במשפטים 40, 41 בא כנושא המשפט שם־עצם, שאינו עשוי לסמן את מי שיכול להיות פועל, ולפנינו שימוש מושאל במבנה הלוקטיבי־אגנטי: משהו 'כאילו' מחזיק במישהו.

במשפטים 42, 43 בא כמושא שם־עצם, שאינו עשוי לסמן דבר, שאפשר להחזיקו ממש. גם משפטים אלו יתפרשו כשימושים מטאפוריים במבנה לוקטיבי.

7 החזיק במשמעות 'הימשכות המצב'...

שיעורו של משפט 44 (וכן 43 לעיל) אינו שמישהו גרם לכך שדבר־מה יימצא בידיו, אלא גרימה שמצב זה יימשך:

44. ובשלש מאות האיש החזיק (שופ' ז:ח).

ששיעורו:

א החזיק ב ב = 'לא' (א 'גרם' ('התהווה' ('לא' (ב בידי א)))).

כלומר, א לא גרם שיתהווה המצב, שעצם מסוים – שהיה בידיו – לא יהיה בידיו. וקרוב הוא למשמעות: הוספתי להחזיק.

משמעות זאת, הימשכות המצב, קיימת גם במשפט 45, שאינו נתפס לנו כמבנה לוקטיבי.

45. לא החזיק לעד אפו (מי' ז:יח)

ששיעורו: הוא לא הוסיף לכעוס.

ייתכן שהמעבר מן השימוש במשפט כמשפט 44 לשימוש במשפט כמשפט 45 (מהימשכות מצב לוקטיבי להימשכות מצב שאינו לוקטיבי) נגרם עקב שימוש מטאפורי במבנה הלוקטיבי: הכעס מחזיק במישהו. אך אפשר גם להסביר מעבר זה כהתגברות במשמעות 'נמשך' והינתקותה מן העיקר שבמשמעות הפועל.

הפולמוס בעניין תרגום התורה ליוונית *

איתמר גרינולד

א

המחקר שלפנינו מבקש להציג, לתאר ולנתח את הדעות השונות המובאות בספרות חז"ל בעניין תרגום התורה ליוונית. דעות אלו תוצגנה כאן על רקע המסורות האגדיות, או האגדיות־למחצה, המתארות את הנסיבות והמניעים של תרגום התורה ליוונית, תרגום, הידוע גם בכינויו 'תרגום השבעים'. כל המצוי אצל המחקר העוסק בספרות היהודית ההלניסטית יודע, שנחלקו הדעות בין החוקרים ביחס להערכת נסיבותיו ומניעיו של התרגום הזה.[1] אולם חכמי המחקר אינם הראשונים בעניין, וכבר במקורות חז"ל, ואפילו במקורות ההלניסטיים עצמם, אנו שומעים הֵדיו של ויכוח נוקב בעניין תרגום התורה ליוונית. עיקר עיסוקנו כאן יהיה, כאמור, בפולמוס העתיק בעניין זה. דעותיהם של חכמי המחקר המודרני בנושא זה תעסקנה אותנו כאן רק במידה שהן שופכות אור על הפולמוס בזמן העתיק.

שתי דעות מנוגדות הובעו על־ידי חז"ל ביחס לתרגום התורה ליוונית. דעה אחת, הנשענת ברובה על המסורות האגדיות, המצויות בספרות היהודית־הלניסטית ביחס ליצירתו של "תרגום השבעים", מחייבת את התרגום, ואילו דעה שנייה שוללת אותו, ואולי אף מציבה מולו תרגום חדש. בראשית דרכנו כאן נסקור בקצרה את האמור בספרות היהודית ההלניסטית בעניין התרגום, שכן סקירה זו תוכל אולי להעמידנו על הרקע לפולמוס המצוי אצל חז"ל בעניין זה. שלושה מקורות ספרותיים עוסקים בתיאור הרקע והנסיבות של תרגום התורה ליוונית: איגרת אריסטיאס, פילון ופלביוס יוספוס. לכאורה תלויים יוספוס ופילון בסיפור המפורט הנכלל באיגרת אריסטיאס,[2] ואכן אין לשלול את

* כותב שורות אלה מבקש להודות לד"ר דורון מנדלס ולפרופ' יוחנן גליקר על שקראו את טיוטת המאמר והעירו הערות חשובות ומועילות.

1. סקירה ראשונית בעניין זה ניתן למצוא אצל S. Jellicoe, *The Spetuagint and Modern Study*, Oxford 1968. מבחינתו של קורא־עברית מגרעתו של הספר היא שאין הוא נזקק למחקר הכתוב עברית. מחקרים בסיסיים הכתובים עברית והעוסקים בנושא שלפנינו־יפורטו בהמשך.

2. נחלקו הדעות בעניין זמנה של איגרת זו: יש המקדימים ויש המאחרים, איש איש וטעמו עמו. צ'ריקובר הביא טעמים המתקבלים, להערכתי, על הדעת לכך שהאיגרת נכתבה בתקופתו של תלמי פילומטור (180–145 לפנה"ס), ראה: א' צ'ריקובר, 'המצע האידאולוגי של "איגרת אריסטיאס"', ספר דינבורג, ירושלים תש"ט, עמ' 84 (בסוף הערה 8 לעמ' 183). ראה גם הסקירה הכללית על איגרת זו באנציקלופדיה המקראית, ה, עמ' 1115, 1120. חשובים במיוחד לענייננו דבריו של י' גוטמן, הספרות היהודית ההלניסטית, א, ירושלים תשי"ח, עמ' 115–131: 'תרגום התורה ליוונית'. גוטמן אינו עוסק באספקטים הדיאלקטיים הנדונים במחקר שלנו. אינפורמציה כללית ומתומצתת בעניין תרגום השבעים, תולדותיו ומקומו בין שאר התרגומים

עובדת תלותם בה, אולם השינויים, ואפילו קלים ככל שיהיו, המצויים בשני אלו לעומת איגרת אריסטיאס, יש בהם להערכתנו כדי להעיד על גישות שונות לעניין, ואולי גם כלולים בהם הֵדיו של ויכוח כלשהו הסמוי מן העין אך הנשמע למי שאוזנו כרויה לשמוע.

באיגרת אריסטיאס מסופר, שיוזמת התרגום של התורה ליוונית יצאה כביכול מאת דמטריוס איש פאלירון, שהיה ממונה על ספריית המלך תלמי פילדלפוס (הלא הוא תלמי השני [285–247 לפסה"נ]).[3] הספרן שקד על הכללת ספרים רבים ככל האפשר בספריית אדוניו, והציע לו להעתיק ולתרגם[4] את תורתם של היהודים הכתובה להערכתם סורית (Συριακῇ)[5], אולם למעשה, הוא טוען, יש להם דיאלקט אחר. דמטריוס זה מנמק את הצורך בתרגום חדש של התורה ליוונית בנימוקים הבאים:

(א) הצורך לדאוג לשלמותה של ספריית המלך (סעיפים 10–11; 39).

(ב) התרגומים[6] הקודמים נעשו ברשלנות ולא כראוי, כי לא היתה עליהם השגחת המלך (סעיף 30).

(ג) התורה היא אלוהית (θείαν) ומשום קדושתה וטהרתה נמנעו המשכילים של אז מלהתייחס אליה (סעיף 31).[7]

(ד) פנייה לכהן הגדול בירושלים תאפשר הבאת אנשים, אשר יצליחו להוציא מתחת ידיהם תרגום מדויק (סעיף 32).

במכתבו של תלמי לכהן הגדול בירושלים ניתן למצוא נימוק נוסף:

ניתן עדיין למצוא אצל: (1) R.H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, London, 1963, pp. 104 ff.; (2) P. Kahle, *The Cairo Geniza*, London 1959, pp. 209 ff.

3. על דמותו של דמטריוס איש פאלירון וזיקתו ההיסטורית האמיתית לתרגום התורה ליוונית הובעו דעות מנוגדות. ראה, דרך משל, A. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, New York 1951, p.7, הטוען, שדמטריוס זה לא יכול היה לשרת את תלמי פילדלפוס, אלא רק את אביו תלמי הראשון, המכונה 'סוטר'. ואילו גוטמן (שם, עמ' 118) קובע לעומתו באופן קאטיגורי: 'אין אפוא להטיל ספק ביזמתו של דמטריוס איש־פאלירון, לתרגום התורה ליוונית'. אנו נידרש לעניין זה שוב בדיוננו על סיפורו של פילון. אצל פילון אין דמטריוס נזכר כלל!

4. איגרת אריסטיאס, סעיפים 10–11. יש לשים לב לכך שבדברי אריסטיאס משמשים שני מושגים: 'העתקה' (μεταγραφή) ו'תרגום' (Ἑρμηνείας) (ראה גם סעיף 15). הזקנים אכן נדרשו לבצע רק את התרגום, בעוד שהעותק של ספר התורה, אשר הגיע מירושלים – ואשר היה כתוב באותיות זהב (בעניין זה נדון בהמשך) – נשאר באלכסנדריה.

5. בהמשך (סעיף 38), מדובר על הכתב העברי (Ἑβραϊκῶν γραμμάτων), וראה גם סעיף 30. על הזיהוי של ארץ ישראל עם סוריה ראה M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1974, p. 3, n. 3.
כל הציטוטים היווניים מתוך איגרת אריסטיאס הם מתוך מהדורתו של הדס הנזכרת לעיל בהערה 3.

6. דמטריוס משתמש כאן במונח מעורפל: σεσήμανται, המציין בעיקרו: לסמן, לציין, להצביע. ראה א' צ'ריקובר, שם (הערה 2), עמ' 94, הערה 1.

7. לאמיתו של דבר מספר בעל האיגרת בהמשך, שאנשים שאינם ממוצא יהודי עסקו בתורה וניגפו; ראה סעיפים 313–316.

(ה) 'מחפצנו לעשות חסד להם ולכל היהודים אשר בעולם ולבאים אחריהם גזרנו לתרגם את תורתכם' וכו' (סעיף 38).[8]

יש לשים לב לכך שבכל הנימוקים הללו לא נזכר במפורש האספקט התרבותי־סינקרטיסטי, דהיינו, שתרגומה של התורה ליוונית יאפשר את הכרתה ולימודה של זו על ידי המלך ונתיניו. אמנם לא חסרים אספקטים תרבותיים־סינקרטיסטיים במהלכה של איגרת אריסטיאס, אולם בעניין זה של הנִמקה ראשונית של מלאכת התרגום אין אספקטים אלה נכללים במפורש. הם יובלטו בהנמקות כפי שהן נימנות אצל פילון ופלביוס יוספוס.[9]

נקודת המוצא של פילון בתיאורו את פרשת תרגום התורה ליוונית היא תיאור מעלותיו היוצאות מן הכלל של משה וייחוד מעלותיהם של החוקים (νόμοι) שהוא נתן.[10] בניגוד לסיפור המובא באיגרת אריסטיאס, ואשר לפיו ניתן להבין, שתורת־ישראל לא היתה ידועה ברבים, ומכאן הצורך לתרגמה, הרי אצל פילון מודגשת העובדה, שהעמים השונים למדו על תורת־ישראל מתוך היכרותם עם היהודים ואורח־חייהם אך עם זאת הם לא ידעו את התורה מכלי ראשון. (חיי משה, ב סעיף 17 ואילך). לפי פילון מסתבר, שתלמי פילדלפוס, שבשבחו מכביר פילון מלים, הכיר את חוקי היהודים קודם שנתן הוראה לתרגמם מן הכלדאית (χαλαϊκῃ).[11] פילון אומר מפורשות: 'אדם גדול זה [= תלמי פילדלפוס] הגה חיבה יתרה לחוקים שלנו, והחליט להביא לידי תרגום הכלדאית ליוונית' (סעיף 31). ובכן, לא דמטריוס הוא זה שהתחיל להניע את גלגלי התרגום אלא המלך בעצמו. ייתכן לומר, שהשמטת שמו של דמטריוס באה להאדיר את שמו של המלך, ובעקבות זה את בית המלכות כולו, גם בימיו של פילון; אולם ייתכן אף לומר, שפילון, או המקור, שבו הוא השתמש, לא הכיר בזכותו של דמטריוס, וזאת מן הטעם הפשוט (שהזכרנוהו כבר למעלה), שדמטריוס כלל לא שירת בחצרו של פילדלפוס.[12] מכל מקום, פילון מדגיש שבגלל חשיבותו של התרגום הוא מסור בידי מלכים, ורק למפורסמים ביותר שביניהם (שם, סעיף 28).

הפרט החשוב ביותר בסיפורו של פילון על תרגום התורה ליוונית הוא העובדה, שהמתרגמים זכו במלאכתם להשראה אלוהית. עם כל השכלתם ותבונתם, הרי שבעים ושניים הזקנים המתוארים באיגרת אריסטיאס הם בשר־ודם רגילים. אין הם זוכים

8. התרגום העברי מתוך א"ש הרטום, הספרים החיצונים: סיפורים ודברי חכמה, תל־אביב 1963, עמ' 22.

9. אספקטים תרבותיים־סינקרטיסטיים מצויים באיגרת אריסטיאס בעניינים הבאים: (א) זיהויו של אלהי ישראל עם זאוס (סעיף 16); (ב) ציון העובדה שהמתרגמים היו בקיאים בספרות היהודית ובתרבות היוונית (סעיף 121); (ג) השיחות, שניהל תלמי עם חכמי היהודים, ובמידה רבה גם ההסבר, שנתן אלעזר הכהן הגדול בעניין מצוות התורה.

10. פילון, חיי משה, ב, סעיפים 12–52.

11. פילון, שם, סעיפים 29–31. יושם לב לכך שאת מקומן של הסורית והעברית תופסת אצל פילון הכלדאית!

12. הבדלים אחרים ובעלי חשיבות הבאים לידי ביטוי מתוך השוואת איגרת אריסטיאס לדבריו נימנו אצל ג'ליקו, שם (הערה 1), עמ' 39–41.

למעלות נבואיות או נבואיות־למחצה. מתיאורם באיגרת אריסטיאס (סעיפים 121–122) עולה שהם משכילים הלניסטים, ואולי אף פילוסופים־פוליטיקאיים. פילון, לעומת זאת, מתייחס אליהם כאל 'כהנים ונביאים של המיסטריות' (ἱεροφάντας καὶ προφήτας προσαγορεύοντες) (שם, סעיף 40). ביושבם בבדידות זוהרת על האי פארוס 'כאילו לחשן נסתר מכתיב להם [את הדברים]' (שם, סעיף 37).[13] הדגשת ההשראה הנבואית אצל פילון באה ללא ספק כדי להקנות מעמד מיוחד לתרגום. הוא מדויק, ובעצם ניתן בנקל לראות שה'כלדאית' והיוונית זהות. זהות זו מקנה לתרגום מעמד של קדושה דומה לזו של המקור העברי (שם, סעיף 40, סוף). האם רשאים אנו לראות בפרט מיוחד זה, כפי שמעלה אותו פילון, את ניצניו של פולמוס בעניינו של התרגום? עובדה היא, שבאיגרת אריסטיאס אין פרט זה נזכר, ואם כן, העלאתו של פרט זה על ידי פילון, אשר יכול היה להעריך את טיבו הלשוני של התרגום,[14] עשויה לעורר את הרושם, כאילו היא באה להשיב מלחמה שערה נגד קולותיהם של מקטרגים.

דרך אחרת, ואולי היא עיקר, לפרש את העובדה, שפילון מייחס השראה נבואית לתרגום התורה ליוונית, היא במגמתו הכוללת להציע את התרגום ובעצם את חוקי התורה בפני עמים אחרים. וכך הוא אומר: 'אני סבור, שכל אומה היתה נוטשת את דרכיה היא המיוחדות לה, ובהשליכה מאחורי גֵווה את חוקי האבות שלה, היתה פונה ומכבדת רק את החוקים שלנו' (שם, סעיף 44). כלומר, ישנה מגמת־גיור ברורה בדבריו של פילון על תרגום התורה ליוונית. אולם יש לציין, שאין דרך זו של פירוש הדברים מוציאה בהכרח מידי הדרך הראשונה שהצענו אותה כאן בדבר הממד הפולמוסי, המסתתר בדבריו של פילון. יהיו הדברים אשר יהיו, לא נוכל לסלק עצמנו מהם בלא שניתן לִבנו גם לכך, שבדבריו של פילון על תרגום התורה ליוונית יש דמיון ענייני, ועוד מעבר לזה דמיון

13. המלים הקובעות בטקסט היווני הן: καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτευον οὐκ ἄλλα ὡσπερ ὑποβολέως ἑκάστοις ἀοράστος ἐνηχοῦντος ἄλλοι... (הטקסט לפי מהדורת The Loeb Classical Library). מן הראוי לציין כאן שבאיגרת אריסטיאס (סעיפים 304–305) מתואר סדר היום של המתרגמים: הם היו משכימים לחצרו של המלך כדי לברכו, ואחר כך היו חוזרים למקומם. לאחר סבילת ידיים בים הם היו מתפללים, ורק לאחר מכן היו פונים למלאכת הפרשנות (τὴν ἀνάγνωσιν) וההבהרה (τὴν διασάφησιν) של הטקסט. דבר לא נאמר כאן על השראה נבואית.

סבילת הידיים כאן היא לתפילה ולא לשם הכנה עצמית למלאכת התרגום. לעניין זה ראוי לעיין בדיון בבבלי ברכות כב, ע"א, לעניין קריאה ולימוד תורה של אנשים טמאים; ובקיצור ראה דברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות ספר תורה י:ח: 'כל הטמאין ואפילו נדות ואפילו כותי מותר לאחזו ספר תורה ולקרות בו, שאין דברי תורה מקבלין טומאה. והוא שלא יהיו ידיו מטונפות או מלוכלכים בטיט, אלא ירחצו ידיהם ואחר כך יגעו בו'. הטעם שאותו נותן אריסטיאס לסבילת ידיים זו – 'זאת עדות, כי לא נעשה כל רע, כי כל פעולה נעשית בידיים' (סעיף 306) – אינו אלא ראציונליזציה אליגורית טיפוסית. על הנוהג להיטהר לפני עבודת ה' ראה עתה מ"י מנחם קיסטר, 'על יהודי ערב – הערות', תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 239.

14. וזאת אפילו אם לא היה פילון שותף להערכתם של חוקרים בני הזמן החדש, הנוקטים לשון זלזול בטיבו הלשוני של התרגום, כמו, דרך משל, מומיליאנו הכותב: "it was bad Greek", ראה: A. Momigliano, *Alien Wisdom*, Cambridge 1978, p. 91.

טרמינולוגי רב, לדברים שפילון אומרם במקומות אחרים על מעמדה הנבואי המיוחד של תורת משה.[15] בכך מכשיר הוא לעצמו את השימוש הבלתי מסויג שלו בתרגום זה.[16] מכל מקום, בעיית ההשראה הנבואית של התרגום תשוב ותעסיק אותנו במשך דברינו, כאשר נעסוק בדעות שהביעו חז"ל בעניינו של התרגום.[17]

תיאורו של פלביוס יוספוס[18] את פרשת תרגום התורה ליוונית שאוב במוצהר מאיגרת אריסטיאס, אלא שפה ושם הוא מוסיף פרטים קטנים, שיש בהם כדי לעניין את מי שמשווה בין המקורות. בדומה לבעל איגרת אריסטיאס (סעיף 32) המדגיש – בשמו של דמטריוס – את חשיבותו של התרגום המדויק, אומר אף יוספוס:

> אך, מן ההכרח שיהיו ביחד גם ספרים אלה [בנוסח] מדוקדק, שכן תורתם חכמה וטהורה (φιλοσοφωτέραν καὶ ἀκέραιον) היא, מפני שתורת אלוהים היא. לפיכך – אומר הֶקַאטֶיוס איש אבדירה – לא הזכירו אותה המשוררים וכותבי דברי הימים, ואף לא את האנשים שכיוונו לפיה את חייהם, שכן היא קדושה ואסור לבטא אותה בשפתיים טמאות.[19]

15. דברים חשובים בענין מעמדה של תורת משה בעיניו של פילון כתב י' עמיר, 'משה כמחבר התורה אצל פילון', דברי האקדמיה הישראלית למדעים, כרך שישי, חוברת 5, ירושלים תש"ם, עמ' 83–103. בפולמוסו נגד דבריו של וולפסון בעניין זה יוצא עמיר כשיחד על העליונה. לכל העניין ראה גם אפלטון, חוקים, 624 א, שם הוא דן בשאלה, אם החוקים הם ממוצא אלוהי או אנושי; וכן דברים של צ"א וולפסון, פילון, כרך ב, עמ' 118; ושל י' גוטמן, שם (הערה 2), א, עמ' 53, 63–66.

16. ראה: I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Hildesheim 1962 (reprint), p. 525: "Selbstredend ist Philons Bibel die LXX. Selbst da wo sie bei wörtlicher Auslegung hellen Unsinn ergibt..." דעה שונה לחלוטין בעניין זה השמיע קאלה, שם (הערה 2), עמ' 247 ואילך, הטוען, שבכתבי־יד מסוימים של כתבי־פילון ניתן לאבחן גם גירסה של תרגום יווני למקרא, השונה מזו של תרגום השבעים!

17. ייאמר כבר עתה שדבריו של וולפסון, פילון, (שם [הערה 15], עמ' 32): "אך גם חכמי ארץ ישראל לא היססו לומר שתרגום יונתן בן עוזיאל לנביאים... בסיוע שמים נעשו" – אינם מדויקים כל צרכם. גם הניסוח המובא במסכת סופרים א:ז (מהודרת היגער, עמ' 102) בענין התרגום ליוונית – "נתן המקום עצה בלב כל אחד ואחד" – צריך עדיין עיון. ראה דיוננו בהמשך, בחלק ג'.

18. יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים (תרגם מיוונית א' שליט), כרך שלישי, ירושלים 1963, ספר שנים עשר, עמ' 35 ואילך.

19. שם, סעיפים 37–38; והשווה איגרת אריסטיאס, סעיפים 31–32. אין אנו יודעים אם דבריו של היקאטיוס המצוטטים כאן הם אותנטיים. אולם לדעת הדס (שם [הערה 3], עמ' 111), אין זה מן הנמנע, שדברים אלה נובעים באמת מהיקאטיוס. ראה גם, בעקיפין, דבריו של י' לוי, עולמות נפגשים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 44 ואילך. והשווה דבריו של פלאביוס יוספוס על האיסור לקרוא את עשרת הדברות (קדמוניות היהודים, ג, סעיף 89).

המלים האחרונות, 'שכן היא קדושה ואסור לבטא אותה בשפתיים טמאות', רומזות ככל הנראה, בין השאר, לפגעים, שנפגעו תאופומפוס ותאודקטס, כאשר עסקו בדברי התורה.[20] בדומה לאיגרת אריסטיאס חוזר יוספוס על ההערכה, שהתרגום, שנעשה בשביל תלמי פילדלפוס הוא תרגום מדויק,[21] וכבר נתֵנו דעתו על כך, שתרגום זה בא לתפוס את מקומם של נסיונות קודמים שנעשו, ואשר ביקשו לתת בידי המעוניינים בכך תרגום־פרשני לתורה (איגרת אריסטיאס, סעיף 314). אלא שבעניין אחד שונים דבריו של יוספוס מדבריו של בעל איגרת אריסטיאס. בעל האיגרת אומר שבתום מלאכת התרגום קבעו זקני המתרגמים, שאין לעשות שינוי כלשהו בתרגום, ואף קיללו את אשר יבוא וישנה דבר מכל אשר כתוב בו, בין אם יוסיף ובין אם יגרע ממנו (סעיפים 310–311). בכך מוקנה לטקסט של התרגום מעמד שווה לזה של ספר התורה (דב' ד:ב; יג:א). לעומת זאת מחייב יוספוס בגירסתו הכנסת שינויים: 'שאם יראה איש [בתרגום] דבר נוסף על התורה או חסר [בו] יחזור ויעיין בדבר ויגלהו ויתקנו' (שם, סעיף 109). נראה שדבריו מעידים כבר על ביקורת גוברת והולכת בעניין נוסח התרגום, ביקורת, שאת שיאה נראה בדברי חז"ל, אשר בהם נעסוק בהמשך.

כללו של דבר, יש במקורות הראשונים העוסקים בעניין תרגום התורה ליוונית – תרגום המכונה 'תרגום השבעים' – פרטים לא מעטים, המצדיקים להערכתנו את העלאתה של ההשערה, שמצויה בהם נימה פולמוסית. נימה פולמוסית זו מבטאת בפירוש ביקורת על תרגומים קודמים של התורה ליוונית, תרגומים, שלא הצטיינו במידת הדייקנות שבהם. אולם ייתכן ויש גם במקורות אלה נימה של פולמוס כנגד מתקיפיו הלא מזוהים של תרגום השבעים. פן שני זה של הפולמוס תלוי במידה רבה בדרך שאנו מפרשים אמירות מסוימות במקורות אלו, ואין הוא בחזקת ודאי.[22] אנו גילינו פן אפשרי זה, כאשר ניסינו לחשוף את שורשיו ומניעיו של הפולמוס המצוי בספרות חכמים נגד תרגום השבעים. פולמוס זה, שהוא גלוי וחשוף, יעסיק אותנו עתה.

20. איגרת אריסטיאס, סעיפים 314–316; קדמוניות היהודים, יב, סעיפים 111–113. פרטים אלה אינם כלולים בתיאורו של פילון. הד מסוים לכך נשתמר במאמריהם של ר' יוחנן ('עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר (דב' לג:ד): "תורה צוה לנו משה מורשה" – לנו מורשה ולא להם' [סנהדרין נט, ע"א]) ור' אמי ('אין מוסרין דברי תורה לעובד כוכבים, שנאמר [תה' קמז:כ]: "לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום"' [חגיגה יג, ע"א]); ועיין בדקדוקי סופרים לחגיגה, עמ' 39, אותיות א, ב, ג; וכן בתוספות חגיגה, שם, ד"ה 'אין מוסרין'. ועוד נידרש לעניין זה בחלק ג' כאן (להלן, הערה 44).

21. קדמוניות היהודים, שם, סעיפים 39, 49. והשווה איגרת אריסטיאס, סעיפים 32, 310, 314; פילון, חיי משה, ב, סעיף 34. החזרות המודגשות על עובדת דיוקו של 'תרגום השבעים' נועדו, כמובן, להציג את שבחו ברבים. אין כל ספק שכוונתם של יוזמי התרגום היתה להגיע לדיוק, שכן הם שלחו לירושלים להביא ספר מוגה וכן מומחי תרגום. כידוע היה בעזרה ספר שהגיהו ממנו 'בבית דין'. ראה תוס' סנהדרין ג:ז (במהדורת צוקרמנדל, עמ' 421) בהשוואה לירושל' סנהדרין פ"ב ה"ו, כ, ע"ג.

22. בהמשך יועלו עוד מספר טיעונים משניים, אשר יש בהם כדי לחזק את ההשערה בעניין הפן הפולמוסי המצוי כבר במקורות הכתובים יוונית.

ב

שנינו במשנה מגילה א:ח –

> רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית.

בירושל' מגילה פ"א הי"א, ע"א, ע"ג ניתן הטעם לכך –

> בדקו ומצא שאין התורה יכולה להיתרגם כל צרכה אלא יוונית.

והוסיפו שם –

> בורגני אחד בידא להם ארמית[23] מתוך יוונית.
> רבי ירמיה בשם רבי חייא בר בא: תירגם עקילס הגר[24] התורה לפני רבי אליעזר ולפני רבי יהושע, וקילסו אותו ואמרו: 'יפיפית מבני אדם'.[25]

רבן שמעון בן גמליאל חולק למעשה על דברי תנא קמא שבמשנה ואומר:

> אין בין ספרים לתפלין ומזוזות אלא שהספרים נכתבים בכל לשון, ותפלין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית.[26]

רבן שמעון בן גמליאל שבמשנתנו הוא ככל הנראה רבן שמעון בן גמליאל השני, אביו של רבי יהודה הנשיא, וידוע יחסם המיוחד של בני משפחת הנשיא ללשון יוון ואף לתרבותה.[27] מכל מקום נקבעה ההלכה לפיו (בבלי מגילה ט, ע"ב).

יש לשים לב לכך שהמשנה שלנו, ובכלל זה אף דבריו של רבן שמעון בן גמליאל, עוסקת בכתיבת התרגום, ולא בעצם מלאכת התרגום. ואכן בכל דיון בעניין תרגום התורה

23. צריך להיות: רומית, כלומר לטינית. ראה ש' ליברמן, יוונית ויוונות בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 13–14.

24. הלא הוא Aquila, Ἀκύλας, ולא אונקלוס כגירסת הבבלי מגילה ג, ע"א: 'וא"ר ירמיה ואיתימא רב חייא בר אבא, תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע'. על תרגומו של עקילס לתורה ראה בקיצור: י"ט ליפמן צונץ, הדרשות בישראל, ירושלים תשי"ד, עמ' 41, 254; וכן דבריו של ליברמן, שם, עמ' 14–16. ראה גם הערותיו של קאלה, שם (הערה 2), עמ' 191.

25. תה' מה:ג. וראה בר"ר לו (במהדורת תיאודור־אלבק, עמ' 342): 'בר קפרא אמר, יהיו דברי תורה נאמרים בלשונו של יפת בתוך אהלי שם. רבי יודן אמר, מכאן לתרגום [מן התורה]'. ועיין שם, וכן דב"ר א:א.

26. 'אשורית' היא כתב הקודש ולשון הקודש, בניגוד ל'כתב עברי' המציין במקורות את כתב דעץ, הלא הוא הכתב העברי העתיק. על עניין זה ראה בקיצור: נ"ה טור סיני, הערך 'כתב עברי, כתב אשורי', אנציקלופדיה מקראית, ד, עמ' 377–378. וכן ראה תוס' סנהדרין, ד:ז, ח (במהדורת צוקרמנדל, עמ' 422) ובמקבילות שצוינו שם.

27. ראה ליברמן, שם (הערה 23), עמ' 16.

צריך להבדיל בין מלאכתו של המתרגם בשעת קריאת התורה[27א] ובין כתיבתו של התרגום. הדיון הכללי במשנה מגילה, שם, ובעקבותיו אף בתוספתא, עוסק בהלכות שונות הקשורות בתרגום: אילו קטעים אין לתרגם כלל, כיצד הוא סדר התרגום, ולמי מותר ואסור לתרגם. ואילו המשנה שציטטנו, ובה דבריו של רבן שמעון בן גמליאל עוסקת בשאלה של כתיבת התרגום. בתקופת התנאים, ואף לאחריה, הקפידו מאד בעניינים הנוגעים לכתיבת דברי תורה: רק תורה שבכתב הותרה בכתיבה ואילו כל מה שנכלל במסגרת של תורה שבעל פה – ואף תרגום התורה כנראה בכלל זה – נאסר בקריאה מן הכתובים, ואולי אפילו בכתיבה בכלל: 'דברים שנאמרו בפה, בפה; דברים שנאמרו בכתב, בכתב'.[28] דברים אלו נאמרו בגנותו של מי שנמצא 'מושט תרגומא מן גו סיפרא' (= מוציא את התרגום מן הספר). במקביל נמצא אף את האיסור החמור בעניין כתיבתה של תורה שבעל־פה: 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה; דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב. דבי רבי ישמעאל תנא "האלה"[29] – אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות'.[30]

למרות שהתורה ניתרגמה ללשונות אחדות, תקף היה הכלל המובא במסכת סופרים: 'אין כותבין לא עברית[31], ולא ארמית, ולא מדית, ולא יוונית. כתב בכל לשונות, בכל כתבים,

27א. בעניין זה ראה דבריו של א' שנאן, 'האגדה בתרגומים הארמיים ה"ארץ־ישראליים" לתורה', עבודה לשם קבלת תואר דקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח, עמ' 1 ואילך.

28. ירוש׳ מגילה פ"ד ה"א, עד ע"ד; והשווה תנחומא (מהדורת בובר), וירא, אות ו: '... מי שהוא מתרגם לקורא בתורה, מהו שיסתכל בכתב' וכו'.

29. כך צריך להיות על פי הפסוק בשמ' לד:כז הנדרש שם; השווה תמורה יד, ע"ב. [או השמט את התיבה 'אלה' הראשונה בגיטין, ובאמת היא חסרה בשלושה כתבי־יד. ראה דקדוקי סופרים של רמ"ש פלדבלום. – הערת פרופ' מ"ע פרידמן].

30. בבלי גיטין, ס', ע"ב; ועיין גם בהמשך דברי התנחומא הנ"ל, שם. וראה: י' בלידשטיין, 'לקורות המונח "תורה שבעל פה"', תרביץ מג (תשל"ד) עמ' 496–498. השווה גם הסכוליון למגילת תענית (במהדורת צ' ליכטנשטיין, עמ' 331): '... מלמד שאין כותבין הלכות בספר'; וזאת בניגוד לנוהג שרווח ככל הנראה אצל הצדוקים לכתוב הלכותיהם ב"ספר גזירות". מכל מקום, נסיונו של א' שנאן, שם (הערה 27א), עמ' 33–34 (בעיקר בהערה 145) להגיע להכרעה חד־משמעית בעניין קיומו, או, ביתר דיוק, אי־קיומו, של איסור לכתוב את התרגומים, צריך להערכתי עיון נוסף. ייתכן שריבוד המקורות לתקופות ולמקומות עשוי יהיה לעזור בנקודה זו, ואין כאן מקום להאריך בזה.

31. ראה הערה 26 לעיל. וכן השווה: ירוש׳ סוטה פ"ז ה"ב, כא ע"ג: 'אמר רבי יונתן דבית גוברין, ארבעה לשונות נאין להשתמש בהן העולם, ואילו הן, לעז לזמר [לעז כאן: יוונית; ראה בבלי חגיגה טו, ב: 'זמר יוני לא פסק מפומיה'], רומי לקרב, סורסי לאילייא [ראה ערוך השלם, ערך 'אלייה'], עברי לדיבור, ויש אומרי' אף אשורי לכתב. אשורי יש בו כתב ואין בו לשון, עברי יש בו לשון ואין בו כתב. בחרו להם כתב אשורי ולשון עברי. ולמה נקרא שמו אשורי, שהוא מאושר בכתבו. אמר רבי לוי: על שם שעלה בידם מאשור'. עניינים אלה צריכים בירור נוסף, אך בכך נתרחק מענייננו. וראה: ליברמן, שם (הערה 23), עמ' 16.

לא יקרא בה עד שתהא כתובה אשורית'.[32] דברים אלו שבמסכת סופרים תואמים את הקו שנקט רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו בניגוד לדעתו של תנא־קמא שם. אולם בניגוד לדעתו של רבן שמעון בן גמליאל, גורס בעל מסכת סופרים, שאף ביוונית אין כותבים את התורה. שוב יש לשים לב לכך, שמדובר כאן בכתיבת התרגום ולא בעצם עשייתו. לאחר שמסכת סופרים קובעת את האיסור לכתוב את תרגומי התורה, אפילו אלו שליוונית, מובא הסיפור הבא: 'מעשה בחמשה זקנים שכתבו לתלמי המלך את התורה יוונית, והיה אותו היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל, שלא הייתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה.'

מעשה זה עוסק, שוב, בכתיבת התורה המתורגמת ליוונית. האיסור מנומק כאן במלים: 'שלא היתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה'. משפט זה מצוי, כזכור, בירושלמי מגילה הנ"ל, והוא מובא שם כדי לנמק את דעתו של רבן שמעון בן גמליאל, המתיר את כתיבת התרגום היווני: 'בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להיתרגם כל צרכה אלא יוונית'. השמטת הסיום – 'אלא יוונית' – היא המאפשרת לבעל מסכת סופרים לנקוט עמדה הפוכה מזו של רשב"ג.

אולם מעשה זה, המובא במסכת סופרים, חורג מקביעה הלכתית, ויש בו הערכה שלילית, המנוסחת בצורה המעורבת אסוציאציות, שכוונתן ברורה: 'והיה אותו היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל'. משפט זה נוסך אווירה קשה, והוא מתייחס לכתיבת התרגום בשביל תלמי המלך כאל עבודה זרה. בעל מסכת סופרים אינו משאיר לנו מקום לספק: במקום יום החג, שלפי איגרת אריסטיאס (סעיף 180) נקבע על ידי תלמי עצמו,[33] ואשר נועד לציין את פרשת התרגום, קובע בעל מסכת סופרים, שיום זה הוא יום קשה לישראל. יש כאן ביקורת נוקבת על כתיבת התרגום, ואולי אף הד לדחייתו המוחלטת על ידי חכמים. גם בתוספות למגילת תענית נקבע בתוספת ציון התאריך: 'בשמונה בטבת נכתבה התורה יונית בימי תלמי המלך והחשך בא לעולם שלשה ימים'.[34] תוספות אלו מונות את הימים 'שמתענין בהן מן התורה, וכל המתענה בהם לא יאכל ולא ישתה עד הערב'.[35] אפילו אם נגרוס שתוספת זו מאוחרת היא, היא משקפת כנראה מסורת או ידיעה קדומה.

להערכתנו, ניתן לפרש את התנגדותם של חכמים לכתיבת התרגום כמתכוונת להביע את דעתם בנושא, החורג למעשה מתחום הכתיבה גרידא. כתיבת התרגום היא האספקט ההלכתי של הנושא, בעוד שהכוונה היא להסתייג מן התרגום עצמו. הסיבות להסתייגות זו יכולות להיות מגוונות: טיבו ואי־דיוקו; שימושו בידי נוצרים בכתביהם; לידתו בחוגים הלניסטיים שמחוץ לארץ־ישראל. מכל מקום, כאשר עקילס תירגם את התורה ליוונית נאמרו דברים חד־משמעיים בשבח התרגום החדש: 'תירגם עקילס התורה לפני

32. מסכת סופרים א:ז (במהדורת היגער, עמ' 100–101). וכן ראה מסכת סופרים ב' א:ח (שם, עמ' 376): 'כתוב בכל הלשונות, בכל הכתובין כולם – אין קוראים בו'.

33. אצל פילון (חיי משה ב, סעיף 4) מתואר החג בפרוטרוט, אולם לא נאמר, שהחג נקבע על ידי תלמי פילדלפוס. ראה גם קדמוניות היהודים, יב, סעיף 92.

34. א' נויבאואר, סדר החכמים קורות הימים, ב, אוקספורד 1893, עמ' 24.

35. ראה שם, עמ' 23. וראה הדיון בעניין זה אצל גוטמן, שם (הערה 2), עמ' 119, הערה 9*.

רבי אליעזר ולפני רבי יהושע, וקילסו אותו, ואמרו: "יפיפית מבני אדם".[36] אין זה התרגום הקדום שנעשה 'לפני תלמי' אלא תרגום מאוחר יותר, ששמם של שני חכמי הדור הולך לפניו. תרגום זה הוא כה משובח, עד שניתן היה להוציא מתוכו תרגום נוסף, והוא התרגום לרומית ('ארמית' בלשון הירושלמי הנ"ל).

כללית ניתן לומר, שכל תרגום היתה בו סכנה, במיוחד אם הוא היה כתוב ונפל לידיים זרות. לא רק נוצרים אלא גם גנוסטיקאים למיניהם יכלו להשתמש בו, ואכן כך עשו, וניגחו בפירושיהם התועים את היהודים. כך למשל מוצאים אנו בתנחומא כי תשא לד: 'אמר רב יהודה בר שלום: ... בקש משה שתהא המשנה בכתב. ולפני שצפה הקב"ה שאומות העולם עתידים לתרגם את התורה ולהיות קוראין בה יונית והם אומרים: "אנו ישראל"' וכו'. כל המצוי אצל כתביהם של הגנוסטיקאים יודע על דרשות של דופי המצויות בהם לרוב.[37] המינים היו מתקיפים את היהודים מן המקראות: 'ר' מאיר הוה ליה ההוא מינא בשיבבותיה והוי מצער ליה בקראי'.[38] אמנם לא נאמר כאן ששכנו המין של רבי מאיר, אשר ציער אותו בציטוטי פסוקים, עשה זאת במקראות מתורגמים, אולם סביר להניח, שאפילו אם חלקם של המינים ידע עברית, הרי רובם נזקקו ללשונות התרגום. על מנת למנוע כל אפשרות של אי־הבנה, אשר עלולה היתה לנבוע מתרגום שלא לרוחם של חכמים, קבעו: 'המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף הרי זה מגדף'.[39] נכון העיר כאן אחד הגאונים, שהעיקרון החשוב בתרגום הוא שיהיה 'דורשו כתרגום דילן ובתורת הגדה... אבל להעתיקו מלשון ללשון ולומר לזה נתכוון משה לא נכון לעשות כן'.[40]

36. ראה ירוש' מגילה, המצוטט לעיל, הערה 28.
37. אין צורך לפרט כאן את ספרות המחקר הענפה אשר נכתבה בשנים האחרונות בנושא זה. לענייננו חשוב לציין, שהנושא של הפולמוס היהודי נגד הגנוסיס אינו כה חד־משמעי, ישיר וברור, כפי שחוקרים אחדים מדמים בנפשם. ראה: I. Gruenwald, 'The Problem of the Anti Gnostic Polemic in Rabbinic Literature', *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel*, ed. R. v.d. Broek & M.J. Vermaseren, Leiden 1981, pp. 171-189. ועיין עתה הדיון: I. Gruenwald, 'Manichaeism and Judaism in the Light of the Cologne Mani Codex', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 50 (1983), pp. 29 ff.
38. מדרש תה' קד:כז. נוסח שונה במקצת מצוי בבבלי ברכות י ע"א: 'הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דר' מאיר והוו קא מצערי ליה טובא'.
39. בתוס' מגילה ד(ג):מא וכן בבלי קידושין מט ע"א מובאים הדברים בשמו של ר' יהודה. אולם במדרש הגדול לשמ' כד:טו באים הדברים משמו של ר' אליעזר, ואף נוספים שם דברי הסבר מעניינים: 'אמר ר' אליעזר, כל המתרגם פיסוק [!] כצורתו הרי זה בדאי, וכל המוסיף בו הרי זה מחרף ומגדף. כגון שתרגם "ויראו את אלהי ישראל" – "וחזו ית אלהא דישראל", הרי זה בדאי, שהקב"ה רואה ואינו נראה. תרגם "וחזו ית יקר שכינת אלהא בישראל", הרי זה מחרף ומגדף שהוא עושה כאן שלושה: יקר ושכינה ואל'. ועיין גם תוספות במגילה שם ד"ה 'המתרגם', וכן דברי ערוך השלום בערך 'תרגם'. ראה גם הדיון אצל א' שנאן, שם (הערה 27א), עמ' 16–20; אולם שנאן עוסק בתרגומים הארמיים, ואין הוא מתייחס כלל לתרגומים היווניים.
40. ראה א"א הרכבי, תשובות הגאונים, סימן טו (עמ' 6–7) = ב"מ לוין, אוצר הגאונים, כרך ט, מסכת קדושין, עמ' 129.

לסיום עניין זה ראוי אולי לציין, שדבריו של רבי עקיבא על 'הקורא בספרים החיצונים' (משנה סנהדרין י:א) נתפרשו גם כ'ספרי מינים'.[41] במסורת הגאונים נתפרשו 'ספרי מינין' כ'ספרי תורות דכתבינון מינין... ולא ספריהון שחיברו אותן'.[42] ספרי תורות, שהמינים כותבים אותם לעצמם, הם ספרי תורות ממש, ואין מקום להשערה, שהכוונה היא לספרי תורה מתורגמים דווקא.[43] אם היו מינים, שהיו מעוניינים לכתוב לעצמם ספרי תורה ממש, קל וחומר הוא, שהיו רבים אחרים, שהיו מעוניינים לקרוא את הדברים בלשון תרגום.[44] כל תרגום העשוי שלא כהלכה, היה עלול לקרב אל הדעת דעות פסולות ומכשילות. לפיכך הקפידו על התרגום כשלעצמו ומנעו ככל שיכלו את הפצתו בכתב.

ג

בחלק הראשון של מחקרנו ניתחנו את המקורות היהודיים־הלניסטיים המספרים את סיפורו של תרגום התורה ליוונית והעלינו את ההשערה, שפרטים מסוימים במקורות אלו, ייתכן והם משקפים נימה של פולמוס־מתגונן נגד דעות או השגות, שהושמעו בעניינו של התרגום, ואולי אף בעניין איכותו. בחלק השני הבאנו את דעות חז"ל בעניין תרגומי־התורה ואיסור כתיבתם. אף העלינו את ההשערה, שהדיון והאיסור להעלות את התרגום היווני על הכתב, כפי שדיון זה מועלה בספרות חז"ל, משקף גם הוא פולמוס רעיוני נגד התרגום ואיכותו. בחלק אחרון זה של מחקרנו נעסוק במקורות חז"ל העוסקים בתרגום השבעים ואשר מהם נשמעת נימה של חיוב. בשלושה מקומות עיקריים בספרות חז"ל נזכר תרגום השבעים: בבלי מגילה ט, ע"א; ירושלמי מגילה פ"א הי"א עא ע"ג; מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא, פרשה יד (במהדורת הורוביץ־רבין, עמ' 50–51). לדעת א' אפטוביצר[45] אשר ניתח את המקורות הללו בזיקתם אלו לאלו, הרי הסיפור בבבלי מגילה, שהוא המפורט מבין השלושה, הוא גם המקור לשני הציונים האחרים. לענייננו

41. בבלי סנהדרין ק ע"ב: 'תנא, בספרי מינים'. (ראה דק"ס שם).
42. דברי רבנו האי גאון המובאים באוצר הגאונים למסכת שבת – התשובות, עמ' 102. וראה: I. Gruenwald, 'Jewish Apocaliptic Literature', *Aufstieg und Niedergang der Römishcen Welt*, II/19/1, pp. 100 ff.
43. וכן ראה דברי רש"י בפירוש לשבת קטז ע"א: '"ספרי מינין" – משרתים לע"ז וכתבו להן תורה נביאים כתובים, כתב אשורית ולשון הקודש'.
44. לא רק מינים היו מעוניינים ללמוד את התורה. ראה, דרך משל, בבלי ב"ק לח ע"א (ובמקבילות): 'תנו רבנן, וכבר שלחה מלכות רומי שני סרדיוטות אצל חכמי ישראל, למדונו תורתכם. קראו ושנו שלשו' וכו'. וראה גם הדיון בסנהדרין נח ע"ב – נט ע"א: 'ואר"ל עובד כוכבים ששבת חייב מיתה... וא"ר יוחנן עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה... מיתיבי היה ר"מ אומר מנין שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול' וכו'. וראה לעיל, הערה 20.
45. ראה: A. Aptowitzer, 'Die rabbinischen Berichte über die Entstehung der Septuaginta' הקדם ב' (1908), עמ' 11–27, 102–122; ג' (1909), עמ' 4–17. מאמרו המפורט של אפטוביצר, הדן בהרחבה גם בספרות המחקרית הרלוונטית שנכתבה במאה ה־19, אינו מוכר לחוקרים רבים.

אין זה משנה הרבה אם מקור זה או אחר הוא ראש לכל האחרים, ורק בגלל מידת־הפירוט שבה נביא את גירסת בבלי מגילה ראשונה:

> ... דתניא, מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושניים זקנים והכניסן בשבעים ושניים בתים ולא גילה להם על מה כינסן. ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם: כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקב״ה בלב כל אחד ואחד עצה והסכימו כולן לדעת אחת וכתבו לו: אלהים ברא בראשית וכו׳.[46]

נוסח דומה מופיע גם במסכת סופרים א:ז כגירסה חילופית לסיפור שהובא למעלה בעניין ׳חמשה זקנים שכתבו לתלמי המלך את התורה יוונית׳ וכו׳.[47]

אם ננתח את הסיפור המובא בבבלי מגילה, הרי שתשומת לבנו תהיה נתונה לפרטים הבאים: כמו אצל פילון הרי גם כאן תלמי המלך הוא זה שעל שמו נקרא התרגום. המספר שניתן כאן לגבי הזקנים הוא שבעים ושניים, כמו זה שניתן באיגרת אריסטיאס,[48] אולם בניגוד לאיגרת אריסטיאס, שם מתוארות ההתייעצויות אשר קיימו המתרגמים ביניהם (סעיף 302), הרי כאן מסופר, שכל מתרגם ישב בבית בודד ללא יכולת להתייעץ עם חבריו. פילון (חיי משה, ב, סעיף 34 ואילך), המקדיש מקום נרחב לתיאור האי פארוס, שעליו ישבו המתרגמים, אינו מזכיר במפורש את העובדה, שכל מתרגם ישב לבדו, אולם דבר זה משתמע מכך שהוא מציין, כפי שראינו כבר, שהמתרגמים עבדו כאילו מתוך השראה נבואית, ולכן הגיעו כולם אל אותו ניסוח.[49] גם הבבלי במגילה מתייחס לעבודת התרגום כאילו היא נעשתה בעזרת רוח הקודש, והשינויים שהתרגום הכניס בטקסט, לפחות הם היו על דעת כולם ללא התייעצות הדדית! בידודם של המתרגמים זה מזה, והעובדה, שלמרות זאת הם הגיעו אל ניסוח אחיד במקומות שהתרגום סוטה בו מן המקור, מבטאים את המגמה להדגיש את אלמנט־הנס שהיה בתרגום, אלמנט, הבא להבליט את מעמדו המיוחד של התרגום ואת קדושתו. אולם, כפי שהצענו כבר למעלה, קיימת אפשרות לראות בהדגשות אלו, החסרות במקומות אחרים, נסיון להשיב מלחמה שערה נגד

46. להלן נימנו השינויים אשר המתרגמים התירו לעצמם להכניס לנוסח המקרא שאותו הם כתבו ותרגמו. השינויים הללו חוזרים בשינויים קלים גם בשני המקורות האחרים, אשר נצטטם בהמשך. אפטוביצר דן בהם וד״ר עמנואל טוב הודיעני שהוא חזר ודן בהם לאחרונה במחקר, שטרם ראה אור.

47. השינויים העיקריים בין הנוסח שבבלי מגילה ובין זה שבמסכת סופרים הם בעלי חשיבות מישנית: ׳שוב מעשה בתלמי המלך, שכנס שבעים ושנים זקנים, והושיבם בשבעים ושנים בתים, ולא גילה להם על מה כינסם. נכנס אחר כל אחד ואחד מהם, אמר להם, כתבו לי תורת משה רבכם. נתן המקום עצה בלב כל אחד ואחד והסכימה דעתן לדעת אחת, וכתבו לו תורה בפני עצמה. ושלושה עשר דבר שינו בה: ׳אלהים ברא בראשית׳ וכו׳. ועיין בחילופי הגירסאות שבמהדורת היגער, עמ׳ 102–103.

48. איגרת אריסטיאס, סעיף 32. פילון (חיי משה, ב, סעיף 32) אינו מייחס כל משמעות למספר המתרגמים ולכן אינו נוקב במספרם.

49. גם יוספוס אינו מתייחס לפרטים הנוגעים לבידודם של המתרגמים זה מזה.

מקטרגים כלשהם על התרגום. הנסיבות הניסיות, שבהן הוא נוצר, עשויות להיות טענה ניצחת נגד אותם מקטרגים – כאילו אומרים מגיניו של התרגום: כיצד ניתן להעלות על הדעת שהתרגום פגום במשהו; לא יצירתו ולא נוסחו פגומים הם, והראיה – רוח הקודש השתתפה במלאכתו. הדים לקטרוגים נגד התרגום שמענו בחלק ב׳ של מחקרנו. וייתכן שהיו קטרוגים נוספים, שעל טיבם יכולים אנו להעלות השערות רק מתוך מרכיבים שונים, המדברים בזכותו המיוחדת של התרגום.

תרגום השבעים לתורה נזכר, כאמור, בשני מקומות נוספים. בירושלמי מגילה נאמר בקיצור: ׳שלושה עשר דבר שינו חכמים לתלמי המלך. כתבו לו: ״אלהים ברא בראשית״׳ וכו׳. הנוסח המקביל במכילתא דרבי ישמעאל גורס: ׳וזה אחד מן הדברים שכתבו לתלמי המלך׳ וכו׳. ראויים לציון כאן החילופים ׳שינו חכמים׳ שבירושלמי ו׳כתבו׳ סתם, ללא ציון הנושא, במכילתא.[50] ׳חכמים׳ שבירושלמי הם ה׳זקנים׳ שנזכרו בבבלי ובמסכת סופרים, ושתי המלים אינן מייצגות במקרה שלנו אלא את העובדה שלפנינו אנשים מלומדים.[51] צודק אפטוביצר כשהוא קובע, ש׳כתבו׳ אינו אלא ׳תרגמו׳, ושאין יסוד להנחה, שבמקורות הנדונים כאן לא מדובר על תרגום.[52] אמנם ראינו, שבעל איגרת אריסטיאס – ובעקבותיו גם יוספוס – גרס, שהזקנים העתיקו וגם תרגמו את התורה עבור תלמי, ואולם ׳כתבו׳ שבעניינו, אם אינו מציין בהעלם אחד ׳כתבו ותרגמו׳, מתכוון קרוב לוודאי ל׳תרגמו׳. בין כך ובין כך, נראה שאין נימה של ביקורת בדברי הירושלמי והמכילתא בעניין התרגום, והם נראים כמסיחים לפי תומם על המעשה הנבון של המתרגמים.

לסיום סקירה זו של מקורות המחייבים – או לפחות אינם שוללים – את התרגום היווני לתורה, נזכיר כאן את מחברו של ׳ספר יוסיפון׳. בתיאורו את מעשה תרגום השבעים הוא מתבסס על דברי ושל יוספוס ב׳קדמוניות היהודים׳, אולם הוא סוטה מהם כדי לשלב בתוכם את הפרטים המצויים בבבלי מגילה ט, ע״א.[53]

כללו של דבר, סקירת המקורות המספרים על יצירת תרגום השבעים לתורה הראתה, שקיימות בהן שתי מגמות מנוגדות: מגמה אחת באה לפאר ולרומם את מעשה התרגום ואילו האחרת מגלה יחס של ביקורת לתרגום ולכתיבתו. מן הסתם ניתן להיאמר, ששתי מגמות אלו מעידות על קיומו של ויכוח נוקב, שהתנהל בעת העתיקה בעניינו של התרגום

50. גם בהמשך נאמר במכילתא פעמיים: ׳וכתבו לו... וכתבו לו...׳. לא נדון כאן בשינויים הקלים המצויים לגבי הפסוקים ששינו לתלמי, וכן לא בעובדה שלא רק שאין אלה השינויים היחידים המצויים בתרגום השבעים לתורה לעומת הטקסט המקראי, אלא בדיקה מדוקדקת תראה, שגם שינויים אלה, שנימנו במקורות חז״ל, אינם בדיוק השינויים המצויים למעשה בתרגום השבעים.

51. זאת בניגוד לדעתו של אפטוביצר במאמרו הנזכר למעלה (הערה 45; הקדם, ב, [1908], עמ׳ 120), הסובר שה׳זקנים׳ באים לציין את העובדה, שבעל־הסיפור בבבלי מזהה אותם עם בית הדין הגדול.

52. בעניין זה מתפלמס אפטוביצר (שם, עמ׳ 11 ואילך) עם דעותיהם של פרנקל (Z. Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig 1841, pp. 25-32) ושל פרידמן (M. Friedmann, *Onkelos und Akilas*, Wien 1896, pp. 23 ff.).

53. ראה ספר יוסיפון, מהדורה ד׳, פלוסר, כרך ראשון, ירושלים 1978, עמ׳ 64–66 והערות המהדיר שם.

הזה ומעמדו מבחינה הלכתית. ויכוח זה, שרק את הֵדיו יכולים אנו לשמוע במקורות, אשר בהם עסקנו כאן, נחשף לעינינו גם כאשר שמים לב לעובדה, שבמקורות אחדים מצויים פרטים, המבליטים את הנסיבות הניסיות, אשר התלוו למלאכת התרגום, ואילו במקורות אחרים מתעלמים מהם לחלוטין. הועלתה כאן ההשערה, שהצורך להדגיש את הנסיבות הניסיות של התרגום, חושף את הקשיים אשר התעוררו ואשר מנעו את קבלתו של התרגום בקרב כלל היהודים בעת העתיקה. ייתכן לומר, שהנס בא במקרה שלנו כדי לשכנע את המבקרים, שאין כל הצדקה עקרונית לזלזל בתרגום, שכן גם הוא נכתב ברוח הקודש.

מנינו גם את הגורמים האפשריים, אשר יצרו את הערעור על תרגום זה: לידתו היתה בסביבה לא־יהודית ומתוך יוזמה של לא־יהודים. הסיפור המובא באיגרת אריסטיאס וכן אצל פילון בדבר הפנייה לאנשי ירושלים לקבל על עצמם את מלאכת התרגום, בא ככל הנראה לבטל טעה זו, שכן, מבחינת הנסיבות ההיסטוריות, ניתן להניח, שבאלכסנדריה של מצרים נמצאו אנשים, אשר היו מסוגלים לתרגם את התורה ליוונית. העזרה שנתבקשה מאנשי ירושלים, אפילו אם יש בה גרעין היסטורי מוצק, באה לבטל אפשרות של ביקורת מצדם של המערערים על אופיו הלא־יהודי של התרגום. ייתכן גם לומר, שהיו כאלה, אשר ביקרו את מלאכת התרגום בגלל אי־דיוקים רבים, שהם מצאו בו. אי־דיוקים אלה נפלו לא מחמת אי־ידיעתן של השפות אלא בגלל חוסר היכרות מספקת עם המסורת הפרשנית, שהתפתחה בארץ ישראל.

אפשרויות נוספות להסביר את ההתנגדות לתרגום השבעים הן: (א) האיסור לכתוב דברים שהם מלכתחילה בגדר של תורה שבעל־פה; (ב) החשש שמא התרגום יפול לידיהם של אנשים שאינם משלומי־אמוני־ישראל, אשר עלולים לעשות שימוש לרעה בידיעתם את התורה. ולסיום אפשר להעלות כאן את הסברה הידועה – שאולי היא עיקר – (ג) שכל פרשת התרגום ליוונית צריכה להידון על רקע המתח הרב, ששרר בין התרבות היהודית לתרבות היוונית. בנושא זה נכתב ונאמר רבות, ולכן נוכל להסתפק בהעלאתו כאן ברמיזא לחכימא.[54]

54. לכל הסוגיה הזאת עיין עתה: J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem*, New York 1983. ספרו של קולינס כולל סקירה מאלפת על בעייתה של קביעת הזהות היהודית בתפוצה ההלניסטית ובארץ ישראל.

עיונים במדרשו של ר׳ מאיר *

מרדכי עקיבא פרידמן

מו״ר הגר״ש ליברמן ז״ל פתח לנו תחילה במדרשו של ר׳ מאיר. במאמרו ׳תנא היכא קאי׳ הוא כותב:

שנינו בתוספתא קידושין פ״ה **וה׳ ברך את אברהם בכל**. ר׳ מאיר אומר שלא היתה לו בת, ר׳ יהודה אומר שהיתה לו בת וכו׳.[1] דרשת ר׳ מאיר נראית לכאורה כבדיחה, ולא עוד אלא שלפי הגירסא המקורית בבבלי (ב״ב ט״ז ב׳) דרשתו אינה מובנת. וכן שנינו שם (בספרים שלנו): כתנאי, וה׳ ברך את אברהם בכל. מאי בכל? ר׳ מאיר אומר שלא היתה לו בת. אבל במדרש הגדול מעתיק: כתנאי וכו׳ שלא היתה לו בת כלל.[2] המלה ׳כלל׳ אינה מובנת כאן כלל. ברור שבעל מדרש הגדול לא הוסיף מלה זו מדעתו, והדעת נותנת שהסופרים השמיטוה בספרים שלנו מפני שלא הבינו את פירושה. יתר על כן, גירסא זו מוצאת לה אשור חזק בדברי המדרש: אלא וה׳ ברך את אברהם בכל, שלא נתן לו נקבה (בדפוסים: בת) כל עיקר.[3]

ברם הדברים יתחוורו ויתלבנו לנו אם נמצא את מקור דרשת ר׳ מאיר. וכן שנינו בירושלמי: ר״מ הוה יתיב דרש **בבית מדרשא דטיבריה**. עבר אלישע רביה רכיב על סוסייא **ביום שובתא** אתון ואמרון ליה הא רבך לבר. פסק ליה מן דרשה ונפק לגביה. א״ל מה הוית דרש יומא דין. א״ל וה׳ ברך את אחרית וגו׳. א״ל ומה פתחת ביה. א״ל ויוסף ה׳ את כל אשר לאיוב למשנה. **שכפל לו את כל ממונו**. אמר ווי דמובדין ולא משכחין. עקיבה רבך לא הוה דרש כן וכו׳.[4] דרשת ר׳ מאיר כפי שהיא לפנינו אינה מובנת כל צרכה, שהרי הדברים מפורשים במקרא עצמו: ויולדו לו שבעה בנים ושלש בנות. ויהי מקנהו שבעת אלפי צאן ושלשת אלפים גמלים וחמש מאות צמד בקר וחמש מאות אתונות וכו׳ (איוב א׳, ב׳–ג׳). ובסוף כתוב (שם מ״ב, י״ב–י״ג): וה׳ ברך את אחרית איוב מראשיתו ויהי לו ארבעה עשר אלף צאן ששת אלפים גמלים ואלף צמד בקר ואלף אתונות. ויהיה לו **שבענה** בנים ושלוש בנות. הרי לך מפורש בכתוב עצמו שכפל לו הקב״ה לאיוב את כל ממונו, ומה חידש ר׳ מאיר? ברם נראה ברור שאלישע הפסיק את ר״מ באמצע ולא נתן לו לגמור את מאמרו אלא העיר לו שר׳ עקיבא פירש את הפסוקים בכיוון אחר לגמרי. ובאמת

* דברים שנאמרו במוסד ון ליר בירושלים בח׳ בניסן תשמ״ד במסגרת יום עיון לזכר פרופ׳ שאול ליברמן, במלאת שנה לפטירתו (בתוספת הערות). הריני מודה לד״ר מ״ב לרנר, שהואיל לקרוא את המאמר ולהעיר הערות עליו. האחריות עלי בלבד.

1. תוס׳ קידושין ה:יז, מהדורת הגר״ש ליברמן, עמ׳ 298–299.
2. מדרש הגדול, ספר בראשית, מהדורת מו״ר ר״מ מרגליות, ירושלים תש״ז, עמ׳ שפט.
3. בר״ר נט:ז, מהדורת תיאודור־אלבק, עמ׳ 635.
4. חגיגה פ״ב ה״ה, עז ע״ב.