש(נה)² | ליתא אב ג₃ ד ה ל מ ר שני' ויהיו ימי יצחק אשר חי וגו' ק | 33 ויהי ... וגו' | ויהיו (בר) ... חיי שבע שנים וארבעים ומאת שנה אב ג₃ ר ויהי ... שבע וארבעים ומאת שנה ה ויעקב מת בן קמ"ז שנה ויהיו ... שבע שנים ... שנה ק ויעקב מת בן קמ"ז שנה ויהיו ... חיי (חיי וגו' ד) ד ל.

1 *פרק ג ד ה ל | פרק נ סליק פירקא תינינא פרק ג' ב סליק פירקא ב' א סליק פירקא ג₃ פ ק ר 2 לאברהם אבי(נו) לאבינו אברהם ל לאבר' ב | *בין | בן נפ | ידוע ... וגו' | ידוע ... גר יהיה זרעך בארץ לא להם אר ידוע ... זרעך (זרעך וגו' ב ד ל) ב ג₃ ד ה ל ק | ואי ... יצחק ד | אי זה (איזה ב ג₃) זרע זה יצחק ב ג₃ ה ר איזה זה זה יצחק א אי זרע זה זרע יצחק ק ואיזה זה זרע יצחק ל | שני' | דכתי' ב 3 וביצחק | ביצחק ג₃ ה ק ר | ויצחק(ק) ... ששים | ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם אב ג₃ ד ה ל ק ר ויצחק בן ששי' בלדת אותם ב | אבי(נו) | יעק(ב) | ואבינו יעקב ד ל יעקב אבינו אב ג₃ ה ק ר יעקב אב | — | ג₃ יעקב ב 4 לפרעה | לפרעה במצרים ג₃ | ימי ... וגו' | ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה (שנה וגו' ד) אב ג₃ ד ה ל ק ר ימי שני חיי שבע | — | ג₃ * | הרי | ליתא נ | שני' | ליתא

להם ת' שנה ועבדו(ם) אילו ימי השעבוד ○ וענו אתם אלו ימי העינוי וכולן ארבע מאות שנה.
וימת יוסף בן מאה ועשר שנים (בר' נ:כו) אין לך בשבטים שקצר ימים פחות מיוסף ואין לך בשבטים שהאריך ימים יתיר מלוי וכל זמן שהיה לוי קים לא נשתעבדו ישראל במצרים שני' וימת יוסף וכל אחיו וגו' ובני ישראל פרו וישרצו וגו' ויקם מלך חדש וגו' (שם' א' ר:ח) נמצא משמת לוי עד שיצאו ישראל ממצ(רים) מאה ושש עשרה שנה ואין השעבוד יתר על כן ולא פחות משמנים ושש שנה כשנתיה שלמרים. ולמה נקרא מרים על שם מרור.

מכות מצרים שנים עשר חדש ויפץ העם בכל ארץ מצרים וגו' (שם' ה:יב) אימתי דרכו שלתכן באייר והם יצאו בניסן לקו המצרים עשר מכות כל שנים עשר חדש. מכות איוב שנים עשר חדש שני' כן הנחלתי לי ירחי שוא ולילול(ת) עמל מנו לי (איוב ז:ג) מה לילות למנוי לו אף ירחים למנוי

12-11 וימת ... מלוי. עיין בבלי ברכות נה ע"א; סוטה יג ע"ב; אבות דרבי נתן, נוסחא ב, כב (עמ' 46). 15-14 ואין ... מרור. ראה פסיקתא דרב כהנא, החדש (עמ' 94); פסיקתא רבתי, טו (עג ע"ב); שיר השירים רבה ב:יא; תנחומא בוכר, בא, ז (עמ' 46); שמות רבה כו:א. 17-16 מכות ... חדשי. משנה עדויות ב:י; איכה רבח א:מ. 20-17 מכות² ... תחרף. משנה עדויות ב:י.

14 שנה¹ שנים ה | ואין | אין אבג³ קר | השעבוד
ל | שעבוד אבג³ ה קר | יתר ה ל⁰ | יתיר ג³ יותר
אבג³ קר פחות ל | על כן | מכאן ל על צ"ו ק | משמנים
ושש | מפ"ז דק | שנה² | ליתא אבר שנים דה ל
15 כשנתיה | כשנות ל | כשנותיה ג³ ה | שלמרים
שלמרים במצרים ר מרים ל | ולמה | ולא ב | נקרא
נקראת ק | מרים | שמה מרים אג³ דה לקר שם'
ב | על שם | על שום אג³ אלא ע"י ב | מרור
מירור בדל מירר ג³ מרר ה המרר אמר המור ק
16 מכות | מכת ר | מצרים¹ | המצריים אבג³ ט |
שנים עשר | כל י"ב ב | חדש | חדשים ד | ויפץ ...
וגו' | שני' ויפץ ... מצרים לקושש קש לתכן אבג³ ר שני'
ויפץ ... מצרים לק שני' ויפץ העם וגו' ד | שלתכן
שלקש א של תכן לינפץ ק של תכן להמצא ה | באייר
ליתא ג³ 17 בניסן | בניסן ממצרים ב | לקו ולקו
ק בניסן לקו ב | עשר מכות | ליתא ב עשר מכות והקב"ה
הוסיף להן מכות א | מכות² ... חדש² | ליתא
ק | מכות² | מכת א | איוב | איוב² | ל | חדש² | חדשים
ד חדש מכות גוג ומגוג י"ב חדש איוב ה | *שני'
בג³ ד לקר | — | ג³ דכתי' ה שכן הוא או' א
18 *כן ... ליתא אג³ דה ר | — | הנחלתי לי ירחי שוא
וגו' ג³ הנחלתי ... שוא ולילות עמל מנו לי ב כן הנחלתי
ירחי ... לי לק כן הנחלתי לי וגו' ט | *למנוי לון | — |
לו ג³ למנוי להם אב ל למנוי שלהן ד למנוי ג³ ה קר
לא מנו לו טנ 19-18 למנוי לון למנוי להם
אב ל למנוי שלהן ד למנוי ג³ ה קר לא מנו להם נ לא

שזרעך בארץ לא להם ארבע מאות (מאות שנה אג³ ה ק)
אבג³ ה ק 10 אילו | אילו הן ב | ימי השעבוד
השעבוד ל ימי שעבוד ר | העינוי | עינוי ג³ קר |
וכלן | כלם ר כולן אג³ ה | שנה² | ליתא ב שנה הם ר
11 וימת ... שנים | וימת ... שנים ויחנטו אותו וגו' ה
[—] (וימת ג³) יוסף בן מאה ועשר שנים ויח' א' וי'
בא' במ' ג³ וימת יוסף וכל אחיו יוסף מת בן ק"י שנה
(שנים ל) דל | בשבטים¹ | ליתא א מכל השבטים ג³
בכל השבטים ב דה לקר | שקצרו | ליתא ה שקצרו ק
שקציר ג³ קצא | ימים | ימיו בג³ קר ימים בשבטים
א | פחות מיוסף | כיוס' ב מיוסף ג³ פחות מיוסף ואין
לך בכל השבטים שקצר ימים פחות מיוסף ל |
בשבטים² א | מכל השבטים ג³ בכל השבטים ב דה לקר
12 ימים | ימיו בג³ קר ימיו' ד | יתיר מלוי ג³ | יותר
מלוי א דה לקר כלוי ב | וכלי' דל | שכל אבג³
ה קר | שהיה לוי דל | שלוי היה א שלוי בג³
ה קר | לא ... במצרים | ליתא ה | במצרים | למצרים
ד | שני' | ליתא ר 13 וגו' | ליתא ד וכל הדור
ההוא ג³ ה קר וכל וגו' ב | ובני' ומשמת (ויקם מלך
חדש וגו' ומשמת ד) לוי התחילו המצרים לשעבדם
(להשתעבד בישראל ל) מכאן אמרו אחד מן האחים
(האחין ל) שמת ידאגו כל האחי' (האחין ל) אחד מן
החבורה שמת תדאג כל החבורה ובני דל | ובני ...
וגו' | ליתא ב ובני ... וישרצו ל ובני ... וישרצו וירבו
וגו' ק | ויקם ... וגו' ב ד | ליתא אג³ ה מקר ויקם מלך
חדש ל | נמצא | ליתא ק | עד | ועד ג³ דר

ג. לו. משפט גוג לעת(יד) לבא שנים עשר חדש שנ' וקץ עליו העיט וכל בהמות הארץ עליו
 20 תחרף (יש' יח:1). משפט רשעים(ים) בגהינם(ים) עש(ר) חד(ש) ש(נ') והיה מדי חו(דש) בחו(דשו)
 (יש' סו:כג) ר' יוחנן בן נורי א' מן הפסח ועד העצרת שנ' מדי שב(ת) בשב(תו) (שם). לאחר שנים
 עש(ר) חו(דש) פושעי יש(ראל) שעברו על המצות נפשן כלה וגופן בלה ונישרף וגהינם פולטתן
 והרוח זורה אותן ומפזרתן ונעשין אפר תחת כפות רגלי צדיקים שנ' ועשותם רשעים וגו' (מל' ג:כא)
 אבל מי שפרשו מדרכי ציבור כגון המינים והמשומדין והמוסורות והחניפין והאפקרסין שכפרו

20-21 משפט ... בשב(תו). משנה עדויות ב:י; ירושלמי סנהדרין י:ג (כט ע"ב); בבלי שבת לג ע"ב;
 פסיקתא דרב כהנא, עשר (עמ' 165); תנחומא, וארא, יד; ראה, יג; תנחומא בוכר, בראשית, לג (עמ' 23);
 ראה, י (עמ' 23); מדרש משלי יז:א (מהדורת בוכר, עמ' 84; מהדורת ויסוצקי, עמ' 135), לא:כא (עמ'
 109, עמ' 193 [במדור חילופי נוסחאות]); סדר אליהו רבה ג (עמ' 15). 21-26 לאחר ... וגו'.
 תוספתא סנהדרין יג:ד-ה (עמ' 434); בבלי ראש השנה יז ע"א. עיין סדר אליהו רבה ג (עמ' 15).

יש(ראל) אותן פושעי ישר' ורשעי ישר' ב | על המצות
 על התורה ועל המצות א ד ל על התורה ועל המצות
 כולן ופושעי ישר' (אולי נמחק) וכחשו בתחיית המתים
 והניחו את השם והלכו בחוקות הגוים אחר ע"ז ב
 22-23 נפשן ... אפר ג₁ נפשן בלה וגופן בלה והן
 נעשין אפר וגיהנם פולטתן והרוח מפזרתן ד ל נפשם
 בלות וגופן נשרף וגיהנם פלטתן והן נעשין אפר והרוח
 מפזרתן ט גופן נשרף ונפשם (נפשם ג₃ מ ונשמתן ק
 ונשמתם א וגוף ב) כלה וגהינם (בגהינם ס) פולטתן
 (פולטתן ק) ורוח (רוח ג₃ ס ק) צפונית זורה בהן
 (עליהן) ונעשין אפר א ב ג₃ ה מ ס ק 23 כפות
 ליתא ונוספה בין השיטין ה כפי ל | צדיקים ג₃ הצדיקים
 א ב ג₃ ד ה ט ל ק ר | ועשותם ... וגו' ועשותם (ועשותם
 ג₁) רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם ג₁ ה ר ועשותם
 ... רגליכם ליום אשר אני עושה סגולה ב ועשותם ...
 אפר וגו' א מ ועשותם ... אפר וכו' ס ועשותם ... אפר
 ג₃ ועשותם רשעים וגו' ד ועשותם את הרשעים כי כולם
 ל 24 אבל מי שפרשן אבל מי שפירשו ד ל
 משפרשו ג₁ ומי שפירשו מ ק ומי שפירש ב ג₃ ס ר ומי
 שפורש א ה | מדרכי ציבור] מדרכי הצבור ק מן הציבור
 ה ס | המינים ... והאפקרסין] המינים והמשומדים
 והמסורות והחניפין והאפקרסין ג₁ המינים והמשומדין
 (המשומדים והמינים ל) והמסורות והחניפין
 והאפיקורוסין ושנתנו חיתיתם בארץ החיים ד ל המינים
 והמשומדים והמסורות והחניפין והאפיקורסין והמבזים
 את המועדות ק המינים והמסורות והאפקרסין והגדפנין
 והמבזים את המועדות והמשומדין א המינים והמסורות
 והמשומדין והמגדפנין והאפיקורוסין והמבזי את

מינו לו ט 19 גוג א ג₃ ד ל מ ר] גוג מגוג ק גוג
 ומגוג ב ה ט | שנ' ליתא ר 19-20 וקץ ...
 תחרף] וקץ ... בהמת ... תחרף וגו' ה וקץ ... וכל חית
 השדה (הארץ ל) עליו תחרף ד ל וקץ ... וכל בהמת וחית
 השדה עליו תחרף ב וקץ ... וכל בה' עליו תחרף ג₃ וכל
 בהמות הארץ עליו תחרף ג₃ וקץ עליו העיט וגו' ג₁ ט ק
 20 משפט ... חד(ש) | ליתא ה ליתא והושלם בגיליון ג₃ |
 רשעים(ים) רשעים ופושעי ישר' ב | ש(נ') | ליתא ה ואו'
 ג₃ | והיה ... בחו(דשו) ג₃ | והיה ... בחדשו וגו'
 ג₁ ד ק והיה ... בחדשו ומדי שבת בשבתו ר ון - | מדי
 חו' בח' ומד' שב' בש' יב' כל בש' ג₃ והיה ... בשבתו
 מה שבתות למנוי להם אף חדשים למנוי להם א ב והיה
 מדי חדש וג' ט 21 ר' ... בשב(תו) ג₁ | ליתא ר
 ר' (ור' ה ל) יוחנן בן נורי אומ' מפסח (מן הפסח ד ה ק)
 ועד (עד ל) העצרת שנ' (נאמ' ה) ומדי (מדי ה) שבת
 בשבתו ד ה ל ק רבן יוחנן - | נורי או' מן הפסח עד
 עצרת נאמר מדי חו' - | שבת בש' ג₃ רבן יוחנן בן נורי
 אומ' מן הפסח ועד העצרת שנ' מדי שבת בשבתו ג₃ |
 ר' יוחנן בן נורי או' יש רשעים בישר' שהן נידונין בגהינם
 מן הפסח עד (ועד אס) עצרת שנ' מדי שבת בשבתו ויש
 רשעי' גמורי' שאין להם מנוחה כל שנים עשר חדש
 ודנין אותם בגהינם כל שנים עשר חדש א ר' יוחנן בן
 נורי אומ' מן הפסח עד עצרת שנ' מידי שבת בשבתו יש
 רשעי' ופושעי' שבישר' שנידונין בגהינם מן הפסח עד
 עצרת ולאחר עצרת פוטרין אותן מן הדין ויש רשעי'
 גמורי' בישר' שאין להם מנוח כל י"ב חדש ודנין אותן
 בגהינ' כל י"ב חדש ב | לאחר] אחר ט ולאחר ב
 22 עש(ר) | ליתא ג₁ | חו(דש) | ליתא ר | פושעי

בתחית(ת) המי(תים) ושאמרו אין תו(רה) מן השמים גהינם נינעלת בפניהם ונידונין בתוכה לעו(לם) ולעולמי עול(מים) שנ' ויצאו וראו בפיגרי וגו' (יש' סו: כד). ואו' וצורם לבלות שאול מזבול (תה' מט: טו) הוויי שאול בולה והן אינן בלים ומי גרם להם מפני שפשטו ידיהם בזבול שנ' מזבול לו ואין זבול אלא בית המק(דש) שנ' בנה בניתי וגו' (מל"א ח: יג).

26-28 ואו' ... וגו'. תוספתא סנהדרין יג: ד-ה (עמ' 434); בבלי ראש השנה יז ע"א; בראשית רבה כו: ב (עמ' 245); מדרש תהילים מט: ג (עמ' 278); מדרש הגדול לבראשית א: ז (עמ' כט ואילך).

המועדות ב המינין והמסורות והאפיקורוסין והבורסים והגודפנים והמבזים את המועדות והמשומדים ר המינין והמשומדים והגדפנין והאפיקורוסין והביתוסין ומבזין את המועדות ה המינין המשועמדים הגודפנין ואפיקרסין והבורסים ומבזין מועדות ג המינים והאפיקורוסין והמחרפין והמגדפין והמבזין את המועדות והמשומדין ס המינין והמסורות והאפיקורוסין והברכין והגדפנין והמבזין את המועדות והמשומדין מ [—] שכפרו [—] ואפיקוריס ושנתנו חתיתם [—] כן מי שפירש מדרכי צבור ושאמרו אין [—] ט 24-25 שכפרו ... המי(תים)) ליתא ט ושכפרו בתחית המתים ג ד ה ל ק ר ושכפר בתחיית המתים א והכופרי' בתחיית המתים ב ושכפרו בתחיית המתים ושנתנו חיתית בארץ החיים ג, 25 ושאמרו] והאומרי' ד והאומ' ל | השמים] השמים והמלעיגין על דברי חכמים ד ל | נינעלת] בולעת אותן וננעלת ב | *בפניהם] ליתא נ | ונידונין ג, ד ט ל] והן נידונין א ב ג, 3 והם נידונין מ ס ק ר | בתוכה ג, ד ל] בה א ב ג, 3 ק ר שם ה 25-26 לעו(לם) ... עול(מים)) לעולם ק לעולמי עולמים ד ל [—] לדורי דורות לעולמי עולמים [—] ט 26 ויצאו ... וגו' ליתא (ראה שורה 28) א ב ג, 3 ה מ ס ר ויצאו וראו וגו' ק ויצאו וראו בפגרי האנשים וגו' ג, ויצאו וראו וגו' (כפגרי

האנשים הפושעים בי ל) ולא עוד אלא ששאול בלה והן אינן בלין שנ' (ראה שורה 27) ד ל [—] וגו' וגהינם בלה והן אינן בלין שנ' (ראה שורה 27) ט | ואו' ג, 1 ליתא כל שאר כתבי היד | וצורם ... מזבול] וצורם ... מזבול לו א ב ג, 3 ה ק ר וצורם לבלות שאול (שאול וג' ט) ג, 1 ט וצורם ... מזבול לו לבלות (מזבול מבלה ד) צורתם וצורתם לבלות שאול (לשאול ד) ד ל 27 הוויי ... בלים] ליתא (ראה ד ט ל בשורה 26) א ב ג, 3 ד ה ט ל ק ר | הוויי] הוי ג, 1 | בולה] בלה ג, 1 | בלים] בלין ג, 1 | ומי ... להם ג, 1] מי גרם להם ד ה ל ר מי גרם לפניהם ג, 3 מי גרם להם כל אותה (אותו ב) הפורענות (פורענות ב) א ב מי גרם להם הפורענות ק וכל כך למה ט | מפני ג, 3 ד ל ר] ליתא ה ט מ ק למי ב על א ס | ידיהם] ידיהן א ב ג, 1 ג, 3 | שנ' ... לו ד ט ל] ליתא א ב ג, 3 ה מ ס ק ר 28 בית המק(דש)) בזבול ב | בנה ... וגו' בנה בניתי בית זבול לך ג, ד ל ק בנה בניתי בית זבול לך מכון לשבתך עולמים ואומר ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי וגו' (ראה שורה 26) ה בנה ... מכון ואו' ... האנשי' גו' (ראה שורה 26) א בנה ... לך ואומ' ... האנשים וגו' (ראה שורה 26) ב ר בנה ... בית וגו' ויצאו ... האנ' (ראה שורה 26) ג, 3.

פרק ד

המבול היה כל שנ(ים) עש(ר) חד(ש) ודורו אינן חיינ לעתיד לבוא ואינן נידונין שנ' לא ידון רו(חי) וגו' (בר' ו:ג).

ר' יהושע או' בחודש השני בשב(עה) עש(ר) (בר' ז:יא) זה אייר אימתיי בזמן שהכימה עולה ולפי ששינו את מעשיהם שינה עליהם המקום סידורו שלעו(לם). ר' אליע(זר) או' בחו(דש) הש(ני) 5 בש(בעה) עש(ר) יום זה מרחשון אימתי ביזמן שהכימה שוקעת וזמנה שלרביעה ביום הזה ניבק(עו) וגו' (בר' ז:יא). וחכמ(ים) אומ' כדברי ר' אליע(זר) למבול וכדברי ר' יהושע לתקופה.

2 המבול ... חד(ש). עיין משנה עדויות ב:י; בראשית רבה כח:ט (עמ' 267), לג:ז (עמ' 312); איכה רבה א:מ; מדרש תהילים עח:ג (עמ' 345). 3-2 ודורו ... וגו'. משנה סנהדרין י:ג; תוספתא סנהדרין יג:ו (עמ' 434); ירושלמי סנהדרין י:ג (כט ע"ב); בבלי סנהדרין קח ע"א; בראשית רבה לב:א (עמ' 289); ויקרא רבה ד:א (עמ' עז); מדרש תהילים א:יב (עמ' 12). עיין בראשית רבה כו:ו (עמ' 249 ואילך), כח:ט (עמ' 267). 4-7 ר' ... וגו'. בבלי ראש השנה יא ע"ב-יב ע"א. 4-5 ולפי ... שלעו(לם). ספרי דברים, מז (עמ' 107). 7 וחכמ(ים) ... לתקופה. בבלי ראש השנה יב ע"א.

הקב"ה (הב"ה ט) עליהם ה ט שינה עליהם הקב"ה ק | סידורו שלעו(לם) א ב | סדרו של עולם ה סידורו שלעולם ג, ג, סדרו של עולם ק סדר בראשית ד ל מעשה בראשית ט | ר' | ר' | ב | אליע(זר) | ליעזר ג, אלעזר ג, ט 5-6 בחו(דש) ... יום | יתא ר בחדש ... יום לחדש א ג, ג, ל ק בחדש השני ב"ז לחדש ב ד בחדש ... עשר בו ה 6 זה מרחשון | זה חדש מרחשון א זה (זהו מרחשון שהוא שני לתשרי שבו נברא העולם בד ל | אימתי ... שהכימה | יתא ר אימתי בזמן שכימה (הכימה ג) א ג, ג, ק בזמן שמזל כימה ה ובו כימה בד ל | שוקעת ג | יתא ר עולה א ב ג, ג, ד ה ל מ ק | וזמנה ג | יתא ר והיא זמנה א ב ג, ג, ה ק והיא היתה זמנה ד ל | שלרביעה | שלרביעה ראשונה ב ק 6-7 ביום ... וגו' | יתא ד ביום (שנ' ביום ק) הזה נבקעו (נקבעו ר) כל מעיינות תהום רבה וגו' ק ר ביום ... רבה ר' יהושע או' בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש זה חדש אייר אימתי בזמן שכימה שוקעת ולפי ששינו מעשיהן שינה עליהן סידורו של עולם (ראה שורות 4-5) א ביום הזה (השני ה) ... מעיינות וגו' ב ג, ג, ה ביום הזה נבקעו ל 7 וחכמ(ים) ... לתקופה א | יתא ג, ג, ה מס ר וחכמ' אומ' כדברי ר' אליעזר למבול וכדברי ר' יהושע לתקופ' ב חכמ' אומ' כדברי ר' אליעזר למבול וכדברי ר' יהושע לתקופות ל חכמ' כדברי ר' אליע' למבול וכדברי ר' יהושע לתקופ' ד וחכמים אומ'

1 *פרק ד ג, ד ל | יתא נ סליקא פירקא תליתאה פרק ד' ב סליק פירקא ג' א סליק פירקא ג, ט ס ק ר סליק פירקא פרק רביעי ה 2 *המבול ... כל א ב ג, ד ה ל ר | דור המבול היה דינן נ ק מבול היה כל ט המבול היה ג | | חד(ש) | חדש שנ' בשנת שש מאות שנה לחיי נח וגו' ב ד חדש שנ' ... נח ל | | ודורו | יתא ק | אינן | יתא ה ואינן ק אינו ל | חיינ | חיים ה ק ר באין א | לעתיד לבוא | לעולם הבא כל שאר כתבי היד | ואינן | ואין ב ל שאינן ר 3-2 לא ... וגו' | ויאמר ה' לא ... וגו' ט לא ידון רוחי באדם לעולם (וגו' ה ק) א ב ג, ג, ה ל ק ר 4-5 ר' יהושע ... שלעו(לם) | יתא (ראה שורות 6-7) א 4 יהושע | יהושע בן לוי ק | בחודש ... עש(ר) | בחדש ... עשר יום לחדש א ב ג, ג, ט ק ר בחדש השני ב"ז לחדש ד ל בחדש השני באתר לחדש ל בחדש השני בחדש ה 4-6 זה ... שלרביעה | יתא ר 4 אייר | חדש אייר א ב אייר שהוא שני לניסן שבו נברא העולם ד ל | אימתי ... שהכימה ג, ט | יתא ר אימתי (ואימתי ב) בזמן שכימה (שחמה ק) א ב ג, ג, ק בזמן שמזל כמה ה ובו כימה ד ל | עולה ב ג | יתא ר שוקעת א ג, ג, ד ה ט ל מ ס ק | ולפי לפי ב ג, 5 *ששינו | ששינו (וסומן למחיקה) ששינו נ | את | יתא א ב ק | מעשיהם | מעשיהן לפני המקום (המקום ב"ה ל) ד ל | שינה ... המקום | יתא ר שינה ב שינה המקום ג, שינה עליהן (עליהם ג) א ג, ג, ד ל שינה

ויהי הגשם על הארץ) אר(בעים) יום וא(רבעים) ל(ילה) (בר' ז:יב) עד מתי ארב(עים) יום ואר(בעים) לילה עד עשרים ושבע(עה) בכיסליו. ויגברו המים על הארץ) חמ(שים) ומ(את) יום (בר' ז:כד) עד מתי עד אחד בסיון והמים היו עומדים תיומין והרשעים נידונין בהם כל אחד ואחד) לפי מעשיו מעשרים ושבע(עה) בכיסליו עד אחד בסיון. ויחסרו המים) מק(צה) (בר' ח:ג) והמים היו הלך וחס(ור) (בר' ח:ה) המים היו גבוהין מן הארץ) חמש עש(רה) אמה וכלו לששים יום אמ(ה) לארבעת ימים טפח ומחצה בכל יום. ותנח התיבה) (בר' ח:ד) זה סיון וכשאתה מתחיל לימנות משפסקו הגשמים) לירד נימצאת התיבה נוחה לששה עש(ר) יום הווי כמה היתה גבוהה מן הארץ) אר(בע) אמו(ת) ומשוקע בתוך המים) אחת עש(רה) אמ'.

ויהי מקץ אר(בעים) יום (בר' ח:ו) לקץ שהתחילו המים לחסור בעשרה בתמוז ויפתח נח את וגו' וישלח את העו(רב) וגו' (בר' ח:ו-ז) שהה שבעת ימים וישלח את היו(נה) וגו' ולא מצאה היו(נה) וגו' וייחל עוד וגו' ותבא אליו (בר' ח:ח-יא) שהה עוד שבעת ימים) וישלח את היו(נה) ולא יספה שוב

2I-8 ויהי ... המים). בראשית רבה לג:ז (עמ' 312 ואילך).

דל קר | ליתא ה לששים ג | אמ(ה) | לאמה ה | לארבעת ג₂ | לארבעה אהר ל' ד ל ק | 13 | כלל | ותנח התיבה) | ותנח התיבה בחדש השביעי כשבעה עשר יום לחדש בג₃ ה קר ותנח ... יום דל ותנח ... השביעי א | *זה סיון בג₃ ד ל ק | ליתא ג זה חדש סיון אג₁ הר | וכשאתה ג₁ ד ל ס | כשאתה אבג₃ קר שכשאתה ה | *משפסקו | ירדת ג 14 | הגשמים) | גשמים אג₃ קר | לירד | מלירד כל שאר כתיב ויד | נימצאת | נמצת ג₁ | התיבה | ליתא ד תיבה בג₃ | נוחה אג₁ ה₃ | נחה בד ל ק | לששה עש(ר) | ל"ז | ה | הווי | ליתא בר הוי ג₁ | הוי אומ' ל ק הרי אה האד | *כמה | ליתא נוכמה ב | היתה גבוהה | גבוהה ג₁ | גבוהה ג₃ | גבוהה היתה ל | 15 | ומשוקע ג₁ | ומשוקעת אבג₃ ה קר וכמה היתה משוקעת דל | בתוך המים) | במים ה ק | אמ' | אמות ב אמה אג₃ דה ל קר אמה שני' ג₁ | 16 | שהתחילו | שהייתה לו ג₃ | ויפתח ... וגו' | ויפתח נח את חלון התיבה אשר עשה ג₃ | ויפתח ... התיבה וגו' דה ויפתח ... התיבה אב ל ק | ויפתח ... חלון וגו' ג₁ 17 | וישלח' ... וגו' ג₁ | ד | ליתא אבג₃ ה מסר וישלח את העורב ל ק | שהה ... ימים ג₁ | ל | ליתא אבג₃ ה מסר שהה ז' יום ד שהיה שבעת ימים ק | וישלח' ... 2 | וגו' | וישלח את היונה ג₃ | וישלח את היונה מאתו (מאתו וגו' ה) ג₁ | הר | ולא ... וגו' | ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה וגו' | ה קר ולא ... מנוח וגו' אבג₃ ג₁ | ולא מצאה מנוח ל ולא מצאה וגו' ד ולא ... רגלה וישלח את העורב מ | 18 | וייחל ... וגו' | ליתא

כדברי ר' אליעזר למבול וכו' יהושע לתקופה ק 8 *ויהי ... לילה) בג₃ קר | ויהי ... אר' וא' ל' ג ויהי ... יום ג₁ ויהי ... הארץ וגו' אה ויהי הגשם וגו' ד ויהי הגשם ל 8-9 עד ... לילה ג₁ ד ל | ליתא אבג₃ ה קר 9 ויגברו ... יום | ויגברו ... הארץ וגו' ג₁ | יום | ימי' ב 9-10 עד מתי ב | ליתא אר עד מתי חמשים ומאת יום ג₁ ג₃ דה ל ק | 10 | בסיון | בניסן ג₁ | תיומין ג₁ | ותומין ג₃ | תיומין ר ותומין אב ותמים ס חמין ק ותוהין ה ודומין דל 11 *מעשרים ... בסיון א | ליתא ג₁ ג₃ דה ל ר ועשרים ושבע(עה) בכיסליו עד אחד בסיון ג מן כ"ז בכסליו עד א' בסיון ב מכ"ז בכסליו ועד אחד בסיון ק | ויחסרו ... מק(צה) | ויחסרו (וחסרו ל) המים מקצה חמשים ומאת יום אג₁ ג₃ דה ל ר ויחסרו המים על הארץ מקצה ... יום ב 11-12 והמים ... וחס(ור) | והמים ... וחסור וגו' ג₃ ד והמים ... וחסור עד החדש העשירי (העשירי וכו' ר) ג₁ | הר מאחד בסיון התחילו המים לחסר שני' והמים ... העשירי וגו' עשירית לירידת הגשמים זה אב ושמקצת היום ככולו ק מן אחד בסיון התחילו המים לחסור שני' והמים ... העשירי בעשירי באחד לחדש עשירי לירידת גשמים זה אב שמקצת החדש ככולו א מן א' בסיון התחילו המים שני' והמים היה הלך וחסור עד החדש העשירי ... לחדש וגו' עשירי לירידת גשמים זה אב שמקצת החדש ככולו ב' (בין 'חלון' ל'חסור' באה המילה 'ושב' ויש עליה סימן מחיקה) 12 | המים | והמים אבג₃ ה ק | מן הארץ) ג₁ ד ל | ליתא אג₃ ה קר על הארץ ב | וכלן | כלו אבג₃ הר | *לששים יום אבג₃ ג₁

אל(יו) (בר' ח:יב) הלכה וישבה על ראשי ההרים בעשירי בא(חד) לחו(דש) ניר(או) רא(שי) הה(רים) 20
(בר' ח:ה) זה אב וכשאתה מתחיל לימנות משהתחילו הגשמים לירד. מאחד באב ועד אחד בתישרי
ניבלעו המי(ם).

ויהי בא(חת) ושש מא(ות) וגו' (בר' ח:יג) מיקצת החודש ככולו הא למדתה שיום אחד מן החודש
הרי הוא ככל החודש וחדש אחד מן השנה הרי הוא ככל השנה יום אחד ניכנס בחדש מונין אתו
חדש שלם חדש אחד נכנס בשנה מונין אתה שנה שלימה חרבו המ(ים) מעל הא(רץ) (בר' ח:יג) המים
היורדין מלמעלה ניגבא אותן הרוח והעולים מלמטה ניבלעו במקומן ועדיין הוא לחה ועשויה 25
כמקפא המתינו ולא זרעו עד שירדו להם גשמי(ם) מפני שמי המבול מי קללה הן ולא בכלל

24-22 ויהי ... שלימה. עיין ירושלמי ראש השנה א:א (נו ע"ב); בבלי ראש השנה י ע"א-ע"ב.

בשנה ב | הרי הוא² ליתא א 24-23 *יום ...
שלימה א ב ק | ליתא ה יום אחד ניכנס בשנה מונין אתה
שנה שלימה נ יום אחד נכנס בחדש מונין אתו חדש
מלא וחדש אחד נכנס בשנה מונין אותה שנה שלימה
ג, יום אחד ניכנס בחדש מונים אתו חדש שלם חדש
אחד ניכנס בשנה מונים אותה שנה שלימה ג, יום אחד
נכנס בחדש מונין אותו חדש שלם חדש אחד בשנה מונין
אותה שנה שלימה ר שכיון שנכנס יום אחד (א' יום ד)
בחדש מונין אותו חדש שלם וחדש אחד נכנס בשנה
מונין אותה שנה שלימה (תמימה ל) שמקצת החדש
ככולו ומקצת השנה ככולה ד ל 24 המ(ים) | ליתא
ב | מעל | על ר | המים | ומים א והמים ב, ה
25 היורדין מלמעלה ג, ד ל | היורדין מלמעל ק העולים
למעלה א ב ג, ה מ ס פ ר | ניגבא | ליתא ק נגבה ג, ד ל
גבה א ב ג, ס פ ר הגביר ה | אותן | ליתא ק אותו ג, פ
והעולים מלמטה ג, ד ל ק | והיורדין למטה ה ר ויורדין
למטה מ והיורדין למטה א ב ג, ס פ | ניבלעו | ונבלעו
א מ ס פ | *ועדיין א ג, ד ה ל ק | ועד איים נ עדאין ג, ר
עדיין א | הוא ג, | ליתא ג, | היא ה הארץ א ד ל ק ר
האדמה ב | *לחה | לחים נ 26 כמקפא | כמקפה
כל שאר כתבי יד | עד | מן עד ר | להם | ליתא ה ק ר |
גשמי(ם) | גשמים להם ר גשמי' מן השמים ב | מפנין
ליתא ד ל לפי ב | שמי ... הן ג, | שמי המבול של קללה
הם ק שמימי המבול סימן קללה היו ד ל שמימי מבול
היו לקללה א שמימי (ממי ג,) מבול (המבול ב) של (מי
ב) קללה היו ב, ג, ה שהיו מי המבול של קללה ר
27-26 ולא ... ברכה ג, ק | ואין בכלל קללה ברכה ד
ואין בכלל ברכה קללה ל ולא בכלל ברכה קללה ר בכלל
הברכה קללה ג, ולא היו בכלל ברכה ה ואין הקללה
בכלל הברכה מה ראה לומ' חרבו המי' אלא לא יבשה

ה שהה עוד ד' ימים ויוסף שלח (שלח את ל) היונה
(היונה וגו' ד) ד ל שהא (שהה ר) שבעת ימים ויוסף
שלח את היונה מן התיבה א ג, ר שהא שבעה ויוסף שלח
את היונה ב שהה (שהיה ק) עוד שבעת ימים ג, ק |
ותבא אליו | ליתא ב ג, ק ותבא אליו היונה לעת ערב והנה
עלה זית טרף בפיה ר ותבא ... ערב (ערב וגו' ג,) א ג, ה
ותבא אליו היונה וגו' ד | שהה ... ימ(ים) ד ה ל ר | ליתא
ב ג, ק שהא עוד שבעת ימים א ג, 18-19 וישלח
... אל(יו) | וישלח ... אליו עוד (עוד וגו' ג,)
א ג, ג, ד ה ל ק ויוסף שלח ... אליו ר ולא ... אליו עוד
וגו' ב 19 הלכה | הלכה לה ה | וישבה | וישבה
לה א ב ג, ג, ד ל ק ר | בעשירי ... הה(רים) | ליתא ה
בעשירי באחד לחדש גו' א | ניר(או) | נראה ג,
20 זה אב | הוא אב ג, ק ר בחדש אב ה הא
אב | וכשאתה ג, | כשאתה א ב ג, ד ל ק ר שכשאתה
ה | משהתחילו ... לירד | ליתא א ב משהתחילו גשמים
לירד ג, ל | *מאחד באב | מאחת באב נ מ"ז במרחשון
ה | ועד | עד ב ה ק ר 21 המי(ם) | המים שכן הוא
או' א ב 22 ויהי ... וגו' | ויהי ... מאות שנה
בראשון באחד לחדש חרבו המים ה ר ויהי ... לחדש
א ב ג, ג, ק ויהי ... שנה בראשון וגו' ד ויהי באחד ...
שנה ל 24-22 מיקצת ... המ(ים) | ליתא ה
22 מיקצת החודש | מקצת ג, מקצה חדש ר | ככולו
ב ג, ד ל ס | ליתא ק כולו ג, ככל החדש א מ כסליו פ ר
בכסליו ג, | הא למדתה ג, | ליתא ה למדנו א ב ג, ד
ל ק ר 23-22 שיום ... השנה² | ליתא ד ל
22 שיום | שכיון שנכנס יום ב | מן החודש ג, | ליתא
ד ל נכנס בחדש א ג, שנכנס בחדש ק בחדש בר
23 *הרי ... ככל | ב ג, ג, ק ר | ליתא ד ה ל שכל נ ככל
ג, א | וחדש | חדש א ב ג, ר | מן השנה | בשנה א נכנס

קללה ברכה.

ובחודש השני בשב(עה) ועש(רים) יום לחו(דש) וגו' (בר' ח:יד) ונעשת גריד הרי שנים עש(ר) חוד(ש) שלימים ואחד עש(ר) יום מה טיבן מלמד שימות החמה יתירין על ימות הלבנה אחד עש(ר) יום.

(צא מהן א ב ד מ) ארבעה לפנים מיכן (מכאן מ ק) הרי אחד עשר (חד עשר ג₃ אחד עשר יום ק י"א ימי' ב) אמרו לו (אמרו ב אמרו לו תלמידיו ק) וכיון (כיון ר) שעברו (שעיברו א ב מ ר) עיבורין הראשון (עבור ראשון ד עבור הראשון מ עיבורו העיבור הראשון ב) הגיעה (הגיע ג₃) לבנה (הלבנה ק) כחמה (לחמה ד) אמר להם (להן א ד) חוזרת היא משיצאה (ומשיבה ד ומשמצאה א ב ומשיצאה ג₃ ר) רבן שמעון בן גמליאל אומ' הרוצה לידע שימי החמה (סימני חמה מ סימני החמה ג₃ ר סימני ימי חמה א סימני ימי החמה ב סימן ימי החמה ד) יתירין (שהן יתירין ד) על הלבנה (ימות הלבנה א ג₃ ד מ ק ר) אחד עשר (שהוא אחד עשר א ב מ) יום ישרוט שריטה (שרטה ג₃ שרטה בכותל א שריטה בכותל ב ק שירטא באמצע ר) בתקופת תמוז ולשנה (לשנה ב מ ר) הבאה אין החמה (אין חמה ק אין ד) מגעת לשם (שם מ ק ר) עד אחד עשר יום (יום אחד עשר ק) וכן (ובו ק ובכך מ) אתה יודע שימות (סימני א ב ג₃ מ ר) החמה (חמה ר) יתירין על ימות הלבנה (ימי הלבנה א ב ג₃ הלבנה מ) אחד עשר יום (ימים ב) א ב ג₃ ד מ ק ר יום אמ' רבן שמעון בן גמליאל הרוצה לידע אם ימות החמה יתרים על ימות הלבנה י"א יום ישרוט שריטה (שריטה בכותל פ) בתקופת תמוז לשנה הבאה אין החמה (חמה ס) מגעת שם עד אחד עשר יום ס פ.

כל צרכה והיה הטיט קרוש עליה מן אחד בתשרי עד עשרים ושבעה במרחשון ויבשה הארץ ונעשית גריד שכן הוא או' (ראה שורה 28) א ואין הקללה בכלל הברכה מה ראה לומר' חרבו המים אלא לא ליבשה כל צורכה והיה הטיט קרוש עליה בין בתשרי כ"ז במרחשון ויבשה ונעשית גריד שכן הוא אומ' (ראה שורה 28) ב 28 ובחודש ... וגו' (ובחודש (בחדש א) ... לחדש יבשה הארץ א ג₁ בחדש ... לחדש זה מרחשון יבשה הארץ ג₃ ד ה ק ובחדש ... בשבעה עשרים ... הארץ ר ובחדש ... בעשרים יום ... הארץ ל בחדש השיני וגו' ב | *ונעשת גריד ס | ליתא (ראה שורות 26-27) א ב המילה 'גריד' מטושטשת נ ונעשית גריד ד ל ק יבשה ונעשת גריד ג₁ יבשה ונעשית גדר ג₃ יבשה ונעשה גריד ה ונעשית גדר ר ונעשית גריד כהלכתא פ | הרי' ליתא ג₁ | חוד(ש) | חדשים ק 29 שלימים | שלימים ג₁ | ואחד עש(ר) יום | אחד עשר יום ג₃ ר וכ"א יתרים ק וי"א יום היתירין (היתרים ל) ד ל ואחד עשר יום ואילו אחד עשר יום (ימים ב) א ב | מה | ומה ג₃ ק | מלמד | אלא מלמד א | החמה | חמה ג₃ | יתירין א ב ג₁ ג₃ | יתירין ד ה ק ר | הלבנה | שנת הלבנה א החמה ק | יום² ג₁ ה ל | יום (ימי' ב יום סליק פירקא ג₃) אמ' ר' אלעזר והלא מתחילת ברייתו שלעולם ימי (ימות א ב מ) החמה יתירין על ימות הלבנה (החמה ק) אחד עשר יום (ימים מ) שנבראו מלאין חמשה עשר (חמשה עשר יום ק) צא

פרק ה

כל שבעת הימים היה הקב"ה מדבר עם משה בסנה ויאמר משה אל ה' לא איש דבר(ים) אנכי תמול גם תמול שלשום גם שלשום מאז דב(ר) אל עב(דך) גם מאז דב(ר) אל עב(דך) כי כבד פה (שמ' ד:י). ופרס הפסח היה ומכוונין אותו לחמשה עשר(ר) בניסן. ובאותו הזמן לשנה הבאה בחמשה עשר(ר) בניסן יצאו יש(ראל) ממצ(רים) ובחמ(שה) עשר(ר) בניסן נולד יצחק אבי(נו) ובח(משה) עשר(ר) בניסן) באו המלכים אצל אברהם לברך את שרה בחמשה עשר בניסן נידבר עם אברהם

2-3 ויאמר ... פה. ויקרא רבה יא:ו (עמ' רכז); שיר השירים רבה א,ז,ג; שמות רבה ג:יד (עמ' 139); תנחומא, תולדות, יב; מדרש תהילים יח:כב (עמ' 150); קטע ילמדנו (המקרא בבית הכנסת, א), עמ' ק; קטע ילמדנו (גנזי שכטר, א), עמ' 48 ואילך; מדרש אגדה לויקרא א:א (עמ' 3). 5-7 ובחמ(שה) ... לכולן. מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא, יד (עמ' 51).

א ה ח נראה שהלמ"ד ב'לחמשה' כתובה על מחיקה בכ"י ג, | *ובאותו הזמן ד ל ק ר] ובאותו הזמן לזמן נ ובאותו זמן א ב ה ח 4-5 בחמשה ... בניסן¹ ליתא ד ל ק בט"ו יום בניסן ה ח 5 יש(ראל) בני ישראל ד 5-7 *ובחמ(שה) ... הבתרים] ובחמ' עש' בניסן נולד יצחק אבי' ובח' עש' בנ' באו המלכים אצל אברהם אבי' בין הבתרים נ בחמשה עשר בניסן נולד יצחק (יצחק אבינו ג₁) בחמשה עשר בניסן (יום ג₃) באו המלכים (המלאכים ר) אצל (אל ר) אברהם לברך את שרה בחמשה עשר בניסן נידבר עם אברהם (אברהם אבינו ר אבינו אברהם ג₃) בין הבתרים ג₁ ג₃ ר בחמשה עשר בניסן נולד יצחק בחמשה עשר בניסן באו המלאכי' אצל אבינו אברהם לבשר את אמנו שרה בחמשה עשר בניסן כרת הקב"ה עם אברהם אבינו ברית בין הבתרים א בחמשה עשר בניסן נתבשר אברהם אבינו מיצחק בחמשה עשר ימים (ימים בניסן ה) באו המלאכים אצל אברהם לבשר את שרה בחמשה עשר בניסן נדבר עם אבינו אברהם (אברהם אבינו ה) בין הבתרים ה ח בט"ו בניסן באו מלאכים (המלאכים ס) אצל אברהם לבשר את שרה בט"ו בניסן נולד יצחק בניסן (בט"ו בניסן ס) נדבר עם אברהם (אברה' אבינו ס) בין הבתרים ס ק בט"ו באו המלאכים אצל אברהם לבשר (בגיליון נוסף: ס"א לבשרו) את שרה בט"ו בניסן נולד יצחק בט"ו בניסן כרת הקב"ה את אברהם בין הבתרי' ב וכן בט"ו בניסן נידבר עם אברהם אבינו בין הבתרים בט"ו בניסן באו המלאכים אצל אבינו אברהם (אברהם אבינו ל) לבשרו ובאותו הפרק לשנה הבאה נולד אבינו יצחק שנ' למועד אשכ (אשוב אליך

1 *פרק ה ג, ד ל] פר' נ סליקא פירקא ארבעאה פרק ה' ב סליק פירקא ד' א סליק פירקא ג₃ ח ס פ ק ר סליק פירקא פרק ששי ה 2 כל] ליתא ל | שבעת הימים] השבעה ימים ה | היה] ליתא ר | בסנה ג, ד ל] מתוך הסנה א ב ג, ה ח ק ר 2-3 ויאמר ... פה] ויאמר משה אל ה' בי ה' לא איש דברים אנכי תמול גם תמול שלשם גם שלשם מאז דברך גם מאז דברך ג₁ ויאמר משה אל ה' בי ה' לא איש דברים אנכי גם תמול שלשם גם שלשם מאז דברך ג₁ שני' ויאמר משה אל ה' בי ה' לא איש דברים אנכי גם תמול שלשם גם שלשם מאז גם מאז דברך אל עבדך א שני' ויאמר משה אל ה' בי אדני לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל עבדך שלשם ג' ימים וג' גם גם גם ויום שהיה מדבר הרי ז' ימים ד שני' ויאמר משה אל ה' בי אדני לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל עבדך משלשם ג' ימים גם גם גם ג' ימים ויום שהיה מדבר הרי ז' ימים ל שני' ויאמר משה אל ה' בי אדני לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל עבדך וגו' ר שני' ויאמר משה אל הש' לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל עבדך ב שני' ויאמר משה אל ה' בי ה' (אדוני ה) לא איש דברים אנכי וגו' ה ח שני' ויאמר משה אל ה' בי אדני וגו' ג₃ שני' ויאמר משה אל ה' בי ה' וגו' ק 4 *ופרס ג, ל] וערב נק ופרק א ב ג, ד ה ח ס פ ר | ומכוונין ד פ ק] ומכוונין ג₁ ס ומכוונין א ב ה ר ומיכונין ה ושכונין ל | לחמשה עשר(ר)] לחמשה עשר ימים

אבי(נו) בין הבתרים שני' ויהי מקץ (שמ' יב:מא) קץ אחד לכולן.
 ג ובאר(בעה) עש(ר) בו שחטו יש(ראל) פיסחיהן ביום החמישי היה בו בלילה לקו בכורות. ° ממחרת
 ערב שבת ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום לחדש הראשון ממחרת הפסח ומצרים
 10 מקברים (במ' לג:ג-ד). מרעמסס לסוכות מסוכת לאיתם מאתם על פי החירת הרי שלשה. וברביעי
 ויגד למלך מצ(רים) (שמ' יד:ה) בחמשי ובששי וירדפו מצ(רים) אחריהם (שמ' יד:ט). אור שביעי ירדו
 לים ויהי הענן והחשך (שמ' יד:כ) לשחרית אמרו שירה אז ישיר משה ובני ישראל (שמ' טו:א). יום
 השביעי היה ° והוא היה יום טוב אחרון של פסח.
 ד מים סוף נסעו למרה שני' ויבאו מרתה וגו' (שמ' טו:כג). ואו' שם שם לו חק ומשפט (שמ' טו:כה) שם
 10 מרעמסס ... שלשה. מכילתא דרבי ישמעאל, ויהי, א (עמ' 83). 15-14 שם' ... מצות. בבלי
 סנהדרין נו ע"ב.

יום ויום חמשי היה ומצרים מקברי' וגו' ב
 10 מרעמסס] ומרעמסס נסעו ד ל ונסעו מרעמסס ק ובאו
 ס פ | לסוכות] לסוכות יום ב | מסוכת] ומסוכות
 א ב ה ח ל ק ר | מאתם] ליתא ד מאיתם ג₃ ומאיתם
 א ב ה ח ל ק ר | על פי נ] לפי א ב ג₃ ח ל ר אל פי ק
 לפני ד | הרין] והרי ק | שלשה] ג' ימים בדל |
 וברביעי] ליתא ל ברביעי ג₃ ד ח ק ר II ויגד ...
 מצ(רים)¹] ויגד למלך מצרים כי ברח העם א ב ג₃ ד ח
 ק ר | בחמשי ובששי] ליתא ק ובחמשי ובששי אח
 וביום ה' וביום ו' ב | וירדפו] רדפו א ב ר | מצ(רים)²]
 ליתא ה | אחריהם] ליתא א אחריהם וגו' ד | אור] ואור
 א | שביעי] לשביעי א השביעי ג 12 ויהי ...
 והחשך] ויהי (שני' ויהי דל) הענן והחשך ויאר את
 הלילה (הלילה וגו' ג₃) ג₃ ד ח ל שכן הוא או' ויהי
 ... הלילה א שכן ... הלילה ולא קרב זה אל זה כל
 הלילה ב והיה הענן ... ויאר ק | לשחרית] בשחרית
 ק לשחרית עלו ישראל מן הים ונשקעו מצרי' (המצריים
 בתוכו ל) ובאותה שעה דל | אמרו שירה] אמרו
 ישראל שירה שני' דל אמרו את השירה ג₃ ניצר הקב"ה
 פרעה וחילו בים סוף ואמרו ישר' את השירה שני'
 ב | משה ... ישראל] משה קר משה וגו' ב ג₃ ד ח
 וגו' ד | יום] ויום א ב ג₃ ד ל ק ר ביום ה
 13 השביעי נ] שביעי ה רביעי א ב ג₃ ס פ ק ר הרביעי
 ח חמישי בשבת דל | והוא היה ג₃ ד ח] ליתא א ק ר
 והוא בל | יום] ויום א ק ר | אחרון ק] האחרון
 א ב ג₃ ד ח ל ר | פסח] פסח היה א ק ר 14 סוף
 ליתא ב | שני' ... ואו'] ליתא א ב ג₃ ד ח ק ר שני' ויבאו
 מרתה ואומ' ל | שם' ... ומשפט] שם (ושם ב) ...
 ומשפט ושם נסחו ב ד ח ק ר שם ... חק וגו' ג₃
 15-14 שם³ ... מצות] ליתא ה ח 14 שם³ ושם

ל) ובט"ו בניסן יצאו ישראל ממצרים דל 7 שני'
 ליתא ג₁ ה | ויהי מקץ] ויהי מקץ שלשים שנה וארבע
 מאות שנה ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה'
 מארץ מצרים ה ויהי ... מאות שנה (שנה וגו' ח) חר
 שנה ויהי מקץ שלשי' שנה וגו' ב ד ויהי מקץ שלשים
 שנה ל | קץ] ליתא ג₁ 8 ובאר(בעה) ... בוי'
 בארבעה עשר בו א ג₃ ה ח ר בארבעה עשר ק ביי' יום
 בו דל ובחמשה עשר בו ג₁ וביי' שנה בו ב | יש(ראל)]
 ליתא ב ח ח ר | פיסחיהן] את פסחיהן א ג₃ ד ח ח את
 הפסח קר הפסח ב את פסחיהן במצרים דל | ביום]
 יום ג₁ ויום א ב ג₃ ד ח ל ר | החמישי ג₁] חמישי
 ג₃ ד ח ל ר רביעי א ג₃ ס פ ק ר יי' ד ב | בוי'²] ובו
 א ג₃ ד ח ל ק ר וכן ב | *בלילה] בלילה בו בלילה ג
 הלילה ק | בכורות] הבכורות א דל | ממחרת] למחרת
 ג₃ ה ח ולמחרת א ג₃ ק ר ממחרת הפסח דל ולמחר ב
 יש רוח של כ"ח אותיות בין 'ממחרת' לערב' ג₃ 9 ערב
 שבת ג₃ ד ח] ליתא ס פ ערב שבת היה ד ערב שבת היתה
 ל יום רביעי א ב ק יום חמישי ר יום רביעי ויום חמישי
 היה ג₃¹ 10-9 ויסעו ... מקברים] נסעו מרעמסס
 שנא' ויסעו בני ישראל מרעמסס סכותה וכת' ויסעו
 מרעמסס ... לחדש ומצרים (וכת' ומצרים ד) מקברים
 וגו' דל וכת' ויסעו בני ישראל בחדש הראשון וגו'
 ומצרים מקברים את אשר הכה בהם כל בכור ה נסעו
 מרעמסס ויום חמשי היה ומצרים ... הכה ה' גו' א ויסעו
 מרע' בחדש הרא' וגו' ומצרים ... הכה וגו' ג₃ ויסעו בני
 ישראל מרעמסס בחדש הראשון ויום חמישי היה ומצרים
 ... אשר וגו' ק נסעו מרעמסס לסוכות וביום חמשי ומצרים
 מקברים וגו' (וכו' ס) ס פ וכת' ויסעו בני ישראל בחדש
 וגו' ומצרים מקברים וגו' ח נסעו מרעמסס ומצרים
 מקברים ר נסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר

15 נתנו לישראל עשר מצות שבע מהן שנצטוו עליהן בני נח דכת' ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל (בר' ב:טז). ויצו אילו הדינין וכן הוא א' כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו' וכת' לעשו(ת) צדקה ומשפ(ט) (בר' יח:ט). ה' זו ברכת השם שני' ונוקב שם ה' (וי' כד:טז). אלהי(ם) זו ע"ז שני' לא יהיה לך אלהי(ם) אחרי(ם) על פני (שמ' כ:ג). על האד(ם) זו שפיכות דמים שני' שופך דם האדם באדם דמו ישפך (בר' ט:ו). לאמר זה גילוי עריות שני' הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד הלא חנף תחנף הארץ ההיא ואת זנית ריעים רבי(ם) נאם ה' (יר' ג:א). מכל עץ הגן זה הגזל שני' או מכל אשר ישבע עליו לשקר ושלם אתו בראשו וחמישיתו יוסף עליו (וי' ה:כד). אכל תאכל זה אבר מן החי שני' אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו (בר' ט:ד). הוסיפו עליהן ישראל באותה שעה שבת ודינין וכיבוד אב ואם.

15-22 שבע ... תאכלו. תוספתא עבודה זרה ח(ט):ד-ח (עמ' 473 ואילך); בבלי סנהדרין נו ע"א-ע"ב; בראשית רבה טז:ו (עמ' 149 ואילך), לד:ח (עמ' 316 ואילך); פסיקתא דרב כהנא, בחודש השלישי (עמ' 202 ואילך); שיר השירים רבה א,ב,ה; דברים רבה ב:כה. 23 הוסיפו ... ואם. בבלי סנהדרין נו ע"ב. ראה מכילתא דרבי ישמעאל, ויסע, א (עמ' 156); מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי לשמות טו:כה (עמ' 104). עיין ירושלמי ביצה ב:א (סא ע"א).

ל ר 15 עשר[ן] עשרה ק אחת עשרה אב | שבע ... [נח] שבע שנצטוו עליהן בני נח א שנצטוו עליהן בני נח ב שבע (שבע מצות ה ח) שנצטוו עליהם בני נח ואלו הן ה ח ר שבע שנצטוו עליהן בני נח ואלו הן שניצטוו עליהן בני נח ג ואלו הן שבעה מצות בני נח ק שבע מהם שנצטוו עליהן בני נח הוסיפו עליהן ישראל במרה שבת ודינין וכבוד אב ואם ואלו הן ז' מצות שנצטוו עליהן בני נח ל | דכת' [ליתא ג' ה ח ר שני' אב ל ק 15-16 ויצו ... תאכל] ויצו אלהים אל ... תאכל ל ויצו ה' אלהים על האדם לאמר (לאמר וגו' ח) ה ח ויצו ... האדם (האדם וגו' ק) א ג ק ר ויצו הש' אלקי' על וגו' ב 16 הדינין ה ל פ ר [הדינין אב ח ס ק | וכן] כן ג 16-17 כי ... ומשפ(ט) כי ... יצוה וכת' ... ומשפט ל כי ... יצוה את בניו ואת ביתו אחריו לעשות צדקה ומשפט ה כי ... יצוה וגו' א ג ק ר כי ידעתיו אשר יצוה את בניו וגו' ח למען אשר יצוה וגו' ב 17 ה' [ליתא ק | זון זה אב ג ג' ה ר | ברכת] ליתא ג' ה ח כיבוד אב | שני' [ל] וכן (כן ג') הוא אומר אב ג' ה ח ק ר | ונוקב ... ה' [נ] ונוקב שם ה' מות יומת ג' ה ח ר ונוקב שם ה' ג' א ונוקב בשם מות יומת וגו' ב 18 זון[ן] זה ה ר אלו ג' ח | שני' [ל] וכן (כן ג') הוא אומ' אב ג' ה ח ק ר | לא ... פני' כי ידעתיו לא ... פני' ק לא ... אחרים (אחרי' וגו' ב) אב ג' ח | זון[ן]

זה אר | שני' [ל] וכן (כן ג') הוא אומר אב ג' ה ח ק ר 18-19 שופך ... ישפך] שופך דם האדם (האדם וגו' ב ח) אב ג' ח ק 19 [זה] זו א ח | שני' [ל] וכן (כן ג') הוא אומר אב ג' ה ח ר וכן הוא אומר לא יהיה לך אלהים אחרים על פני על האדם זו שפיכות דמים וכן הוא אומר שופך דם האדם לאמר זה גילוי עריות וכן הוא אומר ק 19-21 הן ... ה' [ל] לאמר הן ... עוד חנף ... ה' ל לאמר ... אשתו (אשתו גו' א) אב ק הן ... אשתו ג' ר לאמר הן ישלח את אשתו והלכה ... אחר ה לאמר ... מאתו ח 21 הגזל[ן] גזל ב ג' ה ח ק ר 21-22 שני' ... עליו [ל] ליתא אב ג' ה ח ס פ ר וכן הוא אומר או מכל אשר ישבע עליו ק 22 *עליו ק] ליתא אב ג' ה ח ס פ ר עליו ותאני (ותני ל) ר' חייא הנשמר בגנה אסור (חייב ל) משום גזל ושאינו נשמר בגנה מותר בגזל (מש' גזל ד) דל | שני' ... תאכלו ל ק] ליתא אב ג' ה ח ס פ ר 23 הוסיפו[ן] בא אברהם להוסיף (והוסיף א) לו מילה בא יעקב להוסיף (והוסיף לו א) גיד הנשה בא יהודה להוסיף (והוסיף לו א) מצות ייבום הוסיפו אב | באותה שעה [ל] ליתא אב ג' ה ח ק ר | שבת ... ואם [ל] הדינין ושבת וכיבוד אב ואם ג' א ת הדינין ושבת וכבוד אב ואם ח הדינין והשבת כיבוד אב ואם ק הדינין ושבתות וכיבוד אב ואם ה שבת וכיבוד אב ואם אבר שבת וכיבוד אב ואם ופרה ספ

ממרה נסעו לאילים שנ' ויסעו ממרה ויבאו אילימה וגו' (במ' לג:ט). הא למדנו שלא היו יש(ראל) חנונין אלא על המים. ומאילים נסעו לאלוש שנ' ויסעו מאלים ויבאו כל עדת בני ישראל (אל) אל מדבר סין הוא אלוש אשר בין אלים ובין סיני בחמשה עשר יום לחדש השני (שמ' טז:א) ו אחד בשבת היה. הא למדתה שראש חדש אייר היה באחד בשבת. מלמד שהיו יש(ראל) אוכלין מעוגה שהוציאו בידן ממצ(רים) כל שלשים יום. ובו ביום כלתה ובערב אכלו את השלו ולמשכים לקטו את המן. ובאלוש ניתנה להם את השבת ושם עשו שבת ראשונה וישבתו העם (שמ' טז:ל). בעשרים ושלושה באייר נסעו מאלוש ויבאו לרפידים שם ניתנה להם את הבאר ושם עשו שבת שנייה.

24-25 הא ... המים. מכילתא דרבי ישמעאל, ויסע, א (עמ' 159); מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי טו:כו (עמ' 105). 27-28 מלמד ... יום. מכילתא דרבי ישמעאל, ויסע, א (עמ' 159); מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי לשמות טז:א (עמ' 105) [משוחזר על פי מדרש הגדול] ועמ' 241 [מקטע (משובש) הכולל ליקוטים ממכילתא דרבי שמעון בן יוחאי]; בבלי קידושין לח ע"א; שמות רבה כה:ד; שיר השירים רבה א,ז,ג, [על שיר השירים א:ח]; תנחומא, בא, ט. ראה להלן י:18-19; שמות רבה ג:ד (עמ' 125). עיין שיר השירים זוטא א:ח (עמ' 12 ואילך = אגדת שיר השירים, עמ' 16). 28-29 ולמשכים ... המן. ראה תוספתא סוטה יא:ה (עמ' 218). 29 ובאלוש ... העם. עיין ירושלמי ביצה ב:א (סא ע"א).

24 ממרה! ... לאילים] ליתא ספ וממרה נסעו לאלים ה | שנ' ליתא ספ | ויסעו ... וגו' ויסעו ... אלימה בה ח ל ר ויסעו ... אלימה ובאלים שתים עשרה ק | הא ל] ליתא אבה ח קר | יש(ראל) ל] ליתא אבה ח קר 25 אלא] ליתא ח | ומאילים] מאלים אבה ח ר | שנ' ליתא קר 25-26 *ויסעו ... השני א] ויסעו מאלים ויבאו עדת (כל עדת ל) ישראל (בני יש' ד) מדבר סין הוא אלוש בט"ו יום לחדש השביעי לצאתם (לצאת בני ישראל ד) ממצרים ד ל] — [כל עדת בני נ בני ישראל אל מדבר סין הלא (1) אלוש אשר בין אלים ובין סיני בחמשה עשר יום לחדש השני ב ויסעו מאלים ויבאו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין אשר בין אלים ובין סיני וגו' הוא אלוש ר ויסעו מאלים ויבאו כל עדת בני ישראל למדבר צין היא קדש קדש ה' אלוש ק ויסעו מאלוש וישבו כל עדת בני ישראל וגו' (וכו' ה) הוא אלוש ח ויסעו [—] מדבר סין אשר בין [—] עשר יום לחדש [—] ג, 26-27 ואחד ... היה! ד] ליתא ק אחד בשבת היה ח ל ושבת היתה א ואחד בשבת היתה (מאוחר יותר נמחק 'ואחד' שבגיליון) א⁹ ושבת היתה ספ ר ושבת הית ב 27 הא למדתה] הא למדנו ד ל ק למדנו אבה ח ר [—] תה ג, | *שראש ... בשבת² ק] שהיה ראש חדש אייר היה באחד בשבת נ שראש חדש אייר באחד ('באחד' נמחק בכ"א) בשבת היה

א ב ד ל שראש חדש שלא יורא היה אחד בשבת ח שראש חדש אייר היה יום שבת ספ ר | מלמד ח קר ועוד למדנו ד ל נמצאו א ב | שהיו יש(ראל) ד ל] ליתא אבה ח קר | אוכלין] שאכלו ח קר | מעוגה ד ל] עוגות אבה ח קר 28 שהוציאו ... ממצ(רים)] ליתא ר שהוציאו להם ממצרים ה שהוציאו ממצרים ב ח | כלתה] כלת ל כלו להם ר | ובערב ק] ולערב ד ל לערב אבה ח ר | את] ליתא ב | *ולמשכים א ד ח ח קר] ולמחרת נ ולמחר בהשכמה ל ולבוקר ב | לקטו] לקטו ואכלו א אכלו ב 29 את¹ ליתא ב | ובאלוש ד ל] באלוש אבה ח קר | את² ליתא א ב ד ח קר | השבת] השבת שכן הוא או' ששת ימים תלקטוהו (תלקטוהו גו' א) א ב | ושם] שם בה ה קר | עשו עשו ישראל א ב | וישבתו העם] וישבתו העם ביום השביעי ר שנ' וישבתו ... השביעי א ב ד ח ל ק 29-30 בעשרים ושלושה אבה ח קר] ועשרים ושלושה נ אחד בשבת בכ"ג ד ל 30 ויבואו] ובאו ק ובאו להם א ב ד ח ל ר | שם] ושם ד ל שם (ושם ב) ניתנה להם (ניתנה להן א ניתנה לה' ב ניתנה ר) השבת (שבת ב קר את השבת ח) בשנייה (שניה ק) ושם אבה ח קר שם עשו שבת שנייה ושם ספ | ניתנה] נית ב | *להם] ליתא נ | את ח] ליתא שאר כתבי היד | הבאר] הבאר ונלחמו עם עמלק ד ל |

בשני באחד בסיון נסעו מרפידים ובאו למדבר סיני ומצאו ענני כבוד עליו. כל חמשת הימים היה משה עולה אל ראש ההר ויורד להגיד לעם את כל דברי ה' ולהשיב דבריהן לפני המקום (ושם). בשלישי בששה לחדש ניתנו להן את עשרת הדיברות ויום שבת היה.

פרק ו

ביום השביעי (שם' כד: טז) אחר עשר הדיברות וישכון כבוד ה' (שם) לטהר למשה ויקרא אל משה (השם). ויבא משה בתוך הענן (שם' כד: יח). ירד בשבעה עשר בתמוז ושיבר את הלוחות. והיה ממחרת ויאמר (משה) (שם' לב: ל). עלה בשמונה עשר (ר) בתמוז וביקש עליהם רחמים ואתנפל לפני ה'.

31 בשני ... סיני. ראה מכילתא דרבי ישמעאל, בחדש, א (עמ' 204); מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי לשמות יט: א (עמ' 136); בבלי שבת פו ע"ב. 33 בשלישי ... הדיברות. בבלי שבת פו ע"ב; תענית כח ע"ב; יומא ד ע"ב. ראה מכילתא דרבי ישמעאל, בחדש, ג (עמ' 211), ויסע, א (עמ' 159). 2-3 ביום ... הענן. ירושלמי תענית ד: ה (סח ע"ב); מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי לשמות יט: ט (עמ' 140 [משוחזר על פי מדרש הגדול]); בבלי יומא ד ע"א-ע"ב; אבות דרבי נתן, נוסחא א ונוסחא ב, א (עמ' 1). 3 ירד ... הלוחות. עיין משנה תענית ד: ו.

סיני ויכסהו הענן ששת ימים (ימים וגו') בדהחלקר וישכון ... הענן א | לטהר למשה | ליתא בהחלקר לטהרו למשה ד לטהרו שלמשה ל על משה לטהרו א | ויקרא ... משה (ה) | ליתא אר ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן דהחלקר ויקרא ... השביעי וגו' ק ויקרא למש' לטהרו ב 3 *ויבא ... הענן | ויבא משה בתוך העם נ ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר ויהי משה (שם ל) בהר ארבעים יום וארבעים לילה דהלר ויבא ... לילה וששה ימים הראשונים לא עלו מן המנין נמצא עולה בשבעה בסיון אב ויהי ... יום ק ויבא משה בתוך הענן וגו' ח [—] בתוך הענן וגו' ג, | ירד ... בתמוז | וירד (ויורד ב) בשבעה עשר בתמוז אבהחלקר ירד משה בשבעה עשר בתמוז קר ב"ז בתמוז ירד דל | ושיבר אבקן ושבר דהחלקר | את | ליתא ב 3-4 ויהי ... משה אל העם אתם חטאתם וגו' דק ויהי ... חטאתם ל ויאמר ... חטאתם חטאה גדולה ועתה אעלה אל ה' אולי אכפרה בעד חטאתכם הר שני ויאמר ... גדולה וגו' ב ויאמר ... חטאתם ח שני ויאמר ... חטא' גו' א 4 עלה ... בתמוז | ובשמונה עשר בתמוז עלה שנייה (ובשנייה ב) אב | וביקש | ביקש ב | עליהם רחמים | רחמים עליהם ח רחמים על ישראל דל 4-5 ואתנפל ... ארבעים | ואתנפל לפני ה' את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה אשר התנפלי כי אמר ה' להשחית אתכם ל ואתנפל לפני ה' את ארבעים יום ואת

ושם ... שנייה דל | ליתא (ראה תחילת השורה) אבהחלקר 31 בשני ... בסיון | ליתא דל בשני בשבת באחד בסיון אבהחלקר | ובאון | ובאו להם אבד החלקר | למדבר סיני | במדבר סיני ח לחורב ב | ומצאו ... עליו | ומצאו עליו ענני כבוד אד | חמשת הימים | חמשה הימים ק ה' ימי' ב 32 אל ... ההר | להר ב לראש ההר אדהחלקר | להגיד | מגיד דל | לעם | לישראל ה | כל ב | ליתא אדהחלקר | ה' אבקר | המקום דל הקב"ה ח | ולהשיב | ומשיב דלקר ולהשיב אתה | לפני המקום (ושם) דל למקום אבהחלקר כל מקום ה 33 בשלישי | השלישי חח | לחדש | בחדש חח | ניתנו | ניתנה א | להן | ליתא בקר | את | ליתא כל שאר כתבי היד | עשרת | ליתא ב *ויום שבת בהחלקר | וערב שבת נ ויום השבת אד ויום ששי ספר | היה | היה בפרשת וישמע יתרו ביאר מתן תורה בפרש' בחדש השלישי עד סוף פסקא וכן ואלה המשפטי' לפרש ואל משה אמ' וכו' ס.

1 *פרק ו דל פר' נ סליקא לה פירקא חמישאה פרק ו' ב סליק פירקא ה' א סליק פירקא חספקר סליק פירקא פרק שביעי ה 2 ביום השביעי דל יום השביעי אחר יום שביעי בה השביעי ל' ק | אחר | אחר שניתנו הק | עשר | עשרת אדהחלקר עשר' ד עשרה ב | הדיברות | הדברים ק הדיברות עלה משה להר שני דל | וישכון ... ה' | וישכון כבוד ה' על הר

ארבעים (דב' ט:כה). באו(תה) השעה נתרצה המק(ום) ליש(ראל) בעת ההיא אמ(ר) ה' (דב' י:א). ירד בעשרים ושמונה באב ויפסל שני לוחות (שמ' לד:ד). עלה בעשרים ותשעה באב ונישנית לו תו(רה) שנייה ואני עמדתי בהר כי(מים) הר(אשונים) (דב' י:י) מה הראשונים מרצין אף השניים מרצין. ירד בעשרה בתישרי והוא היה יום הכיפון(רים) וסלחת לעונינו ולחט(אתינו) (שמ' לד:ט) לפיכך הוא היה יום חק זיכרון לדורות והיתה זאת לכם (וי' טז:לד). ויהי בדרת משה וירא אהרן וכל בני יש(ראל) וגו' ויקרא אליהם משה וישבו ואחרי כן ניגשו (שמ' לד:כט-לב).

יום הראשונים ר | מרצין ... מרצין אף השניים מרצין
ה מרצין אף השניים מרצין ו מרצין אף שניים מרצין
ק ין אף השניים מרצין ה מרצין אף שניי' מרצין אמו'
מעתה אמצעי' בכעס ד ברצון אף שניים ברצון ר ברצון
אף האחרונים ברצון מספ ברצון אף האחרונים ברצון
אמור מעתה אמצעיים היו בכעס ל היו ברצון אף
האחרונים היו ברצון מעתה האמצעיים היו בכעס א
מרצון אף אחרוני' ברצון ומעתה האמצעי' בכעס ב
7-8 ירד ... הכיפון(רים) ה ח ק ירד בעשרה בתשרי הוא
יום הכפורים ר ירד בעשר' בתשרי והוא (והוא היה ד)
יום הכיפונים ובשרן (ובישרם ד) שנתרצה לפני המקום
שני' ד ל ירד משם (משה ב) בעשרה בתשרי והלוחות
בידו שבאותו היום (יום ב) נתרצה המקום (הב"ה ב)
לישר' שני' (שכן הוא או' א) אב 8 וסלחת ...
ולחט(אתינו) וסלחת (סלחת ג) ... ולחטאתינו ונחלתנו
ג₃ דה ל ק ר וסלחת לעונינו ח סלחתי כדברך אב
8-9 לפיכך ... לדורות לפיכך נתקיים יום חוק וזיכרון
לדורות ד ל לפיכך הוא זכרון לדורות ג₃ ה ח ר ולפי'
הוא היה זכרון לדורות ק לפיכך הוא יום סליחה וכפרה
וזכרון (עשו אותו זכרון א) לדורות אב 9 והיתה
... לכם והיתה זאת לכם לחקת עולם לכפר על בני ישראל
(ישר' וגו' ג₃) ג₃ ר שני' והיתה ... לכפר גו' א שני' (והוא
שכתו' ה ח) ... עולם דה ח ל והיתה ... עולם ק שני'
והית' ... לחקת וגו' ב | ויהי ... משה ליתא א ויהי
ברדת משה מן ההר ושני לוחות העדות ביד משה בדרתו
מן ההר ומשה לא ידע קרן עור פניו ר ויהי ... ביד משה
ק ויהי ... מהר סיני ושני לוחות הברית בידו ה אותו
שנה נאמ' ויהי ... לוחות העדות וגו' ב ויהי ... לח' וגו'
ג₃ ויהי ... סיני ל | וירא ... וגו' ליתא ד וירא ... ישראל
ה ק על אותו שעה הוא או' וירא ... ישראל את פני משה
גו' א וירא ... בני וגו' ב וירא ... ישראל את משה והנה
קרן עור פניו ל וירא אהרן וכל ישראל וגו' ר
10 ויקרא ... וישבו ויקרא ... וישבו אליו ל ויקרא
אליהם משה וגו' א ג₃ ר ויקרא אליהם משה ב ה ק וישבו
אליו וגו' ד | ואחרי ... ניגשו ואחרי כן נגשו כל בני

ארבעים הלילה אשר התנפלתי ר דכת' ואתנפל לפני ה'
את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה אשר התנפל כי
אמר ה' וגו' ד שני' ואתנפל ... הלילה וגו' ה ואתנפל ...
היום וגו' א שני' ואתנפל ... הארבעים היום ק שני' ואתנפל
לפני לפני (י) הש' וגו' ב ואתנפל לפני ה' ארבעים יום
וגו' ח 5 באו(תה) ... ה' ליתא ה | באו(תה)
השעה ליתא ה באותה שעה ד ח ל ק ר בעשרים ותשעה
באב אב | המק(ום) א ח ר ליתא ה הקב"ה ב ד ל ק |
ליש(ראל) ליתא ה ר לישראל (על ישראל ל) ואמ' למשה
לפסול לוחות שניים ולעלות שני' ד ל לישר' ויאמר למשה
פסל לך וגו' ועשה לך ארון עץ שני' ב לישר' שכן הוא
או' א | בעת ... ה' ליתא ה בעת ... ה' אלי פסל לך
שני לחת אבנים כראשוני' ועלה אלי ההרה ועשית לך
ארון עץ ד בעת ... כראשונים ל בעת ... לוחות ח בעת
... לך וגו' אב ק בעת ההיא אמר אלי ... האבנים ר
5-7 ירד ... שנייה עשה עוד ארבעים (מ' יום ב)
משלשים (מלאי' ב) באב עד עשרה בתשרי בעשרה
בתשרי נתרצה המקום בשמחה לישר' שכן הוא או' אב
5-6 ירד ... באב ספ ר ליתא אב ק ירד בעשרים
ושמנה באב ופסל שני לוחות שני' ד ל מיד בכ"ח באב
שנא' ח מיד בשבעה ועשרים באב נאמ' ה 6 ויפסל
... לוחות ליתא אב ויפסל לך שני לוחות אבנים
כראשונים וישכם משה בבקר ויעל אל הר סיני ר ויפסל
שני ... בבקר (בבקר וגו' ד) ד ל ויפסל ... אבנים
ה ח ק | *עלה בעשרים ותשעה באב ק ר ליתא אב עלה
בעשרים ושמונה באב נ ועלה בעשרים ותשעה באב ד
ויעל בכ"ט באב ל עלה בכ"ט ה בכ"ט עלה ח
7 שנייה ל ק ליתא אב פעם שנייה דה ח ר | ואני ...
הר(אשונים) ואנכי (שני' ואנכי ה) ... הראשונים
(הראשוני' וגו' ב) אב ה ק ר שני' ואנכי ... הראשונים
ארבעים יום וארבעי' לילה וישמע ה' אלי גם כפעם (י)
ההיא ולא אבה ה' השחיתך כימים הראשונים ל שני' ...
לילה וגו' לא ... הראשונים ד שנא' אנכי אמרתי בהר
במים הראשונים ה | מה מה תל' לו' כימי' הראשוני'
מה (אלא מה א) אב | הראשונים ימי' ראשו' ב ארבעים

התחילו עסוקים במלאכת המשכן ויבאו כל איש אשר נש(או) (שמ' לה: כא). וירא משה את המלאכה (שמ' לט: מג) מהו הברכה שברכן אמ' להם תישרה שכינה במעשה ידיכם והן אמ' ויהי נועם ה' אלינו עלינו (תה' צ: יז). ר' מאיר או' לא כך אמ' להם ה' א(להי) אבותיכם יספ' עליכם (רב' א: יא). א' אשריכם שניתן לכם בית הבחירה שתישרה שכינה ביניכם שנ' ועשו לי מקדש (שמ' כה: ח).

14-12 מהו ... מקדש. תוספתא מנחות ז: ז-ח (עמ' 521 ואילך); ספרא, מכילתא דמילואים, שמיני, טו (מד ע"ג); ספרי במדבר, קמג (עמ' 190 ואילך); פסיקתא דרב כהנא, וזאת הברכה (עמ' 440); תנחומא, פקודי, יא; תנחומא, נשא, יג, כז = תנחומא בובר, נשא, כ, כט (עמ' 36, 40); במדבר רבה יב: ט.

א ב | לא ... להם ג₃ מן ליתא ג₆ לא כך (כן ד) אמר להם אלא ד ל לא כך אמ' אלא ה לא כך אמ' ח לא כך אמ' להם אלא כך אמ' להם ר לא כך אמ' אלא כך אמ' ב כך אמר להם (להן א) א ס פ ק | ה' ... עליכם ח ל' ה' ... עליכם וגו' א ב ד ה' ... עליכם ככם אלף פעמים (פעמים וגו' ג₃) ג₃ ה' ה' ... ככם ק | א' ליתא ב אמר להם א ג₃ ג₆ ד ח ל ר ואמ' להם ח ק 14-13 *אשריכם ... ביניכם אשריכם שניתן להם בית הבחירה שתישרה שכינה ביניהם נ אשריכם שזכיתם שתישרה לכם בת הבחירה שהשכינה שרויה בתוכו ג₆ אשריכם שזכיתם (שזכיתם ר) ונתן (וניתן ר) לכם בית הבחירה שתשרה שכינה (שכינתו ח) בתוכו (בתוכה ח) ג₃ ח ר אשריכם שזכיתם שניתן לכם בית הבחירה ותשרה שכינתו בתוכה ח אשריכם לבנות בית הבחירה שתשרה שכינה בתוכו ק אשריכם שזכיתם שתשרה שכינה ביניכם ס פ כדרך שזכיתם במעשה המשכן סופו ליתן לכם את בית העולמים שבתוכו עתידה שכינה לשרות א וכדרך שזכית' במעש' משכן סופו לתת לכם את בית עולמי' שתשרה שכינ' בתוכו ב אשריכם ישראל שזכיתם לעבודת המשכן וכשם שזכיתם לכך כך תזכו שניתן (שתנתן ל) לכם בית הבחירה ותשרה (ושתישרה ד) שכינה ביניכם (בתוכם ד) ד ל 14 ועשו ... מקדש ועשו לי משכן מקדש ושכנתי בתוכם א ג₃ ג₆ ד ח ל ק ר ועשו לי משכן ושכנתי וגו' ב.

ישראל ויצום וגו' ג₃ ד ר ואחרי ... ויצום ל ואחרי ... ישר' גו' א ואחרי ... כל וגו' ב ואחרי כן נגשו בני ישראל ויצום ק ואחרי כן נגשו אליו כל בני ישראל ה 11 התחילו עסוקים ב ג₃ ה ח התחילו להיות עסוקין (עוסקין ר) א ר התחילו לעסוק ק מה צום (צום צום ד) לעשות את המשכן התחילו לעסוק ד ל | המשכן] המשכן וגו' ב | ויבאו ... נש(או) ויבאו (שנ' ויבאו א) ... נשאו לבו והנשיאים הביאו (הביאו גו' א) ובצלאל בן אורי בן (בן חור למטה א) וגו' א ב ויבאו ... לבו וגו' ר ויבאו ... נשאו וגו' ג₃ ויבאו (ויביאו ק שנ' ויבאו ח שנ' ויבואו ה שנ' ויביאו ל) ... לבו (לבו וגו' ד ה) ד ח ח ל ק | וירא ... המלאכה וירא משה את כל המלאכה והנה עשו אותה כאשר צוה ה' (ה' את משה ל) כן עשו ויברך אותם משה ג₃ ד ל וירא ... עשו ויברך אותם משה אותה וגו' ר וירא ... המלאכה (המלאכה וגו' א ב) ויברך אותן משה א ב ח וירא ... המלאכה והנה היתה דים ויברך אותם משה ה וירא משה את המלאכה ויברך אותם משה ק 12 מהו ... שברכן] ומהו הברכה שברכן ה מה (ומה ח ר) ברכה ברכן (ברכם ד ר) א ב ג₃ ד ח ל ק ר | תישרה שכינה א ב מן תשרה השכינה ג₃ יהי רצון (רצון מלפניך ח) שתשרה שכינה (השכינה ק שכינתו ח) ד ח ל ק ר 13-12 *והן ... עלינו נ⁰] ליתא א ב ג₃ ה ח ר והן אמ' ויהי נועם ה' וגו' אלינו' עלינו נ והם אמרו ויהי נועם ה' אלדינו (אלהינו כו' ל אלהינו עלינו וגו' ד) ד ל ק 13 מאיר יוסי

פרק ז

וידבר ה' אל ביום החודש ושמתה שם והבאת את השל(חן) (שמ' מ:א-ד). אימתי התחילו ימי המילואים בעשרים ושלשה באדר ובאחד בניסן שלמו ימי המילואים. כל שבעת ימי המילואים היה משה מעמיד את המשכן בכל בקר ובקר ומקריב עליו קורבנותיו ומפרקו ובשמיני העמידו ולא פירקו. ר' יוסי ב"ר יהודה או' אף בשמיני העמידו ופרקו. ואכל אהרן ובניו את (שמ' כט:לב). 5 ופתח אהל מועד ויעש אהרן ובניו ביום השמיני (וי' ח:לה-ט:א) אחר שבעת ימי המילואים אחד בשבת היה וראש חו(דש) שלניסן היה. בו ביום עמד אהרן ובניו ורחצו ידיהם ורגליהם מן הכיור ועבדו

3-2 אימתי ... המילואים.2. ספרא, מכילתא דמילואים, צו, לו (מב ע"ד). עיין ספרא, מכילתא דמילואים, שמיני, א (מג ע"ג), יד (מד ע"ג); ספרי במדבר, מד (עמ' 49), מח (עמ' 52); במדבר רבה יב:טו. 3-5 כל ... ופרקו. ספרא, מכילתא דמילואים, צו, לו (מב ע"ד-מג ע"א); ספרי במדבר, מד (עמ' 49); ספרי זוטא לבמדבר ז:א (עמ' 251); ירושלמי יומא א:א (לח ע"ב-ע"ג); פסיקתא דרב כהנא, ויהי ביום כלות (עמ' 10); במדבר רבה יב:טו. עיין תנחומא, כי תשא, לה; פקודי, יא; פסיקתא רבתי, ה (טו ע"א); במדבר רבה יב:ט.

ק ר] ומשמיני נ בשמיני ג₃ ה ח 5-4 *העמידו ... ופרקו ד ל ק] העמידו ופיקיו (ו) נ העמידו (והעמידו ה) ולא פירקו ה ח העמידו ולא פירקו ר' יוסי ב"ר יהודה או' אף בשמיני פרקו א ב העמידו ועוד לא פרקו ר' יוסף ב"ר יהודה אומ' אף בשמיני פרקו ר העמידו ר' יוסי בירבי יהודה או' אף בשמיני פרקו ג₃ 5 ואכל ... את] ואכל ... את בשר האיל ואת הלחם אשר בסל פתח אהל מועד ר ואכל ... בסל ד ל ואכל (שנ' ויאכל ק) ... האיל וגו' ג₃ ק ואכלו ... האיל ב ואכל ... בשר גו' א ואכל (ואכלו ה ס) ... בשר המילואים ה ח ס פ 6 ופתח ... מועד] ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים (ימים וגו' ד ר) ד ל ר ופתח ... תשבו יום ולילה וגו' ג₃ ופתח ... תשבו וגו' א ב ה ק ופתח ... תשבו ח | ויעש ... ובניו ויעש אהרן ובניו את כל הדברים האלה (האלה גו' א) א ר ויעש ... הד' (הדברי' וגו' ב) ב ג₃ ויעש ... כל ל ויעש אהרן ובניו וגו' ד ה ק | ביום השמיני] ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו ה ח ר ויהי ... משה (משה וגו' ק) ל ק ויהי ... קרא גו' א ויהי ביום השמיני (השמיני וגו' ד) ב ג₃ ד | שבעת] זמן א | ימי המילואים] ימים שלמילואים ג₃ | אחד] ואחד ד ל ר אותו (ואותו ק) יום (היום א) אחד א ב ק 7 היה] | ליתא ב | שלניסן ג₃ | ניסן א ב ד ה ח ל ק ר | בון] ליתא ח וכו ד ל ר | עמד] עמדו א ב ד ל | ובניו] ליתא ג₃ | ידיהם ורגליהם] את ידיהם ואת רגליהם ד ל | הכיור הכיור ולבשו בגדי השרד והקריבו עולות ושלמי' א הכיור

1 *פרק ז ד ל] פר' נ סליק לה פירקא שיתאה פרק ז' ב סליק פירקא ר' א סליק פירקא ג₃ ח ס פ ק ר סליק פיר' פרק שמיני ה סל' פר' ג₆ 2 וידבר ... אל] וידבר ה' אל משה לאמר א ב ג₃ ד ק ר וידבר ... משה ה ח ה' אל משה לאמר ל | ביום החודש] ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן אהל מועד ב ד ר ביום ... לחדש ג₃ ה ח ביום ... לחדש הוקם המשכן ל החדש הראשון באחד לחדש גו' בגיליון נוסף 'ביום' א ביום החדש הראשון ק | ושמתה שם] ושמת שם ל ושמת שם וגו' ד ק ושמת שם את ארון העדות וגו' א ג₃ ר ושמת ... העדות ב ה ח | *והבאת ... השל(חן) ה ל] והבאת אל השלחן נ והבאת את השלחן וערכת (והערכתו ב) את ערכו (ערכו וגו' ר) ב ר והבאת ... וערכת וגו' ג₃ והבאת את השלחן וגו' א ד ק והבאת שם את השולחן ח | אימתי] ליתא ד ל | ימי] ליתא א ב ג₃ ה ר שבעת ימי ד ל 3 *המילואים¹ א ב ד ה ל] [—] נ מלואים ג₃ ק ר | בעשרים ושלשה] כ"ג ג₃ | *ובאחד] באחד נ | בניסן] בניסן בו ר | ימי המילואים¹] ליתא ב ד ל ק ר המלואים ה במלואים ח ימי מלואים ג₃ | כל] וכל ב | *ימי המילואים² א ב ד ל ק ר] המילואים נ ימי מלואים ג₃ הימים ה ח 4 את] ליתא ב | בכל] ליתא ה ח ובכל ב ר וכל א ג₃ ק | ובקר] בקר ה | ומקריב] מקריב א ג₃ ח ר היה מקריב ב ק | עליו קורבנותיו] עליו קרבנות ג₃ ד עליו קרבו ל קרבנותיו עליו א ב ג₃ ה ח ק ר | ומפרקו] ופרקו ג₃ ח ר | *ובשמיני א ב ד ל

את העבודות והיסדירות על הסדר.

10 אותו היום התחילו הנשיאים להקריב ויהי המקריב (במ' ז:יב) ראשון למעשה בראשית היה ראשון לנשיאים ראש(ון) לאיסור הבמה ראש(ון) לשכון ביש(ראל) שני' ושכנתי (שמ' כט:מה) ראש(ון) לכהונה ראש(ון) לברכה ראש(ון) לעבודה ראש(ון) לחדשים ראש(ון) לשחיטת צפון ראש(ון) לאכילת קדשים ראש(ון) לירידת האש שני' ותצא אש מלפני ה' (וי' ט:כד). בו ביום הקריבו יש(ראל) תמידין נדרים ונדבות חטאות ואשמות בכורות ומעשרות. ועל אותו היום הוא או' עורי צפון ובואי (שה"ש ד:טז) עורי צפ(ון) זה עולה שנישחטה בצפון ובואי

9-12 אותו ... ה'. ספרא, מכילתא דמילואים, שמיני, א (מג ע"ג); בבלי שבת פז ע"ב; בראשית רבה ג:ט (עמ' 24 ואילך); פסיקתא רבתי, ז (כו ע"ב); במדבר רבה יג:ו; מדרש חדש על התורה (המקרא בבית הכנסת, ב), עמ' לג, עג. עיין מדרש תדשא, י (עמ' קנג); במדבר רבה יג:י; ספרי במדבר, מד (עמ' 49). 10 ראש(ון) ... הבמה. עיין משנה זבחים יד:ד; תוספתא זבחים יג:א; ספרי דברים, סה (עמ' 131); בראשית רבה סג:יג (עמ' 697). 12-13 בו ... ומעשרות. בבלי בכורות ד ע"ב. 14-20 ועל ... יש(ראל). שיר השירים רבה א,ב,א; ה:א; פסיקתא רבתי, ה (טז ע"א ואילך); במדבר רבה יג:א

ג, ראשון לאיסור הבמה ראשון לשכון בישראל שני' ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי להם לאלוקים ראשון לכהונה ראשון לברכה ראשון לעבודה ראשון לידות חדשים ג, ראשון לסדר בהמה (סדר לבהמה ס) ראשון לשכון שכינה בישראל ראשון לכהונה ראשון לעבודה ראשון לברכה ראשון לאיסור במות (הבמות ס) ספרא ראשון לסדר בהמה ראשון לשכון בישראל ראשון לכהונה ראשון לעבודה ראשון לנדבה ראשון לחדשים מ ראשון לסדר כהונה ראשון לשכון שכינה בישראל ראשון לסדר קרבן בהמה ראשון לעבודה ראשון לברכה של ברכת כהנים ראשון לחדשים ה ראשון לסדר בהמה ראשון לשכון שכינה בישראל ראשון לעבודה ראשון לברכה ראשון לחדשים ח 11-12 ראש(ון) ... קדשים ליתא ה ח ראשון לשחיטת צפון ראשון לשחיטת קדשים ק ראשון לשחיטת צפון ראשון לתחילת חודשים ג, 12 לירידת לאכילת ל | האש אש א ג, | ותצא ... ה' ל' ותצא ... ותאכל על המזבח את העולה ואת החלבים וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם ר ותצא ... המזבח (המזבח גר' א) א ה ח ותצא ... ותא' את הע' וגו' ג, ותצא האש מלפני ה' וגו' ק ותצא אש וגו' בד 13 תמידין תמידין ומוספין ספקר | חטאות ... ומעשרות ומוספין ובכורות ומעשרו' חטאו' ואשמו' ב 14 ועל' על אה ח קר | היום | יום בד | עוריו ... ובואי | עורי צפון ובאי תימן הפיחי גני יזלו בשמיו

... השדר ב | ועבדו | עבדו א ג, ה קר עמדו ח 8 את | ליתא ה ח את כל ד ל | והיסדירות ד ל | וסידורם א ג, ה ח קר וסדרו ב | על | את ב 9 אותו היום ג, ה ח ק באותו היום אר אותו יום ב ובו ביום ד ל אותו ח | ויהי המקריב | ויהי (שני' ויהי ק) המקריב ביום הראשון את קרבנו נחשון בן עמינדב (עמינדב וגו' ר) קר ויהי (שני' ויהי ל) ... קרבנו (קרבנו וגו' ה) ג, ה ח ל ויהי (שני' ויהי ד) ... הראשון א ד ויהי ... הראשון נחשון ב | ראשון¹ אותו (ואותו ב) היום ראשון א ב ראשון להקמת המשכן ראשון ח | היה | ליתא כל שאר כתבי היד 9-10 ראשון לנשיאים ליתא ב 10-11 ראש(ון)² ... לחדשים ראשון לשכון שכינה בישראל שני' ושכנתי בתוך בני ישראל ראשון לאיסור במה ראשון לכהונה ראשון לברכה ראשון לעבודה ראשון לחדשים ד ל ראשון לכהונה ראשון לאיסור הבמה ראשון לשכון בישראל ראשון לעבודה ראשון לברכה ראשון לחדשים ק ראשון לחדשים ראשון לשכון שכינה בישר' ראש' לכהונה ראש' לברכה ראשון לעבודה א ראשון לחדשי' ראשון לנשיאי' ראשון לסדר בהמה ראשון לכהונה ראשון לשכון שכינה בישר' ראשון לברכ' ראשון לעבודה ראשון לאיסור במה ב ראשון לפדר בהמה ראשון לשכון שכינה בישראל ראשון לכהונה ראשון לעבודה ראשון לברכה ראשון לחדשים ר ראשון לסדר בהמה ראשון לשכון ביש' ראשון לכהונה ראשון לעבודה ראש' לברכה ראש' לחדשים

תימן (שם) אילו שלמים שנישחטו בדרום הפיחי גני (שם) זה אהל מועד יזלו בשמיו (שם) זה קטורת הסמים יבא דודי לגנו (שם) זה שכינה ויאכל פרי מגדיו (שם) אילו הקורבנות באתי לגנני (אח(ותי) כ(לה) (שה"ש ה: א) זה יום השמיני(ני) אריתי מורי עם בש(מי) (שם) זו קטורת ולבונה ולבונות המנחות אכלתי יערי ע(ם) דב(שי) (שם) אילו איברי עולה ואמורי קדשי קדשים שתייתי ייני עם חלבי (שם) אילו הנסכים ואמורי קדשים קלים איכלו רעים (שם) זה משה ואהרן ומרים שתו ושכרו דודים (שם) זו כנסת יש(ראל).

בו ביום נימצאת אלישבע בת עמינדב יתירה על יש(ראל) ארבע שמחות ואכל אחד ואילו הן יבמה מלך ובעלה כהן גדול ואחיה נשיא ובניה סגני כהונה ואבילה בשני בניה נדב ואביהוא ויש אומ' אף בן בנה משוח מלחמה זה פינחס.

(פעמיים); תנחומא, נשא, כ; מדרש שיר השירים ה: א (עמ' צג); ירושלמי מגילה א: יב (עב ע"ג); בראשית רבה כב: ה (עמ' 208), לד: ט (עמ' 318); ויקרא רבה ט: ו (עמ' קפג); שיר השירים רבה ד: טז; במדבר רבה יג: ב. עיין ספרי זוטא לבמדבר ז: יז (עמ' 252). 21-23 בו ... פינחס. ספרי זוטא לבמדבר ז: יז (עמ' 252); בבלי זכחים קב ע"א; ויקרא רבה כ: ב (עמ' תנ); פסיקתא דרב כהנא, אחרי מות (עמ' 388, 390); שיר השירים רבה ג, ה; קהלת רבה ב, ב; תנחומא, שמיני, ב = תנחומא בוכר, שמיני, ג (עמ' 23); תנחומא, אחרי, א = תנחומא בוכר, אחרי, ב (עמ' 56 ואילך); מדרש חדש על התורה (המקרא בבית הכנסת, ב), עמ' לד; קהלת זוטא ב: ב (עמ' 114); רות זוטא ד: יג (עמ' 49); מדרש תהילים עה: ב (עמ' 338); מדרש משלי לא: כה (מהדורת בוכר, עמ' 112); 'מהדורה חדשה של מדרש משלי', גנזי שכתר, א, עמ' 167 ואילך. עיין ויקרא רבה כ: י (עמ' תסד); פסיקתא דרב כהנא, אחרי מות (עמ' 395); תנחומא, ויקהל, ג; אחרי, ו = תנחומא בוכר, אחרי, ז (עמ' 63); קרח, ג = תנחומא בוכר, קרח, ו (עמ' 87) = במדבר רבה יח: ד; בבלי סנהדרין קי ע"א. 23 אף ... פינחס. ראה תוספתא סוטה ז: יז (עמ' 197); בבלי סוטה מג ע"א.

שכרו ב 21 *כו ביום] ביום נ | נימצאת אלישבע] נמצית אלישבע ג, מצאה אלישבע א נמצא לאלישבע ל | יתירה ... אחד דל] יתירה על בנות ישראל ארבע שמחות ואכל אחד הקר ארבע שמחות יתירה על בנות ישר' א שמחו' יתירות על בנות ישר' ב | ואילו הן] יתא אד אלו הן ה 22 ובעלה] בעלה הלקר | ואחיה] אחיה דלקר ונחשון אחיה ב | נשיא] נשיא על כל השבטי' ב | ובניה ד] בניה ל שני בניה ר ושני בניה אבהק ובנה ג, | סגני] סגן ג, | ואבילה ג, דל] ואכל אחד אהקר ואותו יום ראתה אבל ב | בשני ... ואביהוא דל] משני בניה נדב ואביהוא אב משני בניה מנדב ואביהוא ק מנדב ואביהוא בניה ר משני בניה שמתו ואלו הן נדב ואביהוא בהקריכם אש זוהה 23 אף ... פינחס דל] אף בן בנה משוח מלחמה זה היה פינחס א אף בן בנה ראתה משוח מלחמה זה פנחס ה אף פנחס בן בנה משוח מלחמה בקר

וגו' ר עורי ... בשמיו דה ל עורי ... תימן (תימן גו' א) אבחק | זה בן] זו שאר כתבי היד | עולה] תמידין ספ | שנישחטה אחר] הנשחטת דל שנישחטת הק שנישחטו פ שנישחטין ס ששחיתתה ב 15 אילן] זו ב | *שלמים] שלימים נ תימן ח | שנישחטו חר] שנישחטין אהק הנשחטין דל ששחי' ב | זה] זו ל | קטורת] קטורת ר 16 הסמים] סמים תוען ביד ראשונה להסמים' ג, | זה] זו אדהלר | שכינה] השכינה ד אהל שכינה ב | הקורבנות] קרבנות קר 16-17 אח(ותי) כ(לה)] יתא ה 17 השמיני(ני)] שמיני דהלקר | זה] זה בהקר | קטורת ולבונה] קטורת דהל קטורת הלבונה אבג, גקר | ולבונות המנחות] ולבונות המנחות ג, ג, דל ולבונות המנחה אבהקר 18 עולה] העולה אדהל עולה ושלמים ר | ואמורי] ואמורים ר | קדשין] וקדשי ר קודש ל | קדשים] הקדשים ה 19 זה] אלו ק | ואהרן] אהרן ר | ומרים] יתא דל | ושכרן]

וידבר ה' אל משה במדבר סיני בא(הל) מו(עד) שאו את ראש (במ' א: א-ב) ואחר כך פקד את בני לוי (במ' ג: טו) ואחר כך פקד כל בכור זכר (במ' ג: ז) אחר כך נשא את ראש בני קהת (במ' ד: ב) וא(חר) כך את רא(ש) בני גרשון (במ' ד: כב) וא(חר) כך בני מררי (במ' ד: כט) וא(חר) כך על פי ה' פקד (במ' ד: מט).^ו

ד ביי"ד באייר שחטו טמיאי נפש פסח שני שנ' ויהי אנשים(ם) אשר היו טמאים לנפש וגו' ויאמרו האנשי(ם) ההמה אליו וגו' (במ' ט: ו-ז).

24 בשנים] ובשנים ב' בשני ר' וביים השני למחרת בשני א' בשטים ה' | אלעזר] אלעזר הכהן ד' אלעזר בן אהרן הכהן ה' | פרת חטאת] פר חטאת ל' הפרה ר' את הפרה אב'ה | *והזו ד' לק] והיו נ' והזה ג' וטהר אב'ה מס'פר | כל יש(ראל)] את כל ישראל ר' כל ישראל ממעשה העגל אב'ק | *ושנו ג' ד' ושנו ושנו נ' שנו רבו' ה' בשנה השנית במס'פקר וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנ' השני' לצא' מא' מצ' בח' הרא' לא' ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו א' | בארבעה עשר] ובארבעה עשר' אבס'פר כ"ד בניסן ק' | יש(ראל)²] ליתא ל' 25 השבת ד' שבת אב'ה קר'.

1 *פרק ח' ד' פר' נ' סליקא פירקא שביעאה פרק ח' ב' סליק פירקא ד' א' סליק פירקא ספ'ק' סליק פירקא פרק תשיעי ה' סל' פר' ג' 2 וידבר ... מו(עד)] וידבר ... מועד באחד לחדש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמר ר' ה' ... מצרים ל' וידבר ... השנית וגו' ד' ה' וידבר ... השני וגו' ב' ק' וידבר ... מוע' גו' א' | שאו ... ראש] שאו את ראש כל עדת בני ישראל מבן עשרים שנה ומעלה ואתכם יהיו איש איש למטה ה' שאו ... ישראל (ישראל וגו' ק') ואתכם ... למטה וגו' ק' שאו את ראש (ראש וגו' כד) מבן עשרים שנה (שנה וגו' כד) ואתכם יהיו (יהיו וגו' ד') יהיו איש איש וגו' (ב) כד ל' שאו את ראש גו' ואתכם יהיו איש גו' ויפקד אתם משה גו' א' | ואחר כך] ואחר ב' ואחר כן קר' 2-3 פקד ... פקד] פקד ד' 2 *פקד ... לוי אל] ליתא ד' פקד את [—] נ' פקוד ... לוי (לוי למשפחות' ב' לוי לבית אבותם ה') ויפקוד אותם משה על פי ה' (ה')

ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש נעלה הענן (במ' י:יא) ויכתב משה את מוצאיהם (במ' לג:ב) נמצאו עושין במדבר סיני שנים עשר חדש חסיר עשרת ימים. נסעו ממדבר סיני ובאו להם לקברות התאווה ועשו שם שלשים יום שני' לא יום אחד תאכלון וגו' עד חדש ימים וגו' (במ' יא:ט-כ) נסעו מקברות התאווה ובאו לחצרות ועשו שם שבעה ימים שנאמר ותסגר מרים שבעת ימים (במ' יב:טו). נסעו מחצרות ובאו להן למדבר פארן בעשרי(ם) ושמונה בסיון ובכ"ט בסיון שלח משה מרגלים שני' והימים ימי ביכורי ענבים (במ' יג:כ) וישובו מתור הארץ מקץ מ' יום (במ' יג:כה) וט' באב היה. שתמצא או' בט' באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ. אחר מרגלי(ם) היתה מחלקתו שלקרח ובליעתו שני' אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש וגו' (במ' טז:יד) ויחר אף ה' ביש(ראל) (במ' לב:יג).

7-13 ויהי ... היה. עיין ירושלמי תענית ד:ח (סח ע"ד); בבלי תענית כט ע"א. 12 ובכ"ט ... מרגלים. בבלי תענית כט ע"א. 13 בט' ... לארץ. משנה תענית ד:ו. ראה ירושלמי תענית ד:ח (סח ע"ד); בבלי תענית כט ע"א; סוטה לה ע"א; תנחומא, שלח, יב = תנחומא בוכר, שלח, כא (עמ' 69) = במדבר רבה טז:כ; סדר אליהו רבה כז (עמ' 145).

תאכלו (תאכלון ה) ולא יומים ולא חמשה (עשרה ר) ימים וגו' ה' 10 עד ... וגו' עד חדש ימים בל ק | נסעו ונסעו ה | ובאו | ליתא א ב ק ר ובאו להם ה ל | שבעה | שבעת כל שאר כתבי היד | שנאמר | ליתא ה' 11 ותסגר ... ימים | ותסגר ... ימים מחוץ למחנה ל ותסגר מרים מחוץ למחנה שבעת ימים (שבעה וגו' ב) ב ה ק ר ותסגר ... למחנ' גו' א | ובאו להן | ובאו ב ק | *בעשרי(ם) ... בסיון א | ליתא ה מ נ ס פ ק ר בכ"ה בסיון ד ל כ"ח ב 12 ובכ"ט בכ"ט ה נ ק ר וכ"ט ב | בסיון | בו ב ל | שני' | ליתא ה ק ר 12-13 וישובו ... יום | וישובו מתור הארץ וגו' ב 13 וט' ... היה | ליתא ר | שתמצא או' נ | ליתא ב ל ס פ כשתמצא או' מ כשתמצא לומר א ר תמצא ק | בט' באב | ואז ל ס פ וכו בפרק ב | נגזר | נגזר גזיר' ב 13-14 אחר מרגלים(ם) ל | אחר המרגלים ה ק ר אחר ביאת המרגלים (מרגלי' ב) א ב 14 היתה | ליתא ר | מחלקתו ... ובליעתו | מחלוקת קרח ובליעתו ל בליעתו שלקרח א ב ה ק ר | שני' | ליתא ה נ ר שכן הוא או' א | אף ... וגו' | אף ... דבש הביאותנו ל אף ... הביאותנו (הביאותנו וגו' ה) ויחר למשה מאד ויאמר אל ה' אל תפן אל מנחתם (מנחתם וגו' ה) ה' אף ... דבש וגו' ויחר למשה מאד וגו' ב אף לא ארץ ... הביאו' גו' ויחר ... גו' א אף לא אל ארץ ויחר למשה ק 14-15 ויחר ... ביש(ראל) | ויחר אף (אף ה' בר) בישראל ויניעם במדבר ארבעים שנה (שנה וגו' ה' ר) ב ה' ויחר אף (אף ה' ק) ... במדבר (במדבר גו' א) א ק

מה יצוה ה' לכם ה ויאמרו ... טמאים ויאמר ... עמדו וגו' ר ויאמר ... אליו וגו' ויאמר אליהם משה וגו' ג, ק ויאמרו ... וגו' ... וגו' וכל הפרשה כולה א ויאמרו ... אליו ל 7 *ויהי א ב ג, ה ק ר | וידבר ה' אל משה לאמר איש (איש איש ד) כי יהיה טמא לנפש (לנפש וגו' ד) ויהי ד ל | ויהי ... הענן | ויהי ... בעשרים בחדש וגו' ק ויהי ... לחדש נעלה הענן וגו' ויסעו בני ישראל למסעיה' וגו' ב ויהי ... השני וגו' ה ויהי ... וגו' ויסעו בני ישראל גו' א ויהי בשנה השנית בעשרים בחדש נעלה הענן ר 7-8 *ויכתב ... ימים | נמצאו עושין במדבר סיני י"ב חדש חסר עשרה ימי' ואו' ויכתב משה את מוצאיהם (מוצאיהם למסעיה' וגו' ד) ד ל [—] משה את מוצאיהם נימצאו עושין במדבר סיני שנים עשר חד' חסיר [—] נ ויכתב משה את מוצאיהם נמצאו [—] סיני שנים עשר חדש חסר עשרת ימים ג, ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם על פי ה' ואלה מסעיהם למוציאיהם במדבר סיני עשו שנים עשר חדש חסר עשרת ימים ר ויכתוב ה' במדבר סיני עשו שנים עשר חדש חסר עשרת ימים ה ויכתוב ... למסעיהם (למסעיה' וגו' ב) במדבר סיני עשו י"ב עשר חדש חסר עשרת ימים ב ק ויכתב ... מוצאיהם גו' במדבר סיני עשו שנים עשר חדש חסר עשרה ימים א 9 נסעו ... סיני' ממדבר סיני ר נסעו ממדבר סיני בעשרי' לחדש השני א ב | ובאו להם | ובאו ב ל ק באו ר | ועשו שם | ועשו ר ועשו להם שם ה | שני' | ליתא ה נ ק ר | לא ... וגו' | ליתא ב לא ... תאכלו וגו' א ק לא ... תאכלו (תאכלון נ) ל נ לא ...

והימים אשר הלכנו מקדש ברנע עד אשר עברנו את נחל זרד שלשי(ם) ושמנה שנה וגו' (דב' ב:יד) י"ט שנה ישבו בקדש וי"ט שנה היו חוזרין ומטורפין שנ' ותשבו בקדש ימים רבי(ם) כימי(ם) אשר ישבתם (דב' א:מו). כל המסעות כולן מ"ב מסעות.

פרק ט °

4^a ויבאו בני ישראל כל העדה מדבר צן בחדש הראשון וישב העם בקדש ותמת שם מרים ותקבר שם ולא היה מים לעדה ויקהלו על משה ועל אהרן (במ' כ:א-ב) שנסתלקה הבאר שנת ארבעים היתה וראש חדש ניסן היה. ובו בפרק וישלח משה מלאכים מקדש אל מלך אדום כה אמר אחיך ישראל 5 אתה ידעת את כל התלאה אשר מצאתנו (במ' כ:יד). עשו שם ישראל ניכסין שלשה חדשים. ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה' וימת שם בשנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים בחדש החמישי באחד לחדש ואהרן בן שלש ועשרים ומאת שנה במתו בהר ההר (במ' לג:לח-לט).

18-16 והימים ... ישבתם. שיר השירים זוטא א:יד (עמ' 14 = אגדת שיר השירים, עמ' 18); מדרש אספה, בתי מדרשות, א, עמ' ריג. 18 כל ... מסעות. שיר השירים רבה א, ו, ד; שיר השירים זוטא ד:ח (עמ' 28 = אגדת שיר השירים, עמ' 36); מסכת סופרים ב:יא (עמ' 116); מדרש אגדה לשמות לה:י (עמ' 188); מדרש אגדה לבמדבר לג:א (עמ' 167); מדרש חדש על התורה (המקרא בבית הכנסת, ב), עמ' ק.

2-3 ויבאו ... הבאר. תוספתא סוטה יא:א; שרידי תנחומא-יילמדנו, עמ' 43. 4 וראש ... היה. ראה מדרש אספה, בתי מדרשות, א, עמ' ריא.

מדבר סין ... וישב העם בקדש וגו' ה ויבאו ... סין היא קדש ותמת שם מרים (מרים וכו' ס) ספ 3 ולא ... אהרן] ולא ... משה ואהרן ד ולא ... לעדה (לעדה וגו' אב) אב ה ק | שנסתלקה ד ל ק | יום שנסתלקה אב ה ר שם נסתלקה (נסתלק פ) ספ | שנת ושנת ל | ארבעים] הארבעים ד ל | היתה] היה בה ק ר 4 ניסן] שלניסן ל | ובו בנ] בו אדה לק ר 4-5 וישלח ... מצאתנו] וישלח ... אדום (אדום וגו' ד) אדה ל ר וישלח ... מקדש (מקדש וגו' ב) בק 5 ניכסין ד] ליתא א ל ק ר נכסין ב נכסים ה | שלשה] ליתא ר ארבעה אב 6-7 ויעל ... לחדש] בו בפרק ויעל ... הארבעים וגו' ה בו בפרק ויעל אהרן אל ... שם (שם וגו' ר) ק ר ויסעו מקדש ויבואו בני ישראל כל העדה הר ההר בו בפרק ויעל אהרן הכהן גו' בשנת ... לחדש א ויסעו מקדש בו בפרק ויעל אהרן הכהן הר ההר ע"פ הש' וגו' וימת שם וגו' ב ויעל אהרן הכהן (הכהן וגו' ד) ד ל 7 ואהרן ... הרה] ליתא ה ואהרן ... ההר כיון שמת אהרן נסתלקו ענני כבוד ובאו הכנענים להלחם בישראל (עם ישראל ד) ד ל ואהרן ... שנה ק ואהרן ... ומאה שנה

16 *והימים] וא' והימים ד | הלכנו] הלכתנו ר | עד ... וגו'] עד ... שנה א ל ר עד ... זרד ה וגו' בק 17 י"ט ... ומטורפין] י"ט שנה היו חוזרין ומטורפין (ומטורפין ד) וי"ט שנה ישבו בקדש ברנע ד ל [—] ט"י שנה ישבו בקדש ותשע [—] נ י"ט שנה (שנים מ) עשו ישראל בקדש וי"ט (תשע עשרה מר) שנה (שנים מ) חוזרין ומטורפין (ומצטרפין ר) מ ק ר תשע עשרה שנה עשו ישראל בקדש ותשע עשרה שנה חוזרין ומיטרפין וחזרו לקדש א י"ט שני' עשו ישראל בקדש וי"ט שני' חוזרין ומצטרפין וחזרו לקדש ב י"ט (י"ט שנה ס) עשו בקדש וי"ט מטורפין (חוזרין ומצטרפין פ) ספ תשע עשרה מסעות חוזרין ומטורפין ה | שני' ליתא הנ ק ר 17-18 כימי(ם) ... ישבתם] ליתא ק 18 *כל ... כולן אה ק ר] נמצאו כל המסעות ד ל כל מסעות כולן ב | מ"ב מ' ב | מסעות] ליתא ר שנה ב.

1 פרק ט ב ד ל] סליק פירקא ח' א סליק פירקא ספ ק ר פרק עשירי ה 2 ויבאו ... שם] ויבואו כל ... ותקבר שם ד ויבאו בני ישראל ... מרים ל ויבאו ... מרים גו' א ויבאו ... הראשון ק ויבאו ... הר' וגו' ב ויבאו ...

וישמע הכנעני מלך ערד (במ' כא:א, במ' לג:מ). מה שמועה שמע שמע שמת אהרן כהן גדול והלך התייר שבהם ונסתלק עמוד הענן שהיה נלחם להם ובא ונלחם עמהם וחזרו לאחוריהם שבע מסעות עד שחנו במוסרה ובני ישראל נסעו מבארן בני יעקן מוסרה שם מת אהרן ויקבר שם ויכהן אלעזר בנו תחתיו (דב' י:ו) וכי במוסרות מת אהרן והלא בהר ההר מת שנ' ויעל אהרן הכהן אל הר (במ' לג:לח) אלא ממקום שמת אהרן חזרו לאחוריהן ז' מסעות עד שחנו במוסרה. משם נסעו הגדגדה (דב' י:ז). ומשם בארה (במ' כא:טז) שחזרה להם הבאר. ויסעו מבאר(ה) ויחנו

9-8 וישמע ... עמהם. ספרי במדבר, פב (עמ' 78 ואילך); תוספתא סוטה יא:א (עמ' 217); ירושלמי יומא א:א (לח ע"ב); סוטה א:י (יז ע"ג); איכה רבה א:נו = איכה רבה, מהדורת בובר, א:כא (עמ' 93); פסיקתא דרב כהנא, אנכי (עמ' 302); בבלי ראש השנה ג ע"א; תענית ט ע"א; תנחומא, חקת, יח = תנחומא בובר, חקת, מב (עמ' 124 ואילך) = במדבר רבה יט:כ; שרידי תנחומא-ילמדנו, עמ' 43 ואילך; מדרש חדש על התורה (המקרא בבית הכנסת, ב), עמ' קא; אבות דרבי נתן, נוסחא ב, כה (עמ' 51). עיין מדרש הגדול לדברים א:כב (עמ' לה). 12-9 וחזרו ... במוסרה. מכילתא דרבי ישמעאל, ויסע, א (עמ' 152 ואילך); ירושלמי יומא א:א (לח ע"ב); סוטה א:י (יז ע"ג); תנחומא, חקת, יח = תנחומא בובר, חקת, מב (עמ' 125) = במדבר רבה יט:כ; מדרש ילמדנו, בתי מדרשות, א, עמ' קעד; מדרש אגדה לבמדבר כו:יב (עמ' 150). ראה מדרש הגדול לדברים י:ו (עמ' קפז ואילך).

ויסעו ממוסר' ויחנו בב"י מה ת"ל מוסר' אלא זו חזרה שמת אהרן שם ב ובני ישראל מבארות בני יעקן מוסרה שם מת אהרן ויקבר שם ר II במוסרות] במוסרה כל שאר כתבי היד | אהרן¹ ליתא אה ל ק | והלא ... מת² והלא לא מת אלא בהר ההר א ב | בהר | הר תוקן ביד ראשונה ל'בהר' ג II-12 שנ' ... הר | ליתא א ב ד ה ל ס פ ק ר שנ' ... הר ההר על פי ה' וימת שם וג' ג⁴ 12 *אלא ... במוסרה ד ל' ליתא ג⁴ אלא ממקום (במקו' ה) שמת אהרן חזרו (נסעו ק) לאחוריהן שמונה מסעות עד שחנו במוסרה ב ה ק ר אלא ממקום שמת אהרן חזרו לאחוריהן שמונה מסעות עד שחנו במוסרה (במוסרה ורץ אחריו שבטו של לוי והרגן א⁰) וכו' כדאית' בכיפורים ירושל' א 13 משם ... הגדגדה ל' משם (ומשם ה) נסעו הגדגדה ומן הגדגדה יטבתה ארץ נחלי מים ג⁴ הר משם ... יטבתה (יטבתה גו' א) א ק משם ... ומן הגו' וגו' ב משם נסעו הגדגדה וגו' ד | ומשם בארה | ומשם בארה היא הבאר אשר אמר ה' למשה אסף את העם ואתנה להם מים ג⁴ ומשם ... ה' ר ומשם ... הבאר גו' א ומשם בארה וגו' ד משם בארה ק | שחזרה ... הבאר ג⁴ היא הבאר שחזרה להם ד ה ל ר היא הבאר שחזרה להן לישראל א ב היא הבאר שחזרה להם בזכות משה ק | ויסעו מבאר(ה) | ויסעו בני ישראל א ב ג ד ה ל ק ר 14-13 *ויחנו ...

במותו ב ואהרן ... ועשרים שנה ומאת שנה ר 8 *וישמע ... ערד ל ק ר] וישמע ... ערד ישב הנגב כי בא ישראל דרך האתרים וילחם בישראל וישב ממנו שבי ג⁴ וישמע ... ערד וגו' א ב ד וישמע ... ערד יושב ה | מה | ומה ד | שמועה | ליתא ק | שמע שמע] שמע א ב ה | שמת ... גדול] שמת אהרן הכהן ה שמת אהרן ד ל ק ר שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד א ב 9-8 והלך ... להם] והלך התייר הגדול שבהם (שבהן ד) ונסתלק עמוד הענן שהיה נלחם להם ד ל והלך התייר הגדול שהיה להם ופסק עמוד הענן שהיה נלחם להם ק והלך התייר הגדול שהיה ופסק עמוד הענן שהיה נלחם להם ס פ והלך התייר הגדול שהיה להם ונפסק עמוד ענן שהיה מסכך ומגין עליהם ה והלך התייר הגדול ועמוד הענן שהיה נלחם להם לישר' פסק א ונפסק עמוד הענן שהיה נלחם לה' לישר' ב והלך התייר הגדול שהיה נלחם להם ר 9 ובא | בא א ה ק | וחזרו ד ל ק | כיון שנלחם עמהם (עמהן א ב) חזרו א ב ה ס פ ר | שבע ד ל' שמונה א ב ה ס פ ק ר 10 עד שחנו] וחנו ד | במוסרה] במוסרות ה ס פ II-10 ובני ... תחתיו] ובני ... ויקבר שם ה שנ' ובני ... אהרן ד ל ק שנ' ... אהרן ויק' גו' והלא כבר נאמר ויסעו ממוסרות ויחנו בבני יעקן ומה תל' לו' מוסרה אלא זו חזרה שמת אהרן שנ' שם מת אהרן א שנ' ... אהרן והלא כבר נאמר

באובות ויסעו מאובות ויחנו בעיי העברים משם נסעו ויחנו בנחל זרד משם נס(עו) ויחנו מע(בר) (במ' כא: יב-יג). שם נילחמו עם סיחון ויכהו יש(ראל) (במ' כא: כד). ויפנו ויעלו דרך הב(שן) ויאמר ה' אל משה אל תירא אתו ויכו אותו ואת בניו ויסעו(ו) בני יש(ראל) ויחנו בער(בות) (במ' כא: לג - כב: א). ויהי אחרי המגפה (במ' כו: א) לאלה תח(לק) (במ' כו: נג) לעומדים בערב(ות) מוא(ב) החזירו הבנים לאבות וחזרו האבות והורישו לבניהם.

שרח בת אשר היתה מבאי מצרים ומ(באי) הא(רץ) ושם בת אשר שרח (במ' כו: מו). יוכבד היתה מבאי מצרים ומבאי הארץ ושם אשת עמרם (במ' כו: נט). יאיר בן מנשה ומכיר בן מנשה נולדו בחיי יעקב

17-18 לאלה ... לבניהם. תוספתא בבא בתרא ז: ט (עמ' 154). ראה ספרי במדבר, קלב (עמ' 174); ירושלמי בבא בתרא ח: ג (טז ע"א); בבלי בבא בתרא קיז ע"א; תנחומא, פנחס, ה = במדבר רבה כא: ח; במדבר רבה יג: כ. 20-22 יאיר ... כלב. בבלי בבא בתרא קכא ע"ב.

ויהי אחרי המגפה ויאמר ה' אל משה ואל אלעזר בן אהרן הכהן לאמר ג₄ ר ויהי ... אלעזר הכהן ה ויהי אחרי המגפה וגו' (וכו' ק) ד ק ויהי אחרי המגפה (המגפה ויאמר ב) וגו' שאו את ראש (ראש כל עדת ב) וגו' א ב | לאלה תח(לק) לאלה תחלק הארץ במספר שמות ג₄ ק ר לאלה תחלק הארץ (הארץ וגו' א ד הא' בנחל' וגו' ב) א ב ד ה ל | לעומדים ... מוא(ב) ג₄ | ליתא א ר ועומדים בערבות מואב דל בערבות מואב ב ה ס פ ק | החזירו הבנים ג₄ ד ל | החזירו בניס א ב ק החזירו בניס הר 18 *וחזרו ... לבניהם ג₄ | וחזרו ויורשו לבניהם נ וחזרו האבות והורישו לבנים ד ל וחזרו אבות והורישום (לחורישם ה) לבניהם (לבנים ב) א ב ה ק ר 19 שרח' ג₄ | סרח א ב ד ה ל ק ר | בת אשר' | ליתא ר | מבאי ... הא(רץ) | מבאי מצרים ומבאי הארץ והיא קיימת עדיין ק מבאי הארץ ומבאי מצרים ר מבאי מצרים ומיוצאיה מבאי מצרים שני' (דכת' ד) וסרח אחותם ומבאי הארץ שני' ד ל 19-20 *ושם ... ושם ג₄ | ושם נ 19 *ושם ... שרח' ג₄ ד ל | ליתא א ב ה נ ק ר 19-20 *יוכבד ... הארץ ג₄ | ליתא א ב נ ק ר ויוכבד היתה מבאי מצרים ומיוצאיה מבאי מצרי' (הארץ ל) שני' ד ל 20 *ושם ... עמרם | אשת עמרם נ ושם אשת עמרם יוכבד בת לוי (לוי וגו' ד) ד ל ושם ... לוי אשר ילדה אתה ללוי במצרים ותלד לעמרם את אהרן ואת משה ואת מרים אחותם ג₄ | ושם ... במצרים ושם בת אשר סרח (סרח והי' לעול' ב) ב ה ר ושם ... לוי גו' ושם ... סרח והיא לעולם א ושם ... יוכבד ושם ... סרח ק | יאיר | ויאיר ב | מנשה | מנשה לקח את כל חבל הארגב עד גבול הגשור והמעכתי ויקרא אתם על שמו את הבשן חות יאיר עד היום הזה ג₄ | *ומכיר | מכיר נ | בן | בן גלעד בן ב 20-21 יעקב אבינו | יעקב

העברים א ה ל ק ר | ליתא נ ויחנו ... העברים וגו' ד ויחנו ... ויחנו ג₄ ויחנו באו' וגו' ... העברי' ב 14 משם ... ויחנו ג₄ | ליתא ג₄ | ויחנו ג₄ ... ויחנו ג₄ | ויחנו א ק | משם ג₄ | ומשם ר | ויחנו ג₄ | ויחנו תוקן ביד ראשונה לויחנו' נ | מע(בר) | מעבר ארנון ל מעבר ארנון וגו' א ד בע' ארנון ב מעבר ארנון אשר במדבר היצא מגבול האמורי כי ארנון גבול מואב בין מואב ובין האמרי ג₄ מעבר ... האמורי ה מעבר ... במדבר ק ר 15 שם | ושם א ב ה ק ר | נילחמו | נילחמו תוקן ביד ראשונה לנילחמו' נ | סיחון | סיחון תוקן ביד ראשונה לסיחון' נ | ויכהו יש(ראל) | ויכהו ישראל לפי חרב ויירש את ארצו מארנון עד יבק עד בני עמון כי עז גבול בני עמון ג₄ ויכהו ... ארצו (ארצו וגו' ה) ה ר ויכהו ... חרב ד ל ויכהו יש' באלול א | ויפנו ... הב(שן) | ויפנו ... הבשן ויצא עוג מלך הבשן לקראתנו הוא וכל עמו למלחמה אדריעי ג₄ ויפנו ... עוג ק ר ויפנו ... ויצא וגו' ב ויפנו ... הבשן וגו' ד ה ויפנו ... הבשן אחר שנפנו מן הרגל שבחשתי א 15-16 ויאמר ... אתו | ויאמר ... אתו כי בידך נתתי אתו ואת כל עמו ואת ארצו ועשית לו כאשר עשית לסיחון מלך האמורי אשר יושב בחשבון ג₄ ויאמר ... נתתי אותו ה ויאמר ... נתתי ל ויאמר ... אותו וגו' ד ויאמר ... תיר' וגו' ב ויאמר ... אותו ונלחמו עם עוג א ויאמר ה' אל תירא אותו כי בידך נתתי אותו וגו' ר 16 *ויכו ... בניו ל | ואת בניו נ ויכו ... בניו ואת כל עמו עד בלתי השאיר לו שריד וירשו את ארצו ג₄ ויכו ... עמו ה ויכו ... בניו (בנו א) וגו' א ב ד ק ויכו אותו ואת כל בניו ואת כל ארצו ר | ויסעו(ו) ... בער(בות) | ויסעו ... בערבות מואב על ירדן ירחו ג₄ ויסעו ... ירחו וירא בלק בן צפור וגו' ר ויסעו ... מואב וירא בלק בן צפור ק ויסעו ... מואב (מואב וגו' א ד) א ב ד ה ל 17 ויהי ... המגפה

אבינו ומתו לאחר משה. נבח היה מן הנולדים במצ(רים) ומת אחר משה וניקבר בעבר הירדן ולא נותר מהם איש כי אם כלב (במ' כו:סה).

פרק י

ויהי בארבעים שנה וגו' אחרי הכותו וגו' בעבר הירדן וגו' (דב' א:ג-ה) מאחד בשבט ועד ששה באדר שלשים ו' יום פרש משה את כל התו(רה) כולה. בששה בו ויאמר ה' אל(ל) מש(ה) הן קר(בו) (דב' לא:יד). בשבעה בו ויבא משה וידבר את כל דיברי (דב' לב:מד) ויאמר אלי(הם) בן מאה (דב' לא:ב) שאין תל' לו' היום ומה תל' לו' היום מלמד שבשבעה באדר נולד משה ובשבעה באדר מת. ומנין שבשבעה באדר מת שנ' וימת שם משה ויקבר אותו בגי(א) ומשה בן מאה ויבכו בני יש(ראל)

4-5 ויאמר ... מת. ספרי דברים, ב (עמ' 9); תוספתא סוטה יא:ו (עמ' 219); בבלי קידושין לח ע"א; סוטה יג ע"ב; תנחומא, ואתחנן, ו (סוף) = תנחומא בוכר, ואתחנן, ו (עמ' 13 ואילך) = דברים רבה ליברמן, ואתחנן (עמ' 43). עיין מדרש תנאים לדברים לד:ח (עמ' 227); בבלי מגילה יג ע"ב; סוטה יב ע"ב. 8-5 ומנין ... משה. תוספתא סוטה יא:ז (עמ' 219 ואילך); בבלי קידושין לח ע"א; תנחומא, ואתחנן, ו (סוף) = תנחומא בוכר, ואתחנן, ו (עמ' 14) = דברים רבה ליברמן, ואתחנן (עמ' 42 ואילך).

כי אתה תביא את העם הזה גו' א 4 בו לר[
באדר אבדה ק 4-6 ויבא ... באדר[ליתא ק
4 ויבא ... דיברין[ויבא ... דברי השירה הזאת (הזאת
וגו' ב) בל ויבא משה וידבר לעם וגו' ר ויבא משה
וידבר וגו' א ד ויבוא משה ה | ויאמר ... מאה[ויאמר
אליהם בן מאה ועשרים (ועשר ל) שנה (שנים ל) אנכי
היום בדה לר ויאמר ... היום גו' א 5 שאין ...
היום[ליתא קר שאין ... אנכי היום ה | ומה[מה
הר | היום[היום מלאו ימי ושעתי א | מלמד
בדה ספ[ליתא למקר ללמדך א | נולד[מת ה |
משה[משה רבי' ב | באדר[ב בלר | מת[מת משה
א נולד משה ה 5-6 ומנין ... מת ל[ליתא
אדה קר ומנין שבז' בו מת ב ומנין ז' באדר מת ג,
6 וימת ... משה[וימת שם משה עבד ה' בארץ מואב
על פי ה' דר וימת ... ה' הלק וימת ... הש' וגו' ב
וימת ... ה' ומשה בן מאה ועשרים שנה במתו א
6-7 ויקבר ... מת[ליתא ל 6 ויקבר ... בגי(א)[
ליתא ג,
ל ויקבר אותו בגיא (בגאי ר) בארץ מואב מול
פעור (בית פעור ר) ולא ידע איש וגו' (את קבורתו ד)
דר ויקבור ... מואב וגו' ה ויקבר אותו בגיא וגו'
א ב | ומשה ... מאה[ליתא אלק ומשה בן מאה ועשרים
שנה במותו לא כהתה עינו ולא נס לחה ד ומשה ...
כמותו הר ומשה בן ק' כ' ש' ג,
ומשה בן מאה וגו' ב | ויבכו ... יש(ראל)[ליתא דל ויבכו בני ישראל את

א יעקב הקר 21 משה[מיתת משה אה מיתת
משה רבינו דל | נבח ... משה[ליתא הר | נבח[ונבח
דל | אחר[לאחר בק לאחר מיתת אדל |
משה[משה רבינו דל | וניקבר דל[ליתא אבה
קר | ולא[לא ר שני ולא ק 22 מהם[ליתא ק
בהם ה | *איש[ליתא נ | כי ... כלב[ליתא ל וגו' ד
כי אם כלב בן יפנה ויהושע בן נון אבה קר.
1 *פרק י בדל[פר' נ סליק פירקא אט סליק פירקא
ספקר סליק פירקא פרק י"א ה 2 ויהי ... וגו' 1
ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש באחד לחדש דבר
משה אל בני (כל ד) ישראל (ישראל וגו' דה) דהר ויהי
... משה ב ויהי ... לחדש ל ויהי ... לחדש וגו' אק |
אחרי ... וגו' 2[אחרי הכותו את סיחון מלך האמורי הר
אחרי ... מלך חשבו' וגו' ד אחרי ... סיחון ואת עוג א
אחרי הכותו (הכות ב) ... סיחון בל | בעבר ... וגו' 3
בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר וגו' אר בעבר
... משה וגו' ה בעבר ... מואב וגו' בד בעבר ... מואב
ל | ועד[עד אבה ק 3 יום בדלמ[ימי' א יום
באדר הספ ימים באדר קר | פרש ל[פירש שאר כתבי
היד | משה[משה רבי' ד | את כל בדל[את אקר
כל ה | כולה[כולה שני הואיל משה בו ביום א | בן
באדר אב באייר ל | ויאמר ... קר(בו)[ויאמר ... קרבו
ימך למות (וגו' ב) בדה לקר ויאמר ... למות בו ביום
נאמר לו צו את יהושע ומה היתה צואתו חזק ואמץ

(דב' לד:ה-ח) ויהי אחרי מות משה(ה) עבדי מת (יהו' א:א-ב) ויצו יהושע את שוטרי העם (יהו' א:י) והעם עלו מן (יהו' ד:יט) צא מהן שלשים ושלשה יום למפריע מלמד שבשבעה באדר מת משה. שלשה פרנסין טובין עמדו להן ליש(ראל) ואילו הן משה וא(הרן) ומרים ושלש מתנות טובות נתנו להן ליש(ראל) על ידיהן ואילו הן הבאר ועמוד הענן והמן מיתה מרים וניסתלקה הבאר וחזרה להן בזכות משה(ה) ואהרן מת אה(רן) וניסתלק עמוד הענן וחזר להן בזכות משה מת משה(ה) וניסתלקו

עיי' מדרש תנאים לדברים לד:ח (עמ' 227) [= מדרש הגדול לדברים לד:ח (עמ' תשפח)]. 9-14 שלשה ... חזרו. ספרי דברים, שה (עמ' 326); מכילתא דרבי ישמעאל, ויסע, ה (עמ' 173); מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי לשמות טז:לה (עמ' 117); תוספתא סוטה יא:ח (עמ' 220); מדרש תנאים לדברים לד:ח (עמ' 227) [= מדרש הגדול לדברים לד:ח (עמ' תשפט)]; בבלי תענית ט ע"א; שיר השירים רבה ד,ה;ב; תנחומא, במדבר, ב = תנחומא בוכר, במדבר, ב (עמ' 2 ואילך) = במדבר רבה א:ב; שירידי תנחומא-ילמדנו, עמ' 43 ואילך; מדרש חדש על התורה (המקרא בבית הכנסת, ב), עמ' פז; פרקי דרבנו הקדוש, לד ע"ב; מדרש ואלה תולדות אהרן ומשה, בתי מדרשות, א, עמ' ריז; מדרש פטירת אהרן, בית המדרש, א, עמ' 91; ויקרא רבה כז:ו (עמ' תרלו ואילך); במדבר רבה יג:כ; מדרש משלי יד:א (מהדורות בוכר, עמ' 74, מהדורת ויסוצקי, עמ' 109); בראשית רבה סב:ד (עמ' 675 ואילך); ילמדנו, מובא בילקוט שמעוני, מיכה, תקנן; קהלת רבה ז,א,ד; תנחומא, ויקהל, א.

רבינו (שמ"ר ע"ה ב) מת בשבעה באדר בל 9 שלשה] ואשלח לפניך את משה אהרן ומרים שלשה א | טובין טובים הללו א | עמדו להן עמדו ג, היו להם ה | ואילו ... ומרים דה] ליתא א ואלו הן משה אהרן ומרים ק משה אהרן (ואהרן ב) ומרים ב ג, לר | ושלש] ג' ג, | טובות] ליתא ב 10 להן ליש(ראל)] ליתא א דה קר לישראל ב ג, | על ידיהן ג, | על ידיהם ד קר על ידן א על ידם ע"ב | ואילו הן] ליתא ג, ה ר אילו הן א | *הבאר' ... והמן] הבאר ועמוד הענן נ באר ועמוד (עמוד ר) ענן ומן קר באר ומן ועמוד ענן א מן ועמוד ענן ובאר ה באר ועמוד הענן והמן באר בזכות מרים ג, באר ועמוד ענן והמן מן בזכות משה עמוד ענן בזכות אהרן באר בזכות מרים ד מן ובאר (באר ל) ועמוד (עמוד ל) ענן (הענן ל) מן בזכות משה ענן בזכות אהרן באר (ובאר ב) בזכות מרים בל | וניסתלקה ר] נסתלקה א ב ג, דה ל נסתלק ק | הבאר' הבאר דכתי' ותמת שם מרים ותקבר שם וכתי' אחריו ולא היה מים לעדה ה | וחזרה] וחזר ק | להן] ליתא קר להן לישראל ד לישראל ג, II בזכות' בשביל זכות ו בשביל ה | משה(ה) ואהרן] אהרן ומשה ר | וניסתלק] נסתלק א ב ג, דה קר נסתלקה ל | הענן] ענן דכתי' לעיל ה | וחזר] חזר להן חזר וחזר ג, קר וחזרו שתייהן ה | בזכות' בשביל זכות ו | מת משה(ה)] ליתא ק | וניסתלקו] נסתלקו שאר כתבי היד

משה בערבות מואב שלשים יום אר ויבכו כל ... מואב וגו' ה ויבכו בני ... משה שלשים יום ק ויבכו ... משה וגו' ב ויבכו ב' ישראל וג' ג, 7 ויהי ... משה(ה)1] ליתא ל ויהי ... משה ויאמר ה' אל יהושע בן נון משרת וגו' ה ויהי ... משה עבד ה' בארץ ויאמר ה' אל יהושע וגו' ר ויהי ... ה' א ויהי ... ה' וגו' ב ד ויהי ... משה וגו' ג, ק | משה(ה)2 ... מת] ליתא בל משה עבדי מת ועתה קום עבור (עבור את ר) וגו' ד ר משה עבדי מת וגו' ג, ק | ויצו ... העם] ויצו ... העם לאמר עברו בקרב מחנה וצו את העם לאמר הכינו לכם צדה כי בעוד שלשת ימים אתם עברי' את הירדן לכוא לרשת את הארץ אשר ה' נותן לכם לרשתה ד ויצו ... המחנה ... הירדן הזה ר ויצו ... וצו וגו' ה ויצו ... המחנ' גו' כי ... ימים א ויצו ... המחנה ל ויצו ... לאמר בעוד ... הירדן ק ויצו ... העם וגו' עברו בקרב המחנה וגו' כי בעוד ל' יום וגו' ב ויצו ... העם עברו וג' ג, 8 והעם ... מן] והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש הראשון ויחנו בגלגל בקצה מזרח יריחו ד והעם ... בגלגל וגו' ר והעם ... בעשור (בעשרים ל) לחדש הראשון א ה ל ק והעם ... הירדן וגו' ב ג, | שלשים ושלשה] ל"ו ל | יום] ימים ג, ר | מלמד] ואת למד א ואתה למד ה ס פ קר ואת' למד ד ואת מוצא ג, תמצא בל | *שבשבעה ... משה ספ] שבשעה באדר מת משה נ ז' באדר מת משה ג, שבשבעה באדר מת משה רבינו (רבנו ע"ה ר) א דה קר שמשה

15 המן שלקטו בשבעה באדר היו אוכלים עד ששה עשר בניסן. בששה עשר בניסן וישבת המן ממח (רת) (יהו' ה' יב). ובני יש(ראל) (שמי' טז: לה) מה תל' לו' עד באם אל ארץ נושבת (שם) ומה תל' לו' עד קצה ארץ כנען (שם) אל אר(ץ) יום שמת משה אותו היום פסק המן מלירד אל ארץ כנ(ען) (שם)

וישבות המן ממחרת (ממחרת השבת ד ממחרת הפסח
(מ) באכלם מעבור הארץ ולא היה עוד לכני ישראל מן
ויאכלו מתבואת ארץ כנען בשנה ההיא ד ה מ שנ' ... מן
א שנ' ... באכלם הארץ ... מן ר שנא' ... ממחרת וגו'
ק וישבת המן ממחרת הפסח (הפסח וגו') (ב) ב ל וישבות
המן ממחרת הפסח באכלם מעבור הארץ ס פ וישבת
המן וג' ג⁵ 17-16 *ובני ... ארץ)) ובני יש' מה
תל' לו' עם באם אל ארץ נושבת ומה תל' לו' עד קצה
ארץ כנען אל אר' נ ובני ישר' אכלו מה ת' לו' עד בואם
אל ארץ נושבת ג⁵ ובני ישראל אכלו את המן ארבעים
שנה (שנה וגו') (ב) מה ת"ל עד בואם אל ארץ נושבת
ב ל מה ת"ל ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה
עד בואם אל ארץ נושבת וגו' ק מה תל' לומ' וכת' ובני
ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל ארץ
נושבת ה מה ת"ל ובני ישראל אכלו את המן ארבעים
שנה אל ארץ נושבת ר מה תלמוד לומר ובני ישראל
אכלו את המן וגו' עד בואם אל ארץ נושבת ד וכת' ובני
יש' אכלו את המן ארבע' שנה וכי ארבע' שנה אכלו
והלא אינן אלא חסר שלשים יום אלא מלמד ששלשים
יום היו אוכלין מעוגה שהוציאו בידן ממצרים שאף היא
היתה להן כנגד המן כת' אחד או' עד באם אל ארץ
נושב' וכתו' אחד או' עד באם אל קצה ארץ כנען איפשר
לומ' עד באם אל אר' נוש' מפני שנ' עד בא' אל קצ'
אר' כנען אמור מעתה עד באם אל קצ' אר' כנע' א
17 יום] ויום ל | שמת משה] שמת בו משה רבינו ה
שמת בו מרע"ה ב שנפטר משה רבינו ע"ה ר | אותו
היום] ליתא ג⁵ | אל² ... כנען]] עד (ועד ל) בואם אל

[251]

אותו היום כלה המן שבידן הרי ארבעים שני' חסיר שלשים יום ושלשים יום שהיו אוכלים מעוגה שהוציאו בידן ממצ(רים) שהיתה יפה להן כמן.

פרק יא

והעם עלו מן הירדן (יהו' ד:יט). כיון שעלו מן הירדן באו להם להר גריזים ולהר עיבל שבשמרון שבצד שכם אצל אלוני מורה הלא המה בעבר הירדן (דב' יא:ל). אמרו יש(ראל) ברכות וקללות והסדירות על הסדר וצוו אותם לאמר שאו (יהו' ד:ג) ואת שתים עשרה האב(נים) (יהו' ד:כ). באותה

19-18 הרי ... כמן. תוספתא סוטה יא:ב-ה (עמ' 218 ואילך); בבלי קידושין לח ע"א. ראה לעיל ה:27-28 והמקבילות הרשומות שם.

2-4 והעם ... האב(נים). משנה סוטה ז:ה; תוספתא סוטה ח:ז-ח (עמ' 205 ואילך); בבלי סוטה לו ע"א. ראה ספרי דברים, נו (עמ' 123); ירושלמי סוטה ז:ג (כא ע"ג); בבלי סוטה לג ע"ב; מכילתא לדברים יא:כט (מדרש תנאים, עמ' 58; י"נ אפשטיין, 'מכילתא לפרשת ראה', מאמרים לזכרון רבי צבי פרץ חיות, בעריכת א' אפטוביצר וז' שווארץ, וינה תרצ"ג, החלק העברי, עמ' ס ואילך [= מחקרים, ב, עמ' 125 ואילך]); מכילתא לדברים יא:לב (ש"ז שכטר, 'מכילתא לדברים פרשת ראה', תפארת ישראל: מנחת תודה ומזכרת אהבה לכבוד מורנו ורבנו ישראל לוי ביום מלאת לו שבעים שנה, בעריכת מ' בראנן וי"מ עלבאגען, ברסלא תרע"א, החלק העברי, עמ' 189; תיקוני קריאה אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 700 ואילך). 4-5 באותה ... ובחודש. ספרא, בהר, א:ג (קה ע"א-ע"ב); תוספתא מנחות ו:כ (עמ' 521). ראה ספרי דברים, מא (עמ' 84 ואילך); בבלי קידושין מ ע"ב; כתובות כה ע"א; בבא מציעא פט ע"א; נדה מז ע"א, קידושין לח ע"א; ירושלמי ערלה א:ב (ס ע"ד).

י"ב אבנים והניחום בגלגל (בגלגל בקצה מזרח ירחו ד) ד ל | כיון וכיון ק | שעלון שעלו ישר' ג, | מן הירדן² יתא ל | להר אל הר ד | ולהר ואל הר ד מול הר ב 3 אצל אלוני הרן שאצל אלוני אל ק שבאצל אלוני ד שבאלוני ג, אלוני ב | *מורה א ד הרן ממרא ב נק מורא ג, ל | הלאן שני' הלא כל שאר כתבי היד | הירדן הירדן וגו' א ב ג, ק הירדן אחרי דרך מבא השמש (השמש וגו' ד ה) ד הר | אמרו יש(ראל) ואמרו ל ואמרו עליהם ישראל ה 4 והסדירות) וכך הסדירות א ב | הסדרן הסדר וחזרו ולנו במקומן והנחתם אתם במלון אשר תלינו וגו' (בו הלילה א) א ב | וצוו ... שאון יתא ל צוה (ויצו ר) אותם (אותם יהושע ה) לאמר שאו (קחו ה) לכם מזה מתוך הירדן ממצב רגלי הכהנים (הכהנים אשר לקחו מן הירדן ה) הכין שתים עשרה אבנים וגו' הר צוה ... הירדן וגו' ק כמו שצוה ... בתוך ... אבנים והעברתם אותם עמכם וגו' ד צוה אותם וא' להן שאו לכם מזה ממצב ... אבנים א צוה אות' לאמר סעו לכם מזה וגו' ב | ואת ... האב(נים)) ואת ... האבני' (האבני' האלה ב) וגו' ב ק

קצה ארץ כנען (כנען וגו' ק) ב ג, ד ה ל ק ר עד באם אל אר' נוש'ב א 18 כלה] כלא ג, | חסירן חסר כל שאר כתבי היד | *שלשים יום] שלשה נ | ושלשים יום] ל' יום ג, ולמד ה | שהיו אוכלים] שהיו אוכלן ד שאכלו א ב אכלו ר | מעוגה ל] מעוגות ג, עוגה ד ק ר עוגות א ב ה 19 שהוציאו בידן א ק] מה שהוציאו בידם ב שהוציאו בידם ד שהוציאו להם ה שהוציאו ג, ר שיצאת בידם ל | שהיתה ... כמן ג, ל ק] שהיה יפה להן כמן ד שהיתה להם כמן ר שהיה להם טעם יפה כמן ה שהיו יפין להן כמן הרי ארבעים שנה א הרי מ' שנה שהעוגה הית' לה' יפה כמן ב.

1 *פרק יא ב] פר' סליק באבא נ סליק פרקא ובבא קמא פרק י"א ד ל סליק פירקא י' א סליק פירקא ס פ ק ר סליק פירקא פרק י"ב ה פרקה י"א ג, 2 והעם ... הירדן¹] והעם ... הירדן וגו' ג, והעם ... הירדן בעשור לחדש הראשון ויחנו בגלגל בקצה מזרח ירחו ה והעם ... הראשון שני' ויחנו ... ירחו ר והעם ... הראשון א ב ק והעם ... לחדש הזה (וגו' ל) ונטלו להם מחוץ י"ב אבני' והניחו' תחת מצב רגלי הכהנים ונטלו להם עוד מן הירדן

5 השעה נתחייבו בערלה ובחודש. בעת ההיא באחד עשר בניסן אמר ה' אל יהושע עשה ויעש לו יהושע (יהו' ה:ב-ג). בארבעה עשר בניסן שחטו יש(ראל) את פיסחיהן ויחנו בני יש(ראל) בגלגל (יהו' ה:י). בששה עשר בניסן הקריבו בני ישראל את העומר שנאמר ויאכלו מעבור הארץ וגו' (יהו' ה:יא). אחר הפסח בעשרים ושנים בניסן וסבתם (יהו' ו:ג) ויהי ביום השביעי וישכימו (יהו' ו:טו) ר' יוסי או' יום שבת היה. מלחמתה שלעי ושלגבעון היא היתה בתוך שלשה חדשים. בשלושה בתמוז ויאמר לעיני יש(ראל) וידם השמש ולא היה כיום (יהו' י:יב-יד). ר' יוסי או' יום

10

5-6 בעת ... יהושע. ראה ירושלמי פסחים ח:ח (לו ע"ב); נזיר ח:א (נו ע"א); בבלי יבמות ע"ב. 8-9 ויהי ... היה. ראה ירושלמי שבת א:יא (ד ע"א-ע"ב); מועד קטן ב:ד (פא ע"ב); בראשית רבה מז:י (עמ' 477); תנחומא, במדבר, ט = תנחומא בוכר, במדבר, ט (עמ' 9); במדבר רבה יד:א; תנחומא, נשא, כח = תנחומא בוכר, נשא, לא (עמ' 42); תנחומא, מסעי, ה = תנחומא בוכר, מסעי, ד (עמ' 163) = במדבר רבה כג:ו. II-IO בשלושה ... התקופה. עיין אסתר רבה ז:יא.

ק ר | *בני ישראל ב ד ה] ליתא נ ק ר ישראל א ג, ל | שנאמר] ליתא ב 7-8 *ויאכלו ... וגו' ד ק] ליתא נ ויאכלו מעבור הארץ ל ויאכלו מעבור וגו' ב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה ר ויאכלו ... הזה שהקריבו עומר תחלה ואחר כך אכלו את החודש ה ויאכלו ... הפסח א 8 *אחר הפסח א ד ל ק ר] ליתא ה נ ואחר הפסח ב | *בניסן ג, ד ל] ליתא נ בניסן סבכו (סיבכו ק) את העיר שני א ב ה ק ר | וסבתם] וסבותם (וסובתם ר) את העיר כל אנשי (את עיר אנשי ה) המלחמה הקף את העיר פעם אחת כה עשו ששת ימים ה ר וסבותם ... המלחמה וגו' א שני וסבות' ... כל וגו' ב וסבותם את העיר וגו' (וכו' ק) ד ל ק | ויהי ... וישכימו] ויהי ביום השביעי וישכימו כעלות השחר ויסבו את העיר כמשפט הזה שבע פעמים רק ביום הזה סבכו את העיר שבע פעמים ה ויהי ... פעמים ר ויהי ... השח' גו' א ויהי ... וישכימו ויסבו את העיר שבע פעמים ק ויהי ביום השביעי (השביעי וגו' ד) ד ל ויהי ביום הו' וישכם וגו' ותפול החומה תחתיה ב 9 יום שבת] יום השבת ד ל ק בשבת ה | היה] היתה ד ה ל 9-10 מלחמתה ... בתמוז] ליתא ר 9 מלחמתה ... ושלגבעון ב ג, מ ק] ליתא ר ומלחמתה של עי ושל גבעון א מלחמתה של יריחו ושלעי ושל גבעון ד ה ל מלחמתה של יריחו (יריחו היתה ס) ושל עי (עיר ס) ס פ | היא ... חדשים] ליתא ר היתה בתוך שלשת חדשים ב ה ק היו בתוך ג' חדשים ד ל בתוך שלשה חדשים היה א 10 בשלושה] ג' ג, ואימתי בשלושה ק | ויאמר ... יש(ראל)] ויאמר (שני ויאמר ה ר) לעיני ישראל (כל ישראל ד ר) שמש בגבעון דום וירח

ואת ... האבנים האלה הקים יהושע בגלגל א ואת ... האבנים (האבנים האלה ר) אשר לקחו מן הירדן הקים יהושע בגלגל ה ר ואת ... האבני' האלה ... בגלגל ושדום בשיד וכתבו עליהן התורה בשבעים לשונות שני וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת באר היטב וזבחו שלמים ואכלו שם שני וזבחת שלמי' ואכלת שם וגו' ד והביאו האבנים ושסדום (ו) בשיד וכתבו עליהם את התור' בשבעים לשון שני וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב וזבחו שלמים ואכלו שם שני וזבחת שלמי' ואכלת שם ל | באותה] באותו ב 5 השעה ג, שעה א ב ד ה ל ק ר | נתחייבו] נתחייבו ישראל כז שאר כתבי ויד | בערלה ... ובחודש] בערלה ובחלה ובחדש ב בחלה ובערלה ובחדש ג, ד ה ל ק ר בחלה ובחדש ובערלה (ותוקן ע"י סימנים לסדר הפוך) א | בעת ... עשה] בעת ההיא אמר ... עשה לך חרבות צורים באחד עשר (באחד ה) בניסן (בניסן היה ק) א ה ק בעת ... צורים ושוב וגו' באחד עשר בניסן ר בעת ... צורים וגומ' וי"א בניסן היה ל בעת ... יהושע באחד עשר בניסן ד בעת ההי' אמר הש' וגו' ב"א בניסן ב 6 ויעש ... בניסן] ליתא ר | ויעש ... יהושע] ליתא ל ר ויעש לו יהושע חרבות צורים וימל את בני ישראל אל גבעת הערלות ד ויעש ... ישראל (ישראל וגו' ה) ה ק ויעש ... צורים א וימל ... ישראל על גבעת הערלו' וגו' ב | בניסן] ליתא ק בו ל 6-7 ויחנו ... בגלגל] שני ויחנו ... בגלגל (במדבר בגלגל ל) ויעשו את הפסח ה ל שני ... הפסח וגו' א ד ק שני ... הפסח בארבעה עשר יום לחדש ר שני ... בגלגל וגו' ב 7-8 *בניסן ... בניסן ד] בניסן נ 7 *הקריבו ג, ד ל] ליתא נ הביאו א ב ה

תקופה היה הא למדנו שראש חדש ניסן הוא היה יום התקופה.

כלב א' ליהושע בן ארבעים שנה אנכי (יהו' יד: ז) ואו' ועתה הנה אנכי היום (יהו' יד: י) הא למדנו ששבע שנים היו מכבשין. ומנין ששבע שנים היו מחלקין עד שלא התחילו לימנות למעשרות ולשמיטים וליובלות ושמונה מאות וחמשים שנה עשו יש(ראל) על הארץ משנכנסו לה ועד שיצאו שהן שבעה עשר יובלין שלימין ואו' בעשרים וחמש שנים לגלות(נו) ברא(ש) הש(נה) (יח' מ: א) אימתי נאמר לו בתחילת היובל ואם שבעה עשר יובלין שלימים הן היאך חסרין ארבע עשרה

15

13-12 כלב ... מכבשין. בבלי זבחים קיח ע"ב; ערכין יג ע"א. 19-13 ומנין ... וליובלות. ספרא, בהר, א: ג (קה ע"ב); תוספתא מנחות ו: כ (עמ' 521); מכות ג: א (עמ' 440); ירושלמי מכות ב: ז (לא ע"ד). ראה ספרי דברים, מא (עמ' 84 ואילך); בבלי קידושין מ ע"ב; כתובות כה ע"א; בבא מציעא פט ע"א; נדה מז ע"א. עיין בבלי ערכין יג ע"א; ירושלמי פאה ז: ו (כ ע"ג); שביעית ו: א (לו ע"ב); מעשר שני ה: ג (נו ע"א); קידושין א: ט (סא ע"ג). 17-14 ושמונה ... מחלקין. בבלי ערכין יב ע"ב-יג ע"א. עיין בבלי זבחים קיח ע"ב; גיטין פח ע"ב; סנהדרין לח ע"א.

שנים ושבע שנים היו מחלקין א עד אות' שנ' היו מכבשין וז' שני' היו מחלקין ב | עד | ליתא ה | לימנות | ליתא א 14 ולשמיטים אבדקר | לשמיטין ג₅ ה | ולשמיטות ל | וליובלות | וליובלות עד שנכנסו לארץ ה | ושמונה ... וחמשים א | שמונה מאות וחמשים בג₅ קר ששמונה מאות וחמשי' דל תת"כ ה | שנה שנים ה | על הארץ | ליתא א בארץ בקר | לה ג₅ דל | בה אבהקר | ועד | עד אבדקר | שיצאו | שיצאו ממנה ג₅ דל ספ שיצאו מתוכה קר שיצאו בתוכה ה שגלו ויצאו מתוכה א שגלו מתוכה ב 15 יובלין שלימין | יובלין שלימין ג₅ ק יובלות שלמין דל יובלות שלמות ה יובלין ר יובלות אב | *ואו' ג₅ הן ואו' נ וכן הוא או' אבדלקר שני' ה | בעשרים ... הש(נה) | בעשרים וחמש שנה ... השנה בעשור לחדש בארבע עשרה (בארבעה עשר ק) שנה אחר אשר הוכתה (הותכה ר) העיר בעצם היום הזה היתה עלי יד ה' (עלי ה' ר) ויבא אותי שמה אקר ויהי בעשרים ... עשרה אחר הוכתה ... שמה ה בכ"ה ... השנה וגומ' דל בעשרי' וחמש לגלותינו ... לחדש וגו' היום ... הש' וגו' משנכנסו לארץ עד שחבר הבית ח' מאות והרי הן י"ז יובלות שלימין ב 16 נאמר | נאמרה ה | *לן | לא נ לו זאת הנבואה ליחזקאל ה | היובל | יובל ה היובל משנכנסו לארץ עד שחבר הבית שמונה מאות וחמשים שנה והן שבעה עשר יובלות שלימין א | ואם | אם ק | יובלין שלימים | יובלין שלמים ה | יובלין שלימים ג₅ יובלות שלמין דק יובלות בל שלימין א | חסרין | הן יתירין בדל

בעמק אילון דה לר ויאמר ... לעיני כל ישראל וירח גו' א שני' ויאמר לעיני ישראל ... דום וגו' ק ויאמר לעיני כל בני ישראל שמש וגו' ב | וידם השמש | ליתא בה וידם השמש וירח עמד עד יקום גוי אויביו וידם השמש וגו' א דל ק | ולא ... כיום | ליתא דל ר ולא היה כיום ההוא לפניו ולאחריו לשמוע ה' בקול איש ה ולא ... ולאחריו (ולאחריו גו' א) אק ולא ... ההו' וגו' ב 11 תקופה ג₅ ה ק | התקופה אבדלר | היה | היה וערב שבת היה ק | הא למדנו ל | למדנו אבדהר ולמדנו ק | ניסן | ניסן (של ניסן ד) שלאותה שנה דל | הוא ... התקופה ג₅ דל | היה יום התקופה (תקופה ר) בקר יום תקופה היה אה 12 כלב ... ליהושע | שבע שנים מכבשין את הארץ וכן כלב אמ' ליהושע אב כלב בן יפנה ויהושע בן נון ה | בן ... אנכי | בן ... אנכי בשלוח אותי משה עבד ה' מקדש ברנע לראות את הארץ ה בן ... ברנע ר בן ... משה וגומ' ל בן ארבעי' שנת ... משה וגו' ד בן ארבעים שנה אנכי בשלח משה עבד ה' אתי מקדש ברנע לרגל את הארץ א בן ... אותי ק בן ... מש' וגו' ב | ואו' ה | ליתא אבג₅ דלקר | ועתה ... היום | ועתה ... היום בן חמש ושמונים שנה (וגו' ב) אבג₅ דלקר ועתה ... שמונים וחמש ה ועתה הנה אנכי בן חמש ושמונים שנה ר | הא | ליתא ג₅ | למדנו | למדת א 13 *שבעה | ... מחלקין דל | ששבע שנים היו מחלקין נ ששבע שנים היו מכבישין ומניין שבשבע ש' היו מחלקין ג₅ ששבע שנים היו מכבשין ושבע שנים היו מחלקין הקר עד אותה שעה היו מכבשין שהן שבע

שנה אמור מעתה שבע שנים היו מכבשין ושבע שנ' היו מחלקין. ארבע עשרה שנה עשו יש(ראל) בגלגל שבע שכיבשו ושבע שחילקו.

ויקהלו כל עדת בני יש(ראל) (יהו' יח: א) באותה שעה התחילו למנות למעשרות ולשמיטין וליובלות. אז יקרא יהושע (יהו' כב: א) ואו' וגם כי שילחם יהושע (יהו' כב: ז).

שמיטה ראשונה עשה יהושע שנייה לא הספיק לגמרה עד שמת. בית הבחירה שבשילו היה בנוי בינין שלאבנים מלמטה ויריעות מלמעלה ועשו יש(ראל) שלש מא(ות) וששים ותשע שנה וחרב.

17-18 ארבע ... שחילקו. ירושלמי מגילה א: יד (עב ע"ד); בבלי זבחים ק"ח ע"ב. ראה תוספתא זבחים יג: ו (עמ' 499). 19 ויקהלו ... וליובלות. ספרא, בהר, א: ג (קה ע"ב); תוספתא מנחות ו: כ (עמ' 521); מכות ג: א (עמ' 440); ירושלמי מכות ב: ז (לא ע"ד). ראה ספרי דברים, מא (עמ' 84 ואילך); בבלי קידושין מ ע"ב; כתובות כה ע"א; בבא מציעא פט ע"א; נדה מז ע"א. עיין בבלי ערכין יג ע"א; ירושלמי פאה ז: ו (כ ע"ג); שביעית ו: א (לו ע"ב); מעשר שני ה: ג (נו ע"א); קידושין א: ט (סא ע"ג). 21-22 בית ... מלמעלה. משנה זבחים יד: ו; תוספתא מגילה א: יז (עמ' 347); בבלי זבחים ק"ח ע"א; ירושלמי מגילה א: יד (עב ע"ג); מדרש תהילים עח: יח (עמ' 356); מדרש שמואל ג: ה (עמ' 53). 22 ועשו ... שנה. תוספתא זבחים יג: ו (עמ' 499); ירושלמי מגילה א: יד (עב ע"ד); בבלי זבחים ק"ח ע"ב. וחרב. בבלי זבחים ק"ח ע"ב. עיין להלן יג: 2-3.

17 *שנה¹ | ליתא ג | שבע ... מחלקין | ליתא ד ל' ז' שני' היו מכבשין וז' שחלקו ב שבע שנים שכבשו ושבע שנים שחלקו ר שבע שכבשו שבע שחלקו ק | ארבע ... שנה² א ד | הא י"ד ש' ג, הרי י"ד שנה המ פ ק ר הרי י"ד ב הם י"ד שנה ס שנה ל 17-18 עשו ... שחילקו | ליתא ק | עשו ... בגלגל | שעשו ישראל בגלגל בד ל שהיה אהל מועד בגלגל א 18 שבע ... שחילקו | ליתא ס פ ק שבע שכבשו ושבע שחלקו ר הן (והן ל) שבע שכיבשו (שכבשו ל) ושבע שחילקו (שחלקו ל) ד ל ז' שנים שכבשו ז' ש' שחלקום ג, שבע שנים מכבשין ושבע שנים מחלקין ה ז' שני' מחלקי' וז' שני' מכבשין ב ז' מכבשין וז' מחלקין מ הן הן השבע שהיו מכבשין והשבע שהיו מחלקין נמצאו שעושין שמיטה לעשרים ואחד שנים ויובל לששים וארבע שנים א 19 ויקהלו ... יש(ראל) | ויקהלו ... ישראל שילה וישכינו שם את אהל מועד (ארון האלהים ה) והארץ נכבשה לפניהם א ה ק ר ויקהלו ... שילה וגו' ג, ואחר כך ויקהלו ... עדת (עדת בני ב ד) ישראל שילה וגו' בד ל | למנות ישראל למנות ק למנות ישראל ה | למעשרות] מעשרות ר | ולשמיטין] לשמיטים ג, שמיטים ר | וליובלות] ויובלות ר 20 אז ... יהושע¹ | אז יקרא יהושע לראובני ולגדי ולחצי שבט המנשי וגו' ה אז ... המנשה

פרק יב

יהושע פירנס את יש(ראל) עשרים ושמונה שנה. ויהי אחרי הדב(רים) וימת ויקברו אתו (יהו' כד: כט-ל).
 ד בו בפרק מת אלעזר ו שנאמר ואלעזר בן אהרן מת וגו' (יהו' כד: לג). ויעבדו בני ישראל את ה' וגו' אשר האריכו ימים (יהו' כד: לא, שופ' ב: ז) ימים האריכו ולא שנים.
 5 ואחריו עתניאל בן קנז ארבעים שנה צא מהן שני שעבוד של כושן רשעתים שמנה שנים. בימי כושן היה פסלו של מיכה שנאמר וישימו להם את פסל מיכה אשר עשה כל ימי היות בית האלהים בשילה (שופ' יח: לא). ובימיו היתה פילגש בגבעה ויקם וילך ויבא עד נוכח וגו' (שופ' יט: י) ויאמר אליו אדוניו וגו' (שופ' יט: יב).
 ואחריו אהוד בן גרא שמנים שנה צא מהם שני שעבוד עגלון מלך מואב שמנה עשרה שנה. בימיו

4 ימים² ... שנים. ככלי שבת קה ע"ב; אבות דרבי נתן, נוסחא ב, א (עמ' 2). 7-8 ובימיו ... וגו'. סדר אליהו רבה יב (עמ' 57). 9-10 בימיו ... ענת. עיין רות רבה א:א.

אלו שעבדו לפסלו של מיכה כי בימיו של כושן ק
 6 *היה אבג¹⁰ הנקר] רשעתים היה דל | פסלו של
 פסל ל | שנאמר] ליתא ג⁵ לנ 6-7 *וישימו ...
 בשילה ק] ויקימו להם בני דן את הפסל וגו' בד ויקימו
 לה' את פסל מיכה וגומ' ל וישימו להם את פסל מיכה
 וג' ג⁵ וישימו להן את פסל נ וישימו להם את פסל מיכה
 אשר עשה כל ימי היות בית אלהים (האלהים א"ה האלים)
 ר) בשילה (בשילו א) אר וישימו להם את פסל מיכה
 אשר עשה ה 7 ובימיו בל] ליתא נ בימיו
 א ג⁵ הקר | בגבעה] בגבעה שני אקר | ויקם ... וגו'
 ב] ויקם וילך ויבא עד (וילך אל ה) נכח יבוס היא
 ירושלם ועמו צמד חמורים (חמורים חבושים ה) ופילגשו
 עמו אה ויקם ... ירושלם וגו' ר וילך ... ירושלם ק
 ויקם ... עד יבוס וגומ' והם עד יבוס וגומ' ל
 7-8 *ויאמר ... וגו' ל] ליתא ק ויאמר אליו אדוניו
 וגו' ד ויאמר אליו אדוניו ב ויאמר אליו אדוניו (אדני
 ר) לא נסור אל עיר נכרי אשר לא מבני ישראל הנה
 (המה א) ועברנו (וערבנו) [ותוקן] לזעברנו' בגיליון ביד שנייה
 ר) עד גבעה אר ויאמר אל אדוניו לאמר לא ... נכרי
 ה 9 ואחריו] אחריו לנר | בן] ליתא ר |
 שמנים] שמונה ק כ' ה | שנה¹] שנים ה | מהם] מהן
 שמנה עשרה שנה א | שני שעבוד בל] שעבוד אה ק
 לשעבוד ר | עגלון] של עגלון אה ק | שמנה ...
 שנה²] ליתא א שמונה עשרה ר י"ח שנה וגו' ב
 9-10 בימיו ... ענת אבה לקר] בימי שמגר בן ענת
 נ בסוף (סוף ס) ימיו היה שמגר בן ענת ספ

1 *פרק יב בדל] פר' נ פרקה י"ב ג⁵ סליק פירקא י"א
 א סליק פירקא ספ קר פרק שלש' עש' ה 2 שנה]
 שנים ל שנה שני' בהר | ויהי ... וימת] ויהי אחרי
 (אחר ב) הדברים האלה וימת יהושע בן נון עבד ה' בן
 מאה ועשר שנים (שנה ב) אבה קר ויהי אחרי (אחר
 ל) ... נון וגו' דל ויהי ... יהוש' וג' ג⁵ | ויקברו אתו]
 ליתא לק ויקברו אותו בגבול נחלתו בתמנת סרח אשר
 בהר אפרים וגו' ר ויקברו ... סרח א ויקברו ... נחלתו
 וגו' ב ויקברו אותו בגבול נוד (?) נחלתו וגו' ה ויקברו
 אותו וגו' ד 3 בפרק] ליתא ג⁵ | אלעזר] אלעזר
 הכהן אבה | שנאמר] ליתא ג⁵ לנ | ואלעזר ... וגו'¹]
 ואלעזר ... מת ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו אשר נתן
 לו בהר אפרים ר ואלעזר ... אותו וגו' ה ואלעזר ... מת
 ק ואלעזר הכהן מת וגו' ב 3-4 ויעבדו ... שנים]
 ליתא ספ 3 ויעבדו ... וגו'² ב] ויעבוד ישראל את
 ה' וגומ' ל ויעבד ירא (?) ישר את [—] נ ויעבדו העם
 את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים (וגם כל ימי
 הזקנים א וכל הזקנים ר) אה קר 4 אשר ...
 ימים¹ בל ק] ליתא ג⁵ אשר האריכו ימים אחרי יהושע
 (יהושע וגו' ר) אה ר | ימים² ... שנים בל] ימים ולא
 שנים ג⁵ ר ולא שנים ק ימים האריכו שנים לא האריכו
 א ימים האריכו ולא שנים מפני שנתעצלו בהספידו של
 יהושע ולא הספידוהו כראוי ה 5 ואחריו] אחריו
 אנקר ואחרי יהושע ה | עתניאל ... קנז] עתניאל פרנס
 נ | צא] הוצא ה | שני שעבוד בלנ] שעבוד אה
 לשעבוד קר | של] ליתא ר 5-6 בימי כושן]

10 היה שמגר בן ענת. בסוף ימיו בימי עגלון היה ויהי בימי שפוט השופטים וגומ' ושם האיש אלימלך וגו' וימת אלימלך וגו' (רות א: א-ג) ואומר אל בנותי וגו' (רות א: יג) ואומר בכל אשר יצאו יד ה' היתה בם (שופ' ב: טו). נחשון בן עמינדב מת בשנה השנית לצאת בני ישראל מארץ מצרים. שלמון) היה מבאי הארץ ומת אחר יהושע וגם כל הדור ההוא (שופ' ב: י).

15 אחריו דבורה וברק בן אבינועם ארבעים שנה צא מהן שני שעבוד ליבין וסיסרא כ' שנים. ויעשו בני ישראל הרע בעיני ה' וימכרם ה' ביד מדין שבע שנים (שופ' ו: א). וארבעים שנה של גדעון ושבע שני מדין לא עלו מתוכן. וישר אבימלך על ישראל וגו' (שופ' ט: כב). ויקם אחרי אבימלך וגו' וישפוט את ישראל שלש ועשרים שנה (שופ' י: א-ב). אחריו יאיר הגלעדי שנים ועשרים שנה צא מהן שנה אחת שעלתה לזה ולזה. ויוסיפו בני ישראל וגו' ויחר אף ה' בישראל וימכרם ביד פלשתי(ם)

10-12 בסוף ... בם. עיין רות רבה א: א.

14 *אחריו אג, מספקר] ואלימלך אחיו של שלמון היה אחריו (ואחריו ב) בדל ואחריו ה' | וברק בן אבינועם] ליתא ה' וברק אג, נק | צא מהן] הוצא מהם ה' | שני שעבוד] ימי שעבוד ל שני השעבוד ה' שעבוד ק לשעבוד ר' | ליבין וסיסרא] יבין וסיסרא ל ליבין ב של יבין (ליבין ג, יבין ר) מלך כנען אג, קר של יבין מלך חצור ה' | כ' שנים] כ' שנה אהל קר וכ' שנים לסיסרא ב 14-16 ויעשו ... ושבע] ליתא ה' 14-15 ויעשו ... שנים] ויעשו ... את הרע ... מדין שנים (ז' שנה ב) בל ויעשו בני ישראל הרע בעיני ה' ויתנם ה' ביד מדין שבע שנים אק ויעשו ... את הרע ... ויתנם ביד ... שנים ר' 15 וארבעים שנה] וארבעים אר ארבעים ק 16 ושבע ... מדין בל] ושני מדינים אג, נ שני מדין אה מדין שבע שנים שני מדינים ר' ושבע של מדינים ק | וישר ... וגו' וישר ... ישראל שלש שנים אה ר' וישר אבימלך על ישראל שלש שנים וישר אבימלך על ישראל שלש שנים ק | ויקם ... וגו' ויקם אחרי אבימלך להושיע את ישראל תולע בן פואה בן דודו איש ישכר (יששכר וגו' א) אר ויקם ... להושיע וגו' ג, ויקם אחרי אבימלך תולע בן פואה בן דודו ויקם ... בן דודו איש יששכר ה' 17 וישפוט ... ישראל] ליתא ג, | שלש ועשרים] עשרים ושלש אק ר כ"ג ב, ג, ל עשרים ה' | שנה] שנים ג, לר שני' ב | אחריו] ואחריו ה' | שנים ועשרים] כ"ד ה' | שנה] ליתא ר שנים ה' | צא מהן] הוצא מהם ה' 18 אחת] ליתא אהר | שעלתה] שעלתה ר' ויוסיפו ... וגו' ויוסיפו בני ישראל ל ויוסיפו בני ישראל לעשות הרע בעיני ה' ויעבדו את הבעלים ואת העשתרות ואת אלי' ארם ואת אלהי צדונים ואת אלי מואב ואת אלהי

10 *בסוף ... היה² מנ] ליתא ספ בסוף ימיו אותו הפרק בימי עגלון היה בדל בסוף ימיו עגלון היה ר סוף ימיו בימי עגלון מלך מואב היה ו בסוס¹ ימיו של עגלון היה ק בסוף ימיו של מלך עגלון מלך מואב היה ה בסוף ימיו של עגלון ובימי עגלון נא' א | ויהי ... וגומ' ויהי ... השופטים אה ויהי ... השופטים ויהי רעב וגו' קר 10-11 ושם ... וגו' ליתא א ושם האיש אלימלך ק ושם האיש אלימלך ושם אשתו נעמי וגו' ה ושם ... נעמי ר 11 וימת ... וגו' ליתא ב וימת אלימלך איש נעמי אהר איש נעמי בארץ מואב ותשאר היא ושני בניה וישאו להם נשים מואביות שם האחת ערפה ושם השנית רות וישבו שם כעשר שנים ורות המואבית בת עגלון מלך מואב היתה וימותו גם שניהם מחלון וכליון וגו' ותקם היא וכלותיה ותשב משדה מואב כי שמעה וגו' ותצא מן המקום אשר היתה שמה ושתי כלותיה וגו' ותאמר נעמי לשתי כלותיה וגו' ק | ואומרי ב] ליתא אהל קר | אל ... וגו' אל בנותי כי מר לי מאד מכס כי יצאה (נגעה ר) בי יד ה' הקר אל ... ה' ואו' וה' ענה בי ושדי הרע לי א אל ... לי וגו' ב | ואומרי ב] ליתא ה' לר וכן הוא או' א 11-12 בכל ... בס] בכל ... בס וגו' ב בכל ... בס לרעה א בכל ... לרעה כאשר דבר ה' וכאשר נשבע ה' להם ואומ' ויצר להם מאד וה' ענה בי ושדי הרע לי ק בכל ... דבר ה' וגו' ויצר להם מאד ואומ' וה' ... לי ה' בכל ... היתה בהם ל והתם כתי' וגם יד ה' היתה בם לרעה וה' ענה בי ושדי הרע לי ר 12 בן עמינדב] ליתא אהק ר | בשנה] לשנה ל | היה] היה אחד ה' 13 ומת] ומתי¹ ה' | אחר] אחרי אק ר | וגם ... ההוא] וגם ... ההוא נאספו אל אבותיו אהק ר

וביד בני עמון וירעצו וירוצצו את ישראל וגו' י"ח שנה (שופ' י: 1-ח) עד השנה השנית ליפתח. ובשנה
 20 השנית ליפתח אמר למלך בני עמון בשבת יש(ראל) בחשבון ובכנותיה ובערער ובכנותיה ובכל
 הערים וגו' ג' מאות שנה ולמה לא הצלתם בעת ההיא (שופ' יא: 10). עשה יפתח ו' שני(ם) אבצן מבית
 לחם ז' שני(ם) צא מהן א' שנה שעלתה לזה ולזה. אילון הזבולני עשר שנים עבדון בן הלל שמנה
 שנים צא מהן שנה שעלתה לזה ולזה. ויעשו בני ישראל הרע בעיני ה' וימכרם ביד פלשתי(ם) מ' שנה
 (שופ' יג: א) עשרים שנה בימי יפתח ועשרים בימי שמשון.

21-19 ובשנה ... ההיא. להלן טו: 3.

שנה ה בשבת ישראל בחשבון ובכנותיה וגו' שלש מאות
 שנה ק בשבת ישר' בחשבון ובכנותיה גו' א בשבת ישר'
 וגו' ג' מאות שנה ג₅ 21 עשה יפתח ב ל' יפתח
 ג₅ ה של יפתח א מ ק ר אחריו היה יפתח ס פ | ו' שבע
 ר | אבצן] ושל אבצן ק א' כאן ל 22-21 מבית
 לחם] ליתא ג₅ מבית לחם יהודה א ה ר 22 שני(ם)
 שנה ב | צא] הוצא ה | א' שנה] שנה אחת ב ג₅ ל ק
 שנה א ה ר | שעלתה] שעלתא ר שעלה ה
 23-22 *אילון ... ולזה א] ליתא ב ד אילון הזבולני
 עשר שנים עבדון בן הלל (הלל הפרעתוני ה ק ר) שמונה
 שנים צא (הוצא ה) מהן שנה (שנה אחת ג₅ ר) שעלתה
 (עלתה ר) לזה ולזה ג₅ ה ק ר אחריו אילון הזבולני עשר
 שנים אחריו עבדון בן הלל ח' שנים צא מהן שנה אחת
 שעלתה לזה ולזה ל ואחריו אילון הזבולני [—] ג₁₀
 23 ויעשו ... ה' ה ל ק ר] ויעשו בני ישראל את הרע
 בעיני ה' א ב מ ויספו ב' יש' לעשות הרע ג₅ וימפו ⁽¹⁾
 בני ישראל לעשות [—] ג₁₀ | וימכרם ... שנה² ב] ויתנם
 (ויתנם ה' ק) ביד פלשתים ארבעים שנה א ה ל ק ר ויתנם
 ה' ביד פלש' ג₅ 24 עשרים שנה א ב ג₅ ל] ליתא
 מ ק ר עשרים ה ס פ | ועשרים ה ק] ועשרים שנה א ל ר
 וכ' שנים ב כ' ש' ג₅.

בני עמון ואת אלהי פלשתים ויעזבו את ה' ולא עבדוהו
 ר ויוסיפו ... צידון ה ויוסיפו ... ארם גו' א ויוסיפו ...
 ה' ק 19-18 ויחר ... עמון] ויחר אף בישראל ...
 עמון ק ויחר אף ה' ... וביד וגו' ב ויחר ... וימכרם וגו'
 ג₅ 19 וירעצו ... שנה] וירעצו וירוצצו את בני
 ישראל בשנה ההיא שמונה עשרה שנה את כל בני ישראל
 אשר בעבר הירדן בארץ האמורי אשר בגלעד ר וירעצו
 ... כל בני ישר' גו' א וירעצו את בני ישראל בשנה ...
 ישראל אשר ... בגלעד ה וירעצו וירוצצו את ישראל
 בשנה ההיא שמונה עשרה שנה ק וירעצו וירוצצו וגומ'
 י"ח שנה ל וירעצו ... ש' ויעברו ב' עמון ג₅ י"ח
 שנה ב 21-19 עד ... ההיא] ליתא ס פ
 19 השנית א ב ג₅ ל מ] ליתא ה ר הששית ק
 20-19 ובשנה ... ליפתח ב ג₅ ל מ ק] בשנה השנית
 ליפתח ר ובשנה השנית ליפתח וישלח מלאכים אל מלך
 בני עמון א ויפתח ה 20 אמר] ויאמר ר ואמר
 א | למלך ... עמון] לו א 21-20 *בשבת ...
 ההיא] בשבת ... ובכנותיה (ובכל כנותיה ב) ובערער
 ובכנותיה וכל העם וגו' ... ההיא ב ד בשבת ... העם
 אשר וגומ' ... ולהב"ה ל בשבת ... ובכל הערים אשר
 על ידי ארנן ר בשבת ... והערים ... ארנן שלש מאות

פרק יג

נ עלי פרנס את ישראל ארבעים שנה. יום שמת בו עלי ויטש משכן (תה' עח:ס) וימאס באהל
(תה' עח:טז) ויתן לשבי עזו ויסגר לחרב בחוריו אכלה כהניו בחרב (תה' עח:סא-סד). ויהי ארון ה'
בש(דה) פל(שתיים) שב(עה) חדר(שים) ויקראו פל(שתיים) לכה(נים) (שמ"א ו:א-ב). ויבאו אנשי קרית
יער(ים) ויהי מיום שבת הא(רון) (שמ"א ז:א-ב). צא מהן שבע שני' שהיה דויד מלך בחברון נשתירו
5 שלש עש(רה) שנה אחת עשרי לשמואל בעצמו ושתיים לשמואל ושאוּל.
ויהיו עשר(ים) שנה(ה) (שמ"א ז:ב) בתחילת עשר(ים) הביאו אהל מועד לנוב אפעלפי שהיה ארון
בקרית יערים בנוב היו מקריבים כל שלש עשר(ה). ויהי מיום וגו' (שם) בסוף עשרים העלה דויד

2-3 יום ... בחרב. עיין לעיל יא:22. 5-6 צא ... ושאוּל. בבלי זבחים קיח ע"ב; תמורה טו
ע"א; מדרש שמואל יב:ד (עמ' 83); במדבר רבה ג:ח. ראה מדרש תהילים צב:יב (עמ' 411).

1 פרק יג בל[פרקה י"ג ג, סליק פירקא י"ב א סליק
פירקא ספקר פרק ה 2 ישראל] ישעיה ג, |
יום] ויום בדל | בן] ליתא קר | ויטש משכן] ויטש
משכן שילה אהל שכן באדם אהר ויטש משכן שילה
(שילה וגו' ק) בדל ק | וימאס באהל] ליתא (ראה ר
בשורה 3) קר וימאס בשבט יוסף ובאהל אפרים לא בחר
ה וימאס באהל יוסף וגו' אבד וימאס באהל יוסף ל
3 ויתן ... עזו] ויתן לשבי עזו ותפארתו ביד צר הר
ויתן לשבי עזו (עזו וגו' בל) בדל ויתן לשבי וגו'
ק | ויסגר לחרב] ליתא בדל ויסגר לחרב עמו ובנחלתו
התעבר ר ויסגר לחרב עמו וגו' אק ויסגר לחרב עמם
ה | בחוריו אכלה] ליתא בדהל בחוריו אכלה אש (אש
וגו' קר) אקר | כהניו בחרב] ליתא בדהל כהניו
בחרב נפלו ואלמנותיו לא תבכינה וימאס באהל יוסף
(ראה שורה 2) ר כהניו בחרב נפלו (נפלו וגו' ק) אק | ארון
ה' הארון ה 4 שב(עה)] ששה ה | חדר(שים)]
חדשים וגו' ל | ויקראו ... לכה(נים)] ויקראו פלשתיים
לכהנים ולקוסמים לאמר מה נעשה לארון ה' הודיענו
במה נשלחנו למקומו ר ויקראו ... ה' וגו' ה ויקראו ...
ולקוסמי' גו' א ויקראו פלשתיים וגו' בדל
4-5 ויבאו ... יער(ים)] ויבאו ... יערים ויעלו את ארון
ה' ויביאו אותו אל בית אבינרב אשר בגבעה ואת אלעזר
בנו קדשו לשמור ארון ה' ר ויבאו ... בגבעה וגו' אה
ויבאו ... אבינרב ק ויבאו ... יערים וגו' בדל
5 ויהי ... הא(רון)] ויהי מיום (מימי ה) שבת הארון
(ארון ה' מר) בקרית יערים וירבו הימים ויהיו עשרים
שנה וינהו כל בית ישראל אחרי ה' מר ויהי ... וינהו
וגו' א ויהי ... ארון ה' ... שנה ק ויהי ... הארון וגומר

בדל 5-7 צא ... שנה(ה)] ליתא ב 5 צא
מהן] הוצא מהם ה | שהיה ... מלך] שמלך דוד ד
שהיה דוד מלך ישראל ק | בחברון] ליתא ב בחברון
על יהודה אג, דהל קר | נשתירו] ונשתירו א
נשתירו שם דל 6 שנה] ליתא אבג, ה ק | אחת
עשרי ג, [ליתא ב אחת עשרה אג, קר י"א ה צא מהן
י"א דל | בעצמן] עצמו ג, ר | לשמואל ושאוּל
ג, ג, דל] ליתא ב לשמואל ולשאוּל ג, ולשאוּל ר לשאוּל
ה מספק לשאוּל שני' בן שנה שאול במלכו ושתי שנים
מלך א 7 ויהיו ... שנה(ה)] ליתא אבג, ספ שני' ויהי
מיום שבת הארון בקרית יערים וירבו הימים ויהיו עשרים
שנה ה מ ויהי ... הארון (הארון וגו' ד) דל ושבע שהיה
דוד מלך בחברון הרי עשרים שנה א הרי עשרים שנה
ר הרי לך עשרי' שנה שלמים ק | עשר(ים)] אילו
העשרים שנה בדל | הביאו] שמואל הרואה א הביא
שמואל הרואה א' הביאו את בדהל | *לנוב] לגביע
נ בנוב ה | אפעלפי] אף על פי ג, ואע"פ אבדה קר
ואעפ"כ ל | ארון] ארון ה' אבג, דל ר הארון ק ארון
ברית ה' ה 8 בקרית] קרית ק | *בנוב] ליתא ה
בגב' נ | מקריבים] מקריבין הציבור א | שלש
עשר(ה)] שלש עשרי ג, שלש עשרה שנה אה קר י"ג
שנה וז' שנים בגבעון בדל | ויהי ... וגו'] ליתא
בג, דל ספ ויהי מיום שבת הארון בקרית יערים ויהיו
עשרי' שנה מ ויהי ... הארון וירבו הימי' ויהיו כ' שנים
ה שני' ויהי ... הארון בקרית יערי' וירבו הימי' ויהיו
עשרי' שנה א ויהיו עשרים שנה קר | בסוף] בסוף
ארון ק | עשרים] עשרים שנה אקר עשרים שנים ה
9-8 דויד המלך] המלך דוד ה דוד בג, דל ר

המלך את ארון ה' מקרי(ת) יע(רים) אל בית עובד אדום הגתי וישב ארון ה' בית עובד אדום הגתי
 ג' חדשי(ם) וגו' (ש"מ"ב ו:יא) הא למדנו שלא נתברך עובד אדום(ם) אלא בעבור ארון ה'.
 בן שנה שאול (ש"מ"א יג:א). שמואל א' לשאול בשעה שמשחו וירדת לפני הגלגל (ש"מ"א יח:ח) ירד
 שנה ראשונה והכה לנחש העמוני ומשחוהו יש(ראל) שנייה ירד ולא שמר הבטחתו. ויאמר
 שמואל אל(ל) ש(אול) נסכ(לת) ועתה ממלכתך לא תקום (ש"מ"א יג:יג-יד) ואו' ובכל אשר יפנה
 ירש(יע) (ש"מ"א יד:מז) ואו' כי חטאת קסם (ש"מ"א טו:כג). באותה שעה ויסב שמואל ללכת ויחזק
 ויאמר אל(יו) ש(מ)ואל קרע ה' (ש"מ"א טו:כז-כח). ואחר כך ויקח שמואל את קרן השמן (ש"מ"א טו:יג)
 והוא בן עשרים ושמונה שני'. ויהי שאול עוין (ש"מ"א יח:ט) ורוח ה' סרה (ש"מ"א טו:יד). בו בפרק חרבה
 נב ובאו להם לגיבעון.

ליתא בד 13 ועתה... תקום] ליתא א בד הר ועתה
 ... תקום בקש ה' לו איש כלבבו וגו' ק ועתה ... בקש
 ג, ועתה וגומ' ל 13-14 ואו' ... ירש(יע) ק] ליתא
 בג, דל ואו' אל כל אשר יפנה ירשיע אהר
 14 ואו' א] ליתא שאר כתבי היד | כי ... קסם] ליתא בד
 כי חטאת קסם מרי ואון ותרפים הפצר וגו' ק כי ... הפצר
 ה כי ... מרי אג, כי ... מרי וגומ' ל כי ... מרי ואומ'
 יען מאסת את דבר ה' וימאסך ממלך ר | באותה שעה]
 ליתא ל | ויסב ... ויחזק] ליתא בד ויסב ... ויחזק בכנף
 מעילו ויקרע אהר ק ויסב שמואל ללכת ג, ל
 15 *ויאמר ... ה'] ליתא בד ל ויאמר אל' שמ' קרעו ה'
 נ ויאמר ... ה' את ממלכות ישראל מעליך היום ונתנה
 לרעיך הטוב ממך ק ויאמר ... היום וגו' ה ויאמר שמואל
 ... מעליך גו' א קרע ה' ג, | ואחר כך] ליתא ג, ואותו
 (באותו ב) הפרק נמשח דוד שני' ויאמר ה' אל שמואל
 עד מתי וגו' ואחר כך בד ל | ויקח ... השמן] ויקח ...
 השמן גו' א ויקח ... השמן וימשח אותו בקרן אחיו
 ותצלח רוח ה' אל דוד מהיום ההוא ומעלה ויקם שמואל
 וילך הרמתה ר ויקח ... בקרב אחיו ... ומעלה ה ויקח
 ... אחיו ק ויקח ... אתו ג, ויקח ... השמן (שמן המשתה
 ל) וגו' בד ל 16 והוא ... עוין] ליתא ה | והוא]
 והוא היה בד ל | עשרים ושמונה] כ"ט בד ל | שני'
 שנה אג, קר שנים בד ל | ויהי ... עוין] ליתא ה ויהי
 שאול עוין את דוד מהיום ההוא ומעלה אר ויהי ... דוד
 בג, דל ק | ורוח ... סרה] ורוח ה' סרה מעם שאול
 ובעתתו רוח רעה מאת ה' ותצלח רוח ה' אל דוד ק ורוח
 ... מאת (מעם א) ה' אר ורוח ... שאול וגו' ה ואומר
 ורוח ה' סרה מעם (מפני ל מעל ב) שאול בד ל |
 *חרבה] הרבה להם נ 17 נוב עיר הכהנים
 הר | ובאו להם] והביא שמואל אהל מועד א

9 את] ליתא ג, ק | ארון ה' [הארון ק עיר (תוקן)
 בגיליון ביד ראשונה ל'ארון] ה' ל | אל] על ב
 10-9 *אדום' ... אדום(ם) ד] אדום נ אדום ... עובד ב
 אדום ... בית אדום ג' חדשים הא למדנו שלא נתברך
 עובד אדום ל אדום ועשה שם שלשה חדשים ויברך ה'
 הא למדנו שלא נתברך עובד אדום ג, אדום וישב ארון
 ה' בית עובד אדום הגתי שלשה חדשים ויברך ה' את
 עובד אדום (בית עובד אדום ה) ואת ביתו (כל ביתו א)
 למדנו שלא נתברך אה אדום ... בבית ... ביתו בעד ארון
 האלהים למדנו שלא נתברך ק אדום ויברך ... ואת כל
 ביתו בעד ארון האלהים למדנו שלא נתברך ר
 10 בעבור] בשביל א ק | ה' האלהים בד הר
 11 בן ... שאול] בן שנה שאול במלכו ושתי שנים מלך
 על ישראל אג, ה ק ר במלכו ושתי שנים מלך על ישראל
 ר בן ... במלכו וגו' בד בן ... במלכו ל | לשאול] ליתא
 ר | בשעה שמשחו] כשמשחו ק | וירדת ... הגלגל]
 וירת לפני הגלגל ג, וירדת לפני הגלגל וגו' בד ל וירדת
 לפני הגלגל הנה (והנה א) אנכי יורד אליך להעלות עולות
 (עולה ר) ולזבוח שלמים (זבחי שלמים א זבחים ושלמים
 ר) שבעת ימים תוחל עד בואי אליך והודעתי לך (אליך
 ה) את אשר תעשה אהר וירדת לפני הגלגל וכו' שבעת
 ... אליך ק 12 לנחש] נחש בד לר | *העמוני]
 העמוס נ | יש(ראל)] שמואל ספ | שנייה ירד
 בג, דה ל] ירד בשנייה א מיד ירד שניה ק שנייה ירד
 בשניה ר שנייה ספ | שמר] שמע ב | הבטחתו ג, ק]
 אבטחתו אבג, דהר מבטחתו ל 12-13 ויאמר
 ... נסכ(לת)] שני' ויאמר ... נסכלת ולא (כי לא ה ר) שמרת
 מצות (את מצות אר) ה' (ה' אלהיך אה) אשר צוך (צוך
 וכו' ר צוך וגו' ה) אהר ויאמר ... נסכלת כי לא (ולא
 ב) שמעת וגו' (כו' ל) בד ל 15-13 ועתה ... ה']

כל ימיו שלשמואל הרואה אינן אלא חמשים ושנים שני' ועלי הכהן ישב והיא מרת נפש (שמ"א א:ט-י) באותה שעה ניתמנה להיות שופט והוא שפט את יש(ראל) ארבעים (שמ"א ד:יח) נישתיירו שלש עשרה צא מהן שנה אחת לעיבורו נימצא חמשים ושנים שנה. שמואל מת לפני מיתתו שלשאוּל בארבעה חדש ויהי מספר הימים אש(ר) יש(ב) דויד (שמ"א כז:ז). ויהי אחרי כן (שמ"ב ב:א) בן ארבעים שני' איש בשת (שמ"ב ב:י) נימצא מלכות יש(ר)אל בטילה חמש שנה ויבאו כל זיקני בן שלשים שנה(ה) דויד (שמ"ב ה:ג-ד).

18-20 כל ... שנה². מדרש שמואל א:ט (עמ' 46). ראה ירושלמי ביכורים ב:א (סד ע"ג); ברכות ד:א (ז ע"ב); תענית ד:א (סז ע"ג); בבלי תענית ה ע"ב; מועד קטן כח ע"א; שמחות ג:ח (עמ' 113).

האעלה באחת ערי יהודה ויאמ' ה' אליו עלה ויאמ' דוד אנה אעלה ויאמ' חברונה בחברון מלך שבע שנים א ויהי ... חברונה ה ויהי ... עלה ק ויהי ... עלה וגו' בגמ' דבכו (י) מערבא דמגלה באהל מועד עשו ל"ט בגלגל עשו י"ד בשלה שס"ט בנוב וגבעון נ"ז י"ג בנוב ומ"ד בגבעון ובירושלם בבנין ראשון ת"י ובבנין שני ת"פ ר ויהי ... לאמר וגו' בדל 22 בן ... בשת[ליתא ג, בן ארבעים שנה איש בשת בן שאול במלכו על ישראל ושתים שנה מלך על ישראל ק בן ... איש בשת (בשת בן שאול א) ... ושתי (ושתיים א) שנים מלך וגו' אר בן ... מלך על ישראל ה בן ... בשת (בשת בן שאול ל) במלכו וגו' ושתי שנים מלך בירושלם (בירושלים וגו' בל) בדל | נימצאת[נמצית ג, | מלכות יש(ר)אל[המלכות ה | שנה[שנים כל שאר כתבי היד 22-23 ויבאו ... זיקני[ליתא ג, ויבאו כל זקני ישראל אל המלך חברונה ויכרות להם דוד (המלך דוד ה) ברית בחברון לפני ה' וימשחו את דוד למלך על ישראל כדבר ה' ביד שמואל א ה ויבאו ... להם המלך ברית ... ישראל ר ויבאו ... חברונה וימשחו את דוד למלך ק ויבאו ... חברונה אותו הפרק נמשח עוד דוד בדל 23 בן ... דויד[בן שלשים שנה דוד במלכו וארבעים שנה מלך (מלך בירושלם ה) דה קר בן שבע וגו' בן ... מלך בל בן שלשים דוד ... מלך ג, אותו היום היה בן שלשי' ושבע שנים וארבעים שנה מלך א בן ל' ש' דוד במלכו מ' ש' מלך ג.

18 הרואה[ליתא ג, הרמתי ר | אינן לא היו קר | אלא[כי אם ר | שני¹] ליתא ד | שני²] ליתא ג, ועוד שנאמר בדל | ועלי ... ישב[ועלי הכהן יושב (ישב בד) על הכסא (הכסא וגו' בדל) אבדל ועלי ... על (על הכסא על קר) מזוזה היכל ה' הקר | והיא ... נפש[ליתא א והיא מרת נפש ותתפלל (והתפלל ר) על (אל ק) ה' ובכה תבכה הקר והיא מרת נפש וגו' בדל 19 באותה שעה[באותו הפרק בדל | ניתמנה[נתמנה עליה ק | שופט[שופט על ישראל | והוא ... ארבעים] והוא (שני' והוא א) ... ארבעים שנה אג, ק ואומר והוא שפט (שופט בל) ... שנה בדל שפט (ושפט ה) ... שנה הר 20 שלש עשרה[שלש עשרה שנה אב, ג, דל שלש עשרה (י"ב ס) שנה לשמואל הספ | צא מהן] הוצא הק | שנה¹] ליתא ר | אחת[אחת מהן ה | לעיבורו אג, ה[לעיבורו ר לעיבורו וי"א שנה לשמואל ואחת שנה לשאול בד לעיבורו וי"א לשמואל וא' לשאול ל לעיבורו וי"ב לנערותו ק | נימצא אה[נמצאו הרי ג, הרי בדל ק ונמצא בן ר | שנה²] ליתא ר שנה לשמואל ה | *שמואל[ושמואל נ | מת[מת ד' חדשים (ראה שורה 21) ה 21 בארבעה ג, ג, דל] ליתא (ראה שורה 20) ה ארבע אבמ שבעה ספקר | חדש דל] ליתא ה חדשים אבג, מספקר | ויהי ... דויד[ויהי (שני' ויהי אדל) ... דוד בשדה פלשתים ימים ארבעה חדשים אג, דה לק שני' ... פלשתי' ד' חדשי' ב ויהי מספר הימים ישב ... ימים וארבעה חדשים ר | ויהי² ... כן[ליתא ג, ויהי אחרי כן וישאל דוד בה' לאמר

פרק יד

ויהי דויד וזיקני יש(ראל) (דה"א טו:כח) ויביאו את ארון האלה(ים) ויכל דויד מהעלות (דה"א טז:א-ב). ויתן לפני ארון (דה"א טז:ד) ביום (דה"א טז:ז) בשחר היו אומ' הודו לה' קראו בשמו (דה"א טז:ח) עד אל תיגעו במשיחי (דה"א טז:כב) ובערב היו אומ' שירו לה' (דה"א טז:כג) ויאמרו כל העם א(מן) והלל לה' (דה"א טז:לו). וכך היו או' כל ארבעים ושלוש שני' בציון עד שהביאו שלמה לבית העול(מים).⁵ בכרחו מפני אבשלום בנו היה עימו עד שעלו במעלה הזיתים ונישאל באורים ותומים וניסתלק אביתר מן הכהונה הגדולה וניכנס צדוק הכהן תחתיו והחזירו את הארון למקומו. אבל אהל מועד שעשה משה במדבר ומזבח הנחש(ת) שעשה בצל(אל) ואש שירדה בימי משה שם

7-6 בכרחו ... למקומו. עיין בבלי יומא עג ע"ב; סוטה מח ע"ב.

... במשיחי א ג₅ ה[ליתא ג₁ עד ... במשיחי ובנביאי אל תרעו קר עד ... במשיחי וגו' בד_ל 4 ובערב] ובין הערבים בג₁ דלפר בין הערבים א ג₆ ה ק בן הערבים ג₅ | היו אומ' א' ג₅ | שירו לה' שירו לה' כל הארץ בשרו מיום אל יום ישועתו אה קר שירו ... בשרו ג₁ שירו ... הארץ וגו' בד_ל שירו ... הא' ג₅ | ויאמרו ... לה' ג₂ עד ויאמרו ... לה' ג₅ קר עד ואמר ... לה' ד_ל עד ... אמנ ה עד ... אמנ ואמן והלל לה' ב עד ויאמר כל העם אמנ והלל לה' והניחם להיות משרתים שם להודות ולהלל לה' אסף הראש ומשנהו זכריה גו' עד ועבד אדום בן ידותן וחוסה לשערים א ג₅ *וכך בד] וכן נ והל כך א ג₁ ג₅ ה קר | *היו] הוא נ | או' עושין בציון א | *כל בג₁ ג₅ דל] ליתא אה קר מכל נ | שני] שנה בג₁ דה לקר שנים א | בציון] ליתא א בציון (בצידן בד) לפני הארון בד_ל | שהביאו הביאו ר שהביאם ל | העול(מים)] עולמים ג₁ ר 6 בכרחו] ובכרחו א בכרוח דוד בד_ל | בנו] ליתא אה | היה עימו ג₁ ג₅ ה[ליתא ק יצא עמו א ואביתר היה עמו ר היה עמו אביתר ס פ היה אביתר עומד בד היה אבנר עמו ל | שעלו ה[שעלה שאר כתיב ה'יד | במעלה] במעלת ב | ונישאל] ושאל בד | באורים] לאורים ה 7 מן הכהונה] מכהונה ג₁ ה ל ק | הגדולה] ליתא ג₅ גדולה בג₁ דה ל ק הגדולה שני' ויעל אביתר א | הכהן] ליתא בג₁ דה ל | והחזירו] והחזירו ר | את הארון] הארון ג₁ ארון א 8 אבל אהל] אצל אהל ה באהל ר | שעשה ג₂] אשר עשה ג₁ ה | בצל(אל)] בצלאל בן אורי בן חור אה בצלאל ומנורה ושלחן בד_ל | שירדה] שירדה מן

1 *פרק יד בג₁ דל] פר' נ סליק פירקא יג א סליק פירקא ס פ קר סליק פרק ארבעה עשר ה 2 ויהי ... יש(ראל)] ויהי ... ישר' ושרי האלפים ההולכים להעלות את ארון ברית ה' מן בית עובד אדום בשמחה א ויהי ... האלפים וגו' בג₁ דל ויהי דוד וזקני האלפים ההולכים להעלות את ארון ה' מבית עובד אדום (אדום בשמחה ר) קר ויהי דוד וזקנים ושרי האלפים ההולכים את ... בשמחה וגו' ה | ויביאו ... האלה(ים) ג₁ ליתא ק ויביאו ... האלהים (אלקי' ב) וגו' בג₁ דל ויביאו את ארון ה' מביתו ויציגו אותו במקומו בתוך האהל אשר נטה לו דוד ויעל דוד עולות לה' ושלמים ר ויביאו ... ה' ויציגו ... דוד גו' א ויביאו אותו למקומו ... דוד ויעל דוד עולות ושלמים ה | *ויכל ... מהעלות] ליתא ג₁ ויכל דויד מהעולה נ ויכל דוד מהע' וג' ג₅ ויכל דוד מהעלות העולה והשלמים ויברך את העם בשם ה' צבאות אר ויכל ... והשלמים וגו' ה ויכל ... העולה ויברך את העם ק ויכל ... העולה וגו' ויחלק לכל העם (העם וגו' בד) בד_ל 3 ויתן ... ארון] ליתא ג₁ ה ק ויתן לפני ארון ה' מן הלויים משרתים ולהזכיר ולהודות ולהלל לה' אלקי ישר' א ויתן ... משרתים וגו' בד_ל ויתן ... הלויים בישראל משרתים להזכיר ולהודות לה' ר ויתן ... ה' וג' ג₅ | ביום] ביום ההוא אז נתן דוד בראש להודות לה' ביד אסף ואחיו אר אז ... אסא ואחיו ק ביום ... בראש וגו' בד_ל ביום ... בראש ג₁ ביום ... דוד וג' ג₅ בו ביום זה נתן דוד בראש להודות ביד אסף ואחיו ה | בשחר] בשחר היום ק בשחרית ג₅ | *הודו] שירו נ | לה' לה' כי טוב ק | קראו בשמן] קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו וגו' ה קראו בשמו וגו' בד_ל קראו וג' ג₅ 3-4 עד

בבמה בגיבעון ואת צדוק הכהן ואחיו להעלות עלות לה' ועימהם הימן וידותון (דה"א טז:לט-מא).
 10 וכך היו עושים כל חמשים שני בגיבעון עד שבאו לבית העול(מים).
 ויהי מקץ ארבעים שנה(ה) ויא(מר) אבשל(ום) כי נדר נדר(ר) (שמ"ב טז:ז-ח) היא שנת שלשים ושש
 למלכות דויד. ר' נהורי או' משם ר' יהושע ויהי מקץ ארבעים שנה(ה) לקץ ששאלו יש(ראל) מלך
 היא שנת העשירית לשמואל הרואה.

מאיכן אתה מחשב שבן שנים עשרי שנה(ה) שלמה במלכו וישלח ביד נתן הנביא (שמ"ב יב:כה) וה'
 15 אהבו (שמ"ב יב:כד) באתו הפרק ויהי אחרי כן ולאבשלום (שמ"ב יג:א) ויהי לשנתים ימים ויהיו גוזזים
 (שמ"ב יג:כג) ואבשלום ברח וילך גשור (שמ"ב יג:לח) הרי חמש וישב אב(שלום) בירושלם שנתים
 ימים לפני המלך לא ראה (שמ"ב יד:כח) הרי שבע ויהי רעב בימי דוד שלש שנים(ם) (שמ"ב כא:א)

10 וכך ... העול(מים). ראה ירושלמי מגילה א:יד (עב ע"ד); בבלי זכחים קיח ע"ב. 12-13 ר'י

השמים אהר | בימי[מימה | שם] ליתא קהיו בדל
 9 בבמה[במה | בגיבעון ג' | דל] אשר בגבעון קה
 אשר בגבעון שני' א | ואת ... ואחיו[ליתא קה ואת ...
 ואחיו (ואת אחיו ר) הכהנים לפני משכן ה' בבמה אשר
 בגבעון (בגבעון וגו' בדל) אבדלר ואת ... הכהנים
 וגו' ג' | להעלות ... לה' ליתא בדל להעלות עולות
 לה' על מזבח העולה תמיד לבקר ולערב ולכל (ככל ר)
 הכתוב בתורת ה' (משה אר) אשר צוה (צוה ה' א) על
 ישראל אהקרה להעלות ... העלה ג' | ועימהם ...
 וידותון ג' ועמהם הימן וידותון ושאר הברורים אשר
 נקבו בשמות להודות לה' כי לעולם חסדו ועימהם הימן
 וידותון חצוצרות ומצלות למשמיעים (ולמשמיעים ה)
 וכלי (וכל ה) שיר האלהים ובני ידותון לשערים אהק
 ועמהם ... ובני וכו' ר ועמהם הימן וגו' בדל
 10 וכך[כך הקר | עושים] ליתא (והושלם בגיליון) א |
 חמשים] ליתא א | שני' שנה בג' דהלקר שנים א |
 בגיבעון[שהיו בגבעון א | העול(מים)] עולמים א בג'
 הקר 11 ויהי ... אבשל(ום) ג' ויהי ... אבשלום
 אל המלך אלה נא ואשלם (ואשלמה ה) את נדרי אשר
 נדרתי לה' בחברון אהר ויהי ... נדרי ק ויהי ... אבשלום
 וגו' בדל | כי ... נדר(ר) כי נדר נדר עבדך בשבתי בגשור
 בארם לאמר אם ישב ישיבני ה' ירושלם ועבדתי את ה'
 ר כי ... בגשור גו' א כי ... עבדך אם ... ה' ק כי ...
 עבדך ג' כי ... עבדך וגו' בדל | שלשים ושש
 שלשים ושבע בד 12 נהורי[ל] נהריי ג' נהורי
 ג' נהוראי אבדה ספקר | משם ג' משום אבדה
 לקר | יהושע[שמעון ר | ויהי ... שנה(ה)] ליתא ג'
 מקץ ארבעים שנה בדלה לקר והלא אינן אלא שלשים
 וחמש ומה תל' לו' ויהי מקץ ארבעים שנה א | יש(ראל)

בדל[ליתא א ג' קר להם ה | מלך הספ] את המלך
 ל את המלוכה א⁹ בד המלוכה א המלכים ג' את המלכים
 קר את המלך[— ג' 13 שנת] השנה הקר שנה
 בד | העשירית[עשירית בדל | לשמואל הרואה]
 ליתא ג' לשמואל א 14 מאיכן[מיכן א בג'
 ג' ד מיכאן קמכאן ה' | אתה[אתר | שבין
 ר | שנים עשרי] שנים עשרה א ג' קר שנים עשר דה
 י"ב בל | שנה(ה)] ליתא ק | שלמה[היה שלמה אדה
 היה ב | במלכו] ליתא ק במלכו שני' א | וישלח ...
 הנביא[וישלח ... הנביא ויקרא שמו (את שמו א ק) ידידיה
 בעבור ה' אהק וישלח ... הנביא וגו' דל וישלח נתן
 הנביא ויקרא את שמו ... ה' ר וישלח ביד הנביא וגו' ב
 14-15 וה' אהבו ג' הספ] ליתא אבדלקר
 15 באתו הפרק[אותו הפרק ג' בו בפרק ספק | ויהי
 ... ולאבשלום] ויהי אחרי (מאחרי ה) כן ולאבשלום
 בן דוד אחות יפה ושמה תמר ויאהבה אמנון (אמנון בן
 דוד ר) הקר ויהי ... דוד וגו' בדל ולאבשלום בן דוד
 אחות יפה ושמה תמר א | ויהי² ... גוזזים] ליתא ב ויהי
 ... גוזזים לאבשלום בבעל חצור אשר את אפרים ויקרא
 לכל בני המלך ר ויהי ... לאבשלום וגו' אה ויהי ... ויהי
 גוזזים לאבשלום ויקרא לכל בני המלך וגו' ק ויהי
 לשנתים ימים וגו' דל 16 ואבשלום ... גשור
 ליתא ב ואבשלום ... גשורה ויהי שם שלש שנים (שנים
 שלש ק) אהקרה ואבשלום ברח וגו' ויהי שם שלש שנים
 דל 16-17 הרי ... הרי[הרי ר 16 חמש]
 חמש שנים אהק 16-17 *וישב ... ראה
 אבדה לק[ליתא ר וישב אבשלום נ
 16-18 *בירושלם ... ויבואו ד] ליתא ג' 17 *הרי
 שבע בדל[ליתא נ הרי שבע שנים אהק שבע שנים

הרי עשר וישוטו בכל הארץ ויבואו מקצה תשעה חדשים ועשרים יום ירושלם (ש"ב כד:ח) הרי אחת עשרי בשנה האחרונה התקין דויד המלך משמרות כהונה ולויה בשנת הארבעים למלכות

20 דויד (דה"א כו:לא).

פרק טו

והימים אשר מלך דויד בחברון מלך שבע שנים (מ"א ב:יא). הרי הוא או' ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה (מ"א ו:א) ובשנה השנית ליפתח א(מר) למלך בני עמון בשבת יש(ראל) (שופ' יא:כו) ומן השנה השנית ליפתח ועד שניבנה הבית מאה וארבעים שנה וארבע(עים) ש(נה) שהיו יש(ראל) במדבר נימצאו ארבע מאות ושמונים שנה. 5

... הרוואה. בבלי נזיר ה ע"א; תמורה יד ע"ב-טו ע"א; ירושלמי סוטה א:ח (יז ע"ב); במדבר רבה ט:כד, י:יז. 19-20 בשנה ... דויד. ראה להלן כ:16-17; תוספתא תענית ג:ב (עמ' 336 ואילך); ירושלמי תענית ד:ב (סז ע"ד); בבלי תענית כז ע"א; במדבר רבה ג:י. עיין ירושלמי סוכה ה:ח (נה ע"ד); מדרש הגדול לדברים יח:ח (עמ' תיח) = מדרש תנאים, עמ' 109; משנת רבי אליעזר, ב, מדה יז (עמ' 30). 3 ובשנה ... יש(ראל). לעיל יב:19-21.

למלכותו צא שנה אחת שעלתה לזה ולזה א | בחברון ... שנים] ליתא א ב ד ל בחברון ... שנים וירושלם מלך שלשים ושלש שנים (שנה ק) ה ק ר בחברון שבע שנים ושלשים ושלש שנה על כל ישראל ויהודה ג. | הרי ... או' ליתא א ב ג, ה ק ר ואומ' ד ל 2-3 ויהי ... שנה] ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים בשנה הרביעית בחדש זיו הוא החדש השני למלוך שלמה על ישראל ויבן (ויבן את ר) הבית לה' ק ר ויהי ... למלך שלמה וג' ג. ויהי בשמונים (בשמונים שנה א) ... הרביעית (השנית הרביעית ל) וגו' א ב ד ל ויהי ... מארץ בשנה ... זיו וגו' ה ויהי ... ישראל כול' ג, 3 ובשנה ... יש(ראל) ובשנה ... ישראל בחשבון ובכנותיה ובערער ובכנותיה ובכל הערים אשר על ידי ארנון שלש מאות שנה ומדוע לא הצלתם בעת ההיא ר ובשנה ... שנה ג. ובשנה ... ובערער ובכנותיה וגו' ה ובשנה השנית ליפתח (ליפתח וגו' ב) ... ובכנותיה וגו' שלש מאות שנה (שנה וגו' ב ד) ב ד ק ובשנה ... ישראל בערער ובכנותיה וגו' שלש מאות שנה ל בשנה ... למלך עמון] — [ישראל ... ובערער] — ג, משנכנסו לארץ עד השנה השנית ליפתח שלש מאות שנה א 4 ומן השנה ב ד ל] ומשנה א ג, ק ר ובשנה ה | ועד עד א ג, ה ק ר | שניבנה ב ד ל] שבנה שלמה את א ג, ה ק ר | מאה וארבעים ר"מ ל | ש(נה) ליתא ג, | שהיו] שעמדו ר | יש(ראל) ליתא ה ק 5 נימצאו

ר | *ויהי ... שנים(ם) ב ד ל ק] ליתא ג ויהי ... שנים שנה אחרי (אחר א) שנה א ה ר 18 *הרי עשר ב ד ל ר] ליתא ג הרי עשר שנים א ה ק | *וישוטו ... ירושלם א מקצה ... ירושלם ג וישוטו ... חדשים ב ד ל וישוטו (וישוטטו ה) ... ויבאו (וישאו ה) ירושלם מקצה ... יום ה ק ר 19 אחת עשרי] אחת עשרה ק ר אחת עשרה שנה א ה י"א ב י"א שנה ד ל | בשנה] ובשנה ב ד ל | האחרונה] אחרונה ב ק האחרת לסופן א | *התקין] התקיף ג הכין א | דויד המלך] דוד ק המלך דוד ר | ולויה] ולויה והסדיר את כל הבית ב ד ל 19-20 בשנת ... דויד] בשנת הארבעים (ארבעים ר) למלכות דוד נדרשו וימצא בהם (כהן ר) גבורי (גבור ר) חיל ק ר בשנת (שנ' בשנת א) ... למלכות (למלכות בית ה) ... וימצא (וימצאו א) ... חיל ביעזר (מעיר ה) גלעד א ה וכת' בשנת הארבעים למלכות דוד נדרשו וגו' ב ד בשנת ... נדרשו ל.

1 *פרק טו ב ד ל] פר' נ סליק פירקא י"ד א סליק פירקא ס ק ר סליק פירקא פרק חמש' עש' ה 2 והימים ... דויד] והימים ... דוד על ישראל ארבעים שנה ג, ה ק ר והימים ... ישראל וגו' ב ד ל והימי' ... שנה גו' וישב שלמה על כסא ה' למלך תחת דוד אביו ויצלח אליו כל ישראל ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלם בהר המוריה אשר נראה לדוד אביהו אשר הכין במקום דוד בגין ארנן היבסוי ויחל לבנות בחדש השני בשנת ארבע

בחצי היובל ניבנה הבית בשנה הרביעית לשבוע ובשנה הרב(יעית) יסד בית ובשנה האחת עשרי בירח בול הוא הח(דש) השמ(יני) ואת ביתו בנה שלמה (מל"א ו:לז-ז:א). אז יקהל שלמה ויקהלו אל המלך (מל"א ח:א-ב) מלמד שאין שכינה שורה אלא בקהל. כן וירא כל העם (וי' ט:כד). ואומ' ויקרבו כל העדה (וי' ט:ה). ובמתן תו(רה) הוא או' כי ביום השלישי (שמ' יט:יא). ובבית העול(מים) אומ' וככלות שלמה להתפלל (דה"ב ז:א) וכל בני יש(ראל) ראים (דה"ב ז:ג). ועל אתה שעה הוא או' צאינה וראינה וגו' (שה"ש ג:יא) ביום חתנתו אילו שבעת ימי המילואים וביום שמחת לבו זה גמר בנין

10

12-10 ועל ... המקדש. משנה תענית ד:ח; ספרא, מכילתא דמילואים, שמיני, טו-טז (מד ע"ג); ירושלמי תענית ד:יא (סט ע"ג); ויקרא רבה כ:י (עמ' תסח); פסיקתא דרב כהנא, ויהי ביום כלות (עמ' 8), פסיקתא דרב כהנא, אחרי מות (עמ' 397); איכה רבה, פתיחתא לג (עמ' 35); שיר השירים רבה ג,יא,ב; שמות רבה

לפני ה' אבגגה לר ויקרבו העדה ויעמדו לפני ה' ק ויקרבו כל העדה וגו' ט | כי ... השלישי כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על (אל ל) הר סיני בגגה לר כי ... העם אטק | העול(מים) בדטל | עולמים אגגה סקר 10 אומ' הוא אומר כל שאר כתבי היד | וככלות ... להתפלל (ובכלות) שלמה להתפלל והאש ירדה מן השמים (מהשמים א) ותאכל העולה והשלמים (והזבחים א) וכבוד ה' מלא את הבית אהר וככלות ... העולה וגו' גגג וככלות ... השמים וגומ' ק וככלות ... ירדה וגו' בדל | וכל ... ראים] וכל בני ישראל רואים ברדת האש וכבוד ה' על הבית ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות לה' כי לעולם חסדו וכל ישראל ... כי טוב כי לעולם חסדו וכל בני ... חסדו והמלך וכל העם זכ' זבח לפני ה' ואו' ויזבח המלך שלמה גו' המלך וכל העם והכהנים על משרתם עומדין והלויים בכלי שיר ה' אשר עשה דוד המלך להודות לה' כי לעולם חסדו בהלל דוד בידם והכהנים מחצצרים נגדם וכל ישר' עומדים הא למדת שאין השכינה שורה אלא בקהל וכן הוא או' במקהלות ברכו אלהים ואו' ותקהל העדה א וכל ... האש ל וכל ... ברדת וגו' בד וכל ... רואים וגו' ט וכל ישראל רואים ברדת האש וגו' ק | ועל | על אגגה קר | *שעה | ליתא נ שנה ה II צאינה ... וגו' צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו ה צאינה ... שלמה קר צאינה ... שלמה וגו' גג צאינה ... ציון א | ביום] בימי גג | אילו ... המילואים ק] אלו ימי המילואים גגה סר אלו המילואים מ ביום שמיני שלאחר ז' ימי המילואים בדל זה יום שהוקם המשכן ואהל מועד במדבר א 12-11 *זה ... המקדש] זה בינין בית המקדש נ זה גמר בנין בית המקדש ט זה

הרי כל שאר כתבי היד 6 בחצי] ובחצי ה | הרביעית ... הרב(יעית)] הרביעית גג | לשבוע] לשבוע בשנה הרביעית לשבוע ק בשבוע וכן לשלמה בדל לשביעי | *ובשנה! ... בית] ובשנה הרב' יסך בית נ בשנה הרביעית (הרביעית לשלמה ק) יסד (נוסד ה) הבית (בית ה' ר) בירח (בחדש ר) זיו ה קר שני' ובשנה (בשנה א) ... בית ה' בירח זיו א בדל יסד בית ה' בחדש זיו גג 6-7 ובשנה! ... השמ(יני)] ובשנה (ובשנת ק) האחת עשרה (אחת עשרה גג אחת עשרים ק) בירח ... השמיני כלה הבית לכל דבריו ולכל משפטיו (משפטו ר) ויבנהו שבע שנים אגגה קר ובשנת (ובשנת ב) הי"א בירח (הוא ירח ב) ... השמיני וגו' בדל ובשנת אחד עשר בירח בול הוא השמיני כלה הבית לכל דבריו ונבנה שבע שנים ה 7 ואת ... שלמה! ואת ... שלמה שלש עשרה שנה ויכל את כל ביתו אר ואת ... שנה בגגה דל ק וביתו בנה י"ג שנה ויכל את כל ביתו ה | אז ... שלמה! אז יקהל שלמה את כל זקני ישראל ואת כל ראשי המטות אל המלך שלמה ירושלם להעלות את ארון ברית ה' ר אז ... המטות וגו' ה אז ... ישראל וגומר אגגה ק אז ... את זקני ישראל וגו' בדל 7-8 ויקהלו ... המלך] ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים בחג ה ק ויקהלו ... ישראל (ישר' וגו' א ב) א בדל ויקהלו ... שלמה גג ויקהלו ... שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים בחג הוא החדש השביעי ר 8 שכינה גג ק] השכינה א בדטל | *שורה] שרה גג נ | *אלא] ליתא נ | בקהל] בהקהל ד | כן] וכן הוא אומר כל שאר כתבי היד | וירא ... העם] וירא כל העם וירוננו ויפלו על פניהם אגגה קר וירא ... פניהם וגו' ה וירא ... וירוננו וגו' בדל | ואומ' ליתא ה ל 9 ויקרבו ... העדה] ויקרבו כל העדה ויעמדו

בית המקדש.

ויהאב שלמה את ה' ללכת בחקת דויד אביו (מל"א ג:ג) ארבע שנים עד שלא התחיל לבנות את הבית אבל משהתחיל לבנות את הבית ויקח את בת פרעה ויביאיה (מל"א ג:א). ויתן המלך את הכסף בירושלם וגו' ומוצא הסוסים וגו' ותעל ותצא מרכבה ממצרי(ם) והמלך שלמה אהב נשים נכריות וגו' מן הגוים וגו' (מל"א י:כו-יא:ב). כשתימצא לו(מר) כי על אפי ועל חמתי וגו' (יר' לב:לא). אבל לעת זקנת שלמה סמוך למיתתו שרת עליו רוח הקדש ואמר(ר) שלשה ספרים הללו משלות שיר השירים וקהלת.

נב:ה; במדבר רבה ב:כה; במדבר רבה יב:ח; שיר השירים זוטא ג:יא (עמ' 27 = אגדת שיר השירים, עמ' 34 ואילך); תנחומא בוכר, פקודי, ח (עמ' 133); תנחומא, אחרי, ו = תנחומא בוכר, אחרי, ח (עמ' 64). 16 כשתימצא ... וגו'.³ ראה ויקרא רבה יב:ה (עמ' רסב ואילך); במדבר רבה י:ד; מדרש משלי לא:ד (מהדורת בוכר, עמ' 108; מהדורת ויסוצקי, עמ' 189 ואילך); בבלי נדה ע"ב. 17-18 אבל ... וקהלת. שיר השירים רבה א,א,י. עיין שיר השירים רבה א,א,ו; א,א,ז; א,א,ח; א,א,ט; קהלת רבה א,א,א.

ה ותעלה ... בשש ... ומאה ר ותעל ... כשש מאות כסף וגו' ג, ותעל ... ממצרים וגו' ק ותעלה ... ממצרים וגו' ויהי לשלמה ארבעים אלף אורות סוסים וגו' א ותעלה ותצא וגו' ד ל 16-15 והמלך ... וגו' ג, והמלך ... נכריות רבות ואת בת פרעה (ואת פרעה ק) וגו' א ה ק והמלך ... רבות מואביות עמוניות אדומיות צדוניות חתיות ר והמלך שלמה אהב נשים וגו' ל והמלך שלמה אהב וגו' ב ד 16 *מן ... וגו' 2] ליתא ב ד ל ק מן [—] וגו' ט מן הגוים אשר אמר ה' אל בני ישראל לא תבאו בהם והם לא יבאו בכס אכן יטו לבבכם אחרי אלהיהם בהם דבק שלמה לאהבה ר מן ... לבני ... בכס וגו' ה מן ... ה' לא ... בכס וגו' ג, מן הגוים אמר ה' גו' א | כשתימצא לו(מר) ס כשתימצא אומר ק ר שתמצא לומר אל שת' לומ' ב שתימצא לומר ד [—] לומר ג, שתמצא אומר ג, תמצא או' מ כשתרצה לומ' ה | כי ... וגו' ב ד] כי ... חמתי היתה לי בעיר הזאת למן היום אשר בנו אותה עד היום הזה להסירה מעל פני ר כי ... העיר אותה ק כי ... מן היום (מיום ג) אשר בנו (בנה ג) אותה וגו' ג, ה כי ... הזאת גו' א כי ... חמתי ל 17 זקנת שלמה זקנתו ג, | סמוך למיתתו וסמוך למיתתו א ה ק סמך למיתתו ב סמך עליו ג, | שרת א ג, ק ר שרתה ב ד ה ל | רוח הקדש שכינה ברוח הקודש ס | שלשה | שלמה ב ד | הלל | ליתא ג, ה נ | משלות | משלי א ג, ד ה ל נ ק ר שיר השירים ב 18 *שיר השירים | שיר [—] ט ושיר השירים א ג, ה ק וקהלת ב | וקהלת | קהלת ד ל ומשלי ב

גמר (גבר ר בגמור ק) בנין בית עולמים ג, מ ק ר בגמור הבנין של בית עולמים ה ביום גמר בית העולמים ב ד ל ביום שנגמר בית העולמים ס בגמור בנין בית העולמים משירדה האש בימי שלמה לא פסקה עד מות מנשה א [—] ת עולמים ג, 13 ויהאב ... אביו ויהאב ... אביו גו' א ויהאב ... בחקי דוד אביו הר ויהאב ... בחוקות (בחקי ג) דוד ב ג, ד ויהאב ... ה' ק ויהאב ... ה' וגו' ט | שנים | נשים (ט) | *התחיל | יתחיל נ השלים ב 14-13 את הבית | הבית א ג, ט את ביתו ק ר 14 לבנות ... הבית 2 לבנות הבית א ג, לבנות את ביתו ק ר את הבית לבנות ה | פרעה | ליתא ב | ויביאיה | וגו' ט ויביאה (ויביאה אל ה) עיר דוד עד כלותו לבנות את (כלותו את ר) ביתו ואת בית ה' ה ר ויביאה ... כלותו וגו' ק ויביאה אל ... דוד (דוד וגו' ג) א ג, ויביאה ... דוד באותו הפרק שמע במצרים (והדד שמע במצרים ד והדד שמע ב) וגו' ויהי שטן (שטן לישראל ל) וגו' ב ד ל 15-14 *ויתן ... וגו' | ליתא ה ויתן [—] את ... וגו' ט ויתן ... בירושלם כאבנים וגו' ב ג, ד ויתן ... כאבנים ל ויתן ... בירושלם ק ויתן שלמה את הכסף בירושלם כאבנים לרב וגו' ר 15 ומוצא ... וגו' ומוצא הסוסים אשר לשלמה ממצרים וגו' (וכו' ר) ג, ר ומוצא ... ממצרים ק ומוצא ... לשלמה גו' א ומוצא הסוסים אשר היא לשלמה ממצרים ויקחו מקוה במחיר ה | ותעל ... ממצרי(ם) | ותעלה ... ממצרים וגו' ב ותעלה ... ממצרים כשש (ט) מאות כסף וסוס בחמשים מאה וכן לכל מלכי החתים בידם יוציאו

אחיה אמ(ר) לירבעם והיה אם תשמר את כל אצוך וג' (מל"א יא: לח) כמה בניתי לדוד שלשים ושש
 לו ל"ג שנה ולבנו שלש ואילו זכה ירבעם היתה מלכ(ות) בית ישראל מתקיימת בידו ל"ג ולבנו
 שלש שנים. וכן הוא אומ' ואענה את זרע דוד למען זאת (מל"א יא: ט) מה ת"ל למען זאת כנגד ל"ו
 שנה ◦ שנתחתן שלמה לפרעה מ(לך) מצ(רים) ומה תל' לו' אך לא כל הימים (שם) כבר גלוי לפניו
 שאסא עומד ומקלקל.

פרק יו

והימים אשר מלך שלמה בירוש(לם) וגו' (מל"א יא: מב). רחבעם בנו שבע עשרי אביה בנו שלוש.
 ובשנת עשרים לירבעם מלך אסא (מל"א טו: ט). כי בן ארבעים ואחת שנה רחב(עם) במ(לכו) ושבע

ליתא א | כנגד] אלא כנגד ב ד ה ל ר | ל"ו] שלשים ר
 שבעה ושלשים ה 22 שנה] שנים א | לפרעה]
 בפרעה ד ט ל בכת פרעה א ב ה ק ר | מ(לך) מצ(רים)]
 ליתא א ב | לא ... הימים] ליתא ט 22-23 *כבר
 ... ומקלקל ט] כבר גלוי לפניך שאם עומד ומקלקל נ
 (תחילת קטע) גלוי לפניו שאסא עומד ומקלקל ג, כבר
 גלוי לפניו שאסא עומד לקלקל ד ל אמרו רבותינו (רב'
 ג' רבותי' ז"ל ה ר) עתידה (שעתידה ה עתידה היתה ק
 שעתידה היתה ג') מלכות ישראל לחזור (להחזיר ג'
 שתחזור ר) בימי אסא אם לא היה מקלקל ג' ה ק ר אמרו
 רבותי' עתידה היתה המלכות לחזור בימי אסא אם לא
 היה מקלקל ואף ירבעם אם לא זכה קיבל מלכות על כל
 ישר' לו שלשים ושלש ולבנו שלשה א אמ' רבותי'
 שעתיד' מלכות ישר' להחזיר בימי אסא אילו לא היה
 מקלקל אף ירבעם אילו זכה קיבל מלכו' על ישר' ל"ו
 ולבנו ג' ב.

1 *פרק יו בג' ג' ד ל] פר' נ סליק פירקא ט"ו א סליק
 פירקא ט ס פ ק ר סליק פירקא פרק ששה עשר ה
 2 והימים ... וגו'] והימים ... בירושלם על כל ישראל
 ארבעים שנה א ג' והימים ... שלמה על ישראל ארבעים
 שנה ב ג' ד ה ט ל ק ר | רחבעם] ורחבעם ר | שבע
 עשרי] שבע עשרה א ג' י"ז ג' שבע עשרה שנה ק ר י"ז
 שנה ה ט י"ד שנה ב ד ל | שלוש] שלש שנים א ב ד
 ט ל ק 3 ובשנת ... אסא ג' בשנת ... אסא
 ג' ה ט ק בשנת ... אסא וארבעים ואחת שנה מלך
 בירושלם א בשנת עשרים לירבעם במלכו מלך אסא ר
 ובשנת כ' לירבעם בן אסא ב ד ובשנתים ① לירבעם
 מלך אסא ל 3-4 כי ... בי(ירושלם)] כי ...
 בירושלם וג' ט בן ... בירושלם א כי ... וי"ו ... בירושלם

19 אחיה] אחיה השילוני א ג' ואחיה השילוני
 ה | והיה ... וגו'] והיה אם תשמע (תשמור ר) כל (את
 כל א) אשר אצוך והלכת בדרכי ועשית הישר בעיני לשמור
 מצותי (חוקותי ומצותי א) כאשר עשה דוד עבדי והייתי
 (והייתי ר) עמך ובניתי לך בית נאמן כאשר בניתי לדוד
 ונתתי לך את (את כל ר) ישראל א ר אם תשמע לכל
 אשר אצוך ללכת בדרכי וגו' ובניתי ... את כל ישראל ה
 אם שמע תשמע את כל אשר אצוך ובניתי ... את ישראל
 ג' והיה אם תשמע אל כל אשר אצוך וגו' ובניתי לך
 בית נאמן ונתתי לך את כל ישראל ק והיה אם תשמע
 וגו' ב ד ל [—] אם תשמור (תשמע ג', 0) את [—] הישר
 בעיני [—] והייתי עמך [—] נתתי לך את ישן] [—] ג', |
 כמה ... לדוד] וכמה (ומה ד ובמה ב) בנה לדוד ב ד ל
 ובניתי לך בית נאמן כאשר בניתי לדוד מה בניתי לדוד
 א כאשר נתתי (נתת ג') לדוד ג' ה מ ס כשנתתי לדוד
 ק ר 19-20 שלשים ... שנה] נתן לו מלכות ל"ו
 שנה (שנים ל) על ישראל לו ל"ג (ל"ו ל) ב ד ל ששה
 ושלשים שנה שהיה מלך על כל ישר' לו שלשים ושלש
 א ל"ג שנה לו ל"ג ג' שלשים ושלש שנה (שנים ק) לו
 ה ק שלשים ושלש שנה ר 20 *ולבנו] ולבנו
 ט | שלש] שלשה כנגד ל"ו שנים שנתחתן שלמה בכת
 פרעה ג' 20-21 ואילו ... שנים] ליתא א ג' ה מ ר
 20 ירבעם] ירבעם בן נבט ב ד ל | בית] ליתא ב ד ל |
 מתקיימת] מסתיימת ב ד | ל"ג] לו ל"ג ב ד לו ל"ו ל
 שלשים ושש שנים לו שלשים ושלש ק | *ולבנו 2
 ב ד ל ק] ולבנו ט 21 שנים] ליתא ב ד ל ק |
 ואענה ... זאת 1] ואענה ... זאת אך לא כל הימים א ואענה
 את זרע (בית ל) דוד ב ד ל 21-22 מה ת"ל ...
 ומה תל' לו' מה תלמוד לומר ג' 21 למען 2

עש(רה) ש(נה) מ(לך) ב(ירושלם) (דה"ב יב:ג). הוי כמה ראהו דויד שנה אחת. ועשה את התו(רה) הוא
 5 ובנו שנים שלוש וברביעית מרדו כי הלכו בדרך דויד ושלמה לשנים שלש (דה"ב יא:יז) וברביעית
 מרדו ויהי כהכין מלכות רחב(עם) וכחזקתו וגו' (דה"ב יב:א) ואו' וגם קדש היה בארץ (מל"א יד:כד).
 ויהי בשנה החמישית למלך רחב(עם) עלה שישק וגו' (מל"א יד:כה, דה"ב יב:ב) באלף ומאתים רכב
 וגו' (דה"ב יב:ג) ויקח את אוצרות בית ה' וגו' (מל"א יד:כו, דה"ב יב:ט).
 וירדף אביה אחרי ירבעם וילכד וגו' ולא עצר כוח ירב(עם) וגו' (דה"ב יג:ט-כ). אם אין אתה יודע
 10 מי הוא שניגף הרי ירבעם קבר את אביה ומפני מה נגפו המקום מפני שהיה עומד ומחסיד להם
 ליש(ראל) ואו(מר) להם ועמכם עגלי זהב וגו' (דה"ב יג:ח) והוא לכד את בית אל וראה את עגל הזהב

12-10 ומפני ... המקום. ראה ירושלמי יבמות טז:ג (טו ע"ג); בראשית רבה סה:כ (עמ' 736 ואילך),
 עג:ה (עמ' 849 ואילך); ויקרא רבה לג:ה (עמ' תשסג ואילך); רות רבה ז:יב; מדרש שמואל יח:ה (עמ'

מספר לעם אשר באו ק באלף ומאתים רכב ג. באלף
 ומאה כי מעלו בה' וגו' בד ל 8 ויקח ... וגו' 2
 ליתא ג. ויקח ... ה' ג. ויקח ... בית המלך ק ויקח אוצרות
 (את אוצרות ה) בית ה' ואת אוצרות בית המלך הכל
 (את הכל ה) לקח ויקח את מגיני הזהב אשר עשה המלך
 שלמה (שלמה וגו' ה) ה' ויקח את האוצרות בית ה'
 וגו' ב 9 וירדף ... וגו' 1 וירדף ... וילכד ממנו
 ערים את בית אל ובנותיה את ישנה ובנותיה ואת עפרה
 ובנותיה ר וירדף אביה (אחיה ק) ... ובנותיה ואת עפרה
 ובנותיה ה ק וירדף ... ישנה ובנותיה ג. וירדף ... ירבעם
 ג. וירדף ... ירבעם וגו' בד וירדף אחרי ירבעם וגו' ל
 וירדף אביה אחרי (רווח מוטון בב") וילכד ממנו ערים א |
 ולא ... וגו' 2 ולא ... ירבעם עוד (עוד ירבעם ה ירבעם
 ג.) בימי (בפני ה) אביה ויגפהו ה' וימת ג. ה קר ולא
 ... ירבעם ג. ויגפהו ה' וימת א 10-9 אם ...
 שניגף] ליתא ג. 9 *אם אין] ליתא ג. אם נ ואם
 אין ג. קר ואין בד ה' ואי א | אתה] את ל את' ד
 10 מין כיל | הוא] ליתא ב | שניגף א ס ר] שנגף (רווח
 של אות אחת בין נר"ן לגימ"ל ק) פק שנגפו בד שנגף ואם
 תאמר ירבעם הנגף ה שוגה ה) ל | הרי] והרי ג. אמור
 הרי בד ת"ל הרי ל | אביה] אביס ג. אביה [—] אומר
 אביה ניגף ג. אביה ומלך עוד אחרי שתי שנים הא אינו
 אומר ויגפהו ה' אלא באביה א | ומפני ... מפני
 מה ג. | ומפני 9] מפני נק | נגפן] לא נגפו
 בדל | המקום] המלך בד הקב"ה לאביה ה |
 שהיה ... ומחסיד] שהיה עומד ומחסד ב. ג. ד ל ר שהוא
 עומד ומחסד א שעומד ומחשד ה שהיה מחסד ג. ק
 11-10 להם ליש(ראל) ג. ג. ה קר] את ישראל א בד ל
 11 ואו(מר)] ואמ' ב | להם] ליתא ג. ג. | ועמכם ...

ל כי ... רחבעם (רחבעם במלכו ר) ושבע עשרה (וי"ז
 שנה ק) מלך בירושלם קר 4 הוי בד ט] הוי אומ'
 ל הרי ג. ה הא א ג. קר | דויד] ליתא ט דוד זקנו ה
 דוד לרחבעם ג. | אחת] ליתא ה 4-5 ועשה ...
 מרדון] ליתא ג. 4 ועשה ... התו(רה) ב. ג. ד ט ל]
 ליתא ג. והלך (הלך א) בתורת משה (ה' ר) א ה מס פ ק ר
 5 ובנו ג. ט] ליתא ג. ובניו בד ל ויהודה עמו א ה מס
 פ ק ר | שנים שלוש ד ט ל] ליתא ג. שלש שנים
 א ב. ג. ה קר | וברביעית! ב. ג. ד ט ל] ליתא ג. ובשנה
 הרביעית א ה קר 6-5 מרדו ... מרדון מרדו שני
 ב 5 מרדון מרדו שני בד ל מרד שני א ס פ |
 דויד] דוד אביו א | ושלמה] ליתא ק ושלמה בנו ה |
 לשנים שלש] שנים שלש ד ה שלש שנים א ק לשנים
 ושלש שנים ר 6-5 וברביעית 2 ... רחב(עם)] ליתא
 א 5 וברביעית 2] וברביעי ג. 6 מרדו
 ג. ג. ה ק] ליתא א בר מרדו במקום שני' ד ל | *ויהי ...
 וגו'] ויהי כהכין מלכות רחב' וכהן וגו' נ ויהי כהכין (כי
 הכין ה קר) מלכות רחבעם וכחזקתו עזב את תורת ה'
 וכל ישראל עמו ג. ה קר ויהי ... את ה' (ה' וגו' ד ל)
 בד ל ויהי ... עזב ג. וכחזקתו עזב את תורת ... עמו
 א | ואו' א. ג. ה ר] ליתא ב. ג. ד ל ק | וגם ... בארץ] וגם
 (גם את ל) ... בארץ וגו' בד ה' גם ... בארץ עשו ככל
 תועבות הגוים אשר הוריש ה' מפני בני ישראל ר
 7 ויהי ... וגו'] ויהי ... שישק מלך מצרים על ירושלם
 כי מעלו (מעל ר) בה' ה' ויהי ... ירושלם (ירוש' וגו'
 א) א ג. ק ויהי ... מצ' ג. 8-7 באלף ... וגו' 1
 ליתא א ג. באלף ומאתים רכב ובששים (וששים ר) אלף
 פרשים ואין מספר לעם אשר באו עמו ממצרים לוביים
 סוכיים (טוכיים ה) וכושיים ה' באלף ומאתים רכב ואין

והיניחו לפיכך נגפו המקום.

אסא מלך ארבעים ואחת שנה. בימיו שקטה הארץ עשר (דה"ב יג:כג). בשנת חמש עשרי לאסא בא זרח הכושי והחזיר לאסא את כל הביזה אשר בזה שישק מ(לך) מצ(רים) מירוש(לם) היא שנת שלשים וחמש לשלמה משמת.

15

והדר שמע במצ(רים) כי שכב דויד וגו' (מל"א יא:כא). ויהי סטן ליש(ראל) כל ימי של(מה) את הרעה אשר הדר ויקץ ביש(ראל) וימ(לך) על ארם (מל"א יא:כה).

ירבעם מלך עשרים ושנים שנה נדב בנו שנים שנה. בשנת שלוש לאסא מלך יהודה מלך בעשא בן אחיה על כל יש(ראל) בתרצה עשר(ים) וארבע(ע) שנה (מל"א טו:לג).

בשנת שלשים ושש למלכות אסא עלה בע(שא) מ(לך) יש(ראל) על יהודה ויבן את הרמה לבלתי תת יוציא ובא וגו' (דה"ב טז:א). איפשר לומר כן והרי אסא קבר את בעשא בשנת עשרים ושש למלכותו אלא מה תל' לו' בשנת שלשים ושש למלכותו אלא כנגד שלשים ושש שנה שנתחתן שלמה בפרעה מלך מצ(רים) וכנגד שלשים ושש שנה(ה) שניגזרה על מלכות בית דויד שתיחלק ובאחרונה עתידה שתחזור להן וכנגד שלשים ושש שנה שניגזרה על מלכי ארם להיות סטן ובאחרונה יפלו

20

100). 14 והחזיר ... מירוש(לם). ראה אסתר רבה א:יב; בבלי פסחים קיט ע"א. 26-22 אלא

ארכי ה' ויהי ... שלחני ק' ויהי ... אבותיו וגו' א והדר שמע במצ' ג, 17-16 ויהי ... ארם] ויהי שטן ... שלמה ואת ... ארם ק' ויהי ... שלמה ויקץ ... ארם ה' ויהי ... שלמה א' ויהי שטן ליש' ג, ויקם ה' שטן לישראל את רצין (רסין ב) בן אלידע בד' 18 שנים שנה] שתי שנים אג, ד לק' שנים ה' ב' 19-18 בשנת ... שנה] בשנת ... על ישראל ... שנה (שנים ק) א ב ה ק בשנת לאסא ... שנה ר בשנת שלש ... יהודה בעשא ... שנה ל בשנת ... מלך בעשא ... ישר' כ"ב שנה ד בשנת ... אחיה עשרים וארבע שנה ג, 21-20 בשנת ... וגו' בשנת ... ובא לאסא מלך יהודה א ה בשנת ... מלך על ישראל על יהודה ... יהודה ר בשנת ... מלך ישראל ... הרמה ק בשנת ... יהודה (יהודה וגומ' ל) ג, ל בשנת ... בעשא (בעשא בן אחיה ב) ... על ירושל' וגו' בד' 21 איפשר ... בעשא] ליתא ק' | והרי] ליתא ק' והלא א ב ג ד ה ל ר | למלכותו] למלכות אסא ה 22 אלא מה] ומה בד' | בשנת ... למלכותו א] בשנת שלשים ושש (ל' ל' ק) למלכות אסא ג, ה ק בשנת שלשים ושש לאסא ר לאסא בד' | אלא] ליתא בד' ל' | שנה] ליתא ק 23 בפרעה ג, ל] בכת פרעה א ב ד ה ק' | מלך מצ(רים) ב ג ד ל] ליתא א ה ק' | שנה(ה) ליתא ק 24-23 שניגזרה ... שניגזרה] שניגזרה ל 23 שניגזרה] שניגזרה גזירה א ה | על מלכות] למלכות ר | שתיחלק] שתיחלק ק 24 שתחזור להן] להם

וגו'] ועמכם עגלי זהב (הזהב א) א ג, ועמכם (עמכם ג, ק) עגלי זהב (הזהב ק) אשר עשה (עשה לכם ה ל ק) ירבעם לאלהים ג, ה ל ק ר ועמכם ... אשר עליכ' יר אלקי' ב ועמכם ... עליכם וגו' ד | והוא לכד ג, ה ר] והוא אז לכד בד' והוא לכד אז ל' וכשלכד א והוא עבד ק | את' | ליתא ר | את' | ליתא ג, | *עגל הזהב ב ג, ד ל ק] עגלי הזהב א מ נ עגל הזהב המונח אשר הניח ירבעם בבית אל ה העגלים אשר עשה להם ירבעם ר 12 והיניחו] והניחו ר והניחו ולא ביטלו ה חמל עליהם א | לפיכך] ולפי' ה | המקום] הקב"ה ד' ה"ב"ה ב 13 שנה] ליתא ג, | עשר] ליתא ה עשר שנים א ב ג, ד לק' | בשנת] ובשנת א | חמש עשרי] חמש עשרה א ב ג, ד ר ט"ו ה ל ק | לאסא] לאסא מלך יהודה א ה ק' | *בא] בין נ 14 הכושי] מלך כוש א | והחזיר] ונלחם עם מלך מצרים ונטל ממנו כל השלל והבזה אשר לקח מירושלם ונלחם זרח הכושי עם אסא מלך יהודה ונפל בידו והחזיר ממנו ה | לאסא ... הביזה] לו את הביזה א את כל הביזה לאסא ל את כל הבזה ה | אשר בזה ה ק] אשר בזז בד' למספר שבזו ג, שנטל א | מירוש(לם)] ליתא ג, ה מירושלם ונטלה אסא ד' ל ונטלה אסא ב | היא שנת] הוא ה 15 *לשלמה] שנה לשלמה נ | *משמת א ג, ד ה ל] ליתא נ ק שמת בר 16 והדר ... וגו' ליתא בד' ל והדר ... דוד עם אבותיו וכי מת יואב שר הצבא ויאמר הדר לפרעה (אל פרעה ר) שלחני ואלכה (ואלך ר) אל

ביד בני דויד לכך נא(מר) בשנת שלשים ושש למלכות אסא (שס) בשנת שש עשרי לאסא לאחר שנפל בידו זרח הכושי היא שלמה משמת.

בשנת שש עשרי לאסא כרתו ברית מלך יש(ראל) ומלך ארם לעלות להתגרות באסא וקלקל אסא ויוצא אסא את כל הכסף והזהב הנותרים באוצרות וגו' ברית ביני וגו' וישמע בן הדד א(ל) המ(לך) אסא וישלח וגו' ויהי כשמע בעשא וגו' (מל"א טו: יח-כא, דה"ב טז: ב-ה) ובעת ההיא בא חנני הלא הכושים וגו' כי ה' עיניו משוטטות וגו' (דה"ב טז: ז-ט). ולא זזו מלכי ארם להיות סטנין עד ימות אחז

... משמת. תוספתא סוטה יב: א-ב (עמ' 225). 30 ולא ... אחז. עיין תוספתא סוטה יב: ו (עמ' 228).

ברית ביני ובינך (ובינך וגו' בדק) אבג, דלך 28-29 וישמע ... וגו' וישמע ... וישלח את שרי החיילים על ערי ישראל ויך את עינן ואת דן ואת אבל בית מעכה ואת כל כבדות ארץ נפתליה וישמע ... החיילים אשר לו על ... ואת כל כנרות עד ארץ נפתליה וישמע ... לו וגו' ק וישמע ... המלך וגו' א וישמע בן הדד וגו' עד ערי נפתליה וישמע בן הדד וגו' בדל וישמע בן הדד ג, 29 ויהי ... וגו' ויהי כשמע (בשמוע ה) בעשא ויחדל מבנות הרמה (את הרמה ר) וישבת את מלאכתו (מלכותו ר) ה ר ויהי ... מבנות (לבנות ק) את הרמה אק ויהי ... ויחדל וגו' עד מלאכתו ט ויהי ... וגו' בדל ויהי כשמע בעשא ג, | ובעת ... חנני ובעת (בעת ר) ההיא בא חנני הרואה אל אסא מלך יהודה ויאמר אליו בהשענך על מלך (מלכי ק) ארם ולא נשענת על ה' אלהיך על כן נמלט חיל ארם (מלך ארם אה ק) מידך אה ק ובעת ... בהשענך וגו' ט ובעת ... אסא ג, ובעת ... חנני (חנוני ב) וגו' בדל 29-30 הלא ... וגו' הלא הכושים והלובים היו לחיל לרב לרכב ולפרשים (לרוב ופרשים ה) הרבה (להרבה א) מאד ובהשענך על ה' נתנם (נתנם ה' ה) בידך אה הלא ... ובהשענך על ארם ולא נתנם ה' אליך בידך ר הלא ... לרב וגו' ק הלא הכושים והלובים וגו' עד נתנם בידך ט הלא הכושים והלובים ג, הלא הכושים והלובים וגו' בדל 30 כי ... וגו' כי ה' עיניו (עיני ה' ה) משוטטות בכל הארץ להתחזק עם לבכם (עמו לבכו ה) שלם אליו נסכלת על זאת כי מעתה יש עמך מלחמות אה ר כי ... הארץ וגו' עד יש עמך מלחמות ט כי ... וגו' ק כי ... משוטטות ג, כי ה' וגו' בדל | ולא לאהר | מלכין למלכי ד | ארם | אדום בל | להיות בג, דה לר | מהיות אט ספ ק | סטנין | סטנין ליש' ג, סוטנים לישראל דל שטן לישראל אה טמ פק שטן על

שתחזור ה | שנה | ליתא | | שניגזרה | שנגזר שנגזרה גזירה אה | על מלכי אג, ר | למלכי בדל על מלכות הק | ארם | אדום בהל | | סטן | שטן לישראל כל שאר כתבי היד | ובאחרונה | באחרונה ה 25 בני ג, | ליתא ר בית אבדה לק | למלכות אסא | לאסא ה | *שש עשרין | עשרי שנה נשש עשרה ג, דקר י"ו בהל שבע עשרה א 25-27 לאסא ... לאסא | ליתא ה לאסא ק 25 לאסא | למלכותו א 25-26 *לאחר שנפל ג, | ליתא הק לאחר שנפל ביד שנפל נמאחר שנפל אבדלר 26 בידו ... הכושי | זרח הכושי בידו ר זרח מלך כוש בידו א בידו מלך הכושיב | היא | היא שנת אבג, דלר | שלשים ושש | ל"ו שנה בדל שלושים ושש שנים ר | לשלמה משמת | לשלמה שמת אר משמת שלמה ט 27 בשנת ... לאסא | ליתא הק בשנת שש עשרה לאסא אג, ר בשנה ההיא שנת י"ו לאסא ט באותה שעה ד באותה שנה בל | מלך יש(ראל) | ליתא ר מלכי יש' ג, | ומלך | למלך ה | ארם | אדום בל | לעלות | להעלות ר | להתגרות ג, ט | ולהתגרות אבדהל קר | אסא | אסא שני' א 28 ויוצא ... וגו' ויוצא ... והזהב ג, ויוצא אסא כסף וזהב מאוצרות בית ה' וגו' עד היושב בדממשק לאמ' ט ויוצא ... וזהב וגו' בדל ויקח אסא את (ויקח את ה) כל הכסף והזהב הנותרים באוצרות בית ה' ואת אוצרות (ואוצרות ר) בית המלך ויתנם ביד עבדיו וישלחם (וישלח ר) המלך אסא אל בן (בית ה) הדד בן טבריון בן חזיון מלך ארם היושב בדממשק לאמר הר ויקח ... טבריון לאמר ק ויקח ... ה' וישלחם ... חזיון א | ברית ... וגו' ברית ביני ובינך ובין אבי ובין אביך הנה שלחתי לך שוחד כסף וזהב לך הפרה את בריתך את בעשא מלך ישראל ויעלה מעליה ברית ... מעלי וגו' ר ברית ביני וגו' עד ויעלה מע' ט

ובימי אחז כרתו ברית מלך יש(ראל) ומלך ארם לעלות ולהיתגרות באחז ולא היתה זכות ביד אחז שיפלו בידו ונפלו שניהם ביד תלגת מלך אשור.

פרק יז

בעשא מלך עשרים וארבע שנה אלא בנו שתי שנים. נמצא אסא קבר את אלא בשנת עשרים ושבע למלכותו. זמרי הרג את אלא ומלך אחריו שבעת ימים בתרצה וישמע העם החנים וגו' (מל"א טז: טז) אז יחלק יש(ראל) וגו' (מל"א טז: כא) כמא היתה מחלוקת זו ארבע שנים. בשנת שלשים ואחת למלכות אסא מלך עמרי (מל"א טז: כג) מלכות שלימה. ויחזק העם אחרי עמרי (מל"א טז: כב) מפני מה הרגו את תבני כיון שנשא אסא את בתו שלעמרי ליהושפט בנו לאשה הרגו את תבני. עמרי מלך שתים עשרה שנה. בשנת שלשים ושמונה שנה לאסא מלך יהודה וימלך אחאב בן עמרי

5-6 מפני ... תבני². ראה להלן יז: 27-28; תוספתא סוטה יב: ג (עמ' 226).

ר וישמע העם לאמר ... על ישראל ה וישמע העם החנים ... המלך גו' א וישמע החנים ... זמרי וגו' ק וישמע העם (את העם ל) החונים לאמר וגו' בד ט ל 4 אז ... וגו' אז יחלק העם ישראל (וישראל ה) לחצי חצי העם אחרי (היה אחרי ה) תבני בן (בין ר) גינת להמליכו והחצי אחרי עמרי ה ר אז ... לחצי וגו' ק אז ... ישראל (לישראל בד לחצי א) וגו' א בד ט ל | כמא | כמא א בד ה ט ל ק וכמה ר | מחלוקת זו | מחלוקת א המחלוקת הזו ה המחלוקת היו ר | ארבע שנים | מ' שנה בד ארבע שנים ויש אומ' חמש שנים ר | שלשים ואחת | שלשים ואחת שנה א ק ר ל"א שנים ל 5 למלכות ... שלימה | למלכות עמרי שלימה ב | למלכות אסא | לאסא ד ה ט ל לאסא מלך יהודה א ק ר | ויחזק ... עמרי² | ויחזק העם אשר אחרי עמרי מהעם אשר אחרי תבני בן גינת וימת תבני וימלוך עמרי ה ויחזק ... מן העם ... תבני וימלוך עמרי ר ויחזק ... עמרי וגו' ט ק ויחזק העם וגו' בד ל וימת תבני וימלוך עמרי א 5-6 מפני ... תבני¹ | ליתא א 5 מפני | ומפני בדהטלר 6 *את² א ק | ליתא בד ה ט ל ר ואת נ | *בתו שלעמרי | ביתו שלעמרי נ בת עמרי א | ליהושפט | להושפט ל | בנן | ליתא ט | לאשה | ליתא א ה ל 7 עמרי מלך | ומלך עמרי ק | שתים עשרה | י"ח ב | שלשים ושמונה | חמשה ושלשים ה שלשים ואחת שנה לאסא מל' יהו' מלך עמרי במלכות שלמה בשנת שלשים ושמונה ט | שנה² | ליתא ה ק | וימלך א | מלך בד ה ט ל ק

ישראל ר שוטנים על יש'ר' ב | ימות ט מ ק ר | מות א בג, ד ל ימי ס פ בימות ה 31 *ובימי אחז בג, ד ט ל מ ס פ ק ר | ליתא ה ובימי נ בשנת שלש לאחז א | ומלך ארם | וגם מלך ארם עמו ה ומלך אדום ב ל | לעלות | להעלות ר | ולהיתגרות | להתגרות ט | באחז | עם אחז בד | ולא | לא ר | היתה | היה ל | ביד אחז | ליתא ב ל 32 *שיפלו בידן | שיפלו ביפלו בידו נ שיפלו מידו ק | ונפלו | נפלו א ר | תלגת | תלגת פלאסר ט תגלת פלאסר א בד ה ל ק ר | אשור | אשור וימלך יהושפט בנו תחתיו ויתחזק על יש'ר' כי הלך בדרכי דוד אביו גו' כי לאלהי אביו דרש ובמצותיו הלך גו' ויעמד שפטים גו' ועמכם בדבר משפט ועתה יהי פחד ה' עליכם שמרו ועשו כי אין עם ה' אלינו עולה ומשוא פנים ומקח שחד חזקו ועשו ויהי ה' עם הטוב א.

1 *פרק יז בד ה ל | פ' נ סליק פירקא י"ו א סליק פירקא ט פ ק ר 2 עשרים וארבע | ליתא ל | אלא ב | אלה א ד ה ט ל ק ר | אסא קבר | אסא קובר א קבר אסא ה | אלא² | אלה כל שאר כתבי היד 2-3 *עשרים ושבע | עשרים שני' ושבע ושבע נ כ"ז שנה בד ל 3 למלכות | למלכו ל | זמרי הרג | וזמרי הלך והרג ה | אלא | אלה א בד ה ל ק ר אלה בשנת כ"ז למלכותו זמרי הרג את אלה ט | שבעת | שבעה ה | בתרצה | ותרצה ר בתרצה גו' א | וישמע ... וגו' | וישמעו העם החונים לאמר קשר זמרי וגם הכה את המלך וימליכו כל ישראל את עמרי שר צבא על ישראל ביום ההוא במחנה

על יש(ראל) עשרים ושתים שנה (מל"א טז:כט). בשנת ארבע לאחאב מלך יהושפט בן שלשים וחמש שנה יהושפט במל(כו) ועש(רים) וחמש שנ(ה) וגו' (מל"א כב:מב, דה"ב כ:לא). בשנת שלש עשרה שנה לאחאב היה רעב גדול בשמרון שלוש שנים מלחמת בן הדד שנים שנים ומחצה וישבו שלש שנים אין מלחמה בין ארם ובין יש(ראל) (מל"א כב:א).

אחזיהו בן אחאב מלך שנתים. ובשנה השנית לאחזיהו נוגזו אליהו ואינו נראה עד שיבוא משיח ובימות המשיח נראה וניגזו שינית ואינו נראה עד שיבוא גוג ועכשו הוא כותב מעשה כל הדורות כולן.

וימת כדבר ה' אשר דבר אליהו וימלוך יהורם תחתיו בשנת שנים ליהורם בן יהושפט וגו' (מל"ב א:יז). איפשר לומר כן והלא הוא מלך משנת תשע עש(רה) ליהושפט אלא לעינין שני ויזעק יהושפט וה' עז(רו) (דה"ב יח:לא) ראוי היה יהושפט ליהרג באותה השעה ובשכר שזעק תלה לו הכ(תוב) שבע שנים ועלתה מלכות לבנו. ובשנת חמש ליהורם בן אחאב מלך יש(ראל) ויהושפט(פס)

14-13 ועכשו ... כולן. עיין ויקרא רבה לד:ח (עמ' תשצ ואילך); רות רבה ה:ו; בבלי קידושין ע"א. 18-15 וימת ... לבנו. תוספתא סוטה יב:ב (עמ' 225 ואילך). עיין תנחומא, פנחס, ג = תנחומא בוכר,

8 יש(ראל) ישראל בשמרון אה קר ישראל בשנת ל 9-8 בשנת ... בשנת] בשנת ה 8 יהושפט יהושפט שני' ויהושפט בן אסא מלך על יהודה בשנת ארבע וגו' ט 9-8 בן ... יהושפט יהושפט (ויהושפ' א) בן שלשים וחמש שנה אט בן ל"ה שנה היה בדל 9 ועש(רים) ... וגו' ועשרים וחמש (כ"ה ד) שנה מלך בירושלם בדט לקר ועשרים ... בירוש' (בירוש' נקרא וימלך יהושפט ויהי ה' עם הטוב א⁰) א | שלש עשרה] חמש עשרה א | שנה² בדל] ליתא אהטקר 10 גדול בדל] ליתא אהטקר | שלוש שנים] שלש שנים ומחצה א שלש שנים ומלך יהושפט בן חמשה ושלשים שנה יהושפט במלכו וחמשה ועשרים שנה מלך בירושלם בשנת שלש עשרה לאחאב היה רעב בשמרון שלש שנים ה | מלחמת] ומלחמת א בדל | שנים] שתי אדט לקר שני ה ב' ב 11-10 וישבו ... יש(ראל) ועמדו שלש ... ישראל ה וישבו ... בין אדום ובין ישראל (לישראל ב) כל וישבו ... מלחמה וגו' ט 12 אחזיהו] אחזיה בדט | בן אחאב] ליתא ה ט | שנתים] שנתים ימים ר על ישר' בשמרון בשנת שבע עשרה ליהושפ' מלך יהוד' וימלך על ישר' שנתים א | לאחזיהו] לאחזיה דל לאחזיהו בן אחאב ה | אליהו] אליהו זכור לטוב א | ואינו נראה] ולא נראה בד ואינו נראה כשהיה ט 13-12 שיבוא ... שיבוא] שיבא אק שיצא פ 12 שיבוא] שיבוא גוג ועכשו (המילים 'גוג ועכשו' סומנו למחיקה בידי היד הראשונה) נ | משיח] מלך המשיח בדל

לביאת המשיח מ 13 ובימות ... נראה¹ ונראה בדל יראה מ | וניגזו] וניגזו ר | שינית] שניה בדהטלר | גוג טלפ] גוג מגוג אר גוג ומגוג בדהמק | ועכשו] ועכשו א בדהטק עכשו לעתה ר | מעשה ... הדורות] מעשה הדורות א כל הדורות 14 כולן] כולן ויהורם בן אחאב מלך על ישר' בשמרון בשנת שמונה עשרה ליהושפט מלך יהוד' וימלך שנים עשרה שנה ויעשה הרע בעיני ה' רק לא כאביו וכאמו ויסר את מצבת הבעל אשר עשה אביו שכן הוא אר באחזיהו אחיו א 15 אשר דבר] ליתא | אליהו] אל אליהו טק ביד אליהו אה | *וימלוך ... תחתיו אטר] וימלוך יהורם בנו תחתיו נפ וימלוך יהורם אחיו תחתיו ה וימלך אחיו תחתיו ק וגו' בדל | בשנת ... וגו' בשנת ... יהושפט מלך יהודה כי לא היה לו בן אבדהטלר וגו' ק 16 איפשר] אפשר טמפ | משנת מקר] בשנת אבדהטלפ | *תשע עש(רה) בדהטלפר] שמונה עשרה א מנ תשע עשרה שנה ק | *ליהושפט] להושע נ 17-16 ויזעק ... עז(רו)] ויזעק ... עזרו ויסיתם (ויסירם ה) אלהים ממנו (מעליו ר) הטקר ויזעק יהושפט וגו' בדל 17 ראוי] וראוי ר | *ליהרג] להירג נ להרג ט | השעה] שעה כל שאר כתבי היד | ובשכר] בשכר ה אלא בשכר זעקה בדל | שזעק] שזעקה ל שזעק ה | לר] ליתא ר 18 ועלתה] ועלה ה ועלתה לו א | מלכות] ליתא ר מלכותו א המלכות ה | לבנו] לבניו ר 19-18 ובשנת ...

מלך יהודה (מל"ב ח:טו) בחזירתן מן המלחמה לאחר שהרגו עמו(ן) ומו(אב) והר שעיר באו והמליכו את יהורם בן יהושפט על יהודה. ולו אחים בני יהושפט עזריה וגו' ויתן להם אביהם וג' (דה"ב כא:ב-ג). כיון שמת יהושפט עמד יהורם והרג את כל אחיו בחרב ויקם יהורם על ממלכת אביו וג' (דה"ב כא:ד). ויבא אליו מכתב וג' ותזנה את יהודה(ה) וג' הנה ה' נגף וג' ואתה כחליים רבים וג' (דה"ב כא:יב-טו) כבר היה לו לאלהיו ז' שנים משנגנו.

בן שלשים ושתים שנה יהורם במלכו ושמונה שנים וג' (דה"ב כא:ה). ובאחזיהו בנו אומ' בן עשרים ושתים שנה אחזיהו במלכו ושנה אחת מלך וג' (מל"ב ח:כו). ובמקום אחר הוא אומ' בן ארבעים ושתים שנה אחזיהו(יהו) במלכו(ו) ושנה אחת וג' (דה"ב כב:ב). אמ' ר' יוסי וכי אפשר לו לבן שיהא גדול מאביו שתי שנים אלא כיון שנשא אסא את בתו שלעמרי ליהושפט בנו לאשה נגזרה על מלכות בית דוד שתיכלה עם בית אחאב. וכן הוא אומ' ומאלהים היתה תבוסת אחזיהו לבוא אל יהורם ובבאו יצא עם יהורם וג' (דה"ב כב:ז) ונפלו שניהם בו ביום זה עם זה.

פנחס, ה (עמ' 152) = במדבר רבה כא:ו. 24-27 ובאחזיהו ... שנים. תוספתא סוטה יב:ג (עמ' 226). 27-28 אלא ... אחאב. תוספתא סוטה יב:ג (עמ' 226). ראה לעיל יז:5-6.

יהודה] בשנת ... יהודה בד' בשנת ... ויהושפט ה בשנת ... ישראל ק בשנת חמש שנים מלכות ליהורם בן אחאב מלך ישראל ויהושפט מלך יהודה ר ובשנת חמש ליורם ... יהו' ט ובשנת ... יהוד' מלך יהורם בן יהושפ' מלך יהוד' א 19-20 בחזירתן ... יהודה] ליתא ק 19 *בחזירתן אבה טר] ליתא ק באחזירתן נ בחזרתן ד בשוכם ל | מן] ליתא א | המלחמה] מלחמה א | לאחר] ליתא א מאחר בדה ט לר | עמו(ן)] בני עמון ה | *באו והמליכו אבד ט לר] ליתא ק באו להמליכו נפ והמליכו ה מ 20 יהורם] יורם ל | ולו ... וגו' א] ולו ... עזריה ויחאל (ויחיל ר) וזכריהו ועזריהו ומיכאל ושפטיהו כל אלה בני יהושפט מלך יהודה ה קר ולו ... יהושפט וגו' בד' | ויתן ... וגו' ליתא א ויתן להם אביהם מתנות רבות לכסף ולזהב (לכסף ולזהב ולמגדנות ה ק) עם ערי (ערים ה) מצרות (בצורות ה ר) ביהודה (אשר ביהודה ה) ואת הממלכה נתן ליהורם כי הוא הבכור ה קר 21 כיון] וכיון בד' | *יהושפט] יהושע ט | כל] ליתא בדה ל | בחרב] בחרב וגם משרי ישראל ה קר | ויקם ... וגו' ליתא ה ר שני' ויקם יהורם על ממלכות (מלכות ב) אביו וגומ' כל שני' ... אביו ד וקם והתחזק ... אביו ק שני' ויקם יהורם על ממלכת אביו ויתחזק ויהרג את כל אחיו בחרב וגם משרי ישר' א 22 ויבא ... וגו' ויבא אליו מכתב מאליהו הנביא לאמר (לאמר גו' א) אה קר ויבא ... מאליהו וגו' בד' | ותזנה ... וגו' 4] ליתא כל שאר כתבי היד 23 כבר] וכבר ק | לן] ליתא כל שאר כתבי

היד | לאלהיו] לאלהיו זכור לטוב א | משנגנו ל] משנגנו ד שנגנו אבה קר 24 בן' ... וגו' בן ... שנים מלך בירושלם אבדה קר בן ל' ובן שתי שנים ... בירושלם ל 24-25 ובאחזיהו ... וגו' ליתא ר 24 בנן] ליתא אר | אומ' ליתא ר הוא אומר א ק הכתי' ה 24-25 בן' ... וגו' ליתא ר בן ... מלך בירושלם א בל ק בן כ"ב אחזיהו ... בירושלם ה בן כ"ב שנה ... שנה ... בירושלם ד 25-26 ובמקום ... וגו' ליתא ב | בן ... וגו' בן ... אחת מלך בירושלם דה ל קר בן ארבעים ושנים אחזיהו ... בירוש' א 26 אמ' ... יוסי] ליתא א ר' יוסי אומר ה ק | וכן] ליתא ר | אפשר איפשר כל שאר כתבי היד | לו לבן א ק] לבן בדה ל לומר כן בן ר | שיהא] יהא ר שיהיה ק 27 שתי] בשתי בד' לעשתי ק | שנשא] שהשיא בדה ל | את ... לאשה ק] בתו ... לאשה אה ר את בנו לבתו שלעמרי דל בנו ... עמרי ב | נגזרה ר] נגזר א נגזרה גזירה בדה ל ק | על מלכות] למלכות ק 28 שתיכלה ד] שתכלה אבה ל קר | וכן ... אומ' שני' א 28-29 *ומאלהים ... וגו' ומאיים ... אחיהו ... וגו' ט ומאלהים (מאלהים ר) היתה תבוסת אחזיהו לבוא אל יהורם (יורם א) ובבאו יצא עם (אל ה) יהורם (יהורים ק יהורים ה) אל (עם ה) יהוא (יהו ק) בן נמשי אשר משחו ה' להכרית את בית אחאב אה קר ומאלהים ... אחזיהו וגו' בד' ל 29 ונפלו] נפלו ה ר נפלו בידו ק | בו ... זה 2] ד זה עם זה בו ביום הל קר זה עם זה ביד יהוא בו ביום א בו ביום זה עם זה ביד יהוא ב.

פרק יח

1 בימי יהורם בן אחאב היתה רעב גדול בשמ(רון) שבע שנים(ים) ובהם בן הדד נילחם ביש(ראל) ובשנה האחרונה קילל אלישע את גחזי. וילך אלישע דמשק וימשח את חזאל למ(לך) ע(ל) א(רם). שלח את יונה בן אמיתי ומשח את יהוא ברמת גלעד. ויהי כהשפט יהוא עם בית אחאב (דה"כ כב:ח) ויאמר תפשו חיים ויתפשו (מל"ב י:יד) ויהי בבואם אל תוך העיר (יר' מא:ז) וישחטם אל בור בית עקד ארבעים ושנים איש ולא השאיר איש מהם (מל"ב י:יד) ויבקש אחזיהו וילכדוהו וגו' (דה"כ כב:ט) ועתליהו אם אחזיהו וגו' ותקח יהושבעת בת מלך וגו' (מל"ב יא:א-ב, דה"כ כב:י-יא). ויואש בן שנתו. ויהי אתם בבית האלים וגו' (דה"כ כב:יב). ועליו הכת(וב) או' כי יצפנני בסכה ביום וגו' (תה' כז:ה) זה

4 שלח ... גלעד. ספרי זוטא לבמדבר יד:לד (עמ' 279; וראה אפשטיין, מחקרים, ב, חלק א, עמ' 225);

... וגו' ט] ליתא ב ועתליהו עם אחזיהו וגו' נ ועתליה (ועתלי' ד) אם אחזיה וגו' דל ועתליה (ועתליהו ק) אם אחזיהו ראתה כי מת בנה ותקם ותאבד את (את כל ר) זרע הממלכה לבית יהודה הקר ועתליהו ... בנה גו' א | ותקח ... וגו' 2] ותקח (ותקם ה) יהושבעת בת המלך (המלך יהורם ה) אחות אחזיהו את יואש בן אחזיהו (אחזיה ר) ותגנוב אותו מתוך בני המלך המומטים ואת (ותתן אותו ואת ה) מינקתו בחדר המטות ותסתירהו יהושבעת בת המלך יהורם אשת יהידע (יהודע ר) הכהן היא (כי היא ר) היתה אחות אחזיהו מפני עתליהו (עתליה ר) ולא המיתוהו (המיתתוהו ר) ה' ותקח ... המלך יורם ... ותתן אותו ואת ... ותסתירהו ק ותקח ... בן אחזיהו גו' ויסתירו אותו מפני עתליהו ולא הומת א ותקח יהושבעת וגו' עד ולא המיתוהו ט ותקח יהושבעת וגו' ל ותקח את יהושבע' ד ותקח יהושבעת ב | ויואש ... שנתו א ט ר] ליתא בד ל ויואש בן שנה ה ק 8 ויהי ... וגו' 1] ויהי ... האלים' מתחבא שש שני ט ויהי אתם בבית ה' מתחבא שש שנים ועלתיה (ועתליה ר) מולכת על הארץ ר ויהי אתם (יותם ק) בית ... שנים א ק ויהי אתם מתחבא בית ה' ששה שנים ועתליה מולכת על הארץ ה ויהי אתה בבית ה' (ה' וגו' ב) בד ל | ועליו עליו א ט ר * | כי ... וגו' 2] כי יצ' יצפנני ... וגו' נ כי יצפנני בסוכו ביום רעה יסתירני בסתר אהלו ועתה ירום ראשי עלי אויבי גו' א כי יצפנני בסכה ... אהלו ק כי ... רעה וגו' ר כי יצפנני בסכה יסתירני בסתר אהלו ואומר כי יצפנני בסכה ביום רעה יסתירני ה כי יצפנני בסכה וגו' בצור ירוממ' ט כי יצפנני בסכה (בסכה וגו' ד בסוכות וגו' ב) מהו בצור ירוממני בד ל 8-9 זה ... לצור בד ל] ליתא א זה יהודע הכהן בן אדם שדומה לצור

1 *פרק יח בד ל] סליק פירקא ט פק ר סליק פירקא י"ז א סליק פירקא פרק י"ח ה 2 בימי ... אחאב [—] בשנ' שמ' עש' ליהושפ' וימלך שנים ע' ש' ובימי נ | יהורם] יהודה ל | גדול] ליתא א ה | שבע] שלש ה | ובהם] ובהן היה בד ט ל | ביש(ראל)] עם ישר' ב 3 ובשנה] בשנה א ד ה ט ל ק ר בשנת ד ב' שני' ב | האחרונה] האחרונ' ב | את גחזי] גחזי בד לגחזי ק | *וילך בד ה ט ל ק ר] ויבא א נ | דמשק] דמשק גו' א לדמשק בד ל | וימשח ה ט ק ר] ומשח א בד ל 4 שלח] ושלח א בד ל | את] ליתא ה ק ר | ומשח] וימשח ה | את 2] ליתא ר | *ויהי ... אחאב] בהשבע הוא עם בית אחאב נ ויהי בהשפט יהוא עם בית אחאב וימצא את שרי יהודה ובני אחי אחזיהו משרתים לאחזיהו ק ר ויהי בהכות ה' את בית ... לאחזיהו ה ויהי כהשפט יהוא עם ... יהודה גו' א ויהי ... וימצא וגו' עד ויהרגם ט ויהי כהשפט (בהשפט ב) יהוא וגו' בד ל 5 ויאמר ... חיים] ליתא כל שאר כתבי היד 5-6 *ויתפשו ... מהם ק] ליתא א וגו' נ ויתפשו ... איש ר ויתפשו וישחטם ... שנים וארבעים אנשים לא השאיר מהם ה ויתפשו ויהי ... בית עקד הרוע' ארבעים ושנים איש לא השאיר מהם איש פ ויהי בבואם (כבואם בד ל) אל תוך העיר וגו' בד ט ל 6 ויבקש ... וגו' ליתא ב ויבקש את אחזיהו וילכדוהו וגו' ד ל ויבקש (ויבקשו ה ר) ... וילכדוהו והוא מתחבא בשומרון ויביאוהו אל יהוא וימיתוהו ויקברוהו כי אמרו בן יהושפט אשר (הוא אשר ה ק) דרש את ה' בכל לבבו ואין (אין ה) לבית אחזיהו לעצור כח (כס ק) לממלכה (למלוכה ה) ה ק ר ויבקש ... מתחבא גו' א ויבקש את אחזיהו וגו' עד ואין לבית אחזיהו לעצור כח ט 7 *ועתליהו

יהוידע הכהן בן אדם שהוא דומה לצור.

וימשחוהו יהוידע וב(ניו) וגו' (דה"ב כג:יא) וישמחו כל עם וגו' בן שבע שנים יואש וגו' (דה"ב כג:כא - כד:א). בשנת עשרים ושלוש ליואש בדק את הבית הרי מאה נ' וחמש שנה(ה) משבנאו שלמה ועד שבדקו יואש. ויעש יואש הישר בעיני ה' כל ימי וגו' (דה"ב כד:ב). ויזקן יהוידע וישבע וגו' ויקברוהו בעיר דויד וגו' (דה"ב כד:טו-טז). משנולדה קלקלה בימי שלמה נולד יהוידע הכהן המתקין. ואחרי מות יהוידע וגו' (דה"ב כד:יז) כי עשה עצמו עבד(דה) זר(ה) אז שמע המ(לך) אל(יהם) (שם).

משנת רבי אליעזר, ח (עמ' 153). 14 כי ... זר(ה). שמות רבה ח:ב (עמ' 202); תנחומא, וארא, ט; תנחומא בוכר, וארא, ח (עמ' 23), טז (עמ' 31); תנחומא, מסעי, יב = תנחומא בוכר, מסעי, ט (עמ' 167 ואילך) = במדבר רבה כג:יג; תנחומא, שופטים, יב; שרידי תנחומא-יילמדנו, עמ' 28 ואילך.

בדק הבית ה | מאה ... וחמש | מאה ושלשים פ | משבנאו | משבנאו (משבנאו ר) ר 12 ועד | עד א ב ה ק | יואש | יואש ב ט ר * ויעש ... וגו' | ויעש ... בעיני כל ימי וגו' נ ויעש יואש (יהואש א ב ד) הישר בעיני ה' כל ימי יהוידע הכהן א ב ד ה ל פ ויעש יהואש הישר כל ימי יהוידע ט ויעש יואש הישר בעיני ה' כל ימיו (ימי יהוידע ק) אשר הורהו יהוידע (יהוידע ר) הכהן מ ק ר | ויזקן ... וגו' | ויזקן יהוידע (יהוידע ר) וישבע ימים וימת בן מאה ושלשים שנה במותו א ה ט ק ר ויזקן יהוידע וגו' ב ד ל 13 ויקברוהו ... וגו' | ליתא ב ד ל וג' ט ויקברוהו (ויקבר א) בעיר דוד עם המלכים כי עשה טובה בישראל ועם (עם ה) האלהים (בית האלהים ר) וביתו א ה ק ר | משנולדה ... המתקין | ליתא המפר | משנולדה | משנולד ק ומשנולדה ט | קלקלה ב ד ל ק | ליתא המפר קלקלה א ט | הכהן ק | ליתא א ב ד ה ט ל מ פ ר | המתקין א ל ק | ליתא המפר המתקן ב ד ט 14 ואחרי ... וגו' | ואחרי (אחרי ר) מות יהוידע (מות יהוידע ר מותו ה) באו שרי יהודה וישתחוו (וישתחו ר) למלך א ה ט ר ואחרי ... וישתחו למלך אז שמע המלך אליהם ק ואחרי מות יהוידע הכהן וגו' ב ד ל | כי עשה | שעשה יואש ב ד שעשה ל ר | אז ... אל(יהם) | לפי שמע אליהם ק שני' אז שמע המלך אליהם ל שני' וישתחו למלך וגו' אז שמע המלך אליהם ב ד.

ט זה יהוידע הכהן שמשח יואש למלך על יהודה
ה ק זה יהוידע שמשח יואש למלך על יהודה מ זה
יהוידע הכהן שמשח את יהואש על יהודה למלך פ זה
יהוידע ר 9-10 יהוידע ... יהוידע יהוידע ר
10 וימשחוהו ... וגו' | וימשחוהו יהוידע ובניו ויאמרו
יחי המלך ב ד ה ט וימשיחהו יהוידע ובניו יחי המלך
ל ובניו ויאמרו יחי המלך ר ובשנה השביעית שלח יהוידע
ויקח את שרי המאות גו' וימשחוהו יהוידע ובניו ויאמרו
יחי המלך ותשמע עתליהו את כל הרצין העם גו' ותרא
והנה המלך עמד על עמודו במבוא והשרים והחצצרות
על המלך וכל עם הארץ שמח ותוקע בחצצרות
והמשוררים בכלי שיר ומודיעים להלל גו' א | וישמחו
... וגו' | וישמחו כל עם הארץ והעיר שקטה ואת עתליהו
המיתו בחרב בית המלך ה וישמח ... בחרב א וישמח
כל העם הארץ ... עתליהו וגו' ר וישמח ... שקט ק וישמח
(וימשח ל) כל עם הארץ וגו' ב ד ט ל | בן ... וגו' | בן
... יהואש במלכו וארבעים שנה מלך בירושלם א ה ק ר
בן ... במלכו בשנת שבע (שבע שנים ל) ליהוא מלך
יהואש וארבעים (וד' ל) שנה מלך בירושלם ב ד ל בן
שבע שנים יואש במלכו וארבעים שנה וגו' ט
11 בשנת ... ליואש | בעשרים ושלש שנה ליואש ר ושנת
עשרים ושלש שנה למלך יואש ק בשנת כ"ז ליואש
מ | בדק ... הבית א ט פ | בדק הבית ר בדקו את הבית
ק חזק (חזקו מ) את בדק הבית ב ד ל מ חזק את בית

פרק יט

יהוא מלך על ישראל) כ' ושמונה שנ(ה). ויא(מר) ה' אל יהוא יען אשר וגו' (מל"ב י:ל). ומי א(מר) לו כך זה יונה בן אמיתי. בימים ההם החל ה' וגו' מן הירדן ממזרח השמש וגו' (מל"ב י:לב-לג). בשנת כ' ושל(וש) ש(נה) ליואש בן אח(זיהו) מלך יהודה מלך יהואחז בן יהוא על ישראל) בשמ(רון) שבע עשר(רה) ש(נה) (מל"ב יג:א). בשנת שלשים ושבע ש(נה) ליואש מ(לך) יהודה מ(לך) יהואש בן יהואחז על ישראל) בש(מרון) שש עשר(רה) ש(נה) (מל"ב יג:י). ואלישע חלה את חליו א(שר) י(מות) בו (מל"ב יג:יד) היא השנה העשירית ליואש מ(לך) ישראל). מיכן אתה מחשב כמה שנים פירנס אלישע את ישראל) מתשע עשרי שנה ליהושפט ועד עכשו הווי יתיר מששים שנ'. בשנת שתים ליהואש בן יהואחז מלך ישראל) מלך אמצ(יהו) בן יואש. בן עשרים וחמש ש(נה) אמציהו במל(כו) ועשרים ות(שע) ש(נה) מ(לך) בי(רושלם) (מל"ב יד:א-ב). בשנת שתים עשרה

7-8 מיכן ... שנ'. ראה במדבר רבה יד:יח.

5 שלשים ושבע אבדל ליתא מק שלשים ושמונה הטכפ שלשים ושתים ר | ש(נה)2 ליתא בהטק | מ(לך) יהודה ליתא טק | יהואש יהואחז ב 5-6 בן יהואחז א ליתא ק בן יהואחז בן יהוא דהטל בן יהואבר 6 על ... ש(נה) א על ישראל שש עשרה (בשנת י"ו ל) שנה בדלר בשומרון שש עשרה שנה הכ וג' עד שש עשרה שנה ט שש עשרה שנה ק 6-7 ואלישע ... בו ק ואלישע ... בו וירא אליו מלך ישראל ואלישע ... בו וירד אליו הכ ואלישע ... חליו וגו' אבדטל 7 היא הוא הב | *השנה שנה נ | ליואש ... ישראל) בדל ליואש ק ליהואש אט למלך יהואש הכ | מיכן אבדט מיכאן הכק מכאן לר | אתה מחשב אתה למד ומחשב כ את מונה ר 7-8 פירנס ... את נתנבא אלישע על הב 8 מתשע עשרין מתשע עשרה אקר מי"ט בדהל כ"ט ט | שנה ליתא אהר | *ליהושפט ליהואש נ | ועד עד ר | עכשו כר עכשו אבדהטלק | הווי יתיר הרי יתר הב הרי יותר אטקר היו יתר ל היו יותר בד | שנ' שנה כל שאר כתבי היד 9 בשנת ובשנת א | ליהואש ליואש אבדהכל | בן ... ישראל) ליתא טקר בן אחז מלך ישראל א מלך ישראל בדהל | אמציהו אמציהו אהטקר אמציה בדל | בן יואש ליתא בדהט כלקר בן יואש מל' יהוד' א | עשרים וחמש אבדט עשרים ושתים הכל מפקר 10 אמציהו אמציה ב אמציה דל היה אמ | בי(רושלם) בירושלם גו' א | שתים עשרה אבדטלק שלש עשרה הכמפר

1 *פרק יט בדל פר' נ סליק פירקא י"ח א סליק פירקא טפקר סליק פירקא פרק י"ט ה 2 יהוא' ... ש(נה) יהואש מלך על ישראל' מ' שנים מ | ויא(מר) ... וגו' ויאמר ה' אל יהוא יען (יען אשר אקר) הטיבות (היטבת א) לעשות הישר בעיני וכל (ככל א) אשר בלבבי עשית לבית אחאב בני רבעים (ריבעים ק) ישבו לך על כסא ישראל אהקר ויאמר ... יען אשר הטיבות וגו' ט ויאמר ה' אל יהוא וגו' בדל | ומי א מי בדהלקר כי ט 3 כך ליתא הנבואה זו א | זה ליתא כל שאר כתבי היד | בימים ... וגו'1 בימים ... ה' לקצות בישראל ויכס חזאל בכל גבול ישראל הקר בימים ... חזאל גו' א בימים הימים החל ה' לקצות וגו' ט | מן ... וגו'2 מן הירדן ומזרח שמש (מזרח השמש את א) כל ארץ הגלעד והגדי (הגדי א) והראובני והמנשי מערער אשר על נחל ארנון והגלעד והבשן אה מן הירדן ומזרח השמש את ... והמנשי ר מן הירדן מזרח השמש את ... הגלעד ק מן ... השמש וגו' בד מן הירדן מזרח מ' ה' וגו'3 ל מן הירדן מזרח וגו' ט 4 כ' לפני כ' באות בכ" נ מילים לא בורות המסומנות למחיקה | כ' ושל(וש) עשרים ושתים מ | *ש(נה) אבדטל ליתא הקר ש' בשנת כ' ושל' ש' נ | ליואש ... יהודה אט ליואש בן אחזיהו ר ליואש מלך יהודה ליואש בדלק | מלך2 במלך ק | יהוא יהואש ל | על ישראל) ליתא ל 4-6 בשמ(רון) ... בש(מרון) בשמרון ק 4 בשמ(רון) ליתא בד בשנת ל 5 שבע ... ש(נה)1 ליתא ק שש עשרה שנה ה שבע שש עשרה שנה ר 5-6 ש(נה)1 ... ש(נה) שנה מ

לאמצ(יהו) הוא הכה את אדום בגיא מלח וגו' (מל"ב יד:ז). ויהי אחרי בוא אמצ(יהו) מה(כות) את וגו' ויחר אף ה' באמצ(יהו) וישלח אל(יו) נב(יא) וגו' ויהי בדברו אליו וגו' (דה"ב כה:יד-טז). ומה היא עיצה שיעץ עליו המקום ויועץ אמצ(יהו) מ(לך) יהודה וישלח וגו' וישלח יואש מ(לך) יש(ראל) אל אמצ(יהו) מ(לך) יהודה לא(מר) הח(וח) וגו' אמרת הכה הכית את אדום וגו' ולא שמע אמצ(יהו) ויעל יואש מ(לך) יש(ראל) ויתראו פנ(ים) וגו' וינגף יהודה לפ(ני) יש(ראל) ואת אמצ(יהו) מלך יהו(דה) בן יואש בן אחז(יהו) תפש יואש מ(לך) יש(ראל) וכל הזהב וכל הכסף ואת כל הכל(ים) הנמצ(אים) וגו' (דה"ב כה:יז-כד). בו בפרק מת יהואש ובא לו אמצ(יהו) ירוש(לם). ויחי אמצ(יהו)

15

ויהודה עמך אר אמרת הכה הכית את ארם ... עמך ה כ אמרת הנה ... אדום ... בביתך וכו' ק אמרת ... אדום וגו' ט אמרת הנה הכית וגו' בד ל | ולא ... אמצ(יהו) א ולא שמע אמציהו כי מאלהים הוא למען תתם (תתו ה כ) בידו כי דרשו את אלהי אדום ה כ ר ולא ... בידו ק ולא שמע אמציה (אמצ' ב אמציהו ט) וגו' בד ט ל 15 *ויעל ... יש(ראל) א ט ליתא בד ל וישלח יואש ... ישראל נ ויעל יהואש מלך ישראל ואמציהו (הוא ואמציהו ה כ ר) מלך יהודה ה כ ק | ויתראו ... וגו' ליתא בד ל ויתראו פנים בבית שמש אשר ליהודה ה כ ר ויתראו פנים ק ויתראו וגו' ט ויתראו פנים הוא ואמציהו גו' א | וינגף ... יש(ראל) 2 וינגף (וינגוף ה) ... ישראל (בני ישראל ר) וינוסו איש לאהליו ה כ ק ר וינגף ... ישראל וגו' א ב ד ט ל 16-15 ואת ... יש(ראל) ואת ... יהואש ... תפש מלך ישר' גו' ופרץ בחומת ירושלם ארבע מאות אמה א ואת ... יהואש ... תפש יהואש מלך ישר' גו' ופרץ בחומת ירושלם ארבע מאות אמה א ואת אמציהו בן יהואש בן יהואחז מלך יהודה תפש יהואש מלך ישראל בבית שמש ויבוא ירושלם ויפרוץ בחומת ירושלם משער אפרים ועד שער הפנה ארבע מאות אמה ה כ ואת ... יואש בן אחזיהו ... שמש ויפרוץ ... עד ... אמה ר ואת אמציהו מלך יהודה תפש ק ואת אמציהו גו' על ארבע מאות אמה ט ואת אמציהו וגו' בד ל 17-16 וכלי ... וגו' וכל הזהב והכסף ואת ... הנמצאים בבית האלהים (אלהים ר) עם עובד אדום (בית עובד אדום ר) ואת אוצרות בית המלך ואת בני התעורבות וישב שומרון ה כ ר וכל הזהב והכסף והכלים ... האלהים וישב וגו' ק ונטל כל הכסף והזהב והכלים הנמצאים בית ה' ובאוצרות בית המלך ואת בני התעורבות וחזר לשמרון א וכל הזהב והכסף וגו' ט וכל הכסף וגו' בד ל 17 יהואש יואש ט | אמצ(יהו) א אמציהו ה ט כ ק אמציהו א ב ד ל ר | ירוש(לם) לירושלם א 18-17 ויחי ... וגו' ויחי אמציהו בן יואש מל' יהודה אחרי מות יואש (יהואש א) בן יהואחז מלך ישראל חמש

11 לאמצ(יהו) לאמציהו א ה ט ק ר לאמציהו ד ל | הוא ... וגו' הוא ... מלח עשרת אלפים ותפש את הסלע במלחמה ויקרא את שמה יקתאל עד היום הזה ה כ ר הוא ... אלפים ותעש ... יקתאל ק הוא ... ועשרת אלפים ותפש את הסלע גו' א הוא ... המלח וגו' ט הוא הכה אדום ... מלך ל 12-11 ויהי ... וגו' ויהי מאחרי ... את אדומים ויבא את אלהי בני שעיר ויעמידם לו לאלהים ולפניהם ישתחוה ולהם יטבח ולהם יקטר ה כ ויהי ... ישתחוה ולהם יקטר ר ויהי ... ישתחוה ק ויהי ... אלהי וגו' ט ויהי ... אדומים גו' א ויהי אחרי בוא וגו' בד ל 12 ויחר ... וגו' א ויחר ... נביא ויאמר לו למה דרשת את אלהי העם אשר לא הצילו את עמם מידך ה כ ק ר ויחר אף ה' באמציהו וגו' ט ויחר אף ה' וגו' בד ויחר אף ה' ל | ויהי ... וגו' ויהי בדברו אליו ויאמר לו הליועץ למלך נתנוך חדל לך למה יכוך ויחדל הנביא ויאמר ידעתי (ויאמר לו ה) כי יעץ אלהים להשחיתך כי עשית זאת ולא (ולמה ר) שמעת לעצתי ה כ ק ר ויהי ... נתנוך גו' ויחדל ... להשחיתך א ויהי ... למלך וגו' ולא שמעתי לעצתי ט | ומה היא א מה היא בד ט ל היא ק ר הוא ה כ 13 עיצה שיעץ העיצה שיעץ ב העצה אשר יעץ ד | עליו המקום עליו הב"ה ה כ המקום עליו בד ל | ויועץ ... וגו' ל ויועץ ... וישלח אל יהואש (יואש ק) מלך ישראל לכה נתראה (ונתראה ק) פנים ה כ ק ויועץ ... ישראל לאמר ... פנים ר ויועץ ... יואש בן יהואחז בן יהוא מל' יש' לאמר לך נתראה פנים א ויועץ ... יהוא ט ויועץ אמציה מלך יהודה וגו' ד ויועץ ... יהודה ב 14-13 וישלח ... וגו' וישלח אל יהואש (יואש א) ... החוח אשר בלבנון שלח אל הארז אשר בלבנון (בלבנון גו' א) אר וישלח ... אל האכזב אשר בלבנון ותרמוס את החוח ה כ וישלח יהואש ... החוח אשר בלבנון וגו' ק וישלח ... אמצ' וגו' ט וישלח יואש מלך יש' וגו' בד וישלח יואש מלאך וגו' ל 14 אמרת ... וגו' הכה ... אדום ונשאך לבך הכבד ושב בביתך למה (ולמה א) תתגרה ברעה ונפלת אתה

בן יואש וגו' (מל"ב יד:יז, דה"ב כה:כה). ומעת אשר סר אמצ(יהו) מא(חרי) ה' (דה"ב כה:כו) שמעו מה שאמר(ר) לו הנביא ויקשרו עליו קשר ביר(ושלם) וגו' וישאוהו על הסוסים ויקחו כל עם יהודה את עזי(הו) (דה"ב כה:כו - כו:א).

בן שש עש(רה) ש(נה) עוז(יהו) במ(לכו) (מל"ב טו:ב, דה"ב כו:ג). ויהי לדרש אלקים וגו' (דה"ב כו:ה). ומה הצלחה שהצליחו הוא בנה את אילות (מל"ב יד:כב, דה"ב כו:ב). ומה תל' לו' אחרי שכב המלך (שם) אלא שמלך בימי אבותיו. ד(בר) א(חר) מה יהורם ואחזיהו ויואש מיתו מיתת תחלואים על ידי אחרים אף אמצ(יהו) מת מיתת תחלואים על ידי אחרים.

עזיהו וירבעם מלכו כאחד אלא שירב(עם) מלך בימי אביו שנה ש(נאמר) וישכב יואש עם אבו(תיו) וירב(עם) ישב(על) (כסאו) (מל"ב יג:ג). בשנת עשר(ים) וש(בע) ש(נה) לירב(עם) מ(לך) עזריה בן אמ(ציה) מ(לך) (יהודה) (מל"ב טו:א) איפשר לומר כן והלא שניהם מלכו כאחד אלא שמלך מלכות

... אלהים בימי זכריה דרשו את ה' והצליחו ה' הכ ויהי לדרש אלקים (האלהים ל את האלקי' ב) בימי זכריהו המבין וגו' בדל 22 ומה! ... שהצליחו ט מה הצלחה הצליחו קר ומה היא הצלחה שהצליחו א במה הצליחו ה ב ובמה הצליחו אלהים בדל | הוא ... אילות] הוא בנה את אילת וישיבה ליהודה אחרי שכב המלך עם (את ק) אבותיו א קר שבנה (שבה כ) ... אבותיו הכ הוא בנה את אילות וישיבה וג' ט הוא בנה את אילת וישל (ו) ליהודה בד הוא בנה את אילת ליהוא ל 22-23 ומה? ... אבותיו] ליתא הכ 22 ומה? בדל] ליתא הכ מה א טר שאין ת"ל אחרי שכב המלך עם אבותיו ומה ק | לו] לאמר ד | אחרי ... המלך] ליתא הכ אחרי שכב המלך עם אבותיו א בד ט ל ק עם אבותיו ר 23 שמלך] כשמלך ר | ואחזיהו] אחזיהו בד ט ל ק ואחזיה א | *ויואש] ויואש ויואש נ ויהואש ל | מיתת תחלואים] בתחלואים הכ 24 אף] כך בד כן ל | מיתת תחלואים] מיתה בתחלואים ה ב 25 עזיהו] עזיהו אר | וירבעם] ירבעם | כאחד] באחד ט כאחת א בדל | אלא] ליתא ר | *מלך] ליתא נ הלך ק | שנה] שנה אחת בד ל ק | (שנאמר)] ליתא ט ק | וישכב ... אבו(תיו) ק] ליתא ב ד ה ט כ ל ר וישכב יהואש עם אבותיו א 26 (כסאו)] כסאו וגו' ל כסאו ויש אומ' שלש שנים והוא בעל הפירוש ר 26-27 בשנת ... (יהודה)] בשנת כ"ז (עשרים ושבע שנה בד ט) לירבעם מלך ישראל מלך עזריה (עזריהו ט) בן אמציה (אמציהו ט) וגו' בד ט ל בשנת (ובשנת א) עשרים ושבע לירבעם עזיהו אה כ קר 27 איפשר] אפשר ט וכי איפשר ה וכי

עשרה שנה א ט ויחי אמציהו בן יואש (יהואש ה כ) מלך ... יואש מלך ... שנה הכר ויחי אמציהו אחרי מות יהואש מלך ישראל ט"ו שנה ק ויחי אמציה בן יואש (יהואש ל) וגו' בדל 18 סר] סדר ב (אין סימן מחזיקה בתצלום שלפני) | אמצ(יהו)] אמציהו ה ט כ ק ר אמציה בד ל אמצ' א | מא(חרי)] את ב | ה' ה' וגו' בדל 18-19 שמעו ... הנביא בד ט ק] ליתא א שמעו מה שאמר עליו הנביא ל שמעו מה שאמר הנביא מ שלא (ולא פ) שמעו (שמע פ ר) מה שאמר לו הנביא הכ פ ר 19 ויקשרו ... וגו'] ויקשרו ... בירושלם וינס לכישה וישלחו אחריו לכישה וימיתוהו שם הכ ק ר ויקשרו ... בירו' ט | *וישאוהו ... הסוסים] ליתא א ויכשאוהו (ו) על הסוסים נ וישאו אותו על הסוסים ויקבר בירושלם בעיר דוד הכ ר וישאו ... בירושלם ק וישאוהו על הסוסי' וג' ט וישאוהו בדל 19-20 ויקחו ... עזי(הו)] ליתא בד ל ויקחו כל (את כל ה כ) עם יהודה (עם הארץ הכ העם הארץ ר) את עזריהו (עזריה א) והוא בן שש עשרה שנה וימליכו אותו תחת אביו אמציהו אה כ ק ר ויקחו ... עזיהו ... שנה וג' ט 21 בן ... במ(לכו)] בן שש עשרה היה במלכו וחמשים ושנים שנה מלך בירוש' ג' א בן שש עשרה שנה עזיהו (עזריהו ה כ) במלכו וחמשים ושנים שנה (וחמשים ושנים ק ושנים ועשרים שנה ה כ) מלך בירושלם הכ ק ר בן ... וג' שנה וגו' ד ט בן ... ושנים מלך וגו' ב בן ... במלכו וגו' ל | ויהי ... וגו'] ויהי לדרש אלהים (את ה' ק ר) בימי זכריהו המבין ביראת (ביראות א) האלהים (אלהים ק ר) ובימי דרשו את ה' הצליחו האלהים (אלהים ר) א ק ר ויהי ... הצליחו וג' ס ויהי לדרש את דבר ה' בימי

מנוגעת כן הוא או' ויהי עזי(הו) המ(לך) (דה"ב כו:כא). ואו' כולם התיחשו בימי יותם (דה"א ה:יז) איפשר לומר כן אלא כל עשרים וחמש שנה שהיה עזי(הו) המ(לך) מצו(רע) יותם בנו על בית המלך שופט וגו' (דה"ב כו:כא).

ירבעם בן יואש מלך ארבעים ואחת ש(נה). בשנת ל' ושמו(נה) ש(נה) לעזריה מ(לך) י(הודה) מלך זכריה בן ירבעם(עם) ששה חד(שים) (מל"ב טו:ח). הוא דבר ה' אשר דבר אל יהוא בני (מל"ב טו:יב).

פרק כ

הרי הוא או' ונסתם גיא הרי כי יגיע גיא הרים אל אצל וגו' (זכ' יד:ה). חזון ישעיהו בן אמוץ וגו' (יש' א:א). דבר ה' אשר היה אל הושע וגו' (הו' א:א). דברי עמוס אשר היה בנו(קדים) וגו' (עמוס א:א).

28-30 ואו' ... וגו'. תוספתא סוטה יב:ד (עמ' 226 ואילך). עיין אבות דרבי נתן, נוסחא ב, טז (עמ' 36).

2-7 הרי ... מיכה. ראה בבלי פסחים פז ע"א; בבא בתרא יד ע"ב.

חדשים א בשנת ... לעזיה מלך זכריה בן ירבעם בן יהואש בן יהואחז בן יהוא על ... חדשים ר בשנת שלשים ושמונה לעזיהו מלך זכריה ... חדשים ט בשנת ... זכריהו ... יהוא מלך על ישראל ששה חדשים ה כ בשנת שלשים ושמונה שנה לעזיהו המלך מלך בן ירבעם ... יהוא על ישראל בשמרון ששה חדשים ק 32 הוא ... יהוא ל' הוא ... יהוא לאמר א ה כ ק הוא ... אשר היה אל יהוא וגו' ב ד הוא הדבר אשר דבר ה' אל יהוא ר הוא דבר ה' עד ט | בנין בני רבעים (רביעים ק) ישבו לך על כסא ישראל ויהי כן א ט ק בני ... ויהי לו כן ה כ ר בני רבעים וגו' ב ד ל.

1 *פרק כ ב ד ה ל' פר' נ סליק פירקא י"ט א סליק פירקא ט כ פ ק ר 2 ונסתם ... וגו' 1] ונסתם גיא (גי ר) ... אצל ונסתם כאשר נסתם מפני הרעש בימי עזיה מלך יהודה ובא ה' אלהי כל (וכל ה כ) קדושים עמך (עמו ה כ) ה כ ר ונסתם ... יהודה ק ונסתם ... ונסתם גו' א ונסתם גי הרי עד הרעש בימי עזיהו וגו' ט | כי יגיע כיגיע ב | חזון ... וגו' 2] חזון ... וגו' עד בימי עזיה ט חזון ... אמוץ אשר חזה על יהודה וירושלם בימי עזיהו יותם וגו' ר חזון ... עזיהו גו' א חזון ... וירושלם וגו' ה כ חזון ... יהודה וגו' ק 3 דבר ... וגו' 1] ליתא (ראה שורה 4) ה כ פ ק ר דבר ... וגו' עד בימי עזיה וגו' ט דבר ... הושע בן בארי בימי עזיהו א | דברי ... וגו' 2] דברי ... בנוקדים מתקוע אשר חזה על ישראל בימי עזיה מלך יהודה וגו' ר דברי ... עזיהו א דברי ... ישראל וגו'

אפשר כ | כאחד באחד ט כאחת א ד ל 28 כן וכן כל שאר כתבי היד | ויהי ... המ(לך) ויהי עזיהו המלך מצורע עד יום מותו וישב בבית החפשי מצורע כי נגזר מבית ה' ויותם בנו שופט עם הארץ ר ויהי ... החפשיית כי ... בנו על בית המלך שופט את עם הארץ א ויהי ... החפשיית ויותן 1) בנו ... הארץ וגו' ק ויהי המלך עזיהו ... החפשי מצורע נגזר מבית ה' ויותם ... הארץ ה כ ויהי עזיהו המלך מצורע וגו' ט ויהי עזיהו המלך וגו' ב ד ל 28-31 ואו' ... ש(נה) 1] ליתא ה כ 28 ואו' ליתא ה כ כ | כולם ... יותם ליתא ה כ כולם ... יותם מלך יהו' ובימי ירבעם מלך ישר' ט כולם נתיחשו ... ישראל ב ד ל ק ר כולם ... יותם ובימי ירבעם בן יואש א 29 איפשר ... כן א ר] ליתא ה כ ק איפשר לומ' כן ט אי אפשר לומר כן מ איפשר (אפשר ד) לומר כן והלא עזיהו קבר את ירבעם (ירבעם וגו' ב) ושלשה מלכים אחריו ב ד ל | *עשרים וחמש שנה א ב ד ט ל ק ר] ליתא ה כ אותן השנים נ | עזי(הו) המ(לך) א ט] ליתא ה כ המלך עזיהו ק ר עזיהו ב ד ל 29-30 יותם ... וגו' 1] ליתא ה כ יותם ... שופט את הארץ ר יותם בנו (יתסכנו ט) ... את עם הארץ ט ק יותם בנו היה על ... הארץ ב ד ל יותם בנו שופט ... הארץ א 31 ירבעם ... ש(נה) 1] ב ד ל] ליתא א ה ט כ ק ר 31-32 בשנת ... חד(שים) בשנת ... לעזריה (לעזיה ל לעזיהו ד) ... ירבעם וגו' ששה חדשים ב ד ל בשנת ... זכריהו בן ירבעם על ישר' בשמרון ששה

דבר ה' (אשר) היה אל מיכה וגו' (מ"א: א). מלמד שכולם נתנבאו בפרק אחד ואם אין אתה יודע מי הוא שקדם תחלת דבר ה' ביהושע (הו"א: ב). ובעמוס הוא או' שנתים לפני הרעש (עמוס א: א) ישעיהו נתנבא בימי הרעש וכן הוא או' וינועו אמות הסיפים (יש' ו: ד). דבר ה' אשר היה אל מיכה (מ"א: א) מלמד שכולם קדמו את מיכה.

חזון עובדיה כה א(מר) ה' אים' וגו' (עו' א: א) אימתי היתה מלחמה זו בימי יהוש(פט) ומלך אין באדום נצב מלך (מ"א: כב: מח) ולהלן משנפלו אדומים בימי אמציהו לא העמידו מלך במקומן עד היום. ^ט משנפלו ארמים בדבר אלישע לא עמדו אלא עד שנתעוררו בימי אחז ונפלו. משנפלו פלשתים בימי חזקיהו לא העמידו מלך במקומו עד היום. משנפלו מלכי אשור בימי חזקיהו לא

ליתא הכך היה ב | יהוש(פט) | יהושפט מלך יהוד' א אמציה דל אמשה ^(ז) ב 8-9 *ומלך ... מלך הכקר | ומלך אין באדום זה נצ[—] נ מלך אין באדום נצב מלך א ומלך אין באדום וגו' בד ט ל 9-10 ולהלן ... היום | ומשנפלו (משנפלו ל) אדומיים בימי אמציהו (אמצ' ב) לא העמידו מלך במקומן (במסומו ^(ז) ל) ולא זקפו ראש עד היום בד ל ומאז ולהלן שנפלו אדומים בימי אמציהו לא זקפו ראש משנפלו עד היום ט ולהלן שוב לא העמידו מלך במקומן ומשנפלו בימי אמציהו עד היום ה ולהלן שוב לא העמידו מלך במקומן ומשנפלו בימי אמציהו עד היום שוב לא העמידו מלך כ מיכאן ולהלן שוב לא העמידו מלך במקומו משנפלו ביד אמציהו עד היום ק מכאן ולהלן שוב לא העמידו מלך במקומן ומשנפלו בימי אמציהו דכתי' ביה הוא הכה את פלשתים עד עזה ואת גבוליה ממגדל מצרים (נוצרים ר) עד עיר מבצר עד היום ר משנפלו אדומים בימי יהושפט לא העמידו מלך עד היום ומשנפלו בימי אמציהו ולא זקפו ראש עד היום א 10 משנפלו | ומשנפלו אבדל שנפלו ה ב | ארמים | אדמים כ אדומיים בד ל נ | בדבר | בימי אבר בדם ל | אלא עד ל נ | אלא בד עד א הכקר | שנתעוררו | שנתעוררו | שנתעוררו | ונפלו | ונפלו בימי סנחריב ה כ ונפלו משנפלו מלכי אשור בימי חזקיהו לא העמידו מלך על הארץ (ראה שורות 11-12) ק ונפלו ומשנפלו מלכי אשור בימי חזקיהו (ראה שורות 11-12) ר 10-11 משנפלו | חזקיהו ק | ליתא משנפלו פלשת' בימי חזקיהו א ומשנפלו ... חזקיהו בד הכל 11 *לא אבדל ר | ולא ט שוב לא הכקר | העמידו ... במקומן | העמידו מלך בד ל זקפו ראש א הכקר | היום | היום שנ' הוא הכה את פלשת' עד עזה ואת גבוליה ממגדל נצרים ועד עיר מבצר א 11-12 משנפלו ... היום | ליתא (ראה קר בשורה 10) ב הכקר 11 משנפלו | ומשנפלו דל |

ק דברי ... מתקוע וגו' ה כ דברי ... בנק' עד בימי עזיהו וגו' ט דברי ... היה וגו' בד 4 דבר ... וגו' | דבר ... מיכה המורשתי בימי יותם אחז יחזקיהו א דבר ... המורשתי וגו' בד ל דבר ... מיכה עד בימי עזיהו וגו' ט דבר ... מיכה המורשתי בימי יותם וגו' דבר ה' אשר היה אל הושע בן בארי בימי עזיהו וגו' (ראה שורה 3) ה כ דבר ... אל הושע (הושע בן בארי ר) ומיכה המורשתי בימי עזיהו יותם אחז יחזקיהו מלכי יהודה וגו' (ראה שורה 3) ר דבר ... אל הושע בן בארי בימי עזיהו יותם אחז יחזקיהו (ראה שורה 3) ק | שכולם | מכולן ט | נתנבאו ... אחד | אחד | בפרק אחד נתנבאו קר | ואם אין | ואם אי א אבל אי בד ל | אתה | את ר 5 הוא שקדם | קדם ט הוא שקדם תחילה הרי הוא או' א קדם את מי כיון שאמר בד ל | תחלת נ | תחלת ה' (ה" טומן למחיקה) נ | ביהושע ק | ביהושע וגו' ב ביהושע אה ט ר ביהושע וגו' דל | ובעמוס | בעמוס אה ט כקר | *ישעיהו ק | ואף ישעיהו נ ישעיה אה ט ר ובישעיה דל ובישע' ב 6 נתנבא | הוא או' בשנת מות המלך עזיהו וגו' והוא היה בד ל | בימי | ביום בד יוס א | וכן ... או' א ט ק שנ' ל ר דכתי' בד הה"ד הכ | *וינועו ... הסיפים אל | וינועו אמות אמות הסיפים נ וינועו אמות הסיפים מקול הקורא הכ ק וינועו אמות הסיפים וגו' בד ט וינועו ... וגו' מקול הקורא והבית ימלא עשן ר | דבר ... מיכה | דבר ... מיכה המורשתי בימי יותם אחז יחזקיהו (יחזקיהו ר) מלכי יהודה קר דבר ... יותם (יותם וגו' ד) אד דבר ... המורשתי וגו' בה ט כל 8-13 חזון ... וגו' | נמצא אחרי דוד² (שורה 18) הכפקר 8 חזון ... וגו' | חזון עובדיה כה אמר ה' אלהים לאדום שמועה שמענו מאת ה' וציר בגוים שלח קומו ונקומה עליה למלחמה ר חזון ... ה' לאדום ... שולח וגו' ה כ חזון ... ה' אלקים ... שמענו ג' למלחמה א חזון ... ה' וגו' ט חזון עובדיה קומו ... למלחמה ק חזון עובדיה וגו' בד ל | היתה |

העמידו מלך על הארץ עד היום. משנפלה מצרים ביד נבוכדנצר מלך בבל לא נתנשאת עוד על הגוים וכן הוא אומ' מן הממלכות וג' (יח' כט: טו).

ובני זרח זמרי ואיתן והימן וכלכל ודרדע כלם חמשה (דה"א ב: ו) אילו נתנבאו במצ(רים). ובני קרח אסיר ואלקנה ואביאסף (שמ' ו: כד) אילו נתנבאו במדבר. וישלח ה' איש נביא אל בני ישראל (אל) וג' (שופ' ו: ח) זה היה פינחס. ויבא איש אלהים אל עלי וג' (שמ"א ב: כז) זה היה אלקנה. המה יסד דוד ושמואל הרואה באמונתם (דה"א ט: כב) אילו משמרות כהונה ולויה. גד החוזה ונתן הנביא התקינו מעשה הבית עם דוד. אסף הימן וידותון נתנבאו בימי דוד. אחיה השילוני אמר לשלמה הבית הזה אשר אתה בונה וג' ושכנתי בתוך בני ישראל (אל) וג' (מל"א 20 ו: יב-יג). ובאחרונה אמ(ר) לו יען אשר היתה זאת עמך וג' (מל"א יא: יא). שמעיהו אמר לרחבעם כה

16 ויבא ... אלקנה. מדרש תנאים לדברים לג: א (עמ' 208); מדרש שמואל ח: א (עמ' 69). עיין להלן כ: 42-43; ספרי דברים, שמב (עמ' 393); אגדת בראשית, נ (עמ' 101). 17-16 המה ... ולויה. תוספתא תענית ג: ב (עמ' 336 ואילך); ירושלמי תענית ד: ב (סז ע"ד); בבלי תענית כז ע"א; במדבר רבה ג: י. ראה לעיל יד: 19-20. עיין ירושלמי סוכה ה: ח (נה ע"ד); מדרש הגדול לדברים יח: ח (עמ' תיח = מדרש תנאים, עמ' 109); משנת רבי אליעזר, ב, מדה יז (עמ' 30); משנה תענית ד: ב.

17-16 *המה ... באמונתם אבד לקרן המה ... ושמואל הרמ' ט יסד ... ושמואל הרואה באמונתם הכ (תחילת קטע) ושמואל הרואה ג⁴ 17 משמרות כ"ד משמרות ל כ"ד משפחות בד 18 הימן והימן בגד הכ לר | *וידותון ואיתן ט | דוד² אחרי דוד' נוסף הקטע 'חזון ... וג' (שורות 8-13) הכפקר 19 השילוני ה | ליתא אבגד לקרן | הבית ... וג' אג⁴ | הבית אשר אתה בונה וג' א הבית הזה אשר ... בונה אם תלך בחקותי ואת משפטי תעשה ושמרת את כל חקותי ללכת בהם והקימותי את דברי אתך אשר דברתי אל דוד אביך ר הבית ... בחקותי ושמרת ... אביך הכ הבית ... תלך בדרכי וגו' ק הבית הזה וגו' בד ל | ושכנתי ... וג' | ליתא א ושכנתי ... ישראל ולא אעזוב את עמי ישראל הכקר ושכנתי ... ישראל ל ושכנתי ... ישראל והייתי להם לאלהים ג⁴ 20 ובאחרונה | באחרונה א הכר | אמ(ר) לו | הוא אומ' ל | יען ... וג' | יען ... עמך ולא שמרת בריתי וחקותי אשר צויתי עליך (אשר היתה זאת עמך ה) קרוע אקרע את הממלכה מעליך ונתתיה לעבדך הכר יען ... בריתי קרע ... המלכה ... לעבדך יען ... עמי ולא ש' וג' ג⁴ 20-22 שמעיהו ... אשח(יתם) | נמצא אחרי 'אותו' (שורה 25) הכפקר 20 שמעיהו | שמעיה אבגד הכ לר וגם ביד שמעיה ק | לרחבעם | לירבעם

חזקיהו² חזקיה אל 12 על הארץ | ליתא דל | עד היום | ליתא א | משנפלה | ומשנפלה בד הכ ל | ביד | בימי אהק | נבוכדנצר | נבוכדנצר בק נבוכדנצר ל | מלך בכל | ליתא אבד ל | לא | ולא ב | נתנשאת אבד לק | נתנשאת ה התנשאת ה נתנשאת נ 13-12 עוד ... הגוים אכ | עוד על הגוים עד היום בד ה לר עד היום ק 13 וכן ... אומ' | ליתא הר שני אבד לק | מן ... וג' דל | מן הממלכות תהיה שפלה ולא תתנשא עוד על הגוים והמעטתם לבלתי רדות בגוים הר מן הממלכות תהיינה ... הגוים ק והמעטתם ... בגוים כ מן הממלכה תהיה שפלה גו' א ומן הממלכות וגו' ב 14 זמרי ... חמשה | זמרם ... חמשה ק זמרי ... כולן חמשה א זמר ... ודרדע חמשה ר זמרי ואיתן וכלכל ודרדע כלן חמשה (החמשה כ) הכ וגו' בד ל 15-14 נתנבאו ... נתנבאו | שנתנבאו הכ 14 נתנבאו נ | שנתנבאו א הכקר נביאים נתנבאו דל הנביאי' נתנבאו ב 15-14 ובני² ... ואביאסף אקרן | ליתא הכ ובני קרח וגו' בד ל 15 נתנבאו אבד ל | ליתא הכ שנתנבאו קר | וישלח ... וג' | וישלח ... ישראל אהק וישלח ... נביא ר וישלח ... נביא וגו' דל וישלח ה' נבי' וגו' ב 16 זה | ליתא ד | היה | ליתא ר | פינחס | פנחס וגו' ב | ויבא ... וג' דל | ויבא ... עלי אבה הכר | היה² | ליתא בה כ

אמר ה' לא תעלו ולא תלחמו וג' (מל"א יב:כד). ובאחרונה כשברחו מפני שישק היה דבר ה' אל שמעיהו לאמר נכנעו לא אשח(יתם) (דה"ב יב:ז). עדו נתנבא על המזבח בבית אל ויאמר מזבח מזבח וג' (מל"א יג:ב). ועזריהו בן עודד היתה עליו רוח אלהים ויצא לפני אסא ויאמר לו שמעוני אסא וג' (דה"ב טו:א-ב). ובעת ההיא בא חנני הרואה אל אסא מלך יהודה ויאמר אליו בהשע(נך) וג' (דה"ב טו:ז). וגם ביד יהוא בן חנני הנביא דבר ה' היה אל בעשא וג' עד ועל אשר הכה אותו (מל"א טו:ז). מיכה אמר לאחאב כה אמר ה' הראית את כל ה(המון) הג(דול) הז(ה) וגו' (מל"א כ:יג). ובשנייה (אמר) לו לך התחזק ודע וגו' (מל"א כ:כב). ובשלישית (אמר) לו יען אשר אמרו ארם אלהי הרים

22-23 עדו ... וג'. עיין להלן כ: 42-43; ספרי דברים, שמב (עמ' 393); מדרש תנאים לדברים לג:א (עמ' 208); אבות דרבי נתן, נוסחא ב, לו (עמ' 95 ואילך); תוספתא סנהדרין יד: טו (עמ' 437); ירושלמי סנהדרין יא: ז (ל ע"ב-ע"ג); פסיקתא דרב כהנא, כי תשא (עמ' 25); בבלי סנהדרין פט ע"ב, קד ע"א; תנחומא, תולדות, יב; כי תשא, ו. 26-28 מיכה ... וגו'. עיין להלן כ: 42-43; ספרי דברים, שמב

ה' עמכם בהיותכם עמו אם תדרשוהו (תדרשוהו ר) ימצא לכם ואם תעזבוהו יעזוב אתכם ה' כ' ויאמר לו שמעוני וכל יהודה ובנימין ה' ... עמו וגו' ק ויאמר שמעוני וגו' ג, ויאמר לו ג' א וגו' ב ד ל 24 *ובעת ... וג' [2] ובעת ההיא בא [—] מלך יהודה ויאמר אליו בהשע' וג' ט בעת ... אסא (המלך אסא ר) ... לו (אליו ר) בהשענך על מלך ארם ולא נשענת על ה' אלהיך על כן נמלט חיל מלך ארם מידך ה' כ' בעת ... ארם וגו' ק בעת ... יהודה וג' ג, בעת ... אסא ויאמר' אליו בהשענך ג' א ובעת ... הרואה וגו' ב ד ל 25 וגם ... אותן וגם ביד (בנו ה' כ) ... ה' אל (אשר היה אל ה' כ) בעשא ואל ביתו ועל כל הרעה (הרע ה' כ) אשר עשה ה' (בעיני ה' ר) להכעיסו (והכעיסו ר) במעשה ידי להיות כבית ירבעם על (ועל ר) אשר הכה אותו ה' כ' וגם ... ה' היה אל בעשא ועל ביתו על כל וגו' ק וגם ... על בעשא ועל ביתו ג' א וגם ... הנביא וגו' ג, וגם ... חנני וגו' ב ד ל | אותן אחרי 'אותן' נוסף הקטע 'שמעיהו ... אשח(יתם)' (שורות 20-22) ה' כ' פ' ק' 26 מיכה [מיכה ב' מיכיהו ג' ד ל | כה ... ה' | ליתא ה' כ' | את] ליתא ה' כ' | ה(המון) ... וגו' ט [ההמון (ההמון הגדול ר) הזה הנני נותנו (נותן ר) בידך (בידך היום ר) וידעת כי אני ה' ה' כ' ר ההמון הגדול ... בידך ק ההמון הגדול הזה ג, ההמון הגדול וגו' ב ד ההמון הגדול ל ההמון א | ובשנייה] בשנייה א ה' ט ק' 27 לך ... וגו' ט התחזק ודע וראה את אשר תעשה כי לתשובת השנה מלך ארם עולה עליך ה' לך התחזק ... עליך ק' התחזק (לך התחזק ד ל) ... וראה וגו' ב ד ל לך התחזק ודע ג, התחזק ודע וראה כי לתש' השנה א | ובשלישית] בשלישית א ה' ט ק' 27-28 יען ... וגו' ק יען

ג, 20-21 כה ... ה' [ליתא ב' ד ה כ 21 לא ... וגו'] לא ... תלחמו עם אחיכם בני ישראל שובו איש לביתו כי מאתי נהיה הדבר (הדבר הזה ר) וישמעו את דבר (דבר ה' ר) וישבו ללכת בדבר ה' ה' כ' לא ... אחיכם וגו' ג, ק לא ... תלחמו א אל תעלו וגו' ב ד ל | *ובאחרונה ב ג, ד ל] ובאחריתה ט באחרונה א ה' כ ק' | כשברחו ... שישק ב ג, ד ל] ליתא א שברחו מפני שישק ה' ק' 21-22 היה ... אשח(יתם) היה ... שמעיה (ישעיה כ) ... ולא אשחיתם ונתתי להם כמעט לפליטה ולא תתן חמתי ביד שישק ה' כ' היה ... חמתי בירושלם ביד שישק ר' היה ... לפליטה וגו' ק' היה ... לאמר ג, וכראות ה' כי נכנעו היה דבר ה' אל שמעיה (שמעיה וגו' ב ד) לא נכנעו (נכנעו וגו' ב ד) וכי שישק שמו והלא זכוב שמו שני ישרוק ה' לזכוב (לזכוב וגו' ל) ולמה נקרא שמו שישק שהיה יושב ומשמר אימתי (אימת ל) ימות שלמה שאין לנו כיוצא בו וכיון שמת שלמה בא ולקח אוצרות בית ה' ב ד ל 22 *עדו א ה' ר] יעדו ט עדוא ק ועידו ג, עדו הנביא ב ד ל | בבית אל] ליתא א בית אל ג, ל בכהיאל (י) ד 22-23 ויאמר ... וגו' ב ל] ויאמר מזבח מזבח כה אמר ה' הנה בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו זכב עליך את כהני הבמות המקטירים עליך ועצמות אדם ישרפו עליך ר ויאמר מזבח מזבח הנה ... עליך ה' כ ויאמר מזבח (מזבח מזבח ק) כה ... שמו וגו' ג, ק ויאמר' מזבח מזבח כה אמר ה' א ויאמר מזבח וגו' ד 23 ועזריהו] ועזריה ג, | עודד] עדו ל | רוח אלהים] ליתא ג, רוח ה' בתוך הקהל א ה' כ ק' | ויצא ... אסא] ליתא ה' 23-24 ויאמר ... וגו' ויאמר (ויאמר לו ר) שמעוני אסא וכל (אם אוכל ר) יהודה (יהודה ובנימין

אלהיהם וגו' (מל"א כ:כח). ואיש אחד מבני הנבי(אים) אמ(ר) אל רעהו וגו' (מל"א כ:לה) או' זה היה מיכיהו. ובאחרונה א(מר) לו מי יפתה את אחאב וגו' ויבא הרוח ויעמד וגו' (מל"א כב:כ-כא).
ובימי יהושפ(ט) ויצא על פניו יהוא בן חנני החוזה וגו' (דה"ב יט:ב). ויחזאל בן זכריה בן בניה וגו' (דה"ב כ:יד). ויתנבא אליעזר בן דודיהו וגו' (דה"ב כ:לז). ובימי יהורם ויבא אליו מכתב מאליהו וגו' (דה"ב כא:יב). ובימי יואש וישלח בהם נביאים להשיבן וגו' ורוח אלי' לבשה (דה"ב כד:יט-כ). ובימי

(עמ' 393); מדרש תנאים לדברים לג:א (עמ' 208); אבות דרבי נתן, נוסחא ב, לו (עמ' 95 ואילך).
28-29 ואיש ... מיכיהו. עיין תוספתא סנהדרין יד:טו (עמ' 437); ירושלמי סנהדרין יא:ז (ל ע"ב-ע"ג); בבלי סנהדרין פט ע"ב. 32-34 ובימי' ... אחיו. ראה פסיקתא דרב כהנא, שמעו (עמ' 242 ואילך); בבלי מגילה י ע"ב; סוטה י ע"ב; ויקרא רבה ו:ו (עמ' קמג); משנת רבי אליעזר, ו (עמ' 118 ואילך); אגדת בראשית יד:ד (עמ' 32); עיין להלן כ:42-43; ספרי דברים, שמב (עמ' 393); מדרש תנאים לדברים לג:א (עמ' 208); אבות דרבי נתן, נוסחא ב, לו (עמ' 95 ואילך).

ב ד ל | *ויחזאל ... וגו' [ויחזאל בן זכריה (זכריהו) בן בניה (בניהו) בן יואל (יעיאל א) בן מתניה (מתעה ה) הלוי מבני אסף היתה עליו רוח ה' בתוך הקהל אה ק ר ויחזאל בן זכריה (זכריהו ב ד) בן בניהו (בניה ג) וגו' בג, ד ל ויחזאל בן זכריהו וג' ט 31 ויתנבא ... וגו' [ויתנבא אלעזר (אליעזר ר) בן דודיהו ממרשה על יהושפט לאמר בהתחברך עם אחזיהו (לרשע ה) פרץ ה' אלהים (ה) מעשיך (את מעשיך ה) וישברו אניות ולא עצרו ללכת אל תרשיש (אל תרשישה ה) ה ר ויתנבא ... דודיהו (דודיהו א) ממרשה (מן מרשה א) ... את מעשיך א ק ויתנבא ... ממרישה וגו' ב ד ויתנבא ... דודיהו ממרשה וג' ט ויתנבא אלעזר דודיהו ממרישה וגו' ל ויתנבא אליעזר בן דודיהו ג, | ובימי יהורם [יתא ט בימי יהורם הבימי יורם ק ר | ויבא ... וגו' [ויבא ... מאליהו הנביא לאמר ג, ק ר ויבא ... הנביא א ויבא ... מאליהו לאמר ה ויבא אליו מכתב וגו' ב ד ל ויבא אליו מכתב מאליהו וג' ואלישע נתנבא על מלכי ישראל ושלח יונה ומשח את יהוא כת' למעלה ולא זה מקומו ט 32 יואש [יהואש ב ד ה ק ר | וישלח ... וגו' [וישלח בהם (וישלח אליו ה וישלח ר) נביאים להשיבם אל ה' ויעידו כס ולא האזינו (האמינו ר) אה ק ר וישלח בהם (להם ל) נביאים להשיבם וגו' בג, ד ל [—] להשיבם אל ה' וגו' ט | ורוח ... לבשה [ורוח לבשה את זכריה בן יהוידע הכהן ויעמוד מעל לעם ה ורוח ... יהוידע וגו' א ורוח אלהים ... יהוידע הכהן ויעמוד מעל לעם וגו' ר ורוח ... יהוידע וגו' ק ורוח ... זכריה וגו' ב ד ל ורוח אלהים לבשה ג, ורוח ... יהוידע ויקשרו עליו וירגמוהו וג' ולא זכר יואש

... הרים ה' ולא אלהי עמקים הוא ונתתי את כל ההמון הזה וידעת כי אני ה' ר יען ... הוא וג' ג, יען ... הרים א יען ... הרים וג' ט יען ... אדום אלהי הרים ה' ל יען ... ה' וגו' ב ד יען אמרו אלהי הרים אלהיהם ולא ... ההמון הגדול הזה ... ה' ה 28 ואיש ... וגו' ט ל [ואיש ... רעהו בדבר ה' הכני נא וימאן האיש להכותו ה ר ואיש ... נא א ואיש ... רעהו ק ואיש ... רעהו לאמר ג, ואחד ... אמ' לרעהו וגו' ב ד | או' ליתא א פ ק ר אומ' ט אומרים ג, ה אמרו ב ד אמ' ל | היה ליתא ה ל 29 מיכיהו מיכה א ב | *ובאחרונה בג, ד ט ל [וחרנא נ באחרונה אה ק ר | מי ... וגו' ל [ויאמר ה' (לו ה) מי ... וגו' ה ק ויאמר ... אחאב א מי ... אחאב מלך ישראל וג' ג, ויאמר להן לכן שמע דבר ה' ראיתי את ה' יושב על כסאו וג' ויאמר ה' מי ... אחאב וג' ט מי יפתח (ו) את אחאב ויעל ויפל ברמות גלעד ויאמר זה ככה וזה בכה ר מי יפתה וגו' ב ד | ויבא ... וגו' [ליתא ד ויבא הרוח ויעמד ג, ויצא הרוח ויעמוד לפני ה' ויאמר אני אפתנו ויאמר ה' אליו במה ר ויצא ... אפתנו ק עד ויאמר אני אפתנו ויאמר אליו ה' במה ה וכת' ויצא הרוח ויעמד א ויצא הרוח ל ויצא הרוח וג' בט 30 ובימי' בימי ה ק ר | *ויצא ... וגו' [ויצא ... החיוה וגו' נ ויצא מלפניו (אליו ה) יהוא בן חנני החוזה (הרואה ה) ויאמר אל המלך (מלך ר) יהושפט הלרשע לעזור (תעזור ה) ולשונאי ה' תאהב בזאת קצף עליך (ובזאת עליך קצף ר) מלפני ה' ה ר ויצא אל פניו (בפניו ק) יהוא בן חנני החוזה (הרואה ק) ויאמר אל המלך (למלך ק) יהושפט הלרשע לעזור וגו' א ק יצא ... יהושע הלרשע וג' ט ויצא ... החוזה ג, ויצא ... חנני וגו'

אמצ(יהו) ואיש אלהים בא אליו לא(מר) המ(לך) אל יבוא (דה"ב כה:ז). ובאחרונה א(מר) לו ידעתי כי יעץ ה' להשחיתך כי עשית וגו' (דה"ב כה:טז) אומרים זה היה אמוץ אחיו. ובימי אחז ושם היה נביא לה' ועודד שמו (דה"ב כח:ט).

וואל ונחום וחבקוק ניתנבאו בימי מנשה ומפני שלא היה מנשה כשר לא נקראו על שמו. וכן הוא או' וידבר ה' אל מנשה וגו' ויבא ה' עליהם את שרי הצבא וגו' (דה"ב לג:י-יא). דבר ה' אשר היה אל צפניה וגו' (צפ' א:א). דברי ירמיהו בן חלקי(הו) אשר היה ד(בר) ה' וגו' (יר' א:א-ב). וגם איש היה מתנבא בשם ה' וגו' (יר' כו:כ). היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי וגו' (ית' א:ג). ברוך בן נרייה ושרייה בן מחסיה ודניאל איש חמודות ומרדכי היהודי וחגי וזכריה ומלאכי כולם ניתנבאו בשנת

39-41 ברוך ... לדריוש. בבלי מגילה טו ע"א.

הצבא וגו' בדל 37-38 דבר ... וגו' דבר ... צפניה בן כושי בן גדליה בן אמריה בן חזק' בימי יאשיהו א דבר ... בן חלקיה בימי יאשיהו בן אמון מלך יהודה ר דבר ... חלקיה ק דבר ... גדליה וגו' ג דבר ... כושי וגו' ב דבר ה' אל צפניה ... חלקיה ה דבר ה' היה אל צפניה בן כושי וגו' ד דבר ה' אשר היה צפניה בן כושי וגו' בימי יאשיהו בן אמון וגו' ט 38 דברי ... חלקי(הו) ליתא ק דברי ... חלקיהו מן הכהנים אשר בענתות בארץ בנימין ג דברי ... הכהנים וגו' ר דברי ... חלקיהו וגו' ב ה ט ל דברי ימיה (ו) בן חלקיהו ד | אשר ... וגו' ליתא ב אשר ... ה' אליו בימי יאשיהו בן אמון מלך יהודה בשלש עשרה שנה למלכו ג ה ר אשר ... יהודה ק אשר ... יאשיהו א אשר ... יאשיהו וגו' עד בשלש עשרה שנה [—] ט אשר ... אליו (אליו לאמר ל) וגו' דל 38-39 וגם ... וגו' וגם ... ה' אוריהו בן שמעיהו מקרית יערים ויתנבא אל הבית הזה ואל העיר הזאת ככל דברי ירמיהו ר וגם ... שמעיהו א וגם ... מתנבא אוריהו בן שמעיהו מקרית יערים וינבא על העיר הזאת ועל הארץ הזאת ככל דברי ירמיהו ה וגם ... יערים וגו' ק 39 היה ... וגו' היה (היה היה ג) ... בוזי הכהן בארץ כשדים על נהר כבר (כבר וגו' ג ר) ג ה ר היה היה דבר ... כשדים וגו' ק היה היה ... הכהן א היה (היה היה דל) ... בוזי (בוזי הכהן ל) וגו' כולם נתנבאו סמוך (סמך ב) לחרבן בדל | ברוך וברוך ב 40 מחסיה ב מחסיה ג ד ק ר מחס' א נחמיה ה מחזסיה ל | חמודות חמודות כולם בימי נבוכדנצר (נבוכדנצר ל נבוכדנצר ב) בדל | ומרדכי מרדכי בדל | היהודי בלשן א | וזכריה זכריה א בדר |

המלך החסד וגו' עד וידרש ט | ובימי² ובי ר 33 אמציהו) אמציהו א ה ט ק ר אמציה ג ד ל אמציה ב | אלהים האלהים בג ד ט | המ(לך) ... יבוא המלך אל יבא עמך צבא ישראל כי אין ה' עם כל בני אפרים ר אל ... עם ישראל כל בני אפרים ה אל ... עם ישראל א המלך אל ... ישראל וגו' ט אל יבא עמך שר צבא ישראל ק המלך אל יבא וגו' בדל המלך אל יבא ג | ובאחרונה א ק ר ולאחרונה ל 33-34 *ידעתי ... וגו' כי ידעתי ... וגו' נ ידעתי ... עשית ג ידעתי ... אלהים (האלהים ה) ... עשית זאת ולא שמעת לעצתי א ה ר ידעתי ... אלהי' (האלהים ק) להשחיתך וגו' ט ק ידעתי ... אלהים וגו' בדל 34 אומרים ג ה ט ליתא ק ר אומר פ אמרו א ב ד אמ' ל | אמוץ אחיו ג ד ל אמוץ אחיו וגו' ב אחיו אמוץ ט אמוץ א פ ק ר אמוץ שנתנבא בימי אמציהו אחיו ה | *ובימי אחז א ב ג ד ט ל ליתא ה ובימי אחז נ בימי אחז ק ר 34-35 ושם ... שמון שם ... שמו א ושם ... עודד שמו ויצא לפני הצבא הבא אל שומרון ה ק ר ושם ... הבא לשמרון וגו' עד הגיע ט ושם ... שמו וגו' בג ד ל 36 יואל ליתא א | ונחום נחום א ה ט ק ר | וחבקוק חבקוק ה ק ר | ומפני מפני א ט ולפי ה ק ר 36-37 וכן ... אר' ליתא ה ר שני א 37 וידבר ... וגו' ג ד וידבר ... מנשה ואל עמו ולא הקשיבו א ב ד ה ל ק ר וידבר ... עמו וגו' ט | ויבא ... וגו' ג ד ליתא א ויבא ... הצבא אשר למלך אשור וגו' ט ויבא ה' (ה' אלהים ה עליהם ק) ... למלך (מלך ק) אשור וילכדו את מנשה בחחים ויאסרוהו (וילכדוהו ה) בנחשתיים ויליכוהו בכלה ה ק ר ויבא עליהם את שרי

שנים לדריוש.

תמצא בהם עשרה שני' בהם איש האלהים ואילו הן משה אלקנה שמואל ודוד שמעיה עידו אליה אלישע מיכה ואמוץ. ושמואל חנני ניקראו רואים. יחזקאל ודניאל נאמר בהן בן אדם.

פרק כא

באבינו אברהם הוא או' ועתה השב אשת האיש וגו' (בר' כ:ז). ובשרה הוא או' בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה (בר' יא:כט). ומנין שכל האבות והאמהות ניקראו נבי(אים) שני' ויתהל(כו) מגוי אל גוי לא היניח אדם לעשקם וגו' אל תיגעו במשיחי וגו' (תה' קה:יג-טו, דה"א טז:כ-כב). ובמרים הוא או' ותקח מרים הנב(יאה) (שמ' טו:כ). ובדבורה הוא או' ובדבורה אשה נבי(אה) (שופ' ד:ד). ובחנה הוא או' 5

42-43 תמצא ... ואמוץ. ספרי דברים, שמב (עמ' 393); מדרש תנאים לדברים לג:א (עמ' 208); אבות דרבי נתן, נוסחא ב, לו (עמ' 95 ואילך); מדרש וזאת הברכה, בתי מדרשות, ב, עמ' קכא. עיין לעיל כ:16, 22-23, 26-28, 33-34. 43 ושמואל ... רואים. אבות דרבי נתן, נוסחא ב, לו (עמ' 95 ואילך). 2-3 ובשרה ... יסכה. בבלי מגילה יד ע"א. ראה לעיל ב:28-30; בבלי סנהדרין סט ע"ב. עיין ספרי במדבר, צט (עמ' 98); מדרש תהילים קיח:יא (עמ' 484); מדרש תדשא, כא (עמ' קע); מדרש שלשה וארבעה, נה (בתי מדרשות, ב, עמ' סז). 3-4 ומנין ... וגו'. מדרש תהילים קה:ד (עמ' 450); בראשית רבה סז:ט (עמ' 765). ראה ירושלמי ברכות ט:א (יד ע"א-ע"ב); בראשית רבה עב:ו (עמ' 845). עיין מדרש תדשא, כא (עמ' קע). 4-8 ובמרים ... וגו'. בבלי מגילה יד ע"א-ע"ב; מדרש תדשא, כא (עמ' קע); מדרש שלשה וארבעה, נה (בתי מדרשות, ב, עמ' סז).

אברהם] באברהם אבינו ה | הוא או' א ק] ליתא ה היה או' ג, נאמ' בד ל כתי' ר | ועתה ... וגו' ועתה השב אשת (את אשת ל ק) איש (האיש ה ל ק) כי נביא הוא אה ל ק ועתה ... נביא וגו' ר ועתה ... האיש ... הוא וגו' בד | ובשרה] בשרה אה ר | הוא או' א ק] נאמ' בד | בת] בן ל 3 ומנין] מנין ד ר | שכל ... והאמהות ב, ג, ד ל] שכל אבות ואמהות ה ק שאבות ואימהות א שלאבות ולאימהות ר | שני' ליתא ג, | ויתהל(כו) ... גוי] ויתהלכו ... גוי וממלכה (וממלכה ר) אל עם אחר ד ל ר ויתהלכו ... וממלכה וגו' ב ויתהלכו ... וממלכה ... אחר וגו' ה ויתהלכו ... גוי גו' א 4 לא ... וגו' א] ליתא א בד ק לא הניח אדם לעשקם ג, לא הניח לאיש לעשקם ויוכח עליהם מלכים ל לא ... לאיש (איש ה) לעשקם וגו' ה ר | אל ... וגו' א] אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו אד ל ק ר אל תגעו במשיחי ג, | ובמרים ב, ג, ד ל] במרים אה ק ר | הוא או' נאמ' ד 5 ותקח ... הנב(יאה)] ותקח מרים הנביאה אחות אהרן את התוף בידה ה | ובדבורה ב, ג, ד ל] בדבורה אד ה ק ר | הוא או' א] נאמ' ד | ובדבורה ... נבי(אה)] ובדבורה אשה נביאה אשת לפידות ה | ובחנה ב, ג, ד ל] בחנה

ומלאכי] ומלכי ג, 41 לדריוש] לדריוש ל 42 תמצא] אתה מוצא ל את מוצא ד ונמצא ה את משח (ב | *שני' ליתא נ | האלהים] אלהים ה ר | ואילן] אילן | אלקנה] ואלקנה א ב ד ה ל ק ר | שמואל] ושמואל בד ל ושמואל הרמתי א | ודוד] דוד ד ודוד המלך א | שמעיה] שמעיה ל שמעי' ד ושמעיהו א | עידו ג, ועידו א ב ד ה ל ר ועדוא ק | אליה ג, אליהו ה ק ר ואליהו בד ל ואליהו זכור לטוב א 43 אלישע] ואלישע א ב ד ל ק ר | ואמוץ] ועמוס פ ק ר | ושמואל ב] שמואל א ג, דה ל ק ר | חנני ג, וחנני א ב ד ה ל ק ר | רואים] הרואים רואה ל הרואי' שני' בהם הרואה הרואה בד | *נאמר בהן ג, ק ר] נאמרו בהן נ נאמ' בהן בד ל נאמ' להן א בהם נאמ' ה | בן אדם] אדם ר.

1 *פרק כא ב] פר' נ פרק ג, סליק פרקא ובבא מציעא (מציעאה ד) פרק כ"א ד ל סליק פירקא כ' א סליק פירקא בבא תנינא פ ק ר סליק פירקא במתניתא מ סליק פירקא פרק חמישי בבא תנינא ה פרק זה בא לפני פרק ו בכתיב יד ה ו ת ובשניים הראשונים נקרא פרק חמישי (בכתיב יד ת אין מספרי פרקים ומה ששרד ממנו מתחיל בשורה 6) 2 באבינו

ותתפלל חנה וגו' (שמ"א ב:א), ואביגיל נתנבאת לדוד וכן דוד או' לה ברוך טעמך (שמ"א כה: לג). ובחולדה הוא או' אל חולדה הנביאה וגו' (מל"ב כב: יד). ובאסתר הוא או' ותכתב אסתר המל(כה) וגו' (אס' ט: כט).

אילו נביאים ונביאות שניתנבאו להם ליש(ראל) וניכתבו בכתובים. יש נביאים כיוצאי מצ(רים) ולא ניכתבו. יכול מפני שהן מועטין תל' לו' וחמשים איש מבני הנביאים(ים) הלכו ויעמדו מנג(ד) מרחוק (מל"ב ב: יז) יכול מפני שהן הדיוטות תל' לו' ויאמר(ו) אליו הידעת כי היום ה' לוק(ח) א(ת) אדנינו מעל ראשינו אין כתוב כן אלא לוקח את אדניך מעל ראשיך (מל"ב ב: ג) מלמד שכולם גדולים כאלהיו ושקולים כאלישע.

וכן משה או' ומי יתן כל עם ה' נביאים(ים) (במ' יא: כט). ועובדיה א' לאלהיו הלא הגד לאדני את וגו'

9-13 יש ... כאלישע. תוספתא סוטה יב:ה (עמ' 227); בבלי מגילה יד ע"א. ראה שיר השירים רבה ד,יא; רות רבה, פתיחתא ב; קהלת רבה א:יא; איכה רבה ד:כה; קהלת זוטא ב:ח (עמ' 117).

10 ולא[שלא ר 10-13 יכול ... כאלישע] נמצא אחרי ציבתה' (שורה 21) א 10 מפני ליתא פ | שהן מועטין ב ד ל[שהן מעוטין ג, שהן מוטעין א שהן קטנים מ ק ר הם קטנים פ שהיו קטנים ח שלא היו גדולים ה 10-11 הלכו ... מרחוק אה ח וגו' ב הלכו ג, הלכו ויעמדו מרחוק (מנגד ק) קר הלכו וגו' ד ל 11 שהן ליתא ה שהיו ר | ויאמר(ו) אליו ליתא א ג, 11-12 הידעת ... ראשיך[הידעת כי היום ה' לוקח את אדנינו מעל ראשינו אין כתוב כן אלא אדניך מעל ראשך ג, הידעת כי היום ה' לוקח את אדנינו אין כתי' כאן אלא לוקח את אדניך מעל ראשך ל הידעת כי היום ה' לוקח את אדניך מעל ראשך וגו' אדנינו אין כתוב (כתי' ב) כאן אלא אדניך ב ד הידעת כי היום ה' לוקח (לוקח את מ ק ר) אדניך מעל ראשך מעל ראשינו (ראשם מ פ ר) אין כתוב כאן אלא מעל ראשך ח מ פ ק ר הידעת כי היום ה' לוקח את אדניך מעל ראשך מעל ראשינו אין כתי' כאן אלא מעל ראשך ועוד אדנינו אין כתי' כאן אלא אדניך ה הידעת כי היום ה' לוקח את אדניך מעל ראשך לא אמרו אדנינו אלא אדניך א 12-13 שכולם ... כאלהיו ג, ד ל ק ר[שכולם גדולים הן כאלהיו ח ח שכולן שקולים כאלהיו ב ל שחברים של אליהו היו א 13 ושקולים כאלישע ד ל ק ר[ושקולים הם כאלישע ח ח ושקולין כנגד אלישע ג, ושקולין כנגד אליהו א וגדולי' כאלישע ב 14-21 וכן ... ניכתבה] ליתא ב 14 משה או' א[ליתא ב משה אמר ד ל משה הוא או' ג, במשה הוא אומר ח ח הוא אומ' ק ר | ומי ... נביאים(ים) ג, ק[ליתא ב מי יתן את כל ... נביאים א ומי (מי ר) יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' את רוחו

א ה ק ר | הוא או' 2] נא' ד 6 ותתפלל ... וגו' ותתפלל חנה ותאמר עלץ לבי בה' רמה קרני בה' ל ותתפלל ... בה' ... בה' רמה קרני ולא רמה פכיה ותתפלל ... בה' (בה' וגו' ב) ב ד ר ותתפלל חנה ותאמר א ג, ק | ואביגיל ב ג, ד ל[אביגיל א ק ר באביגיל הוא אומ' ה | *נתנבאת א ב ל מ[נתנבאת נ נתנבאת ג, נתנבאת ק נתנבא' ד נתנבאה ר שכשנתנבאת ה שנבאת ח | דוד ... לה ר[דוד א' לה א ג, ד דוד אמ' לה ב ה ה הוא אומ' ק דוד הוא אומ' לה ל | ברוך טעמך וברוך טעמך וברוכה את אשר כלייתי היום מבוא בדמים והושיעה ידי לי ר וברוך ... הוזה מבוא בדמים ק ברוכה את וברוך טעמך אשר כלייתי היום מבוא בדמים והושע ידי לי ה וברוך (ברוך א) טעמך וברוכה את א ג, וברוך טעמך ב ד ל 7 ובחולדה ב ג, ד ה ח ל[בחולדה א ק ר | אל ... וגו' אל חולדה הנביאה ב ג, ד ל ק וילך חלקיהו אל חולדה הנביאה א אל חולדה הנביאה אשת שלום בן תקות בן חרחס שומר הבגדים וגו' ר אל ... שלום ה | ובאסתר ב ג, ד ל[באסתר א ה ק ר | הוא או' 2] נאמ' ד 7-8 ותכתב ... וגו' ותכתב אסתר בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקפ' ר ותלבש אסתר מלכות ותכתב אסתר המלכה ... תוקפה ותכתב ... אביחיל א ותכתב ... אביחיל וגו' ב ד ל ותכתב אסתר המלכה ג, ק 9 *נביאים ונביאות ג, ק[נביאים ונבאות נ הנביא' והנביאו' א נביאים ונביאות ה מ"ח נביאים וז' נביאות ב ד ל | להם ליש(ראל) א ב ג, ד ל[לישראל לדורות ק לדורות ח פ ר | וניכתבו בכתובים] ונכתב בכתובים ל ונכתבה נבואתם ר וכולן נתנבאו להן לכתוב א | ישן ויש ב ד ה ל ר | נביאים 2] נביאים שנתנבאו ל

ואליהו א' לאלישע שב נא פה כי ה' שלחני עד בית אל ויצאו בני הנביאים אשר בבית אל אל אלישע (מל"ב ב:ג-ג) שוב א' לאלישע שב נא פה כי ה' שלח(ני) יריחו ויגשו בני הנביאים אשר ביריחו) אל אלישע (מל"ב ב:ד-ה) שוב א' לאלישע שב נא פה כי ה' שלח(ני) הירדנה) וחמשים איש מבני הנביאים) הלכו ויעמדו מנ(גד) מר(חוק) (מל"ב ב:ו-ז) ללמדך שאין לך כל עיר ועיר בארץ) יש(ראל) שלא היו בה נביאים.

כל נבואה שהיא לצורך הדורות נכתבה לצורך שעה לא נכתבה. ועליהם מפורש בשי(ר) השיר(ים) מה יפו דודיך אח(ותי) כלה וגו' נפת תטפנה וגו' (שה"ש ד:י-יא).

20-16 ואלהיו ... נביאים. תוספתא סוטה יב:ה (עמ' 227). ראה שיר השירים רבה ד,יא,א; רות רבה, פתיחתא ב. 21 כל ... נכתבה. בבלי מגילה יד ע"א; שיר השירים רבה ד,יא,א; רות רבה, פתיחתא ב; קהלת זוטא ב:ח (עמ' 117). 22-21 ועליהם ... וגו' 22. ראה שיר השירים רבה ד,יא,א.

ה' שלחני ק 18-17 שלח(ני) ... שלח(ני) שלחני ח קר | ויגשו ... אלישע ג, ליתא ב ה קר ויגשו ... ביריחו וגו' ד ל ויגשו ... ביריחו אין נביאים פחות משנים א מה הוא אומ' ויגשו בני הנביאים אשר [—] וג' ט 18 שוב ... לאלישע ליתא א ב ה ט קר שוב אמר לו ג, ד ל | שב ... הירדנה) ליתא ב ה שב ... הירדנה וגו' ד ל אלישע שב ... הירדנה א כי ... הירדנה ג, ט הירדנה ח קר 19-18 וחמשים ... מר(חוק) ליתא ב וחמשים ... הלכו וגו' ד ל וחמשים ... הלכו מהו אומ' וחמשים ... ויעמדו מנגד מרחוק ושניהם עמדו על הירדן ה מהו אומ' (מה הוא ק) וחמשים ... ויעמדו מרחוק ושניהם ... הירדן קר מהו ... מרחוק מ מהו ... איש הלכו ויעמדו פ מה הוא אומ' [—] מבני הנביאים הלכו ויעמדו וג' ט ושניהם עמדו על הירדן א מה הוא [—] מבני הנביאים הלכו ויעמדו מנגד מרחוק [—] ח 19 ללמדך א ג, ליתא ב ד ל מלמד ח ט כ קר | כל ... ועיר ג, ד ט ל ליתא ב כל עיר וכפר ק עיר וכפר ח ח עיר א 20 בה בוד ל בהן ק 21 כל נבואה] אלא כל נבואה ד ל ומפני מה לא נתפרסמה נבואתן אלא ללמדך נבואה א | שהיא ... הדורות ג, ק ליתא ב שהיתה לצורך הדורות ד ר שהיה לצורך הדורות ל שהיא צורך הדורות ה שנצרכה לדורות א [—] הדורות ח | לצורך שעה] שהיא לצורך השעה ח ושלא נצרכה לדורות א | נכתבה] אחרי 'נכתבה' נוסף הקטע 'יכול ... כאלישע' (שורות 10-13) א | ועליהם ג, ד ל עליו הוא קר ועליו הוא ה וכן הוא א ב | מפורש] מפרש ג, 22 מה ... וגו' א] מה ... כלה מה טובו (יפו ר) דודיך מיין (משמן ל) וריח שמניך מכל בשמים ד ה ל ר מה ...

עליהם הר מי יתן והיה לבב' זה לה' ואו' מי יתן ... עליהם ד מי ... זה ומי יתן את ... עליהם ל | *ועובדיה ג, ד ל ק] ליתא ב ועובדיה נ עובדיה א ה ח עובדיהו ר | א' א] ליתא ב אמ' ג, ד ה ק אמר ר אומ' ל או' ח | הלא ... וגו' ליתא ב הלא ... את אשר עשיתי בהרוג איזבל את נביאי ה' ואחביא מהם מאה וחמשים איש חמשים חמשים איש במערה ר הלא ... מאה איש ק הלא ... ואחביא מנביאי ה' מאה איש חמשים איש במערה ואכלכלם לחם ומים ה הלא ... איש וגו' ד הלא ... ה' וגו' א הלא ... עשה ... ה' מאה איש וגו' ל ואחביא מנביאי ה' מאת איש ג, 15 חוץ ... ובינימן] ליתא א | משהיו] ממה שהיו הר | ביהודה] בשבט יהודה ח ח קר | ובינימן] ובבנימן ג, ל 16 ואלהיו ג, ד ה ל אליהו א ח קר | א' א] ליתא ב אמ' ג, ד ל קר אומ' ח ח | שב ... בית אל] שב ... בית אל וגו' ר שב ... בית אל ויאמ' וגו' א ויאמר אליהו לאלישע שב נאספה כי שלחני ה' עד בית אל ה 17-16 *ויצאו ... אלישע ג, ליתא ב ויצאו בני הנבי' אשר אל אלישע נ ויצאו ... אשר בבית אל ל ויצאו ... אשר ביריחו וגו' ד ויצאו ... אשר בבית אל אין נביאים פחות משנים א ויגשו בני ... אל ויאמרו אל אלישע ח ויגשו אליו בני ... בבית אל ק ויגשו בני הנביאים אל אלישע וגו' ר 18-17 שוב ... הירדנה) ליתא ב ה 17 שוב ... לאלישע] ליתא ב ח שוב אמר לו ג, שוב אמר לו אלישע ד שוב אמר לו אל אלישע ל אלישע א ט ר ועוד אמ' לו ק | שב ... יריחו] ליתא ב ה שב ... יריחו ויאמ' חי ה' חי נפשך אם אעזבך ויבאו יריחו א שב ... שלחני ר נא שב פה ... שלחני עד ירחו ד כי ה' שלחני ירחו ג, כי

באדם הוא או' ויפל ה' אלי' תרדמה וג' (בר' כ: כא). בנח הוא או' נח איש צדיק וגו' (בר' ו: ט). ביפת הוא או' יפת אלי' ליפת (בר' ט: כז). בשם הוא או' על דברתי מלכי צדק (תה' קי: ד) ומלכי צדק (מלך) (ש'לם) (בר' יד: יח). בעבר הוא או' כי בימיו נפלגה הארץ (בר' י: כה).

אילו נביאים שעמדו לעולם עד שלא בא אברהם אבינו לעולם. משבא אברהם אבינו (נו) לעו(לם) בלעם ואביו ואיוב מארץ עוץ ואליפז התימני ובלדד השוחי וצופר הנעמתי ואליהו בן ברכאל הבוזי.

אילו נביאים שניתנבאו לאומות (ת) עד שלא ניתנה התו(רה) ליש(ראל) משניתנה תו(רה) ליש(ראל) פסקה רוח הקו(דש) מן האומות. וכן משה או' ובמה יודע אפוא וגו' (שם' לג: טז) ויאמר הנה אנכי

25 בעבר ... הארץ. עיין לעיל א: 4-8; בראשית רבה לז: ז (עמ' 349). 27-28 בלעם ... הבוזי. בבלי בבא בתרא טו ע"ב; סדר אליהו רבה כו (עמ' 142); מדרש אלפא ביתא (בתי מדרשות, ב, עמ' תמט). 29-30 אילו ... האומות. מדרש אגדה לויקרא א: א (עמ' 4). עיין ויקרא רבה א: יב (עמ' כז); שיר השירים רבה ב, ג, ה. 30-31 וכן ... וגו'. ראה בבלי ברכות ז ע"א; בבא בתרא טו ע"ב; ילמדנו בילקוט שמעוני, בלק, תשעא (עמ' 503).

שמו פלג ב 26 נביאים] הנביאים א | שעמדו לעולם ב, ג, ד ט ל] שנתנבאו לעולם א שנתנבאו לדורות ה ח פ ק נתנבאו לדורות ר שלא נתנבאו לדורות מ | בא] עמד א | אברהם אבינו] אברהם אדל | לעולם² ליתא א, ג, ט ק | משבא ג, ט ומשבא ב ד ה ל ק ר אבל משעמד א | אברהם אבינו] אברהם אברהם אברהם ג, | לעו(לם)] ליתא א, ג, ק ר 27 מארץ עוץ] ליתא ק | ואליפז] אליפז ק ר | ובלדד ... הנעמתי] וצופר הנעמתי ובלדד השוחי ק | ואליהו ג, ח ל ק] ואליהו א ד ה ט ר 27-28 *בן ... הבוזי א, ג, ה ח ט ק ר] בן ברכאל הבוזי ב ד ל 29 נביאים שניתנבאו ב, ג, ד ט ל] הנביאים שנתנבאו א נתנבאו ה ח מ פ ק ר | לאומות] לאומות העולם ק ר לדורות מ | ניתנה] נתנה ג, ח ל | התו(רה) ד] תורה א ב, ג, ה ט ל ק ר | ליש(ראל)¹ ליתא ר | משניתנה ה ט] משנתנה ג, ח ומשניתנה ק ומשנתנה ר אבל משנתנה (משניתנה ב) א ב ד ל 30 פסקה] פסק ר | רוח הקו(דש) ב ל ר] רוח הקדש א, ג, ד ט ק תורת רוח הקדש ה ח | *מן האומות א ב ד ט ל ק ר] ליתא ג, נ מאומות העולם ה ח | משה או'] משה הוא או' א פ במשה הוא או' ב, ג, ד ט הוא או' במשה ח ח ל א' משה ר במשה ק | ובמה ... וגו'] ובמה יודע איפה כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלא בלכתך עמנו וגו' ר ובמה ... בעיניך וגו' ונפלינו אני ועמך וגו' ה ובמה ... בעיניך וגו' ק ובמה יודע איפוא ... בעיניך וגו' ב ד ח ובמה ... חן וגו' ל ובמה יודע אפוא ג, ובמה יודע איפה כי מ' ח' ב' א'

מיין ק מה ... כלה ב, ג, | נפת ... וגו'² נפת תטופנה שפתותי' כלה דבש וחלב תחת לשונך וגו' ד ל נפת ... כלה א ק נפת ... אחותי כלה ה נפת תטופנה¹ שפתותיך כלה ר נפת תטפנה שפתותיך ג, נפת תטופנה וגו' ב 23 הוא¹ הו ג, | ויפל ... וגו' א] ויפל ... תרדמה על האדם וישן ק ויפל אלהים ... וישן וגו' ר ויפל ה' ... האדם ה ויפל ... האדם וגו' ד ויפל ... תרדמה ג, ויפל אלהים תרדמה וגו' ל ויפל אלקי' תרדמה על האדם ב | הוא² ליתא ב | נח ... וגו'] ליתא א נח איש צדיק ג, נח איש צדיק תמים היה בדורותיו את האלהים התהלך נח ד ל נח איש צדיק תמי' היה בדורו' את האלקי' וגו' ב איש צדיק תמים היה בדורותיו ה פ איש צדיק תמים היה ק את האלהים התהלך נח מ ר 23-24 ביפת ... ליפת ד ל] ליתא (ראה ה ח מ ר בשורות 24-25) ה ח ט מ פ ר ביפת הוא אומר יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם ק ביפת הו או' יפת אלהים ליפת ג, ביפת או' יפת אלקי' וגו' ב יפת אלי' ליפת וגו' א 24 הוא² הו ג, בנו ה 24-25 על ... (ש'לם)] נשבע ה' ולא ינחם וגו' ומלכיצדק מלך שלם וגו' ט על דברתי מלכי צדק א, ג, ברוך ה' אלהי שם על דברתי מלכי צדק ד ל ברוך ה' אלקי שם וגו' ב יפת אלהים ליפת וישכון (ישכן ח) באהלי שם (ראה שורות 23-24) ה ח מ ר וישכון (ושכון ק) באהלי שם פ ק 25 בעבר] בעבר בנו ה | הוא] ליתא ב | כי ... הארץ (רץ) א, ג, ט] שם האחד פלג כי ... הארץ ה ק שם ... הארץ וגו' ר ויקרא שמו פלג כי בימיו נפלגה הארץ ד ל ויקרא

כרת ברי(ת) וגו' (שמ' לד:י). באותה השע(ה) פסקה רוח הקו(דש) מן האומות.

פרק כב

שלום בן יבש הרג את זכריהו ומלך אחריו ירח ימ(ים) בתרצה. ויעל מנחם בן גדי מתרצה וגו' (מל"ב טו:יד). בשנת שלשים ותשע שנ(ה) לעזריה מ(לך) יהו(דה) מ(לך) מנח(ם) בן גדי על יש(ראל) עשר שנים בשמרון (מל"ב טו:יז). בשנת חמשים שנ(ה) לעזריה מ(לך) יהו(דה) מלך פקחיה בן מנח(ם) על יש(ראל) בשמ(רון) שנתים (מל"ב טו:כג). ויקשר עליו פקח בן רמ(ליהו) שלישו ויכהו בשמרון בארמון בית המלך בית ארגב ואת הא(ריה) ועמו חמשים איש מבני גלעדים וימיתו וימ(לך) תח(תיו) (מל"ב טו:כה). בשנת נ"ב שנה לעזריה מלך פקח בן רמליהו על ישראל בשמרון עשרים שנה (מל"ב טו:כז). בשנת שתים לפקח מלך יותם בן כ"ה שנה יותם במלכו ושש עשרה שנה מלך בירושלי(ם) (מל"ב טו:לב-לג).

בשנת י"ז לפקח מלך אחז בן עשרים שנה אחז במלכו וי"ו שנה מלך בירושלם (מל"ב טו:א-ב). בשנת י"ז לפקח ויהרג פקח בן רמליהו ביהודה מאה ועשרים אלף בחורים ביום אחד וגו' (דה"ב כח:ו) כי הכניע ה' את יהודה בעבור אחז מלך וגו' (דה"ב כח:ט). ויהרג זכרי גבור אפרים וגו' וישבו בני

א פקחיה בן מנחם על ישר' שנתים ק 5-7 ויקשר ... תח(תיו) [ליתא א ב ד ה ל ר ויקשר ... שלישה וימלך תחתיו ק 7 שנה א] ליתא שאר כתבי היד | לעזריה לעזריה הר לעזריה מלך יהוד' א | בן] ליתא ל 8 בשנת ... עזריהו] בשנת (ובשנת א) ... יותם א ה ק ר 8-9 *בן? ... בירושלי(ם) א ב ה ק ר בן ... במלכו ושש שנים (י) מלך בירושלי' ד בן ... במלכו י"ו שנה מלך בירושלם ל 10 בשנת¹ ... אחז¹ בשנת י"ז לפקח מלך אחר ל בשנת שבע עשרה לפקח בן רמליהו מלך אחז בן יותם מלך יהוד' א בשנת י"ז לפקח מלך אחז בן יותם ק בשנת שבע עשרה לפקח בר בשנת [—] לפקח בן רמליה מלך יותם בן חמשה ועשרים שנה יותם במלכו ושש עשרה שנה מלך בירושלם בשנת שבע עשרה לפקח ה 10-11 לפקח ... לפקח] לפקח ב ה ר 10 בן ... בירושלם א ק] בן עשרים שנה אחר במולכו ... בירושלם ל 10-11 בשנת² ... לפקח ל מ] ליתא ק ובשנת שבע עשרה לפקח וגו' א 11 ויהרג ... וגו'] ויהרג ... אחד ל ויהרג ... אלף ביום אחד הכל (הכל הכל א) בני חיל בעזבם את ה' אלהי אבותם א ה ר ויהרג ... חיל ק 11-12 כי ... וגו'¹ ליתא א ק כי ... מלך יהודה כי הפריע ביהודה ומעל מעל בה' ה ר כי ... מלך ישראל ל 12 ויהרג ... וגו'² ויהרג ... אפרים את (ואת ה) מעשיה בן המלך ואת עזריקם נגיד הבית ואת אלקנה משנה המלך ה ק ר ויהרג זכרי וגו' א 12-13 וישבו ... וגו'] וישבו (וישבו ר) בני ישראל

וע' ה' בלי' עמ' ונפלי' אני ועמ' מ' ה' א' פ' ה' א 30-31 ויאמר ... וגו'] ויאמר ... ברית נגד כל עמך אעשה נפלאות וגו' ה ח ויאמר ... עד נגד ... נפלאות ר ויאמר ... ברית נג' כל עמ' וגו' א ויאמר ... ברית ג' מניין (ומניין ב ל) שעשה הקב"ה רצונו שני' הנה אנכי כורת ברית וגו' ב ד ל 31 באותה השע(ה) באותה שעה בג, ד ה ח ל ק ר מלמד א | פסקה] שפסקה א | הקו(דש) ב ל ק ר] ליתא מ הקדש א ג, ד ה ח ט מ | מן האומות] מהאומות ר מן האומות ונתנה (וניתנה ב) לישראל א ב.

1 *פרק כב בג, ד ל] פר' נ סליק פירקא כ"א א סליק פירקא פ ק ר סליק פירקא פרק כ"א ה 2 *שלום ... בתרצה בג, ד ל] שלום ... הרג אתן (י) כריהו (י) ומלך ... בתרצה נ שלום הרג את זכריה (זכריהו א) ומלך ... ימים א ה ק ר | *ויעל ... וגו' ד] ליתא א בג, ה ק ר ויעל ... מתרצה ויבא שמרון ויך את שלום בן יבש בשמרון וימיתו וימת (י) תחתיו נ ויעל ... מתרצה ל 3-4 בשנת ... בשמרון] בשנת ... שנים ד בשנת ... ישראל י"ח (בי"ח ל) שני' ב ל בשנת שלשים ותשע לעזריהו ... ישראל עשר שנים בשמרון א בשנת תשעה ושלשים (שלשים ותשע שנה ר) לעזריהו (לעזיה ר) מלך מנחם בן גדי על ישראל בשמרון עשר שנים הר ל"ט לעזריהו מלך ק 4-5 בשנת ... שנתים] ליתא ה ר בשנת חמשים (חמש ל) ... מנחם שנתים ב ד ל בשנת חמשים לעזריהו מלך פקחיה בן מנחם על ישר' שנתים

ישראל (ל) מאחיהם מאתים אלף וגו' (דה"ב כח:ז-ח).

בשנת עשרים לפקח היה ויהי בימי אחז וגו' ויגד לבית דוד לאמר וגו' ויאמר ה' אל ישעיהו וגו' ואמרת אליו וגו' יען כי יעץ וגו' נעלה ביהודה ונקיצנה וגו' כה אמר ה' אלהים וגו' (יש' ז:א-ז).
באותה שעה ויקח אחז את הכסף וגו' וישמע אליו מלך אשור וגו' (מל"ב טז:ח-ט). בשנת עשרים לפקח בא תגלת פלאסר מלך אשור ויקח את עיון (מל"ב טז:כט) ואת דן נטל עגל הזהב שבדן והלך לו. וכן הוא אומ' ויבא עליו תגלת פלאסר מלך אשור ויצר לו כי חלק אחז את בית ה' וגו' (דה"ב כח:כ-כא). כי שמע מה שאמר לו הנביא לא תקום ולא תהיה (יש' ז:ז).

15

והזהב הנמצא באוצרות בית ה' ובאוצרות בית המלך וישלח למלך אשור שחד ה' וישלח אחז מלאכים אל תגלת פלאסר מלך אשור לאמ' עבדך ובנך אני עלה והושיע' מכף מלך ארם ומכף מלך ישראל הקמים עלי ויקח אחז את הכסף ואת הזהב הנמצא בית ה' ובאוצרות בית המלך וישלח למלך אשור שחד א' | וישמע ... וגו' [2] וישמע ... אשור ויעל מלך אשור על דמשק ויתפשה ויגלה קירה ואת רצין המית א' ק וישמע ... קירה וגו' ה וישמע ... ויעל על ... המית ר 16-17 בשנת ... לפקח] בשנת עשרה לפקח ל בשנת לפקח ב בימי פקח מלך ישראל א בימי פקח מלך ישראל כ' לו א' 17 *בא ... עיון פקח] בא תגלת וגו' ב ד ל בא תגלת פלאסר מלך אשור ויקח את עיון ר בן תגלת ... עיון ה בא ... עיון א בא תגלת [—] ג | *ואת דן ק] ליתא ב ד ל ואת דן וגו' ה ואת דן ואת אבל ואת מעכה וגו' פ ואת דן ואת כל בית מעכה ואת ינוח ואת קדש ואת חצור ואת גלעד ואת הגלילה כל ארץ נפתלי ויגלם אשור ר [—] ואת אבל בית מעכה ואת ינוח ואת קדש ואת חצור ואת גלעד ואת הגלילה כל ארץ [—] ג ואת אבל וגו' ויגלם אשורה א | נטל ונטל אה | עגל עגלי קר | הזהב | החרב ל | שבדן] שבידן ל 18 וכן ... אומ' כן הוא א' נ וא' א | *ויבא ... לון ויבא אליו תגלת פלאסר מלך אשור ויצר לו ב ד ויבא עליו [—] מ' אשור ויצר לו ולא חזקו נ ויבא עליו תגלת פלאסר (פלאסר ר) ... לו ולא חזקו א' ק ויבא ... פלאסר ויצר לו וגו' ה ויבא תגלת פלאסר מ' א' ויצר לו ר' ח' ל | כי ... וגו' ב כי חלק אחז את הכסף ואת הזהב הנמצא באוצרות בית ה' ובאוצרות בית המלך והשרים וישלח אל מלך אשור ולא לעזרה לו ר כי ... הנמצא בית ה' ובבית המלך והשרים וגו' ק וישלח ... לו ה ולא לעזרה לו א 19-20 כי ... שעה] ליתא ק 19 כין שכבר אג' | שמע] ליתא א | מה] ליתא ה | לא ... תהיה] ולא ... תהיה ל אל תירא משני זנבות האודים כ' א' ה' אלקים לא תקום וגו' א כה אמר ה'

מאחיהם מאתים (מאתים אלף ה' ר) נשים בנים (וגם נשים רבות ה) ובנות וגם שלל רב בזו מהם (שלל רב עמם הביאו ה) ויביאו את השלל לשומרון ה' ק ר וישבו ... אלף ... לשומרון ושם היה נביא לה' עודד שמו ויצא לפני הצבא הבא לשמרון ויאמ' להם הנה בחמת ה' אלהי אבותיהם על יהודה נתנם בידכם ותהרגו כם בזעף עד לשמים הגיע ועתה בני יהודה וירושל' אתם אמרים לכבש לעבדים ועתה שמעוני והשיבו השביה גו' ויקמו אנשי מראשי בני אפרים גו' ויעזב החלוץ את השביה ואת הבזה לפני השרים וכל הקהל ויקמו האנשי אשר נקבו בשמות ויחזיקו בשביה וכל מערומיהם הלבשו מן השלל וילבישו וינעלו ויאכלו וישקו ויסכסכו וינהלו בחמורים לכל כושל ויביאום ירחו עיר התמרים אצל אחיהם וישבו שמרון א 14 עשרים] עשרה ל | לפקח] לפקח שהיא שנת שלש לאחז א | ויהי ... וגו' [1] ויהי בימי אחז בן יותם בן עזיהו מלך יהודה עלה רצין מלך ארם ופקח בן רמליהו מלך ישראל ירושלם למלחמה עליה ולא יכל להלחם עליה ר ויהי ... עליה ה ויהי ... עמהו ... רצין וגו' ק ויהי ... עזיהו וגו' א | ויגד ... וגו' [2] ל] ויגד לבית דוד לאמר נחה ארם על מצרים (אפרים ר) וינע לכבו ולבב עמו וגו' ר ויגד ... על אפרים וגו' ה ויגד לבית דוד וגו' א ב ק | ויאמר ... וגו' [3] אל ישעיהו צא נא לקראת אחז וגו' א ויאמר ה' אל ישעיהו צא (בא [ותוקן ביד שנייה בגליון] ר) נא לקראת אחז (אתה [ותוקן ביד שנייה בין השיטין] ר) וגו' א' ה' ר ויאמר ... אחז ק 15 ואמרת ... וגו' [1] ואמרת אליו השמר והשקט אל תירא ולבבך אל ירך משני זנבות האדורים (ה) העשנים האלה וגו' ר ואמרת ... תירא וגו' ה ואמרת ... והשקט וגו' א ק | יען ... וגו' [2] יען כי יעץ עליך ארם רעה אפרים ובן רמליה לאמר ר יען ... רעה וגו' א ה יען ... ארם ק | וגו' [3] ליתא ק | כה ... וגו' [4] כה ... אלהים לא תקום ולא תהיה א כה ... ה' צבאות ... תהיה ה' ק ר 16 ויקח ... וגו' [1] ויקח ... הכסף ואת הזהב הנמצא בית ה' וישלח למלך אשור שחד ק ויקח אחז את כל הכסף

באותה שעה ויקשר הושע בן אלה וגו' בשנת עשרים ליותם בן עוזיהו (מל"ב טו:ל). היא שנת ארבע לאחז היתה. איפשר לומר' כן אלא שהיתה גזירה גזורה מימי יותם. ד"א רצה הכתוב למנות ליותם בקבר ולא לאחז בחיים. עליו עלה שלמנאסר מלך אשור ויהי לו הושע עבד וגו' (מל"ב יז:ג). (נמצא) אחז מלך יהודה והושע מלך ישראל) משועבדי' למלך אשור ח' שנים.

בשנת שתים עשרה לאחז ויער ה' אלהי ישראל את רוח פול מלך אשור וגו' (דה"א ה:כו). נטל עגל הזהב שבבית אל והלך לו לקיים מה שנ' גם אותו לאשור יובל (הו' י:ו).

ר' נהוראי או' משם ר' יהושע • הרי הוא אומ' כה אמר ה' כאשר יציל הרועה מפי הארי (עמוס ג:יב) אילו מכל ישראל) פלטו בפאת מטה מלמד שלא נשתייר מהם אלא אחד משמונה שבהן ושאר ערש היכן הוא בדמשק לקיים מה שנ' והגלית אתכם מהלאה לדמשק (עמוס ה:כז).

28-26 ר' ... לדמשק. ראה שיר השירים זוטא א:טז (עמ' 21 = אגדת שיר השירים, עמ' 28).

אל' אשר בבית אל קר | מה | ליתא נ | גם ... יובל |
גם ... יובל וגו' ב ק ר גם ... יובל מנחה למלך ירב בשנה
אפרים יק' ויבוש ישר' מעצ' א וגם אותו למלך אשור
יובל מנחה למלך ירב בשנת אפרים ויבוש מעצתו ה
26 נהוראי נהרי נ | או' | ליתא מ פ ר | משם | מש'
נ משום א ב ה ל ק ר | יהושע א ב ה ל נ | יהושע אומ'
פ שמעון ק שמעון אומ' מר | כה ... ה' | ליתא
ה ק ר | כאשר ... הארי' כאשר ... הארי שתי כרעים או
בדל און כן ינצלו בני ישראל בשומרון ר כאשר ... אוון
וגו' א ד ל ק כאשר יציל הרעה וגו' ב נ כאשר יציל איש
מפי הארי וגו' כן ינצלו בני ישראל היושבים בשומרון
בפאת מטה וגו' ה 27 אילו ... מטה נ אילו מכל
ישראל פלשו בצאת (ו) מטה ל אילו מכל ישראל בפאת
מטה ד אילו מכל ישראל בצאת משה (רווח מכוון בין ישראל
ל'בצאת') ב אלו מלכי ישראל בפלטו בפאת מטה ק אלו
מכל ישראל פלטו בפאת מטה ובדמשק ערש היושבים
בשומרון אלו מכל ישראל פלטו בפאת מטה ר אלו עשרת
השבטים שנסמכו על חזקיה מלך יהודה ועל יהודה ועל
בנימין ופלטו עמהן כן ינצלו בני ישראל' היוש' בשמ' בפאת
מטה ובדמשק ערש א אלו קצת עשרת השבטים שנזדמנו
על חזקיה מלך יהודה ועל יהודה ופלטו עמהם בפאת
מטה ה | נשתייר א | נשתיירו ב ג ד ה נ ק ר נצטיירו
ל | מהם | מישר' א בהן ב ד | *אלא | ליתא ט | אחד
משמונה | אחד מ"ח ק פלטום אחד מטמוניה
ה | שבהן | ליתא ק שלהם ה 27-28 *ושאר ...
הוא א מ נ | עד שהיכן היא ט וישאר ערש היכן הוא ה
ושאר ערס (ו) היכן הוא פ ושאר העם היכן היה ב ד ל
ובדמשק ערש היכן הוי ק עדן היכן הוא ר
28 *בדמשק | דמשק ט | לקיים מה א ב ג ד ל | ליתא
ה נ ק ר | והגלית ... לדמשק | והגלית ... לדמשק אמ'

אלים' לא תקום ולא תהיה וגו' ג, 20 באותה
שעה ב ג, ל | ליתא ה מ פ ק ר אותה שעה נ באותו הפרק
א | ויקשר ... וגו' | ויקשר קשר הושע בן אלה על פקח
בן רמליהו ויכחו וימתהו וימלך תחתיו א ק ר ויקשר ...
פקח וגו' ג, ויקשר ... אלה וימלך תחתיו ה ויקשר קשר
[—] וימ' וימ' תח' נ | בשנת ... עוזיהו | ליתא ג, בשנת
... עזיה נ בשנת ... עוזיהו (עזיהו) מלך יהודה ה ק ר |
היא ב ל | שהיא א ג, ה נ ק ר 21 היתה ב ה נ ק |
ליתא א ג, ר היה ל | איפשר ב ג, נ ק | אפשר ל ר וכי
איפשר ה וכי אפשר א | גזורה | ליתא ק | מימי ב ל נ |
בימי א ג, ה ק ר | יותם | יותם ארבע שנים א | ד"א |
ליתא ל | רצה א ב ל | שרצה ה נ ק שירצה ר שיצא
ג, | למנות | ל (אחר הזמ"ד בא רוח מכוון) ל | ליותם |
אות ב 22 עליו ... וגו' | עליו עלה (עלה עליו ר)
... עבד וישב לו מנחה א ר עליו ... אשורה ... עבד שלש
שנים וישב לו מנחה ה עליו עלה שלמנאסר מלך אשור
... עבד ק עליו ... ויהי לי עבד ב עליו עלה שלמנאסר בן
אשור ... ויהי לו עבד וגו' ל עליו עלה שלמנאסר מלך
אשור וגו' ג, 23 מלך יהודה | ליתא ה | והושע
... ישראל) והושע בן אלה מלך ישראל' א והושע בן אלה
נ והושע ה | משועבדי' | משתכרים ה | ח' | חמש ה
24 *ויער ... וגו' ב | ויער ... רוח מלך אשור וגו' ד ויער
... פול מלך אשור ואת רוח תגלת פלנאסר מלך אשור
ויגלם לראובני ולגדי ולחצי שבט המנשה ויביאם לחלח
וחבור והרא ונהר גוזן עד היום הזה א ויער ... תגלת
פלאסר ... המנשי ויביאם לחלח (ו) ולחבור נהר גוזן וערי
מדי ר ויער ה' את ... פלאסר ויגלם ... המנשה ויביאם
לחלח ולחבור וגו' ה ויער ... ולגדי וגומר ק ויער ה'
אלהים אלהי ישראל את רוח מלך אשור ל ויער אל' יש'
את רוח פול וגו' נ 25 הזהב | זהב ל | שבבית

באותה שעה כיון שראה הושע בן אלה שגלו עגלי הזהב עמד והעביר פרסדיאות שהושי(ב) ירבעם בן נבט על הדרכים) שלא לעלות ישראל לירושלם. שבכל מלכי ישראל הוא אומר וילך בדרך ירבעם בן נבט וג' (מל"א טו: לד) ובהושע הוא אומר רק לא כמלכי ישראל אשר היו לפניו (מל"ב יז: ב). אלא מפני מה נתחתם גזר דינם שלישר(אל) לגלות מפני שהיו תולין קלקלה במלכיהם לקיים מה שנא' אני ידעתי אפרים וישראל לא נכחד ממני וג' (הר"ה: ג).

באותה שעה כיון שראה הושע בן אלה שפניו שלמלך אשור לעלות ולהגלות את ישראל פעם שלישית הלך ונסמך על מלכי מצרים. בשנת שנים עשרה שנה לאחז מלך יהודה מ(לך) הושע בן) א(לה) בש(מרון) ע(ל) ישר(אל) תשע שנים (מל"ב יז: א). איפשר לומר' כן והלא הוא מלך משנת ארבע לאחז אלא מה ת"ל תשע שנים למרדו. וכן הוא אומר וימצא מלך אשור בהושע קשר

31-29 באותה ... לפניו. ירושלמי תענית ד: יא (סט ע"ג); איכה רבה, פתיחתא לג (עמ' 35); בבלי גיטין פח ע"א; תענית ל ע"ב; בבא בתרא קכא ע"ב; סדר אליהו זוטא ט (עמ' 188). עיין תוספתא תענית ג: ז (עמ' 339); ירושלמי תענית ד: ז (סח ע"ב); בבלי תענית כח ע"א; מגילת תענית, ט"ו באב (מהדורת נעם, ירושלים תשס"ד, עמ' 81). 33-32 אלא ... וג'. עיין ירושלמי תענית ד: יא (סט ע"ג); איכה רבה, פתיחתא לג (עמ' 35 ואילך); בבלי גיטין פח ע"א; סדר אליהו זוטא ט (עמ' 188). 38-34 באותה ... וג'. מדרש שני כתובים מכחישם, עמ' 145.

גזר דין ב | לגלות] לגלות בימיו בדל | שהיו תולין ג, ה ק] שהן תולין ר שהיו יש' תולין ג, נ שהיו ישראל תולין את בד שישאל היו תולין את ל שהיו תולין את א | קלקלה] הקלקלה א ג, ד ה מ נ ר קלקלה ג, הקלקלה ב לפ הקלקלה ק | במלכיהם] — ט | לקיים מה א ג, ליתא ב ג, ד ה ל ק ר 33 אני ... וג' אני ... ממני א ק ר אני ... ממני כי עתה הזנית אפרים נטמא ישראל ה אני ידעתי אפרים וגו' ג, נ אני ידעתי אפרים ג, 34 באותה שעה ג, ליתא א ה ק ר אותה שעה ב ג, ד ל נ | בן אלה] ליתא א ב ג, ד ל | שפניו א] פניו ב ג, ד ה ל נ ק ר | ולהגלות] ולגלות ה ולהעלות ל 35 בשנת] שכן הוא או' בשנת א | שנה ד ל נ] ליתא א ב ג, ד ה ק ר | מלך יהודה] ליתא ג, ה ק ר 36 בש(מרון) ... ישר(אל)] על ישראל בשמרון ג, ה נ ר על ישראל ק בשמרון א על ישראל בשנת בדל | שנים] ליתא ב | *איפשר ב ג, ד ה ל נ] וכי אפשר ט אפשר ר אי אפשר מ ר' יוסי או' איפש' א 37-36 והלא ... לאחז] והלא הוא מלך משנת ארבע לאחר ג, והלא הוא מלך בשנת ארבע לאחז ה והלא הוא משנת ארבע לאחז ר והלא כבר היו לו ח' שנים משהרג את פקח ומלך תחתיו א 37 אלא מה] ומה א | שנים] ליתא א ג, | תשע ג, ליתא א ה ק ר תשע שנים ב ג, ד ל נ | למרדו] למרדו נ | וכן] כן נ | הוא] ליתא ב 38-37 *וימצא ... וג' וימצא ... הוא מלך מצר' וג' ט וימצא ... סוא מלך מצרים ולא העלה מנחה

ה' צבאות ה והגליתי ... לדמשק וגו' בדל 29 באותה שעה ג, ה ר] ליתא ק אותה שעה א בדל | כיון שראה] כשראה א | שגלו] ליתא ר | עגלי שני עגלי ה מ ר | הזהב] זהב ה נ ר הזהב אשר בבית אל ואשר ב ד נ ב | עמד ... פרסדיאות] ליתא ה | *והעביר ב ג, ד ל נ] ליתא ה והעמיד ט והעביר כל אותן ק ר והעביר את א | פרסדיאות] ליתא ה פרסדיאות ל פרסדיאות ד פרסדיאות ב ק ר פרסדיאות פ פרסדיאות מ פרסדיאות נ הפרסדיאות א | שהושי(ב)] שישב נ 30 על הדרכים) אפ] ליתא ג, על התחומין בדל מ נ ק ר על הדרכים בחטא שהחטיא את ישראל עמד הושע בן אלה ובטלו ה 31-30 שלא ... וג' ליתא ה 30 לעלות ישראל] ליתא ה לעלות בדל נ ק ר יעלו ישראל א ג, פ | לירושלם בדל נ ק ר] ליתא ה לרגל אפ —] ג, | שבכל בכל ר | *הוא אומר] — ט הוי אומר ק 31-30 וילך ... וג' ליתא ה וילך בדרך (בדרכי א) ... נבט ובחטאתו (ובחטא א) אשר החטיא את ישראל א ק וילך ... אשר נ וילך בדרך (בדרכי ד) ... ובחטאתיו ד ל וילך ... נבט ר וילך ירבעם בן נבט ובחטאתיו ב 31 ובהושע ... אומר] אבל בהושע הוא אומר' א ה"ד ה | *כמלכין כמלך ט | לפניו לפניו עליו עלה שלמנאס' מלך אשור א 32 אלא ליתא ג, | מהי] ליתא ג, | נתחתם ב ג, ד ר] נתחתם א ה ל נ ק שנתחתם ג, | גזר ... שלישר(אל) א ק ר] גזר דין של (על ג,) ישראל ג, ה גזר דינו ג, ל נ גזר דינם ד

אשר) שלח מלאכים אל סוא מלך מצר(ים) וג' (מל"ב יז:ד).
 ויהי בשנה הרביעית למלך חזקיהו היא השנה השביעית להושע בן אלה מלך ישר(אל) עלה
 שלמנא(סר) מ(לך) אשור על שמר(ון) וג'. וילכדה מקצה שלש שנים בשנת שש לחז(קיהו) היא
 שנת תשע וג' (מל"ב יח:ט-י) למרדו. ויגל מלך אשור וג' (מל"ב יח:יא). ויתשם ה' מעל וג' (דב' כט:כז) על
 אשר לא שמע בקול ה' וג' (מל"ב יח:יב). ויבא מלך אשור מבבל ומכותה וג' (מל"ב יז:כד) ואפרסתכיא
 טרפלאי אפרסאי ארכויא בבליא שושנכיא דיהיא עלמיא ושאר אמ(יא) די הגלי אסנפר רבא
 ויקירא וג' (עז' ד:ט-י). וירשו את שמרון וישבו בעריה (מל"ב יז:כד).

ואת כל אשר ה' צוה משה עבד ה' ולא (לא ר) שמעו
 ולא עשו אה נק ר 42 *ויבא ... וג' א [—]
 מלך אשור מבבל ומכותה ט ויבא ... ומכותה (ומכותיה
 ר) ומעוה (ומעזה ה ומענה ק) ומחמת וספרוים
 (ומספרוים ק) ויושב (ויושיבם ק) בערי שומרון תחת
 בני ישראל ה ק ר ויבא ... מבבל (מבבל נ) וג' ב ד ל נ
 ויבא ... מבבל ג, 43-42 *ואפרסתכיא ...
 אמ(יא) ואפרסתכיא טרפלאי אפרסאי ארכניא בבליא
 שושנכיא די היא עלמיא ושאר אמ(יא) ט דיניא
 ואפרסתכיא טרפלאי אפרסא ארכביא בבליא שושנכיא
 דיהיא עילמיא ושאר אומיא ר דיניא ואפרסתכיא וטרפלאי
 אפרקיא ארכויי בבליא ושאר אומיא א דינאי ואפרסתכיא
 טרפליי אפרסיי ארכויי בבליי שושנכיא דיהיי עילמי
 ושאר אומיא ק דינאי ואפרסתכיא טרפלאי אפרסאי
 ארכויי בבליי שושנכיא דיהיי עילמיא ושאר אומיא ה
 דינאי ואפרסתכיי טרפליי ארכויי אפרסכיי בבליי
 שושנכיי דהיי עילמיי ושאר אומייא ד דינאי
 ואפרסתכיא טרפליי ארכויי אפרסכיא בבליא
 שושנכיא דהיי עילמיא ושאר אומיא ב דינאי ואפרסתכיי
 ארכויי אפרסכיי בבליי שושנכיי דהיי עילמיי ושאר
 אומייא ל דינאי ואפרסתכיא ושאר אומיא ג, דינאי
 אפרסתכיא ארפלאי [—] נ 44-43 *די ... וג'
 ליתא ג, די תגלי אספפר רבא ויקירא וג' ט די ... ויקירא
 והותיב המו בקריא די שמריין וכו' ק די ... בקריה די
 שמרין ושאר עבר נהרא וכענת א די ... בקרתא דשמריין
 אומות י"ג ה די ... והותיב המו בקריא די שומרון ר די
 הגלי אסנפר וג' נ די הגלי אסנפר ב וג' ד ל
 44 וירשו ... בעריה ליתא א וירשו ... בעריהם ב וירשו
 את שומרון ר.

למלך אשור כשנה בשנה ויעצרהו (ויעצירהו נ) מלך
 אשור ויאסרהו בית כלא א נ וימצא ... שלח אל ... אשור
 בשנה ... כלא ר וימצא ... מלאכים ... אשור ויאסרהו
 בית כלא ה וימצא ... קשר וג' ב ד ל ק וימצא ... קשר
 ג, 39 *הרביעית [—] ט | חזקיהו חזקיה
 ה ר | השנה השביעית שנת שבע ב ד ל | *להושע ...
 ישר(אל) א ג, ד ה ל נ ק להושע [—] ישראל ט להושע
 בן אלה מלך על ישראל ב להושע ר 40-39 עלה
 ... וג' עלה ... שמרון ויצר (וצר ה) עליה א ה נ ק ר עלה
 שלמנאסר על ... עליה ב ד ל עלה שלמנאסר ג,
 40 וילכדה ... שנים שלש שנים וילכדה
 ה | לחז(קיהו) ליתא ב ד ל לחזקיהו נ ק ר לחזקיה
 א ג, ה 41-40 היא ... למרדו היא שנת תשע
 למרדו (למורדו ג, נ) של הושע בן אלה (אלה מלך ישראל
 א) נלכדה שומרון (שמרון וגו' ל) א ב ג, ד ל נ היא
 היא שנת תשע למרדו של הושע נלכדה שמרון ק ר היא
 שנת תשע להושע בן אלה למרדו נלכדה שומרון ה היא
 שנת תשע של הושע בן אלה מלך ישראל נלכדה שומרון
 א 41 ויגל ... וג' 2 ויגל מלך אשור את ישראל
 אשורה וינחם (ויושב אותם נ) בחלח (לחלח ק בחלח
 ה) ובחבור (וחצור והרן ק) נהר גוזן וערי מדי ה נ ק ר
 ויגל ... ובחבור ג' א ויגל ... אשורה ג, ויגל ... ישראל
 וג' ב ד מלך ... ישראל וג' ל | ויתשם ... וג' 3 ויתשם
 ה' מעל אדמתם באף ובחמה ובקצף גדול וישליכם אל
 ארץ אחרת כיום הזה ק ויתשם ... וישליכם וג' ר ויתשם
 ... גדול ה ויתשם ... אדמתם וג' ב ד ל ויתשם ... אדמתם
 ג, נ והיינו דכת' ויתשם ... אדמתם א 42-41 על
 ... וג' 1 ליתא ב ג, ד ל על אשר לא שמעו בקול ה' אלהיהם
 (אלהים ה) ויעברו את בריתו אשר (את כל אשר א נ ק

פרק כג

ויהי בארבע עשרה שנה למלך חזקיהו עלה סנחריב מלך אשור על כל ערי יהודה הבצורות ויתפסם (יש' לו:א). שמנה שנים שהה בין גלות ראשונה לשנייה שמנה שנים שהה בין גלות שנייה לשלישית ועוד שמנה שנים עלה על יהודה. לקיים שני' כעת הראשון הקל ארצה וג' וארצה נפתלי וג' (יש' ח:כג). אמ' ר' יהושע בן קרח טעות גדולה טעה סנחריב אחרי הדברים והאמת האלה (דה"ב לב:א).

באותה שעה שלח תרתן לאשדוד בשנת בא תרתן אשדודה בשלוח סרגון מלך אשור וילחם באשדוד וילכדה (יש' כ:א). שטף עמונים ומואבים שהיו מסייעין אותו כשצר על שמרון שלש שנים לקיים שני' ועתה דבר ה' לאמר בשלש שנים שכיר ונקלה וג' (יש' טז:יד).

באותה שעה וישלח מלך אשור את רבשקה מלכיש ירושלמה אל המלך חזקיהו בחיל כבד ויעמד בתעלת הברכה העליונה אשר במסלת שדה כובס. ויבא אליו אליקים בן חלקיהו אשר על הבית ושבנא הסופר ויואח בן אסף המזכיר (יש' לו:ב-ג). ויאמר אליהם ישעיהו כה תאמרו אל אדוניכם

על הערים הבצורות ויאמ' לבקעם אליו א אחרי ... אשור ק אחרי ... האלה וגו' בד ל 7 באותה] אותה א | לאשדוד] לאשדוד שני' א לאשדות ל 7-8 *בשנת ... וילכדה] בשנת תרתן ... וילכדה ט בשנת בא תרתן אשדודה בשלוח אותו סרגון מלך אשור ה זר בשנת ... אשדודה ג, ק בשנת ... אשדודה (אשורה ל) וגו' א בד ל לשנת ... אשדוד' נ 8 ומואבים] ומואבי' והערכיים א | מסייעין] ליתא נ | כשצר] כשירד וצר זר | שלש] שלח נ 8-9 שנים ... שנים] שנים א | לקיים שני'] ליתא א לקיים מה שני' בג, ד ז ל קר שני' נ 9 *ועתה ... וגו' ועתה ... שנים לקיים שני' ועתה דבר ה' לאמר בשלש שנים שכיר ונקלה וג' ט ועתה ... שנים כשני שכיר ונקלה כבוד מואב זר ועתה ... שלש ... מואב וגו' ה ועתה ... מו' בכל ההמון נ ועתה ... כשני (שני ל כימי ב) שכיר וגו' בד ל ועתה ... שכיר ג, ועתה דבר ה' בשלש ... מואב ק כשני ... מואב א 10-12 באותה ... המזכיר] ליתא ה 10 *באותה שעה] ליתא נ באותה [—] ט 10-11 וישלח ... כובס] ליתא ה וישלח ... ירושלמה גו' א וישלח ... מלכיש ג, וישלח ... רבשקה וגו' בד וישלח את רבשקה מלכיש ירושלם וגו' (וכו' ז) זר וישלח ... ירושלם ק וישלח מ' אשו' רבשקה נ וישלח מלך את רבשקה מלך ירו' וגו' ל 11-12 ויבא ... המזכיר] ליתא ג, ה ויצא אליו (אליהם זר) ... הבית וגו' בד ז ל קר ויצא ... חלקיהו וגו' א ויצא אליו אליקים וגו' נ 12-13 ויאמר ... אותי] ליתא ג, ויאמר אליהם ישעיהו (ישעיהו בן אמוץ ה) כה תאמרון (תאמר ר) אל אדוניכם (אדוניך ר) וגו'

1 *פרק כג בג, ד ל] סליק פירקא ט ס פ ק ר סליק פירקא כ"ב א סליק פירקא פרק כ"ב ה פרק שנים ועשרים מסדר עולם ז פר' נ 2-3 *ויהי ... ויתפסם] [—] בארבע ... ויתפסם ט ויהי ... ויתפסם זר ויהי ... יהודה ק ויהי ... אשור וגו' ה ויהי ... חזקיה ... אשור א ויהי ... סנחריב וגו' בד ל ויהי ... חזקיהו ג, נ 3 שנים] שנה א ל שני' ב ימים ק | שהה ג, ל ק] ליתא בד שהת ז מ ר שהה א שהיו ה היה נ | בין ג, נ | לשנייה] לגלות שניה ה | שמנה שנים] ועוד שמנה שנים א ושמנה שנים ד ז ר וח' שנה בל | *שהה ג, ד ק] ליתא נ שהיו ה ט שהה א בל שהת ז מ ר | בין ג, נ 4 ועוד ... שנים ה נ קר] ושהה עוד שמנה שנים א ועוד שהה (שהה ב) ח' שנים בד ל ועוד שמנה שנים שהה ג, | עלה ה נ ק] ועלה א בד ל שעלה זר | על יהודה] אל המלך צדקיהו א | לקיים שני'] לקיים מה שני' כל שאר כתבי היד [—] נ 4-5 כעת ... וגו' כעת ... ארצה זבולון וארצה (ארצה ר) נפתלי והאחרון הכביד א ב ה ז קר כעת ... האחרון הכביד וגו' ד ל כעת ... זבולון וגו' נ 5 יהושע ... קרח] יהושע בן קרחא ז קר יוסי א | גדולה] גדול בל | סנחריב] סנחריב כשאמר ה' אמר אלי עלה אל הארץ הזאת להשחיתה והקב"ה לא אמר להשחיתה כי ישעיה לא אמר אלא יביא ה' עליך ועל עמך ועל בית אביך ימים אשר לא בחר למיום סור אפרים מעל יהודה את מלך אשור ר 5-6 *אחרי ... האלה ג, ה ז] אחר הדברים ואמת האלה ט אחר הדברים האלה ר אחרי הדברים האלה נ אחר הדברים והאמת האלה בא סנחריב מלך אשור ויבא ביהודה ויתן

כה אמר ה' אל תירא מפני הדברים אשר שמעת אשר גדפו נערי מלך אשור אותי הנני נותן בו רוח ושמע שמועה ושב אל ארצו והפלתיו בחרב בארצו (יש' לז: טז-טז). ומה שמועה שמע וישמע אל תרהקה מלך כוש לאמר יצא להלחם אתך (יש' לז: ט). שטף שבנא הסוכן וסיעתו והלך לו לכוש נטל חמדת כל הארץ. ובא לו לכוש לקיים שנא' כה אמר ה' יגיע מצרים וסחר כוש וסבאים אנשי מדה עליך יעברו ולך יהיו אחריך ילכו ואליו ישתחוו ואליו יתפללו אך כך אל ואין עוד אפס אלהים (יש' מה: יד). יגיע מצרים זה פרעה מלך מצרים וסחר כוש זה תרהקה מלך כוש וסבאים אנשי מדה אילו חיילות שלהם עליך יעברו זה ירושלם ולך יהיו כבר מושלמין לך אחריך ילכו זה יחזקיהו בזקים יעברו זו כירה מהנקיא אליך ישתחוו ואליו יתפללו שהן מתנין שבחו שלהב"ה במצרי(ם) והן אומרין אך כך אל ואין עוד אפס אלהים.

באותה שעה וישלח מלך אשור את תרתן ואת רב סריס ואת רבשקה מן לכיש אל המלך חזקיהו

21-16 ובא ... אלהים. שיר השירים רבה ד, ח, ג.

יעלה ל | זהו ק | זו אבג, דהזלנזיר | ולך | ולו
ל אליך | *כבר | ליתא א כבר כולט | *מושלמין
אג, דהזלר | משלמין ט משולמין ב משלמין מספ
[—] נ | ילכו ו"ל ל | זה² | ליתא לנ | יחזקיהו ג, נ
חזקיהו אדק חזקיה בזלר חזקיהו מלך יהודה ה
20 *בזקים יעברו | בזקים וג' יעברו ט בזקים ב | זן
זה אבבהזקר | *כירה מהנקיא ג, טרמנקיה דמחקריה
מרא והו מאניקיא ט כירא מהנקיא נ כירה מאניקיא ז
בכירה מניקיא ק בכירה מאניקיא ה כברה ומניקיא ב בכירה
ומניקיא ד בכורה ומנקרא ל ברברא ומניקיא א בכור חזקיהו
ספ בכורה שלחזקיהו מ כירה מאניקיא שמות הקולרין
הן שסנחריב כשנצח תרהקה מלך כוש ופרעה מלך מצרים
והאכלוסין שלהם הביאם עמו בקולרין לירושלם ולאתר
מפלתו מצרים חזקיהו וקבלו עליהם מלכות שמים ופטרם
בפסקות דרב כהנה בתשובת מנשה וילכדו אותה בחוחים
ויאסרוהו בנחשתיים אלו בכירה מחנקיה ר | אליך
ואליך זנר | *ואליך יתפללו אבג, דהלנן | ליתא ט
אליך יתפללו זר | שהן מתנין א | הן נותנין בדל הוא
נותן הזמר והוא נותן ספ הוא נתן ק הן אומרין ג,
[—] נ | שבחו | ליתא ר | שלהב"ה מ | של הקב"ה
אבדה לספקר שלקב"ה ג, | במצרי(ם) | ליתא א
בתוכך בדל 21 והן אומרין ג, הן אומ' ק
ואומרי' אבדל אומ' זר הוא אומ' מ הן אזספ | *אך
אבג, דזלנקר | אין הט | כך | בא ל | ואין ...
אלהים | וגו' בד וגו' מראכפניקיה ל 22 באותה
שעה | ליתא זר 22-23 וישלח ... וגו' וישלח
(וישלך ל) ... תרתן ואת רבשקה וגו' אבדל וישלח ...
תרתן ג, וישלח את תרתן ואת רבשקה ואת רב סריס

הזר ויאמר ... אדוניכם ק ויאמר ... תאמר וגו' נ ויבאו
עבדי המלך חזקיהו אל ישעיהו גו' ויאמר ... תאמרו אל
אדוניכם גו' א ויבאו ... וגו' ב ויבאו ... ישעיהו ויאמר
אלהים ישעיהו (ישעיהו וגו' ד) דל 13-14 הנני
... בארצו | הנני ... לארצו וגו' הר הנני ... לארצו א הנני
... ושב וגו' ז הנני ... שמועה ג, ק הנני ... שמועה וגו'
בד הנני ... רוח וגו' נ הנני ... רוח ושב וגו' ל
14 ומה ג, נ | מה אבדהזלקר | שמועה² | שמוע
בנ | שמע | ששמע ט⁹ 14-15 *וישמע ...
לאמר | וישמע ... אתך וישמע וישלח מלאכים אל חזקיהו
לאמר ט וישמע ... כוש וגו' אבדל וישמע ... כוש ג,
וישמע אל תרהקה וגו' נ שמע וישמח אל תרהקה מלך
כוש לאמר וגו' ק אל תרהקה מלך כוש וגו' ה אל ...
כוש זר 15 שטף | שטף הזקר | הסוכן אג,
ד הסוכן נ הסופר בהזלקר | וסיעתו | וסיעתו נ וכל
סיעתו והוליכו זקוקים א | והלך | ומלך ר | לו א | ליתא
שאר כתבי היד | *נטל ג, נקר | עד שנטל ט ונטל אבד
בטל ה ולקח ל כי ז 16 חמדת | לחמדת ז חרדת
ה חמת ב | הארץ ג, נ | הארצות בדהזר האוצרות
אלק | *לכוש ג, הזמנן | ליתא ל מכוש ט לירושלם
אבד לכוש ונטל חמדת כל הארץ ר |
לקיים נ לקיים מה שאר כתבי היד | כה ... ה' | ליתא
אבדזק 16-17 יגיע ... אלהים | יגיע ... מדה
אה יגיע ... כוש וגו' (וכו' ז) בדזלר יגיע ... כוש ג,
יגיע מצרים וגו' נ יגיע מצרים ק 18 זהו ...
מצרים² | ליתא נ פרעה מלך מצרים ר זה חיל פרעה מלך
מצרים בדל | *מלך² | [—] ט | תרהקה | תרהקא ז |
כוש² | ליתא | אנשי מדה | א' נ' מ' ל 19 יעברו |

בחיל כבוד אל ירושלים ויעלו ויבאו ירושלם ויעמדו בתעלת הברכה וג'. ויקראו אל המלך ויצא אליהם אליקים בן חלקיהו אשר על הבית ושכנא הסופר ויואח בן אסף המזכיר (מל"ב יח:יז-יח). וישלח ישעיהו בן אמוץ אל חזקיהו לאמר כה אמר ה' אלהי ישראל אשר התפללת אלי אל סנחריב מלך אשור שמעתי. זה הדבר אשר דבר ה' ע(ליו) בזה וג' את מי חרפת וגדפת וג' ביד מלאכך ותאמר ברב וג' אני קרתי ושתיי מים וג' (מל"ב יט:כ-כד). באותה שעה ויהי כלילה ההוא ויצא מלאך ה' וג' (מל"ב יט:לה) כולם קשורי כתרים בראשיהם.

לפני מפלתו שלסנחריב חלה חזקיהו ג' ימים. ר' יוסה אומ' יום השלישי לחליו שלחזקיהו היא היתה מפלתו שלסנחריב ועמדה לו חמה שירדה לאחז אביו שנ' הנני משיב את צל המעלו(ת) (יש' לח:ח). בו ביום נסע סנחריב עשר מסעות. בא אל עית עברו וג' צהלי קולך וג' נדדה מדמנה וג' עוד היום

28 כולם ... בראשיהם. תוספתא סוטה ג: יח (עמ' 166); במדבר רבה ט: כד; סדר אליהו רבה (לא) כט (עמ' 158). עיין שמות רבה יח:ה; מדרש תהילים עט: א (עמ' 358); בבלי סנהדרין צה ע"ב; מכילתא דרבי ישמעאל, שירתא, ב (עמ' 123 ואילך); מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי לשמות טו: א (עמ' 75); תנחומא, בשלח, יב. 30-29 ר' ... המעלו(ת). עיין בבלי סנהדרין צו ע"א; פרקי דרבי אליעזר, נב (קכו ע"א). 32-31 בו ... וג'. בבלי סנהדרין צד ע"ב; מדרש פנים אחרים על אסתר, נוסח ב,

מלכיש אל חזקיהו כבד ירושלם ויעלו ויבאו ירושלם ויעמדו בתעלת הברכה העליונה במסלת שדה כובס ה וישלח מלך אשור את רבשקה מלכיש אל חזקיהו כבד ירושלם וישלח ... מלכיש ירושלמה בחיל כבוד ק וישלח ... מלכיש ירושלם וגו' ז 24-23 ויקראו ... המזכיר ליתא ג, ויקראו ... אשור ג' א ויקראו ... חלקיהו וגו' (וכו' ז) זר ויקראו ... אליקים ה ק ויקראו אל המלך וגו' בד ל 26-25 וישלח ... שמעתי ליתא ג, וישלח ... ה' אשור ... אשור אה וישלח ... סנחריב וגו' (וכו' ז) זר וישלח ... אלי וגו' ק וישלח ... אמוץ וג' בד וישלח ישעיה וגו' ל 26 זה ... וגו' ליתא ג, זה ... עליו בזה לך לעגה (עליו לעגה ז) לך בתולת בת ציון (ציון וגו' זר) א זר זה ... בזה לעגה ... ציון ה עליו לאמר בזה לך לעגה לך וגו' ק זה הדבר וגו' בד וזה הדבר וגו' ל 27-26 את ... שעה ליתא ק 26 את ... וגו' ליתא ג, ק את ... וגדפת ועל מי הרימות קול וגו' זר את ... קול ה את ... וגידפת א 27-26 ביד ... וגו' ליתא ג, ז קר ביד מלאכך חרפת ה' א ביד עבדיך חרפת ה' וגו' ה ביד מלאכך וגו' בד ל 27 *אני ... וגו' ליתא ג, ז קר [—] קרתי ... וגו' ט אני ... מים אה אני קריתי ושתיי מים וגו' ב אני קרתי וגו' ד אני קראתי וגו' ל | באותה שעה ליתא בד ל ק אותה שעה א 27-28 ויהי ... וגו' ויהי ... ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה ושמונים וחמשה (מאה ושמונים וחמשים ק)

אלף (אלף וגו' ז) א ז ק ויהי ... ויצא (ויצא מלאך ר') ה' ... אלף וגו' ר ויצא ... מאה ושמונים וחמשה (קפ"ח) ה) אלף ג, ה ויהי כלילה ההוא וגו' בד ל 28 כולם חזקיהו ליתא ג, הללו כולן א וכולן מלכים בד ל | קשורי קשריא | בראשיהם בראשיהם וכולן ראשי לגיונות היו א 29 *לפני אחר ט | שלסנחריב שלסנחריב מלך (סוף קטע) ג, | חלה ... ימים חלה חזקיהו ג' ימים ד נ חלה חזקיהו בן אמוץ שלשה ימים ל שלשה ימים חלה א | יוסה יוסי כל שאר כתיבי היד [*אומ'] אמר ט | יום ביום ה | השלישי זמק' שלישי אבדה לספ | *היא היתה ה הוא היתה ט הוא היה א מ ק היה לר היתה בד זספ 30 מפלתו יום מפלתו | שירדה זר שירדה לו הנק כשם שעמדה לו ד ל כשם שעמד ב כדרך שעמדה א | אביו א ליתא בד ז ל קר אביו ביום שמת שקצר היום בשביל שלא יהא נספד כראוי לפי שהיה רשע ה | צל על א כל ק | המעלו(ת) א המעלות וגו' בד ה לקר המעלות וכו' ז 31 בו ביום ההוא זר אותו היום עלה בית ה' בו ביום א | סנחריב א בד ל ליתא חזקיהו | בא ... עית בא על עית נ בא אל (על ד) עית וגו' בד ל בא על עית עבר במגרון למכמש יפקיד כליו זר שכן הוא או' בא ... למכמש א בא ... במגרון וגו' ק סנחריב בא ... במגרון וגו' ה | עברו וגו' ליתא ק עברו מעברה גבע (מעבר בו גבע ז) מלון לנו חרדה הרמה גבעת שאול נסה זר עברו ... גבעת שנ' א

בנוב לעמוד וג' (יש' י: כח-לב). תמצא אותן עשר מסעות בו ביום.

באחת עשר(ה) ביובל עלה סנחריב בשנה הרבי(עית) בשבוע. כן הוא אומ' זה לך האות אכול השנה ספיח (יש' לו: ל) שעלה בפרס הפסח ולא יכלו לזרוע ואכלו ספיחים. ובשנה השנית שחיס (שם) גידעו לגיונות את האילנות. ובשנה השלישית זרעו וקצרו ונטעו כרמים ואכלו פרים (שם) מלמד שלא נשתיר בשבוע אלא שנה אחת.

אחר מפלתו שלסנחריב עמד חזקיהו ופטר את האוכלסין שבאו עמו בקולרין וקיבלו עליהם מלכות שמים. לקיים שנ' ביום ההוא יהיו חמש ערים בארץ מצרים מדברות שפת כנען ונשבעות לה' צבאות וג' (יש' ט: יח). והלכו ובנו במה והיו מעלין עליה לשמים. לקיים שנ' ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל גבולה לה' (יש' יט: יט). ואלו ישתחוו אליך יתפללו אך כך אל ואין עוד אפס אלהים (יש' מה: יד).

לפני ביאתו שלסנחריב ויועץ עם שריו וגבוריו לסתום את מימי העינות אשר מיחוץ לעיר ויעזרהו

פרשה ו (עמ' 73). 41-37 אחר ... אלהים. בבלי מנחות קט ע"ב-קי ע"א.

עברה מעברה ... לנו ה עברו מעברה וגו' בדל |
 צהלי ... וג' [2] ליתא בדל ק צהלי [—] נ צהלי קולך בת
 גלים הקשיבי (הקשיבה ז) לישע עניה (שנ' א) ענתות
 א זר צהלי ... גלים ה | נדדה ... וג' [3] ליתא ק נדדה
 מדמנה (מכמנה ז) יושבי הגבים העיזו א זר נדדה מדמנה
 וגו' צהלי קולך וגו' בדל 31-32 עוד ... וג'
 עוד ... וגו' ינופף על הר ר עוד ... לעמוד א בדל עוד
 היום ה 32 תמצא ... ביום מ] ליתא ה ז ס פ [—]
 מסעות בו ביום נ ותמצא אותם עשר מסעות בו ביום ר
 תמצא אותן עשר מסעות א נמצאת אומ' בו ביום נסע
 עשר מסעות ק שתמצא אומר (אותו בל) בו ביום נסע
 עשר מסעות בדל 33 *באחת ... בשבוע ז קר
 באחת ... בשנת הרבי' בשבוע בו ביום באחת עשרה
 ביובל עלה סנחריב ט באחת עשרה ביובל בשנה הרביעית
 בשבוע עלה סנחריב בדל בארבעה לשבוע שהוא אחת
 עשרה ליובל היתה מפלתו של סנחריב א | כן] וכן
 בדה ז קר וכך ל שכן א | זה ... האות] ליתא זר וזה
 לך האות א בדה ל ק 34 ספיח] ספיח וגו'
 א בדל | שעלה] ליתא ז שעלו א | *בפרס בדה זל
 ליתא (ויש רוח) ט בפרק מנספקר בערב א | הפסח
 החג זר | יכלו] יכול ז הספיקו א | ואכלו] ויאכלו
 ה | *ספיחים דה ז קר] פסחים ט ספחים בל ספיחן
 א | *שחיס דזר] שחים אבה ט שחיס ק ש' ל |
 גידעו] גדעו ה זר שגדעו אד גירעו ק שגדלו ב ש' ל
 35 לגיונות] הלגיונות א בדה ה' ל | את] ליתא
 בדה ל | השלישית] הרביעית בד | זרעו ... פרים]

זרעו ... הכרמים ואכלו פרים ה זרעו וקצרו וגו' בדל
 36 שנה אחת] אותה שנה א שנה אחרת ז
 37 אחר] לאחר בד לפני ל | עמד] עשר ל | חזקיהו
 חזקיה ל ק | את] ליתא א זר | האוכלסין נ] האוכלוסין
 א בדה האכלוסין ז קר האנשים ל |
 בקולרין] בקמריין ק 38 שמים] שמים והלכו
 למקומן א | לקיים] ליתא לנ לקיים מה א בדה ז קר
 38-39 ביום ... וגו' ביום ... צבאות ק ביום ... ונשבעות
 וגומ' ל ביום ... מצרי' גו' א ביום ההוא יהיו (יהיה ז)
 ... ערים וגו' זר ביום ... ערים ה ביום ... ערים מדברות
 שפת כנען וגו' בד 39 והלכו א] הלכו בדה זל
 קר | במה] מזבח בדל במה לשם שמים ה | והיו ...
 לשמים נ] והיו מעלין (עולין זר) עולה לשמים ז קר
 והיו מעלין עליה עולות לשמים ה והיו מקריבין עליו
 עולות לשם שמים בדל ומקריבין עליה קרבן ומקטירין
 עליה לשמים א | לקיים] ליתא א בדה לנ לקיים מה
 ז קר 39-40 ביום ... לה' ביום ... מזבח לה'
 (ה' ז) ... גבולה וגו' זר ביום ... מצרים וגו' א ק ביום
 ... לה' וגו' בדה לנ 40-41 *ואליך ... אלהים]
 ליתא הז קר ואליך ... אלהים הנותנין שבחו שלהב"ה
 ואומ' אך כך אל וגו' ט אליך ... אלים א ואליך ישתחוו
 [—] כך אל ואין עוד אפס אלים נ והיו מתפללין
 ומשתחוין אל ירושלם שנ' אליך ישתחוו ואליך יתפללו
 בדל 42 לפני ביאתו א נק] קודם ביאתו בדל
 בביאתוה אחר ביאתו זר | שלסנחריב] שלסנחריב סתם
 חזקיה את מימי (מי ל) גיחון שנ' בדל | ויועץ ...

(דה"ב לב:ג). ואומ' למה יבאו מלכי אשור ומצאו מים רבים (דה"ב לב:ד). וחזק(יהו) סתם את מוצא מימי גיחון העליון וישרם למטה מערבה לעיר דוד ויצלח חזקיה בכל מעשהו (דה"ב לב:ל). בן עשרים וחמש שנה במלכו ועשרים ותשע שנה מלך בירו(שלם) (מל"ב יח:ב). 45

פרק כד

בן שתים עשרה שנה מנשה במלכו וחמשים וחמש שנה מלך בירושלם (מל"ב כא:א, דה"ב לג:א). בשנת עשרים ושתים למנשה גלה מנשה הוא ופסלו שלמיכה עמו. ויהונתן בן גרשום בן מנשה הוא ובניו היו כהנים לשבט הדני עד יום גלות הארץ (שופ' יח:ל). וכהצר לו חלה את פני ה' ויכנע מאד מלפני אלהי אבותיו. ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תחנונו וישיבהו ירושלם למלכותו וידע מנשה כי ה' הוא האלהים (דה"ב לג:יב-יג). נמצא מנשה עשה תשובה שלשים ושלש שנה. בן עשרים ושתים שנה אמן במלכו ושתים שנים מלך בירושלם (מל"ב כא:יט, דה"ב לג:כא). ויעש הרע בעיני ה' כאשר עשה מנשה אביו ולכל הפסילים אשר עשה מנשה אביו זבח אמן ויעבדם.

3 בשנת ... מנשה. עיין בבלי סנהדרין קג ע"א. 6 נמצא ... שנה. בבלי סנהדרין קג ע"א.

מנשה¹ ליתא ג₂ מנשה לבבל ב ד ל | הוא ליתא ב ג₂ ד ל 3-4 ויהונתן ... הארץ א ויהונתן ... ובניו עמו היו ... הארץ ה ויהונתן ... ובניו כהנים ... הארץ ק ויהונתן ... מנשה היו ... הארץ ז ר ויהונתן ... מנשה היו ובניו היו ... הדני ליום גלות הארץ נ שני' ויקימו להם בני דן את הפסל ויהונתן בן גרשום וג' ג₂ שני' ... הפסל וגו' (וגו' עד יום גלות הארץ ב) ב ד שני' ... דן וגומ' ל 4-6 וכהצר ... האלהים ליתא ג₂ 4-5 וכהצר ... אבותיו ליתא ג₂ וכהצר ... ה' אלהיו ויכנע ... אבותיו ז ר וכהצר ... ויכנע מפני ה' אלהיו ה וכהצר ... אלדיו וגומ' ק וכהצר (וכהיצר ל) ... ה' וגו' ב ד ל 5-6 ויתפלל ... האלהים א ליתא ב ג₂ ד ל ק ויתפלל ... לירושלם ... האלהים ה ויתפלל ... לו וישיבהו ירושלם ... האלהים ז ר ויתפלל ... לו וגו' נ 6 נמצא ונמצא ה הא למדנו ג₂ | מנשה עשה מנשה עושה א שעשה ג₂ | שלשים ושלש לשלש ג₂ ל"ו ל ק בן שלשים ושלש א | שנה ה ק ש' נ שנים א ג₂ ר שנה לפני מיתתו ב ד שנים לפני מיתתו ל 7 עשרים ושתים עשרי' ושלש ב ד | שנה שני' ב | *אמון ליתא ל אמון ט | ושתים שנים נ ושתים שנים א ד ה ז ל ר וב' שנים ב ג₂ ושתים שנה ק | מלך בירושלם מלך וגו' ב וגו' ד ל מלך בירוש' ושם אמו משולמת בת חרוץ מן יטבה ג₂ 7-8 ויעש ... ויעבדם ויעש ... ואל כל ... ויעבדם ה ויעש ... אביו וגו' ז נר ויעש ... ה' את כל

ויעזרהו ויועץ ... מחוץ לעיר ויעזרהו ויקבצו עם רב ויסתמו את כל המעינות ואת הנחל השוטף בתוך הארץ א ויועץ (נועץ ז ר) ... לסתום (לסתור ק) את מימי (מי ז ר) המעינות ... ויעזרהו ז ק ר ויועץ המלך חזקיהו עם ... מיחוץ לעיר ויעזרהו ה ויועץ עם שריו וגו' לסתום וגו' נ ויועץ עם וגו' ב ד ל 43 ואומ' ... רבים ז ק ר ליתא ב ד ל לאמר למה ... רבים א ואומ' למה ... וימצאו מים רבים ה 43-44 *וחזק(יהו) ... מעשהו וחזק' ... העליון וג' וישרם ... מעשהו ט הוא (והוא א) יחזקיהו (חזקיהו ה) ... מימי (מי ה) גיחון העליון וישרם (וישהם ז) ... חזקיהו (יחזקיהו ה) בכל מעשהו א ה ז ר הוא ... גיחון ק הוא חזקיה סתם את מוצא וגו' ב ד ל והוא יחזקיהו סתם וגו' נ הוא חזקיה סתם את מימי גיחון ג₂ 44-45 בן ... בירושלם א ה ז ק ר בן ... בירוש' ושם אמו אבי בת זכריה ג₂ בן ... חזקיהו (חזקיה בל) במלכו וגו' ב ד ל. 1 *פרק כד ב ד ל סליק פירקא ז ט ס פ ק ר סליק פירקא כ"ג א סליק פירקא פרק שלש ועשרי' ה פרק כ"ה ג₂ 2 *בן ... בירושלם בן ... שנה במלכו ... בירושלם ט בן שתים עשרה מנשה ... בירושלם ז בן ... שנה מנשה ... בירוש' ויעש הרע ג₂ בן ... במלכו וחמשים שנה מלך בירושלם ר בן ... וחמשים ושתים ... בירושלם א בן ... במלכו וגו' ד ל בן י"ב שנה במלכו וגו' ב 3 עשרים ושתים עשרים ושתים שנה א ז ל ר | גלה עלה ב |

ולא נכנע מלפני ה' כהכנע מנשה אביו כי הוא אמוץ הרבה אשמה (דה"ב לג: כב-כג) וביער תורה מישר(אל). 10

בן שמנה שנים יאשיהו במלכו ושלשים ואחת שנה מלך(ך) בירושלם(לם) (מל"ב כב: א, דה"ב לד: א). בשנת שמונה עשרה ליאשיהו (מל"ב כב: ג) אותה שנה היא היתה תחלת היובל אותה שנה נמצא ספר בבית ה' אותה שנה בדק את הבית. הרי מאתים ושמונה עשרה שנה משבדקו יואש עד שבדקו יאשיהו. ומפני מה נבדק מהרה בימי יואש כי עתליה המרשע(ת) בניה פרצו את בית האלהים וגם כל קדשי בית ה' עשו לבעלים (דה"ב כד: ז). אותה שנה עשה תשובה וכמוהו לא היה לפניו מלך וג' (מל"ב כג: כה). יאשיהו גנז את הארון ואמר ללויים המבינים לכל ישראל הקדשים לה' תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה בן דוד מלך ישראל אין לכם משא בכתף ועתה עבדו את ה' אלהיכם ואת עמו ישראל (דה"ב לה: ג).

10-9 וביער ... מישר(אל). בבלי סנהדרין קג ע"ב. 16 יאשיהו ... הארון. ראה תוספתא סוטה יג: א (עמ' 229); ירושלמי סוטה ח: ג (כב ע"ג); שקלים ו: א (מט ע"ג); בבלי יומא נב ע"ב; הוריות יב ע"א; כריתות ה ע"ב; ברייתא דמלאכת המשכן, ז (מהדורת איש שלום, עמ' 49; מהדורת קירשנר, עמ' 184 ואילך; גינצבורג, גנזי שכטר, א, עמ' 379).

הפסילים ... מנשה וגו' ק ויעש ... ה' אג₂ ויעש אמוץ הרע וגו' בדל 10-9 ולא ... מישר(אל) ליתא ק 9 ולא ... אביו אג₂ ליתא בדל ק ולא נכנע אמוץ מפני ה' כאשר נכנע מנשה אביו ה ולא הכניע מלפני (מלפני ה' ז) כהכנע מנשה אביו זר | כי ... אשמה | כי ... אשמה וגו' (וכו' ז) בדל וגו' 10-9 וביער ... מישר(אל) נ | ליתא זק בער תורה מישראל בדל ביער את התורה מישראל אג₂ ובער ואמר ונבער מישראל כי הרגוהו עבדיו ה שביער תורה מישר ויקשרו עבדי אמוץ עליו וימיתו את המלך בביתו א II שנים שנה אכז שני | ושלשים ... בירושלם(לם) ושלשים ... בירושל' וגו' ד ול"א מלך בירושלם וגו' ב ול"ג שנה ושם אמו ידידיה בת עדיה מבצקת ויעש הישר וגו' אג₂ 12-II בשנת ... ליאשיהו ה | בשנת שמנה עשרה ליאשיהו א בשנת ... ליאש' נ בשנת שמנה עשרה שנה ליאשיהו ק בשנת י"ח שנה (וגו' ב) בל בשנת שמנה שעה (ז) שנה וגו' ד בשנת שמנה ליאשיהו ר בשנת ח' שנה אג₂ בשנת ליאשיהו ז 13-12 אותה¹ ... ה' | אותה השנה (שנה ה ק) היתה (היא היתה ק) תחילת היובל אותה השנה (שנה ה ק) נמצא הספר (ספר אג₂ ספר תורה ה) בבית ה' אג₂ ה ק היתה תחילת היובל אותה השנה נמצא הספר בבית ה' זר אותה שני' היא היתה היובל אותה שני' היא נימצא בה הספר [—] נ אותה שנה נמצא ספר תורה בבית (בית ה' ואותה שנה היא היתה תחילה (תחילת ב) שליוכל

בדל 13 אותה שנה | אותה השנה אג₂ ה ואותה שנה בדל | בדק | בדק יאשיהו ד בדק יאשיהו ל | את ליתא הזק | מאתים ... עשרה | רכ"ב אג₂ | שנה² ליתא זל שנים אג₂ שני' נ | יואש | ליתא ה יאשיהו ל | עד ועד דה לנ ק | יאשיהו יואש ל 14 ומפני מה מפני מה הזנ קר ולמה אג₂ דל 15-14 כי ... לבעלים | כי ... וגם קדשי ... לבעלים אג₂ כי עתליהו (עתליה בדל) ... בית ה' וגו' בדל ק כי ... ה' וכל כלי (וגם כלי א) בית ה' עשו לבעלים אה זר כי עתליה ... פרצו וגו' נ 15 אותה שנה | ואותה שנה בדל זר באותה השעה אג₂ | עשה | עשה יאשיהו אבדה עשו זר | וכמוהו ... וגו' | וכמוהו לא היה לפניו (וכמוהו לפניו לא היה ר) מלך אשר שב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו ככל תורת משה ואחריו לא קם כמוהו ה זר וכמוהו ... לבבו וגו' ק וכמוהו ... ה' א וכמוהו ... ה' וגו' לנ וכמוהו ... שב וגו' ד שני' וכמוהו ... מלך אג₂ 16 את¹ | ליתא דה | הארון | הארון שני' אבדה 18-16 ואמר ... ישראל | ויאמר ... בכתף עתה עבדו ... ישר' אז ויאמר ... בכתף ועתה את ... מלך ישראל ר ויאמר ... בכתף ק ויאמר ... שלמה מלך ישראל אין ... ה' ואת בית ישראל ה ויאמר ... מלך יש' נ ויאמר ללויים המבצרים (ז) לכל ... ארון (הארון ל) הקדש וגו' דל ויאמר ... לה' וגו' ב ויאמר ללויים המבינים ... לה' היום קדוש הוא לה' אלהיכם אל תתאבלו ואל תבכו

20 אחרי כל זאת אשר הכין יאשיהו את הבית עלה נכה מלך מצ(רים) להלחם בכרכמיש על פרת ויצא לקראתו יאשיהו (דה"ב לו: כ). ויורו היורים למלך יאשיהו (דה"ב לה: כג). ויקחו עם הארץ את יהואחז בן יאשיהו וימליכוהו תחת אביו בירושלם). בן עשרים ושלש שנה יואחז במלכו ושלשה חדשים מלך בירושלם (דה"ב לו: א-ב). וימלך מלך מצרים את אליקים אחיו על יהודה וירושלם ויסב את שמו יהויקים ואת יאחז אחיו לקח נכה ויביאהו מצרימה (דה"ב לו: ד). ואומ' וימת שם (מל"ב כג: לד). בן עשרים וחמש שנה יהויקים במלכו ואחת עשרה שנה מלך בירושלם (מל"ב כג: לו, דה"ב לו: ה). נמצא יהויקים גדול מיואחז אחיו בשתי שנים.

25 בראשית מלכות יהויקים בן יאשיהו מלך יהודה (יר' כו: א) אמר ירמיהו הנביא לכל עם יהודה וליושבי ירושלם (יר' כה: ב). כה אמר ה' שובו נא מדרכיכם הרעים ומרע מעלליכם (יר' כה: ה). הא למדנו שהוכיח דברים רבים ולא שמעו. ואם לא תשמעו (יר' כו: ד) ונתתי את הבית הזה כשלה ואת יקרא רבה י: ח (עמ' ריד ואילך); בבלי הוריות יא ע"ב; כריתות ה ע"ב.

כי בכים כל העם בשמעם את דברי התורה ג₂ 20-19 *אחרי ... יאשיהו¹] אחרי ... פרת לקראתו יאשיהו ט אחרי ... יאשיהו וגו' נ בימיו עלה פרעה נכה מלך מצרים (במצרים ה) ... בכרכמיש על פרת (במכמש על פרת ה בכרכמיש ק) ויצא לקראתו יאשיהו הז קר בימיו ... מצרים על מלך אשור להלחם בכרכמיש על נהר פרת וגו' א בימיו ... מצ' בארץ כשדים על נהר פרת ג₂ בימיו ... מצרים וגו' וישלח אליו מלאכים לאמר מה לי ולך וגו' ולא הסב יאשיהו וגו' בד ל 20 *ויורו ... יאשיהו² ג₂] ויורו הורים למלך יאשיהו ט ויורו המורים למלך יאשיהו ז קר ויורו ... יאשיהו וגו' א ה ויורו ... וגו' ויעבירוהו עבדיו וגו' ועליו קונן ירמיהו רוח אפינו משיח ה' נלכד בשחיתותם וגו' ד ל ויורו היורים ... ירמיהו וגו' רוח ... ה' וגו' ב ויורו היורם (ה) נ 20-21 ויקחו ... בירושלם) ויקחו עם (כל עם ה ק) ... וימליכו אותו ... בירושלם א ה ק ויקחו כל ... יהואחז (יואחז ז) ... יאשיהו אביו בירושלם זר ויקחו עם ... יאשיהו ג₂ ויקחו ... יהואחז וגו' נ ויקח כל עם הארץ ל ויקח כל העם וגו' בד 21 עשרים ושלש] כ"ב ג₂ | יואחז] יהואחז ב ג₂ ד ה ל נ ק 22 בירושלם] ליתא ק בירוש' ושם אמו ירושה בת צדוק ג₂ בירושלם ויאסרהו (ויסירהו ל) מלך מצרים בד ל | וימלך ... בירושלם] וימלך ... בירושלם ר וימלך ... אחיו (אחיו וגו' ד ל) ד ל ק וימלך ... אליקים בן יאשיהו מלך יהודה על יהודה וירושלם ה וימלך ... אליקים בן יאשיהו תחת יאשיהו אביו ג₂ וימלך מלך מצרי' וגו' ב 23-22 ויסב ... מצרימה] ליתא בד ל ויסב את שמו יהויקים (יהויקים ר) ואת יהואחז (יואחז ק) אחיו לקח נכה (נסה ק פרעה

ה פרעה נכה זר) ויביאהו מצרימה (מצרים הז קר) ג₂ הז קר ויסב ... יהויקים גו' א ויסב וגו' נ 23 ואומ' ... שם נ] ליתא א ב ג₂ ד ל וימת שם הז קר 24 שנה¹] שנים ל ש' נ | יהויקים] ליתא בד יהויקים ר | שנה²] ליתא א | בירושלם] בירושלם וגו' א בד בירוש' ושם אמו זבודה בת פדיה מן דומה ג₂ 25 יהויקים] יהויקים ר | מיואחז אחיו נ ק] מן יואחז אחיו זר מיהוא' אחיו ה מן אחיו יואחז א מיהואחז ג₂ מאחיו בד ל | בשתי' שלש ל ב' ל' שתי שאר כתבי היד | שנים] ליתא נ 26 מלכות] ממלכות ב ג₂ ד ז קר ממלכת אהל [—] נ | יהויקים] יהויקים ר | בן יאשיהו] ליתא ג₂ ל | מלך יהודה] ליתא ק 26-27 אמר ... ירושלם (ס) א ה ק] ליתא נ אמר ... יהודה וירושלם זר אמר ירמיהו (ירמיה ד) הנביא לכל יהודה וירושלם בד ל אשר דבר ירמיהו הנביא אל כל עם יהודה ג₂ 27 כה ... מעלליכם] ליתא ג₂ נ כה ... שובו מדרכיכם ... מעלליכם א ה זר כה ... הרעים ק כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל שובו נא איש מדרכו הרעה ומרוע מעלליכם וגו' ד ל כה ... איש וגו' ב 27-28 הא למדנו נ ק] ליתא בד למדנו הזספר מלמד א ג₂ ל 28 *דברים רבים א ה ס פ דברים קשים ט בדברים רבים זר דברים הרבה ק דברין [—] ג₂ נ פעמים רבות בד פעמים הרבה ל | ולא שמעו א ז נ] ולא שמעו ואם לא שמעו ר ולא שמעו ולא שבו ק ולא שמעו וחזר והוכיחן ה ולא שמעו וחזר ונתנבא עליהם בד ל | *ואם ... תשמעו א ה זר] ליתא ק ואם לא [—] ט ואם לא תשמעו אלי ללכת וגו' נ ואם לא תשמעו כה אמר ה' (ה' צבאות ל) בד ל 28-29 ונתתי ... הארץ] ליתא נ ק ונתתי

העיר הזאת אתן לקללה לכל גויי הארץ (יר' כו:ו). בראשית ממלכת יהויקים וגו' כה אמר ה' אלי עשה לך מוסרות ומוטות ונתתם על צוארך (יר' כו:א-ב). והיה הגוי והממלכה אשר לא יעבדו אותו את נבוכדנצר מלך בבל אשר לא יתן את צוארו בעול מלך בבל בחרב וברעב וכדבר אפקד על הגוי ההוא נאום ה' עד תומי אתם בידו (יר' כו:ח). אותה שנה הרג יהויקים את אוריהו ויוציא את אוריהו ממצרים וביאיהו אל המלך יהויקים ויכהו בחרב וישלך את נבלתו אל קברי בני העם (יר' כו:כג).
 אשר היה דבר ה' אל ירמיהו הנביא על הגוים. למצרים על חיל פרעה נכה מלך מצרים אשר היה על נהר פרת בכרכמיש אשר הכה נבוכדנצר מלך בבל בשנה הרביעית ליהויקים בן יאשיהו מלך יהודה (יר' מו:א-ב) היא השנה הראשונה של נבוכדנצר (יר' כה:א).
 אותה שנה עלה וכבש את נינוה שניה עלה וכבש את יהויקים. ויהי לו יהויקים עבד שלש שנים וישב וימרד בו (מל"ב כד:א). ולא הוסיף עוד מלך מצרים לצאת מארצו כי לקח מלך בבל מנחל

37 אותה ... יהויקים¹. בבלי מגילה יא ע"ב; ערכין יב ע"א-ע"ב.

בן שפן וגו' ד ויוציאו ... ממצרים (ממצרים וגו' ב) וכשם שנתנבא אוריה כן נתנבא ירמיה אלא אך רק (רד ל) אחיקם בן (כך ל) שפן וגומ' בל² 34 ירמיהו ירמיה בד ל נק | הנביא | ליתא ר | על הגוים | וגו' ב על כל הגוים (הגוים הבאים ה) אהזקר 34-35 למצרים ... בכרכמיש ה | ליתא ב למצרים ... פרעה מלך ... בכרכמיש זר למצרים ... פרעה אק במצרים ... פרעה נכה וגו' דל מצ' על חיל נ | אשר ... בבל | ליתא בד ל נק אשר הכה נבוכדנצר א זר אשר הכה נבוכדנצר וכו' ה 35-36 בשנה ... יהודה א | ליתא ב דהזל קר בשנה ... יאשיהו נ 36-37 *היא ... נינוה | היא השנה הראשונה של [—] וכבש את נינוה ט היא השנה הראשונה לנבוכדנצר מלך בבל אותה שנה עלה וכיבש את נינוה א היא השנה הראשונה לנבוכדנצר אותה שנה כבש את נינוה ק אותה שנה (השנה ג₂) עלה וכבש (וכובש נ) את נינוה ג₂ אותה שנה עלה נבוכדנצר וכבש את נינוה הס פ אותה שנה כבש (כיבש ז) נינוה זר שנה ראשונה כבש (כיבש ב) נינוה בד ל 37 עלה וכבש² עלה וכובש נ עלה וכיבש ב ז כיבש א | את² | ליתא אה | יהויקים¹ יהויקים ר | *ויהי ... עבד | ויהי לו יהויקים ט שני ויהי לו יהויקים עבד ה ויהי לו עבד ק 37-38 שלש ... בן | ליתא ג₂ שלש שנים (שנה ב) וגו' בד ל 38-39 ולא ... וג' | ליתא ג₂ 38 הוסיף עוד נ | ליתא ג₂ יסף עוד אה ק יסף בד ז לר | מארצו | מארץ וגו' ל וגו' בד 38-39 כי ... וג' | ליתא בג₂ דל כי ... מנהר מצרים עד נהר פרת את כל ... מצרים ה זר

את הבית (הבית הזה ה) כשילה ... אתן קללה ... הארץ ה ר ונתתי את הבית כשלה א ונתתי ... כשילה וגו' ב ד ונתתי ... הזה וגומ' ל 29 בראשית ... וגו' | בראשית ממלכת (ממלכות זר) יהויקים בן יאשיהו מלך יהודה היה דבר ה' אל ירמיהו מאת ה' לאמר ה זר בראשית ... ירמיה הנביא מאת ה' ק בראשית ממלכת (ממלכות ב) ... יאשיה מלך יהודה (יהודה וגו' ב ד) בד ל בראשית ... יא' נ וכו בפרק א' ירמיהו הנביא א | כה ... אלי א | ליתא ק כה ... עלי' ל כה אמר ה' בד ה זר 30 *עשה ... צוארך ה זר | עשה לך מסירות ... צוארך ט עשה לך מסורות ומוטות גו' א עשה ... ומוטות ק עשה לך וגו' נ עשה לך מוסרות וגו' כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל אנכי עשיתי את הארץ וגו' ואני נתתי את כל הארצות האל ביד נבוכדנצר מלך בבל עבדי וגו' ועבדו אתו וגו' ד עשה ... וגומ' וצוית אותם וגומ' כה ... ביד מלך ... אותו וגומ' ל עשה לך וגו' כה ... וגו' ב 30-32 והיה ... בידו | ליתא ב והיה ... יעבדו את מלך בבל ואשר לא יתן צוארו ... בידו זר והיה ... את נבוכדנצר ... בעול נבוכדנצר מלך ... ברעב ... הגוי נאום ... בידו ה והיה ... את נבוכדנצר ופקדתי על הגוי ההוא ... אותו בידו ק והיה ... את מלך בבל א והיה הגוי והממלכה וגו' ד ל נ 32 אותה שנה | באותה שעה בד ל | יהויקים | יהויקים ר | אוריהו | א זר | אוריה ב ה ל ק אוריה שני' ד 32-33 ויוציא ... העם | ויוציאו את אוריה (אוריהו זר) ... יהויקים וימיתו (וימתו שם ז) בחרב אה ז קר ויוציאו ... המלך וימיתו בחרב וגו' וכשם שנתנבא אוריה כן נתנבא ירמיה אלא אך רק אחיקם

מצרים עד נחל פרת כל אשר היה למלך מצרים וג' (מל"ב כד:ז). בשנת ארבע ליהויקים נחתם גזר דינם שליש(ראל) לגלות בשנת ארבע ליהויקים(ים) נתח(תם) גזר דינה שלירושלם לשתות את כוס היין החמה הזאת (יר' כה:טו).

פרק כה

בשנת שלש למלכות יהויקים מלך יהודה בא נבוכדנצר מלך בבל ירוש(לם) ויצר עליה (דנ' א:א). אפשר לומר' כן והלא לא מלך אלא עד שנת ארבע ליהויקים אלא מה ת"ל בשנת שלש למרדו. ויבא ירושלם בשנת שבע (יר' נב:כח) ובמקום אחר הוא אומר' בשנת שמנה (מל"ב כד:יב) מה ת"ל בשנת שבע ומה ת"ל בשנת שמנה בשנת שמנה לשמלך בשנת שבע לשכיבש את יהויקים.

ויתן ה' בידו את יהויקים וג' (דנ' א:ב). ויאסרהו בנחשתים להוליכו בבלה (דה"ב לו:ו) מיד מת באסרו

4-5 ויבא ... יהויקים. ראה בבלי מגילה יא ע"ב; ערכין יב ע"א. עיין להלן כז:12-13, כח:26.

כה זר] שנת שלש א בשנת שלש ליהויקים דל שלש ק | למרדו אה ז] שלש למרדו ר בשנת שלש למרדו ק אלא שנת ג' למרדו בדל 4 ויבא ... שבע הזק | ליתא ב ויבא ... שבע למלכותו א ויבא בשנת שבע ר במקרא אחד הוא אומר בשנת שבע דל | ובמקום] ובמקרא דל במקרא ב | בשנת² ליתא ב שנת א 4-5 ת"ל ... ת"ל ת"ל זר | בשנת שבע] ליתא זר שנת שבע אדהל שבע ב ק 5 ומה ת"ל ליתא ה | בשנת שמנה ב] שנת שמנה אדהל ושנת שמנה ה שמנה זק ר | *בשנת² ... לשמלך ג] לשמלך ט שנת שמנה שמלך א שנת שמנה משמלך בדל בשנת ח' משמלך ג² שנת שמנה למלך מ שנת שמנה למלכו ספ שנת שמנה למלכות נבוכדנצר ה שמנה למלכותו זק שמנה ר | בשנת שבע ג²] ושנת שבע בדלהל שנת שבע א ושבע ק שבע זר | לשכיבש ... יהויקים] — את יהויקים נ לכיבוש יהויקים א בדלהל ק לכיבוש יהויקים ר מישכיבש את יהויקים וכן הוא אומר ג² 6 ויתן ... וג' ליתא א ויתן ה' את יהויקים בידו ומקצת כלי בית האלהים ויביאם שנער בית אלהי ואת הכלים הביא בית אוצר אלהי ויתן ה' בידו את יהויקים מלך יהודה ומקצת ... ויבאם ארץ שנער ק ויתן ... בית ה' (ה' וגו' ר) זר ויתן ... מ' י' וגו' נ ויתן ה' בידו וגו' בדל | *ויאסרהו ... בבלה א] ויאסרהו בנחשתים להוליכו] — ט ויאסרהו בנחשתים ויוליכוהו בבלה הק ויאסרהו בנחשתים ויבאהו בבלה זר במקום (ובמקום בד) אחר או' (הוא או' דל) קבורת חמור (חמורים ל) יקבר (וגו' בד) ובמקום אחר הוא אומר ויאסרהו בנחשתים (בנחשתים וגו' בד) אלא מלמד שכיון שאסרו

כי ... ועד ... פרת ק כי ... בבל גו' א 39 בשנת ארבע] בשנה הרביעית ג² 41-39 *נחתם ... הזאת] נחתם גזר דינה שלירושלם לשתות את כוס היין החמה הזאת ט נתחתן גזר דינם שליש' לגלות בשנת ארבע ליהויק' נתח' גזר דינה של —] החמה הזאת נ נחתם גזר דינו שליהודה לגלות בשנה הרביעית —] נתחתם גזר דינה שלירוש' לשתות —] החמה ג² נתחתם גזר דינם שלירושלם לגלות ועל ירושלם לשתות את כוס היין (יין ב) החמה בדל נתחתם גזר דינן שלירושלם לגלות ובשנת ארבע ליהויקים נחתם גזר דינן לשתות יין החמה הזאת ה נתחתם גזר דינן של ישראל לגלות בשנת ארבע ליהויקים נתחתם גזר דינן של אומות העולם לשתות כוס החמה שנ' קח את כוס יין החמה הזה מידי והשקית אתו את כל הגוים א נתחתם גזר דינם של ישראל לגלות ולשתות את כוס היין (יין ק) החמה (החמה הזאת ק) זק ר נתחתם (נחתם פ) גזר דינם על ישראל לגלות ולשתות כוס החמה ספ.

1 *פרק כה בדל] סליק פירקא ז ט ס פ ק ר סליק פירקא כ"ד א סליק פירקא פרק ארבעה ועשרים ה פר' נ פרק כ"ו ג² 2 *למלכות יהויקים] ליהויקים ט | נבוכדנצר] נבוכדנאצר בז נבוכדנאצר ל | ירוש(לם)] על ירושלם ד | עליה] עליה ויתן ה' בידו את יהויקים א 3 אפשר] איפשר כל שאר כתבי היד | לא ... שנת ה נ] לא מלך אלא בשנת ק הוא לא מלך אלא בשנת זר הוא מלך בשנת א בדל הוא מלך —] ג² | ליהויקים] ליהויקים שנ' בשנה הרביעית ליהויקים מלך יהודה היא השנה הראשונה לנבוכדנצר מלך בבל ה | אלא מה] ומה א בדל נ | ת"ל תלמוד ה | בשנת שלש

לקיים מה שנ' קבורת חמור יקבר סחוב והשלך וג' (יר' כב:ט). והגלה את כל ירושלם ואת כל השרים ואת כל גבורי החיל עשרת אלפים גולה (מל"ב כד:יד) יהודים נפש שלשת אלפים עשרים ושלשה (יר' נב:כח) ומבנימין ומשאר שבטים שבעת אלפים גולה. הכל גבורים עשה מלחמה (מל"ב כד:טז) וכי מה גבורה עושיין בני אדם ההולכין בגולה ומה מלחמה עושיין בני אדם הזקוקין בזקים הנתונים בשלשלאות אלא גבורים גיבורי תורה וכן הוא אומ' גבורי כח עשה דברו (תה' קג:כ) עושי מלחמה מלחמתה שלתורה וכן הוא אומ' על כן יאמר בספר מלחמות ה' (במ' כא:יד). ומתוכן חרש ומסגר אלף (מל"ב כד:טז) חרש שאחד מדבר והכל שותקין מסגר שהכל יושבין לפניו ולומדין המנו

9-8 נפש ... גולה. להלן כז: 29-28. 14-9 הכל ... פותח. ספרי דברים, שכא (עמ' 370); מדרש הלל, בית המדרש, ה, עמ' 97; תנחומא, נח, ג; משנת רבי אליעזר, הוספה לפרק יג (עמ' 259 ואילך). 14-12 ומתוכן ... פותח. בבלי גיטין פח ע"א; סנהדרין לח ע"א; תנחומא, תזריע, ט = תנחומא בוכר, תזריע, יג (עמ' 41). עיין ירושלמי נדרים ו: יג (מ ע"א); סנהדרין א: ב (יט ע"א); בראשית רבה מא (מב): ג (עמ' 404); ויקרא רבה יא: ז (עמ' רלג); שיר השירים רבה ח, יא, א; אסתר רבה, פתיחתא יא; רות רבה, פתיחתא ז.

בדל | *מיד ... באסרו ל [—] ט מיד מת באיסוריו (באיסור ג₂) בג₂ ד מיד מת באסרו א ומיד מת באסורו ספ ומת באסרו ק ומת באיסורו זר מיד מת ביסורין ה 7 *לקיים ... שנ' אה זק ר [—] ט והוציאו וגררו לקיים מה שנ' בד וזהו שנ' והוציאו וגררו לקיים מת שנ' ל | *קבורת ... וג' אר [קבורת ... יקבר סחוב והשלך וכו' ז קבורת חמור יקבר וגו' הק סחוב והשלך וגו' בד סחוב והשלך ל 7-8 *והגלה ... החיל [—] ירושלם ... גבורי ט והגלה ... גבורי חיל נ והגלה את ירושלם ... החיל זק ר והגלה ... ואת השרים ... החיל ה והגלה ... השרים וגו' בדל בן שמנה עשרה שנה יהויכין במלכו גו' ויעש גו' בעת גו' ויבא גו' ויצא גו' ויוצא גו' והגלה את כל ירושלם ואת כל השרים ואת כל גבורי החיל א 8 עשרת ... גולה] עשרת אלפים גולה זה העם וגו' א עשרת (עשרת אלפים רי) גולה ר עשרת אלפים עלה ה | יהודים נפש ד [יהורום נפש ל יהודה נפש ה משבט יהודה נפש זק ר יהודים אב 9-8 שלשת ... ושלשה] שלשת אלפים ועשרים ושלשה וזל ר שלשת אלפים וגו' בד 9 ומשאר נן ושאר אבדה זל קר | גולה] ליתא בדל | הכל] החרש והמסגר אלף הכל א הכל בני חיל הזק ר | עשה] עושה אבז עושי דל נקר עושים ה 10 עושיין] ליתא בדל | בניין] בבני בדל | *אדם] האדם ט | אדם ... אדם] אדם ק | ההולכין בגולה ג₂ זנר] ליתא ק הולכים בגולה ה המהלכין בגולה בד

מהלכין בגולה ל שנתונים בשלשלאות של ברזל א | ומה] ומה גבורה עושים ומה ה | בני אדם² ליתא זר | *הזקוקין בג₂ ד זל נקר] הזקונים ט שזקוקין א האסורין המ | בזקים] ליתא נ בזיקין אבג₂ ד II הנתונים בשלשלאות] והולכין בגולה א | הנתונים] והנתונים זל ר ונתונים בדק | בשלשלאות] בשלשלאות של ברזל הזמקר | גבורים ... תורה] הכל גבורי תורה בדל גבורים בגבורה שלתורה ה | וכן ... אומ'] כן הוא אומ' נ שנ' בדל דכת' ג₂ | גבורי ... דברו] גבורי כח עושי דברו אה נקר ברכו ה' מלאכיו גבורי כח (כח וגו') בדל 12-II *עושי ... שלתורה נק] ליתא ט עושה מלחמה מלחמתה של תורה ז עושי מלחמה עושיין מלחמתה שלתורה אה עושי מלחמה עושי מלחמתה של תורה ר עושי מלחמה שהיו נושאין ונותנין במלחמתה של תורה בדל 12 וכן ... אומ'] כן הוא אומ' נ שנ' בדל | על ... ה' על ... ה' את והב וגו' ד על ... ה' וגומ' ל על ... מלחמו' וגו' ב על כן יאמר נ | ומתוכן דל] ליתא א מתוכן ז נק מתוקן ר ומתקן ב ומה תל' לוי א | חרש נן] החרש שאר כתבי היד 13 *ומסגר נן] ליתא ט והמסגר שאר כתבי היד | חרש] החרש זר | שאחד] שהאחד ב אחד מהן א מאחר שאחד ה | והכל] הכל א וכולן ל נעשין הכל כחרשין וכולן ה | שותקין] שותקין כמה שנ' החרישו אלי איים א | מסגר] והמסגר א | *שהכל] שהכל מתכנסין ט | לפנין] ליתא זק ר | ולומדין הזנ

לקיים מה שני' ופתח ואין סוגר וסוגר ואין פותח (יש' כב:כב). אילי הארץ (מל"ב כד:טו) אילו חורי יהודה ובנימין. ועליהם הכת' אומ' כה אמר ה' אלהי ישראל כתאנים הטובות האלה כן אכיר את גלות יהודה אשר שלחתי מן המקום הזה ארץ כשדים לטובה (יר' כד:ה).

בן שמנה שנים יהויכין במלכו ושלשה חדשים ועשרת ימים מלך בירושלם (דה"ב לו:ט) ובמקום אחר הוא אומ' בן שמנה עשרה שנה יהויכין במלכו ושלשה חדשים ועשרת ימים מלך בירושלם (מל"ב כד:ח) מה ת"ל שמנה ומה ת"ל שמנה עשרה שמונה עשרה שמלך ושמנה משנתחתם גזר דין לגלות. ועליו אמ' נבוכדנצר מן כלבא בישא גורין טבין לא יפוק.

בחצי היובל גלה יהויכין בשנה הרביעית בשבוע. כן הוא אומ' ולתשובת השנה שלח המלך נבוכדנצר ויביאהו בבלה עם כלי חמדת בית ה' (דה"ב לו:י). וימלך מלך בבל את מתניה דודו תחתיו ויסב את שמו צדקיהו (מל"ב כד:יז). בן עשרים ואחת שנה צדקיהו במלכו ואחת עשרה שנה מלך בירושלם (מל"ב כד:יח, דה"ב לו:יא). ויהי בשנה ההיא בראשית ממלכת צדקיה מלך יהו(דה) בשנה

17-20 בן ... לגלות. מדרש שני כתובים מכחישם, עמ' 145. 20 ועליו ... יפוק. עיין ויקרא רבה יט:ו (עמ' תלה ואילך).

ולמדין אבד ולמדין למק ולמדין תורה | המנו א | ממנו בד הזל מקר 14 לקיים מה | לקיים נ | כענין בדל | ופתח ... פותח בל | ופתח ואין (אין ק) | סוגר וסגר ואין פותח דה זקר וסגר ואין פותח א | אילי הארץ | ואת אילי הארץ ק ואת אילי הארץ לקח ה | ועליהם | עליהם א זקר | הכת' אומ' | אמ' הכתו' | ה הוא אומ' ג | כה ... ישראל | ליתא א ק כה אמר ה' | בדל 15-16 *כתאנים ... לטובה זר | כתאנים ... שלחתי [—] ט כתאנים ... שלחתי ... לטובה ק כתאנים ... אכיר וג' ג כתאנים ... כן וגו' בדל כתאנים הטובות האלה וגו' ה כתאנים הטובות כן ... יהוד' גו' א 17 *בן ... במלכו ד זלר | [—] ט בן שמנה שנה יהויכין במלכו אבה ק בן י"ח שנים יהויכין במלכו ג | ושלשה ... בירושלם | ושלשה חדשים (חדשים מלך ל) ועשרה (וששה א) ימים מלך בירושלם אבדל ק וג' חדשים מלך בירושלם ה וג' חדשים ג 17-18 בירושלם ... בירושלם | בירושלם ה 17 ובמקום | ובמקרא ל 18 בן ... במלכו | בן שמנה עשרה יהויכין במלכו א ג | ושלשה ... בירושלם | ליתא זקר וג' חדשים ועשרת ימים ג | ושלשה חדשי' מלך א ושלשה חדשים מלך בירושלם בדל 19 מה | ומה ה | ת"ל ... ת"ל | ת"ל זר | שמנה | ליתא ר שנת שמנה א בשנת ח' ג | שמנה עשרה | שנת שמנה עשרה א בשנת י"ח ג | *שמונה ... משנתחתם א מן שנה למה שמלך ושמנה עשרה למי שנחתם ט שמנה לכשמלך י"ח לכשנחתם

ל בן (אלא בן ב) שמנה כשמלך ומשמלך שמנה עשרה לכשנחתם בד אלא שנת ח' משמלך ושנת י"ח משנחתם ג [—] למשנחתם נ שמונה עשרה של מלך ושמנה משנחתם זר של מלך ושמנה משנחתם ק שמנה עשרה לנבוכדנצר ושמנה משנחתם ה אלא שמלך שמנה משנחתם ס אלא שמלך משנחתם פ | דין דינו כל שאר כתבי היד 20 ועליו | עליו ג | נבוכדנצר נבוכדנצר בד ק נבוכדנצר ל | מן כלבא ג | מכלבא בד ז פ ר מכלבא ל מ ק דכלב ה | בישא ב ג ד פ | ביש אה זל מס קר | גורין מ | גורין ה גוריא ב קר גרין ל גורא ד ז פ גור א ג | טבין | טבא ד ז מ פ קר טב אב ג הלס | יפוק א | נפיק שאר כתבי היד 21 היובל | יובל אה | בשנה | בשנת ז | בשבוע | לשבוע זקר | כן | וכן כל שאר כתבי היד 21-22 ולתשובת ... ה' | ליתא ג | 21 ולתשובת | לתשובת הז | לתשובת ר | המלך | מלך ב 22 נבוכדנצר | נבוכדנצר בק נבוכדנצר ל | ויביאהו | ליתא ל ויביאו ק ויביאם הזר ויבא ד | ה' | ה' ואלו הן כלי חמדת (חמד רב בד) בית ה' זה הארון בדל | וימלך | וימלך קר | מתניה | מתניה ג | תחתיו | ליתא בדזל 23 צדקיהו | צדקיה ל 23-24 ואחת ... בירושלם | ואחת ... בירושלם ושם אמו חמיטל וג' ג וגו' בדל 24 ההיא אב ג דה ל | הרביעית זמ פ קר | ממלכת | ממלכות ג | ממלכת | צדקיהו ב ג דה זקר צדק' א 24-26 *בשנה ... לאמר הזר | בשנה [—]

25 הרביעית בחדש החמישי אמר אלי חנניה בן עזור הנביא אשר מגבעון בבית ה' לעיני הכהנים) וכל העם לאמר. כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל (אל) שכרתי את עול מלך בבל. בעוד שנתים ימים אני משיב אל המקום הזה את כל כלי בית ה' אשר לקח נבוכדנצר מלך בבל מן המקום הזה ויביאם (אם) בבלה (יר' כח:א-ג). מי הטעה את חנניה נבואה שנתנבא ירמיהו על עילם לעיניו כה אמר ה' צבאות הנני שובר את קשת עילם ראשית גבורתם (יר' מט:לה). וימת חנניה הנביא בשנה ההיא בחדש השביעי (יר' כח:יז).

30 ואלה דברי הספר אשר שלח ירמיה הנביא מירושלם אל יתר זקני הגולה ואל הכהנים ואל כל העם אשר הגלה נבוכדנצר מירושלם בבלה (יר' כט:א). כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל לכל הגולה אשר הגלתי מירושלם בבלה. בנו בתים ושבו ונטעו גנות ואכלו פרים. קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים ותלדנה בנים ובנות ורכו שם ואל תמעטו (יר' כט:ד-ו).

35 בשנה הרביעית לצדקיהו ירד להקביל פני נבוכדנצר מלך בבל ושריה שר מנוחה עמו וחזר ובא לו למלכותו לירושלם.

28-29 מי ... גבורתם. ראה בבלי סנהדרין פט ע"א. עיין תוספתא סנהדרין יד: יד (עמ' 437); ירושלמי סנהדרין יא: ז (ל ע"ב).

ק אל ... הגולה הכהנים (אל הכהנים ה) והנביאים (ואל כל הנביאים ה) ואל (אל ג₂) כל העם אשר הגלה נבוכדנצר (נבוכדנצר מלך בבל ה) מירושלם בבלה ג₂ ה אל ... הגולה ואל הכהנים ואל הנביאים ואל כל העם גו' אחרי צאת המלך והגבירה וגו' ביד אלעשה בן שפן גו' א 32-33 כה ... בבלה] ליתא זר כה ... אל כל הגולה ... בבלה ה כה ... לכל הגולה וגו' בד ל כה ... ישראל כל הגולה ק 33 *בנו ... פרים זר] ליתא ל בנו ... ונטעו [—] ט בנו בתים ושבו וגו' א בג₂ ד בנו בתים ושבו ק 33-35 *קחו ... תמעטו ג₂ ה] [—] ט קחו ... תנו וגו' זר וקחו ... ובנות ק קחו ... ובנות גו' א קחו ... ובנות וגו' ודרשו את שלום העיר (העיר ההוא ל) וגו' ואומ' לפי (כי לפי ל) מלאת לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם וגו' בד ל 36 *בשנה ... להקביל בג₂ ד זק_ר] [—] ט בשנה הרביעית לצדקיהו ירד הוא להקביל ה בשנה הרביעי לצדקיהו ירד להקביל ל בשנה הרביעית ירד להקביל א | נבוכדנצר] ליתא הזק_ר נבוכדנצר ל נבוכדנצר כ | בבל] בבל בבבל בד בבל בבלה א בבל בבל ל | שר מנוחה] ליתא בד 36-37 וחזר ... לירושלם] ליתא ז 36 וחזר ובא חזר ג₂ 37 למלכותו לירושלם] למלכותו בירושלם ה לירושלם למלכותו א.

בן עזור הנביא אשר [—] הכ' וכל העם לאמר ט בשנה ... הנביא וגו' בד ל בשנה ... חנניה א בשנה הרביעית בחדש הזה ... הנביא ג₂ א' ... הנביא ק 26 *כה ... ישראל (אל) ג₂ ה [ר] ליתא ק כה אמר [—] אלהי יש' ט כה ... ישראל לאמר א כה ... צבאות לאמר בד ל כה ... צבאות ז | *עול] ליתא ט 26-28 בעוד ... בבלה] ליתא א בעוד ... הנני ... בבל וגו' ה בעוד ... הזה אל כלי בית ה' ק בעוד ... אני ... הזה את כל בית (כלי בית ז) ה' אשר לקח נבוכדנצר מירושלם ויביאם בבלה זר בעוד ... הזה ג₂ בעוד ... משיב וגו' בד ל 28 מי] ומי ה כי ג₂ | את] ליתא ג₂ | חנניה] חנניה הנביא ק | *שנתנבא] שהתנבא ט שנתבא ר שנבא ר' | ירמיהו] ירמיה א ג₂ ה ירמיה הנביא בד ל ק_ר | לעיניו] ליתא א לעיניו שאמ' בד לענין שנ' ג₂ | כה ... צבאות ג₂] כה אמר ה' בד הזל ק_ר אשר היה דבר ה' אל ירמיה הנביא אל עילם בראשית מלכות צדקיהו מלך יהוד' לאמר א 29 *הנני ... גבורתם א בד ק_ר] הנני ... גבורים ט הנני ... עולם ראשית גבורתם ל הנני ... ואשרת גבורתם ה הנני שובר ראשית גבורתם ז | הנביא] ליתא ה | בשנה] [—] ב 30 השביעי] השביעי בראש' ממלכ' יהויקים בן יאשיה מל' יהוד' א 31 ירמיה] ירמיהו דר 31-32 אל ... בבלה] בבלה זר וגו' בד ל אל ... הגולה

פרק כו

ויהי בשלשים שנה (יח' א: א) הרי שלשים שנה(ה) משנמצא הספר בבית ה'. ויהי בשלשים שנה
 ברכי(עי) (שם) היו היה דבר ה' (יח' א: ג). ואומ' ואשב שם שבעת ימים משמים בתוכם (יח' ג: טו).
 לאחר שבעת ימים נאמר לו ואתה שכב על צדך השמאלי ושמת את עון בית ישראל עליו מספר
 הימים אשר תשכב עליו תשא את עונם. ואני נתתי לך את שני עונם למספר ימים שלש מאות
 ותשעים יום ונשאת את עון בית ישראל (יח' ד: ד-ה). מלמד שהיו בית ישראל מכעיסין לפני ה'
 משכנסו לארץ ועד שגלו הימנה שלוש מ(אות) ותשעים שנה. וכלית את אלה ושכבת על צדך
 הימני וגו' (יח' ד: ו). מלמד שהיו בית יהודה מכעיסין לפני הקב"ה משגלו עשרת השבטים ועד
 שחרבה ירושלם ארבעים שנה נמצאו כולם ד' מאות ושלשים שנה.
 ויהי בשנה הששית בששי בחמשה לחדש אני יושב בביתי וגו' (יח' ח: א). מלמד שהיתה אותה שנה
 מעוברת. ותהי עלי שם יד ה' (שם) באותה שעה הראהו המקום ליחזקאל כבוד השכינה שמסתלק

7 משכנסו שלש מאות ותשעים שנה משכנסו א |
 ועד[עד בזקר | שגלו] שיצאו א בדל | הימנה
 ממנה בדלק | שלוש ... שנה] ליתא א
 7-8 וכלית ... וגו' בל] וכלית ... הימני (הימנית ה)
 שנית ונשאת את עון בית יהודה (ישראל ר) ארבעים יום
 (ארבעים שנה יום ה) יום לשנה נתתיו לך אהר וכלית
 ... ישראל ארבעים יום ז וכלית ... הימנית ... עון (סוף
 קטע) ט וכלית ... הימנית ארבעים יום ק 8 שהיו
 שהיה ל | בית ... מכעיסין] מכעיסין בית יהודה א |
 בית] בני ב | הקב"ה בהל] המקום אזקר | עשרת
 ליתא ב | *השבטים] שבטים ד | ועד[עד זקר
 9 נמצאו כולם] וכולם תמצאם ה | שנה²] ליתא ר
 10 *בששי ... לחדש אהקר] בששה לחדש בדל |
 אני ... וגו' ל] ליתא הזקר אני יושב בביתי וזקני יהודה
 יושבי לפני גו' א | מלמד שהיתה] ליתא א
 11 מעוברת] מעוברת היתה א מעוברת ויהי בשנה
 הששית בששי זה אלול בחמשה ימים אני יושב בתוך
 ביתי וזקני ישראל באו וגו' ואיך יכול לישב עמהם והלא
 כבר שלמו ת"ל ימים וחשוב מתחלת הנבואה שאמ' לו
 המקום לך שכב אינן כל כך כי הוא התחיל התנבא בשנה
 החמישית בתמוז בחמשה לחדש ועמד שבעה ימים
 משמים הרי חצי תמוז ובאותה שעה אמ' לו לך שכב
 ת"ל ומחצי תמוז של שנה חמישית עד חמשה באלול
 של שנה ששית אפי' לעודף אינם כי אם ת' אלא מלמד
 שאותה שנה מעוברת היתה ה | ותהי ... ה' ליתא א
 ויהי בשנה הששית בששי בחמשה לחדש אני יושב בביתי
 וזקני יהודה יושבים לפני ותפל עלי שם יד ה' אלהים ה
 ד"א ויהי בשנה הששית בחמשה ... עלי (עלי שם זר)

1 *פרק כו בדל] ליתא (אין ציון של פרק חדש) ה סליק
 פירקא זטספקר סליק פירקא כ"ה א פרק כ"ז ג
 2 שנה¹ ... שנה²] שנה ה | שנה¹ ... שנה²] שנה
 ל | שנה¹] שנה וגו' בד | הרי ג²] ליתא אהזלקר
 היו דהוי ב | הספר] ספר ג² ל | בבית] בית בדל
 2-3 ויהי² ... ברכי(עי)] ויהי ... ברכי בחמשה לחדש
 וגו' ל ויהי ... לחדש בה' לחדש היא השנה החמישית
 למלך יהויכין ג² ברכי בחמשה לחדש ה ברכי
 בחמשה לחדש וגו' (וכו' ז) בדזר בחמשה לחדש ק
 בחמש' לחדש היא השנה החמישית ל' ה' י' א
 3 היו ... ה'] היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן
 בארץ ה היה (היו היה ג²) דבר ... הכהן א ג² היה היה
 ... יחזקאל וגו' ר היה דבר ... יחזקאל ז ק היה (היה היה
 דל) דבר ה' וגו' ואבא אל הגולה תל אביב (אביו ב)
 וגו' בדל | ואומ' ליתא בדאמ' ה עד ל | ימים] ליתא
 והושלם בגיליון א | בתוכם] בתוכה א ג² 4 לאחר
 שבעת] לאחר שבעה א לשבעת זר | ימים] הימ'
 ב | לן] ליחזקאל א 4-5 ואתה ... עונם¹] שכב
 ... עונם ה ואתה ... עליו א ועתה ... השמאלית ... יש'
 ג² ואתה ... השמאלית ק ואתה ... השמאלי וגו' ל ואתה
 ... צדך וגו' בד 5-6 ואני ... ישראל¹] ואני ...
 מספר ... עון (סוף קטע) ג² ואני ... למספר ... יום ז ק ואני
 ... מספר הימים אשר תשכב עליו תשא את עונם ונשאת
 ... ישראל ר ואני ... שני (שתי ל) עונם וגו' בדל ואני
 נתתי לך שני עונם מספר הימים שש מאות ותשעים ונשאת
 ... ישראל ה 6 בית² ... מכעיסין א] בני ישראל
 מכעיסין ל ישראל מכעיסין (מכעיס' ב) בדזקר מכעיסין
 ישראל ה | ה' המקום אהזקר הקב"ה בדל

מתוך הבית. וישאו הכרובים את כנפיהם וירמו מעל הארץ וגו' (יח' י: יט) ואו' ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר וגו' (יח' יא: כג) אתה מוצא אותם עשר מסעות לשכינה. ויהי בשנה השביעית בחמישי בעשור לחדש באו אנשים מזקני ישראל וגו' ויהי דבר ה' אלי לאמר בן אדם דבר אל זקני ישראל (ל) לאמר הלדרוש אותי וגו' התשפוט אותם וגו' (יח' כ: ד-ד).¹⁵ באותה שעה כרת צדקיהו ברית את כל העם וגו' לשלח איש את עבדו וגו' (יר' לד: ח-ט). וישבו אחרי כן וישבו וגו' (יר' לד: יא). ואו' העגל אשר כרתו לשנים ויעברו בין בתריו (יר' לד: יח) למרוד במקום. באותה שעה מרד צדקיהו במלך בבל והלך ונסמך על מלכי מצרי(ם). כשתמצא לומר אילו

13 אתה ... לשכינה. פסיקתא דרב כהנא, דברי ירמיהו (עמ' 234); איכה רבה, פתיחתא כה (עמ' 29); בבלי ראש השנה לא ע"א; אבות דרבי נתן, נוסחא א, לד (עמ' 102); שיר השירים זוטא ה: ו (עמ' 31) = אגדת שיר השירים, עמ' 39; גנוזי מדרש, עמ' 287).

אותי וגו' ל ויהי דבר ה' גו' בן אדם גו' א 15 התשפוט ... וגו' 2 התשפוט אותם התשפוט בן אדם את תועבות אבותם הודיעם גו' זר התשפוט ... אדם אק התשפוט התשפוט בן אדם ואת ... הודיעם ה 16 באותה שעה בל באותה שעה ר אותה שנה אג, הזספ ק אותה השנה מ | צדקיהו המלך צדקיהו אג, הזק ר | ברית ... וגו' 1 ברית את כל (לכל ג, העם אשר בירושלם לקרא להם דרור אג, הזר ברית לקרוא דרור ק | לשלח ... וגו' 2 לשלח ... וגו' לשלח איש את עבדו וגו' ל לשלח ... עבדו ואיש את אמתו (שפחתו ז) העברי והעבריה חפשי (חפשים ז) לבלתי עבד במ ביהודי אחיהו איש ואומ' וישמעו וישלחו (וישלח וגו' ר) זר לשלח ... שפחתו ... חפשים ... אחיהו וגו' וישמעו וישלחו ה לשלח ... והעבריה וג' וישמעו כל השרים וכל העם [—] בברית לשלח איש את עבדו ואיש את שפחתו חפשים ג, לשלח ... עבדו וישמעו וישלחו א לשלח ... עבדו ק 16-17 וישבו ... וגו' וישבו ... וישבו את העבדים ואת השפחות אשר שלחו חפשים לנפשם ויכבשו אותם להיות להם לעבדים ולשפחות זר וישבו ... שלחו לנפשם ויכבשו אותם וגו' ה וישבו ... העבדים אק וישבו ... וישבו ... השפחות וגו' ג, 17 ואו' ליתא אג, הזק ר | העגל ... בתרין את העגל ... ויעברו בין בתריו ג, העגל ... לשנים וגו' ב כרתו עגל (העגל זר) לשנים ועברו בין (בן ר) בתריו אהזר 18 *במקום אג, הזק ר במקום שתמצא או' אילו ואילו מתוך מרד (ראה שורות 18-19) ד במקום שתמצא אומ' (לומ' ב) אילו מתוך מרד ואילו מתוך מרד (ראה שורות 18-19) בל בהקב"ה | באותה שעה בל קר באותה שנה זמספ אותה שנה

יד ה' זק ר | עליו ב | באותה שעה בל אותה שנה אהזק ר | הראהו המקום הראהו א הראהו הראה הזר | שמסתלק | שהוא מסתלק הזק ר 12 מתוך הבית מן הבית אהזק ר | וישאו ... וגו' וישאו ... מן הארץ וגו' ל וישאו ... כנפיהם והאופנים לעומתם וכבוד אלקי (ה' אלהי ה) ישראל עליהם (עומד עליו ה) מלמעלה אה וישאו ... עליהם זר וישאו ... כנפיהם ק (תחילת קטע) וכבוד ה' אלהי ישראל עומד עליהם מלמעלה ג, | ואו' ליתא אג, הזק ר 12-13 ויעל ... וגו' ויעל ... העיר (הבית קר מעל הבית תוך הבית ה) ויעמד על (אל ק) ההר (השער ה) אשר מקדם לעיר אג, הזק ר 13 אתה מוצא בל תמצא אזמספ ק שתמצא ג, נמצא ה | אותם אג, המקר | ליתא לספ | עשר | עשרה ג, | לשכינה | לשכינה מכפרת לכרוב מכרוב למפתן ממפתן לחצר מחצר למזבח ממזבח לגג מגג לחומה מחומה לעיר מעיר להר מהר למדבר וממדבר עלתה למקומה אמ' ר' ששה חדשים שהתה במדבר שמא יחזרו בתשובה ולא שבו שני' ועיני רשעים תכלינה וכנגדן גלתה סנהדרין מלשכת הגזית לחנות ומחנות לירושלם ומירושלם ליבנה ומיבנה לאושא ומאושא לשפרעם ומשפרעם לבית שערים ומבית שערים לצפורי ומצפורי לטבריא וטבריה עמוקה מכולם שנאמר ושפלת מארץ תדברי ק 14 *בעשור אג, הזק ר בעשרים בד בעשרה ל | באו ... וגו' באו ... ישראל לדרוש את ה' וישבו לפני אהזק ר באו ... לפני ומי היו אלו זקני ישראל חנוניה מישאל ועוזיה היו ה 14-15 *ויהי 2 ... וגו' 1 ליתא אג, הזק ר יהי ... וגו' ד ויהי ... לאמר ואתה בן ... ישר' הלדרוש ... וגו' ב ויהי ... דבר את ... לאמר הלא

מתוך מרד ואלו מתוך מרד אילו נסמכו על מלכי מצרים ואילו נסמכו על מלכי מצרים אילו גלו שלש גליות ואלו גלו שלש גליות (ת) אילו עשו ג' שנים (ב) במצודה ואלו עשו ג' שנים (ב) במצודה אילו אכלו בשר בנים ובנות ואילו אכלו בשר בני (ב) ובנות וכן הוא אומ' בדרך אחותך הלכת ונתתי כוסה בידך (יח' כג: לא).

בשנה השמינית לצדקיהו בא חיל מלך בבל על ירושלים וחיל פרעה יצא ממצרים וגו' (יר' לז: ה) וחיל פרעה שטף עזה וחזר למצרים.

ויהי דבר ה' אלי בשנה התשיעית בעשירי בעשור לחדש לאמ(ר) בן אדם כתוב לך את שם היום בעצם היום סמך מלך בבל על ירושלים בעצ(ם) היום (ה) הזה (יח' כד: א-ב) בעשר(ה) בטבת. בשנה העשירי(ת) בעשירי בשנים (ב) עשר לחדש היה דבר ה' אלי לאמר בן אדם שים פניך אל פרעה מלך מצרים והנבא עליו על מצרים כלו (יח' כט: א-ב). אותה שנה אותו זמן באותו הפרק הנה

19-20 אילו ... גליות (ת). ראה ספרי דברים, מג (עמ' 101); תנחומא, מסעי, יג = תנחומא בוכר, מסעי, י (עמ' 168) = במדבר רבה כג: יד. עיין מדרש תהילים קיח: יב (עמ' 484); פסיקתא רבתי, ו (כג ע"ב); ירושלמי סנהדרין י: י (כט ע"ג); מדרש תדשא כ (עמ' קסח).

וחיל ... ממצרים וישמעו הכשדים הצרים על ירושלים את שמעם ויעלו מעל ירושלים אג' זק' את ... ירושלים ג' וחיל פרעה מלך מצרים יצא ממצרים וישמעו הכשדים את שמעם ויעלו מעל העיר ה 24 שטף עזה שטף את עזה אה שטפה עזה זק' שטפה רוח עזה ספ' | וחזר בה ל' והלך ג' והלך לו א והלכה ג' ספ' | והולכה זר | למצרים | במצ' ג' 25 אל' ליתא ק | בעשירי ה | ליתא זר בחדש העשירי א ב ג' ל ק | בן אדם | ליתא ז 25-26 כתוב ... היום | כתב ... היום את (ואת א) עצם היום הזה א ג' ק כתב ... היום וגו' בל כתב ... היום הזה ה כתב לך את עצם היום הזה זר 26 סמך ... הזה ג' | ליתא בל סמך ... אל ... הזה ק סמך ... ירוש' א סמך מלך בבל ידו על ירושלים בעצם היום הזה ה סמך מלך בבל את ידו על ירושלים זר | בעשר(ה) בטבת | זה עשרה בטבת בל 27 בשנה | ויהי בשנה ג' | היה ... אל' ליתא ב הראשון ל | אל ל' על א ב ג' ה ז ק ר 28 והנבא ... כלו | ליתא אל וגו' ב והנבא עליו ועל מצרים כלה ג' ה ז ק ר | * אותה ... הפרק א | אותו הזמן ד זר באותו זמן ספ' באותה שעה ק אותה שנה אותו הזמן מ באותה שעה באותו זמן ה אותה שנה אותו זמן ואתו הפרק ג' אותה שנה ואותו הזמן ובאותו הפרק נאמ' בל באותה השעה [—] ג' 28-30 הנה ... לקנות | הנה ... בענתות בארץ בנימין ה הנה ... בענתות כי לך משפט וגאולה לקנות ג' הנה (היה ז) ... בענתות וגו' זר הנה ... אליך וגו' ל הנה ... דודך וגו' ק הנה ... דודך א

א ג' ה | בבל | בבל והפר שבועה ק | והלך | ליתא ה | *ונסמך א ג' ה ז ק ר | וסמך ב ד ל | על מלכין במלכי ה מלך בל | כשתמצא לומר בל ספ' כשתמצא לומר א שתמצא לומר ה שתמצא אומר זמר 18-19 *אילו ... מרד² א ג' ז ק ר | ליתא (ראה שורה 18) ב ד ל אלו מתוך ואלו מתוך מרד ה 19 נסמכו ... מצרים² גם כן ב 19-20 אילו ... גליות (ת) א ג' ה | ליתא (ראה שורה 21) ג' ה ז ק ר ואילו גלו ג' גליות ואילו גלו ג' גליות ל אילו גלו ג' גליות ואילו ג' ב 20 אילו א ב ג' ז ל ר | לאלו ה מ פ לאלה ק | * ג' ... במצודה¹ בל | ג' שנים במצודה ד במצודה שלש שנים א מצודה שלש שנים ה ק מצודה ג' מצודה שלש שנים זמר מצור שלש שנים ספ' בצורה שלש שנים ג' | ואלו² ב ג' ז ל ר | ולאילו א ג' ה מ ק | * ג' ... במצודה² ל | ג' שנים במצודה ד במצודה שלש שנים א מצודה שלש שנים ה ק מצודה שלש שנים זמר מצור שלש שנים ספ' בצורה שלש שנים ג' ג' כ ב 21 ובנות ... ובנות | ובנות ג' | אכלו² ... ובנות² ג' כ ב | ובנות² ובנות אלו גלו שלש גליות ואלו גלו שלש גליות (ראה שורות 19-20) ה זר ובנות אלו גלו שלש גליות ואלו שלש גליות (ראה שורות 19-20) ק ובנות [—] גליות (ראה שורות 19-20) ג' | וכן ... אומ' ב ג' ל | לקיים מה שנ' א ג' ה ז ק ר 22 כוסה | כוסך ב כול' ל | * כידיך | בידך וגו' ב ד 23 בא ... ירושלים אהל ק | בא ... ירושלים וגו' ב ד בא ... ירושלים ויצורו על ירושלים ג' בא ... בבל ירושלים זר | וחיל' ... וגו'

חנמאל בן שלום דודך בא אליך לאמר קנה לך את שדי אשר בענתות אשר בארץ בנימין כי לך משפט הירושה לקנות. ויבא חנמאל בן דודי כדבר ה' אל חצר המטרה ויאמר (ר) אלי קנה לך את שדי אשר בענתות (ת) אשר בארץ בנימין כי לך משפט הירושה ולך הגאולה קנה לך ואדע כי דבר ה' הוא (יר' לב:ז-ח).

ויהי באחת עשרה שנה בראשון בשבעה לחדש היה דבר ה' אלי לאמר בן אדם את זרוע פרעה מלך מצרים שכרתי וגו' (יח' ל:כ-כא). ויהי באחת עשרה שנה בשלישי באחד (ד) לחדש היה דבר ה' אלי לאמר בן אדם אמור אל פרעה מלך מצרים (ס) ואל המונו אל מי דמית בגדלך (יח' לא:א-ב). ויהי בעשתי עשרה שנה באחד לחדש היה דבר ה' אלי לאמר בן אדם יען אשר אמרה צור על ירושלם (ס) האח נשברה דלתות העמי (ס) נסבה אלי אמלאה החרבה (יח' כו:א-ב).

בשלשה בתשרי אחר חורבן הבית חמשים ושנים יום (ס) נהרג גדליה בן אחיקם בן שפן והיהודי (ס) אשר היו במצפה ושאר הפליטה הלכה למצרי (ס) וירמיה וברוך עמהן. ויהי בעשתי עשרה שנה בעשירי בחמשה לחדש לגלותנו בא אלי הפליט מירושלם לאמר הוכתה העיר (יח' לג:כא). ויהי בשתי (ס) עשרה שנה בשנים עשר חדש באחד לחדש היה דבר ה' אלי לאמר בן (א)דם שא קינה אל פרעה מלך מצרי (ס) ואמרת אליו כפיר גוי (ס) נדמית (יח' לב:א-ב). ויהי בשנים עשרה שנה בחמשה עשר לחדש היה דבר ה' אלי לאמר בן אדם נהא על המון מצרי (ס) והורידהו (יח' לב:יז-יח). אותה שעה הראה ליחזקאל שהאומות נידונין לבאר שחת.

38-39 בשלשה ... במצפה. ראה ספרי דברים, לא (עמ' 51); תוספתא סוטה ו:י (עמ' 190); ירושלמי תענית ד:ח (סח ע"ג); בבלי ראש השנה יח ע"ב.

הנה ... שלום בא וגו' ב 30-32 ויבא ... הוא] ליתא זר ויבוא אלי ... ה' וגו' ה ויבא ... בן (בן שלום (ב) דודי וגו' ב ל ק ויבא ... דודי א ויבא ... ה' אל חצר המטרה [—] קח נא את שדי אשר בענתות כי לך [—] לקנות משפט הירושה ומשפט הגאולה קנה [—] ואדע כי דבר ה' הוא ג, 33 לחדש] ליתא ב 33-35 אדם ... אדם] אדם ק 33-34 את ... וגו'] ליתא ק את ... שכרתי זר זרוע ... שכרתי ה זרע ... שכרתי וגו' ב ל את ... שכרתי והנה לא חובשה לתת רפאות לשום חתול לחבשה לחזקה לתפוש בחרב א את ... לשום וגו' ג, 34-35 ויהי ... לאמר א ג, ליתא ב ל ק ויהי ... שנה זר ויהי דבר ה' אלי לאמר בעשתי עשרה שנה באחד לחודש ה 34-36 שנה ... שנה] שנה זר 35 בן ... בגדלך ה ק] ליתא זר אמור ... בגדלך א בן אדם אמור ... המונו וגו' ב ל בן אדם (סוף קטע) ג, 35-36 ויהי ... שנה] ליתא זר 36 באחד לחדש א ל ק] בא' לחדש וגו' ב בשנים עשר לחדש ג, ה ס פ בשנים עשר חדש זר | היה] ויהי ב ל 36-37 יען ... החרבה] אשר ... החרבה א יען אשר ... האח ק יען ... ירושלם וגו' ב ל 38 בתשרי]

בתשרי באחד לחדש ק עשר ז | חמשים ושנים יום (ס) כ"ב יום ל בו כיום ה | נהרג גדליה] בא ישמעאל בן נתניה והרג את גדליה א | בן שפן] ליתא ב ל ק | והיהודי (ס) ה ק] וכל היהודים ב ל הוא והיהודים א ז ר' הוא [—] ר 39 הוין] היו אתו בג' ה ז ק ר אתו א ל | הלכה] הלכו א הלכו להם ב ל | וירמיה] וירמיהו א ב ז ל ר | וברוך] וברוך בן נריה ה 40 *בעשתי עשרה ה ז ס פ ק ר] בשתי עשרה ד בשנים עשרה ל כ"ב ב בשתי עשרה א 40-41 בא ... העיר] בא ... מירושלם וגו' ב ל 41 בשתי (ס) בשתי א ק | שנה] ליתא ק | בשנים עשר חדש] בשני עשר חדש א ק בשנים עשר ה בעשירי ל 42 אל ה] על א ז ל ק ר של ב | ואמרת ... נדמית] ואמרת ... נדמית ואת' כתנים בימים ותגח בנהרותיך ותדלח מים ברגל' ותרפס נהרותם א ואמרת ... בימים וגו' ק ואמרת ... גוים ה וגו' ב ל 43 בשנים עשרה] בשתי עשרה א ק | בחמשה ... לחדש] בחמשה לחדש זר כ"ב בחדש בחמשה לחדש ל | נהה] נחה ב שא קינה ה | המון] מלך ב 44 והורידהו] וגו' ב ז ל ר והורידהו אתה ובנית גוים אדירים אל אר' תחתית

45 בשנת עשרי(ם) ושלש לנבוכדנצר נתנה צור בידו ושטף את כל היהודי(ם) שהיו בעמון ומואב ובסביבות ארץ ישראל נפש שבע מאות ארבעי(ם) וחמשה (יר' נב:ל). בשנת עשרי(ם) ושבע לנבוכדנצר נתנה מצרים בידו נשא המונה ושלל שללה ובז ביזה והיתה שכר לחילו (יח' כט:יט). והגלה ירמיהו וברוך לבבל.

בעשרים וחמש שנה לגלותנו בראש השנה בעשור לחדש בארבע עשרה שנה אחר אשר הוכתה העיר בעצם היום היתה עלי יד ה' ויבא אותי שמה (יח' מ:א). אותה שעה הראה הקב"ה ליחזקאל במראה את תבנית הבית לעתיד לבא.

50

פרק כז

ויהי בשנה התשיעית למלך צדקיהו בעשירי בעשור לחדש בא נבוכדנצר וכל חילו על ירושלם ויצר עליה ויבנו עליה דיק סביב. ותבא העיר במצור עד עשתי ^ו עשר(ה) שנה למלך צדקיהו. בחדש הרביעי בתשע(ה) לחדש ויחזק הרעב בעיר וג'. ותבקע העיר וכל אנשי המלחמה ויברחו ויצאו לילה מן העיר דרך שער בין החמתים אשר על גן המלך וכשדים חנים על העיר סביב וילכו

5

אותה שנה א | הראה | הראה א ב ל הראה לו ר | הקב"ה א | ליתא ה ז ק ר המקום ב ל מ | ליחזקאל | ליתא ב אל יחזקאל ז את יחזקאל ר 51 במראה | במראה | ליחזקאל ב ליתא | ליחזקאל ב ליתא א | לעתיד לבא | שעתיד להיות ב ל.

1 פרק כז ב ל | סליק פירקא כ"ו א סליק פירקא ז ס פ ק ר פרק כ"ה 2 ויהי בן עשרים ואחת שנה צדקיהו במלכו ואחת עשרה שנה מלך ויהי א בן י"א צדקיהו במלכו וי"א שנה מלך בירושל' ויהי ב | למלך צדקיהו | ליתא ס פ למלך צדקיהו ל למלכות צדקיהו ה למלכו א ז ק ר | בעשירי זר | בחדש העשירי אבלק בעשרים ה | נבוכדנצר | נבוכדנצר (נבוכדנצר ב ז ק נבוכדנצר ל) מלך בבל כל שאר כתבי היד 2-3 וכל ... סביב | וגו' ב 2 וכל חילו | ליתא ב הוא וכל חילו א ה ז ל ר הוא וחילו ק | על | ליתא ל 3 ויצר ל | ליתא ב ויחנו א ז ק ר ויחן ה | ויבנו ... סביב | ליתא ל וגו' ק ויבנו עליה דירן (ו) סביב ר 3-4 ותבא ... וגו' ותבא ... עשתי עשרה (עשתי עשרה שנה א ה ז ר) ... בחדש (ובחודש ה) הרביעי (העשירי א השביעי ד) ... בעיר ולא היה לחם לעם הארץ א ד ה ז ר ותבא ... בעיר ק ותבא העיר במצור ל' ה' ל ותבא העיר במצור וגו' ויחזק הרעב וגו' ב 4-6 ותבקע ... הערבה | ותבקע ... ברחו (יברחו זר) ויצאו מן העיר לילה ... בין (בית זר) ... וכשדים על העיר (העיר סביב ד ה ז) ... הערבה ד ה ז ר ותבקע ... מהעיר לילה גו' א ותבקע העיר וגו'

אל יורדי בור א | אותה שעה ה ז פ ק ר | באותה שעה ב ל אותה שנה א אותה מ ס | הראה ליחזקאל מ | הראה ליחזקאל ה ס הראה לו (הראה ב) המקום ליחזקאל ב ל הראה הקב"ה ליחזקאל א ראה יחזקאל ז פ ק ר | שהאומות | שיהיו האומות ה שאומות העולם ב שאומות העולם כולם ל | *נידונין | נדנין ד נידונין כולם ב | לבאר ס פ | בבאר שאר כתבי היד 45 בשנת ... ושלש | בעשרים ושלש שנה א בשנת שלשה ועשרים ה | לנבוכדנצר | לנבוכדנצר ב ז ק נבוכדנצר ל | נתנה | ניתנה ה ק | את | ליתא ה | שהיו בעמון | שבעמון זר | ומואב | ובמואב ר 46 ובסביבות ה ק | ובסביבות א ב ז ל ר | ארץ ישראל | ירושלם ז ק ר | ארבעי(ם) | וארבעים א | עשרי(ם) ושבע | כ"ו ה 47 לנבוכדנצר | לנבוכדנצר א ה ר לנבוכדנצר ב ז ק לנבוכדנצר ל | נתנה | ניתנה ה ק | מצרים | צור מ | נשא ... שללה מ | ונשא המונה ושלל שללה א ב ל ס פ נשא שללה ה ושלל שללה ז ק ר | ובז | ליתא מ ס פ ובז א ב ז ל ובז ר ובז ה ובזו ק | והיתה ... לחילו | ליתא ב ל ק 48 ירמיהו ב ס | ירמיה שאר כתבי היד | וברוך | וברוך עמהם א ז ר | לבבל | לבבל וכן הוא אומ' ב ל 49 *בעשרים וחמש | בעשירי חמש ד בן כ"ה ב | שנה | ליתא ז ר | לגלותנו | בגלותנו ק | בעשור | בעשרה ל 49-50 בארבע ... שמה | וגומ' ב ל 50 היום | היום הזה א ה ק ר | אותי | אותו ז ק | אותה שעה ה ז ק ר | באותה שעה ב ל

דרך הערבה. וירדפו חיל כשדים אחרי המלך ושיגו את צדקיהו בערבות יריחו וכל חילו נפצו מעליו. ויתפשו את המלך ויעלו אותו אל מלך בבל בארץ חמת וידברו אתו משפטים. וישחט מלך בבל את בני צדקיהו לעיניו וגם כל שרי יהודה שחט ברבלתה. ואת עיני צדקיהו עור ויאסרוהו בנחשתים ויביאהו בבלה ויתנהו בבית הפקודות עד יום מותו (יר' נב:ד-יא).

10 כל עשרים ושמנה ימים היה מקרקר קיר ושווע אל ההר (יש' כב:ה). וכך אומ' בחדש החמישי בשבעה לחדש היא שנת תשע עשרה שנה למלך נבוכדנצר מלך בבל (מל"ב כה:ח) ובמקום אחר הוא אומ' בעשור לחדש (יר' נב:יב) ואו' בשנת שמנה עשרה למלך נבוכדנצר מלך בבל (יר' נב:כט) מה ת"ל שמנה עשרה ומה ת"ל תשע עשרה למלך נבוכדנצר ושמנה עשרה לשכיבש את יהויקים מה ת"ל בשבעה לחדש ומה ת"ל בעשור לחדש בשבעה לחדש כבשו את ההיכל ונטלו את העמודים

12-13 מה ... יהויקים. ראה בבלי מגילה יא ע"ב; ערכין יב ע"א; מדרש שני כתובים מכחישים, עמ' 145. ראה לעיל כה:4-5; להלן כח:26. 13-16 מה ... לחדש. תוספתא תענית ג:י (עמ' 340 ואילך); ירושלמי תענית ד:ט (סט ע"ב ואילך); מגילה א:ו (ע ע"ג); בבלי תענית כט ע"א; מדרש שני כתובים מכחישים, עמ' 145.

א ב ל ק | ואו' דה ז ק ר | ליתא ב ל | —] ט היא א |
*בשנת ... עשרה בה ז ל ק ר | —] עשרה ט שנת שמנה
עשרה שנה א בשנת עשרה ד | למלך ... בבל | למלך
נבוכדנצר (נבוכדנצר ז) א ד ז ר לנבוכדנצר מלך בבל
ה לנבוכדנצר בק לנבוכדנצר ל | *מה | —]
ט ומה ב 13-12 ת"ל ... ת"ל | ת"ל ק
13 שמנה עשרה ב ל | ליתא ק תשע עשרה א ד ה ז ר |
תשע עשרה ב ה ל | שמנה עשרה א ד ז ק ר | *תשע
עשרה א ה ז ק ר | ליתא ט אלא תשע עשרה ב ד ל |
לשמלך | משמלך ב ד ז ל ר שמלך א ה של מלך ק
למלכותו ס פ | ושמנה עשרה | שמנה עשרה ז ק ר וי"ט
ב | לשכיבש ... יהויקים | שכיבש את יהויקים א לכיבוש
יהויקים ד ה ז ס פ ק ר מכיבוש יהויקים ל משכיבש
יהויקי' ב 14-13 מה ... לחדש ז ר | ומה ת"ל
בשבעה לחדש ומה ת"ל לו' בעשור לחדש ומה ת"ל
בשבעה ומה ת"ל בעשור ק מה ת"ל בשבעה לחדש ומה
תלמוד לומ' בעשור ואם נאמ' בעשור למה נאמר בשבעה
אמור מעתה ד אם נאמ' בשבעה לחדש למה נאמ' בעשור
לחדש ואם נאמ' בעשור (בי' לחדש ב) למה נאמ' בשבעה
אמור מעתה ב ל 14 לחדש³ | ליתא ב ד ל |
*כבשו את ההיכל ה ז ס פ ק ר | כיבש את ההיכל ט נכנסו
גוים להיכל אבדל | ונטלו⁴ נטלו ז ר 14-15 את²
... המכונות ה ז | העמודים ... המכונות ק את העמודים
ואת הם ואת המכונות ר את העמודים ואת המכונ' ואת
ים הנחשת א את הים ואת המכונות ואת העמודים ב ד ל

ב ל ק 6-7 ושיגו ... מעליו ושיגו אותו בערבות
... מעליו ה ושיגו גו' א וגו' ב ל ק 7 את | ליתא
ב | *ויעלו ... משפטים | ויעלו ... בבלה ... משפטים
ט ויעלו אותו מלך בבל רבלתא (רבלתה ז) בארץ ...
משפטים ז ר ויעלו אותו אל מלך (המלך ד) בבל רבלתה
... אתו (אותו ד) משפטים ד ה ויעלו ... חמת ק ויעלו
... בבל גו' א וגו' ב ל | מלך² בני ק 8 *בבל |
בבלה ט | צדקיהו | צדקיהו ז ק ר צדק' א | לעיניו |
ליתא ב ד | וגם ... ברבלתה ה | ליתא ל וגו' א ב ק וגם
את (את כל זר) ... ברבלתה (ברבלתא ר) ד ז ר
8-9 ויאסרוהו ... מותו | ליתא ל וגו' ב ק ויאסרוהו
בנחשתים ויביאהו (ויבא ז) בבלה (מלך בבל לבבל ד ה)
ויתנהו (ויתנהו זר) בית (בבית ה) ... מותו ד ה ז ר
ויאסרוהו בנחשת' גו' א 10 עשרים ושמנה
שלשים ל | ימים ר | יום אבדה ל ק | קיר | ליתא
ד | וכן | וכן הוא בדה ז ל ק ר כן הוא א | בחדש
החמישי | ובחדש החמישי ב ל ק בחמשה א בחדש
השמיני ז ר 11 לחדש | בחדשה | *תשע ... שנה
ד ק ר | תשע | —] ט תשע עשרה א ה ז ל י"ז שנה
ב | *למלך ... בבל ד | ליתא ל למלך | —] ט וגו' ב
למלך נבוכדנצר מלך בבל ז מלך נבוכדנצר מלך בבל
ר לנבוכדנצר מלך בבל ה למלך נבוכדנצר א למלך
נבוכדנצר ק | *ובמקום בדה ז ל ק ר | —] ט וכת'
א | הוא | ליתא א 12 *בעשור לחדש ד ה ז ר |
| —] ט ובחדש (בחדש א) החמשי בעשור לחדש

15 ואת הים ואת המכונות והיו מקרקרין בו שביעי שמיני ותשיעי עד שפנה היום עם חשיכה הציתו בו את האור ונשרף בעשור לחדש.

על אותו הדור הוא אומ' כי ידעתי את יצרו וג' (דב' לא: כא) ואומ' כי אנכי ידעתי את מריך וג' (דב' לא: כז) כי ידעתי אחרי מותי וג' (דב' לא: כט).

וכן בצדקיה הוא אומ' וגם במלך נבוכדנצר מרד אשר השביעו באלהים ויקש את ערפו ויאמץ את לבבו משוב אל ה' אלהי ישראל. גם כל שרי הכהנים והעם הרבו למעול מעל בכל תועבות הגוים ויטמאו את בית ה' אשר הקדיש בירושלם. וישלח ה' אלהי אבותיהם עליהם ביד מלאכיו השכם ושלח כי חמל על עמו ועל מעונו. ויהיו מלעיבים במלאכי וג' ויעל עליהם את מלך כשדים וג'. וכל כלי בית האלהים הגדלים והקטנים (ו) ואוצרות בית ה' וג'. וישרפו את בית האלהים וינתצו את חומת ירושלם וג'. ויגל השארית מן החרב אל בבל ויהיו לו ולבניו לעבדים וג'. וכל ימי השמה שבתה למלאות שבעים שנה (דה"ב לו: יג-כא). 25

הנביאים השכם ... מעונו ה' וישלח ה' אלהי אבותינו וגו' בד וישלח ... אבר' עליה ב' מל' וגומ' ל 22 ויהיו ... וגו' ויהיו מלעיבים (מלעיגים ה' ק) במלאכי האלהים (אלהים ר) ובזים דבריו (דברים ר) ומתעצעים בנביאיו עד עלות חמת ה' בעמו עד לאין מרפא אהזקר ויהיו מלעיבים במלאכי אלהים בדל | ויעל ... וגו' ויעל ... בכל ויהרג את בחוריהם בבית מקדשם ולא חמל על בחור ובתולה זקן וישיש הכל נתן בידו ה' ויעל ... כשדים ויהרג בחוריהם בחרב בבית ... בידו זקר ויעל ... וישיש גו' א ויעל ... בכל וגו' ד ויעל עליהם אף מלך בכל וגומ' בח' ב' מ' ר' ח' ע' ב' ר' ז' ר' ה' נתן בידו ל ויעל אליהם וגו' ב 23 וכל ... וגו' וכל ... ה' ואוצרות בית המלך ושריו הכל הביא בבלה ה' זר וכל כלי בית החיילים ... ה' וגומ' ק וכל כלי בית ה' הגדולים והקטני גו' א וכל כלי בית האלהים (אלקי' ב) וגו' (וגומ' והק' וגומ' ל) בדל 23-24 וישרפו ... וגו' ליתא ק וישרפו את בית ה' וינתצו את חומות ירושלם וכל אוצרותיה שרפו באש וכל כלי מחמדיה להשחית ה' וישרפו ... ירושלם (ירושלם וגו' ר) זר וישרפו ... וינתצו את בית המלך א וישרף את בית ה' ואת בית המלך וגו' בדל 24 השארית את השארית אל | אל כבל כבלה ב על כבל ה' אל מלך כבל א | *ויהיו ... וגו' ליתא בדל ויהיו לו בניו לעבדים וגו' ט ויהיו (ויהי ר) לו ולבניו לעבדים עד מלוך (מלך אזור) מלכות פרס אהזקר 24-25 וכל ... שנה למלאות דבר ה' מפי (כפי ק) ירמיהו (ירמיה הנביא ה) עד רצתה הארץ שבתותיה (את שבתותיה ה) כל ימי ... שנה אהק

15 מקרקרין מקלקלין א מרקדין פ | שמיני ושמיני הזלר | ותשיעי ליתא ז ט' ב | היום היום שני קדשו עליה מלחמה קמו ונעלה (ונעלה בצ' ל) אוי לנו כי פנה יום כי ינטו (נטו ל) צללי ערב דל היום ... ונעלה בצר וגו' ב | *עם חשיכה דהזקר ועד חשיכה ט תשיעי עם חשיכה א בפנות היום עם חשיכה בל | הציתו והציתו הזקר 16 האור האור דכתיב אוי לנו כי פנה היום ק | ונשרף והיה נשרף בדל | לחדש ליתא ק 17 על ועל בדל | הוא ליתא ל | כי ... וגו' כי ... יצרו אשר הוא עושה היום בטרם אביאנו זר כי ... היום וגו' כי ... עושה וגו' ה | *ואומ' בדל ליתא אהזקר ופסוק אחר אומ' ט | כי 2 ... וגו' אדל | כי ... מריך ואת ערפך הקשה (הקשה וגו' ב) בזקר כי אני ... הקשה וגו' ה 18 כי ... וגו' כי ... מותי כי השחת תשחיתון אהזקר כי ... תשחיתון וגומ' בל כי ... השחת וגו' ד 19 *וכן ... אומ' ל בצדקיה הוא אומ' ט וכן (וכך ק) בצדקיה הוא אומ' אדק וכן בצדקיה או' ב וכן הוא אומ' בצדקיה זר וכן הוא אומר ה | וגם ... נבוכדנצר ליתא ז | נבוכדנצר נבוכדנצר בל ק כבל ה | מרד מלך מרד ל מלך ר 19-20 באלהים ... ישראל באלדים ... ערפו ק וגו' בד באלהים וגו' ל 20 גם ... הגוים ק וגם ... הגוים אהזר גם כל (על ל) ... למעול וגו' בדל 21 *ויטמאו ... בירושלם אהזר ליתא בדל [—] הקדיש בירושלם ט וגו' ק 21-22 *וישלח ... מעונו א ליתא ק [—] ושלח ... מעונו ט וישלח ... אבותיהם (אבותי ה) ביד עבדיו

ר' יהודה אומ' חמשים ושנים שנה לא עבר איש ביהודה שנ' על ההרים אשא בכי ונהי וג' (יר' ט:ט).
 ר' יוסי אומ' שבע שנים נתקיים בה גפרית ומלח שנ' גפרית ומלח שרפה וג' (דב' כט:כב).
 ויגל יהודה מעל אדמתו (יר' נב:כז) נפש שמנה מאות שלשים ושנים (יר' נב:כט) שלשה גליות ארבעת אלפים ושש מאות (יר' נב:ל) ומבנימין ומשאר השבטים ז' אלפים גולה שגלו בימי יהויכין.

פרק כח

בשנת שנים למלכות נבוכדנצר חלם ותתפעם רוחו ושנתו נהיתה עליו (דני' ב:א). איפשר לומ' כן אלא שמנה הכתוב (ב) שנים לחורבן הבית וחדשים לחורבן. כן הוא אומ' והי בשלשים ושבע שנה

26 ר' ... וג'. בבלי שבת קמה ע"ב; יומא נד ע"א. עיין ירושלמי תענית ד:ח (סט ע"ב); איכה רבה, פתיחתא לד (עמ' 39); פסיקתא דרב כהנא, דברי ירמיהו (עמ' 233); פסיקתא רבתי, א (ג ע"א); פסיקתא רבתי פ"א, מהדורת האן, עמ' י). 27 ר' ... וג'. בבלי יומא נד ע"א. עיין ירושלמי כלאים ט:ד (לב ע"ג); כתובות יב:ג (לה ע"ב); איכה רבה, פתיחתא לד (עמ' 39); פסיקתא דרב כהנא, דברי ירמיהו (עמ' 233); פסיקתא רבתי, א (ג ע"א); פסיקתא רבתי פ"א, מהדורת האן, עמ' י). 28-29 נפש ... גולה. לעיל כה: 8-9.

2-3 בשנת ... לחורבן². עיין מכילתא דרבי ישמעאל, בחודש, א (עמ' 203); מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי לשמות יט:א (עמ' 136); ספרי במדבר, סד (עמ' 61); ירושלמי ראש השנה א:א (נו ע"ב).

ק ר | ומשאר | ומן שאר זר ושאר א | השבטים | שבטים
 ז ק ר | ז' | יתא | בימי | עם ב ד ל | יהויכין |
 יהויכין והחרש (החרש ב) והמסגר אלף אב.
 1 *פרק כח ב ד ל | סליק פירקא ז ט ס פ ק ר סליק פירקא
 כ"ז א פרק שש' ועשרי' ה 2 בשנת | ובשנת
 ד ז ל ק ר | נבוכדנצר | נבוכדנצר ב ק נבוכדנצר ל |
 חלם | יתא ב ד ל חלם נבוכדנצר (נבוכדנצר ק נבוכדנצר'
 א) חלומות א ה ק חלם נבוכדנצר (נבוכדנצר ז) חלום
 ז ר | *ותתפעם ... עליו א ב | ותתפעם [—] ט ותפעם
 ... עליו ד ל ותתפעם רוחו ז ק ר 2-3 *איפשר
 ... אלא א ב ד ז ל ק [—] ט אפשר לומ' כן אלא מר
 וכי איפשר לומ' ה איפשר (אפשר פ) לומר כן הלא (והלא
 פ) דניאל היה שם אלא מה ת"ל בשנת שנים אחר
 שהחריב הבית ב' שנים ומלך על ישראל ס פ
 3 שמנה הכתוב (ב) ד ל | בשנת שנים לחורבן הבית שמנה
 הכת' א בשנת ב' לחורבן הבית ב רצה הכתוב למנות
 ה מ ק רצה למנות ז ר | שנים ... לחורבן² | יתא ב שנים
 לחרבן הבית וחדשים לחרבן הבית ד ל שנים וחדשים
 לחורבן הבית א שנים קודם לחרבן (לחורבן הבית מר)
 ושנים לאחר חורבן הבית ז מ ר שנים קודם שנים (ושנים
 ה⁰) לאחר חורבן הבית ה שנים קודם לחרבן (חרבן ס פ)
 הבית ס פ ק | כן | וכן כל שאר כתבי היד | הוא | יתא

למלאות ... ירמיה עד ... שבתה שבעים שנה זר לכלות
 דבר ה' מפי ירמיהו וגו' ב ד ל 26 יהודה
 ה ז ס פ ק ר | יוסי א ב ד ל | חמשים ושנים | מ"ב ב |
 שנ' לקיים מה שנ' א | על ... וגו' | על ... ונהי ועל נאות
 מדבר קינה כי נצחו (נצחה ז) מבלי איש עובר (עובר
 וגו' ר) זר על ... נצחו מעוף השמים עד בהמה נדרו
 הלכו בהמה בגימטריא נ"ב היו ה על ... מדבר וגו' ד
 על ... נאות וגומ' ל על ... בכי וגו' ב על ... בכי גו' כי
 נצחו מבלי איש עובר ולי' ש' ק' מ' מ' ה' ועד בהמה
 נדרו הלכו א מעוף השמים ועד ... הלכו ק
 27 יוסי | יוסה ר יוסא ז יהודה ב | אומ' | א מ' ב |
 נתקיים ... ומלח¹ ז ק ר נתקיים בה גפרית ומלח שרפה
 כל ארצה ה נתקיים (נתקיימה ב) גפרית ומלח בארץ
 ישר' א ב נתקיים המקרא הזה בארץ ישראל ד ל | שנ'
 ... וגו' | יתא ב ה ז ק ר שנ' ... שרפ' כל ארצ' א גפרית
 ... ארצה וגו' ד ל 28 ויגל ... אדמתו ויכה אותם
 מלך בבל וימיתם ויגל ... אדמתו ד ויכה ... בבל וגומ'
 ויגל ... אדמתו וגומ' ל | נפש | מירושלם נפש ק |
 שמנה ... ושנים | ל"ח ב | שלשים | ושלשים ק |
 שלשה | שלש א ד ז ל ק ר ג' ב ה | גליות | יתא ב גליות
 גלו ה גליות של א 29 אלפים¹ | אלפים מיהודה
 ה | מאות | יתא ז ר | ומבנימין א ב ד ל | מבנימין ה ז

לגלות יהויכין מלך יהודה בשנים עשר חדש בעשרים וחמשה לחדש (יר' נב: לא) ובמקום אחר הוא
 5 אומ' בעשרים ושבעה (מל"ב כה: כז) מה ת"ל בעשרים וחמשה ומה תלמוד לומ' בעשרים ושבעה
 אלא בעשרים וחמשה מת שטנו נבוכדנצר ונקבר בעשרים וששה ובעשרים ושבעה הוציאו אויל מרודך
 מקברו וגררו בשביל לבטל גזירותיו לקיים מה שנ' ואתה השלכת מקברך כנצר נתעב (יש' יד: ט).
 בו בפרק מת צדקיהו וספדו עליו וי דמית מלכא צדקיהו שתי שמריא דכולהון דריא לקיים מה
 שנ' בשלום תמות וג' (יר' לד: ה). שתמצא אומר כל מי שהוא בטובה אל יתיאש מן הרעה וכל מי
 10 שהוא ברעה אל יתיאש מן הטובה זה יהויכין וצדקיהו.
 נבוכדנצר מלך ארבעים וחמש שנה אויל מרודך עשרים ושלש בלשצר בנו שלוש.

6-7 אלא ... נתעב. אבות דרבי נתן, נוסחא ב, יז (עמ' 37); מדרש שני כתובים מכחישים, עמ' 146;
 שרידי תנחומא-ילמדנו, עמ' 28 ואילך. עיין ויקרא רבה יח: ב (עמ' תג ואילך); תנחומא, תזריע, ח =
 תנחומא בוכר, תזריע, י (עמ' 38). 8-9 בו ... וג'. עיין בבלי מועד קטן כח ע"ב.
 9-10 שתמצא ... וצדקיהו. אבות דרבי נתן, נוסחא ב, יז (עמ' 38). II נבוכדנצר ... שלוש. בבלי
 מגילה יא ע"ב. ראה ויקרא רבה כ: א (עמ' תמד); פסיקתא דרב כהנא, אחרי מות (עמ' 384); קהלת רבה
 ב, טו, ג; תנחומא, אחרי מות, א; ואתחנן, א; קהלת זוטא ט: א (עמ' 144). עיין פרקי דרבי אליעזר, מט
 (קיח ע"א).

ב | ויהי ליתא ה 4 עשר עשרה ל | בעשרים
 וחמשה וכ"ה ב בעשרים א בעשרים ושבעה א⁰ |
 לחדש לחודש וגו' בד ל 4-5 ובמקום ...
 ושבעה¹ ליתא ז 4 ובמקום ובמקרא ד ובמק' ל
 5 בעשרים ושבעה¹ בד ל ליתא ז בעשרים ושבעה
 לחדש ק בעשרים ושבעה לחדש נשא אויל מרודך מלך
 בבל ר בכ"ז נשא אויל מרודך ה בעשרים וחמשה לחדש
 א 5-6 *בעשרים² ... וחמשה ד בעשרים וחמשה
 ט בכ"ו ומה ת"ל בכ"ה אלא בכ"ה ל בשבעה ומה תל'
 לו' בחמשה אלא בעשרים וחמשה א בכ"ה ומה ת"ל
 בכ"ו בכ"ה ה בעשרים וחמשה מה ת"ל בעשרים וששה
 בעשרים וחמשה ק בעשרים ושבעה ומה ת"ל בעשרים
 וחמשה ר בכ"ז ומת"ל בכ"ו אלא בכ"ה ב בעשרים
 ושבעה בעשרים וחמשה ז 6 *שטנו נבוכדנצר
 ה ר נבוכדנצר ט שטנו נבוכדנצר א ד שטנו נבוכדנצר
 ק שטנו נבוכד נאצר ז שטנו נבוכדנצר ל שטנו של
 נבוכדנצר ב | ונקבר נקבר ז ר | בעשרים² ... ושבעה
 ק בעשרים וששה בעשרים ושבעה א ה ר בעשרים וששה
 בעשרים ושמונה ז בכ"ו ב ובכ"ו ל ובכ"ו ד | אויל
 מרודך אויל מדורך ק אויל מרודך בנו א 7 מקברו
 וגררו מקברו וגררו א מקברו כנצר ר | בשביל כדי
 ב | לבטל ליתא ה 9-7 *שנ' ... שנ' שנ' ט

7 שנ' שנ' עליו ד | *ואתה ... נתעב הז ק ליתא ט
 ואתה (ואותה ב) ... נתעב וגו' א ב ואתה ... וגו' ובכ"ז
 הוציאו ליכניה ד ל ואתה השלכת מקברך נתעב (כנצר
 נתעב ר) ר 8 *וספדו ... דריא ד ליתא ב ט וספדו
 עליו ווי דמית מלכא צדקיהו שתי שמריא דכולהון דרדיא
 ל וספדו עליו הוי אדון על צדקיהו מלכא שתי שמריא
 (שמריא ז ר שמדריא ה ק) דכל דריא (דרא ז) א ה ז ק ר
 9 בשלום ... וגו' בשלום תמות ובמשרפות אבותיך
 הראשונים אשר היו לפניך כן ישרפו עליך והוי אדון
 ישרפו עליך דברתי אני ה' בשלום ... אבותיך וגו' א ק
 בשלום ... אבותיך המלכים הראשונים ז ר | שתמצא
 אומר כשתמצא אומ' (ואומר מ) ד ז ל מר כשתמצא
 לומ' בה סק מיכן אתה או' א | כל ... שהוא ק כל
 שהוא א ב ד ז ל ר כשהוא ה | *אל יתיאש ישיאר ט
 9-10 וכל ... שהוא וכל שהוא א ב ד ז ל ק ר וכשהוא
 ה 10 *אל יתיאש לא ישיאר ט | זה יהויכין
 מניין מיהויכין בד | וצדקיהו ל וצדקיהו א ד ה ז ק ר
 ומצדק' ב II *נבוכדנצר א ד ה ר ונבוכדנצר ט
 נבוכדנצר ב ז ק נבוכדנצר ל | שנה שנ' ב | אויל
 מרודך ה מ אויל מדורך ק אויל מרודך (מדורך פ) בנו
 ד ז ס פ ר ואויל מרודך בנו ב ל אויל מרודך בנו מלך
 א | עשרים ושלש כ"ג שנה ק עשרים ב ל | בלשצר

בשנת חדא לבלשצר מלך בבל דניאל חלם חזא וחזוי ראשה על משכביה באדין חלמא כתב ריש מלין אמר (דנ' ז:א). בשנת שלוש למלכות בלשצר המלך חזון נראה אלי אני דניאל אחרי הנראה אלי בתחלה (דנ' ח:א). בשנת שלוש לבלשצר בלשצר מלכא עבד לחם רב וג'. בלשצר אמר בטעם חמרא להתייה למני דהבא וכספא די הנפק נבוכדנצר וג'. באדין היתיו מני דהבא וכספא די הנפיקו די בית אלהא די בירושלם ואישתיו וג'. אישתיו חמרא ושבתו לאלהי דהבא וכספא נחשא פרזלא אעא ואבנא בה שעתא נפקא אצבעין וג'. אדין מלכא זיוהי שנוהי ורעיונוהי יבהלוניה וקטרי וג' (דנ' ה:א-ו). ויקרא אריה על מצפה ה' אנכי עמד תמיד וג' (יש' כא:ח). משא דומא אלי קור(א) מש(עיר) וג' אמר שומר וג' (יש' כא:יא-יב). מה הוא שומר הנה לא ינום ולא ישן שומר וג' ה' שומרך וג' יומם השמש וג' ה' ישמרך וג' ה' ישמור צאתך וג' (תה' קכא:ד-ח). משמר שלא תכנס אומה

18-22 ויקרא ... היום. מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי לשמות יב:מב (עמ' 35); הנ"ל לשמות יב:כט (עמ' 28). ראה שיר השירים רבה ג,ה,ה; קהלת רבה ה,י,ב; מדרש תהילים קי:ה (עמ' 467); מדרש משלי יד:לד (מהדורת בובר, עמ' 77; מהדורת ויסוצקי, עמ' 117); בבלי ברכות מח ע"ב; שבת ל ע"א; יומא לח ע"ב; תענית ה ע"ב; מועד קטן כח ע"א. עיין רות רבה ב:ח.

17 בה ... וג' בה שעתא נפקא (נפקת ד נפקא וגומ' ל) אצבעין די יד אינש וגו' א ב ד ל ק בה ... אינש וכתבן לקבל גבר שתא ה בא ... וכתבן וגו' זר 17-18 אדין ... וג' באדין ... יבהלוניה וגו' ה באדין ... יבהלוניה זר אדין (באדין ק) ... שנוהי (שנוהי וגו' א ב ד ל) א ב ד ל ק 18 ויקרא ... וג' ויקרא ... ה' (אדני א) ... תמיד יומם ועל משמרתי אנכי נצב כל הלילות א זר ויקרא ... תמיד ק ויקרא ... ה' (ה' וגו' דה ל) ב דה ל | משאן ואר' משא א | דומא דומה כל שאר כתבי היד | אלי קור(א) | קורא אלי ה 19 וג' שומר מה מלילה שומר מה מליל ק שומר מה מלילה וגו' זר | אמר ... וג' ד אמר שומר אתא בוקר וגם לילה זקרא אמר ... בקר (בקר וגו' ב) א ב ה אמ' שומר ל | מה ... שומר² מה המשמר ה מי הוא שומר זה הקב"ה (הקב"ה שני' ד) דל מי הוא זה הקב"ה שני' ב מי (ומי א) הוא השומר א ק מאי שומר זר מה אמר שומר מ מי אמר [—] ג איזהו (איזהו הוא ס) השומר הב"ה שני' ס פ | הנה ... וג' ל³ | הנה ... שומר ישראל א ז קר הנה ... יישן וגו' ב ד הזה ... יישן כך שומר ישראל ה 19-20 ה' ... וג' ק | ליתא ב דה ל ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך א זר 20 יומם ... וג'² | ליתא כל שאר כתבי היד | ה' ... וג'³ | ליתא ה ק ה' ישמרך מכל רע ישמור את נפשך זר ה' ... רע א ה' ... רע וכול המזמור ב ד ה' ... רע וגומ' כל המזמור ל | ה'² ... וג'⁴ | ליתא ב ד ל ק ה' ישמור צאתך ובואיך מעתה

ובלשצר ב ד ל | בנון | ליתא זר | שלוש] שלוש שנים ה ג' שנה ק 12 בשנת] בשתא ב | חדא] שלש ה | מלך בבל] בבל ר מלכא די בבבל א | *חזא] חזי ט | וחזוי ... משכביה] וחזוי רישיה על משכביה (משכביה וגו' זר) הזקרא וגו' א ב ד ל 12-13 באדין ... אמר א] ליתא ב דה ז ל קר 13 שלוש] שתיים ב ד ל | למלכות בלשצר] לבלשצר ה | המלך] ליתא ב ד ז ל 13-14 אחרי ... בתחלה] וגו' ב ד ל 14 בשנת ... לבלשצר הקר] בשנת שלש לבלשצר מלכא בסוף שבעים לבבל א בשנת שלש למלכות (למלכו' ד למלכותו ל) בלשצר (בלשצר חזון ל) וגו' ב ד ל 14 בלשצרי ... וג' ד ל] בלשצר ... רב לרברכנוהי אלף וגו' ק בלשצר ... אלף לקבל אלפא חמרא שתי א מלכא ... ולקבל ... שתי ה בלשצר עבד לחם רב וגו' ב בלשצר מלכא זר 14-15 בלשצרי ... וג' בלשצר ... להיתייה למאני ... נבו' נצ' מלכא גו' א בלשצר ... מכספא ק בלשצר ... להיתייה למאנא דהבא וכספא ה בלשצר ... חמרא וגו' ב ד ל אמר בטעם חמרא להיתייה למאני וגו' זר 15-16 באדין ... וג' באדין היתיו (התיו א) מאני דהבא (דהבא וכספא ה) די הנפיקו (הנפיקו ה) מן היכלא וגו' א ה באדין ... וכספא זר באדין ... דהבא ק באדין היתיו וגו' ב ד ל 16-17 אישתיו ... ואבנא] אשתיו ... וכספא ה אשתיו ... כספא וגו' זר אשתיו חמרא הושבחו גו' א אשתיו חמרא וגו' ד ל ק אישתיו חמר' ב

באומה ומלכות במלכות אפי(לו) כחוט השערה אלא מלכות שהגיע זמנה לנפל ביום נופלת ביום בלילה נופלת בלילה. כן הוא אומ' ונוף צרי יומם (יח' ל:טז) ובתחפנחס חש(ך) היום (יח' ל:יח). ואו' ביה בליליא קטיל וג' ודריוש מדאה קביל וג' (דנ' ה:ל-ו:א). מה ת"ל כבר שנין שתין ותרתינ (שס) אלא מלמד שביום שניכנס בו נבוכדנצר להיכל בימי יהויכין נולד סטנו דריוש. ויום שמשחו את יהוא ברמת גלעד משחו את חזאל לסטנו. 25

הרי שבעים שנה משמלך נבוכדנצר שבעים חסר אחת משכיבש את יהויקים. ועוד שנה אחת לבבל עמד דריוש והשלימה. בשנת אחת לדריוש בן אחשורוש מזרע מדי אשר המלך על מלכות כשדים (דנ' ט:א). ואי אתה מוצא שנה אחת למדי בכתובים אלא זו בלבד.

וכן ירמיה אמר להם ופן ירך לבבכם ותיראו בשמועה הנשמעת בארץ (יר' נא:מו) זו שלבלשצר. ובא בשנה השמועה (שס) זו שלדריוש. ואחריו בשנה השמועה (שס) והיתה בבל צבי ממלכות תפארת גאון כשדים כמהפכת אלהים את סדום ואת עמורה (יש' יג:ט) וחמס בארץ. ומושל על מושל (יר' נא:מו) זה כורש הפרסי. 30

26 הרי ... יהויקים. ראה לעיל כה:4-5, כז:12-13. 27-26 שבעים² ... כשדים. בבלי מגילה יב ע"א.

ועד עולם אהזר | משמר | מה משמר בד מה משמר
משמר ל ומה משמר הזק ומה משמר אומה ר הוי
משמר א 21 אפי(לו) בדל | ליתא אג₁₂ הזקר |
*אלא [—] ט | מלכות שהגיע | מלכות שהגיעה ר
שהגיעה מלכות ה הגיעה א | לנפל | ליתא זר ליפול
אבדה לק 21-22 נופלת ... נופלת | מפלת ה
22 כן ג₁₂ | וכן שאר כתבי היד | ובתחפנחס | ואומ'
ובתחפנחס אהזר ואומ' ובתחפנחס ק וגומ' ובתחפנחס
ל 23 *ביה | בזה ט | בליליא | בלילא ק בלילה
ר | קטיל וג' | קטיל בלשצר מלכא כשדאה כל שאר
כתבי היד | ודריוש ... וג' | ודריוש מדאה קביל מלכותא
כבר שנין שתין ותרתינ אבדהזר ודריוש ... מלכותא
ק | מה ... ותרתינ בדק | ליתא הזלר ומה תל' לו'
כבר שנים שתין ותרתינ א מה תלמוד לומר ג₁₂
24 אלא מלמד אג₁₂ | ליתא ה אלא בדז
לקר | שביום ג₁₂ | יום שאר כתבי היד | בן | ליתא
בדזלר | נבוכדנצר | נבוכדנצר בזלקר נבוכ' נצ'
הרש' א | בימי יהויכין | ליתא זר | נולד | נולד לו
ה | סטנו דריוש אג₁₂ | שטנו דריוש זקר דריוש שטנו
ה שטנו והוא דריוש בדל | ויום ג₁₂ | יום שאר כתבי
היד 25 לסטנו ק | לסיטנו ג₁₂ | לשטנו ה שטנו
אדזר שוטנו כל 26 משמלך | לבבל למיום
שמלך א | נבוכדנצר | נבוכדנצר בזלר |

שבעים² בדל | ליתא ג₁₂ הזקר והרי שבעים א |
אחת¹ | אחד ל | *משכיבש דק | למי שכובש ט
למשכיבש בג₁₂ | משכבש הזר למשנכבש ל למיום
שכיבש א | את אג₁₂ ה | ליתא בדזלקר | אחת²
אחרת ה 27 עמד | ועמד זקר | בשנת ג₁₂ ד
ובשנת הזקר בשנה כל כמה שני' בשנת א | לדריוש
לדריוש ל | אשר ... כשדים | וג' בדל 28 *ואי
אג₁₂ ק | ואין הזטר אי בדל | מוצא | מונה
ספ | שנה אחת ג₁₂ ר | ליתא א שנה דהל שנה אחרת
ק שתא ב 29 וכן בדל | ואף אזקר אז
ה | ירמיה | ירמיהו בלק | אמר | אומ' ל | להם
להם לישראל בדל | *ותיראו אהזקר | ותראו ט
ותיראו וג' | בדל | בשמועה | מפסהשמועה (?)
ה | בארץ | ליתא ה בארץ בארץ ז | שלבלשצר
בלשצר הל | ובא | ובאה ד ובא' כל
30 בשנה¹ | השנה ל שבה ב | השמועה¹ | השומעה
ר שמועה ב | זן | ליתא זר | שלדריוש | של בבל שני'
א | ואחריו ... השמועה² | ליתא א אחריו בשנה השמוע'
ד | והיתה | זו והיתה ק 30-31 תפארת ...
עמורה | תפארת ... עמורה ואחריו בשנה השמועה כי
לפי מלאת לבבל שבעים שנה א תפארת גאון כשדים
וג' ה וג' בדל 31 ומושל על | על ירושלם ד
32 זה כורש בדלק | זה של כורש אזר של כורש

ואני בשנת אחת לדירוש המדי עמדי למחזיק ולמעוז לו ועתה אמת אגיד לך הנה עוד שלשה
מלכים לפרס (דנ' יא: א-ב) זה כורש ואחשורוש ודירוש שבנה את הבית ומה ת"ל והרביעי (שס)
רביעי למדי. 35

ויהי דניאל עד שנת אחת לכורש המלך (דנ' א: כא) בו בפרק נאמ' לו בתחלת תחנוניך יצא דבר וג'
שבועים שבעים וג' (דנ' ט: כג-כד). ר' יוסי או' שבועים שבעים משחרב בית המקדש הראשון ועד
שחרב הבית האחרון שבעים לחורבנו ארבע מאות ועשרים לבנינו ומה ת"ל שבועים שבעים אלא
מלמד שהיתה גזרה גזורה קודם לע' שנה. וכן הוא אומ' והיו ימיו מאה ועשרים שנה (בר' ו: ג) ואומר
בשנת שש מאות שנה לחיי נח (בר' ז: יא) איפש' (ר) לומ' כן אלא שהיתה הגזירה גזורה קודם למאה 40
ועשרים שנה. וכן הוא אומ' ובעוד ששים וחמש שנה יחת אפרים מעם (יש' ז: ח) ואומר בשנת ארבע
לאחז אפשר לומר כן אלא שהיתה גזירה גזורה בימי עמוס שנתים לפני הרעש (עמוס א: א) וישראל

37-38 ר' ... לבנינו. עיין תוספתא זבחים יג: ו (עמ' 499); ירושלמי מגילה א: יד (עב ע"ד); בבלי יומא
ט ע"א; ערכין יב ע"ב; נזיר לב ע"ב. 41-39 וכן ... שנה¹. במדבר רבה יד: י.

א בית אחרון בד האחרון זר בית המקדש האחרון ה
הבית השני ק בית שני ל | שבעים¹ שבעים שנה קר
שבעים שבועים שנה ז | ארבע ... ועשרים א | ור' מאות
ועשרים ב ות"כ ה ק וארבע מאות ועשר זר וארבע מאו'
ועשרה ד ותת"כ ל | לבנינו¹ לבנינו ר 39 מלמד
אג¹² | ליתא בד ה ז ל קר | גזרה | ליתא ז | גזורה | ליתא
ה | לע' שנה¹ שבעים שנה א שבעים זר | וכן ... אומ'
כיוצא בדבר אתה אומ' א | והיו | ויהי ל קר
41-39 שנה² ... שנה¹ שנה ל 39 *ואומר
א בג¹² ד ה ז קר | ליתא ל ואר' ויהי נח בן חמש מאות
שנה ואומר ט 40 שנה | ליתא ק | נח | נח וגו'
ב ד זר | איפש' (ר) ב ז קר | ליתא ל אפשר אג¹² ד ה |
שהיתה | ליתא ה | הגזירה | ליתא זל גזירה אב ד ה
קר | גזורה | גזורה מימי ב 41-40 למאה ...
שנה¹ בד ספר | ליתא ל מאה ועשרים שנה ק לעשרים
(עשרים א) שנה אג¹² ז למאה ה 41 וכן ... אומ'
כיוצא בו אתה אומ' א | וכן | כן ג¹² | ובעוד | בעוד
אב ד עוד ק | וחמש שנה¹ שנה וחמש ב | מעם | מעם
וגומ' ל | ואומר ג¹² ה ז ספר | והוא היה אר' לו א
ואותה שנה בד ל 41-42 בשנת ... לאחז ה ז קר |
שנת ד' לאחז היתה בד היתה שנת ארבע לאחז ל בשנת
שלש לאחז א בשנת ארבע לאחז וגו' ספ
42 אפשר א | איפש' בג¹² ד ז ל קר וכי איפש' ה |
*שהיתה א בג¹² ד ה ז ל קר | שהיתה לאחז ט |
*גזירה גזורה | — | ט הגזירה גזורה ג¹² | בימי | מימי
ב ד ל ממי ג¹² | וישראל | כמה שני' וישראל א שני' כה

ה | *הפרס | — | ט 33 *ואני | — | ט ואנה
ק | בשנת | בשנה ה ק | לדירוש | לדירוש ל | למחזיק
ולמעוז | למעוז ולמחזיק ד ל' ול' ל | אמת | ליתא
זר | הנה | והנה בד ל 34 לפרס | עומדים לפרס
ב ד ל ק עומדים לפרס גו' א עומדים לפרס והרביעי יעשיר
עושר גדול מכל זר עומדים ... גדולה | כורש ... ודירוש
אב ד ל ק | אחשורוש וכורש ודירוש ה כורש ודירוש
ואחשורוש ודירוש פ אחשורוש ודירוש זמר כורש
אחשורוש ודירוש מ¹ | שכנה ... הבית | ליתא ק | את
ליתא זר | ומה | מה ה זר והרביעי יעשיר עושר גדול
מכל גו' מה א והרביעי ... מכל זה דירוש שכנה את
הבית ומה ק | והרביעי רביעי כל שאר כתבי היד
35 למדי | למלכי בבל וכן הוא או' א 36 שנת
שנה ה | לכורש המלך | וגו' בד | בו בפרק | באותו
הפרק ל | נאמ' אומ' ה | *לו א בג¹² ד ז ל קר | ליתא
ט לו המלאך המדבר עמו ה | בתחלת ... וג' | בתחלת
... דבר ואני באתי להגיד כי חמודות (איש חמודות ה)
אתה ובין בדבר והבין במראה ה ק בתחלת ... אתה וגו'
זר 37 שבועים שבעים¹ שביעים שביעים ל |
וג' | נחתך על עמך ועל עיר קדשך לכלא הפשע ולהתם
חטאת ולכפר עון ולהביא צדק עולמים ולחתום חזון
ונביא ולמשוח קדש קדשים זר נחתך ... קדשך וגו' אה ק
אחרי יג' נוסף הקטע 'ותדע ... שוממות' (שורות 43-46) ב ד ל |
בית המקדש ה זר | בית אב ד ל הבית ג¹² ק | הראשון |
ראשון ד ל | *ועד אב ד ל | ועוד ט עד ה ז קר
38 שחרב | שחרב ל | הבית האחרון ג¹² | בית האחרון

גלה יגלה מעל אדמתו (עמוס ז:יא). ותדע ותשכיל מן מוצא דבר להשיב גלות להשיב ולבנות ירושלם עד משיח נגיד שבועים שבעה (דנ' ט:כה) אילו שעשו בגולה ועלו. ושבועים ששים ושנים (שם) אלו שעשו בארץ. ושבוע אחד מקצתו בארץ ומקצתו בחוצה לארץ. והעיר והקדש ישחית עם נגיד הבא וקצו בשטף ועד קץ מלחמה נחרצת שוממות (דנ' ט:כו).

פרק כט

ובשנת אחת לכורש מלך פרס ל כלות דבר ה' מפי ירמיהו וג' כה אמר כורש מלך פרס וג' מי בכם מכל עמו וג' (עז' א:א-ג). ויקומו ראשי האבות ליהודה ובנימין הכהנים והלויים לכל העיר האלהים את רוחו לעלות לבנות את בית ה' אשר בירושלם (עז' א:ה). וכל הקהל כאחד ארבע רבוא וג' (עז' ב:סד) בפרט אינן אלא שלשים אלף ושלשה עשר אלף מהיכן הן אילו שעלו משאר שבטים. ויכינו את המזבח על מכוונתיו כי באימה עליהם מעמי הארצות ויעל עליו עלות לה' לבקר ולערב (עז' ג:ג). ויתנו כסף לחצבים ולחרשים ומאכל ומשתה ושמן לצדונים ולצרים וג' (עז' ג:ז).

כורש מלך שלש שנים מקוטעות. ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו (כתבו) (ס'טנה) (על) (יוש'בי)

אשר ביהודה א מי ... ויעל (ויעל וגו') ז זר מי ... עמו ל מי בכם בכל עמו יהי אלדיו ויעל ק 3-4 ויקומו ... בירושלם] ויקומו ... ובנימין והכהנים והלויים (הלויים זר) לכל (כל ר) ... רוחו וגו' א זר ויקומו ... ובנימין וגו' ק ויקומו ... האבות וגו' בד ל 4 וכל ... וגו' כל ... רבוא אלפים שלש מאות וששים א ז ק ר כל הקהל כאחת (כאחד ב) וגומ' מלבד עבדיהם ואמ' (וגו' ב) ארבע ריבוא בכלל ב ל מלבד עבדיה' וגו' ארבע רבוא בכלל ד 5 *בפרט ג ז מ ק ר] בפרט ט ובפרט ל ופרט כ ד בפרט נ א ס פ | *אלא ליתא ט ר | אלף¹] אלף וג' מאות וס' בד | ושלשה עשר] וי"ב בד ושל' ל | אלף²] אלא זר | מהיכן] מאיכן ג היכן ב ג¹² ד ז מ ק ר איכן א ל | אילו א מ] אלא אילו בד ל אלא ז ק ר | שבטים] השבטי' ד 5-6 *ויכינו ... ולערב] ויכינו ... כי באמונה [—] ויעל עליו עלות [—] לבקר ולערב ט ויכינו המזבח על מכוונתו כי באימה ... ויעלו ... לה' גו' א ויכינו ... מכוונתיו ... הארצות (הארץ ז) זר ויכינו את ... מכוונתו (מכוונתו ל מכוונת' ד) וגו' בד ל ויכינו את המזבח וגו' ק 7 *ויתנו ... וגו' ויתנו ... לצדונים ולמצרים וגו' ט ויתנו ... לצידנים ולצרים גו' א ויתנו ... ושמן להביא עצי ארזים מן הלבנון אל ים יפו (אל יסיפו ז) כרשין כרש מלך פרס עליהם זר ויתנו ... ולחרשים וגו' ב ל ק ויתנו כסף לחוצבי' וגו' ד 8 מלך] מלך כרש ק | אחשורוש] אחשורוש ר 9-8 בתחלת ... בירושלם] בתחלת ... שטנה ... וירושלם

(כי כה ל) אמר עמוס בחרב ימות ירבעם וישראל ב ד ל 43-46 ותדע ... שוממות] נמצא אחר 'וג' (שורה 37) ב ד ל 43-44 ותדע ... נגיד] ותדע ותשכיל מן מוצא (מוצא ק) דבר להשיב ולבנות ירושלם (את ירושלם ק) עד משיח נגיד אה ז ק ר ותדע ותשכיל וגו' ב ד ל 44 שבועים] שבועה ל שבועי' ב ד | *שבועה] שבועים ט שבועה גו' א | אילו שעשו] לו שיעשו ל | ועלו] ליתא ה | ושבועים] שבועים ה | ששים ושנים] ששים ושנים תשוב וגו' א 44-45 אלו ... בארץ¹ בד אלו שעשו בארץ ישראל ל שעשו בארץ הז ק ר שנים מהן עשו בארץ ישר' א שנים שעשו בארץ ס פ 45 ושבוע אחד] ואחד א | בארץ²] עשו בארץ ד עשה בארץ ל | בחוצה] חוצה ד זר 45-46 *והעיר ... שוממות ה ר] והעיר ... ועת ... שוממות ט והעיר ... בשטף ק ושבועים ששים ושנים תשוב ונבנתה רחוב וחרון גו' ואחרי השבועים ששים ושנים יכרת משיח ואין לו והעיר ... בשטף ועד ... שוממות א ואחר (ואחר' ל) השבוע שנ' יכרת והגביר (ואנכיר ל) ברית לרבים (לרבים וגו' ד ל) ב ד ל.

1 *פרק כט בד ל] סליק פירקא הז ט ס פ ק ר סליק פירקא כ"ח א 2 מפי ... וגו'¹] מפי ירמיה (ירמיהו ב ל) העיר ה' (וגו' ד ה' וגו' ב ל ר) בד ז ל ר מפי ירמיה גו' א וגו' ק | פרס²] פרס כל הארץ א פרס וכו' ז 3-2 מי ... וגו' מי ... עמו יהי אלקיו עמו ויעל לירושלם

יהו(דה) וירושלם (עז' ד: 1). באדין בטיילת עבידת בית אלהא די בירושלם(ס) והות בטלה עד שנת תרתין למלכות דריוש מלך פרס (עז' ד: כד). בשנת שלוש למלכו עשה משתה וג' (אס' א: ג). ארבע שנים היתה אסתר נטמנת בשושן הבירה. ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש אל בית מלכותו בחדש העשירי הוא חדש טבת בשנת שבע למלכותו (אס' ב: טז). כל חמש שנים היה המן כונס את השלל למרדכי. בחדש הראשון הוא חדש ניסן בשנת שנים עשרה למלך אחשורוש(וש) הפיל פור וג' (אס' ג: ז). בשלשה עשר בניסן כתב המן ספרים להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים (אס' ג: יג). בששה עשר בניסן תלו את המן על העץ. בעשרים ושלשה בסיון כתב מרדכי ספרים להשיב ספריו שלהמן. בשלשה עשר באדר הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש (אס' ט: 1) ותלו את עשרת בני המן אשר כתבו סטנה על יושבי יהודה וירושלם(לם) (עז' ד: 1). בשלשה עשר באדר ביום ההוא בא מספר ההרוגים וג' (אס' ט: יא). ובאותו הזמן לשנה הבאה ותכתוב אסתר המלכה(ה) וג' (אס' ט: כט). הרי הוא אומ' למלאת לחרבות ירושלם שבעים שנה(נה) (דנ' ט: ב). חמשים ושנים שנה שעשו בגולה

19-20 הרי ... שלדריוש. עיין בבלי מגילה יא ע"ב.

אזר בתחלת ... שטנה וגומר ק בתחלת מלכותו וגו' בד' 10-9 *באדין ... פרס] באדין ... בירושלם ... בירושל' למלכות ... פרס ט באדין ... בירושלם והות בטלה עד שנת תרתין למלכות דריוש מלכא ספ באדין ... בטלא עד שנין תרתין למלכות דריוש זר באדין ... בירושלם וגו' ק באדין ... אלהא גו' אב באדין ... בית ה' ד באדין ב' עב' וגומ' ל 10 בשנת ... וגו' אד] ליתא ב בשנת ... משתה לכל שריו ועבדיו זר בשנת ... שריו ק בשנת שלש למלכותו וגומ' ל | ארבע ג' מספ קר] כל ארבע אב ג' ד' 11 נטמנת] מוטמנת בד' למסקר מוטמנת א זפ נט] — 12 11-12 ותלקח ... למלכותו זר] שכן הוא אר' ותלקח ... למלכותו א ותלקח ... העשירי בשנת שבע למלכותו ק ותלקח ... המלך וגו' בד' 12 כל אבד' ל] ליתא ג' 12 מספ קר וכל ג' 2 | חמש שנים] אותן השנים א | *היה המן] — 12-13 את השלל א ג' 12 ר] השלל ק שלל בד' 13 למרדכי] למרדכי אחר הדברי' האלה גדל המ' אח' את המ' גו' א | חדש] ליתא ק | ניסן] סיון ב | בשנת ... וגו' א] בשנת ... אחשורוש ר בשנת שנים עשרה וגו' ג' 12 ק וגו' בד' 14 ספרים] ליתא ג' 2 את הספרים בד | להשמיד ... היהודים א ק] להשמיד להרוג ולאבד ר להשמיד להרוג ולאבד גומ' ל להשמיד להרוג (ולהרוג ב) וגו' בד 15 בששה עשר] בחמשה עשר בניסן (בו א) נכנסה אסתר לפני המלך בששה עשר אבד' ל | בניסן] בו אר | את] ליתא לר | *על העץ א ג' ספר] ליתא

ב ג' 12 ד' ל ק על — ט | בעשרים ושלשה] ב"ג ג' 2 | מרדכי ספרים] ספרים מרדכי ל 15-16 *ספריו שלהמן ב ג' ד' ל] שלהמן ט ספרי המן א קר 16 *בשלשה עשר] — עשר ט ובי"ג ק | באדר] באדר בשושן הבירה ספר באדר לשנה הבאה ק | *הרגו ... איש א ג' 2 קר] הרגו — ואבד ... איש ט ויכו היהודים בכל אויביהם (אויביהם וגו' בד) והרגו (ויהרגו ל) בשושן חמש מאות (בשושן הבירה מאות ב) איש בד' ל | ותלו ... המן] ואת עשרת בני המן תלו א ואת ... המן ר 17 אשר כתבו] על אשר כתבו בד' ל קר הם שכתבו א | סטנה ל] שטנה אבד' קר | יושבי] ליתא א ישר' א' | בשלשה ... ההוא] ביום ההוא בד' לספ קר ב"ד באדר א ג' 17-18 בא ... וגו' 1 בא מספר ההרוגים בשושן הבירה לפני המלך אר 18 ובאותו הזמן] ובאותו זמן אר ובאותו יום ק | ותכתוב ... וגו' 2] ותכתוב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקף אר ותכתוב ... אביחיל ג' 2 ק נאמר ותכתוב ... אביחיל וגו' בד' 19 אומ' ליתא ר | *למלאת ... שנה(ה) ר] למלאת לחרבות ירושלם — ש' ט למלאת ... שנה וגו' ספ לחרבות ... שנה ק כי לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקד אתכם ואו' למלאת ... שנה א כי לפי (לפני ל) ... שנה למלאת ... שבעים (שבעים שנה בד) בד' ל כי לפי למלאת לבבל ע' שנה ואומ' למלאת ... שנה ג' 2 | *חמשים ושנים אב ג' 12 ד קר] וחמשים ושנים ט ל"ב ל | שעשו בגולה א ספ] שען] — ג' 12 אלו שעשו בגולה מקר עשו בגולה ג'

20 ועלו ושלש שלכורש וארבע עשרה שלאחשוורו(ש) ושתיים שלדריוש. בשנת שתיים לדריוש (זכ' א:א) ויען מלאך ה' ויאמר(ר) ה' צבאות עד מתי אתה לא תרחם את ירושלם ואת ערי יהודה אשר זעמתה זה שבעים שנה(ה) (זכ' א:יב). ארבע שנים היה הבית נבנה ושיצא ביתא דנא עד יום תלתה לירח אדר די הי שנת שת למלכות דריוש מלכא (עז' ו:טו).

ובאותו הזמן לשנה הבאה עלה עזרא וחבורתו מבבל וגלות אחרת עמו. ויעלו מבני ישראל ומן הכהנים והמשוררים והשוערים והנתינים אל ירושלם בשנת שבע לארתחשסתא המלך. ויבא ירושלם בחדש החמישי היא שנת השביעית למלך. כי באחד לחדש הראשון הוא יסוד המעלה מבבל ובאחד לחדש החמישי בא אל ירושלם כיד אלהיו הטובה עליו. כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט (עז' ט:י-י) ולהבדיל את ישראל מן הנשים הנכריות.

פרק ל

דברי נחמיה בן חכליה ויהי בחדש כסליו שנת עשרים ואני הייתי בשושן הביר(ה) (נחמ' א:א). שתיים עשרה שנה עשה בארץ ישראל(אל) מתקין בחומ(ה) ומישב את ישראל(אל) איש בעירו ואיש באחוזתו. ולקץ הימים נשאלתי מן המלך ואבוא לירושלם (נחמ' יג:ו-ז). משנת עשרים ועד שנת שלשים

24 ובאותו ... עמו. בבלי ראש השנה ג ע"ב; ערכין יג ע"א.

והכהנים והלויים והמשוררים ... ירושלם א ויעלו ... מן ... לירושלם ר ויעלו מבני ישראל והכהנים והלויים והמשוררים לירושלם ק ויעלו מבני ישראל מן ה' וה' וה' אל ירושלם ל ויעלו מבני ישראל (ישר' מן ב) וגו' אל ירושלם בד 25 *לארתחשסתא ליתא ט לארתחשסתא ל | המלך ליתא ק 26 שנת השביעית שנה העשירי בד שנת הע' ל 26-27 כי ... עליון כי ... מבבל וגו' ק כי ... הראשון וגו' דל כי באחד לחדש וגו' ב 27-28 כי ... ומשפט א כי ... ולעשות וגו' ק כי ... ה' צבאות ולעשות ... ומשפט ר כי ... לבכו וגו' בד כי עזרא הכהן וגו' ל 28 ולהבדיל להבדיל ג והבדיל א ובא והבדיל בדל הוא הבדיל קר והוא הבדיל מ | את ליתא ב | מן הנשים מהנשים ל.

1 *פרק ל בג דל סליק פירקא ט ספ קר סליק פירקא כ"ט א 2 דברי ... הבירה(ה) קר דברי נחמיה בנו ... הבירה א דברי נחמיה בן חכליה וגו' בד נחמיה בן חכליה וגו' ל 3 שנה ליתא ר | עשה ליתא ק עשו ב | מתקין בג 13 ל מ מתקין אד קר והתקין ספ | בחומ(ה) ליתא ג 13 ר (ותוקן בין השיטין) | ומישב ר ומיישב א ומשיב בדל ר ומושיב ג 13 מ מק והושיב ספ | בעירו ... באחוזתו לעירו ולאחוזתו בדל 4 ולקץ ... המלך ולקץ ימים ... המלך ק ולקץ הימים

לאחר (אחר ל) חרבן הבית עשו ישראל במלכות כשדים ונפקדו בדל 20 ושלש א ג ד | שלכורש לכורש ג 2 | *וארבע עשרה עשרה שנה ט י"ד ג 2 | שלאחשוורו(ש) לאחשוורש ג 2 | *ושתיים שלדריוש א דל קר | — ט ושתיים לדריוש בג 2 | בשנת ... לדריוש ג 2 ובשנת שתיים לדריוש קר שני בשנת שתיים לדריוש א ובשנת שתיים לדריוש נבנה הבית וכן זכריה אמ' בדל 21 ויען ... ויאמר(ר) א ג 2 ליתא קר ויען מלאך ה' וגו' ואו' בדל | אתה ליתא א קר | *ואת ... יהודה א ג 12 קר | — יהודה ט וע"ל וגו' בד | אשר זעמתה אשר זעמת א בד קר אשור וגו' ל 22 ארבע כל ארבע בדל | *נבנה נבנה מבנה ט 22-23 *ושיצא ... מלכא ושצא ... שת | — דריוש מלכא ט ושיצא (ושיצא ר) ... תלתא ... דיה (כי היא ר) שנת שית ... מלכא קר שכן הוא או' ושיצא ... די היא ... מלכא א שני ושצא ביתא דנא ע' י' ת' ל' א' ה' ש' ש' ל' ד' מ' פ' ל' שני ושצא ביתא דנא וגו' בד 24 ובאותו הזמן ובאותו זמן ר באותו זמן א | עלה עליה ר | עזרא עזרה ק | וחבורתו ג 2 ליתא א בג 12 דל קר | עמו עמו שני הוא עזרא עלה מבבל וגו' בדל עמו שכן הוא או' א 24-25 *ויעלו ... ירושלם ויעלו ... הכהנים | — והשוערים | — אל ירושלם ט ויעלו ...

ושתיים לארתחששתא המלך שנים שתיים עשרה (נחמ' ה:יד).

ושבי יהודאי בנין ומצלחין וג' (עז' ו:יד) דריוש הוא ארתחששתא וכל המלכות כולה ניקראת ארתחששתא. ואי אתה מוצא מלכים לפרס אלא שלשה ולמדי אחד. ומלכות מדי ופרס חמשים ושתיים שנה.

ושאר העם הכהנים והלויים השוערים והמשוררים הנתינים וכל הנבדל מעמי הארצות אל תורת האלהים נשיהם בניהם ובנותיהם כל יודע מבין. מחזיקים על אחיהם אדיריהם ובאים באלה ובשבועה ללכת בתורת האלהים אשר נתנה ביד משה עבד האלהים ולשמור ולעשות(ת) את כל מצות ה' אדונינו ומשפטיו וחוקיו (נחמ' י:כט-ל).

ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סכות וישבו בסוכות כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן בני ישראל עד היום הזה (נחמ' ח:יז). איפש(ר) לומר(ר) כן אלא מקיש ביאתן בימי עזרא לביאתן בימי

8-6 ושבי ... שנה. עיין בבלי ראש השנה ג ע"ב; ויקרא רבה כט:ב (עמ' תרע); פסיקתא דרב כהנא, ראש השנה (עמ' 335), החדש (עמ' 96); מדרש תהילים עח:ו (עמ' 347); תנחומא, ויצא, ב; מדרש חדש על התורה (המקרא בבית הכנסת, א), עמ' קעא. 18-13 ויעשו ... הללו². בבלי ערכין לב ע"ב.

שלשה א מ ס פ ק ר] [—] לפרס אלא שלשה ט [—] אלא שלשה ג¹³ לפרס מלכים אלא (אלא שנים דל) כורש ודריוש בדל | *ולמדין [—] ט | אחד א ג¹³ מקר] אחת ס פ שנים דריוש ואחשורוש אלא הוא כורש (כורת ¹⁰) ב) הוא דריוש הוא ארתחששתא (ארתחששת ל ארתחסת ב) לפי שכל המלכות נקראת (נקרא ל) ארתחששתא (ראה שורות 6-7) בדל | *ומלכות ... ופרס א ג² קר] [—] ט כל שני מלכי מדי ופרס בד כל מלכי מדי ופרס ל 8-7 חמשים ושתיים א ב ל מ ס פ ק ר] חמשים ומאתים ד י"ב ג² [—] ושתיים א ג¹³ 8 שנה] שנים ג¹³ 10-9 ושאר ... מבין] ושאר העם הכהנים (והכהנים א) והלויים השוערים והמשוררים (המשוררים והשוערים א) והנתינים ... הארצות (הארץ א) ... ובניהם (בתיהם ר) ובנותיהם וכל (כל א) יודע מבין א ק ר וישבו הכהנים והלויים והשוערים והמשררים ומן העם והנתינים וכל ישראל (ישראל וגו' בד) ויאספו כל העם כאיש אחד וגו' בדל 12-10 מחזיקים ... וחוקין] ליתא בדל מחזיקים ... אל תורת ... משה איש האלהים ר מחזיק' ... אדיר' ובאים באלה א ומחזיקים ... אדיריהם ¹⁰ ק 13 ויעשו] ויעש ר ואומ' ויעשו בדל | השבים] הבאים בדל | מן השבין מהשבי א | עשו] עשו סוכות ב 14-13 מימי ... הזה ר] מימי ... היום ההוא ותהי שמחה גדולה מאד ק מימי ישוע ... כן א מימי ... נון וגומ' ב ל מימי ... יהושע וגו' ד 14 איפש(ר) ב ל ק] אפשר דר וכי אפשר א 17-14 *מקיש ... מקיש] מקיש ט 14 *ביאתן] ליתא ט באיתן באיתן ר

נשאלת מן המלך ר שכן הוא או' בשנת שלשים ושתיים לארתחששתא המלך באתי אל המלך ולקץ הימים נשאלתי מן המלך וכתובים ראשי האבות ליהודה ובנימין עד מלכות דריוש וארתחששתא א וכן הוא או' ובכל זה לא הייתי בירושלם כי אם בשנת שלשים ושתיים לארתחששתא (לארתחששת ל) המלך בדל | לירושלם ק] ירושלם אל ר ירושלם בד | משנת] בשנת א ג¹³ | ועד א] עד בדל קר | שנת] ליתא בדל 5 לארתחששתא המלך] ליתא א בדל לארתחששתא המלך קר | שנים ... עשרה א ק] שנים עשרה שנה ר י"ב שנה בדל 6 ושבי ... וג'] הרי הוא אומ' ושבי ... וגו' בדל ושבי יהודאי (יהודה ק) בנין ומצלחין בנבואת חגי נביאה וזכריה בר עדוא ובנו ושכלילו מן טעם (מטעם ק) אלהא דישאל (אלה שמיא ק) ומטעם (ומטעם כורש ק¹⁰) ודריוש (ודריוש ר) וארתחששתא מלך פרס קר ושבי ... וארתחששתא א וסבי יהודאי בנין ומצלחין (ומצלח ס) בנבואת חגי זכריה ומלאכי וגו' ס פ וסבי יהודאין בנין ומצלחין בנבואת חגי זכריה ומלאכי עדו ובנו ושכללו מטעם אלהי ישר' ומטעם כורש ודריוש מ 6-7 דריוש ... ארתחששתא מ ס] ליתא (ראה שורה 7) בדל דריוש הוא ארתחששתא וכל המלכות נקראת ארתחששתא וכל ¹⁰ ר דריוש הוא ארתחששתא וכל המלכות נקרא כולו נקרא ארתחששתא ק דריוש הוא ארתחששתא פ וכל המלכות כולה נקראת ארתחששתא א דריוש הוא [—] המלכות כולה נקראת [—] ג¹³ 7 ואי א] ואין ג² דל קר ואין ב | אתה] את ג² | מוצא] ליתא (והושלם בגיליון ביד שנייה) א | *מלכים ...

15 יהושע מה ביאתן בימי יהושע נתחייבו במעשרות בשמיטין וביובלות וקדשו ערי חומה והיו ששין ושמחין לפני המקום אף ביאתן בימי עזרא כן. וכן הוא אומר ותהי שמחה גדולה מאד (שם). ואומר והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירישתה (דב' ל:ה). מקיש ירושתך לירושת אבותיך מה ירושת אבותיך בחידוש כל הדברים הללו אף ירושתך בחדוש כל הדברים הללו או יכול יש לכם ירושה שלישית ת"ל וירשתה ירושה שניה יש לכם ואין לכם ירושה שלישית.

20 והצפיר השעיר מלך יון והקרן הגדולה אשר בין עיניו הוא המלך הראשון (דנ' ח:כא) ועמד מלך גיבור וג' וכעמדו ו תשבר וגו' (דנ' יא:ג-ד) וימלוך אלכסנדרוס מקדון י"ב שנה וימת. עד כאן היו הנביאי(ם) מתנבאי(ם) ברוח הקודש מיכן ואילך הט אזנך ושמע דברי חכמי(ם) כי נעים כי תשמר(ם) בבטנך להיות בה' מבטחך הלא כתבתי לך שלישים וגו' להודיעך קושט וגו' (משלי כב:יז-כא). וכן הוא

ראה ירושלמי שביעית ו:א (לו ע"ב); קידושין א:ט (סא ע"ג). 19-18 או ... שלישית². בבלי יבמות פב ע"ב; נידה מו ע"ב. 21-23 עד ... וגו'². עיין תוספתא סוטה יג:ג (עמ' 231); ירושלמי סוטה ט:יד (כד ע"ב); שיר השירים רבה ח,ט,ג; בבלי יומא ט ע"ב; סוטה מח ע"ב; סנהדרין יא ע"א; בבא בתרא יב ע"א.

וגו' ועמד מלך גבור ומשל ממשל רב ועשה כרצונו או ר' ועמד ... רב ממשלתו ועשה כרצונו ק ועמד מלך וגו' ל 21 וכעמדו ... וגו' בד ל' וכעמדו (סוף קטע) ט וכעמדו תשבר מלכותו ותחץ לארבע רוחות השמים ולא לאחריתו ולא כמשלו אשר משל כי תנשט מלכותו ולאחרים מלבד אלה א וכעמדו ... השמים ולאחרים מלבד אלה ולא כמשלו אשר משל כי תנשט מלכותו וגו' ר וכעמדו ... השמים ק | *וימלוך א ג₂ ג₁₃ ספקר] הוא בדל וימשל מ | אלכסנדרוס] אלכסנדרוס ר | מקדון] מוקדון א | *י"ב א ג₂ ג₁₃ ספקר] שמלך י"ב בדל | *וימת ג₂ ספ] ליתא בדל ומת א מ ק ר 21-22 היו הנביאי(ם) ג₂] היו נביאים ג₁₃ ק ר הנביאים היו ב נביאים א היו המלכ' ל 22 מיכן ג₂ ס] מיכאן ק מכאן א ב ל ר | ואילך] והלך ג₂ | הט ... חכמי(ם) ל] הט ... חכמים וגו' ר הט ... חכמים ולבך תשית (תשיב א) לדעתי (לדעתם ק) א ק הט ... את דברי חכמי' ב | *חכמי(ם)] חכמי' שני' בד 22-23 כיו ... בבטנך ב ל] כי ... בבטנך וגו' ג₂ ר כי ... בבטנך יכונו יחדיו על שפתיך א ק 23 להיות ... מבטחך ב ק] להיות בה' מבטחך הודעתך היום אף אתה א להיות ... היום וגו' ר להיות בה' מבטחך וגו' ג₂ ל | *מבטחך] מבטחך ונא' ד מבטחך שני' ב | הלא ... וגו' l] הלא ... שלישים ג₂ ל ק הלא ... שלישים במועצות ודעת אר | להודיעך ... וגו' l] להודיעך קושט דברי אמת להשיב אמרים אמת לשלחך א להודיעך ... אמת ק להודיעך קושט אמרי אמת (אמת וגו' ב ל) ב ל ר

15 *ביאתן א ג₂ ג₁₃ מ ק ר] ליתא בד ט ל | *בשמיטין א ק ר] ליתא ט ובשמיטין בד ל | *וקדשו ב ג₁₃ ד ל מ ס פ ק ר] ליתא ט ובקידוש א וחידוש ג₂ 16-15 *והיו ... המקום ק] ליתא ד ט ל ר והיו [—] מקום ג₁₃ והיו ששים ושמחים לפני המקום מ והיו ששים ושמחים לפני הקב"ה א ב והיו שמחין לפני הב"ה ס פ 16 *אף ... כן] ליתא ב ג₂ ט | *כן ג₁₃ מ ס פ ק ר] ליתא ב ג₂ ט כך א נתחייבו במעשרות ובשמיטין וביובלות וקידשו ערי חומה והיו ששין ושמחים לפני המקום ב"ה ד ל | *וכן ... אומר א ג₂ מ ק ר] ליתא ט שני' בד ל | *ואומר ג₁₃ מ ס פ ק ר] ליתא א ט וכן הוא אומ' בדל | 17 *וירישתה] ליתא ט וירישתה וגו' בדל | *מקיש ... אבותיך א ב ג₂ ד ל ק] ליתא ג₁₃ מ ס פ ר ירושתך על ירושת אבותיך ט 18 בחידוש] בקידוש ק ר | ירושתך] עתה ג₁₃ | בחדוש] בקידוש ק ר | או יכול ג₂ מ ר] אי יכול בדל יכול א ס פ ק 19-18 *יש ... וירשתה מ ס פ ר] ישראל [—] ט תהי (תהא ב) לכם ירושה שלישית תלמוד לומר וירשתה בדל ירושה ירושה שלישית תל' לו' וירשתה א יש לכם ירושה שלישית ת"ל אשר ירשו אבותיך וירישתה ק 19 ירושה² ... לכם ג₂ ג₁₃ ספ] יש לכם ירושה שניה מ ק ר [—] לכם ירושה שניה ג₁₃ ירושה ראשונה ושניה יש לכם א ראשונה ושנייה יש לכם בדל | ואין ... שלישית² שלישית (ושלישית ב) אין לכם בדל 20 השעיר] ליתא ל | והקרן ... עיניו] ליתא ד וגו' ג₁₃ והצפיר הגדול אשר ב' ע' ל 21-20 ועמד ...

או' שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך (דב' לב:ז).
 ר' יוסי או' מלכות פרס בפני הבית שלשי(ם) וד' שנה מלכות יון מאה ושמוני(ם) מלכות בית
 חשמונאי מאה ושלש מלכות הירודוס מאה ושלש מיכן ואילך צא וחשוב. ובגולה כותבין בשטר
 למניין יוונים אלפא.

מפולימוס שלאסירוס עד פולמוס שלאספסינוס שמונים שנה אילו בפני הבית מפולמוס
 שלאספסינוס עד פולמוס שלקיטוס חמשים ושנים שנה ומפולמוס שלקיטוס עד מלחמת בן
 כוזיבא י"ו שנה ומלחמת בן כוזיבא שלש שני(ם) ומחצה מכאן ואילך צא וחשוב.
 ואלו הן שמונה מלכי יון אלכסנדרוס מקדון פירטון טלימון סליקס סנטרוק אנטיוכס

26-25 ר' ... ושלש. בבלי עבודה זרה ח ע"ב ט ע"א. עיין ויקרא רבה כט:ב (עמ' תרע); פסיקתא דרב
 כהנא, ראש השנה (עמ' 335); מדרש תהילים עח:ו (עמ' 347); תנחומא, ויצא, ב; מדרש חדש על התורה
 (המקרא בבית הכנסת, א), עמ' קעא. 26 מיכן ... וחשוב. בבלי עבודה זרה ט ע"א.
 26-27 ובגולה ... אלפא. בבלי עבודה זרה י ע"א. 28-29 מפולימוס ... שנה. עיין בבלי סנהדרין
 צו ע"ב. 30 ומלחמת ... ומחצה. בבלי סנהדרין צו ע"ב.

28 מפולימוס] מפולמוס א ב ל ר מפולמוס ק |
 שלאסירוס א] של אסורוס ב ל של סנורוס ג של הורודוס
 ס פ ק ר | *עד] פול עד ב ד | פולמוס] פלמוס ג ק
 פולופוס ל פולמוס של רומים א | שלאספסינוס] של
 אספסיאנוס ב שלאספסינוס ל | אילן] ואלו ק
 29 שלאספסינוס] של אספסיאנוס ב שלאספסינוס ל |
 עד] ועד א ג על ר | פולמוס] פלמוס ק מפולמוס ר
 פולמוס שלאספסינוס שמונים שנה אילו בפני הבית
 מפולמוס שלאספסינוס עד פולמוס ל | *שלקיטוס] ל
 שלקיטוס א ב ד מ ס פ ק ר של קיטס ג | *חמשים
 ושנים שנה א ג ס פ ק ר כ"ד ד ל כ"ד שנה ב שלשים
 ושנים שנה מ | ומפולמוס ב ל מפולמוס א ק מפולמוס
 ג מן מפולמוס ר | *שלקיטוס א ל שלקיטוס ב ד מ
 ס פ ק ר שלקיטוס ג | עד] ועד א | בן] בר ג של בן
 א ב 30 כוזיבא ... כוזיבא] כוזבא ג |
 כוזיבא] ס פ ק ר] כוזבא א ג ל כוזבא ב מ |
 כוזיבא מ פ ק ר] ליתא ג ס כוזבא א ב ל | *שלש
 שני(ם) א ג ס פ ק ר] ב' שני' ג ד ל שנים ב |
 ומחצה] ליתא מ | *מכאן ... וחשוב מ פ ר] כ"ב שנה
 אחר חרבן הבית ב ד נ"ב שנה אחר חרבן הבית שיכנה
 במהרה בימינו אמן ל מיכאן ואילך צא וחשוב (חשוב
 ק) ס ק מיכן ואילך צא וחשוב שש מאות ושש עשרה
 שנה ומחצה א מיכן והלך צא וחשוב רע"ו שנים ג מיכן
 [—] ג 31-32 *ואלו ... גסקלגס] סדר הקטעים
 במהדרה הוא לפי עדי נוסח אלו א ג ג 13 מ ס פ ק ר נמצא אחרי
 'אלפא' (שורה 27) ב ד ל 31 שמונה] ח' שמות ק

23-24 וכן ... או' ב ל] ליתא ג מכאן (מיכאן ק מיכן
 ס ומכאן פ) ואילך א מ ס פ ק ר 24 *ויאמרו לך
 א ג ג 13 ק ר] ויאמרו לך יכול זקני השוק תלמוד לומר
 ויאמרו לך הא למדת שזקן זה שקנה (קנה ל) חכמה ר'
 ד ל וגו' יכול זקני השוק תלמוד לומר ויאמרו לך הא
 למדת שזקן זה שקנה (קנה ל) חכמה ר' ב 25 אר'
 ליתא 'אומר' בגיליון ביד שנייה) א | פרס] ליתא ב בבלי
 שבעים שנה מלכות פרס א | מאה ושמוני(ם)] מאה
 ושמונים שנה כל שאר כתבי היד 26 חשמונאי
 חשמוני ל | מאה ושלש ... מאה ושלש] ק"ג ל |
 מאה ושלש] ק"נ שנה ק | הירודוס ב] ליתא ל הורודוס
 ג פ ק ר הורודוס א ס הורודוס ועד פולמוס של אספסינוס
 מלכות הורודוס מ | מאה ושלש א ב ר] ליתא ל ק"ג
 שנה ק ק"נ ג מאה ושלשים מ | מיכן] מיכאן ק מכאן
 ל ר | *וחשוב] וחשוב לחרבן הבית ב ד ל וחשוב שבע
 מאות ושבעים שנה מ וחשוב שמונה מאות ושבעים ותשע
 ר וחשוב שבע מאות וס"ב (אולי נמחק) שמונים ושנים
 שנה א וחשוב שבע מאות ושלשים ואחת שנה ס פ וחשוב
 מ"ח שנה ג | ובגולה כותבין ב ל] וכן (וכך א כך ר)
 כותבין (כתוב ק) בגולה א מ ק ר וכן (וכן פ) היו כותבין
 בגולה ס פ שכן היו [—] ג | *בשטר א ג מ פ ק ר]
 בשטרות ב ד ל 27 יוונים ב ק ר] ליתא פ יוניי א מ
 יונאי ג ס מלכי יוונים ל | אלפא ס פ ק ר] ליתא ב ל
 אלפין מ אלפא ומאה ושבערי שנין א אלף ל"ו שנה
 ג | אלפא] אחרי 'אלפא' נוסף הקטע 'ואלו ... גסקלגס' (שורות
 31-32) ב ד ל חילופי גרסאות של כל כתבי היד מובאים שם

גסקלגס.

היה ר' יוסי או' מגלגלין זכות ליום זכות וחובה ליום חובה כשחבר הבית בראשונה אותו היום מוצאי שבת היה ומוצאי שביעי(ת) היתה ומשמרתו של יהויריב היתה ותשעה באב היה וכן בשנייה בתשע(ה) לחדש הבקעה העיר (יר' לט:ב) בראשונה ובשנייה בשבעה עשר בו.

35

ברוך ה' אלהי(ם) אלהי ישראל עושה נפלאות לבדו וברוך שם כבודו לעולם וגו' (תה' עב: יח-יט). והוא מהשנא עידינא וזמנייא וגו' (דנ' ב: כא) עידינא זו עידנה של סדום וזמנייא זו זמנה של ירושלם מהעדא מלכין זה יהויקים ומהקם מלכין זה נבוכדנצר(ר) מלך בבל יחב חכמתא לחכימין זה משה

33-34 היה ... בשנייה. תוספתא תענית ג: ט (עמ' 340); ירושלמי תענית ד: ח (סח ע"ד); בבלי תענית כט ע"א; ערכין יא ע"ב; מדרש תהילים צד: ו (עמ' 419). 33 מגלגלין ... חובה. ספרי במדבר, סח (עמ' 63), קיד (עמ' 123), קלג (עמ' 177); ספרי דברים, רכט (עמ' 262); מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי לשמות כא: יג (עמ' 169); תוספתא יומא ד: יב (עמ' 253); ירושלמי סנהדרין י: ב (כח ע"ב), י: ט (כט ע"ד); בבלי שבת לב ע"א; בבא בתרא קיט ע"א-ע"ב; סנהדרין ח ע"א; במדבר רבה יג: יח; שמחות ח: יד (עמ' 161). 35 בתשע(ה) ... בו. תוספתא תענית ג: י (עמ' 340); בבלי תענית כח ע"ב. 33-43 והוא ... לבוא. סדר אליהו רבה יז (עמ' 84 ואילך).

ומשמרת ר' | *של יהויריב א ג₂ ל ק ר | שיהויריב ד של יהודי ב | היתה² ליתא א ג₂ ר | ותשעה ... היה² ליתא א ט' באב היה אחד בשבת היה ג₂ | *בשנייה² שנייה ד 35 *בתשעה(ה) א ג₂ 13 מ ס פ ק ר | ובוה ובוה הלוי(ם) (היו הלוי(ם) ל) עומדים על דוכנם ואו' שירה ומה שירה או' (היו אומ' ב ל) וישב עליהם את אונם וגו' בחדש הרביעי בתשע' בד ל | הבקעה | הוכתה ג₂ | בשבעה | בחמשה ג₁₃ מ | עשר | ליתא א 36 *ברוך א ג₂ מ ס פ ק ר | ברוך ה' אלהי ישראל מן העול' ועד העולם ואמר כל העם אמן הללויה ברוך בד ל | אלהי(ם) | ליתא ר | נפלאות | נפלאות גדולות ב ג₂ ק | וברוך ... וגו' ב ל | ליתא ק ר וג' ג₂ וברוך ... לעולם וימלא כבודו את האר' אמ' ואמ' א וברוך ... לעולם ס פ וברוך ... לעולם ועד מ | — | לעולם ועד ג₁₃ 37 והוא ... וגו' ב ל | והוא מהשנא עידינא ק והוא מהשנא עידינא וזמניא מהעדה מלכין ומהקם מלכין ר והוא מהשנא עידינא גו' א והוא מהשנא עידינא וגו' הוא גלה עמיקתא ג₂ | עידינא² ליתא ק מהשנא עידינא ר והוא מהשנא עידינא ג₂ | זו¹ זה ל | עידנה א ב | עידנא ל מ ק עידנא ר עדנה ג₂ עידן ס פ | של סדום | של פדום (י) ב | *זו² א ג₂ 13 מ ס פ ק ר | ליתא בד ל | זמנה | זמנא ל מ פ זימנא ס ק זימניא ג₁₃ | של² די ל | *ירושלם א ג₂ 13 מ ס פ ק ר | ירושלם תבנה בקרוב ואמרו אמן בד דירושלם במהרה בימינו תבנה ל 38 זה¹ זו ר | יהויקים א ב ג₂ ל | מלכות יהויקים

שמונת ג₂ 13 ל | אלכסנדרוס | אלכסנדרוס ר ואלכסנדרוס ג₂ | מקדון | מקדון ס | פירטון ב ל | פירטון ג₁₃ פורטון א ופורטון ק ופירטון ר ופירטון ס ופירטון מ פורטוס ג₂ ופרמון פ | *טלימון א ג₂ ל | שלימון בד וטלימון ג₁₃ מ ס ק ר וטולמון פ | סליקס ב | ליתא ל סלקס ג₂ סליקוס פ וסליקוס ס וסלוקת ג₁₃ מ ק ר טליקוס א | סנטרוק פ | וסנטרוק א ג₁₃ מ ר סנטריק ג₂ וסלטרוק ס סנטורה ל פנטרוק ב וסנטרוס ק | אנטיוך ב ל | ליתא ג₂ ואנטיוך מ ס ק אנטיך א ואנטיוך ר ואנטיך פ | אנטיוכס א ל מ | ליתא ס ואנטיוכס ג₂ ואנטיוכס פ ק ואניוכס ב 32 גסקלגס ב | וגסקלגס ג₂ מ ס פ ר וגסקלגס ג₁₃ וגסקלגס ק סגסקלגס ל וגסקלגס בפולמוס של אספסינוס גזרו על עטרות של חתנים ועל האירוס בפולמוס של טיטוס גזרו על עטרות כלות א 33 היה א ב ג₂ ל | ליתא ג₁₃ מ ס פ ק ר | יוסי¹ שמעון ג₁₃ | מגלגלין | לעולם מגלגלים א מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב מגלגלין ל | ליום¹ על ידי ג₂ | זכות² ב ל מ ק ר | זכאי א ג₂ ס פ | ליום² על ידי ג₂ | חובה ב ג₁₃ ל מ ק ר | חייב א ג₂ ס פ | *כשחבר א ג₂ 13 ס ק ר | שנמצאת או' כשחבר בד שתמצא אומ' שכשחבר ל משחבר ג₂ | בראשונה | הראשון ג₂ | אותו היום ב ל | ליתא ג₂ ק ר אותו היום תשעה באב היה א 34 מוצאין | מוצאי א | שבת | שביעית ג₂ | היה¹ | ליתא ק | שביעי(ת) | שבת ג₂ | היתה¹ ב | ליתא א ג₁₃ ק ר היה ג₂ ל | ומשמרתו

רבינו אבי החכמה ואבי הנביאים ומנדעא לידעי בינה זה יהושע בן נון. ד"א חכמתא לחכימין זה יוסף הצדיק (ק) שני' בו אין נבון וחכם כמוך (בר' מא:לט) ומנדעא לידעי בינה זה דניאל וחבריו דכת' באדין לדניאל בחזון די ליליא רזא גלי (דנ' ב:יט). והוא גלי עמיקתא ומסתרתא וגו' (דנ' ב:כב) עמיקתא זה עומק המרכבה ומסתרתא זה מעשה בראשית ידע מה בחשוכא זו מחת פורענותן שלרשעים בגיהנם ונהורא עמיה שרי זה מתן שכון שלצדיקים לעתיד לבוא. ואו' בטרם אצרך בבטן ידעתין וגו' (יר' א:ה) יכול בעתו תלמוד לומ' זה ספר תולדות אדם (בר' ה:א). מלמד שהראהו הקב"ה לאדם הראשון דור דור ומנהיגיו דור דור ונביאיו דור דור ודורשיו דור דור וחכמיו ופרנסיו דור דור ושופטיו חכמי דור דור נביאי דור דור צדיקי דור דור מספר שמותיהן

42-43 ידע ... לבוא. עיין שרידי תנחומא-ילמדנו, עמ' 23. 44 ואו' ... אדם. עיין פסיקתא רבתי, כז-כח (קלג ע"ב). 45 מלמד ... פסיעותיהן. ראה בראשית רבה כד:ב (עמ' 231); בבלי סנהדרין לח ע"ב; עבודה זרה ה ע"א; שמות רבה מ:ב-ג; אבות דרבי נתן, נוסחא א, לא (עמ' 91); נוסחא

13 ספקר מלכות של יהויקים מ | זה² זו קר | נבוכדנצר² (ר) אג² | נבוכדנצר ב נבוכדנצר ל מלכות נבוכדנצר קר | מלך בבל | יתא אג² קר | יחב | יחב | לחכימין | לחכימין ומנדעא לידעי בינה יחב חכמתא לחכימין ר | 39 רבינו | יתא ק רע"ה ב | אבין | אב לפ | החכמה | החכמים ג² בחכמה פ | ואבין | יתא לספאביר וראשג² | *הנביאים ג¹³ מקר | התבונה ב ד והבינה ל לנביאים ג² הנבואה א והנבואה ס ובנבואה פ | לידעי | לידעי א 39-40 בינה ... בינה | בינה ג² 39 *בן נון אג¹³ ספקר | יתא ג² מ בן נון שני' ויהושע בן נון מלא רוח חכמה ד שני' ויהושע בן נון מלא רוח חכמה בל | חכמתא ב | יתא ג² יחב חכמתא לקר יחב חכמ' א 40 בו אבין | יתא ג² לר | וחברין | יתא א | דכת' בג² שני' אלקר 41 באדין ... גלי ב | אדין (באדין א) לדניאל בחזון (בחזון א) די ליליא (לילה ר) רזא גלי אדין (באדין א) דניאל בריך לאלקא (לאלה ר) שמיא אר אדין ... לילא רזא גלי וגו' ק באדין דניאל בחזון דליליא רזא דנא גלי ליה ל כל קבל באדין דניאל בחזון ד"א ג² | והוא ... וגו' ב | והוא ... ומסתרתא ידע מה בחשוכה ל והוא גלי עמיקתא ומסתרתא ר והוא (הוא ג²) גלי (גלה ק גלא ג²) עמיקתא אג² ק 42 עמיקתא בל | יתא אג² ק עמיקתא ר | עומק מעשה ג² | המרכבה | מרכבה ג² | זה² אילו ג² 13 | ידע | ודע ב | בחשוכא | בחשוכה ונהורא עמיה שרי ידע מה בחשוכה ר | זו ב | יתא ג² זה אלקר | *מחת לקר | יתא מספ מתן ב ד מידת א מחזות ג² | פורענותן | פורענות ר 43 בגיהנם

א | בגהינם ב | בגהינם ג² | שרין | שרא ק שריה ג² | *לבוא ג² מספקר | לבוא ד"א יחב חכמתא לחכימין זה יהושע בן נון שני' ויהושע בן נון מלא רוח חכמה ומנדעא לידעי בינה זה ירמיהו ד לבוא ד"א ... לידעי זה ירמיהו ב לבוא ד"א ... יהושע שני' ... מלא וגומ' ומנדעא לידעי בינה זה ירמיהו ל 44 *ואו' ג² מספקר | שני' ב ד ל וכן הוא מפורש על ידי ירמיהו א | בטרם ... וגו' | בטרם ... ידעתין וברם תצא מרחם וגו' ר בטרם ... ידעתין ג² בטרם אצרך בבטן וגומ' ל 45 שהראהו | שהראה לו א | הראשון בג² | יתא ל כל התולדות (תולדות א הדורות והתולדות ר) העתידות (העתידין ר) לצאת ממנו הראהו (הראה ק והראהו הקב"ה א) אקר 45-46 דור' ... דור' דור דור ומנהיגיו דור דור ונביאיו דור דור ודורשיו דור דור וחכמיו ופרנסיו (דור דור ופרנסיו ב) דור דור ושופטיו חכמי דור ודור נביאי דור ודור צדיקי דור ודור בל דור דור ודורשיו דור דור וחכמיו דור דור ופרנסיו דור דור ושופטיו דור דור וגבוריו דור דור וצדיקיו ורשעי כל דור ודור שני' זורו רשעים מרחם גו' א דור דור וצדיקיו דור דור ופושעיו דור דור ושופטיו דור דור ופרנסיו ק דור דור ודורשיו דור דור ודורשטיו (ושוטטיו ר) דור דור וחכמיו וגבורי דור ודור דור צדיקי דור דור רשעי דור ודור דור ודור ומצדיקיו ומשיעיו (ומרשיעיו ר) דור דור וחכמיו דור דור ופרנסיו דור דור ודורשיו דור דור וצדיקיו דור דור ורשיעיו ג² דור דור ודורשיו דור דור ושופטיו גבורי דור ודור צדיקי דור ודור רשעי (רשיעיו פ) דור ודור (דור פ) מספ דור ודורשיו דור דור רשעי דור ודור מ 46 מספר שמותיהן בל | יתא ג² מנין שנותיהם ר ומנין

מניין ימותיהן חשבון שעותיהן סכום פסיעותיהן שנ' כי אתה צעדי תספור וגו' (איוב יד: טז) ואו' ותקטן זאת בעיני ה' אלהים וגו' (שמ"ב ז: יט) ואו' גלמי ראו עיניך וגו' ואו' ולי מה יקרו ריעיך אל וגו' אספרם מחול ירבון וגו' (תה' קלט: טז-יח).
50 סליקא לה תניא דסדר עולם רבא.

ב, ח (עמ' 22); פסיקתא רבתי, כג (קטו ע"א); תנחומא, כי תשא, יב; תנחומא בוכר, בראשית, כח (עמ' 21); בראשית, לב (עמ' 22); מדרש תהילים קלט: ו (עמ' 530); מדרש שמואל כד: ו (עמ' 120).

אמן ואמן תם תם ק גמר ונשלם סדר עולם אילו שנים משנברא העולם עד עכשיו מאדם ועד המבול אלף שש מאות וחמשים ושש שנה מן המבול עד הפלגה שלש מאות וארבעים שנה מן הפלגה עד שנולד יצחק אבינו חמשים ושנים שנה ומשנולד יצחק אבינו עד [—] ממצרים ארבע מאות שנה ובמדבר היו ארבעים שנה ושמונה מאות וחמשים שנה משבאו לארץ עד שגלו ממנה ושבעים שנה בין בית ראשון (ראשון לאחרון א') ובית האחרון ארבע מאות ועשרים שנה נמצא שחרב בית האחרון בשלשת אלפים ושמונה מאות ועשרים ושמונה שנה לבריאת עולם משחרב הבית עד עכשיו אלף ומאתים וארבעי' ושבע שהן בכלל חמשת אלפים ושבעים וחמש שנים לפרט ימות היצירה א' אלו שנים משנברא העולם ועד עכשיו מאדם ועד המבול אלף ושש מאות וחמשים ושש ומן המבול ועד הפלגה שלש מאות וארבעים שנה ומן הפלגה ועד שנולד יצחק אבינו נ"ב שנה ומשנולד יצחק אבינו עד שיצאו ישראל ממצרים ארבע מאות שנה וארבעים שנה שהיו ישראל במדבר ושמונה מאות וחמשים שנה משבאו ישראל לארץ ועד שגלו ממנה ושבעים שנה מבית לבית ובנין בית האחרון ד' מאות ועשרי' שנה ומשחרב הבית ועד עכשיו אלף וצ"ח שנה שהן כולן ארבעת אלפי' ותתקכ"ו שנים סליק פירקא סליק סדר עולם ס.

שניהם ק מנין שניהם מ מנין שנותם ס פ ומנין ימיהן א 47 מנין ימותיהן ב ל ומספר ימיהם ג ק ר ומספר שנותיהן א | חשבון שעותיהן ב ל | ליתא ג ג וחשבון (חשבון ר) שעותיהם א ק ר | סכום] וסכום א ג ק ר | פסיעותיהן] פסיעתן ב | שני' ב ג ל] וכן הוא אומ' א ק ר | כי ... וגו' ב ל] ליתא ג ג ... תספור א כי אתה (עתה ר) צעדי תספור (תספור וגו' ס פ ר) ואומ' ולי מה יקרו ריעיך אל (אלא ר) ומה (מה פ ק) עצמו ראשיהם (ראשיהם וגו' ר) (ראה שורות 48-49) מ ס פ ק ר 47-48 ואו' ... וגו' ל] ליתא א ג ואו' ... בעיניך ... וגו' ב ואומ' וזאת (זאת ס פ) תורת האדם ה' אלהים ס פ ק ר ואומ' ... האדם מ 48 גלמי ... וגו' ב ג ל] גלמי ראו עיניך ועל ספרך כולם יכתבו ימים יוצרו ולא (ולו א) אחד בהם (מהם ק) א מ ס פ ק גלמי ... יכתבו ר | ואו' ג] ליתא ג מ ס פ ק אבל תלמידי חכמי' א 48-49 ולי ... וגו' ל] ליתא (ראה שורה 47) מ ס פ ק ר ולי ... אל ומה עצמו ראשיהם א ב ולי מה יקרו וגו' ג 49 אספרם ... וגו' ל] אספרם מחול ירבון הקיצותי ועודי עמך א ב מ ס פ ק ר אספרם מחול ירבון ומעולם לא שמעו וגו' ג 50 סליקא ... רבא] סליק פירקא אל אשר כבודו נעלם נשלם תניא דסדר עולם בפירקין תלתין ב נגמרה משנת סדר עולם ר תם ונשלם סדר עולם פ סליק פירקא נשלם סדר עולם מ חסל סדר עולם ג בריך רחמנא דסייען מריש ועד כען

In Memoriam

my father

Rabbi Boruch Milikowsky

•

my mother

Mrs. Leah Milikowsky

•

my friend

Jamie Lehmann

The Dinur Center for Research in Jewish History, Hebrew University

This research project was funded in its early stages by the Dinur Center

The publication of the critical edition of Seder Olam was funded by the

Friedberg Genizah Project

This study was supported by the Ingeborg Rennert Center for Jerusalem Studies

This volume was published with the assistance of

The Lya and Zoltan Gaspar Chair, Bar Ilan University

The Livin Chair, Bar Ilan University

The Naftal Center, Bar Ilan University

The Office of the President of Bar Ilan University, Professor Moshe Kaveh

The Ruth bat Sarah Foundation, Jerusalem

Typesetting & Layout: yy.gamliel@gmail.com

ISBN 978-965-217-359-1

SEDER OLAM
CRITICAL EDITION, COMMENTARY,
AND INTRODUCTION

Volume One
Introduction and Critical Edition

CHAIM MILIKOWSKY



YAD BEN-ZVI PRESS • JERUSALEM

THE RABBI DAVID MOSES AND AMALIA ROSEN FOUNDATION • JERUSALEM

SEDER OLAM

CRITICAL EDITION, COMMENTARY,
AND INTRODUCTION

Volume One