

ברכת כוהנים מכתף הינום – המשמעות המקראית של התגלית

מנחם הרן

א

התגלית האפיגראפית מכתף הינום, שנפלה בגורל המשלחת בראשותו של גבי ברקאי, מחזיקה עשר מלים בלבד מתוך ברכת כוהנים (במדבר ו כד-כה), אבל חשיבותה חורגת הרבה מעבר להיקפה הצנוע של הכתובת עצמה. מבחינה מסוימת מעניינת תגלית זו יותר מכל הפסוקים, הקטעים, ואף הספרים השלמים מן המקרא, שנמצאו עד כה בעברית ובתרגומים לשפות אחרות, לרבות כל התגליות האפיגראפיות מקומראן, שכלולה בהן גם ספרות רבת-חשיבות מחוץ למקרא. הקורפוס הספרותי הגדול שנגלה בקומראן ובחלקים אחרים של מדבר יהודה, כבר הפך לכעין תחום מחקר מיוחד לעצמו, שיכול אדם להקדיש לו שנות חיים בלא להגיע למיצויו. עשר המלים שנגלו בכתף הינום ודאי לא תספקנה כדי ליצור תחום מחקר חדש, ובכל זאת יש בהן משהו דרמטי ומפתיע בהשוואה לתגליות אחרות. הטעם לכך הוא, שכל הטקסטים המקראיים שנגלו עד כה, זמנם הוא לאחר הקאנוניזציה של המקרא, כלומר, לאחר שגובשה הספרות המקראית לסדרת ספרים קבועה ומסוימת, כפי שהיא מתקיימת עד היום. מה שאין כן ברכת הכוהנים מכתף הינום, שזמנה הוא מלפני הקאנוניזציה של המקרא ואף מלפני הקאנוניזציה של התורה, שהיא החלק העיקרי באסופה המקראית וציינה את השלב הראשון בגיבושה של אסופה זו. משמע שלא מתוך התורה הועתקו מלות הברכה אל לוחיות הכסף שבכתף הינום. הברכה היתה קיימת עוד קודם שקיבלו חמשת ספרי התורה את צורתם ובתחילה שולבה באחד המקורות שהתורה הורכבה מהם, הוא המקור הכוהני.

הרכבת התורה ממקורותיה אירעה באמצע המאה החמישית לפה"ס. הדמות המרכזית באותו המאורע היה עזרא, שעלה מבבל בשנה השביעית למלכות ארתחשסתא א (עזרא ז ח), היא שנת 458 לפה"ס, ונראה שבהמשך אותה השנה, בתחילת החודש השביעי (השווה נחמיה ז עג), כבר עמד בראש ההתכנסות, שתוצאותיה היו מכריעות לתולדות ישראל. עדות מלאה וממשית על אותו המעמד מקופלת בפרקים ח-י של ספר נחמיה, שהם אפוא פרקי מפתח המתארים נקודת-מפנה היסטורית ממדרגה ראשונה.

לפי המסופר באותם הפרקים, נאספו כל העם בירושלים כאיש אחד 'אל הרחוב', כלומר, אל הרחבה, 'אשר לפני שער המים' (נחמיה ח א). עזרא הסופר עומד 'על מגדל עץ אשר עשו לדבר' וכשהוא פותח את ספר התורה קמים כל העם על רגליהם (שם, ה). עזרא קורא בתורה ביום הראשון

* נוסח מורחב של דברים שנאמרו בדיון שהתקיים ביד יצחק בן-צבי כח' בשכט תשמ"ח (28.1.1988).



לחודש השביעי, 'מן האור עד מחצית היום', והלויים העומדים לצדו 'מבינים את העם לתורה', כלומר, מסבירים לעם מה שעזרא קורא (שם, ב-ז). העם בוכים 'כשמעם את דברי התורה', אבל כשעזרא והלויים מזהירים אותם שלא להתאבל אלא לשמוח, 'כי קדוש היום לאדנינו', הם נענים והולכים לאכול ולשתות 'ולעשות שמחה גדולה' (שם, ט-יב). ביום השני לאותו החודש שוב נאספים וקוראים בתורה (שם, יג) ולאחר מכן שוב קוראים בתורה 'יום ביום, מן היום הראשון עד היום האחרון' של חג הסוכות (שם, יח). 'ביום עשרים וארבעה לחדש הזה', יומיים לאחר תום החג, שוב נאספים — אלא שהפעם מופיע העם 'בצום ובשקים ואדמה עליהם', על מנת להיבדל מבני נכר. באותו היום שוב קוראים בתורה והפעם 'רביעית היום' בלבד ואילו ברביעית היום האחרונה 'מתורדים ומשתחווים לה' אלהיהם' (שם, ט א-ג). באותה רביעית אחרונה של יום משמיעים הלויים וידי ארון, הסוקר את כל תולדות ישראל מאברהם עד לשעבוד פרס (שם, ד-לו), ובסופו של הוידוי העם כורתים אמנה וחותרים, תוך התחייבות מוצהרת לשמור ולעשות את כל מצוות התורה (שם, י א-ל). בחתימת האמנה הוזכרו במפורש כמה מצוות (שם, לא-מ), כנראה משום שנתשבו לאקטואליות במיוחד, או שנראו קשות לביצוע משום שהיו כרוכות בויתור חומרי מסוים.

אין ספק שתורה זו שקרא עזרא והסבירה הלויים לעם הנאסף ברחבה, כבר הקיפה את כל חמשת החומשים כפי שהם לפנינו, לרבות המקור הכוהני המשולב בהם. ולא שבאותה השעה נתחברה התורה על-ידי העלאת דברים על הכתב כאילו לראשונה. היא נתחברה לפי המשמע העברי המדויק של פועל זה, כלומר, שהמקורות שקדמו לה כבר היו מונחים בגיבושם הספרותי, אלא שעכשיו הורכבו יחד ונתקבל חיבור אחד. מכאן ואילך נעשים היהודים 'עם התורה', לפיה הם חיים והיא היסוד לקיומה של העדה, משום שהשאלות הנוגעות לחיי היחיד ולחיי הציבור מוכרעות כולן על-פי התורה. מכאן ואילך יש לכל אדם מישראל גישה ישירה אל התורה, בלא שום מיצוע של כוהנים (שקודם לכן היתה החזקה על התורה שמורה להם), ויכול כל אדם ללמוד את התורה ולהבינה. כאן גם ראשיתו של התהליך שהיה עתיד להעביר את שרביט המנהיגות לידיהם של לומדי התורה, התהליך שהיה כרוך בדחיקת הנבואה, או לפחות בקיצוץ דראסטי של שיעור השפעתה. לא בכדי עתידיים היו חז"ל לומר, ש'חכם עדיף מנביא' (בבא בתרא יב ע"א) ו'אין אנו משגיחין בבת קול' (בבא מציעא נט ע"ב; והשווה: ברכות נב ע"א; פסחים קיד ע"א ועוד).

זמנה של ברכת כוהנים שעל לוחיות הכסף מכתף היגום הוא אמצע המאה הז' לפה"ס, או סוף אותה מאה, שהוא זמן תחילת השימוש במערת הקבורה שהלוחיות נמצאו בה,¹ או תחילת המאה ה' לפה"ס, כדעת המאחרים. מכל מקום, מרחק של כמאה וחמישים שנה מפריד בבירור בין טקסט זה לבין מעמד הקאנוניזציה של התורה. משמע שלא מתוך התורה הובאה הברכה כשחרטו אותה על לוחיות הכסף מכתף היגום — גם לא מתוך ספר במדבר, שבאותו הזמן לא היה בנמצא. עצם החלוקה לחומשים נעשתה אגב הרכבת התורה ממקורותיה. המקורות שקדמו לתורה לא נחלקו לחומשים.

לא מעט ניתן ללמוד על טיבה של ברכת כוהנים מגוף הנוסח המובא במקור הכוהני וגם מאי-אלו רמזים המובלעים במקרא. שתי שאלות עולות בקשר לכך. האחת — מצומצמת ופנימית וקשורה במהות הברכה: צורתה המיוחדת, משמעה והשימוש שהיו עושים בה בתקופת המקרא. מעבר לזו ניצבת השאלה הרחבה והעקרונית יותר, של קביעת זמנו של המקור הכוהני, והיא אחת

1 השוה: ג' בראק, כתף היגום: מטמון אל פני חומות ירושלים (קטלוג מוזיאון ישראל מס' 274), ירושלים 1986, עמ' 34.

השאלות המרכזיות בחקר המקרא. נדון בשתי השאלות כסדרן ובכל אחת מהן ננסה לברר אם יכול הממצא מכתף הינום לסייע במתן תשובה.

ב

הפרשה המחזיקה את ברכת כוהנים (במדבר ו כב-כז) מקיפה שבעה פסוקים. בשני פסוקי ההקדמה (שם, כב-כג) אהרן ובניו מצטווים, שלכשיברכו את בני ישראל, כך יאמרו להם.² לאחר מכן מובא הנוסח שעליהם לומר והוא נחלק לשלושה פסוקים (שם, כד-כו), שאין בהם אתגזמים והמסורה סימנה אותם כפרשיות נפרדות. אחרי אלה בא פסוק החתימה (שם, כז) והוא כעין הודעה, שבעקבות השימוש שיעשו הכוהנים בנוסח הקבוע יברך ה' את ישראל. חז"ל תפסו את הברכה כממוסדת וקבועה בצורת הביצוע שלה וכמיועדת לציבור בלבד. את יעודה של הברכה לשימוש בציבור למדו כנראה מהכתוב: 'כה תברכו את בני ישראל' (שם, כג), כלומר, את הרבים.³ תפיסה זו נתקבלה גם על הפרשנים המודרניים, לאו דוקא משום שנוקקו לדעותיהם של חכמי התלמוד, אלא מפני שבחיבור מסוף ימי בית שני נמצאה להם עדות מפורשת, שבאותו הזמן היתה הברכה חלק מסדר התפילה של הציבור. שכן, בספר בן סירא נ כתל- נאמר על שמעון הכהן הגדול, שלאחר גמר העבודה ביום הכיפורים נשא את ידיו 'על כל קהל ישראל' וברך אותם 'בשם ה'.

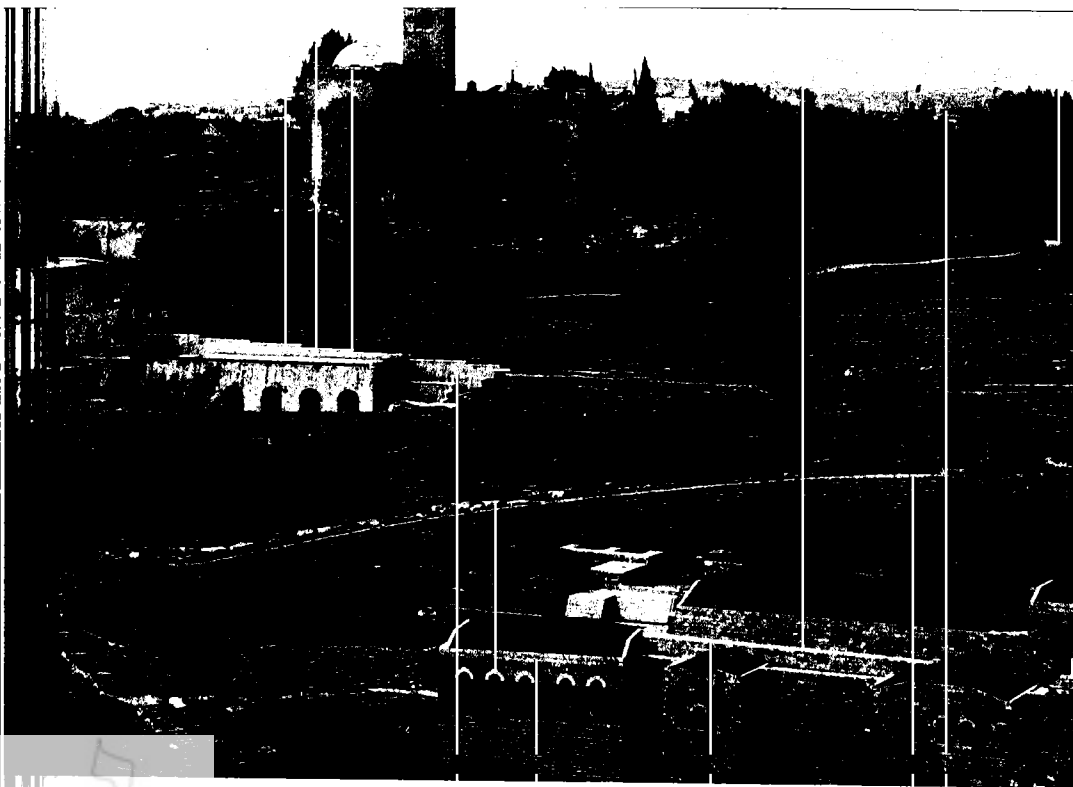
היה זה אבן-עזרא, כפי שקורה תכופות, שהעמיד על תפיסה חריגה ויצאת דופן, אם בשמו ואם בשם אחרים. כדרכו במקומות אחרים, מסר גם כאן את דעת 'המכחישים' על מנת לדחותה, והעיר: 'והמכחישים אמרו כי זאת הברכה היה הכהן מברך לכל מביא מנחה ונסמכה [אל הפרשה שלפניה] בעבור 'על פי אשר תשיג יד הנודר',⁴ והאמת כמו שהעתיקו חז"ל [כלומר, שאין זו ברכה ליחידים], והעד 'וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם' [ויקרא ט כב] ביום השמיני'. ננית לשאלת הסמיכות של הפרשה אל זו שלפניה ונציין, שלדעת המכחישים, לא זו בלבד שהיתה הברכה נאמרת ליחידים, אלא שגם לא היה לה קבע של זמן ומחזוריות, שהרי היחידים יכלו להביא מנחה למעשה בכל שעה שנודמנה להם. ואף שאבן-עזרא דוחה דעה זו, עלי להודות, שעוד קודם שאירעה התגלית בכתף הינום היתה לי ההרגשה הברורה, שבמקום זה אין הכרח לטעון שהמכחישים טעו. מפשטו של הכתוב אין להסיק, שהברכה היתה נאמרת דרך קבע ובזמנים מסוימים. החובה חלה על הנוסח ובו הכתוב מדבר — לא בעצם אמירת הברכה, שיכולה להיות תלויה במצב ובנסיבות. קבע של נוסח אינו גורר אחריו קבע של זמן, או של מצב, ואפשר בהחלט שהנסיבות לאמירת הברכה היו רופסות ובלתי ממוסדות. אף מסתבר בהחלט, שבתנאי המציאות

2 כמשפט 'כה תברכו את בני ישראל אָמור להם' (פסוק כג) בא המקור אָמור בהוראת *casus adverbialis* והוא מתאר את אופן הביצוע של הברכה, כלומר, 'כה תברכו... על-ידי שתאמרו להם, באמרכם להם'. ראה: E. Kautzsch & A.E. Cowley (eds.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford 1910, §113h (בין הדוגמאות המובאות בסעיף זה כלול במפורש פסוק ההקדמה של ברכת כוהנים). אין זה המקור בהוראה של ציווי (שם, 113bb) ולא הכול עמדו על משמעה של צורה זו.

3 ראה, למשל, משנה מגילה ד ז ('מפני שהעם מסתכלין בו'); ספרי, נשא, לט ('אמור להם — שיהיה כל הקהל כולו שומע'). והשווה: 'באו [אחרי ההשתחוויה בהיכל] ועמדו על מעלות האולם... וברכו את העם ברכה אחת [שהקהל אינו עונה אמן בין פסוק לפסוק]. אלא שבמדינה אומרים אותה שלוש ברכות ובמקדש ברכה אחת' (תמיד ז ב).

4 הכתוב בפסוק כא הוא: 'מלבד אשר תשיג ידו (כפי נדרו אשר ידר) וכו'. ונראה שאבן-עזרא מצטט מן הזכרון.





כתף הינום – מראה כללי (מבט ממזרח למערב): מערות הקברים ניבטות מבעד לחורשת האורנים

של תקופת המקרא יכלו כוהנים הדיוטות לברך יחידים מן העם לכשהביאו הללו קרבנות, ואין בכך סתירה לאפשרות שיהא כוהן גדול נושא את ידיו ומברך את הציבור, כמתואר בויקרא ט כב. ואף שבתקופת המקרא היה באמירת הברכה על-ידי כוהנים, ככל הנראה, משהו מן האקראי, של נוהג בלתי ממוסד ובלתי ממושט, אין משמע מזה שלא היתה רווחת. אדרבא, אמירת ברכה, 'בשם ה', היתה אחד התפקידים הבולטים של הכהונה.⁵ כשהכתוב מציין את בחירת שבט הלוי לכהונה, הוא ממחיש לפעמים את תפקידי הכהונה בכמה דוגמאות בולטות, שהשמעת הברכה היא אחת מהן. כך דברים י ח: 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי [והמשלים המתבקש כאן הוא: "להיות כוהנים", אלא שבמקום לומר זאת הוא מונה שלושה תפקידים טיפוסיים של הכהונה] – לשאת את ארון ברית ה', לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו'. וכן דברים כא ה: 'ונגשו הכהנים בני לוי, כי בם בחר ה' אלהיך [ובמקום המשלים "להיות כוהנים" הוא הולך ומונה] – לשרתו [כלומר, לעשות את הקרבנות] ולברך בשם ה' ועל-פיהם יהיה כל ריב וכל נגע'. אין צירופים כאלה מתכוונים לסקור את כל תפקידי הכהונה – אין בהם אלא הזכרה, חטופה למדי, של כמה תפקידים בולטים ואמירת הברכה היא אחד מהם.⁶ מלכיצדק מלך שלם, שהוא גם כוהן לאל עליון, מברך את אברהם וכעין תמורה לכך נותן לו אברהם מעשר (בראשית יד יט-כ), אלא שברכתו של זה אינה

5 מכחינה זו היתה הקבלה בין ברכת כוהנים לבין התפילה, שבתקופת המקרא היתה בבחינת רשות ולא חובה, ובכל זאת היתה תופעה רווחת ומקובלת לא פחות מהבאת הקרבנות, שנתפסה כחובה מפורשת. אחד הנביאים אפילו הצמיד לבית המקדש את הכינוי 'בית תפלה' (ישעיה נז ז). ראה על כך במאמרי: 'הכוהן, המקדש והעבודה', תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 182-184.

6 במקורות אחרים אין צירופים כאלה כוללים כמשמעם אמירת ברכה והדוגמאות המובאות משתנות. בדברים לג י הזכירו הוראת תורה ומשפט לעם, הקטרת קטורת ועשיית קרבנות ('כליל') על גבי המזבח. בשמואל א, ב כח הזכירו עלייה על המזבח [=כדי לעשות את הקרבנות], הקטרת קטורת ונשיאת אפוד.

בנוסח שהובא במקור הכוהני. ועוד אנו מוצאים, שגם דוד המלך מברך את העם (שמואל ב, ו' ויח) וגם במקרהו אין להניח שהמכוון הוא לברכה המובאת במקור הכוהני. כפי שלמה המלך מושמת במפורש ברכה בסגנון דויטרונמיסטי (מלכים א, ח נה-סא).

ג

אשר לתוכנה ולצורתה המלולית של ברכת כוהנים סבור אני, שכל מה שיש בה מבחינה זו אינו אלא מאמץ ליתן ביטוי ממצה לכל הציפיות האפשריות לטוב וחסד ושלוש, שיהיו מנת חלקו של המבורך. אין זה שיר, משום שאין בו שום סימן לתקבולת ולצמדי מלים קבועות, לפי הדגם השליט בשירה המקראית.⁷ אין קץ לנסיגות שניסו חכמים, וגם חוקרים מודרניים, במשך הדורות, להבחין בהבדלי המשמעות בין שלושת הפסוקים העיקריים וגם בין המשפטים הבודדים — ולתלות את ההבדלים בפעלים השונים ובכוונות הדקות שיכולות להיות מקופלות בשימושיהם המיוחדים, כפי שהם מופיעים בברכה זו.⁸ נראה לי, שרוב ההבחנות הללו תלויות בשערה. הרבה יותר מסתבר, שכל פסוק חוזר על אותו הרעיון והחזרה עצמה נעשית לא על מנת להוסיף נופך חדש, אלא לשם תוספת הדגשה ולחיזוק. מכרעת היא העובדה שהאמירה נעשית כאן שלוש פעמים ובכך יש משהו סמלי ביותר, משהו מאגי, לפי שהמספר שלוש מציין, כידוע, שלמות טיפולוגית ויש לו תפוצה אנושית אוניברסלית ויסוד פסיכולוגי של מעמקים.

ולא עוד אלא שבראש כל פסוק, מיד לאחר הנשוא, מוזכר ה' כנושא המשפט, באופן ששמו המפורש נהגה שלוש פעמים. דבר זה מקנה לנוסח הברכה עוצמה מיוחדת, שיש בה כאילו כדי לעורר כוחות עליונים. וזהו שנאמר בחתימה: 'ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם' (במדבר ו כז). על-ידי ההגייה המשולשת של משפטי ברכה, שבכל אחד מהם מופיע השם המפורש, הכוהנים 'שמים' את שמו של ה' על ישראל ובכך הם מעוררים אותו לברך את ישראל.⁹ הווי אומר,

7 דבר זה טעה ר"ג פרידמן, למשל, שביקש להגדיר את ברכת כוהנים כ'שירה'. ראה: D.N. Freedman, 'The Aaronic Benediction', J.W. Flanagan & A. Weisbrod Robinson (eds.), *No Famine in the Land*, Claremont 1975, pp. 35-47. לטענתו, זו 'יצירה ארכאית' (עמ' 46) השייכת לאותו שלב כמו תהלים כט, שמות טו, שירת דבורה וקטעי 'שירת העלילה של משה'. פרידמן תולה את אופיה השירי המדומה של הברכה ב'סימטריה קצבית', המבוססת על מניין הברות. אלא שמשמעם 'הגיוניים' הוא משנה את סדר המשפטים של הברכה (עמ' 38-39), אף שבתחילת דבריו הזהיר מפני שינויים כפויים. ואילו עצם הביסוס של שירה מקראית על ספירה של הברות עדיין לא הוכח. וראה עוד, למשל: O. Loretz, *Ugarit-Forschungen*, 10 (1978), pp. 115-119 (ושם ספרות נוספת). גם זה מגדיר את ברכת כוהנים כשירה, אלא שבמקום לשנות את סדר המשפטים, הוא מבחין בהוספות והרחבות וכך הוא מקצץ את אורך הפסוקים — הכול כדי להתאים לברכה מבנה שירי.

8 ראה, למשל: 'יברך ה' — בנכסים, וישמרך — בנכסים [רש"י על התורה: "יברךך — שיתרבו נכסיך, וישמרך — שלא יבואו עליך שודדים ליטול ממנוך, שהנותן מתנה לעבדו אינו יכול לשמרו מכל אדם"; וכן אבן-עזרא וגם פרשנים מודרניים]; ר' נתן אומר, 'יברך בנכסים וישמרך בגוף; רבי יצחק אומר, וישמרך מיצר הרע... דבר אחר, וישמרך — שלא ישלטו אחרים עליך... דבר אחר, וישמרך — מן המזיקים וכו' (ספרי, נשא, מ). והשווה, למשל, מ"ד קאסוטו, אנציקלופדיה מקראית, ב, עמ' 359. הרבה מהפרשנים מקבלים את ההנחה, של'ישמרך' יש הוראה שלילית והיא כעין ניגוד להוראה החיובית של 'יברךך', מעין מה שכבר אמרו אנשי קומראן במגילת הסרכים ב כ-ג: 'יברכה ככול טוב וישמורכה מכל רע'. ולי נראה, שאין לדקדק בהבדלים הללו יותר מדי, לפי שהפעלים והמשפטים השונים באים כאן כעין נרדפים (מה גם שההבחנות הללו תעמודנה רק אם תתאמתנה במסגרת הברכה כולה, על כל המשפטים המשולבים בה).

9 בחשיכות השימוש בשם המפורש בברכה זו כבר חשו חז"ל, שאמרו 'כה תברכו — בשם המפורש' (סוטה לח ע"א; ספרי, נשא, לט), אלא שיבמקדש היו אומרים את השם ככתבו ובמדינה בכינויו (תמיד ז ב). ואין צורך לומר שהפשט הוא לצדו של רבי עקיבא: 'כהנים מברכין לישראל והקב"ה מסכים על ידם', ולא כרבי ישמעאל, המפרש את המושא של 'ואני אברכם' כמוסב על הכוהנים (חולין מט ע"א).



הכוהנים אינם מקור הברכה, שהרי אין להם כוח ויכולת משל עצמם להשפיע ברכה על אחרים. הברכה נאצלת מאת ה' ואילו הכוהנים נעשים צינור בלבד להאצלה.¹⁰ וצינור הם נעשים מכוח השימוש בנוסחה המשולשת, שצלעותיה מכילות את השם המפורש וכולה מיוחדת להם. ואף שהשימוש בנוסחה זו ודאי היה שמור לכוהנים, יכולים היו חוגים שמחוץ למעגל הכהונה לדעת, שברכתם של הכוהנים נאמרת בשם ה'. וכן קובע ספר דברים, שהכוהנים נבחרו לתפקידם כדי שבין השאר יהיו מברכים 'בשם ה' (דברים כא ה)', 'בשמו' (שם יח). דרך אגב למדנו, שאפילו בפרט זה יש התאמה בסיסית בין שני המקורות, שהמפורש במקור הכוהני הוא המובלע ברמז בספר דברים. גם אצל דוד אנו מוצאים שברך את העם 'בשם ה' צבאות' (שמואל ב, ו יח), אבל במקרה זה אפשר שהשימוש בשם ה' נעשה באופן אחר וקשה להניח שגם כאן המכוון הוא לברכה הכוהנית. שהרי ספר דברים מתייחס במפורש אל הכוהנים, בעוד שהמסופר בספר שמואל מדבר על המלך. אופיה המיוחד והנוסחאי של ברכת כוהנים בא לידי ביטוי גם בעובדה, שפסוקיה מתארכים בקצב קבוע — הראשון מחזיק שלוש מלים, השני חמש והשלישי שבע. הואיל ולא רק 3, אלא גם 7, ובמקצת גם 5, הם מספרים טיפולוגיים, מסתבר שסדר זה של המלים אינו מקרה.¹¹ וכן ניכר אופיה הנוסחאי של הברכה ב'חזרות' הפנימיות שבכל פסוק, כשכל חוליה שנייה קצרה מקודמתה ונראית ונשמעת כעין גרורה של קודמתה וכעין חתימה שלה. חוליות אלו, החותמות את הפסוקים, קצרות הן: בשני מקרים אין בהן אלא מלה אחת ובפסוק השלישי — שלוש מלים. הרושם הוא שגם קווי עיצוב מיוחדים אלה אינם מקרה. וזה לשון הברכה והחלוקה של כל אחד מפסוקיה לשתים חוליות, שלשם הבלטה הופרדו כאן על-ידי מקפים:

יברכך ה' — וישמרך,

יאר ה' פניו אליך — ויחנך,

ישא ה' פניו אליך — וישם לך שלום

ה'חזרות' שבכל פסוק יוצרות מראית-עין של תקבולת. אבל, כאמור, אין זו תקבולת, משום שאינה מיוסדת בצמדי מלים לפי שגרת השירה המקראית.

ד

השלמות המספרית הטיפולוגית המובלטת במבנה הברכה מוכחת, קודם כול, שהנוסח המובא בספר במדבר הוא השלם והוא העיקר. מבין שתי הלוחיות שנגלו בכתף הינום, בלוחית הגדולה ניתן לקרוא רק את הפסוק הראשון ואת תחילת הפסוק השני של הברכה. ההמשך סתום ואין ללמוד ממה שאין אנו יודעים. בלוחית הקטנה ניתן לקרוא את הברכה בשלמותה, אלא שהמעתיק גלש

10 בנקודה זו מוצא אני שהניסוח של כמה חוקרים קלע כל צרכו למטרה; ראה, למשל: O. Grether, *Name und Wort Gottes im AT*, Giessen 1934, p. 20; M. Noth, *Numbers* (OTL, 1968), p. 58 זה דהיבור ומציע לקרוא בפסוק כז: 'ישמו את שמי [כלומר, יקראוני, יכנו אותי] אֵל (!) בני ישראל'; ראה: P.A.H. de Boer, 'Numbers VI 27', *VT*, 32 (1982), pp. 6-13 כל הטענות של דהיבור בקשר לכך אין בהן כלום.

11 אבל איני יכול לקבל את ההשערה של קאסטו (לעיל, הערה 8). אפילו שהיא מובאת כהשערה (והכיעו אותה עוד כמה חוקרים), שכאילו יש בברכת כוהנים גם דירוג של מספרי אותיות (15 + 20 + 25) וסך הכול שלהן הוא 60, שהוא מספר השלמות.

מתחילת הפסוק השני אל המחצית השנייה של הפסוק השלישי ודלג על כל מה שבניתיים — סוף הפסוק השני והמחצית הראשונה של הפסוק השלישי. כך נתקבל לו נוסח זה:

יברך [!] ה' — וישמרך,

יאר ה' פניו אליך — וישם לך שלום

לכאורה ניתן להסביר את הדילוג על-ידי הכלל של 'סיום דומה', homoioteleuton, כלומר, שצירוף שלוש המלים 'ה' פניו אליך', החוזר בשני הפסוקים, הטעה את עינו של המעתיק וכך גלש מן הפסוק השני אל השלישי. ובכל זאת נראה, שאינו דומה מי שחורת מלים על חומר קשה, שניטל עליו להתרכז בעיצוב האותיות, לסופר או למעתיק, שקולמוסו מחליק בקלות יתירה על יריעה של עור, או של פפירוס, ועלול להכשילו. לפיכך מוטב להסביר את נוסח הברכה שעל לוחית הכסף הקטנה כהעתקה מקוצרת, לפי כלל שגם הוא היה נוהג אצל סופרים ומעתיקים.¹² לפי כלל זה לא קיצר המעתיק את הנוסח בטעות ומתוך פיזור הדעת, אלא בכוונה מכוונת ויכול לעשות כך במקצת מתוך הנטייה שלא להאריך בציטוט דברים מן המוכן ולהסתפק בחלק מהם. במקצת יכולה להשפיע על קיטוע ההעתקה אפילו סיבה טריוויאלית, כגון שלא לנהוג בזבזו בשטח הכתיבה העומד לרשות הסופר, ובמקרה זה — חוסר מקום מספיק על לוחית הכסף.

לפי המובא במקור הכהני וגם לפי הנחת ספר דברים, הברכה מיועדת להיאמר על-פה. בממצא שבכתף הינום היא חרותה על לוחיות כסף ומיועדת לשימושו של אדם מסוים, כעין קמיע. מכאן מתבקשת מסקנה נוספת, שבעדויות המקראיות בא לידי ביטוי שימוש אחד, שמא שימוש עיקרי, שהיו עושים בברכה זו — אבל בתנאי המציאות של תקופת המקרא אפשר היה לעשות בה גם שימוש אחר, על-ידי העלאתה על הכתב. ולא עוד אלא שהממצא מכתף הינום הראה בעליל, שבתקופת המקרא יכלה הברכה להיות מכוונת גם לשימושם של יחידים ובכך הוכרע הוויכוח בין אבן-עזרא לבין 'המכחישים'. אלא שההכרעה לא נפלה לצד אחת משתי האפשרויות, כלומר, שימוש בברכה זו לרבים או ליחידים, כיון שלוחיות הכסף לא הוכיחו שבאותו הזמן לא יכלה הברכה להיאמר גם לציבור, כמסופר בויקרא ט כב על מעשהו של אהרן. משמע שבנקודה זו לא דייקו 'המכחישים' וגם לא אבן-עזרא, משום שההכרעה הנכונה היא לצד שתי האפשרויות כאחת. למעשה יכלה הברכה לשמש לרבים וגם ליחידים והעדויות של ספר ויקרא ושל לוחיות הכסף אינן סותרות זו את זו.¹³ עם זאת, השינוי הניכר באופן השימוש בברכה בין העדות המקראיות לבין

12 אסתפק בזה כדוגמה אחת ואציין את ההעתקה של מזמור תהלים קו בשלושת הפסוקים בדברי הימים א, טז לד-לו, שאין בהם אלא הפסוק הראשון ושני הפסוקים האחרונים של אותו מזמור. ואין ספק שהמעתיק, או בעל דברי הימים עצמו, לא התכוון באותם שלושה פסוקים לזיזה נוסח אחר, אלא שלא ראה טעם לטרוח בהעתקת המזמור כולו. גם השליש הראשון של מזמור קה (פסוקים א-טו) שהביא לפני כן (דברי הימים א, טז ה-כב) אינו אלא העתקה מקוצרת, שקטע אותה לאחר שהניח שדי במה שכבר העתיק (וראה להלן, הערה 14). נ' רוזל הציע לראות בגרסה המקוצרת שעל לוחית הכסף את הנוסח המקורי ובשני המשפטים החסרים על הלוחית (זיחנך, ישא ה' פניו אליך) — הרחבות מאוחרות; ראה: H.N. Rösel, *Biblische Notizen*, 35 (1986), pp. 30-36. הצעה זו אינה מתיישבת לפחות עם העובדה, ששני המשפטים 'העורפים' עשויים באותו מטבע לשוני כמו שאר משפטי הברכה, שבכולם אין סימן לשימוש בסגנון הכהני הטיפוסי ויש שימוש מיוחד בלשון המזמורים (ראה להלן, סי' ו). האחידות הלשונית של פסוקי הברכה אינה מצדיקה כאן הבחנה של הוספות ואילו שיקולים של טעם והבנה שלנו אינם יכולים להכריע.

13 כמה פרשנים כבר עמדו על אי-ההתאמה הניכרת בכמדבר ו כב-כז בין המסגרת, המנוסחת בלשון רבים (פסוקים כג, כד: 'כה תברכו וכו', וישמו את שמי'), לבין הברכה עצמה, שלשונה יחיד לכל אורכה: 'יברך ה' וכו' וישם לך שלום. ואפשר שעובדה זו היא המסתתרת מאחורי טענת 'המכחישים', שמעיקרה נועדה הברכה ליחידים, 'לכל

העדות הארכיאולוגית ממחיש, שבתקופת המקרא הנסיבות לאמירת הברכה עדיין לא היו ממוסדות. אבל הנוסח היה קבוע, לפחות בסוף ימי בית ראשון – למרות הקיצור שבלוחית הכסף הקטנה.

הזכות המיוחדת שהיתה שמורה לכוהנים לברך בשם ה' לפי הנוסח המובא בספר במדבר, המאומת למעשה על לוחיות הכסף, מעלה את ההשערה, שהאיש בעל הלוחיות וצאצאיו כוהנים היו. חיזוק אפשרי להשערה זו הם סימני האמידות הניכרים במאגר החפצים שבמערה – כלי הבהט והשנהב, מכלי התמרוקים, תכשיטי הזהב והכסף והאבנים היקרות. אלא שאפשר שהאיש קיבל את הקמיע מן המוכן והכוהן היה זה שחרת את הברכה על הלוחיות. ויתכן שאף-על-פי שהזכות לומר את הברכה היתה נתונה לכוהנים, לא היה הנוסח עצמו בלתי ידוע מחוץ לכהונה. סימן לאפשרות זו הוא הציטוט המרומז של הברכה בתהלים סז ב, המשמש כעין פתיחה למזמור. וזה לשונו:

אלהים יחננו ויברכנו, יאר פניו אתנו (סלה)¹⁴

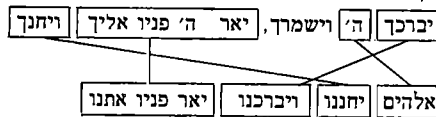
מאידך, אפשר שזמנו של מזמור זה הוא לאחר הקאנוניזציה של התורה, כשכל הכתוב בתורה כבר היה גלוי לכל אדם מישראל והברכה יכלה להשאיר את רושמה בלשון התפילות. דוגמה לכך, מתקופה מאוחרת יותר, אתה מוצא בתפילת 'שים שלום' שבחתימת העמידה: 'שים שלום טובה וברכה, חן וחסד... ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך וכו'. הואיל ותפילה זו נתחברה כשכבר היתה התורה מפורסמת, אין ללמוד ממנה כלום על ברכת כוהנים עצמה, ואפשר אפוא שכך הוא גם דינו של אותו מזמור. מכל מקום, זהותו הכוהנית של האיש בעל הלוחיות אינו חורגת מגדר השערה.

ה

מה יכולה התגלית בכתף הינום ללמד על זמנו של המקור הכוהני, שהברכה כלולה בו? ארבעה מקורות קדמו לחיבורה של התורה ועל זמנם של שלושה מהם יש הסכמה כללית במחקר המודרני. מזה למעלה ממאה ושמונים שנה, מאז הופעת עבודת הנעורים המזהירה של וילהלם מ"ל דה-

מביא מנחה (כלשון אבן-עזרא). אלא שלשון היחיד יכולה להיאמר גם אל הרבים, כפי שמוכח משימושי הסגנון האפודיקטי במקרא. וכך מנוסחות כל עשרת הדברות (אנכי ה' אלהיך, לא יהיה לך, לא תעשה וכו') וחטיבות אחרות בתורה ומחוצה לה. משמע שלשון היחיד, כשלעצמה, אינה מוכחת שלא יכלה הברכה להיות מוסכת גם אל הרבים. וראה נות (לעיל, הערה 10), עמ' 58-59.

14 ציטוט זה רומז לשני הפסוקים הראשונים של הברכה, תוך היפוך הסדר, כפי שאפשר לראות להלן:



ההיפוך הכיאסטי הוא סימן למובאה, לפי הכלל המקובל במקרא. השם המפורש נתחלף במזמור באלהים, משום שהמזמור כלול בגוש האלהיסטי של ספר תהלים (פרקים מב-פג). ושים לב שאין מובאה זו דומה להעתקה המקוצרת שעל לוחית הכסף הקטנה. במובאה זו נרמזו שני פסוקי הברכה הראשונים בלבד, אבל הם מובאים בהיפוך כיאסטי. לעומת זאת, לוחית הכסף, אף-על-פי שהושמטו בה שני משפטים פנימיים, מסתיימת בסופו של הפסוק השלישי ('וישם לך שלום') וכך היא מתפרסת על כל הברכה כולה וגם נשמר בה הסדר של במדבר ו כד-כו. סיבת השינויים היא, שבמזמור סז משולבת מובאה מרומזת, כלומר, ציטטה במסגרת ספרותית, בעוד שעל לוחית הכסף מופיעה העתקה ישירה, אף שנתקצרה.



ורטה, (*Disertatio critica* (1805), מוסכם למעשה על הכול שהמקור D, הוא רובו של ספר דברים (דברים א א — לב מז), או החלק העיקרי של אותו מקור, הונח ביסוד הריפורמה הפולחנית של יאשיהו (מלכים ב, כב ג — כג כד) ולא יכול להקדים אותה זמן רב. לגבי המקורות E ו-J, דעת הכול היא, שמבחינה היסטורית קדמו הללו לספר דברים והם השכבות הראשונות בתורה וזמנם — לפחות של אותו חלק מהם הכלול בתורה — הוא תחילת הממלכה המאוחדת. הרביעי הוא המקור הכוהני, P, והוא מיוחד במינו ושונה מכל המקורות האחרים בלשונו, במושגיו, בזיקתו המיוחדת לפולחן, בנטייתו לפרוטרוט טכני, בהנחותיו המשפטיות, בקפדנותו היתירה, בתפיסתו ההיסטורית וכמעט מכל בחינה אחרת. כל כך מיוחד הוא המקור הזה בסימניו, שלא נחלק אדם מעולם אפילו על פסוק אחד אם כוהני הוא או שיש לשייך אותו לאחד המקורות האחרים. אבל זמנו של מקור זה שנוי במחלוקת. ואי אפשר להגזים בחשיבות הנודעת לקביעת המסגרת ההיסטורית של קורפוס ספרותי כזה, משום שכל העברה שלו לתקופה אחרת תחייב לכתוב את תולדות ישראל כמעט מחדש.

מזה יותר ממאה שנה שלטת במחקר המודרני הדעה, שהמסגרת ההיסטורית להתהוות המקור הכוהני היא התקופה שלאחר חורבן בית ראשון, כלומר, השלב הראשון של ימי בית שני ולכל המוקדם — גלות בבל. מבחינה זו נתפס המקור הכוהני כיצירה של היהדות ולא של עם ישראל הקדמון, זה שנעקק מארצו עם החורבן, והתפיסה מתבססת על ההנחה הקודמת, שזוהי ההתגלמותה הקלאסית כדת היסטורית, לא קיבלה את צורתה אלא לאחר חורבן בית ראשון. בהנחה, כשלעצמה, יש מידה של אמת, משום שבימי בית שני אמנם אירע בדפוסי הארגון הציבוריים שינוי ניכר לעומת קודם לכן (והקאנוניזציה של התורה ושל כתבי הקודש היא רק אחד הסימנים לאותו שינוי). אלא שאחד הפגמים היסודיים בהנחה זו הוא הקביעה המוטעית, שהתכונות המציניות את המקור הכוהני הן הן סימני 'היהדות', בעוד שבאמת אין בהן שום עדות ליהדות בהוויתה הבת-רמקראית. סימנים אלה אינם אלא ממאפייניה של הכהונה הירושלמית לפני חורבן בית ראשון. הכהונה, על סגולותיה המיוחדות, נתחלפה לחוקרי המקרא הללו ב'יהדות'. על כל פנים, התפיסה שהמקור הכוהני הוא יצירה מאוחרת של 'היהדות' ולא של עם ישראל הקדמון, קיבלה ביטוי חד ומודגש בעבודת המופת של 'ולהאוזן, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1878, 1882), שטבעה את חותמה על כל האסכולה המקובלת. תפיסה זו מובלטת בהקדמה שהקדים ולהאוזן לחיבורו ואילו חלקו השלישי של אותו חיבור, שיש בו כעין סיכום כללי להשקפת ולהאוזן, נושא את הכותרת המפורשת 'ישראל והיהדות'. עד כדי כך הושרשה במחקר המודרני תפיסת המקור הכוהני כיצירה של 'היהדות', שנעשתה כעין עיקר של תיאולוגיה פרוטסטנטית וכמעט שהועמדה מחוץ לגדר הוויכוח.¹⁵

תפיסה אחרת ביחס לזמנו של המקור הכוהני מצינת כיום את אנשי האסכולה של ירושלים והם רוב מאותם חברי החוג למקרא באוניברסיטה העברית שנוקקו בעבודתם לסוגיה זו. את הצעד הראשון בכיוון זה, במגמה להמחיש את קדמותו של המקור לימי בית שני, עשה פרופ' י' קויפמן

15 הקובע את זמנו של המקור הכוהני לפני חורבן בית ראשון ומעמידו במקביל לנבואה הקלאסית, יפגום את הסדר של התופעות ההיסטוריות ויערער את היחס הדיאלקטי ביניהן, כפי שהוא נדרש באסכולה המקובלת. הקובע את זמנו של המקור הכוהני בתחילת ימי בית שני ומזהה אותו ב'היהדות', גם ניתן לו לדרמות את היהדות כעין אנטי-תיזה לנבואה הקלאסית (שלפי תפיסת האסכולה נתגלגלה אחרי כן בנביא הנצרות).

ז"ל. עלי להטעים, שבעניין זה (כמו בכמה עניינים אחרים) אין אנשי ירושלים מדברים בקול אחד, כפי שהמסתכל מבחוץ עלול לפעמים לדמות. אבל מוטב לי שאדבר בשם עצמי ויכולני לומר, שאין דעתי בסוגיה זו זהה בדיוק לשל "קויפמן וכבר אמרו חז"ל 'ודגלו עלי אהבה' (שיר השירים רבה ב ד). בכירור המסגרת ההיסטורית להתהוותו של המקור הכוהני, מעדיף אני להתבסס לאו דווקא על השיטה שהיתה נקוטה בידי קויפמן וגם מסקנותי ביחס לזמנו של המקור אינן בדיוק אותן שנראו לו.¹⁶ נראה לי, שאין להקדים את זמנו של המקור הכוהני לפני השליש האחרון של תקופת בית ראשון. אבל מבחינה פרגמטית מסכימים אנו, שיש להקדימו לחורבן בית ראשון.

1

האם יש בתגלית של ברכת כוהנים בכתף הינום משום הוכחה לקדמותו של המקור הכוהני לחורבן בית ראשון, כתפיסתם של רוב אנשי ירושלים? אין בכוונתי להקל על עצמי ולא אתפוס מרובה. האמת היא שהברכה עצמה אינה כתובה בלשונו של המקור הכוהני. חמישה צירופי מלים מתחברים לברכה זו ואף אחד מהם אינו קיים בסגנון הכוהני. מתוך אלה, שניים אינם בנמצא במקרא כולו מחוץ לברכת הכוהנים, שלושה מופיעים — כמות שהם, או בצורת ניבים קרובים להם — בלשון המזמורים (אבל, כאמור, לא בלשון המקור הכוהני). משמע שאין זו יצירתם של סופרי המקור הכוהני. הם העתיקו אותה, או שהעלו אותה על הכתב, מן המוכן, כשכבר היתה מגובשת במלותיה.

אלה הם שני הצירופים שאינם במקרא כולו מחוץ לברכת הכוהנים: (1) צירוף הפעלים 'ברך — שמר' נמצא עוד מחוץ למקרא, פעם אחת בלבד, על אחד הפיטסים של חורבת תימן, היא כונתילת עג'רוד: 'יברכך] וישמרך ויהיה עם אדן[נ]י'.¹⁷ בעל הכתובת בכונתילת עג'רוד ודאי נתכוון להביע ברכה, אבל אין ספק שלא שיווה לנגד עיניו את ברכת הכוהנים ואין להניח שהכיר אותה. לעומת זאת מסתבר מאוד, שמעצביה של ברכת כוהנים קלטו צירוף מלים קיים והשתמשו בו כנדבך להתקנת נוסח הברכה. (2) הצירוף 'וישם לך שלום' אינו מוכר אף מחוץ למקרא, אלא אם כן הוא מופיע באופן משני, כחיקוי של לשון הברכה, באחת התפילות (ראה לעיל). בלשון המקרא היה צריך לומר 'ולך יהיה שלום', 'ולך שלום', 'ואתה שלום' וכיוצא באלה. ואם הכוונה היא להרכיב משפט פועלי דווקא, הרי שהפועל ההולם לכאן הוא 'נתן'. השווה: 'ונתתי שלום בארץ' (ויקרא כו ו), 'הנני נתן לו... שלום' (במדבר כה יב), 'ובמקום הזה אתן שלום' (חגי ב ט); וראה גם ירמיהו יד יג.

ואלה הם הניבים והצירופים, המבוססים בצורה זו או אחרת על לשון המזמורים: (3) לצירוף 'יאר ה' פניו אל' השווה: 'האר פניך ונושעה' (תהלים פ ד, ח, כ), 'האירה פניך על עבדך' (שם, לא יז),¹⁸ 'פניך האר בעבדך' (שם, קיט קלה) וכן המובאה בתהלים סז ב. שימוש חוזר בצירוף זה,

16 לנקודה זו השווה, למשל, במאמרי: 'סוגיות מקרא', תרביץ, לח (תשכ"ט), עמ' 115. וראה גם ההערה העקרונית בספרי: 7, p. [Winona Lake, Ind. 1985] Oxford 1978 *Temples and Temple Service in Ancient Israel*.

17 ראה: ד' משל, כונתילת עג'רוד: אתר מקודש מתקופת המלוכה בגבול סיני (קטלוג מוזיאון ישראל, מס' 175), ירושלים תשל"ח, מובאה מן הפיטס השני (עמודי הקטלוג אינם ממוספרים).

18 F. Brown, S.R. : ראה על כך: Driver & C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon*, Oxford 1968, p. 41, Note 2



בהשפעת לשון המזמורים, בא בדניאל ט יז: 'והאר פניך על מקדשך השמים'. שים לב שהארת הפנים של ה' נופלת בכתוב זה לא על האדם החי, כבכל הפסוקים הקודמים, אלא על המקדש. ובקהלת ח א הוא אומר: 'חכמת אדם תאיר פניו', כלומר, הארת הפנים אינה באה מאת ה', כבפסוקים הקודמים, אלא מן החכמה. (4) 'ויחנך' — הפועל אינו בא אף פעם אחת במקור הכהני, אבל הוא מופיע הרבה בלשון המזמורים וגם בחלקים אחרים במקרא. (5) הצירוף 'ישא [ה'] פניו אל פלוני' שונה בעיקרו ובמשמעו מהצירוף 'נשא פני פלוני' ואין לטעות בין השניים. 'ישא... פניו אליך' אינו מופיע במקרא עם ה' כנושא מחוץ לברכת כוהנים, אבל בסגנון המזמורים בא לגבי ה' תכופות לשון הסתרת פנים, שהוא ההיפך מן הצירוף שבברכת כוהנים. כך, למשל: 'ה'... הסתרת פניך' (תהלים ל ח), 'למה פניך תסתיר' (שם, מד כה), 'תסתיר פניך יבהלון' (שם, קד כט) ועוד. הצירוף 'נשא פניו אל פלוני [או אל איזה חפץ]' מופיע במקרא כשהנושא הוא בשר ודם והמשמעות הפשוטה המכוונת בצירוף היא שאותו אדם נתן את עיניו בפלוני והסתכל בו, לאו דווקא מתוך כוונה להביע בכך יחס מיוחד. השווה: 'ואיך אשא פני אל יואב אחיך', כלומר, איך אסתכל בו (שמואל ב, ב כב); 'וישא פניו אל החלון', כלומר, הסתכל וראה (מלכים ב, ט לב). באיוב כב כו ('ותשא אל אלוה פניך') מקבל הצירוף כנראה גון משמעות שונה. ונראה שבאותה משמעות פשוטה המופיעה במקרא מחוץ לספר איוב, המשמעות שלא מובע בה בהכרח איזה יחס אישי, בא צירוף זה גם בברכת כוהנים, אלא שכנושא מופיע בה ה'. רצה לומר, ה' יכוון את מבטו אליך, יסתכל בך — ויתן לך שלום. מתן השלום הוא אפוא פעולה נוספת, משלימה, הנעשית לאחר ההסתכלות ואינה נגזרת ממנה בהכרח. ושוב למדנו, שאין כאן תקבולת אלא ציון של שתי פעולות הנעשות זו אחר זו.

ז

על הסממנים המזמוריים בלשונה של ברכת כוהנים כבר עמדו החוקרים מזמן, וכל דיון בלשון הברכה שלא יתבסס על הכרה זו, יהא פגום בעיקרו.¹⁹ עם זאת אין להגדיר את הברכה כמזמור (כפי שאירע לאי-אלה חוקרים), משום שהמזמורים הם יצירות של שירה ואילו ברכת הכוהנים אינה שירה. צירופי לשון מזמוריים הורכבו בה לנוסח של ברכה והם מקנים לה גון מזמורי, בלא לעשות אותה לא שירה ולא מזמור.

19 לאופי המזמורי הטבוע בברכה ובצירופי הלשון שלה, השווה במיוחד: W.E. Addis, *The Documents of the Hexateuch*, London 1898, p. 391; G.B. Gray, *Numbers* (ICC, 1903), pp. 71-73 כנראה באופי זה, אבל ביקש למצוא בלשון הברכה זיקה לניבים המופיעים בשני מסמכים בבליים: מסמך בנוסח פֶּדֶר מן המאה ה'ט' לפה"ס, שבו מעניק מלך בבל לכוהן סיפאר את ההכנסות מן הכהונה, ומסמך ניאר-רבלי מן המאה ה'ו' לפה"ס, המתאר כיצד גילתה האלה גֶל יחס של חסד לנבואיד. ראה: M. Fishbane, 'Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing', *JAOS*, 103 (1983), pp. 117-118 הובאו ונדונו בספרו של מאפס: Y. Muffs, *Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine*, Leiden 1969, pp. 130/135. פישביין הצביע על כמה ניבים (כגון im-me-ru zi-mu-šu, 'פניו האירו, ארשת פניו האירה'; it-ru-ša bu-ni-šu, 'הפנה את תשומת-לבו [אל הכוהן]'; pa-ni-šu tu-saḥ-ḥi-ram-ma, 'את פניה הפנתה אלי'), אבל הקשר בין אלה לברכת כוהנים הוא לכל היותר כללי ועקיף, באשר יש בהם דמיון כלשהו לסגנון המזמורי, שרושמו ניכר בברכה. יוחנן מאפס לא נתן את המסמכים הללו עניין לא למזמורים ולא לברכת כוהנים ושמה מוטב כך. הנחתו של פישביין, שרושמה של הברכה ניכר בתהלים ד ובנבואת מלאכי א ו — בט (שם, עמ' 116, 118-119), אינה נראית לי. לכל היותר אפשר להצביע על תהלים ד ז: 'נסה עלינו אור פניך ה' כעל צירוף מזמורי שכיצא בו מופיע גם בברכה.

הואיל ואין הברכה כתובה בלשונו של המקור הכוהני והיא יחידה אוטונומית שהובאה על-ידי סופרי המקור מן המוכן. כבר היו שטענו, זמן רב לפני התגלית בכתף הינום, שהברכה היא מלפני חורבן בית ראשון.²⁰ עכשיו שאירעה התגלית ודאי יאמרו, שזו עדות לקדמותה של הברכה ולא לקדמות המקור הכוהני, שהוא מאוחר לחורבן בית ראשון ויוצרו 'יהודים' היו. ואנו נאמר, שהתגלית בכתף הינום מוכחת את קדמותה של ברכת כוהנים לחורבן בית ראשון — אבל גם הגיבוש הספרותי של המקור הכוהני, שהברכה מובאת בו, ודאי קדם לאותו החורבן. במלים אחרות, קדמות הברכה הוכחה בעליל — קדמותו של המקור הכוהני עדיין צריכה להכרעה בסברה ובשיקול הדעת. ובכל זאת, מאחר שהשייכות של נוסח הברכה לימי בית ראשון הוכחה בעליל, ולפי ההנחה היא הנוסח מעין 'סוד', שהשימוש בו מיוחד לחוג הסגור-למחצה של כוהנים, אוסיף ואעיר, שמסתבר להניח שנוסח כזה משובץ בקורפוס שגם הוא קיבל את גיבושו הספרותי בימי בית ראשון, הרבה יותר מאשר לטעון שזכרו של הנוסח נשתמר דרך הזעזועים והתמורות של שעת החורבן עד שהגיע לידעתם של סופרים 'יהודים' בימי בית שני. לאמיתו של דבר, הטענה שהברכה עצמה קדמה לחורבן בית ראשון, אלא שהיא בבחינת 'משקע' במקור הכוהני, אינה אלא דוגמה אחת ממערכת של טענות מקבילות: כל מקום שהחוקרים מן האסכולה המקובלת עומדים בפני עניין שקשה להכחיש את קדמותו, אלא שהוא מופיע במקור הכוהני, מיד הם נחלצים ואומרים שהעניין עצמו ודאי קדום והוא אחד ה'משקעים' שבמקור הכוהני. עניינים כאלה הם, דרך משל, טקסי טהרה מסוימים הכלולים בחוקה הכוהנית ובמיוחד הטקס הדרמאטי של טיהור המקדש ביום הכיפורים (ויקרא טז), כמה סיפורים שאופים הקדום כולט לעין ובמיוחד פרשיות מן החטיבה הקוסמוגונית שבספר בראשית (פרקים א-יא).²¹ מבחינה זו כולט במיוחד מקרהו של ה'חודש', כלומר, ראש חודש, שהוא אחד המוסדות הקדומים ביותר בחברה האנושית ואין לפקפק בעתיקותו בחיי ישראל, מאחר שיש לו זכר מפורש בספרי נביאים ראשונים (שמואל א, כ ה-לד; מלכים ב, ד כג) ואחרונים (ישעיה א יא-יד; סו כג; הושע ב יג; עמוס ח ה ועוד). אף-על-פי כן אין המקורות הקדומים J ו-E מזכירים אותו, גם לא ספר דברים, ומכל מקורות התורה מדובר בו במקור הכוהני דווקא (במדבר י י; כח יא-טו).

עובדות אלו וכיוצא באלו צריכות להזהיר אותנו, שלא מכל הבחינות ניתן להעמיד את מקורות התורה בטור ישר ופשטני של התפתחות, משום שיכול אחד, או יותר, מן המקורות הללו שלא להיות חשוף ליחס דיאלקטי עם המקורות האחרים. ובאשר לזמנו של המקור הכוהני, צריכות העובדות הנזכרות להטות את הכף לצד ההכרה, שמקור זה כמוהו כשאר מקורות התורה, הוא יצירת התקופה שמלפני חורבן בית ראשון. עדותה של התגלית מכתף הינום באה עכשיו ומחזקת הכרה זו.

20 ראה, למשל, גריי (הערה קודמת), שם; נות (לעיל, הערה 10), שם; וכן P.D. Miller jr., 'The Blessing of God', *Interpretation*, 29 (1975), pp. 241-242

21 ראה מה שהעירותי בספרי הנזכר (לעיל, הערה 16), עמ' 5 והמסומן שם.