

מגילות מדבר יהודה ארבעים שנות מחקר

מוסד ביאליק • ירושלים והחברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה

מגילות מדבר־יהודה
ארבעים שנות מחקר

כנס ירושלים לציון ארבעים שנה
של חקר תגליות קומראן
כ"ו-כ"ז בסיון תשמ"ז (23-24 ביוני 1987)

מגילות מדבר־יהודה ארבעים שנות מחקר

העורכים

מגן ברושי, שמריהו טלמון,
שרה יפת ודניאל שוורץ



מוסד ביאליק • ירושלים
והחברה לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה

זכויות היוצרים על התמונות שמורות להיכל הספר,
מוזיאון ישראל ורשות העתיקות

מסת"ב 3-577-342-965



כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק • ירושלים
ולחברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה
ירושלים תשנ"ב
סודר ונדפס בדפוס 'דף-נוי' בע"מ, ירושלים

תוכן העניינים

VII		רשימת התמונות
IX		רשימת המשתתפים
X		רשימת הקיצורים
1	עם הספר	שרה יפת
7	יגאל ידין — דברים לזכרו	מגן ברושי
	בין מקרא ובין משנה — העולם של	שמריהו טלמון
10	קומראן מבפנים	
49	הארכיאולוגיה של קומראן — עיון מחודש	מגן ברושי
	הטקסטים המקראיים שנמצאו במדבר־יהודה	עמנואל טוב
63	ותרומתם לביקורת נוסח המקרא	
99	חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר־יהודה	יעקב זוסמן
	מונחי ההלכה במגילות מדבר־יהודה	אלישע קימרן
128	וחשיבותם לחקר תולדות ההלכה	
139	קומראן והכיתות ביהדות בתקופת בית שני	אלברט באומגרטן
152	קומראן וראשית הנצרות	דוד סתרן
160	הליטורגיה בקומראן	משה ויינפלד
176	קומראן בין כוהניות לנצרות	דניאל שוורץ
	אופיה של ספרות כת מדבר־יהודה	דבורה דימנט
182	כעדות למוצאה ולהתחלותיה	
187		מפתחות

רשימת התמונות

עמוד	
9	יגאל ידין בשעת פתיחת המגילה. לימינו פותחי המגילה, יוסף (דודו) שנהב ורות יקותיאל. באדיבות היכל הספר, מוזיאון ישראל, ירושלים
18	סרך היחד, טור VII. באדיבות היכל הספר, מוזיאון ישראל, ירושלים
40	מלחמת בני אור ובני חושך, טור XIV. באדיבות היכל הספר, מוזיאון ישראל, ירושלים
46	מגילת ההודיות, טור XV. באדיבות היכל הספר, מוזיאון ישראל, ירושלים
50	מדרגות החור. האיש בתצלום עומד מעל מערה מספר 4 העשירה במערות קומראן. באדיבות רשות העתיקות
52	ח'רבת קומראן, תצלום מן האוויר. באדיבות רשות העתיקות
54	ח'רבת קומראן, תכנית הישוב בשלב 10. מתוך האנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ-ישראל, ירושלים 1970, עמ' 185
57	מראה החפירות. מדרגות הברכה נסדקו, לפי דעתו של דה-וו, ברעש של שנת 31 לפסה"נ. באדיבות רשות העתיקות
81	מגילת ישעיה א, טור XXXII. לח, ח – מ, ב. באדיבות היכל הספר, מוזיאון ישראל, ירושלים
86	מגילת תהלים ממערה 11, קטע E. באדיבות היכל הספר, מוזיאון ישראל, ירושלים
102	קטע ממגילת ברית דמשק ממערה 4, הדן בדיני צרעת. באדיבות רשות העתיקות

מגילת המקדש, עמוד נג. באדיבות היכל הספר, מוזיאון ישראל,
ירושלים

106

קטע מתוך מגילת 'מקצת מעשי התורה'. באדיבות רשות העתיקות

109

ברכת חתנים (4Q502). באדיבות רשות העתיקות

168

קטע מתוך קריאת שמע, ממגילת סרך היחד י, 10. באדיבות

171

היכל הספר, מוזיאון ישראל, ירושלים

פשר חבקוק, טורים X-IX. באדיבות היכל הספר,

186

מוזיאון ישראל, ירושלים

רשימת המשתתפים

(לפי סדר האלפבית)

באומגרטן, אלברט

ברושי, מגן

דימנט, דבורה

ויינפלד, משה

זוסמן, יעקב

טוב, עמנואל

טלמון, שמריהו

יפת, שרה

סתרן, דוד

קימרון, אלישע

שוורץ, דניאל

אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן

היכל הספר, מוזיאון ישראל, ירושלים

אוניברסיטת חיפה, חיפה

האוניברסיטה העברית, ירושלים

האוניברסיטה העברית, ירושלים

האוניברסיטה העברית, ירושלים

האוניברסיטה העברית, ירושלים

האוניברסיטה העברית, ירושלים

האוניברסיטה העברית, ירושלים

אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר־שבע

האוניברסיטה העברית, ירושלים

רשימת הקיצורים

א. מגילות קומראן

הוד'	הודיות
יש' – א	מגילת ישעיה ממערה 1 (1QIs ^a)
יש' – ב	מגילת ישעיה ממערה 1 (1QIs ^b)
מבא"ח	מלחמת בני אור בבני חושך
מב"ד	מגילת ברית דמשק
מהמ"ק	מגילת המקדש
ממ"ת	מקצת מעשי התורה
סה"י	סרך היחד
סה"ע	סרך העדה
פ"ח	פשר חבקוק

ב. קיצורים כלליים

נה"מ	נוסח המסורה
שומ'	הנוסח השומרוני
תה"ש	תרגום השבעים

ג. כתבי עת, סדרות וספרים

ארץ-ישראל	מחקרים בידעת הארץ ועתיקותיה
דיני ישראל	שנתון למשפט עברי ולדיני משפחה בישראל

טבע וארץ	ירחון לטבע ולידיעת הארץ
יוסיפוס, קדמוניות	יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים א-ג (תרגם א' שליט), ירושלים תשל"ג
יוסיפוס, מלחמות	יוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים (תרגם י"נ שמחוני), ירושלים תשי"ג
יוסיפוס, נגד אפיון	יוסף בן מתתיהו, קדמות היהודים [נגד אפיון], (תרגם י"נ שמחוני), רמת-גן 1968
לשוננו	כתב-עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה
סיני	ירחון לתורה, למדע ולספרות
עדה ולשון	פרסומי מפעל מסורות הלשון של עדות ישראל
ציון	רבעון לחקר תולדות ישראל
קדמוניות	רבעון לעתיקות ארץ-ישראל וארצות המקרא
קתדרה	קתדרה בתולדות ארץ-ישראל ויישובה
שנתון	שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום
תרכיץ	רבעון למדעי היהדות

BAr	The Biblical Archaeologist
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BiOr	Bibliotheca Orientalis
BThB	Biblical Theology Bulletin
BIOSCS	Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CRB	Cahiers de la Revue Biblique
DB Suppl.	Supplement au Dictionnaire de la Bible
DJD	Discoveries in the Judean Desert
EJ	Encyclopaedia Judaica
Eretz Israel	Archaeological, Historical and Geographical Studies
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HUCA	Hebrew Union College Annual
HThR	Harvard Theological Review

IDB Suppl.	The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume, Nashville 1976
IEJ	Israel Exploration Journal
JBL	Journal of Biblical Literature
JJS	Journal of Jewish Studies
JNSL	Journal of Northwest Semitic Languages
JQR	Jewish Quarterly Review
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSS	Journal of Semitic Studies
JThS	Journal of Theological Studies
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
NTS	New Testament Studies
PAAJR	Proceedings of the American Academy for Jewish Research
PAPhS	Proceedings of the American Philological Society
PIOSCS	Proceedings of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies
PSBA	Proceedings of the Society of Biblical Archaeology
RB	Revue Biblique
RQ	Revue de Qumran
SBL	Society of Biblical Literature
SVT	Supplement to Vetus Testamentum
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
VT	Vetus Testamentum
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

עם הספר

שרה יפת

בשנת תשמ"ז מלאו ארבעים שנה לגילויין של המגילות הראשונות בקומראן. הקהילה המדעית ברחבי העולם ניעורה כולה לציין ולייחד יובל זה, ובמקומות שונים הוקדשו כנסים וימי־עיון לרגל 'ארבעים השנה'. הזיקה של תאריך זה לסמל 'דור המדבר' המקראי לא נעלמה מעיניו של קהל החוקרים והמתעניינים, והשוואה זו, לשבח ולגנאי, שבה ועלתה בכל הזדמנות.

ואולם הזיקה אל מערכת־הסמלים המקראית — שבה משמש מושג 'ארבעים השנה' לא רק להגדרתו של דור המדבר, אלא להגדרת 'דור' על דרך כלל, בין אם הוא 'דור השיעבוד' ובין אם הוא 'דור המנוחה' אינה נובעת מן השיתוף המקרי של כרונולוגיה, או משאיפתו של האדם המודרני להיצמד לסמלים עתיקים. הקשר הוא מהותי־פנימי ונובע מאותו מקור שבו נוצר מעיקרו הסמל המקראי! התחושה העמוקה, אולי הבלתי־מודעת, שהנה עבר דור. התנאים שאִפיינו את העבר וקבעו את דמותו עומדים להשתנות, ושעת־המפנה הגיעה.

במשך ארבעים השנה מאז נתגלו המגילות הראשונות 'נתמסדה' קומראן, ונתלוו לכך ביטויים שונים המאפיינים תהליך של מיסוד. מחד גיסא, ההתלהבות הסוחפת שליוותה את גילוי המגילות — ההתרגשות שהיתה לעתים חסרת־מעצורים וההרגשה שהנה ניתן בידינו המפתח לפתרון כל 'השאלות הגדולות' — כל אלו שככו, ואת מקומם תפשו נימות מתונות, מפוכחות ואף מינוריות. מאידך גיסא, הספקות, התהיות והתעיות של ראשית הגילויים, גם הם נרגעו. החששות הכבדים מפני זיוף ואי־אותנטיות, שבדרך הטבע עשויים ללוות כל תגלית מרעישה מסוג זה, חששות אלו הופרכו, וההצעות המפליגות בדבר מוצאן ורקען של המגילות פינו מקום לכמה הכרות־יסוד — ארכיאולוגיות, היסטוריות וטקסטואליות — שניתן לראותן כנחלת הכלל. מציאותה ההיסטורית, של כת יהודית פורשת בשלהי תקופת הבית השני נקבעה בוודאות, וספרייתה הגדולה פתחה בפני החוקרים מרחבים

חדשים. 'קומראן', בין אם בהתייחסות לטקסטים שנמצאו כמערותיה וכמדבר יהודה בכלל, ובין אם בהתייחסות לכת הפורשת שמרכז חייה היה באותו יישוב ובסביבתו, הפכה להיות תחום מחקר עצמאי ורב-פנים.

אולם בסיומן של ארבעים השנה, ולמרות אותן הכרות-יסוד המשותפות לכול, עדיין נותרו סימני-שאלה רבים בכל התחומים של חקר המגילות וכת-קומראן. הרצון, כמעט הכורח, לתת מענה לשאלות אלו, וההכרה של קהל החוקרים שאם כי נפתחו בפנינו שערים חדשים אשר לא שיערנום — ואולי דווקא בשל עובדה זו — עדיין חסרים אנו נתונים רבים אשר הסיכוי לגילויים טמון באותם טקסטים שלא פורסמו, וכל אלה מגבירים את הלחץ לפרסום מהיר של החומר שעדיין לא ראה אור. ההיסטוריון בן-דורנו עשוי למצוא עניין רב באותו שילוב מפתיע של נסיבות היסטוריות-כינלאומיות, אישיות ומדעיות, שקבעו את גורלו והתפתחותו של מחקר קומראן עד עתה, אך דומה ש'שעת-המפנה' הגיעה גם לתחום זה. 'יוכל' ארבעים השנה' צוין גם על-ידי המכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית. בשיתוף עם 'היכל הספר' שבמוזיאון ישראל והחברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, נערך בכ"ו-כ"ז בסיון תשמ"ז (23-24 ביוני 1987) כנס רב-משתתפים לציון היובל. המטרה שהציבו לעצמם המארגנים לא היתה להציע עוד כינוס מדעי המיועד לחוג מצומצם של חוקרים, אלא לקיים מפגש ציבורי רחב, אשר יסוב כולו על ציר מרכזי אחד ויהיה פתוח לקהל הרחב של הלומדים והמתעניינים. ואכן, ההתעניינות הרחבה בכנס ומספר המשתתפים בו הפתיעו אף את המארגנים עצמם.

הקדשנו את הכנס לזכרו המבורך של יגאל ידין, שבאותם ימים מלאו שלוש שנים לפטירתו. יגאל ידין כרת ברית-עולם עם כת קומראן וספרותה. מפעלו המדעי רחב-היריעה הוא אבן-פינה במחקר קומראן, ודמותו תלווה מחקר זה בכל אשר יפנה. הציר המרכזי שעליו נסבו דיוני הכנס היה לכאורה פשוט: הניסיון לקבוע את מקומה של 'קומראן' בתוך המסגרת ההיסטורית שבה היא נתונה. ואולם הפשטות לכאורה של השאלה עשויה להטעות, שהרי שני המרכיבים של נושא זה מורכבים הם: 'קומראן' היא תווית משותפת לכת — שיש לה נתונים היסטוריים וסוציולוגיים מיוחדים לה; לאידיאולוגיה — שהיא הוויה לעצמה בתולדות הרוח והדת; ולמציאות ספרותית — שאף היא רבת-פנים ותחומים, שבחלקם נקשרים לכת ולאידאולוגיה שלה, ובחלקם חורגים מעבר לגבולותיה. במקביל לכל אלו, גם המציאות ההיסטורית המשמשת מסגרת ל'קומראן' במאות השנים של קיומה. אף היא הוויה מורכבת, ויקצר המצע מלתאר את כל היבטיה. אם יורשה לנו להשתמש בניסוח מטפורי, נוכל לומר שמטרת הכנס היתה לבחון ולהגדיר את מכלול הקואורדינאטות שבאמצעותן ניתן לקבוע את מקומה ההיסטורי והרוחני של 'קומראן'.

הציר המרכזי שסביבו נישאו דיוני הכנס היה גם העיקרון הבונה של תוכניתו.

הוזמנו להשתתף בו מרצים ויושבי־ראש מכל האוניברסיטאות בישראל, כולם חוקרים מובהקים של המגילות, של תולדות ישראל ושל דת ישראל. הרצאת הפתיחה נישאה על־ידי ש' טלמון. בהתאם למטרתו הכללית של הכנס, ביקש טלמון לברר את מקומה של כת קומראן בהיסטוריה הישראלית לא רק מזווית־ראייתו של החוקר בן־דורנו, המתייחס לתופעות העבר בפרספקטיבה ארוכת־טווח, אלא 'מבפנים', מזווית ראייתם של אנשי־הכת עצמם. כיצד ראו חברי־הכת את מקומם־ שלהם בתולדות ישראל? לאחר דיון שיטתי בהיבטים שונים של השקפותיהם וספרותם של בני־הכת מגיע טלמון למסקנה שיש לראות את אנשי כת קומראן כנתונים בין שני עולמות: בעוד שעניינם ההיסטורית מצויה כולה בממשות של עולם המשנה ההולך ומתהווה, הרי הזדהותם היתה עם תקופת המקרא דווקא. וכדבריו: 'דומה כי חברי כת־היתד ריחפו בין הממשות ההיסטורית של התקופה ההלניסטית־רומית ובין הזדהות אוטופית עם ישראל של עידן המקרא'. זוהי, אם כן, הגדרה מובהקת של כת משיחית, המבקשת לפרש את מקומה ההיסטורי ולכוון את מציאות חייה מתוך שאיפה לגילוס האידאליים והנורמות של העבר. הגשמה אמיתית וטוטלית של אותו עבר היא הדרך למימוש אסכטולוגי בעתיד. לאחר הפתיחה הכללית פנו המרצים בכנס לבירור היבטים מסוימים של שאלת־ היסוד, והדיון נפתח בהרצאתו של מ' ברושי על הארכיאולוגיה של קומראן — אותו תחום שהוא ה'חמרי' ביותר מכל ההיבטים של הנושא, ואשר יש בו, אולי, כדי לקבוע מסמרות אובייקטיביים. מתברר ש'ארבעים שנות מחקר' לא חידשו הרבה בתחום הארכיאולוגיה, ועל־כן בחר ברושי שלא לסקור את תולדות המחקר או להציג את התחום בשלימותו, אלא לעדכן ולדייק בכמה תחומים של הריאליה הקומראנית: הגיאוגרפיה, הארכיטקטורה, תולדות היישוב והדימוגרפיה של העדה בקומראן ובסביבותיה.

מן הארכיאולוגיה עבר הדיון אל המקרא. המגילות המקראיות הן, כידוע, מרכיב דומיננטי בין מגילות קומראן, וכבר ב־1965 מנה סקיהן את שרידיהן של 172 מגילות מקראיות בין ממצאי קומראן. ואף־על־פי שלגבי המספר המדויק של המגילות עשויה להתעורר מחלוקת, לא כן הדבר לגבי חשיבותן: אלו הם הטקסטים הקדומים ביותר של המקרא המצויים בידנו, המקדימים במאות רבות של שנים את הטקסטים הקדומים ביותר שהיו בידנו קודם־לכן. המספר הרב של מגילות מקראיות מעיד על מקומו המרכזי של המקרא בעולמה של כת קומראן, ובכך נגעה הרצאת הפתיחה; ואילו הרצאתו של ע' טוב יוחדה לממצא הטקסטואלי עצמו. על־פי עדותו של ע' טוב, 'קדמו המגילות את חקר ביקורת הנוסח יותר מכל תגלית או תיאוריה אחרת במאות השנים האחרונות... מכאן שאפשר לדבר היום על המגילות כאותם סופרלטיבים... וכאותה התלהבות שגילו החוקרים ביום חשיפתן'. ואמנם, בהתלהבות כזאת, במחקר מדויקד ביותר ובזהירות רבה, מסכם ע' טוב את תרומתן

של המגילות לביקורת נוסח המקרא. הוא מתאר במדויק את הממצא עצמו, מגיע למסקנות רבות-ערך בדבר אסכולות הסופרים של ימי הבית השני והגישות העקרוניות לשאלת נוסח המקרא ומציג במלוא תוקפה את שאלת קיומו של המושג 'טקסט מוסכם' באותה תקופה.

מן המקרא עבר הדיון להלכה, ושאלת הזיקה שבין 'קומראן' וההלכה נדונה על-ידי י' זוסמן בשתי פנים — אפיון ההלכה של כת מדבר-יהודה, מחד גיסא, וביורור תרומתם של הגילויים מקומראן לחקר תולדות ההלכה, מאידך גיסא. במוקד הדיון עמדה המגילה החדשה העומדת להתפרסם, 'מקצת מעשי התורה', המשקפת את ההלכה המיוחדת לכת בעניינים אחדים. לדעת זוסמן, כחינתה של הלכה זו מגלה שני עניינים מכריעים: שההלכה הנוהגת בכת 'הלכה צדוקית היא במובהק', ושאותה הלכה צדוקית — הלכה מחמירה היא. נתונים אלו מובילים למסקנה ש'כל תפישותינו המקובלות על מהותם של צדוקים ופרושים טעונות רביזיה', וראשיתה של אותה רביזיה כבר מצויה בדיון זה עצמו. הרצאתו של זוסמן מדגימה עד כמה כת מדבר-יהודה היא, לאמיתו של דבר, איבר מאיבריה של היהדות באותה תקופה, ועד כמה 'מה שמייחד אותם ומה שמעסיק אותם בפולמוס הבינכיתתי הוא ענייני הלכה — לא אמונות ודעות, לא תיאולוגיה ולא שאלות לאומיות או מדיניות'.

מחקרו של א' קימרון על מונחי הלכה בקומראן, עם שהוא מסייע לדיונו של זוסמן בהבהירו מונחי הלכה אחדים, מעביר אותנו אל הממצא הלשוני של הכת וכתביה. לדעת קימרון, המינוח ההלכתי של הכת מעיד על הדמיון ועל הקשרים שבין הכתות השונות בישראל, אבל מכחינה לשונית 'ניכרים במגילות סימני קדמות'. מכאן מגיע קימרון למסקנות כלליות: 'המגילות מלמדות... על קדמות המינוח של חז"ל וקדמות הלכותיהם במספר תחומים... מצאנו במגילות את החוליה החסרה בהתהוות המינוח ההלכתי של חז"ל'.

הדיון בשאלת ההלכה מיקד את תשומת-הלב בהיבט הכיתתי של ההווה הקומראנית, ולנושא זה הוקדשו שתי ההרצאות הבאות: א' באומגרטן ביקש לבחון, לאור הנתונים של קומראן, את עצם התופעה של כיתתיות בישראל ואת החוקיות ההיסטורית שבהופעת הכתות. לדעתו, עצם תופעת הכיתתיות היא תופעה שולית בחברה הישראלית, אבל למרכה הפליאה פונות הכתות השונות אל הציבור באותה לשון. לדעתו, עובדה זו מעידה על מסגרת רעיונית-דתית משותפת לקבוצות השונות. את החוקיות בהופעת הכתות מוצא באומגרטן בייחוד של הנסיכות ההיסטוריות — בתחושה של קרבת הקץ ושל הגאולה המתקרבת. אלו מביאים להקפדת יתר על קיום המצוות, ועמה — להתפלגות הקבוצות זו מזו.

בצורה מסוימת יותר בוחן ד' סתרן את שאלת 'קומראן וראשית הנצרות', וזאת משתי זוויות-ראייה: בשאלת היחס בין שתי תופעות אלו הוא קובע ש'מגילות מדבר-יהודה וכתבי הכרית החדשה משקפים זרמים עצמאיים, אך קשורים זה בזה,

ומוצאם ביהדות הבית השני... ניתן לראות את הקשרים בין קומראן ובין הנצרות בשני תחומים עיקריים: הארגוני-קבוצתי והרעיוני-תיאולוגי. אבל לצד הצגת הקשר הזה מבקש סתרן לברר את העמדות השונות של חוקרי הנצרות כלפי מגילות קומראן. אמנם, מיד לאחר גילוי המגילות נכתבו עשרות מאמרים על הקשר ביניהן ובין הנצרות, אבל פרסום המגילות עורר גם שאלות סבוכות הקשורות למסגרת הרחבה של חקר הברית החדשה. סתרן מצביע על כיוונים סותרים בקרב חוקרי הנצרות בהערכת ממצאי קומראן, ומגיע למסקנה ש'ארבעים שנות מחקר קומראן הן לגבי מחקר הנצרות ארבעים שנות התעלמות מקיומן ומחשיבותן בחוגים רחבים'.

הכנס נחתם לעת ערב ברכי-שיח, שהודרך על-ידי החתומה מטה והשתתפו בו ארבעה דוברים: מ' ויינפלד, ד' שוורץ, ד' דימנט ו' דן. מטרת הרכי-שיח היתה להפנות את תשומת-הלב להיבטים נוספים של תופעת 'קומראן' שלא באו לידי ביטוי במהלך ההרצאות המרכזיות ואשר יש בהם כדי לדייק דיוק יתר בקביעת מקומה של קומראן במרחב ההיסטורי והרוחני. ויינפלד ביקש להדגיש לא את המבדיל אלא דווקא את המשותף בין הכת ובין ציבורים אחרים ביהדות. הוא כחן את הליטורגיה של כת קומראן. הן בצדה הממסדי הן בנוסח תפילותיה, ומסקנתו היא 'שבכת קומראן רווחו מנהגים ייחודיים לנו מההלכה הפרושית, אך למעשה היו מעוגנים ביהדות ימי בית שני כולה'.

ד' שוורץ בירר את האידאולוגיה של קומראן על רקע המציאות החברתית והדתית שלה ככת כוהנית פורשת, ומתוך השוואה לנצרות הפאולינית. לאחר דיון בהיבטים אחדים של האידאולוגיה הכיתית הוא מגיע למסקנה, שאף-על-פי שכת קומראן נולדה כ'כת כוהנית ביותר', הרי 'לצד כוהניות זו... פעלו נסיכותיה ההיסטוריות בכיוון אחר לגמרי והולידו בה את היפוכה הפאוליני', ועל כן 'גם ללא השפעה יוונית ישירה נוצרו בקומראן יסודות של אותו סוג של יהדות הליניסטיית הידוע לנו יותר כנצרות פאולינית'.

ד' דימנט הפנתה את תשומת-הלב להיבט אחר בהווייתיה של כת קומראן — ספרותה. הממצא הספרותי העשיר של הכת מוכיח, ש'מבחינת סגנונה ולשונה יש לפנינו ספרות מגובשת, המשתמשת במערכת מושגים קבועה ובסגנון מלוטש, מיוחד לה'. ועובדה זו ניתנת להסבר רק לאור ההנחה שהכת נזונה ממסורת ספרותית ודתית רחבה וקדומה. על מסורת זו מעידים אופיה של ספרות הכת, הסוגים הספרותיים שלה ושיטת הפרשנות המקראית הנוהגת בה. הממצא הספרותי, המגלה קווים של מסורת וחיידוש כאחד, מוביל למסקנות היסטוריות: הכת לא יכלה להיווצר במשך דור אחד או שניים, כפי שמציגים את התחלותיה חוקרים שונים, ו'כתהליך היווצרותה יש להתחשב במערכת מורכבת של קשרים וזיקות אל מקורות קדומים יותר'.

הדובר האחרון ברכי-שיח היה י' דן, שבחן את שאלת הקשר בין מגילות קומראן

ובין המיסטיקה היהודית הקדומה. עמדתו בשאלה זו היתה חד־משמעית: הוא שלל שלילה מוחלטת כל אפשרות של קשר בין שתי תופעות אלו, ובשעה שהדברים מועלים על הכתב העדיף לבטא את עמדתו בשתיקה.

כך זה מביא לקהל הקוראים הישראלי את דבר הכנס על מגילות קומראן כהווייתו. מרצים אחדים בחרו להביא את הרצאותיהם כנתינתן, והוסיפו להן רק מספר קטן של הערות קצרות; ואילו אחרים העדיפו להרחיב את יריעת ההערות ולבסס את דבריהם על אפארט מדעי מלא. השארנו את הבחירה בידי המרצים עצמם, מתוך ידיעה והכרה שיום העיון עצמו לא היה אלא ציון־דרך, תמרור אחד בדרך המחקר והעיון במגילות מדבר־הודו.

ברצוני להודות לחברי בוועדה המארגנת של הכנס ובמערכת הקובץ הזה על שיתוף־הפעולה לכל אורך הדרך; למרצים וליושבי־הראש על נכונותם ועל תרומותיהם לכנס ולהכנת הספר; לעובדי המכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית, שטרחו בארגונו המופתי של הכנס בכל שלביו; למוזיאון ישראל, שפתח את שעריו לבאי הכנס ואירח אותו בערכו הראשון; לחברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה ולמזכירה, מר יוסף אבירם ולמוסד ביאליק שנטלו על עצמם להוציא הספר לאור. תיזכרנה לטוב הגב' שולמית אייזנשטדט, שטרחה בשקידה ובנאמנות על התקנת הספר והכנתו לדפוס; והגב' אסתי אשל שהתקינה את המפתחות. יבואו כולם על הברכה.

יגאל ידין — דברים לזכרו

מגן ברושי

יגאל ידין, שבימים אלה מלאו שלוש שנים לפטירתו, שימש בשני כתרים — כתר הארכיאולוגיה וכתר מגילות מדבר־יהודה. בשני תחומים אלה עשה גדולות. עד כמה שידוע לי היו אליעזר ליפא סוקניק ובנו, יגאל ידין, היחידים שתרמו תרומות של ממש גם לארכיאולוגיה, וגם לחקר המגילות.

הקריירה המדעית של ידין היתה קצרה מאוד. השנים המרוכות שעשה בשירות הציבור, במדים ובחליפת אזרח, עד שנפטר בטרם עת, צמצמו את מסלולו המדעי לכשני עשורים, אך קצר ככל אשר היה, היה — אם תורשה לי מליצה חבוטה — מטאורי.

גם אילו לא היה משך פעילותו קצר כל כך, ראוי לנו לעמוד משתוממים מול היכול רב הערך שלו. הישגיו המופלאים במחקר היו משני סוגים — ההזיריסטי והעיוני. במחקר ההזיריסטי העשירנו בתגליות שני אתרים — מערת האגרות בנחל חבר, שבה גילה את מכתבי בר־כוכבא ואת הארכיון של בכתא, ומצדה שבה חשף כתבי־יד ממינים שונים: שרידי ספרים מן המקרא, מן הספרים החיצוניים (החשוב שבהם מגילת בן סירא), וקטע של חיבור קומראני מובהק, שירת עולות השבת. על עצם גילויין של תעודות אלה ראוי להוסיף את חשיבות המחקר העיוני הקשור בהן. ראשית הופעתו של ידין בשדה המחקר היתה בפרסום מגילת מלחמת בני אור ובני חושך (להלן מבא"ח), וסופה — גולת הכותרת של עבודתו — פרסום מגילת המקדש (להלן מהמ"ק). לא זו בלבד שהיא הגדולה במגילות ומן המשובחות שבהן, אלא שמכמה וכמה בחינות היא גם מן החשובות שבכולן.

בשתי עבודות אלה, ראשית תבואתו ואחריתה, ניתן לראות דוגמאות מופת של פרסום ומחקר מדעי: רוח־ביריעה מופלג, כושר חדירה והבנה מבריקים, שנצטרף להם דמיון פורה אך מרוסן. ידין שילב יכולת נדירה של עיסוק בפרטים קטנים עם ראייה רחבה וכוללת.

ספק אם יש בספרות המחקר של מגילות ים המלח, שכבר מונה למעלה מריבוא פריטים, יותר מקומץ עבודות ברמה דומה לזו של מהמ"ק.

בין פרסום ראשון לפרסום אחרון כתב ידין עשרות חיבורים, עבריים ולועזיים, מסוגים שונים ובתחומים רבים. אין לך כמעט נושא מנושאי המגילות שידין לא תרם לו מאונו במחקר עיוני — ההדרת מגילות (בצד מהמ"ק עומדים פרסומם הראשון של קטעי בן סירא ממצדה ושל המגילה החיצונית לספר בראשית, שההדירה בשיתוף עם פרופ' נחמן אביגד, יבל"א*), ענייני מקרא וענייני הלכה, סוגיות של ארגון העדה מקומראן ותולדותיה, סוגיות קשריה לנצרות הקדומה ועוד ועוד. אילו באנו לדון בכל תרומה מתרומותיו, היינו יכולים למלא את יום העיון כולו, ואין דברי יכולים אלא לרמוז על מעט מן המעט בהישגי חוקר דגול זה. אי־אפשר שלא להזכיר את ספריו המיוחדים לציבור הקוראים הרחב, החל בספרו המגילות הגנוזות ממדבר־יהודה וכלה בספרו הפופולרי על מגילת המקדש. בין זה לבין זה חיבר את הספרים שנעשו, בצדק רב, סמל ההצלחה בכתיבה פופולרית — על הממצאים מימי בר־כוכבא ועל מצדה. בספרים אלה מתגלה פן אחד מפניו של איש מבריק, רב־פנים זה — היכולת להביא לפני הציבור את הישגי המדע בצורה מושכת ומרתקת.

משנתכנסנו באכסניה זו אי־אפשר שלא להזכיר את העובדה כי ידין היה לא רק אביו־מייסדו של היכל הספר, אלא אף ממייסדיו ומתווי דרכו של המוזיאון כולו. בעניין זה אעלה רק נקודה אחת, החשובה בעיני מאוד. משהתפטר ידין מהנהלת המוזיאון, לאחר שנים של פעילות שקודה, שאל בהיפרדו שאלה ריטורית: הזכור לכם מקרה שהתערבתי בהחלטותיהם המקצועיות של אוצרי המוזיאון? התשובה היתה — לא. אם יש לסגל המקצועי של המוזיאון חירות מלאה ואם נהנים הם, יחד עם זאת, מגיבוי מלא של ההנהלה הציבורית — חלקו של ידין בכך אינו מבוטל. ואל יהיה דבר זה קל בעיניכם.

לו זכה ידין וזכינו אנו, היינו חוגגים לפני שלושה חודשים (21 במרס 1987) את יום הולדתו השבעים.

חבל על דאבדין ולא משתכחין.

* לדאבוננו הרב, נפטר פרופ' נחמן אביגד לפני שספר זה ראה אור.



יגאל ידין בשעת פתיחת המגילה. לימינו פותחי המגילה. יוסף (דודו) שנהב ורות יקותיאל

בין מקרא ובין משנה — העולם של קומראן מבפנים

שמריהו טלמון

[א]

ארבעים שנה עברו מאז נתגלתה בדרך מקרה קבוצת מגילות עתיקות במערה במדבר־יהודה, סמוך לאתר הידוע כיום בשם הערבי קומראן¹. בסקר השיטתי של אותו אזור מדברי גילו חוקרים באחת־עשרה מערות נוספות אוצר בלום של מגילות עתיקות וקטעי מגילות. מכלול התגלית פתח שדה מחקר חדש לחלוטין, אך חרף כל המאמץ והידע שהשקיעו אנשי מדע בהבהרת בעיותיהן הסבוכות של המגילות הללו ובפתרון תעלומתן, עדיין משולים אנו ל'עיוורים המגששים דרכם' ברוב העניינים העומדים לדיון. שלא כאנשי היחד מקומראן, המספרים על תקופה של עשרים שנות חיפוש דרך (מב"ד א, 9–10), מתחבטים אנו בסוגיה זו אותן ארבעים שנה, שעל־פי המקרא הן תקופת התעיייה של דור המדבר².

לאור ההישג החלקי בלבד בפתרון סבך הבעיות, יש לפקפק אם אמנם ניטיב להבין את הקושיות ולפתור את כל הבעיות בסוף העשור הבא. אין לנו אלא לקוות,

1 מעשה הגילוי של המגילות תואר בסקירות הכלליות על הנושא. ראה בין היתר: F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Biblical Studies*, New York 1958, 1961, 1980 (להלן, קרוס — הספרייה); J.T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea*, Naperville, Ill. 1959; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls — Qumran in Perspective*, London 1982. על־אף שעשרים שנה ויותר מפרידות בין הסקירות הללו, הן דנות באותם עניינים מרכזיים ובאותן בעיות יסוד.

2 על מוטיב ספרותי זה ראה, S. Talmon, 'arabah', *midbar* מדבר, *TWAT* IV (1983), pp. 660-695: ש' טלמון, 'מוטיב המדבר במקרא ובספרות קומראן', בתוך 'זהנה אין יוסף', קובץ מאמרים לזכר יוסף אמוראי, תל אביב תשל"ג, עמ' 73–107.

כי בשנת היובל לתגליות קומראן נעמוד על קרקע מוצקה יותר, נרד לסוף כל המסר שביקשו מחברי המגילות למסור לקוראיהם בימי קדם ונבין מי היו קהל הקוראים, מי הטמין את המגילות במערות וגרם לכך שיישמרו עד ימינו ומשום מה הוטמנו שם. דומה כי זקוקים אנו ל'מורה צדק' או ל'דורש תורה' שיקום 'וידוע לדור אחרון' (מב"ד א, 11–12) כלומר לדורנו, אמצעים ודרכים לשם פתרון החידות הרבות שעדיין עומדות לפנינו.

לאור השאלות הרבות שלא נמצאה להן תשובה, מן הדין לסקור ולהעריך מפעם לפעם את מצב המחקר של מגילות קומראן³, אף-על-פי שעדיין לא פורסמו כל כתבי-היד שנמצאו במערות. אין ספק כי פרסום כתבים נוספים ירחיב את הבסיס שעליו יהיה אפשר להעמיד השערות ודעות. הדעת נותנת, כי אחדים מן הכתבים שעדיין לא פורסמו עשויים להאיר באור חדש שאלות מרכזיות שלא מצאנו להן פתרון. אף אפשר שיתגלו בהם גילויים בלתי צפויים והפתעות. אולם ניסיון העבר מלמד כי אין לצפות שעל סמך החומר החדש יתבקש ניסוח מחדש של ההשערות העיקריות שהשימיעו חוקרים בעבר. המספר הרב של כתבים שפורסמו בעשרים או שלושים השנים האחרונות — אפילו שהם מקוטעים — לא סייע הרבה לקיום השערה זו או אחרת, ולא חיזק את ידי הטוענים נגד דעות שנתגבשו בחמש-עשרה השנה הראשונות של מחקר קומראן, כשאלה וגם אלה היו מבוססות על החומר שעמד לרשות החוקרים באותה תקופה. דיינו להזכיר את החשובים בין כתבי היד והקטעים שפורסמו מאז: כמה וכמה כרכים בסדרה של *DJD*⁴, פרסומים שהם מחוץ לסדרה זו, כגון תרגום איוב⁵, המגילות של ספר שמות⁶ ושל ספר ויקרא⁷ בכתב

3 הערכה כעין זו הוצעה בכמה כנסים שהתקיימו לרגל שנת הארבעים לתגליות קומראן. פרסום הדברים שנאמרו שם עתיד לספק תמונה מפורטת של מצב המחקר בשעה זו. לעת-עתה מצויה סקירה חלקית אצל M. Wise, 'The Dead Sea Scrolls, Part 1: Archaeology and Biblical Manuscripts', *BAR* 49/3 (1986), pp. 140-156; Part 2: Non-Biblical Manuscripts', *ibid* 49/4 (1986), pp. 228-243. חלק מן ההרצאות שהושמעו בכינוס שהתקיים במכון ורבורג (Warburg Institute) בלונדון התפרסמו ב-*JJS* 38 (1988), pp. 5-79. ראה גם G. Vermes,

The Dead Sea Scrolls Forty Years On. The Fourteenth Sacks Lecture, Oxford 1987
J. A. Sanders, *The Psalms Scrolls of Qumran Cave 11 (11QPs^a)*, *DJD IV*, Oxford 1965;
J. M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q 158—4Q 186)*, *DJD VI*, Oxford 1977; M. Baillet,
Qumran Grotte 4: III (4Q 482—4Q 520), *DJD VII*, Oxford 1982

A.S. van der Woude—J.P.M. van der Ploeg, *Le Targum de Job de la Grotte XI de Qumrân*, Leiden 1971 (להלן — ון דר וורדה—וון דר פלוך); ראה ר' וייס, התרגום הארמי של ספר איוב, תל אביב 1979.

J.E. Sanderson, 'An Exodus Scroll from Qumran, (4QpaleoExod) and the Samaritan Tradition', *HSS* 30, Atlanta 1983

D.N. Freedman—K.A. Mathews, *The Paleo-Hebrew Leviticus Scroll (11QpaleoLev)*, Winona Lake 1985

העברי הקדום (דעץ, רעץ או לבונאה), ומגילת המקדש⁸. לאמיתו של דבר, לא סיפקו פרסומים אלה בידנו מידע חדש שבעזרתו אפשר לפתור פתרון משביע רצון את השאלות שעמדו ועודן עומדות, אלא הוסיפו עליהן קושיות חדשות.

אמנם יש לנו לקבוע, כי השערות ויצאות דופן ששיערו חוקרים בראשית המחקר של תגליות קומראן נזנחו, שוב אין מעלים אותן ואם הן מוזכרות בסקירות על תולדות חקר קומראן, כי אז רק כבדרך-אגב. אין לנו אלא לציין את החריגות יותר שבהשערות שאבד עליהן הכלח: הניסיון להציג את המגילות כזיופים ולבטל מכל וכל את ערך התגלית⁹; הצגתן כתעודות קראיות מימי הביניים¹⁰; הצעות מהצעות שונות המבקשות לקשור את מחברי המגילות עם זרם מן הזרמים שנודעו בראשית העידן הנוצרי — האביונים¹¹, או בשלהי תקופת בית שני — השומרונים¹² או הקנאים¹³. השערות אלה וכיצא באלה נתערערו לחלוטין מכוח עדויות והוכחות שהעלו חוקרים בכמה וכמה תחומי מדע — היסטוריה, פליאוגרפיה¹⁴, והמדע

8 י' דין, מגילת המקדש א-ג, ירושלים תשל"ז.

9 ש' צייטלין השמיע עמדה זו בסדרת מסות שפורסמה ב-JQR. ראה במיוחד *The Dead Sea*

Scrolls and Modern Scholarship (JQR Monograph Series, vol. 3), Philadelphia 1956

10 בראש ובראשונה S. Zeitlin, *The Dead Sea Scrolls*, שם; N. Wieder, *The Judaean Scrolls*

and *Karaism*, Oxford 1962; N. Golb, 'Literary and Doctrinal Aspects of the Damascus

Covenant in Relation to Those of the Karaites', *JQR* 47 (1957), pp. 354-374

11 זיהוי זה כבר הוצע בידי Kaufmann-Kohler על יסוד מגילת ברית דמשק מגניזת קהיר, אך

הורחב מכוח תגליות קומראן בידי J. Teicher בסדרת מאמרים שפורסמה ב-JJS. ראה במיוחד

'The Dead Sea Scrolls — Documents of the Jewish-Christian Sect of the The Ebionites',

JJS 2 (1951), pp. 67-99; idem, 'Damascus Fragments and the Jewish-Christian Sect',

JJS 3 (1952), pp. 53-56; idem, 'The Teaching of the Pre-Pauline Church in the Dead Sea

Scrolls', Part I, *JJS* 3 (1952), pp. 111-118; Part II, *JJS* 3 (1952), pp. 139-150; Part III, *JJS*

4 (1953), pp. 1-13; Part IV, *JJS* 4 (1953), pp. 49-58; Part V, *JJS* 4 (1953), pp. 93-103; Part

VI, *JJS* 4 (1953), pp. 139-153; idem, 'Jesus' Sayings in the Dead Sea Scrolls', *JJS* 5

(1954), p. 38

12 J. Bowman, *The Samaritan Problem: Studies in the Relationships of Samaritanism,*

Judaism and Early Christianity, Pittsburgh 1975

C. Roth, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1958

14 S.A. Birnbaum, *The Hebrew Scripts. Part One: The Texts*, Leiden 1971; ראה בין היתר

Part Two: The Plates, London 1957; N. Avigad, 'The Paleography of the Dead

Sea Scrolls and Related Documents', in: C. Rabin—Y. Yadin (eds.), *Scripta*

Hierosolymitana IV (1958), pp. 56-87; M. Martin, *The Scribal Character of the Dead Sea*

Scrolls, Louvain 1958; F.M. Cross, 'The Development of the Jewish Scripts', in: G.E.

Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of W.F. Albright*, New

York 1961, pp. 133-202; J.P. Siegel, *The Scribes of Qumran. Studies in the Early History*

of Jewish Scribal Customs, with Special Reference to the Qumran Biblical Scrolls and to

the Tannaitic Traditions of Massekhet Soferim, Diss. Brandeis University,

Waltham, MA 1972

האמפירי¹⁵. ברם לבד מאותן השערות יוצאות דופן, לא זוו החוקרים מן העמדות שהחזיקו בהן מלכתחילה. עודם משמיעים דעות שגיבשו בימים ההם ומוסרים אותן לתלמידיהם ותלמידי תלמידיהם. דומה שהגענו למבוי סתום, וכי על שאלות רבות עדיין אין לנו אלא תשובה אחת: תיקו.

[כ]

עד שנבוא לעיין כגופם של דברים, ראוי להזכיר את התלהבותם היתרה של החוקרים משהגיעו לאוזניהם הידיעות הראשונות על תגליות קומראן. רבים ציפו כי המגילות ממדבר יהודה יפתחו אופקים חדשים בחקירת המקרא בשלהי תקופת בית שני. כראשית שנות החמישים חיוק H.H. Rowley את ידיהם של חוקרי מקרא שללכותיהם נתגנבו ספקות, אם אמנם אפשר לחדש חידושים של ממש בשדה מחקר שכבר נחרש מאות בשנים. הוא היה סמוך ובטוח כי הממצאים החדשים יעלו סוגיות סבוכות ומעניינות כאחת, שבהן יוכלו להתגדר לפחות שני דורות של תלמידי חכמים¹⁶. ואכן ה'מגלו(ת)מניה' שאחזה ברבים וטובים בשנות החמישים והשישים כאילו הצדיקה את נבואתו. תחום המחקר החדש משך את לבם של תלמידי חכמים, שקודם לכן עסקו בתחומים אחרים של לימודי המזרח הקדום. בשנת 1959 קבל M. Dahood, כי תגליות קומראן הסיטו רבים מחקירת ספרות אוגרית משום שסברו, כי 'לוחות ראס-שמרה כבר תרמו כל מה שיש להם לתרום ללימודי המקרא'¹⁷, ואילו את התרומה האפשרית של מגילות קומראן מי ישורנה.

העניין הרב בחקר המגילות הוליד זרם כביר של פרסומים בחמש-עשרה השנים שלאחר גילוי המערה הראשונה. בסקירה הביבליוגרפית הכוללת שפרסם Ch. Burchard בשנת 1957 נרשמו כבר כ-1500 פריטים¹⁸. בכרך השני של אותה ביבליוגרפיה, שבו נסקר המחקר עד 1962, כבר גדל מספר הפרסומים ל-4500

15 ראה למשל, O.R. Sellers, 'Radiocarbon Dating of Cloth from the "Ain Feshkha Cave"', *BASOR* 123 (1951), pp. 24-26

16 אפשר כי 'תורה שבעל-פה' היא. לא עלה בידי להתחקות אחר מקור כתוב של הערה זו. דברים כגון אלה נאמרו גם בידי A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*, trans. G. Vermes, Oxford 1961, p. 8: 'גלוי לעין כי חקירת (מגילות) קומראן הנושקת לתחומים מתחומים שונים — הפליאוגרפי, הלשוני, הספרותי, ההיסטורי, התיאולוגי — עתידה להתפתח ולדרוש שיתוף פעולתם של חוקרים רבים למשך זמן רב. אם בזיקה לכתבי היר של ספרים מן המקרא או של חיבורים שאינם מן המקרא.'

17 M. Dahood, 'The Value of Ugaritic for Textual Criticism', *Biblica*, 40 (1959), pp. 160ff

18 Ch. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer I*, Berlin 1957 (=BZAW 76)

בקירוב¹⁹. לא נוכל לקבוע בוודאות אם גם בתקופה שלאחר מכן התרבה מספר הפרסומים באותו קצב, אך הדעת נותנת כי לא הואט בהרבה²⁰. ואכן יש הסבר לדבר. מאז ראשית המחקר המדעי בלימודי היהדות לא באו לידי חוקרים כתיידיד של חיבורים עבריים שאפשר לתארך אותם בשלהי תקופת בית שני. כל מידע בדבר תקופה זו הופק ממקורות הלניסטיים ונוצריים ומספרות חז"ל, המשקיפים עליה מנקודת-ראות של דורות הרחוקים ממנה מאות שנה. ואילו החיבורים שנמצאו במערות קומראן חוברו בידי מחברים יהודים שחיו בשלהי בית שני והועלו על הכתב בידי סופרים בני אותה תקופה עצמה. בכתבים אלה נשתמרה אפוא עדות ראשונית בת זמנה על מעשים שהיו בזמנם. הכיצד נתמה על כי רבתה התקווה שממצאים אלה יאירו את עינינו בדבר המאורעות שאירעו באותה תקופה עלומה בתולדות עם ישראל.

ואולם התקוות הגדולות לא נתממשו. יש לקבוע כי חקירת מגילות קומראן, מדויקת ומוסמכת כפי שהיתה, לא הפיצה אור על מאורעות שהשפיעו על חיי כנסת ישראל באותם ימים או על כיווני התפתחות מכריעים בעולם הגותה. כאמור, אפילו בדבר ידיעתנו את העולם הייחודי של עדת היחד מקומראן, שחבריה הותירו אחריהם את מאגר המגילות, עדיין מרובה הפרוץ על העומד. עדיין לא נתלבנו סוגיות הרבה בדבר ראשית צמיחת העדה, תולדותיה ומבנה החברתי, אמונותיה וסדרי פולחנה.

לא נוכל לפרט כאן את כל הסוגיות הטעונות בירור. מחמת קוצר המצע חייבים אנו להסתפק בציון כמה וכמה בעיות שעדיין דנים בהן חוקרים, בהסמיכם לעניין אותן טענות וטענות-שכנגד שטענו מלכתחילה. עד עתה טרם הוצע זיהוי מקובל על הכול של עדת היחד. אין בידינו לזהות את מחברי הכתבים, המצטיינים בקווי היכר מובהקים של עדת היחד. כיוצא בכך נעלם מעינינו מוצא הכתבים שבמכלול, שמן

Ch. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* II, Berlin 1965 19
(=BZAW 89)

20 ראה לעניין זה בין היתר, W. LaSor, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls 1948—1957*, Pasadena, CA 1958; M. Yizhar, *Bibliography of Hebrew Publications on the Dead Sea Scrolls 1948—1964*, Cambridge, MA 1967; B. Jongeling, *A Classified Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1958—1969*, Leiden 1971 (להלן — יונגלינג); J. Fitzmayer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, Missoula, MT 1990; C. Köster, 'A Qumran Bibliography: 1974—1984', *BThB* 15 (1985), pp. 110-120; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, G. Vermes—F. Millar—M. Goodman (eds.), vol. III/1, Edinburgh 1986, pp. 380-469. ראה גם המידע הביבליוגרפי העדכני המופיע ב־RB² Biblica.

הסתם לא נתחברו על-ידי חברי העדה ולא הועתקו בידי סופריה בקומראן גופא, אלא הובאו למקום, כנראה בידי 'באי ברית' חדשים²¹.

הזיהוי של חברי היחד עם האיסיים, המקובל על רבים, משכנע ודאי יותר מכל ניסיון אחר לזהותם כאחד הפלגים בכנסת ישראל של שלהי בית שני הידועים מן המקורות. ואולם גם על הצעת זיהוי זו יצאו עוררין מראשית הימים שבהם הוצעה. ועתה באים מסמכים חדשים ומאששים לכאורה את טענותיהם²². החיבור ההלכתי הראשון שיצא מן המערה הרביעית — 'מקצת מעשי/דברי התורה' (4QMMT) (להלן 'ממ"ת') — ידוע לפי שעה רק בקווים כלליים. אולם לדעת החוקרים המופקדים על ההדרתו, משתקפים בו דינים והלכות שעל-פי מסורת חז"ל התייחדו בהם הצדוקים דווקא²³. מטעם זה, ובשל קווים ייחודיים אחרים המסתמנים בעולם האמונות של חברי עדת היחד ובסדרי חייהם הדתיים-פולחניים, שנודעו מזמן אך

- 21 טרם גובשו כחנים מוסכמים על הכל לשם הבחנה בין כתבי-היד שהועתקו במקום ובין כאלה שהובאו לקומראן מבחוץ. ערך רב יש בהצעתו של ע' טוב, להבדיל בין הקבוצה האחת לשנייה על-פי קריטריונים לשוניים או ביקטיביים ומנהגי סופרים — כגון כתיב חסר לעומת כתיב מלא. ראה E. Tov, 'The Orthography and Language of the Hebrew Scrolls Found at Qumran and the Origin of These Scrolls', *Textus* 13 (1986), pp. 31-57; idem, 'Hebrew Biblical Manuscripts from the Judaen Desert: Their Contribution to Textual Criticism', *JJS* 38 (1988), pp. 5-37. ההשערה האומרת כי כל המגילות הובאו לקומראן (מגזו מקדש) ירושלים איננה משכנעת. משום שהיא מתעלמת מן ההקשר הברור שבין המערות ליישוב הסמוך להן. ראה K.H. Rengstorf, *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer*, Stuttgart 1960; Meier, *Studia Delitzschiana* 5, Stuttgart 1960; י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה מקומראן, ירושלים תשי"ט, עמ' 65-70; N. Golb, 'The Problem of Origin: and Identification of the Dead Sea Scrolls', *PAPhS* 124 (1980), pp. 1-24.
- 22 אין צורך להציע כאן רשימה של כל התומכים בהשערה זו. הקורא ימצא על כך מידע בסקירות הכלליות ובחיבורים הביבליוגרפיים. בייחוד בביבליוגרפיה הממוינת של יונגלינג (לעיל, הערה 20). מס' 1, 16, 18-20. הזיהוי של היחד עם כת האיסיים נדחה בידי כמה וכמה חוקרים. ראה למשל, C. Roth, 'Why the Qumran Sect Cannot Have Been Essenes', *RQ* 1 (1958-59), pp. 417-422; idem, 'Were the Qumran Sectarines Essenes? A Re-examination of some Evidences', *JThS* 10 (1959), pp. 87-93. בהודמוניות חוזרות הטלתי ספק בדבר הזיהוי המוצע. ראה מאמרי 'The New Covenanters of Qumran', *Scientific American*, 225/5 (1971), pp. 72-81; 'Qumran und das Alte Testament', *Frankfurter Universitätsreden* 42 (1971), pp. 71-83; ש' טלמון, 'חשבון הלוח של כת מדבר יהודה', בתוך י' ליוור (עורך), עיונים במגילות מדבר יהודה, הרצאות ביום העיון השלישי לזכרו של א.ל. סוקניק, ירושלים תשי"ז, עמ' 24-40 (להלן — טלמון 'הלוח'); S. Talmon, 'Waiting for the Messiah: The Spiritual Universe of the Qumran Covenanters', in: J. Neusner—W.S. Green—E. Frerichs (eds.), *Judaisms and Their Messiahs*, Cambridge 1988, pp. 111-137; idem, *The World of Qumran from Within (=WQW)*, Jerusalem 1989, pp. 273-300.
- 23 ראה הדר"ח הראשוני E. Qimron—J. Strugnell, 'An Unpublished Halakhic Letter from Qumran', *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, pp. 400-407 (להלן — קימרון וסטרגנל). וראה מאמרו של י' זוסמן בקובץ זה.

לא הוערכו כראוי — יש לחזור ולבדוק את תוקף הזיהוי של עדת היחד עם האיסיים. כיוצא בזה לא התחדשו חידושים מכריעים בחקירת זהותם של היריבים העיקריים בהתעצמות שבין בני היחד ומתנגדיהם. משמעות התארים 'מורה הצדק' ו'הכהן הרשע', שבהם צוינו בספרות קומראן, אינה נהירה לקורא בן ימינו. אפשר כי גם התארים 'דורש התורה' ו'מטיף הכוזב' יוצאים על שני יריבים אלה, אלא אם כן הם מכוונים כנגד אישים אחרים שבשלב אחר של תולדות עדת היחד מילאו תפקיד מכריע בהתעצמות בינה ובין מתנגדיה, שהם כנסת ישראל²⁴. מכל מקום, לא נוכל לייחס תארים אלה בוודאות לדמויות היסטוריות שבהן מדברים המקורות שהיו בדינו קודם גילוי קומראן.

הראיות שעליהן ייסדו חוקרים את הדעה, שעדת היחד פיתחה אמונה בדבר 'שני משיחים' העתידים לקום בעת ובעונה אחת, לא נשתנו מאז החלו לרדן בסוגיה זו בעקבות גילוי מגילת ברית דמשק (להלן 'מב"ד') בגניזת קהיר. אף החולקים על דעה זו מוסיפים לתמוך את יתדותיהם באותן טענות נגד שהושמעו לפני יובל שנים ויותר²⁵.

לא נשתנו אף ההשערות בדבר תולדות נוסח המקרא והתפתחותו, שגובשו מכוח שתי המגילות של ספר ישעיהו (IQIs^a ו-IQIs^b) וכתבי־יד של ספרי מקרא אחרים שפורסמו בעשור הראשון של מחקר קומראן. הוויכוח בסוגיה זו עדיין מתנהל במעגלים שבהם התנהל באותם ימים²⁶.

כיוצא בזה לא התקדמו התקדמות של ממש בבירור שלבי התהליך שבו נתגבשה אסופת המקרא עד לחתימתה. רוב השאלות ששאלו חוקרים בדורות קודמים בעניין זה לא באו על פתרונן אף בימינו אלה²⁷. אין בידינו הסבר להיעדר מגילת אסתר מן

24 אין צורך לרדן כאן בשאלה האם הכינויים 'מורה הצדק' ו'דורש התורה' באים לציין אותו האיש. הוא הדין בכינויים 'הכהן הרשע' ו'מטיף הכוזב'. מידע על כך בפרסומים שנמנו בידי יונגלינג (לעיל, הערה 20). שעליהם אפשר להוסיף B. Thiering, *Redating the Teacher of Righteousness*, Sydney 1979; J. Carmignac, 'Qui était le Docteur de Justice?', *RQ* 38 (1980), pp. 235-246; H. Burmann, 'Wer war der "Lehrer der Gerechtigkeit"', *RQ* 40 (1981), pp. 553-578; B.Z. Wacholder, *The Dawn of Qumran. The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness*, Cincinnati 1983 (להלן — וכולדור).

25 ראה וכולדור. שם; טלמון 'הציפייה למשיח' (לעיל, הערה 22).

26 מחקרים הנוגעים לעניין זה הובאו אצל F.M. Cross—S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, MA 1975 (להלן — *QHBT*); ורמש (לעיל, הערה 1); ראה טוב (לעיל, הערה 21). וכן 'A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls', *HUCA* 53 (1982), pp. 11-27; E. Ulrich, 'Horizons of Old Testament Textual Research at the Thirtieth Anniversary of Qumran Cave 4', *CBQ* 46 (1984), pp. 613-636 ואחרים.

27 ראה S. Talmon, 'Heiliges Schrifttum und Kanonische Bücher aus jüdischer — Sicht Überlegungen zur Ausbildung der Grösse 'Die Schrift' im Judentum', in

הממצא של ספרי מקרא בקומראן, אף לא לעובדה שלא נתגלתה, לפי שעה, אפילו מובאה ברורה אחת מן המגילה בכתבי עדת היחוד, שמחבריהם מרבים להביא כתובים מן המקרא כלשונם, או רמיזות לטקסטים מקראיים.

לא יידרשו לנו דוגמאות נוספות לאישוש המסקנה, כי מן הכתבים שפורסמו מאז אמצע שנות השישים לא הופקו ראיות חדשות שעל־פיהן אפשר להכריע בסוגיות שנויות במחלוקת. בסיכומי של דבר יש לומר, כי אותם פרסומים לא העמיקו הבנתנו את 'עדת היחוד מקומראן', תופעה יחידה במינה, מעל ומעבר למה שהושג בעשרים השנים הראשונות של המחקר²⁸.

[ג]

ראוי לחזור ולהטעים כי מגילות קומראן הן תגלית שלא היתה כמות בחקר תולדות ישראל ועולמו הרוחני בימי קדם. אין אח ורע לאותו מכלול כתבים, כמקור המספק לנו עדויות בנות זמנן לשחזור דיוקנה של קבוצה או עדה חברתית־דתית שפרשה מכנסת ישראל בשלהי תקופת בית שני. עדות הכתבים תקפה מכוח העובדה שנכתבו בידי מחברים בני זמנם, קצתם בידי מחברים שהיו חברים בקבוצה הפורשת. אפשר שעדות זו נאמנה מן התיאורים של זרמים ביהדות בית שני הבאים ממקורות מאוחרים יותר — חז"ל, סופרים הלניסטיים או נוצריים. אמת, גם העדות של כתבי קומראן חייבת לעמוד לדיון הנתון לביקורת. יש לחשוש תמיד לעיוות שאין כמעט מנוס ממנו בעדות שחברי קבוצה מעין זו מעידים על עצמם. אך מצווים אנו לזכור כי אף התיאורים הבאים במקורות הקלסיים אינם אובייקטיביים, אלא מועברים אלינו מבעד למנסרה של השקפות סובייקטיביות. לא זו אף זו: בשעה שהידיעות על שלהי תקופת בית שני מובאות במקורות הקלסיים על־פירוב, מכלי שני, או שאינן אלא עדות שמיעה מפי שמועה, הרי האינפורמציה שבכתבי קומראן נמסרת לנו מכלי ראשון, הווי אומר, מפי מי שחוו את האירועים בעצמם.

מכוח תכונות אלה מן הדין שנחקור את מגילות קומראן בראש ובראשונה כדי להפיק מהן מידע מוסמך על עדת היחוד ועל עולם ההגות שהיה נחלת חבריה, משמע ה־*Eigenbegrifflichkeit* שהפעימה אותם²⁹. חרף הפירוט המפתיע והתיאור המדויק

M. Klopfenstein—U. Luz—S. Talmon—E. Tov (eds.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.-12. Januar 1985, Judaica et Christiana*, Bd. 11, Bern-Frankfurt a/M—New York—Paris (1987), pp.45-79 (להלן — טלמון).

28 ראה בסקירות של ורמש (לעיל, הערה 1) ווייז (לעיל, הערה 3).

29 על מונח זה והתפיסה שביסודו ראה B. Landsberger, 'Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt', *Islamica* 2 (1926), pp. 355-372.

של ארגון העדה. דעותיה ותולדותיה, נותרו בכתבים אלה רמיזות ופזורים בהם מונחים ושמות שאין אנו יכולים לבררם עד תומם. ואולם אל לנו להסביר את ריבוי הקושיות במה שהן מלמדות על כוונת המכוון לערפל את סיפורו. שומה עלינו לקבל כי הרמזים ורמזי הרמזים, שבפנינו הם כספר החתום, היו כספר הפתוח בפני הציבור שבשבילו נועדו כתבים אלה. אין ספק כי המחברים הקדמונים כתבו את חיבוריהם בשביל יודעי ח"ן ולא בשביל מי שעמדו מחוץ לעדתם. אין אלה כתבים 'מיסיונריים', שנכתבו כדי למשוך אל עדת היחד מצטרפים חדשים, כפי שסוברים כמה וכמה מלומדים³⁰. החיבורים נועדו להביא בפני קוראיהם מצוות וחוקים שעליהם יוסדו חיי הפרט שבעדה, כחיי היחד בכללם, ו'תורות' שעל־פיהן יבנו את עולמם הרוחני.

האמור לעיל ישמש קו מנחה מתודולוגי להצגת הדברים שיובאו להלן: נדון בספרות היחד כבמסמכים מיד ראשונה, שבהם מתגלים ההגות וההיסטוריה של יחידה חברתית־דתית מתקופת בית שני. רק לאחר שנצליח לרדת לסוף חקר עדת היחד — במידה שניתן הדבר לעשותו — נוכל להשוותה עם קבוצות פורשות אחרות שנועדו מן המקורות. יש להיזהר שלא נמהר לזהות תופעה ייחודית זו עם אחת הקבוצות הפורשות שבהן מדברים מקורותינו הקלסיים, על סמך אי־אלו קווי דמיון המתגלים פה ושם. הגישה המשווה טרם זמן עשויה לטשטש את דיוקנה המיוחד של עדת קומראן, את עולמה הרוחני־דתי ואת ארגונה החברתי. בבואנו לעסוק בהשוואות, אין אנו צריכים להסתפק בהבלטת קווי דמיון המשותפים לעדת היחד ולאחת הקבוצות הפורשות האחרות בתקופת בית שני, אלא יש להבליט גם את המפריד בין עדת זו לבין הזרמים האחרים שהיו ידועים בעבר. יש להקפיד שלא לדון בתופעות דמיון או שוני לעצמן, אלא יש להעריך כל פרט במערך הכולל של המבנה החברתי והעולם הרוחני של הקבוצות שאותן מבקשים אנו להשוות. דומה כי מכוח ניתוח מעין זה תעמוד לפנינו עדת היחד מקומראן כזרם חברתי־דתי סגולי בעם ישראל בתקופת המעבר מעידן המקרא לעידן המשנה.

בדוננו בסוגיה זו נבקש להציג את חברי היחד כנתונים בין שני עולמות: מכאן הזדהות אידיאית עם ישראל בתקופת המקרא, ומכאן — עגינה בממשות של עולם המשנה בהתהוותו. דומה כי חברי היחד ריחפו בין הממשות ההיסטורית של התקופה ההלניסטית־רומית ובין הזדהות אוטופית עם עם ישראל של עידן המקרא. הם היו נתונים במעין 'בין הערביים' אקסיסטנציאלי, המקשה על הפרשן בן ימינו לרדת לעומק העולם הרוחני היחיד במינו המתגלה לו בספרות קומראן.

30 ראה במיוחד, J. Murphy-O'Connor, 'An Essene Missionary Document? CD II, 14—VI, 1', *RB* 77 (1970), pp. 201-229; Ph. Davies, *The Damascus Covenant*, Sheffield 1983

[ד]

ממה שהצגנו את היחד של קומראן כנתון בכף־הקלע בין הממשות ההיסטורית של ראשית עידן המשנה ובין זיקה אידיאית לעולם המקרא, מתחייב כי ניתן דעתנו על בעיה ידועה שלמראית עין נוגעת בסוגייתנו רק בעקיפין. מן המפורסמות הוא, שלא ניתנה הגדרה מוסכמת על הכול, או לפחות על הרוב, שיש בה כדי לקבוע מתי נחתם עידן המקרא. אין בידינו שום נתונים היסטוריים שעל־פיהם יכולנו לסמן את קו הסיום של אותו עידן במונחים כרונולוגיים חתוכים. יוצא כי הבאים לתחום את קו הגבול בין תקופת המקרא והתקופה הבתר־מקראית, מסתמכים על בחנים מבחנים שונים מבלי שיוכלו להגדיר אפילו אחד מהם באופן משביע רצון.

רווחת נטייה לנתק ניתוק גמור את 'עם ישראל של עידן המקרא' מן 'העם היהודי', או 'היהדות הקדומה' של התקופה הבתר־מקראית. אסכולות שונות מבקשות לקבוע את הקו המבדיל שביניהם על־פי סימנים מסימנים שונים. הפרדה זו יסודה בנטיות סובייקטיביות יותר ממה שהיא תולדה של ניתוח מדעי אובייקטיבי. לא עובדות כרונולוגיות ושיקולים היסטוריים משמשים לה בסיס, כי אם הגיונות תיאולוגיים ועקרונות של אמונה.³¹

פעמים מבקשים לתאר את הגבול של עידן המקרא על־ידי שמוזהים חתך מכריע זה בתולדות ישראל עם מועד החתימה של אסופת המקרא³². ברם, כאמור, אין בידינו לתארך את מעשה החתימה באורח שאין עליו עוררין³³. חוקרים חלוקים בדעתם בדבר הזמן שבו הסתיים כל שלב ושלב בהתהוות ההדרגתית של אסופת הספרים שתיוודע כ'קנון' של הספרים שהתקדשו בישראל³⁴. נצביע רק על עניין אחד או שניים שבהם לא הגיעו חוקרים לכלל אחדות דעים: לא נמצאו בחנים בטוחים שעל־פיהם נוכל לקבוע את פרק הזמן שבו נתקבלה מגילת אסתר באסופה³⁵. כיוצא

- 31 דוגמה לגישה זו תמצא, בין היתר, אצל N. Noth, *The History of Israel*, New York 1960, p. 454. לעניין הביקורת עליה ראה, למשל, R. Rendtorff, 'Das Ende der Geschichte Israels', *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1975, pp. 267-276; S. Herrmann, *A History of Israel in Old Testament Times*, Philadelphia 1975.
- 32 ראה טלמון (לעיל, הערה 27).
- 33 הדיון בנושא זה נסקר, בין היתר, אצל S.Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture — the Talmudic and Midrashic Evidence. Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, Hamden, Conn. 1971 (להלן — ליימן); B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, pp. 27-67 (להלן — ציילדס); J.A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text. Canon as Paradigm*, Philadelphia 1987.
- 34 ראה הפרסומים הנזכרים בהערות 32 ו־33.
- 35 ראה S. Zeitlin, 'An Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures', *PAAJR* 3 (1931/2), repr. in: S.Z. Leiman (ed.), *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible*, New York 1974, pp. 164-199 (להלן — צייטלין).

בוזה לא נתגבשה דעה אחת בדבר תאריך חתימתו של מגבש הכתובים, החייב להקדים את תאריך החתימה של אסופת המקרא כולה.

דומה כי גם מעיני קדמונינו נעלמו נתונים ברורים בסוגיה זו. לא נוכל לסמוך בעניין זה על מאמר חז"ל, הקושר את חתימת האסופה של כתבי הקודש במוותם של אחורני הנביאים חגי, זכריה ומלאכי (מש'פסקה רוח הקודש מישראל', תוספתא סוטה, מהדורת צוקרמנדל 318, 21–22; סוטה מח, ע"ב; סנהדרין יא, ע"א; יומא ט, ע"א). הוא הדין בדבר מאמר מאוחר יותר, שבוודאי נתלה בראשון, הבא לתארך את הסתלקות רוח הקודש בימי אלכסנדר מוקדון (סדר עולם רבא ו, מהדורת ראטנר³⁷; השווה יוסיפוס, נגד אפיון א, 40–41). ספק אם מאמרים אלה מלמדים כי חז"ל סמכו על מידע איתן שעדיין היה כידיהם ושוב אינו בידי אחרונים. אדרבה, סביר להניח שאלה אף אלה, ראשונים כאחרונים, לא עמדו על התנאים ועל הזמן שבהם נקבעה אסופת כתבי הקודש ונחתמה. מן הדין הוא שניתן דעתנו על עניין מובהק אחד שבו מתגלה דמיון בין מאמרי חז"ל בדבר חתימת המקרא ובין דעת חוקרים מודרניים בדבר סיום עידן המקרא. דומה כי במחשבתם של אלה וגם של אלה נולדה ההבחנה הנחרצת בין העולם של ישראל בתקופת המקרא ובין עולמה של כנסת ישראל של שלהי בית שני מן ההתמקדות בזרם אחד בלבד, שהוא אמנם הזרם המרכזי שיילך ויתגבש גיבוש מלא בתקופת התנאים, דהיינו כמאות הראשונות לסה"נ. כאותם ימים תתכונן ה'היהדות הנורמטיבית'³⁶ כהתגלמות העיקרית של עם ישראל ועולמו הרוחני. אין חולקים על ההנחה האומרת, כי שורשי זרם עיקרי זה יורדים אל תקופת שלהי הבית ומעבר לזה אל ימי שיבת ציון כמאות הרביעית והחמישית לפסה"נ³⁷. דא עקא, שאין אנו יכולים לתמוך סברה זו, שהיא מתקבלת על הדעת, בראיות מוחשיות מתקופות קדומות שלא נותרו מהן כל עדויות כתובות.

בהקשר זה חוזרת ועולה חשיבותן של מגילות קומראן שבהן משתקפים, כאמור, העולם הרוחני וחייה של יחידה חברתית-דתית משלהי בית שני. ברור לחלוטין כי חבורת הפורשים שייסדו את 'הברית החדשה בדמשק' וגיבשו את עדת היחד במדבר-היהודה, נותרו מעבר למסגרת של 'היהדות הנורמטיבית' מכאן ושל הנצרות מכאן. משמע, עדת היחד נשארה מחוץ למעגלים של התצורות הדתיות המובהקות שקיבלו את אמונת ישראל והגות ישראל בתקופת המקרא כיסוד מוסד שעליו הקימו את עולמם החברתי-הדתי, כל אחת בדרכה שלה³⁸.

G.F. Moore, *Judaism in the First Century of the Christian Era. The Age of the Tannaim I*, 36 Oxford 1927, p. 3

S. Talmon, 'The Emergence of Jewish Sectarianism in the Early Second Temple Period', in: *King, Cult and Calendar (=KCC)*, Jerusalem 1986, pp. 176-201

שם, עמ' 186–201.

גם עדת היחד באה לעגן עצמה בעולם המקרא. אך השתלכותה האידיאית בעם ישראל מימי המקרא נתפרשה לה פירוש יחיד במינו, נבדל מעיקרו מן האופנים שבהם קשרו עצמן במורשת המקרא היהדות מכאן והנצרות מכאן. בספרות היחד מצטייר דיוקן רוחני של זרם בכנסת ישראל של שלהי הבית, שלא נודע כמוהו לפני גילוי מגילות קומראן. הפירוש שפירשו חברי העדה את זיקתם למורשת המקרא לא הטביע חותם של ממש על הפרשנות היהודית, או הנוצרית, שבכל אחת מהן ניכרת ההשפעה היוצרת של עולם המקרא. חרף היותם של בני עדת היחד תופעה שולית בתולדות ישראל, מאירה זיקתם המיוחדת במינה לעולם המקרא את הרב־גוניות שאפיינה את כנסת ישראל בשלהי הבית³⁹.

כדי להבין את הקשר המיוחד של אנשי קומראן אל עולם המקרא, ראוי לזכור כי חלק מפתביהם נתחבר במאות השלישית והשנייה, יש אומרים כי אף במאה הרביעית לפסה"נ. משמע, כתבים אלה נוצרו בתקופה שהיצירה הספרותית המקראית עדיין לא בטלה מן העולם. חוקרים מאוחדים בדעתם, כי ספר דניאל, או לפחות חלקו העברי (פרקים ח–יב), נתחבר במאה השנייה לפסה"נ⁴⁰. רבים סוברים שאף מגילת אסתר נכתבה בתקופה זו⁴¹ ונתקבלה לאסופת המקרא רק במאה השנייה לסה"נ⁴². מכאן שרבים, או לפחות אחדים מכתבי קומראן, נתחברו בתקופה שבה נתגבשו הספרים המאוחרים יותר שבאסופת המקרא. ומכאן כי אף עדת היחד, בממשתה ההיסטורית, היתה מקובעת בשלהי עידן המקרא.

נכון הוא שבאותה חפיפה כרונולוגית־היסטורית, היתה נתונה אף כנסת ישראל של ימי הזוגות, שהניחו את היסוד למחשבת חז"ל והגותם. אך חז"ל העריכו את הזיקה לעולם המקרא הערכה שונה לחלוטין מזו המסתמנת במחשבת חברי היחד מקומראן. בני הזרם העתיד להתגבש כ"הדות הנורמטיבית", השקיפו על תקופת

39 שם, עמ' 176–197.

40 תמצית הטיעונים מובאת אצל צ'ילדס (לעיל, הערה 33), עמ' 608–623; וכן ראה, S. Talmon, 'Daniel', in: R. Alter—F. Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, MA 1987, pp. 343–356 (להלן — טלמון 'דניאל'). גילויים של קטעים ממספר כתבי־יד של ספר דניאל הוסיף נופך חדש לדין. ראה, E. Ulrich, 'The Daniel Manuscripts from Qumran', Part I: A Preliminary Edition of 4QDan^a, *BASOR* 268 (1987), p. 17; 4QDan^a קרוב יותר לזמן החיבור המקורי (של ספר דניאל) מכל כתבי־יד אחר שנתגלה מאחד מספרי המקרא. הכתב הרהוט־למחצה הוא 'משלהי המאה השנייה לפסה"נ, ואינו מאוחר לחיבור (של ספר דניאל) יותר מיובל שנים, בערך 168–165 לפסה"נ' (קרוס [לעיל, הערה 1], עמ' 43).

41 סיכום הטיעונים אצל S. Talmon, 'Wisdom in the Book of Esther' *VT* 13 (1963), pp. 419ff. R. Bardtke, 'Neuere Arbeiten zum Estherbuch. Eine kritische Würdigung', *Ex Oriente Lux* 19 (1965–66), pp. 519–549.

42 ראה צייטלין (לעיל, הערה 35), עמ' 12–14.

המקרא כעל עידן שתם ונשלם. את הימים שבהם חיו ראו כשונים תכלית שינוי מן הקודמים להם. לא כן בני עדת היחד, שראו עצמם עומדים בתוך עולמו של מקרא והשקיפו על עדתם כהתגלמות המתחדשת של עם ישראל מן המקרא: הם 'שאר ישוב', השריד שחננו האל, כאשר נתן את יהודה וירושלים בידי הבבלים. ה'עשיריה' (ישעיהו ו, יג), שבהם בחר אלוהי ישראל כדי לחדש ימים כקדם (מב"ד א, 1 ואילך). בעיניהם, תולדות עדתם הן פרק נוסף בתולדות עם ישראל מעידן המקרא, שעדיין לא תם.

הבדל מהותי זה בין השקפת היחד להשקפת כנסת ישראל מסתמן בכמה וכמה פנים של חיי הציבור ושל העולם הרוחני של שתי הקבוצות. נפנה עתה לעיון באחדים מן הקווים המבחינים הללו:

תורה שבכתב ותורה שבעל-פה

חז"ל ייחדו את התואר 'תורה שבכתב' לספרי המקרא שנכתבו ברוח הקודש. מונח זה בא להבדיל את אסופת כתבי הקודש מכל היצירות האחרות שנודעו בימיהם, ביניהן אלה שנתחברו בידי עצמם ונתקראו דברי 'תורה שבעל-פה'. מכלל מובנם של מונחים עבריים אלה (וכן מתרגומיהם לשפות אחרות) נמצאנו למדים, כי ההבחנה בין תורה לתורה במסורת ישראל נצטמצמה להבדל טכני, לכאורה: זו מורשת בכתובים וזו אינה נמסרת מדור לדור אלא בעל-פה (ירושלמי מגילה ד, א, עד, ע"ד; השווה שבת לא, ע"א; גיטין סו, ע"ב; תמורה יד, ע"ב)⁴³. פירוש זה יש לו על מה לסמוך מן הבחינה האטימולוגית. יתרה מזאת: אפשר כי בתחילה אמנם הבדיל ייחוד של אופני המסירה בין שני ענפים אלה של המסורת. אך באומרנו זאת, אין אנו יורדים לסוף עומקה של סוגיה זו, שהרי בשלב מאוחר יותר של התפתחותה הועלתה גם תורה שבעל-פה על הכתב. לא נצא אפוא ידי חובה אם נחזיק בדעה, כי רק היבט 'טכני' הבדיל ביניהן⁴⁴. 'תורה שבכתב' היא, כנראה, ציון נרדף ל'כתבי הקודש', דהיינו ספרי מקרא שנכתבו ברוח הקודש. השם 'תורה שבעל-פה' יוצא על מכלול היצירה הספרותית, הנהנית ממעמד מחייב, אלא שהיא 'חוץ מקראית' ואין רוח הקודש מפעמת בה כבספרי האסופה הקנונית.

ספרות חז"ל נבדלת מספרי המקרא בכמה וכמה עניינים עיקריים: לא הרי לשון

43 ראה ש' ליכרמן, 'יוונים ויוונית בארץ-ישראל', ירושלים 1962, עמ' 214 ואילך; א"א אורבך, 'חז"ל — פרקי אמונות ודעות', ירושלים תשמ"ג, עמ' 258–259.

44 על הניסוח והסגנון של הספרות ההלכתית במשנה ראה J. Neusner, 'The Meaning of Oral Torah' (להלן — גויסנר); idem, 'Accommodating Mishnah to Scripture in Judaism: The Uneasy Union and its Offspring', *Michigan Quarterly Review* 22 (1983), pp. 465–479.

אלה כהרי לשון הללו, כמו שנאמר: 'לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמה' (עבודה זרה נח, ע"ב). המלה 'לשון' אינה אמורה, בהקשר זה, לשפה בלבד; הוראתה רחבה יותר והיא כוללת גם את הסגנון המבדיל בין שני סוגי הספרות ואת תוכנם ההגותי. המאמר 'לשון תורה לעצמה' מקפל בתוכו את ההשקפה, כי מכלול ספרות המקרא שונה ממכלול ספרי חז"ל, שאף הם בחזקת 'לשון לעצמה'⁴⁵, מן הקצה אל הקצה.

המאמרים שבהם באה הבחנה זו לכלל ביטוי נמסרו לרוב בשם אמוראים, בני המאות שלישית–חמישית לסה"נ, אך מסתבר כי הם משקפים מציאות שהיתה תקפה עוד בראשית תקופת התנאים, ושם כבר בימי הזוגות. בה בשעה ש'תורה שבכתב' נתפרשה ככתבי הקודש בלבד, כולם 'מקרא', הרי הספרים שלא נכללו בהם לא היו עשויים עור אחד. היו ביניהם חיבורים חילוניים כ'ספרי המירון', שהם אולי ספרי הומרוס (ידים ד, ו), שהילכו בעם אם בנוסחם היווני המקורי, אם בתרגום עברי. חיבורים אחרים ובראש כולם משלי בן סירא הוחזקו בעלי ערך דתי ונקראו 'חיצוניים'⁴⁶. חרף מעמדם המוסרי הרם מנעו את שיבוצם לתוך אסופת המקרא, משום שלא נכתבו ברוח הקודש וכתיבתם היתה 'מכאן ואילך' (סנהדרין י, א). כיוצא בכך לא נכללו בספר תהילים תפילות שהיו להן מהלכים בעם, אף לא 'טומוס'⁴⁷ של תפילות, ומשום כך לא נעשו מרכיב קבוע באסופת המקרא.

לבד מן השמות 'כתבי הקודש', 'מקרא' או 'תורה', המייחדים את ספרי האסופה מכל האחרים⁴⁸, מתאפיינים הם אף בכך ש'מטמאים את הידים'. בדבר משמעו של לשון זה נתחבטו חוקרים רבים, אך איש מהם לא פירשו באורח מניח את הדעת — ואין צורך להרחיב על כך את הדיבור. מסתבר כי למעשה כבר נעלם משמע הלשון מידעת ראשונים, המבקשים לפרשו פירושים שאין בהם כדי לשכנע⁴⁹. נראה כי שוב יש לנו עניין במונח טכני, שאינו מתמצה בהוראתה הרגילה של המלה 'טמא'. בשום

45 E. Rivkin, *A Hidden Revolution: The Pharisaic Search for the Kingdom Within*, Nashville 1978, pp. 223-227. הבדל מהותי זה עשוי להסביר את התמיהה שתמהו ר"ד דייוריס על שהקשר בין תורה שבעל-פה לתורה שבכתב נראה לפעמים רופס. ראה W.D. Davies, 'Reflections About the Use of the Old Testament in its Historical Setting', *JQR* 74 (1983), p. 132: 'תכופות אין שום קשר בין תורה שבעל-פה ובין תורה שבכתב'.

46 הכינוי 'חיצוניים' מהדהד במונח 'ברייטא', שהיא משנה חיצונית.

47 על הוצאת התפילות מכלל ה'כתובים' ראה S. Talmon, 'The Emergence of Institutionalized Prayer in Israel in the Light of the Qumran Literature', in: M. Delcor (ed.), *Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, XLVI, Paris—Leuven 1978, pp. 265-284 (= *WQW*, pp. 200-243) (להלן — טלמון, 'תיקון תפילה').

48 על השימוש במונחים אלה בספרות חז"ל ראה ליימן (לעיל, הערה 33), עמ' 56–72.

49 סקירת פירושיהם המשותפים של חז"ל למונח זה מביא ליימן, שם, עמ' 102–120.

מקום אין המקורות מזכירים, כי אדם שהחזיק ספרים 'המטמאים את הידים', נטמא באמת. שום מעשי פולחן שעל-ידם תוסר ה'טומאה' שדבקה באדם, על שהחזיק בידיו ספרי קודש, אינם ידועים לנו. יש לשער אפוא כי ספרי המקרא ה'מטמאים את הידים' אינם מקנים דווקא 'טומאה' ואין שום קשר, לבד מן האטימולוגי, בין 'טמא' ל'מטמאים את הידים'. אותו לשון בא להגדיר ולהבליט את מעמד המקודש של ספרי המקרא, המבדילים מכל הספרים שאינם מקרא, בתוכם ספרי חז"ל. לא מקרה הוא ש'מטמאים את הידים' אמור בספרים שנתקבלו הלכה למעשה באסופה ונתקדשו, בעוד ש'אינם מטמאים את הידים' אמור אך ורק בספרים שעמדו כביכול על הגבול והיה חשש שיחדרו למקרא. כדי לעכב בעדם הוגדרו במובלט כ'חיצוניים' ו'שאינם מטמאים את הידים'. לפיכך מונחים אלה לעולם אינם מכוונים כנגד המערך המובהק של ספרות חז"ל, שהוא תורה שבעל-פה. בשום מקום ובשום זמן לא ביקש איש לעשות ספרים הכלולים במערך זה חלק מן התורה שבכתב, כלומר: להשוות את מעמדם לזה של ספרי האסופה, ה'מטמאים את הידים'. כוחה המחייב של התורה שבעל-פה משוך מתכונות ותכנים שונים מאלה שבכוח התורה שבכתב ועניין 'מטמאים את הידים' אינו אמור בהם מכל וכל.

כללו של דבר, לשון 'תורה שבכתב' ו'תורה שבעל-פה', כלשון 'מטמאים את הידים' ו'אינם מטמאים את הידים', אינם מתבארים לנו לא מגזרונם האטימולוגי ולא ממשמעם המילוני. אלא הם 'קודים' הבאים להבדיל בין שלושה מערכי ספרות בעלי תכנים שונים ובעלי מעמד שונה בשלהי בית שני: אסופת המקרא המקודשת, ספרות חז"ל המחייבת, ו'חיצוניים' שהם יפים לקריאה, אך אין בהם שום כוח מחייב. כל הלשונות הללו שבספרות חז"ל, וכמותם אחרים שלא הזכרנו, באים להבדיל הבדלה גמורה הן את ה'חיצוניים', הכביכול מקראיים, והן את ספרי חז"ל, הבתר-מקראיים, מאסופת המקרא החתומה, שעליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע.

דומה כי השקפתם של חברי היחד היתה שונה לחלוטין. בכל חיבוריהם לא מצאנו מאמר מפורש, או אפילו אמירה שברמז, המלמדים כי הבחינו הבחנה חתומה בין ספרים 'המטמאים את הידים' ל'שאינם מטמאים את הידים'. לא מצאנו אף עדות להבחנה בין ספרים שהם 'תורה שבכתב' לאלה שהם 'תורה שבעל-פה' — לא בהוראת לשונות אלה כמורים על ספרי קודש מאסופת המקרא וכנגדם על 'חיצוניים', כפי שהוצע לעיל, ולא בפירוש הלשונות הרווח שלפיו הם באים להבדיל בין ספרים שמסירתם בכתב ובין ספרים שמסירתם בעל-פה בלבד. ממה שלא מצאנו אצלם שום אזכור של סוגיות אלה יש לנו ללמוד, כי בני העדה מקומראן לא קיימו בידם סיווג מכריע מעין זה של יצירות הספרות שנשתמרו בעדתם.

מסקנה זו זוכה לאישוש מן החיבורים הרבים, ייחודיים לעדת היחד, שנתגלו במעורות. ממצאים אלה מעידים כי סופרי העדה העלו על הכתב חיבורים מחיבורים שונים, ביניהם כאלה שעניינם במצוות וחוקים, שעל-פי סיווגם בעולם חז"ל היו

נמנים, ללא ספק, עם 'החיצונים' או עם 'תורה שבעל-פה'. דיינו לאמת טענה זו בדוגמאות אחדות: מגילת סה"י (1QS), המחזיקה הלכות שקבעו את דיוקנה של העדה. כיוצא בה מצאנו במב"ד (ט, ו ואילך) 'מדרשי הלכה' מיוסדים על מצוות מן התורה, הרחבות ותוספות לאותן מצוות⁵⁰. מצוות וחוקים אחרים מוזכרים במגילת מבא"ח (1QM) ובמהמ"ק (11QT). חשיבות מיוחדת בהקשר זה נודעת לחיבור שנשתמר באופן מקוטע בלבד ולא פורסם לפי שעה פרסום מלא: 'מקצת מעשי (או דברי) התורה' (4QMMT)⁵¹, (להלן ממ"ת). בחיבור זה, שהוא כפי הנראה מעין 'מנשר', רשם המחבר (ושמא הוא מורה הצדק) הלכות שבהן נבדלו חברי היחד ממתנגדיהם — שבראשם הכוהן הרשע, שאפשר שאליו הופנה המנשר. מהקטעים שנשתמרו בקומראן הבאים משישה עותקים שונים של ממ"ת, אנו למדים על החשיבות הרבה שייחסו לו חברי היחד.

חיבורים אלה, ואחרים שלא הזכרנו, המחזיקים מצוות, חוקים והלכות, נמסרו כולם בקומראן כ'תורה שבכתב'. מסתבר כי הקדושה המחייבת שדבקה בהם לא היתה פחותה מן החיוב הנורמטיבי של הלכות חז"ל, שבאותם הימים עצמם לא נמסרו אלא כתורה שבעל-פה. ראייה מוכחת, שחברי היחד מקומראן לא הבדילו, כאמור לעיל, בין 'תורה שבכתב' ל'תורה שבעל-פה', כדרך שהבדילו ביניהן בכנסת ישראל.

הסתלקות רוח הקודש

בני היחד לא קיבלו אף את הבחנת חז"ל בין ספרי האסופה שנכתבו ברוח הקודש לפני 'מכאן ואילך' (חתך זמנים שלא ניתן לקבוע אותו בדיוקים כרונולוגיים), לחיבורים האחרים שנכתבו מ'כאן ואילך', כלומר, בעידן שכבר נסתלקה בו רוח הקודש (דהיינו, רוח הנבואה) מישראל. אין עדויות המעידות כי חברי היחד סברו שרוח הקודש אמנם ניטלה מישראל עם מות הנביאים האחרונים, חגי, זכריה ומלאכי. אדרבה, לדידם עדיין הפעימה רוח הקודש את ראשי מנהיגיהם, אף-על-פי

50 המגילה נודעה בעיקרה מכתב-יד של ימי-הביניים שנמצאו בגניזת קהיר. ראה, S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries, I: Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge 1910 ואולם הגילוי של קטעים במערות קומראן מוכיח כי מוצאה מקרב עדת היחד. הקטעים ממערה 6 פורסמו בידי M. Baillet, *Les 'Petites Grottes' de Qumran, DJD III*, Oxford 1962, pp. 128-131. שני קטעים נוספים פורסמו בידי J.T. Milik, *האחד ממערה 5 (שם, עמ' 181)*, והשני ממערה 4, וראה RB 73 (1963), p. 226.

51 ראה הדו"ח הראשוני של קימרון וסטרנגל (לעיל, הערה 23). דיון על ה'הלכה' הקומראנית הייחודית ראה בין היתר אצל L.H. Schiffman, *The Halakhah at Qumran*, Leiden 1975; J. Baumgarten, *Studies in Qumran Law (Studies in Judaism in Late Antiquity, vol. 24)*, Leiden 1977.

52 ראה G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963.

שהרוח שהיתה על מורה הצדק⁵² ועל בעל ההודיות נתגלתה בגילויים שונים מהתגלות רוח הנבואה בתקופת המקרא.

יתר על כן: במערות קומראן נשתמרו כתבי־יד של מעין פירושים, המיישמים דברי נביאים לתולדות קבוצתם שלהם, כגון פ"ח (1QpHab), פשר נחום (4QpNah) וכיוצא באלה, ומעין מדרשים מיוסדים על ספרי מקרא, כגון המגילה החיצונית של ספר בראשית⁵³, תרגומים של ספרי מקרא ליוונית⁵⁴ ולארמית⁵⁵, קובצי ומחזורי תפילות⁵⁶ וכמה ספרים שבמסורת חז"ל נמנו על ה'חיצונים'⁵⁷, כגון ספר היובלים⁵⁸, ספר חנוך⁵⁹ וצוואות השבטים⁶⁰.

אין לפקפק כי חברי היחד קיבלו כנתון מובן מאליו שרוב ספרים אלה, אם לא כולם, נכתבו ברוח הקודש. על כן קדשום בקדושת ספרי האסופה. ספר היובלים הוזכר כמכ"ד כספר שחלוקת העתים ליובלים ולשמיטות (מכ"ד טו, 3–4) פורטה בו פירוט מחייב, והוצג כמקור המוכיח בעליל כי על חישובי הלוח המיוחד של עדת

- 53 נ' אביגד–י' ידן, מגילה חיצונית לבראשית, ירושלים תשט"ז.
- 54 קטעים מעטים בלבד של תרגום יווני למקרא נשתמרו בקומראן: pap7QLXXEx, P.W. Skehan, 'The 4QLXXLev^a; pap4QLXXLev^b; 4QLXXNum, 4QLXXDeut Qumran Manuscripts and Textual Criticism', *SVT* 4 (1957), pp. 155-159; idem, '4QLXXNum: A Pre-Christian Reworking of the Septuagint', *HTHR* 70 (1977), pp. 39-50; E. Ulrich, 'The Greek Manuscripts of the Pentateuch from Qumran, Including Newly Identified Manuscripts of Deuteronomy (4QXXDeut)', in: A. Pietersma—C. Cox (eds.), *De Septuaginta. Studies in Honor of J.W. Wevers on his Sixty-Fifth Birthday*, Missiauga, Ont. 1984, pp. 71-82; C.H. Roberts, 'On Some Presumed Papyrus Fragments of the NT from Qumran', *JThS NS* 23 (1972), pp. 321-325; A.C. Urban, 'Observaciones sobre ciertos papiro de la cueva 7 de Qumran', *RB* 8 (1973), pp. 16-19; A.R.C. Leane, 'Greek Manuscripts from the Judaean Desert', in: J.K. Elliott (ed.), *Studies in New Testament Language and Text*, Leiden 1976, pp. 283-300.
- 55 מפריכים את הטענות של J. O'Callaghan, שביקש לזהות מן הקטעים הללו טקסטים של הכרית החדשה במאמרו, *BAC* 353, 'Los Papiros griegos de la cueva 7 de Qumran', Madrid 1974; ע' טוב (לעיל, הערה 21), עמ' 18–19; וראה גם D. Barthélemy, 'Les Devanciers d'Aquila', *SVT* 10 (1963), pp. 163-178.
- 56 ון דר וודה—וין דר פלנק (לעיל, הערה 5).
- 57 ראה טלמון 'תיקון תפילה' (לעיל, הערה 47).
- 58 קטעי כתבי־היד של חיבורים 'חיצוניים' מעין אלה הוצאו מתוך ה'קטנות' שבמערות קומראן (2–10). ראה *DJD* III (לעיל, הערה 50).
- 59 *DJD* III, 2Q19, 2Q20, pp. 77-79.
- 60 J.T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments from Qumran Cave 4*, Oxford 1964.
- 61 J.T. Milik, 'Le Testament de Lévi en Araméen. Fragment de la grotte 4 de Qumrân', *RB* 62 (1955), pp. 398-406.
- 62 M. Baillet, *Qumran grotte 4 (=4Q484) DJD* VII, p. 3; J.T. Milik, 'Écrits préessenienens de Qumrân', in M. Delcor (ed.), *Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu*, pp. 91-106 (לעיל, הערה 47).

קומראן יש לייסד באופן בלעדי את סדרי החיים ואת חשבון הזמנים לא של היחד בלבד כי אם של כלל ישראל. כידוע, היתה פלוגת הלוח סוגיה עיקרית בהתעצמות עדת היחד עם מתנגדיהם, ובסופו של דבר היתה מן הגורמים המכריעים בהינתקות העדה מכנסת ישראל⁶¹.

נוסף על סוגי החיבורים שהוזכרו לעיל ייחסו חברי היחד השראה שברוח־הקודש גם לספרים שעניינם הלכה ואינם קשורים כלל לספרי המקרא, ונתחברו בידי מחברים מבני העדה. הם העריכו חיבורים ייחודיים אלה כעמודי התווך של הברית שאלוהי ישראל חידש עמהם: סה"י (IQS) וסה"ע (IQS^a), מהמ"ק (11QT), מב"ד (CD) וספר ההגו' שהוזכר בהקשר אחד עם שמות כמה וכמה חיבורים נוספים במב"ד (י', 6).

מה שסברו כי לא פסה כתיבת ספרים ברוח הקודש, שפיעמה בלב מחברי ספרי המקרא, מאשש את הסברה, כי אנשי קומראן לא השקיפו על ימות המקרא כעל תקופה חתומה בתולדות ישראל, אלא ראו את עדתם נטועה בעולם המקרא, כחוליה חדשה, נוספת, מחושלת בשרשרת הדורות של ישראל מימות המקרא.

[ה]

אין ספק בדבר כי רבים מחיבורי העדה הייחודיים נכתבו במחשבה תחילה בסגנון ארכאי, תוך שימוש באגרון המעיד על מחבריהם שהם בחזקת אפיגונים העושים שימוש חוזר במטבעות לשון המקרא ומערכבים אותם במטבעות לשונם המשנאית. ברם חיבורים שעל-פי נושאייהם ותוכנם קרובים במיוחד לספרים מן האסופה, טבועים בסימני היכר לשוניים וסגנוניים המזכירים תכונות מובהקות של לשון המקרא ושל סגנון ספרי המקרא. חיבורים אלה מאפשרים לנו להעריך הערכה נכונה את ההתמשכות של היצירה הספרותית בקומראן בתצורות ובסוגים המובהקים שבהם נשתמרו הספרים שבאסופת הכ"ד.

הדוגמאות שלהלן יאירו התמשכות זו:

(1) השירים הלא-מקראיים ששולבו בין מזמורים מספר תהילים במגילת המזמורים מן המערה האחת-עשרה (11QPs^a) מעידים על ההשתמרות בקומראן של 'תהילות' חוץ-מקראיות, שמתעמים ששוב לא נוכל לוודאם לא נקלטו בספר תהילים שמן הכ"ד. מצאנו באותה מגילה עותק של 'שבח החכמה' שבמשלי בן סירא נא, יג–ל בשינויי נוסח מעניינים ((11QPs^a Col. XXI, 11-17; Col. XXII, 1)) וכן מצאנו בה שלושה שירים בלשון העברית (טורים XIX–XVII). אלה נודעו בתרגום סורי מחיבור הומילטי בשם 'כיתאב אל-אנואר' לפטריארך הנסטוריאני אֶלְיָה מַעֲנֶכֶר

61 ראה טלמון 'הלוח' (לעיל, הערה 22).

(מאה יא), שכללם בו יחד עם שני שירים נוספים שלא נשתמרו במגילת המזמורים מקומראן. הדעת נותנת, כי חברי היחד ייחסו לשירים אלה, ולכמה וכמה יצירות שהן מעין מזמורי תהילים שנותרו ב- $11QP^a$ ובכתב-יד אחרים⁶², אותה קדושה שייחסו לספר תהילים. לא נוכל לקבוע בוודאות אם אותם שירי מזמור 'חיצוניים' נוצרו, חלקם או כולם, בקומראן, או אם הביאום מצטרפים לעדה עמהם בבואם לקומראן. אבל דומה, כי נוכל לקבוע בלי היסוס, כי הממצא מעיד על כך שהיצירה הספרותית בדגמים של המזמורים מן המקרא התמשכה בעדת קומראן, ואפשר כי התמשכה אף בפלגים אחרים של ישראל בתקופת בית שני.

(2) מה שה'יחד' ראה עצמו חוליה מתחדשת של שלשלת ישראל מימי המקרא, ניכר ב'חופש' שנהגו סופרי קומראן בעריכה מחדש של סדר המזמורים בספר תהילים ובמה שלא חששו להכניס בהם שינויי גרסה וניסוחים חדשים. מן המפורסמות הוא כי סדר המזמורים מן הכ"ד שהובאו ב- $11QP^a$ שונה מסדרם בספר תהילים⁶³. כיוצא בזה, באו במגילה כמה וכמה מזמורים מן הק"צ בשינוי מבנה כדי להתאימם לצורה של 'שיר מענה' שהיא יפה לשימושם ב'עבודת הקודש' של העדה. יתרה מזו: פעמים משכו סופרי קומראן מרכיבים שבמזמורים מן הק"צ וחיברו אותם יחד למעין יצירות חדשות, כנויות על-פי הדגמים הטיפוסיים של 'תהילות' מן המקרא.

נראה כי תכונות אלה מעידות על שימוש ששימשה 'מגילת המזמורים' ב'עבודה שבלב'⁶⁴ שהנהיגה העדה מקומראן כתחליף לעבודת הקרבנות במקדש ירושלים שממנו פרשה⁶⁵. 'מחזורי ברכות' ו'סידורי תפילה' קנו להם שכיתה גם בכנסת ישראל בתקופה הבתראית. יש אפוא עניין להצביע על סימן היכר אחד מובהק המבדיל בין שתי מערכות אלה של תפילות ליטורגיות — זו שנתקבעה עוד בימי הבית במסורת קומראן וזו שהשתרשה מאוחר יותר במסורת כלל ישראל: פייטנים, מחברי

62 E.M. Schuller, *Non-Canonical Psalms from Qumran — A Pseudepigraphic Collection* (HSS, 28), Atlanta 1986. והספרות הנוכחת שם.

63 המהדיר של $11QP^a$ הגדיר את המגילה כעותק של ספר תהילים מן המקרא. J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QP^a)*, DJD IV, Oxford 1965; idem, 'Cave 11 Surprises and the Question of Canon', in: D.N. Freedman—J. Greenfield (eds.), *New Directions in Biblical Archaeology*, New York 1971, pp. 113-130; idem 'The Qumran Psalms Scroll (11QP^a) Reviewed', in: M. Black—B. Smalley (eds.), *On Language, Culture and Religion. In Honor of E.A. Nida*, The Hague 1974, pp. 19-99

64 הצגת $11QP^a$ כמגילה מקראית עוררה ספק בקרב חוקרים המעדיפים לראות בה חיבור ליטורגי קדום. ראה M. Goshen-Gottstein, 'The Psalms Scroll (11QP^a). A Problem of Canon and Text', *Textus* 5 (1960), pp. 22-33. 'ש' טלמון, 'מזמורים חיצוניים כלשון העברית מקומראן — מזמור קנ"א', תרביץ לה (תשכ"ו), 234-214.

65 ראה טלמון 'תיקון תפילה' (לעיל, הערה 47).

תפילות ועורכי סידורי תפילה על תקנם. לא נהגו בשיבוץ מזמורי תהילים אותו חופש שנהגו המחברים מקומראן. משבאו חז"ל ובעלי תפילות לשלב בתוך סידוריהם כתובים וחלקי פרקים מספר תהילים או מספרי מקרא אחרים, דקדקו לקיים את הטקסטים ששאלו כצורתם וכניסוחם. בשמירה קפדנית זו על לשון הכתוב וניסוחו מתגלה התפיסה הבתר-מקראית שלהם. הם ראו את הנוסח של כתיב הקודש כקבוע ועומד עד ששוב אין לשנותו. לא כן בעלי תפילות מחברי ה'יחד' של קומראן. הללו נהגו לשנות את הטקסטים המקראיים כדי להתאימם לתנאי זמנם ולצרכים המיוחדים של עדתם.

השימוש החופשי בדבר הכתוב משקף עמדה הקרובה לזו המציינת את בעלי המזמורים מתקופת המקרא⁶⁶. מעין שיטה זו היתה נקוטה ביד מחבר מגילת המזמורים מקומראן (11QP^a) או מסדרה, שכלל בחיבורו כמה וכמה מזמורים מן המקרא בשינויי נוסח ובשינויי צורה. כמותו נהגו סופרים אחרים מחברי עדת היחד. (3) פעמים תמצא בכתב-יד מקומראן נוסח של ספר מן המקרא הנבדל מנוסח המסורה באותן תכונות ותופעות טקסטואליות שבהן נבדלים שני ניסוחים של פרשה אחת הכאים במקרא בשני ספרים או פעמיים באותו ספר עצמו. מן הראוי להדגים תופעה זו של שינויי גרסה בדוגמאות מעטות של חטיבות טקסט שנודעו במסירה כפולה ומשולשת:

התיאור הקצר של לכידת שומרון בידי צבאות סנחריב בא פעמיים במלכים ב' יז, ה-ו; יח, ט-יב בשתי גרסות הנבדלות זו מזו הבדל של ממש. אפשר שבאחת נשתמרה מסורת אפריימית ובאחרת יהודאית⁶⁷.

66 מזמור קו יכול להיחשב כדוגמה טובה לאותו חופש שנהגו מחברי מזמורים בטקסטים מקראיים. בעל המזמור נטל מרכיבים שמלכתחילה לא היו תלויים זה בזה (תהילים נז, ח-יב; ס, ז-יד) וכרכם יחד בשינויי נוסח, כדי ליצור יחידת מזמור חדשה. כיוצא בזה עשוי אותו מזמור עצמו לחזור בשני ספרי מקרא, אפילו בספר תהילים עצמו, בנוסחים הנבדלים זה מזה אם במעט אם בהרבה. די אם נזכיר את הנוסחים של מזמור דוד שאחד מהם בא בשמואל ב כב, והאחר בתהילים יח. מעין זה נשתמרה פתיחה אחת בניסוחים שונים במזמור לא מכאן ובמזמור עא מכאן.

פעמים נוצר מזמור חדש ממובאות שמשך מחבר מטקסטים מקראיים שונים, כגון מזמור פו, או מזמור יונה (יונה ב, ג-י). ראוי עוד להזכיר את השימוש החופשי במובאות מתהילים קז, מ-מב; מספר איוב ה, טז; יב, כא-כד; כב, יט. ואם תמצא לומר שלא בעל ספר איוב שאל מן המזמור, אלא בעל המזמור מספר איוב, הרי זה היינו הך.

במיוחד בולט הדמיון בין נוהג המחברים מכני היחד ובין מנהג בעל דברי-הימים. ששילב בספרו שיר תהילה (דברי-הימים א טז, ח-לו), שהוא מעשה מרכבה של כמה וכמה חטיבות טקסט, משוכות ממזמורים אחרים שבספר תהילים — קה, א-טו; צו, א-יג; קו, א-ב, מז-מח.

67 ראה, S. Talmon, 'Polemics and Apology in Biblical Historiography: 2 Kings 17: 24-41', in: R.B. Friedman (ed.), *The Creation of Sacred Literature — Composition and Redaction of the Biblical Text*, Los Angeles 1981, pp. 57-68

מעשה המצור שצר צבא סנחריב על ירושלים הובא במלכים ב יח, יג–יט, לו, בצורה שונה מן המקבילה שנשתמרה בישעיהו לו, א–לז, מצד הנוסח ומצד המבנה. גרסה מתומצתת של אותה פרשה באה בדברי־הימים ב לב, א–כב. כיוצא בזה, מביא ספר מלכים ב כה, א–כו את דבר הכיבוש של יהודה וחורבן ירושלים בידי צבאות נבוכדנאצר בניסוח השונה שינוי של ממש מן המקבילה שבירמיהו נב, א–כו. גרסה שלישית של אותה פרשה – ירמיהו לט, א–י – מצטיינת בנוסח ובמבנה ספרותי שאינם דומים כלל למקבילות במלכים ב כה וירמיהו נב⁶⁸. רבים מהבדלי נוסח אלה, שמא אף מרביתם, נולדו בוודאי מגורמים שפגמו, תוך כדי מסירה, בנוסח המקורי, אם מחמת שגרת מעתיקים, אם מחמת שינויים שנעשו מדעת בידי סופרים שהושפעו מתכונות לשון בנות זמנם, אם משיקולים תיאולוגיים. ועדיין יש מקום להציע פירוש אחר לכמה וכמה הבדלים וקבוצות הבדלים בנוסח המקרא, הן במסורת העברית והן במסורות התרגומים העתיקים. כבר ביקשנו לבאר אי־אלו סוגים של וריאנטים כאלה שהם שרידים של מסורות קמאיות ונשתמרו מתקופה שבה עדיין נמסרו פרשיות ספרות שעתידות להיעשות 'מקרא' בהבדלי ניסוח. מכיוון שהבדלים אלה לא פגמו בגופם של עניינים, לא חששו לשמרם. במקרים אלה אין אנו דנים בנוסחים שאחד מהם ראשוני והאחר משני, אלא בשניים שהם 'מקוריים', והם קודמים לשלבים שבהם הלכה ונתגבשה מסורת של נוסח אחד בלבדי ומחייב⁶⁹. פירוש זה של הממצא הטקסטואלי איננו עולה בקנה אחד עם ההשקפה הבאה לטעון, כי המסורת המשוקעת באסופה קדומה יותר, ולפיכך גם מחייבת כל־כך עד ששום סופר, או מעתיק, לא היה רואה עצמו בן־חורין לנסחה מחדש במונחי תקופתו ובהתאם למושגים של חֲבִיתו⁷⁰. אדרבה, בתקופת המקרא ראו עצמם, סופרים ומסדרים, אפילו מעתיקים, כאילו הם שותפים, במידה זו או אחרת, למחבר היצירה במעשה יצירתו, ולא נמנעו מלהשקיע בטקסטים שערכו, או העתיקו, מתפיסתם והבנתם את הכתוב⁷¹. בעשותם כך נשמרו בדרך־כלל שלא

68 ראוי להזכיר גם את השתמרות שני נוסחים שונים של טקסט כה מרכזי כעשרת הדברות (שמות כ ודברים ה). ייחוסם לשני 'מקורות' שונים אינו עניין לדיון הנוכחי.

69 S. Talmon, 'Double Readings in the Massoretic Text', *Textus* 1 (1960), pp. 144–184; ראה idem, 'Synonymous Readings in the Textual Tradition of the Old Testament', in: C. Rabin (ed.), *Scripta Hierosolymitana*, VIII (1961), pp. 335–383; idem, 'The Old Testament Text', in: P.R. Ackroyd—C.F. Evans (eds.), *Cambridge History of the Bible*, I, *From the Beginning to Jerome*, Cambridge 1970, pp. 159–199 (=QHBT [לעיל, הערה 26], עמ' 321–400).

70 E.A. Speiser, 'The Biblical Idea of History', *IEJ* 7 (1956), pp. סיכם את הסוגיה. 201–216 (=Oriental and Biblical Studies, Philadelphia 1967, pp. 187–200)

71 ראה טלמון, QHBT [לעיל, הערה 26], עמ' 321–400.

לעבור על גבול 'מרחב התמרון' שבו היתה פעולתם מוחזקת לגיטימית. ואולם פעמים אפילו חרגו מגבולות אלה והתאימו את הכתוב לנטייתיהם ולהשקפותיהם בענייני לשון, סגנון ומבנה ספרותי⁷². כמוהם כסופרי קומראן.

1. ההתמשכות של סוגי ספרות מקראיים בכתבי קומראן
הזדהות סופרים מבני ה'חד' עם עולם המקרא איננה מתמצה בחופש שנהגו במסורות המקרא ובנוסח המקרא, אף לא במה שקיימו בספרותם תכונות לשון וסגנון מקראיים. עמדתם הייחודית ניכרת גם בהתמשכות של סוגי ספרות מקראיים, עניין שאין לו אח ורע בספרות חז"ל.

הדפוסים הספרותיים של מצוות ומשפטים שנתחדשו בקומראן הרובים מצד הסגנון והניסוח לדפוסים שבהם נתגבשו פרשיות של חוקים ומשפטים בתורה. דמיון צורני זה מתגלה למעין גם במה שפירשו אנשי קומראן חוקים מן המקרא ובדרך שהרחיבו אותם, וגם בניסוח תקנות שחידשו.
דוגמאות אחדות להבהרת הסוגיה⁷³:

כמה וכמה הלכות שבת שהובאו במב"ד פותחות בפתיחה 'אל' הנרדפת לפתיחה 'לא' הידועה מן הדגם 'האפודיקטי' המקראי: 'אל יעש', 'אל יתהלך', 'אל ישאב' (מב"ד י, 16 ואילך, השווה שמות ג, ה; יב, ט; טז, כט; יט, טו; ויקרא י, ו, ט; כה, יד וכיוצא בזה). פעמים מצאנו פתיחה זו בהלכות טומאה וטהרה שהן ייחודיות לעדת היחד (למשל, מב"ד י, 10–14; י, 21 — יב, 2; יב, 12–15), וגם בתקנות אחרות שנגזרו ממצוות שמן התורה. יש שתקנות קומראניות נוסחו באורח המזכיר את הדגם המקראי 'הקוואיסטי', כגון 'כל (איש) אשר' (מב"ד יב, 2), או 'וכל אשר' (מב"ד יב, 4, השווה ויקרא כ, א–כא).

נוכל לומר כי הנוסחאות הנקוטות בידי מחברים מאנשי ה'יחד' בהרחבות ובהשלמות של מצוות מן המקרא ננקטות גם בחוקתם הסגולית. אנו מוצאים, למשל, לשונות כגון 'כל אדם' או 'כל איש אשר' שאחריהם בא פועל, במסכת תקנות המסדירות את חיי העדה (מב"ד ט, 1, 2) שהעוברים עליהן ייענשו עונש חמור (מב"ד ט — י).

הסדרה של דיני טומאה וטהרה הבאה בחיבור ההלכתי ממ"ת (4QMMT), ערוכה בחטיבות משנה הפותחת בנוסח 'על'. אותה פתיחה מצאנו גם במב"ד: 'על הטהר במים' (י, 10); 'על הש[ב]ת' (י, 14). נוסחאות אחרות המשמשות בסידור של סוגיות של חוקה הן 'זה הסרך' (מב"ד י, 4; יב, 19, 22; יג, 7; וכן רבות בסרך היחד) ו'אלה

72 אין בידינו להגדיר באופן מדויק עד כמה הוחזק כלגיטימי גיוון מעין זה. על התופעות הכרוכות בכך ראה טלמון, שם.

73 לא נוכל אלא לרמוז לעניין, ולא כאן המקום להרחיב.

החוקים' (מב"ד יב, 21). נוכל להשוות דגם זה עם הנוסחה 'זאת התורה' או 'זאת תורת...' הפותחת או חותמת במקרא קבוצות חוקים שהם משם אחד (למשל, ויקרא ו, ז; ז, א, יא, לז), בראש לכל ענייני טומאה וטהרה (ויקרא יא, מו; יג, נט; יד, כ, לב, נד; במדבר ה, כט-ל).

בנבדל מניסוח קטגורי זה שנמשך בידי סופרי קומראן מפרשיות חוקה שבמקרא, נוסחו סוגיות של הלכה בספרות חז"ל על דרך השקלא וטריא: נידונות דעות שונות, פעמים מנוגדות, ומכריעים ביניהן על דעת הרוב. סגנון השקלא וטריא של חז"ל שונה שינוי מובהק ומהותי מן הסגנון המאפיין פרשיות חוקים ומשפטים במקרא⁷⁴.

2. ספרות ההיסטוריוגרפיה בקומראן

חז"ל לא פיתחו את הסוג הספרותי של ההיסטוריוגרפיה. לא מצאנו אצלם מערך ספרותי שיהיה דומה לתיאורים ההיסטוריים המקיפים שבתורה, בנביאים ראשונים, בעזרא ונחמיה ולא כל שכן בספר דברי-הימים. המערכים ההיסטוריוגרפיים שבמקרא מציעים בפני הקורא יריעה רחבה שבה נכרכו יחד סקירות העבר ואף העבר הרחוק, עם תיאור של אירועים ומצבים היסטוריים שהם בני זמנו של הסופר. בספרות של כנסת ישראל תעלה הצגה רחבת אופקים, המשקיפה על ההיסטוריה בהיקף רחב יותר, אך ורק בראשית ימי-הביניים. חיבור היסטוריוגרפי מעין זה, הבא לסקור את תולדות ישראל מימי בריאת העולם עד לימיהם של ראשי גלותא במאה השישית הוא סדר עולם זוטא שחובר בין המאות שישית-שמינית⁷⁵. חיבור זה יונק מסדר עולם רבא⁷⁶ שאת חיבורו מייחס האמורא רבי יוחנן (מאה שלישית) לתנא יוסי בן חלפתא בן המאה השנייה (שבת פח, ע"א; יבמות פב, ע"א-ע"ב; נידה מו, ע"ב). לענייננו חשוב להדגיש, שסדר עולם רבא הקדום יותר דן כולו בתקופת המקרא בלבד. רק בחלק מן הפרק האחרון (פרק ל) מובא תיאור מתומצת של מאורעות מן הכיבוש של פרס בימי אלכסנדר מוקדון עד למרד בר-כוכבא. דומה כי סיכום קצר זה יצא מתחת יד מחבר, או מסדר, שלא היה לו עניין בתולדות עם ישראל בעידן הבתר-מקראי⁷⁷. הנתק הכרונולוגי בין חתימת תקופת המקרא ובין הסיכום הקצר של התקופה העוקבת עליה מעלה על הדעת, כי בעל סדר עולם רבא נמנע ביודעין

74 ראה נויסנר (לעיל, הערה 44).

75 סדר עולם זוטא, מהדורת מ' גרוסברג, לונדון 1910; סדר עולם זוטא השלם, מהדורת מ"י ויינשטוק, ירושלים 1957; J.M. Rosenthal, 'Seder Olam', *EJ*, vol. 14, Jerusalem 1972, pp. 1092-1093 (להלן — רוזנטל).

76 סדר עולם רבא, מהדורת ב' רטנר, וילנא 1897, הודפס מחדש עם הקדמה מאת ש"ק מירסקי, ירושלים 1966; סדר עולם, מהדורת א' מרקס, ברלין 1903.

77 רוזנטל (לעיל, הערה 75), עמ' 1091-1092.

מלכרוך יחד את עידן חז"ל הבתר־מקראי, ובתוכו את זמנו שלו, עם עידן המקרא. ההבחנה שהבחינו חז"ל בין עולמו של ישראל בתקופת המקרא ובין עולמם שלהם — על דרך 'לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמה' — נותנת מקום לחשוב כי היעדר ההיסטוריוגרפיה, היעדר ספרות הנבואה והמזמור, והניסוח של דברי חוק ומשפט בסגנון חדש, אינם תולדת מקרה, אלא פרי ויתור בידועין.

תמונה שונה לחלוטין עולה מממצאי קומראן. הסופרים מבני היחד הוסיפו במחשבה תחילה קווים חדשים לתיאור המפורט של מאורעות העבר שבא להם בירושה מספרי המקרא וטוו מחדש את החוט של תולדות ישראל שנותק כארבע מאות או שלוש מאות שנה לפני זמנם. כל חפצם היה לשכך את הנסיונות שבהם נתנסתה עדתם כחוליה נוספת במסכת ההיסטוריוגרפית שפתחה בבריאת העולם, רשמה את תולדות עם ישראל בימי המקרא ונסתיימה בעל כורחה כשכבש נבוכדנאצר את ירושלים ושם קץ לעצמאות הפוליטית של ממלכת יהודה (מב"ד א, 1 ואילך).

תיאור חלקי של מאורעות בתולדות עדת היחד בא במב"ד, שמבנה הספרותי קרוב למבנה התורה, בייחוד למבנה של ספר דברים. כבתורה, הועמד אף כאן מגבש מצוות ומשפטים במסגרת 'סיפור היסטוריוגרפי', המחזיק סדרה של נאומים מפי מורה הצדק, המצטייר להם בדיוקנו של משה. מידע נוסף בדבר תולדות עדת היחד עולה מן הפשרים — פ"ח (1QpHab), פשר נחום (4QpNah), פשר תהילים (4QpPs) וכיוצא בזה — ומחיבורים אחרים שיש לשייכם לסוגים ספרותיים שונים.

מעבר לזה יש יסוד לחשוב כי סופרים מאנשי היחד חיברו גם מערכים היסטוריוגרפיים מקיפים. בספרות קומראן הוזכרו שמות כמה וכמה חיבורים מסוג זה, אף כי לא נמצאו, לפי שעה, עותקים שלהם בין המגילות והקטעים שפורסמו. סביר להניח, שהחיבורים ההם דמו לספרים האבודים שמזכירים סופרי המקרא, בייחוד בעל ספר דבר־הימים (דבר־הימים א כט, כט; דבר־הימים ב ט, כט; יב, טו; כ, לד; לב, לב וכיוצא בזה) ובעל ספר מלכים (מלכים א יא, מא; יד, יט; טו, לא וכיוצא בזה)⁷⁸, המביאים פעמים לשונות מפורשים מאותם חיבורים (כמדבר כא, יד—טו; יהושע י, יב—יג; שמואל ב א, יז—יח; והשווה עוד את תה"ש למלכים א ח, יג).

בהקשר עניינים זה ראוי לתת את הדעת על ה'מספר', דהיינו הספר, שהוזכר במב"ד, שלפי כל הסימנים היה חיבור שנוסח בסגנון כרוניסטי (השווה דבר־הימים ב כד, כז). מסתבר כי באותו חיבור נרשמו מעשים עיקריים בתולדות בני העדה: מ'ציאתם' לגולה אחרי חורבן הבית ומה שעבר עליהם ב'גלותם', 'שיבתם' לארץ־ישראל, ועד לתיאור 'אחרית הימים', דהיינו תולדותיהם לעתיד לבוא:

78 ליימן (לעיל, הערה 33). מונה עשרים וארבעה ספרים שאכדו כמספר הספרים שבאסופה. ראה גם טלמון (לעיל, הערה 27), עמ' 55; הנ"ל, 'דניאל' (לעיל, הערה 40), עמ' 368 ואילך.

הכהנים הם שבי⁷⁹ ישראל היוצאים מארץ יהודה⁸⁰ והנלוים עמהם. ובני צדוק הם בחירי ישראל קריאי השם העמדים באחרית הימים. הנה פרוש שמותיהם לתולדותם; וקץ⁸¹ מעמדם ומספר צרותיהם ושני התגוררם ופירוש מעשיהם (מב"ד ד, 2-6).

יש לשער כי אותו חיבור מקיף הוא בחזקת מקבילה קומראנית של מכלול ספרי מקרא שבהם תוארו תולדות הדורות של שבי ציון: חגי, זכריה, מלאכי ועזרא ונחמיה. גם במערך הספרותי המקראי נכללו רשימות מפורטות של שבים, סדורות על-פי תולדותיהם ובתי אבותם (עזרא ב = נחמיה ז; עזרא ח, א-יד; י, טז-מג; נחמיה ג, א-לב; י, א-כח וכיוצא בזה) וכן תיאורים של 'מעשיהם' יחד עם אזכור ברמיזה של עידן אחרית הימים בנבואה החותמת את ספר מלאכי: '...ליום אשר אני עשה סגלה וחמלתי עליהם כאשר יחמל איש על-בנו העבד אתו' (מלאכי ג, יז). ראוי להדגיש כי אזכור אותו חיבור היסטוריוגרפי (שלא נשתמר) במב"ד, פותח בלשון 'הנה' שבו פותחים במקרא כמה וכמה אזכורים של ספרים שאבדו: 'הנה' (דברי-הימים ב טז, יא); 'הנם' (מלכים א יד, יט; מלכים ב טו, יא; דברי-הימים א כט, כט; דברי-הימים ב כ, לד; כז, ז; לב, לב); ו'הלא הנם' (דברי-הימים ב כה, כו)⁸². עניין מיוחד יש בדמיון המובהק של הלשון 'הנה פרוש שמותיהם לתולדותם' (מב"ד, שם) עם ההערה 'וכל ישראל התייחו והנם כתובים' הפותחת את רשימת בתי האבות ששבו מן הגולה (דברי-הימים א ט, א).

דומה כי אותו 'מספר' — סיפור המעשים שבא לגשר בין סוף תקופת המקרא לבין ראשית תולדות עדת היחד — היה למעשה מרכיב אחד במסכת היסטוריוגרפית מקיפה יותר שבה נרשמו 'הקצים' כסדרם: 'וכל קציהם לדורותם' (סה"י ד, 13). הסופר רשם בחיבורו מידע בדבר תולדותיהם שבא לו כרוח הקודש: 'ידע את שני מעמד ומספר ופרוש קציהם לכל הוי עולמים ונהיות עד מה יבוא בקציהם לכל שני עולם' (מב"ד ב, 9-10).

79 הפועל שר"ב משמש כאן על-דרך ה-*double entendre*, כבחלק מהוראותיו כעכרית המקראית. ללא ספק, רמז להגליית חלק מבני יהודה בעקבות החורבן.

80 תקופה מיועדת בהוויתם או בתולדותיהם. זו המשמעות העיקרית של 'קץ' בכתבי קומראן (למשל 'גמר קץ', פ"ח ז, 1-2). וזה גם משמע המונח בספרי מקרא מאוחרים, בייחוד בכתובים שבהם הוא בא נדרף או סמוך ל'עת' (יחזקאל כא, ל, לד; לה, ה; דניאל ח, יז; יא, לה, מ; יב, ד, ט) או 'מועד' (דניאל ח, יט; יא, כז). השווה 'קץ משיח' בלשון חז"ל (מגילה ג, ע"א; וכן: בראשית רבה פח לבראשית מט, א, מהדורת ת' אלבק, עמ' 1251). בספרות קומראן נדיר השימוש ב'קץ' במוכח 'סוף'. ראה, למשל, פשר נחום א, 4-6, ב, 3-4. וראה עתה ש' טלמון, TWAT 7 (1990), pp. 84-92. 'קץ'.

82 אפשר שהגרסה 'הלא הנם' צמחה מצירוף 'הנה' עם מקבילתה 'הלא היא' (יהושע י, יג; השווה מלכים א טו, לא; דברי-הימים ב ט, כט; יב, טו).

מן האגרון המיוחד ודימויי הלשון הסגוליים שב'מספר' זה ובחיבורים הדומים לו משכו סופרי קומראן אחרים לשונות וצירופי מלים שהשקיעו ביצירותיהם שלהם, שהיו לאו דווקא מן הסוג הספרותי 'היסטוריוגרפי'⁸³. סברה זו מודגמת היטב בסדרת הנאומים שבעל מגילת ברית דמשק מייחס למורה הצדק⁸⁴.

3. לשונות ודימויים מן האגרון של 'גלות ושיבה' הזהות חברי העדה מקומראן עם ישראל מתקופת המקרא באה על ביטוייה המובהק באגרון החברתי-דתי של היחד. כשהם באים לרשום את תולדות עדתם חוזרים סופרי קומראן על הלשונות והדימויים הייחודיים שאותם נוקטים בעלי הספרים של ימי שיבת ציון בתיאור אותה תקופה, כמודגם להלן:

(א) במקרא מתמצה הניסיון ההיסטורי של גלות ישראל ושיבתו לארצו בשילוש 'גולה — מדבר — שיבה'. אותו שילוש בא בספרות קומראן בהדגשה יתרה. כך, למשל, מסביר בעל מב"ד את דברי הנביא 'והגלית אתכם מהלאה לדמשק' (עמוס ה, כה-כז) כרמז לברית החדשה בדמשק שכרת האל עם היחד: '...והכוכב הוא דורש התורה הבא דמשק' (מב"ד ז, 15-19; השווה מב"ד ו, 19; ח, 21, 35; פ"ח ב, 3). כיוצא בזה נוסח אזכור בריחת מורה הצדק למדבר (של קומראן) בלשונות של גלות. בפ"ח לחבקוק ב, טו נאמר כי הכוהן הרשע רדף אחרי מורה הצדק 'אבית גלותו', כדי למנוע אותו ואת מצדדיו מלקיים את יום הכיפורים ביום שבו חל על-פי חשבון לוחם המיוחד⁸⁵.

הוי משקה רעיהו מספח חמתו אף שכר למען הבט אל מועדיהם. פשרו על הכוהן הרשע אשר רדף אחר מורה הצדק לבלעו בכעס חמתו אבית גלותו. ובקץ מועד מנוחת יום הכיפורים הופיע אליהם לבלעם ולכשילם ביום צום שבת מנוחתם (פ"ח יא, 4-6).

מאגר דומה של מושגים ומונחים נמצא בתיאור העידן לעתיד לבוא. ספר עזרא (א, ה; ב, א, ע; ד, א) וספר נחמיה (ז, ו, עב; יא, ד) מציגים את שבי ציון כאנשי 'יהודה

83 כך, למשל, בהודיה הראשונה שורה 24: 'הכול חקוק לפניכה בחרט זכרון לכול קצי נצח ותקופות מספר שני עולם ככול מועדיהם'. הצירוף 'חקוק בחרט זכרון' אינו מן המקרא. כפי שציין י' ליכט, מגילת ההודיות, ירושלים 1965, עמ' 61. אפשר שהוא מעין פרפרזה על מלאכי ג, טז, תוך כדי התאמת הכתוב לאגרון הסגולי של היחד.

84 נראה כי דרשותיו ההיסטוריוגרפיות מעוצבות על-פי דגם הנאומים המיוחסים למשה בספר דברים. וכן השווה את התפילות של דניאל, עזרא ונחמיה (שלושתם בפרק ט), שגם הן נושאות את חותם הספרות ההיסטוריוגרפית.

85 S. Talmon, 'Yom Hakkippurim in the Habakkuk Scroll', *Biblica* 32 (1951), pp. 549-563 (=WQW, pp. 186-199)

ובנימין והכהנים והלויים'. בדומה לזה אומר בעל מגילת המלחמה על אנשי עדתו שהם 'בני לוי ובני יהודה ובני בנימין'. הם 'גולת המדבר' או 'גולת בני אור', שישבו 'ממדבר העמים לחנות במדבר ירושלים' (מכא"ח א, 2–3). משם יעלו ויכבשו את העיר מידי הכוהן הרשע וחבר מרעיו ויבנו בה את בית־המקדש, כדרך שכנו שבי ציון את הבית בימי זרובבל ויהושע בן יהוצדק הכוהן, אלא שבבית־המקדש לעתיד לבוא העבודה תתנהל בידי כוהניהם לבית צדוק ועל־פי חשבון לוח־השנה שבו דבקו.

(ב) מה שביקשו אנשי היחד לנטוע באידיאה את תולדות עדתם בעולמם של שבי ציון מן המקרא עשוי להסביר את השימוש במונח המקראי 'יחד' כתואר המובהק יותר של עדתם. בלשון המקרא משמשת המלה 'יחד' (וכן 'יחדיו') לרוב בתורת תואר הפועל. כנגד זה נדיר בה שימוש המלה בתורת שם עצם. האזכור החשוב יותר לענייננו של 'יחד' בתורת שם עצם בא בעזרא פרק ד בפרשה המדברת באנשים שעלו לירושלים כדי להציע עצמם כשותפים בבניין הבית: 'נבנה עמכם' (עזרא ד, ב). זרובבל, ישוע הכוהן וראשי האבות דוחים את הצעתם בטענה, שרק להם התיר המלך כורש לבנות את הבית: 'לא־לכם ולנו לבנות בית לאלהינו כי אנחנו יחד נבנה לה' אלהי ישראל כאשר צונו המלך כורש מלך־פרס' (שם ד, ג). כבר הצענו לאמור, כי בכתוב זה משמשת המלה 'יחד' שם תואר לעדת השבים מן הגולה. מהם נבדלים, כמובן, מי שצוינו כאן במחשבה תחילה כ'צרי יהודה ובנימין' המבקשים להצטרף אליהם (שם ד, א)⁸⁶. דומה כי בתחילה היה נוסח הכתוב: 'אנחנו היחד נבנה', אלא שמחמת שגרת מעתיקים נבלעה ה'א היידוע שבראש המלה 'היחד', על דרך מעין הפלוגרפיה, ב'נו' שבסיום המלה 'אנחנו' שלפניה. נוטים אנו לשער כי התיבה 'היחד' משמשת כאן על דרך לשון קצר תחת התואר 'יחד שבי הגולה', המכדיל את העולים מ'עמי הארצות' (שם ג, ג; ט, א, ב), 'עמי הארץ' (שם י, ב), או 'גויי־הארץ' (ו, כא) וכיוצא בזה. יש להטעים, כי רק בתיאור אותו מעמד משמשת המלה 'יחד' במקרא כמונח בעל משמעות חברתית־דתית היוצא בלבדית על השבים מן הגולה. מה שהסבו סופרי קומראן תואר ייחודי זה על עדתם שלהם חוזר ומטיל אור על כוונתם להכריז, שרק בהם נתחדש עם ישראל מימי המקרא.

(ג) על רקע הדמיונות המובהקים בענייני לשון, יש לשים לב להבדל רב משמעות בין אגרון עדת היחד לאגרון המקרא כדבר ההתנסות ב'גלות ושיבה'. בספרות המקרא שלאחר גלות יהודה נוסח עניין שיבת ציון לרוב במלים המשוכות מן השדה הסמנטי של השורש 'עלה' הבא לציין התקדמות הלכה למעשה ממקום מרוחק אל ארץ־ישראל. המלים הגזורות מ'עלה' מצטרפות למוטיב שיש בו מסר אידיאי והן

⁸⁶ ראה S. Talmon, 'The Sectarial "יחד" a Biblical Noun', VT 3 (1953), pp. 133-140 (=WQW, pp. 53-60)

משמשות, למעשה, ציונים המייחדים את השבים (עזרא א, ג, ה, יא; ב, א, נט = נחמיה ז, ו, סא; עזרא ד, ב; ז, ט, כח; נחמיה ז, ה; יב, א וכיוצא בזה) ומבדילים אותם מיושבי הארץ שהם 'עמי הארצות' או 'גויי הארצות'. כנגד זה משמשות, בדרך-כלל, בספרות קומראן, מלים גזורות מן השורש 'עלה' במשמע הרחב יותר של הליכה ממקום נמוך למקום גבוה, או בהוראה הפולחנית של קרבן, ורק לעתים רחוקות הן באות בטקסטים בעלי משמעות חברתית-דתית.

בעת ובעונה אחת נדירות בהיסטוריוגרפיה המקראית שלאחר הגלות מלים גזורות מן השורש 'שוב'⁸⁷, שגם הוא יכול לציין חזרה ממקום מרוחק אל מקום המוצא⁸⁸. בכתבי היחד מרובה שימוש המלים הבאות מן השדה הסמנטי 'שוב', אלא שסופרי קומראן נוקטים מונחים גזורים ממנו בראש ובראשונה במשמע של 'תשובה', תוך שמבליעים, כביכול, בנעימה את המשמעות של תנועה פיזית. סביר להניח, כי העדיפו במתכוון את המשמע האידאי על המוחשי. העדפה זו מלמדת כי בעולם הרוחני של סופרי קומראן השדה הסמנטי של 'שוב' ושל לשונות כיוצא בזה, מסמל 'תשובה' מוסרית-דתית ולא 'שיבה' פיזית-מוחשית. מכאן שמכלול דימויי 'גלות ושיבה' בספרות קומראן אמור כנגד 'שיבה ברוח', ואין לפרשו כעדות ל'שיבה' פיזית שבה התנסו אנשי היחד 'בהיותם', כלומר, בממשותם החברתית-ההיסטורית⁸⁹.

(ד) הדמיון שבין מונחים ודימויי הלשון באגרון קומראן לבין לשונות מובהקים כמותם בספרי המקרא של תקופת שיבת ציון לא נעלם מעיני החוקרים, אך אלה שעמדו על כך הסתפקו לרוב בציון עצם העובדה והסבירו שהיא מורה על קרבת זמן של החיבורים המאוחרים בספרי המקרא והקדומים בין כתבי קומראן⁹⁰. בדרך-כלל לא טרחו לבחון את המשמעות של תופעה זו. מכלל זה יש להוציא שני חוקרים, י' בראנד וש' עברי, שביקשו ללמוד מן הדמיון הלשוני על קשר מהותי בין שבי ציון בתקופת זרובבל, עזרא ונחמיה, ובין עדת ה'שבים' של קומראן.

87 על כך העיר ש' עברי אגב-אורחא, אך לא עמד על המשמעויות הנלמדות מכך. S. Iwry, 'Was 'שבי ישראל' There a Migration to Damascus? The Problem of ארץ-ישראל ט (תשכ"ט), עמ' 80*–88* (להלן – עברי).

88 רק שלוש פעמים נזכר 'שוב' בספרי עזרא ונחמיה (עזרא ב, א = נחמיה ז, ו; עזרא ו, כא; נחמיה ח, יז).

89 עניין זה יפורט להלן.

90 ראה בין היתר, C. Rabin, 'The Historical Background of Qumran Hebrew', *Scripta Hierosolymitana* IV (1958), pp. 144–161; R. Polzin, *Late Biblical Hebrew — Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (HSM 12), Missoula, MO 1976; A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel* (CRB), 1982; E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS 29), Atlanta, GA 1986.

י' בראנד⁹¹ הקדים את חיבור הכתבים הייחודיים של עדת היחד מעל ומעבר למקובל על דעת רוב החוקרים⁹² והציע, כי חברי אותה עדה היו, למעשה, קבוצת בני אפרים שנותרו בארץ-ישראל לאחר חורבן שומרון והיו בני מיצרא של בני יהודה ובנימין ששבו לארץ-ישראל בימי זרובבל. עזרא ונחמיה. דעתו של בראנד לא זכתה לעלות לדיון של ממש בספרות המחקר מכיוון שעל-פי שיקולים פליאוגרפיים, היסטוריים ואמפיריים הכריעו חוקרים כי אין להקדים את כתיבת אותם חיבורים קומראניים עד למאה החמישית לפסה"נ.

טענות אלה, שהעלו על סמך שיקולים של תיארוך הכתבים מקומראן, אין בהן כדי לסתור את הפירוש ההיסטורי-ריאלי שנתן ש' עברי למכלול המלים המשוכות מן השדה הסמנטי 'שוב' בכתבי קומראן. לדידו נתכוונן היחד על-ידי קבוצת יהודים שמתעמים מכוסים מעניינו יצאו את ארץ-ישראל בימים שלאחר נחמיה, כרתו את 'הברית החדשה' בדמשק (מכ"ד ח, 35), ושבו משם לישראל במחצית הראשונה של המאה השנייה לפסה"נ⁹³. הצעת פירוש זו מתיישבת עם התיארוך הרווח של כתיבת חלק ניכר של מגילות קומראן בפרק הזמן שבין המאה השנייה לפסה"נ והמאה הראשונה לסה"נ. על כך ראוי להוסיף, כי סיוע כלשהו להשערת עברי בא מתעודות ואדי דליה, שמהן נמצאנו למדים, כי אוכלוסי פחוות שומרון, אולי אף של יהוד מדינתא, התנסו ברדיפות מידי שלטון פרס במחצית הראשונה של המאה הרביעית לפסה"נ⁹⁴. ואולם אין בדינו שום ידיעות על יציאת יהודים מישראל בשלהי העידן הפרסי, כלומר, יציאה שיכלה להביא בעקבותיה שיבת קבוצה מגובשת, כעדת היחד מקומראן. לארץ-ישראל במאה השנייה. משום כך יש להטיל ספק בקבילות סברת עברי, המנסה לפרש לנו פירוש היסטורי-ריאלי את הלשונות ודימויי הלשון של 'גלות ושיבה' שבספרות קומראן.

91 י' בראנד, 'מגילת "ברית דמשק" וזמנה', תרכיץ כח (תשי"ט), עמ' 18-39.

92 H. Stegemann, 'The Origins of the Temple Scrolls (11QT)', in: J.A. Emerton (ed.), *SVT* 40 טען אף הוא באחרונה, (Congress Volume, Jerusalem 1986), Leiden 1988, pp. 233-252. כי יש להקדים את זמן החיבור של כמה וכמה מכתבי קומראן. בראש ובראשונה של מגילת המקדש, למאה השלישית או אפילו למאה הרביעית לפסה"נ.

93 עברי (לעיל, הערה 87).

94 F.M. Cross, 'The Discovery of the Samaria Papyri', *BAR* 26 (1963), pp. 110-121; ראה idem, 'Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times', *HThR* 59 (1966), pp. 201-211; idem, 'Papyri of the Fourth Century B.C. From Daliyeh: A Preliminary Report on Their Discovery and Significance', *New Directions in Biblical Archaeology*, pp. 34-39. (לעיל, הערה 63).

[illegible][illegible][illegible][illegible]

4. הדגם הקומראני של תולדות ישראל

מסורת קומראן מעמידה את תולדות ישראל במסגרת של ארבעה עידנים עיקריים. בראשונה בוודאי הובאו אלו בספרותם בסדרם הכרונולוגי. בכתבים שלפנינו לא נרשמו עידנים אלה, שהם 'קצי עולמים' (סה"י ד, 16; ט, 9), על-פי הסדר הכרונולוגי הנאות, אלא הותאמו למסגרות הספרותיות שבהם הוזכרו. בדיקה סינופטית של הטקסטים הנוגעים בדבר אינה מותירה, עם זאת, ספק כי אֶזְכוּרִים אלה נמשכו ממערך היסטוריוגרפי מסודר כהלכה. לפי המשווער פורטו בו הקצים שבתולדות ישראל ובתולדות העדה כדלהלן⁹⁵:

(א) קץ הראשונים — הוא עידן הדורות הראשונים, דהיינו הדורות שלפני חורבן הבית (מב"ד א, 16; ד, 6; ח, 17, 31), הוא הזמן שבו קבעו 'באי הברית הראשונים' (מב"ד ג, 10; ד, 2, השווה א, 4 וכיוצא באלה) את המשפטים שעל-פיהם ינהגו חברי היחד ועל-פיהם יישפטו (מב"ד כ, 31).

כתואר 'הנביאים הראשונים' שבו מכנה זכריה (א, ד; ז, ז, יב) את נביאי תקופת המלוכה, יוצא גם המונח קץ [הדורות] הראשונים במב"ד על תקופת בית ראשון⁹⁶ ואפשר שכלולים בו אף הזמנים שקדמו לבית (מב"ד ג, 4 ואילך) ושתוארו במקרא. קץ הראשונים נחתם ב'קץ חרבן הארץ', כאשר העניש האל את 'מסיגי הגבול' שעמדו 'ויתעו את ישראל ותישם הארץ' (מב"ד ה, 20–21), 'ויתנם לחרב' (מב"ד א, 4–3) 'בעזבם את ברית אל' (מב"ד ג, 10–11).

(ב) קץ הדורות האחרונים (מב"ד א, 12; פ"ח ט, 4–5) שהם הדורות שלאחר חורבן הבית שהוגלו ושבו עם זרובבל, עזרא ונחמיה. בעידן זה כלולים גם הדורות הבאים אחריהם שהם בני מיצרא של היחד 'בהיותו', כאמור, בזמן ההיסטורי שבו המגילות מדברות.

'הדורות האחרונים' לא היטיבו דרכיהם מן 'הראשונים'. בתחילה אמנם דבקו במצוות האל, אלא שלא ארכו הימים וגם הם פשעו, בלכתם שולל אחר אנשי הלצון' (מב"ד ח, 34) ו'כוהני ירושלים האחרונים' (פ"ח ט, 4–5), שבראשם ה'כהן הרשע'. אף הכוהן הלך בדרכי אמת 'בתחילת עומדו'. אולם 'כאשר משל בישראל רם לבו' (השווה דברים יז, כ) 'ויעזב את אל ויבגוד בחוקים' (פ"ח ח, 8–10). לפיכך אף

95 המבנה והתוכן המשווערים של אותה סכימה מקיפה מוצעים כאן רק בקווים כלליים. דיון מפורט בסוגיה יבוא בהזדמנות אחרת. לפי שעה ראה י' ליכט, 'תורת העתים של כת מדבר יהודה ושל מחשבי קיצין אחרים', ארץ-ישראל (ספר א"ל סוקניק) ח (תשכ"ז), עמ' 63–70.

96 על משמעות זו של 'ראשונים' ו'אחרונים', ראה S. Talmon, *Eschatology and History in Biblical Judaism*, Tantur—Jerusalem 1986, pp. 8-16.

התקופה שלאחר הגלות, כלומר, 'ימי השיבה' שבמחשבה תחילה נועדה להיות 'קץ הברית' (מב"ד א, 4–8), למעשה נהפכה להם ל'קץ חרון' (הוד' ג, 28). חטאי 'הדורות האחרונים' גרמו כי 'כל יודעי צדק' (מב"ד א, 1) כלומר, נאמני מורה הצדק, נבדלו מבני ישראל שבזמנם. להם נפנה עתה:

(ג) 'הקץ האחרון' (סה"י ד, 16–17; פ"ח ז, 7, 12).

עידן זה בתולדות העדה חופף את השלב הסופי שב'קץ הדורות האחרונים'. במרחב זמנים זה כרתה היחד את הברית החדשה (השווה ירמיהו לא, לא), כלומר הברית המחודשת, שממנה הובדלו כל בני ישראל שלא נמנו עם חבריה. אנשי היחד הם 'דור אחרון', בחירי האל. הם ואך הם יינצלו מן הכיליון המועד לבוא על 'דורות אחרונים', שהם 'עדת בוגדים' (מב"ד א, 12). שלא כבני ישראל האחרים שבאותו זמן העובדים בבית המקדש הכוזב שהקימו אבותיהם בימי זרובבל, עזרא ונחמיה, תכנה עדת היחד את 'בית התורה' שבו אין לאנשי הלצון לא חלק ולא נחלה (מב"ד ח, 31–36) והוא יהיה יסוד מוסד לגאולת ישראל לעתיד לבוא⁹⁷. הלשון 'הקץ האחרון' יוצא על ימי קיומה ההיסטורי של עדת היחד שבהם אירעו כל המאורעות שפורטו בספרות קומראן: ראשית פרישתם של מייסדי הקבוצה, ההתעצמות עם 'כהן הרשע' ומצדדיו, הופעת מורה הצדק, נסיגת חברי היחד למדבר־יהודה בהנהגתו וכיוצא בזה. הפורשים סברו כי באותם ימים יזכו לראות את עידן הפדות והגאולה, שבו תיפול בחלקם מורשת ישראל מן המקרא ותפארתו. תקוותם לא נתממשה במועד שקבעו לעצמם על־פי חישובים מיוסדים על חזון יחזקאל (יחזקאל ד, ד–ו), ובעל־כורחם נדחה עת מימושה ל'קץ' שלעתיד־לבוא, מועד ששוב אין לרתקו לתאריך מסוים.

(ד) קץ אחרית הימים (מב"ד ו, 11; פ"ח א, 5–6; ט, 6 וכיוצא בזה) הנו תקופה היסטורית, שבו יקומו משיחי דוד ואהרן ויעמדו בראש העדה (סה"ע א, 1 ואילך)⁹⁸.

סכימה זו של ארבעה עידינים ראשיים, שבהם מתמצות תולדות ישראל מברית העולם עד אחרית הימים, מעלה בזיכרון את חזון ארבע הממלכות שלאחר שיבת ציון בספר דניאל (פרק יא). אמת, נכון הוא כי בהשוואה עם מערכת ההיסטוריוגרפי הכולל, החובק זרועות עולם וזמן של בני היחד, מצומצם חזון דניאל לאין שיעור.

97 'בית התורה' האמיתי מעומת עם 'הבית', כלומר המקדש שנבנה בידי השבים עם זרובבל, עזרא ונחמיה, ולא הוכר על־ידי חברי היחד מסיבות שונות. ראה טלמון, 'הלוח' (לעיל, הערה 22) והספרות המובאת שם.

98 ראה טלמון, 'הציפייה למשיח' (לעיל, הערה 22).

ואף על-פי-כן ניכר לעין הדמיון הבסיסי ואפשר שהוא מלמד על קשר גומלין: שתי הסכימות מיוסדות על ארבע תקופות עולם ושתייהן צופות, כשיא התפתחותן, את ניצחון ישראל (דניאל יב, א–ג)⁹⁹ או, לחלופין, עדת היחד (מבא"ח) על כל אויביהם קודם ימות המשיח (דניאל ט, כד–כו), או ימות המשיחים (סה"ע).

הקרבה של אותו 'מספר' (וכמה וכמה חיבורים אחרים מחיבורי עדת היחד) עם ספר דניאל מוצאת את ביטוייה באגרון הסגולי, המשמש בשניהם. די להזכיר את המונחים 'קץ' (דניאל יא, ו, יג, כז, לה, מ, אפשר שיש לשחזר מלה זו גם בסוף פסוק כד ולה), 'משכילים' (דניאל יא, לג, לה; יב, ג), 'חלק(לק)ות' (דניאל יא, כא, לד) ובייחוד 'יחניף בחלקות' (דניאל יא, לב), השווה 'דורשי חלקות' (הוד' ב, 15, 32; ד, 10–11; מב"ד א, 18 וכיוצא בזה), 'עוזבי ברית קודש' (דניאל יא, ל), בייחוד 'מרשיעי ברית' (שם יא, לב; השווה 'בקום רשעים על בריתך', הוד' ב, 12) וכיוצא בזה¹⁰⁰.

ראוי לציין כי פרקים א–יא בספר דניאל מיוצגים במאגר המגילות של קומראן בקטעים משמונה כתבי-יד שאחד מהם – 4QDan^a – 'קרוב יותר לזמן היווצרות ספר דניאל מכל כתבי-יד אחר שנמצא בקומראן של ספר מספרי המקרא'¹⁰¹. סביר לחשוב, שגם במה שקיבלו מספר דניאל את דגם ארבעת העידנים בתולדות העולם שלאחר שיבת ציון – דגם שהוא, בעת וכעונה אחת, גם זה של תולדות ישראל בכללותן – ביקשו בני היחד לנטוע עצמם בסכימה היסטוריוגרפית של שלהי ימי המקרא ולהדגיש את זהות עולמם הרוחני והממשי כאחד עם העולם של ישראל בתקופת המקרא.

5. 'שבי הגולה' הראשונים

הזהדות בני היחד עם ישראל של תקופת המקרא באה למלוא ביטוייה בהצגת עצמם כ'השבים הראשונים לארץ ישראל' מן הגולה שאליה הוגלו בני יהודה אחרי חורבן ירושלים. סופרי היחד קושרים מחדש את חוט הרצף ההיסטורי שקופד בימים ההם, תוך שהם פוסחים לחלוטין על שבי ציון שבהם מדברים מקורות המקרא מן הימים שלאחר הגלות, לאמור, ספרי חגי, זכריה ומלאכי, עזרא ונחמיה. והלא דבר הוא כי ספרים אלה, המעידים במישרן על אותה תקופה, הם מספרי המקרא המיוצגים פחות מאחרים באוצר המגילות שנמצאו בקומראן¹⁰². שיבת בני יהודה ובנימין

99 ראה טלמון 'דניאל' (לעיל, הערה 40).

100 אף תיאור ה'כחים' JqPhab נסמך כנראה על תיאור המלכויות הנלחמות זו בזו בדניאל יא, אלא שהורחב ופותח מעבר למובא בטקסט המקראי.

101 ראה אולריך (לעיל, הערה 40).

102 עדיין לא התפרסמה רשימה מלאה של המגילות המקראיות מקומראן, מכאן שקביעה זו עשויה להשתנות. J.A. Sanders לא מנה אפילו פריט אחד מספרי זכריה, מלאכי, עזרא–נחמיה או

לארץ-ישראל לא הוזכרה כלל בספרות הייחודית של עדת היחד, ולא הוזכרו שמות האישים שעמדו בראש השבים בעת ההיא — זרובבל, ישוע הכהן הגדול, עזרא ונחמיה.

אותם דורות נטלו לעצמם את שם הכבוד 'זרע ישראל' (נחמיה ט, ב) ואת התואר 'זרע הקדש' (עזרא ט, ב) שאותו קרא הנביא ישעיהו על ה'עשיריה' שתינצל מן החורבן שאותו ניבא (ישעיהו ו, יג). סופר מב"ד מייחס שמות כבוד אלה באופן בלבדי לחברי היחד (מב"ד יב, 21–22), וללא היסוס הוא מעמידם כמעמד של שבי ציון הראשונים לאחר ההגליה (מב"ד א, ו ואילך):

כי במועלם אשר עזבוהו הסתיר פניו מישראל ויתנם לחרב. וזכרו ברית ראשונים השאיר שאירית לישראל ולא נתנם לכלה (השווה ירמיהו ה, יח; ל, יא; מו, כח; נחמיה ט, לא). ובקץ חרון שנים שלש מאות ותשעים לתיתו אותם ביד נבוכדנאצר מלך בבל פקדם (השווה מב"ד ו, 2–5). ויצמח מישראל ומאהרן שרש מטעת לירוש את ארצו ולדשן בטוב אדמתו (השווה ישעיהו ו, יא–יג; חגי ב, יח–יט; זכריה ג, י; ח, יב).

יתרה מזו: בכל ספרות היחד אין שום אזכור מפורש של חזון ירמיהו בדבר שכוח ישראל לאחר תקופת גלות של שבעים שנה (ירמיהו כה, יא–יג; כט, י; זכריה א, יב; דניאל ט, ב; דבריהימים ב לו, כא), חזון שהיה מקור של עידוד ותקווה לגולי יהודה (ירמיהו כט, א–ט)¹⁰³. השבים לארץ-ישראל עם זרובבל וישוע הכהן הגדול, עם עזרא ונחמיה, פירשו את הצהרת כורש כסימן של מימוש אותה הבטחה (זכריה א, יב; ז, ה; עזרא א, א; דבריהימים ב לו, כא–כב). אנשי היחד, שלא נמנו על השבים בעת ההיא, העמידו במקום חזון ירמיהו ופרשיות המקרא הכרוכות עמו, את המעשה הסמלי של יחזקאל שעל-ידו התריע על פרק הזמן של שלוש מאות ותשעים שנה

דבריהימים, ראה QBHT 'Palestinian Manuscripts 1947–1972' (לעיל, הערה 26); סטרגל הודיעני שקטעים מאותם ספרים נתגלו במערה 4 (4QXII^{a, b, c, d}). עם זאת אין לנו, לפי שעה, עדות של ממש למציאת ספר נחמיה. גילוי הקטע הכבוד מספר עזרא יכול להעיד על ספר נחמיה רק אם נניח כי שני הספרים כאחד נודעו בקומראן. עניין צירופם או הפרדתם נידון בפירושים ובמבואות. ראה גם S. Talmon, 'Ezra and Nehemiah (Books and Men)', IDB Suppl., pp. 317–318

103 בני גלות יהויכין נמנעו, כפי הנראה, מלהסתגל לתנאים בגולה, גם לא למשך פרק הזמן של 'שבעים שנה' שאותו חזה הנביא. מפאת תוחלתם קצרת הרוח, שלק אליהם ירמיהו מכתב שבו הזהירם כי גלותם תארך יותר ממה שציפו. ראה S. Talmon, 'Exil und Rückkehr in der Ideenwelt des Alten Testaments', in: R.M. Mosis (ed.), *Exil—Diaspora—Rückkehr*, Düsseldorf 1977, pp. 31–55

שבה ישא בית ישראל את עוונותיו, ופרק של ארבעים שנה שבה ישא בית יהודה את עוונותיו (יחזקאל ד, ד-ו) ¹⁰⁴.

סופר מב"ד כך כשורה של תקווה במעשה יחזקאל, שמעיקרו בא לסמל תקופת חורבן לישראל. במה שפירש את סיום תקופת החורבן כפזיחה מאליו את תקופת הגאולה של עדת היחיד ¹⁰⁵. שלוש מאות ותשעים שנה לאחר שהאל מסר את ישראל (למעשה את יהודה) בידי נבוכדנאצר, פקד את עמו וחזר ונטע אותם בארצם (מב"ד א, 5-8).

פרק ארבעים השנה שבו ישא בית יהודה את עונותיו על-פי יחזקאל משתקף אצל סופר מב"ד בפרק הזמן שבו היו מייסדי היחיד 'כעורים וכימגששים דרך שנים עשרים' (מב"ד א, 9-10), כשהם מצפים להתגשמות החזון. הגרסה 'עשרים' תחת 'ארבעים' שנה (נה"מ יחזקאל ד, ו), עשויה להתפרש כנוסח עתיק שנשתמר בקומראן ואפשר שהיא תולדה של שינוי בדעת. בכואנו לבחון גרסה זו על רקע הפירוש האידיאלי שפירשו אנשי היחיד את הווייתם, היא מתגלה לנו כעדות נוספת למגמתם לשלב עצמם במסגרת ההיסטורית של עם ישראל בתקופת המקרא. נוסף ונאמר כי כמה וכמה מספרים סכימטיים-סמליים המוזכרים בספרות קומראן מסתכמים בארבע מאות ותשעים שנה. בסכימה ההיסטורית של היחיד הרי זה מרחב הזמן שבין חורבן ירושלים בידי הבבלים ובין שבות בני העדה לעתיד לבוא, בעידן של אחרית הימים, לאחר ניצחונם על כל אויביהם, שתואר במגילת מבא"ח:

390 שנה שבהן ישא בית ישראל את עוונותיו (יחזקאל ד, ה).

20 שנה שבהן היו 'כעורים וכימגששים דרך' (מב"ד א, 9).

40 שנה שבהן התעצמו עם מתנגדיהם (מב"ד ז, 36-38).

40 שנה שבהן תתחולל מלחמת בני אור בבני חושך (מבא"ח).

סך כל ארבע מאות ותשעים השנה כמוהו כתקופת המעבר של 'שבעים שבעים'

¹⁰⁴ דומה כי בפרשה זו נתמזגו שתי מסורות, משוכות ממעשי יציאת מצרים, הבאות שם כשהן בלתי תלויות זו בזו. הסימול של שנה אחת בדברי ימי ישראל על-ידי יום אחד בחיי הנביא, משקף דגם שבו מתפרשות ארבעים שנות הנדודים במדבר כשקולות כנגד ארבעים הימים שבהם תרו המרגלים את הארץ: 'ופגריכם אתם יפלו במדבר הזה, ובניכם יהיו רעים (שמא צ"ל: תעים) במדבר ארבעים שנה ונשאו את זנותיכם (שמא צ"ל: עונתיכם) עד תם פגריכם במדבר. במספר הימים אשר תרתם את הארץ ארבעים יום, יום לשנה יום לשנה תשאו את עונתיכם ארבעים שנה...' (במדבר יד, לב-לד). ואילו במספר הכולל של ארבע מאות ושלושים שנה מהדהד הד המסורת בשמות יב, מ-מא, המסכמת את שיעבוד מצרים בארבע מאות שלושים שנה: 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה. ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה ויהי בעצם היום הזה יצאו כל-צבאות ה' מארץ מצרים'.

¹⁰⁵ ראה טלמון 'הציפייה למשיח' (לעיל, הערה 22).

שעל־פי דניאל ט, כד, הם הזמן ש'נחתך על עמך ועל עיר־קדשך'. סיום תקופה זו יהיה פתח לעידן חדש: 'לכלא הפשע ולחתם (קרי: ולהתם) חטאות (קרי: חטאת) ולכפר עון ולהביא צדק עלמים ולחתם חזון ונביא ולמשח קדש קדשים'.

שלושת המונחים 'צדק', 'נביא', 'משח' (למשוח) משמשים בהקשר זה כסמלי לשון שעל־ידם מכריזו בעל החזון על חידוש ימים כקדם: גם לעתיד לבוא יהיו שלושת בעלי התפקידים העיקריים שהיו בתקופת בית ראשון — 'מלך', 'נביא' ו'כהן' — עמודי התווך של המדינה שתקום. כחזון שמן המקרא, חזוים חברי עדת היחד גם את זמן העתיד האידיאלי כמבוסס על אותו שילוש שיחזור ויהיה יסוד מוסד של ממלכת ישראל המתחדשת. הנביא העתיד לקום (סה"ט, 11) כמוהו כאלהו הנביא שתואר בפרשייה החותמת את מגבש ספרות הנבואה שבמקרא כמי שיבשר את 'בוא יום ה' הגדול והנורא'. הוא אשר יפתח עידן חדש של אחדות דעים ושל אחדות רצונות בעולם: 'והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם' (מלאכי ג, כג—כד).

שני המשיחים העתידים לעמוד בעידן שכולו טוב — ערך מרכזי במחשבה הדתית של עדת היחד — משקף ככל הנראה דגם של הרעיון המשיחי המצטייר במסורת הנבואית של תקופת שיבת־ציון והוא משוך ממנה. ספר זכריה רווי דימויים ולשונות מפורשים המעידים כי הנביא הציע מעין תכנית מדינית שעיקר עיקריה הנהגת המדינה בידי שני משיחים — משוח מבית דוד ומשוח מבית אהרן. בתקופה ההיא היו נושאי שתי המשרות זרובבל, נצר לבית דוד, ויהושע בן יהוצדק הכוהן הגדול, נצר לבית אהרן. תכנית המדינה המונהגת בידי שני ראשים באה על ביטוייה בכמה וכמה תמונות וסמלים. 'שנים (ה)זיתים... אחד מימין הגלה (של מנורת הזהב) ואחד על שמאלה' (זכריה ד, ג) ו'שתי שבלי הזיתים אשר ביד שני צנתרות הזהב' (שם ד, יא—יב), מסמלים את 'שני בני־היצהר העמדים על־אדון כל־הארץ' (שם ד, יד) שאינם אלא המשוח לבית דוד והמשוח לבית אהרן. רעיון השלטון הדואלי נותן, כי להלן (שם ו, יא) מדבר הנביא בשתי 'עטרות' — אחת על ראש יהושע, שנייה על ראש זרובבל — אף כי פירוש זה מצריך תיקון קל בנוסח הכתוב. כיוצא בכך מוזכרים באותה פרשה שני כסאות, סמלי שלטון וכבוד: 'איש צמח', הוא זרובבל, ישב 'על כסאו... וישב ומשל, והיה [גם] כהן על־כסאו ועצת שלום תהיה בין שניהם' (שם ו, יב—יג). השלטון המאוזן של משיחי דוד ואהרן הוא 'זרע השלום' שיבטיח רווחת הכל בעולם שכולו טוב: '... הגפן תתן פריה והארץ תתן את־יכולה והשמים יתנו טלם והנחלתי את־שארית העם הזה את־כל־אלה' (זכריה ח, יב, השווה הושע ב, כג—כד).

מה שניסחו אנשי עדת היחד את חזון הקץ שבו יעמדו שני המשיחים על־פי חזון זכריה, נביא שיבת־ציון, ומה ששאלו מנבואותיו דימויים ולשונות ועשאו מוקד



מגילת ההדרות, סדר XV

תקוותם המשיחית, חוזר ומעיד כי ראו עצמם עומדים בעולמם של ישראל מימי המקרא וממשיכים את תולדותיו.

אחרית דבר

על דרך הסיכום נאמר כי בחינת הרעיונות העיקריים בעולמם של אנשי עדת היחד ובדיקת היבטים מרכזיים בספרותם, מאששות כמה וכמה תיזות שהעמדנו בראשית דברינו:

(א) הכתבים המכונים 'כיתתיים' שנתגלו במערות קומראן יצאו מקרב עדה ייחודית שפרשה מכנסת ישראל ונתמסדה בשלהי תקופת בית שני. מטעמים ששוב לא נוכל לבררם, לא הוזכרה עדה זו במפורש במקורות הקלסיים, המתארים אותה תקופה מתוך ראייה לאחור, ומשום כך לא נודעה עד שלא נתגלו כתביה במערות קומראן. ואולם דומה כי בסקירה מחדש של ספרות חז"ל, של כתבי המחברים ההלניסטיים ושל הספרות הנוצרית הקדומה עשויים להתגלות רמזים ורמזי רמזים היוצאים על עדת היחד מקומראן. אף כי עד עתה לא עמדו חכמים על היותם מכוונים דווקא כנגדה.¹⁰⁶

(ב) מכלול כתבי קומראן משקף את הגות עדת היחד ואמונותיה. בחינת עולמה הרוחני של אותה עדה מלמדת כי עניין לנו בתופעה חברתית-דתית ייחודית. דיוקנה הרוחני-דתי ומבנה החברתי-סגולי מחייבים כי נחקור את כתבי קומראן בראש ובראשונה לעצמם, לפני שנבוא לזהות את היחד בזרם אחד מן הזרמים שהיו בכנסת ישראל בימי בית שני, ושעליהם למדים אנו מן המקורות הקלסיים.

(ג) חקירת ספרות קומראן לעצמה מגלה לעינינו את מהותם הייחודית של אנשי היחד: לטעמם הם לבדם יורשי מורשת ישראל מתקופת בית ראשון ומי שאינו מתגדר בגדרם אין לו בה חלק ונחלה. כדי להסיר כל חציצה בינם לבין הדורות שלפני חורבן הבית, הפקיעו מתודעתם ההיסטורית את דורות שבי-ציון שבהם מדבר המקרא. הם הראשונים לגאולה, 'זרע הקדש' ו'שארית הפליטה', שבחסדי האל ניצלו מן הגולים שהגלה צבא נבוכדנאצר לבבל. בני עדת היחד אינם ראשוני 'בעלי המקרא', דהיינו קראים, כפי שסברו צייטלין והמצודדים בדעותיו. בעיניהם שלהם הם 'אחרוני בני מקרא'.

106 כפי הנראה מספרות חז"ל עדיין נשמעים הדים למחלוקת עם בני היחד בדבר הלוח. ראה טלמון, 'הלוח' (לעיל, הערה 22).

הארכיאולוגיה של קומראן — עיון מחודש

מגן ברנשטיין

א. הפרסומים על החפירה

לפני כשלושים שנה נסתיימו חפירות קומראן. החופר, ר' דה־וֹ, לא זכה לכתוב את הדו"ח הסופי שהיה אמור להתפרסם כאחד מן הכרכים של *Discoveries in the Judaean Desert*, אבל חיבר, בנוסף לדו"חות המוקדמים שנתפרסמו בכתב־העת *Revue Biblique*, ספר מסכם, בהיר ומפורט למדי, שהופיע בשתי מהדורות: הראשונה בצרפתית (1961) והשנייה — מורחבת ומתוקנת — יצאה לאור באנגלית, שנתיים לאחר מות מחברה (1973). מהדורה אנגלית זו היא לא רק מעודכנת יותר, אלא גם מושלמת וגדולה יותר (בכדי שלישי) מן המהדורה הצרפתית ואליה נתייחס בדברינו¹.

לחפירות קומראן הוקדש ספר נוסף, פרי עטו של לפרוס², שאין לו אח בספרות הארכיאולוגית של ארץ־ישראל. בהרצאה מפורטת, לעתים קרובות מפורטת מדי ואף

1 R. de Vaux, *L'Archéologie et les Manuscrits de la Mer Morte*, London 1961; idem, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London 1973 (להלן — דה־וֹ, ארכיאולוגיה).
הדו"חות המוקדמים נתפרסמו ב*RB* כדלקמן: 60: 586-609; 234-237; 56 (1949), pp. 234-237; 60: 586-609; 61 (1954), pp. 206-236; 63 (1956), pp. 533-577; 66 (1959), pp. 225-255.

2 E. M. Laperrousaz, *Qumrân, L'établissement essénien des bords de la Mer Morte. Histoire* idem, 'Problèmes d'histoire et d'archéologie du site', Paris 1976 (להלן — לפרוס, קומראן);
d'archéologie qumrâniennes: a propos d'un souhait précisions', *RQ* 10 (1980), pp. 269-291; idem, 'Brève remarques archéologiques concernant la chronologie des occupations J. esséniennes de Qumrân', ibid. 12 (1986), pp. 199-212.
Carmignac, ibid. 9 (1978), pp. 603-605; J.E. Sanders, 'History and Archaeology of the Qumran Community', *BASOR* 231 (1978), pp. 79-80.



מדרגת החור, האיש העומד — מעל מערה מספר 4, העשירה במערות קומראן

מייגעת — נכחנת בו כל מלה שיצאה מעטם של דה־יו ומחברים אחרים שעסקו בקומראן. לפרוסז מבקש ליישב את שיטתו של דה־יו עם שיטתו של דיפון־סומר, מורו ורבו, ולהציע כמה תיקונים במסקנותיו של דה־יו. מי שאיננו רוצה להעמיק בפרסומים אלה יוכל למצוא את קיצור דבריו של דה־יו באנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות ואת אלה של לפרוסז בכרכים המשלימים של המילון המקראי הצרפתי. להלן נדון בעיקרי הממצא: במערות; במרכז הקהילתי של קומראן — בתיאור המבנה ופירושו; בתאריכי שכבותיו; בבית־הקברות; במספר תושבי המקום ובמרכז נוסף של הכת שנתגלה בידי פסח בר־אדון בעין אל־ע'ייר, שמדרום לקומראן.

ב. המערות

מטעמים מובנים סירבו תחילה הבדואים משבט התעאמרה למסור לרשויות פרטים על מקום התגלית. אך כבר בראשית 1949, שנה לאחר שנתפרסם דבר התגלית, גילה קצין הלגיון הערבי את מערה מס' 1, שבה נמצאו שבע המגילות הראשונות. מערה זו נחפרה בין ה־15 בפברואר 1949 ל־5 במרס 1949 מטעם אגף העתיקות הירדני, מוזיאון רוקפלר ובית־הספר המקראי הצרפתי.

מכאן ואילך החל סקר יסודי של מדרונות הצוקים שנעשה ברצועה שאורכה 8 ק"מ, 4 ק"מ לצפון ח' קומראן ו־4 ק"מ לדרומה. בסך־הכול נבדקו 230 מערות (וכן חנוכים, נקרות וכיוצא בזה) שלא נמצאו בהם סימני יישוב, וכ־40 שנמצאו בהם שרידים. 26 מתוכן הכילו קרמיקה דומה לזו שבבניין המרכזי. החוקרים, מודה דה־יו, טעו בכך שסברו כי ראוי לחפש מערות רק במתלול הסלע הקנומאני. הבדואים, שלא היו שבויים בקונצפציות מוטעות, סברו אחרת. אלה מצאו במדרגת החוור שממערב לבניין המרכזי את מערה מס' 4, העשירה במערות — זו שנתגלו בה כ־15,000 פרגמנטים שנצטרפו לכ־600 חיבורים³. משנודע דבר התגלית לארכיאולוגים החלו אף הם לחפש במדרגת החוור ושם גילו את המערות מס' 5, ומס' 7–10. מאחת־עשרה מערות קומראן נתגלו חמש בידי הבדואים ושש בידי הארכיאולוגים (מערה מס' 3 במצוק הסלעי, היא המערה שבה נמצאה מגילת הנחושת, וחמש המערות הנוספות — במדרגת החוור). כל המערות שחפרו בהן הבדואים חזרו ונחפרו בידי הארכיאולוגים ונאספו בהן 'לקט, שכחה ופאה'⁷.

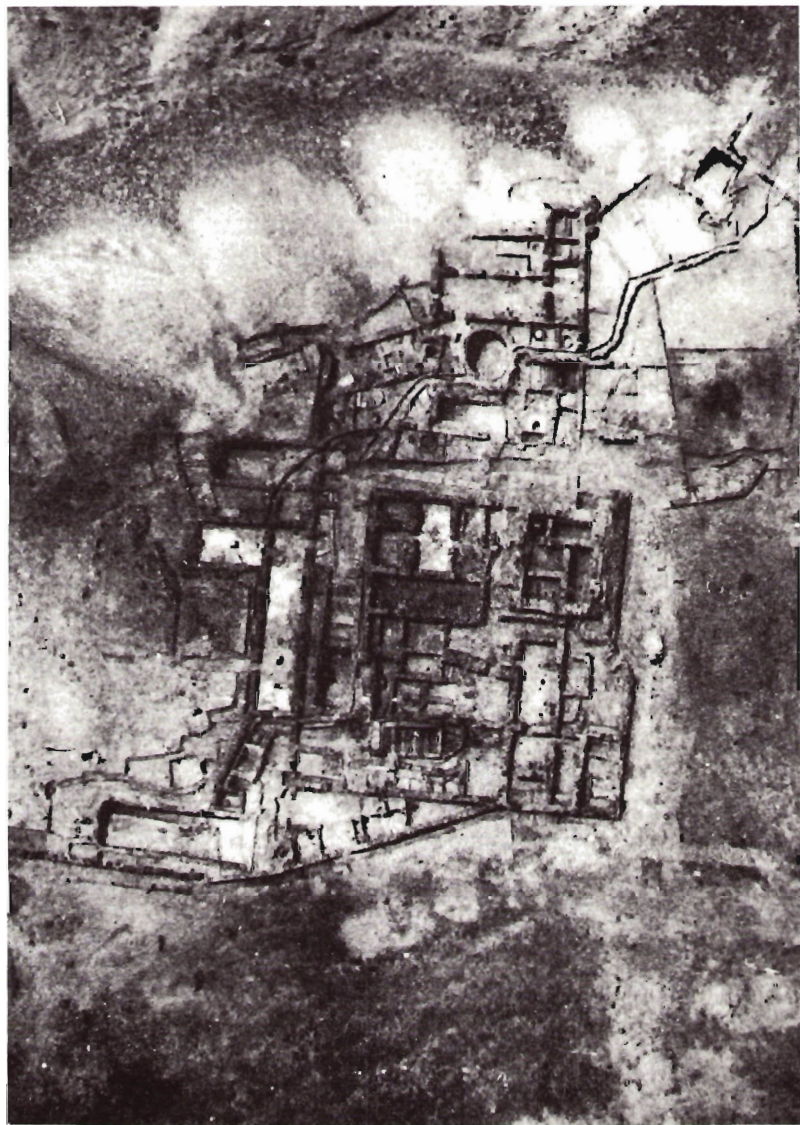
3 E.M. Laperrousaz, *DB Suppl.* 9 (1979), col. 737-789; ספר מסכם ומועיל הוא P.R. Davies, *Qumran*, Guilford, Surrey 1982 (להלן — דיוויס).

4 דה־יו, ארכיאולוגיה (לעיל, הערה 1), עמ' 49.

5 שם, עמ' 50–52.

6 שם, עמ' 52–53, וכן דברי דה־יו שם, סוף הערה 7.

7 שם, עמ' 91. על הארכיאולוגיה של המערות ראה G.L. Harding, in: D. Barthélemy–J.T. Milik, *DJD I*, Oxford 1955, pp. 3-7; R. de Vaux, *ibid.* pp. 8-17; *idem*, in: M. Baillet et alii,



חירבת קומראן, תצלום מן האויר

יש להדגיש, כי מאז 1956 לא נחשפו בקומראן עוד מערות שנמצאו בהן כתב־יד, זאת על־אף עבודתם השקודה של ארכיאולוגים (בעיקר פ' בר־אדון ויוסף פטרין) ובדואים שהוכיחו מיומנות, זריזות וכושר סבל בחשיפת אתרים אחרים שנתברכו בכתב־יד — מוואדי דליה בצפון עד לנחל חבר בדרום.

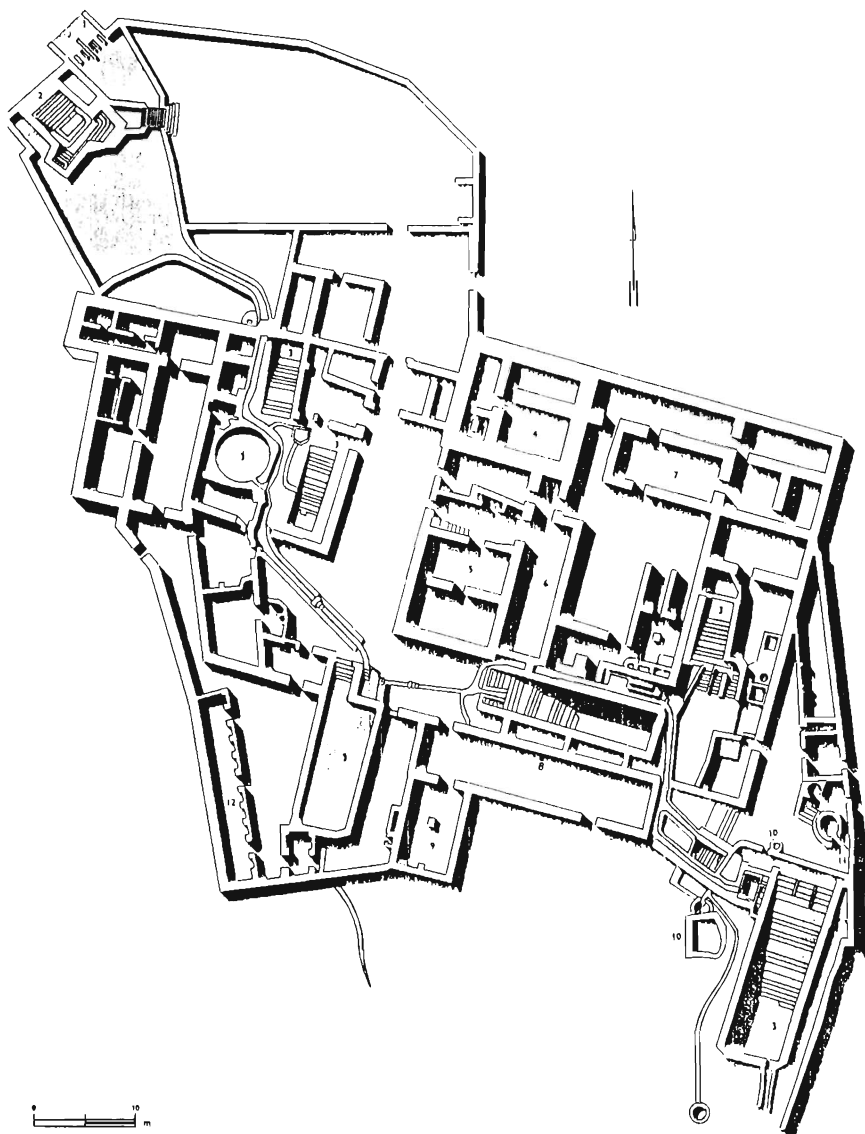
ג. המרכז הקהילתי — תיאור המבנה והגדרותיו הפונקציונליות
מבנה של 80×100 מ' שימש את העדה כ'מבנה קהילתי'. כדרך הרכה מבנים בחבליה המדבריים של ארץ־ישראל, נשתמר יחסית היטב, בכמה מקרים עד לגובה מטרים אחדים. חלק גדול מפרטיו ניתן היה להגדיר באורח פונקציונלי: אולם הכינוסים והמזווה שלידו, חדר הסופרים, מטבח, בית יוצר וכבשן יוצרים וכו'. האלמנט הכולט ביותר במכלול זה הן הבריכות — חלקן לאגירת מים וחלקן מדורגות, ככל הנראה לטבילה. בריכות אלה, שנתפרנסו מאמת מים שהולכה מי שטפונות מוואדי קומראן, היו עשויות להכיל 1127 מ"ע, ואין ספק שתושבי מקום זה לא חסרו מים לצורכיהם השונים — אם לקיום ואם לפולחן⁸.

המרכז הקהילתי שימש את כל צורכי העדה, להוציא מגורים. בני העדה גרו במערות — מקומות מגורים מעולים מבחינה אקלימית (כאמור נמצאו בכארבעים מערות סימנים ששימשו לדיר), אבל ייתכן שהיו מבני העדה שגרו גם באוהלים ובסוכות, מבנים שכרגיל אינם מותירים אחריהם שרידים ארכיאולוגיים. תיאור המבנה המרכזי והגדרת פרטיו שנעשו בידי דה־וו נתקבלו בדרך־כלל על דעת החוקרים ולא נאריך אפוא את דיוננו בהם.

ד. תאריכי השכבות של קומראן
מכל התאריכים הסטרטיגרפיים — תחילתה וסופה של שכבה Ia, תחילתה וסופה של שכבה Ib, הפער בין שכבה Ib לשכבה II, ומכאן תחילתה של שכבה II וסופה, בסך־הכול שבעה תאריכים (שהם למעשה רק חמישה: תחילתו וסופו של הפער זהים עם סוף התקופה שלפניו וראשית זו שאחריה) — רק תאריך אחד ניתן לקבוע אל־נכון: סוף שכבה II, שהוא סוף קיום העדה בקומראן, קיץ 68 לסה"נ. גם תאריך זה, ובייחוד צד הדיוק שבו, מבוסס בחלקו על שיקולים היסטוריים־ספרותיים: ב־21

DJD III, Oxford 1962, pp. 3-36; idem, in: R. de Vaux et alii, *DJD* VI, Oxford 1977, pp. 9-22

B. G. Wood, 'To Dip or Sprinkle? The Qumran Cisterns in Perspective', *BASOR* 256 8 (1984), pp. 45-60 (להלן — ווד); וראה גם צ' אילן — ד' עמית, 'אמת המים של קומראן', טבע וארץ 24 (1982), עמ' 118-122.



ח'רבת קומראן. תכנית הישוב בשלב 1. 1. כניסת אמת המים; 2-3. הבריכות; 4. מגדל; 5. חדר
וספסלים לאורך

ביוני 68 כבשו לגיונותיו של אספסיאנוס את יריחו ויש לשער שסופה של קומראן היה קרוב לתאריך זה.

את כל שאר התאריכים אין בידינו לקבוע אלא בקירוב. נפתח בתאריך התיישבותה של העדה בקומראן (תאריכי היישוב הישראלי שמן המאות השמינית–השביעית לפסה"נ וכן שכבה III השייכת לחיל המצב הרומאי שישב כאן, והשרידים מימי ברכוכבא אינם נכללים בתחום עיסוקנו). לדעתו של דה'וו, חלה ראשיתו של היישוב הכיתתי בקומראן לכל המאוחר בימי יוחנן הורקנוס (135–104 לפסה"נ), אבל ייתכן שזו החלה כבר בימי אביו שמעון (143–134 לפסה"נ), ואולי אפילו בימי דודו יונתן (160–143 לפסה"נ).⁹ למעשה אין לקביעה זו שום תימוכין בממצא הארכיאולוגי. העדות הנומיסמטית (שהיא בעייתית לכשעצמה) איננה יכולה לבוא לעזרתנו¹⁰. תחילה היה דה'וו סבור שבידו 14–15 מטבעות של יוחנן הורקנוס הראשון, אך נתברר שלא העלה אלא מטבע אחד¹¹.

עיקרו של דבר הוא כי מן העדות הארכיאולוגית אין ללמוד אם המבנה נושב באמצע המאה השנייה לפסה"נ, או בסופה.

הוא הדין בתאריך סיומה של שכבה Ia. ברור שהיא קצרת ימים, אלא שאין בידינו לומר אימתי באה אל קצה.

בין שכבה Ia לשכבה Ib יש רצף. מכאן שאף תחילתה של שכבה Ib אינה ידועה לנו. פרטי סופה של שכבה זו שנויים במחלוקת. מוסכם על הכול שהבניין סבל הרס ניכר בעקבות רעש קטסטרופלי – קרוב לוודאי זה שהתחולל בשנת 31 לפסה"נ ותואר אצל יוספוס. כל חלקו המזרחי של המכלול שקע ביותר מ-0.5 מ' ובאחת הבריכות ניכר קו שבר עמוק.

עם זאת יש סבורים, כי הרעש פגע אמנם בקומראן, אך בקומראן שחרבה קודם לכן בשריפה וניטשה. לפרוסז סבר, שחרבה בידי אחד האחים החשמונאים, בניו של

9 דה'וו, ארכיאולוגיה (לעיל, הערה 1), עמ' 5, 116–117.

10 מטבעות, הן של ברנוזה והן של כסף, נשארים זמן רב במחזור. כך, למשל, עדיין נמצאו מטבעותיו של אלכסנדר ינאי, בייחוד חצאי הפרוטות מטבעתו. בשימוש במצדה כ-150 שנה לאחר טביעתן. במטמון של מגדל נמצאו מטבעות שנטבעו בין השנים 74 לסה"נ ו-222 לסה"נ. וראה Y. Meshorer, 'A Hoard of Coins from Migdal', *Atiqot* 11 (1976), pp. 54–71. כידיע. תאריכי מטבעות יכולים לשמש כ-terminus a quo ולא כ-terminus ad quem. תודתי לפרופ' י' משורר שליבן עמי סוגיה זו.

11 דה'וו, ארכיאולוגיה (לעיל, הערה 1), עמ' 19. לענייננו אין נפקא מינה אם מטבע זה הוא של הורקנוס הראשון או, כפי שטוען משורר, של הורקנוס השני. מטבע אחד, מה גם בקונטקסט שאיננו חד-משמעי, אין בו כדי לשמש ראיה. וראה על כך ד' ברג–ש' קדר, 'אימתי החלו החשמונאים לטבוע מטבעות', קדמוניות 57 (תשמ"ב), עמ' 92.

ינאי, אריסטובלוס או הורקנוס השני בשנים 67–63 לפסה"נ¹². עמדה זו חשובה לו מאחר שהלך בעקבות מורו, דיפון־סומר, הסבור, כי ה'כהן הרשע' שרדף את 'מורה־הצדק', הוא הורקנוס השני¹³.

לתיזה זו אין תימוכין ארכיאולוגיים (מציאת ארבעה מטבעות של מתתיהו אנטיגונוס, 40–37 לפסה"נ, מטילה עליה צל כבד)¹⁴. יתר על כן: גם השיקול ההיסטורי מחייב לדחותה. יוסיפוס מספר לנו על יהודה, אחד מחכמי האיסיים, שהתנבא בשנת 103 לפסה"נ (מלחמות א, ג, ה 78; קדמוניות יג, יא, ב, 311–313). קשה להניח, כי מי שהיה זקן בא בימים בסוף המאה השנייה קדם בשני דורות למורה הצדק, שאם לא היה מייסד הכת (דבר המקובל על הרבה חוקרים), היה ודאי מראשי מארגניה ומתווי דרכה. אין פלא שלפרוסו איננו מעלה שיקול זה בספרו¹⁵.

גם מיליק סבור, כי יש להפריד בין החורבן באש לחורבן ברעש, והוא קובע את סופה של שכבה Ib לשנים 40–37 לפסה"נ, ימי שלטונו של מתתיהו אנטיגונוס ותקופה של חורבן והרס בעקבות פלישת הפרתים, בעלי בריתו של אנטיגונוס¹⁶. בפלישה זו, חרבה, כזכור, מרישה חורבן גמור. לדעה זו מצטרפים מזר¹⁷ ודייוויס¹⁸. הצעתו של דה־וו, שהיא ה'חסכנית' ביותר, רואה בשריפה וברעש מאורעות שנתרחשו בו זמנית. דעתו היא, כי שכבה Ib באה לקצה בשנת 31 לפסה"נ. מבין השלוש זו, כמדומה, ההצעה הסבירה ביותר¹⁹.

בין שכבה Ib לשכבה II קיים פער מסוים המתבטא בהזנחת חלקים מן המכלול, סתימת בור השקיעה שעומקו מגיע עד ל-0.75 מ' ומרבצי הסחף שנצטברו משום שלא טיפלו באמת־המים²⁰. לדעת דה־וו נמשך הפער כ-25–30 שנה, בין השנים 31

12 לפרוסו, קומראן (לעיל, הערה 2), עמ' 38–45. וראה גם מאמרו ב-QR כרך 10, המצוטט לעיל בהערה 2.

A. Dupont-Sommer, 'Lumières nouvelles sur l'arrière-plan historique des écrits de 13 idem, *The Essene Writings from Qumrân*, *Eretz Israel* 8 (1967), pp. 25*–36*.

Qumran, Cleveland—New York 1961, pp. 351–357.

14 מראי מקום למטבעות אלה ראה אצל לפרוסו, קומראן (לעיל, הערה 2), עמ' 151 והערה 5.

15 וראה שם את הערתו של קרמיניאק הנוכרת בסופה של הערה 2.

J.T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, London 1959, p. 94 16

(ובמהדורה הצרפתית של ספר זה, עמ' 109, הערה 1), (להלן — מיליק).

17 ב' מזר ואחרים, עין גדי, ירושלים תשכ"ג, עמ' 7, הערה 14.

18 דייוויס (לעיל, הערה 3), עמ' 54–56.

19 דה־וו, ארכיאולוגיה (לעיל, הערה 1), עמ' 20–24. באשר לרעש מביא ס' סטקול את דעתו של

האדריכל הבריטי וזיסלוק, שהיה ממונה על עבודת השיקום של המבנה המרכזי בקומראן.

אדריכל זה, שהתמחה בין השאר בשיקום מבנים שנהרסו ברעידות אדמה במזרח הרחוק, סבור

שאין בקומראן שום סימן לחורבן ברעש. וראה מקצת מנימוקיו אצל S.H. Steckol, 'Marginal

Notes on the Qumran Excavations', *RQ* 7 (1969–1971), pp. 33–34

20 דה־וו, ארכיאולוגיה (לעיל, הערה 1), עמ' 23–24.



מראה החפירות. מדרגות הבריכה נסדקו. לפי דעתו של דהיו, כרעש של שנת 31 לפסה"נ

לפסה"נ. היא שנת הרעש, עד לשנים 4–1 לפסה"נ, היינו אחרי מות הורדוס ועליית בנו ארכלאוס לשלטון. דהיו מבסס את טיעונו על הממצא הנומיסמטי, בעיקר על מיעוט מטבעותיו של הורדוס הגדול, אך לדעתנו אין צורך להניח פער כה ארוך, והעדות הנומיסמטית אין בה כדי להוכיח הנחה זו. נמצאו כאן עשרה מטבעות של הורדוס²¹, מספר שאינו מבוטל כלל. נוסף על כך יש להעלות שתי טענות. אחת מתודולוגית: ממספר המטבעות המצומצם שבידינו אין לצפות לייצוג סטטיסטי מהימן. מטבעות הנמצאים בחפירה הם אלה שאבדו לבעליהן, ואבדן לא בא בפרופורציות מדויקות. הטענה השנייה ספציפית: ראוי לזכור כי הורדוס לא הרבה לטבוע מטבעות. דבר זה יש ללמוד ממחקר שעשה דונלד אריאל על ממצא המטבעות מחפירות ירושלים, והוא דן במספר גדול של 13,629 מטבעות, דבר המקנה למחקרו אמינות סטטיסטית²². מן הממצא הירושלמי עולה, שלעומת הטביעה החשמונאית האינטנסיבית (49 מטבעות לשנת שלטון) נמצאו רק מטבעות מעטים יחסית מימיו של הורדוס (13.5 מטבעות לשנת שלטון). בירושלים נתגלו 462 מטבעות מימי הורדוס ו-463 מימי אגריפס הראשון — והרי הורדוס טבע במשך 34 שנים ואגריפס בפחות מ-7.

גם מהצטברות הסחף אין ללמוד שהפער היה כה ארוך. שטפונות המדבר עשויים לגרוף, כידוע, כמויות אדירות של עפר וסלעים בתוך שעות ספורות. גם בחורף האחרון (1987) ראינו כיצד הכביש ההולך לאורך חופו המערבי של ים המלח נחסם כסחופת שטפונות. הצטברות מעין זו עשויה להיערם אף בחורף אחד או שניים, מכאן שאין לדבר כאן בפער של עשרות שנים. גם ההסתברות ההיסטורית אינה תומכת בנטישת האתר במשך רוב ימי שלטונו של הורדוס — הרי לפי עדותו של יוספוס נטה הורדוס דווקא חסד לאיסיים, כיבדם והחשיבם (קדמוניות טו, 372–379). וכבר שיערו חוקרים שונים — ואף ידין הביא ראיה נוספת — שהכינוי 'הורדוסיים' המופיע באונגליון של מרקוס (ח, 15) מכוון לאיסיים²³.

לאחרונה הציע פלוסר לראות בארבעה קטעים בפשרים (שלושה בפשר תהילים ואחד בפשר הושע), רמזים לרעב הגדול ששרר בימי הורדוס, בשנת 24/25 לפסה"נ²⁴. על רעב נורא זה מספר יוספוס בפרטות בקדמוניות (טו, 300–301).

21 לפרוס, קומראן (לעיל, הערה 2), עמ' 151 והערה 7.

D.T. Ariel, 'A Survey of Coin Finds in Jerusalem', *Liber Annuus* 32 (1982), pp. 273-326 22 ובמיוחד עמ' 287, 322.

23 י. ידין, מגילת המקדש א, ירושלים תשל"ז, עמ' 111–112, ושם מראי מקום לספרות קודמת. בעניין זה כתב גם C.T. Fritsch, 'Herod the Great and the Qumran Community', *JBL* 74 (1955), pp. 173-181; פריטש יודע להסביר בדקדקנות מדוע שררה איבה בין הורדוס לאיסיים וכי המלך היה עוין והתנכל להם, אלא שדבריו מנוגדים לעדות יוספוס.

D. Flusser, 'Qumran and the Famine during the Reign of Herod', *Israel Museum Journal* 24 24 (1987), pp. 7-16

מדברי בעלי הפשרים, לדעת פלוסר, עולה, כי בעוד שכל הארץ סבלה קשות מן הבצורת, ניצלו אנשי הכת מעונשה, לדעת פלוסר, עולה ונראה שהצדק עמו. אין משמעות לזיהוי הרעב שעליו מדברים הפשרים, אלא אם ישבו אנשי הכת בקומראן²⁵.

אילו היתה עדת קומראן מתפזרת על פני הארץ, כל שכן לו היגרה בתקופה זו לדמשק, כפי שסברו כמה חכמים, לא היה מקום להשוותם אל שאר יושבי הארץ הנמקים ברעב ובמגפות.

גם אם היה אפוא פער בין השכבות Ib ל-II, ספק אם נמשך יותר מכמה שנים. קרוב לוודאי שבשנת 26 לפסה"נ כבר נמצא המקום נושב ואדמותיו מעובדות. מכאן שמשך קיומה של שכבה II היה ארוך ממה שמניח דה-וו, ויש לקבוע לה 94 שנים לפחות (26 לפסה"נ — 68 לסה"נ).

ה. בתי-הקברות

סמוך למבנה המרכזי נמצאים בתי-קברותיו של האתר — אחד גדול ובו כ-1100 קברים ושניים קטנים — אחד בצפון ואחד בדרום — ובהם כ-100 קברים. סך כל הקברים בקומראן הוא כ-1200²⁶. ראשית החפירות בבתי-קברות אלה חלה עוד ב-1873, שנה שחפר כאן קלרמון-גאנו, אשר הכחין לראשונה בכירור כי אין הקברים מוסלמיים. עיקר החפירה נעשתה בידי דה-וו (43 קברים), ועשר שנים אחריו בידי סטקול (9 קברים)²⁷. צורת הקבורה השכיחה היא שהגופה מונחת על גבה וראשה לדרום.

בבית-הקברות הגדול חפר דה-וו 26 קברים, כולם של גברים. בבתי-הקברות הקטנים נתגלו גם קברי נשים וילדים. מציאותם של קברי נשים וילדים במקום האמור להיות מושבה של עדת נזירים מכוגרים עוררה, כמובן, תמיהות. היה אפשר לראות בנשים, או בילדים, קרובים — קרבת דם או קרבה רעיונית — של בני העדה. לגבי מספר קבורות ניתן לשער כי שימשו לנקברים שהובאו מבחוץ: בשלושה

25 פלוסר מביא תימוכין לדעתו, שלא היה קיים פער של ממש בין השכבות Ib ל-II, מדבריהם של ידין (בעל-פה) ומדברי ורמש במהדורה החדשה של שירר E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ 2*, Edinburgh 1979 (revised and edited by G. Vermes—F. Miller—M. Black), p. 587. הן ידין והן ורמש אינם מסבירים כיצד הגיעו למסקנה זו.

26 דה-וו, ארכיאולוגיה (לעיל, הערה 1), עמ' 45–48, 57–58; לפרוסר, קומראן (לעיל, הערה 2), עמ' 19–25. מקובל לדבר על שני בתי-קברות משניים. אבל את המשכו המזרחי של בית-הקברות הגדול מותר לראות כבית-קברות משני שלישי. בדומה לשני בתי-הקברות המשניים האחרים, מערך הקברים הוא פחות סדיר וכיוון הקבורה איננו עקיב.

S.H. Steckol, 'Preliminary Excavation Report in the Qumran Cemetery', *RQ* 6 (1968), pp. 323–336.

קברים שנחשפו ב־1953 (שני גברים וגופה בלתי מזוהה, קברים נ"צ 190017), ובשניים שנחשפו ב־1956 (נשים, קברים 32–33) נמצאו שרידי ארונות־עץ מכאן, כנראה, ניתן ללמוד שהגופות הובאו ממרחקים. בשלושה קברים נמצאו השלדים במצב מפורק כשחלקים מהם חסרים, ללמדנו כי היו קבורות משניות שאף הן שימשו אולי לקבורת גוויות מובאות מבחוץ²⁸.

כפי שנראה להלן (סעיף ו), הניסיון למנות את מספר בני העדה על סמך מספר הקברים, לוקה — נוסף לשאר חסרונותיו — בכך שאין מביאים בחשבון כי חלק מן הנקברים, שאין אנו יודעים את שיעורם, הובאו מבחוץ.

בר־אדון סבור שבתי־קבורת אלה שימשו מקום קבורה מרכזי גם ליושבי שתי המצודות החשמונאיות ח'רבת אל־יהוד (קצר אל־יהוד, ח'רבת מזין) ורג'ס אל־כחר. הראשונה מדרום לקומראן והשנייה לצפונה. הוא מוצא צדדי דמיון בפרטי הבנייה של מצודות קומראן ופשח'ה²⁹. לדעתו נבנו כל האתרים האלה בידי יוחנן הורקנוס הראשון, והוא הושיב בהם את בני העדה שחלקם שירתו במצודות כחיילים. לדעתו יש לדחות הצעה זו מכמה וכמה טעמים, גם בשל אופיין האזרחי של קומראן ופשח'ה — להבדיל מאופיין הצבאי של המצודות — וגם משום שלא יעלה על הדעת שאנשי קומראן, שלדעתנו הם האיסיים, שיתפו פעולה עם המלכים החשמונאים. מן המגילות עולה בבירור האיבה העזה שרחשה עדת בני קומראן לבית חשמונאי. הדעת נותנת, שגם מלכי בית חשמונאי לא רחשו חיבה יתרה לעדה.

ודאי הוא שהכוהן הרשע, שהיה אחד ממלכי בית חשמונאי שירדף אחר מורה הצדק לבלעו בכעס חמתו' (פ"ח יא, 4–6), לא גייס לשורות צבאו את בני העדה ולא כאן המקום להאריך בדבר. יתר על כן: דומה שגם אמונתם של בני קומראן היתה מונעת בעדם מלהתגייס לחיל שכירים. רמז לדבר ניתן למצוא לדעתי במב"ד (יב, 6–7): 'אל ישלח את ידו לשפוך דם לאיש מן הגוים כעבור הון ובצע'³⁰.

כללו של דבר: בין העדה ליושבי המצודות לא היה, לדעתנו, שום קשר. כאמור, נחפרו בבתי־הקבורה של קומראן 54 קברים. רק שלד אחד עבר בדיקה אנתרופולוגית־פיזית מפורטת³¹; כל השאר זכו לתיאור קצר מאוד.

R. de Vaux, 'Fouilles de Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur les 3^e, 4^e et 5^e Campagnes', *RB* 63 (1956), p. 572

29 פ' בר־אדון, 'ביצורי החשמונאים ומעמדה של קומראן בצפון ים המלח', ארץ־ישראל (ספר אהרני) ט"ז (חשמ"א), עמ' 349–352; R. de Vaux, *RB* 63 (1956), pp. 569–570

30 הפירוש המוצע כזה הוא שלי. על פירושים אחרים ראה L.H. Schiffman, 'Legislation Concerning Relations with non-Jews in the Zadokite Fragments and the Tannaitic Literature', *RQ* 11 (1983), pp. 382ff.

31 N. Haas—H. Nathan, 'Anthropological Survey on the Human Skeletal Remains from Qumran', *RQ* 6 (1968), pp. 345–351

ו. מניין בני העדה בקומראן

דה־יו אמד את בני העדה בכמה מאות נפשות. זוהי גם דעתו של פרמר³². להערכתו של מיליק הגיע מספרם ל־150–200 נפשות³³. הערכתו מבוססת על החישוב הבא: 1200 קבורות של בני 30–50 ומשך יישוב של 190 שנה (בין 150 לפסה"נ ל־68 לסה"נ, עם פער של כ־30 שנה) פירושם 6–8 דורות. בחלוקת מספר הקברים במספר הדורות הוא מגיע למספר שבידינו.

גם לפרוסז ניסה לחשב את מספר בני העדה מתוך אותם נתונים: מספר הקברים (1200) ומשך היישוב (לדעתו 121–125 שנה³⁴). מכאן שבממוצע היו, לדעתו, 10 פטירות לשנה, ואם שיעור הפטירה דמה לזה שבישראל ב־1970 (7%), כי אז מנו בני העדה 1428 נפש. לפרוסז מודע למקצת מקשייו של חישוב זה והוא מבקש להורידו מעט³⁵. למעשה אין בחישובו זה ממש. יש הרבה מישתנים שאין לנו עליהם אפילו מושג קלוש, כגון כמה מן הנקברים היו מבני קומראן וכמה הובאו מבחוץ (וראה לעיל, סעיף ה). מה היה שיעור הפטירות (ההשוואה לישראל של שנת 1970 אינה הולמת, משום שתוחלת החיים שונה בשני המקרים שינוי קיצוני, ומשום שחתך הגילים בקומראן איננו מייצג חברה נורמלית, ודאי לא מודרנית), כמה מתו מסיבות טבעיות וכמה מתו שלא בדרך הטבע. את חישוביו של לפרוסז יש לדחות בשתי ידיים.

לדעת ווד ישבו בקומראן בשכבה Ib 228 בני אדם ובשכבה II — 312³⁶. ווד מגיע ל'דיוק' מופלג זה מתוך חישוב תכולת בורות המים וצריכת המים לראש, אך נראה לנו שאין להצעתו על מה לסמוך משום שיש אי־ודאות גדולה לגבי מישתנים רבים (צריכת מים ממוצעת, האידוי מן הבריכות וכו'). חשוב לזכור שאף־על־פי שהמקום נמצא בלב חבל צחיח, ניתן היה בשעת חירום לספק מים ממעיינות עין פשח'ה הסמוכים. מכאן שתכולת הבריכות איננה מהווה גבול עליון לצריכה.

לעניות דעתנו ניתן להגיע לאומדנה מקורבת של מספר בני המקום על־פי גודל חדר הכינוסים (לוקוס 77)³⁷, שמידותיו 4.5×22 מ' ושטחו 99 מ"ר. בני העדה סעדו כאן בישיבה על הארץ, ונראה מצורתו המאורכת של האולם וממיקומם של פתחיו כי ישבו במקביל לקירות האורך. באולם כזה ישבו, כפי הנראה, ב־4 שורות, לכל היותר 5 (בהנחה שעומק שורה 0.7 מ'), בכל אחת כ־30 איש (כל מושב 0.7 מ')³⁸. קרוב

32 ראה מראי מקום אצל לפרוסז, קומראן (לעיל, הערה 2), עמ' 99.

33 מיליק (לעיל, הערה 16), עמ' 97.

34 לפרוסז, קומראן (לעיל, הערה 2), עמ' 99–107.

35 שם, עמ' 106. האבסורד בולט אם נשווה את מספר הנקברים (1200) — ואלה נקברו במשך דורות אחדים, למספר החיים (1428) — והם רק בני דור אחד!

36 ווד (לעיל, הערה 8).

37 דה־יו, ארכיאולוגיה (לעיל, הערה 1), עמ' 11.

38 על סעודותיהם של האיסיים וכיתות דומות ראה M. Delcor, 'Repas cultuels essénienne et thérapeutes, Thiases et Haburoth', RQ 6 (1968), pp. 401–425.

לשער של אורך האולם, באמצעו, הוקצה מעבר למגישי האוכל. מכאן שאולם הסעודות עשוי היה להכיל 120–150 איש. לדעתנו היה זה מספרם המכסימלי של בני העדה. כמו כן התגוררו בקומראן מועמדים שהיוו כשלושה שנתונים³⁹, היינו 10%–15% ממספר בני העדה, כ־12–20 אנשים.

ז. עין אל-ע'נור – יישוב קומראני?

בעין אל-ע'נור (עינות קנה), 15 ק"מ מדרום לקומראן, נמצא על שפת ים המלח, נווה-מדבר שאורכו כ־2 ק"מ. כאן חפר פסח בר-אדון מבנה שמזכיר את הבניין בקומראן⁴⁰. מידות המבנה 19.5×43 מ'. גם כאן נמצא אולם ולידו מטבח, ואף הקרמיקה בשני האתרים דומה. לצפון המבנה בית-קברות. מערך הקברים וצורת הקבורה מזכירים מאוד את בית-הקברות בקומראן. האם היה קשר בין היישובים? דה-ווי מטייל ספק בדבר וכן אף דיוויס⁴¹, אף-על-פי שהוא מכיר את האתר, טוען דיוויס שלא נמצא כל יישוב קומראני מחוץ לקומראן⁴².

לאחרונה ניסו פרופ' יוסף ילין (מן היחידה לארכאומטריה באוניברסיטה העברית) וכותב שורות אלה לבדוק בשיטת neutron activation כלי חרס משני האתרים ולראות אם באו ממקור אחד. המסקנות הראשונות העלו, כי מוצא הכלים בשני האתרים שונה. אמנם אין בדיקה זו שוללת את האפשרות של קרבה רעיונית, או אפילו ארגונית, בין יושבי שני האתרים, אבל אם היה קשר ביניהם, יש להוכיחו בראיות אחרות.

תודתי נתונה לאדריכלים ישראל לויט וז"ל ומיכה עמישר יבל"א שעמם נועצתי בשאלת סדר הישיבה.

39 יוסף בן מתתיהו מספר, שתקופת המועמדות לחברים חדשים ארכה שלוש שנים (מלחמות ב, 137–139). ואילו מן המגילות עולה, שהמועמדות ארכה שנתיים (מגילת הסרכים ו, 16–23). ניתן לחרץ אי התאמה זו ככך, שלתקופת המועמדות קדמה תקופת לימוד שארכה כשנה. וראה י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 145–148. וראה שירר (לעיל, הערה 25), עמ' 564–565 והערה 11.

40 פ' בר-אדון, "יישוב נוסף של כת מדבר יהודה בעין אל-ע'נור שבחוף ים המלח", ארץ-ישראל (ספר שזר) י (תשל"א), עמ' 72–89. וראה גם מאמרו הנזכר לעיל, בהערה 29.

41 דה-ווי, ארכיאולוגיה (לעיל, הערה 1), עמ' 88. וראה גם לפרוסו, קומראן (לעיל, הערה 2), עמ' 111–114.

42 דיוויס (לעיל, הערה 3), עמ' 58. על כך שהוא מכיר את האתר, ראה עמ' 39, 69.

הטקסטים המקראיים שנמצאו במדבר־יהודה ותרומתם לביקורת נוסח המקרא*

עמנואל טוב

1. רקע

ארבעים שנות תגליות ופרסומים חלפו מיום שנתגלו באקראי הטקסטים הראשונים ליד ים המלח (1947–1987). בעקבותיהם חפרו משלחות ארכיאולוגיות רשמיות במקומות שונים במדבר־יהודה בין השנים 1949 ו־1965. המקום הצפוני ביותר שנתגלו בו טקסטים מקראיים הינו קומראן, הדרומי ביותר — מצדה, וכניהם ואדי מורבעאת (18 ק"מ דרומית מקומראן). נחל חבר ונחל צאלים¹. ארבעים שנות מחקר של הטקסטים המקראיים ממדבר־יהודה תועדו בביבליוגרפיות של לָסֹר, בורכארד, יזהר, יונגלינג, פיצמאיר וכן בעדכונים האחרונים על־ידי קֶסטר, שירר—וֶרְמֶש—מילר—גודמן². עיון בביבליוגרפיות אלה מוכיח את ההתעניינות הרבה בטקסטים ממדבר־יהודה.

* המגילות מסומנות לפי הרשימה אצל פיצמאיר (ראה הערה 2), שם מצויים גם נתונים ביבליוגרפיים מדויקים. טקסטים שטרם פורסמו סומנו בכוכבית. ברצוני להודות לא' אולריך (נזכר בתור א.א.). ג' ורמש, י' סטרגל וד' שטגמן (ה.ש.). על הערותיהם וגם על מידע חדש שמסרו לי.

1 P.W. Skehan, 'Qumran and Old Testament Criticism', in: *Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu*, BETL, XLVI, Paris-Leuven (1978), p. 167. הוא מזכיר גם קטע של תהילים מעין גדי (?).

2 W.S. LaSor, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls 1948—1957*, Pasadena 1958; Ch. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* 1, Berlin 1965; M. Yizhar, *Bibliography of Hebrew Publications on the Dead Sea Scrolls, 1948—1964*, Cambridge, MA 1967; B. Jongeling, 'A Classified Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1958—1969', *Studies on the Texts of the Desert of Judah* VII, Leiden 1971; J.A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls — Major Publications and Tools for Study*; Sources for Biblical Study 8, Missoula, MT 1975, 1977; C. Köster, 'A Qumran Bibliography: 1974—1984', *BThB* 15 (1985), pp. 110-120; E. Schürer—G.

ארבעים שנה של רגשות מעורבים ביחס לטקסטים המקראיים חלפו. תחילה היתה התרגשות רבה סביב גילויים של טקסטים קדומים, שהיו עתיקים באלף שנה מכל תעודה מקראית שהיתה ידועה עד אז (פפירוס נאשי, למעשה, איננו בבחינת טקסט מקראי). בשלב שני היתה אכזבה מסוימת, לפעמים אף רבה, משום שהחוקרים החלו שואלים את עצמם אילו נתונים שלא היו ידועים קודם גילוי המגילות, נלמדו אחר גילויין. מציאת עותקים של נוסח המסורה (נה"מ) במדבר-יהודה לא היתה צריכה לגרום להתרגשות מרובה, שכן מסורת טקסטואלית זאת היתה ידועה גם ממקורות מאוחרים יותר והיה אפשר להניח שהיתה ידועה בארץ-ישראל גם בימי בית שני. הטקסטים האחרים, מאידך, היו בבחינת חידוש לחוקרים. ברם החוקרים טענו לא פעם, שרוב הטקסטים הללו מכילים גרסאות משניות רבות כל-כך בהשוואה לנה"מ, שאינם מוסיפים הרבה לידיעותינו על נוסחו המקורי של המקרא — הערכות כאלה התבססו בדרך-כלל על מגילת ישעיהו א' (יש"א), ששימשה יותר מדי כבסיס לאפיון כל הטקסטים מקומראן. אכן, יש אמת בטענה שמספר הטקסטים מקומראן המוסיפים פרטים משמעותיים לידיעותינו על הנוסח המקורי המשוער של המקרא הינו קטן בהשוואה לעצם ריבוי הטקסטים ממדבר-יהודה. יתר על כן, רבות ממגילות קומראן אכן מכילות כתיבים בלתי רגילים כמו גם גרסאות משניות רבות. לפיכך ניתן להבין את הסיבה לדעה שלילית כלשהי על חשיבות הטקסטים מקומראן. יחד עם זאת, פעמים רבות לא יכלו החוקרים להגיע לחוות דעה חיובית, הואיל והממצא על מגילות חשובות מסוימות לא היה בהישג יד. מגילות³ כגון ^a4QDeut, ^{a,b}4QJos*, ^a4QJud*, ^a4QSam, ^b4QJer — נחקרו או תוארו רק בשלב מאוחר יחסית בתולדות המחקר, כך שגם ההשפעה הנובעת מהן הורגשה במאוחר, אם בכלל.

לאור רגשות מעורבים אלה חשוב להגדיר איזה סוג מידע מצפים אנו למצוא בטקסטים החדשים. לדעתנו אין השיפוט עליהם צריך להיות מושפע על-ידי מספרן

Vermes—F. Millar—M. Goodman (eds.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III/1*, Edinburgh 1986, pp. 380-469

3 S. A. Cook, 'A Pre-Massoretic Biblical Papyrus', *PSBA* 25 (1903), pp. 34-56; F. C. Burkitt, 'The Hebrew Papyrus of the Ten Commandments', *JQR* 15 (1903), pp. 392-408; 16 (1904), pp. 559-561

4 הערכה שלילית של מגילה זאת הובעה בסדרת מאמרים של ה"מ אורלינסקי בשנים 1950–1954. המתחילה במאמר 'Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll', *JBL* 69 (1950), pp. 149ff. ראה גם השקפת קוטשר בספרו המצוטט להלן בהערה 14.

5 הפניות לפרסומי מגילות אלה ניתנו אצל פיצמאיר (לעיל, הערה 2). על קטעי יהושע ראה בינתיים 110 R.G. Boling, *Joshua*, Anchor Bible, Garden City, NY 1982, p. 110 (סופו של פרק ח שונה מכל הטקסטים האחרים). ועל הטקסט של שופטים ראה בספרו *Judges*, Anchor Bible, Garden City, NY 1975, p. 40 (קטע של שופטים ו, ג–יג מחסיר את הפסוקים ז–י).

של הגרסאות המקוריות המשוערות שאינן ידועות מתוך נה"מ. שכן מטרתנו צריכה להיות הרבה יותר כוללת, היא חייבת להקיף את תרומתם הכללית של הטקסטים לחקר המקרא, את תרומתם להבנתנו את מסירת נוסח המקרא, לביקורת הנוסח ולפעמים אף לביקורת הספרותית. בכל התחומים הללו קידמו המגילות את חקר ביקורת הנוסח יותר מכל תגלית, או תיאוריה אחרת, במאות השנים האחרונות. הן אפשרו גם הבנה טובה יותר של מהות המקורות שהיו ידועים לפני שנת 1947, במקום ראשון של נה"מ, אך גם של הנוסח השומרוני של התורה (שומ') ושל תרגום השבעים (תה"ש). כמו־כן העניקו לנו המגילות שלל גרסאות חדשות. מכאן שאפשר לדבר היום על המגילות באותם סופרלטיבים — כך נראה לי — ובאותה התלהבות שגילו החוקרים ביום חשיפתן.

המגילות לימדונו לא למקם יותר את נה"מ במרכז החשיבה הטקסטואלית. אם עדיין מוסיפים להשוות את הטקסטים לנה"מ, הרי זה בשל נוהג שנולד מתוך מעמדו המרכזי של נה"מ ביהדות וקיומן של מהדורות נוחות של טקסט זה. מובן שהשוואות כאלה לנה"מ עלולות להטעות — אם משווים, למשל, טקסט 'קדם־שומרוני' (ראה להלן) לנה"מ, בשעה שצריך להשוותו לשומ'. ברם, אם נהיה מודעים להגבלות ולסיכונים של השוואה זו נוכל לתאר, בכל זאת, את מעמדן הטקסטואלי של המגילות בצורה נכונה, כדרך שעשו בעבר קרוס, טלמון, סקיהן ואולריק⁶.

מגילות מדבר־יהודה נכתבו במשך תקופה ארוכה, החל באמצע המאה השלישית לפסה"נ עד לראשית המאה השנייה לסה"נ, כך ששומה עלינו לגלות באיזו מידה מאפיינים טקסטים אלה את ארץ־ישראל כולה. שכן תמיד קיימת אפשרות שהם מאפיינים אך ורק את הקבוצות שהשאירו את הטקסטים לדורות הבאים: מתבודדי קומראן, קנאי מצדה ואנשי בר־כוכבא. במקרה כזה חייבים אנו לקחת בחשבון שהמסורות הטקסטואליות המשוקעות במגילות אינן נוגעות, אולי, למקומות אחרים. ברם, את החשש הזה אפשר להסיר. כעת נראה סביר שאחדים מן הטקסטים שנמצאו במדבר־יהודה, אם לא רובם, הועתקו במקומות אחרים בארץ־ישראל, כך שאפשר להתייחס אליהם כאל טקסטים ארץ־ישראליים לכל דבר. ביתר פירוט, סביר

F.M. Cross, Jr., 'The Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Biblical Text', *IEJ* 16 (1966), pp. 81-95; S. Talmon, 'The Old Testament Text', in: P.R. Ackroyd—C.F. Evans (eds.), *The Cambridge History of the Bible I*, Cambridge 1970, pp. 159-199 = F.M. Cross—S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge 1975, pp. 1-41 (להלן — *QHBT*); P.W. Skehan, 'Qumrân IV', *Littérature de Qumrân — A: Textes bibliques*, DB Suppl. 9 (1978), pp. 805-828 (להלן — *Littérature de Qumrân*); E. Ulrich, 'Horizons of Old Testament Textual Research at the Thirtieth — Anniversary of Qumran Cave 4', *CBQ* 46 (1984), pp. 613-636

להניח שרוב הטקסטים שנמצאו כמצדה, בנחל חבר ובוואדי מורבעאת, לא נכתבו במקום, אך אחדים הועתקו אולי במצדה. המצב שונה לגבי קומראן, משום שלפחות מגילות אחדות, דהיינו, הטקסטים שנכתבו כשיטת הכתיב והלשון של קומראן⁷, הועתקו במקום. לאור מצב זה נוגעים הפרטים ברוב מגילות מדבר יהודה למצבו של נוסח המקרא בארץ-ישראל מאמצע המאה השלישית לפסה"נ עד לשנת 135 לסה"נ.

לא כל הממצא הוא עתה בהישג יד, אך די גם במידע המצוי כיום בידינו כדי להעריך את המצב. ברור שהיגדים אחדים יהיו זקוקים לתיקון כשהממצא כולו יהיה בידינו.

2. המסגרת הכרונולוגית

המסגרת הארכיאולוגית של רוב התגליות ברורה למדי, הואיל וחפצים שונים נמצאו במערות יחד עם המגילות. החפירות בחירבת קומראן מצביעות כנראה על תקופה שבין אמצע המאה השנייה לפסה"נ לשנת 68 לסה"נ. תיארוך זה חל על החרסים שנמצאו במערות עצמן והם דומים לממצאי חירבת קומראן⁸. המגילות נכתבו אפוא לפני שנת 68 לסה"נ — לצורך חישובים אלה אפשר להתעלם מתקופה קצרה של התיישבות בחורבות מסביב לשנת 130 לסה"נ — אך מצד שני הן יכלו להיכתב בתקופה הקודמת להתיישבות במקום, אם נצא מתוך הנחה שהמתיישבים (הראשונים?) הביאו עמם מגילות עתיקות יותר⁹.

הטקסטים של מצדה נכתבו לפני שנת 73 לסה"נ ואלה של נחל חבר וואדי מורבעאת לפני מרד בר-כוכבא (132–135 לסה"נ). הטקסטים שנמצאו בוואדי מורבעאת נכתבו אחרי השנים 42–43 לסה"נ¹⁰, ואי-אפשר לקבוע מועד כזה לגבי שני האתרים האחרים.

7 E. Tov, 'The Orthography and Language of the Hebrew Scrolls Found at Qumran and the Origin of These Scrolls', *Textus* 13 (1986), pp. 31-57.

8 R. De Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London 1973, pp. 53-57; idem, *ראה DJD VI*, Oxford 1977, pp. 15-22; E.M. Laperrousaz, *Qumrân, l'Etablissement essénien des bords de la mer morte, histoire et archéologie du site*, Paris 1976, pp. 156ff.

9 הטקסטים הקדומים ביותר הם מגילת 4QExod^f* שיוחסה לשנת 250 לפנה"ס בידי D.N. Freedman, 'The Massoretic Text and the Qumran Scrolls: A Study in Orthography', *Textus* 2 (1962), p. 93; מגילה 4QSam^b יוחסה למחצית השנייה של המאה השלישית לפנה"ס ומגילה 4QJer^a* יוחסה ל-200 לפנה"ס בידי F.M. Cross, 'The Oldest Manuscripts from Qumran', *JBL* 74 (1955), pp. 147-172; מגילות 4QOsh^a ו-4QXII^a יוחסו למאה השלישית לפסה"נ (ראה שם); ראה גם ניתוח מפורט במאמרו של קרוס (המתייחס גם ל-4QPs^a). Cross, 'The Development of the Jewish Scripts', in: G.E. Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East, Essays in Honor of W.F. Albright*, New York 1965 (להלן — קרוס).

10 R. De Vaux, *DJD II*, Oxford 1961, p. 47. *ראה*

אף־על־פי שהמגילות עתיקות, רובן רחוקות מזמן חיבורם של ספרי המקרא. המצב שונה לגבי שתיים ממגילות דניאל (4QDan^{c6}), שנכתבו, כנראה, בין השנים 125 ו־100 לפסה"נ, דהיינו, לא יותר משישים שנה לאחר תאריכו המשוער של חיבור הספר.

3. אופנים של אוספי הטקסטים

לא קשה לקבוע את אופנים של אוספי הטקסטים שנמצאו במדבר־יהודה, למעט אלה שנמצאו בקומראן. הקבוצות שהשאירו חפצים ורכוש בנחל חבר, בואדי מורבעאת ובמצדה החזיקו בין היתר טקסטים מקראיים. בעוד שמיקום רוב הטקסטים במצדה אינו מגלה פרטים רבים על אופיו של האוסף כולו, נתגלו מגילות דברים ויחזקאל מתחת לרצפת בית־הכנסת במה שנראה כגניזה.

הרבה יותר קשה לקבוע את אופנים של אוספי הטקסטים שנתגלו בקומראן, במיוחד מפני שנמצאו באחת־עשרה מערות — טבעיות ומלאכותיות — בלשונות שונות: עברית (בשני כתבים), ארמית ויוונית. עד כה לא הוצעו קריטריונים מוצקים להבחנה בין תוכנן של המערות השונות, אך מקצת מן הנתונים הבאים עשויים לקדם את החקירה. אם יש אמת בניתוחנו את מגילות קומראן העבריות (לעיל, הערה 7), מכילות רוב המערות גם מגילות שהועתקו במקום וגם כאלה שהובאו מבחוץ, בעוד שבמערה 3 נמצאו בעיקר מגילות מקומיות. שלוש מערות אחרות (5, 6, 8) מכילות ערבוביה של מגילות מקראיות מיובאות וכתבים כיתתיים לא מקראיים. טקסטים ארמיים, שעל מקורם לא הובעו השערות, נמצאו ברוב המערות. תעודות יווניות נמצאו אך ורק במערות 4 ו־7, ומערה 7 כוללת רק טקסטים יווניים. מגילות הכתובות בכתב העברי נמצאו במערות 1, 2, 4, 6, 11. טקסטים שמורים היטב נשתמרו אך ורק במערות 1 ו־11. קטעי פפירוס עבריים (מקראיים ולא מקראיים) נתגלו בכמויות קטנות במערות 1 ו־9 ובכמויות גדולות יותר במערות 4 ו־6. תפילין ומזוזות נמצאו בכמויות גדולות אך ורק במערה 4, בעוד שעותקים בודדים היו כלולים במערות 1, 5, ו־8. רק מערות 1 ו־3 החזיקו כמויות גדולות של כדים ששימשו, כנראה, לאיסחון מגילות — לרוע המזל לא נודע אילו מגילות אוחסנו בהם. רוב סימני הסופרים מצוי בטקסטים (הארוכים) ממערה 1 (ראה סעיף 4 [2]). רצועות עור ששימשו כחיזוק למגילות נמצאו אך ורק במערות 4 ו־11. לבסוף, התאריכים הפליאוגרפיים שניתנו לטקסטים אינם מסייעים בידינו להבחין בין המערות.

גם אם נביא לבסוף בחשבון את כל הנתונים הרלוונטיים, אין בידינו להבחין בין התכנים במערות השונות. למעט מערה 7, המכילה אך ורק תעודות יווניות. הקושי

11 ראה J. Carswell, *DJD VI*, Oxford 1977, pp. 23-28 (להלן — קרסוול).

העיקרי נשאר בתכולה של מערות 1, 4, ו-11, שבהן נתגלו רוב המגילות בשלל שפות, נושאים, כתבים וכתבים.

ההכרעה בדבר אופיה של קבוצת הטקסטים בשלמותה קשה עוד יותר מן ההבחנה בין המערות הבודדות — הכרעה שיש לה השלכות על ניתוח טקסטים בודדים. מקצת מן המערות שימשו למגורים (ארעיים)¹², מכאן שההצעה כי שימשו כגניזה (דל מדיקו)¹³ בטלה מאליה. גם הדעה השוללת את עצם הזיקה בין הטקסטים לחבורת קומראן, או הטוענת שהמגילות הובאו ממקום אחר (אולי ספריית המקדש, כך סוברים קוטשר, רנגסטורף, וגולב)¹⁴ אינה סבירה כלל. הקשרים הארכיאולוגיים בין חירבת קומראן לבין המערות (לעיל, הערה 8), כמו גם הקרבה הגיאוגרפית ביניהם (ראה במיוחד מערה 4), חזקים מכדי שנבטלם. ההסבר האפשרי היחיד לנוכחות הטקסטים במערות הוא, שבעת משבר הביאו לשם אנשי הכת את מגילותיהם כדי לשמורן בבטחה, וכי אחדים מהם התגוררו תקופת-מה במערות¹⁵. מכאן שאוסף הטקסטים משקף את הספרים שהוחזקו על-ידי אנשי הכת. שאלה סמנטית היא, אם יש לכנות את האוסף כולו (או את תכולתה של מערה 4 בלבד) בשם 'ספרייה'. אם המונח 'ספרייה' מכונן לספרים שהיו בבעלות אנשי קומראן, או שאוחסנו שם על-ידם בצורה שאינה מחייבת שימוש פעיל, או הסכמה עם תוכנם, יש בו כדי לשקף את המצב אל נכון¹⁶.

12 דיון מפורט אצל J.T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (SBT 26), London 1959, pp. 20-21 (להלן — מיליק); רוב המערות שימשו, לפי ניתוח זה, למגורי מתבודדים, שהשאירו בהן את חפציהם האישיים: מערות 1 ו-3 שימשו, לעומת זאת, למסתור בלבד.

13 H.E. Del Medico, *L'Énigme des manuscrits de la mer morte*, Paris 1957 (=The Riddle of the Dead Sea Scrolls, London 1958). כנגד אפשרות זאת ראה במיוחד R. De Vaux, *DJD VI*, Oxford 1972, p. 22, n. 1.

14 'קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט, עמ' 65-70; K.H. Rengstorff, *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer*, Stuttgart 1960; N. Golb, 'The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls', *PAPhS* 124 (1980), pp. 1-24.

15 ראה הערה 12: לפי מיליק (לעיל, הערה 12), מלמד התאריך הפליאוגרפי (המאוחר) של אחדות ממגילות מערה 4, כי הטקסטים אוחסנו בהן סמוך לזמן תקופת הרומאים.

16 מספרם העצום של הטקסטים (מקראיים ולא-מקראיים) שנמצאו בקומראן (823 לפי מניין שנעשה בשנת 1985 [ראה H. Stegemann, 'Some Aspects of Eschatology in Texts from the Qumran Community and in the Teachings of Jesus', in: *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, p. 421, n. 4]) אינו מסייע בידיו לפתור את הבעיה. למעשה גדול מספרם האמיתי של הטקסטים הרבה יותר, כפי שאפשר ללמוד ממספר רצועות העור ששימשו לחיוק המגילות, אך נשתמרו בלעדית. ראה קרסוול (לעיל, הערה 11, עמ' 24).

4. מוצאם של הטקסטים

שאלת מוצא הטקסטים הוזכרה כאן בקיצור. הטקסטים שנמצאו בוואדי מורכעא, בנחל חבר ובמצדה נכתבו כנראה במקומות אחרים, אף כי אחדים יכלו להיכתב במצדה עצמה. אשר למגילות קומראן, אפילו לא כולן הובאו מבחוץ, כסברת מקצת החוקרים (ראה הערה 14), הרי שלפחות אחדות אכן הובאו מבחוץ, בעוד שאחרות הועתקו במקום¹⁷, אולי ב'חדר הסופרים'. ברם, מלבד במאמר הנזכר בהערה 7, לא הוצעו בעבר קריטריונים להבחנה בין שתי קבוצות אלה והקריטריון העיקרי שהוצע מתייחס לשתי שיטות שונות של כתיב, לשון ומנהגי סופרים. קבוצה אחת של טקסטים — זו שנכתבה, כנראה, בידי אנשי קומראן — הועתקה על־ידי אסכולת סופרים הניכרת היטב כתכונותיה, בעוד שבטקסטים האחרים — שהובאו כנראה, לקומראן — חסרות תכונות אלה. מעבר למה שהוצע באותו מאמר יוזכרו כאן עוד ארבע תכונות המאפיינות את הטקסטים הכתובים לפי 'שיטת קומראן'. לחמשת הקריטריונים הללו יש כוח מצטבר והם אף מאפשרים לקבוע את מקורם של קטעים קטנים.

לא ניכרים הבדלים בגישת הסופרים להעתקת חיבורים מקראיים מחד גיסא ולא מקראיים מאידך גיסא, דבר הנוגע להבנתנו את מהותה של אסכולת הסופרים. (א) הקריטריון הראשון להבחנה בין שתי קבוצות הטקסטים נוגע לכתיב וללשון. כל החיבורים הכיתתיים של אנשי קומראן נכתבו בשיטת כתיב ולשון מיוחדת (להלן: 'שיטת קומראן' [תיאור קצר להלן 6, [א]], האופיינית אך ורק להם¹⁸). בכל הכתבים שנמצאו בקומראן ניכרות רק שתי שיטות של כתיב ולשון, והחיבורים הכיתתיים נכתבו אך ורק ב'שיטה הקומראנית'. מכאן שטקסטים כגון מגילות יש'א ו-4QSam^c, המשקפים את 'שיטת קומראן', הועתקו על־ידי אנשי הכת, בעוד שטקסטים אחרים הובאו מבחוץ¹⁹. בהקשר זה יש להדגיש כי שני הסופרים היחידים

17 החרס הקומראני המכיל את האלף-בית והמייצג תרגיל סופרים, עשוי ללמדנו, שבמקום אומנו סופרים. צילום טוב של החרס נמצא אצל J. Allegro, *The People of the Dead Sea Scrolls*, London 1959, p. 183. דבר זה חל גם על תרגיל סופרים אחד ממערה 4: A Medical Document or a Writing Exercise? The So-Called 4Q Therapeia', *IEJ* 36 (1986), pp. 52-55. תרגילי סופרים נוספים, המכילים לפחות חלק של האלף-בית, נמצאו בוואדי מורכעא, אחדים על עור (Mur10b, 11) ואחרים על חרסים (Mur73, 78-80).

18 יש לציין, כי במחקרו על מסורת הכתיבה של המגילות הארוכות ממערה I מצא מרטין שמגילת יש'ב שונה כל־כך מן האחרות עד שלדעתו לא יכול היה המעתיק להשתתף לאסכולת סופרים שכתבה את שאר כל החיבורים שנחקרו בידיו: M. Martin, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls*, I-II, Louvain 1958, p. 684 (להלן — מרטין). הבדל זה בין יש'ב ובין יתר המגילות שנחקרו בידי מרטין נובע מכך שהן כתובות בכתיב הקומראני המיוחד.

19 הנחה זו נתמכת בידי חברתה: לדעת הפליאוגרפים — הטקסטים הקדומים ביותר מקומראן מקראיים הם. ראה F.M. Cross, Jr., *Scrolls from the Wilderness of the Dead Sea*, Claremont, CA 1977, p. 5 (ראה גם לעיל, הערה 9). סביר להניח שהמתיישבים הראשונים

שעליהם ידוע כי כתבו יותר מיצירה אחת, העתיקו יצירות כיתתיות (בדבר פרטים, ראה הערות 72–75).

תיאור זה אינו מתייחס לחיבורים הכתובים ארמית. לפי מיטב ידיעתי אין ביניהם חיבורים כיתתיים וכולם הובאו, כנראה, מבחוץ.

(ב) מלבד ה'סוגריים' ב-11QpaleoLev (קטע I, 2), מקרה אחד של ביטול אות על-ידי נקודות ב-4QJer^a* וסימן ה'פֶּרְגְּרוֹס' במגילה 4QTestLev^a הארמית²⁰, נמצאו סימני סופרים כלשהם במגילות קומראן אך ורק בטקסטים העבריים שנכתבו ב'שיטת קומראן', בייחוד במגילות ממערה 11²¹. דבר זה חל על הסימנים דמויי X גדולה, בסופי שורות או כרווחים בין הטורים במגילות הוד', סה"י, סה"ע, פ"ח, יש"א, עותק ב של מהמ"ק²² ובאופן שונה גם ב-4QCatena^a ו-4QCryptic^a (186). קו אופקי עם קו נוטה שמאלה מתחתיו או בלעדיו, בדומה לפֶּרְגְּרוֹס בחיבורים יוניים (חילוניים כדתיים) וארמיים (בקומראן: 4QTestLev^a מצוי במגילת יש"א כמו גם ברשימה ארוכה של טקסטים לא מקראיים²³). סוגריים נכתבו גם בסה"י ובמבא"ח, בכל מגילה פעם אחת. כמו כן, נקודות לביטול אותיות מצויות ברשימה דומה של מקורות²⁴. סימנים נוספים, לא כולם מובנים, מצויים אך ורק בחיבורים הכתובים לפי 'שיטת קומראן': יש"א, סה"י, סה"ע, פשר ישעיה עותק ג, 4QShir^b (511), 4QDibHam^a (504). ראויים לציון הם הדמיונות בין יש"א וסה"י סה"ע בסימני סופרים בלתי מקובלים²⁵. בהקשר זה יש להזכיר גם את הנוהג לכתוב שם-הווה בארבע נקודות: יש"א (מתקן), 4QSam^c, סה"י, סה"ע.

הביאו מבחוץ טקסטים מקראיים. כעוד שחיבוריהם הכיתתיים היו יכולים להיכתב במקום. 20 Baillei, המהדיר של 2QDeut^a הכחין במעין גרש אחרי דברים א, 1. אבל סימן זה, שאינו ידוע מטקסטים אחרים, מופיע בקצהו של הקטע, כך שאי-אפשר לעמוד על טיבו. כמו כן יש לשים לב לכתיבה באותיות אדומות של שתי השורות הראשונות בהתחלת פסקה חדשה ב-2QPs (מקוטע) ו-4QNum^b (ראה 70, p. 70, DJD III, Oxford 1962), הידועה גם מתוך טקסטים מצריים וכתובת דיר עלא.

21 חריג אחר הנוגע לטקסט שנמצא מחוץ לקומראן, הינו מגילת בן סירא ממצדה (טור II, 8, 24; III, 18), המכילה צורות מסוגננות של ה'פרגרפוס'.

22 צילום רוקפלר 43.975 המיוצג כלוחות 36* ו-37* בתוך י' ידן, מגילת-המקדש, ירושלים תשל"ו, ומקביל לטורים XIX–XX ו-XXI.

23 פ"ח, סה"י, סה"ע, 4QTest(175), 4QpIs^c, 4QS^{a-b}, 1QMyst(27), 4QM(496), 4QDibHam^a ('Ritual de mariage'), 4Q502, ('Prières quotidiennes'), 503, (PrFêtes^c, 509 ('Ritual de Purification'), 512, 504).

24 פ"ח, הוד', סה"י, סה"ע, יש"א, 4QCatena^a(177), 4QPs89, 4QM^a(513), 4QOrd^b, 4Q365* ('פרפרזה מקראית'). מהמ"ק 18, XLV; ראה גם מגילה 4QJer^a* הנ"ל.

25 השווה את התרשימים אצל M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, New Haven 1950, p. XVI עם לוחות V, VII, IX של סה"י.

4QTest(175), 4QTanh(176), כמו גם את השימוש ב'נקודתיים' לפני שם־הוויה (בכתב האשורי) ב-4Q364²⁶.

ראוי לציין, שרק טקסטים מסוימים שנכתבו ב'שיטת קומראן' משתמשים בסימני הסופרים הנ"ל, במיוחד הטקסטים הארוכים ממערה 1. מכאן ניתן לשער, שרק קבוצה אחת מתוך אסכולת הסופרים של קומראן כתבה את הטקסטים הללו²⁷. קבוצה זאת היתה מודעת, כנראה, למנהגי הסופרים ההלניסטיים יותר מאלה שמחוץ לקומראן. אם ההופעות המוזרות של אלף בסופי שורות (בהוד' ב, 5, 6), נשתבשו מתוך סימני י, יכולים אנו לראות מגילה זאת כ'דור שני' של אסכולת הסופרים. (ג) גם השימוש באותיות סופיות ותחיליות־אמצעיות במעמד סופי, מאפיין אך ורק את הטקסטים שנכתבו ב'שיטת קומראן'. פרט זה נוגע לשלוש מגילות שנחקרו בפרוטרוט על־ידי סיגל (יש"א, 11QPs^a, 4QTest[175]²⁸), כמו גם לשורה ארוכה של טקסטים נוספים²⁹. יהיה זה פשטני לטעון, שטקסטים אלה לא הבחינו בין צורות סופיות ותחיליות־אמצעיות, מאחר שיש חוקיות מסוימת בהיעדר הבחנה זו.

(ד) הטקסטים שנשתמרו במצב הטוב ביותר הם אלה שנכתבו ב'שיטת קומראן'. ייתכן אפוא שאנשי קומראן השתמשו בחומרים שונים מאלה שהיו בשימוש מחוץ לקומראן. בהקשר זה יש להזכיר במיוחד את מערה 1, שבה נמצאו מגילות ארוכות שונות שנכתבו ב'שיטת קומראן': יש"א, מבא"ח, הוד', סה"י, סה"ע ופ"ח. אמנם, מטקסטים כיתתיים אחרים שנמצאו במערה 1 נשתמרו רק פרגמנטים, אך כל המגילות ממערה זאת שלא נכתבו לפי 'שיטת קומראן' (מלבד יש"ב), מקוטעות.

26 'פרפרזה מקראית' הדומה ל-4Q158 (DJD V); ראה J.P. Siegel, 'The Employment of Palaeo-Hebrew Characters for the Divine Names at Qumran in the Light of Tannaitic Sources', *HUCA* 42 (1971), pp. 159-172. (במיוחד עמ' 171. הערה 41) (להלן — סיגל).

27 ייתכן שטקסטים אלה משקפים את אחת התקופות הפעילות של אסכולת הסופרים של קומראן. כפי שהוצע בידי J.M. Oesch, 'The Division of Texts in the Qumran Manuscripts', *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies, Division A*, Jerusalem 1982, pp. 99-104 (להלן — אוש); אוש מדבר על התקופה שבין 125 ל-75 לפסה"נ.

28 J.P. Siegel, *The Scribes of Qumran, Studies in the Early History of Jewish Scribal Customs, with Special Reference to the Qumran Biblical Scrolls and to the Tannaitic Traditions of Massekheh Soferim*, unpubl. diss. Brandeis University, Waltham, MA 1972, pp. 111-182. במיוחד עמ' 113.

29 המחקר בוצע על יסוד רשימת מלים בסדר אותיות הפוך שהוכנה בידי האקדמיה ללשון העברית (בעזרתו האדיבה של ד"ר א' קימרון). והיא מתייחסת לכל המגילות הלא מקראיות שפורסמו עד שנת 1975. טקסטים אחרים מכילים רק צורות תחיליות־אמצעיות במעמד סופי. בעוד שרוב המגילות הנזכרות מכילות ערכוביה של צורות במעמד סופי. כל הטקסטים מסוג זה כתובים ב'שיטה הקומראנית': מבא"ח, מהמ"ק, הוד', סה"י, סה"ע, פ"ח, 4QPs^a, 4QPs^c, 4QDibMos, 4QDibHam^a (504), 1Q25(?), 1QpSoph, 4QCatena^a (177), 4QpHos^a, 4QFlor (174), 4QTanh (176).

האומנם יד המקרה בכך שכל הטקסטים השמורים בצורה הטובה ביותר, לרבות מהמ"ק — המגילה הארוכה ביותר מקומראן — נכתבו ב'שיטת קומראן' בכתב ובלשון? ייתכן שההסבר לכך נעוץ בעובדה שאחדים מן הטקסטים של מערה 11 אוחסנו בשלושת הכדים שהחזיקו מגילות לפי עדות הברואים שנרשמה על ידי דה-ורס³⁰. ברם, הנחה זאת נוגעת אך ורק לטקסטים אחדים ממערה 11 ואיננה מבהירה את גורלה של מהמ"ק ממערה 11. על-כן נראה שהעורות, שעליהם נכתבו מגילות קומראן, החזיקו מעמד יותר מן המגילות המיובאות³¹. דבר זה חל גם על החוטים שבהם נתפרו היריעות. רוב אלה שנשתמרו נמצאים בטקסטים הכתובים ב'שיטה הקומראנית'³², והם עבים ולבנים יותר ממעט החוטים שנמצאו בטקסטים שהובאו מבחוץ: 1QPs, 4QpaleoEx^m, 4QDeut^a, 4QJer^c, 4Q381³³. הרשימה איננה שלמה וגם נושא זה חייב בדיקה מעמיקה יותר.

(ה) תכונה אחרת של הטקסטים הכתובים ב'שיטת קומראן' נוגעת לכתיבת השמות 'אל(הים)' ו'יהוה', לפעמים בצירוף עם שם אחר ויחד עם הקידומות, בכתב העברי, בטקסטים שאינם כתובים בכתב זה³⁴. מנהג זה מתועד — לפעמים באופן בלתי עקיב, ובוודאי לא בכל החיבורים השייכים לסוג ספרותי מסוים [ראה 4QpNah — בפשרים 1QpMic, 1QpZeph, פ"ח * 4QpPs^a [יחד עם 4Q183]³⁵], בחיבורים כיתתיים אחרים (הוד', עותק ב [1Q35], 6QD, 4QAgasCreat[180], 6QHymn[18], 1QMyst[27], וכן במעט טקסטים מקראיים (2QEx^b, 4QIs^c)³⁶. מנהג סופרים זה משתקף גם בטקסטים מקראיים שבגלל אופיים המקוטע אין דרך לעמוד

30 DJD I, Oxford 1955, pp. 12-13

31 נראה שעורות הוכנו בקומראן עצמה, וכפי שהוצע בידי דה-ווי Archaeology (לעיל, הערה 8), עמ' 79-82, נשתמרו מתקנים שאפשר כי שימשו לצורך זה; גב' א' חזון העירה כי העורות שהובאו מחוץ לקומראן סבלו, אולי, מתנאי האקלים יותר מאלה שהוכנו במקום.

32 4Q185, 4QCryptic(186), 4QLamentation(501), 4QDibHam^a(504), 4QpHos^b, 4QpIsa^c, 4Q185, 4QCryptic(186), 4QLamentation(501), 4QDibHam^a(504), 4QpHos^b, 4QpIsa^c, 5Q11 ('règle de la communauté'), 5Q13 ('une règle de la secte'), 11QPs^a.

33 E.M. Schuller, *Non-Canonical Psalms from Qumran — A Pseudepigraphic Collection*, (HSS 28), Atlanta 1986

34 K.A. Mathews, 'The Background of the Paleo-Hebrew Texts at Qumran', in: C. Meyers—M. O'Connor (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth*, Winona Lake, IN 1983, pp. 549-568, esp. 561-562. P.W. Skehan, 'The Divine Name at Qumran, in the Masada Scroll, and in the Septuagint', *BIOSCS* 13 (1980), pp. 14-44

35 J. Strugnell, 'Notes en marge du volume V des découvertes en Jordanie', *RQ* 7 (1970), p. 263 and plate III (להלן "Discoveries in the Judaean Desert of Jordan"). — (סטרנגל).

36 P. W. Skehan, 'The Text of Isaiah at Qumran', *CBQ* 17 (1955), pp. 158-163. מגילה זו משקפת את כל תכונותיה של השיטה הקומראנית.

על שיטת כתיבתם: $3Q14$, $3QLam$, $1QP_s^b$ (חיבור בעל אופי בלתי ברור). הסיבה למנהג זה תוארה על־ידי סיגל כרצון 'לודא כי השם הקדוש לא ימחק בשום תנאי'³⁷. ראוי לציין כי, בעניין זה משקף נוהג הסופרים הקומראני את רוח הדין הרבני בירושלמי (מגילה א, ט, עא, ע"ד) בצורה טובה יותר משאר כל הטקסטים (שם, עמ' 166–167).

הניתוח דלעיל הראה שכדי לקבוע את אופיו הקומראני של טקסט כלשהו אפשר לשלב עתה מידע מסוגים שונים: שיטת כתיב ולשון, שימוש בסימני סופרים, השימוש באותיות תחיליות־אמצעיות במעמד סופי, כתיבת שמות האלוהות בכתב העברי ואולי גם טיב החומרים ששימשו לכתיבה. אחדות מתכונות אלו מתייחסות לנוהגים ייחודיים של סופרי קומראן (כתיבת שמות האלוהות?), אחרות היו בשימוש גם מחוץ לקומראן (ראה הערות 21 ו־80, ושים לב לניקוד מעל לאותיות בנה"מ וכן למלת 'המ' בנחמיה ב, יג). ואף־על־פי־כן הן מסייעות בידינו להבחין בין שני סוגי הטקסטים שנמצאו בקומראן.

התיעוד המובא כאן מלמד על קיומה של אסכולת סופרים קומראנית אחת, אלא שאין בכך כדי לבטל את האפשרות שגם חיבורים אחרים הועתקו במקום על־ידי קבוצת סופרים אחרת. הקושי בהנחה זאת הוא בכך, שבלאו־הכי חייבים אנו להביא בחשבון את הסברה שמגילות אחדות הובאו מבחוץ: המגילות הקדומות ביותר נכתבו לפני התיישבות אנשי הכת בקומראן והובאו, כנראה, לקומראן על־ידי המתיישבים הראשונים. כמו־כן יש להניח שסופרי קומראן הזדקקו לטקסטים מיובאים לשם העתקת מגילותיהם. ההנחה שאנשי קומראן כתבו בשתי שיטות שונות של כתיב ולשון אינה מתקבלת על הדעת, מן הסיבה שבמקרה כזה היינו מצפים למצוא גם חיבורים כיתחיים כתובים בשיטות אחרות. אך הנימוק העיקרי שייך לתחום אחר. מגילות קומראן המקראיות משקפות גישות שונות מאוד לנוסח המקרא. הטקסטים הכתובים ב'שיטת קומראן' משקפים מגמה של חידוש הכתיב והלשון של המקרא. תכונה זו מהווה אחד מתוך המאפיינים של גישה חופשית לנוסח המקרא. גישה חופשית זאת מתבטאת גם בהתאמות תכופות של פרטים להקשר ובשגיאות מרובות ותיקונים רשלניים. רוב המגילות הללו כתובות בכתב רשלני ולא מיומן, שלא כרוב המגילות האחרות, שהובאו, כנראה, מבחוץ, ובדרך־כלל גם אינן משקפות גישה חופשית לטקסט המקראי. המגילות הקדם־מסורתיות הן שמרניות בכתיב ובתוכן. תיאור זה חל גם על המגילות המיובאות האחרות, למעט את הקדם־שומרניות שבהן (ראה להלן). גם אם נתעלם משאלת מקורם של טקסטים אלה, אין זה סביר להניח שגישות כה שונות לנוסח המקרא — המחייבות סכיבה

חברתית-דתית שונה — טופחו באותו מקום³⁸. שאלה אחרת היא מה היתה גישת אנשי הכת אל סוגי טקסט שונים אלה, ובכך באים אנו לעסוק.

מכלול הקריטריונים לקביעת מקור הטקסטים שנמצאו בקומראן מאפשר לנו להציג עתה את רשימת המגילות השייכות לשתי הקבוצות³⁹. כשמשווים רשימה זאת לתאריכים הפליאוגרפיים שניתנו לטקסטים, נראה שלגבי תקופת הפעילות הראשונה המשתקפת בטקסטים מקומראן (250–150 לפסה"נ [התקופה החשמונאית או הארכאית]; להלן, הערה 69), מתועדות רק מגילות שהובאו מבחוץ. מסקנה זאת תואמת את ההנחה שאנשי הכת התיישבו בקומראן באמצע המאה השנייה לפסה"נ (או במועד קצת יותר מאוחר). נראה אפוא שהמתיישבים (הראשונים?) הביאו אתם טקסטים שנכתבו בחוץ. טקסטים אחרים, כתובים כזמנים שונים, שהובאו אולי לקומראן במשך כל תקופת ההתיישבות, אף כי ייתכן שהובאו לשם גם במועד אחד. גם התאריכים הפליאוגרפיים שניתנו לטקסטים הכתובים ב'שיטה הקומראנית' מתאימים למסגרת זאת, שכן כולם יוחסו לתקופת ההתיישבות בקומראן לאור שיקולים אחרים. במלים אחרות: רוב הטקסטים המקראיים הכתובים ב'שיטה הקומראנית' יוחסו לתקופה שבין שנת 50 לפסה"נ לשנת 68 לסה"נ (טקסט אחד יוחס לשנים האחרונות של התיישבות הכת [4QIs^c*] 40: 50–68 לסה"נ), וקצתם יוחסו לתקופה קדומה (4QSam^c [100–75 לפסה"נ], יש"א [125–100 לפסה"נ], 4QPs^a ו-4QQoh^a [שניהם: 150 לפסה"נ])⁴¹. כמרכן, יוחסו רוב הטקסטים הלא

38 על סמך חיבוריה ההלכתיים של הכת טוען י' זוסמן (ראה — קובץ זה). שאנשי קומראן החמירו בענייני הלכה. מכלל שלא החמירו בהעתקת ספרי קודש, נראה כי מושג קדושת כתיבתם של ספרי קודש לא היה קיים אצלם. לעניין זה השווה גם את חוסר הדיוק בכתיבת מוזות ותפילין. בין שנכתבו ב'שיטה הקומראנית' בין שנכתבו בידי אחרים. מצד שני אי-אפשר להשתמש בדבר כנימוק נגד טענתנו, שהכתיב והלשון המיוחדים הם קומראניים, שכן חיבורי הכת נכתבו אך ורק בדרך זאת.

39 ישנן דרגות שונות של ודאות במיון הטקסטים המקראיים. הרשימה הבאה (עדיין חלקית) איננה מתחשבת במידת ודאותו של השיוך. גרסה קודמת של הרשימה הובאה במאמר המצוטט בהערה 7. מגילות הכתובות בשיטה הקומראנית: 2QDeut^c, 2QNum^b, 2QEx^{a,b}, 1QIs^a, 1QDeut^a, 4QXI^c, 4QPs^{a,e,f,n,s}*, 4QHos, 4QIs^c, 4QSam^c, 4QDeut^{j,k,m}*, 3QLam, 2QJer, 4QPs^f, 4Q364*, 4Q158, 4Q365*, 1QLev, 4QDan^b*, 4QLam^a*, 11QPsAp^a, 11QPs^{a,b}: טקסטים מקראיים שאינם כתובים בשיטה הקומראנית: 1QPs^{a,b}, 1QIs^b, 1QSam, 1QJud, 1QDeut^b, 1QpaleoNum, 1QpaleoLev, 1QEx, 1QGen, 4QEx^f, 2QRuth^{a,b}, 2QJob, 2QPs, 2QNum^a, 2QpaleoLev, 2QGen, 1QDan^{a,c}, 1QPs44, 4QJer^{a,b,c}*, 4QIs^a, 4QSam^{a,b}, 4QJos^{a,b}*, 4QDeut^{a,c,d,e,f,g,h,i,n,q}*, 4QpaleoEx^{l,m}*, 4QpaleoJob^c*, 4QPs89*, 4QPs^{b,c,d,k,l,q}*, (J. Lust, BETL 74 [1986] 90–100) 4QEz^{a,b}, 4QQoh^a, 4QDan^{a,c}*, 6QpaleoLev, 6QpaleoGen, 5QPs119, 5QLam^{a,b}, 5QDeut, 6QKings, 6QCant, 6QDan, 8QGen, 8QPs, 11QEz, 11QpaleoLev, 4Q367*, 4Q366*

40 ראה סקיהן (לעיל, הערה 6). עמ' 811.

מקראיים הכתובים ב'שיטה הקומראנית' לתקופה שבין 50 לפסה"נ ל-50 לסה"נ, בעוד שאחרים יוחסו לתקופה קודמת, החל באמצע המאה השנייה לפסה"נ (4QDibHam^a) עד 100–75 לפסה"נ: סה"י, סה"ע, 4QM^a; 4Q499, 4Q500, 4Q502, 4Q503, 4Q504, 4Q509.

5. נתונים חיצוניים על הטקסטים המקראיים

אילו ספרים מקראיים מיוצגים במגילות שנמצאו במדבר־יהודה? אף־על־פי שעצם השתמרות הספרים היא מקרית, מותר לנו להסיק מסקנות מינימליות. חפירות מצדה הניבו טקסטים של: שמות(?)⁴², ויקרא (שני עותקים), דברים, יחזקאל ותהילים⁴³; שבנחל חבר: בראשית, במדבר, ותהילים⁴⁴; ובוואדי מורכעאת: בראשית, שמות, במדבר, דברים, ישעיה ותר־עשר⁴⁵. יש לשים לב במיוחד למשקלם הרב של טקסטים של התורה.

אשר לקומראן: בשנת 1965 מנה סקיהן 172 מגילות שונות⁴⁶, ואחדות ממגילות התורה החזיקו שני ספרים⁴⁷. במאמר הנזכר בהערה 6 מנה ותיאר את כל הטקסטים של ישעיה ותהילים. מגילות אחדות החזיקו, כנראה, רק חלקי ספרים (מגילת 4QDeut⁹ כללה כנראה רק את דברים לב [שים לב לטור הריק אחרי פרק זה ולגודל הקטן]; מגילות שונות כללו מכתר של מזמורים מקראיים). הבסיס להבחנה בין המגילות הוא בעיקר ניתוח הכתב, אך חישוכים כאלה עלולים להוביל למסקנות בלתי מדויקות, שכן לפעמים כתבו שני סופרים, או יותר, חלקים של אותה מגילה.

41 על מגילת תהילים ראה סקיהן, שם, עמ' 815. על מגילת קהלת ראה J. Muilenburg, 'A Qoheleth Scroll from Qumran', *BASOR* 135 (1954), pp. 20-28.

42 P. Wernberg-Møller, 'The Exodus Fragment from Massada', *VT* 10 (1960), pp. 229-230 (מבוסס על כתבה שנתפרסמה בעיתון Times ב־16 בפברואר 1960).

43 Y. Yadin, *Masada, Herod's Fortress and the Zealot's Stand*, Jerusalem—Tel-Aviv—Haifa 1966, pp. 168-189 (להלן — ידין) בדיווח קודם, מצדה, חפירות תשכ"ד, סקירה ראשונה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 11 [= *IEJ* 15 (1965), pp. 103-104]. מוזכרת גם מגילה של בראשית (אך אפשר שאותו טקסט, שנזכר בחור ספר היובלים בעמ' 179 של הספר, נכתב בשנת 1966).

44 ראה פיצמאיר (לעיל, הערה 2), עמ' 46.

45 *DJD* II, Oxford 1961.

46 P. W. Skehan, 'The Biblical Scrolls from Qumran and the Text of the Old Testament', *Bar* 28 (1965), pp. 87-100 (= *QHBT*, pp. 264-277).

47 חומר הנוגע לעניין (ראה להלן) טרם פורסם. ראה בינתיים הערה של סקיהן, שם, עמ' 265. לפי סנדרסון נשתמרו במגילה 4QpaleoEx¹ ארבע שורות ריקות לפני התחלת ספר שמות כמו גם האותיות האחרונות של בראשית. קטעי Murl מתייחסים, כנראה, למגילה הכוללת גם את בראשית, גם את שמות ואולי אף את במדבר, אלא שמגילה זו נכתבה בתקופה מאוחרת יותר (שים לב לטורים הארוכים של 48–50 שורות).

בהוד', למשל, חל המעבר מסופר אחד לשני באמצעו של טור (יא). לפיכך היה אולי מספרן האמיתי של המגילות קטן מעט יותר. מספרי הטקסטים המקראיים שנמצאו כמערה 4 בלבד, לרבות אלה שנכתבו בכתב עברי, משאירים רושם טוב של הפרופורציות בין ספרי המקרא השונים⁴⁸.

בראשית — 11 מגילות (מגילה אחת כוללת את שמות: 4QGen-Ex^a); שמות — 12 (מגילה אחת כוללת את בראשית: 4QpaleoEx¹*); ויקרא — 4; במדבר — 2 (מגילה אחת ממשיכה את ויקרא: 4QLev-Num^a*); דברים — 16; יהושע — 2; שופטים — 2; שמואל — 3; מלכים — 1; ישעיה — 17; ירמיה — 3; יחזקאל — 3; תרי"עשר — 7; תהילים — 20; איוב — 3; משלי — 2; רות — 2; שיר-השירים — 3; קהלת — 2; איכה — 1; דניאל — 5; עזרא — 1; דברי-הימים — 1. ברשימה זאת לא נכללו הטקסטים המקראיים הכלולים במוזות ובתפילין, שרבים מהם נמצאו באזור⁴⁹.

כל ספרי הקנון העברי מיוצגים בקומראן לבד מאסתר, אך מותר להתעלם מכך בשל היקפו הקטן של הספר. אם מתוך דברי-הימים על שני חלקיו נמצא רק קטע אחד קטן (4Q118*), אין זה מפתיע שמגילת אסתר, הקטנה מהם, לא נשתמר דבר. אף מספר נחמיה (עזרא דווקא מיוצג בקומראן), לא נשתמר אף לא קטע.

דבר בולט לעין הוא, שספרי המקרא נשתמרו בקומראן במספר עותקים שונה שלוש הספרים שמהם נשתמר מספר העותקים הגדול ביותר הם דברים (18 עותקים), תהילים (17 עותקים [א.א.: 20]) וישעיה (15 עותקים [א.א.: 17]). כל השאר נשתמרו בעותקים מועטים בהרבה (מלבד 11 של בראשית). יחסים כמותיים אלה עשויים להצביע על אנשי קומראן כבעלי המגילות — אם כי לא בהכרח כמעתיקים, שכן בכתבי הכת ספרי דברים, ישעיה ותהילים הם המצוטטים ביותר⁵⁰. חיבורים כיתתיים אחדים כתובים בסגנון ספר דברים, יצירות המנוניות אחדות כתובות לפי דגם ספר תהילים, שנתפש כחיבור 'נבואי' (השווה 4QpPs) ונבואות ישעיה מילאו תפקיד חשוב במחשבת אנשי קומראן.

שאלת הקנון קשורה קשר הדוק לנושאים אלה. לא ברור אם הטקסטים שנמצאו בקומראן משקפים באמת את אוסף הספרים הסמכותיים (הקנוניים) של האנשים שהפקידו את המגילות, כפי שסוברים חוקרים אחדים. מכיוון שבחפירות קומראן

48 הרשימה — פרסום פנימי — הוכנה בידי " סטרגל ביוני 1987.

49 ראה במיוחד DJD VI, Oxford 1977.

50 J. Carmignac, 'Les citations de l'Ancien Testament dans "La Guerre des Fils de למשל, Lumière contre les Fils de Ténèbres"', RB 63 (1956), pp. 375-390; P. Wernberg-Møller, 'The Contribution of the Hodayot to Biblical Textual Criticism', Textus 4 (1964), pp. 133-175. במיוחד עמ' 173-175.

נמצאו לא רק חיבורים מקראיים וכיתתיים, אלא גם ספרים חיצוניים כטוביה, איגרת ירמיה ובן סירא הכלולים בתה"ש, וכן ספר היובלים, חנוך וצוואות השבטים, חוקרים אחדים טענו, שבתפיסתם של אנשי הכת אסופת כתבי הקודש טרם נחתמה⁵¹, הווי אומר: קיבלו בתור כתבי קודש גם חיבורים שאינם מן ה'קנוניים'. תיאור זה חל גם על תגליות מצדה, שלכד מספרי המקרא וחיבורים כיתתיים (קומראניים) מצאו בה גם עותק של בן סירא וספר היובלים (?). ברם, על הנסיבות שבהן הושארו המגילות בקומראן ובמצדה ידוע כל־כך מעט, עד שהממצא עלול להיות בלתי רלוונטי ומטעה. נראה אפוא שחסר לנו מידע מוצק מתוך המגילות המקראיות על אוסף הספרים הסמכותיים של אנשי קומראן ומצדה. יהיה זה יותר רלוונטי לבדוק לצורך זה את הפשרים והמוכאות המקראיות בכתבי הכת, כיוצא במובאה מספר דניאל ב־4QFlor.

מבין תרגומי המקרא מיוצגים בקומראן תרגומים לארמית וליוונית. עותקים של התרגום הארמי לויקרא נמצאו במערה 4 (4Q156 [אופי בלתי ברור]) ושל איוב במערות 4 ו־11⁵². התרגום היווני מיוצג על־ידי 8HevXIIgr וקטעי תורה אלה מקומראן: 4QLXXDeut, 4QLXXNum, 4QLXXLev^a, 7QLXXEx, 4QLXXLev^b* pa וכנראה גם 7Q3-19⁵³. השפה הארמית היתה ידועה בקומראן, כפי שעולה מהשפעת השפה הזאת על המעתיק של מגילת יש'א ואולי גם מתוך החיבורים הארמיים שנמצאו שם. יוונית היתה ידועה לאנשים שהשאירו את הטקסטים בנחל חבר, שבו נמצאו גם תעודות יווניות נוספות⁵⁴. אשר לקומראן —

- 51 למשל. סקיהן (לעיל, הערה 6). עמ' 819.
- 52 על 4Q 156 ו־4Q 157 ראה DJD VI, Oxford 1977 פרטים על 11QTgJob אצל פיצמאיר (לעיל, הערה 2). עמ' 63.
- 53 P. W. Skehan, 'The Qumran Manuscripts and Textual Criticism', *SVT* 4 (1957), pp. 157-159 (4QLXXLev^a); idem, '4QLXXNum: A Pre-Christian Reworking of the Septuagint', *HThR* 70 (1977), pp. 39-50 and *SVT* 4 (1957), pp. 155-157; E. Ulrich, 'The Greek Manuscripts of the Pentateuch from Qumrân, Including Newly-Identified Fragments of Deuteronomy (4QLXX—Deut)', in: A. Pietersma—C. Cox (eds.), *De Septuaginta, Studies in Honour of J.W. Wevers on his Sixty-Fifth Birthday*, Mississauga, Ont. 1984, pp. 71-82.
- ממערות 7 משקפים, כנראה, את תה"ש. ראה C.H. Roberts, 'On Some Presumed Papyrus Fragments of the NT from Qumran', *JThS* NS 23 (1972), pp. 321-324; A.C. Urban, 'Observaciones sobre ciertos papiros de la cueva 7 de Qumrân', *RB* 8 (1973), pp. 16-19.
- דעתו של J. O'Callaghan, *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrân*, Madrid 1974.
- שלפיה קטעים אלה כוללים את הברית החדשה לא נתקבלה בידי החוקרים האחרים. ראה גם A.R.C. Leane, 'Greek Manuscripts from the Judaean Desert', in: J.K. Elliott (ed.), *Studies in New Testament Language and Text*, Leiden 1976, pp. 283-300.
- בדעתו C.P. Thiele, *Die älteste Evangelien-Handschrift?*, Wuppertal 1986.

מתוך גילוי תעודות יווניות במערות 4 ו-5⁵⁷ סביר להניח, שאנשים אחדים יכלו לקרוא אותן, אך אי-אפשר לעמוד על ידיעת היוונית אצל כל אנשי הכת. נראה שכל הטקסטים היווניים והארמיים הובאו מבחוץ.

בקומראן נמצאו שתי-עשרה מגילות כתובות בכתב העברי (הקדום): שתיים של בראשית, שתיים של שמות, ארבע של ויקרא, אחת של במדבר, שתיים של דברים ואחת של איוב⁵⁶. שלושה קטעים נוספים ממערה 4 מכילים חיבורים לא-מקראיים בכתב העברי. כמו-כן נתגלה במצדה חיבור בלתי מזוהה בכתב העברי שהיה שמור לספרי המקרא הקדומים. ראויה לציון מציאותו של ספר איוב בין הספרים הכתובים בכתב העברי. חוקרים אחדים מאמינים, כי השימוש בכתב זה מלמד על תחיית הכתב העברי, אך ראוייה זאת היתה מחייבת את ההנחה המסובכת, שמגילות אלה הועתקו ממגילות קודמות. כתובות בכתב האשורי. סביר יותר להניח, כי היתה מסורת רצופה של כתיבה בכתב העברי גם לאחר שהכתב האשורי נכנס כבר לשימוש⁵⁷.

אף-על-פי שהטקסטים הכתובים בכתב העברי היו יכולים להיכתב בקומראן (כך מתיאוס, לעיל, הערה 34; ראה הכתיבה בכתב העברי, אם כי באופן אחר, בתוך 4QCryptic[184] הכתוב ב'שיטה הקומראנית', וכן כתיבת שמות האלוהות בכתב זה [הערה 34]), שסביר יותר להניח, שהובאו לקומראן יחד עם טקסטים אחרים. ידיעת הכתב העברי אצל מעתיקי קומראן אינה מחייבת את ההנחה שהעתיקו גם יצירות שלמות בכתב זה. יתר על כן: הכתיב והמבנה הלשוני של המגילות הכתובות בכתב העברי, כמנהגי הסופרים הגלומים בהן, נבדלים לחלוטין מן הטקסטים הכתובים ב'שיטה הקומראנית'.

6. תרומת התגליות לחקר המקרא

התחומים העיקריים שבהם העשירו תגליות קומראן את המחקר הם (א) מסירת נוסח המקרא; (ב) תוכנם של הטקסטים החדשים; (ג) המגוון בטקסטים ממדבר-היהודה; (ד) הגישה לנוסח המקרא בקומראן ובארץ-ישראל כולה בימי בית שני. ארבעת הנושאים הללו קשורים קשר הדוק.

54 ראה פיצמאיר (לעיל, הערה 2), עמ' 40–49.

55 *DJD* III, Oxford 1962, pp. 142–146

56 1QpaleoLev, 1QpaleoNum, 2QpaleoLev, 4QpaleoGen-Exod^c, 4QpaleoGen^m, 4Qpaleo-Ex^m*, 4QpaleoDeut^t*, 4QpaleoJob^c*, 6QpaleoGen, 6QpaleoLev, 11QpaleoLev

57 ראה קרוס (לעיל, הערה 9), עמ' 189. הערה 4; R.S. Hanson, 'Paleography, The Script of the Leviticus Scroll', in: D.N. Freedman–K.A. Mathews, *The Paleo-Hebrew Leviticus* (להלן — הנסן). *Scroll (11QpaleoLev)*, Winona Lake, IN 1985, pp. 26–42

(א) מסירת נוסח המקרא

הטקסטים החדשים מוסרים נתונים חיצוניים רבים על כל מה שקשור למגילות הקדומות ונוהגי הכתיבה. אף-על-פי שאחדים מנושאים אלה נחקרו בעבודותיהם של קוהל, אוש, מרטין, סיגל ו־שטגמן⁵⁸, נחקר תחום זה פחות מאשר שאלת מעמד הטקסטואלי של הממצאים החדשים. החקירה של נוהגי הסופרים היא חלק בלתי נפרד מתיאור תולדות המסירה של נוסח המקרא. דיונים מסוג זה עשויים לסייע גם בקביעת זיקות בין טקסטים — מקראיים ולא־מקראיים, בין מסורות סופרים יהודיות ולא־יהודיות, וכן בהסקת מסקנות בנוגע למוצאם של הטקסטים וזהות מחבריהם.

להלן יידונו נושאים אחדים, אך בכולם דרוש מחקר נוסף. רק בפרטים אחדים ניכרים הבדלים בין הטקסטים הכתובים ב'שיטה הקומראנית' לבין הטקסטים המיוכאים.

המגילות העתיקות

(1) צורת המגילה — החל בגילויים הראשונים הוכרר, שכל ספר מקראי היה כלול במגילה נפרדת (לכד ממ"ת [ראה לעיל] וספר תרי"עשר [ראה MurXII]). שיטות של גלילות המגילות כמו גם היבטים רבים נוספים נידונו על-ידי שטגמן⁵⁹.

(2) חומרים – בעקבות חקירה ראשונית של פול וריד בדבר סוגי העורות שנמצאו בקומראן⁶⁰, מחכה תחום זה להמשך הברור. ייתכן שהיו הבדלים מסוימים בין המגילות שהועתקו בקומראן לבין המגילות המיובאות (לעיל, הערה 58). בקומראן נמצאו אך מעט קטעי פפירוס⁶¹.

(3) רצועות הסגירה של המגילות — קארסוול⁶² זיהה ארבע שיטות שונות לסגירת מגילות בעזרת רצועות עור, שמתוכן שתיים שכיחות במיוחד, אך משום שרצועות אלו נמצאו מנותקות מן המגילות, אי-אפשר ליישם את תוצאות מחקרו של קארסוול לתוכן המגילות.

C. Kuhl, 'Schreibereigentümlichkeiten — Bemerkungen zur Jesajarolle (DSIa)', VT 2 (1952), pp. 307-333; J.M. Oesch, *Petucha und Setuma, Untersuchungen zu einer Überlieferten Gliederung im hebräischen Text des AT*, Freiburg-Göttingen 1979 H. Stegemann, 'Methods : (לעיל, הערה 27) ; סיגל (לעיל, הערה 26) for the Reconstruction of Scrolls from Scattered Fragments' (שטגמן, שם).

J.B. Poole—R. Reed, 'The Preparation of Leather and Parchment by the Dead Sea
Scrolls Community', *Technology and Culture* 3 (1962), pp. 1-26

Pap4QIsa^c, 6QDeut, 6QKings, 6QPs78(?), 6QDan 61

62 לעיל, הערה 11.

(4) אורכן של היריעות — אורכן של יריעות העור שחוכרו כדי מגילה נע בין 26 ל-89 ס"מ; יש"ב (26–45), יש"א (35–60), מהמ"ק (37–61), הוד' (56–62), MurXII (62), פ"ח (62–79), 11QpaleoLev (63), מבא"ח (70–89), 11QPs^a (72–87).

(5) שיטות בחיבור יריעות — השיטה העיקרית בחיבור יריעות עור היתה על-ידי תפירה בחוטים — על החוטים עצמם (שטגמן לעיל, הערה 58). היריעות של 8HevXIIgr הודבקו יחדיו בסוג של דבק⁶³, כמקובל לגבי מגילות עשויות גומא (ה.ש.).

(6) מספר הטורים ביריעה ומידותיהם — הקווים שהותוו בטורים הריקים בסופן של מגילות אחדות (פ"ח, 11QpaleoLev, 11QPs^a, מהמ"ק) מלמדים, שקודם שהחלו הסופרים בכתיבה, חישבו וסימנו את הטורים ביריעות. במגילות יש"א ומהמ"ק מכילות היריעות שלושה או ארבעה טורים, ובמקרה אחד מכילה מגילת יש"א שני טורים בלבד. מגילת יש"ב מכילה 2 ו-4 טורים; הוד' 4; מבא"ח 3, 4, 5, 6; 11QPs^a 4, 5, 6, 7. סה"י טור XI כמו גם היריעה הראשונה ב-4QDeutⁿ מכילים רק טור אחד.

רוחב הטורים, לדברי שטגמן (לעיל, הערה 58) 6–20 ס"מ. במגילות מסוימות נקבעו אורכו ורוחבו של הטור באופן עקיב למדי, בעוד שבטקסטים אחרים משתנות מידות אלה מיריעה אחת לשנייה. רוב המגילות המקראיות שנבדקו מכילות כממוצע 20 שורות עם חריגים לכאן ולכאן. למעט חמש המגילות, נראה שגודל הספר לא השפיע על היקף הטורים.

מתוך הממצא הנוכחי נראה שהיה מנהג לכתוב את 'חמש המגילות' במגילות מצומצמות היקף: 6QCant (7 שורות, 37 אותיות [כולל רווחים] לשורה בממוצע); 2QRuth^a (8 שורות, 36 אותיות); 5QLam^a (7 שורות, 42 אותיות); 4QLam^a (שיטה קומראנית, 11 שורות), 4QCant^{a*} (13 שורות). לעומת זאת, מגילה 4QQoh^a (שיטה קומראנית), כוללת 20 שורות.

מגילה מצומצמת אחרת, אף היא בטורים קטנים, הכילה כנראה רק את השירה בדברים, לב: 4QDeut^a (11 שורות, 21 אותיות, ו-15 אותיות בטור האחרון). מלבדם היו כנראה גם ספרים ארוכים שנכתבו בטורים קטנים: 4QDeutⁿ (12 שורות, 35–50 אותיות), 5QDeut (15 שורות, 86 אותיות), 4QPs^b (16–18 שורות, 20–25 אותיות). עם זאת קשה לנסח כללים⁶⁴ וגם היקפן המדויק של מגילות אלה אינו ידוע.

63 ראה דברי מבוא למהדורת 8HevXIIgr ב-DJD VIII

64 לפי התיאוריה של א' רופא, 'שאלת חיבורה של פרשת וילך (דברים לא) לאור השערה בדבר חילופי עמודות בנוסח המקרא', שנתון 3 (תשל"ט), עמ' 59–76, ככל שהיה הספר קטן יותר, היו

מבין המגילות הכתובות בטורים ארוכים יותר יש להזכיר את 11QPs^a (25–26 שורות, 40–45 אותיות), יש"א (29–32 שורות, 61 אותיות), יש"ב (35 שורות, 51 אותיות), 11QpaleoLev (42 שורות, 41–50 אותיות [משוחזר]). בדרך-כלל השוליים העליונים קטנים יותר מן השוליים התחתונים (כך גם מסכת סופרים ב, ד).

נושא חשוב אחר הוא מידת העקיבות בתוך כל מגילה. לפעמים נכתבה כל המגילה בטורים זהים, אך במקרים אחרים נבדלים הטורים ביריעה אחת מיריעה אחרת (למשל מגילות יש"א, סה"י, סה"ע, מהמ"ק, 8HevXIIgr). עם זאת, לפי מיטב ידיעתי, אין הבדלים קיצוניים בין מידות הטורים שבתוך כל מגילה, ולא נראה אפוא אם שלושת הקטעים שיוחסו ל-4QJer^b שייכים באמת לאותה מגילה.

(7) שרטוט וסימונים אחרים — לפני שהוחל בכתיבה, שרטטו הסופרים במכשיר חד (לפעמים בדיו, שטגמן) ברוב המגילות קווים אופקיים לסימון השיטין וקווים אנכיים לסימון התחלות הטורים (וסופיהם)⁶⁶. האותיות נתלו מתחת לשיטין, ובטקסטים מאוחרים יותר (?) נכתבו במרחק־מה מהם. לא תמיד סומן המרחק בין השיטין בעקיבות. בטקסטים אחדים נשתמרו נקודות מנחות בודדות להתוויית הקווים — כמו בכתב־יד מימי הביניים — בסופו של הטור האחרון ביריעה: 4QpaleoLev, 2Qeccles, 4QJer^d, 4QpaleoEx^{m*}, (א.א.), 4QXII^c, מגילת בן סירא ממצדה טור V; 4Q405, 4QDeutⁿ (בשניהם בהתחלה), ובמקרה אחד הן בסוף היריעה והן בתחילתה: 4Q365* (פְּרָפְרָה מְקֵרֵית).

(8) טלאים — לפעמים הוחלף תוכנו של קטע במגילה על־ידי טלאי שנתפר עליו — בניגוד לנאמר במסכת סופרים ב, יא. ב-4QpaleoEx^{m*} נתפר טלאי עגול על טור VIII בכתיב שונה מזה שבסביבה — בטלאי מופיע 'אהרן' בכתיב חסר⁶⁷ (חוקרים שונים סוברים שגם הטור הראשון של מגילת 4QDeutⁿ שימש פעם כטלאי [בגודל של יריעה שלמה], אך אין הדבר ודאי).

קרעים אחדים במגילת יש"א נתפרו אחרי הכתיבה, בעוד קרע אחר ב-4QJer^c נתפר לפני הכתיבה.

גם מידות הטורים קטנות יותר. תיאוריה זאת נראית סבירה לפי הנתונים הניתנים במאמר זה, אלא שממצא מפורט יותר אינו תומך בה.

ראה, J.G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6), Cambridge MA 1973, pp. 174–181 (להלן — יאנצן).

ראה מרטין (לעיל, הערה 18), עמ' 98–101.

ראה J.E. Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran 4Qpaleo-Exod^m and the Samaritan Tradition* (HSS 30), Atlanta 1986, p. 223 (להלן — סנדרסון).

מנהגי סופרים

(1) כתב — חקירת הכתב התמקדה עד כה בתיארוך הכתב וכרמיון האותיות היחידות. מחקרים פליאוגרפיים של אביגד וקרוס⁶⁸ אפשרו תיארוך אבסולוטי של הטקסטים הכתובים בכתב האשורי בחלוקה כרונולוגית מפורטת. תיארוך הטקסטים הכתובים בכתב העברי קשה יותר⁶⁹. היבט אחר של הכתב עדיין צריך דיון נרחב בשאלה, אם ניתן לזהות סופרים שכתבו יותר ממגילה אחת, בין אם מקראית בין אם לאו, על סמך הכתב ומנהגי הסופרים. נראה שלא יעלה בדינו לאתר סופרים כאלה. נצטרך אפוא להסתפק באיתור אסכולות סופרים, כפי שהוצע על-ידי קרוס⁷⁰. בספרות המקצועית נזכרים רק שני סופרים כאלה: אֶלְגֶּרוֹ⁷¹ ציין שהסופר של 4QTest(175) כתב גם את סה"י"סה"ע. קרוס (שם [הערה 68], עמ' 158) הרחיב את היריעה וציין שסופר זה כתב גם מגילה מקראית, 4QSam^c, ואולי⁷² הראה שהוא אף תיקן מגילה אחרת, יש"א. מסקנה זאת מתבססת על מחקר פליאוגרפי, השימוש באותיות סופיות, והנהוג לכתוב ארבע נקודות כנגד שם-הווה, מנהג המוכר רק במגילה אחת נוספת: 4QTanh(176) M. Baillet. ייחס לסופר זה גם את 2QJer⁷³. סופר אחר כתב עותק ב של מהמ"ק ואת פ"ח⁷⁴. כל המגילות הללו כתובות ב"שיטה הקומראנית".

(2) **כתיב** – חקירת הכתיב נוגעת להיבטים חשובים של מסירת נוסח המקרא והיא עשויה לשפוך אור על שאלת מקורן של מגילות קומראן שונות. יחד עם המחקרים על הכתיב של נה"מ (ראה כהן ואגנדרסן-פורבס)⁷⁵, נעשה מחקר מפורט

- N. Avigad, 'The Paleography of the Dead Sea Scrolls and Related Documents', *Scripta R.S.* :202-133 עמ' (לעיל, הערה 9), *Hierosolymitana IV* (1958), pp. 56-87
- Hanson, 'Jewish Paleography and Its Bearing on Text Critical Studies', in: F.M. Cross—W.E. Lemke — P.D. Miller (eds.), *Magnalia Dei, The Mighty Acts of God, Essays in memory of G.E. Wright*, New York 1976, pp. 561-576
- M.D. McLean, *The Use and Development of Paleo-Hebrew in the Hellenistic and Roman Periods*, unpubl. diss. Harvard Univ., Cambridge, MA 1982 (לעיל, הערה 57), עמ' 23-15 ; מחיאוס (לעיל, הערה 34).
- ראה קרוס (לעיל, הערה 9).
- DJD V*, Oxford 1968, p. 58
- E. Ulrich, '4QSam^c: A Fragmentary Manuscript of 2 Samuel 14-15 from the Scribe of the Serek Hayyahad (1QS)', *BASOR* 235 (1979), pp. 1-25
- DJD III*, Oxford 1962, p. 62
- M. Delcor, 'Une halakha inédite de Qumrân', op. cit. (n. : 22 ראה הנחונים שזכרו בהערה 22 ; J.P.M. van der Ploeg, 'Les manuscrits de la grotte XI de Qumrân', *RB* 12 (1985), p. 9
- מ' כהן, 'קווי יסוד לדמותו העיצורית של הטקסט בכתב-יד מקראיים מימי הביניים', עיוני מקרא ופרשנות א, רמח-גן תש"ס, עמ' 182-123 ; F.I. Andersen — A.D. Forbes, *Spelling in the Hebrew Bible (Biblica et Orientalia 41)*, Rome 1986

של יש"א על-ידי קוטשר (לעיל, הערה 14), ושל כל המגילות על-ידי קימרון⁷⁶.
הוחל גם בחקירת הכתיב בעזרת מחשב⁷⁷.

כבר טענו לעיל שניתן לחלק את מגילות קומראן לשתי קבוצות: (1) טקסטים הכתובים בשיטת הכתיב והלשון 'הקומראנית'; (2) טקסטים החסרים את התכונות הללו ואין לאפיינם באופן אחר. הלשון 'הקומראנית' שיש לה מקבילות חלקיות עם ההיגוי השומרוני⁷⁸, משקפת רובד (?) של הלשון העברית, אך בגלל היעדר ממצאים אי-אפשר לקבוע את מעמדה ותפוצתה שהיתה, אולי, רחבה יותר מן השיטה המקבילה של נה"מ. כמו-כן אי-אפשר לדעת את מידת תפוצתו של הכתיב 'הקומראני' בארץ-ישראל⁷⁹.

אלה הם הקריטריונים הלשוניים העיקריים לאפיון קבוצה 1 (בהערה 39 מוזכרים הטקסטים השייכים לשתי הקבוצות):

1. כינויים פרודים מוארכים: הואה, היאה, אתמה, אתנה.
 2. כינויי קניין חבורים מוארכים לנוכחים ולמדברים, כגון: במה, בהמה, מלכמה.
 3. מלים המשמשות כצורות 'הפסק' בתוך נה"מ כגון: (ו)יקטולו, (ו)תקטולו משמשות כאן שלא בהפסק.
 4. צורות עתיד מוארך: (ו)אקטלה.
 5. צורות פעל 'יקטל' עם כינויי קניין כגון: 'יקטלנו.
 6. צורת '(ו)קטלתמה' לנוכחים.
 7. הצורות מואדה/מאודה/מודה.
- תכונות הכתיב סוכמו במחקריהם של קוטשר וקימרון (לעיל, הערות 14 ו-77);
קיומם, או היעדרם, של הכתיבים הבאים משמש כקריטריון העיקרי לשיטת הכתיב

E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS 29), Atlanta 1986 76

E. Tov—J. Cook, 'A Computerized Data Base for Qumran Biblical Scrolls with an ראה 77
Appendix on the Samaritan Pentateuch', *JNSL* 12 (1984), pp. 133-137.
קומראן כבר עובדו לצורך זה בידי "קוק.

ראה ז' בן-חיים, 'מסורת השומרונים וזיקתה למסורת הלשון של מגילות ים המלח וללשון 78
חז"ל', לשוננו כב (תשי"ח), עמ' 223-245.

ראה טוב (לעיל, הערה 7) והספרות המצוטטת שם. היעדר תעודות כתובות בתקופה זו בידי 79
סופרים לא-מיומנים, הופך את הכתיב הזה לנדיר יותר ממה שהיה באמת. תעודות כאלה ודאי
היו מספקות מקבילות נוספות כמו 'רוש' (Mur42) ו-'לוא' (Mur47). ראה גם צורות 'קטלתה'
בתוך נה"מ עצמו כמו גם צורות קומראניות בודדות כגון בראשית מא, כא 'קרבנה', יחזקאל א,
יא 'גויתיהנה', יג, כ 'כסתותיכנה', 'אתנה'. הכתיב הקומראני של טקסטים לא מקראיים אחדים
ממצדה אינו נוגע לעניין זה, לפי שהגיעו לשם כנראה מקומראן עצמה. ראה החיבור
'החיצוני(?)', 'הפרגמנט הכיתתי(?)', ומגילת שירת עולות השבת הנזכרים בתוך IES 15
(1965), p. 105

ה'קומראנית': כול, לוא, מושה, כיא, קטלתה, זואת/זאות/זות, כינוי הקניין לנוכח מסוג 'מלככה' במקום 'מלכך'.

בכל אחד מן הטקסטים השייכים לקבוצה I מופיע מספר מסוים של תכונות ורק לעתים רחוקות — כל התכונות כולן, כמו למשל ב־4QFlor(174). קשה לקבוע כמה תכונות מתוך אלה שנזכרו לעיל צריכות להופיע בטקסט כלשהו, כדי לקבוע את אופיו ה'קומראני'. עם זאת, לבד ממספר קטן או גדול של תכונות אלה, כל הטקסטים שתוארו בקבוצה I מאופיינים גם על־ידי כתיב מלא מאוד. מבין הקריטריונים הנ"ל צורת 'כיא' היא השכיחה ביותר וכינויי הקניין המוארכים הם הנדירים ביותר.

למשל, ברור שמגילת סה"י—סה"ע נכתבה ב'שיטה הקומראנית', אף־על־פי שכינויי הקניין החבורים המוארכים כגון 'מלכמה' חסרים בה. הוא הדין במגילות מבא"ח והוד' שבהן מופיעות צורות כגון 'הואה', אך לא צורות מן הסוג של 'מלכמה'. לפיכך, אף־על־פי שסופרי קומראן פעלו בתוך מסגרת של אסכולה, הם שמרו גם על אופי אינדיבידואלי. תכונה זאת ניכרת גם בהשוואה פנימית של עותקים קומראניים שונים של אותו חיבור כיתתי.

תיקונים מעל לשורה, המקרבים את הכתיב ל'שיטה הקומראנית', מלמדים שטקסטים אלה משקפים אסכולות סופרים קומראנית ולא מנהגים אישיים. כך כתב המעתיק של 4QSam^c 'כיא' (2,II) וכן 'ותא'מר' (5,I). כמו־כן מוצאים אנו שלוש פעמים בהוד' כיא כמו גם שלוש פעמים ל"א (31,30,IV). במגילות יש"א, פ"ח, 4QTest(175), 11QPs^a ומהמ"ק מוצאים צורות רבות כגון 'להסה'⁸⁰. צורות אלה משקפות את ההתאמה של מלת 'להס', ומלים נוספות עם כינויי קניין של המדברים, לשיטה החדשה. כמו־כן ראה 'ובכריתקה' בהוד' 22,II וכן צורות דומות ביש"א 26,XXXI; 15,XII

ארבעת הקריטריונים הנ"ל, המאפיינים אף הם את אסכולות הסופרים של קומראן (סעיף ד), מחזקים את ההנחה שהכתיב המכונה כאן 'קומראני' משקף למעשה שיטה אחת בלבד ולא תת־שיטות שונות.

(3) שיטות תיקון — הטקסטים החדשים כוללים דוגמאות רבות של השיטות ששימשו את הסופרים לתיקון שגיאות, או לעיבוד התוכן. אותיות, מלים, צירופי מלים או משפטים שלמים נכתבו בין השיטין (לפעמים כהמשך בשוליים), בצורה

⁸⁰ ראה ניתוח מפורט אצל סיגל (לעיל, הערה 28), עמ' 134 ואילך. במיוחד עמ' 135 (11QPs^a XIX) 6 [אות קטנה יותר]; עמ' 142 (9 מקרים בתוך יש"א, כולם בחלקה השני של המגילה ובכולם אותיות קטנות יותר); עמ' 149 (הוספת אות ה"א בתוך 4QTest(175) כתוספת משנית. בחלק שפורסם מתוך עבודת דוקטור זאת יש התייחסות ל־11QPs^a 6XIX, idem, 'Final Mem in 11QPs^a — Some Observations', Medial Position and Medial Mem in Final Position in 11QPs^a — Some Observations', RB 7 (1969), pp. 125-130. ראה גם פ"ח יב, 14.

אנכית (בצדי הטקסט, ראה יש"א טורים XXX, XXXII, XXXIII), ואפילו מתחת לטקסט באופן הפוך (*4QJer). השיטות להשמטות הן: גירוד במכשיר חד, ניקוד (ראה ד [2]) מעל לאותיות, מתחתן, או בשתי הדרכים כאחד, במקרים נדירים אף משני צדי האות. שינויים נעשו על-ידי מחיקת אותיות או מלים, וכתיבה מעליהן, שינוי צורת האותיות, והעברת קו (יש"א 10, XI; 14, XVI; 11, XIV) קטע 4QDan^a (11, XIV)⁸¹.

(4) סידור הטקסט בצלעות — טקסטים שיריים אחדים סודרו בתקבולת הצלעות. ניכרות שתי שיטות, אך עצם השימוש באחת מהן ותפוצתן יכולים להיבדק רק לאחר שנתפרסמו כל הטקסטים⁸². בטקסטים אחדים כתובה רק שורה אחת (צלע או שתי צלעות ללא רווחים): *4QPs^{b,h}, 11QPs^a (תהילים קט), 4QDeut^q (דברים לב) [טור אחרון במגילה, אך לא סוף הספר], ובטקסטים אחרים כתובות שתי צלעות כשרווחים מפרידים ביניהן: 1QDeut^b (דברים לב), *4QProv^b, שני טקסטים של איכה * ממערה 4, 2QSir, *8QPs, 5/6HevPs ומגילות בן סירא ותהילים ממצדה⁸³. יתר על כן, במגילת תהילים ממצדה נכתבו 'כותרות' (למשל: מזמור לאסף) מעל לטקסט של תהילים פב—פה, מנהג שלא היה ידוע מטקסטים עתיקים אחרים.

(5) סימון פסקאות — מלבד הבדלים אחדים בפרטים משמשת בכל הטקסטים, מקראיים כלא מקראיים, שיטה אחת. חלוקה ליחידות ראשיות סומנה על-ידי רווחים בשורה האחרונה ביחידה הקודמת לאחר המלה האחרונה. חלוקות משנה סומנו על-ידי רווחים בגדלים שונים בתוך השורה. נוסף על כך, בשני טקסטים הכתובים בכתב העברי (11QpaleoLev, 4QpaleoEx^m), נכתבה ו' גדולה ברווחים בין הפסקאות, כשהמלה הראשונה בפסקה הראשונה היתה צריכה להתחיל באות זו — במקרים אלה הפסקה החדשה מתחילה כעת במלה ללא האות ו'. אות זו מצויה גם בשני טקסטים של ספר תהילים הכתובים בכתב האשורי (*4QPs^b [לעיל, הערה 83]), ו-^d4QPs^d⁸⁴ ופעם אחת ביש"א (2, V) [שימוש בלתי-ברור] ובס"י I, V (התחלת פסקה חדשה).

(6) שבירת מלים — שבירת מלים בסופי שורות שכיחה מאוד בטקסטים הכתובים בכתב העברי כמו גם בחפילין ומזוזות — באלה, כנראה, מטעמי חיסכון

E. Ulrich, 'Daniel Manuscripts from Qumran. Part 1: A Preliminary Edition of 4QDan^a', *BASOR* 267 (1987), pp. 1ff.

P.W. Skehan, 'A Fragment of the "Song of Moses" (Deut. 32) from 4QDeut^q ראה על Qumran', *BASOR* 136 (1954), pp. 12-15 (להלן — סקיהן. שירת משה): על *4QPs^b ראה, idem, 'A Psalm Manuscript from Qumran (4QPs^b)', *CBQ* 26 (1964), pp. 313-322. הטקסטים של איכה*, משלי* ו-^b*4QPs^b ראה סקיהן (לעיל, הערה 6), עמ' 815, 818.

ראה ידן (לעיל, הערה 43).

G.-W. Nebe, 'Psalm 104 11 aus Höhle 4 von Qumran (4QPs^d) und der Ersatz des Gottesnamens', *ZAW* 93 (1981), pp. 284-290.

במקום. מנהג זה אינו מצוי בטקסטים הכתובים בכתב האשורי והוא נאסר לפי מסכת סופרים ב, א.

(7) **כתיבה רצופה** — בטקסטים מקומראן אין כתיבה רצופה, בתפילין ובמזוזות (לעיל, הערה 49) היא משנית, כפי שניכר מתוך השימוש באותיות סופיות. חמישה טקסטים בכתב העברי משתמשים בנקודות מפרידות בין המלים ($4QpaleoEx^{1m}$, $2QpaleoLev$, $6QpaleoLev$, $11QpaleoLev$). מכאן נראה שבמגילות קומראן אין ממצא התומך בהנחה, שספרי המקרא הקדומים ביותר נכתבו בכתיבה רצופה⁸⁵. לנו נראה כי שלב זה בהתפתחות ספרי המקרא קדם לכתיבת המגילות.

נתונים כיוצא באלה שבהם אנו דנים כאן שופכים אור לא רק על היבטים שונים במסירת נוסח המקרא, אלא גם על בעיות טקסטואליות ספציפיות שנבעו מדמיון באותיות — לרבות דמיונות שלא היו ידועים לפני גילוי המגילות; כתב רשלני, תיקונים שלא הובנו, וגורמים חיצוניים נוספים. יתר על כן, יש להתחשב גם בממצא שלילי. למשל, ההוספות היחידות לטקסט הם סוגי תיקון שונים שנעשו על-ידי היד הראשונה או השנייה. למיטב ידיעתי, יש רק שתי דוגמאות — ישעיהו ז, כה, במגילת יש"א ושמואל ב יא, ד במגילת 4QSam^a — של גלוסות מבהירות, אותן מרבים החוקרים לשחזר לגבי נה"מ. מצד שני, ייתכן שגלוסות כאלה נכנסו לטקסט המקראי במאות השנים לפני כתיבת מגילות קומראן. שנית, סופרי המגילות לא כתבו בין השיטין, או בשוליים, מה שהיינו מכנים בשם 'הבדלי נוסח'. גם תיקונים בשוליים לא תיקנו, כך שאין המגילות משמשות רקע למנהג ה'קרי', המוכר מכתבי-יד מימי הביניים של נה"מ. שיטה זאת נולדה כנראה במקום אחר — אולי בחוגי בית המקדש?

(ב) תוכנם של הטקסטים החדשים

היה זה טבעי שתוכן הטקסטים החדשים קיבל את מירב תשומת הלב בדיונים על התגליות החדשות. נושא זה נוגע למסירת נוסח המקרא. אפילו פרטים במגילה זהים לנה"מ (ראה להלן), או נבדלים ממנו 'רק' בכתיב (ראה לעיל). הטקסטים החדשים מעוררים עניין רב יותר אם הם מסכימים בפרטים עם מקורות שהיו ידועים קודם לכן. בעיקר שומ' ותה"ש, במקרה האחרון הם מחזקים את מהימנות תהליך השחזור של גרסאות עבריות מתוך התרגום היווני. ברם, המגילות עוררו את העניין הרב ביותר כשהן מכילות גרסאות שלא היו ידועות קודם לכן, בין שהיו נחותות מן הידועות, בין שהיו מובחרות יותר. דוגמאות של גרסאות כאלה נידונו בפרסומים

85 A.R. Millard, "Scriptio Continua" in Early Hebrew, Ancient Practice or Modern Surmise?, JSS 15 (1970), pp. 2-15; J. Naveh, 'Word Division in West-Semitic Writing', IEJ 23 (1973), pp. 206-208

הרשמיים של המגילות ובספרות המקצועית שנכתבה בעקבותיהם. פרטים אחדים במגילות נוגעים לא רק לביקורת נוסח המקרא, אלא גם לביקורת הספרותית (להלן, הערה 93).

(ג) המגוון בטקסטים ממדבר־יהודה
כל הטקסטים שנמצאו מחוץ לקומראן, דהיינו בנחל חבר, בוואדי מורבעאת ובמצדה⁸⁶ הם קדם־מסורתיים. לפעמים נתקלים בהבדלים זעירים בכתיב ותוכן, אך הזהות הגדולה בין נה"מ למגילה ארוכה כמו מגילת תרי־עשר מוואדי מורבעאת (MurXII) ראויה לציון. יתר על כן: אף־על־פי שטקסט זה היה מלכתחילה קרוב מאוד לנה"מ, יש בו תשעה תיקונים לנה"מ (שמונה בין השיטין ומחיקה אחת) ורק תיקון אחד נוסף נעשה בניגוד לנה"מ. אחדות טקסטואלית זאת מתייחסת לתקופה שקדמה לשנת 73 לסה"נ, לגבי מצדה, ועד 132–135 לסה"נ לגבי נחל חבר ווואדי מורבעאת.

בניגוד לאחדות טקסטואלית זו בשלושת המקומות הנ"ל, מוצאים אנו בקומראן חוסר אחדות לגבי כל מערה בנפרד ולגבי כולן יחד.

מגוון טקסטואלי זה מתואר, בדרך־כלל, במונחים של קרבה לטקסטים ידועים שקדמו לתגליות קומראן. דרך זו של תיאור מגילות קומראן אינה אלא נוהג מלומדים. מקורו במצב המקרי שבמשך מאות אחדות הכירו החוקרים את כתבי־היד של נה"מ מימי־הביניים, שומ' ותה"ש, אך לא טקסטים קדומים יותר. בשל מצב בלתי רגיל זה, נוהגים חוקרים לתאר את הנתונים בכיוון 'הפוך'. לאחר שתתפרסמה כל המגילות, ניתן יהיה לתאר, סוף־סוף, את היחסים בין הטקסטים בצורה נכונה. מכאן ואילך אין להדגיש את הקרבה בין הטקסטים הקדם־מסורתיים לנה"מ המאוחר יותר, אלא את הזהות בין נה"מ לטקסטים הקדומים יותר. כיוצא בכך אין להדגיש את הקרבה בין המקורות הקדם־שומרוניים לשומ' המאוחר יותר, אלא להפך. בצורה כזאת יהיה קל יותר להבין איך התפתח נה"מ מתוך הטקסטים הקדומים המכונים עתה קדם־מסורתיים, ואיך התפתח שומ' מתוך הטקסטים המכונים קדם־שומרוניים.

נפנה עתה לתיאור הטקסטים החדשים בהתאם לאופים הטקסטואלי ולא לפי סדר הספרים. המגוון הטקסטואלי, המאפיין את האוסף כולו, לא היה קיים לגבי כל ספר לעצמו. הסיבה לכך נעוצה לא מעט במקריות המסירה הטקסטואלית. זאת אומרת, סופרים, שהטביעו את חותמם על אופיו של טקסט (ספר) מסוים על־ידי הרחבות, קיצור, שכתוב, חידוש הכתיב או הכנסת צורות לשוניות חדשות, עשו זאת באופן

86 בעניין ואדי מורבעאת ראה *DJD II*, Oxford 1961 בעניין נחל חבר ראה את ההפניות אצל פיצמאיר (לעיל, הערה 2), עמ' 46.

בלתי עקיב לגבי ספרי מקרא אחדים בלבד. אסור להניח אפוא שהתפתחות טקסטואלית מסוימת, הידועה מספר אחד, היתה קיימת בכל הספרים.

אף כי לא ניתן היה לחזות מראש את תוכנן של מערות קומראן, לא היתה למעשה הפתעה במציאת טקסטים קדם-מסורתיים בקומראן. רק שכיחותם הרבה ראויה לציון. טקסטים רבים מקומראן, מתוכם הקדום ביותר, $4QExod^f$, שיוחס לאמצע המאה השלישית לפסה"נ (לעיל, הערה 9), זהים (כמעט) לנה"מ. קבוצה זאת כוללת את כל הטקסטים הכתובים בכתב העברי, מלבד $11QpaleoLev$ ו- $4QpaleoEx^m$, וטקסטים נוספים רבים הכתובים בכתב האשורי⁸⁷. אף כי כל הטקסטים הללו קרובים מאוד לנה"מ, אחד מהם משקף בנוסף על כך גם מה שנראה כתיקון — לא עקיב — לנה"מ: מגילת $4QJer^a$ שיוחסה על-ידי קרוס לשנים 200–175 לפסה"נ⁸⁸. בהקשר זה יש להזכיר במיוחד את הזהות בין יש"ב, הארוכה יחסית, ונה"מ; מגילה זאת יוחסה לתקופה שבין שנת 30 לפסה"נ לשנת 70 לסה"נ⁸⁹.

תה"ש תורגם במצרים מטקסט עברי בלתי ידוע, כך שהיתה זאת הפתעה נעימה למצוא בקומראן טקסטים עבריים המכילים גרסאות בודדות הידועות מתרגום זה. ברם, אף-על-פי שטקסטים רבים מסכימים פה ושם עם המקור העברי המשוער של תה"ש, רק אחד מהם קרוב אליו באופן מיוחד⁹⁰: כמו תה"ש, קצרה מגילת $4QJer^b$ בהרבה מנה"מ, והיא משקפת גם סדר אחר של פסוקים, אולי אף של פרקים⁹¹. הבדלים אלה בין נה"מ מחד ותה"ש ו- $4QJer^b$ מאידך נחשבים לעריכתיים ומשקפים, כאמור, שלבים שונים בהתפתחות הספר העברי⁹². כטקסטים אחרים, מסכימה לפעמים מגילת $5QDeut$ עם תה"ש כנגד העדים האחרים, וכן עם נה"מ

87 בנוגע לטקסטים הכתובים בכתב העברי ראה הערה 56. ראה גם, IQGen, IQEx, IQDeut^b, 1QJud, IQSam, IQIs^b, IQPs^{a,b}, IQPs⁴⁴, IQDan^{a,b}, 2QGen, 2QEx^{a,b}, 2QNum^a, 2QPs, 2QJob, 2QRuth^{a,b}, 4QExod^f, 4QDeut^{a,c,d,e,f,g,h,i,j,l,n,q*}, 4QSam^b, 4QIs^{a*}, 4QJer^{a,c*}, 4QPs^{b,c,d,q*}, 4QPs⁸⁹, 4QDan^{a,c*}, 5QLam^{a,b}, 6QKings, 6QCant, 6QDan, 8QGen, 8QPs, 11QLev, 11QEzek

88 קרוס (לעיל, הערה 9), עמ' 137. שורות 3, 5 וההסבר שם.

89 שם, עמ' 179.

90 טקסטים עבריים אחדים תוארו אף הם כ-"Septuagintal". לדעתנו אין הממצא מספיק לגבי כולם. 2QDeut^c (ראה DJD III, Oxford 1962); $4QEx^a$ (ראה F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*², New York 1961, p. 184; R.W. Klein, *Textual Criticism of the Old Testament*, Philadelphia 1974, pp. 13-15); 4QDeut^a (ראה סקיהן, שירת משה [לעיל, הערה 83]).

91 פרסום ארעי אצל יאנצן (לעיל, הערה 65).

92 ראה E. Tov, 'Some Aspects of The Textual and Literary History of the Book of Jeremiah', in: P.-M. Bogaert, *Le Livre de Jérémie*, Leuven 1981, pp. 145-167

ושומ' נגד האחרים, אך מה שמייחד את הקטע הזה הוא הימצאותם של שני תיקונים למקור העברי המשוער של תה"ש⁹³. ברם, אופיה המקוטע של המגילה אינו מאפשר לנו לקבוע, אם המגילה השלמה אכן תוקנה למקור העברי של תה"ש. כמו־כן מסכימה לא פעם מגילת 4QSam^a עם תה"ש, עם הזרם המרכזי או הנוסח הלוקיאני⁹⁴. אבל מגילה זאת גם נבדלת לא מעט ממקורות אלה והיא הולכת גם בדרכה שלה. נמצא שאין לאפיינה כקרובה לתה"ש. אופיה המדויק של מגילה זו, כמו של 4QSam^b, יוכל להיקבע רק לאחר פרסומם המלא של הטקסטים.

הפתעה נעימה אחרת של תגליות קומראן היתה קבוצה גדולה למדי של טקסטים קרובים לשומ'. הן מגילה בכתב העברי (4QpaleoEx^m*) והן טקסטים הכתובים בכתב האשורי. מקורות אלה כונו 'קדם־שומרוניים', מתוך הנחה שהנוסח הכיתתי של שומ' התבסס על טקסט לא־כיתתי, כזה שנמצא בקומראן⁹⁵. למעשה קידם קיומם של טקסטים אלה בקומראן את המחקר יותר ממצאת טקסטים קדם־מסורתיים או מגילות קרובות לתה"ש, כיוון שהנוסחים הקדם־מסורתיים היו ידועים מתוך נה"מ ואינטואיציה פילולוגית היתה עוזרת לנו לשחזר טקסטים עבריים שעמדו ביסוד תה"ש. ברם, מעולם לא היינו יכולים לשחזר טקסטים קדם־שומרוניים על־ידי הסרת גרסאות כיתתיות מתוך שומ'. שכן הטקסט הקדם־שומרוני שנשתמר באופן הטוב ביותר, 4QpaleoEx^m*, נבדל גם בפרטים אחרים משומ'. כתיבו מלא יותר וחסרות בו רבות מתכונותיו האחרות של שומ' כגון ייחודו הפוניטי, פישוטי

- 93 ראה הערתו של מיליק בתוך DJD III, Oxford 1962, pp. 169-171
- 94 ראה במיוחד F.M. Cross, Jr., 'A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint', *BASOR* 132 (1953), pp. 15-26 (קרוס, קטע חדש מקומראן); E. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, Missoula, MT: 1978; idem, 'Determining the Relationship between the Qumran Scrolls and the LXX: Some Methodological Issues', in: E. Tov (ed.), *The Hebrew and Greek Texts of Samuel, 1980 Proceedings IOSCS — Vienna*, Jerusalem 1980, pp. 45-67 (להלן — טוב, טקסט עברי ויווני של שמואל).
- 95 אין תימוכין לסברת M. Baillet, האומר, כי טקסטים קדם־שומרוניים אלה, כטקסטים אחרים של ספר שמות המסכימים לפעמים עם שומ', מהווים למעשה מקורות שומרוניים: M. Baillet, 'Le texte samaritain de l'Exode dans les manuscrits de Qumran', in: A. Caquot—M. Philonenko (eds.), *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris 1971, pp. 363-381 (הטקסטים הקדם־שומ' אינם כוללים גרסאות שומרוניות. בעניין זה יש לציין, כי 4QpaleoExod^m* לא כלל את הדיבר השומרוני העשירי, ראה P.W. Skehan, 'Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies: The Masoretic Text', *JBL* 78 (1959), pp. 22-23
- 96 צילום של טור XXXIX יחד עם תעתיק פורסם בידי P.W. Skehan, 'Exodus in the Samaritan Recension from Qumran', *JBL* 74 (1955), pp. 182-187 (הטורים I ו-II פורסמו ללא תעתיק במאמרו של סקיהן (לעיל, הערה 6). אופיה של מגילה זו תואר בפרוטרוט בידי סנדרסון (לעיל, הערה 67).

הלשוניים, רבות מן ההרמוניזציות בפרטים קטנים, כמו גם גרסאות לא-אופייניות של שומ'97. יתר על כן, מגילה זאת כוללת גם גרסאות רבות שאינן מוכרות ממקורות אחרים. אפיון זה נכון גם לגבי המקורות הקדם-שומרוניים האחרים.

הבדלים אלה בין שומ' לבין המקורות הקדם-שומרוניים אינם יכולים להשכיח את הדמיון הגדול שביניהם. ההוספות ההרמוניסטיות הגדולות כמו גם ההוספות מתוך ספר דברים בספרים שמות ובמדבר משמשות הוכחה מספקת לקביעת אופים הקדם-שומרוני של טקסטים אלה. תכונות אלה מיוצגות היטב ב-4QpaleoEx^m*, בייחוד בהוספות המתארות את ביצועם של הצווים האלוהיים למשה ולאחר הפוקדים עליהם להזהיר את פרעה לפני כל מכה. מקור קדם-שומרוני אחר, 4Q158 ('פרפרזה מקראית')⁹⁸, הוסיף, כמו שומ', בסיפור מעמד הר-סיני בשמות חלקים מהסיפור המקביל בדברים (ה, כד-לא) כמו גם את צו האלהים להקים נביא (דברים יח, יח-כב). מקור זה מכיל גם את ביצוע הפקודה בדברים ה, ל, פרט שאינו מצוי בעדי הנוסח האחרים. נתונים אלה ניכרים לעין, אף-על-פי ש-4Q158 איננו טקסט מקראי רגיל, אלא תרכובת של טקסטים מקראיים והסברים מדרשיים. 'פרפרזה מקראית' אחרת, 4Q364*, מכילה אף היא תוספות שומרוניות גדולות⁹⁹. כמו-כן מכילה מגילת 4QNum^b* את התוספות ההרמוניסטיות השומרוניות מספר דברים בבמדבר¹⁰⁰. סדר הכתובים ב-4QTest(175) מקביל עם שומ'¹⁰¹, לבסוף, 4QDeutⁿ מכיל, כמו כ"י B של תה"ש, את הטקסט של שמות כ, יא אחרי דברים ה, טו. כל המקורות הללו מהווים אפוא קבוצה הדוקה מבחינה טיפולוגית, דומה בתכונותיה הטקסטואליות, ובכל זאת שונה בפרטי התוכן, כשהאפיון העיקרי הוא התוספות ההרמוניסטיות. בה במידה שהטקסטים הללו מתייחסים אחד לשני, שומ' מתייחס אל כולם, אף-על-פי שבגלל שינויי המאחרים יותר בלשון, בכתוב ובאידאולוגיה הוא רחוק מהם קצת יותר. שינויים אלה מועטים יחסית, וכש'מקלפים' את השכבה

97 לגבי שלושת הטורים שפורסמו (ראה הערה קודמת), ובמיוחד את הכתיבים המלאים של 'אהרון' ו'ויאומר' המזכירים את הכתיב הקומראני המלא. ראה גם את הצורה 'מאדה' הקומראנית, שצוטטה בידי סנדרסון (לעיל, הערה 67), עמ' 40. ברם כתיבים אלה נדירים במגילה. הרמוניזציות בפרטים קטנים בשומ' שאינן מופיעות במגילת שמות ניכרות בקטעים שפורסמו ב"ז, כז: ל, ז, ב. פישוט לשוני בשומ' שאינו מצוי במגילה מופיע ב"ז, ד.

98 פורסם בידי י' אלגרו בתוך *DJD V*, Oxford 1968. על פרסום זה ראה ההערות המפורטות של ג' סטרגל (לעיל, הערה 35). ראה גם הדיון על טקסט זה במאמרי 'The Nature and Background of Harmonizations in Biblical Manuscripts', *JSOT* 31 (1985), pp. 3-29.

99 חלומו של יעקב אחרי בראשית ל, לו (= לא, יא-יג). טקסט זה עומד להתפרסם בידי ג' סטרגל והמחבר. מגילה 4Q364* מסכימה בפרטים אחדים עם 4Q158 כנגד נה"מ.

100 תואר בידי קרוס, קטע חדש מקומראן (לעיל, הערה 95), עמ' 186.

101 שמות כ, יח (= דברים ה, כה-כו; יח, יח-יט); במדבר כד, טו-יז; דברים לג, ח-יא; יהושע ו, כו. גם בשומ' שני הכתובים הראשונים נוספו אחרי שמות כ, יח.

השומרונית הדקה משומ', מתגלה לנגד עינינו טקסט ככל הטקסטים הקדם־שומרוניים האחרים.

ההפתעה הגדולה ביותר של תגליות קומראן היא, לדעתי, הטקסטים שאינם קרובים במיוחד לאף אחד מן המקורות שנמנו לעיל, דהיינו נה"מ, שומ' ותה"ש, אלא שומרים על מעמד עצמאי. טקסטים אלה מסכימים באופן משמעותי עם נה"מ, אך גם סוטים ממנו. דבר זה חל גם על יחסם לתה"ש ושומ'. חשוב מזה: הם כוללים גם מספר לא מבוטל של גרסאות שאינן מוכרות מאחד המקורות הנ"ל. טקסטים אלה מהווים אפוא מקורות עצמאיים, ועל כך עמדו החוקרים לאחרונה, משנוכחו לדעת כי לא ניתן לתאר עוד את מגוון הטקסטים של קומראן בהתאם לחלוקה המשולשת של עדי הנוסח שהיתה מקובלת במחקר עד שנת 1947¹⁰². בהתאם לתפישה המיושנת, שבה דוגלים עדיין רוב החוקרים, מתאימים כל הטקסטים של קומראן בצורה כלשהיא למסגרת משולשת של נה"מ, תה"ש ושומ' כתורה ובשם אחר גם בספרי נ"ך. ברם, הובהר עכשיו שטקסטים מסוימים אינם מתאימים למסגרת כזאת, מכאן שיש להתייחס אליהם כאל מקורות נוספים, מעבר לידועים קודם־לכן. מתוכם נזכיר את 4QDeut^{b,c,h,j,q}, 4QJos^a*, 4QJud^a*, 4QSam^a, 4QDan^a, 4QPs^b, 11QpaleoLev^{a,c}, 5QKings, 4QXII^{a,c,e}¹⁰³.

נוסיף כאן, בסוגריים, שבקביעת אופיים של הטקסטים, לא ניכרת חשיבות מיוחדת לכתב העברי. 4QpaleoEx^m הינו טקסט קדם־שומרוני, 11QpaleoLev מהווה טקסט עצמאי, והאחרים הם קדם־מסורתיים.

בקומראן מוצאים אנו אפוא מגוון טקסטואלי, דבר שהודגש לא פעם על־ידי טלמון (לעיל, הערה 6). מגוון זה כולל טקסטים קדם־מסורתיים, קדם־שומרוניים ועצמאיים, וטקסט אחד הקרוב למצע העברי של תה"ש. אם התיאור דלעיל נכון, הובאו כל הטקסטים הללו לקומראן מבחוץ. בתוך ריבוי טקסטואלי זה יש לקחת בחשבון גם קבוצה נוספת, דהיינו טקסטים הכתובים בשיטת הכתיב והלשון

102 ראה מאמרי 'A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls', *HUCA* 53 (1982), pp. 11-27

103 על אופיה הבלתי־תלוי של מגילת ויקרא ראה מאמרי, 'אופיה הטקסטואלי של מגילת ויקרא ממערה 11 בקומראן', שנחנן ג (תשל"ט), עמ' 238-244; K.A. Mathews, 'The Leviticus : 244-238', *CBQ* 48 (1986), pp. 171-207; Scroll (11QpaleoLev) and the Text of the Hebrew Bible', P.M. Bogaert, 'Les Trois 4QDeut⁹ ראה סקיהן, שירת משה (לעיל, הערה 83), כמו גם את réditions conservées et la forme originale de l'envoi du Cantique de Moïse (Dt 32, 43)', in: N. Lohfink (ed.), *Das Deuteronomium — Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Leuven 1985, pp. 329-340; על 4QSam^a ראה הנתונים הסטטיסטיים אצל טוב, טקסט עברי ויווני של שמואל (לעיל, הערה 95); על 4QJos^a* ראה הערה 5; הנתונים הסטטיסטיים ביחס ליתר הטקסטים הנוכחים כאן מובאים במאמרי (לעיל, הערה 102), עמ' 21-22.

'הקומראנית'. אלה מהווים קבוצה נפרדת המתייחדת בענייני כתיב ולשון ולא בתוכן.

בכל ספר מקראי יכלו להתקיים מספר בלתי מוגבל של טקסטים, כיוצא באלה שתוארו לעיל. לא מן הנמנע שבספרים מסוימים התפתח מגוון טקסטואלי גדול יותר מבאחרים, אלא שבגלל ידיעותינו המוגבלות אי-אפשר לעמוד על כך היום.

(ד) הגישה לנוסח המקרא בקומראן ובארץ-ישראל כולה בימי בית שני אנו פונים עתה לניתוח נוסח המקרא בימי בית שני מתוך תשומת לב מיוחדת להבדלים בין הטקסטים השונים. חלקו הראשון של ניתוח זה מתמקד במצב הנוסח בקומראן ומתייחס לתקופה שבין אמצע המאה השלישית לפסה"נ לשנת 68 לסה"נ. בשלב שני אנו פונים לדיון כללי במצב הנוסח בארץ-ישראל כולה.

1. קומראן — חוקרים רבים, אם לא רובם, יוצאים מתוך הנחה שכל הטקסטים מקומראן משקפים את גישתם של אנשי קומראן. במקרה כזה משקפים הטקסטים שנמצאו שם פתיחות גם בקבלת ספרים רבים, אולי כמעמד סמכותי, וגם ביחס למגוון טקסטואלי. מגילות קומראן כוללות לא רק חיבורים כיתתיים וספרי מקרא, אלא גם חיבורים חיצוניים שונים. כמו-כן נמצאו במערות מגילות על קלף כמו על פפירוס, בכתב העברי כמו בכתב האשורי ואף בתרגום (ארמית, יוונית). ברם ההוכחה החותכת ביותר למה שנראה כגישתם הפתוחה של אנשי קומראן נמצאת במגוון הטקסטואלי שתואר לעיל. חלקם של טקסטים אלה נכתב במקום וחלקם הובא במחוז. מתבטאות בהם אף גישות שונות לנוסח המקרא.

אם נצא מתוך הנחה שהמגילות משקפות את המצב בכת, שומה עלינו לחקור את מקומם של הטקסטים השונים שבחיי הכת. הפתיחות למגוון הטקסטואלי היתה יכולה להשתקף בשימוש בוזמני בכל הטקסטים בכת ללא הבחנה ביניהם. בסופו של דבר, לא היו אנשי הכת חוקרי מקרא וייתכן שהבדלי התוכן, הכתיב והגישה לנוסח המקרא לא הפריעו להם. אך ייתכן גם שאנשי הכת השתמשו בטקסטים שונים במצבים שונים. כך אפשר שבעת הקריאה הפומבית בתורה, השתמשו בסוג אחד של טקסט ובזמן לימוד קבוצתי או אינדיבידואלי — בסוג אחר. ייתכן גם (ה. ש.) שספריית הכת כללה את רכושם של אלה שהצטרפו לכת במרוצת השנים כשהמגילות הופקדו שם ללא שימוש פעיל — במקרה כזה המגוון הטקסטואלי אינו מעיד על גישה מסוימת.

דבר אחר: ייתכן שהטקסטים השונים משקפים גישות שונות לנוסח המקרא. במשך הדורות דגלו אנשי הכת בכולן, אך בכל תקופה לעצמה היה רק טקסט אחד בשימוש. את ההנחה הזאת אפשר לדחות לפחות לגבי ההבחנה בין טקסטים מקומיים ומיובאים, שכן נתונים פליאוגרפיים מלמדים כי שני סוגי טקסטים אלה נכתבו במשך כל תקופת ההתיישבות בקומראן.

כל ההרהורים הללו בדבר פתיחותם של אנשי קומראן ביחס לענייני קנון ונוסח אינם אלא השערות. בסופו של דבר אין אנו יודעים דבר על הסיבות שבהן הונחו מגילות קומראן במערות. כמו־כן אין אנו מבינים את אופנים של אוספי הטקסטים, אף לא את הסיבה שבגללה הונחו שם. חשוב מזה: אין אנו יודעים אם כל הטקסטים שנמצאו בקומראן היו בשימוש פעיל אצל אנשי הכת באחד משלבי תולדותיה. אם רוב הטקסטים היו סגורים ב'ספרייה' ובחיי יום־יום השתמשו האנשים רק בקבוצה טקסטואלית אחת, אי־אפשר לדבר על פתיחות לענייני נוסח וקנון. חופש רב ניכר ביצירת הטקסטים הכתובים לפי 'שיטת קומראן', אך מצב זה אינו זהה עם עצם קבלת מכלול הטקסטים שנמצאו במערות קומראן.

אם אין השערותנו בדבר מוצאם השונה של מגילות קומראן נכונה, אין אנו יודעים דבר על רקעם של הטקסטים. אם יש לה, בכל זאת, על מה לסמוך, אפשר להבחין לפחות בין טקסטים מקומיים למיובאים, אלא שאין הבחנה זאת מאפשרת לנו לקבוע את מעמדן בכת של המגילות המיובאות.

הרמז היחיד בדבר גישת אנשי קומראן לטקסטים מיובאים ומקומיים גלום במידת השימוש בהם בתוך חיבוריהם הס, אלא שגם עניין זה שופך אור רק על פן אחד של הבעיה. נושא זה עדיין צריך חקירה, אף כי נראה שיש קצת רמזים לכך שאנשי הכת העדיפו לצטט מן המגילות שנכתבו ב'שיטה הקומראנית'. בשלב זה מפנה אני למקבילה בין IQDeut^a לבין מהמ"ק¹⁰⁴ ולמקבילות אפשריות בין יש"א לבין 4QDibHam^a¹⁰⁵. רמז אחר עשוי להימצא בתוך היחס בין מספר המגילות המקראיות שנכתבו ב'שיטה הקומראנית' לבין המגילות המיובאות. לפי מצב הידיעות הקיים היו בקומראן יותר מגילות מיובאות מטקסטים מקומיים, אלא שנתונים אלה ארעיים בלבד¹⁰⁶.

בסיכומי של דבר, אין בידנו די נתונים על פתיחותם של אנשי קומראן בענייני נוסח או קנון, משום שאין אנו יודעים מה היה יחסם אל סוגי הטקסט השונים שנמצאו במקום.

2. ארץ־ישראל — גם אם אי־אפשר לעמוד על גישת אנשי קומראן לטקסטים שנחשפו, אפשר להסיק מתוכם, בכל זאת, מסקנה לגבי מצב הנוסח בארץ־ישראל.

104 מגילה IQDeut^a גורסת בדברים יג, ה [אלוהיכמה תלכון ואותו תעבדו]. וכך גורסת גם מהמ"ק 14, LIV. במקום זה נה"מ (=שומ') גורס 'חלכו' והוא גם מעביר את 'תעבדו' לסוף הפסוק. בניתוח המקבילות הנזכרות כאן ובהערה הבאה יש לקחת בחשבון גם את התאריך הפליאוגרפי הניתן ליצירות, שכן למקורות המקראיים ניתן תאריך קדום יותר. משום כך ייתכן שהמקבילות נוגעות למקורות שמתוכם הועתקו הטקסטים המקראיים.

105 ראה המקבילה בין מגילת יש"א בישיעהו מח, יז–יח ובין 4QDibHam^a (504) בפרטים קטנים (הובא לידיעתי בידי הגב' א' חזון).

106 ראה רשימה ארעית (לעיל, הערה 39).

על סמך ההנחה המייחסת חלק ממגילות קומראן למקומות אחרים, חייבים אנו להסיק שהמגוון הטקסטואלי מתייחס לארץ-ישראל כולה. מגוון זה לא תועד מקודם, אף-על-פי שאפשר היה לשער, מכל מקום גדולים ממדיו יותר ממה שהיה צפוי. יש להתחשב בנתונים אלה בכל הדיונים הטקסטואליים.

הפרופורציות של הטקסטים שנמצאו בקומראן עשויות להצביע על מידת שכיחותם של הטקסטים השונים בארץ-ישראל, אלא שגם כאן רב הסתום על הגלוי. האם מספרם הגדול של הטקסטים הקדם-מסורתיים מצביע על קבלה נרחבת של מסורת טקסטואלית זאת בתקופת בית שני? האתר היחיד שלגביו נראית הנחה זאת נכונה הוא מצדה. שבה כל הממצא המקראי שקדם לשנת 73 לסה"נ משקף את נה"מ. שאלה אחרת היא מה היתה כמות הטקסטים הקדם-שומרוניים ומה היתה תפוצתם הגיאוגרפית? לבסוף, האם רווחו בארץ-ישראל טקסטים נוספים, דוגמת אלה שנכתבו ב'שיטה הקומראנית'? לכל השאלות הללו אין תשובות.

שלושת המקורות שעליהם נסוב עד 1947 חקר המקרא — נה"מ, שומ' ותה"ש — מיוצגים בין מגילות קומראן, וניתוחם מאפשר לנו למקמם כעת בצורה טובה יותר במסגרת הגלובלית של התפתחות נוסח המקרא — תיאור מפורט יותר מצוי במאמר הנזכר בהערה 102. תגליות קומראן לימדונו פרטים חשובים ביחס למקורות אלה והמינוח לגביהם. למשל, עתה ידוע שנה"מ, שומ' והמקור העברי של תה"ש אינם מהווים את שלושת עמודי התווך של נוסח המקרא או נציגיהם העיקריים של שלוש רצנויות טקסטואליות 'דמיוניות' של נוסח זה, כפי שסברו עד כה. המיתוס של החלוקה המשולשת של עדי נוסח המקרא הוא עתה נחלת העבר בשל הסיבה הפשוטה שלגבי כל אחד מספרי המקרא המיוצגים בקומראן היו קיימים יותר משלושה מקורות טקסטואליים. שוב אין צורך להתאים את הטקסטים מקומראן למיטת סדרם של מסגרת דמיונית, שנוצרה בגלל המצב המקרי שבו נה"מ, שומ' ותה"ש היו הטקסטים היחידים שנשתמרו. מלבד טקסטים אלה נודעו עכשיו טקסטים בלתי תלויים שונים וכן טקסטים הכתובים ב'שיטה הקומראנית' של לשון וכתב. אפשר להתעלם אפוא מן המספר ה'מאגי' של שלושה מקורות אב-טיפוסיים. אפשר להתעלם גם מן המינוח שנשתרש במחקר לגבי המקורות הטקסטואליים: שלושת המקורות העיקריים 'כנו בדרך-כלל רצנויות, או טיפוס טקסט. ברם, נראה לנו שהמונח רצנויה, או טיפוס טקסט, צריך לכלול תכונות טיפולוגיות כלשהן — כגון נוסח ארוך, קצר, או מלא גלוסות — שכמותן אותרו אך ורק בטקסטים הקדם-שומרוניים ובשומ'¹⁰⁷, כך שנמצא בלתי מתאים. במקום זה מוטב להשתמש במונח

107 תכונות טיפולוגיות אלה כוללות הוספות הרמוניסטיות מדברים, שמות ובמדבר, הוספות אחרות בתוך סיפורים בודדים, כמו גם גרסאות 'משניות' תכופות.

בלתי מחייב לגבי עדי נוסח המקרא: טקסט. גם אם נראית הצעה זו פשוטה, יש בה משום חידוש.

תגליות קומראן הביאו אפוא שני שינויים בתפיסתנו: אחד לגבי העמדת מספר כמעט אין סופי של טקסטים הקשורים לספרי המקרא, והשני בעניין המינוח ביחס לעדי הנוסח כטקסטים. ברם, ראייה זאת אסור שתשכיח עובדות מסוימות שאי־אפשר להתכחש להן. מספר הטקסטים בימי בית שני היה רב אולי מאוד, אך ניכרות, בתוך ריבוי זה, גם קבוצות אחדות של טקסטים שנולדו מתוך גישות משותפות לסופרים שונים. קבוצה אחת מורכבת מטקסטים הכתובים ב'שיטה הקומראנית' ואחרת הם הטקסטים הקדם־שומרוניים. שתי קבוצות אלה הדוקות למדי, גם אם הטקסטים השונים נבדלים תכופות בכתיב ובתוכן. קבוצה נוספת, הדוקה ביותר, מורכבת מטקסטים קדם־מסורתיים והיא הועתקה והופצה במספר גדול מאוד. מכאן שיחד עם קיום טקסטים אינדיכדואליים רבים נוצרו גם קבוצות טקסטים בגלל סיבות חברתיות־דתיות ואחרות. כפי שהודגש במיוחד על־ידי טלמון¹⁰⁸. קבוצות אלה נוצרו משום שטקסטים מסוימים טופחו יותר מאחרים בשל מעמדם המרכזי בקבוצה זו או אחרת. הטקסטים, שהופצו אפוא במספר גדול, מעידים על השפעת מפציהם יותר מאשר על טיבם המשופר.

בגלל מעמדם המרכזי של הטקסטים הקדם־מסורתיים יש לעיין בכבוד ראש בשאלה אם טקסטים מסוימים תוקנו לפי מסורת טקסטואלית זאת. עד כה לא נמצאו טקסטים מרקע שונה שתוקנו לנה"מ. תיקונים לנה"מ, כפי שהם מוכרים מימי־הביניים בטקסטים קדם־מסורתיים, אינם מוכיחים תהליך כזה. ברוב המקרים אין הדברים אמורים אלא בתיקוני שגיאות, אף כי *4QJer^a ו־MurXII^a מכילים גם תיקוני מלים נרדפות, ועשויים להצביע על תהליך של תיקון שיטתי. טקסטים אחרים, כגון מגילות יש"א, 11QP^a, 4QSam^a כוללים תיקונים שלפעמים מקריים לנה"מ, אך בדרך־כלל מרחיקים את הכתוב. מכאן שחייבים אנו להסיק כי רובם נעשו ללא קשר עם נוסח זה¹⁰⁹.

כבר עמדנו על כך שכל הטקסטים הבאים ממקומות אחרים במדבר־יהודה נכתבו לפני שנת 73, או 135 לסה"נ, והם משקפים נוסח קדם־מסורתי. מצב זה מתואר במחקר בדרך־כלל כניצחוננו של נה"מ (לפעמים: הרצנויה או טיפוס הטקסט של נה"מ) על הרצנויות האחרות. אף־על־פי־כן יש להתייחס בזהירות לתיאור כזה: מה שנראה כהתגברות נה"מ עשוי להיות תוצאה של מצב היסטורי, כפי שהודגש על־ידי אלברקטסון¹¹⁰: אחרי חורבן בית שני חדלו רוב הקבוצות הדתיות שטיפחו את

108 ראה טלמון (לעיל, הערה 6), עמ' 198.

109 בהקשר זה יש להזכיר גם את התיקונים ב־5QDeut לקראת טקסט עברי המשתקף כה"ש. A. Albrektson, 'Reflections on the Emergence of a Standard Text of the Hebrew Bible', 110 SVT 29 (1978), pp. 49-65

הטקסטים השונים להתקיים. הקבוצה היחידה בעלת השפעה שהיתה קיימת אז היא זו של הפרושים, כך שהטקסטים היחידים הצפויים אחרי 70 לסה"נ הם קדם-מסורתיים.

מעבר למגוון הטקסטואלי המשתקף בתגליות מדבר־יהודה ניכרות בהן שתי גישות עיקריות לנוסח המקרא. גישה חופשית משתקפת בטקסטים שיצאו מידי אסכולת הסופרים ה'קומראנית' בענייני כתיב, לשון ושינויים בעקבות ההקשר. טקסטים אלה נכתבו תכופות בשגיאות רבות ובכתב רשלני. עם זאת, גישה זאת לא אפשרה, עד כמה שניתן לראות, הכנסת גירסאות כיתתיות¹¹¹. גישה חופשית מסוג אחר ניכרת גם בטקסטים הקדם-שומרוניים שהחדירו שינויי עריכה מקיפים. מאידך ניכרת גישה שמרנית לנוסח המקרא בתוך הטקסטים הקדם-מסורתיים, במגילה (במגילות) הקרובה(ות) למקור העברי של תה"ש, ^b4QJer (ועוד?) ובטקסטים שאופיינו כעצמאיים. טקסטים אלה לא שינו את כתיבם החסר יחסית, ואין בהם גרסאות משניות שנמצאות בטקסטים אחרים. יחד עם זאת, טועים גם מעתיקי טקסטים מדויקים, והם מתקנים ומוסיפים פה ושם מלים, אף כי במידה פחותה מאחרים. ראוי לציין, כי עצם ההבדלים שבין הטקסטים אינו נוגע לאפיונם כשמרניים, משום שהמושג 'טקסט מוסכם על הכל' עדיין לא זכה להסכמה כללית.

111 בהקשר זה אפשר להתעלם ממעט הגרסאות הכיתתיות במובאות המקראיות בפ"ח, שהרי אפשר עצמו כיתחי.

חקר תולדות-ההלכה ומגילות מדבר-יהודה*

הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת 'מקצת מעשי התורה'

יעקב זוסמן

לרגל ציון מלאות ארבעים שנה לגילויין של מגילות מדבר-יהודה, נתבקשתי להרצות בפניכם על משמעותה של תגלית חשובה זו — שהשפיעה על כל תחומי חקר יהדות הבית השני — מבחינתה של תולדות-ההלכה.

לאמתו של דבר, חקר ההלכה שבכתבי כת מדבר-יהודה קדם לגילויין של המגילות במקורן בכארבעים שנה; ראשיתו של מחקר זה לפני כשמונים שנה, עם גילויין ופרסומם של דפים בלים אחדים מחיבור כיתתי קדמון בגניזה הקהירית. ש"ז שכטר, מפרסם הגניזה וחוקרה הדגול, מצא תשעה דפים (משני טפסים — 1+8) מחיבור בלתי-ידוע עד אז, והוא עמד מיד על טיבם כהכנה ובאינטואיציה בלתי-רגילים. הוא זיהה אותם כשרידי חיבור כיתתי מימי הבית-השני ופרסם אותם בשם 'שרידים מחיבור צדוקי' — חיבור, שלימים נודע בשם 'ברית-דמשק', אשר חלקו השני מוקדש כולו לענייני הלכה, ואלה נדונו על-ידי שכטר, וסמוך לאחר-מכן בספרות המחקר, בהרחבה.

מבחינה זו נמצא מחקר המגילות במצב פרדוקסלי למדי: בעוד שחקר ההלכה של הכת קדם בכארבעים שנה את גילויין של המגילות עצמן — הרי דווקא בארבעים השנים האחרונות, מאז התגלית המרעיש של כתבי הכת במקורם ובהיקף גדול, התחום המוזנח ביותר במחקר המגילות הוא תחום ההלכה.

כדי להבין מצב זה, עלינו לסקור בקצרה את תולדות המחקר של ההלכה הקדומה ועלינו לחזור עוד כשמונים שנה אחורה — עד למחצית הראשונה של המאה הי"ט.

* הדברים נמסרים כאן בניסוחם המקורי כהרצאה בכנס במלאות ארבעים שנה לגילויין של המגילות הגנוזות. נוספו כאן הערות מעטות בלבד לציון מראי מקומות. במקביל התפרסמה ההרצאה בתרביץ נט (תש"ץ), עמ' 11–76 עם הערות נרחבות יותר לבירורן ולביסוסן של כמה נקודות מרכזיות שנידונו בהרצאה זו. אני מבקש להודות לפרופ' ש. יפת, יוזמת הכנס ששדלה ושכנעה אותי לסכם בכנס זה את דעתי על תולדות ההלכה ומגילות מדבר-יהודה.

S. Schechter, *Fragments of a Zadokite Work, Documents of Jewish Sectaries I*, Cambridge 1910 (להלן — שכטר, מב"ד).

[א]

אחת מן המטרות הגדולות שהציבה לעצמה 'חכמת־ישראל' בראשית דרכה, היתה חקר תולדות ההלכה והתפתחותה: הניסיון לרדת לעומקם של תהליכי התהוותה והתפתחותה של ההלכה ולגשר על־פני התהום הגדולה בתולדות ישראל שכן מקרא למשנה; שהרי כולנו עומדים משתאים בפני המחזה המופלא של שיטה הלכתית מפותחת, המקיפה את כל שטחי החיים ומגובשת עד לפרטי־פרטיה, הניצבת בפנינו במלוא קומתה בספרות ההלכה הקלסית של התנאים — כיצד היא צמחה? מה היו שלבי התפתחותה? מה עבר עליה מן המקרא ועד לגיבושה הסופי בספרות התנאים? את החלל הגדול הזה, המקיף את רובם של ימי הבית השני, ביקשו למלא גדולי ראשונה של 'חכמת־ישראל' — הן אלה שבאו מן המקרא וצעדו קדימה, כגון גיגר, הן אלה שפנו מספרות חז"ל אחורה, כגון פראנקל ואחרים. משנות הארבעים ועד לשנות השישים של המאה הקודמת נעשו כמה צעדים נועזים בכיוון זה — צעדים שנחשבו בזמנם לאבני־פינה להבנתה של היהדות הפרושית־הרבנית — וכדבריו של גיגר כאחד ממחקריו האחרונים בתחום זה: 'והנה הדרוש [=המחקר] הזה על דבר ההלכה הקדומה עמוק הוא מאוד ונכבד הוא מאוד, לא יערכו אליו כל הדרשות בענין קורות דת ישראל וחכמיו².

הבעיות שעמדו בפני מחקר זה היו מרובות, ומעל לכול — בעיית המקורות; שהרי מה שעמד לרשותם היו מצד אחד, מקורות עקיפים — הספרים החיצוניים, פילון, יוספוס, האונוגליונים, התרגומים הקדומים ועוד — כולם מקורות שאין ההלכה עיקר ענינם, ומוצאם ועמדתם אינם ברורים לנו. ומאידך, מקורות מאוחרים יחסית, דהיינו: ספרות חז"ל — שמסורותיהם וידיעותיהם ההיסטוריות אינן בדוקות ועמדתם חד־צדדית. במחקרים אלה הועלו רעיונות מעניינים, נאמרו דברים חריפים והשערות נועזות, אבל החוקרים גם הפליגו בדמיונות רחוקים שלא היו נקיים מפניות אקטואליות; ואף הצהרות מפורשות בכיוון זה לא חסרו: גיגר, הלוחם הגדול בהלכה בת־זמנו, גייס בחריפותו ובלמדנותו את חקר תולדות ההלכה הקדומה למגמותיו הפוליטיות.

ואכן, שניים אלה — חוסר מקורות אותנטיים, שכתחליף להם שימשו השערות מבריקות בלתי־מבוססות, ומאידך, גישות רדיקליות קיצוניות שגלוו לחקירות אלה — גרמו לרתיעה ולנסיגה בשני המחנות, ועבודותיהם של חלוצים אלה לא זכו לממשיכים ראויים לשמם למרות הישגיהם המרשימים. על־כל־פנים, פראנקל ותלמידיו פנו יותר ויותר לכיווני מחקר רגישים פחות ומבוססים יותר, לתחומי

2 א' גיגר, 'ההלכה הקדומה', אוצר נחמד ג (תר"כ), עמ' 127.

הפילולוגיה ההיסטורית של ספרות חז"ל. לא עוד ההיסטוריה של ההלכה, אלא חשיפתן של השכבות הקדומות של ספרות ההלכה. לא עוד ההלכה הקדומה, אלא המשנה הקדומה: שרידיהן של משניות קדומות בתוך משנתם של תנאים אחרונים — מטרת אולי צנועות יותר, אבל גם מוצקות בהרבה. מגמה זו היא השלטת כמעט עד לדורות האחרונים, וכניסוחו של פרופ' אפשטיין ז"ל בפתיחתו ל'ביקורת מקורות' המשנה שלו: 'כאן אנו עומדים על קרקע סמוך ובטוח'³. כאן, כלומר: בחקר המקורות הספרותיים של המשנה עצמה, ובהכרזתו בראש מבוא הכללי לספרות התנאים: 'מבוא זה עוסק בספר (!) המשנה ובתולדות מקורותיו'⁴. ובחפשו אחרי שרידי מסורות וידיעות על קיומן של קבצי הלכות קדומות, קודם לחורבן הבית, הוא נאלץ להסתמך, בין היתר, על מסורות שבפיהם של אבות־הכנסייה בני המאה הרביעית (אפיפניוס והירונימוס), המזכירים דוֹטִירוֹזִיס של בני חשמונאי ושל הלל ושמאי; שהרי עוד לפני דור אחד מי היה אפילו חולם, ששרידיהם של חיבורי הלכה מן אותם הימים עצמם — מימיהם של חשמונאים והזוגות — יגיעו אי־פעם לידינו במקורם.

תקוות גדולות והתעניינות מחודשת בתולדות ההלכה התעוררו שוב בראשית המאה, בעקבות גילוי הנזכר של שכטר בגניזה הקהירית. שכטר זיהה בין רבבות קטע־הגניזה הבלויים דפים ספורים, כשרידי חיבור כיתתי מימי הבית השני. וכבר ב־1902 הוא רומז, אם כי בהיסוסים מרובים, שתגלית גדולה — מסוג המציאה של שרידי ספר בן־סירא במקורו העברי — נפלה שוב בחלקו⁵. הוא עסק בחקירתם ובהכנתם לדפוס של דפים בלים אלה עוד בהיותו בקמברידג', אף־על־פי שהחיבור לא הופיע אלא בשנת 1910, שנים לאחר שעבר לארצות־הברית והיה פעיל בעיקר בתחום האקדמי־ציבורי. שכטר תלה תקוות גדולות מאוד בדפים אלה, ובהגדרת עצמו — במכתב לפוזננסקי (ספטמבר 1910) — זוהי 'המציאה היותר נכבדה שהחזירה הגניזה ליושנה'⁶. ואכן, דפים אלה, שברכות הימים נודעו בשם 'ברית־דמשק', העסיקו אותו במשך שנים ארוכות.

במבואו הקצר (סך־הכול כ־20 עמודים) קיצר שכטר ביותר, אבל ממש מפליא לראות — היום, כעבור שמונים שנה — כיצד עמד כבר אז על עיקרי הדברים, כאשר לא עמדו לרשותו אלא שרידים מעטים בלבד, בהעתקה מאוחרת (המאות הי"א–ה"ב) ומשובשת, ובזמן שאיש עדיין לא העלה על דעתו שיתגלו אי־פעם

3 י"נ אפשטיין, מבואות התנאים, ירושלים–תל־אביב תשי"ז, עמ' 459.

4 אפשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 13.

5 ראה A.S. Oko-S. Schechter — *A Bibliography*, Cambridge 1938, p. 61; וכן מהדורת א' יערי, אגרות ש"ו שעכטער אל ש"א פוזננסקי, ירושלים תש"ד, עמ' 14 (להלן — אגרות).

6 אגרות (לעיל, הערה 5), עמ' 48.

19 4774 442 27 14 423 9774 1 2774 14 477
17 1234234 9774 2723 1111 2723 14 477

אממ י קדנ נמ א' נק נ

[illegible]

ਮਿਸਤਰ ਜਸਦੇਵ ਸਿੰਘ

ענין חסד וחסד

אשר יצאנו ממצרים

1905 1906 1907 1908 1909 1910 1911 1912 1913 1914 1915 1916 1917 1918 1919 1920 1921 1922 1923 1924 1925 1926 1927 1928 1929 1930 1931 1932 1933 1934 1935 1936 1937 1938 1939 1940 1941 1942 1943 1944 1945 1946 1947 1948 1949 1950 1951 1952 1953 1954 1955 1956 1957 1958 1959 1960 1961 1962 1963 1964 1965 1966 1967 1968 1969 1970 1971 1972 1973 1974 1975 1976 1977 1978 1979 1980 1981 1982 1983 1984 1985 1986 1987 1988 1989 1990 1991 1992 1993 1994 1995 1996 1997 1998 1999 2000 2001 2002 2003 2004 2005 2006 2007 2008 2009 2010 2011 2012 2013 2014 2015 2016 2017 2018 2019 2020 2021 2022 2023 2024 2025 2026 2027 2028 2029 2030 2031 2032 2033 2034 2035 2036 2037 2038 2039 2040 2041 2042 2043 2044 2045 2046 2047 2048 2049 2050 2051 2052 2053 2054 2055 2056 2057 2058 2059 2060 2061 2062 2063 2064 2065 2066 2067 2068 2069 2070 2071 2072 2073 2074 2075 2076 2077 2078 2079 2080 2081 2082 2083 2084 2085 2086 2087 2088 2089 2090 2091 2092 2093 2094 2095 2096 2097 2098 2099 2100 2101 2102 2103 2104 2105 2106 2107 2108 2109 2110 2111 2112 2113 2114 2115 2116 2117 2118 2119 2120 2121 2122 2123 2124 2125 2126 2127 2128 2129 2130 2131 2132 2133 2134 2135 2136 2137 2138 2139 2140 2141 2142 2143 2144 2145 2146 2147 2148 2149 2150 2151 2152 2153 2154 2155 2156 2157 2158 2159 2160 2161 2162 2163 2164 2165 2166 2167 2168 2169 2170 2171 2172 2173 2174 2175 2176 2177 2178 2179 2180 2181 2182 2183 2184 2185 2186 2187 2188 2189 2190 2191 2192 2193 2194 2195 2196 2197 2198 2199 2200 2201 2202 2203 2204 2205 2206 2207 2208 2209 2210 2211 2212 2213 2214 2215 2216 2217 2218 2219 2220 2221 2222 2223 2224 2225 2226 2227 2228 2229 2230 2231 2232 2233 2234 2235 2236 2237 2238 2239 2240 2241 2242 2243 2244 2245 2246 2247 2248 2249 2250 2251 2252 2253 2254 2255 2256 2257 2258 2259 2260 2261 2262 2263 2264 2265 2266 2267 2268 2269 2270 2271 2272 2273 2274 2275 2276 2277 2278 2279 2280 2281 2282 2283 2284 2285 2286 2287 2288 2289 2290 2291 2292 2293 2294 2295 2296 2297 2298 2299 2300 2301 2302 2303 2304 2305 2306 2307 2308 2309 2310 2311 2312 2313 2314 2315 2316 2317 2318 2319 2320 2321 2322 2323 2324 2325 2326 2327 2328 2329 2330 2331 2332 2333 2334 2335 2336 2337 2338 2339 2340 2341 2342 2343 2344 2345 2346 2347 2348 2349 2350 2351 2352 2353 2354 2355 2356 2357 2358 2359 2360 2361 2362 2363 2364 2365 2366 2367 2368 2369 2370 2371 2372 2373 2374 2375 2376 2377 2378 2379 2380 2381 2382 2383 2384 2385 2386 2387 2388 2389 2390 2391 2392 2393 2394 2395 2396 2397 2398 2399 2400 2401 2402 2403 2404 2405 2406 2407 2408 2409 2410 2411 2412 2413 2414 2415 2416 2417 2418 2419 2420 2421 2422 2423 2424 2425 2426 2427 2428 2429 2430 2431 2432 2433 2434 2435 2436 2437 2438 2439 2440 2441 2442 2443 2444 2445 2446 2447 2448 2449 2450 2451 2452 2453 2454 2455 2456 2457 2458 2459 2460 2461 2462 2463 2464 2465 2466 2467 2468 2469 2470 2471 2472 2473 2474 2475 2476 2477 2478 2479 2480 2481 2482 2483 2484 2485 2486 2487 2488 2489 2490 2491 2492 2493 2494 2495 2496 2497 2498 2499 2500 2501 2502 2503 2504 2505 2506 2507 2508 2509 2510 2511 2512 2513 2514 2515 2516 2517 2518 2519 2520 2521 2522 2523 2524 2525 2526 2527 2528 2529 2530 2531 2532 2533 2534 2535 2536 2537 2538 2539 2540 2541 2542 2543 2544 2545 2546 2547 2548 2549 2550 2551 2552 2553 2554 2555 2556 2557 2558 2559 2560 2561 2562 2563 2564 2565 2566 2567 2568 2569 2570 2571 2572 2573 2574 2575 2576 2577 2578 2579 2580 2581 2582 2583 2584 2585 2586 2587 2588 2589 2590 2591 2592 2593 2594 2595 2596 2597 2598 2599 2600 2601 2602 2603 2604 2605 2606 2607 2608 2609 2610 2611 2612 2613 2614 2615 2616 2617 2618 2619 2620 2621 2622 2623 2624 2625 2626 2627 2628 2629 2630 2631 2632 2633 2634 2635 2636 2637 2638 2639 2640 2641 2642 2643 2644 2645 2646 2647 2648 2649 2650 2651 2652 2653 2654 2655 2656 2657 2658 2659 2660 2661 2662 2663 2664 2665 2666 2667 2668 2669 2670 2671 2672 2673 2674 2675 2676 2677 2678 2679 2680 2681 2682 2683 2684 2685 2686 2687 2688 2689 2690 2691 2692 2693 2694 2695 2696 2697 2698 2699 2700 2701 2702 2703 2704 2705 2706 2707 2708 2709 2710 2711 2712 2713 2714 2715 2716 2717 2718 2719 2720 2721 2722 2723

12. 1911. 1912. 1913. 1914. 1915. 1916. 1917. 1918. 1919. 1920. 1921. 1922. 1923. 1924. 1925. 1926. 1927. 1928. 1929. 1930. 1931. 1932. 1933. 1934. 1935. 1936. 1937. 1938. 1939. 1940. 1941. 1942. 1943. 1944. 1945. 1946. 1947. 1948. 1949. 1950. 1951. 1952. 1953. 1954. 1955. 1956. 1957. 1958. 1959. 1960. 1961. 1962. 1963. 1964. 1965. 1966. 1967. 1968. 1969. 1970. 1971. 1972. 1973. 1974. 1975. 1976. 1977. 1978. 1979. 1980. 1981. 1982. 1983. 1984. 1985. 1986. 1987. 1988. 1989. 1990. 1991. 1992. 1993. 1994. 1995. 1996. 1997. 1998. 1999. 2000. 2001. 2002. 2003. 2004. 2005. 2006. 2007. 2008. 2009. 2010. 2011. 2012. 2013. 2014. 2015. 2016. 2017. 2018. 2019. 2020. 2021. 2022. 2023. 2024. 2025. 2026. 2027. 2028. 2029. 2030. 2031. 2032. 2033. 2034. 2035. 2036. 2037. 2038. 2039. 2040. 2041. 2042. 2043. 2044. 2045. 2046. 2047. 2048. 2049. 2050. 2051. 2052. 2053. 2054. 2055. 2056. 2057. 2058. 2059. 2060. 2061. 2062. 2063. 2064. 2065. 2066. 2067. 2068. 2069. 2070. 2071. 2072. 2073. 2074. 2075. 2076. 2077. 2078. 2079. 2080. 2081. 2082. 2083. 2084. 2085. 2086. 2087. 2088. 2089. 2090. 2091. 2092. 2093. 2094. 2095. 2096. 2097. 2098. 2099. 2100. 2101. 2102. 2103. 2104. 2105. 2106. 2107. 2108. 2109. 2110. 2111. 2112. 2113. 2114. 2115. 2116. 2117. 2118. 2119. 2120. 2121. 2122. 2123. 2124. 2125. 2126. 2127. 2128. 2129. 2130. 2131. 2132. 2133. 2134. 2135. 2136. 2137. 2138. 2139. 2140. 2141. 2142. 2143. 2144. 2145. 2146. 2147. 2148. 2149. 2150. 2151. 2152. 2153. 2154. 2155. 2156. 2157. 2158. 2159. 2160. 2161. 2162. 2163. 2164. 2165. 2166. 2167. 2168. 2169. 2170. 2171. 2172. 2173. 2174. 2175. 2176. 2177. 2178. 2179. 2180. 2181. 2182. 2183. 2184. 2185. 2186. 2187. 2188. 2189. 2190. 2191. 2192. 2193. 2194. 2195. 2196. 2197. 2198. 2199. 2200. 2201. 2202. 2203. 2204. 2205. 2206. 2207. 2208. 2209. 2210. 2211. 2212. 2213. 2214. 2215. 2216. 2217. 2218. 2219. 2220. 2221. 2222. 2223. 2224. 2225. 2226. 2227. 2228. 2229. 2230. 2231. 2232. 2233. 2234. 2235. 2236. 2237. 2238. 2239. 2240. 2241. 2242. 2243. 2244. 2245. 2246. 2247. 2248. 2249. 2250. 2251. 2252. 2253. 2254. 2255. 2256. 2257. 2258. 2259. 2260. 2261. 2262. 2263. 2264. 2265. 2266. 2267. 2268. 2269. 2270. 2271. 2272. 2273. 2274. 2275. 2276. 2277. 2278. 2279. 2280. 2281. 2282. 2283. 2284. 2285. 2286. 2287. 2288. 2289. 2290. 2291. 2292. 2293. 2294. 2295. 2296. 2297. 2298. 2299. 2300. 2301. 2302. 2303. 2304. 2305. 2306. 2307. 2308. 2309. 2310. 2311. 2312. 2313. 2314. 2315. 2316. 2317. 2318. 2319. 2320. 2321. 2322. 2323. 2324. 2325. 2326. 2327. 2328. 2329. 2330. 2331. 2332. 2333. 2334. 2335. 2336. 2337. 2338. 2339. 2340. 2341. 2342. 2343. 2344. 2345. 2346. 2347. 2348. 2349. 2350. 2351. 2352. 2353. 2354. 2355. 2356. 2357. 2358. 2359. 2360. 2361. 2362. 2363. 2364. 2365. 2366. 2367. 2368. 2369. 2370. 2371. 2372. 2373. 2374. 2375. 2376. 2377. 2378. 2379. 2380. 2381. 2382. 2383. 2384. 2385. 2386. 2387. 2388. 2389. 2390. 2391. 2392. 2393. 2394. 2395. 2396. 2397. 2398. 2399. 2400. 2401. 2402. 2403. 2404. 2405. 2406. 2407. 2408. 2409. 2410. 2411. 2412. 2413. 2414. 2415. 2416. 2417. 2418. 2419. 2420. 2421. 2422. 2423. 2424. 2425. 2426. 2427. 2428. 2429. 2430. 2431. 2432. 2433. 2434. 2435. 2436. 2437. 2438. 2439. 2440. 2441. 2442. 2443. 2444. 2445. 2446. 2447. 2448. 2449. 2450. 2451. 2452. 2453. 2454. 2455. 2456. 2457. 2458. 2459. 2460. 2461. 2462. 2463. 2464. 2465. 2466. 2467. 2468. 2469. 2470. 2471. 2472. 2473. 2474. 2475. 2476. 2477. 2478. 2479. 2480. 2481. 2482. 2483. 2484. 2485. 2486. 2487. 2488. 2489. 2490. 2491. 2492. 2493. 2494. 2495. 2496. 2497. 2498. 2499. 2500. 2501. 2502. 2503. 2504. 2505. 2506. 2507. 2508. 2509. 2510. 2511. 2512. 2513. 2514. 2515. 2516. 2517. 2518. 2519. 2520. 2521. 2522. 2523. 2524. 2525. 2526. 2527. 2528. 2529. 2530. 2531. 2532. 2533. 2534. 2535. 2536. 2537. 2538. 2539. 2540. 2541. 2542. 2543. 2544. 2545. 2546. 2547. 2548. 2549. 2550. 2551. 2552. 2553. 2554. 2555. 2556. 2557. 2558. 2559. 2560. 2561. 2562. 2563. 2564. 2565. 2566. 2567. 2568. 2569. 2570. 2571. 2572. 2573. 2574. 2575. 2576. 2577. 2578. 2579. 2580. 2581. 2582. 2583. 2584. 2585. 2586. 2587. 2588. 2589. 2590. 2591. 2592

1954-1955

THE

1574 f

卷之六



קטע ממגילת בריית דמשק ממערה 4. ה'ד' כד"י צרעת

תגליות ספרותיות מקוריות מימי הבית השני. ואכן, העזתו הגדולה של שכטר נתקלה בפקפוקים לא-מעטים. ומן הראוי לחזור תמיד לעמודים מעטים אלה, כדי להיווכח שחוקרי ימינו, המצוידיים בעשרות חיבורים מקוריים מן החוג הזה, חוזרים ודשים במחקריהם האינסופיים בדברים שכבר שכטר עמד על עיקרם — דהיינו: שלפנינו חיבור כיתתי מימי הבית השני, כת אנטי-פרושיית הקרובה מצד אחד לספר היובלים וחוגו, ומאידך — לצדוקים; וכן, ששרידי פולמוס אנטי-כיתתי המצויים בספרות חז"ל תואמים לשיטות הכת בהלכה ולהשקפות-עולמם. הוא גם העלה, ששרידי חיבורים אלה הגיעו לידיהם של ראשוני הקראים, שהלכותיהם מגלות קרבה רבה להלכות הכת.

שכטר עמד גם על חשיבותם של השרידים המעטים שבידו לחקר תולדות ההלכה בכללה, והוא כותב בהערה קצרה וברמיזה בלבד, וזה לשונו: 'ואין צורך להדגיש שהשקפות הכת, הן בהלכה והן באגדה, מעוררים במפתיע דמיונות וקרבה להשערותיו של גייגר בנוגע לצדוקים ולהלכה הקדומה'.⁷ ושוב במכתב אחר לפוזננסקי: 'והנה תמצא בח"א מספרי "הכתות" סמך לשיטת גייגר... ורמזתי על זה בהערה בקיצור נמרץ, כי בדעתי לכתוב אי"ה מחקר מיוחד בדבר ההלכה הקדומה שעדיין לא נתבררה...'. אלא שלמחקר מיוחד זה לא זכינו.⁸

פרסום חיבורו של שכטר עורר סנסציה גדולה בזמנו, וכמשך כמה שנים (1910–1916) הופיעו מחקרים מרובים שטיפלו ב-Fragments שלו מכיוונים שונים, מהם של חוקרי הלכה וספרות חז"ל, כגון גינצבורג, בכר, בלאו, ביכלר, חיות, מרמורשטיין ואחרים; ומהם של חוקרי מקרא, אפוקריפה ונצרות, כגון אד' מאיר, ר' בוסט, הוגו גרסמן, רוברט אייזלר, ג"פ מור ואחרים. אבל עם גבור מלחמת העולם הראשונה ופטירתו של שכטר הלכה ודעכה ההתעניינות בנושא, ומאז שצירף צ'רלס את ה'שרידים' למהדורתו הגדולה של 'הספרים החיצוניים', נדון החיבור בעיקר בהקשר זה.

מכאן ואילך נמנעו בדרך-כלל חוקרי ספרות ההלכה המובהקים מלדון בחיבור לגופו, והוא גם לא הביא להתעוררות המקווה לחזור לחקר ההלכה בכללה. ואכן, אין תימה בכך, לאחר שכמה מגדולי החוקרים פקפקו בעצם היותם של ה'שרידים' שרידי חיבור קדום מימי הבית, וכאשר אחרים חלקו על זיהוייו של שכטר, כגון ביכלר שראה בו חיבור קראי, וגינצבורג שזיהה אותו כחיבור פרושי דווקא (!). ומאחר שלא היה בידם אלא העתק פרגמנטרי מאוחר, שבוודאי חלו בו שיבושים, ואולי גם הוספות מאוחרות — סילקו חוקרי ההלכה את ידיהם מלעסוק בחיבור לגופו. ומכאן ואילך, במידה שעסקו בכלל בחקר תולדות ההלכה הקדומה, נזקקו

7 שכטר, מב"ד (לעיל, הערה 1), עמ' XXI הערה 35.

8 אגרות (לעיל, הערה 5), עמ' 48.

למב"ד רק בדרך-אגב, כגון אלבק במחקרו החשוב על ההלכה של ספר היובלים⁹. על-כל-פנים, תקוותיו הגדולות של שכטר בכיוון זה נכזבו עוד בימי חייו, והוא עצמו השליך את יהבו על תגליות נוספות. לאחר הביקורת שנמתחה עליו מכיוונים שונים, כותב שכטר: 'ואין ברצוני להתווכח כעת עד אשר יתבררו הדברים ביתר בירור. ובכלל אודה [שהחוקרים] ... יפלפלו בזה בדרך איפכא מסתברא... על-כל-פנים חלילה לי להתרעם על החולקים עלי, ומי יתן שנמצא עלים חדשים אשר יבררו את האמת על בוריה — וגם אם יבטלו את השערותי'¹⁰. שכטר התכוון, כמובן, לגילוי קטעים נוספים בגניזה; שהרי מי פילל שאכן יימצאו לא רק עלים בודדים חדשים, ולא רק בהעתקות מאוחרות נוספות — אלא חיבורים רבים ומגוונים, וביניהם מב"ד עצמה, בהעתקות מקוריות מימי הבית! ואכן, תגליות חדשות אלו יש בהן לברר את 'האמת על בוריה', וכמדומני שלא רק שהם אינם 'מבטלים את השערותיו' של שכטר, אלא גם מאשרים אותם בקווים כלליים.

*

ההפתעה הגדולה נפלה לפני ארבעים שנה — עם גילוי המרעיש של המגילות הגנוזות. כאן נתגלו לראשונה חיבורים אותנטיים בהעתקות מקוריות מימי הבית. ואכן, מיד בסמוך לגילוי של המגילות במדבר-יהודה נתבררו הקשרים ההדוקים שבין המגילות החדשות ובין הדפים הבודדים שמצא שכטר בגניזה. וכך מתאר פרופ' סוקניק את צעדיו הראשונים לזיהוי המגילות: 'הראיתי את המגילות החדשות לשניים מחברי באוניברסיטה'¹¹. אחד מהם היה, ככל הנראה, פרופ' אלבק המנוח, שהרי כך הוא כותב במבוא למשנה שלו: 'כשקנה פרופ' סוקניק כמה מן המגילות... שאלני אם אני רואה איזה דמיון ביניהן לבין ספרים עתיקים אחרים (כלומר: אם אין המגילות מזויפות), ומיד אמרתי לו: כן, לברית-דמשק'¹²! ואכן, כבר בפרסומו הראשון (1948, עמ' כא), ערך פרופ' סוקניק רשימה קצרה של ביטויים ומונחים מקבילים בין המגילות ובין מב"ד. הקשרים בין השניים הלכו והתבהרו יותר ויותר — קשרים שאותם סיכם עוד Rowley ב-1952 בחיבורו על מב"ד¹³. בערך באותו זמן נודע לראשונה גם על מציאתם של שרידים ראשונים ממב"ד עצמה בין מגילות ים-המלח; וכבר ב-1957 מזכיר מיליק שרידי טפסים שונים של מב"ד — קטעים מקבילים לקטעי שכטר, קטעים משלימים וקטעים חדשים לגמרי — וביניהם חומר

9 Ch. Albeck, *Das Buch der Jubiläen und die Halacha*, Berlin 1930 (להלן — אלבק).

10 אגרות (לעיל, הערה 5), עמ' 50.

11 א"ל סוקניק, המגילות הגנוזות סקירה שניה, ירושלים תש"י 1950, עמ' יד.

12 ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים-תל-אביב תשי"ט, עמ' 15 הערה 44.

13 H.H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1952, pp. 89-125

הלכתי חדש וחשוב¹⁴. לאט-לאט נודעו גם קטעי הלכה נוספים בין כתבי הכת, ביניהם ספק שרידים חרשים ממב"ד ספק שרידי חיבורים אחרים. אבל כל אלה לא הביאו עמם התעוררות חדשה לחקר ההלכה הקדומה. אמנם נכון, שמיד לאחר פרסומן של המגילות הראשונות פרסם גדול חוקרי התלמוד, פרופ' ליברמן המנוח, שני מאמרים חשובים על המגילות וספרות חז"ל בהארה הדדית, אבל צעדים ראשונים אלה ואחרים לא זכו להמשכים ראויים לשמם, ובמיוחד לא בהקשר הכולל של חקר תולדות ההלכה¹⁵.

כאותם ימים ממש (בראשית שנות החמישים) הופיעה גם מסתו של פרופ' בער, היסודות ההיסטוריים של ההלכה¹⁶, ובה הקריאה לעיון מחודש ביסודותיה ובהתפתחותה של ההלכה בימי בית שני. מאמר זה, ובעקבותיו שורת מחקרים של בער, הופיעו בסמוך לאחר התגליות המרעישות של מגילות מדבר יהודה. אמנם, הם נכתבו שלא בזיקה ישירה למגילות עצמן, אבל גם לא במנותק מהן (כשם שהם לא היו מנותקים מן המאורעות הדרמטיים של הימים ההם, וכדבריו של בער עצמו: 'עלינו להבין את דרכם של אותם החסידים הראשונים שהניחו את היסודות ליהדות התלמודית והרבנית, לנצרות ולתרבות האירופית, וסוף סוף לכל ההיסטוריה הגלותית שלנו, ואשר על יסודותיהם היינו יכולים לבנות את חיינו גם היום, אילו זכינו...')¹⁷. אלא שבער הרקיע שחקים במחקריו אלה, בהתאם לתפישתו ההיסטורית ולאמונתו העמוקה בדבר 'האחדות ההיסטורית של עם ישראל' מאז 'החסידים הראשונים' של ימי הבית ועד לימיהם של 'חסידים אשכנזי'; ואילו את הריאליה ההיסטורית וההלכתית שבמגילות הוא הפליג לזמנים אחרים ולחוגים אחרים, כידוע¹⁸. על-כל-פנים, מחקרים בעלי השראה אלה לא היה בהם משום עידוד למחקר ענייני מחודש בתולדות ההלכה, בזיקה ישירה לתעודות מדבר יהודה. אבל בעיקר היו אלה דרך פרסומו של החומר ההלכתי ודרך הטיפול בו שגרמו לרפיון-ידיים. השמועות על מציאות שונות והציפיות לתגליות נוספות גרמו לדחיית כל עיסוק רציני בהלכות הכת לגופן עד לפרסום הממצאים, אלא שאלה איחרו לבוא. חלק גדול משרידי חיבורים הלכתיים שבמגילות לא פורסם עדיין כלל, ואפילו

J.T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea* (trans. J. Strugnell), London 14 1959, p. 151

S. Lieberman, 'Light on the Cave Scrolls from Rabbinic Sources', *PAAJR* 20 (1951), pp. 15 395ff; idem, 'The Discipline in the So-Called Dead Sea Manual of Discipline', *JBL* 71 (1951), p. 199ff.

16 בער, ציון יז (תש"ח), עמ' 1 ואילך.

17 ראה ח' ביינארט, 'כתבי יצחק בער', ציון מד (תשל"ט), עמ' 333–334.

18 ראה א"א אורבך, 'ימי הבית השני ותקופת המשנה בעיני י' בער', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים כרך ו, ירושלים תש"מ, עמ' 59–82.

על ידי שבתות ובימים

ויבנו חבטורים לדגן לת

צורך באלה הזמנים ואכל ולא

גשנה אחרת טעבה ודגן אכלוס אותו

שרוס לדגן החטונות ודגן אכלוס את חדר

על גשנה השעות עד ווס חג חבטורים וחטונות

מער חטונות עד השנה השעות עד ווס מער

חטונות וחטונות מער עד השנה השעות

למען ווס חדרב שמן חדש ^{על}לפזבא וטל אשר

עטר מנו עד חמס וחדש באש אשר לוא ואכל עד

ביקורש וחטונות במ חסן חמס עד דרך שלושת

וינס טל אשר וכלו לחטא וטא ואם לוא וכלו

לש אתו ובטונותו בנס וחדש את חמס ולקחו כדגן

וור ושמן ובקר וטאן ואכלו בו חטונות ולוא

ואכלו במנו חמסו לוא נמח ביקורש חוץ

ובנו חמסו ואכל לוא ואכל במנו חמסו

החיבור ההלכתי החשוב ביותר, מב"ד, אין לנו ממנו עדיין מהדורה ביקורתית המבוססת על שרידי המגילות. מלבד שמועות מבטיחות, מחד, ומרתיעות, מאידך, לא היה ברור כלל מה נתגלה מן החומר הזה ולמה יש עוד לצפות. יוצאים-מן-הכלל הם שני החיבורים הגדולים והחשובים: סה"י ומהמ"ק. ואכן, הערכתנו למהדירים שטיפלו גם בצדדים ההלכתיים שבהם, בראש-יובראשונה פרופ' ידן המנוח, ויבדל"א פרופ' ליכט, שאף-על-פי שאין ההלכה מתחום התמחותם, עשו מאמצים גדולים ותרמו רבות להבנת ההלכה בחיבורים אלה. אלא שהלכה זו מיוחדת היא במינה, וזאת יש לקחת בחשבון בכל דיון. כוונתי, שהם מכילים בעיקר הלכה פרטיקולרית, דהיינו: מצד אחד הלכה פנימית לסדרי-החיים בתוך העדה (סה"י); ומאידך, מעין הלכה אוטופית (מהמ"ק). ברור שהם מכילים גם הרבה פרטי הלכות כלליות ותפישות-יסוד בהלכה המשקפים יפה את עולם ההלכה של הכת, אבל חיבורים אלה עצמם אינם חיבורי הלכה במובן הרגיל והרחב של המונח.

ואילו שרידיהם של חיבורי הלכה אחרים — והרי מדובר רק בשרידים — חיבורים שאין ענינם לא מקרא, לא פשר מקראי ולא עולמה הייחודי של הכת, חיבורים שאין בהם אלא הלכה בלבד — לא זכו עדיין לפרסום מלבד פירושים. הסיבות לכך מרובות: בראש-יובראשונה משום שחומר זה הגיע אלינו בדרך-כלל בצורה פרגמנטרית ביותר, שהטיפול בו, וכל-שכן השחזור והפרסום, הם פרובלמטיים ביותר; שנית, רוב החוקרים ששרידים אלה נפלו בחלקם, וחוקים היו מן העיסוק בחומר הלכתי. אבל גם מעבר לסיבות אובייקטיביות אלו, כמדומני שחומר זה גרם לחוקרים מבוכת-מה, ואולי אף אכזבה; שכן, בראשית הדרך גדולה היתה התקווה לגלות בכתבי הכת את ראשוני מבש"ה של דת ספיריטואלית מתחדשת אנטי נומיסטית, השמה את הדגש על חזון ורוח ולא על קיומן של מצוות מעשיות. והנה לאט-לאט מתברר יותר ויותר, שהמדובר בכת המקפידה על שמירת מצוות התורה, קלה כחמורה, ולוחמת בקנאות להשלטת ההלכה לפרטיה, וכהבנתה דווקא. אם בודקים את הטענות הקונקרטיות של בני הכת נגד מתנגדיהם, מתברר שהטענות הן על ש'הפירו חוק' (מב"ד א, 20) ועל 'אשר לא שמרו מצות אל' (שם ב, 18), 'בעשותם את רצונם ולא שמרו מצות עשיהם' (שם, 20-21). וקיום מצוות משמעו, לדידם, קיום מצוות כהבנתה של הכת, וכהוראתו של 'מורה-הצדק' — רק הם מקיימים את המצוות 'כפירושה' ו'כמצוות באי הכרית החדשה...' (שם ו, 18-19). ואילו האחרים הסיעו 'גבול אשר גבלו ראשונים' (שם א, 16). זו תמצית המחלוקת בין 'כל אשר פרצו את גבול התורה' (שם כ, 25) ובין 'כל המחזיקים במשפטים האלה לצאת ולבא על פי התורה וישמעו לקול מורה' (שם כ, 27) ודורשים מחבריהם 'לעשות כפרוש התורה' 'כמצוות באי הכרית החדשה' (שם ו, 14, 19) ו'להיות איש מקנא לחוק' (סה"י ט, 23).

ואכן, לא מקרה הוא שהמגילות ההלכתיות, מגילת-הסרכים, מב"ד והמגילה

החדשה — שעליה ארחיב את הדיבור בהמשך דברי — הן הנפוצות ביותר בין כתבי הכת שנתגלו, ונמצאו מהן שרידים של טפסים מרובים מאוד. ממה שנתפרסם ונרמז עד היום מתברר, שממב"ד נמצאו שרידים של כתריסר טפסים שונים, וביניהם קטעי הלכה חדשים לא־מעטים. מתברר גם, שכל מבנה החיבור — ובמיוחד חלקו השני, דהיינו: ההלכות — טעון רביזיה וסידור מחדש. על־כל־פנים, אין זה מפליא כלל, שלאור מצב זה נמנעו חוקרים מלחזור ולדון בפרטי הלכות־הכת עד לפרסום החומר כולו.

בכל אלה, וכן בחומר ההלכתי הנוסף, שטרם פורסם — והיתה לי ההודמנות להציץ בו: חומר פרגמנטרי ביותר, שספק אם יהיה אפשר להציל ממנו דבר של ממש — הרושם המרשים ביותר העולה מהם הוא הקרבה הגדולה לעולם ההלכה של חז"ל — קרבה בלשון, במינוח, בפרטי הלכות ובכל עולם מושגיהם. על מונחים אחדים העיר עוד שכטר בזמנו¹⁹, ובעקבותיו באו אחרים; אבל כבר כתב הגר"ש ליברמן על מב"ד: 'תעודה זו משופעת במלים ובביטויים עבריים צחים, המזדמנים בספרות התלמודית, במספר רב יותר משסברו כל מהדיריה²⁰'. קרבה זו הולכת וגוברת בחומר החדש ההולך ומתגלה, והיא בולטת במיוחד במגילה החדשה (מגילת 'מקצת מעשי תורה', להלן: 'ממ"ת') — שעליה ארחיב את הדיבור להלן — שמצויים בה מושגים, מונחים ולשונות הקרובים באופן מפתיע, ולעתים מדהים, לעולמם של התנאים. מגילת ממ"ת נמסרה בזמנו לטיפולם המסור של פרופ' ג' סטרגנל וא' קימרן, והם שביקשוני לפני שנים אחדות לעיין בהלכות המרוכזות שבה; תוך כדי כך נתתי את דעתי על הלכות הכת בכללן ועל מקומן של הלכות אלו במסגרת עולמם של חז"ל.

[ב]

קודם לכול אציג בפניכם את המגילה עצמה:

זוהי מגילה שאינה גדולה במיוחד — יש לשער שהיו בה במקורה לפחות כ־150 שורות, מהן שוחזרו פחות או יותר כ־130 שורות (לשם השוואה: מהמ"ק הכילה למעלה מאלף שורות). המגילה הגיעה אלינו בצורה פרגמנטרית ביותר, והיא שוחזרה מקטעי־קטעים ומפירוורים מרובים, השייכים לשישה טפסים שונים של החיבור, מהם על קלף ומהם על פפירוס. על שחזורה של המגילה עמל פרופ' סטרגנל מהרווארד במשך שנים ארוכות במיומנות בלתי־רגילה, ולימים הצטרף אליו ד"ר קימרן מכאר־שבע. תוצאות השחזור מרשימות ביותר, ומעשה־המרכבה

19 שכטר, מב"ד (לעיל, הערה 1), עמ' XI ועוד.

20 ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ־ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 104 הערה 149.

קטע מחוץ מגילת 'מקצת מעשי התורה',

[illegible]

מעורר התפעלות ממש. יש להניח שעיקרו של החיבור מצוי כעת בידנינו. חסרה כל ההתחלה, וגם בהמשך מרובות מאוד הלקונוט; אבל החיבור עצמו, מטרתו, משמעותו ושרידי רוב סעיפיו ברורים למדי. אין ספק שבכל דיון עתידי בהלכות הכת, בזהותה של הכת ובתולדות ההלכה בכללה תעמוד מגילה זו במרכז הדיון. אזכורים מעטים של החיבור הופיעו כבר פה-ושם בספרות המחקר, אבל אין ספק שבהופעתה השלמה, המשוחררת והמפורשת תהיה הפתעה גדולה — והדיון בה יתחיל רק אז. כאשר פנו אלי פרופ' סטרגנל וקימרון לפני שנים אחדות (בשנת 1982) לייעץ להם בענייני ההלכה שבמגילה זו, נדהמתי מן הקרבה והדמיון לספרות חז"ל — ועלי להודות שבתחילה עלו בלבי ספקות שמא אין זה אלא חיבור שהוא מאוחר לספרות ההלכה של התנאים — אבל עד-מהרה התברר לי גם טיבה של קרבה זו. אין שום ספק שלפנינו תעודה חשובה ביותר המייצגת נאמנה את עולמה של כת מדבר-יהודה. מאז חלפו השנים ועדיין לא זכינו להופעתה של מגילה חשובה זו. בינתיים נפוצו ידיעות חלקיות וגם תיאוריות בלתי-מבוססות — בשמי ושלם בשמי — וברצוני להעמיד דברים על דיוקם ועל חזקתם, כפי שאני מבין אותם.

זהו חיבור פולמוסי בנושאי הלכה. המחבר פונה אל מתנגדיו ומנסה לשכנעם לקבל את עמדותיו בפרטי הלכות. הוא כתוב כאיגרת, כפנייה אישית — כנראה, מאחד ממנהיגי הכת אל אחד ממנהיגי הציבור שכנגד (או שאינו שייך באופן ברור לאחד המחנות) — והוא מנוסח בלשון מתונה יחסית. פתיחת החיבור חסרה — כרגיל, העיקר חסר מן הספר: מי פונה אל מי? מדוע? ובאיזו הזדמנות? אבל מן הסיום ברור שהמחבר מקווה עוד לשכנע, והוא פונה אל הנמען 'לטוב לך ולעמך'. ושוב 'ונחשבה לך לצדקה בעשותך הישר והטוב לפניו' — לטוב לך ולישראל' (C, 27-32), ומשום ש'אנחנו מכירים שבאו מקצת הברכות והקללות שכתוב בספר מושה וזה הוא אחרית הימים שישוּבו בישראל' (C, 20-21), ועל-כן 'כתבנו אליך... שחשבנו לטוב לך ולעמך שראינו עמך ערמה ומדע תורה הבן בכל אלה ובקש מלפנו שיתקן את עצתך והרחיק ממך מחשבת רעה ועצת בליעל בשל שתשמח באחרית העת' (C, 26-30).

ממה שנשתמר נראה, שהחיבור כלל במקורו פתיחה ופנייה אישית (שמהם לא נשתמר כלום); לאחריהם, לוח-שנה המפרט את כל שבתות ומועדי-השנה כסדרן (שממנו שרדו חלקים ממחציתו העליונה); בעקבותיו סעיפי הלכות, כעשרים במניין, שבהן נחלקו הכת ומתנגדיה; ולבסוף, דברי סיכום וברכה (שקטעים מהם ציטטתי לעיל).

בראש סעיפי ההלכות, לאחר הלוח, באה פתיחה בלשון זו: 'אלה מקצת דברינו בתורת אל שהם מקצת דברי המעשים שא אנחנו חושבים וכו' (B, 1-2) — ובסוף החיבור, בקטעים שקראתי קודם-לכן, בסגנון דומה: 'אף אנחנו כתבנו לך מקצת מעשי התורה שחשבנו לטוב לך ולעמך' (C, 26-27); 'מקצת דברי המעשים'

ו'מקצת מעשי התורה' — כלומר: מפורטים כאן באגרת מקצת ההלכות שבפרטיהן נחלקו הכת ומתנגדיה. ואפשר שכבר כאן 'מעשה' במשמעות 'מעשה המצווה', 'ההלכה' — מונח המזכיר לנו את המטבע הארצישראלי המאוחר יותר 'מעשה', 'ספר המעשים', שמשמעו פסק־הלכה, ספר הפסקים; וכבר הראה ליברמן בשעתו, שמשמעות המונח 'מעשה' בארץ־ישראל: פסק־הלכה, ו'הלכה' בכלל²¹. על־כל־פנים, המהדירים החליטו לכנות את המגילה בשם 'מקצת מעשי התורה'.

מגילה חדשה זו (מגילת ממ"ת), שכל עיקרה הלכה — סעיף אחר סעיף של פרטי הלכות — מיוחדת במינה והיא שונה מכל שאר חיבורי ההלכות של הכת שנתגלו עד כה בכמה תחומים, ואקדים ואציין במיוחד שלושה תחומים אלה:

(א) פולמוס הלכתי. דהיינו: סעיפי הלכה מפורטים שבהן נבדלת הכת ממתנגדיה וחולקת עליהם. בהלכה המצויה בשאר כתבי הכת (וכן בספרים החיצוניים ועוד) אינך יודע בדרך־כלל האם מדובר בהלכה ייחודית של הכת או בהלכה המקובלת על דעת הכול; ובמידה שהיא סוטה מן ההלכה המצויה בספרות חז"ל, אינך יודע האם שלב בשלבי התפתחות ההלכה לפניך — מה שגייגר כינה 'הלכה עתיקה' — או שזו הלכה כיתתית, דהיינו: לא שלב שונה אלא תפיסה שונה. ואילו במגילה שלנו מוצגת במפורש המחלוקת, העמדות של שני המחנות החולקים זה על זה.

(ב) תחומי ההלכה. אין זו הלכה לסדר־החיים של היחד והלכה ייחודית לחברי הכת כבמגילת סה"י או הלכה אוטופית ופרשנית כללית ומקיפה של חוקי התורה כבמהמ"ק, אלא הלכה הנוגעת לכלל ישראל, הלכה למעשה שבה נחלקו הכיתות, מחלוקות מסביב לנקודות מעשיות בפרטי הלכות בתחומי החיים הציבוריים: הלוח והמועדות, טומאה וטהרה, מקדש וקודשיו, כהונה ומתנות־כהונה.

(ג) הקרבה לעולם ההלכה של חז"ל. בגלל אופן הכללי של ההלכות והפולמוס עם הלכות מתנגדיהם, מרובות מאוד נקודות הקרבה והמחלוקת עם משנתם של התנאים. קרבה זו באה לידי ביטוי בניסוח — סעיף אחר סעיף, פרטי הלכות בזו אחר זו, בדומה למשנה; בטרמינולוגיה — מינוח הלכתי מפותח שהכרנו עד כה רק ממשנתם של חז"ל, מצוי כבר כאן כשהוא מגובש ומנוסח במטבעות קבועים; ומעל לכול בתוכן — פרטי הלכות ופולמוס המצויים בספרות חז"ל כמחלוקות עם כיתות פורשות נמצאים כאן מנוסחים על פרטיהם, אבל מן הצד שכנגד.

במגילה כעשרים סעיפי הלכות — מהם קצרים ומהם ארוכים יותר. הפולמוס ברור מן הפתיחה של רשימת ההלכות וכן מן הסיום, ולעתים גם מניסוח הסעיף עצמו שבו מודגשות הדעות המנוגדות של הצדדים, כגון 'ועל ... אנחנו אומרים...'; 'ועל ... אנחנו חושבים...'; 'ואתם יודעים ש...'; ולעתים גם בתוספת נימוקים: 'כי...'; 'כשל ש...'; 'בגלל ש...'; או 'כתוב'; 'והדבר כתוב'. אלא שלא תמיד ברורות

21 ש' ליברמן, 'ספר המעשים' — ספר הפסקים, תרביץ ב (תרצ"א), עמ' 377.

עמדותיהם של שני הצדדים, משום שהדבר אינו מפורש במגילה, ובעיקר משום שהטקסט פגום ולקוי ביותר. לעתים ניתן רק לשער או לנחש את השלמת החסר מתוך השוואה עם שאר סעיפי המגילה או עם חיבורי הכת האחרים (מב"ד, מגילת הסרכים ומהמ"ק) ובמיוחד בהשוואה לספרות חז"ל. אבל תמיד יש לזכור, שהדברים מבוססים על טקסט מאוד פרגמנטרי, שהשלמותיו מבוססות לעתים על השערות בלבד.

סדרי ההלכות וסמיכותן זו ליד זו לא תמיד ברורים. על-כל-פנים, רובן שייכות לתחומי טהרה, מקדש וכהונה, וכנראה שגם איסורי חיתון ועריות באים כאן רק בהקשר לכהונה ולמקדש.

כאמור, הניסוחים והמונחים קרובים מאוד לעולמם של חז"ל, ואזכיר כאן רק כמה מהם: 'פרת-חטאת', 'הערב שמש', 'מוצקות' 'ניצוק', 'ידות כלים', 'טהרת הקודש', 'תערובת' (במובן שונה מן השגור בספרות חז"ל), 'ארץ ישראל' (במובן ההלכתי), 'ראוי' ועוד.

המכנה המשותף לכל סעיפי ההלכות: הכול לחומרא! הכותב מטיף ומתריע על כך, שהצד שכנגד מתיר ומטהר במקום שיש להחמיר ולטמא, ולפעמים אף מוסיף דברי הטפה ואזהרה: '[כי לבני] הכוהנים ראוי להזהר בדבר הזה בשל שלוא יהיו מסיאים את העם עון' (B, 12–13, וכן B, 26–27); 'כי לכול בני ישראל ראוי להזהר... ולהיות יראים מן המקדש'. על-כל-פנים, החומרה בולטת ביותר, וכללו של דבר: הם משווים את מידותיהם תמיד לחומרא: מה שאסור, אסור בכל מקרה; ומה שטמא, טמא לחלוטין. על אופי זה של ההלכה הכיתתית עמדו כבר גייגר²² ואחרים, ולאחרונה עמד על כך בהדגשה ליברמן, במאמרו הראשון על המגילות והכיתות²³.

*

ובכן שני הצדדים המתפלמסים והחולקים זה על זה בממ"מ מי הם? אילו מחנות הם מייצגים? מה טיב הלכותיהם? ומה היחס בין הלכות אלו להלכות חז"ל, דהיינו: ההלכה הפרושית-רבנית?

ההלכה המקובלת על הדובר — במידה שיש לנו חומר להשוואה — זהה בדרך-כלל עם ההלכה שבשאר כתבי כת מדבר-יהודה, וכך גם המונחים ומטבעות-הלשון; לפנינו קורפוס ספרותי והלכתי אחד. וכעת ברור שהלכה זו נוגדת את ההלכה המקובלת בספרות חז"ל. עובדה זו, שכבר הרגישו בה חוקרים פה-ושם, עולה כעת בכירור מן המגילה שלנו. בכל הסעיפים שבהם עמדת הכת ברורה, ההלכה שהם חולקים עליה ולוחמים בה, הלכה פרושית היא. יתר על כן: במקרים שחז"ל

22 כגון א' גייגר, המקרא ותרגומיו, ירושלים תש"ט, עמ' 88 ועוד (להלן — גייגר).

23 ליברמן (לעיל, הערה 15) מדבר על 'Ultra-Pious Extremists'.

מעמידים במפורש את דעתם לעומת דעה כיתתית חולקת, ההלכה הכיתתית מתאימה להלכותיו של בעל־האיגרת, והוא לוחם נגד ההלכה המקובלת על חז"ל! אציין כאן כמה מן הדוגמאות הבולטות המפורשות בספרות חז"ל — והרי מספרן בסך־הכול אינו גדול — ואפתח במפורסמת שבהן, משנה פרה ג, ז: 'ומטמאים היו את הכהן השורף את הפרה מפני הצדוקים שלא יהו אומרים במערכי שמש היתה נעשית'. ואין זו הלכה מופשטת בלבד. חז"ל מסרו גם על התנגשויות בין חכמי הפרושים לכוהנים הגדולים שנהגו לחומרא במעורבי־שמש: מסופר על כוהן גדול, שרבן יוחנן בן זכאי הכריחו להיטמא ולטבול, וכן על ישמעאל בן פיאבי שעשה במעורבי־שמש וחזר ועשה בטבול־יום²⁴.

והנה, בחיבור שלנו מפורש (B, 13–17): 'ואף על טהרת פרת החטאת השוחט אותה והסורף אותה והאוסף את אפרה והמזה את מי החטאת לכל אלה להעריבות השמש להיות טהורים בשל שא יהיה הטהר מזה על הטמא כי לבני אהרן ראוי להיות...[מקוטע]'. ובכן, הלכה המיוחסת במפורש על־ידי חז"ל לצדוקים! ודוגמא נוספת, במשנה המפורסמת, ידים פרק ד, נמנו כמה ממחלוקות הצדוקים והפרושים והן מנוסחות בדומה לניסוחים שבמגילה שלנו: 'אומרים צדוקים קובלין אנו עליכם פרושים שאתם אומרים...'. במשנה זו שם שנינו: 'אומרים צדוקין קובלין אנו עליכם פרושים שאתם מטהרים את הנצוק'. דהיינו: את עמוד המשקה הניצוק מכלי אל כלי, ומחבר את המשקה התחתון הטמא אל המשקה העליון הטהור.

והנה בחיבור שלנו מפורש (B, 55–58): 'ואף על המוצקות אנחנו אומרים שהם שאין בהם טהרה ואף המוצקות אינם מבדילות בין הטמא לטהור כי לַחַת המוצקות והמקבל מהמה כהם לַחַת אחת'.

[ואם שמחם לב, בסעיף זה פעמיים 'אף', ואפשר שאכן לפנינו שני תת־סעיפים: 'ניצוק' מופיע במשנה (מלבד ידים הנ"ל — ומכשירין ה, ט) גם בטהרות ח, ט: 'הנצוק... אינן חבור לא לטומאה ולא לטהרה'. לטומאה — כנזכר לעיל במשנה ידים הניצוק אינו מטמא את העליון; ולטהרה — לצרף על־ידי הניצוק שתי מקוואות חסרים למקווה כשר אחד לשיעור ארבעים סאה; ואף־על־פי־כן מפורש, שאם בתחתון יש כשיעור מקווה כשר, גם העליון החסר כשר על־ידי הניצוק, כמפורש במקוואות ו, ח: 'מטהרים... העליון מן התחתון'.

והנה, בחיבור שלנו שניהם לחומרא: (א) המוצקות 'אין בהם טהרה', דהיינו: העליון אינו כשר לטהרה על־ידי חיבור לתחתון; (ב) המוצקות מחברות את הטמא לעליון. אלא שדיוק זה צריך עיון.]

24 משנה פרה ג, ז (ושם ה, ד). תוספתא פרה ג, ו–ח, והנסמן שם.

לכאן יש לצרף את המחלוקת המפורסמת ש בין צדוקים לפרושים בדבר חג השבועות 'ממחרת השבת'. מחלוקת זו עצמה אמנם אינה מוזכרת בסעיפי ההלכות שלנו, ואף בלוח עצמו קטוע חלק זה (בחוּדש השלישי — A, 15–18, טור I). אבל ממה שנשתמר בלוח להלן (בחוּדש השישי — A, 2–5, טור V): 'בעשרים ושנים בו מועד השמן' מתברר, שחג השבועות חל שבע שבתות תמימות לאחר 'ממחרת השבת הראשונה שלאחר חג המצות כולו, היינו בכ"ו בחודש הראשון', שהרי רק לפי לוח זה על כל פרטיו, יחול "מועד השמן" שבמגילה לפי שיטת הספירה המפורטת בה, ככ"ב בחודש השישי! ²⁵ ולפי זה, ובהתאם לניסוח הקבוע החוזר בלוח שלנו, יש להשלים בו (בחוּדש השלישי): '...בארבעה עשר בו שבת בחמשה עשר בו חג השבועות'. כמו בספר היובלים, וכפי שיוצא משאר כתבי הכת. 'ממחרת השבת' — מכוון לשבת בראשית שלאחר חג הפסח ולא שבת שבתוך החג. על כל פנים גם כאן דעת המגילה כדעתם של בייתוסין (צדוקים?).

ואפשר שמחלוקת נוספת בין פרושים לצדוקים, הנרמזת במקורות חז"ל, מפורשת בחיבור שלנו: בסדרת הוויכוחים ש בין הצדוקים לרבן יוחנן בן זכאי שבמסכת ידים פרק ד²⁶ א, מדובר על טהרת 'עצמות חמור' (שם, ו), וזאת בהתאם לשיטתם העקבית של חז"ל, שהבחינו בנבלת בהמות (טהורות וטמאות) ושרצים, בין בשר לעצמות: '...שהבשר נוהג בנבלות ובשרצים מה שאין כן בעצמות' (עדיות ו, ג; וראה טהרות א, ד ועוד), וכדרשתם בתורת כוהנים: 'בנבלתם, ולא מן העצמות' ²⁶, החוזרת ומודגשת בכל מקום 'בשר ולא עצמות' ²⁷. אלא בהלכה זו, שבמשנת ידים עמדתם של הצדוקים לא ברורה, ונחלקו בה המפרשים. וכבר הציע גייגר ²⁸, ובעקבותיו אחרים, שמן הניסוח במשנה 'הם אומרים', דהיינו: הפרושים, משמע שהצדוקים אכן חולקין ומטמאים גם עצמות. וכבר ציין ידין ²⁹, ובצדק, שלפי מהמ"ק הכת אכן חולקת, שהרי מפורש שם: 'וכל הנושא מעצמותמה ומנבלתמה עור ובשר וצפורן וכבס בגדיו...'. והנה נראה, שגם בחיבור שלנו יש להשלים ולקרוא (B, 21–23): 'ואף על עורות ועצמות הבהמה הטמאה... ואף על עור נבלת הבהמה הטהורה...'. (אלא שכאן הטקסט שלנו לקוי ביותר; על-כל-פנים, כך מפורש במהמ"ק).

עמדת הכת ברורה לא רק במקרים אלה שהזכרנו, שעליהם מפורש במקורות

25 י' ידין, מגילת המקדש, א', ירושלים תשל"ז, עמ' 95 (להלן — מהמ"ק).

26 אלבק (לעיל, הערה 9), עמ' 16.

26 תורת כהנים, שמיני פ"ה ה"ב (מהדורת וייס, דף נה ע"ב); שם פ"ה הלכות ה—ו (דף נח ע"ד); ועוד.

27 שם, צו פ"ב ה"ט"ו (מהדורת וייס, דף לו ע"א).

28 א' גייגר, 'על דבר איזה מחלוקת בין הצדוקים והנלוים אליהם ובין הפרושים', החלוץ ו (תרכ"ב).

עמ' 18.

29 מהמ"ק ב', עמ' נא שורה 4.

חז"ל שנחלקו בהן צדוקים ופרושים. גם בהלכות אחרות העיון בספרות חז"ל מגלה שמדובר במגילה שלנו בהלכה כיתתית, וביניהן הלכות שכבר שיערו שהן הלכות חיצוניות וכיתתיות, כגון:

עובר ירך אמו — ידין, בפירושו למהמ"ק³⁰, פירש יפה טומאת עובר במעי אמו מטעם שאין עובר ירך אמו, אבל לא העיר שגייגר שיער כבר לפני למעלה ממאה שנה שזו מחלוקת כיתתית.³¹ והדבר חוזר ומתאשר כנראה גם מן המגילה שלנו (אלא שהטקסט גם כאן לקוי)³².

נטע רבעי — פירות שנה רביעית: קודש לה' ולכוהנים, כמו בספר היובלים, כפי שפירשו אלבק ואחרים³³, וכמפורש במגילה: 'ואף על מטעת עצי המאכל הנטע בארץ ישראל כראשית הוא לכוהנים ומעשר הבקר והצאן לכוהנים הוא' (B, 62–64). כאמור, לעתים הטקסט פרגמנטרי מאוד ואין להציל מן השרידים דבר של ממש, אבל אפשר שגם בהם המלים והאותיות המועטות מרמזות על הלכה כיתתית, כגון 'זבח הגויים' (שורות 8–9), ואולי גם איסור עמונית ומואבית (שורה 35) — בניגוד לדעתם של חז"ל 'עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית'³⁴.

בהלכות אחרות המפורשות במגילה שלנו לחומרא ולאיסור, אף-על-פי שבספרות חז"ל לא נאמר בהן דבר מפורש, מתברר כנראה שגם באלו חז"ל נהגו בהן היתר, כגון (שורה 53) 'ואין להביא למחנה הקודש כלבים שהם אוכלים מקצת עצמות המקדש' — והכוונה לכל תחומי ירושלים, וכמפורש שם (שורה 55): 'ירושלים היא מחנה הקודש'. לדעת חז"ל אין בכך איסור, שכן הם מדברים רק על איסור 'גידול תרנגולים בירושלים מפני הקדשים'³⁵, אבל בכלבים נהגו כנראה היתר, ואף מזכירים כמפורש, גם אם בלעג וכציניות, 'כלבו של כהן גדול'³⁶. אבל אפשר שיש עוד רמז לדבר בדו-שיח המוזר של ר' אליעזר השמוני שבתוספתא יבמות (פרק ג ומקבילות), שעל כל שאלותיהם הוא עונה בשאלה: 'מהו לגדל תרנגולין, מהו לגדל חזירים, מהו לגדל כלבים', ואכן ר' אליעזר אומר: 'המגדל כלבים כמגדל חזירים' (תוספתא בבא קמא ח, יז), ובמקום אחר (תוספתא בבא בתרא א, ט): 'המגדל דבורים כמגדל כלבים'; ועדיין צריך עיון.

30 מהמ"ק ב, עמ' נ שורה 10 (וראה גם, שם א, עמ' 306).

31 א' גייגר, 'ההלכה הקדומה', אוצר נחמד ג (תר"כ), עמ' 12 ואילך; הנ"ל (לעיל, הערה 22), עמ' 343, ועוד.

32 שורות 36–38 — איסור שחיטת פרה מעוברת (ראה מהמ"ק ב, עמ' נב, שורה 5) וחובת שחיטת הנלד.

33 אלבק (לעיל, הערה 9), עמ' 30–33.

34 יבמות ח, ג; ירושלמי שם, ט ע"ג.

35 בבא קמא ז, ז ומקבילות.

36 תוספתא כלים בבא קמא, הלכה א, ה.

וכן האיסור על סומים וחירשים לבוא במגע עם טהרת המקדש — איסור המופיע כנראה גם במהמ"ק³⁷. אבל אצלנו הוא מנומק, כי מי 'שלא ראה ולא שמע לוא ידע לעשות' בטהרה — גם הלכה זו נוגדת את דעתם של חז"ל, כמפורש (בתוספתא תרומות א, א) על בניו של 'יוחנן בן גודגדא (ש'היה אוכל על טהרת הקדש כל ימיו' [חגיגה ב, ז]) שהיו חרשים והיו כל טהרות שבירושלים נעשין על גבן... טהרות אין צריכות מחשבה'.

כאמור, כל הלכותיהם לחומרא — ולא אפרט יותר — וחומרא זאת שיטתית היא. הם משווים את מידותיהם לחומרא ומבקשים להחילה בכל ההיקף ועל כל הפרטים. כך, למשל:

'מתנה' — כל ירושלים, ועל-כן חלות עליה כל החומרות, ובחיבורנו הדברים מפורשים (קרוב לדעתו של ידין³⁸ בעקבות אלון): 'כי ירושלים היא מתנה הקדש'. קודש לה' — תמיד למקדש ולכוהנים, ולכן גם נטע-רבעי ובכור בהמה לכוהנים ממש, בניגוד להלכה של חז"ל.

'עובר לאו ירך אמו' — ולכן חייב בשחיטה, חל עליו איסור 'אותו ואת בנו', ועובר במעי אמו מטמא.

'טהור' — טהור ממש, ולכן טבול יום טמא עד להערכ שמשו, במעשי פרה אדומה וכן לטהרת המצורע ביום השמיני³⁹ (ולא רק מחוסר-כיפורים).

[ג]

לא אמשיך כאן בהצגת פרטי ההלכות שבמגילה, פירושן, משמעותן ובעיותיהן — אשתדל להתרכז בתמונה הכוללת ובמשתמע ממנה. אין זו רשימה מקרית של הלכות, אלא הלכות ספציפיות שבהן ובגללן ראו את עצמם חברי הכת המיוצגים בחיבור זה נבדלים ופורשים משאר כל בית ישראל. חשיבותה של התעודה היא בכך, שלפנינו תפישתם של בני הכת עצמם את ייחודם ואת המבדיל בינם לבין כל קהל ישראל. והנה, מה שמייחד אותם ומה שמעסיק אותם בפולמוס הבין-כיתתי הוא ענייני הלכה — לא אמונות ודעות, לא תיאולוגיה ולא שאלות לאומיות או מדיניות. ודאי שהיו קיימים חילוקי-דעות גם בתחומים הללו, אבל הנושא הממשי שבגללו הכותב דואג ופונה למתנגדיו 'לטוב לך ולעמך... בשל שתשמח באחרית העת' הוא ההלכה — סעיפים של פרטי הלכות, שלדעתו, מתנגדיו מקלים בהם ונוהגים בהם שלא כהלכה.

37 מהמ"ק (לעיל, הערה 29), עמ' מה, שורות 12–14.

38 שם, כרך א', עמ' 215 ואילך.

39 בניגוד למשנה נגעים יד, ג.

לכאורה, מבחינה זו אין בני הכת ('כת קומראן') שונים מן המסגרת של כלל חכמי הפרושים; והרי לא במעט הם דומים לקבוצות קיצוניות אחרות שבתוך המחנה, המחמירות בענייני הלכה, כגון אסכולת בית־שמאי. ואף־על־פי שלבסוף הוכרעה הלכה כבית־הלל, מעולם לא נדחו בית־שמאי מכלל ישראל ומעולמם של חכמים, חכמי הפרושים. ובכן, מה הופך את הקבוצה המחמירה לכת? את התשובה לכך נתנו, מצד אחד, חכמי המשנה, ומאידך — בני הכת עצמם. המשנה (יבמות א, ד) אומרת: 'אף־על־פי שאלו פוסלין ואלו מכשירין לא נמנעו בית שמאי מלשא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמאי' (כנוסח כתב־יד קאופמן, ופרמה, לו) — 'ואף על פי שאלו אוסרין ואלו מתירין לא נמנעו עושין טהרות אלו על גב אלו' (כנוסח התוספתא שם א, יא); ואילו בעל המגילה שלנו מזהיר במפורש (ועוד אזכיר זאת להלן), שהם אינם מוכנים לקבל את דעת הרוב ולוותר על חומרותיהם, ושאכן על רקע זה הם פרשו מרוב העם — כלשונו — ונמנעו 'מהתערב בדברים האלה ומלבוא ע[מ]הם' על גב אלה' (C, 8). שימו לב לניסוח ולמינוח הזהה: 'עושין טהרות על גב אלו', וכבר העיר ליברמן, בהקשר אחר (תוספתא כפשוטה, ביצה, סוף עמוד 950): 'והדיבור "גב" במובן שלנו רגיל מאוד במשנה ובברייטא'.

ובכן, מי הוא הכותב ואת מי הוא מייצג? לא אציע השערות רחוקות ולא אנסה לפתור את כל הבעיות. אפשר אולי שהכותב הוא 'מורה הצדק' בכבודו ובעצמו או מנהיג אחר של הכת. אבל חשובה מכך השאלה את מי הוא מייצג? כלומר: מה זהותה של הכת? כידוע, על שאלה זו נכתבו תל־יתלים של מחקרים. כבר בראשית הדרך, עם גילוי שרידיה של מב"ד כגניזה, הועלו כל האפשרויות: 'צדוקים' — לדעת שכטר; 'פרושים' — לדעתם של גינצברג⁴⁰ ועוד; 'איסיים' — לדעת אחרים; נוצרים או יהודים־נוצרים, קראים ועוד ועוד.

דיונים אלה חזרו ונשנו, ואף ביתר שאת מאז גילויין של המגילות הגנוזות, וכל כת ובת־כת וכל צירוף, אפשרי ובלתי־אפשרי, הוצעו כבר לזהותה של כת מדבר־יהודה. אין ספק בעיני, שמגילה זו — 'מקצת מעשי תורה' — תעמוד במרכז הדיון גם בנושא זה, ושיקולים הלכתיים הם שיכריעו. יתר על כן: כאן בתעודה זו הם מדברים במפורש על סיבת פירודם ככת, והם משתמשים בהקשר כיתתי זה — וכאן לראשונה בספרות בכלל — במונח 'פרוש'; בסוף רשימת ההלכות נאמר: 'נ'ואתם יודעים ש[פרשנו מרוב העם ונמנענונן?] מהתערב בדברים האלה ומלבוא עמהם על גב אלה' וכו' (C, 7–8). ובכן הם רואים את עצמם 'פרושים', אבל בוודאי שאין לראות בכך סיוע לדעתם של החוקרים (גינצבורג, רבין ועוד), המזהים את הכת עם הפרושים; שהרי ראינו שכל מערכת הלכותיהם אנטי־פרושית היא במובהק. אין כאן

אלא ביטוי נוסף לאידיאולוגיה הספרטיסטית של הכת, הפורשת מכלל ישראל, ויבדלו מתוך מושב [אנשי העול ללכת למדבר' (סה"י ח, 13) — מגמה שכבר עמדו עליה החוקרים על-סמך ביטויים דומים בכתבי הכת, כגון 'בדל', 'סור' וכדומה. דברים רבים נכתבו על מוצאו ושימושו של כינוי דרמטמי זה — 'פרושים': כינוי גנאי מן הצד שכנגד (פורש) או ציון של שבח מבני הכת עצמם (פרוש). ככל הנראה, הוא משמש באמת במקורות בשני המובנים, ואסתפק כאן בדוגמה אחת קרובה לענייננו: כברייאת עתיקה שכבבלי (פסחים ע, ע"ב) מסופר על חכם מימי הבית, כנראה בן דורם של שמעיה ואבטליון כדלהלן: 'תניא יהודה בן דורתי פרש הוא ודורתי בנו והלך וישב לו בדרום. אמר אם יבא אליהו ויאמר להם לישראל מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת מה הן אומרי' לו? ובכן, דמות של חולק על כלל החכמים בסדרי קורבנות, שהלך ו'פרש' מכלל ישראל וישב לו בדרום (במדבר-יהודה?). והנה, כאשר התלמוד נושא ונותן בדעתו של 'פורש' זה, מתרעם רב [אשי] (יוסף) ואומר: 'ואנן טעמא דפרושים ניקו ונדרוש? האם נדרוש דרשותיהם של 'פרושים' אלה, דהיינו: כדברי רש"י, פרוש 'מן החכמים ונכדל מהם', דמות הקרובה לפתות לכאורה הפורשות היושבות להן במדבר — וכדברי עצמם: 'פרשנו מרוב העם'; ור' יחיאל היילפרין, בעל סדר הדורות, מעיר: 'ונראה שהיה צדוקי'⁴².

ואכן, אין ספק בעיני שההכרעה בזהותה של כת מדבר-יהודה לא תוכל לבוא אלא מן התחום המוגדר והברור למדי של ההלכה. ראינו שמכחינה זו ברור למדי, שההלכה המיוצגת במגילה זו הלכה צדוקית היא במובהק, כלומר: היא מתאימה למה שמקורות חז"ל מציינים במפורש כהלכה של צדוקים. מאידך, מתגבשת ומקובלת — וככל הנראה במידה מסוימת של צדק — הדעה המזהה את הכת עם ה'איסיים'. ובכן, כיצד יתקיימו שתי קביעות אלו? מצד אחד 'צדוקים' לפי הגדרתם ההלכתית של חז"ל — ומאידך, כת המתאימה מכל שאר הבחינות למה שאנו יודעים על ה'איסיים'?

*

אלא, שדומה כי הכינויים השונים והמתחלפים לפתות השונות בספרות חז"ל והתאמתם לשימוש בהם במקורות אחרים טעונים בדיקה חוזרת. כידוע, הבעייה הבולטת אצל חז"ל היא היעדרם המוחלט של ה'איסיים'⁴³, ולעומת זה, הם מדברים על 'בייתוסין' — 'בית סין' כך בכתבי-היד הטובים במשנה, בתוספתא, ובירושלמי

41 על-פי דפוס ונציא (ר"פ[?]): וראה דק"ס פסחים, עמ' 210.

42 מהדורת ורשא תר"ל, חלק ב דף פג ע"ג.

43 ראה ביתר הרחבה הערותי בתרביץ נט (תש"ן), עמ' 11–76.

— שאינם מופיעים כלל במקורות האחרים, וזהותם מעורפלת. אבל הרי החלוקה המשולשת מקובלת על כולם, וכנראה גם על כת מדבר-יהודה עצמה בכינויים הטיפולוגיים: יהודה אפרים ומנשה⁴⁴. אבל בעוד שהמקורות החיצוניים מזכירים פרושים, צדוקים ואיסיים, חז"ל מדברים על פרושים, צדוקים וכית סין (בייתוסין). על מדוכה זו ישבו כידוע חכמים מאז נדונו לגופן הידיעות ההיסטוריות שבספרות חז"ל, החל בר' עזריה מן האדומים⁴⁵ בתקופת הרנסנס, ומאז ראשיתה של חכמת-ישראל — גייגר, פראנקל ואחרים. נוסף על בעיית הכינויים והתאמתם, עומדת גם השאלה, שהיא לא פחות חמורה, אף-על-פי שהיא לא נדונה במפורש: מה היתה עמדתם של האיסיים בענייני הלכה — קרובים לפרושים, לצדוקים או שונים משניהם? כידוע, הוצעו הצעות שונות בשאלות אלו: החל בהצעתו של בעל 'מאור עיניים' שהאיסיים זהים לבייתוסים (כית סין) בפייהם של חז"ל, המופיעים אצלם יחד עם הצדוקים; ועד לסיווגם של האיסיים עם הפרושים (חסידים, חברים, אוכלי חולין בטרהה — כך כבר פראנקל⁴⁶ ולאחרונה בער⁴⁷ ואחרים), ואילו כנגדם — הצדוקים והבייתוסין.

אבל גם תפישותינו המקובלות על מהותם של 'צדוקים ופרושים' טעונות רכיזיה, וכבר יצא לאחרונה פרופ' אורבך נגד 'השערות ושיטות שנבנו על-ידי החוקרים על אופן של שתי המפלגות'⁴⁸. ואכן, עלינו לחזור ולבחון לא רק את השערות החוקרים, אלא בעיקר את המקורות עצמם. הדימוי הרווח כביכול בספרות חז"ל ל'צדוקים' ככופרים וכפורקי-עול, בצירוף תיאורו של 'וספוס את ה'צדוקים' ככוהנים גדולים וכאריסטוקרטים, 'יצרו את הדימוי הרווח של כת אריסטוקרטית חילונית כמעט. קריקטורה קיצונית בכיוון זה צוירה בידיהם של חוקרים כיצחק אייזיק הלוי⁴⁹, והיא מצויה למדי אצל תלמודיסטים מובהקים כפרופ' אלבק המנוח, הכותב, למשל: 'חבר האצילים הללו שגודלו וחונכו על ברכי התרבות היוונית אמרו כלפי חוץ ולצורך ויכוחים שהם נגד המסורת. אבל בפנימיותם זלזלו ברוכם לא בתורה שבעל-פה בלבד, אלא גם בתורה שבכתב'⁵⁰.

(אעיר בדרך-אגב, שתמרמו לדימוי זה, ביודעין ושלא ביודעין, גם החילופים המרובים בתלמוד הבבלי — נוסח הדפוסים — בין 'מינים', 'משומדים' וכופרים

44 ראה ד' פלוסר, 'פרושים צדוקים ואיסיים בפשר נחום', ספר זכרון לג' אלון, תל-אביב תש"ל, עמ' 133 ואילך (להלן — פלוסר).

45 מאור עיניים, אמרי בינה, מאמר ג.

46 *MGWJ* 2 (1853), pp. 30ff.

47 י' בער, ישראל בעמים, ירושלים, תשט"ו, עמ' 43.

48 א"א אורבך, ההלכה מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד, עמ' 77 (להלן — אורבך).

49 י"א הלוי, דורות ראשונים, א-ג, פרנקפורט תרס"ו, עמ' 359, 362, 416 ועוד.

50 ח' אלבק, 'למחלוקת הפרושים והצדוקים בענייני המקדש וקדשיו', סיני נב (תשכ"ג), עמ' א.

למיניהם ל'צדוקים' — ולא אוכל לפרט כאן. אומר רק זאת, שרוב ההופעות של 'צדוקים' בדפוסי הבבלי אינם 'צדוקים' כלל בכתב-היד. וכבר כתב בעל דקדוקי סופרים בהופעתו הראשונה בתלמוד [ברכות ז, ע"א] שבעניין זה 'אין לסמוך כלל' על הנוסחאות שבידינו. לפי נוסחאות הדפוס, גם אדם הראשון 'צדוקי' היה [סנהדרין לח, ע"ב] וגם האוכל נבלות להכעיס צדוקי הוא [הוריות יא, ע"א], וללומדי תלמוד עם רש"י בדפוסים, צדוקים ובייתוסים 'יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות' [ראש השנה יז, ע"א].

תדמית זו רווחת למדי גם בקרב חוקרים שאינם בני-ברית, הרואים בצדוקים מעין יורשים רוחניים של המתיוונים שקדמו למרד החשמונאים, ואף משתפי-פעולה עם שלטונות רומיים.⁵¹

ומכאן גם האקסיומה, שהיתה מקובלת למדי, שכל תעודה ספרותית וכל כת הדוגלת בשמירה קפדנית של קיום מצוות — 'פרושים' הם; כך, למשל, ספר יהודית⁵² וכן ספר יובלים בעיניהם של חוקרים רבים⁵³; כך מב"ד בעיניהם של גינצבורג, אלבק, ולאחרונה — רבין; וכך גם ה'איסיים' הספיריטואליים, המסורים לחיי הגות ודת, בוודאי ש'פרושים' היו, כבר בעיניהם של שי"ר⁵⁴, פראנקל, ובימינו — בער ואחרים⁵⁵; דימוי זה — הפרושי — של ה'איסיים' ככת של 'חברים' אוכלי חולין בטהרה, הפורשים מחיי העולם הזה, אף גבר עם גילויין של מגילות מדבר-יהודה.

אבל כבר גייגר העמיד על כך במחקריו, שיש לראות בצדוקים מעמד חברתי ומפלגה פוליטית, בעלי עקרונות ומסורות דתיות והלכתיות משלהם — מסורות שהן דווקא שמרניות, מחמירות וחסרות-פשרות⁵⁶. אלא, ושוב כדבריו של אורבך: 'אריסטוקרטים ופלבניים, שמרנים ומתקדמים, נמצאו בשתי המפלגות'⁵⁷. תיאוריהם של ה'צדוקים' באור שונה במקורות שונים — תלמודיים וחיזוניים — רק מבליט צדדים בעלי גוונים שונים של אותו מטבע. ההלכה ה'צדוקית' לא היתה כנראה נחלתה הכלעדית של האצולה הכוהנית בלבד. הדוגלים בהלכה ה'צדוקית' שבספרות חז"ל לא היו רק ה'צדוקים' האריסטוקרטיים שבמקורות האחרים; גם שכבות עממיות, ואף כיתות דתיות קנאיות, דגלו בה ולחמו למענה. כתות אלו ניהלו

E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, G. Vermes et alii. 51 (eds.), 1-3, Edinburgh 1973—1987. כרך א, עמ' 212 וכרך ב, עמ' 412 (להלן — שירר).

52 שירר שם כרך ג/1, עמ' 219; וראה י"מ גרינץ, ספר יהודית, ירושלים תשי"ז, עמ' 47.

53 שירר (לעיל, הערה 52), עמ' 313—314 והערה 14 שם.

54 שי"ר, 'תולדות ר' אלעזר הקליר', ביכורי העתים (תקפ"ט), סוף הערה 20.

55 ראה הספר הנזכר בהערה 47.

56 גייגר (לעיל, הערה 22), עמ' 69 ואילך, 88 ועוד.

57 לעיל, הערה 48.

מערכה כפולה: מצד אחד, מלחמה דתית פוליטית (מוסרית חברתית) נגד האריסטוקרטיה הכוהנית הצדוקית; ומאידך, מלחמה דתית הלכתית נגד מתנגדי המסורת הצדוקית המחמירה, דהיינו: נגד הפרושים. רק מנקודת-ראותם של הפרושים נכללו כל מתנגדיהם, בעלי מסורת הלכתית דומה, בקבוצה אחת — קבוצת הכופרים בפירושם המוסמך של הפרושים את מצוות התורה. הכינוי לכל אלה הוא 'צדוקים', בין אם היו צדוקים מבחינת המעמד החברתי והפוליטי ובין אם היו כאלה רק מבחינת מסורתם ההלכתית.

אמנם, חז"ל יודעים גם על 'צדוקים' וגם על 'בייתוסין', וכינויים אלה מתחלפים במקורות מסוימים, אבל הכינוי הרווח בכל הנוגע לענייני הלכה הוא 'צדוקי' — כינוי שדבקה בו נימה של גנאי וזלזול⁵⁸. ואכן, הפרושים התנגשו בפועל, בהנהגת סדרי עבודת בית-המקדש, עם 'צדוקים' בני כוהנים גדולים שכירושלים, ולא עם כתות פורשות שעזבו את העיר והלכו להם למדבר; ובוודאי שבמבט לאחור לא הבחינו חכמים ביניהם, ובענייני הלכה הם מדברים בדרך-כלל רק על שתי שיטות-היסוד — שלנו ושלהם: פרושית וצדוקית. אף-על-פי שהם הכירו יפה את המצב בדורות הסמוכים לחורבן וידעו שלא גלו ישראל עד שנעשו כ"ד כתות של מינים (ירושלמי סנהדרין יו, כט, ע"ג). הם גם יודעים על 'בייתוסים' העולים במעלה-אדומים, כנראה מיריחו לירושלים (תוספתא ראש השנה א, טו); ובוויכוחים עם הפתות מימי הבית הם מזכירים לא רק 'צדוקים' ו'בייתוסין' אלא גם 'טובלי שחרין' (תוספתא, סוף ידים) ו'מינים גליליים' (משנה ידים, בכתבי-יד), אבל כשמדובר על התנגשויות עם כוהנים גדולים במקדש או על שיטות-הלכה נוגדות, הם מזכירים בדרך-כלל 'צדוקים' בלבד כשם כולל, לצדוקים ולבייתוסים כאחד.

במשנה (בכתבי-יד ובדפוסים ראשונים) הכינוי הרווח הוא 'צדוקין'; 'בית סין' (בייתוסין) מופיע רק פעם אחת (מנחות י, ג) — וכאן כנראה מסיבה מיוחדת (מוצאי יום-טוב). במקורות תנאיים אחרים הם משמשים זה בצד זה ומתחלפים זה בזה בין המקבילות^{58א}, אבל המונח הרווח והכולל לכיתות סוטות בענייני הלכה הוא 'צדוקי', כשם שהמונח הכולל עוד יותר 'מינים' משמש גם במקום הכינויים 'צדוקי' ו'בייתוסי'.

*

אסתפק כאן בסיכום קצר: צדקו כנראה הסוברים ש'בית-סין' שבספרות חז"ל (בייתוסין) הם ה'איסיים'. לדעה זו הצטרף כנראה גם פרופ' ליברמן המנוח — אם

58 ראה למשל, תוספתא פרה ג, ח; ידים ד, ו; ברייתא בבלי מנחות סה, ע"א (וראה מאמרי לעיל, הערות 43 ו-168).

58א ראה במאמרי הנ"ל, הערות 166 ו-171.

כי, בקול דממה דקה, כדרכו בכגון אלה — בכותבו⁵⁹: 'ומכיוון שהוכחנו את קיום "בית סין" (בשתי מלים) הרי אפשר ואפשר שביתסין הרגיל בכתבי־יד הוא צירוף של בית סין ועיין מה שאמר י"מ גרינץ ... שהשתדל לבסס את השקפת בעל מאור־עינים [ואחרים] שבית סין פירושו בית איסיין, ודבריו ראויים לעיין ולתשומת לב'. מאידך, הדעה המקובלת על רובם המכריע של חוקרי המגילות שאנשי כת מדבר־יהודה הם איסיים הולכת ומתאשרת יותר ויותר, והם כנראה 'בייתוסין' — כהצעתם של גרינץ ואחרים⁶⁰. אבל כפי שאנו למדין כעת ממגילת ממ"ת, ברור שהשיטה ההלכתית המקובלת על הכת היא השיטה המכונה בספרות חז"ל על שם 'צדוקים'. וכל זה אינו מפליא כלל, אם אכן נקבל ששיטת ההלכה של הבייתוסין — דהיינו: האיסיים — צדוקית היתה. ההנחה, שההלכה של כת מדבר־יהודה היא **אנטי־פרושית** וקרובה לזו הצדוקית, עמדו עליה כבר כמה מן החוקרים, ולאחרונה גם ידין (מהמ"ק, חלק א, עמ' 305–306), וזה לשונו: 'לא יוכל עוד להיות ספק, כמדומני, שלפנינו תורה שהלכותיה מנוגדות בתכלית להלכות חז"ל המגובשות'; 'זאת ועוד... שיש לעתים המיון בין כמה מהלכות המגילות לאלו של הצדוקים...'. אלא שהוא נסוג לאחר, בלא סיבה של ממש. על־כל־פנים, באה כעת המגילה החדשה — המונה את החילוקים הברורים שבין הכת למתנגדיה — ומכרעת, לדעתי, את הספקות ואת ההיסוסים; ואם אמנם כך, גם הלכות הכת שאין מפורש עליהן במקורות חז"ל שצדוקיות הן, יש להניח שאכן כאלו הן; שהרי זו עמדתם של בני הכת שהלכותיה צדוקיות הן.

הקשר הצדוקי — דהיינו: שההלכות שבכתבי כת מדבר־יהודה הלכה צדוקית היא — אינו חדש כלל. כבר הקראים הקדומים, שכנראה הגיעו לידיהם כתבים מכתבי הכת, ייחסו הלכות אלו לצדוקים. וכמה מן ההלכות שקירקסני ואחרים מייחסים אותן לצדוקים מצויות באמת בכתבי הכת (כגון נישואי בת־אחות). הקשר בין ההלכה הצדוקית להלכה הקראית נדון רבות בספרות המחקר מאז גייגר, אבל נושא זה טעון כירור מקיף בפני עצמו ולא אדון בו כאן. אני יכול להפנות אתכם לסיכומו השקול והזהיר של ד"ר ח' בן־שמאי, שראה אור זה עתה⁶¹. על־כל־פנים, השערתו 'הצדוקית' של שכטר, שבין יתר שיקוליו היתה גם המסורת הקראית, מקבלת כעת את אישורה ממקור ראשון, ממגילת ממ"ת.

59 תוספתא כפשוטה, סוכה, עמ' 870 ד"ה מכל מקום.

60 י"מ גרינץ, 'אנשי היחד — איסיים — בית (א)סין', סיני לב (תשי"ג), עמ' י"א ואילך. וראה ד' פלוסר, 'מחצית השקל באוונגליון ואצל כת מדבר יהודה', תרביץ לא (תשכ"ב), עמ' 153, הערה 10.

61 ח' בן־שמאי, 'הערות מתודיות לחקר היחס בין קראים לבין כתות יהודיות קדומות', קתדרה 42 (תשמ"ז), עמ' 69 ואילך.

[ד]

ואם באתי לסכם, ולו אף בקווים כלליים ביותר, את העולה מן המגילות הגנוזות לחקר תולדות ההלכה, מתברר שאכן תעודות בנות־הזמן ככוחן להעמיד דברים על עיקרם, לבררם ולהבהירם באור חדש.

תקופת סוף ימי בית שני היתה תקופה תוססת וערה בכל הנוגע להגות ולפעילות דתית. נצחונות החשמונאים הביאו בעקבותיהם לא רק התעוררות לאומית גדולה ודבקות בארץ־האבות, אלא, ואולי בעיקר, התעוררות והתחדשות דתית גדולה ודבקות במסורת־האבות. התעוררות זו התבטאה בראש־ובראשונה בקיום קפדני, דייקני ודקדקני של מצוות התורה. תפישות דתיות שונות ופרשנויות חלוקות על דרך קיומה של מסורת־האבות לפרטי־פרטיה, גרמו — בין יתר הגורמים — למחלוקות, לפילוגים ולהתהוותן של כיתות שונות. ונראה, שעיקר ההתפלגות היתה בין השיטה הכהנית הפולחנית המחמירה, הנוקשה והבלתי־מתפשרת (זו המכונה צדוקית), לבין זו העממית המתחדשת, הגמישה, והמקלה באופן יחסי — זו הנענית לצורכיהם של המוני־העם, המבקשים לשתפם ברוח החדשה. ואכן, כאשר ראשי המחנות עומדים זה מול זה ומתפלמסים ישירות זה עם זה והם מעלים את 'מקצת' — דהיינו את עיקרי — החילוקים שביניהם, הם דנים בפרטי הלכות ולא בעיקרי אמונות ודעות: על כך הם נלחמו ועל כך הם נתפלגו. ברור שלמחלוקת היתה משמעות תיאולוגית ומטען מוסרי־דתי, אבל עיקר ביטוייה המוחשי של המחלוקת היה במעשה המצווה.

השמירה הקפדנית על קיומן של מצוות התורה לא היתה נחלתם של הפרושים בלבד. בני כת מדבר־יהודה קנאים היו למסורתם הצדוקית בוודאי לא פחות מהם. אדרבא: הם מונים את יריביהם הפרושים על שהם 'סרי דרך', 'ז'פירו חוק' כלשונם (מב"ד א, 13, 20). הצגת הצדוקים כפורקי־עול אינה אלא פרי ראייה פרושית ורבנית ביסודה, ומאוחרת ברובה. חכמים, שידעו על התפלגויות למחנות ולהתהוותן של 'עשרים וארבע כתות', ידעו גם יפה שזו היתה תקופה דתית גדולה, ואמרו על ימי בית שני בכלל ולא על הפרושים בלבד: '... מכירין אנו בהן שהן עמלין בתורה וזהירין [במצות] ובמעשרות [וכל וסת טובה היתה בהן]...' (תוספתא סוף מנחות; ירושלמי יומא א, א, לח, ע"ג). ולא כמעשרות בלבד היו זהירין: חכמים אמרו גם 'כוא וראה עד היכן פרצה טהרה בישראל' (תוספתא שבת א, יד, ושם נסמן), והיתה טהרה קשה עליהם כעריות (תוספתא כפשוטה שבת, שם); וטומאת סכין קשה להן לישראל יותר משפיכות דמים (תוספתא יומא א, יב, ושם נסמן) — וכהערת הירושלמי (שם, ב, לט, ע"ד): 'לגנאי'(!).

קיומן של מצוות ועולמה של הלכה היו הגורמים המרכזיים בחיי האומה בתקופה זו. הקביעה 'שלא היה גורם, כוח או מאורע שהטביע את חותמו על תולדות העם

היהודי, שעיצב את חייו והקנה להם פרצוף וצביון, כמו ההלכה⁶² יפה ביתר שאת לימים אלה של ימי בית שני; ולא רק כלפי הפלג הפרושי, אלא גם כלפי מתנגדיהם בעלי המסורת הצדוקית. ולא רק קיומן של המצוות, אלא גם העיסוק בקביעתן ופירושן לפרטי-פרטיהן עמדו במרכז עולמם הרוחני. פרטי הלכות — מושגים ומונחים — מעולמם של חכמים, המוכרים לנו ממשנתם של תנאים מאוחרים, ושלעיתים נראים כפרי ספקולציה רבנית מופשטת ומאוחרת, שורשיהם בתקופה זו. אלה קורמים כעת עור וגידים וקמים לתחייה לנגד עינינו, כממשות היסטורית ריאלית בתעודות בנות-הזמן מימיהם של חשמונאים. כזה עסקו, בכך הגו, בהן נחלקו ועל כך התפלגו; וקיצוניים שנמנעו מלהתחבר זה עם זה ומלבוא אלה 'על גב' אלה — 'פרשו מרוב העם' עד שכמעט אבד זכרם.

כאמור, כבר גייגר עמד על כך, ולאחרונה העמיק והרחיב ליברמן בכך⁶³, שההלכה הצדוקית והכיתתית הלכה מחמירה היתה — דברים אלה שבתחילה נאמרו על דרך ההשערה ועל יסוד רמזים קלושים במקורות חז"ל — באות כעת התעודות של הפתות עצמן ומעידות עליהם עדות ברורה ומפורשת. ולא רק בכתבים הלכתיים — גם בפשר תהילים מאשימים בני הכת את הפרושים במפורש: 'כיא בחרו בקלות', כלשונם⁶⁴. ואכן, כל ההלכות שבמגילות, שבהן הם חולקים על ההלכה הפרושית, לחומרא הן. אבל שלא כגייגר, אין בהלכה הפרושית התפתחות מאוחרת דווקא, לעומת ההלכה הצדוקית הקדומה. כעת אנו רואים ששתייהן נתקיימו זו ליד זו ונאבקו זו בזו מקדמת דנא. על כל פנים ברור שהלכות התנאים אינן רק פרי יצירה מלאכותית של בית-המדרש וספקולציה רבנית מאוחרת, המשמשים תחליף למקדש ולעצמאות מדינית.

וגם כאן מקורות חז"ל וספרות המגילות משלימים ומבהירים אלו את אלו. בכל המחלוקות שחז"ל מוסרים ש'צדוקין קובלין על פרושים' — הם קובלים כנראה על הפרושים המקילים. וכך כנראה גם בכל יתר המסורות שבספרות חז"ל — ככל שיש בהן חומרא וקולא — הצדוקים והבייתוסין הם לחומרא, והפרושים הם המקלים. אבל לאו דווקא קולא וחומרא הם שהכריעו; מגמתם העיקרית של הפרושים היתה לשתף ככל האפשר את המוני העם בחיי המקדש, הפולחן והדת⁶⁵. כזאת היא, למשל, המחלוקת בדבר קורבנות-ציבור — משל יחיד או משל ציבור. וכך יש לפרש כנראה גם את ההלכות הבודדות שבהן לכאורה הפרושים הם המחמירים, כגון תוספתא סוף חגיגה: 'מעשה והטבילו את המנורה [ביו"ט] והיו צדוקין אומרים בואו

62 אורבך (לעיל, הערה 48), עמ' 7.

63 ראה לעיל, הערה 15.

64 ראה פלוסר (לעיל, הערה 44), עמ' 160–161.

65 ראה א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 520 ואילך.

וראו פרושין שמטבילין מאור הלבנה (בירושלמי: גלגל חמה)⁶⁶. לכאורה — וכך גם פירשו — לעג צדוקי כנגד הפרושים הנקרנים והדקדקנים, שחוששין לטומאה בכל מקום, ואפילו במקור הטהרה — ב'גלגל חמה' וב'מאור הלבנה'. ואכן, בעל חסדי דוד — ובעקבותיו גם ליברמן⁶⁷ — פירשו שצדוקים לא הודו בטומאת משקין, ולכן הקלו. אבל כעת הרי אנו יודעים יפה, שבני הכת — שכאמור, שיטתם בהלכה צדוקית היתה — החמירו דווקא בטומאת משקין ואף הבחינו בין 'טהרת הרבים' ל'משקה הרבים' החמור, כפי שכבר הצביעו עליו כמה חוקרים⁶⁸.

אלא שגם כאן יש לפרש את העניין בקונטקסט שבו הוא נמצא; המשנה בחגיגה שם, דנה ב'מעלות' הטהרה — לחולין, לתרומה, לקודש ולחטאת (פרת-חטאת, מי-חטאת וכל הקשור בהן). והנה, באופן פרדוקסלי, דווקא בירושלים ובמקדש הקלו חכמים מאוד בטהרה, ובמיוחד בימות החג, עד שאמרו: עמי-הארץ 'ובירושלים נאמנין על הקדש, ובשעת הרגל אף על התרומה' (חגיגה ג, ו). חכמים סמכו על טהרתם של עמי-הארץ שהיטהרו לקראת הרגל ובאו לירושלים, וכדברי התלמוד (שם כו, ע"א): 'שנאמר "ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים" (שופטים כ, יא) — הכתוב עשאן כולן חברים', כאילו הכתוב הוא שהתיר וסמך על טהרתם של המוני בית ישראל כדי לאפשר את שיתופם בעבודת ה'; או כדרשתם בירושלמי (שם עט, רע"ד): 'עיר שחבורה לה יחדיו (תהילים קכב, ג) — עיר שהיא עושה כל ישראל חברים'. או כניסוחם בירושלמי נזיקין (סוף פרק ז, ו, ע"א): 'עיר שמחברת [את] ישראל זה לזה'. ואפילו על טהרת מי חטאת הם נאמנים, וגם זאת בהסתמך על דרשת הכתוב: 'והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה (במדבר יט, ט) ... שהכל נאמנין על שמירתן' (תוספתא חגיגה ג, כ). וכל זאת במפורש ובכוונה מכוונת כדי לשמור על אחדות העם וכדי למנוע פילוג בין קבוצות מחמירות למקילות, וכדבריהם: 'מפני מה הכל נאמנין על החטאת... שלא יהא כל אחד ואחד [הולך] אומר הריני בונה מזבח [במה] לעצמי, הריני שורף פרה לעצמי' (תוספתא שם הלכה יט, ובבלי כב, ע"א ועיין שם), והדברים כאילו מכוונים כלפי כתות מחמירות, שמרוב חומרותיהן וקנאותן לקיום המצוות כדעתן דווקא בנו במה לעצמן ו'פרשו מרוב העם ונמנעו לבוא אלה על גב אלה'.

אלא ששיתופם של המוני העם והבאתם במגע חופשי עם המקדש וקודשיו הצריכו כמובן זהירות, ולכן ההכרזה שבמשנה: 'הזהרו שמא תגעו בשולחן ובמנורה [ותטמאוה]' (חגיגה ג, ח — כך בנוסח א"י — ורבו בה הפירושים). על כך הגיבו

66 ראה חילופי נוסחאות במהדורת ליברמן, ותוספתא כפשוטה חגיגה, עמ' 1336.

67 תוספתא כפשוטה, שם.

68 ראה לייכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 294; מהמ"ק א (לעיל, הערה 29), עמ' 241.

הצדוקים והתרעמו: ראו עד היכן מגעת הליברליות הפרושית, עד שהם מפקירים את המקדש לטומאת עמי־הארץ, ולבסוף מצריכים טבילה לגלגל־חמה! ואין כאן ליצנות מזלזלת⁶⁹, אלא זעזוע אמיתי מצדם של הצדוקים המחמירים שראו את המנורה שנטמאה בידי המון עמי־הארץ, כאילו בעידודם של הפרושים.

שתי שיטות־יסוד אלו בהלכה — הצדוקית והפרושית, על גווניהן השונים — התפלמסו זו עם זו ונאבקו במשך דורות זו בזו. אבל כשם שעולמם של הפרושים מגוון היה, כך גם הצדוקים לא היו כת מונוליתית, וגם ביניהם היו מחלוקות ומאבקים קשים, עד שהמחמירים הקיצוניים, צדוקים בעלי מגמות מוסריות ספיריטואליות — איסיים, בית סין, בייתוסין — שנקעה נפשם מן הפולחן הכהונה המאובן, בהנהגתה של אצולה כוהנית, נאלצו לפרוש הן מן המקדש הן מרוב העם. אפשר שבתחילה הם ראו בפרושים שותפים פוטנציאליים במלחמתם הדתית־מוסרית נגד הכהונה השלטת; אבל בעוד שהפרושים נתמכו על־ידי המוני־העם, הרי הם, ככת קנאית קיצונית, נמצאו מבודדים. עם הזמן הצליחו הפרושים להחדיר את השפעתם גם לחוגים כוהניים ולסדרי עבודת־המקדש, אבל מעל לכול — להחדיר אמונה, דת וקדושה לחיי היומיום של ההמונים. המסורות ההלכתיות השונות (הפרושית והצדוקית), אשר יסודן בתפישות דתיות שונות, הביאו בסופו של דבר לפתרונות שונים — אלה פניהם לעם ואלה פניהם למדבר. אבל גם בכך לא היה אלא פתרון זמני דחוק. קבוצות קנאיות אלו, שלא הצליחו להסתגל לתנאים המשתנים, לא עמדו במבחני הזמן, ובדומה ל'אחיהם הצדוקים', בני כוהנים גדולים אשר בירושלים, נעלמו גם הם מעל במת ההיסטוריה. מכל הכתות שפעלו עד לחורבן ונשארו נאמנות למסורת האבות, למנהגיהם ולמעשיהם — ולא הסתפקו ב'ברית החדשה' אשר עיקרה 'חסד ואמונה' — לא נותרה אלא זו שחכמיה ידעו לאחד את פלגיה, להטיל על העם אחריות דתית ולהפיח בו תקוות, ועל־ידי כך להכינו לקראת חשכת הגלות הארוכה; וכמליצתם של חז"ל: 'עד שלא גלו ישראל היו עשויים עדרים עדרים... וכיון שגלו נעשו עדר אחד' (איכה רבה, פתיחתא כה).

*

במסגרת זו של הכנס לציון ארבעים שנה לגילון של המגילות הגנוזות לא באתי אלא לציין כמה קווים עיקריים בלבד, המסתמנים כבר עכשיו לחקר תולדות ההלכה ממחקרן של המגילות, כשם שאופקים חדשים צפויים להיפתח לחקר המגילות כשהוא נעשה בשילוב עם השוואה ביקורתית למקורות חז"ל. אבל כדי להעמיד את המחקר על בסיס איתן אנו זקוקים לשני אלה:

(א) בחינה ביקורתית מחודשת של מקורות חז"ל בהמשך למחקרים בתולדות ההלכה שקדמו לגילון של המגילות ושהוזנחו בזמן האחרון;

69 כדעתם של חוקרים — ראה הערה 214 במאמרי, תרכ"ץ נט (תש"ן), עמ' 66.

(ב) פרסום מהיר של כל המגילות שטרם פורסמו, ומבחינתנו במיוחד — החומר ההלכתי.

ועל־כן, מן הראוי שתצא ממעמד חגיגי זה הקריאה הכפולה: לחוקרי ספרות חז"ל — להפנות יותר תשומת־לב והתעניינות לחקר המגילות ולשוב ולדון בתחום החשוב של תולדות ההלכה, מצוידים בכלים אשר לא שיערום ראשוני החוקרים של המאה הקודמת; ומאידך, לחוקרי המגילות, העמלים על הכנתן זה ארבעים שנה (!) — לזרז את פרסומן ולהעמידן לרשות החוקרים, איש־איש בתחומו. ואחתום בדבריו של יגאל ידין המנוח בסיום אחד ממאמריו האחרונים לחקר המגילות⁷⁰: 'האתגר הגדול העומד עתה לפני החוקרים הוא להאיר בעזרת המגילות את אחת התקופות החשובות ביותר בתולדותינו: שלהי תקופת בית שני. הדבר אפשרי רק אם יוסר המחסום הרוחני, ההיסטורי והדתי'.

70 י' ידין, 'האם מגילת המקדש היא יצירה כיתחית', בתוך: שלושים שנות ארכיאולוגיה בארץ־ישראל, ירושלים תשמ"א, עמ' 171.

מונחי ההלכה במגילות מדבר־יהודה וחשיבותם לחקר תולדות ההלכה

אלישע קימרון

מראשית ימי מחקר תולדות ההלכה מנסרת השאלה, באיזו מידה משקפות הלכות התנאים שיש להן זיקה לימי הבית השני את מציאות אותה תקופה מבחינת תוכנן, ובאיזו מידה נשתנו המסורות במרוצת הזמן¹. עד גילויין של תעודות מדבר־יהודה לא היו בידינו הלכות כתובות עברית מלפני תקופת המשנה שהיו עשויות לסייע במציאת תשובה, אפילו חלקית, לשאלה זו. היום, לאחר שנתפרסמו מספר טקסטים הלכתיים חשובים מקומראן, ראיתי לנכון לבדוק אם ניתן למצוא בחומר זה הדים להלכות חז"ל, למונחיהם ולנוסחם. בדקתי כעשרים וחמישה מונחי ההלכה המשותפים למגילות מדבר־יהודה ולספרות חז"ל², ובחרתי להציג כאן מקצת מן המונחים שיש בהם עניין מיוחד מן הצד הלשוני, ויש בהם כדי להצביע על דרך

1 ראה א' גייגר, המקרא והרגומיו (תרגם מגרמנית י"ל ברוך), ירושלים תשל"ב, עמ' 110–127; ח"ד מנטל, 'ההלכה הקדומה', דיני ישראל ה' (תשל"ד), עמ' 155–188; J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, I, Leiden 1971, pp. 1-7.

2 לא אוכל לדון במסגרת זו בכל המונחים, ואין טעם כרשימת מונחים שאינה מלווה בדיון. ארשום כאן מספר מונחים שנידונו (ואפילו בקיצור) בספרות המחקר:

(א) על המונח **אשה ראויה לפלוני (מן החוק)**, ראה י' ידין, מגילת המקדש, ירושלים תשל"ו,

כרך א, עמ' 282, 306; D.H. Halivni, *Midrash, Mishna and Gemara — The Jewish Predilection for Justified Law*, Cambridge, MA — London 1986, pp. 30-34.

(ב) על המונחים **המוכן, מן האוכר, רואה דם זוכה ועוד**, ראה L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1976, pp. 282-298.

(ג) על המונחים **טהרה, משקה ועוד**, ראה S. Lieberman, *Texts and Studies*, New York 1974, p. 203.

על אופנים של מונחי ההלכה של חז"ל ראה ח' אלבק, מכוא למשנה, ירושלים תשי"ט, עמ' 128–129; גב"ע צרפתי, 'עיונים בסימנטיקה של לשון חז"ל ובדרשותיהם', לשוננו כט (תשכ"ה), עמ' 241–242.

גיבושם של המונחים הטבועים והקבועים בספרות חז"ל. אם יתברר כי קיים קשר של ממש בין המונחים שבמגילות לבין המינוח ההלכתי של חז"ל, הרי שתהא בכך עדות מסייעת לטענה, כי הלכות חז"ל באותם התחומים לא נתייסדו בתקופת התנאים, אלא בתקופה קדומה יותר.

1. יום הנף

המונח **יום הנף**, משמש בספרות התנאים לציון המועד שבו נהגו להניף את העומר במקדש, והוא קיצור של **יום הנף העומר**, כפי שמרמזים המפרשים³. אך הצירוף **יום הנף העומר** אינו מופיע בספרות התנאים. רק במדרש מאוחר מוצא אתה לשון דומה: **הנפת העומר**⁴.

ברור שהצירוף **יום הנף** מקורו בכתוב 'ביום הניפכם את העמר' (ויקרא כג, יב), אלא שההתפתחות הלשונית אינה שקופה. מגילות מדבר יהודה מאפשרות לשחזר את ההתפתחות הלשונית מפסוקית תיאור הזמן שבלשון המקרא ועד להיווצרות המונח המציין את שם המועד שבספרות התנאים. במגילות מופיעים הצירופים הבאים:

וביום הנף העומר (מהמ"ק יא, 10)

ביום הנפת העומר (מהמ"ק יח, 10)

[הנף עמרן] (2,4–3,4Q513)

הנף [העומר] (קטע משמרות, ידין, מגילת המקדש ב, ירושלים תשל"ז, עמ' 34).

במובאות ממהמ"ק עדיין משמש הביטוי לציון זמן (עם צירוף היחס **ביום**) כבמקרא. אלא שצורת המקור הנטוי המקראי, שהיא גרעין של פסוקית זמן מצומצמת, הומרה בשם פעולה, והצירוף הפך לצירוף שמני. ויושם לב כי שם הפעולה מופיע בצירוף זה שבמגילות בשתי צורות הנף, הנפה. דבר שמוכיח שהצירוף במגילות עדיין אינו מונח קפוא.

בלשון חז"ל חלו מספר התפתחויות נוספות:

(א) הסומך **העומר** הושמט. בכך נתקצר שם המועד ונותר לא מיודע.

(ב) מלת היחס ב הושמטה והצירוף הטמפוראלי נהפך לצירוף שמני חופשי.

(ג) נבחרה צורה אחת מבין צורות שמות הפעולה: הצורה **הנף**, ולא **הניפה** או **הנפה**. דבר זה אינו מקרי שכן המלה **הנף** בלשון חז"ל משמשת אך ורק בצירוף **יום**

3 ראה אלבק בפירושו למשנה, ראש השנה ד, ג.

4 פסיקתא רבתי, מהדורת איש שלום, קעג, ע"א: ילקוט שמעוני (פרשת פקודי ג, קכא, ע"ב [תיו]) גורס בהניפתה.

הנף' ופעם אחת בצירוף 'בפרשת הנף' (תוספתא מגילה ג, ה), המכוון אף הוא להנפת העומר⁵. העובדה כי רק צורת הנף משמשת בביטוי זה בעוד שבהקשרים אחרים משמשת המלה הנפה, מרמזת כי המלה הנף כבר לא היתה חיה בלשון חז"ל⁶. הצירוף ביום הנף העומר שבמגילות הוא אחת החוליות החסרות בשלשלת ההתפתחות המשוחרת מפסוקית הזמן שבמקרא אל הביטוי השמני המציין את שם המועד שבספרות חז"ל. אבל בעצם התמונה מורכבת יותר, שכן בקטעי המשמרות שבמגילות משמש הצירוף השמני הנף העומר כציון המועד בלא המלה ביום. וזוהי דרך אחרת של קיצור השם המלא — השמטת המלה יום (ולא השמטת המלה העומר כבספרות חז"ל). וכאן צורת שם הפעולה היא הנף, כצורה שבלשון חז"ל. מכאן אתה למד, שכבר בימי הבית היה קיים צירוף שמני לציון שם המועד. אילו לא הגיעו לידינו קטעי המשמרות, היה אפשר לטעות ולחשוב כי המונח החז"לי הוא פרי התפתחות מאוחרת בזמן. קטעי המשמרות מקומראן מלמדים כי שם המועד כבר היה קיים בימי הבית, אף כי בצורה שונה מזו שבמשנה.

תופעה זו של הפיכת פסוקית זמן מצומצמת שבמקרא לצירוף שמני אינה חזיון בודד בלשון חז"ל, כפי שיתברר מן הדוגמה הבאה, שאף בה לשון המגילות משלימה את החוליה החסרה בשחזור. קיום התפתחות דומה בשני צירופים שונים יש בה כדי לבסס את אמיתות שחזורנו.

2. הערב שמש

הצירוף השמני הזה הוא מונח של חז"ל מתחום הלכות הטהרה. הוא מציין את דרישת התורה להמתין עד שקיעת השמש לשם השלמת הטהרה. המיטהר שהמתין עד שקיעת השמש נקרא מעורב שמש (פרה ג, ז, ועוד). ולציון פעולת גמר ההמתנה משמש הלשון העריב שמשו⁷. המונח הערב שמש מופיע תשע פעמים בספרות התנאים (כגון, חלה א, ט), תמיד בהקשרי הלכות טהרה ותמיד אחר טעון או צריך. ואף-על-פי שאין למונח זה אח ורע בלשון המקרא, הוא קשור, לפחות מבחינת העניין, אל פסוקית הזמן המצומצמת כבוא השמש (דברים כג, יב)⁸. מה הקשר בין הביטויים האלה? מבחינת העניין יש ודאי קשר. מבחינת הלשון נראים הביטויים רחוקים כל-כך זה מזה עד כי לא יעלה על הדעת לקשר ביניהם. והנה, בלשון

5 על חילופי הנוסח בתוספתא. במשנה ובתלמודים ראה ליברמן. תוספתא כפשוטה. מועד, עמ' 1169–1170. ואין זה מענייננו כאן אם הצירוף הזה בתוספתא הוא מקורי אם לאו.

6 הפועל נוף נזכר בספרות התנאים על-פיירוב בזיקה לפסוקי מקרא ולהקרבת הקרבנות.

7 למשל, נגעים יד, ג; תוספתא פרה ג, ח. אבל בירושלמי חגיגה ג, ג, עט, ע"ב: ואין טבול יום מעריב שמשו ואוכל? מעריב פועל יוצא הוא =ממתין לשקיעת החמה'. ויש לתקן את המיון במחברת לדוגמה של המילון ההיסטורי ללשון העברית, לשוננו מו (תשמ"ב), עמ' 214.

8 השווה 'ובא השמש וטהר', ויקרא כב, ז.

המגילות מופיע צירוף שיש לו צדדים משותפים לפסוקית המקראית וצדדים משותפים לצירוף שבלשון חז"ל. בממ"ת⁹ מזדמן הביטוי להערי[בן] השמש¹⁰, במשמע: עם שקיעת השמש. כלומר, בשימוש דומה לשימוש הצירוף המקראי כבוא השמש. אבל בביטוי המקראי משמשת צורת מקור נטוי ואילו כאן אנו מוצאים שם פעולה¹¹. ולא זו בלבד, אלא שלא הפועל בוא משמש כאן לציון שקיעת החמה, כי אם הפועל העריב.

הצירוף להעריבות השמש קרוב מאוד מבחינה מילונית וצורנית לצירוף שבלשון חז"ל הערב שמש, וגם ההקשר כאן דומה להקשרים של הערב שמש בספרות חז"ל. הצירוף המורכב מן השורש ערב ומשם העצם שמש נמצא בהלכה הקובעת, כי כל העוסקים בפרה חייבים להיות מעורבי שמש. כידוע מובא עניין זה במקורות התנאים¹², כמחלוקת שבין הצדוקים לפרושים, ואף שם משמשים מונחים המורכבים מן השורש ערב ומן השם שמש. מכאן שלפנינו מקבילה עניינית ברורה שמתגלה בה דמיון במינוח. ואף-על-פי-כן שונה הצירוף בממ"ת מן הצירוף שבספרות התנאים במספר פרטים:

- (א) צורת שם הפעולה כאן מיוחדת (זוהי כנראה צורה דיאלקטית)¹³.
- (ב) המלה השמש מיוחדת, מה שאין כן במקבילות שבספרות חז"ל.
- (ג) כמו בדוגמה הקודמת ניכר גם כאן ההבדל כתפקיד התחבירי: צירוף יחס שמני, המציין זמן במגילות כנגד צירוף שמני (ללא מלת יחס) בספרות חז"ל. התופעות האלה דומות לתופעות בהתפתחות השם 'יום הנף', אלא שבמקרה זה יש בידינו הוכחה, כי הצירוף החז"לי לא נולד כימי התנאים, והוא קדום יותר: כבר עמדו על כך כי המלה שמש אינה רגילה בלשון חכמים, המעדיפה את המלה חמה¹⁴, למשל: שקעה חמה (תוספתא בבא מציעא י, ז). רק בצירופים קפואים משמשת המלה שמש. לדוגמה: בא השמש (מנחות י, ג), סכי שמש (בכורות ז, ג), עם שמש (שבת א, ח).

9 ממ"ת הוא מכתב שעיקרו הלכה, שנתגלה במערה 4 מקומראן. ראה E. Qimron—J. Strugnell, 'An Unpublished Halakhic Letter from Qumran', *Biblical Archaeology Today, Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology*, Jerusalem 1984, pp. 400-407.

10 שם, עמ' 404-405.

11 על צורת שם הפעולה הזה ראה (לעיל, הערה 9), עמ' 404-405, וכן במאמרי 'על לשונה של מגילת המקדש', לשוננו מב (תשל"ח), עמ' 94 ובהערות, שם. וראה גם לעיל, הערה 4.

12 פרה ג, ז; תוספתא פרה ג, ח.

13 ראה לעיל, הערה 11.

14 י' קוטשר, מלים ותולדותיהן. ירושלים תשכ"א, עמ' 79; מ' כהנא, 'מובאות מהמכילתא לדברים פרושות עקב והאזינו', תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 50.

אפשר שגם הצורה 'הערב' קדומה היא. הרי זוהי צורת המקור הפרוד המקראי¹⁵, וכפי שציניתי, יש בספרות חז"ל מספר מונחים המורכבים מן הפועל ערב ומשם העצם שמש. אף לא אחד מהם זהה בדיוק לצירוף שבמגילות, אך מותר, אולי, לשער שרוב הצירופים היו קיימים בימי הכית, שכן בקטע ברית דמשק שעדיין לא פורסם מצינו: וט[ה]ו[?] אשר יעריב ש[נמשו]. זהו אחד המונחים המופיעים בספרות חז"ל¹⁶. אף קיום כפל הצורות הנף העומר / הניפת העומר (שנידונו למעלה) מסייעת לנו. כשם שבצירוף זה שימשו שתי צורות נרדפות של שם הפעולה, כן בצירוף שלנו אפשר ששימש בזמן המגילות גם המונח הערב שמש. הרי ביררנו שלשון הצירוף מעידה על קדמותו.

3. מעשר בהמה

המונח הזה שכיח בספרות חז"ל לציון החלק העשירי מן הבהמות המוקדש לגבוה. זהו מקבילו של המונח המקראי מעשר בקר וצאן (ויקרא כז, לב; דברי-הימים ב, לא, ה-ו). המונח המקראי נמצא גם במכתב ההלכתי ממ"ת שנמצא במערה 4 בקומראן: מעשר הבקר והצון. ממציאותו של המונח בספר דברי-הימים ובמגילות למדים אנו, כי הוא היה בשימוש בימי בית שני, ולכאורה שהביטוי המקביל מעשר בהמה הוא חידוש חז"ל. אבל הצירוף החז"לי נמצא קרוב לוודאי גם במהמ"ק ס, 3 וכול [מע]ש[נר] לבהמתה¹⁷.

15 המקור הפרוד על שימושיו המקראיים נעלם מלשון חז"ל (ג' הנמן, תורת הצורות של לשון המשנה על-פי מסורת כתב-יד פרמה [דה-רוסי 138], תל-אביב תש"מ, עמ' 33 [להלן — הנמן]). עם זה נותרו מספר צורות, וזהות לצורת המקור הפרוד המקראי, בתפקיד של שמות פעולה (הנמן, שם, עמ' 33–34). כנגד צורת המקור הפרוד המקראי כבניין הפעיל אתה מוצא בדרך-כלל בלשון חז"ל שם פעולה במשקל הֶקְטַל, ואילו הצורה המקראית נדירה יותר, כגון: הֶחֱלַט, הִסְגַּר, הִקְהַל; הַשְׁמַד. במספר מקרים נחלקות המסורות בניקוד ההברה הראשונה. מה בין שתי הצורות? מבחינת החיעוד, הצורה 'המקראית' הֶקְטַל קודמת להֶקְטַל המשנאית. מבחינה טיפולוגית אפשר שדווקא הֶקְטַל קדומה יותר, שהרי המלומדים סבורים כי צורת המקור הפרוד מתייחסת אל צורת העבר (ג' ברגשטרסר, דקדוק הלשון העברית [תרגום מגרמנית מ' בן-אשר], ירושלים תשל"ב, עמ' 411). ובאמת תנועת הסגול בהֶקְטַל היא אלופון של חיריק; בניקוד הבבלי אף מצינו מעט צורות מעין הבקר (י' ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 911–933; על צורת מקור המתייחסות לצורות העבר ראה עוד נ"ה טור-סיני, הלשון והספר, כרך הלשון, ירושלים תשי"ד, עמ' 260; וכן ייבין, שם, עמ' 423–424). יהיה אשר יהיה מקורה וזמנה של צורת הֶקְטַל — שימושה בצירוף הערב שמש יש בו, כנראה, כדי סמך נוסף להיות הצירוף שאול בלשון חז"ל, וצריך עיון.

16 ראה לעיל, הערה 7.

17 במהדורת ידן אין הוא נזכר. שכן המלה הראשונה שבצירוף חסרה. מלגרום היה הראשון שהעיר, כי על-פי העניין יש להשלים מעשר. במאמר על הערות לנוסח 'מגילת המקדש' (תרביץ נג [תשמ"ד], עמ' 141). ציינתי כי בתצלום אף נראית זווית הבסיס של האות ש.

גם במקרה זה ניכר כי המינוח בלשון המגילות עדיין אינו מגובש, או אחד: ראשית, נמצא במגילות, כפי שציינו, גם המונח המקראי. שנית, המונח מופיע כאן עם כינוי מיידע ועם ל השייכות לבהמתמה. בלשון התנאים הוא מופיע תמיד ללא יידוע (מעשר בהמה) — עשרות פעמים¹⁸.

4. הנצוק

המלה הנצוק היא מונח הלכתי המשמש בספרות חז"ל לציון עמוד נוזלים הניצוק מכלי (או מקווה) טהור אל כלי (או מקווה) טמא. בימי הבית נחלקו הכיתות בשאלה ההלכתית אם הנצוק טהור או טמא ואם הוא משמש חיבור לטומאת הכלי התחתון. חכמי הפרושים הקלו בעניין זה וקבעו, שהנצוק טהור ואינו חיבור לטומאה, ואילו הצדוקים קבעו שהוא טמא ומשמש חיבור לטומאה¹⁹. העניין לא נזכר בתורה, ומשום כך גם לא קיים בלשון המקרא מינוח לציונו.

הואיל והמונח הזה נזכר כעדות על מחלוקת שבין הכיתות של ימי בית שני ראוי שיהא מוחזק כקדום יחסית, שכן יש כאן ציטוט של דברי הצדוקים. אך אפשר, כמובן, לטעון כי לשון הצדוקים שונתה בידי העורכים המאוחרים שהשתמשו במונח המקובל עליהם. בממ"ת, שהוא טקסט עתיק מאוד, מובאת למזלנו המחלוקת שבין הפרושים למתנגדיהם בעניין הנצוק וממנו למדים אנו, שעמדת כת מדבר יהודה התאימה לדעת הצדוקים.

הדמיון שבין הטקסט הזה לבין המשנה בא לידי ביטוי לא רק בתוכן, אלא גם במינוח. אצטט כאן את שני המקורות. במשנה ידים ד, ז (כתב־יד קאופמן), כתוב: 'אומרים צדוקין קובלים אנו עליכם פרושין שאתם מטהרין את הנצוק'. בממ"ת כתוב: 'ואף על המוצקות אנחנו אומרים שהם שאין בהם טהרה'.

בממ"ת בא במקום הנצוק המונח מוצקות. מה היחס בין שני המונחים האלה? צורת שניהם בינוני פסיכי, מן השורשים הגרופים יצק, צוק, אלא שאחד בינוני של בניין נפעל ואחד בינוני של בניין הופעל. בניין הופעל כאן אינו מציין גרימת פעולה והוא זהה במשמעותו לנפעל, כשם שהפעיל של יצק זהה במשמעו לקל (הן במקרא והן בלשון חז"ל). בשני המקרים בא תמיד השם ביידוע שהרי אלה, כעצם, תארים. לשון חז"ל משתמשת בצורת היחיד זכר (אולי משום שהוא תואר של נוזל), ואילו לשון המגילות בצורת רבים נקבה (אולי משום שהוא תואר של לחות).

הניתן לקבוע כי המונח נצוק מאוחר למונח מוצקות? גדעון הנמן²⁰ העמיד על

18 פעם אחת מצאתי שמצורף אליו כינוי גוף מיידע: 'מעשר בהמתו ומעשר כספו' (ספרי זוטא ה, 10 [מהדורת אפשטיין, עמ' 232]).

19 ראה להלן.

20 הנמן (לעיל, הערה 15), עמ' 285.

שני ייחודים במלה הנצוק. האחד שורשו צוק, שורש משנאי טיפוס. והאחר — שצורתו מקראית. שכן בלשון חז"ל הצורה האופיינית לכינוני נפעל ע"ו היא נילוש וכו'. אולם אליבא דאמת השורש צוק נמצא, כנראה, כבר במקרא (איוב כט, ו) וכמו כן הצורה העתיקה נָדוֹן וכו' משמשת בלשון חכמים בשימוש שמני גם בפעלים שאינם תלויים בכתובים שבמקרא²¹. אין אפוא כל ראייה בטוחה לזמנה של המלה הנצוק על-פי בחנים לשוניים²². אולם מכיוון שהעניין שהמונח הזה נזכר בו, אחד הוא הן במשנה והן בממ"ת, ברור שהמחלוקת קדומה, והיא מימי בית שני, תקופה שהיו קיימים בה, כפי שראינו, מונחים נרדפים. מן הסתם שימשו שתי הצורות בימים ההם, ולשון חז"ל שימרה אחת מן הצורות הנרדפות.

5. מי חטאת

מי חטאת הם המים שניתן בהם אפר פרת החטאת (הפרה האדומה), ושימשו לטהרת טמאי מת. מונח זה מזדמן עשרות פעמים בספרות התנאים בדיני טהרה (כגון פרה ט, ט, ח). הביטוי המקביל מי נדה מופיע רק פעמים מספר; תמיד בזיקה לפסוק במקרא²³. במקרא מזדמן המונח מי חטאת פעם אחת בלבד (במדבר ח, ז). לעומת חמש היקרויות של המונח הנרדף מי נדה²⁴. השימוש במונח מי חטאת מושרש כל-כך בספרות חז"ל, עד שאפילו בדרשות על הצירוף מי נדה במקרא משתמש המדרש בביטוי מי חטאת: מה אני מקיים 'הנוגע במי הנדה' — ריבה מי חטאת שיש בהן כדי הזייה (ספרי זוטא יט, כא [מהדורת הורוביץ, עמ' 314]).

מדוע שרד בלשון חז"ל דווקא המונח מי חטאת, שהוא נדיר במקרא? ניתן למצוא שתי סיבות לכך: אחת, שהמלה נדה משמשת בדרך-כלל במשמע שונה הן במקרא והן בהלכות חז"ל, והמשמעות הנדרשת בביטוי מי נדה רחוקה מן המשמעות הרגילה של המלה נדה. והאחרת, שהמלה חטאת משמשת בצירופים נוספים הקשורים בפרה האדומה — אפר חטאת (כגון פרה ט, ו) פרת חטאת (כגון פרה ב, א).

בממ"ת נמצאת הלכה הקובעת כי כל העוסקים בהכנת מי החטאת ובהזייתם חייבים להיות מעורבי שמש. כידוע, מובא עניין זה במשנה, במחלוקת שבין הצדוקים לפרושים. והנה בטקסט זה מצוי המונח מי החטאת. אמנם במגילות מופיע ארבע פעמים המונח מי נדה (למשל סה"ג, ג, 4), ואף משמש הביטוי מי דוכי (למשל

21 שם, שם.

22 במקרא אין צורות נפעל מן יצק או צוק, כי אם צורות הופעל, כגון ויקרא כא, י. אף נמצאה הצורה מוֹצָקוֹת (זכריה ד, ב), אלא שמשמעותה שונה, כנראה, ממשמעות המוצקות שבממ"ת.

23 תוספתא מקואות ז, יא; ספרי במדבר קכד (מהדורת הורוביץ, עמ' 158); ספרי זוטא יט, ט (מהדורת הורוביץ, עמ' 305).

24 במדבר יט, יג, כ, כא (פעמיים); לא, כג.

סה"י ג, 9), אך אלו משמשים ברוב המקרים כמטפורות בטקסטים לא הלכתיים²⁵. העובדה שכותב מ"ת משתמש במונח מי חטאת, האופייני לחז"ל, מוסיפה ממד היסטורי לשימוש בו בספרות חז"ל. מסתבר שהעדפת המונח הזה על פני מי נדה ראשיתה כבר בימי בית שני, אלא שאז עוד שימשו כנראה שני המונחים. רק בימי חז"ל נזנח המונח מי נדה כמעט לחלוטין.

הבדל קטן יש בין הביטוי שבמגילות לבין זה שבספרות חז"ל, והוא ההבדל ביידוע. כמו במונחים אחרים שסקרנו, גם כאן המונח במגילות מיועד הוא, ואילו זה שבלשון חז"ל אין בו סימן ליידוע²⁶.

6. מנחת נסכים

המונח הזה מציין בספרות חז"ל מנחה הקרבה עם נסך, כאילו הנסך הוא אחד ממרכיבי המנחה²⁷. המונח מופיע עשרות פעמים בספרות התנאים. במקרא אינו בנמצא, והמנחה והנסך נתפסים כשני פריטים נפרדים המצטרפים אל קרבן הבהמה. עד כה לא יכולנו לדעת אם המונח הזה הוא חידוש של חז"ל אם לאו. למזלנו מסייעות לנו מגילות מדבר יהודה להתחקות על תולדות המונח הזה.

הצירוף מופיע לראשונה במהמ"ק כו, 7–8 'ואת מנחת נסכו', ואף מופיע שם ביטוי אחר המלמד, כי הנסך נתפס כמרכיב של המנחה: 'מנחה אשר קרב עמה נסך' (כ, 9). הזהות בין המנחה והנסך הביאה לעוד התפתחות לשונית: במקום מנחת נסכים משמש לפעמים בלשון חז"ל השם נסכים בלבד²⁸, ודומני שגם שימוש זה כבר נמצא במהמ"ק כ, 1 '[א]ת [הא]לים ואת הנסך'²⁹.

25 במהמ"ק מט, 18 המונח מי נדה משמש כנראה בויקה לכמדבר יט. מונח נוסף מופיע במהמ"ק נ, 2: 'מי טהורה' (הקריאה אינה בטוחה וההקשר לקרי). למונח זה ראוי להשוות את הלשון מי טוהר, ראה צ"מ רבינוביץ, 'קרבנות ינאי לסדר אמור אל הכהנים', עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות עם ישראל, מוגש לפרופ' עזרא ציון מלמד, רמת-גן חשמ"ב, עמ' 364.

26 השווה 'הנושא את הנבלה ואת מי חטאת' (זבים ה, ח — כך ככתב-יד קאופמן ובדפוס). אמנם, כתב-יד פארמה גורס ומי חטאת, אולם הצירוף ואת מי חטאת מתועד בעוד מקומות במסירות מעולות: ראה בתוספתא פרה יא, ג–ה; פרה יא, ג, ו. אמנם, אפשר להסביר זאת בכך שאין משתמשים בה"א היידוע לפני האות חית, וגם בעובדה שצירופי סמיכות אינם מיועדים במקרים רבים.

27 למשל, מנחות ג, ב.

28 למשל, מנחות ט, ד 'מערכין נסכי אלים בנסכי פרים' (ראה עובדיה מברטנורה: 'מנחת נסכי פרים במנחת נסכי איל...').

29 ראה במהדורה האנגלית, עמ' 87. כהערת אגב ראוי לציין כי בעמוד 14 של מהמ"ק ב, מפורטים קרבנות ראשי החודשים על-פי כמדבר כח, יא–טו. המקור המקראי מציין בנפרד את המנחות המתלוות לכל אחת מן הבהמות, ואת הנסכים המתלווים לכל אחת מהן. מהמ"ק כורכת, לעומת זה, את המנחות והנסכים של כל בהמה ובהמה. ראה E. Qimron, 'Column 14 of the Temple Scroll', *IEJ* 38 (1988), pp. 44–46.

מה בין המונח החז"לי לזה שבמגילות?

- (א) המונח החז"לי אינו מיועד ואינו מופיע עם כינויים מיידעים, זה שבמגילות מצורף אליו כינוי גוף מיידע.
- (ב) בספרות חז"ל הוא תמיד לשון רבים, ואילו במגילות — לשון יחיד, על דרך לשון המקרא (ראה להלן).

דיון

סקרנו שישה מונחים מתוך רשימת מונחים שהיו עד גילוי המגילות מיוחדים לספרות חז"ל. מונחים אלו נמצאו בהכדלי לשון במגילות מדבר־יהודה. כמותן ואיכותן של המקבילות מוכיחה שאין כאן דמיון מקרי, שיסודו בעיסוק באותם נושאים, אלא דמיון שמקורו בקשרים עתיקים שבין הפתות. שתי הפתות היריבות, הפרושים וכת מדבר־יהודה הכירו זו את זו, והפולמוס שביניהן מהדהד בספרותם. מחד גיסא, יש הדים להלכה הפרושית בתעודות מדבר־יהודה: במגילות מדבר־יהודה יש כעשרים וחמש הלכות, שמוזכרת בהן במפורש דעת מתנגדי הכת. בכל המקרים האלו מתאימה הלכת מתנגדי הכת להלכה הרבנית³⁰. מאידך גיסא, יש הדים להלכות כת מדבר־יהודה בספרות חז"ל: שאל ליכרמן³¹, ואחרים³² הראו, כי חז"ל מזכירים לפעמים דעות של פתות אחרות, המתאימות להלכה של כת מדבר־יהודה (או כת דומה לה). עובדות אלו מוכיחות כי הלכות רבות במקורות חז"ל קדומות הן ונתגבשו עוד בימי הבית, ומקצתן היו הלכות שהפתות נחלקו בהן. הממצא בתחום המינוח עולה בקנה אחד עם העדויות הנ"ל. המונחים המשותפים מלמדים, שאין המינוח החז"לי חידוש של חכמי המשנה, אלא התפתחותו של מינוח קודם. לפעמים יכולים אנו להתחקות אפילו על השתלשלותו בימי הבית השני.

אמנם מספר המונחים המקבילים אינו רב, והם מתפרשים על תחומים מעטים. הסיבה לכך נעוצה במיעוטה היחסי של ספרות ההלכה, שנתפרסמה עד כה מקומראן, ובמגוון נושאים הדל. מיעוט החומר מקשה עלינו גם ללבן את השאלה, באיזו מידה נכדלו סופרי המגילות זה מזה בשימושי מונחים נרדפים. יש לקוות שעם פרסום טקסטים הלכתיים נוספים מקומראן יתבהרו הדברים יותר. אשר לצד הלשוני, בכל המונחים שנסקרו ניכרים במגילות סימני קדמות, בעוד שבספרות התנאים ניכרים סימני התפתחות וגיבוש. והרי סיכום ההבדלים שנדונו.

30 הדברים יידונו במקום אחר.

S. Lieberman, *Texts and Studies*, New York 1974, pp. 190-199 31

J.M. Baumgarten, 'The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the 32 Qumran Texts', *JJS* 31 (1980), pp. 157-170
ע' סופר, 'מפני תרעומתן של מינים', סיני צט (תשמ"ו), עמ' לח-מז.

- (1) במקרה אחד נתגלה במגילות הביטוי המלא לעומת ביטוי מקוצר. בספרות חז"ל: יום הנף.
- (2) במספר מקרים נמצאו במגילות מונחים נרדפים, דבר שאינו אופייני לספרות חז"ל: הערב שמש, מעשר בהמה, יום הנף, מי חטאת.
- (3) בשני מקרים מצאנו במגילות שימוש אדורוכיאלי בדומה למצוי במקור המקראי, כנגד צירוף שמני בספרות חז"ל: יום הנף, הערב שמש.
- (4) ברוב המקרים מופיע במגילות יידוע פורמלי, ואילו בלשון חז"ל אין סימן יידוע או כינוי מידע³³.
- (5) במונח מנחת נסכים הריבוי מתאים לדרך לשון חז"ל לרבות מלים כמו עולות, פסחים, זבחים, מנחות, כנגד לשון יחיד בתורה³⁴.
- נוסיף ונציין כי במקצת ממונחי חז"ל שסקרנו מתגלים סימני לשון הסוטים מדקדוק לשון חכמים וממילונה:
שמש, הערב (?), הנף (?), נצוק (?).
- הטוען שמסורות חז"ל אינן משקפות נאמנה את מציאות ימי בית שני³⁵, יכול למצוא לכאורה סמך בממצאים דלעיל, שכן המינוח החז"לי נראה מאוחר ומפותח יותר מזה של המגילות, ויכול אדם לטעון, שכשם שהיתה התפתחות במינוח, כן היתה התפתחות גם בהלכות עצמן. ואולם יש לזכור שלשון חז"ל אינה המשכה של לשון המגילות, אלא דיאלקט נפרד³⁶, ולכן אפשר שההתפתחות הניכרת במינוח אירעה בלשון חז"ל עוד בימי הבית, בייחוד אם נזכור שהמונחים מכילים אלמנטים הסוטים מדקדוק לשון חכמים וממילונה, כפי שצינו לעיל. אף ראינו במקרה של הנף העומר עד כמה אין טענות מעין אלו מבוססות. והעיקר — המהות המשותפת חשוכה הרבה יותר מן הלבוש החיצוני, ואין כל ספק שהיא קדומה. המגילות מלמדות אפוא על קדמות המינוח של חז"ל וקדמות הלכותיהם במספר תחומים. מהות החומר ההלכתי לא נשתנתה גם אם חלו בתקופת התנאים שינויים בלבוש החיצוני. בכל אופן מצאנו במגילות את החוליה החסרה בהתהוות המינוח ההלכתי של חז"ל.

33 המקרה היחיד מכין המונחים דלעיל שאין בו במגילות יידוע פורמלי הוא הצירוף הנף עמר (4Q513, 3-4: נזכר למעלה). אפשר שהעיין הגרונית היא שגרמה (ראה מ' בראשר, פרקים במסורת לשון חכמים של יהודי איטליה, עדה ולשון ו, ירושלים תש"מ, עמ' 103-104; ושם [עמ' 97-105] דיון בכללי היידוע של שמות המועדים בלשון חכמים). ואפשר שהיעדר יידוע ממש יש כאן, שהרי מצינו במגילות מדבר יהודה שמות מועדים גם בלא יידוע, כגון: 'תפלה ליום כפורים' (1Q34, 9:1); השווה פ"ח יא, 7 ומהמ"ק כה, 11.

34 E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS 29), Atlanta 1986, p. 68. והביבליוגרפיה המציטטת בהערה 97.

35 ראה לעיל, הערה 1.

36 על נושא זה הרציתי בכנס על מגילות מדבר יהודה באוניברסיטת חיפה, דצמבר 1987.

סיכום

מסקירה ראשונית זו עולה בבירור, כי מונחי חז"ל בתחומים שונים של ההלכה קדומים הם ביסודם וחוזרים למאות השנייה והראשונה לפסה"נ, לרוע המזל לא נשתמרה ספרות הלכה עברית מראשית ימי הבית השני. ממצא זה מתאים לממצאים על המחלוקות ההלכתיות שגם הפרושים וגם כת מדבר־יהודה נטלו בהן חלק בימי בית שני. הקווים המשותפים, או המנוגדים הנ"ל, מלמדים על עתיקותן של הלכות חז"ל — לפחות בתחומים מסוימים. בראשית המחקר המודרני של תולדות ההלכה ניסו חוקרים כאברהם גייגר לשחזר את ההלכה של ימי בית שני, אף כי המקורות שעמדו לרשותם היו מעטים ולא די מהימנים. היום נמצא בידינו, למרבה המזל, חומר מהימן, כתוב עברית, השופך אור על תקופת כור ההיתוך של הלכות חז"ל, אוצר במלוא מובן המלה. תקוותנו היא שמחקר ראשוני זה יעורר את חוקרי ההלכה לחזור לספרות המגילות ולנסות לגלות בה מקצת משורשי הלכות חז"ל, מונחיהם וניסוחיהם.

קומראן והכיתות ביהדות בתקופת בית שני

אלברט באומגרטן

[א]

מחקר המפלגות והכיתות ביהדות בתקופת בית שני זכה לתאוצה מחודשת בארבעים השנים האחרונות, הודות לתגליות ולפרסום כתבי כת מגילות ים־המלח. אם לפני ארבעים שנה היכרנו בפרוטרוט קבוצה אחת בלבד – הנוצרים – מוכרת לנו היום קבוצה נוספת¹. אין אפוא תימה שחלו בינתיים שינויים משמעותיים בהבנת הקבוצות השונות ובניתוח הכיתות כתופעה כללית².

הנחה אחת מונחת כאבן־יסוד למאמר זה, וחשוב להעיר עליה מראש: הכיתות ביהדות בתקופת בית שני היא תופעה שולית. הדבר עולה בבירור רב מהשוואת מספר החברים בקבוצות השונות עם האוכלוסייה היהודית הכללית בארץ־ישראל. להערכת החופרים, מספר החברים בקהילת קומראן היה כמאתיים, ואולי אף פחות – מאה וחמישים³. אוריגנס טוען, שהיו מאה ארבעים־וארבעה אלף יהודים־נוצרים מראשית הנצרות עד ימיו⁴ – כשלושים אלף לכל דור⁵, אלא שאין זה מספר מציאותי והוא נשען על פסוקים בברית החדשה (חזון יוחנן ז, ד; יד, ג). מחקרים חדשים מורידים את מספר היהודים־נוצרים לכאלף בכל דור, חלקם בתפוצות, ורובם – בארץ־ישראל⁶. יוסיפוס ופילון מסכימים שהיו ארבעת אלפים איסיים,

- 1 על הפרושים ראה A.I. Baumgarten, 'The Pharisaic Paradosis', *HTHR* 80 (1987), pp. 63-64.
- 2 לצורך מאמר זה לא נדון, וכמובן לא נכריע, בבעיית זיהויה של כת המגילות עם קבוצות אחרות הידועות לנו.
- 3 R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973, p. 86; וראה מאמרו של מגן ברושי בקובץ זה.
- 4 אוריגנס, פירוש ליוחנן א, א. 7: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten* X, Giessen 1903, p. 4.
- 5 ראה לדוגמה, מ' אבי־יונה, כימי רומא וביונטיון, ירושלים תש"ל, עמ' 119.
- 6 F. Wisse, 'The Pseudo-Clementines and Jewish-Christianity', *The Pseudepigrapha*, ed. E. E. Schreiner, Leiden 1987 (בהכנה). אני מודה לפרופ' ויסה על שנתן לי את הסכמתו להשתמש במאמרו לפני הופעתו בדפוס.

ויוסיפוס כותב על ששת אלפים פרושים בימי הורדוס⁷. את המספרים האלה יש להכניס למסגרת של אוכלוסייה יהודית, בת חצי מיליון נפש לכל הפחות⁸, בארץ-ישראל. לכן מידת שוליותה של תופעת הכיתתיות ברורה⁹. מסקנה אחת שהסיקו חלק ההחוקרים, קרוב לזמן פרסום המגילות הראשונות, היתה בקשר למקום המרכזי שתפסו מחלוקות בתחום ההלכה בפילוג בתקופת בית שני. אפילו אליבא דאלה שלא היו מודעים לפני פרסום המגילות למשמעות של חילוקי-הדעות בהלכה, הוכיחו המגילות את נטיית היהודים להתפלג בשל סיבה זו. כפי שכתב סמית ב-1959:

The essential contribution, therefore, of the fuller picture of Jewish sectarianism which we have been given by the Qumran finds, is to increase our estimate of the importance of that side of ancient Judaism which conceived of it as the religion of the Law, and to do this by demonstrating the legal origin and nature even of the Jewish sects¹⁰.

אבל אם רוצים אנו להבין את הכיתתיות כתופעה, שומה עלינו לנסות ולהגיע לראייה מקיפה יותר של הנושא. לכן, על-אף מרכזיות ההלכה לענייננו, יוקדש מאמר זה

- 7 יוסיפוס, קדמוניות יח, 21; פילון, על כל ישר וטוב בן-חורין הוא, 75; יוסיפוס, קדמוניות יז, 42.
8 ראה M. Avi-Yonah, 'Historical Geography' in: S. Safrai-M. Stern (eds.), *The Jewish People in the the First Century I*, Assen 1974, p. 109.
9 מי שנוקט גישה כזאת חייב לשאול, מה ניתן לומר על יתר העם, שהם בסופו של דבר הרוב המכריע. ראה הערותיו של Morton Smith:

Down to the fall of the Temple, the normative Judaism of Palestine is that compromise of which the three elements are: the Pentateuch, the Temple, and the *Amme Ha'arez*, the ordinary Jews who were not members of any sect ('The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism', *NTS*, 7 [1959], p. 356). בשנות השבעים התעורר פולמוס בנושא זה. כאשר בכל זאת טען N.J. McEleney לקיומה של אורתודוקסיה. ראה מאמרו *JSJ* 4 (1973), pp. 19-42, 'Orthodoxy in Judaism of the First Christian Century', ושל D.E. Aune ושל L.L. Grabbe. ותשובתו של מקאליני. בכרכים 7-9 (1976-1978) של אותו כתב-עת. לדעתי, בעלי-הפולוגתא של מקאליני לא הדיגשו כראוי את העובדה, שמגמתו העיקרית היתה לשלול את התיזה של W. Bauer, שלפיה לא היתה אורתודוקסיה נוצרית בתקופה קדומה זו. ראה, למשל, עמ' 20 במאמרו הראשון של מקאליני. בניסיונו להפריך את באואר צייר אפוא מקאליני אורתודוקסיה יהודית שעל פרכיה גדלה, כביכול, הכנסייה. דומה שמגמתו זו בנוגע לתולדות הנצרות הולידה השערות נטולות-יסוד בנוגע לתולדות היהדות.

- 10 סמית (לעיל, הערה 9), עמ' 360. סמית בעצמו הופתע (או ציפה שקורא מאמרו יופתע) מתוצאה זו. ראה ניסוח דבריו *Even of Jewish sects*, בהערה המובאת בשולי הקטע האמור. סמית דן בשאלה, איך ניתן להכניס את הנצרות הקדומה למסגרת תפיסה כזאת של הכיתתיות. על מרכזיות מקום ההלכה בפילוג היהודים לקבוצות ראה גם מאמרו של יעקב זוסמן בקובץ זה.

למישור הרעיוני, למערכת התפיסתית שנכנתה על-ידי כל קבוצה וקבוצה כדי לתמוך בגישה ההלכתית המיוחדת ולהצדיקה.

דווקא בכיוון זה נמצא לקבוצות אלו קווים משותפים, המעניקים לנו מבט רחב יותר על כלל התופעה. נוכיח את קיומו של צרור מונחים שזכה לשימוש חיובי על-ידי יותר מקבוצה אחת. למונחים אלה היה מטען רצוי ומבוקש כל-כך, עד שכמה קבוצות מנסות לייחס לפחות אחד מהם לעצמן, ופעמים שהן שוללות מונח זה או אחר מקבוצה יריבה. כל מונח שנטפל בו להלן לא נוצל על-ידי כל הקבוצות השונות, אך כפי שנראה, יש אולי, משמעות לעובדה שמונח מסוים לא נוצל על-ידי קבוצה אחת. עם זאת, אפשר שהיו מונחים, או ערכים, מיוחדים וחשובים יותר לקבוצות מסוימות. תקוותי היא, שקיומם ומשמעותם של כלל הערכים שמהם ניסו כולם לדלות יהיו ברורים. בכל מקרה נקפיד שדוגמה אחת של שימוש במונח מסוים תבוא מקומראן.

בניתוח המונחים חייבים אנו לזכור שלמרות שוליותם, חברי המפלגות והכיתות היו בני תרבותם וזמנם. אפשר שהרחיקו לכת במסקנותיהם, אך תשתית מסוימת משותפת לחברה הרחבה היתה קיימת. לכן, אם נמצא הדים לחלק מן המונחים החשובים לכיתות גם בחברה הכללית, נוכל לעמוד על יסודות הכיתות המצויים בחברה הרחבה (וראה להלן).

גישה זו תעניק לנו יתרון חשוב. לכולנו יש נטייה להבין את העבר לאור ההווה הידוע לנו. בסופו של דבר אי-אפשר להתגבר עליה לחלוטין, ואולי אפילו לא רצוי. אך הקפדה על בניית היסודות על המונחים שהקבוצות השונות השתמשו בהם תגן עלינו (ולו גם במקצת) מתפיסת העבר הנמדד יותר מדי במידתנו¹¹.

[ב]

המונח הראשון שנחקר אותו הוא **קנאי(ים)**. אחד מתלמידי ישו ידוע כשמעון הקנאי (לוקס ו, טו; מעשי השליחים א, יג), אבל אין קנאתו מוגדרת ואין לנו ידיעות ברורות על משמעותה¹². תוכן ברור יותר יוצא מהפסוק שבו מסופר לנו (מעשי השליחים כא, כ) על רכבות יהודים-נוצרים, כולם 'קנאים לתורה'.

11 ראה מאמרו של ד' שוורץ, 'היסטוריה והיסטוריוגרפיה — "ממלכת כהנים" כסיסמא פרושית', ציון מה (תשמ"מ), עמ' 96–117.

12 תלמיד זה יצר בעיות חמורות לכותבי תולדות הקנאים. ראה המחלוקת בין סמית והנגל. מ' סמית, 'הקנאים והסיקאריים, מוצאם וקשריהם', בתוך: המרד הגדול (ערך א' כשר), ירושלים תשמ"ג, עמ' 322, הערה 22; עמ' 329; השווה מ' הנגל, 'קנאים וסיקאריים', שם, עמ' 352. קנאתו של מתתיהו החשמונאי, כשהרג את שרי-המלך ואת היהודי שהיה מוכן לזבח לפי מצוות המלך, (מקבים א, ב, כג–כו), אינה מעניינתנו.

מונח זה קשור באופן מיוחד בקבוצה מהפכנית מתקופת המרד הגדול, כפי שכותב יוסיפוס (מלחמות ז, ח, 1 [268]): '...זרע הנקרא קנאים, אשר כשםם כן היו... אמנם הם קראו לעצמם בשם הזה, באמרם, כי הם מקנאים לדברים טובים (לשם שמים)...'.

יש להדגיש כאן את ניסיונו של יוסיפוס לשלול את המטען החיובי של המונח ולהציע פירוש שלילי. ניסיון זה מראה אפוא את הכוח, החיובי בעיקרו, שבכינוי. גם אנשי קומראן כתבו על קנאותם: חבר הקבוצה הוא 'איש מקנא לחוק' (סה"י ט, 23) ומפגין 'קנאת משפטי צדק' (סה"י ד, 4). במקביל הוא מגיב בקנאה נגד כל פועלי רשע ואנשי רמייה (הוד' יד, 14) והוא 'רוח קנאה לנגד כל דורשי חל[נקות]' (הוד' ב, 15). קנאה יכולה להיות דבר רע, בייחוד קנאת קבוצה יריבה: 'ותצילני מקנאת מליצי כוז ומעדת דורשי חלקות' (הוד' ב, 31–32). אם נקבל דעה הרווחת בין החוקרים והנראית לי¹³, שדורשי חלקות בכתבי קומראן הוא שם-גנאי לפרושים, אפשר להסיק מסקנה נוספת מהמקור הקודם: ניתן לכלול את הפרושים ברשימת הקבוצות שניסו לסגל לעצמן את המונח קנאי. מסקנה זו מתאששת במקצת על-ידי פרושי לשעבר הידוע לנו — פאולוס. ככל שמזדמן לו לכתוב על עברו הפרושי, הוא מצרף שלושה פרטים: (1) רדיפת הנצרות; (2) היותו קנאי לתורה; (3) היותו פרושי (אל הגלטיים א, יג–יד; אל הפיליפיים ג, ד–ו). לסיכום חלק זה: יהודים-נוצרים, הקנאים, אנשי קומראן, ואולי גם הפרושים, כתבו על קנאותם לתורה. חרף כל ההבדלים ועל-אף כל המחלוקת החריפה, משותף ערך זה לכל הקבוצות הללו. מונח שני הוא פרושי(ים). במאמר שהופיע לפני שנים מספר, הצעתי שהפירוש המקורי לשם הוא פורש, מתבדל — 'separatist', אך כמובן חיובי: אין הדברים אמורים אלא בשם שהקבוצה לקחה לעצמה¹⁴. לפני כעשרים שנה רמז פרופ' דוד פלוסר על קיומו של מאבק בין הפרושים ואנשי קומראן: שתי הקבוצות ניסו לייחס לעצמן את הכינוי החיובי פרושי¹⁵. הצעת פלוסר זוכה היום לאישור ממקור הלכתי חדש מקומראן: מקצת מעשי התורה. ידוע לנו עכשיו שלא רק הפרושים הדגישו את דבר היותם נבדלים לטובה מהמוני העם; גם אנשי קומראן הסבירו ש'פרשנו מרוב

13 A.I. Baumgarten, 'The Name of the Pharisees', *JBL* 102 (1983), pp. 422–428

14 באומגרטן, שם, עמ' 423. כפי שניסיתי להראות שם, קבוצות בעת העתיקה נקטו כשמותיהן בעצמן בדרך-כלל. רק במקרים יוצאים-מן-הכלל קיבלה הקבוצה את הכינוי שבו היתה ידועה כרבים מידי אנשים מבחוץ. המצב השתנה בימינו, במיוחד מאז תקופת המהפכה הפרוטסטנטית.

15 ד' פלוסר, 'ירושלים בתקופת בית שני', בתוך: ואם בגבורות... מנחה לראובן מס ולרעייתו חנה (ערכו א' אבן-שושן–א' אלחנני–א' ביר–א' הברמן–ש' שלום), 'ירושלים תשל"ד, עמ' 270–271.

העם] ומהתערב בדברים האלה ומלכוא ע[מם ע]ל גב אלה¹⁶. לכן במקביל למונח קנאי, היה גם נושא המונח פרושי סלע-מחלוקת בין שתי קבוצות שאנשיהן טוענים כי הם הפורשים האמיתיים מדרך התועים של רוב שכבות-העם. מונח שלישי, חשוב מאוד לענייננו, הוא צדוקי. הפירוש המקובל לשם קושר את הצדוקים לכוהנים בני צדוק¹⁷, ששירתו בקודש מאז ימי בית ראשון. עם גילוי מגילות קומראן, בייחוד סה"י, למדנו על מעמד הכוהנים בני צדוק לפי תפיסת כת המגילות¹⁸. התמונה הסתבכה עוד יותר עם פרסום מהמ"ק¹⁹, ואנחנו עומדים עתה ערב פרסום חומר חשוב נוסף²⁰. מספר נכבד של הלכות המיוחסות לצדוקים בספרות חז"ל זהות, כנראה, לידועות לנו היום מספרות קומראן. יוסף באומגרטן, במאמרו על הנושא, מציע שתי אפשרויות: האחת אומרת, שחז"ל לא ידעו להבדיל בדיוק בין שתי הקבוצות ששמן דומה, ובלבלו משום כך בין הצדוקים הירושלמיים — בני האצולה הכוהנית הגבוהה, הידועים לנו גם מכתבי יוסיפוס ומן הברית החדשה — ובין אנשי קומראן, שהלכו 'על-פי בני צדוק הכוהנים שומרי הברית' (סה"י ה', 2–3), או שקיבלו עליהם לקיים 'כל הנגלה... לבני צדוק הכוהנים שומרי הברית ודורשי רצונו' (סה"י ה', 9); והשנייה מאמתת את החפיפה בין ההלכה הצדוקית לזו של אנשי קומראן בנושאים מסוימים, ולכן אין בלכול אצל חז"ל, אלא תמונת מצב נכונה. יוסף באומגרטן מעדיף את האפשרות השנייה²¹, אך דווקא הראשונה נתקבלה על-ידי קימרון וסטרנגל²² והיא שנראית לי²³.

16 ראה E. Qimron–J. Strugnell, 'An Unpublished Halachic Letter from Qumran', *Israel Museum Journal* 4 (1985), p. 10 (להלן — קימרון וסטרנגל). המשפט הזה הוא היחיד שפורסם עד כה.

17 ראה הדיון אצל J. Le Moyne, *Les Sadduceens*, Paris 1972, pp. 157–163; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (revised and edited by G. Vermes–F. Millar–M. Black), Edinburgh 1979, II, pp. 405–406.

18 ראה, למשל, י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלם תשכ"ה, עמ' 112–114.

19 J. Baumgarten, 'The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Tesis', *JJS* 31 (1980), pp. 157–170 (להלן — באומגרטן).

20 ראה קימרון וסטרנגל (לעיל, הערה 16), עמ' 10, 12. ראה גם מאמרו של יעקב זוסמן בקובץ זה.

21 י' באומגרטן (לעיל, הערה 19), עמ' 166–169.

22 ראה קימרון וסטרנגל (לעיל, הערה 16), עמ' 12.

23 החילופים בין צדוקים ובייתוסין במקורות חז"ל ידועים. ראד. דיון המקיף אצל מ"ד הר, 'מי היו הביתוסין', דברי הקונגרס השביעי העולמי למדעי היהדות, מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, ירושלים תשמ"א, עמ' 1–21. כעת אנחנו עומדים לפני מקרה שני שבו עלינו להחליט בין האפשרויות: או שחז"ל לא הכירו בדיוק את ההבדלים בין קבוצה לחברתה או שניתן 'להציל' את מהימנותם של חז"ל על-ידי הסברים שונים. כשחוקר נתקל במקרה שני כזה הוא חייב לשאול את

לאור האמור לעיל, אנו חייבים להבין את המקורות בצורה זו: קשר עם הכוהנים בני צדוק נראה כערך חיובי בעיני חברי קבוצות שונות, ולכן התחרו עליו שתי קבוצות. בתקופה מאוחרת יותר, משנשתכחו פרטי הדברים מימי בית שני, גרמו הטענות המקבילות לייחוס מבית צדוק למצב שלפעמים נחשבים בו הצדוקים בספרות חז"ל כבני-האצולה של קבוצת ירושלים, ולפעמים — כאנשי קומראן. מסקנה זו ניתן לחזק ממקור נוסף. בסוף ספר בן-סירא נמצא 'ההלל הגדול', המופיע בכתב-יד מהגניזה, אבל לא בתרגומים השונים (נא, יב). מאז נתגלו כתבי-יד מהגניזה מתנהל ויכוח בין החוקרים על מקוריותו של קטע זה²⁴. בספרו החדש מציע פרופ' אליהו ביקרמן המנוח להכריע נגד מקוריותו של ההלל הגדול, על יסוד העובדה שבקטע זה משבחים את הקדוש-ברוך-הוא כמלך מלכי המלכים. לפי ביקרמן, אמירת הלל כזה סבירה רק בתקופה שמלכי בשר-ודם קראו לעצמם 'מלך המלכים'; דהיינו, בתקופה הפרסית או כשתואר זה חודש על-ידי הפרתים החל מן המאה הראשונה לפסה"נ, כלומר: לא בתקופה ההלניסטית. לפיכך, בלתי-אפשרי שההלל הגדול הוא פרי-עטו של בן-סירא, שחי בתקופה ההלניסטית. בין שתי האפשרויות שנותרו נראה יותר לביקרמן שהחיבור הוא מהתקופה הפרתית, ליתר דיוק: מהמאה הראשונה לפסה"נ²⁵.

כידוע, ההלל הגדול נוגע לענייננו. בין ביטויי ההלל השונים מהללים בו את הקדוש-ברוך-הוא שבחר בבני צדוק לכהן. ניווכח שגם חיבור זה רואה, כנראה, באור חיובי את הקשר עם בני צדוק, וכפי שהציעו חוקרים לפני ביקרמן, ייתכן שמקור זה נובע מחוגים הזוהים או הקרובים לקהילה בקומראן²⁶. אבל, לאור האמור לעיל, אין לפסול את האפשרות שהחיבור יצא מקבוצה אחרת, לאו דווקא ידועה לנו ממקורות אחרים, שגם היא ניסתה להתייחס לבני צדוק. בדיון על מונח זה יש להוסיף הערה אחרונה. עד כמה שידוע לנו, אין הפרושים

עצמו, אם האפשרות של חוסר ידיעה מדויקת אינה פשוטה יותר: אבל ראה להלן, הערה 44. H. Basser, 'The Rabbinic Citations in Wacholder's *The Dawn of Qumran*', *RQ* גם 11 (1982), pp. 554-559. מתיאור ממ"ת על-ידי סטרגל וקימרון (לעיל, הערה 17), עמ' 10-12. יוצא, שהמצב מסוכן יותר ממה שחשב קאסר.

24 י. ליוור, תולדות בית דוד, ירושלים תשי"ט, עמ' 110-112; R. Smend, *Die Weisheit des Sirach*, Berlin 1906, pp. 502-503. *Jesus Sirach*, Berlin 1906, pp. 502-503. A. Dilella, *The Hebrew Text of Sirach*, Hague 1966, pp. 103-105. (להלן — דיללה).

25 E.J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge 1988, p. 217. (להלן — ביקרמן).

26 ראה דיללה (לעיל, הערה 25), עמ' 103-105; ראה גם J. Trinquet, 'Les liens "Sadocites" de l'écrit de Damas', *VT* 1 (1951), pp. 287-292; H. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, Tübingen 1980, pp. 163-164, n. 2. שהוא המקור העיקרי שבידינו, אינו אלא רומז בכיוון זה (ראה קדמוניות יג, 63). יש להניח שהקשר עם בני צדוק היה חשוב גם לכוהני בית-חוני.

נמנים עם הקבוצות המנסות לקשור את עצמן לכוהנים בני צדוק. אפשר היה לטעון שמצב זה מקרי, ואילו ידענו יותר על הפרושים היינו מוסיפים אותם לרשימת הקבוצות הטוענות שהן הולכות בדרך בני צדוק. אבל לדעתי אין המצב כן: היעדרות הפרושים מכוונת. כפי שהראו הר ואחרים, הסתייגו הפרושים מקשרים הדוקים ביותר עם הכוהנים, והגיעו אפילו לתפיסה אנטי-כוהנית²⁷. אין לצפות מהם אפוא שידיגישו את תלותם בכוהנים בני צדוק, ואם לא הגיעה לידינו טענה שכזאת, אין להאשים בכך את מקורותינו. אופי הפרושים הכריח אותם להיות שונים מקבוצות אחרות בנושא זה, הם לא ראו את הקשר עם בני צדוק כאור חיובי וממילא לא הדגישו את נאמנותם אליהם.

הערך האחרון שבו נדון הוא הטענה לדייקנות ולהצטיינות בקיום מצוות התורה, או, ביוונית, *akribeia*. על מונח זה הרחבתי את הדיבור במאמרי הדן בשמם של הפרושים²⁸. כפי שהראיתי שם, היו הפרושים הקבוצה הבולטת ביותר שטענו ל'אֶקְרִיבִּיָּה', ויש להניח כי שמם נעשה עניין למשחק מלים עם השורש 'פרש' וחיזק את טענתם²⁹.

הפרושים לא היו היחידים שניסו לסגל לעצמם מידה חיובית זו: ממב"ד אנו למדים שהיתה כביכול תחרות על תואר-כבוד זה³⁰. התמונה נעשית שלמה על-ידי עדותו של יוסיפוס, המזכיר כמה חוגים ואנשים הידועים בדייקנותם. הוא כותב, למשל, על הכוהנים 'ששקדו מאד לשמור על קיומם המדויק של החוקים' (נגד אפיון ב, 187). הוא מספר על עצמו, שבגיל ארבע-עשרה, עוד לפני תקופת הניסוי שלו אצל הפרושים, באו הכוהנים ללמוד ממנו פירושים מדויקים מאוד לתורה (חיי יוסף, 9). גם בסוף קדמוניות היהודים משבח יוסף את עצמו על מידת הדייקנות וההצטיינות של חיבורו זה. לדבריו יכלו רק מעטים להגיע להישגים כאלה (קדמוניות כ, 262).

העדויות השונות שהוזכרו בקשר לטענת ההצטיינות מאפשרות מסקנה חשובה, שלפנינו ערך שתפס מקום גם בחברה הכללית. הוכחה ברורה למסקנה זו נמצאת במסורת חז"ל על שלוש גזירות שהחמיר בהן יוחנן כוהן גדול (מעשר שני ה, טו ומקבילות), וביטל בהן מנהגים קיימים³¹. את יוחנן זה יש לזהות עם יוחנן הורקנוס.

27 מ"ד הר, 'הרצף שבשלשלת מסירתה של תורה', ציון מד (תשל"ט), עמ' 43–56.

28 באומגרטן (לעיל, הערה 14), עמ' 413, 417.

29 שם, עמ' 417.

30 שם, עמ' 420–422. ניסיתי להסביר את שם-הגנאי 'דורשי חלקות' לאור הוויכוח בין הפרושים לאנשי קומראן לגבי דייקנות והצטיינות בקיום מצוות התורה.

31 על גזרות יוחנן ראה ש' ליכרמן, 'יוונית ויוונית בארץ-ישראל', 'ירושלים תשכ"ג', עמ' 253–257; וראה עכשיו גם י' ידן, 'מגילת המקדש א', 'ירושלים תשל"ז', עמ' 178–182, 297.

באשר לשתי גזרות התעוררו ויכוחים בעקבות פרסומה של מהמ"ק. ר' וילק טען, כי הטבעות שהתקין, כביכול, יוחנן כבר היו קיימות לפניו. בימי אנטיוכוס אפיפנס ('יוחנן הורקנוס הראשון

מניעיו אינם ידועים לנו לפרטי־פרטיהם — והמקורות אינם מסבירים למה דבק בהם — אך רצונו להקפיד בשמירת המצוות ברור. השאיפה לדייקנות ולהצטיינות בקיום המצוות נכנסת כאן אפוא לתחום חיי הכלל. חברי המפלגות והכיתות היו קיצוניים יותר בנסיגה לממש רצון זה ובנכונותם לפרוש מחברה שלא קיימה את ההלכות הנראות להם, אבל הערך לא היה מוגבל להם בלבד³².

שלוש נקודות לסיכום

(1) פתחנו בהנחה שהכיתתיות היתה תופעה שולית בחברה היהודית הכללית. הנחה זו זוכה לאישור מניתוח המונחים המדגישים את אי שביעות־רצונם של חברי הקבוצות השונות מן המצב החברתי־הדתי של זמנם. מי שמצהיר על פרישתו מ'מרב העם ומהתערב בדברים האלה' או את יחסו החיובי לכוהנים בני צדוק, בזמן שמשפחה אחרת משרתת בקודש, מביע בעצמו את שוליותו בחברה הרחבה³³.
(2) המסקנה המפתיעה יותר היא זו שהזכרנוה לאורך כל דברינו. למרות חילוקי־הדעות הקשים בענייני הלכה ועל־אף הגינוי ההדדי החריף, הציגו הקבוצות השונות את עצמן לציבור והסבירו את מטרתן לחבריהן במונחים החוזרים ומופיעים אצל הקבוצות היריבות. חפיפה זו מראה על מסגרת רעיונית־דתית משותפת לקבוצות השונות³⁴.

ומגילת המקדש, שנתון ט [תשמ"ה], עמ' 221–231). לפי טעמי, וילק בונה על יסוד מפוקפק, בפרשו את המקורות על טבעת בלגה הקבועה (סוטה ה, ח ומקבילות), כהוכחה שהטבעות היו קיימות עוד לפני יוחנן הורקנוס. כבר בעיני אמוראי בבל היה קשה לראות בסיפור מרים בת בלגה — מעשה שאירע, לכאורה, בימי אנטיוכוס — סיבה מספקת לקביעת הטבעות: 'משום כרתיה קנסינן ליה לדידיה?' (סוכה נו, ע"ב). בנוגע לגזרה אחרת, ביטול הודיית מעשר, טען ד' רוקח, שהצעד לא היה לרוחו של מחבר המגילה, אשר דרש אותו 'לגנאי' (כמו כמה חכמים), ולכן השמיט את ההודיה (דברים כו) מן המגילה ('הערות אסניות', שנתון ד [תש"ס], עמ' 263–268). אינני רואה את ההוכחות למסקנה זו. על ביטול הודיית מעשר השווה זהירותו של ליכרמן, שם, עמ' 256, הערה 28.

32 מהתיאור שפורסם עד כה (ראה לעיל, הערה 17), ברור לי, שלא ניתן להבין את מ"ת בלי תשתית רעיונית משותפת זאת — בלי הסכם רחב שיש להקפיד בקיום מצוות התורה.
33 כגוף חי קבוצה משתנית בתגובה לאירועים פנימיים וחיצוניים, קבוצה המתחילה כשולית יכולה להתקרב יותר למרכז החברה הכללית או להתרחק ממנו. למשל: הפרושים והצדוקים התקרבו במשך הזמן למרכז ונהיו מפלגות. לעומת זה, התרחקו אנשי קומראן מהמרכז ונעשו כת. גם התקרבות והתרחקות מהמרכז יכולות להביא לידי שינויים נוספים בעמדת הקבוצה. לדוגמה: סביר להניח שהצדוקים היו חייבים לשנות את תפיסתם כשהשלימו עם בית־חשמונאי בימי יוחנן הורקנוס (יוסיפוס, קדמוניות יג, 295–296).

34 מבין החיבורים הסוציולוגיים שקראתי, מצאתי תועלת רבה דווקא במקום כלתי־צפוי, M. Spector—J. Kitsuse, *Constructing Social Problems*, Menlo Park 1977. נושאם של ספקטור וקיטסוסי אינו הכיתתיות, אבל למרות זאת הם מתארים תהליך של (1) יצירת קבוצה המנסה לזהות ולפתור בעיה חברתית; (2) פניית קבוצה לציבור הרחב לתמיכה בהכרת הבעיה ובפתרון המוצע על־ידיה, תוך כדי מציאת נימוק לעמדתה על יסוד ערכים מוכרים על־ידי החברה

(3) אם נצרף את הנקודות הללו נראה, כי אחת התוצאות של שוליות הקבוצות היא שרבים לא התעניינו בחברות בהן. יש מספר מוגבל של חברים בפועל, ואפילו בכוח, בכל אחת מן הקבוצות. אבל ראינו שהמפלגות והכיתות פונות לציבור מצומצם זה באמצעות מונחים וערכים שימצאו חן דווקא בעיני אנשים שיש להם עניין מיוחד בנושא הדתי ומדגישים את התבדלותם מהמוני העם.

תוצאה ראשונה ממסקנות אלו היא, שאם פונים לציבור מצומצם ומיוחד במינו באותו מטבע, תהליך הבחירה אינו יכול להיות קל או מהיר. במצב כזה, אפילו מי שנוטה לחברות בקבוצה כזאת, לא יהיה בטוח באיזו קבוצה לבחור. אם נחזור להשוואה המסחרית, נבין את האפשרות, שהמעוניין להצטרף לקבוצה זו או אחרת יעשה מעין 'סקר-שווקים' לפני שיכריע סופית על עתידו. הצעה זו אינה תיאורטית בלבד. ידוע לנו על מקרה אחד של צעיר שהתמסר לדת, הטוען כי למד את תורת הפרושים, הצדוקים והאיסיים, ואף בילה שלוש שנים במדבר אצל הנזיר באנוס, לפני שבחר להיות פרושי — כוונתי ליוסיפוס (חיי יוסף, 10–12). החוקרים מתייחסים לטענות אלו בזלזול מסוים: פרטים אלה מזכירים לנו את הטופוס (topos) באוטוביוגרפיה העתיקה, ובנוסף על כך, אי-אפשר לקחת ברצינות טענות הבאות מעטו של בעל-גזומאות ובעל-גאווה כיוסיפוס³⁵. שיקולים אלה יש להם על מה לסמוך, אבל כדאי לנו לזכור שכוחו של טופוס נובע מזה שהוא משקף מציאות מוכרת וחוזרת. נוסף על כך אנו חייבים לקחת בחשבון את תמונת המצב שתיארנו לעיל, ולכן על-אף הספקות שאנו חייבים להעלות לגבי אמינותו של יוסיפוס, נראה לי שתיאורו קרוב יותר למציאות ממה שחשבו החוקרים.

גישה זו שופכת אור על נקודה נוספת שבמקורות. החברים, האיסיים וקהילת קומראן קבעו תהליך קבלה הדרגתי³⁶. ישנם הבדלים בתהליך זה בין קבוצה לחברתה, אך קיומו ברור. במשך שנים אחדות המועמד עובר שלבים שונים, עד שהוא זוכה לחברות מלאה. אפשר להבין תופעה זו בצורה עמוקה יותר עקב הנאמר לעיל. הקבוצות השונות מכירות בעצמן בעובדה שהמועמדים הפונים אליהן אינם

הכללית: (3) התוצאות בחיי הקבוצה, אם היא מצליחה או לא, לשנות את המצב המקורי. דיונס של ספקטור וקיטסוסי מקביל — לדעתי — במידה רבה לענייננו. גם בימי בית שני היתה הרגשה שקיימת בעיה הדורשת פתרון (הלכה הנראית לחברי הקבוצה שלא מקיימים אותה בצורה נכונה). ולכן ניסו קבוצות שונות לשכנע את הקהל הרחב לחמוך בתביעותיהם לשינוי (דוגמה בולטת, מ"ת). פנייה זאת בנויה על ערכים מקובלים על החברה הרחבה, כגון השאיפה לדייקנות בקיום מצוות התורה. אנו עדים אפוא, לתוצאות של הצלחה חלקית או כישלון מוחלט בתולדות הקבוצות השונות לאורך ימיהן.

35 ראה למשל, S.J.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome*, Leiden 1979, pp. 106-107.

36 ראה S. Lieberman, 'Discipline in the So-Called Dead Sea Manual of Discipline', *JBL* 71 (1951), pp. 199-206.

מוכנים להתחייבות סופית מיידית והן מצפות, משום כך, שינהגו כיוסיפוס — יתעניינו בכמה קבוצות לפני שיכריעו. לפיכך בנוי תהליך הקבלה באופן המביא בחשבון מצב זה, ונותן הזדמנות להיכרות הדדית ומעניק לאדם חברות מלאה רק לאחר תקופה ממושכת.

[ג]

במסגרת הרחבה יותר מוביל דיוגנו להבנת הכיתתיות כתופעה. כפי שהכירו החוקרים, הנטייה להתפלג היא אנדמית³⁷ ביהדות. בדת הבנויה על מקור כתוב (התורה) יהיו תמיד פירושים שונים לאותו מקור³⁸. אי לכך, השאלה העיקרית היא מדוע מופיעות קבוצות מקבוצות שונות דווקא בתקופות מסוימות? מה טעם הופכת נטייה זו מאנדמית לאפידמית בזמנים שונים? תשובה על כך דורשת את קביעת זמנה של הופעת הקבוצות על כמת ההיסטוריה. כידוע, נושא זה שנוי במחלוקת ורחוק מקביעה סופית, אך נסיים בכמה הערות והצעות על-פי התיארוך הנראה לי. בשלושה זמנים נעשים אנו עדים להיווצרות קבוצות חדשות:

1. התקופה הפרסית, שבה נבדלים השומרונים מיתר עובדי ה'.² המאה השנייה לפסה"נ.³ המאה הראשונה לסה"נ.

נתמקד במאה השנייה לפסה"נ. לדעתי, אין להקדים את הופעת הפרושים, הצדוקים והאיסיים למרד-החשמונאים. העובדה שיוסיפוס מזכיר קבוצות אלה לראשונה בימי יהונתן³⁹ היא מכרעת, ומסקנה זו מאושרת על-ידי הרשימה הפרושית במסכת אבות⁴⁰. בתקופה זו יש למצוא את ראשית דרכה של הקהילה בקומראן. בשלב זה ניתוח המונחים שערכנו תורם תרומה חשובה להבהרת התמונה. ראינו

37 כוונתי להעביר לענייננו מונחים מהתחום הרפואי. מחלה אנדמית מצויה תמיד באוכלוסייה, ולא ניתן להשמידה; אותה מחלה כתנאים מסוימים יכולה להפוך אפידמית ולהתפשט בציבור, כלומר: להיות למגפה.

38 J. Blenkinsopp, 'Interpretation and the Tendency to Sectarianism. An Aspect of Second Temple History', in: E.P. Sanders et al. (eds.), *Jewish and Christian Self Definition*, II — *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, London 1981, pp. 1-26

39 יוסיפוס, קדמוניות ג', ה, ט, עמ' 171-173.

40 אם לפי חז"ל, צדוק ובייתוס (המייסדים של הצדוקים והבייתוסים. לשיטתם) היו תלמידי אנטיגנוס איש סוכו (אבות דרבי נתן א, פרק ה; ב, פרק י, מהדורת שכטר, עמ' 26), יש לתארך את התחלת הקבוצות הללו אחרי אנטיגנוס. ואם נקבל ששמעון הצדיק במסכת אבות הוא שמעון של בן סירא, נמצא שאנטיגנוס חי בתקופת גזרות אנטיוכוס ותלמידיו, צדוק ובייתוס, היו פעילים בתקופת עליית בית-חשמונאי. על אנטיגנוס ראה E.J. Bickerman, 'The Maxim of Antigonos', *Studies in Jewish and Christian History* II, Leiden 1980, pp. 270-289. תיארוך זה, יוצא שגם יוסי בן יעזר ויוסי בן יוחנן שקיבלו ממנו (מאנטיגנוס, אבות א, ד) פעלו בדור הראשון של בית-חשמונאי. כפי שהוזכר לעיל, תיארוך זה שנוי במחלוקת בין החוקרים.

שערך אחד היה בעל השפעה בחברה הרחבה ושחברי הקבוצות הרחיקו לכת בכיוון זה — ההקפדה על קיום מדויק של מצוות התורה. עד כמה שידוע לנו, הערכים האחרים השפיעו על חוגים מוגבלים יותר. עלינו לשאול אפוא, מדוע קִשָּׁךְ ערך הדייקנות את בני החברה הרחבה, בכלל, ואת חברי הפְּתוּת והמפלגות, בפרט, דווקא במאה השנייה לפסה"נ? במקביל מצווים אנו לנסות לברר כיצד הקסימו הקנאות, הנכונות לפרוש מן הציבור, הקשר עם בני צדוק — ואולי מושגים נוספים שנגלה בעתיד — יהודים מסוימים בני התקופה עד כדי נטישת החברה הכללית, יצירת מפלגות והצטרפות לפתות מכתות שונות? התוצאות ידועות, וחלק מהערכים שהוכילו אליהן זוהו במרוצת דיוננו. אפשר לנסות אפוא לשחזר את הרקע הדתי, הרעיוני והחברתי של התקופה שבה עלו והבשילו קבוצות מסוימות. עלינו לחקור, למשל, את מקומן של אמונות משיחיות בתהליך. מצד אחד, אנו עדים למציאותן של אמונות חזקות שהעם עומד על סף גאולה משיחית, בתקופת גזרות אנטיכוכוס⁴¹. מצד שני, הראו מחקרים בתולדות הדת והחברה את החשיבות הרבה של אמונה על קרבת הקץ אצל מאמינים יהודים ונוצרים⁴². המסקנה אינה חייבת להיות זהה בין דתות, או לחלופין, בין זמנים, ואין סיבה שאמונות כאלה ירחיקו תמיד אנשים מהקפדה על קיום המצוות, כפי שגרסו חלק מהנוצרים⁴³.

השווה, לדוגמה, B.Z. Wacholder, *The Dawn of Qumran*, Cincinnati 1983; R.T. Beckwith, 'The Pre-History and Relationships of the Pharisees, Sadducees and Essenes — A Tentative Reconstruction', *RQ* 11 (1982), pp. 3-46; ראה גם הערתו של טלמון, S. Talmon, 'The Emergence of Jewish Sectarianism', *KCC*, p. 192 (להלן — טלמון). על-פי התיאורן שהצעת מתעוררת השאלה, מה היה האופי הדתי של חיי העם לפני גזרות אנטיכוכוס והתפרצות הכיתות (ראה לעיל, הערה 9), וכן תיאורו של ביקרמן (לעיל, הערה 25).

41 דניאל ז, כה-כו; יב, א-ד. השווה בן סירא לו, ח, שחי דור אחד קודם לגזרות, המתפלל שהקדוש-ברוך יהא יחיש את הקץ; אבל אין לשלול את האפשרות שכן סירא אינו משקף תקופה אחרת, אלא רק קבוצה מסוימת. ויהודים אחרים בני-זמנו האמינו, שהם חיים ערב הגאולה. ההכרעה תלויה בעיקר בתיאורן חיבורים כגון ספר היובלים. אמונות כאלה מצויות בדרך-כלל בשולי החברה וחופסות מקום שולי יותר במרכז החברה.

42 ראה למשל, N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Oxford 1970 (להלן — קוהן).

43 האמונה בקרבת הקץ גררה שאלות רבות שפאולוס התמודד אתן. ראה למשל, אל הקורנתיים א, ז, יו-לט; טו, נא-נב; אל הגלטיים ה, ו; ופרק ו של אל הרומיים. לפי שיטה אחת בפירוש דברי פאולוס, האמונה שהמשיח הגיע היא המפתח להבנת עמדותיו השונות. במיוחד דרישתו לשחרר את המצטרפים לנצרות מחובת קיום המצוות. ראה W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1953, ובמיוחד את סיכמו, שם, עמ' 324.

Both in his life and thought, therefore, Paul's close relation to Rabbinic Judaism has become clear, and we cannot too strongly insist that for him the acceptance of the gospel was not so much the rejection of the old Judaism and the discovery of a new religion wholly antithetical to it, as his polemics might sometimes pardonably lead us to assume, but the recognition of the advent of the true and final form of Judaism, in other words, the advent of the messianic age of Jewish expectation

הקדומים ואחרים⁴⁴. אמונות בדבר הגאולה המתקרבת יכולות להביא אנשים גם לדקדוק בקיום מצוות, לחשוב שניתנת להם הזדמנות אחרונה (שאסור להם להחמיצה), לקבוע את גורלם לעולם ועד (כשזה משרת את מטרותיו, גם פאולוס יודע לנמק נימוקים כאלה [אל הרומיים יג, יא–טו])⁴⁵. לפיכך, אפשר להבין, אולי, את ההדגשה על הקפדה בשמירת המצוות בצורה המצוינת ביותר, כתוצאה מאמונות על קרבת הקץ, הווה אומר: האמונה שגאולה קרובה עזרה לעורר ביהודי המאה השנייה לפסה"נ את הרצון להקפיד ביתר-שאת על שמירת המצוות: שאיפה זו פעלה, כפי שראינו, גם בחברה הכללית, אבל חברי המפלגות והכיתות הרחיקו לכת בכיוון זה וסירבו להתפשר עם שיטות שונות מדעותיהם. בסופו של דבר הביאם תהליך זה להתפלגות קבוצה אחת מעל חברתה; כל אחת מהן טענה שהיא, ורק היא, יודעת את הפירוש המדויק לדברי התורה⁴⁶.

ניתן לזהות מניע מקביל נוסף שהוביל אנשים לאותן המסקנות. עצמאות היהודים תחת שלטון בית-חשמונאי היתה רופפת, וכמעט כל שליט מכית זה נתקל בבעיות

44 ראה למשל דבריו של ג' שלום, G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1954, pp. 305-313

45 ראה גם קוהן (לעיל, הערה 42), עמ' 127–130. דבריו אלה, עמ' 130, נוגעים במיוחד לענייננו: In the end, outraged by the obstinacy with which men clung to their evil ways, He [God] had decided to kill every living thing on earth. But the Virgin and the angels had fallen at His feet and implored Him to grant mankind one last chance. Moved by these appeals, God promised that if people would even now mend their ways, abandoning the practice of usury and adultery and blasphemy, the land would flourish, the earth would bring forth fruit in abundance. At this news the faithful at Jerusalem had begun to seek desperately for some means of curing mankind of its fatal propensity to sin. At length the angel had appeared a second time to bid them go on a flagellant procession of 33 and 1/2 days, in memory of the number of years which, according to a traditional calculation, were spent by Christ on earth

46 קשה לי לקבל את הצעת טלמון (לעיל, הערה 40), עמ' 194–198, הגורס שכת קומראן התחילה כקבוצה עם ציפיות משיחיות מיידיות ואנרכיסטיות, אך למרות אופים האנרכיסטי, לא התנגדו להלכה וקיימו אותה. משלא הקיץ הקץ, עברו לשלב שני בתולדותם וקיימו בדייקנות רבה את מצוות התורה (hypernomism). תחת הנהגתו של מורה הצדק, שיטה זאת לא נראית לי משתי סיבות: (1) קשה להבין במה התבטאה עמדתם האנרכיסטית של אנשי קומראן, אם נשארו נאמנים להלכה והוסיפו להאמין ביסודות המקראיים של אמונת ישראל (כפי שסובר טלמון, עמ' 195–196); (2) כפי שראינו, אנשי קומראן לא היו היחידים שטענו כי הם יודעים איך לקיים את מצוות התורה בצורה המדויקת והמצוינת ביותר. ההסבר בדייקנותם חייב להיות אפוא רחב יותר מהסברו של טלמון (אלא אם נקבל שגם המצטרפים לקבוצות אחרות ציפו לביאתו המיידית של המשיח, נתאכזבו כשלא הקיץ הקץ והגיכו בהקפדה על שמירת המצוות). אינני רואה אפוא טעם לייחס משיחיות אנרכיסטית לאנשי קומראן ולהבין את דייקנותם כתוצאה מאכזבה על שאיחרו פעמי משיח. נראה לי יותר להבין את הקשר בין קומראן והמשיחיות, כפיין שחיאיתי אותו לעיל.

חמורות: חלקם מתו קודם זמנם מוות אלים בידי יריבים שונים (יהונתן ושמעון). ואחרים התמודדו עם אויבים תקיפים מבית ומבחוץ (יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי). תגובותיהם של אוהדי החשמונאים ושונאיהם לא היו זהות. האוהדים חששו, אולי, מסכנות מתמשכות, אך מצאו גם נחמה בכך שבני בית־חשמונאי הצליחו להתגבר על המשברים. יש להניח, כי שונאיהם היו מאוכזבים מכך שהצרות לא הובילו לנפילתו הסופית של השלטון. במצב כזה נראה, כי שני הצדדים החליטו, שכדי להביא לתוצאות הרצויות (כל צד וגרסתו), הם חייבים לדקדק במצוות. בהתבסס על היסוד המקראי (כגון 'בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקלו' [דברים ד, ל]; 'ובימים ההם יחלו הבנים לדרוש החקים ולדרוש המצוות ולשוב לדרך הצדק' [ספר היובלים כג, כו])⁴⁷, הסיקו בני־הזמן שעליהם לקיים קלה כחמורה. בדרך זו יזכו גם לברכות המובטחות (כגון דברים ד, לא; ספר היובלים כג, כז–לא). תגובות אלו סבירות עוד יותר במידה שהאמינו באותה העת כי הם חיים ערב הגאולה המשיחית.

אין בכוונתי לטעון שהסברים אלה ממצים את הנושא. ברור שהיו סיבות נוספות להקפדה בהלכה ולסירובם של יהודים לוותר על הפירוש הנראה להם כנכון. אפילו סופו פילוג⁴⁸. תפקידנו כאן אינו שונה מן המוטל עלינו לעתים קרובות בחקר העבר. עלינו ללכת אחורנית, מהתוצאות הידועות לנו לערכים ולמושגים שהובילו אנשים לקראת התוצאות האלה; בסוף הדרך נקווה להגיע לזיהוי ולפירוש הסיבות לכך שערכים אלה היו בעלי השפעה רבה כל־כך על הציבור המושפע⁴⁹. מטרתנו למלא חוליה חסרה בהבנת העבר, למצוא את ההסברים לתהליך שפרטיו ההלכתיים וכללי התפיסתיים מתגלים יותר ויותר הודות למגילות ים־המלח.

47 החזרת העם לדרך הנכונה לפני בוא המשיח היא חלק מתפקידו של אליהו. ומשמעות פעולתו 'להכין [שנבטי ישראל] ל', כפי שכותב בן סירא, מח. י. ראה גם מחי יז, יב; מרקוס ט, יב; לוקס א, יז והערותו של G.F. Moore, *Judaism II*, Cambridge 1927, p. 358: 'Elijah's historical mission was to bring Israel back to whole hearted allegiance to its own God and His righteous will'. השווה עדויות ח. ז.

48 לפי סטרגל וקימרן (לעיל, הערה 17), עמ' 9. מִמִּית מסתיימת בקטע שבו מסביר המחבר למה הקבוצה פרשה מהיהדות המוכרת. כשמקור זה יופיע נבין, אולי, יותר את הסיבות לפרישת אנשי קומראן ובכך ישפך אור על הכיתות כתופעה. יש להעיר, שהתהליך הוא הדדי. קבוצות שונות עומדות על השקפותיהן או ההלכות המקובלות עליהן, אבל גם החברה הכללית יכולה לעמוד על מנהגיה. כלומר, קבוצה יכולה להרחיק את עצמה ממרכז החברה וגם להיות מורחקת על־ידי אותה חברה. יש מידת סובלנות גם לכלל ככלל (במידה והכלל מוכן לסבול מחלוקת וביקורת). וגם לכל קבוצה כפרט (במידה). והשוני מקבוצה אחת לחברתה, מתבטא בפשרה שהם מוכנים להתפשר למרות שמה שנעשה — במיוחד בבית־המקדש — אינו לרוחם). ראה F. Dexinger, 'Die Sektenproblematik im Judentum', *Kairos* 21 (1979), pp. 273-277.

49 דוגמה יפה לניסיון ללכת אחורנית, מן התוצאות למניעים, היא ספרו של סנדרס על חיי ישו. ראה E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985.

קומראן וראשית הנצרות*

דוד סתרן

בבואנו לסקור ארבעים שנות מחקר על הקשרים שבין תגליות קומראן לראשית הנצרות, יש להודות כי אין זה נושא שניתן למצותו במאמר אחד. במסגרת דיוננו אגביל את דברי לשני חלקים עיקריים: תחילה אביא סקירה קצרה על הישגי המחקר בסוגיה שלפנינו ולאחר מכן אציג ביתר הרחבה קווים לאפיונה ואנסה להעריך את השפעתה על חקר הברית החדשה.

נקדים אפוא ונאמר, כי רוב המחקר על הקשרים שבין המגילות ובין הברית החדשה נעשה בעשור הראשון והנלהב שלאחר התגלית. במשך שנות החמישים נכתבו עשרות מאמרים העומדים עד היום כאבני יסוד בתחום זה. בעשור השני של המחקר עדים אנו למגמת ביסוס וסיכום אותם הישגים¹. המחקר על קומראן וראשית הנצרות מהווה אפוא דוגמא ברורה לקביעתו הכוללת של שמריהו טלמון, כי שלושים השנים האחרונות עברו כמעט ללא התחדשות של ממש בעמדות היסוד². בין החשובים שבהישגי המחקר מונים אנו את הניסיון להגדיר במדויק את היחס

* מאמר זה משקף את נוסח ההרצאה המקורית בתוספת הערות בלבד. ברצוני להודות לידידי פרופ' גדליהו סטרומזה ופרופ' דניאל שוורץ, על עזרתם בהכנת ההרצאה. התרגומים מתוך מקורות לועזיים הם של המחבר.

1 מגוון רחב של מחקרים יסודיים קובצו בכרך K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957 (להלן — סטנדאהל); ראה גם אוספס אלו: J. Murphy-O'Connor (ed.), *Paul and Qumran*, London 1968 (להלן — מרפי־אוקונור); J.H. Charlesworth (ed.), *John and Qumran*, London 1972 (להלן — צ'ארלסוורת); לדוגמה המובהקת והחשובה של אותה מגמה של ביסוס הישגים. ראה H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, I-II, Tübingen 1966 (להלן — בראון); הכרך הראשון מאורגן לפי סדר הכתבים של הברית החדשה ומצביע על מקבילות עם המגילות. והשני מציג שורה של נושאים מרכזיים. הספר מהווה מעין סיכום של המחקר משנות החמישים.

2 ראה מאמרו של ש' טלמון בקובץ זה.

שבין ממצאי קומראן לנצרות הקדומה. הצעות אחדות להבנתו לא עמדו במבחן ונדחו על-ידי רוב החוקרים. למשל: תפיסת הנצרות כהתפתחות הבאה הישר מקומראן, או אף זיהויים של אנשי קומראן עם זרם מסוים בנצרות הקדומה³. (תפיסות כגון אלה ממשיכות לפרוח, ולאחרונה תיאר כתב-עת מכובד מחקר חדיש על המגילות כמיועד לחובבי מדע בדיוני בלבד). לאמיתו של דבר, מעטים הם היבטי הנצרות הקדומה הדורשים הסבר מבוסס על השפעה ישירה של כת מדבר-יהודה. בין כל הדמויות הידועות לנו מראשית הנצרות, מצטייר יוחנן המטביל כמועמד יחיד להיכרות של ממש עם אנשי קומראן. אורח חייו ועניינו בטבילה כאמצעי תיאולוגי, כפי שהם מתוארים בברית החדשה, מורים על מידה ניכרת של קרבה⁴.

למרות מציאותן של תיאוריות שונות ומשונות, נתגבשה במהרה עמדה יסודית המקובלת עד היום: מגילות מדבר-יהודה וכתבי הברית החדשה משקפים זרמים עצמאיים, אך קשורים זה בזה, ומוצאם ביהדות הבית השני. הדמיון בדעותיהן ובארגונן של שתי הקבוצות הוא פרי הרקע המיוחד, המשותף לשתייהן. על סמך אותה עמדה ניתן לראות את הקשרים בין קומראן לבין הנצרות בשני תחומים עיקריים: הארגוני-קבוצתי והרעיוני-תיאולוגי.

אי-אפשר לקרוא על העדה הנוצרית הקדומה בירושלים, בייחוד לפי המתואר בפרקים הראשונים של מעשי השליחים, מבלי להתרשם מן הדמיון לסדרי הארגון והחיים הקבוצתיים המתוארים במגילות. מרכיבים עיקריים באותה תמונה משותפת הם תפיסת הקהילה כ'יחד' (κοινωνία), ארגונה סביב 'מבקר' (Επισκοπος) ומועצה של (שנים-עשר) זקנים, סעודות בצוותא והחזקת הון ורכוש משותף. חוקרים אחדים הצביעו על אלמנטים אלה כמשותפים לא רק לקומראן ולנצרות הקדומה, אלא גם לארגונים רבים בעולם ההלניסטי-רומי⁵.

3. ראיית הנצרות כהתפתחות ישירה של כת מדבר-יהודה אפיינה את מחקריו של A. Dupont; Sommer; עמדה קיצונית יותר, המזהה את אנשי הכת עם העדה הנוצרית הקדומה, פותחה בידי J.L. Teicher ויצחק בער; אף נעשה ניסיון לזהות קטעים מתוך הברית החדשה בין המגילות לסקירה של דעות אלה וציון ביבליוגרפי ראה G. Vermes, 'The Impact of the Dead Sea Scrolls on the Study of the New Testament', *JJS* 27 (1976), pp. 107-116. (להלן — ורמש).
4. W.H. Brownlee, 'John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls' (לעיל, הערה 1), עמ' 33-53; ד' פלוסר, 'טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה', מחקרים במגילות מדבר-יהודה, בעריכת י' ידן וח' רבין, ירושלים תשכ"א, עמ' 209-238. לסקירה של הדעות, ראה בראון (לעיל, הערה 1), כרך ב, עמ' 1-29.
5. ניסיונות ראשונים להצביע על קשרים אלה מופיעים אצל סטנדהאל (לעיל, הערה 1), עמ' 129-156 (המאמרים של Reicke ו-Johnson); לסקירה מסכמת של השאלה, ראה J. Fitzmyer, 'Jewish Christianity in Acts in the Light of the Qumran Scrolls', *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Missoula, MT, 1974, pp. 271-303; דיון מקיף על דפוסי ארגון בקומראן ויחסם לסביבה ההלניסטית-רומית נמצא אצל M. Weinfeld, *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect*, Göttingen 1986; על העדה הנוצרית הקדומה ראה שם, עמ' 48-50.

וחשוב מכל — ישנה שורת רעיונות ומושגים המעידים על הקשר בין קומראן לבין הנצרות הקדומה. ניתן, לפי הצעתו של דוד פלוסר, לצרף רעיונות אלה יחד לפסיפס של 'מערכת דתית שלמה' כדלקמן:

העולם מתחלק לממשלת הטוב וממשלת הרע. המין האנושי מתחלק לשני מחנות: בני אור — למעשה, העדה עצמה — והמשתייכים לשטן. חלוקה זו נקבעה על-ידי רצונו החופשי של האל... בני האור הם בחירי החסד האלוהי, והם נחלו את הרוח המשחררת אותם מחטא הבשר. הטכילה משמשת כאמצעי לכפרה. חבורת הבחירים היא מעין מקדש רוחני. חבורה זו נקבעה בידי האל בברית החדשה. הברית החדשה היא אסכטולוגית ונוספת לברית הישנה שנכרתה עם ישראל⁶.

חשיבותה המיוחדת של אותה מערכת דתית משותפת נובעת מן ההכרה שמושגים אלה מופיעים בברית החדשה בעיקר באיגרות פאולוס, באיגרות יוחנן ובבשורה המיוחסת לו. הדברים אמורים אפוא כרוכד תיאולוגי מוגדר, שתואר על-ידי החוקרים כ'הלניסטי' עד שנתגלו המגילות. חשובה לא פחות היא ההכרה, כי אותה מערכת רעיונות אינה משתקפת כמעט באוונגליונים הסינופטיים⁷ (מסקנות אלו כבר מורות על יחסו של ישו עצמו אל קומראן כמסויג ובעייתי. לשאלה זו נחזור בכואנו לדון בהתעקשותם של חוקרים אחדים לראות במגילות מפתח להכנת אישיותו, או תורתו, של ישו).

*

עד כאן עמדנו בקצרה על היקפו של המחקר העוסק ביחס שבין המגילות לראשית ימי הנצרות, הן במישור הספרותי-תיאולוגי והן במישור הארגוני-קבוצתי. ברור שניתן להרחיב את הדיון ככל אחד מן ההיבטים האלה, אך מוטב להקדיש את זמננו הנותר למספר הערות על מהלך המחקר עצמו ועל מספר דעות קדומות שבאו לידי ביטוי במחקרים על קומראן וראשית הנצרות. מסתבר כי פרסום המגילות עורר שאלות סבוכות, לא פעם על רקע של אוריינטציה תיאולוגית, הקשורות למסגרת הרחבה של חקר הברית החדשה.

ביטוי מאלף למחלוקת על מעמדן וחשיבותן של המגילות בחקר הנצרות הקדומה מופיע במאמרי סיכום שנכתבו בסוף אותו עשור ראשון בידי ק' סטנדהאל (Stendahl) ופ' בנואה (Benoit)⁸. סטנדהאל, לשעבר פרופסור לברית החדשה בבית-

6 ד' פלוסר, 'כת מדבר יהודה והנצרות לפני פאולוס', יהדות ומקורות הנצרות, תל-אביב 1979, עמ' 356.

7 ראה שם, עמ' 314–315. על מסקנות אלו כהשלמה ותיקון להבחנה המקורית של בולטמאן (Bultmann) בין הדוקטרינה של הכנסייה בירושלים ובין זאת של העדה ההלניסטית.

8 K. Stendahl, 'The Scrolls and the New Testament: An Introduction and a Perspective' 8

הספר לתיאולוגיה אשר על-יד אוניברסיטת הארווארד והיום הארכיבישופ של שטוקהולם, מעיר, כי הנוצרי המודרני איננו מוכן לקבל את 'הבשורות הטובות' של מגילות קומראן בשל רצונו 'להוכיח כי יש בנצרות דבר חדש, דבר שלא נשמע קודם'.⁹ סטנדהאל ממחר לקבוע שאותה דרישה לחדשנות ולמקוריות זרה לרוח התקופה ולרוח ראשית הנצרות עצמה. את סיכומו כדאי לצטט בהרחבה:

קשה להבין איך יכולה סמכותה של הנצרות להיות תלויה במקוריותה — עניין לא רלבנטי לחלוטין בתקופה שבה התפתחה הנצרות מתוך המסגרת של היהדות לא כשיטה של מחשבה, אלא ככנסייה וכעדה... נכון הוא לומר, שהמגילות מוסיפות לרקע הנצרות, אך מוסיפות הן כה הרבה עד שמגיעים אנו לנקודה שבה חשיבות הדמיון מצילה את הנצרות מטענות מסולפות של מקוריות...¹⁰.

האב בנואה המנוח, שעמד בראש בית-הספר למקרא ולארכיאולוגיה (Ecole Biblique) על-יד המנזר הדומיניקני במזרח ירושלים, עוסק באותה סוגיה, אלא שעמדתו שונה בתכלית. לאחר ששם דגש על הרקע המשותף לקומראן ולנצרות הקדומה, מציג בנואה מספר שאלות:

האם לא נודה שהנצרות חייבת הרבה לאיסיים, אם נסכים שתורתם השאירה את רושמה על התיאולוגיה הנוצרית...? אם נסכים שפאולוס ויוחנן השתמשו ברעיונות איסיים, האם אין אנו אומרים כי רעיונות אלה חדרו לתוך המערכת של התיאולוגיה הנוצרית כולה?¹¹

חרדתו של בנואה מביאה אותו לשתי קביעות: (א) 'המוטיבים שהושאלו [מקומראן] הם משניים ואינם מהווים את מהות (essence) הבשורה הנוצרית'. (ב) אותם מוטיבים 'עוברים שינוי צורה (transformation) עמוק, דווקא מפני שנוצלו לצורך מציאות חדשה ומקורית'¹². קומראן, בעיני בנואה, היא עדות נוספת ל'מנטליות' של היהדות לפני הופעת 'רוח' הנצרות¹³.

P. Benoit, 'Qumran and the New Testament', NTS 7 (1960-61), pp. 276-296. עמ' 17-1; (לעיל, הערה 1). מאמרו של בנואה הודפס מחדש בתוך הקובץ בעריכת מרפי-אוקונר (לעיל, הערה 1), עמ' 1-30 ומצוטט משם.

9 סטנדהאל, שם, עמ' 3 ('The Good News from the Qumran Scrolls') ועמ' 6. על הקרבה בין הצפיות של הנוצרי המודרני ובין אלה של מרקיון (Marcion) ופלגו.

10 שם, עמ' 16-17.

11 בנואה (לעיל, הערה 8), עמ' 18.

12 שם, שם.

13 שם, עמ' 29-30. הבחנה תיאולוגית זו בין 'מנטליות' (mentality) ובין 'רוח' (spirit) שזורה לאורך מאמרו של בנואה.

הניגודים בין הגישות של סטנדהאל וכנאח ברורים: בעוד שסטנדהאל רואה את הנצרות הקדומה כחלק בלתי נפרד של יהדות התקופה — ולא מעט בעזרת המגילות מקומראן — כנאח מתאר את היהדות (כולל קומראן) כמעט יותר מאשר תפאורת רקע. ויכוח זה, שנשאר מובלע בספרות המחקר, עקרוני ביותר.

גם בקרב חוקרים שהיו מוכנים לקבל את 'הבשורות הטובות' מקומראן, כפי שהגדירן סטנדהאל, היה קשה לפעמים למצוא את האיוון הרצוי. ניתן אף לדבר על גילויי נכונות יתרה בקבלת המגילות. נעייין בטענה שהושמעה לפני שנים אחדות בכנס בירושלים:

רוב החוקרים הנוצרים נוטים לאפיין את ישו כפי שהוא משתקף באוונגליונים. רוב החוקרים היהודים מעדיפים לאמץ מקורות חז"ל כחומר רקע בדרכם אל ישו. אף אחת מגישות אלה איננה טעות גמורה, אך שתיהן מטעות. היום הטקסטים מקומראן הם המקורות הטובים ביותר לידיעות אמינות על היהדות הארץ-ישראלית בזמנו של ישו ועליהם לשמש חומר רקע ראשוני להבנת תורתו.¹⁴

אין בדברים אלה חידוש, אלא חזרה על עמדה שנתגבשה עוד בשנות החמישים. המעטה זו מחשיבותה של ספרות חז"ל הוא אחד מסימני ההיכר של מחקרים רבים העוסקים בקשרים שבין קומראן לבין ראשית הנצרות. אך תפיסה כזאת עומדת בניגוד למסקנות כמה מן המחקרים הבולטים בשאלת השלבים בהתפתחות הנצרות, שהושפעו על-ידי קומראן. אין מנוס מן התחושה שתגליות קומראן מהוות לפעמים עילה נוחה למדי לחוקרי הברית החדשה להתעלם ממקורות חז"ל. בהקשר אחר, לפני שלושים שנה, התייחס חיים רבין לאותה תופעה:

כאן כדאי לעמוד על העובדה שאין זאת הפעם הראשונה, שכת האיסיים מופיעה במחקר ההיסטורי כמפתח הקסם לסבך של בעיות... היא קסמה לחוגים מסוימים מבין התיאולוגים הנוצרים (במאה שעברה) כאפשרות נוחה להודות בפה מלא במוצאה היהודי של הנצרות ועם זאת לשלול את הקשרים בינה לבין היהדות הפרושית-הרבנית.¹⁵

מעטים החוקרים הנוצרים שהצליחו, תוך כדי התעניינותם בקומראן, לשמור על הערכה שקולה של ספרות חז"ל ותרומתה להבנת הנצרות הקדומה, במיוחד

H. Stegemann, 'Some Aspects of Eschatology in Texts from the Qumran Community 14 and in the Teachings of Jesus', *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, p. 427

15 ח' רבין, 'היחד, החבורה, והאיסיים', בתוך 'י' ליור (עורך), עיונים במגילות מדבר-יהודה, ירושלים תשי"ז, עמ' 105.

בשליביה הראשונים. כאן רואים אנו את אחת ההשפעות הפחות רצויות של המגילות על חקר הברית החדשה¹⁶.

*

חוקרים אלה, על-אף גישותיהם ומסקנותיהם השונות, שותפים לעמדה הרואה במגילות אשנב לעולמם של יישו, תלמידיו ותלמידי תלמידיו. הם דבקים בקביעה שחקר מקורות יהודיים — בראש ובראשונה, אולי, מגילות קומראן — יתרום להבנת ראשית הנצרות. האם קביעה זאת קנתה לעצמה מאחז בחקר הברית החדשה?

עמדנו על ההתלהבות והעשייה הרבה שאפיינו את חקר הקשרים שבין קומראן לנצרות הקדומה במשך שנות החמישים. הירידה מאותה רמה של עבודה מרוכזת היתה בחלקה טבעית ובאה כתוצאה מתחושת מיצוי הנושא. חוץ מזה לא הצטיינו הטקסטים שפורסמו מאז ביכולתם להאיר את הקשרים שבין קומראן לבין הנצרות. מועט בהם חומר תיאולוגי, או רעיוני, כיוצא בזה שבמגילות המערה הראשונה. מכל מקום, הואט בעשורים האחרונים קצב המחקר בתחום זה. עדות נחרצת לכך מצויה בספרי היובל לכבודם של כמה מן החוקרים הבולטים אשר עסקו בחקר היחסים בין קומראן לנצרות הקדומה. בספרים שנערכו בעשרים השנים האחרונות לכבוד מ' בלאק (Black), א' קולמאן (Cullman), וק' סטנדאהל (Stendahl) מופיעים שמונים מאמרים: מתוכם רק שניים מטפלים בצורה כלשהי בקשרים שבין קומראן לנצרות¹⁷. ניתן, למעשה, לסקור את המחקר בברית החדשה בעשרים השנים האחרונות ולהתרשם עמוקות מחוסר השפעתם של ממצאי קומראן. ישנם תחומים וגם חוקרים רבים שלא הושפעו מתגלית המגילות כלל. ליתר דיוק, ואפילו במקרים מסוימים גילו נוקשות בפני אותה השפעה. פירושיהם של בראון (Brown) על הבשורה לפי יוחנן ושל פיצימיר (Fitzmyer) על הבשורה לפי לוקס¹⁸, משקפים את עיסוקם במגילות מאז שנות

16 אפשר לצטט כאן ולהדגיש את מסקנתו של ורמש (לעיל, הערה 3), עמ' 116: '...if the Qumran scrolls are invaluable in shedding new light on early Christianity, rabbinic literature skilfully handled is still the richest source for the interpretation of the original Gospel message and the most precious aid to the quest for the historical Jesus'

17 E.E. Ellis—M. Wilcox (eds.), *Neotestamentica et Semitica... Studies in Honor of Matthew Black*, Edinburgh 1969; H. Baltensweiler—H. Reicke (eds.), *Neue Testament und Geschichte ... Oscar Cullman zum 70 Geburtstag*, Zürich-Tübingen 1972; G.W.E. Nickelsburg—G.W. MacRae (eds.), *Jews and Christians Among Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on his Sixty-fifth Birthday*, Philadelphia 1986

18 R.E. Brown, *The Gospel according to John I-II*, Garden City, NY 1966-1970; idem, *The Epistles of John*, Garden City, NY 1982; J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-II*, Garden City, NY 1978—1981

החמישים. לעומת זאת אפשר לקרוא בפירושים חדישים לספרות הפאולינית, לאיגרות יוחנן ולאגרת אל העברים, מבלי להבחין כמעט בקיומה של קומראן. אותו ניגוד קיים בין ספרו החשוב של סאנדרס (Sanders) על פאולוס — המבוסס כולו על ההקשר הארץ-ישראלי — לבין הספר של בורנקאם (Bornkamm) העובר על כך בשתיקה¹⁹. ביטויים חריפים יותר לנטייה זו ניתן למצוא בספרי המבוא. נסתפק בשתי דוגמאות: עיבודו החדש של קימל (Kümmel) לספר הקלסי 'מבוא לברית החדשה' (של Feine ו- Behm), כולל כתריסר אזכורים של קומראן, רובם קצרים. בדיקה של אותם מקומות מעלה, כי למרבה התדהמה הועלה בעשרה מהם השם קומראן רק כדי להכחיש כל השפעה, או קשר, בינה לבין ראשית הנצרות²⁰. מטרה דומה מושגת, בשיטה אחרת, במבואו החדש של קסטר (Köster) לברית החדשה. הספר מורכב משני חלקים: הראשון מוקדש להיסטוריה, תרבות ודת בתקופה ההלניסטית והשני להיסטוריה ולספרות של הנצרות הקדומה²¹. בראשון יש מספר מועט של עמודים העוסקים באיסיים ובתגליות מקומראן, אך בשני, העוסק ישירות בברית החדשה ובראשית הנצרות אין זכר לקומראן; המגילות כאילו לא נתגלו. הדבר מעניין בייחוד לאור רוחב היריעה העוסקת בגנוסיס (Gnosis) הקדום בשני חלקי הספר. חוסר האיזון מדבר כאן בעד עצמו.

לא בכדי בחרנו בשאלת הגנוסיס כביטוי לאותו חוסר פרופורציה. חייבים אנו לזכור כי קרוב לגילוי ממצאי קומראן נתגלתה תגלית נוספת שהרעיש את עולם המחקר. ב-1945 נחשפה בנאג חמאדי (Nag Hammadi) אשר במצרים העליונה, ספרייה עשירה, ובה מגוון רחב של חיבורים גנוסטיים²². ההתלהבות בקרב חוקרי הברית החדשה גברה במיוחד סביב פרסום אותם אוונגליונים גנוסטיים (כגון זה שעל-פי תומאס). כאן היתה גלומה אפשרות שמגילות מדבר-יהודה לא יכלו להציע: שחזור ה־ipsissima verba של ישו עצמו. אך הקסם של נאג חמאדי היה גדול אף יותר: כאן היו תעודות המעידות על הנצרות הקדומה, שאין מוצאן מעולם היהדות²³.

E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia-London 1977; G. Bornkamm, 19 *Paulus*, Stuttgart 1969. לעומת דיון מעמיק של כמעט מאה עמודים על כת מדבר-יהודה אצל סאנדרס, אין בספרו של בורנקאם אף אזכור של הכת או מגילותיה.

W.G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (tr. H.C. Kee, based on the 17th 20 German ed.), Nashville 1977; ראה במיוחד עמ' 219–221 על האונגלין לפי יוחנן.

21 החלוקה החדה, אגב, מורגשת עוד יותר בתרגום האנגלי המחזיק שני כרכים נפרדים: H. Köster, *Introduction to the New Testament I-II*, Philadelphia-Berlin 1982.

22 על התגלית עצמה והפרשיות סביב פרסום הטקסטים מנאג חמאדי, ראה E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York 1979, pp. XXV–XXIX; J.M. Robinson, 'The Jung Codex: the Rise and Fall of a Monopoly', *Religious Studies Review* 3/1 (1977), pp. 17-30.

23 אין לי כל כוונה להכריע כאן בשאלה הסבוכה, אם שורשי הגנוסיס אכן מצויים ביהדות בית שני אם לאו. כוונתי להצביע על ההבדל שבין טקסטים יהודיים מובהקים (מקומראן) ובין הכתבים מנאג חמאדי. על השימוש במושג 'גנוסיס יהודי', ראה דברי האזהרה של דוד פלוסר 'Scholem's

וכשם שהמגילות איפשרו לחוקרים להימנע מהתמודדות עם הספרות הרבנית, כך פטרה התגלית מנאג חמאדי אחרים מן הצורך לקרוא עברית או ארמית. קומראן הצילה את חקר הברית החדשה מחז"ל, ונאג חמאדי הצילה רבים אף מקומראן²⁴. יתר על כן, הטקסטים הגנוסטיים נתנו תוקף מחודש לאסכולה של בולטמאן (Bultmann), שכמה ממסקנותיה הועמדו בספק על ידי חוקרי המגילות: למשל, אופים הגנוסטי של כתבי יוחנן. ספרי המבוא שהוזכרו לעיל מעידים על התנגדות תלמידי בולטמאן לכל ערעור על עקרונותיו בעקבות תגלית המגילות²⁵. ניתן אפוא לדבר לא על כרסום במעמדן של המגילות בחקר הברית החדשה בעשרים השנים האחרונות, אלא על ארבעים שנות התעלמות מקיומן ומחשיבותן בחוגים נרחבים. לא נתכוננו לצייר בדברים אלה תמונה קודרת, אלא להצביע על הפער הקיים בין חוקרי המגילות לבין הציבור הרחב של חוקרי הברית החדשה בהבנת היחס בין תחומי התעניינותם. האתגר שבגישור על פער זה, לא רק במישור המחקרי אלא בעיקר במישור החינוכי, קיים ועומד.

Recent Book on Merkabah Literature', *JJS* 11 (1960), pp. 65-66
 יונאס ב., J.P. Hyatt (ed.), *The Bible in Modern Scholarship*, Nashville—New York 1966, pp. 286-293

24 קובץ מאמרים חדש, אשר מעיד על ההתעניינות המחמשכת במגעים עם הגנוסיס, הוא C.W. Hedrick—R. Hodgson (eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism & Early Christianity*, Peabody, MA 1986; לסקירה מאוזנת של חשיבות הטקסטים מנאג חמאדי לחקר הברית החדשה ראה G.W. MacRae, 'Nag Hammadi and the New Testament', in B. Aland (ed.), *Gnosis Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978, pp. 144-157

25 ראה למשל, J.M. Robinson, 'Gnosticism and the New Testament' בספר היוכל לכבוד יונאס, שם, עמ' 144-125. מאמרו כולל דברי פולמוס חריפים עם חוקרי הברית החדשה, כגון בראון ופיצמייר מבית מדרשו של ו'פ אולברייט, אשר לדעתו הפריזו בהערכת חשיבותן של מגילות קומראן!

הליטורגיה בקומראן

משה ווינפלד

הדיונים בכת קומראן סובבים בדרך-כלל סביב המיוחד לכת. אנו בדיונו זה נשתדל להעלות את המשותף לכת זו ולציבורים אחרים ביהדות. אף-על-פי שבימי בית שני עדיין לא היתה אורתודוקסיה כזו שהתפתחה אצל הפרושים לאחר חורבן בית שני, קיימות היו נורמות באורח חיים ובעבודת האלוהים שהיו נחלתם המשותפת של הזרמים ביהדות של ימי בית שני.

קיים שלל של חובות דתיות וחברתיות שהיו מובנות מאליהן ליהדות הבית השני, למרות שלא נרמזו בתורה. בתוכן יש עניינים שנקבעו להם כללים בתורה שבעל-פה מטעם הפרושים, אך יש גם כאלה שאין להם כללים מגובשים במשנה הסדורה בתורה שבעל-פה ונשארו בגדר מנהגים מקודשים. למעשה קשה לדעת מתי החלו דינים מסוימים להתגבש. כך, למשל, החובה לברך על ראיית הקשת בענן, המופיעה בתוספתא ברכות ו, ה¹, כבר נמצאת בבן סירא מג, 11: 'ראה קשת וברך עושה'². יתירה מזו, יש מנהגים דתיים אצלנו שאינם מעוגנים ביהדות דווקא, שכן יש לנו עדויות עליהם בדתות המזרח הקדום. כך, למשל, ברכות הנהנין (ברכות פרק ו), שאינן מפורשות במקרא³ וחז"ל מחפשים להן אסמכתא בכתובים⁴, היו מקובלות למעשה במזרח הקדום בזמן קדום ביותר. ביצירה הבבלית על הצדיק הסובל, מן

1 'הרואה את הקשת בענן אומר: ברוך נאמן בבריתו זוכר הברית'. לחילופי נוסחאות במקורות חז"ל ראה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר זרעים א, נויארק תשט"ו, עמ' 108–109.

2 ספר בן סירא, המקור, קונקורדנציה וניתוח אוצר המלים, האקדמיה ללשון העברית והיכל הספר, ירושלים תשל"ג.

3 המשנה אינה מצווה על הברכה, כי אם שואלת 'כיצד מברכין' (ברכות ו, א). החובה לברך היא הנחה מובנת מאליה.

4 'אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה... על הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנאמר לה' הארץ ומלואה' (ברכות לה, ע"א).

המתחצית הראשונה של האלף הראשון לפסה"נ⁵, מדובר ברשע ש'אכל מבלי לברך את אלהיו'. אגב כך יש להזכיר כי ברכות הודאה (המכונות בפינו ברכות הגומל), שניתקנו בשביל ארבעה שצריכים להודות: חולה שנתרפא, חבוש שיצא מבית האסורים, יורדים שעלה ליבשה והולכי דרכים שהגיעו ליישוב⁶, מופיעות בהמנון כבלי מהמחצית הראשונה של האלף הראשון לפסה"נ⁷, וידוע לנו כי הפגנים בתקופה ההלניסטית נהגו לערוך טקסי הודיה בהודמנויות כאלה⁸. בדיוננו זה נשתדל להעלות ולנתח בקצרה תפילות ומנהגים דתיים שנקלטו ביהדות, ואת עקבותיהם ניתן לגלות במגילות קומראן.

(א) קריאת שמע

נפתח בקריאת שמע שבה פותחת גם המשנה⁹. כשיר בעל אופי המנוני-ליטורגי שבסה"י מצאנו את המשורר אומר, כי הוא בא ב'ברית אל' בוקר וערב: 'עם מבוא יום ולילה אבואה בכרית אל ועם מוצא ערב ובוקר אמר חוקיר' (י). הביאה בכרית בוקר וערב אינה אלא קבלת עול מלכות שמים¹⁰ או קיבול עול מלכות שמים¹² בלשון הפרושים שמשמעו התחייבות בשבועה, כפי שעמד על כך ש' ליברמן¹³. ואכן במקום אחר במגילה זו מצאנו כי ביאה בכרית אל מקבילה להקמת שבועת איסר (ה, 8): 'אשר יבוא בכרית אל ויקם על נפשו בשבועת איסר'.

- 5 W.G. Lambert, 'The Poem of the Righteous Sufferer' (Ludlul Bēl nēmeqi), *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, p. 38 Line 19: 'Has eaten his food without invoking his God' (ilšu lā izkur ēkul akalšu) (להלן — למברט). ניתן לפרש זאת כך, שאכל מה ששייך לאל (שם, עמ' 289). בדומה לטעם הניתן לברכה בספרות חז"ל (לעיל, הערה 4): מעילה בקדשי שמים.
- 6 ברכות תודה של אנשים אלה הניצולים מפרוענות מופיעות בתהילים קז, המשמש אסמכתא לחז"ל לחובה בברכות הודאה (ברכות ד, ע"ב).
- 7 ראה טקסט אצל למברט (לעיל, הערה 5), ותרגום עברי אצל מ' ויינפלד, 'תהלה לשמש', שנתון ב (תשל"ז), עמ' 245 ודיון שם, עמ' 241.
- 8 ראה עבודה זרה א, ז ותוספתא עבודה זרה א, ד; וראה, A.D. Nock, *Conversion*, Oxford 1933, pp. 83ff.
- 9 גם בעניין זה, כמו בברכות הנהנין (לעיל, הערה 3), מניחה המשנה שעצם החובה לקרוא קריאת שמע ידועה: יש רק לקבוע זמן מדויק לקריאה: 'מאימתי קורין את שמע בערבית?' (ברכות א, א).
- 10 ראה י' ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 215.
- 11 ברכות ב, ב.
- 12 ספרי במדבר קא, מהדורת הורוביץ, עמ' 126.
- 13 S. Lieberman, 'The Discipline in the So Called Dead Sea Manual of Discipline', *JBL* 71 (1952), pp. 199-205; וראה מה שכתבתי במאמרי 'שבועת אמונים לאסרחדון — אופיה ומקבילותיה בעולם המזרחי הקדום', שנתון א (תשל"ו), עמ' 77-85. על קריאת שמע כ'קילוס' והמלכת האל (Acclamatio) ודרך כיצועה בקהל, ראה י' קנוהל, 'פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים', תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 11-32.

מאלף מאוד לענייננו הדבר, שלפני קטע זה על כניסה בברית באים דברי שיר על המאורות שנדון בהם להלן, דבר המלמדנו כי גם בתפילות קומראן הוסמכה ברכת המאורות לקריאת שמע¹⁴.

(ב) קדושה וברכת המאורות

בשיר על יצירת המאורות ורינת המלאכים ממערה אחת-עשרה בקומראן¹⁵ מצאנו חפיפה מפתיעה עם פיוטי 'יוצר' שבתפילות המקובלות ואלו שמהגניזה, כפי שהראיתי במקום אחר¹⁶. גם כאן גם שם אמורים הדברים בהכנת המאורות בחכמה ודעת תוך כדי שילוב נוסחאות קדושה: 'גדול וקדוש... לדור ודור' שעוברות כחוט השני בנוסחי הקדושה השונים של הליטורגיה היהודית לדורותיה¹⁷. גם כאן גם שם מופיע כיסא כבוד, או המרכבה, שמכונם הוא חסד, משפט, אמת ורחמים. סביב הכיסא, או המרכבה, עומדים המלאכים ומרננים¹⁸, וכל זאת בשעת הופעת המאורות בעת פתיחת שערי חושך ואור¹⁹. מאלפת ביותר העובדה כי במגילה (11QPs^a XXVI,9-12) באה שירת המלאכים מיד לאחר תהילים קנ, דבר התואם את התפילה היהודית המקובלת שבה קדושת יוצר סמוכה ל'פסוקי דזמרה' המסתיימים בתהילים קנ²⁰.

הליטורגיה של הקדושה היתה מושמעת בדרך-כלל בשבתות, כפי שהראה עזרא פליישר²¹, ואכן נשתמרה לנו בקומראן יצירה ליטורגית המכונה 'שירת עולת השבת'²², שכולה סובבת סביב צירו המיסטי של רעיון הצטרפות קהילת ישראל לשירת המלאכים במקדש של מעלה²³.

14 ראה מאמרי, 'הבקשות לדעת, תשובה וסליחה בתפילת שמונה-עשרה', תרכ"ז מח (תשל"ט), עמ' 192-193.

J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran, Cave 11 (11QPs^a)*, DJD IV, Oxford 1965, 15 XXVI: 9-12, p. 47

16 ראה מאמרי 'עקבות של קדושת יוצר ופסוקי דזמרה במגילות קומראן ובספר בן סירא', תרכ"ז מח (תשל"ט), עמ' 15-26.

17 שם, עמ' 15 ואילך, וראה בנספח.

18 שם, עמ' 18 ואילך, וראה בנספח.

19 ראה מאמרי (לעיל, הערה 14), תרכ"ז מח (תשל"ט), עמ' 192-193.

20 ראה מאמרי (לעיל, הערה 16), עמ' 23-26.

21 ראה מאמרי 'לתפוצתן של קדושת העמידה והיוצר במנהגות התפילה של בני ארץ ישראל', תרכ"ז לח (תשכ"ט), עמ' 255-284.

22 ראה לאחרונה, C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Atlanta, 1985

M. Weinfeld, 'The Heavenly Praise in Unison', *Festschrift für G. Molin*, Graz, Austria 1983, pp. 427-437

(ג) תפילת שבתות ומועדים

במגילות ממערה 4 שפרסם באייה (Baillet)²⁴ מצאנו קטעים רבים של תפילות לשבתות ולמועדים, שבהן מופיעות ברכות על בחירת עם ישראל וקביעת ימים למנוח, לשמחה ועונג כגון התפילה ב-25, 24Q503: 'יברכו ... [ברוך אל ישראל] אשר בחר בנו מכל הגוים ... מנוח ותענוג (עמ' 111); 4Q503, 37-38: קודש ומנוח (עמ' 118); 4Q503, 40-41: מנוח קודש (עמ' 119).

נוסחאות כאלה מצויות בתפילות העמידה המקובלות ביהדות בשבתות ובחגים. יש לציין בהקשר זה שהנוסחה הליטורגית הידועה לנו כיום מתפילות החגים 'אתה בחרתנו מכל העמים' אינה מיוחדת לימי חג בלבד, היא כבר היתה מקובלת בתפילת העמידה של שבתות לפני שנשתרשה הנוסחה 'שמח משה' וצמוד לה מצאנו 'ותתן לנו ... את יום המנוח הזה וגו'²⁵.

נוסחאות דומות מצאנו בספר היובלים:

'ויברכהו (את השבת) בורא הכל ולא קידש את כל עם לנוח בו כי אם ישראל לכדו ... ויברך ... את היום הזה לברכה ולקדושה ולתהילה' (ב, לא-לב). נוסחאות חופפות מצאנו בתפילת שבת בקטע גניזה TS SN 1604²⁶ שבו בחירה (=אהבה) מופיעה לצד כינויי שבת הדומים לאלו שבספר היובלים:

'ומאהבתך ה' אלהינו שאהבת את עמך בית ישראל ... נתתה לנו ... את יום השביעי ... לקדושה, למנוחה ולהודאה ... ולתפארת ...'²⁷.

למעשה מקופלת בתפילת העמידה של שחרית לשבת, המקובלת כיום, גם הנוסחה על בחירת ישראל שמצאנו בספר היובלים ובתפילות קומראן:

'ולא נתתו ה' אלהינו לגויי הארצות ... כי לישראל עמך נתתו כאהבה לזרע יעקב אשר בם בחרת עם מקדשי שביעי כלם ישבעו ויתענוגו מטובך'.

נוסחה אחרת, שמצינו בתפילות שבת ומועד במגילות קומראן שפרסם באייה (Baillet)²⁸, היא זו המופיעה ב-4Q 509, קטע 3 (עמ' 186): 'ואספתה [נדחינו] למועד ... [ונפן] צותינו [ת]קבץ [ת]קופת [ת] ...' והחופפת את הנוסחה המקובלת בתפילת מוסף של מועדים: 'וקרב פזורינו מבין הגויים ונפוצותינו כנס מירכתי ארץ'.

24 M. Baillet, *Qumran Grotte 4 III (4Q482-4Q520) DJD VII*, Oxford 1982
25 ראה נ' וידר, 'שמח משה' — התנגדות וסנגוריה, מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינמן, ירושלים תשמ"א, עמ' עה-צט (להלן — נ' וידר); וראה לאחרונה J. Yahalom, 'Piyyut as Poetry', in: Lee I. Levine (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, A Centennial Publication of the Jewish Theological Seminary, Philadelphia 1987, pp. 115-116

26 ראה נ' וידר, שם, עמ' 13.

27 השווה הברכה שלאחר קריאת התורה: 'על יום השבת הזה שנתת לנו ... לקדושה ולמנוחה לכבוד ולתפארת'.

28 ראה לעיל, הערה 24.

מעניין לציין כי רעיון קיבוץ גלויות הצמוד למועד, מופיע בתרגום השבעים לירמיהו לא, ח. הכתוב 'וקבצתים מירכתי ארץ בם עוור ופסח הרה ויולדת יחדו' נקרא על-ידי המתרגם היווני 'וקבצתים מירכתי ארץ במועד פסח'²⁹, רעיון המעוגן בליטורגיות הנ"ל בהן הוצמד קיבוץ גלויות למועד, והמתבסס על המדרש 'בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל' (ראש-השנה יא, ע"ב).

קטע מקומראן שבו מצאנו נוסחאות החופפות את אלו שבתפילת ראש-השנה ויום כיפור הוא (1Q 27, 5-6 (DJD I, p. 103). כאן קוראים אנו: 'בהסגר מולדי עולה וגלה הרשע מפני הצדק כגלות חושך מפני אור וכתום עשן ואיננו עוד כן יתם הרשע לעד והצדק יגלה כשמש'.

דברים אלה מקבילים לקטע תפילת העמידה של הימים הנוראים: 'ועולתה תקפץ פיה וכל הרשעה כלה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ'. סגירת מולדי עולה שווה לקפיצת פה של העולה, והדימוי של תום הרשע כעשן שווה לכלית הרשע כעשן.

על סמך מקבילה זו הציע דוד פלוסר לראות בקטע חלק מתפילת ימים נוראים של הכת (בהרצאתו בקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות בירושלים, תשמ"ה). גם בקטעים הפותחים ב'תפלה ליום כפורים' שמצאנו בקומראן (1Q34^{bis}) כיפורים שבליטורגיה היהודית הקונבנציונלית. ב-4Q508 2, 4 אנו מוצאים את הנוסחה: 'ואתה ידעתה הנסתרות והנגלנות' החופפת את הנוסחה: 'הלא כל הנסתרות והנגלות אתה יודע' שבווידיים הקונבנציונליים של יום הכיפורים. באותו טקסט מקומראן מצאנו את הביטוי 'הרשענו' (4Q508 3, 1) המופיע בתפילת יום כיפורים הרווחת בסמוך ל'הלוא כל הנסתרות והנגלות אתה יודע': 'כי אמת עשית ואנחנו הרשענו'.

בטקסט 1Q34^{bis} שמתייחס ליום כיפורים מצאנו מגעים עם תפילת נעילה המקובלת של יום כיפורים. כך קוראים אנו בקטע הקומראני: 'כי לא תחפץ בענין לה רשע ... ותבחר לך עם כקץ רצונך ... להבדל לך לקודש מכול העמים' (1Q34^{bis} 3, II, 4-6).

נוסח שיש לו דמיון רב לתפילת נעילה המקובלת: 'אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמד לפניך ... כי לא תחפץ בהשחתת עולם'. אלא שיש הבדל. בהדגשת הנבדל בקומראן הדגש הוא על העם הנבחר, בעוד שבתפילה המקובלת מדובר באנוש ועולם במישור האוניברסלי.

מקום אחר בקומראן שמשתקף בו רקע הברכה הראשונה של תפילת העמידה הוא הקטע ממגילה חיצונית לבראשית, המדבר במגינו של אברהם. שם קוראים אנו דברים החורגים ממסגרת התרגום של 'אנכי מגן לך' (בראשית טו, א): 'ואהיה לך סעד ותקף ואנה מגן עליך ואספרך'³⁰ לך לתקיף ברא מנך', כלומר, 'ואהיה לך לעזר וחיזוק ואני אגן עליך ואושיעך ממי שחזק ממך' (22, 30–31). נראה כי לפנינו נוסחה ליטורגית המושפעת מברכת 'מגן אברהם': 'מלך עוזר ומושיע ומגן'. ואכן 'מגן עוזר' בדברים לג, כט מתורגם בתרגום אונקלוס תקוף בסעדך. לנוסח ברכת 'מגן אברהם' יש להשוות גם את הליטורגיה שבברכת גאולה שלפני העמידה: 'עזרת אבותינו אתה הוא מעולם. מגן ומושיע לבניהם אחריהם בכל דור ודור'.

(ד) ברכות השחר

ברכות השחר הנראות שוליות בליטורגיה המקובלת יש להן שורשים עתיקים. במגילת המזמורים ממערה אחת-עשרה בקומראן³¹ מצאנו שירים והודיות החופפים את יסודות ברכות השחר שבליטורגיה המקובלת. ההודיה ממערה אחת-עשרה שכינה המהדיר Plea for Deliverance³² אינה אלא הודיית בוקר הפותחת בשבח לאל על החזרת נשמה לאחר שנת לילה ומשולבת בברכה לאלוהים העושה חסד עם ברואיו. לאחר מכן באה בקשה על סליחת עוונות והצלה מפגע וניסיונות, משטן ויצר רע, כפי שמצאנו בתפילות המקובלות שעדויות עליהן מצאנו בכבלי (ברכות ס, ע"ב) ובירושלמי (ברכות ד, ב, ז, ע"ד) וכן בתפילות מן הגניזה³³. תפילות דומות ניתן למצוא במזמורי שלמה וכן בקטעים ממגילת ההודיות מקומראן³⁴. השיבה לתחייה, כביכול, לאחר השינה, מעוררת אסוציאציות עם תחיית המתים, דבר הבא לידי ביטוי בברכת השחר שבתלמוד הירושלמי החותמת 'ברוך מחיה מתים'³⁵, ואכן בתפילה המקובלת³⁶ וגם בהודיות מקומראן מלווה ההתעוררות בבוקר בציפיות אסכטולוגיות: התאחדות עם עולם של מעלה וכו'³⁷.

30 נראה כי 'אספרך', היא מלה שאולה מפרסית, שם 'ספר' משמעו 'מגן'; ראה J.A. Fitzmyer, *The*

Genesis Apocryphon, Rome 1971, p. 182

31 J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11, DJD IV*, Oxford 1965 31

32 שם, עמ' 75–76.

33 J. Mann, 'Geniza Fragments of the Palestine Order of Service', *HUCA* 2 (1921), 33 pp. 278ff.

34 ראה מאמרי 'The Morning Prayers in Qumran and in Conventional Jewish Liturgy' in: R. Puech—F. García Martínez (eds.), *Mémorial Jean Carmignac*, Paris 1988, pp. 481–494

35 ירושלמי ברכות ד, ב, ז, ע"ד.

36 ראה תפילת 'אלוה, נשמה': 'ואתה עתיד להחזירה לי לעתיד לבא'.

37 ראה לעת עתה M. Weinfeld, Review Article of B.P. Kittel, *The Hymns of Qumran*, Chico Press 1981, *BiOr* 41 (1984), pp. 712–713

(ה) תחנון

ליהמן כבר ראה³⁸, כי התחינות הארוכות ביצירה המכונה דברי המאורות ממערה ארבע בקומראן חופפות את נוסח התחנון של ימי שני וחמישי בתפילה המקובלת, אלא שלא ראה שיש להבדיל הבדלה ברורה בין החלק האישי הפרטי בתחנון שהוא נפילת אפיים³⁹ לבין התחנון בתפילת הציבור הפותח ב'והוא רחום יכפר עון' ונאמר בעמידה בימי שני וחמישי⁴⁰. תחנון ציבורי זה מורכב מקטעים ושברי פסוקים הלקוחים מהווידויים הציבוריים שבדניאל ט, נחמיה ט, עזרא ט, יואל ב, יז וישעיהו סג, ז – סד, יא וכיוצא באלה. מבחינה טיפולוגית שייכים התחנונים הציבוריים בקומראן וביהדות לסוג הווידויים שבקטעים המקראיים הנ"ל. ואכן הווידויים והבקשות משתקפים היטב בתחנון לימי שני וחמישי בתפילה המקובלת⁴¹ וכן ב'דברי המאורות' מקומראן. השווה: 1. 'שוב נא אפכה וחמתכה' בדניאל ט, טז עם 4Q504, 1-2 II, 11, VI:11; 2. 'לך אדני הצדקה' בדניאל ט, ז עם 4Q504, 1-2 VI, 3; 3. 'שמך נקרא על עירך ועמך' בדניאל ט, יט (ראה שם, שם, יח: 'העיר אשר נקרא שמך עליה') עם 4Q504, 1-2 II, 12; 4. 'בחטאינו ובעונות אבותינו' בדניאל ט, טז עם 4Q504, 1-2 VI, 5; 5. 'השווה נחמיה ט, ב וכן ויקרא כו, לט).

המוטיב הדומיננטי ביותר ב'דברי המאורות' וכן בתפילות ימי שני וחמישי הוא זכירת ברית אבות. השווה:

| קומראן | תפילות ימי שני וחמישי |
|---|--|
| זכור בני בריתכה השוממים
(2Q501, 2) | וזכור לנו את ברית אבותינו
(י' בער, עמ' 113) |
| ותזכור בריתכה אשר הוצאתנו
לעיני הגויים
(4Q504, 1-2 V, 9-10) | רחם עלינו למען בריתך
(שם, עמ' 114) |

38 מ"ר ליהמן, מסות ומסעות, ירושלים תשמ"ב, עמ' 169-173.

39 ראה י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל-אביב תשל"ב, עמ' 58-60.

40 שם, עמ' 61-62; לחיוב העמידה ראה בית יוסף לר' יוסף קארו, שלחן ערוך, אורח חיים סימן קל"ד.

41 דניאל ט, טו – יט כולו נכלל בתחנון; ראה י' בער, סידור עבודת ישראל, רעדהיים תרכ"ח, עמ' 113.

42 שם, עמ' 113.

43 שם, עמ' 114-115.

44 שם, עמ' 113, 115.

45 שם, עמ' 113.

אגב זכירת ברית אבות מזכירים קיבוץ גלויות, והנה גם כאן מצאנו הקבלות:

| | |
|---------------------------|-------------------------------|
| חון אום לשמך מקוה | ולוא עזבתנו בגוים ותחון |
| את עמכה ישראל בכול הארצות | את עמכה ישראל בכול הארצות |
| | אשר הדחתם שם |
| (שם, עמ' 117) | (4Q504, 1-2 V, 10-12) |
| וקבץ נפוצותינו | והצילה את עמכה ישראל ... מכול |
| מארבע כנפות הארץ | הארצות הקרובות והרחוקות |
| | [אשר הדחתם שם] |
| (שם, עמ' 113) | (4Q504, 1-2 VI, 12-13) |
| | (השווה דניאל ט, ז). |

(ו) תפילת הדרך

מהדיר הטקסט 4Q158⁴⁶ מכנה קטע זה פרפרזה של כתובים מספר בראשית, אך חייבים אנו לשאול מה מקומה של בקשה להצלה מחמס: 'ויצילכה מכול חמס... עד היום הזה ועד דורות עולם' בסיפור על יעקב? ומה הקשר בין מאורע יעקב בפנואל להליכתו של אהרן לקראת משה לאחר המקרה במלון (שמות ד, כז)? והנה מוצאים אנו שבתפילת הדרך, הנזכרת בבבלי (ברכות כט, ע"ב), משולבים פסוקים על יעקב שהלך לדרך וזאת בהקשר עם פגישת מלאכי אלוהים. שילוב זה מוכן לנו עתה לאור הקטע מקומראן. הכתובים בקטע הנידון כוללים את המקראות המדברים על מאבקו של יעקב עם המלאך והתגברו עליו, ואת המקראות על הפגישה של משה עם אהרן לאחר שהמלאך המשחית מנסה לפגוע בו במלון כלילה (שמות ד, כג-כז). שני מאורעות אלה, הקשורים במפגעים בדרך ובהינצלות מהם, הולמים ביותר תפילות ובקשות שבהן מבקשים להימלט מצרות בדרכים.

(ז) ברכת חתנים

המגילה 4Q502 שפרסם באייה (Baillet)⁴⁷ כונתה בפיו בדין *Rituel de Mariage*, שכן כפי שניתן לראות מההקבלה המובאת בנספח, יש חפיפה בין ברכת החתנים המסורתית לבין הקטעים בטקסט זה מקומראן. יש לציין כאן שברכת החתנים המסורתית סובבת סביב שלושה נושאים מרכזיים: 1. יצירת האדם הבאה מכוח פרייה ורבייה שמקורה הראשון באדם וחוה הנזכרים בברכת חתנים; 2. שמחת

החתן והכלה על רקע אהבה, אחווה ורעות הקשורים בכך; 3. שמחת ירושלים, שברחובותיה בוקעים קול ששון ושמחה.

ואף-על-פי שרגילים אנו היום לשבע ברכות בסדר ברכת חתנים, ידוע לנו שבני בבל חלקו על בני ארץ-ישראל שנהגו לכרך רק שלוש ברכות בטקס הנישואין⁴⁸. נראה כי בארץ-ישראל סבבו שלוש הברכות סביב שלושת הנושאים שהזכרנו, ואילו בנוסח המקובל של שבע ברכות יש כפילויות בנושאים אלה⁴⁹. את עקבות שלושת נושאים אלה ניתן למצוא במגילת קומראן הנזכרת כאן. י' באומגרטן⁵⁰ ניסה להפריך את הטענה שמדובר בברכת חתנים, בהסתמכו על אזכור זקנים וזקנות בטקסט זה. לדבריו, נראה שמדובר כאן בזקנים המצטרפים לכת, וזאת תוך הישענות על תיאורי התרופיטים אצל פילון האלכסנדרוני. ואולם באומגרטן לא שם לב כי בתיאורי ירושלים השוקקת בנבואה, שמהם מובאים הביטויים בברכת חתנים (כגון ירמיהו לג, י-יא), מצויים גם ביטויים המזכירים זקנים וזקנות כגון: 'עד ישבו זקנים וזקנות ברחבות ירושלים', וזאת לצד 'ורחבות העיר ימלאו ילדים וילדות משחקים ברחבתיה' (זכריה ח, ד-ה). הלולכים שמצאנו כאן⁵¹ משתקפים בנוהג של הבאת הדסים לחופה וברכה עליהם⁵² (שבת לג, ע"ב⁵³).

(ח) ברכת המזון

בקשר לברכת המזון קיימת מחלוקת תנאים אם יש לכרך שלוש ברכות רק לאחר אכילת לחם, או שמא צריך לכרך גם לאחר אכילת פירות מהמינים שנשתבחה בהם ארץ-ישראל (ברכות ו, ח). לפי רבן גמליאל עולה הכתוב 'ואכלת ושבעת וברכת' (דברים ח, י) על כל שבעת המינים שנזכרו קודם לכן בדברים ח, ח, ולא רק על הלחם שנזכר בפסוק ט. לעומת זאת, לפי החכמים, המלה 'ארץ' שבפסוק ט הפסיקה את העניין. מכאן שהברכה בפסוק י עולה רק על 'ארץ', המתייחסת ל'לחם'. מעניין שבקטע מקומראן (4QDeutⁿ) שמופיעים בו המקראות שאנו דנים בהם⁵⁴ יש רווח של שורה בין 'ארץ חטה ושערה וגפן' וכו' לבין הכתוב 'ארץ אשר לא במסכנות

48 מ' מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, ירושלים תרצ"ח, עמ' 83, 143-145.

49 'יוצר האדם' פעמיים; 'משמח חתן וכלה' לצד 'משמח חתן עם הכלה'.

50 J.M. Baumgarten, '4Q502, Marriage or Golden Age Ritual?', *JJS* 35 (1983), pp. 125-136

51 4Q502, fr. 99, 2, *DJD* VII, p. 94

52 ראה בסידור רב סעדיה גאון (מהדורת דודסון - אסף - יואל), עמ' 13: 'ומקדש אותה בכוס יין והדס'.

53 שם השבת היא הכלה שלקראתה יוצאים עם אגודת הדסים (=מדאני אסא).

54 F.M. Cross, *Scrolls from the Wilderness of the Dead Sea*, Washington 1965, Plate 19,

תאכל בה לחם'. החוקר שטגמן, שההדיר לראשונה את הקטע הזה⁵⁵, תמה על שורת רווח זו שבין הכתובים ולא ידע להסבירה. נראה שאין להסבירה אלא על רקע המחלוקת שהזכרנו. הסופר במגילה שלפנינו רוצה להשמיענו כי הברכה שבפסוק י שייכת לקטע שנזכר בו לחם ואינה מתייחסת לפירות שנזכרו בפסוק ח⁵⁶. נראה שהופעתו של הקטע שם בסמוך לעשרת הדברות, מוסכרת בפונקציה הליטורגית של טקסט זה⁵⁷.

(ט) מניין

'מערכת אנשים' לתפילה, היא עשרה אנשים (=מניין). כך מצאנו בסה"י (י, 14). למדנו כמו כן מכתבי הכת שגם בברכה שבסעודה זקוקים לעשרה אנשים (סה"ע ב, 22), ולפי מב"ד יוצא שגם לעניין קריאת התורה צריך עשרה אנשים (מב"ד יג, 2-7). שלוש הסיטואציות הללו — תפילה, זימון לסעודה (תוך הזכרת שם ה') וכן קריאת התורה — דורשות 'מניין' בהלכה היהודית המקובלת (מגילה ד, ג).

(י) העדפת הכוהן בעניינים שבקדושה

הכוהן תפס מקום ראשון בכת קומראן בהנהגה, בטקסים דתיים, בשיפוט ובסעודה. הכוהנים עוברים בראש התהלכה של המעבר בברית (סה"י ב, 19-20), הכוהן מברך ראשון בסעודה לפניה ולאחריה (סה"י ו, 4-5, השווה יוספוס, מלחמות, ב, ת, ה, 131), על-פי הכוהנים חורצים משפט (סה"י ט, 7) והכוהן 'לא ימוש במקום העשרה כמבונן בספר ההגו' (מב"ד יג, 2-7). כפי שעמדתי על כך במקום אחר⁵⁸, נחשב הכוהן בכת קומראן כמנהיג, לפחות באופן פורמלי. גם בהלכה הפרושית מצאנו העדפה לכוהן בעניינים דומים: הכוהן פותח ראשון בקריאת התורה, ומברך ראשון בסעודה, לא רק אחריה אלא גם לפניה (ראה להלן). בכלל מופיע הכוהן כראשון בדברים שבקדושה, כפי שניתן ללמוד מן הברייתא דבי ר' ישמעאל: "'וקדשתו" (ויקרא כא, ח), לכל דבר שבקדושה: לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון' (גיטין נט, ע"ב; נדרים סד, ע"א; מועד קטן כח, ע"ב; הוריות יב, ע"ב).

M. Stegemann, '4Q mit Exzerpten aus Deuteronomium', *RQ* 6 (1967-1968), pp. 224-229 55
(להלן — שטגמן).

56 על הפירות התקינו ברכה אחת מעין שלוש ולא שלוש ברכות. כפי שמברכים לאחר אכילת לחם (ראה ברכות ו, ח).

57 ראה מאמרי, 'ברכת המזון בקומראן', תרכ"ז (בדפוס).

58 מ' ויינפלד, 'דפוסים אירגוניים ותקנות עונשים במגילת סרך היחד', שנתון ב (תשל"ז), עמ' 64-65.

(יא) הקנון

אף-על-פי שאנשי הכת כתבו יצירות מעבר למותר, לפי קנה-המידה של כתבי הקודש כמקובל אצל הפרושים, החזיקו גם הם בדעה שיש מערכת ספרים מקודשים כתורה וכנבואה: תורת משה והנכתב על-ידי עבדי ה' הנביאים. בעניין זה הולכים הם יחד עם הזרמים האחרים ביהדות, בייחוד עם הפרושים שמדברים: (1) על תורת משה; (2) הנמסר 'על ידי עבדיך הנביאים'; (3) והשייך ל'דברי קדשך' (=כתובים). הדברים עולים היטב מתוך פסוקי מלכויות, זיכרונות ושופרות שבתפילת מוסף של ראש-השנה המתחלקים לשלוש חטיבות: פסוקים מן התורה, כתובים שנאמרו 'על ידי עבדיך הנביאים', ופסוקים הכתובים 'בדברי קדשך'⁵⁹. הכיטוי 'דברי (רוח) קדשך' מצויים בכתבי הכת (1Q34 11, 6), אך הקשר הדברים לא ברור. החלוקה המשולשת מופיעה במבוא היווני לבן סירא⁶⁰, ואילו החלוקה לתורה ולנבואה מופיעה בכתבי האוונגליונים (לוקס טז, כט-לא; מעשי השליחים כד, יד)⁶¹.

(יב) תפילין ומזוזות

גילוי התפילין בקומראן, על הקציצות וסידור הפרשיות שבהן, מגלה דמיון רב להלכה המקובלת בקשר לכתיבת תפילין, ומסתבר שאף למחלוקת בין שיטת רש"י לרבנו תם יש אחיזה בממצא ממערת יהודה⁶².

ניתן לסכם ולומר שבכת קומראן רווחו מנהגים הידועים לנו מההלכה הפרושית, אך למעשה היו מעוגנים ביהדות ימי בית שני כולה.

עַמְּמָרָא וְעַלְלָא אֶמְרָא: בְּיָמָא אַל יַעַמְמָרָא טַיַב וְטַיַב אַגַּף אוֹרְחָא

קטע מתוך קריאת שמע, סרך היחד י, 10 (להלן, עמ' 172)

59 ראה תוספתא ראש השנה ד (ב), ו: 'מתחיל בתורה ומסיים בתורה, ואמר של נביאים ושל כתובים באמצע'.

60 ראה מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשי"ג, עמ' א: 'לתורה ולנביאים והספרים האחרים'.

61 כיחס לצירוף תורה ונבואה בקומראן, ראה מאמרו של ג' ברין, 'הצירוף "התורה והנביאים" ודומיו בקומראן', העומד להתפרסם בשנתון כרך יא.

62 DJD VI, 4Q128-155, pp. 48-85; וכן י' דיין, 'תפילין של ראש מקומראן', ארץ-ישראל (ספר אולברייט), ט (תשכ"ט), עמ' 60-85.

נספח עם מראי מקום לפי הסעיפים השונים

קומראן

תפילות יהודיות מקובלות

(א) קריאת שמע

עם מבוא יום ולילה אבואה בכרית בשכבנו ובקומנו נשיח בחוקיך
אל ועם מוצא ערב ובוקר אמר חוקיך
(סה"י י, 10 ואילך) (ברכה לפני קריאת שמע של ערבית)

(ב) קדושה וברכת מאורות

| | |
|-----------------------------------|-----------------------------------|
| גדול וקדוש ה' קדוש קדושים | לדור ודור ... כי מלך גדול וקדוש |
| לדור ודור | אתה. אתה קדוש ... וקדושים בכל |
| | יום יהללך |
| מבדיל אור מאפלה שחר הכין | יוצר אור ... ובזרא חושך |
| בדעת לבו | אל ... גדול דעה הכין ופעל זהרי |
| אז ראו כל מלאכיו וירננו | חמה ... פנות צבאיו קדושים |
| | מספרים כבוד אל |
| חסד ואמת פניו, אמת ומשפט | חסד ורחמים לפני כבודו זכות ומישור |
| וצדק מכון כסאו | לפני כסאו |
| (11QPs ^a , XXVI, 9-12) | |
| באופיע מאורות מזבול קודש | מאורות נתן סביבות עזו ... |
| בהתחדשם ... ואות למפתח חסדי | המחדש בטובו |
| עולם (סה"י י, 1-8) | כי לעולם חסדו, אור חדש על ציון |
| ברוך אל ישראל. בצאת השמש | תאיר... |
| להאיר על הארץ דגלי ערב ... | פותח שערים... גולל אור מפני |
| גורלי חשך ... שערי אור ... | חושך וחושך מפני אור |
| אור כיומם | |
| (4Q503) | |

(ג) תפילת שבתות ומועדים

| | |
|--------------------------|-------------------------------|
| ברוך ... אשר בחר בנו מכל | אתה בחרתנו מכל העמים ... ותתן |
| העמים | לנו, את יום המנוח הזה |
| למועד מנוח ותענוג ... | מועדים לשמחה ולששון |
| שמחים | |

| | |
|---------------------------|---------------------------|
| תפילות יהודיות מקובלות | קומראן |
| וקרב פזורינו מבין הגויים | ואספת נדחינו למועד ... |
| ונפוצותינו כנס מירכתי ארץ | ונפוצותנו תקבץ לתקופת ... |
| | (4Q507-509) |

| | |
|----------------------------|----------------------------------|
| תפילת יום הכיפורים | |
| ואנחנו הרשענו | אתה ידעת הנסתר והנגל[ות] |
| הלא כל הנסתר והנגל אתה | ... הרשענו |
| יודע (לפני ידוי יום כיפור) | |
| אתה הבדלת אנוש מראש... | כי לא תחפץ בעולה |
| כי לא תחפץ בהשחתת עולם | ורשע ... |
| (תפילת נעילה) | ותבחר לך עם ... להבדל לך ... |
| | (1Q34 ^{bis} 3, II, 4-6) |

(ד) ברכות השחר

| | |
|----------------------------------|-------------------------------|
| אלהי, נשמה שנתת בי ... ואתה | חי חי יודה לכה נשמת כל |
| עתיד לטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד | בשר אתה נתת ברוך ה' עושה |
| לבוא מודה אני לפניך ... | צדקות מעטר חסידיו חסד ורחמים. |
| ברוך ... גומל חסדים טובים. | למוות הייתי בחטאי ועוונותי |
| חטאתי לפניך ואם גרמו עוונותי | לשאול מכרוני |
| תצילני מכל דבר עוון (גניזה) | ותצילני ה' ברוב רחמיכה ... |
| הבינני דעה (גניזה) | סלחה ה' לחטאתי וטהרני מעווני |
| ואל תביאנו לידי עברה ... ולא | רוח אמונה ודעת חונני אל |
| אכשל בעוון ... ואל תשלט בנו | אתקלה בעווה |
| יצר הרע ... שתצילני מפגע רע | אל תשלט בי שטן ורוח טמאה |
| ומשטן המשחית ... | מכאוב ויצר רע אל ירשו בעצמי |
| | (11QPs ^a , XIX) |

(ה) התחנון

| | |
|-------------------------|---------------------------|
| למען בריתך | ולמען בריתכה |
| ישוב נא אפך וחמתך מעריך | ישוב נא אפכה וחמתכה מעמכה |
| ירושלים | ישראל |

קומראן

| | |
|----------------------------|---------------------------|
| תפילות יהודיות מקובלות | ותזכור בריתכה |
| זכור לנו ברית | עשה נא כגדול כוחכה |
| עשה עמנו כרוב רחמין | ולשמכה הגדול |
| שמך הגדול | לכה אתה אדני הצדקה |
| לך ה' הצדקה עושה נפלאות | כיא אתה |
| בכל עת | עשיתה את כל אלה |
| וקבץ נפוצותינו מארבע כנפות | והצילה את עמכה ישראל מכול |
| הארץ | הארצות הקרובות והרחוקות |
| | (4Q504-506 Dib Ham) |

(ו) תפילת הדרך

| | |
|--------------------------------|------------------------|
| ויברך אתו שם ויאמר לו יפרכה ה' | ותצילני מכף אויב ואורב |
| ... ויצילכה מכול חמס... וילך | ותשלח ברכה ... |
| לדרכו ... אל אהרון לאמור לך | ויעקב הלך לדרכו ... |
| ... לקראת (4Q158) | |

(ז) ברכת חתנים

| | |
|-------------------------------|------------------------------|
| האדם ואשתו לעשות זרע | יצר האדם |
| בת אמת ... רעייתו ... אחים | אשר יצר את האדם והתקין לו |
| ואחיות | ממנו בנין ... |
| אשישיהם ונערים ... | אהבה אחווה ורעות |
| מועד לשמחתנו ... | |
| זקנים וזקנות ... | בערי יהודה וחוצות ירושלים |
| ובתולדות. נערים ונערות | קול ששון וקול שמחה ... נערים |
| מעין לפרי בטן | |
| אשר שמחנו... | שמח תשמח רעים האהובים ... |
| | משמח חתן וכלה |
| לולבים לפניו כל שבעת ימים ... | |
| ברוך אל ישראל | |
| שמחת יחד ... | |
| אבי הנערה | |
| (4Q502) | |

(ח) ברכת המזון

קטע מדברים ח, ה-י (= 4QDeutⁿ)

... ארץ חטה ושעורה וגפן תאנה ורמון. ארץ זית שמן ודבש
ארץ אשר לוא במסכנות תאכל בזה לחם ולוא תחסר כול בזה ...
ואכלת ושבעתה וברכתה את ה' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך.

(ט-י) מניין והעדפת כוהן

ואברכנו תרומת מוצא שפתי במערכת אנשים (סה"י י, 14)

ובמקום עשרה אל ימש כהן מבונן בספר ההגו (מכ"ד יג, 2)

ויחד יאכלו ויחד יברכו ... ובכול מקום אשר יהיה שם עשרה אנשים ... אל ימש
מאתם איש כוהן (סה"י ו, 3-4)

והיה כי יערכו השולחן לאכול או התירוש לשתות הכוהן ישלח ידו לרשונה להברך
... (סה"י ו, 4-6)

ואם לשלחן יחד יועדו ... אל ישלח איש את ידו ברשת (=בראשית) הלחם והתירוש
לפני הכהן כיא הוא יברך את רשית הלחם ... ואחר יברכו מול עדת היחד (סה"ע ב, 17-21)

וכחוק הזה יעשו לכול מע[רכת] ... עד עשרה אנשים (סה"ע ב, 22)

(יא) הקנון

לעשות הטוב והישר לפניו כאשר צוה ביד משה וכיד כול עבדיו הנביאים (סה"י א, 2-3)

אשר צוה ביד משה ... וכאשר גלו לו הנביאים ברוח קדשו (סה"י ח, 15-16)
אשר כתב משה ועבדיה הנביאים (4Q504 III, 1-2)

קומראן בין כוהניות לנצרות

דניאל שוורץ

אפשר לנסח הגדרה קבוצתית בישראל על-פי שלושה קריטריונים: טריטוריה (הזיקה לארץ-ישראל), ייחוס (הזיקה לזרע ישראל) ודת (הזיקה למעשים שנצטוו על-ידי אלוהי ישראל ולאמונות שנרקמו סביבו). הנצרות, בנוסחה הפאוליני, הגדירה את עצמה ללא קשר לטריטוריה ולייחוס. ובקריטריון השלישי, הדתי, היא זנחה את מחציתו המעשית ובחרה להתמקד במחציתו האחרת — האמונה. ברור שזאת גרסה מיוונית מאוד של יהדות, כצפוי מאיש הגולה ההלניסטית כפאולוס. אכן, מצויים בספרות היהדות ההלניסטית, ללא קשר לנצרות ואף קודם שנולדה, סימנים מובהקים של ביטול ערכם של טריטוריה, ייחוס ומצוות מעשיות — ואין זה המקום להאריך בכך¹.

לענייננו חשוב להדגיש כי הנצרות לא נולדה בגולה ולא בהשפעת פאולוס. הדמות הראשונה בסיפורה היתה יוחנן המטביל, שזיקתו לקומראן היא, כפי ששמענו מד"ר סתרן, בין פירותיו הראשונים והבטוחים ביותר של חקר המגילות. יוחנן פתח בבשורת הקץ והתשובה, ישו הנוצרי היה בין הנוהים אחריו. רק לאחר פעלו של ישו ומותו, הופיע פאולוס והיה למבשרה המוצלח ביותר של הדת החדשה. אך, כידוע, קשה מאוד לגלות יוונית ויוונית בקומראן². קשה, משום כך, להבין כיצד צמחה תנועה אחת בין שני הקצוות הללו, אלא אם באים להסיק, כמנהג

1 לנושא זה עיין באופן כללי M. Hengel–H. Lichtenberger, 'Die Hellenisierung des antiken Judentums als *Praeparatio Evangelica*', *Humanistische Bildung* 4 (1981), pp. 1–30; לכמה דוגמאות של ביטול חשיבותם של טריטוריה, ייחוס ומצוות מעשיות ביהדות ההלניסטית, ראה י' לוי, כתביו הפילוסופיים של פילון (בתרגומו של י' עמיר), ירושלים תשל"ה, עמ' 39, 72, 84, 90–92.

2 לניסיון המקיף ביותר, ראה M. Hengel, 'Qumrân und der Hellenismus', in: M. Delcor (ed.), *Qumrân: sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris-Leuven 1978, pp. 333–372.

יהודים, שחל נתק קיצוני בין הנצרות הראשונה (הארצישראלית, היהודית) ובין ניסוחה הפאוליני, ההלניסטי.

אך עם כל תרומתו של פאולוס אין להפריז בממדיו של נתק שכזה, שכן נראה כי כבר בקומראן ניתן לגלות — בכירור ולא במרומז — גרסה של יהדות המבטלת את ערך הטריטוריה, הייחוס והמצוות המעשיות. אין לתלות את הדבר ביונות אלא באופן עקיף: היונות עמדה ברקעה של כל התופעה הכיתתית. באופן ישיר יותר תרמו להיווצרות גרסה קומראנית זו גורמים היסטוריים הנובעים ממצבה המיוחד של הכת כגוף פרוש. ואף-על-פי-כן, היו התוצאות דומות ביותר לאלה שהצמיחה היונות בגולה ההלניסטית. להלן אסביר את כוונתי, אם כי בראשי-פרקים בלבד, וכפי שמאפשרת המסגרת של רב-השיח.

ההנחה שהיונות היוותה את הרקע הכללי של תופעת הכיתתיות בישראל נובעת מן הממצא האמפירי ומהגיונם של דברים. בצד האמפירי נראה שאין מוצאים כיתות בישראל לפני התקופה ההלניסטית. בימי הפרסים היתה יהודה מעין 'מדינת מקדש', שבמרכזה עמדו המוקד הטריטוריאלי (בית-המקדש) והמעמד המיוחס ביותר בעם (הכהנים)³. אחרים, אלה שאינם בני בריתו של אלוהי ישראל, נתפסו כבני עמים אחרים. בתקופה ההיא הוגדרה אפוא הישות היהודית על-ידי קריטריונים פיזיים שלא יכלו להצמיח כיתתיות ואין טעם להתווכח או לחלוק אודותם, כשם שאין, בדרך-כלל, מקום לדון בשאלות כגון 'מיהו ג'ינגי?' או 'מיהו תל-אביבי?'.

אבל מימות אלכסנדר מוקדון ואילך באו היהודים במגע עם תרבות שהיתה, בכוח ובמידה ניכרת אף בפועל, ערטילאית: היונות. ההנחה המונחת ביסודה היתה, כי יש להבחין בין בשר לרוח, בין חומר למהות. משום כך אפשר לחנך כל אדם ולהפכו ליווני, אפילו חסרים לו שני הקריטריונים הפיזיים של 'מיהו יווני?' — זיקה ליוון וייחוס יווני. הבחנה יוונית זו ומתן הבכורה לרוח ולמהות לעומת הבשר והחומר, היו משונים, אולי, בעיני אבותינו. שהרי הם היו רגילים לתפיסה המקראית של ברית ה' עם זרע מסוים והקשורה לארץ מסוימת, ולמצוות מעשיות המבוצעות על-ידי הגוף והמתייחסות לחומר. אבל יש לגישה ההלניסטית קסם טבעי ואסמכתאות רבות גם בתנ"ך שבו ניתן למצוא, כידוע, גם את האל האוניברסלי, בורא כל העולם וכל האנושות, החפץ חסד (רוח) ולא זבח (בשר), וכו'. ושוב עודדה ההיסטוריה את קליטת היונות בישראל, כי המשבר בימי המקבים אילץ את היהודים להתמודד התמודדות קשה ביותר עם היונות ונציגיה. מאבק זה קידם את ההבנה שיש 'יהדות'

3 בשנים האחרונות הוקדשו כמה מחקרים לנושא זה: S. Japhet, 'People and Land in the Restoration Period', in: G. Strecker (ed.), *Das Land Israel in biblischer Zeit*, Göttingen 1983, pp. 103-125; מ' ויינפלד, 'ירושת הארץ — זכות וחובה: תפיסת ההכטחה במקורות מימי בית ראשון וימי בית שני', ציון מט (תשמ"ד), עמ' 115-137 (ובמיוחד: 126-130).

השייכת לקטגוריה אחת עם היוונות (אלא שתוכנן שונה, ומכאן המאבק). אם מספר אנשים מתמודדים נגד קבוצת כדור-סל, סימן שגם הם קבוצה כזאת. ואם נלחמו אבותינו נגד באי-כוחה של היוונות, סימן שנלחמו למען 'ות' אחרת — היהדות. ואכן, שני המונחים, 'יהדות' ו'יוונות' (יודאיזמוס והלניזמוס), מופיעים לראשונה בספרות הקיימת דווקא זה לצד זה: בספר מקבים ב, המתאר את המאבק שביניהן. ובמקום שמצאנו את הקריטריון הדתי, 'היהדות', שם מוצאים אנו גם את הכיתתיות: יוסיפוס מזכיר לראשונה את השלישייה המפורסמת — פרושים, צדוקים ואיסיים — בהרצאתו על ימי יונתן החשמונאי (כ-150 לפסה"נ — קדמוניות יג, ה, ט 171–173), כחצי דור בלבד לאחר המרד. אכן, שלא כמו טריטוריה וייחוס, קשה ביותר להגדיר דת.

אנו מעוניינים כאן באיסיים, כת מדבר-יהודה. היא נולדה ככת כוהנית ביותר, המתאימה ל'מדינת המקדש' של התקופה הפרסית. יש להניח, שהדגש החזק במגילות על מעמדם הרם של הכוהנים בני צדוק מלמד, שהם חלקו על הכוהנים הגדולים מבית חשמונאי, משום שחסר להם, בין השאר, הייחוס של בית צדוק⁴. בני הכת, מצדם, השביעו את כל המצטרף לעדתם לקבל את מרות הכוהנים, ששלטו בכל עניין הנוגע לתורה, למשפט ולהון (כלשון סה"י ה, 7–9: ט, 7), וייחלו ליום שבו ישובו לירושלים ויסדירו את עבודת בית-המקדש כתיקונה (מבא"ח א–ב). מוצאה הכוהני של הכת משתקף יפה גם בהסכמה הרבה, שעליה דיבר כאן פרופסור זוסמן, בין הלכותיה ובין דעות 'הצדוקים' הנזכרים במשנה. אפשר להצביע על השלכות רבות אחרות⁵, אלא שכאן רוצים אנו להדגיש שלצד כוהניות זו, המשקפת את מוצאה של הכת והניכרת בצדה הממוסד, פעלו נסיבותיה ההיסטוריות של הכת ככיוון אחר לגמרי והולידו בה את היפוכה הפאוליני.

קודם לכול נושא הטריטוריה. על-אף תקוות הכת היא לא חזרה למקדש, אלא נשארה בגלותה המדברית. אבל גם ירושלים נשארה שוממה, לפי תפיסת הכת, בהיעדר השכינה. אדרבא: היחד, כעדה של אנשי רצון ה', ירש את תפקידיו של בית-המקדש. היחד נתפס, כלשונם, כבית קודש לישראל וקודש-קודשים לאהרן, המכפר

4 עיין D.R. Schwartz, 'On Two Aspects of a Priestly View of Descent at Qumran', in: L.H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, Sheffield 1990, pp. 157–179 פורסם המאמר בלא שהוגה.

5 על פסיקה כוהנית בקומראן ראה מאמרי 'Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Jurisprudence', העתיד להופיע בדברי הכנס הבינלאומי של יד בן-צבי לרגל ארבעים שנות חקר קומראן (ניסן תשמ"ח: בדפוס). על יחס כוהני לגיור בקומראן, ראה הערה 4.

בעד הארץ, כשם שתפילות חבריו ומצוותיהם פעלו במקום עבודת הקרבנות⁶. אמנם, נראה (עד כה) שנמנעו בקומראן מזיהוי מילולי של העדה כ'מקדש' וסביר להניח שתפילותיהם הוסיפו לכלול בקשות לשיבה לירושלים ולמקדש. אבל כת שלא השתתפה בעבודת בית-המקדש במשך מאתיים שנה, התרגלה ודאי גם לכך והסתפקה בתחליפים שנשארו לה — בדיוק כמו שקרה תכופות בפזורה בימי הבית וברוב העולם היהודי אחרי החורבן.

אשר לייחוס המצב חד-משמעי. כת כוהנית, שנאלצה לראות כי כוהנים ופשוטי עם — כלומר, אנשים בעלי אותו ייחוס כמו בני הכת ומנהיגיה — התעקשו לחטוא שנים רבות מבלי לחזור בתשובה, היתה עיוורת ביותר אלמלא הגיעה בינתיים לכלל מסקנה שאין הייחוס מבטיח דבר. אין להתפלא אפוא על כך שדווקא בקומראן, מעוזם של בני צדוק ובני אהרן, מוצא אתה גם תפיסה מפותחת של חלוקת האנושות — וישראל בכלל — בין בני אור ובני חושך. אין שני 'גורלות' אלה קשורים באופן כלשהו לקטגוריות 'ישראל' ו'אומות העולם'. ואכן, כפי שמלמד חיבור נפלא ממערה 11, ראש גורל בני אור זוהה אצלם כמלכיצדק — אותה דמות נוכרית שאברהם אף שילם לה מעשר (בראשית יד, כ — וראה בפרק 2 של האיגרת לעברים 1)⁷.

לאחר שראינו, בתכלית הקיצור, משהו מביטול חשיבותם של טריטוריה וייחוס בעיני בני הכת, נפנה לקריטריון השלישי, הדת: נראה שבקומראן, כמו בגולה ההלניסטית, פעלו גורמים שמיצטו בחשיבותן של המצוות המעשיות ושאפו להעמיד את הדת במישור הרוחני בלבד. העיקריים שבהם היו שלושה. נפתח באלגוריה, שכבר עמדנו על עיקרה. אם מסוגלת כת כוהנית לראות בעדה מקדש ובתפילה קרבן, כי אז הכול לכאורה פתוח: ממש כמו באלכסנדריה אפשר להתחיל להניח שלא ניתנו מצוות אלא לחנכנו לערכים טובים, ואין לנו לקיימן לאחר שנקלטו בלבנו. התורה, כלשונו של פאולוס (איגרת לגלטיים ג, כד), אינה אלא 'מלמד דרדקי' (פיידאגוגוס). בכתבי קומראן לא מצאנו אמנם את הגישה הזאת מפורשות, אך מצאנו את ההיגיון שבדברים. גורם חשוב אחר היה רלטיביזציה. בעולם ההלניסטי מדובר ברלטיביזציה קוסמופוליטית: נהוג היה לראות במשה את המחוקק היהודי, דוגמת מחוקקיהם של עמים אחרים. חוסר האבסולוטיות שבדבר יכלה להוביל בקלות לויתור על שמירת התורה⁸. בקומראן לא מצאנו קוסמופוליטיות כזאת, אך

6 על גישה זו, והעמדתה כנגד המקורות המכיעים תקווה לחדש עבודת קרבנות ממש. עיין H. Lichtenberger, 'Atonement and Sacrifice in the Qumran Community', in: W.S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism II*, Chico, CA 1980, pp. 159-171.

7 ראה ד' פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות, תל-אביב 1979, עמ' 275-282.

8 לדוגמה מובהקת ראה פרק טו של מעשי השליחים: הגדרת ברית-מילה כ'מנהג של משה' (ולא כמצוות ה' או כדומה) מבטיחה מראש את זניחתה.

רלטיביזציה דיאכרונית הביאה לאותה תוצאה. בקומראן האמינו בהתגלויות נורמטיביות גם לאחר מתן תורה בהר סיני, ולכן גם בקומראן. כמו בגולה, לעתים נתפסת התורה רק כ'תורת משה', 'ספר משה', 'משה אמר' וכו'. כלומר, אם בגולה ההלניסטית נחלשה האמונה שהאל או אחד האלים נתגלה למחוקק, הרי שבקומראן לא האמינו שנתגלה סופית: הכול יכול להשתנות. מכאן ואילך רשאי נביא לחדש דברים רבים, אף לבטלם. נחזור ונציין שלא מצאנו בכתבי הכת עדות מפורשת שכך אמנם היה, אך זה היגיון הדברים — והדלת פתוחה. קטע מעניין בסה"י (ט, 9–11) מלמד, שאמנם ציפו לתורה חרשה במקום, או לצד, ה'משפטים הראשונים'. הגורם השלישי הוא השאיפה לפרפקציה, 'תמים דרך' כלשונם. כת מדבר-יהודה פרשה מן הציבור בשל חוסר נכונותה לפשרות. בני הכת, כנזירי כל דת, שאפו להגשים את כל האידאליים ולדקדק בהגשמתם. נזכיר כאן שוב את דברי פרופ' זוסמן, שהבליט את החומרה היתרה בהלכתם. ואף-על-פי-כן, חרף כל המאמצים, או בגללם, נתברר להם בברור כי בעולם הזה של גוף ובשר, אין צדיק בארץ אשר לא יחטא. תגובתם — או תגובת אלה שנשתמרו מהרהוריהם — לא היתה 'לפום צערא אגרא', אלא ייאוש המוליד פטליזם:

ואני לאדם רשעה ולסוד בשר עול, עוונותי פשעי חטאתי עם נעוית לבבי לסוד רמה והולכי חושך. **כיא [לא] לאדם דרכו ואנוש לוא יכין צעדו, כיא לאל המשפט ומידו תום הדרך, ובדעתו נהיה כול וכול הויה במחשבתו יכינו ומבלעדיו לוא יעשה (סה"י יא, 9–11).**

מי בשר כזאת ומה יצר חמר להגדיל פלאות? והוא בעוון מרחם ועד שבה באשמת מעל. ואני ידעתי כי לוא לאנוש צדקה ולוא לבן אדם תום דרך — לאל עליון כול מעשי צדקה ודרך אנוש לא תכון כי אם ברוח יצר אל לו להתם דרך לבני אדם, למען ידעו כול מעשיו בכוח גבורתו ורוב רחמיו על כול בני רצונו (הוד' ד, 29–33).

לפנינו גישה הגורסת שאין כל חשיבות למעשי אנוש וכי רק האל בעצמו מצוי בעשייה הממשית ויכול להושיע את האדם מטומאתו ושפלותו של הבשר החוטא. אם כך אין, כמובן, טעם במצוות מעשיות, אלא אם כוונתן להוליד באדם ייאוש (ושמא זו כוונת סיומה של המובאה האחרונה: 'למען ידעו...?'). דברים אלה דומים להפליא להרהורי פאולוס על התורה וצעקתו לישועה, בפרק השביעי של איגרתו לרומיים.

לסיכום נוסיף ונאמר, שגם אם אין אנו מוצאים בקומראן התקפות ישירות (נוסח פאולוס) על התורה כמערכת של מצוות מעשיות, אלא רק את ההיגיון העשוי לעוררן, נתקלים אנו בתופעה אחרת המצביעה לאותו כיוון: חוסר עניין בתורה. במגילה אחר מגילה, ובייחוד בהודיות — קובץ המגלה את עומקי החוויה הדתית

של חבר הכת — אין לתורה תפקיד של ממש. בצלן של אסכטולוגיה, אנגלולוגיה, כמיהה לישועה וכל השאר, נראה כי לתורה מעשית של עולם כמנהגו, פשוט לא היה סיכוי להתחרות.

נראה לנו אפוא שגם ללא השפעה יוונית ישירה נוצרו בקומראן יסודות של אותו סוג של יהדות-הלניסטית הידוע לנו ביותר כנצרות פאולינית. יסודות אלה עמדו ביחס של מתח עם היסודות הכוהניים של הכת ומוסדותיה, מתח שהלך, מן הסתם, וגבר עם הזמן. אך טבעי הוא אפוא שלקראת סוף התקופה ייפלט מן הכת כוהן החדור בחזונה האפוקליפטי, המלמד את תורתה החברתית השוויונית (לוקאס ג, י-יד), אך הנבדל מן הכת בכך שוויתר על מחיצות הטהרה שלה ועל הנחותיה בדבר חשיבות הייחוס. בעיני יוחנן המטביל, כבעיני כל הגדל על ברכי התפיסה של בני אור לעומת בני חושך, אין כל חשיבות לייחוס: ה' יכול לעשות בנים לאברהם אף מאבנים (מתיא ג, ט; לוקאס ג, ח) ! לכן אין זה כל-כך משונה, שבן הכרך ההלניסטי הגדול הביע רעיונות כל-כך דומים לאלה של הנזירים המדבריים⁹, ושדווקא מלומד אלכסנדרוני היה מורה דגול במסורתו של יוחנן המטביל (מעשי השליחים יח, כד ואילך)¹⁰. למרות ההבדלים החיצוניים בין הקוסמופוליס ההלניסטית והמנזר המדברי, נראה — בין שנבע הדבר מסיבות הלניסטיות או מטעמים אחרים — שקצוות העולם היהודי דאז לא רחקו כל-כך זה מזה בפנימיותם.

9 עיין בהרצאתו של ד' סחרן בקובץ זה.

10 על איש זה (אפילוס), והקשר המאחד אותו עם יוחנן וכת מדבר-יהודה, ראה מאמרי 'On Quirinius, John the Baptist, the Benedictus, Melchizedek, Qumran and Ephesus', in: E. Puech-F. García Martínez (eds.), *Mémorial Jean Carmignac* (=RQ 13, [1988], pp. 643-646)

אופיה של ספרות כת מדבר־יהודה כעדות למוצאה ולהתחלותיה

דבורה דימנט

במרוצת ארבעים שנות מחקר במגילות מדבר־יהודה, בייחוד אלה הקרויות 'כיתתיות'¹, נתגבשו כמה וכמה דעות המוסכמות עתה על הכול במידה כזו, עד שרבים רואים אותן כעובדות. ספרי סיכום מדברים על קבוצה קטנה, שאנשיה חיו בקומראן וניהלו אורח חיים בדלני בתוך מסגרת חברתית נוקשה עם אידיאולוגיה קיצונית ומיוחדת. רוב החוקרים מסכימים היום, שקבוצה זו זהה עם כת האיסיים המתוארת בכתבי פילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו², או קשורה אליה. כמעט הכול סומכים ידם על כך, ששורשיה כיחידה עצמאית נעוצים במאורעות שהיו כרוכים במשבר היחסים עם השלטון הסלווקי, בין השנים 170–150 לפסה"נ³. הבוחן מקרוב את הדרך שעשו מוסכמות אלו מיום לידתן עד היום, ילמד פרק מאלף בתולדותיהן של תיאוריות מדעיות. מבלי להידרש לניתוח מפורט של הספקות המלוות הסברים אלה מראשיתם⁴, או הטעמים שפעלו לטשטושם, ראוי לנו לבחון עתה מוסכמות אלה מחדש. טעמו של דבר פשוט: שוב אין אנו עומדים

1 מטעמי נוחות, אני מציינת בתואר זה את המגילות שיש בהן רעיונות, סגנון ומינוח מיוחדים והן מהוות קורפוס ספרותי נבדל בתוך כלל המגילות שנתגלו בקומראן. בכך אינני מבטאת הסכמה לחפיסה שאנשי קומראן אכן היוו כת פורשת מן היהדות בסגנון הכיתות הפורשות שידעה הנצרות לאחר שהיתה לה אורתודוקסיה מגובשת. דברים אלו חלים גם על השימוש שיעשה כאן במונח 'כת' לציין את קהילת קומראן או את הקבוצה המתוארת במגילות ה'כיתתיות'.

2 ראה למשל, E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (revised and edited by G. Vermes—F. Millar—M. Black) II, Edinburgh, 1979, pp. 562-597.

3 ראה סקירתי 'Qumran Sectarian Literature', in: M.E. Stone (ed.), *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* II/2, Assen 1984, pp. 543-544.

4 ראה למשל, N. Golb, 'Who Hid the Dead Sea Scrolls?', *BAR* 48 (1985), pp. 68-82. המחבר מעלה מחדש את הספק בכך שבעלי המגילות או מעתיקיהן זהים עם תושבי קומראן. הגם שאין פתרונו משכנע, ראוי להקשיב לביקורת שהוא מותח על כמה צדדים בתפיסה המקובלת.

במקום שעמדו בו ראשוני חוקרי המגילות. בעוד שהם היו מצווים בפירוש התעלומה שהופיעה לפתע, אמונים אנו היום על פירוש קיים, ויש בידינו לבחנו מחדש לאור עובדות ישנות ושיקולים חדשים, ומעל לכול, לאור טקסטים חדשים שלא היו לפני הראשונים.

גם מצד עצמן יש בתיאוריות הישנות פגמים לא מעטים, ושאלות חשובות נותרו בלא פתרון משביע־רצון⁵. על אחת כמה וכמה נכון הדבר עתה, כשבידינו טקסטים נוספים שפורסמו בינתיים, כגון מהמ"ק ועכשיו גם פרסום חלקי של ממ"ת. מעתה אי־אפשר עוד לקבל את תמונת הדברים הישנה בלא הרהור. הנתונים החדשים שבידינו אינם מאששים אותה, אדרבה, עורמים עלינו בגינה שאלות חדשות.

כך עולה, למשל, מנתוני החיבור המכונה ממ"ת (4QMMT)⁶, שכת מדבר־יהודה נהגה הלכה זהה או קרובה ביותר להלכת הצדוקים. יעקב זוסמן מחדש אפוא הצעה ישנה לזהות את אנשי הכת עם הבייתוסים הנזכרים במקורותינו⁷. זהו שינוי רב־משמעות, המצריך בדיקה מחודשת של רבות מהנחות היסוד שעליהן בנויה תמונת המחקר המודרני על טיב כת מדבר־יהודה ועל תולדותיה.

שאלת טיב ההלכה של הכת אחוזה ושלובה בבעיה מרכזית אחרת שעדיין אין לה פתרון של ממש: מה הוא מוצאה ומה הן התחלותיה של הקבוצה שהתארגנה לאחר מכן באופן המתואר בסה"י. הדעה המקובלת, שיש לקבוע התחלות אלה לתקופת 'המשבר ההלניסטי', יש בה קשיים מצד עצמה⁸ ואינה הולמת את כל הנתונים. משום כך נוטים כמה חוקרים להקדים את התחלותיה של הכת לפחות דור או שניים⁹. בדיונים על טיבה ותולדותיה של כת מדבר־יהודה וספרותה נזקקים החוקרים על־פירוב למערכת שיקולים היסטוריים ורעיוניים. מעט מאוד שומעים אנו על אופיה הספרותי והפרשני של ספרות זו.

ואכן, מבחינת סגנונה ולשונה, יש לפנינו ספרות מגובשת, המשתמשת במערכת מושגים קבועה ובסגנון מלוטש, מיוחד לה. גם מבחינת התוכן מתגלית בכתבים

5 בין השאלות התלויות ועומדות: האם היה קומראן מקום היישוב היחיד של אנשי הכת, העיקרי או רק אחד מני רבים? האם זהים אנשי קומראן ממש עם האיסיים, ואם כן — החיו בפרישות או לא? מהו היחס בין הקבוצה המתוארת בסה"י למתוארת במב"ד? יש ביניהן דמיון בולט, אך גם שוני של ממש.

6 ראה E. Qimron—J. Strugnell, 'An Unpublished Halakhic Letter from Qumran', *Israel Museum Journal* 4 (1985), pp. 9-12; נוסח מורחב פרסמו השניים בשם זהה בדברי קונגרס

המקרא *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, pp. 400-407. הצעה דומה הועלתה בידי י"מ גרינץ, 'עדת "היחד" — איסיים — בית־(א)סין', פרקים בתולדות בית שני, ירושלים תשכ"ט, עמ' 105-154.

8 בין השאר משום שאין בכתבי הכת שום סימן לפולמוס עם תפיסות הלניסטיות. ראה דימנט (לעיל, הערה 3), עמ' 546.

9 ראה למשל B.Z. Wacholder, *The Dawn of Qumran*, Cincinnati 1983, pp. 99-140.

ה'כיתתיים' השקפת עולם מרכזית אחת; את הבדלי הגוונים בניסוח אפשר לתלות כהבדלי סגנון ומקום. קשה להניח כי ספרות כזו נוצרה ונתגבשה בדור אחד, שהוא דור היווצרות הקבוצה. הדעת נותנת, שהמסד שאוב ממסורת ספרותית ודתית רחבה יותר וקדומה יותר שהזינה את אנשי הכת. פעילות ספרותית עשירה ומורכבת התנהלה, ככל הנראה, במשך כמה דורות אפילו בקרב הכת עצמה. על כך מעיד אופקים של החיבורים הכיתתיים עצמם; רובם אינם עשויים מקשה אחת וניכרים בהם עקבות מקורות שונים ועריכה מאוחרת¹⁰. יש להניח שמנהגי עיבוד, מסירה והעתקה כפי שהם מתגלים בכתבים ה'כיתתיים', לא הומצאו על-ידי אנשי הקבוצה, אלא באו להם בירושה.

אותותיה של מסורת ספרותית ופרשנית מגובשת ניכרים גם בשני צדדים אחרים של ספרות הכת: הסוגים הספרותיים שלה ושיטת הפרשנות המקראית שהיא נזקקת לה.

כידוע מתגלית הספרות הכיתתית לעינינו בפנים של מסורת וחיידוש. מבחינת סוג ספרותי, למשל, יש ספרות מזמורית הנכתבת בנוסח מזמורי תהילים המקראיים, כגון מזמורי ההודיות ומזמורים חיצוניים אחרים מקומראן¹¹. בצדם נתגלו כמה חיבורים הכתובים בסגנון שאינו ידוע ממקור עברי אחר, בסגנון 'סרך', קובץ תקנות, כגון מגילת סה"י, החלק השני של מב"ד ומגילת מבא"ח.

עדיין טעונה בירור והגדרה היא הזיקה שבין הספרות ה'כיתתית' לבין הספרים החיצוניים. בצדק נהגו להצביע על קרבת רעיונות ומינוח בין ספרות הכת לבין קבוצת חיבורים פסכדואפיגרפיים, הכוללים את ספר היובלים, ספר חנוך החבשי, צוואת לוי וגם ספר דניאל. עד עתה הודגש גם השוני בסוג ובאופי הספרות בין כתבי הכת לבין החיבורים הללו. עכשיו, עם פרסום מהמ"ק, שוב אין הדגשה כזו הולמת את העובדות. אף כי יש מחלוקת בשאלה אם המגילה היא 'כיתתית' או לא, הרי שעל-פי צורתה הספרותית יש בה מסממני החיבורים הפסכדואפיגרפיים. אפשר גם לקבוע שמהמ"ק משתמשת בטכניקה של עיבוד כתובים הידועה לנו מחיבורים חיצוניים אחרים: היא משלבת את הטקסט המקראי אל תוך הטקסט שלה. יתר על כן: כמערה הרביעית מצויים חיבורים אחרים שטרם ראו אור. מצד אחד הם כתובים במתכונת פסכדואפיגרפית בסגנון הספרים החיצוניים, ומן הצד האחר יש בהם גם רעיונות ומינוח קרובים למה שנמצא בכתבי הכת עצמה¹². התמונה מורכבת אף

10 מחקרים אחרונים על אופקן הספרות של המגילות הכיתתיות הראו את הדבר בכל החיבורים הכיתתיים העיקריים: סה"י, מבא"ח, הוד', מב"ד ואולי אף מהמ"ק.

11 ראה לאחרונה, E.M. Schuller, *Non-Canonical Psalms from Qumran*, Atlanta 1986, pp. 5-14

12 כל קטעי החיבורים האפוקריפיים הארמיים שנתגלו בקומראן ופורסמו עד עתה, מקובצים אצל K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984, pp. 157-214

יותר, שכן יש בידינו גם חיבורים אפוקריפיים מקומראן שאין בהם מסמני הרעיונות והסגנון של החיבורים הכיתתיים¹³.

מכאן יש ללמוד שמחברי חיבורים שונים בקומראן לא פעלו בחלל ריק, אלא הושפעו ממסורות שונות ונטלו מהן על־פי צורכיהם. לפי שעה מתגלים והולכים דווקא גיוון מקורות ההשראה וריבוי הצורות הספרותיות, הנותנים את אותותיהם בספרות הכיתתית. קשה לומר שיש צורה עיקרית השלטת בכיפה. גם ריבוי זה מרמז על שאיבה ממסורת רחבה ועשירה שמחברי הכת, או הקרובים להם, נוטלים ממנה, מעבדים מה שמעבדים ויוצקים אל תוכה את רעיונותיהם המיוחדים.

ניכרת אף יותר היא התלות במסורת במה שנוגע לפרשנות המקרא, כפי שהיא באה לידי ביטוי בכתבי הכת. המחקר בסוגיה זו עדיין בחיתוליו. עד עתה עסקו בעיקר בניתוח דרכי הפרשנות של הפשרים, משום שזהו סוג ספרותי פרשני במוצהר. הוא נדרש בעיקר לפרשנות המוצגת ככזו על־ידי מינוח מיוחד ובסגנון מיוחד — פשרים רצופים או בודדים המשובצים בתוך חיבורים אחרים¹⁴. צד שווה לכל הפשרים הוא המינוח הפורמלי ודרך הסמל והאליגוריה כעיקרון הרמנויטי מרכזי. בתחום זה נעשתה עבודה לא מעטה, המבקשת להראות את הקרבה שבין המידות הפרשניות של חז"ל לעקרונות בעלי הפשרים¹⁵. אך כמעט שלא נחקר סוג פרשנות אחר המשוקע במגילות, הווי אומר, הפרשנות העולה מתוך שימוש שאיננו מוצהר. במגילות נעשה שימוש כזה בעיקר על־ידי שילוב של טקסטים מקראיים בחיבור הכיתתי, או שימוש בטקסט המקראי כדגם לעניינים שונים, כל זאת מבלי לסמן לקורא במינוח פורמלי על מציאותו של הטקסט המקראי¹⁶. אופני השימוש הבלתי מוצהר בטקסט המקראי והפרשנות המשתמעת מהם, הם אבני־יסוד בכניינה של ספרות קומראן. מהמ"ק היא דוגמה מובהקת לשימוש כזה, ואף במגילות אחרות יש דוגמאות רבות לטכניקה זו.

ספרות המרבה להשתמש בשיטה זו היא הספרות החיצונית, שאף בה עדיין לא

13 למשל, החיבור המכונה פסכדו־יחזקאל שעוחקים ממנו נתגלו במערה הרביעית של קומראן. זהו חיבור המיוחס לנביא יחזקאל בסגנון דומה לספרות הפסכידואפיגרפית. ראה תיאור החיבור וכתבי היד במאמר J. Strugnell—D. Dimant, 'Pseudo-Ezekiel', *RQ* 13 (1988), pp. 45-58.

14 על הפשרים ופרשנותם ראה את סיכומה של M.P. Horgan, *Pesharim (CBQ Monograph Series 8)*, Washington 1979, pp. 229-259.

15 בלהה ניצן, פשר חבקוק, ירושלים תשמ"ו, עמ' 29-79.

16 על ההבדל בין פרשנות מפורשת לפרשנות משתמעת בספרות החיצונית עמדתי בהרחבה במאמר 'Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha', in: M.J. Mulder (ed.), *Mikra. Compendia Rerum, Iudaicarum ad Novum Testamentum* II/1, Assen 1988, pp. 381-421.

נחקרה השיטה כל צורכה. גם בספרויות אחרות בנות התקופה יש לה מקבילות¹⁷. הרי זו הוכחה לכך שאין מחברי המגילות חדשנים מובהקים, אף אינם פועלים לעצמם. אדרבה, בקרב עמם הם יושבים וניזונים ממסורתו הרחבה, אלא כדרכם של בעלי דעות יוצקים הם, יחד עם זאת, את שלהם לתוך כלים שקיבלו מאבותיהם. תפיסת היחס בין מסורת לחידוש בכתבי כת מדבר-יהודה חייבת להחזירנו אל שאלת מוצאה ההיסטורי של הכת ומקומה בתולדות תקופתה. אי-אפשר לומר, על-כל-פנים לא בפשטות, שנוצרה בדור אחד או שניים — אם במחצית המאה השנייה לפסה"נ או אף קודם לכן. בתהליך היווצרותה יש להתחשב במערכת מורכבת של קשרים וזיקות אל מקורות קדומים יותר, ולאורם יש לבדוק מחדש את שאלת מוצאה, טיבה ותולדותיה של כת מדבר-יהודה.



פשר חבקוק, טורים X-IX

17 כגון ספרים חיצוניים, פירושו של פילון האלכסנדרוני וספרי הכרית החדשה.

מפתחות

מפתח הכתובים

| | |
|---------------|--------------|
| י, ט 32 | מקרא |
| יא, לז 33 | בראשית |
| יא, מז 33 | יד, כ 179 |
| יג, נט 33 | טו, א 165 |
| יד, ב 33 | ל, לו 92 |
| יד, לב 33 | לא, יא-יג 92 |
| יד, נד 33 | מא, כא 84 |
| כ, איכא 32 | שמות |
| כא, ח 170 | ג, ה 32 |
| כא, י 134 | ד, כג-כו 167 |
| כב, ז 130 | ד, כז 167 |
| כג, יב 129 | ו, כז 92 |
| כה, יד 32 | ו, ל 92 |
| כו, לט 166 | ז, ב 92 |
| כז, לב 132 | ז, ד 92 |
| במדבר | יב, ט 32 |
| ה, כט-ל 33 | יב, מ-מא 45 |
| ח, ז 134 | טז, כט 32 |
| יד, לב-לד 45 | יט, טו 32 |
| יט 135 | כ 31 |
| יט, ט 125 | כ, יא 92 |
| יט, יג 134 | כ, יח 92 |
| יט, כ 134 | ויקרא |
| יט, כא 134 | ו, ז 33 |
| כא, יד-טו 34 | ז, א 33 |
| כד, טו-יז 92 | י, ו 32 |
| כח, יא-טו 135 | |
| לא, כג 134 | |

דברים

א, ו 70

ד, ל 151

ד, לא 151

ה 31

ה, טו 92

ה, כדלא 92

ה, כהכו 92

ה, ל 92

ח, ה"י 175

ח, ח 169

ח, ט 169

ח, י 169, 170

יג, ה 95

יז, כ 41

יח, יח"ט 92

יח, יח"כ 92

כג, יב 130

כו 146

לב 87

לג, ח"א 92

לג, כט 165

יהושע

ו, כו 92

ח 64

י, יב"ג 34

י, יג 35

שופטים

ו, ג"ג 64

כ, יא 125

שמואל ב

יא, ד 88

א, יד"ח 34

כב 30

מלכים א

ח, יג 34

יא, מא 34

יד, יט 34, 35

טו, לא 34, 35

מלכים ב

טו, יא 35

יז, ה"ו 30

יח, ט"ב 30

יח, יג"ט 31

יח, לו 31

כה 31

כה, א"כו 31

ישעיהו

ו, יא"ג 44

ו, יג 23, 44

ז, כה 88

לו, א"לו 31

מח, יז"ח 95

סג, ז"סד 166

סג, יא 166

ירמיהו

ה, יח 44

ט, טו"ט 166

כה, יא"ג 44

כט, א"ט 44

כט, י 44

ל, יא 44

לא, ח 164

לא, לא 42

לג, י"א 169

לט, א"י 31

מו, כח 44

נב 31

נב, א"כו 31

יחזקאל

א, יא 84

ד, ד"ו 42, 45

ד, ה 45

ד, ו 45

| | |
|---------------|--------------|
| ג, יז 35 | יג, כ 84 |
| ג, כג-כד 47 | כא, ל 35 |
| תהלים | כא, לד 35 |
| יח 30 | לה, ה 35 |
| לא 30 | הושע |
| נז, חייב 30 | ב, כג-כד 47 |
| ס, ז-יד 30 | יואל |
| עא 30 | ב, יז 166 |
| פב — פה 87 | עמוס |
| פר 30 | ה, כה-כז 36 |
| צו, א-יג 30 | יונה |
| קג, מ-מב 30 | ב, ג-י 30 |
| קה, א-טו 30 | חבקוק |
| קו, א 30 | ב, טו 36 |
| קו, מז-מח 30 | חגי |
| קז 161 | ב, יח-יט 44 |
| קיט 87 | זכריה |
| קכב, ג 125 | א, ד 41 |
| קנ 162 | א, יב 44 |
| איוב | ג, י 44 |
| ה, טז 30 | ד, ב 134 |
| יב, כא-כד 30 | ד, ג 47 |
| כב, יט 30 | ד, יא-יב 47 |
| כט, ו 134 | ד, יא 47 |
| אסתר 16, 20 | ו, יב-יג 47 |
| דניאל 43, 184 | ז, ה 44 |
| א — יא 43 | ז, ז 41 |
| ז, כה-כז 149 | ז, יב 41 |
| ח — יב 22 | ח, ד-ה 169 |
| ח, יז 35 | ח, יב 44, 47 |
| ח, יט 35 | מלאכי |
| ט 36, 166 | ג, טז 36 |
| ט, ב 44 | |
| ט, ז 166, 167 | |
| ט, טז 166 | |
| ט, יח 166 | |
| ט, יט 166 | |

| | |
|-----------------------|---------------|
| י, טז"מג 35 | ט, כד"כו 43 |
| | יא 42, 43 |
| נחמיה | יא, ו 43 |
| ב, יג 73 | יא, יג 43 |
| ג, א"לב 35 | יא, כא 43 |
| ז 35 | יא, כד 43 |
| ז, ה 38 | יא, כז 35, 43 |
| ז, ו 36, 38 | יא, ל 43 |
| ז, סא 38 | יא, לב 43 |
| ז, עב 36 | יא, לג 43 |
| ח, יז 38 | יא, לד 43 |
| ט 36, 166 | יא, לה 35, 43 |
| ט, ב 44, 166 | יא, מ 35, 43 |
| ט, לא 44 | יב, א"ג 43 |
| י, א"כח 35 | יב, א"ד 149 |
| יא, ד 36 | יב, ג 43 |
| יב, א 38 | יב, ד 35 |
| | יב, ט 35 |
| דברי הימים א | עזרא |
| ט, א 35 | א, א 44 |
| טז, ח"לו 30 | א, ג 38 |
| כט, כט 34, 35 | א, ה 36, 38 |
| | א, יא 38 |
| דברי הימים ב | ב 35 |
| ט, כט 34, 35 | ב, א 36, 38 |
| יב, טו 34, 35 | ב, נט 38 |
| טז, יא 35 | ב, ע 36 |
| כ, לד 34, 35 | ג, ג 37 |
| כד, כז 34 | ד, א 36, 37 |
| כה, כו 35 | ד, ב 37, 38 |
| כז, ז 35 | ד, ג 37 |
| לא, ה"ד 132 | ו, כא 37, 38 |
| לב, א"כב 31 | ז, ט 38 |
| לב, לב 34, 35 | ז, כח 38 |
| לו, כא 44 | ז, סא 38 |
| לו, כא"כב 44 | ח, א"יד 35 |
| | ט 36, 166 |
| | ט, א 37 |
| ספרים חיצוניים | ט, ב 37, 44 |
| בן סירא 24 | י, ב 37 |

מלחמות

א: 78 56
ב: 131 170
ב: 137-139 62
ז: 268 142

נגד אפיון

א: 40-41 21
ב: 187 145

חיי יוסף

9 145
10-12 147

פילון

על כל ישר וטוב בן-חורין הוא, 75
140

הברית החדשה

מתי

ג, ט 181
ז, יב 151

מרקוס

ח, טו 58
ט, יב 151

לוקס

א, יז 151
ח, טז 181
ג, יידי 181
ז, טו 141
טז, כט-לא 171

מעשי השליחים

א, יג 141
טו 179
יח, כד ואילך 181
כא, כ 141

לא, ח 149

לו, ח 149

מג, יא 160

מח, י 151

נא, יב 144

נא, יג-ל 28

מגילת בן סירא ממצדה

עיין מגילות מדרב-יהודה II

חנוך 27

חנוך החבשי 184

חשמונאים א

ב, כג-כו 141

חשמונאים ב 178

יובלים 27, 77, 149, 184

ב, לא-לב 163

כג, כו 151

כג, כז-לא 151

צוואות השבטים 27

צוואת לוי 184

ספרות יהודית הלניסטית

יוסף בן מתתיהו

קדמוניות

יג: 63 144
יג: 171-173 148, 178
יג: 295-296 146
יג: 311-313 56
טו: 300-301 58
טו: 372-379 58
יז: 42 140
יח: 21 140
כ: 262 145

III, 18 70

כד, יד 171

V 82

אל הרומיים

מגילת תהלים 87

ו 149

III. נחל חבר

יג, יא-טו 150

5QH_{ev}Ps 87

הראשונה אל הקורинתיים

6QH_{ev}Ps 87

ז, יז-לט 149

8QH_{ev}XIIgr 82, 80, 77

טו, נא-נב 149

IV. קומראן

אל הגלטיים

א. טקסטים מקראיים

א, יג-יד 142

1QDeut^a 95, 93

ג, כד 179

1QDeut^b 87

ה, ו 149

ישעיהו השלמה (יש'-א = 1QIs^a)

אל הפליפיים

16, 64, 70, 71, 72, 74, 77, 80, 82, 85, 93

ג, ד-ו 142

V, 2 87

XI, 10 87

אל העבריים

XII, 15 85

ז 179

XVI, 14 87

XXX 87

חזון יוחנן

XXXI, 26 85

ז, ד 139

XXXII, 81 87

יד, ג 139

XXXIII 87

ישעיהו ב (יש'-ב = 1QIs^b) 80, 71

מגילות מדבר יהודה

1QP_s 72

הרישום להלן אינו אחיד ומשתנה על-פי

2QExod^b 72

השימושים השונים של המחברים ושל

2QPaleoLev 88, 82

מהדורות כתבי-היד

2QDeut^a 70

I. ואדי מורבעאת

2QDeut^c 90

MurXII 97, 89, 80, 79

2QJer 83

75 MurI

2QPs 70

84 Mur42

2QRuth^a 80

84 Mur47

2QEccles 82

3QLam 73

II. מצדה

4QGen-Ex^a 76

מגילת בן סירא 87, 77

4QExod^c 90, 66

II, 8 70

4QPaleoExod^d 88, 76, 75

II, 24 70

4QPaleoEx^m 87, 82, 71, 88, 90, 92, 91, 93

| | |
|------------------------------------|--|
| 80 ,74 ,66 4QQoh ^a | 91 I |
| 87 ,80 ,72 4QLam ^a | 91 II |
| 87 4QLam ^b | 82 VIII |
| 93 ,43 4QDan ^a | 91 XXXIX |
| 87 11,XIV | 77 ,27 4QLXXLev ^a |
| 67 4QDan ^c | 77 ,27 4QLXXLev ^b |
| 67 4QDan ^c | 76 4QLev-Num ^a |
| 97 ,90 ,80 5QDeut | 92 ,70 4QNum ^b |
| 93 5QKings | 77 4QLXXNum |
| 80 5QLam | 93 4QDeut ^b |
| 88 6QPaleoLev | 93 4QDeut ^c |
| 79 6QDeut | 93 4QDeut ^h |
| 79 6QKings | 93 4QDeut ^j |
| 79 6QPs78 | 175 ,169 ,92 ,82 ,80 4QDeut ⁿ |
| 80 6QCant | 93 ,90 ,87 ,80 ,75 ,72 ,64 4QDeut ^q |
| 79 6QDan | 77 ,27 4QLXXDeut |
| 77 ,27 7QLXXExod | 93 ,64 4QJos ^a |
| 93 ,90 ,88 ,87 ,82 ,80 11QPaleoLev | 64 4QJos ^b |
| 70 2 ,I | 93 ,64 4QJud ^a |
| ב. טקסטים לא מקראיים | 93 ,91 ,88 ,64 4QSam ^a |
| ברית דמשק (מב"ד = CD) 45 ,28 | 97 ,91 ,66 4QSam ^b |
| 184 ,107 ,104 | 83 ,74 ,70 4QSam ^c |
| 42 1 ,א | 85 5 ,I |
| 44 ,34 ,23 1 ואילך ,א | 85 2 ,II |
| 41 4 ⁻³ ,א | 79 ,74 4QIs ^c |
| 41 4 ,א | 97 ,90 ,87 ,70 ,66 4QJer ^a |
| 42 8 ⁻⁴ ,א | 90 ,82 ,64 4QJer ^b |
| 45 8 ⁻⁵ ,א | 82 ,72 4QJer ^c |
| 45 9 ,א | 82 4QJer ^d |
| 45 ,10 10 ⁻⁹ ,א | 93 ,66 ,44 4QXII ^a |
| 11 12 ⁻¹¹ ,א | 44 4QXII ^b |
| 42 ,41 12 ,א | 93 ,82 ,44 4QXII ^c |
| 123 13 ,א | 44 4QXII ^d |
| 146 ,107 ,41 16 ,א | 93 4QXII ^e |
| 43 18 ,א | 74 ,66 4QPs ^a |
| 123 ,107 20 ,א | 93 ,87 ,80 ,73 4QPs ^b |
| 35 10 ⁻⁹ ,ב | 87 4QPs ^d |
| 107 18 ,ב | 87 4QPs ^h |
| 107 21 ⁻²⁰ ,ב | 70 4QPs89 |
| 41 4 ואילך ,ג | 87 4QProv ^b |
| | 80 4QCant ^a |

| | |
|------------------|-------------------------------------|
| ג, 10 41 | טו, 4-3 27 |
| ג, 10-11 41 | כ, 25 107 |
| ד, 2 41 | כ, 27 107 |
| ד, 2-6 35 | כ, 31 41 |
| ד, 6 41 | |
| ה, 20-21 41 | הודיות (הוד' = IQH) 36, 70, 71, 72. |
| ו, 2-5 44 | 184, 85 |
| ו, 11 42 | א, 24 36 |
| ו, 14 107 | ב, 5 71 |
| ו, 18-19 107 | ב, 6 71 |
| ו, 19 36 107 | ב, 12 43 |
| ז, 15-19 36 | ב, 15 43, 142 |
| ז, 36-38 45 | ב, 22 85 |
| ח, 17 41 | ב, 31-32 142 |
| ח, 21 36 | ב, 32 43 |
| ח, 31 41 | ג, 28 42 |
| ח, 31-36 42 | ד, 10-11 43 |
| ח, 34 41 | ד, 29-33 180 |
| ח, 35 36, 39 | ד, 30 85 |
| ט — י 32 | ד, 31 85 |
| ט, 1 32 | יא 76 |
| ט, 1 ואילך 26 | יד, 14 142 |
| ט, 2 32 | |
| י, 4 32 | חיצונית לבראשית (IQApGen) |
| י, 6 28 | 22, 30-31 165 |
| י, 10 32, 171 | |
| י, 10-14 32 | מלחמת בני אור בבני חושך (מבא"ח |
| י, 14 32 | = IQM) 26, 43, 45, 71, 80, 84 |
| י, 16 ואילך 32 | א — ב 178 |
| י, 21 — יב, 2 32 | א, 3-2 37 |
| יב, 2 32 | |
| יב, 4 32 | סרך היחד (סה"י = IQS) 26, 28, 32. |
| יב, 6-7 60 | 70, 71, 82, 83, 85, 107, 143, 184 |
| יב, 12-15 32 | א, 3-2 175 |
| יב, 19 32 | ב, 19-20 170 |
| יב, 21 33 | ג, 4 134 |
| יב, 21-22 44 | ג, 9 135 |
| יב, 22 32 | ד, 4 142 |
| יג, 2 175 | ד, 13 35 |
| יג, 2-7 170 | ד, 16 41 |
| יג, 7 32 | ד, 16-17 41 |

ט, 6 42
יא, 6⁻⁴ 60, 36
יא, 7 137
יב, 14 85

פֶּשֶׁר צִפְנִיָּה (1QpZeph) 72

פֶּשֶׁר תְּהִלִּים (1QpPs³) 34, 71, 72, 76

1QMyst 72, 70

1Q25 71

1Q27

6⁻⁵ 164

1Q34

9, 1 137

11, 6 171

1Q34^{bis}

6, 1 164

11, 3, 6⁻⁴ 164, 173

1Q35 72

2QSir 87

3Q14 73

סִרְכִּים (4QS) 26

פֶּשֶׁר יִשְׁעִיָּהוּ (4QpIs^c) 71, 70, 72

פֶּשֶׁר הוֹשֵׁעַ (4QpHos^a) 71

פֶּשֶׁר הוֹשֵׁעַ (4QpHos^b) 72

פֶּשֶׁר נַחֻם (4QpNah) 27, 34, 72

א, 6⁻⁴ 35

ב, 3⁻⁴ 35

4QCatena^a 71, 70

4QCryptic 72, 70, 78

4QDibMos 71

4QFlor 71, 77, 85

4QOrd^b 70

4QPseudoEzekiel 185

4QSir^b 92

4QTanh 71, 83

4QTest 70, 71, 83, 85, 92

ה, 1 87
ה, 3⁻² 143
ה, 9⁻⁷ 178
ה, 8 161
ה, 9 143

ו, 4⁻³ 175

ו, 5⁻⁴ 170

ו, 6⁻⁴ 175

ו, 16⁻²³ 62

ח, 13 118

ח, 15⁻¹⁶ 175

ט, 7 170, 178

ט, 9 41

ט, 9⁻¹¹ 180

ט, 11 47

ט, 23 107, 142

י, 8⁻¹ 172

י, 10 161

י, 10 ואילך 172

י, 14 170, 175

יא 80

יא, 9⁻¹¹ 180

סֶרֶךְ הַעֲדָה (סֶה"ע = 1QSa) 28

43, 70, 71, 82, 83, 85

א, 1 ואילך 42

ב, 17⁻²¹ 175

ב, 22 170, 175

פֶּשֶׁר מִיכָה (1QpMic) 72

פֶּשֶׁר חֲבִיקוֹק (פ"ח = 1QpHab)

27, 34, 43, 70, 71, 72, 80, 83, 85

א, 5⁻⁶ 42

ב, 3 36

ז, 2⁻¹ 35

ז, 7 42

ז, 12 42

ח, 8⁻¹⁰ 41

ט — 186

ט, 5⁻⁴ 41

| | |
|---|--|
| 163 3 | 70 4QTestLev ^a |
| 4Q513 | 76 4Q118 |
| 129 4 ⁻ 3, 2 | 171 4Q155-4Q128 |
| 137 4 ⁻ 3 | 77 4Q156 |
| 26 5QS | 77 4Q157 |
| 72 5Q11 | 174, 167, 92, 71 4Q158 |
| 72 5Q13 | 72 4Q180 |
| 72 6QD | 72 4Q183 |
| 72 6QHymn | 72 4Q185 |
| 26 6QS | 92, 71 4Q364 |
| 77 19-7Q3 | 70 4Q365 |
| | 184 4Q381-4Q380 |
| מגילת המזמורים (11QPs ^a) 28 | 72 4Q381 |
| 97, 87, 85, 82, 80, 72, 71, 30, 29 | 82 4Q405 |
| 28 XIX-XVII | 75, 70 (4QM ^b) 4Q491 |
| 173, 85 XIX | 70 (4QM ^c) 4Q496 |
| 28 17-11, XXI | 75 4Q499 |
| 28 1, XXII | 75 4Q500 |
| 172, 162 12 ⁻ 9, XXVI | 4Q501 |
| | 166 2 |
| תרגום איוב (11QTgJob) 77, 11 | 174, 167, 75, 70 4Q502 |
| | 172, 75, 70 4Q503 |
| מגילת המקדש (מהמ"ק = 11QT) | 163 25 ⁻ 24 |
| 9, 12, 26, 28, 71, 72, 80, 82, 85, 95 | 163 38 ⁻ 37 |
| 107, 108, 122, 184, 185 | 163 41 ⁻ 40 |
| ח 70 | 95, 75, 72, 71, 70 4Q504 |
| יא, 10 129 | 166 11, II, 2 ⁻ 1 |
| יד 135 | 166 12, II, 2 ⁻ 1 |
| יח, 10 129 | 175 III, 2 ⁻ 1 |
| כ, 1 135 | 166 10 ⁻ 9, V, 2 ⁻ 1 |
| כ, 9 135 | 167 12 ⁻ 10, V, 2 ⁻ 1 |
| כה, 11 137 | 166 3, VI, 2 ⁻ 1 |
| כז, 7-8 135 | 166 5, VI, 2 ⁻ 1 |
| מה, 12-14 116 | 166 11, VI, 2 ⁻ 1 |
| מט, 18 135 | 167 13 ⁻ 12, VI, 2 ⁻ 1 |
| נ, 2 135 | 174 (4QDibHam) 4Q506-4Q504 |
| נ, 10 115 | 173 4Q509-4Q507 |
| נא, 4 114 | 4Q508 |
| נב, 5 115 | 164 4, 2 |
| נד, 14 95 | 164 1, 3 |
| ס, 3 132 | 75, 70 4Q509 |

ספרי במדבר (מהד' הורוביץ)

קא 161

קכד 134

ספרי זוטא (מהד' אפשטיין)

ה, י 133

ספרי זוטא (מהד' הורוביץ)

יט, ט 134

יט, כא 134

בראשית רבא (מהד' אלבק)

פח 35

איכה רבא

פתיחתא כה 126

סדר עולם רבא (מהד' רטנר²)

ו 21, 33

ל 33

סדר עולם (מהד' מרקס) 33

סדר עולם זוטא (מהד' גרוסברג)

33

סדר עולם זוטא השלם (מהד')

ויינשטוק) 33

פסיקתא רבתי (מהד' איש שלום)

קעג, ע"א 129

ילקוט שמעוני

פקודי, ג, קכא ע"ב [תיו] 129

משנה

ברכות א, א 161

ב, ב 161

ו 160

ו, א 160

ו, ח 169, 170

חלה א, ט 130

מגילת המקדש ב' (11QT^a)

83, 70

מקצת מעשי התורה (ממ"ת =

4QMMT) 15, 32, 79, 108-118,

131, 133-138, 151, 183

A, 5-2, טור V 114

A, 15-18, טור I 114

B, 2-1 110

B, 8-9 115

B, 12-13 112

B, 13-17 113

B, 21-23 114

B, 26-27 112

B, 35 115

B, 36-38 115

B, 53 115

B, 55 115

B, 55-58 113

B, 62-64 115

C, 7-8 117

C, 8 117

C, 20-21 110

C, 26-27 110

C, 26-30 110

C, 27-32 110

ספרות חז"ל

מדרשי הלכה ואגדה

אבות דרבי נתן (מהד' שכטר)

ח"א, פ"ה 148

ח"ב, פ"י 148

ספרא (מהד' וייס)

שמיני י, ב (נה ע"ב) 114

שמיני י, ה"ו (נח ע"ד) 114

צו יב, טו (לו ע"א) 114

| | |
|------------------------|-----------------------------|
| סוכה ג, א 122 | בכורות ז, ג 131 |
| יומא א, יב 123 | מעשר שני ה, טו 145 |
| ביצה ב, ז 117 | שבת א, ח 131 |
| ראש־השנה א, טו 121 | ראש־השנה ד, ג 129 |
| ד, ר 171 | מגילה ד, ג 170 |
| מגילה ג, ה 130 | חגיגה ב, ז 116 |
| חגיגה ג, יט 125 | ג, ר 125 |
| ג, כ 125 | ג, ח 125 |
| יבמות א, יא 117 | יבמות א, ד 117 |
| ג, ד 115 | ח, ג 115 |
| סוטה יב, ה 21 | סוטה ה, ח 146 |
| בבא קמא ח, יז 115 | בבא קמא ז, ז 115 |
| בבא מציעא י, ז 131 | סנהדרין י, א 24 |
| בבא בתרא א, ט 115 | עדויות ו, ג 114 |
| עבודה זרה א, ד 161 | ח, ז 151 |
| מנחות יג, כב 123 | עבודה זרה א, ז 161 |
| כלים, בבא קמא א, ו 115 | אבות א, ד 148 |
| פרה ג, רח 113 | מנחות ג, ב 135 |
| ג, ח 131, 130, 121 | ט, ד 135 |
| יא, גיה 135 | י, ג 121, 131 |
| ז, יא 134 | נגעים יד, ג 116, 130 |
| מקואות ז, יא 134 | פרה ב, א 134 |
| ידים א, ז 121 | ג, ז 113, 130, 131 |
| | ה, ד 113 |
| | ט, ר 134 |
| | ט, ח 134 |
| | יא, ג 135 |
| | יא, ר 135 |
| | טהרות א, ד 114 |
| | ח, ט 113 |
| | מקואות ו, ח 113 |
| | זבים ה, ח 135 |
| | מכשירין ה, ט 113 |
| | ידים ד, ר 24, 113, 114, 121 |
| | ד, ז 113 |

תלמוד ירושלמי

| |
|---------------------------|
| ברכות ד, ב (ז ע"ד) 165 |
| מגילה א, ט (עא ע"ד) 73 |
| ד, א (עד ע"ד) 23 |
| יומא א, א (לח ע"ג) 123 |
| א, ב (לט ע"ד) 123 |
| חגיגה ג, ג (עט ע"ב) 130 |
| ג, ו (עט ע"ד) 125 |
| יבמות ח, ג (ט ע"ג) 125 |
| נויקין ז, ז (ו ע"א) 125 |
| סנהדרין י, ו (כט ע"ג) 121 |

תלמוד בבלי

| |
|------------------|
| ברכות ד, ע"ב 161 |
| ז, ע"א 120 |
| כט, ע"ב 167 |
| לה, ע"א 160 |

תוספתא

| |
|-----------------|
| ברכות ו, ה 160 |
| ז, ח 160 |
| תרומות א, א 116 |
| שבת א, יד 123 |

יכמות פכ, ע"א-ע"ב 33
 נדרים סד, ע"א 171
 גיטין נט, ע"ב 171
 סו, ע"ב 23
 סוטה מח, ע"ב 24
 סנהדרין יא, ע"א 21
 לח, ע"ב 120
 עבודה זרה נח, ע"ב 24
 הוריות יא, ע"א 120
 יב, ע"ב 171
 מנחות סה, ע"א 121
 תמורה יד, ע"ב 23
 נדה מז, ע"ב 33

ס, ע"ב 165
 שבת לא, ע"א 23
 לג, ע"ב 169
 פח, ע"א 33
 פסחים ע, ע"ב 118
 יומא ט, ע"א 21
 סוכה נו, ע"ב 146
 ראש-השנה יא, ע"ב 164
 יז, ע"א 120
 מגילה ג, ע"א 35
 מועד קטן כח, ע"ב 171
 חגיגה כב, ע"א 125
 כז, ע"א 125

מפתח מחברים

- אפשטיין, י"נ 101
 אקרדיד, P.R. Ackroyd 31, 65
 אריאל, D.T. Ariel 58
 באואר, W. Bauer 140
 באומגרטן, A.I. Baumgarten 139, 142, 143
 באומגרטן, J.M. Baumgarten 136, 143, 169
 באומן, J. Bowman 12
 באייה, M. Baillet 11, 26, 27, 51, 83, 91, 167, 163
 באייר, K. Beyer 184
 באסר, H. Basser 144
 בוגרט, P.M. Bogaert 90, 93
 בולטמאן, R. Bultmann 154, 159
 בולינג, R.G. Boling 64
 בוסט, ר' 103
 בורוס, M. Burrows 70
 בורכרד, Ch. Burchard 13, 14, 63
 בורמן, H. Burmann 16
 בורנקאם, G. Bornkamm 158
 בורקייט, F.C. Burkitt 64
 בינארט, ח' 105
 בוכלר, א"א 103
 ביקרמן, E.J. Bickerman 144, 148, 149
 ביר, א' 142
 בירנבאום, S.A. Birnbaum 12
 בכר, ב"ז 103
 בלאו, י"א 103
 אביגד, N. Avigad 12, 27, 83
 אבייונה, M. Avi-Yona 139, 140
 אבן-שושן, א' 142
 אולברייט, ר"פ 159
 אולריך, E. Ulrich 16, 22, 27, 43, 63, 65, 77, 83, 91
 אוואנס, C.F. Evans 31, 65
 אוקו, A.S. Oko 101
 אוקלגן, J. O'Callaghan 27, 77
 אורבך, א"א 23, 105, 119, 120, 124
 אורבן, A.C. Urban 27, 77
 אוריגנס 139
 אורלינסקי, ה"מ 64
 אוש, J.M. Oesch 71, 79
 אייזלר, ר' 103
 אילן, צ' 53
 אלבוגן, י"מ 166
 אלבק, Ch. Albeck 104, 119, 128, 129
 אלברקסטון, A. Albrekston 97
 אלגרו, J.M. Allegro 11, 69, 83, 29, 167
 אלחנני, א' 142
 אלטר, A. Alter 22
 אֶלְיָה (פטריארך נסטוריאני מעֶנְכֶר), 28
 אליוט, J.K. Elliot 27, 77
 אליס, E.E. Ellis 157
 אלנר, B. Aland 159
 אמוראי, י' 10
 אמרטון, J.A. Emerton 39
 אנדרסן, F.I. Andersen 83

- 153, 91, 56
 דיוויס, P.R. Davies, 19, 51, 56, 62
 דיוויס, W.D. Davies, 149, 24
 דיללה, A. Dilella, 144
 דימנט, D. Dimant, 182, 183, 185
 דל-מדיוק, H.E. Del Medico, 68
 דלקור, M. Delcor, 24, 27, 61, 83, 176
 דקסינגר, F. Dexinger, 151
 האס, N. Haas, 60
 הברמן, א' 142
 הדריק, C.W. Hedrick, 159
 הודג'סון, R. Hodgson, 159
 הורביץ, A. Hurvitz, 38
 הורגן, M.P. Horgan, 185
 היאט, J.P. Hayatt, 159
 הלכני, D.H. Halivni, 128
 הלוי, י"א 119
 הנגל, M. Hengel, 141, 176
 הנמן, ג' 132, 133
 הנסון, R.S. Hanson, 78, 83
 הר, מ"ד 143, 145
 הרדינג, G.L. Harding, 51, 53
 הרמן, S. Herrmann, 20
 ווד, B.G. Wood, 53, 61
 וידר, N. Wieder, 12, 163
 וייז, M. Wise, 11
 ויינפלד, M. Weinfeld, 17, 153, 161, 162
 165, 170, 177, 178, 181
 ויינשטוק, י"מ 33
 וייס, ר' 11
 וילק, ר' 145-146
 וילקוקס, M. Wilcox, 157
 ויסה, F. Wisse, 139
 וכהולדר, B.Z. Wacholder, 16, 149, 183
 ון דר-וואודה, A. van der Woude, 11, 27
 ון דר-פלוג, J.P.M. van der Ploeg, 11, 27, 83
 ורמש, G. Vermesh, 10, 11, 13, 14, 16, 17
 59, 63, 64, 143, 153, 157
 ורנברג-מולר, P. Wernberg-Møller, 75, 76
 בלטנסוילר, H. Baltensweiler, 157
 בלנקינסופ, J. Blenkinsopp, 148
 בלק, M. Black, 29, 59, 143, 157
 בנואה, P. Benoit, 154, 155, 156
 בן-חיים, ז' 84
 בן-שמאי, ח' 122
 בער, י' 105, 119, 120, 153, 166
 בקוית, R.T. Beckwith, 149
 בר-אדון, פ' 53, 60, 62
 בראון, H. Braun, 152, 153
 בראון, R.E. Brown, 157, 159
 בראונלי, W.H. Brownlee, 153
 בראנד, י' 38, 39
 בר-אשר, מ' 137
 בר"ג, ד' 55
 ברגשטרסר, ג' 132
 ברדטקה, R. Bardtke, 22
 ברושי, מ' 62, 139
 ברין, ג' 171
 ברתלמי, D. Barthélemy, 27, 51
 גודמן, M. Goodman, 14, 63, 64
 גולב, N. Golb, 12, 15, 68, 182
 גיונסון, N.B. Johnson, 153
 גושן-גוטשטיין, M. Goshen-Gottstein, 29
 גייגר, א' 100, 103, 112, 114, 115, 128, 138
 גינצברג, L. Ginzberg, 128
 גרבה, L.L. Grabbe, 140
 גרוסברג, מ' 33
 גרין, W.S. Green, 15, 179
 גרינפילד, J.C. Greenfield, 29
 גרינץ, י"מ 120, 122, 183
 ג'רמייאס, G. Jeremias, 26
 גרסיה מרטינו, F. Garcia Martinez, 165
 גרסמן, ה' 103
 דהוד, M. Dahood, 13
 דהיו, R. de Vaux, 49, 51, 53, 55, 56, 58, 59
 60, 61, 62, 66, 68, 72, 139
 דופון-סומר, A. Dupont-Sommer, 13, 51

זוסמן, י' 15, 118, 140, 180, 183

חזון, א' 72, 95

חיות, צ"פ 103

טוב, E. Tov 15, 16, 17, 27, 84, 90, 91, 92, 164

טור-סיני, נ"ה 132

טייכר, J.C. Teicher 12, 153

טלמון, S. Talmon 10, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 41

142, 43, 44, 45, 48, 65, 97, 149, 150

טרינקוט, J. Trinquet 144

יאנצן, J.G. Janzen 82, 90

ידין, Y. Yadin 12, 27, 58, 59, 70, 75, 87, 114, 127, 128, 145, 153, 171

יהלום, J. Yahalom 163

יונאס, ה' 159

יונגלינג, B. Jongeling 14, 15, 16, 63

יוהר, M. Yizhar 14, 63

ייבין, י' 132

ילין, י' 62

יערי, א' 101

יפת, ש' 177

כהן, מ' 83

כהן, S.J.D. Cohen 147

כהנא, מ' 131

כשר, א' 141

לה-מויין, J. Le Moyne 143

לוהפינק, N. Lohfink 93

לוי, י' 176

לויין, L.I. Levine 163

לוצ, U. Luz 17

ליאני, A.R.C. Leaney 27, 77

ליברמן, ש' S. Lieberman 23, 105, 108, 111, 128, 130, 136, 145, 146, 147, 160, 161

ליהמן, מ"ר 166

לייור, י' 15, 144, 156

ליימן, S.Z. Leiman 20, 24, 34

ליכט, י' 36, 41, 62, 125, 143, 161

ליכטנברגר, H. Lichtenberger 176, 179

למברט, W.G. Lambert 161

למקה, W.E. Lemke 83

לנדסברגר, B. Landsberger 17

לסור, W.S. LaSor 14, 63

לסט, J. Lust 74

לפרוסז, E.M. Laperrousaz 49, 51, 55, 56, 58, 61, 66

מאיר, אד' 103

מאירס, C. Meyers 72

מוזיס, R.M. Mosis 44

מוילנבורג, J. Muilenburg 75

מולדר, M.J. Mulder 185

מור, G.F. Moore 21, 103, 151

מזר, כ' 56

מיליק, J.T. Milik 10, 26, 27, 51, 56, 61, 68, 91, 105

מילר, F. Millar 14, 63, 69, 143

מילר, P.D. Miller 83

מילרד, A.R. Millard 88

מירסקי, ש"ק 33

מלגרוס, י' 133

מן, J. Mann 165

מנטל, ח"ד 128

מקאליני, N.J. McEleney 140

מקליין, M.D. McLean 83

מקראה, G.W. MacRae 157, 159

מרגליות, מ' 169

מרטין, M. Martin 12, 69, 79, 82

מרמורשטיין, א' 103

מרפי-אוקונור, J. Murphy-O'Connor 19

152, 155

מרקס, א' 33

משורר, Y. Meshorer 55

מתיאוס, K.A. Matheus 11, 72, 78, 83, 93

נבה, G.W. Nebe 87

- נוה, J. Naveh 69, 88
 נויסנר, J. Neusner 15, 23, 33, 128
 נוק, A.D. Nock 161
 נות, M. Noth 20
 ניוסום, C. Newsom 162
 ניצן, ב' 185
 ניקלסבורג, G.W.E. Nickelsburg 157
 נתן, ה' 60
 סגל, מ"צ 171
 סופר, ע' 136
 סוקניק, א"ל 104
 סטון, מ' 182
 סטנדאהל, K. Stendahl 152, 153, 154, 157
 סטקול, S.H. Steckol 56, 59
 סטרגנל, J. Strugnell 15, 26, 44, 63, 72, 76, 131, 143, 144, 151, 154-155, 183, 185
 סטרומזה, ג' 152
 סיגל, J.P. Siegel 12, 71, 73, 79, 85, 92
 סלרס, O.R. Sellers 13
 סמולי, B. Smalley 29
 סמית, M. Smith 140, 141
 סמנד, R. Smend 144
 סנדרס, E.P. Sanders 148, 151, 158
 סנדרס, J.A. Sanders 11, 20, 29, 43, 162, 165
 סנדרסון, J.E. Sanderson 11, 75, 82, 91
 סעדיה גאון, 169
 ספייזר, E.A. Speiser 31
 ספקטור, M. Spector 146, 147
 ספראי, S. Safray 140
 סקיהן, P.W. Skehan 3, 27, 63, 65, 72, 74, 75, 77, 87, 90, 91, 93
 סתן, ד' 181
 עברי, S. Iwry 38
 עובדיה מברטנורה 135
 עזריה מן האדומים 119, 122
 עמית, ד' 53
 פגלס, E. Pegels 158
 פואש, R. Puech 165
 פול, J.B. Poole 79
 פולצין, R. Polzin 38
 פורבס, A.D. Forbes 83
 פטריך, י' 53
 פיטרסמה, A. Pietersma 27, 77
 פילוננקו, M. Philonenko 91
 פיצמאיר, J.A. Fitzmyer 14, 63, 64, 75, 77
 פלוסר, D. Flusser 58, 59, 119, 122, 142
 פראנקל, ד' 100, 119
 פרוישן, E. Preuschen 139
 פרידמן, D.N. Freedman 11, 29, 66, 78
 פריטש, C.T. Fritsch 58
 פרמר, ר"ר 61
 פרייש, E. Frerich 15
 צייטלין, ש' 12, 20, 22
 צ'ילדס, B.S. Childs 20, 22
 צ'רלסוורת, J.H. Charlesworth 152
 צרפתי, גב"ע 128
 קאקו, A. Caquot 91
 קארר, ר' יוסף 166
 קדר, ש 55
 קוהל, C. Kuhl 79
 קוהלר, K. Kohler 12
 קוהן, N. Cohn 149, 150
 קוטשר, י' 15, 64, 68, 84, 131
 קולמאן, O. Cullman 157
 קוסטר, C. Köster 14, 63
 קוסטר, H. Köster 158
 קוק, J. Cook 84
 קוק, S.A. Cook 64
 קוקס, C. Cox 27, 77
 קיטל, B.P. Kittel 165
 קיטסוסי, J. Kitsuse 146, 147
 קימל, W.G. Kümmel 158

- קימרון, E. Qimron, 15, 26, 38, 71, 84, 131, 132, 133, 137, 143, 144, 151, 183
 קלופפנשטיין, M. Klopfenstein, 17
 קליין, R.W. Klein, 90
 קלרמון-גאנו, ש' 59
 קנוהל, י' 161
 קרוס, F.M. Cross, 10, 12, 16, 22, 39, 65, 66, 69, 78, 83, 90, 91, 92, 93, 169
 קרמיניאק, J. Carmignac, 16, 49, 56, 76
 קרסוול, J. Carswell, 67, 68, 79
 ראולי, H.H. Rowley, 12, 104
 רבין, C. Rabin, 12, 31, 38, 153, 156
 רבינוביץ, צ"מ 135
 רובינסון, J.M. Robinson, 158, 159
 רוברטס, C.H. Roberts, 27, 77
 רוזנטל, J.M. Rosenthal, 33
 רופא, א' 80
 רוקח, ד' 146
 רות, C. Roth, 12, 15
 רטנר, ד"ב 33
 ריבקין, E. Rivkin, 24
 ריד, R. Reed, 79
 רייט, G.E. Wright, 12, 66, 83
 רייקה, H. Reicke, 153, 157
 רנגסטורף, K.H. Rengstorff, 15, 68
 רנדטורף, R. Rendtorff, 20
 שוורץ, D.R. Schwartz, 141, 152, 178, 181
 שולר, E.M. Schuller, 29, 72, 184
 שטגמן, H. Stegemann, 39, 63, 68, 79, 80, 82, 156, 170
 שטדלמן, H. Stadelmann, 144
 שטרן, M. Stern, 140
 שטרקר, G. Strecker, 177
 שיפמן, L.H. Schiffman, 26, 60, 178
 שי"ר (ש"י רפפורט) 120
 שירר, E. Schürer, 14, 59, 62, 63, 120, 143, 182
 שכטר, S. Schechter, 26, 99
 שלום, G. Scholem, 150
 שלום, ש' 142
 תיירינג, B. Thiering, 16
 תילה, C.P. Thiele, 77

LIST OF PARTICIPANTS

| | |
|---------------------|---|
| Baumgarten, Albert | Bar-Ilan University, Ramat-Gan |
| Broshi, Magen | Shrine of the Book, Israel Museum,
Jerusalem |
| Dimant, Deborah | University of Haifa, Haifa |
| Japhet, Sarah | Hebrew University, Jerusalem |
| Qimron, Elisha | Ben-Gurion University of the Negev,
Beer-Sheva |
| Satran, David | Hebrew University, Jerusalem |
| Schwartz, Daniel R. | Hebrew University, Jerusalem |
| Sussmann, Yaakob | Hebrew University, Jerusalem |
| Talmon, Shmaryahu | Hebrew University, Jerusalem |
| Tov, Emanuel | Hebrew University, Jerusalem |
| Weinfeld, Moshe | Hebrew University, Jerusalem |

CONTENTS

| | |
|-----------------------|--|
| List of Photographs | VII |
| List of Participants | IX |
| List of Abbreviations | X |
| Sarah Japhet | Preface 1 |
| Magen Broshi | Yigael Yadin in Memoriam 7 |
| Shmaryahu Talmon | Between the Bible and the Mishna —
the World of Qumran from Within 10 |
| Magen Broshi | The Archaeology of Qumran — A
Reconsideration 49 |
| Emanuel Tov | The Biblical Scrolls from the Judaean
Desert and their Contribution to Textual
Criticism 63 |
| Yaakob Sussmann | The History of <i>Halakha</i> and the Dead
Sea Scrolls 99 |
| Elisha Qimron | Halakhic Terms in the Dead Sea Scrolls
and their Contribution to the History of
Early <i>Halakha</i> 128 |
| Albert Baumgarten | Qumran and Jewish Sectarianism
during the Second Temple Period 139 |
| David Satran | Qumran and Christian Origins 152 |
| Moshe Weinfeld | Prayer and Liturgical Practice in the
Qumran Sect 160 |
| Daniel R. Schwartz | Qumran between Priestliness and
Christianity 176 |
| Deborah Dimant | The Character of the Writings of the
Judaean Desert as a Key to its
Origin and Beginnings 182 |
| Indexes | 187 |

Copyright to the photographs
Israel Antiquity Authorities and
Shrine of the Book, Israel Museum, Jerusalem

ISBN 965-342-577-3

©

Copyright by the Bialik Institute, Jerusalem and
the Israel Exploration Society, Jerusalem 1992

Printed in Israel

The Scrolls of the Judaean Desert

Forty Years of Research

Edited by

Magen Broshi, Sarah Japhet, Daniel Schwarz,
Shemaryahu Talmon



The Bialik Institute • Jerusalem
and
The Israel Exploration Society

Jerusalem Symposium
Commemorating Forty Years of Qumran Research
June 23-24, 1987

The Scrolls of the Judaean Desert
Forty Years of Research

מגילות מדבר-יהודה ארבעים שנות מחקר

מגילות קומראן וכת קומראן עומדות היום במוקדה של התעניינות מדעית וציבורית בארץ ובעולם. למעלה מארבעים שנה לאחר גילוי המגילות הראשונות, ולאחר שחלק גדול מן הכתבים העתיקים האלה כבר ראה אור, עדיין יש בהם כדי לגרות את הסקרנות ואת הדמיון. הפולמוס אודות מקורן ומשמעותן של המגילות עדיין לא שכך, ושאלות רבות שנתעוררו בעקבות גילויין עדיין לא זכו לתשובה הולמת. הספר שלפנינו מביא לפני הקורא את פירותיו של כנס רב-משתתפים שהתקיים בירושלים במלאת ארבעים שנה לגילויין של המגילות הראשונות, על-ידי המכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית והיכל הספר במוזאון ישראל. עניינו של הספר נסב על ציר מרכזי אחד: הניסיון לבחון את מקומה של 'קומראן' בתוך המסגרת ההיסטורית והרוחנית שבה היא נתונה. עשרת המחקרים הכלולים בספר מתמודדים עם השאלות המרכזיות הנוגעות לזיקתה של כת הקומראן אל המציאות ההיסטורית ואל הזרמים הרוחניים ביהדות הבית השני, אלו שקדמו לה, בני-זמנה ואלו שבאו אחריה. מה המשותף ומה המפריד בין קומראן ובין יהדות הבית השני? כיצד הבינו בני הכת את מקומם ומעמדם בתולדות ישראל? מה מקומו של המקרא בקומראן? מהי ההלכה של כת מדבר-יהודה ומה היא תורמת לחקר תולדות ההלכה? מה מקומה של כת כוהנית זו בתולדות הכתות בישראל? ומה יחסה אל הנצרות? ועוד.

המשתתפים בספר זה הם כולם חוקרים מובהקים של המגילות, של תולדות עם ישראל ושל דת ישראל, ותרומתם המשותפת איננה רק בבחינת סיכום, אלא ציון ותמרור-דרכים במחקר קומראן בפרט, ותולדות ישראל בכלל.