

אהבה מקלקלת את השורה

מ' בראילן, דברי גד החוזה, הוצאה עצמית, 2015*

דברי גד החוזה (להלן: גד החוזה) הוא חיבור הכלול בכתב יד תימני מהדור שהוכן בקוצ'ין. חיבור זה זכה למהדורה מרשימה בשנת 2015, פרי מאמציו ונכסיו של פרופ' מאיר בראילן.

הקדמה

כתב היד היחיד שבו כלול גד החוזה הוכן לפני שנת 1786, השנה המוזכרת בקולופון. לגד החוזה ניתנת מעלת ספר קדוש בכתב היד. החיבור כתוב באותיות גדולות, שם ה' מופיע בו ככתבו (למעט שתי הפעמים הראשונות) ונלווית לו מעין מסורה, אם כי לא זהה למסורה הנלווה למקרא (עמ' 24-25). הסופר שהכינו, אליעזר בר"י שדר"ח, עשה זאת על פי הזמנתו של יחזקאל רחבי (1694-1771), סוחר עשיר, דיפלומט ותלמיד חכם, בן למשפחה שמקורה במחוז 'רחבה' שמצפון לצנעא (עמ' 28). בדרכי ההעתקה ניכרת נאמנות למסורות תימניות ("המעתיק של דברי גד החוזה השגיר בטקסט שלפניו את המנהג שהיה מוכר לו ממנהגו שלו, מנהג תימן המושפע מן הקבלה", עמ' 268). זו אפוא נקודת האחיזה הוודאית האחת והיחידה שבידינו – החיבור קיים במאה השמונה-עשרה. אפשר ונכון לסבור שמקורו בתימן, על כל פנים הוא בידי משפחה ממוצא תימני.

המהדורה, בת 341 עמודים, מרהיבת עין, דפיה כרומו בוהק. ניכר שבראילן מבקש להטמיע בלב הקורא את עמדתו שחיבור עתיק מימי

* במהלך כתיבת דברי הביקורת שלהלן נעזרתי לא אחת בד"ר מנשה ענזי. אני מבקשת להודות לו על העצה ועל העדוד.

הבית השני לפנינו (ראו לדוגמא עמ' 55 בספר וראו עוד להלן). 79 עמודים מוקדשים למבוא, הטקסט הרציף פרוש על 40 עמודים שמשקפים את כתב היד ואת הודו: עמודה צרה המכילה כשש מילים בשורה ממוקמת באמצע העמוד בעוד מילים מכתב היד המקורי פזורות ברקע. ביתרת 236 העמודים מצויים הפירוש, מילון מושגים, מפתחות ורשימה ביבליוגרפית. עשרה עמודי סיכום באנגלית חותמים את הכרך. נלוות למהדורה תמונות מרהיבות, הדרמטיות שביניהן הוכנו במיוחד על ידי הצייר יבגני בראשקוב. מפות, בלתי מדעיות בעליל, של 'המפקד בימי דוד המלך' (עמ' 198) ו'מפת העולם בעת העתיקה' (עמ' 11-12) אף הן כלולות בספר.

בשנת 1981 נודע לבראילין על כתב היד לראשונה. החל משנת 2009, על פי עדותו, הפנה את זמנו ומרצו לפרסום החיבור. מדובר אפוא בעמל בן שבע שנים.

מבוא

גד החוזה הוא בליל של סוגות או, בלשונו של בראילין, אנתולוגיה. כלולים בו שלושה פרקים סמי אפוקליפטיים (פרקים א, ב, יד), שני פרקי צוואה (פרקים ח, יב), אחד מהם (פרק ח) בעל מסר פילוסופי, סיפור פשטני על התבוסה שהנחיל דוד לפלישתים המלווה באזהרה לדוד שלא יגבה לבו בשל הניצחון (פרקים ה-ו), וסיפור על חוכמתו של דוד דוגמת משפט שלמה המוכר לנו מספר מלכים (פרק ד). כן כלולים בו שיג ושיח בין דוד ובין נָקֵד מואבי שרוצה להתגייר ונדרה (פרק ג), שיג ושיח עם חירם המלך שאף הוא רוצה להתגייר ואולם מסתפק בסוף במעמד של 'בן-נח' ירא אל (פרק ט) וסיפור ארוך על תמר בת דוד, אחות אבשלום, האוזרת עוז ורוצחת נוכרי המבקש לאנסה שעה שהיא שוהה בבית אמה בגשור, כמו גם על הריגתם של מלך גשור ואנשיו בידי המלך שלמה, יורש דוד, משום שהסתירו את העובדה שתמר נמצאת בגשור (פרק יג). בצד זאת כלולים בו (פרקים ז, י, יא) שלושה פרקי מקרא, תהילים קמה, תהילים קמד ושמואל ב כד (פרק שקרוב בתוכנו לדברי הימים א כא).

דברי השבח לספר המצויים בפתיחת המהדורה מלמדים עד כמה דבק בו לבו של בראילן. כך הוא כותב (עמ' 8):

להיסטוריה של הספר אין חבר, יומרתו של הסופר להציג ספר קדום (מן המאה העשירית לספירה) היא יוצאת דופן, נוסח המקרא המובא בספר שונה מנוסח המקרא המוכר מן המסורה. פרק ז בספר הוא מלאכת עיבוד ספרותי למקרא בצורה שאין דוגמתה בספר כלשהו. יש בספר זה ספרות נבואה, למרות שסבור אדם כי ספרות נבואה נחתמה בתנ"ך, ואם אין בכך די, הרי שיש לספר מסורה – הנחיות ביצוע לסופר המעתיק, בשונה מאלפי ספרי עם ישראל שנכתבו במרוצת הדורות, למעט התנ"ך.

אהבתו של בראילן לחיבור עולה גם מהמאמץ שהוא עושה להנגיש את החיבור ואת מסקנות מחקרו לציבור הרחב. הוא מסביר אילו שיקולים יש להפעיל כדי לקבוע את זמן יצירתו של חיבור (עמ' 52-54) ואילו קני מידה (עמ' 54-65). הוא גם מבאר מהו שכתוב מקרא (עמ' 30-31), מהי ספרות אפוקליפטית (עמ' 33) ומהם רבדי הלשון העברית (עמ' 45). על מאמציו אלה, ועל המאמץ הראשוני להביא את החיבור לידיעת הקהל ראוי בראילן לשבח.

ואולם די בדברים שציטטנו לזרות אור על אחת מנקודות התורפה של המהדורה, הבחירה ברטוריקה על חשבון הדיוק.

* 'יומרתו של הסופר להציג ספר קדום (מן המאה העשירית לפני הספירה) היא יוצאת דופן': יוצאת דופן? לאו דווקא. אם נמקם את הספר בימי הבית השני הרי שאין לפנינו תופעה יוצאת דופן שהרי רבים מספרי האפוקריפה והפסידואפיגרפיה מיוחסים לדמויות מימי קדם. ללא ציון מועד יצירתו של החיבור המשפט המצוטט כאן חסר משמעות.

* 'נוסח המקרא המובא בספר שונה מנוסח המקרא המוכר מן המסורה': גם בכך אין רבותא אם מדובר על חיבור מתקופת הבית השני. בתקופה זו אין לנוסח קדם-מסורה עדיפות יתרה על פני הנוסח הפרוטרוני ועל פני המצע של תרגום השבעים ולראייה – ספר היובלים מכיר ועושה שימוש בשלושתם. יתר על

כן, בדיקה קפדנית מעלה שנוסח המקרא בדברי גד החוזה, שלא כמובלים, דווקא אינו חורג מנוסח המסורה. שני פרקי תהילים מצוטטים בספר כלשונם במקרא. ההבדל מתמצה בפסוקי הכותרת.

- * פרק ז בספר (המקביל לשמואל ב כד ולדה"א כא) הוא מלאכת עיבוד ספרותי למקרא בצורה שאין דוגמתה בספר כלשהו. אכן פרק ז אינו זהה לא לשמואל ב כד ולא לדה"א כא. ואולם קשה לומר שמדובר ב'עיבוד ספרותי'. נכון יותר לדבר על 'עיבוד טכני'. המחבר שוזר פסוקים מספר דברי הימים אל תוך נוסח ספר שמואל כדי לצאת ידי חובת שני הנוסחים. השזירה מלמדת על התקדשותו וקיבועו של נוסח המסורה; שני נוסחי הפרקים מקודשים בעיני המחבר והוא כופה עצמו לתת ביטוי לשניהם. משלו המחבר תורם רק שני פסוקים, ואולם גם בתרומה הזו אין לראות 'עיבוד ספרותי'.
- * יש בספר זה ספרות נבואה, למרות שסבור אדם כי ספרות נבואה נחתמה בתנ"ך: הקביעה הזאת בעייתית משני פנים. אם בראילן מדבר בדברי נביאים, הרי שתחת 'נבואה נחתמה בתנ"ך' יש לומר שהתנ"ך נחתם שעה שפסקה האמונה שהאל מדבר ישירות לבני אדם (קרוב לוודאי בתחילת התקופה ההלניסטית¹). אלא שב'דברי גד החוזה' אין מדובר בנבואה שבמהותה היא ביקורת, אזהרה והתראה, נוסח ירמיהו, ישעיהו וחבריהם. בדברי גד החוזה יש פרקים שהם חזון אפוקליפטי, סוגה זו נפוצה מאד בימי הבית השני, דווקא לאחר ש'הנבואה נחתמה בתנ"ך'.
- * ואם אין בכך די, הרי שיש לספר מסורה – הנחיות ביצוע לסופר המעתיק, בשונה מאלפי ספרי עם ישראל שנכתבו במרוצת הדורות, למעט התנ"ך: אמת, לתעוזתו של המחבר או המעתיק אין אח ורע. ודווקא בשל כך יש להתחשב בה בעת הדיון בזמן היצירה. יש לתהות מה משקל יש לתת לעובדה שהמסורה המוכרת לנו מתעצבת רק בשליש האחרון של האלף הראשון לספירה ויש לשאול האם

¹ ח' מיליקובסקי, "סוף הנבואה וסוף המקרא בעיני סדר עולם, ספרות חז"ל והספרות שמסביב לה", סידרא י (תשנ"ד), עמ' 83-94.

היצירה והוראות העתקתה הן בנות אותו זמן. ללא ליבון זה ההערה בדבר 'הנחיות ביצוע לסופר המעתיק' היא חסרת חשיבות.

א

אני מבקשת להביא דוגמא נוספת לבחירה ברטוריקה על חשבון הדיוק. ליבונה יאפשר גם להצביע על כשלים שמקורם לא בניסוחים רשלנים אלא בהנחות יסוד מוטעות באשר לספרות היהודית בת תקופת הבית השני ובאשר לחברות ולכתות בימי הבית השני ולאחר החורבן. הדוגמא לקוחה מדברי ההקדמה לפרק יד, הפרק האחרון בגד החוזה (עמ' 324-328). נושא הפרק הוא משפט שמימי שנערך בראש השנה. גד רואה חזיון "אלוהי בו יושב ה' על כסאו ושופט את עמו ישראל" (עמ' 336). איש לבוש בדים מביא לפני ה' שלשה ספרים, באחד כתוב 'צדקות עמו'; בשני 'שגגות עמו' ובשלישי 'זדונות עמו' (שסא-שסד). השטן הרוצה לקטרג מושקק על ידי האיש לבוש הבדים ואולם בעלי הזדונות ניתנים בידיו והוא לוקחם "אל ארץ אבודה לאבדם שם" (שסו).

בראילן דן בהקדמה לפרק בשתי שאלות, האחת, מתי החלה האמונה במשפט שמימי שנתי. השנייה, מתי החלה האמונה שמשפט זה נערך באחד בשביעי, היינו בתאריך המכונה היום ראש השנה.

1

שני סעיפים מוקדשים לליבון השאלות. שתי השאלות נכללות זו בזו בסעיף א. סעיף ב מוקדש רק לשאלת התאריך. בראילן פותח את הדיון בסקירה של סוגי משפט שעורך האל על פי המקרא ועל פי הספרות החיצונית. ראשונה באה הקביעה "לפי המקרא האל אינו שופט את בריותיו במועד מוגדר מראש אלא בכל יום, אם לא בכל שעה". מייצגו של 'המקרא' הוא תהילים פרק נ, פרק שבו האל ממלא תפקיד של שופט ("כי אלהים שפט הוא סלה", פס' 6) אך לא נקוב בו התאריך שבו מתקיים המשפט ונעדר ציון בדבר תכיפותו. בהמשך בראילן מזכיר שני מקורות שבהם האל משמש שופט בנקודת זמן על ציר ההיסטוריה. בראילן בוחר להצביע, באופן תמוה יש לומר,

על זכריה ג, פרק שאין מדובר בו כלל במשפט ואולם מוצג בו עימות בין השטן ובין הכוהן הגדול יהושע בן יהוצדק. בראילן מצביע על דניאל ז, פרק שאכן מדווח בו על משפט לממלכות והוא חד פעמי, בסופה של ההיסטוריה, כשיעלה הרצון מלפני האל: כסאות מוצבים בבית הדין השמימי, והאל, עתיק יומין, יושב ושופט את החיה הרביעית וגם את שלוש החיות שעלו מן הים לפניו. לדוגמא זו בראילן מצרף מקור נוסף, פרק ה בספר היובלים, שבו משוכתב סיפור דור המבול וחטאו. גם בפרק זה מדובר, כפי שמעיר בראילן נכונה, על יום הדין הגדול באחרית הימים, אנדציט, שיתנהל על פי הפרדיגמה של האורציט, המבול בימי נוח. ההבדל בין יובלים ובין דניאל הוא שביובלים מדובר על בני אנוש העומדים למשפט כיחידים ואילו בדניאל מדובר על ממלכות ואולם בראילן אינו מעיר על הבדל זה. הוא גם בוחר להתעלם (בקביעה שספר היובלים 'לא הבהיר את דבריו') מאמירה נוספת בפרק ה ביובלים: על פי יובלים ה יום כיפור הוא יום שבו עומד כל אדם בישראל למשפט וזוכה בסליחה אם היכה על חטא.² בפסקה הבאה בראילן פונה ל'תופעה שונה', למשפט אישי שנערך לכל אדם לאחר מותו. לפי בראילן שני מקורות חיצוניים מספרים על משפט מסוג זה, והם צוואת אברהם וחזון ברוך א. בראילן מתעלם מההבדל בין שני הספרים החיצוניים האלה. צוואת אברהם היא ספר יהודי הלניסטי, ומחברו אינו חוזה יום דין אסכטולוגי ועל כן מדבר על משפט שנערך מיד עם מותו של האדם. בחזון ברוך מדובר על תאריך אחד, הוא יום הדין האסכטולוגי.³ נמצא שהתקווה המצויה בחזון ברוך היא זו המופיעה בספר היובלים ומכאן שהטענה בדבר 'תופעה שונה' המופיעה בתחילת הפסקה אינה מדויקת.

סקירת מסורות המשפט השמימי מסוכמת כך: "לאמור, במקרא, בספר דניאל, בצוואת אברהם ובחזון ברוך א מתואר המשפט האלוהי כנטול זיקה אל לוח השנה, ואם כבר מצוין מועד המשפט – במקור

² כ' ורמן, *ספר היובלים: מבוא תרגום ופירוש* (ירושלים: יד בן צבי), 2015, עמ' 216-213.

³ האמונה בקיומם של שני ימי דין אלה, מיד לאחר המוות ועם בוא יום הדין האסכטולוגי, התקיימה ביהדות במהלך הדורות. ראו סקירה אצל: ח' מיליקובסקי, "גיהנום ופושעי ישראל על פי סדר עולם" *תדביץ* נה (תשמ"ו), עמ' 311-343.

מאוחר יחסית – הרי שמדובר במשפט שנשפט אדם לאחר מותו, או בעתיד, בתתו דין וחשבון על מהלך חייו, לפני שופט כל חי' (עמ' 325). סיכום זה מאפשר לבראילן להעצים את החידוש שהוא מוצא בספרות חז"ל: "והנה בחלוף העיתים הפך המשפט האישי למשפט שמימי בעל אופי אוניברסלי, לא כאירוע חד פעמי, עם הגעה לעולם הבא כי אם בעולם הזה, ובמחזוריות מעגלית בהתאם למועדי השנה. שינוי זה באופיו של המשפט מאישי לקוסמי, הולך להצמדת האירוע הקוסמי למועד קוסמי: מועד בריאת העולם, הוא ראש השנה" (שם). והנה נראה שאמירה זו מפליגה הרבה מעבר לאמת.

*** והנה בחלוף העיתים הפך המשפט האישי למשפט שמימי בעל אופי אוניברסלי... במחזוריות מעגלית: אין צורך לחכות ל'חלוף העיתים' כדי שהמשפט השמימי יהיה משפט אישי. כבר בצוואת אברהם המשפט השמימי הוא אישי ואף אפשר שהוא אוניברסלי – היינו, נועד לכל בן אנוש עם בוא יומו. מטבע הדברים – אין הוא נופל בתאריך קבוע. גם אין צורך לחכות ל'חלוף העיתים' כדי להגיע למשפט שמימי, אישי ואוניברסלי ואף קוסמי. צפייה למשפט שמימי, אישי ואוניברסלי כבר נמצאת בספר היובלים, בשלהי המאה השנייה לפנה"ס ואחר חוזרת בחזון ברוך. המשפט שחווה בעל ספר היובלים ניתן גם לכנותו קוסמי שכן הוא עתיד להיערך כחלק מהמהפכה שיביא האסכטון. ועוד, כפי שהערנו, ספר היובלים מאמין גם במשפט אישי ושמימי ושנתי, היינו 'במחזוריות מעגלית'. משפט זה מתקיים ביום הכיפורים. אמנם הדעה שיום הכיפורים הוא יום דין אישי הייתה מקובלת רק על כלל הכוהנים ולא חלחלה לעם הפשוט, אלא שבהגות שהייתה משותפת הן לעם הפשוט הן לאליטה הכוהנית היה בכל זאת יום דין שנתי. היה זה יום הבאת קורבן הפסח. העם ראה בקורבן הפסח קורבן אפוטרופאי; האליטה הכוהנית פרשה אותו כקורבן הברית שהבאתו מבטיחה הגנה מהאל במהלך השנה.**

*** שינוי זה באופיו של המשפט מאישי לקוסמי: אמת, יום המשפט השנתי ביובלים אינו קוסמי. ואולם, האם המשפט שבספרות חז"ל הוא קוסמי? לאו דווקא.**

יש לשים לב שהמונח 'ראש השנה' שמור בספרות התנאית למועדים שמתנהלים במישור האנושי וממלאים תפקיד במישור המעשי:

"ארבעה ראשי שנים הם: באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים; באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה. רבי אלעזר ור' שמעון אומרים: באחד בתשרי. באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות, לנטיעה ולירקות; באחד בשבט ראש השנה לאילן, דברי בית שמאי. בית הלל אומרים: בחמשה עשר בו" (ראש השנה א 1). ראשי השנים הם תולדה של הכרעה אנושית, אם כי מותאמת למהלך השנה הטבעי, כיצד למלא את החובות שהטיל האל, מעשרות, ביכורים, שמיטין ויובלות. אין בציונם שום אמירה בדבר מהלכיו של האל או בדבר ציפיותיו מבני האדם ואין בשמירתם כדי להבטיח את השגחתו של האל או ברכתו.

המגמה להסיר כל ממד קוסמי מעולמה של ההלכה פעלה את פעולתה גם כשאחד בתשרי זכה לקבל את המשמעות המיוחדת לו ברובד המאוחר יותר בספרות חז"ל, יום דין שנתי לבני אנוש, כשהוא נמנה במשנה בצד שלושת הרגלים כאחד מהימים שבהם 'העולם נדון'. כמו שהוכיח וולפיש מתוך עיון במשנה ראש השנה, חכמים מדגישים שראש השנה, יום הדין, נקבע במושב הדין של בני אנוש. חכמים הם המכריעים מתי יחול ראש השנה עם סיומם של 12 החודשים שאת אורכם קבעו הם.⁴ המשניות העוסקות בעיבור החודש מדגישות את מעמדם הבלעדי של חכמים בחישוב העיבור ואת שלטונם על לוח השנה. ברוח זו קובעת התוספתא: 'ואו' 'תקעו בחודש שופר' וגו' ואו' "כי חק לישראל הוא" וגו' אם קדשהו בית דין נכנס לפניו ואם לאו אין הדין נכנס לפניו' (ראש השנה א 11). תקיעת השופר משמשת הכרזה על מעמד של דין שמימי, אך היא תולדת הכרעה של בית דין ארצי.⁵

*...הולך להצמדת האירוע הקוסמי למועד קוסמי; מועד בריאת העולם, הוא ראש השנה: גם טענה זו, הצמדת 'אירוע קוסמי' ל'מועד קוסמי' (שבו אנו מטיילים ספק), אינה מדויקת. חכמים חולקים מתי נברא העולם. ר' יהושע, לדוגמא, סבר שהעולם נברא בחודש הראשון, בניסן.

⁴ א' וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה (האוניברסיטה העברית: דיסרטציה), תשס"א, עמ' 95-104; 308.

⁵ וולפיש, ראש השנה, עמ' 300.

נמצא שבראילן אינו מזהה נכונה את החידוש שעולה מספרות חז"ל. החידוש אינו באמונה ביום דין אישי, שנתי, שמימי; יום כזה מצוי כבר בספר היובלים. החידוש הוא בהצבתו בתאריך בלתי צפוי, היום הראשון בחודש תשרי, ובהפיכתו ליום דין המיועד לכל יושבי תבל.

2

המסקנה הזו מובילה אותנו לבחון את האופן שבו בראילן מלבן את הבחירה בתאריך הבלתי צפוי ואת זמנה. כאמור, בשאלה זו הוא עוסק הן בסעיף א הן בסעיף ב.

בסעיף א נמצאת הטענה הבאה: "בעוד שהמקרא לא ייחס את המשפט השמימי לתאריך מוגדר, באו בני הדורות המאוחרים יותר (אשר קדמו לחכמי המשנה) ותלו את המשפט השמימי בראש השנה." ואולם הקביעה שהדורות אשר קדמו לחכמי המשנה הם שהפכו את הראשון בחודש תשרי ליום דין שנתי אין לה על מה לסמוך. המקור היחידי המובא כדי לאשש קביעה זו, התרגום הארמי לאיוב שבו מופיע התאריך כיום משפטו של איוב, אינו יצירה של ימי הבית השני. אף שנמצאו קטעים של תרגום ארמי לאיוב בקומראן, הפסוק המתורגם שבו מופיע התאריך ("והיה יום דינא בריש שתא ואתו בני מלאכיא למקום בדינא קדם ה'") לא התגלה במערות. הוא מצוי רק בתרגום המלא של הספר לארמית שהוא מאוחר בהרבה ודבר אין לו עם התרגום הקומראני. בקצרה, איננו מוצאים בספרות הבית השני אמירה שמעניקה לאחד בשביעי את המשמעות המיוחסת לו בספרות חז"ל.

טעות חמורה יותר באה בסעיף ב. כאן בראילן יוצר קשר בין הבחירה בלוח השנה הירחי-שמי ובין הבחירה באחד בשביעי: "ראש השנה הרבני עבר תהליך של מטמורפוזה עם שינוי הלוח היהודי מלוח שמי ללוח שמש-ירחי". בראילן בוחר לדבוק בקביעה שבמאה השנייה לפנה"ס העם היהודי נטש את הלוח השמישי ובחר בלוח הירחי-שמישי. בראילן מודה שיש המערערים על קביעה זו ובעזרת מחשבה מעגלית קובע כך: "ברם עתה נכרכת טענה ישנה (ביחס ללוח), עם השערה חדשה (ביחס לראש השנה), ולפיה ראש השנה בצורתו 'הרבנית' נולד רק לאחר שינוי זה, היינו, לאחר שלוח השנה היהודי השתנה מלוח

שמי ללוח ירחי-שמי ו' ציר הזמן' המבטא את ראשית השנה השתנה מ-1.1 בלוח השנה הישן (של אנשי קומראן) ל-1.7 בלוח השנה החדש". נדגיש: אין שום עדות להחלפת לוח השנה במאה השנייה לפנה"ס. אנשי קומראן, הרפורמטורים, שבאמצע המאה השנייה החליטו לאמץ לוח שנה בן 364 ימים שמעולם לא נהג במהלך ימי הבית השני, על כל פנים לא שבו הם או חזים עתה לא נהג במהלך ימי הבית השני, על כל פנים לא קרוב לזמנם שלהם וככל שידם משגת לדעת הלוח שנהג בעם היה ירחי-שמי.⁶ הערה חשובה נוספת: לוח השנה הירחי-שמי שנהג בימי הבית הראשון ובימי הבית השני אפשר 'ראש שנה' הן בראשית הסתיו הן בראשית האביב. חופש הבחירה בקביעת המועד לראשית השנה התעצם שעה שהגיעו שמות החודשים הבבליים יחד עם השבים מהגלות באמצע המאה החמישית לפנה"ס. לשון אחר: 'ציר הזמן' בלוח הירחי-שמי לא חייב היה להיות שונה מ'ציר הזמן' של לוח שמי.

ממקורות בית שני עולה בוודאות שראשית השנה בימי הבית השני הייתה בניסן ולא בתשרי (או בלשון עדת קומראן: בחודש הראשון ולא בחודש השביעי). עוד עולה מהמקורות שהיו שראו ביום הראשון של החודש השביעי, בשל תקיעת השופר המצווה בו, מועד שבו תבוא הגאולה הסופית.⁷ ואולם אנשי קומראן סברו שהוא אחד מארבעת ימי הזיכרון המביעים את שלטון האל בטבע. בקצרה, 'יום הזיכרון', יום התרועה שיש לקיים בראשית החודש השביעי, לא נתפס בימי הבית השני כיום הדין ועל כן הקביעה ש"רעיונות אלו היו מקובלים בקרב שכבות רבות באוכלוסייה היהודית, לאו דווקא בקרב יהודים 'רבניים' אינה נכונה.

רק לאחר החורבן, כנראה בדורו של ר' עקיבא, הפך אחד בשביעי למועד שבו כל באי עולם עוברים לפני האל כבנומרון. חכמים, שבקשו להמעיט מהציפיות האסכטולוגיות ולהשתיק את התקווה לשינויים

⁶ מ' קיסטר, "עיונים במגילת מקצת מעשי תורה – הלכה, תאולוגיה לשון ולוח", *תרביץ* סח (תשנ"ט), עמ' 360-363.

⁷ ראו: כ' ורמן, "מועדי השנה", בתוך: כ' ורמן וא' שמש, *לגלות נסתרות* (ירושלים: מוסד ביאליק), 2011, עמ' 276-287.

קוסמיים, הפכו את תקיעת השופר המבשרת גאולה שלמה לתקיעת שופר המבשרת גאולה קצובה, מראש השנה הזה לראש השנה הבא. בכך גם האדירו את מעמדו של האדם בעולם. המשפט השנתי היה אמצעי לתת לאדם הזדמנות לשנות את דרכו ולא לחיות באימה מתמדת מן העונש הצפוי לו ביום הדין של אחרית הימים.

3

אין אפוא אלא להסיק שמחבר גד החוזה מכיר את ספרות חז"ל והחיבור מאוחר לתקופה התנאית. מסתבר שגד החוזה אף מאוחר לתקופה האמוראית שהרי הוא דולה מהבבלי (ראש השנה טז ע"ב) את תיאור שלושת הספרים המובאים לאל בשבתו להכריע את גורלו של האדם בשנה הקרובה – לחיים, למוות או לדחיית ההחלטה עד ליום הכיפורים.

חידושו של גד החוזה בהשוואה למצוי בספרות חז"ל הוא העצמת תפקידו של השטן. בידו של זה, על פי גד החוזה, נמסרים החוטאים שגזר דינם למוות. והנה ההסבר לכך אפשר שהוא מצוי במקור ספרותי אחר, בחזון יוחנן/ספר ההתגלות, הספר האפוקליפטי היחיד בברית החדשה. לשטן תפקיד מרכזי ביום הדין האחרון בחזון יוחנן. יוחנן מפטמוס חוזה שהשטן ישוחרר מכלאו (כ 7) והוא עתיד להיעזר בגויי הארץ במאמציו לכתר את הצדיקים ולהשמידם (כ 8). ההשערה שניכרת בפרק יד השפעה של חזון יוחנן אינה מרחיקת לכת בהתחשב בעובדה שעקבותיו של חיבור זה ניכרים בסצנת המשפט בהיבט אחר (עמ' 329). שבעה כסאות מוצבים בצד הכיסא שמוקדש לאל על פי גד החוזה: "ואל צד ימינו ואל צד ימינו ארבע ידות אל מקום השבת, כתואר שבעה רואי פני המלך, מצופים בזהב ובכסף ובאבני יקר" (שנז). על כסאות אלה עתידים לשבת שבעה אישים שאת זהותם המחבר אינו מבהיר. בהדגישו שעל פי המסורת היהודית אין ישיבה בפני האל, בר אילן מצביע על פרק ד בחזון יוחנן, שם מתואר הכיסא עליו יושב האל ומתוארים הכיסאות שלצדו המוקצים לעשרים וארבע הזקנים (פס' 2-4).

ב

הקרבה בין גד החוזה ובין חזון יוחנן זוקקת דיון ואכן בר אילן פורש הצעה מעניינת שעה שהוא מנסה לעמוד על היחס בין יוחנן מפטמוס ובין מחברו האנונימי של גד החוזה. ההצעה כלולה בדיון העוסק בזמן כתיבת גד החוזה ובמושב בחיים של החיבור שכלול בפרקי ההקדמה (עמ' 34-76). נפנה אפוא את מבטנו לליבון הטענות המושמעות בדיון הרחב הזה. למרבה הצער גם כאן הכשלים אינם מועטים.

1

כבר הזכרנו שבראילן נוטה להכרעה שגד החוזה הוא יצירה מהתקופה שלאחר חורבן הבית השני. אלא שלא תמיד הוא דבק בדעה זו. בפרקי ההקדמה בספר באות אמירות שמהן עולה שהחיבור הוא בן זמנם של ספרי המקרא והשערות שמופיעות בפירוש נסמכות על ההנחה שגד החוזה, או למצער חלק מפרקיו, קיים כבר בעת יצירתו של ספר שמואל.

כך נראים הדברים בפירוש המוצע לפרק ד. הפרק מתאר את דוד המלך ביושבו על כס המשפט (בלשונו של בראילן: "שני אנשים באו לפני דוד השופט, והתדיינו לפניו ביחס לבעלות על ארנק שנמצא למרות היעדרם של עדים הצליח דוד לגלות מיהו דובר האמת והרמאי איבד את כספו"). בראילן מזהה נכונה שמדובר בסיפור עממי מטיפוס השופט החכם ואף מצביע על סיפור קרוב מאד באוצר הסיפורים של 'ביתא ישראל' (עמ' 174-175). הוא גם מעיר שבמקבילות ספרותיות, קרובות ורחוקות, דובר באדם צעיר והמשפט משמש כהיצג שלו, "מעין חשיפה ראשונית עבור השופט בעיני העם" (עמ' 176). מסקנתו היא אפוא "ייתכן, על כן, שמחבר הסיפור שלפנינו התכוון לתחוב אותו בתנ"ך לאחר הכתוב על עליית דוד למלוכה (כגון: לאחר שמ"ב ה, ג), אלא שבסופו של דבר נאגד סיפור זה למחרוזת הסיפורים המוכרת עתה בשם דברי גד החוזה".

הרצון לשמר את עתיקותו של הסיפור דוחף את בראילן להשתעשע ברעיונות מפתיעים למדי. הקרבה בין פרק ד ובין סיפור עממי חסר מוטיבים מקראיים שמצוי בקרב יהודי אתיופיה מוסבר כך: "יהודי ממוצא תימני הכיר את הסיפור על דוד המלך וסיפרו באתיופיה וכך התגלגל הסיפור ונקלט בלבשו האתיופי ללא סממנים יהודיים" (עמ' 76).

178). האם בראילן נסמך כאן על סיכום המצוי בעמוד הפנימי של הכריכה, ועל פיו יהדות תימן הגיעה לתימן בימי הושע בן אלה והגולים הביאו עמם ספרי תנ"ך וחמישה ספרים נוספים המיוחסים למלך שלמה? הדבקות בעתיקות מובילה אף להענקת דברי שבח לסיפור עממי פשוט ופשטני: "בא מחבר דברי גד החוזה והציג באופן דרמטי את דוד המלך כשופט חכם בסיפור שאינו דומה לכל מה שהיה ידוע עד כה" (עמ' 174). ואף שבראילן מודה שאיכותו של הסיפור כאן פחותה מאיכות סיפור משפט שלמה שבספר מלכים הוא קובע: "לפנינו תרומה יקרת ערך לאוצר הספרות העולמי: דוד המלך – השופט החכם" (עמ' 183).

העמדה, אולי הלא מודעת, שהספר הוא בן זמנם של ספרי המקרא הידועים לנו מובילה את בראילן לשבח (עמ' 265-266) ולבקר (עמ' 281) את איכותם הספרותית של מזמורי התהילים שהמחבר מעתיק לספר (קמה, קמד), להציע להם ניתוח ספרותי (עמ' 260; עמ' 266; עמ' 271-272) ופירוש ארוך ולפטור עצמו כמעט לחלוטין מן הדין מדוע בחר המחבר לכלול דווקא אותם (ראו הערות קצרות בעמ' 72 [המזמורים הם ביטוי מובהק לפעילות הדתית המשותפת של הקהילה: שירה ותפילה], בעמ' 259 ובעמ' 271). שמא העמדה הזאת היא שמביאה את בראילן להגדיר את המחבר כ'סופר' הבקי ב'מלאכת סופרים' (עמ' 71), שני מונחים שטיבם אינו ברור אבל בוודאי שייכים לתקופה המקראית, והיא זו שמביאה אותו לעיתים להתעלם מהגדרת החיבור כפסידוראפיגרפי, לבטל את הפער בין המסכה, גד, ובין המחבר ולקבוע שהמחבר עצמו הוא בן למשפחת יעבץ: "עיון בדרכי ההדרה של פרק ז' מלמד כי מדובר במלאכת-סופרים מן המעלה הראשונה, ומכאן יש להסיק כי ראשית חינוכו של המחבר בהיותו צעיר היתה מלאכת סופרים או מעתיק, בדומה לדבריו שלו לפיו מוצאו במשפחת יעבץ (כאן מפנה בראילן ל-נג: 'ואני גד בן אחימלך ממשפחת יעבץ. משבט יהודה בן ישראל...') המוזכר במקרא בזיקה למשפחת סופרים" (שם).

גם בשעה שבראילן מקבל בכל זאת את הפער שבין המחבר ובין גד החוזה אין הוא רוצה להרפות מהתקופה המקראית, והוא עושה מאמץ בלתי נלאה למקם את החיבור בכל זאת בתקופה הזאת, אם כי בלית ברירה בסופה.⁸ החתירה לקשר הדוק בין גד החוזה ובין הספרות המקראית, הרצון להגדירו כ'שריד ופליט' מהספרות המקראית (עמ' 31) מובילה את בראילן לדיונים וקביעות מתמיהים.

הנה דוגמא, טיפולו בפרקים האפוקליפטיים, פרקים א, ב, יד. בר אילן דן בסוגה האפוקליפטית ואף מצטט מחקרים הנוקבים במאפייניה של ספרות זו (עמ' 33). נכון היה ללבן במסגרת דיון זה את השאלה האם בפרקים האפוקליפטיים שבדברי גד החוזה משתקפים המאפיינים האלה. ואולם בראילן מתחמק מלעשות זאת. תחת זאת הוא ממהר לקשור בין הספרות האפוקליפטית ובין 'תרבות הסופרים ומלאכת הכתיבה' (שם) ומיד (עדיין עמ' 33) הוא פונה ומדבר על הזיקה הגבוהה של דברי גד החוזה למקרא על-אף הרכיב האפוקליפטי. בר אילן מצביע על שיבוץ פסוקים ועל שימוש במטבעות לשון ובנוסחאות מקראיות. מהשימוש בהכרזה 'כה אמר ה'' גם כשאין מדובר באמירה שמקורה במקרא הוא מסיק שהמחבר מזדהה עם גיבורו ורואה עצמו חוזה. המשפט התמוה (הכולל התייחסות ל'נביאים' שלא ברור מי הם) "תוכנו הספרותי של דברי גד החוזה מגלה כי המחבר כתב סיפורים על מעשי הנביאים ועל נבואותיהם" היינו מדובר בדיווח על, מוביל, בצעד שאינו תקף לוגית, לקביעה שהמחבר כותב ספרות נבואה, היינו הוא עצמו מתיימר להיות נביא. גד החוזה 'מרחיב את היריעה של ספרי הנבואה מן המקרא וחוצה לו' (עמ' 33). ואין רבותא בכך שיצירתו אינה ברמה של הנבואה הקלאסית שהרי כל הספרות האפוקליפטית היא 'חיקוי של נבואה' או 'מעשה של אפיגונים' (עמ' 33).

⁸ למרבה העניין, על פי הערות אחרות תקופת הבית השני ותקופת המשנה והתלמוד אחוזות זו בזו (עמ' 56-57). הדיון בפרק ג כולל את ההגדרה 'דרשני הלכת' (עמ' 56) שהוא "סוגה ספרותית זו ניתן למצוא בספרות התלמוד ובלי משים משקפת הסוגה את זמנה" (עמ' 56 ב). וראו עוד להלן על היחס בין גד החוזה ובין ספרות חז"ל.

כללו של דבר לא אפוקליפסה לפנינו אלא נבואה, ואכן בראילן חוזר בהמשך דבריו על הטענה ואף גוזר ממנה מסקנות. בעמ' 56 נאמר שפרקים א-ב, ד, ז הם 'ספרות נבואית'. בעמ' 151 הוא מצביע על מוטיבים של ספרות הנבואה שנשזרים בפרק בעל אופי אפוקליפטי והוא קובע: "החוזה דיבר את דבריו כאחד הנביאים, בפני עם ישראל". ועל כן: "דומה כי פרק זה מדגים היטב את טענת החוקרים אשר רואים בספרות האפוקליפטית צאצא של ספרות הנבואה". בעמ' 71 המחבר מכוונה נביא: "ראש לכל יש לציין כי מחבר גד החוזה, מעבר לכל כישוריו ויכולתו המוכחת לראות חזיונות, היה בקי בתנ"ך, וראוי לתארו כסופר, מספר, דרשן, מוכיח ואולי מוטב לתארו בשם: נביא". הנחה זו מאפשרת לבראילן להתייחס להלך רוחו של המחבר: 'החוזה היה מצוי בסערת רגשות' (עמ' 148); "החוזה אינו מפרש את המראה האלוהי שראה, וספק אם הבינו והותיר בידי הקורא, או השומע, את הבנת החזון" (עמ' 124). את חזיונות נבואתו הוא משמיע לפני קהל שעדיין מאמין בנבואה: "הציבור נהג לשמוע את דבר ה' ולאחר מכן הלל את ה' במזמורי תהילים כחלק מהשתתפותם בשחזור המאורע אשר זה עתה סופר עליו" (עמ' 72). לאחר הדבור הנבואי, כך משחזר בראילן, המחבר העלה את חזיונותיו על הכתב: "החיבור המונח בפני הקורא אינו רק אוסף של אותיות קפואות מן העבר כי אם עדות להעברתה של הנבואה ממסר שבעל פה למסר כתוב, ומול עיני הקורא הופך הנביא הנואם לנביא-כתב, תלמידם של נביאי ישראל לדורותיהם" (עמ' 72).

והנה, אם את התקופה המקראית טרם עזבנו גם אם כבר עומדות רגלינו בתקופת הבית השני הרי שניתן ליצור זהות בין החסידים המופיעים במזמורי תהילים ובין החסידים המוכרים לנו מספרי המקבים שבקרבם, לדעת חוקרים מסוגו של דיוויס, נכתבה הספרות האפוקליפטית (ומהם יצאו גם האיסיים וגם הפרושים!), "כלומר, שמחבר דברי גד החוזה היה אחד מהחסידים הקדומים, אחד מאלו המוזכרים קרוב ל-20 פעם בספר תהילים" (עמ' 68; לטענה דומה ראו עמ' 259-260).

במקומות אחרים בראילן מוסיף מידע, אם כי מידע המכיל סתירות. הספרות האפוקליפטית מסוגו של גד החוזה נכתבה על ידי יהודים שלא

התעניינו בהלכות מעשיות כמו חז"ל אלא ב'דברי אלוהים חיים'.
 "התבטאותו המקראית של דברי גד החוזה, בתוכן ובצורה, קראה תיגר
 על ההלכה כפי שזו הלכה והתעצבה בתורה שבעל פה וקראה תיגר על
 החכמים כאילו אמרה: נביא עדיף מחכם" (עמ' 73). הספרים הוחזקו
 בידי יהודים אלה עד אשר בשלב מאוחר יותר הם המירו את אמונתם
 היהודית בנצרות ובין הנוצרים נשמרה ספרות זו (עמ' 35). מחבר חזון
 יוחנן, לטענתו של בראילן, הוא דוגמא ליהודי שהיה שייך לקהל זה
 (עמ' 39-40). ואכן "אחת מהנחות היסוד של חקר הנצרות היא
 שהנצרות קמה מתוכה של יהדות אפוקליפטית" (עמ' 39). ואולם
 במקום אחר אנו לומדים שהקבוצות האפוקליפטיות המשיכו להתקיים
 בקרב היהדות מעבר למאה הראשונה לספירה, ובהמשך אף התקרבו
 ל'יהדות הרבנית'. ממשיכיהן החזיקו בדברי גד החוזה במהלך דורות
 וטרחו להעתיקם מדי עשרות שנים כדי לשמרם. במאה השביעית
 שמינית, "לא מוקדם יותר – עת לא היתה מסורה ולא מאוחר יותר –
 עת המסורה הגיעה למצב של בשלות" (עמ' 75), הכניס מעתיק את
 הוראות המסורה.

סתירה מצויה גם בדיון הנסב על החלטתו של המחבר להחביא את
 זהותו ולהסתתר הסתתרות כפולה מאחורי תוכן (ימי דוד) וצורה (לשון
 מקראית). שני מניעים, שאינם תואמים זה את זה, מציג בראילן. מצד
 אחד בראילן מדבר על הספרות האפוקליפטית כבריחה מן המציאות
 וכהתעלמות ממנה (עמ' 72) ומצד שני על הסכנה שהייתה כרוכה
 בדבור גלוי: "המחבר נזהר מהחנפים והמלשינים שעשויים היו
 להסגירו לשלטונות, ובכך היה מתחייב בנפשו" (שם). החלטתו של
 המחבר להסתתר בתוך גלימת דמות קדמונה עלולה להתכנות בשם
 'זיוף' (עמ' 58) ואולם בראילן מצדיק את הבחירה בדרך הזאת שכן
 "אדם שחי בעת העתיקה וייחס ספר לגיבור מקראי פעל בהתאם
 לנורמה חברתית ודתית, ואף בהתאם לקונבנציה ספרותית" (עמ' 61).

3

השאלה האם חזיונות אפוקליפטיים מתעדים חוויות אותנטיות של
 המחברים או שמקום יצירתם ליד שולחן הכתיבה על פי קונוונציות

ספרותיות היא שאלה שנדונה במחקר רבות.⁹ מרבית החוקרים נוטים להכריע שבקונוונציות ספרותיות מדובר ושומה היה על בראילן להזכיר את דבריהם.

כך או כך, חוויה אותנטית של המחבר אין בה די בכדי להכריע מתי כתב החוזה את דבריו. עדות לקיומו של קהל שעדיין מאמין בנבואה הייתה יכולה לתמוך בטענה שאנו בשלהי התקופה המקראית ואולם, גם אם בראילן אינו מודה בכך, אין בגד החוזה כל רמז לקיומו של קהל מאזינים. על אף קביעותיו של בראילן, רוב הפרקים בגד החוזה אינם כוללים דברי נחמה או עידוד לקהילה שסובלת מ"שכול, אבדן דרך, יאוש" (עמ' 72), ואינם נוגעים ל'חורבן ירושלים'. הם ארוכים ומסורבלים ואינם מתאימים לקריאה בקול או לדקלום בפני קהל. נמצא שהשחזור "הציבור נהג לשמוע את דבר ה' (היינו, הדברים היוצאים מפי מחבר גד החוזה) ולאחר מכן הלל את ה' במזמורי תהילים..." אין לו על מה לסמוך.

אשר לטענה שהמחבר נמנה על 'החסידים', המוזכרים בספר תהילים ובספרות בית שני, גם טענה זו תלויה על בלימה. אין זה המקום לדון כיצד מוכרע זמן כתיבתו של מזמור תהילים. די לנו בקביעה שהחסידים המוזכרים לנו מספרי מקבים א רב אינם יכולים להיחשב יוצרי הספרות האפוקליפטית.

נשים לב תחילה לעובדה שספרי המקבים חלוקים בשאלה מי הקבוצה שזכתה לכינוי זה. מקבים ב מזהה את אנשי יהודה המקבי עצמם כחסידים: "אלה מן היהודים המכונים חסידים אשר מנהיגם יהודה המקבי מנהלים מלחמה ומורדים..." (יד 6). במקבים א כינוי זה ניתן לקבוצת לוחמים שמצטרפת ליהודה המקבי: "אז נאספו אליהם קהל חסידים גיבורי חיל מישראל כל מתנדב לתורה" (ב 42). מאוחר יותר קבוצה זו נותן יד ימין לאלקימוס, כוהן שנתמך על ידי השלטון הסלווקי: "ויאספו אל אלקימוס ואל באקחידס קהל סופרים לבקש צדק וראשונים החסידים היו בבני ישראל ויבקשו מהם שלום" (ז 13).

⁹ לדיון מקיף בשאלה זו ראו: M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (NY: Oxford University Press), 1993, pp. 95-114.

הדיווחים הסותרים מאפשרים מסקנה אחת. החסידים היו קבוצה לוחמת שהחזיקה בעמדה מתונה בשאלת תנועת ההתייוונות שיזמו יאסון ומגלאוס בתמיכתו של אנטיוכוס אפיפאנס.¹⁰ והנה, זיהוי החסידים כקבוצה לוחמת שולל את האפשרות שהם מחבריו של ספר דניאל, שהרי הספר נכתב בידי קבוצה קוויאטיסטית.¹¹ זיהוי החסידים כקבוצה מתונה שולל את האפשרות שהם ממחברי חיבורים אפוקליפטיים כיתתיים, שהרי אנשי קומראן נמנים על קבוצה קנאית דווקא, זו שדמיינה מלחמה בבני החושך וציפתה לבואם של משיחים, אחד מבית אהרון ואחד מבית דוד, כשזה האחרון עומד בראש הצבאות.¹²

ג

ההכרזה על גד החוזה כחיבור שזמן כתיבתו המאה הראשונה מאברת מתוקפה גם שנבחן החיבור על פי קריטריון לשוני ומנקודת המבט של שכתוב המקרא.

1

נסכם בקצרה את ענייני הלשון. דברי גד החוזה כוללים ציטוטים של שלושה פרקי מקרא ושל פסוקים בודדים. בשאר המקומות, כך מלמדנו בראילן בדיוק מעורר התפעלות (עמ' 45-52), הלשון היא תערובת משונה מאד. יש בה סממנים מובהקים של המקרא. יש בה תופעות המוכרות מהמקרא, אבל יוצאות דופן בו, כגון ה"א הידיעה יתרה. יש בה תופעות שאנשי המסורה הכירו ודחו, "צורת כתיב אשר נעקרה מן המקרא על ידי אנשי המסורה נותרה על כנה בדברי גד החוזה" (עמ' 48). יש בה תופעות ומילים המוכרות מלשון חכמים. לעיתים הלשון

¹⁰ ראו כ' ורמן, "על רדיפה דתית: היסטוריוגרפיה עתיקה ומודרנית", ציון פא (תשע"ז), עמ' 463-496.

¹¹ J. J. Collins, *A Commentary on the Book Of Daniel* (Hermeneia 6; Minneapolis: Fortress Press), 1993, p. 161 ff.

¹² כ' ורמן, "אחרית הימים בהגות עדת קומראן", בתוך: מ' קיסטר (עורך), *מגילות קומראן: מבואות ומחקרים* (ירושלים: יד בן צבי), תשס"ט, עמ' 542-546.

ייחודית ואין לה מקבילה בטקסטים שהשתמרו בדינו. כך שימוש במילות יחס ('והרעיש על הטומאה').

הבליל הזה מלמד שמחבר גד החוזה ביקש לכתוב חיבור עתיק ולא עלה בידו. במקרה שכזה התופעה הלשונית שמוכרת מתקופה מאוחרת היא זו האמורה להוות העוגן לזיהוי זמן הכתיבה. ואולם בראילן מחליט לדבוק במחשבה מעגלית גם במקרה זה. מונחים מהטרמינולוגיה הפילוסופית המוכרים לנו רק מימי הביניים כלולים בגד החוזה, ואולם בשל העובדה שהחיבור קדום עלינו להניח שמונחים כגון 'רוחני' ו'גשמי' (פסוק רפ) כבר נטבעו בימי הבית השני והגדרת האלוהות כ"אחד יחיד ומיוחד ואין יחיד כיחודו נעלם מכל הוה הוה ויהיה הוא ממלא את מקומו ואין מקומו ממלא אותו" (קפג) יכולה להיכתב בתקופה הקדומה הזאת שהרי 'אין' אנו מכירים אלא את אפס קצה של הלשון העברית בימי חיותה' (עמ' 65; ציטוט מדברי א' יודיצקי וא' קימרון). גם העובדה שיש בכתב הד למסורת הקריאה של יהודי תימן (עמ' 47) אינה נלקחת בחשבון.

2

כעת לשכתוב המקרא. רצונו למקם את גד החוזה בתקופה העתיקה מוביל את בראילן להדגיש את הדמיון בין המצוי בגד החוזה ובין שכתוב המקרא שמתגלה בחיבורים בני תקופת הבית השני (עמ' 30-31). העובדה שגד החוזה מיוחס לדמות מקראית וגיבוריו הם אישים המוכרים מהמקרא (גד, דוד, פלישתים, חירם, מלך מואב, שלמה, תמר) מקרבת את החיבור לקונוונציה המוכרת בשם 'שיכתוב המקרא'. בה בעת, הקרבה היא רק לכאורה. חיבור דוגמתו של גד החוזה אינו מוכר לנו; הוא שונה מאד. כדי להבהיר זאת נזכיר שבקטגורית שכתוב מקרא כלולות שתי קבוצות משנה. הקבוצה האחת היא שכתוב מקרא העוקב אחר המקרא ומוסיף עליו רק משפטים מעטים והערות קצרות או מוסיף מסגרת של סיטואציה אפית הנעדרת מהמקרא. חזון החיות בספר חנוך, מגילת המקדש וספר היובלים

שייכים לסוגה זו כמו גם קטעים 365-366 ממערה מספר 4 בקומראן.¹³ הקבוצה השנייה, שבה סוגות שונות, היא זו הנאחזת בדמויות מקראיות ואולם העלילה והמסר אינם מתיימרים לשקף את הכתוב במקרא. לקבוצה זו שייכים חיבור לוי הארמי, ספר העירים, ספר האסטרונומיה וספר המשלים מקורפוס חנוך (כל הארבעה נמנים על הספרות האפוקליפטית), כמו גם ברוך הסורי ועזרא הרביעי שהם מאוחרים יותר. לקבוצה זו שייכים גם מגילה חיצונית לבראשית (שבה דוברים חנוך, נח ואברהם), אופולמוס (חיבור יהודי-הלניסטי) וכן מזמורי שלמה וחכמת שלמה (ספרות יהודית-הלניסטית פילוסופית). לכאורה היה מקום לטעון שגד החוזה שייך לקבוצה השנייה. דא עקא, לתופעה אחת בגד החוזה אין מקבילה בקבוצה זו, הכללתם של פרקי מקרא בשלמותם, תוך תוספת מזערית של כותרת. תופעה זאת שייכת דווקא לקבוצה הראשונה. הינה כי כן, גם כאן גד החוזה מייצג תערובת ואי אפשר למקמו בפשטות בתוך ספרות הבית השני.

3

רמז באשר לזמן יצירתו של החיבור ניתן למצוא במסרים שהוא מעביר. בראילן מצביע נכונה (עמ' 30-31) על המעתק שחל ביצירות המשוכתבות: דמויות משניות הופכות לראשיות; שלא כבמקרא, הן זוכות לעומק ולתהילה; הסיפור מקבל ממד דתי שנעדר לעיתים מהמקרא; פעילותם של כוחות שמימיים משולבת בעלילה; המקרא זוכה לפרשנות עקיפה. בראילן גם מזהה נכונה מסר הטמון במעשי השכתוב, השגבתו של דוד: "מטרת העל של החיבור לא היתה כתיבת ביוגרפיה של דוד, כי אם הגיוגרפיה: חיבור ספרותי ובו גילויי הערצה והתפעלות מדוד" (עמ' 32). ברם עיון מדוקדק ובחינה אחד לאחד של הפרקים מזהה לא רק מסר אחד אלא שלושה נוספים. נמנה אפוא את הארבעה בזה אחד זה.

¹³ י' קנוהל, "שכתובים למקרא במגילות קומראן: מגילת המקדש ופרפרוזות לתורה", בתוך: מ' קיסטר (עורך), *מגילות קומראן: מבואות ומחקרים* (ירושלים: יד בן צבי), תשס"ט, עמ' 159-168.

— דוד הוא בחיר האל

- * דוד זוכה להיות מוכתר באותות מלכות (פרק א).
- * דוד הוא חכם כשלמה (פרק ג) ומכיר מושגים ומונחים פילוסופיים שיופיעו בימי הביניים (פרק ח; פרק ט [בהטפה לחירם]).
- * דוד אינו נושא צוואה של נקמה אלא של שבח לאל, תביעה ליראת ה', לדבקות באל ולקיום מצוות (פרקים ח ויב).
- * בניגוד למקרא שבו מצבו של המלך הולך מדחי לדחי, דוד בדברי ג' החוזה נענש רק בשל המפקד שהוא עורך. משפחתו אינה מתפרקת; מלחמת ירושה אינה מתנהלת בין בניו. האונס שארע בביתו נדחק ומושתק מפני ניסיון האונס בגשור שבו יוצאת תמר כשידה על העליונה (פרק יג).

— הניצחון בידי האל ורק בידיו. האל הוא איש מלחמה; דוד אינו איש מלחמה

- * הגויים, המתוארים בפרק ב כמורדים באל ומתגאים בכוחם, יענשו מידי 'קנאות ה' שעה שמיכאל שר הגדול יצא נגד סמאל שר העולם במלחמה "וישתער עמו ליתן אותו תחת רגליו ברוח יהוה והיה לבער כי יהוה דיבר" (פט).
- * מזמור תהילים שבו דוד מודה לה' "המלמד ידי לקרב אצבעותי למלחמה" (קמ"ד 1) הוא על ניצחון שהשיגו שרי צבא של דוד ולא ניצחון שהשיג דוד עצמו (פרק יא).
- * דוד אינו נלחם בפלישתים (פרק ה).
- * דוד מוזהר שלא יתגאה בכוחו (פרק ו).
- * בסיפור המפקד נתחבים שני משפטים המציינים שגויים סומכים על כוחם בעוד עם ישראל נשען על כוחו של האל (קנג-קנר).

— תהום פרושה בין עם ישראל ובין הגויים

- * בפרק האפוקליפטי הראשון הגויים נמשלים לחמור וגמל, מתויגים כטומאה ועתידים להיעלם.
- * בפרק האפוקליפטי השני עם ישראל נדמה לזרע (רמז ל'זרע קודש' שבפי עזרא) וההבטחה המושמעת בו היא שבעתיד האסכטולוגי

- הזרע לא יתערב בסוגים נוספים. הגויים מתוארים כמורדים באל ועתידים לבוא בבאר שחת באבדון ובצלמות (פח).
- * חירם אינו יכול להתגייר שכן ישראל והגויים הם מאיכות אחרת. כך קובע דוד בדבריו לחירם: "אבל אנו בני בריתו מופלאים ומופלגים מכם בשורק אמת נחתמים בחתימת שדי נקראים בני אל אמת" (רז).
- * הגויים יכולים להתקרב לאל רק בהיותם 'בני נח' (רו).
- * הפלישתים אינם נגפים בקרב אלא נמחים ביד האל כי האל רוצה בחיסולם המוחלט של הערלים (פרקים ו-ז).
- * המפקד וחטא דוד במפקד (ומכאן גם עונש הדבר שפגע בעם) נעוצים ברצון להידמות לגויים ('באמרם ונהיה ככל הגויים', קסד).
- * מלך מואב אינו יכול להתגייר שכן 'ארור הוא מה' (ק).
- * תמר מתארת עצמה כ'זרע קודש' ואת הנוכרי שרוצה לבעול אותה – טומאת הטומאה (שיב). האיחוד ביניהם אסור.

— האנושות, ובכלל זה מלכי האומות, כפופה לישראל

- * חירם ועמו משרתים את עם ישראל וכפופים לו. "מי יתן אותנו להיות עבדים לבני ישראל אשר נקראים בנים לה' אלהיהם" (רטו).
- * נקד מואבי רועה את צאן דוד (קב); בתו של המואבי פילגש לשלמה (קג)
- * מלכי הארץ באים להִקְרָאות בפני שלמה (רצו). לשלמה הרשות והסמכות להוציא את מלך גשור להורג (שלח) ולהרוס את ביתו (שמב).

ד

1

נמצא שעל פי גר החוזה דוד המלך בפועלו, בדבריו ובמה שארע לו מוציא מהכוח אל הפועל ומממש את העקרונות של הרחקת הגויים והשלטון עליהם תוך שהוא מכיר בכך שפעולה בכוח הזרוע אינה מותרת לו.

אין מי שיחלוק על הקביעה שמסרים דומים לאלה המצויים כאן עולים מספרות הבית השני. ספר היובלים היה מסכים עם בעל החיבור שהגויים הם ישות אחרת וסופם להיעלם.¹⁴ מחברי חלקו השני של ספר דניאל היו מסכימים שהמלחמה היא ביד ה' בלבד. מחבר מזמורי שלמה היה מסכים שדוד הוא בחיר האל (פרק יז).¹⁵ אופולמוס משרטט את דמותו של שלמה באופן דומה לתיאור מעמדו של שלמה בגד החוזה – מלכי הארץ כפופים לו.¹⁶ מה שייחודי לגד החוזה הוא השילוב של ארבעתם. לשילוב זה אין מקבילה באף אחד מספרי הבית השני. אני מבקשת להצביע על שילוב של הארבעה בזמן אחר ובמקום אחר, הרחק הרחק מימי הבית השני וקרוב למאה שבה מופיע החיבור, המאה השמונה-עשרה, ולמקום שבו הוא מתגלה: תימן/הודו. נשים לב תחילה לספרות הפילוסופית שנכתבת בתימן במאה הארבע-עשרה. החיבור החשוב ביותר לעניינו הוא כתאב אלחקאיק,¹⁷ חיבור שבראילין מכיר ובעבר דן בו ואף זיהה שמחברו "חכם יהודי אשר שילב לתוך פירושו התורניים את הפילוסופיה בת זמנו".¹⁸ שלושה מתוך ארבעת המסרים שזיהינו בגד החוזה מצויים בכתאב אלחקאיק,

¹⁴ כ' ורמן, היחס ליובלים בספר היובלים ובספרות קומראן בהשוואה להלכה התנאית הקדומה ולספרות החיצונית בת התקופה (האוניברסיטה העברית: דיסרטציה), תשנ"ו.

¹⁵ K. Atkinson, "On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalm of Solomon 17", *JBL* 118 (1999), pp. 435-60.
¹⁶ B.Z. Wacholder, *Eupolemus: A Study of Judaeo-Greek Literature* (Cincinnati: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1974), pp. 155-170.

¹⁷ הטקסט פורסם ותורגם על ידי יוסף קאפח: "קפאח, כתאב אלחקאיק: ספר האמתיות לאחד מחכמי צעדה תימן, המאה הי"ד המקור הערבי עם תרגום עברי (תל אביב: אפיקים), תשנ"ח. העמודים המצוינים להלן הם מתרגומו. ראו סקירה על כתב היד ותהליך פרסומו אצל: צ' י' לנגרמן, "פרק חשוב במחשבת ישראל בתימן", *פעמים* 75 (תשנ"ח), עמ' 144-152; ב' אברהמוב, "כתאב אלחקאיק ומקורותיו", *דעת* נה (תשס"ה), עמ' 31.

¹⁸ מ' בראילין, "הערה נומרולוגית על מחבר 'כתאב אלחקאיק', חכם שלא נודע בשמו, צעדה, תימן, המאה הי"ד", בתוך: י' טובי (עורך), *עטרת יצחק: קובץ מחקרים במורשת יהודי תימן, מוגשים ליצחק קרנר* (נתניה: האגודה לטיפוח חברה ותרבות, תשס"ד), עמ' 73-80.

מעלתו של דוד, מעלתו של עם ישראל וכפיפותם של הגויים לו. כתאב אלחקאיק מקבל את הנחותיו של ריה"ל והולך בעקבותיו בהאדרת עם ישראל: "וכיון שהיה ישראל הנבחר המין האדם והיותר נכבד הובדלו משאר בני האדם" (עמ' 98). חידושו של כתאב אלחקאיק הוא השימוש במחשבת אבן אלעריב ורעיונותיו בדבר 'האדם השלם'.¹⁹ 'האדם השלם' במחשבת אבן אלעריב הוא האידיאל ברמה הקוסמית ורוחו מתגלה בנביאים וקדושים, בראש ובראשונה מחמד. בכתאב אלחקאיק 'שם ישראל' הוא האדם השלם²⁰ ועל כן הוא קובע: "אם נתאר העדר ישראל לא תהיה לעולם מציאות" (עמ' 81). לא בכדי קובע לנגרמן: "סגולת ישראל לא הוכרזה בצורה כה קיצונית... בשום חיבור תימני אחר" (עמ' 150). ברם יכולתו של ישראל להגיע לשלמות תלויה בדוד: "לפיכך נעשה דוד הוא הקודם במציאות והוא האחרון וכן מחמת שישראל הם המציאות... ולא יתכן להם זאת אלא אם כן דוד מצוי בהם ומנהיג אותם" (עמ' 64).²¹

ההצעה שמחבר גד החוזה הכיר את כתאב אלחקאיק והגותו מקבלת אישוש מהפולמוס הנסתר שמנהל מחבר גד החוזה עם הנוטים לפירוש האלגורי ומזלזלים במצוות המעשיות. גד החוזה שם בפי דוד ציווי לקיים את המצוות ולא להסתפק בשמיעה (פרק ח): "קפח) התחזקו והיו גבורים לעשות את התורה ולא לשמוע לבד. (קפט) כי המעשה הוא שורש ושמיעה היא הזרע והעץ הוא אמונה. והפרי הוא צדקה. (קצ) ומה נעשה לזרע סרוחה ובאושה אם לא יבא שורש ממנה. (קצא) לכן מהרו חושו ועשו שמעו ועשו להיותכם זרע אמת להיות לכם אמונה וצדקה אז ה' יברך אתכם בשלום". והנה בכתב אלחקאיק, בניגוד למצופה מספרות פילוסופית, מושם דגש על ההלכה ועל הציות לה.²² לא בכדי המחבר מתייחס ארוכות בחיבורו גם לספרות חז"ל ונותן מקום נרחב להלכות שחיטה. התורה ומצוותיה מביאות את האדם

¹⁹ אברהמוב, "כתאב אלחקאיק", עמ' 34 ואילך.

²⁰ והשוו: "ואל נא תאבד מהם אחד ושמך בהם ליחד כי שם אבותינו ואמתינו בישראל נמצא כאחד" (רעו).

²¹ השוו: "כאשר נמצא בדברי יושר בספר האמת ובמסעות הצאן ובמנוחותם ובמחלקתם הבינה נסתם" (כה).

²² לנגרמן, "פרק חשוב", עמ' 151.

להיות שלם (עמ' 80). התורה באה להשלים את החסר שבטבע ובזה היא דומה לרופא המרפא את החולים (עמ' 111). "וכיון שהיה האדם כלול מצורה רוחנית וצורה גופנית ניתנו לנפש שני כוחות, כח פונה כלפי העולם העליון תמשיך ממנו את השלמות, והאחרת כלפי העולם התחתון להנהגת הגוף והם השכל העיוני והשכל המעשי, וקיבוצן השכל הפועל. וכיון שהאדם היה זקוק לשתי השלמויות הללו שהן חיי העולם הזה וחיי העולם הבא ניתנה התורה... והרי פשטיה לשלמות האדם בעולם הזה וסודה לשלמות לעולם הבא... (עמ' 112).

כתב אלחקאיק מעניק אפוא לדוד תפקיד פילוסופי ומרחיקו מהנהגה ארצית כלשהי, בוודאי מהובלת העם למלחמה. ואולם נראה שאין די בכך להסביר את הגישה הקוואיטיסטית המודגשת בגד החוזה. אני נוטה לראות בה התפתחות מאוחרת יותר. אני מבקשת להציע שהיא תולדה של התבוננות והפנמה של האירועים בתימן בשליש השלישי של המאה השבע-עשרה, החל משנת 1666/7. הופעתו של שבתי צבי גורמת למתח משיחי בקרב יהודי תימן²³ ונראה שאף להופעתו של משיח, נגיד קהילת צנעא, סלימאן אלג'מל-גמל, הוא סלימאן אלאקטע, היוצא להסיר את מושל צנעא מכיסאו.²⁴ סלימאן מומת בסיף. ראשי הקהילות נאסרים ומוגלים לאי כמראן שבים סוף. על הקהל נגזרים עונשי השפלה (הידוע שבהם – 'גזירת העטרות'), החרמת רכוש וקנסות.²⁵ מעט מאוחר יותר אף נופלת החלטה להגלות את כלל יהודי צנעא למוזע.²⁶

²³ י' רצהבי, "אפוקליפסות וחישובי קץ ביהדות תימן", מחקרי המרכז לחקר הפולקלור א (תש"ל), עמ' רצה-רצו; ב' עראקי קלורמן, "התנועה השבתאית בתימן", פעמים 15 (תשמ"ג), עמ' 47-57.

²⁴ י' קפאח, "קורות ישראל בתימן לרבי חיים חבשוש", ספונות ב (תשי"ח), עמ' רנד, רסא-רסב; י' סדן, "הכרוניקה של אבן נאצר: טקסט חדש על תנועות משיחיות יהודיות בתימן במחצית השנייה של המאה הי"ז: רקע ותרגום", פעמים מג (תש"ן), עמ' 111-135.

²⁵ ראו סיכום אצל ב' עראקי קלורמן, "התנועה השבתאית", עמ' 50-52.

²⁶ על הספקות באשר לקשר בין ההתפרצות המשיחית ובין הגירוש ראו סדן, "הכרוניקה", עמ' 114, הערה 5.

המסר בגד החוזה, כי אין בן אנוש יכול ורשאי לפעול שהרי הכול ביד האל, נועד למנוע הישנות המקרים האלה ולהשקיט את הסערה הגלומה בחישובי קיצים ומשיחים. מגמתו זו של המחבר היא ההסבר לפער בין גד החוזה ובין ספרות אפוקליפטית שנכתבת בידי יהודי תימן ובהשפעת ספר זרובבל מתארת משיחים לוחמים ומחשבת את זמן בואם.²⁷ 'אפוקליפסות תימן' בלשונו של רהצבי, תואמות "את ספרות הדורות הענפה של מדרשי גאולה וחזונות ישועה. השוואה ביניהן מעלה הרבה נקודות משותפות... בצורת, יוקר שערים חליים ומגפות בבני אדם, מלחמות ושפיכות דמים בין העמים, מלחמת גוג ומגוג והריגת ארמילוס (אנטיכריסט)... הריגתו של משיח בן יוסף..."²⁸. כל זה אינו בגד החוזה.

אם צדקתי, גד החוזה הוא יצירה של המאה השמונה-עשרה, המאה שבה ישב הסופר והעתיקו עבור יחזקאל רחבי. נשים לב לתואם בין ההשערה המאחרת ובין פרטים רבים שכבר הוזכרו וההשערה בדבר תאריך יצירה מוקדם לא היוותה רקע נכון להם. ראשית, הנאמנות המוחלטת לנוסח המסורה עליה הערנו מרחיקה את גד החוזה מספרות הבית השני. שנית, מחבר גד החוזה מכיר מסורות מהספרות התנאית והאמוראית. ועוד: כתב היד של גד החוזה נראה לראשונה כשהוא בבעלות משפחה שהגיעה מתימן וכתוב בכתובה תימנית מהודרת. לפני כן אין לו כל זכר.

שלוש עובדות נוספות שטרם נזכרו ראויות לציון בדיון הנוכחי. המשפט הנסמך על מונחים הקבליים "קום בינה קום גבורה קום מלכות קום הוד ותפארת" (לה) אינו יכול להיכתב לפני חלחול הקבלה לתימן במאה השש-עשרה. הופעתן של צרפת, ספרד וגרמניה (פח) מלמדת על חיבור שהוא לכל המוקדם ימי-ביניים. הכותרת שניתנת למזמור קמד בגד החוזה (פרק יא) דומה בתוכנה לכותרת שנתנה הנצרות הסורית-

²⁷ על אלה ראו רצהבי, "אפוקליפסות", עמ' רצה-שכב. וראו דבריה של עראקי קלורמן: "שבתי צבי גילם בעיני יהודי תימן תקוות משיחיות שרווחו בקרבם והתעצמו עם בוא אגרות הבשורה ("התנועה השבתאית", עמ' 53).

²⁸ רצהבי, "אפוקליפסות", עמ' רצו.

נסטוריאנית לפרקי תהילים (עמ' 274) והנה נצרות זו היא הנצרות שפוגשים יהודי תימן בהודו.

2

השערנו המאחרת את יצירת החיבור לתחילת המאה השמונה-עשרה מאפשרת כמובן את המסקנה שהסקנו לעיל בדבר היחס שבין דברי גד החוזה ובין ספרות חז"ל. ואולם היכרות אין משמעה הסכמה מלאה ומחויבות מלאה ועל כן השאלה האם קיים מתח בין גד החוזה ובין ספרות חז"ל צריכה להיבחן. כאן אני מבקשת לבקר את הדרך שבה בר אילן נוקט בדיון בשאלה זו.

בראילן חפץ לצמצם את ההסכמה בין חז"ל ובין גד החוזה ועל כן הוא קובע בנחרצות: "סך כל הרעיונות ה'רבניים' בדברי גד החוזה הוא אחד ('מאבי אתה ולא מאבית') או שניים (ראש השנה כיום הדין), ולא מן הנמנע כי רעיונות אלו היו מקובלים בקרב שכבות רבות באוכלוסייה היהודית, לאו דווקא בקרב יהודים 'רבניים' (בעידן בו טרם הוגדרה היהדות הרבנית)" (עמ' 73). עיון נוסף בדברי בראילן מגלה שבמקום אחר הוא מזכיר עוד נושאים בהם יש קרבה בין גד החוזה ובין ספרות חז"ל, הקביעה שגויים חייבים במצוות בני נח, המסורת שדוד מת בשבת והמסורת ששלושה סוגי ספרים מובאים לפני האל בראש השנה (עמ' 44). מעורבותו של השטן בהכרעת הדין אף היא מוזכרת (עמ' 330).

במקומות אחרים בספר נדונה שאלת הסמכות ואף בה מבקש בראילן להציג ניגוד בין גד החוזה ובין ספרות חז"ל. השאלה הזו נדונה בהרחבה במבוא לפרק ג, הפרק שבו נקבע שעמוני ומואבי אינם רשאים להתגייר בעוד עמונית ומואבית יכולות. בראילן טוען במבוא שגד החוזה שונה מאד מהספרות התנאית על אף ההסכמה באשר להלכה: "דרך ההגעה להלכה מחודשת זו מצביעה על הבדל תהומי בין שתי הדרכים" (עמ' 167).

אלא שבדיקה מדוקדקת מעלה שהסכמה קיימת לא רק בהלכה אלא גם בדרך ההגעה ו'ההבדל' התהומי הוא תולדה של דיון מרושל. בראילן פותח בטענה שכבר השמיע: על פי גד החוזה 'חידוש הלכה נעשה רק על ידי נביא וגילוי אלוהי וברור שהוא סבר, כמו הנוצרים

הראשונים, כי לא פסקה נבואה מִישראל" (עמ' 167). ואולם, כפי שכבר הערנו, טענה זו אינה נכונה. מחבר גד החוזה אינו טוען לנבואה אלא כותב ספרות אפוקליפטית. החידוש שעליו הוא מספר שייך לנביא שפעל בימי קדם, בתקופה שבה על דעת הכול נביאים שמעו את דבר את דבר האל ולעיתים גם העבירו ממנו דברי הלכה (ולראייה – הלכות השבת שבירמיה ובישעיה).

יתר על כן, בראילן אינו מבחין בין שתי טענות סמכות שונות שמושמות בספרות התנאית. הספרות התנאית, ברבדיה הקדומים, מציגה עצמה כ־תורה על פה, שניתנה בסיני. החל מדורו של ר' עקיבא מקבלות ההלכות הנוצרות בבית המדרש התנאי קדושה בשל העובדה שאלוהי ישראל נתן לעם ישראל את הבינה לדרוש.²⁹ בראילן, שאינו ער לכך שבשתי טענות הסמכות מדובר, נע ונד בין שתיהן. הוא מתחיל בקביעה "לפי התנאים יכולה ההלכה להתחדש רק על ידי חכם, שכן לדעתם, עם עלייתם של אנשי כנסת הגדולה הסתיים תפקידם ההיסטורי של הנביאים ואין מתחדשים בגילוי שמקורו בשמים" (עמ' 167, טור א) ואולם מיד אחר כך הוא קובע "התנאים לא הודו כי מדובר ב־מדרש יוצר' שנוצר בבית מדרשם, והם – כמו מחבר גד החוזה – תלו את ההלכה במסורת קדומים, הלכה שהייתה כבר קיימת בעם ישראל מזה קרוב לאלף שנה" (עמ' 167, טור א. והשוו: 'תופעה מוכרת היטב בדברי חכמי התורה שבעל־פה', עמ' 331). מיד אחר כך הוא שב ואומר חכמים "סבורים היו שהנבואה חדלה ופרשנות החוק תלויה בחכמים" (עדיין שם). ובאותו עמוד, בטור ב' אנו שומעים שתוקפה של הלכה, כמו של כל הלכה שהיא, נקבע בבית המדרש על ידי חכם.

קשה להאמין שמחבר גד החוזה היה מודע לטענת הסמכות של דבי ר' עקיבא. יש מקום לשער שהוא, כחכמים, ראה בהלכה יצירה של דורות קדומים מאד. הוא לא ערער על התורה השנייה שנתנה על פה בסיני אך כחכמים לא היסס לשים חידוש בפי נביא שחי בימי שלמה,

²⁹ C. Werman, 'Oral Torah vs. Written Torah(s): Comparing Claims to Authority', in: S. D. Fraade, A. Shemesh and R. A. Clements (eds.), *Rabbinic Perspective – Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls* (STDJ 62; Leiden: Brill), 2006, pp. 175-197

נביא מקבוצת הנביאים הכלולה בשרשרת המסירה שמציגה מסכת אבות פרק א. מחבר גד החוזה אינו מתפלמס אפוא עם חכמים ונראה שלא היה מסכים לדעה שבראילן מייחס לו "תוקפה של הלכה... ייקבע... בחזיון הלילה על ידי נביא במפגש אינטימי עם האל" (עמ' 167, טור ב).

3

מחבר גד החוזה הוא אפוא אדם שמחויב להלכה ולהשקפת העולם ההלכתית של חז"ל וכן מכיר כתבים פילוסופיים ואפוקליפטיים-משיחיים ודולה מהם את הנכון בעיניו. הוא גם אינו מהסס לעשות שימוש בחזון יוחנן מהברית החדשה.

האמירה האחרונה היא המצריכה ליבון. כאמור, על פי בראילן מחבר חזון יוחנן היה יהודי שהיה חוזה חזיונות, קיבל מסורות יהודיות וסופו שהשתמד (עמ' 39-40 וראו גם עמ' 329). בטענה זו הוא משתמש שעה שהוא מבאר את הקרבה בין חזון יוחנן ובין גד החוזה. שני האישים מקורם באותה קבוצה הנושאת אותה מסורת ואחר כך נפרדות דרכיהם, "כביכול שני אחים שגדלו בבית אחד, והתחנכו בשווה, אך לאחר מכן פרשו זה מזה תוך מאבק הדדי" (עמ' 43). לשון אחר, על פי בראילן אין מדובר בשימוש שעושים שני מחברים, אחד יהודי ואחד נוצרי, בחומרים יהודים קדומים.

אני סבורה שעיון בפרק א של החיבור מחייב אותנו למסקנה אחרת. סקירה קצרה של הפרק ופגמיו תבאר את טענתי.

פרק א עמוס לעייפה בסמלים. גד החוזה רואה תחילה "צמד בקר עולה מהנחל קדרון ניהג על ידי חמור וגמל" (ה); הוא שומע קול גדול (ו) המבהיר שהגמל והחמור הם סמל לטומאה הלוחצת על ישראל: "... והטהרה נתן תחת יד הטומאה להמשיל עליהם בלילה הבאה משעיר" (ח). רעש גדול מניף את הגמל והחמור ומשגרם לתוך הירח (יא) שעה שהשמש יוצא בדמות אדם העטור בכתר אליו אזוקים שנים עשר רועים. השמש נושא "שה נדח ונבזה על כתפו הימין" (יג). "ונשמע קול השה גדול ונורא כקול הארי השאג על הטרף 'אוי לי אוי לי נחסרתי מתארי נאבד מנוסי מנת חלקי וגורלי נתנני ביד משוסי ונטמאתי

בנגיעות הטומאה עד ערב" (טו). איש לבוש בדים לוקח את השה מהשמש מכתיר אותו ומעטרו בשלושה שריגי גפן ותמרים (טז). לאחר שהוא מבאר את סלידתו מהטומאה מזדהה האיש לבוש הבדים. הוא 'אלהי קדוש' (כ). בפסקאות הבאות הטומאה נכחדת (כח-כט), הטהור מביא זבח שלמים לה' (ל) ואז שר השה, שניתן בשמש לעולמים, את שירו שהוא תערוכת של מוטיבים: פסוקי מקרא ("עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה. אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים סוף" [לג-לד, מה]), סיסמאות פילוסופיות ("קום בינה קום גבורה קום מלכות קום הוד ותפארת" [לה]) והצהרות אמונה. סופו של החזון מתמקד בדוד. ניתנת הסיבה להיותו 'שה נדח ונבזה': "ואתה השלכת את מתנותי אחרך והלבשת הטמא בטהור על כן קרה לך כל אלה" (מט). הסיבה להכתרתו גם היא מפורשת: "ועל אשר עשית את דברי הרועה כל הימים שהיתה בחרס ולא עזבת אותם לכן תקרה לך כל הכבוד הזה" (נב). נעיר תחילה שהפרק עומד בסתירה להמשך החיבור. בעוד האיש לבוש הבדים בפרק א הוא האל, בפרקים נוספים תפקידו הוא תפקיד של מלאך (שס). חשוב יותר, קשה למצוא קוהרנטיות בפרק עצמו ואף בראילן מודה בכך. ראשית, המאמץ לשרטט תמונת עולם שלילית בעזרת הטענה לתערוכת הטומאה עם הטהרה אינו עולה יפה. המחבר אינו נותן די רמזים והקורא אינו מסוגל להבין על איזה תקופה היסטורית חשוכה המחבר מבקש לרמוז והאם היא עונש שהאל השית על עמו או כתב האשמה נגד העם ומנהיגו. שנית, סמלי הטומאה תמוהים. מדוע ישמש ירח כסמל לטומאה ומה פשר הבחירה בגמל ובחמור, שתי בהמות משא שהמסורת הספרותית היהודית לא דווקא מעניקה להן קונוטציה שלילית. תמוהה גם האמירה שהשה מקריב את צמד הבקר, החיות הטהורות שמהוות סמל לעם ישראל ("והטהור אשר נבלל בתוך הטמא לקח השה והביא ממנו זבח שלמים לה' על מזבח אשר לפני קנאות אל שדי צבאות" [ל]). המחבר מבקש להראות שישאל 'כליל המה לה' ואין בהם עולה (נו) ואולם המטאפורה שבה הוא בוחר, הפיכת העם למאכל עבור האל ועבור השה, אינה מתאימה. האם גורלו של עם ישראל שבשרו נאכל וחלבו ודמו מוקרב על המזבח אינו הופך כך זהה לגורלם של העמים שניתנים 'ליד המכלה והמקציף'

והם 'נטחנים דק לעפר ונפזרים ברוח היום' (כז)? הקורא נותר ללא תשובה.

קשיים אלה ניתן לדחותם כמינוריים. ואכן הם מתגמדים בהשוואה לשאלות שנסבות על גיבור החזון, השה. גד החוזה כותב בימיו של דוד, ימי זוהר לישראל, וכשהוא נשלח לדוד להודיעו על הכבוד שינחל נאמר לו שדוד יושב שלו בביתו (ס). דוד כבר נחל את הכבוד, מה אפוא ההיגיון להציגו כשה נידח ונבזה (יג) שמקונן על מר גורלו (טו)? אמת, גם בספר זרובבל המשיח הוא "איש נבזה ונכה רוח" ואולי ניכרת כאן השפעתו. אלא שבספר זרובבל נציג הגולה הדוויה הזקוק לעידוד, הוא שרואה את החזון ולא דוד. יתר על כן, ליוצרי ספר זרובבל ומעתיקיו די בדמות האיש הבזוי והם אינם הופכים אותו לשה. גד החוזה הוא החיבור היהודי היחיד שמגייס דימוי זה לתיאור המנהיג מבית דוד.³⁰

בראילן נמנע מלהסיק מסקנות מהיעדרו של הגיון פנימי בפרק זה ומהכללתם של סמלים שאינם משרתים את המסר שהוא חפץ להעביר. קביעותיו שאי ההתאמה היא "ראיה שהחוזה, גם אם יונח שהוא כתב את חזונו במשיחת קולמוס אחת, תיאר שתיים (או שלוש) חזיונות דתיות שונות" (עמ' 125) וכן "החוזה אינו מפרש את המראה האלוהי שראה וספק אם הבינו" (עמ' 124) נסמכות כמובן על ההנחה שחזון אותנטי לפנינו, הנחה שלה עצמה, כפי שהערנו, אין סימוכין. נראה אפוא שההסבר מצוי במקום אחר, היינו במקור ספרותי קודם וזר שאותו עיבד המחבר שעה שכתב את הפרק הראשון ביצירתו. והנה המקור הקרוב

³⁰ הדבר עולה בבירור מעיון בספרו של יהודה אבן-שמואל, *מדרשי גאולה: פרקי האפוקליפסה היהודית מחתימת התלמוד הבבלי ועד ראשית האלף השני*. וראו דבריהם של עודד עירשי והלל ניומן במבואות למהדורה המחודשת (ירושלים: מוסד ביאליק), תשע"ז. לסוגי המשיחים בספרות שנכתבה בימי הבית השני ראו C. Werman, "Messiah in Heaven? A Re-evaluation of Jewish and Christian Apocalyptic Traditions," in: R. A. Clements and D. R. Schwartz (eds.), *Text, Thought and Practice in Qumran and Early Christianity* (Leiden: Brill), 2009, pp. 281-299.

ביותר לפרק א, חזון יוחנן, ועל כך העיר בר אילן (עמ' 39-43). די בטבלה הבאה כדי להעיד על הקרבה:

גד החוזה	חזון יוחנן יב
(יב) והירח היה נפתחת ומראיה	(1) אות גדול נראה בשמים,
כצורת הקשת חצי עגול ושתי	אישה אשר השמש לבושה הירח
ראשיה הגיע עד הארץ (יג) והנה	תחת רגליה ועל ראשה עטרת
השמש יצא מתוך הרקיע כתואר	של שנים-עשר כוכבים. (2) הרה
אדם ונשא שה נדח ונבזה על	היא וזועקת מכאבים וצירי
כתפו הימין וכתר על ראשה. (יד)	לידה.
ועל הכתר למעל בראשה נראה	
רועים שלשה נצמדים בשנים	
עשר צמידים. (טו) וצמידים זהב	
מצופים בכסף.	

שה אינו מופיע בפרק יב בחזון יוחנן, ואולם השה הטבוח, הוא ישוע, פעולתו בשמים כמו גם ירידתו לארץ הם נושאים מרכזיים בחיבור זה. הבחירה בשה הטבוח כסמל לישוע ברורה. היא מתאימה לגורלו על הצלב כמו גם למסר החמלה והסליחה שהעביר בימי חייו. הדימוי החרגי בגד החוזה הוא נכון ומתאים בחזון יוחנן הנוצרי. נמצא שבניגוד לקביעתו של בראילן, אין מדובר במאגר מוטיבים יהודיים שעומד לרשות מחבר גד החוזה אלא בחיבור נוצרי שהמחבר אינו מהסס לגייס לצרכיו.

כיוון זה של שאילה – מחבר גד החוזה המתבסס על הכתוב בחזון יוחנן – עשוי לפוגג תמיהות נוספות שהזכרנו. הערפול באשר לתקופה שבה נכללות הטומאה והטהרה נובע מהעובדה שהמחבר אינו מגיב למשבר במציאות; חפץ הוא רק לתת קול לדואליזם המיתי שמהווה מוטיב חשוב בחזון יוחנן (ראו פרק יג, יז, כ) והוא עושה זאת על ידי הפיכתם של פרטים ניטראליים כירח, חמור וגמל לסמלים של טומאה וזדון. תמיהות נוספות תוסרנה אם נניח שהמחבר מכיר כתבים נוספים בברית החדשה. מזבח שמימי מצוי בחזון יוחנן (ח 5) ואפשר שהמזבח שעליו הוקרב צמד הבקר תלוי בו. ואולם המקבילה המובהקת להקרבת

זבח השלמים על ידי דוד המכהן ככוהן גדול במקדש השמימי היא כהונתו של ישוע במקדש השמימי על פי האיגרת אל העברים והקרבתו את עצמו שם (פרק ט). השפעתם של כלל כתבי הברית החדשה, שהמכנה המשותף להם הוא מעמדו של ישוע כבן האל, עשויה להיות הסבר לקביעה שמקום מושבו של דוד בשמש ולא על פני האדמה.

כיוון זה של שאילה – גיד החוזה המתבסס על חזון יוחנן – מאשש את מסקנותינו בדבר זמנו ובעיקר מקומו של המחבר. סבירה להשערה שיהודי שיושב באירופה לא היה מעז לאמץ רעיונות מספר המקודש לנצרות. ואולם הנצרות שעומדת לנגד עיניו של יהודי היושב בתימן או יהודי היושב בהודו היא בעלת פנים שונות. זה המקום להזכיר עובדה הטמונה בהערת שוליים במאמר שבראילן פרסם לפני שנים: יחסי היהודים והנוצרים בהודו של המאה השמונה-עשרה היו יחסים של רעות ותעיד על כך יותר מכל העובדה שיחזקאל רחבי, בעל כתב היד שבו אנו עוסקים, מימן את הבאת הבישוף של הקהילה הנוצרית להודו.³¹

ה

נסיים בהערה באשר להעדרה של עריכה של המהדורה שלפנינו. הדוגמאות לקוחות מהמבוא לפרק יד שבו פתחנו את הסקירה.

סעיף א שבביאור פותח בהצגת הפער בין מהות התאריך הראשון לשביעי במקרא לעומת מהותו בספרות חז"ל: "אינו דומה המועד המקראי החל ב'אחד בחודש השביעי' לראש השנה בתורה שבעל פה, בדברי התנאים. בספר במדבר א כתוב: 'ובחדש השביעי באחד לחדש מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו יום תרועה יהיה לכם' אלא שרחוק תיאור זה מלהבהיר את טיבו של המועד. [...] לעומת הכתוב המקראי המצומצם, מובא תיאורו של מועד זה בצורה רחבה בספרות חז"ל, החל מכינויו 'ראש השנה' עבור להקדשת מסכת העוסקת (ברובה) במועד זה, וכלה בתיאורים של המשפט השמימי כפי שלא נודעו מן המקרא. דומה כי חל כאן תהליך העצמה, בו מועד בעל תוכן מועט, אם בכלל, הפך להיות מועד מלא תוכן."

³¹ מ' בראילן, "ספרים מקוצ'ין", *פעמים* 52 (תשנ"ב), עמ' 96, הערה 55. בראילן מסתמך על מחקריו של J.W. Fischel וראו הפניותיו שם.

די היה בהצגת הפער בשלב זה. אלא שבראילן חוזר ללא צורך ומצביע עליו ארבע פעמים נוספות. "לאמור, בעוד שהמקרא לא ייחס את המשפט השמימי לתאריך מוגדר, באו בני הדורות המאוחרים יותר ותלו את המשפט השמימי בראש השנה" (תחתית עמ' 325, טור א). "...מסתבר שהמועד החל 'באחד לחודש השביעי עבר מטמורפוזה מאז הופעתו בתורה שבכתב ועד ניסוחו המחודש כ'ראש השנה' בתורה שבעל פה בדברי התנאים" (ראש עמ' 325, טור ב); "שאלת אופיו של ראש השנה היהודי מנסרת בחלל המחקר מזה עשרות שנים..." (תחתית עמ' 326, טור א); "כיצד הפך 'האחד לחודש השביעי' המקראי ממועד עמום ודל רעיונות (על כל פנים כפי שמפורש הדבר בכתוב) ל'ראש השנה' יום עתיר תכנים בספרות הרבנית?" (אמצע עמ' 236, טור ב). יתר על כן, הרצון להדגיש את הפער מוביל לכך שפסקה אחת כוללת ארבעה משפטים המדווחים עליו, מבלי שיתווסף חידוש כלשהוא באחד מהם (עמ' 325, טור ב):

- א. על פי המתואר עתה, בנסיון להבין את משמעותו של הפער בין המקורות השונים, מסתבר שהמועד החל 'באחד לחודש השביעי' עבר מטמורפוזה מאז הופעתו בתורה שבכתב ועד ניסוחו המחודש כ'ראש השנה' בתורה שבעל פה בדברי התנאים.
- ב. במרוצת הדורות קנה תאריך זה משמעויות נוספות, כפי שניכר הדבר כבר בקומראן, ונמשך הדבר בין התנאים.
- ג. התאריך המקראי שהיה נטול משמעות רעיונית זכה לשדרוג באמצעות תוספות ייחוס תיאולוגיות.
- ד. 'האחד לחודש השביעי' התעצם והיה לראש השנה, ליום דין, ואופיו בעולם הרבני ניכר היטב הן בהלכות העוסקות ביום זה, והן בתפילות המיוחדות של אותו יום.

נשים לב גם לפסקה הבאה הכלולה בעמודים שהם מושא דיונונו (עמ' 326, טור א). בה אין חזרות ואולם גם אין לה מובן:

בניגוד לחגים המקראיים האחרים, אשר להם זיקה להיסטוריה או לחקלאות, ורק אחר כך לתיאולוגיה, הרי שחכמי המשנה הציגו את ראש השנה כחג שעיקרו תיאולוגי ברור (גם אם הקנו לו בדוחק מימד חקלאי מצומצם), וזיקתו למימד הזמן

מתייחסת לא לזמן היסטורי מסוים כי אם לזמן קוסמי: מאורע אשר חוזר על עצמו מידי שנה. החוזה אף מציין בבירור את התאריך בו נחזה החזון הפותח את הספר, וכמו בחלק מהנבואות והחזיונות במקרא: בחלקן יש תאריך מדויק בו אירע החזון, תאריך אשר לעתים יש לו קשר משמעותי עם תוכנו של החזון (במספר קטן של נבואות). לאמור, קיים קשר ישיר בין תוכן החזון שנראה לגד, בפרק זה, לבין התאריך בו קרה הדבר: ראש השנה (שלא כמו בפרק א).

נסכם: הקורא בספר חש לעיתים קרובות שהוא שוקע לאיטו בביצת מלל. קשה קשה לבור מוץ מבר.

כמה מילות סיום

סביר שגד החוזה הוא יצירה של המאה השמונה עשרה. מהדהד בו טקסט פילוסופי אליטיסטי ואולי משפטים סתומים משקפים זאת.³² כך או כך רעיונות פילוסופיים הוטמעו בטקסט שתכליתו לפנות לקהל רחב יותר ובלשון פשוטה יותר. בצד מסר קאוטיסטי שולבה בו נחמה, נחמה שהייתה נחוצה ליהדות שנפגעה קשות בסוף המאה השבע עשרה. כמובן שאין בראייה כללית זו בכדי לפתור את כל הקשיים שגד החוזה מעמיד בפני קוראיו. די בפתיחה של דיון חדש.

נמצא שבידינו ספר שהוא החמצה. גד החוזה הוא חיבור מעניין וחשוב להבנת יהדות תימן, זו היושבת בתימן וזו המתישבת בהודו. אין לו דבר וחצי דבר עם יהדות הבית השני. לו היה בראילן מכיר בכך היה יכול לפרסם את ספרו בהוצאת ספרים ראווה, ספרו היה זוכה אז לעריכה לשונית, והדיונים שבו לניפוי וסידור. היה אז בידינו ספר שאפשר ושנעים לקראו ושחשוב מאד לקראו.

כנה ורמן, המחלקה להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

³² ראו הערות 20 ו-21 לעיל.