

אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא' (דב' לב 39): לגלגולה של טענה בפולמוס על תחיית המתים

מאת

יפעת מוניקנדם

לישי, נר זיכרון

מבוא

הקרבה בין מקורות יהודיים ונוצריים מן המאות הראשונות לספירת הנוצרים מונחת ביסוד דיונים רבים בקשר שבין היהדות התנאית והאמוראית ובין הנצרות המתהווה. אחד הנושאים שנדונו בהרחבה הוא תחיית המתים, הן בסקירות נפרדות של הנושא ביהדות¹ ובנצרות² הן בדיונים השוואתיים. מקורה של האמונה בתחיית המתים ויחסה ליהדות הקדומה מחד גיסא³ ולפילוסופיה

* מאמר זה עובד מתוך עבודה שכתבתי בהנחיית פרופ' מנחם קיסטר וד"ר דוד סתרן. תחיית המתים: בין יהודים, נוצרים ופגאנים, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ו. פרופ' קיסטר אף קרא נוסחים שונים של מאמר זה, הערותיו משוקעות בו לכל אורכו, ותודתי לו. תודה נוספת לד"ר ורד נעם, שלא חסכה בהערות והארות למאמר זה ובזמנים אחרים.

1 ראו למשל: G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (HTS, 26), Cambridge 1972; G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung* (AB, 56), Rome 1972; H. Sysling, *Tehiyat Ha-Metim* (TSAJ, 57), Tübingen 1996

2 ראו למשל: C. W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York 1995; J. Hartenstein, *Die zweite Lehre: Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge*, Berlin 2000; G. Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten* (FRLANT, 138), Göttingen 1986; H. E. Lona, *Über die Auferstehung des Fleisches, Studien zur Frühchristlichen Eschatologie* (BZNW, 66), Berlin 1993; C. Farina, 'Die Leiblichkeit der Auferstandenen: Ein Beitrag zur Analyse des Paulinischen Gedankenganges in Kor 15, 35-58', Ph.D. Dissertation, Würzburg University, 1971

3 ראו למשל: C. J. Setzer, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity*, Boston 2004; H. C. C. Cavallin, *Life After Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in Cor. 15*, Uppsala 1974; N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, London 2003; A. F. Segal, *Life After Death: A History of the Afterlife in the Religions of the West*, New York 2004

היוונית מאידך גיסא,⁴ וכן הקרבה בין האמונה היהודית לאמונה הנוצרית בתחיית המתים במאות הראשונות לספירה, שימשו בסיס לדין בקשרים בין הקהילות השונות ובמשמעותם. ההשוואה בין מקורות יהודיים למקורות נוצריים העוסקים בתחיית המתים חשובה לא רק לחקר תולדותיה של האמונה בתחיית המתים והעברתה מקהילה אחת לשנייה, אלא גם להבנת המקורות לגופם. התלמוד מתאפיין בניסוחים אליפטיים ובלשון קשה, ומסירתו בעל פה והגהתו לאחר שנכתב הותירו בו נוסח מפורז ומעורפל. לעומת זאת כתבי אבות הכנסייה, אף שעובדו ונערכו, השתמרו טובה בהרבה מהשתמרותו של הטקסט התלמודי, והם משקפים באמינות גבוהה יותר את מה שנכתב בהם בראשונה. לכן השוואה בין כתבי חז"ל לכתבי אבות הכנסייה עשויה להוסיף לדין הטקסטואלי והפילולוגי ולסייע בפתרון בעיות הנוגעות לנוסח ולעריכה בכתבי חז"ל. גם בכתבי אבות הכנסייה נותרו קשיים פרשניים, הנובעים ממסירה לקויה ומניחוק מההקשר המקורי שבו נאמרו הדברים, והדרשות התלמודיות עשויות להאיר ולהבהיר אחדים מקשיים אלה.

במאמר זה אעסוק בנוסח כפול של מימרה בבבלי. בדיקת המימרה לאור מקבילות מתוך ספרות חז"ל ובעיקר לאור מקבילות חיצוניות אצל אבות הכנסייה עשויה ללמד על היחס בין שני הנוסחים התלמודיים ולהוסיף נדבך לדין בנוסחו של הטקסט התלמודי, טיבו ועריכתו.

שני נוסחי הבבלי

בבבלי סנהדרין ופסחים הובא רצף של מימרות אמוראיות העוסקות בסתירות בפסוקים שענינם העולם הבא ותחיית המתים.⁵ האחרונה שבהן היא דרשה משמו של רבא, שדרש קטע פסוק משירת האיזנו (דב' לב 39) על תחיית המתים. לדרשה זו שתי גרסאות, הנבדלות בלשון ובתוכן בעדי הנוסח השונים, הן של סוגיית סנהדרין הן של סוגיית פסחים:⁶

- 4 ראו למשל: A. J. M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against its Graeco-Roman Background* (WUNT, 44), Tübingen 1987; H. A. Wolfson, 'Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers', K. Stendahl (ed.), *Immortality and Resurrection*, New York 1965, pp. 54-96 (=Harvard Divinity School Bulletin, 22 (1956-1957) pp.5-40)
- 5 מקורו של הרצף במסכת סנהדרין, כפי שניתן ללמוד מהקשרו. הוא מופיע שם כחלק משורה של מימרות אמוראיות העוסקות בפסוקים אסכטולוגיים סותרים, בדומה למימרה הנדונה כאן. גם סופו של הקטע קשור לסנהדרין ולא לפסחים, שכן הוא מסתיים במשפט: 'מכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה, ומיד אחר כך באה שורת תשובות על השאלה 'מניין לתחיית המתים מן התורה'. נראה שפתיחתו של הקטע היא הסיבה להעברתו ממסכת סנהדרין למסכת פסחים. בפתיחה עולא דן בפסוק 'כי הנער בן מאה שנה ימות' (יש' סה 20), ואילו לפני כן מופיעה בפסחים מימרה של רב שמואל בר נחמני, הטוען שצדיקים יחיו מתים ומוכיח זאת ממעשה אלישע באמצעות הפסוק: 'ושמת משענתי על פני הנער' (מל"ב ד 29). אוכור הנער והדין בתחיית המתים הם שגרמו להעברת הקטע על תחיית המתים ממסכת סנהדרין למסכת פסחים.
- 6 בבלי סנהדרין צוטט על פי כתב היד התימני למסכת זו, כ"י ירושלים, יד הרב הרצוג 1. את נוסחו ונוסח שאר העדים למסכת סנהדרין קיבלתי מידי ד"ר מרדכי סבתו, ותודתי לו. לפירוט כתבי היד לסנהדרין ותיאורם ראו: מ' סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ח, עמ' 7-14. למסכת

נוסח ב	נוסח א
רבא רמי: כתיב 'אני אמית ואחיה' וכתיב	רבא רמי: כתיב 'אני אמית
'מחצתי ואני ארפא'. אמר הקדוש ברוך	ואחיה' וכתיב 'מחצתי ואני ארפא'. אי חיזי
הוא: מה שאני ממית אני מחיה, כמו	מחיי אסויי מבעיא? [אם מחיה, יש לכתוב
שמחצתי ואני ארפא. ⁷	שהוא מרפא? אלא כך אמר הקב"ה. מה
	שאני ממית אני מחיה והדר [ואחר] מה
	שמחצתי אני ארפא. ⁸

במקרא חציו הראשון של הפסוק הנדרש – 'ראו עתה כי אני הוא ואין אלהים עמדי' – מדגיש את יחידותו של האל; חציו השני – 'אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל' – מדגיש את כוחו להמית ולהחיות.⁹ עיין בפשט הפסוק מלמד שהמילים 'אני אמית ואחיה' מתארות את

סנהדרין השתמשתי בסימני המקורות של סבתו: T: כ"י ירושלים, יד הרב הרצוג 1; M: כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 95; hebr.: K: כ"י קרלסרוהה, ספריית המדינה 2 Cod. Reuchlin; F: כ"י פירנצה, הספרייה הלאומית המרכזית 7-9 Magl. II. I.; S: דפוס ראשון, שונצינו רנ"ח; Y: ילקוט שמעוני; H: מדרש הגדול; A: הגדות התלמוד, דפוס ראשון, קושטא רע"א. סימני המקורות לפסחים הם: ג: גניזה, כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים ENA 2071.13; B: כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 6; hebr.: ל: כ"י בולוניה, ארכיון המדינה 495; Ebr.: א: כ"י אוקספורד, בודליאנה 23 Opp. Add. fol. (נובאואר 366); T: תימני, כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים. Rab. 1623; ו: כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 109; Ebr.: ז: כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 125; Ebr.: א: כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 134; Ebr.: ד: דפוס ראשון, ונציה רפ"א; מ: כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 95; hebr.: לתיאור כתיב היד ראו: ש"י פרידמן, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין, ניו יורק וירושלים תשנ"ז, כרך נוסח, עמ' 57-69, 73-74; ש"י וולך, פרק אלו עוברין, ניו יורק וירושלים תש"ס, עמ' 276-281. כתיב היד F, T למסכת סנהדרין וכתיב היד ה', ו', ז', א' למסכת פסחים מופיעים באתר <http://jnu1.huji.ac.il/dl/talmud/index.htm>. כ"י מינכן 95, המכונה M במסכת סנהדרין ומ במסכת פסחים, מופיע באתר <http://mdzl.bib-bvb.de/~talmud>. להלן ציינו רק חילופי הנוסח שיש להם חשיבות לדיון.

7 פסחים סח ע"א. זהו הנוסח בכתיב היד לפסחים מ, ו', א'. גם קטע הגניזה לפסחים תומך בנוסח זה. אמנם הוא קרוע במקום זה, אך אין בו די מקום להכניס את כל מילות השאלה המופיעה בנוסח א, וחלק התשובה ששרד בו מצביע על נוסח המתאים לנוסח ב: '...אני מחיה מה שמחצתי...'. כ"י ז' מצייג נוסח מעורב. בפנים הוא תואם את נוסח ב, אך בהערת גיליון נוספה בכתיבה מטושטשת ככל הנראה השאלה: 'השתא אחוי...'. שהיא ניסוח קרוב לשאלה המוכרת מנוסח א: 'אי חיזי מחיי וכו'. הדפוס ממוג את שני הנוסחים וכולל הן את השאלה 'השתא אחוי...'. מנוסח א והן את התשובה 'מה שאני ממית...'. מנוסח ב. בדפוס הבבלי לפסחים ובילקוט שמעוני האוינו נתקמו (שם בחילוף סדר) נוסף המשפט: 'דבר אחר: בתחלה מה שאני ממית אני מחיה, והדר מה שמחצתי ואני ארפא'. משפט זה נוסף על פי ר"י על אתר ד"ה: 'הכי גרסינן'. רש"י ציטט שם את נוסח א של דברי רבא. לגרסאות רש"י שחדרו לנוסח התלמוד ולמקורותיהם הקדומים ראו: ר' נעם, 'מסורות נוסח קדומות בהגות רש"י בתלמוד', סידרא, ז' (תשס"א-תשס"ב), עמ' 109-150.

8 סנהדרין צא ע"ב. זהו נוסח כתיב יד T, H, A למסכת סנהדרין. בשאר כתיב היד לסנהדרין חסר המשפט: 'אי חיזי מחיי אסויי מבעיא', אך התשובה זהה. T הוא נוסח כתב היד התימני לסנהדרין H, נוסח מדרש הגדול, מייצג גם הוא את המסורת התימנית. A, נוסח 'אגדות התלמוד', הוא עד יחיד למסורת ספרדית. עדים אלה, ובפרט המסורת התימנית, תוארו על ידי בכתו כעדים למסורת קדומה של בבלי סנהדרין; ראו: סבתו (שם), עמ' 333-343. בכתיב היד של מסכת פסחים מופיע נוסח זה בשינויים קלים בכתיב יד ב, ל, ת.

9 השוו לפירושו המשתמע מפיסוק הטעמים לפסוק זה, כפי שנדון במאמרו של ר"י זה, 'ראו עתה כי אני הוא לאור המסורה הבבלית', בית מקרא, מח (תשס"ג), עמ' 137-143.

כוחו של האל, השולט על החיים והמוות, קרי שולט על הקיום האנושי.¹⁰ כך עולה גם מבדיקת צירוף זה במקומות נוספים במקרא,¹¹ שבהם הוא מוסב על בשר ודם.¹² אולם אף שפשט הפסוק אינו עוסק ביכולת להחיות מתים, כיוון שהוא כולל את המילים 'אמית ואחיה', הוא אפשר לדרשן לעסוק בתחיית המתים, וכך הובן גם בתרגומים הארץ ישראליים לתורה¹³ ואולי אף בחכמת שלמה.¹⁴

- 10 לדיון במשמעות הפסוק בהקשר המקראי ראו: P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, London 1976, pp. 388-389; S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, Edinburgh 1965, p. 378; G. E. Wright, 'The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deut 32', B. W. Anderson and W. Harrelson (eds.), *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, London 1962, pp. 57-58; E. Baumann, 'Das Lied Mose's (Dt. XXXII 1-43) auf seine gedankliche Geschlossenheit Untersucht', *VT*, 6 (1956), pp. 414-424; C. J. Labuschagne, 'The Song of Moses: Its Framework and Structure', I. H. Eybers et al. (eds.), *De fructu oris sui: Essays in Honour of Adrianus van Selms* (Pretoria Oriental Series, 9), Leiden 1971, p. 97; J. T. A. G. M. van Ruiten, 'The Use of Deuteronomy 32:39 in Monotheistic Controversies in Rabbinic Literature', F. García Martínez et al. (eds.), *Studies in Deuteronomy in Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of His 65th Birthday* (VTSup, 53), Leiden 1994, pp. 223-227 and bibliography in n. 4; P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32* (Oudtestamentische Studiën, 38), Leiden 1996, p. 240, n. 804; J. P. Fokkelman, *Major Poems of the Hebrew Bible*, I, Assen 1998, pp. 124-126; C. H. Williams, *I am He* (WUNT, 113), Tübingen 2000, pp. 46-50 R. Bergey, 'The Song: "האזינו", בית מקרא, יג (תשכ"ח), עמ' 44-45. לדיון בפרק כולו ובתיאורכו ראו גם: R. Bergey, 'The Song (Deuteronomy 32.1-43) and Isaianic Prophecies: A Case of Early Intertextuality?', *JSOT*, 28 (2003), pp. 33-54 and bibliography in n. 9; S. A. Nigosian, 'Linguistic Patterns of Deuteronomy 32', *Biblica*, 78 (1997), pp. 206-224; W. F. Albright, 'Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII', *VT*, 9 (1959), pp. 339-346 L. J. Greenspoon, 'The Origin of the Idea of Resurrection', B. Halpern and J. M. Levenson (eds.), *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*, Winona Lake 1981, pp. 310-313 N. Walker, 'Concerning HÛ and ANĪ HÛ', *ZAW*, 74 (1962), pp. 205-206. ר' פינצ'ובר, 'רבי יהודה אומר: אני והו הושיעה נא, בית מקרא, מא (תשנ"ו), עמ' 168-170.
- 11 ראו למשל: מ"ב ה' 7. לדיון נוסף בביטוי זה ראו: מ' קיסטר, "נעשה אדם": הייחוד בין אחדות לריבוי, סוגיות במחקר התלמוד: יום עיון לציון חמש שנים לפטירתו של אפרים א' אורבק, ירושלים תשס"א, עמ' 32.
- 12 ביטוי דומה מופיע בשירת חנה: 'ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל' (שמ"א ב 6). לטענה כי יש בכך עדות לאמונה מקראית בתחיית המתים ראו: מ"צ סגל, ספרי שמואל, ירושלים תשכ"ח, עמ' יח; גרינספון (לעיל הערה 10), עמ' 313-316; קוולין (לעיל הערה 3), עמ' 23; M. Albani, 'Der Herr Tötet und Macht Lebendig: Er Führt in die Unterwelt Hinab und Wieder Herauf', *Leqach*, 1 (2001), pp. 22-55 בלבד ראו: מ' ויינפלד, 'הטקסט הפאנאני (ארמי בכתב דמוטי) של תהלים כ, 2-8', ארץ ישראל, יח (תשמ"ה), עמ' 136-137; H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis* (KAT, 8, 1), Gütersloh 1973 p. 104. לדיון אחרון בשאלה אם יש במקרא רמזים לאמונה בתחיית המתים ראו: רייט (לעיל הערה 3), עמ' 85-127 ובהפניות בהערות 3-4; קוולין (שם), עמ' 23-31.
- 13 ראו: תרגום נאופיטי: R. Le. Déaut, M. MacNamara and M. Mahler, *Neophyti I*, Madrid 1978, p. 279 ובדומה לכך בתרגום הקטעים: M. L. Klein, *The Fragment-Targum of the Pentateuch According to their Extant Sources*, 1, Rome 1980, p. 229 להצגה סינופטית ולדיון ראו: סיסלינג (לעיל הערה 1), עמ' 242-246 ובאתר <http://call1.cn.huc.edu/> לדיון נוסף ראו: קוולין (לעיל הערה 3), עמ' 186-190; ואן ראוטן (לעיל הערה 10), עמ' 233; M. J. Bernstein, 'The Aramaic Versions of Deuteronomy 32: A Study in Comparative Targumic Theology', P. V. M. Flesher (ed.), *Targum and Scripture: Studies in Aramaic Translations and*

לדרשתו של רבא שני נוסחים עיקריים. בנוסח א הוא מקיש בין שני חלקי הפסוק ושואל מדוע יש לכתוב שהאל מרפא אם הוא מסוגל להחיות מתים, שהרי החייאת מתים קשה מרפואה וממילא כוללת אותה בתוכה. התשובה שהוא מציע פותרת את השאלה באמצעות סידור כרונולוגי של הפעולות: קודם האל יחיה מתים ולאחר מכן ירפאם. נראה כי תשובה זו היא תגובה על אחת מטענות הכפירה בתחיית המתים.

גם בנוסח ב רבא מקיש בין שני חלקי הפסוק, ונשאלת השאלה מה היחס בין 'אני אמית ואחיה' ל'מחצתי ואני ארפא'. והתשובה היא שסוף הפסוק מלמד על תחילתו, כלומר מן הרפואה יש ללמוד על התחייה. לדברי רבא כשם שהאל מרפא את מי שפגע בו, כך יחיה את מה שהמית. תפקיד הכפילות בפסוק ללמד על זהות בין המת לחי, בדומה לזהות שבין החולה לבריאי.¹⁵ לדרשה מספר מקבילות תנאיות שיש בהן כדי ללמד על היחס בין שני הנוסחים של דרשת רבא. מיד לאחר דבריו של רבא בבבלי בסנהדרין ובפסחים באה ברייתא:

Interpretation in Memory of Ernest G. Clarke (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture, 2), Leiden 2002, p. 43; P. V. M. Fleisher, 'The Resurrection of the Dead and the Sources of the Palestinian Targums to the Pentateuch', A. J. Avery-Peck and J. Neusner (eds.), *Judaism in Late Antiquity*, IV (HO, 49), Leiden 2000, pp. 314-315, 322-323

14 צירוף הפעלים להמית ולהחיות גם בפסוקים אחרים יוחס בספרות החיצונית לתחיית המתים. כך למשל הובן בספר חכמת שלמה הפסוק משירת חנה 'ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעלי' (שמי"א ב 6). בחכמת שלמה טו 13-15 מושווה כוחו של האל לכוחו של האדם במילים הבאות: 'כי בידך החיים והמוות ותוריד לשערי שאול ותעל, ואדם כי ימית ברשעתו הרוח היוצאת לא תשוב ואין מתיר נפש נאספה, ואף אי אפשר להימלט מידך' (תרגום מ' שטיין, מהדורת כהנא, א, עמ' תקן; תרגומו תוקן במספר מקומות). ובנוסח היווני: ἄνθρωπος δὲ ἀποκτείνει μὲν τῆ κακία αὐτοῦ ἐξελθὼν δὲ πνεύμα οὐκ ἀναστρέφει οὐδὲ ἀναλύει ψυχὴν παραλημψθεῖσαν τὴν δὲ σὴν χεῖρα Κύριος θανατοῖ καὶ ζωογονεῖ κατὰγει εἰς ἄδου καὶ ἀνάγει: 6 (A. Rahlfs, *Septuaginta*, 2, Stuttgart 1935, p. 370) תרגום השבעים לשירת חנה (שמי"א ב 6): ἀνάγει εἰς ἄδου καὶ ἀνάγει: 6 (Rahlfs, *ibid.*, 1, p. 504) הקרבה באוצר המילים מלמדת שבעל חכמת שלמה הושפע משירת חנה ואולי אפילו ציטט אותה ישירות והסב אותה לעיסוק ביכולת להחיות מתים. נוסף על כך הוא קשר לכאן את המילים: 'ואף אי אפשר להימלט מידך', שמהדהדת בהן לשון הכתוב בפסוקנו 'ואין מידי מציל' (דב' לב 39). ייתכן שיש בכך רמז נוסף לפירוש דב' לב 39 על תחיית המתים. גם בטוביה יג 2, אשר נמצא בעברית בקומראן (4QTobit^e = 4Q200), מצוטט הפסוק משירת חנה: 'אשר הואה[מכה] והואה[מרחם] מוריד עד שאולה תחתיה והואה מעלה מתהום] [ג'דולוה] ומה אשר יפצה מידך' (C. J. Wagner, *Polyglotte Tobit-Synopse* [Abhandlungen der Akademie] der Wissenschaften in Göttingen, 258), Göttingen 2003, p. 199; J. Fitzmyer, '200. 4QTobit^e', M. Broshi et al., *Qumran Cave 4, XIV: Parabiblical Texts Part 2* [DJD, 19], Oxford 1995, p. 70 מהדורת כהנא, ב, עמ' שמא). כיוון שבטוביה מופיע הפסוק כחלק מתיאור שיבת ציון וגאולת העם, אין לדעת אם גם לפי בעל ספר טוביה המילים 'מוריד שאול ויעלי' מוזהות עם תחיית המתים דווקא. לטענה כי בפרק זה העיד בעל חכמת שלמה על תחיית המתים ראו: קוולין (לעיל הערה 3), עמ' 132. עוד להקבלה בין הפסוקים דב' לב 39, שמי"א ב 6, חכמת שלמה וטוביה ראו: U. Schwenk-Bressler, *Sapientia Salomonis als ein Beispiel*, *frühjüdischer Textauslegung*, Frankfurt a.M. 1993, pp. 186-188 רייט (לעיל הערה 3), עמ' 172-173. לטענה כי גם תרגום השבעים פירש את דב' לב 39 על תחיית המתים ראו: קוולין (לעיל הערה 3), עמ' 103. למקורות נוספים ששמי"א ב 6 התפרש בהם על תחיית המתים ראו: בבלי, סנהדרין צב ע"ב; מכילתא דר' ישמעאל, עמלק א (מהדורת הורוביץ, עמ' 178); פסיקתא רבתי ה (מהדורת איש שלום, דף טו ע"א); כא (שם, דף קט ע"ב).

15 רשי' לפסחים על אתר, ד"ה 'כתיב אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא'.

תניא נמי הכי: 'אני אמית ואחיה' יכול תהא מיתה באחד וחיים באחד כדרך שהעולם נוהג?
ת"ל: 'מחצתי ואני ארפא' מה מחיצה ורפואה באחד אף מיתה וחיים באחד. מכאן תשובה
לאומרין אין תחיית המתים מן התורה.

הברייתא דורשת את הפסוק שדרש רבא ומציגה במלואה את הטענה שעמה היא מתמודדת. על
פי הברייתא ניתן להסיק מן המילים 'אני אמית ואחיה' שהאל המית אדם אחד והחיה אדם אחר.
בנוהג שבועולם אדם אחד מת ואחר נולד. על כן שואל הדרשן אם הפסוק מכוון לאחריותו של האל
ללידה ולמוות הרגילים בעולם, או שמא מתואר בו מצב נסי, תחיית המתים.¹⁶ תשובת הדרשן היא
שהפסוק מתאר מצב נסי – את יכולתו של האל להחיות מתים. האל מחיה את האדם שמת, ואינו
ממית אדם אחד ומוליד אדם אחר.

ברייתא זו קרובה יותר לנוסח ב של דברי רבא, בשל התמקדותה בזהות שבין המת לחי והיעדר
החלוקה לשני שלבים כבנוסח א. על כן אפשר לשער שלפני עורך הסוגיה עמד נוסח קרוב לנוסח ב
של דברי רבא, ושהוא צירפו לברייתא. מסקנה זו מעלה ביתר שאת את השאלה מה מעמדו ומקורו
של נוסח א. האם הוא עיבוד או הרחבה של נוסח ב או שמא יש לו מעמד עצמאי?
מקור קדום לדרשה זו מופיע בספרי דברים, על דב' לב 39:

ואן ראו עתה כי אני <אני> הוא – זו תשובה לאומרין אין רשות בשמים
האומר <אין רשות>¹⁷ בשמים משיבין אותו ואו'מרין לו ואין אלים עמד
או שמא אין יכול לא להחיות ולא להמית לא להרע ולא להטיב ת"ל (תלמוד לומר) ראו
עתה וג' אני אמית ואחיה וג' כה אמ' יי' מלך ישר' וגאלו יי' צבאות אני ראשון ואני אחרון
(יש' מד 6; מא 4).

[ב] אני אמית ואחיה (דב' לב 39) – זה אחד שניתן להן רמז לתחיית המתים: אני אמית
ואחיה. תמות נפשי מות ישרים (במ' כג 10). יחי ראובן ואל ימות (דב' לג 6). יחינו מימים
(ה' ו 2). שומע אני מיתה <באחד> וחיים <באחד> ת"ל מחצתי ואני ארפא – <כדרך>
שמכה ורפואה <באחד> כך מיתה וחיים <באחד>.¹⁸

16 רש"י לסנהדרין על אתר, ד"ה 'כדרך שהעולם נוהג'.

17 נשמט בכ"י אוקספורד, בודליאנה (Bodl. Or. 150; Uri 119) Marshall Or. 24 (נויבאוואר 151/5), והושלם על ידי
כהנא במהדורתו לטקסט על פי שאר כתבי היד. פינקלשטיין הגיה את המילים 'אין רשות' ותיקן 'ישתי רשויות',
משום שנוסח זה תואם את התשובה ואת המקבילות; ראו: מהדורת פינקלשטיין, עמ' 379, הערה 8. אלא שנוסח
זה מופיע רק בילקוט שמעוני ובהגהות ר' סולימן אוחנא, בעוד בכל שאר עדי הנוסח כתוב 'אין רשות'. כהנא,
שהעדיף את הנוסח 'אין רשות', העיר שהנוסח צריך עיון. ראו: מ' כהנא, 'דפים מן המכילתא לדברים' פרשת
האזינו וזאת הברכה', תרביץ, ג' (תשמ"ח), עמ' 191, הערה 13. כיוון שאין עדים ישרים התומכים בגרסה 'שתי
רשויות', וכיוון שבקטע זה נקטע בכיר כתבי היד לספרי דברים, כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית Ebr. 32.3, ואף
אין בידינו קטעי גניזה, נראה שיש לקבל את הנוסח המופיע בכל עדי הנוסח הישרים, למרות הקושי שבו.

18 ספרי דברים שטט, צוטט מתוך: כהנא (שם), עמ' 191-193. וראו: מהדורת פינקלשטיין, עמ' 379. תוספות שנוספו

בחלק א מופיעות שתי טענות כפירה הנוגעות לקיומו של האל ולכוחו: אין אל, ואין בכוח האל להמית ולהחיות.¹⁹ הקשר בין הטענות הללו לדב' לב 39 ברור ומתאים הן לפשט הפסוק, העוסק באחדות האל ובכוחו, הן למטען הדרשני שלו, היהודי הנוצרי. במכילתות לשמות פסוק זה משמש בדרשה אנטי-דואליסטית,²⁰ ואבות הכנסייה ציטטו אותו בפולמוס עם טענות מרקיוניסטיות וגנוסטיות – שעל פיהן אל אחד הוא המקור לטוב ואל אחר מקור לרע – כאסמכתא לטענתם כי אותו האל אחראי לטוב ולרע גם יחד.²¹

- ביד אחרת או בידי כהנא סומנו בסוגריים מוויים. תוספות והשלמות שלי סומנו בסוגריים מרובעים, למעט השלמות מראי מקום, שנספו בסוגריים עגולים.
- 19 מרבית החוקרים שהתייחסו לדרשה זו ראו בה דרשה אנטי-דואליסטית, על פי נוסח הדרשה אצל פינקלשטיין – 'שתי רשויות' (ראו לעיל הערה 17), ולא התייחסו לנוסח של כתבי היד. לדיון במקור זה ראו: A. F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism* (SJLA, 25), Leiden 1977, pp. 84-89; H. W. Basser, *Midrashic Interpretations of the Song of Moses*, New York 1984, pp. 84-89; A. Marmorstein, 'The Doctrine of the Resurrection of the Dead in Rabbinic Theology', *AJT*, 19 (1915), pp. 582-583 (=idem, *Studies in Jewish Theology*, London 1950, pp. 150-151); idem, 'The Unity of God in Rabbinic Literature', *HUCA*, 1 (1924), p. 488; idem, 'The Minim in Sephoris and Tiberias in the Second and Third Centuries', A. Büchler (ed.), *Studies in Jewish History*, Oxford 1956, p. 201; idem, 'The Background of the Haggadah', *HUCA*, 6 (1929), p. 201.
- עמ' 241-235.
- 20 מכילתא דר' ישמעאל, שירה ד מהדורת הורוביץ, עמ' 129-130; ובחדש ה (שם, עמ' 219-220); מכילתא דר' שמעון בר יוחאי לשמ' טו 3 (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 81). כן ראו: ואן ראוטן (שם), עמ' 227-241.
- 21 ראו: סגל (לעיל הערה 19), עמ' 252-255 והערה 20. לדוגמאות ראו: טרטוליאנוס, נגד מרקיון 1, 16, 4 (R. Braun, 1991, עמ' 92); שם, 3, 24, 1 (שם, ג [SC, 399], פריז 1994, עמ' 202-203); שם, 2, 14, 1 (שם, ב [SC, 368], פריז 1991, עמ' 64-65); R. Braun, *Tertullien, Contre Marcion*, IV [SC, 456], Paris 2001, pp. 64-65; [483], פריז 2004, עמ' 228-229). לדיון ראו: סגל (שם), עמ' 241-243. טרטוליאנוס השתמש בפסוק זה גם על מנת לחזק את הנדרפים על אמונתם: ראו: טרטוליאנוס, בריחה 2, 3 (V. Bullhart, *Quinti Septimi Florentis*), Vienna 1957, p. 22; *Tertulliani opera* [CSEL, 76], Vienna 1957, p. 22; אצל אבות הכנסייה אחריו. ראו למשל: אוריגנס, דרשות על לוקס 16, 4-5 (M. Rauer, *Origène Homélie*), Paris 1998, pp. 240-243; M. Borret, *sur S. Luc*, trs. H. Crouzel et al [SC, 87], Paris 1998, pp. 240-243; *Origène. Contre Celse*, II [SC, 132], Paris 1967 pp. 348-353; M. Marcovich, *Origenis Contra Celsum* J. Scherer, *Entretien D'origène avec* 4-2 הרקלידס (libri VIII [VCSup, 54], Leiden 2001, p. 102; *Héraclide* [SC, 67], Paris 1960, pp. 58-63; R. J. Daly, *Origen Treatise on the Passover and Dialogue of Origen with Heraclides and his Fellow Bishops on the Father, the Son, and the Soul* [ACW, 54], New York 1992, pp. 59-60); כן ראו: אוריגנס, ירמיהו 1, 16 (P. Husson et P. Nautin, *Origène Homélie*), Paris 1976, pp. 232-233; J. C. Smith, *Origen. Homilies on Jeremiah; Homily sur Jérémie* [SC, 232], Paris 1976, pp. 232-233; J. C. Smith, *Origen. Homilies on Jeremiah; Homily on I Kings 28* [The Fathers of the Church, 97], Washington D.C. 1998, pp. 20-22; אוריגנס מסביר במפורש שאין הוא מקבל את הפירוש הגנוסטי הרואה בפסוק זה עדות לדואליזם, אלא יש להבינו כעדות לתחיית המתים. למקומות נוספים שפסוק זה מופיע בהם ראו בדברי מורוהו של אוריגנס, קלמנט מאלכסנדריה, פרוטרפטקוס 79, 1 (C. Mondésert, *Clément D'Alexandrie, Le Protreptique* [SC, 2], Paris 1976, p. 145; A. Boulluc, *Clément D'Alexandrie, Les Stromates* [SC, 278], Paris 1976, p. 145); סטרומטה 5, 126 (B. Rehm, *Die Pseudoklementinen, II: Recognitionen, in* 43, 2 (1981, pp. 226-229); *Rufins Übersetzung* [GCS, 51], Berlin 1965, p. 77; T. Smith, 'The Recognition of Clement' [ANF, VIII], Grand Rapids 1986, p. 109). לתיאור כוחותיו המנוגדים של האל ראו: פסידו קלמנט, דרשות 17, 4; 20, 3

חלק ב נפתח בציטוט ארבעה פסוקים שיכולים ללמד על תחיית המתים, ביניהם דב' לב 39. בהמשך נדרש פסוק זה באופן עצמאי. במילים 'שומע אני מיתה באחד וחיים באחד' משתקפת הטענה שלא אותו אדם שמת קם לתחייה, אלא אחד מת ואחר נולד. בתגובה טוען הדרשן שהפסוק מתאר מצב שבו אותו אדם עצמו מת וקם לתחייה, ומוכיח את טענתו מהיקש של המילים 'מחצתי ואני ארפא' למילים 'אני אמית ואחיה'. כשם שבפציעה וברפואה מדובר באותו אדם עצמו, שכן האדם הזקוק לרפואה הוא האדם שנפצע, כך במוות ובתחייה זה שמת הוא זה שיקום לתחייה.²² האם גם שתי הגרסאות של דרשת רבא בתלמוד הן שני ניסוחים שונים לטענה שהמת הוא זה שיחיה, ושאינן מדובר בשני אנשים שונים? טענה זו אינה מתפרשת בדברי רבא, אבל ניתן לקרוא בין השיטין לפי שני הניסוחים. אם נפרש כך, כי אז על פי נוסח א בעיית הזהות נפתרת באמצעות סידור כרונולוגי של הפעולות, ועל פי נוסח ב הבעיה נפתרת באמצעות היקש הרפואה להחייאה. אם אמנם מקפלים שני הניסוחים טענה אחת, הרי נוסח א הוא הרחבה של נוסח ב. מסקנה זו

B. Rehm, *Die Pseudoklementinen*, I: *Homilien* [GCS, 42], Berlin 1953, pp. 230-231, 269; J. Donalson,

(*'The Clementine Homilies'* [ANF, VIII]. Grand Rapids 1986, pp. 318-319, 339-340

22 ההקשר שהדרשה מופיעה בו יכול לרמוז שגם הדרשה העוסקת בתחיית המתים מבוססת למעשה על דרשה אנטי־דואליסטית. עד כה הסברתי את המילה 'באחד' כמכוונת לאדם. אולם אם היא מכוונת לאל, מתקבלת טענה דואליסטית – אל אחד ממית ואחר מחיה. כנגד זאת טוען המדרש שמדובר באותו אל עצמו, ונסמך על דב' לב 39, שבו האל הוא שממית והוא שמחיה. הבנה זו תיתכן רק אם משמיטים את סיום הדרשה, קרי ללא המילים 'כדרך שמכה ורפואה באחד כך מיתה וחיים באחד', שעל פיהן ברור שמדובר באדם אחד ולא באל אחד. לכאורה ייתכן שלפנינו דרשה אנטי־דואליסטית מוקדמת שנוסף עליה משפט הסבר שהסב אותה לדרשה על תחיית המתים, אלא שאין בידינו עדות לנוסח שבו המשפט האחרון חסר. חוסר הבהירות נעלם במכילתא המקבילה לדברים שפרסם כהנא, העוסקת בזהות בין המת והחי בלבד; ראו: כהנא (לעיל הערה 17), עמ' 190-192. לעומת זאת הדרשה בקהלת רבה, שתידון להלן, אינה בהירה בנקודה זו. הירשמן ציין במהדורתו לקהלת רבה שבמדרש הגדול ובמקומות נוספים מופיע נוסח שונה: 'שלא יהו אומרין אחד המית ואחד החיה' (מהדורת הירשמן, א, עמ' 26). מנוסח זה אין להכריע אם המילה 'אחד' מכוונת לאדם שהומת והוחיה, או לאל שממית ומחיה. הכפילות מופיעה גם אצל אבות הכנסייה. טרטוליאנוס הציג רשימת הוכחות מקראיות לתחיית המתים וחתם אותן בדרשה הבאה: *Sunt et quaedam ita pronuntiata ut allegoriae quidem nubilo careant, nihilominus tamen ipsius simplicitatis suae sitiunt interpretationem, quale est apud Esaiam [sic!]. Ego occidam et vivificabo. Certe postea quam occiderit vivificabit: ergo per mortem occidens per resurrectionem vivificabit. Caro est autem quae occiditur per mortem: caro itaque et vivificabitur per resurrectionem. Certe si occidere carni animam eripere est, vivificare, contrarium eius, carni animam referre est, caro resurgat necesse est, cui anima per occisionem erepta referenda est per vivificationem* (תרגום: יש גם [פסוקים] כאלה שמפורשים כל כך שלמעשה אין בהם כל ערפול של אלגוריה, ובכל זאת הפשט שלהם צמא לפרשנות. כך הוא מה שנכתב בישועה: 'אני אמית ואחיה'. ברור שאחרי שהמית, יחיה. לכן זהו ההורג באמצעות המוות, יקים באמצעות התחייה. ובכן הבשר הוא זה שנהרג באמצעות המוות, וכך גם הבשר הוא זה שיוקם באמצעות התחייה. ודאי שאם להרוג פירושו לקרוע את הנפש מהבשר, הרי להחיות הוא ההפך מכך, להחזיר את הנפש לבשר. הבשר יקום בהכרח; למי שנפשו נקרעה באמצעות הריגה, היא תוחזר באמצעות החייאה (טרטוליאנוס, תחייה 28, 7-5 E.] השתמש טרטוליאנוס במודוס פעיל (vivificabit; occidens), ונושא המשפט הוא האל, הוא זה שממית ומחיה. בהמשך מופיעים אותם שורשים במודוס סביל, והם מוסבים על האדם, שעל מותו ותחייתו מדובר. לפיכך אפשר להבין את תחילת דברי טרטוליאנוס כטענה אנטי־דואליסטית, המזוהה את האל ההורג עם האל המחיה, ואת המשך דבריו כטענה התומכת בתחיית המתים.

מתחזקת לאור הקרבה בין נוסח ב לברייתא התוכפת, המלמדת על עדיפותו של נוסח ב. מנגד, אפשר ששני הנוסחים מבטאים היגדים נבדלים שאינם תלויים זה בזה. במקרה זה יש לבדוק מה ההבדל בין שתי הטענות.

שאלות נוספות העולות ממקור זה נוגעות ליחס בין הטענה המובעת ובין הדרשה. האם הדרשה משקפת טענה עצמאית שהושמעה בפולמוס על תחיית המתים והוסמכה מאוחר יותר אל הפסוק, או שמא נולדה מתחילתה כפרשנות על הפסוק? ואם מדובר בדרשה על פסוק, האם נלמד מכך שהטענה כוונה לדיון פנים-יהודי במהותה של תחיית המתים, או שמא היא משקפת דיון עם קבוצות חיצוניות? האם ניתן להקביל בין דברי רבא לטענות אחרות שנאמרו באותה תקופה ולעגן את דבריו במקורות חיצוניים? האם היו עוד מי שהשמיעו טענות כאלה או הגיבו עליהן? כדי לענות על שאלות אלה, יש לבחון טענות דומות בספרות היהודית והנוצרית בת התקופה, העשויות להאיר את מקורות חז"ל באור חדש.

אחרים המית ואחרים החיה

סדר הפעולות המהווה בנוסח א של דברי רבא פתרון לקושי בדב' לב 39, היינו קימה לחיים ולאחריה רפואה,²³ הובא לראשונה כתיאור של תחיית המתים במקור יהודי מתחילת המאה השנייה לסה"נ – בספר חזון ברוך הסורי.²⁴ המחבר שואל את האל על תחיית המתים ובתוך כך חושף את הדעות השונות בסוגיה זו בזמנו:

ועוד אבקש ממך ה' צבאות ואבקש רחמים מעושה כל. באיזה דמות יחיו אלה החיים ביומך או כיצד יוותר זימן לאחר מכן. האם יקחו את דמותם הנוכחית? האם ילבוש את אותם האברים האזוקים אשר חטאיהם במ כעת ובהם חטאיהם נשלמו או שמא תשנה את [האיברים] אשר היו בעולם כאשר [תשנה] את עצם העולם?
ויען ויאמר אלי: שמע ברוך את הדבר הזה וכתוב על זיכרון לבך את כל אשר תלמד. השב תשיב אז הארץ את המתים אשר היא מקבלת כעת לשמרם ומאומה לא תשנה בדמותם, כפי שקיבלה אותם כן תשיבם וכפי שמסרתים לה כן תקימם. כי אז יתבקש להראות לחיים כי המתים קמו לתחייה ובאו אלה שהלכו. וכאשר המכירים זה את זה היום יזהו איש את רעהו, יתחזק הדין, ויבואו הדברים אשר נאמרו קודם לכן. והיה אחר יום התחייה, אז תשתנה דמות החטאים ואף שבח הזכאים.²⁵

23 סדר פעולות זה מופיע גם בתחילת הסוגיה בסנהדרין צא ע"ב, כתשובה על הסתירה בין שני פסוקים (יר' לא 7 ויש' לה 6), ואינו נוגע שם לכפירה בתחיית המתים או לשאלת הוהות בין המתים והחיים.

24 לסקירת מחקר אחרונה בשאלת תיאורו של ברוך הסורי ראו: R. Nir, *The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch*, Leiden 2003, pp. 1-15 esp. nn. 9-10; G. S.

Oegema, *Jüdische Schriften aus hellenistische-römischer Zeit*, V, Gütersloh 2001, pp. 58-75

25 חזון ברוך א מט"ג *The Old Testament in Syriac*, IV, 3, Leiden 1973, pp. 26-27; תרגום א' כהנא, מהדורת

ברוך שואל כיצד ישובו המתים: האם דמותם תהיה כפי שהיו טרם מותם, או שמא ישתנו? שאלה דומה הופיעה לפני חזון ברוך, באיגרת אל הקוריאנים,²⁶ וגם אחריו, במקורות יהודיים ונוצריים.

ברוך נענה בתשובה דומה לזו שבנוסח א של דברי רבא, אך נוסף בה מסר חינוכי: המתים ישובו כפי שהיו בחייהם ואז יירפאו, וזאת כדי להראות שמי שמת הוא מי שקם לתחייה. מסר זה מכוון לשאלה שכלל לא נשאלה: כיצד נדע שמי שמת הוא מי שקם לתחייה?

ניתן להבין שאלה זו בשתי דרכים. זו עשויה להיות שאלה קנטרנית, המשקפת כפירה בתחיית המתים. השואל סובר שלא תינתן תחיית המתים ומבקש להוכיח את טענתו באמצעות ההבדל בין המת שהיה חולה לאדם הבריא שקם לתחייה. אולם אפשר גם שזו שאלה תמימה הנובעת מהתעניינות בתהליך תחיית המתים וברפואתם של אנשים לאחר מותם. במקרה זה אין היא משקפת כפירה בתחיית המתים אלא דיון פנימי, ובעל חזון ברוך הוסיף לתיאור התחייה מסר חינוכי, שנועד לחזק את תלמידיו באמונה בתחיית המתים.²⁷

בימי ברוך כפרו מספר קבוצות, בתוך היהדות ומחוצה לה, בתחיית המתים. ביהדות כפרו בתחיית המתים הצדוקים, כפי שהם מתועדים בברית החדשה²⁸ ובכתבי יוספוס,²⁹ אך אין בידינו מקורות המפרטים את עיקרי תורתם. מחוץ ליהדות כפרו בתחיית המתים הגנוסטיקאים וקבוצות פגניות אחרות. בין אם היו דברי חזון ברוך במקורם תשובה על כפירה בתחיית המתים, ובין אם לאו, בכל מקרה יכלו לשמש בפולמוס כזה, ועל כן עולה השאלה אם נעשה שימוש בתשובה דומה בפולמוס דומה.³⁰

26 כהנא, א, עמ' שפח (בשינוי). תודתי נתונה לפרופ' מיכאל סוקולוף, שדן עמי בתרגומו של קטע זה מסורית. כך נשאל פאולוס: זכי יאמר איש איך יקומו המתים וכשישובו מה גופם? (האיגרת הראשונה אל הקוריאנים טז 35 [תרגום דליטש]). מניסוח השאלה לא ניתן להסיק מהי הטענה שביסודה.

27 לדיון נוסף במקור זה ראו: ניר (לעיל הערה 24), עמ' 161-164; R. Bauckham, *The Fate of the Dead: Studies* (NTSup, 93), Leiden 1998, p. 283; F. J. Morphy, *The Structure and Meaning of Second Baruch* (SBLDS, 78), Atlanta 1985; D. J. Harrington, 'Afterlife Expectations in Pseudo-Philo, 4 Ezra, and 2 Baruch and Their Implications for the New Testament', R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire (eds.), *Resurrection in the New Testament. Festschrift J. Lambrecht*, Leuven (לעיל הערה 13), 2002, pp. 30-32; J. J. Collins, 'The Afterlife in Apocalyptic Literature' עמ' 130-131; לונה (לעיל הערה 2), עמ' 14-15; קוולין (לעיל הערה 3), עמ' 87-91; ניקלסבורג (לעיל הערה 1), עמ' 84-85; שטמברגר (לעיל הערה 1), עמ' 87-91.

28 לוקס כ 40-42; מתי כב 23-33; מרקוס יב 18-27; מעשי השליחים ד 2; כג 8.

29 J. J. Kilgallen, 'The Sadducees and Resurrection from the Dead: Luke 20, 27-40', *Biblica*, 67 (1986), pp. 478-495; E. Main, 'Les Sadducéens et la Résurrection des Morts', *RB*, 103 (1996), pp. 411-432 and bibliography in nn. 3-4 (הערה 3), עמ' 193-196; סטור (לעיל הערה 3), עמ' 23-36.

30 שאלת הזהות בין המתים ובין הקמים לתחייה נרמזת במקור קדום מחזון ברוך הסורי. בחזיונות הסיביליות, טקסט יהודי הלניסטי המתוארך למאה הראשונה לסה"נ, מופיע התיאור הבא: 'אכן כאשר ייהפך הכול לעפר ואפר ואלהים יעם את האש הגדולה אשר הציית, אז ישוב אלהים בעצמו ליצור את עצמות האדם ועפרו, ויקים אנשים עוד הפעם כמו שהיו מלפנים' (חזיונות הסיביליות ד 179-182, J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina* (GCS, 8),

בדרשה על דב' לב 39 בקהלת רבה נדונה שאלה דומה לזו שבחזון ברוך:

ר' לוי ור' יעקב גרולאה בשם ר' חנינה כדור הולך כן דור בא³¹ הלך חגר בא חגר הלך סומא בא סומא שלא יהו אומרין אחרים המית ואחרים החיה 'אני אמית ואחיה'.
'ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי אני אמית ואחיה' (דב' לב 39) מי שאומ' את החמורה אומ' את הקלה 'אני אמית ואחיה' הרי חמורה כל שכן 'מחצתי ואני ארפא' שהיא קלה ממנה אלא שאני מעמיד אותן במומיהן שלא יהו אומרין אחרים המית ואחרים החיה 'אני אמית ואחיה מחצתי ואני חוזר ומרפאן'.³²

ר' חנינה מצטט את הטענה שהאנשים שהחיה האל אינם אותם האנשים שהמית כיוון שאנשים אלו, שהיו לפני מותם בעלי מום, שבו בריאים. הוא מסביר שכדי למנוע אפשרות לטעון כך יקומו המתים לתחייה במומיהם, ורק לאחר מכן ירפא אותם הקב"ה. כהוכחה לסדר הדברים הוזה מצטט ר' חנינה את דב' לב 39 ודורש אותו בדומה לנוסח א של תשובת רבא בבבלי: אם האל יכול להחיות מתים, ודאי שהוא יכול לרפאם, אך כאמור הרפואה נדחית לאחר התחייה.³³
הטוענים אינם מזוהים כאן בשמם, אך שלא כבספר ברוך, כאן יש מקום לשער שהדברים יחסו לקבוצה חיצונית. בנוסח קהלת רבה שלפנינו הטוענים מזוהים בפועל הסתמי 'אומרין', אך

[Leipzig 1902, pp. 101-102]; תרגום י' ריידר, מהדורת כהנא, ב, עמ' תט"ז-ת"ט (בשינוי). על פי תיאור זה בתחיית המתים יקומו בני האדם כפי שהיו. ייתכן שהדברים כונו כנגד טענת כפירה שעל פיה מי שיקום לא יהיה כפי שהיה, אולם אין הכרח לטעון שהם מלמדים על טענה שהמתים ישובו כפי שהיו בחייהם, קרי חולים ופגועים. על כן אין לראות בטקסט זה מקור קדום מברוך הסורי לטענה זו. לתיארוך חזיונות הסיביליות ראו: J. J. Collins, 'The Development of the Sibylline Tradition', W. Haase (ed.), *Hellenistisches Judentum in römischer Zeit, ausgenommen Philon und Josephus* (ANRW, II [Principat], 20 [Religion]), Berlin 1987, pp. 427-429 לביבליוגרפיה נוספת בנוגע לתיארוך ראו שם, הערה 28. לסיכום אחרון ראו: מ' תובל, 'החזון הסיבילי הרביעי והאודה ליהדות בעקבות חורבן הבית', עבודה סמינריונית מחקרית, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, עמ' 33-37. למקורו של חזיון זה ראו: J. J. Collins, 'The Place of the Forth Sibyl in the Development of the Jewish Sibyllina', *JJS*, 25 (1974), pp. 365-380; D. Flusser, 'The Four Empires in the Fourth Sibyl and the M. Hengel, 'Messianische Hoffnung und politischer Weshu: Book of Daniel', *IOS*, 2 (1972), pp. 148-175 "Radikalismus" in der jüdisch-hellenistischen Diaspora', D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, August 12-17, 1979, Tübingen 1983, pp. 655-686, no. 2

על פי: 'דור הלך ודור בא' (קה' א 4).

קהלת רבה א, ב (מהדורת הירשמן, עמ' 35-36). ראו את המקבילות לקטע זה: קהלת וזטא א, ד; תנחומא ויגש ט; בראשית רבה צה, מו (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 1185-1186). פרשות צה"צו המופיעות בדפוסים לבראשית רבה אינן מעיקר המדרש אלא הן תנחומא. הן אינן מופיעות בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 30 ebr. בכתב יד מן הגניזה שפרסם סוקולוף, בכינוי כתב יד 11, השתמרה פרשה זו, אולם פרשה צה נעדרת ממנו, ואין תיעוד נוסף בגניזה לפרשה צה (ראו: מ' סוקולוף קטעי בראשית רבה מן הגניזה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 176-183; בראשית רבה [מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 1185], הערות לפרשה צה; שם, במבוא, עמ' 103-104). לדין נוסף במקור זה ראו: מרמורשטיין, דוקטרינה (לעיל הערה 19), עמ' 153-154.

לדין נוסף ראו: G. Stemberger, 'Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur', *Kairoi*, n.s. 15: 255-257 (1973).

במקבילה בקהלת זוטא הם מכונים 'אומות העולם', ובתנחומא שבבראשית רבה – 'רשעי עולם', כינוי השמור ללא יהודים. הזהות בין הטוענים בקהלת רבה ובין קבוצה לא יהודית מתחזקת כאשר משווים את האמור בקהלת רבה לדברים דומים שהשמיעו באותה תקופה אומות העולם. הטענה שאם האדם חוזר בריא אין הוא אותו האדם שמת, הטרידה את הנוצרים בתקופה שלאחר ברוך הסורי, במאה השנייה והשלישית לסה"נ,³⁴ והם ציטטו בהרחבה את הטענה הזאת, ואף מפי הכופרים עצמם. בשנת 197 לסה"נ פרסם טרטוליאנוס את חיבורו 'מאמר על תחיית המתים',³⁵ ובתחילתו הציג את שאלות הכופרים בתחיית המתים:

האם אפוא אתה, אדם מלומד, רוצה לטעון שלאחר [בשר] זה יינתק ממבטך, ממגעך ומזיכרוןך, הוא עתיד לשוב אי פעם לשלמות מכיליון, ליציבות מְשֻׁבֵּר, לְמַלְאוֹת מְרִיק, ומהיעדר לדבר מה של ממש? ועוד, [טענתך כוללת] גם את אלו השבים מהאש, מהגלים, מקיבות חיות הפרא ולועות הציפורים, וממעי הדגים, ומשיני הזמן בשל תאוותם שלהם. אבל אם כן, האם ניתן לצפות שאותו [בשר] פגום, כמו זה של הנכה, שתום העין, העיוור, המצורע והמשותק יחזור למצבו הקודם, אף שלא ישוב בשמחה? או שיהיו שלמים, כך שיחששו לסבול שוב באותו אופן?

מהי אפוא אחריתו של הבשר? האם לא ישוב להשתעבד לכל הנחוץ לו, ובראש ובראשונה לזלילה ולסביאה? האם ניאלץ לשחות בעזרת הריאות? לשמור על חום הגוף בעזרת בני המעיים? ולא נתבייש באיברי המין שלנו, ונעבוד בכל איברי גופנו? האם ישובו הפצעים, החבורות, החום, הפודגרה והמוות?³⁶

טרטוליאנוס הציג שאלה דומה לזו שנשאלה במקורות יהודיים: האם המתים ישובו בריאים או חולים ופגועים כפי שהיו במותם? על פי טרטוליאנוס שאלה זו כוללת למעשה שני מצבים: מצב שבו גוף הושחת במותו, בשל נסיבות המוות,³⁷ ואפילו לאחר מותו, בשל ריקבון טבעי, ומצב שבו

34 לסיכום חלקי של שאלה זו במקורות נוצריים ראו: וולפסון (לעיל הערה 4), עמ' 17-18.

35 עוד על תורת טרטוליאנוס ראו: C. Moreschini, 'Polemica antimarcionita e speculazione teologica in Tertulliano', G. May and K. Greschat (eds.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung: Vorträge der internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz* (TUGAL, 150), Berlin 2002, pp. 22-27. תודתי נתונה לד"ר קלאודיה רוזנצוויג-קופפר, שסייעה לי בתרגום מאמר זה מאיטלקית. וכן ראו: E. Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge 1997, pp. 214-224; E. Evans, *Tertullian's Treatise on the Resurrection*, London 1960, pp. xi-xxiii. הערה 3, עמ' 133-143; רייט (לעיל הערה 3), עמ' 510-513.

36 טרטוליאנוס, תחייה 4, 3-6 (מהדורת אוונס [לעיל הערה 12], עמ' 12-15). תודתי נתונה לפרופ' אסתר כהן ולד"ר יוסף ליברון, שדנו עמי בתרגומם מלטינית של קטע זה והקטעים הבאים מאת טרטוליאנוס ומיניקווס פליקס.

37 מ' קיסטר, 'אחור וקדם: אגדות ודרכי מדרש בספרות החיצונית ובספרות חז"ל', י' לוינסון, י' אלבוים וג' חונך רוקם (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט: קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאות לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשס"ז, עמ' 231-234. בראשית הנצרות עשוי היה קישור זה לקבל משנה תוקף על רקע המציאות ההיסטורית. הנוצרים נרדפו על אמונתם, ובמותם לא נותרה

גוף נפגע עוד בחייו בשל נכות כלשהי. הכופרים שואלים גם אם לאחר שובו יהיה הבשר חשוף שוב לתאוות ולכאבים גופניים, או שמא הגוף יהיה שונה. טרטוליאנוס שב והזכיר שאלה זו בהמשך המאמר,³⁸ ושם השיב עליה:

ועתה, ההתחכמות הנפוצה של הכפירה. אם, הם שואלים, אותה מהות [substantia] עצמה תשוב, בצורתה ועם מאפייניה ואיכויותיה, הרי תשוב גם עם שאר המאפיינים הייחודיים לה. ואז העיוורים, הנכים והמשותקים, וכל מי שנפטר עם סימנים אחרים, גם ישובו כן.³⁹

בניסוח זה נוסף על שאלת הכופרים נימוק לטענתם: אם הנוצרים טוענים כי אותו בשר עצמו ישו, הרי עליו לשוב עם אותם מאפיינים גופניים שהיו לו בחייו, ובכלל זה נכויותיו ופציעותיו.⁴⁰ אך מיהם הכופרים שאליהם כוונו דבריו של טרטוליאנוס?

מינוקיוס פליקס, אשר כתביו קשורים קשר הדוק לכתביו של טרטוליאנוס,⁴¹ הציג בספרו 'אוקטוויוס' דיאלוג בין אוקטוויוס, המייצג את הנוצרי המאמין, לקאיקיליוס, המייצג את הפגני. בין אם קאיקיליוס הוא דמות ספרותית בדינית ובין אם לאו, דבריו עשויים לשקף את טענות הפגנים בני תקופתו, וממילא גם את הטענות הפגניות שעמן התמודד טרטוליאנוס.⁴² וכך שואל קאיקיליוס:

הייתי רוצה בכל זאת לדעת, האם [האדם] יוקם לתחייה עם הגוף? ובאיזה גוף? אותו גוף

גופה שתוכל לקום לתחייה, אם משום שנטרפה באיצטדיונים ואם משום שהוטבעה בים. על המרטירולוגיה בימי טרטוליאנוס ראו: D. Rankin, *Tertullian and the Church*, Cambridge 1995, pp. 9-16 and bibliography in: P. Keresztes, 'Tertullian's *Apologeticus*: 93-51 והפניות בהערה 93; notes 4, 9 (לעיל הערה 2), עמ' 43-51 והפניות בהערה 93; A Historical and Literary Study', *Latomus*, 25 (1966), pp. 124-133; W. Bähnke, *Von der Notwendigkeit des Leidens: Die Theologie des Martyriums bei Tertullian*, Göttingen 2001, pp. 28-39; T. D. Barnes, *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Oxford 1971, pp. 143-186

38 על מבנה המאמר ראו: R. Sider, 'Structure and Design in the "De Resurrectione Mortuorum" of Tertullian', *VC*, 23 (1969), pp. 177-196 F. J. Cardman, 'Tertullian on the Resurrection', Ph.D. על מבנה הפתיחה ראו: dissertation, Yale University, 1974, pp. 12-25

39 טרטוליאנוס, תחייה 57, 1 (מהדורת אוונס [לעיל הערה 22], עמ' 168-169).

40 ראו: קרדמן [לעיל הערה 38], עמ' 123-124; מרמורשטיין, דוקטרינה [לעיל הערה 19], עמ' 155.

41 בספרו של מינוקיוס פליקס 'אוקטוויוס' מקבילות רבות למאמר 'אפולוגיה' לטרטוליאנוס, ולכן עלתה השאלה אם מינוקיוס פליקס התבסס על טרטוליאנוס, או שמא להפך, טרטוליאנוס התבסס על מינוקיוס פליקס. אקסלסון טען כי מינוקיוס פליקס הסתמך על טרטוליאנוס ועל כן מאוחר לו, ותארך את ספרו 'אוקטוויוס' לאמצע המאה השלישית או אף לתחילת הרביעית; ראו: B. Axelson, *Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix*, Lund 1941, pp. 61-72. טענה זו מצטרפת לטענת שמידט, כעשור לפניו: J. Schmidt, *Minucius Felix oder: Tertullian?* Leipzig 1932, דה יונג טען גם הוא כי מינוקיוס פליקס הסתמך על טרטוליאנוס, אולם הוא הקדים את כתיבתו לשנות העשרים או השלושים של המאה השלישית; ראו: J. J. De Jong, *Apologetiek en Christendom*, in *den Octavius van Minucius Felix*, Maastricht 1935, pp. 118-125 (English abstract), לטענה ההפוכה, כי טרטוליאנוס הסתמך על מינוקיוס פליקס, ראו: G. Quispel, 'Anima Naturaliter Christiana', *Latomos*, 10 (1951), pp. 163-169

42 עוד על ספר זה ראו: I. Opelt, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg 1980, pp. 71-73

עצמו או גוף מחדש? בלי גוף? כפי שאני מבין, אין הוא תבונה, נפש או חיים. באותו גוף עצמו? אבל הוא נהרס קודם לכן. בגוף אחר? אם כן, נולד אדם חדש, ולא שב מי שהיה קודם.⁴³

קאיקיליוס כופר בתחיית המתים ומוכיח את טענתו באמצעות הצגת שלושה תרחישים אפשריים: האפשרות שאדם יקום לתחייה בלי גוף לא תיתכן, כי במקרה זה יהיה חסר חיים; האפשרות שיקום בגופו לשעבר גם היא לא תיתכן, כיוון שהגוף נהרס במוות; אף האפשרות שיקום בגוף חדש לא תיתכן, משום שאז אין מדובר בתחיית המתים אלא בלידה של אדם חדש. כיוון שכך מסיק קאיקיליוס שתחיית המתים אינה אפשרית.⁴⁴

האפשרות שאדם יקום לתחייה בגוף חדש, המובאת אצל טרטוליאנוס ומינוקיוס פליקס מפי מתנגדיהם, קרובה מאוד לטענה המופיעה בקהלת רבה מפי הכופרים בתחיית המתים, והמשתמעת מנוסח א של דברי רבא בבבלי, היינו שאם האדם קם בגוף אחר מזה שבו חי, הרי מדובר באדם אחר. לנוכח קרבה זו – הן בתוכן הן בזמן – עולה האפשרות שאומות העולם שאליהם התכוונו חז"ל הם הפגנים שעמם התווכחו טרטוליאנוס ומינוקיוס פליקס. יתרה מזו, הקרבה בין הטענה שבקהלת רבה לטענתו של קאיקיליוס שאם אדם יקום בגוף חדש אין זו בעצם תחיית המתים אלא לידה של אדם אחר, מלמדת שהפולמוס המוצג בקהלת רבה, והנרמז בנוסח א בבבלי, משקף לא רק פולמוס בין היהודים לאומות העולם במאות הראשונות לסה"נ כפי שנתפס בעיני היהודים, אלא גם פולמוס בין הנוצרים לפגנים באותה תקופה כפי שנתפס בעיני הנוצרים. מסתבר אפוא שנוסח א בבבלי אינו תשובה כרונולוגית על צריכותא פשוטה בפסוק, ואף אינו מלמד על דיון פנים-יהודי בדבר אופייה של תחיית המתים, אלא משקף התמודדות עם טענה שהייתה נפוצה בפולמוס על תחיית המתים. הוא משיב על הטענה הפגנית כפי שהשיב ר' חנינה: המתים יקומו בחוליים, כפי שהיו בטרם מותם, כדי שיתבררו לכול זהותם ונס תחייתם, ורק לאחר מכן יירפאו.

מאחר שאין בידינו מקורות פגניים המצטטים את הטענה, אלא רק ציטוטים של דוברים פגניים במקורות נוצריים, עלינו להניח שהמקורות הנוצריים משקפים נאמנה את דברי מתנגדיהם כדי שנוכל לטעון שחז"ל התמודדו עם טענה פגנית שאכן עלתה באותו זמן. אם לא נראה במקורות הנוצריים עדות אמינה לדעות פגניות בנות זמנם ולא נסיק מן האמור בהם על דעתם של הפגנים

43 G. H. Rendall, *Minucius Felix* [Loeb Classical Library, 250], London) 7, 11 אוקטוויוס פליקס, מינוקיוס פליקס, אוקטוויוס 11, 7 (1931, pp. 342-345; B. Kytzler, *M. Minvei Felicis Octavii*, Leipzig 1982, p. 9
44 לדיון נוסף במקורות אלה ראו: רייט (לעיל הערה 3), עמ' 508-509; סטור (לעיל הערה 3), עמ' 105. להתמודדות דומה ראו בדברי אירנאיוס, כרבע מאה לפני טרטוליאנוס: אירנאיוס, נגד הכופרים 5, 13, 1 (N. Brox, *Irenäus*)
von Lyon *adversus haereses*, V, Freiburg 2001, pp. 104-107; A. Rousseau, *Irenée de Lyon, Contre les Hérésies* [SC, 153], Paris 1969, pp. 162-167 (לעיל הערה 1), עמ' 78-79.

בזמנו, נאמר שחז"ל ייחסו לפגנים את אותה טענה שייחסו להם הנוצרים, אף שיייתכן כי אין היא משקפת במדויק את דברי הפגנים עצמם.⁴⁵ יש להדגיש שהתשובה המפרטת את סדר הפעולות בתחיית המתים הופיעה לראשונה בספר חזון ברוך הסורי בהקשר שאינו בהכרח פולמוסי – אפשר שמדובר שם בתשובה על תהייה תמימה על הזהות בין המתים לקמים לתחייה. אך ברבות הימים הפכו הדברים לתשובה יהודית על קושיה פגנית הכופרת בתחיית המתים.

מה שאני ממית אני מחיה

בעיון מעמיק במקורות נוצריים יש גם כדי להבהיר את המימרה שבנוסח ב של דברי רבא בבבלי ואת יחסה לנוסח א של המימרה. טרטוליאנוס בתשובתו על טענת הכפירה בתחיית המתים לא התמקד בשאלת רפואת הנכים, אלא בשאלה הכללית, אם התחייה בבשר אפשרית. הוא לא הציע פתרון טכני, דוגמת הפתרון שהוצע בקהלת רבה ובדברי רבא בבבלי בנוסח א, ולא הקיש את הרפואה למיתה, כפי שהציע רבא בנוסח ב, אלא טען שרפואת חולים כלולה בתחיית המתים, ועל כן מי שמאמין בתחיית המתים ממילא מאמין ברפואתם.

טרטוליאנוס עסק ב'מאמר על תחיית המתים' בעיקר בשאלה עד כמה ישנתה הגוף ויהפוך לרוחני, ועד כמה יהיה דומה לגוף המוכר מן העולם הזה. הוא התפלמס בדבריו עם הגישה הגנוסטית שטענה לתחייה רוחנית של המתים,⁴⁶ והפולמוס בא לידי ביטוי באוצר המילים שלו ובפסוקים שבחר לצטט. כאשר ציטט טרטוליאנוס את הכופרים הוא השתמש במילים: *ipsa eademque substantia* (אותה המהות עצמה). המילה *substantia* שכיחה בדיון הפילוסופי על היחס בין חומר לרוח ובין נפש לגוף.⁴⁷ הוא אף הדגיש את השימוש במילה זו בהציגו את תורת מרקיון על תחיית המתים:

- 45 I. Gruenwald, 'The Problem of the Anti-Gnostic Polemic ראו: על הגנוסיס ראו: in Rabbinic Literature', R. van den Broek and M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden 1981, pp. 171-189. לטענה כי המונח גנוסיס מציין קשת רחבה של דעות ולא תאולוגיה מגובשת ראו: M. A. Williams, *Rethinking Gnosticism? Cambridge* 2003; *Genosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton 1996
- 46 J. G. Davies, 'Factors Leading to the Emergence of Belief in the Resurrection of the Flesh', *JTS*, n.s. 23 (1972), pp. 453-454; W. C. van Unnik, 'The Newly Discovered Gnostic "Epistle to Rheginos" on the Resurrection', I-II, *JEH*, 15 (1964), pp. 141-152, 153-167. באיגרת רגיניוס 45-46. (B. Layton, *The Gnostic Scripture*, New York 1987, p. 321). אולם השו: A. H. C. van Eijk, 'The Gospel of Philip and Clement of Alexandria', *JC*, 25 (1971), pp. 94-120. להפרדה בין הנוצרים האורתודוקסים לגנוסטיקאים אינה חדה.
- 47 J. F. Bethune-Baker, 'Tertullian's Use of Substantia, Natura, and Person', *JTS*, 4 (1903), pp. 440-442. לשימושה אצל אירנאיוס ולהקשר הכללי ראו: A. C. L. Jacobsen, 'The Philosophical Argument in the Teaching of Irenaeus on the Resurrection of the Flesh', *SP*, 36 (2001), pp. 256-261

אבל בעניין זה [תחיית הגוף] יש לדון עם יריבים אחרים. מרקיון אשר כופר לחלוטין בתחיית הגוף ומבטיח גאולת נפש בלבד, אינו מטיל ספק באיכות [qualitas] [הגוף] אלא רק במהות ⁴⁸. [substantia]

בני הפלוגתא של טרטוליאנוס, מרקיון וגנוסטיקאים אחרים, התווכחו על החומר שממנו יהיה עשוי מי שקם לתחייה, ולא שאלו כלל על הבשר. זאת משום שטענו, בעקבות מסורות פילוסופיות יווניות, כי הגוף הוא מקור הרע והוא נפרד מהנפש, ועל כן תהיה התחייה בנפש בלבד.⁴⁹ לעומתם הדגיש טרטוליאנוס לכל אורך חיבורו את המאפיינים החיוביים של הגוף וטען שהתחייה תהיה בגוף ובנפש גם יחד. אך הגוף, אף שיהיה גשמי כמו הגוף שבו מת האדם, יהיה שונה ממנו בכך שיהיה חסין מכליה.⁵⁰ לטענתו תחייתו של גוף פגוע או בר כליה אינה הוגנת, משום שבמקרה כזה ייענש הגוף על חטאיו פעמיים – לפני מותו ואחריו.⁵¹

טרטוליאנוס ביסס את הטענה שבתחיית המתים יקום גוף רוחני על פירושו למשל הזרע שבאיגרת הראשונה אל הקורינתים (טו 35-49). במשל זה תיאר פאולוס את תחיית המתים כנביטה של זרע שנורע תחילה ונרקב באדמה. המשל יכול ללמד מחד גיסא על תחיית הגוף כפי שהיה בחייו, ומאידך גיסא על שינוי שחל בזרע מן הרגע שנטמן באדמה ועד לרגע שנבט.⁵² אף הביטוי שנקט פאולוס אינו חד־משמעי: σώμα ψυχικόν, ובגרסה הלטינית: corpus spiritale – גוף רוחני. לדבריו האדם יקום במצב ἀφθαρσία, ובלטינית incorruptione, כלומר חסין מכליה.⁵³ טרטוליאנוס פתר את האמביוולנטיות שבניסוח זה בכך שטען שהתחייה תהיה גופנית, אף שהגוף ישנתה ויקבל מאפיינים רוחניים ויהיה טוב מן הגוף הקודם.⁵⁴ לדבריו משל הזרע יכול לעסוק רק

48 טרטוליאנוס, נגד מרקיון 5, 10, 3 (מורסקיני ובראון [לעיל הערה 21], עמ' 208).

49 כך למשל הציגם טרטוליאנוס, תחייה 2-4 (מהדורת אונוס [לעיל הערה 22], עמ' 5-15).

50 שם 57, 13 (שם, עמ' 172-174); 51 (שם, עמ' 149-153); טרטוליאנוס, אפולוגיה 48, 3-2 (T. R. Glover, *Tertullian*: Apology, De spectaculis [Loeb Classical Library, 250], London 1931, pp. 212-213; C. Becker, *Tertullian. Apologeticum*, München 1961, pp. 212-213).

51 טרטוליאנוס, תחייה 57, 12 (שם, עמ' 172-173).

52 H. J. Klauk, *I. האיגרת הראשונה אל הקורינתים טו 35-49. לפירוש משל זה בהקשרו הפאוליני ראו*: *Korintherbrief*, Würzburg 1984, p. 118; C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (THKNT, 7), Leipzig 1996, pp. 401-405, n. 304; R. J. Sider, 'The Pauline Conception of the Resurrection Body in I Corinthians XV. 35-54', *NTS*, 21 (1975), pp. 428-439; W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 17-2 (עמ' 279-303, 1V, Düsseldorf 2001); פרינה [לעיל הערה 2], עמ' 22-51; בינום [לעיל הערה 2], עמ' 2-17. *ובהפניות בהערות 9-10*; רייט [לעיל הערה 3], עמ' 342-346. לדין בכפל המשמעות של דברי פאולוס ראו: M. E. Thrall, 'Paul's Understanding of Continuity Between the Present Life and the Life of the Resurrection', *Biringer, Koperski & Luter (לעיל הערה 27)*, עמ' 283-300.

53 תרגום ולקניסון: 'בְּשַׁחַת־בְּלִי'.

54 על שיטת פרשנות המקרא של טרטוליאנוס ראו: O. Skarsaune, 'The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries—except Clement and Origen', M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament The History of its Interpretation*, Göttingen 1996, pp. 429-434; G. D. Dunn, 'Tertullian and Daniel 9:24-27: A Patristic Interpretation of a Prophetic Time-frame', *ZAC*, 6 (2002), pp. 330-344.

בגוף, משום שרק הגוף נטמן באדמה ונרקב בה בדומה לזרע.⁵⁵

הטענה שתחיית המתים תהיה גופנית אך ייתוספו לגוף השב לתחייה מאפיינים רוחניים הופיעה כבר לפני טרטוליאנוס.⁵⁶ גם השימוש במשל הזרע לא היה ייחודי לו – המשל שימש אצל קודמיו כאחת ההוכחות לתחיית המתים. הראשון שהזכיר אותו אחרי פאולוס היה קלמנט מאלכסנדריה, בשנות התשעים של המאה הראשונה לסה"נ.⁵⁷ ואחריו ציטטו אותו יוסיינוס מרטיר,⁵⁸ תאופילוס⁵⁹ ובעל מעשי פאולוס.⁶⁰ במקורות חז"ל יש משל דומה על תחיית המתים, ועל פיו המתים יחזור לבושים כשם שהזרע שנטמן באדמה צומח בקליפתו.⁶¹ אף הטענה כי החולים ירפאו בתחיית

- 55 טרטוליאנוס, נגד מרקיון 5, 10, 6-5 (מורסקיג ובראון [לעיל הערה 21], עמ' 210-213).
- 56 ראו: ביינום [לעיל הערה 2], עמ' 34-43; H. E. Lona, 'Ps. Justin "De resurrectione" und die altchristliche Auferstehungsapologetik', *Salesianum*, 51 (1989), pp. 691-768. לדברי אירנאיוס ראו: אירנאיוס, נגד הכופרים 5, 7, 2 (מהדורת רוסו [לעיל הערה 44], עמ' 88-91; מהדורת ברוקס [לעיל הערה 44], עמ' 64-67); A. Rousseau and L. Doutreleau, *Irenée de Lyon, Contre les hérésies* [SC, 294], Paris 1982, 5, 33, 2, 3, 12, 5; (pp. 352-355; N. Brox, *Irenäus von Lyon adversus Haeres*, II, Freiburg 1993, pp. 288-291 (מהדורת רוסו [שם], עמ' 150-153; מהדורת ברוקס [שם], עמ' 98-99). עוד על תורת אירנאיוס בעניין תחיית המתים ראו: E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001, pp. 136-137, 225-230; רייט [לעיל הערה 3], עמ' 513-517; סטור [לעיל הערה 3], עמ' 125-133. לפולמוסו של אירנאיוס עם הגנוסטיקאים ראו: אוסבורן [שם], עמ' 22-24, 32-38. לדברי טטיאנוס ראו: טטיאנוס, יוניום 6, 2 (M. Whittaker (ed.), [*Tatian.*] *Oratio*) 2, 6, *ad Graecos and Fragments*, Oxford 1982, pp. 12-13; M. Marcovich, *Tatiani oratio ad graecos*, Berlin 1995, p. 15. לדיון נוסף ראו: (1995, p. 15; רייט [לעיל הערה 3], עמ' 531-532; קיסטר [לעיל הערה 37]. לדברי יוסיינוס מרטיר ראו: יוסיינוס מרטיר, דיאלוגים 69, 7 (M. Marcovich, *Iustini Martyris dialogus cum Tryphone* [PTS, 47], Berlin 1997, p. 191; P. Bobichon, *Justin Martyr, Dialogue avec le Tryphon* [Paradosis, 47], Fribourg 2003, pp. 376-377 ורוקח, יוסיינוס מרטיר – דיאלוג עם טריפון היהודי, ירושלים תשס"ה, עמ' 192). לדברי מינקוויס פליקס ראו: מינקוויס פליקס, אוקטוויים 34, 6-9 (מהדורת קיצלר [לעיל הערה 43], עמ' 32-33; מהדורת רנדל [לעיל הערה 43], עמ' 418-421).
- 57 קלמנט, קורינתים 24, 4 (K. Lake, *The Apostolic Fathers* [Loeb Classical Library, 24], London 1965, pp. 142-143; A. Jaubert, *Clément de Rome Épître aux Corinthiens* [SC, 167], Paris 1971, pp. 50-53. לדיון ראו: רייט [לעיל הערה 3], עמ' 482. לשימוש במשל זה בימי קלמנט ראו: ביינום [לעיל הערה 2], עמ' 22-27.
- 58 יוסיינוס מרטיר, אפולוגיה 1, 19 (Ch. Munier, *Justin martyr, Apologie pour les chrétiens: Introduction*, 19, *traduction et commentaire* [SC, 507], Paris 2006, pp. 180-185; T. B. Falls, *Saint Justin Martyr* [The Fathers of the Church, 6], Washington D.C. 1977, pp. 54-55; M. Marcovich, *Athenagoras qui fertur De resurrectione mortuorum* [VCsup, 53], Leiden 2000, pp. 68-69; M. Dods, *Fragments of the Lost Work of Justin on the Resurrection* [*ANF*, 1], Grand Rapids (1975-1979, pp. 296).
- 59 תאופילוס 1, 13 (G. Bardy et J. Sender, *Trois livres a Autolytus* [SC, 20], Paris 1948, pp. 71-72; R. M.) 13, 14 (מהדורת ברדי וסנדר [שם], עמ' 95-96; מהדורת גרנט [שם], עמ' 48-51). לדיון ראו: R. M. Grant, 'Theophilus of Antioch to Autolytus', *HTR*, 40 (1947), p. 233.
- 60 מעשי פאולוס 8, 27-24 (W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, trs. R. McL. Wilson, II.) 27-24 (Westminster 1991, p. 256).
- 61 בבלי, סנהדרין צ ע"ב; שם, כתובות קיא ע"ב; קהלת רבה ה, א, י; ליחס בין מקורות אלה לאגרת אל הקורינתים ראו: זלין [לעיל הערה 2], עמ' 211-212; וולף [לעיל הערה 52], עמ' 403, הערה 321; שרגה [לעיל הערה 52],

המתים הופיעה קודם לטרטוליאנוס, בין השאר אצל יוסיטנוס מרטיר ואירנאיוס. אירנאיוס קשר אותה ליכולת הכללית להחיות מתים,⁶² ויוסיטנוס מרטיר והמיוחס לו קשרו זאת ליכולותיו של ישו להחיות מתים ולרפא חולים.⁶³

הוויכוח בדבר גשמיות הגוף שיקום לתחייה התנהל לא רק בין הנוצרים ובין הפגנים והגנוסטיקאים, אלא גם בתוך הכנסייה הנוצרית.⁶⁴ במאה הרביעית לסה"נ דן מתודיוס בדעותיו של קודמו אוריגנס, והתפלמס כנגדו.⁶⁵ מתודיוס טען שאוריגנס האמין בתחייה רוחנית של המתים,⁶⁶ והשתמש נגדו בטענות דומות לאלו שנקט טרטוליאנוס כנגד הגנוסטיקה, ובין השאר דן

- עמ' 281-282; קוולין (לעיל הערה 3), עמ' 180; פרינה (לעיל הערה 2), עמ' 53-66; שטמברגר (לעיל הערה 33), עמ' 239-242.
- 62 אירנאיוס, נגד הכופרים 5, 12, 6 (מהדורת רוסו [לעיל הערה 44], עמ' 162-163; מהדורת ברוקס [לעיל הערה 44], עמ' 104-105).
- 63 יוסיטנוס מרטיר, דיאלוגים 69, 5-6 (מהדורת מרקוביץ [לעיל הערה 56], עמ' 190-191; מהדורת בובישון [לעיל הערה 56], עמ' 374-377; תרגום רוקח [לעיל הערה 56], עמ' 191); הג'יל, אפולוגיה 1, 48 (מהדורת מינייה [לעיל הערה 58], עמ' 254-255; תרגום פאלס [לעיל הערה 58], עמ' 85); פסידו יוסיטנוס, תחייה 4 (מהדורת מרקוביץ [לעיל הערה 58], עמ' 68; תרגום דודס [לעיל הערה 58], עמ' 295). כן ראו מקורות מאוחרים יותר, העוסקים רק ביכולתו של ישו לרפא חולים ולהחיות מתים: אוריגנס, נגד קלסוס 2, 48 (מהדורת בורה [לעיל הערה 21], עמ' 390-395; מהדורת מרקוביץ [לעיל הערה 21], עמ' 118-119); לקטניוס, יסודות 4, 15, 12-15 (P. Monat., *Lactance, Institutions divines 4* [SC, 377], Paris 1992, pp. 134-137).
- 64 למקרה נוסף שבו טענה אנטי-פגנית התגלגלה לטענה נוצרית בעניין תחיית המתים ראו: קיסטר (לעיל הערה 37), עמ' 254-259.
- 65 לפולמוס של מתודיוס עם אוריגנס ראו: L. G. Patterson, *Methodius of Olympus: Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life on Christ*, Washington 1997, pp. 170-186; J. F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity* (Patristic Monograph Series, 13), Macon 1988, pp. 112-114, 349-390 (עמ' 63-71; לעיל הערה 2).
- 66 אוריגנס טען מחד גיסא כי התחייה תהיה רוחנית, ומאידך גיסא שיהיו לה מאפיינים גופניים, ועל כן המחקר נחלק בהבנת תורתו. קרוזל ולאחריו אדוורדס טענו כי מקריאה צמודה בדברי אוריגנס עצמו, ולא בדברי מתנגדיו, עולה כי גם אוריגנס האמין בחומר מתוך כלשהו, שהנפש שוכנת בו בתחיית המתים. לסיכום דעתו של קרוזל ראו: idem, 'Mort et immortalité', *Origen*, Worcester 1989, pp. 235-266; idem, 'Différences entre les ressuscités selon Origène', *Jenseits-vorstellungen in Antike und Christentum: Gedenkschrift für Alfred Stuiber* (Jahrbuch für Antike und Christentum, 9), Münster 1982, pp. 107-116; idem, 'Les Critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine Origénienne du corps ressuscité', *Gregorianum*, 53 (1972), pp. 679-716. אדוורדס הסכים עם קרוזל באשר לממד החומרי של הנפש, אך חלק עליו בהגדרת שתי התחיות של אוריגנס; ראו: M. J. Edwards, 'Origen No Gnostic: Or, On the Corporeality of Man', *JTS*, n.s. (1992), pp. 23-37; idem, 'Origen's Two Resurrections', *ibid.*, 46 (1995), pp. 502-518; H. Chadwick, 'Origen, Celsus and the Resurrection of the Body', *HTR*, 41 (1948), pp. 83-102 (עמ' 14-17; רייט (לעיל הערה 3), עמ' 517-527. על הפולמוס בין אבות הכנסייה בהבנת תורת אוריגנס ראו: E. A. Clark, 'New Perspectives on the Origenist Controversy: Human Embodiment and Ascetic Strategies', E. Ferguson (ed.), *Forms of Devotion: Conversion Worship Spirituality and Asceticism* (Recent Studies in Early Christianity, 5), New York and London 1999, pp. 154-158. לדברי אוריגנס עצמו על המאפיין הגופני של תחיית המתים ראו למשל: אוריגנס, נגד קלסוס 5, 23 (מהדורת מרקוביץ [לעיל הערה 21],

בשינוי שחל בגוף לאחר המוות והשתמש במשל הזרע.⁶⁷ אלא שגם אוריגנס השתמש באותו משל ממש להוכחת טענתו – על פי פירושו המשל מוכיח דווקא את מאפייניה הרוחניים של תחיית המתים.⁶⁸

בבואם להתפלמס עם התפיסה שרק הנפש תיוותר לאחר המוות נעזרו הן טרטוליאנוס הן מתודיוס בנוסחה כי 'מה שנפל הוא שיקום'. טון ואן אייק הראה שעד המאה הרביעית לסה"נ שימשה נוסחה זו לאישוש טענת התחייה הגופנית,⁶⁹ וכך אכן השתמש בה טרטוליאנוס ב'מאמר על תחיית המתים':

הבה נראה אם כן, ראשית, תחת איזו כותרת רשומה תקווה זו. נראה לי שיש ציווי אלוהי אחד שמופיע אצל כולם, תחיית המתים [resurrectio mortuorum = עמידתם מחדש של המתים]. שתי המילים האלה נהירות, חתוכות וברורות. אני אסכם אותן ואדון בהן, לאיזו מהות [substantial] הן מתייחסות. כאשר אני שומע שתחיית האדם קרובה, הכרחי שאחזור איזה חלק ממנו עלה בגורל ליפול, כיוון ששום דבר אינו צפוי לקום אם לא נפל קודם לכן. מי שמתעלם מכך שהבשר נופל באמצעות המוות, אפשר שלא ידע שהוא יעמוד באמצעות החיים.⁷⁰

עמ' 338-339; M. Borret, *Origène. Contre Celse*, III [SC, 147], Paris 1969, pp. 68-73; 32 (מהדורת

מרקוביץ [שם], עמ' 485-486; M. Borret, *Origène. Contre Celse*, IV [SC, 150], Paris 1969, 84-89;

67 במאה הרביעית לסה"נ כינס אפיפניוס את כתבי מתודיוס בספרו 'פניריון, ושם השתמר פולמוס זה. לתגובתו של

מתודיוס על תורת אוריגנס ראו: אפיפניוס, פניריון 64, 13, 1; F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of*

Salamis [NHMS, 36], I, Leiden 1987-1994, pp. 141-142; K. Holl, *Epiphanius, Ancoratus und Panarion*

[GCS, 37], Leipzig 1933, pp. 422, 64, 14, 9-1 (תרגום ויליאמס [שם], עמ' 142-143; מהדורת הול [שם],

עמ' 423-424). לפירוש מתודיוס למשל הזרע ראו: אפיפניוס, פניריון 64, 45, 6 (תרגום ויליאמס [שם], עמ' 170;

מהדורת הול [שם], עמ' 470). לטענת מתודיוס מרכיבי הגוף שיקום לתחייה ישתנו ולא יכללו את כל החומר

שהיה חלק מגוף זה במהלך חייו, אבל שינוי זה אינו גורם לכך שיקום אדם אחר. כן טען שהכול אפשרי לאל.

טענה זו הייתה מוכרת לאוריגנס והוא לא קיבל אותה; ראו: אוריגנס, נגד קלסוס 5, 23 (מהדורת מרקוביץ

[שם], עמ' 338-339; מהדורת בורה [שם], עמ' 70-71); צ'דוויק (לעיל הערה 66), עמ' 83-86. אחרי שציטט

את דברי מתודיוס דן אפיפניוס בשאלה זו, וטען גם הוא כי שיפור הגוף אינו מעיד על כך שמדובר באדם אחר;

ראו: אפיפניוס, פניריון 64, 67, 1-12 (תרגום ויליאמס [שם], עמ' 195-197; מהדורת הול [שם], עמ' 509-510).

לפירושו למשל הזרע ראו: שם 64, 67, 14-68, 4 (תרגום ויליאמס [שם], עמ' 197-198; מהדורת הול [שם],

עמ' 511-512). לדין נוסף ראו: פטרסון (לעיל הערה 65), עמ' 151-152; ד'פאו (לעיל הערה 65), עמ' 352-357.

68 לציטוט דעתו של אוריגנס ולשאלה מה יקרה לחלקי הגוף שנפרדים ממנו ראו: אפיפניוס, פניריון 64, 10, 2-7

(תרגום ויליאמס [שם], עמ' 140; מהדורת הול [שם], עמ' 419); 64, 12, 5-1 (תרגום ויליאמס [שם], עמ' 141;

מהדורת הול [שם], עמ' 421). להצגה דומה של דעת אוריגנס על ידי פרוקלוס ראו: שם 64, 6-10 (תרגום

ויליאמס [שם], עמ' 145-146; מהדורת הול [שם], עמ' 428). לציטוטו את משל הזרע ראו: אוריגנס, נגד קלסוס 5,

24-18 (מהדורת בורה [שם], עמ' 56-75; מהדורת מרקוביץ [שם], עמ' 334-339). מתודיוס ואפיפניוס תקפו את

תפיסתו של אוריגנס תוך שימוש באותו משל ובטענות דומות לאלו של טרטוליאנוס. לפירושיהם של מתודיוס

ואפיפניוס למשל הזרע ראו לעיל בהערה 67.

69 A. H. C. van Eijk, "Only that Can Rise Which Has Previously Fallen": The History of a Formula',

JTS, n.s. 22 (1971), pp. 517-529

70 טרטוליאנוס, תחייה 18, 4-5 (מהדורת אונס [לעיל הערה 22], עמ' 48-49).

טרטוליאנוס נקט כאן טענה לוגית על מנת להוכיח את תחיית המתים. לדבריו כאשר המילים *resurrectio mortuorum* נסבות על אדם, יש לבדוק איזה חלק באדם מת, שכן אותו חלק שמת הוא זה אשר הובטחה לו תחייה, הוא זה שיקום. כיוון שהבשר הוא זה שנפל ומת, ולא הנפש, הבשר הוא זה שגם יקום. לעומת זאת הנפש בת אלמוות, ומאחר שלא נפלה, ממילא אין היא עתידה לקום לתחייה.⁷¹

ואן אייק מצא שההופעה המוקדמת ביותר של נוסחה זו הייתה במצרים, באמצע המאה השנייה לסה"נ. באיגרת השליחים, חיבור אנטי־גנוסטי, מיוחסת לישו האמירה הבאה:⁷²

ויאמר לנו ישו על כך: האם הבשר נופל או הנפש? ונאמר אלי: הבשר. ויאמר לנו: מה שנפל יקום, מה שאבד יימצא,⁷³ ומה שחולה יירפא כדי שבכך יהולל אבי.⁷⁴

בתשובה על השאלה מה יקום, הגוף או הנפש, ישו אומר כי הבשר הוא שיקום, משום שהוא זה שנפל, ומוסיף שמה שאבד הוא שיימצא, ושהגוף החולה יירפא.⁷⁵ מה תפקידו של המשפט 'ומה שחולה יירפא' ? האם זו רק דוגמה נוספת לקביעות 'מה שנפל יקום' ו'מה שאבד יימצא' או

71 לדיון נוסף ראו: ואן אייק (לעיל הערה 69), עמ' 520-522. לטענה זו אצל מתודיוס ראו: אפיפניוס, פנירין 64, 43, 9 (תרגום ויליאמס [לעיל הערה 67], עמ' 169; מהדורת הול [לעיל הערה 67], עמ' 467). לטענה זו אצל אפיפניוס ראו: שם, 64, 63, 10-13 (תרגום ויליאמס [שם], עמ' 190; מהדורת הול [שם], עמ' 502). אף אוריגנס השתמש בטענה זו, שכן גם הוא סבר שיהיו לגוף שלאחר תחיית המתים מאפיינים רוחניים; ראו: אוריגנס, עקרונות 2, H. Crouzel et M. Simonetti, *Origène, Traité des principes* [SC, 253], Paris 1978, pp. 374-377; H.) 1, 10

Görgemanns und H. Karpp, *Origenes Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1976, pp. 418-423
72 לחיבור זה שני נוסחים עיקריים, נוסח קופטי שחלקים ממנו נמצאו בשנת 1895, ותרגום מלא של הטקסט כולו לגעו. שמידט פרסם לראשונה את הנוסח הקופטי ודן בתולדות הטקסט. הוא תיארך אותו לשנים 160-179 לסה"נ, והבאים אחריו קיבלו קביעה זו. ראו: C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinem Jüngern nach der Auferstehung: ein Katolisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts* (übersetzung des äthiopscher Textes von I. Wajnberg), Leipzig 1919; H. Duensing, 'Epistula apostolorum', W. Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha*, trs. R. McL. Wilson, Westminster 1991 pp. 249-251; J. Hartenstein, *Die zweite Lehre: Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialogue*, Berlin 2000, pp. 97-107; H. J. Klauck, *Apokryphe Evangelien: eine Einführung*, Stuttgart 2002, pp. 198-207; W. Rebell, *Neutestamentliche Apokryphen und apostolische Väter*, München 1992, pp. 114-119; J. Hills, 1-9 *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum* (HDR, 24), Minneapolis 1990, pp. 116-119. השו: M. Hornshuh, *Studien zur epistula apostolorum* (PTS, 5), Berlin 1965, pp. 116-119. הורנשו הקדים את כתיבת האיגרת לתחילת המאה השנייה, עד שנת 120 לסה"נ.

73 בתרגום האתיופי (געו) לא מופיע המשפט: 'מה שאבד יימצא'. נוסח זה הוא תרגום אשר ייתכן שעבר דרך שפות נוספות, ועל כן נחשב מקורי פחות. הטענה כי מה שאבד יימצא הופיעה באותה תקופה אצל אירנאיוס, נגד הכופרים 5, 12, 3 (מהדורת רוסו [לעיל הערה 44], עמ' 150-153; מהדורת ברוקס [לעיל הערה 44], עמ' 99-98).

74 איגרת השליחים 19-20 (תרגום שנימשלר [לעיל הערה 72], עמ' 264). תרגום זה מבוסס על הנוסח הקופטי. תודתי נתונה לפרופ' כריסטוף מרקשיס, שדן עמי במקור זה. התרגום העברי נעשה בעזרת התרגום הגרמני ובעזרתה של גבי רנטה דקה תודתי נתונה לה.

75 לתפיסת תחיית המתים באיגרת השליחים ראו: לונה [לעיל הערה 2], עמ' 79-90; הורנשו [לעיל הערה 72], עמ' 58-60; רייט [לעיל הערה 3], עמ' 499-500.

שמא הקשר ביניהם הדוק יותר? השוואה לשימוש המאוחר בביטוי זה מחזקת את השאלה, שכן טרטוליאנוס, אוריגנס, מתודיוס ואפיפניוס, השתמשו בנוסחה 'מה שנפל יקום' להוכחת טענותיהם, אך לא הזכירו בהקשר זה את ריפוי החולים או את מציאת האבידה. האם בעיניהם הייתה זו תוספת מיותרת או לא מובנת?

אפשר להבין את סופו הסתום של המשפט, 'ומה שחולה יירפא', לאור הפולמוס המשתקף אצל טרטוליאנוס ומתודיוס. השניים קשרו בין רפואת המתים לתחייתם, וטענו כי רפואת החולים היא חלק מתחיית המתים. ייתכן שגם בעל איגרת השליחים קשר רפואה לתחייה. אלא שהשאלה ששואל ישו באיגרת השליחים כלל אינה מעלה את סוגיית רפואת החולים, ואינה מקצינה את השאלה בדבר הגופניות של תחיית המתים, כפי שהציגה קאיקיליוס, הכופרים שציטט טרטוליאנוס או אוריגנס. יתר על כן, פירוש זה אינו מסביר מה תפקידה הלוגי של תוספת זו, וכיצד היא תורמת לטענה שהתחייה תהיה בגוף ולא רק בנפש. רפואת החולים כפי שהציגו אותה מתודיוס וטרטוליאנוס היא חלק מתחיית הגוף, אבל אינה מוכיחה אותה, ואילו כאן נראה שרפואת החולים היא חלק מן ההוכחה.

לכן עולה אפשרות נוספת – לקרוא את המשפט הסתום בדברי ישו באיגרת השליחים לאור דברי רבא בבבלי. דברי רבא בנוסח ב זהים כמעט לחלוטין לאמור באיגרת השליחים. לדברי ישו: 'מה שנפל יקום, מה שאבד יימצא ומה שחולה יירפא', ורבא דרש: 'מה שאני ממית אני מחיה, כמו שמחצתי ואני ארפא'. רבא טען כי הגוף שמת הוא הגוף שחי. על מנת להוכיח את טענתו השווה זאת לרפואה – כשם שאותו גוף שנפגע הוא זה שיירפא, כך אותו גוף שמת הוא זה שיקום לתחייה. במקרה זה האנלוגיה בין רפואת הגוף לתחייתו מוכיחה את תחיית הגוף. נראה כי כך יש להבין גם את דברי ישו באיגרת השליחים – הגוף הוא זה שיקום, כיוון שהוא זה שנפל, כשם שהגוף שנפגע הוא זה שיירפא, ומה שאבד הוא שיימצא.⁷⁶

אם דברי רבא בנוסח ב אכן תואמים את האמור באיגרת השליחים, הרי הטענה שעמה התמודד שונה מהותית מזו שעמה התמודד על פי נוסח א. על פי נוסח ב הוא לא התמודד עם שאלת רפואת החולים לאחר תחייתם – כפי שעולה מנוסח א של דבריו וביתר שאת בקהלת רבה – אלא עם שאלת הגופניות של תחיית המתים. הוא טען שכשם שהגוף שנמחץ הוא זה שנרפא, כך הגוף שהומת הוא זה שיקום לתחייה. נמצא שאיגרת השליחים העמידה אותנו על פשר דרשתו של אמורא בתלמוד, ומנגד סייעה דרשה זו בהבנת היגד מוקשה בחיבור הנוצרי.

76 באיגרת השליחים ניתן למצוא הדים למקורות יהודיים, אולם על פי רוב מדובר בכתבי כת מדבר יהודה; ראו: הורנשו (שם), עמ' 67-80.

סיכום

פתחתי מאמר זה בשני נוסחים מעורפלים של מימרת רבא, והם הובהרו באמצעות הקבלתם למקורות מן הספרות היהודית והנוצרית. דברי רבא בשני הנוסחים התבררו כשתי תשובות נבדלות על שתי טענות נבדלות של כפירה בתחיית המתים.

נוסח א של דברי רבא: 'מה שאני ממית אני מחיה והדר מה שמחצתי אני ארפא', התברר כתגובה על הטענה שאם המתים יקומו בריאים, הרי אין הם אלו שמתו אלא אחרים. טענה זו מועלית במלואה בקהלת רבה, והסקתי שהיא הטענה שכנגדה דרש רבא בבבלי על פי נוסח א. כתבים נוצריים מן התקופה, כתבי טרטוליאנוס ומינוקיוס פליקס, מעידים שנוצריים יחסו טענה זו לפגנים בני זמנם. התשובה שהוצעה במקורות היהודיים על טענה זו היא שבשלב ראשון המתים יקומו בחוליים, ולאחר שיווהו, ירפא אותם האל, והם הם דברי רבא בנוסח א.

אף שבקהלת רבה ובנוסח א בבבלי בא תיאור זה של סדר הפעולות כתשובה על הטענה הפגנית, ייתכן שנוצר כתשובה על שאלה פנים-יהודית. בהופעתו הראשונה של סדר פעולות זה כחלק מתיאור תחיית המתים, בספר חזון ברוך הסורי, אין ולו רמז לשאלות שהתעוררו בפולמוס עם הגנוסטיקה. אין שם עיסוק ביחס בין גוף לנפש או ביחס בין חומר לרוח ובשאלה מה יקום לתחייה, הגוף או הנפש, כבדברי טרטוליאנוס ומינוקיוס פליקס, אלא רק בשאלת הזהות בין המת לחי. על כן אפשר שראשיתה של מסורת זו לא הייתה בתגובה על טענות גנוסטיות או בהקצנה של הפולמוס בין הגנוסטיקאים לנוצריים, אלא בתחייה תמימה על הזהות בין המת לקם לתחייה.

הטענה האחרת שעליה הגיב רבא, בנוסח ב של דבריו בבבלי, היא הטענה הגנוסטית שרק הנפש תקום לתחייה ולא הגוף. טענה זו ממוקדת במישור הפילוסופי ובשאלת היחס בין הגוף לנפש, ועל כן קשה להשיב עליה בפתרון טכני דוגמת זה שהוצע לטענה בדבר היחס בין החיים למתים (קודם תחייה, אחר כך רפואה). כנגד השקפה זו השיב טרטוליאנוס שגם הגוף יקום לתחייה, כיוון שהוא זה שנפל ומת. טענה זו הופיעה לראשונה באיגרת השליחים, וממנה התברר פשר דברי רבא בבבלי על פי נוסח ב: 'מה שאני ממית אני מחיה, כמו שמחצתי ואני ארפא'.

שתי הטענות אחרות זו בזו והן שני פנים של טענה אחת. על פי הגישה הגנוסטית הגוף אינו יכול לקום בתחיית המתים, אלא רק הנפש. תפיסה זו הולידה את השאלה הקנטרנית בדבר הזהות בין המת לקם לתחייה – שאלה שהיא הקצנה אד אבסורדום של הטענה שניתן להחיות את הגוף – ואת התשובה הניתנת בבבלי על פי נוסח א ובקהלת רבה. יחד עם זאת, התפיסה הגנוסטית הובילה גם לדיון בשאלת היחס בין הגוף לנפש ולתשובה של הנוצריים – כפי שהיא מובאת באיגרת השליחים ואחר כך אצל טרטוליאנוס – שהגוף הוא שיקום כיוון שהוא זה שנפל, תשובה המופיעה גם בדברי רבא בבבלי על פי נוסח ב.

ההפרדה בין שני הדיונים, הדיון ביחסי הגוף והנפש והדיון ברפואת המתים שיקומו לתחייה, מעמידה את שני הנוסחים של מימרת רבא כשתי טענות נבדלות. אף שנוסח א ברור יותר מנוסח ב, אין הוא עיבוד שלו ואינו מאוחר לו. שני הנוסחים אינם תלויים זה בזה, אלא כל אחד מהם

משקף טענה שונה כנגד הכפירה הגנוסטית בתחיית המתים. טענות הכפירה הנבדלות וטענות הנגד מתועדות היטב בספרות היהודית והנוצרית כאחת, ושופכות אור על המימרות התלמודיות הסתומות.

יש להדגיש כי אף ששתי הטענות מתועדות היטב, הן בכתבי היד של הבבלי הן בספרות החיצונית, אין מעמדן שווה. נוסח ב קרוב יותר לנוסח הברייתא התוכפת את דרשת רבא, ועל כן נראה שהוא שעמד לפני עורך הסוגיה הבבלי. נראה שנוסח א נוסף לסוגיה לאחר עריכתה, בשל קרבתו הלשונית והתוכנית לנוסח ב.

מסקנה נוספת שניתן להסיק מכאן נוגעת ליחס בין הפסוק ובין הדרשה שנסמכה לו. בחזון ברוך הסורי ובאיגרת השליחים, מקורות שאינם מבוססים על פרשנות המקרא, מופיעות טענות דומות לאלו שבדרשות בספרי דברים ובבבלי, והדבר מעיד שדרשת הפסוק במקורות התנאיים והאמוראיים אינה נובעת מפרשנות הפסוקים ואף אינה תלויה בה. ראשיתה בדין בתחיית המתים ובאופייה הגופני או בתהייה על רפואת המתים, ובכל אופן לא בקושי פרשני.

הניתוק בין הדרשה ובין הטענה שמופיעה בה משמעותי גם לתיארוך של הטענות. על פי מקורות חז"ל ניתן לתארך את שתי הטענות שבשני נוסחי הבבלי לכל המוקדם למאה השלישית לסה"נ, זמן עריכתו של ספרי דברים. אולם שתי הטענות הללו מופיעות גם במקורות קדומים בהרבה. טענה אחת מופיעה בשלמותה בחזון ברוך הסורי, שנתחבר בתחילת המאה השנייה לסה"נ, וטענה אחרת – באיגרת השליחים, מאמצע אותה המאה. מכאן עולה שהמקורות האמוראיים – רבא בבבלי ור' חנינא בקהלת רבה – ואף הספרי לדברים משקפים פולמוס שקדם לזמן עריכתם.

נוסף על כך, אם המקורות הנוצריים משקפים נאמנה את דברי הפגנים בני תקופתם, השוואה בינם ובין כתבי חז"ל מאפשרת לזהות את המינים שאליהם כיוונו חז"ל את דבריהם ואת טענתם התאולוגית של המינים. חז"ל כדרכם לא פירשו כנגד מי הם מכוונים דבריהם, ומה הייתה השקפתם של בעלי דבבם, אך המקורות הנוצריים זיהו את מתנגדיהם ואף ציטטו מתורתם.

אולם חשיבותה העיקרית של ההשוואה בין דברי חז"ל לדברי אבות הכנסייה היא בסיועה בפתרון הקשיים הטקסטואליים שבכל מקור לעצמו. דברי רבא על פי נוסח ב' מה שאני ממית אני מחיה, כמו שמחצתי ואני ארפא' סתומים ומטרתם מעורפלת, ומשמעותם הובהרה מתוך המקבילה הקרובה באיגרת השליחים. מנגד באיגרת השליחים עולה השאלה מה הקשר בין הפסוקיות הצמודות: 'מה שנפל יקום, מה שאבד ימצא ומה שחולה ירפא', וההשוואה לדברי רבא אפשרה לענות על שאלה זו.

