**תולדות העלייה השנייה[[1]](#footnote-1)**

**החלק בתורה על קורות בני ישראל לאחר יציאת מצרים ראוי לתשומת לב מעמיקה ביותר. בחלק זה מתמזגת ספרות החוק אל תוך הרצף הסיפורי, ועל כן באות בו לידי ביטוי מרוכז תפיסות העולם היסודיות של כל אחת מן התעודות. למעשה, בחלק זה גם מופיעה אחת התכליות המרכזיות בתורה: מתן תוקף לאורח החיים הנורמטיבי בעם ישראל באמצעות ההקשר העלילתי שבו הוא נוצר, ובמרכזו ההתגלות האלהית על ההר במדבר לאדון הנביאים ולעם כולו.**

**שמות לד הוא הפרק החותם את הסיפור על אודות התגלות זו על ההר, טרם בניית המשכן, המשך קבלת המצוות, והשיבה למסע במדבר. מבחינה עלילתית הנושא המרכזי של פרק זה ברצף הקנוני הוא עלייתו השנייה של משה להר סיני לצורך התגלות נוספת של ה' אליו[[2]](#footnote-2). מטרת התגלות זו היא כתיבה מחדש של הדברים, שהיו כתובים על הלוחות ששוברו, על לוחות-ברית חדשים שאותם משה נצטווה בידי ה' להכין מבעוד מועד.**

**אלא שכבר במחקר של סוף המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים הוסבה תשומת הלב לחוסר אחידות בפרק, וזוהו בו מקורות שונים. ההסכמה המקובלת היתה שרובו המכריע של הפרק שייך למקור ס"י, למעט סופו (פס' 29–35) שזוהה כקטע כהני[[3]](#footnote-3). סיפור זה נתפס כמקבילה קצרה ותמציתית של ס"י לסיפורים על עלייתו של משה להר לצורך התגלות ה' וקבלת מצוותיו, כפי שכבר הופיעו לפני כן בס"א ובס"כ[[4]](#footnote-4), וכיוון שבסיפור יהוויסטי זה משה נצטווה לכתוב את דברי ה' (פס' 27), ואמנם עשה כן (פס' 28), היה ברור שהלוחות (המוזכרים בפס' 1, 4, 28) הם חלק בלתי נפרד ממנו. מתוך כך עלתה המסקנה המתבקשת שההערות הבודדות בפרק זה שהתייחסו אל לוחות קודמים ששוברו (לד 1ב, והמילה "כָּרִאשֹׁנִים" בפס' 1 ובפס' 4) אינן יכולות להיות חלק מס"י, שהרי בו הארוע מסופר ככזה שהתרחש לראשונה, ואין בו כמובן זכר לכך שהברית היא ברית מחודשת או שהחוקים כבר נמסרו בעבר[[5]](#footnote-5). על כן מלים אלו שויכו לס"א[[6]](#footnote-6), למרות שכשלעצמן הן אינן חלק מרצף עלילה כלשהו; או שהן זוהו כתוספת שהכניס העורך לצורך השילוב של עלילת ס"י עם סיפור הלוחות השבורים של ס"א[[7]](#footnote-7).**

**המסקנה הכללית, לפי שיטת ניתוח זו, היא שבכל אחת מהתעודות סופר על עלייתו של משה להר לצורך התגלות מכוננת עם ה', אך בס"א סופר גם על עלייה נוספת, שנייה במספר, לצורך כתיבה על לוחות חדשים את הדברים שהיו כתובים על אלו ששוברו. סיפור זה, כך נקבע, הושמט בשילובו עם ס"י, כשרק שרידים בודדים שלו נותרו בכתובים, וכך נוצר הנוסח הקנוני המורכב שלפנינו[[8]](#footnote-8).**

**אולם הצעת שחזור זו של התעודות ושל מלאכת שילובן מעלה כמה בעיות שאינן מאפשרות לקבלה כמות שהיא. ראשית, קשה לאמץ את הסברה שהסיפור המקורי על העלייה השניה בס"א נגנז, כשרק רסיסים נשארו ממנו, וזאת משום שבמקרים רבים אחרים של סיפורים ששולבו בתורה נשתמרו קווי העלילה באופן מלא, כשהם משורגים זה בזה – בין אם היה בהם דמיון הדוק, ובין אם הם היו שונים למדי[[9]](#footnote-9); בין אם היתה ביניהם התאמה, ובין אם נוצרה ביניהם סתירה חמורה. זו היתה דרכו הרגילה של המהדיר לכל אורכה של התורה, ואין סיבה להניח שבמקרה הזה הוא פעל אחרת.**

**שנית, פעולות העריכה המשוערות שעבר הפרק אינן קוהרנטיות ולמעשה סותרות את עצמן. מצד אחד הצגת ס"א כמקוטע נשענת על התפיסה שעורך כלשהו חיבר את הכתובים יחד עם הרצף של ס"י כך שייצרו התאמה עם הכתובים הקודמים שבהם כבר התרחש סיפור על לוחות כתובים, כלומר שהעריכה נעשתה משיקולי הרמוניזציה. מצד שני פעולת העריכה מוצגת ככזו שפגמה באחדות הכתובים, כלומר שהיא אחראית למספר סתירות יסודיות שקיימות בנוסח הקנוני. דוגמה מובהקת לכך ניתן לראות ב**פתרונות שהוצעו לצירוף "**עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים" (פס' 28): אם מדובר בצירוף משל ס"י – נוצרת אי התאמה עם העובדה שתוכן הכתובים שלפניו אינו נחלק לעשרה קטעים[[10]](#footnote-10); אם מדובר בצירוף משל ס"א – לא ברור מה הקשרו ומדוע הוא נותר כפרגמנט**; ואם מדובר בתוספת עריכה לצורך התאמה בין ס"י לס"א – הרי שדווקא היא זו שיוצרת חוסר עקביות בפרק, באשר היא מייחסת למשה את כתיבת הדברים על הלוחות, בניגוד לדברי ס"א בפס' 1, שעל פיהם ה' אמר שהוא עצמו יכתוב אותם[[11]](#footnote-11). יוצא מכל זאת שההסברים שהוצעו לפתרון הבעיות שעולות מקריאת הפרק אינם פותרים את כל הבעיות שאותן ניסו לפתור, יוצרים בעיות חדשות משלהם, **ובעיקר אינם מעניקים הסבר מספק לשאלה כיצד נוצר נוסחו הקנוני של הפרק ממקורותיו.**

זו דוגמה מאלפת למה שעלה בגורלו של מחקר התעודות הקלאסי: למרות שרובו המוחלט של הניתוח נכון, מבוסס ומדוייק – כפי שיומחש להלן – מספר קטן של כשלים שנובעים מהנחות יסוד שגויות הביא לכך שההצעה הסופית כוללת בתוכה אי דיוקים בעלי משקל, אשר פוגמים בתמונה הכוללת העולה מן הכתובים. מקרים כאלו בניתוח התורה לכל אורכה לא רק שהביאו לכך שההסברים המוצעים אינם משכנעים, אלא אף הפכו בידיהם של חלק מהחוקרים, בעיקר מחמישים השנים האחרונות, אות ומופת לכך שהשערת התעודות בכללה תלויה על בלימה, שלא לומר עורבא פרח. ביקורת מדוייקת יותר תשאף לזהות ולשמר את האבחנות הנכונות, לחשוף את הנחות היסוד השגויות, לתקן את המסקנות המוטעות שהופקו מהן – גם אם הן ספורות – להציע פתרון הדוק וחלק יותר הכולל תמונה מלאה הן של המקורות הסבר מקיף של הווצרותו של הנוסח הקנוני, ולבסוף לבחון האם בעקבותיו השערת התעודות זוכה לחיזוק או שמא נחלשת.

לפיכך, כדי לנסות לבנות פתרון לבעיות הקיימות בשמות לד, יש לבדוק בקפידה את הקשיים העולים ממנו, לבחון מהם הפסוקים היוצרים חיכוך בינם לבין עצמם, לנסות להרכיב רצפים מהפסוקים שמתחברים ומשלימים באופן מתבקש אחד את השני, ולבסוף לנתח את רצפי הכתובים שעלו ולהסיק מתוכם מסקנות. כל זאת יש לעשות מתוך שאיפה לצמצם ככל הניתן את ההנחות המוקדמות, ובכל מקרה להציג במודע את אלה שהטיעונים נשענים עליהם, לצד בחינת תקפותן. סקירת הפרק להלן תערך על פי סדר הפסוקים כהופעתם בשמות לד הקנוני, תוך התייחסות לכל הנקודות לעיל.

**ניתוח שמות לד למקורותיו**

פס' 1:

**כבר בפתיחת הפרק ניתן לראות כיצד הנחה מחקרית מוקדמת מצאה בו מורכבות שאינה קיימת. הפסוק כולו מתכתב באופן מלא עם המסופר לפני כן בס"א על קבלת הלוחות מה' (חלקו האלהיסטי של לא 18[[12]](#footnote-12)) ושיבורם על ידי משה (לב 19). יש בפסוק זה הן התייחסות לשני לוחות בדיוק באותו ניסוח כמו בסיפור הראשון, הן זיקה לאלו הקודמים באמצעות המילה 'כָּרִאשֹׁנִים', הן התייחסות לתוכן שהיה כתוב עליהם, והן לשיחזורו המתוכנן. למעשה, יש כאן קשר כל כך הדוק ומתבקש לסיפור ס"א, עד שיש צורך בסיבה טובה ומבוססת ביותר כדי להציע שהוא אינו חלק ממקור זה. ובכל זאת, רבים במחקר הקלאסי קבעו, כפי שצויין לעיל, שזהו ראשיתו של סיפור ס"י. פתרון זה, כאמור, יוצר בעיות לא פחות מאשר פותר אותן, שהרי נותר שבר פסוק בלא כל הקשר ובלא כל הסבר מספק על דרך הווצרותו במקומו הנוכחי. הסיבה היחידה להצגת חלוקה כזו היא ההנחה המוקדמת שסיפור ס"י חייב היה להיות מקביל לזה של ס"א, ולכן אם נכתבו בו דברי האל ברור שגם הם היו על שני לוחות, כפי שנכתב בחלקו הראשון של הפסוק. הנחה שכזו היתה הבסיס המובן מאליו לניתוח הפרק, ולכן למרות שנבעו ממנה תוצאות מחוספסות ומקורטעות – הללו נותרו על כנן, וההסבר על הנחותיו התקבל כמניח את הדעת. לאורך המאה העשרים הנסיונות לפתור את הבעיות שעלו מפתרון זה יובילו לתאור מסורבל יותר של שכבות, רבדים ותוספות[[13]](#footnote-13). לעומת זאת, האפשרות לראות פסוק זה כמשפט מקורי אחד, השייך כולו ובשלמותו לרצף העלילה של ס"א, הולמת את התוכן הכתוב בו, וראוייה לבחינה כחלק מההקשר הכולל.**

פס' 2:

**פסוק זה נראה המשכו הטבעי של הפסוק הראשון, בעיקר בשל ו החיבור שבתחילתו. אולם מבחינת תכנו נראה שהחיבור אינו מחוייב, ולמעשה הפרט המרכזי שבו – הצירוף 'הר סיני' – זר לחלוטין לס"א[[14]](#footnote-14). לכן נראה שיש כאן המשך לקטע אחר, שאיננו פס' 1, וסביר שמדובר בדו-שיח שבין ה' למשה בפרק לג, שעניינו אמנם בהתגלות אינטימית, אשר שייך לס"י[[15]](#footnote-15). המשך הפסוק קשה לשיוך, הן משום שתכנו יכול להתאים לשתי הפתיחות, והן משום שהשורש יצ"ב המזוהה עם מעמדי ההתגלות בס"א, מצוי גם בעלילות ס"י. לעומת זאת, נראה שהסיומת "עַל-רֹאשׁ הָהָר" שייכת לס"י בשל ההשוואה לשמות יט 20[[16]](#footnote-16), שהוא חלק מעלילת ס"י[[17]](#footnote-17). יחד עם חמש המלים** **הראשונות בשמות יט 16, השייכות גם הן לס"י[[18]](#footnote-18), נראה שיש כאן התאמה ספרותית ורעיונית:**

**שמות יט 16\*, 20: וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיֹת הַבֹּקֶר** ✂[[19]](#footnote-19) **וַיֵּרֶד יהוה עַל הַר סִינַי אֶל רֹאשׁ הָהָר וַיִּקְרָא יהוה לְמשֶׁה אֶל רֹאשׁ הָהָר**

**שמות לד 2: וֶהְיֵה נָכוֹן לַבֹּקֶר וְעָלִיתָ בַבֹּקֶר אֶל-הַר סִינַי וְנִצַּבְתָּ לִי שָׁם עַל-רֹאשׁ הָהָר**

**יוצא שהמעטפת של פסוק זה היא חלק מס"י, כאשר הצירוף "וְנִצַּבְתָּ לִי שָׁם" נותר בינתיים ללא הכרעה.**

פס' 3:

**גם כאן ו החיבור שבפתיחת הפסוק דורשת לבחון האם ישנו קשר לפסוק הקודם, אך בניגוד למקרה דלעיל, כאן גם התוכן עצמו תומך בכך שמדובר בהמשכיות, שכן ההוראות המגבילות בהתייחסות לעליה להר (בלי לווי ובלי צופים מרחוק, לא אדם לא בהמה), הן פירוט לצווי שהחל בפסוק הקודם. מבחינה רעיונית ההגבלה לעלות להר היא מוטיב מרכזי בס"י, כפי שבא לידי ביטוי בתחילת סיפור הר סיני בתעודה זו.[[20]](#footnote-20) השימוש בכינוי הרמז "הָהָר הַהוּא" מתייחס למלים "הַר סִינַי" שבצווי שבפס' 2, ומכאן שהפסוק כולו הוא המשכו של הפסוק הקודם.**

פס' 4:

**בפסוק זה ממלא משה את הצויים האלהיים שניתנו לו. הוא פוסל שני לוחת אבנים כראשונים כפי שנאמר לו בפס' 1, ומשכים בבוקר ועולה אל הר סיני כפי שנאמר לו בפס' 2. בסוף הפסוק נאמר שמשה לוקח את שני לוחות האבנים בידיו. פסוק זה, אם כן, הוא פסוק מורכב: הקטעים המתייחסים ללוחות (חמש המלים הראשונות וחמש המלים האחרונות) הם משל ס"א (בשל התייחסותו לסיפור הלוחות הראשונים של תעודה זו); ותאור העליה בבוקר להר סיני הוא משל ס"י (בשל חיבורו לכתוב בשני הפסוקים הקודמים, ולסיפור היהויסטי של פרק יט).**

פס' 5:

**פס' זה פותח במלים "וַיֵּרֶד יהוה בֶּעָנָן", ותאור ירידה זו הולם את תאור דרך התנהלותו של ה' לקראת התגלות בס"א[[21]](#footnote-21). המשך הפסוק, לעומת זאת מורכב יותר לזיהוי. הצירוף "וַיִּתְיַצֵּב עִמּוֹ שָׁם" הוא קיום של הצווי מפס' 2 "וְנִצַּבְתָּ לִי שָׁם", וכאמור השורש יצ"ב חוזר פעמים רבות בס"א בהקשר של התגלות אלהית. כמו במקרה של פס' 2, גם כאן משפט זה יכול להיות חלק משני חוטי העלילה – הן של ס"א והן של ס"י. עם זאת, הניסוח בשני המקרים האלו זר לתפיסת ס"א. המלים 'לִי' ו'עִמּוֹ' אינן מופיעות במקומות אחרים במקור האלהיסטי בתאור הצווי למשה או בקיומו, שכן** בס"א ההתייצבות מתרחשת תמיד לפני שה' יורד בענן ומגיע אל מקום ההתגלות (שמות לג 9; במדבר יא 16–17; שם יב 4–5; דברים לא 14–15)**. מעבר לכך, לו מרכיב ההתייצבות היה חלק מרצף ס"א התוצאה לא היתה עקבית מבחינה תוכנית: בפס' 2 ה' מצווה על משה להתייצב עמו, בעוד שבפס' 4 נכתב שה' הוא שהתייצב עם משה. התייחסות לכך שמשה הוא זה שיתייצב מול ה', ולא להיפך, נמצא בפרק הקודם, כחלק מדו-שיח מפורט בין השניים (לג 12–23) השייך לעלילת ס"י[[22]](#footnote-22). שם ה' הורה למשה להתייצב (שם 21); והנה כאן משה מתייצב וקורא לה' בשמו.**

**עיון בסיפורים קודמים יגלה מוטיב של צווי על התייצבות בבוקר רק בס"י – בסיפורים על מכת הצפרדעים (שמות ז 15), מכת הערוב (שם ח 16) ומכת הדבר (ט 13), כאשר בשני המקרים האחרונים אף מופיעה המילה "הַשְׁכֵּם":[[23]](#footnote-23)**

**שמות לד 4–5: וַיַּשְׁכֵּם מֹשֶׁה בַבֹּקֶר וַיַּעַל אֶל הַר סִינַי כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתוֹ ... וַיִּתְיַצֵּב עִמּוֹ שָׁם**

**שמות ח 16; ט 13: וַיֹּאמֶר ה' אֶל משֶׁה הַשְׁכֵּם בַּבֹּקֶר וְהִתְיַצֵּב לִפְנֵי פַרְעֹה**

**מעדויות אלו ניתן להסיק שהן הצווי על התייצבותו של משה בפס' 2 והן מילויו בפס' 4 – גם הם חלק מרצף ס"י.**

פס' 6–9:

**בפסוקים אלו ה' מתגלה למשה, קורא בשמו, ומפרט את מידותיו האלהיות. משה בתגובה מיד קד ומשתחווה נוכח הארוע, ופונה לה' בבקשתו. אין שום קשר בין התרחשות זו לבין דברי ה' בפס' 1: כתיבת דברי הלוחות מחדש. לעומת זאת, יש לה קשר הדוק וישיר לאותו דו-שיח בין משה לה' שצויין לעיל בדיון על פס' 5 (לג 12–23). שם ה' הודיע למשה "אֲנִי אַעֲבִיר כָּל-טוּבִי עַל-פָּנֶיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם ה' לְפָנֶיךָ" (לג 19), וכאן הדברים מתקיימים. גם דבריו של משה לאחר הקידה וההשתחוות (לד 9) הוא המשך של אותו דו-שיח, הן באוצר המלים והן בנושא בקשתו: שם אמר משה לה' "וּבַמֶּה יִוָּדַע אֵפוֹא כִּי-מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעַמֶּךָ, הֲלוֹא בְּלֶכְתְּךָ עִמָּנוּ" (שם 16), וכאן משה ממשיך "אִם-נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲדֹנָי יֵֽלֶךְ נָא אֲדֹנָי בְּקִרְבֵּנוּ".**

**העדר הקשר לעלילת ס"א, והחיבור הישיר לסיפור היהוויסטי שבפרק לג, מעידים שרצף פסוקים זה שייך לס"י.**

פס' 10–16:

**פסוקים אלה הם רצף אחד ארוך ואחיד של דברי ה' על אודות הברית שאותה הוא יכרות עם בני ישראל. כריתת הברית היא ביטוי להעתרות של ה' לבקשתו של משה, כלומר להסכמתו לשהות במלוא נוכחותו בקרב בני ישראל. נוכחתו זו בקרבם יגרמו לכך שיתרחשו ארועים רבי עוצמה שיבהירו לעמים מסביב את גדולתו של ה' (פס' 10), ואלו יכללו את גירושם של כל עמי כנען מפני בני ישראל (פס' 11). אלא שנוכחות עוצמתית זו של ה' בקרב עמו גם מסוכנת מאד, שכן אותה עוצמה עלולה להיות מופנית כלפי בני ישראל עצמם במקרה שיפנו לאלים אחרים, בשל קנאתו הבוערת של ה' (פס' 14). משום כך על בני ישראל לא רק להשמיד באופן מוחלט כל מקומות הפולחן האליליים (פס' 13), אלא אף לנהוג במשנה זהירות מול ה' וקנאותו ולהמנע מכריתת ברית ומקיום קשרי נישואין עם אותם עמים, כדי שכדי שכלל לא תווצרנה הזדמנויות חברתיות שתהיינה עלולות להוביל להצטרפותם לפולחן האלילי (פס' 12, 15–16).**

**כל הקטע אחיד מבחינה רעיונית, רציף מבחינה מילולית, ואינו קשור כלל לסיפור האלוהיסטי על אודות הכתיבה על הלוחות השניים. אדרבא, ההתייחסות לכינונה של ברית בין אלהים לבין עמו עומדת בכפילות מיותרת לס"א שבו כבר נכרתה ברית מעין זו (כד 4–8, 11ב2). בס"א הלוחות הראשונים ניתנו רק לאחר כינון הברית (כד 12–15א, 18ב; לא 18\*) ולכן שבירתם (שם 19) לא ביטלה את תוקפה ולא הצריכה את כינונה של ברית חדשה. סיפור כריתת הברית שבפרק לד (ואיסור הברית עם עמי כנען), אם כן, הוא סיפור נפרד שאיננו חלק מס"א. מאידך, כחלק מהסיפור היהוויסטי הוא מתאים ומסתבר – משה ביקש את נוכחותו המלאה של ה' בקרב בני ישראל, והסכמתו של ה' מצריכה כינון ברית לטובת כל הנוגעים בדבר.**

פס' 17–26:

**קטע זה מכונה 'ספר הברית הקטן', ואשר שאלת מוצאו והקשרו העסיקה את המחקר רבות[[24]](#footnote-24).** מגבש זה אמנם נמצא ללא ספק בזיקה ספרותית ישירה עם ספר הברית של ס"א, אך בניגוד לתפיסה הקלאסית במחקר הרואה, מאז הצעתו של גתה[[25]](#footnote-25), בגרעינו הראשוני של 'ספר הברית הקטן' (בעל הכינוי 'עשרת הדיברות הפולחניים') את היסוד הקדום ביותר שעליו הושתת מאוחר יותר ספר הברית של ס"א (שמות כ 20 – כג 19) – גזונדהייט הוכיח שההפך הוא הנכון, ו'ספר הברית הקטן' (ובעיקר מרכזו, לוח החגים שבפס' 18–26) הוא למעשה עיבוד מאוחר של ספר הברית[[26]](#footnote-26).

בהקשר רחב יותר ניתן להסיק שמלאכת העריכה שנעשתה על רצף החוקים לא נעשתה על התורה המשולבת, שהרי אחרת היא לא היתה פוסחת גם על ספר הברית עצמו, וזו ראייה חשובה לכך שהיא נעשתה על מסמך שאינו כולל את התעודה האלוהיסטית, כלומר על ס"י לבדו. הרצף היהוווסיטי בחלק זה זה עבר, אם כן, עריכה, וייתכן שעריכה זו כללה גם את הוספת 'ספר הברית הקטן' כרובד מאוחר לכתובים המקוריים[[27]](#footnote-27). רק לאחר מכן הגיעה התעודה כמגבש אחד לידיו של המהדיר, אשר שילב אותה יחד עם שלושת המקורות האחרים. **על כן, למרות המורכבות האפשרית שיש בפסוקים אלה, אין בכך לגרוע מהמסקנה שלתורה המשולבת הם הגיעו כחלק מהמקור ס"י.**

פס' 27:

**פסוק זה כולל את הצווי של ה' למשה לכתוב את "הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה", אותם דברים שעל פיהם תכרת הברית עם משה ועם ישראל, חותם את דבר ה' ברצף לעיל שהחל בפס' 6, ומתייחס הן לברית מול העם שמוזכרת בפס' 10 והן להוראה לשמור את המצוות (פס' 11). פסוק זה, אם כן, סוגר היטב את דבריו של ה' שבפס' 10–16, ולכן גם הוא חלק מגוש הכתובים של ס"י. מסקנה זו נכונה גם אם 'ספר הברית הקטן' (פס' 17–26 לעיל) הוא תוספת מאוחרת לתעודה זו[[28]](#footnote-28).**

פס' 28:

**לעומת רצף פסוקי ס"י לעיל, צירוף זמן השהות "אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה" מוכר מס"א (שמות לא 18ב), ומצטרף להתייחסויות שיש בפרק זה לסיפור מתן הלוחות הראשונים. במחקר הקלאסי רבים שייכו צירוף זה לס"י, מתוך הנחה שהתעודות סיפרו בהכרח גרסות שונות לאותו סיפור, ולכן יש בהם מאפיינים דומים ואף זהים[[29]](#footnote-29). האפשרות שהזהות המילולית והרעיונית קיימת בכתובים משום שמדובר בקטעים מאותה תעודה, המציגה עלילה מורכבת שבה יש גם חזרתיות של מוטיב, ושמאידך מוטיב זה אינו קיים בסיפור של התעודה האחרת – כלל לא עלתה על הדעת. במקביל, הנחה זו גם שימשה בסיס להסבר מדוע במהלך שילוב הסיפורים הושמט ס"א עד שכמעט לא נותר לו זכר, וכך העובדה שהחלקיים האלהיסטיים שזוהו בכתובים לא יצרו סיפור רציף לא נתפסה כבעייה בניתוח. אלא שאם אין נשענים על הנחה זו של גרסאות מקבילות, אלא בוחנים את הזיקות הקיימות שישנן בכתובים עצמם, יש לראות בצירוף "אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה" חלק מהסיפור האלוהיסטי.**

**המשך הדברים, "לֶחֶם לֹא אָכַל וּמַיִם לֹא שָׁתָה", אמנם אינו מוכר מסיפור הלוחות הראשונים, אולם ישנם רמזים במקומות אחרים במקרא, אשר להם זיקה לסיפור זה, היכולים להצביע על שייכותו לס"א. ראשית, בספר דברים מופיע סיפורו של ס"ד על אודות קבלת הלוחות של משה בחורב, ובסיפור זה ניכרות השפעות מובהקות של ס"א בלבד, בלי כל זכר לעלילות של ס"י או של ס"כ[[30]](#footnote-30). בסיפור של ס"ד מוזכרים יחד הן פרק הזמן של ארבעים יום וארבעים לילה, והן ציון העדר אכילת הלחם ושתיית המים[[31]](#footnote-31).** אכן, בניגוד לסיפור המופיע בשמות ההתנזרות מלחם ומים מופיעה בס"ד פעמיים – הן לפני קבלת הלוחות הראשונים והן לפני הכתיבה על הלוחות השניים – אולם לעצם העניין יש בכך עדות שמוטיב זה מוצאו בס"א. הרמז השני מצוי בסיפור התגלות ה' לאליהו במדבר (מל"א יט 4–18), אשר סיפורו של משה על ההר משמש לו רקע. בסיפור זה נכתב שבכח אכילת עוגת הרצפים וצפחת המים שהגיש המלאך לאליהו הוא הלך "אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה עַד הַר הָאֱלֹהִים חֹרֵב" (שם 8). ניתן ללמוד על הזיקה המובהקת של סיפור זה לס"א מציון 'חורב' כשמו של מקום ההתגלות, כמו גם מתאור משך הזמן של 'ארבעים יום וארבעים לילה'[[32]](#footnote-32). הקביעה שבכח האכילה ההיא אליהו צעד במשך ארבעים יממות עד לחורב, משמעה שבפרק זמן זה אליהו לא אכל או שתה, והדבר מחזק את המסקנה שהתתנזרות מאכילה או משתיה גם היא מוטיב שאמנם היה קיים בתעודה האלוהיסטית[[33]](#footnote-33). ניכר, אם כן, שמחציתו הראשונה של פס' 28 רוויה בסממנים אלוהיסטיים, ושייכותה לס"א מובהקת.

במחציתו השניה של פס' 28, לעומת זאת, ניכרת מורכבות. המילה 'ויכתוב' בהקשרה הקנוני נראית כמתייחסת למשה, ולכן היא מתאימה לסיפור ס"י שעל פיו אמנם משה הוא זה שנצטווה לכתוב את דברי הברית (פס' 27). רבים במחקר נתנו דעתם על כך שניכרת בו אי-התאמה מול החלק האלהיסטיים שבפס' 1–4, שם נכתב שאלהים אמר במפורש שהוא בעצמו יהיה זה שיכתוב את הדברים על הלוחות, ולכן הוא חלק מעלילת ס"י. אלא שבשל העובדה שבחלקו הראשון של הפסוק הוזכר ה', גם אם לא כנושא המשפט, יש אפשרות לקרוא את המילה 'ויכתוב' כמוסבת עליו. קריאה שכזו מאפשרת להציע שאמנם סיפור הכתיבה על הלוחות הוא משל ס"א, בעוד הדווח על כתיבת 'דברי הברית' הוא חלק ממשפט אחר שמוצאו מס"י, ושבו משה הוא הכותב כפי שצווה לעשות בפסוק הקודם (פס' 27), השייך גם הוא, כאמור, לסיפור היהויסטי. חלוקת מחציתו השנייה של פס' 28, אם כן, היא כזו:

ס"א: וַיִּכְתֹּב עַל הַלֻּחֹת אֵת עֲשֶׁרֶת הַדְּבָרִים

ס"י: וַיִּכְתֹּב אֵת דִּבְרֵי הַבְּרִית

הנוסח הקנוני המשולב: וַיִּכְתֹּב עַל הַלֻּחֹת אֵת דִּבְרֵי הַבְּרִית עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים.

שילוב של שני משפטים שונים, הכולל מחיקה של המלים המשותפות בלבד, ניתן למצוא פעמים רבות במפעלו של מהדיר התורה לכל אורך עבודתו[[34]](#footnote-34). המיוחד הוא שכאן, כאמור, המילה המשותפת "וַיִּכְתֹּב" הוסבה במקורה בכל תעודה על נושא שונה – ה' בס"א לעומת משה בס"י[[35]](#footnote-35). תוצאת המיזוג בנוסח הקנוני היא משפט המתייחס למשה, ולכן רבים התקשו לזהות את האפשרות שיש בו גם מרכיב אלוהיסטי. החלוקה המוצעת מציגה סיום הולם בשתי התעודות: בס"א שוחזרו כתובי לוחות הברית ששוברו בכתיבתם על ידי ה' על לוחות חדשים; ובס"י מוצג קישור תוכני בין "הַדְּבָרִים (הָאֵלֶּה)" לבין אותה "בְּרִית" שבדברי ה' שבפס' 27 (ושעליה הכריז ה' בפס' 10), באמצעות הצירוף "דִּבְרֵי הַבְּרִית" שאותם כתב משה כביצוע לצווי ה'.

אולם הפתרון המוצע גם מעלה קשיים. הצירוף "דִּבְרֵי הַבְּרִית" קיים רק בס"ד (דברים כח 69; כט 8), בספר מלכים (מל"ב כג ב–ג), בנבואות ירמיה (יא 2–3, 6, 8; לד 18) ובדברי הימים (דה"ב לד 30–31), והוא זר לס"י. בשל כך רבים רואים בצירוף תוספת עריכה מאוחרת, והרן אף סבור שלא ייתכן שלא היתה זו ידו של ס"ד (או עורך שפעל בהשפעתו) שצירף את הביטוי במקומו הנוכחי[[36]](#footnote-36). אלא ששימוש חוזר בצירוף בתעודה מסויימת, ואפילו הפיכתו למטבע לשון, אינו ראייה לכך שהוא אינו יכול להופיע במקרים ספורים, או אפילו רק פעם יחידה, בתעודה אחרת. שאלת שייכותו של הצירוף לתעודה צריכה להיות מוכרעת על פי התאמתו לרצף העלילה, ובמקרה הזה מדובר בהתאמה ברורה, כפי שהוצג לעיל. אין ספק שסיפור שתחילתו בהכרזה על ברית (פס' 10), והמשכו בצווי על כתיבת הדברים שעל פיהם תכרת הברית (פס' 27), יסתיים בכתיבתם בפועל. גם אם ניתן להציע שהצירוף עבר שינוי עריכה כלשהו (נניח הרחבה של המילה הבודדת 'דברים'), הצעה שאין לגביה ראיות של ממש, הוא עדיין משקף מלים כלשהן שהיו קיימות במשפט עצמאי של ס"י שמוזג על ידי מהדיר התורה עם המשפט העצמאי של ס"א לכדי משפט אחד משולב.

קושי אחר עולה מהצירוף 'עשרת הדברים'. קריאה פשוטה בפרק אינה מוצאת על נקלה חלוקה כלשהי לעשרה משפטים, צוויים או חלקים, ועל כן לא ברור למה מתייחס הצירוף. גתה, כאמור לעיל (הערה 25), העלה את הסברה שהסיבה לכך היא העיבוד שעבר חלק זה בס"י, ושבמקורם כתובים אלו של ס"י הציגו עשרה דיברות פולחניים (להבדיל מעשרת הדיברות המוסריים של ס"א שהופיעו בשמות כ 2–13). אלא שמבחינה מתודולוגית יש כאן היפוך היוצרות: שום דבר בכתובים של 'ספר הברית הקטן' אינו מצביע על עשרה דברים, ורק בשל קיומו של צירוף זה בכלל עלתה הסברה הזו מלכתחילה[[37]](#footnote-37). כיוון שכך, הועלתה ההשערה שבמקור אמנם היתה התייחסות לעשרה דברים כלשהם, אך בנוסח שלפנינו אין אפשרות לזהותם בשל העריכה שעברו הכתובים. למרות שעקרונית אין להוציא הצעה זו מכלל אפשרות היא אינה עדיפה על פני כל השערה אחרת, ואין לה כל ראייה של ממש. מאידך, ביסוס להצעה הפוכה, שעל פיה הצירוף שייך לס"א, דווקא ניתן למצוא. גם במקרה הזה תוכל לסייע השוואה לס"ד, שבו מופיע הצירוף פעמיים (בדומה למקרה של הצירוף 'ארבעים יום וארבעים לילה'): הן בסיפור הלוחות הראשונים (דברים ד 13) והן בסיפור הלוחות השניים (דברים י 4). כמו במקרה הקודם, עדות זו מס"ד יכולה להצביע על כך שמקורו של הצירוף הוא בתעודה האלוהיסטית, ששימשה לה בסיס והשראה. אולם גם אם הצירוף לא היה קיים כצורתו בס"א, הוא משקף לכל הפחות את המילה 'דברים' שהיתה מקורית, שהרי בתחילת הסיפור ה' אמר במפורש: "וְכָתַבְתִּי עַל הַלֻּחֹת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ" (לד 1).

מכל זאת מתברר שגם אם כל אחד מהצירופים הקשים 'עשרת הדברים' ו'דברי הברית' היו במקורם צירוף אחר – אין בכך לגרוע מהמסקנה שהרכבו של הפסוק הוא משני משפטים שונים, שמוצאם משתי תעודות שונות.

**פס' 29:**

בדומה לפסוק הקודם, גם בפסוק זה ניכרת אי-אחידות. הניגוד החריף ביותר הוא בין 'שני הלוחות' המוכרים אך ורק מס"א, לבין 'העדות' הייחודית לס"כ בלבד. פתיחת הפסוק בודאי אינה אלוהיסטית, שכן מוזכר בה 'הר סיני', ולכן מסתבר שהיא מצטרפת למילה 'עדות' כחלק מן המקור הכהני. לעומת זאת הצירוף 'ביד משה' קשה להכרעה, שכן מבחינה עלילתית – הן העדות והן שני הלוחות הוחזקו בידו של משה, ולכן ייתכן שהצירוף היה קיים בשתי התעודות גם יחד, בנוסח זהה או דומה. מחציתו הראשונה של הפסוק מסתיימת במלים 'ברדתו מן ההר', וגם במקרה הזה מדובר ביחידה שעל פניה יכולה להתחבר הן לעלילה של ס"כ והן לזו של ס"א. אלא שבדיקת ההקשר הקרוב תגלה שצירוף זה אמנם יכול לתאר את המלים 'ושני הלוחות ביד משה' אך הוא אינו מתחבר היטב לרצף האלהיסטי מן הפסוק הקודם. שם נכתב שה' כתב את הדברים על הלוחות, וכאן תאור הזמן הוא כבר של הירידה עצמה, ככזו שכבר התרחשה. במלים אחרות, כחלק מרצף ס"א מלים אלו יוצרות העדר בדווח על עצם הירידה, ומותירות בסיפור של תעודה זו פער בלתי מוסבר. מאידך, כחלק מס"כ החיבור מתאים – הקטע הקודם ברצף הכהני נמצא שני פרקים לפני כן, בשמות לב 15 – פסוק אשר כמו פסוקנו הוא חלק מרצף ס"א, אך מוזכרים בו הן 'הר סיני' והן 'העדות' משל ס"כ. מבחינת תוכנו, פסוק זה אכן מדווח על הירידה של משה מן ההר (אחרי קבלת הלוחות הראשונים), ולכן נראה שיש בו מיזוג של שני דווחי ירידה, אחת של ס"כ ואחת של ס"א. השוואה לנוסח שמצוי בס"ד ("וָאֵפֶן וָאֵרֵד מִן הָהָר וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ וּשְׁנֵי לוּחֹת הַבְּרִית עַל שְׁתֵּי יָדָי" – דברים ט 15) תוכל אמנם ללמד שהנוסח האלוהיסטי שעמד לנגד עיני המחבר המשנה תורתי לא כלל את המלים הכהניות הללו. לפיכך ניתן לשחזר את שני המשפטים השונים שאותם שילב המהדיר בחברו את שמות לב 15 בנוסחו הנוכחי:

ס"כ: וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מֵהַר סִינַי וְהָעֵדֻת בְּיָדוֹ

ס"א: וַיִּפֶן וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן הָהָר וּשְׁנֵי (הַ)לֻחֹת בְּיָדוֹ

הנוסח הקנוני המשולב: וַיִּפֶן וַיֵּרֶד משֶׁה מִן הָהָר וּשְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת בְּיָדוֹ[[38]](#footnote-38)

בפסוק לעיל, אם כן, מצוי הדווח הכהני על הירידה מהר סיני, ולכן נראה שהחלק הכהני בשמות לד 29 הוא המשך מתבקש וחלק שלו, ומתפקד כפתיחה לעלילה הכהנית הבאה. לפיכך ניתן לחלק פסוק זה באופן הבא:

ס"כ: וַיְהִי בְּרֶדֶת מֹשֶׁה מֵהַר סִינַי וְהָעֵדֻת בְּיָדוֹ בְּרִדְתּוֹ מִן-הָהָר

ס"א: וּשְׁנֵי הַלֻּחֹת בְּיַד-מֹשֶׁה

הנוסח הקנוני המשולב: וַיְהִי בְּרֶדֶת משֶׁה מֵהַר סִינַי וּשְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת בְּיַד משֶׁה בְּרִדְתּוֹ מִן הָהָר

מחציתו השניה של הפסוק, להבדיל מהראשונה, אינה מכילה סימני מורכבות. המשפט אחיד, מנוסח בצורת עבר רחוק בהיותו רקע לקראת עלילת ההמשך, ומבחינה תוכנית יכול להיות שייך לכל אחת משתי התעודות. ההכרעה בעניינו תצטרך להדחות לאחר בחינת הפסוקים הבאים.

**פס' 30–35:**

פסוקים אלה מציגים דווח קצר ורצוף על מה שקרה לאחר חזרתו של משה מהמפגש עם ה'. בשל העובדה שעור פניו קרן נרתעו בני ישראל מהתקרבות אליו, ולכן לאחר מסירת דברי ה' ומצוותיו לכל בני ישראל שם משה מסווה על פניו, שאותו הוריד רק במפגשיו עם ה' במשכן לצורך קבלת המצוות ומסירתן לבני ישראל מחוצה לו אחר כך. ניכר שהקטע כהני, שכן שגרה חוזרת זו (המתוארת בפס' 34), מצוייה אך ורק בס"כ[[39]](#footnote-39). אוצר המלים, הסגנון והניסוח מעידים גם הם על שייכות לתעודה הכהנית: איזכור דמותו של אהרון (פס' 30–31) ציון "הַנְּשִׂאִים בָּעֵדָה" (פס' 31), המשפט 'וַיְצַוֵּם אֵת כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר יהוה' (פס' 32)[[40]](#footnote-40), ההתייחסות להר סיני (שם), והצירוף "וְדִבֶּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (פס' 34)[[41]](#footnote-41).

לאור כל האמור לעיל ניתן לחלק את פרק לד לשלושת מקורותיו, וכך לבחון מהם חומרי הגלם המקוריים שהרכיבו את מה שמוצג בתורה הקנונית כסיפור העלייה השניה:

[שמות לד] [א] וַיֹּאמֶר יי אֶל-מֹשֶׁה פְּסָל-לְךָ שְׁנֵי-לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וְכָתַבְתִּי עַל-הַלֻּחֹת אֶת-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל-הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ: [ב] וֶהְיֵה נָכוֹן לַבֹּקֶר וְעָלִיתָ בַבֹּקֶר אֶל-הַר סִינַי וְנִצַּבְתָּ לִי שָׁם עַל-רֹאשׁ הָהָר: [ג] וְאִישׁ לֹא-יַעֲלֶה עִמָּךְ וְגַם-אִישׁ אַל-יֵרָא בְּכָל-הָהָר גַּם-הַצֹּאן וְהַבָּקָר אַל-יִרְעוּ אֶל-מוּל הָהָר הַהוּא: [ד] וַיִּפְסֹל שְׁנֵי-לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וַיַּשְׁכֵּם מֹשֶׁה בַבֹּקֶר וַיַּעַל אֶל-הַר סִינַי כַּאֲשֶׁר צִוָּה יי אֹתוֹ וַיִּקַּח בְּיָדוֹ שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים: [ה] וַיֵּרֶד יי בֶּעָנָן וַיִּתְיַצֵּב עִמּוֹ שָׁם וַיִּקְרָא בְשֵׁם יי: [ו] וַיַּעֲבֹר יי עַל-פָּנָיו וַיִּקְרָא יי יי אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב-חֶסֶד וֶאֱמֶת: [ז] נֹצֵר חֶסֶד לָאֲלָפִים נֹשֵֹא עָוֹן וָפֶשַׁע וְחַטָּאָה וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל-בָּנִים וְעַל-בְּנֵי בָנִים עַל-שִׁלֵּשִׁים וְעַל-רִבֵּעִים: [ח] וַיְמַהֵר מֹשֶׁה וַיִּקֹּד אַרְצָה וַיִּשְׁתָּחוּ: [ט] וַיֹּאמֶר אִם-נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲ-דֹנָי יֵֽלֶךְ-נָא אֲ-דֹנָי בְּקִרְבֵּנוּ כִּי עַם-קְשֵׁה-עֹרֶף הוּא וְסָלַחְתָּ לַעֲוֹנֵנוּ וּלְחַטָּאתֵנוּ וּנְחַלְתָּנוּ: [י] וַיֹּאמֶר הִנֵּה אָנֹכִי כֹּרֵת בְּרִית נֶגֶד כָּל-עַמְּךָ אֶעֱשֶֹה נִפְלָאֹת אֲשֶׁר לֹא-נִבְרְאוּ בְכָל-הָאָרֶץ וּבְכָל-הַגּוֹיִם וְרָאָה כָל-הָעָם אֲשֶׁר-אַתָּה בְקִרְבּוֹ אֶת-מַעֲשֵֹה יי כִּי-נוֹרָא הוּא אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶֹה עִמָּךְ: [יא] שְׁמָר-לְךָ אֵת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם הִנְנִי גֹרֵשׁ מִפָּנֶיךָ אֶת-הָאֱמֹרִי וְהַכְּנַֽעֲנִי וְהַחִתִּי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי: [יב] הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן-תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָּא עָלֶיהָ פֶּן-יִהְיֶה לְמוֹקֵשׁ בְּקִרְבֶּךָ: [יג] כִּי אֶת-מִזְבְּחֹתָם תִּתֹּצוּן וְאֶת-מַצֵּבֹתָם תְּשַׁבֵּרוּן וְאֶת-אֲשֵׁרָיו תִּכְרֹתוּן: [יד] כִּי לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל אַחֵר כִּי יי קַנָּא שְׁמוֹ אֵ-ל קַנָּא הוּא: [טו] פֶּן-תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ וְזָנוּ אַֽחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם וְזָבְחוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְקָרָא לְךָ וְאָכַלְתָּ מִזִּבְחוֹ: [טז] וְלָקַחְתָּ מִבְּנֹתָיו לְבָנֶיךָ וְזָנוּ בְנֹתָיו אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן וְהִזְנוּ אֶת-בָּנֶיךָ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן: [יז] אֱלֹהֵי מַסֵּכָה לֹא תַעֲשֶֹה-לָּךְ: [יח] אֶת-חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם: [יט] כָּל-פֶּטֶר רֶחֶם לִי וְכָל-מִקְנְךָ תִּזָּכָר פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶֹה: [כ] וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְשֶֹה וְאִם-לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ כֹּל בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא-יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם: [כא] שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר תִּשְׁבֹּת: [כב] וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶֹה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים וְחַג הָאָסִיף תְּקוּפַת הַשָּׁנָה: [כג] שָׁלשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל-זְכוּרְךָ אֶת-פְּנֵי הָאָדֹן יי אֱלֹהֵי יִשְֹרָאֵל: [כד] כִּי-אוֹרִישׁ גּוֹיִם מִפָּנֶיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת-גְּבֻלֶךָ וְלֹא-יַחְמֹד אִישׁ אֶת-אַרְצְךָ בַּעֲלֹֽתְךָ לֵרָאוֹת אֶת-פְּנֵי יי אֱ-לֹהֶיךָ שָׁלשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה: [כה] לֹא-תִשְׁחַט עַל-חָמֵץ דַּם-זִבְחִי וְלֹא-יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח: [כו] רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית יי אֱ-לֹהֶיךָ לֹא-תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ: [כז] וַיֹּאמֶר יי אֶל-מֹשֶׁה כְּתָב-לְךָ אֶת-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל-פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אִתְּךָ בְּרִית וְאֶת-יִשְֹרָאֵל: [כח] וַיְהִי-שָׁם עִם-יי אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַל וּמַיִם לֹא שָׁתָה

וַיִּכְתֹּב וַיִּכְתֹּב

עַל-הַלֻּחֹת

אֵת דִּבְרֵי הַבְּרִית אֵת עֲשֶׁרֶת הַדְּבָרִים:

[כט] וַיְהִי בְּרֶדֶת מֹשֶׁה מֵהַר סִינַי

וּשְׁנֵי הַלֻּחֹת וְהָעֵדֻת

בְּיַד-מֹשֶׁה {בְּיָדוֹ}

בְּרִדְתּוֹ מִן-הָהָר

וּמֹשֶׁה לֹא-יָדַע כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו בְּדַבְּרוֹ אִתּוֹ: [ל] וַיַּרְא אַהֲרֹן וְכָל-בְּנֵי יִשְֹרָאֵל אֶת-מֹשֶׁה וְהִנֵּה קָרַן עוֹר פָּנָיו וַיִּירְאוּ מִגֶּשֶׁת אֵלָיו: [לא] וַיִּקְרָא אֲלֵהֶם מֹשֶׁה וַיָּשֻׁבוּ אֵלָיו אַהֲרֹן וְכָל-הַנְּשִֹאִים בָּעֵדָה וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֲלֵהֶם: [לב] וְאַחֲרֵי-כֵן נִגְּשׁוּ כָּל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיְצַוֵּם אֵת כָּל-אֲשֶׁר דִּבֶּר יי אִתּוֹ בְּהַר סִינָי: [לג] וַיְכַל מֹשֶׁה מִדַּבֵּר אִתָּם וַיִּתֵּן עַל-פָּנָיו מַסְוֶה: [לד] וּבְבֹא מֹשֶׁה לִפְנֵי יהוה לְדַבֵּר אִתּוֹ יָסִיר אֶת-הַמַּסְוֶה עַד-צֵאתוֹ וְיָצָא וְדִבֶּר אֶל-בְּנֵי יִשְֹרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יְצֻוֶּה: [לה] וְרָאוּ בְנֵי-יִשְֹרָאֵל אֶת-פְּנֵי מֹשֶׁה כִּי קָרַן עוֹר פְּנֵי מֹשֶׁה וְהֵשִׁיב מֹשֶׁה אֶת-הַמַּסְוֶה עַל-פָּנָיו עַד-בֹּאוֹ לְדַבֵּר אִתּוֹ:

**חלוקה זו דומה מאד לחלוקות שהוצגו במחקר הקלאסי של סוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים, מבחינת גושי הכתובים העיקריים[[42]](#footnote-42). אולם ישנם מספר הבדלים משמעותיים בינן לבין זו המוצעת כאן: ראשית, בהצעה זו אין ולו מילה אחת המיוחסת למהדיר (או לכל עורך משוער אחר שקדם לו) כעיבודים או כתוספות עריכה. כל אחת מהמלים שייכת לאחת משלוש התעודות הלא-דויטרונומיות. שנית, כל הכתובים מכל תעודה יוצרים רצף עלילתי חלק ושלם, כלומר אין מדובר בפיסקות תלושות או בקטעי משפטים שהודבקו בהתאם להקשר הכללי החדש שנוצר, אלא בחלקים של טכסט מקורי רצוף. המהדיר, אם כן, לא עשה דבר זולת סריגת התעודות זו בזו בהתאם לרצפים הכתובים שעמדו לפניו, והוא עשה זאת מבלי להוסיף או לגרוע אף מילה, תוך שמירה על סדר הדברים המקורי. הפעולות היחידות שניתן להתייחס אליהן כהתערבות בכתובים התרחשו בשני פסוקים (28–29), ובשניהם בשל אותה סיבה: שילובם של שני משפטים דומים, אחד מכל תעודה, לכדי משפט יחיד. לצורך השילוב הושמטו רק מלים או אותיות שהיו זהות בשני המשפטים[[43]](#footnote-43), שהרי לא היה צורך בכתיבתן פעמיים, ולמעשה לא היתה אפשרות תחבירית לעשות כן. כל שאר המלים הועתקו באופן משורג, בשלמותן וכסדרן, לכדי הנוסח הקנוני המצוי לפנינו.**

**תוכנו של סיפור הלוחות השניים כשלעצמו**

**הבדלים דקים אלו בחלוקה בהשוואה למחקר הקלאסי יכולים להוביל להבדלים עמוקים בתמונה הכללית שעולה מכל אחת מהתעודות, ובמסקנות הנובעות מהן. כיוון שכך, כדי להבין את משמעויותיו המדויקות של סיפור העלייה השנייה ואת דרך השתלבותו בתורה הקנונית יש לפתוח בבחינתו של סיפור ס"א לבדו וכשלעצמו, כפי שנחשף מניתוח שמות לד לעיל:**

[שמות לד] [א] וַיֹּאמֶר יי אֶל-מֹשֶׁה פְּסָל-לְךָ שְׁנֵי-לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וְכָתַבְתִּי עַל-הַלֻּחֹת אֶת-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל-הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ: ✂ [ד] וַיִּפְסֹל שְׁנֵי-לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים ✂וַיִּקַּח בְּיָדוֹ שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים[[44]](#footnote-44): [ה] וַיֵּרֶד יי בֶּעָנָן✂[כח] וַיְהִי-שָׁם עִם-יי אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַל וּמַיִם לֹא שָׁתָה וַיִּכְתֹּב עַל-הַלֻּחֹת אֵת עֲשֶׁרֶת הַדְּבָרִים: [כט] וּשְׁנֵי {הַ}לֻּחֹת ✂ בְּיַד-מֹשֶׁה

**כאמור, וכפי שניתן לראות, חלקי ס"א לאורך הפרק אינם פרגמנטים מתוך התעודה או שרידים שנותרו לאחר עריכת הכתובים והטמעתם במקורות האחרים, אלא טכסט רציף שמציג את הסיפור המלא על אודות הלוחות השניים באופן חלק ועקיב. מדובר בדווח קצר ותמציתי, וקריאתו לבדו וכשלעצמו מעלה את הממצאים הבאים:**

* בשום מקום בס"א לא נכתב שמשה נצטווה לעלות שנית אל ההר בחורב. אמנם ישנו צווי אלהי, אך הוא כולל רק הוראה לפסול שני לוחות כראשונים (לד 1).
* בשום מקום בס"א לא נכתב שמשה אמנם עלה אל ההר. החלק שמתאר את עלייתו של משה להר בשמות ד 4 הוא, כאמור, משל ס"י.
* בשום מקום בס"א לא נכתב שמשה שהה על ההר. ההתיחסות היחידה למיקומו היא כללית: "וַיְהִי שָׁם עִם ה' אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה" (לד 28).
* בשום מקום בס"א לא נכתב שמשה ירד מן ההר. תאור הירידה בפס' 29 הוא, כאמור, משל ס"כ בלבד.

קשה לראות מקריות בכל העדויות הללו, ונראה שהן מובילות למסקנה המתבקשת שסיפור הלוחות השניים של ס"א כלל לא התרחש על ההר. מסקנה זו מקבלת משנה תוקף כאשר משווים סיפור זה לסיפורי ההתגלות הקודמים בס"א, שבהם הוזכר ההר במפורש בכל אחד מהשלבים:

* בסיפור ההכנה לקראת ההתגלות בחורב נכתב מפורשות שמשה עלה אל הר חורב (יט 3).
* בהמשך סיפור זה נכתב במפורש שמשה ירד מן ההר (יט 14א)[[45]](#footnote-45).
* בסיפור על קבלת הלוחות הראשונים צווה ה' על משה מפורשות לעלות אל ההר (כד 12).
* בהמשך צויין במפורש שאמנם משה עלה אל ההר (כד 15א).
* מעט אחר כך נכתב ששהותו של משה במשך ארבעים יום וארבעים לילה היתה בהר (כד 18[[46]](#footnote-46)).
* בפרק זמן זה תהו בני ישראל מדוע בושש משה לרדת מן ההר (לב 1).
* לאחר מכן נכתב שה' צווה על משה באופן מפורש לרדת מן ההר (לב 7).
* בעקבות זאת סופר שמשה אמנם ירד מן ההר (לב 15[[47]](#footnote-47)).

אם בסיפור הלוחות הראשונים הודגש ההר בכל דרך אפשרית, השתיקה הגורפת בעניינו בסיפור הלוחות השניים – הן בצווי האלהי והן בדברי המספר – מחזקת את המסקנה לעיל שההתרחשות בסיפור זה כלל לא היתה על ההר. אישוש נוסף למסקנה זו ניתן למצוא גם בהשוואת דרך הגעתו של ה' למעמד ההתגלות. בסיפור השמעת הדברות, שבו עלה משה אל ההר, ה' אמר "הִנֵּה אָנֹכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעַב הֶעָנָן" (יט 7), ובהמשך נכתב שמשה הוא זה שניגש אל הערפל (כ 18), אותו ערפל שנכתב לפני כן שהיה על ההר (יט 16[[48]](#footnote-48)), ושבו נמצא ה'. לעומת זאת בסיפור הלוחות השניים, שבו כפי שהתברר לא צויין שמשה עלה אל ההר, נכתב "וַיֵּרֶד יהוה בֶּעָנָן" (לד 5). במלים אחרות: כשמשה עולה להר – ה' בא; וכשמשה אינו עולה להר – ה' יורד אליו.

מקום התרחשותו של סיפור הלוחות השניים

אם כן, היכן הוא אותו "שָׁם" שאליו ירד ה', ושבו שהה משה במשך ארבעים יום וארבעים לילה בזמן שה' כתב את הדברים על הלוחות (שם 28)? תשובה לשאלה זו ניתן למצוא במה שקדם לסיפור זה בתעודה ס"א. פרק לג הוא בעיקרו חלק מעלילת ס"י[[49]](#footnote-49), אך במרכזו ישנו קטע מובהק של ס"א, שכבר בראשיתו של המחקר נראה זר בהקשרו: תאור השגרה הנבואית של משה באוהל מועד שמחוץ למחנה[[50]](#footnote-50).

יעודו של אוהל מועד בס"א, כידוע, הוא להיות מקום ההתנבאות הנייד של משה לאחר עזיבת הר האלהים בחורב, ולכן רבים הסיקו שמדובר בקטע שנתלש מהקשר עלילתי אחר, כזה שהתרחש לאחר הדווח המקורי על תחילת הנדודים, ושנתחב למקומו הקנוני מסיבות של עריכה או בשל טעות. כיוון שבכל רצף ס"א המצוי לפנינו אין שום קטע שבו מסופר על יציאתם של בני ישראל לנדודים לאחר החניה בחורב, הועלתה ההשערה שהקשרו המקורי של הקטע אבד (אולי יחד עם קטעים נוספים), ושבכל מקרה סיפור הלוחות השניים התרחש לפניו[[51]](#footnote-51).

אולם אין סיבה שלא לבחון את האפשרות שקטע תאור שגרת ההתנבאות באוהל מועד אמנם נמצא במקומו, ומשמש לא רק כהקדמה כללית בעניין דרך ההתנבאות הקבועה בתקופת מסעות המדבר, אלא גם כבעל תפקיד חשוב בעלילה האלוהיסטית. כחלק מבחינה זו יש לנסות לאתר היכן הופיע במקורו הדווח האלוהיסטי על עזיבת בני ישראל את חורב וחזרו לנדודיהם במדבר. מספר השערות הועלו באשר לשאלת המקום בעלילה שבו הופיע דווח שכזה, וכולן נעו בטווח שבין מיד לאחר קבלת הלוחות השניים ועד לפני או אחרי סיפור המינוי של שבעים האיש המתנבאים באוהל מועד (החלק האלוהיסטי בבמדבר יא[[52]](#footnote-52))[[53]](#footnote-53). אולם ייתכן שנקודת היציאה לנדודים היתה מצוייה בכלל במקום אחר. כמה רמזים בכתובים יכולים להציע שהדווח על עזיבת חורב היה מצוי במקורו בשלב קודם יותר בעלילת ס"א – לאחר סיפור העגל, ולפני תאור שגרת הנבואה של אוהל מועד – אך לא היה קיים בנוסח שהגיע לידיו של מהדיר התורה[[54]](#footnote-54). ראשית, לאחר מעשה העגל (שמות לב 30 ואילך) מסופר על מה שהתרחש "מִמָּחֳרָת", כשמשה עלה אל ה' כדי לכפר על חטאתם של בני ישראל. בסוף הדיאלוג בין השניים צווה ה' על משה ללכת ולהנחות את העם אל ארץ כנען, וזאת למרות שעל פי הנוסח הקנוני יעבור זמן רב עד שבני ישראל יצאו לדרכם במדבר. קטע זה הוא אלוהיסטי, באשר יש בו התייחסות ישירה לסיפור חטא העגל שמופיע אך ורק בס"א, ומלמד על כך שהארוע המשמעותי שצפוי להיות מסופר במסגרת תעודה זו הוא אמנם עזיבתם של בני ישראל במסעם לקראת ארץ כנען.

רמז נוסף לכך מצוי בששת הפסוקים הראשונים של פרק לג. בקטע זה מסופר על הכרזתו של ה' למשה שהוא לא יעלה בקרב בני ישראל בדרכם לארץ כנען, ועל תגובתם של בני ישראל לבשורה זו, וניכר שמדובר בחלק מעלילת ס"י, שבה לשאלת נוכחותו של ה' בקרב בני ישראל יש מקום מרכזי ביותר[[55]](#footnote-55). שתי המלים האחרונות ברצף פסוקים זה הוא "מֵהַר חוֹרֵב", ואלו אינן קשורות לסיפור היהווויסטי – גם בשל העובדה שהשם 'חורב' אינו מצוי בס"י כלל, אך בעיקר משום שמבחינה תוכנית ותחבירית לפס' 6 אין למעשה משמעות יחד איתן[[56]](#footnote-56). המשפט שנמצא לפניהן בפסוק זה, "וַיִּתְנַצְּלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת עֶדְיָם", מובן בהקשר האבל שבו שרו בני ישראל בשל הבשורה האלהית על העדרו הצפויה מקרבם, אך ההתייחסות להר, וביתר שאת השימוש באות השימוש מ, אינם יוצרים חיבור בעל פשר.[[57]](#footnote-57) ניתוקן של המלים מהרצף הקנוני אליו הן משתייכות מאפשר להציע שאלו הן אולי השריד שנותר מהדווח על יציאתם של בני ישראל למסע הנדודים, דווח שהיה יכול להיות ארוך ומפורט (ולכן אינו ניתן לשיחזור מלא), או קצר ותמציתי כגון "ואחר נסעו העם מהר חורב".[[58]](#footnote-58)

מכל זאת ניתן להבין את הקשרו ומיקומו של סיפור הלוחות השניים. מתברר שהמילה "שָׁם" בפס' 29, אשר מתארת את מקום ההתרחשות, אינה מצביעה על ההר, כפי שעולה מהקריאה הקנונית, אלא על לא אחר מאשר אוהל מועד. ולא רק ההקשר מצביע על כך, אלא גם התוכן: בסיפור, כאמור, נכתב "וַיֵּרֶד יהוה בֶּעָנָן" (לד 5), וזוהי בדיוק דרך פעולתו הקבועה של ה' לקראת התגלות באוהל מועד, כפי שמתוארת בשמות לג 9–10 ובסיפורים האחרים בס"א על ההתגלות באוהל (במדבר יא 17, 25; יב 5). כעת גם ברור מדוע אין בסיפור זה צווי או דווח על עלייה של משה מן ההר כמו גם על ירידתו ממנו, ואין התייחסות לכך שזה היה מקום שהותו של משה בזמן כתיבת הדברים על הלוחות: לפי ס"א מעמד זה כלל לא התרחש על ההר אלא כאמור "שָׁם", באוהל מועד.[[59]](#footnote-59)

הקשרו של סיפור הלוחות השניים ברצף העלילה האלוהיסטי

בעקבות ההצעה דלעיל ניתן לעיין בסיפור ס"א בהר בחורב, ולבחון את התאמתה לרצף הסיפורי הכללי בתעודה זו. על פי הסיפור האלוהיסטי הנקרא לבדו[[60]](#footnote-60) ה' התגלה לעם שעמד למרגלות ההר (יט 16\*, 17–19[[61]](#footnote-61)), קרא את הדברות (כ 1–15), אלא שהעם שנחרד עוד בראשית ההתגלות האלהית (יט 16ב), ביקש שמשה ישמש כמתווך, כלומר שיקבל לבדו את דברי ה' ורק לאחר מכן ימסור אותם בעצמו לכל העם (כ 16). לכן משה הרגיע את בני ישראל והסביר להם שמטרתו של ה' בהתגלות ההמונית היתה להרגילם בדרכי הנבואה ("כִּי לְבַעֲבוּר נַסּוֹת אֶתְכֶם בָּא הָאֱלֹהִים", שם 17), כמו גם להטמיע בהם את המחוייבות למצוותיו. משום כך, מיד לאחר מכן משה ניגש בעצמו אל הערפל בהותירו את העם עומדים מרחוק (שם 18) לצורך התגלות אישית. בהתגלות זו, לאחר תביעת בלעדיות והגדרת דרכי הפולחן הראוי (שם 19–23), ה' מסר לו את כל המשפטים המחייבים את העם (כא 1 – כג 33). לאחר כל זאת משה חזר אל העם וסיפר לו על כל התוכן שקיבל מה' (כד 3), העם מצידו התחייב לציית (שם), ואז משה כתב את כל דברי ה' (שם 4) לצורך קיום ברית ציבורית (שם 4–8, 11\*[[62]](#footnote-62)). לאחר הברית קרא ה' למשה לעלות להר על מנת שיתן לו את לוחות האבן שעליהם כתובות המצוות (שם 12), ומשה אמנם עלה להר (שם 13–15א), שהה בו ארבעים יום וארבעים לילה (שם 18ב), ובזמן הזה ה' נתן לו כמובטח את לוחות האבן הכתובים שהכין מבעוד מועד (לא 18\*[[63]](#footnote-63)). אלא שבזמן הזה התרחשה פרשת עגל הזהב (לב 1–6), ולכן ה' שדיווח על כך למשה גם הודיע לו על תכנונו להשמיד בתגובה את עם ישראל (שם 7–10), אך נרגע בשל השתדלותו של משה (שם 11–14). אלא שכאשר ירד משה מן ההר בחזרה אל העם כשהלוחות מעשה ה' בידיו (שם 15–17[[64]](#footnote-64)) וראה את שמתחולל בקרב העם (שם 19א) הוא שיבר אותם בזעמו (שם 19ב), השמיד את עגל הזהב (שם 20), ונזף באהרון (שם 21) שתירץ את מעשיו בלחצם של המוני בני ישראל (שם 22–24). יום לאחר מכן חזר משה לה' על מנת לכפר על מעשה החטא (שם 30–31) תוך גילוי סולידריות עם כלל ישראל (שם 32), אך ה' סירב לכך והתעקש להעניש את החוטאים (שם 33). או-אז שלח ה' את משה בחזרה לתפקידו כמוביל העם בנדודיו, תוך הבטחה שמלאכו ילך לפניו והעונש לחוטאים יגיע בזמנו (שם 34). ההמשך הישיר המתבקש לצווי זה הוא דווח על כך שמשה ובני ישראל אמנם סיימו את החנייה ליד הר האלהים והחלו את מסע הנדודים במדבר, כלומר יצאו מחורב, ונראה שמדווח זה נותרו רק המלים "מֵהַר חוֹרֵב" (שתי המלים האחרונות בשמ' לג 6), כפי שהוצע בשיחזור לעיל. מיד לאחר צמד מלים אלו מובא, כמתבקש, תאור השיגרה הנבואית של אוהל מועד (שם 7–11), שהרי רק בשלב זה של עזיבת ההר בחורב יש בכלל צורך במוסד זה. העלילה הראשונה שמופיעה לאחר תאור שגרה זו היא סיפור הלוחות שניים עצמו (לד 1, 4\*, 5\*, 28\*, 29\*, כפי ששוחזר לעיל בעמ' ???), כאשר מיד לאחריו מופיעים ברצף עוד שני סיפורי אוהל מועד: מינוי שבעים הזקנים (במדבר יא 11–12, 14–17, 24ב–30) וסיפור צרעת מרים (במדבר יב).

התבוננות בסיפור הלוחות השניים בתוך הקשרו ברצף האלוהיסטי ממחישה שהוא למעשה ארוע ההתנבאות הראשונה שהתרחשה באוהל מועד. ואמנם, סיפור זה אולי משמש מרכיב נוסף בס"א שלא זוהה עד כה – ארוע מכונן החונך את אוהל מועד כמרכז נבואי. כאמור, אוהל מועד נוסד כתחליף נייד להר לצורך התנבאות מזדמנת, על מנת לשמש לצרכי התקשורת עם ה' בתקופת הנדודים ולאחריה; והנה מתברר שהשימוש הראשון למוסד זה היה לצורך כתיבה חוזרת של התכנים שהיו על מה ששובר בסופו של הארוע המקורי – שני לוחות האבן. כשם שהאוהל הוא תחליף להר, כך גם הלוחות השניים שעליהם כתב ה' את דבריו הם תחליף ללוחות הכתובים הראשונים שנתקבלו על ההר. ואכן, איזה ארוע חניכה מכונן יותר יכול להיות לאותו אוהל, תחליפו של ההר, מאשר שיחזורו של ארוע ההר המקורי? על כן ה' צווה על משה לפסול לוחות אבן חדשים כראשנים, זימן את משה לשם, היינו לאוהל מועד, ירד בענן בהתאם לנוהל שהוגדר לפני כן (שם 9), וכתב את הדברים בזמן שהלוחות הוחזקו על ידי משה עצמו (חלק ס"א בשמות לד 29). ראויות לתשומת לב מיוחדת הפרט הראשון והפרט האחרון – העובדה שמשה פסל בעצמו את הלוחות השניים (לד 1, 4), והעובדה שהוא החזיק אותם כאשר ה' כתב עליהם את הדברים (שם 29). מדובר בשתי עובדות שונות מאלו של הסיפור הראשון, שבו מצויין במפורש שהלוחות היו מעשה אלהים (לב 16) ונכתבו טרם נתינתם (החלק האלוהיסטי בשמות לא 18). הבדלים אלו, יחד עם מיקומה השונה של ההתרחשות, מרכיבים יחד סיפור שמטרתו להציג את מתן הלוחות השניים כארוע ארצי יותר בהשוואה לסיפור הראשון; כזה שהתרחש כאן על פני האדמה, ולא בעבים מעל.

בהתבוננות כללית יותר, ניתן להתרשם שכשם שמטרת ההתגלות ההמונית על ההר לעיני כל העם שעמד למרגלותיו, כפי שצויין לעיל, היתה להרגיל את העם בדרכי הנבואה ולהטמיע בהם את המחוייבות למצוות ה', כך אפשר שגם במתן הלוחות השניים המטרה היתה דומה: חניכת אוהל מועד האמורה נעשתה על ידי משה לעיני עם ישראל כולו[[65]](#footnote-65), לצורך מתן תוקף למוסד נבואי זה[[66]](#footnote-66). יוצא, אם כן, שמבחינה ספרותית, ההכרה שהלוחות המצויים בידי עם ישראל אינם אלו האלהיים שהתקבלו על ההר, במעונו הרשמי של האל, אלא תחליפם האנושי הארצי היא בעת ובעונה אחת גם תזכורת אשמה מתמדת לעם, וגם עדות לקדושת אוהל מועד ולהתנבאות האמת המתרחשת בו. מתברר שאם אין מניחים מראש שקטע תאור השגרה הנבואית (לג 7–11) תלוש מהקשרו, הוא מתיישב היטב ברצף העלילה האלוהיסטית, ומשמש חולייה נדרשת להבנת סיפור הלוחות השניים ומשמעו.

כיצד הפך סיפור הלוחות השניים לסיפור העלייה השנייה?

אלא שדווקא משום כך יש לתהות מדוע שילב מהדיר התורה את סיפור הלוחות השניים כחלק מסיפור העלייה להר של ס"י, ולא שיבץ אותו – יחד עם סיפור הקמת אוהל מועד שלפניו – באזור היציאה לנדודים: לקראת סוף ההכנות (בבמדבר ט, בין פס' 14 לפס' 15) או מעט אחר כך (לפני במדבר יא). גם אם המהדיר ראה צורך לשלב סיפור זה לפני סיפורי המשכן של ס"כ (שמות לה–במדבר י), עדיין יש לתמוה מדוע הוא לא שילב אותו מיד לאחר הדווח הכהני על הירידה של משה מהר סיני, כלומר אחרי החלקים של ס"י וס"כ בשמות לד. הצעות אלו מוכיחות שהשילוב הקנוני לא היה הכרחי, ועצם קיומן מעלה את הקושיה מדוע המהדיר לא בחר באחת מהן מלכתחילה, אלא יצר את הנוסח הקיים שעל פיו סיפור הלוחות השניים מוצג כסיפור של עלייה שנייה להר – רעיון שאותו לא שאב מאף אחת מאף אחת משלוש התעודות שמהן הרכיב את הסיפור. נראה שפתרון לקושיה זו ניתן להציע מתוך עיון בתעודה הרביעית – ס"ד.

השענותו של ס"ד על ס"א ידועה ומוכרת במחקר[[67]](#footnote-67). הדבר ניכר בס"ד באופן בולט הן בתאורי העלילה, הן באוצר המלים והביטויים (פעמים רבות כציטוט מדוייק) והן ברמה הרעיונית. עם זאת, בכל ההבטים הללו אין מדובר בזהות גמורה, והשינויים הקיימים משקפים פעמים רבות הבדלים עקרוניים עמוקים בין התעודות. אשר על כן, השוואה בין סיפור הלוחות של ס"א לבין זה המופיע בס"ד יכולה ללמד רבות הן על תפיסות העולם שבאות לידי ביטוי בכל אחת מהתעודות, והן על דרך הווצרותם של הסיפורים. סיפור הלוחות הראשונים והשניים בס"ד מופיע בדברים ט 8–21, 25–29; 1–5, 10–11, וגם בו ניתן לראות דמיון ניכר לס"א, לצד מספר הבדלים עלילתיים, מילוליים וסגנוניים. והנה, בסיפור זה בולטת העובדה שמשה דווקא כן עלה להר פעם נוספת על מנת לקבל את הלוחות השניים (דברים ט 1–5), וזו מעלה את השאלה האם בניגוד למסקנה שהועלתה לעיל מדובר בעדות לכך שגם המקור האלהיסטי שעמד מול הסופר המשנה תורתי כלל סיפור על עלייה שניה מעין זו. אולם נראה שעיון זהיר בכתובים ילמד שדווקא הההפך הוא הנכון. בסיפור המופיע בס"ד לא רק העלייה השנייה עצמה הוזכרה, אלא מופיע ציון מפורש של ההר הן בצווי לעלות אליו (דברים ט 1), הן בתאור העלייה עצמה של משה (שם 3), והן בתאור ירידתו (שם 5), וזאת כשבס"א, כאמור, כל אלו אינם מצויים כלל. העדות המצטברת, אם כן, מצביעה על כך שמרכיב עלילתי זה אינו שאוב מס"א, אלא ייחודי לס"ד. הסופר המשנה תורתי יצר שוני זה כחלק מתהליך שיכתוב תעודת המקור האלוהיסטית שעמדה לפניו.

קיומה של עלייה שניה איננו השוני היחיד הקיים בהקשר עלילתי זה. אחד ההבדלים הידועים בין שני סיפורי הלוחות השניים בשתי התעודות הוא שבס"ד מוזכר ארון עץ שלתוכו הוכנסו הלוחות, ארון שכידוע נעדר לחלוטין מהסיפור שבס"א. בדומה לציון ההר, גם הארון זוכה להתייחסות בכל אחד משלבי הסיפור בס"ד: הוא מוזכר הן בהוראותיו של ה' (דברים י 1, 2) והן בדווחו של משה עצמו – ראשית על עשייתו (שם 3) ולאחר מכן על הכנסת הלוחות לתוכו (שם 5). מעבר לאלו, הארון מוזכר גם בהמשך המיידי בציון נושאיו הלויים (שם 8), וכן לקראת סופה של התעודה כאשר משה מוסר להם את ספר התורה שזה עתה נכתב על ידו, ומצווה עליהם לשים אותו מצד הארון שבאחריותם (לא 9, 25–26). פרט זה, כמובן, לא הוסף באופן סתמי. לארון יש חשיבות רבה בחיבור המשנה תורתי, וזאת בשל אחת המטרות המרכזיות שלו – להסביר כיצד הגיע ספר התורה אל בית המקדש, וכך ליצור זיהוי בינו לבין המסמך שהתגלה בבדק הבית בתקופתו של המלך יאשיהו. סיפור הלוחות בס"ד הוא חלק ממטרה זו – העובדה שלארון הוכנסו הלוחות שמשה פסל, ושעליהם ה' בעצמו כתב את דבריו, מעניקה לו ממד של קדושה.

אלא שמתוך הניתוח לעיל של סיפור הלוחות השניים בס"א, נראה שישנה סיבה נוספת לנוכחותו של הארון בחיבור המשנה תורתי, אשר יכולה לחדד את אחד ההבדלים המרכזיים בינו לבין הסיפור האלוהיסטי. על פי ס"ד ההתגלות לצורך מתן המצוות התרחשה במסגרת ארוע חד פעמי בהר בחורב, ומאז לא נמסרו מצוות מה' בשום דרך אחרת. לכן החוקים שניתנו במסגרתה נכתבו בספר התורה הזה, כקודקס חתום וסגור. הדבר שונה באופן מהותי מתפיסת הנבואה המתמדת שמציג ס"א – משה, כגדול הנביאים, קיבל מה' חוקים ומשפטים, אך לצידם גם הוראות להקמת מוסד הנבואה שבאמצעותו יוכל ה' למסור בעתיד תורות נוספות[[68]](#footnote-68) – אם למשה ואם לנביאים שלאחריו[[69]](#footnote-69). זו הסיבה שבגללה בס"א הוקם אוהל מועד כמרכז ההנבאות, בעוד שבס"ד אין זכר לאוהל שכזה. בס"א הסמכות העליונה היא נביא הדור, בעוד שבס"ד הסמכות העליונה היא המלים הכתובות שבספר התורה. בס"א התורה היא דינאמית במובן זה שהיא בסיס להרחבה לפיתוח ואולי אף לשינוי[[70]](#footnote-70), בעוד שבס"ד התורה היא סטטית ויש לדבוק בה כלשונה, כפי שמעידים ביטויים רבים לאורך תעודה זו[[71]](#footnote-71). למעשה בכל אחת מן התעודות ישנה השענות על מרכיב אחר המוצג ככזה שיתקיים לדורות: בס"ד זהו הספר ולא מוסד הנבואה, בעוד שבס"א זו הנבואה המיתרת את הצורך במסמך כתוב כלשהו שישאר לעתיד[[72]](#footnote-72).

על רקע זה ניתן להבין את חוק הנביא המשנה תורתי (דברים יח 15–22) – יש בו אמנם הכרה בעצם קיומם של הנביאים, אך הללו אינם מתוארים ככאלה שיביאו תורות נוספות, אלא ככאלה שיש להשמע להוראותיהם, הכפופות לתורה הקבועה האחת. ניתן ללמוד זאת מן הדרך שבה מוגדרים נביאי השקר (דברים יג 2–6): אם הם מתוארים ככאלו שפועלים "לְהַדִּיחֲךָ מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוְּךָ יהוה אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בָּהּ" (דברים יג 6), הרי שנביא אמת הוא זה שמורה ללכת במסגרת אותה דרך שה' צווה עליה מראש, כלומר בהתאם לספר התורה. רק כך אפשר להבין כיצד קטע זה הוא פירוט ממחיש לפסוק הנמצא בראשיתו: "אֵת כָּל הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם אֹתוֹ תִשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת לֹא תֹסֵף עָלָיו וְלֹא תִגְרַע מִמֶּנּוּ" (שם 1), רעיון שאינו מובע באף תעודה אחרת, וסותר את תפיסת התורות הנמסרות בנבואה[[73]](#footnote-73). נוכח דברים אלו נשאלת השאלה מדוע בכלל קיימים הנביאים בס"ד, ונראה שמטרתו האמיתית של חוק הנביא הוא להעניק תשובה לשאלה זו – הנביאים נשלחים בכל דור ודור בשל בקשתם הראשונית של בני ישראל שלא לבוא בתקשורת ישירה עם ה' בשל המורא מן המוות (דברים יח 16), באופן דומה למתואר בס"א במעמד חורב עצמו (שמות כ 15–18). אולם לא מסירת מצוות תהיה לנביא כי אם מסירת דברים, היינו הנחיות כלליות בהתאם לכתוב בספר התורה. חוק הנביא, אם כן, אינו עוסק במתן תורות נוספות, אלא בהסבר מדוע בכלל קיימים הנביאים, שאלה בעלת משקל רב נוכח האמור בדברים יג 1–6, כפי שוהצגו לעיל; הסבר שעיקרו – מטרת הנביא היא להורות ולהזכיר לבני ישראל לחיות על פי ספר התורה, ולהתרות בפניהם כשאינם עושים כן.

הבט זה בס"ד שונה מס"א לא רק מסיבה תאולוגית, אלא גם ובעיקר מסיבה פרוגרמתית. כיוון שתפקידו המרכזי של ס"ד היה לפרט את חוקי הרפורמה המקיפה שהתממשה בתקופתו של יאשיהו המלך ולתת להם תוקף וצידוק, היה צורך להציג תפיסה שעל פיה החוקים שקיבל משה בחורב הם חוקי נצח, שיהיו תקפים גם בזמן גילוי התעודה מאות שנים לכאורה אחר כך. תפיסה של תורות הניתנות בנבואה באופן מתמיד, כמו זו המופיעה בס"א, אינה מתאימה לתכנית כזו, משום שבקרב ציבור הקוראים היתה יכולה לעלות הסברה שהמצוות הכתובות בספר התורה משקפות את זמנו של משה, ומאז הן שונו ועודכנו עלי הנביאים בנבואותיהם. במצב כזה מסקנתם היתה יכולה להיות שאין בהכרח פסול בנורמות המוכרות ממציאות חייהם, השונות מאלו המופיעות בכתובים. הסיפור על שימת ספר התורה מצד ארון ברית ה', וההכרזה על כך שאין להוסיף או לגרוע מהכתוב בו, נועדו לחייב את אימוץ הכתובים במלואם וכלשונם, תוך ביטול כל נורמה אחרת. באופן זה הנורמות הרווחות בתקופת מלכות יאשיהו, גם אם היו שונות רק במעט מהכתוב בתעודה שנמצאה, הוצגו כסטיות פסולות.

והנה מתברר שהבט זה בס"ד, יכול להסביר גם את ההבדל הגדול שבין סיפור הלוחות המשנה-תורתי לבין מקורו שבס"א. בסיפור האלוהיסטי, כפי שהוצג לעיל, סיפור הלוחות השניים התרחש לא בהר כמו מתן הלוחות הראשונים, אלא באוהל מועד, וכאמור, ארוע זה היה למעשה חניכתו של אוהל מועד כמוסד נבואי. כאשר הסופר המשנה תורתי כתב את סיפורו בהשפעת סיפור זה הוא לא היה יכול לקבל עלילה זו כלשונה, שכן מוסד הנבואה חותר כנגד תפיסת התורה האחת המתמדת, שהיא בסיס מפעלו. עם זאת, כיוון שהוא קיבל את סיפור העגל ושיבור הלוחות שלאחריו (דברים ט 12–17), הרי שהוא היה מוכרח לאמץ גם את הסיפור על הלוחות השניים; אך בשל שלילת הנבואה הממוסדת בס"ד, ובעקבותיה – בשל ביסוס התפיסה שהתגלות נבואית מצוותית התקיימה רק בחורב, לא היה מנוס לסופר המשנה תורתי אלא להטריח את משה פעם נוספת אל ההר כדי ששם, ולא באוהל מועד, ה' יכתוב מחדש את דבריו[[74]](#footnote-74). אילוץ תאולוגי, שנבע ממטרות פרוגרמתיות, הביא – לראשונה בתולדות ישראל – ליצירת עלילה על אודות עלייה שנייה להר לצורך התגלות מכוננת בין משה לבין ה'. סיפור הלוחות השניים, אם כן, הפך בידיו של הסופר המשנה תורתי לסיפור העלייה השנייה.

לידתו של סיפור מכונן

עלילות הנדודים של בני ישראל במדבר הן אוסף סיפורים שעבר התפתחויות רבות עד אשר התגבש לנוסח המופיע לפנינו בתורה. העדויות המקראיות מלמדות שהמסורות העתיקות היו כאלה שלא הכירו כל מעמד מיוחד של התגלות המונית על ההר במדבר. ניתן להווכח בכך מהעובדה שבכל מזמורי התהלים אין כל זכר לארוע[[75]](#footnote-75); מהעובדה שבקטעים ההיסטוריים בחלק הנביאים אינם מציינים כלל מעמד שכזה (כך ביהושע כד וכך בשמ"א יב 8); ואפילו מהעובדה שבתורה עצמה, בקטע פירוט מסעי בני ישראל (במדבר לג 1–37) ובמניפסט ההיסטורי שבמקרא ביכורים (דברים כו 3–10), אין אף דווח על כך. העובדה שמחוץ לרצף הסיפורים שבספר שמות, המקום היחיד שבו מוזכר המעמד הוא בסיכום ההיסטורי שבספר עזרא ונחמיה (נחמיה ט 13–15) – ספר שנכתב בתקופת שיבת ציון – מאששת אף יותר את ההכרה שמדובר במסורת מאוחרת יחסית[[76]](#footnote-76).

אותה מסורת, לכשנוצרה, סיפרה על עלייה יחידה של משה להר לצורך ההתגלות המכוננת[[77]](#footnote-77), וזו מצאה את דרכה לכל אחת מהתעודות. בכל אחת מהן היא נכתבה כסיפור אחר, בהתאם לתפיסת העולם הכללית של כל תעודה. כאשר הסופר המשנה תורתי ניגש לכתוב את ס"ד כעיבוד של התעודה ס"א שעמדה מולו בשעת עבודתו, הוא ערך בתכנים התאמות לתפיסת עולמו, ועל כן הפך את סיפור הלוחות השניים לכזה שהתרחש במקום היחיד שבו יכול היה להתרחש מבחינתו – ההר בחורב. כך נוצרה עלילה של שתי עלילות מכוננות, כפי שאמנם מופיע בדברים ט–י. המקרה של ס"כ מלמד שגם בתקופה מאוחרת יותר מזו של ס"ד[[78]](#footnote-78) עדיין התקיים סיפור של עלייה מכוננת יחידה ולא שתיים, והדבר יכול לחזק את ההכרה הכללית שס"ד לא השפיע על תכניה של התעודה הכהנית, ושלמעשה מדובר בשתי תעודות בלתי תלויות האחת בשניה[[79]](#footnote-79). במלים אחרות, למרות שס"ד היה המסמך הקנוני הראשון בקרב הציבור הכללי של בני ישראל[[80]](#footnote-80), ניתן להווכח שתכניו לא בהכרח הוכרו, הוטמעו והשתקפו בכל שדרות החברה.

אלא שהשפעתו המכרעת של ס"ד במקרה זה לא היתה על תפיסת הסיפור ההיסטורי בתקופה שמיד לאחר פירסומו, אלא בתקופה מאוחרת יותר, לאחר התגבשותן של כל ארבע התעודות. כאשר מהדיר התורה, במהלך עבודת מיזוג התעודות שעמדו לפניו לכדי מסמך אחד רציף, הגיע לפרשה שבה החל סיפור מתן הלוחות הראשון (שמות כד 12 של ימינו), עמדו בפניו מספר אפשרויות לשילוב העלילות שבהן פורטו עליותיו וירידותיו של משה מן ההר. לכאורה הוא היה יכול לבחור בכל אחת מהן, אולם בשל העובדה שלנגד עיניו עמדה גם תעודה רביעית, שבה היה מסופר במפורש על שתי עליות, הוא הבין את שלוש התעודות האחרות כמדווחות גם הן, בדווחים חלקיים כל אחת, על סיפור של שתי עליות, ושבשתיהן נכתבו דברי האל על הלוחות. באופן ממוקד יותר, הוא קרא את סיפור הלוחות השניים שהופיע מולו בס"א כדווח חסר של ארוע שהתרחש בהר כפי שמופיע בס"ד. על כן הוא שילב את התעודות לא כסיפור של עלייה אחת גדולה וכוללת, וגם לא כסיפור על עליות שרק לאחריהן מופיעה ארוע הכתיבה על הלוחות השניים טרם היציאה לנדודים, אלא כסיפור של שתי עליות, כשבכל אחת מהן משה יורד עם לוחות כתובים. לצורך כך מהדיר התורה חיבר את סיפור העלייה היחידה של ס"כ עם סיפור העלייה היחידה של ס"א, ואת סיפור הלוחות השניים של ס"א (שבמקור התרחש כאמור 'שם', באוהל מועד), הוא חיבר עם סיפור העלייה המכוננת היחידה של ס"י. כך שלושת סיפורי העלייה היחידה הפכו לרצף ארוך של שתי עליות שתכליתן הלוחות, בהתאמה כללית למסגרת הסיפורית המופיעה בס"ד. נוסח קנוני זה, מרגע שנוצר, הוא זה שהטביע את חותמו על כל קוראי התורה לדורותיהם, והפך את סיפור העלייה להר לצורך קבלת הלוחות השניים לאחד הסיפורים המכוננים בספרות המקראית.

\* - \* - \*

1. שורשיו של מאמר זה נעוצים במחשבות ותובנות שעלו בי בעקבות השתתפותי בסמינר "המקור היהוויסטי והמקור האלוהיסטי" לתלמידי התואר השני במקרא באוניבריסטה העברית בירושלים, שאותו שלימד פרופ' ברוך שורץ בשנת ה'תשסד. בסמינר זה התוודעתי לראשונה באופן מעמיק להשערת התעודות בכלל, ולמתכונתה המחודשת בפרט. תודתי נתונה לפרופ' שורץ על הצוהר שנפתח לי בסמינר זה לעולם האמונות והדעות של ספרות התורה, ולעולם המחקר של תחום מרתק זה. [↑](#footnote-ref-1)
2. המונח 'העליה השנייה' במאמר זה דורש הבהרה. בספר שמות הקנוני, לאורך הסיפור על שהותם של בני ישראל למרגלות ההר במדבר (שמות יח – במדבר י 10) משה עלה לא פחות משמונה פעמים אל ההר (כפי שמסופר בטווח הפרקים יט–לד), בעלילה אינטנסיבית שנולדה מצירוף שלושת המקורות הלא-דויטרונומים יחד. בחלוקה למקורות ניתן לראות שבס"כ משה עולה פעם אחת בלבד להר (כד 15ב–18א; כה–לא 17, 18\*; לב 15\*; לד 29\*), בעוד שבס"י ובס"א דווח על מספר עליות. התייחסות רק להתגלויות שבסופן נשאר למשה חפץ כלשהו כמזכרת מן המפגש עם ה', תגלה שבס"כ ובס"י סופר על אחת כזו בכל אחת (בס"כ משה קיבל 'עדות' בעלייתו היחידה להר, ובס"י משה כתב לעצמו את 'דברי הברית' בתום עלייתו האחרונה להר). בס"א, לעומת זאת, פעמיים נכתבו למשה דברי ה' על 'לוחות אבן', משום שבסיפור זה שוברו הלוחות הכתובים הראשונים על ידי משה לאחר חטא העגל, והיה צורך בכתיבת הדברים פעם נוספת על לוחות חדשים. המונח 'עלייה שנייה', אם כן, יתייחס במאמר זה לסיפור ההתגלות הנוספת על ההר, שבמסגרתה נכתבו על הלוחות השניים דברי ה' מחדש במקום הכתובים שהיו על הלוחות הראשונים ששוברו.

   See Baruch, J. Schwartz, “The question of the commandments validity: ‘the basic norm’ in the Torah traditions”, *Annual of the Institution for Research in Jewish Law* 20 (2000), 241–265 (Heb.). [↑](#footnote-ref-2)
3. Samuel R. Driver, *The Book of Exodus* (CBSC 2), (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), xviii-xix. [↑](#footnote-ref-3)
4. דרייבר, 251–352: **ס"א – שמ' כד 12\*, 13–15א, 18ב; לא 18\*; לב 1–8, 15\*, 16; ס"כ – שמ' כד 15ב–18א; כה 1 – לא 17, 18\*.** [↑](#footnote-ref-4)
5. See Driver, *The Book of Exodus*, 347, 364. [↑](#footnote-ref-5)
6. See Driver, *The Book of Exodus*, 363–366. [↑](#footnote-ref-6)
7. מור, 50. [על-פי הפריט האינטרנטי [הזה](https://www.gutenberg.org/files/40173/40173-h/40173-h.htm#Page_47)] [↑](#footnote-ref-7)
8. גם על פי ההשערה שעל פיה אין בפרק חומרים משל ס"א, ההנחה היתה שבמקור היה חייב להיות סיפור אלוהיסטי של עלייה שנייה להר לצורך הכתיבה על הלוחות השניים, שכן לא ייתכן שהסיפור של ס"א יסתיים בלוחות שבורים בלא כל תחליף עבורם. המסקנה שרובו המוחלט של סיפור העלייה השנייה האלוהיסטי, או אפילו כולו, הושמט ביצירת נוסח התורה הקנוני זכתה להתקבל בקרב כל החוקרים. [↑](#footnote-ref-8)
9. דוגמה לשילובם יחד של שני סיפורים דומים ניתן למצוא בסיפור נח (בר' ו–ט), ודוגמה לשילובם יחד של שני סיפורים שונים (כנראה מתוך ההנחה שהם מציגים פרטים שונים של אותו ארוע) ניתן למצוא בסיפור תלונות העם (ס"י) וסיפור האצלת הרוח על שבעים הזקנים באוהל מועד (ס"א) הארוגים יחד בנוסח הקנוני (בבמ' יא). בכל המקרים הושארו הסיפורים בשלמותם ורק שולבו זה עם זה, בלי קשר לשאלת הווצרותן של סתירות בעקבות פעולה זו.

   הפנייה למקורות על שני סיפורים אלה – שורץ, ביידן וסטקרט. [↑](#footnote-ref-9)
10. ולהאוזן, לדוגמה (וכמותו 'בה'), הציע את החלוקה הבאה: 14א, 17, 18א, 19א, 22א, 22ב, 25א, 25ב, 26א, 26ב, אך הוצעו גם הצעות רבות נוספות, כשאף אחת אינה מבוססת ומשכנעת דיה, וקשה לתאר שהללו היו מוצעות אלמלא הנסיון המלאכותי לחלק את הפסוקים לעשרה לצורך התאמתם עם הצירוף.

    See Julius Wellhausen. *Die Composition des Hexateuchs und der historichen Bücher des Alten Testaments* (Berlin: G. Reimer, 1899, 3rd edition), 333–334.

    להפנות לדיון אצל דרייבר [↑](#footnote-ref-10)
11. דרייבר (עמ' 364) הצביע על סתירה זו בנוסח הקנוני, אך לא ראה בכך אי התאמה עם הדרך שבה תפס והציג את דרך פעולתו של העורך כשואפת ליצור הרמוניזציה בכתובים. [↑](#footnote-ref-11)
12. "וַיִּתֵּן אֶל-מֹשֶׁה ... שְׁנֵי לֻחֹת, לֻחֹת אֶבֶן כְּתֻבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים". על חלוקת פסוק זה למקורות ס"א וס"כ רא'... [↑](#footnote-ref-12)
13. Martin Noth*, Exodus* (OTL 2) (London: SCM Press, 1962) pp. 258–267.

    Gerhard Von Rad, *The problem of the Hexateuch and other essays* (New York: McGraw-Hil, 1966), p. 16 (in notes ref. to Eissfeldt and Alt)

    Childs, [↑](#footnote-ref-13)
14. הסברה שהמילה המקורית כאן היתה 'ההר' ועורך מאוחר שינה אותה לצירוף 'הר סיני' הידוע מס"כ ומס"י לצורך התאמה סיפורית – אין לה על מה שתסמוך. הבעייה המרכזית בהשערה שכזו היא שאין באמת סיבה מספקת להניח התערבות עריכה כלשהי, שהרי בהקשרו הכללי של הפרק אין ספק בזיהויו של ההר, ובמצבים עמומים הרבה יותר לא מצאנו התערבות פעילה מצידו של העורך. במקרה הזה לא רק שאין מדובר בבעיה יוצאת דופן בכתובים שאותה צריך לפתור, אלא אף אין מדובר בבעייה כלל. בדיוק משום כך אין גם סיבה להניח שמדובר בזליגה של הערת שוליים מבארת לתוככי הכתובים, פשוט משום שמלכתחילה לא היה צורך בקיומה. [↑](#footnote-ref-14)
15. מספר חוקרים העלו את הסברה שמגבש הכתובים של ס"י בפרקים לג–לד אינו כסדרו, והציעור שחזורים לרצף המקורי. רא' דרייבר עמ' xxviii. [↑](#footnote-ref-15)
16. המופעים הנוספים של הצירוף "עַל רֹאשׁ הָהָר" בתורה מצויים גם הם בס"י (במדבר יד 40, 44) או בס"כ (שמות כד 17, במדבר כ 28). [↑](#footnote-ref-16)
17. לדיון בשמות יט וחלוקתו למקורותיו ראו מאמרו של אריאל סרי-לוי בכרך זה. [להפנות גם לחלוקה הקלאסית] [↑](#footnote-ref-17)
18. המשך הפסוק הוא חלק מעלילת ס"א. [↑](#footnote-ref-18)
19. חמש המלים הראשונות בפס' 16 הן משל ס"י, כשהמשכן הישיר הוא פסוק 20. לחלוקה מנומקת של שמות יט למקורותיו, ובעיקר לשיוכו המשכנע של פס' 18 לס"א, רא' מאמרו של אריאל סרי-לוי בכרך זה. [כל שלוש ההערות הללו צריכות להפנות למאמרו של אריאל. איך לעשות זאת?] [↑](#footnote-ref-19)
20. שמות יט 12–13, 21, 23–24; כד 1–2. [↑](#footnote-ref-20)
21. ירידת הענן מצויינת גם במופעים אחרים בס"א: שמות יט 9, 16; לג 9–10; במדבר יא 25; יב 5, 10; דברים לא 15. בס"כ הפועל שבאמצעותו מתואר הענן אף פעם אינו 'ירד', אלא 'יכס' ו'שכן': שמות טז 10; כד 15; מ 34–38; במדבר ט 15–22; י 11–12, 34; יז 7, אך עם זאת כן מופיע פועל עלייה (שמות מ 36–37; במדבר ט 17, 21–22; י 11). בס"י הענן מופיע לא במסגרת התגלות, אלא כעמוד הענן שלפני המחנה (שמות יג 21–22; יד 19–20, 24; במדבר יד 14), ואין בו התייחסות לירידה כלשהי. בס"ד מופיע הענן שלוש פעמים: פעם אחת במסגרת סיפור המרגלים, שבתעודה זו עוצב בהשראת ס"י ולכן עמוד הענן המוזכר הוא זה שהולך לפני בני ישראל (דברים א 33), ופעמיים במסגרת מעמד ההתגלות בחורב שבהשראת ס"א, כחלק מתאור סביבות ההר (שם ד 11; ה 19). [↑](#footnote-ref-21)
22. מחקרים המשייכים קטע זה לס"י. [↑](#footnote-ref-22)
23. הצירוף של השכמה בבוקר עם עלייה להר מצוי גם בבמדבר יד 40, וגם הוא מס"י. בס"א אמנם מופיעה השכמה בסיפור הברית בחורב, אולם נכתב שמשה משכים להקמת מזבח תחת ההר, ורק לאחר מכן הוא מצווה לעלות להר (שמות כד 4, 12) בלא כל ציון של התייצבות כלשהי. [↑](#footnote-ref-23)
24. C. A. Briggs, The Little Book of Covenant, *The Hebrew Student*, Vol. 2, No. 9 (May 1883), pp. 264-272. [↑](#footnote-ref-24)
25. J. W. Goethe, Zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen, in: idem, Der junge Goethe 1757–1775, ed. G. Sauder, Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens, Münchner Ausgabe, 1.2, 1987, 434–440.

    לדיון במאמר ובהשפעתו רא'

    B. M. Levinson, 'Goethe’s Analysis of Exodus 34 and Its Influence on Wellhausen: The Pfropfung of the Documentary Hypothesis', ZAW 114, 2 (2002), pp. 212–223. [↑](#footnote-ref-25)
26. על ההשענותו של חלק זה על מקבילו ב'ספר הברית' של ס"א (שמות כג 14–19) רא'

    S. Bar-On, "The Festival Calendars in Exod XXIII 14-19 and XXXIV 18-26", VT 48 (1998). 161-195.

    האין עדיף להפנות לספרו של גזונדהייט (עמ' 12–43), ולהוסיף מקורות נוספים המתייחסים לספר הברית? [↑](#footnote-ref-26)
27. אכן, נראה שס"י לא כלל במקור כל מרכיב של חוק בעלילתו, שכן בשום מקום אחר בתעודה זו אין סיפור של מתן חוקים. דרכו של ס"י להטמיע את דפוסי ההתנהגות המחייבים של עם ישראל היא אך ורק בדרך של סיפורי מקרה, רא' שובי הופמן "ייחודו של ס"י בחוק ובסיפור" (עבודה לקבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית), עמ' 64–119. [↑](#footnote-ref-27)
28. להתייחס לתזה של שובי ולמאמר של אריאל. [↑](#footnote-ref-28)
29. לטענתו של דרייבר (עמ' 374) מדובר בפסוק מס"י שבמקורו היה חלק מסיפור עלייתו היחידה של משה לצורך קבלת הלוחות – אותו סיפור (שהחל?) בשמות כד 1–2, 9–11. עם זאת, לפני כן (עמ' 364) הוא מציג את האפשרות שבמקורם, הכתובים שבשמות לד 1–5, 10–28 ניצבו כהמשך ישיר לשמות יט 20–25. לשיטתו פסוק זה 'לא התאים' (כך!) להיות חלק מרצף ס"א (שמות כ 22–כג 33, כד 3–8) ולכן הוא נשמר על ידי המהדיר, הוצב על ידו לאחר סיפור הסליחה האלהית שבעקבות חטא העגל, ולכן בהקשרו הנוכחי הוא יוצר את הרושם של סיפור על חידוש הברית במסגרת עליה שנייה של משה להר. [↑](#footnote-ref-29)
30. הדגמה. ואמנם **ידועה במחקר השענותו הספרותית של ס"ד על ס"א** (הפנייה למקורות). [שורץ... הרן, האסופה המקראית] [↑](#footnote-ref-30)
31. דברים ט 9, 18. [↑](#footnote-ref-31)
32. אין פלא אפוא שמחזור סיפורי אליהו, המתרחש בעיקרו בממלכת הצפון ומוצאו משם, עושה שימוש ברעיונות ומוטיבים שניתן למצוא בתעודה הצפונית ס"א. [↑](#footnote-ref-32)
33. ייתכן בהחלט שאין השפעה או קשר ישיר בין מחזור סיפורי אליהו ואלישע לבין התעודה ס"א, אלא שהמוטיבים לעיל הם חלק ממסורת צפונית כללית שממנה ניזונו הן סופר ס"א והן מחבר סיפורי אליהו ואלישע. אלא שאין בכך לפגוע במסקנה שמוטיבים אלו אמנם באו לידי ביטוי בס"א, ואשר על כן הם חלק ממנו. [↑](#footnote-ref-33)
34. להדגים יותר.

    Num. 13:26 – Gili Kugler, When God Wanted to Destroy the Chosen People, p. 84. [↑](#footnote-ref-34)
35. ניתן להווכח בכך משחזור ס"י בפסוקים 27–28: "[27] וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה כְּתָב-לְךָ אֶת-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל-פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אִתְּךָ בְּרִית וְאֶת-יִשְֹרָאֵל: [28\*] וַיִּכְתֹּב אֵת דִּבְרֵי הַבְּרִית". [↑](#footnote-ref-35)
36. למצוא היכן אמר זאת. יכול להיות שבאסופה המקראית 2 הוא מדבר על ההשפעה של ס"א על דברים. [↑](#footnote-ref-36)
37. גתה אמנם נסוג מקביעתו זו מאוחר יותר, אך הצעתו המקורית, ושל אחרים שפיתחו אותה, המשיכה לעצב את המחקר גם שנים רבות אחר כך, בעיקר בשל השפעתה המכרעת על תפיסתו של ולהאוזן. רא' לוינסון (הערה 25). [↑](#footnote-ref-37)
38. באופן דומה נוצר הפסוק בשמות לא 18:

    ס"כ: וַיִּתֵּן אֶל מֹשֶׁה כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר אִתּוֹ בְּהַר סִינַי (אֶת הָ)עֵדֻת

    ס"א: וַיִּתֵּן אֶל מֹשֶׁה שְׁנֵי לֻחֹת, לֻחֹת אֶבֶן כְּתֻבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים

    הנוסח הקנוני המשולב: וַיִּתֵּן אֶל משֶׁה כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר אִתּוֹ בְּהַר סִינַי שְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת לֻחֹת אֶבֶן כְּתֻבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים [↑](#footnote-ref-38)
39. בס"א אמנם מתוארת שגרה של הוועדות באוהל מועד לצורך דיבור ישיר של משה עם ה' (שמות לג 7–11), אך זאת לצורך הוראות שעה ולא למסירת מצוות, באשר אלו נמסרו במלואן בחורב. [↑](#footnote-ref-39)
40. ניסוח דברים דומה קיים בגוף ראשון גם בס"ד, אבל אין בכך, כמובן, לפגום בזיהוי במקרה שלפנינו. [↑](#footnote-ref-40)
41. שמות ו 9; יד 2; טז 10 ועד רבים (אם כי גם פעם אחת בס"א – שמות יט 6, ופעם אחת בס"ד – דברים ד 45). [↑](#footnote-ref-41)
42. להביא את הדיון של צ'יילדס, ולהפנות גם לדרייבר.

    S. R. Driver, The Book of Exodus (CBSC 2), Cambridge: Cambridge University Press. [↑](#footnote-ref-42)
43. כפי שניתן לראות בחלוקה לעיל, הכוונה ל**מלים "וַיִּכְתֹּב" ו"אֵת" בפס' 28; לאותית ה הידיעה, ו החיבור, ולמילה "בְּיָדוֹ" בפס' 29. זו האחרונה הושמטה בשל העובדה שהמהדיר תפס אותה, בצדק מבחינה מילולית, כנוסח מקוצר וחלקי של הצירוף "בְּיַד-מֹשֶׁה" מס"א.** [↑](#footnote-ref-43)
44. [להציע שאולי המשפט במקורו היה 'ויקח **את** שני לוחות **ה**אבנים] [↑](#footnote-ref-44)
45. הדווח על ירידתו של משה אינו יכול להיות חלק מרצף ס"י. אין שום רמז לכך שהשיחה בין ה' לבין משה בשמ' יט 9ב–13 התרחשה על ההר, שכן בשום מקום בס"י לא נכתב שמשה עלה עליו, וגם אין סיבה בעלילה זו שיעשה כן. אדרבא, הסיפור הקודם ברצף ס"י (שמות יז 1–7) מתרחש כולו בגובה פני העם, כפי שניתן ללמוד מדבריו של ה' שעל-פיהם הוא יעמוד על הצור בחורב, אותו צור שממנו יצאו המים "לְעֵינֵי זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל" (שם 6). הדו-שיח האמור של פרק יט הוא המשכו הישיר של סיפור זה בזמן ובמקום, ובו מצווה ה' על משה "לֵךְ אֶל הָעָם" (יט 10) מבלי לציין ירידה כלשהי. בס"א, מאידך, משה עולה להר כחלק מההכנות לקראת ההתגלות המכוננת, שבו הוא ישמש כמתווך (יט 3). בפס' 7–8, שגם הם משל ס"א, משה מוסר לזקני העם את דברי ה' ומשיב לה' את תגובתם של בני-ישראל, כך שבכל מקרה, בין אם מדובר בירידה ועלייה נוספת ובין אם משה עושה כל זאת תוך השארות במקומו, ומכאן שהשיח שבפס' 9 בינו לבין ה' מתרחש על ההר. מתבקש, אם כן, שבפסוק זה הדווח על הירידה מן ההר הוא משל ס"א, בעוד שהסיפור על הליכתו של משה אל העם לצורך הקידוש שאר ההכנות הוא משל ס"י, והוא מנוסח כביצוע מלא ומדוייק של הצו שניתן לפני כן בעלילת תעודה זו (פס' 10). כאשר מיזג המהדיר את שני המשפטים הללו, הוא השמיט את הפועל 'וַיֵּלֶךְ' של ס"י, שבוודאי נראה לו כמקבילה כללית ומיותרת של הניסוח המדויק יותר של ס"א – הפועל "וַיֵּרֶד", וכך נוצר הנוסח הקנוני של הפסוק, שעל פיו משה ירד מן ההר אל העם. שמ' יט 14, אם כן, הוא פסוק מורכב, שחלוקתו כזו:

    ס"א: וַיֵּרֶד משֶׁה מִן הָהָר

    ס"י: וַיֵּלֶךְ משֶׁה אֶל הָעָם וַיְקַדֵּשׁ אֶת הָעָם וַיְכַבְּסוּ שִׂמְלֹתָם

    הנוסח הקנוני המשולב: וַיֵּרֶד משֶׁה מִן הָהָר אֶל הָעָם וַיְקַדֵּשׁ אֶת הָעָם וַיְכַבְּסוּ שִׂמְלֹתָם

    אני מודה מאד לידידי אריאל סרי-לוי על אבחנתו החשובה ומאירת העיניים בעניין משמעותו וחלוקתו של פסוק זה. רא' מאמרו, המנתח את הפסוק בהקשרו המיידי וכחלק מהסיפור הכולל של ההתגלות בסיני על-פי ס"י, בכרך זה. [↑](#footnote-ref-45)
46. פסוק זה הוא משל ס"א, למעט ארבע המלים הראשונות השייכות לס"כ. רא' [↑](#footnote-ref-46)
47. זהו פסוק משולב ממשפטים שמוצאם ס"א וס"כ. המשפט הכהני הוא "וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מֵהַר סִינַי וְהָעֵדֻת בְּיָדוֹ", בעוד המשפט המשוחזר של ס"א הוא "וַיִּפֶן וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן-הָהָר וּשְׁנֵי לֻחֹת בְּיָדוֹ". עדות לקיומו של משפט עצמאי משל ס"א ניתן למצוא בקיומן יחד של המלים "שְׁנֵי לֻחֹת", שמוצאן ללא ספק מס"א, כשלפניהן המילה "וַיִּפֶן", באופן דומה לכתוב בס"ד (דברים ט 15): "וָאֵפֶן וָאֵרֵד מִן הָהָר". מכאן שאין מדובר במשפט כהני שאליו הוסף הצרוף "שְׁנֵי לֻחֹת" לצורך הרמוניזציה או באור (או כל סיבה אחרת), אלא בשני משפטים מתעודות שונות שמוזגו יחד, שהרי אחרת אין הסבר לתוספת המילה "וַיִּפֶן" בתחילת המשפט. ואם תימא שאין ראיות לשחזור המלים "מִן הָהָר", הרי שגם במקרה הזה מספיקה רק המילה "וַיִּפֶן" כדי ללמד שמבחינה עלילתית אמנם משה היה על ההר וירד ממנו.

    [להביא את הפסוק בשלמותו – להפנות לדברים בסוגריים] [↑](#footnote-ref-47)
48. פסוק זה הוא משל ס"א, למעט חמש המלים הראשונות השייכות לס"י. רא'

    J. Hyatt (196–202) ascribes vv 1–2a to P; vv 9a, 10–16a to J; in: John I Durham, *Exodus*, WBC 3; Accordance electronic ed. (Nashville: Thomas Nelson, 1987), 260. [↑](#footnote-ref-48)
49. [↑](#footnote-ref-49)
50. [↑](#footnote-ref-50)
51. להציג את הצעת סטקרט. [↑](#footnote-ref-51)
52. [להציג את הסיפור האלוהיסטי ומחקרים שמנתחים אותו (זומר, לדוגמה, ועוד מהביבליוגרפיה של הקורס)]. [↑](#footnote-ref-52)
53. [להציג דיונים על שאלת הנקודה בעלילת ס"א שבה התרחשה עזיבת חורב] [↑](#footnote-ref-53)
54. הסברה שמהדיר התורה הוא שהשמיט קטע זה משום שלא התאים לעלילת התעודות האחרות אינה עומדת במבחן הביקורת. קטעים רבים מהתעודות לאורכה של התורה כולה יוצרים סתירה תכנית ועלילתית בינם לבין עצמם, ורובם ככולם הושארו בתורה כלשונם. רק במקרים בודדים קטעים הוזזו ממקומם, וזאת כדי להתאים לרצף הכרונולוגית. הרציפות המרשימה של כל אחת מן התעודות ברוב המכריע של המקרים מלמדת שמהדיר התורה לא השמיט מיוזמתו אף קטע כתוב שעמד מולו מאף אחת מן התעודות. [↑](#footnote-ref-54)
55. לעיון מעמיק בסיפורו של ס"י על אודות הארועים בהר סיני בדגש על שאלת נוכחותו של ה' בקרב בני ישראל, רא' מאמרו של אריאל סרי-לוי בכרך זה. [↑](#footnote-ref-55)
56. On the unity and the continuity of vss. 1–6 (except the last two words) and a discussion on other attempts to address the problems in this passage see Baden, Joel. (2012), On Exodus 33,1–11. Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. 124. 10.1515/zaw-2012-0023. [↑](#footnote-ref-56)
57. על נסיונות במחקר להציע תיקון למלים "מהר חורב", רא' באדן (על אודות שמות לג 1–11), עמ' 337, הע' 26. [↑](#footnote-ref-57)
58. רעיון זה כבר הוצע על-ידי פרוקש Procksch, Elohimquelle (p. 97), אך מבלי לדון במלוא משמעויותיו והשלכותיו ברצף הכללי של ס"א. באדן (על אודות שמות לג 1–11, עמ' 336–339) ציין את הצעתו זו של פרוקש במאמרו, אך העדיף להציע ששתי מלים אלו הם הפתיחה לתאור שגרת אוהל מועד שבפסוקים 7–11, כתאור זמן (בבחינת "מאז הר חורב..."). אמנם הצעה זו אפשרית, ולכאורה היא עדיפה על פני הצעה שמניחה משפט שאבד, אולם לא קיימת דוגמה מקבילה למבנה תחבירי שכזה באופן מלא, וכלל לא ברור אם הוא אמנם אפשרי. מעבר לכך, באדן עצמו הודה (עמ' 339, הערה 34) שהוא לא נכנס לשאלת מיקומם והקשרם של פס' 7–11, כשלמעשה שאלה זו יכולה לסייע בהבנת משמעותן המקורית של המלים "מהר חורב".

    This idea was already suggested by Procksch, Elohimquelle (p. 97), but without fully discussing the implications of it. Baden mentions this suggestion but rejects it in favour of an explanation that sees the words "From mount Horeb" as the beginning of the following passage, hence the tent routine in vss. 7–11. [↑](#footnote-ref-58)
59. לכאורה ישנה אפשרות נוספת, שעל פיה סיפור זה מתאר את מציאות השימוש באוהל כבר בחורב ולא רק לאחר עזיבתו. רעיון זה של שימוש באוהל-מועד עוד לפני היציאה לנדודים קיים גם בס"כ, כפי שניתן לראות ברצף הארוך של שמות מ 34 – במדבר י 11. אלא שבניגוד לסיפור הכהני, בס"א לא היה כל צורך באוהל מועד בזמן שהותם של בני ישראל למרגלות ההר, שכן בנקודה זו ה' יכול לדבר עם משה ישירות מן ההר, ורא' בעניין זה... עובדה זו באה לידי ביטוי גם בסיפור האלוהיסטי על עצתו של יתרו למשה בעניין ניהול העם (שמות יח), שהתרחש למרגלות ההר (שם 5) ושממנו משתמע שישנו דיבור ישיר בין משה לבין ה' עוד לפני תחילת סיפור ההתגלות של ס"א שלא באמצעות אוהל מועד. על משמעות סיפור זה ועל כך שהוא אמנם מצוי במיקומו הנכון ברצף העלילה האלוהיסטי רא'

    מכל מקום, לצורך הדיון הנוכחי אין בכך לבטל את המסקנה שהקמת אוהל מועד התרחשה לפני ארוע הלוחות השניים, ושהארוע עצמו התרחש באוהל. [↑](#footnote-ref-59)
60. על פי ס"א הסיפור הראשון שהתרחש לאחר שבני ישראל חנו בחורב היה על הגעתו של יתרו חותן משה, ועל העצה הארגונית שהוא העניק למשה (שמות יח). על כך רא' ב"י שורץ... יש לשים לב שיכולתו של משה "לִדְרשׁ אֱלֹהִים" ולהודיע לעם "אֶת חֻקֵּי הָאֱלֹהִים וְאֶת תּוֹרֹתָיו" בלא אוהל מועד היא בשל הנוכחות למרגלות ההר, מקום משכנו של אלהים אליבא דס"א, כלומר בשל הגישה הבלתי אמצעית אליו. רק לאחר עזיבת חורב יהיה צורך במקום חליפי למפגש הנבואי. [↑](#footnote-ref-60)
61. חמש המלים הראשונות בפס' 16 הן משל ס"י (רא' לעיל הערה 19), כשלאחריהן מתחיל ס"א במלים "וַיְהִי קֹלֹת וּבְרָקִים" וממשיך ברצף עד סוף פס' 19. [↑](#footnote-ref-61)
62. שתי המלים האחרונות בפס' 11, "וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ", שייכות לרצף ס"א וחותמות את תאור מהלך הברית. מבנה דומה של ברית המסתיימת באכילה ובשתייה ניתן למצוא בבראשית כו 26–31. [↑](#footnote-ref-62)
63. כפי שהוצג לעיל (???), פסוק זה הוא שילוב של משפט כהני ומשפט מס"א. [↑](#footnote-ref-63)
64. כאמור, במחציתו הראשונה של פסוק 15 משולב גם משפט כהני. [↑](#footnote-ref-64)
65. את העובדה שהארוע התרחש לעיני בני ישראל ניתן ללמוד מתאור שגרת הנבואה באוהל מועד, שבה צויין במפורש שבכל פעם שמשה יצא לאוהל מועד להתנבא מול ה' "יָקוּמוּ כָּל-הָעָם וְנִצְּבוּ אִישׁ פֶּתַח אָהֳלוֹ וְהִבִּיטוּ אַחֲרֵי מֹשֶׁה עַד-בֹּאוֹ הָאֹהֱלָה" ...וְרָאָה כָל-הָעָם אֶת-עַמּוּד הֶעָנָן עֹמֵד פֶּתַח הָאֹהֶל" (שמ' לג 8, 10). [↑](#footnote-ref-65)
66. מבחינה פונקציונלית, אם כן, נראה שזוהי המקבילה האלוהיסטית לסיפור הכהני על חניכת אוהל-מועד קבל עם ועדה המופיע בויקרא ח–ט. תוכן הסיפורים, כמובן, שונה לחלוטין ומתאים להבדלים הכלליים בין התעודות: בס"כ חניכת אוהל מועד היא פולחנית ובמרכזה עומדים אהרון הכהן ובניו, שאותם חונך משה; בס"א חניכת אוהל מועד היא נבואית, ובמרכזה עומד משה לבדו. בשני הסיפורים ה' יורד אל האוהל, אך בס"כ זוהי ירידה קבועה לצורך שיכון הקבע של ה' באוהל מועד, בעוד שבס"א זוהי ירידה זמנית רק לצורך ההנבאות למשה.

    הפנייה למאמרו של ברוך על ההתגלות בסיני במקור הכהני. [↑](#footnote-ref-66)
67. הרן. [↑](#footnote-ref-67)
68. תורות במובן של 'הוראות', צוויים אלהיים מחייבים. [↑](#footnote-ref-68)
69. הצגת תפיסת התורות הרבות, הצגת תפיסת הנבואה המתמשכת, הצגת הסתייגותו הגורפת של סטאקרט ממוסד הנבואה לאחר משה. [↑](#footnote-ref-69)
70. ביסוס מחקרי. גילי: התייחסות לתורה כקרקע לכתיבה או למידה בדב' יז (בהקשר של השופטים ובהקשר של המלך), ואז במימושו של יהושע א 7- 8, ובדמותו של יאשיהו. [↑](#footnote-ref-70)
71. ציטוטי מקור. [↑](#footnote-ref-71)
72. בס"א אמנם נכתב שמשה כתב את דברי ה' בספר הברית (שמות כד 4) כדי לקרוא אותו באוזני העם (שם 7), אך בשום מקום לא נאמר שנעשה בספר זה שימוש כלשהו לאחר מכן או שהוא נשמר לדורות. מתוך ההקשר ניתן להבין שהשימוש בו היה חד-פעמי לצורך טכס הברית בלבד, שהרי אפילו לצורך הוראת המצוות לא היה בו צורך, באשר משה מסר אותם בעל פה לבני ישראל יום לפני כן (שם 3). [↑](#footnote-ref-72)
73. ביסוס מחקרי. [↑](#footnote-ref-73)
74. נראה שגם רעיון ריכוז הפולחן, המצוי כעקרון יסוד בס"ד, קשור במהלך זה. ס"א משקף תפיסה טרום-ריכוזית (כפי שאמנם היתה קיימת בצפון), שבה אוהל מועד יכול לייצג את תחנות הנבואה הרבות הפזורות ברחבי הארץ, ואשר אליהן ניתן לגשת כדי לבקש את ה' באמצעות הנביא. ס"ד אינו יכול לקבל זאת, באשר הוא מעוניין במחוייבות בלבדית לספר התורה. לכן בסיפורו את מוסד האוהל, ומדגיש את הצבתו של ספר התורה לצד הארון שבו מצויות הלוחות. תאור מוקפד זה נעשה במכוון לחיוב ההכרה בכך שמדובר במקום אחד ויחיד, שכן הלוחות הם חפץ שאין ולא יכול להיות נוסף כדוגמתו. הארון שמכיל אותם יכול, אם כן, להיות רק במקום אחד, כשהכוונה הברורה לכל שומע היא כמובן למקדש בירושלים. מתברר שהמטרה בכך איננה רק לזהות את הספר שיימצא בבית המקדש עם ספר התורה הזה (היינו ספר נאומי משה הכוללים את החוקים והמצוות) אלא גם להדגיש את מקור הסמכות: הספר האחד הכתוב ולא הנבואות הרבות הנמסרות.

    איחוד זה של רעיונות ניתן למצוא בדברים יז 8–13. לא רק שמודגש שם המקום האחד (עם הרמז הקבוע לבית המקדש בירושלים – "וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ") אלא שגם אין אף רמז לנבואה כלל! בשל הדמיון לניסוחים מס"א (וללא ספק בהשפעתם) המשפטים עשויים ליצור רושם של כוונה דומה למקור השראתם האלוהיסטי, אולם עיון במלים יגלה בהם שלילה מוחלטת של הנבואה. על העותר העולה לבית המקדש לפנות אל הכהנים הלויים ואל השופטים, ולא אל נביאים כלשהם. והרי הכהנים הלויים הם בדיוק אלו שבס"ד קיבלו לידיהם את 'ספר התורה הזה' כדי לשים אותו לצד ארון ברית ה', לאחר שנצטוו לקרוא אותו נגד ישראל לאזני העם אחת לשבע שנים (דברים לא 9–13, 25–26). מכאן ניתן להבין שמה שהעותר יזכה לו במעמד עלייתו הוא פסיקה על פי ספר התורה, ולא נבואה אלהית בהתגלות כפי שבאה לידי ביטוי בשגרת אוהל מועד של ס"א (שמות לג 7–11).

    ראייה נוספת להבדל זה ניתן לראות בהשוואת תאור העותר ותכליתו בכל אחד מן הקטעים. בס"א הניסוח הוא "כָּל מְבַקֵּשׁ ה'" (שמות לג 7), וברור שרצונו הוא בקבלת דבר ה' בנבואה. גם בסיפור ביקור יתרו, משה מסביר לחתנו מה מטרת בני ישראל הבאים אליו "כִּי יָבֹא אֵלַי הָעָם לִדְרשׁ אֱלֹהִים" (שמות יז 15). בס"ד, לעומת זאת, נכתב רק "וְדָרַשְׁתָּ" (דברים יז 9) בלי ציון מושא הדרישה. שימוש במילה זו בהקשר הנתון הוא ערמומי ביותר. הגם שלמילה זו יש הקשרים נבואיים מובהקים, כפי שמופיע בסיפור ביקורו של יתרו ובמקומות רבים נוספים , הרי שבלעדי המילה 'אלהים' הכוונה יכולה להיות כל סוג של בקשה מכל אחד, לאו דווקא מנביא. ואכן, ניסוח זה עושה שימוש במילה מס"א, אך מסב אותה לפרקטיקה שעל פיה, כאמור, מקור הסמכות הוא הספר ולא הנבואה. [↑](#footnote-ref-74)
75. ביתר שאת מורגש חסרונו במזמורים ההיסטוריים (תהלים עח; פא; קה; קו; קלה; קלו), אשר בהם מוזכרים נדודי המדבר מבלי להזכיר אף מעמד נבואי על ההר שהתרחש במהלכם. [↑](#footnote-ref-75)
76. הפנייה למאמרו של דוד פרנקל מתוך TheTorah.com. [↑](#footnote-ref-76)
77. כפי שצויין בניתוח לעיל, בס"א ובס"י סופר על יותר מעלייה אחת של משה להר, אולם רק עלייה אחת היתה מכוננת מבחינה זו שכללת התגלות אינטימית שבסופה ירד משה עם חפץ אלהי. [↑](#footnote-ref-77)
78. שכן גם אם שורשיו של ס"כ הם בתקופת הבית הראשון (כנראה בסביבות תקופת מלכותו של חזקיהו המלך במאה השמינית לפה"ס, כמאה שנים לפני פירוסמו של ס"ד) הרי שתעודה זו המשיכה להתעצב אל תוך תקופת הגלות ועד לתקופת שיבת ציון. להפנות גם למאמרו של בן זומר. [↑](#footnote-ref-78)
79. בניגוד לתפיסה הקלסית במחקר התעודות, שראה בכל אחת מהן נוסח קנוני שהיה מוכר וידוע מרגע כתיבתן [↑](#footnote-ref-79)
80. התורה – חמשת חומשיה וארבע תעודותיה... ספרות המקרא: מבואות ומחקרים, א (עורכת: צ' טלשיר), ירושלים תשעא, עמ' 161–226. סביר שגם הרן. [↑](#footnote-ref-80)