

התיאולוגיה של תרגום אונקלוס

מאת דב רפל

מבוא. מאמר חז"ל: "המתרגם פסוק כצורתו, הרי זה בדאי, והמוסיף עליו — הרי זה מחרף ומגדף" (קידושין מ"ט); מלמד שקיימת סכנה תיאולוגית לא רק כשהתרגום חופשי יותר על המידה, אלא גם כשהוא נאמן למקור נאמנות מלאה. העובדה שתרגום אונקלוס היה מקובל בנוסח כמעט אחיד, על החכמים ועל הציבור הרחב, מלמדת שהסטיות הרבות מהמילוליות, המצויות בתרגום, נחשבו ככשרות מבחינה תיאולוגית. תפיסות תיאולוגיות אלה זכו לתשומת לבו של הרמב"ם, אשר שיבת בכמה הזדמנויות את תרגום אונקלוס והצביע על שלילת ההגשמה, הן האנתרופומורפיזם והן האנתרופופתיה. הרמב"ן בפירושו לתורה תקף את הרמב"ם והראה, שלא רק בבראשית מ"ו, ד — פסוק שהתקשה בו הרמב"ם — משתמרת ההגשמה, אלא גם תרגומם של פסוקים אחרים אינו חפשי ממנה. הרמב"ן לא התנגד לדעת הרמב"ם שתרגום אונקלוס מתרחק מהגשמה, אלא טען שפעלו אצל אונקלוס שיקולים נוספים, מיסטיים, אשר חייבו לפעמים השארת ביטויי ההגשמה.

בעל "עקידת יצחק", ר' יצחק עראמה, הרחיב את היריעה בשער ל"א של ספרו, והראה שישנן סטיות, שהן משום כבוד מעלה, ולא להרחקת ההגשמה. גם המחבר האלמוני של "פתשגן" (ספר יא"ר), שקדם כנראה במקצת לר"י עראמה, הצביע על סוגים רבים של סטיות מהתרגום המילולי, ומנה ביניהם גם סטיות תיאולוגיות. אולם גם שני המחברים האחרונים לא ניסו כלל להציג את התיאולוגיה של התרגום, על כל היקפה.

נסיונות ראשונים להציג בצורה שיטתית את התיאולוגיה של התרגום, נעשו במאה הי"ט. הרב נתן אדלר (1802—1890) הראה בהקדמה הכוללת לחיבורו "נתינה לגר", שהסטיות מתרגום מילולי כוללות את כל י"ג העיקרים של הרמב"ם. לא ברור, אם בדרך זאת רצה ר"נ אדלר להעיד על השורשים הקדומים של התיאולוגיה המיימונית, או שרצה להכשיר ולהצדיק את סטיות התרגום ע"י הקבלתן לעיקרי הרמב"ם. חולשת שיטתו היתה בכך, שניסה להלכיש על תרגום אונקלוס אצטלה, שלא היתה כמידתו. הוא התעלם מסטיות שאינן כלולות ב"י"ג עיקרים, כגון "משום כבוד אבות", שעמד

א "מורה נבוכים", חלק א', פרק כ"ו. הרמב"ם מסתייע בתרגום אונקלוס ב"מורה נבוכים" למעלה מעשרים פעם.

עליהן כבר ר"י עראמה, וחיפש, במלאכותיות לפעמים, את ההקבלות לעיקרי הרמב"ם.

בדרך אחרת הלך ר' שמואל דוד לוצאטו (1800—1865). הוא לא הישווה את התרגום לתיאולוגיות אחרות, אלא בדק את התרגום כשלעצמו, ומצא בו, נוסף על הרחקת הגשמיות, הרחקת ריבויי אלהויות והרחקת ביטויים שאינם לכבוד מעלה או לכבוד אבות האומה ("אוהב גר", עמ' 1—6). אולם גם הוא יצא מן השיטה וניסה להוכיח, שמספר סוגי הסטיות שבתרגום אונקלוס זהה עם מספר שבילי החכמה שב"ספר יצירה".

גם אברהם גייגר (1810—1874), אם כי עסק הרבה בהיבטים התיאולוגיים של התורה ושל התרגומים, לא הציג תיאולוגיה שיטתית של תרגום אונקלוס. עניינו היה לא בתרגומים עצמם, כי אם בשחזור הנוסח המקורי של המקרא, ובעיקר — של התורה, בעזרת התרגומים. הסטיות אשר לא העידו, שלפני המתרגם היה נוסח שונה מנוסח המסורה, לא נדונו בספרו.

כל מחקר בתרגום אונקלוס חייב להניח שתי הנחות, הנחת מקורו — מקום חיבורו ותקופתו, והנחת נוסחו. הנחתו הראשונה היא, שביסודו של התרגום שלפנינו מונח תרגום ארץ-ישראלי מסוף ימי בית שני. הנחתו השנייה היא, שנוסח התרגום הלך והתגבש במשך תקופת המשנה, אולם לאחידות מלאה לא הגיע. מימי התלמוד ואילך התקיימו זה ליד זה נוסחאות, השונים במעט זה מזה, וכל אחד נחשב ככשר ומוסמך בעיני הציבור, שבו היה מקובל². על ההבדלים שבין הנוסחאות עמדו כבר חז"ל, ומבין מפרשי התורה — רש"י ורמב"ן³.

ליד הבדלי נוסח מכוונים מצויים הבדלי נוסח שהם שיבושי מעתיקים, אף שגם הם נראים לפעמים כהבדלי נוסח מכוונים. ביסוד החיבור דלקמן הונח הנוסח שפרסם א. שפרבר בתוך כרך א' של "כתבי הקודש בארמית" (ליידן, 1959). אולם גם באותו נוסח נמצאים שיבושים, ובמקומות הנוגעים לחיבור דלקמן צוינו שינויי הנוסח ומקורותיהם.

הרוצה להכיר את התיאולוגיה של תרגום אונקלוס מתוך התרגום עצמו, חייב לתת את דעתו על קשיים מתודולוגיים אחדים. ראשית, אין בתרגום אונקלוס הצגה שיטתית של נושא תיאולוגי כלשהו. העניינים התיאולוגיים נתונים פירורים-פירורים, ועיר פה, ועיר שם. שנית, אין כמעט נושא תיאולוגי, הנוכח בתרגום אונקלוס בפירושו. כמעט הכל נאמר ברמזים ובהכללות. לפיכך כל המסקנות הן בגדר השערות, וככל שגדלה הבהירות וחד-המשמעות בניסוח המסקנות, בה במידה פוחתת ודאותן.

ב סקירה היסטורית על אדות הדעות בדבר מולדתו של תרגום אונקלוס, תקופת חיבורו והתהוות נוסחו, נמצא אצל Gerard J. Kuiper, *The Pseudo Jonathan Targum and its relationship to Targum Onkelos*, Roma 1972.
ג לתרומתו של רמב"ן לפירוש תרגום אונקלוס הוקדש ספרו של ר' ישעיה ברלין "מיני תרגימא".

[3]

התיאולוגיה של תרגום אונקלוס

שלישית, אין התמונה התיאולוגית המתקבלת מתרגום אונקלוס שיטה תיאולוגית שלמה, המתייחסת לכל הנושאים המרכזיים של התיאולוגיה היהודית. חסרה, למשל, כמעט כל התייחסות לנבואה. רביעית, התכנים התיאולוגיים של תרגום אונקלוס נלמדים מסטיותיו מהתרגום המילולי, ודווקא כסטיות אלה יש הבדלי נוסח בין כתבי-היד העתיקים. מפוקפקת ביותר היא דאותן של מסקנות תיאולוגיות פולמוסיות. את מי רצה לנגח בעל תרגום אונקלוס? התרגום התגבש במשך כשלוש מאות שנים, ונעוצים בו יסודות ארץ-ישראליים ויסודות כבליים. בתקופת התגבשותו של התרגום עבר המזרח התיכון תסיסה תיאולוגית ממושכת, מגוונת ועמוקה. לא הרי התיאולוגיות של "המינים" בא"י בימי בית שני, כהרי התיאולוגיות של "המינים" בכבל בראשית תקופת התלמוד.

מלבד זה קיימת סכנה של הסתמכות יתרה על התרגום הארץ-ישראלי בנוסחיו השונים — "תרגום יונתן בן עוזיאל", "תרגום ירושלמי", "תרגום ניאופיטי". אמנם קיימת בלי ספק זיקה בין כל התרגומים, והיא מתבטאת בתרגום זהה של מלים וביטויים שאפשר לתרגמם בכמה פנים, קיים גם דמיון בהוספות התיאולוגיות, כגון בפרשת קין והבל, אולם אין בתרגומים הארץ-ישראליים תיאולוגיה אחידה ולא מינוח קפדני. קטעים קדומים ומאוחרים משמשים כערכוכיה ומטשטשים את התמונה.

לעזרתו של המעיין בתרגום אונקלוס עומדים שני כללים מתודולוגיים, הנראים כנוגדים זה את זה, ולמעשה הריהם משלימים זה את זה — עקרון הזהות ועקרון השונות. עקרון הזהות קובע, שאם ביטוי מקראי מסוים מתורגם תמיד ע"י אותה סטיה מהמילוליות, סימן הוא שהביטוי העברי אינו כשר מבחינה תיאולוגית, והרעיון התיאולוגי הנכון מבטא ע"י התרגום. עקרון השונות קובע, שאם ביטוי, החוזר בתורה פעמים רבות, מתורגם במקום אחד או במקומות אחדים, אחרת מאשר בכל התורה, הרי שיש לראות את חוסר הכשרות התיאולוגית, לא במלה עצמה, כי אם בקונטקסט בו היא מופיעה. דוגמא לכלל האחרון — תרגום "אלהים" בבראשית ג', ה'; ו', ב'; כ', יג.

1. ת א ר י ה'.

א. ה ר ת ק ת ה ה ג ש מ ה. הרחקת ההגשמה היא הסיבה לשינויים הכולטים ביותר בתרגום אונקלוס (= ת"א) לעומת הכתוב, והיא ללא ספק פרט מרכזי בתורת התארים של ת"א, אולם חשיבותו של פרט זה היתה כנראה קטנה בעיני אונקלוס עצמו. מתוך התרגום נראה שאונקלוס לא חשש לאי-הבנה בעניין זה. גם התיאולוגיה העממית בתקופת הבית השני והמשנה הכירה, שה' אינו בעל גוף חומרי, ולכן יכול היה אונקלוס להרשות לעצמו סטיות מעקרון זה¹. אולם, אם נמצאו פונדמנטליסטים,

1 שד"ל, אוהב גר, עמ' 4, כותב, שאונקלוס תרגם תרגום מילולי כאשר המליצות העבריות בתיאוריהן הגשמיים "מרומומות ומגדילות כבוד הבורא ויכלתו והשגחתו". אולם גם לשיטתו קשה

אשר הבינו דברים ככתבם ביחס לקב"ה, יכול היה אונקלוס, אם לא לדחות את טענותיהם, לפחות להגן על עמדתו. שהרי הכל הודו שיש בתורה ניבים ומליות, אשר בימי התרגום אבד עליהם כל: היריעות אינן אחריות זו לזו (שמות כ"ג, ג), ואין הארץ מקיאה (ויקרא י"ח, כה) — כשם שאלה מליצות, כן גם יד' ה' ופי' ה' הם מליצות². יתרה מזו — היד והפה וגם חלקי גוף אחרים, גם כשהם מתיחסים לבני אדם, יש להבינם כניבים מליציים³, ומדוע אין להבינם בדרך זאת ביחס לה? רק בשלושה מקומות התקשה אונקלוס לתרגם את לשון — ההגשמה כמליצה, ולא תרגם בכלל — בצלם אלהים (בראשית א', כז; ט', ו) ובדמות אלהים (בראשית ה', א). לא רק שלא תרגם את בצלם⁴, אלא גם אלהים השאיר כלשונו, ולא תרגם ע"י ה"ה, כדרכו.

שליטת הגשמיות מעוררת את בעיית המובן התיאולוגי של השמים. מה נמצא בשמים ומה מובנה של הימצאות זאת, אם אינה גשמית? מכיוון שהמימרה והכבוד אינם ישים, אין לומר שהם קיימים במקום כלשהו ושממנו הם משתלחים. לא כן השכינה. היא מהווה היפוסטוז של מצב רוחני, בלתי נתפס ע"י החושים, המתקיים בכל מקום הראוי לה'. "השמים" ראויים לה' תמיד ולכן הם מקום השכינה (ת"א לרב' ל"ב, מ). גם כשהשכינה שורה בישראל, אין השמים מתרוקנים ממנה. שהרי אינה עצם, כי אם מצב. ואם המצב המצדיק את השכינה קיים במקומות אחדים, השכינה היא גם במקומות אחדים.

ניתן לשער, אם כי הדבר לא נאמר בפירוש בת"א, שגם כסא הכבוד (כורסא דיקרא) נמצא ב"שמים". אין ת"א מפרש מה מובנו התיאולוגי ותפקידו של כסא הכבוד, שהרי ת"א נוהר לא להזכיר בקשר לכסא הכבוד את הרגלים (שמות כ"ד, י והשווה התרגומים האי"ם), לא רגלי ה' ולא רגלי הכסא.

לאור גישתו התיאולוגית של ת"א מתמיה התרגום של מעונה אלהי קדם (דברים ל"ג, כז) — "מדור אלהא דמלקדמינ". ת"י נמנע מלתרגם מעונה ע"י "מדור", ות"א המקפיד על שליטת ההגשמה — לא נמנע.

להבין מדוע ואין מידי מציל (דברים ל"ב, ט) תרגם "ולית מידי משיויב" ובפסוק שאחריו, כי אשאל שמים ידי תרגם "ארי אתקינת בשמיא בית שכינת". ומה ראה לתרגם ודבר ה' אל משה פנים אל פנים (שמות ל"ג, יא) "ומתלל ה' עם משה ממלח עם ממלל" ובדברים ל"ד, י תרגם פנים אל פנים — "אפין באפין", ואין לך הגשמה גדולה מזו. 2 בדרך אינדוקטיבית זאת הלך גם הרמב"ם: "מהו זה שכתוב בתורה... יד' ה', עיני ה', אזני ה'... הכל כנויין הן. אם שנותי ברק חרבי וכי חרב יש לו, וכחבר הוא הורג? אלא משל, והכל משל" (יסודי התורה א, ט).

3 כי פי (בראשית מ"ה, יב) "ארי בלישנכך", מידו (במדבר כ"א, כו) — "מניה", ברגליך (שמות י"א, ת) "דעמך".

4 באותה שיטה של הימנעות מתרגום ביטוי הנוגד את התיאולוגיה הלך אונקלוס גם בתרגום אל קנא (ראה להלן 11 ד: מדות ה', התיאודיציאה).

[5]

התיאולוגיה של תרגום אונקלוס

ב. הפעילות הפיזיולוגית. יותר משאונקלוס מקפיד על הרחקת ההגשמה ביחס לגוף ואיבריו, הוא מקפיד על הרחקת ההגשמה ביחס לפעולות פיזיולוגיות. כי ההגשמה באברים מניחה רק מראה גוף, אבל ההגשמה פיזיולוגית מניחה חומר של גוף הפועל בדומה לגוף אדם ובהמה. על כן מרחיק ת"א כל ביטוי הקשור באכילה ובהרחה, ובפרט — ריח ניחות לה⁵.

לכאורה חורג ת"א מעקרון זה ע"י תרגום וישבות (בראשית ב', ב), וינח (שמות כ', יא), וינפש (שמות ל"א, יז) ע"י "נח". אולם סיבת התרגום המגשים היא בכך שהלשון "נח" מתיחסת בארמית (ראה ת"א בראשית ח', א) ובעברית משנאית ("נח הים מועפו" — יומא ל"ח:) לכל הפסקת פעולה.

ג. היעדר תנועה. היעדר תנועה הוא מסקנת עקבית משלילת הגשמיות, שהרי רק גופים יכולים להחליף מקום הימצאם⁶, אבל בתורה נאמר פעמים רבות שה' ירד, ושעלה ושהוא הולך וקם ושב וכו'. פתרונותיו של אונקלוס מתחלקים כאן לשתי קבוצות: לתרגום ע"י "ואתגלי" — ברוב המקראות, ולתרגומים אחרים במקראות שאין "ואתגלי" הולמם. א. כל "ירד" שבתורה מתורגם ע"י "אתגלי" פרט לאחד, בראשית מ"ו, ד אנכי ארד עמך מצרימה, שאין לשון "אתגלי" הולמו, והתימא היא שאונקלוס לא תרגם ע"י "מימרא", כשם שעשה ב-הווא הולך לפניך (דברים ל"א, ו) ו-הנה אנכי עמך (בראשית כ"ח, טו)⁶.

תמיהה שנייה על אונקלוס היא בקשר לתרגום "עלה". אם "ירד" מתורגם "ואתגלי", הרי "עלה" צריך להתרגם "ואתכסי". אבל אונקלוס מתרגם ע"י "אסתלק" (במדבר י"ב, טו וילך) או ע"י "אסתלק יקרא" (בראשית י"ו, כב; י"ח, לג). אע"פ ש"אסתלק" מורה על תנועה. ואם "נחת" אינו כשר כתרגום של "ירד", מדוע "אסתלק" כשר כתרגום של "עלה" או "הלך"? ואולי נמנע מ"נחת" משום כבוד מעלה.

בעקבות דרך תרגומו של אונקלוס בפעלים ראה, ידע וירד, נוצרת בעיה תרגומית, כשפעלים אחדים מהנ"ל נמצאים באותו פסוק, כגון בראשית י"ח, כא. ארדה-נא וראה — ואם לא אדעה — אתגלי כען — ואידין ואם לא — אתפרע. בהתאם להנחיותיו התיאולוגיות אין אונקלוס יכול לתרגם אף אחד משלושת הפעלים כמשמעו. אולם אם יתרגם את כולם לפי שיטתו, ע"י "אתגלי", יהיה הפסוק טאוטולוגיה אבסורדית. על כן הוא מתרגם את הראשון כדרכו ואת שני האחרים — לפי העניין, ומתוך שיקולים תיאולוגיים.

5 בדרך זאת של קישור שלילת ההגשמה עם היעדר תנועה הלך גם הרמב"ם (יסודי התורה א, ח), אלא שהרמב"ם הסיק מהיעדר תנועה להיעדר גוף.

6 סטיה זאת של אונקלוס מדרך תרגומו הביכה את הרמב"ם (מורה נבוכים א', כז) שניסה להסבירה בדרך פירוש רצינונלי. רמב"ן הראה (בראשית מ"ו, א) את חולשת פירושו של הרמב"ם, אולם גם הוא לא מצא לה הסבר רצינונלי ונוקק לתורת הסוד.

עקרון היעדר התנועה אינו מתיישב יפה עם חג הפסח, אשר שמו נגזר מהעובדה שה' פסח על בתי בני ישראל במצרים. לא רק שתנועה יש כאן, אלא שזוהי תנועה שאינה מכובדת. אונקלוס מתגבר על הקושי ע"י כך שהוא מתרגם פסח — חיס, אולי מתוך התייחסות לישעיה ל"א, ה; המובא ברש"י לפסוק יג.

ד. ניתוק הקשר בין ה' והאדם הפעילות ההכרתית של ה'. תרגום ביטויי פעילות פיזיולוגית כמליצות, הוא מצד אחד מיצוי רעיון היעדר גוף, ומצד שני — בהתייחסו אל הפעילות הפיזיולוגית הפרצפטיבית, הוא מדגים עקרון תיאולוגי בעל תוקף רב — ניתוק הקשר בין ה' והאדם. ניתוק הקשר הפיזי וההכרתי ממחיש את רעיון רוממותו האיך-סופית של ה', שאין בכלל כל צד של דמיון בינו ובין האדם. רעיון זה הציב בעיה תיאולוגית בשני כיוונים: כיצד יודע ה' על המתרחש בעולם החומרי וכיצד הוא משפיע על אותו עולם? השאלה התיאולוגית היא גם שאלה תרגומית: לפי פשוטם של מקראות ה' הולך עם אנשים ולפניהם, רואם ושומעם, וכיצד ניתן לנתק את הקשרים הגלויים האלה בין ה' והאדם ועם זה להשאר נאמן לכתוב?

הדין בבעייתנו מחייב לחלק את מעשי בני אדם לשני סוגים: אלה המכוונים אל ה', ואלה שאינם מכוונים אליו, אולם חייבים להיות ידועים לו. לסוג הראשון שייכים הקרבנות, התפילות ושאר פניות של דיבור, שהם חסרי תכלית אם אינם ידועים לה'. פתרונו התרגומי והתיאולוגי של ת"א — ע"י המלית "קדם". מבחינה תרגומית המלה כשרה, כי בהרבה הקשרים זיהי-משמע מופיע פעם א ל ופעם לפני, כגון ויאמר משה אל ה' (שמות ד', י) וגם ויאמר משה לפני ה' (שמות ו', ל) ובשניהם התרגום הוא "ואמר משה קדם ה'". מבחינה תיאולוגית נותן "קדם" את הניתוק הדרוש⁷.

הניתוק אינו מוחלט, אבל קשר ישיר — אין. אולם גם "קדם" אינו מניח את הדעת כאשר מדובר בתנועה. בבואו לפני ה' (שמות כ"ח, ל) אי אפשר לתרגם "במעליה קדם ה'", שהרי מובן המשפט יהיה, שאדם הגיע אל ה', בדומה ל- ובבואה לפני המלך (אסתר ט', כה).

לכן ת"א "במעליה לקדם ה'" — בבואו אל לפני ה', כלומר, בבואו אל מקום שהנהו, או הנקרא — לפני ה'.⁸

7 הוא הדין בקונטקסט אנושי, כגון ויעקב נתן לעשו לחם... ויאכל (בראשית כ"ה, לד). כלומר עשו אכל משקיבל את הלחם. אבל כאשר המקבל אינו אוכל נאמר לשון "לפני", כגון ויישם לפניו לאכול ויאמר: לא אוכל (בראשית כ"ד, לג). וכן ותצוק לפניו וימאן לאכול (שמ"ב י"ג, ט) וכן בדרך כבוד שמ"א כ"ח, כה; כט והשווה נחמיה ב', א עם בראשית מ', יא.

8 וכן ויבוא עד לפני שער המלך (אסתר ד', ב), כלומר לא הגיע אל השער ממש, אלא נעצר במרחק מה לפני השער.

[7]

התיאולוגיה של תרגום אונקלוס

המעשים מהסוג השני הם, כאמור, המעשים שאינם מופנים אל ה', אולם הם צריכים להיות ידועים לו, אם מפני שה' יודע הכל, ואם מפני שהוא שופט כל הארץ. כיצד מתבצעת הפעילות ההכרתית של ה', אם אינו בא במגע ישיר עם היקום? כבסוג המעשים הראשון, פתרונו התרגומי של ת"א אינו נותן תשובה תיאולוגית מספקת. במקום ה' ידע", או שמע או ראה, מתרגם אונקלוס "לה' נודע" או "לה' היה ידוע" או "נשמע" או "נראה". כיצד נעשה הידוע? האם ישנם ישים המתווכים, בין היקום וה' ומביאים לפניו את המעשים, או שמא ה' יודע הכל והכל גלוי וידוע לפניו, כנסתרות כנגלות, כעתיד כהווה וכעבר?

לשון הכתוב, במשמעה המילולי, רחוקה מכל דיוקים תיאולוגיים. מצד אחד ה' מודיע עתידות קרובות ורחוקות וידוע מחשבותיהם של בני-אדם. ומאידך גיסא יש לה' ספקות, והוא נזקק לנסיון כדי לבררם או שהוא צריך לרדת מן השמים אל הארץ, כדי להכיר את המציאות. הוא שומע באוזניו ורואה בעיניו ולפעמים הוא זקוק לתזכורת, אשר תכוון אותו לפעולה הדרושה.

במקראות מסוג זה חייב אונקלוס להוציא את הדברים הפסולים מבחינה תיאולוגית, להכניס תחתם דברים כשרים, ואחרי השינויים חייב התרגום להראות כאילו הוא פשוטו של כתוב. הפתרון הוא שוב ע"י "קדם" בצירוף הפיכת הבניין הפעיל של הפועל לסביל.

ש מ ע ה' (בראשית כ"ט, ט, לג) — ת"א "שמיע קדם ה'" — שמוע לפני ה'. אמנם גם כאן הבעיה התיאולוגית לא נפתרה, כי אם הדבר שמוע, הוא צריך להיות שמוע על ידי מישהו ולא לפני מישהו⁸.

אונקלוס מתרגם את הפעלים הקוגניטיביים ע"י צורת ההווה הפרפקטי, המתעלם מתהליך ההכרה ומציין רק את עובדת הידיעה⁹.

8 מתוך טיפולם של חז"ל בשאלה, כיצד הגיע דבר ה' אל משה, אפשר לראות, כיצד יכלה להיות דרך חשיבתו של אונקלוס בעניין הדיבור האנושי אל ה'. בספרא לויקרא א', א ובספרי לבמדבר ז', פט ישנם תיאורים משלימים: "מגיד הכתוב שהיה משה נכנס ועומד באוהל מועד והקול יורד משמי שמים לבין שני הכרובים, והוא שומע את הקול מדבר אליו מבפנים" (ספרי); "שהיה הקול נפסק ולא היה יוצא חוץ לאוהל" (ספרא). ובלשונו של רש"י (שמות ל"ג, ט) ד"ה ודבר עם משה: "כשהוא קורא מְדַבֵּר פתרונו — מדבר בינו לבין עצמו וההדיוט שומע מאליו, וכשהוא קורא מְדַבֵּר, משמע שהמלך מדבר עם ההדיוט". קשה לדעת מה בין פנייה ישירה ובין דיבור כנוף שני "בינו לבין עצמו". אולם הכוונה ברורה: הדגשת הניתוק שבין ה' והאדם וייחודו של הקול, שאינו כקולו של בשר ודם.

9 ר א ה' (בראשית כ"ט, ט, לב) ת"א "גלי קדם ה'" — גלוי לפני ה'. מלבד שינוי בניין וזמן יש כאן החלפת שורש. לפי הדגם של תרגום "שמע" ע"י "שמיע", צריך להיות תרגום "ראה" ע"י "חזי". אלא ש"חזי" מובנו "ראוי", וכבעברית, זוהי מלת הערכה. "גלוי" או "גלי" היא מלה המספקת את דרישותיו של ת"א, כי היא מלה משנאית הנושאת אתה, על-ידי הניב "גלוי וידוע" קונטציה של ידיעה, ואינה מאבדת את קשרה עם תחושת הראייה.

דרך זאת אין כוחה יפה לגבי מקראות שבהם נאמר שה' עתיד לדעת¹⁰, ובכל זאת אונקלוס מתרגם ע"י "אתגלי" (שמות ל"ג, ה) אולם ישנם מקראות, אשר בהם שיקולים תיאולוגיים מחייבים סטיה מדרך זאת של תרגום: (א) בשלוש פרשיות של נסיון (בראשית כ"ב, יב; דברים ח', ב; י"ג, ד) מתרגם אונקלוס "ידע" ע"י "ידע". בכך מצביע אונקלוס על העדיפות העליונה לעקרון של חופש הבחירה של האדם. עקרון זה הובע כבר בת"א לבראשית ג', כא וכאן הובע שלוש פעמים נוספות. ללמדך, שאם קיימת סתירה בין "הכל צפוי" ובין "הרשות נתונה", ידה של האחרונה על העליונה.

(ב) בדברים ל"ד, י מתרגם אונקלוס א ש ר י ד ע ו ה' כאילו כתוב: "אשר נודע לו ה'". אונקלוס הלך בדרכו לתרגם בניין פעיל המתייחס אל ה' כבנין סביל שנושא האדם. אולם בביטוי הקשה מצד פשוטו י ד ע ת יך ב ש ם (שמות ל"ג, יב) תרגם "ריביתך" (גידלתך).

(ג) כפי שצוין כבר לעיל (סעיף ג: "היעדר תנועה") בהודמן בפסוק אחד מספר פעלים שאונקלוס נוהג לתרגם ע"י "גלי" ובתוספת "קדם" נוצרות טאוטולוגיות המחייבות פתרון אחר. דוגמאות לפסוקים מסוג זה — שמות ב', כה; ג', ז; במדבר י"א, א, שבכל אחד מהם מוסיף אונקלוס שלוש פעמים "קדם"¹¹.

בקשר הדוק עם הידיעה עומד עניין ה ז כ ר ו ן . ישנם מקראות שמשתמע מהם, שה' נזכר בעניין מה, מידה, שהיא פגמו של בשר דם לא תיתכן בקב"ה. אונקלוס הופך את ההזכרות לזכירה מתמדת ומתרגם את ו י ז כ ר (בראשית ח', א) — "ודכיר". לפי זה הו"ו של ו י ז כ ר היא ו"ו הניגוד ופירושו של הכתוב, שהמים אמנם גברו מאה וחמישים יום ואפשר היה לחשוב שה' שכח את נח. ואין זה נכון. ה' זכרו, לא רק אחרי מאה וחמישים יום, כי אם במשך כל ימי המבול, ובדרך זאת מתרגמים ומתפרשים מספר מקראות (בראשית י"ט, ט; כט; שמות ו', ה ועוד).

חשיבות מיוחדת לעניין הזכירה המתמדת ביחס לעם ישראל הנתון במצוקה. שמות ב', כד ו י ז כ ר א ל ה י ם — "ודכיר ה'", ה' זכר תמיד את בריתו עם האבות ורק עתה ניגש לגאלם. וכן בכל המקראות המתייחסים לגלות מצרים או לגלויות האחרות (שמות ג', טז; ויקרא כ"ו, מב), הזכירה היא מתמדת אלא שהגאולה מתמהמהת¹².

10 ובדברים ל"ב, כ; תרגם א ר א ה — "גלי קדמי", ויפה תרגם שהרי כל המשכה של השירה מלמד שה' ידע כבר את העתיד להתרחש לדור תהפוכות.

11 שינויים והוספות אלה יצרו את סגנונו המלאכותי של ח"א שכתב עליו דלמן: "Eine gelehrte und künstliche nachbildung des hebräischen originals", G. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen aramäisch, Leipzig 1905 עמ' 13.

12 במדבר י', ט ו נ ז כ ר ת ם ת"א "וייעל דוכרנכך לטבא" אין הכוונה להזכרות. באותה לשון נאמר בפיט "זכרונות" — "על כן זכרוננו בא לפניך". ושם בודאי לא רצה הפיטן לומר, שה' שכח ונזכר. יש כאן נוסח חגיגי, הקשור אולי בתפילת ראש השנה, כשם שהתרגום של בראשית ל', כב ו י ז כ ר א ל ה י ם א ת ר ח ל — "ועל דכרנה דרחל קדם ה'" הוא חגיגי.

[9]

התיאולוגיה של תרגום אונקלוס

ה. הפעלויות ורגשות. תיאור התיאולוגיה של אונקלוס שניתן עד כה, עשוי ליצור את הרושם, שהתיאולוגיה של אונקלוס קרובה לתיאולוגיה הרציונלית של הרמב"ם. אכן ישנן נקודות מגע אחדות בין אונקלוס והרמב"ם, וייתכן שדברי השבת שמרע"ף הרמב"ם על אונקלוס¹³ מעידים על כך, שהרמב"ם הכיר בקירבה תיאולוגית זו. אולם הן ביחס לזיקה שבין השכל והאלהות, והן ביחס לכתובים המתייחסים לה' רגשות והפעלויות, ישנו הבדל קוטבי בין אונקלוס והפילוסופים הרציונליים. הנחתם של הרציונליסטים האריסטוטליים היא, שמקור ההפעלויות הוא בגוף, ושההפעלויות — מכיוון שהן מנוגדות לשכל — הריהן מביאות למעשים שאינם רצויים. האל, מכיוון שאינו גוף אין בו הפעלויות. ואף אילו היה מסוגל להן, לא היה נתפס להן. אונקלוס אינו מכיר כלל פילוסופיה זאת. אונקלוס, שאינו נרתע מלוליינות לשונית ותחבירים, כדי להרחיק את הגשמיות, מתרגם תרגום מילולי את המלים המתארות רגשות והפעלויות.

בביטוי הניבי "חרון-אף" מפריע את אונקלוס רק צד ההגשמה שבו, והוא מתרגם בכל מקום "תקוף רגוא". וכן ויקרא כ', כג ו' א ק ו ן ב ם ת"א "ורחיק מימרי יתהון". לא המלה המתארת את הרגש מפריעה את אונקלוס, כי אם הבלתי-אמצעיות של התיאור. לפיכך הוא מכניס את המימרה כמתווך. ההבדל בחוויית הרגשות בין ה' והאדם מובלט בדברים ל"ב, כא. הם קנאוני כעסוני ו'אני אקניאם אכעיסם ת"א "אינן אקניאו קדמי ארגיוזו קדמי . . . ואנא אקניון . . . ארגיונן".

לכאורה, "ארגיוזו קדם" ו"הוא רגזו מן קדם", כפי שאונקלוס מתרגם ו'תאנף (דברים א', לז) מכילים "קדם" מפני שה' הוא מושאו של הראשון ונושאו של השני. אולם לא זאת הסבה. כאשר אונקלוס מתרגם מקראות שנושאים את רגש האהבה כגון ו'אבת את ה' אלוהיך הוא מתרגם "ותרחם ית ה' אלהיך" וכן כי מ'אהבת ה' אתכם (דברים ז', ה) ת"א "מדרחם ה' יתכון", בשניהם בלי "קדם". וכן בתרגום חשק ה' בכם (דברים ז', ז) ת"א "צבי ה' בכון". הרי שלפי אונקלוס, הרגשות החיוביים הם במובן מה — לא ברור באיזה — יותר קרובים לה' ויותר מהותיים לו מאשר השליליים. לדוגמה, בבראשית ו', ז נח מתי כי עשיתים ת"א "תבית במימרי ארי עבדתון", כי החרטה היא לרעה. אבל בחרטה לטובה שמות ל"ב, יד ו'נחם ה' על הרעה — "ותב ה' מן בישתא", בלי "מימרא". רק ביחס ל"רעוא" אין אונקלוס נוהג כך, והוא מתרגם ו'ישע ה' אל הבל (בראשית ד', ד) — "והות רעוא מן קדם ה'", אם חפץ ה' בנו (במדבר י"ד, ח) "אם רעוא בנא (מן) קדם ה'" (וראה להלן "עשירות ועניות בתיאור התיאולוגי").

13 מורה נבוכים, ח"א פרק כ"ו.

דברי הכתוב בפרשת עץ הדעת מכחישים את רעיון הניתוק הגמור והמרחק הבלתי ניתן לגישור בין ה' והאדם. בראשיתה של הפרשה נאמר והייתם כאלהים (בראשית ג', ה), ובסופה: הן האדם היה כאחד ממנו (בראשית ג', כב). הצורך התיאולוגי מביא את אונקלוס לתרגם את פסוק ה' בדרך רחוקה מהסבירות ("כרברביא"), ואת פסוק כ"ב בניגוד לטעמים ולפשוטו של כתוב. יש כאן שעבוד ברור של התרגום לצרכים תיאולוגיים. והרמב"ם, שראה בת"א סמכות פרשנית והלכית חשובה, נעזר במקומות מרכזיים בשיטתו בשני התרגומים של אונקלוס לפרשת עץ הדעת¹⁴.

2. המימרה — ה' אינו בא במגע כלשהו עם העולם החומרי, וכיצד ברא ה' את העולם? על-ידי דברו — המימרה (ת"א דברים ל"ג, כז). לפעמים המימרה זהה עם פעולה — בריאה, עזרה, הענשה¹⁵, ולפעמים עם הדיבור — הן הדיבור כפי שהוא נשמע, לנביאים ולעם ישראל במעמד הר סיני, והן הדיבור כתוכן, כפי שהוא משתמר במצוות התורה.

המימרה כצו הגורר מעשה מצויה גם ביחסי בני אדם. על פי פרעה (בראשית מ"ה, כא) על פי משה (שמות ל"ה, כא) ת"א ע"י "מימרא". בעיני בני אדם יכולה המימרה להחשב לאלהות, שהרי כל מה שבני-אדם יודעים על ה' הם מעשיו, ואלה כולם נעשים ע"י המימרה¹⁶. אבל על צד האמת, לא זו בלבד שאין המימרה זהה עם ה', היא גם אינה חלק ממנו ולא אחד מהתארים (אטריבוטים) הקבועים של ה'. היחס בין המימרה לה' הוא כיחס בין דיבור האדם ובין אדם המדבר. ההבדל בין המימרה האלהית ובין דבר האדם הוא בכך, שהמימרה היא דבר שיש בו כח.

מתוך ביטויים אחדים ניתן לשער, שהמימרה היא עצם מוחשי המסוגל להתהלך (בראשית ג', ח) והעשוי מאש (דברים ד', כד), אולם נראה יותר שאלה הן מליצות ושאינן למימרה כל אופי סובסטנציאלי, ובוודאי לא — אופי של אישיות. כל עוד שהמימרה לא יצאה מה' אינה ולא כלום. לאחר שיצאה יש בכוחה לברוא עולמות ולהחריבם. כל פעם שה' גוזר — נוצרת מימרה. אין למימרה ישות קיימת ועומדת אלא היא נוצרת עם הצו. הציות למימרה הנדרש פעמים אחדות בתורה (במדבר ט"ו, לא; כ', יב), אינו ציות לאישיות, כי אם ציות לתוכנה של המצווה. אין למימרה רציה משלה ואין לה תכונות.

14 שם, פרק ב'. ו"שמונה פרקים", פרק ח'.

15 וקרוב לזה — המימרה בה נשבעים (בראשית כ"ד, ג), כי היא עתידה להעניש את העובר על השבועה.

16 ויהיה ה' לי לאלהים (בראשית כ"ח, כא) — "ויהא מימרא דה' לי אלהא". רק בת"א שבהוצאה הספרדית-נוצרית ("קומפלוטנסיס") הושמטה המלה "מימרא", מטעמים תיאולוגיים, כנראה.

[11]

התיאולוגיה של תרגום אונקלוס

י"ג המידות אע"פ שהן מתייחסות להנהגת העולם באמצעות המימרה אינן מלמדות על המימרה, אלא על ה' המנהיג את העולם¹⁷. זהות המילונית בין המימרה והלוגוס מעוררת את השאלה בדבר הזיקה בין שני מונחים אלה. נתרכז בהשוואה שבין המימרה של ת"א ובין הלוגוס של פילון. ואם כי ברור, שאין זהות בין המימרות התיאולוגיות הארמיות, ואפילו לא בין המימרה של ת"א והמימרות של ת"י, ואין גם זהות בין תפיסות הלוגוס בדתות ההלניסטיות — האפלטוניות והניאראפלטוניות השונות — ישנו ערך פרדיגמטי להשוואה בין ת"א ופילון, כי המימרה מציינת תמיד את האלהות הפועלת, והלוגוס — את החושבת. כי בשעה שפרשיות בראשית אינן רומזות כלל, שהבורא חשב לפני שברא, מיתוס הבריאה האפלטוני עושה את המחשבה האלוהית ואת פריה — האידיאה, לאתחלתא של העולם החמרי (טימאוס 29).

אריסטו ממלא אחרי אפלטון ומוסיף שלא רק בתהליך הבריאה, אלא תמיד פעילותו היחידה של האל היא החשיבה (מטפיזיקה, ספר י"ב, פרק ט). פילון מקבל את דעתו של אפלטון על המחשבה שקדמה לבריאה (על בריאת העולם, סי' 19—23 במה' ינוביץ) וגם את דעתו של אריסטו שה' חושב מחשבות (על החוקים המיוחדים, חלק א', סי' 45—48) ושחשבות אלה מולידות מעשים בעולם החמרי. אבל פילון אינו משתמש במונח "נוס" (νοσς — שכל) המצוי הן אצל אפלטון והן אצל אריסטו "לוגוס" הוא התופס את מקומו של המונח "נוס"¹⁸. מה ראה פילון להחליף את ה"נוס" ב"לוגוס"? יש להבחין בין מה שהכיר את השימוש ב"לוגוס" ובין מה שניע את פילון לבחור במונח זה. השימוש האפלטוני, האריסטוטלי והסטואי — הכשיר. אולם פילון לא נתן ל"לוגוס" את מובנו האריסטוטלי, המייחס את ה"לוגוס" לאדם, ולא את המובן הסטואי, המייחס אותו לעולם. סביר לשער שפילון רצה לתרגם ליוונית, בעזרת מונח פילוסופי מקובל, את דבר ה'. על כן העדיף את המונח הפילוסופי "לוגוס" על פני המונח הבלתי-פילוסופי רמה (ρημα). על כן אין לראות ב"מימרא" תרגום של "לוגוס", כי אם בשניהם תרגום עצמאי של "דבר ה'" בעזרת מונח פילוסופי, ארמי או יווני.

3. יקרא — הכבוד. בריאת העולם היתה ע"י המימרה. בדבר ה'

17 התיאולוג הנוצרי G. W. Etheridge, טוען בהקדמת ספרו The Targums (1862) (עמ' 22-20), שהמימרה נתפסת בתרגומים הארמיים כאלהות. הוא מביא ראיות מפילון (על בריאת העולם, מיהו יורש הדברים הנצחיים, על החקלאות) לתפיסה הסובסטיבית של המימרה. כנגד דעה זאת יצא בבקורת בלשנית מדויקת Memra. Shekina G. F. Moore, Intermediaries in Jewish Theology (Metatron), Harvard Theol. Review, Vol 15 (1922), pp. 41-85. בעיקר חשוב דיונו בעמ' 47-59 הן על המימרה והן על ההבדל בין מימרה ופתגם. הבחנה זאת כלולה בדברינו דלעיל, פרט לטעננו של מור, שלפי אונקלוס לא ברא ה' את העולם ע"י המימרה, טענה המופרכת ע"י ת"א לדברים ל"ג, כז. 18 ראה צבי א. וולפסון, פילון, כרך א', עמ' 149.

שמים נעשו (תהלים ל"ג, ו) וכמשך עשרים הדורות הראשונים לא הכירו בני אדם את כבוד ה'. אברהם היה הראשון שנתגלה אליו פן זה של האלהות. קשה להכריע מה גרם למה, האם השקפתו התיאולוגית על מעלתם של האבות הביאה את אונקלוס לפרש את ויעל ה' הנוכר אצל האבות (בראשית י"ז, כח; י"ח, לג; כ"ח, יג; ט"ז, יג) ע"י "יקרא", או האם ויעל אלוהים, הנוכר לראשונה אצל אברהם, הצביע על חידוש שנתחדש ביחס ה' והאדם.

אם התגלות הכבוד רק מימי אברהם אינה מקרית, הרי שישנו הבדל מהותי בין המימרה והכבוד. אין צורך בכל שלמות שהיא, כדי להיות מושא של פעולות המימרה. שהרי היא פועלת על העצים והאבנים. אבל כדי לחזות בכבוד דרושה דרגה גבוהה של "שלימות", בלשון חכמי יה"ב. כאן מתגלה מעלתו וייחודו של דור המדבר, אשר זכה כולו לראות את כבוד ה'. אין בת"א תשובה לשאלה, בה חלוקים ר' יהודה הלוי והרמב"ם, אם ההתגלות בהר סיני היתה בזכות הדרגה הנבואית של כל ישראל (ריה"ל) או של משה רבינו בלבד (רמב"ם). הכבוד, בניגוד למימרה, אינו פועל כלל, ויש בהתגלותו שני מרכיבים: התחושה והחווייה. אלמלא התחושה, לא היתה ההתגלות קרויה ראייה, אלמלא החווייה, לא היה נושא התחושה קרוי כבוד.

התואר "כבוד" אינו צמוד לצורה חזותית כלשהי. פעמים נגלה הכבוד בענן, אבל גם ההתגלות בסנה (שמות ג', ו) היא התגלות הכבוד, וגם ההתגלות במתן תורה בדמות שעל כסא (שמות כ"ד, י). ניתן לומר שלפי ת"א "התגלות הכבוד" היא טאוטולוגיה, שאין מובן ל"כבוד" אלא ה"פן המתגלה של ה'" ואין מובן אחר "להתגלות ה'" אלא התגלות כבודו.

4. שכינתא — השכינה. "שכינה" היא אחד הכינויים השכיחים ביותר בספרות המדרשית והתנאית ובתרגומים הארץ-ישראלים. בספרות זאת השכינה נראית ("גלוי שכינה"), כלומר ממלאה את תפקיד הכבוד, היא פעילה ומדברת, כלומר, ממלאה את תפקיד המימרה, והיא שמחה או עצובה, כלומר, מזוהה עם הקב"ה עצמו. בת"א המובן של שכינה הוא חד-משמעי: היא מהווה את הביטוי התיאולוגי לבחירת ישראל ואולי גם למעמדו הייחודי של משה רבינו בנבואה.

השכינה אינה נראית או נתפסת בחוש. על כן אינה יכולה להיות מקור חוויה אמוציונלית בלתי אמצעית בדומה לכבוד. היא יכולה להיות רק בישראל. אין לה זכר בקשר למתרחש באומות העולם וכבר ניבא עליה נח (ת"א לבראשית ט', כז) — אף שלא הכירה — שלא תהיה שורה אלא בזרעו של שם. גם האבות לא הכירוה. למימרה ולכבוד יש אחיזה בכתוב. אולם מה המקור של "שכינה"? מכיון שהשכינה אינה שוכנת בקביעות במקום אחד, לא המובן הדריך את אונקלוס לבחירת המלה. הוא סיגל לעצמו מלה שהיתה מקובלת בעם לציון המצאות הרוממות האלוהית הנסתרת בקרב העם. ייתכן שהיתה כאן אחיזה ישירה באחד הכתובים בתורה, כגון ושכנתי בתוכם (שמות כ"ה, ח), או בנביאים כגון ושכנתי בתוכך

[13]

התיאולוגיה של תרגום אונקלוס

(זכריה ב', יד), או במדרש כגון "ה שוכן א תם ב תוך טו מא תם ויקרא ט"ז, טז) — אע"פ שהם טמאים שכינה ביניהם (ספרא)¹⁸.

השוואה בין שימושו של ת"א ב"שכינתא" ובין השימוש באותו מונח בתרגומים אחרים ובספרות המדרשית מלמדת על גישתו השיטתית של ת"א לבעיות של תיאולוגיה ושל מינוח תיאולוגי. כאמור, אין ת"א מזכיר המצאות של השכינה לפני יציאת מצרים. אולם בב"ר מ"ח, ט נאמר ביחס לפס"י וז"א וז"ה שלשה אנשים נצביים עליו — וירא בשכינה וירא במלאכים. אבל בסוף פרק מ"ז בב"ר נאמר על אותו פסוק, שה' נגלה אל אברהם לא בשכינה אלא בכבוד. בת"א מודגשת רוממותה של השכינה וניתוקה מבני אדם. השכינה שוכנת בתוך בני ישראל, אולם אינה נגלית. המדרש מוריד את השכינה לדרגה כמעט אנושית "ביקש לעמוד. אמר לו הקב"ה: שב. אתה סימן לבניך, מה אתה יושב ושכינה עומדת, כך בניך יושבין ושכינה עומדת על גבן" (בר"ר מ"ח, ז). אין להעלות על הדעת יחס זה בין השכינה והאדם בת"א ברוח גם כן, שקיימת סתירה בין דרשה אחת לחברתה. לפי בר"ר י"ט היתה השכינה על הארץ בימי האדם הראשון והלכה והתרחקה עד ימי אברהם. מאז הלכה והתקרבה ולא ירדה לארץ עד ימי משה: לא יכלה אפוא השכינה להגלות לאברהם.

גם בחלום יעקב בראשית כ"ח, יב — יז מזכיר ת"א רק "מימרא" ו"יקרא" אולם לא "שכינתא". לא כן הספרי (במדבר פס' קיט) המזכיר את השכינה. בנושא אחרון זה גם ההשוואה עם תיב"ע מאלפת. ת"א מביא רק שני מונחים תיאולוגיים: מימרא ויקרא. תיב"א — ארבעה. שניים שבת"א ונוסף עליהם: כורסי יקרא (פס' יב, יז) ויקר שכינתא (פס' טז).

5. שמות ל"ג: ובמדרש י"ד. בקשתו של משה הראני נא את כבודך (שמות ל"ג, יח) מתמיהה, שהרי כל ישראל האו את כבוד ה' לפני רדת המן (שמות ט"ז, י), ולפי ת"א גם במעמד הר סיני ראו את הכבוד (שמות כ"ד, י). לא פחות מתמיהה תשובת ה' שהיא ברובה לא ממין השאלה, שהרי משה לא ביקש את פני ה'. העיון בהוספות של ת"א לתרגום מלולי מסייע להבין את הפרשה לשיטתו של התרגום, תוך הכרת כמה מושגי עזר תיאולוגיים. בשמות ל"ג, יג מבקש משה להכיר את דרך ה' ולפי ת"א הכוונה לדרך טובו של ה'. על ידי תוספת זאת נעשה פס' יט תשובה לפס' יג. בפס' יט מזכיר ה' שתיים ממדותיו "רחום" ו"חנון". העולם מתנהג בחנינה וברחמים, אולם אין ה' מגלה, לפי איזה קריטריון הוא חונן ומרחם.

18 א ההבדל בין הכבוד והשכינה אינו מקביל לתיאוריה של "הקדוש" שפיתח ר. אוטו. ה-numen של אוטו הוא המצוי שאינו נתפס ע"י החושים והמעורר את "אימת הנעלם" (Tremendum). בתיאולוגיה של ת"א השכינה היא numen אולם אינה Tremendum. דווקא הכבוד הנראה מעורר את האימה או יראת הכבוד, בשעה שהשכינה הנעלמת, מן הראוי לכנותה maestas abscondita — הרוממות הנסתרת.

חלק של שאלתו של משה בדבר ה"דרך" לא זכה לתשובה. פס' כ—כג הם תשובה לפס' יח, והקשר ביניהם מתברר ע"י פס' כב. הדבר שמשה מבקש נקרא בלשונו של ת"א "ראיית פני השכינה" (פס' כ). מילוי בקשה זאת אינו אפשרי כלל. הוא, כנביא, יכול לראות לבדו את הכבוד. וה' מבטיח למשה שיעביר על פניו את הכבוד (פס' כב). מיד אחרי הכבוד יעבור ה', כמוכן שלא ה' בעצמו, כי אם שכינתו (ל"ד, ו). בין מעבר הכבוד שאפשר לראותו ומעבר השכינה שאי אפשר לראותה, יושם משה בנקר ת ה צ ו ר ושם הוא יתקיים ע"י המימרה (פס' כב) וכך יוכל לראות את "מה שאחרי ה'". כדי להתגבר על הקשיים הפרשניים והתיאולוגיים של הפרשה, מכניס אונקלוס לתוכה לא רק את המימרה, הכבוד והשכינה, אלא אף מונחים חדשים "פני השכינה" ו"הנהגת הכבוד", שאינם ידועים ממקום אחר. הוא מתעלם מהעקרון של שלילת התנועה מה' (שמות ל"ג, כב), הוא מתרגם את כל אחת מהמלים פני ר כ פי בשני אופנים שונים, והוא מזהה את הכבוד עם השכינה.

מאמץ תרגומי פרשני דומה נחוץ כדי ליישב את הפסוקים יד—טו בשמות ל"ג. לפי הכתוב, דברי משה בפס' טו אינם מובנים, אחרי שה' הבטיח לו שפניו ילכו. לדעת רש"י משה אומר בפס' טו, שבבקשתו בפס' יב התכוון, למה שה' הבטיח בפס' יד. אולם לפי אונקלוס דברי משה בפס' טו הם בקשה נוספת, מעבר למה שה' הבטיח בפס' יד. בפס' יד ה' הבטיח ששכינתו תלך עם ישראל. משה מבקש שהשכינה תלך בקרב ישראל. לתוספת "בינא" אין כל אסמכתא בכתוב. ה' מבטיח רק את הנאמר בת"א לשמות ל"ג, ג, ומשה מבקש שה' יקיים את שהבטיח בשמות כ"ה, ה.

פרשה אחרת בה נזקק ת"א להרחבת המינוח, היא תפילת משה במעשה המרגלים, ובעיקר במדבר י"ד. הכתוב מונה ארבעה דברים בהם ה' מגלה את יחסו לישראל: (1) אתה ה' בקרב העם הזה; (2) אשר עין בעין נראה אתה ה'; (3) ועננך עומד עליהם; (4) ובעמוד ענן אתה הולך לפניהם ובעמוד אש לילה.

ת"א אינו מתקשה ב-(1). לשון זאת מורה על השכינה ולכן התרגום הוא "(ד)שכינתך שריא בגו עמא הדין". (4) גם כן אינו מעורר קושי. עמוד ענן זה הנוכר גם בראש פ' בשלח אינו הכבוד. ההופעה שלו היא פונקציונלית ואינה מעוררת חוויה. מכיוון שכך, אפשר להבין את (3) כמתייחס לענן שהיה מצל על העם מפני החום, כדברי המדרש (סוכה י"א וראה ת"א ויקרא כ"ג, מג). (2) מכיוון שהוא עוסק בדבר נראה, המזוהה מצד מה עם ה', הריהו יכול להיות מכוון רק אל הכבוד. אבל בת"א בכל הנוסחאות הנוסח הוא "שכינת יקרך" — שכינת כבודך¹⁹.

19 אולם ייתכן שהביטוי עבר לת"א מתיב"ע, שלשונו כאן דומה לשל ת"א, ושהמונח "איקר שכינה" (או "יקר שכינה") שכיח בו. ריבוי מונחים המצויים בת"א בפרשיות אלה בלבד — שמות ל"ג ובמדבר י"ד — מעורר את החשד שהתרגום שלפנינו בא ממקור אחר מאשר התרגום כולו. ואף ע"פ שהחשד לא אומת, הוא גם לא נעלם.

[15]

התיאולוגיה של תרגום אונקלוס

6. ההיגור הכינה של לימורא, כבוד ושכינה שלוש הפנים של התודעות ה' לעולם מדורגים זה למעלה מזה. בשלב הנמוך נמצאת המימרה. כל הנאמר עליה מעיד שאינה ישות, כי אם פונקציה. האלוהי שבה, שבהיותה דבר, היינו דיבור בלבד, היא מסוגלת לפעול פעולות שהן מחוץ לחוקיות הטבעית. גם שמה לקוח משפת יוסיים של בני אדם: לא כן — הכבדה בעצם הופעתו יש משהו המכריז עליו שאינו מעולם המציאות החומרית הוא מעורה תחושה חזותית, אבל התחושה היא רק לוויה לחוויה הנפשית שהוא מעורב. על עוצמת החוויה אפשר ללמוד מחלום יעקב. לאחר שהתעורר מחלום הסולם הכריז שכבוד ה' נמצא באותו מקום (בראשית כ"ח, טז), ובזה הוסבר הכל — היראה, התפילה והבטחון, גם אצל הכבוד, שמו מעיד על מעלתו. תפקידו אינו לפעול, אלא לעורר את חווית הכבוד. בלי שהוסבר במה חוויה זאת מתבטאת בחיי הנפש ובהתנהגות. השכינה היא הפן העליון שבשלושה. התיאולוגיה העממית מזהה את השכינה עם ה', מה שאינה עושה ביחס למימרה ולכבוד. רוממותה היא כזאת, שבן תמותה, ויהא אפילו משה, לא יוכל לראות את פניה. מבלי משים נוגע כאן אונקלוס בבעיות התארים הנסתרים. אם יש פנים לשכינה ואין בן תמותה יכול להכירם, כמה תארים יש לה, שאפילו צד כלשהו שבהם אינו ניתן להכרה ע"י בשר ודם? ת"א מקפיד על ההפרדה השיטתית בין הפנים השונים. לדוגמה דברים כ"ג, טו כי ה' אל היך מת הלך... ושב מא חריך הוא מתרגם: "ארי ה' אלהך שכינתיה מהלכא... ויתוב מימריה מלאוטבא לך", בהתאם להגדרת השכינה והמימרה.

7. שתי תיאולוגיות פילוסופיות ושתי תיאולוגיות עממיות.

התיאולוגיות הפילוסופיות של התקופה ההלניסטית מתחלקות לשתי קבוצות, לתיאולוגיות אימננטיות, המדגישות את הקירבה שבין האל והיקום, ולתיאולוגיות טרנסצנדנטיות, המדגישות את המרחק ביניהם. לראשונות שייך הניאופלטוניזם של פלוטינוס והתיאולוגיה הסטואית, את השנייה, הזקוקה תמיד למתווך בין האל והיקום, מדגים פילון. בדומה לכך מתחלקות גם התיאולוגיות העממיות לשני טיפוסים, ושניהם מיוצגים ביהדות הרבנית. האחד קורא לה "מקום", "שהוא מקומו של עולם" שכל העולם נמצא בו, ושהתערבותו של ה' בעולם היא ישירה, ללא מלאכים ומתווכים. היצירה הספרותית הידועה ביותר, הכתובה ברוח תיאולוגיה זאת היא ההגדה של פסת. לפי התיאולוגיה השנייה, ה' הוא האפותיאווה של מלכות, וכדרך המלך הריהו מסתייע במשרתים המתווכים בינו ובין נתיניו. זוהי התיאולוגיה של ת"א. לא כל המקבלים תיאולוגיה זאת הם בדעה אחת ביחס לזיהוי המשרתים, טיבם ותפקידיהם.

8. עשירות ועניות בתיאור התיאולוגי.
דוגמה לעמדתו העצמאית של אונקלוס בעניינים תיאולוגיים הוא עניין המלאכים.

המימרה, הכבוד והשכינה אינם ישים עצמיים. המלאכים, כפרט בתיאולוגיה העממית היהודית, הם ישים עצמיים (סובסטנטיביים), בעלי מידות משלהם, המרכיבים של הפמליה של למעלה, מעין מועצה עילאית. תפיסה זאת של מלאכים עלולה לפגוע בטהרת הרעיון המונותיאטי. בניגוד לתרגומים האחרים נמנע ת"א מלהכניס מלאכים במקומות שאין הם נזכרים בפירוש בכתוב, ואף לא במקומות כמו בראשית ו', ב; דברים ל"ג, ב—ג.²⁰ בראשית ו', ב ראוי לתשומת לב, כי לפי פשט הכתוב בני אלהים אינם בני אדם, שהרי הכתוב מעמיד את בני אלהים לעומת בנות האדם, ופירוש בני אלהים כמלאכים, יכול להחשב לפשוטו של מקרא, ובכל-זאת ת"א מתרחק ממנו.²¹

גם דברים ל"ג, ב—ג ראוי לתשומת לב, כי פסוקים אלה הם חלק של שירה, ובשירות אונקלוס מרחיב את התרגום ע"י הוספות מדרשיות. בתרגום פסוקים אלה הוא אינו כולל את המדרש הנזכר בתיב"ע ובת"י על התגלות ה' בהר סיני בלווית מלאכים. וכך בבראשית ל"ג, י מכוון אלהים, לפי פשט הכתוב, למלאך. וכך תיב"ע ופירש רש"י וראב"ע.

גם בשמות כ"ג, כא מפחית אונקלוס ממעמדו האלוהי של המלאך הנזכר בכתוב ע"י התרגום של כי שמו בקרבו — "ארי בשמי מימרה". לפי הכתוב יש משהו אלוהי באישיותו של המלאך, אולם לפי ת"א אין המלאך אלא שלוחו הנאמן של ה'. ייתכן, שגם תרגום בתי"י (במדבר י"ב, ז) — "עמי" בא להרחיק מרעיון הפנתיאון השמימי. ת"א נמנע גם מהשימוש ב"רוחא דה"א ע"פ שרוח אלהים נזכרת בתורה פעמים אחדות. אונקלוס מתרגם בד"כ את רוח אלהים — "רוח נבואה", פרט לבראשית א', ב ושמות ט"ו, י שהתרגום ע"י "רוח נבואה" אינו מתאים לעניין.²²

אין גם אונקלוס נוקק ל"רצון ה'". פעמים אחדות מתרגם אונקלוס "לרעוא קדם ה'", ואת ריח ניחוח הוא מתרגם תמיד "דמתקבל ברעוא", אולם בכל המקרים הג"ל "רעוא" היא ריצוי ולא רצון (Willingness ולא Will). "רעוא דה"א ישנו בת"א רק פעם אחת, בבראשית כ"ד, מב, והוא לשון כבוד (השווה בראשית כ"ג, ח). ואפילו בדברים ל"ג, טז הוא עוקף את הרצון. התרחקות זאת משימוש ב"רעוא" בולטת

20 פרט לשני מקראות בראשית ט"ז, יד (ומקבילותיו בראשית כ"ד, טב; כ"ה, יא) ושמות ד', כ"ד. בבראשית ט"ז התרגום מוצדק ע"פ הפסוקים ז, ט—יא. בשמות ד' מרחיק אונקלוס, ע"י המלאך, מן הרעיון שה' מתאנה לבריות, ושביקש להמית את משה ללא ציון חטא וללא אזהרה. וראה להלן.
P. S. Alexander, "Targumin & the early exegesis of Sons of God in Gen. 6", Journ. of Jew. Studies, Vol. 24 (1973), pp. 60–71
המשנה מגמה תיאולוגית אנטי-מלאכית, שר' שמעון בן יוחאי מייצגה בדבריו בב"ר כ"ו: "רשב"י קרי להון בני דייניא... רשב"י מקלל לכל מאן דקרי להון בני אלהיא".

22 גם רמב"ן לבראשית א', ב רואה ברוח אלהים את יסוד הרוח. רש"י מפרש את הכתוב בדרך הגשמה, ראב"ע — ע"י מלאך, והע' ע"י *νεβμα* ולא ע"י *ἀνεμος*.

[17]

התיאולוגיה של תרגום אונקלוס

במיוחד לאור העובדה שהביטוי "רצון ה'" הוא מהביטויים השכיחים ביותר של התיאולוגיה העממית-יהודית, והוא חוזר פעמים רבות בתפילות בנוסח "יהי רצון מלפני ה'" ניתן לשער שבבחירת מונחיו היה אונקלוס מונחה ע"י שלושה סוגי שיקולים: שיקולים חיוביים — לבחור במונחים התואמים לפי משמעם את כוונותיו התיאולוגיות של ת"א, שיקולים שליליים — להתרחק ממונחים שהיו מקובלים בתיאולוגיות אנטי-יהודיות, והשיקול הכללי של צמצום באוצר המלים, המאפיין את ת"א בכללו. זיהויים של המונחים אשר אונקלוס נמנע מלהשתמש בהם מתוך שיקולים שליליים, נחקל בקשיים. ראשית, לא ברור מתי נערך נוסח ת"א שבידינו, ולכן קשה לדעת, אם משתקפות בו מגמות אנטי-צדוקיות (בהדגשת חיי העוה"ב) או אנטי-נוצריות (בהימנעות מ"רוחא דה'") או אנטי-שומרונים (בהימנעות מ"רעוא דה'"). בעניין זה ראה Mac Donald, The Theology of the Samaritans, עמ' 123—124, או אחרות: שנית, לא ברור מתי אונקלוס פוסל מונח משיקולים שליליים מסוימים, ומתי — מתוך אקונומיה כללית.

על הקושי הכרוך בהכרעה בין השיקולים ניתן ללמוד ע"י עיון בשימוש ב"גבורתא" בת"א. גבורה נזכרת בתורה רק שתי פעמים ביחס לה' (דברים ג', כד; י', יז), בשני המקרים בתור תואר. בספרות התלמודית והמדרשים "גבורה" היא אחד הכינויים של ה' ("מפי הגבורה"). ת"א מגלה נטיה ברורה לשימוש במלה זאת; 37 פעמים הוא משתמש במלה זאת בתרגום מקראות שגבורה לא נזכרה בהם. ניתן לחשוב שת"א קרוב בעניין זה לספרות תקופתו, ולא היא. אין ת"א משתמש ב"גבורתא" ככינוי, בדומה לחושבע"פ, ואף לא במונח של פן מפניו האלוהיים בדומה למימרה. 11 פעמים הוא מתרגם ע"י "גבריא" את רפאים, נפילים וימים. 6 פעמים הוא משתמש ב"גבורתא" להרחקת ההגשמה ("יד ה'"), ופעמים אחדות — לפירוש מקראות סתומים ומליצות פיוטיות. סוג אחרון זה מחייב בדיקה של כל מקרה בנפרד. בבראשית מ"ט, ה תרגם א ח י ס — "גברין" כדי להתרחק מטענת "פשיטא"! ובהתאם להמשך הפסוק. באותו פסוק תרגם ח מ ס — "גבורא", משום כבוד אבות, בשמות י"ד, כה כ י ה' נ ל ח ס — "ארי דא היא גבורתא דה'" לשם ניתוק ה' מהיקום החמרי, בדברים ל"ג, ג ב י ד ך — "בגבורא (אפיק ממצרים)" בהתאם לדרכו לתרגם את י ד ה' ע"י גבורה (שמות ג', כ; ז', ד, ה; ט', טו; י"ד, לא). בסיכום — "גבורתא" אינה מונח תיאולוגי בת"א. אדרבה, השימוש ב"מימרא" לפי המובן שנותן לה ת"א עושה את "גבורה" למיותרת. ואכן בדברים ל"ג, ג בוודאי היה מתאים לומר "במימרך" אלמלא המלה ב י ד ך.²³

23 אופייני לגישתם של חוקרים, אפילו בני זמננו לתיאולוגיה של התרגומים הוא מאמרו של א. מרמורשטיין The Old Rabbinic Doctrine of God (Jews Coll. Publications, No. 10, Ox. Univ. Press (1927). בפרק The Rabbinic Synonyms of God, מונה מרמורשטיין 91 שמות תארים וכינויים שבהם ציינו חז"ל את ה'. אין הוא מזכיר כלל את "מימרא" ואינו נוקט כלל לתרגומים.

9. העצמים האלהיים (הר ה', בית ה' וכד'). ביסוד שיטתו של ת"א בתרגום סמיכויות, בהן הסומך הוא "ה" והנסמך — עצם תומרי, מונחת כנראה ההשקפה התיאולוגית של התרגום בדבר הניתוק שבין ה' והעולם התומרי. רשימת הסמיכויות שאונקלוס מתרגמן ללא שינוי לעומת אלה, המתורגמות תוך סטייה מהתרגום המילולי רומזת לפתרון. ללא שינוי מתורגמים: (א) מושגים: ברכת ה', ישועת ה', מעשה ה', דבר ה', חרון אף ה'; (ב) עניינים של קדושה, מופשטים וחומריים: תורת ה', משכן ה', מזבח ה', מצות ה', שבתות ה', מועדי ה', שמן משחת ה'; (ג) עם ישראל בזיקתו אל ה': עדת ה', קהל ה', צבאות ה', ידיד ה', עבד ה'; (ד) עניינים תיאולוגיים: יקרא, מימרא, שכינתא, שם ה', וגם גן ה' (בראשית י"ג, י). שהרי הכוונה לגן העדן. אונקלוס סוטה מהתרגום המילולי ומוסיף דברים משלו: (א) כדי להוסיף "יקרא" (במדבר י', לד) או "מימרא" (ויקרא ח', לה), וע"י זה לגרום לניתוק בין ה' והעולם התומרי; (ב) כדי לתרגם סמיכות של שתי מלים ע"י משפט שלם, וע"י זה להציג את הסמיכות כמקרא קצר ואת העצם התומרי כחסר תכונות אלהיות איש האלהים (דברים ל"ג, א); בית אלהים (בראשית כ"ח, יז, כב); בית ה' (דברים כ"ג, יט); הר האלהים (שמות ג', א); הר ה' (במדבר י', לג); מטה אלהים (שמות ד', כ).

10. השמות — בין תיאולוגיה ונוסח. במקומות רבים בת"א ניתן היה לצפות ל"מימרא", "יקרא", "שכינתא" או "קדם" — ואינם. ייתכן, שהסיבה נעוצה ברשלנות המעתיקים. מכיוון שמלים אלה אינן בתורה, אם הושמטו בהיסח הרעת ע"י המעתיקים, לא עמדו השומעים על ההשמטה וכתבי היד לא תוקנו. וייתכן גם, שהעורכים הראשונים העדיפו שיקולים סגנוניים על דיוק תיאולוגי, והשמיטו את המלים החוזרות באותו פסוק. התרגומים דלקמן מדגימים את התופעה.

(א) השמטת "קדם" אחרי "קדם"

1. בשמות י"ט, ה"א: היתם לי סגולה

בעזרת "קדם": ותהון קדמי חביבין

אבל בביטוי כמעט זהה

דברים ז', ו כי עם קדוש אתה לה' אלהיך. . . . להיות לו לעם סגולה
ארי עם קדיש את קדם אלהך. . . . למהוי ליה לעם חביב, תורגם לו ע"י
"ליה"

2. בדברים ט', כ ת"א: ובאהרן התאנף ה' מאד

ע"י "רגז מן קדם" — ועל אהרן הוה רגז מן קדם ה' לחדא אבל בביטוי דומה
בפסוק שלפני הנ"ל

כי יגורתי מפני האף והחמה אשר קצף ה'

ת"א: ארי דחלית מן קדם רגזא וחמתא די רגז ה'

ולא תרגם "רגזא וחמתא די הוויין מן קדם ה'"

[19]

התיאולוגיה של תרגום אונקלוס

(ב) ביחס לשימוש חוזר ב"מימרא" מחליט אונקלוס לפי העניין אם להשמיט את השני או הראשון.

1. בדברים ל"א, ו ה' אלהיך הוא ההולך עמך

מתרגם אונק': ה' אלהך מימרה מדבר קדמך

אבל בדברים ט', לא: הוא העובר לפניך אש אוכלה

אונקלוס משמיט את "מימרא" הראשון: הוא עבר קדמך מימרה אשא אכלא
2. בדברים ל"א, ו, ח ישנם שני ניבים ש"א נוהג להוסיף להם "מימרא":

ל"א, ו: ה' אלהיך הוא ההולך עמך

ה' אלוהיך מימרה מדבר קדמך

ל"א, ח: וה' הוא ההולך לפניך הוא יהיה עמך

וה' הוא מדבר קדמך מימרה היא בסעך

כלומר, אונקלוס מחליט איזה משני הביטויים זקוק יותר ל"מימרא".

(ג) הבדלי נוסח בכתב-יד ודפוסים ישנים מעידים על שיבושי המעתיקים וגם/או מבוכת העורכים.

במדבר ט', ח ואשמעה מה יצוה ה' לכם

(1) ואשמע מה דאתפקד מן קדם ה' על דילכון

(2) ואשמע מה דיפקד מימרא דה' על דילכון

נוסח (2) נמצא רק בדפוס בומברגי רע"ו—רע"ז ובתיקוני כ"י Solger מס' 2 בעל ניקוד טברני.

11. מדות ה'

א. צדק. תארי ה' מנסים להתקרב להגדרת מהותו של ה' ולרמוז לדרכים אשר בהם הוא יוצר קשר עם הבריא. המידות, לעומת זאת, מגדירות את דרכי הנהגתו של ה' בעולם. סיפורי התורה ומצוותיה מדגימים מידות אלה למעשה. ת"א וסטיותיו מהתרגום המילולי הם תרומה חשובה להבנת תורת המוסר העממית של היהדות בתקופת חיבורו של התרגום. התרגום מגלה רגישות רבה יותר גדולה לצדק מאשר לרחמים. בשלושה מקומות בתורה נצטוו ישראל להשמיד עם עמלק, שבעת העמים ומדין. בכל המקומות שעניינים אלה נזכרים (שמות י"ז; במדבר ל"א; דברים כ' וכ"ה) אין בת"א כל סטיה מהמלוליות בכיוון מידת הרחמים. אבל בשאלות של גמול ושל צדק הוא סוטה מהתרגום המילולי ומדגיש את הצדק. מפשוטו של מקרא בבראשית י"ח, כה משתמע, שאלמלא אברהם אבינו, היה נעשה עוול לצדיקים שבסדום. לפיכך מנסח אונקלוס את התרגום בדרך שהיא היפך תכנו של הכתוב. לפי ת"א מובן הפסוק הוא: מכיוון שה' הוא שופט של צדק של כל העולם, אין ספק שגם באנשי סדום ינהג כמשפט. לפי התרגום לא היה צריך אברהם להתחנן ולהתמקח עם דעת-עליונה — דבריו היו מכוונים לדעת עליונה. לפי ת"א אין ה' שופט משפט קוקלטיבי ואינו פוגע בצדיקים בעוונות רשעים, בין שהרשעים והצדיקים הם בני עיר אחת, ובין שהם בני

משפחה אחת. ההוספה שמוסיף ת"א לכתוב פוקד עון... רבעים (שמות כ', ה) — "כד משלמים בניה למחטי בתר אבהתהון" ("כשמעשה אבותיהם בידיהם" — סנהדרין כ"ז, י), משנה את תוכנו המוסרי של הכתוב. אותו שיקול מוסרי מביא אונקלוס לתרגום דברים ז', י בניגוד לפשט הכתוב. הכתוב מדבר על עונשו של הרשע, התרגום על שכרו.

דוגמה לתרגום בו הצטרפו ההקפדה על הצדק וחומרת הדין הוא התרגום של והוקע אותם (במדבר כ"ה, ד). הכתוב אינו מזכיר משפט. לכן ת"א מוסיף "ודון". אבל לגבי עצם העונש, גם אונקלוס כותב "וקטול דחייב קטול"²⁴. בכך רומז ת"א למדרש המובא ברש"י והמצדיק את המקרה.

ב. שכר ועונש — חיי העולם הבא. הענשת הבנים על חטאי אבותיהם היא תשובה לשאלת "רשע וטוב לו". צמצומו של העונש לבנים חוטאים בלבד, מעוררת את השאלה מחדש. התשובה לשאלה — המשפט והגמול שלאחר המוות. לרעיון זה אין רמז בתורה, בת"א הוא מהווה השלמה הגיונית. כדי להכניסו לתרגום, אין אונקלוס נרתע מתרגום שהוא היפוכו של הכתוב. בדברים ז', י מדובר, לפי פשוטו של כתוב, בעונש הצפוי לרשע אל פניו²⁵, היינו בעולם הזה. הסיפא של הפסוק מדגישה את התכיפות. אולם ת"א כאן הוא בחינת מגלה טפחיים ומכסה טפח. ה' משלם לשונאיו בחייהם, על מעשיהם הטובים שהם עושים, כדי להאבידם. להאבידם מתי? בחייהם לא, שהרי אז הם נהנים משכר מעשיהם הטובים. הוי אומר, לאחר מותם, בעולם הבא. אלא שמלה אחרונה זאת אינה בתרגום. בדרך זאת של רמז הולך אונקלוס גם בויקרא י"ח, ה ו ח י ב ה ס, והוא מתרגם "יחי בהון בחיי עלמא" התוספת של "בחי עלמא" רומזת כמובן לעולם הבא, שהרי אין חיי נצח בעולם הזה, ולא עוד אלא שאילו התכוון לחיים נצחיים בעוה"ז היה צריך לתרגם "לעלם" כמו בראשית ג', כב. כך נוהג אונקלוס גם ברמז השלישי לחיי העוה"ב. בדברים ל"ג, ו מתרגם אונקלוס את הטאוטולוגיה י ח י ר א ו ב נ ו א ל י מות — "יחי ראובן בחיי עלמא ומותא תנינא לא ימות". מתוך התוספת "מותא תנינא" הננו למדים שחיי העוה"ב אין בהם מיתה.

דברי ת"א לויקרא י"ח, ה ודברים ל"ג, ו משמעם, שלא כל אחד זוכה לחיי העוה"ב אלא, כדברי דניאל "אלה לחיי עולם ואלה לתרפות ולדראון עולם" (דניאל י"ב, ב). המיון הוא תוצאה של דין. הדין נזכר בת"א פעם אחת ונרמז פעם אחת, וכנראה הכוונה לשני עניינים שונים. בבראשית ד', ז מתרגם אונקלוס ו א ס ל א ת י ט י ב לפתח חטאת רובץ — "ואם לא תוטיב עובדך ליום דינא חטאה נטיר". יום

24 בשמות כ"א, יג ת"א אנה — "אתמסר", כלומר — הוסגר (ר' ת"א דברים כ"ג, טז) בכך רומז ת"א למדרש המובא ברש"י והמצדיק את המקרה.

25 כוונת הביטוי, ע"פ איוב ב', ה — מיד.

[21]

התיאולוגיה של תרגום אונקלוס

דין זה הוא אולי יום דינו האישי של כל אדם²⁶. במדבר כ"ד, כג מתרגם אונקלוס הווי מי יחי הממוש ומו א ל — "ני לחייביא דייחון כד יעביד אלהא ית אילין". כאן בלי ספק הכוונה למשפט קולקטיבי של הרשעים באחרית הימים. יהיה זה משפט בעודות ואלה מהרשעים אשר ימותו לפני המשפט, לא יובאו אליו.

ג. תשובה. פרשת סדום ועמורה מגלה לא רק שאין ה' נפרע מהצדיקים על עוונות הרשעים, אלא שגם לרשעים הוא פותח פתח תשובה. רעיון התשובה נזכר בתורה בשני הקשרים: בלבד כתשובה אישית — בקשר לקרבנות (במדבר ה'), וכתשובה ציבורית — בקשר לגלות (דברים ל'). אונקלוס מכניס לתורה את רעיון התשובה האישית ודווקא בהקשר לרשעים הגדולים ביותר — קין (בראשית ג, ז), דור המבול (בראשית ו, ג), ואנשי סדום (בראשית י"ח, כא).

יהיו אשר יהיו המרכיבים הפסיכולוגיים וההתנהגותיים של התשובה, דבר אחד ברור — האפשרות לכפר על החטא ולבטל את העונש על ידי תשובה בלב, בקרבן ובמעשה מחוקק, היא חסד שגומל ה' עם הבריות.

ד. ה' מטיב לבריות. ואכן, בשורה של מקראות סוטה אונקלוס מהתרגום המילולי כדי ללמד שה' מטיב לבריות. כשאונקלוס מתרגם פרשה של פורענות הוא לפעמים מרחך את הביטוי הארמי לעומת העברי. כגון במדבר ט"ז, כו טס פו — ת"א "תלקון" והוציא את איום המיתה. וכן במדבר ל"ב, יג ויניעם — ת"א "ואחרינון" — עכבם, ציין רק את השהייה הממושכת ולא את הטלטול הקשה ממנה (וראה רש"י במדבר ל"ג, א).

במקומות אחרים, שבהם לא הוזכרה בפירוש טובתם של ישראל מוסיף ת"א את עניין הטובה, כגון ויקרא כ"ו, טג נפניתי אליכם — "אהפני במימרי לאוטבא לכון", במדבר י"ט, ונזכרתם — ת"א "ויעול דוכרנכון לטובא". ואם כל ישראל כך, אבות האומה לא כל שכן. בשמות ל"ג, כב ושכנתי כפי מתרגם ת"י כפשוטו "ואטיל את ידי", אבל ת"א ותיב"ע מוסיפים טובה ומתרגמים "ואגין במימרי". וכן בבראשית ז', טז הופך ת"א (וכן חיב"ע ות"י) את העובדה ויסגור ה' בעדו למעשה חסד ומתרגם "ואגין ה' עלוהי". וכן באברהם בתרגום הכתוב הסתום בראשית כ"ג, יג ויהי כי התעור אותי אלהים סותר אונקלוס את הכתוב בתרגומו, כדי להרחיק את הרעיון שה' עלול להתעות את אברהם. שהרי אפילו עבד אברהם ידע שהדרך שנחה ה' היא דרך נכונה אנכי בדרך נחני ה' (בראשית כ"ד, כז) — ת"א "אנא באורח תקנא דברני ה'". וזהו פעולת ה' עם טובת הבריות מגיע לידי כך, שאונקלוס מתרגם בלשון של הטבה גם כתובים שאינם רומזים לכל פעולה כלפי הבריות כגון ושב מאחריך (דברים כ"ד, טו) — "ויתוב

26. אם ישנה זיקה למקור משותף של חיב"ע ות"א כפסוק, הרי מדבריו של חיב"ע "ואם לא חטיב עובדך בעלמא הדין ליום דינא רבה חטאך נטיר" ג"כ נראה, שהכוונה ליום הדין האישי של כל אדם אחרי מותו.

מימרה מלאוטבא לך", ולא חלק להם (דברים כ"ט, כה) — ת"א "ולא אוטיבא להון". אולם פעמים אחדות (שמות כ', ה; ל"ד, יד; דברים ד', כד; ה', ט; ו', טו) מוצג ה' כאל קנא. תואר זה נוגד את התיאולוגיה של אונקלוס והוא נוהג בו בדרך שנוהג בצלם אלהים, המפריע מבחינה תיאולוגית — ואינו מתרגם, לא אל ולא קנא.

ה. תיאודיציאה. דברי הכתוב כל ארחות ה' חסד ואמת לנוצרי בריתו ועדותיו (תהלים כ"ה, י) הם סיכום נאות להשקפתו של אונקלוס על הנהגת העולם ע"י ה'. הודיעני נא את דרכיך ואדעך (שמות לג, יג) — ת"א "הודעני כאן את אורח טובך ואדע רחמך"²⁷. גם כאשר פרענות באה לעולם מאת ה', היא מכוונת לטובת הבריות. בבראשית מ"א, לב נכון אין אונקלוס מתרגם "זמין" כבשמות ל"ד, ב, ואף לא "תקיף" כתיב"ע, כי אם "תקיף", כמו שהוא מתרגם ועשית הישר והטוב (דברים ו', יח) — "ותעבד דכשר ודתקן". במדבר י"ח, א תשא אות עון המקדש אין ת"א סותר בפירוש את הכתוב, אולם הוא משנה את האווירה מחומרה לבשורה טובה. לפי הספרי נדרשו הכוהנים להזהיר את ישראל לא לקרב לקודש, פן יענשו כדרך שנענשו קרח ועדתו. אולם ת"א המתרגם תשא — "תסלחון" הופך את הפסוק לבשורה, שישנה דרך בה יכולים ב"י להנצל מפרענות, הכוהנים ידאגו שההדיוטות לא יבואו לידי חטא (וראה רש"י לשמות כ"ח, לח ד"ה ונשא אהרון). במידה גדולה יותר משנה אונקלוס האווירה מקדרות לשמחה בשמות כ"ד, יא. הכתוב רומז שאצילי ב"י לא נענשו, הרי שחטאו ונתחייבו, וכן תיב"ע וכן דרשו חז"ל במדרש (תנחומא בראשית רבה, פרשה ס"ח) אולם אונקלוס הפך בתרגומו את כל התיאור לתיאור של שמחה. אצילי בני-ישראל כלל לא נתחייבו; אונקלוס משתמש בלשון "נוקא", שאין בו כל רמז של עונש, ממילא גם לא — של חטא. כל התמונה היא תמונה של שמחה רוחנית טהורה, ללא רמז לאכילה ולשתיה.

12. בין האדם וה'

א. אהבה, יראה, עבודה. ביחסי בני אדם האהבה היא כינוי מסכם לרגשות החיוביים בין נושא והמושא, היראה מבטאת את הרתיעה, ושתייהן — יחס רגשי, לעומת עבודה המציינת התנהגות, ללא רמז לרגשות המלווים אותה. אולם כשהתורה משתמשת במלים אלה בקונטקסט דתי, "עבודה" היא המונח התיאולוגי בעל המשמעות הכללית ביותר. הוא הביטוי הבלעדי כמעט של היחס בין עובדי אלילים לאליליהם. כשהתורה מזהירה מפני האלילות, היא מזהירה מפני עבודת אלילים, רק לעצים רחוקות — מפני יראתם, ואף פעם לא — מפני אהבתם. לא כן לגבי היחס אל ה'. התורה מזרזת את האדם, בפרשיות מרכזיות — עשרת

27 אונקלוס לא תרגם ואדעך כמשמעו, כי אי אפשר להכיר את ה'. אולם סיבה זאת אינה מסבירה מדוע הוסיף דווקא "רחמך", ולא למשל, "חוכמתך".

[23]

התיאולוגיה של תרגום אונקלוס

הדברות ופרשיות "קריאת שמע" לאהוב את ה'. עבודת ה' נזכרת גם היא, כאהבה, אולם הרבה פחות מאשר יראת ה'. יראת ה' אינה מציינת רחיעה מפני גדולתו, אלא הן התנהגות והן יחס נפשי חיובי. על-ידי העקידה מתברר לכל, כי אברהם הוא "ירא אלהים", אע"פ שבאותה פרשה לא נזכר כלל, שאברהם פעל מתוך פחד.

מרכזיותו של מושג היראה הולכת וגוברת בימי בית שני ובספרות התנאית והתלמודית. שני הנביאים האחרונים, חגי ומלאכי, מוזכרים יראת ה' ועבודתו, אבל לא — אהבת ה'. בספרות התלמודית יראת-ה' או יראת-שמים, זהה עם התנהגות בהתאם להלכה, וברוב האזכורים אין כלל רמז לצד האמוציונלי²⁸.

העדפה זאת של יראת ה' לעומת עבודתו, ושלשתייהן — לעומת אהבתו, ניכרת גם בת"א. אין אונקלוס כותב בתרגום לשון של אהבה, אם אין לשון זו נזכרת בכתוב. לעומת זאת הוא מרבה להוסיף לשון של יראה (33 פעמים) ופחות מזה של עבודה (12 פעם). על העדפה זאת אפשר ללמוד מפסוקים, בהם התרגום בלשון יראה מתמיה. בדברים י"ח, כ את ה' אל היך תירא אותו תעבוד ובו תדבק. הדעת היתה נותנת שיתרגם את מליצת תדבק בלשון של אהבה, שהרי יראה ועבודה נזכרו בפסוק, ואונקלוס משתדל לא להביע פעמים אותו רעיון בפסוק אחד. אבל אונקלוס תרגם "ית ה' אלהך תדחל, וקדמוהי תפלה ולדחלתיה תקרב". הוויתור היחיד, לשם המנעות מחזרה היא לשון "תקרב". בדרך זאת מתרגם אונקלוס גם דברים י"ג, ה. וכן דברים כ"ט, יז לבבו פונה מעם ה' אלוהינו ללכת לעבוד... גם כאן הדעת נותנת, שמכיוון שהסיפא של הפסוק עוסקת בעבודה, גם לבבו פונה מעבודת ה'. אבל אונקלוס תרגם "לביה פני יומא דין מדחלתא דה' אלהנא למהך למפלא...".

על המשמע התיאולוגי של יראת ה' בת"א אפשר לעמוד גם מתוך ת"א לשמות ט', ל טרם תיראון אין אונקלוס מתרגם ע"י דחל כי אם ע"י "עד כען לא אתכנעתון". הסיבה נראית ברורה: אילו היה אונקלוס מתרגם ע"י דחל היה נראה שפרעה ועבדיו הם יראי ה', ודבר זה אינו נכון. הם רק יראים מפורענותו; פחד זה אינו "דחלתא דה'"²⁹.

28 דוגמה לעמדת בעלי מדרש מאוחרים ליחס שבין אהבת ה' מצד אחד, ויראתו ואהבתו מצד שני, ניתן לראות בתרגום שיר השירים ה, ח-ט: אמרה כנישתא דישראל: אשבעית לכון נביאיא בגזירת מימרא דה'... חזיאו קדמוהי דמרעיתא מן חבת רחמוהי אנא. ענו נביאיא ואמרו לבית ישראל: אידין אלהה את בעיא למפלא, כנשתא דישראל... ואידין את צביא למדחל... "בשעה שכנסת ישראל מדברת בלשון של אהבה", מלמדים אותה נביאי ישראל לעבוד את ה' וליראה אותו.

29 במקומות אחדים קשה להבין את סיבת ההכרעה בין דחל ופלא, כאשר אף אחד משני הפעלים אינו נזכר בכתוב. לא ברור: (1) מדוע תרגם בכמדבר י"ד, כד וימלא אחריו — "ואשלם בתר דחלתי" ובאותו פרק פס' מג שבתם מאחריו — "תבתון מבתר פולחנא דה'"; (2) מדוע תרגם בשמות י"ט, ד וביא אתכם אלי — "וקרבית יתכון לפולחני", וכיטוי זהה כמעט דברים ד, כ ואתכם לקח ה' — "ויחכון קריב ה' לדחלתיה". ואכן במספר מקומות קיימים הבדלים בין כתבי

ב. תפילה. אין בתורה מצווה מפורשת של תפילה, ולפי פשוטו של כתוב, אין התפילה תופסת מקום חשוב בפעילות הדתית של האבות ושל דור המדבר. התפילה גם אינה מונח הלכי או דתי, אשר בו מציינים תמיד פעולה של פניה לה', של יחיד או רבים, בקשה או תהילה. פעולת תפילה נזכרת בתורה 7 פעמים בלבד, וכנגד זה עתירה — 9 פעמים, צעקה — 6, תחינה, קריאה ויחול פעם אחת, ו"שמיעה בקול" במובן של היענות לתפילה — 10 פעמים. בת"א לעומת זאת משמש בקביעות פועל אחד — צל"י, סימן להתמסדותה של התפילה בחיים ובמחשבה הדתית. אולם אונקלוס אינו מסתפק בתרגום ע"י צל"י של 35 ענייני התפילה שבתורה. השורש צל"י מופיע בת"א 58 פעם. בחלק מ-23 המקראות הנוספים, אף שלא נזכר בהם לשון תפילה, עניינם עניין תפילה כגון אפרוש כפי אל ה' (שמות ט', כח) ואונקלוס יכול לראות את לשון הכתוב כניב מקראי טיפוסי, המבטא רעיון ע"י תמונה המתיחסת לגופו של האדם. אולם בחלק מן המקראות, כגון הרימותי ידי (בראשית י"ד, כב) ת"א "ארימית ידי בצלו", התרגום ללשון תפילה חייב להתמיה. אין ספק, שלאונקלוס יש עניין להציג את אישי התורה כמתפללים ועל-ידי זה להעלות את ערך התפילה בעיני הציבור.

ראשית, משתדל אונקלוס להדגיש את יעילותה של התפילה. אונקלוס נמנע מלהשתמש בלשון תפילה, כשאין התפילה מתקבלת. בתפילת משה בדברים ג', כג הוא מתרגם ואתחנן — "וצלית". אולם בפס' כו אינו מתרגם ולא שמע אלי — ולא קביל צלותי, כדרך שהוא מתרגם במקומות אחרים (כגון בראשית ל', יז, כב). וכן בשמות ב', כג—כד; ג', ז הוא מתרגם שועתם, נאקתם וצעקתם ע"י קבל. אולם במדבר כ', טז ודברים כ"ו, ז, שבהם נאמר שה' שמע את הצעקה וגאל, מתרגם אונקלוס את אותו ביטוי ע"י צל"י. רק בדברים א', מה מציין אונקלוס שה' לא קיבל תפילה.

שנית, התפילה היא מתנה שנתן הקב"ה לעם הנבחר, זרע אברהם. עד אברהם לא נמצא אדם בתורה שהתפלל. אכן בדורות הראשונים היתה קיימת תפילה, אולם בימי אנוש "חלו בני אנשא מלצלאה בשמא דה'" (בראשית ד', כו) וכך היה העולם שומם עד שבא אברהם וחדש את התפילה³⁰.

מאברהם ואילך התפללו שלושת האבות, ולאחר מכן — בני ישראל במצרים, ובעיקר — משה. אונקלוס מדגיש, שגם נשים התפללו ולא רק אלה שנוכרו בתורה בפירוש כמתפללות, אלא גם הגר (בראשית ט"ז, יא)³¹. לעומת זאת, נמנעת תפילה

יד שונים. כמדבר י"ד, מג מתרגם כ"י ששון 282 — "דחלתא", וכן בדברים י"ג, ה נמצא בשני דפוסים ספרדיים (Complutensis ו-Ixar). "דחלתא" במקום "פלחנא" שבנוסחאות האחרות.

30 על קיומה של מסורת דובר ערכה של תפילת האבות אפשר ללמוד גם מחר' תהלים כ"ט, ו.

31 שמע ה' אל עניך (בראשית ט"ז, יא) ת"א "ארי קבל ה' צלותך" אע"פ שבכל הפרשה

לא נזכר שהגר התפללה.

[25]

התיאולוגיה של תרגום אונקלוס

מנכרים. כנגד הגר, שאונקלוס מיחס לה תפילה, אע"פ שלא הלשון ולא הסיטואציה מחייבים זאת, עומד אליעזר (בראשית: כ"ד, י"ב—יד) שהכתוב מביא את תפילתו, ואין אונקלוס משתמש כלפיו בלשון תפילה כלל. ופרעה: כנראה ידע שתפילת עכו"ם חסרת ערך, שהרי הוא אומר לאהרון ולמשה שיברכוהו (שמות י"ב, לב), אבל לפי ת"א — שיתפללו עבורו.

שלישית, אונקלוס נוטל מן התפילות את אופיין התועלת. אמנם, רוב התפילות, גם בת"א הן תפילות בקשה, אולם בתפילות האבות, ענייין הבקשה לא נזכר בהן כלל (בראשית י"ב, ח; י"ג, ד; כ"א, לג; כ"ד, סג; כ"ו, כה) וכן בתפילת משה (דברים ל"ב, ג). ואף בתפילת הנשים (שמות ל"ח, ח) לא נזכר ענייין הבקשה כלל.

ענייין התפילה מקבל תוספת משמעות ע"י השוואתו עם ענייין הקרבנות. לדעת אונקלוס גם לענייין הקרבנות יש היסטוריה. מאזימי נח פסקו הקרבנות, ולא נתחדשו עד לעקידה³². אולם בפרשיות הקרבנות עצמן אין אונקלוס מיחס להם חשיבות מעבר לנאמר בתורה. ייתכן, שגם ביחס הנויטרלי לקרבנות, בהשוואה ליחס החיובי לתפילה, יש סימן שת"א, כפי שהוא בידנו, נתחבר אחרי החורבן.

ג. תלמוד תורה. כפי שניתן לצפות בחיבור יצוגי מתקופת המשנה, ת"א מדגיש את חשיבות לימוד התורה ע"י הוספת תרגומיות הן בסיפורי התורה והן בחלק המצוות.

תפקיד מרכזי בענייין זה ממלאת דרישת ה' לתרגום "דרש" לארמית הוא "תבע". מה תובעים? התרגומים השונים חלוקים בנקודה זאת. בצורה סתמית ביותר מתרגם תיב"ע למל"ב כ"ב, ח "פתגמא". אולם ברוב המקראות ניתן להכיר שלוש דעות אחרות. המתרגם של תהלים נוטה לשיטתו של ת"א ומתרגם על פי רוב ע"י "אולפן" (תהלים י"ד, ב; ל"ד, ה; ס"ט, לג). המתרגם של נביאים אחרונים נוטה עפ"ר להוסיף "דחלתא" (ישעיה נ"ה, ה; ס"ה, י; צפניה א', ו). תיב"ע לתורה מוסיף פעם "רחמינ" (בראשית כ"ה, כב) ופעם תשובה (שמות ל"ג, ז). ת"א, לעומת זאת מוסיף בשניהם "אולפן". "אולפן" זה שני מובנים לו: (א) הוראה והדרכה התנהגותית; (ב) תורת ה'. בבראשית כ"ה, כב הכוונה היא ל(א), בפס' כז שם — בלי ספק ל(ב). גם הפועל "יסר" מובנו "לדעת" ת"א ע"י לימוד, גם כאשר ניתן להבין את הכתוב בדרך אחרת. בדברים ח', ה מתרגם אונקלוס את "יסר" ע"י "אלף". אבל תיב"ע מתרגם ע"י

32 ענייין זה אנו למדים מדרך תרגומו של אותו ביטוי: בראשית י"ב, ב, ויקרא בשם ה' ת"א "וצלי בשמא דה'", וגם בבראשית י"ג, ד ויקרא שם אברהם בשם ה'. ת"א "וצלי תמן אברהם בשמא דה'", ובבראשית כ"א, לג ויקרא שם בשם ה' אל עולם ת"א "וצלי תמן בשמא דה' אלהא דעלמא". אבל בבראשית כ"ב, ד ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' ירא ה' ת"א "ופלח וצלי אברהם תמן באחרא ההוא". התוספת "ופלח" אין לה כל אחיזה בכתוב. יתר על כן, הן בברית בין הבתרים והן בברית עם אבימלך אין אונקלוס משתמש בלשון פלח או קורבן. ושוב בבראשית ל"ג, כשתרגם ויקרא לו אל אלוהי ישראל "ופלח עלוהי קדם אל אלהא דישראל" אע"פ שלשון אינה שונה מהנאמר באברהם.

"סקד", כלומר לא בדיבור, כי אם בכוח³². גם בדברים כ"א, יח ת"א ויסרו אותו — "ומלפין יתיה". אבל בסנהדרין ע"א, ע"ב; אמרו, שהכוונה למלקות. 13. אפיו הכללי של ת"א בהשוואה לעולמם של תנאים ולתרגומים הארץ-ישראליים.

המעין בספרות המתארת את עולמה הרוחני של היהדות בתקופת המשנה והתלמודים, ואף במשובחים שבהם, אינו יכול להשתחרר מהרושם, שהדעות המוצגות בהם אינן משקפות כלל את ייחודם הרעיוני של התרגומים בכלל ושל ת"א בפרט. במאמרו על תורת האלהות של חז"ל אין א. מרמורשטיין מזכיר את "מימרא" המופיעה בתרגומים בלבד³³. שכטר המתאר את חוסר ההקפדה ואת הרשלנות של חז"ל בשימוש בעקרונות תיאולוגיים³⁴, אינו מתייחס כלל להקפתו של ת"א בשימוש במונחים תיאולוגיים בסיסיים — ה', אלהא, מימרא, יקרא, שכינתא. מור³⁵ דן בתיאולוגיה של התרגומים, מתוך התעלמות גמורה כמעט מההבדלים במשמעם התיאולוגי של מונחי היסוד. קאדושין³⁶ טוען ללא כל ראייה, שהמונחים מימרא, יקרא ושכינתא הם כינויי ה', כמו "מקום" או "הקדוש ברוך הוא". אורבך³⁷, בדיונו במושג השכינה בספרות חז"ל, מדגים את דבריו במובאות מאונקלוס ומהמשנה והתוספתא, בלי כל הערה בדבר הבדלי המשמע העמוקים של "שכינה" בין ת"א והספרות התנאית.

אף שאין כל הצדקה לזיהויו הרעיוני של ת"א עם הספרות התנאית, ישנה הצדקה מלאה לשיכונו של ת"א לטיפוס של מנטליות, של דרך תפיסה וחשיבה יותר מאשר של תוכן החשיבה, המאפיינת את הזרם המרכזי של המחשבה התנאית. איפיוניה של מנטליות זאת הם: (א) תשומת לב רבה לבעיות ההווה ללא התעלמות והתכחשות לענייני העולם הבא והגאולה; (ב) "יראת ה'" כביטוי כולל הן ליחסו האמוציונלי — להבדיל מהיחס התיאולוגי — של היהודי לה', והן לקיום קפדני ונלכב של המצוות; (ג) התרחקות מכל ביטוי קיצוני של אחרית הימים. לא גילוי תאריכים אפוקליפטי נוסח עזרא הרביעי, ולא פאר ההתגלות נוסח "החזיון" הנוצרי, ולא הפאר הצפוי לצדיקים בעולם הבא נוסח "פרקי ההיכלות", ולא הפיכת כסא ממלכות נוסח מגילת "מלחמת בני אור ובני חושך".

32 א הנוסח במקצת דפוסים הוא סקר, אולם הנכון הוא סקד. וכן בפסיקתא דר"כ (דף קנ"ג) "מסקיד לך כמה דהדין מסאסא דהוא מסקיד להדא פרתא" וראה הערת ר"ש בובר שם.

33 ראה לעיל, הערה 23.

S. Schechter, Aspects of Rabbinic Theology, Schocken Books, N.Y., p. 13 34

G. F. Moore, Judaism, Vol I, pp. 417-420 35

M. Kadushim, The Rabbinic Mind, New York 1952, p. 332 36 קשה להבין איך אפשר

לטעון טענה זאת לאור העובדה ש"מימרא" "יקרא" ו"שכינתא" נזכרים עשרות פעמים כנסמכים אשר הסומך שלהם הוא ה"ה". הייתכן לומר "מקום ה'" כדרך שהתרגומים כותבים "יקרא דה"?

37 חז"ל, אמונות דעות, עמ' 32-33.

[27]

התיאולוגיה של תרגום אונקלוס

סימנים אלה של החשיבה מאפיינים את החיבורים הפרושיים הנפוצים ביותר: התפילה, מסכת אבות והגדה של פסח, והם מצויים לרוב בחלקים האגדיים של הספרא והספרי³⁸.

תכונות אלה מאפיינות גם את ת"א והן ניכרות ביותר בתרגומי השירות השוואה עם התרגומים הארץ-ישראליים, תיב"ע, ת"י וניאופיטי מלמדת על אופיים של התרגומים בכלל.

נ	ת"י	תיב"ע	ת"א	
פאר המשיח	פאר המשיח	פאר המשיח	ריאליסטי	בר' מ"ט, יא
פאר המשיח	פאר המשיח	פאר המשיח	ריאליסטי	בר' מ"ט, יב
עולם הבא	עולם הבא	עולם הבא	ריאליסטי	במ' כ"ג, י
(לא ברור)	(לא ברור)	משיח	שכינה	במ' כ"ג, כא
עולם הבא	עולם הבא	נסים	ריאליסטי	במ' כ"ג, כג
הפלגת הקטל באויב	הפלגת הקטל באויב	נצחון	עשירות	במ' כ"ג, כד
הפלגת הדר תלמידי חכמים	אחרית הימים	הפלגת הדר תלמידי חכמים	מלולי	במ' כ"ד, ו
משיח	אחרית הימים	ריאליסטי	ריאליסטי	במ' כ"ד, ז
משיח	אחרית הימים	גוג, אפוקליפסה	אחרית הימים	במ' כ"ד, יז
משיח	אחרית הימים	אפוקליפסה	אחרית הימים	במ' כ"ד, יט
גוג ומגוג	(אין)	משיח	מלולי	במ' כ"ד, כ
אחרית הימים	אחרית הימים	אחרית הימים	אחרית הימים	במ' כ"ד, כג
אפוקליפסה	אפוקליפסה	אפוקליפסה	אפוקליפסה	במ' כ"ד, כד

14. מניעת טעות תיאולוגית. כתובים רבים ישנם בתורה. אשר לפי פשט ענינם אין בהם כל פגם תיאולוגי, אולם לפי משמעם המלולי יש בהם לחת פתחון פה למינים. כשיתרו אומר כי גדול ה' מכל האלהים (שמות י"ח, יא) אינו מתכוון לומר שיש ממש באלוהים אחרים. גם משורר תהלים אומר נורא הוא על כל אלהים (תהלים צ"ו, ד) ותוך כדי דיבור הוא אומר כי כל אלהי העמים אלילים (שם, ה). אולם כדי למנוע תמימים מטעות אונקלוס מתרגם "ולית אלה בר מיניה". כיוצא בדבר מתרגם אונקלוס אלהי האלהים ואדני האדנים (דברים י', יז) "אלה דיינין ומרי מלכין"³⁹. עם כמוש

38 נוסף על הזרם המרכזי ישנם זרמים אחרים גם בספרות הפרושית, המיוצגים במס' חגיגה יד-טו, במשנה בסוף מס' סוטה ובסוגיות של פרק "חלק". דעות אלה מהוות מיעוט כמותי ואינן מתיישבות עם הדברים המאופקים של חז"ל.

39 לשון התרגום היא לשון הכתוב בדניאל ב', מז, גם במקומות אחרים התרגום הוא ע"פ מטבע לשון של ספרי מקרא מאוחרים, כגון אשת חיקך (דברים י"ג, ז) — "איתת קימך" ע"פ מלאכי ב', יד.

(במדבר כ"א, כט) עלול ליצור את הרושם שכמוש קיים ושיש לו עם. לפיכך תרגם "עמא דפלחין לכמוש". מכיוון שלפי התיאולוגיה של ת"א ה' יודע את הכל, אין כל שבח בכך שהוא יודע פרט זה או אחר. לפיכך תרגם אל רואי (בראשית ט"ז, יג) "דחזי כולא", ידע לכתך (דברים ב', ז) — "ספיק לך צרכך במהכך". ועבר לכם כל חלוץ את הירדן לפני ה' (במדבר ל"ב, כא) עלול ליצור את הרושם שה' נמצא בתנועה לפיכך תרגם "לפני עמא דה'" אף על פי שמליצת "עם ה'" אינה בתורה כלל.

מכיוון שהביטוי "בשמים" הוא דרמטמעי, הוא יכול להתייחס אל מה שמעל לרקיע ואל מה שמתחתיו, ובקשר לע"ז יכולה הטעות בענין זה להיות משמעותית ביותר, הריהו מתרגם בשמים (דברים ד', יז) — "באוויר רקיע השמים"⁴⁰. וכן בכל מקום שנשאלת שאלה ריתורית, אף שהתשובה אינה מוטלת בספק, מתרגם אונקלוס בדרך חיווי או שלילה, כגון מי אל אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך (דברים ג', כד) — "לית דיעביד כעובדך וכגבורתך". מגמה זאת גורמת שהפסוק הפיטי, הכולל שני משפטי שאלה קצרים מי כמוך באלים ה', מי כמוך נאדר. בקודש (שמות ט"ו, יא) נהפך למשפט מסורבל ומעורפל, אשר רבו נוסחאותיו, כי לא הובן.

פעמים אחדות מרחיק ת"א לכת בהרחקתו מטעות תיאולוגית והוא מתרגם בניגוד לפשט ולדקדוק. בשמות כ"ג, טו מתרגם אונקלוס ולא יראו פני ריקם — "ולא יתחזון קדמי ריקנין". תרגם פני כאילו כתוב "לפני" כדי להרחיק את ההגשמה. לפי ת"א היה צריך להיות בכתוב "תראה" בגוף שני יחיד כשאר הפעלים באותו פסוק. והתרגום לא שעה לדקדוק, בניגוד לשיטתו⁴¹. בבראשית י"א, ה וירד ה' לראות אין אונקלוס מתרגם את לראות. בחלק מהנוסחאות אין למלה זאת תרגום כלל, ובחלק — "לאתפרעאה". כיוצא בדבר — תרגום אונקלוס לבראשית י"ח, כה השופט כל הארץ לא יעשה משפט. לפי התיאולוגיה של אונקלוס לא היה כל ספק שה' עושה תמיד משפט. אולם פרענותו באנשי סדום יכולה להראות כמעשה עוול. השומע התמים עלול לחשוב שאברהם מנע את ה' מעוול. על כן תרגם אונקלוס "דיין כל ארעא ברם יעביד דינא".

מחוך שיקולים של מניעת טעות תיאולוגית נוהג ת"א להפוך משפטי שאלה למשפטי חיווי או שלילה, כגון בראשית י"ח, כה; כ"א, ז; נ', יט; שמות ה', ב; במדבר כ"ג, יט; אם כי אין התרגום עקבי בכך. ראה בבראשית י"ח, יד; כ', ד.

15. שיקולים חינוכיים "משום כבוד מעלה". "משום כבוד מעלה" הן אותן סטיות מתרגום מילולי, אשר אלמלא התייחסו דברי הכתוב אל

40 אבל בשמים (דברים ד', לט) תרגם "בשמיא".

41 וכן תרגם בדברים ט"ז, טז. אולי מחוך הסתמכות על שמות ל"ד, כג. ששם הפירוש של ת"א

יכול להיחשב לפשט.

[29]

התיאולוגיה של תרגום אונקלוס

הקב"ה (או אל אבות האומה, או אל עם ישראל, כפי שיודגם להלן) היה אונקלוס מתרגם תרגום מילולי. מגמת הסטיה אינה תיאולוגית-פילוסופית, כי אם תיאולוגית חינוכית; אין זה רצוי שהציבור ישמע דברים ביחס לה', שאינם לפי כבודו של מלך בשר ודם, אף שאינם למטה מכבודו של אדם מן השוק. סטיות אלה הן משני סוגים: (א) מעשי ה'; (ב) התנהגות והתבטאות כלפי ה'. לסוג הראשון שייך התרגום של ה ת ע ל ל ת י (שמות י', ב) — נסין דעבדית. רש"י מפרש שם התעללתי — שחקתי, כמו ה ת ע ל ל ת ב י (במדבר כ"ב, כט). ואכן בעניין בלעם מתרגם אונקלוס ה ת ע ל ל ת — "חייכת". אבל בשמות י', ב אין זה ממידתו של אדם גדול לעסוק במשחק, ובוודאי לא — של ה'. בשמות י"ב, יג תרגם ו פ ס ח ת י — "ואיחוס" ולא תרגם "ואדלג", כי גם זה אינו הולם אישיות נכבדה. (וראה לעיל בסעיף 11 ג "היעדר תנועה"). אל הסוג השני שייך לשון קללה אשר מושאה ה'. המקרא (מל"א כ"א, י; איוב ב', ט) משתמש במקרים אלה בהיפוך לשון קללה לברכה, ות"א (ויקרא כ"ד, יא; דברים כ"א, כג) — בריכוך הביטוי.

16. ב י נ י ש ר א ל ל ע מ י מ .

א. ע ב ו ד ה ז ר ה . מהכתובים בדברים ד', יט; כ"ט, כה ניתן להבין שה' נתן לעמים את צבא השמים להיות להם לאלוהים, אם כי במעמד נחות לעומת ה'. מדברי משה בשמות ט"ו, יא ודברים ג', כד; י', יז ניתן להבין שיש בעולם אלים ואלוהים מלבד ה', אלא שה' גדול מהם. אונקלוס אינו משאיר מקום לספק שלא זאת כוונת הכתוב. בשעה שרש"י, ראב"ע, רשב"ם ורמב"ן רואים בדברים ד', יט וכ"ט, כה רמזים לעבודת כוכבים שהותרה לעמים או כוחות על-טבעיים, מתרגם אונקלוס בדרך בעלת כוונה ברורה הרחוקה מהפשט אין כל מציאות בעלת אופי אלוהי מלבד ה'. בשמות ט"ו, יא ודברים ג', כד הופך אונקלוס את השאלה, המניחה מציאות אלים אחרים, לשלילה מוחלטת ובדברים י', יז הוא מתרגם א ל ה י מ ע"י "דייגין". "טענן", שהוא ביטוי קפופמיסטי לאלילים ולאלוהים אחרים, רומז לא רק לכך שפולחן עבודה זרה הוא טעות, אלא גם לפריצות המינית הכרוכה בו (ראה ת"א ויקרא י"ט, כט). ייתכן, שמסיבה זאת העדיף אונקלוס לתרגם ע"י "טעון" ולא ע"י "פולחן נוכראה" (השווה ת"א לדברים ל"ב, יב עם תיב"ע שם).

תשומת לב מיוחדת מחייב עניין מעמדה התיאולוגי של הארץ. ת"א המקפיד על פירוש כל מקרא קצר וכל ביטוי סתום ועל תרגומו הפשטני של כל ניב ומליצה, מתרגם כמשמעם שורה של ביטויים המיחסים לארץ מעמד של אישיות. בראשית ד', י קו ל ד מ י א ח י כ צו ע ק י מ א ל י מן ה א ד מ ה תרגום אונקלוס "קל דם זרעין דעתידין למיפק מן אחוך קבלן קדמי מן ארעא". לכאורה, זהו תרגום זה עם הרעיון המובע במשנה סנהדרין פרק ד' משנה ה. אולם אונקלוס אינו מזכיר את דמו של הבל. קול דמי זרעו הוא קולם של אלה שהיו עתידים להיברא, ועד יום היבראם בבטן אמם, הם טמונים באדמה (ראה תהלים קל"ט, יג וטו) ואליה הם שבים במותם

(איכה א', כא; קהלת ה', יד). לפיכך תרגם כמשמעו את הבטוי ת ש ת ה מ י מ (דברים י"א, יא), כי הארץ באמת שוטה, כבעל חי. ולכן גם לא ראה צורך להפוך לסביל את הפעיל של ו ת ק י א (ויקרא י"ח, כח), כאשר עשה ביחס לעצמים דוממים אחרים (ראה במדבר ל"א, כג י ב ו א — "דמתעל"). מעמד זה של אישיות עלול להטעות ולהכשיל בתרגום הביטוי "לעבוד את האדמה". בלשון העברית היחס האקוטיבי מציין הן את הפולחן הדתי, הן את עבודת העבד לאדונו והן, כניב שהוא אולי שריד של אלילות כנענית — את עבודת האדמה. אונקלוס תרגם ע"י "פלח ית" את הפולחן ואת השעבוד, אבל לא רצה לתרגם בדרך זאת את "לעבוד את האדמה", על כן תרגם, רק ביחס לעבודת האדמה, את "לעבוד את האדמה" ע"י "פלח בארעא" (בראשית ג', כג; ד', יב; ט', כ)⁴².

ב. נ ב ו א ה . אין הנבואה שורה אלא על אברהם וזרעו. לשונות זהות כמעט של דבר ה' אל האדם, אם הן מכוונות לנכרים הם מתורגמים "ואתא מימר מן קדם ה'" (בראשית כ', ג) אפילו כשדבר ה' אינו מסוג הודעה, אלא מסוג השיחה (במדבר כ"א, ט), וכשהן מכוונות לישראל הן מתורגמות "ואמר ה'". גם כשאין התורה מציינת שדבר ה' היה מסוג הנבואה, כגון ה י ה ד ב ר ה' א ל א ב ר ה ם ב מ ח ז ה (בראשית ט"ו, א) ת"א "הוה פתגמא דה' עם אברם בנבואה". ולא רק אברהם שנאמר עליו בפירוש שהיה נביא, גם רבקה (בראשית כ"ז, יג ואולי גם כ"ה, כב-כג). גם יוסף (בראשית מ"א, לה; מ"ט, כד) וגם יהושע (במדבר כ"ו, יח), כולם צוינו כנביאים⁴³.

ג. ב ח י ר ת י ש ר א ל . התורה מעידה שעם ישראל נבחר מכל העמים לא בזכות עצמו, כי אם בזכות אבותיו זכה למה שזכה (דברים ז', ז-ח), טעם זה מסביר מדוע בחר ה' בישראל כשהיו במצרים, נעורים מן המצוות וללא זכות עצמם. עם ישראל ממשך להיות העם הנבחר כשהוא מקיים את מצוות ה'. אין הבחירה סגולה ביולוגית-תורשתית המתמדת בעם. אבל, לפי אונקלוס, אין מצב של עם נבחר זה עם קיום מצוות ה'. קיום המצוות הוא תנאי הכרחי ומספיק להתהוות מצב הבחירה, אולם אין הוא יוצר באופן אוטומטי את מצב הבחירה, ומכל שכן שאינו זהה עמו. עם ישראל נעשה העם הנבחר, כאשר ה' משכין בו את שכינתו. בהשכנה זו שני צדדים. הצד האחד הוא טרנסצנדנטי, והוא עצם השכנת השכינה בעם ישראל. מכיוון שאין השכינה נתפסת ע"י החושים וגם אינה פועלת פעולות הנתפסות ע"י החושים, אין כל אפשרות לוודא אם כרגע היסטורי מסוים, העם נמצא במצב של בחירה. אולם, אם

42 סיבת הסטיה אינה בדרכי הארמית, שהרי בבראשית ב, ה תרגם "למפלח ית ארעא" לפי כל הנוסחאות, ורק לאחר מכן נזכר יותר.

43 במדבר כ"ד, ב ר ו ח א ל ה י ם ת"א "רוח נבואה מן קדם ה'". נראה שהמלים "מן קדם ה'" באו להקטין את דרגת הנבואה. זוהי הלשון בה מתרגם אונקלוס בבראשית כ', ג ועוד, כשמדובר בנכרים, אבל לא במדבר י"א, כה כשמדובר בישראל.

[31]

התיאולוגיה של תרגום אונקלוס

העם שומר תורה, קיימת סבירות שהשכינה בקרבן ושהוא במצב בחירה. לוודאות בעניין זה אפשר רק להגיע על-ידי התרחשות פלאית. התרחשות פלאית זאת אינה מסוג של נס גלוי ומתמיה, בדומה לירידת המן. עידן הבחירה שונה מעידן שאינו עידן הבחירה בכך, שהפלא מתרחש בעת הצורך. ולכן, מהיעדרו של הפלא בעת הצורך ניתן להסיק שעם ישראל אינו במצב של בחירה. זהו המשמע המתקבל מח"א לשמות ל"ג, טז ולדברים ל"א, יז. השכינה יכולה לשכון בעם ישראל או לעזבו. אבל אין השכינה עשויה לשרות בעם אחר, על כן קיים תמיד הבדל בין ישראל לעמים — רק ישראל יכולים "להיות העם הנבחר. ת"א לשמות ל"ג, ג — מגלה טפח ביחס שבין ישראל וה'. את הכתוב לא אעלה בקרבך מתרגם ת"א "לא אסליק שכינתי מבינך" בניגוד גמור לפשט הכתוב⁴⁴.

וכן בפס'ה רגע אחד אעלה בקרבך וכליתך — ת"א "שעא חדא אסליק שכינתי מבינך ואשיצינך". לפי אונקלוס השכינה השורה בישראל, לא רק יוצרת בו מצב רוחני מיוחד; אלא גם מגינה עליו. על-ידי כך נוצר מצב פרדוקסלי. עם ישראל זכה להיות העם הנבחר ומעמדו הבחירי מתבטא הן בכך ששורה בו השכינה, והן בכך שנאסר עליו לעבוד את אלוהי העמים. העמים האחרים אינם צפויים לעונש, אם יעבדו את אלוהיהם. עונש זה צפוי רק לישראל. אולם הצד השני של הבחירה, השכינה השורה בישראל, מגן על העם מפני העונש הצפוי לו מהצד הראשון של הבחירה — איסור ע"ז⁴⁵.

ד. הרעיון המשיחי. הרעיון המשיחי היהודי הוא חלק מרעיון בחירת ישראל, בלבשו העממי. הצורות השונות של רעיון זה וניסוחיו בתלמודים, במדרשים ובתרגומים מעידים "לא רק על הדרכים אשר בהן אפשר לגאול את עם ישראל ממצוקתו, לדעת המתכרים והמנסחים, אלא גם על מרכזיותו או שוליותו של הרעיון המשיחי בתודעת המחברים.

המרכזיות או השוליות מעידה מצידה על מבנה נפשו של המחבר — אישיות מאוזנת ומציאותית או נירוטית והוזה. השוואת ת"א עם התרגומים הארץ-ישראליים מציינה את שתי ההשקפות ואת שני הטיפוסים האנושיים, ומבליטה כל אחד ע"י ניגודו. הפרשיות המאפשרות השוואה הן הפרשיות הפיטיות — ברכת יעקב, משלי בלעם, שירת האזינו וברכת משה. בפרשיות אלו מתרחק ת"א ממסירת פשטם של כתובים והוא ראשי, לשיטתו בתרגום השירות, להפוך תרגום למדרש. ראשית, בולט מיעוט עיסוקו של ת"א בעניין המשיחי. ת"א נראה נוהג כאן לפי עצתו של הרמב"ם בנושא זה "ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות ולא יאריך במדרשות האמורים

44 אמנם מציון תרגום ב"ת ע"י מ"ם, ראה תרגום קהלת ח', י וראה גם רמב"ן לויקרא ח', לב. אין זה מצדיק את ת"א אלא רק מכשיר אותו. ההצדקה חייבת להיות עניינית.

45 מתוך שאין ת"א מציג תיאולוגיה שיטתית, "תני ושייר" גם כאן ולא הסביר, מה טיב השינוי המתחולל בעם ע"י שריית השכינה, המקנה לו חסינות מפני העונש.

בענינים אלה" (הלי' מלכים פי"ב, הלי' ב). ת"א מזכיר את המשיח, בכל ארבע פרשיות הנ"ל, פעמיים בלבד (בראשית מ"ט, ט; א; במדבר כ"ד, יז) בכל אחד מנוסחאות התרגום הארץ-ישראליים (תיב"ע, ת"י, ת"ג) המשיח נזכר יותר מעשר פעמים. שנית, ת"א מחאר את תקופת שלטונו הקוסמוקרטי של המשיח, וגם התרגומים הארץ-ישראליים מזכירים את שלטונו, אולם הם מתעכבים באריכות על מלחמתו ונצחונותיו של המשיח (בראשית מ"ט, ט; יא; במדבר כ"ד, יז, מד). אופייני להבדל שבין התרגומים — תרגומי בראשית מ"ט, יא. בדרך-כלל כוללים התרגומים הארץ-ישראליים את הרעיונות שבת"א ומפתחים אותם בכיוון הנאות להם. אולם ת"א לבראשית מ"ט, יא מחאר תמונה אידיאלית של צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיוו של המשיח. לרעיון זה אין כל הד בתרגומים הארץ-ישראליים. ההבדל שבין שני סוגי התרגומים הוא כהבדל שבין הספרות האפוקליפטית והספרות האוטופית.

שלישית, וגם בזה דומים התרגומים הארץ-ישראליים לספרות האפוקליפטית, בניגוד לת"א — הריבוי של אישים ועמים. בת"א יש רק פסוק אחד, שנזכר בו עם שאינו נזכר בתורה — במדבר כ"ד, כד. בתרגומים הארץ-ישראליים (במדבר כ"ד, יט-כד) נזכרו קיסרין, וקונסטנטינא, איטליה ולומברדיה. בת"א נזכרה רק אישיות אסכטולוגית אחת — המשיח. בתרגומים הארץ-ישראליים נזכר גוג (ויקרא כ"ו, מד) וארמילוס (דברים ל"ד, ג), וליד המלך המשיח גם אליהו הנביא (דברים ל', ד). ה. שיקולים חינוכיים — כבוד האומה ואבותיה. כשם שת"א סוטה מן התרגום המלולי "משום כבוד מעלה" (ראה לעיל, סי' 15), כן הוא סטה גם משום כבוד האומה ואבותיה. בתרגום במדבר י"א, כה ויתנבאו ולא יספו כותב ת"א "ומתנבאין ולא פסקין", אבל בבראשית ל"ח, כו תרגם ולא יסף עוד לדעתה — "ולא אוסיף עוד למדעה". תוסר עקביותו של התרגום מוסברת ע"י רצונו העקבי לתרגם תמיד בדרך המוסיפה כבוד לנושא. בדברים ל"ב, ו עם נבל ת"א "עמא דקבילו אורייתא ולא חכימו", אבל בפס' כ"א שם מתרגם גוי נבל — "עמא טפשא". הראשון מכוון לישראל, והשני — לעכו"ם. לפעמים קשה להכריע, אם הסטייה מן התרגום המילולי היא משום כבוד ישראל או משום כבוד האדם. בבראשית ל"ז, טז תרגם רועים — "רען", אבל במדבר י"ד, לג תרגם רועים — מאחרין, כי הראשון הוא פועל יוצא למקנה. והשני — פועל עומד לאדם. וכן בבראשית מ"ג, יח ולקחת אותנו לעבדים ואת חמורינו ת"א "ולמקני יתנא לעבדין ולמדבר ית חמרנא" תרגם את הפועל לקחת בשני דרכים, כפירוש רש"י במקום. וכן ביחס לפועל "שרץ", בכל מקום שהוא מתיחס לאדם ת"א ע"י "ילד", ולשאר בעלי חיים — ע"י רח"ש.

הוא הדין לגבי כיבוד אבות. אין זה משום כבודם של אבות האומה שייקראו גנבים

[1]

מנחם נאור

ולכן מתרגם אונקלוס לגבי יעקב ורחל (בראשית ל"א, יט-כ) את "גנב" ע"י "כסי". במקום לתרגם "ברח" לגבי יעקב ע"י "ערק" תרגם (בראשית כ"ז, מג; ל"א, כא) ע"י אזל. וכן הוא מרכז את דברי-שרה חמסי (בראשית ט"ז, ה) ומתרגם "דין לי". ואת ירק ירק (במדבר י"ב, יד) תרגם ע"י "מיזף נוף". ואולי במקרה האחרון תרגם לפי ההווה, ויריקת האב כבתו היתה מצויה. ואפילו להופעה החיצונית של האמהות נתן דעתו ואת עיניו לא אהר כות (בראשית כ"ט, יז) תרגם "איץ", ואשה כושית (במדבר י"ב, א) תרגם — "שפירתא".

"ממחרת השבת" — ממחרת הפסח

מאת מנחם נאור

א

בויקרא כ"ג נמנים "מועדי ה' מקראי קודש", ובתוכם, כמובן, חג השבועות (כפי שהוא נקרא בשמות ל"ד, כב ובדברים ט"ז, י) — כל אחד ביומו ובחאריכו הקבוע בשנה. אבל דא עקא, שזמנו של חג השבועות אינו מבואר כל צרכו:

ויקרא כ"ג, י — יא: "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם: "כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה, והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן; והניף את העמר לפני ה' לרצונכם; ממחרת השבת יניפנו הכוהן". שם טו — טז: "וספרתם לכם ממחרת השבת, מיום הביאכם את עמר התנופה, שבע שבתות, תמימת תהיינה; עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום".

שם כא: "וקראתם בעצם היום הזה, מקרא קדש יהיה לכם, כל מלאכת עבדה לא תעשו".

את פירוש הכתובים הנ"ל קבעו חז"ל מן הפרושים, ולפיו אנו נוהגים כיום: מתחילים בקציר ממחרת יום א' של פסח, דהיינו: ביום שני של פסח, הוא ט"ז בניסן; סופרים, החל ביום זה, שבעה שבועות, הכוללים 15 יום של ניסן, 29 ימים של אייר ועוד 5 ימים של סיון — ויום ו' בסיון, הוא יום החמשים, הוא חג-השבועות.

ומניין לחז"ל פירוש זה? הואיל ובפסוקים ה—ח שלפני הכתובים הנ"ל מדובר