

תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות
ע"ש חיים רוזנברג

כה

בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה ספר זיכרון לאריה כשר

עורך

יובל שחר

בשיתוף עם

אהרן אופנהיימר, רז מוסטיגמן

"Περὶ Τῶν Δεκά Λογῶν Οἱ Κεφάλαια Νομῶν Εἰσὶν" על מעמדן של עשרת הדיברות במקרא

יאיר הופמן

הכותרת היוונית של המאמר, שניתן לתרגמה ל"על עשרת הדברים שהם עיקרי החוקים", באה בראש החיבור על עשרת הדיברות של פילון האלכסנדרוני, שאריה כשר, אשר לזכרו הברוך מוקדש ספר זה, זיכה אותנו בתרגום עברי מאיר עיניים של כתביו ההיסטוריים במסגרת סדרה המוקדשת לתרגום לעברית של יצירתו.¹ מלים אלה² הן אחד הביטויים העתיקים ביותר, אם לא הראשון, המקנה לעשרת הדיברות³ חשיבות יתרה בחוקת התורה, רעיון שאותו מפתח פילון בהמשך חיבורו. השאלה שאני מציב במאמר זה היא: באיזו מידה הערכה יתרה זו של עשרת הדברים מתבטאת כבר במקרא, מעבר לסיפור על מתן עשרת הדברים בספרים שמות כ ובדברים ד-ה.

אני מקדים למאמר זה, שלא כמקובל, שתי הקדמות ולא אחת. ואם דרך לא שגרתית זו מעוררת תמיהה, אתרץ אותה בכך שהושפעת מן הדגם של שני

1 "הכתבים ההיסטוריים", תרגם והוסיף מבוא והערות אריה כשר, בתוך: ס' דניאל-נטף (עורכת), **פילון האלכסנדרוני, כתבים**, מוסד ביאליק והאקדמיה הישראלית למדעים, תשנ"א, כרך ראשון, עמ' 3–150.

2 הן לקוחות מתוך: F. H. Colson, *Philo, with an English Translation*, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, vol. vii, p. 6. ואולם בתרגום האנגלי (אשר כדרכה של סידרה זו מובא ברף שממול למקור היווני) אין זכר לכותרת זו, והכותרת היא "The Decalogue". גם בתרגום העברי של "על עשרת הדברות", בסדרה שנוכרה בהערה הקודמת, אין זכר לכותרת זו. ראו: סוזן דניאל-נטף (תרגמה והוסיפה מבוא והערות), "על עשרת הדיברות" בתוך: פילון האלכסנדרוני, כתבים (ראו לעיל בהערה 1), כרך שני, עמ' 187.

3 המונח "עשרת הדיברות", בשונה מ"עשרת הדברים", אינו מקראי. הוא נזכר במקורות התלמודיים החל ממדרשי ההלכה: במכילתא דרבי ישמעאל, במסכתא דשירה ח (במהדורת הורוויץ-רבין עמ' 143 ועוד הרבה); בספרי במדבר, קיא (מהדורת הורוויץ עמ' 116); ספרי דברים, לד (מהדורת פינקלשטיין עמ' 60–61 ועוד הרבה); בירושלמי, ברכות פ"א, ג ע"ג, שקלים פ"ו, מט ע"ד, סוטה פ"ח, כב ע"ד; בבבלי, ברכות ה ע"א, יא ע"ב–יב ע"א ועוד הרבה; וכן במקומות רבים בספרות המדרשית ובתלמוד הבבלי.

לוחות הברית, ואולי גם משני הכתרים החשובים של אריה כשר: הכתרים של חוקר חשוב ומובהק ושל מורה לעילא ולעילא. לכתר הנוסף – חבר ורע שלא יישכח, איני נדרש להקדמה שלישית. לכתר זה מוקדש המאמר כולו. בשל האילוף הברור, שנובע מהצגת טקסט לקריאה ולא תמונה לצפייה, מובאות שתי ההקדמות ברצף, ובהכרח יש לקראן בזו אחר זו. לו יכולתי הייתי מציג את שתי ההקדמות במקביל, זו בצד זו, כשכל אחת מקושרת ישירות לגוף המאמר, וכך אני מבקש להתייחס אליהן.

הקדמה א

דרש רבי שמלאי: **שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה**, שלש מאות וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם [...] **בא דוד והעמידן על אחת עשרה**, דכתיב: (תהלים טו) מזמור לדוד ה' מי יגור באהלך (וגו') [...] **בא ישעיהו והעמידן על שש**, דכתיב: (ישעיהו לג, טו) הולך צדקות (וגו') [...] **בא מיכה והעמידן על שלש**, דכתיב: (מיכה ו, ח–ט) הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם (ה') אלהיך [...] **חזר ישעיהו והעמידן על שתיים**, שנאמר: (ישעיהו נו, א) כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה. **בא עמוס והעמידן על אחת** שנאמר: (עמוס ה, ד) כה אמר ה' לבית ישראל דרשוני וחיו. מתקיף לה רב נחמן בר יצחק, אימא: דרשוני בכל התורה כולה! אלא, **בא חבקוק והעמידן על אחת**, שנאמר: (חבקוק ב, ד) וצדיק באמונתו יחיה (בבלי, מכות, כג ע"ב–כד ע"א).

נראה שמאמר תלמודי זה אוצר בתוכו היבטים תיאורטיים מעניינים הנוגעים למחקר עשרת הדיברות (להלן: ע"ד). **ראשית**, זוהי דוגמה מאלפת לתופעה המוכרת של ניסיונות לבטא אתוס של תרבות שלמה בתמציתיות רבה, בכמה אמירות שפר, לפעמים אף באמירה קצרה אחת. אמירות כאלה עשויות להיות תוצאה של תהליכי צמצום או הרחבה. ר' שמלאי טוען לתהליך הדרגתי של תמצות וצמצום המצוות משלש מאות ושש עשרה שניתנו למשה בסיני עד למצווה אחת ויחידה, ועמדתו מובנת מאליה. נקודת המוצא שלה היא המעמד המוחלט של שתי אמיתות: (1) התורה קדמה לכל שאר המקורות המקראיים; (2) כל הנביאים, לרבות דוד, הכירו את התורה וקיבלו את סמכותה ללא ערעור. ואולם אמיתות אלה אינן מקובלות בחקר המקרא. כאן מקובל לחשוב, שמרבית

על מעמדן של עשרת הדיברות במקרא

הנביאים לא הכירו את התורה, והנחה זו יכולה להביא למסקנה הפוכה: התהליך היה של הרחבה, ולא של צמצום, ותפיסות נבואיות חברתיות ודתיות התפתחו לכלל מערכת חוקים מפורטת. האם גם ע"ד הן ביטוי לתופעה זו של יצירת קודים אתיים קצרים? ואם כן – באיזה מודל התפתחות ראוי לדבוק במקרה זה – המצמצם או המרחיב?

שנית, דברי ר' שמלאי חושפים מתח דיאלקטי בין שני צרכים חברתיים מנוגדים. מחד גיסא, קובץ משפטי, כתוב או מועבר בעל פה, הוא מכשיר הכרחי לקיומה של חברה ולהסדרת תפקודה בחיי היום-יום. מאידך גיסא, ריבוי חוקים יש בו כדי לערפל את גרעינו ואת עיקרו של האתוס המשותף, כיוון שכל שרבים החוקים כן רבות המתיחויות, ואף הסתירות, בין הערכים שעליהם הם מושתתים. האתוס של חברה נמדד בראש ובראשונה בחשיבות היחסית שנותנת החברה לכל אחד מחוקיה, ולא בסך כל חוקיה. לפיכך, כדי לייצר סולם ערכים משותף נדרש קוד מוסרי קצר. אך עד כמה קצר? ומה בדיוק עליו לכלול?⁴ דברים מעין אלה שנויים בהכרח בוויכוח, ולכן בדרך הטבע ייווצרו בחברה מספר קודים מוסריים קצרים, המשקפים מגוונים חברתיים שונים. איזה מהם יתקבל בסופו של דבר? האם ניתן לשנות קוד בהתאם לנסיבות המתחלפות? מתחים כאלה מבטאים מן הסתם כוחות חברתיים מנוגדים, אשר משפיעים הן על תוכנו של הקוד הקצר הן על מעמדו ההירארכי ביחס לקובץ החוקים השלם.

שלישית, דוגמה מובהקת וידועה לתופעת הקוד האתי הקצר הם דבריו של הלל הזקן לאותו נוכרי שביקש להתגייר: "אמר לו: דעלך סני לחברך לא תעביד – זו היא כל התורה כולה, ואידך – פירושה הוא, זיל גמור".⁵ תפיסה זו, שאינה אלא גרסה ארמית של הכתוב המחייב יותר: "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח) קיבלה בנצרות מעמד מכונן,⁶ אבל לא זכתה למעמד דומה במסגרת ספרות

4 מאלף לעניין זה המדרש הבא, שבא להגדיל את מספר הדיברות: "כיצד היו הלוחות כתובים ר' חנניה בן גמליאל אומר חמשה על לוח זה וחמשה על לוח זה ורבנין אמרין עשרה על לוח זה ועשרה על לוח זה דכתיב ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים עשרה על לוח זה ועשרה על לוח זה רבי שמעון בן יוחי אומר עשרים על לוח זה ועשרים על לוח זה דכתיב ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים עשרים על לוח זה ועשרים על לוח זה רבי סימאי אומר ארבעים על לוח זה וארבעים על לוח זה ורבי יוחנן בן זבדי אומר עשרים על לוח זה ועשרים על לוח זה (ירושלמי, סוטה פ"ח, כב ע"ד).

5 בבלי, שבת לא, א. כן ראו: אבות דר' נתן נו"ב, פרק כו ד"ה "מעשה באחד" (מהדורת שטר עמ' 53), שם מיוחדת אמירה זו לר' עקיבא.

6 בעקבות אזכוריה בכרית החדשה, כגון במתי ה 53.

ההלכה, ודומה שאף לא במקרא. האם זה משום שלחוק אפודיקטי, שאין בצדו עונש מידי אדם, אין סיכוי לקבל מעמד מרכזי בחברה, שההלכה לפרטי פרטיה היא במוקד האתוס שלה? בין כך ובין כך, האם אפשר להקיש מכאן על מעמדו המקראי של ע"ד?

הקדמה ב

מה זמנם של ע"ד? האם הם המסמך החוקתי הקדום ביותר של ישראל שניתן להם כבר במדבר סיני, כמסורת התורה וכמקובל על ידי מספר חוקרים כגון אולברייט,⁷ בובר⁸ ווינפלד⁹? או שחוקים אלה ניתנו שנים מועטות לאחר מכן, עם הכניסה לארץ כנען, כדעת פיליפס?¹⁰ האם הם משקפים, את תקופת הבית הראשון, כדעת חוקרים כרבנטלוב,¹¹ כקרמיקל¹² וכאחרים? או שמא חלקם מתקופת בית ראשון וחלקם מתקופת הגלות, כדעת נילסן?¹³ ואולי ע"ד כולם

- 7 W. F. Allbright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London, Athlone Press, 1968, p. 151. אולברייט מתארך את ע"ד למאה השלש עשרה לפסה"ג.
- 8 מ' בובר, "הדברים שעל הלוחות", בתוך: א' שפירא (עורך), **משה**, מהדורה מחודשת, שוקן, 1999 עמ' 149–173.
- 9 מ' וינפלד, **עשרת הדברות וקריאת שמע: גילגוליהן של הצהרות אמונה**, הקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 99: "לפי התיאור המקראי, בשחר ההיסטוריה של עם ישראל במדבר סיני נתקבלו עשרת הדיברות (מן הסתם בנוסחם הקצר והמקורי) כמגילת יסוד של עדת ישראל, ונחרטו או נכתבו על שני לוחות". ספר זה הוא הרחבה של מאמר שפורסם קודם לכן בקובץ מאמרים של חוקרים שונים וראוי להזכיר את הקובץ בהקשר זה: בן ציון סגל (עורך), **עשרת הדיברות בראי הדורות**, מאגנס, תשמ"ו.
- 10 A. Philips, *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue*, Oxford: Basil Blackwell, 1970, p. 2: "It was not the apodictic form of the Decalogue that indicated its Israelite origins, but it's content which on entry into Canaan had to be superimposed on and integrated with the indigenous law [...]".
- 11 H. G. Reventlow, *Gebot und Predigt Im Dekalog*, Güterslo: Gütersloher Verlaghaus, Gerd Mohn, 1962, pp. 93–95; G. Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz* Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1961.
- 12 C. M. Carmichael, *Law and Narrative in the Bible, The evidence of the Deuteronomical Laws and the Decalogue*, Ithaca and London, Cornell UP, 1985, pp. 313–342. טענתו, ששתי הגרסאות של ע"ד, בשמות ובדברים, הן חיבור דבטרונמיסטי, הגיונית יותר מהצעתו המוזרה למדי, לפיה ע"ד עוצבו כהדגמה סיפורית לסיפורים קודמים. כגון: הלוח הראשון של הדיברות היה מבוסס לכאורה על סיפורי עגל הזהב, והלוח השני התבסס לכאורה על סיפורי אדם וחווה, קין והבל.
- 13 E. Nielsen, *The Ten commandments in New Perspective*, London: SCM Press, 1968 לדעתו הנוסח הנוכחי של הדיברות הוא גיבוש דבטרונמיסטי מן השנים 622–560 לפסה"ג

על מעמדן של עשרת הדיברות במקרא

הם מתקופת הגלות, כפי שטענו כבר בראשית המאה העשרים שטורנאגל והלשר¹⁴ למשל, וכפי שטען לאחרונה אהרן?¹⁵ האם ע"ד שימשו בפולחן, כדעתם של רבנטלוב,¹⁶ וינפלד¹⁷ ורבים אחרים? מה בין ע"ד לבין שאר חוקי התורה? האם צודק פיליפס, למשל, בהשערותו, שאת החוקה הדברטנומיסטית יש לראות כהרחבה של ע"ד?¹⁸ האם צודק וינפלד בקביעתו, כי ע"ד משתקפים בכל קבצי החוקים בתורה וכי למשל "למרות שפרק זה (ויקרא יט) הינו עיבוד של עשרת הדיברות, אין הוא בא להחליפם?"¹⁹ האם שמות לד, יא—כו הוא המקור הראשון של עשרת הדיברות, כפי שכבר הוצע על ידי גיתא בשנת 1773 ואומץ מאוחר יותר בידי חוקרים אחדים?²⁰ או שמא אין כל זיקה טקסטואלית ביניהם, כדעת אחרים?²¹ איזו גרסה של ע"ד הקלאסיות היא המקורית — שמות כ, ב—ז או דברים ה, ו—כג? ושמה אין כלל מקום למונח 'מקורי' כשמדובר בדיברות? ואם כן, האם ניתן לשחזר נוסח הקרוב יותר לע"ד המקוריים, כפי שנוהגים חוקרים רבים?²² איזה סוג של אתוס מיוצג בע"ד? האם היו הם תמיד

(עמ' 118) אך ראשיתם של ע"ד בממלכת ישראל הצפונית. הוא אף מתיימר לתארך זמנו של כל דיבר ודיבר. כך, למשל, ארבעה הדיברות הראשונים משקפים, לטענתו, את תקופת המדבר (עמ' 120), דיבר השבת מתאים לתקופת השופטים (עמ' 122), "לא תרצח" נוסף בתקופה הקדם-אשורית, ותוספות מספר משקפות את התקופה האשורית. רק אז, כנראה בשכם, קיבלו הדיברות מעמד של מסמך ברית (עמ' 123–140).

C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament* (Tubingen: J. C. B. 14
Mohr [P. Siebeck], 1912), p. 260. G. Hoelscher, *Geschichte der israelitischen und
judischen Religion*, Giessen, Topelmann A., 1922, p. 129.

D. H. Aaron, *Etched in Stone, The Emergence of the Decalogue*, New-York, T&T 15
Clark, 2006. לשיטתו ע"ד הם אכן חיבור דברטנומיסטי אלא שהוא דוחה את השערת דה-
וטה ומתארך את ספר דברים לתקופה שלאחר הגלות. ראו עוד על עמדתו בסוף המאמר.

Reventlow, *Gebot und Predigt Im Dekalog* (בהערה 11) עמ' 93–95. 16

וינפלד, עשרת הדיברות (בהערה 9), עמ' 101–112 ועוד. על טענתו, שמעמד מתן תורה נחוג 17
בתקופת המקרא בחג השבועות ראו להלן, בסוף המאמר.

Philips, *Ancient Israel's Criminal Law*, p. 4 (בהערה 10). 18

וינפלד, עשרת הדיברות (בהערה 9) עמ' 24. 19

לאחרונה: Aaron, *Etched in Stone* (בהערה 15). 20

Nielsen, *The Ten commandments*, p. 55 (בהערה 13). 21

ההבדלים בין הצעות השחזור השונות אינם משמעותיים, בעיקר משום ששום חוקר אינו 22
מתיימר לטעון שהצעות 'מדויקת'. ההבדל העיקרי הוא בין אלה אשר שחזורם חותר לנוסח
הומוגני, שבו כל הדיברות מנוסחים כאמירות אפודיקטיות שליליות כדרך "לא תרצח" (כך):
Nielsen, *The Ten commandments*, pp. 78–86 (בהערה 13)] לבין הסבורים שבמקור היו גם
M. Greenberg, ל"שמו"ר את" ו"זכור את". כך, למשל, 23

חלק בלתי נפרד ממסורת ההתגלות בסיני? ואם לא, האם היו הם תוצר נלווה מאוחר למסורת זו? או שמא להיפך: האם הדיברות קדמו למסורת סיני ורק בשלב מאוחר יותר שולבה בהם מסורת סיני?²³ כיצד להבין את הסתירות המרובות בסיפור מתן תורה, שמות יט-כ; לג-לד, אשר מערפלות לחלוטין את הטענה בדבר המעמד הבלעדי של הדיברות כדיבור היחיד שכל העם שמעו במישרין מפי האל ללא כל תיווך?²⁴

אלה הן רק מקצת מן הבעיות הרבות שחוקרי המקרא מסתבכים בהן בבואם לפתור את מה שניתן לכנות 'חידת ע"ד'. 'מסתבכים' משום שגדול הסיכוי שהמבקש לפתרון יילכד בתוך מעגל-היגיון, כיוון שכל השאלות הללו שזורות זו בזו ופתרון לאחת מהן עשוי לקבוע את פתרון של כל השאר.

ממכלול הבעיות המהוות את 'חידת ע"ד' בחרתי לייחד את הדיון במאמר זה לנושא אחד: **מעמד ע"ד במקרא מחוץ למופען בזיקה למסורת סיני בשמות יט-כ ובדברים ה.** אפשר לכודד נושא זה, וכך לשחרר את הדיון במידת מה (אף כי לא לחלוטין) ממעגל ההיגיון שמפניו הזהרתי את עצמי.

המאמר מחולק לפרקים הבאים: (א) ע"ד וקודים אתיים קצרים במקרא; (ב) ע"ד בהקשרים מקראיים אחרים; (ג) סיכום ומסקנות.

א. עשרת הדיברות וקודים אתיים קצרים במקרא

את המכלול של ע"ד ניתן להגדיר כרשימה קצרה, כקטלוג ובו עשרה ערכי התנהגות שעל ישראל לדבוק בהם. רשימות העונות להגדרה זו ניתן לאתר לפחות בארבע סוגות ספרותיות במקרא, בחוק, בנבואה, בספרות המזמורים ובספרות החכמה.²⁵ על אף שבמספר מקרים עשוי להיווצר הרושם שרשימות

1443-1444, *Encyclopedia Judaica*, vol. 5, pp. 1443-1444; וינפלד, עשרת הדברות

(בהערה 9), עמ' 35; Reventlow, *Gebot und Predigt Im Dekalog*, p. 93 (בהערה 11).

23 על שאלות אלה ראו: א' טוויג, "מתן תורה בסיני", עבודת דוקטורט, האוניברסיטה העברית ירושלים, תשמ"ג. לשיטתו מסורת סיני ועשרת הדברות נוצקו מלכתחילה כמקשה אחת.

24 ראו על כך י' ליכט, "גילוי שכינה במעמד סיני", בתוך: י' אבישור "בלאו (עורכים), **מחקרים במקרא ובמזרח הקדום לכבוד ש"א ליונשטם**, מגנס, 1978, עמ' 251-268. הוא הציע לראות בערפל שסביב הסיפור משהו בלתי מכוון שאינו מקרי, ואף איננו פרי באושים של עריכה גרועה, אלא שהוא השתקפות של מבוכה תיאולוגית בתהליך הממושך של מסירת הסיפור מדור לדור.

25 לסוגות אלה אפשר היה להוסיף גם את הסוגה סיפור אם נחשיב את איוב א, א (וכן את א, ח) לרשימה קצרה מעין זו: "תם וישר וירא אלהים וסר מרע". ואולם בחרתי שלא לצרף רשימה קצרה זו לענייננו, משום שהיא נוגעת לדמות ספרותית חד פעמית.

על מעמדן של עשרת הדיברות במקרא

אלה נועדו להיות אוניברסאליות,²⁶ הרי שבאמת רובן ככולן נוגעות לישראלים כפרטים ולישראל ככלל, בדיוק כמו ע"ד. האם רשימות אלו מתייחסות בצורה כלשהי לע"ד ומלמדות שמחבריהם מכירים ומוקירים אותם? הכתובים שאליהם אדרש הם: בתורה – דברים כז, טו–כו;²⁷ בנביאים – ישעיהו לג, טו–טז;²⁸ ירמיהו ז, ט; יחזקאל יח, ה–ט (ומקבילותיו: פסוקים י–יג; טו–טז); הושע ד, ב; מיכה ו, ח; בתהילים – מזמור טו; בספרות החכמה – איוב לא.²⁹ בכל הכתובים הללו המונח "עשרת הדברים" אינו נזכר ואינו נרמז, ובאף אחד מהם, כפי שנפרט להלן, אין למצוא שום רמז לע"ד בשלמותם. מאלף הדבר, שמכל הקודים האתיים הקצרים רק בע"ד מצוין מספר מסכם של הערכים ברשימה, ואפילו כאן המספר המגולם במונח "עשרת הדברים" בא כשהוא מנותק מן הרשימה גופה, ואינו חלק ממנה. נתון זה מלמד כנראה, שמספר מסכם מעין זה לא היה מאפיין מקורי של הסוגה.³⁰ כך נותרו הרשימות פתוחות, גמישות, ומזמנות תוספות והשמטות של איברים מן הרשימה. מאפיין סוגה זה עשוי להסביר את הכינוי "עשרת הדברים", שעשה את ע"ד למסמך סגור, ומנע כל אפשרות להשמיט איברים מן הרשימה או להוסיף לה איברים (אם כי לא מנע שינויי נוסח שלהם). האם כינוי זה היה חלק מקורי מע"ד? או שמא נוסף הכינוי בשלב מאוחר יותר, כדי ליצור מסמך סגור מבחינת מספר אבריו? חיזוק לאפשרות השנייה אפשר להביא מן השימוש הזעום בכינוי "עשרת הדברים" במקרא: שלוש פעמים בלבד, כולן בתורה (שמות לד, כח; דברים ד, יג; י, ד). נתון זה מקבל משמעות יתר לנוכח השכיחות הגבוהה

26 תהילים טו, למשל, אינו מציב שום דרישה פולחנית או דתית המיוחדת לישראל (כגון איסור עבודה זרה או שמירת השבת) ואכן יש לו נופך אוניברסלי. ואולם די בפסוק הפתיחה – "ה' מי יגור באהליך, מי ישכון בהר קדשך" ובפסוק ד – "ואת יראי ה' יכבד" כדי להראות שהמחבר ראה לנגד עיניו ישראלים, ולא נוכרים.

27 שמות לד יא–כו וכן ויקרא יט אינם בעלי מאפיינים של רשימות אתיות קצרות, והם יידונו בפרק ג במאמר.

28 ישעיהו נח, ו–ז כולל לכאורה קוד התנהגות קצר. ואולם זוהי תגובת הנביא לשאלה הרטורית מהו "צום אבחורנו", שיימחה את חטאי העם. אי לכך הרשימה מתייחסת להתנהגות שמבטאת חזרה בתשובה, כלומר, לתיקון עוולות שנעשו. זוהי אם כן רשימה בעלת אופי שונה מזה של הרשימות הנידונות כאן.

29 אכן, השייך של איוב לספרות החכמה הוא בעייתי. ראו על כך: י' הופמן, **שלמות פגומה, ספר איוב ורקעו**, מוסד ביאליק, תשנ"ה, עמ' 31–45; 301–310.

30 שלא כסוגה של המספר העולה, בדרך כלל "שלושה וארבעה" (כגון: עמוס א, ג; ו, ט; יא, יג; ב, א; ד, ו; משלי ל, טו; יח, כא; כד, כט ועוד). ראו על דגם זה: י' זקוביץ, **על שלושה – ועל ארבעה: הדגם הספרותי שלושה וארבעה במקרא**, מקור, תשל"ט.

יחסית, של המונח "דברים" (בלי המספר המקדים) בקטעים בתורה אשר מתייחסים לדברי האל בסיני.³¹ מכל מקום, נתון זה אינו מוכיח בהכרח שמחברי רשימות הקודים האתיים לא הכירו את ע"ד, ומכאן מתחייב דיון בכל אחת מהן לגופה.

סדר הדיון להלן נקבע משיקולים דידקטיים. **איוב פרק לא** בנוי על פי הדגם של 'וידוי שלילי':³² רשימה של כשבעה עשר חטאים, שאיוב מצהיר שלא כשל בהם, ומהם אפשר להסיק בבירור קוד אתי של התנהגות נאותה. בניסיון לבדוק, האם בעל הרשימה מתייחס לע"ד אפשר, אך לא הכרחי, לטעון, שהוא מתייחס לכל היותר לשלשה דברים מתוך ע"ד: הדיבר השני, בפסוקים כו–כח, שמגדירים את עבודת השמש והירח כהכחשה "לאל ממעל"; הדיבר השביעי, המתייחס לניאוף, בפסוקים א, ט; והדיבר האחרון: "לא תחמוד", המשתקף אולי בפסוקים ז, לג. והיה אם נניח שיש כאן אכן רמיזות לע"ד נשאלת השאלה: האם התייחסותו של מחבר ישראלי לשלשה דברים בלבד כדי לתאר את האדם הצדיק ביותר בעולם יש בה כדי להעיד שהמחבר לא הכיר את ע"ד, או שהסתייג מתוכנו? לאו דווקא. ראשית, איוב אינו מתואר כישראל, וכך נשללת מידית האפשרות להתייחס לארבעת הדברים הראשונים. שנית, יאה זה אבסורד שאיוב יכריז שהוא לא עבר עברות חמורות כרצח וגניבה מאחר שהצהיר על חפות מוחלטת ומאחר שנאמר עליו שהוא: "תם וישר וירא אלהים וסר מרע" (איוב א, א; ח; ב, ג). באותה מידה יאה זה אבסורד ספרותי לשים בפי איוב, אב לעשרה ילדים, הצהרה בעניין כיבוד הוריו. הנה כי כן, אזכור כל עשרת הדיברות היה מחבל במימזיס הספרותי של הספר, ועל העורך היה להימנע ממנו, אפילו הכיר וכיבד את ע"ד בשלמותם. מכל מקום, הסברים אלה בוודאי אין בהם כדי להוכיח, שהמחבר אכן הכיר את ע"ד. הם רק אינם מפריכים אפשרות זו.

הסברים מעין אלה אי אפשר להחיל על תהילים טו ועל ישעיהו לג, יד³³–טו: על אף הניחוח האוניברסאלי של שתי הרשימות הללו ברור שהן מדברות בישראלים ומכוונות להם. שתיהן פותחות בשאלה "מי יגור"³³ ומשיבות

31 11 פעמים: שמות כ, א; כד, ג; ח; לד, א; כזא; כזב; לה, א; דברים א, יח; ד, יב; ט, י; י, ב. כן ראו יהושע כד, כו.

32 במונח זה נהוג להשתמש ביחס לטקסטים המצרים אשר ליוו טקסי קבורה. על כך ועל זיקת איוב לא לווידי השלילי ראו: י' הופמן, שלמות פגומה (בהערה 29), עמ' 167–174.

33 נוסח השאלה בישיעיהו לג, יד³³ קשה: "מי יגור לנו אש אוכלה מי יגור לנו מוקדי עולם". מכל מקום נראית הדעה הכללית, שהדברים מתייחסים ל "the conditions of participation in

על מעמדן של עשרת הדיברות במקרא

ברשימה של ערכי מוסר. ניתן לטעון, כי תהילים טו רומז לכאורה לארבעה דיברות (השלישי, השישי, השביעי והשמיני) וישעיהו לג, טו רומז לכאורה לשלשה דיברות (השישי, השמיני, והתשיעי). ואם כך: מדוע אינם מרמזים לע"ד בשלמותם בבואם לאפיין צדיק מישראל? שאלה זהה מתבקשת גם באשר ל**ליחזקאל יח**, כשבבואו להגדיר את הצדיק והרשע הוא יוצר למעשה רשימה של קוד מוסרי, וזו אינה רומזת לע"ד בשלמותן. לכל היותר אפשר לזהות כאן התייחסות לערכים העולים מתוך חמישה דיברות בלבד: השני, השישי, השביעי, השמיני והתשיעי. מדוע לא לכל הדיברות? **מיכה ו**, ח מקדים לרשימת הערכים שהוא מציג את משפט הפתיחה: "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך", ובעקבותיו: "כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך". שלא כבדוגמאות הקודמות, אשר מציגות רשימות הכוללות מספר ניכר של איברים, מיכה תמציתי ביותר ומציג פתגם קצר, מעין אפוריזם, כדוגמת כמה מן הכתובים שהביא ר' שמלאי (הקדמה א' לעיל; ישעיהו נו, א; עמוס ה, ד; חבקוק ב, ד), ולא ניתן לצפות שיזכיר את כל הדיברות. עם זאת, הוא רומז לכאורה לשלשה דיברות בלבד (הראשון, השני, והתשיעי) וכך מתעורר באופן טבעי ספק באשר ליחסו לע"ד או להיכרותו עמם. בוודאי שאין באמירה זו של מיכה כדי להוכיח שהכיר את ע"ד. הוא הדין באשר לתוכחה ב**הושע ד**, א²-ב, אלא שכאן מובאת רשימה של פשעים, ולא של ערכים חיוביים: "כי אין אמת ואין חסד ואין דעת אלהים בארץ. אלה וכחש ורצח וגנב ונאף פרצו, דמים בדמים נגעו". אפשר לטעון שנרמזים כאן בעקיפין חמישה דיברות: "אנכי ה' אלהיך", "לא תענה ברעך עד שקר", "לא תרצח", "לא תגנב" ו"לא תנאף". לשאלה, מדוע אינו מזכיר את כלל הדיברות אפשר להשיב ולומר, שבכוונת מכוון מתמקד הושע רק בפשעים חמורים במיוחד, כדי לא לרכך את תוכחתו בעבירות קלות יחסית. מכל מקום אין בדברי הושע משום הוכחה שאכן הכיר את ע"ד כמסמך אחד. בוודאי שאין להסיק מכך, כנטען על ידי וינפלד, שיש כאן ציטוט של ע"ד³⁴ או ש"ברור כי בימיו של הושע, במאה השמינית לפנה"ס, כבר היו עשרת הדיברות מוכרים בציבור".³⁵

דברים כז, טו-כו היא רשימת הקוד האתי בעלת מספר האיברים הגדול ביותר חוץ מע"ד. הַקְשָׁרָה הוא סיומו של טקס ברית, והיא מפרטת שנים-עשר

O. Kaiser, *Isaiah 13-39*, OTL, London, SCM Press, 1974. (הציטוט מתוך:

p. 346.)

34 וינפלד, עשרת הדברות (בהערה 9), עמ' 86.

35 שם, עמ' 99. כן ראו: שם, עמ' 66.

פשעים, ולכל אחד מהם היא מקדימה את הקללה "ארור", שאותה יש לומר בפומבי כנאמר: "ואמר כל העם אמן". כך מתקבל מסמך של 'וידוי שלילי' המהווה תשליל של שנים-עשר ערכים של התנהגות הולמת. אין במסמך זה כל אזכור של ע"ד, ולכל היותר ניתן לטעון שהוא רומז לארבעה דיברות: "לא תעשה לך פסל" (פסוק טו); "כבד את אביך ואת אמך" (פסוק טז); "לא תחמוד [...] בית רעך ושדהו" (פסוק יז) ואולי גם "לא תרצח" (פסוקים כד–כה). מדוע אין התייחסות לשאר הדיברות? מפתח לתשובה על שאלה זו אפשר אולי למצוא במלה "בסתר", הנזכרת פעמיים ברשימה זו (פסוקים טו, כד): מילה זו עשויה ללמד, שהרשימה כוללת רק פשעים נסתרים, שנעשו בעיקר במסגרת המשפחה, ובהיעדר עדים אחרים לא ניתן להעמיד את העבריין לדין, ועל כן יש להחיל עליהם קללה מיידית. לפיכך, אפשר לטעון, שרשימת הפשעים כאן מתעלמת במכוון מפשעים חמורים כרצח, שחובה להעמיד לדין את החשוד בביצועו. ואולם עדיין אין זה מסביר מדוע דיברות ככיבוד אב ואם, כשמירת שבת וכניאוף אינם נזכרים. גם היעדר כל רמז לע"ד בהצהרה המסכמת "ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם" (פסוק כו), אף הוא נתון מאלף לענייננו.

אם יש רשימה אחת של קוד התנהגות אשר סביר לטעון שהיא מרמזת לע"ד הרי היא השאלה הרטורית שמציג הנאום בירמיהו ז, ט: "הגנב רצח ונאף והשבע לשקר וקטור לבעל והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם [...]". הזיקה לשישה מתוך עשרת הדיברות ברורה למדי.³⁶ אבל מדוע בחר המחבר הדבטרונומיסטי³⁷ של הנאום שלא להזכיר את כל הדיברות? האם ניתן להסיק מכך שמחבר זה לא הכיר את ע"ד כמסמך שלם, או שאפשר להסיק כי הסתייג מן הדיברות שעליהם לא רמז? לא בהכרח, משום שניתן להעלות כמה סברות כדי להסביר את היעדר שאר הדיברות. הדיבר השלישי – "לא תישא את שם ה' אלהיך לשוא", הרביעי – השבת, השביעי – כיבוד הורים, והעשירי – "לא תחמוד", ארבעה אלה מתייחסים לעבירות שניתן לראותן כקלות יחסית בהשוואה לשאר הפשעים שבהם נאשם העם ברשימה זו. אי לכך, גם רמיזה

36 אף כי הסדר שונה. ראשון הוא הדיבר השמיני, ואחריו החמישי, השישי, התשיעי, השני והראשון. ייתכן שיש בכך כדי להעיד על ציטוט מתוך ע"ד, על פי השיטה של ציטוט מצליב, כיאסטי. ראו על כך: ג' ברין-י' הופמן, "לשימוש הכיאסמוס במקרא", ספר זידל, החברה לחקר המקרא, תשכ"ב, עמ' 280–289; וינפלד, עשרת הדיברות (בהערה 9), עמ' 86–87.

37 הסברה, שנאום זה אינו של ירמיהו אלא שהוא שייך לרובד העריכה הדבטרונומיסטי של הספר, מקובלת במחקר. ראו על כך למשל: י' הופמן, ירמיה עם מבוא ופירושו, א–ב, סידרת מקרא לישראל, עם עובד 2001, כרך א' עמ' 30–36; 43–49; 243–247.

על מעמדן של עשרת הדיברות במקרא

לארבעה הדיברות הללו היה בה כדי להחליש את העוצמה הרטורית של הנאום. זאת ועוד: אזכור כל עשרת הדיברות היה יוצר רושם בלתי רצוי של רשימה סטריאוטיפית, מוכנה מראש, וכך עלול היה האזכור להחליש את הרושם שמדובר בפשעים ממשיים שמבצע העם. שיקול מעין זה יכול להסביר (לצד ההסבר האפשרי שהוצג בהערה 36) גם את השינוי בסדר הדיברות. סביר אם כן לטעון, שרשימת ההאשמות בפסוק הנידון מלמדת, שמחברה הכיר את ע"ד. עם זאת, מי שמבקש ניסוח מוקפד יותר חייב לנסח את המסקנה באופן שונה, ולומר שהפסוק אין בו כדי להפריך את הסברה שמחברו הכיר את כל ע"ד, ועם זאת אין בו הוכחה חד משמעית לכך. נוסח זהיר זה עדיף לנוכח שאר הממצאים שהעלינו בבדיקה עד כה.

מסקנת הביניים שלי היא שרשימות קצרות של קודים התנהגותיים, בין בניסוח חיובי ובין בניסוח שלילי, היו סוגה מקובלת שנעשה בה שימוש לא מועט. הזיקה הרופפת, אם בכלל, של רשימות אלה לע"ד יכולה להעיד שמחבריהם לא הכירו את ע"ד כמסמך שלם, או לחלופין שלא החשיבו מסמך זה במידה שתחייב את אזכורו; וייתכן אף שמתעם זה או אחר, שיש לבררו, הם התעלמו מהמסמך ככונת מכוון.

ב. עשרת הדיברות בהקשרים אחרים במקרא

יש מקום לצפות להתייחסות לע"ד לאו דווקא ברשימות של קוד התנהגות ראויה, אלא גם בהקשרים אחרים ובסוגות אחרות במקרא. אני מציע לבחון שני סוגים של כתובים מקראיים כדי לברר האם וכיצד הם מתייחסים לע"ד: כתובים שלדעת מספר חוקרים מתייחסים לע"ד וכתובים שאינם מתייחסים לע"ד, אף שמזדמן בהם אזכור מובהק לע"ד.

ב.1. כתובים שיש המוצאים בהם התייחסות לעשרת הדיברות (1) בתורה: שני כתובים בתורה נזכרים במחקר כמתייחסים לעשרת הדיברות הקלאסיים: שמות לד, יא–כו; ויקרא יט. את שמות לד, יא–כו מקובל לכנות "הדקלוג הפולחני של המקור היהויסטי" ("J Cultic Decalogue") וזאת בשונה מן "הדקלוג האתי של המקור האלוהיסטי" ("E Ethical Decalogue") שבשמות כ, ב–יז (ובעיבודו בדברים ה, ו–כא).³⁸ ואולם אין כל הצדקה להחיל על שמות לד, יא–כו את המונח

38 ראו למשל: M. Noth, *Exodus, A commentary*, OTL, London, SCM Press, 1962, p. 265.

"דקלוג", משום שהמספר "עשר" אינו נזכר שם, ומניין המצוות שם עולה על עשר, ככל הנראה שש עשרה.³⁹ השאלה המתבקשת היא, האם כתוב זה מתייחס בכל זאת בצורה כלשהי לעשרת הדיברות הקלאסיים. תשובה חיובית לשאלה זו אפשרית, רק אם נניח שיש זהות בשמות לד, יא—כו פולמוס סמוי⁴⁰ בשאלת התוכן האמתי של דברי האל בברית בסיני, ובעיקר פולמוס בשאלה, האם כללו עה"ד חוקים פולחניים. ואולם, אין להתעלם מן הבעיה המתודולוגית של היקש מן השתיקה, ומהגדרתה של זו כ'פולמוס סמוי'. אינני סבור שיש הצדקה להסבר זה במקרה שלפנינו.⁴¹ לפיכך אני נוטה להסכים עם נות, כי "we can hardly speak of a mutual literary dependence of these pieces one upon another (apart from secondary individual additions)".⁴² שלעשרת הדיברות לא היה מעמד מיוחד שדרש את אזכורם, או שהן לא היו מוכרות למחבר של שמות לד, יא—כו, או שמסיבה כלשהי העדיף להתעלם מהם.

ויקרא יט הוא פתיחת "ספר הקדושה" (סה"ק, מקור H) המשולב בתוך המקור הכוהני (ס"כ, P). לא זה המקום לדיון מפורט בשאלה איזה הוא המקור הקדום מבין השניים. לצורך הדיון כאן די לי לקבוע את עמדותי. לדעתי, הקשרים בין סה"ק לבין ספר יחזקאל, שכבר ציינו על ידי חוקרים רבים מאסכולות שונות ומגוונות, מאשרים את הדעה המקובלת מאז ימי וולהאוזן, שיחזקאל וסה"ק, לרבות ויקרא יט, הם פחות או יותר בני אותה תקופה — המאה השישית לפסה"נ. להשקפה זו יכולים להיות שותפים הן חוקרים המקדימים את ס"כ לסה"ק הן חוקרים המאחרים את ס"כ לסה"ק. שאלת הזיקה בין ויקרא יט לבין ע"ד יכולה אם כן להתקשר לשאלה הרחבה יותר של זיקת סה"ק לע"ד, ואולם כדאי להיזהר ממסקנות כוללות, בעיקר בשל אופיו המיוחד

39 המונח "עשרת הדברים" נזכר בשמות לד, כח, אך זוהי ככל הנראה תוספת מאוחרת לשם הרמוניזציה, המתייחסת לשמות כ, ב—ז. לדעת נות (בהערה 38): "whoever made this addition must have found 'ten commandments' in vv. 14–26" היא אפשרית, אך לא הכרחית. היעדר שימוש במונח "עשרת הדיברות" בהקשר של שמות כ ושל דברים ה, מחזק את הסברה שהוא הרחבה דברטונומיסטית מאוחרת הן בספר דברים ד, יג; י, ד הן בשמות לד, כח.

40 על התפיסה של 'פולמוס סמוי' ראו: י' הופמן, **יציאת מצרים באמונת המקרא**, הוצאת מפעלים אוניברסיטאים, תשמ"ג, עמ' 159–160; Y. Amit, *Hidden Polemics in Biblical Narrative*, Leiden, Brill, 2000.

41 על עמדה שונה במקרים אחרים ראו להלן.

42 Noth, *Exodus*, p. 265 (בהערה 38).

על מעמדן של עשרת הדיברות במקרא

והעצמאי במידה רבה של ויקרא יט.⁴³ הפרק הוא אוסף של חוקים, מגוון בהרבה מרשימות של קודים אתיים מהסוג שנידון לעיל, וצודק נות, שוב, בקביעתו כי: "In its transmitted form, this codex is indeed remarkably diverse and disordered".⁴⁴ האם יש זיקה בין ויקרא יט לבין ע"ד, ואם כן – איך היא עשויה? לפי וינפלד "פרק זה הינו עיבוד של עשרת הדיברות, אין הוא בא להחליפם".⁴⁵ בכך הוא הולך בעקבות ר' לוי⁴⁶ ובעקבות ד"צ הופמן שטען: "אי אפשר שלא להכיר, כי יש בפרק זה סידור של עשרה דיברות [...] בפרשה שלפנינו ניתנים כל הצווים של עשרת הדיברות בדרך שונה במקצת, ועל פי רוב בצורה מקוצרת".⁴⁷ ספק בעיני אם יש צידוק לטיעון זה. ראשית, לפחות שני דיברות לא נרמזים כלל ועיקר בפרק יט: "לא תנאף" ו"לא תחמוד".⁴⁸ שנית, הכתובים הרומזים, כביכול, לעשרת הדיברות, אינם מובאים ברצף המזכיר ולו במעט את נוסח ע"ד. אדרבא, הם מפוזרים ונבלעים בתוך חוקים רבים אחרים⁴⁹ שאין להם זכר בע"ד. דבר אינו מעיד שע"ד היו ידועים למחבר ויקרא יט כמסמך אחד. אם כך, הרי שבים אנו לשלוש הדרכים האפשריות להסביר נתון זה: מחבר ויקרא יט התעלם ביודעין מע"ד כדי לפגוע במעמדם, או שהתעלם מהן מטעם אחר כלשהו, או שלא היה לע"ד כל מעמד-על, אשר חייב את אזכורם, או שהוא כלל לא הכירם. כשנבחנות האפשרויות הללו בפני עצמן אין לאף אחת מהן יתרון על פני השתיים האחרות, ולפיכך אדחה את הכרעתי לסיכום הדין.

(2) בנביאים וכתובים: בארבעה מקרים באה אמירה שמזכירה באופן ברור את הדיבר הראשון: **בהושע יב**, י – "ואנכי ה' אלהיך מארץ מצרים"; **בהושע יג**, ד – "ואנכי ה' אלהיך מארץ מצרים ואלהים זולתי לא תדע", וכאן כלולה תוספת העשויה לרמז לדיבר השני; **ובתהילים פא**, ט–יא – "לא יהיה בך אל זר

43 צודק נות בקביעתו שויקרא יט: "is seen to be relatively self contained" (Noth, Leviticus, p. 138)

44 שם, שם.

45 וינפלד, עשרת הדיברות (בהערה 9), עמ' 24.

46 ויקרא רבה פרשה כד, מהדורת מרגליות.

47 ד"צ הופמן, **ספר ויקרא א-ב**, הוצאת מוסד הרב קוק, תשי"ג, חלק ב עמ' כז. בהמשך הוא מפרט את דעתו לגבי המקבילות לכאורה.

48 קשה לקבל את טענת ד"צ הופמן, שם, עמ' כז, שדיברות אלה נרמזות במילים "קדושים תהיו" (פסוק ב) ו"ואהבת לרעך כמוך" (פסוק יח).

49 לדברי ר' יוחנן בשם ר' שמעון בר יוחאי: "שלוש פרשיות הכתיב לנו משה בתורה וכל אחת ואחת מהן יש בה מששים ששים מצות, ואילו הן פרשת פסחים ופרשת נזיקין ופרשת קדושים תהיו." (ויקרא יט; ויקרא רבה כד, ה, מהדורת מרגליות).

ולא תשתחוה לאל נכר אנכי ה' אלהיך המעלך מארץ מצרים". בכל הכתובים הללו אין שום רמז לע"ד בשלמותן. בכולם ההסבר ההגיוני ביותר לשימוש באמירה מן הדיבר הראשון אינו שזהו ציטוט מע"ד, אלא להפך: בהיות אמירה זו נוסחה דתית מוכרת וחשובה, היא נבחרה כפתיחה לע"ד.⁵⁰ מסקנה זו תקפה גם לכתוב רביעי אשר נוקט בלשון דומה: "אלהים אלהיך אנכי" (תהילים נ, ז), אף שיש מי שמצא במזמור רמזים לדיברות נוספות. זאת טוען וינפלד⁵¹ לגבי האמור בפסוקים יח–יט שם: "אם ראית גנב ותרץ עמו ועם מנאפים חלקך. פיך שלחת ברעה ולשונך תצמיד מרמה. תשב באחיך תדבר בבוך אמך תתן דפי". ואולם ספק אם באמת ניתן למצוא במלים אלה התייחסות לע"ד, במיוחד כשהן באות בהקשר של תוכחה מוסרית רחבה וכללית. זאת ועוד: הנושא העיקרי של מזמור נ הוא גינוי התפיסה הפרימיטיבית של הפולחן, כאילו זקוק האל לבשר כדי לאכלו, בצד שבח לפולחן הלגיטימי "זבח לאלהים תודה ושלם לעליון נדריך" (פסוק יד). לכל זאת, אין כל קשר לע"ד.

ב. כתובים שחסרה בהם התייחסות לע"ד
הזכרתי לעיל את הבעיה המתודולוגית של הפקת מסקנות מן השתיקה, בעיה שמסלימה כאשר מפרשים את השתיקה כפולמוס סמוי. ואולם לעתים התעלמות משתיקה, בחיי יום ויום ובאמנות, בכתב ובעל פה, כמוה כהתעלמות מאמירה מפורשת. כלל בסיסי זה בתקשורת חל כמוכן גם על המקרא, וגם על ענייננו: יש כתובים אחדים שסביר לצפות שיזכירו את ע"ד, אם הכירום ואם היה להם מעמד-על, ואין להתעלם כלאחר יד מהיעדרות ע"ד בהם. אני מבקש להתייחס להלן לתשעה כתובים כאלה, כולם קשורים בדרך זו או אחרת למסורת הברית בין ישראל לאלוהיו: יהושע כג; כד, א–כח; תהילים עח; קה; קו; קלה; קלז; עזרא ט, ו–יד; נחמיה ט–י.

הפרקים כג; כד, א–כח בספר יהושע הם שני 'נאומי פרידה'⁵² דבטרונומיסטיים. לפי הסיפור אמרם יהושע לפני מותו בעצרת עם גדולה.

50 על כך כבר עמדתי בספרי הנזכר לעיל: הופמן, יציאת מצרים (בהערה 40), עמ' 116–121.

51 וינפלד, עשרת הדברות (בהערה 9), עמ' 88.

52 ספר דברים כולו, במיוחד שתי השירות החותמות אותו (פרקים לב ו-לג) מוצג כנאום פרידה, המוכר גם מהקשרים אחרים בהיסטוריוגרפיה הדבטרונומיסטית, כגון מנאום הפרידה של שמואל, שמואל א יב, א–כה, ומנאום הפרידה של דוד, מלכים א ב, א–ט. הקשרים בין יהושע כג וכד, א–כח נידונים על ידי כל מפרשי ספר יהושע. שלוש השאלות העיקריות המוצגות הן: האם אלו חיבורים דבטרונומיסטיים מעיקרם, או עיבוד דבטרונומיסטי של חיבורים ממקורות קדומים יותר; כיצד להסביר את קיומם זה לצד זה של שני 'נאומי פרידה', שיש ביניהם מידה בלתי מבטלת של דמיון; מהי זיקת פרק כד ליהושע ח, ל–לה ולדברים יא, כו–לב; כז א–כו.

על מעמדן של עשרת הדיברות במקרא

במוקד שני הנאומים עומדת הטענה, שהורשת ארץ כנען מהווה הגשמה של חלק האל בברית עם עמו, וכי את עתיד העם ייקבע הציות לחוקי האל, מילוי חלקו של העם בברית זו. בהקשר כזה התייחסות לע"ד היא כה מתבקשת ומובנת מאליה עד שאי אזכורם מהווה בעיה פרשנית אמיתית. הדברים אמורים במיוחד ביחס לפרק כד, א–כח. בהקשר של ברית שכורת יהושע עם העם הוא מזכיר שם את ברית אברהם (פסוק ג), את יציאת מצרים (פסוקים ה–ז; יז) ואת הורשת ארץ כנען (פסוקים יא–לג; יח), אך לע"ד אין זכר בדבריו.

תהילים עח; קה; קו; קלה; קלו הם סקירות היסטוריות שיריות המתמקדות ביציאת מצרים ובנדודים במדבר. הסקירות מזכירות אירועים רבים שעליהם מסופר בתורה, אך אין כל רמז להתגלות בסיני או לע"ד.⁵³ חוסר כל התייחסות לע"ד בעזרא ט, ו–יד ובנחמיה ט בולט ומפתיע עוד יותר, ואין להתעלם ממנו. ההקשר הוא, שוב, טקס ברית בירושלים שלאחר שיבת ציון.⁵⁴ עזרא מתוודה בשם העם על נטישת חוקי ה' (עזרא ט, י) ולאחר קריאה פומבית של התורה⁵⁵ נאמרת תפילה (נחמיה ט, ו–לו), שבה משבחים הלויים את חסדי ה' ופעולותיו החל מן הבריאה (פסוק ו) וכלה בהווה (פסוקים לו–לז). בפסוקים יג–יד מזכירה התפילה את מעמד סיני במלים הבאות: "ועל הר סיני ירדת לדבר עמהם משמים ותתן להם משפטים ישרים ותורות אמת חקים ומצות טובים. ואת שבת קדשך הודעת להם ומצוות וחקים ותורה צוית להם ביד משה עבדך". ע"ד אינם נזכרים בתפילה זו, ואין בה אף רמז למספר עשר, או אפילו למונח "דברים", אף שנזכרים בה ארבעה מונחים מקבילים "לחוקים" (משפטים,

שאלות אלה אינן נוגעות לענייננו כאן. ראו, למשל, ש' אחיטוב, **יהושע עם פירוש ומבוא**, סידרת מקרא לישראל, עם עובד, 1995 עמ' 372–359; J. A. Soggin, *Joshua*, Old Testament Library, London: SCM Press, 1972, pp. 216–240. פרק כד ראו מ' ענבר, **יהושע וברית שכם**, מוסד ביאליק, 1999.

53 זאת אף כי תהילים קו, יט מזכיר את "חורב" ואת חטא העגל.

54 אני סבור שתפילה עזרא, עזרא ט, ו–יד ותפילת הלויים בנחמיה ט, ו–לו קשורים באותו אירוע טקסי, כנראה זה שבעקבותיו נחתמה האמנה (נחמיה י). ואולם לא זה המקום לדון בבעיות החיבור והעריכה של ספרי עזרא ונחמיה וביקתה ביניהם. ראו על כך בפירושים השונים לספרים אלה כגון: מ' זר כבוד, **ספרי עזרא ונחמיה**, ראובן מס תש"ט, עמ' 9–27; W. Rodolph, *Esra und Nehemia*, HAT, Tübingen, 1949, pp. 90–93; 153–163; J. M. Myers, *Ezra Nehemiah*, AB, Garden City, New-York, 1965, pp. 76–79; 165–170; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, OTL, Philadelphia, 1988, pp. 179–185; 297–308.

55 המונחים "ספר תורת משה" (נחמיה ח, א); "ספר התורה" (ח, ג; יג; יד); "ספר תורת האלהים" (ח, ח; יח) "ספר תורת ה' אלהיהם" (נחמיה ט, ג) מתייחסים כולם לאותו ספר, שהוא מהדורת החומש באותה העת.

תורות, חוקים, מצוות). האם אין התעלמות כזאת מע"ד משמעותית להערכת מעמדן במקרא?

ג. מסקנות

1. ג.

התמונה הכללית שנתקבלה מן הדיון עד כה מראה את הדברים הבאים: (א) אין במקרא אפילו אזכור ישיר אחד של ע"ד, פרט להבאתם בשמות כ, ב-יז, בדברים ה, ו-כב, ופרט לשימוש במונח "עשרת הדברים" בשמות לד, כח; דברים ד, יג; י, ד; (ב) בשום רשימה של קודים אתיים במקרא ובשום כתוב מקראי מסוגה אחרת אין התייחסות לע"ד, ורק את ירמיהו ז, ח אפשר לפרש בסבירות גבוהה כמרמז להם, אף שבפועל נרמזים בו רק שישה פשעים שנזכרים בע"ד. נתונים אלה אפשר להסביר באופן תיאורטי באחת הדרכים הבאות: (1) המחברים המקראיים לא הכירו את ע"ד, משום שלא היו קיימים, או משום שהיה זה מסמך שולי ובלתי חשוב; (2) חלקם או כולם הכירו את ע"ד, אך התנגדו להם; (3) מסיבה זו או אחרת הסתייגו המחברים מהזכרתם. הבה נברר אפשרויות אלה.

(1) הסברה שע"ד הם חיבור מאוחר, ועל כן רוב חוקרי המקרא לא יכלו להכירו הועלתה לאחרונה בידי D. H. Aaron בחיבור ארוך ומפורט.⁵⁶ הוא טוען שע"ד הוא מסמך דבטרונומיסטי בתר גלותי, שחובר כתגובה לדקלוג כוהני קודם, שנתמך על ידי עזרא. איני יכול לקבל השערה זו. ראשית, היא מבוססת על הנחה שאני דוחה לחלוטין כמרבית החוקרים, ולפיה כל מקורות התורה כולם נתחברו (דוק: לא נערכו) בתקופת הגלות ולאחריה, וספר דברים הוא חיבור מימי עזרא ונחמיה. שנית, השערה זו תלויה (על בלימה) בשחזור מפוקפק ביותר של תהליך היווצרות ע"ד, תהליך שסיבוכו הרב לכשעצמו די בו כדי להפריכו. כזו היא, למשל, הטענה שבאמצעות יצירת ע"ד אימץ המחבר הבתר גלותי של ספר דברים מסמך חילוני באופיו ("non religious"), שנוצר בתקופת הבית הראשון, וזאת כפולמוס עם דקלוג כוהני קדום עוד יותר, המשתקף בשמות לד. שלישית, אם, כנטען, עזרא יצר את הדקלוג הכוהני – הא כיצד לא הזכירו בטקס כריתת הברית, כדי לבסס עליו את האמנה על חוקיה? רביעית, ע"ד אינם נזכרים גם בכתובים המאוחרים לימי עזרא כגון דברי הימים ב, ה, י; ו, יא; יט, ו-יא, שמחבריהם הכירו את ע"ד גם לדעת Aaron ובהם

D. H. Aaron, *Etched in Stone, The Emergence of the Decalogue* 56 (בהערה 15).

על מעמדן של עשרת הדיברות במקרא

מתבקשת אזכרתם של ע"ד. נתון זה מחליש את התקפות המתודולוגית של הטענה, שאי-אזכור ע"ד הוא עדות שלא הכירום. חמישית, איננו רשאים לבטל לחלוטין את האפשרות, שירמיהו ז, ח, שהוא חיבור דבטרונומיסטי מתקופת הגלות, ולא מהימים שאחריה, משקף היכרות עם ע"ד.

אם כך, ההיו ע"ד מסמך שולי וחסר חשיבות, ומשום כך לא נזכרו ולא נרמזו? קשה לי לתמוך בסברה זו: כיצד זה יהפוך בשלב מאוחר מאד מסמך שולי וחסר חשיבות למוקד ולליבה של המסורת החשובה ביותר של ההתגלות בסיני?

(2) האפשרות שאין כל התייחסות לע"ד משום שכל הכותבים המקראיים התנגדו לתוכנם אינה סבירה כלל לנוכח הנתונים שעלו מן הדיון עד כה. ראשית, הערכים המוסריים והדתיים שבע"ד הם כה מובנים מאליהם במקרא עד שכל השערה בדבר התנגדות להם היא חסרת הגיון לחלוטין. שנית, לא סביר שההתנגדות כביכול, תבוא לכלל ביטוי בדרך אחת ויחידה – בהתעלמות מהם בלא שום ביטוי ישיר של התנגדות ופולמוס.

(3) משום כך אני מציע לבחון את האפשרות השלישית, דהיינו שלא הייתה שום התנגדות ממשית לתכנים של ע"ד, ואף על פי כן הסתייגו מהם כותבי המקרא השונים ולכן נמנעו להזכירם. ראייה לקבילותו המתודולוגית של פתרון עקרוני זה ניתן להביא למשל מן הכתוב התלמודי שהובא בפתח דיוננו, מדברי ר' שמלאי. הרי אין ספק שהוא הכיר וכיבד את ע"ד, בוודאי לא התנגד להם, ובכל זאת לא הזכירם במסעו מ-613 מצוות למצווה אחת ויחידה. ואין זו הדוגמה היחידה של הימנעות מאזכור ע"ד בספרות המאוחרת. הם אינם נזכרים גם במגילות מדבר יהודה, שמחבריהם בוודאי הכירום, ולא התנגדו להם. במשנה נזכרים ע"ד פעם אחת בלבד, ואף זאת רק כבדרך אגב, בדיווח על נוהגי התפילה⁵⁷ (אך הם נזכרים במסכתות הקטנות⁵⁸).

57 משנה תמיד, ה, א: "אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן ברכו קראו עשרת הדברים שמע והיה אם שמוע וגו'".

58 ישיה אזכורים, כגון אבות דר' נתן, פרק ב; מסכת סופרים פרק יב הלכה ג. במסכתות אלה וכן בתלמוד הבבלי ובמכילתא המונח הוא "עשרת הדברות". בתלמוד הירושלמי נזכר המונח "עשרת הדברים" במסכת ברכות, פרק א דף ג טור ג, ה"ד; שקלים, פרק ו דף מט טור ד, ה"א; סוטה פרק ח דף כב טור ד, ה"ג, ובכתוב אחד בא הכינוי "עשרת הדברות" (ברכות פרק א דף ג). על חילופי המינוח ראו: מ' גרובר, שינוי השם של "עשרת הדברים", בית מקרא פח, תשמ"ב עמ' 16–21.

הרמב"ם, בספרו ההלכתי משנה תורה, נדרש ל"עשרת הדברים" רק פעמיים.⁵⁹ יהא אשר יהא הסברנו לתופעה זו של הימנעות מאזכרת ע"ד על ידי כותבים, שללא צל של ספק הכירום והוקירום, ואפילו לא נמצא לה כל הסבר נאות, הרי עצם קיומה הוודאי נותן צידוק מתודולוגי לטענתי, שגם במקרא אין להסיק מאי-אזכור ע"ד שהם לא היו מוכרים וידועים.

צידוק עקרוני זה אינו פותר אותי מניסיון להסביר את התופעה. אשר לספרות הבתר מקראית: אני סבור שיש להסבירה ברתיעה מפני הירארכיה בלתי הכרחית בין קורפוסים שונים של חוקת המקרא, שמהווה את הבסיס התיאורטי להלכה. הטענה העולה מסיפור מעמד הר סיני, כי רק ע"ד נאמרו במישרין על ידי האל, יוצרת תחושה בלתי נמנעת של הירארכיה, וממילא מעמידה את שאר החוקים בעמדה נחותה משל ע"ד.⁶⁰ זוהי ככל הנראה הסיבה המוצפנת במונח "תרעומת המינים",⁶¹ שמובא כהנמקה לביטול קריאת ע"ד בתפילת היומית. ביטוי הפוך לאותה מגמה – עמעום מעמדם המיוחד של ע"ד, אפשר למצוא אולי גם בטענת כמה מן המדרשים, כי מספר הדיברות על הלוחות היה יותר מעשר – עשרים, או אף ארבעים.⁶²

הסבר זה יפה לספרות הבתר מקראית, שעולם ההלכה עומד במרכזה. אינני בא לטעון שלהסבר זה יש תוקף זהה בבואנו להסביר את שתיקת המקרא באשר לע"ד. ייתכן שכאן יש להעדיף הסבר אחר (או נוסף, תקף יותר), אשר נוגע לנבואה יותר מאשר לחוק. מתן חשיבות יתרה לע"ד כדיבור הישיר היחיד של

59 רמב"ם, **משנה תורה**, דיני גניבה ט, הלכה א: "כל הגונב נפש מישראל עובר בלא תעשה שני' לא תגנוב, פסוק זה האמור בעשרת הדברים הוא אזהרה לגונב נפשות" וגו'. בפעם השנייה הוא נוקט בכינוי "עשרת הדברות" (הלכות תמידין ומוספין פרק ו הלכה ד).

60 כפי שבא לכלל ביטוי בדברי פילון, שהובאו בכותרת המאמר. ייתכן שהעובדה שפילון לא חשש לכנות כך את ע"ד נובעת מכך שלא היה איש הלכה. וכן ראו ניסוחו של ר' עובדיה מברטנורא למשנה תמיד ה, א: "קראו עשרת הדברים – לפי שהן עיקר התורה".

61 במונח זה משתמש הרמב"ם בפירושו למשנה תמיד ה, א. הרמב"ם אינו מסביר את המונח ואינו מפרט מהי אותה "תרעומת". הסבר ל"תרעומת" אפשר להביא מן הירושלמי, ברכות, פ"א, ג ע"ג: "בדין הוה שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום ומפני מה אין קורין אותן מפני טענת המינין שלא יהו אומ' אלו לבדם ניתנו לו למשה בסיני".

62 "כיצד היו הלוחות כתובים ר' תנניה בן גמליאל אומר חמשה על לוח זה וחמשה על לוח זה ורבנין אמרין עשרה על לוח זה ועשרה על לוח זה דכתיב ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים עשרה על לוח זה ועשרה על לוח זה רבי שמעון בן יוחי אומר עשרים על לוח זה ועשרים על לוח זה דכתיב ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים עשרים על לוח זה ועשרים על לוח זה רבי סימאי אומר ארבעים על לוח זה וארבעים על לוח זה מזה ומזה הם כתובים שטרגונה" (ירושלמי, סוטה, פ"ח, כב ע"ד).

על מעמדן של עשרת הדיברות במקרא

האל לעמו, מפחית בהכרח את התפיסה הכה מרכזית במקרא ביחס למעמד מוסד הנבואה; על אחת כמה וכמה מחליש מתן חשיבות מעין זו את התוקף של הנבואה הכתובה, שלא האל, לא משה, ואף לא הנביאים עצמם כתבוהו.⁶³ לשני ההסברים, ההלכתי והנבואי, יש מכנה משותף: הערכת מסורת עשרת הדיברות כבעלת פוטנציאל אנרכיסטי, אשר עשויה לאיים על כל ממסד דתי.

ג.2.

נקודת מוצא לכלל ההסברים האפשריים היא ההכרה שהוצגה לעיל, שע"ד אינם נזכרים במקרא פרט לשלושת הכתובים בשמות ובדברים. אם נקודת מוצא זו מתקבלת, הרי היא מחלישה מאד את הדעה כי ה-"Sitz im Leben" ("המושב בחיים") של ע"ד הוא הפולחן, וזאת בין שיתקבל אחד ההסברים שהצעתי לעיל ובין שתתקבל הסברה (שאותה דחיתי) בדבר החיבור המאוחר מאד של ע"ד. בדעה זו מחזיקים חוקרים רבים,⁶⁴ ונראה לי שאיש מהם לא הביא ראיה ממשית לטענה זו. אתיחס לשניים מהם: רבנטלוב ווינפלד. רבנטלוב הגיע למסקנתו בעקבות מחקר טקסטואלי מפורט של ע"ד, ובו גם הצעות לשחזור נוסחם ה'מקורי'. גם אם נקבל הצעות אלו כולן (ובדרך כלל הן סבירות) עדיין אין הן מוכיחות את ההשערה בדבר ההקשר הפולחני של ע"ד. וינפלד הגיע למסקנתו בדרך שונה: ראשית, הוא טען שיש הדים רבים לע"ד בנביאים ובכתובים, ומכאן שהם היו בשימוש נרחב, דומני שטענה זו הופרכה בדיון דלעיל. שנית, לטענתו נתקיים בישראל אירוע פולחני מיוחד אשר הוקדש להתגלות בסיני ולע"ד – חג השבועות. ואולם נראה שוינפלד, שטורח הרבה ובהקשרים שונים להצביע על 'שרשרת דורות' בליטורגיה היהודית, שאת שורשיה אפשר למצוא כבר במקרא, כפה על המקרא את המסורת המאוחרת של "חג מתן תורה" שלא בצדק ובלי כל ראיות. לא רק שבמקרא אין זכר ל"חג מתן תורה", לא בשבועות ולא בשום הקשר אחר, אלא שהחג אינו מצוי גם בספרות הבתראית המוקדמת, ולא זה המקום להרחיב בנידון. אציין בקצרה רק, שחג מתן תורה לא נזכר במגילות מדבר יהודה ובספרות החיצונית,⁶⁵ ואפילו אינו נזכר במשנה

63 ראו לעניין זה: 'הופמן, "ועוד נוסף עליהם דברים רבים כהמה", בתוך: 'הופמן, פ' פולק (עורכים), **אור ליעקב לזכרו של יעקב שלום ליכט**, מוסד ביאליק, תשנ"ז, עמ' 90–103.

64 כגון: וינפלד, עשרת הדברות; Nielsen, *The Ten commandments*; Reventlow, *Gebot und Predigt Im Dekalog*.

65 גם לא בספר היובלים, כעולה מדברי וינפלד, עשרת הדברות (בהערה 9), עמ' 111–113. הראיה שהוא מביא מספר היובלים אינה מחזקת את טענתו אלא דווקא מחלישה אותה: הוא

ובתלמוד. מצינו בבבלי: "תנו רבנן בששי בחדש ניתנו עשרת הדיברות לישראל. רבי יוסי אומר: בשבעה בו [...]"⁶⁶, אך לא נאמר שחג השבועות בא לציין אירוע זה. ראב"ע בפירושו לפסוק יא בפרק כג בויקרא כותב: "וחז"ל העתיקו, כי בחג שבועות היה מתן תורה, ועליו נאמר כי חג ה' לנו (שמות י, ט)"⁶⁷, ואינו מפנה לשום מקור תלמודי.⁶⁸

נראה לי, שהמסקנה המתבקשת ביחס למקרא ברורה וחד משמעית: היעדר ראייה לחג פולחני כלשהו המוקדש למתן תורה וע"ד מצטרף לאי-אזכור ע"ד בספרי הנביאים והכתובים ושניהם מפריכים את הסברה, שה- "Sitz im Leben" של ע"ד היה פולחני.

לסיום אני מבקש להעיר על חסר במאמר זה, שמצביע על חוסר שלמותן של המסקנות שאליהן הגעתי, ומציב אותן במעמד של מסקנות ביניים לא סופיות, אך אין הוא מחליש אותן: התייחסתי לע"ד כאל מסמך שלם, כאילו כך נוצקו מלכתחילה. ואולם אין להתעלם מן האפשרות הסבירה מאד, שאף נרמזה במאמר, שראשיתן של ע"ד ברשימה קצרה יותר של קוד התנהגות, שהתפתחה במרוצת הזמן למסמך 'סגור' של 'עשרת הדברים'. הממד ההתפתחותי הזה הוא משתנה שיש להוסיפו למערכת השיקולים בבואנו לברר את מעמדם של ע"ד במקרא על כל המשתמע מכך. אולם זהו מחקר בפני עצמו ואין זה מקומו, ולא רק מפאת קוצר היריעה אלא גם מטעם נוסף: כדי להימנע מן הפח של המעגל ההגייוני האורב למי שבא לפתור בשלמותה את החידה של: "Τῶν Δεκα Λογῶν: Οἱ Κεφαλαία Νομῶν Εἰσὶν"

מביא את היוכלים, ו, 15–17 שבה נאמר שנח חגג את חג השבועות לחידוש הברית עם נח "לבל יהיו עוד מי המבול על הארץ". שבועות כחג מתן תורה כלל אינו נזכר כאן!

66 בבלי, שבת, פו, ע"ב.

67 ובדומה לכך רמב"ן בפירושו לויקרא כג, לו.

68 בדומה לו גם מדרש "פסיקתא זוטרותא", הלא הוא מדרש "לקח טוב" (טוביה בן אליעזר, בן המאה ה"א): "[...] וביום השבת שהוא ששי בחדש, קבלו עשרת הדברות והוא יום חג השבועות, יום מתן תורה, יום חמשים ליציאת מצרים".

