1. מה קרה בהר סיני?

גישות מקסימליסטיות ומינימליסטיות

בפרק הקודם ראינו שביקורת המקרא המודרנית טוענת כמה טענות כנגד רעיון קדושת המקרא. מרבית הטענות הללו ספרותיות, פילולוגיות והיסטוריות בטבען, וחוקרי מקרא, תאולוגים והיסטוריונים של הדת דנו בהן באריכות. אך יש לתת את הדעת על טענה נוספת, ואפילו חשובה יותר, הקוראת תיגר על מעמדו של המקרא. חלק מן הקוראים המודרניים נתנו דעתם למקורו האנושי של המקרא בעקבות קטעים שאינם עולים בקנה אחד עם הרעיון של א-ל הנוהג בצדק או ברחמים, וודאי שלא שניהם גם יחד. המקרא נראה אנושי בתכלית לא רק משום שהוא מתקשה להכריע אם נוח העלה לתיבה שתיים או שבע מהחיות הטהורות, אלא בעיקר משום שמתואר בו א-ל המעניש צדיק עם רשע – אם לא בסיפור המבול (שהרי שם מסופר שכל בני האדם מלבד נוח היו חוטאים), וודאי שבסיפור יציאת מצרים, שבו מכה הא-ל את בכורי מצרים אף על פי שלא הייתה להם יד בקביעת מדיניות עבודת הפרך של פרעה. מטרידה אף יותר העובדה שבכמה מקרים, ספורים אמנם, מורה התנ"ך לבני האדם לחקות את א-להים ולנהוג ללא צדק וחמלה: יש להשמיד את כל העמלקים על טפם (דברים כה, יז-יט); ורצח עם או גירוש יהיו מנת חלקם של כל הכנענים שיסרבו לקבל את מרותם של בני ישראל (למשל, דברים ז ו-כ).[[1]](#endnote-1)

טענה זו כמעט אינה מושפעת מהעובדה שבמהלך הדורות קבעו פרשנים יהודים כי החוקים המתייחסים לכנענים נהגו אך ורק בימי יהושע ואינם נוהגים לדורות. כלומר, מי שחי אחרי זמנו של יהושע אינו רשאי לקיים אותם, וודאי שאינו מחויב לעשות כן. (על פי ההלכה, הקטגוריה "כנענים" חדלה להתקיים בימיו של סנחריב מלך אשור, ואם כן כל החוקים המתייחסים לכנענים בטלים ממילא; ראה למשל מ' ידיים ד, ד; ת' קידושין ה, ו; ב' ברכות כח ע"א; ב' יומא נד ע"א; רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות מלכים, ה, ד).[[2]](#endnote-2) בדומה לכך, אדם הרוצה להאמין בקדושת המקרא יזכה לנחמה מעטה בלבד מההצעה שמשמעות החוקים הללו שונה מכפי שנראה לנו ושיש להבינם באופן מטאפורי. התלמוד מעלה הצעה זו כאשר הוא מנסה להתמודד עם הקושי שבמצוות בן סורר ומורה המתירה להורים להרוג את הבן (דברים כב, יח-כא). בב' סנהדרין עא ע"א ובת' סנהדרין כא, ב טוענים חז"ל שמצווה זו כתובה בתורה אך ורק כדי שנקבל שכר על דרישתה באופן המבטל אותה.[[3]](#endnote-3) טענה מפורסמת זו איננה פותרת לחלוטין את הבעיה המוסרית שפסוקים מעין אלה מעוררים. עומדת בעינה העובדה שבפסוקים אלה נוצר הרושם, לכל הפחות, שהתורה מעודדת אכזריות ואי-צדק (במקרה של הכנענים, כלפי דור אחד). הטקסטים הללו מקשים על אנשים דתיים רבים להאמין שא-להים הוא שכתב את כל המקרא כולו: לא ייתכן שא-ל חנון ורחום כתב תורה שנראה שדוגלת באי-צדק, אפילו אם במקומות ספורים בלבד, ואפילו אם רק על פני השטח.

הקטעים הללו, שחוקרים מודרניים מתארים כ"טקסטים קשים", זכו לתשומת לב רבה בעשורים האחרונים.[[4]](#endnote-4) אנשים מודרניים רבים מוטרדים באופן דומה מהסקסיזם הרווח במקרא ומעמדתו של המקרא כלפי הומוסקסואליות. דוגמא לכך מצויה בסוף עשרת הדברות: מלשון הכתוב נראה כי אשתו של אדם נמנית עם סוגים אחרים של רכוש, כמו בית וכמו עבדים (טקסט קשה נוסף!). יש אנשים מודרניים הטוענים כי המקרא סקסיסטי פחות מכל יצירה ספרותית אחרת מהמזרח הקרוב הקדום וכי הוא מגלה כלפי עבדים חמלה רבה יותר מכל טקסט אחר; הוא מבטא, כך הם אומרים, התקדמות, והכיוון שבו נעה התקדמות זו הוא המסר שעל האדם המודרני ללמוד מן המקרא. אינני בטוח שהמקרא מביע בעקיבות עמדות סקסיסטיות פחות ממרבית הטקסטים המסופוטמיים או הכנעניים; בכל מקרה, אף אם הדבר נכון, אין להכחיש שכמעט כל הטקסטים המקראיים העוסקים בנושא המגדר נושאים אופי פטריארכלי בתכלית, אף שנדיר שיש בהם שנאת נשים ממש.

יותר מן הסתירות שזיהתה ביקורת המקורות, נוכחותם של קטעים קשים מעין אלה במקרא היא שמקשה עלי להאמין בעמדה המסורתית של היהדות ושל הנצרות שלפיה המקרא ניתן בהתגלות.[[5]](#endnote-5) סוגיות מוסריות ולא עניינים היסטוריים-פילולוגיים הן שמקשות את הקושיות הגדולות ביותר על קדושת המקרא. אינני היחיד שחש כך. בעיני יהודים מודרניים רבים התנ"ך הוא ספר קדוש אך גם מביך. למרות הכבוד והיקר שאנחנו רוחשים לו, אנחנו מודעים גם לצדו האנושי. כיצד יכולה תאולוגיה יהודית מודרנית ליישב את הציות למסורת המבוססת על טקסט זה עם הצורך לערוך בו שינויים ותיקונים? כיצד יכולה אהבת התורה לדור בכפיפה אחת עם הנכונות לבחון אותה באופן ביקורתי וחסר פניות?

מקור חשוב היכול לסייע במציאת מענה לשאלות הללו הוא זרם של מחשבת ישראל במאה העשרים המזוהה עם פרנץ רוזנצווייג ועם אברהם יהושע השל. הוגים אלה הציעו שהמקרא, וכמוהו כל המסורת היהודית, הוא מענה לפעולת ההתגלות של א-להים. מה שאנחנו קוראים במקרא הוא עירוב של יסודות א-להיים ואנושיים. ייתכן גם שלא ניתן בהתגלות תוכן ספציפי, ואם כן כל המילים והחוקים הכתובים במקרא הם פרשנויות אנושיות להתגלות.[[6]](#endnote-6) השל מביע רעיונות ממין זה לעיתים תכופות, במיוחד בספרו "א-להים מבקש את האדם: פילוסופיה של היהדות":

מכאן שהיהדות מבוססת על מעט התגלות והרבה פרשנות, רצון הא-ל מצד אחד והבנתם של בני ישראל מצד אחר. להבנה זו אנו תלויים במסורת התורה שבעל פה. נבואת הנביאים ופרשנות המפרשים חשובות באותה מידה. קיימת שותפות בין הקדוש ברוך הוא לעם ישראל, והיא נוגעת הן לעולם הן לתורה. הוא ברא את העולם, ואנו חורשים את שדותיו; הוא נתן לנו את הכתוב, ואנו משכללים ומשלימים אותו.

במקום אחר הוא כותב:

כעדות להתגלות המקרא עצמו הוא **מדרש**.

וכן:

המקרא איננו רק דברי הנביאים: יש בו גם דברים שהושמעו בשפתיים לא נבואיות . . . לא רק גילוי של הא-להים יש בו, אלא גם תובנות אנושיות.[[7]](#endnote-7)

בשני הציטוטים הראשונים נראה שהשל סבור שייתכן שחלק מלשון המקרא או חוקים מסוימים הגיעו ישירות מן השמים; מהציטוט השלישי משתמע אולי שהמקרא כולו הוא פרשנות אנושית להתגלות הא-להית, ואם כן כל המילים הכתובות במקרא הן אנושיות במקורן.[[8]](#endnote-8) רוזנצווייג מפגין החלטיות רבה יותר בייחוס כל מילות המקרא לבני אדם המפרשים את ההתגלות:

תוכנה הבלתי-אמצעי של ההתגלות הוא רק התגלות עצמה. במילה "וירד" כבר תמה, למעשה, התגלות. ובמילה "וידבר" כבר מתחילה הפרשנות, שלא לדבר על "אנכי".

וכן:

הא-ל מגלה בהתגלות תמיד רק את ההתגלות. במילים אחרות: לעולם הוא מגלה רק את עצמו לאדם, לאדם עצמו. אקיוזטיב ודטיב אלה הם התוכן הבלעדי של ההתגלות.[[9]](#endnote-9)

בעיני רוזנצוויג, מבחינה זו "אנושי הוא המקרא בכולו" – אף על פי שהוא אומר שאפשר לחוש פה ושם, אף אם לרגע בלבד, כי "הא-לוהי שבכתב אנוש זה ודאי ונהיר".[[10]](#endnote-10) אם כן, המקרא כולו נכתב על ידי בני אדם, אבל במקומות חשובים במיוחד יש במילותיהם דבר מה א-להי. בעיני רוזנצווייג והשל המקרא קדוש בהיותו תגובה להתגלות של א-להים, אבל נוסחו (או חלק הארי של נוסחו) הוא פרי יצירתם של בני אדם. על פי תפיסה זו אירוע ההתגלות אמיתי, ומעמדו של המקרא נובע מאירוע זה; אבל הפרטים הכתובים במקרא אינם מחייבים כפי שהיו לו התורה הייתה יורדת מן השמיים בצורתה הנוכחית. האם עמדה זו רדיקלית עד כדי יציאה אל מחוץ לגבולות השיח היהודי האותנטי בעניינים שבקדושה? בכוונתי להראות שלא כך הוא, ושלמודל ההתגלות הנובע מצורת חשיבה זו שורשים הנעוצים עמוק במסורת ישראל. כדי להתחקות אחריהם, הבה נצא למסע פרשני הנפתח ברגע ההתגלות עצמו, בהר סיני.

**שמות יט-כד**

מה בדיוק ראו ושמעו בני ישראל בהר סיני? אין זו שאלה אקדמית גרידא. האירוע שהתרחש בהר סיני כשלושה חודשים אחרי יציאת מצרים הוא חלק מהחוט המשולש העומד ביסוד הקיום היהודי. מעמד הר סיני, השחרור מעבדות מצרים והבטחת הארץ יצרו יחד את השילוב של דת ושל אתניות הקרוי בפינו כיום "יהדות".[[11]](#endnote-11) הליטורגיה היהודית חוזרת ואומרת: א-להים נתן את התורה לעמו ישראל; פרקי אבות נפתחים באמירה שמשה קיבל תורה מסיני ומְסרה, היינו, עשאה למסורת. אבל מה משמעותם של הפעלים המרכזיים הללו – א-להים **נתן**, בני ישראל **קיבלו**? מעמדה המחייב של ההלכה ומעמדו המקודש של המקרא נסמכים על פעלים אלה, ומשום כך ראוי לבחון לעומק את משמעותם. מרבית היהודים המודרניים, וביניהם רבים המקפידים על שמירת ההלכה, אינם מסוגלים לקבל את התאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות (א-להים דיבר, משה כתב את דבריו מילה במילה וחמשת חומשי התורה מתעדים במדויק את דבריו של א-להים) כפשוטה.[[12]](#endnote-12) תאוריה זו אפשרית מבחינה תאולוגית, אך היא מצמצמת את רעיון ההתגלות באופן חריף: הלוא לא ייתכן שא-להים איננו יכול להתוודע לבני האדם בדרכים אחרות ומורכבות יותר. יתר על כן, היעדר האחידות הנרטיבית בתורה, חוסר העקיבות שיש בלשונה ובעמדות המובעות בה, ומעל לכול, הקושי ליישב את הקטעים המעוררים קשיים מוסריים עם האמונה בא-ל הנוהג בצדק וברחמים מובילים למחשבה שחמשת חומשי התורה יצאו מתחת ידיהם של בני אדם רבים. מדוע אפוא הספרים הללו קדושים? סמכותה של ההלכה מבוססת על הטענה שא-להים נְתנה לבני ישראל, ולפיכך יש לענות על השאלה אם אכן אפשר לומר שמצוות התורה ניתנו בהתגלות.[[13]](#endnote-13)

המחלוקת בשאלה מה בדיוק ראו ושמעו בני ישראל בהר סיני איננה פרי המצאתו של העולם המודרני. שאלות שבני התקופה המודרנית שואלים מופיעות כבר ברבדים הקדומים ביותר של מחשבת ישראל, לא רק בטקסטים המפרשים את המקרא אלא אף בסיפורי המקרא עצמם. מסיבה זו בנייתה של תאולוגיה יהודית של ההתגלות שתתאים לימינו אנו יכולה להתחיל באופן שבו המקרא עצמו מתאר את מקור החוקים הכתובים בו. נכון אמנם שהטקסטים המקראיים אינם פורשים בפנינו תאולוגיה שיטתית וסדורה של התגלות ושל סמכות דתית; ככלל, הטקסטים המקראיים אינם נוטים לנסח הכללות מופשטות כדרכה של הפילוסופיה המערבית. אבל כאשר המקרא מתאר כיצד נודע לבני ישראל מה א-להים שואל מעימם, הוא טוען טענות בדבר הסמכות הדתית שלו עצמו. קריאה צמודה בסיפורים הללו תראה שהם תומכים בתפיסות מפתיעות ובעלות עקיבות פנימית בדבר היחס שבין המסורות המקודשות של עם ישראל ובין מקורן הא-להי. מחלק מהטקסטים הללו עולה שמה שעם ישראל יודע ועושה – היינו, מה שהטקסטים המקראיים עצמם מורים ומצווים – לא הגיע ישירות מהשמיים, אלא נובע בחלקו מפרשנותם של מנהיגים דתיים מקרב בני ישראל. ובמונחים שהצעתי בהקדמה לספר, חלק מהטקסטים המקראיים מתארים תאוריה השתתפותית של התגלות.

הבה נפנה כעת לבחון את הסיפורים המקראיים המתארים את מעמד הר סיני, תוך התמקדות בשאלות הללו: מה חוו בני ישראל בהר סיני? אילו מראות וקולות חדרו לעיניהם ולאוזניהם של העבדים שזה עתה יצאו לחופשי? נענה על השאלות הללו בשני שלבים. בשלב הראשון נקרא קריאה סינכרונית בפרקים אלה, אשר תחשוף דפוסים חוזרים של אי-בהירות שחשיבותם מרובה לעיצובה של תאולוגיה יהודית מודרנית. בשלב השני נעיין בטקסטים ובמסורות הקדומים שמהם הורכב ספר שמות, ומתוך כך נוכל לחקור שני נושאים נוספים: ראשית, המידה הגדולה להפתיע של ההלימה בין פירושים בתר-מקראיים להתגלות ובין דבריהם של המקורות הקדם-קאנוניים שמהם הורכבה התורה, ושנית, התרומה הייחודית של הטקסט בצורתו הסופית, הנובעת מהדרכים שבהן השתמשו עורכי המקרא במסורות שירשו מזרמי מחשבה ישראליים שקדמו להם, הגיבו עליהן, ניסחו אותן מחדש ושינו אותן.

סיפור ההתגלות המופיע בפרקים יט-כד בספר שמות איננו מאפשר קריאה רציפה ועקיבה. כפי שהדגימו חוקרים רבים, פרק יט בספר שמות משופע באי-בהירויות, בפערים, בחזרות משונות ובסתירות בולטות עוד יותר מרוב התורה.[[14]](#endnote-14) הפרטים המשונים הללו הולכים ורבים כאשר קוראים שני תיאורים נוספים של ההתגלות בהר סיני, המופיעים בהמשך הספר: פס' יח-כב בשמות כ[[15]](#footnote-1)\* ושמות כד. הטקסטים הללו מציגים בפנינו אוסף מבלבל של פסוקים המתארים את משה עולה להר ויורד ממנו.[[16]](#endnote-15) נראה שמשה איננו נמצא במקום הנכון בזמן נתינת עשרת הדברות: א-להים מורה לו לרדת מן ההר ואז לשוב ולעלות עם אהרון לצדו (שמות יט, כד), ומשה אכן יורד אז מן ההר (יט, כה); אבל עשרת הדברות נאמרים לפני שהוא שב ועולה (כ, א).[[17]](#endnote-16) כמו כן אפשר לשאול, היכן נמצא א-להים לפני ההתגלות ובמהלכה? על פי פס' ג בשמות יט, א-להים שוכן על ההר כמה ימים לפני ההתגלות, בעוד שעל פי פס' יא באותו הפרק א-להים יורד על ההר מיד לפני תחילתה (וכך גם בפס' יח); ובפס' כ בפרק יט ה' שב ויורד על ראש ההר. (טקסטים מקראיים אחרים מספרים שא-להים דיבר מן השמיים ולא מראש ההר. ראה שמות כ, כב; דברים ד, כו; וייתכן שגם שמות כד, י. המתח בין הפסוקים משתקף בניסיון ההרמוניזציה המביא לידי סתירה פנימית בנחמיה ט, יג: "וְעַל הַר סִינַי יָרַדְתָּ וְדַבֵּר עִמָּהֶם מִשָּׁמָיִם").[[18]](#endnote-17) ההוראות שנותן א-להים בכמה מקומות בפרק יט אינן מתיישבות בקלות עם ציוויים הניתנים במקומות אחרים. בפס' כג משה אומר לא-להים שהציווי שנתן בפסוקים הקודמים, הדורש ממשה למנוע מבני ישראל לעלות בהר כדי לראות את א-להים, איננו הגיוני לאור מה שא-להים ציווה בפס' יב בפרק, היינו, שבני ישראל אינם רשאים אף להתקרב לרגלי ההר; א-להים איננו עונה על שאלתו של משה. פרשנות הרמוניסטית מאפשרת ליישב את הקשיים הללו במידת מה, אבל עצם נוכחותם רומזת שהאירוע המופלא המתואר בפרק יט נראה מבעד לערפל, או שקצרה ידה של לשון בני אדם מתארו; נוסף על כך, אפשר לחוש שהטקסט מכיל זיכרונות רבים של אירוע בלתי ניתן לתיאור.[[19]](#endnote-18)

למרות זאת, פרק יט בספר שמות מספק תיאור בהיר למדי של אופייו החזותי והקולי של מעמד הר סיני. ההתגלות לוותה או באה לידי ביטוי בקולות חזקים ובמראות מופלאים: בפס' טז מספר הכתוב על "קֹלֹת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר וְקֹל שֹׁפָר חָזָק מְאֹד". הר סיני "עָשַׁן כֻּלּוֹ" ונתכסה אש, וההר כולו חרד בעקבות ירידת א-להים עליו – רוצה לומר, להתגלות נלוותה גם רעידת אדמה (יט, יח; השווה ל-כ, יח). למעשה, האש הנזכרת בפס' יח בפרק היא היא ההתגלות, משום שהיא הצורה שבה הופיע א-להים ("יָרַד עָלָיו ה' בָּאֵשׁ"; האות בי"ת במקרה זה היא בי"ת essentiae המציינת מהות או זהות[[20]](#endnote-19)). ייתכן שאף הענן הוא הופעה גשמית של א-להים, משום שבעת שבני ישראל התכוננו לאירוע הוא אמר למשה "הִנֵּה אָנֹכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעַב הֶעָנָן" (יט, ט). לחילופין, ייתכן שא-להים נסתר בתוך הענן הכבד, אך הענן לא היה הוא עצמו.[[21]](#endnote-20) המראה שראו בני ישראל עומד בעינו אף אם הרעיון התאולוגי שונה. אם כן, סערה ורעידת אדמה מתוארים כחלק מן ההתגלות.

לשון דומה מופיעה במקומות אחרים שבהם מתאר המקרא את התגלות ה', במיוחד כאשר הכתוב מזכיר במפורש את סיני או את המדבר שמדרום לארץ כנען. למשל, פס' ד-ה בשופטים ה קושרים אף הם בין רעידת האדמה ובין הופעת א-להים על הר סיני:

**ד** ה' בְּצֵאתְךָ מִשֵּׂעִיר

בְּצַעְדְּךָ מִשְּׂדֵה אֱדוֹם

אֶרֶץ רָעָשָׁה

גַּם שָׁמַיִם נָטָפוּ

גַּם עָבִים נָטְפוּ מָיִם. 

**ה** הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי ה' זֶה סִינַי[[22]](#endnote-21)

מִפְּנֵי ה' אֱ-לֹהֵי יִשְׂרָאֵל.

רעידת האדמה והסערה נקשרות לנוכחות א-להים בהר סיני גם בתהילים כח, ח-י:

**ח** אֱ-לֹהִים בְּצֵאתְךָ לִפְנֵי עַמֶּךָ

בְּצַעְדְּךָ בִישִׁימוֹן סֶלָה.  
**ט** אֶרֶץ רָעָשָׁה

אַף שָׁמַיִם נָטְפוּ

מִפְּנֵי אֱ-לֹהִים[[23]](#endnote-22) זֶה סִינַי

מִפְּנֵי אֱ-לֹהִים אֱ-לֹהֵי יִשְׂרָאֵל.  
**י** גֶּשֶׁם נְדָבוֹת תָּנִיף אֱ-לֹהִים

נַחֲלָתְךָ וְנִלְאָה אַתָּה כוֹנַנְתָּהּ.

הקשר בין תיאורים מעין אלה, בין הופעתו של א-להים ובין המצוות המוכרות מעשרת הדברות מצוי גם בתהילים נ, א-ז. תיאורים דומים – ברקים, אש ורעידת אדמה, המורים כולם על כוח שמימי הרסני ומעורר בעתה – מתארים בחבקוק ג, ג-ו את התגלותו של א-להים במדבר שמדרום לארץ כנען, אף על פי שהר סיני איננו נזכר כאן במפורש. מזמור קיד בתהילים מזכיר את מעמד הר סיני באופן מרומז יותר. מזמור זה רומז שחציית ים סוף, כניסת בני ישראל לארץ כנען ומעמד הר סיני מהווים, ברמה העמוקה ביותר, אירוע אחד ויחיד.[[24]](#endnote-23) רעידת האדמה שגרמה ההתגלות, אומר משורר תהילים, גרמה להרים לרקוד, והופעתו של א-להים גרמה לים לנוס לאחור, כפי שקורה בצונאמי. בדברים לג, ב-ד תיאורים דומים הקושרים בין הר סיני, מתן תורה, אש וברקים, אף על פי שרעידת האדמה איננה נזכרת כאן.[[25]](#endnote-24) טקסטים מקראיים נוספים מזהים את התגלות ה' עם רעידות אדמה וסערות, אף על פי שהם אינם מזכירים במפורש את הר סיני או את המדבר שמדרום לארץ כנען – למשל, מזמורים יח, כט ו-צז בתהילים.[[26]](#endnote-25)

כפי שחוקרים רבים שמו לב, תיאורים מעין אלה של התגלות אלוהית אינם ייחודיים להתגלות ה' או למקרא; בסיפורי התגלות בספרות הכנענית והאכדית מופיעים תיאורים דומים ביותר.[[27]](#endnote-26) הכנענים במיוחד היללו את האל בעל במונחים דומים להפליא. אחד ממזמורי ההלל לבעל (הנקרא גם הדד) מספר:

"תיפתח חלון בבית

ארובות בקרב ההיכל."

יפתח בעל בקיעים בעננים

ייתן בעל קולו הקדוש, [[28]](#endnote-27)

. . . . . . . . . . . . . . . .

. . . זעזע והרעיש הרים

ריתק . . . . . . . . . . . .

מזרח ומערב – במות ארז הרגיז.

אויבי בעל כבשו יערים,

שונאי הדד על שולחות ההרים.

ויאמר אלאין בעל:

"אויבי בעל! למה אתם פושטים?

למה תפשטו למסכנותינו?"

עיני בעל לנגד ידיו,

יטול חניתו בימינו.

בבכי ישוב בעל לביתו.[[29]](#endnote-28)

מזמור אחר אומר:

בעל יושב כשבת הר,

הדד . . . כנהר זורם

בתוך הרי אל צפון.

בתוך הר תלאית.

עם שבעת ברקיו . . .

שמונת חזיזיו. [[30]](#endnote-29)

חצי ברקיו . . .[[31]](#endnote-30)

אם כן, הפרטים המופיעים בתיאור התגלותו של א-להים בשמות יט – רעמים, ברקים, סערה, עננים ורעידת אדמה – אופייניים לתיאורי התגלויות של ישויות שמימיות בתרבויות המסופוטמית והכנענית, שמהן התפתחה התרבות הישראלית. חשיבותו של רקע זה תתבהר כשנבחן את התפתחות המסורת של התגלות ה' במקרא.

האם בני ישראל שמעו את מתן תורה?

דפוס חוזר של אי-בהירות

לצד תיאור ההתגלות הטיפוסי המצוי בפרקים יט-כ, יש ביחידה זו כמה מוקדים של אי בהירות לגבי הקולות שבני ישראל שמעו. מוקדי אי-הבהירות, חמישה במספר, מעוררים אצל הקורא את התהייה: האם בני ישראל שמעו את א-להים מצווה את המצוות? או שמא משה הוא שמסר להם את כל החוקים שמקורם בהתגלות? במילים אחרות, הכתוב בפרקים יט-כ בספר שמות מאלץ אותנו להרהר במקור חוקי המקרא ובמידת היותם א-להיים או אנושיים.

המוקד הראשון של אי-בהירות הוא המילה "קול", אשר לה כמה הוראות אפשריות.[[32]](#endnote-31) פעמים רבות מורה המילה על הצליל שבני האדם משמיעים כאשר הם מדברים.[[33]](#endnote-32) אבל המילה "קול" יכולה לציין גם "רעם", במיוחד כאשר נלווים אליה מילים אחרות שזו משמעותן, מילים שהוראתן "ברק" או מונחים אחרים מתחום מזג האוויר. לבסוף, המילה "קול" מופיעה גם כחלק מן הצירוף הכבול "לשמוע בקול" – לציית – המופיע כבר בתנ"ך. [[34]](#endnote-33)

המילה "קול", החוזרת שבע פעמים בשמות יט-כ, משמשת מילה מנחה בקטע, כהגדרתם של מרטין בובר ופרנץ רוזנצווייג למילים מסוג זה. המונח "מילה מנחה" מציין מילה או שורש החוזרים כמה פעמים בקטע במקרא, לעיתים בשינוי קל; החזרה או השינוי חושפים, מבהירים או מדגישים עניין בעל חשיבות מרכזית בקטע.[[35]](#endnote-34) אילו משמעויות נושאת המילה "קול" בסיפור מעמד הר סיני? כאשר המילה מופיעה בתחילת פס' טז בפרק יט ובתחילת פס' יח בפרק כ ברור שהיא מציינת רעם, משום שהיא מופיעה בסמיכות למילים "ברקים" ו"לפידים". באמצע פס' טז בפרק יט, בתחילת פס' יט בפרק זה, ובאמצע פס' יח בפרק כ המילה מורה בפירוש על קול שופר. ההיקרות הראשונה של המילה בפרקים אלה (יט, ה) היא כחלק מהצירוף הכבול "לשמוע בקול" ("אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקֹלִי"), ולפיכך היא מורה על קיום בריתו של א-להים על ידי בני ישראל. במקרה זה אין כוונת הכתוב לקול של ממש, אף על פי שמשתמע ממנו שיש ציווי או ציוויים שבני ישראל נדרשים לקיים. היות שהמילה מתקשרת לעניין הציות עוד בראשית הפרק ייתכן שהד קולו נשמע בראש הקורא כאשר המילה מופיעה בהמשך; כפי שקורה פעמים רבות בסיפור המקראי, המילה המנחה נושאת משמעות מסוימת בפסוק אחד ומשמעות אחרת בפסוק שני.

ההיקרות החשובה ביותר של המילה "קול" – וחשיבותה נובעת מעמימות משמעותה – מצויה בחלקו השני של פס' יט בפרק יט: "מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱ-לֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל". האם כוונת הכתוב שא-להים ענה למשה באמצעות רעם, או בקול שדיבר במילים? מצד אחד, שני המקומות לפני ואחרי פס' יט שבהם המילה "קול" מציינת בבירור רעם יכולים לגרום לקורא להסיק שזו משמעות המילה גם במקום זה. נוכחותם של ברקים, רעמים ורעידת אדמה (שקולה דומה לרעם, כפי שאמרו לי חברים הגרים בקליפורניה שבה מרובות רעידות האדמה) לאורך פרקים יט-כ, ובמיוחד בצמוד לפס' יח בפרק יט, יכולה להביא אותנו לידי מחשבה שמשמעות המילה "קול" בסיפור זה היא תמיד "רעם". מצד שני, סופו של פס' יח עוסק בדיבור ובמענה - פעולות המיוחסות בדרך כלל לקול המשמיע מילים. אם כן, שתי המשמעויות הגיוניות,[[36]](#endnote-35) אך יש ביניהן הבדל רב. האם א-להים תקשר עם משה בקול אנושי או ברעש חזק מאוד? הבנתנו את טיבה של ההתגלות ואת תוכנה משתנה מקצה לקצה לפי האופן שבו אנחנו בוחרים להבין את המילה "קול" בפס' יט. אם ה"קול" הוא קול של ממש הרי שבני ישראל שמעו את א-להים מוסר למשה מידע ספציפי. מנגד, אם משמעות המילה היא "רעם" הרי שמעמד הר סיני היה חוויה רבת רושם ומסעירה, אך ייתכן שבני ישראל לא קיבלו בה ציוויים ספציפיים מפי א-להים. התאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות עולה מתוך הפירוש הראשון, ואילו תאוריות השתתפותיות עולות בקנה אחד עם הפירוש השני.

מוקד אי-הבהירות השני מעלה אף הוא את השאלה אם בני ישראל שמעו בהתגלות את אמירתם של חוקים ספציפיים, ואם כן, כמה חוקים. השאלה מתעוררת כאשר קוראים את הפסוקים הכתובים מיד אחרי עשרת הדברות, שמות כ, יח-כב. תוכן הפסוקים פשוט למדי: בני ישראל יראים ממה ששמעו, ומבקשים ממשה לגשת אל א-להים כדי שהם עצמם לא יצטרכו להמשיך לעמוד בחוויה המבעיתה. משה מרגיע את בני ישראל ומסכים לשמש כמתווך בינם ובין א-להים. אבל, הכתוב איננו מפרש מתי התרחשה שיחה זו. היות שהפסוקים המדוברים מופיעים מיד אחרי עשרת הדברות (שמות כ, ב-יז) אפשר להסיק שבני ישראל פנו אל משה מיד אחרי נתינתם. אם אכן כך היה הרי שבני ישראל שמעו את עשרת הדברות במלואם; ואם כן נראה שהם לא שמעו קולות חזקים גרידא, אלא קול הדומה לקול אנושי שיצא מפי א-להים. שמיעת קול זה (או הרעשים שנלוו אליו) הייתה למעלה מכוחם של בני ישראל. כאשר אמירת עשרת הדברות הסתיימה ביקשו בני ישראל שלא לחוות עוד התגלות ישירה, ועתרו למשה שמעתה והלאה הוא יעביר להם מסרים מא-להים. תכנית זו טובה בעיני משה, ומאותו רגע הוא לבדו קרב אל הא-להים. בעשותו כן הוא מקבל חוקים נוספים, יש להניח שאת החוקים הכתובים בשמות כ, כג-כג, לג. להוציא את עשרת הדברות, כל החוקים יהיו פרי תיווכו של משה; אבל בני ישראל אכן שמעו קבוצת חוקים אחת ישירות מפי הגבורה.

אבל סדר האירועים בפרקים יט-כ יכול להיקרא גם אחרת. ייתכן שהשיחה המתוארת בפס' יח-כב בשמות כ התרחשה במהלך ההתגלות ולא אחריה. אם אפשרות זו היא הנכונה, הפחד התעורר בלב בני ישראל מיד בתחילת ההתגלות, והם ביקשו ממשה להתערב בו בזמן שא-להים אמר את עשרת הדיברות. קריאה זו נרמזת בפועל "רואים" בפס' יח, שאיננו מציין זמן עבר, כפי שהבינו רבים ממתרגמי המקרא,[[37]](#endnote-36) אלא צורת הבינוני מורה על הפועֵל אך איננה מספקת כל מידע על מועד התרחשות הפעולה: "וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלַּפִּידִם".[[38]](#endnote-37) היעדרה של צורת העבר האופיינית לסיפור המקראי (וי"ו ההיפוך) בפס' יח יוצאת דופן, והמבנה התחבירי שיש בפסוק (וי"ו + שם עצם + בינוני) מורה בדרך כלל שהאירוע המתואר התרחש במקביל לאירוע שתואר קודם לכן.[[39]](#endnote-38) מתחביר הפסוק עולה שהשיחה בין משה ובין בני ישראל התנהלה במהלך נתינת עשרת הדברות; עם זאת, המספר נמנע מלקטוע את הרצף של עשרת הדברות ולכן תיאור השיחה מתחיל רק בפס' יח.[[40]](#endnote-39) על פי הבנה זו של רצף העלילה בשמות יט-כ, בני ישראל שמעו רק חלק (כמה?) מעשרת הדברות. כאשר משה "נִגַּשׁ אֶל הָעֲרָפֶל אֲשֶׁר שָׁם הָאֱ-לֹהִים" (כ, כא) הוא קיבל את שאר הדברות. נוסף על כך נתן א-להים למשה חוקים נוספים בהזדמנויות אחרות, ביניהם החוקים הכתובים בשמות כ, כג-כג, לג, וכן החוקים המופיעים ביתר חלקי התורה.

אבל יש גם אפשרות נוספת: האירועים המתוארים בפס' יח-כא בפרק כ התרחשו אחרי המתואר בפס' יט או כה בפרק יט, ואם כן בני ישראל כלל לא שמעו את עשרת הדברות. ייתכן שפחדם של בני ישראל נבע מהאירועים הסיסמיים והמטאורולוגיים המופלאים שהתרחשו עוד בטרם נתינת עשרת הדברות, ומסיבה זו הם ביקשו ממשה לגשת אל הא-להים בשמם עוד לפני אמירת עשרת הדברות. טענה זו עלולה להישמע משונה משום שהיא מתעלמת מסדר הופעת הפסוקים, אבל מפרשים קדומים ומודרניים כאחד הכירו בכך שהסדר שבו המקרא מציג אירועים איננו זהה תמיד לסדר התרחשותם.[[41]](#endnote-40) הרמב"ן (רב, פוסק ומקובל חשוב בן המאה השלוש-עשרה ומגדולי מפרשי המקרא) מצדד בקריאה זו בפירושו לשמות כ, יח-יט, ומצביע על כך שבני ישראל לא אמרו למשה "אל ידבר עמנו א-להים **עוד** פן נמות", אלא רק "וְאַל יְדַבֵּר עִמָּנוּ אֱ-לֹהִים פֶּן נָמוּת". יתר על כן, המבנה התחבירי וי"ו + שם עצם + בינוני בפס' יח מורה על אירוע שהתרחש במקביל לאירוע שכבר תואר קודם לכן – וייתכן שאירוע זה מתואר בפרק יט ולא בפרק כ.[[42]](#endnote-41) אם הצעה זה נכונה הרי שבני ישראל כלל לא שמעו את עשרת הדברות; כל עשרת הדברות, וכן כל מצוות התורה האחרות, ניתנו לבני ישראל אך ורק על ידי משה.

מוקד שלישי של אי-בהירות מצוי בפס' א בפרק כ: "וַיְדַבֵּר אֱל-ֹהִים אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לֵאמֹר". נוסחה לשונית זו (היינו, "וידבר/ויאמר א-להים/ה'...לאמור") רווחת ביותר במקרא, והיא מופיעה בו 339 פעמים. בכל אחד ואחד מהמקומות הללו, להוציא את הפסוק שצוטט למעלה, מופיעות גם המיליות "אל" או "ל-" המציינות בפירוש אל מי א-להים פונה בדבריו (למשל: "ויאמר ה' אל משה לאמר" או "וידבר ה' אל משה ואל אהרון לאמור").[[43]](#endnote-42) הפסוק המקדים את עשרת הדברות הוא המקרה היחיד שיש בו ספק מיהו הנמען שאליו א-להים מדבר. השמטה זו צורמת באוזניהם של קהל מאזינים וקוראים הרגילים בנוסחה המלאה החוזרת מאות פעמים.[[44]](#endnote-43) היא טרדה את מנוחתם של מתרגמי המקרא בעת העתיקה: תרגום השבעים (תרגום של התנ"ך ליוונית שנוצר בקהילות יהודיות הלניסטיות במצרים במאות השלישית והשנייה לפני הספירה) מוסיף את המילים "אל משה",[[45]](#endnote-44) ואילו הווטוס לטינה, התרגום הלטיני הקדום למקרא (שבו השתמשה הכנסייה הלטינית במאות הראשונות לספירה) מוסיף את המילים "אל העם". העובדה שאי-בהירות זו אופפת דווקא את אירוע ההתגלות החשוב ביותר במקרא מעוררת השתאות. הלוא מסתבר בהחלט לחשוב שכל ההתגלויות שקדמו למעמד הר סיני הובילו אליו, ושהדיו נשמעים בכל ההתגלויות שאחריו, שהן חוזרות עליו, נסמכות עליו או מדגישות את חשיבותו; אין ספק שכך רואה המסורת היהודית את מעמד הר סיני.[[46]](#endnote-45) היות שכך, היעדרה של מילית המציינת מי היה נמען ההתגלות אומר דרשני. צורתו הייחודית של הפסוק מזמינה אותנו להתחבט בשאלה – מי נתן לבני ישראל את עשרת הדברות?

המוקד הרביעי של אי-בהירות נובע מהעובדה שאפשר לפסק את פסוקי הסיום של פרק יט, המובילים לפרק כ, בשתי דרכים שונות. אפשר להבין את שמות יט, כה-כ, ב כך:

**כה** וַיֵּרֶד מֹשֶׁה אֶל הָעָם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם. **א** [ואז] וַיְדַבֵּר אֱ-לֹהִים אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לֵאמֹר: **ב** "אָנֹכִי ה' אֱ-לֹהֶיךָאֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים . . ."

אבל ייתכן בהחלט לפסק את הפסוקים גם בדרך זו:

**כה** וַיֵּרֶד מֹשֶׁה אֶל הָעָם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: **א** "וַיְדַבֵּר אֱ-לֹהִים אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לֵאמֹר: **ב** 'אָנֹכִי ה' אֱ-לֹהֶיךָאֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים . . .'"

על פי האפשרות הראשונה, תחילה נשמע קולו של המספר, ואז המספר מצטט את דבריו של א-להים. על פי שיטה זו, הכתוב מספר שבני ישראל שמעו את א-להים אומר את עשרת הדברות. לעומת זאת, על פי אפשרות ההבנה השנייה הכתוב מלמדנו שבני ישראל שמעו את משה אומר את עשרת הדברות, שאותם הוא שמע קודם לכן מפי א-להים.[[47]](#endnote-46) אם דרך ההבנה השנייה היא הנכונה הרי שעשרת הדברות ניתנו לבני ישראל אך ורק דרך תיווך אנושי. שתי האפשרויות לגיטימיות – ולשתיהן נקודות חולשה. כנגד אפשרות הקריאה הראשונה אפשר להצביע על כך שהפועל "ויאמר" (יט, כה) משמש בדרך כלל להצגת דיבור ישיר, ולרוב מופיעים אחריו דבריו של נושא המשפט.[[48]](#endnote-47) אך דרך הקריאה השנייה איננה חפה מבעיות. בצירוף "וַיְדַבֵּר אֱ-לֹהִים" המופיע בפס' א בפרק כ נעשה שימוש בוי"ו ההיפוך, ומלשון זו עולה כי פעולת הדיבור של א-להים התרחשה מיד אחרי פעולת הדיבור של משה. אם אכן כך אירע הרי שהמספר, ולא משה המקראי, הוא שאומר "וַיְדַבֵּר אֱ-לֹהִים".[[49]](#endnote-48) יתרה מזאת, אין היגיון בכך שמשה הדמות יפתח משפט בוי"ו ההיפוך, המשמשת במקרים שבהם נמשך סיפור דברים שהחל קודם לכן.[[50]](#endnote-49) אם כן, פועל זה מאלץ אותנו לתהות אם א-להים או משה הם שאמרו את עשרת הדברות לבני ישראל, והוא מונע בעדנו להגיע למסקנה חד-משמעית.

המוקד החמישי של אי-בהירות נוגע לאופן שבו נתפס מעמד הר סיני בחושיהם של בני ישראל. בפס' יח בפרק כ כתוב: "וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלַּפִּידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הָהָר עָשֵׁן". הפועל "רואים" הוביל מפרשים כמו רבי עקיבא (תנא בן המאה השנייה, מגדולי חכמי המשנה) וכמו רש"י (החשוב במפרשי המקרא, חי במאה האחת-עשרה) להצביע על הפרדוקס המתואר בפסוק: קול הנראה לעין.[[51]](#endnote-50) מלשון הכתוב עולה אפוא כי הפעולה הקוגניטיבית שהתרחשה בעת מתן תורה – תהיה אשר תהיה – הייתה יחידאית; היה הייתה שונה מן הפעולה הקוגניטיבית המתרחשת כאשר אדם מדבר עם חברו.[[52]](#endnote-51) מפרשים אחרים, ביניהם רבי ישמעאל (בן זמנו של רבי עקיבא ומגדולי התנאים אף הוא) וראב"ע (אחד ממפרשי המקרא שחי במאה השתים-עשרה ונודע ברגישות הלשונית ובחשיבה החופשית שלו), דוחים את הטענה שהפסוק פרדוקסלי. רבי ישמעאל מסביר שכוונת הכתוב היא שבני ישראל ראו את הנראה ושמעו את הנשמע.[[53]](#endnote-52) ראב"ע מצביע על כך שהשורש רא"ה מציין לעיתים תפיסה חושית באופן כללי, ולאו דווקא את חוש הראיה.[[54]](#endnote-53) הצעה זו איננה משכנעת לחלוטין. אמנם בבראשית ב, יט, בבראשית כז, כז, בירמיהו לג, כד ובחבקוק ב, א השורש רא"ה איננו מורה על ראייה, אך במקומות אלה הוא מציין חשיבה או הבנה, ולא תפיסה באחד החושים האחרים.[[55]](#endnote-54) יתר על כן, אף אם הסברו של ראב"ע תקף, בחירתו של המספר להשתמש בשורש רא"ה במובן ייחודי ונדיר ("לחוש באחד מאברי החישה, כולל האוזניים") מעודדת את הקורא להשתהות ולתהות כיצד בדיוק הגיעו המאורעות לתודעתם של בני ישראל. החוקר האיטלקי-ישראלי המודרני משה דוד קאסוטו מנסה אף הוא לטשטש את חריגות השימוש בשורש רא"ה כאן, אף כי בדרך שונה. הוא מציע שבצירוף "רואים את הקולות" יש הצמד (זויגמה) – היינו, הפועל מתאים לחלק מהמושאים הישירים שלו (הלפידים והעשן העולה מן ההר), אך אין הוא מתאים לאחרים (הקולות השונים).[[56]](#endnote-55) אפילו אם הצדק עם קאסוטו,[[57]](#endnote-56) בחירתו של המספר להקדים את המושא שאיננו מתאים לפועל למושאים שכן מתאימים לו ממקד את תשומת ליבנו בדבר מה שלפחות במבט ראשון נראה פרדוקסלי.[[58]](#endnote-57) נראה שיש היגיון רב בטענתו של נחום סרנה כי "הלשון הפיגורטיבית מעידה על המודעות העמוקה של בני ישראל לפלא של התגלות הא-ל. חוויה זו איננה ניתנת לתיאור בשפה הרגילה של החושים".[[59]](#endnote-58)

חמישה מוקדים אלה של אי-בהירות חוברים זה לזה ומעוררים תהייה אחת: כיצד ועד כמה באו בני ישראל במגע עם א-להים במעמד הר סיני, וליתר דיוק, כיצד נתפסה ההתגלות בחושיהם ובשכלם. אי-הבהירות האופפת עניינים שונים בפסוקים מאלצת את הקורא לשאול שתי שאלות הקשורות זו לזו: (1) מה היה טיבה הבסיסי של ההתגלות שבני ישראל חוו? האם היא הייתה אירוע רב רושם ועוצר נשימה שלא נמסר בו תוכן ספציפי ("קול" הוא רעם), או שמא נאמרו בה המילים הספציפיות המצוות על החוקים הכתובים בפס' א-יז בשמות כ ("קול" הוא קול אנושי)? (2) האם בני ישראל שמעו את עשרת הדברות (או חלק מהם) ישירות מפי הגבורה, או שמא עשרת הדברות הגיעו אליהם אך ורק בתיווך נבואתו של משה? שלוש תשובות אפשריות יכולות להיענות על השאלה השנייה: בני ישראל שמעו את כל עשרת הדברות מפי א-להים (אם אנחנו מבינים שמקומם של פס' יח-כב בפרק כ ברצף הטקסטואלי משקף את מקומם ברצף הזמן); בני ישראל שמעו חלק מעשרת הדברות (אם אנחנו מבינים שהשיחה המתוארת בפס' יח-כב התנהלה במהלך נתינת עשרת הדברות); בני ישראל כלל לא שמעו את עשרת הדברות (אם אנחנו מבינים שהשיחה התנהלה לפני נתינת עשרת הדברות). אפשר לנסח את השאלה אחרת: האם מתן תורה היה אירוע פרטי שבו השתתף משה בלבד, או שמא הוא היה אירוע ציבורי שבו השתתפו כל בני ישראל?[[60]](#endnote-59) חמשת המוקדים של אי-בהירות אינם אלא ביטויים שונים של שאלה אחת שהטקסט שב ומעלה בפנינו. ספר שמות איננו מעוניין שנמעניו ידעו אם מתן תורה היה ישיר, מתווך או אולי שילוב של שתי האפשרויות הללו. לעומת זאת, הספר מעודד את נמעניו לתהות בעניין זה, לחשוב על האפשרויות השונות, לבחון את נקודות החוזק והחולשה שלהן ואולי אף לחשוב על המשתמע מכל אחת מהן. ספר שמות מעלה שאלה אך איננו עונה עליה; הוא מעורר דיון ואיננו מכריע בו.

פרק כד כראיה

פרק כד בספר שמות ממשיך את סיפור מעמד הר סיני, וראוי לבחון כיצד הוא מתקשר לאירועים המתוארים בפרקים יט-כ. זה זמן רב שהמפרשים מתלבטים אם שמות כד מתאר את אותם האירועים המתוארים בפרקים יט-כ, אירועים שהתרחשו מיד אחריהם או אפילו אירועים שקדמו להם. המכילתא דרשב"י, קובץ מדרשים מוקדם, מצביעה (בפירוש לשמות כד, א) על כך שהן בפרק יט והן בפרק כד א-להים מצווה את משה "לעלות" אליו עם אהרון (יט, כד; כד, א); בשני המקומות האנשים האחרים עומדים "מרחוק" (כ, יח; כד, א); ובשני המקומות מצוין שמשה לבדו "ניגש" אל הא-להים (כ, יח; כד, ב). המכילתא מסיקה שפרקים כ ו-כד מתארים אירוע אחד.[[61]](#endnote-60) אבל רש"י מסיק שפרק כד מתאר אירועים שקדמו לנתינת עשרת הדברות, והוא חופף באופן חלקי לפרק יט. כמו כן אפשר לקרוא את הפרק גם כפי שהוא מופיע בצורתו הסופית של ספר שמות, כנספח לסיפור מעמד הר סיני המשמר זיכרונות נוספים או חלופיים מהאירוע.[[62]](#endnote-61)

מה עמדתו של פרק כד כלפי אי-הבהירות האופפת את מה שבני ישראל ראו ושמעו במעמד הר סיני? מעניין לראות שפרק זה כלל איננו מספר שבני ישראל שמעו דבר מה; תיאורי הקולות הרווחים כל כך בפרקים יט-כ נעדרים לחלוטין מפרק כד. נוסף על כך נעדרים מפרק כד תיאורים נוספים של הטבע הנרעש, האופייניים לתיאורי הופעת האל בעל בספרות הכנענית ומופיעים גם במקומות שונים במקרא, ביניהם שופטים ה, חבקוק ג, ומזמורים יח, כט, סח וקיד בתהילים. אין בפרק כל "קול": על פי פרק זה לא שמעו בני ישראל לא רעם, אף לא מילים. ההתגלות נושאת בפרק זה אופי חזותי: זקני ישראל ומשה זוכים לראות את ה'. גם השאלה בדבר אופייה הפרטי או הציבורי של ההתגלות מטופלת באופן שונה מאוד ממה שראינו בפרקים יט-כ. פרק כד איננו רומז בכמה מקומות שא-להים הופיע ישירות בפני כל העם, ובמקומות אחרים שהוא התגלה בפני משה בלבד, אלא מציע אפשרות שלישית: האומה ככלל לא ראתה את המראה, ורק זקני ישראל וחלק מבני משפחתו של משה ראו את ה'. ומשה לבדו קיבל את עשרת הדברות. נוסף על כך, היות שבפס' יא נאמר שהזקנים אכלו ושתו במהלך ההתגלות או מיד אחריה, לא נוצר הרושם שההתגלות הייתה אלים שלא ניתן לעמוד בו. פרק כד מוביל את הקורא בספר שמות בכיוונים חדשים ומציע הבנה שונה לחלוטין של ההתגלות: ההתגלות הייתה בראש ובראשונה חוויה של קרבת א-להים. השוואת פרק כד לפרקים יט-כ מחזקת את התחושה שאפשר לתפוס או לזכור את מעמד הר סיני בכמה דרכים השונות זו מזו בתכלית. תחושה זו תתחדד כאשר נעזוב את הקריאה הסינכרונית בפרקים הללו ונפנה לעסוק במקורות ההיסטוריים השונים שמהם חוברה צורתו הסופית של ספר שמות.

**אי-בהירות והתאולוגיה ההשתתפותית של ההתגלות**

בפרקים הבאים אדון ביתר פירוט בהשלכותיה של אי-הבהירות האופפת את סיפור מעמד הר סיני בפרקים יט-כ על תפיסת הסמכות הדתית ביהדות. עם זאת, כבר כאן כדאי לתאר בקצרה את הקושיות שמעלה העמימות המאפיינת את תיאור חוויית ההתגלות של בני ישראל ותיווכו של משה. בעיני ההוגים היהודים הרבים המצדדים בתאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות, ההלכה מבוססת על המילים הכתובות בתורה, שא-להים ולא אחר אמר לבני ישראל במעמד הר סיני. נכון אמנם ששמירת המצוות בקרב קהילות השייכות למסורת הרבנית נסמכת על הפרטים המצויים בספרות חז"ל; עם זאת, אף על פי שהפרטים הם פרי פרשנות אנושית לכתוב בתורה, הטקסטים שחז"ל פירשו מכילים (על פי התאוריה הסטנוגרפית) את דבריו של א-להים בדיוק כפי שהוא הכתיבם למשה. על פי התאוריה ההשתתפותית שפיתחו הוגים כמו רוזנצווייג, השל ולואיס ג'ייקובס, הטקסטים המקראיים עצמם הם במידה רבה, או אפילו לחלוטין, פרי יצירתם של בני אדם שהגיבו למעמד הר סיני.[[63]](#endnote-62) אנשים המאמינים שא-להים הוא שניסח את החוקים שמקורם במעמד הר סיני יחושו שזכותם לשנות או לתקן את החוקים הללו מוגבלת ביותר. אבל החופש לשנות את החוקים גדל אם מאמינים שהטקסטים המקראיים עצמם הם תוצר של פרשנות אנושית, ושנוסחם יצא מתחת ידיהם של משה או של ממשיכיו.[[64]](#endnote-63) אם בני אדם חיברו את החוקים הכתובים בתורה, ואפילו את עשרת הדברות, כניסיון לתרגם ללשון בני אדם את קולו נטול המילים של א-להים, הרי שמקור סמכות החוק המקראי ככלל א-להי לחלוטין, אף על פי שפרטי כל חוק וחוק הם יצירה אנושית.

תשומת הלב הרבה המוקדשת בפרקים יט-כ לשאלת התיווך במתן תורה מבטאת את ניסיונם של מחברי המקרא עצמם להעלות שאלות ממין השאלות התופסות מקום מרכזי בעבודתם של רוזנצווייג, השל, ג'ייקובס והוגים אחרים המחזיקים בתפיסות דומות. אם בני ישראל שמעו את עשרת הדברות מפי הגבורה, אזי ידוע לנו שא-להים אכן מדבר בקול הדומה לקולם של בני אדם ובמילים השייכות לשפה שבה מדברים בני אדם – ליתר דיוק, לדיאלקט של הכנענית העתיקה המכונה "עברית". אם פרשנות זו נכונה ייתכן שחוקים אחרים הכתובים בתורה אף הם דבר הא-להים, פשוטו כמשמעו; כאשר הכתוב מספר שא-להים "דיבר" אל משה וציווה כך וכך (כפי שקורה לכל אורכם של הספרים שמות, ויקרא ובמדבר), מסתבר בהחלט להבין שכוונת הכתוב לדיבור רגיל, כדבר אדם עם חברו. היות שבני ישראל שמעו פעם אחת את א-להים מדבר בלשון בני אדם, הם יכולים להניח שכמו עשרת הדברות, כל החוקים שקיבלו ממשה מרגע זה ואילך נמסרו לו במילים. אפשר להסיק מכך שמשה המתווך בין א-להים ובין בני ישראל ממלא תפקיד של סטנוגרף ולא של פרשן, או בלשונו של השל, שמשה הוא כלי ולא שותף.[[65]](#endnote-64) לעומת זאת, אם בני ישראל לא שמעו את עשרת הדברות מפי א-להים אלא רק חוו תחושה עוצרת נשימה ומפעימה של נוכחות א-להים, ייתכן שכל החוקים שניתנו להם מידי משה הם למעשה פרשנותו של משה למסר נטול המילים שהוא קיבל מא-להים. במקרה זה כל הידע שברשות בני ישראל בדבר המצוות הגיע מאדם בלבד ולא מא-להים. אמנם ייתכן שכאשר המספר אומר שא-להים "דיבר" אל משה כוונתו שא-להים דיבר אל משה במילים ממש (ואם כן אפשר לחזור לתאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות), אך ייתכן גם שהמילה "דיבר" במשפט מעין זה (ואולי בכל משפט שא-להים הוא נושאו) מורה על העברת מסר מסוג שונה, שמשה נדרש לתרגם ללשון בני אדם. אם בני ישראל לא שמעו את א-להים אומר את עשרת הדיברות הרי שהם לא יכלו לדעת איזו מתאוריות ההתגלות השונות היא הנכונה; וכך גם אנחנו. אפשר להרחיק לכת אף יותר: היות שספר שמות שב ומפנה את תשומת לבנו לשאלת התיווך אך איננו מאפשר לנו להגיע למסקנה בנושא, הוא מאלץ אותנו לאחוז בשני מודלים להבנת ההתגלות בעת ובעונה אחת. על נמעניו של ספר שמות לבחון כל אחת מהאפשרויות בשיקול דעת אך גם בספקנות ולא לדחות אף אחת מהן.

ייתכן שיהיו שיתנגדו לטיעון שאני מציג ויצביעו על כך שלמרות המורכבות של פרקים יט-כ, התורה מספרת לנו מאות פעמים שא-להים "דיבר" אל משה ו"אמר" לו מילים מסוימות. עם זאת, בקריאת התורה כולה אנחנו נדרשים להתמודד עם שאלה בעלת חשיבות מכרעת, והיא מהי משמעות הפעלים הללו כאשר א-להים הוא נושא המשפט (כפי שלימד אותנו הרמב"ם, הפילוסוף היהודי המשפיע ביותר, שחי בספרד ובמצרים במאה השתים-עשרה. את עמדותיו של הרמב"ם נבחן ביתר פירוט לקראת סוף פרק זה[[66]](#endnote-65)). מטרת אי-הבהירות השבה ועולה בפרקים יט-כ סביב נושא אופי ההתגלות היא להצביע על הבעייתיות המובנית שיש במשפטים המתארים את א-להים כמבצען של פעולות הדיבור והאמירה: הדפוס החוזר של אי-הבהירות מזמין אותנו לחשוב היטב על משפטים מעין אלה היות שייתכן שיש בהם יותר משהיינו חושבים מראש, או שכוונתם שונה מכפי שהיינו חושבים. פרקים אלה שופכים אפוא אור על כל המקרים של דיבור א-להי – או נכון יותר לומר, מעיבים עליהם. ההישנות התכופה של פסוקים כמו "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר" איננה ראיה לכך שא-להים מדבר באמת בלשון בני אדם. התורה מעודדת אותנו להסיק מאי-הבהירות האופפת את שמות יט-כ שאיננו יודעים בוודאות אם א-להים אכן מדבר בשפה אנושית, ואפילו אל משה בלבד.[[67]](#endnote-66) בעשותה כן מקשה התורה על סמכותה שלה בלי להתכחש אליה כהוא זה. למאמציה של התורה להקשות על מעמדה שלה השלכות חשובות על המחשבה היהודית הבתר-מקראית, אשר גם ממשיכה בפרויקט זה, ואדון בכך בהמשך; עם זאת, מן ההכרח היה לדבר בעניין זה בקצרה כבר כאן כדי להסביר מה ערך יש למסע הפרשני שאליו יצאנו.

**מתן תורה במקורות התורה**

ראינו שפרקים יט-כ ו-כד בספר שמות משופעים בפערים, בבעיות ברצף העלילה ובסתירות. חלק מהתופעות הטקסטואליות הללו נובעות מהנושא הנידון בפרקים: אין לאל ידה של השפה האנושית לתאר אירוע שבו השמים יורדים לארץ והטרנסצנדנטי נעשה אימננטי. עם זאת, תופעות אלה נובעות גם מכריכתם יחד של כמה טקסטים המתארים את האירוע, שהיו נפרדים במקור. האם מוקדי אי-הבהירות שזיהינו מאפיינים מקור אחד בלבד, האם הם מופיעים בכמה מקורות או שמא הם פרי עטו של העורך שצירף את המקורות הללו זה לזה? כדי לענות על שאלות אלה אדון בתעודות ס"א, ס"כ וס"י כפי ששוחזרו על ידי אנשי ביקורת המקורות בשלהי המאה התשע-עשרה ועל ידי חוקרים בני זמננו התומכים בתורת התעודות.[[68]](#endnote-67)

שלושת תיאורי ההתגלות הללו שהשתמרו בתוך ספר שמות – לצד תיאור רביעי המצוי בס"ד שבספר דברים – נכתבו מאות שנים אחרי מעמד הר סיני, וכל אחד מהם משמר זיכרונות מהאירוע.[[69]](#endnote-68) היות שההתגלות היה סוערת כל כך, אך הגיוני שהיא לא נתפסה בדרך אחת ויחידה בעת התרחשותה; אנשים שונים מבני ישראל הבחינו בפרטים שונים של המתרחש, והחמיצו פרטים שונים. במהלך מאות השנים שבהן נמסר הסיפור גדלו ההבדלים בין התפיסות השונות של מה שהתרחש במעמד הר סיני, והזיכרונות ההיסטוריים הלכו והתרחקו זה מזה. אל לנו לראות במגוון התפיסות או במגוון הגדול אף יותר של תיאורים היסטוריים שנוצרו בעקבותיהן שגיאה או בעיה. ייתכן אפילו שהייתה זו אסטרטגיה שא-להים נקט במכוון כדי להתגבר על מגבלות התפיסה האנושית, שלא הייתה מסוגלת להכיל את האירוע המופלא.[[70]](#endnote-69) יתר על כן, אסטרטגיה זו מעניקה לבני האדם שנכחו באירוע ולאלו שבאו אחריהם את מתנת חופש הפרשנות. בבידוד כל אחד מהמקורות שחזרו אפוא החוקרים קולות קדומים מההיסטוריה של התאולוגיה היהודית, קולות שאפשר לשמוע בבהירות רבה יותר כאשר מאזינים לכל אחד מהם בפני עצמו. שלל הזיכרונות המצויים במקורות התורה משמשים עדויות רבות ערך מנקודת מבט דתית, המספקות הכוונה לאנשים שהמקרא הוא בעבורם טקסט קדוש ונר לרגלם.[[71]](#endnote-70) אם נטה אוזן לעדויות הללו נראה, ראשית, שעמדות בעניין ההתגלות נידונו רבות כבר בתקופת המקרא ושנית, כיצד העיסוק המודרני בהתגלות מזכיר ומשחזר את הדיון הקדום.

בשלב זה של מסענו הפרשני, השלב השני, אני בוחן כל אחד ואחד מן הזיכרונות המצויים במקורות התורה. שלב זה נושא אופי ספקולטיבי יותר מהקריאה הצמודה בטקסט השלם שבה עסקנו בשלב הראשון, היות שהוא נסמך על השערות בעלמא בדבר הטקסטים הקדומים שמהם נוצרה התורה, אף על פי שהשערות אלה מקובלות ביותר.[[72]](#endnote-71) קוראים שהניסיון לזהות את המקורות הקדומים הללו מעורר בהם ספקנות יעדיפו אולי לדלג לחלוטין על חלק זה של הפרק הנוכחי. אפשר לעשות כן בלי לפגוע במבנה הטיעון הכללי המוצג בספר, היות שכבר בדפוסי אי-הבהירות שמצאנו בחלקו הראשון של הפרק אפשר לראות את ניצניה של התאוריה ההשתתפותית של ההתגלות המצויה בתאולוגיה היהודית המודרנית. עם זאת, קוראים שידלגו על חלק זה לא ידעו עד כמה היו השאלות שהעסיקו הוגים יהודים מאוחרים יותר מקור לחילוקי דעות כבר בקרב מחברי המקרא עצמם. אף על פי שחלק מעמיתי חוקרי המקרא יכולים להציע תאוריות חלופיות בדבר אופן התנהלותו המדויק של דיון זה בראשית קיומו של עם ישראל, עצם קיומו של הדיון איננו מוטל בספק. ניטיב לעשות אפוא אם נפתח הבנה מפורטת ועשירה של השלבים הקדומים ביותר בהתפתחות הדיונים והמחלוקות בנושא זה.

ההתגלות בס"א

ס"א הוא המקור לחלק הארי של החומר הטקסטואלי המצוי בפרקים יט-כד בספר שמות. לדברי ברוך שוורץ הוא כולל את שמות יט, ב2-ט1; יט, טז1א-יז; יט, יט; כ, א-כג, לג; כד, ג-ח; כד, ב2ב-טו וכן כד, יח2. לפי שוורץ, סיפור מעמד הר סיני בס"א ממשיך בשמות לא, יח (להוציא כמה מילים); לב, א-ח; לב, י-כה; לב, ל-לה; לג, ו-יא; לד, א; לד, ד-ה1 ו-לד, כח. (מרבית אנשי ביקורת המקורות מתארים את החומר מס"א המצוי בפרקים אלה באופן זהה כמעט, אך אנחנו עתידים לראות שהניתוח שהציעו חלק מן החוקרים שונה מניתוחו של שוורץ בהיבט חשוב).[[73]](#endnote-72) הפסוקים הללו נקראים היטב כרצף סיפורי אחד. איזו תאולוגיה של ההתגלות עולה מהם כאשר הם נקראים כפי שנראה שיש לקרוא אותם, כיחידה קוהרנטית אחת? אילו מסורות דתיות נוכל לשחזר אם נהיה מוכנים ללמוד תורה מפי ס"א?

ראשית, סיפור מעמד הר סיני בס"א מדגיש בתוקף את הרעיון שהחוק הוא הביטוי העיקרי, ואפילו היחיד, לברית הכרותה בין א-להים ובין בני ישראל. ס"א מציג את שמירת החוק כדרך שבה בני ישראל מכירים בחסד שעשה עימם א-להים כאשר הוציאם ממצרים. מבחינה זו מכוונת שמירת המצוות כלפי העבר.[[74]](#endnote-73) נוסף על כך מספקות המצוות לעם ישראל אמצעי לשימור מערכת היחסים המיוחדת שלו עם א-להים, ומבחינה זו שמירת המצוות מכוונת כלפי ההווה וכלפי העתיד. ס"א מעלה את הרעיון שהחוק עומד במרכז הברית כבר בראשית תיאור האירועים בהר סיני. כפי שקורה פעמים קרובות כאשר מחברי המקרא מתארים אירועים בעלי חשיבות גדולה במיוחד, ס"א מאט כאן את קצב הסיפור ומאמץ סגנון ריתמי ונכבד המתאפיין בשימוש בתקבולות ובמילים נרדפות, ומזכיר את השירה המקראית הקלאסית:[[75]](#endnote-74)

**ג** וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל הָאֱ-לֹהִים[[76]](#endnote-75) וַיִּקְרָא אֵלָיו ה' מִן הָהָר לֵאמֹר

כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב

וְתַגֵּיד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל.

**ד** אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרָיִם

וָאֶשָּׂא אֶתְכֶם עַל כַּנְפֵי נְשָׁרִים

וָאָבִא אֶתְכֶם אֵלָי.

**ה** וְעַתָּה

אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקֹלִי

וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי

וִהְיִיתֶם לִי סְגֻלָּה[[77]](#endnote-76) מִכָּל הָעַמִּים

כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ.

**ו** וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים

וְגוֹי קָדוֹשׁ. (שמות יט, ג-ו)

הברית שמזכיר הכתוב איננה מתקיימת באופן אוטומטי; האחריות לקיימה מוטלת על בני ישראל. בעיני ס"א קיום הברית הוא שמירת מצוות ה', כפי שעולה מן התקבולת בין השמיעה בקול ה' ובין קיום הברית בפס' ה. בזכות הברית בני ישראל הם סגולתו של א-להים והם זוכים למעמד מיוחד בין כל העמים. שמירת המצוות היא בראש ובראשונה תגובה למה שא-להים כבר עשה למען בני ישראל. מבנה פס' ד-ה מתאר קשר של סיבה ותוצאה בין העובדה שבני ישראל זוכרים את אשר א-להים עשה בעבורם כשהוציאם ממצרים (פס' ד) ובין הדרישה לשמור את הברית (פס' ה).[[78]](#endnote-77) חוקי הברית עצמם מפורטים בהמשך; עם החוקים הללו נמנים לא רק, ואף לא בעיקר, עשרת הדברות, אלא גם קובץ החוקים המצוי בשמות כ, כג-כג, לג שחוקרי המקרא נוהגים לכנות "ספר הברית".[[79]](#endnote-78) קובץ חוקים זה הוא שאליו בני ישראל מתחייבים באופן רשמי בפס' ג-ז בפרק כד, הן במילים והן במעשה.

תיאור מעמד הר סיני בס"א כולל כמה מהיסודות החשובים ביותר של סיפור מתן תורה כפי שהוא מופיע בצורתו הקאנונית של ספר שמות. התיאורים האופייניים לסיפורי התגלות אלוהית בספרויות המזרח הקרוב הקדום רווחים מאוד בס"א, המספר על רעמים, על ברקים ועל ענן כבד (יט, ט1; יט, טז1א; כ, יח). גם כמה ממוקדי אי-הבהירות שהובילו אותנו לתהות מה היה היקף התיווך בהתגלות שייכים לתעודה זו. השימוש החוזר במילה "קול" הוא נחלתו הבלעדית של ס"א: כל שבע ההיקרויות של המילה המנחה מופיעות בס"א, וכך גם פסוקים היוצרים הקשר למילה ורומזים למשמעויותיה השונות.[[80]](#endnote-79) לס"א שייך גם פס' יח בפרק כ, בעל הניסוח הפרדוקסלי, או לכל הפחות יוצא הדופן, שממנו עולה האפשרות של תפיסת קול באמצעות חוש הראייה. אם כן, כבר בס"א אנחנו פוגשים מחבר מקראי המפנה את תשומת ליבנו לשאלת התיווך ולשאלה אם השמים או הארץ הם מקור המסורות המשפטיות המיוחסות למשה.

ייתכן שיש בס"א שני מוקדים נוספים של אי-בהירות, אך השתייכותם אליו תלויה בשאלה אם אנחנו סבורים שעשרת הדברות הופיעו בס"א. זו דעתם של רבים מאנשי תורת התעודות, אך לא של כולם. העניין הראשון הוא המבנה התחבירי של פס' יח בפרק כ, שכפי שראינו למעלה, מאלץ אותנו לתהות אם בני ישראל שמעו את כל עשרת הדברות, חלק מהם או שמא אף לא אחד מהם. העניין השני הוא היעדר המילים "אל משה" או "אל בני ישראל" בפס' א בפרק כ, שבגללו איננו בטוחים מי היה הנמען של דברי א-להים. שורץ (שהשחזור הקפדני שלו לס"א מקובל עלי) הולך בדרכם של חוקרים קלאסיים בתחום ביקורת המקורות כמו יוליוס ולהאוזן, אוגוסט דילמן וסמואל רולס דרייבר, הטוענים שגרסה מוקדמת של עשרת הדברות הופיעה במקור בס"א במקומם הנוכחי.[[81]](#endnote-80) על פי תפיסה זו, עשרת הדברות הופיעו בס"א מיד אחרי פס' יט בפרק יט (המבקרים הקלאסיים שייכו את פס' כ-כה בפרק זה לס"י[[82]](#endnote-81)), ומיד אחריהם הופיע פס' יח בפרק כ.[[83]](#endnote-82) מנגד, חוקרים אחרים טוענים שמקומם המקורי של עשרת הדברות בס"א היה אחרי השיחה בין משה ובין בני ישראל המתוארת בפס' יח-כב בפרק כ, ולפיכך כאשר משה "נִגַּשׁ אֶל הָעֲרָפֶל, אֲשֶׁר שָׁם הָאֱ-לֹהִים" (כ, כא) הושמעו באוזניו עשרת הדברות וכן ספר הברית שנאמר אחריהם.[[84]](#endnote-83) לדברי קבוצה שלישית של חוקרים, עשרת הדברות מעולם לא היו חלק מס"א, אלא נוספו כעבור זמן, כאשר ספר שמות הלך והתגבש.[[85]](#endnote-84) אם אחת משתי הדעות האחרונות נכונה, הרי שבס"א המקורי פס' יח-כא בפרק כ הופיעו מיד אחרי פס' יט בפרק יט. לאמיתו של דבר, פס' יח בפרק כ נקרא היטב כהמשכו הישיר של פס' יט בפרק יט.[[86]](#endnote-85) אף על פי שהעמדה הקלאסית (היינו, שעשרת הדברות הופיעו בס"א במקומם למן ההתחלה) היא המשכנעת ביותר בעיני,[[87]](#endnote-86) קשה להכריע בין האפשרויות הללו בוודאות מוחלטת. לפיכך ניטיב לעשות אם נבחן כיצד נוכחותם, היעדרם ושינוי מקומם של עשרת הדברות משפיעים על הבנת ס"א.

אם עשרת הדברות הופיעו בס"א במקומם הנוכחי (בין יט, יט ובין כ, יח), הרי שהקריאה של פרקים יט-כ בצורתם הסופית שהוצגה למעלה עומדת בעינה. ס"א מעמיד בפנינו ארבעה מוקדים של אי-בהירות, המאלצים אותנו לתהות אם בני ישראל שמעו את כל עשרת הדברות, את חלקם או אף לא אחד מהם כמילים שיצאו מפי הגבורה. (במקרה זה, רק אחד ממוקדי אי-הבהירות שתוארו למעלה איננו שייך לס"א: השאלה בדבר הפיסוק הנכון של הפס' יט, כה-כ, ב). אפשר להסיק מקריאה זו של ס"א שבני ישראל שמעו את כל עשרת הדברות, אף על פי שמסקנה זו מחייבת אותנו להתעלם מהמבנה התחבירי המשתמע לשתי פנים של פס' יח בפרק כ, שבמופגן איננו מציג את השיחה בין משה ובין בני ישראל כאילו התנהלה אחרי שא-להים אמר את עשרת הדברות. מנגד, ייתכן שהכתוב מנסה להחיות הבנה זו בפס' א בפרק כ: "וַיְדַבֵּר אֱ-לֹהִים אֵת **כָּל** הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לֵאמֹר". אף על פי שהשאלה אל מי דיבר א-להים נותרת ללא תשובה, ייתכן שהמילה "כול" רומזת לפחות לאפשרות שבני ישראל שמעו את עשרת הדברות במלואם.[[88]](#endnote-87) אבל ס"א כמכלול איננו מוכיח שבני ישראל שמעו את כל עשרת הדברות, או את מקצתם או שהם כלל לא שמעו אותם; הרושם הכללי שס"א יוצר הוא שאין לנו אלא לתהות בעניין.[[89]](#endnote-88)

ומה אם עשרת הדברות כלל לא היו חלק מס"א, אלא נוספו רק כאשר המקורות השונים שמהם מורכב ספר שמות צורפו זה לזה, או אפילו אחרי צירוף המקורות אבל בטרם התקבעה צורתו הסופית של הספר? אם כך היה, לא ייתכן שבני ישראל שמעו את עשרת הדברות בס"א, ואם כן ס"א איננו עשיר ביותר בעניינים המשתמעים לשתי פנים. אם ס"א כולל את עשרת הדברות הוא יכול לתמוך הן בתאוריה סטנוגרפית של התגלות והן בתאוריה השתתפותית, ובה בעת להקשות על שתיהן. לעומת זאת, אם עשרת הדברות אינם חלק מס"א, התעודה נוטה נטייה חזקה לכיוון התאוריה ההשתתפותית, היות שבמקרה זה לא יכלו בני ישראל לשמוע את עשרת הדברות אלא מפי משה. ובכל זאת, אף אם בני ישראל לא שמעו את עשרת הדברות מפי הגבורה, אפשר להבין שכוונת פס' יט בפרק יט ("מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱ-לֹהִים יַעֲנֶנּוּ **בְקוֹל**") היא שבני ישראל שמעו את א-להים מדבר אל משה במילים. אם הבנה זו נכונה (אף על פי שמשונה הדבר שהכתוב איננו מצטט את המילים שנאמרו), הרי שהאפשרות שעל פי ס"א ה"דיבור" של א-להים במעמד הר סיני זהה לדיבור אנושי איננה בטלה. במקרה זה אפשר לטעון עדיין שפס' יט בפרק יט נותן תוקף למחשבה שייתכן שגם בפעמים אחרות נשא תיווכו של משה אופי סטנוגרפי: היות שבני ישראל שמעו את א-להים משוחח עם משה בשפה אנושית בפס' יט, הרעיון שא-להים דיבר עם משה במילים גם במקרים אחרים סביר בעיניהם. עם זאת, הבנה זו משכנעת פחות מההבנה שפס' יט תומך בכך שמשה מילא תפקיד של מתורגמן ולא של סטנוגרף. ס"א שאין בו עשרת הדברות מעלה טווח רחב של קריאות אפשריות, ובה בעת נוטה להדגיש את תפקידו של משה כמתווך, היות שאי-הבהירות סביב המילה "קול" (רעם או מילים?) עומדת בעינה.

האפשרות שהכי פחות מסתברת בעיני היא שעשרת הדברות הופיעו בס"א מאז ומעולם, אבל מקומם המקורי היה אחרי פס' כא בפרק כ, וזאת משום שהיא תלויה בשכתוב של הכתוב על יסוד ניחוש בעלמא. אבל אפילו שחזור זה של ס"א מושך באופן נחרץ למדי בכיוון שכבר ראינו. אם זו הייתה אכן צורתו של ס"א, ברור למדי שא-להים אמר את עשרת הדברות למשה, אבל בני ישראל לא שמעו זאת. היות שא-להים אמר את עשרת הדיברות רק אחרי שמשה ניגש אל הערפל בפס' כא בפרק כ, בני ישראל – ומי שבא אחריהם, היינו, נמעני הטקסט – אינם יכולים לדעת אם ה"קול" הא-להי הוא דיבור הדומה לדיבור אנושי, רעשים חזקים או דבר מה אחר לחלוטין. סמכותם ומעמדם המחייב של החוקים תלוי במהימנותו של משה כמתווך; בני ישראל אינם יכולים לדעת מה בדיוק התרחש ונאמר במפגש בין משה ובין א-להים. גם כאן נראה שס"א נוטה לתאולוגיה ההשתתפותית, אך קשה לומר שהוא שולל את התאוריה הסטנוגרפית. אם כן, כל שלושת השחזורים של ס"א שהוצגו מספקים תימוכין לתאולוגיה ההשתתפותית, אך אינם פוסלים לחלוטין את התאולוגיה הסטנוגרפית. אפשרות הקריאה הראשונה שהוצגה מדגישה במיוחד את הצורך להגות בשתי האפשרויות, אך כולן מעודדות דיון בנושא. ס"א – בכל השחזורים האפשריים שלו - יוצר אי- בהירות ובו בזמן מסייע לקורא לראות את הלגיטימיות של התאוריה ההשתתפותית.

פסוקים ממקומות אחרים בס"א ממלאים תפקיד חשוב בהכרעה בין שתי התאוריות של ההתגלות. עניינם של שלושה מבין הפסוקים הללו הוא לוחות האבן שמשה הוריד מהר סיני. הפסוק הראשון, שמות כד, יב, מופיע כשס"א מתאר את משה העולה להר כדי לשהות לבדו במחיצת א-להים: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם". הפסוק השני, לא, יח, הופיע בס"א המקורי פסוקים אחדים אחרי הפסוק שלמעלה (אף על פי שברצף הזמן של ס"א חלפו ארבעים יום). בצורתו הסופית של ספר שמות הפסוק משלב חומר מקביל מס"א ומס"כ, אבל על פי השחזור ההגיוני (אף על פי שלא וודאי) של שורץ, הפסוק המקורי בס"א היה: "וַיִּתֵּן אֶל מֹשֶׁה שְׁנֵי לֻחֹת אֶבֶן כְּתֻבִים בְּאֶצְבַּע אֱ-לֹהִים". הקטע השלישי, פסוקים טו-טז בפרק לב, מופיע בהמשך הסיפור, כאשר משה יורד מן ההר; גרסת ס"א לפסוקים הללו היא: "וַיִּפֶן וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן הָהָר וּשְׁנֵי לֻחֹת בְּיָדוֹ לֻחֹת כְּתֻבִים מִשְּׁנֵי עֶבְרֵיהֶם מִזֶּה וּמִזֶּה הֵם כְּתֻבִים. וְהַלֻּחֹת מַעֲשֵׂה אֱ-לֹהִים הֵמָּה וְהַמִּכְתָּב מִכְתַּב אֱ-לֹהִים הוּא חָרוּת עַל הַלֻּחֹת".[[90]](#endnote-89) (גם בפסוקים אלה ס"א וס"כ מעורבים זה בזה; יש שיתווכחו בעניין נוסחו המדויק של הפסוק המשוחזר מס"א, אבל ההבדלים בין השחזורים המחקריים חסרי חשיבות לענייננו). כל הפסוקים הללו שמקורם בס"א דוחקים בנו בתוקף לראות בא-להים את מקור נוסחן של המצוות. הפסוקים טוענים במופגן שא-להים הוא שכתב את הלוחות, ומלשון הכתוב (השימוש בשורש כת"ב) נראה כי מילים ולא ציורים או קווים מופשטים נחקקו על הלוחות.[[91]](#endnote-90)

ובכל זאת, מספר לנו ס"א, היות שמשה לבדו ראה את הלוחות בני ישראל אינם יודעים ממקור ראשון מה היה כתוב עליהם (וכך גם נמעניו של ס"א, הניצבים בעמדה זהה לבני ישראל השייכים לעולמו של הטקסט). משה שבר את הלוחות עוד בטרם הספיקו בני ישראל להסתכל בהם, כאשר הוא ירד מן ההר וראה את בני ישראל עובדים את העגל שאהרון הכין (לג, יט). בפס' א בפרק לד א-להים מצווה להכין לוחות שניים, האמורים להיות פרי שיתוף פעולה בין משה ובין א-להים: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה פְּסָל לְךָ שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וְכָתַבְתִּי עַל הַלֻּחֹת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ". א-להים, ולא משה, הוא שאמור לבצע את פעולת הכתיבה.[[92]](#endnote-91) אבל כאשר משה מכין את הלוחות השניים בפס' כח בפרק, יש מידה של עמימות בלשון הכתוב: "וַיְהִי שָׁם עִם ה' אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַל וּמַיִם לֹא שָׁתָה וַיִּכְתֹּב עַל הַלֻּחֹת אֵת דִּבְרֵי הַבְּרִית עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים". נושא המשפט "ויכתוב על הלוחות" הוא נושאם של המשפטים הקודמים – היינו, משה.[[93]](#endnote-92) פסוק זה סותר את ההבנה הפשוטה של מה שציווה א-להים בפס' א. חוקרים ומפרשים רבים, מימי חז"ל ועד לימינו אנו, מנסים להתחמק מבעיה זו בטענה שנושאו של המשפט "ויכתוב על הלוחות" איננו יכול להיות אלא א-להים, אף על פי שמבנה הפסוק איננו נותן כל סימן לכך שהנושא התחלף.[[94]](#endnote-93) כמה מדרשים ופירושים מימי הביניים מגלים נאמנות גדולה יותר ללשון הפסוק, וטוענים שאכן נאמר בו שמשה ולא א-להים כתב על הלוחות השניים.[[95]](#endnote-94) פירושים אלה מתרצים בדרך כלל את הסתירה בין פס' א ובין פס' כח בטענה שאין להבין כפשוטם את דברי א-להים בפס' א שהוא יכתוב על הלוחות השניים, אלא יש להבין שא-להים מתכוון שמשה יעשה זאת בשמו. על פי הסבר זה, מטרת השימוש בגוף ראשון בפס' א ("וכתבתי") היא להראות שא-להים יסמוך את ידיו על מה שמשה יכתוב, או שא-להים יעניק למשה את הכוח או את העזרה הדרושים לו כדי לבצע את הכתיבה.[[96]](#endnote-95) חלק מן החוקרים המודרניים מנסים למצוא פתרון לבעיה בביקורת המקורות, ומציעים שפס' א2 (שבו נאמר שא-להים יכתוב על הלוחות השניים) שייך לס"א, ואילו פס' כח שייך לס"י.[[97]](#endnote-96) לעומתם מציג ג'ואל ביידן סיבות משכנעות להאמין ששני הפסוקים הללו בשלמותם שייכים לס"א.[[98]](#endnote-97)

הסתירה בין פס' א ובין פס' כח בפרק לד איננה מפתיעה בהקשר של ס"א. היא משקפת את המתח שראינו לכל אורך פרקים יט-כ: ס"א מקשה בעקיבות על הקשר בין עשרת הדברות ובין א-להים. על פי פס' א בפרק לד, הלוחות השניים יהיו פרי שיתוף פעולה בין משה (שיפסול את הלוחות מאבן) ובין א-להים (שיכתוב עליהם). אבל מפס' כח עולה שהן הלוחות והן הכתיבה הם מעשה ידיו של משה. כפי שהעירו כמה ממפרשי ימי הביניים (רבי ישעיהו מטראני; ספר מושב זקנים), פס' יח בפרק לא מספר שהכתב שעל הלוחות הראשונים היה מעשה א-להים: הם היו "כְּתֻבִים בְּאֶצְבַּע אֱ-לֹהִים . . . וְהַלֻּחֹת מַעֲשֵׂה אֱ-לֹהִים הֵמָּה וְהַמִּכְתָּב מִכְתַּב אֱ-לֹהִים הוּא חָרוּת עַל הַלֻּחֹת". אבל הכתוב נמנע מלומר זאת על הלוחות השניים.[[99]](#endnote-98) ניגוד זה חותר תחת הניסיון לטעון שא-להים הוא נושאו הבלתי מפורש של הפועל "ויכתוב" בפס' כח. אפשר להבין מדוע התחבטו החוקרים בשאלה מי כתב את הלוחות על פי פסוק זה, משה או א-להים. ההכרעה בין התשובות איננה חשובה במיוחד לענייננו. להפך, נראה שס"א איננו מעוניין שנגיע למסקנה בנושא; הלוא כללי התחביר והדקדוק של העברית מאפשרים לס"א להתנסח בקלות רבה באופן שאיננו משתמע לשתי פנים. אל לנו להתייגע אפוא בחיפוש אחר הוודאות שהכתוב מונע מאיתנו; במקום זאת עלינו להכיר בכך שתיאור הלוחות השניים – הלוחות שניתנו בפועל לבני ישראל – הולם את נטייתו של ס"א לאי-בהירות. המתח בין פס' א ובין פס' כח בפרק לד שב ומאלץ אותנו לחשוב על המתח בין התאוריה הסטונוגרפית ובין התאוריה ההשתתפותית של ההתגלות בלי להסיק כל מסקנה סופית.

שני פסוקים נוספים בס"א מעידים אולי על כך שא-להים דיבר אל משה בשפת בני אדם. בשמות לג, יא מסופר שאחרי מעמד הר סיני פרש משה מעת לעת לאוהל מיוחד שניצב מחוץ למחנה ישראל ודיבר שם עם א-להים: "וְדִבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ". בבמדבר יב, ח אנחנו למדים דבר דומה – א-להים מדבר אל משה "פֶּה אֶל פֶּה". ייתכן שיש להבין את לשון הכתוב בפסוקים אלה כביטויים שמשמעותם "ישירות, ללא תיווך": קרבתו של משה לא-להים הייתה ייחודית אפילו בהשוואה לנביאים האחרים. אבל אפשר לפרש את הצירופים כפשוטם, ולהבין שהם מסבירים מהו "דיבור" כאשר א-להים הוא המוען של פעולת התקשורת ומשה הוא הנמען: במקרה ספציפי זה, משמעות המילה זהה למשמעותה כאשר בני אדם הם המוענים.

עם זאת, בכל הפסוקים הללו ניכרת העובדה שבני ישראל אינם שומעים או רואים את המילים הא-להיות שמשה שומע. בני ישראל כלל לא ראו את הלוחות הראשונים שנכתבו באצבע א-להים. באופן תאורטי ייתכן שהם ראו את הלוחות השניים (אף על פי שהכתוב איננו מספר שהלוחות הוצגו בפני העם), אך אפילו כך, מפס' כח בפרק לד עולה שמסיבה בלתי ידועה משה הוא שכתב את הלוחות הללו, ולא א-להים. א-להים דיבר עם משה בדרך קבע באוהל מועד, אבל בני ישראל לא היו עדים למפגשים הללו. האוהל, הכתוב מספר לנו, עמד "הַרְחֵק מִן הַמַּחֲנֶה" (לג, ז), ולפיכך בני ישראל ראו את משה מרחוק אך לא שמעו את אשר נאמר באוהל. פסוקים אלה בשמות לג ובדברים יב, כמו קודמיהם בשמות יט-כ, נעים בשני כיוונים. הם מוליכים אותנו לעבר התאוריה הסטנוגרפית, משום שאפשר להסיק מהם שא-להים אמר או כתב מילים השייכות לשפה אנושית כאשר הוא נתן מסר למשה; אבל לעולם הם מרחיקים את בני ישראל מן המילים הללו. בני ישראל (הן כדמויות בעולמו של הטקסט והן כנמעניו של ס"א) אינם יודעים בוודאות מה התרחש במפגש בין משה ובין א-להים; הם שומעים את המסר הא-להי אך ורק מפי משה, ולעולם אין הם שומעים את קולו של א-להים באזניהם או רואים את מכתבו בעיניהם. ס"א מתמרן את קוראיו לעמדה של חוסר וודאות. כמו בני ישראל הניצבים מול הר סיני, נמעניו של ס"א יכולים רק לתהות בעניין טיבו המדויק של המסר שמשה מעביר אליהם. הם אינם יכולים לדעת אילו חלקים בטקסט הקדוש חוברו על ידי אדם ואילו חלקים חוברו אולי על ידי א-להים.

1. בעניין הדרכים שבהן עוסקים המקורות המקראיים השונים בגורלם של עמים אלה, ראה ויינפלד, הבטחה. בניגוד למה שחושבים נוצרים רבים, התורה איננה חורצת את גורלם של כל העמים לאבדון; רובם המכריע של הגויים אינם צריכים לחששות ממתקפות אלה. המקרא איננו מחלק את אנשי העולם לשתי קבוצות – בני העם הנבחר מחד גיסא ושאר האנשים, שגורלם נחרץ, מאידך גיסא – אלא הוא מבחין בין קבוצות רבות יותר: בני העם הנבחר (היינו, בני ישראל); האנשים שאינם בני העם הנבחר (הרוב המכריע של בני האדם, שאינם מתוארים באופן שלילי ושמקבלים לעיתים ברכות זהות להבטחות שקיבלו בני העם הנבחר, כמו במקרה של צאצאי ישמעאל ועשו); הכנענים, שנדרשים לצאת מארץ כנען כדי שבני ישראל יוכלו לרשתה; והעמלקים, שאותם יש למחות מעל פני האדמה. בעניין הסיווג הזה וההבדלים בינו ובין הסיווג הבינארי המצוי בברית החדשה, ראה קמינסקי, ואוהב את יעקב. דבריו של קמינסקי ראויים לציון משום שהוא חושף את המגמתיות המאפיינת את הפרשנות השגויה של דוקטרינת הבחירה המקראית בקרב הוגים נוצרים ליברליים, ועם זאת הוא איננו מתחמק מהתמודדות עם החוקים במקרא המצווים על רצח עם. [↑](#endnote-ref-1)
2. לניסיונותיהם של חז"ל ושל חכמי ימי הביניים להקהות את עוקצם המוסרי של הפסוקים הללו על ידי הגבלה קיצונית של התנאים שבהם הם חלים או על ידי ביטולם הלכה למעשה, ראה גרינברג, הסגולה והכוח, פרקים 1 ו-3 במיוחד; גרינברג, מורשת בעייתית; שגיא, עונשו של עמלק; שטרן ג', הרמב"ם על עמלק; לאם, עמלק ושבעת העממים. [↑](#endnote-ref-2)
3. לפרשנויות של חז"ל המבטלות בפועל חוק זה, ראה הלברטל, מהפכות פרשניות, עמ' 68-42. [↑](#endnote-ref-3)
4. ראה גיליון מיוחד משנת 1999 של כתב העת *Textual Reasoning: The Journal of the Postmodern Jewish Philosophy Network*, שבו מאמרים מאת ננסי לוין, שאול מגיד, אריה כהן ומיכאל זנק העוסקים בנושא זה. לחוקרים בעלי גישה היסטורית-ביקורתית ועניין רב בתאולוגיה המקראית העוסקים בנושא זה, ראה קולינס, קנאות פנחס ומוברלי, בחירה. לדיון השוואתי העוסק בנושא בכנות ומתוך אהדה, ראה סמית' ו' ק', כתבי קודש, עמ' 217, 224, 241. אני מתרשם שחוקרים יהודים מוטרדים יותר מטקסטים מסוג זה המצויים בתורה, ואילו נוצרים עוסקים יותר בטקסטים מספר תהילים – שאליו יהודים ממעטים מאוד להתייחס. בעניין גישות נוצריות לטקסטים אלה בתהילים, ראה למשל צנגר, א-ל נקמות; דיי, קריאה לצדק; וברויגמן, תהילים. לעמדות נוצריות כלפי נושאים אלה מחוץ לספר תהילים ראה ברויגמן, תאולוגיה, עמ' 383-382 (על הכנענים), וכן עמ' 362-359 (על ה' כא-ל מתעלל); צנגר, למרגלות הר סיני, עמ' 27-20; לדיון בשאלה כיצד יכולים פרשנים נוצרים להתמודד עם קטעים קשים בתורה, ראה קוק ס', פרשנות תאולוגית. לגבי העניין שגילו חכמים קדם-מודרניים בבעיות אלה ראה סולומון, תורה מהשמיים, עמ' 125-121, וכן דבריו של סולומון עצמו בנושא, עמ' 259-248, 320-318. [↑](#endnote-ref-4)
5. נורברט סמואלסון מסביר שקשיים מוסריים ממין זה גורמים לכך שאמונה במה שאני מכנה תאוריה סטנוגרפית של ההתגלות איננה אפשרית מבחינה פילוסופית. ראה סמואלסון, התגלות, עמ' 101-96. [↑](#endnote-ref-5)
6. להבדלים בין רוזנצווייג ובין השל בעניין זה, ראה גילמן נ', פרגמנטים קדושים, עמ' 25-24. [↑](#endnote-ref-6)
7. השל, א-להים מבקש, עמ' 218, 149, 22 (על פי סדר הציטוטים). [↑](#endnote-ref-7)
8. קשה לעמוד במדויק על דעתו של השל בשאלה אם יש במקרא מילים או אפילו תוכן ספציפי שא-להים עצמו אמר. השניוּת וחוסר הבהירות מתוארים יפה אצל אבן-חן, קול מן הערפל, עמ' 83. [↑](#endnote-ref-8)
9. הציטוט הראשון לקוח מתוך רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 347 (רוזנצווייג מצטט משמות יט, כג ומשמות כ, א). הציטוט השני לקוח משוורץ, פירושי פרנץ רוזנצווייג, עמ' 42. השווה: רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ' 210-208. נחום גלאצר מחזיק בתפיסה דומה של ההתגלות; ראה גלאצר, פרנץ רוזנצווייג: חייו ומעשיו, עמ' 208. רעיון דומה מופיע בכתביו של מרטין בובר, הרואה במקרא מענה לנוכחות א-להים (אבל לא לציווי א-להי); בהמשך הספר אסביר מדוע גישתו רלוונטית פחות לענייננו. [↑](#endnote-ref-9)
10. רוזנצווייג, נהריים, עמ' 50. [↑](#endnote-ref-10)
11. בעיני המקרא, יציאת מצרים, מעמד הר סיני והארץ הם שלושת חלקיה של מתנה אחת שניתנה לבני ישראל; כל אחד מן היסודות הללו חסר משמעות ללא האחרים. בעניין הקשר הבלתי נמנע ביניהם, במיוחד בתורה, ראה פרנקל, ארץ כנען, עמ' 17-2. פרנקל מתאר גם טקסטים שחולקים על עמדה זו, במיוחד טקסטים מיהושע, אבל הוא מעיר שהמודל המוצג בתורה הוא המודל המקובל ביהדות; ראה עמ' 136-97. לדיונים רהוטים במרכזיותו של מעמד הר סיני לא רק בתורה אלא בתרבות היהודית כולה, ראה גרינשטיין, להבין, עמ' 276-275, ופישביין, התכווננות קדושה, עמ' 49-46. למרכזיותו של מעמד הר סיני בהקסטיוך ובעולמו הרעיוני של המקרא, ראה גם מילר ג', מלך, עמ' 153-151. [↑](#endnote-ref-11)
12. אבל ראה את מאמרו של נורמן לאם בתוך קומנטרי, האמונה היהודית, עמ' 126-124, המגן על התאוריה הסטנוגרפית באופן רהוט ורציני, אף שבלתי משכנע, בעיני. [↑](#endnote-ref-12)
13. לקבלת רושם של המקום המרכזי שתופסות שאלות בדבר מעמדו של המקרא במחשבת ישראל המודרנית, ראה קומנטרי, האמונה היהודית. בעניין מקומו המרכזי של נושא הסמכות הדתית במחשבת ישראל המודרנית, ראה אייזן, לחשוב מחדש, עמ' 210-209. בעניין הקשר בין סמכות ובין התגלות במחשבת ישראל המודרנית, ראה גילמן נ', פרגמנטים קדושים, עמ' 62-1, והשווה סולומון, תורה מהשמיים, עמ' 298-294, 324-322. [↑](#endnote-ref-13)
14. קרוזמן, התורה, עמ' 28, מסכם את הקונצנזוס המחקרי: "כמות הפערים והסתירות בפרשת סיני, הן במסגרת הסיפורית והן בפרטים היא ללא אח ורע בתורה כולה. . . . התוצר הסופי מכיל סתירות בולטות (ומכוונות?)". והשווה צנגר, כיצד ומדוע, עמ' 266; טוויג, מתן תורה, עמ' 14-13; צ'יילדס, שמות, עמ' 244; גרינברג, מחקרים, עמ' 284-280; בלום, מחקרים, עמ' 72-45, 99-88, ובמיוחד עמ' 53-45; שורץ, מה קרה בסיני, עמ' 46-20, ובמיוחד עמ' 25-23. [↑](#endnote-ref-14)
15. \* יש כמה מערכות למניית הפסוקים בשמות כ ובדברים ה, הנובעות משיטות הקריאה השונות של עשרת הדברות שהשתמרו במסורה. האחת קשורה ללימוד עצמי, השנייה לקריאה בציבור, והשלישית היא גרסה של השנייה; ראה ברויאר מ', חלוקת עשרת הדברות. בעקבות ההבדלים הללו, הפסוק הראשון אחרי עשרת הדברות בספר שמות מסומן בתנ"כים שונים כפס' יד, טו או יח, והפסוק הראשון אחרי עשרת הדברות בדברים מסומן כפס' יח, יט או כב. בספר זה אני מתייחס לפסוק הראשון שאחרי עשרת הדברות בספר שמות כפס' יח, ובספר דברים כפס' כב. לטבלה המבחינה בין שיטות הקריאה ביחיד ובציבור, ראו עמ' 225-224 במאמרו של ברויאר או את מהדורות התנ"ך שראו אור בהוצאת מוסד הרב קוק. מרבית המהדורות האחרות (למשל, התנ"ך של הוצאת קורן ומרבית המהדורות של תיקוני קוראים) מכילות שגיאה בגרסה המיועדת לקריאה בציבור. [↑](#footnote-ref-1)
16. לדיון מפורט של עליותיו של משה להר וירידותיו ממנו, המזהה עקיבות פנימית בתיאור המופיע בכל אחד מן המקורות, ראה שורץ, מה קרה בהר סיני, עמ' 21 (על צורתו הסופית של הטקסט), 27 (ס"א), 28 (ס"י) ו-29 (ס"כ). [↑](#endnote-ref-15)
17. משה דוד קאסוטו טוען שמובן מאליו שמשה מילא אחר הוראותיו של א-להים, ולכן הכתוב איננו טורח לומר במפורש שמשה שב ועלה בהר (קאסוטו, שמות, עמ' 162). טענה זו איננה סבירה ביותר, שהרי בשאר הפרק יש תיאורים מפורטים של העליות להר והירידות ממנו. יתר על כן, פסוקים אחרים מבהירים שבתחילת ההתגלות משה נמצא עם העם ולא על ההר; ראה דברים ה, יח וקריאה אפשרית של שמות כ, יח. [↑](#endnote-ref-16)
18. שפע דומה של תיאורים שאינם מתיישבים זה עם זה מאפיין גם את תיאור קבלת התורה על ידי בני ישראל בסיפורי סיני השונים שבתורה. טקסטים אלה מציגים שלושה מודלים שונים: קבלה על ידי כל בני ישראל (שמות יט, ח; כד, ג; כד, ז), קבלה על ידי נציגי בני ישראל (יט, ז; כד, י-יא), וקבלה על ידי המנהיג לבדו (שמות לד). ראה מילר ג', מלך, עמ' 149-148. [↑](#endnote-ref-17)
19. קרוזמן, התורה, עמ' 28 מציע שייתכן שהסתירות בפרק יט בשמות מכוונות. בעניין מה שאפשר לתאר כתמטיזציה של אי-הבהירות בסיפורי סיני, ראה גרינברג, שמות, 6, עמ' 1056, 1060; ליכט, גילוי שכינה, עמ' 254-252; גרינשטיין, להבין, עמ' 278-277. [↑](#endnote-ref-18)
20. בעניין שימוש זה באות בי"ת ראה גזניוס, סעיף 119i. [↑](#endnote-ref-19)
21. במקרה זה, האות בי"ת בפס' יט מציינת מיקום ולא מהות. השווה לקריאתו המסתברת מבחינה לשונית של קאסוטו (קאסוטו, שמות על אתר): "כי אני אסתר בעב בענן, כאילו בתוך מסווה שאין עין האדם יכולה לחדור בעדו". [↑](#endnote-ref-20)
22. מהתקבולת המדורגת עולה שהמילים "זֶה סִינַי" הן כינוי, כפי שמציע אולברייט, שירת דבורה, עמ' 30. (בעניין תקבולת מדורגת, ראה ווטסון, שירה, עמ' 156-150; בעניין התקבולת המדורגת בשופטים ה, ראה אולברייט, ה' ואלי כנען, עמ' 15-13). לחלופין, פישביין, פרשנות מקראית, עמ' 55-54 ועמ' 75 הע' 30, מציע שיש להבין את המילים "זֶה סִינַי" כגלוס שהוסיף סופר שפירש שתיאור זה של התגלות א-להים במדבר שמדרום ליהודה מתאר את מעמד הר סיני. כך או כך, הקשר בין התיאורים הללו, ההתגלות והר סיני עומד בעינו – אף על פי שאם הצדק עם פישביין, לא המשורר המקורי הוא שקשר בין הדברים אלא סופר מלומד ובעל רגישות למסורת הלשונית, שביטא במפורש את הקשר להר סיני שהיה רמוז בשירה, לתחושתו. [↑](#endnote-ref-21)
23. בנוסח המסורה כתובה המילה "א-להים", אבל סביר להניח שבטקסט המקורי הופיעה המילה "ה'" היות שמזמור זה מיוחס למשורר מהאסכולה האלוהיסטית, המחליף בדרך קבע את המילה "א-להים" בשם המפורש. [↑](#endnote-ref-22)
24. פס' א בתהילים קיד רומז לפס' א בשמות יט. אף על פי שהמזמור מזכיר במפורש את יציאת מצרים, הוא עושה כן תוך דיאלוג מתמיד עם סיפור מעמד הר סיני שבשמות יט. ראה וייס, מקראות ככוונתם, עמ' 262-252; וראה גם את פירושו של אבישור בתוך סרנה, עולם התנ"ך: תהילים ב, 172-170. [↑](#endnote-ref-23)
25. בעניין האש בצורת הקרי של נוסח המסורה – " מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת" – ראה שטיינר, עין ודת, עמ' 696-693; לואיס, אש שמימית. [↑](#endnote-ref-24)
26. חז"ל פירשו את מזמור כט בתהילים כתיאור של מעמד הר סיני; ראה מכילתא דרבי ישמעאל בחודש א ה, ז. נראה כי החזרה על המילה "קול" במזמור הובילה את חז"ל להסיק שההתגלות מַרעידת האדמה והסוערת התרחשה בהר סיני. ראה ג'ייקובס א', התהליך המדרשי, עמ' 77. [↑](#endnote-ref-25)
27. ראה למשל את דיונו המקיף של קרוס, המיתוס הכנעני, עמ' 177-147 (המדגיש את הרקע הכנעני של המוטיבים הללו); ליונשטם, טבע (המדגיש את המקבילות ממסופוטמיה); ירמיאס, תאופניה, עמ' 90-73, 174 (המדגיש את שניהם). [↑](#endnote-ref-26)
28. בלוח כתובה המילה "קל", שכמו המילה העברית "קול" מציינת הן קול והן רעם, כפי שנראה בהמשך. [↑](#endnote-ref-27)
29. KTU 1.4.7, שורות 42-25. התרגום מאוגריתית לקוח מאמיר, אלים וגיבורים, עמ' 45. לטקסט המקורי ראה דיטריך, לורץ וסנמרטין, כתב יתדות, עמ' 21; סמית' מ', מחזור הבעל, עמ' 137-136 (המספק גם תרגום לאנגלית והערות); סמית ופיטארד, בעל 2, עמ' 683-635 (בליווי תרגום לאנגלית ופרשנות נרחבת; עמ' 683-672 רלוונטיים לענייננו). מהדורות אלה נבדלות לעיתים זו מזו בקריאת כתב היתדות. ייתכן שיהיה צורך לשנות מעט את ההערה אחרי הדיון בתרגום. [↑](#endnote-ref-28)
30. בלוח כתוב "רעת". אני מקבל את התיקון למילה "רעם" המוצעת בפישר וקנוטסון, המלכה, עמ' 159. קרוס, המיתוס הכנעני, עמ' 148 הע' 5, טוען שהמילה "רעת" נכונה אבל הוראתה היא "רעם" (מהשורש רע"ד: *\*ra*‘*adtu > ra*‘*attu).* גם הערה זו תצטרך להשתנות בהתאם לתרגום הקטע. כרגע השארתי אותה כמות שהיא אף על פי שאיננה מתאימה לתרגום הנוכחי. [↑](#endnote-ref-29)
31. KTU 1.101. ראה דיטריך, לורץ וסנמרטין, כתב יתדות, עמ' 116-115. התרגום לקוח מתוך אמיר, אלים וגיבורים, עמ' 173. תרגום לאנגלית והערות מצויים אצל וויאט, טקסטים מאוגרית, עמ' 390-388. כמו שתי ההערות הקודמות [↑](#endnote-ref-30)
32. המידע שלהלן מצוי כמעט בכל מילון לעברית מקראית. כבמקרים רבים, התיאור המעמיק והמדויק ביותר של משמעויות המילה בעברית המקראית מצוי ב-BDB, עמ' 877-876. [↑](#endnote-ref-31)
33. מקרים מובהקים של שימוש במילה בהקשר של דיבור אנושי מצויים למשל בשמ"א א, יג; שמ"א כד, יז; שמ"א כו, יז; שופטים ז, ט; תהילים פו, ו. המילה יכולה להורות גם על קול א-להים האומר מה שנראה כמילים ספציפיות (ישעיהו ו, ח). [↑](#endnote-ref-32)
34. בעניין המילה "קול" המורה על ציווי גם שלא במסגרת צירוף כבול זה, ראה קרוגר, קול, עמ' 2, והשווה לעמ' 17. [↑](#endnote-ref-33)
35. אני מנסח מחדש את ההגדרה לתופעה המצויה במאמרו של בובר "סגנון המילה המנחה בסיפורי התורה" בתוך בובר, דרכו של מקרא, עמ' 299-284, ובמיוחד עמ' 284. ראה גם את מאמרו "המילה המנחה ואב הצורה של הנאום" בעמ' 307-300 בכרך זה; אלטר, אמנות הסיפור במקרא, עמ' 112-92; הנדל, מילה מנחה. [↑](#endnote-ref-34)
36. בעניין טיבה הבלתי פתור של אי-הבהירות, ראה צ'יילדס, שמות, עמ' 343. לאור דבריו של צ'יילדס נראה כי כל ניסיון לטעון שיש להבין את המילה אך ורק בדרך זו או אחרת היא בבחינת חוסר נאמנות לטקסט. [↑](#endnote-ref-35)
37. ראה למשל את התרגומים הללו: NJPS,NEB , NRSV, KJV, לותר, בובר-רוזנצווייג, הירש, מנדלסון. [↑](#endnote-ref-36)
38. ראה דרייבר ס' ר', שמות על אתר; קאסוטו, שמות, עמ' 175-174. הן דרייבר והן קאסוטו אינם מביאים לידי גמר את התהליך הלוגי הנובע מאבחנה דקדוקית זו, היינו, שבני ישראל לא שמעו את כל עשרת הדברות. צ'יילדס, שמות, עמ' 371 ודילמן וריסל, שמות וויקרא, עמ' 245, מציינים אף הם את חשיבות השימוש בצורת הבינוני של הפועל. תרגום השבעים מנסה לשמר את ההבדל על ידי שימוש בצורת אימפרפקט לתרגום "רואים" (ἑώρα) ותרגום הפעלים האחרים בפסוק בצורת אאוריסט (φοβηθέντες, ויַּרִָא, ו- ἔστησαν). [↑](#endnote-ref-37)
39. ראה למשל ז'ואון ומוראוקה, דקדוק, סעיף 121f, והשווה סעיף 167h. לחלופין (כפי שמראות חלק מן הדוגמאות של ז'ואון ומוראוקה בסעיף 121f), ייתכן שצורת הבינוני מציינת פעולה שהתמשכה בעבר, ואחריה התרחשה פעולה אחרת. במקרה זה תחביר פס' יח בפרק כ מורה לנו שבני ישראל שמעו את הרעם במשך זמן מה ואחר כך פנו אל משה – ייתכן שלקראת סוף אמירת עשרת הדברות, או אפילו בסיום אמירתם. אבל אפשרות זו מסתברת פחות; אפשר היה להשתמש בוי"ו ההיפוך כדי לציין בפירוש שפס' יח התרחש אחרי נתינת עשרת הדברות. [↑](#endnote-ref-38)
40. ראה פירושו של חזקוני לשמות כ, יח. [↑](#endnote-ref-39)
41. ראה קביעתם המפורסמת של חז"ל: "אין מוקדם ומאוחר בתורה" (ספרי במדבר בהעלותך על במדבר ט, א; ב' פסחים ו ע"ב). [↑](#endnote-ref-40)
42. ראה ז'ואון ומוראוקה, סעיפים 118d, 166j. [↑](#endnote-ref-41)
43. לכלל זה שני יוצאים מן הכלל לכאורה, שלמעשה אינם חורגים ממנו: במל"ב כא, י מוצג נמענו של הדיבור הא-להי במילה "ביד", ובבראשית יז, ג הוא מוצג במילה "את". ריצ'רד טאפר הפנה את תשומת לבי לכך שבבראשית א יש פסוקים נוספים היוצאים מכלל זה, כאשר א-להים בורא את העולם בעשרה מאמרות. להוציא את פס' כו, במקרים אלה א-להים איננו פונה לאיש; ובפס' כו היעדרו של המושא משקף את האסטרטגיה שנוקט הטקסט [...]. אינני בטוחה שירדתי לסוף דעתו של המחבר במשפט האחרון – האם הכוונה שהכתוב מזלזל ברעיון שיש מועצה שמימית כלשהי? אעיר שאף בבראשית ב, יח יש מקרה כזה: "ויאמר ה' א-להים לא טוב היות האדם לבדו" [↑](#endnote-ref-42)
44. ראה טוויג, מתן תורה, עמ' 64-62, אף על פי שטוויג מציע הסבר שונה לנוסח החריג בפסוק זה, המתבסס על התאוריה (שאיננה משכנעת, בעיני) שעשרת הדברות נוספו לספר שמות הערוך זמן רב אחרי הסיפור המקיף אותם. [↑](#endnote-ref-43)
45. ליתר דיוק, מילים אלה מופיעות בכתב יד אלכסנדרינוס של תרגום השבעים. [↑](#endnote-ref-44)
46. בעניין מעמדו של מעמד הר סיני במסורת היהודית כראש וראשון לכל ההתגלויות שיבואו אחריו, ראה את דברי חז"ל שכל מה שהוא בכלל תורה ניתן למשה בסיני בדרך זו או אחרת; ראה דיוני בפרק 4 ובספרות המשנית הנזכרת בהע' 10 שם. השווה לעיקר האמונה השביעי של הרמב"ם (בהקדמה לפרק חלק), שבו נאמר כי משה הוא "אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו ואשר קמו מאחריו". חשיבותו של מעמד הר סיני לכל ההתגלויות שבאו אחריו נידונה אצל ברוק, ניימן וסטקנברוק, סיני. בעניין התפיסה שרווחה ביהדות בית שני שסמכותן של ההתגלויות שאחרי מעמד הר סיני נובע מהקשר שלהן או מדמיונן אליו, ראה ניימן, סיני; לרעיון דומה במיסטיקה היהודית ראה שלום, התגלות ומסורת, ובמיוחד עמ' 290-288. החשיבות המיוחסת למעמד הר סיני איננה התפתחות בתר-מקראית בלבד; גזונדהייט, ארץ ישראל, עמ' 333 מעיר שפס' טו-יט בדברים יח מציגים את כל הנבואה שאחרי מתן תורה כהמשך של ההתגלות בחורב. קשר זה מצוין כבר במגילות מדבר יהודה; ראה: 4QGen-Exodus1, 4QpaleoExodusm, 4QBibPar על אתר, וכן פרופ, שמות יט-מ, עמ' 115. [↑](#endnote-ref-45)
47. ראה שם, עמ' 166. [↑](#endnote-ref-46)
48. במילים אחרות, לפועל "לומר" יש תמיד מושא, אם ציטוט של דיבור ואם שם עצם או כינוי רמז. ראה BDB, עמ' 55 סעיף 1, תחת הרובריקה "mention, name, designate". כאשר משמעות הפועל היא "לצוות" המושא איננו מפורש לעיתים (סעיף 4 ב-BDB); אפילו במקרים אלה, אי אפשר להבין שמשמעות הפועל זהה ל"לדבר". להוציא את שמות יט, כה, יש שלושה מקרים בלבד שבהם אין לפועל מושא מפורש או משתמע, ושבהם אפשר להבין אפוא שמשמעותו היא "לדבר" (כפי שטוען פרופ, שמות יט-מ, עמ' 145). מעמדם הטקסטואלי של שניים מבין המקרים הללו, בראשית ד, ה ודברים ב לב, כד מוטל בספק (ראה פרשנויות ביקורתיות על אתר). המקרה השלישי מצוי בשופטים יז, ב, אבל שם המושא "אלה" משתמע בבירור מהפועל המופיע מיד לפני הפועל "אמרת". אם כן, בשמות יט, כה נעשה לכל הפחות שימוש יוצא דופן בפועל, היוצר אי-בהירות שיכולה הייתה להימנע בקלות על ידי שימוש בפועל "לדבר". בעניין סטייה זו מהנורמה, ראה דרייבר ס' ר', שמות, עמ' 168, 175. [↑](#endnote-ref-47)
49. מסיבה זו הוספתי את המילה "ואז" בדרך הקריאה הראשונה. [↑](#endnote-ref-48)
50. פרופ, שמות יט-מ, עמ' 145 מעיר: "לו משה היה אומר את עשרת הדברות בשמות כ, א, הוא היה אומר בוודאי 'כה אמר ה'', ולא 'וידבר א-להים'. התנסחות זו נשמעת כמו דבריו של מספר חיצוני". [↑](#endnote-ref-49)
51. ראה מכילתא דרבי ישמעאל בחודש ט, וכן הקטע המקביל במכילתא דרשב"י (המדגישה אף יותר את אופיו הפרדוקסלי של הפסוק); רש"י על דברים כ, יח ועל ב' שבת פח ע"ב. למקורות נוספים מספרות חז"ל וימי הביניים, ראה כשר, תורה שלמה טז, עמ' 137-136 הערות לסימנים תלא, תלג; למקורות קדם-חז"ליים וחז"ליים, ראה פראד, שמיעה וראיה, עמ' 261-250. [↑](#endnote-ref-50)
52. לסקירות של בעיה פרשנית זו ראה קרסיק, לראות קול, עמ' 262; ברתור, רואים את הקולות, עמ' 14-13 וההערות שם. [↑](#endnote-ref-51)
53. ראה את ההפניות למחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא בהע' 50 לעיל. [↑](#endnote-ref-52)
54. ראה את שני פירושיו של ראב"ע לפסוק זה. פרשנות זהה מצויה גם אצל דילמן וריסל, שמות וויקרא, עמ' 245. [↑](#endnote-ref-53)
55. ראה BDB, עמ' 906, סעיפים 6d, 6g, 7; קוהלר, מילון, ערך 'רא"ה' סעיפים 2, 6e, 13; זליגמן, מחקרים, עמ' 158-155. [↑](#endnote-ref-54)
56. קאסוטו, שמות על אתר; נות, שמות, עמ' 168; פרופ, שמות יט-מ, עמ' 181. (הסבר זה חוזר למעשה על עמדתם של רבי ישמעאל ושל המפרשים שבהם עוסק כשר בראש עמוד 137; ראה הע' 50 לעיל). לניסיון נוסף להסביר את מבנהו המשונה של הפסוק במישור הרציונלי, ראה הירש, שמות על אתר. רש"ר הירש טוען שמבנה הפסוק מורה על כך שבני ישראל יכלו לתפוס בחושיהם שהברק שראו והקול ששמעו בקעו ממקום אחד. [↑](#endnote-ref-55)
57. קרסיק, לראות קול, עמ' 262 מעיר שנראה שאפילו קאסוטו עצמו איננו משוכנע לגמרי בצדקת ההסבר שהוא מציע, משום שהוא מביא הסבר נוסף, והוא שהפועל "לראות" יכול לציין תפיסה חושית באופן כללי (בכך הוא הולך בדרכו של ראב"ע). [↑](#endnote-ref-56)
58. הנוסח השומרוני של התורה מוסיף כאן את הפועל "שמע" שמושאיו הם "הקולות" ו"קול השופר" (נוסף על הפועל "רואים" שמושאיו הם "הלפידים" ו"ההר עשן"). אנחנו למדים מכך שהפועל "רואים" הוא לכל הפחות קושי טקסטואלי המחייב פרשנות. [↑](#endnote-ref-57)
59. סרנה, שמות, עמ' 115. השווה אלטר, חומשים על אתר: "הכותב מציג את ההתגלות בהר סיני כחוויה סינסתטית אדירה שהכריעה את בני ישראל". רעיון דומה מצוי אצל השל, א-להים מבקש, עמ' 197, 198: "קולו של א-להים אינו הולם את אוזניו של האדם . . . אין אנו שומעים את הקול; אנו רק רואים את מילות המקרא." [↑](#endnote-ref-58)
60. ראה טוויג, מתן תורה, עמ' 41-39, 59-48; צ'יילדס, שמות, עמ' 360-351. [↑](#endnote-ref-59)
61. לנקודות דמיון נוספות בין הפרקים, ראה טוויג, מתן תורה, עמ' 41-40, וראה גם את המסקנה הדומה שאליה מגיעה המכילתא דרבי ישמעאל בחודש ג. [↑](#endnote-ref-60)
62. לגבי העניינים ההיסטוריים-מסורתיים המורכבים מאוד שבפרק זה, ראה צ'יילדס, שמות, עמ' 502-499; טוויג, מתן תורה, עמ' 43-39; בלום, מחקרים, עמ' 99-90, וכן את הדיון בקטעים מפרק כד המופיע בתת-הפרק הבא. [↑](#endnote-ref-61)
63. רעיון זה מופיע בכל כתביו של השל, אבל המקומות שלהלן חשובים במיוחד להבנת ההשלכות המעשיות וההלכתיות של תאולוגיית ההתגלות של השל: השל, תורה מן השמים, ב; שם, ג, עמ' 138-49; מאמרו "Toward an Understanding of Halacha" המופיע בתוך השל, גדולה מוסרית, עמ' 145-127; השל, א-להים מבקש, עמ' 173-170. ראה גם אבן-חן, קול מן הערפל, עמ' 179-154; אייזן, השל. מכתביו של ג'ייקובס, ראה ג'ייקובס ל', עץ חיים; ג'ייקובס ל', מעבר לספק, עמ' 131-106. לתיאורים נוספים של גישות מסוג זה ראה גילמן נ', פרגמנטים קדושים, במיוחד עמ' 62-39; דורף ורוזט, עץ חי; דורף, מסורת. [↑](#endnote-ref-62)
64. ראה אייזן, השל, עמ' 17-16. [↑](#endnote-ref-63)
65. בפרק הבא אדון בשאלה אם משה ושאר הנביאים היו סטנוגרפים או שמא הם מילאו תפקיד פעיל יותר בעיצוב נבואותיהם. השל מרחיב את הדיבור בנושא זה במיוחד בהשל, תורה מן השמים ב, עמ' 298-264. [↑](#endnote-ref-64)
66. הרמב"ם, מורה נבוכים א, סה-סז (עמ' 172-166). להבנה הנאותה – היינו, הבנה שאיננה בבחינת כפירה – של הצירוף "וידבר א-להים" הרווח במקרא ראה גם השל, א-להים מבקש, עמ' 147-142; בעניין נושא הכפירה הרמוז בעמודים אלה ראה הלד ש', השל, עמ' 268 הע' 45. [↑](#endnote-ref-65)
67. אני מודה לדן ברא"ז שעודד אותי לפתח את עמדתי בעניין זה. [↑](#endnote-ref-66)
68. למחלוקות בנות זמננו בעניין חיבורה של התורה, ראה דיוני בהע' 14 לפרק 1 בספר זה, שבה אני מציע ביבליוגרפיה בסיסית הן לתורת התעודות הקלאסית והן לתאוריות חדשות יותר הקוראות עליה תיגר. אני תומך בעיקר בגרסה קפדנית, מפורטת ואף אלגנטית של התאוריה הקלאסית, המכונה תורת התעודות החדשה. שימוש בתיאוריה זו וטענות בזכותה מצויים בכתביהם של מנחם הרן, ג'ואל ביידן ומעל לכול ברוך שורץ. שורץ כתב רבות על מסורות סיני ועל התפתחותן; ראה את מבואו השווה לכל נפש בשורץ, מה קרה בסיני; את המחקרים המפורטים יותר המצויים בשורץ, מקור; ומעל לכול את מאמרו המופתי שורץ, הסיפור הכוהני. ראה גם את עמדותיו התאולוגיות בתוך שורץ, מתן תורה. ראה עוד את הדיון החשוב על פי שיטת ביקורת המקורות אצל ביידן, עריכה, עמ' 171-153. אף על פי שאני הולך בדרכם של שורץ ושל ביידן לעניין בידודם של הפסוקים הרלוונטיים על פי שיטת ביקורת המקורות, אני מציע פרשנות משלי למקורות, המנוגדת מבחינות מסוימות לפרשנות של שורץ ושל ביידן. לתאוריות חלופיות בעניין חיבורן של פרשיות סיני, ראה טוויג, מתן תורה; דוזמן, א-להים על ההר. [↑](#endnote-ref-67)
69. ראה גרינשטיין, להבין, עמ' 278-277 המצביע על כך שההבדלים בין הזיכרונות שהשתמרו בפרקים יט-כד בשמות אינם משקפים רק תפיסות שונות של האירוע עצמו אלא גם את הדרכים השונות שבהן התפיסות הללו השתמרו, פורשו ונמסרו הלאה. [↑](#endnote-ref-68)
70. בעניין ההתגלות כדבר ש"א-להים לא ראה לנכון לעשות . . . באופן ברור שאיננו משתמע לשתי פנים" אלא בדרך המייצרת מחלוקת ומבוכה, ראה וורד, דת והתגלות, עמ' 23-22. [↑](#endnote-ref-69)
71. מנקודת מבט דתית, ערכה של ביקורת המקורות טמון בכך שהיא מאפשרת לנו לשחזר תפיסות בדבר ההתגלות שהיו קיימות בעם ישראל בעבר הרחוק, אשר יש להן חשיבות תאולוגית בעבורנו. קשה להבחין בתפיסות אלה כאשר מתמקדים בצורתו הסופית של המקרא. בעניין טענה זו ראה שורץ, מקור, עמ' 254, והשווה שורץ, התורה, עמ' 218-213. טענה זו נאמרה גם על אודות עניינים נוספים, כמו התפיסות השונות של א-להים בתורה ונושא ההבטחה לאבות; ראה זומר, גופים, עמ' 126-124; ביידן, הבטחה, עמ' 145-127. [↑](#endnote-ref-70)
72. כמעל כל מבקרי המקרא המודרניים מסכימים בעניין חלוקת התורה לחלקים הכוהניים ולחלקים שאינם כוהניים, ורובם יוכלו לקרוא את הניתוח שלי לסיפור סיני שבס"כ בלי לחלוק באופן עקרוני על היקפו ועל צורתו של הסיפור. מחלוקת גדולה יותר תתגלע סביב מה שאני מתאר כס"א, היות שרבים מהחוקרים בני זמננו, במיוחד באירופה, אינם מאמינים שס"א הוא יחידה בעלת עקיבות פנימית, ולא כל שכן יחידה שעמדה בעבר בפני עצמה. מסיבה זו אני טורח לבחון כמה מודלים לתיאור החלקים מפרשיות סיני המשתייכים ואינם משתייכים למסורת זו. השאלה האם ובאיזו מידה החומר משמות יט-כד שאני מזהה כשייך לס"א מתקשר ליחידות טקסט אחרות המצויות במקומות שונים בתורה איננה בעלת חשיבות גדולה לעניין הטענות הפרשניות שאני טוען כאן. משום כך אף תומכיהן של התיאוריות החדשות המזוהות עם רולף רנדטורף, ארהרד בלום, קונרד שמיד, דיוויד קאר, יאן גרץ ותומס דוזמן יכולים לבחון את טענותיי הפרשניות למרות אי-ההסכמה השוררת בינינו בעניין קיומו או עקיבותו של ס"א כגוף גדול יותר. בעניין החומר הנותר בספר שמות (היינו, בעניין ס"י), המחלוקת גדולה אף יותר; חוקרים רבים יטילו ספק בכך שכל הטקסטים הללו שייכים לאסכולה אחת. מסיבה זו אינני מקדיש לס"י תשומת לב רבה ואינני בוחן אותו לעומק כמו את ס"א ואת ס"כ. [↑](#endnote-ref-71)
73. ראה שורץ, מה קרה בסיני. ניתוחים דומים בשיטת ביקורת המקורות מצויים אצל קרפנטר והרפורד-בטרסבי, הקסטיוך, עמ' 119-109; דילמן וריסל, שמות וויקרא, עמ' 226-206, 258-245, 292-284. [↑](#endnote-ref-72)
74. בעניין הרעיון הבא לידי ביטוי בס"א שהברית והחוק חד הם, ושהחוק משמש כביטוי להכרת הטובה שעם ישראל חש כלפי א-להים, ראה שורץ, מקור, עמ' 259-258. [↑](#endnote-ref-73)
75. פארן, הסגנון הכוהני, עמ' 136-98, תיאר את נטייתם של טקסטים כוהניים, הן משפטיים והן סיפוריים, לעבור מפרוזה לשירה ובחזרה לפרוזה בתוך קטע אחד, במיוחד כאשר אירועים רבי חשיבות מתוארים. נטייה זו באה לידי ביטוי בקטעי פרוזה גם במקורות אחרים, אף על פי שבתדירות פחותה. מן ההכרח לזכור שהפרוזה והשירה לא היו נבדלות לחלוטין בעברית הקדומה, ושהיה בשפה סגנון ביניים שבו מופיעים מאפיינים פואטיים כמו תקבולות וריתמוס, אך לא לעיתים תכופות. ראה קוגל, שירה מקראית, עמ' 95-59, ובמיוחד עמ' 87-85, 95-94. הפסוקים שאני מצטט כאן הם דוגמה טובה לסגנון ביניים זה: לעיתים הם מתקרבים ללשון המסוגננת שאנו מכנים על פי רוב שירה כשהיא מופיעה במקרא (אני מסמן את המקומות הללו בהזחת האיבר השני והאיבר השלישי של תקבולות), אך לעיתים אין במשפטים תקבולת, כדרכה של הפרוזה. [↑](#endnote-ref-74)
76. מבנה תחבירי זה (וי"ו + נושא + פועל בצורת קָטַל) משמש לעיתים קרובות לפתיחת סיפור חדש. קשה להסביר את השימוש במבנה זה בטקסט הערוך של שמות יט, שהרי הפסוק איננו פותח סיפור חדש. המשמעות הנוספת שייתכן שיהיה למבנה זה – הערה מוסגרת, במיוחד תיאור דבר שהתרחש בעבר והסתיים – איננה סבירה בהקשר זה. מבנה תחבירי זה משמש גם להדגשת נושא המשפט ולהבדילו מנושא שנזכר קודם לכן, ואף שימוש זה איננו מתאים כאן; אין כל סיבה לחשוב שנושא המשפט הקודם (ישראל) יעלה אל הא-להים, וכן אין סיבה להיות מופתעים מכך שמשה הוא שעלה להר. אבל המבנה התחבירי של פס' ג הגיוני לחלוטין אם מתייחסים אליו כפסוק הפותח את סיפור מעמד הר סיני בס"א. [↑](#endnote-ref-75)
77. ראה גרינברג, מחקרים, עמ' 278-273, והשווה הלד מ', אוהב נאמן, עמ' 12-11. [↑](#endnote-ref-76)
78. קשר סיבתי זה נרמז במילה "ועתה" בפס' ה, המשמשת לדברי בראון דרייבר ובריגס (BDB, עמ' 773 סעיף 2b) ל"הסקת מסקנה, במיוחד מסקנה מעשית, ממה שנאמר קודם לכן" – או, אפשר להוסיף, ממה שנחווה קודם לכן. המסקנה המעשית לעתיד הקרוב נאמרת בצורת הציווי או (כמו במקרה שלפנינו) בצורת יִקְטֺל. בעניין המילה "ועתה" כמציגה השלכה של דבר מה, במיוחד בהקשרים של כריתת ברית (כמו בשמות יט, ב-ו), ראה ברונגרס, הערות, במיוחד עמ' 290, 294-293. בדומה לכך, קשר סיבתי חלש מתקיים כאשר המילה "הנה" מקדימה את הפסוקית הראשונה (המתארת את מה שידוע, כמו "אתם ראיתם" בפס' ד בפרקנו) והמילה "ועתה" מקדימה את הפסוקית השנייה (המתארת את התוצאה); ראה למבדין, עברית מקראית, עמ' 172-168. [↑](#endnote-ref-77)
79. ראה למשל קרפנטר והרפורד-בטרסבי, הקסטיוך 2, עמ' 111; הרן, האסופה המקראית ב, עמ' 130, 161-160; שורץ, מקור, עמ' 258; ביידן, עריכה, עמ' 158-157. [↑](#endnote-ref-78)
80. ראה שמות יט, ה; יט, טז (פעמיים); יט, יט (פעמיים); כ, יח (פעמיים). נוסף על כך משתמש ס"א במקום אחד (כד, ג) במילה "קול" לציון מה שבני ישראל עצמם אומרים. חלק מהרמזים ההקשריים בס"א – (הענן הכבד (ט1), הברקים והענן (טז1א2), האש וההר העשן (כ,יח) – תומכים בהבנת המילה "קול" כ"רעם", ואילו הדיבור הנזכר ביט, יט תומך בהבנת המילה "קול" כקול אנושי. האש, העשן ורעידת האדמה מצויים גם בס"י (יט, יח; יט, כ); במסגרת הטקסט הערוך הם מחזקים את ההבנה שיש לפרש "קול" כ"רעם". [↑](#endnote-ref-79)
81. שורץ, מה קרה בסיני, עמ' 25; שורץ, חורב; ביידן, עריכה, עמ' 158-153. על פי רוב הולכים חוקרים אלה בדרכם של דילמן וריסל, שמות וויקרא, עמ' 217, ושל דרייבר ס' ר', שמות, עמ' 168, 174, 201. בדומה לכך, בעיני ולהאוזן, חיבור, עמ' 89-86 פס' י-יט בפרק יט ופס' א-יז בפרק כ מצטרפים ליחידה אחת, ועשרת הדברות נאמרו לבני ישראל דווקא בס"א (ראה סיכומו המחכים של ולהאוזן בעמ' 95, וכן עמ' 330-329 שבהם הוא מוסיף שאף פס' יח-כא בפרק כ שייכים לס"א). [↑](#endnote-ref-80)
82. קרפנטר והרפורד-בטרסבי, הקסטיוך, עמ' 111-110; דילמן וריסל, שמות וויקרא, עמ' 218-217; שורץ, מה קרה בסיני, עמ' 25-24. כמה מהחוקרים שפועלים בתקופה האחרונה (למשל, בלום, מחקרים, עמ' 49-48) מייחסים את הפסוקים הללו לתוספת פרשנית. [↑](#endnote-ref-81)
83. כמעט בטוח שהטקסט המקורי של עשרת הדברות בס"א היה קצר יותר מעשרת הדברות המוכרים לנו מספר שמות, אבל אורכם ונוסחם המדויק של עשרת הדברות בס"א אינם רלוונטיים לשאלה שבה אני עוסק. במחקר המקרא המודרני נעשו ניסיונות רבים ביותר לשחזר את עשרת הדברות המקוריים שבס"א, ללא תוספות חיצוניות מס"כ, מס"ד או ממקורות אחרים. ראה קרפנטר והרפורד-בטרסבי, הקסטיוך 2, עמ' 112-111, ואת הפרשנויות הביקורתיות הסטנדרטיות. השווה לבלום, עשרת הדברות (המשחזר גרסאות קדומות של עשרת הדברות, אף על פי שהוא איננו מייחס אותן לס"א). [↑](#endnote-ref-82)
84. הצעה זו הועלתה לראשונה בשנת 1881 על ידי החוקר ההולנדי אברהם קואנן (בחיבור שלא קראתי), כפי שמעירים ולהאוזן, חיבור, עמ' 330-329, וניקולסון, עשרת הדברות, עמ' 423 הע' 2. [↑](#endnote-ref-83)
85. מחקרים רבים עוסקים בנושא זה; ראה למשל נות, שמות, עמ' 155-154, 168; טוויג, מתן תורה, עמ' 26-17 (בעמודים אלה סקירה וביקורת של פרשנויות אפשריות אחרות), 31-26, 64-61; ניקולסון, עשרת הדברות, עמ' 427-423; דוזמן, א-להים על ההר, עמ' 49-47. השווה לקפנטר והרפורד-בטרסבי, הקסטיוך, עמ' 111, המציעים שגרסה קודמת של עשרת הדברות נכללה בס"א, אף על פי שהם מוסיפים (באופן מבלבל מעט) שייתכן שאפילו גרסה זו לא הייתה חלק מס"א **במקור**. השווה לנקודת מבט דומה (שנמנעת מלעסוק בס"א) המצויה אצל בלום, עשרת הדברות, עמ' 295. בלום טוען שספר הברית ולא עשרת הדברות הוא שעמד במקור במוקד סיפורי סיני בתעודות השונות, ולפיכך הוא רואה בעשרת הדברות תוספת מאוחרת, הגם שהכתוב בשמות לב כבר מכיר אותה; ראה גם בלום, מחקרים, עמ' 98-97. [↑](#endnote-ref-84)
86. השווה חזקוני על אתר. [↑](#endnote-ref-85)
87. הראיה העיקרית שמביאים החוקרים לכך שיש לראות בעשרת הדברות תחיבה (אינטרפולציה) היא שהם קוטעים את רצף העלילה שבין פס' יח-יט בפרק יט ובין פס' יח בפרק כ, משום שפס' יח בפרק כ מתאר אירוע שהתרחש בעקבות המראות והקולות המתוארים בפס' יח-יט בפרק יט. נוסף על כך, החוקרים הללו מניחים שמקומם הנוכחי של עשרת הדברות מעיד על כך שכל בני ישראל שמעו אותם נאמרים, ואילו פס' יח-כא בפרק כ מספרים שמשה לבדו שמע אותם ישירות. (ראה למשל ניקולסון, עשרת הדברות, עמ' 423; נות, שמות, עמ' 154; בעניין ההנחה שמקומם הנוכחי של עשרת הדברות מעיד בהכרח על כך שכל בני ישראל שמעו אותם, ראה טוויג, מתן תורה, עמ' 62-61). עם זאת, אם מבינים שהמבנה התחבירי של פס' יח בפרק כ מורה על כך שהשיחה המתוארת בפס' יח-כא התרחשה במהלך ההתגלות או לפניה, בטל תוקפן של ההתנגדויות הללו למקומם הנוכחי של עשרת הדברות. כאשר חוקרים כמו ניקולסון מניחים שהמיקום הנוכחי של עשרת הדברות מאלץ אותנו להסיק שכל ישראל שמעו אותם נאמרים, הם אינם מפגינים רק חוסר הבנה של המבנה התחבירי של פס' יח בפרק כ, אלא גם חוסר רגישות לאי-הבהירות האופפת את שאלת התיווך ביחידה המורכבת מפרקים יט-כ , והם מייבאים את עמדתו של ספר דברים לתוך ספר שמות (או לתוך החומר שמקורו בס"א המופיע בספר שמות). [↑](#endnote-ref-86)
88. פסוק נוסף בספר שמות המצביע בכיוון זה הוא פס' כב בפרק כ. בפסוק זה נאמר שא-להים **דיבר** עם בני ישראל, ולא רק הרשים אותם בקולות עזים ובמראות מופלאים. יתר על כן, ייתכן שיש לקרוא את הפסוק הבא אחריו כציטוט של דברי א-להים לבני ישראל או כפרפרזה על דברים אלה – ולכן חשוב הדבר שפסוק זה ("לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב") יכול להיחשב לפרפרזה על עניין מרכזי בעשרת הדברות המופיע בשמות כ, ד (ראה ניקולסון, עשרת הדברות, עמ' 430-429). נוכחותו של א-להים בשמים בפס' כב סותרת כמה פסוקים מס"א בפרק יט, המספרים שא-להים ירד אל ההר לפני ההתגלות. בעקבות זאת נראה שפס' כב איננו שייך לס"א (כפי שטוענים שורץ וחוקרים קלאסיים נוספים) אלא הוא תוספת מאוחרת שנוספה לצורתו הסופית של ספר שמות (או שמא לס"א?). בתוספת זו משתקפת גרסתו של ספר דברים להתגלות, שבה א-להים שוכן אך ורק בשמים. להגנה על הצעה זו ראה נות, שמות, עמ' 141; צ'יילדס, שמות, עמ' 465; בלום, מחקרים, עמ' 97-95; ניקולסון, עשרת הדברות, עמ' 429-428. [↑](#endnote-ref-87)
89. אפשר להוסיף לתמונה שאלה נוספת: אם בני ישראל אכן שמעו את כל עשרת הדברות, האם הם הצליחו לזהות את המילים שנאמרו או שמא הם שמעו רק קולות חזקים וחסרי פשר, ומשה לבדו הצליח להבינם? שורץ, חורב טוען כי "על פי יט, יט, בני ישראל שמעו קול בלבד . . . אבל נראה שלא היו מסוגלים לזהות את המילים שנאמרו. תפקידו של משה היה למסור להם את התוכן שנאמר בצורת דיבור בר הבנה, דיבר אחרי דיבר . . . מנקודת מבטו של המאזין נראה בוודאי שבכל פעם ש'מֹשֶׁה יְדַבֵּר [היינו, יאמר אחד מעשרת הדברות]' – 'וְהָאֱ-לֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל'". שורץ מסביר כי מטרת השמעת הקול הבלתי מובן לבני ישראל היא נתינת תוקף למעמדו של הנביא. במילים אחרות, כבר בס"א אנחנו רואים שהמחבר מתמודד עם הקשר בין הסמכות הדתית ובין ההתגלות. אם הצדק עם שורץ, ס"א טוען שא-להים אכן מדבר במילים, אבל בני ישראל יכולים לקבל את המילים הללו רק בתיווכו של אדם אחר, ולא באופן ישיר. משום כך נראה לי (וייתכן ששורץ יחלוק עלי) שס"א מעלה את התאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות (היות שא-להים דיבר בשפת בני אדם) ומסתייג ממנה (היות שאפילו במעמד חורב נזקקו בני ישראל למתווך כדי לדעת אילו מילים הוא אמר) בעת ובעונה אחת. [↑](#endnote-ref-88)
90. אני משתמש כאן בשחזור של ס"א שיצר שורץ. בלב השחזור של פסוקים אלה (לב, טו-טז) ושל פס' יח בפרק לא עומדת ההכרה בכך שבמקומות אחרים ס"כ לעולם איננו מדבר על "לוחות" אלא רק על חפץ המכונה "עדות" (כה, טו; כה, כא; מ, כ). רק במקומות שיש בהם עירוב של ס"א ושל ס"כ מופיע הצירוף "שני לוחות העדות". ראה שורץ, הסיפור הכוהני, עמ' 127-126, ובמיוחד הע' 52. [↑](#endnote-ref-89)
91. ראה את הסקירה המצויה אצל קרוזמן, תורה, עמ' 55-50 בעניין השאלות המורכבות הללו: מה היה כתוב בפועל על הלוחות על פי המקורות ושלבי העריכה השונים; והאם ייתכן שמה שמוצג בטקסט הערוך שברשותנו ככתיבת לוחות שניים היה במקור נרטיב נוסף שתיאר את נתינת הלוחות הראשונים והיחידים. [↑](#endnote-ref-90)
92. כך הוא בנוסח המסורה ובמרבית כתבי היד של תרגום השבעים. בחלק מכתבי היד של תרגום השבעים לא מופיעה המילה γράψω, המקבילה ל"וכתבתי" בעברית, אלא צורת ציווי אאוריסט, γραψον, שממנה משתמע שיש לקרוא "וכתבת"; ראה וויברס, שמות, עמ' 374. קרוב לוודאי שקריאה זו נובעת מניסיונם של חלק מהאנשים שהעבירו את תרגום השבעים בעל-פה ובכתב להשליט הרמוניה בין פס' א ובין פס' כז-כח בפרק לד; אין הוא מייצג הבנה מקורית של ס"א. ראה זומר, תרגום כפרשנות, עמ' 58 הע' 47. [↑](#endnote-ref-91)
93. המפרש הקראי אבו אל-פרג' הארון אבן אל-פרג' דן בספרו "אלכתאב אלכאפי", חלק שני, פרק 4 במבנה התחבירי של הפסוק, ומסביר שהנושא איננו משתנה בתוך סדרת פעלים אלא אם כן מצוין במפורש נושא חדש; ראה קאן, פרשנות מקראית, עמ' 147-146. [↑](#endnote-ref-92)
94. כך רשב"ם, רמב"ן וראב"ע; דילמן וריסל, שמות וויקרא, עמ' 391; פרופ, שמות יט-מ, עמ' 617; ביידן, עריכה, עמ' 169. כל אלה מביאים את פס' א בפרק לד כדי לחזק את טענתם אבל אינם מציעים כל הסבר דקדוקי לשינוי הנושא בפס' כח, שאיננו נאמר בפירוש. קאסוטו, שמות, עמ' 167 מציע שלפועל "ויכתוב" בפס' כח יש נושא סתמי הדומה לצורת סביל. אמנם יש בעברית המקראית פעלים סתמיים, אך פועל זה איננו מתאים לקטגוריה זו, כפי שאפשר לראות בדיון בפעלים סתמיים בגוף שלישי יחיד אצל גזניוס, סעיפים 144b-d. [↑](#endnote-ref-93)
95. למשל, שמות רבה מז ב. [↑](#endnote-ref-94)
96. למדרשים ולפירושים אלה ראה ליברמן, הלניזם, עמ' 82-80; כשר, תורה שלמה כב, עמ' 127-126. [↑](#endnote-ref-95)
97. ראה דרייבר ס' ר', שמות על לד, א ועל לד, כח. אפשרות זו נידונה בהערות אצל קרפנטר והרפורד-בטרסבי, הקסטיוך 2, עמ' 127-126. [↑](#endnote-ref-96)
98. ביידן, עריכה, עמ' 169-167. [↑](#endnote-ref-97)
99. ראה ספר מושב זקנים על שמות לד, א (ששון, ספר מושב זקנים, עמ' 216), וכן את הדיון במפרשים אלה אצל כשר, תורה שלמה כב, עמ' 127-126. [↑](#endnote-ref-98)