

תעודה

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

לא

מתלמידיו של אהרן עיונים בספרות התנאים ומקורותיה לזכרו של אהרן שמש

עורכים

דניאל באיאריץ, ורד נעם וישי רוזן-צבי

חברי הוועדה האקדמית של כתב העת:
פרופ' דוד אסף, פרופ' יורם כהן, פרופ' משה מורגנשטרן,
פרופ' ישי רוזן-צבי, פרופ' יובל רוטמן, פרופ' דלית רום-שילוני

מזכיר המערכת: ד"ר עומר מיכאליס

עריכת לשון: שרה פוקס



אוניברסיטת תל אביב

תשפ"א

תעודה

חקרי גניזת קהיר, תש"ם-1980	תעודה א
עיונים במקרא, תשמ"ב-1982	תעודה ב
מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, תשמ"ג-1983	תעודה ג
מחקרים במדעי היהדות, תשמ"ו-1986	תעודה ד
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ו-1986	תעודה ה
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ח-1988	תעודה ו
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"א-1991	תעודה ז
מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תשנ"ב-1992	תעודה ח
מחקרים בלשון עברית, תשנ"ה-1995	תעודה ט
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"ה-1995	תעודה י
מחקרים במדרשי האגדה, תשנ"ו-1996	תעודה יא
התפוצה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, תשנ"ז-1996	תעודה יב
אישות ומשפחה בהלכה ובמחשבת ישראל, תשנ"ז-1997	תעודה יג
מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, תשנ"ח-1998	תעודה יד
חקר הגניזה לאחר מאה שנה, תשנ"ט-1999	תעודה טו
מחקרים במדעי היהדות, תשס"א-2001	תעודה טז-יז
מדברים עברית, תשס"ג-2002	תעודה יח
מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תשס"ג-2002	תעודה יט
היסטוריוסופיה ומדעי היהדות, תשס"ה-2005	תעודה כ
תעודה כא-כב חידושי זוהר – מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תשס"ז-2007	תעודה כא-כב
קנון וכתבי קודש, תשס"ט-2009	תעודה כג
פנים וכיוונים במדעי היהדות, תשע"ב-2011	תעודה כד
בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה, ספר זיכרון לאריה כשר, תשע"ב-2012	תעודה כה
מיתוס, ריטואל ומיסטיקה, מחקרים לכבוד פרופ' איתמר גרינולד, תשע"ד-2014	תעודה כו
חוקרים עברית מדוברת, תשע"ו-2016	תעודה כז
אסיף ליסיף, מחקרים בפולקלור ובמדעי היהדות, לכבוד פרופסור עלי יסיף, תשע"ח-2017	תעודה כח
יד משה, מחקרים בתולדות היהודים בארצות האסלאם, מוקדשים לזכרו של משה גיל, תשע"ח-2018	תעודה כט
מבנה פואטי, תהליכים קוגניטיביים ואינטואיציה ספרותית, מחקרים מוגשים לפרופסור ראובן צור, תש"ף-2020	תעודה ל

בעטיפה: אהרן כהן גדול. פרט מציור קיר בבית הכנסת בדורא אירופוס, המאה השלישית

ISSN 0334-1364

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת תל אביב
סודר במשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל אביב
נדפס בדפוס אליגנר



פרופ' אהרן שמש

תוכן העניינים

11	רשימת המשתתפים בכרך
13	פתח דבר
15	רשימת הפרסומים של אהרן שמש
	שער ראשון: מקרא ומגילות
	עדות, אזהרה והשבעה: בין המקרא לחז"ל
23	אורית מלכה
	קריאה חדשה במגילת מקצת מעשי התורה
67	ורד נעם
	עיון ב־4Q159
91	כנה ורמן
	שער שני: מן הבית השני אל התנאים
	טומאת הממזר ו'נדת אנוש': בין ספרות קומראן לספרות התנאים
129	ידידה קורן
	מצוות פורים בימי הבית השני ובספרות התנאית: פרקים בתולדות
	ההלכה
169	משה בנוביץ
	הכל מוכן לשבת? בין ספרות בית שני לספרות התנאית
195	יואל קרצ'מר־רזיאל
	ישוע, הפרושים והתורה שבעל פה
229	דניאל באירין
	שער שלישי: עריכה ונוסח
	אכילת פסחים לא קתני: עיון בנוסח המשנה הראשונה במסכת
	ברכות ובִּהְרָכְבָּה
251	שלמה נאה

	לחקר עריכתן המגמתית של סוגיות: עיון בשלוש סוגיות בפתיחת בבלי סנהדרין
277	מנחם כהנא
	הגוי, החשוד ו'אחרים' אחרים: תהליכי עריכה, הלכה וחברה בתוספתא
315	חנן מזא"ה
	ממראית עין לחשד ובחזרה: מעברים בטעמי הלכה בפאה ובחנוכה
349	אהרן עמית
	שער רביעי: בין משנה למדרש
	שפת המדרש
367	משה הלברטל
	הגדות על דופי
381	עדיאל שרמר וישי רוזן־צבי
	עיר מוקפת חומה: על תיאורי הבאת הביכורים במשנת התנאים
411	הלל מאלי
	מה חידש רבן יוחנן בן זכאי בדין 'חדש'? תקנה ותולדות פרשנותה
451	דוד הנשקה
	שער חמישי: ספרות התנאים במבט בין־תרבותי
	בין יחיד לציבור ובין דם לבשר: פניו הכפולות של קורבן הפסח
481	מירה בלברג
	אישה הרה היוצאה ליהרג – גלגולו של פולמוס
505	יפעת מוניקנדם
	מספרות ההלכה הקדומה לחוק הרומי: לתולדות התהוותם של פרקי בבא מציעא
541	יאיר פורסטנברג
vii	תקצירים באנגלית

עדות, אזהרה והשבעה: בין המקרא לחז"ל

אורית מלכה

מבוא

במאמר זה אעסוק בתפקיד העדים בהליך המשפטי כפי שהוא משתקף בעיצוב דיני ההתראה בהלכה התנאית. אהרן שמש עסק בהרחבה בתורת הענישה של חז"ל ובתפקיד העדים על פיה, והאיר את הדומה והשונה בעניינים אלו בין ספרות התנאים וכתבי כת מדבר יהודה. באחד המאמרים המרכזיים שנכתבו בתחום זה בחצי המאה האחרונה נדרש שמש להגינה ולטעמיה של דרישת האזהרה של הנאשם בידי העדים, המופיעה בווריאציות שונות בהלכה התנאית (במסגרת דיני ההתראה) ובהלכה הכיתיתית.¹ בדברים שלהלן אבקש ללכת צעד נוסף בדרכו ולדון באופן שבו דרישת האזהרה בידי העדים משליכה על הבנת תפקיד העדים כפי שהוא נתפס בספרות של תקופה זו, מתוך השוואה לתפיסות מקראיות. בקליפת אגוז, אטען כי מאחורי האזהרה מסתתרת שבועה שמשביעים העדים את הנאשם, והביטוי 'להעיד בפלוני' פירושו למעשה 'להשביע את פלוני'. שבועה זו כוללת קללה שתחול בעקבות ביצוע העבירה, ומכוחה מוטל העונש על העבריין המורשע בסופו של דבר. מלבד הקשיים הטקסטואליים שהצעה זו מיישבת, היא מאירה תפיסה מפתיעה של עדות משפטית המשתקפת במקרא ובספרות התנאים, השונה מזו שמקובלת במחשבה

* מאמר זה מבוסס על חלקים מתוך עבודת הדוקטורט שלי שנכתבה בפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב בהנחיית פרופ' שי לביא ופרופ' ישי רוזן-צבי. אני מודה לשניהם, וכן לפרופ' נעם מזרחי, לפרופ' ישראל קנוהל, לפרופ' אורי גבאי, לד"ר עומר מיכאליס, לד"ר יקיר פז, לד"ר אביגיל מנקין, לאריאל סרי לוי ולרחל פריש, שקראו טיוטות של מאמר זה והעירו הערות מועילות. אלא אם נאמר אחרת, נוסח מקורות ספרות חז"ל בכל מקום במאמר זה הגו על פי 'מאגרים', המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית, בהרחבה קלה של קיצורים אחדים. הבבלי צוטט על פי נוסח הדפוס. הברית החדשה על פי תרגום דליטש.

1 א' שמש, 'עדות, תוכחה והתראה: עיון משווה בהלכת כת מדבר יהודה והלכת חז"ל', תרביץ סו (תשנ"ז), עמ' 149-168.

המשפטית המודרנית. ממילא יש בה כדי לתרום לא רק להבנת הטקסטים אלא גם לשחזור פרקים אבודים בהיסטוריה של המחשבה המשפטית.

עמדה נפוצה גורסת כי תפקידם הרגיל של עדים בהליך משפטי, בכל מערכת משפט שהיא, הוא למסור לשופטים היושבים בדין את המידע המצוי ברשותם על האירוע נשוא הסכסוך. על פי מודל זה, ככל שמערכת של דיני ראיות מטילה מגבלות על עדות כתנאי לקבילותה, מגבלות אלו מתפרשות כבאות לשרת את המגמה של ברור האמת מתוך דברי העדים. בו'רגון המשפטי מכונה תפיסה זו תפיסה 'פרובטיבית' (probative) של עדות, שכן היא מבינה את העדות כממוקדת בהוכחה (proof). ואכן, ההסבר הפרובטיבי הוא ההסבר המקובל על מרבית החוקרים לפסוקי המקרא שבהם נדרש מספר מינימלי של עדים לשם הרשעה, לפחות 'שְׁנֵי עֵדִים או ... שְׁלֹשָׁה עֵדִים'.² ההנחה היא כי דרישה זו נועדה להגדיל את הוודאות שהעדים אינם משקרים, ולאפשר לשופטים להסתמך על דבריהם כעל דברי אמת.³ כביכול, עדותו של עד אחד היא ראיה רופפת ורעועה שאין להעניק לה משקל רב מדי.

ואולם ההלכה התנאית דורשת את אותם פסוקים עצמם באופן שקשה להולמו עם תפיסה פרובטיבית של עדות. דוגמה מובהקת לכך היא דרישת ההתראה, שהיא אחת הדרישות המחמירות ביותר שהציבו התנאים כתנאי לחיוב הנאשם בדין, אולי המפתיעה ביותר מנקודת המבט של המשפט המודרני.⁴ על פי דרישה זו, העדים

2 על פי הגרסה בדברים יט, טו, המתייחסת התייחסות כללית 'לכל עוון ולכל חטאת', וכן במקבילה הוזה כמעט לגבי הטלת עונש מוות על עברייני שעבר עבודה זרה, בדברים יז, ו. בכמדבר לה, ל נאמר רק כי נדרש יותר מעד אחד לצורך הטלת עונש מוות על רוצח: 'כָּל מִכָּה נֶפֶשׁ לְפִי עֵדִים יִרְצַח אֶת הָרֹצֵחַ וְעַד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בְּנֶפֶשׁ לְמוֹת'.

3 לפירושו כזה של הדרישה המקראית ראו: B. Wells, *The Law of Testimony in The Pentateuchal Codes*, Wiesbaden 2004, pp. 102–103. אותה גישה עקרונית הרואה בהגדלת מספר העדים ערובה למהימנות העדות מופיעה כבר אצל D. Daube, 'Witnesses in Bible and Talmud', D. Daube and C. M. Carmichael (eds.), *Collected Works of David Daube*, vol. 1, Berkeley 1992, p. 401. לדיון בביטוי 'שניים או שלשה' בהקשרו המקראי ראו B. S. Jackson, 'Two or Three Witnesses', *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, Leiden 1975, pp. 153–171.

4 לדיון בדרישת ההתראה ראו, מלכר שמש (לעיל, הערה 1), גם מ' איש שלום, 'מאמר בעניין עדים זוממין וענין התראה', בית תלמוד ה (תרמ"ו), עמ' 321–325; פ' דייקן (דיקשטיין), 'ההתראה במשפט העברי', מבחר מונוגרפיות, מחקרים ומאמרים, תל אביב תשל"ה, עמ' 361–371; ע' בולץ 'ההתראה במשפט העברי', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות ג (תשל"ז), עמ' 41–47; י"צ גילת, 'לתוקפה של חובת ההתראה במשפט העונשין העברי', מחקרי משפט ו (תשמ"ח), עמ' 217–259; א' אנקר, 'יסודות במשפט הפלילי העברי', משפטים כד (תשנ"ד), עמ' 177–206; א' דסברג 'התראה: מקור הדין וטעמו', תחומין יב (תשנ"א), עמ' 307–326.

נדרשים לבוא בדברים עם העבריין עוד לפני שבכלל ביצע את העבירה, להזהיר אותו כי המעשה שהוא עומד לעשות הוא מעשה אסור, ואף לפרט בפירוט רב את העונש הצפוי אם לא יחזור בו. עליהם גם לקבל את תשובתו של העבריין כי הבין את תוכן הדברים שנאמרו לו ואף על פי כן בדעתו לעבור את העבירה. ללא דין ודברים מקדמי זה בין העדים לעבריין לא יהיה אפשר להרשיעו בשלב מאוחר יותר, גם אם יבואו עדים כשרים שיעמדו בדרישה ובחקירה וימסרו לבית הדין דיווח מהימן על העבירה שבוצעה לנגד עיניהם.

מה ראו התנאים לרוש מן העדים להזהיר את העבריין כתנאי להרשעתו? אהרן שמש ואחרים עמדו על כך שהפתרון לחידה זו טמון בעושר המשמעויות של השורש עו"ד בעברית המקראית. על פי הסברה, בהליך משפטי יש לעדות רק משמעות ברורה אחת – דיווח על עובדות; אולם בהקשרים אחרים יש לה משמעויות נוספות, ביניהן אזהרה.⁵ כאמור, דרישת ההתראה שעיצבו התנאים נראית ככוללת ביסודו של דבר אזהרה של העבריין מפני העונש הצפוי לו בגין העבירה. ממילא נראה שהחכמים השתמשו במשמעות של עדות כאזהרה כבסיס לדרשת הפסוקים, ועל יסוד דרשה זו הבינו את תפקידם של העדים ככולל בין היתר חובה להזהיר את העבריין מפני עונשו.

העמידה על משמעותה של עדות כאזהרה אכן מקדמת מאוד את הבנת הקשר שיצרו התנאים בין תפקידם של העדים לבין דרישת ההתראה. ואולם ההנחה שקשר זה מבוסס על דרשה בלבד מייצרת את הרושם שבעיצוב דיני העדות שלהם הוסיפו התנאים על הרובד המקראי דרישות לא ענייניות, או לפחות כאלה שאינן קשורות לתפקידם של העדים בהוכחת העובדות נשוא ההליך המשפטי. אומנם אפשר שהאזהרה נושאת תכליות משפטיות אחרות, למשל כאלה הקשורות להצדקת העונש, מכיוון שהן הולמות את העיקרון שלפיו 'אין עונשין אלא אם כן מזהירין';⁶ אולם תכליות

5 על המובנים החוץ-משפטיים של עדות ראו H. Simian-Yofre, 'wd', *Theological Dictionary of the Old Testament* vol. X (1999), pp. 495, 510–512 (translator: Douglas W. Stott). עם מובנים אלו נמנה בין היתר 'איום' (threat), אשר פורש בספרות ככולל גוונים שונים של אזהרה. פרשנות זו תודגם באמצעות פסוקי המקרא שיובאו בהמשך.

6 או בניסוח התלמודי 'לא ענש המקום אלא אם כן הזהיר'. ראו למשל שמש (לעיל), הערה 1), עמ' 162 הערה 52; גילת (לעיל), הערה 4), עמ' 217–218; בולץ (לעיל), הערה 4), עמ' 43–42. על פי עיקרון זה דורשים חכמים לכל איסור בתורה שני ציוויים – האחד מתפרש כאזהרה מוקדמת על האיסור, ורק השני מטיל את העונש. למופעים של עיקרון זה ברובד התנאי ('עונש שמענו אזהרה מנין') ראו למשל מכילתא דר"י, נזיקין יז (מהדרות הורביץ-רבין, עמ' 310), מכילתא דרשב"י, כ, יג (מהדרות אפשטיין-מלמד, עמ' 153); ספרי במדבר, א (מהדרות כהנא, עמ' 1) וכן קטז (מהדרות כהנא, עמ' כד), ובמקומות רבים נוספים. יש שהשוו בין עיקרון זה לבין הכלל המוכר במשפט הרומי *nullum crimen sine lege*; ראו

אלו אינן נוגעות לתפקידים של העדים כפי שמקובל להבינו.⁷ לעומת זאת ברצוני להציע שביסוד הצבת דרישת האזהרה בפי העדים עומד הסבר שיסודו במסורות המשפטיות של המזרח הקדום, והוא נוגע באופן ספציפי בתפקיד העדים בהרשעה. על פי מסורות אלו, המשתקפות בהרחבה במקרא, עדות קשורה בקשר הדוק למנגנון של שבועה או השבעה, שבו האדם המושבע – באמצעות עדים – מקבל על עצמו מראש ובמפורש שורה של סנקציות, קללות שיחולו על ראשו אם יפר את שבועתו. זימון העדים כנגד הנאשם בעת ההצהרה על תוכן התחייבותו הוא שמקים עליו את השבועה. כך, הפורמולה המקראית השגורה, שלפיה X מעיד את W1 ואת W2 ב-Y, מייצגת אירוע שבו מוטלת שבועה מחייבת על Y לנהוג כפי שדרש X, שבועה המוקמת באמצעות העדות של W1 ו-W2. תפקידם של העדים במנגנון משפטי זה הוא להקים את השבועה, להפוך אותה לדיבור מחייב, לתת לה תוקף. ברגיל כוללת נוסחת ההשבעה תיאור של הסנקציות שיוטלו על מפר השבועה, וממילא העדות המעורבת בה נראית ונקראת כפעולה של אזהרה. במקרה של התראה בידי העדים הסנקציות על הפרת השבועה הן העונש שיוטל על הנאשם בגין ביצוע העבירה.

בשונה מההשערה הרווחת, בתיאור זה ההתראה אינה מנותקת משאלת תפקידם של העדים בהליך השיפוטי, אלא שתפקיד זה במסורת העתיקה שונה בעליל מהאופן שבו מקובל להבינו במחשבה המודרנית. העדים אינם אמצעי למסירת מידע לשופטים, אלא הם המקימים את החבות של העבריין בעונש, באמצעות כינון השבועה המחייבת והסנקציות שבצידה. ללא עדות אין הרשעה, אך לא בגלל הדיווח שמוסרים העדים לשופטים, אלא בגלל הפעולה שהם פועלים על העבריין, פעולה המקימה מציאות מטפיזית שבה תלוי כוחו המחייב של גזר הדין. לטענה המוצעת יהיו השלכות בשני אפיקים מרכזיים. ראשית, המאמר חושף מובן מרכזי של השורש עו"ד בעברית מקראית (מובן ששרד, כפי שאראה, גם בימי

למשל בולץ, שם, עמ' 42. ואולם משמעותו של כלל זה שונה בתכלית: הוא נועד לקבוע שאי אפשר להרשיע אדם מבלי שמעשהו אסור במפורש על פי חוק. דרישת ההתראה מבוססת על ההנחה שהמעשה אסור בחוק, ודווקא הצורך להוכיח לאדם מה אומר החוק רגע לפני מעשה העבירה הוא הטעון הסבר כאן. עמר על כך דסברג (לעיל, הערה 4), עמ' 308. מלבד העמדה הנזכרת לעיל, שלפיה החובה להזהיר נשענת על הצדקה תורת-משפטית בדבר הבסיס הלגיטימי לענישה, אפשר להבין את דרישת ההתראה/האזהרה כנובעת מהיגיון קהילתי-דתי, הנוגע לסולידריות בין חברי הקהילה הדתית ולאחריות ההדדית שלהם למעלתו הרוחנית זה של זה. הסברים מעין אלו הוצעו לדין הכיתתי, אשר הושווה לא אחת לדין התוכחה התנאי. ראו שמש (לעיל, הערה 1), עמ' 152; ולעומתו י' שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993 (תרגמה: טל אילן), עמ' 185-202.

בית שני ועד תקופת התנאים) אשר לא היה מוכר למחקר עד כה. על פי הטענה, 'להעיד בפלוגני' משמעו, לעיתים, 'להשביע את פלוני'. תוכנה זו משנה את קריאתם של טקסטים רבים מאוד במקרא, בספרות בית שני ובחז"ל. שנית, הניתוח המוצע חושף תפיסה תורת-משפטית עתיקה בנוגע לתפקידם של עדים בהליך השיפוטי. תפיסה זו שונה מהתפיסה המקובלת במחשבה המודרנית, ויש בה כדי לתרום לפירוש היבטים מוקשים בדיני העדות בספרות חז"ל ובספרות התקופה בכללה. למאמר ארבעה חלקים: בחלק הראשון אציג את דרישת ההתראה כפי שעוצבה בידי התנאים ואת ההסברים התורת-משפטיים שהוצעו במחקר להבנת דרישה זו. בחלק השני אציג את המובן של עדות כהשבעה כפי שהוא עולה מטקסטים מקראיים ובתרי-מקראיים עד לתקופת התנאים. בחלק השלישי אראה כיצד הבנת העדות כהשבעה מאפשרת לשחזר מסורת משפטית עתיקה המשוקעת בכמה פסוקים סתומים בבשורה על פי מתי. בחלק האחרון אשוב לדון בדרישת ההתראה התנאית ואסביר כיצד הניתוח דלעיל מועיל להבנתה.

חלק א: דרישת ההתראה וטעמיה

כך מתוארת דרישת ההתראה בתוספתא, סנהדרין יא, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 431):

ושאר חייבי מיתות בית דין אין מחייבין אותן אלא על פי עדים והתראה. ועד שיודיעוהו שחייב מיתה בבית דין. ר' יוסי בי ר' יהודה אומר: עד שיודיעוהו באיזו מיתה הוא מת [...].

לפי תיאור זה, העדים הצופים בעברייך סמוך לביצוע העבירה, ועומדים על כוונתו לכצע את המעשה האסור, חייבים להתרות בו כי הוא עומד לעבור עבירה. ההתראה צריכה לכלול גם הודעה על העונש הצפוי בגין עבירה זו, ולשיטת ר' יוסי בר' יהודה גם על פרטיו של העונש, לרבות סוג המיתה הקבועה לעבירה מביין ארבע מיתות בית דין.⁸ מבלי שנתמלאו דרישות אלה אי אפשר להרשיע את העברייך, על אף קיומה של עדות כשרה למעשה העבירה שעבר.

יתרה מזאת, ההלכה הבאה ממשיכה וקובעת כי על מנת שהתראה תהיה בת תוקף, נדרש הנאשם להשיב למתרים בו, ולגלות את דעתו שהוא מודע למעשיו ומוכן לקראת העונש הצפוי לו בגינם. התוספתא מביאה שתי דוגמאות לביאור העניין:

8 בירושלמי, סנהדרין ה, א (כב ע"ג) מופיעה עמדה כזו בשם ר' יהודה בר' אלעאי: 'תני ר' יודה בר' אלעאי אומר, וכי יזיד איש על רעהו להורגו בערמה – שיערימוהו באיזו מיתה מת'. ודרשה נוספת מיוחסת לרשב"י באותו מקום: 'על פי שניים עדים יומת המת. המת מת?! אלא להודיעו באיזו מיתה הוא מת'.

מתרין בו ושותק. מתרין ומרכין בראשו. אף על פי שאמר 'יודע אני' – פטור. עד שיאמר 'יודע אני ועל מנת כן אני עושה'.
 כיצד? ראוהו שמחלל את השבת ואומרין לו. הוי יודע שהיא שבת. ואמר 'מחלליה מות יומת'. אף על פי שאמר 'יודע אני' – פטור. עד שיאמר 'יודע אני ועל מנת כן אני עושה'.
 כיצד? ראוהו שהורג את הנפש ואומרין לו 'הוי יודע שהוא בן ברית. ונאמר שופך דם האדם באדם דמו ישפך' (בראשית ט, ו). אף על פי שאמר 'יודע אני' – פטור. עד שיאמר 'יודע אני ועל מנת כן אני עושה'.⁹

האם אפשר להכין את דרישת ההתראה המתוארת בהלכות אלה כבאה לשרת את המטרה של בירור האמת באמצעות העדים, בהתאם להבנה המקובלת של תפקידם המסורתי של העדים בהליך המשפטי? פרוצדורה זו נראית כמסכלת לחלוטין כל אפשרות מעשית להרשיע אי פעם עבריין כלשהו בדיון, ובפרט לא נראה שהיא מסייעת במישרין לבירור האמת. מסיבה זו יש הסבורים כי אין לחפש היגיון משפטי בדרישת ההתראה בידי העדים, וכי מטרת הדרישה היא דווקא סירוס ההליך המשפטי, על מנת להימנע מביצוע עונש המוות הקבוע לעבירות שונות.¹⁰ אולם גישה רווחת

9 והשוו מקבילה בברייתא המובאת בכבלי, סנהדרין עב ע"ב. על מידת רצינותה של דרישה זו אפשר ללמוד גם מהתוספתא בסנהדרין יב, ז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 433): 'מתרין בו ושותק. מתרין בו ומרכין בראשו. מתרין בו פעם ראשונה ושנייה ובשלישית כונסין אותו לכיפה. אבא שאול אומר אף בשלישית מתרין אותו וברביעית כונסין אותו לכיפה ומאכילין אותו לחם צר ומים לחץ'. הלשון שבה משתמשת התוספתא בשתי ההלכות זהה: 'מתרין בו ושותק. מתרין בו והרכין בראשו'. מכאן אפשר ללמוד שללא תשובת הנאשם 'יודע אני ועל מנת כן אני עושה' אי אפשר להרוג אותו במיתת בית דין, אלא גוזרים את דינו לכיפה. על עונש כיפה ראו א' קירשנבאום, 'בית דין מכין ועונשין' – הענישה הפלילית בעם ישראל, תורתה ותולדותיה, ירושלים תשע"ג, עמ' 256-269.

10 ראו למשל בולץ (לעיל, הערה 4), עמ' 46: 'החמרתם של חז"ל בעניין חשוב זה מביאה בעצם לביטוי את מגמתם להמתיק את דיני העונשין ולמעט – אם לא לבטל! – את ביצוע עונש המוות בשלכו האידיאלי'. כך גם גילת (לעיל, הערה 4), עמ' 246: 'חובת ההתראה [...] התגלגלה בעקבות השקפתם של חז"ל על מדיניות הענישה ורצונם להגביל את סמכות הענישה בידי אדם, והייתה לדרישה מהותית ונוקשה בצורתה, שפסלה כמעט כל אפשרות ריאלי ל'ענישה'. וכן אצל ח"ה כהן, 'עונש המוות – ערך יהודי?' תרבות דמוקרטית 1 (תשנ"ט), עמ' 37-70, בעמ' 69: 'מטרתה של התקנת ההתראה בעינה ובתפארתה עומדת, והיא: לסלול לבית דין דרך בטוחה וחוקית להימנע מלגזור דין מוות'. וראו גם דבריו של דסברג (לעיל, הערה 4), עמ' 324-325. אסמכתא מקובלת לשיטה זו היא המשנה בסנהדרין מכות א, י. ראו י' לורנברום, צלם אלוהים, תל אביב תשס"ד, עמ' 345-351 וההפניות המובאות שם.

יותר מתאמצת להראות כי הדרישה להתראה מונעת ביסודו של דבר ממשבחה פרובטיבית, וכי היא נועדה – ולו באופן תיאורטי – לסייע בהוכחת יסודות העבירה. על פי תפיסה זו, ההתראה היא הכלי המאפשר לבית הדין להבחין בין שוגג ומזיד; דהיינו, לייצר ודאות ראייתית שלפיה האדם שלפנינו אומנם התכוון לעבור את העבירה שעבר. בניסוח מודרני, ההתראה היא האמצעי להוכיח את קיומה של מחשבה פלילית ברמה הנדרשת להרשעה.¹¹ עמדה זו נשענת, בין היתר, על ברייתא המופיעה בתלמוד הבבלי: 'ר' יוסי ביר' יהודה אומר: חבר אינו צריך התראה, לפי שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד'.¹²

אומנם הצורך להבחין בין שוגג למזיד אינו מסביר מדוע אין תוקף להתראת נאשם כאשר הלה השיב רק 'יודע אני', אלא דורשים שיאמר גם 'על מנת כן אני עושה'. לכאורה, אם הנאשם מאשר כי שמע את ההתראה וכי הוא מודע למעשיו, די בכך כדי לראות בו מזיד הפועל מרצון ובכוונה פלילית. כמענה לקושי זה הציעו כמה מפרשים כי המבנה המיוחד של דרישת ההתראה בא ללמד על כוונתו של הנאשם לבצע את המעשה דווקא מתוך התרסה ומרידה באל אשר אסר על ביצועו.¹³

11 בולץ, שם, עמ' 41: 'ההתראה באה כדי לקבוע את הקשר בין הלכי מחשבתו של האדם, בין הגשותיו מצד אחד, ובין עבירתו מצד אחר. זה צריך לקבוע מכמה מבחינות: ראשית מבחינת ידיעת החוק [...] שנית, מבחינת רצונו החופשי לעבור על החוק [...] ושלישית מבחינת כוונתו לגרום את העבירה, כלומר יצירת קשר סיבתי בין המעשה והכוונה [...] קריטריונים אלו מהווים את "היסוד הנפשי" הטמון בכל עבירה [...]'. וראו גם גילת, שם, עמ' 218 הערה 12: [...] ההתראה היא הדרך היחידה שאפשר להוכיח בה את כוונתו הפלילית של החוטא בשביל להענישו'. גם שמש (לעיל, הערה 1), עמ' 162-163, מסכים שזה אחד מתפקידיה של ההתראה. מקורה של גישה זו כבר בראשונים: ראו למשל פירוש בעלי התוספות על בבלי, פסחים סג ע"ב.

12 בבלי, מכות ט ע"ב ומקבילות. דסברג (לעיל, הערה 4), עמ' 324, מעיר כי גישה דומה משתקפת גם בשיטת ר' יוסי בר' יהודה במשנה, מכות ב, ג: 'השונא אינו גולה. ר' יוסי בר' יהודה אומר: השונא נהרג מפני שהוא כמועד'. ממשנה זו מסיק דסברג כי מדובר בדעת יחיד של ר' יוסי בר' יהודה, אולם האפשרות של קשר בין מזיד והתראה עולה גם משורה של דרשות תנאיות אחרות, למשל דרשת הספרי דברים רמב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 272): 'את הנערה אשר לא צעקה (דברים כב, כד). להביא את המזידה בהתריית עדים'. וכן במכילתא דרבי ישמעאל, שבתא א (מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 342): 'ונכרתה הנפש היא מקרב עמה (שמות לא, יד) [במקרא: עמיה] למה נאמר. לפי שהוא אומר מחלליה מות יומת (שם). אין לי אלא המזיד בהתריית עדים. בינו לבין עצמו מניין. ת"ל ונכרתה – להביא את המזיד בינו לבין עצמו'.

13 זוהי גישתו של אנקר (לעיל, הערה 4), עמ' 192-193: 'דרישת ההתראה כתנאי לעונש מדין תורה אינה באה אפוא רק כדי להבטיח שהעברייני ידע שאסור לו לעשות את המעשה. מטרתה היא מעבר לכך: כדי לברר אם העברייני עובר את העבירה מתוך "מרד ופריקת

לפי תפיסה זו, העונש המוטל בהליך הפלילי נועד לחול רק על מי שמרד במלכות שמיים, ולא על מי שפגע בשלום הציבור מטעמים אחרים.¹⁴ ואולם, גם הטענה שלפיה מטרת ההתראה היא לזהות כוונה פלילית שעניינה מרידה במלכות שמיים אינה מסבירה מדוע יש לפרט במסגרת ההתראה את העונש המוטל בגין העבירה, ולשיטת ר' יוסי בר' יהודה – במקרה של עבירה שעונשה מיתת בית דין – גם את סוג המיתה הספציפי, על מנת שיהיה אפשר לחייב את העבריין בעונשו. לכאורה, סוג העונש המוטל בגין העבירה אינו רלבנטי בשום צורה לכוונת המרד של העבריין. יתרה מכך, לא ברור מדוע על ההתראה להתבצע דווקא באמצעות העדים למעשה העבירה ולא בכל דרך אחרת. כך קובעת התוספתא בהמשך הלכה א המצוטטת לעיל:

בין שהתרו בו כל עדיו ובין שהתרו בו מקצת עדיו חייב. ור' יוסי פוטר עד שהתרו בו כל עדיו. שנאמר 'על פי שנים עדים או שלשה עדים' (דברים יז, ו) – עד שיהו פי שני עדים מתרין בו כאחד. ומודים החכמים לר' יוסי שאם התרה בו הראשון והלך לו, השני והלך לו, שהוא פטור.¹⁵

הדרישה שדווקא העדים למעשה העבירה יהיו אלו שמבצעים את ההתראה חורגת מהצורך הראייתי לברר מה הייתה כוונתו הפלילית של הנאשם בעת ביצוע העבירה, בין שכוונה זו מתייחסת למעשה העבירה עצמו ובין שהיא מתייחסת לעמדתו הדתית של העבריין ולכוונתו למרוד בבוראו, שכן לא ברור מדוע אי אפשר לברר כוונה זו בדרך אחרת (באמצעות עדים אחרים, או על ידי קבלת התראת הנאשם עצמו).¹⁶ קשיים אלו הובילו כמה חוקרים להציע כיוון נוסף להבנת דרישת ההתראה כפעולה שעניינה (גם) אזהרת הנאשם. על פי הצעה זו, מטרת האזהרה היא להשתדל

עול מלכות שמים", שרק אז הוא ראוי לעונש שנקבע בתורה'. נראה שגם שמש (לעיל, הערה 1), עמ' 161 הערה 45, תומך בגישה זו בנוגע להבנת שיטת ר' יוסי בר' יהודה. ראו גם דסברג (לעיל, הערה 4), עמ' 325. דסברג מציע שהטעם המקורי היה הבחנה בין שוגג למזיד, אך בתקופה שבה רבו עובדי עבירה בישראל צמצמו חכמים את דין ההתראה רק למי שעבר עבירה להכעיס, וכשחלפה תקופה זו חזרו לטעם המקורי.

14 בלשון התלמודית: אין הכוונה לעונש את מי שעבר לתיאבון, אלא רק את מי שעבר להכעיס.
15 וראו מקבילה חלקית במשנה, מכות א, ט. השוואת נוסחאות למשנה זו ראו אצל דסברג (לעיל, הערה 4), עמ' 319.

16 הסבר ראייתי מתנגש בוודאי עם שיטת ר' יוסי המופיעה בתוספתא, סנהדרין יא, ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 431, בתיקונים קלים על פי כ"י וינה): 'ר' יוסה אומר. הוא שהתרה בעצמו פטור. שנאמר לענות בו סרה (דברים יט, טז). שיתרו בו אחרים ולא שיתרה בעצמו'. אם חכמים מסכימים לשיטת ר' יוסי, שלפיה העדים צריכים להתרות בעבריין זה במעמד זה, נראה שיסכימו גם שאי אפשר להסתפק בהתראת העבריין בעצמו.

למנוע מהנאשם לעבור את העבירה ולהתחייב בעונש בגינה. גישה זו מסבירה היטב מדוע יש להזכיר את העונש במסגרת ההתראה, שהרי האזהרה מפני העונש היא לב העניין. אולם השאלה המתבקשת היא מאיזה טעם הוטלה דווקא על העדים החובה להזהיר את הנאשם. כאמור במבוא, שמש ואחרים הציעו שהתשובה לכך נעוצה בריבוי המשמעויות של הפועל 'להעיד' בעברית מקראית.¹⁷

במקומות שונים במקרא מופיע הפועל עו"ד במשמעות שמקובל להבינה כאזהרה. כך למשל, כאשר אחיו של יוסף מספרים ליעקב כיצד דרש מהם יוסף להביא איתם את בנימין, הם אומרים לו: 'הַעֵד הָעֵד בְּנוּ הָאִישׁ לְאֹמֵר לֹא תֵרָאוּ פָנַי בְּלִתי אֲחִיכֶם אֲתֶכֶם' (בראשית מג, ג). לכאורה, בדברים אלו מתארים האחים כיצד הזהיר אותם יוסף שיבולע להם אם יעזו להופיע לפניו שוב בלי בנימין. לשימוש מקראי זה דוגמאות רבות נוספות.¹⁸ כראיה לכך שהתנאים אף הם השתמשו בפועל עו"ד במשמעות של אזהרה מצייין אהרן שמש את דרשת הספרא לפרשת בחוקותי ב, ג (דף קיא, טור ד): 'אין המקום ברוך הוא מביא פורענות על ישראל עד שהוא מעיד בהן תחילה'.¹⁹ אכן, נראה שהתנאים הסמיכו את דרישת ההתראה בדרך של דרשה אל הפסוקים בספר דברים העוסקים בעדים. כך עולה מתוספתא, סנהדרין יא, ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 431) המצוטטת לעיל: 'ור' יוסי פוטר עד שהתרו בו כל עדי. שנאמר על פי שנים עדים'.²⁰ בדברים אלו מפנה ר' יוסי לפסוק מדברים יז, ו שבו קבועה דרישה לשניים או לשלושה עדים כתנאי להרשעה: 'על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת, לא יומת על פי עד אחד'. לימוד דומה מצוי במכילתא דר"י על הפסוק משמות כא, יב: "'ומכה איש ומת] מות יומת" (שמות כא, יב) – בהתראת עדים. או אינו אלא שלא בהתראת עדים? ת"ל על פי שנים עדים וגו' (יומת המת לא יומת על פי עד אחד, דברים יז, ו). הא מה ת"ל מות יומת? בהתראת עדים'.²¹

17 שמש (לעיל, הערה 1), עמ' 153, 162-163; דסברג (לעיל, הערה 4), עמ' 314-315; ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית, ירושלים תשל"ז, עמ' 155-162, בעיקר בעהרות 519, 557.

18 ראו סימאן-יפרה (לעיל, הערה 5), עמ' 511, in Theological Lexicon of the Old Testament vol II (1997), pp. 838, 843 (translator: Mark E. Biddle) (להלן: ון לייבן); וכן עור' 3, F, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs (eds.), Oxford 1907 p. 730 (להלן: BDB).

19 ראו שמש (לעיל, הערה 1), עמ' 164 הערה 57. שמש, שם, וכן בעמ' 153, סבור כי גם דין העדות המצטברת המתואר ברית דמשק משקף תפיסה של העדים כמי שמזהירים את הנאשם.

20 שמש, שם, עמ' 162; גילת (לעיל, הערה 4), עמ' 223.

21 מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין ד (מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 261). וראו גם דרשת ר' יצחק בספרי במדבר קיג (מהדורת כהנא, עמ' טו), הסבור כי ההתראה נלמדת מהפרשה העוסקת

דרישת ההתראה נקראת אל תוך הפסוקים העוסקים בעדים, ונראה שהיא הובנה כנובעת מהמשמעות המקראית של עדות, העולה לפעמים כדי אזהרה.

חלק ב: עדים, אזהרה והשבעה

במקומות שונים במקרא מתפקד הפועל 'להעיד' במשמעות הקרובה לאזהרה, כאשר המעיד מציין פורענויות ואסונות שונים הצפויים למועד אם לא יפעל כפי שנצטווה.²²

בעבודה זרה. על כך שהפניה זו מוליכה לפסוקים בדברים יז ראו מ' כהנא, ספרי במדבר מהדורה מבוארת, חלק ד, ירושלים תשע"ה, עמ' 817. יצוין כי הקשר בין עדות והתראה בא לידי ביטוי בכמה דרשות נוספות. כך למשל בעניין השור המועד, נאמר במכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין י (מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 284): 'והועד בבעליו (שמות כא, כט). מגיד שאינו חייב עד שהיתרו בו'. נראה שמסורת כזו משתקפת גם במשנה מכות ב, ג: 'השונא אינו גולה. ר' יוסי בר' יהודה אומר: השונא נהרג מפני שהוא כמועד'. וראו גם ספרי דברים רמב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 272) בהמשך הקטע המצוטט לעיל: "'את הנערה [...] אשר לא צעקה" (דברים כב, כד). להביא את המזידה בהתריית עדים. כשהוא אומר על דבר ואפעלפי שהתרה. ואת האיש [...] אשר ענה את אשת רעהו (שם). כשהוא או' על דבר ואף-על-פי שהתרה'. דרשה זו עומדת על כך שהמילים 'על דבר' מופיעות בפסוק פעמיים, לכאורה ללא צורך: 'והוצאתם את שניהם אל שער העיר ההוא וסקלתם אתם באבנים ומתו את הנער [הנערה] על דבר אשר לא צעקה בעיר ואת האיש על דבר אשר ענה את אשת רעהו ובערת הרע מקרבך'. הדרשה מניחה שהמילה 'דבר' מתייחסת להתראת עדים, לפחות בדברים כב, כד ואולי גם בדברים יט, טו. על 'דבר' במשמעות 'דיבור' בספרות חז"ל ראו דסברג (לעיל, הערה 4), עמ' 318-319.

סברות שונות הועלו לגבי מקור הקשר בין עדות ואזהרה. יש הסבורים שזו משמעותו המקורית של השורש עו"ד; ראו, I. L. Seligmann, 'Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren', B. Hartmann et al. (eds.), *Hebräische Wortforschung* (Vetus Testamentum Supp 16), Leiden 1967, pp. 251, 265-266; עמ' 155; וכן מ' קיסטר 'על שני מטבעות לשון בספר היובלים' תרביץ ע (תשס"א), עמ' 289-300. יש ששיערו שמשמעותו המקורית של הפועל עו"ד היא חזרה, וממשעות זו נגזר גם מוכן של אזהרה. ראו J. A. Thompson, 'Expansions of the עו Root', *Journal of Semitic Studies* 10 (1965) p. 222-240, 225. אחרים סבורים כי זהו פועל דנומינטיבי הגזור מהשם 'עד'; כך למשל ון ליובן (לעיל, הערה 18), עמ' 839; BDB (לעיל, הערה 18), עמ' 729-730. ון ליובן, שם, עמ' 843, הציע כי המשמעות של אזהרה התפתחה מתוך המופעים המקראיים שבהם האל מתואר כעד דווקא בהקשרים שבהם מעורבת קללה או מוטל עונש: 'the assertion of god's testimony functions either as a conditional self-curse in which the partner speaking invokes god's punishment upon oneself in the event that one does not keep the agreement (as in the oath, e.g., Gen 31:53b) or as a threat of God's punishment upon the other in the event of unfaithfulness (Gen 31:50). From this invocation of God as a witness as a threat of punishment 'ud hi may have developed the more

אולם כפי שאראה כעת, בכל ההקשרים האלו מונחת הנחת יסוד לגבי תפקידם של העדים בהקמת שבועה. בכל שבועה טמון איום בקללות שיחולו בגין הפרתה, ומכאן הזיהוי של השבעה עם אזהרה. לענייננו חשוב לעמוד על כך שלא מדובר באזהרה סתם אלא דווקא באזהרה אגב השבעה, כיוון שמאוחר יותר יהיה בכך כדי להסביר מדוע נתפסה פעולת העדים בהליך המשפטי כפעולה של השבעה. אפתח בהצגת הזיהוי הקיים בשפה המקראית בין זימון עדים והשבעה. לאחר מכן אעבור להראות כיצד הפכה הצורה 'להעיד ב-' מזוהה עם הקמת שבועה, גם ללא ציון עדים כלשהם.

זימון עדים והשבעה

שבועות בעולם העתיק תלויות תמיד בהעדת עדים אלוהיים המקנה להן תוקף.²³ שבועה אינה אלא הצהרה בפני העדים האלוהיים על התחייבות שנוטל על עצמו הנשבע (או, במקרה של השבעה, התחייבות המוטלת עליו). המקרא אינו יוצא דופן בהקשר זה, גם אם במקום עדים אלוהיים נזכר במקרא בעיקר אל אחד – אלוהי ישראל – המשמש כעד לשבועה.²⁴ מסיבות שאין כאן המקום להיכנס אליהן, עיקר הדיון בתפקיד העדים לשבועה בהקשר המקראי התמקד בשבועות ברית.²⁵ אכן,

“general meaning of “to warn” or “to exhort”
להוראה וצייווי, ראו הערה 56 להלן.

23 לתיאור תפקיד האלים כעדים לשבועות במזרח הקדום ראו M. Sandowicz, *Oaths and Curses: A Study in Neo-and Late Babylonian Legal Formulary* (Alter Orient und Altes Testament, vol. 398), Münster 2012, p. 5 n. 12 A. H. Sommerstein, ‘What is an Oath?’, A. H. Sommerstein & I. C. Torrance (eds.), *Oaths And Swearing In Ancient Greece*, Berlin and Boston 2014, p. 1–3; idem, ‘The Language of Oaths’, ibid, p. 76 F. V. Hickson, *Roman Prayer Language: Livy and the Aeneid of Vergil*, Stuttgart 1993, p. 107ff. וראו גם קיקרו, על החובות (תרגמה מרומית והוסיפה הערות: אביבה קציר), רמת גן 2003, עמ' 180, 104: 'שהרי השבועה היא התחייבות מקודשת; והדבר שהתחייבת והבטחת למלא, כאילו נוכח האל כעד, אותו יש לקיים.'

24 לתפקיד האל כעד לשבועה בהקשר המקראי ראו Y. Ziegler, *Promises to Keep: The Oath in Biblical Narrative* (Vetus Testamentum Supplements, vol. 120), Leiden 2008, pp. 10–11, 43–44 וההפניות המופיעות שם; מ"צ סגל, 'לבנית פסוקי השבועה והנדר בעברית', לשוננו א (תרפ"ט), עמ' 215–227, בעמ' 216.

25 כדוגמה לכך ראו I. Kottsieper, 'šāba', *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIV (2004), p. 311 (translator: Douglas W. Stott) השבועה לא נזכר בערך זה ולו פעם אחת, אף שהמחבר מעיר על הקשר בין שבועה וברית (ראו עמ' 318–319).

חלק בלתי מבוטל מהשבועות הנזכרות במקרא הן שבועות ברית.²⁶ להלן אזדקק בהרחבה לשבועות מקראיות הנזכרות בהקשרי ברית, ועל כן אציג את תפקיד העדים לשבועה על רקע המאפיינים של מוסד הברית; אולם תיאור זה רלבנטי במידה שווה לכל שבועה, בין במסגרת ברית ובין שלא במסגרת ברית.

כפי שהראו חוקרים רבים, הברית המקראית עשויה על פי דגם מוכר היטב של בריתות מדיניות מן המזרח הקדום;²⁷ בריתות לשיתוף פעולה שנכרתו בין שתי מעצמות שקולות בכוחן, או בריתות היררכיות בין אימפריה אזורית למלכים הכפופים לה. ביסוד הברית מונחת שבועה שנשבע המתחייב בברית בפני גורמים אלוהיים הנקראים לשמש כעדים כי יקיים את הוראות הברית.²⁸ שבועה זו, ככל שבועה, אינה אלא קללה מותנית המוטלת על הנשבע, המקבל על עצמו מראש כי

26 במופעים מקראיים רבים ברית ושבועה משמשות כמילים נרדפות ללא הבחנה ביניהן; ראו למשל בראשית כא, לא-לב; כו, כח; יהושע ט, טו (והשוו פסוקים טז-כ); מלכים ב' יא, ד; יחזקאל יי, פסוקים יג, טז, יח-יט. על תופעה זו ראו G. M. Tucker, 'Covenant and Contract Forms', *Vetus Testamentum* 15.4 (1965), pp. 487-503, in pp. 488-489. כפי שמראה טאקר, אין מדובר בעניין טרמינולוגי בלבד אלא במבנה משפטי זהה. יתרה מזאת, תופעה רומה מאפיינת גם את לשון הבריתות במזרח הקדום (שם, עמ' 492-497). גם המחזיקים בגישה מינימליסטית יותר, שלא מזהה את מוסד הברית עם מוסד השבועה, מכירים בכך שברית היא ביסודו של דבר התקשרות בשבועה. ראו N. Weeks, *Admonition And Curse: The Ancient Near Eastern Treaty/Covenant Form As a Problem in Inter-Cultural Relationships*, New York 2004, p. 177, המכנה את יחסי הברית 'oath-bound relationship'; וכן ח' תרמור, 'ברית ושבועה אמונים במזרח הקדום: גישתו של היסטוריון', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום ה'ו (תשמ"א-תשמ"ב), עמ' 149-173, בעמ' 156, הכותב כי השבועה הכוללת קללה עצמית 'היא חלק מהותי, אם לא בעל המשקל הרב ביותר' במסגרת הברית.

27 הספרות בנושא זה נרחבת מאוד; ראו סקירה כללית אצל א' אלטמן, בריתות מדיניות במזרח הקדום, ירושלים תשע"ח וההפניות המובאות שם; ובייחוד, 'b'riṭh', M. Weinfeld, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II (1977), p. 253 (translator: John T. Willis, revised edition). בולטת ביותר ההשוואה בין הברית שכורתים ישראל ואלוהיו, המכונה לעיתים 'עדות', לבין הסכמי adē המסדירים שבועות אמונים במסגרת יחסי כפיפות. על הסכמים אלו והשוואתם לדגם המקראי ראו למשל תרמור, שם, וכן M. Weinfeld, 'Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy', *Biblica* 46.4 (1965), pp. 417-427. לצורך מאמר זה מקובלת עלי ההנחה שלפיה 'עדות' במשמעותה המקראית היא ברית ואין לה קשר אטימולוגי למילה העברית 'עד'; ראו מ' פרנס, 'עדות, עדות עדוות במקרא על רקע תעודות חיצוניות', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום א (תשל"ו), עמ' 235-246, והמקורות הנזכרים שם.

28 בהקשר זה משתמשים בטרמינולוגיה הטכנית של זימון עדים המוכרת לנו מחוזים כלכליים ומפרוטוקולים משפטיים. ראו מ' ויינפלד, 'שבועת אמונים לאסרחדון – אופייה ומקבילותיה

במקרה של הפרת הוראות הברית הוא יסבול קללות ומכות שונות. פעמים רבות בצד הקללות יש גם ברכות: אם המתחייב בברית ישמור את ההתחייבויות שהוטלו עליו, הוא יזכה בשפע ובשגשוג. האלים העדים לברית, או לעיתים גורמי טבע שונים המזומנים כעדים (שמיים וארץ, ימים ונהרות), הם גם האחראים לאכיפת השבועה באמצעות הטלת הקללות והענקת הברכות.

הבריתות המקראיות בנויות, כאמור, בדגם דומה, אלא שיש להבחין בהן בין שני דגמי משנה. בבריתות בין צדדים אנושיים אלוהי ישראל מכונה עד לברית – ממש כמו האלים הדרד או מרדוך בבריתות הכתובות ארמית או אכדית.²⁹ דוגמה לכך היא, למשל, ההסכם שכורתים יעקב ולבן (בראשית לא). הסכם זה מכונה ברית (ועתה לְכָה נְכַרְתָּה בְרִית אֲנִי וְאַתָּה [פס' מד]), ובמסגרתו יעקב נשבע שבועה (וַיִּשְׁבַּע יַעֲקֹב בְּפָחַד אֲבִיו יִצְחָק [פס' נג]). האל נקרא לשמש כעד לברית (דָּאָה אֱלֹהִים עַד בְּיַד וּבִינְךָ [פס' נו]) והאלים העדים גם אוכפים את הברית ('אֱלֹהֵי אֲבֹתָם וְאֱלֹהֵי נְחֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבֹתָם' [פס' נג]).³⁰ לצד דגם הברית האנושית משמש אותו מודל גם להבניית הברית בין ישראל לאלוהיו, ברית שמצוותיה הן למעשה התחייבויות שהעם מקבל על עצמו בשבועה.³¹ בברית זו משמש אלוהי ישראל בתפקיד כפול: מחד גיסא הוא השליט הבכיר אשר כלפיו נשבעים שבועת נאמנות, ומתחייבים שלא להאמין באל זר. מאידך גיסא הוא גם האל המטיל קללות ועונשים על הפרת הברית

בעולם המזרח הקדום, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום א (תשל"ו), עמ' 51-88, בעמ' 69-70.

29 ראו דוגמאות רבות לכך בטפסי הברית המופיעים אצל אלטמן (לעיל, הערה 27), למשל בעמ' 482, 488 ועוד.

30 ברית זו נושאת מאפיינים נוספים של עולם הבריתות ובהם מצבת אבן, זבח וסעודה. על עיגון בריתות במצבות אבן ראו K. E. Slanski, *The Babylonian Entitlement narûs* (*kudurrus*): *A Study in their Form and Function*, Boston 2003 (לעיל, הערה 25), עמ' 158-160.

31 המצוות מכונות גם עדות או עדוות; כך למשל בברכים ד, מד-מה: 'וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל. אלה העדות והחוקים והמשפטים אשר דיבר משה אל בני ישראל בצאת מצרים'. וכן ירמיהו מד, כג: 'מפני אשר קיטרתם ואשר חטאתם לה, ולא שמעתם בקול ה', ובתורתו ובחוקותיו ובְעֵדוּתוֹ לֹא הלכתם, על כן קראת אתכם הרעה הזאת כיום הזה'. המחקר עמד על כך ששימוש זה הוא השאלה מהצורה הארמית 'עדן', שממנה הגיע גם הכינוי לשבועות האמונים האכדית adê. ראו פרנס (לעיל, הערה 27), עמ' 239 ואילך; T. Veijola, 'Zu Ableitung und Bedeutung von He'id I im Hebräisch', *Ugarit-Forschungen* 8 (1976), pp. 343-351, in pp. 347-348. המשמעות המילולית של 'עדן' הארמית היא שבועות (ברכים); ראו פרנס, שם, עמ' 240-241; אלטמן (לעיל, הערה 27), עמ' 25. בהתאמה, מצוות הברית – בעברית, 'עדות' – גם הן שבועות.

ומעניק את ברכות השפע כשכר על קיומה.³² כבריתות אלו האל לא מתואר כעד. תחת זאת גורמי טבע, ובעיקר הארץ והשמיים, נזכרים כעדים (כך למשל במהלך נאומו של משה בספר דברים, העוסק כולו במתווה הברית על הקללות והברכות הכרוכות בה, השמיים והארץ נזכרים כעדים ארבע פעמים).³³ מעניינת העובדה שהמקרא נזקק לעדים אלו אף שברור כי בתפיסה המקראית אין להם כוח משל עצמם לאכוף את השבועה. נראה שהצורך להזכיר אותם נובע מהשפעתו של דגם הבריתות במזרח הקדום: תיאור של ברית אינו שלם בלא עדים כלשהם.³⁴

המקום המרכזי שתופסים העדים האלוהיים בעולם הבריתות של המזרח הקדום נובע מתפקידם היסודי בהקמת שבועה: אין ברית ללא שבועה,³⁵ ואין שבועה ללא עדים אלוהיים.³⁶ השבועה טומנת בחובה קללה מותנית, במפורש או במשתמע, שעל ביצועה בפועל מופקדים האלים, עדי הברית. כאמור, במודל זה האלים אינם רק עדים פסיביים לשבועה; הם נקראים לאכוף על הנשבעים את חיוביהם על ידי הוצאת הקללה מן הכוח אל הפועל וענישת מִפְרֵי השבועה, או על ידי תשלום שכר למקיימיה. לאור זאת, עצם הקריאה לאלים להיות עדים הופכת להיות מוזהה עם חיוב בשבועה.³⁷

32 ראו המקורות הנזכרים בהערה 23 לעיל, וכן ציגלר (לעיל, הערה 24), והשוו סגל, שם. סגל מציע חלוקה בין שבועת העדות לשבועת האלה, אך כתיבתו קודמת לעבודתו של ויינפלד ולמחקרים חשובים אחרים על הברית המקראית ואינה מביאה בחשבון ממצאים שנתגלו בהם.

33 דברים ד, כו; ל, יט; לא, כה; לב, א. על העדת שמיים וארץ בספר דברים כלשון שבועה וכניסה לברית ראו 191–193, D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, Rome 1978, pp. 191–193; וכן ויינפלד, ברית (לעיל, הערה 27), עמ' 266–267, 276.

34 סימאן-יופרה (לעיל, הערה 5), עמ' 509: 'The formula seems to be inspired by the mention of deities and natural elements, which in Hittite and Aramaic contracts are summoned as judges, though here their function is clearly different'. סימאן-יופרה סבור שכאן נועד לשמיים ולאֵרֶץ תפקיד קונקרטי של עדים, בשינוי מהפורמולה המקובלת במזרח הקדום. על גורמי טבע כעדים לברית ראו: H. B. Huffman, 'The Covenant Lawsuit in the Prophets', *Journal of Biblical Literature* 78 (1959), pp. 285–295.

35 ראו המקורות הנזכרים בהערה 26 לעיל.

36 ראו המקורות הנזכרים בהערה 23 לעיל.

37 ראו למשל אלטמן (לעיל, הערה 27), עמ' 51, המנתח על פי קריטריון זה את מרכיב השבועה בתוך הברית. לדעתו העברת רשימת העדים לסוף לוח הברית כבריתות חיתות החל מהמאה השמונה עשרה לפנה"ס ואילך משקפת את הקטנת חלקה של השבועה בתוך הברית. גם בהקשר הרומי כינוי האל עד (testis) מספיק לעיתים כדי לזהות מרכיב של שבועה בטקסט נתון; ראו F. Hickson-Hann, 'Vergilian Transformation of an Oath Ritual: "Aeneid" 12.169–174, 213–215', *Vergilius* 45 (1999), pp. 22–38; 28 n. 24.

דוגמה לעיקרון זה בהקשר המקראי אפשר למצוא, למשל, בשבועה שמשביע שמואל את העם בסוף ימיו (שמואל א' יב, א-ה). לאחר שהוא מברר האם יש למי מקרב בני העם טענה כלפיו ('הנני ענו כי נגד ה' ונגד משיחו את שור מי לקחת וחמור מי לקחתי ואת מי עשקתי את מי רצותי ומיד מי לקחתי כפר ואעלים עיני בו ואשיב לכם' [פס' ג]), והם מודים שאין לאיש טענה כזו ('ויאמרו לא עשקתנו ולא רצונו ולא לקחת מיד איש מאומה' [פס' ד]), הוא משביע אותם כי אומנם כן הדברים: 'ויאמר אליהם עד ה' בכם ועד משיחו היום הזה כי לא מצאתם בידי מאומה, ויאמר עד' (פס' ה). בדברים אלו שמואל לא אומר 'השבעו לי', אלא רק 'עד ה' בכם'; ובכל זאת זוהי בכירור לשון שבועה, שכן המבנה היסודי של שבועה נשען כולו על זימון האל כעד.³⁸ כך עולה גם מההקבלה הברורה בין שמואל המשביע את העם ללבן המשביע את יעקב. לבן קורא ליעקב (בראשית לא, נ): 'דָּאָה אֱלֹהִים עַד בְּיָנִי וּבִינְךָ, והפסוקים מאשרים במפורש שהייתה בכך שבועה: 'וַיִּשְׁבַּע יַעֲקֹב בַּפֶּהד אָבִיו יִצְחָק' (בראשית לא, נג). באותו אופן, כאשר שמואל מכריז באוזני העם 'עד ה' בכם' הוא בעצם משביע אותם. העם מקבל על עצמו את נוסח השבועה באמצעות התגובה הקצרה המהדהדת את דברי שמואל: 'ויאמר עד'.

דוגמה נוספת לזימון האל כעד לנטילת שבועה מופיעה בירמיהו מב, ה-ו. לאחר שהעם למד את הלקח המר של החורבן, הוא פונה אל ירמיהו ומצהיר על מחויבותו לפעול מכאן ואילך תוך ציות לדבר הנביא:

והָמָּה אָמְרוּ אֶל יִרְמְיָהוּ יְהִי ה' בָּנוּ לְעַד אָמֶת וְנִאֲמָן אִם לֹא כָּלֵל הַדְּבָר אֲשֶׁר יִשְׁלַחְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֵלֵינוּ כִּן נַעֲשֶׂה. אִם טוֹב וְאִם רָע בְּקוֹל ה' אֱלֹהֵינוּ אֲשֶׁר אֲנוּ [וְאֲנַחְנוּ] שְׁלָחִים אֹתְךָ אֵלֵינוּ נִשְׁמָע לְמַעַן אֲשֶׁר יִיטֵב לָנוּ כִּי נִשְׁמָע בְּקוֹל ה' אֱלֹהֵינוּ.

באופן מעגלי משהו, בדברים אלו העם מזמן את האל כעד להתחייבות שהעם נוטל על עצמו לשמוע אל דבר האל; מעגליות זו נפתרת כמובן כאשר שמים לב לכך

וההפניות שם. ההצעה שייתכן זימון עדים אלוהיים ללא שבועה הועלתה במחקר השבועות

ביוון העתיקה; ראו I. Polinskaya, 'Calling upon Gods as Witnesses in Ancient Greece',

Mètis: Anthropologie des Mondes Grecs Anciens 10 (2012), pp. 23–37; אולם הצעה

זו אינה משכנעת, וראו הביקורת של סומרסטיין (לעיל, הערה 23), עמ' 4–5.

38 על נוסחה זו כלשון שבועה ראו סגל (לעיל, הערה 24), עמ' 219; ומכיוון אחר, על בסיס

ההשוואה לשבועות ברית, P. K. McCarter, *I Samuel* (The Anchor Bible 8), New York,

1980, p. 214

שזימון האל כעד אינו אלא לשון שבועה.³⁹ ראייה לכך עולה מניסוח משפט התנאי: 'יהי ה' בְּנוּ לְעַד אָמֶת וְנֶאֱמָן אִם לֹא כָּל הַדְּבָר אֲשֶׁר יִשְׁלַח ה' אֱלֹהֶיךָ אֵלֵינוּ בְּנַעֲשֶׂה'. תנאי כזה הוא אחד המאפיינים המובהקים של לשונות שבועה, ותכליתו לומר שהקללה תחול על ראש הנשבע אם יפר את ההתחייבות.⁴⁰ כך למשל אנו מוצאים בשבועת דוד לעמשא, שמואל ב' יט, יד: 'וְלַעֲמָשָׂא תִמְרוּ הַלֹּא עֲצַמִּי וּבִשְׂרֵי אֶתָּה כֹּה נַעֲשֶׂה לִּי אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִיף אִם לֹא שֶׁר צָבָא תִהְיֶה לְפָנַי כָּל הַיָּמִים תַּחַת יוֹאָב'. בדברים אלו נשבע דוד שעמשא יהיה שר צבא, לכן הקללה תחול אם לא יהיה שר צבא.⁴¹ באותו אופן, בדברי העם לירמיהו הם מקבלים על עצמם את העונשים והקלות שיחולו אם לא ימלאו אחר ההתחייבות שהם נוטלים על עצמם בשבועה. בכמה מקומות במקרא משמשת העדת עדים כלשון שבועה גם כאשר אין מדובר באל עצמו. כאמור לעיל, בברית המתוארת בספר דברים השמיים והארץ משמשים כעדים, ובדברי שמואל משיח האל (כפי הנראה, המלך) נזכר כעד לצד האל עצמו. גם אם גורמים אלו יכולים להיחשב 'מעין אלוהיים', הרי במקום אחד לפחות אנחנו יכולים להיות בטוחים שמדובר בעדים אנושיים לגמרי, ועם זאת קריאתם כעדים מקימה שבועה. הכוונה היא לתיאור ברית שכס ביהושע כד, כב-כה: 'וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל הָעָם עֵדִים אַתֶּם בְּכֶם כִּי אַתֶּם בְּחַרְתֶּם לָכֶם אֶת ה' לְעַבְדוֹ אוֹתוֹ; וַיֹּאמְרוּ עֵדִים. [...]. וַיִּכְרַת יְהוֹשֻׁעַ בְּרִית לָעָם בַּיּוֹם הַהוּא, וַיֵּשֶׁם לוֹ חֶק וּמִשְׁפָּט בְּשִׁכְמָם'. במסגרת ברית זו העם מושבע באמצעות אותה נוסחת השבעה שכבר פגשנו לעיל: כמו שמואל המכריז באוזני העם 'עד ה' בכס', מכריז גם יהושע 'עדים אתם בכס', ובשני המקרים העם עונה לקריאה באותה תשובה טקסית: 'עד'/'עדים'.⁴² מקבילה ברורה זו והקשר הברית המפורש שבתוכו היא מופיעה הביאו את החוקרים למסקנה כי גם במקרה זה זימון העדים אינו אלא לשון שבועה, אף שהעדים אינם אלוהיים אלא אנושיים.⁴³ כפי שאראה בהמשך, בתקופה הבתר־מקראית אנו מוצאים מופעים דומים שבהם עדים אנושיים מקימים את השבועה.

39 ראו י' הופמן, ירמיה כרך 2 (מקרא לישראל), תל אביב תש"ס, עמ' 729; סימאן-יופרה (לעיל, הערה 5), עמ' 506.

40 על נוסחאות תנאי כלשון שבועה ראו סגל (לעיל, הערה 24), עמ' 217; C. Van Leeuwen, 'Die Partikel *Syntax and Meaning: Studies in Hebrew Syntax and Biblical Exegesis*' (Old Testament Studies, vol. 18), Leiden 1973, p. 34–38. התנאי יכול להיות שלילי או חיובי, על פי תוכן השבועה.

41 והשוו למשל שמואל א' ג, יז; כה, כב; מלכים א' כ, י; מלכים ב' ו, לא, ועוד.

42 והשוו רות ד, י-יא.

43 על פסוקים אלו כמבטאים לשון שבועה, כאשר בני העם המקבלים על עצמם את השבועה הם בעת ובעונה אחת גם עדי השבועה, ראו W. T. Koopmans, *Joshua 24 as Poetic Narrative* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement, vol. 93),

'להעיד' בעברית מקראית: להעיד בפלוגי = להשביע את פלוגי

עמדתי על כך שהתפיסה שלפיה זימון עדים (אלוהיים בדרך כלל) מזוהה עם פעולה של השבעה מתועדת היטב במקרא. נשים לב כי הפועל המציין זימון עדים בעברית מקראית הוא הפועל 'להעיד', הגזור מהשורש עו"ד בכניין הפעיל. כך הוא מופיע למשל בישעיהו ח, ב, אגב מה שנראה כחתימת שטר במעמד עדים: 'וְאָעִידָהּ לִי עֲדִים נְאֻמִּים אֶת אֹרְיָה הַכֹּהֵן וְאֶת זְכַרְיָהוּ בֶן יִבְרָכְיָהוּ'; וכן במקרים נוספים.⁴⁴ כעת ברצוני לטעון כי בעקבות הקשר בין פעולת זימון העדים להשבעה, מתחיל הפועל 'להעיד' לשאת משמעות עצמאית של השבעה, גם מבלי להזכיר במפורש עדים כלשהם. כפי שאראה, התבנית הופכת פשוטה יותר: המעיד בפלוגי משביע את פלוגי, ונראה שזוהותם של העדים שאליהם מתייחס הפועל במקור, או אפילו עצם קיומם, אינם חשובים עוד. ההשבעה כוללת לא רק הוראה בדבר התנהגות עתידית, אלא גם את העונש שיחול במקרה של הפרת השבועה, ולעיתים גם הבטחות שפע כגמול על קיומה הנאמן. מארג משמעות זה מקופל כולו בשימושים השונים של הפועל 'להעיד' במקרא, שאותם מקובל לפרש במשמעות של אזהרה.

הדוגמה המובהקת לשימוש כזה מופיעה במלכים א' ב, מב-מג:⁴⁵

- T. C. Butler, *Joshua 13–24*, (Word Biblical Commentary, vol. 7b²), Grand Rapids 2014, p. 326. קופמנס דן בעמדותיהם של חוקרים אחרים שסברו כי העובדה שאין מדובר בעדים אלוהיים מעמידה בספק את השאלה אם אומנם לפנינו לשון שבועה, ודוחה אותן באופן משכנע (שם, עמ' 149–151). עדים אנושיים ל שבועת ברית מופיעים, אומנם במקרים נדירים, גם בכריתות חיתיות. על תופעה זו ראו E. Devecchi, 'We are all Descendants of Šuppiluliuma, Great King – The Aleppo Treaty Reconsidered', *Die Welt des Orients* 40.1 (2010), pp. 1–27
- 44 וראו גם ירמיהו לב, פסוקים י', כה, מד, וכן דברים ד, כו; ל, יט, הנזכרים לעיל. לשימושים של הפועל 'להעיד' שאינם מצייתים לדגם זה ראו הערה 52 להלן.
- 45 על הסיווג של מופע זה במשמעות של אזהרה ראו BDB (לעיל, הערה 18), עמ' 730, וכן בתרגומיהם של חוקרים שונים: M. M. Cogan, *1 Kings* (Anchor Bible 10), New York 2001, p. 7: 'Did I not have you swear by YHWH and warned you: On the day that you leave and go anywhere, you know full well that you shall surely die' M. J. Mulder, *Kings, vol. 1: 1 Kings 1–11* (Historical Commentary on the Old Testament), Leuven 1998, p. 126: 'Did I not make you swear by YHWH and very clearly warn you [...]'. בהמשך דבריו מעלה מולדר את ההשערה שיש קשר בין ניסוח זה ובין שבועה: 'When god is witness, a person may, upon a failure to keep the oath, bring down the malediction upon himself. He may also call forth God's punishment as a threat upon himself. Van Leeuwen thinks that from this line of thought the meaning "to warn", "to admonish" can be developed [...] This meaning is perhaps somewhat too weak here. We prefer: to state under oath'

וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ וַיִּקְרָא לְשִׁמְעִי וַיֹּאמֶר אֵלָיו הֲלוֹא הִשְׁבַּעְתִּיךָ בְּה' נֹאֶעַד בְּךָ לֹאמֹר
בְּיוֹם צִאתְךָ וְהִלַּכְתָּ אֲנִי וְאָנֹכִי יָדַעַתְּ דָּעַתְּ כִּי מוֹת תָּמוּת; וְתֹאמַר אֵלָי טוֹב הַדְּבָר
שִׁמְעִיתִי. וּמִדּוּעַ לֹא שִׁמַּרְתָּ אֶת שְׁבַעַת ה' וְאֶת הַמְצִוָּה אֲשֶׁר צִוִּיתִי עָלֶיךָ.

בדברים אלו מזכיר המלך שלמה לשמעעי את התחייבותו שלא לצאת מירושלים כנתאי להגנה על חייו, התחייבות אשר הופרה בסופו של דבר. לכאורה, כאשר שלמה 'מעיד' בשמעעי הוא מזהיר אותו שלא יצא מירושלים פן ימות. אולם נשים לב כי בדבריו של שלמה, הפועל 'השבעתוך' מקביל לביטוי 'אעיד בך': 'להעיד' כאן פירושו להשביע, או להטיל התחייבות. המלך אף מזכיר את העובדה שבמעמד שבו הוטלה השבועה על שמעעי הוא קיבל אותה על עצמו כשאמר 'טוב הדבר, שמעתי'.⁴⁶ ממילא, מכוח התחייבותו שלו בשבועה עומד שמעעי לשאת כעת כתוצאות הפרתה. דוגמה נוספת שבה הפועל 'להעיד' משמש במשמעות שמקובל להבינה כאזהרה, הפעם בהקשר של שבועת ברית, נמצאת בספר ירמיהו יא, ו-ח. הנביא פונה אל העם החוטא בדברים הבאים:

שָׁמְעוּ אֶת דְּבָרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם. כִּי הֵעַד הֵעַדְתִּי בְּאֲבוֹתֵיכֶם
בְּיוֹם הַעֲלוֹתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה הִשְׁכַּם וְהֵעַד לֹאמֹר: שָׁמְעוּ
בְּקוֹלִי. וְלֹא שָׁמְעוּ וְלֹא הִטּוּ אֶת אָזְנָם וַיִּלְכּוּ אִישׁ בְּשִׁרְיוֹת לִפְנֵי הָרַע, נֹאבִיא
עֲלֵיהֶם אֶת כָּל דְּבָרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת אֲשֶׁר צִוִּיתִי לַעֲשׂוֹת וְלֹא עָשׂוּ.⁴⁷

46 לשורש שמ"ע יש גם משמעות של הסכמה בעברית מקראית. ראו למשל בראשית לז, כו-כז: 'וַיֹּאמֶר יְהוּדָה אֶל אָחָיו מֶה בָּצַע כִּי נִהַרַג אֶת אַחֵינוּ וְכִסִּינוּ אֶת דַּמוֹ. לָכֵן וְנִמְכְּרֵנוּ לְיִשְׁמָעֵאלִים וְיִדְנּוּ אֶל תְּהֵי בּוֹ כִּי אַחֵינוּ בְּשִׁרְנוּ הוּא וַיִּשְׁמְעוּ אָחָיו'. שופטים יא, יז: 'וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל מַלְאָכִים אֶל מֶלֶךְ אֲדוֹם לֵאמֹר אֲעֲבְרָה נָא בְּאַרְצְךָ וְלֹא שָׁמַע מֶלֶךְ אֲדוֹם וְגַם אֶל מֶלֶךְ מוֹאָב שָׁלַח וְלֹא אָבָה וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּקֶדְשׁ'. וכן בראשית לד, פסוקים יז, כד; מלכים א' ה, כב; שם, יב, טז; מלכים ב' טז, ט; ובמקומות נוספים. ראו גם כוגן (לעיל, הערה 45), עמ' 179.

47 לשונות ההקדחה בפסוקים אלו מתורגמות בדרך כלל בתרגומים לא מילוליים, לרוב באמצעות פועלי אזהרה. ראו, R. P. Carroll, *Jeremiah, A Commentary* (Old Testament Library), London 1986, p. 266: 'For I solemnly warned your fathers when I brought them up out of the land of Egypt, warning them persistently...'; W. L. Holladay, *Jeremiah 2* (Hermeneia), Minneapolis 1989, p. 346: 'for I really have admonished your fathers from the day I brought them up from the land of Egypt, until this day, early and consistently...'; W. McKane, *Jeremiah I* (International Critical Commentary), Grand Rapids 1996, p. 236: 'I solemnly and urgently warned your fathers to obey...'; J. Bright, *Jeremiah* (Anchor Bible 21), New York 1965, p. 81: 'for I solemnly warned your fathers when I brought them up from the land of Egypt, and until this

בדברים אלו ברור הקשר בין פעולתו של הנביא המעיד ('הַעֲדָתִי') ובין הברית: כשירמיהו מעיד בעם הוא קורא להם לקיים את דברי הברית. זוהי קריאה מחייבת, והפרתה גוררת סנקציה אלוהית שאף היא חלק מאותה ברית עצמה.⁴⁸ לכן העונש הוא: 'ואביא עליהם את כל דברי הברית הזאת'. ההעדרה באבות היא הפעלה של מנגנון השבועה המונח ביסוד הברית, הכולל בתוכו מיניה וביה את הסנקציות שיחולו במקרה של הפרה.⁴⁹

קריאה להתקשרות בברית, או להתחייבות הדרית המעוגנת בשבועה, מסבירה גם את המקרים שבהם בעקבות השימוש בפועל 'להעיד' מצפים לתוצאות חיוביות, במקום התוצאות השליליות הרגילות. דוגמה לשימוש כזה נמצאת בזכריה ג, ו-ז: 'וַיַּעַד מְלֶאכֶּה ה' בַּיהוָשֶׁעַ לְאָמֹר כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת, אִם בְּדַרְכֵי תֵלֵךְ וְאִם אֶת מִשְׁמְרֵתִי תִשְׁמֹר וְגַם אֶתָּה תִּדְרֹן אֶת בֵּיתִי וְגַם תִּשְׁמֹר אֶת חֻצְיָי וְנִתְתִּי לְךָ מִהַלְכִים בֵּין הָעַמִּידִים

day have continued without ceasing to warn them: obey my voice!'; J. Lundbom, *Jeremiah 1–20* (Anchor Bible 21A), New York 1999, p. 614: 'for I told your fathers emphatically in the day I brought them up from the land of Egypt, constantly told'. והשוו מקבילות קרובות בירמיהו ז, פסוקים כה-כו, שם במקום השורש עו"ד מופיע השורש רב"ר.

48 המפרשים עומדים בהרחבה על הקשר בין פסוקים אלו לתיאולוגיית הברית הרויטרנומיסטיית; ראו למשל הופמן (כרך 1, לעיל, הערה 39), עמ' 309–310; מקיין, שם, עמ' 236–246; קרול, שם, עמ' 267; הולדיי, שם, עמ' 349–353. למרות זאת מתפרש השורש עו"ד על פי רוב במובן כללי של אזהרה ולא כנוגע להתקשרות בברית. כך כותב למשל קרול, בעמ' 267–269: 'It is preached to those living after the disaster and is intended to: warn them about the consequences of disobedience [...] the fathers so warned and destroyed by the curses of the covenant are in fact the generation of Jerusalem's destruction [...]'. הופמן, שם, עמ' 314, מציע גרסה היברידית המחברת בין עדות ואזהרה: 'העד העידות – לא הסתפקתי בדברים שנאמרו בתקופת יציאת מצרים, אלא משך כל הדרורות התריתי והזהרתי שיש לציית לברית, ואתם העדים לכך'.

49 קריאה זו נתמכת גם על ידי ההקבלה שעליה עמדו מפרשים שונים בין פסוקים ז-ח בפרק יא, שתוכנם חסר בתרגום השבעים, לבין פסוקים ד-ה, שעוסקים בשבועה שנשבע האל לאבות. ראו למשל מקיין, שם, עמ' 236: 'Verses 1–5 and 6–8 have a similar theme and the second could be described as a variation of the first' (הערה 39), עמ' 309: 'פס' א-ה מתמקדים בקללה למפירי הברית ובהזרה, בפס' ו-ח חוזרת ההזרה ונוספת עליה הבהרה בדבר סרבנותו המוחלטת של העם'. וראו העמדה מילולית של המקבילות אצל לונדבו (לעיל, הערה 47), עמ' 615–616. באותו אופן יש להבין את דברים ח, יט-כ: 'וְהָיָה אִם שָׁכַחְתָּ שְׂכַחְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִלַּכְתָּ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְעַבַּדְתָּם וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם הַעֲדֵתִי כִּם הַיּוֹם כִּי אֲבַדְתָּ אֶבְרֹן. פְּגוּמֵי אֲשֶׁר ה' מֵאֲבִיד מִפְּנִיכֶם פֶּן תֵּאבְדוּן עַקֵּב לֹא תִשְׁמְעוּן בְּקוֹל ה' אֱלֹהֵיכֶם'. לא מדובר כאן באזהרה גרידא, אלא בהעדרה – השבעה שהיא חלק מההתחייבות בברית.

הָאֱלֹהִים.⁵⁰ בדברים אלו מבטיח מלאך ה' ליהושע הכהן הגדול גמול על שירות נאמן. הקשר בין הבטחת הגמול – 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה' – לבין ההתחייבות – 'אם בדרכי תלך ואת משמרותי תשמור' – ניכר בכיורו. בהתאם למנגנון הברית, שבועת הנאמנות כוללת לא רק סנקציות במקרה של הפרה אלא גם הבטחה לשגשוג והצלחה במקרה של קיום נאמן.⁵¹

אם כן, על פי הקריאה המוצעת, להעיד במישהו פירוש לחייבו בשבועה בתוצאות שינבעו ממעשיו. כך מתפרשים היטב גם מופעים אחרים של התבנית 'להעיד ב-' במקרא, בייחוד אלו שעניינם אזהרה.⁵² כעת נוכל לחזור לדוגמה של אחי יוסף, שבה אנו קוראים כי כאשר אביהם מבקש מהם בפעם השנייה לרדת למצרים לשבור אוכל, הם אומרים לו (בראשית מג, ג): 'הָעֵד הָעֵד בְּנוֹ הָאִישׁ לֵאמֹר לֹא תֵרְאוּ פָנַי בְּלִמְתִּי אֲחִיכֶם אַתְּכֶם'. כאמור לעיל, פסוק זה מובא תדיר כדוגמה לשימוש בפועל 'להעיד'

50 M. J. Boda, *The book of Zechariah* (New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids and Cambridge 2016, p. 242: 'Then the messenger of Yahweh warned Joshua, saying: thus said Yahweh of hosts [...] [וְהַמְשִׁיחַ, בְּפִירוֹשׁ גּוֹפוֹ (עמ' 244): 'The darker nuance to this verb stands in contrast to the largely positive tone of the vision report in 3:1–5 [...] this address announces a bilateral agreement which makes the promise depend on the fulfilment of demands']'. C. L. Meyers and E. M. Meyers *Haggai, Zechariah* (Anchor Bible 25B), New York 1987, p. 178: 'The Angel of Yahweh charged Joshua: thus said Yahweh of hosts, if you walk in my ways and if you keep my service, then you will render Judgment in my House and you will administer my courts' (עמ' 194): 'Charged: the Hiphil of 'wd, a denominative from 'eda, "testimony", had an official ring to it; often witnesses are involved. The verb anticipates the solemnity and authority of the ensuing message, an official job description, delivered to Joshua'

51 ונראה שכך יש לפרש גם את המופע של פועל זה באיכה ב, יג: 'מָה אֲעִירְךָ מֵהָ אֲדָמָה לְךָ הַבַּת יְרוּשָׁלַם מֵהָ אֲשׁוּה לְךָ וְנִגְחַמְךָ בַתּוֹלַת בַּת צִיּוֹן כִּי גִדּוֹל כִּיּוֹם שְׂבָרְךָ מִי יִרְפָּא לְךָ'. מה אעירך – אלו ברכות אוכל להבטיח לך.

52 אומנם כמה שימושים מקראיים אינם מצייתים לדגם זה. ראו למשל מלכים א' כא, פסוקים י, יג (פרשת כרם נבות); מלאכי ב, יד; נחמיה יג, טו. במופעים אלו נראה כי העד הוא נושא הפועל. ייתכן שבחלק מהמקרים הללו מדובר על צורת העתיד של בניין קל ולא על צורה בבניין הפעיל (ברומה לשורש ב"ן הגוטה בעתיד בצורה 'בין'). ראו W. Gesenius, *Gesenius Hebrew Grammar*, rev. E. Kautzsch, 2nd English ed., Oxford 1910 (translator: A. E. Cowley), p. 202, §73. הריון המלא במקורות אלו והיחס ביניהם לבין יתר המופעים של הפועל 'להעיד' במקרא חורג מתחומיו של מאמר זה ואני מקווה להידרש אליו במחקר עתידי.

במובן של אזהרה,⁵³ אך אפשר להראות שמונחת ביסודו אותה תשתית משפטית של השבעה. בפרק הקודם, כאשר יוסף נפרד מן האחים שבאים אליו בפעם הראשונה, הוא אומר להם (בראשית מב, טו): 'חִי פְרַעָה אִם תֵּצְאוּ מִזֶּה, כִּי אִם בָּכוֹר אֲחִיכֶם הַקָּטָן הִנֵּה'.⁵⁴ המילים 'חי פרעה', כמו 'חי המלך' או 'חי נפשי', הן נוסחת השבעה מובהקת.⁵⁵ דוגמה זו מלמדת עוד כי לא תמיד מקבל השבועה הוא אקטיבי, כמו שמעי המשיב לשלמה המלך 'טוב הדבר, שמעתי'. במקרים אחרים השבועה מטילה איסור מחייב אף שמקבל השבועה פסיבי ביחס אליה, כמו במקרה של אחי יוסף. עוד יש לשים לב כי בכל הצורות האלו, הצורה להעיד ב' כוללת גם משמעות של הוראה. זו יכולה להיות הוראה ספציפית, כמו זו שנותן יוסף לאחיו להביא איתם את בנימין, או הוראה כללית על קיום מצוות האל כמו זו המופיעה בלשונו של ירמיהו. כמו אזהרה, גם ציווי והוראה שייכים לתחום הסמנטי של השבעה, אולם אין מדובר בהוראה בלבד אלא בהוראה מחייבת שסנקציות בצידה.⁵⁶

- 53 ראו BDB (לעיל, הערה 18), עמ' 730, וראו גם N. M. Sarna, *Genesis: The Traditional Hebrew Text with the new JPS Translation*, Philadelphia 1989, p. 297; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 18–50* (New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids 1995, p. 538: 'The man adamantly warned us: you shall not appear before me unless your brother is with you'
- 54 יש מהפרשנים המצביעים על קשר בין הפסוקים, אך נראה שאינם יורדים לסוף משמעותו. ראו למשל המילטון (לעיל, הערה 47), עמ' 540: 'Nowhere in 42:15ff does Joseph say as much to his brothers. Judah may be offering a loose paraphrase of Joseph's words in 42:18–20 [...] or Judah's words could be a deliberate embellishment. Or perhaps they are exact remarks of Joseph to his Brothers to which we, the readers, do not have access'
- 55 על נוסחת שבועה זו ראו M. Greenberg, 'The Hebrew Oath Particle Hay/Hē', *Journal of Biblical Literature* 76/1 (1957), pp. 34–39; M. R. Lehmann, 'Biblical Oaths', *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 81.1 (1969), pp. 74–92; סגל (לעיל, הערה 24), עמ' 222–223; ציגלר (לעיל, הערה 24), עמ' 105.
- 56 הצעות שונות הוצעו ביחס לשאלה כיצד התפתח פועל זה לשאת במשמעות של הוראה. יש שראו בכך מעתק סמנטי המאוחר למשמעות המקורית של אזהרה – קיסטר (לעיל, הערה 22), עמ' 296 הערה 38. אחרים הציעו שאכן מדובר בפועל דנומינטיבי אלא שהוא אינו קשור קשר אטימולוגי ל-'עד' העברי, אלא נגזר מהמילה 'עדות' המושאלת מארמית (כאמור בהערה 31 לעיל, 'עדות' בעברית הן 'חוקים, מצוות'); ראו ויולה (לעיל, הערה 31), עמ' 343, ובעקבותיו גם סימאין-יופרה (לעיל, הערה 5), עמ' 510–512. טיעון זה מתבסס בעיקר על שני פסוקים שבהם 'עדות' היא המושא הישיר של הפועל 'להעיד'. כך למשל במלכים ב' יז, טו: 'וַיִּמְאַסוּ אֶת-חֻקֵי וְאֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר כָּרַת אֶת אֲבוֹתָם וְאֶת עֲדוּתוֹ אֲשֶׁר הֵעִיד בָּם וַיִּלְכוּ אַחֲרֵי הַהֶבֶל וַיַּהַבְּלוּ וְאַחֲרֵי הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סָבִיבְתֶם אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתָם לְבַלְתִּי

'להעיד' ביוונית: מקבילות מטקסטים נוצריים מוקדמים ומהברית החדשה
 בתקופה הברית-מקראית אנו מוצאים תפוצה נרחבת של הרעיון שלפיו זימון עדים
 מזוהה עם הקמת שבועה בטקסטים נוצריים מוקדמים וכן בברית החדשה.⁵⁷ פעמים
 רבות אפשר להבחין בטקסטים אלו ביישום מושכל של אלמנטים טיפוסיים השאובים
 מנוסחאות מקראיות של שבועה וברית, לעיתים בווריאציות קלות. בחלק מהמקרים
 העדים המקימים את השבועה נזכרים במפורש; בשלב זה נפוץ יותר השילוב בין
 עדים אלוהיים ועדים אנושיים. לצד זאת, הפועל היווני μαρτύρομαι, שתרגומו
 המילולי 'לזמן עדים' (מקביל בהוראתו לפועל המקראי 'להעיד'),⁵⁸ משמש באופן

עֲשׂוֹת כָּהֶם'. וברומה לזה בנחמיה ט, לד. כנגד הצעה זו עומדים המופעים שבהם נראה שיש
 קשר בין הצורה 'להעיד ב-' במשמעות של זימון עדים ובין אותה צורה במשמעות של ציווי
 והוראה (ראו למשל היחס בין דברים ד, כו לדברים לב, מו-מז). לעומת זאת, הצעתי מבארת
 את השימוש בצורה 'להעיד ב-' במשמעות של הוראה מבלי להיזקק להבחנה בין מסלולים
 אטימולוגיים שונים, היות שכאמור השבעה כוללת בתוכה את המטען הסמנטי של הוראה
 וציווי. אשר לצירוף 'להעיד עדות', אפשר להסביר אותו היטב גם אם אין מדובר במושג
 פנימי: נראה שמדובר בתרגום בכואה (calque) של צירופים דומים שעניינם קשירת ברית
 ויצירת התחייבות בת תוקף, שאנו מוצאים בשפות עתיקות אחרות: riksa rakāsu באכדית,
 iṣhiul iṣhija בחיתית, 'לְקַיְמָה קְיָם' בארמית (דניאל ו, ח); והשוו גם 'לְאָסֵר אָסֵר' (במדבר ל,
 ג). על צירופים אלו ראו M. Weinfeld, 'Berit—Covenant vs. Obligation', *Biblica* 56.1 (1975) pp. 120, 122–123.
 הרחבה במאמרי O. Malka, 'On the Meaning of hē'ed in Biblical Hebrew: Between
 Summoning Witnesses and Imposing Oaths', *Vetus Testamentum* (forthcoming).
 על עדות בברית החדשה ראו H. Strathmann, 'μάρτυς', *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IV (1967), p. 474 (translator: Geoffrey W. Bromiley); A. A. Trites, *The New Testament Concept of Witness* (Society for New Testament Studies Monograph Series 31), Cambridge 2004.
 על הצורה μαρτύρομαι ראו שטרטמן, לעיל בהערה זו, עמ' 510, וכן טריסט, לעיל בהערה זו, עמ' 74–75. טריסט מפרש את הפועל
 μαρτύρομαι במשמעות של אזהרה (to warn) או תוכחה (to charge), ברומה לפרשנויות
 שהוצעו לפועל 'להעיד' בעברית מקראית. והשוו גם S. E. Smetko, *The Function and Significance of Middle Voice Verbs in The Greek New Testament*, PhD. Dissertation, Australian Catholic University 2018, pp. 76 (μαρτύρομαι), 101 (μαρτύρομαι).
 לצד המשמעויות של אזהרה ותוכחה מציינת סמטקו כי הפועל μαρτύρομαι מבטא
 הצהרה מחויבת מאוד, שאותה היא מתארת לעיתים כ'עדות בשבועה'; אך פרשנות זו רואה
 את נושא הפועל כעד, ומבחינה זו היא שונה מהפרשנות שאני מבקשת להציע. לעומת זאת,
 שטרטמן מעיר כי במקומות מסוימים משמעותו של הפועל היא השבעה (שם, עמ' 512),
 וכך סבורים גם מפרשים רבים של ספרי הברית החדשה. אפנה לדבריהם של מפרשים אלו
 בהקשרם.

⁵⁸ 'μαρτύρομαι', H. G. Liddell, R. Scott & H. S. Jones, *Greek-English Lexicon* (ninth

טכני, פורמלי, במשמעות של הטלת שבועה או השבעה, גם ללא ציון זהותם של העדים המזומנים או אפילו מבלי להזכיר את עצם קיומם.⁵⁹ להלן אציג כמה דוגמאות לכך, ובמקרים המתאימים אציין לצידן את התבנית המקראית שכפי הנראה שימשה להן השראה.

בצוואות השבטים, טקסט נוצרי מוקדם המשמר מסורות יהודיות מימי הבית, אנו מוצאים כמה פעמים שימוש בצורת השבעה שבה מזומנים גורמים אלוהיים כעדים. דוגמה לצורת השבעה כזאת ללא שימוש בפועל המציין זימון עדים מצויה בפסוקים האחרונים של צוואת לוי.⁶⁰ בקטע זה מתוארים דבריו האחרונים של לוי לבניו, כשהוא כבר על ערש דווי, והוא מפציר בהם לדבוק באל הטוב וללכת בדרכיו (פרק יט, 1-3):

- | | |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none"> • הַעֲדֹתַי בְּכֶם הַיּוֹם אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ הַחַיִּים וְהַמָּוֹת נִתְּתִי לְפָנֶיךָ הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה וּבְחִרְתָּ בְּחַיִּים לְמַעַן תַּחֲיֶיהָ אִתָּהּ וְזָרַעַד (דברים ל, יט) • וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם עַד ה' בְּכֶם וְעַד מְשִׁיחוֹ הַיּוֹם הַזֶּה כִּי לֹא מִצְּאֵתֶם בְּיַדִּי מְאוּמָה וַיֹּאמֶר עַד (שמואל א' יב, ה) • וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל הָעָם עֲדִים אַתֶּם בְּכֶם כִּי אַתֶּם בְּחִרְתֶּם לְכֶם אֵת ה' לְעֵבֹד אוֹתוֹ וַיֹּאמְרוּ עֲדִים (יהושע כד, כב) | <p>ועתה בני שמעו כולכם בחרו לכם את האור או את החושך את תורת ה' או את מעשי בליעל. ויענהו בניו ויאמרו: לפני ה' נלך ובתורתו. ויאמר אליהם אביהם: עד ה' ועדים מלאכיו ואתם עדים ואנוכי עד על דבר מוצא פיכם (μαρτυς κύριος, και μαρτυρες οι ἄγγελοι αὐτοῦ, και μαρτυς ἐγώ, και μαρτυρες ὑμεῖς .(περὶ τοῦ λόγου τοῦ στόματος ὑμῶν ויאמרו לו בניו: עדים.⁶¹</p> |
|--|--|

ed. with supplements), Oxford 1996, p. 1082; וראו גם הערך 'μαρτυρῶ' שבו נושא הפועל הוא העד, שם.

59 מצאתי ראיות ראשוניות לשימושים כאלו גם בטקסטים יווניים ילידיים, אצל קסנופון, הרודוטוס ותוקידידוס: X.Cyr.7.1.9, Hdt. 5.93, Thuc. 6.29. הדיון המלא במקורות אלו והקשר שלהם לשימושים בפועל μαρτύρομαι בטקסטים יהודיים ונוצריים חורג מתחומי של מאמר זה.

60 אומנם אי אפשר לקבוע אלו חלקים מתוך צוואת לוי הם מימי הבית, אולם לענייננו די בכך שהטקסט כולו התחבר במאות הראשונות לספירה. על בסיס העובדה שכבר אוריגנס מצטט אותו, מקובל לתארך את החיבור הערוך לראשית המאה השלישית לספירה. ראו H. W. Hollander & M. De Jonge, *The Testament of the Twelve Patriarchs – a Commentary*, Leiden 1985, pp. 15–16

61 בתרגום 'אוסטיריזצור, א' כהנא (עורך), הספרים החיצוניים, כרך ראשון, ספר ראשון, תל אביב תרצ"ז, עמ' קע.

בדברים אלו משלב בעל צוואת לוי בין כמה מופעים מקראיים שבהם זימון העדים מבטא הקמת שבועה. בין היתר הוא מהדהד את דברים ל', יט, שם נזכרים השמיים והארץ כעדים לברית בין האל לעמו על רקע הבחירה בין הטוב והרע, הברכה והקללה. כאמור לעיל, ברכה וקללה הן מהיסודות המגדירים את השבועה: הקללה מוטלת בגין הפרת השבועה, והברכה היא שכר למקימה. לצד זאת, המחבר חוזר על התבנית המופיעה בשמואל א' יב, ה וביהושע כד, כב, שבה הקריאה 'עַד ה' בְּכֶם' / 'עֲדִים אַתֶּם בְּכֶם' נענית בהד: 'עַד'/'עֲדִים'. לעיל עמדתי על כך שקריאה זו היא לשון השבעה.⁶² כמו ביהושע, גם בצוואת לוי המושבעים עצמם משמשים עדים לשבועה. אולם נשים לב שבדבריו של לוי מתווסף אלמנט נוסף: לצד הבנים המושבעים, ועמם כמובן האל וישויות שמימיות אחרות, גם לוי עצמו, המשביע את בניו, מכונה עד.

בצוואת לוי מזומנים האל ובני אדם יחד כעדים לשבועה ללא שימוש בפועל שהוראתו 'להעיד'. בצוואת ראובן מופיעה נוסחת השבעה דומה שמופיע בה פועל כזה: 'הנה העידותי בכם היום (ἐπιμαρτύρομαι ὑμῖν [...] σήμερον) את אלהי השמים אשר לא תלכו בפשע נעורים ובזנונים אשר בם נכשלתי אנוכי ואחלל יצוע יעקב אבי' (צוואת ראובן א, 6). כמו לוי, גם ראובן מורה לצאצאיו ללכת בדרכי האל, אולם את הוראתו הוא מנסח בלשון העדת עדים. ללשון השבעה זו מקבילות פנימיות בצוואת ראובן, למשל בדברים הבאים: 'ואשביעכם באלוהי השמים לעשות אמת איש את קרובו ולהתהלך באהבה איש את אחיו' (צוואת ראובן ו, 9).⁶³ הביטוי 'העידותי בכם את אלוהי השמים' (א, 6) מקביל לביטוי 'ואשביעכם באלוהי השמיים' (ו, 9). זימון עדים בהקשר של הוראה שביסודה השבעה מופיע בברית החדשה, למשל אצל פאולוס, באגרת השנייה אל טימותיאוס, ד, 1-2:

וְעֵתָה הִנְנִי מְעִיד בְּךָ נֶגְדַת הָאֱלֹהִים וְנֶגְדַת אֲדֹנָיֵנוּ יֵשׁוּעַ הַמְּשִׁיחַ (Διαμαρτύρομαι
 ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ
 בְּהוֹפְעָתוֹ וּבְמַלְכוּתוֹ. הִכְרַז אֶת הַדָּבָר וְהִתְמַד בְּעֵתוֹ וְשָׁלַא כְּעֵתוֹ הוֹכַח וְגָעַר
 וְהִזְהָר בְּכָל אֶרֶץ רוּחַ וְהוֹרָאָה [...]).

62 ראו לעיל, הערה 43. מי שעסקו בחיבור הזה כבר עמדו על הדמיון לברית המקראית, ובעיקר לזו שביהושע. ראו הולנדר ודה-יונג (לעיל, הערה 60), עמ' 183.

63 הולנדר ודה יונג, שם, עמ' 90, מביאים מקבילות נוספות של תבנית זו.

בקטע זה מצווה פאולוס את טימותיאוס על הפצת הבשורה.⁶⁴ הפועל διαμαρτύρομαι מציין העדת עדים. נראה שהעדים הללו הם האל והמשיח ישוע, בהקבלה ברורה לנוסח ההשבעה בשמואל א' יב, ה' 'עד ה' בכם ועד משיחו'.⁶⁵ גם באיגרת הראשונה אל טימותיאוס מופיע ציווי בנוסח דומה.⁶⁶ מבנה זה, שבו השבועה מתבצעת בנוכחות האלים עדי השבועה, מוכר גם מבריתות שונות במזרח הקדום.⁶⁷ במקומות אחרים אנו מוצאים שילוב בין השימוש בפועל 'להעיד' ללא ציון עדים, ובין זימון עדים תוך ציון זהותם, למשל באיגרת הראשונה אל התסלוניקיים ב, 10-12:

64 מלבד השימוש בטרימינולוגיה של ברית, גם תוכנו של ציווי זה מתאים לתוכנו של בריתות: בדבריו מדגיש פאולוס את ההכרח להתמיד בהפצת הבשורה כנגד צרות רבות ורעות שצפויות למבשר. ההתמדה, הנאמנות בשמירת ההתחייבות לאורך זמן, היא ממאפייניה המובהקים של ההתחייבות בברית.

65 כך עולה בבירור מנוסח הפסוק בשמואל בתרגום השבעים: καὶ εἶπεν Σαμουὴλ πρὸς τὸν λαόν Μάρτυς κύριος ἐν ὑμῖν καὶ μάρτυς χριστὸς αὐτοῦ σήμερον ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ W. D. Mounce גם והשוו גם ὅτι οὐχ εὐρήκατε ἐν χειρὶ μου οὐθέν· καὶ εἶπαν Μάρτυς & B. M. Metzger, *Pastoral Epistles* (Word Biblical Commentary, vol. 46), Grand Rapids 2000, p. 571, המזהה כאן לשון שבועה דווקא בגלל התחביר של המשך הפסוק, שבו מופיעה צורת האקוויטיב 'בהופעתו ובמלכותו'. דגם אחר של קריאת האל כעד בכתבי פאולוס נידון אצל M. V. Novenson, "God Is Witness" – A Classical Rhetorical Idiom in Its Pauline Usage', *Novum Testamentum* 52.4 (2010), pp. 355–375

66 הפעם על הימנעות משיפוט נמהר, כאשר במקרה זה לצד האל ומשיחו גם המלאכים נקראים כעדים: 'הנני מעיד בך נגד האלהים ואדנינו ישוע המשיח ונגד המלאכים בחירי יה אֲשֶׁר־תִּשְׁמַר אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְלֹא תִשְׁפֹּט בְּאֵין חֻקִּיהָ וְלֹא תַעֲשֶׂה דָבָר בְּמִשְׁא פְּנִים' (האיגרת הראשונה אל טימותיאוס, ה, 21). והשוו האיגרת אל האפסיים ד, 17: 'וְהִנֵּה זֹאת אֲנִי אֹמֵר וּמַעֲד בְּאֶדְוֹן (μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ) כִּי מַעֲתָה לֹא תִלְכוּ עוֹד כִּי־תֵר הגוים ההלכים בהבלי שכלם'.

67 למשל, בנוסח כתובת ספירה, לוי A I שורות 8-12: 'קדם מרדך וזרפנת [...] וקדם שמש ונר [...] וקדם כל אלהי רחבה [...] וקדם אל ועלין, וקדם שמין וארק [...] וקדם מצלה ומעינן וקדם יום ולילה'. ראו תרגום אצל אלטמן (לעיל, הערה 27), עמ' 487.

- ויאמר אליהם אביהם עד יי ועדים מלאכי ואתם עדים ואנוכי עד על דבר מוצא פים ויאמרו לו בניו עדים (צוואת לוי, יט, 3)
 - ויאמר אליהם עד ה' בכם ועד משיחו היום הזה כי לא מצאתם בנדי מאימה ויאמר עד (שמואל א' יב, ה)
- עֲדִים אַתֶּם וְעַד הָאֱלֹהִים (ὕμεις καὶ ὁ θεός) אִם לֹא בְקִדְשָׁהּ וּבְצִדְקָה וּבְתָמִים הָיִינוּ עִמָּכֶם הַמְאֲמִינִים. וְאַתֶּם יְדַעְתֶּם כִּי כָאֵב אֶת בְּנֵי הַזֶּהֲרָנוּ אֶת כָּל אֶחָד מֵכֶם וְדִבְרָנוּ עַל לְבוֹ. וְנִעַד בְּכֶם (μαρτυρόμενοι [...] ὑμᾶς) לְלַכֵּת כְּטוֹב לְפָנֵי הָאֱלֹהִים הַקּוֹרֵא אֶתְכֶם לְמַלְכוּתוֹ וְלְכַבּוֹדוֹ.

בפסוק 10 נקראים לעדים האל וכן קהל שומעי לקחו של פאולוס. עדים אלוהיים ואנושיים המשמשים יחד להקמת שבועה פגשנו כבר בצוואת לוי. מבחינת תוכנו גם פסוק זה הוא וריאציה על שמואל א' יב, ה: כמו שמואל גם פאולוס מבקש להשביע את המאמינים בהודאתם שלא חטא כלפיהם ועשה עמם רק טובות, וכמו שמואל הוא עושה זאת על ידי זימון עדים. בפסוק 12 מופיעה צורת הבינוני של הפועל μαρτύρομαι ללא ציון עדים קונקרטיים. משמעותו של פועל זה כאן היא הוראה; אך כמו בשימושים המקראיים שנדונו לעיל, נראה שגם בברית החדשה הוראה זו כרוכה בהשבעה ואיננה ציווי בלבד.⁶⁸ הקריאה המוצעת מתחזקת על ידי דוגמאות אחרות של שימוש בפועל μαρτύρομαι כלשון השבעה ללא ציון מפורש של העדים, למשל זו המופיעה במעשי השליחים כ, 26-27:⁶⁹ 'עַל-כֵּן מְעִיד אֲנִי בְכֶם הַיּוֹם הַזֶּה הַזֶּה (μαρτύρομαι ὑμῖν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ) כִּי נָקִי אֲנִי מִדְּמֵי כָלְכֶם, כִּי לֹא כִחַדְתִּי מִהַגִּיד לְכֶם אֶת עֲצַת הָאֱלֹהִים כְּלָה'.

גם במקרה זה יש הקבלה ברורה למדי לפסוקים משמואל. בשני המקרים מטרת השבועה היא אישור על כך שהמנהיג נהג כשורה בצאן מרעיתו ואינו חב להם חוב כלשהו. בעוד בספר שמואל ההשבעה מתבצעת באמצעות זימון האל כעד, במעשי השליחים לא מוזכרת זהות העדים. זיהוי השבועה במקרה זה נובע לא רק מן המקבילה בשמואל אלא גם מהסגנון הנוסחתי של הדברים: 'אֲנִי מְעִיד בְכֶם הַיּוֹם

68 כך למשל באיגרת אל הגלטיים ה, 3: 'וּמְעִיד אֲנִי עוֹד הַפַּעַם בְּכָל אִישׁ אֲשֶׁר יְמוֹל (μαρτύρομαι... πᾶντι ἀνθρώπῳ περιτεταμένῳ), שְׁחֵיב הוּא לְשֹׁמֵר אֶת הַתּוֹרָה כְּלָה'. לזיהוי לשון זו כלשון שבועה ראו H. D. Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia), Minneapolis 1979, p. 259

69 כך מתורגם הפסוק על ידי R. I. Pervo, *Acts: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2008, p. 504: 'I therefore swear to you on this very day that I am not responsible for the loss of anyone'. המחבר אינו מנמק את תרגומו; אף שהוא מתאר את הרובר כנשבע ולא כמשביע, לענייננו העיקר הוא זיהוי הביטוי μαρτύρομαι ὑμῖν כלשון שבועה.

הַזֶּה'. ציון היום שבו ניתן תוקף להתחייבות מהדהד את לשון השבועה ביהושע כד, בצוואת ראובן ובמקומות נוספים. ולבסוף, נוסחת השבעה מעניינת מופיעה בפסוקים המסכמים של חזון יוחנן (כב, 18–20):⁷⁰

עַד אֲנִי (μαρτυρῶ ἐγὼ)⁷¹ בְּכֹל הַשְּׁמַע דְּבָרֵי נְבוֹאֹת הַסֵּפֶר הַזֶּה אֲשֶׁר אִם יוֹסִיף אִישׁ עֲלֵיהֶם יוֹסִיף עֲלָיו הָאֱלֹהִים אֶת הַמַּכּוֹת הַכְּתוּבוֹת בְּסֵפֶר הַזֶּה, וְאֲשֶׁר יִגְרַע מִדְּבָרֵי סֵפֶר הַנְּבוּאָה הַזֹּאת יִגְרַע הָאֱלֹהִים אֶת חֻלְקוֹ מֵעַץ הַחַיִּים וּמֵעֵיר הַקִּדָּשׁ הַכְּתוּבִים בְּסֵפֶר הַזֶּה.

בפסוקים אלו מופיעה קללה המוטלת על מי שיפר את האיסור לשנות מדברי הספר, ומדובר למעשה בהשבעה שלא לעשות זאת.⁷² הקללה המנוסחת בלשון פואטית כמצב שבו האל 'יוסיף מכות',⁷³ מעוצבת כמשחק מילים על נוסחת השבועה 'כה

70 חיבור זה משתמש לעיתים בטרמינולוגיה של עדות בשימוש ייחודי, ראו שטרטמן (לעיל, הערה 57), עמ' 495 (על הרעיון של עדות בכתבי יוחנן בכלל), וכן S. Underwood Dixon, *The Testimony of the Exalted Jesus: The 'Testimony of Jesus' in the Book of Revelation* (The Library of New Testament Studies, vol. 570) London and New York 2017; A. A. Trites, 'Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse: A Semantic Study', *Novum Testamentum* 15 (1973), p. 72. השימוש בפועל μαρτυρῶ בפרק כב, פסוק 18 אינו מושפע ממשמעות מיוחדת זו.

71 בתרגומים מודרניים לעברית מקובל לתרגם את המילה μαρτυρῶ בפועל 'מעיד', כיוון שבעברית מודרנית פועל זה מתאר את פעולתו של עד (כך בתרגום דליטש, וכן בתרגום החברה לכתבי קודש, מהדורת 1991). ואולם אם מקבלים את הקריאה המוצעת במאמר זה, הרי ביוונית של הברית החדשה יש הברל בין הצורה μαρτυρῶ, המשמשת כאשר האדם הוא עד בעצמו, לבין הצורה μαρτύρομαι, המשמשת כאשר אדם מזמן אחרים כעדים, או כאשר הוא משיב – צורה שגם היא מושתתת, כפי שהצעת, על המודל התיאורטי של זימון עדים.

72 הפתיח μαρτυρῶ ἐγὼ מתורגם לרוב באמצעות הביטוי I warn. ראו למשל New International Version; English Standard Version. לתיאור הפועל μαρτυρῶ בפסוק זה כמבטא אזהרה או איום ראו טריטס (לעיל, הערה 70), עמ' 77; שטרטמן (לעיל, הערה 57), עמ' 496. ואולם יש העומדים על כך שבהקשר הספציפי הביטוי משקף לשון השבעה; ראו D. E. Aune, *Revelation 17–22* (Word Biblical Commentary, vol. 52C), Grand Rapids 1997, pp. 1129–1230.

73 הנוסחה שלפיה אין להוסיף או לגרוע מהדהדת את ספר דברים (ד, ב; יג, א). איגרת אריסטאס גם היא חותמת בקללה כזאת: 'ואחרי אשר הביעו כולם את הסכמתם לדברים האלה ציוו לקרוא קללה כמנהגם על האיש אשר ישנה את הנוסח בהוסיפו או בהחליפו דבר מן הכתוב או בגרוע ממנו: יפה עשו ככה למען ישתמר לעולם בלי שינוי' (א' כהנא

יעשה לי אלוהים וכה יוסיף, המוכרת היטב ממקומות שונים במקרא (למשל שמואל ב' יט, יד שצוטט לעיל: 'וְלַעֲמֹשָׁא תִמְרוּ הֲלוֹא עֲצָמֵי וּבְשָׂרֵי אֶתָּה פֶּה יַעֲשֶׂה לִּי אֱלֹהִים וְכֵה יוֹסִיף אִם לֹא שֶׁר צָבָא תִהְיֶה לְפָנַי כָּל הַיָּמִים תַּחַת יוֹאָב').⁷⁴ הפועל המופיע בהקשר זה, μαρτυρῶ, מלמד שהמשיביע רואה עצמו כעד, שלא כמו בפועל μαρτύρομαι ונגזרותיו שאותם ראינו לעיל, שבו נושא הפועל אינו העד אלא מי שמזמן אחרים לשמש כעדים.⁷⁵ עד משביע פגשנו לעיל גם בצוואת לוי. למופעים אלו חשיבות מיוחדת, שכן הם מזהים את פעולתם של עדים אנושיים עם אקט של השבעה. לנקודה זו אשוב בהמשך.

'להעיד' בעברית של ימי התנאים

לעיל הצעתי כי במרבית המופעים שלו משמש הפועל 'להעיד' בעברית מקראית במשמעות של השבעה, ושימוש זה נובע מהמבנה הקונסטואלי של שבועה המבוססת על זימון עדים.⁷⁶ גם הדוגמאות שנדרונו לעיל מתוך צוואת השבטים והברית החדשה מציינות למודל זה. הפועל היווני שמשמש כלשון השבעה הוא μαρτύρομαι, המקביל בהוראתו לפועל העברי 'להעיד'. פועל זה בעל הצורה המדיאלית-פסיבית מצייין את הזימון של אחרים כעדים, ולא את נושא הפועל כעד בעצמו. לצד זאת, ראינו כי גם הגורם המטיל את השבועה יכול להיות עד. זהו עד משביע. דוגמאות לכך מופיעות הן בצוואת לוי הן בחזון יוחנן. כאשר אנו מגיעים לימי התנאים השימוש בפועל 'להעיד' משתנה, והוא משמש בעיקר לציין את פעולת העד (העד הוא נושא הפועל, ולא המושא שלו). אולם בכמה מקרים גם בתקופה זו משתמשים בנוסחת השבעה המבוססת על הפועל 'להעיד', התואמת את המתכונת העתיקה יותר. במקרים אלו הנשבע מכריז: 'מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ'.⁷⁷

[לעיל, הערה 61], כרך שני ספר ראשון, עמ' ט). על ההקשר הבריתי של נוסחאות כאלו ראו B. M. Levinson, 'Esarhaddon's Succession Treaty as the Source for the Canon Formula in Deuteronomy 13:1', *Journal of the American Oriental Society* 130.3 (2010), p. 337

74 ראו הערה 40 לעיל.

75 ראו הערה 58 לעיל.

76 קריאה זו נשענת על המובן הרגיל של פעלים בבניין הפעיל, שבהם נושא הפועל פועל על אדם אחר. כך, להעיד (בניין הפעיל) פירושו לגרום לאחר להיות ער (בנין קל); להקים (הפעיל) פירושו לגרום לאחר לקום (קל); להשפיל (הפעיל) פירושו לגרום לאחר להיות שפל (קל); ועוד ועוד. באותו אופן להעיד (הפעיל) פירושו לגרום לאחר להיות עד (קל).

77 עד כה טרם נעשה מחקר מקיף על לשונות השבועה של התנאים. למחקרים שטיפלו בכמה לשונות שבועה ראו R. Leicht, 'Mashbia' Ani 'Alekh: Types and Patterns of Ancient Jewish and Christian Exorcism Formulae', *Jewish Studies Quarterly* 13.4 (2006), pp.

דוגמה לכך מופיעה למשל במכתב מרתק מימי מרד בר־כוכבא (פפירוס מורכבת 43):⁷⁸ 'משמעון בן כוסבה לישע בן גלגלה ולאנשי הכרך שלום. מעיד אני עלי תשמים [שאם] יפסד מן הגלגלים שאצלכם כל אדם שאני נתן תכבליכם ברגלכם כמה שעסתי לכן עפלול'. באיגרת זו פוקד בר כוכבא על ישוע בן גלגולא לשמור היטב על היהודים יושבי הגליל, תוך שהוא מאיים כי אם ייפגעו הגליליים, הוא ישים באזיקים את ישוע וחיליו. ברור שהעדות בדבריו אינה מתייחסת להיבטים ראייתיים כלשהם, אלא משמשת כלשון טכנית של שבועה.

באופן דומה משמשת לשון זו בדרשה המופיעה בספרא, קדושים ב, ב (דף פט, טור א):

הוכח תוכיח (ויקרא יט, יז). יכול אפילו אתה מוכיחו ופניו משתנות. תלמוד לומר ולא תשא עליו חטא (שם).

אמר ר' טרפון העבדה, אם יש בדור הזה יכול להוכיח.

אמר ר' לעזר בן עזריה העבדה, אם יש בדור הזה יכול לקבל תוכחת.

אמר ר' עקיבה העבדה, אם יש בדור הזה יודע היאך מוכיחים.

אמר ר' יוחנן בן נורי מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ שיתר מארבעה חמשה פעמים לקה עקיבה על ידי לפני רבן גמליאל. שהייתי קובל לו עליו. וכל כך הייתי יודע שהוא מוסיף לי אהבה.

בקטע זה אנו שומעים על עמדותיהם של חכמים שונים בעניין היכולת לקיים את מצוות התוכחה בזמנם. ר' טרפון, ר' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא, מצהירים כולם כי הדבר לא אפשרי, ונוקטים בדבריהם לשון שבועה: 'העבודה'.⁷⁹ לעומתם משיב ר' יוחנן בן נורי כי הוא קיים את מצוות התוכחה בעצמו ובגופו. פרטי הדרשה אינם חשובים לענייננו; החשוב הוא שכתשובתו נשבע ר' יוחנן בן נורי ממש כמו החכמים האחרים, אך לא בלשון 'העבודה', אלא בלשון קרובה לנוסחת שבועה מקראית: 'מעיד אני עלי את השמיים ואת הארץ'.

319–343; M. Benovitz, *Kol Nidre: Studies in The Development of Rabbinic Votive Institutions*, Atlanta 1998, pp. 127–147; וכן סגל (לעיל, הערה 24). אף אחד מהם אינו מזכיר את המתווה 'מעיד אני עלי שמים וארץ', אולם הראיות שאציג להלן יבהירו מדוע מדובר לדעתי בלשון שבועה.

78 ע' ירדני, אוסף תעודות ארמיות עבריות ונבטיות ממדבר יהודה וחומר קרוב, ירושלים 2000, עמ' 157.

79 על 'העבודה' כלשון שבועה ראו סגל (לעיל, הערה 24), עמ' 226.

דוגמה נוספת לשבועה כזאת מופיעה גם בסיפור הבא בתוספתא, הוריות ב, ו
(מהדורת צוקרמנדל, עמ' 476):

מעשה שהלך ר' יהושע לרומי⁸⁰ ואמרו לו יש כאן תינוק אחד ירושלמי יפה
עינים וטוב רואי ועומד לקלון.⁸¹ והלך ר' יהושע לברקו [...] באותה שעה
אמר ר' יהושע מעידני עלי שמים וארץ שאיני זז מכאן עד שאפדה אותו.
פדאו בממון הרבה ושגרו לארץ ישראל.

לשימוש בלשון שבועה דומה בספרות חז"ל יש דוגמאות נוספות.⁸² במובן המילולי
ביותר משמש הפועל 'להעיד' בנוסחה זו לתיאור זימון השמיים והארץ כעדים; כאמור
לעיל, זימון כוחות טבע כעדים הוא דבר רגיל בנוסחאות ברית ושבועה מהמזרח
הקדום ומשמש באופן דומה אף במקרא.⁸³ אולם סביר יותר שהתנאים לא התייחסו
ברצינות רבה מדי למובן המילולי של הדברים. מתוך המשנה במסכת שבועות
עולה כי בימי התנאים נהגו להשביע תוך שימוש בנוסחה 'משביעך אני בשמיים
ובארץ', כאשר השמיים והארץ אינם אלא כינוי לאל (אף כי הכינוי נפסל להלכה,
והמשנה קובעת שאי אפשר להשתמש בו ליצירת שבועה מחייבת).⁸⁴ ההקבלה בין
שתי נוסחאות השבועה 'מעידני עלי שמיים וארץ' / 'משביעך אני בשמיים ובארץ'
מלמדת כי התנאים הבינו את הצורה 'להעיד שמיים וארץ' כלשון טכנית המייצגת
השבעה, בדומה למסורת המבוססת של שימוש זה לפניהם.

כעת נוכל לחזור לדרשה שצוטטה לעיל מתוך ספרא, בחוקותי ב, ג (דף קיא,
טור ד): 'אין המקום ברוך הוא מביא פורענות על ישראל עד שהוא מעיד בהן
תחילה'. כפי שציינתי קודם לכן, שמש מצטט דרשה זו בתמיכה לטענתו, שלפיה
הפועל 'להעיד' משמש בלשון חז"ל גם במשמעות של אזהרה. הדרשה נסובה על
הפסוק בויקרא כו, יח: 'אם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על
חטאתיכם'. המפרשים עומדים על כך שהמדרש נסוב על המילה עד המופיעה בפסוק

80 מילה זו חסרה במהדורת צוקרמנדל, התיקון על פי כ"י וינה.

81 כ"י וינה 'לקלס'.

82 ראו ספרי דברים א (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 6-7).

83 ראו המקורות הנוכחים בהערה 34 לעיל והטקסט שליידה. שימוש התואם את הדפוס המקראי
של העדת שמיים וארץ מופיע גם בחזון ברוך א, יט וכן פד 2 (ראו בעברית א' כהנא וליעיל,
הערה 161), כך ראשון ספר שני, עמ' שער, תה; והשוו יהודית ז, 28 (תרגום מ' סימון, שם,
כרך שני ספר שני, עמ' חסד).

84 משנה, שבועות ד, יג: 'משביע אני עליכם. מצוה אני עליכם. אוסרכם אני. הרי אילו חייבין.
בשמים ובארץ. הרי אילו פטורין. באלף רלת. ביוד הי. בשדי. בצבאות. בחנון וברחום.
בארץ אפים ורב חסד. וכל הכינויים. הרי אלו חייבין'.

זה, שאותה קוראים חכמים במשמעות 'עֵד'.⁸⁵ האם אפשר שגם כאן נתפס 'האל המעיד' לא רק כמי שמזהיר את העם מפני העונש, אלא כמי שקובע את העונש על מפְּרֵי מצוותיו ומקים עליהם את החיוב בעונשם בשבועה? אפשרות זו נראית סבירה אם שמים לב לכך שמדרש זה עוסק בפסוקים המתארים את הקללות והברכות, שהן חלק מהברית שכורת האל עם עמו. כברית זו מושבע העם לקיים את המצוות, שהן הן תנאי הברית, כמתואר לעיל.

חלק ג: עדים מעידים כעדים משביעים

לעיל הראיתי כי כבר במקרא ועד ימי הבית השני היה זימון עדים מזוהה בקרב חוגים יהודיים עם אקט של השבעה, ויתרה מזאת, כי היה שימוש נרחב בפועל 'להעיד' במשמעות של 'להשביע'. כעת ברצוני לטעון כי על רקע זה אפשר לשחזר מסורת משפטית שנהגה בקרב אותם חוגים, ולפיה תפקידם של העדים בהליך המשפטי הוא להשביע את העבריין, או במילים אחרות, להקים עליו את עונשו בשבועה. קשה לקבוע כמה רחוק הולכים שורשיה של תפיסה זו,⁸⁶ אולם אפשר לזהותה במידה רבה של ודאות בבשורה על פי מתי פרק יח.

רבים עמדו על כך שיש קשר בין פסוקים אלו במתי לבין דרישת ההתראה התנאית. זיהוי זה נשען על כך שההתראה הוכנה כאזהרה, וגם בבשורה על פי מתי נראה כי העדים מזהירים את העבריין. אולם כפי שאראה כעת, קריאה זו אינה מדויקת. מלשון הפסוקים במתי עולה כי כאשר העדים מזהירים את העבריין הם למעשה מקימים עליו את עונשו בשבועה. לאחר שאציג את השיקולים התומכים בפרשנות כזו של הפסוקים במתי, אשוב לדון בשאלה מה אפשר להסיק מכך לגבי דרישת ההתראה כפי שעוצבה בידי התנאים.

לאסור ולהתיר: תפקידם של העדים בבשורה על פי מתי

הקטע המדובר נמצא בבשורה על פי מתי פרק יח. היחידה הספרותית השלמה כוללת שתי יחידות משנה (פסוקים 15-18, ופסוקים 19-20) אולם לענייננו כאן די להתמקד בראשונה מביניהן. הפסוקים הרלבנטיים מתארים פרוצדורה מעין משפטית, המערבת 'שניים או שלושה עדים', ומסתיימת בגזר דין:⁸⁷

85 ר' וידאל צרפתי, ספרא דבי רב – תורת כהנים עם פירוש דרך הקודש, הוסיאטין תרס"ח, עמ' 514: 'ד' אליעזר דריש ליה מלשון עד שהוא מעיד בהם, ור' יהושע דריש מלשון עור'.

86 השאלה האם תפיסה זו מאפיינת גם את הפרוצדורה המשפטית המקראית חורגת מגבולותיו של מאמר זה, ואני מותירה אותה למחקר עתידי.

87 הספרות על פסקה זו היא עצומה. לדיונים העיקריים ראו W. D. Davies and D. C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, vol. II, Edinburgh 1991, pp. 781-791; U.

- (15) וְכִי יִחַטָּא לְךָ אָחִיךָ לְךָ וְהוֹכַחְתָּ אוֹתוֹ בֵּינְךָ לְבִינוּ וְאִם יִשְׁמַע אֵלֶיךָ קְנִיתָ לְךָ אָחִיךָ:
- (16) וְאִם לֹא יִשְׁמַע וְלִקַּחְתָּ עִמָּךְ עוֹד אֶחָד אוֹ שְׁנָיִם כִּי עַל־פִּי שְׁנַיִם אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם כָּל־דְּבָר:
- (17) וְאִם לֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם וְהִגַּדְתָּ אֶל הַקְּהָל וְאִם לֹא יִשְׁמַע גַּם אֶל הַקְּהָל וְהָיָה לְךָ כְּגוֹי וְכַמוֹכֶס:
- (18) אַמֵּן אֹמֵר אֲנִי לָכֶם כֹּל אֲשֶׁר תֹּאסְרוּ עַל הָאָרֶץ אָסוּר יִהְיֶה בַשָּׁמַיִם וְכֹל אֲשֶׁר תִּתִּירוּ עַל הָאָרֶץ מֵתָר יִהְיֶה בַשָּׁמַיִם:

פסוקים אלו פורשו באופן מסורתי כעוסקים בסמכות השיפוט והענישה המוסדית של הכנסייה, אולם כפי שהעירו רבים ניכר כי לא זו משמעותם המקורית.⁸⁸ תחת זאת נראה שהקטע עוסק דווקא בכוחם של יחידים בתוך הקהילה, או של כלל חברי הקהילה – שאינה מיוצגת בהכרח על ידי מוסדותיה – לקבוע את גורלם של חברים בתוכה.⁸⁹ בפסוק 15 ישנם שני שחקנים: האדם שלו נגרם העוול, והמעוול. האדם שנגרם לו עוול נקרא להתעמת עם המעוול, אולי לדרוש ממנו לחזור בו או לתקן את העוול שגרם. פסוק 16 עוסק באפשרות שהמעוול לא נעתר לתוכחה שהוצגה לו בארבע עיניים ולא חזר בו. במקרה כזה על האדם שנגרם לו עוול לצרף אליו עוד אדם אחד או שניים, ולחזור על התוכחה. על פי הציטוט מדברים יט, טו אנו לומדים כי מעמד זה מקיים לכאורה את הדרישה לשניים או שלושה עדים. אם גם תוכחת העדים לא מועילה, הרי על פי פסוק 18 חוזרים על התוכחה פעם שלישית, וחזרה זו נעשית על ידי הקהל כולו. אם העבריין מוסיף לעמוד במריו גם לאחר התוכחה השלישית, הפסוקים מצווים להתייחס אליו כ'גוי ומוכס' – דהיינו כמי שאיננו עוד חלק מהקהילה.⁹⁰

נשים לב לאופן שבו משמש הציטוט מדברים יט כאסמכתא לפרוצדורה המתוארת בפסוק 16. האדם שנגרם לו עוול מצרף אליו עוד אדם או שניים – על מנת שיחד

Luz, *Matthew 8–20* (Hermeneia), Minneapolis 2001, pp. 447–464

88 ראו למשל לויץ (לעיל, הערה 87), עמ' 454–455.

89 על הסנטימנט הדמוקרטי של טקסט זה ראו דיוויס ואליסון (לעיל, הערה 87), עמ' 786.

90 כאן, בין היתר, נחשף אופיו היהודי של הטקסט – ההרחקה מגויים וממוכסים אופיינית להלכה היהודית. ראו דיוויס ואליסון, שם, עמ' 786: 'One cannot, however, doubt that Mt 18.15–17 has a long pre-history in Judaism and must have been composed by an individual heavily influenced by Jewish tradition. Here we have one of the many reasons for characterizing M material as Jewish, or as stemming from a Jewish – Christian community'

הם יהיו 'שניים או שלשה' עדים, שעל פיהם יקום דבר. ברור לחלוטין שגם האדם שלו נגרם העוול – בעל הדין – נחשב עד לצורך זה, שכן בלעדיו אין כאן 'שניים או שלשה' עדים אלא רק אחד או שניים. נראה שאותם אחד או שניים נוספים שבעל הדין מצרף אליו אינם אנשים שיש להם קשר מיוחד לעניין – לא נדרש שהם היו עדים לאירוע המקורי כתנאי לצירופם.⁹¹ היו מי שהציעו לראות בהם עדים לתוכחת הקורבן,⁹² אולם גם קריאה זו אינה אפשרית, שכן פסוק 16, שממנו עולה כי יש לראות בהם עדים, אינו מבחין בינם לבין הקורבן: הם עדים ממש כפי שהקורבן הוא עד, ממילא הם לא עדים לתוכחה. במילים אחרות, העדים שעליהם מדובר כאן אינם מוסרים אינפורמציה – לא על העבירה שבוצעה, ואף לא על התוכחה. תחת זאת נראה כי הם מזהירים את העבריין, או מתרים בו שיתקן את דרכיו או יפצה את הניזוק, שאם לא כן יסבול מעונש הנידוי וההרחקה אשר אכן מגיע בסופו של דבר.⁹³ גם הקהל כולו אינו גוזר את דינו של העבריין, אלא מזהיר אותו, ולכן רק 'אם לא ישמע גם אל הקהל' – רק אז הוא מנודה.

כיצד נתפס תפקידם של העדים בפסוקים אלו? כאמור לעיל, נראה שתפקידם מתמצה באזהרה בלבד, ובשום שלב הם אינם מוסרים מידע כלשהו לפרוים שיפוטו. אזהרת העבריין היא הפעולה היחידה שמבצעים העדים, והפסוקים אינם מצביעים על כל מנגנון אחר לכיבוד האשמה במונחים ראיתיים. בכל זאת, פעולתם של העדים המזהירים הללו מובילה באופן כלשהו להכרעת דין ולהטלת עונש על הנאשם. כיצד תוצאה זו אפשרית?

ברצוני להציע שהמפתח נעוץ באותה מסורת משפטית עתיקה שלפיה עדים מקימים חיוב בשבועה. נשים לב כי פסוק 18 נוקט לשון השבעה מפורשת: הוא פותח במילה 'אמן' שהיא נוסחת שבועה וכניסה לברית המוכרת מאינספור מקומות

91 לוי (לעיל, הערה 87), עמ' 452.

92 שם, וכן W. F. Albright and C. S. Mann, *Matthew: Introduction, Translation and Notes*, (Anchor Bible 33B), New York 1971, p. 220; D. A. Hagner, *Matthew 14–28*, (Word Biblical Commentary, vol. 14), Grand Rapids 1995, p. 532; W. C. Allen, *St. Matthew* (International Critical Commentary) Edinburgh 1977, p. 198 דייוויס ואליסון (לעיל, הערה 87), עמ' 784, מניחים שמדובר כאן על הרחבת משמעותו של הפסוק מדברים יט, טו, בדומה לפירושים מרחיבים נוספים (למשל זה שעולה מהאגרת השנייה אל הקורנתיים יג, 1), שבהם עדות לא צריכה להתפרש במונח הצר והרגיל של המילה. אומנם הפירושים המרחיבים שהם מצביעים עליהם מוציאים את ההקשר המשפטי של הפסוקים מידי פשוטו.

93 לוי, שם. באותו הקשר עומד לוי גם על הדמיון בין עדות-אזהרה זו לבין התראה בספרות התנאית, על פי המסורת המבינה את דרישת ההתראה כאזהרה.

במקרא, בספרות בית שני ובספרות התנאים.⁹⁴ הפסוק ממשיך 'כִּל אֲשֶׁר תֵּאָסְרוּ עַל הָאָרֶץ אָסוּר יְהִי בְּשָׂמַיִם וְכֹל אֲשֶׁר תִּתִּירוּ עַל הָאָרֶץ מִתֵּר יְהִי בְּשָׂמַיִם'.⁹⁵ כאמור לעיל, במקרא 'איסור' הוא לשון נדר ושבועה, וכך הדבר גם בשפת התנאים: 'אין איסור אלא שבועה'.⁹⁶ בהתאמה 'היתר' היא לשון של התרת שבועה. זאת אומרת, פסוק 18 מתייחס לכוחם של שניים או שלושה עדים לאסור או להתיר, או במילים אחרות להשביע השבעה מחייבת.

חוקרים שונים כבר עמדו על כך שהלשון הייחודית של פסוק 18, המדברת על הקשר בין דברים שנאסרו או הותרו על הארץ לבין איסור והיתר בשמיים, מבטאת את הכוח המחייב של החלטת הקהילה.⁹⁷ אולם השאלה הנשאלת היא מה מקור

94 על אמן כנוסחת שבועה ראו למשל: H. W. Hogg, 'Amen – Notes on Its Significance and Use in Biblical and Post-Biblical Times', *The Jewish Quarterly Review* 9.1 (1896), pp. 1–23. אומנם הן במקרא והן בספרות חז"ל 'אמן' היא תשובה על השבעה שאת תוכנה מוסר דובר אחר; עניית אמן מחייבת את המשיב בשבועה זו. למשל במדבר ה, כב; משנה, שבועות ד, ג. לעומת זאת, בבשורות מצוטט ישו כמי שמרבה לפתוח את דבריו במילה 'אמן'. היו מי שניסו לטעון על בסיס הברל זה כי אין להבין זאת כשבועה במובן הפשוט של המילה, בהתאמה להסתיוגותו של ישו ממוסד השבועה כפי שהיא מתוארת במתי ה, 34; אולם גם לדעת המצמצמים 'אמן' של ישו מבטא התחייבות חזקה הדומה לשבועה. לדין זה ראו: D. Daube, 'Three Questions of Form in Matthew V', *The Journal of Theological Studies* 45.177/178 (1944), pp. 21–31; G. W. Buchanan, 'Some Vow and Oath Formulas in the New Testament', *Harvard Theological Review* 58.3 (1965), pp. 319–326; J. Strugnell, "'Amen, I say unto you'" in the Sayings of Jesus and in Early Christian Literature', *Harvard Theological Review* 67.2 (1974), pp. 177–182.

95 לפסוק זה מקבילות במתי טז, 19. דיוויס ואליסון (לעיל הערה 87), עמ' 787, מציעים שהגרסה בפרק טז היא המקורית יותר, אך טעמם לכך הוא הקושי להסביר את הפסוק בהקשרו בפרק יח. לעומת זאת לוי (לעיל, הערה 87), עמ' 454, סבור שהגרסה המקורית היא זו שמופיעה בפרק יח, בלשון רבים, משום שלדעתו הפסוק עוסק בתוקפה של החלטה שיפוטית של נציגי הקהילה. פרשנות זו נתמכת על ידי מקבילה בגרסה שונה מעט בבשורה על פי יוחנן כ, 23. ראו גם U. Luz, *Studies in Matthew*, Cambridge 2005, pp. 173–174. הקושי שמעלים אליסון ודיוויס נפתר כמובן כאשר עומדים על הקשר בין עדות והשבעה. 96 ספרי במדבר קנג (מהדורת כהנא, עמ' עו). וראו דיונו של בנוביץ' (לעיל, הערה 77), עמ' 68–41, בכרייתא זו ובמקבילותיה בתלמודים.

97 ראו לוי (לעיל, הערה 87), עמ' 454: 'Binding and loosing refer here not to teaching or interpretation but rather to judicial decisions, and in the context they must have the meaning of "retaining" or "forgiving" sins [...]. When they forgive or retain, the disciples bind heaven, that is god. Not only in the present but also in his verdicts in the final judgment. Verse 18 gives the decision of the church and its members about

כוחה של סמכות זו המוענקת לקהילה להכריע דין ולגזור גורלות באופן שמחייב גם את השמיים. לטענתי, סמכות זו נובעת מכוחם של העדים הנזכרים בפסוק 16, ומהעובדה שפעולתם נתפסת כאקט של השבעה. לשונו של פסוק 18 מסגירה את תשתית השבועה המונחת ביסודו, ומתיישבת היטב עם המסורת הקושרת בין עדים והשבעה כמתואר לעיל.⁹⁸

חלק ד: האם ההתראה היא השבעה? דיון

מתוך הפסוקים האמורים בבשורה על פי מתי אפשר להתרשם כי הייתה מסורת יהודית שזיהתה את תפקיד העדים בהליך המשפטי עם הקמת העונש שיוטל על העבריין בשבועה. על פי ניתוח זה, מה שנראה כאזהרה אינו אלא השבעה. מה אפשר להסיק מכך לגבי האופן שבו הובנה דרישת ההתראה בידי התנאים?

אני סבורה שלפסוקים ממתי יש משמעות מיוחדת בהבנת דיני העדות התנאיים, מכמה סיבות. ראשית, המנגנון המשפטי המתואר בהם מבוסס על תפיסה יסודית ומושרשת בדבר תפקיד העדים בהקמת שבועה, תפיסה המשתקפת בהרחבה במקרא ובטקסטים בתר-מקראיים עד ימי התנאים. גם התנאים יונקים מאותן מסורות עתיקות, ומכמה מקורות עולה כי אף הם השתמשו בלשון הַעֲדָה ('מעיד אני עלי') כלשון השבעה סטנדרטית. שנית, הדרשה המשוקעת בבשורה על פי מתי נסמכת על הפסוקים מִסְפָּר דְּבָרִים הַדּוֹרְשִׁים 'שני עדים או שלשה עדים'. גם התנאים תולים את דיני ההתראה בדרשה על אותם פסוקים. אומנם בתוספתא מוזכר דווקא הפסוק מדברים יז, ו ('על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת'), ואילו בקטע מתוך הבשורה על פי מתי הדרשה נסובה על דברים יט, טו ('על פי שני עדים או על פי

which vv 15–17 speak an unprecedented authority that can scarcely be surpassed'

באותו עניין כתבים דיוויס וואליסון (לעיל, הערה 87), עמ' 460; דיוויס וואליסון, שם, עמ' 787: 'the halakhic decisions of the community have the authority of heaven itself'

98 מחקרים קודמים הניחו שסמכות זו נובעת מכוחה של התפילה הקהילתית, ולא קשרו בינה לבין העדות. ראו לוי (לעיל, הערה 87), עמ' 460; דיוויס וואליסון, שם, עמ' 787 וההפניות שם. ואלם הקריאה שלפיה כוחה של ההחלטה הקהילתית נעוץ דווקא בעדות נתמכת גם על ידי הפסוקים הבאים, 19–20, הקושרים בין ההתאספות של כל 'שניים או שלשה' ובין ההיענות האלוהית למשאלותיהם: 'ועוד אמר אני לכם שנים מכם כִּי־יְהִי לָב אֶחָד בְּאֶרֶץ עַל כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יִשְׁאַלוּ בּוֹא וְבּוֹא לָהֶם מֵאֵת אֲבִי שְׁבַשְׁמַיִם: כִּי בְּכָל־מְקוֹם אֲשֶׁר יֵאָסְפוּ שְׁנַיִם או שְׁלֹשָׁה בְּשֵׁמי שָׁם אֲנִי בְּתוֹכֵם'. החזרה על הביטוי 'שניים או שלשה' גם ביחידה זו מחזקת את המסקנה שלא כוח התפילה של הקהילה הוא שמביא להיענות האל, אלא דווקא המאפיין המיוחד הקשור בעדים. גם הציטוט של דברים יט, טו הקובע כי על פי עדים 'יקום דבר' תולה את ההכרעה בפשטות בדברי העדים.

שלשה עדים יקום דבר), אולם אין להבדל זה חשיבות של ממש, היות שמקורות אחרים מעידים על החשיבות של דברים יט, טו בפיתוח דיני העדות התנאיים.⁹⁹ ממילא נראה שיש בסיס מדרשי משותף לשתי המסורות. יתרה מזאת, בין הקטע מתוך הבשורה על פי מתי ובין דיני העדות התנאיים יש זיקות עמוקות, שכאמור זוהו כבר על ידי חוקרים קודמים.¹⁰⁰

לגופו של עניין, גם אם אין נזקקים למידת הקשר בין שני הטקסטים, המודל המשפטי העולה מן הבשורה על פי מתי הולם היטב את האופן שבו מתוארת ההתראה במקורות התנאיים. אפשר להציע שגם דינים אלו משקפים תפיסה שלפיה התראת העדים בעבריינין אינה אזוהרה גרידא אלא פעולה שעניינה הטלת החיוב על העבריינין, ותוכנה הוא מעין השבעה. דבר זה בא לידי ביטוי הן בנוסח ההתראה הן בתשובת העבריינין להתראה.

כאמור לעיל, המבנה היסודי של השבעה מתייחס הן לנורמת התנהגות רצויה והן לעונש בגין הפרתה. כך למשל, כאשר שלמה אומר לשמעאי 'בְּיָוֶם צֵאתְךָ וְהִלַּכְתָּ אָנָּה וְאָנָּה יָרֵעַ תְּדַע כִּי מוֹת תָּמוּת' – ההתנהגות הנדרשת היא הישארות בגבולות ירושלים, והסנקציה בגין ההפרה היא מוות. לשון ההתראה שקבעו התנאים כוללת גם היא הוראה על התנהגות רצויה ולצדה התחייבות לשאת בתוצאות קונקרטיות במקרה של סטייה מהתנהגות זו. בדוגמאות שמביאה התוספתא בסנהדרין יא, ב, המצוטטת לעיל, ההתנהגות הרצויה היא שמירת השבת או ההימנעות מרצח, ולצד ההוראה הנורמטיבית נזכר העונש שיחול על הפרת הנורמה – מוות. על רקע זה מובן גם הפירוט הרב יחסית של העונש הצפוי לעבריינין בעקבות ביצוע העבירה – האם יהיה זה מוות או מלקות, ולשיטת ר' יוסי אף סוג מיתת בית הדין הספציפית (סקילה, שריפה, חרב או חנק) במקרה של עבירה שעונשה מוות. פירוט זה נדרש משום שהוא קובע את התוכן המסוים של הקללה, הסנקציה שבה יחוב העבריינין בגין הפרת השבועה.

זאת ועוד, הבנת ההתראה כאקט של השבעה מבהירה גם את הדרישה שהעבריינין ישיב להתראה ויאמר לא רק 'יודע אני' אלא גם 'ועל מנת כן אני עושה'. בתשובה זו העבריינין מקבל על עצמו את תנאי השבועה ומחייב עצמו בה, כלשון הברייתא המופיעה בתלמוד הבבלי – 'מתיר עצמו למיתה'.¹⁰¹ כיצד אדם מתיר עצמו למיתה?

99 ראו למשל משנה, סוטה ו, ג; מכילתא דר"י כספא (משפטים) כ (מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 327); ספרי דברים קמח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 202).

100 לויץ (לעיל, הערה 87), עמ' 452.

101 בבלי, סנהדרין מ ע"ב, מא ע"א. לביטוי 'התיר עצמו למיתה' השווו בבלי, ברכות לב ע"א.

כאשר התרו בו, ו'קיבל התראה' – דהיינו, השיב 'על מנת כן אני עושה'¹⁰². בדברים אלו דומה המותרה לשמעי שהשיב לשלמה 'טוב הֶדְבָר, שְׁמַעְתִּי'. ולבסוף, התפיסה שלפיה ההתראה הייתה למעשה מעין השבעה מסבירה היטב מאפיין ייחודי נוסף של דין ההתראה בהלכת התנאים, אשר לא זכה עד כה לדיון של ממש במחקר, הנוגע לקשר בין התראה לבין חיוב בעונש, ובו אטפל בחלק האחרון של מאמר זה.

חייב על כל אחת ואחת

אחד המאפיינים המיוחדים של ההתראה בהלכה התנאית נוגע ליחס בינה ובין הטלת עונש. במקורות שונים אנו מוצאים שריבוי התראות מאפשר הטלת עונש כפול, משולש ומרובע על העבריין, גם כאשר מדובר במעשה עבירה אחד. כמוכן, קשה להסביר גישה כזאת באמצעות המודל הפרובטיבי. אם תפקיד ההתראה הוא לספק מידע על העמדה הנפשית של העבריין בעת ביצוע העבירה, ריבוי התראות יכול לכל היותר לחזק את הוודאות שהנאשם עבר בכוונה תחילה את העבירה המיוחסת לו, ובכך לחייב אותו בעונשו – עונש אחד בגין עבירה אחת. לא ברור אפוא כיצד תוכלנה שתיים או שלוש התראות בגין מעשה עבירה אחד להכפיל או לשלש את החיוב בעונש. לעומת זאת, תפיסה שלפיה כל התראה מייצרת שבועה שהפרתה מחייבת בעונש נפרד מסבירה היטב את הקשר שמייצרים התנאים בין מספר ההתראות למספר העונשים שיוטלו על הנאשם. להלן אדון במקורות שמהם עולה קשר כזה ואנחת את התפיסה העומדת מאחוריו.

הלכה מרכזית לעניינו קבועה בתוספתא, מכות ה, יד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 444-445):

אין אומדין אותן יותר מארבעים. דברי ר' יהודה.
אמר ר' יוסי. כמה דברים אמורים. בעדות אחת ובהתראה אחת. אבל בשתי עדיות ובשתי התראות אומדין אותו אפילו חמשים ואפילו מאה.

בהלכה זו עוסקת התוספתא בהגבלות החלות על מספר המלקות שמותר להשית על עבריין מורשע. ר' יהודה מבטא את העמדה ההלכתית המוסכמת, שלפיה מספר המלקות מוגבל לארבעים לכל היותר. אולם ר' יוסי מבהיר כי מגבלה זו מתייחסת להרשעה בעקבות 'עדות אחת והתראה אחת'. עדות נוספת והתראה נוספת הצמודה לה מגדילות את החיוב בעונש, ומקימות הצדקה לעונש נוסף.

102 בבלי, חולין, מא ע"א: 'א"ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי. היתרו בו וקיבל התראה מהו. א"ל היתיר עצמו למיתה קאמרת. אין לך משומד גדול מזה'.

יש לזכור כי המגבלה של ארבעים מלקות חלה על כל עבירה יחידה, ובמקרה של ריבוי עבירות אפשר לחייב את העבריין בריבוי סדרות של הלקאה, ובלבד שכל אחת מהן תהיה בת לא יותר מארבעים מלקות. לשם השוואה, המשנה במסכת מכות ג, יא קובעת: 'עבר עבירה שיש בה שני לויים. עמדוהו עומד אחד, לוקה ופטור. אם לאו. לוקה ומתרפא וחוזר ולוקה'.¹⁰³ 'עומד אחד' הוא מספר המלקות שהטיל בית הדין על העבריין בגין שתי העבירות, והוא נקבע לפי כוח הסבל של העבריין.¹⁰⁴ אך המשנה מבהירה כי במקרה שבית הדין לא קבע מראש מספר מלקות שיחול בגין שתי העבירות, אפשר בהחלט שיהיה עליו לספוג את המספר המקסימלי של מלקות פעמיים, בגין כל אחת ואחת מהעבירות, ובין סדרה לסדרה של הלקאות ממתנינים לו עד שיתרפא. דהיינו, כל עבירה ועבירה מחייבת בסדרה נפרדת של מלקות. עמדה הלכתית זו היא שעומדת לדעתי ביסוד שיטתו של ר' יוסי בתוספתא, שלפיה שתי ערויות ושתי התראות מייצרות שני חיובי מלקות נפרדים שאינם תלויים זה בזה. בלשון התנאים עדות אחת היא עדות של כת עדים אחת, ולא של עד יחיד;¹⁰⁵ דהיינו, שתי עדויות ושתי התראות הן שני אירועים שבהם הופיעה כת עדים כשרה שהתרתה בנאשם כדין. מדוע שתי עדויות ושתי התראות מחייבות בעונש כפול? תוצאה זו מסתברת אם היה מדובר בערויות על שני מעשי עבירה שונים; אבל לאור המשנה במכות ג, יא, הנזכרת לעיל, נראה שהדבר מובן מאליו ומיותר לומר זאת במפורש. תחת זאת אני מבקשת לטעון שהתוספתא עוסקת כאן בשני אירועים של עדות והתראה, בידי שתי כתות עדים שונות, אך בגין מעשה עבירה אחד. הרעיון שלפיו מעשה אחד יכול לייצר כמה חיובים נפרדים בעונש כאשר הוא בוצע על רקע כמה התראות מופיע בין היתר בתוספתא במסכת נזיר פרק ד (מהדורת ליברמן, עמ' 136):

(א) נזיר שאכל מכל האסורין לו ושתה מכל האסורין לו. בהתראה אחת אינו חייב אלא אחת. מתרין בו ואכל. מתרין בו ושתה. חייב על כל אחת ואחת. [...]
 (ב) ר' אלעזר אומר. נזיר שהניח פיו על פי חבית של יין ושתאה כולה בהתראה אחת אינו חייב אלא אחת. מתרין בו ושותה. מתרין בו ושותה. חייב על כל אחת ואחת.
 וכן היה ר' אלעזר אומר. נטל אשכול ואכלו בהתראה אחת אינו חייב אלא אחת. מתרין בו ואכל. מתרין בו ואכל. חייב על כל אחת ואחת.

103 ובשונה מדבריו של קירשנבאום (לעיל, הערה 9), עמ' 344 הערה 10.

104 השוו קירשנבאום, שם.

105 ראו למשל משנה, מכות א, ט; תוספתא, בבא קמא ז, כג (מהדורת ליברמן, עמ' 35).

הלכות אלו עוסקות באדם שאכל או שתה מדבר שנדר להינזר ממנו. כל הפרה של נדר הנזירות היא עבירה על לאו. התוספתא מבחירה כי אותו מעשה עצמו – למשל, אכילת המאכל האסור – מייצר כמה וכמה חיובים נפרדים בעונש, אם במהלכו התרו בעבריין כמה וכמה פעמים. כל התראה מייצרת חיוב נוסף בעבירה חדשה, אף שמבחניה פיזית מדובר במעשה אחד. על פי התוספתא, לא נדרש שיחלוף זמן בין התראה להתראה כדי שכל אחת מהתראות אלו תייצר חיוב נפרד.¹⁰⁶ המשנה במסכת מכות פרק ג משווה לעניין זה את הפרת נדר הנזירות לסריטה על המת, לכישת כלאיים ועוד:

(א) [...] הסורט סירטה אחת על המת. חייב. סרט סירטה אחת על חמשה מיתים או חמש סריטות על מת אחד. חייב על כל אחת ואחת [...] (ז) נזיר שהיה שותה ביין כל היום אינו חייב אלא אחת. אמרו לו. 'אל תשתה'. 'אל תשתה'. והוא שותה. חייב על כל אחת ואחת. (ח) היה מטמא למתים כל היום אינו חייב אלא אחת. אמרו לו. 'אל תטמא'. 'אל תטמא'. והוא מיטמא. חייב על כל אחת ואחת. היה מגליח כל היום אינו חייב אלא אחת. אמרו לו. 'אל תגלח'. 'אל תגלח'. והוא מגליח. חייב על כל אחת ואחת. היה לובש בכילאים כל היום אינו חייב אלא אחת. אמרו לו. 'אל תלבש'. 'אל תלבש'. והוא פושט ולובש. חייב על כל אחת ואחת.

אומנם במשנה זו לא מוזכרת לשון התראה במפורש, אולם נראה שהמילים 'אמרו לו' "אל תשתה", "אל תשתה", והוא שותה – חייב על כל אחת ואחת, המופנות כלפי הנזיר, מהדהדות את הלשון 'מתרין בו ושותה, מתרין בו ושותה' – חייב על כל אחת ואחת' המופיעות בתוספתא נזיר המצוטטת לעיל.¹⁰⁷ על פי פשוטה, גם המשנה מתייחסת לאותו דבר שהתוספתא מכנה 'התראה'. אם כך, נראה שגם כאשר אמרו לו 'אל תטמא' / 'אל תגלח' / 'אל תלבש' – כל אחת מהוראות אלו גם היא התראה. אף אם ההוראות שלא להיטמא למתים או שלא להתגלח קשורות עדיין לנזיר, אין ספק שההוראה שלא ללבוש כלאיים אינה מיוחדת לנזיר אלא חלה על

106 הבבלי מבחין בין מקרה של 'בזה אחר זה ובשתי התראות' מצד אחד לבין מקרה של 'בבת אחת ובהתריה אחת' מצד אחר, ואינו דן במקרה של שתי התראות בבת אחת; ראו למשל בבבלי, חולין פב ע"ב, וכן מכות כ ע"א (שם חמש התראות). אולם אין להסיק מכאן בהכרח על מובנה של התוספתא.

107 הביטויים 'אינו חייב אלא אחת' / 'חייב על כל אחת ואחת' – משמשים את התנאים פעמים רבות בהקשרים של הפרת נדר ושבעה; השוו משנה, נדרים ב, ג; שבועות ג, ב-ג; ד, הלכות ג, ה.

כל אדם מישראל, וממילא נראה מכאן שהמשנה מדברת במצב של עדים המתרים בעברייני העומד ללבוש כלאיים לבל יעשה זאת.¹⁰⁸ ממש כמו בעניין הנזיר, התראות רבות בפי העדים, המופנות כלפי אדם שלבש כלאיים פעם אחת, יוצרות עבירות רבות על לאו אחד. נראה שזו בדיוק המציאות שבה עוסקת התוספתא במכות ה, יד, כשהיא מדברת על 'שתי עדויות ושתי התראות' שכל אחת מהן מייצרת חיוב נפרד במלקות. אלא שהדיון בהלכה זו אינו מוגבל למקרה של מעשה נמשך כמו זה שבו מטפלות המשנה במכות או התוספתא בנזיר. לכאורה, כל מקרה שבו היו שתי עדויות ושתי התראות מייצר שני חיובים נפרדים בעונש, גם אם מדובר במעשה נקודתי אחד שאי אפשר לחלקו למעשים נפרדים.¹⁰⁹

מה יש בהתראה הנוספת שמייצר חיוב נפרד בעונש? נראה שבדרך כלשהי ההתראות המרובות מחלקות מעשה אחד לכמה מעשים נפרדים.¹¹⁰ כיצד? אפשרות אחת היא לטעון שההתראה היא זו שמאפשרת לקבוע כי הנאשם פעל במזיד, בהתאם לקריאה שהצגתי בפתח הדברים. כיוון שרק פעולה במזיד מחייבת בעונש, היסוד הנפשי הוא חלק מהגדרת יסודות העבירה. אולם כאשר ההתראות באות בזו אחר זו ברור לחלוטין שהעברייני מזיד ועובר את העבירה בודעין כבר מההתראה הראשונה ואילך. אין להניח כי הוא הספיק לשכוח שהוא עושה מעשה אסור בטווח הזמן שבין ההתראה הראשונה לשנייה. לעומת זאת, הפרת שבועה היא עצמה עבירה שמייצרת חיוב בעונש. אם כל התראה היא השבעה, המשמעות היא שהתראות

108 והשוו המקבילה במשנה, נזיר ו, ד שאינה כוללת את הסריטה והכלאיים.

109 דוגמה למעשה יחיד שאי אפשר לחלקו, ואשר יש עליו שתי עדויות נפרדות אך בזמניות, מופיעה במשנה, מכות א, ט: 'היו שנים רואין אותו מחלון זו ושנים רואין אותו מחלון זו ואחד מתרה בו באמצע. בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו עדות אחת. ואם לאו הרי אלו שתי עדויות'. אם נניח שהעדויות הנפרדות לווו גם בהתראות נפרדות, נקבל מקרה שבו תפיסת ההתראה כשבועה היא ההסבר היחיד לחיוב הכפול.

110 השאלה של חלוקת מעשה פיזי אחד לכמה מעשים משפטיים שונים מוכרת בספרות המשפטית ומכונה 'בעיית האינדיבידואציה' (individuation). המקרה הפרדיגמטי שאליו מתייחסת בעיה זו הוא המקרה של מעשה נמשך. אם נזיר שתה יין כל היום, האם ביצע הפרה אחת של נדר הנזירות, או שמא ריבוי הפרות? ומה לגבי אדם שלבש כלאיים יום שלם, מתי נאמר שעבר על לאו פעם אחת, ומתי נאמר שעבר כמה פעמים? אפשר שהמשנה והתוספתא חושבות על ההתראה כפתרון לבעיה זו, היות שהיא מחלקת את המעשה הנמשך למעשים נפרדים אחדים שכל אחד מהם חייב בעונש, אולם עדיין יש להסביר את התפיסה המושגית של ההתראה המאפשרת חלוקה כזו. להצגת בעיית האינדיבידואציה במונחי ההלכה התלמודית ראו ח' בן-מנחם, 'אינדיבידואציה של חוקים וספר המצוות לרמב"ם', שנתון המשפט העברי יד/טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 95-106.

נפרדות מייצרות חבות נפרדת בעונש בגין כל מקרה של הפרת השבועה, גם כאשר הפרות אלו נעשות על רקע מעשה עבירה יחיד.

סיכום

במאמר זה הראיתי כי במקרא ובמקורות בטר מקראיים היה זימון עדים מזוהה עם השבעה, וכי התבנית המקראית 'להעיד בפלוני' פירושה 'להשביע את פלוני'. קריאה זו מסבירה טוב יותר את המופעים של הפועל 'להעיד' במקרא אשר אותם מקובל במחקר להבין במשמעות של אזהרה. בכל השבעה טמונה גם אזהרה, שכן ההשבעה כוללת סנקציה במקרה של הפרת ההוראה הנורמטיבית; אלא שההשבעה אינה מתמציית באזהרה, ועיקר עניינה הוא פעולה מטפיזית ההופכת את העונש המוטל בגין הפרת ההוראה לתוצאה בלתי נמנעת של מעשיו של האדם עצמו.¹¹¹ עוד הראיתי כי חוגים יהודיים שונים בימי בית שני ובתקופת התנאים שימרו מסורת משפטית המבוססת על מובן זה של הפועל 'להעיד', שלפיה תפקידם של עדים בהליך המשפטי הוא להשביע את העבריין ובכך לחייב אותו בעונשו. את המסורת הזאת הם קראו לתוך דרשות העוסקות בתפקידם של עדים בהליך המשפטי. דרשות אלו קשרו בין המובן של עדות כהשבעה לבין הפסוקים המסדירים את הפרוצדורה המשפטית על פי ספר דברים (יז, ו; יט, טו) על ידי דרישת 'שני עדים או שלשה עדים' כתנאי להרשעה. טענתי כי דרשות אלו עיצבו את תפיסת העדים כמי שתפקידם קשור בהשבעת הנאשם, הן בכשורה על פי מתי והן בדיני ההתראה של התנאים.

111 יש שהציעו כי הסכמת הנאשם להטלת העונש נחוצה על מנת להעניק לגיטימציה למעשה הענישה ולהסיר את האחריות למותו של העבריין מעל הדיינים. כך למשל כותב דיוויד דאובה ביחס לדין המקראי: 'It had been considered important that a man, who was to die for a sin or a crime, should submit to, accept the sentence ... it was probably due to the belief that only if a guilty man had accepted the verdict would his blood not be put upon those who put him to death'. D. Daube, *Studies in Biblical Law*, Cambridge 1947, pp. 209–210. ברוח דומה הציעה חיה הלברשטם כי גם התנאים שאפו להסיר מעל עצמם את האחריות להוצאה להורג, ואף שלא דנה בדרישת ההתראה, ייתכן שהייתה מפרשת אותה כמשרתת מטרה זו. ראו C. T. Halberstam, *Law and Truth in* *Biblical and Rabbinic Literature*, Bloomington, IN 2010, p. 96. עמדתי שונה מעמדתם של חוקרים אלו: אני סבורה שההתראה כפעולת השבעה הייתה נחוצה כדי לתת תוקף לחיוב בעונש על ידי קביעתו בסדרי הטבע – על ידי גיוס האל המכונן את כל המעשים – ולא כדי להסיר את האחריות להוצאה להורג מעל כתפי בית הדין.

כמובן, פעולת העדים המצטיירת מתוך הבשורה על פי מתי שונה מזו שעולה מההלכה התנאית: בעוד במתי נראה כי העדים מכריעים את ההליך המשפטי באמצעות הקמת שבועה, ובכך מתייתר הצורך שהם ימסרו לבית דין דיווח על נסיבות העבירה, המודל התנאי נראה ככולל בתוכו תבנית כפולה, שלפיה העדים אומנם משביעים את הנאשם, והשבעה זו היא בעלת אופי קונסטיטוטיובי החיוני לכינונה של הרשעה, אך לצד תפקידם זה הם גם מופיעים בפני בית הדין ומוסרים מידע. בחלק האחרון של המאמר הראיתי כי במקורות התנאיים משתקפת תפיסה שלפיה ההתראה עצמה מייצרת חיוב בעונש, במנותק משאלות של הוכחה וידיעה. כל התראה מייצרת עונש חדש, אף שמבחינת ידיעת העובדות והכרת היסוד הנפשי של העבריין לא השתנה דבר. תכונה זו של דיני העדות התנאיים מאשרת כי מטרת ההתראה אינה לייצר ודאות משפטית בשאלת כוונתו של העבריין לעבור את העבירה, ואף לא בשאלת המניעים שהניעו אותו בכיוע העבירה, אלא היא עצמה משמשת עילה לענישה. הדבר מתיישב עם הבנת ההתראה כמייצרת מבנה משפטי של שבועה שהופרה, שבועה שעונשה בצידה.

יתרה מזאת, התפיסה המתוארת מצביעה על קשר מעגלי בין השבועה ותפיסת העבירה אצל התנאים. הפרת שבועה היא בעצמה עבירה; אולם עיצוב ההתראה בידי העדים כפעולה של השבעה גורם לכך שההשוואה עוברת גם בכיוון ההפוך, כך שכל עבירה מתורגמת להפרת שבועה. תנאיה של שבועה זו זהים לתנאי המצווה שבמקומה היא עומדת, והעונש על הפרתה זהה לעונש המוטל על הפרת אותה מצווה. במקומות שונים בהלכה התנאית באה לידי ביטוי תפיסה יסודית שלפיה כל חיוב במצווה הוא תמיד מכוח שבועה – 'שהוא מושבע עליה מהר סיני'.¹¹² בדברים תמציתיים אלו מקופלת התפיסה שלפיה מעמד ברית סיני היה מעמד של שבועה, ומכיוון שישראל קיבלו את התורה בסיני ונצטוו שם בכל המצוות, הרי למצוות יש מעמד של שבועות ברית. הבנת ההתראה כמעין השבעה מתיישבת אפוא היטב עם תפיסת עולמם של התנאים, שלפיה השבועה שנשבע האדם עצמו היא מקור הסמכות של המצווה, ומכוחה יחויב אדם בעונש בגין מעשה עבירה.

אומנם, על רקע ניתוח זה מתעוררת השאלה מה בכלל הטעם בעיצוב ההתראה כהשבעה נוספת, אם ישראל כבר מושבעים בכל המצוות מהר סיני.¹¹³ בהקשר

112 משנה, שבועות ג, ו; ספרא חובה ט, א (מהדרת פינקלשטיין, עמ' 178).

113 כזכור, שמש ואחרים קושרים בין דרישת ההתראה של התנאים לבין העיקרון התלמודי שלפיו 'לא ענש המקום אלא אם כן הזהיר' (ראו הערה 6 לעיל). על פי הצעה זו, כשם שהאל אינו מטיל את העונש אלא אם כן הזהיר עליו, כך גם בית הדין אינו רשאי להטיל עונש על עבריין ספציפי אלא אם כן אותו עבריין הזהיר על עונשו קודם לכן, אף שלכאורה כל ישראל מזהירים תמיד על כל המצוות. הצעה זו אינה שונה מאוד מהצעתי, שלפיה יש להשביע את

זה יש לשאול, בין היתר, האם תפיסת ההתראה כמעין השבעה, שתנאיה זהים לתנאי העבירה המקורית, אינה למעשה מעין 'שבועה לקיים את המצווה', שממנה מסתייגת המשנה עצמה.¹¹⁴ קצרה היריעה מלדון בשאלות אלו דיון ממצה במאמר זה, אולם ברצוני להציע בזהירות כיוון ראשוני למחשבה לקראת מחקר עתידי. כידוע, הבריתות המקראיות (וגם הבריתות המדיניות במזרח הקדום, המשמשות להן השראה) מתאפיינות כדבר שבשגרה בטקסים של שבועה חוזרת, מעין 'חידוש נדרים'. כזה הוא היחס בין ברית סיני, הברית בערבות מואב וחידוש הברית בימי יהושע בהר גריזים ובהר עיבל. התנאים מכירים היטב את מוסד הברית על מרכיב השבועה המונח ביסודו, ועוסקים במפורש במאפיין של חידוש הברית המקראית על ידי חידוש השבועה מספר רב של פעמים.¹¹⁵ ממילא נראה כי עצם הרעיון של שבועה חוזרת אינו זר לעולמם של התנאים, ומתיישב עם עיצוב ההתראה כמעין השבעה חוזרת על המצווה ועל העונש הקבוע בגין הפרתה.¹¹⁶

העברייני השבעה מפורשת לשם הטלת העונש, למרות ההנחה שכל ישראל מושבעים על כל המצוות מסיני. אכן, נראה שכאשר התקיימה התראה כהלכתה, הדבר הטיל על הנאשם חובה לשאת בעונשו, ואולי דווקא בהיעדר התראה נכונה התפסיסה שהציע שי וזונר, ולפיה על פי המשפט העברי אין חובה על העברייני לשאת בעונשו. ראו ש"ע וזונר, 'האם עברייני שהורשע חייב לשאת את עונשו? בחינה מחודשת של עבירת הבריחה ממשמורת', עתיד להתפרסם בספר לכבוד השופט אליקים רובינשטיין, בהוצאת אוניברסיטת בר אילן.

114 משנה שבועות ג, ו: 'נשבע לבטל את המצווה ולא ביטל, פטור. לקיים את המצווה ולא קיים, פטור'. אומנם יש הבדל בין שבועה כזאת, החלה ביחסים שבין האדם לאל, לבין השבועה המשוקעת בהתראה, שחלה ביחסים שבין האדם לקהילה. כך, התראה נדרשת כדי לחייב אדם בעונש רק כאשר מדובר בעונש המוטל על ידי בית דין – היינו מלקות או מיתת בית דין. לעומת זאת, בשום מקום איננו שומעים כי היא נדרשת כתנאי לחיוב כרת, שהוא עונש המוטל בידי שמיים.

115 לדיון במדרשי הבריתות ראו מאמריו של ש"י פרידמן, 'מה עניין הר סיני אצל שמיטה? תמורות בשיטות ר' ישמעאל ור' עקיבא בהתגלות התורה', סידרא כד-כה (תש"ע), עמ' 387-426; 'ברית ותורה: לפרשת הבריתות על קבלת התורה', סידרא כו (תשע"א), עמ' 155-181. לעמדה שלפיה חז"ל התרחקו מעולם הברית שכבר לא היה נהיר ומוכן להם במלואו ראו א' גושן-גוטשטיין, 'ברית אבות וירשת הארץ – בין תיאולוגיה מקראית להגות חז"ל', דעת: כתב-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה 35 (תשנ"ה), עמ' 5.

116 למרות ההסתייגות מהרעיון של שבועה לקיים את המצווה, המשנה אינה קושרת בין הסתייגות זו לבין כלל הלכתי אחר שלפיו 'אין שבועה בתוך שבועה'; משנה, נדרים ב, ג ומקבילות. דהיינו, במחשבת התנאים עצם העובדה שישאל מושבעים פעם אחת על המצוות (בהר סיני) אינה יוצרת התנגשות עקרונית עם האפשרות להישבע על אותן מצוות פעם נוספת – במסגרת הליך ההתראה. אומנם התלמוד הבבלי קושר בין שני הכללים (ראו למשל בבלי, יומא עג ע"ב, מכות כב ע"א), אולם ברובד התנאי קשר זה עדיין אינו

ולבסוף, הערה אחרונה בעניין אופיו הלא־מעשי של דין ההתראה התנאי. אומנם לאור הדרישות המפורטות שמעצבים התנאים בדין זה, הסיכוי שתקיים בפועל התראה העונה על דרישות אלו קטן מאוד. אולם במאמר זה ביקשתי לטעון כי הדבר אינו ראיה לשרירות של דין ההתראה, אשר עיון בו מגלה את תוויו המובהקים של מתווה תורת־משפטי בעל עקיבות פנימית. מתווה זה שונה מאוד מהתפיסה המודרנית של דיני הראיות, הרואה בעדים אמצעי לחשיפת עובדות העבירה, אולם הוא מתאים יפה לתפיסה שרואה בעדים את הגורם המכריע את ההליך המשפטי, במקרה זה באמצעות הקמת השבועה. דיני הראיות בהלכה התנאית, במקרא ובשיטות עתיקות נוספות, קוראים למחקר נוסף שיחשוף את ההנחות התורת־משפטיות המשוקעות בהן, הנחות שעשויות להיות שונות מאוד ממקבילותיהן המודרניות.

קיים. יתרה מזאת, העובדה ששבועת סיני עומדת כביכול כשבועה קודמת מוזכרת בדיון התנאי על אודות הטעם לכך שהנשבע לקיים את המצווה יהא פטור, מבלי שהיא מעוררת את השיקול של שבועה בתוך שבועה. המשנה בשבועות ג, ו קובעת: 'נשבע לבטל את המצוה ולא ביטל. פטור. לקיים את המצוה ולא קיים. פטור. שהיה בדין שיהא חייב. דב' ר' יהודה בן בתירה. מה אם הרשות שאינו מושבע עליה מהר סיני הרי הוא חייב עליה. מצוה שהוא מושבע עליה מהר סיני אינו דין שיהא חייב עליה. אמרו לו. לא. אם אמרתה בשבועת הרשות שכן עשה בה לאו כהין. תאמר בשבועת מצוה שלא עשה בה לאו כהין'. ההנחה שהמצווה מחייבת מכוח שבועת סיני מוזכרת בהסבר זה בדרך אגב, במסגרת תיאור שיטת ר' יהודה בן בתירה, והיא כשלעצמה אינה במחלוקת. הטעם שהתנאים מצמידים לכך שאין נשבעים לקיים את המצווה הוא טעם טכני ואינו נשען על העובדה שקיימת בעולם השבעה קודמת על אותו דבר עצמו: כדי ששבועת ביטוי תייצר חיוב תקף עליה להיות כזו שמאפשרת 'להרע או להיטיב', היינו, להישבע לחיוב – לעשות, או לשלילה – להימנע מלעשות (לאכול או לא לאכול, לתת או לא לתת וכד'). היות שאי אפשר להישבע להפר את המצווה, ממילא לא מתקיים בה תנאי זה, ובלשון המשנה: 'לא עשה בה לאו כהין'. ראו גם ספרא חובה ט, א (מהדרת פינקלשטיין, עמ' 178); בבלי, נדרים טז ע"ב-ז ע"א; ירושלמי, שבועות ג, ו (לד ע"ד) ומקבילות נוספות.