

## סטפן שורש

### כיצד קראו המתרגמים היווניים את הטקסט העיצורי של התורה?

תרגום השבעים מבוסס על טקסט עיצורי, שלא היו בו סימני תנועות,<sup>1</sup> פרט לסימון חלקי באמצעות אמות-קריאה;<sup>2</sup> אך ללא ספק, התרגום מתייחס לדרך מסוימת של הגיית המילים. ברור שהייתה למתרגמים ידיעה של השפה העברית<sup>3</sup> במידה מספקת להבנת רוב הטקסט המקראי, אף שיש גם לא מעט מילים מקראיות שניתן לקרוא ולהבין בצורות שונות.<sup>4</sup> מאין קיבלו אפוא המתרגמים את דרך קריאתן של המילים האלה? מטרת המאמר שלפנינו להשיב על שאלה זו. כשאלה זו עסקו כמה וכמה מחוקרי תרגום השבעים. נציג כאן תחילה את התיאוריות השונות בדבר מלאכת התרגום ואחר כך נביא את התזה שלנו.

#### א. מצב המחקר

המבקש פתרון לבעיה איך בעלי תרגום השבעים קראו את מקורם העברי, ראוי לו שיבחן את ההצעות שהוצעו על ידי פ' ווץ, י' בר, ע' טוב וא' ון דר קוי.  
1. לפי פ' ווץ, תרגום השבעים לא ניתרגם ממקור שנכתב באותיות עבריות או ארמיות אלא ממקור עברי שנכתב באותיות יווניות.<sup>5</sup> הואיל והאלפבית היווני כולל גם תנועות, מקור כזה לא היה מוגבל רק לעיצורים.<sup>6</sup> ברם, אין הוכחות ממשיות לתיאוריה

- 1 סימני ניקוד, לציון התנועות, נוספו למערכת האותיות של נה"מ בתקופה מאוחרת יחסית. ראה; טוב, ביקורת, עמ' 31-39.
- 2 המושג "הטקסט העיצורי" אינו מדויק כיוון שטקסט ללא תנועות עדיין אינו "טקסט". ע' טוב משתמש במושג מתאים יותר: "consonantal framework".
- 3 חשוב לזכור, שהעברית שהייתה בשימוש בזמנם ובמקומם של המתרגמים לא הייתה זהה לעברית המקראית.
- 4 אפילו בתקופת התנאים מתעוררים ספקות לגבי דרך הקריאה של מילים מסוימות מן המקרא. ראה י. זשל בכלי עבודה זרה כט ע"ב.
- 5 ראה ווץ, התעתיקים.
- 6 השווה לזה את הטור השני בהקספלה של אוריגנס, ראה צפור, מסירה, עמ' 21 הערה 12.

של ויץ, ולכן היא לא התקבלה על דעת רוב החוקרים.<sup>7</sup> השפעתה של תיאוריה זו על המשך המחקר מועטת מאוד.<sup>8</sup>

2. לדעת רוב החוקרים, דרך קריאת התורה הייתה ידועה לבעלי תרגום השבעים מתוך מסורת שבעל פה. את התזה הזאת, בגרסאות שונות, הציעו ע' טוב, י' בר ו-א' ון דר קוי. נקודת המוצא של טוב ושל בר הייתה שכתקופת היווצרותו של תרגום השבעים נהוג היה לקרוא בתורה בציבור.<sup>9</sup> לדעת שניהם, המתרגמים התבססו על דרך הקריאה המקובלת של הטקסט העיצורי של התורה.

3. כמו ע' טוב, גם י' בר ראה את דרך קריאת המקור העברי על ידי המתרגמים בהקשר של מסורת קריאה. ברם, להבדיל מדעתו של ע' טוב, לפי בר, הקריאה שמוסיפה את התנועות ואת ההטעמה לעיצוריה של מילה מסוימת לא הייתה שלב הכרחי בתהליך התרגום, אלא יכלו לטפל במילה גם ללא ביצוע של ווקליזאציה, באמצעות התייחסות אל האותיות הכתובות בלבד. לזה קרא בר בשם שיטה א', ואילו לתרגום אשר מתחיל בווקליזאציה מלאה הוא קורא שיטה ב'. שיטה א' לא הייתה הדרך הרגילה, אך בכל זאת הייתה קיימת.<sup>10</sup> לדעתו של בר, על שימוש בשיטה א' מעיד נוסח יווני שהוא רחוק מאוד מדרך הקריאה ההגיונית של המקור העברי,<sup>11</sup> למשל בר' טו, יא:

נה"מ: (וירד העיט על הפגרים) וַיֵּשֶׁב אִתָּם אֶבְרָם

תה"ש: καὶ συνεκάθισεν αὐτοῖς Ἀβραμ (= \*וַיֵּשֶׁב אִתָּם אֶבְרָם)

הטקסט העיצורי בפסוק זה שבידי המתרגם היווני היה זהה עם נה"מ, אבל האינטרפרטציה של העיצורים הייתה שונה. המתרגמים פירשו את הכתוב 'וישב אתם' כאילו הווקליזאציה היא \*וַיֵּשֶׁב אִתָּם. ברם, אינטרפרטציה זו אינו מתאימה להקשר. ניתן להסביר זאת בעזרת ההנחה, שהמתרגם תרגם על פי דרך הקריאה השכיחה של המילה "וישב".<sup>12</sup>

7 יליקו. תרגום השבעים, עמ' 70-73.

8 כך כתב למשל פרננדס מרקוס לגבי תיאוריה זו שהיא "of no interest today as an explanation for the origins of the LXX" (פרננדס מרקוס, תרגום השבעים, עמ' 61-62).

9 ראה טוב, השימוש, עמ' 161; ובר, ניחוש, עמ' 23. המשנה מגילה ג, ד-ו; ד, א-ב מתארת מציאות של קריאה בתורה על פי הסדר, ובמועדים שונים "מפסיקים" וקוראים מענייני היום, ולאחר מכן "חוזרין לכסדרן" (שם ג, ד). מתוארת גם שגרה של קריאה על ידי שבעה קוראים בשבת ומספר קטן מזה שלא בשבת (שם ד, ב), וכל קורא לא יפחות משלושה פסוקים (ד, ד).

11 בר, ניחוש, עמ' 31.

11 בר, ניחוש, עמ' 29.

12 בר, ווקליזאציה, עמ' 3-4.

עד כאן ההסבר של בר וטוב זהה, אך הם נחלקו בדעותיהם לגבי מה שגרם לתרגום כזה: בר סבור שהנוסח היווני בפסוק הזה הוא הוכחה לתיאוריה שלו בדבר קיומו של תרגום לפי שיטה א', כלומר לתרגום יווני המבוסס רק על הכתוב במקור העברי, בלא להיזקק למסורת קריאה של הפסקה הנידונה.<sup>13</sup> לעומתו טוב ראה את התרגום של "וישב" על ידי  $\kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\kappa\acute{\alpha}\theta\iota\sigma\epsilon\upsilon$  (= \*וישב) על רקע אחר: לדעתו, המתרגם אומנם קרא את מקורו העברי בדרך המתאימה, כלומר "וישב", אך לא הבין את משמעותו של הפועל הנדיר נש"ב שאין לו רע בתורה.<sup>14</sup> כדי לעקוף את הבעיה הזאת הוא תרגם כ א י ל ו הקריאה היא "וישב".<sup>15</sup>

ביסוד התיאוריות של בר ושל טוב עומדת ההנחה של קיום מסורת קריאה. ברם, הדעה הרווחת היא שבתקופה שבה תורגמה התורה ליוונית לא היה עדיין נוהג של קריאת התורה בציבור באופן רציף וקבוע.<sup>16</sup> אף התפתחותן של מסורות הקריאה והווקליזאציה לא התחילה אלא בסוף המאה השנייה לפנה"ס,<sup>17</sup> כלומר רק אחרי חתימת תרגום התורה ליוונית. אומנם אין ספק שהתורה נקראה והוקראה גם קודם לכן בפני הציבור (ראה נחמ' ת),<sup>18</sup> אך זה היה רק באירועים מיוחדים ולא במסגרת סדר רגיל וקבוע. לפיכך אין בסיס להנחה שתרגום השבעים משקף מסורת של דרך הקריאה של התורה בציבור.

4. ון דר קוי, בניגוד לבר ולטוב, אינו מתאר את פעילות המתרגמים ליוונית על רקע הקריאה בתורה בציבור. הוא רואה את המתרגמים כסופרים מלומדים שקיבלו את דרך הקריאה של הטקסט המקראי בבית המדרש. לדעתו, הנוסח היווני משקף את הקריאה של התורה ואת הכנתה על פי מסורת הלימוד של בית המדרש.<sup>19</sup>

אחד ההבדלים הבולטים בין קריאה בתורה בציבור ובין לימוד תורה בבית המדרש הוא שהלימוד מתרכז בפרשנות ולא בהשמעת הטקסט. הואיל ועדיין לא הייתה קיימת מסורת אחידה של קריאת התורה, ההבדלים הפרשניים בין בתי מדרש שונים יצרו גם אופנים שונים של קריאה של המילים.<sup>20</sup> היוצא, לפי ון דר קוי, שהמתרגמים ליוונית, שידעותיהם היו מתוך לימוד התורה בבית המדרש, מחויבותם העיקרית לא הייתה

13 בר, ניחוש, עמ' 29.

14 הפועל 'נשב' מופיע עוד בנה"מ רק פעמיים: יש' מ, ז; תה' קמו, יח.

15 טוב, השימוש, עמ' 113.

16 השווה גודבלאט, יהודה, עמ' 16; באומגרטן, הפריחה, עמ' 120-121.

17 ראה בהרחבה שורש, קריאת התורה; שורש, מסורת שומרנית, פרק 2.4.

18 ראה ון דר קוי, לשאלת הפרשנות, עמ' 374; רנדטורף, עזרא, עמ' 178-179; רנדטורף, עוד פעם,

עמ' 91.

19 ון דר קוי, משא צור, עמ' 121.

20 ון דר קוי, משא צור, עמ' 121-122.

למסורת הקריאה אלא למסורות הפרשניות. לכן התרגום היווני לא התבסס על הבנת המילים הבודדות, אלא על הקשר המשפט והטקסט.<sup>21</sup>

אכן, יש יתרונות לתיאוריה של ון דר קוי על פני אלו של בר ושל טוב בזאת שהתיאוריה של ון דר קוי אינה כפופה להנחה בדבר קיומה של מסורת קריאה בתקופה ההלניסטית. בנוסף לכך, הוא מנסה להתייחס לא רק לממצא הטקסטואלי, אלא גם להקשר ההיסטורי והסוציולוגי של מפעל תרגום השבעים, והוא מגדיר את המתרגמים כ"סופרים למדנים". ברם, כמה מתרגומי תרגום השבעים אינם מתאימים ככל הנראה לתיאוריה של ון דר קוי.

למשל, בדוגמה שהובאה קודם (בר' טו, יא), ההקבלה של המקור העברי "וישב אתם" ושל הנוסח היווני καὶ συνεκάθισεν על העובדה, שהמתרגם כלל לא שם לב להקשר, אלא אדרבא התייחס למילים כאילו הן מבודדות. דוגמה נוספת מסוג זה היא בר' מז, לא:

נה"מ: (ויאמר השבעה לי וישבע לו וישתחו ישראל) על ראש המטה  
 תה"ש: ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ (= על ראש המטה)

המתרגם תרגם את הכתוב "מטה" כאילו יש לקרוא אותו "מטה", לעומת דרך הקריאה "מטה" אשר במסורת הניקוד המופיעה בנה"מ. ברור שתרגום כזה עומד בניגוד לתיאוריה של ון דר קוי, שההקשר הוא שקובע את אופן הקריאה, שהרי על פי ההקשר, הן ההקשר המצומצם של המשפט ("וישתחו ישראל על...") והן ההקשר הרחב של הפרשה (מחלתו ומותו של יעקב), האפשרות היחידה לקרוא את התיבה הזאת היא "מטה".<sup>22</sup> זהו אם כן מקרה נוסף שהמתרגמים ההלניסטיים פתרו את המילה תוך התעלמות מוחלטת מן ההקשר שבו היא נמצאת.

אך לא רק דוגמות כאלה עומדות בניגוד לתיאוריה של ון דר קוי. במאמר המוקדש לתולדות לימוד התורה בסוף תקופת בית שני הראה א' שרמר שרק החל מהמאה הראשונה לפנה"ס התפתח לימוד התורה כמוסד מרכזי ביהדות, כתוצאה ממגמה שהיא מכנה "חזרה אל הטקסט".<sup>23</sup> לדעת שרמר, התפתחות זו התרחשה במסגרת של שינוי מהפכני בחיים הדתיים, מדתיות הקשורה למסורת האבות (tradition-based) "observance, which emphasized παράδοσις τῶν πατέρων"<sup>24</sup> לדתיות הקשורה

21 ון דר קוי, לשאלת הפרשנות, עמ' 377.

22 ע' כך עמר כבר בר, ווקליזאציה, עמ' 3.

23 שרמר, הספר החתום, עמ' 124.

24 המושג παράδοσις τῶν πατέρων מופיע בכתיבי יוסף בן מתתיהו כאופייני למחשבת הפרושים, ראה שרמר, הספר החתום, עמ' 113 הערה 28.

כיצד קראו המתרגמים היווניים את הטקסט העיצורי של התורה?

לטקסט ("text-based observance")<sup>25</sup>. לכן, קודם לתפנית זו לא היה לקריאה בתורה וללימוד של הטקסט אלא תפקיד שולי בלבד. אין זה סביר שהייתה אז קיימת "מסורת של בית מדרש" במידה כזו שהייתה יכולה להשפיע על המתרגמים. אם כן, אי אפשר לבקש את מקור הידע של המתרגמים ליוונית לא בקריאת התורה בצייבור (שעדיין לא הייתה נהוגה בימיהם) ולא במסורת הלימוד בבית מדרש מסוים (שגם היא לא הייתה קיימת). נותרת אפוא השאלה, מניין שאבו המתרגמים את דרך הקריאה שלהם?

### ב. הצעה חדשה

כדי לפתור את השאלה הזאת יש לבחון את ההקשר התרבותי שבו נוצר תרגום השבעים. דעתו של שרמר, לפיה הגישה לתורה השתנתה לגמרי, ורק מן המאה הראשונה לפנה"ס הפכה קריאת התורה להיות גורם מרכזי ביהדות, אינה עומדת בסתירה לזה שהתורה נמסרה על ידי סופרים והייתה ידועה היטב בצייבור גם קודם לכן. ברם, אין ספק, שהשינוי שחל בדרך החיים הדתיים (מדרך חיים הקשורה ל"מסורת האבות", שמתבעה עוברת בעל-פה, לזו הקשורה לטקסט הכתוב) השפיע גם על הבנת הטקסט. בתקופה שיהדות בית שני עדיין הייתה קשורה בראש ובראשונה ל"מסורת האבות", הציבור ינק את ידיעתו בתורה מתוך "מסורת האבות" ולא מתוך קריאה ולימוד של הטקסט עצמו. משום כך הייתה מסורת זו אף הגורם הקובע בפרשנות התורה, כי גם מי שקרא את הטקסט המקראי עצמו הבין אותו בהתאם למסורת שקיבל מאבותיו, והוא לא ביקש להבין את מה שנתפס בעיניו כפשוטו של המקרא.

המסקנה המתבקשת היא, שהמנסה לברר באיזה אופן קראו המתרגמים היווניים את המקור העברי שבידיהם, צריך לעקוב אחרי המסורות האלה. למרכה הצער, כיוון שמסורות אלה נמסרו בעיקר בעל-פה, רובן לא הגיעו לידינו, אך היו גם מסורות שהשאירו עקבותיהן בספרות היהודית של תקופת בית שני ובעיקר בספרות הפארא-מקראית, היינו: בחיבורים שהם כמו פיתוח, הרחבה, פרשנות או פארפראזה של חלקים מן המקרא. ספרות זאת בחלקה הייתה מוכרת זה זמן רב ונכללה בתוך מה שנקרא "ספרים חיצוניים", ובחלקה נתגלתה בחמישים וחמש השנים האחרונות במדבר יהודה. ספרות זו הייתה חלק ניכר של הספרות היהודית במאות הרביעית והשלישית לפנה"ס, כלומר בתקופה שבה ניתרגמה התורה ליוונית. על פי מחקרו של א' לגנה, כ-75 אחוז מספרות הפרוזה ומספרות החזון (Revelation Literature) שנוצרו במאות אלה, ולמעשה יותר מ-50 אחוז מהספרות היהודית בכללותה של תקופה זו – עד כמה

25 שרמר, הספר החתום, עמ' 113.

שהיא ידועה לנו – הן בעלות אופי פארא-מקראי.<sup>26</sup> לדעתו של לנגה, האחוזים הגבוהים האלה אינם יכולים להיות מקריים בלבד, והם מעידים על מעמד הסמכות של הטקסטים המקראיים הכתובים גם לפני חיתום כתבי הקודש וקבלתם כקנוניים.<sup>27</sup> לכאורה, הסמכותיות שמעניקה הספרות הפארא-מקראית לכמה מספרי המקרא מנוגדת לגישתה החופשית אל הטקסט המקראי, המוצאת ביטוי בציטוט פארפראסטי של הטקסט ואף הכנסת הוספות ושינויים של ממש במה שאומר המקרא עצמו. ברם, כיוון שהחיים הדתיים באותה תקופה היו מבוססים על "מסורת האבות", אין זה מפליא: הידיעות על הספרים ומה שיש בהם לא בהכרח נבעו מקריאתם השוטפת והלימוד מתוך הספר, אלא בעיקר מהמסורות הקשורות אליהם.

אין ספק, שהספרות הפארא-מקראית הידועה לנו מייצגת רק חלק קטן של המסורות הפארא-מקראיות שהיו נפוצות בתקופת בית שני, ולעולם לא נוכל לקבל תמונה שלמה ומדויקת. אף-על-פי-כן גם המעט אשר הגיע לידינו יש לו חשיבות עצומה, כי מלבד הפרטים הרבים מתגלים כמה מקווי האופי של המסורות האלה:

1. לקטנות: הספרות הפארא-מקראית מטפלת בטקסט המקראי בדרך לקטנית (אקלקטית). כמו הספרות המדרשית בתקופה מאוחרת יותר, היא מתייחסת רק לפרשיות מסוימות מן המקרא, ואילו פרשיות אחרות – אין מקבילה בספרות הפארא-מקראית.<sup>28</sup> סביר להניח, שהיחס הבלתי מאוזן הזה מאפיין לא רק את הספרות הפארא-מקראית, אלא גם את המסורות הפארא-מקראיות שבעל-פה שהיו הבסיס לספרות הפארא-מקראית הכתובה.

2. אופי סיפורי: בשל אופייה של השירה, כל פרפראזה, שכתוב או סיפור מחדש של טקסט שירי מאבדים הרבה פרטי אינפורמציה בהשוואה למקור. זאת כנראה הסיבה שלשירה המקראית מעט מאוד מקבילות בספרות הפארא-מקראית שהגיעה לידינו, וסביר להניח שאף המסורות הפארא-מקראיות לא התייחסו לטקסטים שיריים במקרא, אלא במקרים בודדים בלבד. ברור שכתוצאה מזה תרומתן של המסורות הפארא-מקראיות להבנתו של טקסט שירי הייתה הרבה יותר מוגבלת מאשר להבנתו של טקסט סיפורי.

3. הרחבות ותוספות: הספרות הפארא-מקראית כוללת הרבה מסורות שאינן מופיעות במקרא ומרחיבה מסורות אחרות שיש להן רק רמז במקרא.<sup>29</sup> מכיוון שחרגום השבעים נעשה בידי מתרגמים ששאבו את הבנתם של התורה בעיקר ממסורות פארא-מקראיות, יש להניח שקווי האופי הנ"ל של המסורות הפארא-

26 לנגה, הספרות הפארא-מקראית, עמ' 319–320.

27 לנגה, הספרות הפארא-מקראית, עמ' 321.

28 ראה פריליך, פרשנות, עמ' 82.

29 לדוגמה, המסורות על אברהם באור כשדים. ראה קוגל, המקרא, עמ' 133–136.

כיצד קראו המתרגמים היווניים את הטקסט העיצורי של התורה?

מקראיות השאירו את רישומן אף בנוסח היווני. מכאן שהשפעתן של מסורות אלה לא הייתה הומוגנית ושווה בכל חלקי הטקסט המקראי. מתקבל על הדעת, שהמתרגם הודרך היטב על ידי מסורותיו בפרשה אחת, ולעומת זאת לא הביין די הצורך את הכתוב בפרשה הבאה, ולכן נאלץ לבאר פרטים שונים מתוך ניחוש (השווה לעיל, 1). הדברים אמורים בעיקר בטקסטים שיריים (השווה לעיל, 2). כמו כן יש מקום לשער שהתרגום היווני עשוי היה להיות מושפע ממסורות שלא נכללו בנוסחו העברי של המקרא (השווה לעיל, 3). כמוכן, המסורות האלה אינן מוגבלות לשפה העברית: הספרות הפארא-מקראית כוללת גם חיבורים ששפתם המקורית יוונית,<sup>30</sup> ובקומראן נמצאו כאלה הכתובים בשפה הארמית. כידוע, תרגום השבעים הושפע גם ממסורות לא-עבריות. כך למשל התעתיק היווני של השם הפרטי "משה" כ-Μωσῆς, יש לו רקע מצרי;<sup>31</sup> ואילו התעתיק של "קן" כ-μᾶνα נובע מהוספת תווית היידוע הארמית בסוף המילה,<sup>32</sup> וזה אולי מרמז למסורת בשפה הארמית שמן הסתם נכללה בסיפור פארא-מקראי על יציאת מצרים.

מטרתי בהמשך להמחיש את התיאוריה שמתרגמי התורה ליוונית הבינו את מקורם העברי על יסוד מסורות פארא-טקסטואליות בלבד.

### ג. דוגמות

רוב הדוגמות הבאות לקוחות מתוך מחקר השוואתי של נוסח המסורה, נוסח מסורת השומרונים ותרגום השבעים של ספר בראשית.<sup>33</sup>

#### 1. לקטנות:

אחת הבעיות שהעסיקו את חוקרי תרגום השבעים היא שבנוסח היווני נשמרות הרבה גרסאות שככל הנראה משקפות את הווקליזאציה של הנוסח הקדמון<sup>34</sup> מחד

30 במאמרו על הספרות הפארא-מקראית מהמאות הרביעית והשלישית מונה לנגה ארבעה טקסטים יוונים. ראה לנגה, הספרות הפארא-מקראית, עמ' 319.

31 השווה להלן, ג 3.

32 ראה טוב, מילים שאולות, עמ' 177.

33 הקריאה שבפיהם של השומרונים פורסמה בתעתיק בידי ד' בן-חיים, עאנ"ש ד. למסורת הקריאה השומרנית יש חשיבות רבה למחקר תולדות הנוסח הואיל ומלבד נה"מ היא עד הנוסח היחיד המשקף קריאה שלמה של הטקסט העברי, כולל התנועות; השווה שורש, דב' לב; שורש, בר' מט; שורש, מסורת שומרנית.

34 הנחתו של "הטקסט הקדמון" ("Urtext") שעמד בסופה של ההתפתחות הספרותית ובראשיתה של מסירת הנוסח מקובלת עתה על ידי רוב החוקרים, השווה טוב, ביקורת, עמ' 42, 131-138; אך יש גם המותחים עליה ביקורת, השווה אולריך, הקהילה, עמ' 14. לפי תיאוריה זו, כל המסורות המוכרות לנו של הנוסח מוצאם מאותו המקור, ובעיני דבר זה נכון לא רק לגבי הטקסט העיצורי, אלא גם לגבי התנועות (השווה לעיל, הערה 2).

גיסא, ביחד עם מקרים בולטים שהתרגום מבוסס על ווקליזאציה שהיא רחוקה מאוד ממה שנראה כווקליזאציה המקורית של הטקסט, מאידך גיסא. ברם, באמצעות התיאוריה המוצעת כאן הבעיה נפתרת: הודות לאופיין הלקטני של המסורות הפארא-מקראיות מותר להניח שסיפור מקראי אחד היה מוכר למתרגמי התורה על כל פרטיו, ולכן התרגום מדויק, ופרשה אחרת לא הכירו. כך אפשר להסביר את התרגום המפתיע של "וישב אברהם" (בר' טו, יא) ושל "המטה" (בר מז, לא) כמקרים שלא הייתה בידי המתרגם מסורת פארא-טקסטואלית הקשורה אליהם.<sup>35</sup> מצד שני יש גם תרגומים ששומרים דווקא את "הנוסח הקשה" (lectio difficilior) של דרך הקריאה, ובכך הם מעידים שמסורות מהימנות ועתיקות עמדו לרשותו של המתרגם. דוגמות בולטות מופיעות בבר' יד, כ; טו, יד; מה, כ:

בר' יד, כ נה"מ: (וכרוך אל עליון) אֶשֶׁר-מִגֵּן צָרִיךְ צָרִיךְ  
 נה"ש: { \*אֶשֶׁר-מִגֵּן צָרִיךְ צָרִיךְ }  
 תה"ש: ὅς παρέδωκεν τοῖς ἔχθρους σου (= אֶשֶׁר-מִגֵּן צָרִיךְ)

בפסוק זה קרא המתרגם היווני את הפועל מג"ן בפיעל כמו במסורת הווקליזאציה של נה"מ. עובדה זו כשלעצמה חשובה מכיוון שהפועל מג"ן מופיע רק שלוש פעמים בכל המקרא והוא יחידאי בתורה.<sup>36</sup> יתר על כן, נוסח השומרונים מעיד על קיומה של מסורת קריאה עתיקה אחרת, דהיינו "מִגֵּן" במקום "מִגֵּן". המילה היותר נפוצה "מִגֵּן" הייתה ידועה למתרגמים,<sup>37</sup> ואף-על-פי-כן שמרו בפסוקנו את הקריאה "מִגֵּן".

בר' טו, יד נה"מ: (וגם את הגוי) אֶשֶׁר יַעֲבֹדוּ  
 נה"ש: { \*אֶשֶׁר יַעֲבֹדוּ }  
 תה"ש: ὃ ἐὰν δουλεύσωσιν (= אֶשֶׁר יַעֲבֹדוּ)

גם בפסוק זה יש לשומרונים מסורת קריאה שונה ממסורת הניקוד של נה"מ: הראשון תפס את הצורה "יעבדו" כהפעיל והשני כקל. סביר מאוד להניח שמסורת הקריאה

35 אפשר להשוות זאת לידיעת המקרא בחוגים יהודיים מסוימים בזמן המודרני, שעיקר לימודם הוא הספרות התלמודית, ובקיאותם במקרא היא בהתאם למידת העיסוק של הספרות התלמודית בכתובים אלה או אחרים.

36 בר' יד, כ; הושע יא, ח; משלי ד, ט. על פי תרגום השבעים יש עוד היקרות ביש' סד, ו כנגד "ותמוגנו" בנה"מ: καὶ παρέδωκας ἡμᾶς (= נתַמְגֵנוּ) – מסורת הניקוד בנה"מ: נתַמְגֵנוּ.

37 ברם, תה"ש כולל צורות פועליות בניגוד לשם "מִגֵּן" בנה"מ בשתי ההיקרויות בתורה:

בר' טו, א: ἔγω ὑπερασπίζω σου – נה"מ: אנכי מִגֵּן לך.

דב' לג, כט: ὑπερασμεί ὁ βοηθός σου – נה"מ: מִגֵּן צִנְכָךְ.

מחוץ לתורה יש בסך הכל 61 היקרויות של "מִגֵּן" בנה"מ..



כיצד קראו המתרגמים היווניים את הטקסט העיצורי של התורה?

”יעבדו“ היא המקורית, ואילו הקריאה השומרנית נובעת מהרמוניזציה עם שמו’ א, יג; ו, ה.<sup>38</sup> המתרגם היווני קרא בדומה לנוסח המסורה.

בר’ מה, ב נה”מ: (ויתן את קולו בבכי וישמעו מצרים) נִישְׁמַע בֵּית פְּרַעֲהַ  
נה”ש: (\*נישמע בית פרעה)  
תה”ש: καὶ ἀκουσθὸν ἐγένετο εἰς τὸν οἶκον Φαραώ  
(\*נישמע בית פרעה?)

מסורת הקריאה של נה”מ בבר’ מה, ב מקיימת את שתי צורותיו של הפועל שמ”ע בבניין קל, ואילו מסורת הקריאה של השומרונים קוראת את הפועל הראשון בקל ואת הפועל השני בפיעל, שמשמעותו ”להשמיע“. מסורת הקריאה של השומרונים היא לכאורה בגדר ”הנוסח הקשה“ בפסוק הזה ושומרת על אותו מהלך של הסיפור שגם תרגום השבעים מתבסס עליו.

2. אופי סיפורי:

כאמור לעיל, בשל אופיין הנאראטיבי של המסורות הפארא-מקראיות תרומתן להבנת טקסטים שיריים מוגבלת ביותר. תלותם של מתרגמי התורה ליוונית במסורות אלה גרמה לעלייה ניכרת במספר תרגומי הניחוש בחלקים השיריים של המקרא. מסקנה זו מקבלת אישור מתוך השוואת התרגום של קטעי פרוזה עם קטעי שירה. למשל, דרך התרגום בספר בראשית מילולית ברוב הספר,<sup>39</sup> ואילו תרגומה של ברכת יעקב (בר’ מט) הוא לפעמים די חופשי, ובמקרים לא מעטים נראה כתוצאה של אי-ידיעת דרך הקריאה והמשמעות של המקור העברי.

והנה כמה דוגמות מתוך טקסט של שירה:

בר’ מט, ו נה”מ: (בקהלם אל תחד) קְבֹדִי  
נה”ש: (\*קבדי)  
תה”ש: τὰ ἡπαρά μου (= \*קבדי?)

כנגד הקריאה המשותפת לנוסח המסורה ולנוסח השומרונים המתייחסת כאן ל’קבד’, עומדת דרך הקריאה של תה”ש, המתייחס כאן ל’קבד’. אין ספק ששני העדים העבריים משקפים את הקריאה המקורית, ואילו התרגום היווני מתבסס על ניחוש בלבד, מתוך שלא ידע את הקריאה הנכונה.

38 הן כתבי היד הקדם-שומרונים והן השומרונים שייכים לקבוצת כתבי היד ההרמוניסטיים (השווה טוב, ביקורת, עמ’ 66–69). קו האופי הזה מופיע גם במסורת השומרנית שבעל פה לווקליזציה של קריאת התורה (השווה שורש, מסורת שומרנית, פרק 2.3).

39 קוק, הפרשנות, עמ’ 119.

תופעה שונה מהנמצא בכר' מט, ו מתועדת בפסוק י של אותו הפרק. פסוק זה הוא אחד מנקודות המוצא הקלסיות לפרשנות המשיחית של המקרא. מתקבל על הדעת שהמסורות האלה היו ידועות גם למתרגם היווני,<sup>40</sup> ויכול להיות שזהו הרק- לדרך התרגום של "שילו" ליוונית:

בר' מט, י נה"מ: (עד כי יבא) שילו

נה"ש: { \*שילו }

תה"ש: τὰ ἀποκείμενα αὐτῶ (= \*שלו? / \*שי לו?)

הן מסורת הניקוד של נה"מ והן מסורת השומרונים, שהן עדויות בלתי-תלויות זו בזו, קוראות את שם המקום "שילו". רשאים אנו אפוא לראות בהן עדויות עצמאיות על נוסח הקריאה הקדום,<sup>41</sup> ואילו התרגום היווני משקף אולי תפיסה משיחית המופיעה מאוחר יותר בתרגום אונקלוס ובמדרשים לפסוק זה. ברם, השוואתו של הנוסח היווני עם המקורות האלה מגלה הבדל ניכר: הן התרגום והן המדרשים שמרו את התפיסה של 'שילו' כשם פרטי – בהתאם לקריאה המקורית הנשמרת בנוסח המסורה ובנוסח השומרונים (אם כי במדרשים הוא נתפס לא כשם מקום אלא כשמו של המשיח).<sup>42</sup> בניגוד לשני העדים העבריים שבידינו, לא הצליח המתרגם היווני להבין את הכתוב, ולכן נאלץ לתרגם מתוך ניחוש.<sup>43</sup> הדבר בולט עוד יותר בתרגומה של המילה 'יקהת' בהמשך הפסוק:

בר' מט, י נה"מ: (ולו) יקהת עמים

נה"ש: { \*יקהתו עמים }

תה"ש: προσδοκία ἐθνῶν (= \*תקנת עמים?)

המשותף לשני העדים, נה"מ והשומרוני, שבהם מילה הנגזרת מהשורש קה"ת, והוא, ללא ספק, המקורי.<sup>44</sup> נראה שהמתרגם היווני לא ידע את הווקליזאציה ולא הבין את הכתוב, ולכן ניסה לפתור את המילה החידתית על ידי כך שקשר אותה עם המילה "תקות"- על בסיס אטימולוגיה מדומה.

40 ראה למשל טוב, תרגום השבעים, עמ' 258.

41 ראה עוד: שורש, בר' מט, עמ' 1.10.

42 ראה כ"ר צח, ת. השווה פרייז, מסורת יהודית, עמ' 68.

43 השווה שורש, בר' מט, עמ' 1.10.

44 ראה עוד שורש, בר' מט, עמ' 1.11-1.12.

3. הרחבות ותוספות:

במקומות לא-מעטים נמצאות בתרגום השבעים מסורות שאינן נמצאות במקור העברי. לפעמים מכנים החוקרים את המסורות האלה "פרשניות"<sup>45</sup>, אך כינוי זה אינו נראה מדויק: אי אפשר לצמצם את המסורות האלה לפרשנות בלבד, מכיוון שהן משקפות גם יצירתיות ספרותית מתמשכת לגבי מסורות שמופיעות גם במקרא.<sup>46</sup> להלן דוגמות למסורות חיצוניות שהשאירו עקבותיהן בתרגום השבעים:

בר' ו, ד נה"מ: (הנפלים [תה"ש: γίγαντες] היו בארץ בימים ההם וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם) וַיִּלְדוּ לָהֶם  
נה"ש: { \*ניולידו לָהֶם }  
תה"ש: καὶ ἐγέννησαν ἑαυτοῖς (= \*ניולידו לָהֶם)

ככל הנראה, הסיפור על הנפילים ועל בני האלוהים היה מוכר למתרגם בגרסה יותר ארוכה מאשר בנוסח המקרא.<sup>47</sup> לפי מסורת זו הנפילים היו גיגנטים.<sup>48</sup> נוסף על כך נראה שגרסה זו הייתה יותר מפורטת בעניין הקשרים בין בנות האדם לבין בני האלוהים.<sup>49</sup> על רקע זה קרא המתרגם "וילדו" ולא "וילדו", אם כי אפשר שכבר מקורו העברי של המתרגם היה מושפע ממסורת זו, והמעתיק שלו כבר הכניס את הקריאה בבניין הפעיל על ידי תוספת אם קריאה. גם מסורת קריאתם של השומרונים מתעדת את הקריאה בהפעיל. דרך קריאה זו משנית, שהרי מסיבות לשוניות ברור שהצירוף הרפלקסיבי "הוליד ל-" אינו מקורי.<sup>50</sup>

דוגמה בולטת נוספת להשפעתן של מסורות חיצוניות על תרגום השבעים היא מסירת השם "משה" על ידי Μωϋσῆς. על פי ז' מורנץ, רקעו של התעתיק המוזר הזה הוא פירוש מצרי של השם,<sup>51</sup> מה עמוכיח קיום מסורת חיצונית על משה, המיוחדת ליהדות מצרים ההלניסטית. מסורת זו לא שרדה, אך עקבותיה נותרו בתעתיק.

45 לדוגמה, ראה קוק, הפרשנות, עמ' 119.

46 על היחס המורכב הזה ראה זליגמן, הבסיס, עמ' 152.

47 גרסה כזאת נשמרה בספר חנוך האתיופי (= חנוך א'). על אופיו הפארא-מקראי של חיבור זה ראה את סיכומה של דבורה דימנט, חנוך, עמ' 225.

48 ראה חנוך א' ז, ב.

49 ראה חנוך א' ו, ב; ז, א-ב, והשווה דימנט, חנוך, עמ' 231.

50 השווה את השימוש של "הוליד מן-" בדה"ב ח, ט: "וילד מן חדש אשתו".

51 מורנץ, עקבות, עמ' 420.

ד. הווקליזאציה של הטקסט העברי לפי תרגום השבעים  
ולפי עדי נוסח אחרים – מבט משווה

לפי התיאוריה שהוצעה במאמר זה, מתרגמי התורה ליוונית קראו את מקורם העברי בעיקר על פי מסורות פארא-מקראיות, משום שלא הייתה להם מסורת קריאה, לא מתוך השימוש הליטורגי של התורה וגם לא מתוך לימוד תורה בבית המדרש. ברם, אפשר לשאול אם היה קשר בין המסורות הפארא-מקראיות שהיו ידועות למתרגמים ובין מסורות קריאתה של התורה שבפיהם של בעלי המסורה ושל השומרונים, ומה טיבו של אותו קשר.

ראוי לציין כי מהשוואה מקיפה שעשינו בין שתי מסורות הקריאה העבריות בספר בראשית, זו שמופיעה במסורת הניקוד שבנה"מ וזו שבמסורת השומרונים, ובהתייחסות לתרגום השבעים, נתקבלו הנתונים הבאים:<sup>52</sup>

בכתובים שבהם הנוסח העיצורי פתוח לשתי ווקליזאציות שונות (או אפילו יותר), ב-61% מן המקרים תרגום השבעים התבסס על דרך קריאה זהה למסורת הניקוד של נה"מ; ב-26% מן המקרים קרא המתרגם בהתאם למסורת קריאתם של השומרונים וב-13% הוא שונה משתייהן.

הנתונים האלה אמנם אינם מספיקים למסקנה סופית, ויש צורך במחקר נוסף. בכל זאת נראה שתוצאות הביניים שהבאנו כאן מצביעות על מגמה מוכרת בתולדות נוסח המקרא: היחס המספרי שבין המקרים שדרכי הקריאה שבתה"ש זהות למסורת הקריאה שבנה"מ, המקרים שהן זהות למסורת הקריאה השומרנית, והמקרים שאינן זהות לא לזו ולא לזו, מצביע בכירור על עדיפות גדולה לקבוצה הראשונה. המסקנה המתבקשת היא שהמסורות הפארא-מקראיות היו תחת השפעה חזקה של המסורת הפרוטו-מסורתית. מסקנה זו מתאימה לתמונה העולה מכתבי היד המקראיים מקומראן, שאף בהם זו המסורת השולטת.<sup>53</sup>

מסקנה נוספת: אותם המקרים של דרך קריאה משותפת למסורת השומרונים ולתה"ש מעידים, שמסורת זו במקורה לא הייתה מוגבלת לשומרונים בלבד, אלא הייתה חלק אינטגרלי של המסורות היהודיות בתקופת בית שני. הדבר הזה תואם למסקנה דומה של המחקר בקשר לטקסט העיצורי השומרני, אשר פרט למספר קטן של הבדלים בינו לבין נה"מ אשר אפשר להסביר כשינויים מגמתיים-כיתתיים, כל ההבדלים האחרים הם 'פנים-יהודיים', שאפשר לראותם גם בטקסטים קומראניים.

52 ראה בהרחבה שורש, מסורת שומרנית, פרק 3.

53 40% מכתבי היד האלה שייכים לקבוצה הפרוטו-מסורתית שהיא הקבוצה הגדולה. השווה טוב, הנוסח, עמ' 96.

כיצד קראו המתרגמים היווניים את הטקסט העיצורי של התורה?

### אזכורים ביבליוגרפיים

- E. Ulrich, "The Community of Israel and the Composition of the Scriptures", in: E. Ulrich (ed.), *Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Grand Rapids – Leiden – Boston – Köln 1999, pp. 3–16  
אולריך, הקהילה
- A.I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: an Interpretation* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 55), Leiden – New York 1997  
באומגרטן, הפריחה
- ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, כרך רביעי: מלי תורה. ירושלים תשל"ז  
בן-חיים, עאנ"ש
- J. Barr, "Vocalization and the Analysis of Hebrew among the Ancient Translators", in: B. Hartmann et al. (eds.), *Hebräische Wortforschung, Festschrift zum 80 Geburtstag von Walter Baumgartner*, Leiden 1967, pp. 1–11  
בר, ווקליזאציה
- Id., "Guessing' in the Septuagint", in: D. Fraenkel et al. (eds.), *Studien zur Septuaginta—Robert Hanhart zu Ehren* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 20), Göttingen 1990, pp. 19–34  
בר, ניחוש
- D. Goodblatt, "Judean Nationalism in the Light of the Dead Sea Scrolls", in: D. Goodblatt et al. (eds.), *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 27–31 January, 1999* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 37), Leiden – Boston – Köln 2001, pp. 3–27  
גורבלאט, יהודה
- D. Dimant, "I Enoch 6–11: A Fragment of a Parabiblical Work", *JJS* 53 (2002), pp. 223–237  
דימנט, חנוך
- A. van der Kooij, "Zur Frage der Exegese im LXX-Psalter. Ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung zwischen Original und Übersetzung", in: A. Aejmelaeus and U. Quast (eds.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen: Symposium in Göttingen 1997* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens; 24), Göttingen 2000, pp. 366–379  
ון דר קוי, שאלת הפרשנות
- Id., *The Oracle of Tyre: the Septuagint of Isaiah XXIII as Version and Vision* (VTS 71), Leiden – Boston – Köln 1998  
ון דר קוי, משא צור
- F. Wutz, *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis Hieronymus* (Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen 2), Stuttgart 1933  
ורץ, תעתיקים

סטפן שורש

- I.L. Seeligmann, "Voraussetzungen der Midraschexegeese", in: *Copenhagen 1953 Congress Volume* (VTS 1), Leiden 1953, pp. 150–181  
זליגמן,  
הבסיס
- S. Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch* (JSHRZ V/6), Gütersloh 1984  
הנוך א'  
טוב,  
ביקורת טוב, ביקורת נוסח המקרא (ספריית האנציקלופדיה הניקראית ד), ירושלים תש"ץ
- E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel: Handbuch der Textkritik*. Stuttgart 1997  
טוב, הנוסח
- Id.*, *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research*<sup>2</sup> (Jerusalem Biblical Studies, 8), Jerusalem 1997  
טוב,  
השימוש
- Id.*, "Loan-words, Homophony, and Transliteration in the Septuagint", in: E. Tov, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (VTS 72), Leiden – Boston – Köln 1999, pp. 165–182  
טוב,  
מילים  
שאלות
- Id.*, "Die Septuaginta in ihrem theologischen und traditions-geschichtlichen Verhältnis zur Hebräischen Bibel", in: M. Klopfenstein *et al.* (eds.), *Mitte der Schrift?* (Judaica et Christiana 2), Bern *et al. loci* 1987, pp. 237–268  
טוב,  
תרגום  
השבעים
- S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968  
יליקו, תרגום השבעים
- A. Lange, "The Parabiblical Literature of the Qumran Library and the Canonical History of the Hebrew Bible", in: W.W. Fields *et al.* (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden – Boston 2003, pp. 305–321  
לנגה,  
הספרות  
הפארא-  
מקראית
- S. Morenz, "Ägyptische Spuren in der Septuaginta", in: E. Blumenthal *et al.*, *Siegfried Morenz, Religion und Geschichte des alten Ägypten: Gesammelte Aufsätze*. Köln – Wien 1975, pp. 417–428  
מורנץ,  
עקבות
- L. Priejs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden 1948  
פרייז, מסורת יהודית
- I. Fröhlich, "'Narrative Exegesis' in the Dead Sea Scrolls". in: E.G. Chazon and M.E. Stone (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12–14 May, 1996* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 28), Boston – Köln 1998, pp. 81–99  
פריליך,  
פרשנות
- מ' צפור, על מסירה ומסורת. פרקים בתולדות הפרשנות הקדומה של המקרא, תרגומו ומסירתו, תל-אביב 2001  
צפור,  
מסירה

כיצד קראו המתרגמים היווניים את הטקסט העיצורי של התורה?

- J.L. Kugel, *The Bible as it Was*, Cambridge, Massachusetts – London 1997, קוגל, המקרא
- J. Cook, "The Exegesis of the Greek Genesis", in: C.E Cox (ed.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Jerusalem 1986* (Septuagint and Cognate Studies Series, Society of Biblical Literature 23), Atlanta 1987, pp. 91–125, קוק, הפרשנות
- R. Rendtorff, "Noch einmal: Esra und das 'Gesetz'", *ZAW* 111 (1999), pp. 89–91, רנדטורף, עוד פעם
- Id., "Esra und das 'Gesetz'", *ZAW* 96 (1984), pp. 165–184, רנדטורף, עזרא
- S. Schorch, "The Significance of the Samaritan Oral Tradition for the Textual History of the Pentateuch", in: *Samaritan Researches*, vol. V: V. Morabito et al. (eds.), *Proceedings of the Congress of the Société d'Études Samaritaines (Milan 1996)* (Studies in Judaica 10), Sydney 2000, pp. 1.03–1.17, שורש, בר' מט
- Id., "Die Bedeutung der samaritanischen mündlichen Tradition für die Textgeschichte des Pentateuch (II)" (Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum an der Theologischen Fakultät Leipzig 12/13), Leipzig 1997, pp. 53–64, שורש, רב' לב
- Id., *The samaritanische Lesetradition als Textzeugin der Tora* (forthcoming), שורש, מסורת שומרנית
- Id., "The Reading(s) of the Tora in Qumran", *Papers of the 5<sup>th</sup> Congress of the Société d'Études Samaritaines, Helsinki 2000* (in print), שורש, קריאת התורה
- A. Schremer, "[T]he[y] did not read in the sealed book: Qumran Halakhic Revolution and the Emergence of Torah Study in Second Temple Judaism", in: D. Goodblatt et al. (eds.), *Historical Perspectives: from the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 27–31 January, 1999* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 37), Leiden – Boston – Köln 2001, pp. 105–126, שרמר, הספר החתום