

האזינו זה כל מה שביקש משה

שירת האזינו שבת שובה ותשובה אישית וחברתית

יגאל פנחס אלעזרי היושב מהגולן

נוסח משולב עם הערות שוליים וביבליוגרפיה

מאז אותו יום נורא, שמחת תורה תשפ"ד, 7 באוקטובר 2023, חגי תשרי אינם אותם חגים. זיכרון הנרצחים, החטופים, הפצועים והמשפחות השכולות נכנס אל המחזור ואל בית הכנסת. האזכרות חוזרות מדי שנה, והתמונות ממסע ההרג ממשיכות ללוות אותנו. בתוך הכאב עולה שוב אותה שאלה קשה: איך זה ייתכן? איפה היו מי שאמורים היו להגן עלינו? ולא פחות מכך, איפה היה הקדוש ברוך הוא?

בטבע האדם לחפש אשמים. יש לכך גם מקום. מדינה חייבת לבדוק את מנהיגיה, צבא חייב לחקור את כשלו, וחברה מתוקנת אינה רשאית לטשטש אחריות. אבל השאלות אינן נעצרות בממשלה, בצבא או במערכות הביטחון. הן חודרות עמוק יותר, אל האמונה ואל הנפש, אל החברה שהיינו לפני האסון ואל החברה שאנו מבקשים להיות אחריה.

ייתכן שהתשובה אינה מסתתרת במשפט שמסביר הכול. ייתכן שהיא מתחילה דווקא ביכולת להאזין.

פרשת האזינו נקראת בשבתות שבין ראש השנה לסוכות, לעיתים בשבת שובה ולעיתים לאחר יום הכיפורים. משה רבנו עומד לפני פרידתו מן העם, וברגעים האחרונים אינו מוסר עוד רשימת צווים יבשה. הוא שר. הוא מזמין את השמים ואת הארץ להיות עדים.

הָאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וְאֶדְבְּרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אֲמַרְי פִּי דְבָרִים לֵב א

לא במקרה נבחר הפועל האזינו. שמיעה קולטת צליל; האזנה דורשת נוכחות. היא מחייבת אותנו להשתיק לרגע את התשובה שכבר הכנו, את ההאשמה שכבר ניסחנו ואת הוודאות שאנו נושאים עמנו. משה מבקש מעם ישראל להקשיב לא רק לו, אלא גם לזיכרון, להיסטוריה, לזולת ולקול הפנימי שהאדם מנסה לעיתים להדחיק.

משמע ישראל אל האזינו השמים

שָׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד דְּבָרִים ו ד

האם רק בסוף הספר מבין משה את ההבדל בין שמיעה להאזנה? זו שאלה פרשנית נועזת, אך היא אינה נשענת על הבדל מילוני פשוט. בלשון המקרא, שמע יכול להיות גם הקשבה, קבלה וצייתנות, לא רק קליטת קול. כבר בקריאה שמע ישראל מבקש משה מן העם להטמיע ברית שלמה בלב ובמעשה. גם האזינו מופיע בשירה במקבילה לותשמע הארץ. שני הפעלים קרובים, אבל בחירתם והקשרם יוצרים מהלך דרמטי.¹

שָׁמְעוּ נָא הַמַּיִם הַמֵּן הַסֵּלַע הַזֶּה נֹצֵא לָכֶם מַיִם בַּמִּדְבָּר כִּי

במי מריבה משה אומר שמעו, אך דיבורו טעון בכעס. הוא פונה אל העם כמורים, מכה בסלע ואינו מצליח להפוך את השמיעה למפגש. הקריאה נכונה אולי במילותיה, אך נשברת בטון ובמעשה. כאשר המנהיג מדבר מתוך עלבון, גם הפועל שמע עלול להפוך מדרישה לקשר לדרישה לציות.

הָאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וְאֶדְבְּרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אֲמַרְי פִּי דְבָרִים לֵב א

בסוף הדרך משה אינו מטיח את דבריו בעם בלבד. הוא מזמין את השמים ואת הארץ, עדים שאינם שייכים למחנה פוליטי ואינם חייבים לו דבר. אפשר לקרוא את המעבר משמעו נא המורים אל האזינו השמים כתיקון אנושי של משה עצמו. לא הוכחה לשינוי לשוני מאוחר בחייו, אלא הבנה ספרותית ורוחנית: אי אפשר לכפות על אדם להקשיב. אפשר רק ליצור מרחב שבו גם הוא, גם אני וגם העולם כולו נעשים עדים.

¹Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (Oxford: Clarendon Press, 1907), s.vv. "shama" and "azan"; Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (Leiden: Brill, 2001), s.vv. "shama" and "azan." The semantic range of shama includes hearing, heeding, and obeying; he'ezin stresses giving ear or attentive listening.

שירה עתיקה שנושאת יותר מקול אחד

שירת האזינו היא מן היצירות הפואטיות הארוכות והמורכבות בתורה. לשונה, מבנה ומסירתה הטקסטואלית עוררו מחלוקות רבות על זמנה, מקורותיה ומשמעותה. היא נעה בין צדקת האל לכישלון האדם, בין חסד לשפע, בין שכחה לעונש ובין הסתר פנים לתקווה.²

המהלך הספרותי שלה אינו קו היסטורי פשוט. השירה מתארת מחזור אנושי מוכר: קושי, הצלה, שפע, גאווה, שכחה, משבר ולבסוף אפשרות של הצלה ותיקון. חלוקתה המדויקת שנויה במחלוקת, אך חוקרים ופרשנים מזהים בה תנועה רחבה מן הברית והחסד אל החטא והעונש, ומשם אל רחמים וגאולה.³

אחד המקומות המרתקים ביותר נמצא בפסוק ח. נוסח המסורה והנוסח השומרוני קוראים: בְּהִנָּחַל עֲלֵינוּ גוֹיִם, בְּהִפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם, יֵצֵב גְּבֻלַּת עַמִּים, לְמִסְפָּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. אולם עד מקומראן, 4QDeutj, משמר כן קריאה אחרת, בני אלוהים, ואילו מסורות של תרגום השבעים מדברות על מלאכי אלוהים.⁴

אין זה הבדל טכני בלבד. בני ישראל מציבים את ישראל במרכז חלוקת האנושות. חוקרים רבים קוראים בני אלוהים כישויות שמימיות הקשורות לאומות, ואילו ישראל הוא חלקו המיוחד של ה': כִּי חָלַק ה' עִמּוֹ, יַעֲקֹב חֶבְל נִחָלָתוֹ. בהמשך אציע אפשרות אחרת, אנושית: לקרוא את בני אלוהים בהקשר חלוקת העמים כבני נח. הקריאה הקומראנית עשויה להיות קדומה יותר, אך משמעותה והמסקנות התיאולוגיות הנגזרות ממנה מוסיפות להיות שנויות במחלוקת.⁵

יִזְבְּחוּ לִשְׂדִים לֹא אֱלֹהִים לֹא יָדְעוּם חֲדָשִׁים מִקֶּרֶב בָּאוּ לֹא שָׁעָרוּם אֲבִיתֵיכֶם דְּבָרִים לֵב יִזְ

כאן עומדת הטענה המחקרית שאני מבקש להוסיף לדיון. בביקורת הנוסח אין כלל מוחלט האוסר על סתירות במקרא; לעיתים דווקא מתח פנימי מעיד על שכבות, עריכה או מסורות שונות. אבל כאשר מכריעים בין נוסחים מתחרים, גם האחדות הספרותית וההתאמה להקשר הן ראיות. אם מקבלים את הקריאה השמימית ומפרשים שבפסוק ח האומות נחלקות לפי ישויות אלוהיות, כיצד אותה שירה עצמה מכנה את הישויות שלהן מקריבים בני ישראל שדים, לא אלוהים ואלוהים שלא ידעום?⁶

רְאוּ עֲתָה כִּי אֲנִי אֶנִּי הוּא וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי דְּבָרִים לֵב לֹט

גם חתימת השירה מקשה על קריאה שמעניקה לבני אלוהים עצמאות אלוהית. אפשר להשיב שבני אלוהים הם ישויות כפופות ולא אלים המתחרים בה', ולכן אין הכרח בסתירה. ובכל זאת, רצף הפסוקים יוצר טיעון ספרותי משמעותי לטובת בני ישראל בנוסח המסורה. ייתכן שבני אלוהים קדום יותר מבחינת תולדות הנוסח, ואילו בני ישראל משקף טוב יותר את הצורה המונותאיסטית המגובשת שבה נערכה ונמסרה השירה. קדום יותר אינו תמיד אחיד יותר, ואחיד יותר אינו בהכרח קדום יותר.

²Dominik Markl, "Cultural Trauma and the Song of Moses (Deut 32)," *Old Testament Essays* 33, no. 3 (2020), <https://doi.org/10.17159/2312-3621/2020/v33n3a18>; Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy*, JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996), 508–19.

³Yonatan Grossman, "The Song of Ha'azinu," *Torat Har Etzion*, accessed September 18, 2026, <https://www.etzion.org.il/en/tanakh/torah/sefer-devarim/parashat-haazinu/haazinu-song-haazinu>; Matthew Thiessen, "The Form and Function of the Song of Moses (Deuteronomy 32:1–43)," *Journal of Biblical Literature* 123 (2004): 401–24.

⁴Julie Ann Duncan, "4QDeutj," in *Qumran Cave 4.IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings*, ed. Eugene Ulrich et al., *Discoveries in the Judaean Desert* 14 (Oxford: Clarendon Press, 1995), 75–92; Carmel McCarthy, ed., *Deuteronomy*, *Biblia Hebraica Quinta* 5 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007), apparatus to Deut 32:8; John William Wevers, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy, Septuagint and Cognate Studies* 39 (Atlanta: Scholars Press, 1995), ad Deut 32:8.

⁵Ronald S. Hendel, "Qumran and a New Edition of the Hebrew Bible," in *Scripture and the Scrolls*, vol. 1 of *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, ed. James H. Charlesworth (Waco, TX: Baylor University Press, 2006), 156–57; Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3rd rev. ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 248–49.

⁶On weighing internal coherence together with external textual evidence, see Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 248–49, and John Barton, *The Nature of Biblical Criticism*, 1–18. Internal coherence is a criterion, not an absolute rule that a biblical text cannot contain tensions or composite layers. For the literary argument favoring the Masoretic reading in Deut 32:8, see Joshua M. Grintz, *Motsei Dorot* (Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1969), 102–5.

העיון שכתבתי על שירת האזינו ונוסחי המקרא מחדד את השינוי שחוללו מגילות קומראן. לפני גילוי 4QDeut היה קל לראות במלאכי אלוהים של תרגום השבעים הרחבה פרשנית. העד העברי מקומראן הוכיח שמאחורי התרגום עמדה מסורת עברית קדומה. מאז נוטה המחקר להעדיף את בני אלוהים כקריאה מוקדמת, אך טיעוניהם של גרינץ, קאסוטו ואחרים מחייבים להמשיך ולבחון גם את לכידות השירה, את מגמתה ואת האפשרות שהנוסח המסורתי משמר עריכה ספרותית מכוונת.⁷

גילוי כתבי אוגרית במאה העשרים העניק לביטוי רקע רחב יותר. בטקסטים מן המרחב הכנעני מופיעים בני אל כחברי מועצה שמימית, ואל עצמו מכונה לעיתים שור אל. חוקרים הציעו אפוא לראות בגרסת קומראן הד למסורת מערב שמית קדומה. לפי הסבר נפוץ, הופעת בני ישראל בנוסח המסורה עשויה להיות החלקה תיאולוגית שנועדה להתאים את הפסוק ללשון מונותאיסטית מובהקת יותר. זוהי מסקנה מחקרית סבירה בעיני רבים, אך אין בידינו עדות ישירה לכוונתו של המעתיק ששינה את הנוסח.⁸

יאן יוסטן הציע השערה פילולוגית נועזת יותר. לדבריו, ייתכן שבשלב קדום עמד בפסוק הביטוי בני שור אל, ושיבושי העתקה וחלוקה מחדש של האותיות הולידו את הקריאות המוכרות לנו. ההצעה נשענת על תוארו האוגריתי של אל, אך אינה נוסח המצוי בכתב יד קיים ואינה קונצנזוס מחקרי.⁹

עצם קיומם של עדי נוסח שונים מלמד דבר עמוק. הטקסט המקראי הגיע אלינו לאחר מסע ארוך של מסירה, העתקה, תרגום ופרשנות. מגילות קומראן הוכיחו כי בתקופות קדומות התקיימו זו לצד זו מסורות נוסח שונות. משום כך אין להעניק לכל קריאה עדיפות אוטומטית רק מפני שהשתמרה במסורת מאוחרת יותר; יש לשקול את גיל העדים, הקשרם ואת יכולתה של כל קריאה להסביר כיצד נוצרו האחרות.¹⁰

הגילוי אינו חייב לאיים על האמונה. הוא מאפשר לראות כיצד אמונה חיה מתמודדת עם שפה ודימויים שקיבלה מן העולם הקדום ומעניקה להם משמעות מחודשת. תרגום השבעים דיבר על מלאכים; מסורות חז"ל, ובהן פרקי דרבי אליעזר, תיארו שבעים מלאכים המקבלים את שבעים האומות, בעוד אברהם וזרעו נעשים גורלו של הקדוש ברוך הוא. המבנה הקדום נשמר, אבל הישויות השמימיות מוכפפות לאל האחד.¹¹

גם החוקר המודרני אינו מגיע אל הטקסט בידיים ריקות. לכל חוקר יש מטען של הנחות אמוניות, תרבותיות וחברתיות. חוקרים שמרנים חששו לעיתים למצוא במקרא שרידים של עולם אמוני מגוון; אחרים מיהרו להכריז על צנזורה בכל שינוי. ביקורת פמיניסטית וגישות חברתיות נוספות הזכירו שגם השאלות שאנו מפנים אל הטקסט נולדות מתוך עולמנו. המודעות למטען אינה מבטלת את המחקר. היא דורשת ממנו ענווה.¹²

ואולי זו כבר תחילתה של תשובה: להכיר בכך שגם אני קורא את המציאות דרך המטען שלי.

הזיכרון ככלי עבודה

זָכַר יְמֹת עוֹלָם בֵּינוּ שְׁנוֹת דֹּר וְדֹר שָׁאֵל אֲבִיךָ וַיִּגְדֶּךָ וַיִּקְנֶיךָ וַיֹּאמְרוּ לָךְ דְּבָרִים לֵב ז

⁷Christian David Ginsburg, The Old Testament, Diligently Revised According to the Massorah and the Early Editions (London: British and Foreign Bible Society, 1906); P. W. Skehan, "A Fragment of the 'Song of Moses' (Deut. 32) from Qumran," Bulletin of the American Schools of Oriental Research 136 (1954): 12–15; McCarthy, Deuteronomy, apparatus to Deut 32:8.

⁸Mark S. Smith, The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts (New York: Oxford University Press, 2001), 41–66, 135–48.

⁹Jan Joosten, "A Note on the Text of Deuteronomy xxxii 8," Vetus Testamentum 57, no. 4 (2007): 548–55. Joosten's reconstruction is a learned proposal, not an established reading of an extant manuscript.

¹⁰Eugene Ulrich, The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 1–22, 79–100; Tov, Textual Criticism, 107–17.

¹¹Wevers, Notes on the Greek Text of Deuteronomy, ad Deut 32:8; Pirkei deRabbi Eliezer 24, Sefaria, accessed September 18, 2026, https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer.24.

¹²John Barton, The Nature of Biblical Criticism (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007), 1–18. On the way gender-aware criticism discloses assumptions embedded in biblical interpretation, see Phyllis Trible, God and the Rhetoric of Sexuality (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 1–30.

הזיכרון המקראי אינו אוסף מוצגים מאובקים. הוא סיפור חי העובר מאב לבן. שאל את אביך והוא יספר לך את אותו הסיפור ששמע מאביו ומאבי אביו: כיצד דור אחר דור נשמרה הידיעה שה' בחר בנו, נשא אותנו והוליד אותנו בתוך ההיסטוריה. עם שאינו מוכן לשאול את אבותיו, לבדוק את נוסחיו ולבחון את עברו, עלול לחזור שוב ושוב על אותן טעויות.

בְּהִנָּחַל עֲלֵינוּ גוֹיִם בְּהִפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם יִצְבּ גְּבֻלַּת עַמִּים לְמִסְפָּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי חֶלֶק ה' עִמּוֹ יַעֲקֹב חֶבֶל נָחֳלָתוֹ
דְּבָרִים לֵב ח ט

ההיסטוריה שמשה מבקש לזכור מתחילה עוד לפני לידתו של ישראל. הביטוי בְּהִפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם מהדהד את סיפורי הראשית. בראשית י מספר על משפחות בני נח ואומר: מֵאֵלָה נִפְרְדוּ הַגּוֹיִם; בראשית יא מספר כיצד בעקבות מגדל בבל בלל ה' את השפה והפיץ את בני האדם על פני כל הארץ.

לכל משפחה, כלומר לכל עם, נוצרו לשון, ארץ וגבול. מתוך האנושות האחת צמחו עמים רבים. שירת האזינו מתארת את החלוקה הזאת לא כתקלה חסרת פשר אלא כחלק מסדר היסטורי: עליון מנחיל גויים ומציב גבולות לעמים.

נוסח המסורה מוסיף שהגבולות הוצבו לְמִסְפָּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. המספר שבעים נאמר במפורש על בית יעקב שירד למצרים; לעומת זאת, שבעים האומות הוא מניין מסורתי העולה מספירת השמות בבראשית י, ולא מספר שהפרק עצמו מציין. הקריאה התיאולוגית שלי רואה בהתאמה הזאת כוונה: כבר בשעה שהעמים נפרדו ידע ה' כי חֶלֶק ה' עִמּוֹ וכי יַעֲקֹב יהיה חֶבֶל נָחֳלָתוֹ.¹³

ה' בָּדַד יִנְחֶנּוּ וְאֵין עִמּוֹ אֵל נֶכֶר דְּבָרִים לֵב י ב

כך מסתיימת היחידה: ה' לבדו מנחה את יעקב, ואין לצדו אל זר. במסגרת הרצף הזה, נוסח בני ישראל מתאים היטב לתנועה הספרותית: חלוקת האנושות לעמים, הבחירה ביעקב והנהגת ישראל בידי ה' לבדו. לכן בני אלוהים או מלאכי אלוהים, כאשר מבינים אותם כישויות שמימיות הממונות על העמים, מעוררים כאן קושי ממשי.

השירה יוצרת זיקות רחבות לסיפורי הראשית. חלוקת העמים מזכירה את מגדל בבל; הבחירה בישראל ממשיכה את קריאתו של אברהם לצאת מתוך עולם האומות ולייסד דרך חדשה. כשם שאדם הראשון גורש מן הגן לאחר שהפר את הגבול, כך גם ישראל מוזהר שהארץ אינה רכוש חסר תנאים. היא ברית, וברית נושאת עמה אחריות. הקריאות הללו הן פרשנות ספרותית ותיאולוגית, וחוקרי הזיכרון והאינטרסקטואליות חלוקים בפרטי הקשרים ובתיארוכם.¹⁴

הארץ מעניקה שפע, ביטחון ויכולת. אבל דווקא אז מופיעה הסכנה: וַיִּשְׁמַן יִשְׂרָאֵל וַיִּבְעֹט. לא הרעב בלבד מסוכן לעם. גם השפע עלול להרחיק אותו ממקורותיו, לעורר בו תחושה של כוח ועוצם ידי ולהפוך ברכה לגאווה.

הפסוק אינו מדבר רק על פולחן ועל אמונה במובן המצומצם. הוא מדבר גם אל חברה שמתחילה להאמין שאין לה צורך באיש מלבדה. חברה המוקסמת מכוחה עלולה להפסיק לראות את החלש, לזלזל באחר ולהחליף ערבות הדדית במחנאות. היא בטוחה בצדקתה עד שאינה מסוגלת לשמוע ביקורת.

בני האלוהים כבני נח קריאה אפשרית

הדין בנוסח בני אלוהים פותח שאלה נוספת. לא די לשאול אילו מילים היו בפסוק הקדום; צריך לשאול גם מה פירושן. אם הביטוי בני אלוהים מחייב ישויות שמימיות, הוא מתקשה להשתלב במהלך המסתיים בה' בָּדַד יִנְחֶנּוּ וְאֵין עִמּוֹ אֵל נֶכֶר. אבל האם זו המשמעות האפשרית היחידה?

¹³Genesis 10:1–32; 11:1–9; 46:27; Exodus 1:5; Deuteronomy 32:7–12. The number seventy is explicit for Jacob's household in Gen 46:27 and Exod 1:5; the traditional total of seventy nations is derived by counting the genealogy in Gen 10. See Nahum M. Sarna, Genesis, JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), ad Gen 10:1–32 and 46:27; Tigay, Deuteronomy, ad Deut 32:8.

¹⁴Tina Dyksteen Nilsen, The Origins of Deuteronomy 32: Intertextuality, Memory, Identity (New York: Peter Lang, 2018), 187–239; Grossman, "The Song of Ha'azinu."

וַיֵּרָאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ בְּרָאשִׁית ו' ב

רבים מן החוקרים מבינים את בני האלוהים בבראשית ו' כישויות שמימיות. פרשנים אחרים זיהו בהם שליטים, בני אצולה או בני אדם משושלת שת. אני מבקש להציע קריאה אנושית אחרת.

בראשית א' אומר שהאלוהים ברא את האדם, ובראשית ב' מספר שהאישה נבנתה מן האדם. אלא שחז"ל עצמם לא תמיד קראו את "זכר ונקבה ברא אותם" כשני גופים נפרדים מלכתחילה. בראשית רבה מתאר את אדם הראשון כאנדרוגינוס וכדו פרצופין; ברכות סא ע"א מפתח את רעיון הפרצוף הכפול; והזהר מתאר זכר ונקבה שהיו כלולים יחד ונפרדו אחר כך. בקריאה הזאת "אדם" הוא יצור ראשוני הכולל זכר ונקבה, ולא חלוקה בינארית פשוטה הקבועה מראש.¹⁵

על בסיס זה אני מציע לשמוע בבני האלוהים כינוי לזכרים ובבנות האדם כינוי לנשים: לא חיבור בין אלים לבני אדם, אלא סיפור על גברים ונשים בתוך האנושות. המסורת על האדם האנדרוגיני מרחיבה את אופק הקריאה, אך אינה מוכיחה את זיהוי "בני האלוהים" עם הזכרים. לכן יש להציג את הדברים כהצעה פרשנית שלי, לא כפירוש מוסכם.¹⁶

לאחר המבול נותרה משפחת נח. בראשית י' פותח: וְאֵלֶּה תֹּלְדֹת בְּנֵי נֹחַ, שֵׁם חָם וְיֶפֶת, וּמִסִּיִּם: מֵאֵלֶּה נִפְרְדוּ הַגּוֹיִם בְּאֶרֶץ. אם בני אלוהים הוא מלכתחילה כינוי אנושי, אפשר להציע שבשירת האזינו בני האלוהים הם בני נח וצאצאיהם, שמהם התפצלו העמים לאחר המבול.

בקריאה זו גם נוסח קומראן אינו מחייב מועצה של אלים או מלאכים הממונים על האומות. הוא יכול לתאר את הצבת גבולות העמים לפי משפחות בני נח. כך הוא נקשר ישירות לבהפרידו בְּנֵי אָדָם, ואינו מתנגש בהכרח עם ה' בְּדֹד וַיִּנְחֲנוּ. זוהי אפשרות פרשנית מקורית, לא זיהוי מפורש שמוסר הכתוב, אך היא ראויה לדיון לצד האפשרויות המקובלות.

מכאן נפתח דיון נפרד: האם אפשר לקרוא את אדם, חוה וקין כדמויות הראשונות של נפילה; מי הם הנפילים בבראשית ו'; כיצד הם קשורים לנפילים שעליהם דיברו המרגלים; ומה מקומו של עוג מלך הבשן. המקרא אינו מכנה במפורש את אדם, חוה וקין נפילים, ולכן הטענה דורשת בירור בפני עצמו. את השאלה הזאת אשאיר למאמר אחר.

הסתר פנים ואחריות

וַיֹּאמֶר אֱסֹתֶינָה פְּנֵי מֵהֶם אָרְאָה מָה אַחֲרֵיהֶם דְּבָרִים לִב כ

קשה לקרוא את המילים האלה לאחר 7 באוקטובר. קשה עוד יותר לקרוא: מחוץ תִּשְׁכַּל חֶרֶב וּמִחֲדָרִים אִימָה. נדמה לעיתים שמשה אינו מתאר עבר רחוק, אלא את היום שבו נפרצו הגבולות, בתים הפכו לזירות רצח ומשפחות שלמות הוטלו אל תוך האימה.

מחקר עכשווי אף הציע לקרוא את שירת האזינו כעיבוד ספרותי של טראומה קולקטיבית, שבו חוויות של תבוסה, אשמה ובושה מקבלות צורה תיאולוגית. זו עדשה פרשנית אפשרית, לא אבחון פסיכולוגי של מחברי המקרא.¹⁷

¹⁵Genesis Rabbah 8:1 records two related readings: R. Yirmeya ben Elazar says that the first Adam was created androgynous, while R. Shmuel bar Nahman describes a double-faced human who was subsequently divided; see also Babylonian Talmud, Berakhot 61a. Zohar, Beshalach 16:230, likewise describes the first human as male and female together and later separated.

¹⁶The identification of the sons of God in Gen 6:1–4 is disputed; major proposals include heavenly beings, rulers or nobles, and human descendants of Seth. See John Day, "The Sons of God and Daughters of Men and the Giants: Disputed Points in the Interpretation of Genesis 6:1–4," Hebrew Bible and Ancient Israel 1, no. 4 (2012): 427–47; Guy Darshan, "The Story of the Sons of God and the Daughters of Men (Gen. 6:1–4) in Light of the Hesiodic Catalogue of Women," Shnaton 23 (2014): 155–78. The identification proposed here—human males in Gen 6 and descendants of Noah in Deut 32:8—is the author's own interpretive hypothesis. Genesis 1:27 and 5:1–2 apply divine creation and the name adam to both male and female, and the biblical text never explicitly calls Noah's sons 'sons of God.'

¹⁷Markl, "Cultural Trauma and the Song of Moses," especially sections B–E. Markl reads the Song as a literary transformation of collective trauma while stressing that psychological reconstruction of ancient authors remains hypothetical.

יש להיזהר מתשובות מהירות. הסתר פנים אינו מעניק לנו רשות להסביר מי נענש ולמה, ובוודאי לא להטיל אשמה על קורבנות האסון. אמונה שאינה עומדת בענווה מול כאבם של הנרצחים, החטופים, הפצועים והמשפחות עלולה להוסיף פצע על פצע.

השירה אינה פוטרת אותנו מבדיקה צבאית, מדינית וציבורית. אחריות שלטונית וחקירה אמיצה הן חלק מן החובה המוסרית. אך גם הוועדה הטובה ביותר לא תוכל להשיב על שאלה שרק כל אדם יכול לשאול את עצמו: מה היה חלקי באווירה שקדמה לאסון? האם השתתפתי בשיח המפלג? האם שללתי את אנושיותו של מי שחושב אחרת? האם העדפתי לנצח בוויכוח במקום להציל את הקשר?

אין בידינו לנהל את חשבונותיו של הקדוש ברוך הוא. יש בידינו לנהל את חשבון הנפש שלנו. אין בכך קביעה שהפילוג גרם לאסון בחשבון שמימי פשטי. יש כאן סירוב לאפשר לאסון לחלוף על פנינו בלי לשנות אותנו. הדיון המחקרי בנוסח בני אלוהים מלמד אף הוא להבחין בין ממצא טקסטואלי, פרשנות היסטורית ומסקנה תיאולוגית.¹⁸ הסתר הפנים יכול לתאר עולם שבו האדם נדרש לשאת באחריות למעשיו, עולם שבו האל אינו מבטל בכל רגע את תוצאותיהן של בחירות אנושיות. בתוך ההסתר מוטלת עלינו המשימה לחפש מחדש את הפנים, פני האל, פני האדם ופניו של האחר.

שבת שובה לפני הטקס

בדיוק כאן פוגשת אותנו שבת שובה. היא אינה מאפשרת לנו להסתתר מאחורי מחזור התפילה, הבגדים הלבנים או המנגינות המוכרות. שובה יִשְׂרָאֵל עד ה' אֱלֹהֶיךָ אינה קריאה לעוד טקס, אלא למבט אמיץ שאינו מוחל לנו מראש על כל מה שאיננו מוכנים לראות.

שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל עַד ה' אֱלֹהֶיךָ כִּי כָשַׁלְתָּ בְּעֹנֶךָ קָחוּ עִמָּכֶם דְּבָרִים וְשׁוּבוּ אֶל ה' אֱמָרוּ אֱלֹהֵינוּ כָּל תַּשָּׂא עֹן וְקָח טוֹב וְנִשְׁלָמָה פְּרִים שְׁפָתֵינוּ הוֹשַׁע יָד ב' ג

הושע אינו מסתפק בקריאה שובה ישראל. הוא מלמד גם כיצד שבים: קחו עמכם דברים. הביאו מילים. התוודו, בקשו, דברו. ונשלמה פרים שפתינו: תפילת השפתיים נעשית הקרבן.

גם כאן התשובה נולדת כדו־שיח. אצל משה נאמר האזינו השמים ואדברה, ואצל הושע אמרו אליו. הסדר חשוב: תחילה צריך להאזין, ורק אחר כך לדבר. דיבור שאינו צומח מתוך הקשבה עלול להישאר מונולוג. בדו־שיח עם אלוהים האדם מאזין לדבר, ובה בעת מוזמן לפנות אליו ולומר את אשר בלבו.

בדרך כלל קל לנו לזהות בעצמנו צדקות ויושר. אצל האחר אנחנו מבחינים מיד בחסר. זהו הכשל שקנה לו שביתה בלב השיח הציבורי: אנחנו מוקסמים ממעלותינו, מרוכזים בצרכינו ועיוורים למה שחסר בנו; ובאותה שעה מזהים במהירות את חולשתו של הזולת וממעטים בטובתו.

התורה מבקשת להפוך את כיוון המבט. היא מזמינה אותנו להוקיר בראש ובראשונה את הטוב שבאחר ולחפש פנימה את הדרוש תיקון.

אין פירוש הדבר לטשטש הבדלים בשם אחדות. חברה בריאה אינה מחייבת את כולם לחשוב אותו דבר, להשתייך לאותו מחנה או למחוק את זהותם. היא יודעת לחיות עם גיוון בלי להפוך אותו לשנאה. היא מאפשרת לי לשאול מה יש בחברי שאין בי, מה אני יכול ללמוד ממנו ואיך המפגש עם עמדה שונה יכול להרחיב אותי במקום לאיים עליי.

יונה חשב שאפשר להסתתר מה'. הוא יורד ליפו, יורד אל האונייה, יורד אל ירכתי הספינה ונרדם. התנועה כלפי מטה מבטאת גם את הבריחה פנימה, אל המקום שבו אדם מקווה שלא יידרש עוד לראות, לשמוע או להשיב. אבל דווקא רב החובל, אדם זר שאינו בן ברית, הוא המעיר את הנביא העברי.

¹⁸Michael S. Heiser, "Deuteronomy 32:8 and the Sons of God," *Bibliotheca Sacra* 158 (2001): 51–74; Hendel, "Qumran and a New Edition," 156–57. Both prefer the Qumran/Greek reading, but interpretation of its theological implications remains debated.

מה לך נרדם קום קרא אל אלהיך אולי יתעשת האלהים לנו ולא נאבד יונה א' ו

זהו היפוך נוקב. עובד האל ישן, והגוי מבין שהספינה כולה בסכנה. רב החובל אינו שואל תחילה לאיזה מחנה יונה שייך, למי הצביע או מי אשם בסערה. הוא תובע ממנו להתעורר, להתפלל וליטול חלק באחריות המשותפת. המלחים ממשיכים לבדוק מה אפשר לעשות כדי להציל חיים; אנשי נינוה מלמדים בהמשך שתשובה שלמה אינה מסתפקת בצום ובלבוש אלא נבחנת בשינוי המעשה.

זהו ההבדל בין טקס של תשובה לבין תשובה אמיצה. הטקס מסתיים. העבודה הפנימית נמשכת. לעיתים היא מכאיבה, משום שהיא דורשת מאיתנו לוותר על הסיפור שבו אנחנו תמיד הצודקים. אבל דווקא העבודה הזאת בונה אדם, ומתוך האדם משפחה, קהילה וחברה.

אני בריה וחברי בריה אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתי בשדה אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון לבו לשמים ברכות יז ע"א¹⁹

איני נדרש להיות חברי, והוא אינו נדרש להיות אני. אין ערכו של אדם נקבע לפי מקצועו, מחנהו או מידת הדמיון שלו אליי. כל אחד משכים למלאכתו, וכל אדם נושא תרומה שאין לאחר.

מן התשובה האישית אל התשובה החברתית

תשובה מתחילה באדם, אבל אסור לה להסתיים בו. חשבון נפש אישי שאינו משנה את יחסנו לזולת נעשה לעוד צורה של התעסקות עצמית. מנגד, קריאה לתיקון לאומי שאינה דורשת ממני דבר הופכת לסיסמה נוחה.

הדברים מקבלים משמעות חריפה לקראת הבחירות לכנסת העשרים ושש, שנקבעו ל-27 באוקטובר 2026. מערכת בחירות מחייבת הכרעה, ביקורת ומחלוקת. היא אינה מחייבת אותנו להפוך כל בוחר לאויב וכל הבעת תמיכה לבגידה. מותר לאדם לתמוך במועמד שאני מתנגד לו, וגם אחרי ויכוח קשה הוא נשאר בן עמי ובעל זכות לבחור את דרכו.

הגענו למצב שבו שורדי שבי ובני משפחותיהם מותקפים כאשר הם משמיעים עמדה פוליטית. לפני רגע יצאו אנשים לרחובות בדרישה לשחרר אדם מן השבי; כעבור רגע, כאשר אותו אדם אינו מאמץ את עמדתם או תומך במועמד אחר, יש המכנים אותו כפוי טובה. בכך המאבק למענו הופך בדיעבד לדרישת בעלות על קולו. מי שפעל לשחרור חטוף עשה מעשה מוסרי מפני שהחטוף הוא אדם ואח, לא מפני שרכש את נאמנותו הפוליטית.²⁰

דווקא כאן חוזרת קריאתו של רב החובל ליונה. קום וקרא אל אלהיך פירושו להתעורר מן השינה המחנאית ולראות שכולנו באותה ספינה. אפשר להתווכח על הדרך להצילה, אך אסור לשלול את אנושיותו של מי שמציע דרך אחרת. אם דרישתנו מן האחר היא שישמיע רק את קולנו, לא האזנו לו מעולם.

השאלות צריכות להיות פשוטות וקשות: האם אני מסוגל להקשיב לפני שאני מגיב? האם אני יודע להודות בטעות? האם אני מחזק את רוחי ואת אמונתי, אך גם את אמונו של האחר בי? האם אני מוסיף טוב במרחב שבו אני חי? האם דבריי מקרבים תיקון או מרחיבים את הסדק?

¹⁹Babylonian Talmud, Berakhot 17a. The printed wording varies slightly among editions; the citation follows the familiar text of the maxim attributed to the rabbis of Yavneh.

²⁰Israel Ministry of Foreign Affairs, "Elections for the 26th Knesset, October 27, 2026," accessed September 18, 2026, <https://embassies.gov.il/saopaulo/he/announcements/vote10-2026>; "The Poison Machine Succeeded Where Hamas Failed: Silencing Hostages," Ynet, accessed September 18, 2026, <https://www.ynet.co.il/news/article/skzeoksrlke>; "Hostage Survivor Receives Abusive Responses," ICE, accessed September 18, 2026, <https://www.ice.co.il/media/news/article/1108365>.

פגם קטן ב', כשהוא נותר ללא טיפול, עשוי להפוך לפצע גדול אצל כולנו. כך גם מעשה קטן של הקשבה, חמלה או אחריות יכול לעבור מן היחיד למשפחה, מן המשפחה לקהילה ומן הקהילה אל החברה כולה. זהו המעבר מזיכרון לאומי לאחריות חיה, מעבר שעומד גם במרכז מחקרים על זהות וזיכרון בשירת האזינו.²¹

זו אינה קריאה לוותר על האמת. זו קריאה לומר אמת בלי למחוק אדם. היא אינה מבקשת להפסיק מחלוקת, אלא להפסיק להפוך כל מחלוקת למלחמה. היא אינה שוללת ביקורת, אלא דורשת שגם המבקר יהיה מוכן לעמוד תחת ביקורת.

לשים אל הלב

שִׁמּוֹ לְבַבְכֶּם לְכָל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר אֲנִי מַעֲדִיד בְּכֶם הַיּוֹם כִּי לֹא דָבָר רֶק הוּא מִכֶּם כִּי הוּא חַיִּיכֶם דְּבָרִים לִב
מו מז

לא די לשמוע את השירה בבית הכנסת. צריך לשים אותה אל הלב. המחקר על בני ישראל, בני אלוהים או בני שור אל חשוב משום שהוא מלמד אותנו להקשיב לריבוי הקולות שהטקסט נושא עמו, לבחון הנחות, להכיר במטען שלנו ולא לפחד משאלות. אבל לבסוף הטקסט עצמו מחזיר אותנו מן הספרייה אל החיים.

הוא שואל מה נעשה בזיכרון שקיבלנו, בשפע, בכוח וברגעים שבהם פני האל והאדם נדמים נסתרים. הוא שואל אם נשתמש בכאב כדי להעמיק את השנאה או נהפוך אותו לאחריות.

שירת האזינו מסתיימת בתקווה שאינה פסיבית. העוול אינו המילה האחרונה, אך גם האדם אינו רשאי להמתין מן הצד. הגאולה מתחילה ביושר שבלב, בחמלה שאינה חולשה ובאומץ לצאת מן הבועה אל קהילה אנושית בריאה.

אולי זה כל מה שביקש משה ברגעי הפרידה שלו: האזינו. האזינו לעבר בלי להיכלא בו. האזינו לכאב בלי להפוך אותו לשנאה. האזינו לאחר גם כשהוא שונה מכם, והאזינו לקול הפנימי שמבקש מכם להשתנות. רגע לפני שהמחזור מתחיל שוב והטקסט תופס את מקומו, שובו אל הברית, אל האחריות ואל ההקשבה.

האם נעמוד באתגר?

²¹For the Song's relation to collective memory and the formation of identity, see Nilsen, Origins of Deuteronomy 32, 187–239; for a trauma-theory reading, see Markl, "Cultural Trauma."

ביבליוגרפיה

מקורות ראשוניים

Hebrew Bible. Genesis 1:27; 2:21–23; 5:1–2, 32; 6:1–4; 9:18–19; 10:1–32; 11:1–9; 46:27; Exodus 1:5; Numbers 13:33; Deuteronomy 3:11; 6:4; 32:1, 7–12, 17, 39; Hosea 14:2–3; Jonah 1:6.

Genesis Rabbah. 8:1.

Babylonian Talmud. Berakhot 17a; 61a.

Zohar. Beshalach 16:230.

Pirkei deRabbi Eliezer. Chapter 24. Sefaria. Accessed September 18, 2026.
https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer.24.

מחקר

- Barton, John. The Nature of Biblical Criticism. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007.
- Brown, Francis, S. R. Driver, and Charles A. Briggs. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- Cassuto, Umberto. The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch: Eight Lectures. Translated by Israel Abrahams. Jerusalem: Magnes Press, 1961.
- Darshan, Guy. "The Story of the Sons of God and the Daughters of Men (Gen. 6:1–4) in Light of the Hesiodic Catalogue of Women." *Shnaton* 23 (2014): 155–78.
- Day, John. "The Sons of God and Daughters of Men and the Giants: Disputed Points in the Interpretation of Genesis 6:1–4." *Hebrew Bible and Ancient Israel* 1, no. 4 (2012): 427–47.
<https://doi.org/10.1628/219222712805363944>.
- Duncan, Julie Ann. "4QDeutj." In *Qumran Cave 4.IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings*, edited by Eugene Ulrich et al., 75–92. Discoveries in the Judaean Desert 14. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Ginsburg, Christian David. The Old Testament, Diligently Revised According to the Massorah and the Early Editions. London: British and Foreign Bible Society, 1906.
- Grossman, Yonatan. "The Song of Ha'azinu." *Torat Har Etzion*. Accessed September 18, 2026.
<https://www.etzion.org.il/en/tanakh/torah/sefer-devarim/parashat-haazinu/haazinu-song-haazinu>.
- Grintz, Joshua M. *Motsei Dorot: Studies in Biblical Antiquities and the Early History and Literature of Israel*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1969.
- Heiser, Michael S. "Deuteronomy 32:8 and the Sons of God." *Bibliotheca Sacra* 158 (2001): 51–74.
- Hendel, Ronald S. "Qumran and a New Edition of the Hebrew Bible." In *Scripture and the Scrolls*, vol. 1 of *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, edited by James H. Charlesworth, 149–65. Waco, TX: Baylor University Press, 2006.
- Joosten, Jan. "A Note on the Text of Deuteronomy xxxii 8." *Vetus Testamentum* 57, no. 4 (2007): 548–55.
- Koehler, Ludwig, and Walter Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 2001.
- Markl, Dominik. "Cultural Trauma and the Song of Moses (Deut 32)." *Old Testament Essays* 33, no. 3 (2020). <https://doi.org/10.17159/2312-3621/2020/v33n3a18>.
- McCarthy, Carmel, ed. *Deuteronomy. Biblia Hebraica Quinta 5*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- Nilsen, Tina Dykesteen. *The Origins of Deuteronomy 32: Intertextuality, Memory, Identity*. New York: Peter Lang, 2018.
- Sarna, Nahum M. *Genesis. JPS Torah Commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.

- Smith, Mark S. The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts. New York: Oxford University Press, 2001.
- Skehan, P. W. "A Fragment of the 'Song of Moses' (Deut. 32) from Qumran." Bulletin of the American Schools of Oriental Research 136 (1954): 12–15.
- Thiessen, Matthew. "The Form and Function of the Song of Moses (Deuteronomy 32:1–43)." Journal of Biblical Literature 123 (2004): 401–24.
- Tigay, Jeffrey H. Deuteronomy. JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.
- Tov, Emanuel. Textual Criticism of the Hebrew Bible. 3rd rev. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Trible, Phyllis. God and the Rhetoric of Sexuality. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- Ulrich, Eugene. The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Wevers, John William. Notes on the Greek Text of Deuteronomy. Septuagint and Cognate Studies 39. Atlanta: Scholars Press, 1995.

מקורות אקטואליים

- Israel Ministry of Foreign Affairs. "Elections for the 26th Knesset, October 27, 2026." Accessed September 18, 2026. <https://embassies.gov.il/saopaulo/he/announcements/vote10-2026>.
- ICE. "Hostage Survivor Receives Abusive Responses." Accessed September 18, 2026. <https://www.ice.co.il/media/news/article/1108365>.
- Ynet. "The Poison Machine Succeeded Where Hamas Failed: Silencing Hostages." Accessed September 18, 2026. <https://www.ynet.co.il/news/article/skzeoksrke>.