

א/סו/ר

דבורה דימנט

כלים שלובים

מגילות מדבר יהודה וספרות ימי הבית השני

דבורה דימנט

כלים שלובים: מגילות מדבר יהודה וספרות ימי הבית השני

אסופות

ג

דבורה דימנט

כלים שלובים

מגילות מדבר יהודה

וספרות ימי הבית השני

אסופת מחקרים בספרות היהודית הקדומה



מוסד ביאליק • ירושלים

עריכת הלשון: נילי לנדסברגר

מסת"ב 5-003-535-965-978

©

כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק • ירושלים תש"ע

סדר ועימוד: דנון הפקות דפוס, ירושלים

נדפס בדפוס גרפית, ירושלים

www.bialik-publishing.com

תוכן העניינים

7	הקדמה
13	תולדותיה והשקפותיה של עדת המגילות
15	תולדותיה של עדת המגילות לאור חידושים בחקר מגילות קומראן
40	לא גלות שבמדבר אלא גלות שברוח: הפשר על ישעיהו מ 3 בסרך היחד ותולדותיה של עדת המגילות
54	בין כתבים כיתתיים לכתבים לא כיתתיים במגילות קומראן
97	מהו 'ספר מחלקות העתים'?
110	עת עת ופשריה: עקרון פרשנות התלויה בזמן בפשרים מקומראן
128	ציטטות מן התורה בחיבור ברית דמשק
141	בני שמים: תורת המלאכים בספר היובלים ובכתבי עדת קומראן
161	"מצרף נסוים": על מושג מרכזי במחשבתה של עדת המגילות
175	ההדרת טקסטים מקומראן
177	מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות קומראן (4Q462)
208	תפילה על גורלו של עם ישראל: לטיבו של כתב היד 4Q374
236	לא 'צוואת יהודה' אלא 'דברי בנימין': על כתב היד 4Q538
253	מגילות קומראן והספרות החיצונית והאפוקליפטית
255	בחירה וחוקיות היסטורית בספרות האפוקליפטית
266	אדאולוגיה והיסטוריה על פי חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ)
295	ירושלים והמקדש בחזון החיות (חנוך החבשי פה-צ) לאור השקפותיה של עדת מגילות קומראן

	ספר המשלים (חנוך החבשי לז-עא) ועולם המחשבה של מגילות
314	קומראן
331	ארבע המלכויות בספר דניאל לאור חיבורים מקומראן
339	מקרא באספקלריה: אשת איוב ואשת טובי
348	המצע המקראי של תוספות שאינן מן המקרא: עקדת יצחק בספר היובלים לאור סיפור איוב
369	קיצורים
372	הקיצורים הביבליוגרפיים
408	רשימת המקורות שהמאמרים פורסמו בהם לראשונה
410	מפתח המקורות
451	מפתח המחברים
458	מפתח השמות והעניינים

הקדמה

המאמרים המקובצים בכרך זה נכתבו במשך שלושים שנות מחקר ויש בהם כדי להעיד על מוקדי העניין בחקר מגילות מדבר יהודה וספרות הבית השני, על דרכי החקירה בתחומים אלו ועל השינויים שהתחוללו בהם במשך שלושה עשורים. מגילות מדבר יהודה, או בכינויין השגור היום מגילות קומראן, הן מן הגילויים המסעירים של המאה העשרים. כשנחשפו לפני יותר משישים שנה שרידים של כאלף כתבי יד בעשר מערות סמוך לאתר קומראן, לחופו המערבי של ים המלח, יצר הגילוי סנסציה. שכן עד לחשיפת המגילות לא היו ידועים כתבים עתיקים כל כך מארץ ישראל ולפתע עלתה מתהום הנשייה ספרייה בת אלפי קטעים, רובם כתובים עברית, מקצתם ארמית ומיעוטם יוונית. לאחר שהוכחה אמתות המגילות בבדיקות פחמן-14 הכירו הכול שהן הועתקו במאות האחרונות של ימי הבית השני. בכך החל עידן חדש של מחקר יהדות ארץ ישראל בזמן העתיק.

אך בגילוי עצמו לא תם סיפורם של השרידים העתיקים האלה, אלא הם עשו דרך ארוכה עד לפרסומם המלא, שהסתיים זה עתה. לאחר הפרסום הראשוני והמהיר של המגילות מהמערה הראשונה וכמה מן השרידים שהתגלו במערה הרביעית, נעצר תהליך הפרסום במשך שנים ארוכות. פרסומים מדעיים של רוב המגילות החשובות שהיו טמונות במערה הרביעית, כשני שלישים ממכלול המגילות שנחשפו, נדפסו רק בשני העשורים האחרונים. מצב דברים זה נתן את אותותיו במחקר. בשלושים שנותיה הראשונות התבססה חקירת המגילות על מדגם חלקי שלהן, שראה אור באותן שנים. כשהחלו להתפרסם הכתבים הנוותרים מן המערה הרביעית ומן המערה האחת-עשרה לפני שלושים שנה, נפתח שלב חדש בחקר המגילות והוא נמשך עד היום. מסימניו הם פרסום טקסטים חדשים בצד הערכה מחודשת של תאוריות ומחקרים קודמים. אך עיקר השינוי בא עם הבנת המכלול השלם של המגילות. התברר שהתמונה העולה ממנו מורכבת בהרבה ממה שצויר על פי הידוע בראשית מחקר המגילות. שכן החיבורים שהתפרסמו זה מקרוב קורעים צוהר חדש לתופעות חברתיות ודתיות ביהדות הבית השני, שקודם לכן נודעו רק בצמצום ובכללות. כך נתבררו חדשות על עולם המחשבה של יהדות הבית השני, שהתמודדו בו זרמים שונים, נבדלים בגישתם לפירוש מסורת המקרא ולדרך קיום חוקי המקרא. אור חדש ומפתיע נזרע על תהליכי התגבשותו של נוסח המקרא ועל ראשיתה של פרשנות הכתובים. ולא זו בלבד, חטיבות ספרות שלמות שנעלמו מתולדות עמנו עלו לפתע ממעמקי המערות הנסתרות והובאו לתודעה ולמחקר. הן העשירו והרחיבו לאין שיעור את ידיעותינו על תולדות עם ישראל בארץ ישראל במאות שקדמו לחורבן הבית השני.

המאמרים האסופים כאן מציעים מכל אלה. הם משקפים את השינויים שחלו במשך הזמן בכמות המידע על המגילות ובהבנתן, את מגוון הנושאים החדשים שהן העלו, וגם את הדרך שעשיתי אני עצמי במחקר זה ובגישותי אליו. הם נדרשים לנושאים מרכזיים בחקר המגילות: אופייה ותולדותיה של העדה בעלת המגילות, השקפת עולמה המיוחדת, הרכב ספרייתה וזיקתה לעולם היהודי הסובב אותה.

כדי לאפשר סקירה מסודרת של הצדדים השונים במגילות ובמחקרן, קובצו המאמרים בשלושה מדורים: מדור ראשון על תולדותיה והשקפותיה של עדת המגילות, מדור שני מציע ההדרת טקסטים מקומראן, ומדור שלישי מקבץ מאמרים על מגילות קומראן והספרות החיצונית והאפוקליפטית. מבחר נושאים אלו הוא אספקלריה לסוגיות העומדות במוקד העיון המדעי בשנים האחרונות ולהעתקת מרכז הכובד לשאלות חדשות.

במדור הראשון ימצא הקורא סקירות מעודכנות על עדת המגילות, הקורות אותה והשקפת עולמה המיוחדת. לבעיות הכרוכות בשחזור תולדותיה של העדה מוקדש המאמר הפותח את הכרך וכן המאמר השני, המנתח את הפשר על ישעיהו מ 3. שאר מאמרי המדור נדרשים לצדדים שונים במערכת השקפותיה ורעיונותיה של העדה, מן החלוקה הכללית לכתבים כיתתיים ולא כיתתיים אל ניתוח של פרטי דברים, כגון פרשנות הפשרים ותורת המלאכים.

המדור השני מאסף מאמרים המגישים מהדורות חדשות ופירושים חדשים על כמה טקסטים מקומראן. הם מכניסים את הקורא לבית היוצר של החוקר וחושפים את אבני הבניין שהן התשתית שעליהן נבנות ההכללות והתאוריות הכוללות על המגילות. אף מהם יתברר באיזו מידה עדיין שרוי מחקר המגילות בשלבים הראשונים של הבנת הכתבים מקומראן.

המדור השלישי כולל מאמרים הטווים את הקשרים בין כתבי המגילות לבין הספרות היהודית מימי הבית השני. עם השינויים החשובים שהתחוללו בשדה החקירה הזה נמנית העמדת המגילות כחטיבה ספרותית המעוגנת היטב ביצירה היהודית בת הזמן בארץ ישראל. לא עוד חיבורים זנוחים של חבורה מתבודדת ומנותקת אלא טקסטים דתיים עיוניים הנתונים בדיאלוג ובוויכוח מתמיד עם זרמים אחרים בחברה היהודית בימי הבית השני. ההכרה באופי המרכזי הזה של המגילות שופכת אור חדש על קבוצות חיבורים יהודיים אחרים, הספרים החיצוניים. עד גילוי המגילות נותרו החיבורים האלה בשולי המחקר. אך כאשר נחשפו בין המגילות שרידים של הנוסחים המקוריים של כמה מן הספרים החיצוניים (ספר חנוך החבשי, ספר היובלים וצוואת לוי), הועמדה גם הספרות היהודית הנשכחת הזאת בלב הדיונים על המגילות. יתרה מזו, ספריית קומראן סיפקה לא רק עותקי מקור של ספרים חיצוניים שהיו ידועים קודם לכן, אלא גם העשירה אותנו בחיבורים עלומים. כך היא מגלה פנים חדשות ביצירה הספרותית היהודית הקדומה, סוגותיה ותחומי התעניינותה. מחקר המגילות הולך היום יד ביד עם מחקר ספרות הבית השני במובנה הרחב, ובייחוד עם מחקר הספרים החיצוניים וספרות

החזונות על אחרית הימים. התפתחות זו באה לידי ביטוי בגישתם של המאמרים המקובצים במדור זה וגם במדורים האחרים.

בצד התרחבות שדה החקירה ושכלול כליו התחוללו שינויים ניכרים בהיקף המידע על מגילות קומראן שניתן בידי החוקרים. בעקבותיהם פותחו גישות חדשות לחקר המגילות ועודכנו התפיסות הישנות לגביהן. כל אלה חייבו עדכון ניכר של מאמרים אחדים. כאלה הם שני מאמרים שנוסחם הראשון פורסם לפני כשלושים שנה, "אדאולוגיה והיסטוריה על פי חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ)" ו"ירושלים והמקדש בחזון החיות (חנוך החבשי פה-צ) לאור השקפותיה של עדת מגילות קומראן". שניהם דנים בחיבור חזון החיות, המשולב בספר חנוך החבשי. מיום פרסומם צעד המחקר צעדי ענק בשלושה תחומי מחקר הקשורים לנושאי המאמרים הללו: חקירת ספר חנוך החבשי, חקר ההלכה הניבטת מן המגילות, ופרסום חיבורים אחרים מספריית קומראן שיש להם זיקה לחזון החיות: מגילת המקדש, מקצת מעשי התורה והאפוקריפון של ירמיהו. שינויים כה מפליגים בתחומים משיקים לענייני המאמרים האלה חייבו את כתיבתם מחדש, הרחבתם ועדכונם. גם המאמר "ציטטות מן התורה בחיבור ברית דמשק" נזקק לעדכון והרחבה בעקבות מה שהתחדש בחקר המגילות. הוא נכתב לפני כעשרים שנה, קודם לפרסום הסופי של עותקי ברית דמשק מן המערה הרביעית. היה דרוש אפוא לשלב אותו בפרסומים ובמחקרים אחרונים על ברית דמשק ועל ההלכה המשוקעת בחיבור זה. שינויים גדולים נדרשו גם בנוסח המאמר "תולדותיה של עדת קומראן לאור חידושים בחקר מגילות מדבר יהודה". המאמר הזה עוסק בין השאר באתר קומראן ובקשר שלו לתולדות העדה בעלת המגילות. אף על פי שנכתב רק לפני חמש שנים נתחדש כה הרבה בחקירת יישוב קומראן ואופיו הארכאולוגי, עד שהיה צורך בעיבוד והרחבה ניכרת של הקטע המוקדש לשאלות אלו.

שינוי הזמן לא פגעו בדיונים על אמונותיה ודעותיה של עדת המגילות, שכן ניתוחים מן הסוג הזה תלויים פחות בעובדות חדשות. כך המאמרים "בני שמים: המלאכים בספר היובלים ובכתבי עדת קומראן", "ארבע המלכויות בספר דניאל לאור חיבורים מקומראן", ו"בחירה וחוקיות היסטורית בספרות האפוקליפטית", שנכתבו בראשית שנות התשעים של המאה שעברה. כולם עדיין עומדים בעינם, ונדרש רק עדכון ביבליוגרפי קל. שאר המאמרים נכתבו בעשור האחרון ומלבד שינויים מעטים הם נתונים כאן כצורתם בפרסומם הראשון. מאמרים אלו משקפים אל נכון סוגיות המעסיקות היום את המחקר. תיקון ושיפור מהדורות ראשונות של קטעים מקומראן עדיין נמשך והולך ושלוש מהדורות חדשות של טקסטים כאלה מוצגות במדור השני של הכרך ומוכיחות שעדיין יש מה לחדש בקריאת המגילות ובפירושה. להפרדה בין חיבורים שיצאו מתחת ידם של עדת המגילות לבין חיבורים שאינם כאלה אך נכללו בספריית קומראן נדרש המאמר "בין כתבים כיתתיים לכתבים לא כיתתיים במגילות קומראן". סוגיה זו היא מן השאלות החדשות שעלו בשלב השני בחקר מגילות קומראן, והמאמר נותן ביטוי לדיון ולוויכוח המתנהלים סביבה. המאמר "מצרף ניסויים:

על מושג מרכזי במחשבתה של עדת המגילות" נדפס כאן לראשונה ויש בו ניסיון לשוב ולעיין במושגים מרכזיים במחשבתה הדתית של עדת המגילות, נושא שבשנים האחרונות מיעטו לעסוק בו.

השינויים וההתפתחויות שחלו במחקר קומראן משתקפים בדרך מיוחדת בהשתנות במינוח המשמש במחקרים בתחום זה. בפרסומים הראשונים השתמשו החוקרים במושג "כת" לציין את עדת המגילות, ואף אני נזקקתי לו במאמרי הראשונים. אך בצדק הוטחה בשימוש הזה ביקורת נוקבת, שכן הוא בוחן את המגילות במושג הלקוח מתולדות הכנסיה הנוצרית המאוחרת; משום כך ממעטים להשתמש בו היום. במאמרים הכלולים כאן נעשה שימוש תכוף בצירופים אחרים לתאר את הקבוצה בעלת המגילות: "עדת המגילות", "עדת קומראן" ולעתים "עדת היחד". אך מטעמי נוחות גרדא נשמר הצירוף המתאר "כיתתי" כנגד "לא כיתתי" – אין הוא מניח קבוצה שהייתה "כת" פורשת במושגים השאולים מתולדות הנצרות.

בראשית המחקר ניתנו כינויים שונים לעותקים מהמערה הראשונה והם נזדהו עם החיבורים עצמם. אבל היום, כשידועים שרידיהם של עותקים נוספים מחיבורים אלו שהיו במערה הרביעית ובמערות האחרות, יש להבדיל בין שמות החיבורים לבין כתבי היד שהחיבורים הועתקו בהם. מכיוון שהכינויים שניתנו לעותקי המגילות ממערה 1, שהיו ידועות בשנות המחקר הראשונות, נעשו שגורים וידועים, הם יישמרו גם בכרך זה; הם מצוינים על ידי טור ושורה. למשל, הסימון סרך היחד א, 12 מכוון לטור הראשון, שורה 12, בעותק של חיבור זה שנמצא במערה הראשונה (1QS). והוא הדין לגבי עותקי הודיות (1QH^a) ומגילת המלחמה (1QM) ממערה זו. עותקי מערה 4 מחיבורים אלו מצוינים רק במספריהם, בשיטה הנוהגת במחקר קומראן. לפי שיטה זו סומנו כל המגילות במספר רץ בכל מערה. המערות סומנו לפי מספריהן 1Q, 2Q, 3Q וכדומה. למשל, הסימון 4Q266 3 ii 2-5 מציין שורות 2 עד 5 מן הטור השני, שהשתמר בקטע 3 ממגילה מספר 266 ממערה 4 (זהו עותק של ברית דמשק). אם בקטע נתון השתמרו שרידי טור אחד יהיה הסימון כזה: 4Q271 5 13, ופירושו: שורה 13 מקטע 5 בכתב היד ממערה 4 המסומן במספר 271.

עותק הודיות ממערה 1 (1QH^a) מסומן בסימון כפול. מהדורתו הראשונה של אליעזר ליפא סוקניק עדיין מצויה בידי רבים, אך זה עתה יצאה מהדורה חרשה ומשובחת של הרטמוט שטגמן ואיילין שולר (2009) ובה רצף שונה של הטורים. לנוחות המעיין יצינונו ההפניות להודיות בציון כפול: תחילה יבוא הטור לפי מהדורת שטגמן ושולר ואחריו בסוגריים מרובעים הטור על פי מהדורת סוקניק. מספר השורות מציין את מניינן במהדורת שטגמן ושולר. למשל, "הודיות הניגן", 15 מציין את עותק הודיות ממערה 1, טור ה במהדורת שטגמן ושולר, הוזה לטור יג במהדורת סוקניק, שורה 15 על פי השורות במהדורת שטגמן ושולר.

דין דומה נוהג כאן גם לגבי החיבור ברית דמשק, שנודע תחילה בשני עותקים מגניזת קהיר. מראה מקום לעותקים אלה מסומנים כאן בשם ברית דמשק עם מספר

דף ושורה, למשל, "ברית דמשק ה, 1". עותקי החיבור הזה, שנמצאו במערות קומראן, יסומנו על פי מספריהם.

מצבה של מגילת המלחמה אינו דומה לזה של סרך היחד ושל הודיות. כמה מן המגילות הקרובות למגילת המלחמה ממערה 1 אינן עותקים מדויקים שלה אלא מהדורות שונות של חיבור זה. כאלה הן המגילות 4Q491 ו-4Q493 (דוהיים 1993, עמ' 81). ואולי לא מקרה הוא שיש לפחות ארבע מגילות אחרות, שיש להן זיקה למגילת המלחמה אך אינן עותקים או מהדורות שלה (4Q285, 4Q471, 4Q497, 11Q14). מצב זה מעיד על נזילות במסורת הספרותית של החיבור על מלחמת הקץ. במקרה זה חשוב במיוחד ציון נפרד של המגילות מן המערה הרביעית הקרובות לעותק מגילת המלחמה מן המערה הראשונה (1QM).

כללו של דבר, ציטוט על פי מניין של טור ושורה יחול על כל המגילות הארוכות. עותקי מערה 1: סרך היחד (1QS), סרך העדה (1QSa), סרך הברכות (1Qsb), הודיות (1QH^a), מגילת המלחמה (1QM) ופשר חבקוק (1QpHab), וכן מגילת המקדש ממערה 11 (11Q19=11QT^a) ונוסח ברית דמשק מעותקי הגניזה הקהירית (CD). העותקים האחרים של כתבים אלה, שנמצאו במערות האחרות, מסומנים לפי מספריהם: עותקי סרך היחד (4Q255-4Q264), עותקים של הודיות (4Q427-4Q432), עותקים ומהדורות אחרות של מגילת המלחמה (4Q491-4Q496), עותקים של ברית דמשק (4Q266-4Q273, 5Q12, 6Q15) ועותקים של מגילת המקדש (11Q20, 11Q21, 4Q524).

בצד הצגת המידע והתאוריות השונות על סוגיות אלו משתדלים המאמרים המקובצים בכרך לחשוף את השתנות המתמדת של מחקר המגילות ואת השאלות הרבות הקשורות בחקר המגילות, שנותרו עדיין ללא תשובה. עדיין פתוחות הן שאלות יסוד הכרוכות בזיהוי המגילות וכותביהן ורבה עדיין העבודה הניצבת לפני העוסקים במלאכת ההדרה והפרשנות של מגילות מדבר יהודה. יותר משבאים המאמרים בכרך הזה לקבוע מסמרות בחקר הגווילים הללו, הם באים להתוות את גבולות הידוע ולהצביע על המרחב הבלתי ידוע, העומד וממתין למחקר הדורות הבאים.

תולדותיה והשקפותיה של עדת המגילות

תולדותיה של ערת המגילות לאור חידושים בחקר מגילות קומראן

התגליות של מגילות ושרידי מגילות בעשר מערות¹ במדבר יהודה לפני יותר משישים שנה יצרו גל של פרסומים ראשון, בשנות החמישים עד שנות השבעים. התמונה על תולדות העדה המיוחדת, שאצרה את הגוילים הללו בספרייתה, גם היא גובשה בשנים אלו. אך תמונה זו התבססה רק על מקצת המגילות שנחשפו במערות. עד שנות השבעים נשארו רבים מן הממצאים המקוריים עלומים מאחר שעדיין לא פורסמו ברבים.² למעשה, תהליך הפרסום של ממצאים אלה נמשך שנים ארוכות ורק עתה ראו אור הכרכים האחרונים בשרשרת פרסומי המגילות.³ לפי מניין מעודכן כולל האוסף שרידים של יותר מאלף מגילות, אך בוודאי היו במערות עוד כתבי יד, אם לשפוט לפי שרידי הקטעים שאי-אפשר לזהותם ושרידים של פיסות עור לקשירת מגילות שנותרו ממגילות שהיו פעם שלמות.⁴

- 1 בעשר מאחת-עשרה המערות הידועות נמצאו מגילות. במערה 10 התגלו רק שרידי עור.
- 2 שבע המגילות הראשונות, שהתגלו במערה 1, פורסמו בתוך שנים אחדות; כך גם הקטעים והשרידים שנמצאו בה וכן השרידים ממערות 2-3, 5-9. העיכובים חלו בעיקר בפרסום הממצאים ממערה 4, וכן מה שנחשף במערה 11, שאף בה היו כתבי יד לא מעטים.
- 3 ראה פואש 2009; שטגמן ושולר 2009, שהם הכרכים האחרונים שראו אור בסדרה *Discoveries in the Judaean Desert*.
- 4 יש להניח שמגילות שהונחו במערות במצוק החוואר שמתחת ליישוב קומראן נסחפו ואבדו במי השיטפונות שפקדו את המקום במאות השנים שעברו מיום הטמנתן ועד גילויין במאה העשרים. יתר על כן, לפי עדויות מן המאות הראשונות לספירה – למשל אוסביוס, הכנת הכנסיה, ו, 16, 1-4, לגבי גילויים במאה השלישית, ומכתבו של הבישוף טימותאוס הראשון על גילוי במאה השביעית – כתבי יד עבריים נתגלו במערות ליד יריחו, ויש להניח שהיו אלה מערות קומראן. לכן אין לדעת כמה מגילות הוצאו מן המערות כבר בעת העתיקה. אשר לימינו, עד היום לא ברור אם כל מה שגילו בשעתו הבדואים אכן הגיע לידי החוקרים. אפשר, ואף מתקבל על הדעת, שמקצת השרידים מצאו את דרכם לסוחרי עתיקות ולאוספים פרטיים. ראה למשל הקטע ממגילת המקדש הגדולה (11QT) שמצא למר (1996) באוסף כזה. לפי מה שמסר לי בעל-פה ווסטון פילדס בנובמבר 2008, ידוע על כשלושים קטעי מגילות המצויים בידיים פרטיות ועדיין לא פורסמו.

אך אף על פי שכל המגילות שהתגלו במערות קומראן ידועות עתה לחוקרים, ולמרות השינויים החשובים שחלו בשנים האחרונות בהבנת מרכיבים לא מעטים בספרות קומראן, נותרה על כנה התמונה הישנה ביחס לעדת קומראן ותולדותיה. תמונה זו זקוקה אפוא לבחינה מחודשת במסגרת ספריית קומראן השלמה כפי שאנו מכירים אותה היום ולאור ההתקדמות שהושגה באחרונה בהבנתם של טקסטים ידועים ובפירושם של טקסטים חדשים.

במאמר הזה ייבחנו קווי היסוד בתולדותיה של עדת קומראן כפי שצוירו בעבר במחקר, ייבדקו כיצד ובאיזו מידה משפיעות עליהם הידיעות הנוספות העומדות היום לרשותנו, ובמה יש לשנות את ההשקפות המקובלות בתחום זה. הדיון ייסוב על שלושת הנושאים העומדים ברומו של מחקר המגילות: (א) אתר קומראן והמגילות; (ב) הקביעה שעדת המגילות והיישוב בקומראן הם איסיים; (ג) המסגרת הכרונולוגית של האתר ותולדותיה של עדת המגילות.

גילויים ראשונים

רצה הגורל וארבע משבע המגילות שנתגלו תחילה והוצאו על ידי הברואים ממערת קומראן הראשונה – מגילת הסרכים (הכוללת את סרך היחד, סרך העדה וסרך הברכות), פשר חבקוק, מגילת ההודיות ומגילת המלחמה – טבועות בחותמה של ספרות עדתית מיוחדת. החוקרים עמדו מיד על קרבתן של המגילות הללו זו לזו בסגנון, ברעיונות ובקשר לעדה שתקנונה מפורט בסרך היחד. בצדק קבעו אפוא שכולן שייכות לספרות אחת שנוצרה בידי עדה זו.⁵ בפרסומים הראשונים גם עמדו החוקרים על קרבת סרך היחד לחיבור ברית דמשק,⁶ שנודע כחמישים שנה קודם לכן מדפים של שני כתבי יד שנמצאו בגניזת קהיר ופורסמו כבר בשנת 1910.⁷ הקרבה ביניהם נקבעה על סמך שיתוף לשונות, סגנון ורעיונות, וכן על בסיס דמיון בסדריהן של העדות המתוארות בשני החיבורים.⁸ צירופו של החיבור ברית דמשק לכתבי העדה התאשר לאחר מכן לחלוטין כשהתגלו עותקים נוספים שלו בשלוש ממערות קומראן.⁹

כך התגבשה במחקר ההכרה שקבוצת החיבורים שנתגלתה ראשונה שייכת לספרות שנוצרה בידי העדה העומדת במרכזם. מאחר שארבע מגילות המערה הראשונה נשתמרו יחסית היטב, ותעתיקיהן ותצלומיהן גם ראו אור בתוך שנתיים מיום ההודעה הראשונה

5 ראה בורוס 1950ב, עמ' 166-167; בראונלי 1950, עמ' 51.

6 סוקניק 1948, עמ' כא-כד; 1950, עמ' כא, כז.

7 ראה שכטר 1910.

8 בורוס 1950ב, עמ' 166, 180-185; בראונלי 1950, עמ' 51-55.

9 שמונה כתבי יד מן המערה הרביעית (4Q273-4Q266) ושניים ממערות אחרות (5Q12; 6Q15).

על גילויין, נעשו הן וברית דמשק אבן פינה לכל הדיונים והסקירות על מהותה ועל תולדותיה של העדה הקשורה במגילות קומראן.¹⁰

יחד עם הגדרת גרעין ספרותה של עדת המגילות נולד גם זיהויים של חבריה עם עדת האיסיים, כפי שעולה מתיאורי פילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו.¹¹ קרבת תיאורי עדה מיוחדת בסרך היחד למה שהיה ידוע על האיסיים בלטה לעינו של אליעזר סוקניק, החוקר הראשון שראה את עותק סרך היחד מן המערה הראשונה.¹² גם בורוס ובראונלי, חוקרים מבית הספר האמריקני לחקר המזרח בירושלים, שסרך היחד נמסר לידיהם לפרסום, עמדו מיד על הקרבה המיוחדת בין מבנה העדה המתוארת בו ובברית דמשק לבין סדריה וארגונה של עדת האיסיים. בשלב ראשוני זה עדיין לא היה ידוע בביטחון היכן מקומה של המערה שנתגלו בה המגילות, ולכן התנהלו הדיונים על זהות העדה ואופייה רק על סמך ניתוח תוכנן וסגנון של המגילות מן המערה הראשונה. אך כשנודע שמערת המגילות הראשונות, לימים מערה 1, שוכנת לחוף ים המלח, נראה לרבים שיש בכך אישור לקשר בין המגילות לאיסיים. קשר זה גם נסמך על עדותו של המדינאי והגאוגרף הרומאי פליניוס הזקן, המציין בחיבורו תולדות הטבע (ה, 17) שמקום מושבם של האיסיים היה סמוך לעין גדי.

הטענות לאיחור המגילות ואפילו לזיופן נמצאו חסרות יסוד כאשר אותר מקום המערה הראשונה, וכאשר בשנת 1949 נעשו בה חפירות מסודרות. במערה זו נמצאו עוד

10 בדיונים הראשונים על טיבה ועל מקורותיה של עדת המגילות לא היה מקום לשלוש המגילות האחרות שנמצאו במערה הראשונה. שתיים מהן, שכללו עותקים של ספר ישעיהו – מגילת ישעיהו השלמה (IQIs^a) ומגילת ישעיהו השנייה (IQIs^b) – נדונו במחקר נוסח המקרא והעברית של כתבי קומראן, אך לא נקשרו לתולדותיה של עדת קומראן. החיבור השביעי, עיבוד ארמי לסיפורי בראשית (מגילה חיצונית לבראשית, IQGenApoc), לא כלל מינוח ורעיונות שייחדו את כתבי העדה ולכן עסקו בו בעיקר בהקשר לתרגומי המקרא הארמיים ולמסורות המדרש על פרשיות ספר בראשית.

11 ראה פילון, כל אדם טוב חופשי הוא 75-91 (מצוטט אצל אוסביוס, הכנת הכנסיה ח, 12); היפותטיקה, (מצוטט שם, ח, 11); יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב, 119-161; קדמוניות היהודים יג, 171-173; טו, 371-379; יח, 18-22. על אף הקרבה הברורה בין שתי החבורות הללו נמנע בורוס (1950, ב, עמ' 180) מזיהוי מוחלט של העדה עם האיסיים. אך בראונלי (1950, עמ' 65) קבע בסוף השוואתו שמדובר בעדה אחת או בשתי עדות אחיות. אנדרה דופון-סומר (1950, עמ' 105-117) הגיע לזיהוי כזה באופן עצמאי. על יסוד הרושם הראשון מסרך היחד היו אנשי בית הספר האמריקני לחקר המזרח בירושלים הראשונים שטבעו את ההגדרה "מסדר נזירי" (monastic order) לעדה של בעלי המגילות, הגדרה שהייתה לאחר מכן לחלק בלתי נפרד מרבים מתיאורי העדה בשנים הראשונות של מחקר קומראן. ראה רייט 1948, עמ' 21. אף דופון-סומר (1950, עמ' 106) משתמש במונחים זהים בתיאוריו את העדה: "le couvent de la secte juive de la nouvelle Alliance". הגדרה זו לא יצאה אפוא מבית מדרשו של האב רולנד דה וו, כפי שנטען לאחר מכן (ונדרקאם 1994, עמ' 6). אף על פי כן אין להמעיט במשקלה של השפעת דה וו, שכבר בשלב מוקדם נתן מהלכים להשקפה שראתה בקומראן ובעדה שישבה שם יישוב סגפני במתכונת הדומה למנזר נוצרי.

12 סוקניק 1948, עמ' טו; 1950, עמ' כא. לפי עדות בנו, יגאל ידין (תשכ"ז, עמ' יח), כתב סוקניק ביומנו כבר ב-6 בפברואר 1948 שלדעתו שרידי המגילות שראה הם איסיים.

שרידים מן המגילות שכבר היו ידועות וכן פיסות בדים ושברי כדים שתוארכו למאה הראשונה לפני הספירה.¹³ כך נפתרו שתי שאלות יסוד: נקבע שהמגילות הן אמתיות וקדומות, והן אכן נמצאו במערה לחוף ים המלח. עתיקותן אוששה גם בבדיקות פחמן-14. אם כי כבר בשלב ההוא ערכו החופרים לנקסטר הרדינג ורולנד דה וו בדיקות באתר קומראן לא קשרו אותו אז אל מערת המגילות הראשונה.¹⁴ מכל מקום, שרידי מגילות נוספים שנמצאו במערה הראשונה לא שינו את תוכן התמונה שכבר התבססה במחקר לגבי כתבי עדת המגילות כספרות של קבוצה סגפנית זהה או קרובה לאיסיים.¹⁵

שינוי של ממש בתיאור זה חל כאשר נתגלו מגילות במערות 2-11 ולאחר חמש עונות חפירה באתר קומראן הסמוך למערות בשנים 1950-1956. העדות הארכאולוגית לקשר ולזיקה בין האתר למערות שנתגלו בהן מגילות נראתה מוצקה ומשכנעת. לכן נתפסו האתר והמגילות כמציאות אחת. דה וו, שניהל את רוב החפירות, היה גם מי שגיבש עם צוותו פירוש שלם לאתר. נוסף על כך הוא פיקח על ההדרת המגילות. כשנתגלתה המערה הרביעית עם אלפי קטעי המגילות שבה, כשני שלישים מכלל כתבי היד מקומראן, ריכז דה וו צוות חוקרים שהתמסר אך ורק לעבודת מיון ופענוח של כתבי היד. כמה שנים התנהלו זו בצד זו עבודת החפירות באתר קומראן ועבודת המיון וההדרה של המגילות. סמיכות המקום, הזמן והחוקרים גרמה לכך שהעבודה על מיון הטקסטים ופירושם הלכה יד ביד עם פירוש החפירות הארכאולוגיות. התוצאה של התהליך הזה הייתה תמונה מורכבת משלושה מעגלי נתונים: החפירות באתר קומראן ובמערות, תוכנן ואופיין של המגילות, ועדויות על האיסיים בכתבי פילון האלכסנדרוני, יוסף בן מתתיהו ופליניוס הזקן. תמונה זו עמדה בעינה כשלושים שנה, ולמעשה עד היום היא מהווה תשתית למחקר המגילות בשינויים מעטים. כדי לבדוק מה ממרכיבי התמונה הזאת עומד בעינו, מה התיישן, מה ראוי לשינוי ועדכון, ובאיזו מידה נכון לכרוך את היסודות הללו זה בזה, ייבחן כל מרכיב בפני עצמו.

13 ראה דה וו 1949א; 1953א. מילר בורוס (1950ב, עמ' 157-158), שפרסם סמוך לכך סקירה מפורטת על סרך היחד, משקף היטב את הגישה שהתקבלה על ידי רוב החוקרים וראתה בממצאי החפירות הוכחה אמינה ומוסמכת לקדמותן של המגילות.

14 לפי עדותו של דה וו (1949ב, עמ' 586, הערה 2), החופרים ערכו שם בדיקה שטחית ואף חפרו שני קברים אך תארכו אותם לתקופה הרומית ופסלו כל קשר למגילות. ראה גם תיאורו בפרסום הנוסף (דה וו 1953א, עמ' 89).

15 בחפירות אלה נתגלה בין השאר קטע קטן מספר הרזים (1Q27), שבשעתו היה בלתי מובן ולכן לא שולב במכלול רעיונות העדה כפי שנודעו מכתביה הגדולים. היום ידוע שחיבור זה שייך לספרות חכמה מיוחדת שנכתבה בחוגי העדה, אך מלוא היקפה נודע לחוקרים רק בשנים האחרונות. שני עותקים נוספים מחיבור זה התגלו במערה הרביעית (4Q299-4Q300) ופורסמו בידי שיפמן 1997. כתבי חכמה אלו משלימים את מה שהיה ידוע על דעותיה ותפיסותיה של עדת המגילות, אך הם גם מוסיפים ומחדשים אמונות ודעות שלא נודעו בשלבים הראשונים של מחקר המגילות.

א. אתר קומראן והמגילות

את פירושו לנתונים הארכאולוגיים של אתר קומראן עיצב דה וו כבר בפרסומיו הראשונים. הוא נשאר נאמן לפירוש זה עד יום מותו ב-1971,¹⁶ אך לא הספיק לפרסם את הדין וחשבון הסופי על חפירותיו.¹⁷ עם זאת דה וו שכנע את רוב החוקרים בהצגת דבריו, בנימוקיו ובתמונה שצייר על אתר קומראן. הסמכות והתוקף שקנה לו פירושו משתקפים בעובדה שהוא הופיע כמעט ללא שינוי בספריהם של פרנק קרוס וג'וזף מיליק שפורסמו בתום העשור הראשון למחקר המגילות.¹⁸ לחיבורים מסכמים אלו נודעה השפעה רבה על המחקר, וקהל החוקרים הרחב קיבל אותם כאמינים ובעלי סמכות. אף בסקירות שפורסמו לאחר מכן מובא פירושו של דה וו בשינויים מעטים.¹⁹ התמונה שסורטטה בסיכום חפירותיו של דה וו, התיאורים הראשונים על תולדות עדת המגילות ופירוש כתביהן היו תשתית לכל המחקרים על נושאים אלו, ועד היום ניכרים עקבותיהם בסקירות הנכתבות על מגילות קומראן. וזאת אף על פי שבשלושים השנים האחרונות חלו שינויים של ממש בהבנת יסודות שונים בתמונה מורכבת זו המחייבים עדכון התמונה על המגילות, על מחבריהן ועל הקשר שלהן לאתר קומראן.

I. אופיו של אתר קומראן

פירושו של דה וו – גישתו של דה וו למבנה היישוב בקומראן ולכרונולוגיה שלו הוצגה בפרסומיו המקדימים ובספרו המסכם.²⁰ לפי פירוש זה, האתר קיבל את צורתו הנוכחית בתקופת יישובו בימי הבית השני. שרידיו הארכאולוגיים של היישוב קומראן מפרק זמן זה כוללים מאפיינים מיוחדים שאין דומה להם באתרים אחרים מימי הבית השני בארץ ישראל: אין בו שרידים של מגורי משפחות אך יש בו שרידים של בתי מלאכה (שני תנורי קדרים, אבניים ומתקנים אחרים), חדר גדול, ערמה של כאלף צלחות דומות, מסודרות לפי גודלן, שנתגלתה סמוך לאותו חדר, ובית קברות של יותר מאלף קברים המשתרע לאורך הקיר המזרחי, התוחם את היישוב ממזרח.²¹ הקברים שחפר דה וו בבית הקברות המרכזי היו קברי יחיד, חפורים באדמה בציר דרום צפון,

16 לסיכום דעותיו ראה דה וו 1961. עשר שנים לאחר מכן יצא תרגום אנגלי של הספר (דה וו 1973). לפני מותו ב-1971 הספיק דה וו לכתוב הקדמה לתרגום זה ובה קבע כי למרות הזמן שחלף מן הפרסום המקורי, אין לדעתו צורך לשנות את פירושו. ראה שם, עמ' x.

17 בחיבור דו"ח סופי זה לפי עיזבוננו של דה וו עוסקים כמה מאנשי בית הספר הצרפתי למקרא בירושלים, וכבר פרסמו שלושה כרכים. ראה האמבר ושמבון 1994; האמבר וגונווג 2003.

18 קרוס 1958; מיליק 1959.

19 ראה למשל ברושי תשנ"ב; שיפמן 1994, עמ' 37-57; ונדרקאם 1994, עמ' 104-108; שטגמן 1998, עמ' 34-59. אף סקירה שפרסם זה עתה אשל תשס"ט/ב, מיוסרת בעיקרה על תפיסת דה וו.

20 דה וו 1953א, 1954, 1956; 1961; 1973.

21 מספר זה אושר בסקירה מדויקת של בית הקברות שנעשתה בשנים האחרונות. ראה אשל ואחרים 2002. המניין המעודכן הוא 1177 קברים, מהם אלף בעלי כיוון קבורה דרומי צפוני, שהם קברים מימי הבית השני. ראה שם, עמ' 142-143.

השלדים מונחים על גבם וראשם כלפי דרום. רוב הקברים שנחפרו בשלוחה המרכזית של בית הקברות הכילו שלדי גברים.²² צורת קבורה זו שונה מקבורת משפחות בכוכים ובגלוסקמאות שנהגה בישראל בשלהי ימי הבית השני.²³ אתר קומראן מתייחד גם במערכת אספקת המים שלו. אמת מים הובילה ליישוב מים מן הנחל הסמוך, שנבנה בו סכר לעצירת מי שיטפונות הגשמים. האמה סבבה דרך כל היישוב והזינה שישה-עשר מתקני מים,²⁴ שמקצתם שימשו מקוואות.²⁵ כמו כן נמצאו ביישוב ריכוזים של שיירי סעודות שנטמנו בכדי חרס ונקברו ביישוב. גם מנהג זה פורש כמיוחד לקומראן.²⁶ משום הנתונים הללו הסיק דה וו שבתקופת יישובו בימי הבית השני היה קומראן מקום מגוריה של עדה דתית מיוחדת, שניהלה שם אורח חיים קהילתי.

דה וו סיים את חפירותיו בשנת 1956 ועד שנות השבעים היה פירושו על אופיו של האתר מקובל על הכול. תמיכה בפירושו של דה וו הביעה ג'ודי מאגנס אפילו בשנת 2002, בסקירה המפורטת שפרסמה על חפירותיו.²⁷ על אף כמה הסתייגויות מפרטים, מאגנס גורסת שפירושו של דה וו עומד בעינו והיא מביאה נתונים נוספים התומכים לדעתה במסקנותיו.²⁸ אך כאמור בשלושים השנים האחרונות רבו המבקרים צדדים שונים בפירושו של דה וו לגבי האתר. גם התגליות האחרונות שופכות אור חדש על כמה ממאפייני האתר.

גישות שונות בהבנת אופי אתר קומראן – הוויכוח על אופיו של האתר בתקופת הבית השני מתנהל בשנים האחרונות במסגרת שתי גישות מנוגדות: גישה אחת, ההולכת בעקבות דה וו, קושרת את האתר למגילות שנתגלו במערות הסמוכות ורואה באתר יישוב איסיי. הגישה האחרת אינה רואה כל קשר בין האתר למגילות ולאייסיים ומציעה הסברים אחרים לאופיו המיוחד של היישוב קומראן. הדבקים בגישה הראשונה, והם רוב החוקרים, מדגישים את המאפיינים המיוחדים של האתר, שכבר הצביע עליהם דה וו. המאמצים את הגישה השנייה מציעים זיהויים שונים לטיבו של היישוב בקומראן.

22 דה וו 1973, עמ' 45-48. לתיאור מפורט של צורת הקבורה ראה נורטון 2003, עמ' 109.

23 ראה סיכומה של חכלילי תשס"א. אך ראה את הסיכום המסתייג של נורטון (2003, עמ' 124), המציין שהיו גם קברי עפר בתקופה זו.

24 דה וו 1973, עמ' 131-132. על אמת המים ראה אילן ועמית תשמ"ט.

25 רייך תשנ"א. רייך (2000, עמ' 728) גורס שעשרה מן המתקנים הם מקוואות. ראה גם מאגנס 2002, עמ' 142-158. מגן ופלג (2006, עמ' 86-92) טוענים שניתן לזהות בבטחה רק שלוש מן הברכות כמקוואות ואילו הגדולות הן ברכות אגירה ששימשו את תעשיית כלי החרס באתר. אך ראה הערה 40 להלן.

26 דה וו 1973, עמ' 12-13, 27, 111. סיכום מעודכן ראה מאגנס 2002, עמ' 117-122.

27 מאגנס 2002. לסיכומה הקצר ראה מאגנס 2000.

28 מאגנס (2002, עמ' 16) מעירה שהביקורת על דה וו בעניינים שונים טשטשה את העובדה שבעיקרו היה פירושו לאתר נכון. קביעה מעין זו יפה גם לתחומים אחרים בחקר קומראן, שלעתים קרובות ההגזמה בביקורת על פרטים מעמעמת את התמונה העיקרית.

נורמן גולב סבור שהאתר היה מבצר צבאי,²⁹ אך כבר הוער שאתר קומראן אינו מבוצר ואינו בנוי כמבצרים אחרים הידועים לנו משלהי ימי הבית השני.³⁰ נוסחה אחרת של דעה זו מביאים מגן ופלג.³¹ לדעתם היישוב נוסד בימי הבית השני, בראשית המאה הראשונה לפני הספירה, כעמדת משמר צבאית. לפי הסכרם בשלכו הראשון, מ-100 עד 63 לפני הספירה, היה היישוב חלק ממערכת הביצורים וההגנה שהקימו המלכים החשמונאים לחופי ים המלח כדי להגן על האזור ועל תנועת התושבים והמסחר בו מפני חדירות הנבטים. אתר קומראן נבחר למטרה זו משום שעמד על פרשת דרכים חשובה ומשום שרמת החוואר של אתר קומראן הייתה מוגנת ממי השיטפונות ואפשרה איסוף נוח של מי הגשמים. לדעתם, אין קשר בין תושבי קומראן למגילות שנתגלו במערות; הן הוטמנו שם בידי פליטים שברחו מיהודה עם כיבושי הרומאים בימי המרד הגדול.³² אחרים מייחסים לאתר אופי חקלאי. רוברט ופולין דונסיל רואים בקומראן וילה כפרית. הם מסתמכים בעיקר על מה שלדעתם הם סימנים לחיי מותרות: כלי קרמיקה מיובאים ושרידים של טיח קירות מקושט.³³ מאגנס מעירה כי הכלים שנתגלו בקומראן הם פשוטים, זהים, ואין בהם כלים מקושטים או כלים מיובאים.³⁴ לדעת יזהר הירשפלד, אתר קומראן היה חווה כפרית, וכשאר החוות מסוג זה שנחפרו באזור, גם מרכז יישוב קומראן בנוי כמתחם מגורים מרובע עם מגדל מבוצר בפינתו הצפונית.³⁵ מאגנס מציינת שהירשפלד מבסס את פרשנותו על הדמיון הכללי במתווה של קומראן ושל החוות הכפריות, אבל מתעלם מן ההבדלים החשובים ביניהם.³⁶ אשל וברושי מדגישים שבאזור הצחיח של אתר קומראן לא היה אפשר לקיים חקלאות, מלבד גידול

- 29 גולב (1994) אינו מתייחס לעובדה שאתר קומראן אינו מתאים כלל למבצר צבאי מן התקופה ההלניסטית. הוא גם מתעלם מן הפרטים המייחדים את קומראן ומן הקשר הארכאולוגי והטופוגרפי בין אתר קומראן למערות המגילות.
- 30 ברושי תשס"א, עמ' 103-105.
- 31 מגן ופלג 2006, עמ' 82-83. לדבריהם, שיטות הבנייה של המבנים בקומראן זהות ליישובים של חרבת מאזין ורוג'ום אל באחר, כפי שהראה בר-אדון (תשל"א). בעקבותיו הם טוענים שהמבנים נבנו בידי החשמונאים.
- 32 מגן ופלג 2006, עמ' 112. רעיון זה הוצע קודם לכן על ידי גולב 1994. ראה הערה 29 לעיל.
- 33 דונסיל ודונסיל-ווט 1994, ובנוסח קצר יותר דונסיל-ווט 1994.
- 34 מאגנס 1994א; 1994ב; 2002, עמ' 73-89.
- 35 הירשפלד 1998. לביקורת על פרשנותו של הירשפלד ראה אשל תשס"ד/א. הירשפלד (2000) זיהה עוד שרידים מעל עין גדי כיישוב של מתבודדים איסיים. לדברי הביקורת על זיהויו ראה עמית ומאגנס 2000. האמבר (1994; 1999) הציג נוסחה משולבת. לדעתו, קומראן הייתה חווה בימי החשמונאים ואנשי העדה התיישבו שם רק לאחר רעש האדמה בשנת 31 לפני הספירה. מאגנס (2002, עמ' 122-124) דוחה הצעה זו ומציינת שדווקא היסודות המיוחדים לקומראן, כגון הכדים המוארכים ("כדי המגילות") ומצבור הצלחות הגדול, שייכים לשלב הארכאולוגי הקודם לרעש האדמה, והם מעידים שהאופי המיוחד של היישוב היה קיים מראשיתו.
- 36 ראה מאגנס, שם, עמ' 97-99, ובנוסח עברי מקוצר מאגנס תשנ"ח, עמ' 122-123. ראה גם ברושי תשס"א, עמ' 102-106.

תמרים, ולכן לא יכלה להתקיים שם חווה.³⁷ מגן ופלג סבורים שמן הכיבוש הרומי (63 לפני הספירה) עסקו תושבי היישוב בתעשיית קרמיקה, בגידול תמרים ובייצור יין תמרים, ואולי גם בתעשיית בשמים.³⁸ זאת הם מסיקים מן הכמויות הגדולות של כלי החרס ופסולת ייצור כלי חרס שנתגלו בחפירות דה וו ובחפירות שניהלו בקומראן בשנים 1993-2004.³⁹ לדעתם, הברכות הגדולות שבאתר שימשו בתעשייה זו.⁴⁰ יש מי שראו בקומראן תחנת מסחר.⁴¹ אך לדברי מאגנס, לפי כל הידוע לנו התנהל המסחר באזור באמצעות שיט על ים המלח. מעגני סירות נתגלו בחירבת אל מאזין ובקאסר אל-יהוד. במאה הראשונה לפני הספירה הייתה קומראן מרוחקת מחוף הים ולכן לא יכלה לשמש מעגן.⁴² מאגנס עצמה רואה במבנה האתר משמעות דתית מובהקת. לדעתה, היישוב הופרד לשני גושים: דרומי מזרחי, שכלל את חדר הסעודות והאספות ואת הסקריפטוריום, וצפוני מערבי, שכלל עוד חדר אוכל ובתי מלאכה. היא סבורה שנעשתה הפרדה ברורה בין תחומי המלאכה וצורכי היומיום ובין תחומי הפעילות הדתית המשותפת, וזאת בעיקר מטעמים של טהרה. כך היא מסבירה גם את העובדה ששיירי הארוחות נקברו בשני ריכוזים: האחד בגוש הצפוני והאחר בגוש הדרומי.⁴³ כלי האבן שנתגלו באתר אף הם מעידים על זהירות בענייני טומאה וטהרה, אך בעניין זה משקף אתר קומראן מנהג יהודי שהיה נפוץ בעת ההיא.⁴⁴

II. פרטים בתוך אתר קומראן

מתקני המים והמקוואות – אין חולק על כך שמערכת מתקני המים המשוכללת של אתר קומראן היא יחידה במינה.⁴⁵ גם ריבוי הברכות שיש בהן מדרגות, שהן מסימני

37 אשל וברושי 2006.

38 מגן ופלג 2006, עמ' 93. לדעת בן יהושע ורוזן (2009) גידול תמרים ואפרסמונים היה עיסוקם העיקרי של תושבי עין גדי.

39 מגן ופלג, שם, עמ' 93-94. אולם אין הם נותנים הסבר מניח את הדעת למעבר מעמדת משמר צבאית למרכז לתעשיית כלי חרס (שם, עמ' 83-84).

40 לדברי מגן ופלג (2006, עמ' 89, 93) רק שלוש מן הברכות הקטנות היו מקוואות. הברכות הגדולות לא יכלו לשמש מקוואות בשל גודלן ולמעשה הן היו ברכות אגירה. הצעתם (שם, עמ' 89-93) שמרבצי סחף הטיט שנוצרו בברכות הללו ממי גשמים שימשו לתעשיית הקדרות עדיין צריכה ראיה מבדיקות כימיות ואחרות.

41 קראון וקאנסדייל 1994.

42 ברושי תשס"א, עמ' 105-106; מאגנס 2002, עמ' 222.

43 מאגנס, שם, עמ' 127-131.

44 כאן ראוי להעיר שאם כלי האבן שנמצאו בקומראן משקפים את הדעה שאין הם מקבלים טומאה, הרי דעת יושבי קומראן בעניין זה הייתה כדעת הפרושים. על השימוש בכלי אבן מטעמי טהרה בשלהי ימי הבית השני ראה מגן 2002.

45 שימרון (2003, עמ' 333) בדק את ציפוי הטיח במתקני המים בקומראן והצביע על דמיונו למה שנמצא ביריחו. לדעתו, דמיון זה נובע מן השימוש בעפרות דומות להכנת הטיח.

המקוואות, יוצא דופן ביחס למה שידוע היום על מבנים בערים או בסביבה כפרית.⁴⁶ כלי החרס ו"כדי המגילות" – אחד הכלים שנחשבו ייחודיים לקומראן היו הכלים המוארכים שכונו "כדי מגילות", ולפי עדות הבדואים היו כמה ממגילות המערה הראשונה טמונות בהם. כדים כאלה נתגלו גם באתר קומראן עצמו. אבל לאחרונה הראתה רחל בר-נתן שמכלול כלי החרס בקומראן, ובכלל זה כדי המגילות, דומה מאוד למכלול כלי החרס שנמצאו בארמונות החשמונאים ביריחו.⁴⁷ גם המצבור של כאלף צלחות החרס שנתגלה בחדר שנחשב מחסן (לוקוס 89), הצמוד לחדר האוכל, אינו ייחודי, שכן כלי אוכל רבים נחשפו גם בארמונות החשמונאים ביריחו. כמו כן מציינת בר-נתן שהמכלול הקרמי מיריחו מן התקופה החשמונאית מצטיין בפשטותו ואין בו כלים מיובאים, ואף בכך יש הקבלה למכלול של קומראן.⁴⁸ לדעתה, זו תופעה המאפיינת את התקופה החשמונאית בכלל, ואם כן אין לראות בפשטות כלי החרס בקומראן תופעה הקשורה לאופי המיוחד של תושביה.⁴⁹ עם זאת, בדיקות כימיות של מדגם כלים מקומראן הראו שמקצתם יוצרו בקומראן. אך יש גם כדים שיוצרו במקומות אחרים, כגון יריחו וירושלים.⁵⁰

חדר האוכל וחדר הכינוסים – פרט אחר שזכה לפרשנות מחודשת הוא חדר הכינוסים (לוקוסים 1, 2, 4), הסמוך לחדר שהוגדר כחדר אוכל (לוקוס 77), שיש בו שרידי מושבים לאורך הקיר. חלק זה דומה למבנה שנתגלה בארמון החורף של המלכים החשמונאים ביריחו. לגבי יריחו, הוצע שהמבנה היה בית כנסת. לכן יש מי שמציע לראות גם במבנה בקומראן מקום ששימש בין השאר לתפילה בציבור.⁵¹ סקריפטוריום – הדעות חלוקות אם היה בקומה שנייה סקריפטוריום, היינו חדר כתיבה, כפי שסבר דה וו על סמך שלוש קסתות דיו שנתגלו בחורבות קומראן ושרירים מטויחים שנראו לו כיסאות סופרים.⁵² טיבם של שרידים אלה עדיין לא התברר, אך ממצא הקסתות נדיר ובעל משמעות. לכן יש מי שתומכים גם היום בהשערה שבקומה השנייה של יישוב קומראן היה חדר כתיבה.⁵³

46 רייך 2000. וראה הערה 25 לעיל. בסקירתה המסכמת טוענת גיילור (2003, עמ' 316-317) שמתקני המים בקומראן יוצאים דופן לא בעצם מספרם הרב אלא בריבוי הברכות המטויחות.

47 בר נתן 2006. הדברים הללו אמורים גם במנורות חרס "קומראניות", שנחשבו עד עתה מיוחדות לקומראן (שם, עמ' 206).

48 שם, עמ' 264-273.

49 שם, עמ' 272-273.

50 ראה גונוג ובאלה 2003א.

51 ראה ראפואנו 2001. בתיאורי החיבור ברית דמשק נזכר "בית ההשתחות" (יא, 22 ; 15 i 5 4Q271), שהוא כנראה מקום תפילה. שטוידל (1993, עמ' 58-61) סבורה שחדר האוכל (לוקוס 77) הוא ששימש מקום התפילה ו"בית ההשתחות". בהקשר זה ראוי לציין שבדבריו של פילון על האיסיים הוא מספר שהיה להם בית כנסת. ראה פילון, כל אדם טוב חופשי הוא, 81.

52 דה וו 1973, עמ' 30.

53 ראה רייך 1995.

שרידי מזון קבורים בתוך כדים – מאות עצמות של בעלי חיים נקברו בכלי חרס ובקבורה שטחית בכמה ריכוזים באתר. כל עצמות בעלי החיים שנבדקו היו של צאן. כפי שהעיר דה וו, מדובר בשיירי סעודות שכן העצמות היו נקיות לגמרי משיירי בשר.⁵⁴ לדעת מאגנס, מדובר בקבורה מכוונת של שיירי הארוחות בדומה לקבורת שיירי קרבנות שהייתה נוהגת בבית המקדש בירושלים.⁵⁵ האמבר ראה בשאריות שרידי קרבנות, אך פירוש זה אינו מתיישב עם השרידים הארכאולוגיים ועם הידוע על אנשי המגילות.⁵⁶ מגן ופלג סבורים שקבורת שאריות המזון נעשתה מחשש שהן ימשכו אל היישוב חיות טרף שחיו באזור.⁵⁷

מקום מגוריהם של תושבי קומראן – עדיין נתונה במחלוקת השאלה היכן התגוררו תושבי קומראן. כיוון שבאתר עצמו לא נתגלו שרידי מגורים ומבנה האתר לא הותיר מקום רב לשימוש כזה, שיער דה וו שהתושבים גרו בסוכות ובאוהלים סביב ליישוב.⁵⁸ זוהי גם דעתם של ברושי ואשל, שערכו סקר באזור קומראן ולדבריהם מצאו שרידים של מבנים ארעיים.⁵⁹ אך כבר בימי דה וו היו מי שטענו שאנשי היישוב גרו בקומה שנייה, שנהרסה בשרפה שכילתה את היישוב. זוהי גם דעתם של פטריך ושטגמן. בסקר שערך פטריך בסביבות קומראן לא מצא לדבריו שום סימנים או שרידים למגורים ארעיים.⁶⁰ לעומת זה טוענים מגן ופלג שבסביבת קומראן לא נותרו שום סימנים של מגורים ארעיים, משום שלא היו כאלה. לדעתם גם לא הייתה קומה שנייה למבני האתר. לדבריהם שרידי מגורים במערות שעל יד קומראן הם של פליטים שעם כיבושי הרומאים בימי המרד הגדול ברחו לדרום הארץ.⁶¹ שאלת מקום המגורים של תושבי האתר נותרה איפוא בעינה.

בית הקברות הסמוך לאתר – בקברים שנחפרו בחלק המערבי של בית הקברות, שהוא החלק העיקרי בו, נמצאו רק שלדי גברים. בכמה קברים שחפר בשוליים הדרומיים והצפוניים של בית הקברות גילה דה וו גם שלדי נשים וילדים, שלגביהם נמשכים הוויכוחים עד היום. יש מי שסוברים שהם שרידיהם של קרובי משפחה של חברי עדת קומראן שהובאו לקבורה שם או שחיו מחוץ למסגרת העדה.⁶² ג'וזף זיאס טוען שרובם של שלדים אלו הם של נשים וילדים בדואים מן המאות האחרונות ועל כן

54 דה וו 1973, עמ' 14.

55 מאגנס 2002, עמ' 113-122.

56 האמבר 1994, עמ' 187-189.

57 מגן ופלג 2006, עמ' 94-96.

58 דה וו 1973, עמ' 56-57.

59 אשל וברושי תשנ"ה. ראה גם מאגנס 2002, עמ' 70.

60 פטריך תשנ"ד; תשנ"ח; שטגמן 1998, עמ' 48-51.

61 מגן ופלג 2006, עמ' 110. הם טוענים (שם, עמ' 100) שבאתר עצמו יכלו לגור לכל היותר 20-30

איש ולא 150-200, כפי שמוצע, שכן לא נתגלו באתר מאות תנורי בישול, שהיו נדרשים לאוכלים כה רבים.

62 כך למשל ברושי תשס"א, עמ' 101-101; פטריך 2000, עמ' 727.

אינם שייכים למכלול של היישוב היהודי מימי הבית השני.⁶³ אבל על ניתוח זה נמתחה ביקורת, ולדעת המבקרים עדיין אפשר לראות באוסף השלדים שחפר דה וו עדות מימי הבית השני.⁶⁴ בעניין זה מעירה מאגנס שגם אם מקצת שלדי הנשים היו שייכים לימיה של העדה, שרידי הנשים עדיין מהווים שיעור קטן ממכלול השלדים מקומראן ביחס לשיעור שלדי נשים באוכלוסייה הכללית בת הזמן, ובמה שמתגלה בבתי קברות אחרים מימי הבית השני.⁶⁵ מיעוט או העדר נשים וילדים וכן העדר קישוטים וחפצים, קובעת מאגנס, הם שמבדילים את הקברים בקומראן מקברים דומים להם בצורת הקבורה, שנתגלו בצד המזרחי של ים המלח וכן במקומות אחרים בארץ.⁶⁶

III. אתר קומראן ומערות המגילות

דגמים של כלי חרס שנתגלו באתר קומראן נמצאו גם במערות שהיו בהן מגילות. זמנם של כלים אלו, ובעיקר מנורות חרס וכדים צרים וארוכים עם מכסי חרס, שכונו "כדי המגילות", הוא משלהי ימי הבית השני, מן המאה הראשונה לפני הספירה עד למאה הראשונה לספירה. העובדה שכלים אלו נתגלו ביישוב קומראן וגם במערות המגילות הייתה הוכחה לעתיקותן של המגילות ולקשר של בעליהן אל יושבי קומראן. זהות זו קבעה קשר של סמיכות זמנים וזהות משתמשים בין יושבי קומראן של ימי הבית השני לדייריהן של המערות שהיו בעלי המגילות.⁶⁷ כלי חרס זהים לכלים מקומראן נמצאו גם במערות אחרות בסביבת האתר שנמצאו בהן שרידי חפצים ושאר סימני מגורים אך לא מגילות.⁶⁸

63 ראה זיאס 2000. מחברי הסקר האחרון על בית הקברות מסכימים גם הם שהקברות שכיוונם צפון מערב הם קברי בדואים. ראה אשל ואחרים 2002, עמ' 140. בסקר זה גילו החופרים שלדים של שתי נשים מימי הבית השני, אך הם היו קבורים במבנה קטן סמוך לבית הקברות. כפי שמעירים בעלי המאמר, מכיוון שקבורה זו היא יוצאת דופן, אין היא יכולה לשמש נימוק בזכות קבורת נשים בבית הקברות של קומראן. עיין שם, עמ' 151, הערה 59. לפירושים אחרים של ממצאי השלדים בקומראן ראה נורטון 2003 וההפניות שבהערה העוקבת.

64 רוהר-ארטל 2006. ראה גם שרירן ואולינגר 2006. וכן שלד האשה שחפרו אשל ואחרים (שם).

65 ראה מאגנס 2002, עמ' 172-173.

66 לקברים מן הסוג שנמצא בקומראן שנתגלו בעין אל-ע'וור ראה בר-אדון תשל"א. על גילוי קברים דומים בירושלים ראה זיסו תשנ"ז. ראה הערותיה של מאגנס (2000, עמ' 171-175). על קברים נבטיים דומים בחוף המזרחי של ים המלח ראה פוליטיס 2006. לדעת פוליטיס, קבורת יחידים בעפר הייתה נוהגת בכל אזור ים המלח. האמבר (2006, עמ' 36) ומגן ופלג (2006, עמ' 97-98) סבורים שבית הקברות לא היה מיוחד לקומראן אלא שימש את כל האוכלוסייה היהודית באזור ים המלח.

67 סמיכות וזהות אלו צוינו על ידי דה וו מן החפירות הראשונות (1953ב, עמ' 543-553, 558; 1973, עמ' 101-102). על זהות כלי החרס ראה גם הערתם של דונסיל ודונסיל-ווט 1994, עמ' 7. העובדה שנתגלו כדים כאלה גם במקומות אחרים אינה מעלה ואינה מורידה את ערך עדותם לקשר של אתר קומראן למערות שבקרבתו.

68 ראה דה וו 1953א, עמ' 84, 104; 1953ב, עמ' 541. השווה את הסקירות האחרונות של אזור קומראן שפרסמו פטריך תשנ"ד; 1994; אשל וברושי תשנ"ח, עמ' 129-133.

IV. אתר קומראן והמגילות לאור הממצאים החדשים

אופיו של האתר – ההצעות לראות בחורבת קומראן שרידי יישוב תעשייתי, חקלאי או צבאי לא זכו לתמיכה כללית כיוון שאינן נסמכות על הוכחות מובהקות ונימוקים משכנעים. רוב החוקרים עדיין מקבלים את הפירוש של דה וו שהיישוב שימש מרכז דתי, כנראה של האיסיים. פירוש זה הולם ביותר את אופיו המיוחד של האתר. יתר על כן, הזיקה בין האתר למגילות, שההוכחות לה הולכות ומתרבות, מקרבת פירוש זה לאמת יותר מן האחרים.

המקוואות – ברכות קומראן הקטנות והבינוניות שיש בהן מדרגות דומות למתקנים שנתגלו באתרים אחרים בארץ, המשמשים מקוואות. המיוחד לאתר קומראן הוא שיש בו כמה ברכות עם מדרגות שהן גדולות מכל הידוע לנו במקומות אחרים. אך בניגוד לתפיסה המקובלת, המבדילה בקומראן בין מקוואות לברכות, העלתה בדיקה אחרונה שבמקורן היו כל הברכות בקומראן מצוידות במדרגות, ומבחינת דרישות ההלכה כולן יכלו לשמש מקוואות.⁶⁹ לכן מוצע שהברכות בקומראן נבנו מלכתחילה לשימוש כפול: הן מקוואות הן ברכות אגירה.⁷⁰ זאת ועוד, בדיקות כימיות של הטיח שבמתקני המים הראו שהוא דל ברוב המתכות הכבדות (פוספור, אלומיניום, מגנזיום וברזל). מכאן הסיק החוקר שהמתקנים לא שימשו כנראה בתעשייה או בחקלאות.⁷¹ יש בכך טעם נוסף לדחות את ההשקפות הרואות בקומראן מרכז תעשייתי או חקלאי.

בית הקברות – אף על פי שרוב הקברים שנחפרו בידי דה וו בבית הקברות המרכזי, בציר הצפוני דרומי, הם קברי עפר של יחידים, יש גם צורות אחרות של קבורה וכן קברים שכיוונם מערבי מזרחי.⁷² זיאס הציע, שהקברים שיש בהם שלדי נשים וילדים בשולי בית הקברות המרכזי הם של בדואים מן התקופה הביזנטית. על הצעה זו נמתחה ביקורת הן על פי העובדות הן על הטיעונים שלו, שכן הם משכנעים רק לגבי מקצת הקברים. היום מקובלת הגישה המקורית של דה וו שרוב הקברים הם מימי הבית השני, ובכלל זה הקברים שנתגלו בהם שלדי נשים וילדים.⁷³

יישוב קומראן והמגילות – חשובים ביותר הם הנתונים הנוספים המורים על זיקת אתר קומראן למגילות שנתגלו במערות הסמוכות לו. ראשית, יש לציין שסמיכותה הטופוגרפית של המערה הרביעית, "מערת הספרייה", ליישוב קומראן מנציחה קשר ביניהם. שנית, במערה זו נמצאו עותקים של חיבורים שנתגלו בכל המערות האחרות. כמה מן המגילות שבמערה הרביעית ובמערות האחרות אף הועתקו בידי סופר אחד.⁷⁴

69 גיילור 2002, עמ' 42-43.

70 שם, 2002, עמ' 43-44.

71 שימרון 2003, עמ' 336.

72 לסקירה מעודכנת ראה נורטון 2003, ובייחוד עמ' 109, 116-118.

73 שם, עמ' 118-119.

74 ראה אולריך 1979; טוב 2004, עמ' 23.

מדובר אפוא באוסף מגילות אחד הקשור ליישוב קומראן.⁷⁵ העדויות המכריעות לזיקה בין האתר למגילות נתפרסמו רק לאחרונה. בדיקה כימית של כדים מן האתר ומן המערות הראתה שלפחות מקצת הכדים שנתגלו במערות אף נוצרו בקומראן.⁷⁶ כמו כן עולה מכתובות על חרסים ועל כדים דמיון לשיטות הכתיבה שבמגילות. למשל, הכתובת הקטנה על כד מאתר קומראן (KhQ 1313) כתובה בכתב קרוב לזה שנכתבו המגילות.⁷⁷ כתובת על כד שנמצא במערה הרביעית (4Q1) דומה מאוד לכתובת על שלושה כדים שנחשפו באתר (KhQ 2661c ;2554 ;2553b).⁷⁸ באופן כללי מעירים החוקרים כי כתובות על חרסים וכדים המרוכזות בכמה מקומות באתר אולי רומזות לפעילות של סופרים במקום.⁷⁹ לכאן יש לקשור גם את "כדי המגילות" הצרים והארוכים. בסקירתה האחרונה מציינת בר-נתן שכדים אלו אינם מתאימים לאחסון מזון. עיצובם וכן העובדה שהם נתגלו בקרבת מגילות מעידים לדעתה שהם שימשו לאחסון מגילות או מסמכים כתובים אחרים.⁸⁰ אשר לתיארוך האתר, בדיקות פחמן-14 חדשות של שרידים אורגניים ממערות החוואר הסמוכות ליישוב ומבית הקברות מתארכות אותם למאה הראשונה לספירה.⁸¹

לסיכום, עובדות חדשות על אופיו של אוסף מגילות קומראן ועל הקשר הפיזי בין המגילות לאתר מחזקות את הדעה ששני המכלולים קשורים זה לזה.⁸² הרוצה לנתק את

75 גרסיה מרטינז וון דר וורה 1990, עמ' 521-526; דימנט 1995, עמ' 30-34.

76 גונווג ובאלה (2003, עמ' 391) מונים חמישה כדים כאלה. בדיקה כימית של אחד מהם, כד ממערה 7 (6Q7), הראתה שנוצר בקומראן. יש עניין בכך שעל כד זה נמצאה מילה כתובה, רומא, כנראה שם פרטי. ראה למר 2003, עמ' 373-374, 384. לגבי אופיין של המערות שנתגלו בהן מגילות מעירים גונווג ובאלה (2003, עמ' 393) שחרסים כתובים נתגלו רק במערות החוואר הסמוכות לאתר (מערות 4, 6, 7, 8), ואילו במערות המצוקים (מערות 1, 2, 3 ו-11) לא נתגלו כאלה. לדעת הכותבים, לעובדה זו יש משמעות לתיארוך השרידים. אך יש לומר שבעבר כבר צוינו הבדלים בין מערות החוואר למערות המצוקים. מערות החוואר הן מעשה ידי אדם ובאחדות מהן נתגלו כלים ושרידי מגורים. מערות המצוקים הן מערות טבעיות שלא נמצאו בהן סימני מגורים וכנראה שימשו רק להטמנת המגילות.

77 למר 2003, עמ' 354, 384.

78 שם, עמ' 366-368, 371-373, 384.

79 גונווג ובאלה 2003, עמ' 398. על אוסטרקונים שנתגלו בקומראן ראה למר 2003; מגן ופלאג 2006, עמ' 72-73. קרוס ואשל (1997) פירשו אוסטרקון אחד שנתגלה בקומראן כהעברת רכוש לעדת היחד, היא ערת קומראן. אך על סמך קריאות שונות פירשו ירדני (1997) וקימרון (תשס"ג, עמ' 144-145) את הכתוב ללא קשר לעדה.

80 בר-נתן 2006, עמ' 275-277.

81 נבדקו שרידים אורגניים ממערות החוואר ומבית הקברות: תמר מאובן ממערה 9, גזר עץ מארון קבורה בקבר 18 ושבר עצם מקבר 19. ראה טיילור ורודנה 2003. אך יש לציין שבידי הבודקים לא היו דוגמאות מן האתר עצמו. מבחר הדגמים ומיעוטם מצמצם אפוא את משמעות התוצאות.

82 לאחרונה סיכם זאת האמבר במילים אלו: "מאז פרסום הדוחות הראשוניים על החפירות, הכול הכירו בכך שיחס של סיבה ומסובב קושר את המגילות שנתגלו למערות לאתר הזה: כדי מגילות, הקשורים באופן אימננטי לאתר, נתגלו במספר ניכר באתר ובמערות" (2003, עמ' 421).

הקשר בין האתר למגילות חייב להסביר את הנתונים הללו, ועד עתה לא עשו זאת מי שהציעו ניתוק כזה. עם זאת אין הזיקה בין האתר למגילות מוכיחה שתושבי היישוב ומחברי המגילות ובעליהן היו איסיים. זהות זו נקבעת על פי שיקולים אחרים.

ב. העדה המתוארת במגילות והיישוב בקומראן הם האיסיים מן השלבים הראשונים של החפירות באתר זוהו תושבי המקום ובעלי המגילות עם האיסיים. זה היה מהלך טבעי לגבי חופרי אתר קומראן, משום שהזיהוי של עדת סרך היחד ושל הקבוצה הנשקפת מברית דמשק עם עדת האיסיים כבר נעשה לפנייהם והיה ידוע להם. יתר על כן, על סמך הידיעות שהמגילות נמצאו לחוף ים המלח כבר הכירו את הרעה שעדת המגילות, הוזה עם עדת האיסיים, ישבה באזור ההוא, כערותו של פליניוס הזקן.⁸³ דה וו הדגיש שבין יריחו לעין גדי לא נמצא שום אתר גדול כקומראן שיתאים לתיאורו של פליניוס, ועל כן נראה הזיהוי טבעי ומובן מאליו.⁸⁴ זיהוי קומראן כיישוב האיסיים שמתאר פליניוס נעשה כאמור לאבן פינה במחקר המגילות. בסקירתו רבת ההשפעה על עשר שנות גילויים במדבר יהודה פותח מיליק את הפרק על ההיסטוריה של עדת קומראן בציטטה של פליניוס. כאן נזדהתה עדת המגילות לחלוטין עם האיסיים וכל מה שנאמר עליהם צורף אל דברי המגילות.⁸⁵ גם קרוס בסקירתו הרחבה ראה בעדותו של פליניוס בסיס לזיהוי קומראן כיישוב איסיי.⁸⁶ בעשור הראשון של גילויי המגילות ושל אתר קומראן התפתח אפוא מהלך מתודי בן שלושה שלבים, ששילב נתונים של ניתוח תעודות ספרותיות עם נתונים של חפירות ארכאולוגיות: (א). זיהוי עדת קומראן ועדת האיסיים לפי תיאור סרך היחד וברית דמשק מזה ויוסף בן מתתיהו ופילון מזה; (ב) על יסוד ממצאים ארכאולוגיים באתר קומראן זוהה המקום כמרכז של עדה מיוחדת, שהיה קשור למערות המגילות, כלומר לבעלי המגילות ולמחבריהן; (ג) אופיו הקהילתי של אתר קומראן, זיקתו למגילות ולאנשי המגילות שזוהו כאיסיים והעובדה שהוא היישוב היחיד הגדול בין עין גדי ליריחו, הביאו לזיהויו עם מקום מושבם של האיסיים שהזכיר פליניוס.⁸⁷ אל המהלך המשולב הזה כונו עיקר חצי הביקורת של מי שמנתקים את הקשר בין האתר למגילות. כפי שהוער לעיל, קשר זה התחזק לאחרונה בעזרת עדויות חדשות ומכריעות. אך אין העדות הארכאולוגית יכולה להוכיח או לסתור את הקשר בין המגילות

83 ראה דופון-סומר 1950. במחקר הודגשה פחות עדותו של דיו כריסוסטומוס, שגם הוא מדבר על יישוב איסיי לחוף ים המלח. אך זאת משום שהוא חי במאה השלישית לספירה וייתכן שאת הידיעה הגאוגרפית הזאת שאב מפליניוס עצמו. ראה שטרן 1974, א, עמ' 538-540.

84 דה וו 1973, עמ' 135. טיעון זה מופיע בהדגשה בסיכומים הראשונים של חקר המגילות. ראה למשל קרוס 1958, עמ' 57; מיליק 1959, עמ' 56.

85 מיליק, שם, עמ' 44-45.

86 קרוס 1958, עמ' 14-15.

87 דה וו 1973, עמ' 133-138. הנימוק שאתר קומראן הוא היחיד באזור שמצפון לעין גדי המתאים לתיאור פליניוס חוזר אצל חוקרים אחרים. ראה למשל מיליק 1959, עמ' 56; קרוס 1958, עמ' 57.

לאיסיים או בין האתר לאיסיים. מאחר שהקשר הזה נשען על זיהוי המגילות ככתבי האיסיים, רק לימוד המגילות עצמן יכול לקבוע את מהות הזיקה לתנועה זו. יש לזכור שההכרה בייחודה של קבוצת החיבורים שהשתמרו במגילות ובקשר שלה לאיסיים נוצקה מלכתחילה על יסוד נתונים של הכתבים עצמם ועל סמך הדמיון בתיאורי עדת המגילות לתיאורי עדת האיסיים בעדויות מן העת העתיקה, ללא קשר למקום גילויין של המגילות. משום כך השאלה אם המגילות נכתבו בידי האיסיים או לא אינה תלויה בפרשנות הארכאולוגיה של אתר קומראן אלא בפרשנות המגילות עצמן.⁸⁸ יתר על כן, ראוי לזכור שפירושי האתר מנקודת מבט של הארכאולוגיה עוסקים בצדדים שונים של התרבות החומרית וחיי היומיום של תושבי המקום. אין פירושים אלו מוכיחים דבר לגבי השקפותיה או תולדותיה של עדת האיסיים, אם אמנם ישבו שם אנשיה. משום כך, אם מקבלים את זיהוי אתר קומראן כמקום מושבם של האיסיים, אין הארכאולוגיה שלו מיישבת סתירות לכאורה ואי-התאמות בין העדויות הקשורות לאיסיים. כך למשל, אין בנתונים הארכאולוגיים כדי לפתור את השאלה מה היה בדיוק מעמדו של יישוב קומראן בקרב עדת האיסיים, שהרי על פי עדות פילון ויוסף בן מתתיהו היו האיסיים פזורים ביישובים שונים ביהודה.⁸⁹ תמונה דומה עולה גם מדברי החיבור ברית דמשק (יב, 22; יד, 3; יט, 2), המתאר סוג של תנועה שאנשיה ישבו ב"מחנות", כלומר ביישובים אחדים.⁹⁰ גם קשה להלום את האתר עם ההנחה שהוא היה מרכז תנועת האיסיים, שכן לדברי פילון ובן מתתיהו מנו האיסיים כארבעת אלפים חברים.⁹¹ מתקני היישוב בקומראן לא היו מסוגלים להכיל מספר כזה. החישובים השונים מציעים לקומראן בין שלושים לשלוש מאות תושבים לכל היותר.⁹² כדי ליישב את הפער בין עדות פליניוס לעדויות פילון ובן

88 ואכן יש מי שטוענים שכותבי המגילות לא היו איסיים אלא צדוקים, בעיקר בעקבות פרסום המגילה מקצת מעשי התורה (4QMMT) וההכרה שמקצת ההלכות הנמנות שם זהות להלכה של הצדוקים. זוסמן (תש"ן, עמ' 54-57) שיער שאנשי העדה הם הבייתוסים הנזכרים בדברי חז"ל והלכתם הייתה צדוקית. ראה גם שיפמן 1993, עמ' 33-34 ועוד. גישה המשאירה על כנה את זיהוי העדה עם האיסיים מציעים באומגרטן (1996, עמ' 1016-1018), דימנט 1996 (עמ' 992-996) וקיסטר (תשנ"ט, עמ' 325-330).

89 ראה פילון, כל אדם טוב חופשי הוא (בתוך אוסביוס, הכנת הכנסיה ח, 12, 76); בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב, 124.

90 בעבר הוצע שקובץ החוקים הכלולים בחיבור שהשתמר ב-4Q513, 4Q159, ובהם הוראות לגבי נישואים, רכוש ועבדים, משקף יישוב מחוץ לקומראן. ראה ויינרט 1974. אך מתוך ספרות החכמה הכיתתית מקומראן, ובייחוד מן החיבור הקומראני מוסר למבין, ידועים עתה כללים דומים, מנוסחים כעצות חכמה, שאף הם מתייחסים למשפחה, לרכוש ולעבדים. כיצד מיישבים נתונים אלו עם תמונת העדה האיסיית הנזירית היא שאלה שעדיין עומדת לפתחו של מחקר מגילות קומראן.

91 ראה פילון, שם, שם; בן מתתיהו, קדמוניות היהודים יח, 20.

92 מיליק (1959, עמ' 96) העריך ששהו שם כמאה וחמישים עד מאתיים איש. כמספר הזה מחשב ברושי (תשנ"ב, עמ' 61-62) לפי גודל אולם הכינוסים. דה וו (1973, עמ' 86) אמר את השווהים בקומראן במאתיים. לפי חישובים אחרים מציע פטריך (2000, עמ' 726-727) שהיה בקומראן מקום לחמישים איש לכל היותר. במספר דומה נקב גם שטגמן (1998, עמ' 45-46, 49).

מתתיהו כבר הוצע שהיישוב בקומראן שימש מעין מרכז לאיסיים ורוב חברי התנועה שהו בו פרקי זמן קצובים, או שהיה זה משכנו של גרעין מצומצם מתוך העדה כולה.⁹³ לסיכום אפשר לומר שיש לראות כסביר את זיהוי אנשי העדה והמגילות כאיסיים ואת קומראן כיישוב איסיי. אך זיהוי זה נשען על ההבנה שמקצת המגילות שהיו בבעלות העדה נכתבו בידי האיסיים. לתפיסה זו שותפים רוב החוקרים, אך עדיין יש מי שמפרש אחרת את נתוני המגילות. אבל גם אם היה היישוב בקומראן מקום מושבם של האיסיים, לא ברור עדיין מה היה מעמדו במכלול היישובים האיסיים. יתר על כן, אין ידיעותינו על האיסיים מלמדות הרבה על תולדות התנועה הזאת, שכן התיאורים הקלאסיים על האיסיים אינם מזכירים נתונים היסטוריים. חוץ מן העובדה שהיו איסיים בארץ ישראל מן המאה השנייה לפני הספירה עד ימי המרד הגדול (68-70 לספירה) ודמויות איסיות פעלו במאות הראשונה לפני הספירה ובמאה הראשונה לספירה, אין אנו יודעים הרבה על קבוצה זו. כך תלויים אנו לחלוטין במה שאפשר לדלות מן המגילות עצמן. אם כן, מבחינה מתודית עלינו להישאר בתחום פרשנות הטקסטים. אבל גם המגילות מציעות יכול דל בתחום הרמזים ההיסטוריים. הרמזים הפזורים בהן לדמויות היסטוריות⁹⁴ ותיארוך רוב המגילות קובעים מסגרת זמן כללית, השנים 150-50 לפני הספירה, אך אין הם מהווים רצף היסטורי ברור. בסוגיה זו אי-אפשר להסתייע ברמזים הסתומים הפזורים במגילות לפולמוסים חיצוניים ופנימיים, לפילוגים ולפרישות. משום כך השתדלו החוקרים להרחיב את היריעה ועל יסוד ההנחה שקומראן הייתה היישוב העיקרי של אנשי העדה, נטו למלא את חסרון התיאורים ההיסטוריים בנתונים הכרונולוגיים מאתר קומראן. דה וו שחזר חמש תקופות התיישבות באתר: שלב ראשון – יישוב קטן בתקופת הברזל (מאה שמינית-שביעית לפה"ס);⁹⁵ שלב שני – תקופת היישוב העיקרית בימי הבית השני, שהוא חילק לשני פרקי זמן: תקופה ראשונה (100-130 לפה"ס) – חידוש ההתיישבות באתר. בעת ההיא היה היישוב קטן ומצומצם.⁹⁶ תקופה שניה (בערך 100-31 לפה"ס) – מסוף ימי יוחנן הורקנוס (135-104 לפה"ס) או ראשית שלטון אלכסנדר ינאי (103-76 לפה"ס) עד חורבן האתר ברעש אדמה. בתקופה זו הורחב היישוב וקיבל את צורתו הסופית הניכרת בו עד היום. סימני חורבן ברעש אדמה הנראים בבירור באתר נקשרו על ידי דה וו לרעש אדמה גדול אשר לפי עדות בן מתתיהו אירע באזור בשנת 31 לפה"ס.⁹⁷ שלב שלישי (31 לפה"ס-68

93 ראה שטגמן שם, עמ' 57. שטגמן סבור שקומראן שימשה מרכז לייצור מגילות לאנשי העדה (שם, 51-55), אך הצעתו הישנה של דה וו שבעין פשחה הכינו עורות להתקנת מגילות לא נתקבלה על ידי כל הארכאולוגים. מכל מקום, אין די בה כדי לתמוך בתאוריה של שטגמן.

94 ראה רשימת האזכורים לדמויות היסטוריות שערך וייז (2003, עמ' 66-84), וכן דיוניו של אשל (תשס"ד/ב).

95 ראה דה וו 1973, עמ' 3.

96 שם, עמ' 5.

97 בן מתתיהו, קדמוניות היהודים טו, 121-147; מלחמת היהודים א, 370-380.

לספירה) – לדעת דה וו כשלושים שנה היה האתר חרב. אנשי הקבוצה ההיא חזרו והתיישבו במקום בראשית שלטונו של הורדוס ארכילאוס (4 לפה"ס-6 לספירה). שכבת אפר עבה וראשי חץ רומאיים באתר מעידים שהרומאים החריבו את היישוב, כנראה יחידות מצבאו של אספסינוס, שערכו מסעות עונשין באזור עין גדי בזמן המרד הגדול (68 לספירה).⁹⁸ שלב רביעי (68-135 לספירה) – באתר החרב שהו זמן מה חיילים רומאים, שעזבו אחר כך את המקום. מטבעות מימי מרד בר־כוכבא מעידות שבימיו היו שם גם תושבים יהודים. לאחר מכן ננטש היישוב לגמרי.⁹⁹

בעבר כבר נמתחה ביקורת על קביעתו של דה וו שהאתר קומראן ננטש לאחר הרעש של 31 לפני הספירה לפרק זמן של כשלושים שנה. יש שטענו שאין הכרח להניח שהאתר נעזב לחלוטין או לתקופה כה ממושכת.¹⁰⁰ אך עניין זה נשאר בגדר פרשנות לפרטים מסוימים באתר ולא השפיע השפעה של ממש על תפיסת הכרונולוגיה הכללית של היישוב וזיהוי תושביו עם האיסיים. לכן הוא נותר בשולי הוויכוח על אופי המקום וטיב תושביו. ביקורת בעלת משמעות נמתחה על קביעתו של דה וו שהיישוב מימי הבית השני נוסד בימי יוחנן הורקנוס (104-134 לפה"ס). תיארוך זה נעשה בעיקר על סמך ממצא המטבעות ושיקולי סבירות, והמבקרים הצביעו על חולשת הטיעונים האלה.¹⁰¹ מגן ברושי למשל סובר שאין אפשרות לקבוע אם היישוב בימי הבית השני נוסד באמצע המאה השנייה או בסופה.¹⁰² רוב החוקרים נוטים היום לייחס את התחלת היישוב בערך לשנת 100 לפני הספירה.¹⁰³ מאגנס קובעת את ההתחלה אף מאוחר יותר, למחצית הראשונה של המאה הראשונה לפני הספירה.¹⁰⁴

אף על פי שהזיהוי של קומראן כמקום יישוב של העדה וכאחד מיישובי האיסיים נראה סביר, אין לזהות את הכרונולוגיה הארכאולוגית שלו עם ההיסטוריה של עדת האיסיים. המכשלה האמתית הייתה טמונה בראיית קומראן כיישוב העיקרי, כמעט

98 דה וו 1973, עמ' 36-41.

99 שם, עמ' 41-45.

100 מיליק 1959, עמ' 52-54. גם ברושי (תשנ"ב, עמ' 57-58) גורס שאנשי העדה המשיכו לשבת באתר או שנעדרו ממנו לזמן קצר ביותר. הערכה דומה אך מטעמים שונים מביעה גם מאגנס (2002, עמ' 67-68; תשנ"ח, עמ' 119-124).

101 דה וו 1973, עמ' 4-5. לביקורת על תיארוך זה ראה לאפרוזה 1976, עמ' 31-33. אין ספק שהתיארוך המוקדם שנקט דה וו אמנם מנומק בשיקולים ארכאולוגיים, אך הושפע מזיהוי הכרונולוגיה של האתר עם תולדות עדת המגילות. תיאורו של ורמש (1981, עמ' 151) מביא מגמה זו לכלל ניסוח מפורש כשהוא קובע שקומראן נוסדה כנראה ב־140-150 לפני הספירה, היינו בימי החשמונאים יונתן (142-152 לפה"ס) או שמעון (142-134 לפה"ס). תיארוך מוקדם כזה אינו מבוסס על נתון ארכאולוגי כלשהו, ולאמתו של דבר הוא נעשה כדי לקשור את התחלות היישוב בקומראן עם זיהוי הכוהן הרשע כיונתן החשמונאי ואת התחלותיה של העדה עם ימי מרד המקבים.

102 ראה ברושי תשנ"ב, עמ' 55.

103 ראה למשל לאפרוזה 1976, עמ' 33; 1997, עמ' 75, 94; שטגמן 1998, עמ' 51; האמבר 1999, עמ' 196.

104 ראה מאגנס 2002, עמ' 65.

היחיד, של האיסיים. שכן משעה שניתנה עדיפות לעדותו של פליניוס וקומראן נעשתה עיקר נזדהו תולדות האתר עם תולדות העדה. מכיוון שהונח כמובן מאליו שהעדה חיה את חייה בקומראן, נעשתה הכרונולוגיה הארכאולוגית של האתר לכרונולוגיה של תולדות העדה. הקלה על זיהוי זה גם העובדה שאין במגילות רמזים היסטוריים מאוחרים לכיבוש הארץ בידי פומפיוס בשנת 63 לפני הספירה.¹⁰⁵ כל הנתונים ההיסטוריים שאפשר לדלות מכתבי קומראן שייכים להתחלותיה ולתקופה המוקדמת בתולדותיה. לא ייפלא אפוא שכאשר מדברים במחקר על תולדות עדת קומראן מתכוונים לראשיתה בתאריך כלשהו במאה השנייה לפני הספירה. מה אירע במאתיים השנים שלאחר מכן, אם נניח שמסגרת העדה התקיימה עד חורבן קומראן בימי המרד הגדול (68 לספירה), על כך אין לנו יודעים דבר מן המגילות. לכן הופנה עיקר המאמץ של החוקרים לקירוב הרמזים ההיסטוריים הפזורים במגילות, בעיקר בברית דמשק ובפשרים, אל אתר קומראן. תמונת התחלותיה של העדה התבססה בעיקר על שלוש הנחות.

א. בקטע מרכזי לתולדותיה של העדה מתאר פשר חבקוק (יא, 5-8) כיצד מופיע הכוהן הרשע במקום גלותו של מנהיג העדה, הוא "מורה הצדק", כדי להפריע לו בצום יום הכיפורים. תיאור מעשיו ואופיו של הכוהן הרשע בפשר חבקוק (ח, 8-17 - ט, 2) קירבו אותו בעיני החוקרים ליונתן החשמונאי, וזיהוי זה מקובל על רובם עד היום.¹⁰⁶ מכיוון שגם מורה הצדק מכונה "כוהן" בפשר חבקוק (ב, 8) ובפשר תהלים (4Q171 15 iii; 19 ii; 1-10) המציאו הסבר לרדיפותיו של הכוהן הרשע בכך שמורה הצדק היה כוהן גדול מבית צדוק שיונתן הדיחו מן הכהונה כדי לתפוס את מקומו. את מגרעותיה וחסרונותיה של תאוריה זו כבר הראה קולינס.¹⁰⁷ ונכון הוא מציין שבשום מקום לא

105 מקובל שרמזים למאורע זה משוקעים בפשר נחום (4Q169 3-4 ii).

106 ורמש היה הראשון שהציע זיהוי זה שזכה לגרסאות חוזרות בפרסומיו. ראה למשל ורמש 1981, עמ' 25-26. על זיהוי זה חזר לאחרונה אשל (תשס"ד/ב, עמ' 39-41). לדעתו, זיהוי זה הולם לא רק את האמור בפשר חבקוק אלא גם את מה שעולה מן החיבור מקצת מעשי התורה (4QMMT). אשל הציע פירושים היסטוריים לשורה של טקסטים אחרים מקומראן, כולם במסגרת הכרונולוגית של המחצית השנייה של המאה השנייה לפני הספירה. וייז (2003) הציע לאחרונה לתארך את מנהיגותו של מורה הצדק למאה הראשונה במקום למאה השנייה לפני הספירה. אבל העובדה שרוב כתבי היד שנמצאו בקומראן זמנם המאה הראשונה לפני הספירה אין בה כדי לבסס את התיארוך של וייז. גם אין איחור כזה מתיישב עם עובדות אחרות הקשורות לתיאורי הדמות הזאת.

107 קולינס 1989; 2006. שטגמן (1998, עמ' 147-152) הוא מייצג אופייני לגישה הרואה במורה הצדק כוהן גדול שהורח מכהונתו. אחד מן הנימוקים לזיהוי מורה הצדק ככוהן הגדול נסמך על טענתו של אליגר (1953, עמ' 198), שהכינוי "הכוהן הרשע" הוא משחק לשון על הכינוי "הכוהן הראש". אך הסבר זה עומד הן בניגוד לשימושי הלשון של המגילות הן לדרכי הפרשנות של הפשר. במקרא נקרים שני הצירופים לתיאור משרת הכוהן הגדול, אבל במגילות, בעיקר במגילת המקדש, נמצא הצירוף "כוהן גדול". אשר לצירוף "הכוהן הראש", הוא בא בתיאורי המלחמה של אחרית הימים. ואכן, לדעת ידין (תשל"ז, א, עמ' 298) שימש הצירוף "הכוהן הגדול" להלכות אקטואליות ואילו התואר "הכוהן הראש" בסוגיות של אחרית הימים. משום כך אין ביטחון שפשר חבקוק השתמש בצירוף "הכוהן הראש" לתיאור הכוהן הגדול, שהיה אישיות היסטורית. יתרה מזו, אין דרכו של

נאמר או נרמז שמורה הצדק היה אי פעם כוהן גדול. יתר על כן, מדגיש קולינס, ההאשמות שמטיחים הפשרים וברית דמשק בכוהן הרשע ובמתנגדי העדה אינן נוגעות כלל לכהונה הגדולה. הן קשורות לטומאת המקדש, לנישואי קרובים ולבעילת נידות, לצבירת הון גויים, לגזל אלמנות ויתומים ולוויכוח לגבי הלוח. בעניין הלוח מצביע קולינס שאילו היה מורה הצדק הכוהן הגדול קשה להניח שהיה נוהג בלוח השמש הכיתתי, כפי שאמנם הוא עשה לפי עדות פשר חבקוק ח. בצדק אומר קולינס כי מוטעית לחלוטין היא הטענה שהתואר "הכוהן" הניתן למורה הצדק מעיד שהיה כוהן גדול, שכן תואר זה ניתן במקרא ובמקומות אחרים גם למי שאינם כוהנים גדולים. קיסטר מדגיש שבשום מקום אין מגילות קומראן מערערות על הלגיטימיות של הכוהן הגדול.¹⁰⁸

ב. מכיוון שלפי פשר חבקוק ח מנהיג העדה, הוא מורה הצדק, מתואר כמי ששוהה בגלות, הניחו שהוא עזב את ירושלים בגלל סכסוך שנתגלע עם הכוהן הרשע לגבי הכהונה הגדולה. לעתים נקשרה גלותו לגלות העדה בדמשק, הנזכרת בחיבור ברית דמשק. מאחר שתולדות העדה נסמכו לאתר קומראן, הובנו תיאורי גלות מורה הצדק וגלות דמשק כרמזים לגלות בקומראן.¹⁰⁹ אך ההצעה לראות בשם דמשק מברית דמשק שם סמלי לקומראן אין לה שום יסוד – לא במנהגו של החיבור ברית דמשק ולא בדברים שנאמרים על גלות זו. להפך: כל הכתוב על גלות דמשק מעיד שמדובר בדמשק ממש.¹¹⁰ גם זיהוי מקום גלותו של מורה הצדק עם קומראן אין בו ממש, שכן אם אמנם רדיפותיו של יונתן החשמונאי באמצע המאה השנייה לפני הספירה הן שגרמו לפרישתו של מורה הצדק לגלות, הרי לא היה יכול להתיישב בקומראן שנוסדה כיישוב של ימי הבית השני רק כחמישים שנה לאחר מכן.¹¹¹ אף מבחינת גודלו, קטן היישוב בקומראן וקשה להניח שמורה הצדק וחסידיו יכלו להתיישב בו דרך קבע. העובדה שהיו עוד

הפשר ליצור כינויים לדמויות היסטוריות בדרך של משחקי לשון. כל כינויי הדמויות הבאים בפשרים בנויים על לשונות של הפסוקים הנפשרים. לכן ברור שזה גם דינו של התואר "הכוהן הרשע". תיאור הכוהן הרשע בפשר חבקוק ח, 8-13 בא בפשר על חבקוק ב 5, וכדרכם של הפשרים מזהה הפשר את שם העצם, במקרה זה "גבר יהיר" של לשון הנבואה, עם הדמות ההיסטורית, היינו עם הכוהן הרשע. מכאן שהתואר "הכוהן הרשע" אינו אלא פירוש לצירוף "גבר יהיר". בעניין זה יש להשוות לפשר את תרגום יונתן לצירוף "גבר יהיר": "גבר יהיר ברשע", היינו, "גבר גאה ברשעה". מכאן שגם לתרגום יונתן הייתה מסורת פרשנית דומה לזו העומדת ביסוד הפשר. על עניין זה ראה המאמר "לא גלות שבמדבר אלא גלות שברוח: הפשר על ישעיהו מ 3 בסרך היחד ותולדותיה של עדת המגילות" בכרך זה, עמ' 42.

108 קיסטר תשנ"ט, עמ' 323. גם אשל (תשס"ד/ב, עמ' 50-52) מפקפק באפשרות לקבוע אם מורה הצדק היה כוהן גדול בתקופה מסוימת.

109 ראה למשל דה וו 1973, עמ' 113-114; ורמש 1981, עמ' 153.

110 ראה ברית דמשק ו, 5, 19; ז, 19; ח, 21. במיוחד חשוב הוא הניסוח: "שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה ויגורו בארץ דמשק" (ברית דמשק ו, 5). אילו היה הכינוי "דמשק" נדרש באופן סמלי היה גם הכינוי "יהודה" חייב להיות סמלי, אך אין לכך שום רמז בטקסט. ואכן איש לא טען זאת.

111 על מרווח זמן זה כתאוריה המקובלת ראה גם שטגמן 1998, עמ' 55.

יישובים של העדה מורה שקומראן לא הייתה המקום היחיד שהיה יכול לשמש מקום גלות ליוצאים מירושלים.

ג. תמיכה נוספת ברעיון הגלות בקומראן ראו החוקרים בפשר על ישעיהו מ 3, המובא בסרך היחד ח, 13-16. אבל בדיקת הטקסט מקרוב מעלה שפירוש זה מופרך מיסודו. וזה לשון הפשר: "ובהיות אלה ליחד בישראל בתכונים האלה יבדלו מתוך מושב הנשי העול ללכת למדבר לפנות שם את דרך הואהא כאשר כתוב במדבר פנו דרך ••••¹¹² ישרו בערבה מסלה לאלוהינו הואה¹¹³ מדרש התורה א[ש]ר צוה ביד מושה לעשות ככול הנגלה עת בעת וכאשר גלו הנביאים ברוח קדשו" (סרך היחד ח, 13-16).¹¹⁴ בשיטת פרשנות האופיינית לפשרים מזהה בעל הסרך את פינאי הדרך במדבר של לשון הנביא עם מדרש התורה. אך החוקרים הבינו את לשון "מדבר" כמדבר ממש. ומכיוון שקומראן יושבת בשולי מדבר יהודה ראו בפשר רמז להליכה לקומראן לעסוק שם בלימוד תורה בדרכה המיוחדת של העדה. פירוש זה נראה טבעי לחוקרים גם משום שבדרך כלל קראו את הקטע בנוסח "היאה מדרש התורה" ולפיו מזדהה מדרש התורה עם ה"דרך" וה"מסלה" שבלשון הנבואה. כך הובנה תיבת "במדבר" כציון מילולי למקום המסילה. פירוש כזה לא זו בלבד שאינו הולם את דרכו של הפשר, אלא אף אינו מתיישב עם הקריאה המדויקת של השורה. שכן תיבת "הואה" בלשון זכר נופלת על מדרש התורה ולא על הדרך או המסילה. לשון אחר, כל מליצתו של ישעיהו, הן הדרך והמסילה הן סלילתן במדבר, כולה כאחת מתפרשת על מדרש התורה. גם הטענה החוזרת ונשנית שתיבת "שם" רומזת למדבר הממשי אינה מחויבת המציאות. אפשר להבין גם אותה כהמשך למישור הפרשני-הסמלי של הפשר. אין אפוא שום הכרח לפרש את המדבר כמדבר של ממש שאנשי העדה התיישבו בו מטעמים דתיים. על פי דיוק הדברים מפרש הפשר את המדבר כדימוי או כסמל למציאותה הדתית המבודדת של העדה ולא דווקא כמדבר פיזי גאוגרפי. תפיסה דומה עולה גם משני

112 מנהג הסופרים לציין ארבע נקודות במקום שם הויה ידוע גם מכתבי יד אחרים מקומראן. ראה טוב 2004, עמ' 219-220.

113 זוהי הקריאה הנכונה בסרך היחד (IQS), במקום "היאה" ברוב המהדורות. זהו הנוסח גם בקטע החופף ב-4Q259 III 6. העירו על כך גם אלכסנדר וורמש (1998, עמ' 146). בעקיפין מתאשרת קריאה זו גם מן הנוסח הקרוב בסרך היחד ט, 19, שם נרמז שוב הפסוק: "היאה עת פנות הדרך למדבר". כאן הנושא הוא "עת" בלשון נקבה ומבחינה גרפית ברורה תיבת "היאה", הנכתבת כאן ביו"ד, לעומת תיבת "הואה" בסרך היחד ח, 15, הנכתבת ביו"ו. בשני המקרים נופל הבינוני על שם העצם המזוהה בפשר ולא על שם העצם הכלול בלשון הנבואה. ראה המאמר "לא גלות שבמדבר אלא גלות שברוח: הפשר על ישעיהו מ 3 בסרך היחד ותולדותיה של עדת המגילות", בכרך זה.

114 הקטע נשתמר במקוטע גם בשניים מעותקי המערה הרביעית של סרך היחד: 4Q258 VI 6-8 בנוסח קצר יותר מעותק המערה הראשונה וללא הציטטה, אך מתוך רמז אליה בניסוח, וכן 4Q259 III 3-6 בנוסח שאף הוא קצר מעותק המערה הראשונה אך כולל את הציטטה מישעיהו.

ביטויים אחרים, "מדבר העמים" ו"מדבר ירושלים", הנקרים במגילת המלחמה א, 3.¹¹⁵ מן הסקירה שהוצעה כאן עולה שגופי הדברים המקובלים לגבי שחזור תולדות העדה בשלביה המוקדמים אינם עומדים בפני הביקורת. אין שום הוכחה שמורה הצדק היה כוהן גדול ויצא לגלות בקומראן או שקומראן הייתה המדבר שנבואת ישעיהו מצווה כביכול לפרוש אליו. מכל אלה נותר רק הזיהוי של הכוהן הרשע עם יונתן החשמונאי, שאמנם נראה מתקבל על הדעת אך גם הוא ראוי לבדיקה מחדש לאור פרטים נוספים הידועים עתה.¹¹⁶

לעתים קרובות הוצגה העובדה שיוסף בן מתתיהו מזכיר לראשונה את האיסיים בימי יונתן החשמונאי (קדמוניות היהודים יג, 171-173) כסיוע לקביעת ראשית העדה לימיו של שליט זה. אך בן מתתיהו מתאר כיתות שבימי יונתן קיימות כבר ובוודאי שאי-אפשר לייחס לימיו את התחלותיהן. אכן, השמות והרמזים ההיסטוריים המעטים המצויים במגילות מתפרשים כולם על אישים ומאורעות שבין 200 ל-50 לפני הספירה.¹¹⁷ גם אלה אינם מדברים על התחלות העדה אלא מניחים שהיא כבר קיימת. לאמתו של דבר, יש בידינו נתונים על ראשית העדה רק בחיבור ברית דמשק, ואכן עליו מתבססת התאוריה המקובלת, הקושרת את התחלותיה של עדת המגילות במשבר שקדם למרד המקבים (170-150 לפה"ס). בתארו את התחלותיה של עדת המגילות אומר חיבור זה: "ובקץ חרון שנים שלוש מאות ותשעים לתיתו אותם ביד נבוכדנאצר מלך בבל פקדם... (ברית דמשק א, 7). המספר 390 לקוח מנבואת יחזקאל (ד 5), אך מן ההקשר בברית דמשק ברור שיש לו גם ערך כרונולוגי. על אף הטענה המקובלת שבמסורת ישראל בזמן ההוא לא היו נתונים כרונולוגיים מדויקים, נוהגים להשתמש במספר זה ולחשבו מ-586 לפני הספירה, תאריך חורבן הבית הראשון וכיבושה של ירושלים בידי נבוכדנאצר מלך בבל. חשבון זה מביא אפוא לתאריך 196 לפני הספירה, שממנו נוהגים להפחית עשרים שנות תעייה, הנזכרות בברית דמשק א, 10 לפני הופעת מורה הצדק. כך נקבעת הופעת העדה לתאריך 176 לפני הספירה, שנוהגים לעגלו ל-170 לפני הספירה, הוא מועד רצח חוניו השלישי (מקבים ב ד 30-34). אך בגלל הנטייה לקשור את התחלות עדת המגילות למרד המקבים, לחילופי משפחות הכהונה

115 מטעמים אחרים מסביר גם שטגמן (1998, עמ' 54-55) שלשון "מדבר" בפשר אינה מכוונת בהכרח לקומראן. ברוק (1994א) מציע ניתוח זהיר ומפורט לפשר, אך פירושו השתבש כיוון שקיבל את הנוסח "הואה". ונדרקאם (1999) מציג את התאוריה המקובלת על הליכה למדבר.

116 למשל, הוויכוח מה משמעות הרמז למלך יונתן החשמונאי המופיע בתפילה ב-4Q448. לדעה שהמדובר בתפילה לשלום ינאי ראה אשל ואשל תשמ"ז. לדעה שהתפילה מכוונת נגד ינאי ראה לָמֶר 1997. לדעה שהשבח הוא ליונתן החשמונאי ראה ורמש 1996; פואש 1996. כמה מדברי הביקורת על שחזור תולדות עדת המגילות, שהוצגו לעיל, ניסח פיליפ דייוויס (1986; 1992) באופן דומה אך מתוך שיקולים שונים. חולשתו היא בכך שהוא מציג פתרונות הלוקים במגרעות שהוא מבקר אצל אחרים.

117 לסקירות על הנושא ראה ורמש 1981א, עמ' 142-156; 1981ב.

הגדולה ולכרונולוגיה של אתר קומראן,¹¹⁸ הוזנחה האפשרות לחשב את המספר הנקוב בברית דמשק באופן שונה, לפי חישוב אחר שיש לו בסיס איתן במקרא. הלשון של הכתוב בברית דמשק מעידה שמדובר בתקופת השעבוד לנבוכדנאצר מלך בבל.¹¹⁹ לפי ירמיהו כה 1, 11 התחיל שעבוד זה כבר עם עלייתו של נבוכדנאצר לשלטון, ושנה זו שימשה גם לחישוב שבעים שנות השעבוד לבבל שניבא עליו ירמיהו (דברי הימים ב לו 21; עזרא א 1; דניאל א 1). אנו מוצאים מספר זה שוב בחישוב שבעים השבועות בחזון החיות (חנוך החבשי פט 59-66). כל אלה מעידים על מסורת קדומה המחשבת את תחילת השעבוד לבבל משנת עלייתו של נבוכדנאצר לשלטון, ולפי חשבונו משנת 605 לפני הספירה. בעבר הצעתי אפוא לחשב את 390 השנים של יחזקאל מתאריך זה. חשבון כזה יביא את התחלותיה של העדה ל-214 לפני הספירה ויקבע את הופעתו של מורה הצדק לשנת 194 לפני הספירה. אם כן, לפי חישוב זה יש לעגן את התחלותיה של העדה כישות ארגונית נבדלת בערך בשנת 200 לפני הספירה, כשארץ ישראל עברה מידי בית תלמי לשלטון הסלווקים.¹²⁰ פתרון זה מרחיק עוד יותר את התחלותיה של העדה מן הכרונולוגיה של אתר קומראן. יתרה מזו, משעה שבטל הקשר בין התחלות העדה למשבר ההלניסטי ולתולדות הכהונה הגדולה יש לעיין מחדש בזיהוי הנפשות הפועלות בתולדותיה של העדה, כמו מורה הצדק והכוהן הרשע, דורש התורה ומטיף הכזב.

ראוי לומר שהדיון עסק עד כה בנתונים כרונולוגיים, במאורעות ובדמויות הקשורים בעדת המגילות כישות מאורגנת ועצמאית הפועלת ככזאת על במת ההיסטוריה. אך מכלול עניינים אלו שונה מן השאלות הכרוכות בהגדרת המסורת הדתית והספרותית שפיתחה העדה. בספריית כתבי קומראן יש כדי להעיד על מסורת הקודמת לעדה עצמה. טיבם של חיבורים השונים שנתגלו בקומראן, הן הכתבים הנסכים על העדה ורעיונותיה הן חיבורים אחרים, מעיד שלא נוצרו יש מאין ויש להם תשתית קדומה רחבה.¹²¹

ספריית קומראן אמנם כוללת מגוון של סוגות ספרותיות ומבחר של חיבורים בנושאים שונים, אך מבחינת ענייניהם נכנסים כולם לגדר של זרם דתי ורעיוני אחד. העובדה שלא נתגלו בקומראן חיבורים דוגמת ספרי מקבים וספר יהודית, או דבר

118 לסיכום גישה זו ראה ורמש 1981א, עמ' 150-152.

119 "לתיתו אותם ביד נבוכדנאצר"; המשפט בנוי על המליצה הנפוצה "לתת מישהו ביד" במשמע של שעבודו. ראה למשל: "ויתנם ה' ביד מדין" (שופטים ו 1) ו"ויתנם ה' ביד פלשתים" (שם, יג 1).

120 לפירוט הנימוקים ראה דימנט 1984, עמ' 542-547. לנימוקים נוספים בזכות הקדמת התחלותיה של העדה, העולים מן הנתונים הכרונולוגיים באפוקריפון של ירמיהו, ראה דימנט 2001, עמ' 115-116. גם המסקנה המסתברת שחלק הגון מן המגילות הועתק מחוץ לקומראן, אולי בירושלים, מצביעה על מקורם הקדום.

121 גרסיה מרטינו וואן דר וודה (1999) הציעו הבחנות דומות אך כרכו אותן בתאוריה על תולדות השלבים שקדמו להיווצרות העדה ממש, ובכך ערכבו את שני התחומים.

שידמה למשנה, למדרשי חז"ל או לברית החדשה, מעידה כמאה עדים שעניין לנו בספרייה של חוג דתי מוגדר.¹²² לאור אחידות זו מעוררים מחשבה הסימנים המעידים על קדמותן של מסורות העדה. דבר זה עולה בראש ובראשונה מן העובדה שכל כתבי היד מקומראן הם עותקים ואין בידינו שום עותק של מקור החיבורים גופם.¹²³ כך עולה לא רק משינויי הנוסח ומהתיקונים המרובים בכתבי היד אלא גם מן העובדה שחיבורים לא מעטים מיוצגים בעותקים אחדים. דבר זה נכון גם לגבי שיטת פירוש הפשר. אף על פי שנטען שהפשרים הם אוטוגרפים כי לא נמצאו עותקים שלהם,¹²⁴ ראוי לזכור שיחידות בשיטת הפשר מופיעות בכתבים הקדומים של העדה, סרך היחד וברית דמשק, ובשניהם היא כבר מיוצגת כשיטה מעוצבת עם מינוח קבוע. יתרה מזו, אחד מכתבי היד מקומראן המכיל קטעים מפשר על ישעיהו (4Q164) מתוארך לרבע השלישי של המאה השנייה לפני הספירה, כלומר הוא מן הקדומים שבכתבי העדה.¹²⁵ כבר במגילה זו עומדת שיטת הפשר שלמה ובשלה, דבר המעיד שהשיטה עצמה קודמת לכתב היד. ואכן, פשר חבקוק (ב, 5-10; ז, 4-5) מייחס את פרשנות הפשרים למורה הצדק עצמו. קדמותה של ספרות עדת היחד עולה גם מעובדות אחרות: סרך היחד, שהוא תקנונה העיקרי של העדה, מיוצג בשני עותקים קדומים: 4Q255 (100-125 לפה"ס) ו-1QS (75-100 לפה"ס). באותו עותק קדום מועתק גם סרך הברכות, 1Q28b (75-125 לפה"ס) וכן קדום טקסט הקשור לסרך היחד, 11Q29 (50-125 לפה"ס). נתגלו גם עותקים קדומים מסרך העדה האסכטולוגי, הכתובים בכתב סתרים מיוחד לעדה, וכן מחיבורים כיתתיים אחרים: עותק אחד מברית דמשק, 4Q266 (50-125 לפה"ס) וכתב יד ובו הודיות, 4Q428 (50-100 לפה"ס). מעניינת במיוחד העובדה שעותק אחד מחיבור החכמה מוסר למבין (4Q426), שהוא כיתתי ללא ספק, מתוארך גם כן לתקופה קדומה, היינו למחצית השנייה של המאה השנייה לפני הספירה. יש לזכור שבכל המקרים הללו מדובר בעותקים, ומכאן שעלינו להניח שהחיבורים המקוריים קדומים יותר.

יתר על כן רוב החיבורים המובהקים של העדה הגיעו לידינו בכמה מהדורות והם מורכבים ממקורות ספרותיים שונים. הדבר נכון לגבי סרך היחד, ברית דמשק, הודיות ומגילת המלחמה. מכאן שיש להקדים את זמן חיבורם של המקורות הללו למלאכת שילובם בחיבור הסופי. כל אלה קובעים את זמנם של כתבי העדה העיקריים למחצית הראשונה של המאה השנייה לפני הספירה לכל המאוחר, וסביר להניח שלפחות מקצת מקורותיהם באו לעולם אף במאה השלישית לפני הספירה.

122 וכפי שניסחו זאת גרסיה מארטינו וואן דר וודה (שם, עמ' 524), אין בין מגילות קומראן כתבים של מתנגדי העדה.

123 יוצא מכלל זה הוא אולי 4Q448.

124 ראה קרוס 1956, עמ' 123-124; 1958, עמ' 114-115. אך קרוס עצמו מודה שהפשרים הועלו על כתב לאחר מסורת ארוכה בתוך העדה.

125 זהו ערכון לדבריו של קרוס, שם, שכל מגילות הפשרים הן מאוחרות יחסית.

בצד כתביה החזיקה העדה בספרייתה חיבורים הקרובים לרעיונותיה ונראה שהם לא נכתבו בידי אנשי העדה עצמם. רובם חיבורים אפוקריפיים שונים בעברית ומקצתם בארמית. כמה מן העותקים של חיבורים אלה הם מן הקדומים במגילות קומראן. למשל, למחצית השנייה של המאה השלישית לפני הספירה מתוארך עותק אחד של החיבור האסטרונומי (4Q208), שהוא אחד מן החיבורים המרכיבים את ספר חנוך החבשי (פרקים עב-פג). למחצית השנייה של המאה השנייה לפני הספירה מתוארכים עותק אחד של צוואת קהת הארמית (4Q542), שלושה עותקים מחזונו עמרם (4Q543), 4Q544, 4Q547) וכן קבוצה של חיבורים אפוקריפיים בעברית. למשל: טקסט על שמואל (4Q164); טקסט על המבול (4Q577) ופסידו-יחזקאל (4Q391). כמה חיבורים עבריים, שמקורם כנראה בחוג רחב יותר מן העדה עצמה, מיוצגים אף הם בעותקים מן המאה השנייה לפני הספירה. למשל: שני עותקים מחיבורים הקשורים ללוח המשמרות (4Q320; 4Q329a); עותק מן החיבור הליטורגי דברי המאורות (4Q504); ועותק שני ממגילת המקדש (4Q524).

כל אלה מצביעים על כך שבמאה השנייה לפני הספירה הייתה כבר פעילות ספרותית ענפה בעיצומה. עיצובה המדויק של ספרות זו ופרשנותה המורכבת ורבת האנפין למקרא מעידים על מסורת ארוכה ועל מקורות קדומים. מכיוון שחלק ניכר מספרות זו אינו קשור במובהק למסכת רעיונותיה ולסגנונה המיוחד של העדה, אין להניח שהוא נוצר בין שורותיה אלא היא קיבלה אותו מן החוג שממנו יצאה.

על קדמות מקורותיה של העדה מעידה גם הקרבה שיש בסגנון ובתוכן בין ענייניה של הלכת העדה ובין הסוגיות שהעסיקו את חז"ל. אין להניח שחז"ל העתיקו מדברי המגילות. הקרבה נובעת ממסורת משותפת שקדמה למגילות עצמן. מסקנה דומה עולה גם מפרשנות המקרא לפרשיות מסוימות ששותפים לה המגילות, תרגומי המקרא הקדומים, הספרות היהודית שהשתמרה במסורת הנוצרית ומדרשי חז"ל.

עדות אחרת לאופיים הקדום של מקורות העדה ניבטת גם מזיקתם לעולם הבבלי והפרסי. קרבת הרעיונות הדואליסטיים של העדה לתורות דת זרתוסטרא הפרסית נקבעה זה כבר.¹²⁶ אולי ניכרים עקבות רעיונות פרסיים גם באמונה בתחיית המתים ובריבוי המלאכים, שתי השקפות המופיעות בטקסטים מקומראן. השפעה כזאת באה בוודאי מכיוון פרס על היהודים ולא להפך. מבחינה היסטורית מדובר אפוא על השפעה שחלה בימי שלטון האימפריה הפרסית בארץ ישראל, היינו מן המאה השישית עד המאה הרביעית לפני הספירה.

יש הטוענים שגם לוח השמש של העדה והטקסטים הקלנדריים מקומראן שואבים ממסורות אסטרונומיות שמוצאן בבבל.¹²⁷ גם טקסטים אסטרונומיים שנתגלו בקומראן

126 ראה וינסטון 1966; שקד 1972; 1984; 1995.

127 גרינפילד וסוקולוף 1995; בן-דב והורוביץ תשס"ג; בן-דב תשס"ט.

מעידים על משקע בבלי.¹²⁸ על כך יש להוסיף את עדותה של קבוצת הטקסטים הארמיים מקומראן.¹²⁹ טקסטים אלו כוללים בין השאר ספרים בעלי רקע בבלי ברור, כגון ספר הענקים¹³⁰ וספר חנוך,¹³¹ וכן סיפורים הקרובים לפרקים הראשונים של ספר דניאל.¹³² ספר טוביה, שאף ממנו נמצאו עותקים בקומראן, מעיד על רקע דומה. ספרות ארמית זו מרבה בתיאורי חצרנים יהודים בחצרות מלכים אדירי כוח. תמונה זו מתאימה בעיקרה לחצרות המלכים המזרחים ולא לרקע ארץ ישראלי.¹³³ ראוייה גם לציון העובדה שלא נמצאו שום עקבות של השפעה הלניסטית על כתבי קומראן.¹³⁴ וכך, בעוד העדה כגוף מאורגן באה לעולם בתקופה ההלניסטית, נשענים מקורותיה על מסורות קדומות הרבה יותר, ובחלקן בעלות רקע מזרחי.¹³⁵

לסיכום, תולדותיה של העדה כגוף מאורגן מצד אחד והשתלשלות מקורותיה הדתיים והספרותיים מצד אחר הן עדיין בבחינת ארץ לא נודעת הממתינה לגילוי ולחקירה ממבט חדש.

128 הורוביץ 1996; אולבני 1999.

129 לסקירה כללית על הטקסטים הארמיים מקומראן ראה דימנט 2007 ג.

130 שטוקנברוק 1997, ושם ביבליוגרפיה נוספת.

131 על השפעת תמונת העולם הבבלית על חנוך ראה קוואנוויג 1988.

132 לקטעי חיבור המכונה פסידו-דניאל (4Q243-4Q245) ראה קולינס ופלינט 1996.

133 ואכן שקד (1995) מצא שלוש מילים פרסיות בתוך טקסט כזה (4Q550). הטקסט, שההריר פואש (2009, עמ' 1-46), מכונה עתה "יהודים בחצר מלך פרס".

134 למרות מאמציו של הנגל (1978) למצוא קווי דמיון כאלה, הוא מציע רק זיקות הקשורות במערכת הארגונית של העדה אך לא בתורותיה ובמקורותיה הדתיים והספרותיים. אף ניסיונו של מרטונה (2000) לגלות השפעה של תורות הסטואה על כתבי העדה לא עלה יפה.

135 ההשפעה המזרחית כבר צדה את עינו של מרפי-אוקונור (1974). אך מכיוון שלא הפריד בין שאלת המסורות העתיקות שירשה העדה לשאלת קיומה ההיסטורי כקבוצה מאורגנת, ראה בכבל את מוצא העדה. בצדק לא זכתה הצעה בלתי משכנעת זו לתמיכה.

לא גלות שבמדבר אלא גלות שברוח: הפשר על ישעיהו מ 3 בסרך היחד ותולדותיה של עדת המגילות

תולדותיה של עדת היחד הניבטות מן הכתבים שנתגלו במערות קומראן הן מן הסוגיות הסבוכות והסתומות בחקר מגילות קומראן, שכן כתבים אלו מקוטעים ומדברים בלשון מוצפנת ומרומזת. קשיים נוספים הערים על כך התהליך הארוך והמפותל של פרסום המגילות, שהרי מגילויין בשנים 1948-1956 עד פרסום כולן עברו כשישים שנה. בשנים הראשונות שלאחר הגילוי ראו אור מגילות מעטות ורבות מהן נותרו מסוגרות בדל"ת אמותיהם של חוקרים מעטים. שחזור תולדות עדת קומראן התבסס אפוא על מקצת המגילות שהיו ידועות בשנות הדור הראשון למחקרן.

אף על פי שהיום נתונה ספריית קומראן כולה לפני כל הרוצה לבוא ולחקור, נותרה על כנה, בשינויים מעטים בלבד, תמונת תולדותיה של עדת קומראן, שסורטטה כאמור על יסוד המגילות המעטות שנודעו לראשונה. אמנם המגילות האלה חשובות ושמורות יחסית, אך בשעת חקירתן לא הייתה בידי החוקרים תמונה שלמה של הספרייה כולה. למשל, ידוע היום שמספרם של שרידי מגילות קומראן שהגיעו לידינו עולה על אלף, נתון שלא היה בידי החוקרים הראשונים. כמו כן ברור היום שרק כרבע ממגילות קומראן קשורות במובהק לעדה המיוחדת המתוארת בהן, שכן רק בהן מוצגים במפורש סדרי ארגונה, רעיונותיה ומונחיה המיוחדים. בכשליש משרידי המגילות אין סימנים אלו. עובדה זו, יהיה פירושה אשר יהיה, משנה את תמונת הספרייה כולה.

ועוד זאת, עצם זהותה של העדה המיוחדת האמורה, אופייה ומקומה בתולדות יהדות הבית השני עדיין הם נושא לוויכוח בין החוקרים. ארגונה השיתופי של העדה, צביונה המחמיר והמתנזר ומערכת רעיונותיה יוצאי הדופן קובעים לה מקום מיוחד בתולדות יהדות ארץ ישראל בעת העתיקה; אך ניטש ויכוח כיצד להגדיר מקום מיוחד זה. הקרבה הרבה שניכרת בארגון העדה ובהשקפותיה למה שמתארים פילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו ביחס לעדת האיסיים מקרבת את הדעה שעדת המגילות השתייכה לתנועת

האיסיים.¹ כך סבורים רוב החוקרים. עם זאת, יש כמה הבדלים בין התמונה העולה מן המגילות ובין תיאורי האיסיים, ועל יסודם גורסים חוקרים אחרים שאין לזהות את אנשי המגילות עם תנועה זו.² שותפה אני להשקפה של מרבית החוקרים, שהדמיון בין שתי העדות הוא כה גדול עד שיש לקיים את זיהוי חברי עדת המגילות עם האיסיים.³ אבל אין בקביעה זו כדי לפרש את פרטי תולדותיה של העדה, שכן פילון ובן מתתיהו מיעטו לדבר על פן זה והסתפקו בהצגת האיסיים כקבוצה הפועלת בימי הבית השני. לדברי בן מתתיהו, עדת האיסיים הייתה מציאות קיימת כבר בימיו של יונתן החשמונאי (142-161 לפה"ס). לכן אין בתיאור הזה סמך לטענה שהעדה באה לעולם בימיו של מלך זה, שהרי לפי דרך תיאור הדברים אצל בן מתתיהו עולה שהתחלותיה של העדה קדמו לימיו של שליט חשמונאי זה.⁴

משום כך פנו החוקרים לשחזר את ההיסטוריה של העדה על סמך אופי ספרותה והרמזים המשוקעים בפרשנותה לנבואות המקרא. הכול מסכימים שגם מעט זה גודר את עיקר פעולתה של העדה במאות השנייה והראשונה לפני הספירה. כך עולה מבדיקות פחמן 14 ומן התיארוך הפלאוגרפי של רוב מגילות קומראן, מקומץ השמות ההיסטוריים המפורשים בהן,⁵ וממכלול זיקותיהן לספרות ימי הבית השני וללשונה. גם מוסכם על הכול שהעדה הונהגה על ידי קבוצה של כוהנים, שהרי הדברים מפורשים בכתבי העדה ועולים מדברי הביקורת שלה על הנהגת הכוהנים במקדש. מפולמוסם של אנשי העדה עם אישים אחרים וטענותיהם כלפי חוגים אחרים בציבור היהודי בן זמנם מצטיירות עמדתם המתבדלת ופרישתם מכלל ישראל. פרישה מן הכלל אף נאמרת במפורש בחיבור מקצת מעשי התורה (4Q397 14-21 7-8). אבל פרטי הדברים הם עדיין עניין לפרשנות ולתאוריה. מעל לכול קשה שחזור המהלך הכרונולוגי של דברי ימי העדה: מקורותיה, התחלותיה, התפתחותה והיעלמותה. לסוגיה אחרונה זו יידרש המאמר הזה.

- 1 פילון, על שכל אדם טוב הוא חופשי 75-91; היפותטיקה יא 1-18; יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב 119-161; קדמוניות יח 18-22.
- 2 שני הבדלים עמדו במרכז הדיונים בסוגיה זו: (א) שאלת נזירותם של האיסיים, שמעידים עליה פילון ובן מתתיהו, לעומת חיי משפחה הנזכרים בברית דמשק ועתה ידועים גם מספרות החכמה מקומראן; (ב) שאלת מגוריהם של האיסיים. פילון ובן מתתיהו מעידים שהם גרו ביישובים רבים, וכך גם עולה מברית דמשק. לעומת זאת, פליניוס הזקן מציין יישוב איסי אחד, וחוקרים מניחים שגם מסרך היחד עולה שמדובר ביישוב אחד.
- 3 להשוואות מפורטות בין תיאורי סרך היחד וברית דמשק לתיאורי פילון ובן מתתיהו ראו ביל 1988; שירר 1979, ב, עמ' 562-590.
- 4 בן מתתיהו, קדמוניות יג 171.
- 5 כגון ראש מלכי יוון, הנזכר בברית דמשק ח, 11; יט, 23-24; אנטיוכוס ודמטריוס, הנזכרים בפשר נחום (2-3 i 2-4 4Q169); שלומציון, הורקנוס ואמיליוס, הנזכרים בטקסטים כרונולוגיים היסטוריים (4Q332 2 4, 6; 4Q333 1 4).

א. תולדותיה של עדת המגילות על פי מחקר קומראן

מחיבורים כיתתיים מובהקים, ובעיקר מברית דמשק ומפשר חבקוק, עולה שמייסד העדה ומנהיגה בימיה הראשונים היה מי שמכונה שם מורה הצדק.⁶ לפי פשר חבקוק ופשר תהלים, מורה הצדק היה כוהן.⁷ פשר חבקוק מתאר כיצד נרדף מורה הצדק על ידי אישיות שהוא מכנה הכוהן הרשע.⁸ מראשית ימי מחקר קומראן התקבל זיהוי הכוהן הרשע עם אחד מן השליטים החשמונאים הראשונים, יונתן (142-161 לפה"ס) או שמעון (134-142 לפה"ס).⁹ עד היום יש גם מצדדים לא מעטים בתאוריה המסבירה את רדיפותיו של הכוהן הרשע אחר מורה הצדק בהנחה שמורה הצדק היה הכוהן הגדול מבית צדוק קודם לעליית בית חשמונאי לשלטון, והחשמונאים הראשונים הדיחוהו ממשרתו ותפסו בעצמם את הכהונה הגדולה.¹⁰ אחרים, גם אם אינם טוענים שמורה הצדק היה כוהן גדול, קושרים את רדיפותיו של הכוהן הרשע לתמיכתו של מורה הצדק בבית צדוק.¹¹

אולם שחזור זה מתבסס על בניין רעוע של הנחות מסופקות ומסקנות רופפות.¹² כאן די בציון העובדה שאין בכתבי קומראן שום רמז לכך שמורה הצדק היה כוהן גדול. יתר על כן, אילו הייתה סוגיית הכהונה הגדולה כה חשובה לאנשי העדה, היה אפשר לצפות שיופיע במגילות הכיתתיות פולמוס מפורש בסוגיה זו; שתיקתן מעידה שנושא זה לא היה עניינן העיקרי.¹³ דברי הביקורת של אנשי העדה מכוונים לכוהנים בכלל,

- 6 ראה ברית דמשק א, 10-11; פשר חבקוק ב, 5-10; ה, 9-12; ח, 1-3. השווה פשרים לתהלים 4Q171 1-10 iii 15; 4Q173 1 4; 2 2.
- 7 ראה פשר חבקוק א, 8; פשר תהלים 4Q171 1-10 iii 15.
- 8 השווה פשר חבקוק ט, 9-12; יא, 4-8; יב, 2-10; ראה גם ח, 16-17 - ט, 1-2; יא, 12-15. וכן ראה פשר תהלים 4Q171 1-10 ii 19; iii 15.
- 9 ורמש (1953, עמ' 77; 1981, עמ' 151) הוא שהציע את הזיהוי עם יונתן, ואחריו מיליק (1959, עמ' 69-70). קרוס (1961, עמ' 141-152) הציע לזהותו עם שמעון ולא שינה את דעתו גם במהדורה השלישית של ספרו (קרוס 1995). ראה את הסיכום של אשל תשס"ד/ב, עמ' 27-55.
- 10 הרטמוט שטגמן (1971, עמ' 224-225), שפיתח תאוריה זו בפירוט רב, דבק בדעה זו גם בספרו האחרון (1998, עמ' 147-152).
- 11 לדעת קרוס (1961, עמ' 143, 154), מורה הצדק היה כוהן צדוקי שתמך בשושלת צדוק והתנגד לכהונתם של החשמונאים במשרה זו. לתאוריה שמורה הצדק היה כוהן גדול צדוקי, שנרדף ויצא לגלות, ראה גם ונדרקאם 1994, עמ' 100-102.
- 12 ראה המאמר "תולדותיה של עדת המגילות לאור חידושים בחקר מגילות קומראן" בכרך זה. קולינס (1989) כבר הפריך בצורה משכנעת את עיקריה של תאוריה זו.
- 13 כפי שהעירו אל נכון קולינס (שם, עמ' 162) וקיסטר (תשנ"ט, עמ' 323). אחד הנימוקים להשערה שמורה הצדק היה כוהן גדול כי מי שרדף אותו, המכונה "הכוהן הרשע", היה גם הוא כוהן גדול. השערה זו נסמכת על הצעתו של אליגר (1953, עמ' 198) לראות בכינוי הכוהן הרשע משחק לשון על הכינוי הכוהן הראש. אך הסבר זה אינו עולה בקנה אחד עם שימושי הלשון של המגילות ועם דרכי הפרשנות של הפשר. ראה המאמר "תולדותיה של עדת המגילות לאור חידושים בחקר מגילות קומראן", הערה 107, בכרך זה, עמ' 32.

כנראה למי ששלטו בבית המקדש. הכהנים מואשמים בטומאה, בגילוי עריות, בעברות על תורת משה, בשיבוש הלוח ובגזל אלמנות ויתומים.¹⁴

אל התאוריה על היריבות בעניין הכהונה הגדולה נוהגים לספח השערה נוספת, המבוססת על פרטים אחרים בפשר חבקוק ובברית דמשק. לדברי פשר חבקוק (יא, 4-8), הכוהן הרשע רדף את מורה הצדק במקום גלותו. בברית דמשק נאמר על אנשי העדה, שהם "שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה ויגורו בארץ דמשק" (ו, 4-5), כלומר אנשי העדה יצאו מיהודה לדמשק. כשפורסמו שרידי ברית דמשק שנתגלו בגניזת קהיר בראשית המאה שעברה, לא פקפק איש במשמעות הגאוגרפית של הציון ארץ דמשק והכול הבינוהו כפשוטו, היינו כאזור דמשק שבסוריה.¹⁵ אך משנתגלו המגילות חמישים שנה לאחר מכן, והתברר שהחיבור ברית דמשק הוא מחיבורי העדה המצוירת בהן, הן בשל קרבת סיגנונו ומונחיו למגילות והן בשל העובדה שמעורות קומראן התגלו עותקים ממנו. משנחפרו שרידי היישוב בקומראן ונתגבשה הדעה שקומראן הייתה מקום מושבם העיקרי של אנשי המגילות, הוסמכה דמשק לקומראן. כמה חוקרים קשרו אפוא את גלות דמשק עם מקום גלותו של מורה הצדק, וראו בשני התיאורים רמז לגלות אחת שגלו מנהיג העדה ואנשיו מירושלים בעקבות גירוש ממשרת הכהונה הגדולה.

את מקום הגלות הזה זיהו ביישוב שהתגלה בקומראן סמוך למערות המגילות.¹⁶ היישוב קומראן נתפס כמקום גלות זה משום שעדת המגילות זוהתה עם האיסיים ומשום שאתר קומראן מתאים לציון של הגאוגרף הרומאי פליניוס הזקן, המספר בספרו "תולדות הטבע" (ה 17) על יישוב איסיי מעל לעין גדי. טיבו של אתר קומראן כיישוב קהילתי בעל אופי מיוחד וסמיכותו למערות המגילות נראו מאשרים את דברי פליניוס. כך נתפס היישוב קומראן כמרכז של עדת המגילות האיסיית.¹⁷

זיהוי קומראן כמקום גלותו של מורה הצדק נעשה מטעם נוסף. היישוב קומראן שוכן בקצה מדבר יהודה, ולכן נראה לחוקרים מקום המתאים למה שמכוון הפשר על ישעיהו מ 3, המופיע בסרך היחד ח 13-16. לפי הפירוש הרווח לפשר זה, אנשי העדה ראו ערך מיוחד במגורים במדבר כדי להתכונן לבוא הגאולה.¹⁸ גם מי שאינם מקבלים את התאוריה שמורה הצדק היה כוהן גדול, מאמצים את ההנחה שהוא פרש

14 ראה למשל ברית דמשק ד, 12 - ה 14; ו, 11-14; פשר חבקוק ח, 8-13; ט, 4-6; יב, 7-10.

15 ראה למשל צ'רלס 1913ב, עמ' 793; גינצבורג 1976, עמ' 31.

16 את הטענה שאין להבין כפשוטו את הכינוי דמשק העלה לראשונה יצחק רבינוביץ (1954). אך שיקוליו הלשוניים והספרותיים אינם משכנעים ולעתים אף מוטעים בעליל. קביעתו שהשם מכוון לאזור התיישבותם של גלויות אשור ובבל בימי הבית הראשון עומדת בניגוד לאמירות רבות בברית דמשק. פירוש סמלי לציון דמשק הציעו בין השאר גם אלגרו (1956א, עמ' 101) וקרום (1961, עמ' 59-60).

17 לאחרונה טענה טיילור (2009) שאת הערת פליניוס יש להבין כמכוונת לא למקום אחד, יישוב קומראן, אלא כמציינת אזור שלם, שהשתרע לאורך חוף ים המלח מצפון לעין גדי, והיה מיושב איסיים.

18 כך למשל מיליק 1959, עמ' 116; קרום 1961, עמ' 78.

עם חסידיו לקומראן בגלל הביקורת שלו על הכהונה בירושלים.¹⁹ מכיוון שאתר קומראן שוכן בגבול המדבר, הוא נראה מקום הראוי למי שמכשירים את עצמם לימי הקץ האחרון.

אך מערכת טיעונים זו פרוצה מכמה צדדים. תחילה יש לומר שגם אם קישור גלות דמשק אל גלות מורה הצדק שבפשר חבקוק עדיין אפשרי, זיהוי מקום גלות זה עם קומראן מופרך מעיקרו. ראשית, אין אתר היישוב בקומראן הולם את התאריכים הדרושים. יש מי שטוענים שהיישוב שהיה בקומראן בימי הבית השני נוסד רק במחצית הראשונה של המאה הראשונה לפני הספירה.²⁰ גם אם לא הכול מסכימים עם תיארוך מאוחר זה, לאור השיקולים הארכאולוגיים החדשים שהועלו בסוגיה זו, ראוי לבדוק מחדש את התאוריה המקובלת, הקובעת את גלות מורה הצדק לימיהם של יונתן או שמעון, כלומר לאמצע המאה השנייה לפני הספירה.²¹ שנית, גם אם נניח שבני העדה האסייתית התיישבו בקומראן, מעדותם של פילון, של יוסף בן מתתיהו ושל ברית דמשק עולה שיישוב זה לא היה יחיד, שכן האסיסים ואנשי עדת המגילות חיו ביישובים רבים.²² מכאן שאם אכן היו אנשי עדת המגילות אותם אסיסים של פילון ובן מתתיהו, אין הכרח להניח שמכל יישובי האסיסים בחר מורה הצדק לגלות דווקא אל היישוב של קומראן. שלישית, אין שום בסיס להנחה שאימצו חוקרים אחדים, שהציון דמשק בחיבור ברית דמשק הוא שם סמלי ליישוב בקומראן.²³ פשוטו של כתוב בברית דמשק אינו מתיישב

19 ראה למשל מיליק, שם, עמ' 67; קרוס, שם, עמ' 141; שיפמן 1994, עמ' 90-91; ונדרקאם 1994, עמ' 103-104.

20 כמה חוקרים תארכו את ראשית היישוב לשנת 100 לפני הספירה בערך. ראה למשל לאפרוזה 1976, עמ' 33; 1997, עמ' 75, 94; שטגמן 1998, עמ' 51; האמבר 1999, עמ' 196. לסיכום מעודכן של דעות החוקרים בסוגיה זו ראה מאגנס 2002, עמ' 65-66.

21 על פער זמנים זה עמדו למשל שטגמן 1992, עמ' 89-90; 1998, עמ' 55; ברושי ואשל 2003, עמ' 71; וייז 2003, עמ' 55. בניסיון ליישב פער זה טען אשל (תשס"ד/ב, עמ' 48) ש"אפשר לדעת אם מקום גלותם הראשון של 'מורה הצדק' ותלמידיו היה בקומראן, או שמא הם שהו במקום אחר לפני שהתיישבו בקומראן". אך הפתרון של שני מקומות גלות אינו מבטל את הקשיים העקרוניים הכרוכים בזיהוי מקום גלותו של מורה הצדק, אם ראשון אם שני, עם קומראן.

22 על קהילות אסיסים ביישובי יהודה ראה פילון, היפותטיקה, מצוטט אצל אוסביוס, הכנת הכנסייה יא 11; בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב 124. בברית דמשק מדובר על "מושב ערי ישראל" (יב, 19) ועל "מושב המחנות" (יג, 20), היינו הערים. לפי החיבור מקצת מעשי התורה (4Q493 ii 15-19), "המחנות" הם הערים. בדברי הביקורת שלו על התאוריה המזהה את קומראן כמקום מושבם של האסיסים מדגיש נורמן גולב (1980, עמ' 16), בצדק, שמן הראוי לייחס לעדויות הללו משקל רב יותר מאשר לעדותו של פליניוס על יישוב איסי אחד. אך קביעתו הצודקת מיטשטשת בפסילה הכוללת שהיא פוסל את קומראן כאחד מיישוביהם של אנשי המגילות, פסילה העומדת בסתירה לעדות הארכאולוגית. השווה גם שטגמן 1992, עמ' 89-91.

23 ראה למשל נורת' 1955, עמ' 34-41. לאחר שהגן בלהט רב על הפירוש האלגורי של השם דמשק הציע נורת' (שם, עמ' 41-48) גם פירוש גאוגרפי. הוא רואה בצירוף ארץ דמשק כינוי לחלק הצפוני של ממלכת הנבטים, שכללה גם את אזור ים המלח. מלבד הספקות לגבי עצם פירושו של נורת', יש להעיר שהתפשטות הנבטים צפונה חלה במאה הראשונה לפני הספירה, וזוהי תקופה מאוחרת

עם פירוש כזה. דיוק זה מתברר מתיאור היציאה לדמשק, הבא בברית דמשק בתוך הפשר על שירת הבאר בספר במדבר כא 18:

”באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם במחוקק” – הבאר היא התורה וחופריה הם שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה ויגורו בארץ דמשק (ברית דמשק ו, 4-5).²⁴

לפי פשר זה, שבי ישראל, כלומר אנשי העדה, יצאו מארץ יהודה והתיישבו בדמשק. אך יש לשים לב ששני הציונים, דמשק וארץ יהודה, מופיעים כאן בחלק הפירוש על דרך הפשר ולא בחלק הציטטה מדברי התורה הנפשרים. ואין זה מדרכו של הפשר לכלול בחלק הפירוש כינויים סמליים. הדיבור המקראי הוא שנתפס כסמל, ולא פירושו.²⁵ לאמתו של דבר, אילו היה הציון דמשק סמלי, גם הציון ארץ יהודה היה חייב להיות כזה, שאם לא כן לא היה אפשר להבין יציאה ממקום ראלי אל התיישבות במקום סמלי. ואכן, איש לא הציע לפרש את הציון ארץ יהודה באופן סמלי אלא הכול קראו אותו כפשוטו, כי זהו כינוי שגור במקורות לתחום גאוגרפי ידוע. זאת ועוד, מבחינה גאוגרפית נכלל היישוב קומראן בארץ יהודה, או לפחות בשוליה. אם ארץ דמשק אינה אלא אזור קומראן, היה הכתוב משמיע ששבי ישראל יצאו מארץ יהודה להתיישב בארץ יהודה, שהיא אמירה חסרת היגיון.²⁶ בעל ברית דמשק עצמו מגדיר בדיוק את האזור הגאוגרפי שאנשי העדה גלו אליו: ”והמחזיקים נמלטו לארץ צפון” (ברית דמשק ז, 13-14). מנקודת המבט של ירושלים, הציון ארץ צפון מגדיר את אזור צפון ארץ ישראל. אין הוא מתאים כלל לאזור קומראן, השוכן מדרום מזרח לירושלים. במקומות אחרים מדבר בעל החיבור בפשטות על ”ארץ דמשק” (ח, 21; יט, 34; כ, 12). מכאן שניסוח הדברים והקשרם בברית דמשק פוסלים מכול וכול הבנה של השם דמשק כסמל לקומראן. שיקולים אלו מצביעים על כך שיש להבין את הציון דמשק כשם מקום ממש, היא דמשק שבתחום סוריה. וכך יש לפרש גם מקומות אחרים בברית דמשק, המזכירים את העיר הזאת (ו, 19; ז, 19). אם כן, לקומראן אין שום קשר לגלות האמורה בברית דמשק.²⁷

לתאריך המקובל לפעולותיו של מורה הצדק. לדעה שדמשק הוא שם סמלי לקומראן יש עדיין מהלכים. ראה למשל שיפמן (1994, עמ' 93-94; תשס"ט, עמ' 279).

24 הנוסח על פי קטעי הגניזה במהדורת אלישע קימרון (1992, עמ' 21). נוספו לו סימני פיסוק כדי לסייע לקורא.

25 המפרשים את השם דמשק באופן סמלי תומכים לעתים את פירושם בפשר על עמוס ה 26-27 המופיע בברית דמשק ז, 14-21. בפסוק זה אמנם מוזכרת דמשק, אך הפשר אינו מציע לו שום פירוש סמלי, כפי שהוא עושה לפרטים אחרים בפסוק. מכאן שהיה חשוב לבעל הפשר להשאיר את השם דמשק כפשוטו, משום שכנראה ישבו אנשי העדה בדמשק הממשית. נראה שהפסוק מעמוס נבחר בדיעבד לפשר על אנשי העדה, מאחר שהוא מזכיר את דמשק. לכן טרחו אנשי העדה בפירושו החיובי, שהוא כה מנוגד למשמעותו השלילית בנבואה המקורית.

26 זאת כבר ראה נפתלי וידר (1962, עמ' 2).

27 לא כל החוקרים קשרו את גלות דמשק עם ההתיישבות בקומראן. ורמש למשל דקדק להפריד בין

ב. הפשר על ישעיהו מ 3 ומקומו בתולדות עדת המגילות

מי שאימצו את התאוריה שאנשי עדת המגילות עזבו את ירושלים והתיישבו בקומראן ביקשו הוכחה לכך גם בציטטה מישעיהו מ 3 ובפירוש הפשר שלה בסרך היחד ח, 16-12. כדי לעמוד על טענותיהם מן הראוי לבחון מקרוב את הפשר. בנוסח סרך היחד ממערה 1 מתוחמת יחידת הטקסט השייכת לעניין זה על ידי רווח של כשלוש אותיות לפני תחילתה ובסופה:²⁸

...ובהיות אלה ליחד בישראל בתכונים האלה יבדלו מתוך מושב הנשי העול ללכת למדבר לפנות שם את דרך הואהא²⁹ כאשר כתוב "במדבר פנו דרך ••• ישרו בערבה מסלה לאלוהינו" הואהא³⁰ מדרש התורה א[ש]ר צוה ביד מושה לעשות ככול הנגלה עת בעת וכאשר גלו הנביאים ברוח קודשו (סרך היחד ח, 16-12).³¹

לפי התפיסה המקובלת על רוב החוקרים, בעל הפשר בא לפרש את הפסוק מישעיהו כמורה לאנשי העדה ללכת למדבר כדי לעסוק שם במדרש התורה, וכאמור ראו בקומראן מקום מדבר מעין זה. בדרך זו הובן הפשר על ישעיהו כבר מימיו הראשונים של המחקר, ועד היום משמש פירוש זה אחת מאבני היסוד לתאוריה המקובלת על תולדותיה של עדת המגילות.³² פירוש זה נסמך על שני פרטים בלשון הפשר. תחילה מדגישים שכאשר מעבד בעל הפשר בהקדמתו את לשון הפסוק – "יבדלו מתוך מושב הנשי העול ללכת למדבר לפנות שם את דרך הואהא" – הוא כולל את ציון המקום, "שם", שאינו בא בנוסח נבואת ישעיהו. מתוספת זו לומדים שיש כאן רמז למדבר של ממש.³³ הפרט השני נוגע לפשר עצמו. הוא נתון בתבנית המוכרת מפשרים רבים. תחילה מצוטט הכתוב במקרא, ולאחר מכן שולף הפשר מן הציטטה פרטים מסוימים ומזהה אותם דרך פסוק שמני עם שמות עצם הלקוחים מן העולם שמחוץ למקרא. בקטע שלפנינו משמש המבנה של פסוק שמני עם כינוי גוף פרוד, הואה (שורה 15), לזיהוי השמות שמחוץ למקרא. רוב המהדורות קוראות כינוי זה כצורת היאה בלשון

שתיהן (1953, עמ' 103-104). בחיבור מאוחר יותר אין הוא מזכיר כלל את גלותו של מורה הצדק בקומראן (1981, עמ' 153-154, 159-160).

28 ראה ברוק 1994א, עמ' 118-119.

29 בנוסח עותק ממערה 4 מקומראן (4Q259 2a ii+3 4) בא הביטוי "את דרך האמת" במקום "את דרך הואהא".

30 כך יש לקרוא, ולא היאה, כפי שקוראים בדרך כלל. וראה להלן.

31 הקטע נשתמר במקוטע גם בשניים מעותקי ממערה 4 של סרך היחד: 4Q259 III, 4Q258 VI 6-8, 3-6. בשני הנוסחים הציטטה קצרה מנוסח העותק ממערה 1 אך ברור הרמז לישעיהו.

32 ראה טלמון תשל"ג, עמ' 87-107; 1993. על רעיון הפרישה למדבר של ממש חזר אשל בסקירתו על תולדות העדה (תשס"ד/ב, עמ' 48-49), וזו גם עמדתו בפרסומו האחרון על נושא זה (אשל תשס"ט/א, עמ' 199-200).

33 למשל ברוק 1994א, עמ' 123.

נקבה. הקוראים כאן כינוי בלשון נקבה הסמיכוהו לשמות דרך או מסלה שבציטטה מישעיהו. גם מי שקוראים הוא בלשון זכר עדיין רואים בו רמז לתיבה דרך, העשויה לשמש בלשון זכר או בלשון נקבה.³⁴ כך הובן הפשר כאילו רק פרט אחד מן הציטטה, היינו הדרך או המסלה שבנבואה, הוא שמתפרש על מדרש התורה, ואילו הפרט האחר, היינו המילה במדבר שבציטטה, אינו נדרש באופן סמלי אלא נותר עומד במשמעו המוחשי.³⁵ לפי הבנה כזאת משמיע הפשר שיש לעסוק במדרש התורה במדבר גאוגרפי כפשוטו.³⁶

ההשקפה שהפשר בסרך היחד מרמז למדבר של ממש מלווה את מחקר המגילות מימיו הראשונים. בוודאי הושפע פירוש כזה גם מן הדרשה שדורשים ספרי הבשורה בברית החדשה את ישעיהו מ 3 על פעולתו של יוחנן המטביל בשולי מדבר יהודה, על גדות הירדן (מתי ג 3; מרקוס א 3; לוקס ג 4-5. השווה יוחנן א 23-28).³⁷ מדברי ספרי הבשורה עולה כי המסורת הפרשנית המשוקעת בהם זיהתה את המדבר הנזכר בנבואת ישעיהו עם אזור בקעת הירדן, ששימש מרכז לפעולתו של יוחנן המטביל. זהות הפסוק הנדרש בספרי הבשורה ובסרך היחד וקרבת אתר קומראן למקום הטפותיו של יוחנן הביאו את החוקרים לזהות את פרשנות הפסוק שבשני המקורות ולהסיק שגם בסרך היחד מדובר במדבר יהודה. אולם בדיקה מקרוב מעלה שפרשנות הפשר בסרך היחד שונה בתכלית מפרשנות ספרי הבשורה.

ג'ורג' ברוק וג'יימס צ'רלסוורת' ניסו לאשש מחדש את התפיסה שהפשר הבא בסרך היחד מכוון להליכה למדבר ממש. שניהם, איש איש בסגנונו, מעניקים משקל מיוחד לדרך הצגת הציטטה מישעיהו.³⁸ בצדק הם מדגישים שכבר מילות ההקדמה לציטטה מישעיהו מעבדות את לשון הפסוק: "ובהיות אלה ליחד בישראל בתכונים האלה יבדלו מתוך מושב הנשי העול ללכת למדבר לפנות שם את דרך הואהא" (סרך היחד ח, 12-13). לדידם, עיבוד מקדים כזה מעיד שההליכה היא למדבר כפשוטו. ברוק סומך מסקנה זו על תיבת "יבדלו". לדעתו, משמעות השורש בד"ל היא פרישה ממש, ומכאן

34 ברוק 1994א, עמ' 119.

35 שם, עמ' 123-124. ברוק טוען כי הטכניקה של חילוץ פרט מתוך ציטטה נפשרת נקוטה גם בפשרים אחרים. אכן, זוהי טכניקה ידועה מן הפשרים, אך דווקא בדוגמאות שהוא מביא לתמוך בטענתו (ברית דמשק ז, 18-21; 10-13 i 174 4Q), פירוש הפשר שב ומצטט את הפרט הנפשר ובכך מבהיר איזה פרט הוא פושר. אך לא כך נוהג הפשר על ישעיהו בסרך היחד לגבי המילה דרך, ולכן אין סמך לטענת ברוק שרק היא נפשרת.

36 כך קרוס 1961, עמ' 55; שיפמן 1994, עמ' 90-91; ונדרקאם 1999; ברוק 1994א, עמ' 117-122; אשל תשס"ט/א, עמ' 199-200. ברנשטיין 2003, עמ' 52-53 מניח שתפיסה כזו עומדת גם ביסוד הקטע 4Q159 5.

37 למאמרים שפורסמו בראשית צעדיו של מחקר קומראן ראה בראונלי 1992 (1955), עמ' 34-35; פלוסר תשל"ט/א, עמ' 82. לגישה המוצאת בסרך היחד ובמסורת ספרי הבשורה פירוש זהה לישעיהו מ 3 ראה למשל פיצמאייר 1981, עמ' 460-461; ברוק 1994א, עמ' 130-131.

38 ברוק, שם, עמ' 117-122; צ'רלסוורת' 1997.

הוא בא לומר שההליכה למדבר הנזכרת בסרך היחד גם היא הליכה למדבר ממש.³⁹ אך מן הדוגמאות לשימוש המגילות בשורש בד"ל, שברוק מביא כדי לסמוך את טענתו, עולה שלא תמיד משמש הפועל בד"ל במובן של יציאה ממקום פיזי כלשהו; יש שהוא מכוון לפרישה מקבוצת אנשים.⁴⁰ משום כך גם בהקדמת הפשר על ישעיהו מ 3 אין הכרח לפרש את הביטוי "יבדלו ממושב הנשי העול" כיציאה ממקום אחד אל מקום אחר, כלומר אל המדבר, אלא כפרישה מקבוצת אנשים. למעשה, עיבוד לשון הפסוק מישעיהו בהקדמה לציטטה עשוי להתפרש בדרך שהיא מטפורית לא פחות מן הפשר עצמו.

ואכן מבחינת המבנה התחבירי של הפשר בסרך היחד עולה שאין להבינו כמכוון למדבר של ממש. תחילה יש להדגיש שבדיקה מחודשת של תצלום סרך היחד מן המערה הראשונה מראה שיש לקרוא את כינוי הגוף הפרוד בלשון זכר, הוא, ולא בלשון נקבה, שכן הוי"ו ברורה שם.⁴¹ גרסה זו מקוימת גם על ידי אחד מעותקי סרך היחד מן המערה הרביעית, שקטע זה נשמר בו.⁴² אם כן, לפי הקריאה הנכונה עומד כינוי הגוף הפרוד בפשר בלשון זכר. הפשר מנוסח בתבנית של פסוק שמני מזהה, וכינוי הגוף הפרוד חוצץ בין דברי הציטטה ובין צירוף הסמיכות המיודע "מדרש התורה". ביחס בין שני הדברים הללו, מדרש התורה הוא הדבר הידוע הנאמר על הפסוק זה.⁴³ בתבנית זו היסוד המיודע, מדרש התורה, הוא צירוף שמני זכרי שכינוי הגוף האוגד עומד לפניו. הדבר הבלתי ידוע המוצג לפירוש מבוטא בכל מה שבא לפני כינוי הגוף, היינו ציטטת הפסוק כולו, ואינו מצטמצם לאחד משמות העצם שבתוך הציטטה, כפי שהניחו רוב החוקרים. מכאן שכל התמונה המצוירת בדברי הנביא היא מקשה אחת ומתפרשת על כל הפסוק המצוטט ונדרשת כאמורה במדרש התורה במובנו אצל עדת המגילות. לשון אחר, כל הפסוק מישעיהו מזוהה עם מדרש התורה. מדוע נבחר דווקא

39 ברוק, שם, עמ' 120-121.

40 ראה למשל סרך היחד ט, 20: "ולהשכילם כול הנמצא לעשות בעת הזואת והבדל מכול איש ולוא הסר דרכו מכול עול". ברוק (שם, עמ' 121) טוען שגם במקרה כזה יש להניח ריחוק של מקום. אך זוהי טענה מסופקת. שכן אין היא יכולה לתמוך את הפירוש מרחיק הלכת לתיבת יבדלו שבסרך היחד ח, 13 כיציאה מירושלים למדבר.

41 הוי"ו כאן צרה וראשה מחודד, לעומת הוי"ד שבדרך כלל ראשה רחב יותר ולעתים הרגל קצרה יותר. השווה את ההבדל בין יו"ד לוי"ו בתיבה "ובהיות" בסרך היחד ח, 12, וכן את כתיבת הוי"ד בתיבת "היחד" (ח, 16), או בתיבת "התמים" (ח, 20). מכל מקום, גם אם נטענת הטענה שבמקרים לא מעטים יש במגילה דמיון עד כדי זהות בין שתי האותיות (ראה למשל התיבה אלוהינו [ח, 14]) אין הדבר נכון בתיבת "הואה" שבקטע הנדון. ראה התצלום בכרך שלוש מגילות תשמ"א, עמ' 140.

42 זו הגרסה בקטע ממערה 4 (4Q259 2a ii+3a-c), המקביל לטורים ח-ט בעותק ממערה 1. ראה אלכסנדר וורמס 1998, עמ' 144. בהערה לנוסח תיבה זו מדגישים המהדירים, שהקריאה הואה בעותק זה ברורה ומעירים שגם בעותק ממערה 1 אפשר לקרוא כך (שם, עמ' 146). בדיקה בתצלום העותק ממערה 4, PAM 43.263, מאשרת את קריאתם. ההשוואה בין תיבת "הואה" בשורה 6 לתיבת "היאה" בשורה 19 מאלפת, שכן ההבדל בין וי"ו ליו"ד הוא מובהק.

43 ראה מוראוקה תש"ן, עמ' 219-252, ובייחוד עמ' 243-245.

פסוק זה להידרש על דרך לימודה של העדה? נראה שהציור של פינאי דרך במדבר התאים לראייתה של העדה את עצמה כשקועה במדרש הכתובים, בלימודם ובקיומם מתוך פרישה והסתייגות מן הגישות והשיטות שנקטו חוגים אחרים בני הזמן.

כאן יש לציין שפשרים בודדים מופיעים תדיר בתבנית תחבירית דומה: הפרט הנשלף מן הציטטה המקראית הוא הדבר הבלתי ידוע; פרט זה מזוהה בעזרת כינוי גוף פרוד עם שם עצם מיוחד או עם צירוף סמיכות ידוע הלקוח מחוץ לעולם המקרא. תבנית כזאת אופיינית לכתבים הקדומים של העדה, כגון ברית דמשק ופלורילגיום.⁴⁴ כך בפשר על יחזקאל מד 15 בברית דמשק ד, 12: "הכהנים הם שבי ישראל... ובני צדוק הם בחירי ישראל". המילים הכהנים ובני צדוק, הלקוחות מן הנבואה המצוטטת, מזוהות עם צמדי סמיכות הלקוחים מחיי העדה: שבי ישראל ובחירי ישראל. דוגמה אחרת באה מן הפשר על שירת הבאר (במדבר כא 8) בברית דמשק ו, 3-4: "הבאר היא התורה וחופריה הם שבי ישראל". אף כאן מזוהות מילות השירה "באר" ו"חופריה" עם צירופים ידועים מחיי העדה: "התורה" ו"שבי ישראל". דוגמאות אחרות נקרות גם באוסף הפשרים המכונה פלורילגיום (4Q174), למשל, הפשר על נבואת נתן (שמואל ב ז 14): "אני אהיה לו לאב והוא יהיה לי לבן הוא צמח דויד העומד עם דורש התורה" (4Q174 1-2 i 10-11).⁴⁵ כאן מתפרשת תיבת "בן", המזוהה עם הצירוף השמני צמח דויד ומוגדרת בביטוי תמורה מורחב: "העומד עם דורש התורה". בכל המקרים הללו מזוהים פרטים מן הנבואה עם צירופים שמניים הלקוחים מעולם המושגים המיוחד לעדה. בדוגמאות אלו מתאים הכינוי במין ובמספר הן לפרטי המקרא הן לצמדים המזהים מחיי העדה, משום שבעלי הפשרים התאמצו לפשור את שמות העצם המקראיים על ענייני עדתם בהקבלה צורנית ועניינית כאחת.⁴⁶

דוגמה מעניינת באה בברית דמשק בפשר על נבואת עמוס ה 26: "ונשאתם את סכות מלככם ואת כיון צלמיכם": "וכיניי הצלמים וכיון הצלמים"⁴⁷ הם ספרי הנביאים" (ברית

44 מעניין שבפשרים הרצופים, כגון פשר חבקוק, מופיע בדרך כלל כמזהה הצירוף "פשרו על" או "פשר הדבר על" ולא כינוי הגוף הפרוד. השימוש בפשרים בכינויי גוף לשם זיהוי שם עצם מקראי עם שם עצם אחר הוא שיטתי בפשרים מוקדמים יותר – בברית דמשק, בסרך היחד ובפלורילגיום. בפשרים הרצופים נותרו רק שרידים מעטים של שימוש זה. מתעוררת אפוא השאלה אם יש כאן אותות לתהליך של התפתחות מינוח הפשר, שכן ידוע שהפשרים הרצופים הגיעו לידינו בעותקים מאוחרים יחסית, מאמצע המאה הראשונה לפני הספירה ואילך, ונראה שהם הועלו על הכתב כשלב מאוחר בתולדות העדה.

45 שטוידל 1994, עמ' 25. שטוידל, המהדירה של טקסט זה, סבורה שזהו העותק הראשון של החיבור שהשתמר גם במגילה המסומנת בסימון 4Q177(Catena^a). לכן היא סימנה את שתיהן בסימון אחד ובשם אחד. אך צירוף זה בעייתי ועל כן יש לשמור על סימונים נפרדים ושמות שונים. על כך ראה דימנט 2003 (ביקורת).

46 כללי התאמות התחביר בין הקטע הנפטר לפשרו עדיין לא נחקרו באופן שיטתי. על כמה מקויי היחוד התחבירי של הפשרים עמדה צבי, משפטי תוכן (בדפוס).

47 בדרך כלל הניחו שיש כאן דיטוגרפיה, ואם כן יש להשמיט אחד מן הצמדים. ראה ההערה הבאה.

דמשק ז, 17). אם נקיים את צורת הפרט המצוטט והבלתי ידוע בנוסח הקרוב למסורה, "וכיון הצלמים", יתאים כינוי הגוף הפרוד הם במין ובמספר לצירוף הסמיכות ספרי הנביאים, שמפרש את דברי הנבואה. אך אם יש לקיים את הנוסח "וכיניי הצלמים", דרש בעל הפשר את תיבת וכיוון של נוסח המסורה כלשון רבים כדי להתאימו לריבוי השם, ספרי הנביאים.⁴⁸

בכל המקרים שפורטו כאן משמשת התבנית של פרט, על פי רוב שם עצם, הנשלף מן המשפט הנבואי ובא ראשון, והוא מוגדר ומזוהה על ידי שם עצם מיודע או צירוף סמיכות ידוע השאולים מעולמה של העדה. אך יש שהסדר הוא הפוך, היינו שהפשר פותח בצירוף ידוע הלקוח מחיי העדה ומסיים בצירוף שמני בלתי ידוע הלקוח מן הציטטה. כזה הוא הפסוק "ספרי התורה הם סוכת המלך", הבא מן הפשר הנזכר בפלורליגיום. כאן מתאים כינוי הגוף הפרוד במין ובמספר דווקא לחלק המזוהה, ספרי התורה.⁴⁹

מן האמור לעיל עולה שהן מבחינת הנוסח הן מבחינת מבנה הציטטה דרש בעל הפשר את כל הפסוק שבישעיהו מ 3 על מדרש התורה. לשון אחר, פעולת ההליכה למדבר ופינוי הדרך בו גם יחד מתפרשים על מדרש התורה.⁵⁰ אישור לפירוש כזה נמצא גם ברמז לפשר זה הבא בפסקה אחרת בסרך היחד. כאן אין ציטטה של ממש, אך הרמז לדברי ישעיהו ברור: "היא העת פנות הדרך למדבר" (סרך היחד ט, 20). הרמז בא בתוך רשימה של תפקידי המשכיל, שבעיקרם הם הדרכת אנשי העדה בהנהגות הנכונות בעת הזאת. ההקשר כולו מעיד שעת פנות הדרך למדבר היא העת לנהוג על פי הכללים שיורה המשכיל. מכל מקום, אין הרמז משמיע שיש כאן מדבר של ממש.

48 בנוסחי ברית דמשק ממערה 4 (4Q269 5 1; 4Q266 3 iii 18) נשתמר הקטע הזה, אבל לא התיבה עצמה. המהדיר השלים בשני המקרים את צורת הריבוי בלבד: ב-4Q266 וכיניי וב-4Q269 וכניי. ההשלמה ב-4Q269 מסופקת, שכן מדובר בקטע זעיר. ראה באומגרטן 1996, עמ' 44, 128. המלומד הצרפתי קותנה (1963, עמ' 173) העדיף את הנוסחה "כיניי", ולפי תרגומו נראה שפירש אותה כריבוי של כנה, במשמע של בסיס או משענת (למשל כלים ז, ו). בר-אשר (תשס"ח, עמ' 283-284) סבור שצורת "וכיניי" היא מילת "וכיניי" שנוספה לה בטעות יו"ד, ויש לפרשה כשם שנגזר מן השורש כנ"ן. את הצורה "וכיון" הוא גוזר מהשורש כו"ן.

49 באסטן (1997) דן בפסוקים שמניים עם כינויי גוף מן הסוג שנסקר למעלה. אך דיונו לוקה בכך שאין הוא מבחין בין פסוקים שמניים בטקסט חופשי למשפטים שמניים בתוך פשר. נראה לי שמשפטי פשר ראויים לטיפול נפרד, שכן הם משפטי פרשנות שתפקידם המזהה ברור במיוחד. בדבריו על סרך היחד ח, 15 באסטן מתבסס על הקריאה השגויה "היאה". משום כך הוא מסיק שכינוי הגוף יתאים במין ובמספר לשם העצם שבציטטה (שם, עמ' 4 והערה 11, עמ' 10). כדי לתמוך את קביעתו שההתאמה היא דווקא לשם העצם שבציטטה, הוא מביא דוגמה אחרת מן הפשר על דברים לב 33 בברית דמשק (ח, 11-12; יט 22): "ויינם הוא דרכיהם". אך גם דוגמה זו מתנהגת לפי הכלל שהתיבה המקראית הנפשרת, "יינם", מזוהה עם שם עצם שאינו מקראי. במקרה זה אמנם מתאים כינוי הגוף הפרוד במין ובמספר לשם העצם מן המקרא, אך תבנית זו שגורה פחות.

50 מטעמים אחרים מסביר גם שטגמן (1998, עמ' 54-55) שלשון "מדבר" בפשר אינה מכוונת בהכרח לקומראן.

אך אפשר שיטען הטוען שהפשר מזהה את מדרש התורה רק עם הפעולה הנזכרת בנבואה, היינו עם 'פינוי הדרך' ו'יישור המסילה', ואין הוא חל על המקום שפעילות כזאת מתנהלת בו, כלומר על המדבר. הטוענים לפירוש כזה יכולים לסמוך אותו גם על הדגשת התיבה 'שם', הנזכרת בהקדמה לציטטה מישעיהו ("ללכת למדבר לפנות שם..."), וגם על הרמז המקוצר לאותו פשר ("היא עת פנות הדרך למדבר..."), ט, 19-20). אך גם אם נאמץ פירוש זה, עדיין אין בו כדי לקבוע שתיבת מדבר מרמזת למדבר ממש ואין הוא מקעקע את הפירוש המטפורי לתיבה זו. גם נטייתם של אנשי העדה לבנות את ארגון עדתם על פי דגם מחנה ישראל בנודדיו במדבר אינה תומכת בטענה שהמדבר של נבואת ישעיהו הובן כמדבר ממש, כפי שגורסים חוקרים לא מעטים.⁵¹ הרי דווקא ארגון זה מוכיח שאנשי המגילות לא פירשו את הוויית המדבר כפשוטה.⁵²

המגילות מציעות דוגמאות נוספות לפירוש שאינו כפשוטו לתיבת מדבר. כך בפשר לנבואת יחזקאל בפרק כ, המשוקע בלשון מגילת המלחמה. בפתיחת החיבור הזה באים שלושה צירופי סמיכות שמילת מדבר עומדת בהם כסומך ("גולת המדבר") או כנסמך ("מדבר העמים ומדבר ירושלים").⁵³ הברור מן השלושה הוא הצירוף "מדבר העמים", הלקוח מנבואת יחזקאל כ 35. שם יחזקאל מנבא כי כשם שאלוהי ישראל "נשפט" עם "בית ישראל" במדבר לאחר יציאת מצרים והביאם בעול תורתו ומצוותיו, כן יעשה בעתיד עם במדבר העמים, כאשר יוציאם ממקום מגוריהם בגלויותיהם בקרב העמים, ישמיד מקרבם את החוטאים ויחזירם לירושלים לעבודתו המתוקנת (יחזקאל כ 35-44). הצירוף "מדבר העמים" הוא אפוא המקום שבני ישראל יבואו אליו מגלותם בין העמים קודם שישובו לארץ ישראל. בלשונו של הנביא עצמו עשוי הצירוף להתפרש גם כמדבר כפשוטו, בהשוואה ל"מדבר ארץ מצרים" (כ 36).⁵⁴ אך דווקא השוואה זו וההקשר של חזון לימי הגאולה מאפשרים גם קריאה מטפורית של צירוף זה.⁵⁵ מכל מקום, נראה שהבנה מטפורית כזאת נשקפת משיבוץ לשונות הנבואה במגילת המלחמה. המגילה נוטלת מנבואת יחזקאל את הדימוי ואת הקשר הגאולה לעתיד:

51 טלמון (תשל"ג, עמ' 99-100; 1993, עמ' 251-252) מניח כמובן מאליו שהעדה התיישבה במדבר. אף על פי כן הוא מדגיש שארגון העדה במתכונת שבטי ישראל בתקופת נודדי המדבר לא נעשה משום הרצון לחזור על העבר אלא בציפייה לעתיד, ברוח נבואות ישעיהו השני ויחזקאל. אך כפי שהוער למעלה, אפיון כזה מוכיח שאין מדובר במדבר של ממש.

52 על האופי הסקרלי של בניית העדה כמחנה ישראל במדבר וזיקתו לרעיון העדה כמציאות של מקדש ראה המאמר "ירושלים והמקדש בחזון החיות (חנן החבשי פה-צ) לאור השקפותיה של עדת מגילות קומראן" בכרך זה.

53 ראה מגילת המלחמה א, 2-3. הצירוף מדבר העמים מופיע גם בקטע קטוע מפשר ישעיהו (4Q161 ii 18-2).

54 ראה למשל רש"י ורד"ק על אתר. מן החדשים ראה פורר 1955, עמ' 116; בלוק 1997, א, עמ' 651.

55 כפי שאמנם הבינוהו כמה פרשנים מודרניים. ראה למשל זימרלי 1969, א, עמ' 456; בלנקינסופ 1990, עמ' 88.

בני לוי ובני יהודה ובני בנימין גולת המדבר ילחמו בם בן | לכול גדודיהם
בשוב גולת בני אור ממדבר העמים לחנות במדבר ירושלים (מגילת המלחמה
א, 3).

המשפט כולו הוא אמירה תמציתית אך מפורשת של מה שנאמר בנבואת יחזקאל
באריכות. כי אף על פי שיחזקאל לא השתמש במילים גולה או גלות, דבריו בפרק כ
34 מדברים על ישראל בארצות התפוצה שהאל יוציאם משם, ולאחר שיטהרם במדבר
יחזירם אל ארצתם. מהלך כזה עומד גם ביסוד הצירופים במגילת המלחמה ומשוקע בו
מעין פשר לנבואת יחזקאל. גולת המדבר וגולת בני אור הם אנשי העדה ששהו בגלות
ולאחר מכן במדבר העמים, ולכן הם נקראים גולת המדבר, כפי שמתפרש במשפט הבא:
"בשוב גולת בני אור ממדבר העמים". בפשר תהלים הם נקראים שבי המדבר.⁵⁶ אולי
יש כאן שימוש בבינוני מן השורש שו"ב בשני מובנים: במשמע של חזרה מן הגלות,⁵⁷
ובמובן מושאל של חזרה מדרך הרע.⁵⁸ אך מעייניו של בעל מגילת המלחמה נתונים
בעיקר לשלב שלאחר שהייתם של בני האור במדבר העמים. אם עוקבים אחר לשונותיו
של יחזקאל, מדובר בשלב שלאחר טיהור העם במדבר העמים. מכאן יובן גם השימוש
בצירוף "מדבר ירושלים", שאף הוא בנוי על משקל מדבר העמים. צירוף זה בא לומר
שבשלב המתואר במגילת המלחמה עדיין אין ירושלים בבחינת העיר של ימי הגאולה,
המוכנה לכינון מחדש של הברית בין ישראל לאלוהיו.⁵⁹ היא עדיין בגדר מדבר ירושלים
ועומדת בפני תהליך הטיהור הסופי הכרוך בניצחון בני האור על כוחות החושך, כפי
שהוא מתואר במגילת המלחמה. אם נתרגם את דימוי הפשר לדברי יחזקאל ללשון
ההתרחשויות הממשיות, רומזת מגילת המלחמה לשלב בתהליכי הגאולה שבו ישובו
אנשי העדה מגלותם וטיהורם במדבר העמים כדי להילחם במדבר ירושלים את המלחמה
האחרונה, שסופה ניצחון כוחות האור. ספק אם נרמזת כאן גלות ממש בדמשק.⁶⁰ שכן
הצירוף "מדבר העמים" אינו מתיישב כראוי עם הבנה כזאת. לכן יאה הפירוש המושאל
לצירופים "גולי המדבר" ו"מדבר העמים" כמוונים להוויית חייה של העדה בימיה היא,
היינו פרישה מכלל ישראל בדור של רשעה. שהרי לפי תפיסתה העצמית חיה העדה
על סף הגאולה ומכינה את עצמה למאורע זה על ידי ההיטהרות שבאורח חייה. הדימוי
מדבר העמים במובנו של יחזקאל הולם יפה מציאות זו. בדרך אגב ייאמר, שתפיסת

56 ראה 4Q171 1-10 iii 1.

57 ראה גם: "בני ישראל השבים מהגולה" (עזרא ו 21); "כל הקהל השבים מן השבי" (נחמיה ח 17).

58 ראה גם: "ולשבי פשע ביעקב" (ישעיהו נט 20). בצירוף "שבי פשע" כינו אנשי המגילות את עצמם
(למשל ברית דמשק כ, 17; הודיות ידון, 9) ועל יסודו טבעו גם צירופים דומים, כגון "שבי ישראל"
(למשל ברית דמשק ח, 16 = יט, 29). גם "שבי המדבר" בפשר תהלים נראה צירוף הבנוי במתכונת
זו.

59 לפירוש ברוח דומה ראה גם טלמון 1993, עמ' 250-251.

60 כפי שהציע למשל ידין (1957, עמ' 256). ידין, שקשר את גלות המדבר עם מקום היישוב בקומראן,
נדחק לטעון שתחילה גלתה העדה לדמשק ואחר כך עברה לאזור ים המלח. ראה לעיל הערה 21.

חייה של העדה כשלב של קיום במדבר העמים במשמע זה גם מפרשת את מאמצי לארגן את סדריה בדומה לחיי עם ישראל בנרודיו במדבר. שהרי גם אצל יחזקאל עומד "מדבר העמים" בהשוואה ל"מדבר ארץ מצרים" של נרודי המדבר.

מדיון זה מתברר שאין בדברי מגילת המלחמה רמז למדבר של ממש. לכן אין בצירופים המיוחדים שבאו במגילת המלחמה כדי לתמוך בטענה שהפשר על ישעיהו מ 3 רומז למדבר פיזי או לקומראן.

בדיקת פרשנות סרך היחד ומגילת המלחמה לדברי ישעיהו ויחזקאל מלמדת אפוא, שאין בחיבורים אלה סמך לתאוריה על גלות מורה הצדק לקומראן. את התאוריה הזאת מפריכים הן שיקולים תוכניים ולשוניים הן שיקולים היסטוריים וארכאולוגיים.

ולסיום ראוי להזכיר את עדותו של החיבור המכונה מקצת מעשי התורה. הוא כתוב במתכונת של מכתב פולמוסי אל בני הפלוגתה של העדה ומפרט את העניינים הנתונים במחלוקת בין שתי הקבוצות. החיבור מדבר במפורש על פרישתם של הכותבים "מרוב העם", אך אינו קושר פרישה זו למקום מסוים אלא מדבר על היבדלות מבחינת אורח חיים.⁶¹ מקצת מעשי התורה נודע לראשונה בראשית שנות השבעים של המאה שעברה, לאחר שהתאוריה על פרישת מורה הצדק למדבר כבר שלטה בכיפה יותר משני עשורים. אך למרבה הפלא לא הושם לב להשפעות שיש לדברי החיבור על התאוריה המדברת על פרישת העדה למדבר. גם הטענה שמגילה זו משקפת שלב קדום בחיי העדה, קודם לפרישתה למדבר,⁶² אינה משתלבת כראוי בלוח הזמנים המוצע לפרישה למדבר. שכן לפי המקובל אירעה פרישה זו בראשית תולדותיה של עדת המגילות,⁶³ היינו אמצע המאה השנייה לפני הספירה (ראה לעיל), ולאותו תאריך מייחסים את כתיבת החיבור מקצת מעשי התורה.⁶⁴

מובן שאין בשיקולים שהועלו כאן כדי לבטל את הקשר של היישוב בקומראן למגילות שנתגלו במערות הסמוכות לו ואת חשיבותו בחיי אנשי העדה הקשורה במגילות. אך יש בהם כדי להעמיד בספק את שיחזור תולדות העדה על בסיס השרידים הארכאולוגיים בקומראן. גם אם היה יישוב של עדת המגילות באתר זה, ואפילו אם שימש מרכז למקצת חבריה, עדיין אין באלה כדי לפרנס את שיחזור ההיסטוריה של העדה כפי שהוא נעשה בראשית ימי מחקר המגילות, או הנוסחה המאוחרת שלו שעדיין מקובלת על רוב החוקרים. לכן יש לבחון שוב את התשובות שניתנו לשאלות יסוד בתולדות העדה. בקצרה, עלינו לשוב ולפנות אל כתבי עדת המגילות ולשאול מחדש את השאלות הישנות: מי היה מורה הצדק, מתי והיכן פעל, ומה יכולים אנו ללמוד על חייו ועל מקומו בתולדות עדת המגילות.

61 השווה מקצת מעשי התורה (7 14-21 4Q397).

62 ראה למשל קימרון וסטראנגל 1994, עמ' 117.

63 בדיונו המפורט על מקצת מעשי התורה אין קיסטר (תשנ"ט) מזכיר כלל את הגלות המיוחסת למורה הצדק.

64 קימרון וסטראנגל 1994, עמ' 121.

בין כתבים כיתתיים לכתבים לא כיתתיים במגילות קומראן

תולדות המחקר

זה שישים שנה ידועות מגילות קומראן בקרב קהל החוקרים והציבור הרחב כקורפוס של כתבים שנתגלו במערות ליד אתר קומראן, לחופו המערבי של ים המלח. אך רק לפני עשרים שנה, לאחר שנים של עיכובים, הושלם פרסומן של כל המגילות שנתגלו באמצע המאה העשרים. עם סיום מלאכת ההדרה והפרסום מונים היום שרידים של יותר מאלף מגילות, רובן כתובות עברית, מקצתן ארמית ואחדות יוונית.¹ התמונה השלמה של האוסף חוללה שינויים לא רק במניין כתבי היד, אלא יש הבדלים ניכרים בין התמונה שהציגו החוקרים הראשונים על כתבי קומראן ובין זו המצטיירת ממה שידוע עליהם היום.

נתגלגלו הדברים כך שרוב המגילות שהתגלו תחילה במערת קומראן הראשונה שייכות לכתביה של עדה מיוחדת: תקנון העדה, המכונה סרך היחד (IQS), ונספחים לו תקנון לאחרית הימים, סרך העדה (IQSa), וברכות לכינוס העדה לעתיד לבוא, סרך הברכות (IQSb); הודיות, מגילה הכתובה בסגנון מזמורי (IQH^a); מגילת מלחמת בני אור בבני חושך, שהיום מכנים אותה מגילת המלחמה (IQM), והיא מגילה המתארת

1 וזוהי תפוצת כתבי היד במערות קומראן: במערה 1 נתגלו שרידים של 78 מגילות, במערה 2 קטעים מ-33 כתבי יד, במערה 3 נשתמרו 15, ממערה 5 נאספו 25, במערה 6 היו 32, במערה 7 נתגלו 18, במערה 8 היו 5, במערה 9 נתגלה כתב יד אחד, במערה 10 לא נמצאו כתבי יד, ובמערה 11 נחשפו שרידי 30 כתבי יד. אך שרידים של רוב המגילות, 812 במספר, נאספו ממערה 4. ראשוני החוקרים שעבדו על מיון המגילות וצירוף השרידים לכלל כתבי יד הגיעו למספר כולל של 828 קטעי מגילות. מספר זה הוא שקבע את הרצף המספרי הנהוג היום לגבי כתבי קומראן. אך התקדמות המחקר ובדיקות מדויקות של הצירופים שנעשו בכתבי היד הביאה לזיהוי כתבי יד נוספים וכך לפיצול מגילות שנחשבו בעבר ליחידות שלמות. כך זוהו עוד 223 כתבי יד, ולסימונם נוצרו מספרים כפולים בתוספת אותיות (כגון 4Q215a). לפי ידיעות שונות, קטעים של 25-30 ממגילות קומראן עדיין נתונים בידיים פרטיות.

את מלחמת אחרית הימים בין כוחות האור לכוחות הרשע; פשר חבקוק (1QpHab), שהוא פירוש אקטואליזציה על נבואת חבקוק בדרכה מיוחדת של העדה האמורה. כבר עם הגילויים הראשונים עמדו החוקרים על כך שכל החיבורים הללו מדברים בסגנון אחד ובמערכת מונחים אחת ומציגים רעיונות קרובים. בצדק נקשרו אפוא כולם אל העדה שארגונה, סדריה והשקפותיה מתוארים בסרך היחד. אל ארבע המגילות הללו מן המערה הראשונה נוסף החיבור ברית דמשק, שהיה ידוע מראשית המאה העשרים משרידים של שני כתבי יד שנמצאו בגניזת קהיר. קווי הדמיון של העדה המתוארת בו אל עדת סרך היחד וקרבת המינוח והרעיונות בשני החיבורים, שכנעו את החוקרים שגם ברית דמשק שייך לספרות עדת המגילות. ואכן מסקנה זו התאשרה אישור מוחלט משנתגלו שרידים של עשרה עותקים של ברית דמשק במערות אחרות בקומראן.

הפרסום המהיר של מגילות המערה הראשונה, שנשתמרו במצב טוב יחסית, אפשר לחוקרים לדון בהן בפירוט. בשנתיים הראשונות לאחר הגילוי כבר נודעו, מסרך היחד, ארגונה והשקפותיה של עדת המגילות, ומפשר חבקוק דרך פרשנותה של העדה לנבואות המקרא ולפולמוסיה עם קבוצות אחרות ביהדות התקופה. העיון המוקדם בסרך היחד הבליט מיד את דמיונה של העדה המוצגת בו לעדת האיסיים המתוארת בכתבי פילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו,² ולכן הוצע לזהות את עדת המגילות כעדה איסיית. זיהוי זה זכה לאחר מכן לאישור נוסף מדברים הכלולים במגילות אחרות שנמצאו בעשר מערות נוספות, כולן בסביבת אתר קומראן.³

גילוי המערות האלה הוביל לחפירות באתר עצמו, וכאן נחשפו לעיני החופרים שרידים של יישוב קהילתי בעל מאפיינים מיוחדים: בתי מלאכה, מקוואות רבים, חדר אספות ובית קברות עצום ליד האתר, שרוב מתיו קבורים בדרך מיוחדת וכנראה רובם גברים. אופיו של יישוב עתיק זה ומיקומו התאימו להפליא לדבריו של המדינאי והגאוגרף הרומאי פליניוס הזקן, שהאיסיים חיו ביישוב על חוף ים המלח מעבר לעין גדי.⁴ קומראן זוהתה אפוא עם יישוב זה. מלכתחילה נחשבה עדת המגילות לעדת איסיים רק על סמך הדמיון בין תיאורי המגילות לדברי הכותבים בעת העתיקה. אך לאחר מכן ניתוסף לזה זיהוי האתר הארכאולוגי בקומראן עם ציוניו של פליניוס. בדרך זו נתגבשה בעשור הראשון לחקר המגילות תפיסה שצירפה את נתוני המגילות שהיו ידועות עד אז, את עדויות סופרי העת העתיקה על האיסיים ואת תוצאות החפירות הארכאולוגיות. תפיסה זו ראתה במגילות שרידי ספרייה של עדת האיסיים, שחיה חיי נזירות והתבודדות בשולי מדבר יהודה. זו התמונה שצוירה בסיכומים בעלי ההשפעה

2 פילון, היפותטיקה (אצל אוסביוס, על הכנת הכנסיה ח יא, 1-18); על שכל אדם טוב הוא חופשי 91-75; יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב 119-161; קדמוניות היהודים יג 171-173; טו 371-379.

3 על קווי דמיון נוספים בין מגילות קומראן לבין האיסיים ראה באומגרטן 1992א; 2006, עמ' 2-3.

4 פליניוס, תולדות הטבע ה 73.

של ג'וזף מיליק ופרנק קרוס,⁵ והיא שלטה בכיפה יותר משנות דור, עד ראשית שנות השבעים של המאה שעברה.

ראוי להדגיש כי מעיקרו בנוי זיהוי אנשי עדת המגילות לעדת האיסיים על דמיון בכללים ובפרטים כפי שהם עולים מכתבי פילון ובן מתתיהו מזה וממגילות קומראן מזה. בין אם היה אתר קומראן מקום מושבם של האיסיים בין אם לאו, אין באופיו כדי לקעקע את הזיהוי, שכן לא עליו הוא מושתת. בצדק מקבלים רוב החוקרים את הזיהוי עם האיסיים, שכן הוא עומד על בסיס טקסטואלי מוצק והוא מסביר את מרב העובדות ההיסטוריות הידועות על ימי הבית השני ממקורות שמחוץ לקומראן.⁶

כאמור, בשלב הראשון של המחקר נתגבשה התפיסה של אוסף המגילות כספרייה של חברי עדת קומראן על סמך המשקל המכריע שניתן לכתבי העדה שנתגלו במערה הראשונה. בשלב ההוא פורסם רק חלק קטן מן הטקסטים מהמערה הרביעית, שנמצאו בה שרידים של יותר משני שלישים של הספרייה. חלק הארי של מגילות מערה זו נותר ברשותם של חוקרים, ואלה הוסיפו לחקור אותן אך מיעטו לפרסם מפרות עבודתם. למשל, לא היה ידוע לציבור החוקרים שבמערה הרביעית נתגלו חיבורים רבים שלא היה אפשר לשייכם בבירור לכתבי עדת המגילות, שכן הם חסרים את המינוח, הסגנון והמצע האידאולוגי המייחדים כתבים אלה והיו מוכרים מהמערה הראשונה. מאחר שחיבורים אלה לא פורסמו ולא היו ידועים לא עלתה השאלה כיצד להגדיר מה שייך ומה אינו שייך לכתביה של עדת המגילות ולא נתעורר צורך לנסח הגדרה כזאת.

אך עם התקדמות המחקר במגילות ופרסום טקסטים נוספים, התברר שאוסף המגילות ממערות קומראן מגוון ממה שנראה היה לעין מן הגילויים הראשונים. תהליך זה הוא בראשית שנות השבעים של המאה שעברה, כשפרסם יגאל ידין את עותק מגילת המקדש, שנמצאה במערה אחת עשרה (11QT^a).⁷ המגילה ערוכה במתכונת פנייה של אלוהים אל משה. היא מתארת את המקדש שעל בני ישראל לבנות ואת סדריו, וכן עיבודים של פרשיות חוק שונות מן התורה ותוספות עליהן. בכל אלה לא היה דבר מן המאפיינים את כתבי עדת המגילות, כגון ארגונה, פולמוסיה או רעיונותיה. אף על פי כן סבר ידין שהחיבור יצא מחוגיה של עדת המגילות על יסוד חגי ביכורים מוספים שנמנו במגילה על פי לוח בן 364 יום.⁸ אך לוח זה, שאמנם היה ידוע מן המגילות עצמן, היה מקובל גם על חוגים שלא היו בני עדת היחד, כגון מחברי ספר

5 מיליק 1959; קרוס 1961. במידה רבה זוהי גם התמונה העולה מסיכומי ורמש (1981א).

6 כל מי שמתחו ביקורת על הזיהוי עם האיסיים התבססו על פרשנויות שונות של אתר קומראן ולא התמודדו עם העובדות הטקסטואליות.

7 ידין תשל"ז. מלכתחילה נודע רק העותק הזה של מגילת המקדש, אך ידין כבר ידע על שרידים של עותק שני של חיבור זה ממערה 11, שפורסם לאחר מכן (11Q20). אמיל פואש (1998, עמ' 85-114) זיהה שרידים של עותק שלישי של החיבור בין קטעי המערה הרביעית (4Q524). ראה גם להלן בסעיף האחרון.

8 ראה ידין תשל"ז, א, עמ' 95.

היובלים והחיבור האסטרנומי (חנוך החבשי עב-פב), שאינם נמנים עם כתבי העדה. ידין ואחרים גם ציינו את הדמיון בין כמה מן ההלכות במגילת המקדש לבין הלכות הנזכרות בברית דמשק. למשל, איסור ביגמיה, איסור נישואים עם בת אחות, עונש מוות על בגידה.⁹ אך גם בסוגיות אלו אפשר לטעון שמדובר בהלכות שהיו מקובלות על חוגים קרובים לעדת המגילות אם כי לא השתייכו אליה. ואמנם שנה לאחר שיצאה לאור מהדורת ידין למגילת המקדש נתן ברוך לוין ביטוי להסתייגויות אלו.¹⁰

מגילת המקדש הבהירה בחריפות יתרה שאוסף המגילות כולל חיבורים שאין בהם סימנים אופייניים לכתבי העדה הסגפנית. לפנינו מגילה שיש בה סממנים הקרובים לספרותה של עדת המגילות, כגון לוח והלכות מסוימות, ועם זאת אין בה מאומה מן המונחים, הרעיונות והסגנון האופייניים לספרות המיוחדת הזאת. מגילת המקדש פתחה אפוא שלב חדש במחקר קומראן, שלב שבו החלו החוקרים לשאול מה באמת אפשר לקשור במפורש לעדת המגילות ומה נופל בגדר חיבורים מסוג אחר, שאינם קשורים בהכרח לעדה זו, או מכל מקום לא יצאו מתחת ידיהם של חבריה ממש. נתברר יותר ויותר הצורך להגדיר בחנים ברורים כדי לקבוע מה שייך לספרות העדה ומה אינו שייך לה.

במחקר חזרה ונדונה חשיבות היקרותם של מונחים ורעיונות מיוחדים לעדה כבוחן לקביעת שיוכו של חיבור לספרות של עדת המגילות.¹¹ אך הדיונים הללו לא כללו ניתוחים מפורטים של מונחים ורעיונות אלו. רוב הבחנים שהוצעו היו כלליים ולעתים קרובות נלקחו מתחומים שמעבר לכתבים עצמם. היו מי שנטו לראות בתיארוך כתבי היד השונים בוחן חשוב להבחין בין כתבים מבית היוצר של עדת המגילות ובין אלה שאינם כאלה. למשל, הרמן ליכטנברגר טען כי כל מה שמתוארך קודם להתחלותיה של העדה – לפי המקובל במחצית המאה השנייה לפני הספירה – אינו שייך לעדה.¹² אך קביעת התחלותיה של העדה בתאריך זה דווקא מתבססת על שחזור היסטורי שעדיין נתון בוויכוח, ויש המקדימים את התחלותיה לפחות ביובל שנים.¹³

מכל מקום, אין לקבוע בוחן על יסוד תאוריה ונתונים שמחוץ לכתבי היד עצמם. משום כך יש קושי גם בעמדתה של אסתר חזון הגורסת שהתחלת היישוב בקומראן – לדידה באמצע המאה השנייה לפני הספירה – היא התאריך הקובע את ראשיתה של

9 על איסורי פוליגמיה ונישואי בת אח ראה ידין, שם, עמ' 272-273, 284-285. על בגידה השווה מגילת המקדש סד, 7-8; ועותק של ברית דמשק מקומראן (4Q270 2 ii 12-15). ראה שיפמן 2000.

10 השווה לוין 1978.

11 ראה למשל שטגמן 1989, עמ' 511; חזון 1992. לנגה (2003, עמ' 65) מעיר בצדק שעדיין חסר ניתוח שלם של המינוח האופייני לכתבי העדה. ועיין להלן.

12 ליכטנברגר 1980, עמ' 15-17.

13 ראה המאמר "תולדותיה של עדת המגילות לאור חידושים בחקר מגילות קומראן" בכרך זה. ראה גם דימנט 1984, עמ' 544-545. השווה את דברי הביקורת של ג'ון קולינס (1989) על התאוריה המקובלת באשר לראשיתה של עדת קומראן.

ספרות העדה, וכל מה שקדם לתאריך זה אינו יכול לבוא משורותיה.¹⁴ שכן היום נוטים ארכאולוגים לא מעטים לדעה שבימי הבית השני נושבה קומראן רק בשנת 100 לפני הספירה בערך, כלומר חמישים שנה לאחר המועד שחזון נסמכת עליו.¹⁵ אם כן יישוב קומראן אינו יכול לשמש בוחן לראשיתה של חבורת המגילות, שהתגבשה קודם לכן.¹⁶ כמה חוקרים אימצו את הצעתו של הרטמוט שטגמן לסווג ככיתתיים כתבי יד מקומראן שאינם משתמשים במפורש בשם הויה.¹⁷ אך ההימנעות מכתיבת שם הויה בספרות לא מקראית אופיינית לספרות היהודית בימי הבית השני בכלל, ואין מנהג זה מיוחד לכתבי העדה בלבד.¹⁸ יתרה מזו, ההימנעות מכתיבת שם הויה נוגעת למנהגי סופרים ומעתיקים, ואינה יכולה לקבוע את אופיו של חיבור כפי שיצא מתחת ידו של המחבר.

קביעה זו יפה גם להצעתו של עמנואל טוב לשייך למחברים מחוגי עדת המגילות עותקים לפי מאפייני כתיב ודקדוק מיוחדים, שונים מאלה של נוסח המסורה למקרא.¹⁹ גם כאן חל מיון כזה על העותקים ולא על החיבורים עצמם. יתרה מזו, שמונה כתבים כיתתיים אינם משתמשים בשיטה המוגדרת בידי טוב "קומראנית".²⁰ הצעה אחרת שעלתה במחקרים שונים היא לראות בהזכרת לוח של 364 יום בוחן למוצא כיתתי של טקסט.²¹ אך כידוע לוח זה מופיע גם בכתבים שמחוץ לקומראן, ולכן אין בהזכרתו יסוד המאפיין את כתבי העדה בלבד, והמקרה של מגילת המקדש יוכיח.²² הצעתה של קרול ניוסום לראות בוחן לחיבור כיתתי בביטויים של תחושת קבוצה נפרדת ומיוחדת אף היא אינה עומדת בביקורת, שכן ייחוד מן הסוג הזה אופייני גם לקבוצות אחרות ביהדות הבית השני.²³

- 14 חזון 1992, עמ' 7-8.
- 15 ראה למשל לאפרוזה 1997, עמ' 75, 94; שטגמן 1998, עמ' 51; האמבר 1999, עמ' 196. וראה סיכומה המעודכן של מאגנס 2002, עמ' 65-66.
- 16 ראה המאמר "תולדותיה של עדת המגילות לאור חידושים בחקר מגילות קומראן" בכרך זה. על הקושי שיוצר פער זמנים זה בשימוש בבוחר של תיארוך כתבי יד ראו פאלק 1998, עמ' 10; המפל 2003, במיוחד עמ' 79.
- 17 שטגמן 1978. ראה גם סקיהן 1980.
- 18 ראה לנגה 2003, עמ' 63. נראה לי שהערר הזכרת שם הויה עדיין צריך עיון נוסף, בייחוד בשאלת מעמדם של חיבורים מעבדי מקרא המשתמשים בשם הויה. ברוח זו ראה פואש 1992, עמ' 80.
- 19 טוב 2004, עמ' 261-263; 277-288; 337-343; תשס"ח.
- 20 בהם שני עותקים של סרך היחד (4Q258, 4Q264) ושני פשרים (4Q162, 4Q169). טוב 2004, עמ' 262. טוב עצמו (שם) מודה שבגלל דוגמאות אלו "אין העדות חותכת" לגבי קיומה של מסורת סופרים "קומראנית" מיוחדת. בעניין זה ראה את מסקנותיהם של אלכסנדר וורמש (1998, עמ' 8) מהדירי העותקים של סרך היחד מן המערה הרביעית.
- 21 ראה למשל ניוסום 1990.
- 22 לביקורת שנמתחה על השימוש בלוח זה כבוחר למוצא כיתתי ראה פאלק 1998, עמ' 13-14; לנגה 2003, עמ' 63-64; המפל 2003, עמ' 78-79.
- 23 ניוסום 1990, עמ' 178-179. לביקורת על הצעתה ראה פאלק, שם, עמ' 13; המפל, שם, עמ' 78.

דניאל פאלק הציע בוחן של שימוש ליטורגי יוצא דופן, מתבדל או פולמוסי, כדי לקבוע שתפילות מסוימות שייכות לכתבי העדה.²⁴ אך בוחן זה מתבסס בעיקר על ביטויים ושימושי לשון המעידים על בדלנות, והם המעניקים אופי כיתתי לתפילות מסוימות. אשר למנהג הליטורגי עצמו, לא ברור כיצד ומתי נתממש.

ארמין לנגה ובעקבותיו שרלוט המפל כללו בבחנים גם את הסוגות הספרותיות. לדעת לנגה, העובדה שסוגות הסרך והפשר נתגלו רק בכתבים שנוצרו בחוגי עדת המגילות מגדירה את הסוגות הללו כבחנים לכתבים שחוברו בתוך העדה.²⁵ אך את סוגת הפשר יש לראות במבט רחב יותר, שכן גם חיבורים מחוץ לקומראן השתמשו בה. פרק ט בספר דניאל כולל פירוש בשיטת פשר לנבואת ירמיהו על שבעים השנה של שעבוד לבבל (ירמיהו כה 11-12; כט 10), ובדניאל יא 30 משוקע פשר על נבואת בלעם (במדבר כד 24). יתר על כן, יחידות פשר משולבות כבר בחיבורים המוקדמים של עדת היחד: בסרך היחד (ח, 13-16) ובברית דמשק מן הגניזה (למשל ג, 21-ד, 1-3; ד, 12-15). בחיבורים אלו מופיעות יחידות הפשר כסוגה מעוצבת ובשלה. מעדות זו עולה שהסוגה כבר הייתה קיימת לפני ראשוני העדה. הם לא המציאוה אלא רק עיבדוה לצרכיהם. העובדה שטכניקת פרשנות זו לא הייתה מיוחדת דווקא לעדת המגילות עולה גם מן הפירושים הדומים המופיעים בספרי הברית החדשה: למשל ישעיהו ז 14 מתפרש על לידת ישו במתי א 22-23; ישעיהו מ 3 מתפרש על הטפותיו של יוחנן המטביל במתי ג 1-3; מרקוס א 2-4; לוקס ג 3-6. מעדויות אלו עולה שסוגות ספרותיות עשויות לשמש דורות רבים וחוגים שונים, וכל קבוצה משתמשת בהן לזמנה ולצרכיה. לכן אין לקבוע את סוגת הפשר כשהיא לעצמה כבוחן כיתתי. רק העיבוד המיוחד של סוגה זו בספרותה של העדה, על מבנהו ומטבעות הלשון המיוחדות שלו, הוא אשר עשוי להיות בוחן לאופי כיתתי.²⁶ אשר לסוגת הסרך, היא אכן אופיינית לספרות הכיתתית, שכן אין אנו מכירים כמותה ממקורות אחרים. אך כסמן של ספרות כיתתית יש להתחשב בסוגה זו לא כצורה חלולה אלא בזיקה לתוכנם של הסרכים השונים.

לאחרונה פקפק פלורנטינו גרסיה מרטינו בערכו ובתקפותו של המיון לקטגוריות של ספרות כיתתית ולא כיתתית. את ביקורתו הוא מבסס על אפיונם של שני כתבי יד בידי חוקרים אחרים: הצעתי לסווג את החיבור האפוקריפון של יהושע לקטגוריית ביניים, בין כיתתית ללא כיתתית,²⁷ ואת ניסיונו של רוברט קוגלר לחשוף עקבות של עריכה כיתתית בחיבור לוי הארמי שנתגלה בקומראן (4Q213a, 4Q213b).²⁸ גרסיה

24 ראה פאלק, שם, עמ' 14-15.

25 לנגה 2003, עמ' 63; המפל 2003, עמ' 76-77.

26 גרסיה מרטינו 2008; גרסיה מרטינו, ארמית (בדפוס).

27 דימנט 2005.

28 קוגלר 2008. טענותיו של קוגלר על עריכה כיתתית הם הררים התלויים בשערה. הוא מסתמך על שינויי הנוסח רביתך/רבינך ודמיון 4Q213a 3-4 ליובלים ל 5-7. שינוי הנוסח אין בו שום ממש

מרטינו דחה את ההצעה הראשונה וקיבל את השנייה. הוא קושר את שאלת השיוך הכיתתי של החיבורים הללו לטענה ששניהם זכו למעמד סמכותי בקומראן.²⁹ לכן אין לדעתו משמעות למיון כיתתי/ לא כיתתי או מקראי/ לא מקראי, אלא יש לראות את כל האוסף של קומראן כספרייה שקובצה בידי עדת שהתעניינה בטקסטים ששמרה. אך זוהי מסקנה כוללנית העומדת על הנחות מסופקות. ראשית, אין מקום לקשר שקושר גרסיה מרטינו בין המיון לכתבים כיתתיים/לא כיתתיים ולמיון של כתבי יד למקראיים/ לא/מקראיים. אלה שני מיונים שונים החלים על שתי קבוצות נפרדות, אשר לכל אחת מהן מערך סוגיות שונה ובעיות אחרות. שנית, שאלת מעמדו הסמכותי של טקסט נתון בעיני עדת קומראן אינה תלויה בשאלת מוצאו וזיהוי מחברו. שכן אנשי העדה חשבו לסמכותיים גם טקסטים שהם עצמם לא חיברו. למשל, ספרי החומש והנביאים. שלישית, הטענה שהאפוקריפון של יהושע וחיבור לוי הארמי היו סמכותיים בעיני חברי עדת קומראן אין לה על מה שתסמוך.³⁰ אם כן, אין להתעלם מהבדלים הנראים בעין בין סגנונם, לשונם ומונחיהם של טקסטים מקומראן הקשורים במפורש לעדה המיוחדת לבין טקסטים מקומראן שאין בהם אפיונים מסוג זה. ההבדלים האלה מחייבים בדיקה שיטתית ומדוקדקת. הטענה שכל הכתבים שנתגלו במערות קומראן היה בהם עניין לחברי העדה שהחזיקו בהם אינה ממין העניין ואינה מבטלת את הצורך ללמוד את ההבדלים הנגלים בין טקסטים שונים ולהבין את פשרם. אף יש לשאול מה ראו אנשי העדה להתעניין בטקסטים כה שונים אלה מאלה.

מאחר שהייחוד של קבוצת הכתבים הקשורה לעדת הייחוד בא לידי ביטוי במאפיינים ספרותיים ולשוניים, הבחנים הנכונים והמדויקים לקביעת השתייכותו של חיבור לספרות עדת הייחוד חייבים להתבסס על המיוחד לספרות זו ועל האופייני רק לה. לכן יש להגדיר בעיקר את הייחוד הלשוני והסגנוני האופייני לספרות זו. מאחר שסדריה של העדה, פולמוסיה והשקפת עולמה המיוחדת מוצגים במבע לשוני ומושגי ברור ומובחן, ואינם ידועים משום מקור אחר, רק מבע זה עשוי להנחות את הקורא בשיוכו של חיבור לכתבי העדה. אשר לרעיונותיה של העדה, גם אם יש בהם קווי דמיון לחיבורים שמחוץ לספרותה המיוחדת של החבורה, הם באים במגילות העדה בניסוח מיוחד ואופייני.

מתוך הכרה בחשיבות הגדרתם של אמות מידה מדויקות מן הסוג הזה, הצעתי בעבר רשימה ממוינת של כל המגילות שאינן מקראיות, המחולקת לשתי חטיבות עיקריות:

תאולוגי ואילו הדמיון ליובלים הוא חלק ממערך זיקות רחב בין חיבור לוי לספר זה ואין הוא מהווה עדות ל"עריכה כיתתית".

29 הוא עושה זאת על סמך העובדה שהקטע הכיתתי 4Q175 מצטט את האפוקריפון של יהושע וההנחה המסופקת כי מגילת ברית דמשק ד, 15 מצטטת את חיבור לוי.

30 העובדה שהטקסט המכונה טסטימוניה (4Q175) מצטט את האפוקריפון של יהושע אין משמעותה בהכרח שהאפוקריפון היה סמכותי. גם אין שום ביטחון שהחיבור ברית דמשק מצטט את חיבור לוי הארמי. ראה דימנט 2006, עמ' 248, הערה 70.

טקסטים שיש בהם סממנים מיוחדים לעדת המגילות וטקסטים ללא סממנים כאלה.³¹ מיון מסוג זה התאפשר לראשונה בעת ההיא משום שרק אז פורסמו תצלומים של כל המגילות ורשימה כוללת של כל כתבי היד שנמצאו במערות קומראן.³² תוצאות המיון הזה היו מפתיעות. התברר שבין רבע לשליש מן הטקסטים שנמצאו במערות הם חיבורים שאין בהם סממנים כיתתיים מובהקים. יתרה מזו, התברר שדווקא הטקסטים המעבדים את המקרא וטקסטים ארמיים מקומם בקבוצת הכתבים שאין בהם סממנים כיתתיים מובהקים. עיקר ערכה של חלוקה זו היה בכך שהיא הציגה את ההבדל הברור בין חיבורים שיש בהם יסודות לשון, סגנון ורעיונות מובהקים של עדת המגילות לחיבורים שאין בהם יסודות אלו. כך הועמדה שאלת ההשתייכות לכתבי העדה בראש כל דיון בטקסטים חדשים.

בעיקרה חלוקה זו עדיין עומדת, בייחוד כהצגה הראשונה והברורה של ההפרדה בין חיבורים כיתתיים ללא כיתתיים, ואף עיקר מסקנותיה נתקבלו.³³ הכתבים הכיתתיים עוסקים בסוגיות מוגדרות היטב: ארגון העדה וסדריה נקבעו בסרכים; פרשנות בדרך אקטואליזציה לנבואות המקרא ופולמוס העדה עם מתנגדיה כלולים בברית דמשק ובפשרים; תפילותיה וטקסיה נאספו בקבצים ליטורגיים מיוחדים; ורעיונותיה והגיגיה הדתיים פורשו בחלקים מסרך היחד, בקבצי ההודיות ובטקסטים אחרים. לכן, על אף גוני ניסוח והבדלי דגש, מצטיירת מן המיון קבוצת חיבורים שיש בה אחידות יסוד של מטבעות לשון, מונחים ורעיונות הקשורים במפורש לעדת היחד: מגילת הסרכים (סרך היחד, סרך העדה, סרך הברכות), מגילת המלחמה, ברית דמשק, מגילת ההודיות והפשרים. לעומת קבוצה זו אין בחיבורים מקומראן המעבדים את המקרא סגנון ומינוח המאפיינים את הקורפוס הקשור במפורש לעדה.

מובן שהמיון הבסיסי הזה היה תלוי במצב פרסום המגילות בשעת עריכת המחקר. למשל, באותה העת היה ידוע אך מעט על הטקסטים של הלוח ועל החיבורים החכמתיים, שבינתיים ראו אור. לפיכך הם נכללו ברשימה בחטיבת הטקסטים הלא כיתתיים. אך

31 דימנט 1995.

32 יש לזכור כי בשעה שהוצע המיון הזה עדיין לא הסתיים הפרסום הרשמי של כל המגילות ממערה 4 וממערה 11, ולכן היה לסקירה אופי ראשוני. לרשימה מלאה ומעודכנת של כל מגילות קומראן ראה טוב 2002.

33 לנגה ומיטמן-ריכרט (2002) פרסמו רשימה של כל הממצאים הכתובים ממדבר יהודה, ובכללם כתבי קומראן ומיינו אותם לפי נושאים וסוגות. אף על פי שאין פסול במיון כזה כשהוא לעצמו, יישומו לאוסף כתבי היד מקומראן מעוות את התמונה ואינו מסייע להבנת טיבו של האוסף. מצד אחד המיון הזה מפרק חיבורים שלמים בלא להתחשב במבנם ובסגנונם, ומצד אחר הוא מצרף נושאים הלקוחים מחיבורים בעלי אופי שונה. הרשימה גם מתעלמת מן ההבדלים בין טקסטים כיתתיים לטקסטים לא כיתתיים, ובכך נוצר רושם מוטעה ונחשמת הדרך להסקת מסקנות על מוצאה ועל מקורותיה של העדה. גם הצירוף של ממצאי אתרים אחרים במדבר יהודה למגילות קומראן ברשימה אחת ובמיון אחד מטשטש את אופיין של מגילות קומראן כאוסף של חיבורים ספרותיים-דתיים בעלי גוון מיוחד.

היום יש לשקול מיון כזה מחדש לאור מכלול הטקסטים שלפנינו ומה שכבר ידוע על טיבם. ואף זאת, מן הטקסטים שיצאו לאור מיום עריכת הרשימה ומהתקדמות המחקר בכתבים השונים מצטיירת קבוצת כתבים שאפשר להגדירה כקבוצת ביניים, העומדת בין הספרות הכיתתית לספרות הלא כיתתית. בחיבורים מסוג זה יש רעיונות קרובים לכתבים המובהקים של עדת היחד, אך אין הם משתמשים בסגנון, במינוח וברעיונות הכיתתיים המיוחדים.³⁴

המיון הראשון טעון אפוא ערכון, תיקון ושיפור לפי מכלול המגילות ולאור מחקרים שנכתבו על החיבורים השונים לאחר פרסומם. המחקרים הללו לא הציעו עקרונות מיון משכנעים ומקובלים על כל החוקרים, או לפחות על רובם. אמנם הוכרה חשיבות המינוח והרעיונות המיוחדים לקביעת השתייכותם של טקסטים לקורפוס של חיבורי העדה, אך עדיין לא הוקדש מחקר ממצה לתיאורם ולניתוחם.

במאמר זה מוצע ניסיון לניתוח שיטתי של מונחי העדה ולשונותיה האופייניים לכתביה בלבד. הדיון נבנה על עובדות יסוד שכבר הוכחו במיון הראשון, והן: (א) ההרכב הדומה של המגילות שנתגלו בכל מערות קומראן, והקשר של המגילות מן המערות השונות לאוסף המרכזי של המערה הרביעית, מעידים שמדובר באוסף אחד, אשר נטמן בכמה מערות; (ב) מתוך מה שהאוסף כולל, ממה שהוא משמיט (למשל ספרי מקבים וספר יהודית) ומריבוי העותקים של אותם חיבורים, ברור שמדובר בספרייה מיוחדת; כל הטענות שהועלו נגד קביעה זו חולקות על פירוש הנתונים הללו אך אינן מערערות על עצם קיומם; (ג) מכיוון שעניין לנו באוסף של טקסטים ספרותיים, שנסיבות חיבורם והטמנתם במערות נותרו עלומות, אין לפנינו אלא הטקסטים עצמם ועל פיהם בלבד יש לשפוט לאן לשייכם. התיארוך של החפצים הארכאולוגיים ושל כתבי היד שנמצאו במערות בשיטות פלאוגרפיות או בבדיקות פחמן-14 נותן בידינו מסגרת כרונולוגית אמינה: בין 250 לפני הספירה לבין 50-68 לספירה, והקשר היסטורי-ספרותי ברור, היינו ספרות יהודית בארץ ישראל במאות האחרונות לימי הבית השני, אך לא יותר מזה. הניתוח הספרותי-הסגנוני הוא אפוא היחיד שעשוי לתת בידינו בחנים אמינים ומדויקים למיון כתבי קומראן.³⁵

34 ראה דימנט 2001, עמ' 112; 2005.

35 זאת על אף אזהרותיו והסתייגויותיו של קיסטר (תשס"ט/ב), שעם כל נכונותן אינן מבטלות את חובת המחקר להידרש לסוגיית ההבדלים הגלויים לעין בין הספרות הכיתתית ללא כיתתית. ובעניין זה ראוי לצטט את הדברים שאמר דוד פלוסר, מהראשונים ומהחשובים שבחוקרי המגילות, בפתח אוסף מאמריו בנושאים הקשורים למגילות (פלוסר תשס"ב/ה, עמ' 1): "ברור שלא כל המגילות שנמצאו במערות קומראן הן מגילות כתתיות – או קרובות לאיסיים. הרי נמצאו שם ספרי המקרא כולם ואפילו שרידים של ספר בן סירא, שמחברו בוודאי לא תאם את השקפות הכת [...]. יש אפוא לבודד את החיבורים הכיתתיים משאר מגילות קומראן. אפשרות [...] להבחנת חיבורים איסיים משאר המגילות היא הלשון המיוחדת, המלאכותית במקצת, אשר בה נכתבו החיבורים האיסיים". והדברים נכונים היום כביום כתיבתם.

כללים לבחירת בחנים למיון כתבי קומראן

בפתח הדיון מן הראוי להבהיר מהם הכללים שהניתוח שלהלן מיוסד עליהם.³⁶
 א. הבחנים יוגדרו במושגים ספרותיים, שכן מדובר במיון של טקסטים ספרותיים.
 ב. הבחנים שיוגדרו הם צירופי לשון או מונחים מיוחדים האופייניים ליותר מחיבור אחד.

ג. הם יוגדרו מנקודת המבט של המחבר, שכן רק גישה כזאת מאפשרת הפרדה בין מחבר לקורא. הגישה המקובלת כיום בחקר הספרות, הרואה בקהל הקוראים שותף להענקת משמעות לחיבור, אינה יפה ואינה מעשית לגבי כתבי קומראן, כי היא נוטלת את העוקץ מעצם ההבחנה בין חיבור השייך לעדה לחיבור שאינו שייך לה. שהרי באוסף קומראן מצויים חיבורים מסוגים שונים, שכולם היו נתונים לקוראי אותה עדה. ויפה העירה ניוסום שהגישה הבוחנת את מגילות קומראן מבחינת קהל קוראיהן אינה אלא נוסחה אחרת לתפיסה הכוללנית שכל מה שמצוי בכתבי קומראן הוא כיתתי.³⁷
 ד. כדי להבטיח שהבחנים יהיו מדויקים ונקיים במידת האפשר משיפוט ומפרשנות סובייקטיביים, יש להעדיף בחנים הנבנים מנתונים שמשמעותם מקובלת על כל החוקרים או על רובם, ואין להם פירושים שונים שינוי ניכר. גם משיקולים אלה יש להעדיף בחנים של יחידות מינוח וסגנון, ורק על יסודם להגדיר בחנים של יחידות תוכן.³⁸

ה. יש לבסס את הבחנים על טקסטים שלמים יחסית, שאופיים אינו מוטל בספק.
 ו. על הבחנים להיקבע על סמך החיבורים כפי שהם נתונים היום בידינו בצורתם הסופית, ללא עירוב של שיקולים דיאכרוניים. שכן תולדות היווצרותם של כתבים שייכות לניתוחם הספרותי ולא למיונם כפי שהם נתונים לנו בצורתם הסופית. אין

36 המיון המוצע כאן דן במאפיינים לשוניים ומושגיים של המגילות הכיתתיות. במסגרת זו אי-אפשר לכלול אפיון תחבירי, אך פן זה של המגילות הכיתתיות ראוי לדיון בפני עצמו והריהו ממתין לניתוח ממצה. לאחרונה הראתה תמר צבי (משפטי תוכן, [בדפוס]) קווי ייחוד תחביריים בפשרים הכיתתיים. לאחרונה הציע זנלה 2009 גישה סמנטית לניתוח האיגרון של הכתבים הכיתתיים. אך הדוגמה שבחר, המילה 'תרומה', אינה משרתת את מטרתו שכן זו שאולה מאוצר המלים של המקרא וכשלעצמה אין בה ייחוד של משמעות כיתתית. ייחוד כזה בא לידי ביטוי רק בצירופים התחביריים המיוחדים במופעיה בחיבורים הכיתתיים. דין דומה חל על הצירוף המקראי 'אל הרעות', המשובץ במגילות הכיתתיות (ראה הערה 70 להלן). קושי דומה יש גם בהשוואתו של מזרחי תשס"ט בין לשונות של החיבור הכיתתי סרך שירות עולת השבת למונחי ספרות ההיכלות. אף הוא מדרגים את דבריו בשמות עצם מן המקרא (שמים, פרוכת) במנותק מתחבירם ומהקשרם בסרך שירות עולת השבת, למרות שרק הם מטעינים את המלים האלה במשמעות הכיתתית המיוחדת.

37 ראה ניוסום 1990, עמ' 173. אך למרות דבריה אלו מעניקה ניוסום בהצעות המיון שלה משקל רב לקהל הקוראים הכיתתי של כתבי קומראן ובכך מציעה וריאציה של הגישה הכוללנית שמתחה עליה בקורת.

38 בכמה מן המיונים הקודמים הועמדו יחידות התוכן בראש סדר החשיבות. ראה למשל שטגמן 1989; ניוסום 1990; לנגה 2003.

לערבב מיון עם ניתוח ספרותי, שכן אלה שני מהלכים מתודולוגיים שונים ונפרדים. בייחוד נכון הדבר במצב השורר היום בחקר המגילות, שעדיין אין בו שיטות מיון והערכות ספרותיות מוסכמות על הכול.³⁹ אבל אין ספק שלאחר שיושלם המיון הבסיסי מן הסוג המוצע כאן הוא יוכל לסייע בניתוח המקורות ששולבו בחיבורים ספרותיים מורכבים.

על יסוד הכללים שנמנו כאן ומתוך שיקולים מעשיים, מוצע להגדיר את הבחנים על פי גרעין הקורפוס המוסכם של כתבי העדה, הכולל יסודות כיתתיים בולטים וייחודיים. לצורך הבחנים המוגדרים כאן כוללת קבוצה זו את החיבורים האלה: סרך היחד, סרך העדה, סרך הברכות, מגילת המלחמה, ברית דמשק, הודיות, פשרים.⁴⁰ מבחינת תולדות המחקר אלה החיבורים שנודעו ראשונה לחוקרים ושימשו יסוד להגדרותיהם. כדי להימנע מטיעון מעגלי יוגדרו בעזרת הבחנים המנוסחים על יסוד קבוצת בסיס זו רק טקסטים אחרים שאינם כלולים בה.

בחנים להגדרת כתבים כיתתיים

מלכתחילה ברור שכתבים המתארים במפורש את מבנה העדה המיוחדת ואת דרך ארגונה הם אבני היסוד של כל הגדרת חיבור שיצא מחוגי החבורה הזאת. על כן המינוח המיוחד המשמש לתיאור סדרי העדה ומוסדותיה הוא הבוחן הבולט והחשוב ביותר לקביעת שייכותו של חיבור לספרות העדה.

I. מונחים מיוחדים לעדה ולארגונה

המונחים הקשורים לחיי החבורה ולסדריה ניתנים לחלוקה לשלושה תחומים: כינויים לתיאור החבורה בכללה, לחבריה ולמוסדותיה.⁴¹

א. כינויים לתיאור החבורה בכללה

בדיקה של הכינויים לחבורה המיוחדת של קומראן מעלה שהשגורים ביותר הם ה"עדה" ו(ה)"יחד". לרוב מופיעים שני שמות עצם אלה ביידוע, בסמיכות או בצירופים מגדירים אחרים. הצורך בהגדרה מדויקת על ידי אמצעים אלו נובע מכך ששתי המילים משמשות

39 מטעמים אלו יש לדחות את ביקורתה של המפל (2003, עמ' 80-82) על המיון הראשוני שהצעת, שאינו מביא בחשבון, לדבריה, את תהליך היווצרות הכתבים ואת ריבוי המקורות של החיבורים המרכזיים של עדת המגילות, כגון סרך היחד ומגילת המלחמה. ראה גם הערה 78 להלן.

40 מראי המקום לעותק ההודיות ממערה (IQH^a) מצוינים על פי הסדר שפורט בהקדמה. עם הפשרים נמנים הטקסטים הכלולים בצ'רלסוורת' 2002, וכן פלורילגיום (4Q177) Catena A (4Q174) ופשר מלכיצדק (11Q13).

41 לסקירה שבסעיף זה השווה ליכט תשכ"ה, עמ' 108-110. לדרך ההפניות למגילות ראה הפירוט בהקדמה.

באוצר המילים של המקרא במובן כללי. היידוע או צירופי הסמיכות הם שהופכים אותן לכינויים מסוימים ומוגדרים, ובתור כאלה הן מתייחסות בכתבי העדה רק לענייניה ולחבריה. שיטה זו ליצירת מונחים מיוחדים לה משמשת בסגנונה ובלשוניתיה של עדת המגילות לכל רובדיהם.

עדה – תיבה זו היא כינוי מצוי ביותר לחבורה, בדרך כלל כשם עצם מיוחד, העדה (למשל: סרך העדה א, 6; סרך הברכות ה, 20; מגילת המלחמה ב, 1; ג, 11; ברית דמשק ז, 20). לעתים היא באה כסומך מיוחד (אבות העדה, עבודת העדה, נשיא העדה, שופטי העדה וכיוצא באלה), ולעתים היא עומדת לעצמה (למשל: מגילת המלחמה ג, 11; ברית דמשק י, 8). בצירופים אחרים עומדת המילה כנסמך המוגדר בסומכים שונים: עדת קודש (סרך היחד ה, 20; סרך העדה א, 9); עדת בחירו (פשר ישעיהו [4Q164 1 3]; פשר תהלים [4Q171 1, 3-4 iii 5]), עדת האביונים (פשר תהלים [4Q171 1, 3-4 10]), עדת היחד או עדתו בלבד (מגילת המלחמה ב, 5). כציון לחבורת קומראן מופיעה תיבת "עדה" בחיבורים סרך היחד, סרך העדה, ברית דמשק, פשר חבקוק, פשר מיכה ופשר תהלים (4Q171). על דרך ההיפוך מצוינים מתנגדיהם של אנשי העדה בצירופי סומך שונה לנסמך "עדה": למשל עדת בוגדים (ברית דמשק א, 12), עדת בליעל (הודיות יב, 34), עדת דורשין החלקות (פשר ישעיהו [4Q163 23 ii 10]).

יחד – שם זה הוא כינוי שגור אחר לחבורת קומראן. במקרא משמשת מילה זו רק כתואר הפועל,⁴² ושימוש זה מצוי גם במגילות (למשל סרך היחד ו, 2-3; הודיות זטו), 18; יבד, 25). אך המגילות מתייחדות בכך שמילה זו באה גם כשם עצם במשמע "עדה, קבוצה", ותמיד ככינוי לעדת קומראן עצמה.⁴³ זהו אפוא מושג מיוחד לכתבי העדה ומן הסימנים המובהקים ביותר לכתבים שיצאו מבית היוצר שלה.⁴⁴ על פי רוב באה התיבה "יחד" כסומך בצירופי סמיכות מיוחדים:⁴⁵ סרך היחד (סרך היחד א, 1, 6), אנשי היחד (סרך היחד ה, 15-16; ברית דמשק כ, 32), הון היחד (סרך היחד ז, 6) או עדת היחד (סרך העדה ב, 18; פשר תהלים [4Q171 3-10 iv 19]) ועצת היחד (סרך היחד ז, 2; סרך העדה א, 27; פשר חבקוק יב, 4; פשר ישעיהו [4Q164 1 2]). היא באה אף כנסמך: יחד אל (סרך היחד א, 12), או סתם היחד (4Q265 4 ii 6). לעתים היא באה עם פועל: להיות ליחד בתורה (סרך היחד ה, 2), בהאספם ליחד (סרך היחד ה, 7). בכינוי "יחד" מצוינת חבורת קומראן בחיבורים הבאים: סרך היחד, סרך העדה,

42 בד"ב, עמ' 403; קוהלר 1994-2000, ב, עמ' 405; קדרי תשס"ו, עמ' 419. היו שפירשו תיבה זו כשם עצם גם בשתי היקרויותיה במקרא: "יהיה לי עליכם לבב ליחד" (דברי הימים א יב 8), ו"בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל" (דברים לג 5). ראה למשל טלמון 1953. אך בשתי הפעמים יכולה המילה להתפרש כתואר הפועל.

43 קליינס 1993-2001, ד, עמ' 196.

44 ראה ילון תשכ"ז, עמ' 73-75.

45 אבל לעתים נקריית המילה בצירוף בלתי מיוחד, למשל עצת יחד (סרך היחד ג, 2; יא, 8; סרך העדה א, 26; סרך הברכות ד, 26).

סרך הברכות, ברית דמשק, פשר חבקוק, פשר מיכה ופשר תהלים ממערה 4. במיוחד בולטת תכיפות השימוש בצירוף "עצת היחד", המופיע בחיבורים הבאים: סרך היחד, סרך העדה, פשר חבקוק, פשר מיכה, פשר ישעיהו (4Q164) ופשר תהלים (4Q171).

עצה – תיבה זו משמעה "ייעוץ", "הדרכה" ומובן זה מצוי במקרא ובמגילות.⁴⁶ במגילות משמשת התיבה גם במובן "התייעצות" (למשל סרך היחד ו, 16; ח, 19). בהקשרים אחדים משמע התיבה הוא אישי, כלומר דעתו או עצתו של החבר (למשל סרך היחד ו, 22; ט, 2). אך פעמים לא מעטות מופיעה מילת "עצה" בצירופים המכוונים למשמע של "קבוצה" (השווה תהלים א 1), כגון: עצת היחד (סרך היחד ג, 2; ה, 7; סרך הברכות ד, 26; פשר חבקוק יב, 4; פשר ישעיהו [2 1 4Q164]),⁴⁷ או עצת אל (סרך היחד א, 10). יש שהצירוף "עצת היחד" מציין גוף מצומצם יותר, אולי מועצה שהתכנסה ודנה בענייני העדה,⁴⁸ והורכבה מכל החברים המלאים בעדה.⁴⁹

תמים קודש – כינוי נוסף לעדה הוא "תמים (ה) קודש". אף כי הצירוף עצמו מופיע רק בסרך היחד (ח, 20) ובברית דמשק (ז, 5; כ, 2, 5, 7), הוא כולל את המרכיב "תמים", המופיע בצורות שונות בתיאורי הליכותיה של העדה (ראה להלן). דוגמה לנוסחה אחרת, מורכבת יותר, המתארת את העדה בעזרת המרכיב "תמים", היא "בית תמים ואמת בישראל" (סרך היחד ח, 9).

בית – אף מילת "בית" היא מילה כללית, אשר בשימושה של העדה קיבלה גוון מיוחד והייתה כינוי לעדה. על כך מעידים ביטויים שרומזים לעדה בעזרת מילה זו ובצירוף סומכים אחדים, כגון בית אמת בישראל (סרך היחד ה, 6), בית קודש לישראל (שם ח, 5), בית יחד לישראל (שם ט, 6) או בית התורה (ברית דמשק כ, 10, 13). ללא ספק מהדהדים בצירופים אלה משמעים אחרים של תיבת "בית", כגון השימוש במילה זו ככינוי למקדש. ייתכן שבמילת "בית" בביטויים האלה משוקע גם פשר על נבואת שמואל לעלי (שמואל א ב 35).⁵⁰

ב. כינויים לחברי העדה

בדרך של צימוד מילים כלליות מאוצר לשון המקרא עם סומכים מיוחדים נוצרו גם כינויים לחברי העדה עצמם.

46 על "עצה" במקרא במשמע counsel, advice, ראה בד"ב, עמ' 420; קוהלר 1994-2000, ב, עמ' 866-867. וכך גם בכתבי קומראן.

47 לעתים עומד הצירוף בלתי מודע: עצת יחד (סרך היחד ג, 2; יא, 8; סרך העדה א, 26; סרך הברכות ד, 26).

48 ראה ילון תשכ"ז, עמ' 73-76. לדיון מפורט ראה נוטשר 1956, עמ' 58-60.

49 כך אפשר ללמוד ממרבית ההיקרויות של הצירוף (למשל סרך היחד ו, 14, 17). אך את דברי סרך היחד ח, 1-2 אפשר לפרש כאילו הם מכוונים גם לקבוצה קטנה יותר בתוך העדה.

50 ראה "ויבן להם בית נאמן בישראל" (ברית דמשק ג, 19), שהוא פשר סמוי לנבואה זו. ראה המאמר "עת עת ופשריה: עקרון פרשנות התלויה בזמן בפשרים מקומראן" בכרך זה, עמ' 118-119.

אנשי היחד – מילת "אנשים" הכללית מתייחסת כמינוח של העדה בצירופי סמיכות שהסומך בהם מציין את היסוד הכיתתי. כאלה הם הצירוף אנשי היחד, הנקרה הרבה בסרך היחד, בברית דמשק ובפשרים (למשל סרך היחד ה, 15-16; ו, 21; ברית דמשק כ, 32; פשר ישעיהו [4Q165 9 3]), או הצירוף אנשי תמים קודש, הבא בסרך היחד (ח, 20) ובברית דמשק (כ, 2, 5, 7). כיוצא בהם צירופים כגון אנשי הקודש (סרך היחד ה, 13; ח, 23), אנשי עצתכה (הודיות יד[ו], 14, 16) ואנשי עצת אל (סרך הברכות ד, 24). בחירת מילה כללית המוגדרת בסומך אפשרה לאנשי העדה להציג לא רק את חבורתם אלא גם את בני הפלוגתה שלהם. כך, על ידי צירוף סומכים בעלי גוון שלילי, נוצרו צמדי מילים המציינים את מתנגדיה של העדה. מסוג זה הם הצמדים אנשי העול (סרך היחד ה, 10; ט, 17), אנשי רמיה (הודיות יב[ו], 18). כאן יש להעיר שצירופים מעין אנשי עול, שיש בהם גוון אידאולוגי, מופיעים גם בכתבים לא כיתתיים, ועל כן כשהם עומדים לעצמם אין הם יכולים להעיד על השתייכות לכתבי עדת המגילות. לפיכך יש להתחשב בהם רק כשהם מצטרפים ללשונות אחרות מאוצר מונחיה של עדת קומראן (ראה הדיון, בסעיף "רעיונותיה והשקפת עולמה של החבורה").

מתנדרבים/נדבים – דוגמה נאה למנהגם של חברי העדה להתאים את מילות המקרא לצורכיהם נתונה בכינוי אחר לחברי העדה, "מתנדרבים". זהו כינוי התפעל מן השורש נד"ב. בצורה זו מופיע כינוי זה במובן של מי שפועל מרצונו הוא (שופטים ה 9; נחמיה יא 2⁵¹). במגילות באה הצורה בעיקר בסרך היחד, אך פעם אחת גם בפשר מיכה (1Q14 8-10 7). במשמע זהה מופיע השורש נד"ב גם בכינוי נפעל, הנדבים (סרך היחד א, 7, 11). בשימוש זה מתנדרבים/נדבים הן שתי צורות חלופיות, המביאות לידי ביטוי של הגוון הפסיכי של בניין התפעל במגילות, ואת קרבתו לבניין נפעל.⁵² במקרא, ובעיקר בספרי המקרא המאוחרים, משמש הכינוי "מתנדב" במובן של "עשייה מרצון".⁵³ זו גם משמעות התיבה בסרך היחד, אלא שכאן מוסבת ההתנדבות לענייניה של העדה. המתנדרבים הם מי שמצטרפים מרצונם לעדת היחד. אך מתוך כלל השימושים הנעשים בצורות הכינוי, מתנדרבים/נדבים, והכינויים הקרובים להם, עולה שטיבה של התנדבות זו אינו מצטמצם לעצם מעשה ההצטרפות, אלא הוא חל על כל דרכם והתנהלותם של חברי העדה במסגרתה. סרך היחד מגדיר את חברי העדה כאנשי היחד "המתנדרבים לשוב מכול רע" (ה, 1), "המתנדרבים יחד לאמתו ולהתלך ברצונו" (ה, 10; ראה גם ט, 8-10). ומכאן שההתנדבות לחבורה פירושה שעל המצטרף לקבל על עצמו את דרך חייה ואת הבנתה בקיום ציווי התורה (ט, 8-10). אחד מן הביטויים

51 ראה גם עזרא ב 68; ג 5; דברי הימים א כט 5-6; דברי הימים ב יז 16; ראה קוהלר 1994-2000, ב, עמ' 671.

52 ראה קימרון 1986, סעיף 310.16.

53 כך בשופטים ה 2, 9, אך בעיקר בספרים המאוחרים, למשל: עזרא ב 68; ג 5; נחמיה יא 2; דברי הימים א כט 5-6; דברי הימים ב יז 16. ראה קוהלר 1994-2000, ב, עמ' 671.

לציון דרכה המיוחדת של העדה הוא הצירוף תמים דרך. השימוש בצירוף זה מאיר את הכינוי מתנדבים באור מיוחד מתוך אמירתו של סרך היחד: "ותמים דרך כנדבת מנחת רצון" (ט, 5). תמים דרך, היינו ההתנהגות הראויה בקיום תורת משה וכללי העדה, הריהי כזבח נדבה. ניסוח הדברים בסרך היחד בנוי על לשון התורה (ויקרא כב 21): "ואיש כי יקריב זבח שלמים לה' לפלא-נדר או לנדבה בבקר או בצאן תמים יהיה לרצון". בנסחו את דבריו על יסוד דברי התורה משמיע בעל הסרך כי כשם שהזבח נדבה מביא בעל חיים תמים, היינו ללא פגם, ורק אז קרבנו הוא לרצון לאל, כך מתנדב לחבורת היחד מביא כקרבן לאל "תמים דרך" משלו, כלומר את התנהגותו ללא פגם, והתנהגות כזאת שקולה למנחת נדבה הרצויה לאל.⁵⁴

הלך בדרך תמים; תמים דרך – אופני התנהגותם של חברי העדה הן ביחס למילוי ציווי התורה הן ביחס לחיי העדה מבוטאים במערכת הניבים של לשון המקרא. שם העצם "דרך" במשמעות המושאלת של "התנהגות" כבר משמש במקרא (למשל: בראשית ו 12; ישעיהו ל 21). אך ברצותם לציין את דרכם המיוחדת מעדיפים אנשי העדה ליטול צירופים מסוימים המתאימים לתפיסתם. כך הביטוי "הלך בדרך תמים" (תהלים קא 6), שבסגנונה של העדה בא לידי ביטוי בצירופים כגון להלך בתמים דרך או ההולכים בתמים דרך (סרך היחד ח, 18, 21). צירופי הסמיכות תמים דרך (למשל סרך היחד ח, 10; ט, 9) או תום דרך (למשל סרך היחד יא, 11; הודיות יבד, 31-32; לפי משלי יג 6; איוב ד 6) הופכים למונחים קבועים לתיאור דרכי ההתנהגות הנאותות לפי השקפתה של עדת קומראן. גיוון של הניב הזה הוא הביטוי להתהלך/להלכת תמים (למשל סרך היחד א, 8; ג, 9; ט, 9; סרך הברכות ה, 22; ברית דמשק א, 20-21; ב, 15; לפי תהלים פד 12). אנשי העדה המתנהגים לפי כללים אלה מכונים תמימי דרך (סרך היחד ד, 22; הודיות טא, 38; מגילת המלחמה יד, 7 לפי תהלים קיט 1; משלי יא 20⁵⁵).

לעשות את התורה – דוגמה לדרכה של העדה להפוך מילים שגורות בלשון המקרא למונחים מיוחדים לה היא דרך השימוש במילה "תורה". כתבי העדה אמנם ממשיכים את דרכו של המקרא כשהם מכוונים בתיבה המיודעת "התורה" לתורת משה (למשל נחמיה י 35, 37; דברי הימים ב כה 4), אך יוצרים צירופים חדשים כשהתיבה משמשת כסומך. למשל, הביטויים דורש התורה ככינוי לאחר ממנהיגי החבורה בראשית ימיה (ברית דמשק ו, 1, 7; ז, 18; 4Q174 1-2 i 11; 4Q177 10-11 5), בית התורה, כינוי לכל העדה (שם כ, 10, 13), וכינויים לחברי העדה כגון אנשי התורה (4Q258 1 i), עושי התורה (פשר חבקוק ז, 11; ח, 1; יב, 4-5; 4Q171 1-2 ii 14, 22). על

54 השימוש בשמות הגזורים מהשורש נד"ב לתיאור העדה מהדהד אולי גם בפשר שמציעה מגילת ברית דמשק לשירת הבאר: "באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם (במדבר כא 18)". בעל החיבור מזהה את "נדיבי העם" עם אנשי העדה או עם ראשיה: "ונדיבי העם הם הבאים לחרות את הבאר במחוקקות" וכו' (ברית דמשק ו, 8-9). ראה בפירוט דימנט 2007.

55 על השימוש במקרא בביטוי זה ובדומים לו ראה הורביץ תשנ"א, עמ' 108-110.

חשיבות הצירופים של המילה "תורה" עם שמות הגזורים מן השורש עש"ה בכתבי העדה מעידים צירופים כגון מעשי התורה (מקצת מעשי התורה, 4Q398 14-17 ii 27) או מעשיו/מעשיהם בתורה (סרך היחד ה, 21; ו, 18; 4Q258 II, 1).

ג. כינויים למוסדות החבורה

הבולטים שבין כינויי המוסדות המיוחדים לעדת היחד הם: "סרך", "תכון", "מבקר", "הרבים" וכן צמדי סמיכות מיוחדים המורכבים עם הסומך "רבים": "מושב הרבים", "משקה הרבים", "טהרת הרבים", "סרך הרבים".

סרך – זהו אחד מן המונחים שחידשו כתבי עדת קומראן, שכן אין הוא ידוע בעברית ממקור אחר. כאשר המילה משמשת כפועל משמעה "לסדר", "בסדר" (מגילת המלחמה ב, 1, 6)⁵⁶ וכשם עצם במשמע "סדר", "קובץ פריטים סדורים" (למשל סרך היחד ב, 20; ה, 23; מגילת המלחמה ג, 13; ה, 3; סרך העדה א, 21; ברית דמשק ז, 6; י, 4). אפשר שלשונות אלו מושפעות מהארמית, שבה משמשת המילה פועל ושם בהוראות זהות.⁵⁷ במגילות יש שימוש רב בעיקר בשם: בתיאור סדר בטקס המעבר בברית (יעבורו... בסרך – סרך היחד ב, 20-21), קובץ תקנות לשופטי העדה (וזה הסרך לשפטי העדה – ברית דמשק י, 4), תקנות לגבי מבקר בעדה (וזה סרך המבקר למחנה – שם יג, 7), רשימת סדר דרגות אנשי העדה (וכתבם בסרך איש לפני רעהו – סרך היחד ה, 23; השווה סרך העדה א, 21), סדר הדגלים במלחמת הקץ (סרך לסדר דגלי המלחמה – מגילת המלחמה ה, 3) או סדר תקיעות הכוהנים במלחמה זו (כסרך הזה יתקעו – שם ח, 14). ואכן כמונח ארגוני מובהק מופיעה המילה בחיבורים העוסקים בצדדים הארגוניים של החבורה: סרך היחד, ברית דמשק, סרך העדה ומגילת המלחמה. כל החיבורים האלה כוללים יחידות המכונות "סרך", שהן קובצי הוראות וכללים לנסיבות ולמוסדות מסוימים בעדה.⁵⁸ השימוש המרובה מעיד על חשיבותו של מונח זה שמשתקפים בו יסודות הארגון, הקביעות והמשמעת שבמסגרותיה של החבורה ובסדרי חייה.

תכון – למושג זה יש משמעות ארגונית ורעיונית כאחת, ולכן הוא נדון בפרק על המונחים הרעיוניים (להלן).

מבקר – לעומת המונח "יחד", החל על העדה בכלל, מציין המונח "המבקר" תפקיד ומוסדות מוגדרים בקרב העדה. מילת מבקר היא צורת בינוני פעל מן השורש בק"ר. במקרא משמש הפועל הזה במובן "לבדוק", "לחפש" (ויקרא בז 33; יחזקאל לד 11-

56 ראה קימרון 1976, עמ' 112. ועיין גם ילון תשכ"ז, עמ' 39, הערה 34, עמ' 76. השורש שר"ך כבר מזדמן במקרא בלשון "ישרכו" בירמיהו ה 6). ראה קוהלר 1994-2000, ג, עמ' 1357.

57 ראה קטעים מספר חנוך בארמית (1 ii 1 4Q201) וקטע מחיבור לוי הארמי (10 2 4Q214).

58 מגילת סרך היחד כולה מכונה בשם זה (סרך היחד א, 1. ראה גם ה, 1; ו, 8). במגילות אחרות משמש המינוח בין השאר גם לכותרות המציגות קובץ הוראות לעניין מסוים (מגילת המלחמה טז, 3; סרך העדה א, 1; ברית דמשק י, 4; יב, 22; יג, 7).

12).⁵⁹ במגילות נתייחד הבינוני ככינוי למשרה מסוימת בתוך החבורה ולכן הוא מופיע תמיד ביידוע. המונח "המבקר" מזדמן בעיקר בסרך היחד ובברית דמשק, בקטעים העוסקים בסדרי העדה.⁶⁰ בשני החיבורים מדובר כאמור בתפקיד מוגדר, אם כי בכל אחד הוא מתואר באופן שונה במקצת.⁶¹ במגילת סרך היחד נזכר המבקר כמי שאחראי להנהלת נכסי העדה (סרך היחד ו 20; השווה ברית דמשק יד, 13), ואילו בברית דמשק נזכרים תפקידי ניהול רחבים יותר, בהם הוראה לבני העדה ובחינת המבקשים להצטרף אליה (יג, 7-13) ורישום עדויות על עבירות של אנשי העדה (ט, 18-22). מדובר אפוא במשרה מיוחדת לעדה. משום כך נראה שזה תואר שנוצר בהווי העדה עצמה, ומה גם שאין לו אח ורע במקרא. פעם אחת נזכר גם "האיש הפקיד ברואש הרבים" (סרך היחד ו, 14), שלפי פירוט תפקידיו הוא המבקר.⁶²

רבים – ריבוי זה של שם העצם "רב" מופיע במקרא כשם עצם כללי בכמה מובנים: גדול בכמות (תהלים יט 11) ובמספר (שמות יט 21) וגדול בממדים (עמוס ז 4), אך המצוי ביותר הוא המשמע "רבים במספר" (למשל שמות כג 2-3; ישעיהו נב 14; איוב ד 3).⁶³ משמע אחרון זה בא גם בכתביה של העדה (למשל פשר חבקוק ד, 2; י, 11; הודיות יב, 18; סרך הברכות ד, 27). אך בכתבי העדה נקבע לריבוי זה מובן מיוחד: "ציבור חברי העדה", והכוונה לחברים מלאים בעדה, מי שעברו את כל שלבי הקבלה אליה.⁶⁴ משמע זה עולה בבירור מן השימושים בסרך היחד (למשל ו, 7, 12; ט, 12) ובברית דמשק (למשל יג, 7; יד, 7; טו, 8). במובן זה שם העצם "הרבים" מצטרף לנסמכים אחדים כדי לציין תפקידים, חפצים או פעולות הקשורים לכלל חברי העדה. כך בסרך היחד הצירופים טהרת הרבים (למשל ו, 16-17; ז, 3) ומשקה הרבים (ו, 20; ז, 20) מציינים את מזונם ואת משקם של חברי העדה. וכך צירופי הסמיכות עצת הרבים (ו, 16), מושב הרבים (ו, 8, 11) והון הרבים (ו, 17), ובברית דמשק סרך הרבים (יד, 12). ויש להשוות לכאן גם ביטויים כגון "האיש המבקר על הרבים" (סרך היחד ו, 11-12; ברית דמשק טו, 8), או "האיש הפקיד ברואש הרבים" (סרך היחד ו, 14). השימוש בתיבת "רבים" כסומך מגדיר את כל שמות העצם המצטרפים אליה כשייכים לתפקודים ולמוסדות שונים של חברי העדה. בצירופים כאלה מופיעה המילה תמיד

59 ראה קוהלר 1994-2000, א, עמ' 151; קדרי תשס"ו, עמ' 121.

60 התיבה באה עוד ארבע פעמים בטקסטים אחרים, שכולם קשורים בסדריה הפנימיים של החבורה: 4Q265 4 ii 6, 8; 4Q275 3 3; 5Q13 4 1.

61 השווה סיכומו של ליכט תשכ"ה, עמ' 115-116. ולאחרונה שטיינר 2001.

62 ראה ליכט, שם, עמ' 149.

63 ראה קוהלר 1994-2000, ג, עמ' 1171-1172; קדרי תשס"ו, עמ' 981-982.

64 ראה ילון תשכ"ז, עמ' 73-74. גם בלשון המשנה משמש שם העצם "רבים" במובן "ציבור" (למשל ביכורים א, א; עירובין ה, ו), ובסמיכות במובן "שייך לציבור", למשל, "דרך הרבים" ו"שביל הרבים" (פאה ב, ב; בבא בתרא ו, ז). אולם במשנה מדובר בכלל הציבור בעוד שבכתבי העדה מדובר בחבריה בלבד.

כסומך מיודע. המשמע הארגוני המובהק של שימוש זה משתקף בעובדה שהוא מופיע בעיקר בסרך היחד ובברית דמשק, שני החיבורים העוסקים בתחום זה.⁶⁵ המונחים המבטאים באופן מפורש ומובהק ביותר שייכות לחבורת המגילות הם המונחים המציניים את החבורה עצמה ואת מציאותה חייה המיוחדת. מונחים אלה מאפיינים את העדה ומנהגיה ואת חבריה ודרכם. ואלה המונחים שנמנו כשייכים במובהק לחבורת קומראן: כינויי החבורה – העדה, עדת קודש, עדת היחד, יחד, תמים קודש, בית קודש, בית אמת, בית התורה. תיאורי אנשי החבורה – אנשי היחד, מתנדבים / נדבים, תמימי דרך, ההולכים בתמים דרך. תיאורי מוסדות החבורה – סרך, תכון (ראה להלן), מבקר, הרבים. רוב המונחים המיוחדים הללו נוצרו על ידי שאילה מאוצר לשון המקרא והוספת יסודות מיוחדים: יידוע, תארים, שיבוץ בצירופי סמיכות או גזירת שמות מפעלים. רק שם העצם "סרך" מופיע לראשונה במגילות, ואף הוא אולי חודש על פי הארמית.

הופעתם של מונח אחד או של מונחים אחדים מן הרשימה הזאת בטקסט משייכת את הטקסט לחיבור שיצא מבית היוצר של עדת המגילות. אך מובן שכאן, כמו בשאר סוגי המונחים האופייניים לכתבי העדה, יש חשיבות גדולה להצטברות של כמה מונחים בטקסט אחד. ככל שרבים יותר מונחים הקשורים בעדה בחיבור מסוים, כן יתבסס השיוך שלו לכתבי החבורה.

2. מונחים המתייחסים לתולדות החבורה ולפולמוסיה

להבדיל ממונחים מתחום ארגון העדה, שימושי הלשון המובהקים בכתבי העדה הנוגעים לתולדותיה ולפולמוסיה מיוסדים בעיקר על פירושיה לנבואות המקרא. נתון זה מלמד שהעדה התייחסה אל מציאות חייה באמצעות יישום של דברי המקרא להווייתה ולמאורעות הקשורים בה. על כן כמה מצירופי הלשון המרכזיים בתחום זה הם מעין ביטויי מפתח המרמזים להקשרים מוגדרים במקרא ולפירושים שהעניקה להם העדה. פירושים אלו נתונים במתכונת מבנית וסגנונית קבועה ובמונחים מגובשים, שהם מסימניה של סוגת הפשר כפי שעיבדה חברי העדה. לכן אפשר לקבוע שפירושים הערוכים במתכונת האמורה ומנוסחים במונחים ובסגנון הללו מסמנים טקסט כיתתי. להלן מוצעים בתור בחנים צירופי הלשון הבולטים מן הפשרים. רשימה זו אינה ממצה את כל הכינויים מן המין הזה שאפשר למצוא בחיבורים כיתתיים מקומראן אלא רק מדגימה את העיקרון המונח ביסוד הבוחן הזה.

מורה הצדק – זה כינוי למנהיג העדה ומייסדה ואולי גם למנהיגים שבאו אחריו. הצירוף מופיע בדרך כלל מיודע (למשל פשר חבקוק א, 13; ה, 10; פשר תהלים [4Q171 1 iii 15]; פשר תהלים [4Q173 1 4; 2 2]) אך גם לא מיודע (ברית דמשק א,

65 שם עצם זה, המופיע מיודע רק בשני כתבי יד נוספים, 4Q 275 3 3 ו-5Q13 4 1, מעיד כי שניהם טקסטים כיתתיים.

11; כ, 32). לפי דרך פירושה של העדה מבוסס הכינוי על פשר לפסוק "כי נתן לכם את המורה לצדקה" (יואל ב 23 וכנראה גם על הושע י 12). הכינוי מופיע רק בפשרים ובברית דמשק.

הכוהן הרשע – הצירוף בנוי כנראה על פשר לביטוי "גבר יהיר" (חבקוק ב 5).⁶⁶ זה כינוי לאישיות היסטורית המוצגת בכתבי העדה כאויב הפוליטי של מנהיגה, מורה הצדק, ומי שרדף אותו ללא רחם. הכוהן הרשע מתואר בפרטים לא מעטים בפשר חבקוק (ח, 8; ט, 9; יא, 4; יב, 2, 8), ונזכר גם בפשר ישעיהו (3Q163 30) ובפשר תהלים (8Q171 3-10 iv 8).

מטיף הכזב – כינוי זה, המבוסס על פשר למיכה ב 11, מציין את בעל הפלוגתא העיקרי של מורה הצדק בענייני אמונות ודעות (פשר חבקוק י, 9; פשר מיכה, 1Q14 8-10 4; ברית דמשק ח, 13; יט, 25-26). הצירוף בא בברית דמשק, בפשר חבקוק ובפשר מיכה. נראה שהביטוי הדומה "איש הכזב" גם הוא מציין את האישיות הזאת (למשל ברית דמשק כ, 15; פשר חבקוק ה, 11; פשר תהלים [4Q171 1-2 i 18; 3-10 iv 14]). תיבת "כזב" מצטרפת כסומך בצירופי סמיכות לציין את מתנגדיהם האידאולוגיים של אנשי העדה, למשל מליצי כזב (הודיות יב, 33) ונביאי כזב (הודיות יב, 17).

חלקות – זו צורת ריבוי משם העצם "חלקה", שבמקרא משמעו "דברי חנופה", "דברים חלקלקים" (למשל תהלים יב 4; עג 18; דניאל יא 32).⁶⁷ במגילות בא ריבוי זה כסומך מיודע בצירוף סמיכות או כתואר הפועל, ותמיד עם השורש דר"ש. כך הצמד דורשי (ה)חלקות (הודיות יב, 17, 34; פשר נחום [4Q169 3-4 i 2, 7; ii 2, 4; iii 3, 7]; והשווה פשר ישעיהו [4Q163 23 ii 10]), או הביטוי דרשו בחלקות (ברית דמשק א, 18). הביטויים בנויים על יסוד פשר לישעיהו ל 10. שימושים אלה מעידים שהמילה "חלקות" אפיינה דרך דרש או מדרש שאנשי העדה מתחו עליה ביקורת, שכן הצירופים מוסבים תמיד על מעשיהם ודרכם של מתנגדי העדה, כנראה הפרושים.⁶⁸

אנשי הלצון – זה כינוי למתנגדי העדה, ולפי הקשריו הוא מכוון ליריבים האידאולוגיים של בני החבורה (פשר ישעיהו, 4Q162 ii 6; ברית דמשק כ, 11). דבר זה מתברר גם מן הכינוי "איש הלצון" למטיף הכזב (ברית דמשק א, 14). הצירוף לקוח מישעיהו כח 14 ומרמז לפשר מפורט לדברי הנביא שם.

שבי פשע – בדומה לצירוף "אנשי הלצון" אף צירוף זה לקוח מדברי ישעיהו: "ולשבי פשע ביעקב" (נט 20). בידי סופרי העדה הוא נעשה כינוי לאנשי חבורת המגילות, לציין את דרכם כשבים בתשובה ונמנעים מפשע (סרך היחד י, 20; ברית

66 ראה המאמר "תולדותיה של ערת המגילות לאור חידושים בחקר מגילות קומראן" בכרך זה, הערה 107.

67 ראה קוהלר 1994-2000, א, עמ' 323; קליינס 1993-2001, ב, עמ' 243.

68 ראה פלוסר תשס"ב/ב. המאמר פורסם לראשונה לפני כארבעים שנה אך עדיין הוא אחד מטובי המחקרים על הכיתות ביהדות כפי שהן משתקפות במגילות קומראן.

דמשק ב, 5; כ, 17; 4Q260 IV, 10; 4Q266 2 ii 5; הודיות וידן, 35). נראה שבצירוף משוקע פשר לקטע שלם מנבואת ישעיהו שם, אך פשר כזה לא נשתמר במגילות שבידינו.⁶⁹ בצד שבי פשע משמש גם הצירוף שבי ישראל, שאינו אלא כיווץ של לשון ישעיהו (ברית דמשק ד, 2; ו, 5; ח, 16; כ, 17; 4Q266 5 i 15; 4Q267 2 11; פשר תהלים, 4Q171 3-10 iv 24). המונח שבי פשע מדגים טכניקה נוספת של מחברי המגילות הכיתתיות שעיקרה הוא ליטול צירוף לשון מן המקרא ולהטעינו במשמעות כיתתית על ידי שיבוצו בהקשר כיתתי. במקרה כזה נשמר הביטוי המקראי כצורתו ורק ההקשר מורה על המשמעות החדשה. דוגמה אחרת לטכניקה זו הוא הצירוף אל דעות. הוא מופיע במקרא פעם אחת (שמואל א ב 3) אך זוכה לשימוש חוזר במגילות הכיתתיות ככינוי לאל המבטא את השקפתה של העדה על האל המתכנן ויודע מראש את חוקי הבריאה ואת תולדות בני אנוש (למשל סרך היחד ג, 15; הודיות טא, 28; כאיח, 32; כהוקטע 7, 32-33).⁷⁰

פשר – המילה מופיעה במקרא פעם אחת, "מי כהחכם ומי יודע פשר דבר" (קהלת ח 2), במשמעות של "מובן", "פירוש", השאולה משם העצם "פשרא" הארמי.⁷¹ בספר דניאל נקשרת תיבת "פשרא" לחלומות ומציינת במיוחד את פתרונם (למשל דניאל ב 4; ד 3). למילה "פשר" כשהיא לעצמה אין משמעות כיתתית, אך היא מופיעה רק פעמיים במגילות במובן של "פירוש" ללא גוון כיתתי.⁷² כמעט בכל שאר ההיקריות היא מציגה פירוש בדרך האקטואליזציה למקראות בשיטתה המיוחדת של העדה. נראה שלא במקרה נבחרה תיבה הקשורה לפתרון חלומות לציון פירושים אלה, שכן בעלי המגילות הכיתתיות נקטו בפירושי הפשרים שיטות ביאור שהיו מקובלות בפתרון חלומות.⁷³ המונח משמש גם לציון פשרים בנושאים מסוימים, כגון פשר על הקצים (4Q180 1 1). למונח עצמו יש שימושים אחדים. לעתים קרובות הוא בא כחלק מנוסחה

69 המפל (2003, עמ' 76) ביקרה את הכללתו של צירוף זה בין המונחים המיוחדים לעדה במיון הראשון שהצעתי למגילות (דימנט 1995). לדעתה, הדבר פסול מפני שהצירוף לקוח מלשון ישעיהו. אך נימוק זה פוסל כמעט את כל הכינויים הבנויים על פשרים לנבואות, שכן על פי רוב הם מיוסדים על לשונות מן הנבואה. מה שעושה את הלשונות הללו לכיתתיים הוא כמובן ההקשר שהם משולבים בו, ואין לדון בהם במנותק מהקשר כזה.

70 סיגל (תשס"ט, עמ' 129) מציין שהמונח "אל הדעות" מופיע גם בהקשרים שאינם כיתתיים ולכן מביא אותו כדוגמה לכך ש"מינוח אינו יכול לשמש אוטומטית סימן למוצא של כל חיבור וחיבור, אלא יש לבחון תמיד את מקורותיה של הטרימינולוגיה". אך אין הדוגמה ממין העניין, שכן היא שייכת לקבוצה של צירופים שהופכים כיתתיים בזכות ההקשר שלהם ולא למונחים שהם עצמם כיתתיים. הסקירה לעיל מראה בבירור שיש מונחים שמשמעם הכיתתי עומד אף ללא בירור מוצאם או הקשרם, כגון סרך היחד, טהרת הרבים. אחד מן המאפיינים של מונחים כאלה הוא החידוש הלשוני שהם מגלמים. אך מובן שגם מונחים כאלה יונקים את משמעותם מהקשרים טקסטואליים נתונים.

71 בד"ב, עמ' 833; קוהלר 1994-2000, ג, עמ' 982-983.

72 1Q31 I 6; 4Q252 IV 5

73 ראה רבינוביץ 1973.

קבועה להצגת פירוש מטיפוס הפשר. לכן הוא מציין במחקר יחידות פירוש מסוג זה וכן את הסוגה הספרותית של חיבורים הכוללים רק פירושים מסוג זה. עקבות של פירושי פשרים ניכרים בהודיות (למשל בתארים "דורשי החלקות" ו"שבי פשע"), אך הצעת הפשרים על פרטיהם באה רק בברית דמשק ובכתבים המוקדשים לפירושים בדרך זו. פשר מפורש אחד מופיע בסרך היחד (ח, 13-15).⁷⁴ מכל מקום, העובדה שמילת "פשר" מופיעה גם בהקשר נקי ממטען כיתתי מחייבת לייחד לה משמע כיתתי רק כאשר היא באה סמוכה לפירושים כיתתיים מפורשים.

המונחים שנמנו בסעיף זה מבטאים באופן מפורש שייכות לחבורת קומראן, שכן הם מתייחסים לתולדותיה, לנסיבות ההיסטוריות של חייה ולוויכוחיה הפוליטיים והאידאולוגיים עם יריביה. ואלה המונחים שנמנו כאן בתחום זה: מורה הצדק, הכוהן הרשע, מטיף הכוזב, דורשי החלקות, אנשי הלצון, שבי פשע, פשר (כהקדמה לפירושים על חיי העדה).⁷⁵ ארבעת הביטויים הראשונים נבחרו משום שהם מופיעים בכמה חיבורים. בולטת העובדה שהם באים בעיקר בברית דמשק ובפשרים. ואין זה מפתיע, שכן כל הביטויים הללו בנויים על פירושי פשר לנבואות, וכאמור פירושים כאלה מצויים בידינו בעיקר בחיבורים הנזכרים. מכיוון שרוב הביטויים הללו מופיעים רק בקבוצת הטקסטים המשמשת גרעין יסוד לבחנים המנויים כאן, אין הם מועילים להגדרת טקסטים שמחוץ לקבוצה זו. אף על פי כן הם ראויים לסקירה, שכן בהיותם סמנים של אופי כיתתי הם מעידים גם על ניבים אחרים הבאים בסביבתם ואופייניים לסגנונה של העדה. כך הם עשויים לסייע בהגדרת אופיים של קטעים שאינם נכללים בקבוצת היסוד המשמשת מצע לבחנים. דוגמה נאה לכך היא צורת הריבוי חלקות. בצירוף דורשי החלקות הוא מופיע רק בפשרים, אך בפני עצמו הוא מופיע פעמיים גם בטקסטים חכמתיים: תחבולות האשה הזרה (4Q184 1 17) וקטע חכמתי אחר (4Q185 1-2 ii 14). בשניהם הוא מצטרף לביטויים אחרים המעידים על אופי כיתתי. לא נכללו בסעיף זה שימושי לשון הבאים בפולמוס של עדת היחד בנוגע לשמירת המועדים והשבתות, כלומר בענייני הלוח (למשל ברית דמשק ג, 13-16; פשר הושע, 4Q166 ii 15-16), ובביקורת על כהונת המקדש (למשל ברית דמשק ה, 6-8; פשר חבקוק ט, 4-5). ביקורת זו אינה מנוסחת במונחים המיוחדים לעדה והיא באה גם בחיבורים שאין בהם אותות מובהקים של חיבוריה. כך מביא ספר היובלים ביקורת דומה על שיבוש זמני המועדים והשבתות בידי מי שמאמצים את לוח הירח (יובלים ו, 37-35), ואילו החיבורים חזון החיות (חנוך החבשי פט 73) ומזמורי שלמה (פרקים ב, ח) כוללים ביקורת על הכהונה בירושלים. נראה שבביקורת בעניינים אלו הייתה העדה

74 זהו פשר על ישעיהו מ 3. ראה ליכט תשכ"ה, עמ' 177-178. ראה גם המאמר "לא גלות שבמדבר אלא גלות שברוח: הפשר על ישעיהו מ 3 בסרך היחד ותולדותיה של עדת המגילות" בכרך זה.

75 בהקשר כיתתי מובהק בא גם הכינוי כפיר החרון, המופיע בפשר הושע (4Q167 2 2) ובפשר נחום (4Q169 3-4 i 5-6).

שותפה לחוגים שונים מחוץ לה, ולכן אין במונחים אלה כשהם לעצמם כדי לשייך חיבורים לספרות עדת המגילות.

סיכום – מונחי ארגון העדה ופולמוסיה
לסיכום שני הסעיפים הראשונים אפשר לקבוע שמונחי ארגון ומונחים של פירוש פשר, המופיעים יחד בחיבורים מסוימים, מאפשרים לשייך חיבורים אלו בבטחה לספרות של עדת היחד. סדריה וארגונה של העדה בצד השקפותיה על מאורעות זמנה ועל קבוצות אחרות ביהדות בימיה הם הבחנים האמינים והברורים לאופיו הכיתתי של חיבור. שני סוגי בחנים אלו מופיעים במשולב רק בחיבורים מעטים, בייחוד בברית דמשק ובפשר חבקוק, ובמקצת בסרך היחד. אך שילוב זה מאפשר לקבוע שגם אם רק אחד משני הסוגים הללו מופיע בחיבור יש בו כדי לרמוז על אופיו הכיתתי.
לפי עיקרון זה כבר עתה אפשר לקבוע את האופי הכיתתי של חיבורים שלא נכללו בקבוצת הבסיס הראשונית, ואלה הם:

1Q31 – רק שרידים מועטים נותרו מכתב יד זה, אך בא בהם הביטוי אנשי היחד (1Q31 1 1) והוא מגדיר את הקטע ככיתתי.

4Q252, 4Q254 – אלה הם שני עותקים של פירוש על מבחר קטעים מספר בראשית, שנכלל בהם גם פשר על ברכת יעקב (בראשית מט). בפשר על מט 10 נזכר הצירוף אנשי היחד (4Q252 V 5) והוא מופיע גם בעותק נוסף של החיבור (4Q254 4). צירוף זה מגדיר אפוא את החיבור ככיתתי. הגדרה זו אינה מבטלת את האפשרות שבעל פירוש כיתתי זה השתמש במסורות ואפילו במקורות כתובים לא כיתתיים, שכן חלקים גדולים מן הפירוש כתובים בסגנון שאין בו שום מאפיין כיתתי.⁷⁶

4Q265 – מכתב יד זה שרדו קטעים בנושאים מגוונים: עונשים על עברות של חברי העדה, פשרים על דברי נבואה, הלכות שבת והלכות טומאה וטהרה. זה כבר עמדו על האופי הכיתתי של אוסף זה, הניכר לא רק בתוכנו ובפשרים שבו אלא גם בשימוש במונחים כיתתיים מובהקים: עצת היחד (4Q265 4 ii 3; 7 7-8), המבקר על היחד (4Q265 4 ii 6), הרבים (למשל 4Q265 4 ii 4-5).

4Q275 – המונח "המבקר" בא גם בשרידים הקטנים של טקסט זה (4Q275 3 3) וקובע אותו בין כתבי העדה.

4Q284a – ארבעת הקטעים הקטנים מכתב יד זה עוסקים בדיני ליקוט פרות וטהרתם. שני מונחי ארגון כיתתיים מופיעים בהם: במשקי הרבים (4Q284a 1 3) ומאנשי היחד (4Q284a 2 4) – והם משייכים את כתב היד לכתבי עדת קומראן.
4Q285, 11Q14 – הקטעים ששרדו מחיבור זה קרובים בענייניהם למגילת

76 ראה ברנשטיין 1994. כמה חלקים מפירוש זה מעבדים את סיפור המבול (בראשית ז-ח) בדרך של הוספת תאריכים לפי לוח בן 364 יום. אך אף על פי שעדת המגילות אימצה לוח זה, אין בו מובהקות כיתתית שכן הוא היה מקובל גם בחוגים אחרים. ראה הערה 22 לעיל.

המלחמה ומתארים כנראה את מאורעות המלחמה לעתיד לבוא. מקום חשוב תופס בו הצירוף נשיא העדה, המופיע בכתבים כיתתיים מובהקים (סרך הברכות ה, 20) (וראה נשיא כול העדה בברית דמשק ז, 20; מגילת המלחמה ה, 1). מלבד זאת מופיע בו פשר על ישעיהו י 34 (11Q14 1 i; 4Q285 7 1-3).

מחזור ברכות, 4Q290-4Q286 – בחיבור זה יש תיאור של טקס הדומה לטקס המעבר בברית שפותח את סרך היחד (ב, 11-18, המקביל לקטע 4Q286 7 ii). כמו כן יש בו ביטויים מובהקים מאוצר המונחים של כתבי העדה: עצת היחד (4Q286 7 ii 1), אנשי היחד (4Q288 1 1); הכוהן הפקיד ברואשן (4Q289 1 4). די באלה כדי לשייך את החיבור לכתבי עדת המגילות.

4Q421, 4Q420 – כתבי יד אלו משקפים כנראה חיבור אחד, שכן יש ביניהם חפיפה חלקית (4Q420 1 ii 1-7=4Q421 1 ii 12-19). מופיע בהם הביטוי לסרך הכול איש לפני רעהו (4Q421 1 3). בחלקם חופפים העותקים הללו את 4Q264a, שיש בו הלכות שבת וכללים הקשורים בהתנהגות החבורה.⁷⁷

4Q477 – מהדירי הטקסט הזה סברו שהוא מפרט את אזהרותיו של המבקר לאנשים מסוימים, אך המילה "המבקר" אינה מופיעה בו. לעומת זאת נקרים בו מונחים אחרים אופייניים לספרותה של העדה: מחנני הרבים (4Q477 2 i 3), הרבים (4Q477 2 ii 3), היחוד (4Q477 2 ii 6), והם המשייכים אותו לספרותה של עדת המגילות.

5Q13 – הקטעים המועטים ששרדו כוללים טקסט זהה לסרך היחד (ג, 4-5; 5Q13 2-4 4) ומופיעה בהם המילה המבקר (5Q13 4 1). לכן אין ספק באופיו הכיתתי של הטקסט שהשתמר בכתב יד זה.

3. רעיונותיה והשקפות עולמה של עדת המגילות

תחומי סדרי החבורה ותולדותיה, הבאים לידי ביטוי בשני סוגי המונחים שנסקרו לעיל, ברורים ומוגדרים לא רק משום שהם מוחשיים ופשוטים יחסית אלא גם משום שהם חלים במובהק רק על העדה עצמה. לכן הם עשויים להופיע, ואף מופיעים, רק בכתבים כיתתיים של ממש.

שונה המצב בתחום הבחנים השלישי, תחום רעיונותיה והשקפותיה של העדה, שכן בתחום זה נקרים מונחים הבאים גם בחיבורים שאין בהם סממנים כיתתיים מובהקים ואף בכתבים הידועים מחוץ לקומראן. למשל, בספר היובלים, בספר חנוך ובצוואת לוי היוונית כמו בחיבור לוי הארמי יש פרטים לא מעטים הקרובים, ולעתים אף זהים, ללשונות ולמונחים בתחום רעיונותיהם של הכתבים הכיתתיים. מצב זה משקף את קרבת הרעיונות של מחברי הספרות הכיתתית לחיבורים חיצוניים כאלה, ומשום כך אין די במונחים הקשורים לרעיונות מסוימים כדי לשייך חיבור לספרותה של עדת המגילות. אף על פי כן עובדה היא שדווקא בחיבורים המוגדרים כיתתיים על

פי הבחנים הקובעים, כלומר סדרי ארגון ופולמוס, מוצגת מערכת רעיונות מגובשת, הבאה לידי ביטוי במונחים מוגדרים וקבועים. הדבר מעיד שמערכת רעיונות זו היא מן המאפיינים המובהקים של הספרות הכיתתית, ועל כן אין להתעלם ממנה רק מפני שיש לה הקבלות בחיבורים שאינם כיתתיים. יתר על כן, למרות קרבת מה בין כמה ממרכיביה של מערכת זו לרעיונות ולביטויים המופיעים בספרות לא כיתתית מקומראן ובספרות שמחוצה לה, בסוגיות מרכזיות מתייחדת מערכת הרעיונות של הכתבים הכיתתיים בניסוחים קיצוניים ובאוצר מילים ובסגנון שאינם ידועים ממקורות אחרים. היא מתאפיינת בעקיבות, בשיטתיות ובגישה מרחיקת לכת, שהן מסימני כתבי העדה בלבד. לכן גם בתחום זה יש להגדיר את הניסוח המיוחד והאופייני שנותנים כתבי העדה לתכנים שהיו כנראה מקובלים בחוגים רחבים יותר. ואף כאן אין די במופע של מונח בודד, אלא חשובה הצטברות כמה וכמה ביטויים הקשורים למערכת הרעיונות כולה.

בניסיון להגיע עד כמה שאפשר למונחים האופייניים לספרות הכיתתית בלבד, מוגדרים כאן שלושה תחומים בולטים בהשקפותיה של העדה: התורה הדואליסטית על שתי הרשויות,⁷⁸ ההשקפה על הגזרה הקדומה, וחובותיו הדתיות של בן החבורה. ושוב יש להדגיש שדווקא צירוף שלושת התחומים הוא שמעניק ייחוד למכלול רעיונות זה.

א. מונחים וביטויים הקשורים בתורה הדואליסטית על שתי הרשויות
ההשקפה שיש בעולם כוחות רוע הפועלים במישור המטפיזי ובמישור האנושי באה לידי ביטוי בדרכים שונות ובניסוחים שונים ברבים מן החיבורים שנוצרו ביהדות הבית השני, כגון ספר דניאל, ספר חנוך החבשי, ספר היובלים, צוואות שנים-עשר השבטים וצוואת משה. אך לכלל ראיית העולם כזירה להתמודדות איתנים בין שני כוחות שווים כמעט בכוחם, כוח הטוב וכוח הרע, הגיעו הדברים רק בניסוחיה של הספרות הכיתתית. תורה שתי הרשויות הזאת מיוצגת לא רק במונחים עצמם אלא גם בהעמדת צמדי מושגים מנוגדים זה לזה. כך ניתן ביטוי לדואליות השלטת בעולם באמצעות הלשון עצמה. מן המפורסמות הוא שבסוגיה זו הרחיקו לכת מכול תיאוריו של סרך היחד (ג-ד), אך רבות מלשונותיו מופיעות גם בחיבורים כיתתיים אחרים.

אור מול חושך – גילוי כתבי קומראן חשף שימוש מרובה בצמד המילים "אור" ו"חושך" לציון כוחות הטוב וכוחות הרע. רישומיו של שימוש זה ניכרים גם בחיבורים לא כיתתיים מימי הבית השני,⁷⁹ אך רק בכתבים הכיתתיים משמשים אור וחושך באופן

78 הדואליזם במגילות הכיתתיות נבחן כאן מצד מכלול המונחים הקשורים אליו, ללא הגדרת טיפוס הדואליזם במגילות שונות ובחלקים של חיבורים שונים כפי שעשה פריי (1997) בהרחבה. ניתוח כמו זה שהציע פריי דינו כדין ניתוחים ספרותיים. אין לערבב ניתוחים כאלה עם המיון המוצע כאן על פי מגדירים סגנוניים ולשוניים של הכתבים בצורתם הסופית הנתונה לפנינו. ראה הערה 39 לעיל.

79 מונחים דואליסטיים מופיעים בכמה חיבורים ארמיים מקומראן: חזונות עמרם (למשל הכינויים בני

עקיב ונרחב להצגת הדואליות השלטת בצדדים שונים של תחום פעולת בני אנוש. שמות העצם הללו מופיעים כסומכים בצירופי סמיכות שונים המתארים את כוחות הטוב לעומת מחנה כוחות הרוע. כאלה הם בראש ובראשונה הצירופים בני אור מול בני חושך. אלה כינויים שגורים לציון בני מחנה כוחות הטוב, כלומר אנשי העדה עצמם, לעומת בני מחנה הרשע, הם אויבי העדה למיניהם. השימוש בשני הצירופים בולט בייחוד בסרך היחד ובמגילת המלחמה. בני אור (סרך היחד ב, 16; ג, 13, 24-25; מגילת המלחמה א, 1-13); בני חושך (סרך היחד א, 10; מגילת המלחמה א, 7; ג, 6, 9; יג, 16; יד, 17; 14 i 8-10; 4Q491 7; 4Q496 3). שכיחים פחות הם הצמדים גורל אור (ברית דמשק יג, 12; 9 iv 9; 4Q267 9; מגילת המלחמה יג, 9) וגורל חושך (שם יג, 5), אך ללא ספק הם מצטרפים למערכת הביטויים הקשורים לשיטה הדואליסטית. יתר על כן, בצירופים אלו מצטרפים "אור" ו"חושך" למונח "גורל", שבלשונה של ספרות העדה שייך לתחום מושגי תורת הגזרה הקדומה המיוחדת לה. עניין מיוחד יש בכינוי של ראש מחנה האופל, מלאך חושך (סרך היחד ג, 21⁸⁰). אפשר היה לצפות שראש מחנה כוחות האור יכונה בכינוי ההפוך, מעין "מלאך אור", אך הוא מכונה דווקא שר (ה)אורים (סרך היחד ג, 20; ברית דמשק ה, 18; 5 ii 3; 4Q266 1; 4Q267 2). הסומך בריבוי "אורים" במקום "אור" מופיע עוד ארבע פעמים במגילות קומראן אך בצירוף אחר: אלוהי אורים (סרך שירות עולת השבת, 2 46; 4Q405; תפילות יומיום, 4Q503 1) ואל אורים (תפילות יומיום, 9 29-32; 4Q503). שימוש כזה מעיד שהמגילות שהוא נקרה בהן יצאו מבית היוצר של עדת קומראן. צירופים אחרים, מרכזיים לתורת הדואליזם, באים רק בסרך היחד: "רוח אור" מול "רוח חושך" (ג, 25) ו"דרכי אור" מול "דרכי חושך" (ג, 3, 20-21; ד, 11). דבר זה משקף את העובדה שסרך היחד מביא את התיאור המפורט והשיטתי ביותר של תורת שתי הרשויות שהייתה מקובלת על אנשי העדה.

עול מול צדק – אף זה צמד של מילים המצטרפות כסומכים בצירופי סמיכות לתאר תכונה מתכונותיו של כל מחנה. אנשי החושך הם "אנשי עול" ובני האור הם "בני צדק". רעיון זה חוזר בצירופים מגוונים. מילת "צדק" יש לה מקום חשוב במערך

נהורא ובני חשובא בקטע 16, 11 ii-2 4Q548, חיבור לוי הארמי (4Q213 4 1-6) וצוואת קהת (4Q542 2 11-12). הדואליזם של אור וחושך בולט גם בבשורה על פי יוחנן א 4-9; ח 12; יב 36, ועוד. בכך בין השאר תלו את ההשקפה שתורתיה של עדת המגילות השפיעו על חיבור זה. אך לאחרונה גרסו כמה חוקרים שהיסודות הדואליסטיים בבשורה על פי יוחנן אינם דומים למגילות (ובייחוד לסרך היחד טורים ג-ד) וההבדלים ביניהן גדולים מכפי שסברו עד כה. ראה פריי 1997, עמ' 335; בוקאם 2000. אכן לא די בהיקרות ביטויים דואליסטיים כדי לשייך חיבור לספרות הכיתתית או להעיד על השפעת רעיונותיה של העדה. יותר משהם מרמזים למקור כיתתי מעידים הצירופים האלה על התפוצה הרחבה של רעיונות דואליסטיים.

80 ביטוי זה מזדמן רק בסרך היחד. אך ראה כינויים מקבילים: שר ממשלת רשעה (מגילת המלחמה יז, 5-6) ומלאך השחת (7 ii 7; 4Q286).

הלשוני של אנשי העדה. מנהיגם ומייסד עדתם מכונה מורה הצדק (ברית דמשק א, 11; ו, 11; פשר חבקוק א, 13; ז, 4; ט, 10; יא, 5). כינוי זה אמנם מבוסס על פשר לדברי נבואה (הושע י 12; יואל ב 23), אך אין זה מקרה שנבחרו קטעי מקרא הכוללים את המילים "צדק" ו"צדקה". יש אומרים שגם הדגש על הנהגתם של בני צדוק בעדה (למשל ברית דמשק ד, 1, 3; סרך היחד ה, 2, 9) משקף את תפיסתם של אנשי העדה, שראו עצמם כנוהגים על פי הצדק. ואכן תיבה זו מצטרפת לכמה שמות עצם. אחד המובהקים שבהם הוא הצירוף "עבודת הצדק" (סרך היחד ד, 9; הודיות ידן, 22), אך בצדו מופיעים צירופים כגון בני צדק (סרך היחד ג, 20, 22; 4Q259 III 10), בחירי צדק (הודיות יבן, 15) ויודעי צדק (ברית דמשק א, 1; 4Q266 2 i 6-7; 4Q268 1 9; 4Q270 2 ii 19). בסרך היחד מופיעים גם צירופים של הביטוי הניגודי: בני עול (ג, 21), אנשי עול (ה, 2, 10; ח, 13; ט, 17; 4Q258 I 2; VIII 2), ורוח עול (ג, 19; ד, 23), וכן הצירופים המקבילים עם תיבת "עולה": בני עולה (פלורילגיום, 4Q174 1-2 i 1), אנשי עולה (סרך היחד י, 20; 4Q260 IV 9) ורוח עולה (סרך היחד ד, 9, 20).

אמת – כנגד צירופים עם תיבת "עול" כסומך עומדים לעתים קרובות גם צירופים עם מילת "אמת" כסומך. צירופי סמיכות עם "אמת" היו חביבים במיוחד על כותבי הטקסטים של העדה כפי שעולה מתפוצתם הרבה. מקצתם צירופים ככינוי לבני העדה, למשל: בני אמת (סרך היחד ד, 5-6¹) ובני אמתו (מגילת המלחמה יז, 8; הודיות ידן, 32; 4Q266 11 7; 4Q270 7 i 20). מקביל להם הכינוי אנשי האמת (פשר חבקוק ז, 10; הודיות וידן, 13), שנעשה כינוי לחברי העדה אף על פי שהוא מבוסס על שמות יח 21. אך תיבת "אמת" מגדירה גם את העדה עצמה, בצירופים יחד אמת (סרך היחד ב, 24) ויחד אמתו (סרך היחד ב, 26); את פועלה של העדה, בצירוף עבודת האמת (פשר חבקוק ז, 11-12); ואת שיטתה והנהגותיה בצירופים דרכי אמת (סרך היחד ד, 17) ודרך האמת (4Q259 III 4). חשיבותה של תיבת "אמת" כמגדירה את מהותה ודרכה של העדה באה לידי ביטוי גם בכך שבסרך היחד היא משמשת לציון תחום הטוב. תחום הטוב מכונה רוח האמת, בניגוד לרוח העול (סרך היחד ג, 19), המלאך השולט בטוב מכונה מלאך אמתו (שם ג, 24; 4Q177 12-13 i 7) והאל מכונה אל אמת (הודיות זקטע 34, 38). צירופי הניגוד עם תיבת "שקר" נפוצים פחות, אך יש עניין בביטוי "ולקים עדה בשקר" (פשר חבקוק י, 10), האמור על העדה העוינת לעדת היחד. ביטוי זה או הצירוף עדת שו (=שווא) (הודיות טון, 37) הם היפוך לכינויי עדת קומראן עצמה: עדת היחד (סרך העדה ב, 21), עדת קודש (סרך היחד ה, 20; סרך העדה א, 9, 12) ועדת אנשי תמים (ברית דמשק כ, 2).

שקר – תיבת "שקר" מצטרפת בעיקר לעניינים בתחומי לימוד ודיבור: תלמוד שקרם (פשר נחום, 4Q169 3-4 ii 8), לשון שקר (הודיות יגה, 29, לפי תהלים קט 2; משלי ו 17 ועוד), שפתי שקר (הודיות טון, 15 לפי תהלים לא 19; משלי יב 22 ועוד)

ואמרי שקר (פשר תהלים, 4Q171 1-2 i 18-19, לפי ישעיהו לב 7). עם זאת, ודווקא משום שצירופים אלו והדומים להם לקוחים מן המקרא, כשהם לעצמם אין הם יכולים להעיד על אופי כיתתי של חיבור אלא רק כשהם מצטרפים ללשונות אחרות בעלות אופי כיתתי.

ב. לשונות ומונחים המשקפים את רעיון הגזרה הקדומה אף בסוגיה זו נהגו המחברים של כתבי העדה כמנהגם ונטלו מן המקרא מילים כלליות, צירפו להן סומכים שהקנו להן משמעות מיוחדת, או השתמשו בהן בהקשרים שהטעינו אותן במשמעות זו.

קצים – תיבת "קץ" באה במקרא רק בצורת יחיד, בעיקר במשמע "סוף", "סיום".⁸² בכתבי עדת המגילות היא מופיעה לעתים קרובות בריבוי (למשל: ברית דמשק ב, 9-10; טז, 2; סרך היחד א, 14; ג, 15; ד, 13, 16; סרך הברכות ד, 26; ה, 18; הודיות ה'ג, 22; טא, 16; פשר מלכיצדק, 11Q13 ii 20). שימושים אלו בלשון רבים מעידים שאין כאן עניין של "סוף" אלא של משך זמן, תקופה. התיבה משמשת הן בכרונולוגיה של הזמן הקוסמי (מגילת המלחמה י, 15) הן בכרונולוגיה של תולדות בני אנוש (סרך היחד י, 1, 5; הודיות כ"ב, 8). הגדרה עקרונית של הקצים כמערכת חוליות זמן או תקופות המרכיבות את הרצף הקוסמי וההיסטורי באה בפשר על הקצים הנפתח במילים: "פשר על הקצים אשר עשה אל קץ להתם [כל הויה] ונהיה בטרם בראם הכין פעולותיהם לפרוש קציהם] קץ לקצו והוא חרות על לחותן השמים לבני איש" (4Q180 1 1-3).⁸³ בהמשך הפשר מוצג סדר זמנים מימי המבול עד אברהם. פשר זה מפרש את המהלך ההיסטורי הגלום בסדר הקצים וגם את העובדה שסדר זה נקבע מראש בחקיקת האל. השקפה זו מרומזת בצירופים כגון קצי אל (פשר חבקוק ז, 13), קצי נצח (הודיות טא, 26) וקצי עד (מגילת המלחמה י, 15).

קבוצה אחרת של ביטויים משקפת את כפל הפנים של מציאות שנאבקים בה טוב ורע. לעומת קצי שלום (הודיות כא'יח, 16) בא הצירוף קצי חרון (שם כב [קטע 1], 5, 9); פשר הושע, 4Q166 i 12; 4Q270 7 ii 13. בברית דמשק מופיע הביטוי גם בלשון יחיד, קץ חרון (א, 5; 11 19; 3 i 2; 4Q266 2 i 3; וכן: הודיות יא'ג, 29). ביטוי זה רומז לחרונו של האל ולתקופת עונש על ישראל. לציון שלטון הרשע בימיהם של אנשי החבורה שגור גם הצירוף קץ הרשע (ברית דמשק ו, 10, 14; טו, 7; 4Q269 8 ii 5; 4Q271 2 12) או קץ הרשעה (ברית דמשק יב, 23; פשר חבקוק ה, 7-8). בדומה לתפיסה הדואליסטית לצורותיה רווחה בחוגים מסוימים בימי הבית השני גם ההשקפה שההיסטוריה מורכבת מקצים, כפי שעולה מספרות החזונות היהודית הקדומה (כגון ספר דניאל, פרק ט; חזון החיות [חננוך החבשי פה-צ] והאפוקליפסה של השבועות [חננוך החבשי צג 1-10;

82 ראה בד"ב, עמ' 893-894; קוהלר 1994-2000, ג, עמ' 1118-1119.

83 הנוסח לפי דימנט 1979, עמ' 78.

צא 11-17)). אך מכיוון שרוב הספרות הזאת הגיעה לידנו בלשונות תרגום, לא תמיד אפשר לעמוד על מונחיה ולשונותיה בשפת המקור.⁸⁴ יתרה מזו, גם כאן פועל כלל ההצטברות, שכן בכתבי העדה מצטרפת תפיסה זו להשקפה הדואליסטית ולתורת הגזרה הקדומה ואין לכך מקבילה בספרות החזונית. לכן אין מניעה לכלול את המונח "קץ" ואת המטען האידאולוגי המשוקע בו בין הבחנים לקביעת חיבור כיתתי, אך יש לצרפו למונחים כיתתיים אחרים המופיעים בחיבור נתון.

חוק חרות – הצירוף בנוי על לשון שמות לב 16: "והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלחת", האמור בלוחות הברית. בלשונם של כתבי העדה הוא מבטא את נצחיות החוקים שקבע האל לעולמו (סרך היחד י, 6, 8, 11). זיקתו לתפיסה שקצי מהלך הזמן ההיסטורי נקבעו מקדמת דנא ולכן להשקפה על הגזרה הקדומה, באה לידי ביטוי בפתיחת פשר על הקצים (4Q180 1 1-3) המצוטטת לעיל.

רזי אל – תיבת "רז" במשמע "סוד", "מסתורין" שאולה מן הארמית, ובמקורה היא פרסית. במקרא היא מופיעה רק בפרקים הארמיים של דניאל (שמונה פעמים בפרק ב וכן בפרק ד 6). בעברית היא באה כבר בדברי בן סירא (ח 18; יב 11) ומשמשת בלשון חכמים.⁸⁵ במגילות נקשרת התיבה בעיקר לאל, ביחס לחוקים קוסמיים וביחס לתולדות בני אנוש (למשל מגילת המלחמה ג, 9). על כך מעיד במפורש הצירוף רזי אל (סרך היחד ג, 23; מגילת המלחמה ג, 9; טז, 11, 16; פשר חבקוק ז, 8). לפי נוסח הדברים בסרך היחד ג, 23 ובפשר חבקוק ז, 8 מרומזים בביטוי מסתרי צפונותיו של האל בתכניתו למהלך ההיסטוריה עד קצה, כלומר לפרטי מערכת הקצים. היסוד המסתורי שברזים אלה מחוזק ומודגש בצירופים רזי פלא (סרך היחד ט, 18; הודיות ט|א, 23; י|ב, 15), רזי פלאו (ברית דמשק ג, 18; סרך היחד יא, 5), רזי פלאך (הודיות ה|ג, 19; יב|ד, 28-29; טו|ז, 30; יט|א, 13), ואף רזי אל להפלא (פשר חבקוק ז, 8). בביטויים אלו מקופלת ההשקפה שהתכנית האלוהית לתולדות בני אנוש, על כל פרטיה, נקבעה מראש והיא מתממשת והולכת ברצף התקופות. אך היא צפונה במסתרי הדעת האלוהית ומתגלה רק למעטים בעלי חכמה מיוחדת.⁸⁶ זהו פן נוסף של ההשקפה הגורסת גזרה קדומה. בהקשר זה ראוי לציין את הצירוף "רז נהיה" (סרך היחד יא, 3). אף על פי שהוא מזדמן רק פעם אחת בקבוצת הטקסטים של גרעין היסוד לבחנים אלו, הוא שגור מאוד בחיבור החכמתי הגדול מוסר למבין (1Q26, 4Q415-4Q418, 4Q423), שהוא חיבור כיתתי מובהק.

תכון – השורש תכ"ן מצוי במקרא כפועל בבניינים קל (משלי טו 2), נפעל (יחזקאל

84 אבל השווה בן סירא מג 6 (כ"י ב): ממשלת קץ ואות עולם.

85 ראה קוהלר 1994-2000, ה, עמ' 1980. ללשון חכמים ראה למשל תוספתא ברכות ו, ב; ירושלמי ברכות ב, 5.

86 על תפיסה זו, המשותפת גם לספרות החזונית האפוקליפטית, ראה ליכט תשנ"א; ראה גם המאמר "בחירה וחוקיות היסטורית בספרות האפוקליפטית" בכרך זה.

יח 25) ופעל (איוב כח 25) במשמע "למרוד", "להתקין במדה".⁸⁷ במקרא מצוי גם שם העצם "תִּכְן", ומשמעו "מידה". הוא בא רק פעמיים בהקשרים של מידת חומר (שמות ה 18; יחזקאל מה 11). בכתבי העדה מזדמן שם עצם אחר מאותו שורש, "תכון", שאולי יש לקוראו תכון,⁸⁸ גם הוא במשמע "מידה". בכתבים אלו מופיע השורש תכ"ן באותו מובן יסודי.⁸⁹ אף כאן בא שם העצם רק בצירופים מיוחדים ומגדירים. יש שהוא בא כנסמך בצירופי סמיכות: תכון הגורל (סרך היחד ה, 3), תכון העת (שם ח, 4; ט, 18), תכון ימיהם (מגילת המלחמה ו, 12, 13). לעתים הוא מוגדר על ידי כינוי חבור או על ידי יידוע (למשל פשר חבקוק ז, 13; סרך היחד ו, 8; ט, 3; הודיות כ"ב, 11, 12). המונח מציין תכונות מטפיזיות כמו גם צדדים מוחשיים. כך "תכון" הוא מידתם או סדריהם של החוקים השולטים בגרמי השמים מצד אחד (סרך היחד י, 7, 9; הודיות כ"ב, 12) ובמהלך רצף הזמנים ההיסטורי מצד אחר (סרך היחד ח, 4; ט, 12; פשר חבקוק ז, 13). על פי שיטתם של מחברי המגילות הכיתתיות קובעת "מידה" קוסמית זו גם את טיבו ומעלתו הדתית והרוחנית של כל אדם, וכך משקפת את מקומו במהלך הזמנים ההיסטורי. לכן מגדירה "מידה" זו את מקומו של כל אחד מחברי העדה בהיררכיה של החבורה (סרך היחד ט, 12). קשורים למושגים אלו הם יישום הפועל תכ"ן והשם "תכון" להתנהגות אנשי החבורה עצמם (למשל סרך היחד א, 12-13). בהקשרים אלו מוענק למונח "תכון" משמע של כללים מקובלים או מידה קבועה. כך הצירוף תכון הגורל (סרך היחד ה, 3) מציין את החלטות חברי העדה ומנהיגיהם; תכון אנשי היחד (שם ט, 7) או איש כ/בתכוננו ישבו (שם ו, 4, 8; השווה ח, 19; ט, 2) את ההיררכיה של חברי העדה; התכונים האלה (ח, 13; ט, 3) מציין כנראה את כלל ההחלטות וההוראות הקשורות לעדת היחד.⁹⁰ השם "תכון" מופיע בחיבורים פשר חבקוק, סרך היחד, מגילת המלחמה והודיות. אם כן אפשר לראות מונח זה כמיוחד ללשונה של עדת היחד.

גורל – במילה זו כשהיא לעצמה אין מטען כיתתי דווקא. במקרא היא מציינת חפץ, בדרך כלל אבן, שהטילו כדי להכריע בעניינים שונים (למשל במדבר כו 55; תהלים כב 19). מובן זה נשמר גם בלשון המגילות (למשל סרך היחד ו, 18, 22; ט, 7; סרך העדה א, 16), ומכאן נגזר המובן "חלק", היינו מה שעלה בגורל (למשל במדבר לו 3). כבר בספרי המקרא המאוחרים הורחב משמע זה לחלקו של האדם בחייו, במובן destiny (למשל דניאל יב 13).⁹¹ אך כדרכם במונחים אחרים הטעינו כתבי העדה את המילה הכללית הזאת במשמעות מוגדרת השייכת להקשר מסוים. משילובה של מילה זו בכתבי העדה ניבטות שתי תורותיה המיוחדות – גזרה קדומה ושתי רשויות. בתורות

87 ראה בד"ב, עמ' 1067; קוהלר 1994-2000, ד, עמ' 1733-1734.

88 במשקל קטול, כפי שמציע קימרון 1976, עמ' 43, סעיף 300.1b.

89 ראה קיסטר 2005. קיסטר נדרש בעיקר למשמעים הרעיוניים והמטפיזיים של המונח. משמעיו הארגוניים עדיין מצפים לבירור יסודי.

90 ראה ליכט תשכ"ה, עמ' 181, 189.

91 ראה קוהלר 1994-2000, א, עמ' 185.

אלו נעשתה המילה עיקר והיא מבטאת את חלקו של האדם כפי שנקבע לו בתכנית האלוהית בטרם הבריא, בין במחנה בני האור בין במחנה בני החושך. שוב אין זה גורל ניטרלי, אלא גורל במסגרת התפיסה הדואליסטית.⁹² המילה מופיעה בכתבי העדה גם במובן של "חבורה" (למשל סרך היחד ב, 2; מגילת המלחמה ד, 2).⁹³ הצירופים שמילת גורל משובצת בהם כנסמך קושרים אליה תיאורים מובהקים של המציאות הדואליסטית. כך הזוג גורל חושך (מגילת המלחמה יג, 5) לעומת גורל אור (ברית דמשק יג, 12; 4Q267 9 iv 9; מגילת המלחמה יג, 9; 4Q177 1-4 8) וכן גורל בליעל (סרך היחד ב, 5; 4Q257 II 1; מגילת המלחמה א, 5) מול גורל אל (סרך היחד ב, 2; מגילת המלחמה יג, 5; טו, 1; יז, 7).

כאן מן הדין לזכור את שמו של ראש מחנה כוחות האופל, בליעל, הבא כשם פרטי לדמות שליט האופל בכתבים מובהקים של עדת המגילות (למשל ברית דמשק ד, 13, 15; ה, 18; יט, 14; סרך היחד א, 18, 24; ב, 5, 19; מגילת המלחמה א, 1; יא, 8). הכתבים הכיתתיים משתמשים רק בשם זה לציין את האישיות המיוחדת הזאת. אך בחיבורים שאינם כיתתיים, כמו ספר היובלים והחיבור פסידו־יובלים, מופיע בליעל לצד כינוי אחר לראש כוחות הרע, "שר המשטמה" או "מלאך המשטמה" ויש להניח שהשניים הם דמויות נפרדות.⁹⁴ מילים אלו לא נכללו בין הבחנים שהוצעו לעיל, שכן הן מופיעות בחיבורים שאינם מבית מדרשם של אנשי העדה.⁹⁵ בזה הן מדגימות את אופיים של רבים מרעיונותיה המובהקים של עדת קומראן, שיש להם הדים ובנות הדים

92 ראה נוטשר 1956, עמ' 169-173; ליכט תשט"ז. קימרון (1986, עמ' 105) סבור שמשמע היסוד של מילה זו במגילות הוא "זמן יעוד" (לפי מגילת המלחמה א, 13; הודיות יאגן, 27). אך פירוש זה אינו מתיישב עם שימושים אחרים של המילה בכתבי העדה.

93 ראה ליכט, שם. במובן זה מופיעה המילה בתהלים קכה 3. ראה הורביץ תשל"ב, עמ' 155.
94 יש להבדיל בין הצירופים שהנסמך "גורל" עומד בהם בלשון יחיד, שהודגמו לעיל, לבין הצירופים שתיבת "גורל" עומדת בהם כנסמך בריבוי, כגון "גורלות אור" ו"גורלות חושך". שני הצמדים האלה באים בתפילות יומיום (4Q503 39 2; 51-55 14) לציין חלקי אור וחושך של הירח במסלולו החודשי. אף על פי כן יש לשאול אם הבחירה בלשונות אלו דווקא אינה מרמזת על קשר לתורת שתי הרוחות, שכן ללא ספק קשרו אנשי עדת המגילות את זריחת המאורות ואורם לתורתם הדואליסטית. ראה דימנט 1998; קיסטר תשס"ה. ראה להלן הערה 112.

95 רק בברית דמשק טז, 5 נזכר שר המשטמה פעם אחת. עד היום מקובל לראות במילים בליעל ומשטמה שני שמות לדמות דמונית אחת, אך בחיבורים שאינם כיתתיים ניכרת הבדלה ברורה בין השניים. כך הוא הדבר בחיבור פסידו־יובלים (4Q225 2 i 9; 2 ii 13-14). בספר יובלים א 20 נזכר "בליעל", אך בשאר חלקי החיבור מופיע "שר המשטמה". בברית דמשק טז, 5 נזכר "שר המשטמה" אך "בליעל" מופיע פעמים אחדות (שם ד, 13; ה, 17). יש להעיר כי בחיבורים הכיתתיים מופיעה התיבה בליעל גם כשם פרטי, אך אין הדבר כן לגבי תיבת משטמה. בכל מופיעה בטקסטים העבריים היא באה כסומך בצמדי סמיכות ומתארת את טיבה של האישיות האמורה. תיבה זו נהפכה לשם פרטי רק בתרגומים לשפות אחרות, ובייחוד בתרגומים לספר היובלים. בפירוט ראה דימנט, בליעל (בדפוס).

96 השם "בליעל" בא בין השאר בצוואות שנים־עשר השבטים (למשל צוואת ראובן ב 2; צוואת לוי ג 3; צוואת נפתלי ב 6). באיגרת השנייה לקורינתיים ו 14-15 מופיע השם בצורה בליאר.

בספרות שמחוץ לספריית אנשי המגילות, ולכן אין הם יכולים לשמש קני מידה לקשר מובהק לעדה זו. אך כששמות אלו מצטרפים לשונות אחרות המיוחדות לכתבי העדה יש בהם משום חיזוק לאופי הכיתתי של טקסט מסוים.

ג. לשונות ומונחים המשקפים את הנהגותיהם של אנשי העדה בצד מטבעות לשון לציין רעיונות מרכזיים בהשקפת עולמה של עדת היחד, טבעו מחברי ספרותה של העדה שורה של מונחים מיוחדים לציין את כללי ההתנהגות שחבריה של העדה היו חייבים בהם. כדוגמה מוצע כאן דיון במונח אחד מסוג זה. תמים – בלשון המקרא פירוש התיבה "שלם", "ללא פגם", "מושלם" (למשל שמות יב 5; יהושע י 13; יחזקאל טו 5; תהלים יט 8), ובהשאלה "ישרים", "נקיים מעוון" (למשל משלי ב 21; איוב יב 4).⁹⁷ כבר במקרא מצטרפת המילה אל שם העצם "דרך" לציין התנהגות ישרה ללא רבב: "האל תמים דרכו" (שמואל ב כב 31=תהלים יח 31), "הלך בדרך תמים" (תהלים קא 5), או אל השורש הל"ך: "הולך תמים ופעל צדק" (תהלים טו 2), "להלכים בתמים" (שם פד 12); "הולך תמים יושע" (משלי כח 18). וראה גם את הצירוף "תמימי דרך" (תהלים קיט 1; משלי יא 20).⁹⁸ בלשון מחברי הכתבים של עדת המגילות הפכו צירופים אלו לציין דרכה של העדה וההנהגות המיוחדות שקיבלו עליהם חבריה, ובוודאי מהדהד בהם ציווי התורה "תמים תהיה עם ה' אלהיך" (דברים יח 13; מצוטט במגילת המקדש ס, 21). כך הוא במטבע הלשון תמימי דרך (סרך היחד ד, 22; סרך העדה א, 28; מגילת המלחמה יד, 7; 5 i 8-10; 4Q491; הודיות טא, 38). כיוצא בו הצירוף ההולכים (ב) תמים (סרך היחד ב, 2; ט, 6, 8; 4Q258 VII 7), להתהלך תמים (ברית דמשק ב, 15; 19 i 5; 4Q266 5; סרך היחד א, 8; סרך הברכות ה, 22), ולהלכת תמים (סרך היחד ג, 9; ט, 19; 2 i 5; 4Q255 3; 4Q258 VIII 3). הצמד תמים דרך מציין את כלל הנהגותיה ודרכה של החבורה מתוך הדגשה על קיום מצוות התורה על פי הבנתה (סרך היחד ח, 8, 21; ט, 2, 5, 9; 3 i 2; 4Q266 2; 4Q258 VII 3). כך עולה גם מכינויים כגון תמים קודש למכלול הנהגות החבורה וכלליה (ברית דמשק ז, 5; כ, 2, 5, 7; סרך היחד ח, 20) או לכינוי בית תמים ואמת לעדה (סרך היחד ח, 9; 17-18 II 4Q259).

שוב, היקרות יחידה של ביטויים מעין אלו אינה מכריעה את הכף ומשייכת חיבור לכתבי העדה, אך יחד עם ביטויים אחרים היא מוסיפה משקל לשיוך כזה. מכלול הביטויים הנטוויים במגילות על יסוד תיבת "תמים" מדגים יפה שיטה אחרת שנקטו חברי עדת היחד ביצירת מערכת המושגים ששימשה אותם. על יסוד כמה לשונות מקרא הרכיבו וחידשו צירופי לשון מגוונים ושונים שאין כמותם אלא במה שהם עצמם חיברו.

97 ראה קוהלר 1994-2000, ד, עמ' 1749-1750; קדרי תשס"ו, עמ' 1172-1173.

98 על השימושים הללו ראה הורביץ תשנ"א, עמ' 108-110. לדיון מפורט בצירוף "תמימי דרך" כסמן של חיבור כיתתי ראה סטראון-ריטז 2007.

לסיכום, הלשונות שטבוע בהן חותם רעיונותיה המיוחדים של העדה, ומוצעות כאן כבחנים לקביעת אופי כיתתי של חיבור, הן אלה. לתיאור רעיון שתי הרשויות הוצעו צירופים עם מילות אור וחושך, כגון "בני אור" ו"בני חושך", "רוח אור" ו"רוח חושך", "דרכי אור" ו"דרכי חושך", "גורל אור" ו"גורל חושך", ולבסוף "אורים" כסומך. כיוצא באלה משמשים צמדים מנוגדים הכוללים את מילות צדק ועוול, אמת ושקר. ההשקפה על הגזרה הקדומה משתקפת בצמדים עם המילה "גורל", וכן בצירופים עם המילה "קץ", כגון "קצי אל", "קצי פלא", "קץ החרון". נוספו על אלה צמדים עם המילה "רז", כמו "רזי אל" ו"רזי פלא". הנהגותיה ושיטתה המיוחדת של עדת המגילות בקיום ציווי התורה באות לידי ביטוי בלשונות המחברות את המילה "תמים" עם השם "דרך" והשורש הל"ך, כגון הכינויים לאנשי החבורה "תמימי דרך" ו"ההולכים בתמים" או ב"תמים דרך".

לסיום הדיון במונחים על רעיונותיה והשקפות עולמה של העדה ראוי להזכיר שבגלל החפיפה שיש במושגים ממין זה ללשונות ולמושגים המופיעים בחיבורים מחוץ לקומראן פוחת כוחם לקבוע אופי כיתתי מובהק אם הם מזדמנים לעצמם, ולא בסמוך למונחים של ארגון העדה ופולמוסיה. כוחם של מונחים ממין זה הוא אפוא בעיקר בהצטברותם ובחיבורם למונחים משתי הקבוצות הקודמות. אבל השימוש במונחים תלוי גם בסוגה ובתוכן של חיבור נתון. לכן אפשר שבחיבור מסוים שהתחבר בעדת המגילות לא יזדמנו מונחי ארגון או פולמוס, משום שאין סוגיות אלו מענייננו, אך יבואו בו מונחים מן התחום הדתי-הרעיוני. לכן אין לשלול מראש את האפשרות שחיבור כזה שייך לכתבי העדה רק משום שאינו כולל לשונות של ארגון ופולמוס. למעשה, לפי שיעור הצטברות בחני רעיונות האופייניים לכתבים כיתתיים, ניתן על פי רוב לקבוע במידה רבה של ביטחון אם חיבור שייך לספרות העדה אם לאו.

הבחנים הרעיוניים שנסקרו כאן מדגימים את העובדה שרבות מהשקפותיה של עדת קומראן יש להן הדים ובנות הדים בספרות שמחוץ לספריית אנשי המגילות. הם מעידים על תפוצתם של רעיונות אלו, הן כמורשת קדומה יותר שבאה לעדה מחוג המוצא שלה הן כתחום רישומה של העדה על סביבותיה והירושה שהותירה אחריה. לכן יש להופעת שמות אלו מחוץ לכתבי העדה חשיבות רבה להבנת דקעה והקשרה של עדת היחד.

4. מטבעות לשון מיוחדות רק לכתבי העדה

לסיום שורת הבחנים שנסקרו לעיל מוצעת כאן רשימה קצרה, בחינת דוגמה, למטבעות לשון שאין להן מטען אידאולוגי מובהק אך הן מופיעות רק בכתבי העדה. לכן יש בהן מעין אות וסימן לסגנונם המיוחד של כתבי עדת המגילות. ערכן של מטבעות לשון כאלה במשקלן המצטבר, לצד שימושים כיתתיים אחרים בחיבור נתון. רשימה כזאת מעידה שספרות העדה נוצקה בסגנון מיוחד שאין דומה לו בחיבורים שנוצרו מחוץ לקומראן, או אפילו בכתבים חסרי סממנים אלו בתוך ספריית קומראן.

מצרף⁹⁹ – התיבה נקריית פעמיים במקרא, "מצרף לכסף" (משלי יז 3; כז 21), במובן של כור היתוך למתכות. אך כבר בפרק יז 3 משמשת הצריפה בהשאלה לבחינה במובן הדתי. בחינת המתכות וצריפתן בכור ההיתוך משמשות דימוי מרכזי בנבואה לתפקידן של המלחמות והמכות שיבואו על ישראל בעתיד (ישעיהו א 25; ירמיהו ט 6; זכריה יג 9; מלאכי ג 2-3). בספר דניאל, בן זמנן של המגילות המוקדמות, כבר מוסבות פעולות הצריפה והבחינה על הנבחרים והצדיקים בלבד (יא 35; יב 10). תפיסה זו עומדת ללא ספק ביסוד השימוש במילה בכתבי עדת קומראן. הצירוף "מצרף נסוים" (סרך היחד א, 17) מבטא זאת יפה.¹⁰⁰ הייסורים והצער שבאו על אנשי העדה (ראה הביטוי "צרת מצרף" בסרך היחד ח, 4) נראו להם כהעמדה בניסיון שתכליתה לצרף ולטהר את אמונתם ונאמנותם. ראה הביטויים בחוני מצרף (מגילת המלחמה יז, 1), ברורי מצרף (הודיות וידן, 15), ולב עמו יבחן במצרף, 4Q491 11 ii 12. וראה מגילת המלחמה טז, 15). אנשי העדה התייחסו אל ימיהם ואל הקשיים שנערמו לפניהם בביטוי עת מצרף (פשר תהלים, 4Q171 1-2 ii 18; 4Q174 1-3 ii 1; 4Q177 5-6 3). התיבה באה גם בריבוי מצרפותיו/מצרפיו (ברית דמשק כ, 27; מגילת המלחמה יז, 9).

מבנית – במשמע "מבנה", "בניין"¹⁰¹ הן ביחס למבנה העדה (סרך היחד יא, 8) הן ביחס למבנה גוף האדם (הודיות טו[ן], 7, 12).

מפלג – מילה זו משמעה "חלק", "קטע", "קבוצה".¹⁰² בכתבי העדה היא באה במובן של חלקים מן העולם הנברא: "הבורא ארץ וחוקי מפלגיה" (מגילת המלחמה י, 12. וראה הודיות כ"ב, 26), או בחלוקת העולם לשתי רשויות: "ובמפלגיהן ינחלו כל צבאותם לדורותם" (סרך היחד ד, 15, 16. וכן הודיות כ"ב, 23).

מזל שפתים – צמד זה מופיע פעמיים בחיבורי גרעין היסוד: מזל שפתיכה (סרך הברכות ג, 27) ומזל שפתי (הודיות יט"א, 8). הביטוי בנוי על הדימוי "תזל כטל אמרתי" (דברים לב 2), אך בלשון המגילות כוון הדימוי ונותר מדומז רק בשם העצם, "מזל", מן השורש נז"ל,¹⁰³ שבהצטרפו למילת "שפתיים" הוא מסמן מה שנוזל מן השפתיים, דימוי מליצי ל"מילים", "דיבורים".¹⁰⁴ שתי ההיקרויות מרמזות שמדובר בדברי לקח או בהלל ותודה.

רשימת הבחנים הלשוניים והסגנוניים לקביעת אופי כיתתי של חיבור שגובשה לעיל היא מעין תמצית של תיאורי ארגונה והשקפותיה של חבורת בעלי המגילות כפי שהם

99 קימרון (1976, עמ' 110) מנקד מצרף.

100 ילון תשכ"ז, עמ' 44, 77. בפירוט ראה במאמר "מצרף נסויים: על מושג מרכזי במחשבתה של עדת המגילות" בכרך זה.

101 ילון תשכ"ז, עמ' 45, 85; קימרון 1976, עמ' 66, 109.

102 קימרון, שם, עמ' 110.

103 ליכט תשכ"ה, עמ' 282; קליינס 1993-2001, ה, עמ' 208.

104 קימרון 1976, עמ' 110.

באים לידי ביטוי במטבעות הלשון שלה. לכן עשויים להיות לרשימה שימושים מגוונים במחקר הקורפוס של כתבי קומראן.

הרשימה גם מסרטטת באופן מבוסס ומפורט יותר את התמונה הסגנונית של ספרות העדה ואת דרכי יצירתם של המונחים המיוחדים לה. אך אלה תוצאות משנה של סקירה זו. מטרתו העיקרית של מאמר זה היא לספק כלי מוגדר וברור להבחין בין חיבורים כיתתיים מובהקים של עדת קומראן לחיבורים לא כיתתיים שנמצאו במערות קומראן. החיבורים הגדולים שנכללו בגרעין היסוד ששימש מצע לבחנים כאן – הסרכים, ההודיות והפשרים – טיבם הכיתתי ברור, ועל יסודם גובשו הבחנים המוצעים. לכן תועלתה של מערכת הבחנים המוצעת כאן בעיקר בכך שהיא נותנת אמצעי מדויק ממה שהיה בידינו עד כה להגדיר כתבים מקומראן שטיבם עדיין לא נתברר. כדי להדגים את שימושה ותועלתה של הרשימה ייבחנו שלושה טקסטים שנחלקו הרעות לגבי זיקתם לעדת קומראן. לאור הבחנים שנוסחו נקבע שיוכם המובהק לכתבי עדת קומראן.

5. הגדרת האופי הכיתתי של טקסטים ששיוכם נתון בוויכוח: שלוש דוגמאות

א. מוסר למבין (4QInstruction)

החיבור נשתמר בשמונה עותקים (1Q26, 4Q418-4Q415, 4Q418a, 4Q418c, 105, 4Q423) והוא מן הארוכים שנתגלו בקומראן ומן הסתומים והמורכבים שבהם.¹⁰⁶ סגנונו שואב מלוא חופניים מספרות החכמה המסורתית (משלי וקהלת, וגם איוב) ואף מחיבורו של בן סירא. בדומה לפנייה אל הבן בפרקים הראשונים של ספר משלי, פונה חיבור זה אל ה"מבין", נותן עצות בענייני משפחה, עסקי מסחר ורכוש, וממליץ על הנהגות בין בני המשפחה, ידידים, פועלים ומעסיקים.

המהדירים הראשונים קבעו שהחיבור לא נוצר בחוגי עדת קומראן, וזאת מן הסיבות הבאות: (א) נדירות בו מאוד לשונות הנוגעות לטומאה וטהרה לעומת ריבויין וחשיבותן בקורפוס כתבי העדה המובהקים; (ב) כמעט אין בחיבור כינויים של חיבור אנשי העדה עצמה, ולדעת המהדירים אין העדר זה מוסבר במלואו בכך שהחיבור כתוב כפנייה ליחיד; (ג) הכינויים "עני" ו"אביון" משמשים אך מעט לציון העדה עצמה; (ד) מועטים מאוד הכינויים לאל, להוציא את תיבת "אל"; (ה) אין נזכרת תיבת "תורה", שהיא כה בולטת בכתבי העדה; (ו) אין מופיעות תיבות "קודש" ו"מקדש" השגורות בכתבי העדה; (ז) נדירות המינוח הדואליסטי והאסכטולוגי המוכר מכתבי העדה האחרים. מילים הקשורות לרעיון הגזרה הקדומה, כגון "נחלה", "רז" ו"גורל", באות בחיבור כמובן שהוא לאו דווקא כיתתי. המהדירים מעירים שמילת "רז" משמשת רק בצירוף "רז נהיה", שהוא נדיר בכתבי העדה האחרים.¹⁰⁷

105 זיהויו של 4Q418c כעותק של חיבור זה מסופק.

106 ראה סטראנגל ואחרים 1999.

107 שם, עמ' 24-31.

שיטת בדיקה זו פגומה מעיקרה, שכן היא מתעלמת מאופייה המיוחד של מערכת המושגים ששימשה את עדת קומראן. כפי שהוער לעיל, המונחים המיוחדים לעדה נוצקו במתכונת קבועה: בדרך כלל נשאלו מן המקרא שמות עצם או פעלים, וגיוון המשמעות הכיתתי נוצר על ידי שיבוצם בצירופי סמיכות או על ידי צירוף שמות לפעלים. לכן כשמילים נדונות כיחידות לעצמן, כמו "קודש" ו"מקדש", הן מאבדות את הגוון הכיתתי שקנו באמצעות צירופי הסמיכות וחוזרות אל אוצר המילים המקראי הרגיל.¹⁰⁸ אך כאשר בוחנים את צירופי המילים בחיבור מוסר למבין ניכר הגוון המיוחד של מונחי עדת המגילות בריבוי צירופי הסמיכות שמילת "קודש" משמשת בהם סומך: רוח קודשכה (4Q416 2 ii 6), רוחי קודש (4Q418 76 3), נחלת קודש (4Q418 234) (1) ודרכי קודש (4Q423 9 3). גם הטענה שהעדר התיבה "תורה" בחיבור מוציא אותו מכלל כתבי העדה שכה החשיבה את התורה אינה משקפת את מצב הדברים לאמתו. גם אם מילת "תורה" עצמה אינה מופיעה, נזכרת התורה כדברים שנמסרו ביד משה ("ודבר ביד משה" (4Q418 184 1; וכן 4Q423 11 2). כמו כן מצוטטים דברי תורה, אם כי אין הם מוצגים בנוסחת ציטוט מפורשת. למשל, מעשה גן עדן וקללת אלוהים לאדם (בראשית ב 15; ג 18) מובאים ב-4Q423 1-2 i 2-3. איסור התורה, "לא תתורו אחרי לבבכם" (במדבר טו 39), בא ב-4Q417 1 i 27. ציטוט אחרון זה הוא בעל משקל מיוחד, שכן הוא חשוב מאוד גם בכתבים כיתתיים אחרים (השווה למשל ברית דמשק ב, 16; ג, 11; הודיות יב[ד], 15-16). אחרים טענו שהעדר צמד המונחים הדואליסטי "אור" ו"חושך" ולשונות הקשורות לטומאה וטהרה די בו כדי להסיק שאין מוסר למבין שיין לחוגי עדת קומראן אלא לשלב קודם לה.¹⁰⁹ אך לאמתו של דבר הצמד "אור" ו"חושך" בניסוח עקיב ומפורט של תורת שתי הרוחות בא רק בסרך היחד ובמגילת המלחמה. בחיבורים אחרים, למשל ההודיות והפשרים, יש רמזים להשקפה הדואליסטית אך לא באמצעות הצמד הזה ולא במערכת שיטתית ומפורטת. עובדה זו אינה מוציאה אותם מגדר כתבי עדת היחד, שכן יש בהודיות ובפשרים צירופים אחרים המצביעים על זיקתם לעדת היחד ולתפיסתה הדואליסטית. הוא הדין בחיבור מוסר למבין. אמנם אין הוא נזקק לצמד "אור" ו"חושך" אך הוא מבטא במפורש השקפות דואליסטיות כשהוא משתמש בצמד אחר, "אמת" ו"עול". גיוון זה מצביע שהחלטה אם לכלול חיבור נתון בין כתבי העדה היא פרי של שיקולים מורכבים, המתחשבים בהצטברות של יסודות בחיבור נתון ולא רק בהיקרות רעיון אחד או שניים.

בחינה מקרוב מעלה שהחיבור מוסר למבין רצוף לשונות כיתתיות מובהקות. אמנם אין בו מינוח עקיב של תורת שתי הרוחות כמו בסרך היחד, ואין שימוש בצירופי סמיכות שמילת "אור" משמשת בהם סומך, בכל זאת מעניין הניסוח "הלוא באור עולם

108 וכבר העירו המהדירים שאוצר המילים בחיבור הוא בעיקרו של "העברית השגורה של המקרא" (שם, עמ' 24). מסקנה זו היא לאמתו של דבר תוצאה בלתי נמנעת של דרך הבדיקה השגויה שנקטו המהדירים.

109 ראה אלגוויץ 1998, עמ' 150.

יתהלכו" (4Q418 69 ii 14), המכוון בלשונו של בעל חיבור זה אל הצדיקים. כאמור, את הרעיונות דואליסטיים ביטא המחבר באמצעות הצמד "אמת" ו"עול" או "עולה": "ואז תדע אמת ועול" (4Q417 1 i 6). צמד זה הוא מן העיקריים ששימשו את בעל סרך היחד לתיאור תורת שתי הרוחות, למשל "הנה רוחות האמת והעול" (ג, 19; והשווה שם ד, 23; ראה גם מגילת המלחמה יג, 12). על פי צמד זה מכנה בעל מוסר למבין את מי שמשתייכים למחנה האמת: בני אמתו (4Q416 1 10), שהוא אחד מן הכינויים לבני אור בכתבים הכיתתיים (השווה מגילת המלחמה יז, 8; הודיות יד[ו], 32 ועוד; ראה לעיל). כיוצא בו הכינויים בחירי אמת (4Q418 69 ii 10) ונוחלי אמת (4Q418 55 6). דרכי ההתנהגות והמעשים של בני האמת מכונים דרכי אמת (4Q416 2 iii 14) ופעלות אמת (4Q418 69 ii 13). גם מעשי האל משתייכים לתחום זה: "ואמת צדק כול מעשיו" (4Q418 102 2), בדומה לניסוח בסרך היחד: "ואמת כל מעשיו" (י, 17) וצירוף דומה במגילת המלחמה: מעשי אמתו/מעשי אמתכה (יג, 1, 2, 9; יד, 12. והשווה הודיות טא[א], 32). וכן כינויו של האל: "כי אל אמת הוא" (4Q418 2 6=4Q416 1 14), ובדומה "כי אל דעות סוד אמת" (4Q418 43-45 i 6=4Q417 1 i 8; כינוי המזדמן בהודיות זטו[ו], 38). החלוקה של בני אנוש לשני מחנות, על פי שיעור הטוב שבהם, משתקפת בביטויים כגון "לפי רוב נחלת איש באמת" (4Q418 172 5), ממש כניסוחו של סרך היחד: "וכפי נחלת איש באמת יצדק" (ד, 24), והשווה לביטוי "נחלת אמת" בפשר תהלים (4Q171 3-10 iv 12). עוד נאמר במוסר למבין: "כפי נחלתו בה [בעוולה] ירשע" (4Q417 1 i 24). וכן נחלתו, היא חלקו, של כל אדם, באחד משני התחומים, מוגדרת בלשון דומה בסרך היחד: "וכל פעולת מעשיהם [של בני איש] במפלגיהן [של הרוחות] לפי נחלת איש בין רוב למועט" (סרך היחד ד, 15-16). גם צירופים מנוגדים משובצים בעצותיו של מוסר למבין: כנגד בני אמתו עומדים בני עולה (4Q418 69 ii 8; 4Q416 1 10). המילה עולה היא גם שם כללי לתחום הרוע (4Q416 1 13; 4Q418 113 1; 211 4; 4Q416 3 3). ובמקום אחד עולה מוחלפת במילה רשעה (4Q416 3 3). גם תורת הגזרה הקדומה נרמזת בחיבור זה, בצירופים חרות החוק (4Q417 1 i 14-15); ראה דיון לעיל); "למה הויא ומה נהיה" (4Q418 43 3) בדומה למצוי בסרך היחד: "מאל הדעות כול הויה ונהייה" (ג, 15). משקלם המצטבר של הביטויים הללו מעיד כמאה עדים שהחיבור מוסר למבין נוצר בחוגי העדה. כיצד לתחום את מקומו המדויק בספרות העדה הוא עניין למחקר ולניתוח מסוג שונה.

ב. תפילות יומיום (4Q503)

תפילות יומיום השתמרו בכתב יד אחד שזמנו הרבע הראשון של המאה הראשונה לפני הספירה.¹¹⁰ חוקרים אחדים היססו לשייך תפילות אלו לספרות העדה, מאחר שאין

110 למהדורות החיבור ראה באייה 1982; אולסון 1997.

בהן מונחים הקשורים במפורש לארגונה ולפולמוסיה.¹¹¹ אך מבדיקה מקרוב עולה כי יש בהן ביטויים בעלי מטען כיתתי מובהק. כך הצירוף אלוהי אורים (4Q503 13 1), המופיע גם בסרך שירות עולת השבת (4Q405 46 2), ודומה לו הצירוף אל אורנים (4Q503 29-32 9). צירופים אלה קרובים לצירוף שר אורים בסרך היחד (ג, 20) ובברית דמשק (ה, 18).¹¹² הצמד בני צדק (4Q503 48-50 8) הוא אחד מן הכינויים לאנשי העדה בסרך היחד (ג, 20, 22). המילה מפלג (4Q503 1-6 7; 15-16 11), שנדונה לעיל, מופיעה בסרך היחד ובהודיות, שהם חיבורים מובהקים של העדה. מעניין במיוחד הוא הצירוף "לשוני דעת ברך" (4Q503 7-9 iv 4), כי דומיו נקרים דווקא בסרך שירות עולת השבת, שאף הוא חיבור כיתתי: לשון ברך¹¹³ (4Q405 14-15 i 2) ולשוני דעת (4Q405 23 ii 12). הדמיון מעיד אפוא על אוצר מושגים כיתתי.

זאת ועוד: תפילות היומיום ערוכות על פי לוח בן 364 יום, בהתאמה למהלך הירח, ויש במתכונתן דמיון לטקסטים ליטורגיים אחרים שכנראה נוצרו בחוגי העדה (4Q502 ו-4Q512). הצטברות היסודות שנמנו כאן מעידה גם היא על מוצא כיתתי של תפילות אלו.¹¹⁴

ג. סרך שירות עולת השבת

סרך שירות עולת השבת הוא מעין מחזור תפילות שהשתמר בשרידי כמה עותקים בקומראן (4Q400-4Q407; 11Q17) ובקטעי מגילה אחת ממצדה (Massadalk). המחזור כולל תפילות שעל המשכיל לומר, כנראה בציבור, בשעת הקרבת קרבן השבת במקדש של מטה. אך התפילות מכוונות למה שמתרחש אותה שעה במקדש של מעלה. התפילות סדורות ברצף של שלוש-עשרה השבתות הראשונות של הרבע הפותח שנה בת 364 יום, כלומר שבתות החודש הראשון, השני והשלישי. לא ברור אם חזרו על תפילות הרבע הזה גם בשלושת הרבעים האחרים של השנה, כדי להשלים את כל חמישים ושתיים שבתות השנה, או שהקובץ נסדר לרבע הראשון בלבד.

התפילות מתאפיינות בשפה נמלצת וחגיגית ובתיאורים מפורטים של הנעשה בהיכלי מעלה. הן מבחינת ענייניו הן מבחינת לשונותיו קובע הסרך הזה מקום לעצמו

111 לכן משייך יוסף באומגרטן (1986) את התפילות לשלב מוקדם בתולדות העדה, ואילו אסתר חזון (2000) סבורה שהן נוצרו קודם להתהוות העדה.

112 הצירופים המיוחדים הבאים בתפילות אלו "ממשל אור היוםם" (4Q503 15-16 vi 6) או "רוש ממשל חושך" (4Q503 33-34 x 19) אינם זהים ללשונות הדואליזם בסרך היחד או בכתבים אחרים אלא מסמנים את האור והלילה באופן פיזי. אף על פי כן יש עניין בהדגשת תחומי האור והחושך הממשיים, שבוודאי אינה מנותקת מן ההשקפה הדואליסטית והשווה את הביטוי הקרוב "ברשית ממשלות חושך" בעותק של הודיות מן המערה הרביעית (4Q427 8 ii 12). ראה הערה 94 לעיל.

113 כנראה יש לנקד כשם עצם במשקל סגולי, בָּרַךְ, כהצעת קימרון (1976, עמ' 106).

114 כפי שהסיק אל נכון דניאל פאלק (1998, עמ' 21-29). גם בלהה ניצן (תשנ"ז, עמ' 7) רואה בתפילות חיבור כיתתי.

במכלול מגילות קומראן ואין בו דברים מפורשים על עדת המגילות. משום כך התלכטה המהדירה הראשונה קרול ניוסום אם חיבור זה נמנה עם כתביה המובהקים של חבורת המגילות אם לאו.¹¹⁵ עם זאת, אף על פי שאין נזכרים בו במפורש ארגונה ופולמוסיה של עדת המגילות, משובצים בסרך עולת השבת ביטויים שטבוע בהם חותם רעיונותיה ומושגיה של עדת המגילות, שכבר נדונו לעיל. שבי פשע (4Q400 1 i 16), תמימי דרך (4Q403 1 i 22; 4Q404 2 3; 4Q405 13 6), חרת חוקיו (4Q400 1 i 5, 15), מלך אמת (4Q404 5 6), רוחי דעת אמת (4Q405 19 4), עם בינות כבודי אלוהים (4Q400 1 i 6). השווה הצירוף עם בינות בברית דמשק (ה, 16) והביטוי עם לא בינות בהודיות (יב, 21). ראוי לציון גם הריבוי של תיבת אורים בסומך בצמד אלוהי אורים (4Q405 46 2), המזדמן בחיבורים כיתתיים (סרך היחד ג, 20; ברית דמשק ה, 18). חשובה היא גם המילה מבנית, שנסקרה לעיל, המופיעה ב-4Q405; 4Q403 1 i 41, 44. (15 i 6-14).

ענייניה של עדת קומראן במציאות עלי ארץ, בנסיבות החיים של מטה, אינם נזכרים בסרך שירות עולת השבת, מאחר שחיבור זה עוסק בשירות המלאכים בהיכלות של מעלה. אך לשונות אופייניות לכתבי העדה פזורות בחיבור כולו ומשקלן המצטבר והחשיבות הרבה שיש ללוח בן 364 יום מצביעים על מוצאו של החיבור בחוגיה של עדת המגילות.¹¹⁶

6. חיבורים בעלי זיקה לרעיונותיה של עדת המגילות אך ללא מונחיה וסגנונה המיוחדים

עד היום מוינו מגילות קומראן לשתי קבוצות בלבד: זו שכללה את כתבי העדה וזו שכללה חיבורים שאינם שייכים לכתביה. חלוקה כזאת הוצעה גם במיון הראשון שפרסמתי.¹¹⁷ אך ממחקר נוסף התברר שיש חיבורים שאינם מתמיינים באופן חד-משמעי לקבוצה זו או אחרת. משותפת לחיבורים אלו היא מידה מסוימת של זיקה וקרבה לרעיונותיה המיוחדים של עדת המגילות ולעתים אף לסוגת הפשר שלה (ראה הדיון להלן באפוקריפון של יהושע) אך לא לארגונה. עם זאת המיעוט היחסי של יסודות הקרובים לעדת היחד וכן סגנונם השונה של חיבורים אלו מוציאים אותם מכלל כתבי העדה עצמה. יש המבקשים לשייך כתבים אלו לשלב שקדם להתהוות העדה. אך הסבר זה כרוך בתאוריות מסוימות באשר למועד הופעתה של העדה על במת ההיסטוריה. אך כפי שכבר צוין, תאוריות אלה שנויות במחלוקת. כדי להניח מרחב להסברים אחרים,

115 בכמה פרסומים קבעה ניוסום שהחיבור אינו כיתתי. ראה למשל ניוסום 1985; 1990, עמ' 185; ניוסום וצ'רלסוורת' 1999, עמ' 5.

116 זוהי גם מסקנתו של פאלק (1998, עמ' 129-130), המציג רשימה של צירופים המופיעים בסרך שירות עולת השבת ושגורים בכתבי העדה (שם, עמ' 127). מקצתם נכללים ברשימה המוצעת כאן.

117 דימנט 1995.

מובא כאן תיאור העובדות הטקסטואליות שאינן נקשר לשחזור היסטורי זה או אחר ועל בסיסו מוצע ליצור קטגוריה ממצעת בין חיבורים כיתתיים ללא כיתתיים; קטגוריה שיהיו בה טקסטים שאין בהם מונחים כיתתיים אך יש בהם רעיונות הקרובים לספרות הכיתתית.¹¹⁸ יצירת קטגוריה כזאת והצעת רשימה של טקסטים שאפשר לכלול בה עשויות לתת מבט שונה על טיבם ועל מוצאם. עם זאת הרשימה היא חלקית, שכן רק מחקר נוסף יגדיר ביתר דיוק את אופיים של החיבורים השונים.

מגילת המקדש – מלבד העותק הגדול הידוע ממערה 11 ($11QT^a = 11Q19$) נתגלו שרידים של שני עותקים נוספים ($11QT^b = 11Q20$; 4Q524) ואולי שריד של עותק רביעי (4Q365a). החיבור כתוב כנאום אלוהי למשה ומעבד קטעים גדולים מן החומש בשינויים ותוספות. רובו של החיבור עניינו צווים לבניית המקדש ולעבודתו, ונספחים אליהם פרקים אחרים מחוק המקרא על פי שיטתם המיוחדת של הכותבים. ריבוי הציטוטים מן התורה, אריכותם והמאמץ לחקות את סגנון החומש משווים לחיבור הזה אופי תורתי. אין בו צירופי לשון, מונחים או דרכי ניסוח האופייניים לספרות ערת היחד, ואף אין נרמזים בו העדה וארגונה. עם זאת מציעה המגילה שורה של חגי ביכורים על פי לוח שנה של 364 יום ובכמה סוגיות חוק שווה עמדתו של החיבור הזה לגישתם של הכתבים הכיתתיים.¹¹⁹ מצד אחד יש אפוא דמיון בינה לבין עניינים מרכזיים בספרות הכיתתית. מצד אחר, כבר הוער לעיל שהלוח המיוחד היה מקובל גם בחוגים שמחוץ לעדת המגילות. גם תחום חוק המקרא ופרשנותו אינו מיוחד לאנשי העדה אלא היה בראש מעייניהם של כל הפלגים ביהדות הבית השני. ואולי היו הלכות מגילת המקדש מקובלות בחוגים נוספים שאינם ידועים לנו. תמונה דומה עולה גם מן החיבור מקצת מעשי התורה. על כן מלכתחילה אין הכרח שיטתי או לוגי לסווג מגילות העוסקות בנושאים אלו בתור כיתתיות אם אין בהן סימנים מובהקים מן הסוגים שנמנו לעיל. אמנם מגילת המקדש מתייחדת בפרשנותה לסוגיות של החוק המקראי, אך בידוע שפרשנות זו משותפת בכמה פנים לטקסטים אחרים חסרי גוון כיתתי מפורש, כגון ספר היובלים.

ספר היובלים – רובו של חיבור זה כתוב במתכונת של גילוי מלאך הפנים למשה על הר סיני. החיבור מציג את דברי ימי העולם מבריאתו עד מעמד הר סיני ומעבד אותם על פי סיפור התורה, בהשמטות ותוספות. מאורעות ההיסטוריה ערוכים בספר היובלים במסגרת כרונולוגיה של שמיטות ויובלים.¹²⁰ אין בספר מונחים וצירופי לשון מובהקים המאפיינים את כתבי ערת היחד וגם אין נזכרת בו העדה המיוחדת. די באלה להגדירו

118 ראה דימנט 2005, עמ' 133-134.

119 ראה הערות 7-9 לעיל.

120 לעתים קרובות נתלית הקרבה בין ספר היובלים לחיבורי העדה בטענה שהחיבור ברית דמשק מזכיר את ספר היובלים: "ספר מחלקות העתים" (טז, 3). אך דברי ברית דמשק אינם מכוונים לספר היובלים דווקא אלא לספר המונה את העתים בכרונולוגיה של שמיטות ויובלים, והיו בספריית קומראן חיבורים נוספים מסוג זה (ראה דימנט 2006, עמ' 242-248).

כטקסט לא כיתתי. עם זאת יש קרבה רבה בין עמדותיו של בעל ספר היובלים בסוגיות החוק המקראי ובעניינים אחרים ובין השקפותיהם של בעלי הספרות הכיתתית. למשל, יש דמיון רב בין תיאור חטאי הדורות המאוחרים בספר יובלים (א, 8-14; כג, 16-25) לתיאורים של מגילת ברית דמשק (א, 20; ג, 14-15; ד, 13, 15; ח, 2). ואין צריך לומר שפולמוסו החרף של החיבור נגד לוח הירח ובעד לוח בן 364 יום (א, 14; ו, 29-38) מקרב אותו מאוד לחוגי העדה. אף העובדה שנשתמרו בין מגילות קומראן כחמישה-עשר עותקים של חיבור זה מעידה על חשיבותו בעיני אנשי העדה.¹²¹ אך בכך אין די כדי לקבוע שהחיבור הוא כיתתי, בייחוד היום כשאנו מודעים לגוני גוונים של רעיונות דומים שהתהלכו ביהדות הבית השני. כך עומד החיבור מחוץ לגדר כתבי העדה ממש אך בוודאי קרוב הוא להשקפותיה והיה מקובל על חבריה.

האפוקריפון של ירמיהו – חיבור זה, ששישה עותקים שלו השתמרו בקומראן, מנוסח כגילוי אלוהי על מהלך ההיסטוריה שנמסר לירמיהו לאחר כיבוש ירושלים וחורבן המקדש בידי צבאות נבוכדנאצר.¹²² החיבור מתאפיין בלשונות קרובות לברית דמשק ולספר היובלים, בפולמוס נגד הכהונה וברעיונות בעלי גוון דואליסטי הקרובים למה שנמצא בשני החיבורים האלה.¹²³ למשל, הביטוי להתגבר להון ולבצע (4Q390 2 i 8), הבא גם בברית דמשק (ח, 7; יט, 19), או הצירוף מלאכי המשטמות (4Q390 2 i 8; 4Q387 2 iii 4; 2 i 7; 1 i 11) הקרוב לכינוי שר או מלאך המשטמה בספר היובלים ובפסידו-יובלים.¹²⁴ דברי החיבור ערוכים במסגרת כרונולוגיה של יובלים. עם זאת אין בו מונחים ולשונות של כתבי העדה ממש. האפוקריפון מציג דוגמה נאה של קרבה לכמה מרעיונותיה ועמדותיה של העדה, ואפילו שותפות בביקורת בענייני לוח וכהונה,¹²⁵ בלי להיזקק ללשונות ולמונחים המובהקים של ארגון העדה, סדריה, ויכוחיה הפוליטיים וניסוחיה הרעיוניים הקיצוניים (למשל בסוגיית הדואליזם).

האפוקריפון של יהושע – בקומראן השתמרו ארבעה עותקים של חיבור זה (4Q378, 4Q379, 4Q522, 5Q9), ואולי שרר קטע קטן גם במצרה.¹²⁶ האפוקריפון

121 באחרונה הציע סיגל (תשס"ח, עמ' 253) שקווי הדמיון בין ספר היובלים לדעותיה של עדת המגילות מקורו בידו של עורך אחרון, שהיה "מאותו זרם ביהדות שגם כת מדבר יהודה שייכת אליו ובאקלים רעיוני קרוב". אך יפה אמר שם שאין קרבת הדעות למגילות הכיתתיות מעידה על זהות ואין הוא טוען שעורך ספר היובלים היה בן העדה הכיתתית. לא בכל הפרשיות משכנע הניתוח שערך סיגל למקורות הספר ולדרך עריכתם, ועדיין נותרו שאלות רבות בלתי פתורות לגבי מוצאו וחיבורו של ספר כה מורכב כספר היובלים.

122 ראה דימנט 2001, עמ' 260-291.

123 לסיכום הלשונות הקרובות ברשימה אחת ראה דימנט 2006, עמ' 102-103.

124 ראה הערה 95 לעיל.

125 למשל הפולמוס נגד הלוח השנה נרמז ב-4Q390 1 8; 2 i 8 בסגנון קרוב לברית דמשק ג, 14-15 ולספר היובלים א 14. ביקורת על הכהונה באה ב-4Q387 3 2-7; 18 i 9-10; 4Q385a 3 5-7. כרונולוגיה של יובלים מוצגת ב-4Q387 2 ii 2-3 ו-4Q390 1 7-8.

126 למהדורה של 4Q378 ושל 4Q379 ראה ניוסום 1996. למהדורה של 4Q522 ראה פואש 1998.

מעבר פרשיות בחיי יהושע על יסוד מה שנכלל בספר יהושע שבמקרא, עם תוספות, הרחבות ושינויים. אין בחיבור מונחים וצירופי לשון המייחדים את כתבי העדה, אך יש בו ביטוי לכמה עמדות והשקפות הקרובות להם. בין השאר כולל החיבור פשר על קללת יהושע לבונה יריחו (יהושע ו 26), שהועתק במגילה 4Q175. מופיע בו גם התאריך שבני ישראל עברו בו את הירדן לפי חשבון יובלים (12 4Q379), בדומה לחישוב בספר היובלים (נ, 4). נוסף על כך מטיל החיבור על מנהיג פוליטי את החובה להישמע להוראות הכוהן הגדול (4Q522 9 ii) ברוח האמור במגילת המקדש (נז, 12-15; נח, 18-21).¹²⁷

ראוי להדגיש שקווי הדמיון לכתבי עדת המגילות שצוינו בארבעת החיבורים שנמנו עד כאן – מגילת המקדש, ספר היובלים, האפוקריפון של ירמיהו והאפוקריפון של יהושע – שייכים לתחום הרעיוני מן הסוג שנמנה לעיל בקטגורית הבחנים השלישית. כפי שהוער שם, רעיונות לא מעטים המנוסחים בבהירות בכתבי עדת קומראן רישומיהם ניכרים בכתבים שמחוץ למגילות. לכן לא די בהופעתם בטקסטים מסוימים כדי לשייכם לספרות עדת מדבר יהודה.¹²⁸ אך ההצטברות של יסודות מן הסוג הזה בארבעת החיבורים הללו מעידה על סוג של קשר לעדת קומראן. יתר על כן, עותקים לא מעטים שלהם נתגלו בין המגילות הכיתתיות. על כן יש המניחים שהחיבורים הללו אכן חוברו בחוגי העדה עצמה, ומסבירים את העדר המונחים הכיתתיים בהם באופייה של הסוגה, היינו שכתוב המקרא. אבל בעלי החיבורים מן הסוג הנסקר אינם נמנעים מעיבוד סוגיות החורגות ממסגרת הסוגה שאמצו להם. כך שולבה במגילת המקדש תורת המלך (נו, 12 – נט, 15), שלרובה אין מקור בחומש, וכך שולבו בספר היובלים החזיונות לעתיד המרמזים לזמנו של המחבר בימי הבית השני (א, 7-16; כג, 11-27), ומכאן שאין הסוגה מונעת בעד מחבר החפץ בכך לכתוב דברים שמעבר למגבלותיה. לכן העדר מינוח כיתתי בחיבורים שנמנו כאן אינו נובע מן הסוגה אלא מטעמים אחרים. ואולי יש קשר בין אפיון ספרותי זה לבין העובדה שכל ארבעת החיבורים כתובים עברית ושייכים לספרות מעבדת מקרא. מכל מקום, תופעה זו ראויה למחקר נוסף.¹²⁹

טקסטים של לוח – בין גנזי המערה הרביעית שראו אור בשנים האחרונות בולטת קבוצה של טקסטים שעיקרם רשימות לוח מסוגים שונים: זמני שירותם של משמרות

למהדורה חדשה של הקטע הגדול בכתב היד האחרון, 4Q522 9 ii, ולדיון בזיקתו לרעיונותיה של העדה ראה דימנט 2003א; 2005. לסקירה על מכלול הקטעים השייכים לחיבור ראה טוב 1998. 127 ראה דימנט 2003א; 2005. ראה גם המאמר "עת עת ופשריה: עקרון פרשנות התלויה בזמן בפשרים מקומראן" בכרך זה.

128 בלשון דומה העיר על כך גם סיגל (תשס"ח). ראה לעיל הערה 121.

129 בהקשר זה יש לציין גם את החיבור חזון החיות, שנכלל באוסף כתבי חנוך (חנוך החבשי פד-צ) ויש לו זיקה בכמה וכמה עניינים לאפוקריפון של ירמיהו, לספר היובלים ולברית דמשק. ראה דימנט 2001, עמ' 109-110.

הכהונה במקדש, התאמתם לחגים ולמהלך הירח, וכיוצא באלה. אין בטקסטים הללו דבר ממונחיה המיוחדים של עדת המגילות, אך כולם ערוכים על פי מתכונת של לוח בן 364 יום. אף רשימות אלו משויכות כמובן מאליו לכתבי העדה, אך לאמתו של דבר ייתכן שהן היו נחלתם של חוגי כהונה רחבים יותר, שקדמו לעדה או התקיימו בזמנה. השאלה אם הטקסטים של הלוח חוברו בידי אנשי עדת קומראן אם לאו דומה במידת מה לשאלה כיצד להגדיר את זיקתו של החיבור מקצת מעשי התורה לעדת קומראן.¹³⁰ החיבור כתוב כאיגרת של עדה מסויימת אל מנהיג של קבוצה אחרת ומונה את הסוגיות ההלכיות הנתונות במחלוקת בין שתי הקבוצות. עמדתה המתבדלת של מגילה זו והעובדה שבאחד מעותקיה (4Q394) מצוי לוח של 364 יום גררו את שיוכה לעדת המגילות.¹³¹ יתר על כן, עמדותיו של חיבור זה בסוגיות הלכה מסוימות זהות לאלה של מגילת המקדש ושל ברית דמשק. אך אין בחיבור זה שימוש במונחים וברעיונות של העדה ואף לא בסגנונה, אלא הוא כתוב בשפה הקרובה ללשון המשנה. אמנם הפולמוס החריף נגד הלכת הפרושים העולה מחיבור זה אינו מזהה את מחבריו עם אנשי העדה דווקא, אלא עם חוגים שחלקו על אסכולת הפרושים בפרשנות חוק המקרא. אין הכרח להניח שחוגים אלו זהים לאנשי העדה עצמם; אפשר שהיו רק קרובים לה.¹³² ואף סביר לטעון שדווקא בחומר מסוג זה, היינו בסוגיות הלכה, משתקפת מסורת רחבה יותר, כוהנית-צדוקית. גם העתקת הלוח כשהיא לעצמה אינה מעידה בהכרח על מוצא כיתתי. אף על פי כן גישתו המתבדלת והלכה קרובה להלכות העדה מעלה את האפשרות שהחיבור אכן נכתב בחוגי העדה אלא שפנייתו אל חוגים שמחוץ לה הביאוהו להצטמצם לעניינים הנוגעים לוויכוח עם חוגים אלו. נראה שמאותה סיבה בחר המחבר בסגנון לשון המשנה, שהייתה מקובלת בעת ההיא בכלל ישראל, ונמנע מן הסגנון הלמדני המיוחד שהיה שמור לכתבי העדה הפנימיים.¹³³

סיכום

בחני המיון שנסקרו למעלה משתקפות ארבע טכניקות לשוניות שעל ידן יצקו אנשי עדת המגילות את מונחיהם המיוחדים:

א. רוב מונחיה של הספרות הכיתתית נוצרו בדרך של שאילת מילים כלליות מאוצר לשון המקרא והוספת יסודות מיוחדים: יידוע, תארים, שיבוץ בצירופי סמיכות חדשים

130 בקומראן השתמרו חמישה עותקים של חיבור זה (4Q398-4Q394). ראה קימרון וסטראגנל 1994.

131 זיהוי זה מונח ביסוד המהדורה של קימרון וסטראגנל (שם). ראה גם קיסטר תשנ"ט.

132 מנחם קיסטר טען שאולי אין לזהותם כצדוקים (שם, עמ' 326-327). אף הצעה זו פותחת פתח ליתר גמישות בהנחות על טיב ההלכה שעל פיה נהגו אנשי עדת קומראן. על נקודות דמיון בין מקצת מעשי התורה לחיבורים כגון ספר היובלים וצוואת לוי ראה קיסטר, שם, עמ' 344-353.

133 לשיקולים דומים ראה קיסטר תשנ"ט, עמ' 325.

או גזירת שמות מפעלים. במיוחד נפוצה יצירה של צירופי סמיכות שאין כמותם במקרא, כגון: טהרת הרבים, תמים דרך, סרך היחד.

ב. טכניקה נוספת של מחברי המגילות הכיתתיות הייתה ליטול צירוף לשון מן המקרא ולהטעינו במשמעות כיתתית על ידי שיבוצו בהקשר כיתתי. במקרה כזה נשמר הביטוי המקראי כצורתו ורק ההקשר מורה על המשמעות החדשה. כאלה הם הצירופים שבי פשע, אל הרעות.

ג. שיטה אחרת היא ליטול לשונות מקרא ולהרכיב מהן אשכול של צירופי לשון המקיף תחום משמעים שלם. כזה הוא המכלול שנוצר מצירופי תיבות תמים ודרך.

ד. בדרך אחרת נוצרו מושגים וצירופים על סמך פרשנות של לשונות מקרא מיוחדות. אף כאן נבנו הצירופים על סמך ביטויים הלקוחים מן המקרא אלא שאין אלה ביטויים כלליים שעברו ייחוד אלא ביטויים שמלכתחילה נתייחדו להקשר מקראי מסוים. לכן הם נהפכו במגילות לרמזים המכוונים את הקורא אל מקורם המקראי. דרך זו אופיינית לפשרים ולשימושים הנגזרים מהם, כגון הכינויים מורה הצדק, מטיף הכזב ודורשי החלקות.

המיון המוצע בזה אינו אלא צעד נוסף בדרך לבירור טיבה של ספריית קומראן. הוא מציע שורה של אמות מידה ברורות להבחנה בין קבוצות שונות של חיבורים בתוך ספריית קומראן. המיון הזה שונה מרוב המחקרים שנדרשו לנושא זה בכך שהוא מגבש את אמות המידה מתוך נתוני כתבי קומראן עצמם. אף שאין זה סוף פסוק בסוגיה זו, מיון מעין זה הוא תנאי הכרחי לקביעת הגדרות הולמות ומדויקות לכתבי קומראן ולמחקרם בעתיד. אין בדוגמאות הבודדות של מקצת מעשי התורה (4QMMT) או הפירוש לבראשית (4Q252) כדי להטיל ספק בעובדה העולה מאלף כתבי היד שנתגלו בקומראן, והיא שהאוסף כולל קבוצת חיבורים בעלי גוון מיוחד וייחודי הקשור לעדת קומראן. ההבחנה בין כיתתי ללא כיתתי – או אם ירצה הקורא, בין הקשור לעדת היחד ובין מה שנכתב בדרך המקובלת על חוגים שמחוץ לעדה – מבוססת על עובדות טקסטואליות בלתי מעורערות ונותרת כלי ניתוח חשוב וממשי בהבנת המגילות.

מהו 'ספר מחלקות העתים'?

א. תולדות המחקר

בשנת 1910 פרסם שניאור זלמן שכטר לראשונה דפי גניזה משני כתבי יד, שהועתק בהם החיבור הידוע היום בשם ברית דמשק, והוא כינהו "חיבור צדוקי".¹ מיד התעורר ויכוח עז על טיבו ועל מקורותיו של החיבור, וכפי שהעידה הכותרת שהעניק שכטר לספרו, הוא סבר שהחיבור יצא מבית מדרשם של הצדוקים.² לעומתו גרס לוי גינצבורג שיש לקרבו לפרושים.³ חידת מוצאו ומקומו של החיבור עמדה בעינה עד גילוי מגילות קומראן, כעבור יובל שנים. אז נתברר שמבחינת תוכנו, סגנונו ולשונויותיו משתייך החיבור לכתביה של עדת היחד, העדה שהותירה את ספרייתה במערות הסמוכות לאתר קומראן.⁴ דבר זה התאשר אישור מוחלט מעשרה עותקים של החיבור שנמצאו בין שרידי הספרייה הזאת,⁵ שכן רבים מן הפרטים שהיו סתומים בעיני הקוראים הראשונים התבהרו מעיון במגילות. למשל, נודע שצדקה הערכתו הראשונה של שכטר מגישתו של גינצבורג, ומבחינת ההלכה קרוב החיבור לדעות הצדוקים דווקא; אף נמצא לכך סיוע ממגילות אחרות, בראש ובראשונה מן המגילה מקצת מעשי התורה.⁶ אך למעשה כמה וכמה מענייני ברית דמשק נתפרשו כבר במהדורות הראשונות של חיבור זה, והפירושים הללו קנו להם שביתה בספרות המחקר עד שהיו ל"עובדות" של ממש – כזאת היא ההשקפה שבדף טז מכתב יד א' של הגניזה מופיעה ציטטה מספר היובלים. וזו לשון השורה האמורה: "ופרוש קציהם לעורון ישראל מכל אלה הנה הוא

1 שכטר 1910.

2 שם, עמ' xxi-xxii.

3 גינצבורג 1976, עמ' 144.

4 לפרסומים סמוך לגילוי הראשון ראה למשל בורוס 1950 ב, עמ' 157; בראונלי 1950, עמ' 51-52.

5 העותקים הם כדלהלן: 5Q12, 6Q15, 4Q273-4Q266. עותקי המערה הרביעית פורסמו על ידי באומגרטן 1996.

6 ראה זוסמן תש"ן. ראה גם באומגרטן 1994.

מדוקדק על ספר מחלקות העתים ליובליהם ולשבועותיהם" (ברית דמשק טז, 2-4).⁷ ראשוני המעיינים בנוסח הגניזה, ובראשם שכטר, תהו על טיבו של החיבור המכונה כאן "ספר מחלקות העתים", שלא נודע עד אז משום מקור אחר. הם עמדו מיד על דמיונו של ציון זה לנאמר בדברי הפתיחה לספר היובלים:

אלה דברי חלוקת ימי התורה והתעודה, מאורעות השנים, לשבועותיהם ויובלותיהם בכל שנות העולם כמו שנתן האל למשה בהר סיני כאשר עלה לקבל את לוחות האבן של התורה והמצווה בהוראת האל, כמו שאמר לו שיעלה אל ראש ההר.⁸

הדמיון הזה שכנע את חוקרי ברית דמשק ש"ספר מחלקות העתים" הנזכר בו הוא ספר היובלים. זיהוי זה כבר קבע שכטר,⁹ ושבו וחזרו עליו כמעט כל מפרשי ברית דמשק שהלכו בעקבותיו.¹⁰ זו הייתה מסקנה טבעית, שכן בעת ההיא לא נודע שום מקור ספרותי אחר כה קרוב לברית דמשק. ועוד זאת, סמוך לפרסום דפי הגניזה סוכם מחקר של מאה שנה בספר היובלים ונתקבלה על הכול המסקנה שהוא חובר בארץ ישראל בשלהי תקופת הבית השני.¹¹ על יסוד הדעה שברית דמשק מצטט את ספר היובלים נקבעו הלכות במחקר, כמו למשל שברית דמשק מאוחר לספר היובלים או שספר היובלים היה בעל מעמד של כתב מקודש בעיני עדת היחד.¹² עד היום מציגים רוב ספרי השימוש ופרסומי המחקר "ציטוט" של ספר היובלים בברית דמשק כעובדה, ונשתכח לגמרי שדעה זו באה לעולם בשעה שמגילות קומראן לא נודעו ואיש לא שיער את מציאותן.¹³

7 הציטטה היא לפי המהדורה החדשה של אלישע קימרון (1992). באופן מקוטע השתמרה השורה בעותק 4Q270 6 ii 17: "על ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשבועותיהם"; בעותק 4Q271 5-4 ii 4 נשתמרה השורה כך: "ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשבועותיהם". לענייננו חשוב הצירוף "מחלקות העתים", המקוים גם על ידי קטעי קומראן.

8 לפי רבין 1984, עמ' 10. וראה גם תרגומו של הרטום תשכ"ט/ב, עמ' 13.

9 ראה שכטר 1910, עמ' xv.

10 ראה למשל צ'רלס 1913, עמ' 790, 833. אפילו גינצבורג (1976, עמ' 94-95), שחלק בדברים רבים על פירושי שכטר, קיבל הנחה זו. ההנחה שברית דמשק מצטט את ספר היובלים מובאת כעובדה בכל המחקר המשתלשל מפרסומים אלו. ראה למשל רבין 1958, עמ' 75; צ'רלס (1913, עמ' 790) עמד גם על הדמיון בין ברית דמשק י 8-10 לספר היובלים כג 9-11. לאחרונה התייחס יעקב קוגל (1994, עמ' 336) לדמיון זה כציטוט של ספר היובלים בברית דמשק. שני הקטעים מביעים את הרעיון שהתמעטות ימי אדם לעומת אריכות ימי האבות נבעה מן החטא. זוהי כמובן דעה עתיקה המתבססת על הכתוב בבראשית ו 3, ואין צורך להניח, כפי שעשה צ'רלס ובאחרונה גם קוגל, שברית דמשק מצטט את ספר היובלים בעניין זה.

11 ראה צ'רלס 1902, עמ' lviii-lxviii.

12 ראה למשל לנגה 2002, עמ' 21-30.

13 ראה למשל את דברי ונדרקאם ומיליק (1994, עמ' 181) על הצירוף "[במחלקות העתים]":

The resulting construct phrase is the Hebrew title of the book of *Jubilees* as demonstrated by CD XVI,3, which calls it ספר מחלקות העתים

כה מושרשת הייתה הדעה שבברית דמשק מצוטט ספר היובלים, עד שכאשר נתגלו מגילות קומראן לא נדרשו החוקרים לבדיקתו של ברית דמשק לאור הקטעים העבריים מספר היובלים וקטעים אחרים שבא בהם הצירוף "מחלקות העתים". למשל, אף על פי שאין בקטעי הפפירוס 4Q217 מאומה החופף לנוסח הידוע של ספר היובלים, קבעו מהדירי הקטעים העבריים שהוא כנראה עותק של ספר היובלים רק משום שמזדמן בו הביטוי "מחלקות העתים לתורה ולתעודה" (4Q217 2 1), שהוא לדבריהם "השם העברי של יובלים". הם הוסיפו וקירבו את כתב היד לספר היובלים כי אולי נזכר בו "יום הבריאה" (?) וכנראה "ירושלים" (השוו יובלים א 29).¹⁴ אך קווי דמיון אלו כלליים מדי, ואין די בביטוי "ספר מחלקות העתים לתורה ולתעודה" כדי להכריע בעד זיהוי כתב היד כעותק של ספר היובלים. בדרך דומה קבעו חוקרים שהביטוי "כי כן כתוב במחלקות [העתים]", שבא בכתב היד 4Q228 (4Q228 1 i 9), הוא "הכותרת העברית של יובלים", ולכן כינו את כתב היד הזה "טקסט עם ציטטה של יובלים".¹⁵ אך בניגוד להנחה זו מתברר מן הנתונים החדשים שיש בידינו היום, שאין "ספר מחלקות העתים" בהכרח כינוי לספר היובלים ולכן אין לשער את זמן חיבורו של ברית דמשק על פי תיארוך ספר היובלים, וגם אין לקבוע שברית דמשק ראה בספר היובלים חיבור בעל סמכות מיוחדת. הנתונים החדשים מאפשרים לקבוע ביתר דיוק מה פירושו של הצירוף "מחלקות העתים" ולשער מה היה תוכנו של "ספר מחלקות העתים"; הבירור הזה יוכל גם לשפוך אור חדש על מובן הכותרת של ספר היובלים.¹⁶ אך תחילה מן הראוי לברר את הצירוף "מחלקות העתים" כפי שהוא מזדמן בעדויות שמחוץ לברית דמשק ולספר היובלים.

ב. "מחלקה" ו"מחלקות"

התיבה "מחלקות" היא צורת הרבים של "מחלקת".¹⁷ המילה מופיעה במקרא במובן של "קבוצה", בעיקר קבוצת אנשים הממוינת לפי עיקרון כלשהו: שבטים (יהושע יא 23; יח 10; נחמיה יא 36), כוהנים ולוויים (למשל דברי הימים א כח 21; דברי הימים ב לא 2) ויחידות צבא (דברי הימים א כז 1; כח 1). במקרא אחד, ביחזקאל מח 29, אולי משמעות המילה היא "מנה, חלק", וזה בוודאי מובנה בספרו של בן סירא (מא 21 |כ"י ב, מב 3 |כ"י ב, מצדה).¹⁸

14 שם, עמ' 24.

15 שם, עמ' 178.

16 מקצת הדברים נתבררו אצל דימנט 2006, עמ' 242-248. כאן יושלמו פרטים ותורחב היריעה.

17 הגיית השם בקומראן בהגה o מתועדת בכתב המלא "מחלוקת", שבא ב-4Q317 ומצוטט להלן.

18 ראה קוהלר 1994-2000, ב, עמ' 569-570.

משמעים אלו משמשים גם בכתבי קומראן. במובן של קבוצת אנשים באה המילה ביחס לכוהנים (מגילת המקדש טו, 5) וללוויים (סרך העדה ב, 1: "והלויים בתוך מחלקת עבודתו"), ליחידות צבא (למשל מגילת המלחמה ב, 10: "ומלחמת המחלקות"), לקבוצות מוגדרות בתוך עדת היחד (פשר תהלים [4Q171 3-10 iv 23]: "המה שבע מחלקות שבי ישראל"). בעותק של חיבור העוסק במהלך הירח ומועתק בכתב סתרים (4Q317) באה המילה גם במשמעות "חלק" (למשל 4Q317 4 33: "[בו] תכסה מוחלוקת אחת"; 4Q317 9 13: "תגלה מחלוקת אחת")¹⁹. כאן מן הראוי לציין שכל השימושים הללו לקוחים מתוך כתבי עדת היחד, פרט למגילת המקדש, ששיוכה לכתבי העדה נתון בוויכוח, אך אין ספק שמגילה זו קרובה לחוגי העדה. מכל מקום, השימוש המופיע בה בתיבת "מחלוקת" הולך בעקבות לשון ספר דברי הימים, ואין בו כדי להכריע אם הוא משקף את סגנונם של כתבי העדה אם לאו.

השימוש המרובה ביותר במילה "מחלוקת" בא בכתבי העדה בדברם על רצף הזמן ומהלכו. לשם תיאור ענייני סוגיה זו טבעו מחברי ספרותה של העדה את הביטוי "מחלקות העתים", שאין כדוגמתו במקרא. זוג זה הוא צירוף סמיכות, שבא על פי רוב בלשון רבים אך מזדמן גם בלשון יחיד. משמע של "קבוצה" הולם את המילה "מחלקת" גם בצירוף "מחלקות העתים", שכן גם כאן היא מוסבת על קבוצה של פרטים; אלא שבצירוף הזה הפרטים אינם בני אנוש ואינם חלקים ביחס לשלם כלשהו אלא הם יחידות זמן, המבוטאות בתיבה "עתים".

ג. "עת" ו"עתים"

בלשון יחיד "עת" היא מן המילים שמקובל לבטא בהן במקרא את רעיון הזמן במובנו הרחב והכללי ביותר, וגם במובן של זמן מסוים, שעה מסוימת.²⁰ הביטוי הברור ביותר למשמע האחרון בא בקהלת ג 1-9. משמעות זו נקריית גם במשלי בן סירא ג 31 (כ"י א), יב 5 (שם), לה 12 (כ"י ב).

צורת הריבוי השגורה במקרא היא "עתים",²¹ אך היא מזדמנת בו פחות מצורת היחיד. גם בריבוי נשמר במקרא המובן של זמנים, פרקי זמן או נקודות זמן (למשל יחזקאל יב 27; איוב כד 1; נחמיה ט 28; דברי הימים ב טו 5). האופי הכללי של המילה "עתים" משתקף בלשון המקרא המאוחר גם בתוספת התואר שנוקקים לה מחברי עזרא ונחמיה כאשר הם מבקשים לדייק בציון זמן: "עתים מזמנים" (עזרא י 14; נחמיה י²²35).

19 לציטטות מ-4Q317 ראה אבג 2003, עמ' 58.

20 ראה ברין 2001, עמ' 295-296; קוהלר 1994-2000, ב, עמ' 899-901.

21 הצורה "עתות" באה בתהלים ט 10; י 1; לא 16.

22 וגם בלשון נקבה: "עתים מזמנות" (נחמיה יג 31).

ואולם אפשר שכבר בלשונו של בעל דברי הימים בא מובן מוגדר יותר לתיבה "עתים", היינו "קורות הימים", לפי הנאמר בדברי הימים א כט 29-30.²³ למשמע זה יש אולי לקרב את הביטוי "חכמים ידְעִי העתים" (אסתר א 13), ולדומה לו "ידְעִי בינה לעתים" (דברי הימים ב יב 32), שני מקראות שנתפרשו על איצטגנינים או יודעי קורות הימים.²⁴

בחיבורים שונים מקומראן באה "עת" במשמעות הכללית המוכרת מן המקרא; דבר זה נכון בייחוד כשהיא נקריית בלשון יחיד. אך אף כאן יש שהיא באה במובן של זמן מסוים. למשל, היא מציינת נקודת זמן ברצף זמני הטבע: "מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער מלואו" (ברית דמשק י, 15-16); "ובעת חום יעצור מעוז" (הודיות טז|ח, 23); "טל ומטר יורה ומלקוש בעתו" (11Q14 1 ii 9); "ואסוף תבואתכה בעתה" (4Q423 5 5), ועוד. המובן של זמן מסוים ניתן בכתבי קומראן גם לתיאורי נסיבות אנושיות: "בעת ההיא יריעו הכוהנים" (מגילת המלחמה יח, 3); "והכוהנים בכול עת המריעים בחצוצרות" (4Q491 1-3 17); "בעת אשר כלה ישוע להלל ולהודות" (4Q175 21; 4Q379 22 ii 7); "בעת אשר ראה את בנו" (4Q221 5 2 = יובלים לז 11), ואחרים.

אך בצד המובן הכללי של המילה "עת", הנמשך מלשון המקרא, נוקטים כתבי קומראן משמע מיוחד, שאפשר שנוסח בחריפות מיוחדת רק בבית מדרשה של עדת היחד. משמע זה בא לידי ביטוי בעיקר בצורות רבים, שכן הוא קשור לרצף העתים. כך מצטווים אנשי העדה "ולוא לצעוד בכול אחד מכול דברי אל בקציהם ולוא לקדם עתיהם ולוא להתאחר מכול מועדיהם" (סרך היחד א, 13-15). שלושת מושגי הזמן הנזכרים כאן קשורים בפעולות שונות: "לצעוד בדברי אל בקציהם", "לקדם עתיהם" ו"להתאחר במועדיהם", ושוני זה מצביע על כך שאין מדובר בכפל לשון סגנוני בלבד,²⁵ אלא בשלושה עניינים שונים. לגבי העתים נקבעת כאן חשיבות השמירה הנכונה והמדויקת של מהלך הזמנים.²⁶ חשיבות הדיוק בזמנים מתבררת גם מדברי סרך היחד סמוך לסוף החיבור: "אלה החוקים למשכיל להתהלך בם עם כול חי לתכון עת

23 "ודברי דויד המלך הראשנים והאחרנים הנם כתובים על דברי שמואל הראה ועל דברי נתן הנביא ועל דברי גד החזה עם כל מלכותו וגבורתו והעתים אשר עברו עליו ועל ישראל ועל כל ממלכות הארצות". מפרשים שונים הבינו את תיבת "עתים" באופן כללי, למשל בראון 1986, עמ' 287; יפת 1993, עמ' 502. אך נראה לי שלאור ההקשר ולאור שימושים בדניאל ובמגילות אפשר לייחס לכתוב משמע צר יותר בהקשרים הללו.

24 לאסתר ראה חכם תשל"ג; ברלין תשס"א, עמ' 72. לדברי הימים ראה יפת 1993, עמ' 268; בד"ב, עמ' 778.

25 כפי שטוען ברין (2001), השוני שבין שלושת מרכיבי התיאור מתברר גם ממה שנאמר עליהם במקומות אחרים בכתבי העדה. וראה להלן.

26 ליכט (תשכ"ה, עמ' 62), פירש את כל המשפט כאמור על לוח בן 364 יום, אך פירוש זה מצמצם את שלוש צלעות המשפט למשמעות אחת. נראה שענייני הלוח מכוונים רק בחלק האחרון, המדבר על המועדים.

ועת למשקל איש ואיש; לעשות רצון אל ככול הנגלה לעת בעת ולמוד²⁷ את כול השכל הנמצא לפי העתים ואת חוק העת להבדיל ולשקול בני הצדק לפי רוחם" (ט, 12-14). כאן מצטיירת תפיסה המייחסת הבנה מיוחדת לכל עת וחוק מיוחד הנגלה בכל עת. תפיסת דינמית כזאת עולה גם מדברי ברית דמשק: "ואלה החקים למשכיל להתהלך בם עם כל חי למשפט עת ועת" (יב, 20-21).²⁸ מניסוחים אלו מצטיירת בבהירות השקפתה של עדת היחד, שכללי ההתנהגות שהמשכיל מצווה עליהם משתנים מעת לעת ומתגלים והולכים מעת לעת.²⁹ אף עולה מהם שמדובר ברצף העתים כולו, המבוטא בצירופים "לעת בעת" או "עת ועת", שכן אחרת אין משמעות לממד הדינמי והמשתנה בפרשנות החוק. כאשר התנהגותו והבנתו של בן עדת היחד תלויות במצב המיוחד ובאופי המסוים של כל עת ועת, יש גם חשיבות רבה לשמירת החשבון הנכון והמדויק של רצף העתים.

ד. הצירוף "מחלקות העתים" במגילות קומראן

בדברי סרך היחד וברית דמשק אין הגדרה מדויקת לטיבן של העתים הנזכרות אך אופיין מתברר מתוך הצטרפות הריבוי "עתים" לתיבת "מחלקות". הבירור הראה שהמילה מחלקות מציינת קבוצות של פרטים; בהצטרפה כנסמך אל הסומך "עתים" בביטוי "מחלקות העתים" משמעה 'קבוצות של עתים', 'קבוצות של פרקי זמן'. ההוכחה המכרעת למובן זה טמונה בלשונות היחיד של הביטוי מחלקת עתו או מחלקת עתה, המזדמנות בחיבור המכונה "טקסט עם ציטטה מיובלים" (4Q228 1 i 4, 7).³⁰ הקטע בכללו עוסק במחלקות העתים (4Q228 1 i 2), ולשונות היחיד מראות בבירור שהביטוי מחלקות העתים מכוון למכלול של קבוצות עתים הנפרטות ליותר מפרט אחד. פרט אחד כזה בא בלשון יחיד, מחלקת עתו או מחלקת עתה". לשונות אלו קשורות כנראה במאורעות המתרחשים ביחידות זמן מסוימות. למרבה הצער השורות מקוטעות ואין לעמוד על דיוקם של דברים, אך די במה ששרד כדי להבהיר שהעתים נחלקות למחלקות נפרדות, כל עת קבועה במחלקה משלה וכל מחלקה קובעת את עתיה.

בקטעים שצוטטו למעלה לא פורש טיבן של המחלקות, אורכן או ערכן המספרי, אך עניינים אלו נרמזים בכתבים אחרים של עדת היחד. כך הוא בשריד מגילה המונה את

27 יש להעדיף פירוש תיבה זו כמקור בבניין קל מן השורש מד"ד, שכן הוא הולם את ההקשר יותר מפירושה כמקור מן השורש למ"ד, כדעת ליכט תשכ"ה, עמ' 195.

28 וגם מדרך פירוש התורה על פי הפשר לשירת הבאר (ברית דמשק ו, 2-11). לסוגיה כולה ראה דימנט 2006. על הממד המשתנה בפרשנות התורה, בעיקר במגילות ובספר יובלים, מנקודת מבט אחרת ראה אנדרסון 1994.

29 ראה גם את ניסוח תפקיד המשכיל בסרך היחד ט 18: "ולהוכיח דעת אמת ומשפט צדק לבוחרי דרך איש כרוחו כתכון (כתכונני – 4Q259 III 16) העת", וכן בסרך היחד י, 26: "אחלקה חוק בקו עתים". וראה הערת ליכט תשכ"ה, עמ' 222.

30 אמנם הוצע הדבר בהיסוס; ראה ונדרקאם ומיליק, 1994, עמ' 181.

יחידות הזמן והמועדים לפי מנהגה של העדה. השריר לקוח מעותק של קובץ תפילות, שנהוג לכנותו "ברכות": "...ושבועי קודש בתכונמה ודגלי חודשים [ראשי שנים בתקופותמה ומועדי כבוד בתעודותמה] ושבחות ארץ במחלקותמה ומועדי דרור" (4Q286 1 ii 9-11).³¹ הקטע כולו עוסק במושגי זמן: שבועות, חודשים, שנים ומועדים, שהם מיסודות לוח השנה. נוספו לכך שבתות הארץ (שמיטות) ומועדי דרור (יובלים), שהם יחידות זמן של כרונולוגיה רחבה וכוללת יותר. בקטע זה מוסב המונח "מחלקות" במפורש על חשבון זמנים בשבועות ויובלים.³²

מקבילה מפורטת יותר למניין מושגי הזמן האלה, אך ללא שימוש במילה "מחלקות", מוצגת במזמור השבח, המסיים את סרך היחד. אף בו מנויות יחידות הזמן, מן הקצרה אל הארוכה, מן היום והלילה אל חודשים, מועדים, ראשי שנים ועונות השנה ולבסוף שבועות ויובלים. לענייננו חשובה בייחוד הפסקה האחרונה: "בראשי שנים ובתקופת מועדיהם בהשלם חוק תכונם יום משפטו זה לזה, מועד קציר לקיץ ומועד זרע למועד דשא, מועדי שנים לשבועיהם וברוש שבועיהם למועד דרור" (סרך היחד י, 6-8).³³ גם כאן חותמות את הרשימה יחידות הזמן של הכרונולוגיה הכוללת, שבועות ויובלים. אף כי לא נזכרת פה המילה "מחלקות", ברור מן ההקבלה לרשימה הראשונה שמילה זו שייכת לאוצר המושגים ששימשו את העדה לתיאור מהלך הזמן מבחינותיו השונות. דבר זה מתברר גם מאמירות אחרות בענייני הלוח ומהלך הזמנים, כגון הדרישה בכתבי העדה לשמור על הזמנים הנכונים לפי החשבון שבירה (סרך היחד א, 15; 4Q266 2 i; 2; 4Q268 1 4; 2) וההאשמה שכלל ישראל שוגה בכך (ברית דמשק יב, 14; הודיות יבד),³⁴ פשר הושע (4Q166 ii 16; 2 i 10; 4Q390 1 8; 2 i 10). בהקשר של הצורך לשמור על חשבון זמנים מדויק באה המילה "מחלקות" בטקסט סיפורי: "לא ישחיתו מעדיהם ולוא יובדו מחלקותם" (4Q372 3 6). יש להניח שהמילה "מחלקות" מרמזת כאן לחשבון היובלים. על פי תיאור זה יש לשמור על דיוק הזמנים לא רק בענייני לוח השנה אלא גם במניין הכולל של שבועות ויובלים. ואמנם, בקטעים אחרים בחיבור זה נזכר גם חשבון יובלים (4Q372 9 2; 10 2) והוא מרמז לעניין שהיה לבעל החיבור בסוגיה זו.

31 הטקסט פורסם בידי בלהה ניצן 1998, עמ' 12.

32 ל"שבתות הארץ" ככינוי לשבועות שנים ראה ויקרא כה 8; כו 34; כז 43; דברי הימים ב לו 21. "מועד דרור" ככינוי ליובל מבוסס על ויקרא כה 10; וראה יחזקאל מו 17. כשם שבמקרא מבדיל הביטוי "שבתות שנים" את שנות השביעית משבתות השנה (ראה ויקרא שם), כך בכתבי קומראן מבדיל הצירוף "שבתות הארץ" את שנות השביעית מן הביטוי "שבתות" סתם לשבתות של ימות השנה. המילה "[מחלקות]" נשתמרה ללא הקשר גם בקטע קטן מפשר מלכיצדק (11Q13 iii 18), הבנוי כולו על חישוב יובלים. ראה גרסיה מרטינו וטיכלאר 1998, עמ' 234.

33 ראה ליכט תשכ"ה, עמ' 206-207.

34 מהדירי הקטעים הללו, שולר וברנשטיין (2001, עמ' 154), סברו שאין לקשור את החיבור הזה (4Q373-4Q371) אל ספרותה המיוחדת של עדת היחד מכיוון שלדעתם לא מזרמנות בו לשונות האופייניות לספרות זו. אבל סמיכות העניין והלשון של המשפט המצוטט כאן לדברים הבאים בכתבי העדה מרמזים לקרבה של ממש, ולכן יש לשקול מחדש את אופיו ומוצאו של החיבור האמור.

אך בוודאי שבצירוף "מחלקות העתים" מקופל לא רק עניין חשבון העתים אלא גם אופייה של כל עת ועת. זאת אפשר ללמוד משרידי הטור הראשון של הקטע הראשון מחיבור שהשתמר בכתב היד 4Q228, הנזכר למעלה. שורותיו הראשונות מאירות את טיבה של הכרונולוגיה המרומזת בצירוף "מחלקות העתים":

35 4Q228 1 i

2		ם [במחל] קו[ות] העתים
3		לכמה אשר תדעו
4		ור לפנו מחלקת עתו וכל
5		מען [בה במשפט עתי עולה

הרמז ל"עתי עולה", המופיע בשורה 5, מעיד על אופיין המוגדר של עתים מסוימות במכלול הרצף. כאן נרמזת השקפה דומה לזו שמשמעת מתיאור פרקי הזמן כשנות "יובל גדול" באפוקליפסה של השבועות (חנוך החבשי צא 11-17; צג 1-10), שהוא חזון שראה חנוך על מהלך כל ההיסטוריה. ואכן בקטע אחר מקומראן, אולי מספר היובלים, נקשר עניין מחלקות העתים לקורות העולם מתחילתן (2 4Q217):³⁶

1		מחלקות העתים לתורה ולתעודה	[
2		לכל שני העולם מן הבריאנה	[
3		ם וכל הנברא עד היום אשר	[
4		ירושלם הן	°

מכלול ההיסטוריה מרומז בביטוי "מחלקות העתים" לימי עולם מן הבריאנה, וכנראה עד אחרית הימים, שרמוזה אולי במילה "ירושלם".

ה. "מחלקות העתים" וברית דמשק

הבירור שהוצע כאן העלה שהצירוף "מחלקות העתים" הוא מונח טכני לחלוקת הזמנים לשבועות ויובלים.³⁷ הצעה זו מתאשרת גם מן השורה הנזכרת בברית דמשק טז, 3 (שפתחנו בה את עיוננו): "ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשבועותיהם". הלמ"ד המצטרפת לתיבת "ליובליהם" מעידה שהצירוף "ליובליהם ובשבועותיהם" הוא פירוט

35 הקטע נבדק מחדש לפי התצלום PAM 43.232, שפרסמו המהדירים ונדרקאם ומיליק (1994, כ, לוח XII). הקטע צוטט גם על ידי ברין (2001, עמ' 300, 302), אבל הוא הסתפק בהערות כלליות וקצרות.

36 ונדרקאם ומיליק 1994, עמ' 25-26.

37 לאור דיוק זה של המשמעות יש לשקול אם כמה מן השימושים במונח "עת" הבאים בספר דניאל, בן זמנן של המגילות (למשל "ולקץ העתים שנים יבוא" [יא 13] או "ובעתים ההם רבים יעמדו על מלך הנגב" [שם 14]), מכוונים לכרונולוגיה של שבועות ויובלים, המפורשת בדניאל ט.

הצמד "מחלקות העתים".³⁸ לשון אחר, קבוצות העתים, או מחלקות העתים, מסודרות בכרונולוגיה של שבועות ויובלים. כך מתברר שהצמד "מחלקות העתים" הוא המונח שטבעו כתבי עדת היחד למניין זמנים על פי שבועות ויובלים.³⁹ אך מן האמור בברית דמשק גם עולה שהחלוקה אינה חשבונית ותו לא אלא כוללת פרטים על טבעה של כל עת ועת: "ופרוש קציהם לעורון ישראל מכל אלה הנה הוא מדוקדק על ספר מחלקות העתים" (טז, 2-3).

ועוד זאת, בתיאור שבברית דמשק אין מדובר ב"מחלקות העתים" בלבד אלא ב"ספר מחלקות העתים", ומכאן שהביטוי מכוון לספר שהכרונולוגיה לפרטיה ערוכה בו. על קיום סדר כתוב של המחלקות אנו למדים גם משבר טקסט אחר: "כי כן כתוב במחלקות" (4Q228 1 9).⁴⁰ אם כן, אין בשורה בברית דמשק רמז לכותרת של ספר היובלים דווקא, אלא רמז לספר שיש בו רשימות של חלוקת זמנים לפי כרונולוגיה של יובלים. ספר היובלים עשוי להלום את התיאור הזה רק במידת מה, אך אין הוא החיבור היחיד בקומראן המתאים לו. עתה יש בידינו קבוצה שלמה של חיבורים וחלקי חיבורים המפרטים רשימות של משמרות הכהונה לפי כרונולוגיה של שבועות ויובלים, והם ראויים בהחלט להגדרה "ספר מחלקות העתים". בייחוד בולט הדבר בכתב היד 4Q319, המציע כרונולוגיה של יובלים, אך היא עומדת גם ביסודם של טקסטים אחרים.⁴¹ למשל, בכתבי היד 4Q331, 4Q332 ו-4Q333⁴² משמשת הכרונולוגיה הזאת לציון מאורעות היסטוריים, והרמז בברית דמשק עשוי לכוון גם לרשימות מן הסוג הזה. ועוד זאת, ברית דמשק קובע את תוכן "ספר מחלקות העתים" בזו הלשון: "ופרוש קציהם לעורון ישראל מכל אלה הנה הוא מדוקדק על ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשבועותיהם" (טז, 2-4). מכאן משתמע שהספר כלל סקירה של כל קצי עיוורון ישראל בכל תולדותיו, ואילו ספר היובלים הידוע לנו כולל תיאור של קורות הימים רק עד מעמד הר סיני.

ו. "מחלקת העתים" וספר היובלים

לאחר שביררנו שאין ברית דמשק מצטט את ספר היובלים נפנה לבדיקת דבריו של ספר היובלים עצמו. כידוע, ספר היובלים נשתמר בשלמותו רק בלשון החבשית (געז)

38 כפי שהעיר כבר קיסטר (תשס"א, עמ' 297, הערה 48).

39 כך באופן כללי גם ברין (2001, עמ' 303), אך ללא דיון מפורט.

40 בקטע קטן מכתב יד 4Q384 מזדמן הביטוי "מחלקות העתים", והמהדיר השלים "ספר מחלקות העתים" (סמית 1995, עמ' 144). אך אין שום הכרח בהשלמה כזאת, שכן גם הצירוף "מחלקות העתים" נקרה לעצמו בכתבי עדת היחד. הביטוי שוחזר גם לפי השרידים שנותרו בשורה קטועה מפשר מלכיצדק: "מחלקות העתים" (11Q13 III 18). ראה לעיל הערה 32.

41 ראה בן-דב 2001.

42 ראה פיצמאיר 2000.

בכתבי הקודש של הכנסייה החבשית, אך קטעים של שלושה-עשר עותקים של החיבור שנתגלו במערות קומראן חושפים חלק מן המקור העברי, המעיד שהמתרגם החבשי, כמוהו כתרגום היווני שהוא התבסס עליו, הוא עד נאמן לחיבור העברי. בקטעים העבריים ששרדו לא נשתמר המבוא הפותח את ספר היובלים שצוטט למעלה, אך הצירוף "מחלקות העתים", שבא בברית דמשק, מופיע בקטע אחר מיובלים א 4: "...מחלקות העתים לתורה ולתעודה" (4Q216 I 11).⁴³ כפי שעולה מקטע זה הביטוי "חלוקת/ות (כל) הימים", הנקרה בנוסח החבשי של פתיחת ספר היובלים, בסיומו (נ 13) ובפרק הראשון (א 4, 26, 29), עומד כנגד הצירוף "מחלקות העתים" במקור העברי. עניינו של צירוף זה מתפרש מתוך אזכוריו בסיפור עלייתו של משה להר סיני. ואלו תרגומיהן מן החבשית:⁴⁴

ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה. והוא הראהו את מה שקדם ואת מה שיאחר ומסר לו את חלוקת כל הימים לתורה ולתעודה (ספר היובלים א 4).

ואתה כתוב לך את כל הדברים האלה אשר אני מוסר לך על ההר הזה, את הראשונות ואת האחרונות ואת אשר יבוא בכל חלוקת הימים שבתורה ובתעודה ובשבועות היובלות עד עולם, עד אשר ארד ושכנתי עמהם לכל עולמי עולמים (שם א 26).

ויקח מלאך הפנים, ההולך לפני צבאות ישראל, את לוחות חלוקת השנים מזמן בריאת התורה והתעודה לשבועות יובליהם שנה בשנה, בכל מספר היובלות לשנה ושנה, מיום הבריאה החדשה כאשר יתחדשו שמים וארץ וכל הבריאה על-פי כוחות השמים וכל בריאת הארץ עד אשר יעשה מקדש ה' בירושלים על הר ציון וכל המאורות יתחדשו לישועה ולשלום ולברכה לכל בחירי ישראל למען יהיה כן מן היום ההוא עד כל ימי הארץ" (שם שם 29).

...ככתוב על לוחות השמים אשר נתן בידי כדי שאכתוב לך את חוקי עת ועת בחלוקת ימיהן. בזה תם דבר חלוקת הימים (נ 13).

לפי קטעים אלו מסר האל למשה על הר סיני את "מחלקות העתים לתורה ולתעודה", כלשון הקטע מקומראן. עניין זה, ואף מסירתו הישירה למשה בהר סיני, לא נאמר בסיפור התורה והוא שונה בתוכנו ובדרך נתינתו מ"לוחות האבן והתורה והמצווה", הנזכרים בסיפור בשמות כד 12. לוחות האבן כללו את "התורה והמצווה", והם נכתבו

43 ראה ונדרקאם ומיליק 1994, עמ' 5. המהדירים סימנו את הקטעים לפי הפרקים במהדורות של תרגומי ספר היובלים בחבשית. השורה החשובה לענייננו השתמרה בטור הראשון מקטע 3 בכתב יד 4Q216, המתוארך לאמצע המאה הראשונה לפני הספירה (שם, עמ' 2).

44 בל הציטטות תורגמו מן החבשית לפי מהדורת ונדרקאם 1989. לתרגומים ראה רבין 1984, עמ' 10-13; ונדרקאם 1989, עמ' 1-16.

בידי האל וכך נמסרו לידי משה. מחבר ספר היובלים אמנם מזכיר לוחות אלו בכותרת לחיבורו, אך את עיקר תיאורו הוא מייחד לעניין אחר, למסירת "מחלקות העתים לתורה ולתעודה". לפי הפתיחה לספר יובלים גם מסירה זו התרחשה על הר סיני, בסמוך או במקביל למתן לוחות האבן. מפרטי הדברים עולה שתחילה מסר האל למשה את כל מה שקשור ב"מחלקות העתים", אולי בדיבור ישיר. לאחר מכן נצטווה משה לכתוב את כל מה שנתגלה לו על כך בהר סיני (ספר היובלים א 26). מהמשך הסיפור לומד הקורא שמשה כתב את הדברים מפי מלאך הפנים. מלאך הפנים מצווה להכתיב למשה את הדברים (שם 27) והוא עושה זאת בקריאה בלוחות. אך לפי סיום ספר היובלים כותב מלאך הפנים למשה את "חוקי העתים" אלא שלא ברור אם הם כלולים בחוקי השבת שנזכרו קודם או שהם נוגעים לכרונולוגיה השביעונית. מכל מקום, ברור שהביטוי "מחלקות העתים" אינו שם של חיבור כלשהו אלא כינוי לסוגיה מסוימת, היינו הכרונולוגיה של מהלך הזמן. מסיפורו של ספר היובלים מתברר שבשלב כלשהו נכתבו הפרטים הקשורים במחלקות העתים על לוחות, שאינם זהים ללוחות האבן של התורה והמצווה.⁴⁵ לא נאמר מי כתב את פרטי מחלקות העתים על הלוחות, האם האל בעצמו או מלאך הפנים. אם סיום הספר מדבר על כתיבת "מחלקות העתים", הרי הדבר נעשה בידי מלאך הפנים, שנראה שהעתיקם מן הלוחות. מן ההקשר ברור שלעומת לוחות האבן, שמשה הורידם מהר סיני, נותרו הלוחות הללו למעלה וביד משה היה רק עותק מן הלוחות המקוריים. מה טיבם של הלוחות האחרים האלה והאם הם זהים ללוחות השמים, הנזכרים תכופות בספר היובלים, או למה שכתוב בהם⁴⁶ – סוגיה זו טעונה בירור לעצמה אך אין היא מעלה או מורידה לגבי בירור הכינוי "ספר מחלקות העתים".⁴⁷ מכל מקום, ברור שהפרטים שנמסרו למשה ביחס למחלקות העתים כללו את פרטי ההיסטוריה מתחילתה ועד סופה (ראו כותרת ספר היובלים, וכן א 4, 29).⁴⁸ אך כאמור ספר היובלים עצמו אינו כולל תיאור של כל ההיסטוריה לפי חלוקה

45 כפי שהראתה כנה ורמן תשנ"ט, עמ' 474-477. וראה להלן הערה 47.

46 ורמן (תשנ"ט, עמ' 480-483) סבורה שלוחות מחלקות העתים הם לוחות השמים ומסופר בהם מהלך ההיסטוריה והתורה שניתנה בה. צימוד זה בין ההיסטוריה לגילוי התורה נשען בעיקר על הצטרפות הצמד "תורה ותעודה" לצמד "מחלקות העתים" שבספר היובלים. אך צודק מנחם קיסטר (תשס"א, עמ' 297, והערה 49) בהעירו שהצמד "תורה ותעודה" מזדמן בספר היובלים גם ללא קשר למהלך ההיסטוריה, ועל כן אין לקבל את הקישור של ורמן. קיסטר עצמו (שם, עמ' 291) סבור שהמושג "לוחות השמים" שבספר היובלים הוא פרי שילוב של מסורות שונות ולכן יש בו ריבוי משמעים. אך כמדומני שאין בריבוי המקורות החיצוניים למושג כדי לפטור אותנו מן המאמץ לחשוף את תפיסתו העקיבה של בעל ספר היובלים לגבי מושג כה מרכזי בחיבורו.

47 לדעותיהם של ורמן וקיסטר על לוחות השמים ראה לעיל הערות 45-46. לגישה אחרת ראה רביד תשנ"ט, עמ' 463-471.

48 על כן נכון קובעת ורמן (תשנ"ט, עמ' 483) כי מה שהיה כלול במחלקות העתים הוא "תיאור מהלך ההיסטוריה הקבוע מראש מראשית ועד אחרית". אך היא מייחסת משמעות זו לכל הביטוי הבא בספר היובלים – "מחלקות העתים לתורה ולתעודה" – והבדיקה שהוצעה למעלה הראתה שמשמע זה חל רק על הביטוי "מחלקות העתים", ואף לגביו יש לדייק יותר. קיסטר (תשס"א,

מפורטת של יובלים אלא רק את פרק הזמן מן הבריאה עד מעמד סיני.⁴⁹ אם כן, אין תוכן זה הולם את הרמז בברית דמשק, המדבר על כל ההיסטוריה של עם ישראל. יתרה מזו, יש לשים לב שספר היובלים מדבר תמיד על "ספר מחלקות העתים לתורה ותעודה". מחוץ לספר היובלים נקרה הצירוף הזה רק עוד פעם אחת, ב-1 2 4Q217, ועל סמך זה סברו המהדירים שזוהי ציטטה מספר היובלים. אך משמעותו של הצמד "תורה ותעודה" אינה מחוורת כל צורכה. יש הסוברים שהיא מציינת את כל מהלך ההיסטוריה,⁵⁰ ואחרים גורסים שהיא חלוקת העת לפי תורת "לוחות השמים".⁵¹ אולם כבר התברר למעלה שיש להפריד את הצירוף "ספר מחלקות העתים" מן הצמד "לתורה ולתעודה". "ספר מחלקות העתים" הוא חיבור המתאר ומונה כסדרן את יחידות הזמן לפי שיטת שבועות ויובלים, ואילו הצירוף "לתורה ולתעודה" מציינ מכלול מוגדר ומיוחד המתפרש בעתים השונות, מכלול ענייני התורה וציווייה. בין אם נפרש את המונח "תעודה" כ'ציווי', 'חוק', מן השורש עו"ד,⁵² בין אם 'ייעוד' מן השורש יע"ד,⁵³ ברור שהצמד קשור לגילוייה של התורה ופרשנותה בעתים השונות. הווה אומר, עניינו של ספר יובלים הוא בחלוקת העתים לשבועות ויובלים מתוך הדגשה על גילויי התורה וציווייה לפי חוקי העתים השונות. ואכן, תוכנו של ספר היובלים מתאים להגדרה זו. אך ספר היובלים עוסק בפן מיוחד של מחלקות העתים, בפן גילויי התורה בחלק ממהלך ההיסטוריה שקדם למתן תורה בסיני – בחירה הנובעת מעניינו המיוחד של חיבור זה. הן מדברי פרק א בספר היובלים הן מדברי ברית דמשק עולה שסדר מחלקות העתים כלל את ההיסטוריה כולה.

ז. מהו "ספר מחלקות העתים"?

ביררנו שהצירוף "מחלקות העתים" מכוון אל חשבון העתים במסגרת כרונולוגיה של שבועות ויובלים, ובמשמעות זו הוא מופיע בכמה כתבים מקומראן מחוץ לברית דמשק ולספר היובלים. מרמזים אחדים עולה שכרונולוגיה זו כללה לא רק חשבון זמנים אלא

עמ' 297) מציע ש"מחלקות העתים" "יכולות להיות דיני העתים הנכונים או מהלך ההיסטוריה". האפשרות הראשונה נשללת מן הבירור שהוצע כאן; האפשרות השנייה, ברוח הצעתה של ורמן, קרובה יותר למשמע המבורר פה.

49 על הכרונולוגיה של ספר היובלים ראה את סקירתו של סיגל תשס"ח/ג.

50 ראה ורמן תשנ"ט, הערה 46.

51 ראה קיסטר תשס"א, עמ' 297.

52 שם, עמ' 295.

53 ראה קימרון 1986, עמ' 115. אך נראה שאי-אפשר לקבוע באופן גורף שהמילה "תעודה" במגילות אינה גזורה מיע"ד, כפי שמשמע מניסוחו של קיסטר (תשס"א, עמ' 296, הערה 43), שהרי גזרון כזה מתבקש מאמירות כגון אלה שבסרך היחד ג, 16 ("ובהיותם לתעודתם כמחשבת כבודו") ובמגילת המלחמה יא, 7-8 ("וביר משיחיה חוזי תעודות הגדתה לנו קצי מלחמות ידיכה").

גם תיאורים מפורטים לגבי מה שהתרחש בכל עת ולגבי אופיין של העתים. יתר על כן, מדברים שונים התברר שהכרונולוגיה הזאת חלה על כל מהלך הזמן ההיסטורי מן הבריאה ועד לאירועי אחרית הימים. תפיסה זו הולמת יפה גם את תמונת ההיסטוריה המוצגת באפוקליפסה של השבועות (חנוך החבשי צג 1-10, צא 11-17), שעל פיה נברא הזמן ההיסטורי במסגרת סופית ושקולה ונקצב במערכת של שבועות ויובלים, ואילו המציאות שלאחר תום תהליכי הגאולה הסופית אינה נמדדת כלל במושגי זמן. מן האמור בספר היובלים, ואפילו מן הרמז בברית דמשק, מתברר כי רצף הכרונולוגיה של מחלקות העתים נתגלה למשה על הר סיני והועלה על הכתב. מרמיזתו של מחבר ברית דמשק (טז, 2-4) ל"ספר מחלקות העתים" עולה שספר כזה היה בידי אנשי עדת היחד והוא כלל את קורותיו של עם ישראל לדורותיו במסגרת רצף של מחלקות של שבועות ויובלים. אך אין הרמיזה הזאת מציגה את ספר היובלים אלא היא מפנה לענייניו ותוכנו של הספר האמור, היינו לספר העוסק בפירוט מחלקות העתים. מקביעותיו ותוכנו של ספר היובלים עצמו עולה שאכן הוא כולל כרונולוגיה של שבועות ויובלים, אך הוא מכוון את דבריו רק לצד אחד בה, "לתורה ותעודה", והוא מגביל את סיפורו לחלק הראשון של הכרונולוגיה הזאת, עד ימי מתן תורה. לכן אין יסוד לדעה שבכינוי "ספר מחלקות העתים" רומז ברית דמשק לספר היובלים דווקא,⁵⁴ שכן כינוי זה מכוון לתוכן הספר ולא לכותרתו והא עשוי לחול על שורה של כתבים אחרים. לכן אין שום סמך לטענה שברית דמשק ראה בספר היובלים חיבור סמכותי. אשר ל"ספר מחלקות העתים" הנזכר בברית דמשק, אפשר שהוא מכוון לחיבור אחר שהיה ברשות עדת היחד, ובו פורטו סדר מחלקות העתים ואופיין. טיבו של פירוט כזה היה דומה אולי לתיאורי המאורעות שעל פי שבועות ויובלים מן הסוג שמפרטים ספר היובלים וכתב היד 4Q228. הטקסטים הקלנדריים משקפים שימוש אחר בכרונולוגיה של שבועות ויובלים, וגם הם היו עשויים לשאוב מ"ספר מחלקות העתים". מבחינת ענייניה שייכת סוגיית "מחלקות העתים" למערכת רעיונותיה של עדת היחד, וכנראה גם החוגים הקרובים לה, ובירורה מוסיף פרק חשוב להשקפותיה של העדה על הזמן ומקומו בראיית עולמה.⁵⁵ לאור בירור זה יש לשקול אם לכלול את הצירוף "מחלקות העתים" ברשימת המונחים המיוחדים לספרות העדה ואם היקרותו במקור כלשהו מעידה על מוצאו הכיתתי ממש. אך כבר עתה אפשר לקבוע שהיקרות כזאת משייכת את המקור לחוגים הקרובים לעדת היחד.

54 מסופקת גם הטענה שברית דמשק ד, 15-19 מצטט את צוואת לוי, כפי שטען יונה גרינפילד (1988), עמ' 319-322). שכן אין חפיפה של ממש בין דברי ברית דמשק לקטע מצוואת לוי, על נוסחיה השונים, ולכן יש להניח דמיון מסורות אגדה או אפילו מסורות ספרותיות ולא ציטטה של ממש.

55 הצמד "מחלקות העתים" קרוב למושג "קצי אל" (ראה פשר חבקוק ז, 13; השווה 1Q180 1 1). היחס ביניהם ראוי לדיון בפני עצמו.

עת עת ופשריה: עקרון פרשנות התלויה בזמן בפשרים מקומראן

פירושי נבואה בדרך האקטואליזציה, המקופלים בפשרים מקומראן, הם מסימני ההיכר המובהקים של ספרות עדת המגילות. טבועים בחותם רעיונותיה ולשונותיה המיוחדים של העדה, הם נחשבים בצדק לאחד מעמודי התווך ביצירתה הספרותית. פירושים אלה, מן הגילויים הראשונים לפני יותר מיובל שנים, זכו לתשומת לב רבה במחקר, שכן בין שבע המגילות שנתגלו תחילה במערת קומראן הראשונה היה פירוש מסוג זה, הלוא הוא פשר חבקוק. פשר זה התפרסם סמוך מאוד לגילוי, ויחד עם מגילת סרך היחד היה מן המגילות הראשונות שראו אור.¹ כעבור כמעט עשרים שנה פרסם ג'ון אלגרו את רוב הפשרים שנחשפו במערת קומראן הרביעית.² כך נודעו מרבית הפשרים מקומראן כבר בשלב הראשון של חקר המגילות ונתאפשר ניתוחם המפורט. נתברר שבצד פשרים רצופים על נבואות של נביא אחד, כגון פשר חבקוק, חיברו אנשי המגילות גם פשרים לפי נושאים, וליקטו סביבם דברי נבואה ממקורות שונים, כגון המגילה המכונה פלורילגיום (4QFlorilegium) ופשר מלכיצדק (11QMelchizedek). ועוד נמצא שגם מזמורי תהלים נחשבו לדברי נבואה מפי דוד ועל כן חוברו להם פשרים רצופים או בודדים.³ ספרות הפשרים גם הבהירה את טיבן של יחידות פשר מפורש המשולבות בברית דמשק⁴ ובסרך היחד.⁵ הפשרים משכו תשומת לב לא רק משום

1 להוצאה הראשונה ראה בורוס 1950 א.

2 אלגרו 1968.

3 נשתמר למשל פשר על תהלים לז (4QpPs^a) ומזמורים שונים נפשרים בחיבור המכונה תנחומים (4Q176) או בחיבור המכונה קאטנה (4Q177). פשירת מזמורי תהלים שיוחסו לדוד המלך משקפת את התפיסה שדוד אמר את דבריו ברוח נבואה, כפי שנאמר במפורש במגילת תהלים מן המערה האחת עשרה (11QPs^a XXVII, 11).

4 למשל הפשר על יחזקאל מד 15 בברית דמשק ג, 21-ד, 1-4, או הפשר על במדבר כא 18 בברית דמשק ו, 2-11.

5 הפשר על ישעיהו מ 3 בסרך היחד ח 13-16.

פרשנותם המיוחדת, אלא גם משום שכללו את רוב הרמזים ההיסטוריים המזדמנים במגילות. לכן שימשו גם את מי שביקשו לשחזר את תולדותיה של עדת המגילות.⁶ כך זכו הפשרים לעיון מפורט יחסית לחיבורים אחרים מספרותה של עדת קומראן. אמנם עם ריבוי פרסום הטקסטים התברר שלא כל הפשרים עוסקים בפירוש נבואות ולא כל הפירושים בשיטת הפשר כוללים את המונח "פשר". בכמה טקסטים הוא חל על נושא, ובאחרים הוא משמש כמובן "פירוש" בכלל.⁷ משמעותו ושימושו המדויקים של המונח "פשר" עדיין טעונים בירור, בייחוד עם השלמת פרסום המגילות, אך מאחר שרוב הטקסטים מקומראן הכתובים במתכונת של פשרים עוסקים בפירוש נבואות, לעניינם נדרש הדיון כאן.

והנה על אף ניתוחים חוזרים ונשנים שנעשו על פרטי הפשרים הוקדשה רק מעט תשומת לב לניתוח השקפת העולם המונחת ביסודם. אמנם נאמרו דברים על טיבן של שיטות הפרשנות שלהם, המשמשות בביאור על דרך האקטואליזציה,⁸ אך בזה אין עדיין תשובה לשאלה מדוע נזקקו אנשי המגילות לסוג פרשנות זה דווקא ומהו היסוד בתורותיהם ובהשקפותיהם שפירוש כזה נבנה עליו. התשובה לשאלות אלה טמונה בתפיסת הזמן ההיסטורי העולה מחיבוריהם של חברי העדה.⁹ רמז לתפיסה מיוחדת זו בא בתיאורו של פשר חבקוק על תפקידו של מנהיג העדה, מורה הצדק, בפירוש הנבואות. בפשר על חבקוק א 5 קובע בעל מגילה זו כי דברי חבקוק מרמזים לבוגדים: "אשר לוא יאמינו בשומעם את כל הבאות על הדור האחרון מפי הכוהן אשר נתן אל בלבו דעה לפשור [את] כול דברי עבדיו הנביאים [אשר ב]ידם ספר אל את כול הבאות על עמו" (פשר חבקוק ב, 6-10). בפירושו לחבקוק ב 2 אומר בעל פשר חבקוק: "ואשר אמר למען ירוץ הקורא בו פשרו על מורה הצדק אשר הודיעו אל את כול רזי דברי עבדיו הנביאים" (שם ז, 3-5). מכאן מסתבר שדברי הנביאים אינם מובנים בקריאה פשוטה אלא הם רזיים ומדברים על "כול הבאות על עמו", היינו על ההתרחשויות ברצף הזמן ההיסטורי. מכיוון שהנבואות חידתיות וחידותיהן באו בגילוי אלוהי, הן עשויות להתפרש רק בגילוי מיוחד נוסף, שאף הוא בא מלמעלה. גילוי כזה ניתן למי

6 ראה למשל את הסיכומים על הפרשנות ההיסטורית של הפשרים שפרסמו לאחרונה צ'ארלסוורת' (2002א) וליים (2002, עמ' 64-78). מאלפת העובדה שבסקירתו על השאלות שמעוררת ספרות הפשרים מונה לים (שם, עמ' 13) רק בעיות של פרשנות היסטורית. כך גם אשל תשס"ד/ב.

7 לשימוש בפשר על הקצים ראה 4Q180 I i 1; לשימוש במונח במובן כללי ראה 4Q252; 1Q30 I 6-1; IV 5 ועוד. ראה ברוק 1979-1981, עמ' 487; דימנט 1992; דימנט 2004, עמ' 7065.

8 עיקר הדיונים במחקר נסבו על שיטות אלה. ראה למשל בראונלי 1951; אליגר 1953; הורגן 1979; ברוק 1979-1981, עמ' 483-503; 1985; 1994; ניצן תשמ"ו, עמ' 33-79. קולינס (1993, עמ' 352-353) מציין את חשיבות רעיון ההיסטוריה כמורכבת מתקופות בספרות האפוקליפטית אך אינו מרחיב על כך את הדיבור.

9 ראה דימנט 2006. משמעות הזמן נדונה בספרות המחקר בעיקר בהקשר לספרות האפוקליפטית (ראה להלן הערות 19, 20, 52) אך מעט מאוד ביחס למגילות קומראן.

שעל פי הפשר מכונה בלשון הנבואה "קורא" (חבקוק ב 2).¹⁰ את הבנתו המיוחדת של מורה הצדק בדברי הנבואה עיגן כנראה הפשר גם בפירושו לתיבה "ירוע" (שם שם). אף על פי שהפשר אינו מציע משמע מפורש לתיבה זו, משתמע במובלע שלדעתו היא רומזת להבנה דוגמת זו שזכה לה מורה הצדק.¹¹ כך משמיע הפשר שכבר נבואת חבקוק מרמזת שבעתיד יקום "קורא" שיבין את דברי הנביאים לעומקם, והוא הוא מורה הצדק. אם כן, לדידו לא זו בלבד שהנבואה מדברת על מורה הצדק אלא היא גם מתממשת בו. נראה שגם לפשר מלכיצדק יש תפיסה דומה, כפי שעולה מדברים אלו:

ההרים [המה] הנביאי[ם] [המה] א [מ] [ל] לכול
 אש [] והמבשר הו[א]ה [משיח הרוח] כאשר אמר דנ[יאל] עליו
 עד משיח נגיד שבועים שבעה ומבשר [טוב משמי] [ע ישועה] [הואה הכ] [תו] ב
 עליו אשר [] [לנח] [ם] ה[אבלים פשרו] [ל]ה[שכילמה בכול קצי הע] ולם
 (11Q13 ii 17-20).¹²

השורות הללו מפרשות את דברי ישעיהו נב 7: "מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה". הפשר מזהה את הדמויות הנזכרות בדברי הנביא בעזרת שני פסוקים נוספים. את המבשר הוא מחבר אל המשיח הנזכר בנבואת דניאל ט 25 והוא מכנה אותו "משיח הרוח". את הצירוף "מבשר טוב" מישעיהו נב 7 מפרש הפשר על פי נבואה אחרת של ישעיהו (סא 2), המדברת על מי שנמשח ברוח ה' "לנחם כל אבליים". הפשר ממשיך ואומר שהנחמה שעליה מדברת הנבואה הזו עיקרה הוא "ל[ה]שכילמה בכול קצי העולם", היינו לפרש לאותם עניי הרוח את מהלך ההיסטוריה המקופלת במערכת הקצים. שורות אלו כולן מתקשרות אפוא לתורתה של עדת קומראן על סודות ההיסטוריה. מצד אחד אומר הפשר שהמבשר יבוא "על ההרים", הם הנביאים, כלומר בואו נרמז בדבריהם. מצד אחר, הוא אומר שמי שתנוח עליו רוח ה' ישמיע דברי הנחמה לאבליים עניי הרוח, הם אנשי העדה. אותם דברי נחמה עניינים גילוי החוקיות ההיסטורית. אך יש לשים לב שהפשר מפרק את אמירת ישעיהו נב 2 לשתי דמויות שונות: האחת המבשר, שהוא "משיח הרוח", ללא ספק דמות אסכטלוגית, והאחרת

10 כך בנוסח המסורה. הציטטה לא נשתמרה בפשר חבקוק, אך בפשר על פסקה זו (ז, 3) נאמר "הקורא בו". קשה לדעת אם עמד לפני בעל הפשר נוסח של נבואת חבקוק ובו הייתה התיבה מיודעת או שתוספת היידוע היא חלק מפירושו. מכל מקום, יידוע עשוי לסייע לזיהוי התיבה כמכוונת לדמות מסוימת, היינו למורה הצדק.

11 כפשוטו משמע הפועל "ימהר", ואמנם כך תרגם תרגום השבעים וואטסון (ודומה לו הוולגטה percurrat). ראה רש"י על אתר, והשווה קוהלר -1994 2000, ג, עמ' 1207. אבל אולי משוקע בפשר חבקוק פירוש כפול לתיבת "ירוע" במשמע "ימהר להחכים", מעין מה שתרגם תרגום יונתן: "בדיל דיוחי למחכם מן דקרי בה". וראה רד"ק על אתר. לאפשרויות פירוש אחרות לתיבת "ירוע" ראה בראונלי 1979, עמ' 111; ברוק 1979-1981, עמ' 497.

12 לנוסח ראה פואש 1987, עמ' 489; גרסיה מרטינז וטיכלאר 1998, עמ' 225.

"משמיע טוב", שתפקידה לנחם אבלים על ידי לימוד משמעות קצי ההיסטוריה. נראה שדמות שנייה זו קרובה לימי המחבר, ודמיון מעשיה למה שנאמר בפשר חבקוק על מורה הצדק מקרב את הדעה שאותו "משמיע טוב" אינו אלא מורה הצדק עצמו.¹³ העמדת תפקידו של מורה הצדק בפשרים אלו צריכה ביאור. מה טיבו של הפרש הזמן הניכר בין מקבלי הרזים, הם הנביאים, למפרשם, מורה הצדק? שהרי מדובר בכמה מאות שנים בין גילוי הרזים לנביאים ובין גילוי פשרם למורה הצדק. יש מי שראו כאן הנמכת קומתם של הנביאים ורמז לכך שהנביאים עצמם לא הבינו את נבואתם לאשורה והיו כמנבאים דברי חידה בלא שיהיה פתרונה בידם.¹⁴ נראה לי שהסבר כזה אינו עולה בקנה אחד עם מעלתם הגדולה של הנביאים בעיני אנשי העדה, שהרי הם מצטטים את דברי תורת משה יחד עם דברי הנביאים, ורואים בנביאים מפרשי התורה ומרחיביה.¹⁵ האם מפרשי תורת משה והמוסיפים עליה יהיו עיוורים למשמע של נבואותיהם הם? את טעם דברי פשר חבקוק יש לחפש אפוא במקום אחר, והם מתבארים מתוך תפיסת הזמן ההיסטורי של אנשי העדה.

אמנם היו מי שהציעו שיש להבין את מעמדו של מורה הצדק על רקע הרעיון שמשמעות הנבואות הולכת ומתגלה במשך הדורות, ועל כן לא יכלו הנביאים עצמם להבין את כולה.¹⁶ בכך כבר קבעו נכונה שבעיני אנשי עדת המגילות הייתה פרשנות הנבואה תהליך שנפרש לאורך זמן. אך הדברים נאמרו בקצרה ללא מיצוי המשתמע מכך וללא בירור התשתית העקרונית לגישה זו.

אם נשוב ונעיין בדברי פשר חבקוק על מורה הצדק ניווכח לדעת שפרק הזמן שחלף בין גילוי הנבואה הרזית לנביא ובין גילוי פשרה למורה הצדק הוא המצביע על חשיבות ממד הזמן. ואכן, הדברים מתבהרים במסגרת תפיסת הזמן ההיסטורי כפי שהיא מקובלת בספרותה של עדת המגילות וידועה מספרות החזונויות האפוקליפטיות.¹⁷

13 לדעות השונות על פירוש השורות הללו בפשר מלכיצדק ראה פואש 1987, עמ' 499-500.
 14 ראה למשל בראונלי 1979, עמ' 110. לאפיון השקפתם של אנשי העדה ראה צ'ארלסוורת' 2002, עמ' 15: "History and time had a meaning, and that meaning had been understood only obliquely and imperfectly by the ancient prophets"
 15 ראה למשל סרך היחד א, 3; ח, 16; ברית דמשק ז, 17-18; 4Q504 1-2 ii 12-13; 4Q375 1 i 1; לסקירת הנושא ראה ברין 1992, בייחוד עמ' 105*.
 16 למשל, פישביין (1988, עמ' 361, 364) מדבר על התגלות נמשכת והולכת בעיקר בקשר לתורה (ראה דיוני להלן), אך כולל בה גם את ההתגלות לנבואה. קישור זה משתקף גם בתפיסתו שמורה הצדק היה פרשן בגילוי אלוהי של התורה ושל הנבואה גם יחד. אבל פירושי תורה בכתבי העדה יוחסו במפורש רק לדורש התורה (ברית דמשק ו, 2-11) ולא למורה הצדק. ומה שנאמר בברית דמשק כ, 32, "והאזינו לקול מורה צדק", אינו מדבר במפורש על פרשנות כזאת וגם אינו חל בהכרח על מורה הצדק מייסד העדה אלא כנראה על מורה צדק כלשהו, היינו בעל תפקיד הוראה בעדה. ראה את הניסוח כמה שורות קודם לכן, "וישמעו לקול מורה" (כ, 28), כמדריך למילוי הנכון של ציוויי התורה, לפי הבנתה של העדה. וזה העניין גם בברית דמשק כ, 32. ראה גם הדיון להלן והערה 24.

17 ראה המאמר "בחירה וחוקיות היסטורית בספרות האפוקליפטית" בכרך זה.

תפיסה זו גורסת שהזמן ההיסטורי עשוי שלשלת של תקופות, "קצים" בלשון המגילות, האחוזות זו בזו כעין חוליות ברצף אחד. כל חוליה-תקופה כזאת קבועה באורכה, בטיב האירועים המתרחשים בה ובמקומה ברצף הזמן כולו.¹⁸ אם כן, לפי גישה זו רצף הזמן על חוליותיו קצוב הוא ומי שיודע את שיעורן של החוליות הפרטניות יכול לחשב את משך הזמן ההיסטורי כולו. ואכן זאת ניסו כנראה לעשות אנשי המגילות ובעלי ספרות החזונות לאחרית הימים, כדרכם של מחבר פרקיו העבריים של ספר דניאל ושל בעל החיבור חזון החיות המיוחס לחנוך (חנוך החבשי פה-צ). בדרך כלל נעשו חישובים אלה על פי כרונולוגיה של שבועות ויובלים.¹⁹ אף על פי שבחיבורים כמו ספר דניאל, בייחוד בפרק ט, או בחזון החיות, מפורט חישובן של התקופות שבחלקה האחרון של ההיסטוריה, ברור שהייתה ל"מחשבי קצין" אלה כרונולוגיה שביעונית, שחבקה את ההיסטוריה מראשיתה ועד סופה, כפי שמעידים חיבורים בני זמנן של המגילות, כגון האפוקליפסה של השבועות (חנוך החבשי צג 1-10; צא 11-17) וספר היובלים.²⁰

יסוד נוסף המאפיין את תפיסת הזמן ההיסטורי בסגנונם של אנשי המגילות ובעלי החזונות האפוקליפטיים הוא האופי הרזי והחידתי של המהלך ההיסטורי. שוב אין ההתרחשות כשהיא לעצמה ברורה ושקופה, כפי שהייתה בימי הנביאים, אלא מופיעה כהוויה חידתית ובלתי מובנת, בעיקר משום שהיא ערוכה מראש לפי תכנית אלוהית סתומה ונסתרת. מיטיב לתאר זאת ספר דניאל, שבפרקים ב-ז מסרטט חזונות סמליים וחידתיים על מהלך ההיסטוריה. בחזונות אלה מופיעים סמלים מורכבים ובלתי טבעיים, כגון הפסל העצום בפרק ב או החיות שבחזון דניאל בפרק ז.²¹ ואכן, לא

18 וכבר הראה יעקב ליכט (תשכ"ז, עמ' 65), שברבים מכתבי עדת המגילות משמשים המונחים "קץ" ו"עת" במשמעות זהה, היינו שניהם מציינים את התקופות הקצובות בשלשלת הקצים. ראה גם המאמר "מהו 'ספר מחלקות העתים'?" בכרך זה.

19 על הכרונולוגיה השביעונית ראה למשל קוך 1983; קאקו וסראנדור 1998. ראה גם את ההפניות שבהערות 20, 52, 56.

20 ראה דימנט 1993; דימנט 2001, עמ' 113-115. במאמר מוקדם הצביע יעקב ליכט (1965ב) על חשיבות מערכת הקצים/העתים כסכמה של זמן בחזונות האפוקליפטיים, דוגמת האפוקליפסה של השבועות (חנוך החבשי צא 11-17; צג 1-10), ועל עניינם של אנשי המגילות בסכמה כזאת. ליכט גם הראה שבסכמות זמן אלה יש תת-דגמים סימטריים, המיוחדים לכל חיבור (אבל ראה להלן הערה 28). אך שתי הקביעות – זו שלא היה לאנשי קומראן עניין בפרטי ההתרחשויות בכל קץ (שחזר עליה גם במאמרו האחרון בנושא זה |ליכט תשנ"א, עמ' 5, הערה 10|), וזו שהיו להם רק שתי עתים, של ההווה ושל העתיד (ליכט תשכ"ז, עמ' 64) – מופרכות על ידי הפשר על הקצים (4Q180), המפרט תקופות ("קצים") היסטוריות על פי השתלשלותן, או הקטע 4Q247, המתאר את מהלך ההיסטוריה במושגי שבועות שנים או יובלים. קטע קטן זה כונה בשם פשר על האפוקליפסה של השבועות משום שמהדירו הניח שהוא פירוש כלשהו לאפוקליפסה של השבועות הנזכרת. ראה ברושי 2000, עמ' 189. אך זה שם מטעה, שכן אין הקטע "פשר" או פירוש על האפוקליפסה אלא מהלך היסטורי המתואר במתכונת של שבועות שנים, השונה בפרטיו מתיאורה של האפוקליפסה.

21 ראה המאמר "ארבע המלכויות בספר דניאל לאור חיבורים מקומראן" בכרך זה, והציונים להלן בהערה 52.

במקרה נבחרו סמלים מתמיהים ומוזרים כאלה לייצג את מהלך ההיסטוריה, שכן מהלך זה עצמו הוא מתמיה ורזי מטבע ברייתו, ופרטיו חבויים במסתרי התכנית האלוהית. רק חזון נוסף מסביר לדניאל את טיבם את הסמלים המוזרים הללו. דבריו של פשר חבקוק על הגילוי למורה הצדק מעידים שבעלי הפשרים התייחסו אל דברי הנבואה ממש כיחסם של מחברי הפרקים בספר דניאל אל החזיונות שפשרם נגלה לדניאל. אף לדידם של בעלי הפשרים היו דברי הנבואה בגדר "רזים", ואף לפי גישתם נתגלו פשרי רזים אלה בחסד אלוה למורה הצדק. לכן לא מקרה הוא שפירושי הפשר משתמשים בשיטות פרשנות של חלומות וחזונות כדי לבאר את תעלומות הנבואה.²² בדרך אגב ייאמר שדווקא הנגדה מסוג זה מעידה שאין מורה הצדק עומד במקומו של נביא או כמחליפו. מעמדו שונה לגמרי. אין הוא מקבל מסרים חידתיים אלא את פתרונם. משום כך גם אין להשוות את מורה הצדק למשה נותן התורה, כדרכם של חוקרים לא מעטים.²³ כדמות היסטורית שפעלה בראשית ימיה של העדה מתואר מורה הצדק כפושר נבואות. פירוש התורה מיוחס לדמות אחרת, דורש התורה (ברית דמשק ו, 7-8; ז, 18-19).²⁴

משמעותו של רצף היסטורי מפורט, קצוב וקבוע מראש, שבספרות החזונות מתגלה לחכמי קדם, מתבררת אל נכון במסגרת השקפת עולמם של אנשי המגילות על הגזרה הקדומה. לפי השקפה זו, עקרונות הבריאה ותולדות בני אנוש נקבעו מקדמת דנא בתכנית אלוהית, שהותוותה קודם להיווצרות העולם, ועל פיה נעשה מעשה הבריאה. אף על פי שהשקפה זו מפורשת בפירוט יחסי רק בכתביה של עדת המגילות,²⁵ היא עומדת גם ביסוד החזונות האפוקליפטיים של דניאל, של חנוך ודומיהם.²⁶ תיאורו של חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ), שחנוך רואה בו את מהלך ההיסטוריה מראשיתה ועד סופה, משמיע את הדעה שמהלך תולדות האנושות כבר היה אז מקובע לפרטיו

22 ראה פינקל 1963-1964. גם השימוש בשיטות פרשנות הדומות לשיטות חז"ל, כגון אל תיקרי, חילוף, נוטריקון, גזרה שווה ומשחק מילים, הוא אמצעי לגשר על הפער בין ה"רז" לפשרו. ראה סקירתו של ברוק 1985, עמ' 283-292.

23 ראה למשל בז' 1960, עמ' 62-63; פישביין 1988, עמ' 361.

24 העובדה ששתי הדמויות, מורה הצדק ודורש התורה, נזכרות גם בהקשר של אחרית הימים (יורה הצדק – ברית דמשק ו, 11; דורש התורה – פלורילגיום [4Q174 I i 11-12]) אינה מטשטשת את האופי ההיסטורי של דמויות אלה בהקשרים אחרים. כפילות זו מעידה רק שעל פי הציפייה היה על כינויים אלה להתממש באישים אחרים גם בעידן הקץ האחרון והגאולה המזומנת בו. שני אזכורים אחרים של "תורה" המיוחסת אולי למורה הצדק (4Q177 I 4-14; 4Q171 3-10 iv 8-9) אינם מרמזים בהכרח לתורת משה אלא כנראה לתורה המיוחדת לעדה. לכן אין בכך כדי לקשור את מורה הצדק לפרשנות התורה דווקא. אף מברית דמשק כ, 31-32 אין ללמוד שמורה הצדק היה פרשן תורה. זאת משום שאין מדובר בפרשנות התורה אלא בציות ל"מורה צדק" ("והאזינו לקול מורה צדק"). כמו כן אין ביטחון שמדובר בדמות ההיסטורית של מייסד העדה, שכן הכינוי מופיע בניסוח בלתי מיועד "מורה צדק" וכאזכור כללי בשורה כ 18 "לקול מורה". ראה לעיל הערה 16.

25 ראה למשל סרך היחד ג, 15-17; פשר על הקצים 4Q180 I 1-5; עותק של ברית דמשק 4Q268 I 4-8; החיבור החכמתי מוסר למבין 4Q416 I.

26 על הרטרמיניזם בספרות האפוקליפטית ראה למשל קולינס 1977, עמ' 87.

על פי מתווה ברור מתחילתו ועד לסיומו. קווי ההתפתחות האחידים, העוברים בכל מהלך הזמן ההיסטורי ומובילים מן הבריאה אל החטא, ממנו אל העונש ומשם לטוב שיתגלה בסוף הזמן, מלכדים את הרצף ההיסטורי לכלל מהות אחת. רעיון זה מובע בצורה מוחשית בפרק ב בספר דניאל, שם מוצג רצף המלכויות ההיסטוריות ברמות אחת – פסל ענק, שאבריו השונים מציגים את התקופות השונות.²⁷ השקפה דומה באה לידי ביטוי בחזון עזרא הרביעי (ה 46-55), שהרצף ההיסטורי מצויר בו כתהליך של היריון ולידה של אישה אחת.²⁸

לכידות הזמן ההיסטורי במובן זה יש לה השלכות רבות משקל על טיבן ואופיין של תולדות בני אנוש. בין השאר משמעותה היא כי מה שהתרחש בפרק זמן אחד יש לו קשר למתרחש בפרק זמן אחר ואף השפעה עליו. ביטוי לרעיון זה ניתן למשל בעובדה שכמה חיבורים משווים את דור המבול לדור אחרית הימים מבחינת מבנה ההתרחשויות והחוקיות הפועלת בשניהם.²⁹ ביטוי אחר לזיקה שבין התקופות ההיסטוריות עולה מן ההידרדרות המתמדת של חטאי ישראל, בייחוד לאחר חורבן הבית הראשון, והיא הולכת ומתממשת במשך תקופות אחדות עד שהיא מגיעה לשיא ולשבר שאחריו באה הגאולה. מכאן שיש תהליך אחד השוזר את התקופות כולן. תפיסה זו מציירת את הזמן ההיסטורי כמעין אורגניזם אחד, שיש זיקה, תלות וקשר בין כל אבריו. זוהי אפוא ישות שמתנהלים בה תהליכים אחידים לאורך כל פרקי הזמן המרכיבים אותה.³⁰ מצויר ההתרחשות ההיסטורית כתהליך אחד בעל שלבים נפרשים והולכים עולה

27 את העובדה שתקופות היסטוריות שונות מגולמות בפסל אחד פירש ביקרמן (1967, עמ' 67) באמרו שהדמות מייצגת את מעשה השלטון עצמו ולא כל ממלכה נפרדת. על תפיסת ההיסטוריה בחזונות האפוקליפטיים כתהליך אחיד עמד גם ליכט (תשכ"ז, עמ' 69), והוא מביא דברים דומים מפי צ'רלס (1963, עמ' 183). כיוצא בזה כתב גם ראסל (1964, עמ' 218). יש לשים לב שמן החוקרים שכבר הכירו את המגילות (ביקרמן וראסל) רק ליכט קשר אל המגילות את הבחנותיו על הספרות האפוקליפטית. אך הוא לא הסיק את המשתמע מאחרותה של שלשלת הקצים לגבי אפשרות מימוש הנבואות והבנתן, ומזה אל מציאות פשרים לנבואות שנתקיימו יותר מפעם אחת.

28 ראה סטון 1990, עמ' 146, ובייחוד הערה 17 שם. בחזון ברוך הסורי נג 1-11 רואה ברוך בחזון את רצף ההתרחשויות בהיסטוריה כים אחד שמתחלפים בו מים בהירים ומים שחורים, או כענן אחד הממטיר על הארץ מים שחורים ובהירים. לאחרונה עמד הנזה (2005) על שלושה אספקטים של חוקיות התהליך ההיסטורי באפוקליפסה של השבועות, שגם הם משווים אחידות לתהליך כולו: היסוד המספרי, היסוד הזוגי וחילופי רשעים וצדיקים. אף שצודק הנזה בקביעתו ששני האספקטים האחרונים אינם מבוטאים בעקיבות גמורה, השילוש כולו משקף צדדים שונים של חוקיות אחת.

29 ראה למשל האפוקליפסה של השבועות (חנך החבשי צג 4, 9) וספרי הבשורה (מתי כד 37-39; לוקס יז 26-27). לאחרונה הדגיש בדנבנדר (2005, עמ' 202) בצדק שהיחס בין המבול לתהליכי אחרית הימים באפוקליפסה של השבועות הוא אנלוגי ואינו יחס של גרימה. אך אין בכך כדי למעט את הזיקה בין שני המאורעות האלה שבשני קצוות הרצף ההיסטורי. ראה גם לעיל הערה 28.

30 תפיסה זו מסתמנת ברבים מן החזונות המגלים את מהלך ההיסטוריה, כגון דניאל (פרק ט), חזון החיות (חנך החבשי פה-צ), האפוקליפסה של השבועות (חנך החבשי צא 11-17; צג 1-10), עזרא הרביעי (ה 46-55), ברוך הסורי (נו 1-11). וראה לעיל הערות 28-29.

שהבנת התהליך הזה אינה יכולה להיות קפואה וחד-פעמית, אלא היא נגלית והולכת ומתעצמת לאורך השלבים השונים המממשים את הרצף. אם כן, מטבע התהליך עצמו משתנה הבנתו לפי מיקומו של המתבונן ברצף. לשון אחר, כל דור זוכה לשיעור ההבנה המתאים למיקומו בחוליות מהלך הזמן. וכך, לפי ספרות חנוך האפוקליפטית, היה חנוך יכול לחזות בהתרחשויות הרזיות של ההיסטוריה, אך לא להבין את פרטיהן. אף דניאל נזקק לגילוי אלוהי (ב 19) או לפרשנות של מלאכים (ז 16; ח 15-18; ט 20-23; י 5-12) כדי להבין חזונות שנגלו למלכים או לו עצמו.

מאחר שההיסטוריה היא רזית והבנת מסתריה היא תהליך דינמי מתפתח והולך, שטיבו מתגלה רק למתי מעט הראויים לכך, נגזר שיש הבדל מהותי בין הרז לפירושו. לפי ספר דניאל (ב 1-11), למשל, רזי ההיסטוריה נגלו לנבוכדנאצר, אך ללא פשרם. בפשר חבקוק בא הבדל זה לידי ביטוי בהפרש הזמנים בין גילוי רזי ההיסטוריה לנביאים ובין גילוי פירושה למורה הצדק. שני סוגי הגילויים באים מן המקור האלוהי, שכן שניהם קשורים במסתרי התכנית האלוהית וחוקיות ההיסטוריה. אך העובדה ששניהם ממוקמים בנקודות שונות ברצף הזמנים מעידה שמעמדם שונה. הרז יכול להתגלות בשלבים מוקדמים יותר של רצף הזמן, אך מידת בהירותו ומשמעותו של הרז מתגלה רק מעט מעט ולאט לאט. אבל גם הבנת הרזים באה בגילוי ממעל, והיא תלויה במקומם של מקבלי הגילוי ברצף ההיסטורי.

הדמיון בין דרכי הפירוש של החזונות האפוקליפטיים ובין פשר דברי הנבואה בקומראן מעיד שהנבואות נתפסו בקומראן כחזונות על אירועי העתיד. אך בכמה עניינים יש הבדל בעל משמעות בין החזונות האפוקליפטיים ופירושיהם מפי מלאכים ובין פירוש נבואות מפי מורה הצדק. מבחינת הדמות מוסרת הפירוש מתגלים החזונות האפוקליפטיים לדמויות של חכמי קדם, ואילו בפשר חבקוק ניצבת דמות היסטורית בזמן היסטורי, זו של מורה הצדק. מבחינת נושא הפירוש מתפרשים בספרות האפוקליפטית דברי חזון וחלומות, ואילו בפשרים מתבררים למורה הצדק דברי נבואה. ועוד זאת, מעמדו של מורה הצדק שונה מן החוזים הקדומים לא רק משום שהוא דמות היסטורית אלא גם משום שהוא ניצב סמוך לסוף התהליך ההיסטורי ולא בראשיתו, כחוזים הקדמונים, שכן לפי אמונת אנשי העדה, מנהיגם חי סמוך לסיום רצף הזמנים, על סף הדור האחרון. אם כן, מעמדו של מנהיג העדה סמוך לקצה של ההיסטוריה הקנה לו יתרון שלא היה לנביאים, שכן הוא היה יכול לזכות בהבנה קרובה למיצוי של משמעות התהליכים ההיסטוריים המרומזים בנבואות. עניין זה בא לידי ביטוי בדברי ברית דמשק (א, 11-12) על תפקידו של מורה הצדק בעיצוב פני עדת המגילות: "וידוע לדורות אחרונים את אשר עשה בדור אחרון בעדת בוגדים".³¹

נראה שלפי השקפה זו הנביאים אמנם הבינו את חזונותיהם אך בשיעור ובמובן

31 גרשון ברין (1991, עמ' * 111) מעיר נכונה שכאן מכוון הניסוח לפרשנות הנבואה בדרך הפשר, ואם כן עולים דברי ברית דמשק בקנה אחד עם הנאמר בפשר חבקוק.

היאם לתקופתם. דבריהם לעתיד כללו ממד נסתר שלא היה יכול לבוא למלוא גילוייו אלא בסוף התהליך. לכן הם יכלו להיות במובנים רק בשיעור היאה לשעתם. לכן רק מורה הצדק, שחי סמוך לסיום השלשלת ההיסטורית, היה יכול לקבל גילוי שלם על משמעות הרצף כולו. אם נכון ניתוח זה, הוא משקף את התפיסה שהדיבר האלוהי הנבואי הוא חידתי מעצם טיבו וניתן להתפרש יותר מפעם אחת, הכול לפי הקשר זמנו של המפרש ולפי המפתחות שיש בידיו להבנתו הנכונה.

ואכן הממד הדינמי שבתהליך ההיסטורי מצוין בכתבי עדת המגילות בכמה וכמה פנים, והמסקנה המתבקשת הוסקה מממד זה במפורש כבר בכתבי העדה, בעיקר ביחס לסדרי הכת ולפירוש התורה. שהתורה מתפרשת באופן דינמי בכל עת ועת נקבע במפורש בכמה וכמה מכתבי העדה (למשל סרך היחד ח, 15; ט, 12-15; ברית דמשק יב, 20-21), ותפיסה זו נדונה במחקר.³² כבר דוד פלוסר קשר את העמדה הזאת עם תפיסת הזמן של אנשי העדה: "מכאן שמן האדם הרוצה לחיות לפי רצון האל דרושה בכל עת ועת תפישת עמדה חדשה כלפי מאורעות זמנו ודורו".³³ אך הוא לא קשר זאת עם פרשנות הנבואות. למעשה לא הובהר עד עתה שהממד הדינמי קיים לא רק בהבנת התורה אלא גם בהבנת הנבואות, ולכן אפשר לפשור אותן יותר מפעם אחת. דבר זה מתברר לא רק מניתוח הדברים, אלא משתמע גם מכתבי העדה ומהספרות הקרובה לה. עקרון זה יודגם בשלוש דוגמאות, המראות שאנשי העדה וחוגים אחרים הקרובים לה היו מודעים לממד הדינמי של פירושי נבואות בכך שהבינו שיש לא רק פירוש אחד שאפשר לפרשן ביותר מפירוש אחד, הכול לפי זמן נתינתו של כל פירוש. פרשנות רבת אנפין זו משקפת את תפיסת הזמן המיוחדת שעדת המגילות אימצה לעצמה.

הפשר על הבית הנאמן (ברית דמשק ג-ד)

בין יחידות הפשר המזדמנות בדברי ברית דמשק מצוי הפשר הידוע על דברי יחזקאל מד 15. העובדה שמשולב בו פשר משני על נבואת איש האלוהים לעלי בשמואל א ב 35 נדונה במחקר, אך לא הושם לב להקשר הרחב של מימוש נבואה מסוימת יותר מפעם אחת.³⁴ וזו לשון ברית דמשק:

...ואל ברזי פלאו כפר בעד עונם וישא לפשעם ויבן להם "בית נאמן" בישראל אשר לא עמד כמהו למלפנים ועד הנה; המחזיקים בו לחיי נצח וכל כבוד האדם להם הוא, כאשר הקים אל להם ביד יחזקאל הנביא לאמר: "הכהנים והלויים ובני

32 ראה ליכט תשכ"ז, עמ' 63; פישביין 1988, עמ' 361, 364; באומגרטן 1996, עמ' 1010.

33 פלוסר תשס"ב/ו, עמ' 5.

34 רבין (1958, עמ' 13) מסתפק בהפניה לנבואתו של איש האלוהים בשמואל ב, ואילו קותנה (1963, עמ' 150) עובר בשתיקה על בעיה זו. לים (2002), שהקדיש באחרונה סקירה מפורטת לפשרים, אינו מזכיר כלל את הקטע האמור בברית דמשק ואינו נדרש לבעיית ההתממשות הכפולה של נבואות.

צדוק אשר שמרו את משמרת מקדשי בתעות בני ישראל מעלי הם יגישו לי חלב ודם" (יחזקאל מד 15); "הכהנים" הם שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה והנלוים עמהם ו"בני צדוק" הם בחירי ישראל קריאי השם העמדים באחרית הימים (ברית דמשק ג, 19-ד, 4).³⁵

בקטע זה מתאר בעל ברית דמשק את גורל אנשי עדת המגילות באמצעות פשרים. בקטע המקדים את הציטטה הוא מספר על חטאי אנשי העדה (ג, 17-18), בדומה לתיאור בדף א, 8-10. שם מתואר הגרעין הראשון של אנשי העדה, שחבריו מודעים לחטאתם ומחפשים דרך לשוב בתשובה. כמעשה חסד והיענות לחיפוש זה מקים להם האל את מורה הצדק "להדריכם בדרך לבו" (א, 10-11). בפסקה שלפנינו (ג, 18-19) באה כפרת עוונם של אנשי העדה החוטאים כנס פלאי והיא לובשת ממשות בבניית "בית נאמן" בישראל". הצירוף "בית נאמן" יחיד הוא במגילות ואף במקרא אין הוא נפוץ. הוא מופיע רק שלוש פעמים, פעמיים במובן של שושלת מלוכה לגבי דוד (שמואל א כה 28) ולגבי ירבעם (מלכים א יא 38), ופעם אחת לגבי שושלת כהונה בנבואה לעלי (שמואל א ב 35). נדירותו של הצירוף, והקשר הקטע שהוא בא בו בברית דמשק, שעניינו כהונה, מעידים שבברית דמשק מכוון הצירוף לנבואה לעלי. בנבואה זו מוסר איש האלוהים לעלי שבניו ימותו וביתו ייכרת, ולעתיד לבוא יקים האל כוהן אחר ובית כהונה אחר תחתיו: "והקימתי לי כהן נאמן כאשר בלבבי ובנפשי יעשה ובניתי לו בית נאמן והתהלך לפני משיחי כל הימים" (שמואל א ב 35). בית הכהונה שיחליף את בית עלי יזכה לאריכות ימים ולביסוס, כמשמעו של הביטוי "בית נאמן". אך בברית דמשק מתפרש "בית נאמן" על חיי העדה מתוך ראייתה את עצמה כחבורת כוהנים. דבר זה מבורר בפשר ליחזקאל מד 15, המזהה במפורש את העדה עם הכהונה הנזכרת בדברי יחזקאל. אמנם הפשר מפרק את תאריה של קבוצת הכהונה האחת של יחזקאל, "הכהנים הלויים בני צדוק", לשלוש קבוצות, שכל אחת נפשרת על מרכיב אחד בלשונו של יחזקאל, אך כולן הן קבוצות בתוך העדה: הכוהנים הם שבי ישראל, הלויים הם הנלווים עמהם, ובני צדוק הם קריאי השם. עיקר הוא שהכינוי הכולל "שבי ישראל" מזוהה עם התיבה "כהנים", ואם כן כל אנשי העדה נחשבים ל"כהנים" שבדברי הנביא.

מן ההקשר ברור שלדידו של בעל הפשר מימוש נבואת יחזקאל אינו אלא בניית "בית נאמן", כלומר, הוא קיום הנבואה על בית הכהונה שיחליף את צאצאי עלי. הקישור בין הנבואה לעלי לבין נבואת יחזקאל נעשה כנראה על סמך שתי עובדות: (א) הצירוף "בני צדוק" שבלשונו של יחזקאל מגדיר את בית הכהונה המיוחד הזה; (ב) העובדה שבספר מלכים כבר נקבע שנבואת איש האלוהים לעלי נתממשה בגירושו

35 לפי מהדורתו של אלישע קימרון (1992, עמ' 15-16). והוספו לה סימני פיסוק. בעותקי מערה 4 לא נשתמרו נוסחים אחרים לקטע זה.

של אביתר מן הכהונה בימי שלמה (מלכים א ב 27) ובמינויו של צדוק הכהן תחתיו (שם 35). ומכאן שלדעת בעל הקטע הזה, בספר מלכים נתמלאה הנבואה לעלי על שני חלקיה: בגירוש אביתר, צאצא של עלי,³⁶ נתממשה הנבואה על נטילת הכהונה מבני עלי, ובמינוי צדוק נתמלא החזון על הופעת כוהן נאמן ובית כהונה אחר במקומו לעתיד לבוא.³⁷ כך כבר בעל ההערה בספר מלכים משמיע שצדוק היה הכהן הנאמן שהנבואה לעלי רמזה עליו, וצאצאיו הם בית הכהונה הנאמן שקם במקום בית עלי בדבר האל. דרך אגב, ראוי להעיר שבעל ההערה בספר מלכים מדבר על מילוי הנבואה כמאה שנה לאחר שנאמרה לעלי. פרק זמן זה מעיד שכבר בעולם המקרא הייתה מקובלת הדעה שהנבואה עשויה להתגשם כמה דורות לאחר אמירתה. כיוצא בזה גם נבואות אחרות הנזכרות בספר מלכים, כגון נבואת אליהו על מות איזבל, שנאמרה בימי אחאב (מלכים א כא 23) ונתמלאה רק בימיו של יורם בנו (מלכים ב ט 36). אלא שבעולמו של המקרא עדיין אין רעיון זה משולב עם תפיסה של ההיסטוריה כמערכת קצים מתוחמים וברורים. רק שילוב זה הופך את השקפת אנשי המגילות למה שהיא.

מכל מקום, לענייננו חשוב שלפני מחבר הפשר כבר היו נוסחי ספר שמואל וספר מלכים שקשרו את גורל אביתר וצדוק לנבואה לעלי. על יסוד צירוף עניינים זה הסמיך בעל הפשר את נבואת יחזקאל לנבואה לעלי. שכן לדידו הנבואה לעלי מרמזת לבית צדוק, ובנבואת יחזקאל מדובר על כהונתם של בני צדוק במקדש שלעתיד לבוא. לדעת הפשר בברית דמשק מכוונות שתי הנבואות לעניין אחד – בית הכהונה הנאמן אינו אלא העדה ואורחות חייה. בכך מצטרף גם פשר זה אל הרמזים לרעיון שהעדה עצמה היא "בית קודש" (סרך היחד ח, 6), היינו מקדש.³⁸ אם כן, הפסוק ביחזקאל נפטר כך שהוא מציג את הקשר לבית הנאמן האמור בנבואה לעלי. מכאן שעיקר עניינו של בעל הפשר בברית דמשק הוא לפרש את הנבואה של איש האלוהים בשמואל ב על הכהונה הנאמנה לעתיד לבוא, ולזהותה עם אנשי העדה ומנהיגיה. הוא עשה זאת על ידי קישור נבואת איש האלוהים לזו שביחזקאל מד.

בפירוש זה ובקשר הנקשר בין נבואת איש האלוהים לנבואת יחזקאל יש ממד מיוחד הקשור לזמן של הנבואות, מאחר שבעל ספר מלכים כבר קבע שנבואת איש האלוהים

36 אף על פי שבשושלת בית עלי לא נקבע במפורש שאביתר נמנה עם צאצאיו, עולה כך מעצם הסמכת הנבואה על עלי לגורלו של אביתר. יש הרואים בנבואה רמז להרג נביאי נוב בידי שאול, שרק אביתר נמלט ממנו (מלכים א כב 17-20). ראה למשל דרייבר 1913, עמ' 39.

37 יש הסוברים שנבואת איש האלוהים מרמזת לשמואל כמחליפו של עלי. ראה למשל פולצין 1993, עמ' 41. אך לדעת אחרים רומזת הנבואה שהכוהן הנאמן יהיה צדוק. כך המפרשים המסורתיים. ראה רש"י ורד"ק לשמואל א ב 35. החדשים הגורסים דעה זו רואים בנבואה תוספת שבאה מיד עורך דויטרונמיסטי שהכיר את נוסח מלכים א ב 27. ראה למשל שטייבה 1973, עמ' 117-118; קייל מקרט 1980, עמ' 92-93.

38 פלורילגיום, 4Q174 1-2 i 6-7. בפשר של ברית דמשק יש אפוא עדות נוספת לתפיסת העדה כמקדש שמוקטרים בו "מעשי תורה (תורה?)", היינו מצוות, לפי האמור בפלורילגיום, שם. ראה דימנט 1986. הרעיון של עדה כמקדש או כעיר מקדש מקופל גם בפשר על ישעיהו נד (4Q164).

נתממשה בגירושו של אביתר מן הכהונה ובמינוי צדוק הכהן תחתיו. ידע אפוא בעל הפשר בברית דמשק שבמסורת ההיסטוריוגרפית של המקרא נתמלאה נבואת איש האלוהים פעם אחת, ואף על פי כן הוא בא ופירשה על זמנו. אמנם שני הפירושים שונים באופיים. פירושו של ספר מלכים לנבואה הוא כפשוטו: הצבת העובדה של גירוש אביתר ומינוי צדוק תחתיו. הפשר בברית דמשק פושר את הנבואה באופן סמלי: אין הבית הנאמן שושלת כהונה ממש אלא מסגרת שנבנית למען העדה, מוסדותיה ואורחות חייה. אך לעיוננו חשובה העובדה שהפשרים בברית דמשק אינם מתעלמים מן המימוש הקודם של הנבואה לעלי בימי שלמה אלא משתמשים בו כדי לבסס את פירושם החדש. לשון אחר, המימוש הראשון מתקבל ומוסיף להתפתח בפירוש הפשר של ברית דמשק. הנבואה התממשה באופן אחד בימי שלמה, אך אין התממשות זו ממצה את הנבואה, שכן היא מתגשמת באופן נוסף בימי כותב הפשר. אבל אין התגשמות מאוחרת זו מבטלת את קודמתה אלא בנויה עליה ו"מרחיבה" אותה. זוהי דרך אחרת לומר שהנבואה חידתית ורבת אנפין היא ועשויה להתממש יותר מפעם אחת. זהו צד דינמי ומתפתח ביחס בין הנבואה ובין מימושה בנסיבות שונות במהלך הזמן. יתרה מזו, על גב מימוש פשוט ועובדתי של הנבואה לעלי בונה בעל ברית דמשק מימוש בדרך סמלית. אפשר שהוא משמיע כאן את דעתו לא רק על התממשות חוזרת ונשנית של הנבואה אלא גם על מהלך ממימוש פשוט אל מימוש סמלי, מהלך המשתלב בגישה הכללית אל הנבואה כגילוי רזי וחידתי.

הפשר על קללת יהושע

כתבי קומראן מציעים פירוש בדרך הפשר גם לקללת יהושע לבונה יריחו (יהושע ו 26), ומכאן שהם רואים בקללה נבואה. פשר זה ידוע בכתבי קומראן משני מקורות: הוא נכלל בטור מכתב יד המכונה טסטימוניה (4Q175 [Testimonia] 21-30), הכולל ציטטות מן החומש וציטטה מיהושע עם הפשר האמור. כתב יד זה, שזמנו בערך 100 לפני הספירה, נתפרסם לראשונה בידי אלגרו בשנים הראשונות לחקר קומראן וזכה להתעניינות רבה משום שאין הוא בא מן המקרא ומשום שכדרכם של פשרים הוא מרמז למאורעות ולאישים בני הזמן.³⁹ אך המחקר קיבל כיוון אחר משנתברר שפסקה זו מזדמנת בחיבור נוסף, המכונה היום האפוקריפון של יהושע.⁴⁰ יש הסוברים שטסטימוניה הוא המקור והאפוקריפון העתיק ממנו, ובכך מבקשים לשמר את הפירוש שהפשר מכוון לנסיבות ההיסטוריות הכרוכות ביוחנן הורקנוס ושני בניו.⁴¹ אך הבנה

39 אלגרו 1956ב. למהדורתו הסופית ראה אלגרו 1968. מהדורה חדשה פרסם קרוס 2002.

40 על כתבי היד מקומראן שיש לשייכם לחיבור זה ראה טוב 1998; דימנט 2003א, ושם הפניות לספרות נוספת. לההדרה מחדש של הקללה ופירושה המפורט ראה דימנט, שם. קרוס (2002, עמ' 326) מפרסם לוח משווה של נוסח טסטימוניה ונוסח האפוקריפון של יהושע לפשר על קללת יהושע.

41 ראה אשל 1992.

כזאת אינה מתיישבת עם האופי של שני החיבורים. טסטימוניה הוא אוסף של שלושה קטעים שאינם קשורים זה לזה באופן ספרותי. הקטעים הראשונים הם ציטטות מספרי החומש (דברים ה 28-29; יח 18-19; במדבר כד 15-17; דברים לג 8-11) ללא שום פירוש. הפסקה הרביעית והאחרונה נבדלת מקודמותיה בזה שהיא כוללת ציטטה מיהושע ו 26, שאינו חומש, ויש בה פירוש בדרך הפשר. קשה להניח שטסטימוניה, המורכב מציטטות שאינן קשורות בדרך ספרותית, יכול קטע רביעי שאינו ציטטה אלא חיבור עצמאי משלו. ההנחה ההפוכה היא המסתברת, היינו שגם הקטע על קללת יהושע הוא ציטטה כלשהי. ואכן, קטע זה מוצא מקום הולם באפוקריפון של יהושע, שכן הוא בא ברצף סיפורי על יהושע ומעשיו ומשתלב היטב באופיים של שרידים אחרים מחיבור זה, המרצה את סיפור עלילותיו של יהושע לפי סדר המקרא ומצטט את נאומיו ואת תפילותיו.⁴² לכן מסתברת ההנחה שטסטימוניה מצטט את האפוקריפון של יהושע ולא להפך. כל פירוש של הדמויות ושל המעשים המרומזים בפשר הקללה ליריחו חייב להתחשב במצב דברים זה. דרך אגב, יש בכך כדי להצביע על קדמות הפשר כשיטה פרשנית, הנוהגת לפחות מאמצע המאה השנייה לפני הספירה, כפי שאמנם מוכיח פרק ט בספר דניאל (וראה להלן).

לנושא הדיון כאן חשוב שבעל האפוקריפון של יהושע מפרש את הקללה על יריחו על מאורעות מימי הבית השני ומכאן שהוא רואה בה נבואה.⁴³ אך אין הוא מוטרד כלל מן העובדה שעל פי הרצאת הדברים במלכים א טז 34 כבר התממשה קללה זו בימיו של אחאב מלך ישראל, כמה מאות שנים לאחר שאמרה יהושע.⁴⁴ אף כאן מספר בעל ספר מלכים על מימוש כפשוטו. חיאל בית האלי בנה את יריחו ושני בניו מתו בשל כך.⁴⁵ לעומתו מציג בעל האפוקריפון של יהושע את מימוש הקללה באירועים מימי הבית השני בדרך של אריגת רמזי מקרא המתפרשים על ירושלים בדרך סמלית. לשם כך מסתייע בעל הפשר בנוסח קללת יהושע הקרוב לתרגום השבעים.⁴⁶ בנוסח זה לא נזכרת כלל יריחו אלא נותר רק הצירוף "העיר הזאת", המרבה להופיע במקרא כצירוף האמור על ירושלים.⁴⁷ לכן מסתבר שהמחבר פשר את הקללה על ירושלים ולא על יריחו, כפי שאכן מתאשר מסוף הפשר המדבר על "חל בת ציון ובחוק ירושלם"

42 ראה דימנט 2003א, עמ' 182, הערה 13; דימנט 2007ב.

43 לדעת רופא (תשס"ד, עמ' 360-361) בסיפור בספר יהושע יש לקללה אופי מאגי, אך כבר הערת מלכים א טז 34 הופכת אותה לנבואה פשוטה.

44 לפי סדר המאורעות של ספר מלכים א ו 1 התממשה הקללה כחמש מאות שנה לאחר כיבוש יריחו בידי יהושע.

45 על מקומה של ההערה על מימוש הקללה לבונה יריחו במסגרת סיפור ספר מלכים על אחאב ראה סוויני 2004.

46 ראה מזור 1988, עמ' 2-7.

47 למשל מלכים ב יח 30; ישעיהו ל 15; ירמיהו לג 5; נחמיה יג 18.

(4Q175[Test] 29-30).⁴⁸ על זיהויו של "אחד בליעל", שבניו בנו את "העיר הזאת", אין תמימות דעים. יש הסבורים שהוא שליט חשמונאי מוקדם, יונתן או שמעון, ואחרים מבקשים לראות בו את יוחנן הורקנוס. מכל מקום, ודאי הוא שהפשר מכוון לאישיות היסטורית הקרובה לימיו של המחבר, בן המאה השנייה לפני הספירה. שוב לפנינו דוגמה לכך שפשר מציג פירוש סמלי לנבואה אף על פי שהוא מכיר מימוש קודם של הנבואה בימי אחאב. מרווח זמנים זה מעיד שלדעת בעל הפשר אין המימוש הראשון ממצה את תוכנה ואת מהותה של הנבואה והיא עשויה להתקיים יותר מפעם אחת. גם כאן מציג הפירוש הראשון מימוש ראלי של נבואה, ואילו הפשר מציג מימוש נוסף של הנבואה שבקללה על ידי הסבר סמלי.

פירוש נבואת ירמיהו בספר דניאל ט

אף על פי שאין ספר דניאל נמנה עם חיבורי עדת המגילות, יש לו זיקה אליהם, שכן רבים מענייניו ולשונויותיו קרובים להם. אף נתגלו שרידים של שישה עותקים מספר זה במערות קומראן והם מעידים על העניין הרב שהיה לאנשי עדת קומראן בו.⁴⁹ פרקיו העבריים ועריכתו האחרונה נעשו כנראה בשנת 164 לפני הספירה ובכך הם משיקים לשלביה הראשונים של עדת היחד. לכן יש עניין רב בעובדה שגם ספר דניאל מתייחס למימוש דברי הנבואה בדומה למה שמשתמע מן המגילות. הדבר משתקף בבירור בפרק ט, בפירוש הסמלי לנבואת שבעים השנה של ירמיהו, שנמסר לדניאל מפי המלאך גבריאל (דניאל ט 21-22).⁵⁰ ירמיהו עצמו ניבא שלנבוכדנאצר מלך בבל נקצבו שבעים שנות שלטון על העולם כולו. אף יהודה תהיה משועבדת לו בפרק זמן זה, ובסופו ישובו גולי יהודה לארצם (ירמיה כה 11-12; כט 10). נבואתו של ירמיהו נתפרשה כבר בספרי המקרא המאוחרים. לפי הנאמר בחתימת דברי הימים ב לו 21-22 ובראש ספר עזרא א 1-2 נתמלאה הנבואה הזאת ברשות שנתן כורש מלך פרס לקומם את המקדש. שני מקורות אלה משקפים חשבון של שבעים שנה משנתו הראשונה של נבוכדנאצר (ירמיה כה 1, כלומר בערך ב-605 לפה"ס) ועד הצהרת כורש (538

48 ואכן, במדרש שהשתמר בכמה ממקורות חז"ל (ירושלמי סנהדרין י, ב; תוספתא סנהדרין יד, ב; ספרי ראה, פסקה צה |מהדורת האראוויטץ-פינקלשטיין, עמ' 156|) תמהים החכמים על הכפל לכאורה בלשון הקללה של יהושע בנוסח המסורה: "את העיר הזאת את יריחו" וגם מתרצים אותו: "וכי אין אנו יודעים שיריחו שמה? אלא שלא יבנו אותה ויקראו שמה עיר אחרת ושל לא יבנו עיר אחרת ויקראו שמה יריחו" (ספרי, שם). האם יש כאן הדים של פולמוס קדום נגד פירוש מעין זה של האפוקריפון של יהושע, המסב את הקללה על ירושלים?

49 במגילות קומראן שרדו שני פשרים בודדים על פסוקים מספר דניאל. האחד, על דניאל ט 25, משולב בפשר מלכיצדק (11Q13 ii 18) (המצוטט לעיל). האחר, על דניאל יא 32, בא בקטע המכונה פלורילגיום (4Q174 1-3 ii 3-4a). על השפעת ספר דניאל על המגילות ראה ביל 1984, עמ' 12-66; על רישומו של ספר דניאל על מגילת המלחמה ראה פלוסר תשס"ב/ד.

50 על הדמיון של פירוש נבואת ירמיהו בדניאל ט לשיטת הפשר ראה לעיל וכן להלן הערה 57.

לפה"ס).⁵¹ לפי הרמזים בזכריה א 12 ו-5 נראה שהיה גם חשבון אחר, שמנה את שבעים השנה מחורבן הבית הראשון (586 לפה"ס) ועד חנוכת הבית השני בימי דריווש מלך פרס (515 לפה"ס).⁵² אך זה גם זה הם חישובים של כרונולוגיה פשוטה, והם מעידים על התממשות הנבואה לפחות פעם אחת.⁵³

והנה בספר דניאל, בראש פרק ט (3-20), מסופר שדניאל התענה והתוודה על חטאי ישראל, כדי שיוכשר ויטוהר לקבל פתרון והסבר למספר שבעים השנים שבנבואת ירמיהו. מן הסיפור עולה שהשאלה שדניאל מבקש לה פתרון היא מה משמעות פרק הזמן שנקב ירמיהו, "למלאות לחרבות ירושלם שבעים שנה" (ט 2). זוהי אפוא שאלה על המשמעות הכרונולוגית של תקופת שבעים השנה. אין להניח שמחבר פרק זה, שחי בימי גזרות אנטיוכוס (164 לפה"ס), לא הכיר את הכתובים האומרים שנבואת ירמיהו כבר נתממשה בהצהרת כורש או בחנוכת הבית השני, וגם אין זה סביר שדחה אותם. אמנם בעל פרק ט בדניאל שיבץ את גילוי פשר נבואת ירמיהו לדניאל בימי דריווש "מזרע מדי". מבחינת שזירת המאורעות בסיפורי ספר דניאל, שכידוע אינה משקפת במדויק את המאורעות ההיסטוריים, מתרחש גילוי זה קודם לימיו של כורש מלך פרס, נותן ההרשאה לקומם את המקדש השני. שכן כורש נזכר בספר דניאל רק בפרק העוקב, י 1. מבחינת המערך הפסידואפיגרפי אפשר אפוא לטעון שבעל דניאל פרק ט יצק את גילוי פשר נבואת ירמיהו כמִטְרִים ומבשר את מימושה של הנבואה בשיבת ציון, המתועדת בחיבורי המקרא ההיסטוריים. אולם הפשר המתגלה לדניאל מציג חשבון מרחיב, ובמקום שבעים שנים פשוטות הוא מציע שנבואת ירמיהו מכוונת לשבעים שנים "גדולות", היינו שבעים שמיטות, כלומר ארבע מאות ותשעים שנה. מכאן, שגם אם עיצב בעל פרק ט את סיפור המסגרת כאילו נמסר לדניאל פשר נבואת ירמיהו קודם שהתממשה בשיבת ציון, עדיין יש בפשר זה פתרון כרונולוגי שונה מן המניין הפשוט שמוצג בספרות ההיסטוריוגרפית של המקרא. אם כן, כפל פתרון הנבואה עומד בעינו גם לגבי מי שהאמין שדניאל התנבא בחצר המלך המדי לפני שכבש כורש את בבל ופרסם את הצהרתו המפורסמת.⁵⁴ כפילות זו בולטת לעין

51 על חישוב זה בספר עזרא ראה למשל ויליאמסון 1985, עמ' 9-10. על היחס בין קביעת ספר עזרא לזו של דברי הימים ב ראה הדעות המצוטטות אצל קלימי תש"ס, עמ' 389-390, הערה 7. משכנעים דברי שרה יפת (1993, עמ' 1075-1077) שהקטע בדברי הימים ב זר לסגנונו ולענייניו, ולכן הוא תלוי בספר עזרא ולא להפך.

52 על חישוב זה ראה למשל אקרויד 1973, עמ' 213; פישביין 1985, עמ' 481-483; קאקו וסראנדור 1998. לסיכום הנושא ראה קראץ 1991, עמ' 38-39, הערה 107, ואת ההפניות בהערות 19, 20 לעיל.

53 ראה ניסוחו של פישביין (שם, עמ' 481): "...both the Chronicler and Zecharia attempted to apply the Jeremiah oracle of wrath and reconstruction quite literally: seventy years means seventy years"

54 ג'ון קולינס (1993, עמ' 349) מעיר שמחבר הכרונולוגיה הספרותית של ספר דניאל העמיד את פשר דניאל לפני ימיו של כורש, אך אינו מציע את טעם הדבר. לדעתו, המחבר האמתי של ספר

בכך שהפשר הכרונולוגי המוצג לדניאל מכוון במפורש לתקופה מאוחרת מזו של ימי כורש עצמו. אך כפילות זו מרמזת שאין להבין את הנבואה כפשוטה, והיא מעניקה לפירוש ממד נוסף וחדש. כבר לשונו של הפרק עצמו מצביעה על ממד כזה, כי דניאל אומר "אני דניאל בינתי בספרים" (דניאל ט 2). והמלאך גבריאל משיב: "עתה יצאתי להשכילך בינה" (ט 22). העובדה שביאור מספר שנות החורבן שניבא עליו ירמיהו דורש בינה מיוחדת מעידה שאין הוא פשוט אלא יש לו "נפח" פשרני נוסף.⁵⁵ הנפח הזה מרומז הן במונחים סמליים שהביאור מתנסח בהם הן בשילוב של שני הפירושים, הפירוש הכרונולוגי הפשוט והפירוש הכרונולוגי המרחיב. הפירוש הפשוט משתקף במסגרת הסיפורית של ספר דניאל ואילו הפירוש המרחיב מתגלה לדניאל מפי המלאך גבריאל.

שילוב כזה מתברר גם כאשר בוחנים את פרטי הדברים בספר דברי הימים לאור הפתרון שנמסר לדניאל. שכן כבר בספר דברי הימים מתפרשת נבואת ירמיהו לאור קללת הברית בפרשת בחקתי (ויקרא כו 34-35). הקללה קובעת שהמלחמה, הגלות ושממת הארץ יבואו על ישראל משום שלא נהגו שנות שמיטה. המלחמה וההרס שבעקבותיה יממשו אפוא את שמיטת הארץ ו"שבתה" דרך החורבן שיבוא עליה. כך נבואת שבעים השנה של ירמיהו נתפסת במונחים של שמיטות שנאכפו על הארץ עם חורבנה.⁵⁶ פתרון נבואת ירמיהו שמציע המלאך גבריאל לדניאל כבר מניח את פרשנות השמיטה לנבואת ירמיהו, שכן הוא מונה את שבעים השנים כשבעים שמיטות, במקום שבעים שנים פשוטות, כפי שחושבו בפתרונות של בעל דברי הימים ושל הנביא זכריה. בפתרון זה שומר הפשר על המספר שבעים ועל הקשר שלו לשמיטה, אך בעת ובעונה אחת פותח פתח להרחבת מרווח הזמן האמור בנבואה וכך לביאור של פרטי מאורעות אחרים. אם כן, בדרך של שילוב הפירוש הכרונולוגי הפשוט עם הפירוש הכרונולוגי המרחיב, המושם בפי דמות שחיה בימי מלכי בבל ופרס, בא מחבר פרק ט, בן תקופת גזרות אנטיוכוס, לומר שדבר הנבואה רב פנים הוא ולא נתממש עד תומו בימי כורש אלא יש בו צד שעדיין ממתין לגילוי בעתיד.

זוהי גם דרכם של פרשני הפשרים מקומראן.⁵⁷ הניסוח התמציתי של הפשר לדניאל

דניאל כתב את דבריו כדי לדחות את פירושיהם של ספר דברי הימים ושל זכריה לנבואת ירמיהו. פירוש זה מתעלם מן העובדה שמחברו בונה את ביאורו על פירוש דברי הימים ומשלבו לחזונו.

55 ואכן, הפרשנים המסורתיים, שראו בדניאל נביא היסטורי, סברו שכבר הפשר שניתן לדניאל רומז לחורבן הבית השני ובכך ייחסו לנבואת ירמיהו ממד נוסף. ראה למשל דברי ר' סעדיה גאון ורש"י על "שבעים שנים" (דניאל ט 24).

56 ראה דברי שרה יפת (לעיל הערה 51). על זיקתו של ספר דניאל לספר דברי הימים והכרונולוגיה שלו עמד בהרחבה קראץ (1991, בייחוד עמ' 260-267). מעניינת הצעתו שדניאל מפרש את שבעים השנים הפשוטות של דברי הימים ב ושל עזרא א כמייצגות את שלטון הממלכה הראשונה של ספר דניאל, ממלכת בבל, בסכמה של רצף ארבע המלכויות (דניאל ב 7).

57 פשר מלכיצדק כשהוא לעצמו (11Q13 ii 17-20 המצוטט לעיל) מציע פירוש פשרי לדניאל ט 22 ומדגים יפה את התהליך ההולך ונמשך של מימוש נבואה יותר מפעם אחת. על שיטת הפירוש של

ורמזיו להתרחשויות הצפויות בפרק הזמן של שבעים השמיטות מעיד על אופיו הסמלי של הפירוש והולם את המעבר מהסבר על דרך הפשט בפירוש הפשוט לביאור במישור אחר בפירוש המרחיב, מעבר שנעשה גם בפשרים לנבואה לעלי ולקללת יהושע.⁵⁸

סיכום

מן הדוגמאות שנסקרו כאן מתברר שבעלי הפשרים היו מודעים לאפשרות שנבואה תתגשם יותר מפעם אחת, ולמעשה בנו את פירושיהם על הכרה זו. רעיון זה משתלב יפה בהשקפה על לכידותו של הזמן ההיסטורי. ראייתו של הזמן הזה כאורגניזם אחד מעניקה משמעות מיוחדת לפער הזמנים בין גילוי רזי ההיסטוריה לנביאים ובין גילוי פשרם למורה הצדק זמן רב לאחר מכן. מיקום שני הגילויים האלה בשתי נקודות שונות ברצף הזמן בפשר חבקוק מקביל לפער הזמנים הגדול בין החוזה האפוקליפטי בספרות החזונויות ובין המחברים האמתיים של הספרות הזאת, בני המאות האחרונות לפני הספירה או ראשיתה. בשניהם מעיד הפרש הזמנים שיש ממד סתום וחתום במהלך ההיסטוריה, ממד הנפרש ומתגלה רק סמוך לסופה. כזה הוא טיבו של רצף תולדות האנושות, לפי גישת הספרות האפוקליפטית וחיבורי עדת המגילות.

הממד הדינמי הנפרש והולך דרך ההתרחשויות המתהוות בזמן, שדרכן לובשת ממשות התכנית האלוהית, מכתוב גם את דרך הבנת ההתרחשויות. אף זו הולכת ומתגלה עם המהלך עצמו. זאת כמובן למי שזכו להבנה כזאת. כך היה יכול בעל ברית דמשק לפרש בדרך הפשר את האירועים ההיסטוריים בני זמנו, המרומזים לדעתו בדברי משה (דברים לב 33), אך לקבוע "ובכל אלה לא הבינו בוני החיץ וטחי תפל" (ברית דמשק ח, 12 [=יט, 24-25]). הבנת רמזי הנבואות נגלו רק לאנשי העדה ולא ליריביהם, "בוני החיץ וטחי תפל".⁵⁹ אם כן, לדידם של אנשי עדת המגילות מצטרפת פרשנות הנבואה אל פרשנות התורה בכך ששתיהן יוסדות אדניהן על התפיסה הרואה את רצף הזמנים כתהליך מתמש והולך המשפיע על שיעור הבנת בני אנוש למתרחש בו המשתנה לפי כל תקופה ותקופה.⁶⁰

דניאל ט לנבואת ירמיהו ודמיונה לשיטת הפשרים מקומראן ראה למשל הרטמן ודיללה 1978, עמ' 247, 250; קולינס 1984ב, עמ' 10. ברוס (1959, עמ' 67-68) מציע שהתאריך 390 הנקוב בברית דמשק א 5-6 (לפי יחזקאל ד 5) מבוסס על החישוב השביעוני של דניאל ט. על כרונולוגיה שביעונית בקומראן ראה הפרסומים שצוטטו לעיל בהערות 19, 20, 52 וכן סקירתו של ונדרקאם 1998, עמ' 93-109.

58 דברים קרובים כתב פישביין 1985, עמ' 482.

59 הבנה כזאת משתקפת גם בקטע הפתיחה של ברית דמשק שהשתמר באחד מעותקי החיבור ממערת קומראן הרביעית: "ויגל עיניהמה בנסתרות ואוזנמה פתח וישמעו עמוקות ויבינו בכול נהיות עד מה יבוא בם" (4Q268 I 7-8).

60 ראה למשל את דברי סרך היחד ט, 12-13: "אלה החוקים למשכיל להתהלך בם עם כל חי לתכון

על פי אותו ממד מתממש והולך בתהליך ההסטורי יכלו פרשני הפשרים להתייחס אל נבואות המקרא כאל תחזיות לעתיד, העשויות להתממש פעם אחר פעם, וכל פעם במובן שונה.

ראוי לציין שהרעיונות שנסקרו כאן משותפים לחוגים מוגדרים היטב, כלומר, לאנשי עדת המגילות ולמחברי ספרות החזונויות. כך הבנת ההיסטוריה כמערכת קצים מתוכננת מראש משתלבת עם רעיונות אחרים המייחדים שתי ספרויות אלה, שהבולטים שבהם הם תורת שתי הרשויות ורעיון הגזרה הקדומה.⁶¹

עת ועת ולמשקל איש ואיש; לעשות את רצון אל ככול הנגלה עת בעת ולמוד את כול השכל הנמצא לפי העתים". לבירור עניינים אלה בהרחבה ראה דימנט 2006ב.

61 בידוע הותירו תפיסות אלה רישומים גם בספרויות אחרות, כגון חיבורי הברית החדשה, אך הם עניין למאמר אחר.

ציטטות מן התורה בחיבור ברית דמשק

מגילות מדבר יהודה מתאפיינות בזיקתן ההדוקה ורבת הפנים לעולם המקרא: לשונו, סגנונו, רעיונותיו ועוד. מראשיתו היה מחקר המגילות ער לצד זה שבהן, אבל חקירה שיטתית, מקיפה וכוללת של יסוד חשוב זה במגילות היא בבחינת משאלת לב ולא מציאות. המחקרים הראשונים שנעשו בתחום זה לא יצאו מכלל סקירות מצאי ונדרשו בעיקר לפרשנות של נבואות בספרות הפשרים המיוחדת לעדה.¹ תרמה לכך העובדה שהפשרים פורסמו כבר בשנים הראשונות לאחר גילוי המגילות. מעט מאוד נכתב על פרשנות המקרא שאינה פשרית, הבאה בכתביה של העדה. גם לא היה ברור ההבדל בין עיבוד המקרא בספרות שיצאה מתחת ידיהם של חברי עדת המגילות לבין פרשנות המקרא בחיבורים שאינם כאלה אך נכללו בספרייתם. תשומת לב להבדל זה חסרה גם ברוב המחקרים שפורסמו לאחרונה על פרשנות המקרא בטקסטים מעבדי מקרא.² היום, שידועים קווי המתאר של חיבורי עדת המגילות, המבדילים אותם מטקסטים לא כיתתיים, יש להפריד בין דרכי ביאור המקרא בספרות הכיתתית לביאוריו בספרות שנתגלתה בקומראן אך אינה כיתתית.³ אף שיש בין שני סוגי ספרות אלו זיקות וקשרים ראוי להפריד את ניתוח פרשנותם כדי להבליט את השונה ולהגדיר את הדומה שבהם. מחקר פרשנות המקרא בקומראן גם חסר כלי ניתוח מדויקים, המיוסדים על הגדרות סגנוניות ברורות ועל מיון מוצק של הסוגות הספרותיות, שבמסגרתן מעוצבת פרשנות זו. למשל, עדיין לא נדונו מבחינות אלו הציטטות המפורשות, המובאות בלשון המקור המקראי ובציונו ומהוות סוגה בפני עצמה, עם סגנון ופרשנות משלהן.⁴

1 למשל אליגר 1953; הורגן 1979; ברוק 1985, עמ' 302-309; ניצן תשמ"ו, עמ' 29-79.

2 ראה למשל ברנשטיין 1998; ברוק 1998.

3 על אפיונה של ספרות עדת המגילות כקורפוס בפני עצמו ראה המאמר "בין כתבים כיתתיים לכתבים לא כיתתיים במגילות קומראן" בכרך זה.

4 הסקירות שנכתבו בעבר על ציטוטי מקרא במגילות אינן יוצאות מגדר של איסוף החומר ותיאורו הכללי, ואף זאת באופן ראשוני בלבד. ראה קרמיניאק 1956; פיצמאייר 1971.

החיבור ברית דמשק ראוי לתשומת לב מיוחדת מאחר שהוא יוצא דופן במכלול מגילות קומראן: הוא נודע כבר בראשית המאה העשרים בשני כתבי יד מגניזת קהיר,⁵ ולאחר מכן התגלו במערה הרביעית מקומראן עשרה עותקים שלו.⁶ שלא כמגילות אחרות, הכתובות בדרך כלל בסוגה ספרותית אחת, בברית דמשק שלוש סוגות. החלק הראשון כתוב כדרשת תוכחה המספרת את תולדותיה ודעותיה של עדת קומראן המיוחדת (כתב יד א, דפים 1-8; כתב יד ב, דפים 19-20). החלק השני (כתב יד א, דפים 9-16) מאגד שתי סוגות, הלכה ותקנון. מצד אחד יש בו אוסף הלכות בעניינים שונים, ומצד אחר הוא כולל תקנון (סרך), הקובע את סדרי חייה של העדה, המתוארת בחלק הראשון. בעשרת עותקי ברית דמשק ממערות קומראן שני החלקים הללו משולבים במבנה כולל אחד, שהחלק הדרשתי שלו בא בו ראשון.⁷ מבחינה ספרותית אין החיבור הזה בנוי על פי דגם מקראי, אלא מציג את ענייניו בסגנון מיוחד לו. לכן נוח להפריד בין היסודות המקראיים ליסודותיו האחרים בו. אולם בהערר מהדורה ביקורתית חדשה, המשלבת את קטעי הגניזה ואת העותקים ממגילות קומראן, קשה לערוך חקירה שיטתית ומסודרת על אופיו הספרותי, סגנונו ופרשנותו של החיבור.⁸ עד עתה כיוונו החוקרים את מאמציהם בעיקר להגדרת העדה המתוארת בחיבור, אופייה, דעותיה ומקומה בתולדות ימי הבית השני.⁹ טעונים עדיין בירור וליבון מקומו של חיבור זה במכלול מגילות מדבר יהודה ומהות זיקתו לחיבורים כגון סרך היחד ומגילת המקדש.¹⁰

במחקר הציטטות מן המקרא המשולבות בברית דמשק יש עניין מיוחד בגלל תפקידן החשוב בחיבור זה. אבל הסקירות שנכתבו מראשית המחקר ועד היום לא העמיקו בסוגיה זו.¹¹ בעיקר נדרשו החוקרים לציטטות שפירשו דברי נבואה בשיטות הביאור של

- 5 שכתר 1910.
- 6 העותקים של ברית דמשק התגלו בשלוש ממערות קומראן: שמונה במערה 4 (4Q273-4Q266), אחד במערה 5 (5Q12), ואחד במערה 6 (6Q15). מספר זה מציב את ברית דמשק בקבוצת החיבורים המקובלים ביותר על בעלי ספריית קומראן יחר עם סרך היחד (אחד-עשר עותקים). לסקירה על החיבור ברית דמשק ואופיו ראה שיפמן תשס"ט, עמ' 276-284.
- 7 סיומו של החיבור השתמר בשני עותקים ממערה 4 (4Q266 11 18-21; 4Q270 7 ii 12-15). ב-4Q270 הושארה היריעה ריקה לאחר השורות הללו וכך גם ביריעה שנלקח ממנה 4Q266 11. ראה מנדל תשס"ד. פתיחתו של ברית דמשק השתמרה בעותק 4Q266 I i.
- 8 בשנות השבעים הציעו מרפי-או'קונור (1970; 1971; 1972) ודייוויס (1982) ניתוחים ספרותיים המבוססים רק על נוסח הגניזה והסיקו מסקנות היסטוריות מרחיקות לכת מניתוח זה, שלא התקבלו במחקר.
- 9 לסקירת המחקר ראה דייוויס 1982, עמ' 2-47.
- 10 הקרבה בסגנון ובתוכן בין ברית דמשק למגילות כיתתיות אחרות, ובייחוד לסרך היחד, מצביעה על כך שחיבורים אלה נוצרו בחוג קרוב או זהה, אף על פי שיש הבדלים בפרטים בין מבנה העדה העולה משני החיבורים ובעיית היחס ביניהם עדיין מחכה לפתרונה. לסקירת המחקר בסוגיה זו ראה דימנט 1984, עמ' 502-503. ראה גם שיפמן תשס"ט.
- 11 ברוס (1959, עמ' 32-40) הקצה פרק קצר לברית דמשק, בעיקר לציטטות של פשרים. כך גם ברוק

הפשרים.¹² ציטטות מן התורה, הנסבות על פרשנות חוקי התורה ומתפרשות בשיטות ביאור אחרות, לא זכו עד עתה לחקירה שיטתית גם משום שהמהדורות של עותקי ברית דמשק מקומראן פורסמו רק בשנים האחרונות.¹³ הניתוח המוצע כאן מבקש להראות את העניין שיש בחקירה מעין זו.

בחירת הציטטות נעשתה על יסוד הגדרה של תפקוד היסודות המקראיים בספרות הבתר־מקראית.¹⁴ על פי הגדרה זו משמשים יסודות מקראיים בספרות הבית השני בשני סוגי תפקוד:

א. תפקוד פרשני, המאופיין בשימוש מפורש בחומרים מקראיים ומציג את החלק המקראי ואת החלק הפרשני בתבניות סגנוניות נבדלות. לכאן שייכים מדרשי חז"ל הפרשניים, הפשרים מקומראן, פירושי פילון האלכסנדרוני, וציטטות מפורשות המשולבות בצורות ספרותיות אחרות, למשל, ציטטות בספרים החיצוניים,¹⁵ בספרי הבשורה שבברית החדשה, והציטטות הנדונות במאמר זה.¹⁶

ב. תפקוד יוצר, המאופיין בשימוש משתמע, שאינו מזהה במפורש חומרים מקראיים. בשימוש כזה משולבים יסודות המקרא בשאר חומרי הבניין הבונים את החיבור החדש. קטגוריה זו רחבה ומגוונת מאוד, והיא כוללת ציטוטים שאינם מוצגים במפורש, רמזים מסוגים שונים, מבנים ומוטיבים. החיבור ברית דמשק עצמו משופע גם בציטוטים מסוג זה, וגדר זה נופל על כל ספרות קומראן המעבדת מקרא.

מאמר זה עוסק בציטטות מפורשות מן התורה בעלות תפקיד פרשני, השונות מציטטות מפורשות המתבארות בדרך הפשר. עד עתה לא נעשה ניסיון לדון בהן באופן שיטתי במסגרת אחת ולראותן כמשקפות שיטה פרשנית מוגדרת.¹⁷ סקירה של

(1985, עמ' 205-209, 302-309) העוסק בשתי ציטטות פשר מברית דמשק. פיצמאייר (1971) סוקר בקצרה ציטטות המפורשות בברית דמשק, בסרך היחד, במגילת המלחמה ובפלורילגיום (4QFlor).

12 ראה למשל קמפבל 1995; גולדמן 2007.

13 ראה באומגרטן 1996ב.

14 ראה דימנט 1988, עמ' 380-382. פיצמאייר (1971) מייין את הציטטות שמצא לארבע קבוצות: (א) ציטטות מילוליות; (ב) ציטטות המפורשות ברוח זמנו של המחבר; (ג) ציטטות המותאמות לצורכי המחבר; (ד) ציטטות אסכטולוגיות. למעשה מהווה הקבוצה הראשונה את ציטטות חוקי התורה הנדונות כאן, והקבוצה השנייה מהווה את ציטטות הפשר. בחינה מקרוב מעלה שגם את הציטטות הכלולות בקבוצות השלישית או הרביעית אפשר לשייך לקבוצה הראשונה או השנייה. ייחודן של הציטטות בברית דמשק מיטשטש בדיונו של פיצמאייר הן משום שהוא דן בעוד חיבורים מקומראן הן משום ההשוואה הכוללנית עם ציטטות מן הברית החדשה.

15 לדיון בכמה מהן ראה דימנט 1988.

16 קיים סוג נוסף של שימוש מפורש שאינו בגדר ציטטה, והוא אזכור שמות ומאורעות. ראה דימנט 1988, עמ' 391-400. אף הוא מזדמן בברית דמשק. ראה למשל את הזכרת נח והאבות (ג, 1-4) או משה ואהרן (ה, 17-18).

17 כמה הערות קצרות על הציטטות בברית דמשק כלל באומגרטן (1996א, עמ' 1006-1007) בסקירתו על החוק הדתי בקומראן.

הציטטות המפורשות בברית דמשק על שני חלקיו, מעלה שהן נחלקות לשתי קבוצות שונות באופיין, במטרותיהן ובניסוחן.

א. ציטטות מחוקי התורה. אלה מכוונות לפרש חוק מן התורה. בברית דמשק יש שני סוגי ציטטות מחוקי התורה: הקבוצה האחת כוללת ציטטות מפורשות של חוקי תורה כדי לסמוך אותן להלכה. הקבוצה האחרת כוללת ציטטות מחוקי התורה המובאות כדי לבחון לאורן התנהגות של אישיות או של קבוצת אנשים בעבר או בהווה.¹⁸ כל הציטטות מן הסוג הראשון מופיעות בחלק ההלכי, העורך כסדר את הכללים ואת ההנהגות לחברי עדת קומראן. ואילו הציטטות מן הסוג השני מופיעות בחלק הראשון, הדרשתי, בקטעי פולמוס עם מתנגדי העדה. הבדל זה בסגנון ובהקשר משקפים יפה את השוני בין שני הסוגים ובשימוש שנעשה בהם.

ב. ציטטות מהנבואה ומהשירות שבתורה. אלה מתפרשות בסגנון הפשרים כרמזים למאורעות ולאישים מן ההיסטוריה. העובדה ששירות התורה מתפרשות על דרך הפשר מעידה שהן נחשבו לדברי נבואה.¹⁹

המאמר יעסוק בניתוח ציטטות הלכות מחוקי התורה שעניינן פירוש הלכות ושייכות לקטגוריה הראשונה. יש ענין מיוחד בציטטות כאלה בברית דמשק משום שהן בולטות בייחודן בהרצאת הדברים בחיבור זה, וגם משום שהן שונות בסגנון ובדרך ההצגה מן ההלכה של מגילת המקדש או של ספר היובלים. ואף על פי שיש להלכה במגילת המקדש ובספר היובלים זיקת תוכן להלכה שבברית דמשק, אין ברית דמשק מציג את דבריו כחיקוי פסידואפיגרפי לתורה כפי שעושים שני החיבורים האחרים.

ציטטות מחוקי התורה

הציטטות מחוקי התורה הנדונות כאן לקוחות מן החלק ההלכי של ברית דמשק, ולכולן תפקיד אחד: לשמש סמך מן הכתובים להלכה שהן הוצמדו אליה. בהלכת ברית דמשק נדירות הן ציטטות כאלה, שכן רוב ההלכות שנויות בלשון כללים מופשטים, כדרך ניסוח המשנה, בלי כל סמך מן הכתוב. משום כך עולה השאלה מה ראה בעל ההלכה בברית דמשק לשנות ממנהגו ולסמוך הלכות מסוימות על ציטטות מפורשות. אפשר שרמז לתשובה יעלה לנו מן הדיון עצמו. מיון ראשון מראה שציטטות-אסמכתה להלכות מוצגות בברית דמשק בשני דגמים צורניים: בדגם אחד מוצגת הציטטה בנוסחת הפתיחה "ואשר אמר", והכלל ההלכי מובא אחריה ומנוסח כפירוש לה. בדגם השני בא הכלל ההלכי במשפט הראשי הפותח, ואילו הציטטה המקראית באה אחריה

18 למשל, ברית דמשק ה, 4-1, המצטט את דברים יז 15 על דויד המלך, או ה, 8-12 וכו ציטטה מויקרא יח 13 בפולמוס נגד המטמאים את המקדש.

19 ראה ברית דמשק ד, 3-4; ז, 19-21; ח, 9-12. כאן גם שב ומתאשר הכלל ששיטת הפירוש של הפשר נוהגת אצל אנשי עדת מדבר יהודה ביחס למה שהם החשיבו לדבר נבואה.

במשפט טפל סיבתי. בדגם זה מוצגת הציטטה בנוסחת הפתיחה שבראשה מילת הטעם "כי". בחינה מקרוב מעלה שהשוני בדגמים משקף שוני גם בטיב ההלכות ובמטרתן.

ברית דמשק ט, 2-8 (ויקרא יט 17-18; נחום א 2)²⁰ ואשר אמר "לא תקום ולא תטור את בני עמך" (ויקרא יט 18) וכל איש מביאו²¹ הברית אשר יביא על רעהו דבר אשר לא בהוכח לפני עדים והביאו בחרון אפו או ספר לזקניו להבזותו, נוקם הוא ונוטר; ואין כתוב כי אם "נוקם הוא"²² לצריו ונוטר הוא לאויביו" (נחום א 2); אם החריש לו מיום ליום ובחרון אפו דבר בו, בדבר מות ענה בו יען אשר לא הקים את מצות אל אשר אמר לו "הוכח תוכיח את רעך"²³ ולא תשא עליו חטא" (ויקרא יט 17).

ההלכה שלפנינו עשויה שני חלקים המשלימים זה את זה, וכל חלק נתמך על ידי ציטטה.

א. תחילה מצטט בעל הקטע איסור התורה לנקום ולנטור. הוא מוסיף ומפרש מהן נקימה ונטירה. לדידו, נוקם ונוטר הוא מי מאנשי העדה המאשים את חברו מן העדה בלא שהוכיחו, כלומר בלא שהזהירו קודם לכן לפני עדים. מניסוח זה עולה שבעל ההלכה פירש את לשון הכתוב "בני עמך" כנוגע באנשי העדה בלבד, שכן הוא מחיל את האיסור רק על איש מבאי הברית המאשים את רעהו בדבר כלשהו. ובוודאי פירש באופן כזה גם את צו התורה הסמוך "הוכח תוכיח את רעך" (ויקרא יח 17), המובא בסוף הפסקה.²⁴ בעל ההלכה השלים את צו האיסור על נקימה ונטירה בציטטה מדברי הנביא נחום, המוצגת בנוסחת הפתיחה המצמצמת, ואין כתוב כי אם, ובה נאמר שהאל נוקם ונוטר לצריו ולאויביו.²⁵ על פיה יש ללמוד ממידות האל, שנקמה ונטירה אמורות

20 כל המובאות מברית דמשק על פי מהדורת קימרון 1992, אלא אם כן צוין אחרת. המפל (1998, עמ' 32-33) משייכת את ההלכה הנדונה לחומר ההלכי בברית דמשק, שעל פי שיטתה שונה מתקנות הנוגעות לחיי סדרי העדה. אך מאחר שההלכות מתפרשות במובהק על עניינים שונים במסגרת ארגונה של העדה, כפי שיתברר להלן, יש לשקול זיקה מורכבת יותר של הלכות המבוססות על חוקי התורה וכלליה לחייה של העדה.

21 צריך להיות מבאי. השווה ברית דמשק ב, 2. ראה גם שיפמן 1993, עמ' 186, הערה 85.

22 בנוסח המסורה נקם ה'. כאן שימוש בתיבת הוא במקום שם הויה הרגיל במקורותינו. ראה גינצבורג 1976, עמ' 40; רבין 1958, עמ' 45; שיפמן 1993, עמ' 217.

23 בנוסח המסורה עמיתך, אבל בפסוק העוקב (ויקרא יט 18) רעך.

24 גם בחיבורים אחרים של עדת המגילות נתפרשה לשון רעהו על חבר העדה בלבד. השווה ללשון התקנות לעדה בסרך היחד ה-ח. לקטע כולו ראה גינצבורג 1976, עמ' 40-44; שיפמן 1983, עמ' 89-94; קוגל 1990, עמ' 223-225; שמש תש"ס; תשנ"ז עמ' 153-154.

25 באגרת אל הרומיים יב 19 אוסר פאולוס על הנקמה על יסוד הכתוב בדברים לב 35: "אל תתנקמו, יקירי, אלא תנו מקום לחרון-אף (האל), כי כתוב: 'לי נקם ושלם אמר ה' ". גינצבורג (1976, עמ' 40-41) ושיפמן (1983, עמ' 90; 1993, עמ' 190) שואלים מדוע השתמש בעל ברית דמשק באסמכתה מן הנבואה ולא נסמך על דברי התורה בעניין הנקמה, כפי שעשה פאולוס. גינצבורג סבור שדברי הנביא כוללים עניין נוסף, שאינו נוכר בשירת האזינו: לא זו בלבד שהנקמה שמורה

באל עצמו או רק בצר ואויב אך לא ברע. ואם רע הוא חבר העדה, צר ואויב נראה להיות כל מי שהוא מחוץ לה. כאן נראה יפה הבדל בין תפקוד ציטטה מחוק התורה לבין תפקוד ציטטה מדברי נבואה. את ההלכה עצמה לא גזר המחבר מדברי הנבואה,²⁶ אך סמך עליהם את דברי הנבואה כדי לדייק ולהגדיר את חלות חוק התורה.

ב. בחלק השני מחלץ המחבר פרט אחד מן האיסור – התוכחה – ומרחיב ומפרש את חיוב התוכחה ואת טיבה. על יסוד סמיכות ענייני תוכחה לנקמה בלשון החוק המקראי (ויקרא יט 17-18), הוא מסיק שהם חלים זה על זה, כלומר, שהאיסור לנקום ולנטור פירושו איסור על אדם להאשים את רעהו בעברה כלשהי בלא שהוכיחו קודם לכן. נראה שעל יסוד כפל הלשון הוכח תוכיח הוא הסיק שהתוכחה חייבת להיעשות בפומבי, כלומר לפני עדים,²⁷ ומי שאינו מוכיח באופן כזה הוא נוקם ונוטר וחוטא בעצמו.²⁸

לאחר שפירש את הציווי ואת תחולתו על אנשי העדה, מוסיף המחבר וקובע את תחולתו בזמן: אם החריש לו מיום ליום, כלומר, אם שתק במשך יום שלם,²⁹ לא מילא את חובתו ולא השמיע את התוכחה לפני עדים, הריהו חוטא, שכן עבר על הצו ולא תשא עליו חטא. קביעת פרק הזמן לתוכחה מנוסחת כאמירה סתמית, בלי נוסחת פתיחה לציטטה, ועל כן אין היא בגדר ציטטה מפורשת. אך למעשה משתמש בעל ההלכה בלשון במדבר ל 15, הקובעת את פרק הזמן הדרוש לבעל להשמיע התנגדות לנדר או לאסר של אשתו. כאן יש שימוש בציטטה בלתי מפורשת כדי ללמוד מעניין נדרים את גדר הזמן לעניין ההתראה.³⁰ מהצעת הדברים יוצא ששתי הציטטות המפורשות מתוך ויקרא יט מובאות כבסיס ההלכה, ועל כן בעלת משמעות היא העובדה ששתיהן מוצגות

לאל אלא שהוא מפעיל אותה רק לגבי אויביו. שיפמן מסביר זאת בכך שעדת מדבר יהודה נהגה, שלא כחכמים, ללמוד הלכה מדברי נבואה. אבל הבדלי נוסחת הפתיחה והקשר הדברים מעידים שאין כאן אסמכתה מקראית לצורך הלכה אלא פירוש חלות ההלכה. גם מבחינת הפסוק מספר דברים עצמו, אין הכרח להניח שבעל הלכת ברית דמשק פירש את דברי משה כפאולוס. אפשר שפירשם לעניין אחר, למשל על הדין לעתיד לבוא (כמסורת התרגום הארמי הארצישראלי [כ"י נאופיטי ותרגום הקטעים], שפירשה את הפסוק לדין שיעשה האל ברשעים לעתיד). ושם (כפי שכבר הציע גינצבורג, שם, עמ' 41), בדומה לתרגום השבעים – ודומה לו גם הנוסח השומרוני – גרס בדברים לב 35 ביום נקם אשלם במקום נוסח המסורה לי נקם ושלם. פסוק זה לא השתמר בעותקי ספר דברים שנתגלו בקומראן.

26 ראה שיפמן 1983, עמ' 90.

27 אפשר שכך הבין גם הירונימוס בשעה שתרגם את הפסוק בוולגטה publice argue eum. ראה שיפמן, שם.

28 בדרך זו תרגם גם אונקלוס את לשון הפסוק "ולא תשא עליו חטא": "ולא תקבל על דיליה חובה" (ויקרא יט 17; ראה רמב"ן על אתר). לדעת שמש (תש"ס, עמ' 213) נלמד מהציטטה מנחום שיש לדבוק במידות האל ולנהוג בחוטאים בחומרה.

29 במשמע יום ולילה. ראה שיפמן 1983, עמ' 91.

30 השווה את דמיון הלשונות בין הציווי על התוכחה (ויקרא יט 17: "ולא תשא עליו חטא") לציווי על הנדר (במדבר ל 16: "ונשא את עונה").

בנוסחה ואשר אמר (האל). היותן דבר האל הוא מקור חיובן וסמכותן. אך כשבא בעל ההלכה לדייק בדברי התורה על ידי ציטטה מדברי נבואה, הוא מציגה בנוסחה אחרת, ואין כתוב כי אם. כללו של דבר, איסור התורה על נקימה ונטירה מצוטט כאן כדי לפרש את חלותו על חברי עדת קומראן ועל כללי הנהגותיהם.

איסור נקימה ונטירה על פי הפירוש כאן נזכר כתקנה מפורשת בסרך תקנות העדה הן בספר ברית דמשק (ז, 2) הן בתקנון סרך היחד (ז, 8).³¹ מרכזיותו של איסור זה וקיומו בחיי העדה עולה גם מהיפוכו, כלומר, מכך שאויבי העדה הואשמו בכך שהם נוקמים ונוטרים (ברית דמשק ח, 5; יט, 18).

ברית דמשק טז, 6-9 (דברים כג 24) ואשר אמר: "מוצא שפתיך תשמור" להקים,³² כל שבועת אסר אשר יקום³³ איש על נפשו לעשות דבר מן התורה עד מחיר מות אל יפדהו³⁴ כל אשר [יק]ים איש על נפשו לסור מן³⁵ התורה עד מחיר מות אל יקימהו.

בהלכה זו משולבת הציטטה כדרך שנעשתה בדוגמה הקודמת. כאן עומדת הציטטה מספר דברים בראש קובץ כללים בענייני שבועות ונדבות (ברית דמשק טז, 5-19). הקובץ מוצג לאחר פסקה המזכירה את שבועת היסוד של חבר בעדה "לשוב אל תורת משה" (שם טז, 4-5), הנזכרת בכמה מכתבי העדה.³⁶ היא מקפלת בתוכה את התחייבותו הכוללת של המצטרף לעדה לקיים את מצוות התורה בפירושם המיוחד של אנשי המגילות. סדר פרשיות זה מצביע על כך שהקובץ בענייני שבועות ונדבות פורט את ההתחייבות שקיבל החבר בשבועה הכוללת. הפרטים מיוסדים על חוקי שבועות ונדבות שבספר במדבר ל, אך את החובה העקרונית לקיים שבועה קובעת הציטטה המפורשת מן הפרשה הנדרשת לסוגיה זו בספר דברים כג 24: "מוצא שפתיך תשמור" (ברית דמשק טז, 6-7). ציטטה זו לא באה במקרה אלא רומזת ששתי פרשיות התורה העוסקות בשבועות, במדבר ל ודברים כג, מקושרות בביטוי "מוצא שפתיים"

31 ראה ליכט תשכ"ה, עמ' 162-163. השווה גם סרך היחד ה' 26 - ו' 1. ראה קוגל 1990, עמ' 223-225; שיפמן 1993, עמ' 194-199.

32 השווה את המשך לשון הפסוק שם: "ועשית (כאשר נדרת. .)".

33 אולי יש לקרוא כאן יקים, כמו בשורה 5 ואף בשורה 9 (?) באותו עמוד. אך גם צורת יקום מופיעה שוב בעמוד זה בשורות 1, 4.

34 קימרון (1992, עמ' 41) מציע לקרוא יפרהו. אך הדל"ת ברורה בכתב היד ועל כן יש לקיים את הקריאה יפרהו. ראה שיפמן 1991-1992, עמ' 201.

35 כך אצל רבין 1958. קימרון (1992) מתקן את התורה על פי גרסת 4Q271 ii 9-10, אחד מעותקי ברית דמשק שנמצא במערה 4.

36 שבועת האסר המיוחדת של חברי העדה נזכרת בברית דמשק טו, 8-9 ("שבועת הברית"), בסרך היחד ה, 7-8 ("שבועת אסר") ובהודיות וידן, 28. הביטוי המשמש במגילות בעניין זה, להקים אסר על נפשו, מבוסס על לשונות במדבר ל, אך צורתו מיוחדת לעדת קומראן. ראה תוריון 1979-1980, עמ' 426.

(במדבר ל 13; דברים כג 23),³⁷ ונראה שבעיני בעל ברית דמשק מקפל בתוכו צירוף זה את תמצית הציווי שלא להפר שבועה. אך רצף העניינים בברית דמשק טז מעיד שאין מדובר בכל שבועה שהיא,³⁸ אלא בשבועות הנובעות משבועת האסר היסודית של חברי העדה. דבר זה מתאשר מן הלשון הכללית המנסחת את דבר השבועה, קיום או אי-קיום דבר מן התורה, וגם מן הדמיון של הניסוח לשבועת האסר שבקטע הקודם. מה שאמור על שבועת האסר, "וביום אשר יקים האיש על נפשו לשוב אל תורת משה" (טז, 4-5), קרוב אל האמור בפירוט העוקב: "כל שבועת אסר אשר יקים איש על נפשו לעשות דבר מן התורה" (טז, 7-8). הפירוט מציב שתי חובות הפוכות אך משלימות: החובה לקיים שבועה לעשות מצווה מן התורה והחובה שלא לקיים שבועה להימנע מקיום מצווה ממצוות התורה. את שתי החובות יש לקיים גם אם הדבר כרוך בסכנת מוות למי שנטלן על עצמו. מדובר כאן בניסוח עקרונית כוללים – כך עולה גם מן ההקבלה הברורה לכלל על שבועת האשה (טז, 10-12). אף על פי שהפסקה מבוססת על חוקי התרת נדרי אשה בבמדבר ל, יש הבדל יסודי בין דברי ברית דמשק ובין חוק התורה. התורה מדברת על נדרים ואסרים בכלל, ואילו בברית דמשק מדובר על "להקים" או "לעבור ברית" (טז, 11-12). אף כאן מדובר בקיום או אי-קיום שבועה לעשות או לא לעשות דבר מן התורה, היא הברית. הקטע בברית דמשק עוסק אפוא בחיובים הנובעים משבועת האסר הראשונית של אנשי העדה כפי שהם באים לידי ביטוי בשבועות על פרטים מסוימים מציווי התורה. אופי זה של ברית דמשק מסביר מדוע אין הוא מפרט את כל סוגי השבועות והנדרים, כפי שעושה זאת הקובץ המקביל במגילת המקדש נג, 11 – נד, 7.³⁹ גם שם מקובצים חוקים בענייני שבועות ונדרים הלקוחים מציווי התורה בבמדבר ל, אלא ששם נפתח הקטע בציטטה מלאה של דברים כג 22-24 (מגילת המקדש נג, 9-13).⁴⁰ בתוך ציטטה זו בא גם המשפט "מוצא שפתיכה תשמור" על פי דברים כג 24, כמו בברית דמשק.⁴¹ כך ברור שבעל ברית דמשק הסמיך את כללי השבועות כפירוט לשבועת האסר המיוחדת שנשבעו אנשי עדת המגילות (ברית דמשק טז, 1-5).⁴² זוהי שבועה השייכת למערכת חייה המיוחדת של העדה, והעובדה שכללי הנדרים של התורה מתפרשים במסגרתה מעידה

37 על זיקה זו ראה שיפמן 1991-1992, עמ' 201.

38 ראה למשל רבין 1958, עמ' 76; באומגרטן ושוורץ 1993, עמ' 41.

39 יש איפוא הבדלים בין ברית דמשק למגילת המקדש הנובעים מטעמים ספרותיים ואינם חייבים לשקף מוצא מקבוצות שונות בעדה או משלבים שונים בחייה, כפי שהציע שיפמן (1991-1992, עמ' 212-213).

40 ראה ידין תשל"ז, ב, עמ' 168-169.

41 ראה שיפמן 1991-1992, עמ' 200-201.

42 אם נכון הפירוש המוצע כאן, אין בסיס למיון של המפל (1998, עמ' 13, 187-188), המשייכת הלכה זו לקובץ חוקים שקדם לייסוד העדה, שכן ממנו "אין משתמעת קהילה מאורגנת מסויימת בישראל" (שם, עמ' 188).

שוב שבכללה עוסקת מגילת ברית דמשק בהנהגותיה של העדה לאור חוקי התורה ובפירושם על פי השקפותיה המיוחדות.

שתי ההלכות מברית דמשק שהוצעו עד כאן עניינן בכללים שנהגו בקרב אנשי עדת המגילות. כל אחת מהן הוצגה כנובעת מחוק מקראי, על פי שיטת הפרשנות המיוחדת של העדה. שיטה זו, כפי שהיא באה לידי ביטוי בדוגמות שלפנינו, היא שיטה מצמצמת המפרשת את לשון הציווי הכללית של התורה על אנשי העדה ועל תנאי חייהם. עתה מתברר שהמבנה המיוחד והאופייני להלכות כאלה, עם הציטטה בראש, והצגתה בנוסחה ואשר אמר, משרת את האופי ואת התפקיד של הלכות אלה כפירושים מיוחדים של כללי התנהגות לקבוצה מסוימת.

מבחינת מבנה ומטרה מצויה ציטטה נוספת מסוג זה: "אשר אמר 'לא תושיעך ידך לך', איש אשר ישביע על פני השדה אשר לא לפנים השפטים או מאמרם, הושיע ידו לו" (ברית דמשק ט, 8-10). גם כאן מקדימה הציטטה את קביעת הדין הכללי, וגם כאן היא מוצגת בנוסחה אשר אמר. כקודמותיה, גם פסקה זו מפרשת כלל הנהוג בקרב אנשי העדה. אך שלא כמותן אין הציטטה כאן לקוחה מן התורה אלא ממקור שאינו ידוע לנו.⁴³ טבען של הלכות אלה וצורתן האופיינית מעידים אולי שהן לקוחות מקובצי הלכות כיתתיות שהיו לעדה, בדומה לקבצים שאנו מכירים ממגילות המערה הרביעית מקומראן.⁴⁴ ראוי לציין שנוסחה דומה לנוסחה הפותחת את הציטטות שנדונו עד כאן, ואשר אמר, מופיעה גם בציטטות נבואה המתפרשות בדרך הפשר.⁴⁵ מכאן שנוסחה זו מציגה מאמר אלוהי, בין אמירת חוק בין נבואה. אך ייתכן ששיתוף הנוסחה מצביע גם על צד פרשני שווה, היינו, שהציטטות מן התורה ומן הנבואה מפרשות מאמרים אלוהיים על ענייני העדה, בין אם צווי חוק להתנהגות ובין אם נבואות על מאורעות לעתיד.

לעומת הציטטות שהוצעו למעלה, מצויות בהלכות שבת שתי ציטטות הבנויות באופן שונה. תחילה בא משפט ראשי ובו מנוסח הכלל בלשון כללית, ובמשפט טפל סיבתי התלוי בו באה הציטטה. כבר במבנה זה מקופלת אולי נימה פולמוסית, שכן ניכר הצורך להוסיף טעם להלכה הכללית, והטעם לקוח ממקור הסמכות עצמו, מצו אלוהי.

43 לדעת באומגרטן (1996, עמ' 1007) מדובר בשימוש באלומות. אולי בנויה הציטטה על פסוקים כגון שופטים ז 2: "פן יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה לי"; שמואל א כה 26: "והושיע ידך לך". הצירוף הושיע יד ל... אינו מופיע בתורה, ואין שום פסוק שמשתמש בו בניסוח חוק, דוגמת הציטטה בברית דמשק. רבין (1958, עמ' 45) מציע שהציטטה לקוחה מחיבור כיתתי של העדה. ראה גם באומגרטן 1992.

44 ראה למשל 4Q159, 4Q513, 4Q514, 4Q284a.

45 השווה ברית דמשק ו, 13-14: "וכל אשר הובאו בברית לבלתי בוא אל המקדש להאיר מזבחו חנם... אשר אמר אל מי בכם יסגור דלתו ולא תאירו מזבחי חנם (מלאכי א 10)"; ברית דמשק ח, 8-10: "ויבחרו איש בשרירות לבו ולא נזרו מעם ויפרעו ביד רמה ללכת בדרך רשעים אשר אמר אל עליהם חמת תנינים יינם וראש פתנים אכזר (דברים לב 33)". ראה גם נוסחה קרובה בברית דמשק ח, 14; יט, 26: "ואשר אמר משה" כל הדוגמאות הללו באות בקטעי פולמוס העדה עם מתנגדיה.

ברית דמשק י, 14-17 (דברים ה 12)⁴⁶
אל יעש איש ביום השי מלאכה מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער
מלואו⁴⁷
כי הוא אשר אמר "שמור את יום השבת לקדשו".

הלכה זו מנוסחת כאיסור שולל במשפט הראשי וציטטה בחלקו השני, במשפט הטפל
הסיבתי. הציטטה מוצגת בנוסחה כי הוא אשר אמר, ומביאה את הטעם לקביעה
שבמשפט הראשון. הרחבת איסור מלאכה – "תוספת מלאכה" במושגי החכמים –
לחלק האחרון של יום שישי נלמדת אפוא מלשון הכתוב בספר דברים. נראה שבדומה
לחכמים לומד גם בעל הלכת ברית דמשק את תוספת המלאכה מלשון שמור, שבנוסח
הציווי על השבת שבספר דברים (וכן ויקרא יט 3: "ואת שבתתי תשמרו"), לעומת
השימוש בתיבת זכור במקרא המקביל (שמות כ 8: "זכור את יום השבת לקדשו").⁴⁸
על פי כמה עדויות קדומות היה איסור מלאכה ביום שישי מבעוד יום,⁴⁹ ורק לאחר
מכן הקלו חכמים והתירו מלאכה עד סמוך לשקיעת השמש.⁵⁰ אם כן, אפשר שהיחידה
בברית דמשק משקפת את החומרה הקדומה בעניין תוספת שבת, אבל מסיקה אותה
ממקרא מפורש. אולי בכך ביקשה לקבוע שתוספת השבת ביום שישי מדאורייתא
היא,⁵¹ מתוך פולמוס נגד מגמות מקלות בקרב החכמים. ושמא נשתמר הד מחלוקת
קדומה זו במחלוקת בית שמאי לבית הלל בעניין תוספת שבת.⁵²

- 46 את ההלכה הזאת, ולמעשה את כל הקובץ הדרן בהלכות השבת (י, 14 - יא, 18), משייכת המפל
(1998, עמ' 32-33, 187-188) להלכות לא כיתיות.
- 47 גילת (תשכ"ג, עמ' 116) מפרש: משעה, מן העת אשר גלגל השמש יהיה רחוק משער ירושלים,
או מהשער המערבי, מקום מושבם של אנשי העדה. לדעתו גם אפשר שהכוונה לשערי השמים,
הנזכרים בחנוך החבשי עב 3.
- 48 ראה מכילתא יתרו, בחודש, פרשה ז (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 229): "זכור ושמור. זכור מלפניו
ושמור מלאחריו. מכאן אמרו: מוסיפין מחול על הקדש"; מדרש תנאים, עמ' 21: "זכור, עד שלא
יכנס, להוסיף עליו מן החול בתחלתן; שמור, משיכנס, להוסיף עליו מן החול ביציאתו". ראה
גינצבורג 1976, עמ' 56-57; שיפמן 1975, עמ' 84-85; שיפמן תשס"ט, עמ' 280-282.
- 49 מכילתא דר' ישמעאל, יתרו, מסכתא דבחדש, ז; בבלי יומא פא ע"ב; ראש השנה ט ע"א; יוסף בן
מתתיהו, קדמוניות טז 163. ראה גילת תשכ"ג, עמ' 117-118.
- 50 ירושלמי שביעית א, א. ראה גילת, שם.
- 51 הלכה זו מעידה שאנשי העדה חישבו את היום כחכמים, מערב היום הקודם עד ערבו של היום
שלאחריו. דבר זה מתאשר גם מן התפילות לערב ולבוקר שבמגילה 4Q503. שם מנויות ברכות
ערב ובוקר בסדר זה על פי ימי החודש, למשל 4Q503 III 1, 6. סדר זה עולה גם מהצעת הדברים
בסדר היחד י 2-3 ובמגילת המלחמה יד, 12-14. ראה באומגרטן 1977, עמ' 128.
- 52 השווה תוספתא שבת א, כ; ירושלמי שבת א, ה; בבלי שבת יח ע"ב. ראה ליברמן תשכ"ב, עמ'
17-18; גילת תשכ"ח, עמ' 102-106. על קווי דמיון אחרים בין שיטת בית שמאי להלכת העדה ראה
נעם תשס"ב.

ברית דמשק יא, 17-18 (ויקרא כג 38)

אל יעל איש למזבח בשבת כי אם עולת השבת כי כן כתוב "מלבד שבתותיכם".⁵³

כאן נקבע איסור להעלות בשבת עולות אחרות מלבד עולת השבת. גם ביחידה זו מוצג תחילה האיסור הכללי במשפט הראשי, והציטטה מופיעה במשפט סיבה טפל. אף כאן נפתח המשפט הטפל במילת הטעם כי, אלא שהנוסחה כולה היא כי כן כתוב, ולא כי הוא אשר אמר, אף על פי שגם זהו ציטוט ממאמר אלוהי ממש.⁵⁴ מכאן שאין הבדל בין שתי הנוסחאות והן חלופיות. הציטטה עצמה קצרה וכוללת רק שתי מילים, ומהן הסיק בעל ההלכה את האיסור להקריב כל קרבן אחר בשבת עולת השבת. הוא לא היה יכול ללמוד מפסוק זה את עצם הציווי להקריב קרבן בשבת, שכן זה נקבע במפורש בבמדבר כח 9-10. מכאן שלמד ממנו את ההגבלה לעולת השבת בלבד.⁵⁵ נראה שהסיק הגבלה זו מדיוק הלשון מלבד, שהוא מפרשה במובן מסייג, כלומר, הפרט המצוין על ידה הוא מחוץ לכלל שהוזכר קודם לכן.⁵⁶ אם-כן, נקבע שבשבתות אין מקריבים את הקרבנות שנמנו בראשית המשפט. פירוש כזה אינו עולה בקנה אחד עם הלכת הפרושים, שחייבו קרבנות חגים וראשי חודשים גם כשהם חלים בשבתות. שלא כבעל ברית דמשק, ביססו כנראה הפרושים את הלכתם על הכנת התיבה בלבד כשגרתה בלשון המקרא, היינו, שהפרט המצוין על ידה נוסף על כל הקרבנות שנמנו קודם. אם כן, בעל הלכת ברית דמשק חולק על הלכת הפרושים בפירוש תיבת בלבד. ברי שפירוש זה מהווה חלק משיטה רחבה יותר. לדעת באומגרטן, אולי משתקפת כאן המחלוקת על הלוח. שכן, לעומת הלוח הירחי שנהגו הפרושים היה נהוג בעדת קומראן לוח בן 364 יום. לפי לוח זה לא חלו חגים ומועדים בשבתות, ועל כן לא נדרשו אנשי העדה להעלות קרבנות חג ומועד בשבתות אלא רק את עולת השבת עצמה.⁵⁷

הציטטות בענייני השבת שנבדקו כאן שונות מן הציטטות הראשונות הן בצורתן הן באופיין. שתי הדוגמאות האחרונות לקוחות מקובץ הלכות שבת המקובץ בברית דמשק

53 הציטטה גורסת שבתותיכם לעומת שבתת ה' בנוסח המסורה, המקוים בכל התרגומים. אולי נמנע בעל ברית דמשק מלהזכיר את השם המפורש, ואולי שינה על פי שאר שמות העצם הנזכרים בפסוק: מתנותיכם, נדריכם, נדבתים. ראה גינצבורג 1976, עמ' 197. זכר לפסוק הזה בא גם במגילת הלכה אחרת מקומראן, 3-4 3Q513.

54 נוסחת הפתיחה, כי כן כתוב, מציגה ציטטה מחוק התורה גם בסרך היחד ה, 15: "...כיא ירחק ממנו בכל דבר כיא כן כתוב מכול דבר שקר תרחק (שמות כג 7)". ובדרך אגב ייאמר שגם כאן מחיל המחבר את האמירה הכוללת של התורה לכלל הנוהג בתוך עדתו בלבד. ראה לעיל בדיון על ברית דמשק ט, 2-8.

55 לדעת שיפמן (1975, עמ' 128) יש כאן מדרש הלכה ממש, שכן ההלכה נקבעה מתוך תפיסת הניגוד שבין שני מקראות בתורה (ויקרא כג 38 ובמדבר כח 10), והתרתו על ידי פירוש אחד מן הפסוקים כבא להשמיע דיוק נוסף על הראשון או שוני ממנו.

56 כפי שעולה משימושו של בעל ברית דמשק במקום אחר (ה, 5-6): "ויעלו מעשי דויד מלבד דם אוריה ויעזבם לו אל". ראה הערת רבין (1958, עמ' 19).

57 באומגרטן 1977, עמ' 127-128.

ט, והן נוגעות לפרטים בשמירת השבת. מובן ששמירת השבת הייתה מקובלת על כלל ישראל, והמחלוקות בין הקבוצות השונות נסבה על פרטים במימושה. זו התמונה העולה גם מן הציוויים המפורשים בברית דמשק. את השניים שנדונו כאן סמך הקובץ על ציטטות מפורשות, וקשר אותן לסוגיות שהיו שנויות במחלוקת. נראה שמשום כך נזקק בעל ההלכה בברית דמשק לציטטות בדרך של נימוק המסביר ומחזק את הכלל ההלכי שנוסח במשפט העיקרי. נראים דברי שיפמן שקובץ הלכות השבת המשובץ בברית דמשק הוא מקור לעצמו, הערוך באופן מכוון כך שהצווים עם הציטטות יעמדו בראשו ובחתימתו של הקובץ.⁵⁸

מן הדוגמאות שדנתי בהן כאן עולה שיטת מדרש הכתובים הקרובה מאוד לשיטת מדרשי ההלכה של החכמים.⁵⁹ שכן היא סמוכה על פרשנות החותרת לגלות את פשט דברי התורה. אם כן, במגילת ברית דמשק מצורפים לפנינו שני סוגי הלכות שהיו נהוגות גם בעולמם של חכמים: הלכות השנויות בשיטתה של המשנה, כלומר בניסוח כללי ומופשט, והלכות השנויות בשיטתם של מדרשי ההלכה, כלומר הלכות הסמוכות על כתובים.⁶⁰ כאשר משווים את דרך פירוש ההלכות בברית דמשק לדרך מדרש הנבואה בשיטת הפשר, עולה הבדל ניכר. לעומת מדרש ההלכה, החותר לפשט הכתוב, מעניקה שיטת הפשר לכתובים פירוש נועז ורחוק מן הפשט. שתי גישות יסוד אלה לפירוש הכתובים מוכרות לנו גם הן מעולמם של החכמים: לעומת מדרש הלכה, הנוקט עקרונות לוגיים, בא מדרש אגדה, הדורש דברי נבואה וחכמה בדרך חופשית, שלעתים קרובות מתירה את הקשר ההדוק בין הפשט לפירושו.⁶¹ נראה לומר אפוא שבחיבור ברית דמשק מיוצגים שני הסוגים: מפירוש צווי התורה שבו ניבט מדרש ההלכה של אנשי העדה, ואילו בביאורי הנבואות בדרך הפשר משתקף מדרש שבדרכו החופשית דומה למדרש האגדה של חז"ל. יש להניח שאנשי עדת קומראן לא המציאו שיטות פרשנות אלה, אלא ירשו אותן ממסורת קיימת ומגובשת והתאימו אותן לצורכיהם

58 שיפמן 1975, עמ' 85-86. לעומתו סובר גולדנברג (תשמ"א, עמ' 99, הערה 16), ש"אין כאן אלא סגנון של ציון להתחלה של רשימה ולסיום של רשימה".

59 אלון (תשמ"ח, עמ' 246-261) מסכם את הדעה המקובלת על שני סוגי מדרש הלכה – מדרש יוצר ומדרש מקיים. מדרש יוצר "מגמתו לבאר וליישב את האמור בתורה או ליצור הלכות חדשות מתוך דרישת התורה", המדרש המקיים "מגמתו אינה ביאור ולא יצירת הלכות, אלא קיום ושילוב של הלכה קיימת, ידועה, בתוך התורה [...] המדרש המבאר והיוצר שומר על כלליו ותחומיו של ההגיון והאינטרפרטציה המשפטיים...]. אך המדרש שבא לאחר שכבר הייתה ההלכה קיימת, וכל עיקרו רק בקיומה של ההלכה ובשילובה בפסוק – מדרש זה נאחז בפסוק, באותיותיו ובתגיו".

60 השווה את הניתוח שמציעים ורמן ושמשי (תשס"ט) לסוגות המשמשות בכתבי ההלכה של העדה. ראה גם שיפמן, תשס"ט, עמ' 282-283.

61 וכך מתאר ליברמן (תשכ"ג, עמ' 209) את שתי הדרכים העיקריות שנהגו אצל החכמים בפירוש המקראות: "החכמים השתמשו במספר מועט-לערך של מידות במדרש חלק החוקים שבתורה. מידות אלו היו פרי בחירה, הבחנה וגיבוש מתוך ריבוי של דרכים בביאור הכתובים. אבל באגדה ובאסמכתות להלכה נזקקו החכמים לאמצעים המקובלים בעולם הספרות בזמן ההוא".

ולרעיונותיהם. אך ברור שגם אם באו שיטות פרשנות אלו במסורת לאנשי העדה הם פיתחו אותן בדרך מיוחדת, ההולמת את עניינם. לגבי שיטת הפשר נראה הפיתוח המיוחד הזה ביישומו לתנאי חייה ונסיבותיה ההיסטוריות של העדה. בשיטת פירוש חוקי התורה בא פיתוח זה במגמה להחיל על חברי העדה בלבד את מה שקבעה התורה לכלל ישראל.⁶² הציטטות המפורשות בדין נוקם ונוטר ובדין שבועה מגלות כיצד הגיעו פרשני העדה לצמצום כזה. במשתמע עולה צמצום כזה גם מדיני השבת של ברית דמשק. אך צמצום זה אינו מוגבל לסוגיות אלו והוא נראה כשיטה, כפי שעולה מדוגמאות אחרות שנידונו במחקר.⁶³

62 ראה דימנט 1984, עמ' 536-538; שמש תש"ס, עמ' 213.

63 שמש (תשס"ג, עמ' 57-65) הראה שעונש הגירוש מן העדה על עבירות במזיד זהה לעבירות שעונשן כרת על פי התורה (במדבר טו 22-31). משכנעת הצעתו של שמש (תש"ס) לקשור את הפרשנות הזאת עם התפיסה הדואליסטית של אנשי העדה, שכן היא מאפשרת להבין את תפיסת החוטאים כבני חושך ואת החומרה שבעונשים המוטלים עליהם.

בני שמים: תורת המלאכים בספר היובלים ובכתבי עדת קומראן

ספר היובלים הוא אחד החיבורים המופלאים והמעניינים ששרדו מן הספרות היהודית העשירה שנוצרה בארץ ישראל בתקופת הבית השני. ערוך כגילוי של מלאך הפנים למשה על הר סיני, מגולל החיבור את ההיסטוריה האנושית ממעשה הבריאה דרך סיפורי האבות ועד ליציאת מצרים ומתן תורה בסיני. המחבר מציע את סיפור המעשה תוך כדי שכתוב חלקים גדולים מספר בראשית ותחילת ספר שמות. אך לעתים הוא גורע פרשיות מקראיות שאינן מעניינות אותו או שהוא מתקשה בהן, ומוסיף עליהן עניינים רבים מבית מדרשו הוא, בייחוד סידור שיטתי של רצף המאורעות במסגרת חשבון היובלים. החיבור השתמר בשלמותו רק בכתבי הקודש של הכנסייה החבשית,¹ אך רישומי תרגומיו ליוונית, ללטינית ולסורית נותרו בכתבי אבות הכנסייה ואצל כרונוגרפים ביזנטים וסורים.² לשונו וסגנונו של החיבור מעידים שנכתב במקורו בעברית;³ ואכן שרידים של המקור העברי נתגלו במערות קומראן. העובדה שנמצאו קטעים מחמישה-עשר עותקים מעידה על ההערכה שרחשו אנשי עדת המגילות לספר היובלים.⁴ מאווירתו ומתוכנו של החיבור ומן העובדה שנתגלה בקומראן ניתן ללמוד

- 1 המאמר מבוסס על מהדורת הטקסט החבשי ותרגומו בידי ונדרקאם 1989א; 1989ב.
- 2 סקירה על שרידים אלו וציטוטם ראה ונדרקאם 1989א, עמ' XI-XIV, 257-300.
- 3 על פי עדותו של אב הכנסייה הירונימוס (346-420), באיגרותיו, הוא הכיר את נוסחו העברי של ספר היובלים. ראה רונש 1874, עמ' 265-266. בפירוש לדברי הימים (דברי הימים א כג 3) מעיר אחד מתלמידיו של רב סעדיה גאון, שספר היובלים היה בידי רבו. ראה קירכהיים תרל"ד, עמ' 36. חוקרים ראשונים ראו בכך עדות לקיומו של הנוסח העברי לספר היובלים לפחות עד לימיו של רס"ג. אולם בעל הפירוש מצטט מחיבור זה את היובלים הנוגעים למלכותו של דוד, דבר שאינו נמצא בנוסח החבשי של החיבור הידוע לנו וחורג לגמרי ממסגרתו. עתה, משיש בידנו כמה עותקים של חיבורים אחרים מקומראן ובהם חישובי יובלים, אין צורך להניח שבעל הפירוש לדברי הימים רמז לספר היובלים דווקא. אין זה מן הנמנע שהגיעו לידי חוקרים עבריים אחרים שעסקו בחישוב היובלים שהיו ידועים לעדת קומראן, אך נעלמו מאתנו. ראה להלן הערה 6.
- 4 ואלה סימוניהם של העותקים: 1Q18-1Q17; 2Q20-2Q19; 3Q5; 4Q224-4Q216; 11Q12.

שחובר במאה השנייה לפני הספירה, אם כי על התאריך המדויק חלוקות הדעות.⁵ בסוגיות רבות תוחם ספר היובלים לעצמו תחום מיוחד: באגדתו הפרשנית למקרא, בהלכתו המיוחדת,⁶ בלוח השמש שהוא מציג, ובתפיסותיו על הגאולה ועל אחרית הימים. עם גילויין של מגילות קומראן התברר שספר היובלים יחד עם ספר חנוך החבשי וספר צוואת לוי שייך לקבוצה של חיבורים חיצוניים בעלי אופי מיוחד, שיש להם זיקה הדוקה לרעיונותיה ולתפיסותיה של עדת קומראן.⁷ יש החושבים שחובר בידי אחד מבני עדת המגילות והיה מקובל על העדה כספר מקודש, אך אין לכך עדות של ממש.⁸

כל שלושת החיבורים הללו נקראו, ואולי גם נלמדו בקומראן, שכן עותקים שלהם נתגלו במערות הסמוכות לאתר.⁹ בתוכנם ובענייניהם מגלים השלושה מידה שונה של קרבה וזיקה להשקפותיה של עדת קומראן ולמינוח המיוחד המשמש בכתביה. מראשית

העובדה שעותקי ספר היובלים נתגלו בחמש מתוך אחת עשרה מערות קומראן מעידה אף היא על תפוצתו של החיבור בקרב אנשי העדה. רשימה של חלקי החיבור ששרדו בעותקים הללו ראה שטוקל 2006.

5 חוקרים רבים נוטים לתארך אותו לאמצע המאה השנייה לפני הספירה, אך אני נמנית עם הסוברים שיש להקדימו למחצית הראשונה של מאה זו. לסיכום מחקר ספר היובלים בכמה סוגיות ראה ונדרקאם 2001; 2008; סיגל תשס"ח/א. פרסומים אלו לא נדרשו לתורת המלאכים בספר היובלים.

6 על ההלכה בספר היובלים ראה מאמרו הקלסי של חנוך אלבק, "ספר היובלים וההלכה", שפורסם במקורו בגרמנית ב-1930 ויצא עתה לאור בתרגום עברי (אלבק תשס"ח). ראה גם סיגל תשס"ח/ב. דוונפורט (1971) ביקש לראות בספר היובלים מעשה מרכבה של כמה מקורות ספרותיים, אך טיעוניו אינם משכנעים. בדרך דומה הלך סיגל (תשס"ח/א). לדעתו, החלקים הסיפוריים בחיבור נלקחו ממקור ספרותי שונה מזה של החלקים ההלכיים, וההתאמה נעשתה בידי בעל "העריכה ההלכית". אך ההוכחה שלו אינה משכנעת בכל המקרים. הוא הדין בהנחתו שהעורך האחרון של ספר היובלים השתמש במקורות כתובים שהיו לפניו. לביקורת על טיעוניו של סיגל ראה ונדרקאם 2008, עמ' 412-416. עם זאת סיגל תשכ"ח/ג הראה שבכמה פרשיות נכפתה מסגרת הכרונולוגיה השביעונית על חישובים אחרים המשוקעים בתוך יחידות סיפוריות מסויימות. אך ניתן להסביר תופעות אלו על יסוד ההנחה שספר היובלים הוא מעשה ידיו של מחבר אחד, שעיבר מסורות שונות ולא מקורות ספרותיים שהיו לפניו מן המוכן.

7 על הספרות הכיתתית שחוברה בידי חברי עדת המגילות, להבדיל ממגילות אחרות שנמצאו במערות קומראן, ראה המאמר "בין כתבים כיתתיים לכתבים לא כיתתיים במגילות קומראן" בכרך זה.

8 בין השאר נסמכים החושבים כך על הדעה המקובלת, המובאת כעובדה, שהחיבור הנזכר בכינוי "ספר מחלקות העתים" בברית דמשק טז, 3 הוא ספר היובלים הידוע לנו. אולם מדובר בהשערה, המבוססת על הדמיון בשם החיבור הנקוב בברית דמשק לפתיחת ספר היובלים "אלו דברי חלוקות עתי התורה והעדות". אך עתה, לאחר שידוע לנו שהיו בקומראן חיבורים שעסקו בחישוב היובלים, אין דמיון זה מובהק ומכריע, ואפשר שברית דמשק מכוון לחיבור אחר. ראה דימנט 2006, עמ' 242-248, והמאמר "מהו 'ספר מחלקות העתים'?" בכרך זה.

9 מן החיבור צוואת לוי היוונית לא נתגלה עותק של ממש בקומראן אלא רק אחד ממקורותיו הארמיים, המכונה עתה במחקר חיבור לוי הארמי. ראה גרינפילד, סטון ואשל 2004. לרשימה מפורטת ודיון בספרות החיצונית שנתגלתה בקומראן ראה דימנט 2006.

ימיו היה מחקר המגילות ער לזיקה זו, והבחנות רבות עליה משוקעות בפירושים שונים לכתבי עדת קומראן. גם חקר הספרים החיצונים, כחקר ספר היובלים עצמו, לא נשאר שווה נפש לשינוי בהבנתם של החיבורים הללו, שהתחולל עם גילוי המגילות. היום אין מחקר בתחום זה יכול להיכתב בלא לתת את הדעת לזיקה לעדת קומראן. עם זאת, עדיין המלאכה בראשיתה, וברוב הסוגיות אין לפנינו דיונים וסיכומים שיטתיים המשווים את תורתה של עדת קומראן עם התפיסות המתגלות בספרים החיצונים. אמנם בגלל ייחודו של ספר היובלים וקרבתו היתרה לכתבי עדת קומראן זכה החיבור לדיונים מקיפים יותר מכמה בחינות,¹⁰ אך עדיין רב הרצוי על המצוי.

אחד מן הצדדים המרתקים במעשה הרקמה של ספר היובלים הוא מקומם של המלאכים בתפיסת עולמו. מיוחד הוא ספר היובלים בתיאור המלאכים כבני חבורה עליונה, המקיימים את עיקרי תורת משה. כבר בשל ייחוד זה ראוי צד זה שבספר לבדיקה מקפת, כדי ללמוד על מקומו המדויק בתורת המלאכים בתקופת הבית השני. עניין כפול ומכופל יש בפן זה על שום קרבתו היתרה לתורתן של מגילות עדת קומראן. הסקירות המצויות בידינו על תורת המלאכים בספר היובלים, הן הישנות הן החדשות, אינן מקיפות דיין ואינן כוללות את כל החומר החדש הידוע מקומראן.¹¹ יש אפוא טעם לבדוק סוגיה זו באופן מקיף וכולל, בייחוד עתה, כשיש בידינו שרידים של חיבור של עדת קומראן, המתאר את עולמם של המלאכים, הוא סרך שירות עולת השבת.¹² חיבור זה, המתאר את עבודת הקודש של המלאכים במקדש של מעלה, ספוג כולו ברעיונותיה ובלשונותיה של עדת קומראן. הוא מציג תורת מלאכים מפורטת, העולה בקנה אחד עם הרמזים על המלאכים הפזורים בכתביה האחרים של העדה. ניתוח תורת המלאכים בספר היובלים לאור שירות עולת השבת עשוי אפוא לזרוע אור לא רק על טיבו ואופיו של ספר היובלים, אלא גם על סוגיה זו בחקר המגילות בפרט ובספרות הבית השני בכלל. ההשוואה בין שני החיבורים עשויה גם לקדם את הבנתנו בדבר טיב הזיקה בין ספר היובלים לחיבורי עדת קומראן האחרים.¹³

המלאכים וטיבם על פי ספר היובלים

על טיבם של המלאכים ועל מעמדם בעולם אפשר ללמוד מתוך הגדרת מקומם בהיררכיה הקוסמית. היררכיה זו כבר נקבעה בששת ימי בראשית והיא משתלשלת

10 לרשימה ביבליוגרפית על מחקרים הנוגעים לספר היובלים ראה אוליבר ובכמן 2009.

11 לסקירות ישנות ראה צ'רלס 1902, עמ' 55-56; טסטוז 1960, עמ' 75-89. למאמרים על פרשיות מסוימות הקשורות במלאכים ראה האנקן 2006; סולאמו 2006; ון רויטן 2007.

12 לפרסום המלא ראה ניוסום 1998.

13 לסקירות על צדדים מסויימים בתורת המלאכים בחנוך החבשי ובמגילות קומראן ראה דוידסון 1992; וואסן 2007. אך שניהם הותירו כר נרחב להתגדר בו ולשפר הגדרות ודיוק בתיאור תפקידי המלאכים וטיבם. ראה דימנט 1996, (ביקורת).

מסדר מעשי הבריאה. על פי גרסתו של בעל ספר היובלים, המלאכים נבראו ביום הראשון כרוחות המשרתים את האל (ב 2), יחד עם השמים, הארץ, המים, התהומות, האור והחושך, הערב והבוקר. המלאכים הם הבריאה הרביעית ומהווים אפוא אחד משבעת יסודות היקום שקדמו לבריאת העולם הנושב.¹⁴ רק ביום השני מתחילה בריאת העולם, שהוא זירת פעילותו של האדם, של עולם הטבע ושל בעלי החיים. עולם זה נברא מתחת לרקיע המבדיל בין מים למים, ובריאתו נעשית על ידי גילוי היבשה ויישובה בצמחים, בבעלי חיים ובאדם. הימים והנהרות מצד אחד, והמאורות מצד אחר, שייכים גם הם לעולם נברא זה, שכן הימים והנהרות הם חלק מן היבשה, ואילו המאורות נקבעים ברקיע שמתחת לשמים (ב 4-14). אכן, העובדה שהמאורות נקבעים ברקיע מדגישה שסדר הזמנים שהם קובעים – השנה ועונותיה, ולפי מחברנו גם מערכת חישוב היובלים – הוא הסדר השולט בעולם נברא זה ומסימני חוקיותו. סדר זמנים זה ישתנה שינוי של מהות רק כאשר יתחדש העולם בבריאה חדשה באחרית הימים (א 24).

מן התיאור הזה עולה החלוקה הקדומה לשלושה תחומים קוסמיים, שהייתה מקובלת בעולם העתיק: השמים, הארץ והתהומות. השמים הם מקום משכנם של האל ורוחותיו, הארץ היא זירת פעולתו של האדם, והתהום, או תחתיות הארץ, היא מקום עונשם של השדים והמלאכים שחטאו (ה 7, 10; י 5, 9, 11; השווה חנוך החבשי י 5-7, 12-13).¹⁵ ואולם, אף על פי שהשמים הם מקום משכנם של המלאכים, שדה פעולתם משתרע גם על פני הארץ, לשם הם יורדים בשליחות האל. כיוצא בזה, בהיפוך, נאמר על השדים: מרביתם אסורים במקום של דין, שהוא בתחתיות הארץ ורק לעשירית מהם הותר לפעול על פני הארץ (י 11). רק האדם עצמו שרוי בתחום הביניים הארצי ומרותק אל עולמו, המתמצע בין השמים לתחתיות ארץ.

היררכיה קיימת לא רק בסדר הבריאה ובמבנה היקום אלא גם בקרב המלאכים עצמם. כבר מיום בריאתם נחלקים המלאכים לשלוש קבוצות שונות באופיין ובתפקידיהן (ב 3¹⁶): (א) מלאכי פנים ומלאכי קודש; (ב) מלאכים הממונים על תחום התופעות המטאורולוגיות, שלפי הבנת הקדמונים שייכות לשמים (רוחות, ברקים ורעמים, ברד

14 ון רויטן (2007, עמ' 587-589) מראה שבריאות אלו מיוסדות על פרשנות של בראשית א 1-2. הוא מציע, בעקבות ונדרקאם (1994, עמ' 306), שבריאת המלאכים נגזרה מן המילים "רוח אלהים". תיבת "אלהים" הובנה כאמורה במלאכים. ואכן זה הביאור המקובל לתיבה זו בחיבורי ספר חנוך החבשי. במגילות קומראן מכונים המלאכים "אלים" או "אלהים".

15 ראה לאנג 1988, עמ' 145-148. זוהי השקפת היסוד של העולם המסופוטמי. ראה הורוביץ 1998, עמ' xiv-xii. על מעברו של החוזה האפוקליפטיקאי בכיוון הפוך לירידת המלאכים, כלומר מן הארץ אל השמים, ראה הימלפרב 1987.

16 הקטע של יובלים ב 1-4 השתמר בעותק אחד של ספר היובלים מן המערה הרביעית (4Q216 V) 5-9, אך רק מעט טקסט של ממש שרד ממנו.

וקרה, חוס וקור; עונות השנה);¹⁷ (ג) מלאכים הממונים על רוחות היצורים שבשמים ובארץ. מלאכי שתי הקבוצות האחרונות ממונים על כוחות ועל יצורים נבראים. לעומת זאת למלאכי הקבוצה הראשונה תפקיד אחר: הם משרתיו של האל עצמו ועושי רצונו. כבר מתוך כינוייהם, "מלאכי פנים" ו"מלאכי קודש", ניתן ללמוד על קרבתם לאל. ואכן, המעמד המיוחד שיש להם לעומת מלאכים אחרים בא לידי ביטוי בכינוי שמעניק להם בעל ספר היובלים – "שתי קבוצות גדולות אלה" (ב 18). גם לפי סדר מניין המלאכים ברור שהם, הנזכרים ראשונים, עולים על השאר בדרגתם ובמעלתם. ואכן, בעל ספר היובלים מתעניין בעיקר במלאכים אלה, שכן כמעט כל דבריו על המלאכים אמורים בהם. מלאך הפנים, שמפיו נמסרים דברי הספר, משתמש בכינוי "אנו" כדי לציין את המלאכים (למשל: ב 3, 17-18; ג 1-3, 15; יד 20) וברור שאין הוא מתכוון למלאכים ככלל, אלא למלאכים בני קבוצתו, היינו, מלאכי הפנים.

טיבם של מלאכי הפנים מתפרש בספר היובלים בכמה אופנים. מלאכים אלה מדברים עם בני אדם, ומלאך הפנים אף מלמד את אברהם את הלשון העברית (יב 27). מכאן יש להסיק שהמדובר ביצורים דמויי אדם. דבר זה מרומז גם בעובדה, שמלאכים עליונים אלו נבראו נימולים (סו 27-28). מכאן יש ללמוד שרוחות או יצורים עליונים אחרים אינם בהכרח בעלי צורה אנושית.

ייחודם של מלאכי הפנים ניכר גם בתפקידיהם ובמעשיהם. אפשר למיין את פעילותם לשני סוגים על פי מקום התרחשותה: בשמים ועל פני הארץ.

א. תפקידיהם ומעשיהם של מלאכי הפנים בשמים

1. שבח וברכה לאל. המעשה הראשון של מלאכי הפנים הוא לומר דברי ברכה והלל לאל על שבעת מעשי הבריאה שברא ביום הראשון (ב 3).¹⁸

17 השווה הודיות ט[א], 11-15 ומגילת המלחמה י, 11-12. בחנוך חבשי ו-ז; סט 1-2 (השווה גם שם ס 17-22) מופיעה רשימת שמות ראשי המלאכים שחטאו, המעידה שרובם היו ממונים על כוחות הטבע, קרוב למה שנמנה בספר היובלים. וכך הם השתמרו בקטעי חנוך הארמיים מקומראן: כוכבאל, רעמאל, ברקאל, מטראל, שמיאל, שהריאל, עננאל (4Q201 1 iii 6-11). על הזיקה והדמיון בין תיאור ספר היובלים לבין שמות המלאכים בספר חנוך החבשי כבר עמד קאקו (1987:ב). הוא סבור שרשימת מלאכים בסדר היררכי, הדומה לזה שבספר היובלים ב 2, מרומזת גם בצוואת יהודה כה 2, שם נמנים הכוחות העליונים המגינים על שנים-עשר שבטי ישראל. אולי עמדה ביסוד היובלות ב 2 רשימת מלאכים שהייתה מקור עצמאי, כפי שמציע ברגר (1981, עמ' 324). על פי סרך שירות עולת השבת יש שבע עדות מלאכים, ואולי הנמוכות שבהן כוללות את המלאכים הממונים על כוחות הטבע. ראה דיונה של ניוסום (1985, עמ' 35). ברוק (1997, עמ' 53) סבור שהצגת המלאכים הממונים על כוחות הטבע בספר היובלים מבוססת על תהלים קד 4 ("עשה מלאכיו רוחות"). סולאמו (2006) הראתה את הדמיון של רשימה זו למלאכי כוחות הטבע הנזכרים במזמור שלושת רעי דניאל בכבשן האש, אחת מן התוספות המצויות בנוסח תרגום השבעים לספר דניאל. ריבוי האזכורים של מלאכים הממונים על כוחות הטבע מעיד שזו הייתה השקפה מקובלת ביהדות הבית השני.

18 בכך ניכרת השפעת איוב לח 7, שנאמר בתיאור הבריאה: "ברן יחד כוכבי בקר ויריעו כל בני אלהים".

2. המלאכים מכהנים למעלה, ממש כשם שבני לוי מכהנים במקדש של מטה (ל 8; השווה מט 7). מן ההשוואה אפשר ללמוד שסדר עבודה שמימי מקוים במקדש של מעלה, ונראה ששמירת השבת היא חלק ממנו.¹⁹

3. מלאכי הפנים פעילים בששת ימי המעשה, אולי בעבודת הקודש ובשליחויות של האל, ושובתים עם האל ביום השביעי לבריאה, ממש כשם שישראל יעבדו וישבתו לאחר מכן (ב 17-18).

4. המלאכים הם בני שיחו של האל, ולעתים הוא משתף אותם בתכניותיו ובכוונותיו (ב 18-19; ג 4, 7). יש שהם מלווים את האל בירידתו ארצה, למשל בפרשת מגדל בבל (י 22), ובמעשה סולם יעקב (כז 21).

5. המלאכים מקיימים בשמים את מצוות היסוד. עובדה זו זוכה להדגשה מיוחדת: מצוות השבת ניתנת למלאכים כבר ביום השביעי לבריאה, שכן הם שובתים יחד עם האל עצמו (ב 17-18, 30). גם בכך מרומז טבעם העליון. מצווה זו מקיימים מלאכי הפנים באופן מתמיד (ב 21), כשם שישראל יצטוו בשעת מתן תורה לקיימה לנצח (שם). כאמור, מלאכי הפנים נבראו נימולים. דבר זה מרמז גם הוא על מעמדם המיוחד כבני בריתו של האל, ואף בכך הם נרמזים לישראל עלי אדמות (טו 27-28). יש כאן גם רמז לכך שצורת מלאכי הפנים כצורת בני אנוש גבריים, מה שאינו אמור, למשל, במלאכים הממונים על תופעות הטבע.²⁰ המלאכים חגגו בשמים את חג השבועות עד ימיו של נח (ו 18).

העובדה שהמלאכים מקיימים דווקא שלוש מצוות אלה מעידה שבחירתן אינה מקרית. ואכן, שלושתן מעוגנות ביסודות הבריאה ומשקפות אותם. השבת ניתנה כאות לסיום מלאכת הבריאה ולמנוחה הקוסמית, המילה היא אות הברית שבמסגרתה הקדיש לו האל את מלאכי הפנים בשמים ואת ישראל על פני הארץ (טו 25-27). חג השבועות מציין את ברית מתן המצווה והחוק, ברית שבעיקרה נכרתת כבר עם נח (ו 5-9), אך במלוא היקפה היא נכרתת רק עם ישראל במעמד סיני. כך קובע ספר היובלים שמלאכי הפנים שומרים את המצוות המסמלות את הברית בין ישראל לבין האל, דבר הבא לידי ביטוי גם בעובדה שמלאך הפנים הוא שמכתיב למשה את התורה בסיני.

תפיסה זהה מובעת גם בספר העירים (חנוך לו 4) ובמזמור חיצוני במגילת תהלים מקומראן, מזמור לבורא (11Q5 XXVI, 12): "אז ראו כול מלאכיו וירננו כי הראם את אשר הוא ידעו". ראה סקיהן 1975; ון רויטן 2007, עמ' 589-590. אך אין בקרבת עניינים זו כדי להעיד על כך שספר היובלים תלוי תלות ספרותית במזמור החיצוני ממגילת תהלים הקומראנית, כפי שטוענים ברוק (1997, עמ' 54) וון רויטן (שם). לכל היותר אפשר לומר שיש בשניהם ביטוי לרעיון זהה בניסוח קרוב. על פי סרך שירות עולת השבת, השבח וההלל הם עיקר תפקידם של המלאכים. ראה ניצן תשנ"ז, עמ' 57-58.

19 תמונה קרובה מוצגת גם בסרך שירות עולת השבת. ראה להלן.

20 כבר במקרא נזכרים יצורים אלוהיים שאינם בעלי צורה אנושית. ראה למשל ישעיהו ו 2; יחזקאל א 5-19. השווה את מניין יצורי העולם העליון בחנוך סא 10; עא 7: שרפים, אופנים, כרובים. תיאורים דומים באים גם בסרך שירות עולת השבת.

מבחינת תפקידיהם בשמים מהווים אפוא מלאכי הפנים, וכנראה גם מלאכי הקודש, קבוצה מיוחדת בתוך כלל היצורים העליונים בשמים. חבריה מהללים ומברכים את האל, משרתים לפניו במקדש של מעלה, והם בני שיחו. פועל יוצא ממעמדו ומטבעו הוא שדווקא מלאכים אלה הם שלוחיו של האל לעולם של בני האדם על פני הארץ, והם שמקיימים את הקשר בין העולם האלוהי לעולם הנברא. קשר זה בא לידי ביטוי בתנועה מתמדת של המלאכים האלה בין השמים לארץ. המלאכים יורדים ארצה למלא שליחויות של האל ושבים למקום משכנם בשמים.

ב. מעשי המלאכים על פני הארץ

למסגרת זו שייכים כל מעשי המלאכים הקשורים עם בני האדם ועולמם.

1. המלאכים רואים את כל הנעשה על פני הארץ ומדווחים על כך, כנראה לאל (ד 6).²¹ יש מעשים שהם מזכירים כל שנה, כמו נקמתו של לוי בבני שכם (ל 20).
2. המלאכים יורדים ארצה ומקיימים קשר עם בני האדם בשלושה אופנים: הוראה, עשיית מעשים, מתן הוראות או הסברים.

הוראה – המלאכים מוסרים לבני האדם ידע הקשור למבנה העולם והטבע ובריאתו בידי האל. בכך מודגש מוצאו האלוהי של הידע בסוגיות הנזכרות. המלאכים מלמדים את אדם הראשון לעבוד בגן עדן וכך הוא לומד את עבודת האדמה (ג 15). בימי ירד הם יורדים ללמד את בני האדם לעשות צדק ואמת (ד 15). את חנוך הם מלמדים את ההיסטוריה האנושית, את לוח השמש ואת מניין היובלים (ד 28). לאחר מכן הם מסיירים עמו ביקום ומגלים לו את סודותיו (ד 21). את נח הם מלמדים תרופות נגד פגיעת השדים (י 10, 12). ואילו את אברהם מלמד שר הפנים עברית (יב 2, 7) ואת ספרי אבותיו הכתובים בשפה זו. למשה, בהיותו על הר סיני, מסביר מלאך הפנים את מצוות היסוד החשובות: (שבת ב 19); מילה (טו 13); לוח השנה של 364 יום (ו 23-28); חג השבועות (ו 20). מלאך מיוחד יורד משמים אל יעקב ובידו שבעה לוחות שהוא נותנם לו ומלמדו את הכתוב בהם – דברי ימי ההיסטוריה לעתיד לבוא (לב 20, 21-27).²² עצם הכתבת התורה מפי מלאך הפנים למשה היא עצמה העברת ידע אלוהי דרך מלאך. ידע אלוהי היה גם ברשותם של המלאכים שחטאו, והם גילו אותו לבני האדם שלא על פי מצוות האל, ובכך גרמו השחתה ורעה רבה. לפי הערתו של בעל ספר היובלים, מדובר בידע אסטרונומי, חכמת אותות השמים, שנחרת בידי העירים החוטאים על מצבות שגילה קינן (ח 3). על פי חנוך החבשי פרק ו הרשימה ארוכה ומפורטת יותר: מלאכת עשיית כלי נשק, עיבוד מתכת ומחצבים, קוסמטיקה וכשפים.

21. השוה חנוך החבשי ט.

22. מסירת ידע באמצעות לוחות שמימיים נזכרת בחנוך פא 1-2; צג 2; קג 2; קו 19: צוואת לוי ה 4; צוואת אשר ב 10; ז 5. קריאת לוחות נזכרת גם בקטע מחיבור ארמי מן המערה הרביעית. המספר, אולי יעקב, מתאר כיצד ניתן לו לוח (על ידי מלאך?) והוא קרא בו על אירועי העתיד, ובין השאר על בניין המקדש לעתיד לבוא (4Q537 1-3 3-6).

עשיית מעשים – המלאכים מתערבים באופן ישיר במהלך המאורעות ובכך מייצגים התערבות אלוהית ישירה במתרחש על פני הארץ: המלאכים מביאים את החיות לאדם (ג 1) ואת האדם ואשתו לגן עדן (ג 9). הם גם נוטלים את חנוך מקרב בני האדם ומביאים אותו לגן עדן (ד 23). בימיו של נח הם מביאים את החיות אל התיבה (ה 23). תפקיד חשוב יש להם בכריתת בריתות: הם כורתים את הברית עם נח ועם אברהם (יד 20), ומלאך נוכח בשעת הטלת הגורלות לחלוקת הארץ בין בני נח (ח 10). תפקיד מרכזי יש להם גם בפרשת יציאת מצרים. הם מאפשרים לחרטומים להצליח בלהטיהם אך לא ברפואותיהם (מח 10), אוסרים את כוחות שר המשטמה כדי שלא יפגעו בישראל (מח 15-16), ולבסוף מצילים את ישראל מיד המצרים הרודפים אותם (מח 13).

שליחות בהוראות או בהסברים – למלאכים יש גם תפקיד של הסברת טעמי מאורעות בעבר או בעתיד, וכן מתן הוראות להתנהגות מסוימת הנדרשת מן האדם. המלאכים מבשרים לאברהם על לידת יצחק, על העתיד הצפוי לו עם ריבוי זרעו, והם המברכים אותו על שחגג את חג השבועות במועד הנכון (טז 1-19, 28; יח 14-16). מלאך אלוהים נגלה אל הגר ומגלה לה את מקום הבאר (יז 11-12). כאמור, מלאך הפנים מכתוב למשה את כל התורה.

ג. מעשי המלאכים להענשת השדים והרוחות הרעות

למלאכים תפקיד מיוחד הקשור גם ביצורים מן התחום הדמוני ובמקום משכנם בחלק התחתון של הקוסמוס. הדבר כרוך בתפקידם לאסור ולקשור את העירים החוטאים ואת תשע עשירות השדים והרוחות הרעות ולהביאם למקום משפט מתחת לאדמה, שם ממתינים החוטאים ליום דינם הסופי במשפט הגדול (ה 6; י 11). זמנית גם אוסרים המלאכים את שר המשטמה וחילותיו בימי יציאת מצרים כדי למנוע מהם להפריע ליציאת בני ישראל (מח 14-19). בפעולות אלה מופיעים המלאכים כמבצעי דין ומפעילי עונש מטעם האל. הם מייצגים את החוק האלוהי ומופקדים על שמירתו.

והנה, דווקא משום שהמלאכים מקיימים את הזיקה ואת הקשר שבין העולם העליון, מקום משכנו של האל, לבין עולמם של בני אנוש, יש משמעות לעובדה שקשר וזיקה אלו אינם קיימים במידה שווה ובאופן זהה בכל תקופות ההיסטוריה. מבחינת מגעה עם העולם העליון שונה האנושות הבראשיתית, זו שקדמה למבול, מן האנושות שלאחר המבול. בדורות הקדמונים היה לאל שיג ושיח עם האדם. הוא דיבר עם אדם הראשון ועם אשתו חוה ועם נח עצמו (ג 24-25; ד 4; ה 21; ו 5-9). אך בדורם של אברהם ויעקב הופיע האל לפניהם רק לעתים נדירות (יג 19-26; טו 3; יח 1-2; מח 5-6), וגם במקרים אלה אפשר שזהו פרי הצמידות למקור המקראי. עיקר הקשר עם האבות מתקיים בחזון או בחלום (יד 1-16; כג 23; כז 21-24; לב 17-19, 21-26) או בהתגלות ישירה של מלאך (טז 1-4; יז 11; יח 10).

אף על פי שבעיקרה ניכרת הסתלקותו של האל ממגע ישיר עם האדם כבר במקרא, בספר היובלים מודגשת התופעה עוד יותר בהבלטת תפקידם של המלאכים כממצעים

בין האל לאדם. בכמה מקרים ניכרת בספר היובלים מגמה להחליף את הדיבור הישיר עם האל בדיבור עם מלאך. המלאכים הם שמביאים את החיות לאדם בספר היובלים (ג 1) במקום האל עצמו כגרסת המקרא (בראשית ב 19). מלאך הפנים הוא שמצווה על אברהם "לך לך" (יד 22) ולא האל כבסיפור המקראי (בראשית יב 1). מלאכי הפנים הם שמוציאים את ישראל ממצרים (מח 19) ולא אלוהי ישראל עצמו. ולבסוף, מלאך הפנים הוא הנותן את התורה למשה על הר סיני (א 27 ועוד) בעוד שבמקרא היא נמסרת מפי האל עצמו.

מגמה מקבילה ומשלימה ניכרת גם בכך, שבמקומות שבמקרא נזכר מלאך ה' ללא ציון נוסף, בעל ספר היובלים מחליפו במלאך מסוים וידוע. מלאכי הפנים הם שמדברים אל אברהם ומעבירים לו את שליחות האל (יח 14), אשר במקרא נמסרת בשם מלאך ה' סתם (בראשית כב 15-18). דברי מלאך ה' בפרשת העקדה (בראשית כב 11-12) מושמים בספר היובלים בפי מלאך הפנים (יח 9-11).

המעבר מדיבור ישיר של האל אל דיבור דרך המלאכים מסמן ללא ספק את ההצטמצמות ההדרגתית של המגע הישיר בין האל לברואיו. המרחק בין העולם העליון לעולם הארצי גדל והולך, ועל כן נדרש מיצוע מורכב יותר. דבר זה בא לידי ביטוי לא רק בעצם צמצום המגע הישיר עם האל ובמעבר ממגע עם האל עצמו למגע עם מלאכים, אלא גם במעבר ממגע עם כל מלאכי הפנים אל מגע עם מלאך אחד. וכך מופיעים מלאכי הפנים כקבוצה שיש לה שיג ושיח עם אנשי הדורות שקדמו למבול, בעוד שמימי אברהם ואילך מופיע במקומם רק מלאך הפנים. ימי אברהם מסמנים את תקופת המעבר, שכן הוא פוגש קבוצת מלאכים, אך מלאך הפנים הוא שפועל בפרשיות מרכזיות בחייו: הוא מלמד אותו עברית ומגן עליו בשעת עקדת יצחק.²³

שינוי מהותי זה במעמדו של האדם כלפי העולם האלוהי משתקף גם במעבר מאנושות אחת מאוחרת בימים שקדמו למבול אל אנושות מפורדת ומפוצלת לעמים רבים לאחר המבול. ואכן, בעולם שיש בו עמים רבים שוב אין הקשר עם העולם העליון מתקיים עם כל המלאכים העליונים, אלא כל עם נשלט על ידי מלאך, חוץ מעם ישראל, הנשלט על ידי האל עצמו (טו 31-32). רעיון זה קדום הוא ואולי מבוסס על נוסח שונה של דברים לג 8.²⁴ אך ספר היובלים מוסיף וקובע שהשולטים בעמים אינם מלאכים השייכים לקבוצת המלאכים העליונים, אלא רוחות מסוג אחר שתפקידן להטעות את העמים. ואכן מימי בניו של נח ואילך נזכרים המלאכים העליונים כקבוצה רק פעם אחת, בבואם להגן על ישראל בשעת יציאת מצרים.

23 תקופת אברהם מוצגת כתקופת מעבר מן הדורות שקדמו למבול לדורות שאחריו גם בחזון החיות (חנוך החבשי פט 12). ראה המאמר "אדאולוגיה והיסטוריה על פי חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ)" בכרך זה, עמ' 272.

24 בתרגום השבעים ובקטע ממגילת ספר דברים מקומראן לפסוק זה, נזכרים מלאכים בהקשר לגויים. וזה לשונו של הקטע העברי (4QDeut): "הרנינו גוים עמו והשתחו לו כל אלהים" (4Q43 II 6-7). ראה סקיהן 1954; 1954ב, עמ' 150.

המעבר מקבוצת מלאכים כוללנית אל מלאכים יחידים בעלי אישיות ותפקיד מוגדרים משקף גם הוא את השינוי שחל בטיב מגעו של האדם עם העולם האלוהי. לאור שינוי זה יכול הקורא להעריך ביתר שאת את אופיים הייחודי של יציאת מצרים ושל מעמד הר סיני. שכן רק ביציאת מצרים חוזרת כל קבוצת מלאכי הפנים להתערב התערבות פעילה, ורק במעמד הר סיני חוזר האל לדבר באופן ישיר עם אדם, כלומר עם משה. אלא שבשני המאורעות מתרחש המגע בקשר לעם ישראל בלבד.

אף על פי שבחלוקה הכללית בין ישראל לעמים מוגדר ישראל כנשלט בידי האל עצמו, הרי בפועל נעשה הדבר באמצעות מלאך אחד, הוא מלאך הפנים. ואמנם לראשונה מופיע מלאך הפנים כדמות מובחנת בעלת תפקידים מוגדרים רק בימיו של אברהם, אבי עם ישראל: הוא מלמד את אברהם עברית ומסביר לו את ספרי אבותיו (יב 25-26), ובכך הוא מייצג את מסירתו של ידע אלוהי לאברהם ולצאצאיו (מעשה מקביל מתרחש גם ליעקב [לב 21-27]). תפקיד זה נשנה ונכפל לאורך כל החיבור בעצם העמדת מתן התורה למשה מסיני כגילוי מפיו של מלאך הפנים. לעתים מכונה מלאך זה שר הפנים, תואר המעיד על מעמדו כאחראי לקבוצה שלמה של מלאכים, הם מלאכי הפנים.

מלאך הפנים מופיע כמגן על ישראל ועל אבותיו בכמה פרשיות: בפרשת העקדה הוא מגן על יצחק מפני הסתתו של שר המשטמה (יח 9). אף את משה הוא מציל מיד שר המשטמה (מח 2-3), ותפקיד דומה הוא ממלא גם ביחס לעם ישראל כולו: בשעת יציאת מצרים הוא מסוכך עליו מפגיעתו של שר המשטמה, שהוא פטרונם של המצרים הרודפים אחר ישראל (מח 9-18). מלאך הפנים הולך גם לפני בני ישראל היוצאים ממצרים (מח 13 לפי שמות כג 20; לב 34). הוא משמש אפוא במובהק שרם של ישראל, תפקיד שבמקורות אחרים ממלא המלאך מיכאל.²⁵

בכל הפרשיות שנמנו לעיל בולט מעמדו זה של מלאך הפנים כניגוד חריף לאופיו של שר המשטמה ולמעשיו. למעשה, מלאך הפנים מצויר כיריבו הקבוע של שר המשטמה. ההתמודדות בין השניים בולטת בייחוד בשני מאורעות: עקדת יצחק ויציאת מצרים. בשניהם עומד מלאך הפנים בהצלחה בהתנכלויותיו של שר המשטמה (יח 9; מח 12-13), ואילו שר המשטמה "חפו פניו" (יח 11; מח 12).

מבחינות רבות קרוב מאבק זה להתמודדות בין שר האורים למלאך החושך, המצוירת בעולמה הרעיוני של עדת קומראן.²⁶ אכן, אין ספק שגם בספר היובלים מייצג שר המשטמה את עולם הרוע והחושך. אף הוא מצויין בתואר 'שר' לסמן את שלטונו על מחנה הרוחות הרעות. למרות שלא נאמר במפורש ששר המשטמה הוא שרן של האומות, עולה הדבר מתוך כמה וכמה פנים בסיפור ספר היובלים: לראשונה הוא מופיע בזירת ההתרחשויות בדורם של בני נח, שהוא דור הפלגה והיווצרות העמים. כבר בדור

25 ראה מגילת המלחמה ט, 14-16, ובייחוד יז, 6-7, והערותיו של ידין 1957, עמ' 314, 355-356.

26 ראה למשל סרך היחד ג, 18-26; ד, 1-2; ברית דמשק ה, 17-19.

זה הוא נעשה הממונה על הרוחות הרעות או השדים המתעים את העמים, ופעילות זו נמשכת לגבי הבשדים בדורו של אברהם ולגבי המצרים בדור של יציאת מצרים (י 8-10; יא 5; מט 2). התנכלותו של שר המשטמה לישראל והתמודדותו המתמדת עם מלאך הפנים גם הן מעידות על עוינותו לישראל.

מיהו שר המשטמה וכיצד הגיע למעמדו?²⁷ על כך עובר ספר היובלים בשתיקה. מכיוון שעל פי ספר היובלים אין מלאכים יחידים בעלי אישיות ותפקיד משלהם קודם למבול. בדין אין נזכר שר המשטמה קודם לימיו של נח. אף על פי כן תמיהה יש כאן, שכן מראשית הופעתו בא שר המשטמה להתדיין לפני האל כבעל סמכות ומעמד. בסיפור עקדת יצחק מופיעים שר הפנים ושר המשטמה כסנגור וקטגור כמתמודדים שווים (יח 1-12), בהשפעתם הכולטת של תיאורי זכריה ג 1-10 ואיוב א-ב.²⁸ מספר חנוך החבשי (פרקים ו-יא; נד 1-5) אנו לומדים ששר מחנות הרשעה הוא עזזאל, אחד המלאכים שחטאו. בעל ספר היובלים הכיר מסורת זו, שכן הוא רומז למסורת אחרת המפורטת בספר חנוך החבשי (טו 8; טז 1), היינו, שהרוחות הרעות או השדים אינם אלא רוחותיהם של הענקים, בניהם המומתים של העירים ובנות האדם (י 5).

נוסח זה של האגדה תואם את הקביעה, הנשמעת לעתים קרובות במחקר, שאגדת בני האלוהים שחמדו את בנות האדם והולידו ענקים – אגדה המפורטת בהרחבה בספר חנוך החבשי ואותותיה ניכרים גם בחיבורים אחרים בני התקופה²⁹ – בא לתת טעם לקיומו של הרע בעולם.³⁰ שכן בגרסה זו מוסבר קיומם של שר כוחות הרע וחילותיו. אך אין זו הגרסה היחידה, ואף לא העיקרית. מכלל נוסחיה של אגדה זו, וממקומם של השדים בתורת המלאכים בימי הבית השני, עולה שבעיקרה לא באה האגדה על חטא העירים לתת טעם לקיומו של הרע בעולם, אלא דווקא לספר על החטא הקדום ועל עונשו הנורא. חטא זה הוא מרד קדומים של קבוצת מלאכים בסדר החוקי שיצק האל בבריאתו, ועל מה שעלה בגורלם של המורדים.³¹ שהרי מלכתחילה ברא האל רק שני מיני יצורים שנועדו להיות קרובים לו: המלאכים בשמים ובני האדם על הארץ.³² לפי הצעת הדברים בספר היובלים, לא נבראו תחילה כלל שדים או רוחות רעות. לא היה להם מקום בתכניתו של האל וביקום שברא על פיה. השדים נוצרו מערבוב התחומים שהביאו העירים המורדים, ותשוקתם לבנות האדם כבר מקפלת בתוכה ערבוב תחומים זה ומרד בסדר האלוהי. לכן אין השדים אלא ממזרים מפלצתיים, בני כלאיים אסורים, כפי שאכן הם מכונים גם

27 ראה דימנט, בליעל (כדפוס).

28 לדיון מפורט בפרשה זו ראה במאמר "המצע המקראי של תוספות שאינן מן המקרא: עקדת יצחק בספר היובלים לאור סיפור איוב" בכרך זה.

29 ראה חנוך ו-יא; פו 1-6; בן סירא טז 7; ברית דמשק ב, 17-21; צוואת ראובן ה 6-7; צוואת נפתלי ג 5.

30 ראה למשל שטוקנברוק 2004, עמ' 102-103; רייט 2005.

31 השווה חנוך החבשי קז 13-14.

32 ראה חנוך החבשי סט 11.

בספר חנוך החבשי י 9. לא במקרה אפוא הם נידונו לסילוק מתחום העולם הנברא, כלומר למאסר בתחתיות הארץ, הם ואבותיהם העירים (ה 9; י 8-9; חנוך החבשי י 12-14). אך בעוד גרסת ספר חנוך החבשי מדברת כאן על רוחות רעות הנותרות על פני הארץ ומציקות לבני האדם (טו 5-12), בא ספר היובלים ומסייג: רק לעשירית מכלל השדים שנוצרו ניתנה רשות להישאר על פני הארץ, ואף זאת על שום חטאותיהם של בני האדם (י 8; השווה ד 21-23; ה 1-2; ז 21-25). ספר היובלים אף קובע במפורש, שהשדים נשארו כך רק בהשתדלותו של שר המשטמה והם הפכו למשרתיו.

התמונה העולה מפרשת מרד העירים היא שמלכתחילה ברא האל עולם ללא רע, ובו יצורים שמימיים ויצורים אנושיים, שיש ביניהם אנלוגיה חלקית. שני סוגי היצורים האלה נועדו מלכתחילה להתקיים בתחומים שונים ולמלא תפקידים שונים. שניהם נועדו לעבוד את האל, לקבל עליהם את חוקיו ולשרתו. אך בגלל חטא העירים נוצר ערבוב תחומים שהביא את הרע אל העולם האנושי: טומאה, חמס ושפיכות דמים. על בני אנוש נגזר לסבול מרעות אלה כל מהלך הזמן בעולם הנברא. הם יתענו תחת ידם של יצורי הכלאיים שנוצרו מערבוב זה – השדים הסרים למשמעתו של שר המשטמה. רק כאשר ימוצה הזמן הנברא ויגיע אל סיומו, יקיץ הקץ גם על ההתמודדות בין מלאך הפנים לשר המשטמה, ובין המלאכים לשדים, העולם יטוהר ותיכון בו מציאות חדשה (א 29; ה 12; כג 29; נ 5). העימות בין שר הפנים לשר המשטמה ומשרתיו נצבע בצבעיה של גישה דואליסטית ברורה, וזהו אחד מקווי הדמיון בין דברי ספר היובלים למגילות עדת קומראן.

לאמתו של דבר תורת המלאכים של ספר היובלים, כפי שהיא נפרסת כאן בקצרה, יש בה דמיון רב למה שעולה בסוגיה זו משאר חיבורי עדת קומראן.³³ בחיבורים אלו נרמזת בריאתם של המלאכים ושל הרוחות כחלק מבריאת השמים (הודיות ט|א), 11-15; מגילת המלחמה י, 10-13; דברי המאורות, 4Q504 1-2 vii 4-9) והיצורים השמימיים מתוארים כ"צבא השמים" השוכן ב"זבול קודשו" של האל (הודיות יא|ג), 35-36). מקומם של המלאכים בהיררכיה הקוסמית מתואר במגילת המלחמה בדומה לתיאורם בספר היובלים:

- 1 כי רוב קדושים |א|לה בשמים וצבאות מלאכים בזבול קודשכה לה|ודות לשמ|כה ובחירי עם קודש
- 2 שמתה לכה ב |ו| ומ|ספר שמות כול צבאם אתכה במעון קודשכה ומ|ים בזבול כבודכה.
- 3 וחסדי ברכו|תיכה |וברית שלומכה חרתה למו בחרט חיים למלוך |ו| |בכול מועדי עולמים

33 לסיכום חלקי ראה ידין 1957, עמ' 209-221, והפרסומים שנרשמו בהערה 14 לעיל. סיגל (תשס"ה/א) הציג שורה של תפיסות נוספות בספר היובלים הקרובות ביותר לרעיונותיה של הספרות הכיתתית מקומראן ובהן הגישה הדואליסטית. לסיכומו ראה שם, עמ' 254-255.

4 ולפקוד צבאות בן חיריכה לאלפיהם ולרבותם יחד עם קדושיכה [וצבא] מלאכיכה לרשית יד במלחמה...

(מגילת המלחמה יב, 1-5)³⁴

כאן מדובר במפורש ב"דוב קדושים" וב"צבאות מלאכים", השוכנים ב"זבול קודשכה", כלומר במקדש השמימי, ומהם בוחר האל את "עם קודש", שחבריו יהיו במקדש הזה. עם הוא כורת ברית וחורת אותה ב"חרט חיים", ועל פיה יהיה עליהם האל מלך עולם. המינוח כולו לקוח ממסגרת הברית הכרותה בין עם ישראל לאלוהיו ו"החוק החרות" על הלוחות שניתנו במעמד סיני.³⁵ כל זה מעיד על טיבה של אותה קבוצה של "בחירי מלאכים" כעדה אחת, החיה על פי חוק אחד, כעדת קומראן עצמה. ואכן, במגילות פזורים כינויים למלאכים העושים שימוש במונחים "ערה", "יחר", ממש כפי שנעשה בהם שימוש בתיאור עדת אנשי קומראן.³⁶ קבוצת מלאכים זו, מ"רואי פניו" של האל וממקורביו, קבוצה שעם חבריה כרת האל ברית למלוך עליהם, מתוארת בפירוט גם בסרך שירות עולת השבת (4Q400 1 i 2-16).

הקרבה, ולעיתים אף הזהות, בין אפיוני עדת המלאכים בספר היובלים לתיאורי המלאכים בכתבי עדת קומראן בולטת ואינה מקרית. היא מרמזת להקבלה ולזיקה שבין עדת המלאכים, "בני שמים", לעדת קומראן שעל פני הארץ. כבר בימי קיומם ההיסטורי, ימי שלטונו של בליעל על הארץ (ברית דמשק ד, 12-13), זוכים אנשי העדה לחסד מטהר מעוון בשל השתדלותם בקיום תורת משה ונאמנותם לה; בכך הם נדמים להשתדלותם של המלאכים שלמעלה ולטהרתם, ועל כן הם נעשים בני חבורתם של המלאכים, כנראה עוד בחייהם במסגרת העדה.³⁷ אך לא די בכך: על פי תפיסתם של אנשי עדת קומראן, עדתם וסדרי חייה משמשים מסגרת של היכל של מטה, שאנשי העדה משרתים בו בקודש כבמקדש. על פי מגילת פלורילגיום, סדרי העדה הם הוויה של קדושה כמעין תחליף למקדש, שעדיין עמד על תלו בימיהם של אנשי קומראן, אך

34 על פי מהדורת דוהיים 1993, עמ' 120 בשינויים קלים. השווה גם ידין 1957, עמ' 326-329. ידין פירש את הצירוף "בחירי עם קודש" כמכוון לעדת קומראן, ואת הפסוקית "וברית שלומכה חרתה למו בחרט חיים" כמכוונת לברית שנכרתה עמה. אך פירוש זה מוציא את שלוש השורות האחרונות מן ההקשר הכולל, שהוא בבירור עולם המלאכים. יש לפרש אפוא את הביטוי "בחירי עם קודש" כחל על המלאכים. הרמז לצבאות בני אור מבני אנוש בא רק בשורה 4. השווה את הביטוי הקרוב בסרך שירות עולת השבת "עם בינות כבודו" (4Q400 1 i 6), שאף הוא חל על המלאכים. גם שם נאמר שהאל נותן את חוקיו למלאכים "חרת חוקיו לכול מעשי רוח" (4Q400 1 i 5, ועוד).

35 צירוף הלשון "חרת חוקיו" בנוי על תיאור לוחות הברית בשמות לב 16, "חרות על הלחת". בלשון חיבורי עדת קומראן בא הביטוי "חוק חרות" לציין את החוקים הנצחיים שנטבעו בעולם על ידי האל עם הבריאה. ראה סרך היחד י, 6, 8; 4Q180 1 3.

36 ראה למשל הודיות יא|ג, 23; מגילת המלחמה א, 10; 1Q22 IV 1; 4; 4Q181 1 4, ובסרך שירות עולת השבת, 4; 4Q400 1 i 4; 3; 4Q401 1 i 3; 24; 4Q403 1 ii 24; 3; 4Q405 23 i 3.

37 ראה סרך היחד ד, 22; יא, 7-9; הודיות יא|ג, 22-24; ידון, 16; יטוא, 16-17; 4; 4Q181 1 3-4; 5; 4Q511 35 2-5.

לדעתם לא מילא את ייעודו כראוי.³⁸ בשירותם ככוהני שרת נדמים אפוא אנשי העדה למלאכי השרת במקדש של מעלה. אנלוגיה זו נקבעת במפורש בתיאור מעמד הכוהן (הראש?) בקרב העדה לעתיד לבוא כ"מלאך פנים במעון קודש לכבוד אלוהי צבא[ות] סביב משרת בהיכל מלכות ומפיל גורל עם מלאכי פנים" (סרך הברכות ד, 25-26). ההשוואה היא יותר ממליצה. היא משקפת הקבלה אמתית, קיומית, בין כוהן העדה למלאך הפנים.³⁹

האנלוגיה בין חיי הקודש והטהרה הכוהניים של אנשי קומראן לבין עבודת הקודש של מלאכי השרת במקדש של מעלה מתקשרת לסוגיה אחרת בהשקפת בעלי המגילות, שהתלבטו בה החוקרים, היא ההשקפה העולה מכמה פסקאות בכתבי העדה, שתפילותיה ודרך חייה באים במקום סדר העבודה והקרבנות במקדש.⁴⁰ לכן כמו למקדש יש גם לחיים במסגרת העדה תפקיד של כפרת עוונותיו של ישראל.⁴¹ על פי רוב נתפרשה דעה זו על רקע הביקורת של אנשי קומראן על סדרי העבודה והכהונה במקדש בימיהם.⁴² מביקורת זו ומעדותו של יוסף בן מתתיהו שהאיסיים לא השתתפו בהבאת קרבנות (קדמוניות היהודים יח 19) הסיקו החוקרים, שאנשי העדה אכן לא השתתפו בעבודת המקדש של ימיהם. על כן ראו ברעיון שהתפילה היא שוות ערך לקרבן, ואולי אף באה במקומו, תחליף לעבודת המקדש שלא יכלו להשתתף בה.⁴³ ואולם אפשר שאנשי קומראן גזרו את הרעיון על ערכה של התפילה גם מרמיון עבודתם של בני העדה לעבודת מלאכי השרת. שכן במקדש של מעלה מקוימת עבודתם של המלאכים בדברי ברכה והלל ולא בקרבנות.⁴⁴ והנה גם ספר היובלים (ב 21) קובע שהמצוות ניתנו לעם ישראל "כריח ניחוח אשר ירצה לפניו כל הימים", כלומר, המצוות הן כקרבנות. הניסוח הזה קרוב מאוד לדברי פלורילגיום שבהם מצווים ישראל, כלומר אנשי העדה, להקים מקדש אדם ובו יוקרבו "מעשי תורה".⁴⁵ מכאן שגם ספר היובלים מכיר את ההשקפה

38 ראה פלורילגיום (4Q174 1-2 i 6-7): "ויואמר לבנות לוא מקדש אדם להיות מקטירים בוא לוא לפניו מעשי תורה". לניתוח ראה דימנט 1986. לרעיון העדה כמקדש ראה בין השאר דימנט 1986; 2007א.

39 על הצדיקים הנדמים למלאכים ראה למשל חנוך נא 4; חכמת שלמה ד 5.

40 ראה סרך היחד ט, 4-6. ופירושו של ליכט תשכ"ה, עמ' 189-190.

41 ראה סרך היחד ח, 9-10; ט, 6-7. ראה ליכט תשכ"ה, עמ' 167-174; גרטנר 1965, עמ' 30-42; דימנט 1986; 2007א; ניצן תשנ"ז, עמ' 97.

42 ביקורת זו באה לידי ביטוי בין השאר בברית דמשק ד, 15-18; ה, 6-7; ו, 12-15; יא, 18-20 ובפשר חבקוק יב, 8-9.

43 ראה גרטנר 1965, עמ' 30-42; ניצן תשנ"ז, עמ' 35-36. על מנהגי התפילה בקומראן כראשיתן של תפילות הקבע של הציבור בכלל ישראל ראה ניצן, שם, עמ' 4-15, 32-33.

44 ראה הניתוח של ניצן, שם, עמ' 207-238.

45 ראה הערה 40 לעיל. השווה ברית דמשק יא, 20-21: "זבח רשעים תועבה ותפילת צדיקים כמנחת רצון". זוהי לשון משלי טו 8 בשינויים: השמטת שם הויה בחלק הראשון של הפסוק, החלפת התיבה "ישרים" במילה "צדיקים", והמרת "רצונו" שבפסוק בצירוף "מנחת רצון". ראוי להשוות לכאן גם את לשון המזמור החיצוני שהשתמר במגילת תהלים מן המערה ה-11: "ואדם מפאר עליון ירצה

שהתפילות או מצוות התורה ממלאות את מקום הקרבנות. ואכן הברכה והשבח הם עיקר גדול בקרב בני עדת קומראן, כשם שהם עיקר בעבודת המלאכים (הודיות יא|ג), 22-24; מגילת המלחמה יב, 1). שותפות זו עם המלאכים מעמיקה והולכת בעידן התמורות של אחרית הימים ובאה לידי ביטוי בשותפות בין אנשי העדה והמלאכים במלחמת האיתנים נגד כוחות החושך (מגילת המלחמה ז, 6; יב, 4-5; טו, 14-15). לבסוף יזכו הצדיקים בטיהור גמור וייטלו חלק ב"חכמת בני שמים", כלומר, בחכמתם של המלאכים (סרך היחד ד, 20-22; 4Q181 1 3-4).

תמונת יסוד זו, המשותפת לכל כתבי עדת קומראן, משתלבת גם עם מה שעולה מסרך שירות עולת השבת. החיבור, שנשתמר בקטעים של שמונה כתבי יד,⁴⁶ חרור כולו מושגים ורעיונות של עדת קומראן, ובוודאי יצא מחוגיה.⁴⁷ במקורו כלל החיבור שלוש-עשרה שירות למשכיל לשלוש-עשרה השבתות של שלושת חודשי השנה הראשונים על פי לוח של 364 יום שנהג בעדה. שבע השירות הראשונות מתארות את המלאכים, תפקידיהם ותפילותיהם, ושש האחרונות מציירות את המקדש השמימי ואת סדר הברכות והתהילות של היצורים העליונים השוכנים בו. כספר היובלים כך גם אוסף שירות זה מתאר עולם השמימי שיש בו יצורים שונים, ולא כולם דמויי אדם. החיות הנושאות את הכיסא, קירות המקדש ולבני בניינו, זבוליו, אולמיו, שעריו ומבואיו, כולם מהללים ומשבחים את האל (למשל 15 i-ii; 4Q405 3 i-ii; 4Q403 1 i-ii). מבין כל היצורים הקדיש לו האל קבוצה המכונה "כוה[נ]י קורב, משרתי פני מלך קודש" (4Q400 1 i 8), והם שיהיו לו "משרתי פנים בדביר כבודו בעדה לכול אלי [דעת]" (4Q400 1 i 4), כלומר מאורגנים בעדה, וכנראה אף בשבע עדות (4Q403 1 ii 20-22). תפקידם נקבע במסגרת החוק שקבע האל לכל עולמו העליון: "[אלוהים חרת חוקיו לכול מעשי רוח]" (4Q400 1 i 3-5). גם תפקידיהם של המלאכים, כנראה משרתיו הקרובים, מתפרטים בשירות. נוסף על השבח וההלל שהם אומרים לאל (4Q400 2 1-4), הם מקבלים עליהם את החוק ושומרים אותו (4Q400 1 i 9, 15-16), הם טהורים וקדושים (4Q400 1 i 14-15), הם בעלי ידיעת רזים (4Q403 1 ii 27) ומורים דעת, כנראה גם ליצורים אלוהיים אחרים (4Q400 1 i 17). לבסוף, יש להם תפקיד מיוחד הקשור בבני האדם, לכפר בעד

כמגיש מנחה, כמקריב עתודים ובני בקר, כמדשן מזבח ברוב עולות, כקטורת (ריח) ניחוח מיד צדיקים" (11Q5 XVIII, 7-10).

46 למהדורה הסופית ראה ניוסום 1998. במהדורה הראשונה דנה ניוסום בזיקה בין תיאורי המלאכים בסרך שירות עולת השבת לתיאוריהם בספר היובלים. ראה ניוסום 1985, עמ' 29-36.

47 והרי כמה דוגמאות לביטויים אופייניים לכתבי עדת קומראן, המזדמנים גם בסרך שירות עולת השבת: הביטוי "תרומת לשון" לתפילה – סרך שירות: 4Q400 2 7; 4Q403 1 ii 26; 4Q405 23 ii. 12. כתבי העדה: סרך היחד ט, 5; י, 6; השווה 4Q511 22 3: "תרומת מזל שפתי צדק". "מבנית" – סרך שירות: 4Q403 1 i 41; 4Q405 14-15 i 6; 11Q17 I, 5. כתבי העדה: סרך היחד יא, 8; הודיות טו|ז, 7. "שבי פשע" – סרך שירות: 4Q400 1 i 16. כתבי העדה: סרך היחד י 20; הודיות ו|ד, 35; יב| 11; ברית דמשק ב, 5; כ, 17. ראה גם המאמר "בין כתבים כיתתיים לכתבים לא כיתתיים במגילות קומראן", בכרך זה, עמ' 90-91.

”שבי פשע” (השווה ברית דמשק ב, 5), כלומר בעד אנשי העדה החוזרים בתשובה (4Q400 1 i 16).

לסיכום, האנלוגיה בין אנשי עדת קומראן לעדת המלאכים מתמצה בשורה של תפקידים מקבילים: (א) שתי העדות מאורגנות בחוק אחד תחת שלטונו של האל; (ב) שתי העדות משרתות בכהונה במקדש, זו במקדש העדה של מטה וזו במקדש של מעלה; (ג) עיקר עבודת קודש זו הוא אמירת הלל, ברכות ושירות; (ד) המלאכים ואנשי העדה יילחמו יחדיו, שכם אל שכם, במלחמת אחרית הימים נגד כוחות הרשע; (ה) בני העדה הארצית זוכים בחכמת מלאכים, שמלוא שיעורה יינתן להם בגאולת העולם לעתיד לבוא.

אופיים ותפקידיהם של המלאכים על פי סרך שירות עולת השבת ושאר חיבורי עדת קומראן קרובים אפוא במידה רבה למה שעולה מספר היובלים. מקבילה קרובה יש אפילו בין מעשיהם של שר המשטמה ושדיו בספר היובלים למעשיהם של שר החושך וצבאותיו על פי כתבי עדת קומראן.⁴⁸ יוצא אפוא שצירוף כתבי עדת קומראן לספר היובלים נותן בידינו תמונה אחת שלמה ומפורטת על תפיסות מחבריהם את העולם השמימי ויצוריו. אין זה מפתיע לגלות רמזי תפיסות רומות בחיבורים פסידואפיגרפיים אחרים הקרובים לכתבי העדה, כגון ספר חנוך החבשי וחיבור לוי הארמי. נראה שכל החיבורים הללו משקפים מסכת רעיונות מגובשת אחת, שתורת המלאכים היא רק אחד מפניה, מסכת שעוצבה בבית מדרשם של חוגים קרובים לעדת המגילות. כדי לתת תמונה כללית על היחס בין השקפות ספר היובלים וחיבורי עדת קומראן אל העולם השמימי, מוצגת להלן טבלה המשווה ומסכמת את הסוגיה הזאת וסעיפיה.⁴⁹

תיאור המלאכים	ספר היובלים	חיבורי עדת המגילות	חיבורים אחרים
המלאכים והרוחות נבראו עם השמים	ב 2	הודיות ט א , 12-15 מגילת המלחמה י, 11-13 דברי המארות (4Q504 1-2 vii 4-9)	
עדת מלאכים נבחרת זו שוכנת במקדש השמימי	ב 18; טו 27	מגילת המלחמה יב, 1-2 4Q400 1 i 1-13, 19-20	צוואת לוי ג 5-6; יח 6 חנוך החבשי ט; יב 4; יד 22
		4Q511 35 2-5	

48 ראה דימנט, בליעל (ברפוס).
49 טבלה זו אינה כוללת את כל החומר המצוי היום תחת ידינו והיא בבחינת השוואה ייצוגית. האיסוף השלם של דברי מגילות קומראן על המלאכים והשוואתם המדוקדקת למה שנאמר על יצורי העולם העליון בספרות החיצונית הוא בבחינת הרצוי אך לא המצוי.

תיאור המלאכים	ספר היובלים	חיבורי עדת המגילות	חיבורים אחרים
מלאכים אלה הם קדושים וטהורים		הודיות יא ג, 23-22 מגילת המלחמה יב, 4-2 4Q400 1 i 14-15 4Q511 35 2	חנוך החבשי יד 23, 25; טו 4-7
מלאכים אלה משרתים ככוהנים בזבול של מעלה	ל 8	סרך הברכות ד, 26-25 4Q400 1 i 8, 12, 19 4Q403 1 ii 21-22 4Q511 35 2-5	צוואת לוי ג 6 חנוך החבשי יד, 23-22 צוואת יהודה כה 2
מלאכים אלה מהללים ומברכים את האל	ב 2	מלחמה יב, 1 4Q400 2 1-8 4Q405 20 ii 21-22 4Q403 1 i 1-11 4Q511 35 26	חנוך החבשי לו 4 לט 12-13
מלאכים אלה מאורגנים כעדה	ב 18	הודיות יא ג, 23 ; יט יא, 15-14 סרך היחד יא, 9-7 מלחמה יב, 2 4Q400 1 i 13 4Q401 17 4 4Q403 1 ii 21-22 4Q181 1 3-4	
מלאכים אלה קיבלו עליהם את החוק האלוהי	ב 18-17, ;21 ו 28-27 טו 28-27	מלחמה יב, 3 4Q400 1 i 9, 15-16 4Q405 23 i 10-12	

תיאור המלאכים	ספר היובלים	חיבורי עדת המגילות	חיבורים אחרים
הם ממלאים שליחויות האל על הארץ	במעשה: ג 1, 9; ה 23; יד 20; מח 10, 16-15 בדיבור: טז, 1-9; יז, 11-12; יח, 6-14; וכיו"ב	טוביה ג 17; ה-יב חנוך החבשי ט-י פז 2-4; פח, 2	
מלאכים אלה הם בעלי חכמה עליונה	ג 15; ד 15, 28; י 10-12; יב 27; לב 21-27	סרך היחד ד, 22 4Q400 2 3 4Q401 17 3 4Q402 4 2 4Q403 1 i 36, 39; ii 1 23, 27 4Q405 13 5; 17 3	חנוך החבשי טז 3 מב 2 סא 7
הם מוסרים חכמה ודעת לבני אדם נבחרים (מלאכים מגלים לחכמים צדיקים את העתיד - בספרות האפוקליפטית)	ב 1; ד 15, 21 י 11; יב 26	4Q400 1 i 17	חנוך החבשי יז-יח; מח 1 צג 1 לגנאי: ו-ז; ט 9 י 7; טז 3 סה 6-7 סט 6-14 חנוך החבשי ט-י פט 61-64, 70-71 צ 22
למלאכים אלה תפקיד הקשור לדין האלוהי ולהוצאת עונשים אל הפועל	ה 6 י 11	4Q400 1 i 16	
בראשם עומד מלאך הפנים או שר האורים	ב 1-2, 30; ג 9 ועוד	סרך היחד ג, 20-25 מלחמה יג, 10 ברית דמשק ה, 18	

תיאור המלאכים	ספר היובלים	חיבורי עדת המגילות	חיבורים אחרים
מאבק מתמיד מתנהל בין מלאך הפנים למלאך כוחות האופל	יח 9 מח 2-3	סרך היחד ג, 20-22 מלחמה יג, 4, 11; יז, 5-6 ברית דמשק ה, 18; טז, 5	
שרים או	י 8 (השווה	סרך היחד ג, 24-25	חנוך החבשי טו, 8-12
מלאכי חבלה סרים למשמעתו שר האופל ומזיקים לבני אדם	ד 21-22; ה נ-2; ז 21-22 (4Q510 1 5-6 4Q511 1 ;6-7 10 1-5	
באחרית הימים ייאסרו כל כוחות האופל במעמקי האדמה	א 29; ה 12, 6 י 11 כג 29; נ 5	הודיות יא ג , 36-37; יח י , 35-37 סרך היחד ד, 13-14	חנוך החבשי י 6, 13; יד 5
למלאכים שם, אישיות, מעמד ותפקיד מיוחדים	שר הפנים שר המשטמה	סרך היחד ג, 20-25 מלחמה ט, 15-16; יג, 10; יז, 6-7 ברית דמשק ה, 18	חנוך החבשי ט-י; כ מ 3-10; סח-סט עא 9-14 טוביה ה-יב דניאל ח 16-18; ט 20-22 י 13-21

התמונה המוצגת בטבלה לעיל, אף שאינה ממצה את כל הרמזים הכלולים במגילות ובספר היובלים, ממחישה היטב את הקרבה הרבה שבין שני סוגי החיבורים במה שנוגע לתורת המלאכים. את השוני ביניהם ניתן להסביר בהבדלים בסוג הספרותי ובמטרות של החיבורים השונים: ספר היובלים מעבד את ההיסטוריה המקראית ברוח השקפותיו ועל פי חישוב של היובלים. לעומת זאת רבים מכתבי עדת קומראן, פרט לברית דמשק ולפשרים, אינם עוסקים בהיסטוריה ועל כן אינם מעירים על פעילותם של המלאכים במהלך ההיסטוריה.

מה בדיוק יש ללמוד על זיקתו של ספר היובלים לכתבי עדת קומראן ומה שיעורה – זאת יש לשקול במסגרת השוואת כל קווי הדמיון וההבדלים בין השניים, וכן על רקע קשרים נוספים בין ספר היובלים וכתבי העדה לבין ספרים פסידואפיגרפיים

אחרים, כגון ספר חנוך החבשי וחיבור לוי הארמי.⁵⁰ אך כבר מהשוואה ראשונה עולה הזיקה ההדוקה שביניהם גם בסוגיית המלאכים, ומוסיפה עוד נדבך למסכת השיקולים המובילים למסקנה שספר היובלים נתחבר בחוגים קרובים לעדת קומראן. ויש להעלות את השאלה, האם לא נתחבר ספר היובלים, יחד עם כמה חיבורים חנוכיים באסופת חנוך החבשי וחיבור לוי הארמי, בחוגים שהולידו גם את ספרותם של עדת אנשי קומראן.

50 על הדמיון של ההלכה המשוקעת בספר היובלים ובמגילות קומראן ראה שיפמן 1985. על הדמיון בין חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ) לספר היובלים, לאפוקריפון של ירמיהו ולברית דמשק ראה דימנט 2001, עמ' 107-112.

"מצרף נסוים": על מושג מרכזי במחשבתה של עדת המגילות

צירוף הסמיכות מצרף נסוים מזדמן במגילות קומראן רק פעם אחת, במגילת סרך היחד א, 18.1¹ אף על פי כן גלויה חשיבותו, שכן שני מרכיביו, הנסמך מצרף והסומך נסוים, מופיעים בכתבי העדה כמה פעמים ובהקשרים שונים אך לא יחד.² העובדה שהן הצירוף הן מרכיביו מזדמנים רק בכתבי עדת היחד משייכת אותם לאגרון שגיבשה העדה בכתביה על יסוד השקפת עולמה המיוחדת.³ כשיטה הנהוגה בידם של מחברי הכתבים האלה ביצירת מושגיהם, נבנה גם הצירוף הזה על מסורת לשון המקרא ואליה שולבו יסודות שאינם ממנה. השילוב הלשוני הזה משקף לא רק את דרכה של עדת המגילות ביצירת מערכת מושגים משלה, אלא גם את מנהגה להפיח רוח חדשה ברעיונות ששאלה מן המסורת.

ראשוני החוקרים שבדקו את המגילות שמו לב לצירוף מצרף נסוים ועמדו על חשיבותו, אך הדברים לא נתמצו. בשנים האחרונות לא נדרשו המעיינים במגילות קומראן לבדיקה חדשה שלו לאור טקסטים נוספים מקומראן שנתפרסמו זה מקרוב. יש אפוא עניין להרחיב ולהשלים את החקירה דווקא עתה, כשעומד לרשותנו מכלול תוכנה של ספריית קומראן, שלא היה לנגד עיניהם של החוקרים הראשונים.⁴ כך יהיה אפשר

1 במגילה כתוב הצירוף באותיות מצעיות מצרף נסוימ.

2 תיבת מצרף ביחיד מזדמנת שבע־עשרה פעם בכתבים הכיתתיים (ובכלל זה הציטטה לעיל). הריבוי מצרפיו בא פעם אחת במגילת המלחמה יז, 9. הצורה ברבים, מצרפות, באה פעם אחת (מצרפותיו) בברית דמשק כ, 27. תיבת נסוים ברבים באה שלוש פעמים (ובכלל זה הציטטה לעיל), וביחיד, נסוי, פעמיים.

3 לדרכם של בעלי המגילות ביצירת מושגיהם ראה המאמר "בין כתבים כיתתיים לכתבים לא כיתתיים במגילות קומראן" בכרך זה.

4 כך, דרך משל, יעקב ליכט (תשל"ג), שהקדיש מונוגרפיה מיוחדת לרעיון הניסיון, המשיק לסוגיה שלפנינו. הוא גורס, ש"בכתביה של כת מדבר יהודה, עד כמה שנתפרסמו עד עתה, יש הזכרות אחדות של 'ניסויים', ואולם נראה כי אין למושג 'ניסיון' חשיבות מרובה, ועל כל פנים יש צמצום מסויים של המושג" (שם, עמ' 75). העיון שלהלן יראה שאין פני הדברים כך.

לדייק בהבנת המשמע שהטעינו מחברי עדת היחד על הצירוף המיוחד הזה. מן הראוי לעשות בדיקה כזאת מטעם נוסף: בירור ענייניו של מצרף נסוים ביחס למקורותיו במקרא ובהשוואה למקבילותיו בספרות הבית השני ייתן בידינו דוגמה לדרכם של אנשי העדה בהבנת המסורת שקיבלו ולשיטתם המיוחדת בחידושים שחידשו בה. בזה ירחיב העיון בביטוי את הבנת התהליך שעל ידו יצרו אנשי העדה את מושגיהם המיוחדים. בבדיקה מעין זו יש גם חשיבות רבה להבהרת ההבדל בין ספרות מבית היוצר של עדת קומראן עצמה ובין כתבים שאצרה בספרייתה אך לא הייתה שותפה לחיבורם.

את הדיון ראוי לפתוח במשפט שהצירוף מצרף נסוים משובץ בו:

וכול הבאים בסרכ היחד יעבורו בברית לפני אל לעשות ככול אשר צוה ולוא לשוב מאחרו מכול פחד ואימה ומצרפ נסוימ בממשלת בליעל (סרך היחד א, 16-18).⁵

המשפט פותח את פרשת המעבר בברית הניצבת בראש עותק סרך היחד ממערה 1. בפרשה מתואר טקס חידוש הברית שעל אנשי עדת המגילות לערוך "שנה בשנה" (שם ב, 19). המשפט משמש אפוא מעין כותרת לתיאור הטקס העוקב ומסכם בקצרה את ההתחייבויות שייטול עליו כל העובר בברית: "לעשות ככול אשר צוה [אל] ולוא לשוב מאחרו מכול פחד ואימה ומצרפ נסוימ". מצד החיוב מקבל עליו העובר בברית למלא את מצוות האל, ובוודאי אמור הדבר במצוות תורת משה.⁶ מצד השלילה הוא מתחייב שלא להירתע ממשימה זו גם לנוכח המכשלות, הקשיים ומצרף הנסוים המזומנים תחת עריצות הרשעה, "ממשלת בליעל", אשר לפי אמונת בעלי המגילות היה העולם נתון לשלטונה בימיהם.⁷ רשעה זו, בניצוחו של "מלאך החושך" ועושי דברו, אוחזת במצודותיה את בני האור, הם בני העדה (סרך היחד ג, 21-24).⁸ חיוב החלק הראשון

5 הצירוף נשתמר בחלקו גם באחד מעותקי סרך היחד ממערה 4 (4Q256 II, 2).

6 השווה למשל ברית דמשק ה, 21: "...מצות אל ביד משה"; וכן שם, ג, 12; ט, 7. ראה את הקשר הדברים בסרך היחד ח, 13-17.

7 זוהי תפיסה מרכזית אצל מחברי עדת המגילות. ראה למשל סרך היחד א, 23-24; ג, 20-23; ברית דמשק ד, 12-13, והמקורות המצוינים להלן בהערה 56.

8 בכתבי קומראן מופיעים כמה תארים לדמות הדמונית העיקרית, השולטת בבני החושך הרשעים ורודפת את בני האור: הכינוי "מלאך חושך" בא בסרך היחד ג, 22, אך ברוב כתבי העדה בא השם "בליעל", יותר משבעים פעם. בראשית ימי המחקר ראו בכל התארים לדמות האפלה הזאת חילופי שמות לדמות אחת. ראה למשל ליכט תשכ"ה, עמ' 67. אך למעשה מופיע התואר הקרוב "שר המשטמה" בעיקר בספרות הלא כיתתית: ספר היובלים (למשל י, 8; יא, 8) והחיבור המכונה פסידו-יובלים (4Q225 2 ii 6, 14). וכן הביטוי הקרוב "מלאכי המשטמות" באפוקריפון של ירמיהו, אף הוא חיבור לא כיתתי שנמצא בקומראן (7 i 2; 11 i 4Q390; 4Q387 2 iii 4). מניסוח הדברים בפסידו-יובלים (4Q225 2 ii 13-14) עולה שמי שמכונה "בליעל" כפוף למי שמכונה "שר המשטמה". אם כן מדובר בשתי דמויות. כלל העדות מראה שהשם "בליעל" משמש לראש כוחות

נסמך אפוא על מסורת המקרא שהייתה מקובלת בכלל ישראל, אם כי ידוע מכתביה האחרים של העדה שמילוי מצוות התורה לשיטתם של אנשי עדת קומראן היה שונה בפרטים וכנראה גם בכללים מזה שבחוגים אחרים ביהדות הבית השני.⁹ אך בכל אלה אין מדובר אלא בפרשנות שונה לדברים אשר במסורת. חידושה המובהק של עדת קומראן בא דווקא בחלק השני, המגדיר את המכשלות הזרועות על דרכו של המתאמץ לנהוג על פי תורת משה. מכאן עולה שאין מילוי מצוות התורה בדור של רשעה עניין של מה בכך, אלא הוא כרוך בקשיים ובמאבק מתמיד. טיבו של מאבק זה מרומז בייחוד בצירוף מצרף נסוים; זהו מאבק במכשלות ובפיתויים שזורעים כוחות החושך על דרכם של בני האור. יתרה מזו, רק מי שעומד בגבורה במאבק ומנצח בו זוכה בטיהור מלא ומוחלט. כדי לעמוד על דרך צירופו של מטען הרעיונות המקראי המשוקע בצמד מצרף נסוים ולהגדיר את חידושיה של עדת המגילות, מן הראוי לעקוב אחר מהלכו משורשיו במקרא אל מקבילותיו והסתעפויותיו בספרות הבית השני.

מצרף נסוים הוא צירוף סמיכות שהנסמך בו הוא צורת היחיד של השם מצרף, והסומך הוא צורת הריבוי נסוים מצורת היחיד של השם נסוי. תיבת הנסמך באה פעמיים במקרא ומנוקדת בנוסח המסורה, מצרף:¹⁰ "מצרף לכסף וכור לזהב" (משלי יז 3; כז 21). מן התקבולת שלה למילה כור, המציינת את המקום או הכלי שמתכינים בו באש מתכות כדי לזקקן מסיגים (השווה יחזקאל כב 18, 22), עולה שזה גם משמע המילה מצרף, הגזורה מן השורש צר"ף.¹¹ אמנם מקום היתוכן וזיקוקן של המתכות מצוין במקרא בעיקר במילה כור,¹² אבל את הפעולה הנעשית בכור, זיקוק המתכות, מציין המקרא בפועל צר"ף (זכריה יג 9; מלאכי ג 3; תהלים סו 10). מעשה הצריפה, הוא טיהור מתכות על יד התכתן באש, נשקף מעולם המקרא כפעילות מוכרת, שהיא חלק מן הידע הטכנולוגי בעת העתיקה.¹³

בדברי סופרי המקרא כבר מצטרף למשמע הראשון של זיקוק מתכות מובן של בחינה ובדיקה שבעקבותיה נבחר החלק המעולה והראוי מתוך מכלול שלם (שופטים ז 4; דניאל יב 10). אך בדברי הנביאים בא מעשה הצריפה בהשאלה לפעולת טיהור וזיקוקו של עם ישראל. הם משווים את ישראל החוטא למתכת גרושה סיגים ופסולת שיש לטהרה באש. הדימוי נרמז בשימוש בפועל צר"ף בדברי ישעיהו (א 25) וירמיהו

הרע בעיקר בכתבי עדת המגילות, ואילו התואר "מלאך המשטמה" או "שר המשטמה" ניתן לדמות השטנית בעיקר בחיבורים לא כיתתיים (מלבד אזכור אחד בברית דמשק טז, 4. וכך בעותקי המערה הרביעית 4Q270 6 ii 18; 4Q271 4 ii 6). לדיון מפורט ראה דימנט, בליעל (בדפוס).

9 ראה זוסמן תש"ן; קיסטר תשנ"ט; שמש תשס"ה.

10 לגבי המגילות מציע אלישע קימרון (1986, עמ' 110) בהיסוס לנקד מצרף.

11 ראה בד"ב, עמ' 864; קוהלר 1994-2000, ג, עמ' 1057; קליינס 1993-2001, ה, עמ' 457.

12 תיבת כור מזדמנת במקרא תשע פעמים, חמש מהן בנבואה.

13 עיבוד מתכות בכורים היא טכניקה קדומה מאוד וידועה בתרבויות אגן הים התיכון מן האלף הרביעי לפני הספירה. ראה פורבס 1971, ב, עמ' 196-266, 234-246.

(ו 29, ט 6) ובאופן המפורט ביותר ביחזקאל (כב 17-22). הבחירה בדימוי הצריפה לטיהור ישראל מחטאיו מרמזת שברירת הטוב מן הרע נעשית על ידי השמדת החלק הקלוקל באש. בהשאלה לעם ישראל מייצגת האש את חמתו של האל על עמו החוטא. תמונה זו מתבררת היטב מעיבודו של יחזקאל לדימוי זיקוק המתכות. קצף אלוהי זה עתיד להשמיד מעם ישראל את מי שאינו ראוי, ולהותיר רק את הטובים והנאמנים לדבר האל.¹⁴ משמעותו של מעשה צריפה מתבררת גם מתוך העובדה שאל הפועל מן השורש צר"ף מקושר לעתים קרובות פועל או שם מן השורש בח"ן, שעניינו בדיקה¹⁵ (ירמיהו ט 6; זכריה יג 9; תהלים יז 3; כו 2¹⁶; סו 10; משלי יז 3). החיבור של השורשים צר"ף/בח"ן מעיד שמעשה הצריפה הוא מעין מבחן מחנך. ובניסוחו של ליכט: "אחד השימושים האופייניים של הפועל בח"ן שאול ממלאכתו של צורף הזהב, ובהוראה זו משמש הפועל נמשל לייסורים המחנכים שהאל מייסר את בני האדם".¹⁷

דימוי הזיקוק מתגבש ומתפתח ביתר הדגשה בדברי הנביאים שהתנבאו לאחר חורבן הבית הראשון. בעיניהם שוב אין הצריפה מצטיירת רק במלוא חומרת העונש שבה, כבדברי יחזקאל, אלא נתפסת גם כמעשה טיהור כדי לבחור את החלק הראוי בישראל: "הנה צרפתיך ולא בכסף, בחרתיך בכור עני" (ישעיהו מח 10). אין האל חפץ להשמיד את עם ישראל אלא להפכו למתכת העדינה שהיא תוצר של תהליך הזיקוק.¹⁸ ניסוחו של ישעיהו המאוחר יש בו עניין מכמה פנים. הוא מודיע במפורש שמעשה הצריפה הוא רק דימוי ואין הוא מכוון לכסף ממש אלא לטיהור העם. הנביא עושה זאת על ידי שילוב מילים מן התחום הממשי של הזיקוק עם חלקי דיבור שמרמזים אל העם. אל הזיקוק המוחשי הוא מכוון בשימוש בשורש צר"ף ובתיבות כסף וכור. הזיקוק המוחשי נקשר בשני אופנים אל הרובד המושאל לעם ישראל. מעשה הצריפה נתלה בישראל על ידי הוספת כינוי מושא חבור לפועל צרפתיך. הנצרך הוא העם ולא מתכת כלשהי. מעבר מן המוחשי אל המושאל נעשה גם בצירוף היחידאי כור עני, שכן הנסמך, הוא הכור המוחשי, מוגדר בסומך המופשט, עני. עני הוא שם מן השורש ענ"ה ומשמעו דלות, ייסורים וסבל.¹⁹ כך הופך הכור לזיקוק מתכות לכור של ייסורים וצרות. אף כור ייסורים זה מחובר אל עם ישראל בעזרת פועל עם כינוי מושא חבור בחרתיך. מכוחו של המצטרף מן הפעולה המוחשית אל גורלו של העם עולה שהקשיים והייסורים שבכור

14 ראה בלוק 1997, עמ' 719-720; הרמיסון 2002, עמ' 246-247.

15 ראה קוהלר 1994-2000, א, עמ' 119-120. ראה גם הערה 21.

16 ליכט (תשל"ג, עמ' 46) טוען ששימוש בשורש צר"ף בתהלים יז 3 וכו 2 אינו מרמז להיטהרות בייסורים אלא בקשה שיושר לב המתפלל "יהיה גלוי כלפי האלוהים". זה פירוש דחוק שאינו מתיישב עם שאר שימושי ציור הצריפה, וליכט עצמו היה מודע לחולשתו.

17 שם, עמ' 45.

18 ראה למשל אוסוולט 1998, עמ' 269.

19 ראה קוהלר 1994-2000, ב, עמ' 856. תרגום יונתן לישעיהו מח 10 פותר את הדימוי ומתרגם את הצירוף בכור עני – "כרחוק מסכינו".

הם האש המצרפת, הבאה לזקק ולטהר את ישראל. הייסורים שוב אינם עונש בלבד, אלא הם מטהרים, או ממרקים בלשונם של החכמים.²⁰ ואכן, לא במקרה מופיע הצירוף בדברי נבואה שלאחר חורבן הבית הראשון, שכן מהדהדת בו חוויית החורבן והגלות, שקשייהם נתפסו כייסורים מטהרים.²¹

עניין יש גם בעובדה שהפסוק מישעיהו מח 10 אינו מקשר את הצריפה לבח"ן שעניינו בדיקה, כחיבור צר"ף/בח"ן במקראות אחרים, אלא דווקא לבח"ר.²² ואכן במעשה הצריפה, הבוחן את המתכות, משוקעת בחירה בחלק הראוי להישאר, ובוודאי עולה מכאן סמיכות המשמעות של בח"ן/בח"ר, בייחוד כשהם באים בהקשר לצריפה בכור היתוך.²³ אף על פי כן מכלל הדברים משתמע שאין כאן רק עניין של חילוף לשוני של קרובי משמעות. העדפת בח"ר מדגישה שתהליך טיהור ישראל מיסודותיו החוטאים הוא גם תהליך בחירה של היסודות הטובים.

הדגשה זו מפורשת יותר בנבואות אחרית הימים של הנביאים מלאכי וזכריה השני, שכן הם מחילים את הזיקוק רק על חלק מעם ישראל. בדברי מלאכי רק בני לוי עוברים את הזיקוק. יתר על כן, התהליך כולו שיך במובהק לאירועי אחרית הימים ונתון בידיו של "מלאך הברית" (מלאכי ג 1-24). נוסח אחר של מעשה הזיקוק ובחירת המיעוט המעולה מביאים פרקי זכריה השני (ט-יד), מן המאוחרים שבפרקי הנבואה המקראית (זכריה יג 8-25). גם זכריה מדבר על העתיד האסכטולוגי, ועל פי תיאורו יושמדו במאורעות העת ההיא שני שלישים מעם ישראל. כאן נעשית פעולת הצריפה רק בשליש הנותר. הנבואה מפרשת שמטרת הצריפה היא להותיר את מי שיקבלו עליהם את הברית השלמה עם אלוהי ישראל. אף כאן מופיעים פעלים מן השורשים

20 ראה למשל בבלי ברכות ה ע"א; יומא פו ע"א.

21 התפיסה שזיקוק עם ישראל מעוונותיו נעשה בקשיים ובצרות, וכי קשיים אלו הם הגלות וייסוריה, משתקפת גם בתרגום יונתן לצריפה וזיקוק העם שבנבואת זכריה יג 9: "והבאתי את השלישית באש" ותרגומו: "ואעיל ית תלתא בעקא בכור דאשא". חכם (תשמ"ו, עמ' תקכא) פירש גם את המטבע "כור עני" שבישעיהו מח 10 כמרמז לייסורי הגלות.

22 ואמנם כבר במעשה בחירת שלוש מאות המלקקים בידי גדעון משמש השורש צר"ף במובן של בחירה (שופטים ז 4). ראה בלצר 1999, עמ' 286.

23 על סמיכות בח"ן/בח"ר ראה קוהלר 1994-2000, א, עמ' 119-120. חילופי בח"ן/בח"ר בקשר לדימוי הזיקוק והצריפה נראים בתרגום יונתן לזכריה יג 9, שם מתורגמת תיבת "כבחן" במילה "דבחרין", וכן בתרגום השבעים למשלי יז 3, שם מתורגמת תיבת "ובחן" במילה ἐκλεχται (נבחרים).

24 "הנני שלח מלאכי ופנה דרך לפני ופתאם יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא, אמר ה' צבאות. ומי מכלכל את יום בואו ומי העמד בהראותו כי הוא כאש מצרף וכברית מכבסים. וישב מצרף ומטהר כסף וטהר את בני לוי וזקק אתם כזהב וככסף והיו לה' מגישי מנחה בצדקה".

25 "והיה בכל הארץ נאם ה' פי שנים בה יכרתו יגועו והשלשית יותר בה. והבאתי את השלשית באש וצרפתים כצרף את הכסף ובחנתים כבחן את הזהב. הוא יקרא בשמי ואני אענה אתו ואמרתי עמי הוא והוא יאמר ה' אלהי".

צר"ף ובח"ן בתיאור המעשה של צריפת המתכות. יש מי שסוברים ששני הפעלים אינם מסמנים פעולת זיקוק אחת, אלא שתי פעולות עוקבות: תחילה צריפה ואחר כך בחינה של הנותר.²⁶ ועוד ראוי לומר, שבדברי זכריה ניתן ביטוי מילולי מפורש לזיקוק ולצריפה באש. חיבור המילים "והבאתי... באש" (יג 9) בנבואתו יש רמז גלוי לסיפור התורה על טיהור באש של שלל מואב שנצטוו עליו הלוחמים ובאות בו אותן לשונות: "וכל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהרו" (במדבר לא 23).²⁷ נראה שגם בנבואת מלאכי מהדהד המעשה, שכן ביסוד שתי הנבואות מונחת התפיסה שהאש מטהרת.

דרכם של הנביאים לראות בזיקוק מתכות דימוי לטיהור העם מעוונותיו משתקפת גם במזמור תהלים: "כי בחנתנו אלהים צרפתנו כצרף כסף" (סו 10). אף כאן שאול מעשה הצריפה אל העם ואף כאן הוא עומד כדימוי לייסורים ולקשיים שבאו לעם (סו 8-12). עניין מיוחד יש בעובדה שדימוי הצריפה באש מפורש כטיהור ממשי: "באנו באש ובמים" (סו 12). כתוב זה מדבר על טיהור בשני יסודות טבעיים אלו, וכנבואות זכריה ומלאכי רומז גם הוא למעשה טיהורו של שלל מואב.²⁸

אך צריפה וזיקוק אינם מתפרשים רק כטיהור לאומי. במזמורים ובדברי חכמה מוסב הדימוי אל בחינתו וטיהורו של היחיד (תהלים יז 3; כו 2; משלי יז 3). אף כאן בא הזיקוק לידי ביטוי בצרות ובייסורים אישיים המענים את המדבר, שבהם נבחנות אמונתו וצדקתו (תהלים יז 26). לענייננו חשובה בייחוד הלשון במזמור כו 2: "בחנני ה' ונסני צרופה(כ') צרפה(ק') כליותי ולבי". ניסוח זה שני הוא במקרא לקירוב הפעלים הנרדפים מן השורשים בח"ן ונס"ה (ראה תהלים צה 3),²⁹ אך יחיד הוא בצירוף נס"ה לפעולת הזיקוק. לרוב די ללשון המקרא בשימוש בשורש נס"ה כדי לסמן את המשמע של בחינת אמונתו של אדם או של עם, בדרך כלל אמונה באל. כך מציין המקרא את בחינתה של אמונת היחיד בחיי אברהם (בראשית כב 1), וכך גם את בחינתה של אמונת עם ישראל בידי האל (שמות כ 17; דברים יג 4; לג 8; שופטים ב 22; ועוד). אף האיסור על אדם או על עם להעמיד במבחן את האל עצמו מבוטא בפועל מן השורש הזה (למשל שמות יז 7; דברים ו 16; ישעיהו ז 12³⁰).

והנה כבר בלשון ספר דברים מצטרפת לשון נס"ה אל לשון ענ"ה, כדי לבטא את הרעיון שהקושי והמצוקה הם כלי הבחינה שבידי האל לבדוק את נאמנותם ואת אמונתם של ישראל: "וזכרת את כל הדרך אשר הליכך ה' אלהיך זה ארבעים שנה במדבר למען

26 ראה למשל פולק 1999, עמ' 291. לדעת מאירס (1993) התיאור בזכריה יג רומז למשפט אורדליה באש.

27 כך מאירס, שם.

28 ראה חכם תשל"ט, עמ' שפא, הערה 7.

29 ראה קוהלר 1994-2000, א, עמ' 119. על שימושים בשורש בח"ן ראה ליכט תשל"ג, עמ' 40-47. על הקשר שלו לצריפה ראה שם, עמ' 44-46.

30 על חטא ניסיון האדם את האל ראה ליכט, תשל"ג, עמ' 30-39.

ענתך לנסתך לדעת את אשר בלבבך התשמר מצותו אם לא" (דברים ח 2. ראה גם ח 16³¹). וכך מסכם יעקב ליכט את עיונו בניסיון במקרא:

אסור לקבוע בפשטות, כי כל ניסיון אלוהים את האדם במקרא הוא בגדר עינוי; אבל מותר לקבוע בכל זאת, שלא ניסה הקב"ה במקרא את האדם אלא במה שקשה לו. אין הקשיים מפורשים ומבוארים בכל מקום ולא תמיד הם שווים [...] הצד השווה. שבכולם עומד האדם בתנאים קשים, שעליהם הוא חייב להתגבר [...] אמור מעתה: לפי המקרא אין אלוהים מנסה את האדם אלא כדי לדעת כיצד ינהג.³²

על כך אפשר להוסיף שניסיון זה בא דרך קשיים. אם כן מתברר שהרעיון המוקדם של ניסוי האמונה ודבקות באל בדרך זו זהה לרעיון הבחינה והבדיקה בייסורי כור העוני. אלא שדימוי הצריפה בא ומוסיף לניסיון את ההיטהרות והמירוק של מי שעמד באמונתו ובדבקותו באל גם באותם ייסורים. במזמור תהלים כו נצטרפו שני העניינים לגבי גורלו של היחיד. בדברי ישעיהו המאוחר בא לידי ביטוי רעיון דומה לגבי עם ישראל וגורלו.

בפרקים העבריים בספר דניאל, המאוחר שבספרי המקרא, כבר מגובש דימוי הזיקוק והצריפה. זמן חיבורם של פרקים אלו, ימי גזרות אנטיכוס הרביעי (163-164 לפה"ס), מקרב אותם אל הקדומות שבמגילות קומראן. וכך אומר בעל הפרקים הללו: "ומן המשכילים יכשלו לצרוף בהם ולברר וללבן עד עת קץ כי עוד למועד" (דניאל יא 35), או בסגנון קרוב: "יתבררו ויתלבנו ויצטרפו רבים והרשיעו רשעים ולא יבינו והמשכילים יבינו" (שם יב 10). בשני הפסוקים מסומנת הפעולה האמורה בשלושה פעלים מן השורשים צר"ף, לב"ן ובר"ר. השימוש בצורות שונות של פעלים מן השורש צר"ף (לצרוף, ויצטרפו) מחבר מיד את האמור לדימוי של פעולת הזיקוק. בעל פרקי ספר דניאל מוסיף לו גם צורות של פעלים מן השורש לב"ן (וללבן, ויתלבנו), בוודאי כדי לכוון אל ניקוי על ידי הלבנה,³³ ובזה הוא מצרף את הציור של ניקוי כבסים, שבנבואת מלאכי ג חובר לדימוי של הצריפה המטהרת לעתיד לבוא.³⁴ בעלת משקל מיוחד היא הוספת הפועל השלישי מן השורש בר"ר (ולברר, יתבררו), שבצורותיו השונות מסמן בחירה של הטוב מן הגרוע: יחזקאל כ 28; קהלת ג 18 (בבניין קל), דניאל יא 35 (בבניין פיעל) ודניאל יב 10 (בבניין התפעל), וכן ניקיון וטהרה: ישעיהו נב 11 (בבניין נפעל), ירמיהו ד 11 (בבניין הפעיל). מבחינת מרכיבי תמונת הצריפה בא

31 דיון על פסוק זה ראה ליכט תשל"ג, עמ' 15.

32 שם, עמ' 16-17.

33 ראה בד"ב, עמ' 526; קוהלר 1994-2000, ב, עמ' 517.

34 להלבנת בגדים אדומים כדימוי לטיהור מעוונות ראה ישעיהו א 18.

בשורש זה במקום נרדפיו, בח"ן/בח"ר, שהופיעו בציורים קודמים של זיקוק כדימוי לטיהור. עם זאת יש בהעדפת בר"ר (ולברר, יתבררו) הדגשה נוספת על בחירת הטוב והמעולה.³⁵ בכך מסמן הפועל את השלמת גיבושה של תמונת הצריפה כדימוי של זיכוכ והיטהרות. אמנם אין נזכרים כאן במפורש קשיים וייסורים, אך הם משתמעים מעצם השימוש בתמונת הזיקוק הנרמזת בפועל ויצטרפו.

בתיאורו של דניאל משולבים בתמונה זו עוד שני יסודות, שכבר באו בדברי מלאכי וזכריה: הטיהור יתרחש כחלק מתהליכי הגאולה, ורק קבוצה אחת תעמוד למבחן ההיטהרות הזה. אלא שבציון חברי הקבוצה הזאת בתואר "המשכילים" מחדש בעל הפרקים העבריים בספר דניאל חידוש משלו. אין הם שליש העם הנזכר בזכריה ואף לא בני לוי שבנבואת מלאכי. כמו בנבואות קודמיו גם הוא עוסק בתהליכים בתולדות עם ישראל. אבל ציון קבוצה מוגדרת בא בשל תפקידה המיוחד בתהליכים אלו, ובכך קרוב בעל ספר דניאל אל תפיסותיה של עדת מגילות קומראן, כשם שהוא סמוך להן בתאריך חיבורו.

אשר לספרות הבתרה-מקראית, התפיסה שהתגבשה במקרא לגבי מבחן אמונה הכרוך בקשיים, ומדמים אותו לזיקוק מתכות בכור הצורפים, מונחת בספרות זו כדבר שאינו צריך ראיה. מבחן כזה בא הן במישור הלאומי, כמבחנו של עם ישראל ואבותיו, הן במישור האישי, כבחינת הצדיקים. בנאומה אל תושבי אנשי עירה, בתוליה, נדרשת יהודית לקשיים שנבחן בהם עם ישראל ולצרות הבאות על ראשו. היא מעמידה אותם כמבחן אמונה, ומשווה אותם אל הקשיים שנתנסו בהם אבות האומה, שאף הם היו ניסיונות לבחינת אמונה ונמשלו לאש מצרפת (יהודית ח 27).³⁶ כך נקשרים הקשיים, שהם הניסיונות שעמדו בהם האבות, לתמונת הצריפה והבחינה באש.³⁷ אלא שכאן

35 בתרגום יונתן לישעיהו א 25 כבר מתורגם הפועל מן השורש צר"ף בפועל מן השורש בר"ר. "ואצרף כבר סגין" מתורגם "ואברר כמא דמנקן בבוריתא כל רשיעיא". ראה לוי 1867-1881, עמ' 117. ראה גם צורת הפועל בבניין אפעל, אברית, במשמע 'אזכה', 'אנקה' (מחוב, משעבוד). כך בשטר מתנה ארמי מנחל חבר מן המאה הראשונה לספירה, פפירוס נחל חבר 7, שורות 26, 69. ראה ירדני 2000, א, עמ' 96; באיר 2004, עמ' 365. אף בעברית של המשנה מוכנו של בר"ר הוא לבחור בכלל (למשל סנהדרין ג, א; ד, ד), ובעיקר לבחור את המשובח (למשל ביצה א, ח; בכורות ב, ו; אבות ב, א).

36 מדברי הפסוק הקודם ביהודית ברור שמדובר בניסיונותיהם של אברהם, יצחק ויעקב. לעניין הצריפה משתמש כאן הנוסח היווני בפועל ἐτύρωσεν מן τυρώω, שפירושו 'לבעור', 'ללהוט'. ראה באור 2000, עמ' 899. בתרגום השבעים מתורגם פועל זה בכמה מקראות בפועל העברי משורש צר"ף בהקשר של בחינה. למשל, זכריה יג 9 (ראה לעיל) ותהלים כה (כו) 3. ראה לוסט ואחרים 2003, עמ' 538; מוראוקה 2002, עמ' 500.

37 בקבוצה ניכרת של עדי הנוסח היווני של ספר יהודית מתחלף הפועל שלעיל בפועל דומה ἐπέλασεν, מן ἐπέλασεν, שמשמעו 'לנסות', 'לבחון'. זה פועל שבברית החדשה משמש בדרך כלל לתרגום משמע ניסיון או ניסוי במובן של העמדה במבחן (למשל מתי ד 1; מרקוס יב 15). כך חילוף הפעלים בעדי הנוסח היווני לנוסח ספר יהודית עשוי היה להתרחש לא רק בגלל תופעה אטיציסטית של חילופי ελ ← υ, אלא גם בהשפעת ההקשר, כפי שהעיר על אתר הנהארט (1979, עמ' 33, 102).

מדגישה יהודית שתפקידם של הייסורים הוא לחנך את המתייסרים בקשיים אלו, היינו מעשה הבחינה אינו מיותר (שם, ח 17). מבחינתה של יהודית מחויבת הדגשה זו, שכן משעה שהיא קובעת שאין אנשי דורה חטאים ועל כן אין הם ראויים לעונש כאבותיהם (שם ח 20), אין הקשיים והייסורים הבאים עליהם יכולים להיות עונש על חטא כלשהו. הייסורים מחנכים; זה טיבם וזו מטרתם. כך משיבה יהודית תשובה לשאלה המהדהדת בדבריו של איוב, מה הטעם לייסורי הצדיק.³⁸ אלא שתשובתה ניתנת במישור הלאומי.

להשלכותיה של עמדה זו במישור האישי נדרש גם שמעון בן סירא, הקרוב לימי חיבורו של ספר יהודית. גם הוא רואה את הקשיים בחיי האדם כניסיון שמדמים אותו לצריפה בכור:

בני אם קרבת לעבוד את ה' הכן את נפשך לניסיון.
הכן לבך וחזק ואל תבהל בעת איד.
דבק בו ואל תרף למען תגדל באחריתך.
כל הבא עליך קבל ובחולי ועוני הארך רוח.
כי באש יבחן זהב ואדם רצוי בכור עוני.
האמן בו ועזרך, בטח בו והוא יישר אורחותיך (בן סירא ב 2-39).

את דימוי הצריפה "בכור עוני" נטל בן סירא מישעיהו מח 10,⁴⁰ אך מה שהיה בישעיהו דימוי מובהק לייסוריו של העם נהפך בידיו לציור עינוייו של הפרט. בן סירא גם מביא לידי ביטוי מפורש את הרעיון שהצריפה בייסורי עוני ובקשיים נועדה לבחון את אמונתו של האדם. לדעת ליכט, בדבריו אף משתקפת הדגשה שהניסיון הוא שלב הכרחי בדרך הדבקות באלוהי ישראל.⁴¹

כשאנו באים לדון במערך רעיונות זה במגילות קומראן בולטות שתי עובדות: מצד אחד בעלי המגילות נטלו מן המקרא, בייחוד מן הנבואה ומהמקרא המאוחר, את התפיסה שהייסורים מכוונים לטהר את הצדיקים. מצד אחר, הם יישמו את הרעיון למציאות של עדת המגילות והצדיקים מזוהים עם חברה. כך נעשה רעיון הייסורים המטהרים אחד המכשירים העיקריים ששימשו בידי העדה לפרש את מציאותה ואת תולדותיה. שהרי מערך רעיוני זה מופיע רק בכתבים שנוצרו בחוגי העדה עצמה. יתרה מזו, ספרות העדה יצקה את תפיסותיה בסוגיה זו בלשונות ובביטויים חדשים שאין דוגמתם בספרות בת הזמן. בתוך מערכת זו יש מקום מיוחד לתיבה מצרף. כל

38 ראה גם ליכט תשל"ג, עמ' 58-60.

39 תרגומו של סגל (תשי"ט, עמ' ז-ח) מן היוונית. לקטע זה לא נשתמר נוסח עברי.

40 בתרגום השבעים לבן סירא εν καμίνω ταπεινώσεως ובתרגום השבעים לישעיהו: ἐκ καμίνου.
πτωχείας

41 ראה ליכט תשל"ג, עמ' 68.

מופעיה של התיבה לצורותיה מזדמנים בחיבורים שרוחה ולשונותיה של עדת המגילות משמשות בהם. זהו אפוא מושג ממושגיה המיוחדים של קבוצה זו.

אחד האופנים העיקריים שעדת קומראן שילבה את לשונות המקרא למארג מושגיה הוא על ידי חילוף מילה בעלת משמע כללי והטענתה במאפיינים תחביריים מיוחדים. כך נעשה הדבר גם במילה מצרף. לעומת שימוש המקרא בשם עצם זה כשהוא לעצמו, במגילות באה התיבה תמיד באמצעות מגדירים. פעמיים היא מופיעה כנסמך: בסרך היחד (א, 17) בא הצירוף מצרף נסוים ובמגילת המלחמה (יז, 9) מופיע מצרף אל. כסומך מופיעה התיבה בחמישה ביטויים: צרת מצרף (סרך היחד ח, 4), עת המצרף בפשרים (3 4Q177 5-6; 1 4Q174 1-3; 18 4Q171 1-2 ii), בחוני מצרף וחללי המצרף בספרות המלחמה (מגילת המלחמה יז, 1; 11 4Q491 10 ii). נראה אפוא שבארבעת המופעים של התיבה במצרף (מגילת המלחמה טז, 15; הודיות יג|ה, 17-18; 12 4Q591 11 ii; 2 4Q429 1 ii) יש לקרוא אותה כמו תיבה מיוחדת, במצרף. משימושים אלו עולה שלא כבמקרא, בכל מופעיה במגילות מציינת התיבה מושג ברור ומוגדר, כפי שאמנם עולה מבחינת המקרים הפרטניים.

פעם אחת, בקטע מספרות המלחמה, משמשת המילה במובן המוחשי של טיהור מתכות: "ואנשי החרשן והמ[צ]רף" (7 4Q491 1-3), וכנראה הכוונה לחרשים ולצורפי מתכות שנספחו אל הלוחמים במלחמת הקץ. אך כל שאר המופעים מציגים את המילה מצרף על דרך ההשאלה. בכך עומדת מערכת המשמעים הכיתתית על תשלובת שנבנתה מלשונות הנבואה, תהלים וספרות המקרא המאוחרת, והיא קרובה אל חיבורים בתר-מקראיים. ציור שלם של תמונת המצרף במובן זה בא בהודיה ששרדה במלואה בעותק ההודיות ממערה 1. וזו לשונה:

ולמען הגבירכה י'לנגר בני אדם הפלתה באביון ותביאהו במצרף [כֹּזֶהב במעשי אש וככסף מזוקק בכור נפחים לטהר שבעתים (הודיות יג|ה, 17-18)]⁴².

המשורר מבטא בשורות אלו את תודתו לכך שהאל הפליא לעשות עמו ("הפלתה באביון") כדי לחזק אותו מול בני אנוש ("למען הגבירכה בי"). את התופעה הזאת משווה בעל ההודיה לזהב ולכסף המזוקקים בכור הנפחים, כל אלה כדי "לטהר שבעתים", היינו לטהרו טיהור מיוחד. בוודאי מהדהדת כאן לשון משלי (יז 3): "מצרף לכסף וכור לזהב ובחן לבות ה'". אך ראויה לתשומת לב העובדה שהמשורר משווה את תיבת מצרף למעשה הזיקוק המוחשי, אך אין היא חלק ממנו. אפשר שחילוף זה מעיד שבלשון הכותב מצרף כבר עומד לעצמו כמבטא את הייסורים המעמידים במבחן, וכך מזקקים ומצרפים את האדם המתענה.⁴³

42 השורות הללו השתמרו למקוטעין באחד מעותקי ההודיות ממערה 4 (1-3 4Q429 1 ii).

43 כך ילון (תשכ"ז, עמ' 44, 77) בפירושו לתיבה בסרך היחד א, 17. וראה ידן 1957, עמ' 354, בהערה על בחוני מצרף (מגילת המלחמה יז, 1); דלקור 1962, עמ' 160 (על שורת ההודיה הג"ל).

בעקבות המקרא מסמנת תיבת מצרף בכתבים הכיתתיים הן את הייסורים והצער הכרוכים בפעולת המצרף הן את הבחינה והניסיון שהם מעמידים בו את האדם. הרגשת פן הייסורים שבמצרף בולטת בסרך היחד. מלבד הצירוף מצרף נסוים עצמו, מזדמן כאן גם הביטוי "צרת מצרף" (סרך היחד ח, 4 ובמקבילתו בעותק ממערה 4 [4Q259] 12). הקטע מציג בין השאר את מגמותיה של עדת היחד: "לשמור אמונה בארץ ביצר סמוך ורוח נשברה ולרצות עוון בעושי משפט וצרת מצרף ולהתהלך עם כול במדת האמת" (סרך היחד ח, 3-4). בצד החיוב לדבוק באמונה, לשוב בתשובה על עוונות קודמים⁴⁴ ולנהוג על פי "מדת האמת", הוראות העדה כוללות את הביטוי צרת מצרף, המרמז לייסורים המטהרים כדרך שהכור מצרף מתכות. מכאן שהעדה תופסת את קבלת הייסורים לשם הטהרות מעוון כחלק מן החובות המוטלות על חברה.

צריפה באמצעות צרות וייסורים בכלל מתוארת בכפל לשון במשפט מהודיות: "או[הבי רחמים וענני רוח מזוקקי עוני וברורי מצרף" (הודיות ו[יד], 14-15). התיבות הנסמכות בזוגות המקבילים מזוקקי עוני וברורי מצרף, צורות מן השורשים זק"ק ובר"ר (מזוקקי, ברורי), לקוחות מתמונת טיהור המתכות בכור ומדגישות את תלותם של הצירופים במסורת לשון המקרא. אך חיבור הסומכים, עוני, מצרף, יוצר שילובים לשוניים חדשים בעלי גוון מיוחד. מתוך התקבולת גם ברור שמילת מצרף מוקבלת למילת עוני, ובוודאי מהדהד כאן הצירוף המקראי כור עני בישעיהו מח 10 ואולי אף הפסוק כולו. ההקבלה של מילת עני במשמע ייסורים ומצוקה⁴⁵ למילת מצרף מטעינה גם אותה במובן זה. אך מתוך ההקשר עולה שהצריפה נעשית בקבוצה נבחרת, כלומר באנשי העדה.⁴⁶ מכאן שהשימוש בבינוני, ברורים, מדגיש שדרך הצריפה והטיהור נעשית גם בחירה ובררה של החלק הטוב בבני העדה.⁴⁷

המבחן המקופל במצרף בא לידי ביטוי מובהק בלשון הנזכרת בסרך היחד, מצרף נסוים. השימוש בה בתיאור המעבר בברית מלמד על חשיבותו. כאמור, המעבר בברית הוא הטקס העיקרי שהיו שותפים בו כל חברי העדה ובו הם חידשו מדי שנה את התחייבותם לשמור על הברית בסגנונה של החבורה. בהקשרו הרחב מתאר הביטוי את הקשיים המזומנים לחברי העדה תחת שלטונו של בליעל, ראש מחנה כוחות הרע

44 הפסוקית "ולרצות עוון בעושי משפט" ניתנת להבנה בכמה אופנים. ליכט (תשכ"ה, עמ' 178-179) גורס שיש כאן כפרת עוון דרך משפט ברשעים. וקרוכים לכך ורנברג-מולר (1957, עמ' 33) וג'ילבר (1961, עמ' 5). אך יש שקושרים את המשפט עם צרת המצרף. ראה למשל מאיר 1995, א, עמ' 187.

45 ראה קוהלר 1994-2000, ב, עמ' 856; קדרי תשס"ו, עמ' 816.

46 לארבעת צמדי הבינוניים הנזכרים קודמים בפסוק מהודיות ארבעה צמדים אחרים המבהירים שהדברים אמורים באנשי העדה: "אנשי אמת ובחירי צודק דורשי שכל ומבקשי בינה" (הודיות ו[יד], 13-14).

47 השווה דניאל יא 35: "ומן המשכילים יכשלו לצרוף בהם ולברר וללכך"; יב 10: "יתבררו ויתלכנו ויצרפו רבים". ראה קוהלר 1994-2000, א, עמ' 162-163; קדרי תשס"ו, עמ' 129.

לפי שיטתם של בעלי המגילות. בקטע שצוטט לעיל מגדיר סרך היחד (א, 16-18) את הוראות "עשה ולא תעשה" של חברי הקבוצה. מצד אחד, הם מקבלים עליהם "לעשות ככול אשר צוה [האל]", בוודאי מצוות תורת משה בפירושה של העדה. מצד אחר, הם מתחייבים ש"לוא לשוב מאחרו מכול פחד ואימה ומצרף נסוים בממשלת בליעל". בציווי הזה, שעל דרך השלילה מתחייב העובר בברית לעמוד איתן באמונתו מול כל הקשיים המזומנים לו, נרמז שהקשיים הנערמים בדרכם של מי שדבקים בחבורה הם המכשולים והצרות המזומנים בממשלתו של בליעל.⁴⁸ כפי שכבר צוין לעיל, אנשי העדה האמינו שבימיהם שולטים בעולם בליעל ושלוחיו, אך לפי השקפתם הקץ המיוחל קרוב לבוא ובו יטוהרו הם והעולם כולו משלטון הרשעה (סרך היחד ד, 19-22). לכן נקרא חבר העדה למאמץ מיוחד של דבקות באמונת החבורה, למרות הקשיים. עמידה בקשיים ובצרות האלה נתפסים כתהליך של צריפה שמזקק את אנשי העדה ועושה אותם ראויים להתקיים ולחיות בעידן הגאולה. תפיסה זו באה לידי ביטוי בתיאור תהליכי הגאולה בסרך היחד ד, 20: "ואז יברר אל באמתו כול מעשי גבר יזקק לו מבני איש". ואכן, השימוש בפעלים מן השורשים בר"ר וזק"ק משקף את דימוי המצרף.

צד אחר בדימוי זה בא לידי ביטוי במרכיב נסוים שבצמד מצרף ניסוים. כאן מבוטא במפורש הניסיון המקופל בייסורי הצריפה. הצורך לבטא פן זה נובע מן ההקשר, שכן הוא בא במשפט המגדיר את כלל התנהגות הנדרש מחברי היחד, בבחינת רצוי ולא עובדה מוגמרת. המצרף כשלב של ניסיון הוא אפוא הכרחי לכל חבר בחבורה, ורק עמידה במבחן הייסורים מעניקה לו את הזיכוך הדרוש. ביטוי נוסף וברור לעינויי הצדיקים בני העדה ערב הגאולה הסופית בא גם בקטע מחיבור כיתתי אחר: [כור | עונאי וצרתמציק ונסוי שחת ויצרופו במ לבחירי צדק" (4Q215a I ii 3-4)⁴⁹. השימוש בביטוי כור עוני (ההשלמה כאן סבירה) ובפועל מן השורש צר"ף, שוב מעיד שביסוד

48 ראה למשל דברי פלורילגיוס: "...בני בליעל המכשילים אותמה לכלותמה |מה כאשר באו במחשבת וב[ל]ועל להכשיל [בני] א[ו]ר[ן] ולחשוב עליהמה מחשבות און למ[ע]ן ית[פ]שו לבליעל במשגת א[ו]נמה" (4Q174 1-2 i 8-9).

49 חזון וסטון (2000, עמ' 179), המהדירים הראשונים, קראו וצדתמציק. כלומר, לדעתם האות השלישית בתיבות המחוברות היא דל"ת. אך בדיקה של תצלום מוגדל של הקטע PAM 43245 מראה בבירור שהאות היא רי"ש. העוקץ שנראה כביכול מעל לקצה הימני של האות רי"ש שייך למעשה לעוקץ השמאלי של הצד"י, ואולי הוא שהטעה אותם. השווה לדרך כתיבת הרי"ש במילים אחרות באותה שורה ויצרופו, לבחירי. האות רי"ש גם שונה בצורתה מן האות דל"ת בקטע זה. השווה למשל את כתיבת הדל"ת בתיבה ועבודת בשורה 9. הביטוי צרת המציק בנוי על לשון ישעיהו נא 13 חמת המציק (וראה להלן הערה 50). בקטע 4Q215a יש לשונות מובהקות מבית אוצרה של עדת המגילות, ולכן יש לשייך את החיבור לספרותה של קבוצה זו. השווה למשל את המשפט "...פעולתם בטרם הבראם ועבודת הצדק פלג גבולותם..." (4Q215a I ii 9) לברית דמשק ב, 7; סרך היחד ג, 15-16; הודיות טא, 21-22; 4Q180 1-2. על זיקתו של הקטע לחיבורים חכמיים אחרים מקומראן ראה המאמר "מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות קומראן (4Q462) בכרך זה, עמ' 200.

המשפט עומדת תמונת עינויי המצרף. הצירוף נסוי שחת מרמז שמדובר בניסויים שמזמנים בליעל ומשרתיו לבחירי הצדק, אנשי העדה.⁵⁰

כפי שהודגש, הצד האישי שבמושג מצרף אחוז בצד הלאומי שלו, ולמעשה אלו שני פנים של אותה מטבע. כי הרי הייסורים האישיים של בני החבורה הם מסימני התהליכים המקרבים את הגאולה של ישראל בכללו. תקופת הצרה והמצוקה הזאת זוכה בכתבי העדה לשם מיוחד עת מצרף. ברוח זו כותב החיבור פלורילגיום: "היאה עת המצרף הבואה על בית יְהוּדָה" (4Q174 1-3 ii 1).⁵¹ המריבות בין אנשי העדה ליריביהם נתפסות כחלק מצרות המצרף המזומנות להם ערב הגאולה. וכך מתאר זאת הפשר לתהלים לז, 14-15: "פִּשְׁרוּ עַל רָשָׁעִי אִפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה אֲשֶׁר יִבְקֹשׁוּ לְשִׁלּוֹחַ יָד בְּכוֹהֵן וּבְאַנְשֵׁי עֲצָתוֹ בַּעַת הַמִּצְרָף הַבָּאָה עֲלֵיהֶם" (4Q171 1-10 ii 18-19). אפשר שרמז דומה מקופל בדברי ברית דמשק ה, 25-27, ואף בהם תקווה לעונש המזומן לרודפים לעתיד לבוא: "וכל אשר פרצו את גבול התורה... יכרתו מקרב המחנה ועמהם כל מרשיעי יהודה בימי מצרפותיו".

מלחמת הקץ בין כוחות האור לכוחות החושך, אשר לפי אמונת אנשי המגילות עומדת לפתחם, מתאימה במיוחד לשמש מכשיר מצרף ומטהר בתקופה מיוחדת זו, שכן היא כרוכה בייסורים ובמכאובים קשים. ספרות המלחמה מקומראן, המוקדשת כולה לתיאור פרקי מלחמת הקץ ופרטיה, נדרשת כמה פעמים למושג מצרף בהקשר הזה, ולא במקרה היא מדגישה במיוחד את פן המבחן שבו. מגילת המלחמה שמה בפי הכוהן הראש תפילה ודברי עידוד שהוא משמיע לבני האור לאחר שניגפו לפני בני חושך באחד הקרבות במלחמה הארוכה, היא מלחמת גוג ומגוג. תפילת העידוד נפתחת במשפט "... את[ל] לַבָּב עֲמוּ יִבְחֹן בְּמִצְרָף" (מגילת המלחמה טז, 15).⁵² באחד המשפטים העוקבים בתפילה פונה כוהן הראש אל שומעיו בני האור בתואר בחוני מצרף (שם יז, 1). בהמשך הדברים הוא קורא אל הלוחמים: "התחזקו במצרף אל עד יניף ידו ומלא מצרפיו רזיו" (שם יז, 9). התפילה נאמרת בנסיבות חמורות במיוחד, ועל כן יש כאן מצב של קושי מכופל. משום כך חוזרת התפילה ומדגישה שמפלה זו ומכאוביה הם בגדר צרות המצרף שבאמצעותן בוחר האל לטהר טהרת יתר את לוחמיו.⁵³ השימוש בצורת הריבוי, מצרפיו,⁵⁴

50 בחיבור דברי המאורות מזדמנת שורת ביטויים דומים, אף כי אין בו סימנים מובהקים של ספרות כיתתית: "ונבואה בצרות ונגי'עים ונסויים בחמת המצ'יק" (4Q504 XVIII, 18-19).

51 וזהו לו הביטוי "ער עת המצורף" בחיבור המכונה קאתנה (4Q177 5-6 3), אך הקשרו מקוטע.

52 השורה השתמרה גם באחד מקטעי ספרות המלחמה שנתגלו במערה 4 (4Q491 11 ii 12). לקריאה בְּמִצְרָף (ולא במשפט כירין 1957, עמ' 352) ראה דוהיים 1993, עמ' 130. קריאה זו כבר הוצעה בשנים הראשונות של המחקר. ראה למשל קרמיניאק 1958, עמ' 232.

53 ראה ירין 1957, עמ' 202, 354.

54 מצרפיו הוא ריבוי בלשון זכר (מצרפים) עם כינוי הקניין בנסתר, המכוון אל האל. השווה את הריבוי מצרפותיו בברית דמשק כ, 27.

בהמשך שורה זו מרמז שהמילה עצמה מסמנת צרה וייסורים, ועל כן באה גם בריבוי.⁵⁵ מסקירת השימושים ודרכי הביטוי של מגילות עדת קומראן מצטיירת תמונה מאלפת ואופיינית לדרכה של עדת זו בעיצוב מושגיה ורעיונותיה. מתברר שהמושג מצרף נסוים מעוגן היטב במערך המשמעים והביטויים שבמקרא, ובייחוד בדברי הנביאים. כבר בהם הופך תהליך זיקוק המתכות בכור ובמצרף לדימוי של טיהור ומירוק עוונות. בנבואה מגובש דימוי זה במישור הלאומי ואמור בדרך כלל על עם ישראל כולו. בספרות המאוחרת, למשל בדברי דניאל, הוא מכוון אל קבוצה מסויימת בישראל. לעומת זאת בן סירא נדרש לדימוי בתחום של היחיד ומעשיו. שני חלקיו של המושג מנוצלים במגילות הכיתתיות לגיבוש השקפת עולמה של החבורה. הצרות והייסורים מצרפים את היחיד, בן העדה, אך מטהרים גם את הקבוצה כולה.

אך גם אם רעיונות אלו נבנים על עיקרי המקרא, באה העדה ומוסיפה יסוד חשוב ההופך את התהליכים הללו להתרחשויות לאומיות וקוסמיות. שכן כתבי העדה משלבים את רעיון המצרף בתורתם הדואליסטית. בהקשר זה הופכים את ייסורי המצרף לעינויים שמביאים על חברי העדה נציגי הרוע בעולם, בליעל ועושי דברו. הניסיון שמעמידים ייסורים אלו לפני היחיד מקופל ברדיפה של שלוחי בליעל, ואילו העמידה בניסיון והזיכוכ המיוחד שמתרחש בתהליך המצרף עוקרים את הרע משורש ומזככים את הצדיקים זיכוכ אחרון. על דרך ההקבלה מתרחש תהליך דומה גם במישור הלאומי והעולמי, כי שלטון בליעל פרוש הן על עולמו של היחיד הן על עם ישראל ועל העולם כולו.⁵⁶ לכן נעשית ההיטהרות במקביל בשלושת המישורים. בנבואה נקשרת פעולת הטיהור במציאות הלאומית, אך המגילות אינן מסתפקות בטיהור הפרט מעוונותיו או בזיכוכ עם ישראל מחטאיו. הן מציגות פעולת זיכוכ קוסמי ואנושי רב-אנפין, שתתרחש בראשית תהליכי הגאולה ותטהר את התבל ואת האדם מן הרשעה שבהם. באופן כזה מקושר מצרף נסוים גם לתקוותיה של העדה לסוף הטוב בקץ הגאולה וגם להקפדתה הרבה על טהרה מעוון במסגרת הכנותיה לקץ הטוב הזה. מושג זה מהווה אפוא אבן יסוד במבנה המורכב של מחשבת עדת קומראן. הוא מפיץ אור בהיר על שיטתה של העדה ליטול רעיונות הפזורים במקרא, לעבדם לכלל מגבש אחד ולשלבם באבני הבניין של שיטתה הכוללת. בדיקתו של הצירוף שהוצעה כאן מראה שאין מושגיה של שיטת המגילות הכיתתיות עומדים לעצמם אלא נתונים במערכת של זיקות וקשרים. חקירה מדויקת של מושגים יחידים חייבת אפוא להיעשות מתוך מסגרת השיטה הכוללת וכחלק ממנה.

55 ראה ילון תשכ"ז, עמ' 44: "לשון צער ויסורים".

56 לשלטון בליעל על היחיד ראה פלורילגיום, 4Q174 1-2 i 8-9. לשלטון בליעל על ישראל ראה ברית דמשק ד, 15-ה, 11. לשלטון בליעל בעולם ראה סרך היחד ד, 19. ראה גם לעיל הערה 7.

ההדרת טקסטים מקומראן

מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות קומראן (4Q462)

מגילות מדבר יהודה הן מן הטקסטים הקדומים המפורסמים ביותר בקרב המלומדים והציבור הרחב. פרסומן בא להן בעיקר בזכות המגילות שנתגלו ראשונות, כגון תקנון סרך היחד, תיאורי מגילת המלחמה ופרשנות פשר חבקוק. גם כאשר התפרסמו מגילות נוספות משכו את עיקר תשומת הלב חיבורים דוגמת מגילת המקדש ושירות עולת השבת, ששרידים גדולים שלהן נמצאו במערות קומראן. אך מכלול ספריית קומראן פורש לעינינו גם קטעים קצרים רבים, ששרדו ממגילות שלמות, והם עומדים חסרי הקשר. אף על פי שהעיון בהם הוא אך בראשיתו, ניתן לומר שהם זורים אור על סוגיות יסוד בחשיבתה של עדת קומראן, שנודעת לנו מתוך החיבורים הגדולים בספרייתה. העיון בקטעים כאלה יהיה לחם חוקם של החוקרים בשנים הקרובות, שכן נדרשת עבודה מדוקדקת כדי לצרף את אבני הבניין האלה למסד הנתונים ולמבנה הכולל של תפיסת עולמה של עדת קומראן.

במאמר יודגמו החידושים הגלומים בעיון בקטעים קטנים יחסית. ייבחן שריד אחד, המסומן במספר 4Q462, שהתפרסם בכרך של חיבורים מעבדי מקרא מסוגים שונים.¹ קיטועו של השריד מקשה על אפיון סגנונו וצורתו ולכן נתן לו המהדיר הראשון, מארק סמית, את הכותרת הסתמית "טקסט סיפורי". סמית סבר שהקטע עוסק בעיקר בירושלים לעתיד לבוא, אך בחינה מקרוב של שרידי הכתוב מעלה שחלקו הראשון, 4Q462 1, אינו אלא עיבוד ופירוש של פרשת יציאת מצרים, ופרשה זו מוצגת בהשוואה לירושלים. יתר על כן, ההשוואה בין שעבוד מצרים והשחרור ממנו ובין מצבה של ירושלים וגאולתה לעתיד לבוא נעשית כאן על פי ההשקפה הדואליסטית של עדת קומראן על חלוקת העולם לשלטון שתי רשויות. השקפה זו ידועה זה כבר מתוך פירוט הדברים במגילת סרך היחד, טורים ג-ד, ומרמזי דברים במגילות אחרות. לפיה העולם מחולק בין שני תחומים עוינים זה לזה ולוחמים זה בזה – תחום החושך

1 ראה סמית 1995, לוח xxvi.

ותחום האור. חלוקה זו חוצה את עולם בני אנוש ואת עולם המלאכים לשני מחנות, ולאורה מתנהלים דברי ימיה של האנושות. אך בטקסטים מקומראן שהיו ידועים עד כה לא נתפרש כיצד מתממשת חלוקה זו לאורך תקופותיה של ההיסטוריה. עתה בא הקטע שהשתמר בשריד הראשון של 4Q462 וחידש גם בסוגיה זו. העיון המחודש בו מאפשר אפוא להציע מהדורה מתוקנת של הנוסח שפרסם המהדיר הראשון, להעיר על עניינים שלא עמד עליהם ולפרוש הקשר רעיונות רחב יותר לקטע כולו. הקטע המוצג כאן הוא הגדול והקריא משבעת השרידים שנותרו מכתב יד זה. ששת השרידים האחרים זעירים ואין בהם יותר ממילה אחת או שתיים, ולכן אין הם מוסיפים דבר להבנת הקטע הגדול.²

4Q462 1

	1		1	
	2		את שם אֱת חם ואת יפת	
	3		לִיעֲקֹב ויאמר וְיִזְכֹּר	
	4		וְיִתֵּן לְיִשְׂרָאֵל vacat בֶּכֶן יֹאמֶר	
	5		לְמִצְרַיִם רִיקְמָה הִלְכְּנוּ כִּי לֹקַחְנוּ לַעֲבָדִים	
	6		לֹקַח/יִלְקַחוּ הַכְּנַעֲנִים לַעֲבָדִים לִיעֲקֹב בְּאֵיבָת •••• את יִשְׂרָאֵל	
	7		וְכֹל אֲרֻצֹּתֵיהֶם תִּתְּנָה לְרַבִּים לְנַחֲלָה •••• הַמִּשְׁלָה]]	
	8		וּמִלֹּא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ אֲשֶׁר מֵאֶחָד יִמְלָא אֶת הַמַּיִם וְאֵת הָאָרֶץ בֶּכֶן יֹאמְרוּ	
			הַמִּצְרִים	
	9		כִּי קִבַּל יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּמְשָׁלָה לְבָדּוֹ עָמּוֹ הִיָּה הָאֹר עִמָּהֶם וְעֲלִינוּ הִיָּה הַחוּשָׁךְ	
	10		וְשָׁלֵם קֶץ הַחוּשָׁךְ וְקֶץ הָאֹר בָּא וּמִשְׁלוֹ לְעוֹלָם עַל כֵּן יֹאמְרוּ	
			הַמִּצְרִים	
	11		עַלְלָן יִשְׂרָאֵל כִּי בְּתוֹכְנוּ הִיָּה עִם הַחֲבִיב יַעֲקֹב	
	12		וְיִהְיֶה וְיַעֲבֹדוּ וְיִתְקִימוּ וְיִזְעֲקוּ אֶל •••• הַמִּצִּיל אוֹתָם מִיָּד	
	13		מִצְרִים vaclat וְהִנֵּה נִתְּנוּ בַּמִּצְרִים שְׁנֵית בְּקֶץ מַמְלָכָה וְיִתְקִימוּ וְיִזְעֲקוּ כִּי	
	14		נִתְּנָה יְרוּשָׁלַם בְּיַד יוֹשְׁבֵי פְלֶשֶׁת וּמִצְרִים לְבֹזָה וְחֹרֶבָה וְעַמּוּדִיָּה]	
	15		לְהָאֵל מִיָּד לְרוֹמָם לְרָשָׁע בַּעֲבוּר תְּקַבֵּל טַמְאָה	
	16		וְהָעֵז פְּנִיָּה וְתִשְׁנָה בְּזִיּוּה וְעֵדָה וּבִגְדִיָּה]	
	17		מִצְרַיִם וְאֵת אֲשֶׁר עָשְׂתָה לָּהּ בֶּן טַמְאָת הָעַם	
	18		נִשְׁנֵאתָה כְּאֲשֶׁר הִיתָה לְפָנֵי הַבְּנוֹתָה	

2 טיכלאר (1999, עמ' 63-64) סבור שקטע קטן אחר, 4Q467, חופף את שתי השורות הראשונות של 4Q462 1. אך כפי שהעיר אל נכון מהדירו של 4Q467, לא די בדמיון המסוים בין שני הקטעים לבסס מסקנה מרחיקת לכת כל כך. ראה פייק 2000, עמ' 399-400. מכל מקום, 4Q462 ו-4Q467 באים מכתבי יד שונים ומידם של סופרים שונים, כפי שמעידים הכדלי האותיות והכתיב.

הערות לקריאה

הקטע המוהדר כאן כולל שרידים של תשע עשרה שורות מטור אחד. השוליים התחתונים של הטור השתמרו אך מאומה לא נותר מן השוליים הימניים או השמאליים שלו. הקטע בא אפוא מן החלק המרכזי התחתון של הטור המקורי, אך אין לדעת מה היה מקומו ביריעה עצמה. אחת התופעות הבולטות בקטע קצר זה היא ריבוי התיקונים, שישה במספר. בשורות 6, 7 ו-9 תלה הסופר אותיות ששכח לכתוב (בא"ב, המ"ש, הממ"לה). בשורה 19 מחק תיבה שלא כתבה כראוי. בשורה 14 ביטל כנראה אות אחת על ידי הנקודה שכתב מעליה (וועמודיה). בשורה 16 כתב תחילה נו"ן סופית ותיקנה לנו"ן אמצעית (ותשנה). סמית תארך את כתב היד כחשמונאי מאוחר או הרודיאני מוקדם (50-25 לפה"ס).³

2 ויזכור – מן האות החמישית נותר רק הקצה התחתון, ועל כן העיר סמית שאפשר לקרוא גם כיו"ד (כמו בתיבת כי בשורה 5), היינו ויזכיר. אך קריאת ויזכור מתאימה יותר להקשר, והיא חוזרת בשורה 19. סמית עצמו העדיף אותה.

3 ויאמר – רוחב הקרע הוא של חמש או שש אותיות. לאחר הקרע שרדו סימנים של שתי אותיות. מן האחרונה נותר העוקץ הארוך של אות סופית. הסלסול העליון שנותר מעיד שזוהי נו"ן סופית. השווה הנו"ן הסופית במילת בן בשורה 17.

5 למצארים – המשיכה האלכסונית שנותרה למעלה מתאימה לראש של יו"ד ולא של וי"ו. לפני היו"ד נותר חלק זעיר עליון המתאים לסלסול של האות רי"ש.

ריקמה – האות השנייה היא בבירור יו"ד, שכן היא קצרה מעט מן הוי"ו. השווה ליו"ד של ימלא בשורה 8. לכן יש להעדיף את הקריאה ריקמה שסמית הציע כאפשרות נוספת. הוא עצמו בחר את הקריאה רוקמה, בקבעו שהיא עדיפה, בלי להסביר מדוע. ריקמה קראו גם גרסיה מרטינו וטיכלאר.⁴

לוקח'נו – לפי בדיקה חדשה של הקטע כך ראוי לקרוא, כמו סמית. ההשלמה שלי. 7 תנתנה – קצה הרגל השמאלית של התי"ו נראה בבירור בתצלום, ואחריה קו הבסיס התחתון של הנו"ן.

לוקח'נו – מן האות הראשונה אחרי החור שרד קצה משיכה תחתונה אופקית, שעשויה להיקרא בי"ת, נו"ן או תי"ו.

9 לבדו – הבי"ת ברורה. המשיכה האופקית העליונה מסולסלת קמעה, לעומת הכ"ף שמשיכתה קצרה. לעתים קרובות המשיכה האנכית של הבי"ת מעוגלת מעט ואף נוטה במידת מה קדימה, לעומת הקו האנכי הישר של הכ"ף. בייחוד בולטת

3 סמית 1995, עמ' 196.

4 גרסיה-מרטינו וטיכלאר 1998, עמ' 940. וראה להלן הערה 8.

המשיכה האופקית התחתונה, שהיא ארוכה בבי"ת וקצרה יותר בכ"ף. ההבדל בין בי"ת לכ"ף נראה יפה בתיבת בכך (שורה 4). הכ"ף צרה וארוכה יותר. השווה כ"ף בתיבות כי (שורות 5, 11), הלכנו (שורה 5) וממלכה (שורה 13), לעומת הבי"ת בתיבת לעבדים (שורה 6). על פי הסימנים האלה יש לקרוא לבדו, ולא לכדו כקריאת סמית. סמית מציג את שתי הקריאות כאפשרויות שוות, ולא היא. נימוקים אלו יפים גם לקריאת המילה בן בשורה 17.

10 ומשלו – לדעת סמית אפשרית קריאת האות הראשונה גם כיו"ד, אך אפשרות זו נשללת מאחר שצורת ימשלו אינה משתלבת כראוי בתחביר הכתוב ששרד.

יואמרו – הקריאה של האות הראשונה כיו"ד ברורה, בהיותה קצרה יותר. כפי שמעיר סמית, קריאה זו גם מתיישבת עם ההקשר.

12 הנמציל – מן האות נותר החלק התחתון של רגל המסתיימת בכיפוף קל; צורה המתאימה לרגל הימנית של האות ה"א.

13 vaciat והנה – לפני המילה יש רווח של שתי אותיות.

14 וועמודיה – מעל לוי"ו הראשונה יש נקודה הנראית בבירור גם בבדיקת הקטע עצמו. מכיוון שבמגילות קומראן משמשת נקודה מעין זו סימן לביטול אות, הציע סמית שאולי זה תפקידה גם כאן. אם כן הדבר, לדעתו אפשר לקרוא את התיבה ועמודיה. ואכן קריאה זו הולמת את צורת האותיות. הוי"ו השנייה והוי"ו שלאחר המ"ם ברורות ומתאימות בדרך כתיבתן לאותיות וי"ו אחרות בקטע. השווה למילת וחורבה הקודמת. האות השביעית היא בבירור יו"ד ולא וי"ו. על כך מעיד החוד הרחב של האות. השווה למשל ליו"ד במילת לפני (שורה 18). עם זאת, סמית העדיף את הקריאה ויעמידוה. ראה פירוש.

16 ותשנה – הנו"ן נכתבה תחילה כאות סופית ושונתה לנו"ן אמצעית. קוץ האות הסופית בולט מן הקו האופקי התחתון של הנו"ן.

17 מצורים – מן האות הראשונה שלאחר הקרע נראה רק סימן עליון זעיר. קריאת הרי"ש מוצעת רק כדי להלום את הצעת ההשלמה. ראה פירוש.

בן – הסלסול של הקו האופקי העליון מורה שהאות הראשונה היא בי"ת. קריאה זו אושרה גם בבדיקת הקטע עצמו. ראה הערת קריאה למילת לבדו בשורה 9. גם כאן הציע סמית שתי אפשרויות קריאה, כן ובן, ובחר בקריאה כן. אך בשורה 10 נכתבה מילת כן באופן אחר לגמרי.

19 ישרול – טעות סופר בכתיבת המילה ירושלם. תחילה כתב הסופר את האותיות ישרול, שהן התחלת המילה ירושלם. בטעות הקדים את השי"ן לרי"ש ולוי"ו. הלמ"ד מחוקה כמעט לגמרי אך הדגל שלה עדיין נראה מעל השורה. הסופר לא כתב אפוא ישראל, כפי שקרא סמית, שכן האותיות רי"ש ווי"ו נראות בבירור ולא האותיות רי"ש ואל"ף. כשעמד הסופר על טעותו מחק בקו את כל האותיות וכתב שוב כראוי את כל התיבה – ירושלם.

פירוש

2 את שם א[ת חם ואת יפת] – ההשלמה של סמית לפי בראשית ה 32. אם אמנם בא בשורה העוקבת רמז לברית האבות, אולי יש בהזכרת שמות בני נח ביטוי להשקפה שהייתה מקובלת על אנשי קומראן, היינו שברית זו נשענה על ברית נח (השווה למשל יובלים יד 20; 4Q252 1+3 ii 7-8).

3 [ליעקוב ויאמר] – ויזכור – ההשלמה ויאמר, בנסתר, מוצעת על פי צורת הפועל העוקב, ויזכור. נראה שפועל הזכירה וצימודו ליעקוב מרמז לזכירת ההבטחה לאבות. השווה ויקרא כו 42 (ראה גם הזכרת יעקב בשורות 6, 11). אם הרקע הוא שעבוד מצרים, מהדהדת כאן גם לשון שמות ב 24. מכאן שהפועל הוא האל עצמו. אם כך, רצף הפעלים ויאמר... ויזכור עומד בצירוף ו' ההיפוך (ויאמר... ויזכור) ומתאר את ימי העבר. הקשר זה תואם את התוכן ואת הרצף יותר מקריאת הפעלים בעתיד (ויאמר... ויזכור) כרמז לעתיד של גאולה, כמו בשורה 19. בו' ההיפוך עומדים גם הפעלים ויעבודו ויתקומו ויזעקו שבשורה 12, שאף הם מכוונים לעבדות מצרים.

ויזכור – הפועל חשוב במערך הקטע כולו, שכן הוא נקרה שוב בשורה 19 ויוצר מעין מעטפת ספרותית. מן החזרה על פועל זה מסורטטת השוואה בין זכירת ברית האבות וישראל במצרים ובין זכירת ירושלים לעתיד לבוא.

4 לישראל] vacat – אזכור ישראל מתקשר אולי לברית האבות.

בכן יאמר – זוהי פתיחה לציטטה אשר לפי ההמשך נאמרת בפי בני ישראל. הצעת השלמה בנסתרים נמנעת בגלל הכתיב המלא של צורה כזאת בשורה 10, על כן יואמרו, וכפי ששוחזר בשורה 8. לכן מוצע לקרוא אותה כצורת נסתר עתיד בבניין נפעל (יאמר) כקריאת סמית, כפי שעולה מתרגומו ומהערותו.⁵ כאן, כמו בשורה 10, באה הציטטה להשלים את שנאמר קודם לכן ולהאירו מזווית נוספת. ציטטות בעלות תפקיד כזה מוצגות בנוסחאות דומות בחיבור המיוחס ליחזקאל: עד אשר יאמרו (4Q385 4 2); כאשר יאמרו (4Q386 1 ii 7).⁶ לקביעת זמנה של הציטטה ברצף התיאור יש חשיבות רבה להבנת מערכת הזמנים שבקטע. אמנם פועל האמירה עומד בצורת עתיד נסתר, יאמר, אך זמנו המדויק תלוי בזמן הפועל העיקרי בקטע, שלא שרד.

בכן – במשמע 'אז'. התיבה נקריית רק בלשון המקרא המאוחר (קהלת ח 10; אסתר ד 16) ומופיעה בבן סירא (יג 7) ובמגילות (4Q248 3; 4Q386 1 ii 8).

5 למצור'ים ריקמה הלכנו – אם אמנם נכונה ההשלמה למצור'ים, הקריאה ריקמה (ראה

5 סמית מציין שלשון הציטטה היא בריבוי, אך אין הוא מסביר מדוע הוא קורא את פועל האמירה ביחיד.

6 לאמירה מוסגרת כזאת השווה גם יובלים כג 15. שימושיהן ותפקידיהן הספרותיים של ציטטות פנימיות מעין אלו ראויים לדיון בפני עצמו.

הערה לקריאה) משתלבת יפה בתוכן המשפט. בלא ספק מהדהדת כאן אמירת שמות ג 21, "והיה כי תלכו לא תלכו ריקם", שהוא תיאור יציאת בני ישראל ממצרים במצוות האל. הקטע שלפנינו בונה את תיאור הליכתם של ישראל למצרים כהיפוך של יציאתם ממנה. ההבנה הנכונה של משפט זה מציעה מפתח לזיהוי שורות 3-12 כמדברות על שעבוד מצרים, זיהוי שהמהדיר הראשון לא עמד עליו בגלל קריאה שגויה של תיבת ריקמה. יציאת מצרים נאמרת במפורש בשורות 12-13. למצורִים – אף על פי שרק האותיות האחרונות שרדו, ההשלמה נראית סבירה לאור המשך המשפט וההקשר כולו.⁷

ריקמה – כך היא הקריאה הנכונה (ראה בהערה לקריאה ובפירוש לעיל). בר-אשר מסביר את הצורה ריקמה כמילה ריקם שבמקרא, שנוספה לה ה"א לחיזוק תואר הפועל: "החתימה –ם בריקם לא הורגשה עוד כחתימה אדורביאלית בעברית של קומראן".⁸ ראה גם: "ריקם שלחתיני" (בראשית לא 42), "וריקם השיבני" (רות א 21). את הקריאה ריקמה הזכיר סמית כאפשרות ואף קשר אותה עם לשון הפסוק משמות ג 21, אך לא עמד על מלוא המשמעות הגלומה בכך. במקום זאת קרא רוקמה לפי הופעת המילה בשירות עולת השבת (4Q403 1 ii 1; 4Q405 14-15 i; 3), מילה שמשמעותה אינה מתאימה להקשר.

הלכנו – לפי העניין הדוברים הם בני ישראל. זו אפוא ציטטה מדבריהם, שנוסחת פתיחתה השתמרה בשורה הקודמת.

לוקחֵנו לעבדים – השלמת הפועל מוצעת בלשון מדברים, כהמשך לפועל בגוף זה, הלכנו. בכך נוצר המשך לציטטה מדברי בני ישראל. השלמת מילת לעבדים הולכת בעקבות מליצת המקרא "לקח לעבד" (השווה בראשית מג 18; מלכים ב ד 1) ובעקבות הופעתה בשורה הבאה. היא יוצרת אפוא הקבלה בין עבדות ישראל במצרים ובין מי שייכבשו לעבדים לישראל. אולי מהדהדים כאן דברי ישעיהו נב 3-5, ובייחוד "כי לקח עמי חנם", אם כי בנבואת ישעיהו מכוונת לשון זו לגלות בבל. אך מכיוון שגם שעבוד מצרים נזכר בדברי ישעיהו בהקשר זה (נב 4), אפשר שבעל 4Q462 הסב על שעבוד זה גם את הלשונות הרומזות בנבואה לבבל. אותה נבואה עצמה נרמזת גם בחלק השני האמור על ירושלים (שורות 13-19) ובייחוד שורה 16. ראה הפירוש להלן.

6 לוקח/ילקחו הכנענים לעבדים ליעקוב באֵבֹת – הלמ"ד המצטרפת לתיבת עבדים מצריכה השלמת פועל, וכמו בשורה הקודמת מוצע להשלים כאן את הפועל לקח

7 ההשלמה של בר-אשר תשס"ב.

8 שם, עמ' 9. גם גרסיה מרטינז וטיכלאר (1998, עמ' 941) קראו כך את התיבה ותרגמוה empty-handed. צורת המקרא, ריקם, נקריית פעם אחת בכתבי קומראן, בחיבור החכמה הקומראני מוסר למבין (4Q418 96 4).

לפי הצירוף "לקח לעבד". ההשלמה מציעה את הפועל בנסתרים, שכן ברור שאין מדובר בישראל אלא בקבוצה המשתעבדת ליעקב, כלומר לישראל. אך מי הם המשתעבדים לישראל? לפי שיטת ההפכים שנוקט בעל הקטע הזה, היה מתאים לכוון את הדברים למצרים, כי אז ייווצר היפוך מושלם לשעבוד מצרים. אך לאור הזכרת יושבי פלשת ומצרים בשורה 14, אפשר שגם כאן מכוונים הדברים לשעבוד עממים משכני ישראל. ההשערה שמדובר בעמי כנען אף תתאים יותר למצבים רגילים בימי הבית השני. יישוב קושי זה היה עשוי להסתייע בקביעה מדויקת של זמן האירוע המתואר. אך מכיוון שפועל המשפט לא שרד, אין לקבוע אם השעבוד לישראל הוא מאורע השייך לעבר הרחוק, לעבר הקרוב או לעתיד. אם הוא מכוון לעבר הרחוק בדברי ימי ישראל, הוא עשוי לרמוז לכיבוש הארץ מעמי כנען. בהקשר כזה משתלבת היטב גם האמירה על חלוקת נחלות בשורה הבאה. אך אם מכוונים הדברים למאורע שאירע בימים סמוכים לימי מחבר, מדובר בהתרחשות מן המאות האחרונות של ימי הבית השני. עם זאת אי-אפשר לשלול לחלוטין את האפשרות שהשתעבדות אחרים לישראל בקטע הנדון אינה מתארת אירועים ממשיים אלא מכוונת לימי הגאולה. פירוש כזה עשוי להתקשר גם לתיאור שלטון ישראל בקץ האור, כפי שהוא בא בשורה 10.

בא"ב[ת ••• את ישראל] – ההשלמה מוצעת לפי הצירוף "באהבת ה' את ישראל" (מלכים א' 9; דברי הימים ב' 8. ראה גם דברים ז' 8; הושע ג' 1; דברי הימים ב' 10). ישראל האהוב נזכר בשורה 11.

7 ארצותיהם]תַּנְתְּנָה – מוצע לקרוא את האותיות שנותרו כנסתרות בעתיד נפעל מן הפועל נתן. אם אכן מכוונים דברי השורה הקודמת לעמים אחרים שנשתעבדו לישראל, מציעה ההשלמה לקשור את הפועל ששרד עם ארצותיהם של המשתעבדים, למשל הכנענים או יושבי פלשת. על תפקיד הפועל נתן בקטע שלפנינו ראה הערה על נתנו בשורה 13.

לרבים – מאחר שהקטע עוסק בשיבת ישראל במצרים, יש להבין את תיבת רבים במשמעות כללית, כפי שהיא נקריית במקרא (למשל ישעיהו ח' 15, נג' 12; תהלים ד' 7; אסתר ח' 17) ובמגילות (למשל פשר חבקוק ד', 2; ו', 10) ולא רק כמונח המופיע בתקנוני עדת קומראן ומיועד לחבריה (למשל סרך היחד ח', 19; יא', 2; ברית דמשק יג', 7). עם זאת קשה לדעת למי מכוון הכתוב. אם אכן נכונה ההצעה שהמשתעבדים לישראל הם עמים שכני ישראל, אולי נרמז כאן כיבוש ארצותיהם. אמירה כזאת יכולה לחול על כיבוש הארץ מידי עמי כנען בעבר הרחוק, אך לשון הפועל בעתיד, תַּנְתְּנָה, אולי מרמזת על מאורע קרוב יותר לזמן המחבר בימי הבית השני, ואולי אפשר שמדובר בצפוי לעתיד. במידה רבה תלויה הבנת הזמנים בחלק זה בקביעה מתי אומרים בני ישראל את דבריהם. אך בהקשר הקטוע אין די נתונים והתיאור עומד בסתימותו.

• • • • המישל] – כמו בשורה 12 סומנו גם כאן ארבע הנקודות כדי להימנע מכתיבת שם הוי"ה, כפי שנהגו לעתים סופרי קומראן.⁹ הצירוף הוא אפוא ה' המושל. הבינוני מושל מוסב על האל כבמקרא (תהלים סו 7; פט 10; דברי הימים א כט 12; דברי הימים ב כ 6) ובמגילות: ומושל בכל מעשה (הודיות יח'י, 10). לשימוש בתיבת מושל כבינוני מיועד ראה בראשית כד 2; קהלת י 4, אך שם מדובר על מושל בשר ודם.¹⁰

8 ומלוא כל הארץ כבודו – טיב המילה כבודו והקשר הקטע מעידים שהכינוי החבור מוסב על האל, הנזכר בשורה הקודמת. על פי ההקשר מוצע להשלים לפי המליצה בישעיהו ו 3. השלמה זו מתקשרת יפה לתיאור המשפט הטפל על האל כבורא. אשר מאחד ימלא את המים ואת הארץ – זה משפט משועבד המתאר את מעשה הבריאה. בפועל ימלא נרמז נוסח ברכת הבריאה: "ומלאו את הארץ" (בראשית א 22, 28; השווה שם ט 1). ברכה זו נאמרת לשורצי המים ("ומלאו את המים") ולבני האדם ("ומלאו את הארץ"), ואפשר שמשתי ברכות אלו שאב בעל הקטע מקומראן את הניסוח כאן. אם אכן מכוונת הענקת נחלה לרבים (שורה 7) לחלוקת ארצותיהם של העמים שהשתעבדו לישראל, אפשר לקשור זאת עם הקביעה כאן שכבורא עולם יש לאל זכות לחלק את ארצות תבל כרצונו. שחזור הקשר כזה יוצר רצף של תוכן וסגנון בין דברי בני ישראל בשורות הקודמות ובין האמור בשורה זו.

מאחד – שם העצם אחד בתוספת מ"ם אדוורביאלית, ויש לנקדו מאַחד. כך גורס בר-אשר, המפרש את התיבה במוכן 'ביחד, בבת אחת',¹¹ פירוש ההולם את הלשון וההקשר. סמית אמנם עמד על האפשרות לפרש את התיבה כתואר פועל למילת ימלא, אך לא בחר בפירוש כזה לתרגומו. במקום זאת פירש את המילה כתואר השם על פי הארמית מאחד (לפי תרגום איוב כו 9); הצעה מסופקת מבחינה לשונית וקשה מבחינת ההקשר.

ימלא – צורת יקטל כאן מפרשת היבט של פעולה שאירעה בעבר.¹² נראה שהיא מציינת פעולת בריאה חוזרת ונשנית, היינו שהאל מילא בברואים את המים ואת הארץ בששת ימי הבריאה. סמית קשר פועל זה עם שם העצם כבודו בתחילת השורה ופירש שכבוד האל ימלא את הארץ. אך פועל זה אינו משתלב כראוי במילים שנותרו, ומשום כך מוצע למעלה לשייכו למשפט אחר בסגנון ישעיהו ו 3.

9 ראה טוב 2004, עמ' 418-419.

10 משנה ידיים (ד, ה) מספרת על מין גלילי הקובל על הפרושים ש"כותבין את המושל עם משה בגט", ואילו הפרושים קובלים על הצדוקים שהם "כותבים את המושל עם השם בדף" (אלבק תשל"ב, עמ' 486, 610 הערה 1). מתשובתם של הפרושים עולה שתיבת המושל מכוונת למושל בשר ודם. המנהג לציין בתעודות את מניין שנות השליט המושל בשעת כתיבתן היה נהוג בכל העולם העתיק. ראה מכבים א יג 42, וכן הערתו של גולדשטיין (1976, עמ' 478) לפסוק.

11 בר-אשר תשס"ב, עמ' 16.

12 לשימוש זה ראה ז'ואון-מוראוקה 1993, עמ' 367-368, סעיף e113.

9-8 [בכן יואמרו המצרים] – ההשלמה הזו מתבקשת מן העובדה ששורה 9 כוללת ציטטה מנוסחת בלשון מדברים (ועלינו). ציטטה זו נמשכת לפחות עד שורה 11, הכוללת גם היא לשון מדברים (בתוכנו). הזכרת יעקוב בלשון נסתר, היה עם החביב יעקוב (שורה 11), מבהירה שהדברים אינם המשך של הציטטה מדברי בני ישראל אלא משל דוברים אחרים, ולפי תוכנם הם נראים כדברי המצרים או נציגיהם. נוסח פתיחת הציטטה מוצע לפי ההקשר ולפי מטבע הלשון בשורה 4.¹³

9 [כי קבל ישראל] את הממשלה לבדו עמו – המילים ששרדו שמרו רק על משלים ותואר הפועל. ההשלמה מציעה את תחילת הציטטה (כי), כנוסחת הציטטה בשורה 11, את נושא המשפט (ישראל) ואת נשואו הפועלי (קבל). ההשלמה יוצרת משפט האומר שרק ישראל קיבל עליו את ממשלת האל (השווה תהלים קיד 2). השלמה כזאת תואמת את הקריאה של תיבת עמו כמילת היחס עם (עמו), והמשפט כולו משתלב באמור בשורות הקודמות על האור, תחומו הבלעדי של האל, אור שכלל את ישראל אך לא את המצרים (ראה שמות י 22-23). הולמת פחות את רצף המשפט והתחביר היא קריאת המילה עמו כשם העצם עם כינוי חבור נסתר (עמו), עם השלמה מעין "כי קבל מאל את הממשלה לבדו עמו". בין כך ובין כך יש קושי במבנה המשפט.

את הממשלה – תיבת ממשלה באה כאן במשמע 'שלטון, תחום שלטון' (ראה בראשית א 16) ולא kingdom, כפי שתרגם סמית. לשון השלטון עשויה ליפול על האל, הנזכר בשורה הקודמת. לשימוש הלשון השווה תהלים קג 22; קמה 13; פשר חבקוק ב, 13; סרך היחד א, 18; מגילת המלחמה א, 6.

לבדו – תיבה זו יש לקרוא כך ולא לכדו, כפי שקרא סמית (ראה הערה לקריאה). התיבה מתארת את הפועל שעמד קודם למילים את הממשלה אך לא שרד. לפי ההשלמה המוצעת, פועל זה הוא קבל והוא חל על ישראל. המשפט המשוחזר מדבר על ישראל, שרק הוא שותף לממשלה עם האל.

עמו – מילה זו אינה מתקשרת למילים הבאות, כי הן עומדות כיחידה לעצמה. לכן יש לקשור אותה אל מה שקדם לה. אם נכונה ההשלמה שאומצה לתחילה השורה, תתאים לכאן קריאת התיבה כמילת היחס עם בצירוף כינוי חבור נסתר (עמו), החוזר לאל. גם סמית בחר בקריאה עמו אך קשר אותה לקריאה השגויה לכדו במקום לבדו.

היה האור עמהם – תיבת עמהם עומדת כניגוד לתיבת ועלינו שאחריה ועל כן אין הן מצטרפות. משום כך יש לצרף את תיבת עמהם למילים שקדמו לה ולקרוא אותה כמשלים לפועל היה (סמית מזכיר זאת כאפשרות ראשונה). תמונת שעבוד מצרים בחלק הראשון של הקטע (שורות 4-12 וכן שורה 13) ואזכור ישראל בשורה

13 בכך הוחזרה ההשלמה שהוצעה במאמר המקורי (דימנט תשס"ג, עמ' 35), הנדפס כאן (בשינויים מתבקשים), במקום מה שהוצע בהערה מאוחרת (דימנט תשס"ד, עמ' 189): [הוא יושיעם ויואמרו].

11 מסמנים את הנרמז בכינוי החבור עמהם כעם ישראל. אם כן המשפט אומר שעל ישראל היה האור; ודאי רמז לשמות י 23 ("ולכל בני ישראל היה אור במושבתם"). ועלינו היה [החושך] – תוכן הדברים מעיד שהיו"ו היא של ניגוד, ולפי זה מוצעת ההשלמה הניגודית חושך לעומת האור שנזכר קודם. העמדת מי שהיה עליהם אור בגוף שלישי, עמהם, לעומת מי שהיה עליהם חושך בגוף ראשון, עלינו, מעידה שהדוברים אינם מבני ישראל. וכמי שהיה עליהם החושך הם יכולים להזדהות רק כמצרים או כנציגיהם. הניגוד בין ישראל למצרים, המשתקף בניגוד בין אור לחושך במצרים, הוא רמז למכה התשיעית ממכות מצרים, מכת חושך. בספרו את מעשה המכה התשיעית מציג ספר שמות (י 22-23) את הניגוד בין שני העמים: "ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים... ולכל בני ישראל היה אור במושבתם".¹⁴ עמהם ועלינו – הניגוד בין ישראל, הנזכר בלשון נסתרים, ובין הדוברים בלשון מדברים מעיד שאין הציטטה מדברי ישראל. כלומר, אין היא המשך של הדיבור הקודם מפי בני ישראל (שורות 4-6), אלא מדברי המצרים או נציגיהם. אם כן דיבורם של המצרים החל לאחר הציטטה מדברי ישראל, בקטע שבין השורות 6-8. נראה שדבריהם נמשכים גם בשורה 10, שכן המשפט בשורה זו ממשיך לדבר על עם ישראל בלשון נסתר (ומשלו). מורכבת יותר מבחינה מבנית, ועל כן סבירה פחות, היא הקריאה הרואה בכל הקטע, לפחות שורות 4-12, ציטוט מדברי המצרים או נציגיהם, שבמהלכו מביאים המדברים ציטטה משנית מדברי ישראל (שורות 4-8).

10 ושלם ק[ץ] החושך וקץ האור בא ומשלו לעולם – אף כי גם כאן מדובר על אור וחושך, צירופם אל הנסמך קץ וההמשך המדבר על נצחיות, לעולם, מעידים שהדברים אינם נסבים עוד על שעבוד מצרים בעבר אלא על ימי הגאולה. מכאן שהפועל ומשלו עומד בו' ההיפוך וזמנו עתיד. ושלם ק[ץ] החושך – ההשלמה ושלם, בבינוני, לציון עתיד במוכן 'יסתיים' מוצעת לפי המקבילה ההפוכה בהמשך: וקץ האור בא. לשונות קרובות נקרות במגילות אחרות: ושלם קצהרשע" (4Q215a 1 ii 4) לעומת "ושלם קץ האמות" (4Q416 1 13), שתיהן באות בהקשרים דומים לקטע הנידון כאן. השווה גם הביטוי שלום הקץ (ברית דמשק ד, 8-10). לתיאור בכללו יש להשוות גם את הקטע מ"ספר הרזים", שהשתמר בשלושה עותקים (1Q27 1 i 1-12; 4Q299 1 1-9; 4Q300 3 1-6), ולקטע מחיבור החכמה הקומראני מוסר למבין (4Q416 1 13-14). ראה דיון.

14 השווה לדברי יחזקאל במשא על מצרים (לב 8): "ונתתי חשך על ארצך". צוואת יוסף היוונית (כ 2) מנגידה לא רק את האור שהיה על ישראל לעומת החושך שהיה על המצרים, אלא מספרת שבאור שכן האל עם ישראל ואילו בחשכה היה עם המצרים בליאר, הוא בליעל, ראש כוחות הרשע והחושך במגילות הכיתתיות מקומראן. כאן העיבוד הדואליסטי למכת החשך מעמיד גם את הדמויות הניגודיות בראש התחומים המנוגדים.

קִץ החושך וקִץ האור – בכתביה של עדת קומראן משמע תיבת קִץ הוא לעתים קרובות 'תקופה קצובה, פרק זמן קבוע'. לפי מובן זה, הדברים כאן אמורים בפרק זמן שישלוט בו רק אור. לפי פשט הכתוב תבוא תקופה כזאת לאחר שיסתיים קִץ החושך. המילה קִץ ידועה היטב מתורת פרקי הזמן של מהלך ההיסטוריה, שהייתה מקובלת על אנשי עדת קומראן ומרומזת פעמים הרבה בכתביה (השווה למשל סרך היחד ג, 15; ד, 13, 16; פשר חבקוק ז, 13).¹⁵ אף הניגוד אור וחושך מרבה להופיע בכתבי העדה, שכן הוא מונח מרכזי בתורת שתי הרשויות שלה (השווה סרך היחד ג, 18-26). הצמד בא בצירופים ניגודיים לא מעטים, למשל: בני אור (סרך היחד ב, 16; מגילת המלחמה א, 11) לעומת בני חושך (סרך היחד א, 10; מגילת המלחמה א, 16); דרכי אור (סרך היחד ג, 30) לעומת דרכי חושך (סרך היחד ד, 11). אך הצירופים קִץ החושך וקִץ האור נקרים רק בקטע שלפנינו. אם כן יש כאן לראשונה חיבור מפורש בין תורת קצי אל, היינו קצי ההיסטוריה, ובין תורת שתי הרשויות. אף שחיבור זה לא נקרה בכתבים אחרים של העדה, יש בקטע שלפנינו קווי דמיון לתיאורים בחיבורי חכמה שבכתבי עדת קומראן: יש קרבת סגנון ותוכן לחיבור המכונה "ספר הרזים" (1Q27) ודמיון רב לקטע מן החיבור מוסר למבין 1 (4Q416) (13-14). תיאור סוף קִץ החושך ותחילת קִץ האור קרוב גם לקטע 4Q215a.¹⁶

וקִץ האור בא – השווה "ושלם קִץ האמת" (4Q416 1 13) וכן "כיא בא ממשל הצדק הטוב" (4Q215a 1 ii 10).

ומשלו לעולם – צורת הנסתרים חוזרת לכינוי הנסתרים בשורה הקודמת, עמהם, כלומר לעם ישראל. אם כן, מדובר על שלטון עולם של עם ישראל בעידן האור. לכן יש לקרוא את הפועל בצורת נסתרים כעבר מהופך המסמן עתיד – ומשלו. הרעיון של שלטון עולם של עם ישראל בעתיד קיבל ביטוי קלאסי בחזונות ספר דניאל (ז 22, 27), אך יש לשים לב שכאן הוא מצטרף אל מושגי האור והחושך ואל רצף קצי ההיסטוריה.

על כן יואמרו – כאן פתיחה של ציטטה נוספת, ולפי ניסוחה היא באה להסביר את האמירה הקודמת על קִץ האור וקִץ החושך. הסגנון בשורה 11, כי בתוכנו היה, מראה שגם כאן הדוברים הם המצרים או נציגיהם, והם מדברים על עם ישראל בגוף שלישי. לכן מוצעת השלמה בצורת נסתרים. לפנינו אפוא ציטטה עוקבת ציטטה, שתיהן מדברי המצרים ושתיהן על עם ישראל (שורות 9-12). הצורה המשוחזרת של עתיד בנסתרים, יואמרו, מתאימה להקשר והיא מראה שגם דברים אלו נאמרים על העתיד.

11 [על] ישראל כי בתוכנו היה עם החביב יעקוב – רמז לשעבוד מצרים, המתואר

15 ראה ליכט תשכ"ז; תשנ"א והמאמר "בחירה וחוקיות היסטורית בספרות האפוקליפטית" בכרך זה.

16 על הדמיון בין 4Q215a ל-4Q462 כבר העירו מהדירי הקטע חזון וסטון (2000, עמ' 173-174, 179). ראה להלן הערה 49.

בשורה 5. תיבת בתוכנו מעידה על המדברים שאינם זהים עם העם החביב יעקוב ועל כן אין הם מישראל אלא ממצרים. למעשה, לשון מדברים המושמת בפי המצרים מתחילה כבר בשורה 9. מי אפוא אומר את הציטטה החדשה שבשורה 10 (על כן יואמרו), הנכללת בדברי המצרים? ייתכן שיש כאן חזרה על פתיחת ציטוט של המצרים עצמם, מעין ציטטה פנימית בתוך נאומם. אפשרות אחרת היא שכאן מדברת קבוצה מסוימת בקרב המצרים, למשל החרטומים, שבתיאור מכות מצרים פועלים בשם פרעה ובשם עמו (שמות ז 11-12, ח 3, 14; ט 11). ואכן, החרטומים מוצגים בטקסט הכיתתי 'ספר הרזים' כחסרי בינה וחסרי הבנה בתהליכי ההיסטוריה (השווה ישעיהו יט 11-14). ואפשר שגם ביסוד הקטע 4Q462 מונחת תמונה דומה. מדברי המצרים בקטע שלנו עולה שרק לאחר שהשתחררו בני ישראל מעול מצרים עמדו המצרים על יחסו המיוחד של האל לישראל (השווה חכמת שלמה יח 13). אולי יש כאן השפעה של ישעיהו יט 16-25, המתאר את אמונתם של המצרים באלוהי ישראל בעתיד.

עם החביב יעקוב – אפיונו של ישראל כעם חביב, בוודאי על האל, מתקשר אל תיבת בא'בנת בשורה 6.

החביב – התיבה החביב במשמע 'האהוב' מבטאת את אהבתו המיוחדת של האל לעם ישראל, ובכך מסבירה את הצלתו מן השעבוד ואת הגורל המזהיר שנכון לו בעתיד. הצמדת ה' הידיעה לתואר אך לא לשם העצם המתואר על ידו באה גם בצמדים אחרים במגילות. השווה יום הרביעי ויום החמישי בפשר בראשית (9 1-2 4Q252).¹⁷ מילת חביב לשון משנה היא. דומה לה התואר הארמי חביב. בתרגום אונקלוס מתרגמת מילת חביב את מילת סגלה (למשל שמות יט 5; דברים ז 6; כו 18).¹⁸

12 |יהם – האותיות ששרדו מהוות סופית מוארכת של כינוי חבור נסתרים, שבוודאי הצטרף לשם עצם כלשהו.¹⁹

ויעבודו ויתקומו ויזעקו אל .. – לשון ויעבודו מרמזת לתיאור השעבוד במצרים בשמות א 13. מילות ויזעקו אל ה' חוזרת אל התיאור בשמות ב 23: "ויזעקו ותעל שועתם אל האלהים" (השווה שמואל א יב 8; ישעיהו יט 20).²⁰ וכן היא מושפעת מישעיהו יט 20. בעולם המקרא הזעקה לאל היא פנייה קבועה לבקשת עזרה משמים (למשל שופטים ג 9; תהלים קז 13, 19; נחמיה ט 4; דברי הימים ב כ 9). כמה חיבורים מקומראן מרגישים גם הם שבגלל חטאיהם לא נענתה

17 ראה בר־אשר תשס"ב, עמ' 17-19. לסוגיה כולה ראה בורג 2000.

18 ראה קיסטר 2000, עמ' 138-139.

19 כך גם סמית בהערותיו המסכמת.

20 ראה בר־אשר תשס"ב, עמ' 19-25.

זעקתם של בני ישראל (למשל מגילת המקדש נט, 6; האפוקריפון של ירמיהו [4Q387 2 ii 10; 4Q389 8 ii 2-3]).

ויתקימו – המילה איננה כלולה בתיאור המקרא, אך יש לה חשיבות בעיני בעל הקטע. היא מופיעה גם בשורה העוקבת, בתיאור המתרחש במצרים של ימיו. בר-אשר מציע שצורת התפעל מן השורש קו"ם מחליפה כאן את שימוש המקרא בפועל זה בבניין קל כפועל עזר, תחליף לויקומו. בין השאר הוא מפנה לביטוי של נחמיה ט 4 "ויקם... ויזעקו", הקרוב לצירוף כאן.²¹

• • • – אף כאן נכתב שם הוי"ה בארבע נקודות, כפי שעשה הסופר בשורה 7, כמנהג סופרי מגילות קומראן.

12-13 הנמציל אותם מיד מצרים – ההשלמה מוצעת על סמך לשונות שמות יח 10; שופטים ו 9; ח 34. השווה גם ישעיהו יט 20.

13 vac[והנה נתנו במצרים שנית בקצ ממלכה – המילה והנה מדגישה את הניגוד בין מה שמתואר בחלק הראשון של הקטע, שדיבר על שעבוד מצרים בעבר ועל גאולה בעתיד הרחוק, ובין תיאור של הווה או עבר קרוב. הרווח שהושאר לפני התיבה מציין התחלת קטע או עניין חדש.

והנה – המילה מציגה מצב שונה משעבוד מצרים או חזון העתיד המתוארים בשורות הקודמות. בדרך דומה מנגידה המילה בין המצב בהווה ובין תיאור העתיד באפוקריפון של יהושע (4Q522 9 ii 11; 4Q175 23; 4Q379 22 ii 9).

נתנו במצרים שנית – מן השימוש בתואר הפועל שנית עולה השוואה מפורשת לימי השעבוד במצרים בעבר. ההשוואה מאשרת אישור נוסף שהחלק הראשון אכן מדבר בעבדות זו. הפועל נתן במשפט נתנו במצרים מדבר אפוא על שעבוד או הכנעה, וזאת על דרך המליצה המקראית "נתן ביד" (למשל ויקרא כו 25; ירמיהו מו 24), המשמשת גם במגילות (למשל פשר חבקוק ד, 8; ה, 4). מאחר שהפועל נתנו עומד בנפעל עבר נסתרים (נתנו), משמע שמדובר במצב שכבר התחיל. מכאן שגם השעבוד השני שייך לעבר, אך כנראה לעבר הקרוב לימי המחבר, ואולי הוא נמשך גם בימיו.

נתנו – לשורש נת"ן יש מקום מיוחד בקטע זה, שכן הוא מופיע גם בשורה 7, ולפי ההשלמה גם בשורה העוקבת.

שנית – תואר הפועל, במשמע 'פעם נוספת'. לשימוש השווה מגילת המקדש מט, 20; 4Q385 2 6; בן סירא נ 21.

בקצ ממלכה – צירוף הסמיכות בנוי באנלוגיה לצירופים קץ האור וקץ החושך, הבאים בשורה 10. על פי אנלוגיה זו, מדובר בפרק זמן שמתקיימת בו ממלכה, במובן של ממשלת מלך או שושלת מלכים ותחום שלטונם (השווה שמואל ב ג 28;

מלכים ב יד 5; דברי הימים ב יז 5; בן סירא מז 11; 4Q387 2 ii 5,7; 4Q389 8 ii 10). לפירוש ההיסטורי של שורות אלו ראה להלן.

קצ – המילה כתובה בצד"י אמצעית. כתיב כזה נקרה כמה פעמים במגילות דווקא במילה זו (למשל סרך היחד ד, 16; י, 5; הודיות כ"ב, 11, 29).

ויתקיןמו ויזעקו – ההשלמה המוצעת הולכת בעקבות ביטוי דומה בשורה 12, ויתקיןמו ויזעקו אל ה'. החזרה על הפועל האמור בשעבוד מצרים מצטרפת אל היסודות היוצרים את ההשוואה בין עבדות מצרים של ראשית ההיסטוריה הלאומית ובין עבדות מצרים השנייה (שנית), כנראה בימיו של המחבר או סמוך להם. מכיוון שהפועל ויתקיןמו הוא חלק מרצף הפעולות שהחלו בפועל נתנו בעבר, יש לקרוא גם אותו בעבר עם ו' ההיפוך, ויתקיןמו. והוא הדין לגבי הפועל שהושלם, שאף הוא ראוי להיקרא בו' ההיפוך, ויזעקו.

14 נתנה ירושלם ביד יושבי פלשת ומצרים לבזה וחורבה – מן הלמ"ד, המצטרפת לשם העצם בזה, מתבקשת השלמה של הפועל נתן על פי צירוף לשון המקרא "ותנם לבזה" (נחמיה ג 36). אך נושא הפועל ניתן להשלמה בכמה אופנים. המילים הברורות ששרדו קושרות את יושבי פלשת ומצרים בבזה וחורבן. אם יושבי פלשת ומצרים הם הנבזים, אפשר להשלים: "נתנו יושבי פלשת לבזה וחורבה", והפועל עומד בעבר נסתרים נפעל (נתנו), כמו בשורה הקודמת. אולם משפט מעין זה לא יתאים להקשר כולו ולמה שבא לאחר מכן. לכן סביר יותר לשחזר משפט הקובע שיושבי פלשת ומצרים הם הבוזים. קריאה כזאת אפשר להשלים בשני אופנים. הנבזים עשויים להיות בני ישראל היושבים שנית במצרים. לפי זה תהיה ההשלמה כך: "כי נתנו ביד יושבי פלשת לבזה וחורבה", ויהיה זה המשך למשפט הקודם. השלמה זו אמנם משתלבת יפה עם האמירה על ישראל בשורה הקודמת, אך אין היא מתאימה להמשך המדבר על ירושלים. עדיפה אפוא ההשלמה שהוצעה למעלה, שעל פיה ירושלים היא הנבזת. יתרונה של השלמה כזאת שהיא מקשרת בין ישיבת יהודים במצרים ובין תיאורי טומאתה של ירושלים בשורות העוקבות (15-18). סמית שחזר משפט דומה: "נתנו יושבי פלשת ומצרים לבזה וחורבה". הנושא הוא יושבי פלשת ומצרים, וירושלים מרומזת בכינוי החבור. וחורבה – למליצה השווה ירמיהו כה 11.

ועמודיה – הקריאה המוצעת כאן היא ועמודיה. מדובר בשם עצם ברבים עם כינוי הקניין נסתרת בצירוף ו' החיבור (ראה הערה לקריאה). קריאה כזאת מבליטה את הקשר אל ירושלים, שכן העיר מסומנת להלן בפועלי נסתרת ובשורה של כינויים חבורים בגוף זה. קריאתו של סמית, ויעמידוה, אינה מתיישבת עם צורת האותיות.

15 להאמיר לרומם לרשע – אם מילת לרשע היא מושא של הפועל לרומם, יש לגזור את הצורה לרומם כמקור פולל מן השורש רו"ם. במקרא אין פועל משורש זה מצטרף לשם העצם רשע, אך השווה תהלים יב 9. אולי יש להשוות ללשונות מן המגילות,

כגון: רום רשעה (הודיות כהןקטע 5], 9; פשר נחום [4Q169 1-2 ii 6]; רום גאים (4Q427 7 i 18). ראה גם תרגום הצירוף "קרני רשעים" (תהלים עה 11) בצירוף "רום רשיעיא". מילת לרשע עשויה לעמוד גם כמשלים לפועל קודם, שאף הוא עומד בצורת המקור. ההשלמה להאמיר, היא צורת הפעיל של הפועל מן השורש אמ"ר. פועל זה נקרה במקרא (דברים כו 17-18) ומשמעו 'להכריז, להצהיר'.²² אם נכונה ההשלמה, שני הפעלים מביעים את פיאורו של הרשע. אך תיבת רשע נשארת סתומה. היא עשויה לציין רשע בכלל או לעמוד ככינוי לדמות היסטורית מסוימת, כפי שנעשה בכינוי הרשע בחיבור מקומראן המיוחס ליחזקאל (4Q386 1 ii 6). בעבור תקבל טמאה – הפועל תקבל מצטרף אל הפעלים והכינויים של הנסתרת בשורות שלהלן. אמנם פועל זה עומד בצורת עתיד, אך אין בו כדי לשנות את קריאת שאר הפעלים בזמן עבר, שכן במקרה זה באה צורת העתיד בשימוש מודלי בצירוף למילת היחס בעבור, לציון תכלית. הביטוי כולו מושפע מצמד המילים "בעבור טמאה" (מיכה ב 10). תיבת טמאה שבלשון נבואת מיכה ניתנת להבנה כמקור בבניין קל²³ או כשם עצם. באפשרות השנייה בחרו כל התרגומים העתיקים ותרגמו את התיבה טומאה.²⁴ גם בדרך עיבוד הפסוק כאן משוקעת ההבנה של תיבת טמאה כשם עצם, כפי שעולה ממעמד המילה כמשלים לפועל המוסף תקבל, האמור בירושלים.²⁵ בכך הרחיב המחבר את הביטוי המקראי ביצרו את הביטוי "לקבל טומאה", שאינו חלק מלשון המקרא אך שגור בלשון המשנה (שבת יז, ג; סוכה א, ד; ועוד). השחזור המוצע לעיל הולך בעקבות לשון הפסוק במיכה, אך אפשר להשלים את שם העצם גם כנסמך טמא, כמו בשורה 17. ראה הערה שם. 16] זה – לפי שורת שמות העצם עם כינוי חבור של הנסתרת בהמשך הדברים, נראה שגם ה"א הייתה בסופו של כינוי כזה, שהיה צמוד לשם עצם או לפועל שלא השתמר.

ועז פניה ותשנה – הצירוף מושפע מלשון קהלת ח 1: "ועז פניו ישנא".²⁶ דומים לו הביטויים בארמית "וזיוי ישתנון עלי" (דניאל ז 28; וכיוצא בו שם, ה 6, 9-10), וכן "וצלם אנפוהי השתנו/י" (דניאל ג 19). בקהלת אמור הפסוק בחכם, ואילו כאן הוא פורק לשני משפטים ונאמר על ירושלים, כפי שמעיד גוף הנסתרת של הכינוי החבור ושל הפועל. שאלה אחרת מציבה צורת הפועל. ההקשר מכתוב צורה סבילה של נסתרת בעתיד. אף על פי שהתיבה כאן כתובה בכתיב חסר,²⁷ אולי אפשר להניח שהיא נטויה בבנין פעל (ותשנה) כמו ניקוד המסורה ללשון קהלת. זמן

22 ראה בד"ב, עמ' 56; קוהלר 1994-2000, א, עמ' 67.

23 ראה קוהלר 1994-2000, ב, עמ' 375.

24 תרגום השבעים, וולגטה, תרגום יונתן והפשיטתא. כך גם בד"ב, עמ' 380.

25 אולי נשענת תוספת פועל זה על לשון הכתוב במיכה ב 10: "בעבור טמאה תחבל".

26 ציין זאת גם סמית 1995ב.

27 השווה הכתיב המלא בבן סירא ט 11: ישונה.

העבר של הפעלים, עשתה (שורה 17), היתה ונ[שנאתה (שורה 18), מלמד שגם פועל זה יש לקרוא בעבר, כאן עם ו' ההיפוך (ותִשְׁנֶה/ותִשְׁנֶה).

ועז פניה – זהו צירוף סמיכות, כפי שמעיד הכינוי החבור המצטרף לסומך. לכן יש לקרוא את הנסמך כשם עצם, כמו שניקדה המסורה את קהלת ח 1, עז. במגילות קומראן נכתב שם עצם זה דרך קבע בוי"ו, עוז, ורק לעתים רחוקות בכתיב חסר.²⁸ הכתיב שלפנינו מצטרף אפוא אל מקרים בודדים אלו. משמעות הביטוי היא 'כח פניה'. לכאן יש להשוות גם את התואר עז, המופיע בצירוף "עז פנים" (דברים כח 50; דניאל ח 23), במשמע 'פנים מביעי כח, קושי ואכזריות'.

פניה... בזיוה ועדה ובגדיה – שורת כינויי הנסתרת רומזים לירושלים. דבר זה עולה מהזכרת ירושלים בשורה 19, מן הכינויים בלשון נקבה ומקשרי לשון וסגנון לתיאורי ירושלים בנבואה. לתיאורי גאולת ירושלים מוקדשים לא מעט דברים בפרקים האחרונים של נבואת ישעיהו (ס; סב; סה 18-21; סו 10-12), המשמשים בוודאי רקע לתיאור כאן. אך תמונת התשתית שבקטע שלנו, שנרמזים בו בגדיה של ירושלים, היא נבואת ישעיהו נב. בנבואה זו פונה הנביא אל ירושלים וקורא לה ללבוש בגדי פאר כשהיא מטהרת (נב 1, 11). אך המחבר מקומראן נוהג במקור המקראי כפי שנהג בפרשת שעבוד מצרים. הוא מציג תמונה הפוכה מנבואת ישעיהו. לעומת בגדי התפארת של ירושלים שבנבואה, כאן היא מצוירת בטומאתה ובבגדיה המגואלים. ייתכן שנבואה זו נרמזת גם בשורה 5 (עיין בפירוש לעיל). ראוי לשים לב שבנבואה של ישעיהו (נב 4) על גאולת ירושלים נזכר שעבוד מצרים כמקבילה לשעבוד אשור בימיו של הנביא. אולי השפיעה השוואה זו על בעל הקטע 4Q462 כאשר בא לבנות משוואה משלו בין מצרים באותם ימים למצרים של ימיו. מכל מקום, האנלוגיה בין עבדות מצרים ושחרור ישראל בעבר לגאולת ישראל משעבודו בעתיד הוא מוטיב ידוע בנבואת המקרא (השווה למשל ישעיהו יא 15-16; יחזקאל כ 36; הושע ב 16-17; יואל ג 3-5; זכריה ט 10). פניה בזיוה – כאן ניכרת השפעת הביטוי הארמי זיו במובן 'פנים, פרצוף'. השווה למשל דניאל ב 31; ד 33.

ועדה ובגדיה – במילים אלה מהדהד הפסוק "וכבגד עדים כל צדקתינו" (ישעיהו סד 5). אצל ישעיהו מציין הביטוי בגד עדים מלבוש טמא בטומאת דם נידה.²⁹ מובן זה מתקשר לטומאה הנזכרת בשורות 15 ו-17, ולכן יש להעדיפו על פני פירוש תיבת עדה מלשון עדי (תכשיט). את שם העצם עדה בצירוף כינוי חבור לנסתרת³⁰ ניתן אפוא לפרש 'נדרתה', ובלשון מושאלת 'טומאתה', כלומר טומאת

28 בכתיב חסר נקריית התיבה במגילות אלו: סרך הברכות ה, 24; 18 1 4Q372; 3 4 4Q394; 1 4Q403; 2 2 4Q449; i 39.

29 עיין בד"ב, עמ' 725; קוהלר 1994-2000, ב, עמ' 790.

30 הצורה נקריית במקרא רק פעמיים כשם עצם בריבוי (ישעיהו סד 5; יחזקאל טז 7). הטקסט מקומראן

ירושלים. אולי נרמזת כאן גם לשון מגילת איכה (א 8-9): "חטא חטאה ירושלם על כן לנידה היתה... טמאתה בשוליה" (והשווה גם שם א 17).

17 מצארים ואת אשר עשתה לה – ההשלמה מצארים כמילה הראשונה מאפשרת לקשר אליה את המילים המופיעות לאחר מכן, וכן את הפועל עשתה, שבצורת הנסתרת שלו יחול על מצרים. הכינוי לה מרמז לירושלים. הבנה כזאת משתלבת עם רצף הכתוב וההקשר כולו.

בן טמאת הע 10 – אם נכונה ההשלמה בראשית השורה, יש כאן התחלה של משפט חדש, המציג צירוף סמיכות בעל שלושה אברים, שהסומך השלישי שלו, הקטוע, מודע. נסמך הצירוף, בן, מאופיין בסומך טמאת; שם עצם זה כבר נקרה בשורה 15. אם כן, נושא הטומאה הוא עדיין עיקר כאן, ועדיין קשורים הדברים בהיטמאותה של ירושלים. אולי נגרמה טומאה זו על ידי מי שמכונה בן טמאת... וכינוי זה מרמז לאישיות היסטורית.

טמאת – צורת נסמך של שם העצם טמאה. הכתיב טמאה מופיע כך בכל היקרויותיו במגילות קומראן ומעיד כנראה על ההגייה טמאה,³¹ כמסורת ההגייה למילה זו שנשמרה בבבל.³²

18 נשנאתה – ההשלמה הולכת בעקבות הצעתו של סמית. צורת הנסתרת מתקשרת לירושלים, דוגמת הפועל היתה וכינוי הנסתרת שבתוכה הבנותה. על פי השלמה זו יש לקרוא את התיבה נסתרת בעבר נפעל כצורת הפועל מן השורש שנ"א (נשנאתה). במקרא נקריט צורה זו פעמיים, במשלי יד 17, 20. כמו כן היא באה פעם בבן סירא יג 10. אם בירושלים אמור הפועל, מהדהדים כאן דברי ישעיהו (ס 15), המדמה את ירושלים לאישה עזובה ושנואה שבאה עת גאולתה (השווה גם מזמורי שלמה ב, 19-21). בהתאם לקריאה זו אומר הקטע מקומראן כי קודם שנבנתה הייתה ירושלים כאישה שנואה ודחוייה (השווה גם ישעיהו נד 4, 6). מתאימה פחות להקשר היא הקריאה נשנאתה, כלומר קריאת האותיות בשם העצם שנאה בצירוף כינוי חבור של הנסתרת.

כאשר היתה לפני הבנותה – כדברים האמורים בירושלים, אפשר להבינם כרמז לימים שלפני היות העיר בירתם של שבטי יהודה וישראל ולפני מפעלי הבנייה של דוד ושלמה (השווה תהלים קכב 3). מכאן שבחורבנה שבה ירושלים להיות כפי שהייתה קודם שנעשתה עיר דוד. ירושלים החרבה היא מאותות העונש על עם ישראל (השווה איכה א 8-9; נחמיה ב 3, 17; ז 4); בניין ירושלים הוא מסימני גאולתו לעתיד לבוא (השווה ישעיהו מה 13; ס 10; תהלים קב 17).

נראה כעדות ראשונה לצורת היחיד. אולם כשאר שמות העצם במשפט עומדת גם צורה זו עם כינוי חבור נסתרת.

31 כך קימרון 1986, עמ' 17.

32 ראה ייבין תשמ"ה, א, עמ' 670.

vac[at 19 ויזכור את ישראל ירושלם – הרווח בראשית הקטע מעיד שיש כאן עניין חדש, כפי שסימן הסופר בשורה 4. פועל הזכירה נראה כפותח את דברי הנחמה לעתיד, והוא מושפע מנבואות הנחמה שבמקרא (ישעיהו נד 4; ירמיהו ב 2; יחזקאל טז 60). אפשר שיש כאן רמז להיפוך מצבה של ירושלים כאישה שנואה, שבעתיד תהיה רצויה, לפי הדימוי בישעיהו סב 4-5. ויזכור – נראה שגם כאן, כמו בשורה 3, נושא הפועל הוא האל. ואולי אף כאן הרמז הוא לזכירת הברית בין אלוהי ישראל לעמו.

מבנה הקטע, רעיונותיו ומקומו בספריית קומראן

בקטע ששרד מן החיבור שלפנינו שני חלקים שונים בתוכנם ובסגנונם. החלק הראשון (שורות 1-13) עניינו שעבוד ישראל במצרים והשחרור ממנו בהשוואה לגאולתו בעתיד. החלק השני (שורה 13 ואילך) עוסק בשעבוד שני של ישראל במצרים ובגורלה של ירושלים. המעבר מן החלק הראשון לשני מסומן הן בסימן גרפי, רווח שהושאר בין שני החלקים בשורה 13, הן בשינוי נושא, המסומן בסימן סגנוני, והנה. הקשר בין שני הנושאים מרומז בהשוואה שבין שעבוד מצרים הראשון לשעבוד השני ובין זכירת האל בראשון והתקווה שיזכור בשני. עם זאת קיטוע השורות מקשה לשחזר את מהלך הקטע כולו ואת סדר הזמנים שבו.

בשורות 2-4 שרדו שמותיהם של חם ויפת בני נח וכנראה עמד שם גם שם, הראשון בבני נח (בראשית ה 32). בשורה 3 נותר שמו של יעקב. ייתכן שזה כינוי לישראל כעם, כמו בשורות 6, 11, המצטרף להופעת תיבת ישראל¹ בשורה 4. אך מכיוון שבשורות אלו נקשר שמו של יעקב דווקא עם בני נח, אולי הוא מופיע כאן האיש עצמו כאבי האומה.

שינוי בסגנון בא באמצע שורה 4. לאחר פועלי נסתר, האופייניים לסגנון סיפורי, באה ציטטה בלשונות מדברים. הציטטה מפי בני ישראל מתארת את ירידתם למצרים: למצרים ריקמה הלכנו כי לוקחננו. תיאור זה הוא היפוך לשון שמות ג 21, המתארת את הציווי לצאת ממצרים: "והיה כי תלכו לא תלכו ריקם". הרמז ללשון המקרא לא רק קובע שהפסקה מדברת בפרשת שעבוד מצרים, אלא גם דורש את לשון הפסוק עצמו. ממדרש זה עולה כי בני ישראל באו ריקם למצרים, אך לא יצאו ממנה ריקם. יתר על כן, נראה שבעל הקטע בחר דווקא פרט זה מסיפור עבדות מצרים משום שרצה להציג באנלוגיה הפוכה לשעבוד ישראל את מי שישתעבדו לישראל וייעשו ריקנים וחסרי כול כי ארצותיהם יילקחו מהם. כך נוצר ניגוד בין הריקנות והעבדות של ישראל בעבר לבין הריקנות והעבדות של אחרים (עמי כנען? מצרים?).

בשורות 8-13 מופיעה ציטטה חדשה, הפעם מפי המצרים או נציגיהם, ואף היא בנויה על מדרש הכתובים מפרשת יציאת מצרים. לפי הצעת ההשלמה, הציטטה פותחת

בקביעה שישראל לבדו קיבל את הממשלה מן האל. השלמה כזאת הולמת את ההמשך, שהשתמר בקטע, ובו משווים הדוברים את עצמם, שהיה עליהם חושך, אל ישראל, שהיה עליו אור. בהקשר של שעבוד מצרים יש רק משמעות אחת לניגוד כזה: מדובר במכה התשיעית ממכות מצרים היא מכת חושך. כמו בשורה 5, גם כאן מעבד בעל הקטע את הכתוב בשמות י 22-23: "ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים... ולכל בני ישראל היה אור במושבתם". המדברים רואים בפלא זה אות וסימן לחסדו המיוחד של האל לבני ישראל בלבד. אך כדרכו של המחבר בכל הקטע, גם כאן הוא דורש את הכתוב בדרך מיוחדת, שכן הוא קושר את חסד העבר הפלאי אל עתיד זוהר של עידן הגאולה. דבר זה נעשה בדרך ההשוואה בין האור והחושך של ימי מצרים ובין מועד סיומו של קץ החושך וראשיתו של קץ האור העתיד לבוא, ואף זאת בדרך האנלוגיה ללשון פרשת שמות. כשם שבפרשת מכות מצרים נזכר תחילה החושך שהיה על המצרים ורק לאחר מכן האור שהאיר לבני ישראל, כן כאן נזכר תחילה קץ החושך ורק אחריו קץ האור. אלא שהסדר במקרא הוא סדר של תיאור ותו לא, שכן במצרים שררו החושך והאור בעת ובעונה אחת, אך על קבוצות שונות. אבל כשהדברים אמורים בקצים, מכוונים האור והחושך לפרקי זמן הבאים בזה אחר זה. יתר על כן, סיום קץ החושך ותחילת קץ האור מתוארים במושגים של ימי הגאולה, שכן בימי האור ימשול ישראל לעולם (שורה 10); וזהו רעיון אפוקליפטי מובהק. כל אלה עדיין כלולים בדברי המצרים. הם מסיימים את דבריהם בהודאה שלא הכירו בגדולתו של עם ישראל, שהיה משועבד בזמן ישיבתו בתוכם. ישראל היה משועבד עד שקם וזעק לאלוהיו, ומידו באה לו הישועה. ההשלמה המוצעת לשורות 12-13 מוסיפה את הסיום הנדרש לקטע. סיום זה מכין את המעבר לפסקה הבאה, שכולה עומדת בסימן המקבילה לשעבוד מצרים ולהצלה ממנו.

מן הניתוח המוצע כאן עולה בבירור מבנהו המיוחד של הקטע. הוא שזור משורה של ניגודים: בין עבר לעתיד; בין שעבוד מצרים לעתיד זוהר הצפון לעם ישראל; בין ישראל שבתחום האור למצרים שבתחום החושך. במיוחד מעניינת שיטתו של בעל הקטע בבניית הניגודים האלה על יסוד כתובים בפרשת יציאת מצרים. מתברר שהוא בחר בפסוקים מסוימים שהתאימו לאופי הניגוד שרצה לבנות. הדגשת הניגודים בדרך זו רומזת לאידאולוגיה הדואליסטית המשוקעת כאן. גם כתבים אחרים של עדת קומראן מציעים תיאורי ניגודים המאפיינים את רוחות האור והחושך. כאלה הן, למשל, רשימות תכונותיהן של שתי הרוחות בסרך היחד ד, 2-14.³³ ואכן, גם בקטע שמענייננו

33 השווה גם אל האפסיים ה 3-20. לדברי סיגל (תשס"ט, עמ' 136), הסיבה העיקרית שאני מציעה לשייך את המגילה לחיבורים כיתתיים "היא השימוש במונחים אור וחושך". אך לא דק בדבריי. בפירוש אני אומרת כי מה שקושר את הקטע למינוח של עדת קומראן הם הצירופים קץ האור וקץ החושך וכן הדמיון בניסוח לכתבים אחרים של העדה: "ספר הרזים", מוסר למבין, והקטע 4Q215a. בדברי ההקדמה למאמרו כותב סיגל בזו הלשון: "השימוש במינוח אינו יכול לשמש אוטומטית סימן למוצא של כל חיבור וחיבור אלא יש לבחון תמיד את מקורותיה של הטרימינולוגיה" (שם,

מצטרף הסגנון הניגודי להשקפות דואליסטיות המובעות במפורש בצירופים קץ אור וקץ חושך (שורה 10). אף על פי שצירופים אלו נקרים רק כאן, מרכיביהם לקוחים מאוצר המונחים המיוחדים לתורת שתי הרשויות נוסח עדת קומראן ודעותיה על מהלך ההיסטוריה. כך אפוא צימוד הקצים עם מושגי אור וחושך מגלה שבחירת מכת חושך לא הייתה מקרית. כמי שהיה אמון על רעיונות מבית מדרשה של עדת קומראן, בחר המחבר דווקא במכה זו כדי ללמוד מגאולת העבר על גאולת העתיד, כפי שבאה ותבוא, וזאת במונחי הדואליזם של אור וחושך.³⁴

כאמור, המילה קץ משמעה כאן 'תקופה', 'פרק זמן', אחת מחוליות רצף הזמן המרכיבות את מהלך ההיסטוריה כולו על פי התכנית האלוהית שנקבעה טרם בריאה. תפיסה זו ידועה היטב מכתבי עדת קומראן ומחזונות אחרית הימים שבספרות הבית השני. אך תיאור הקצים באספקלריה של הדואליזם אור וחושך יחיד הוא בכתבי העדה ובא רק כאן. אמנם ידועים תיאורי מהלך ההיסטוריה כריתמוס של תקופות צדק ורוע, אך הם באים בספרות שאין בה סימנים של החיבורים המובהקים של עדת קומראן. כאלה הם למשל תיאורי האפוקליפסה של השבועות (חנוך החבשי צג 1-10; צא 11-17). במיוחד מעניין בהקשר זה הוא תיאורו של חזון ברוך הסורי (נו-עד), המצייר את ימי העולם כמהלך של שתיים עשרה תקופות המוצגות בתמונה של מים בהירים ומים שחורים. אך חיבורי עדת קומראן עצמה לא שמרו לנו פירוט היסטורי רציף, ובתיאורים הסדורים של תורת שתי הרשויות שלה – דרך משל סרך היחד טורים ג-ד – לא בא זכרם של מאורעות היסטוריים. אמנם בפשר על הקצים (4Q180) נמנים מאורעות בהיסטוריה

עמ' 129). ובהערה 2 למשפט זה הוא אומר: "כך למשל הביטוי 'אל הדע(ו)ת', הלקוח משמואל א ב 3 משקף לפעמים את הרעיון הדטרמיניסטי של אל היודע הכול מראש [...] אך במגילות אחרות השימוש בביטוי אינו סממן כיתתי אלא מלמד על שימוש בסגנון [...] מקראי בלבד". יש לומר עם זאת שהמינוח הוא אחד האמצעים החשובים ביותר לקביעת מוצאו של קטע, אך כמובן אין לעשות זאת 'אוטומטית'. שיוך המינוח של הקטע הנידון לספרות עדת קומראן נשען גם על העובדה שהקטע נמצא בספריית קומראן. יתרה מזו, המינוח הנידון כאן אכן מיוחד לכתבי קומראן ואינו מקראי. דווקא הדוגמה שמביא סיגל מן הצירוף אל הדעות אינה הדוגמה הראויה, שכן אין הצירוף מיוחד למגילות קומראן אלא שאול מן המקרא. מה שמטעין אותו במשמעות מיוחדת לכתביה של עדת קומראן הוא ההקשר המיוחד שהוא משובץ בו בכתביה ולא אופיו הלשוני. לדיון מורחב על דרכה של הספרות הכיתתית ביצירת מונחיה המיוחדים ועל הדרך לזהותם ראה המאמר "בין כתבים כיתתיים לכתבים לא כיתתיים במגילות קומראן" בכרך זה. ראה גם להלן הערה 58.

34 בהקשר זה ראוי לצטט מתוך העותק השלישי של החיבור אפוקריפון של משה, המשבח את ברכות השחר: "לברך את שמ קדשך בראתם כי טוב האור" (9 3a + 3 4Q408). מעניינת הנוסחה כי טוב האור. אמנם היא מושפעת בוודאי מסיפור בריאת האור בבראשית א 4, "וירא אלהים את האור כי טוב", אך אפשר שאנשי קומראן דרשו את הפסוק לאור תורות שתי הרשויות שלהם, ומכאן הסיקו את משמעותו המיוחדת של האור ואת העדפתו של האל אותו. לסוגיה זו השווה גם את הקטע המעניין ב-4Q392 1 4-7, אף הוא בעניין בריאת האור והמאורות. על תפיסת האור בהשקפתה של עדת קומראן ראה קיסטר תשס"ה. אך הסוגיה עדיין טעונה בירור מקיף.

הקדומה במסגרת של קצים.³⁵ בקטעים ששרדו מחיבור זה נמנים לפי הסדר קצי רשעה, למשל קץ רשעה בימי המלאכים שחטאו וקץ סדום ועמורה (4Q180 1 7-10; 2-4 ii), וכן תקופות של צדיקים כאברהם (4Q180 2-4 i). גם בכתבי עדת קומראן פזורות אמירות כגון קץ הרשעה (למשל ברית דמשק ו, 10; יב, 23; 4Q271 2 12), ורשעה היא אחד מכינויי עולם הרוע במציאותם של אנשיה. אך בכל אלה אין תיאור שיטתי של ההיסטוריה במושגי אור וחושך. לעומת זאת בקטע 4Q462 מצטרפת תורת שתי הרשויות במפורש להשקפה על קצי אל ועל רצף תקופות ההיסטוריה.³⁶

והנה, עיון מדויק בתיאור שלטונן של שתי הרשויות בהיסטוריה בקטע 4Q462 שמעניננו מעלה קרבה יתרה לאו דווקא לתיאורי הדואליזם בסרך היחד. כאן יש קרבה לתיאורים דואליסטיים בסגנונה של ספרות החכמה המיוחדת מקומראן, ששנים רבות נותרה עלומה ורק לאחרונה יצאו כתביה לאור. בטקסטים אלו מנוסחים עקרונות הדואליזם באופן שונה משהו מן התיאורים שהיו ידועים עד כה.³⁷ בהקשר זה ראוי לעיין בשלושה קטעים שיש להם קרבה מיוחדת ל-4Q462. שניים מהם הם קטעי חכמה במובהק.

ראשון הקטעים התגלה במערה 1 ומכונה בשם 'ספר הרזים' (1Q27). הקטע ידוע אפוא מראשית ימיו של מחקר קומראן. היום יש בידינו עוד שניים או שלושה עותקים של חיבור זה שנתגלו במערה 4. בקטע זה מתואר עתיד מזהיר שבו ייתם החושך ויזרח האור. הגם שהמונח קץ אינו מופיע בו, נושאו הוא מהלך ההיסטוריה וצפונותיה ויש בו דמיון בולט לתיאור בקטע 4Q462.

03 ...ולא ידעו רז נהיה ובקדמוניות לוא

04 התבוננו ולא ידעו מה אשר יבוא עליהם ונפשם לא מלטו מרז נהיה

05 וזה לכם האות כי יהיה בהסגר מולדי עולה וגלה הרשע מפני הצדק

06 כגלות [ח]ושך מפני אור וכתום עשן ואיננו עוד כן יתם הרשע לעד³⁸

07 והצדק יגלה כשמש תכון תבל... (1Q27 1 i 04-07)³⁹

35 ראה דימנט 1979.

36 הפרדת תיאור ההיסטוריה מתיאורים דואליסטיים ניכרת יפה במגילת המלחמה. למשל, בתפילה הנזכרת שם (י, 2-יב, 17) נסקרים ניצחונות ישראל בעבר. ואילו ההווה הדואליסטית בעולם מתוארת לחוד, בברכות ובקללות שמשמיעים הכוהנים, הלויים וזקני העדה (יג, 1-יד, 1).

37 מובהקת בעניין זה היא ההקדמה לחיבור מוסר למבין (4Q416 1; 4Q417 1). אופייה הדואליסטי הוא מעל לכל ספק וניכרים בה קשרי מינוח ותוכן לסרך היחד ולהודיות. ראה המאמר "בין כתבים כיתתיים לכתבים לא כיתתיים במגילות קומראן" בכרך זה, עמ' 87-89.

38 הדימוי של עשן נמוג להיעלמות הרשעה והרשעים מבוסס על תהלים סח 3 (השווה גם הושע יג 3) והוא משמש גם במגילות אחרות. השווה פשר תהלים (4Q171 8 iii 1, 3-4), וראה חכמת שלמה ה. 14.

39 שיפמן 1997, עמ' 35-36. זה נוסח המהדורה החדשה, ששיפמן הרכיב מכל הקטעים החופפים (1Q27 1, 4Q299 1, 4Q300 3). למהדורה הראשונה של 1Q27 ראה מיליק 1955, עמ' 103.

גם בקטע זה מ'ספר הרזים' מצויר הקץ שלעתיד לבוא במושגים של אור וחושך. אלא שכאן בא צמד זה עם כ' ההשוואה, "כגלות חושך מפני אור" (שורה 06), לאפיין את המושגים העיקריים המתארים את הדואליזם, רשע וצדק. שני הצמדים גם יחד – רשע/צדק, אור/חושך – שייכים לאוצר המונחים המשמש בחיבורי עדת קומראן לתיאור שתי הרשויות המושלות בעולם.⁴⁰ לענייננו חשוב בעיקר הצימוד של מושגי הדואליזם, וביניהם הצמד אור/חושך, לתיאורי תקופות בהיסטוריה. עיקר הדמיון בין 4Q462 ל-1Q27 הוא בתקופה הקרובה לסופו של מהלך הזמן ההיסטורי, המתוארת במושגים דואליסטיים של אור וחושך.⁴¹

אך יש ענין נוסף הקושר את 'ספר הרזים' עם 4Q462. הקטע המלא, שמקצתו צוטט לעיל, מתפלמס עם מי שאינם יודעים מהו רז נהיה ואינם מתבוננים בקדמוניות. הטקסט שהבהיר מי הם חסרי הבינה הללו לא השתמר, אך ברור שמושא חוסר הבנתם הוא מהלך ההיסטוריה וקדמוניותה. בקטע אחר מ'ספר הרזים' מואשמים מי שמכונים החרוטמים בחוסר הבנה לגבי אותו עניין עצמו (4Q300 1 ii ; 4Q299 3).⁴² בקטע זה אין החרטומים קשורים במצרים דווקא. השימוש במונח זה מזכיר את תיאור המעשה בחלומו של נבוכדנאצר בספר דניאל (ב 2), שאף הוא מכנה את פותרי החלומות שבחצר מלך בבל בשם "חרטומים", ודאי בהשפעת סיפור יוסף (בראשית מא 8). לענייננו חשוב שהן בדניאל הן בקטע מ'ספר הרזים' מושמת ללעג חכמת החרטומים, המייצגת בשני המקרים את חכמת הגויים, שאין בה תבונה והשראה אלוהית. זוהי חכמה שאינה מסוגלת לפענח את צפונותיה של ההיסטוריה, המתנהלת על פי תכניתו הרזית של האל לדברי ימי העולם. נראה שלפולמוס עם חכמת הגויים בדמותם של החרטומים יש הדים ב-4Q462, שכן גם בקטע שמענייננו (שורות 9-12) מדברים המצרים, ואולי החרטומים עצמם, ומודים שלא השכילו להבין את טיבו של עם ישראל כשחי בקרבם, ורק בבוא קץ האור תיגלה להם מעלתו. אך להבדיל מ'ספר הרזים', מחבר הקטע 4Q462 נדרש למצרים עצמה ולאירוע שהתרחש על אדמתה בעבר, ואולי גם למאורע שאירע שם בימיו. אין מוטיב איוולתם של המצרים עיקר, אלא רק מבצבץ מבין השיטין, אך יש בו כדי להעיד על קרבה בעניין ובאווירה בין הקטע 4Q462 לדברי 'ספר הרזים'.

הקטע השני שראוי להשוותו ל-4Q462 לקוח מן הגדול בחיבורי החכמה ששרדו, המכונה 'מוסר למבין' ושרידים של תשעה מעותקיו נמצאו בקומראן. בעיקרו של דבר כולל החיבור עצות מעשיות בתחומי חיים שונים, אך לענייננו חשובה ההקדמה הכללית, המציגה את התנהלות ענייניהם של בני האדם על פי עקרונות ההשקפה

40 במחשבתה של עדת המגילות יש זיקה מובהקת בין האור הפיזי לאור המסמל את תחום הטוב. ראה דימנט 1998; קיסטר תשס"ה, וביחוד עמ' 135-138.

41 על הביטויים הדואליסטיים ב-1Q27 ודמיונם לתורה הדואליסטית בסרך היחד ראה פלוסר תשס"ב/ג, 108-109. בקצרה ראה גם ליכט 1965, עמ' 96, הערה 30.

42 שיפמן 1997, עמ' 101-103.

הדואליסטית (4Q418 1 + 4Q417 1 + 4Q416 1),⁴³ ובה מצויות השורות הקרובות ל-4Q462.

כי

9

10 מְשָׁמִים יִשְׁפּוּט עַל עֲבוֹדַת רִשְׁעָה וְכָל בְּנֵי אִמְתּוֹ יִרְצוּ לְ[פָנָיו וְתִבּוֹא רִשְׁעָה עַד]

11 קֶצֶה וַיִּפְחָדוּ וַיִּרְעוּ כָּל אֲשֶׁר הִתְגַּלְלוּ בָּהּ כִּי שָׁמִים יִרְאוּ

12 [יִמִּים וְתִהְיֶינָה פִּחְדוֹ וַיִּתְעַרְעְרוּ כָּל רוּחַ בָּשָׂר וּבְנֵי הַשָּׁמַיִם וַיִּגִּילוּ בַּיּוֹם]

13 [הַשָּׁפְטָה וְכָל עוֹלָה תִּתֶּם עוֹד וְשָׁלֵם קֶץ הָאִמָּת לֵם ...]

14 בְּכָל קֶצֶי עַד כִּי אֵל אִמָּת הוּא וּמִקֶּדֶם שָׁנִין עוֹלָם הָכִין כָּל הוּיָה ל

15 לַהֲבִין צָדִיק⁴⁴ בֵּין טוֹב לְרָע... (4Q418 2 2-7 + 4Q416 1 10-15).⁴⁵

קטע זה מתאר את המשפט שייעשה בעושי הרשעה ויסמן הן את סופה של הרשעה הן את ימי שלטונה של האמת שיבואו לאחר מכן. לקטע קשרים סגנוניים וענייניים לתיאורים בסרך היחד ובכתבים אחרים של העדה.⁴⁶ יש בו קרבה גם לתיאור הקטע 4Q462 ולקטע מ'ספר הרזים'.⁴⁷ ההדגשה על סופה של העוולה ועל בואו של קץ האמת (4Q416 1 13) מקבילה למה שנאמר ב-4Q462 1 10 על סוף קץ החושך. מבחינת השימוש במינוח של קצים, קרוב אפוא הקטע מן ההקדמה של החיבור 'מוסר למבין' לקטע הנידון כאן. אך אין בו שימוש במונחים אור וחושך. המונחים המשמשים בו להציג את שתי הרשויות הם רשעה ואמת. מבחינה זו קרוב 4Q416 1 לקטע מ'ספר הרזים', כי שניהם משתמשים במונחים עולה, רשע/צדק. אלה גם אלה מונחים המשמשים בכתבי עדת קומראן לתיאור העולם הדואליסטי. מיוחד הוא השימוש שעושה כאן הקטע מן החיבור 'מוסר למבין' בצמד טוב ורע לציון מאפייניו של עולם זה. צמד ההפכים הזה לקוח מעולמה של לשון המקרא, אבל בטקסטים מקומראן שפורסמו בשנים הראשונות

43 חיבור זה נמנה ללא ספק עם חיבוריה המיוחדים של עדת קומראן, ותורת שתי הרשויות שבו בולטת ביותר. ראה לעיל הערה 37.

44 הקריאה להבין צדיק ב-4Q418 2 7 היא הנכונה ומשתלבת בהקשר. הקריאה השגויה של המהדירים להבין צדק בשורה החופפת ב-4Q416 1 גרמה שיקראו את התיבה העוקבת צדק במקום צדק, בכתוב חסר, שהיא הקריאה הראויה.

45 סטראגנל ואחרים 1999, עמ' 81. זו מהדורה משולבת מאחר שהמהדירים צירפו כאן שני קטעים חופפים. ההשלמות בשורות 9, 10, 12, 14 הן שלי. לפי שיטת המהדירים, האותיות המצוינות באות רגילה בתוך הסוגריים מסמנות טקסט שלא השתמר ב-4Q416 1 אך מצוי בנוסח המקביל ב-4Q418 2.

46 השווה למשל כל אשר התגללו בה, כלומר ברשעה (שורה 11), ללשון סרך היחד ד, 19: "אמת תבל כי התגוללה בדרכי רשע"; או המונח קצי עד (שורה 14) לסרך הברכות ה, 18. הרמז לקביעת סדר הקצים מקדמת דנא בשורה 14 יש לו מקבילות הרבה בכתבי עדת קומראן. ראה הודיות ה[יג], 22-30, והשווה שם זטון, 32; סרך היחד ג, 15; 3-1 1Q180.4.

47 השווה גם את השימוש בפעלים מן השורש תמ"ם לציון סופה של הרשעה בקטע מ'ספר הרזים': "וכתום עשן ואיננו עוד כן יתם הרשע לעד" (1Q27 6) לניסוח בחיבור מוסר למבין: "וכל עולה תתם עוד" (4Q416 1 13).

נעשה בו שימוש מועט יחסית לביטוי ההפכים של שתי הרשויות (סרך היחד ד, 26; השווה הודיות וידן, 26-27).⁴⁸

מעניינת לא פחות היא הקרבה בין הקטע 4Q462 ובין ענייניו וסגנונו של שרידי חיבור, שמהדיריו כינוהו בשם 'עת הצדק' (4Q215a).⁴⁹ מדובר בטור השני מן הקטע הראשון, המכוון את דבריו לעתיד לבוא. אף קטע זה מדבר על קצים במושגי הדואליזם, אלא שהוא משתמש בצירוף קץ הרשע לעומת הצירוף קץ השלום, הלקוחים גם הם מאוצר המונחים של תורת שתי הרשויות.

4 ...כיא שלם קצהרשע וְכֹל עֹלָה תְּנַעְבוּר [כיא]

5 באה עת הצדק ומלאה הארץ דעה ותהלת אל בו.

6 בא קצהשלום... (4Q215a 1 ii 4-6)

לענייננו חשוב המעבר מקץ הרשע אל קץ השלום, תיאור קרוב ביותר למה שמצאנו בקטע 4Q462, ב'ספר הרזים' (1Q27; 4Q300 3) וב'מוסר למבין' (4Q416 1).⁵⁰ בסיכומו של דיון זה אפשר לאפיין החלק הראשון של הקטע 4Q462 (שורות 4-13) כהצגת שעבוד ישראל במצרים כדגם הפוך לגאולת ישראל לעתיד לבוא. ניגוד זה איננו פרי המצאתו של המחבר מקומראן. את ההשוואה בין עבדות העבר לגאולת העתיד שאב מנבואות המקרא. אך מחבר 4Q462 פירש ניגוד זה מתוך מדרש כתובים מיוחד וברוח תורת שתי הרשויות. דמיון סגנונו ורעיונותיו של הקטע לתיאורים בספרות החכמה של קומראן מעיד שמחברו פעל במסגרת מסורת ספרותית ורעיונית ברורה ומגובשת בתוך כתביה של עדת קומראן, ובכך הגדיר את השתייכותו לספרותה המיוחדת של עדה זו, ובמיוחד את זיקתו לספרות החכמה שבה.

בצד זיקות מגוונות שיש בקטע על שעבוד מצרים לספרות עדת מגילות מדבר יהודה, מתגלים קשרים מעניינים גם לספרות שמחוץ למעגל עדת קומראן והחיבורים הקרובים לה – לחיבור היהודי ההלניסטי חכמת שלמה ולפרשנותו הפילוסופית הענפה של פילון לתורה. מן המפורסמות הוא שספר חכמת שלמה קרוב לחיבורי פילון בלשונותיו ובענייניו, ונראה שכמו פילון פעל אף מחברו באלכסנדריה, באקלים תרבותי הלניסטי של סוף המאה הראשונה לפני הספירה וראשית המאה הראשונה לספירה.⁵¹ אף על פי

48 ראה 'מוסר למבין' 4Q416 1 15; 4Q417 1 i 8, 18; 4Q418 2 7; 4Q423 5 6 ו'ספר הרזים' 4Q300. 3 2

49 השווה חזון וסטון 2000, עמ' 179.

50 לאור הזיקה המובהקת של מינוח הקטע 4Q215a לספרות החכמה של עדת קומראן, יש לשייך גם אותו לספרות הכיתתית מן הסוגה הזאת. מהדירי הקטע חזון וסטון (שם, עמ' 175-178) היססו לשייך את הקטע לספרות עדת קומראן ובמקום זאת הדגישו דמיון מסוים לספרות חנוך. אך הקשרים הלשוניים והרעיוניים לספרות העדה בקטע זה הם רבים ומובהקים. הדמיון לחיבורי חנוך רק מעיד על קרבתם לחוגים של עדת קומראן ולא על מעמדו העצמאי של 4Q215a.

51 ראה לארשה 1969, עמ' 176-178; וינסטון 1979, עמ' 59-63.

שמחבר ספר חכמת שלמה ופילון מעניקים לדבריהם לבוש הלניסטי-פילוסופי מובהק, איש איש בדרכו, השוואת פרשנותם למכות מצרים עם זו שניתנת למכת החושך בקטע 4Q462 I מעלה קווי דמיון מפתיעים.

בייחוד מעניינת ההשוואה עם דברי ספר חכמת שלמה. חלקו השני של חיבור זה (פרקים יא-יט) מוקדש כולו לתיאור מכות מצרים כביטוי של מידה כנגד מידה בהנהגת הצדק האלוהי בעולם. חלק זה בנוי במתכונת של סוגה ספרותית רטורית ידועה מן הספרות ההלניסטית – סינקריסיס (synkrisis).⁵² סוגה זו עיקרה בהצגת השוואה ניגודית בין שני יסודות כדי להשיג אפקט רטורי. בעל ספר חכמת שלמה בונה שבע השוואות ניגודיות כדי להציג את מכות מצרים ואת הצרות שניחתו על המצרים לעומת הנסים שנעשו לבני ישראל במצרים, ביציאת מצרים ובנדודיהם במדבר. את הרצאתו מכוון המחבר כדי להראות את דרכי הצדק האלוהי, המעניש ומלמד מוסר דרך עונשיו. והנה, ההשוואה הארוכה ביותר מוקדשת למכת החושך (יז 1 - יח 4). רובה עוסקת בתיאור הפחד האיום האוחז במצרים מן העלטה הנוראה הנופלת עליהם. הדמיון לקטע 4Q462 מקומראן בולט בעצם צורת ההשוואה הניגודית, המאפיינת גם אותו. יתרה מזו, גם בתיאור חכמת שלמה נעשה המעבר מן האור והחושך הפיזיים אל האור והחושך המסמלים את הצדק והחסד האלוהי מול הטיפשות והרשע (חכמת שלמה יז 3, 20; יח 4).⁵³

אף פילון האלכסנדרוני בנה את תיאור מכות מצרים על הניגוד בין המכות על המצרים ובין ההגנה הפלאית על ישראל.⁵⁴ בכך הרחיב את דברי המקרא, המזכיר במפורש רק ארבע מכות שישראל ניצלו מהן לעומת הפגיעה במצרים.⁵⁵ בין השאר מזכיר פילון גם את הניגוד בין החושך שהיה על המצרים ובין האור ששרר באותה עת במגוריהם של ישראל.⁵⁶ בחיבור אחר מרחיב פילון את היריעה ודורש את האור והחושך במכה התשיעית (שמות י 21) על חושך הבורות לעומת האור האלוהי של הלוגוס, אור התבונה.⁵⁷

מחבר חכמת שלמה ופילון כאחד הדגישו אפוא את הניגודיות בין האור שהיה על ישראל ובין החושך שהיה על המצרים, ושניהם העניקו לתופעות פיזיות אלו משמעות מוסרית ואף מטפיזית. בכך הם קרובים מאוד לקטע 4Q462 מקומראן. אולם דווקא קרבה זו מדגישה את ההבדל בין הקטע הזה ובין חכמת שלמה ופילון. אצל המחברים

52 ראה ריז 1970, עמ' 98-102; וינסטון, שם, עמ' 9-12.

53 על הזיקה של כמה וכמה עניינות בחכמת שלמה לכתבי עדת קומראן כבר עמדו חוקרים אחדים. ראה למשל זליגמן תשנ"ב, עמ' 411-426; לארשה 1969, עמ' 112-129.

54 פילון, על חיי משה, א 143-146.

55 ערב (שמות ח 18-19), דבר (שם ח 4, 6-7), ברד (שם ט 26) ומכת בכורות (שם יא 7).

56 פילון, שם, א 126, 145.

57 פילון, על החלומות, א 114.

היהודים ההלניסטים אין אנו מוצאים את הפרשנות הדואליסטית לסיפור המקרא, פרשנות שהיא בולטת ומפורשת בקטע מקומראן.⁵⁸

החלק השני של הקטע (שורות 13-19) מוצג כהקבלה לשעבוד מצרים בעבר, אך הוא שונה באופיו ובתוכנו מן החלק הראשון (שורות 1-13), העוסק בשעבוד בעבר הרחוק לעומת גאולת העתיד הרחוק. החלק השני מתאר מצבים שנראים סמוכים יותר לזמנו של המחבר: שעבוד נוסף במצרים ושפלותה של ירושלים. בחלק זה לא השתמרו מונחים מתורת שתי הרשויות, אך יש בו רמז לתורת הקצים של עדת קומראן: קצ ממלכה (שורה 13). בכך שוב מסגיר בעל הקטע את אופק רעיונותיו המיוחד. עם זאת תיאור ירושלים שואב גם ממסורת רחבה יותר של תיאורי ציון במקרא ובספרות הבית השני.

המילה והנה, המופיעה באמצע שורה 13, והרווח שלפניה מסמנים תיאור של תקופה שונה, כנראה קרובה יותר לימיו של המחבר. עם זאת ניסוח הדברים עומד בסימן ההשוואה לשעבוד מצרים הראשון. ההשוואה לעבר נשענת על אזכור מפורש של מצרים, על תואר הפועל שנית ועל החזרה על הפועל ויתק'למו, שבא גם בתיאור שעבוד מצרים הראשון. אף ששמו של ישראל לא בא כאן במפורש, מן ההשוואה עולה שמדובר בשעבוד חדש של ישראל. הפועל נתנו קובע את זמן המשפט לעבר, אך המילה שנית מבהירה שאין הדברים אמורים בהשתעבדות של העבר הרחוק בשחר ההיסטוריה הלאומית אלא במציאות מאוחרת יותר.

בשורה 13 מדובר בבירור על ישראל במצרים, ואילו האמור בשורה 14 ברור פחות. הבנת המילים ששרדו בה תלויה במידה רבה בהשלמת המילים החסרות. על פי השיקולים המוצעים בפירוש לעיל, הועדפה השלמה הקושרת את האמור על השעבוד

58 לדעת סיגל (תשס"ט) אין הקטע הנידון כאן עוסק במכת חושך אלא משקף מסורת פרשנית על שמות יד 20, אשר לפיה היה חושך על מחנה המצרים בשעה שרדף אחר ישראל ואילו על מחנה ישראל היה אור. מסורת פרשנית זו מצויה בתרגומי המקרא הארמיים ובמכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מסכתא דויהי, פרשה ד, שסיגל מנתח בפירוט רב. הוא טוען שפרשנות זו היא שעומדת ביסוד 4Q462. אך אין בעדותם של מקורות אלו, המאוחרים בהרבה למגילה, נפקא מינה לגבי קביעת האופי הדואליסטי-הכיתתי של הקטע, שכן את האופי הזה קובעות לשונותיו של הקטע הקומראני עצמו. זיקתו של הקטע האמור לסיפור מכת החושך דווקא נקבעת לא על סמך דמיון מה לפרשנות מאוחרת כלשהי, אלא על סמך לשונותיו של הקטע עצמו, שמתייחסות במפורש ליציאת מצרים ולמכות: ריקמה (שורה 5); לעבדים (שורה 6). הביטוי היה האור עמהם (שורה 9) רומז במפורש לסיפור המקראי על מכת החושך. גם זיקתו של הקטע למונחים דואליסטיים של ספרות עדת קומראן נקבעה על סמך לשונות מפורשים בקטע, כגון ק'ץ החושך וק'ץ האור (שורה 10). מובן שאין זה מן הנמנע שהייתה לפני בעל הקטע הנידון מסורת פירוש נוספת על מכת החושך, ואין ספק שהכיר מן המקרא את דגם הגאולה לעתיד לבוא שתהיה כמו גאולת מצרים, ואף עמדתו על כך (ראה פירושי לשורה 16). אך אין בכל אלה, כפי שטוען סיגל, כדי לשלול את הפירוש הדואליסטי-הכיתתי המיוחד שניתן בקטע הזה לרעיונות המקראיים. משום כך נראה לי שהניתוח שהוצע לעיל עומד בעינו ואינני רואה לשנות את מסקנותיי שהקטע נמנה עם כתבי עדת קומראן דווקא. ראה גם לעיל הערה 33.

השני במצרים עם ביזת ירושלים וחורבנה בידי יושבי פלשת ומצרים. מכיוון שהתיאור כולו עומד בזמן עבר (ראה פירוש לשורות 15-16) מדובר באירוע שהמחבר חזה כמו עיניו או שמע עליו. בשאר הטקסט, שהשתמר בשורות 15-19, מתוארת ירושלים בשפלותה. הרמזים לירושלים מתאשרים בהופעת השם ירושלם בשורה 19, בשורה של פעלים וכינויים חבורים וברמזים לנבואות על ירושלים. ללא ספק עמדו לנגד עיני המחבר תיאורי המקרא על שפלותה וטומאתה של ירושלים בשל חטאיה (כגון ישעיהו א 1-23; ירמיהו יג 26-27; יחזקאל כב 1-5; צפניה ג 1-4; איכה א 8-9, 17). המוטיב אינו מיוחד לקטע מקומראן אלא מצוי גם בחיבורים אחרים בשלהי ימי הבית השני, כגון מזמורי שלמה, אוסף מזמורים שהשתמר ביוונית אך מקורו העברי חובר כנראה במאה הראשונה לפני הספירה.⁵⁹ כך מעוגן תיאור שפלותה של ירושלים בקטע 4Q462 במסורת ספרותית ורעיונית קדומה, שיש לה המשך ופיתוח בימי הבית השני גם מחוץ למסגרתה של עדת קומראן.

לאחר תיאור טומאתה של ירושלים באה תיבת ויזכור בשורה האחרונה (שורה 19) ומבשרת את גאולתה של העיר. זכירת ירושלים מקבילה כאן לזכירה שבאה בשורה 3 לגבי שעבוד מצרים. נראה שאף כאן האל הוא הזוכר והזכירה נוגעת לברית בין ישראל לאלוהיו (ראה יחזקאל טז 60; והשווה ישעיהו מט 14-15). הזכירה הזאת היא האות לראשית גאולתה של ירושלים ולתפארת הצפויה לה בעתיד. גם מוטיב גאולתה של ירושלים זכה לפיתוח ניכר בנבואות המקרא (ישעיהו א 24-28; ב 1-5; מט 14-21; נא, 17-23; נב; נד; ס; סב; ירמיהו לג 6-15; צפניה ג 14-20; זכריה ח 1-8). תיאורים אלו השאירו את רישומם על מסורת תפארתה של ירושלים לעתיד לבוא גם בספרות הבת-מקראית: כך בחיבורים חיצוניים, כגון תפילת טובי בספר טוביה (יג 17-18) ובמזמורי שלמה (ח 19-21; יא 7-8; יז 30-31); וכך במגילות קומראן, כגון המזמור לציון במגילת תהלים (11QPs^a XXII) ובמגילת המלחמה יב, 12-17. בבואו לעצב את תיאוריו שאב מחבר הקטע שלפנינו ממסורת עתיקה רבת אנפין של תיאורי ירושלים הן בחטאה ובטומאתה בעבר ובהווה הן בטיהורה ובתפארתה בעתיד, מסורת שהוסיפה לחיות בספרות הבת-מקראית ובכתביה של עדת קומראן.

מחבר הקטע 4Q462 1 עיבד את המסורות על ירושלים בדרך משלו וצירף אותן אל מארג הניגודים שבנה בקטע על שעבוד מצרים. גם בקטע על ירושלים מרומז ניגוד. על פי שורה 19, השעבוד החדש למצרים וטומאת ירושלים צפויים כנראה לטיהור ולגאולה. המשך הדברים לא נשתמר בשורה 19, אך תיאור העתיד מתבקש מתיבת ויזכור וממבנה הקטע כולו.

59 השווה בייחוד מזמורי שלמה ב 19-21; ח 20-22. תיאורים אלו הובנו בדרך כלל כמכוונים לכיבוש ארץ ישראל בידי פומפיוס בשנת 63 לפני הספירה. יש לשים לב שבשני המזמורים מיוחסת טומאת ירושלים לחטאי תושביה מזה ולכובש זר מזה. בכתביה של עדת קומראן (למשל בפשר חבקוק יב, 7-10) מואשם הכוהן הרשע (שמעון? יונתן?) בכך שטימא את ירושלים בחטאיו.

לסיכום אפשר לומר שבעל הקטע היה מעוניין בהבלטת הניגודים בין שעבוד ישראל בעבר לגאולת ישראל לעתיד לבוא, ובין שעבוד ישראל במצרים וחורבן ירושלים בהווה להיפוכם בגאולת העתיד. אף על פי שניגודים אלו מנוסחים במוטיבים מסורתיים או במונחים מופשטים מתורתיה של עדת קומראן, מקצתם בוודאי מכוונים אל מאורעות ומצבים היסטוריים של ממש, ומבחינה זו הם ראויים לעיון בפני עצמו.

הנסיבות ההיסטוריות שביסוד קטע 4Q462

הניתוח שהוצע למעלה בירר בעיקר את סגנון הקטע, את לשונותיו ואת המרקם הרעיוני והספרותי שלו. הוא גם בחן את קשריו הספרותיים והתמטיים למקרא, לכתבי עדת קומראן ולספרות הבית השני. אך ניתוח זה מעלה בבירור שלא כל פרטי התמונה שאובים ממקורות ספרותיים. פרטים נוספים ומיוחדים, שאינם מופיעים במקורות הספרותיים של המחבר, מעידים שיש בהם רמזים למאורעות של ממש. פרטים אלו משוקעים בשתי פרשיות בקטע: (א) שעבוד אחרים לישראל (שורה 6) וחלוקת נחלותיהם (שורה 7), בהנחה שהכוונה לאירוע בעבר ולא למאורע של עתיד אסכטולוגי; (ב) השתעבדות נוספת ומאוחרת יותר של ישראל למצרים (שורה 13) וכן ביזה וחורבן שבאו על ירושלים וטימאו את העיר (שורות 14-18). עם זאת קשה לברר עד תום את הנסיבות ההיסטוריות העשויות להתאים לתיאורים אלו, שכן אין בשורות ששרדו הגדרה של טיב הקשר בין כל פרטי האירועים המרומזים. סמיכות המקום מראה שהשתעבדות ישראל במצרים בפעם השנייה קשורה לשפלותה של ירושלים (שורות 13 ואילך). אך לא ברור אם שני המאורעות האלה הם בני זמנם של המאורעות הנרמזים קודם לכן בשעבוד אחרים לישראל (שורות 6-7), או שהם מרוחקים אלה מאלה. במסגרת מגבלות אלו נסקרות להלן אפשרויות ההקשר ההיסטורי הניבט מפרטי התיאור.

א. שעבוד אחרים לישראל (שורה 6) – אם מדובר במאורע שאירע בעבר הקרוב ולא במצב אידאלי בימי הגאולה, עשוי השעבוד הנרמז להתאים לכיבושים של שליטי בית חשמונאי, בייחוד כיבוש ערי החוף היווניות, ובימי אלכסנדר ינאי גם כיבוש ערים בעבר הירדן. כיבושים אלו החלו בימי יונתן (143/2-161 לפה"ס) ושמעון (143/2-135/4 לפה"ס), נמשכו בימי יוחנן הורקנוס (135/4-104 לפה"ס) והגיעו לשיאם בימי אלכסנדר ינאי (103-76 לפה"ס).⁶⁰

ב. שעבוד נוסף למצרים הכרוך בשפלותה של ירושלים. אפשרות זו מורכבת יותר.

60 בן מתתיהו, קדמוניות יג 99-102, 215, 275-284, 318, 324-364; מלחמת היהודים א 87, 99-102; מקבים א י 84-85; יא 61; יב 33; יג 43; יד 34. בר־כוכבא (1996, עמ' 136-137) מציע בעבר הירדן. לסקירות מפורטות על כיבושי החשמונאים ראה כשר 1988, עמ' 31-103; כשר 1988, עמ' 56-182.

קשה לשער שהקטע חובר לפני התקופה ההלניסטית. ייתכן שמתוארות בו תקופות קדומות בהרבה, אך מנימת הדברים מתקבל על הדעת שהמחבר רומז למאורעות שראה בעיניו או שהיו סמוכים לימיו ושמע או קרא עליהם. יש להניח שהתיאור בקטע מכוון למצרים תחת שלטון בית תלמי. אם כן התיאור בשורות 13-14 רומז לימים של שעבוד היהודים במצרים התלמיית, שאולי היה בן זמנו של כיבוש ירושלים או שהיה קשור אליו בדרך אחרת. למערכת נסיבות כזאת מתאימים בדרגות קרבה שונות חמישה פרקי זמן בהיסטוריה של ארץ ישראל בתקופה ההלניסטית.

1. כיבוש ארץ ישראל בידי תלמי הראשון לגוס בשנת 301 לפני הספירה. אירוע זה עשוי להתאים לנתונים המצוירים בקטע, שכן ידוע לנו שמלך זה כבש את ירושלים בשבת⁶¹ והגלה אלפי יהודים למצרים, שם הם נמכרו לעבדות.⁶² פירוש היסטורי כזה מציע אישיות אחת, תלמי לגוס, כמי שטימא את ירושלים וכבש יהודים לעבדות במצרים. אך מלחמה זו מקדימה במאה וחמישים שנה את הכיבושים הראשונים של השליטים החשמונאים, ועל כן קשה לקשור אותם לשורות 6-7, אם שורות אלו אכן מתארות מצב ראלי בימי בית חשמונאי ולא אירוע אפוקליפטי. מובן שאין הכרח להניח סמיכות זמנים בין המאורעות הרמוזים בשורה 6 לדברים הרמוזים בשורה 13.

2. אפשרות אחרת, אולי קרובה יותר לימי המחבר, היא להסמיק את התיאור בשורה 13 לימי שלטונו של תלמי הרביעי פילופטור (221-204 לפה"ס). היו אלו ימי המלחמה הסורית הרביעית (220-219 לפה"ס) והמלחמה הסורית החמישית (219-217 לפה"ס) בין השליטים התלמיים למלכים הסלווקיים. במלחמה הרביעית לחם פילופטור באנטיוכוס השלישי (223-187 לפה"ס), וזכה לניצחון גדול עליו בקרב רפיח (217 לפה"ס), ולאחר מכן ערך מסע בארץ ישראל ובסוריה. לפי עדות בן מתתיהו, תושבי ארץ ישראל סבלו רב בימי הקרבות, שנערכו ברובם על אדמת ארץ ישראל.⁶³ בעל ספר מקבים ג אף יודע לספר שלאחר קרב זה בא פילופטור לירושלים וביקש להיכנס לקודש הקודשים, ורק בנס התערבות ההשגחה נמנע ממנו הדבר (א 26-29; ב 21-24). אף על פי שאין לסיפור זה סמך משום מקור אחר, ועל כן נחשב לאגדה, לא מן הנמנע שיש בו גרעין היסטורי כלשהו.⁶⁴ מכל מקום, נסיבותיה של המלחמה הסורית הרביעית בתוספת פרט זה עשויות להלום למדי את פרטי התיאור בחלק השני של 4Q462.

61 בן מתתיהו, קדמוניות יב 5-6; נגד אפיון א 208-211. נגד הדעה שמעדות זו עולה כי היהודים לא לחמו בשבת בגלל איסור הלכה ראה בר-כוכבא תשמ"א, עמ' 333-335; כשר תשנ"ז, א, עמ' 212-214.

62 בן מתתיהו, קדמוניות יב 7; איגרת אריסטיאס §4, 12-13, 23. לדיון מפורט ביחסו של תלמי לגוס ליהודים ראה בר-כוכבא 1996, עמ' 72-76.

63 ראה בן מתתיהו, קדמוניות יב 129-130, 133, 135-136; גולן תשמ"ג, עמ' 410-413; כשר 1988, עמ' 54-55; גרא 1998, עמ' 9-20.

64 כך צ'ריקובר תשל"ד, עמ' 58-59. אבל ראה גרא, שם, עמ' 17-18.

3. נסיבות מאוחרות יותר כרוכות בימי שלטונו של אנטיוכוס הרביעי אפיפנס (164-175 לפה"ס). כניסתו של אנטיוכוס וצבאו לירושלים קשורה בשני מסעותיו למצרים בשנים 168-170 לפה"ס. בפעם הראשונה בא אנטיוכוס לירושלים עם צבאו ובזז את המקדש בחזרתו ממסעו הראשון למצרים (מקבים א א 20-28). בפעם השנייה שלח את שר צבאו אפולוניוס, שתפס את העיר בשבת (מקבים ב ה 25), עשה בה הרג רב, בזז את אוצרות המקדש וטימא אותו (דניאל יא 31; מקבים א א 29-40; מקבים ב ה 11-26).⁶⁵ אך אם נאמץ פרשנות היסטורית כזאת, יש להפריד בין האירועים שבהם מטמא ירושלים הוא מלך סלווקי ובין עבדותם של היהודים במצרים, שבתנאי התקופה ההלניסטית יכלה להתרחש רק תחת שלטונם של מלכי בית תלמי. ואמנם מבחינת תוכנם אין הכרח שגורם אחד יחולל את שני האירועים האלה. אפשר לתאר את יהודי מצרים בעבדותם כשהם מתקוממים על ביזת ירושלים בידי צבא אנטיוכוס הרביעי. אך דווקא תקופה זו, ימי מלכותו של תלמי השישי פילומטור (180-145 לפה"ס), הייתה תקופת חסד ואהדה של המלך ליהודי מצרים, ובימיו אף ניתנה רשות לחוננו הרביעי לבנות מקדש יהודי במצרים (160 לפה"ס).⁶⁶ על רדיפות יהודים בידי שלטון בית תלמי אנו שומעים מאוחר יותר, בפרק שלטונו השני של אחי פילומטור, תלמי השמיני אורגטס פיסקון (145-116 לפה"ס).⁶⁷ פירוש זה אינו הולם אפוא כראוי את כל פרטי הטקסט.

4. פרק זמן אחר שאולי מתאים לרדיפות יהודי מצרים קשור בימי המאבק בין תלמי התשיעי סוטר לאתירוס ובין אמו קליאופטרה השלישית, שמשלה עם בנה האחר, תלמי העשירי (אלכסנדר). היהודים היו תומכיה הנאמנים של קליאופטרה, ולאחר מותה (101 לפה"ס) ויציאת תלמי העשירי מאלכסנדריה, עלה לשלטון תלמי התשיעי (89 לפה"ס) ונקם כנראה ביהודים, תומכיה הנאמנים של המלכה המתה, שלחמה בו שנים כה ארוכות.⁶⁸ קודם לכן, בעודו מושל קפריסין, היה ללאתירוס גם פרק ארץ ישראלי. הוא בא לעזרת תושבי עכו-פתולמאס ואילץ את אלכסנדר ינאי (103-76 לפה"ס) להסיר את המצור ששם על העיר. בקרב נוסף על יד נהר הירדן ניגף ינאי לפני צבאו של לאתירוס, ולאחר מכן המשיך לאתירוס במסעות רצח וביזה ביהודה. צבאה של קליאופטרה השלישית, שחש לעזרתו של ינאי, עצר את לאתירוס.⁶⁹ מאחר שבנסיבות אלו לא היה איום של ממש על ירושלים, קשה להלום את שני חלקי הקטע מקומראן

65 ראה צ'ריקובר, שם, עמ' 151-157.

66 בן מתתיהו, קדמוניות יג 63-73; מלחמת היהודים ז 427-430.

67 הסיפור על רדיפות היהודים, אשר לפי מקבים ג ו 18-29 אירע בימי תלמי הרביעי פילופטור, יש בו אולי גרעין היסטורי המתאים לימי תלמי השמיני. כך הוא מסופר אצל בן מתתיהו, נגד אפיון ב 49-55. אך ראה הערותיו של מודג'ייבסקי 1991, עמ' 121. השווה שטרן תשנ"ה, עמ' 127, 129-130; כשר תשנ"ז, ב, עמ' 344-349.

68 ראה כשר תשל"ט, עמ' 23.

69 בן מתתיהו, קדמוניות יג 343-348.

לנסיבות אלו, אלא אם כן יופרדו הנסיבות העומדות מאחורי הקטע הראשון מאלה של הקטע השני.

5. לבסוף, תיארוך כתב היד 4Q462 למחצית השנייה של המאה הראשונה לפה"ס מאפשר לכלול ברשימה זו גם את כיבוש פומפיוס את ארץ ישראל (63 לפה"ס) כרקע אפשרי לקטע. פומפיוס מתאים במיוחד להקשר של מטמא ירושלים, שכן לאחר מצור של שלושה חודשים כבש ירושלים בשבת,⁷⁰ ונכנס בעצמו לקודש הקודשים.⁷¹ לכן הוא גם מתאים לאזכור הסתום בן טמאת בשורה 17. אך בהקשר כזה יהיה מובן פחות שעבודם של היהודים במצרים, אלא אם כן מקרבים לנסיבות אלו את מצבם הבעייתי בדמדומי שלטון בית תלמי (80-42 לפה"ס).⁷²

למרות הדמיון שאפשר למצוא בין האירועים שנמנו לעיל ובין פרטים בקטע שנדרון כאן, אף אחד מהם אינו הולם אותו לכל פרטיו. למשל, קשה לקשור את שעבודם של אחרים לישראל עם שעבוד שני של היהודים במצרים ועם טומאת ירושלים. פרט נוסף שקשה לשבצו במערכת הרמזים הוא הזכרת יושבי פלשת ומצרים בהקשר לביזת ירושלים (שורה 14). אולי הכוונה לחיילים מצרים ולחיילי הערים היווניות שבארץ ישראל, שהשתתפו במלחמותיהם של המלכים התלמיים,⁷³ ואולי אף של הרומאים בשנות שלטונם המוקדמות בארץ ישראל.

אם כן, כמו ברבים מכתבי קומראן גם כאן נותרים הזיהויים ההיסטוריים בגדר השערה והצעה בלבד. עם זאת, הקטע שנידון כאן מדגים את הממדים החדשים שהוא מעניק להבנת רעיונותיה של עדת קומראן, לדרך שילובם בפרשיות הנזכרות במקרא ולשימוש שעשה מחברם ברמזים לאירועים היסטוריים.

70 בן מתתיהו (שם יד 66) אומר שהדבר אירע ביום הכיפורים, אך כנראה טעה. ראה שטרן תשנ"ה, עמ' 209-210, הערה 14.

71 בן מתתיהו, קדמוניות יד 71-73; מלחמת היהודים א 141-151. לדברי עדים בני הזמן על מאורע זה ראה פשר נחום 3-4 i 3-4; 4Q169; מזמורי שלמה ב 26-30; ח 15-20.

72 ראה כשר תשל"ט, עמ' 24-25.

73 על המגוון האתני של חיילי צבא התלמיים, בייחוד מסוף המאה השלישית לפני הספירה, ראה לוני 1987, א, עמ' 58-59; בר-כוכבא 1976, עמ' 45-48. השתתפותם של חיילים מצרים מצוינת במקורות במפורש. מאוחר יותר, תחת השלטון הרומי, חויבו ערי החוף היווניות בארץ ישראל להפריש חיילים לצבא הרומי. ראה שירר 1973, ב, עמ' 95. ייתכן שמקורו של נוהג זה כבר בימי שלטון התלמיים.

תפילה על גורלו של עם ישראל: לטיבו של כתב היד 4Q374

כל העוסקים בחקר מגילות קומראן יודעים ידוע היטב שיש באוסף זה מאות רבות של בדלי עור ופפירוס קטועים וחסרי הקשר, ולעתים אף קשים להגדרה ולשחזור, של מגילות שלא שרדו. ואף על פי שכל הקטעים הזערערים האלה פורסמו פרסום ראשון, לא מעט נותרו בפרסום יחיד או אחד ממעטים. לעתים קרובות העיון החוזר בהם מגלה פנים חדשות בפרטים ובכללים. כזה הוא אף העיון בכתב יד 4Q374.

שרידי מגילה 4Q374 נמנים עם מכלול הקטעים שנמסרו לידי ג'ון סטראגנל למיון ולמחקר, והוא שקבע אילו שרידים שייכים לה. לאחר זמן מסר אותם סטראגנל לקרול ניוסום לסיום המלאכה. ניוסום ההדירה את המגילה והציגה את ממצאיה, תחילה במאמר מקדים ראשון ובתוך זמן קצר במאמר סופי מסכם שראה אור לפני כחמש-עשרה שנה.¹ בחינה של סדרת התצלומים שנעשו מכתב היד מלמדת שכבר בשלב מוקדם מיין סטראגנל ואפיין את קטעיה של מגילה זו. בצילום המוקדם, PAM 42359, כלולים חמישה-עשר מתוך שישה-עשר הקטעים המשויכים לה במתכונת הנראית בצילום האחרון, PAM 44080, במהדורת ניוסום.² לאלה נוסף רק קטע 16. לפיכך ברור שגם בנוסחה הסופי של ניוסום נותרו בעינם המיון של סטראגנל וצירופיו. על יסודותיהם נבנתה גם הבנתה של המהדירה, ונראה שגם פירושה חב לו הרבה.³

בפרסומיה הכתירה ניוסום את כתב היד בכותרת "נאום על מסורת יציאת מצרים וכיבוש הארץ". הכינוי הזה הולם בעיקר את הגרול שבקטעים, קטע 2, ובדיקה חדשה מאשרת שהוא עוסק במסורת יציאת מצרים ויש בו גם רמזים לכיבוש הארץ. אך ספק אם הכינוי הולם את שאר הקטעים הזערערים, וספק אם עמדה ניוסום כראוי על דרך שילובן של שתי המסורות בטור השני מקטע 2. עד עתה לא נדרשו החוקרים לבחינה

1 ניוסום 1992; 1995. הקדמתה של ניוסום לכתב היד, כמו גם תיאור הכתב והכתיב בנאום (1995, עמ' 99-100) הועתקו מן הפרסום הראשון ללא שינוי (1992, עמ' 40-41).

2 ניוסום 1995, לוח XIII.

3 ניוסום 1992, עמ' 40, הערה 1.

מחודשת של מיון הקטעים בכתב היד 4Q374, שניוסום ביססה עליו את דבריה.⁴ לשם בחינה כזאת מוצעים בזה מהדורה ופירוש חדשים על יסוד בדיקה נוספת של התצלומים ושל הקטעים. אף על פי שהמוצע כאן נבנה על עבודתה של ניוסום ומסתייע בה, המהדורה המתוקנת והעיון בה חושפים הבנה חדשה בסוגיות לא מעטות, ומתברר שיש ויש מה להוסיף ומה לדייק בפירושו של כתב היד.

כתב היד 4Q374 נכתב ביד סופר בן אמצע המאה הראשונה לפני הספירה.⁵ שויכו אליו כאמור שישה-עשר קטעים, רובם זעירים, ובהם לא יותר משתי מילים רצופות, ולעתים אף פחות מזה, לבר מקטע 2, שהוא הגדול שבהם. קטע זה כולל שרידים של שני טורים, אך מן הטור הראשון נראות רק מילים בודדות. לעומת זאת שרדו בטור השני אחת-עשרה שורות לא שלמות. בשמונה שורות מופיע קטע שגם אם הוא קטוע בחלקו עדיין אפשר לעמוד על טיבו ולשער את עניינו של החיבור כולו. לכן פירושו של קטע 2 הוא עיקר בפרסומה של ניוסום, וגם במה שמוצע להלן, אבל פרטים שניצלו מן הקטעים הזעירים מוסיפים גוון מיוחד ולעתים אף כיוון נוסף על העולה מקטע 2.⁶ עם זאת, מהבדיקה המחודשת מתברר שלא כל הקטעים שייכים לכתב יד אחד אלא לפחות לשניים ואולי שלושה כתבי יד. בייחוד אמורים הדברים בקטעים 9 ו-12, שאותיותיהם שונות בצורתן, כתיבתן צפופה יותר ונטייתן שמאלה, בשונה מן הקטעים האחרים. ואמנם בתצלום PAM 42499a הם צורפו יחד עם קטעים 6, 7 ו-13, אל כתב יד אחר, 4Q433, שיש בו שרידים של חיבור דומה להודיות.⁷ לאמתו של דבר, בקבוצת הקטעים הקטנים 13, 14, 15 ו-16 שרדו כה מעט אותיות שקשה לקבוע שייכות לכתב-יד כלשהו. עובדות אלו משנות לא רק את מיון הקטעים אלא גם את האפשרות להסתייע בהם לשחזור תמונה שלמה אחת של מכלול הקטעים.

4Q374 1

1	
2	
3	
4	
5	
6	

- 4 פלצ'ר-לואיס (1996) נדרש לעניינים אחדים בקטע 2. ראה להלן.
- 5 ניוסום 1995, עמ' 87.
- 6 המהדורה החדשה הוכנה בעזרת התצלומים 41823, 42359, 42499, 42499a, 44080, PAM ובדיקת במעבדת המגילת במוזיאון ישראל.
- 7 ראה שולר 1999.

הערות קריאה

הקטע מורכב משתי פיסות עור נפרדות שבמהדורת ניוסום נראות כחלקים של קטע אחד. ניוסום מציינת שדבר זה נעשה על פי הערות מוקדמות של סטראגנל, שהיה סבור שהשניים באו מקטע אחד, אם כי לא מחלק רציף. ניוסום לא פירטה את נימוקיו של סטראגנל, ואולי לא היו לפניו. ואמנם כבר בתצלום הראשון, PAM 41823, נראים הקרעים מקורבים זה לזה על ידי מדבקה כלשהי. על הלוח שבדקתי במוזאון ישראל מנותקים עתה שני הקטעים זה מזה, ולאמתו של דבר אין לדעת על יסוד מה החליט סטראגנל לצרפם.

3 עֲנוֹהַן | בְּהַתְּחַבְּרוּ – בגלל הדמיון של הוי"ו ושל היו"ד בקטע זה אפשר לקרוא גם עֲנִיָּהַן. שתי המילים שייכות לשני קטעים נפרדים ואין ביטחון שהן לקוחות מרצף של אותה שורה. לאחר הוי"ו שבסוף המילה השנייה נראה רווח המציין את סוף המילה, שלא נרשם במהדורת ניוסום.

4 לְתַן – מן האות האחרונה נשתמרה משיכה אופקית ישרה, המתאימה לדרך כתיבת תי"ו בכתב יד זה.

5 | וּפּוֹעַן – בין שריד האות הראשונה לוי"ו נראה בבירור רווח שבין מילים, שלא צוין במהדורת ניוסום. אם כן ארבע האותיות האחרונות שייכות למילה נפרדת.

6 | וְשֹׁן – לאחר שרידי האות שי"ן נשתמרה נקודה שנותרה מן האות שעמדה אחריה. הדל"ת נכתבה מעל לשורה כתיקון. השווה תיקון נוסף מעל לשורה בקטע 3 שורה 3.

פירוש

3| בְּהַתְּחַבְּרוּ – הבי"ת התחילית מעידה שעומד כאן מקור התפעל מן השורש חב"ר בצירוף כינוי הנושא בלשון נסתר. משמעו של חב"ר כאן הוא "להתקשר", "לצרף"; כך הוא בלשון המקרא ולאחריו. מעיקרו נשמר משמע זה גם בבניין התפעל.⁸ אלא שהשימוש בבניין זה הוא מסימני העברית המאוחרת, שכן הוא מזדמן רק בספרי המקרא המאוחרים (דברי הימים ב כ 35-37; דניאל יא 6), בדברי בן סירא (יג 3) ובלשון התנאים (אבות א, ז; טהרות ט, א). עוד פעם אחת בא פועל זה בבניין התפעל בכתבי קומראן, בחיבור החכמתי מוסר למבין: "בהתחברכה יחד התהלך עם עזר בשרך" (4Q416 2 iii 21). כאן מכוון הפועל לחיבור של נישואים. לפיכך יש להשוות את דברי החיבור החכמתי לדניאל יא 6, שם מרמזת לשון "יתחברו" לנישואי אנטיוכוס השני תאוס הסלווקי עם ברניקה בת תלמי השני פילדלפוס ממצרים בשנת 250 לפני הספירה. ושמא מזדמן אותו פועל בבניין התפעל גם בשרידי המילה ויתחן, להלן בקטע 2, טור ב, שורה 1.

4Q374 2

ii	i	
יחדו ויתחברו		1
וירוממו גוים באף		2
במעלליהם ובנדרת מעשי ה	בן	3
ואין לנהם שרית ופליטה ולצאצאיהם מו	כל הרצות	4
ויטע לנן בחירו בארץ חמדות כל הארצות ברין	תאמר	5
יתננו לאלוהים על אדירים ומחיגה לפרעה עב	וירש	6
יתמוגגו ויתנועעו לבם וימסו קרבניהם וירחם בכ	סיני	7
ובהאירו פנו אליהם למרפאויגבירו לבם עוד ודעתו	ל	8
וכל לא ידעוך ויתמוגגו ויתנועעו חגו לקול		9
להם להושיע יבען ש ו		10
ל		11

הערות קריאה

טור i

משתי השורות הראשונות לא נותר דבר אך בטור השני שרדו כמה מלים מהשורות הראשונות. בשורות 3-8 נראים רק שרידים מן הקצה השמאלי של השורות. מילים שלמות הניתנות לקריאה יש רק בשורות 4-7.

- 3 בן – מן האות נותרה זווית ימנית תחתונה ומשיכה אופקית ישרה תחתונה והן מתאימות לאות בי"ת (ראה למשל הבי"ת בתיבת בחירו בשורה 5 שבטור ב) יותר מאשר לאות פ"א, שהמשיכה התחתונה שלה מסתיימת בנטייה כלפי מטה.
- 5 תאמר – בין האות שלאחר החור (אולי וי"ו) ובין התי"ו יש רווח שנראה רווח בין מילים.
- 6 וירש – רווח של אות מפריד בין המילה לחור.
- 8 ל – שרידים עליונים של האות הראשונה נראים ברורים בתצלום PAM 44080, אולי של אל"ף.

טור ii

- 1 ויתחברו – מן האות השלישית נותרו קצות שתי רגליים ניצבות המתאימות לאות חי"ת, המוצעת כאן, או לאות ה"א.
- 2 באף – כך ניוסום. מן האות השנייה נותר סימן שקשה להולמו עם אל"ף, כפי שהיא כתובה בכתב יד זה. מן האות השלישית נותר קצה תחתון של משיכה ארוכה, והקריאה סבירה לפי ההקשר.
- 3 הן – אף כאן, בדומה לאות שבשורה 1, נותרו שרידים תחתונים של שתי רגליים. כאן מוצע לקרוא ה"א, אך אפשרית גם חי"ת.

- 4 ל[וה]ם – ניוסום קראה ל[כס], אך שרידים מעטים מן האות השלישית עדיין נראים. הקריאה המוצעת כאן הולמת יותר את ההקשר. ראה פירוש.
- מון – מן האות השנייה נותרה שארית קו ניצב שעשויה להתאים לוי"ו.
- 5 ל[נו]ן – ולא ל[נ]ו, כניוסום. בכתב היד נותר קצה של משיכה תחתונה וארוכה, לפחות כאורך שתי אותיות. צורה ואורך אלו מעידים על אות מצעית עם משיכה אופקית תחתונה וארוכה, כגון נו"ן (השווה למשל את הנו"ן של פנו בשורה 8. בתיבה זו משוך הקו האופקי עד מתחת לאות וי"ו) או צד"י (השווה למשל את הצד"י שבתיבת הארצות בשורה 5 בטור ב). בגלל אורכה והקשרה של התיבה יש להעדיף כאן קריאת נו"ן מצעית. בתיבה זו לא שרדה וי"ו כלל אלא נותר רק קצה של משיכת הנו"ן הארוכה. מטעמים אלו אי-אפשר לקרוא את קצה האות שנותרה כשריד של עי"ן (מעין לעולם), שכן בכתב יד זה קצרה העי"ן מרוב האותיות (ראה למשל העי"ן שבתיבת לפרעה בשורה 6) והיא מסתיימת במשיכה אלכסונית (ראה העי"ן שבתיבת מעשי בשורה 3 ותיבת ון|טע בשורה זו).
- 6 יתננו – ניוסום השלימה ון|יתננו, אך מבדיקת התצלום והקטע עצמו עולה שאין חור בתחילת המילה, אלא הסופר התחיל לכתוב ברווח של אות מן השוליים. אף על פי שניוסום קוראת יתננו, היא מציעה בפירושה אפשרות לקרוא יתנני. אך מבחינה גרפית ברורה היא הוי"ו, שכן ראשה מחודד, לעומת יו"ד שראשה רחב יותר.
- 7 וירחם – ולא ון|ירחם, כניוסום. אין צורך להשלים את האות וי"ו, שכן קצה תחתון שלה נראה יפה בתצלומים 41823, 42359, PAM 44080.
- 8 למרפאויגבירו – המילים נכתבו ללא רווח. נראים דברי סטראגנל (לפי ניוסום) שהמילים צמודות משום שהוי"ו הראשונה של תיבת ויגבירו נוספה בידי הסופר לאחר שהתיבה הייתה כבר כתובה.
- 10 | | ל. – ולא | | ל., כניוסום. שרידי אות לפני הלמ"ד נראים בבהירות.

פירוש

טור i

- 4 [כל הרצות – הצירוף מופיע גם בטור השני, שורה 5. לביטוי השווה למשל בראשית כו 3-4; יחזקאל כב 4; דברי הימים א יד 17. אם יש כאן רמז לגויי הארצות, יש להשוות את דברי נחמיה בתפילתו (ט 30): "בידי עמי הארצות".
- הרצות – תיבת הארצות בהשמטת האל"ף. זהו מקרה יחיד במגילות להשמטה כזאת בתיבת הארצות. להלן, בטור השני, שורה 5, כתב הסופר את התיבה במלואה: הארצות. על כן נראית השמטת האל"ף כאן כטעות סופר. ראה השמטת האל"ף בתיבת שרית להלן בטור ב, שורה 4, אך זו השמטה המזדמנת במגילות אחרות.

טור ii

לדעת ניוסום שורות 2-5 מכוונות ליישוב כנען ולאיום שנשקף לבני ישראל מן הגויים.⁹
 1 יחדו – כתיב חסר כרוב ההיקרויות של התיבה בנוסח המסורה, ובזה הוא מצטרף לשאר הצורות החסרות בכתב יד זה. במגילות האחרות מזדמן רק הכתיב יחדיו (כך בפשר ישעיהו 18 i 4Q163 4-7; 1 4Q250b; 10 3 4Q271; מגילת תהלים (11QPs^a) יח, 12; מגילת המקדש נב, 11, 13; נג, 4). אולי מתקשרת תיבת יחדו אל שרידי המילה הבאה.

ויתחברו – ההשלמה של פועל מן השורש חב"ר בבניין התפעל מוצעת לפי המופע של הפועל בבניין זה בקטע 1 שורה 3, ובהתחברו. אך כאן יש לקרוא כנראה צורה של עתיד או עתיד מהופך נסתרים, כמו הפועל וירוממו בשורה הבאה.

2 וירוממו גוים – (ו)ירוממו היא צורת פולל עתיד נסתרים מן השורש רו"ם, כאן כזמן מהופך לציין אירוע בעבר, כשורות 7-9. הפועל משמעו "לנשא", "להגביה" (ישעיהו א 2; תהלים קז 25). יש שהוא אמור בשבח לאל (תהלים לד 4; סו 17; נחמיה ט 5) או בגדולת הצדיקים (תהלים עה 11).¹⁰ אך כפי שהעירה ניוסום, מתוך ההקשר עולה שהפועל בא כאן במשמע התרוממות של גאווה ויוהרה.¹¹ אלא שלא עמדה על כך שמובן זה מצוי בתיאור דניאל יא 36: "ויתרומם ויתגדל על כל אל", רמז לשליט הסלווקי אנטיוכוס הרביעי אפיפנס. לכן, אף על פי שהצירוף כולו דומה ללשון משלי יד 34, "צדקה תרומם גוי", אין הגוון החיובי של לשון משלי מתאים לרצף בטקסט שלפנינו. ההקשר בשורות 2-4 מורה שהצירוף שלילי. אם כן יש לקשור את תיבת וירוממו למובן שבדניאל (שם), היינו רום של גאווה ועזות פנים.

באף – בגלל קיטוע השורה קשה לשבץ את המילה להקשר. אם תיבת באף מרמזת אל "אף" במובן כעס,¹² ובכך לכעסו של האל, אפשר שיש כאן התחלת משפט חדש המדבר על נושא זה. מן ההקשר עולה שהרוגז הוא על הגויים, דוגמת הניסוחים במיכה ה 14; חבקוק ג 12.

3 במעלליהם ובנדת מעשי – המילה "מעללים" היא צורת רבים של "מעלל", במשמע "מעשה", והכינוי החבור חוזר כנראה לתיבת גוים שבשורה הקודמת. מעיקרה אין במילה "מעללים" גוון שלילי או חיובי, שכן היא מזדמנת בשניהם,¹³ אך חיבורה

9 ניוסום 1995, עמ' 102.

10 ראה קוהלר 1994-2000, עמ' 1204, 1244. צורת פולל של פועל זה וירוממו מופיעה רק עוד פעם אחת במגילות בהקשר קטוע (6 iii 2 4Q521), כנראה אף היא במובן של שבח.

11 ניוסום 1995, עמ' 102.

12 ראה קוהלר 1994-2000, עמ' 76-77.

13 במובן ניטרלי באה במילה בישעיהו ג 10 ובירמיהו יז 10. ראה קוהלר 1994-2000, עמ' 614. במובן חיובי היא מזדמנת למשל במיכה ב 7; תהלים עז 2. בגוון שלילי מופיעה המילה ברברים כח 20; ישעיהו א 16; ירמיהו כג 22.

כאן לצירוף נדת מעשי מעיד על הקשר שלילי. מילת נדת, העומדת כנסמך למילה העוקבת מעשי, באה במשמעות "טומאה", כמליצת המקרא (ויקרא כ 21; יחזקאל לו 17; איכה א 17).¹⁴ במובן זה היא נפוצה בכתבי עדת המגילות לציון תחום הרשעה וענייניהם של בני הפלוגתה של אנשי העדה. גם בכתבים אלו, כמו בקטע זה, מצטרפת לעתים מילת "נדה" אל מילת "מעשה" לציין מעשים טמאים ורעים, למשל: סרך היחד ה, 19: "וכל מעשיהם לנדה לפניו"; 4Q511 18 ii 7: "וכל מעשי נדה".

וכנרת מעשי – הצירוף מכוון למעשים טמאים. הסומך של תיבת מעשי לא השתמר, אך כיוון שנזכרה תיבת גוים בשורה הקודמת, ושורות 2-4 מדברות כנראה על הגויים, אולי מהדהדת כאן המליצה "בנדת עמי הארצות" (עזרא ט 11) ומקבילתה "טמאת גוי הארץ" (ו 21). לניסוח השווה יחזקאל לו 17 ולעניין ראה ויקרא יח 25-28. ניוסום מפנה גם לדברי ספר היובלים (כב 16; כה 1) על טומאת הגויים.

4 ואין ל[ה]ם שרית ופליטה – אף כאן בנויה הלשון על עזרא ט 14 במשמע "ואין להם הצלה, ואין להם שרית", כלומר נכחדו לגמרי.¹⁵ במובן זה באה המליצה גם בכתבי עדת המגילות (למשל ברית דמשק ב, 6-7; סרך היחד ד, 14; מגילת המלחמה א, 6). בקטע שלפנינו נסמך הביטוי למילה "צאצאיהם", ונראה שהוא מתאר הכחדה מוחלטת ללא צאצאים. לפירוש הביטוי "לאין שארית ופליטה" כמכוון לכיליון ללא צאצאים השווה הדרשה על דור המבול בבראשית רבה כח, ה. כיליון מעין זה כעונש על אישיות רשעה נזכר בחיבור פסידו-יחזקאל (4Q386 1 ii 3-5).

ל[ה]ם – כך יש לקרוא (ראה הערות קריאה לעיל). קריאה והשלמה אלו עדיפות על קריאתה של ניוסום, ל[כ]ם, לא רק מבחינה פיזית אלא גם משום שהן יוצרות הקבלה תחבירית שלמה בין המשפטים. תיבת ל[ה]ם ותיבת ולצאצאיהם מקבילות באות היחס למ"ד, הזוקקת את שתי המילים אל התיבה ואין שבתחילת השורה. את ההקבלה הזאת משלימה גם התאמה בכינוי החבור הנצמד לשתי התיבות, כינוי נסתרים. כך נוצר טקסט שתיבות ל[ה]ם ולצאצאיהם נקשרות בו הן בתפקידה של אות היחס הן בכינוי חבור. שחזור כינוי הנסתרים הולם לא רק את כינוי הנסתרים שבתיבת ולצאצאיהם בהמשך השורה אלא גם את הופעתו בתיבת במעלליהם בשורה הקודמת. לפי ההקשר, כינוי זה מכוון למילה גוים שבשורה 2. ניוסום דוחה את ההשלמה ל[ה]ם בטענה שהיא מחייבת לפרש את שורה 3 על עמי כנען, ולדעתה אין פירוש כזה מתיישב עם מילת ולצאצאיהם. לכן היא מאמצת את ההשלמה ל[כ]ם, שהיא מפרשת כאמור בעם ישראל. כדי לתמוך הבנה זו היא גורסת שהשורה הבאה, שורה 4, מרמזת לאנשי ישראל שנושאים נשים נכריות,

14 ראה קוהלר 1994-2000, עמ' 637.

15 שם, עמ' 932.

משום שהביטוי שרית ופליטה הבא כאן מזדמן במקרא רק בעזרא ט 14 בהקשר של האיסור על נישואים כאלה. אך פירושה של ניוסום אינם מתיישבים עם הזיקה התחבירית שצוינה לעיל. יתר על כן, שילוב רימוז לעם ישראל בלשון נוכחים הוא פתאומי ואינו הולם את הרצף כולו. גם מצד עצמם מוקשים שיקולי התוכן של ניוסום. ראשית, אין שום קושי לפרש את תיבת ולצאצאיהם כאמורה בעמי כנען, שכן תיבה זו מתקשרת בבירור לעניין השמדת עמי כנען; הלוא גם על הנולדים לעמי כנען נגזרה השמדה מוחלטת. ראה למשל דברים ז 1-2; לא 3. העובדה שאין בטקסט שהשתמר בקטע שלפנינו רמיזה ללשונות מקרא על מצוות השמר של עמי כנען אינה פוסלת, כטענת ניוסום, את האפשרות שהדברים אכן אמורים בעניין זה. שנית, אין שום הכרח לקשור את הביטוי שרית ופליטה לעניין נישואים עם נשים נכריות, רק משום שהצירוף מזדמן בעזרא בהקשר זה. הרי בכתבי עדת המגילות הפך הביטוי הזה לצירוף קבוע במשמעות השמדה מוחלטת, ללא זיקה לזיווגים אסורים (ראה למשל ברית דמשק ב, 6; סרך היחד ד, 4; מגילת המלחמה א, 6).¹⁶ מה שאפשר וצריך לקשור לקטע הקומראני היא העובדה שעזרא מדבר על שכני ישראל בימיו כאל שבעת עמי כנען שישראל נצטוו להשמידם (עזרא ט 1), ולכן הקשר לדברי עזרא אינו בעניין החיתון אלא בעניין השמדתם של העמים הללו. ראה גם הערות על ויתנוגעו ויתנועעו לבם בשורה 7 להלן.

שרית – המילה שארית בהשמטת האל"ף לאחר שווא, ככתיבת התיבה גם בכתבי קומראן האחרים (למשל סרך היחד ה, 13; 4Q280 2 5; 4Q427 7 ii 8. כך גם בדברי הימים א יב 39).¹⁷ שונה היא השמטת האל"ף בתיבת הרצות לעיל, טור א, שורה 4, ואולי היא טעות סופר.

ולצאצאיהם – מילת "צאצאים" באה במקרא רק בריבוי עם כינוי נסתרים, "צאצאיהם", ותמיד במשמע "בנים", "זרע" (ישעיהו סא 9; סה 23; איוב כא 8). על עניין "זרע" מורה גם הצירוף הקודם, שרית ופליטה, כפי שעולה מן ההקבלה התחבירית בין התיבה לנהם לתיבה ולצאצאיהם. שני הביטויים, הצירוף שרית ופליטה ותיבת ולצאצאיהם, מדברים אפוא על בנים. אם כן אפשר להחיל את השלילה שבמשפט ואין לנהם שרית ופליטה גם על תיבת ולצאצאיהם ולהשלים משהו מעין: ואין לנהם שרית ופליטה ולצאצאיהם מותר. המעבר מעונש על הגויים בשורה 4 אל יישוב ארץ ישראל בכנען בשורה 5 מסתבר לאור ההנחה שהגויים הנזכרים הם שבעת עממי כנען שנגזרה עליהם כליה מפני חטאיהם. אם

16 ניוסום (1995, עמ' 103) טוענת שאין השימוש של כתבי העדה בצירוף מעיד על לשונו של בעל הקטע, שכן אין זה סביר שהוא הושפע מכתבי עדת המגילות. זאת משום שאין בטקסט מינוח כיתתי. ברור שהצירוף "שארית ופליטה" אינו שייך לאגרון הכיתתי דווקא אלא שואב את השראתו מן המקרא, ולכן טענתה של ניוסום אינה ממין העניין.

17 לתופעה ראה קימרון 1986, עמ' 25, § 200.11.

כן, אולי כבר בשורות 2-4 מהדהדת שירת הים המקראית: "נמגו כל ישרי כנען" (שמות טו 15) והלשון הקרובה בתיאור פחדם של עמי כנען מפני בני ישראל: "נמגו כל ישרי הארץ" (יהושע ב 9, 24).

5 ויטע לָנוּן בחירו בארץ חמדות כל הארצות – במקרא, לשון נטיעה באה לציין גם את הבאת עם ישראל לארץ כנען המובטחת. כך כבר בשירת הים: "תבאמו ותטעמו בהר נחלתך" (שמות טו 17), וכן בשמואל ב ז 10 ובדברי הימים א יז 9, ועוד בתהלים מד 3. גם בקטע שלפנינו מכוון הצירוף ויטע...בארץ למאורע זה. בירמיהו לב 41 אמור השורש נט"ע ביישוב הארץ לעתיד לבוא. על משפט זה בקטע שלפנינו בונה ניוסום את תפיסתה שהטקסט עוסק בעיקר ביישוב ארץ כנען. אך היא לא הדגישה די הצורך את העובדה שזכר הכניסה לארץ בא גם בשירת הים (שמות טו 17), ולכן הוא משתלב במכלול ההפניות לשירת הים ולמצרים, הארצות בטקסט שלפנינו.

ויטע לָנוּן בחירו בארץ... – מבנה הטקסט שנותר מאפשר שתי צורות הבנה. אפשרות אחת היא לקרוא את כינוי הגוף לָנוּן כמושא ישיר של הפועל ויטע, כשהלמ"ד מציינת זיקה של מושא ישיר בשימוש הידוע מלשון המקרא ומלשון המשנה.¹⁸ בקריאה כזאת עומד השם בחירו כתמורה לכינוי הגוף הזה, והמשפט שיעורו: "האל נטע אותנו, את בחיריו, בארץ חמדות" וכו'. האפשרות האחרת היא לקרוא את כינוי הגוף לָנוּן כמשלים עקיף ראשון, בצד המשלים העקיף העוקב בארץ חמדות. בקריאה כזאת לא נכלל בקטע מושא ישיר ויש להשלימו בחלק השורה שאבד. האותיות שנשתמרו בסוף השורה ברין, ומהלך המשפט כולו, מקשים על פתרון זה ויוצרים משפט מסורבל. ואף זאת, מבחינת רצף התיאור ותוכנו אין האפשרות השנייה משתלבת במ כראוי. לעומת זאת הולמת האפשרות הראשונה את מהלך הדברים. על כן יש לדעתי לקיים את אפשרות הקריאה הראשונה. המעבר מכינויי הנסתרים בשורות 3-4, במעלליהם, ל[ה]ם, ולצאצאיהם, שכוונו כנראה לגויים, אל כינוי מדברים בתיבה לָנוּן, מסמן את המעבר ללשונות מדברים גם בהמשך. מן ההקשר מתברר שכינויי המדברים מכוונים לעם ישראל. לעומת זאת, הכינוי החבור בלשון נסתר בתיבת בחירו ובצירוף ובהאירו פנו בשורה 8 מרמז לאל. לאותו נושא מכוונים גם הפעלים בגוף נסתר ויטע ולהלן ויתננו בשורה 6, וירחם בשורה 7.

ויטע – לפי העניין מכוון פועל זה בלשון נסתר לאל שהביא את ישראל לארץ חמדה. השווה לשונות נסתר בשורות 6, 7 ו-8, שגם הן חלות על האל. גם כאן עומד הפועל בזמן מהופך, שכן הוא מציין אירוע בעבר, כניסת עם ישראל לארץ כנען.

18 תופעה זו ידועה כבר מלשון המקרא הקלאסית, אך מתרבה בעברית של ספרי המקרא המאוחרים, בייחוד בספר דברי הימים, ובלשון המשנה. ראה ז'ואן-מוראוקה 1993, עמ' 447-448, § k125; סגל תרצ"ו, § 381. דוגמאות לתופעה ראה בנדיד תשכ"ז, א, עמ' 370-371.

לְנֹן] – הכינוי בלשון מדברים מרמז לריבוי שהוא עם ישראל, כפי שעולה מן העניין. כך גם בתיבת יתננו בשורה 6. וראה הערה להלן.

בחירו – יש לקרוא כריבוי השם בחיר עם כינוי חבור של הקניין בנסתר, בחירו. בכתוב חסר מזדמנת תיבה זו גם במגילות אחרות (למשל פשר חבקוק ה 4; פשר ישעיהו, 4Q164 1 3; פשר תהלים, 4Q171 1-2 ii 5). הקריאה ביחיד, בחירו, נפסלת שכן אין היא משתלבת עם לשון מדברים שבקטע (לְנֹן, יתננו). ראה גם את ההערה על תיבת יתננו להלן.

בארץ חמדות כל הארצות – זהו ללא ספק רמז לארץ ישראל, המורכב משני תיאורים מקראיים. לשון "ארץ חמדה" ככינוי לארץ ישראל בנבואות ירמיהו (ג 19) וזכריה (ז 14) ובתהלים (קו 24) שולבה בכינויים לארץ שניתנו בנבואות יחזקאל ("צבי היא לכל הארצות" [כ 6, 15]) ובספר דניאל ("ויעמד בארץ הצבי" [יא 6]). השילוב נעשה כנראה על יסוד קרבת משמעים של "חמדה" ו"דבר נחשק ונעים"¹⁹ אל מילת "צבי", במובן "יופי", דבר מה רצוי, נחשק" (השווה ישעיהו יג 19: "צבי ממלכות תפארת גאון כשדים") וגם בהשפעת השורש הארמי צב"י, "לרצות", "לחשוק".²⁰ במובן זה מופיעה התיבה גם במגילות: [ארץ צביו והוא 4Q299 79] 1; היא צבי תבל ארצכה (4Q369 1 ii 2). ראה גם [ארצם חמדה (4Q434 2 8)]. חמדות כל הארצות – לצירוף השווה חגי ב 7: "חמדת כל הגוים". חמדות – נראה שזהו שם עצם במשקל -ות,²¹ הבנוי כאמור על הלשון "ארץ חמדה".

6 יתננו לאלהים על – תיבת יתננו מורכבת מפועל עתיד בגוף נסתר ומכינוי חבור. הפועל יתן חל על האל, כמו שאר הפעלים שבקטע העומדים בגוף נסתר. הכינוי יכול להתפרש כצורת מדברים או כצורת נסתר. לדעתי, יש לקרוא כלשון מדברים וכמרמז לעם ישראל. קריאה כזאת תשלב כראוי את הפועל בהקשר וברצף. על יסוד אפשרות של קריאת התיבה יתנני, בכינוי מדבר, העלתה ניוסום אפשרות שהכינוי מרמז למשה,²² אך קריאה זו נשללת מבחינה גרפית (ראה הערות קריאה). יתר על כן, קריאה כזאת אינה משתלבת כהלכה בדברים העוקבים ויוצרת כינוי בודד בקטע המנוסח בגוף מדברים. יש מי שהציע שגם בקיום הקריאה יתננו צריך להבין את הכינוי כנסתר ולהחילו על משה, שכן לשון הביטוי כולו מושפעת מאמירת האל למשה (שמות ז 1): "ראה נתתיך אלהים לפרעה". אולם יש לשים לב שהקטע שלנו אינו מעתיק במדויק את לשון הכתוב אלא מעבד אותו לשיטתו.

19 ראה קוהלר 1994-2000, עמ' 325-326.

20 ראה למשל דניאל ד 14, 22; ז 19; חיבור לוי הארמי (4Q213 i 17). ראה גם באיר 1984, עמ' 678-679.

21 ראה בר-אשר תשס"ו, עמ' 154-155.

22 ניוסום 1995, עמ' 103-104.

מכל מקום, אין הכרח להניח שנשאל לכאן מובנו המדויק של הפסוק המקורי, שכן הבנה כזאת מציגה לפתע את משה ללא הקדמה או המשך ברור. אם נפרש את הכינוי כנסתר גם תיעלם הזיקה שתיווצר בין תיבת יתננו לתיבת לָנוּ בשורה הקודמת. לעומת זאת, אם נקיים בשתיהן את גוף מדברים תיווצר כאן רמיזה לעם ישראל, המשתלבת יפה עם מהלך הקטע כולו. הדברים שנשתמרו כאן מתפרשים כראוי כמתארים את יתרונום ואת עליונותם של ישראל על המצרים, ממש כשם שמושה עליון וסמכותי לעומת אהרן בדברי האל, ככתוב בשמות ז' 1.²³ ההשוואה לאלוהים כדימוי לסמכות עליונה מזדמנת גם בדברי החיבור החכמתי מקומראן מוסר למבין: "כי כֹּאֵל לאיש כן אביהו" (4Q418 9 17).²⁴

אדירים – תיבת זו וחיבורה לפרעה בצירוף העוקב מעידים שהרמז הוא לתיאור המצרים בשירת הים: "צללו כעופרת במים אדירים" (שמות טו 10). כאן אדירים הוא כינוי למצרים. מכאן שבעל הטקסט שלפנינו הבין תיבה זו בלשון הפסוק כתיאור של המצרים ולא כתואר לתיבת "מים", כפי שקראו תרגומי המקרא העתיקים (תרגום השבעים, התרגומים הארמיים, הפשיטתא והוולגטה). ככינוי למצרים הבינה את תיבת אדירים גם הדרשה שהשתמרה במכילתא דר' ישמעאל בשלח, מסכתא דשירה, פרשה ז',²⁵ במכילתא דר' שמעון בר יוחאי בשלח על שמות טו 10,²⁶ ובבבלי מנחות יג ע"ב. אך העובדה שהבנה זו משתקפת בטקסט מקומראן מעידה על קדמותה. סמיכות תיבת אדירים לפרעה מכוונת בפירוש לשירת הים ולכן שוללת את פירושה כמרמזת למלכי האמורי (לפי תהלים קלו 18: "מלכים אדירים").

יתננו – הפועל מצטרף אל שורת פעלים בגוף נסתר בקטע: ויטע בשורה הקודמת, והפעלים וירחם, ובהאירו בשורות 7-8. לפי ההקשר הכוונה לאל. נושא התיאור הוא קריעת ים סוף, ורצף הפעלים בקטע בזמן מהופך (ויטע בשורה 5, ויתנועעו, וימסו בשורות 7, 9, ויגבירו בשורה 8) ובעבר (ידעוך, חָגוּ בשורה 9) מעידים שגם פועל זה משתלב באירועי העבר. ראה לעיל הערה על יתננו לאלהים על.

ומחיגה]לפרעה – התיבה מחיג[ה] עומדת כמושא שני לפועל יתננו, היינו יתננו... מחיגה ותיבת לפרעה היא לוואי לה. מילת מחיגה אינה ידועה משום מקור אחר, אך קרובות לה צורות הגזרות מן השורש חו"ג, שמשמעו "לעגל", "לעשות מעגל"

23 מטעמים אלו אין לדעתי כל יסוד לטענה של פלצ'ר-לואיס (1996, עמ' 236-240), שנוסח הטקסט שלפנינו, הקרוב לשמות ז' 1, רומז למשה. לכן גם אין כל קשר בין 4Q374 ובין המקורות שהוא מביא על משה ולדיון בהם.

24 בנוסח המקביל הגרסה היא "כי כֹּאֵב לאיש כן אביהו" (4Q416 2 iii 16), אך צורקים המהדירים בקובעם שגרסת 4Q418 היא הטובה, שכן הנוסח האחר חסר פשר. ראה סטראגנל ואחרים 1999, עמ' 120.

25 מכילתא דר' ישמעאל, מהדורת ח"ש האראוויטץ וי"א רבין, ירושלים תש"ל, עמ' 141.

26 מכילתא דר' שמעון בר יוחאי, מהדורת י"נ אפשטיין וע"צ מלמד, ירושלים תש"ך, עמ' 90.

(ראה ישעיהו מ 22; משלי ח 27; איוב כב 14; בן סירא מג 12). אבל מצורתה והקשרה של מילת מחיגה כאן עולה שאין עניינה "מעגל", כמו השם מחוגה שבישעיהו מד 13, הגזור מאותו שורש.²⁷ בקטע שלפנינו קשורה מילה זו למפלת פרעה וחילותיו במעמד קריעת ים סוף, שנרמזה בחלק הראשון של המשפט. אם כן נראה שהיא גזורה מן הפועל הקרוב חג"ג, על פי הלשון "יחוגו וינועו כשכור" (תהלים קז 27). המזמור מדמה את טלטלתם ותנועותיהם של הספנים בשעת סערה בלב ים לתנועותיו ומעידתו של שיכור. אך בפסוק מתהלים מדובר בפחדם של יורדי אניות בשעת סערה. את הקשר בין תיאור היראה שלהם לפחדם של המצרים יש למצוא בדימוי השיכור המתנודד, המשותף לתהלים ולנבואת ישעיהו יט 14 על מצרים: "והתעו את מצרים בכל מעשהו כהתעות שכור בקיאו". אך לא רק דימוי השיכור מקשר את נבואת ישעיהו לקטע מקומראן, אלא גם תיאור חרדתם של המצרים באותה נבואה: "והיתה אדמת יהודה למצרים לחגא" (ישעיהו יט 17).²⁸ תיבת חגא נגזרת משורש חג"ג, ואולי מילת מחיגה בקטע מקומראן הושפעה ממנה. ואולי אף ביסוד המילה מחיגה עומדת תמונה של חלחלה ורתת גוף שאחזו את פרעה עד ש"חג כשכור". פירוש זה מתאשר מן הפעלים המביעים תנועות של פחד ואימה בשורה הבאה ומן החזרה עליהם בשורה 9. וראה את הפועל חגו בשורה 9. לפרעה – האזכור המפורש של פרעה קובע את זיקת התיאור לפרשת יציאת מצרים ונקשר אל הרמז לשירת הים בצירוף הקודם.

7 [י]תמוגגו ויתנועעו לבם וימסו קרביה[ם] – בפועל [י]תמוגגו ובכינויים החבורים לתיבות לבם, קרביה[ם] שב התיאור ללשון נסתרים, כבשורות 2-4. נראה שחוזרים כאן הכינויים, ואולי גם הפועל [י]תמוגגו, אל הנושא אדירים בשורה הקודמת או אל נושא אחר שלא השתמר. מכל מקום, כאן מודגש פחדם של נושאי הפעלים ובזה הם מתקשרים אל האמור בפרעה בשורה הקודמת, ועל כן נראה שהכוונה למצרים ולחילותיהם.²⁹ הפעלים ויתנועעו וימסו עומדים בעתיד מהופך, שכן הם מתארים התרחשויות עבר הקשורות בקריעת ים סוף. אף הפועל הראשון, [י]תמוגגו, מצטרף אל שרשת זמנים זו, כפי שהעירה ניוסום בצדק. בשורה 9 חוזר פועל זה בצורת עתיד מהופך. אך הצעתה של ניוסום לראות את בני ישראל כנושא פועלי הפחד אינה הולמת את ההקשר ואת הניגוד למצרים. ראה הערה על תיבת ל[ה]ם בשורה 4 לעיל. על הלשון השפיעה שירת הים בשמות טו 14-15 ולשון תהלים קז 26. ראה להלן.

27 ראה קוהלר 1994-2000, עמ' 295, 568.

28 קשר אפשרי לישעיהו יט 17 הציע כבר סטראגנל. ראה ניוסום 1995, עמ' 104.

29 אולי מהדהד בשורה גם הצירוף "מים עזים" האמור בישעיהו מג 16 ובנחמיה ט 11 בהקשר של קריעת ים סוף, והמדגיש את עצמתם של הכוחות שפעלו נגד המצרים. לקשר בין נוסח נחמיה לשירת הים ראה פנטון תשל"ח, עמ' 356.

וּתְמוּגָּו – צורת התפעל עתיד נסתרים מן מן השורש מו"ג. לעיל הוצע שהפועל חל על נושא כלשהו (אדירים בשורה 6 ?), אך אפשר לצרפו גם לפועל העוקב, ויתנועעו, ולהחיל את שניהם על תיבת לבם. ללא ספק מהדהדת כאן שירת הים, המתארת בפועל מן השורש מו"ג את פחדם של תושבי הארץ: "נמגו כל ישרי כנען" (שמות טו 15; השווה יהושע ב 9, 24). התרגומים הקדומים הבינו את הפועל נמגו בשני אופנים: אחדים גזרו אותו מן השורש מס"ס במובן נמסו, התמוססו (תרגום השבעים ותרגומי ארץ ישראל) תרגום הקטעים, המיוחס ליונתן, ותרגום נאופיטי וכן התרגום השומרוני. כך גם בראשית רבה סו, ב והמקבילה בשיר השירים רבה ז, א). אחרים פירשוהו מלשון שבירה והתפוררות (תרגום אונקלוס, הוולגטה). נראה שביסוד הפועל וּתְמוּגָּו כאן עומדת ההבנה הראשונה, שכן הכותב מחברו אל הפועל וימסו מן השורש מס"ס. מלבד לשונות של שירת הים ניכרת בין השיטין גם השפעת לשון תהלים קז 26: "נפשם ברעה תתמוגג".

ויתנועעו לבם – בוודאי מושפע מן התיאור הציורי של ישעיהו ז 2: "וינע לבבו ולבב עמו כנוע עצי יער מפני רוח", המתאר את פחדם של מלך יהודה ועמו מפני מלך ארם ומלך ישראל. מצטרף לכך גם הציור בתהלים קז 27: "יחוגו וינועו כשכור".³⁰

וימסו קרבוהם – הציור אינו מקראי אך מושפע כנראה מדברי ישעיהו יט 1: "ולבב מצרים ימס בקרבו". הפועל וימסו מקשר את הציור גם לתיאור פחדם של עמי כנען בשירת הים (שמות טו 15; ראה לעיל הערה על וּתְמוּגָּו). מתברר שבצד שירת הים השפיע גם תיאור מפלת מצרים שבישעיהו יט על הקטע שהוא מענייננו. ואולי ראה בעל הקטע בדברי ישעיהו בפרק זה, ובייחוד בפסוק 22, תיאור של מפלת מצרים במתכונת של עשר המכות.³¹

קרבוהם – צורת הרבים של המילה קרב עם כינוי נסתרים. לריבוי מילה זו השווה תהלים קג 1.

וירחם – הכתוב חוזר ללשון נסתר כמו בשורות 5-6 (ויטע, יתננו) ולהלן בשורה 8 (ובהאירו פנו). על פי רצף הפעולות ניצב גם הפועל וירחם בזמן מהופך ומציין פעולה בעבר. פועל זה נקשר לצירוף ובהאירו פנו שבשורה הבאה. קשר זה מבוסס על לשון תהלים סז 2: "אלהים יחננו ויברכנו יאר פניו אתנו". בזה מתקשר הפועל גם לנוסח ברכת כוהנים (כמדבר ו 25), המהדהד בשורה הבאה. השווה גם נחמיה ט 17: "ואתה אלוה סליחות חנון ורחום". מהקשר הדברים עולה שהפועל מכוון לאל, כבשורות 5-6. פועל זה והאמור בתחילת השורה הבאה בולטים בנימתם החיובית, אך בגלל הקיטוע לא נשתמר אופן השתלבותם בתיאור השלילי המקדים בשורות 6-7 והעוקב בשורה 9. לכן עולה השאלה מה עושה משפט חיובי בתוך

30 ראה גם בר-אשר תשס"ו, עמ' 162-163.

31 לא מצאתי קישור מדרשי כזה במקורות אחרים.

תיאור שכולו עוסק במפלתם ובפחדם של המצרים ושל עמי כנען? קושי זה הביא את ניוסום להחיל את האמירה החיובית על עם ישראל ולא על המצרים. כך קשרה לישראל את כל האמור בשורות 6-8. אבל אין פירוש זה מיישב את הקושי שבמעבר מן האמירה החיובית שבשורה 8 אל תיאור הפחד שבשורה 9. ניוסום לא ראתה שהמפתח להבנת מעבר זה טמון בנבואת ישעיהו על מצרים. שם, בפרק יט פסוק 22, נאמר: "ונגף ה' את מצרים נגף ורפוא". מילת רפוא זו היא הנרמזת כנראה בתיבת למרפא שבשורה 8. מכאן שאפשר לפרש את סוף שורה 7 ואת מחצית שורה 8 כמחווה של חסד אלוהי למצרים. התשובה השלילית למחווה זו ניתנת בסוף שורה 8, כשבעל הקטע חוזר ללשון נסתרים – ויגבירו לבם עוד. 8 ובהאירו פנו אליהם | למרפא – הכינוי החבור בנסתר (ובהאירו; פנו) מכוון שוב לאל, שהוא נושא הפועל וירחם בשורה הקודמת. נראה כי כאן מרומזת מחווה חסד כלפי המצרים, שהם לא קיבלוה. אם אמנם מרמז הצירוף ויגבירו לבם עוד למכות מצרים, כפי שמוצע להלן, אפשר שמעשי החסד הרמוזים פה הם עצירת המכות לאחר תחנוניהם של פרעה והמצרים (למשל שמות ז 4-9; ח 4-8, 24-27; ט 33; י 17-19).

ובהאירו פנו אליהם – הצירוף מבוסס על נוסח ברכת כוהנים: "יאר ה' פניו אליך ויחנך" (במדבר ו 25). כאן הוא מבטא מעשה חסד אלוהי.³² וראה גם את לשון תהלים סז 2 וההערה לעיל על תיבת וירחם.

ובהאירו פנו – במקרא אמור הצירוף "להאיר פנים" בהשאלה על חסד האל לבני אדם. ראה תהלים לא 17; סז 2; פ 4, 8, 20. הצירוף "להאיר פנים" בא גם בכתבי העדה, אך בהם נתפסת ההארה כמתייחסת לא לפניו של האל אלא לפניו של האדם. ראה למשל הודיות יבד, 5: "אודכה אדוני כיא האירותה פני לבריתכה". השווה גם סרך הברכות ד, 27; הודיות יאג, 3; יבד, 27.³³

פנו – תיבת פנים עם כינוי נסתר המכוון לאל, פנו, כתובה כאן בכתב חסר כמו ב-2 4Q221 1 2, 4; 4Q266 2 ii 2, 4. ראה גם הכתיב בחירו בשורה 5. אליהם – לאור הקטע כולו, ובייחוד השורה הקודמת, יש לפרש את כינוי בגוף נסתרים בתיבת אליהם כמכוון למצרים.

ויגבירו לבם עוד – לשון נסתרים בעתיד מהופך מרמזת כנראה לציבור הנזכר בגוף נסתרים בכל הקטע, היינו המצרים. יגבירו היא צורת עתיד נסתרים בבניין הפעיל מן השורש גב"ר, שמשמעו "לחזק". בבניין זה מזדמן הפועל במקרא רק פעמיים (תהלים יב 5; דניאל ט 27³⁴). פועל זה נפוץ יותר במגילות בבניין זה

32 פירושו של פלצ'ר-לואיס (1996, עמ' 236-240), שהצירוף הזה מרמז לתיאור משה (בשמות לד 29 "כי קרן עור פניו") מבוסס על אי-הבנה של הקטע הקומראני ושל רמזי המקרא שבו.

33 אולי שינו בעלי המגילות את מבנה הצירוף המקראי משום הרחקת ההגשמה.

34 ראה קוהלר 1994-2000, עמ' 175.

ובמשמעות זו, למשל מגילת המלחמה יג, 15: "להשפיל חושך ולהגביר אור", או הודיות טזח, 35: "ולשון הגברתה בפי". עם זאת, הצירוף הגבר לב אינו מזדמן בשום מקור אחר. אבל הוא מתפרש כהלכה מתוך דברי הקטע עצמו. מאחר שהדברים נסבים על מצרים נראה שהצירוף ויגבירו לבם הוא מקבילתו של הביטוי לחזק לב מפרשת יציאת מצרים. ביטוי זה הוא מיוחד לפרשה זו (למשל שמות יד 4, 17; ט 12; י 20). ואכן לעתים מחיל הסיפור המקראי את הצירוף "לחזק לב" על פרעה ועבדיו (שמות יד 5; השווה שם ט 34; י 1) ולעתים על המצרים כולם (שמות יד 17), מגמה המאפיינת את כל הפרשה (למשל שמות יב 34-36).³⁵ כך עושה גם הטקסט שלנו, המכוון את הביטוי להגביר לב למצרים כולם. בהקשר זה יש לפרש את הוי"ו של ויגבירו כוי"ו הניגוד, שכן תגובת המצרים עומדת בניגוד לחסד האלוהי הניתן להם. תיבת עוד באה להדגיש ולחזק את הצירוף ולציין שהפעולה חזרה ונשנתה.³⁶ היא משקפת בפרט נוסף את סיפור המכות המקראי, שבו פרעה ועבדיו ממאנים שוב ושוב לשלח את עם ישראל (שמות ז 13, 22; ח 15; ט 35; יד 5; ועוד). מכאן שאת המשפט ויגבירו לבם] עוד יש להבין כרמז לסרבנותם של המצרים בפרשת המכות, אף על פי שהאל ביקש להטות אליהם חסד ולרפא את מכותיהם. הבנה כזאת משתלבת היטב במהלך התיאור בקטע.

לבם] – הכינוי החבור בלשון נסתרים מכוון את הצירוף אל הקבוצה המסומנת בגוף זה לאורך כל הקטע, היינו אל המצרים. ודעתן – הקיטוע של סוף השורה אינו מאפשר הבנה שלמה של האמור כאן. אולי מדובר על ידיעת האל שנעדרה מן המצרים (ראה שמות ט 21, 27, 30; י 7, 17). הבנה כזאת עשויה לרמוז למקראות כגון ישעיהו יט 21 ומתקשרת יפה לציטטה העוקבת, וכל לא ידעוך, מדברי ירמיהו ותהלים.

9 | וכל לא ידעוך – על יסוד ירמיהו י 25 = תהלים עט 6: "שפך חמתך על/אל הגוים אשר לא ידעוך". כאן החליף בעל הקטע את תווית הזיקה, אשר, המקראית בשם העצם כל במשמע "כולם", אך ממהלך הדברים עולה שגם כאן מכוונת האמירה למצרים.³⁷ קשר כזה נרמז גם בדרשה במכילתא דר' שמעון בר יוחאי, בשלח, על שמות טו 7. הדרשה שם היא על המילים "תשלח חרנך" משירת הים (שם), האמורות במצרים, ובעל המדרש קושר אותן לדברי תהלים עט 6 שלעיל. אף על פי שהדברים נדרשים על הגויים שלעתיד לבוא, נקשרת בדרשת המכילתא הלשון "שפך חמתך" וכו' לשירת הים, ואם כן ליציאת מצרים, קשר המרומז בקטע מקומראן שלפנינו. אבל במקורות קדומים אחרים לא נקשר הפסוק "שפך חמתך"

35 השווה את הלשון ויה[זק] אל את לב [פרעו]ה בקטע 4Q422 10 11. ראה טוב 1994, עמ' 199.

36 ראה קוהלר 1994-2000, עמ' 795-796.

37 ניוסום לא זיהתה את המקור המקראי של הצירוף ולכן המשיכה לראות בו רמז לישראל. אך קריאה כזאת מחטיאה את כל הרצף ואת ההקשר של הקטע.

במפורש למעשה יציאת מצרים וקריעת ים סוף.³⁸ קשר כזה ידוע כמובן מן ההגדה של פסח ונהוג לומר את הפסוק לאחר ברכת המוציא ולפני ההלל הגדול. אבל מנהג זה מופיע בנוסחי ההגדה רק מימי הביניים ואילך.³⁹

ידעוך – התיבה היא פועל בגוף נסתרים עם כינוי חבור בגוף נוכח. גוף זה מסמן פנייה אל האל, כמו במקורותיו המקראיים של הצירוף, וסגנון פנייה כזה אופייני לתפילה. זה שימוש יחיד בכינוי בגוף נוכח בטור השני של קטע 2, ונראה שהוא נשמר כחלק מציטוט מקראי. אבל מכיוון שפעלים בגוף נסתרים פזורים לאורך הקטע ומתייחסים למצרים, משתלבת הציטטה כהלכה בהקשר. ואמנם הפעלים העוקבים ויתמוגגו, ויתנועעו, חגו, שבים לתיאור המצרים המצוי בשורה 7. עם זאת, ראוי לציין שפעלים עם כינוי חבור בגוף נוכח מזדמנים בקטעים אחרים של כתב היד והם מצביעים על אופיו של החיבור כתפילה. ראה אתה, לפדותך (קטע 3, שורות 1, 2); לעמך (קטע 2, טור שני, שורה 7) וממך ופחדך, אתה (קטע 10, שורות 2, 3). וראה דיון.

ויתמוגגו ויתנועעו חגו לקול – שלושה פעלים בלשון נסתרים ששניים מהם, ויתמוגגו, ויתנועעו, נזכרים כבר בשורה 7. אך כאן המרכיב השלישי אינו שם העצם מחיגה כמו בשורה 7 אלא פועל מאותו שורש חגו. זהות הפעלים והגופים מעידה שגם כאן מכוונים הפעלים למצרים.

חגו לקול – אם ההשלמה נכונה, אולי מרומז כאן קולו של האל המרעים בשעת בקיעת הים (לביטוי השווה שמואל א ז 10).

10 | |להם | – ייתכן שמכוון למצרים.

4Q374 3

- 1 |אתה |
- 2 |נְוּ לפדותך|
- 3 |ו בציון לחש
- 4 |חש|

הערות קריאה

2 |נְוּ – קצה של משיכה אופקית תחתונה עדיין נראה מתחת לוי"ו כמשיכת נו"ן. את האות האחרונה אפשר לקרוא יו"ד.

38 במדרש אגדת בראשית עח, א (מהדורת בובר) נקשר הפסוק לגילוי במעמד הר סיני: "שפך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך. כתיב (דברים ד 35): אתה הראת לדעת. אמר להם משה: עד שלא בחר אתכם הקב"ה לא היה אדם יודע שהוא אלוה בכל העולם, שנאמר: שפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך. משעה שבחר אתכם נתודע שמו על ידכם, ואתה הראת לדעת".

39 ראה גולדשמידט תש"ך, עמ' 62-63.

3 | 1 – האות עשויה להיקרא יו"ד.

בצ'ון – ניוסום סימנה את האות וי"ו כמסופקת, אך היא ברורה ואין בה ספק. הקו"ף נוספה מעל השורה בין הצד"י לוי"ו, ומכאן שהסופר השלים את האות החסרה מעל למקומה שלפני הוי"ו. השווה תיקון בהוספת דל"ת מעל לשורה 6 בקטע 1.

4 | חשן – ולא | אשן, כניוסום. בתצלום PAM 41823 נראית בבירור משיכה ניצבת שמאלית, חלק קטן ממשיכה מתעגלת לעבר משיכה ניצבת ימנית, והקצה העליון של משיכה זו. שרידים אלו מתאימים רק לאות חי"ת.

פירוש

1 | אתה – כינוי הגוף בלשון נוכח מצטרף אל הכינוי החבור בגוף זה בתיבת לפדותך בשורה 2, וכן לתיבת ידעוך בקטע 2, טור שני, שורה 9. אלה מעידים על סגנון פנייה לאל המאפיין תפילה.

2 | לפדותך – שם העצם פדות, במובן "גאולה", "ישועה" (ראה ישעיהו ג 2; תהלים קיא 9; קל 7⁴⁰), בא במקרא אך ללא כינוי. לעומת זאת בכתבי העדה – והוא מופיע רק בהם – הוא מוגדר כמעט תמיד בכינוי (למשל מגילת המלחמה יד, 5: "אביוני פדותכה"; 4Q266 11 13: "עם פדותכה") או בלוויית סומך (למשל מגילת המלחמה א, 12: "עם פדות אל"; 4Q491 11 ii 14: "ועזר פדותו"). הרקע לכך הוא שימוש המקרא בשורש פד"ה במובן "הצל", "גאל". במשמע זה הוא עשוי לבוא במובן של הצלה בכלל (למשל שמואל א יד 45; תהלים עח 42; איוב ה 20) או הצלה וגאולה מסוימת, זו של יציאת מצרים (למשל דברים ז 8; שמואל ב ז 23 = דברי הימים א יז 21; מיכה ו 4; נחמיה א 10). בגלל הקיטוע קשה לדעת מה הולם את המופע כאן: אם מדובר בפדות האל עשוי שם העצם לבוא במשמע זה או אחר.

3 | בצ'ון מוסרך – הסופר הוסיף את הקו"ף בין הצד"י לוי"ו ולכן יש לקרוא בצקון. ניוסום מציעה לקרוא בצקו מן בצ"ק, לפי נחמיה ט 21: "ורגליהם לא בצקו", וכיוצא בו דברים ח 4. אך היא מציינת שחסרה כאן מילת השלילה "לא", המופיעה במקרא. ואכן תמיהתה מעלה קושי לקבל את הצעתה. אם אמנם מבקשים לקרוא את השרידים משורש זה אפשר לקראו גם כשם העצם בצק עם כינוי נסתר, בצקו, כמו בשמות יב 34. קריאת ניוסום קושרת את המילה לנרודי ישראל במדבר, ואילו הקריאה האחרת רואה בתיבה רמז ליציאת מצרים. ואולם אם אכן תפילה היא שנשתמרה בקטעי כתב יד זה, ראוי להשלים, כפי שנעשה לעיל בגוף הטקסט, לפי לשון החיבור דברי המארות ממגילות קומראן: "לפקודכה בצר לנו [ולל] חש בצקון מוסרכה" (4Q504 1-2 V 17). משתקפת כאן לשונו של ישעיהו כו 16: "צקון לחש מוסרך למו", אך ללא ספק הבין בעל דברי המארות את התיבה הקשה צקון

כשם עצם, שכן היא עומדת כנסמך בצמד הסמיכות צקון מוסרכה.⁴¹ מן התקבולת שיצר מחבר דברי המארות בין בצר לנו לצירוף בצקון מוסרכה ברור כי הבין את תיבת צקון כלשון "צוקה", "צרה".⁴² השורה מן הקטע של 4Q374 משתמשת אולי בתיבה באותו מובן.

4Q374 4

- 1 | • ולא־להים
- 2 | לא־מֹר ויעשֹׁנו
- 3 | ויגֹדִילֵנו

הערות קריאה

- 2 | לא־מֹר – ניוסום קראה לא־פיר, אך בתצלום PAM 44080 נראה בבירור עוקץ הרגל העליונה של המ"ם. אף כיפת האות מחודדת כמ"ם, ולא מתעגלת כפ"א. הוי"ו עשויה להיקרא גם יו"ד.
- ויעשֹׁנו – מן האות האחרונה שרד רק עוקץ ימני עליון. ניוסום קראה כאן ה"א, ויעשהו. אבל העוקץ מעיד על נטייה אלכסונית, כראשה של נו"ן מצעית (השווה הנו"ן בתיבת ויגֹדִילֵנו בשורה 3 ובתיבת ובנדת בקטע 2, טור שני, שורה 3) ואילו המשיכה הניצבת של הה"א ישרה היא.
- 4 | ויגֹדִילֵנו – ניוסום השלימה הגֹדִילֵנו, אך כאן מוצעת השלמה לפי העתיד המהופך בשורה 2.

פירוש

2 | לא־מֹר ויעשֹׁנו – עקב הקריאה המוטעית לא־פיר במקום לא־מֹר הציעה ניוסום לקרוא אופִיר, ואילו פלצ'ר-לואיס ביקש לקרבה למילה אֶפֶר, כרמז למעשהו של משה בעגל הזהב (שמות לב 20).⁴³ פלצ'ר-לואיס קשר פירוש זה עם ביטויים אחרים בקטע 2, שתלה אותם במשה. אך כפי שהוסבר שם, אין הם מסתברים. ראה ההערות לשורה 5 בטור השני של קטע 2. לאור תיקון הקריאה כאן, ודאי שאין להם אחיזה גם בקטע זה. אך בגלל קיטועה קשה לקבוע את ההקשר המדויק של השורה כאן. מכל מקום, את הכינוי החובר אל הפועל ויעשֹׁנו אפשר להבין גם

41 כך כבר קימרון 1976, עמ' 264. ראה גם באייה 1982, עמ' 145-147; חזון תשנ"ב, עמ' 279.

42 במובן זה הבינו את תיבת צקון גם תרגומי המקרא הקדומים: תרגום השבעים, תרגום יונתן, הפשיטתא והוולגטה. גם מקצת הפרשנים המסורתיים הלכו בדרך זו, למשל ר' יוסף קרא ור' אליעזר מבלגנצי. ראה גם קוהלר 1994-2000, עמ' 1014. אך בפירושיהם לישעיהו גזרו אחרים את המילה מן השורש יצ"ק, כרש"י (שפירש את התיבה בישעיהו: "שפך שיח ותפילה"), רד"ק וראב"ע. כך גם בד"ב, עמ' 848.

43 פלצ'ר-לואיס 1996, עמ' 228.

ככינוי של מדברים (ויעשנו), שעשוי לרמז אל עם ישראל, כמו כינויי המדברים
בטור השני של קטע 2.

4Q374 5

- 1 |ן|
- 2 |שי לֹ|
- 3 |vacat|

4Q374 6

- 1 |בארץ|
- 2 |הֹ|
- 3 |םֹ|
- 4 |

4Q374 7

- 1 |בך vacat|
- 2 |ם מליץ לעמך|
- 3 |שחקים ומעלה|
- 4 |םֹֹ|

פירוש

1 |בך – כאן מופיעה סיומת של פועל או גוף החבור אליו בלשון נוכח, כמו
בתיבת עמך בשורה הבאה וכמו בתיבות אחרות בטור ב של קטע 2 ובקטע 3. ראה
דיון.

2 מליץ לעמך – מילת מליץ מופיעה במקרא במשמע "שליח" (דברי הימים ב לב
31), "מתרגם" (בראשית מב 23. וראה הודיות י[ב], 13: "מליץ דעת"), "שתדלן",
"סנגור" (איוב לג 23).⁴⁴ בבן-סירא י 2 (כ"י א) באה המילה בתקבולת לשופט. אולי
כאן בא המשמע השלישי ממשמעי המקרא בהשפעת איוב (שם): "מלאך מליץ".
אך אין כאן מופע של הצירוף מאיוב, שכן לפני תיבת מליץ שרדה מ"ם סופית.
ניוסום ופלצ'ר-לואיס מבקשים לראות גם כאן רמז למשה ולתפקידו כמתווך בין
העם לאל (שמות כ 18-19).⁴⁵ אולי קרובה השערה זו לאמת, בייחוד בגלל הצירוף

44 ראה קוהלר 1994-2000, עמ' 590.
45 ראה ניוסום 1995, עמ' 107; פלצ'ר-לואיס 1996, עמ' 238-239. לעניין תפקידו המתווך של משה
מצטט פלצ'ר-לואיס את צוואת משה א 14.

לתיבת לעמך, אף על פי שבדרך כלל לא נקרא משה במקורותינו "מליך".⁴⁶ אך אפשר שמרומז כאן מליך אחר, מלאך או דומה לו.

3 |שחקים – נראה שכאן מופיעה מילת שחקים במובן "שמים" (דברים לג 26; ירמיהו נא 9). השווה לשימוש בכתבי העדה: "מפרש שחקים צבא מאורות" (מגילת המלחמה י, 11); "אלוהים במלחמת שחקים" (4Q402 4 10).

ומעלה – אולי וי"ו עם שם העצם מַעֲלָה (שמואל א ט 11; דברי הימים ב כ 16) או מַעֲלָה (יחזקאל יא 5; תהלים פד 6; עזרא ז 9), במובן של "עליה".⁴⁷ במגילות מופיע שם העצם מַעֲלָה במובן "מדרגה" רק במגילת הנחושת (3Q15 I 2; II 1) ובמגילת המקדש (למשל ל, 4; מב, 7).⁴⁸

4Q374 8

- 1 |.
- 2 |ת ב.
- 3 |הם ול.
- 4 |.

4Q374 9

- 1 |. .
- 2 קִינָה אשר קונן .
- 3 | באמר יהוה אליו |
- 4 הִזְהָרוּ מִן חֵן .
- 5 כֹּל אשר חֵן

הערות קריאה

קטע זה בולט בצורתו השונה מן הקטעים האחרים. אותיותיו צפופות, צרות וקטנות במקצת מן האותיות של קטע 2 ונוטות שמאלה. כאן הדיו דהוייה ומתפוררת, לעומת הדיו שנשתמרה היטב ברוב הקטעים האחרים. הרווחים בין השיטין שנותרו גדולים מעט, 7.5-7 מ"מ בקטע 9 לעומת 5.5-6 מ"מ בקטע 2. אף צבעו של הקטע, חום-אפור כהה, שונה מרוב הקטעים האחרים, שצבעם חום בהיר יחסית. לקטע 9 דומה רק קטע 11 הקטן. נראה אפוא שקטע 9 אינו שייך לכתב היד של הקטעים העיקריים, ובפרט לקטע 2. גם

46 אבל ראה פסיקתא רבתי, כי תשא, פסקה י: "באותה שעה חגר מתניו בתפלה והיה מלמד זכות על ישראל ומבקש רחמים לפני הקב"ה ואיוב מפרשו אם יש עליו מלאך מליך ואין מלאך אלא משה, שנאמר וישלח מלאך ויוציאהו ממצרים (במדבר כ 17)".

47 ראה קוהלר 1994-2000, עמ' 613.

48 לא נתברר טיבו של אזכור נוסף: מעלאן (9 69 4Q381).

מבחינת תוכנו בולט הקטע בשונותו לעומת קטעים האחרים. ואכן הוא לא נכלל בקובץ הקטעים ששויכו לכתב יד זה בשלב הראשון של המחקר, כפי שהוא משתקף בתצלום PAM 41823. סטראגנל היסס לגבי שייכותם של קטע זה ושל קטע 12 ולכן צירף אותם בשלב מסוים לכתב היד 4Q433, כפי שנראה בתצלום PAM 42499a.⁴⁹

- 3 | באמר – בקטע שרד רווח לפני התיבה, שלא צוין במהדורת ניוסום.
- 4 | הוזהרו – ניוסום קראה והרו, אך בתצלומים מוגדלים, למשל PAM 42499, נראה קצה תחתון של רגל ניצבת הדבוק לרגל השמאלית של האות ה"א. קריאת זי"ן היא לפי ההבנה המוצעת לתיבה.
- 5 | חן – שרידי האות הנראים כאן שווים לשרידים בסוף שורה 4, ולכן נקראים כמוהם.

פירוש

2-3 ק'ינה אשר קונן • | באמר יהוה אליו | – הסגנון הסיפורי בלשון נסתר בולט בייחודו בין קטעי כתב היד ואין דוגמתו בקטעים אחרים. בניסיון לקשור את הדברים כאן עם תוכנו של קטע 2, ביקשה ניוסום לחברו למות משה (דברים לד 8) ולמה שנאמר על כך באפוקריפון של יהושע (4Q378 14) ובקדמוניות המקרא י 16; כ 2.⁵⁰ אך בכל המקורות הללו הנושא הוא אבל ובכי על מות משה ולא קינה. גם פלצ'ר-לואיס קושר את הקינה למשה, אבל לדעתו הקשר הוא לפרשה המסופרת בשמות לב 11-12 ובה מבקש משה מן האל שלא יכלה את ישראל.⁵¹ אך גם בפרשה זו אין כלל עניין של קינה. ניסיונות הפרשנות של שני החוקרים מושפעים מרצונם, מטעמים שונים, לקשור למשה פרטים אחדים בקטעי 4Q374. אך כבר נתפרש לעיל שאין לכך יסוד, וגם טענותיהם כאן אינן ממין העניין. מה שנאמר במסורת המקרא על קינות הוא על דוד שקונן על מות שאול ויהונתן (שמואל ב א 17) ועל ירמיהו שקונן על מות יאשיהו (דברי הימים ב לה 25; עזרא החיצוני א 30). בדברי יחזקאל נכללות כמה קינות (למשל יט 1, 14; כח 12). אך מי שנתקבל במסורת הבת-רמקראית כמקונן המובהק הוא הנביא ירמיהו. נביא זה כמקונן על חורבן ירושלים נזכר כבר בחיבור הקומראני האפוקריפון של ירמיהו (4Q385a 18) (ii 4-5).⁵² מסורת זו עומדת ביסוד ייחוס מגילת איכה לירמיהו בתרגום השבעים, וקינתו על החורבן מרומזת בספרים חיצונים אחרים (דברי ירמיהו האחרונים ד 6⁵³).

49 ראה ההערות בראש המאמר.

50 ניוסום 1995, עמ' 108.

51 פלצ'ר-לואיס 1996, עמ' 239.

52 ראה דימנט 2001, עמ' 164-165. השווה גם ואני ירמיה בכו אבוכה (1 4Q383).

53 בספרות חיצונית מאוחרת יותר מתרחש שינוי מעניין. דווקא ברוך, סופרו של ירמיהו, הוא שמיוחסים לו חיבורים שונים והוא שמתואר כמקונן על החורבן. ראה למשל החיבור המכונה ברוך הסורי (ברוך 2) י 6-20. לפי שרידי חיבור מקומראן, המכונה אפוקריפון של אלישע, כנראה גם אלישע קונן קינה, אולי על אליהו (3 4Q481a).

ובדברי חז"ל (איכה רבה, סוף ההקדמה; בבלי מועד קטן כו ע"ב; בבא בתרא טו ע"א). לכן אולי גם בשורה שבקטע שלפנינו מדובר בירמיהו. להשערה זו מקרבים גם הדברים העוקבים, באמר יהוה אליו [מנוסח זה עולה שמקונן הקינה שמע דברי אל, כדרכם של נביאים].⁵⁴

4 ה[ז]הרו מן ח' – ההשלמה המוצעת לפועל ה[ז]הרו מעמידה אותו בלשון ציווי נוכחים בבניין נפעל מן השורש זה"ר. צירוף מילת היחס מן מגדיר את משמעות הביטוי, "להשמר מן".⁵⁵ במובן זה, ובצירוף האות מ"ם, משתמש הנביא יחזקאל, למשל: "ולא דברת להזהיר רשע מדרכו" (ג 18). ראה גם את החיבור הקומראני מקצת מעשי התורה: שאינם רואים להזהר מכל תערוֹנֶבֶת (4Q396 1-2 ii 1-2). השימוש בתיבה השלמה מן אינו מזדמן עוד במגילות ביחד עם הפועל זה, אך זה חיבור שגור בלשון חכמים (למשל, ספרא קדושים, פרשה י, פרק י; בבלי פסחים כד ע"ב) ובארמית.⁵⁶ ההשלמה ה[ז]הרו יוצרת בקטע לשון ציווי שעשויה להיות מופנית לעם ישראל מפי נביא, מעין אזהרתו של ירמיהו לבורחים למצרים שלא לעבוד לאלילים (מד 7-14). ומעין זה גם התיאור באפוקריפון של ירמיהו להיות נאמנים לחוקות האל ולמצוותיו (4Q385a 18 ii 5-10). אך גם השלמה ה[ז]הרו מן אפשרית, והיא מעמידה את הפועל בעבר נסתרים בבניין נפעל. השלמה כזאת ממשיכה את נוסח הסיפור בלשון נסתרים.

5 בל – ההשלמה מוצעת בכתיב חסר כשיטת הכתיב בקטע זה.

4Q374 10

- 1 |ריֹ
- 2 |וממך ופחדך
- 3 | אתה ואין כל
- 4 |מחלבי מריאִים

הערות קריאה

- 2 |וממך – ניוסם קראה |ממך. אף על פי שמן האות הראשונה שרד רק קצה עליון, הוא עשוי להתאים לוי"ו, ולכן קריאה כזאת מתיישבת עם התיבה העוקבת.
- 3 כל | – הרווח שלאחר התיבה שרד בקטע אך לא סומן במהדורת ניוסם.

54 ניוסם ופלצ'ר-לואיס קירבו את המילים לניסוח הקרוב בדברים ד 10, ובכך ביקשו לתמוך את הקשר למשה. אך הצירוף באמר יהוה אליו הוא כה כללי שהוא עשוי להתאים גם להקשרים אחרים. השווה הצירוף ביחזקאל לו 20.

55 ראה בד"ב, עמ' 264; קוהלר 1994-2000, עמ' 1584.

56 השווה ולאזהרותני מן נתיב שקר... במגילה חיצונית לבראשית (1Q20 VI, 3). ראה פיצמאייר 2004, עמ' 76.

4 [מחלבי – קצות המשיכות של המ"ם נראים עדיין בתצלום PAM 41823, אך כבר אין להם זכר בקטע עצמו.

פירוש

2 [וממך ופחדך] – שוב מופיעים כאן כינויי נוכח החוברים אל מילת היחס מן (ממך) ואל השם פחד (פחדך). הם מסתברים כמרמזים לאל וכנראה מהווים חלק מפנייה אליו בסגנון תפילה.

ופחדך] – אם אכן מכוון הכינוי החבור לאל, נשענת התיבה על ביטויים כגון "סמר מפחדך בשרי" (תהלים קיט 120), או צירופים כגון "פחד ה'" (למשל שמואל א יא 7; ישעיהו ב 10) או "פחד אלהים" (תהלים לו 2; דברי הימים ב כ 29).

3 [אתה ואין כל] – אם יש כאן תפילה, התיבה אתה מראה על פנייה לאל. ללשון ואין כל ראה קהלת א 9; דניאל א 4. אך אם לקוח הקטע מתפילה, ייתכן שהצירוף ואין כל מתייחס אף הוא לאל ומתארו בלשון שלילה, מעין "ואין כל נסתר ממך", כלשון תפילת ארבעת ראשי המלאכים בספר העירים (חנוך החבשי ט 5) ותפילת חנוך בספר המשלים (שם פד 3). על תיבת "כל" לציין את מכלול הדברים הקיימים בעולם שהאל מושל בהם ראה המטבע "אדון הכל" במזמור קנא מקומראן (מגילת תהלים [11QPs^a] כח, 4-5), וכן את הביטוי "עושה הכול" בנוסח ברכת "הכוהן המופקד על הרבים" בעותק של ברית דמשק (4Q266 11 8-9).⁵⁷ ואין כל] – השווה הביטוי ואין ל[ה]ם בקטע 2, טור ב, שורה 4, וכן תיבת כל, שם, טור ב, שורה 5, הנכתבת גם היא בכתיב חסר.

4 [מחלבי מריא]ים – הצירוף בנוי על לשון ישעיהו א 11, "וחלב מריאים", המדברת על זבחים. ונראה שלכך מכוון גם הביטוי כאן. הקשר כזה תומך בהשערה שכל השרידים לקוחים מדברי פנייה לאל במסגרת תפילה כלשהי.

4Q374 11

1 [מך]

2 ה[שיבנו ל.]

הערות קריאה

1 [מך] – לאחר שתי האותיות נראה רווח המפריד מן התיבה העוקבת. הוא לא סומן במהדורת ניוסום.

57 ראה הורביץ תשכ"ה. והשווה למאמר "ספר המשלים (חנוך החבשי לז-עא) ועולם המחשבה של מגילות קומראן" בכרך זה, עמ' 323-324.

פירוש

2 ה[שיבנו – מבחינת האותיות ששרדו אפשריות כמה השלמות אחרות, כגון י[שיבנו ות[שיבנו. את כל הצורות הללו אפשר לקרוא כצמודות לכינוי חבור מדברים או כינוי חבור נסתר. אם אכן שייך קטע זה לכתב היד העיקרי, ראוי לקרוא גם כאן כינוי חבור מדברים שיתאים לנוסח התפילה בקטעים אחרים (השווה תהלים פ 8, 20; איכה ה 21). אך ספק אם הקטע שייך לכתב היד העיקרי. הוא דומה לקטע 9, שאינו שייך למגילה שקטע 2 שרד ממנה (ראה ההערות לקטע 9 לעיל).

4Q374 12

1 |·| על ·|

2 |יצרפנו ר|

הערות קריאה

קטע זה אינו דומה במראהו ובצורתו לקטע 2 אלא קרוב הוא לקטע 9. גם אותיותיו שונות מאותיות קטע 2. בייחוד בולטות בשונותן הצד"י והפ"א. בקטע זה אינן דומות לצורת אותיות אלו בקטע 2 ויש לשאול גם לגבי קטע 11 אם הוא שייך לכתב היד של קטע 2. אולי צורף קטע זה על יסוד דמיון צורתו לצורת קטע 11. קטע 11 כבר מצוי בתצלום PAM 41823 אך לא קטע 12.

1 |·| על ·| – שרידי האותיות נראים ברווח לפני התיבה ואחריה. הם לא סומנו במהדורת ניוסום.

2 |יצרפנו ר| – ניוסום קראה |הציפנו ר|, אבל בתצלומים מוגדלים (PAM 44080, 42499, 42359) נראים בבירור שרידי ראש מחודד המתאים ליו"ד (או וי"ו קצרה) אך לא לה"א. האות השלישית שניוסום קראה כיו"ד חסרה ראש מחודד האופייני לאות זו. במקומה יש משיכה אופקית רחבה המתאימה לאות רי"ש, אמנם רי"ש צרה מעט.

4Q374 13

ii i

1 |·|

2 |·| ינ|

3 |·|

הערות קריאה

טור ii

הקטע כולל כמה אותיות משני טורים עוקבים. אך רק בשורה 2 נשתמרו אותיות אחדות משני הטורים עם הרווח המפריד ביניהם. מיעוט האותיות אינו מאפשר זיהוי וראי של כתב היד.

2 ינן | – סימונה של ניוסום | ינן | אינו מדויק, שכן לא נראה שחסרה אות בראשית הטור השני. בדיקת הקטע מורה שיש רווח של אות בין האות השנייה ובין שרידי אות נוספת לפני הקרע, ומכאן שבמקור עמדה מילה בת ארבע אותיות או יותר.

4Q374 14

1 | –
2 |רתם מורה קדקדן|

הערות קריאה

יש הבדלים דקים בין כמה אותיות, כגון מ"ם מצעית ומ"ם סופית, לבין דוגמתן בקטע 2. הבדלים אלה מטילים ספק בצירוף קטע זה למכלול של 4Q374.
2 מורה – ניוסום קראה מורה, אך הרי"ש ברורה, קריאה המתאשרת גם מבדיקת הקטע עצמו.
קדקדן – כניוסום.

פירוש

2 מורה קדקדן – ניתן לפרש את התיבה מורה כבינוני יחיד מן השורש יר"ה (מורה). פועל זה בבניין קל פירושו "לירות", "להטיל", וכשהוא מצורף למילה קדקדן, "ראש". אולי הוא מרמז להקשר של מלחמה (ראה ירמיהו מח 45; וכן במדבר כד 17 בנוסח השומרוני לתורה). ראה: עורף. קודקוד כל[ה] מולת עמים (1 4Q301 4). צימוד שתי המילים מקשה לפרש את תיבת מורה כמילה מורה, "תער", על פי הביטוי "ומורה לא יעלה על ראשו" (שופטים יג 5; שמואל א א 11. וראה שופטים טז 17).

4Q374 15

|חילה |vacat|

הערות קריאה

אף שיוכו של קטע זה לכתב היד 4Q374 אינו ודאי.
|חילה – ניוסום קראה את האות הראשונה כקו"ף, אך השרידים שנותרו אינם מתאימים לראשה של אות זו אלא לראשה של האות ח"ת. את האות השנייה אפשר לקרוא וי"ו (כך ניוסום) או יו"ד, שהועדפה כאן.

4Q374 16

1 |ם|
2 | – עמו מא |

3 | החל יא

4 | תשתרון

הערות קריאה

קטע זה צורף כנראה לאוסף בשלב מאוחר, שכן הוא נראה רק בתצלום האחרון, PAM 44080. האותיות למ"ד, עי"ן ותי"ו שבו שונות בצורתן מאותיות אלה בקטע 2. זהו צירוף מסופק, האחרון שבהם, למכלול כתב היד 4Q374.

2 | – ניוסום קראה ות, אך זוהי קריאה מסופקת ביותר, שכן מן האות שרד רק קצה שמאלי עליון שניתן לקריאה בכמה אופנים.

מא | – בתצלום נראה בבירור רווח אחרי סוף התיבה, שלא סומן במהדורת ניוסום.

3 | החל – סימונה של ניוסום מציין שרידי אות קודם לתיבה, | החל, אך סימנים כאלה אינם נראים בתצלום אלא ניכר רווח בלתי כתוב.

פירוש

4 | תשתרון – הצורה היא עתיד נוכחים בבניין התפעל מן השורש שר"ר, שמשמעו "להשתלט". ראה במדבר טז 13.

דיון

השאלה הראשונה העומדת לפני הקורא קטעים אלו היא מה טיבו של החיבור ששרד בהם. על שאלה זו אפשר לענות במידת מה של סבירות רק על פי מה ששרד בקטע 2, הגדול שבקטעים והיחיד ששימר טקסט שאפשר לעמוד על מהלכו ושיטתו. אחד הקשיים הניצבים לפני המעיין בקטע זה הוא שינוי הגופים התכוף שבו. רוב השורות מדברות על קבוצה המתוארת בלשון נסתרים. כך הפעלים שבשורות 1 ו-7-9: וירוממו, וימוגגו, ויתנועעו, ויגבירו, ידעוך, חגו. אל קבוצה זו מכוונים גם כינויי גוף בלשון נסתרים: מעלליהם, צאצאיהם, קרביהם, אליהם, לבם, להם. רמז לזהותם של נושאי הפעלים והכינויים האלה מקופל בעובדה שכולם באים בהקשר שלילי. לעומתם מופיעים בשורות 5-6 בטור ב שבקטע 2 כינויי גוף בלשון מדברים, כולם בהקשר חיובי: לנו, יתננו. לבסוף יש פעלים וכינויי גוף בצורת נסתר, הבאים בטור ב בקטע הזה בשורות 5-6 ו-7-8: ויטע, יתננו, וירחם, ובהאירו פנו. מהלך הדברים בקטע ורמזי המקראות האחרונים בהם מאפשרים לזהות את שלוש הקבוצות הללו בוודאות: המרומזים בלשון נסתרים הם תחילה הגויים ואחר כך המצרים; המאמצים לעצמם לשון מדברים הם בני ישראל; והמכונה בלשון נסתר הוא האל.

הטור השני בקטע 2 מציג אפוא את חטאי הגויים, תחילה גויי כנען, ואת עונש השמדתם על חטאים אלו. עוקב לכך הוא תיאור יישוב עם ישראל בארץ כנען, רצף המחזק את זיהוי הגויים הנזכרים כעממי כנען. לאחר מכן בא תיאור מפלת המצרים

בקריעת ים סוף, אימת פרעה וחרדת אנשיו. על אף רחמי האל ורצונו לרפא אותם, הקשו המצרים את לבם ובבערותם דחו את האל ולא האמינו בו, ונענשו על כך.

כל היסודות שנמנו כאן שזורים בשירת הים ובסיפורים הקשורים ביציאת מצרים. שירת הים מספקת אפוא תשתית לקטע. לאחר שמהלך דברים זה ברור, עולה השאלה האם ביסוד הקטע כולו עומדות מסורות שמקצתן השתלבו לאחר מכן בהגדה של פסח, שהרי ידוע שנוסח היסוד של ההגדה נתגבש כבר בימי הבית השני.⁵⁸

לעומת זאת לא נמצאו רמזים מפורשים למשה ולמעשיו. הצעותיהם של ניוסום ופלצ'ר-לואיס, ששורות 6-8 הן תיאור מעמד סיני וגדולתו של משה, אינן מעוגנות ברמזי המקרא המשוקעים בקטע. אמנם בסיפור המקראי על יציאת מצרים יש למשה תפקיד מרכזי, אך אין הוא נזכר כלל במה ששרד בקטע שלפנינו.

מכל מקום, ברור שהטור השני של קטע 2 עוסק בתיאור מעשיו הגדולים של האל בשחר ימיו של עם ישראל. העיסוק בנושא זה מובילנו לשאלה באיזו מתכונת ספרותית ערוך קטע 2. ניוסום הסתפקה בכינוי "נאום", אך זהו כינוי כללי וסתמי. מקטע 2 עולה שמדובר בתפילה שבה פונה ציבור מתפללים אל אלוהיו. הפונים בלשון מדברים הם בני עם ישראל. פנייה בסגנון זה הייתה מקובלת כבר בתפילות המקרא המאוחר, כגון ישעיהו סד, דניאל ט 19, עזרא ט 6-14 ונחמיה ט 5-37. בתפילות אלו נוהגת גם פנייה אל האל בלשון נוכח. בקטעים שלנו מצוינת פנייה כזאת בכינוי חבור בלשון נוכח, כמו ידעוך (קטע 2, הטור השני, שורה 9), לפדותך (קטע 3, שורה 2), לעמך (קטע 7, שורה 2), וּמִמֶּךָ וּפְחַדְךָ (קטע 10, שורה 2) ואתה (שם, שורה 3). בקטעים אחרים מופיעים פעלים בלשון נוכח, כגון: הַשִּׁיבֵנוּ (קטע 11, שורה 2; אולי על פי איכה ה 21), וכן תיבת תאמר (קטע 2, טור א, שורה 5).

גם מכלול ענייני המקרא הרמוזים בקטע 2 מתווה שורה של פרשיות ידועות ומוגדרות: יציאת מצרים, קריעת ים סוף, מעמד סיני, כיבוש הארץ, והשמדת עמי כנען. אלה הם מוטיבים מקובלים במזמורי תהלים (כגון קה-קו, קלה) ובתפילות קדומות (כגון דניאל ט, נחמיה ט), וזוהי מתכונת מסורתית של תפילות המזכירות את חסדי האל בעבר.

השרידים הדלים מהטור הראשון של קטע 2 אינם מאפשרים להתוות במדויק את רצף הפרשיות שהיו סדורות בתפילה. אף על פי כן, מן הדברים שנתבררו על הטור השני של קטע 2 עולה שהרמז להשמדת הגויים וכניסת ישראל לכנען (שורות 1-5) קודם לרמזים ליציאת מצרים וקריעת ים סוף (שורות 6-9). ועוד זאת, התיבה סיני, שאולי מרמזת למעמד הר סיני או לנדודים במדבר סיני, באה בטור הראשון (שורה 7) עוד לפני הרמזים ליציאת מצרים. אך מכיוון שמתכונת התפילה וסגנונה המדויק נעלמו מעינינו משום קיטועה, אין לדעת מה הייתה דרך עריכת הרמזים לפרשיות

המקרא. מכל מקום, אין הכרח להניח שרמזים אלו יהיו מסודרים ברצף זמנים של פרשיות המקרא דווקא.

אין בידינו די שרידים כדי לשער את מלוא תוכנה של התפילה, למתי כוונה ומי אמרה. קטע 9 היה עשוי לסייע בפתרון התעלומה, שכן נותרו בו שרידי קטנים של סיפור בגוף שלישי המצביעים אולי על הנביא ירמיהו. אך נראה שקטע יוצא דופן זה אינו שייך למכלול הקטעים העיקרי שקובץ סביב קטע 2, ומשום כך נותרה התעלומה בעינה.

לא 'צוואת יהודה' אלא 'דברי בנימין': על כתב היד 4Q538

זה לא כבר ההריר אמיל פואש שורה של קטעים מקומראן כתובים ארמית. רובם ראו אור קודם לכן במהדורות ראשונות חלקיות, אך זו להם מהדורה ראשונה רשמית ומלאה ככל האפשר בשלב זה של המחקר. הכרך הוא אוצר בלום של דוגמאות מן הספרות היהודית שנכתבה ארמית בארץ ישראל בשלהי תקופת הבית השני. המאמר מייחד דברים לזיהוי אחד מן הקטעים שפורסמו בכרך הזה,¹ ובכך גם מבקש ללמד על הקושי שבמחקר בתחום המגילות ולהראות עד כמה אנו "כמגששים דרך" בשבילי הספרייה המופלאה שעלתה מנשיית מערות קומראן. עם זאת, גם קטעים דלים אלו אוצרים בחובם ידיעות רבות ערך על הספרות היהודית שנכתבה בימי הבית השני.

קטעים קטנים ומעטים שרדו מן המגילה הארמית שסימנה 4Q538. את שני הגדולים שבהם פרסם לראשונה מיליק.² הוא תארך את כתב היד לתקופה החשמונאית המאוחרת, כלומר בערך למחצית המאה הראשונה לפני הספירה. הוא קיבל את דעת סטארקי ששני הקטעים באו מטור אחד במגילה המקורית, צירף את שורות הקטע השני בהמשכן של שורות הקטע הראשון ושחזר טור אחד. קלאוס באייר קיבל את עיקרי מהדורתו של מיליק ופרסם את שני הקטעים בשינויים מעטים, מצורפים גם הם.³ במהדורתם התמציתית לא הוסיפו גרסיה-מרטינו וטיכלאר קריאות חדשות.⁴

במהדורתו החדשה הלך אמיל פואש בעקבות מיליק: הוא שאב ממנו את רוב ההשלמות, את תיארוך כתב היד ואת צירוף שני הקטעים, אך מהדורתו היא ללא ספק

1 פואש 2001, עמ' 191-199. על הכתבים הארמיים בקומראן ראה הסקירות הכלליות של דימנט 2007ג; סוגות (בדפוס). לאחרונה הציע בן-דב (תשס"ט) שהכתבים הארמיים בקומראן נכתבו ארמית כדי לשוות סמכות לדברי החוכמה שבהם המושמים בפי גיבורי קדם בבליים. 'דברי בנימין' אינו מתאים להגדרה זו, כשם שיש קושי להלום אותה לשאר החיבורים הארמיים על האבות.

2 מיליק 1978, עמ' 97-98.

3 באייר 1984, עמ' 187.

4 גרסיה-מרטינו וטיכלאר 1998א, ב, עמ' 1076.

הטובה והמדויקת שבכולן. טוב עשה פואש שפרסם את שני הקטעים הגדולים בנפרד ובדף אחר הציג את צירופם. כך ניתן לבדוק הן את הקריאות לפני הצמדת שני הקטעים הן את הקריאה החדשה. זאת ועוד, לשני הקטעים הגדולים הוסיף פואש שני קטעים (3 ו-4) השייכים לדעתו לכתב יד 4Q538, וזה להם פרסומם הראשון.

המהדורות של מיליק, באייר ופואש שונות זו מזו בפרטים ובפירוש טיבם ותוכנם של השרידים. לדעת מיליק, בטור המצורף השתמר חלק מצוואת יהודה, הידועה בנוסח יווני בתוך החיבור החיצוני צוואות שנים-עשר השבטים. פואש אימץ זיהוי זה. הוא לא הלך בדרכו של ז'אן סטארקי, שייחס את השרידים לצוואת בנימין.⁵ באייר ראה בקטעים שרידים של סיפור על בנימין שנלקח ממגילה חיצונית לבראשית. בצדק העיר פואש שבעובדות אין שום בסיס לזיהוי כזה.⁶

בביקורת מפורטת שפרסמתי על כל הכרך שההדיר פואש הטלתי ספק בזיהוים של מיליק ושל פואש. הצעתי שאולי מדובר בעותק של צוואת יוסף.⁷ אך בחינה נוספת של שרידי כתב היד שכנעה אותי שסטארקי היה קרוב לאמת מכולם בשעה ששייך את הקטעים לחיבור שבנימין מספר בו את המוצאות אותו. אולם אי-אפשר לזהות את החיבור בבטחה עם צוואת בנימין הידועה, ועל כן הוא מכונה כאן בשם 'דברי בנימין'. כדי לשפוט כראוי את טיבו של כתב היד, מוצעת פה מהדורה חדשה על יסוד בדיקה מחדש של התצלומים ושל כתב היד, בלוויית הערות ודיון בזיהוי זה ובמשתמע ממנו. אגב כך נתפרשו סתומות שלא היו נהירות למהדירים הקודמים ותוקנו כמה משגיאותיהם. אך ככל דיון בבדל מגילה מקומראן, אף עיון זה עומד על כתפיהם של החוקרים הקודמים, ובוודאי יבואו ויוסיפו עליו אחרים.

4Q538 – הטקסט

קטע 1 (לפי תצלומים 41890, PAM 43573, לוח 450 ברשימת קטעי המגילות) בקטע זה לא נשתמרו שוליים, ואם כן הוא בא ממקום כלשהו בתוך הטור.

- 1 א]דין חשל ע]ל |.]
- 2 ע]לי ואן איתי בל[ב]כהון עלי [מנרעם
- 3 [בו כחדא עלי [ביד]הון ב]
- 4 ולה [סגדו אדין ידע די לא איתני
- 5 |.] |ן מנה ולא עוד יכל לא]תחסנא
- 6 נ[פ]ל ע]ל צורי ועפקני ב[א

5 למיונו של ז'אן סטארקי, שגרס כי מדובר בצוואת בנימין, ראה פואש 2001, עמ' 191.

6 שם, עמ' 192, הערה 2.

7 דימנט 2003 ב (ביקורת), עמ' 299-300.

7	ע[וֹד יוֹסֵף וְכוֹל אֵן
8	תעמ]

קטע 2 (לפי תצלומים 41945, PAM 43573)
הקטע הוא מן החלק השמאלי של הטור. נראים בו סופי השורות ושוליים שמאליים.

1	שן
2	vac[at כרי א[ב]לֶת ואעלת
3	רא[שי]הוֹן וקדם יוסף
4	ר[וֹח באישה ולא יכל עוד
5	ו רבֵּה אִתִּי עַל אחוהי
6	למ[דחל
7	ולא

קטע 3 (לפי תצלומים 42081, PAM 43573)
הקטע בא מקצהו הימני של הטור, שכן נשתמרו בו מקצת השוליים הימניים.

1	אלון
2	טבא
3	הוא אלֹ טב
4	פונא באתר מיֹ
5	

קטע 4 (לפי תצלומים 42081, PAM 43573)

1	א די תִּרְשֶׁעוֹן
1	למללה מןֹ

תרגום
קטע 1

1	אז חשב ע[ל]
2	ע[לי ואם יש בל[ב]בם עלין דבר-מה
3	.. יחד עלי [ביד]יהם ..
4	ול[ו] השתחוו. אז ידע שאין
5	. ממנו ולא יכול עוד לה[תאפק
6	[נפול ע]ל צוארי וחבקני בוכ[ה

7 ע[וד יוסף וכול].
8 |...|

קטע 2

1 |. |. |. |.
2 vac[at אז הו[ב]לתי והובאתי
3 | רא[שי]הם ולפני יוסף
4 ר[וח רעה ולא יכול עוד
5 | גדול היה על אחיו
6 לפ[חד
7 |ולא

קטע 3

1 אלון
2 טובן
3 הוא אל טוב |
4 | |...| במקום ...|

קטע 4

1 |. שת[ר]שיעו |
1 |לדבר מ. |

הערות קריאה

הקטעים כתובים בכתב יד קריא ורהוט, אך ההבדלים בין האות וי"ו לאות יו"ד קטנים. עובדה זו גרמה לקריאות שונות. בדיקה מדוקדקת מעלה שיש הבדל בין השתיים: האות וי"ו נכתבה ברגל ישרה וראשה מחודד וצר. צורה זו נשמרת בעקיבות. האות יו"ד נכתבה בכמה אופנים. ברוב המקרים הרגל האנכית מעוגלת קמעה למטה, ולעיתים מסתיימת בסלסול קטן כלפי שמאל. יש שהרגל קצרה מעט. אך המאפיין המובהק בצורת היו"ד הוא כיפת הראש הרחבה לעומת הראש הצר של הוי"ו. כיפה זו מצוירת בזווית רחבה יחסית ומעוצבת במשיכת קולמוס עבה מזו של הוי"ו. הבדלים אלו קבעו את הקריאות השונות.

קטע 1

1 |°| — פואש קרא |א| בסוף השורה וציין: (?) aleph ,trace d'une axe oblique, אך בתצלום 43573 אפשר לראות רק נקודה זעירה. בדיקת הקטע עצמו אינה מוסיפה על נתון זה. נראה שפואש הציע קריאת אל"ף בעקבות הצעת ההשלמה של מיליק: ע[ל אחוהי]. השלמה זו אימץ גם באייר.

2 ע'לי – כיפת היו"ד הרחבה, לעומת הכיפה המחודדת של היו"ו, מכריעה לטובת יו"ד, כבאייר ופואש, ולא וי"ו כמיליק.

בלב[בהו]ן – קוץ עליון של אות לפני האות האחרונה הוא ששרד מן האות וי"ו. כך קריאתו והשלמתו של מיליק ובעקבותיו באייר ופואש.

ע'לי | – כך באייר ופואש. שלא כבתחילת השורה, כאן נשתמר רק קצה רגלה של האות, שעל פיו קשה לקבוע אם האות היא יו"ד או וי"ו. פואש העיר על שתי האפשרויות, אך בטקסט עצמו העדיף את היו"ד, ללא ספק בהתאמה לתחילת השורה, ובצדק. מיליק קרא גם כאן וי"ו ולכן השלים אחרת: עלוהי. אבל אילו צדק מיליק, קצה הרגל הימנית של הה"א היה חייב להיראות, ולא כן הדבר.

3 | |בו – כמיליק ופואש, ולא |בי, כבאייר.

כח'א – יש מקום לאות אחת שנותרה ממנה רק נקודה עליונה זעירה, הנראית בתצלום 43573. הקריאה מוצעת לפי האותיות ששרדו. מיליק ובאייר קראו: כח'ד|א.

ע'לי – כיפת האות האחרונה רחבה ורגלה כפופה בקצה, ואלה מעידים על יו"ד, כפי שקרא פואש ללא היסוס, ולא על וי"ו, כקריאתם של מיליק ובאייר, ובעקבותיהם גרסיה-מרטינז וטיכלאר.

א|בד|יהון – פואש קרא ט'וענ|יהון, אך בתצלומים או בקטע עצמו לא מצאתי עדות לשרידי טי"ת. ועוד זאת, גודל הקרע הוא של שלוש אותיות ועל כן השלמתו של פואש גדולה מדי. להשלמתי ראה דיון להלן.

4 ולה |סגרו – השלמת באייר.

אית'י – נשאר רק קצה תחתון של משיכת קולמוס אנכית, והוא עשוי להתאים לתי"ו. כך פואש.

5 מ'נה – כך פואש, ובדין. הקצה הימני העליון, ששרד מן האות הראשונה, מתאים לכיפת האות מ"ם (השווה למ"ם בתיבת מן בקטע 4, שורה 2), ולכן יש להעדיף את קריאת פואש על זו של באייר, ד'נה.

6 נ|פ'ל – מן האות האמצעית שרד סימן עליון קטן, שקשה להלמו לאות כלשהי. אך כבר מיליק קרא כך לפי ההקשר ובעקבותיו הלך פואש.

7 א'ן – עם פואש. רק סימן אלכסוני תחתון שרד מאות זו, והוא מתאים לתחתית הרגל הימנית של האות אל"ף. פואש השלים א'חוהי (לפי קטע 2, שורה 5?).

8 |תעמ| – כך כבר קרא מיליק. פואש השלים |תעמ|רון בארעא די גשן, לפי בראשית מה 10, אך יש בהשלמה יותר ממה שהשרידים הנראים מאפשרים להניח.

קטע 2

1 |ש'ן – פואש קרא |ש'ן, אך רק בדוחק אפשר לקרוא כך את הקצה השמאלי העליון של משיכה זוויתית ששרדה.

2 vac[כדי – רווח של יותר משתי אותיות לפני המילה הראשונה בשורה מעיר שיש כאן רווח גדול מכוון, כנראה לסמן התחלת עניין חדש, כנהוג במגילות קומראן. ראה ההערות לקטעים המצורפים.

או[ב]לת – כך מיליק ובאייר. פואש העריך שיש מקום לשתי אותיות בקרע העור, והשלים או[ב]לת. אם אמנם עמדו שתי אותיות במקום הקרע, הן נכתבו צפופות. 3 [רא[שי]הון – בקטע נשתמר רווח של אות לפני הרי"ש, ומכאן שזו תחילת התיבה. ואמנם כך הציג פואש את הכתוב במהדורתו לקטע הזה. אך במהדורתו המשולבת לקטעים 1-2 הציע ב[רא[שי]הון, השלמה בלתי אפשרית לאור נתוני הכתוב.

קטע 3

1 אלון – נשתמר רק קצה האות האחרונה, שהוא כתחתית הרגל של וי"ו או יו"ד, כפי שהעיר פואש. אך במהדורתו כתב אל[.].

4 [פונא – בראשית המילה חסרות שתי אותיות מן השוליים. השלמתו של פואש, [תק]פונא, קשה. ראה פירוש. אי-אפשר להשלים [אל]פונא, שכן אין שרידי הדגל של למ"ד מעל לשורה.

מי[. – פואש קרא מות], אך רגלה של האות השנייה קצרה, וקרוב יותר לקראה יו"ד. מן האות השלישית נותר רק קצה תחתון של רגל. ראה פירוש.

קטע 4

1 תרשעון – בתצלומים נראים שרידים של שתי רגלי התי"ו. שריד עליון קטן ביותר מן האות השנייה נראה בתצלום PAM 43573.

פירוש

קטע 1

1 חשל – הפעלים האחרים בקטע זה עומדים בצורות נסתר בעבר (ידע, יכל), ולכן יש לקרוא פועל זה כצורת נסתר בעבר בבניין קל, במובן של 'חרש/חשב רעה'. במשמע זה נקרה הפועל במגילות רק כאן, אך הוא ידוע ממסורת תרגומי ארץ ישראל. ראה תרגום של הביטויים "לב חרש מחשבות און" (משלי ו 18) ו"חרשי רע" (שם יד 22). ראה גם התרגום המיוחס ליונתן לדברים א 12; תרגום לתהלים כא 12; לו 5.8 משמע זה נשתמר גם בסורית.⁹ כפעלים אחרים במגילה זו בצורת נסתר, גם פועל זה אמור ביוסף. אם כן, יש בזה עדות מעניינת לרעיון שיוסף תכנן מראש את שלבי ההתוודעות לאחיו. כפי שהעירו המהדירים הקודמים, קרוב הדבר למה שמסופר בספר היובלים מב 25. אך עקבות המוטיב ניכרים

8 ערוך השלם, ב, עמ' תקטז; לוי 1867-1881, א, עמ' 288; יסטרוב 1903, עמ' 511.

9 ברקלמן 1966, עמ' 263.

גם בחיבורים אחרים בני התקופה, למשל פילון (על יוסף 232-236) ויוסף בן-מתתיהו (קדמוניות ב 125), המסבירים את מעשהו של יוסף ברצונו לראות אם אחיו שומרים טינה לבנימין.

2 איתי בל[ב]כהון עלי [מנדעם] – במשמע 'לשמור טינה'. הביטוי נקרה בתרגומי ארץ ישראל. ראה תרגום נאופיטי לשמות כג 5 (ואונקלוס על אתר); נאופיטי ותרגום הקטעים לדברים כב 4. השווה את בבואת הביטוי בלשון חז"ל, למשל: סנהדרין ו, ו; בבלי מגילה טז ע"ב. באייר ופואש השלימו איתי בל[ב]כהון עלי [רוח באישה בהשפעת קטע 2, שורה 4, אך הן ההשלמה הן התרגום של שניהם מעידים שלא הבינו את הביטוי האידיומטי הזה. על ניסיונו של יוסף לגלות אם אחיו שומרים טינה לאחיו בנימין ראה בהערה הקודמת ובדיון להלן.

עלי | – הכינוי החבור בלשון מדבר מעיד שהדובר הוא בנימין, כמו בשורה 6. יוצא אפוא שבנימין הוא המספר כיצד ביקש אחיו יוסף לבחון אם אחיו שומרים טינה גם לו. מיליק ובאייר לא פירשו את ההקשר כיאות, וקראו עלו. באייר פירש את התיבה נכנסו כלשון נסתרים בעבר, האמורה על האחים, אך פירוש כזה אינו משתלב עם כל הקטע.

[מנדעם] – במשמע 'דבר מה'. התיבה נקריית באחד מן העותקים הארמיים של טוביה שנתגלו בקומראן (2 4Q196) וגם בתעודות ממדבר יהודה. השווה למשל שטר מתנה מנחל חבר, שנכתב בשנת 120 לספירה: ושאר כל מנדעם די איתי לי (ידין 7, 4).¹⁰ אפשר להשלים גם בצורה הקצרה, מדעם, המזדמנת בקטע ארמי מקומראן (4Q534 1 i 4).

3 |כו – מיליק השלים אקר[כו], ופואש הלך בעקבותיו. שחזור צורת עבר נסתרים אמנם משתלב עם הפועל סגדו בשורה הבאה, ולפי העניין חלים שני הפעלים הללו על אחי יוסף. אבל בחירת צורה מן השורש קר"ב תלויה בהבנת המשפט. מיליק ופואש קשרו את האמור כאן לסיפור בבראשית מד 4-10 על פריקת אמתחותיהם של אחי יוסף. פואש אף שחזר את המילה הארמית המתרגמת את תיבת אמתחותיהם. אולם גודל הקרע והקשר המשפט אינם מתיישבים עם הבנה והשלמה כאלה.

עלי – גם כאן השפיעה קריאת האות השלישית כוי"ו או כיו"ד על הבנת הקטע כולו. הקריאה שאומצה כאן היא שמדובר ביו"ד, כפואש. קריאה זו הולמת את ההקשר ואת מהלך ההתרחשות בשורות ששרדו. מיליק ובאייר קראו עלו.

[ביד]יהון – גודל הקרע בעור הוא של שלוש אותיות. פואש הציע להשלים ט[וענ]יהון (לפי בראשית מד 11),¹¹ אך אין עדות לקריאת טי"ת. קריאה זו גם

10 ראה ידין ואחרים 2002, עמ' 80. הערות עם הפניות לתעודות נוספות ראה שם, עמ' 94; סוקולוף 2003, עמ' 63.

11 פואש הלך אחר ההקשר ואחר המילה אמתחת, הנקריית רק בסיפור יוסף (בראשית מב-מד). בפרשה זו מתרגמים אותה כל תרגומי המקרא הארמיים במילה טוען ("מטען, שק"). ראה גם בראשית רבה

יוצרת השלמה ארוכה מדי – ארבע אותיות במקום שלוש. השלמה כזאת גם אינה עולה יפה עם המילה הקודמת, עלי, שכן קשה להבין מדוע וכיצד מעמיסים אחי בנימין את אמתחותיהם עליו. המשפט המתחיל במילה זו מתאר מעשה הקשור בבנימין – כך עולה מתיבת עלי – ולפי ההמשך מעשה זה הוא שהסיר ספק מלבו של יוסף ביחס לאחיו. ההשלמה הניתנת כאן מציעה שהאחים עשו בידיהם תנועה כלשהי כדי לסוכך על בנימין. השווה "ושכתי כפי עליך" (שמות לג 22).

4 ולהן סגרו – לפי בראשית מד 4. תרגום אונקלוס והתרגום המיוחס ליונתן מתרגמים פסוק זה בביטוי אחר, ונפלו קדמוי על ארעא. ללשון ראה דניאל ב 46 וטקסט ארמי מקומראן הקשור לדניאל (4Q246 1 ii 7). למוטיב זה ראה גם בראשית מב 6; מד 14; יובלים מג 8; בן מתתיהו, קדמוניות ב 159.

ידע די לא איתני – הפועל בלשון עבר נסתר מקשר את האמור לשורה 1, ומספר אפוא על יוסף. אם אכן נרמזת בשורה 1 תכניתו של יוסף להעמיד את אחיו בניסיון, מן ההשתחויה המתוארת כאן ידע יוסף שאין פסול באחיו. אף על פי שהמשפט קטוע, הניסוח השלילי, לא איתני, מורה שלא הייתה לאחים כוונת זרון. כיוצא בו בספר יובלים מג 14. ראה פירוש לקטע 2 שורה 4 ודיון בנוסח המצורף.

5 ולא עוד יכל – בסדר אברים כזה מופיע הצירוף גם בטקסטים ארמיים אחרים מקומראן (4Q537 1+2+3 2; 4Q542 1 ii 4; 4Q580 4 5). הצירוף מופיע גם בקטע 2, שורה 4, אך בסדר אברים כבעברית: ולא יכל עוד. גם סדר כזה נקרה בכתבי קומראן הארמיים (2Q24 8 6; 11Q10 XXI, 8). בתרגום לעברית של הנוסח המצורף לא עוד + יכל גם תרגומי המקרא הארמיים הולכים בעקבות הסדר העברי (למשל אונקלוס, נאופיטי והמיוחס ליונתן לשמות ב 3; דברים לא 2; וכן תרגום יונתן לשמואל ב ג 11; יב 23). הניסוח וההקשר מורים על לשון בראשית מה 1: "ולא יכל יוסף להתאפק". ראה גם בספר יובלים מג 15.

לאותחסנא – לשרידי האותיות מתאימה ההשלמה של מקור בבניין התפעל מן השורש חס"ן במשמע 'להתאפק'. כך תרגום אונקלוס למילת להתאפק בבראשית מה 1 (וכן גם שם מג 31). גם באייר הציע את הפועל הזה כהשלמה. במובן זה משמשת צורת התפעל של חס"ן בכתובות ארמיות, בתרגומי המקרא ובסורית.¹² אם נכונה ההשלמה, זה המופע היחיד של המילה בכתבי קומראן. תרגומי ארץ ישראל (נאופיטי ותרגום הקטעים לבראשית מה 1) מתרגמים את תיבת להתאפק

צב, יג על הפסוק "ויעמס איש על המרו" (בראשית מד 13). המילה שגורה בלהגים הארמיים של ארץ ישראל ואף נקריית במכתב ארמי של שמעון, שנתגלה בנחל חבר: טענן די מלח (ירין ואחרים, שם, עמ' 330). ראה סוקולוף 2003, עמ' 52. אך כאמור אין המילה מתיישבת עם גודל הקרע ועם ההקשר.

12 ראה לוי 1867-1881, א, עמ' 274; יסטרוב 1903, עמ' 489; ברוקלמן 1966, עמ' 248; הופטייזר ויונגלינג 1995, עמ' 392-393.

בפועל אחר – למסוכרא (לשאת, לסכול).¹³ אך שרידי האותיות בקטע מקומראן אינם יפים להשלמת פועל זה.

6 [נפֿל על צורי ועפקני] – המשפט בנוי על התיאור בבראשית מה 14, ולפיו מוצעת השלמה. המקרא מספר שבשעת התוודעותו לאחיו נפל יוסף על צווארי בנימין ובכה. הצירוף נפל על צואר יחיד הוא במקרא ומופיע רק בהקשר הזה בסיפור יוסף. על כן אין ספק שהשורה זו בנויה על מקרא זה. כאן אין אפשרות להניח קריאה אחרת למילה ועפקני (וחיבקני). זוהי אפוא הוכחה מובהקת שהמדבר הוא בנימין. אלא שבמקרא מסופר כל המעשה בלשון נסתר, וגם הכינויים החבורים עומדים בגוף זה. לעומת זאת בקטע שלפנינו באים הכינויים בגוף מדבר. לשון החיבוק היא פרט מוסף על סיפור המקרא. בפרשת התוודעות יוסף לאחיו נאמר רק שהוא נפל על צווארי בנימין, ונראה שלשון החיבוק כאן היא פירוש לביטוי העברי נפל על צוואר. ואם כן באים בקטע שלפנינו ביטויים המייצגים את הלשון העברית: ויפל על צווארי בנימין: נפל על צורי, עפקני. בספר היובלים מג 15 נאמר שיוסף נפל על צווארי כל אחיו.

בכֿא – לפי בראשית מה 14. מוצע כאן להשלים את הצורה כבינוני, בכֿא, שכן אין היא מקושרת לפועלי נסתר בעבר הקודמים לה (נפֿל, ועפקני). המהדירים האחרים השלימו בכֿה כצורת נסתר בעבר, אבל בהשלמה כזאת יש להניח שעל ידי וי"ו החיבור הצטרף אליו פועל נוסף, שלא השתמר.

קטע 2

2 אֹנְבַלְת וּאֶעֱלֵת – שתי צורות עבר מדבר בבניין הופעל מן השורשים יב"ל ועל"ל. למילה אֹנְבַלְת השווה אובלת בעותקי ספר חנוך (4Q205; 4Q204 1 xiii 25) 3 xi 1 והובלת בעותק של ספר הענקים (4Q206 1 xxvi 18). השווה ואובלוני ואעלוני בעותק של חנוך (4Q204 1 vi 21). לצורת אעלת במשמע 'הובאתי' ראה דניאל ה 13, 15. לשון מדבר כאן מתקשרת למדבר בשורה 6 בקטע 1, כלומר לבנימין. אך באיזו הבאה אמורים הדברים? בסיפור המקראי נאמר שברדתם למצרים בפעם השנייה נטלו עמם האחים את בנימין, שלא הצטרף אליהם למסעם הראשון (בראשית מג 15. ראה ספר יובלים מב 20). אך אם אמנם מדובר בהבאת בנימין לפני יוסף בשעת ההתוודעות, זה פרט שאינו נזכר במעשה כפי שהוא בא בספר בראשית, וגם אינו נזכר בנוסחת ספר היובלים לסיפור. אפשר שנרמז כאן מאסרו של בנימין לאחר שנמצא הגביע בכליו. בן מתתיהו מספר כי כשנמצא הגביע באמתחת בנימין, הוא נאסר והובא לפני יוסף (קדמוניות היהודים ב 136).

13 השווה לוי 1867-1881, ב, עמ' 139; שולטהס 1903, עמ' 130; יסטרוב 1903, עמ' 952; טל 2000, א, עמ' 286.

14 ראה קוהלר 1994-2000, ה, עמ' 1948-1949; באייר 1984, עמ' 657; באייר 1994, עמ' 392.

3 | רא[שי]הון – במהדורתו לקטע 2 תרגם פואש את התיבה באופן מילולי, têtes, אך בתרגומו לקטעים המצורפים 1 ו-2 קשר את התיבה עם האמתחות הנזכרות בקטע 1, שורה 3 ותרגם אותה ouvertures, כלומר פתחים של האמתחות. זהו פירוש מוזר ומאולץ הנגזר מהשלמותיו המסופקות, ובייחוד מן ההשלמה ט[וענ]יהון בקטע 1, שורה 3.

וקדם יוסף – יאה להשלים וקדם יוסף [נפלו, כבאייר ופואש. לצירוף קדם... נפל ראה אונקלוס והמיוחס ליונתן לבראשית מד 14, וכן בקטע מחיבור קומראני המעבד את דניאל (1 i 1 4Q246). נראה שהמשפט מתאר כיצד נופלים אחיו של יוסף אפיים ארצה לפניו בראשית מד 14. אם כך מצטרף האמור כאן לתיאור ההשתחויה הנזכרת בקטע 1, שורה 4.

4 | רוח באישה – יש להבין את הצירוף כרוח בגידה ושקר. ראה שופטים ט 23 ותרגום יונתן על אתר. היפוכו בא בצוואת קהת: רוח קשיטה וטבה (10 i 1 4Q542). פירוש כזה יהלום את ההקשר פה. לכאן לא יתאים משמע של רוח רעה כשד גורם מחלות, כפי שהוא מופיע במגילה חיצונית לבראשית (1Q20 XX, 16, 28-29) או בתרגומים הארמיים (אונקלוס, נאופיטי, תרגום הקטעים המיוחס ליונתן) לדברים לב 24.

ולא יכל עוד – בדומה לביטוי בקטע 1, שורה 4. ראה הערה שם.

5 | אחוהי – צורת הרבים בצירוף כינוי חבור נסתר מכוונת לאחי יוסף. כינוי גוף הנסתר משתלב בפעלים אחרים בגוף זה שנזכרו בשני הקטעים וחלים על יוסף.

6 | למ[ד]חל – הצעת ההשלמה היא של שמואל פסברג. הקיטוע אינו מאפשר לשחזר את הפועל במלואו, אך לפי סדר המעשים בקטע הוא קשור לפחדם של האחים, כמסופר בבראשית מה 3: "כי נבהלו מפניו". מילת נבהלו מתורגמת בפשיטתא בפועל געלו. חששם של האחים נזכר גם במסעם הראשון למצרים, כאשר נתגלה באמתחותיהם תשלום הצידה שקנו, והם נלקחו לבית יוסף (בראשית מג 18).

קטע 3

4 | |פונא – פואש השלים תק[פונא כצורת השורש תק"ף בעבר נסתרים עם כינוי חבור מדברים, וקריאתו בהמשך מושפעת מכך. אך השרידים הדלים אינם יכולים לאשש זאת.

באתר מי[ן] – פואש קרא את התיבה באתר (בתר = אחרי). אך אין שום מניעה לקרוא את הצורה באתר, כלומר שם העצם אתר ובי"ת היחס. בקריאה זו עומדת המילה אתר בנסמך בצמד סמיכות שהסומך שבו שרד במקוטע, מי[ן]. ההבנה ותיקוני הקריאה המוצעים פה מערערים את הקריאה וההשלמה שהציע פואש בהערותיו: באתר מות[א], ובתרגומו: après la mort.

קטעים I-2: הנוסח המצורף

כאמור, צירוף קטעים 1 ו-2 נעשה כבר בידי סטארקי, מיליק הלך בעקבותיו ובאייר הכנים שינויים קלים במהדורת מיליק. מבחינת צורתם עשויים שני הקטעים להשתלב: הרווחים בין השורות זהים, וקטע 2 בא מסוף הטור ובזה עשוי להשלים את קטע 1 ששורותיו באות מאמצע הטור. אך שיקולי תוכן הם הנותנים תוקף לצירוף: בראש ובראשונה שני הקטעים מספרים על התוודעות יוסף לאחיו. יתר על כן, זיקה מיוחדת בין הקטעים ניכרת בשני פרטים: (א) החזרה על הביטוי הזהה ולא עוד יכל/ולא יכל עוד בשניהם; (ב) הקשר הלשוני והענייני בין סוף שורה 3 בקטע 2 לתחילת שורה 4 בקטע 1. בשניהם באות לשונות הקשורות בהשתחוות ליוסף, שהוא מוטיב מובהק בסיפור ההתוודעות. משום כך אומץ גם כאן צירוף שני הקטעים, אך בשינוי פרטים אחדים. ואמנם הצירוף מאפשר לקשור חלקי משפטים שקשה לראות את זיקתם בקטעים הנפרדים. הדבר בולט בשורות 2-5.

1	א]דין חשל עול	אן]שן	אן]שן	אן]שן	אן]שן
2	ע]לי ואן איתי בל]ב]כהון עלי	מנדעם	vac[at	כדי און]ב]לת ואעלת	
3	כו]חדא עלי	ביד]יהון בן		רא]שי]הון וקדם יוסף	
4	נפלו ולה	סגרו אדין ידע די לא איתני בהון ר]וח באישה ולא יכל עוד			
5	אן]מנה ולא עוד יכל לא]תחסנא	אן]רבה איתני על אחוהי			
6	נפול עול צורי ועפקני בכנא	למ]רחל			
7	ע]וד יוסף וכול אן	ולא			
8	תעמ]				

תרגום הנוסח המצורף

1	אז חשב עול	אם	אם	אם	אם
2	עלי ואם יש בל]ב]בם עלי	דבר-מה	vac[at	אז הובלתי והובאתי	
3	יחד עלי	ביד]יהם		רא]שי]הם ולפני יוסף	
4	נפלו ולו] השתחוו. אז ידע שאין בהם ר]וח רעה ולא יכול עוד				
5	אן]ממנו ולא יכול עוד לה]תאפק	אן]גדול היה על אחיו			
6	נפול עול צוארי וחבקני בוכה	לפ]חד			
7	ע]וד יוסף וכול	אן]			
8	...				

פירוש הנוסח המצורף

1 חשל – בשורה 2 בנימין מדבר על עצמו. אם כן, החזרה על מילת היחס על עם כינוי גוף מדבר, עלי, מעידה שיוסף חשב לבחון אם אחיו שומרים טינה לאחיו בנימין. באייר בתרגומו הציע להשלים בהמשך שורה 1 פועל zu prüfen (לבחון, לנסות).

ואבן זה המשמע המתבקש בהקשר. נושא הניסיון שביקש יוסף לנסות את אחיו מובע במפורש בשורה 2, במילה ואן (אם), אך וי"ו החיבור מראה שכבר קודם לכן נזכר משפט שנפתח במילה אן. לכן הושלמה מילה זו בשורה 1, כפי שהציע באייר. מכאן ששורות 1-2 מתארות את חשדו של יוסף, שביקש לבחון את אחיו. הרווח שהושאר באמצע שורה 2 מעיד שתיאור מחשבות יוסף ותכניתו מסתיים שם.

2 ע[ל]י... עלי – מילת היחס על, המופיעה פעמיים עם כינוי בגוף מדבר, מראה שבנימין הוא המספר. ניסוח זה מצטרף לסיום השורה, המתאר כיצד הובא בנימין, כנראה בידי האחים, לפני יוסף. מעשה זה פותח פסקה חדשה, כפי שעולה מרווח של מילה שהותיר הסופר באמצע השורה.

3-4 משורות אלו מתברר שאחי יוסף הביאו את בנימין לפני יוסף. הם הביעו את הגנתם על בנימין באיזו תנועה או מחווה גופנית, ואחר כך נפלו אפיים ארצה לפני יוסף. מן ההמשך בשורה 4 עולה שיוסף השתכנע שאכן אין בלבם שום טינה ומחשבת בליעל כלפי בנימין.

4 [נפלו ולה] סגדו – השלמה לפי ההקשר בעקבות באייר. פואש האריך את ההשלמה במילה נוספת ([נפלו כולהו ולה] סגדו), אך הארכה זו נגזרת מן ההשלמות הארוכות שהציע לשורות אחרות ולא מן העדות של כתב היד. השורות עשויות להיות קצרות יותר. ואמנם השלמה זו היא היחידה שקושרת כראוי בין סוף שורה 3 לתחילת שורה 4, ובכך מאשרת את צירוף שני הקטעים וקובעת אורך שורה משוער על פי שורה 4.

5-6 לאחר שנוכח יוסף לדעת כי אין בלבם של אחיו על בנימין, אין הוא מתאפק עוד ונופל על צווארי בנימין ומחבקו.

5 פואש השלים כאן ולא עוד יכל לא[נתאפקה ושרו] רבֵּה אִתִּי עַל אחוהי ותרגם: et il ne pouvait plus se co[ntenir]. Et un grand [rep]as il fit apporter à ses frères.¹⁵ ההשלמה משונה והתרגום משונה ממנה. מה עניין ארוחה לכאן? בסיפור המקראי נזכרת הארוחה במסעם הקודם של האחים, ושם הייתה לה מטרה ברורה (בראשית מג 31). ואילו בקטע שלפנינו אין עניין בארוחה. ההקשר וגם התואר רבה ששרד מצריכים שם עצם¹⁶ המדבר על רגשותיו של יוסף כלפי אחיו (השווה בראשית מג 30; פילון, על יוסף 200-201; בן מתתיהו, קדמוניות היהודים ב 160), כשהוא נוכח ביושר לבם (על פי המעשה בבראשית מה 15). כך עולה גם מסדר הדברים בשורה 6, המתאר את חיבוקו של יוסף לבנימין בהעתקת לשון מבראשית מה 14.

15 פואש 2001, עמ' 197.

16 קשה לדעת את מינו של שם העצם הזה שכן רק האות ו"ו שרדה ממנו. בנוסחו הראשון של המאמר הוצע שזהו שם עצם זכרי אך במשפטים שהקריש יודיצקי (תשס"ט, עמ' 459) לביקורת על מאמרי העיר שהתיבה רבה יכולה להיות גם תואר בלתי מיודע ממין נקבה.

דיון

צירוף שני הקטעים וההשלמות החדשות שהוצעו לעיל מעלים לפני הקורא קטע רציף והגיוני במהלכו. המדבר הוא בנימין, המנסח את דבריו בגוף ראשון. הוא מתאר בלשון נסתר כיצד ביקש יוסף לבדוק את אחיו. מאחר שבנימין מובא לפני יוסף (שורה 2), ברור שנרמז כאן המשכו של מעשה הטמנת גביע הכסף של יוסף בכלי בנימין במסעם השני של בני יעקב למצרים (בראשית מד 2). מהתנהגותם הנכנעת של האחים ומיחסם לבנימין מתברר ליוסף שאין בלבם כל מזימה שהיא (שורות 3-4). הוא מתוודע אליהם ונופל על צווארי בנימין (שורות 5-6, לפי בראשית מה 14). מכאן עולה שמלכתחילה היה בלב יוסף חשש כלשהו. ואכן המילה חשל בשורה 1 מרמזת שיוסף הגה תכנית לבחון את אחיו, ורק לאחר שנוכח לדעת שאין יסוד לחששו, גילה את זהותו.

זיהוי המדבר בגוף ראשון עם בנימין בולט ומתאים לכל פרטי הקטע. טענתו של מיליק שפרטי הסיפור עשויים להתאים לכל האחים, אך בעיקר ליהודה שהיה דוברם, אין לה על מה שתסמוך. הקטע משופע בפרטים מדויקים המתאימים לבנימין בלבד. גם אין שום יסוד לטענתו של מיליק שהקטע משתלב בצוואת יהודה היוונית יב 11-12. לפי צוואה זו, יהודה היה בן ארבעים ושש ברדתו למצרים והוא חי שם שבעים ושלוש שנים.¹⁷ אך אין בנתונים אלו שום קשר לקטע הארמי שלפנינו. פואש חוזר על טענות מיליק וגם על קביעתו שבעל צוואת יהודה היוונית קיצר את התיאור בחיבור הארמי מקומראן.¹⁸ מכיוון שאין יסוד לזיהוי של הדובר עם יהודה, גם אין טעם לקשר את הקטע הארמי מקומראן עם צוואת יהודה היוונית.

שהמספר בקטע הוא בנימין מאושש גם מבחינת הפרשנות של הסיפור המקראי. קטע זה אינו עומד לעצמו אלא משקף מסורת פרשנית המעוגנת בספרות היהודית בשלהי ימי הבית השני. הרעיון שיוסף בחן את אחיו כדי להיווכח שלא נותרה בלבם טינה ישנה לבני רחל מצוי בכמה מקורות. כולם מביאים אותו כדי להסביר מדוע ניסה יוסף את אחיו פעם שנייה על ידי הטמנתו של גביע הכסף באמתחת בנימין. העד הקדום ביותר להסבר זה הוא ספר היובלים, המדבר על תכנית שהגה יוסף כדי לברר אם "שורר שלום בין האחים" (מב 25), וכבר הזכירוהו מיליק ופואש. לפי נוסחה זו, נאמו של יהודה משכנע את יוסף שאין מחלוקת בין האחים (מג 14). ראוי להדגיש שבגרסה זו, הקדומה שבמקורותינו, לא נזכרת במפורש טינה לבנימין.

המוטיב שמבחנו של יוסף נועד לבדוק את היחס לבנימין מפורט ומודגש בכתביהם של פילון ושל בן מתתיהו.¹⁹ פילון כותב בפירוש שפרשת הגביע הייתה שלב אחרון

17 מיליק 1978, עמ' 98.

18 פואש 2001, עמ' 191-192. גם קוגלר (2006, עמ' 266, הערה 17) מקבל את זיהוי המגילה 4Q538 כצוואת יהודה.

19 לניתוח דברי פילון ובן מתתיהו בפרשה זו ראה ניהוף 1992, עמ' 99, 136.

במבחנים שהעמיד יוסף לאחיו כדי לבדוק את רחשי לבם לבנימין (על יוסף, 220, 232-236). בן מתתיהו חוזר על עניין זה בעיבוד סיפורי המקרא. הוא מתחיל את פרשת המבחנים כבר בביקורם הראשון במצרים ומספר שיוסף ביקש לבחון את אחיו כדי לדעת מה עלה בגורלו של אחיו בנימין (קדמוניות היהודים ב 99). לפי גרסתו לסיפור, המבחן האחר בא בביקור השני, כשציווה יוסף להסתיר את הגביע אצל בנימין כדי לגלות אם יעזרו לו האחים בשעה שייאסר באשמת גנבה, או יעזבוהו לנפשו וישובו בבטחה לבית אביהם (שם ב 125). לאחר שיהודה מבקש להיאסר במקום בנימין, מעיד יוסף בנאום מפורט כי התנהגותם מלמדת על מידותיהם הטובות של האחים ועל חיבתם לבנימין (שם ב 160).²⁰

עדויות אלו קדומות הן: מן המאה השנייה לפני הספירה (ספר היובלים) ומן המאה הראשונה לספירה (פילון ובן מתתיהו).²¹ והנה מביא הקטע הארמי מקומראן עדות קדומה למוטיב פרשני מיוחד זה, שזמנה המאה הראשונה לפני הספירה לכל המאוחר.²² יתר על כן, הקטע מקומראן מציג את העדות הקדומה ביותר לנוסחה המדוברת במפורש על בנימין. אך כאן נמסרת נוסחה זו מפי בנימין עצמו. סגנון זה מקרב את הקטע לסיפורי צוואות שנים עשר השבטים שנשתמרו ביוונית, שכולם מנוסחים בלשון מדבר, והם דברים שמוסרים ראשי השבטים לבניהם לפני מותם. אך בצוואת בנימין ואף בצוואת יוסף שבאוסף היווני אין דבר שידמה למעשה הנשקף מן הקטע הארמי. יתרה מזו, בקטע הארמי לא נשתמר דבר המעיד שבנימין אומר את דבריו במעמד של צוואה לפני מותו. קטעים 3 ו-4 מורים שנוסף על סיפור חייו כלל בנימין בדבריו גם נאומי תוכחה. משום כך מוצע כאן לכנות את החיבור בשם 'דברי בנימין'.

גם אם אין קשר ברור בין החיבור הארמי הזה ובין אחת מצוואות ראשי השבטים שנשתמרו ביוונית, מעניינת וחשובה היא העובדה שבספריית קומראן היה חיבור שעסק בדברי בנימין הקשורים ביוסף. מיליק ראה בקטעים של כתב יד ארמי אחר,

20 מדרש בראשית רבה (צג, ט) אינו מדבר במפורש על המבחנים שהעמיד יוסף לאחיו, אך אולי צודק הרמב"ן הטוען שבדרשתו כיוון רבי חייא בר אבא לעניין זה בשעה שאמר שבנאומו בבראשית מה 1 ביקש יהודה לפייס את יוסף, את בנימין ואת אחיו. זאת ועוד, במדרש זה נזכר פרט הנקשר אצל פילון (על יוסף 219) ואצל בן מתתיהו (קדמוניות היהודים ב 132) לעניין המבחנים שהעמיד יוסף, ואולי מעיד גם הוא שהמוטיב הפרשני כולו היה ידוע לדרשנים. בפירוש על בראשית מד 12 ("בגדול החל ובקטן כלה") נאמר בבראשית רבה (צב, ח) שמשרתו של יוסף החל לחפש את גביע הכסף באמתחותיהם של האחים מן הגדול אל הקטן, אף על פי שידע שהגביע מוסתר אצל בנימין הקטן. הוא נהג כך כדי שלא יחשדו בו שהוא יודע בכליו של מי הגביע.

21 על שלוש הנוסחאות כבר העיר לוי גינצבורג (תשכ"ח, חלק ג, עמ' 231, הערה 252) ורשם אותן גם יעקב קוגל (1998, עמ' 462).

22 המוטיב התגלגל גם למדרשים מימי הביניים: ספר הישר, פרשת מקץ (מהדורת דן, עמ' 234); מדרש בראשית זוטא לר' שמואל מסנות (מהדורת הכהן, עמ' רצב). הוא מצוי גם בפירושו של הרמב"ן לבראשית מב 9. העניין בא כציטטה ממדרש אלמוני גם בספרו של ר' אברהם סבע, ספר צרור המור, פרשת מקץ, נג.

4Q539, חלק מנוסח ארמי של צוואת יוסף היוונית,²³ ופואש הלך בעקבותיו.²⁴ אך זיהוי זה נסמך על דמיון קלוש לצוואה היוונית. פואש עצמו מודה שלא לכל הקטעים אפשר למצוא מקבילה בצוואה היוונית.²⁵ אם קטעים אלו אמנם מדברים ביוסף, משמע שאין לזהותם עם צוואת יוסף ממש אלא עם חיבור על יוסף השייך למסורת החיבורים הארמיים על האבות. בזה מצטרפים קטעי מגילה זו (4Q539) לקטעים של 'דברי בנימין' (4Q538), שהם חלק ממסורת פרשנית-סיפורית על ראשי שנים-עשר השבטים, שנשתמרה בקומראן בכתבים ארמיים. למסורת זו משתייך גם החיבור על לוי (4Q213a, 4Q213b, 4Q214, 4Q214a, 4Q214b), אף הוא בארמית. שלושת הכתבים הקשורים לבנימין, ליוסף וללוי אינם זהים ממש לצוואות המקבילות בקובץ היווני, אלא יש להם נוסח משלהם, שהוא עצמאי בפרטים רבים. דומה גם מצבו של הקטע העברי 4Q215, הקרוב לצוואת נפתלי היוונית, אך גם בו אין הקבלה מדויקת לצוואה זו אלא יש לו ייחוד משלו.²⁶ מיליק זיהה שני קטעים זעירים ממערת קומראן השלישית (3Q7) עם פסוק מצוואת יהודה היוונית (כה 1-2), אך זיהוי זה נשען על שלוש מילים בלבד ולא די בהן כדי לשכנע בהצעה. הוא הדין בקטעים זעירים אחרים (4Q484), שהוצע לזהותם עם צוואת יהודה.²⁷

מכל מקום, הקטעים שנדונו כאן מעידים שבימי הבית השני היה חיבור ארמי ובו מספר בנימין את הקורות אותו. אמנם לא שרד ממנו עותק נוסף בקומראן, אך קשה להניח ששרידי העותק היחיד שנשאר, 4Q538, באו מן המקור שכתב המחבר עצמו. המגילה שהגיעה לידינו הועתקה בוודאי ממקור כלשהו, שחובר לא יאוחר מן המאה הראשונה לפני הספירה.

מכלל העדות עולה אפוא שבספריית קומראן היו כתבים ארמיים על אבות שנים-עשר השבטים. מצטרפים לקבוצה זו גם החיבורים צוואת קהת (4Q542) וחזונות עמרם (4Q543-4Q549), שאין להם מקבילה בשום מקור אחר. מכאן שעיקר המסורת על האבות נשתמרה בקומראן בחיבורים בארמית. הם לא באו מידם של אנשי עדת קומראן, שכן אין בהם מאומה מן המונחים והרעיונות המיוחדים של עדה זו.²⁸ קורפוס זה פותח פתח לעיון מחודש בטיבן של מסורות אלו, בזיקתן למסורות פרשנות אחרות

23 מיליק 1978, עמ' 102-103.

24 פואש 2001, עמ' 201. זיהוי זה מקבל גם קוגלר 2006, עמ' 265-266.

25 שם, עמ' 211.

26 סטון 1996א, עמ' 73-74.

27 באייה 1982, עמ' 3. פואש (1999) מזהה בקטעי פפירוס אלו עותק של ספר היובלים.

28 בשום חיבור מן החיבורים הארמיים בקומראן אין מינוח של העדה, ולכן יש להסיק שאנשיה לא כתבו ארמית. מכאן שהכתבים הארמיים שנתגלו בין המגילות באים מחוץ לעדה, ועדיין יש לברר מאין ומתי חל מעבר זה. ראה דימנט 1995, עמ' 34 ואילך.

המשוקעות בחיבורים יהודיים בני זמנן, ובחקירת השתלשלותן של מסורות אלו למדרשים יהודיים מאוחרים הידועים מימי הביניים.²⁹

כיוון אחר הראוי לחקירה הוא בדיקת שרידיהם של תרגומים יווניים שונים של ספרות ומדרשים יהודיים שאבדו, בייחוד במה שהתגלה בפפירוסים. בעניין זה לא נעשה עד עתה דבר. אבל היום, כשהספרות הארמית של קומראן על כל חידושיה ידועה ונתונה לפנינו, ראוי לערוך מחקר שיטתי לגילוי עקבותיה בספרות היוונית המתורגמת. למשל, בפפירוס יווני שזוהה לפני יותר ממאה שנה נתגלו שרידים של סיפור יוסף, כנראה בלשון מדבר, ובו תיאור פרטים על פגישתו עם אחיו.³⁰ אין במעט ששרד פרט החופף את מה שנמצא בקטעים הארמיים של 'דברי בנימין', אך די במוטיבים הקרובים כדי להעיד ששרידי תרגומים יווניים עשויים לטמון בחובם עקבות של מסורות יהודיות שנודעו לנו עתה מקומראן. מכל מקום, שרידים יווניים אלו מצטרפים לעדות של הספרות הארמית מקומראן על הימצאות מחזור כתבים שעסקו בתולדות האבות. לא היו אלה חיבורים זהים לאוסף הצוואות היווני, אך בוודאי שימשו השראה ומקור לכמה ממסורות האגדה שעובדו בצוואות.

29 דוגמה אחרת להשתלשלות מסורת קדומה, ואולי אף מקורות ממש, מקומראן אל מדרשים של ימי הביניים נתונה בחיבור הארמי על לוי (4Q213-4Q214), בספר היובלים ובטקסט הקרוב לצוואת נפתלי העברית (4Q215). ראה סטון וגרינפילד 1996, עמ' 1-2; סטון 1996א, עמ' 73-74 ושם הפניות נוספות. ראה גם הימלפרב 1984; סטון 1996ב.

30 ראה זרבוס 1985.

מגילות קומראן והספרות החיצונית והאפוקליפטית

בחירה וחוקיות היסטורית בספרות האפוקליפטית

הספרות המכונה אפוקליפטית נתחברה ברובה בעברית ובארמית בידי יהודים בארץ ישראל בתקופת הבית השני, מן המאה השלישית לפני הספירה ואילך, ונשתמרה בתרגומים במסורת הנוצרית.¹ מיעוטה נתחבר בידי יהודים בפזורה היהודית, בעיקר בשפה היוונית.² עם גילוי מגילות מדבר יהודה הגיעו לידינו קטעים מן החיבורים המקוריים, ואף התברר שבימי הבית השני נכתבו חיבורים רבים אחרים מן הסוג הזה.

במחקר מכונים ספרים אלו אפוקליפטיים על שום עניינם בגילוי רזי ההיסטוריה ואחריתה באמצעות חזונות שנגלו לחכמי העבר. ואמנם כמעט כל החזונות שנתחברו בימי הבית השני מתרכזים בסוגיה זו. כך הם ספר דניאל המקראי, ספר חנוך החבשי, ספר עליית ישעיהו, ספר צוואת משה, ספר עזרא הרביעי וספר ברוך הסורי. אך בספרות הקשורה למסורות חנוך מופיעים גם גילויים של רזי הקוסמוס. גילויים אלו קשורים במסורת על מסעות שעורך חנוך בלוויית המלאכים אל תחומים קוסמיים שמעבר לתחומי הקיום האנושי הרגיל.³ על כך מספרים ספר חנוך החבשי וספר חנוך השני. בגילויים מסוג זה, כגון סיורים בקצווי הארץ במקום בגן עדן, ובעיקר בתיאורי עלייה דרך הרקיעים, עוסקים גם מחבריהם של החיבורים המאוחרים יותר – חזון אברהם וספר ברוך היווני. מערך זה מעיד על כך שבימי הבית השני הוקדשו רוב החזונות לתיאור רזי ההיסטוריה, והרזים הקוסמיים היו מיוחדים רק למסורת הספרותית של

1 למשל ספר חנוך החבשי, ספר היובלים, ספר צוואת משה, ספר חזון עזרא וספר ברוך הסורי. האוסף הקלאסי של חיבורים אלו כלול בספרו של צ'רלס (1913א), שעדיין שומר על ערכו. אך עם העניין המחודש בספרות זו ערך צ'רלסוורת' (1983) אוסף מקיף הרבה יותר עם תרגומים חדשים של החיבורים שהיו ידועים כבר. מקיף פחות הוא האוסף שערך ספארקס (1984), אבל גם הוא כולל יותר מן הכרך של צ'רלס.

2 למשל, ספר חנוך השני, שנכתב במקורו ביוונית. עד היום היה ידוע רק בתרגום לסלכית עתיקה, אך לאחרונה התגלה קטע קרום ממנו בקופטית. ראה אורלוב והאגן 2009.

3 ראה סטון 1976; 1978.

חנוך. מצב זה השתנה לאחר מכן, ובמאות הראשונות לספירה כבר גוברת ההתעניינות בעלייה לרקיעים ובגילוי סודות קוסמולוגיים.⁴

ספרות החזונות האפוקליפטית קובעת מקום לעצמה ברעיונותיה ובסגנונה. ואולם עניינה העיקרי, בייחוד בשלבה המוקדם, הוא במהלך ההיסטוריה ובפירושה. ואכן, עמדתה של ספרות זו כלפי ההיסטוריה צופנת בחובה את המפתח להבנתה בכלל, וכן להבנתו של החוג המיוחד שיצאה ממנו. בגישה להיסטוריה יש משהו שונה, חדש ומיוחד, שלא מצאנו בספרי המקרא, הקודמים לה. אמנם כבר הנבואה המקראית, שהספרות האפוקליפטית היא יורשתה וממשיכתה במידת מה, מעמידה במרכז את גילוי העתיד על ידי נביאים שלוחי האל, ובה נחשף כבר העתיד מפי האל בגילוי מיוחד לנביא. מסגרת גילוי העתיד נשמרת גם בספרות חזונות הקץ, אלא שכאן נודע מהלך ההיסטוריה לחוזה צדיק וחכם, ולא לנביא דובר האל במשמעותו הקלאסית.⁵ גילוי העתיד עצמו נעשה כאן בחזון או בחלום חידתי, אשר גם הוא וגם פשרו נודעים לחוזה בכוונת מכוון ובחסד אלוהי. יתר על כן, דמות ההיסטוריה הניבטת מחזונות אלו היא מורכבת ושונה ממה שעולה מנבואות המקרא. מתוך שלל החזונות ומגילויי ההיסטוריה המצויים בספרות החזונות עולה תפיסת יסוד אחת, עקיבה ומוגדרת. אין זו היסטוריה כפשוטה, בהשתלשלות גלויה וברורה של המאורעות. המהלך ההיסטורי הוא חידתי ובלתי מובן: תחילה הוא מתגלה לחוזה בחזון סכמטי, ולעתים קרובות באורח סמלי ובראשי פרקים, ואחר כך נגלה גם פשרו, אם מפי האל עצמו אם מפי מלאך.

מהי אפוא תמונת ההיסטוריה העולה מחזונות הקץ שבספרות האפוקליפטית, מה היא מחדשת לעומת תמונת ההיסטוריה שבספרות המקראית הקלאסית. הדבר הראשון הבולט בחזונות מסוג זה הוא שבדרך כלל מקיף החזון את ההיסטוריה כולה, מראשיתה ועד סופה, ברצף אחד ואחיד.⁶ תפיסה זו מוצגת באופן ציורי וכולט בפרק ב של ספר דניאל: בחזונו הסמלי של נבוכדנאצר מתגלה ההיסטוריה בדמות צלם-אדם ענקי, והתקופות ההיסטוריות מצוירות שם כאבריו של הצלם מראשו ועד כפות רגליו. מכאן עולה בבירור התפיסה שההיסטוריה של האנושות היא שלמות אחת, בבחינת אורגניזם אחד. התיאור הסמלי שבספר דניאל מאלף במיוחד גם משום שהוא נותן ביטוי חזותי ליסוד מהותי אחר בתפיסת ההיסטוריה הזאת: אותה אחדות אורגנית של הזמן ההיסטורי עשויה פרקים פרקים העולים לכלל שלם אחד. כאמור, בחזונו של

4 ראה סטון 1984; קולינס 1998 א, עמ' 1-9.

5 מבחינה זו מעניין מעמדו של דניאל, גיבורו של הספר המקראי הקרוי על שמו. בשום פרק מפרקיו אין דניאל מכוונה נביא, ולמען האמת אין חזונותיו דומים לנבואות הנביאים. אך בכתבי עדת קומראן, לא יותר ממאה שנים לאחר חיתום ספר דניאל (כנראה בשנת 164 לפה"ס), חוזה זה מכוונה "נביא" במגילה פלורילגיום (4Q174 1-3 ii 3). בפשר מלכיצדק (11Q13 ii 18) נפשרים דברי דניאל ט 25 כדברי נבואה.

6 ראה ליכט תשכ"ז.

דניאל מוצגים פרקים אלו כאברי גופו של הפסל. עובדת היותם אברים בגוף אחד מסמנת את השתייכותם לשלמות אורגנית אחת. איכויותיהם הפרטיות של האברים השונים, העושות אותם פרקים נבדלים זה מזה, מובלטות על ידי כך שהם עשויים מחומרים שונים: זהב, כסף, ברזל, נחושת וחימר.

לעתים מוצג הרצף ההיסטורי על חוליותיו במסגרת כרונולוגית ברורה. כך למשל בחיבור הידוע בכינוי האפוקליפסה של השבועות, המשוקע בספר חנוך החבשי (צא 11-17; צג 1-10),⁷ מורכב הרצף ההיסטורי מעשרה פרקי זמן המכונים 'שבועות'. לכל 'שבוע' כזה יש תיחום כרונולוגי ברור ואופי מוגדר: השבוע הראשון מתחיל בבריאת העולם ומסתיים בעלייתו של חנוך לגן עדן. השבוע השני מאופיין בחטאי האנושות, במבול ובהצלת נח. בשבוע השלישי מופיע אברהם. השבוע הרביעי מסתיים במשה ובמתן תורה. בשבוע החמישי חלה מלכות דוד ושלמה ובניין הבית הראשון. השבוע השישי עומד בסימן חטאי הגויים וישראל, חורבן הבית הראשון וגלות ישראל. בסוף השבוע השביעי מתגבשת עדת הצדיקים, הזוכה בחכמה עליונה ומבשרת את ראשית הגאולה. בשלושת השבועות האחרונים מתגלים והולכים תהליכי הגאולה ואחרית הימים: עונש לרשעים, שכר לצדיקים ויום הדין הגדול.

אם כן, אף באפוקליפסה זו נתפס מהלך ההיסטוריה כרצף אחד ואחיד, המורכב מפרקי זמן האחוזים זה בזה כחוליות בשלשלת. כל אחד מפרקי הזמן הללו הוא בעל אופי מוגדר, משך קבוע ומקום מסוים ברצף ההיסטוריה. יחידת הזמן היסודית, השבוע, חוזרת ונכפלת לאורך הרצף ומדגישה את אחדותו של יסוד החוליות במשך הזמן. גם מחזונות אחרים עולה שחוליות הזמן המרכיבות את הרצף ההיסטורי דומות באופן מהותי זו לזו: כך הן ארבע המלכויות בספר דניאל ב – בחזון הנראה לנבוכדנאצר – ואף המלכות החמישית, השונה מקודמותיה, מלכות היא.

האופי הסכמטי של פרקי הזמן ההיסטוריים מתבטא בהיותם בעלי ממד אחיד וחוזר על עצמו. הוא בא לידי ביטוי לא רק בשימוש ביחידות מאותו טיפוס אלא גם בדגמים חוזרים בכל פרקי הזמן: ארבע מלכויות גויים רשעות – בספר דניאל; צדק וצדיק מול רשעה ועונש – באפוקליפסה של השבועות; וכדומה. כך בא לידי ביטוי האופי הסכמטי של פרקי הזמן ההיסטוריים; הוא שנותן איכות ומשקל לאחדותם ולאחידותם, והוא שמממש את תבנית החוקיות החוזרת על עצמה הטבועה בהם.

ראיית הזמן ההיסטורי כרצף של חוליות הדומות זו לזו – אשר מספרן קבוע וכך גם אורכן בזמן – קובעת גם תחום כרונולוגי מוגדר וסופי להתרחשויות ההיסטוריות. יסוד זה מתבטא בין השאר בתיאור רצף הקצים בכרונולוגיה של יחידות קבועות, על פי רוב כפולות של שבע או של עשר. בווריאציות שונות מתואר רצף של קצים המדוד ביחידות של "שני שמיטות", כלומר כל שנה היא בת שבע שנים רגילות. יש חזונות

7 ראה המאמר "אדאולוגיה והיסטוריה על-פי חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ)" בכרך זה. קיסטר (תשמ"ז) דן בחזון החיות מבחינות אחרות.

העוסקים רק בקטע מן המהלך ההיסטורי, כמו נבואת שבעים השבועות שבספר דניאל ט. חזונות אחרים מפרטים את המניין הכרונולוגי של הרצף ההיסטורי כולו.⁸

עם זאת, אין הרצף ההיסטורי עשוי חוליות זהות החוזרות על עצמן, ואין החוליות מהוות העתק מדויק זו של זו. שהרי אילו היה כך היה הזמן נעשה מעגלי, דוגמת זמן מחזוריות הטבע, והייתה ניטלת משמעותו של מהלך היסטורי לאמתו. לכן, בכל חוליית זמן יש תמיד יסוד שונה, המונע חזרה מושלמת על העבר, והשוני שביניהן נבנה עד היותו רצף התפתחות קווי בעל משמעות. כך למשל בחזונו של דניאל ב מופיע רעיון התמעטות הדורות, והוא מצויר בחילופי חומרים מן היקר אל היקר פחות, מן הזהב אל החמר. באפוקליפסה של השבועות יש התגברות של החטא ושל הרשעה עד לשיא של קלקול וחומרה של עונש.⁹

רצף פרקי הזמן ההיסטורי מופיע אפוא כשלשלת אחת אשר לה שני ממדים: מצד אחד, ממד חוזר על עצמו, שכן הרצף עשוי פרקים דומים הנכפלים שוב ושוב, מצד שני ממד מתפתח והולך שכן יש בו קווי השתלשלות משתנה ומתחדשת העוברים לאורך כל הרצף. שני ממדים אלו משווים אחדות לרצף והופכים אותו לשלמות אחת. קווי התפתחות הנוצרים רק מתוך קיום הרצף כולו מעניקים אחדות אורגנית. אין הוא אוסף פרטים דומים המסודרים בסדר מסוים אלא שלמותו יוצרת דבר מה נוסף על אוסף הפרטים. אם נתרגם הבנה זו ללשון מושגית אחרת, אפשר לומר שההיסטוריה, או אם תרצה לומר האנושות, עוברת דרך מסוימת, המתממשת רק בהיכפלות יחידות הזמן ובמהלך הקווי של ההיסטוריה, כלומר במהלך הכולל של כל דורות האנושות. אם היסוד הסכמטי והחוזר בהיסטוריה הוא בבואה של חוקיות קבועה הטבועה בהיסטוריה מימות עולם, חוקיות שהיא סטטית ביסודה, משמע שההתפתחות הקווית של ההיסטוריה היא בבואת הזמן ההיסטורי, שהוא דינמי ביסודו. זיקת הגומלין שבין שני היסודות האלה היא המרכיבה את האחדות האורגנית של מהלך התקופות ההיסטוריות ומאפיינת אותה. מכלול יסודות מיוחד מאפיין אפוא את הרצף ההיסטורי: פרקי זמן הנתונים במסגרת כרונולוגית מדויקת, בעלי מקום קבוע ברצף ובעלי אופי מוגדר, מביאים לידי ביטוי מתכונת אחת, החוזרת בשינויים לאורך כל הרצף. אבל כמקשה אורגנית אחת מגלים פרקי הזמן ההיסטוריים גם קווי התפתחות, הנפרשת והולכת מראשית הרצף ומגיעה למלוא ביטוייה בסיומו.

דוגמה נאה להתפתחות כזאת ניתנת בחיבור הידוע בכינוי חזון החיות, שאף הוא כלול בספר חנוך החבשי (פה-צ). שם זה ניתן לחזון על שום שנגלה בו לחנוך מהלך ההיסטוריה בחלום, ובני האדם מוצגים בו כחיות והמלאכים כבני אדם. על פי התמונה העולה מחזון זה, ברצף ההיסטורי שלוש תקופות עיקריות: עידן בראשית, מבריא את אדם הראשון ועד המבול ונח; ההיסטוריה גופה, מימי נח ואברהם עד בוא הגאולה והמשיח

8 ראה למשל בחזון החיות (חנוך החבשי פה-צ).

9 ראה מאמרי הנזכר בהערה 7 לעיל.

לישראל; ולבסוף – עידן הגאולה וימות המשיח. ההפרדה בין שלוש התקופות הללו מתגלה בעיקר בכך שבני האדם החיים בתקופה הראשונה והשלישית שונים במהותם מבני האדם החיים בתקופה ההיסטורית המרכזית: בחזון החיות, בני האדם בתקופת ההיסטוריה הקדומה עד המבול, וכן בתקופה האחרונה של ימות המשיח, מיוצגים על ידי פרים, ואילו בתקופה ההיסטורית האמצעית הם מיוצגים על ידי כבשים וחיות פרא. בדרך זו גם מבטא החזון סימטריה ואנלוגיה בין ראשיתה של ההיסטוריה לאחריתה. יש כאן יותר מרמז לרעיון שבאחרית הימים צפויה מעין חזרה לעידן בראשית אידאלי. עם זאת, אין כאן העתק מדויק, אלא יש שינויים בעלי משמעות בין ראשית לאחרית: בשחר ההיסטוריה כבר נזרע הזרע הרע, ואילו בערוב ההיסטוריה תקום אנושות מטהרת, נקייה מכל פגם.

גם בדוגמה זו יש ביטוי ציורי לסכמטיות החוזרת על עצמה בצד ההתפתחות הקווית, המשולבות יחד במהלך ההיסטוריה. על פי תיאורים אלה מצטיירת חוקיות היסטורית אשר בה הדגם החוזר וההתפתחות הקווית הם הם גופי הדברים, לב לבה של החוקיות המוטבעת בהיסטוריה האנושית ומדריכה את הרצף ההיסטורי. גם חוקיות זו אינה סתמית וניטרלית: היא בבואתה של תכנית עליונה, הממומשת ברצון אלוהי, כפי שמעיד עליה גילוייה בחזון מלמעלה. דבר זה משתקף גם בטבעו החידתי של גילוי זה. טבעו האלוהי והחידתי של המהלך ההיסטורי עולה יפה מן הכינוי שהדביקו לו בעלי מגילות כת מדבר יהודה, שהיו הקרובים בהשקפתם לזו של ספרות החזונות. בלשון המגילות מוגדרת חוקיות ההיסטוריה בצירוף "רזי אל", ופרקי הזמן של הרצף ההיסטורי הם "קצי אל".¹⁰ בפשר חבקוק, שממגילות מדבר יהודה, ניתן ביטוי עז וציורי לרעיון שהחוקיות המוטבעת בהיסטוריה היא אלוהית, חידתית וקבועה מקדמת דנא על פי חכמתו של האל: "כי כל קיצי אל יבואו לתכונם כאשר חקק להם ברזי ערמתו" (פשר חבקוק ז, 11-13). ניסוח מעין זה היה יכול להיכתב גם על ידי בעלי החזונות האפוקליפטיים.

מן התפיסה של הרצף ההיסטורי כרזי אל, כמהלך מלא סוד שטיבו ומשמעותו אינם גלויים לעין המתבונן הרגיל, נגזרת הצורה הספרותית המיוחדת של חזונות הקץ. מסתרי החוקיות ההיסטורית שנקבעו על ידי האל אינם גלויים, אלא אם כן נגלו ברצון האל ובכוונתו. גם אין הם נגלים לסתם בני אדם, אלא רק לצדיקים ולחכמים. ואף זאת, פעמים בא הגילוי באופן סמלי וחידתי, כעין בבואה לחידתיות של ההיסטוריה עצמה. וכך, אם בגלל מקורם האלוהי אם בגלל אופיים החידתי, זקוקים רזי האל גם לפירוש ולפשר מלמעלה, שכן רק פירוש אלוהי יכול וצריך לבאר חזון אלוהי.

ההבדל שבין הרז לפשרו, מקורם האלוהי של השניים וגילויים לצדיק וחכם בלבד מוצגים במיצוי אך במפורש בפרק ב בספר דניאל, אבל שלושת היסודות הללו אופייניים לספרות החזונות כולה, ובמידה רבה גם לספרות הפשרים על הנבואה של

10 ראה למשל סרך היחד ג, 23; פשר חבקוק ז, 8; מגילת המלחמה ג, 9.

עדת קומראן.¹¹ הם מסבירים במידת מה את הלבוש הפסידואפיגרפי החביב על בעלי ספרות החזונות: אף על פי שמחבריהם של הספרים הללו חיו בימי הבית השני, הם בחרו להציג את רעיונותיהם כגילוי מהלך ההיסטוריה בחזונות ובחלומות שנמסרו לחכמים ולאבות האומה בשחר דברי ימי האנושות: חנוך, נח, אברהם, משה, ברוך, דניאל ועזרא. באמצעי ספרותי זה מציגים מחברים מאוחרים את ההתרחשויות המוכרות להם מן העבר כאילו נצפו כבר במדויק בשחר ההיסטוריה. בדרך זו גם מיוחסת צפיית העתיד לדמויות בעלות מוניטין. הלבוש הפסידואפיגרפי משווה אפוא לחזונות ולפשרם אופי של נבואות ומעניק להם אמינות.

אך דווקא ייחוס החזונות על קצי ההיסטוריה לחכמי קדם, כדי להעניק לגילויים סמכות ואמת, מציב סימן שאלה לגבי תוכנם: האם צפייה מראש של מהלך היסטורי סכמטי וידוע מעידה על כך שמהלך ההתרחשויות ההיסטוריות נגזר מראש? שהרי כך הובנו לעתים קרובות תיאורי ספרות החזונות. ואם כן, יש בזה חידוש לעומת ההשקפה המקראית הקלאסית, שאמנם קבעה שאלוהי ישראל הוא "קורא הדורות מראש", מעולם לא הרחיקה לכת עד כדי קביעה שמהלך ההיסטוריה לפרטיו כבר נקבע מקדמת דנא. קביעה מעין זו יש בה יותר משמץ של תורת גזרה קדומה, שהגיעה לכלל ביטוי מרחיק לכת בחיבוריה של עדת המגילות והיא מחידושיהם של חיבורים אלו. עם זאת, הולכת ספרות החזונות גם בדרכי המסורת המקראית במה שנוגע לתמונת העולם הנברא בידי אלוהי צדק, המנהיגו ומשגיח עליו ועל ההיסטוריה. כיצד יכולה אפוא תורת הגזרה הקדומה לדור בכפיפה אחת עם ההשקפה המקראית הקלאסית על בחירה חופשית ועל אחריות מוסרית הנגזרת ממנה? לכאורה בולטת בחזונות דווקא הסתירה שבין תורת הגזרה מראש לתפיסת האחריות המוסרית בסגנון המקרא. שהרי המהלך ההיסטורי הנצפה מקדמת דנא מוגדר בחזונות במושגי תורת הגמול המקראית, כי כולו עוסק בתולדות הצדק והרשע בחיי האנושות. כיצד משתלשלים הצדק והרשע מדור לדור וכיצד הם באים לכדי מיצויים והתרתם באחרית ההיסטוריה, איך בא הרשע אל קצו והרשעים באים על עונשם וכיצד זוכה הצדק בניצחון עולמים והצדיקים באים על שכרם. לדידם של בעלי החזונות, אלה הם גופי הלכות של מהלך ההיסטוריה וזהו גילוי החוקיות הפנימית האמתית שלה. משמע, הריתמוס הפנימי של תולדות בני האדם מוגדר בקטגוריות של רשע וצדק, שכר ועונש, הן בחיי הכלל הן בחיי הפרט.

במסגרת הזרמים והדעות של יהדות הבית השני מהווה תפיסת החזונות האפוקליפטיים רק אחת מן האפשרויות הנוגעות לאחריות האדם למעשיו, בעולם

11 ראה פשר חבקוק א, 7-10. התיאורים המפרטים את מהלך הקצים אמנם מעטים, אך אין דבר זה חסר כלל, כפי שטען ליכט (1966; תשנ"א). ראה למשל פשר על הקצים (4Q180) המפרט קצים אלו. לדיון בהשקפת בעלי מגילות קומראן על הזמן ההיסטורי ראה דימנט 2006 והמאמר "עת עת ופשריה: עקרון פרשנות התלויה בזמן בפשרים מקומראן" בכרך זה.

הנשלט על ידי חוקיות של אלוהי צדק ומערכת של שכר ועונש. ואולם בגישה שמציגים בעלי חזונות הקץ יש קושי מיוחד, שכן על פי רוב נתפסת גישתם כביטוי לסתירה פנימית בין קביעת חוקיות ההיסטוריה מבראשית ובין יכולתו של האדם לפעול בחופש מלא ולהיות אחראי לבחירתו. במסגרת גילויים מראש על מהלך ההיסטוריה יש לסתירה זו כמה פנים: אם חכמי קדם, דוגמת חנוך, חוזים את תקופות הצדק והרשע בחיי האומות, משמע שחטאתם נקבעה כבר מבראשית. מה היא אפוא מידת אחריותן של האומות לחטא המזומן להם מקדם? בקושי זה הרגיש כבר בעל החיבור חזון עזרא, שנכתב כשלושים שנה לאחר חורבן הבית השני. שם תולה עזרא את חטאי האדם בנטייה מלידה, שבאה עליו בעטיו של החטא הקדמון: "כי את הלב הרע נשא אדם הראשון ועבר ונתחייב ולא הוא לבדו כי אם גם כל הנולדים עמו" (חזון עזרא ג 22).¹² אך את השאלות המפורשות – מדוע נגזר שכך יהא ובאיזו מידה יש משמעות לאחריותם המוסרית של בני האדם – אין עזרא עצמו מעז לשאול, אלא הן נרמזות רק בדברי המלאך המשיב לו. המלאך מבטיח שאם יעלה בידי עזרא להסביר את שלושת המשלים שהוא מציג לפניו, כי אז יתגשם הסיום: "ואראך גם אני את הדרך אשר נכספת לראות ואלמדך מדוע קיים הלב הרע" (שם ד, 4). מתוך הדו-שיח מתברר שאין עזרא מסוגל לענות על המשלים, ולכן גם אין תשובה על השאלה בדבר הלב הרע. הכל מהווה חלק מתעלומות רזי האל והנהגתו בהיסטוריה.

אף על פי כן יש לשאול: האומנם כיוונו בעלי חזונות הקץ להשקפה שהכול נגזר ונקבע מראש? אם נעיין היטב בדבריהם נמצא בהם פנים לכאן ולכאן. ראשית, חזונות הקץ נתונים במסגרת של הטפות נלהבות לחיי יושר וצדק, ומכאן שיש לבחירה המוסרית משמעות בעיני כותביהם. שנית, יש לשאול אם העובדה שחכמי קדם צופים את מהלך ההיסטוריה כולה אכן פירושה שההיסטוריה כולה הייתה כבר מבראשית קבועה לכל פרטיה, ואין מהלך הקצים אלא הוצאתה מן הכוח אל הפועל. כמה פרטים אינם מתיישבים עם פירוש כזה. כך למשל מודגשת בחזון החיות עדיפותה של שושלת אדם, שת, חנוך ונח, הנמשכת באבות האומה (חנוך החבשי פה; פט 9-14). מערכת הסמלים בחזון מראה שעדיפות זו תלויה באופיין ובמעשיהן של הדמויות המסומלות כך. אם כן העדפות כאלה יכולות להתקיים דווקא משום שבמסגרת המאורעות עצמם יש לבני אדם חופש מסוים לבחור את דרכם, ובחירתם היא הקובעת את יחסו של האל אליהם. בחזון החיות קובע האל ששבעים הרועים השליטים על ישראל יענישו אותם בכך שיהרגו בהם מספר מסוים בשעה שישלטו בהם. אך בפועל הורגים הרועים הרבה יותר ממה שנקבע להם (שם פט 59-62).¹³

על אפשרות של חופש מסוים בהתרחשות ההיסטורית עצמה מרמזת גם ההנחה שאין רצף הקצים ההיסטורי מתמצה רק בממד הסכמטי והמחזורי שלו, אלא יש בו גם

12 בתרגומו של ליכט תשכ"ח.

13 על דעותיו של בעל חזון החיות בסוגיות אלו ראה דימנט 2006 א.

ממד קווי ומתפתח, הנוצר משינויים קלים בדגם מדור לדור. יתר על כן, עיון מדויק מעלה שאין בתיאורים הסכמטיים של החזונות תיאור היסטורי בבחינת התרחשות של ממש על כל פרטיה, אלא מעין שלד של ההיסטוריה. לכן יש אולי להבדיל בין החזון על ההיסטוריה ובין המהלך ההיסטורי עצמו: החזון מגלה את מהלך ההיסטוריה על פי מערכת קצים בדגמים החוזרים בו בקיצור, בחוקיות העליונה הטבועה בו. במובן זה ההתרחשות ההיסטורית נצפית מראש וגם נקבעת מראש בתכנית האלוהית. אבל מימוש השלד הזה במציאות ההיסטורית עצמה אינו זהה עמה ויכול לבוא לידי ביטוי בכמה אופנים.

ההפרש בין החוקיות למימושה, בין החזון למציאות, הוא שמביא לידי ביטוי את הממד האמתי של הזמן ההיסטורי, הממד הדינמי, המתפתח והמשתנה, הממד המאפשר את חופש הפעולה של האדם. זהו ממד המתגלה רק במציאות עצמה ואיננו כלול בעקרונות של התכנית האלוהית, לפחות לא בתור עיקרון הבא לידי ביטוי מפורש. לכן יכול החזון לתבוע מן האדם אחריות מלאה למעשיו, ולכן יכול האל לאהוב או לשנוא את גיבורי ההיסטוריה שיצר. שכן הזמן ההיסטורי אמנם זורם בתבניות קבועות מראש, במסגרת של קצים ודגמים, אנלוגיות וחזרות, אך עדיין יש בו יסוד של חופש שאיננו נתון מראש במסגרת הסכמטית עצמה. יתרה מזו, במהלך הזמן ההיסטורי יש ממד הבא לידי ביטוי שלם רק במיצויו של המהלך כולו, כלומר רק כאשר נפרש הרצף ההיסטורי עד סופו. לא בכדי נדמה המהלך ההיסטורי לאורגניזם חי, כפי שמתבטא בדניאל ב בציור הפסל האימתני. דימויו של ספר דניאל באים לבשר שהבנת ההיסטוריה וחוקיותה יכולה להיעשות רק כאשר ההיסטוריה כולה נתפסת כמהלך שלם; ואף זה אמור רק במראות סמליים. מתוך תפיסת רצף הקצים כאחדות חיה ואורגנית מגיעים אנו לידי הבנה חדשה על דרך מתן שכר ועונש. אף כאן חוזרת השאלה המתמידה, הפורצת מתוך הניגוד שבין התפיסה הקווית של הזמן ובין עולם ניסיונו היומיומי של האדם: מדוע אין האדם נענש או נשכר סמוך לזמן המעשה? מדוע אין רציפות זמנים בין החטא לעונשו ובין מעשה החסד לשכרו? בספרות החזונות מהדהדות השאלות הללו גם במישור הלאומי: מדוע נענש ישראל מיד ובחומרה כה רבה, ואילו דרך רשעי הגויים צלחה?

בעניין זה זוכה עזרא, גיבורו של ספר חזון עזרא, לתשובה המשוקעת בכל ספרות חזונות הקץ: מלוא סאת השכר והעונש צפויים רק באחרית התהליך ההיסטורי, כאשר יכלו הקצים והזמן ההיסטורי יגיע אל מיצויו. תשובה זו אינה מספקת כמובן את עזרא ואת בני דורו, ובעל ספר חזון עזרא שם בפיו את השאלה הזאת: "ואומר: אבל אדוני, הן אלה צפנת לאשר באחרית יהיו ומה יעשו אשר קדמו לנו, או אנו, או הבאים אחרינו?" (ה 41). זהו ניסוח בהיר לקושי היסודי הכרוך בתורת המדברת על גמול מעבר להיסטוריה או בקצה: אין מי שחי בשעה היסטורית מסוימת יכול לשאוב ממנה עידוד, אלא אם כן הוא רואה עצמו כחי על סף הגאולה ממש. ואכן לא מקרה הוא שכל בעלי החזונות האמינו שהם חיים לפתחה של הגאולה, ולכן תקוותם לשכר לצדיקים ולעונש לרשעים הייתה בגדר ממשות מנחמת.

ואולם לא רק בקרבת החוזה אל זמן הגאולה נמצאה תשובה לשואלים. המלאך משיב לעזרא תשובה אחרת, רבת סוד: "ויאמר [המלאך] אלי: 'לעטרה דימיתי את דיני – כפי שאין איחור לאחרונים כך אין קידום לקדמונים... לא תוכל הבריאה למהר יותר מבוראה, ולא ישא העולם את שנבראו בו כאחד" (ה 44). לגבי הדין אין מוקדם ומאוחר בזמן ההיסטורי, אומר המלאך, ומה שנראה כאיחור במתן שכר לצדיקים או עונש לרשעים אינו באמת כך, משום שהזמן ההיסטורי הוא אחד, הוא כעטרה, כאחדות אורגנית אחת. כך מתברר שרעיון מתן מלוא השכר והעונש רק באחרית הימים צומח ומתקיים כאן מתוך ראיית ההיסטוריה כאורגניזם אחד, כישות אחת בעלת אברים שונים. משום כך אין עוול בעובדה שמישהו חטא או צדק בנקודה מסוימת ברצף, אך יקבל את עונשו או את שכרו רק בסופו; שהרי צבת בצבת עשויה והכל עניין אחד הוא.¹⁴

כך נמצאות לנו בתפיסת הזמן כאחדות אורגנית תשובות לשתי שאלות יסוד העולות מתוך תמונת עולמם של חזונות הקץ בימי הבית השני: שאלת הגזרה הקדומה ושאלת שכר ועונש באחרית הימים. אפשר שבשתיהן אין צורך לפרש את החזונות כמשמיעים תורת גזרה קדומה חמורה, אלא כמשאירים חופש כלשהו לזמן ההיסטורי עצמו. במסגרתו של זמן אחד זה, הפועל בהיסטוריה, אפשר לתפוס את מתן שכר ועונש כמעשה החותם את ההתרחשות ההיסטורית בחותם סופי וקובע את משקלם הממשי של המעשים והמאורעות שנעשו במשך הרצף כולו. משום כך עליו לבוא רק בסופו של התהליך. ומכיוון שזהו תהליך אחד ואחיד, אין קושי בכך שייענשו אנשים שחיו בשלבים שונים של התהליך.

לתוך תפיסת ההיסטוריה כאחדות אורגנית מן הסוג הזה משולבים דברי ימי עם ישראל על פי המתכונת המקראית: בחירה, ברית, חטא ועונש, ולבסוף גאולה. ואולם במערכת הקצים של ספרות החזונות, ההיסטוריה המקראית היא חלק מכלל ההיסטוריה העולמית והאנושית. בהכרח חלה גם עליה מסגרת הדגמים הסכמטיים המחזוריים, ובהכרח היא משתלבת בחוקיות הפנימית הכוללת של ההיסטוריה. באופן כזה חטאי יהודה וישראל הם בבואה של החטא בתקופת המבול; ולחלופין, נח הצדיק מקפל באישיותו ובחיו את תולדותיה של עדת הצדיקים, שתתגלה בעתיד, בדור האחרון. בדרך זו מתממשת בפועל ראיית ההיסטוריה של עם ישראל כאחוזת ודבוקה בהיסטוריה הכלל אנושית. כך אין החטא והעונש או החסידות ושכרה אלא תבניות יסוד בחיי האנושות כולה, והן עוברות כחוט השני מדור לדור ומתממשות עלידי פרטים או כללים מסוימים. ואם כך, יוצא שגם בחירתו של עם ישראל איננה אלא

14 שאלת משמעותו של מהלך הזמן ההיסטורי עולה גם בקטעים של החיבור הקומראני פסידו-יחזקאל, המעבד את נבואותיו של יחזקאל הנביא. בעל חיבור זה שם בפי יחזקאל בקשה להאיץ את מהלך העתים כדי שישראל יבוא על שכרו: "ויתבהלו הימים מהר עד אשר יאמרו האדם הלא ממהרים הימים למען יירשו בני ישראל" (4Q385 4 2 3). ראה דימנט 2001, עמ' 37-39; 2000.

תבנית יסוד הלובשת ממשות בנקודה מסוימת ברצף הקצים ההיסטורי. ואכן, ביטוי בהיר להשקפה זו ניתן בחזון החיות. מושג הבחירה קיים מיום בריאת אדם הראשון. למעשה, אין אדם הראשון אלה היצור הראשון שנברא כנבחר; ולאחר מכן אין הבחירה אלא עניין של מימוש משתנה של קטגוריית הבחירה בכל דור ודור. ואכן, בכל קץ וקץ יש בחיר כזה. באפוקליפסה של השבועות: חנוך, נח, אברהם, משה וישראל, ולאחר מכן דוד ואליהו, ולבסוף עדת הצדיקים. בסגנונו של חזון החיות מהווה הבחירה מעבר משושלת שת, חנוך ונח אל שושלת אברהם, יצחק וישראל, ומהם אל עם ישראל כולו. ואולם כאשר נעשה עם ישראל חוטא ללא תקנה עוברת הבחירה אל קבוצת הצדיקים המתגלה על סף עידן הגאולה. על פי חזון החיות והאפוקליפסה של השבועות חוזרת הבחירה להקיף את האנושות כולה רק באחרית הימים.

התהליך של התרחבות הבחירה, הצטמצמותה והתרחבותה שוב בעידן הגאולה תופס אפוא את מקום רעיון הבחירה גופו: משעה שהבחירה נקבעת מראש על פי עקרונות קדמוניים הפועלים בהיסטוריה, שוב אין מובנה יכול להיות רק בחירה של אחד מתוך רבים, על פי מעשיו בלבד בנקודת זמן נתונה. כאן גם נהפכת הבחירה למעלה יתרה שבטבע ובהתנהגות, בקיצור – לנבחרות או לבחירות. ובמילים אחרות – האדם לא רק נבחר, אלא גם מוכיח שהוא ראוי לבחירה. אם כן, לפי תפיסת חזון החיות והאפוקליפסה של השבועות, עומד וקבוע דגם הנבחר או הבחיר, ובכל דור ודור עומד פרט או קיבוץ אנשים וממש בחייו קטגוריה זו: חנוך, נח והאבות היו דוגמאות ראשונות לכך, וממשיכיהם היו משה וישראל, דוד ואליהו. בהקשר זה מהווה מעמד הר סיני מאורע שבו קיבל עליו ישראל לחיות ולממש את דגם העם בתור נבחר. ומכאן שתולדות עם ישראל אינן אלא תולדות בגידתו בשליחותו כעם בחיר. מכאן יוצא גם משקל ישראל עד תום, חייב הדגם של הבחיר למצוא מימוש באחר, במי שראוי לכך. וזה פשר התיאורים בכמה מן החזונות, הרואים את ראשית תהליכי הגאולה בהופעת עדת הצדיקים והבחירים, היורשים בתפקידם ובחייהם את מקומו של עם ישראל כולו.¹⁵ וכך, בעוד שהתפיסה האפוקליפטית מרחיבה את תחולת ההיסטוריה על האנושות כולה והופכת אותה לאחת ומונהגת על ידי אל אחד, היא גם מצמצמת את ידיעת סודותיה לעדת צדיקים ובחירים יודעי חן, התופסת והולכת את מקומו של עם ישראל ככלל. על פי ההיגיון הפנימי הזה, החופש הנתון לאדם באמת הוא החופש לדעת את חוקיות התהליך ההיסטורי ואת מקומו שלו בתהליך זה. שכן בידיעה כזאת מותנית אפשרותו להסכים ולקבל עליו את אשר הוטל עליו מכוח החוקיות האלוהית, ורק במסגרת זו הוא יודע את מגבלותיו ואת אפשרויותיו של החופש.

ואולם לפי תפיסתם של בעלי החזונות אין גילוי רזי אל שווה לכל נפש. בפועל

15 ראה דניאל ב 44; יא 35; יב 2-3; חזון החיות (חנוך החבשי צ 9-14); האפוקליפסה של השבועות (שם, צג 9); ספר היובלים כג 26. מן הראוי לציין שתפיסת השארית הצדקת בולטת בייחוד בחזונות מימי הבית השני שנמנו כאן, הקרובים בענייניהם להשקפותיה של עדת קומראן.

מתגלים סודות החוקיות האלוהית רק לצדיקים ולחכמים, כלומר רק למי שנועדו לממש את קטגוריית הבחירים. השקפה זו משתמעת גם מן ההכרה של כותבי החזונות, שהם עצמם נמנים עם עדת הבחירים החיים על סף הקץ, ואת חיבוריהם כיוונו בוודאי אל חבריהם בני עדתם. גילוי סודותיה ומשמעותה של ההיסטוריה הוא נחלתו של מי שראוי לכך בחסידותו ובחכמתו, ורק מי שנמנה עם עדת הצדיקים מממש זאת וראוי לדעת את רזי האל בפי שהם נתגלו בהיסטוריה. והרי זוהי גם תפיסתה המפורשת של עדת מגילות קומראן, שראתה בחבריה עדת צדיקים החיים ערב הגאולה, במנהיגה מורה צדק ובתורותיה פירוש הסודות האלוהיים שנמסרו בגילוי אלוהי לידי משה והנביאים.¹⁶

16 על דעותיה של עדת קומראן בסוגיות אלו ראה דימנט 2006 והמאמר "עת עת ופשריה: עקרון פרשנות התלויה בזמן בפשרים מקומראן" בכרך זה.

אדאולוגיה והיסטוריה על פי חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ)

מבוא

חידוש ההתעניינות בספרות יהודית חיצונית ואפוקליפטית הוא מסימניו הבולטים של מחקר תקופת הבית השני במחצית השנייה של המאה הקודמת. לא מעט תרמו לכך גילוי מגילות מדבר יהודה מצד אחד,¹ ועניין מחודש במורשה של הספרות החיצונית והאפוקליפטית היהודית מצד אחר.² להתעניינות מיוחדת זכה ספר חנוך, משום זיקתו ההדוקה לעדת מגילות מדבר יהודה ולספרות הקשורה בה. קשר זה מתגלה לא רק מתוכנו אלא גם מן העובדה ששרידיהם של שנים-עשר עותקים ארמיים של החיבור המקורי נתגלו בין מגילות קומראן. הספר נשתמר במלואו בתרגום חבשי ונכלל בין כתבי הקודש של הכנסייה החבשית. העותקים הארמיים נתפרסמו בידי ז'וזף מיליק ב-1976.³

אחד החידושים החשובים של המחקר החדש בספר חנוך החבשי הוא ההכרה שאין הוא אלא ילקוט של חיבורים עצמאיים, הארוגים סביב דמותו של חנוך, שחוברו כנראה בתקופות שונות, אך מקצתם הכירו זה את זה. לידי הכרה שחנוך החבשי מורכב

1 ראה ורמש 1978; הרינגטון 1980. תקופה זו גם ראתה סדרות חדשות ופירושים חדשים על הספרות החיצונית והפסידואפיגרפית. מושג על ההתפתחות העצומה של המחקר בתחום זה ועל רבגוניותו אפשר לקבל מתוך השוואה של הביבליוגרפיות שפורסמו בנושא. ב-1975 פרסם גרהרד דלינג מהדורה שנייה של הביבליוגרפיה שאסף על הספרות היהודית ההלניסטית והספרות החיצונית לשנים 1900-1970 (דלינג 1975). זהו כרך בן 200 עמודים. ב-2001 פרסם לורנצו דיטומאסו כרך בן יותר מ-1000 עמודים ובו ביבליוגרפיה על המחקר בספרות הפסידואפיגרפית בשנים 1850-1999 (דיטומאסו 2001). כרך שסיכם את הביבליוגרפיה בסדרה הגרמנית של תרגומי הספרות הזאת, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, כולל 500 עמודים (לנארד 1999).

2 ראה צ'רלסוורת' 1976; מאייר 1975, 1979, והביבליוגרפיות הנזכרות שם.

3 מיליק 1976.

מיחידות ספרותיות שונות כבר הגיע המחקר הספרותי בחנוך קודם שנתגלו המגילות.⁴ אך עדות העותקים הארמיים שנתגלו בקומראן הראתה שלכל אחד מן החלקים גם היו תולדות מסירה שונות. מיליק ערך את הפרסום הראשון של קטעי קומראן לפי חיבורי חנוך השונים,⁵ ומאז מקובל לעסוק בהם בנפרד: (א) ספר העירים (חנוך א-לו); (ב) ספר המשלים (לז-עא); (ג) החיבור האסטרנומי (עב-פב); (ד) ספר החלומות (פג-צ); (ה) איגרת חנוך (צא-קה); ושני נספחים: לידת נח (קו-קז) ודברי חנוך על אחרית הימים (קח).

שרידי הנוסחים הארמיים שנתגלו בקומראן כוללים קטעים מספר העירים, החיבור האסטרנומי, ספר החלומות ואיגרת חנוך, וכן נתגלו קטעים הקשורים בסיפור על לידת נח. אך לא נחשף דבר הקשור בחיבור השני, ספר המשלים, שנכתב כנראה לאחר חיבורי חנוך האחרים.⁶ בשלושים השנים שלאחר חיבורו פורץ הדרך של מיליק נעשו מהדורות חדשות של הנוסח החבשי לספר חנוך,⁷ ופורסמו לו תרגומים ופירושים חדשים.⁸ היקף החומר הוא כזה שעתה נכתבים והולכים פירושים רק לחלקים מסוימים של ספר חנוך.⁹

כך נעשה גם לגבי החלק הרביעי באוסף החנוכי, ספר החלומות, המורכב משני חזונות שראה חנוך לפני נישואיו (פג 3¹⁰): הראשון והקצר שבהם מתאר את בוא המבול (פג-פד), והשני, הארוך, מציג את ההיסטוריה מראשיתה ועד סופה בעזרת סמלי חיות (פה-צ),¹¹ ולכן הוא מכונה חזון החיות. חזון ארוך ומפורט זה זכה לעיקר תשומת הלב,

- 4 כפי שגובש בפירושו של צ'רלס (1912).
- 5 והקורא לא יטעה בכותרתו של הכרך פרי עטו של מיליק (1976) *The Books of Enoch*, הבנויה על כותר ספרו רב ההשפעה של צ'רלס (1912), שסיכם את המחקר הקודם, *The Book of Enoch* (שני הספרים יצאו בהוצאת אוקספורד). הבדל האות האחת מורד את כברת הדרך שעשה המחקר בשישים השנה המפרידות בין שני הכרכים.
- 6 ראה המאמר "ספר המשלים (חנוך החבשי לז-עא) ועולם המחשבה של מגילות קומראן" בכרך זה.
- 7 ראה ניב 1978 א.
- 8 ראה ניב 1978 ב; אוליג 1984; בלאק 1985; קאקו 1987; ניקלסבורג 2001 (זהו החלק הראשון של פירוש לספר חנוך וכולל את הפירוש על ספר העירים, ספר החלומות, איגרת חנוך והנספחים).
- 9 שטוקנברוק (2007 א), כרך בן כ-850 עמודים על איגרת חנוך והנספחים (חנוך צא-קח), ופירושים אחרים מתוכננים לגבי החלקים האחרים של ספר חנוך.
- 10 על יסוד פרשנות לבראשית ה 21 נאמר גם בספר היובלים ד 19-20, שחנוך ראה חזונות על ההיסטוריה לפני נישואיו. על מסורות חנוך בספר היובלים ראה דימנט 1983; ונדרקאם 1978; 1995 עמ' 117-118; 2001 עמ' 137; סיגל תשס"ח/א, עמ' 245-246.
- 11 קולינס (1979, עמ' 31) טען ששני החזונות הם חיבורים נפרדים משום שאינם קשורים בהכרח זה בזה. אם מקבלים טענה זו נאלצים לראות בדברי צ 42 תוספת, שכן פסוק זה מזכיר במפורש את "החלום הראשון", כפי שאמנם סובר ניקלסבורג (2001, עמ' 408). שני החזונות אמנם מהווים שתי יחידות ספרותיות העומדות בפני עצמן, אך אין פירוש הדבר שמדובר בחיבורים עצמאיים. קרבת צורה ותוכן ניכרת מטה את הכף לטובת ההנחה ששניהם יחידה אחת. ניקלסבורג (שם, עמ' 347) מציע שהחזון הראשון (פג-פד) חובר כמשלים לחזון השני (פה-צ).

ומלבד ביאור דבריו, הכלולים בפירושים לספר חנוך כולו, נתפרסמו עליו מונוגרפיות מיוחדות.¹² מקובל במחקר שהחיבור נכתב בראשית מרד המכבים או סמוך לו, כי כך מפרשים את התיאור הסמלי של צ 13-18 המדבר בניצחון האיל, המסמל את יהודה המקבי, על חיות הפרא, המסמלות את הגויים.¹³ ניתוח זה משכנע לא רק מטעמים ספרותיים ופרשניים¹⁴ אלא מסתייע גם בממצאי קומראן. ארבעה מן העותקים הארמיים של ספר חנוך שנתגלו בקומראן כוללים קטעים מספר החלומות.¹⁵ הקדום שבהם, כתב היד שסימנו 4Q207, מתוארך לשנים 125-150 לפני הספירה.¹⁶ מכאן שיש להקדים את חיבור הספר לפחות לאמצע המאה השנייה לפני הספירה. ייתכן אפוא שכתב היד מקומראן הועתק דור או שניים לאחר חיבור הספר עצמו. תאריך זה משייך את חזון החיות, ולמעשה את ספר החלומות כולו, לחיבורים האפוקליפטיים הקדומים ששרדו בידינו, בהם ספר דניאל המקראי, שנכתבו באותן שנים.¹⁷

לספר החלומות זיקה בולטת לספרותה של עדת המגילות מקומראן. אך לא כל מה שעולה מכתביה של עדת המגילות, ובייחוד מן החומר החדש מקומראן, שראה אור בשני העשורים האחרונים, נוצל לפירוש חזון החיות. למשל, עדיין לא נדונו בפירוט ובאופן שיטתי כל הזיקות בין חזון החיות לחיבור הקומראני האפוקריפון של ירמיהו,¹⁸ או קשריו לחיבורים הארמיים מקומראן, ובהם ספר הענקים, הקרוב לספרות חנוך.¹⁹

12 ראה טילר 1993; אספה 2007. כשנתחבר הנוסח המקורי של מאמר זה בשלהי 1981 הוא היה, יחד עם המאמר "ירושלים והמקדש בחזון החיות (חנוך החבשי פה-צ) לאור השקפותיה של עדת מגילות קומראן" שנכתב בסמוך לכך (בכרך זה), בין המאמרים הראשונים שנדרשו במפורט לחזון החיות לאחר גילוי המגילות.

13 ראה צ'רלס 1912, עמ' lili, 208; מיליק 1976, עמ' 44; בלאק 1985, עמ' 20. קרוב לכך טילר (1993, עמ' 78-79), אך לא כן סבור קיסטר (תשמ"ז). לדעתו אפשר לייחס את האירועים הללו לשלב האסכטולוגי, ולכן אין לדייק על פיהם בתיארוך חזון החיות. אך קביעת אמצע המאה השנייה לפני הספירה כתאריך חיבור משוער של החזון, ולו גם לערך, מבוססת גם על שיקולים אחרים. ראה הערה 14 להלן.

14 תיארוך זה, או קרוב לו, מסתבר גם לאור חישוב הכרונולוגיה של שבעים העתים וקרבתה לחישוב בדניאל ט ועל יסוד הדמיון הכללי של החזון לחיבורים קדומים אחרים בני הזמן, כגון האפוקליפסה של השבועות (חנוך צג 1-10; צא 11-17), ספר היוכלים (א 23) וכתבי עדת מגילות קומראן.

15 4Q204 4 i-iii; 4Q205 2 i-iii; 4Q206 4 i-iii; 4Q207 1.

16 מיליק 1976, עמ' 41, 244.

17 במהדורה הביקורתית לחיבור האפוקריפון של ירמיהו, הדומה לחזון החיות (ראה להלן), הצעתי לאפוקריפון תאריך דומה: המחצית השנייה של המאה השנייה לפני הספירה. ראה דימנט 2001, עמ' 116.

18 לסיכום של הבחנות ראשוניות ראה דימנט שם, עמ' 109-110 ובפרטי הפירושים שם. הפירושים של טילר (1993) ושל ניקלסבורג (2001) עדיין לא הכירו את האפוקריפון של ירמיהו, ואילו אספה (2007) לא הרבה להשתמש בו בפירושו לחזון החיות.

19 עשרה עותקים (שניים מסופקים) של החיבור הזה, הנשען על ספר העירים החנוכי, נשתמרו בקומראן 1Q23; 1Q24; 2Q26; 4Q206 2-3(?); 4Q203; 4Q532-4Q530; 4Q533(?); 6Q8. לסקירת הספרות הארמית מקומראן העוסקת בדורות שקדמו למבול ראה דימנט 2007ג. לדעת

יתרה מזו, היום, כשלפני החוקרים פתוחה כל ספריית קומראן, יש מה להוסיף ולהשלים אפילו בעניינים שנדונו בעבר, כגון תפיסת ההיסטוריה כמתנהלת על פי כרונולוגיה קצובה מראש, השקפה שהיא נר לרגלי מחבר חזון החיות. מאמר זה מציע הרחבה, עדכון ותוספות לעניינים אלו.

חזון החיות בנוי על יסוד ההשקפה, המשותפת למרבית החזונות האפוקליפטיים של ימי הבית השני, הרואה את ההיסטוריה כרצף סופי, שטיבו ואופיו נקבעו על ידי האל מקדמת דנא. רצף זה מורכב מפרקי זמן המכונים "קצים" או "קצי אל" במונחי המגילות. קצים אלו קבועים באורכם, בטיב ההתרחשויות שבהם ובמקומם במכלול הרצף.²⁰ משום שרצף זה קבוע באורכו ונקבע מבראשית, הוא ניתן לחישוב למי שידע את סוד חשבוננו, על פי רוב לפי כרונולוגיה שביעונית של שמיטות ויובלים. כמה מן החיבורים האפוקליפטיים, דוגמת האפוקליפסה של השבועות (חנוך צא 11-17; צג 10-1), סוקרים כרונולוגיה זו לכל פרטי הרצף ההיסטורי. חיבורים אחרים מציגים חישוב זמנים מפורט רק לחלק האחרון של תולדות האנושות, כפי שעושה פרק ט בספר דניאל. חזון החיות בחר בדרך ביניים: הוא סוקר את ההיסטוריה מראשיתה, אך עורך רק את החלק האחרון שלה לפי מתכונת כרונולוגית מדויקת.

החזון שחנוך מוסר עליו נגלה לו בחלום לילה (פה 1) ותוכנו מעיד על מוצאו האלוהי: הוא מתאר את ההיסטוריה מראשיתה ועד סופה. כמו חזונות אחרים יש בו ממד רזי, שכן הוא מוצג בסמלים. אך אין הוא מצרף פשר לסמליו, כפי שעושים, למשל, חזונות ספר דניאל, או חזונות ספר עזרא הרביעי. אפשר שההסבר לכך נעוץ בטיבם של הסמלים שבעל חזון החיות בחר בהם. אין הם תמוהים ומוקשים, הם לקוחים מעולם המקרא ורובם ברורים מאליהם. אך פשטות הסמלים אינה פשטנות,²¹ אלא מביעה מערכת רעיונות רבת אנפין. ניתוח סיפור ההתרחשויות ולבושן הסמלי מפרש את תפיסותיו המורכבות של חזון החיות.

הרצף ההיסטורי

בעל חזון החיות משתמש בכמה מערכות סמלים כדי לקבוע חלוקה של ההיסטוריה כולה. האחת מורכבת מסמלי חיות, השנייה כוללת סמלים של עיוורון ופיקחון, והשלישית מורכבת מצבעים. נוסף על כך משתמש החזון בתיאור שני מישורי התרחשות: מישור האנושות, המיוצג על ידי בעלי חיים, ומישור עליון, מלאכי, המיוצג על ידי דמויות אדם. אולם אין המערכות חופפות זו את זו בכל פרטיהן. כיוון שהסמלים המרכזיים

בן-דב תשס"ט נכתבה ספרות זו בארמית במעין מימזיס היסטורי, שכן היא ממקמת את גבוריה בתחום התרבות הבבלית, שנתפסה כקדומה ודוברת ארמית.

20 ראה המאמר "בחירה וחוקיות היסטורית בספרות האפוקליפטית" בכרך זה.

21 כפי שסבור, למשל, פלוסר 1971.

והרציפים הם סמלי החיות, יש לראות במערכת סמלים זו את עמוד השדרה של החזון. מערכת זו מציגה את מהלך הדברים דרך טבעם של בעלי החיים הפועלים בה ודרך התנהגותם, והיא מחלקת את ההתרחשות לשלוש תקופות: הדורות שקדמו למבול, ההיסטוריה שלאחר המבול, וימות המשיח.²²

א. ימי טרם המבול מאדם הראשון עד לאחר המבול (פה 3 - פט 9). בתקופה זו גודלם של היצורים החיים הוא מעל לממוצע. בני האדם החיים בה מיוצגים על ידי פרים, ואילו הענקים שנולדו מזיווג של בנות האדם עם המלאכים מיוצגים על ידי שלושה מיני חיות פרא: פילים, גמלים וחמורי בר.²³ מכיוון שהאנושות מסומלת כאן על ידי חיות מבויתות, אין הענקים נכללים בה וסימולם בחיות פרא מדגיש את זרותם ואת פראותם. אזכור שלושה סוגים של חיות משקף את המסורת על שלושה מיני ענקים שנולדו מן הזיווג האסור של המלאכים ובנות האדם. מסורת זו הייתה ידועה לבעל ספר היובלים (ז 22) ולבעל הנוסח היווני של חנוך (ז 1-2),²⁴ אך אינה נזכרת בספר העירים (חנוך א-לו), אשר ללא ספק היה מוכר לבעל חזון החיות.²⁵ כאמור, מחבר החזון משתמש במערכת של סמלי צבעים לתאר רוע וחטא לעומת חסידות וצדקה. הלבן הוא מסימני שושלת הבחירה, שושלת אדם הראשון, שת, חנוך, נח ושם. כל הפרים משושלת זו הם לבנים, ונראה שמבוטא בכך היסוד האלוהי העובר בשושלת זו – אולי צלם אלוהים – כי לעתים מתאר החזון את המלאכים שלוחי האל כ"אנשים בלבן" (פז 2; צ 21, 31). הצבע השחור מסמל את שושלת החוטאים. פרים שחורים הם קין וצאצאיו, שחטאו בדור המלאכים שירדו ארצה, וכן חם בן נח.²⁶ שימוש מיוחד

22 טילר (1993, עמ' 18-20) וניקלסבורג (2001, עמ' 354-355) מגדירים את חלוקת הרצף ההיסטורי באופן שונה: התקופה הפרה-היסטורית מסתיימת במבול (פח 3 - פט 8), התקופה ההיסטורית כוללת את רוב תיאורי החזון (פט 9 - צ 27) והתקופה האסכטולוגית (צ 28-38). אספה (2007, עמ' 98) סבור שבשיטה של שניהם התקופה האסכטולוגית קצרה מדי, עד שלמעשה מחולק רוב התהליך ההיסטורי לשני שלבים בלבד. אף שביקורתו של אספה יש בה מן הצדק, בעיקרה היא מוכתבת על ידי הסמלים של החיות. אבל החזון משתמש בסמלים נוספים ומציג תמונה מורכבת יותר של התקופות. ראה הניתוח להלן.

23 אחד מסוגי הענקים מסומל בסמל חמורי בר, שהוא גם סמלו של ישמעאל (פט 11). ייתכן שיש כאן קשר למסורות על יישוב קדום של ענקים בארץ כנען (למשל בראשית יד 5; במדבר יג 22; דברים ב 20-21; יהושע יא 22) ולאגדות מאוחרות על ענקים שניצלו מן המבול, דוגמת אלה שסופרו על עוג מלך הבשן. ראה התרגום המיוחס ליונתן לבראשית יד 13, בבלי נידה מא ע"א, וכן את תרגום השבעים לבראשית י 8.

24 נוסח יווני זה השתמר בחיבור כרונוגרפיה (Chronographia) של הכרונוגרף הביזנטי גאורגיוס סינקלוס (Georgius Syncellus), שפעל בסוף המאה השביעית וראשית המאה השמינית. בחיבורו מצטט סינקלוס את הנוסח היווני לספר חנוך במסגרת תיאוריו את תולדות האנושות. לההדרה חרשה של הטקסט ראה בלאק 1970, עמ' 21-22. לתרגום הקטע ראה אדלר וטאפין 2002, עמ' 16.

25 מיליק 1976, עמ' 46; טילר 1993, עמ' 82-90; ניקלסבורג 2001, עמ' 359-360.

26 תיאורו של חם כשחור ודאי קשור גם בהיותו אבי כוש (בראשית י 6). מסורת זו על צבעו של חם נשתמרה גם במדרש: בראשית רבה לו, ז; תנחומא נח יב; פרקי דרבי אליעזר כד; מדרש הגדול על בראשית ט, כז.

נעשה בצבע האדום והוא מופיע רק בהיסטוריה הקדומה. תחילה הוא מסמל את הבל ואת סיפור הרצח שלו בידי קין (פה 3-4). חוה אמו נושאת עליו קינה ואדם מנחם אותה (פה 6-7). זהו מוטיב הידוע לנו מאגדות מאוחרות יותר על אדם וחוה,²⁷ אך התיעוד כאן מעיד על קדמותו. אדום הוא גם צבעו של יפת בן נח (פט 9), ואולי יש בכך רמז לטבעם התוקפני והאכזרי של הגויים צאצאי יפת (הכיתיים?) המופיעים בתיאור ההיסטוריה המאוחרת.²⁸ לאחר רצח הבל מתפלגת האנושות לשתי קבוצות, האחת של פרטים שחורים והאחרת של שושלת לבנה. שתי הקבוצות הן מצאצאי חוה. תחילה היא יולדת פר לבן, הוא שת, ולאחר מכן צאצאים שחורים רבים (פה 7). הפר הלבן מעמיד שושלת של פרים לבנים. כאן יש עדות קדומה לתפיסה שהאנושות של ימי בראשית הייתה מורכבת משתי שושלות של בני אנוש, האחת של בני קין והאחרת של בני שת. צבעם השונה של בני כל שושלת מדגיש את אופיים: בני קין היו חטאים; צאצאי שת היו חסידים ונבחרים.²⁹

התקופה הזאת כוללת את חטא המלאכים שבאו אל בנות האדם והולידו את הענקים (פו 1-7), את חטאיהם של הענקים כלפי בני האדם (פו 7) ואת מלחמתם של הענקים אלה באלה (פו 1). כאן תלוי חזון החיות בבירור בפרטי התיאור של החיבור החנוכי ספר העירים (חנוך א-לו), כי פרטים אלו מתאימים במדויק לתיאור בחנוך ז 3-4.³⁰ בתקופה זו מופיעות דמויות שאינן מסומלות בבעלי חיים ועל כן אין הן בני אנוש. הכוכבים מסמלים את המלאכים החוטאים עם בנות האדם (פו 2-3; פח 3; ראה צ 21), ואילו דמויות אדם מייצגות את מלאכי עליון. כך ברור ששבע דמויות אדם לבנות, המעלות את חנוך "אל מקום גבוה" (פו 2-3), הן שבעת המלאכים הנזכרים בספר העירים (חנוך כ) ובחיבור האסטרונומי (חנוך פא 5). הדמויות הללו מוגדרות כשתי קבוצות: "ארבעה" "ועוד שלושה" (שם). ובוודאי רומזת הרביעייה לארבעת ראשי המלאכים: מיכאל, אוריאל, רפאל וגבריאל, הנזכרים בספר העירים (חנוך ט 11³¹). לפי התיאור הזה, חנוך רואה בחלומו כיצד הוא נלקח על ידי המלאכים למקדש של מעלה כדי לצפות בתולדות האנושות. חזונותיו של חנוך ומה ששמע על ההיסטוריה מפי המלאכים נזכרים בכמה מחיבורי חנוך, כגון ספר העירים (חנוך יד 8 - טז 4), האפוקליפסה של השבועות (חנוך צג 2) וסיפור לידת נח (חנוך קו 19), וכן בספר היובלים (ד 19). תקופה זו כוללת גם את תיאור המבול. מעניין במיוחד הוא תיאור

27 ראה ספר חיי אדם וחוה ד 3.

28 ראה בראשית י 2-3; יובלים ט 6-10.

29 בעיבודים מאוחרים יותר של מוטיב זה מוסבר שהנשים החוטאות עם המלאכים היו מבנות שושלת קין, אך בתיאור חזון החיות לגבי חטא המלאכים (פו 1-4) אין הבחנה ברורה בין שתי השושלות. למקורות המאוחרים בעניין זה ראה קליין 1978, עמ' 150.

30 חזון החיות משקף צירוף של שני מוטיבים נפרדים: מצד אחד על שמיחזה והמלאכים ומצד אחר על עזאל. שתי אגדות אלו כבר מצורפות בספר העירים (חנוך ו-ח), אך עדיין ניתן לראות את מעשה הרכבתן. ואילו בחזון החיות נתאחו השתיים לגמרי. ראה דימנט תשל"ד, עמ' 81-87.

31 ראה החיבור האסטרונומי (חנוך עא 8, 13). שבעה מלאכים נמנים בספר העירים (חנוך כ).

בניית התיבה. לשם מפעל זה נהפך הפר הלבן, המסמל את נח, לאדם ובונה את התיבה (פט 1). יש כאן רמז למעלתו המיוחדת של נח שזכה לקבל הוראות לבניית התיבה ולהינצל מן המבול. בזה הוא דומה למשה שנהפך מכבש לאדם כדי לבנות את המשכן (פט 36).

ב. דברי ימי האנושות מתקופת האבות עד בניין ירושלים בעתיד (פט 10 - צ 36). תקופה זו נבדלת מקודמתה בכך שהיא מאוכלסת בצאן, המסמל את ישראל מצד אחד, ובחיות פרא וציפורי טרף המסמלות את הגויים מצד אחר. אחד ההבדלים הבולטים בין היצורים של התקופה הקדם-היסטורית ליצורים של התקופה ההיסטורית הוא גודלם. הן החיות המבויתות הן חיות הפרא בתקופה שקדמה למבול היו גדולות מן החיות המייצגות את האנושות שלאחר המבול. אפשר שנרמזות כאן המסורות על גובהם ועל אורך חייהם של הדורות שקדמו למבול לעומת קיצור חייהם של הדורות שבאו אחריו.³² אולם המעבר מאנושות של פרים לאנושות של חיות קטנות יותר אינו מתרחש בבת אחת. נח ובניו הם עדיין פרים וכמותם גם אברהם ויצחק (פט 7, 10-11). בה בעת מוצגים בניו של נח כחיות פרא שגודלן רגיל (פט 10), תמונה המשקפת את התפלגות העמים (בראשית י). אברהם, שהוא פר, נולד אל מציאות החיות הללו וכמוהו גם יצחק. גודלם, המרמז אולי לאורך חייהם המופלג, משייך אותם לימי הדורות הקדמונים שקדמו למבול, אך הם חיים בתנאים של אנושות רגילה. המעבר מפרים לכבשים בשושלת הנבחרת מתרחש רק באישיותו של יעקב, שהוא כבש (פט 12). אולי יש בכך רמז לדברי יעקב לפני פרעה על קוצר ימיו (בראשית מז 9). מעלתם של אברהם ושל יצחק מצוינת גם במערכת סמלי הצבעים. הם פרים לבנים, כצבע השושלת של שת. לגבי יצחק בולט הדבר ביותר, שכן הוא נולד כפר לבן וממשיך את שושלת שת הבחירה, ואילו אחיו ישמעאל הוא בעל חיים רגיל, חמור בר (פט 11). תופעה מקבילה מוצגת בדורו של יעקב, המסומל בשה לבן, ואחיו עשו, המסומל בחזיר שחור. אף על פי שהצבע הלבן מגדיר גם את יעקב כממשיך השושלת הנבחרת מימיו של שת, גודלו המוקטן תוחם אותו בתחומה של האנושות ההיסטורית הרגילה. סמלי הצבעים, שהיה להם תפקיד חשוב בימי האנושות הקדומה ובתקופת האבות, שבים ומופיעים רק בתיאור התקופה האסכטולוגית (צ 32, 37).

בתיאור ההיסטוריה, שעיקרה הוא תולדות הצאן, הוא עם ישראל, מופיעים עוד שני סמלים הקשורים בצאן: אדון הצאן, המייצג את אלוהי ישראל, ושבעים רועים האחראים לצאן בשבעים העתים, פרק הזמן המסיים את התהליך ההיסטורי. אבל בעל חזון החיות נזקק גם לסמלים אחרים לתיאור הנאמנות והחטא. הסמלים הללו אמורים בחיות מבויתות, היינו ישראל, ולכן הם לקוחים מעולם הדימויים של הצאן: שהיית

32 על קיצור אורך חיי הקדמונים כעונש על חטאי בני אנוש ראה בראשית ו 4 (השווה שם מז 9); ברית דמשק ח, 8-10; יובלים כג 9. למוטיב השווה בראשית רבה כו, ז; מא, ח; התרגום המיוחס ליונתן לבראשית יד 13 ולדברים ג 11.

הכבשים בדיר או בביתו של אדון הצאן מציגה את נאמנותו של העדר לאדוניו. עזיבת הצאן את ביתו של האדון ותעייתו בדרכים רבות מסמלות את חטאיו ואת טעותו. הסמלים הללו מציגים את יחסי ישראל ואלוהיו: נאמנות העם לאלוהיו לעומת בגידתו בו בעבודת אלילים. לכך נוסף עוד סמל חשוב: העיוורון לעומת הפיקחון. בשעה שהצאן תועה ועוזב את ביתו של אדון הצאן מתעוורות עיניו; כאשר הוא נאמן לאדון ושוכן בביתו עיניו פקוחות. בימי הנדודים במדבר ובתקופת הבית הראשון מציין העיוורון את פולחן האלילים; בימי הבית השני הוא מסמל את אי־ההבנה של ציווי התורה. אמנם אין עיוורון מול פיקחון מתאים לסמל הצאן ואדוניו, אך הוא מעוגן היטב במסורת הנבואה המקראית, המדמה את ישראל החוטא לעיוור ואת התשובה לפקחת העיניים.³³ אם כן, הפיקחון מול העיוורון מצינים את הנאמנות לאל לעומת העדרה.

ג. תהליכים המבשרים את התקופה האסכטולוגית (צ 6-16). כשם שהמעבר מתקופת הקדמונים אל הימים שלאחר המבול נעשית בהדרגה, כן מדורג הוא המעבר מן ההיסטוריה אל תהליכי הגאולה והעידן האסכטולוגי. תחילת התהליכים שיביאו בסופו של דבר אל הגאולה מסומנת בלידתה של קבוצת טלאים מיוחדת שפרטיה פוקחים את עיניהם לאחר תקופה ארוכה של עיוורון הצאן (צ 6). לטלאים אלו יש תפקיד מיוחד בהדרכת הצאן בדרך הנכונה (צ 8-10).

ד. תהליכי אחרית הימים (צ 17-38). בפרק זמן זה שני שלבים. בשלב הראשון הטלאים שבגרו מובילים את הצאן אל הניצחון על עופות הטרף התוקפים את הצאן ואל משפט הרשעים (צ 17-27). השלב הזה מסתיים בבניית מקדש חדש והתכנסות כל שיות הצאן הלבנות והטהורות (צ 32) אל תוכו. כך מאופיין החלק האחרון של ההיסטוריה בסממנים אסכטולוגיים מובהקים. השלב השני נבדל מקודמו בסוג בעלי החיים המאכלסים אותו. שבים ומופיעים בו הפרים, בעלי החיים של תקופת טרם המבול. השלב הסופי של תהליכי הגאולה מסומן בהופעת פר לבן וכל הצאן נהפכים לפרים לבנים יחד עמו (צ 38). כך קובע בעל החזון שהאנושות של ימות המשיח דומה לאנושות של טרם המבול ונבדלת באופן יסודי מהאנושות של ההיסטוריה גופה. ואולם בתקופה הקדומה נחלקה האנושות לשושלות של פרים לבנים ושחורים, ואילו באחרית הימים יהיו פרים לבנים בלבד. זוהי אפוא שיבת האחרית אל הראשית, אך לא שיבה מדויקת, אלא חזרה אל הממד החסידי והטהור של האנושות הראשונית.

תיאור ההיסטוריה בחזון החיות כולל מצד אחד תיחום ברור בין התקופות השונות,

33 ראה למשל ישעיהו 10; כט 18; לה 5; מב 18-20; צפניה א 17. על סמל העיוורון ראה ניקלסבורג 2001, עמ' 380-381. ונדרקאם (2004) טוען שסמל הפיקחון והעיוורון בנוי על אטימולוגיה של השם "ישראל" כ"מי שרואה". הוא מבסס את טיעונו על דברי פילון, אך בכך הרחיק את עדותו שלא לצורך, שכן יש מקורות מקראיים ברורים לדימוי זה. ראה את הביקורת על הכרך, דימנט 2006 (ביקורת), עמ' 474-475.

ומצד אחר גם צדדים של זיקה וקשר ביניהן. הדבר מתבטא בפרטי הסמלים ובעקרונות השולטים ברצף כולו. סמל הפרים הוא חידושו של בעל החזון, אך אין הוא אלא הרחבה של סמל הצאן, הלקוח ממסורת מקראית עשירה.³⁴ בייחוד גדולה השפעת נבואות יחזקאל (לד) וזכריה (יא) על בעל החזון, שכן שני הנביאים האלה הציגו תמונה שלמה יותר של הצאן כסמל של עם ישראל.³⁵ בחזון החיות מקופלת אפוא פרשנות לנבואות של נביאים אלה. היא באה לידי ביטוי בפיתוח נוסף ועקיב של הסמלים הקשורים בצאן: מצד אחד מבוטאים בהם יחסיו של הצאן עם אדוניו ורועיו, ומצד אחר מוצגת דרכם המלחמה המתמדת בין הצאן לחיות הפרא. גם ייצוג הגויים כחיות פרא מעוגן במסורת המקראית,³⁶ אך במקרא אין דימויי הצאן וטורפיו מצורפים לכלל מסכת אחת. זאת עשה חזון החיות בכך שהפך לעיקר את הניגוד בין החיות המבויתות לחיות הפרא. ההבדל בין ישראל לגויים מוצג בשוני יסודי בין שתי הקבוצות ובמאבק המתמיד ביניהן. התגוששות זו היא ציר מרכזי בחזון כולו. השוני הזה מבוטא בשוני שבין אופיין של חיות מבויתות לעומת טבען של חיות פרא. טבען של החיות המבויתות מתפרש פירוש נוסף דרך זיקתן לאדון הצאן. גם סמל אדון הצאן אינו המצאה של בעל החזון אלא הוא משתקף בסגנון הגוף המדבר שבנבואות יחזקאל וזכריה. גם בסוגיה זו קיבץ המחבר דימויים מפורזים לכלל מקשה אחת ויצר סמל מוחשי, מגובש ועקיב.

בתיאור יחסיהם של אדון הצאן וצאנו מבטא המחבר את טבען של הכבשים כחיות בית המתקיימות בצל האדון שלהן: הן זוכות להגנה ולמזון תמורת קבלת עולו וציות לו. לא כן חיות הפרא: אין להן מזון קבוע או הגנה אך גם אין עליהן עול או התחייבות כלשהם. מבעד לסמלים האלה מצייר בעל החזון את עם ישראל ואת הגויים זה מול זה: ישראל חי ומתקיים תחת עול מלכות שמים; זה קיומו מרגע בואו לעולם וכל מעשיו נמדדים על פי נאמנותו או בגידתו בעול זה. לעומתו הגויים הם שלוחי רסן ומחוי ל כל עול של עבודת הבורא. משום כך אמורה השגחת האל רק בישראל, ואין לה ולא כלום עם הגויים. מכאן יובן חזון אחרית הימים שבחיבור: כל הגויים יבואו לעבוד את ישראל ואת אלוהי ישראל ולחיות תחת עולו (צ 32, 36-38). עתה מתברר מדוע כה חשוב לבעל חזון החיות הניגוד בין החיות המבויתות לחיות הפרא. הניגוד מבטא את חוק היסוד השולט בהיסטוריה: מלכתחילה נוצרה האנושות כדי לחיות במסגרת של עבודת האל. לכן מתאר החזון את הדורות שקדמו למבול כדורות של חיות מבויתות.

34 ייצוג עם ושליטיו כצאן ורועיו הוא דימוי נפוץ בספרות המזרח הקדום. ראה קליין 1983; כשר תשס"ד, ב, עמ' 675-676. במקרא הוא יושם לישראל. לפיתוח הדימוי הזה בירמיהו כג ראה כשר, שם, עמ' 673; לשימוש בו במיכה ז 14 ובתהלים עז 21; עז 52; עט 13; ק 4 ראה ניקלסבורג 2001, עמ' 391.

35 ליחזקאל ראה כשר תשס"ד, עמ' 663-676. לזכריה ראה ון דר וודה 1984; קאקו 1985; פולק 1999, עמ' 242-245.

36 הגויים מתוארים כחיות פרא בישעיהו נו 9; ירמיהו יב 9; יחזקאל לד 8, 25, 28. השווה גם לדימויים של הגוים כאוכלים את ישראל, כגון ישעיהו ט 11; ירמיהו י 25; יחזקאל לט 17.

אף על פי שיש בהם חוטאים, כולם מחויבים בעבודת ה'. חטאם של בני דור המבול מתואר בדומה לחטא העגל של ישראל: עזיבת הדיר (פו 2; פט 34-35). מדמיון זה עולה מסגרת של מחויבות שווה או קרובה.

החוקיות המתגלה לאורך הרצף ההיסטורי באה לידי ביטוי בייחוד במעברים מתקופה לתקופה, שבהם מתרחשים שני אירועים מרכזיים: מבול ויום הדין. שני המעברים האלה מקבילים לא רק במעמדם ברצף, אלא גם בפרטי התהליכים עצמם. בתקופת המבול מתרחש המעבר על ידי שינוי סוג בעלי החיים: נח ושלוש בניו הם עדיין פרים, אבל צאצאיהם הם כבר חיות פרא, שהן אומות העולם (פט 9-10). מכאן עולה שבימי בני נח יוצאות אומות העולם מגדר השגחתו הישירה של האל וגם מגדר הכפיפות הישירה לו.³⁷ דבר זה מרומז בסמל עצמו, אם כי באופן מפורש אין האל נזכר אלא בימיו של יעקב (פט 14). הגויים בני נח הם חיות פרא הנולדות מפרים (פט 10), ולעומתם יעקב/ישראל הוא שה שנולד מפרים (פט 12). לגבי ישראל מסומן שינוי התקופות במעבר מבעל חיים מבוית גדול לבעל חיים מבוית קטן. מכאן שישראל יורש את מערכת היחסים הישירה בין בני האדם לאל, שאפיינה את שושלת שת בזמנים שקדמו למבול. ואמנם, מתיאור האבות עולה שישראל ממשיך את השושלת הצדקת הזאת – שושלת הפרים הלבנים מאדם הראשון עד נח.

כבר במקרא אנו מוצאים את ההשקפה שהאבות הם צאצאי שת ונח (בראשית ה; יא; דברי הימים א א 1-28); תיאורים ברוח זו מצויים גם בחיבורים אפוקליפטיים אחרים.³⁸ אך בעל החזון הופך צד זה לעניין של שיטה. על ידי השימוש בחיות שונות שצבעיהן שונים הוא מבטא את תפיסתו שהשושלת הצדקת של האבות ממשיכה את זו של אדם הראשון עד נח והיא שונה משושלת ישמעאל ועשו, הממשיכים את השושלת החוטאת של קין.³⁹ יעקב הוא האחרון לדורות האבות והראשון לישראל מבחינת קיומו כעם.⁴⁰ לכן כאשר מופיע הצבע הלבן סמוך לגאולה הוא מסימני הקבוצה הבחירה שקמה באחרית הימים (פט 10). חברי הקבוצה הנבחרת מתגלה עם ראשית תהליכי הגאולה וסימניה נעשים נחלת ישראל כולו, ולבסוף נחלת האנושות כולה (צ, 32, 36). אם כן יש בקבוצה הנבחרת אות לשיבה של יסוד הבחירה שאפיין את האבות ואת

37 בבראשית י מנויות שבעים אומות שהתפלגו מבני נח. אך בתיאור המקביל בחזון החיות (פט 10) יש רק ארבעה-עשר סוגים של חיות. בעל החזון לא קשר אפוא את המספר שבעים עם אומות העולם, גם כשהיה לו סמך מקראי לכך. מעובדה זו מתעלמים הטוענים ששבעים הרועים מייצגים את שבעים שרי אומות העולם, למשל מיליק 1976, עמ' 254-255. ראה הערה 66 להלן.

38 ראה למשל האפוקליפסה של השבועות (חנוך צג 5). תיאור שלשלת הדורות בברית דמשק ב, 17 מתחיל בדור המבול.

39 ישמעאל מסומל בחמור בר על יסוד בראשית טו 12. השווה גם ירמיהו ב 24; איוב יא 12. עשו מיוצג על ידי חזיר בר. אף חיה זו היא סמל מסורתי לעשו, על תהלים פ 14; השווה יובלים לו 24; בראשית רבה סה, א; ויקרא רבה יג, ה. ראה הערה 74 להלן.

40 למעמדו של יעקב כאחרון הדורות הראשונים ראה ספר היובלים ב 32.

השושלת הנבחרת שקדמה למבול. האנושות של אחרית הימים תשוב ותהיה כאנושות שקדמה למבול ולחטא המלאכים שירדו אל בנות האדם. זוהי סימטריה המיוחדת לחזון החיות.

התמונה שמסרטט החזון רואה את התהליך ההיסטורי כנע לאורך שני צירים: ציר מעגלי וציר של קו ישיר ורציף. מהלך מעגלי משתקף בכך שהיסודות הבחירים של ראשית ההיסטוריה שבים ומופיעים באחריתה. אך הסימטריה בין שתי התקופות חושפת גם את ההבדל ביניהן: בתקופת ההיסטוריה מתרחש תהליך של עונש ושל היטהרות, והשיבה של אחרית הימים היא אל היסוד הצדיק שבאנושות. אולי נרמז כאן רעיון של שיבה למצבו של אדם הראשון לפני החטא בגן עדן.⁴¹ אפשר לתאר את התהליך ההיסטורי גם כריתמוס של פירוד ושל איחוד.⁴² ראשיתו של הפירוד נעוץ כבר בבניו של אדם הראשון: בצבעו השחור מסמן קין את בוא החטא והרשעה (פה 3) והפרים הלבנים מסמנים נאמנות לאל. הדיכוטומיה בין חטאים לצדיקים עוברת לתקופה ההיסטורית בצורת הפירוד בין ישראל הצאן ובין הגויים כחיות פרא וציפורי הטרף. לשיאו מגיע הפירוד כשישראל עצמו מתנכר לשליחותו ולמהותו, עיניו מתעוורות והוא תועה, נתון להתקפותיהן הבלתי פוסקות של חיות הפרא (פט 54-58). כעונש על כך מסתלק האל מהשגחה ישירה על ישראל ומוסר אותו להנהלת שבעים רועים רעים (פט 59-59 צ 16). נקודת שיא זו של חטא מזה ועונש מזה מסמנת גם את שינוי כיוונו של תהליך החזרה אל האיחוד גם בתוך ישראל. מכאן ואילך שוב משתלשלים המאורעות בכיוון של טיהור והשבת עטרה ליושנה. תחילה מופיעה הקבוצה הצדקת בקרב ישראל (צ 9), אחר כך הופך ישראל כולו לעם של צדיקים (צ 35-36), ולבסוף מצטרפים אליו כל הגויים (צ 32). כמעשה אחרון של איחוד נהפכים כולם לבני אנוש הדומים לאדם הראשון תחת שלטונו של המשיח (צ 37-38). אפשר שהופעת המשיח כמקבילה סימטרית לאדם הראשון מרמזת לרעיון נוסף הידוע לנו ממקורות אחרים, והוא שהמשיח הוא בבחינת אדם הראשון.⁴³ מהו אפוא התהליך שעל האנושות לעבור מן הפירוד חזרה אל האיחוד, מקיומו של חטא לביטולו? התשובה לכך טמונה בתולדותיו של עם ישראל. העובדה שמהלך זה מתרחש בתקופה האמצעית של תולדות האנושות מקבלת כאן משמעות מיוחדת: דרכה ובה מתחולל התהליך המצעיד את האנושות אל עתיד של טוהר וצדק. כך מגלמים דברי ימי ישראל את סוד ההיסטוריה האמתי ואת השליחות המוטלת על עם זה וחושפים את ההיגיון המדריך את הדברים.

41 ראה למשל חנוך י 19; ברוך הסורי כט 51; האיגרת אל הרומיים ה 12-21.

42 השווה לאפוקליפסה של השבועות המתארת חילופי דורות צדיקים ודורות רשעים.

43 ראה למשל חיי אדם וחיה (נוסח יווני) כח 4; מא 3.

ההיסטוריה של עם ישראל (פט 10 - צ 36)

כבר הודגש שפרק זה של ההיסטוריה עומד בסימן הניגוד בין חיות מבויתות, שהן בעלי חיים טהורים, לחיות פרא, שהן בעלי חיים טמאים. אך תקופה זו מאופיינת גם בתופעות אחרות הנעדרות מן הימים שקדמו למבול. כאן מופיע סמל אדון הצאן והוא מוצג לראשונה בשעת ירידתם של בני יעקב למצרים (פט 14). דבר זה עולה בקנה אחד עם הסמל עצמו: אין אדון הצאן יכול להופיע אלא משעה שקיים צאן. ומכאן שלדידו של מחבר חזון זה, האל השולט בהיסטוריה הוא אלוהי ישראל, וזאת מבקש בעל החזון להדגיש. אבל תיאור כזה יוצר כמה השמטות מוזרות: בריאת אדם הראשון מתוארת בלא להזכיר את בוראו (פה 3), והענשת דור המבול מסופרת בלא להזכיר את המעניש אלא רק את המלאכים שלוחיו (פט 1-2). מכל מקום, ברור שהכותב האמין במציאותו של האל גם בתקופה זו, שאם לא כן לא היה טעם לתאר את בני אותה תקופה כחיות מבויתות.

השימוש בדימוי אדון הצאן דווקא יש בו תמיהה נוספת: היה ניתן לצפות שייבחר סמל הרועה, המופיע במקרא לתיאור האל ביחס לישראל.⁴⁴ אך בחזון נבחר סמל הרועה לייצג קבוצה אחרת. העובדה שיש בחזון לא רק זוג – רועה ועדרו – אלא שילוש – צאן, רועים ובעל צאן, מעידה על כוונה לייצג מערכת יחסים מורכבת יותר. השילוש מכוון את הקורא למקורות מקראיים מסוימים ומוגדרים: ירמיהו כג 1-4; יחזקאל לד; וזכריה י 3; יא 3-17. בכולם מתואר אלוהי ישראל כבעל העדר המפקיד רועים על צאנו או מסיר רועים שמעלו בתפקידם. במקראות אלו יש הפרדה עקיבה בין בעל הצאן לרועים, ויש ביניהם עימות. בזכריה מדובר על כך שהאל ממנה בכוונה "רועה אוילי" ההורג ב"צאן ההרגה". מכאן כנראה שאב חזון החיות את הרעיון שהאל מפקיד על עמו רועים רשעים כדי שיהרגו בהם. בעזרת דמויותיהם של אדון הצאן ושל הרועים מסורטטת בחזון השתלשלות גורלו של עם ישראל מיציאת מצרים ועד ימי הגאולה, וכאן מצטיירת חלוקה משנית לשלוש תקופות.

א. מירידת בני יעקב למצרים עד בניית מקדש שלמה (פט 14-50). ראשיתו של פרק זמן זה הוא בירידת בני יעקב למצרים (פט 14), שעבוד ישראל ויציאת מצרים בהנהגתו של אלוהי ישראל בעצמו, ושיאו הוא במתן תורה (פט 21-31).⁴⁵ באותה תקופה קיימת הרמוניה שלמה בין ישראל לאלוהיו. באופן סמלי מתבטא הדבר בכך שהצאן הולך אחר אדוניו ועיניו נפקחות. אדון הצאן מטפל בעדרו בעצמו ומגן עליו מהתקפות הזאבים,

44 ראה למשל ישעיהו מ 11; ירמיהו לא 10; יחזקאל לד 12; מיכה ז 14. והשווה תהלים פ 2.

45 על פי הנוסח החבשי, אדון הצאן הוא שהוריד את בני יעקב למצרים. אבל על פי אחד מעותקי חזון החיות מקומראן (4Q206 4 ii 14) יעקב הורידם לשם. ראה מיליק 1976, עמ' 359; ניב 1978, עמ' 202. גם לפי האפוקליפסה של השבועות מעמד הר סיני הוא שיא מיוחד ומתרחש בשבוע הרביעי (צג 6), שהוא האמצעי משבעת שבועות ההיסטוריה. שלושת השבועות האחרונים בסכמת עשרת השבועות של האפוקליפסה שייכים למאורעות העידן האסכטולוגי.

הם המצרים, ומזין אותו במדבר (פט 28). זה ייצוג סמלי לתיאורי ההליכה במדבר לפי סיפורי התורה. מצב דומה מופיע פעמיים נוספות: עם השלמת מקדש שלמה, כשישראל ואלוהיו שוכנים במשותף בירושלים ובמקדש ועיניו של הצאן פקוחות (פט 50), ולפני בוא המשיח (צ 32-36). רק בימי הגאולה העתידית שבה ומופיעה הקרבה הגדולה בין אלוהי ישראל לעמו, מעין הקרבה שציינה את ימי יציאת מצרים. בבוא הגאולה, ולפני הופעת המשיח, ישכון אלוהי ישראל בקרב עמו בירושלים. בתיאור הסמלי מצוירת תמונת ארון הצאן היושב בבית ומסביבו הצאן כולו (צ 29, 32, 38). כך מבטא חזון החיות את התפיסה שהגאולה האחרונה תדמה לגאולה הראשונה, זו של יציאת מצרים,⁴⁶ ואת הרעיון המקראי שבאחרית הימים תשכון שכינת האל בקרב עמו.⁴⁷

בדרך זו מתווה החזון לפני הקורא ציר של שלושה שיאים בהיסטוריה של עם ישראל בראשיתה, באמצעה ובסופה: יציאת מצרים ומתן תורה, מקדש שלמה, ואחרית הימים. בין שלוש הנקודות האלה נמתחים שני קווים הפוכים: מיציאת מצרים למקדש שלמה מסורטט כיוון עולה של התפתחות לקראת השיא. מימי מקדש שלמה אל אחרית הימים מסורטט קו של הידרדרות עד לשפל המדרגה. בצד המהלך הקווי הזה ניכרת גם מגמה מעגלית: נאמנותו של ישראל והשכר שהוא מקבל עבורה, חטאו והעונש שהוא נענש על כך. דגם זה נקבע כבר באירועי המדבר. לאחר נאמנות וקבלת עול בימי יציאת מצרים ומעמד סיני (פט 28-31) בא חטא העגל שעונשו הריגת החוטאים מישראל (פט 32-35). על פי עיקרון זה מתנהלים המאורעות גם לאחר מכן, שכן בסמוך לחטא העגל משיב משה את העם לדרך הישר ובונה את המשכן (פט 35-36). תקופת נדודי המדבר עד כיבוש כנען היא תקופה חיובית (פט 37-38), והחטא חוזר רק בתקופת השופטים. במקביל לתפקידו של משה במדבר, מוטל על שמואל להחזיר את ישראל למוטב בשלב זה (פט 41).⁴⁸ ימי שמואל, שאול ודוד הם רצף מתמשך של תקופת זוהר עד לשיא – בניית המקדש. ריתמוס השכר והעונש נקבע גם כאן: כיבוש כנען בא לאחר ימי הנדודים במדבר; התקפות הפלשתים בימי שאול באות לאחר החטאים של ימי השופטים; והשקט שלאחר ניצחונות דוד הוא גמול על נאמנות ישראל בתקופה זו (פט 42-50).

חשיבות מיוחדת בתיאור זה ניתנת למנהיגים שתחת שלטונם מובל ישראל בדרך הנכונה, כולם שלוחי האל: משה, שמואל, שאול ודוד. יוצא דופן הוא שאול, שאמנם נבחר מלכתחילה על ידי האל אבל שירך דרכיו וחטא. מותו ביד הפלשתים בא ככל

46 למשל ישעיהו יא 15; נא 10; הושע יא 11; יב 10.

47 למקורותיו המקראיים של הרעיון ראה למשל יחזקאל מג 9; זכריה ב 14-15; ח 3. השווה ספר היובלים א 17; מגילת המקדש כט, 7-8.

48 על הדמיון בין משה לשמואל ראה ירמיהו טו 1; תהלים צט 6; דברי הימים א ט 22; דברי הימים ב לה 18.

הנראה כעונש על כך (פט 42-47). בעיניו של מחבר החזון, משה, שמואל ודוד הם מנהיגי ישראל האידאליים השולטים על פי רצונו וכוונתו של האל, הוא ארון הצאן.⁴⁹ בימיהם שבים יחסי עם ישראל ואלוהיו לתקנם, ותחת הנהגתם מגיעים יחסים אלה לשיא של הצלחה והתרחבות. בהקשר זה מתוארות רדיפות שאול אחר דוד (פט 66) ומלחמותיו של דוד בעמים השכנים לממלכתו (פט 50). בניין ירושלים, המסומלת בבית, והמקדש הראשון, המצוין במגדל, מתוארים בלשון סתמית ללא ציון מי בונה אותם (שם). בולטת העובדה ששלמה אינו מוצג כאישיות נפרדת. ייתכן שבעל החזון ראה בשלטון דוד ושלמה בנו יחידה היסטורית אחת, בדומה להשקפתו של בעל החיבור הקומראני האפוקריפון של ירמיהו.⁵⁰

ההשוואה בין ימי הנרודים במדבר בהנהגתו של משה לימי שמואל ודוד שופכת אור על גישתו של בעל החזון לדמויות מנהיגי העבר וגם על תפיסתו את העתיד. באישיותם של משה ושמואל מאוחדות ההנהגה הכריזמטית עם ההנהגה המדינית, אך תפקידים אלו נפרדים בימי ממלכת דוד ובימיו של האיל, המופיע בסוף התקופה ההיסטורית. בין אם איל זה מסמל את האישיות ההיסטורית של יהודה המקבי, בין אם זו דמות אידאלית השייכת לראשית תהליכי הגאולה, ברור שהמחבר רואה את המנהיג הלוחם הזה כבעל תכונות מנהיגות מיוחדות (צ 13-14; השווה צ 37-38). הוא גם מחדש מלכות, כזו של בית דוד, שהרי רק את מלכי ישראל מתקופת המלוכה הראשונה מייצג החזון בסמל האיל,⁵¹ ואילו מנהיגים אחרים, כגון משה ושמואל, הם כבשים. בתהליכים אלו, סמוך לקץ ההיסטוריה, מופיעה קבוצה נבחרת של "טלאים", היינו צעירי הצאן, ויש להם תפקיד מקביל לזה של משה ושמואל (פט 35-36, 41). חבריה מנסים להחזיר למוטב את כלל ישראל (צ 6, 10).

בולט בייחודו הוא תיאור מנהיגי שיבת ציון. הם נזכרים כשלוש כבשים השבות לירושלים ומקוממות מחורבנם את ירושלים והמקדש הראשון (פט 72-73). קשה לדעת לאילו דמויות רומזות השלוש: לזרובבל, עזרא ונחמיה, לפי ספרי עזרא (ג 2; ה 2; ז) ונחמיה (א-ב), או ליהושע, זרובבל ועזרא לפי תיאור זכריה (ג) ועזרא (ג 2). בין כך ובין כך, ברור שלדעת המחבר אין בהם שום דמיון לשליטים ראויים כדוד, ותקופתם

49 כך למשל תיאור משיחת שאול מתואר כמעשה של ארון הצאן עצמו (פט 42), ואילו דוד נמשח למלך על ידי שה (שמואל) ששולח ארון הצאן (פט 45).

50 ראה את האמור באפוקריפון של ירמיהו על דוד ושלמה: "בשחרו פני ולא רם לבבו ממני שן | וישלמו ימיו וישב שלמה | ואתנה נפש איביו בכפון" (4Q385a 1 ii 4-6).

51 בנוסח היווני בפרק פט, שהשתמר בקטע יחיד (בלאק 1970, עמ' 36-37), מופיע סמל זה לראשונה לגבי שאול (פט 42-44). ההבדל בין איל לצאן נשמר גם בטרמינולוגיה של נוסח זה, אבל בקטעים הארמיים מקומראן לפט 12 באה המילה "דכר" או "דכרא" – איל – גם לגבי יעקב. ראה 4Q205 2 i 26 ; 4Q206 4 ii 14 (מיליק 1976, עמ' 355, 359). ראה לעיל הערה 45. אפשר שבנוסח הארמי שימש סמל האיל גם לגבי מנהיגים נוספים מקרב מלכי ישראל.

עומדת בסימן עיוורון מוחלט של ישראל.⁵² עיוורונם של ישראל בא לידי ביטוי גם בעובדה שהקרבנות שמעלים בבית השני הם טמאים (פט 73-74). כאן מוצגת במפורש גישתו השלילית של החזון למקדש השני.⁵³ במערכת סמלים זו יש משמעות מיוחדת לסמל הבית, המופיע לאורך כל החזון: הוא בא כסמל למשכן לאחר חטא העגל; בני ישראל נוטלים אותו עמם לכנען (פט 40); ובימי דוד הוא נזכר שוב כסמל לירושלים בירת הממלכה. המקדש שנבנה בירושלים מסומן במגדל שמקים האל ושוכן בו (פט 50). ליחסים שבין הצאן, הבית והמגדל וארון הצאן תפקיד מרכזי במהלך ההתרחשויות מכאן ואילך, שכן באמצעותם מציין בעל החזון את תהליך התגברות החטא בישראל כמו גם את הגאולה המזומנת בקץ הימים.⁵⁴

ב. מן התקופה התוכפת לבניין המקדש הראשון עד הצגת שבעים הרועים (פט 51-58). בחילופי הזמנים של נאמנות לאל ושל חטא כלפיו, מאופיינת תקופה זו כימים של חטא. תופעה זו מסומלת בכך שהצאן עוזב את הבית ותועה בדרכים רבות. החטא מתחיל לאחר בניין הבית הראשון: היחסים בין ישראל לאלוהיו מידרדרים והניכור ביניהם גדל והולך. התקופה הקודמת נסתיימה בבניין המקדש ובקביעת סדר הקרבנות הרצוי לאל (פט 50), ואילו פרק זמן זה מסתיים בתופעה הפוכה: האל נוטש את מקדשו ואת הנהגתו הישירה את עמו.⁵⁵ השלבים השונים של התהליך הזה מנויים בסדר מדויק, שדרכו שואף המחבר להביע את השקפתו על תולדות ישראל בתקופה ההיא (פט 54-58): (1) הצאן עוזב את הבית והולך בדרכים רבות; (2) ארון הצאן שולח לצאן כבשים להשיבם אל ביתו, אך הצאן הורג אותם. אחת מן כבשים הללו ניצלת על ידי ארון הצאן והוא מעלה אותה אליו. פרשיה זו מסמלת את נבואתו של אליהו ועליתו לשמים; (3) ארון הצאן שולח עוד הרבה כבשים להזהיר את הצאן, ייצוג של קריאות הנביאים לתשובת העם (4) הצאן עוזב את בית ארון הצאן ואת מגדלו; הוא תועה ועיניו מתעוורות; (5) ארון הצאן מסיר את הגנתו מעם הצאן, הורג בו ומוסרו לחיות הפרא, ביניהן אריות ונמרים, הטורפות את הכבשים; (6) ארון הצאן עוזב את הבית ואת המגדל

52 גם באפוקריפון של ירמיהו מתוארת התקופה שלאחר שיבת ציון כתקופת חטא: "ומתום הדור ההוא ביוכל השביעי לחורבן הארץ ישכחו חוק ומועד ושבת וברית ויפרו הכול ויעשו הרע בעיני" (4Q390 I 7-9).

53 יוצא דופן הוא יחסו החיובי של האפוקריפון של ירמיהו לשבים מבבל: "מלבד העולים רישונה מארץ שבים לבנות את המקדש ואדברה בהמה ושלחה אליהם מצוה ויבינו בכול אשר עזבו הם ואבותיהם" (4Q390 I 5-7). אך לדירו זהו פרק זמן קצר ברצף ארוך של דורות חוטאים.

54 ראה המאמר "ירושלים והמקדש בחזון החיות (חנוך החבשי פה-צ) לאור השקפותיה של עדת מגילות קומראן" בכרך זה.

55 בחיבור האפוסטולי איגרת ברנבא (טז 5) נאמר בציטטה ממקור עלום שהאל ימסור להשמדה את צאנו, את הדיר שלהם ואת מגדלם. ראה למשל מיליק 1976, עמ' 46. טילר (1993, עמ' 321-322) מציין שקרבת המשפט לסמליו המיוחדים של החזון מצביעה על קשר ספרותי בין השניים, וכנראה הכיר בעל האיגרת את החזון החנוכי. עם זאת הוא קובע בצדק שאין דברי איגרת ברנבא בבחינת ציטטה מדויקת של משפט כלשהו מן החזון.

ונותן את הצאן בידי האריות ושאר החיות; (7) חנוך צופה בחלומו בגורל הצאן ומבקש עליו רחמים, אך אדון הצאן אינו שועה לו אלא שמח שהצאן נטרף לנגד עיניו והוא ממשיך למסרו לחיות.

עיון בסכמה זו מגלה מיד שהמחבר הקפיד להקדים את החטא לעונש. הצאן נוטש את בית אדוני הצאן, מתעוור ותועה קודם שהאל משלח בו את חיות הפרא. לסכמה זו מיתוסף יסוד אחר: לפני הטלת העונש שולח אדון הצאן כבשים להזהיר את הצאן פעם ופעמיים, אך הצאן הורג את הנשלחים אליו. הכבשים הנשלחות אל הצאן מסמלות את הנביאים הנשלחים לעם להזהירו ולקראו לתשובה, אבל הנביאים נהרגים בידי העם.⁵⁶ אין החזון מפריד בין ממלכת ישראל לממלכת יהודה אלא רואה אותן כישות אחת.⁵⁷ לפי התיאור, ראשוני הנביאים שנשלחו אל העם פעלו בימי אליהו הנביא. הוא עצמו ניצל מידי רודפיו משום שהאל "העלהו אליו" (פס 52). פרטי תיאור אלו מכוונים אל סיפורי ספר מלכים א (יח 4; יט 10) על הריגת נביאי ה' בידי איזבל. בחזון נקשרת הצלת אליהו מיד רודפיו לעלייתו לשמים, ואילו במקרא מסופרים שני המאורעות כאירועים נפרדים (מלכים ב ב 1, 11).⁵⁸ החזון מקפיד לקבוע שגם לאחר שליחת הנביאים שב ישראל וחטא ביתר תוקף, כל זאת לפני שנזכר עונש כלשהו. מסדר דברים זה עולה שהתקפות הגויים על ישראל והגברת בידודו התרחשו בד בבד עם אזהרות הנביאים. מכאן שבבואו לקבוע את סדר המאורעות, ביקש בעל החזון לבטא את העיקרון השולט בתולדות עם ישראל. לפי עיקרון זה, ישראל לא נענש מיד לאחר שחטא, אלא קודם לכן נשלחו אליו נביאים פעמים מספר להזהירו.⁵⁹ אך ישראל לא זו בלבד שלא שעה לאזהרותיהם אלא אף הרג אותם ושב לחטוא ביתר עוז (פס 51-53). בסדר מאורעות זה מבטא בעל החזון את עקרון ההתראה, ש"אין הקב"ה מעניש עד שלא הזהיר". כלל משפטי זה בא להבדיל בין עברה שבמזיד לעברה שבשוגג, והוא מנוסח כבר בחוקי התורה (שמות כא 29).⁶⁰ יישום עיקרון זה לתולדות עם ישראל בא לביטוי מובהק בספרי המקרא המאוחרים כספר נחמיה (ט 26-30) ודברי הימים ב (כד 19; לו 9-17).⁶¹

56 הרג הנביאים נזכר בנחמיה ט 26; דברי הימים ב כד 20-22. המוטיב נזכר גם בכתבי הברית החדשה, למשל מתי כד 30-31, 37; לוקס יג 34; מעשי השליחים ז 52.

57 יש להשוות ראייה זו ליחסו של בעל ספר דברי הימים לממלכת ישראל. אף הוא אינו מוסר את תולדותיה באופן שיטתי כספר מלכים אלא על ידי פרטים פזורים לאורך התיאור הרצוף של ממלכת יהודה. ראה יפת תשל"ז, עמ' 264-277.

58 ייתכן שיש כאן מדרש על ישעיהו נז 1: "הצדיק אבד ואין איש שם אל לב. ואנשי חסד נאספים באין מבין כי מפני הרעה נאסף הצדיק". עלייתו של אליהו בדור של רשעה נזכרת גם באפוקליפסה של השבועות (חנוך צג 7).

59 מוטיב זה מופיע גם ביובלים א 12.

60 עקרון ההתראה מנוסח בברית דמשק ט, 2-8. לשימוש בעיקרון הזה בתפיסה המשפטית של עדת קומראן ראה שיפמן 1983, עמ' 89-110. לביטוי בספרות חז"ל ראה ספרי שופטים קעג; בבלי יומא פא ע"א. ראה שמש תשנ"ז. לסיכום הנושא ראה אנציקלופדיה תלמודית, יא, עמ' 291-314.

61 ראה יפת תשל"ז, עמ' 160-166.

החזון מראה שישראל חטא לא רק בעברות שעשה במזיד אלא גם בהרג המזהירים אותו מפניהן. זה מרכיב מרכזי בחטאיו של עם ישראל, שבעטיים חרבו המקדש וירושלים וישראל גלה מעל אדמתו. החטא בצירוף ההתראה על חומרתו מבטאים את מלוא האחריות המשפטית לעברה ואת צדקת העונש עליה. ואכן בעל החזון מדגיש שעקרון שכר ועונש מן הסוג הזה פועל לכל אורך ההיסטוריה של עם ישראל, ומתבטא ברצף המאורעות.

רצף זה מצביע על המקום המיוחד שיש לתקופת שתי הממלכות כתקופה של חטא חמור, והיא באה מיד לאחר בניית המקדש הראשון ומתן שכר לישראל על נאמנותו בימי שמואל ודוד. העונש על חטאי ימי שתי הממלכות חמור מכל מה שידע ישראל עד אותה עת, והוא מגיע לשיאו תחת שלטון שבעים הרועים. לכן נקבע קודם לכך טיבם של חטאי ישראל ואחריותו כחוטא במזיד. לפי תיאורו של החזון החטא נעשה בארבעה השלבים: (1) העם עזב את ירושלים ועבד עבודה זרה; (2) העם התעלם מאזהרות הנביאים והרגם; (3) הוא עזב את ירושלים ואת המקדש; (4) הוא תעה ועיניו התעווירו (פס' 51-54). במקביל להחמרה בחטאים גם העונש מחמיר והולך: תחילה הורג ארון הצאן בצאנו בעצמו (פס' 54), אחר כך הוא מוסרם לידי חיות הפרא (פס' 55) ומסתלק מן הבית והמגדל (פס' 56), ולבסוף הוא מפקיר את הצאן להתקפות חיות הטרף ואינו שועה לבקשות הרחמים של חנוך. הוא אף שמח בראותו את צאנו נטרף לעיניו (פס' 56-58). חמורה במיוחד היא הקביעה שהאל שמח בייסורי עמו. קביעה מעין זו יכולה להיות מובנת רק אם נניח שהמחבר הצדיק באופן שלם את הדין וראה שלילה בלבד בתקופה היסטורית זו. רק חומרת ההתרחשויות בדורות האלה מצדיקה ומסבירה את הצורך בשלטון הרועים שבא לאחר מכן

ג. שלטון שבעים הרועים (פס' 59-12). פרק הזמן האחרון בהיסטוריה של עם ישראל מאופיין במערכת כרונולוגית מפורשת, שלא נזכרה לגבי התקופות הקודמות.⁶² מערכת זו כוללת שבעים עתים; בכל עת שולט רועה אחד. זוהי תקופת עונש מובהקת שמביאה לשיא את הפירוד בין האל לעמו. אופי זה עולה מתוך ההשוואה בין תקופת הרועים לתקופה שקדמה לה: אף על פי שגם בימי שתי הממלכות חטא ישראל בדרכים שונות, האל עצמו מנהל עדיין את ענייני ישראל ומענישו בעצמו. אמנם כבר בשלב מתקדם של החטא עוזב ארון הצאן את ביתו, היינו, השכינה מסתלקת מן המקדש הראשון לפני שנהרס (פס' 56). אך בתקופת שבעים העתים מסתלק האל משלטון ישיר על עמו ומסיר את הנהגתו ממנו. זאת ועוד, לרועים שישלטו בצאן ניתנת הוראה

62 נראה שהצגת חישוב זמנים מדויק לתקופת קץ ההיסטוריה, כפי שנעשה בחזון החיות או בספר דניאל ט', מניחה כרונולוגיה כוללת מראשית ההיסטוריה. שכרונולוגיה כזאת הייתה בידי בעלי החיבורים האפוקליפטיים והחיבורים הכיתתיים בקומראן אפשר להסיק מחיבורים המציגים כרונולוגיה כזאת, כגון החיבור החנוכי האפוקליפסה של השבועות, פשר מלכיצדק (11Q13) ושרידי הכרונולוגיה באפוקריפון של ירמיהו. ראה דימנט 1993; 2001, עמ' 113-115.

להשמיד מספר מסוים מן הצאן (פט 60). כך מסומן שלטונם של הרועים כשלטון של סילוק השכינה ושל עשיית שפטים בישראל; כל זה על פי תכנית של ההשגחה האלוהית. אך הרועים הורגים בצאן יותר ממה שנצטוו לעשות (פט 61, 65) ומתעללים בו גם בדרכים אחרות. יש אפוא בשלטון הרועים מייסורי העונש האלוהי אך גם מייסורי רשעותם של הרועים. האל יודע מראש שדבר זה עומד להתרחש, וכי הרועים יעשו פלסתר את תפקידם, ואף על פי כן אין הוא מונע זאת בעדם (פט 61). התערבות היחידה מתבטאת בכך שהוא יודע על המתרחש והוא מצווה על מלאך לרשום את כל מעשי הרועים וחטאיהם (פט 61-64).⁶³

מכל אלה עולה תפיסה מיוחדת במינה של תקופת שבעים הרועים: זוהי תקופה של שלטון רשע, אמנם מלכתחילה היה בה כוונה אלוהית, המשתמעת מתוך מתן הרשות לרועים להרוג בצאן וגם מתוך אי-התערבות ההשגחה בשעה שהרועים הורגים יותר ממה שנצטוו (פט 68-71). כוונה זו מרומזת גם בקביעה שנאסר על המלאך הרושם להזהיר את הרועים מראש או להראות להם את הרישום שהוא מנהל (פט 64). לגבי הרועים ננקט הליך הפוך מזה שנעשה כלפי ישראל: לא רק שאין מזהירים אותם, אלא אף אסור לעשות זאת.⁶⁴ מכאן משתמע שלגבי הרועים אין המערכת הרגילה של האחריות המוסרית פועלת. הם ממלאים תפקיד אחר בהתרחשויות, תפקיד שנקבע מראש ואין לשנותו: עליהם להביא ייסורים על ישראל, ועל כך הם עתידים להישפט במלוא החומרה ביום הדין הגדול (צ 25). מיצוי זה של רשע ועינויים הבאים על ישראל יחד עם עיוורונו ההולך וגדל מרמזים לאופייה האמיתי של תקופת שבעים הרועים: יש בה קווים מובהקים של שלטון הרשע המופיע סמוך לגאולה. זהו "קץ הרשעה" בלשונה של כת מדבר יהודה, הקץ האחרון שבליעל שולט בו.⁶⁵ אף על פי שאין בליעל נזכר בחזון החיות, מנויים בתקופת שבעים הרועים כל הסממנים של שלטונו.

במחקר שקדם לגילוי מגילות קומראן ואף בזה שבא אחריו התנהל ויכוח חריף על טיבם של הרועים. מכיוון שאין הם בעלי חיים אלא דומים לבני אנוש, פירשו חוקרים רבים את הרועים כמייצגים את המלאכים כמו שאר דמויות אדם בחזון (פז 2-4; פט 61, 70-71, 76; צ 20, 31). בגלל שבעים העתים זוהו הרועים הללו עם שבעים המלאכים

63 האיש הכותב מסמל מלאך (צ 14, 22). בדרך כלל הוא מזוהה עם המלאך מיכאל לפי הנאמר בסוף החזון, שהיה "אחד מן השבעה" (צ 22). ראה למשל צ'רלס 1912, עמ' 301; בלאק 1985, עמ' 271; ניקלסבורג 2001, עמ' 391. טילר (1993, עמ' 326-327) מעיר בצדק שתיאור מיכאל בספר דניאל (י' 13, 21) שונה מתפקיד המלאך הכותב בחזון. אך גם תיאורים אחרים של מיכאל בספר חנוך אינם מתאימים לתיאורי ספר דניאל. מכל מקום, ניתן לזהות את המלאך הזה עם דמות אחרת משבעת המלאכים האמורים.

64 על השאלות שמעורר תיאור זה מבחינת צדקת האל וטיב שלטונו בעולם ראה בהרחבה דימנט 2006.

65 ראה פשר חבקוק ה', ז', 7-11; ברית דמשק ד', 12-13; יב, 23; טו, 7; פשר תהלים ii 1-2 4Q171 5-11.

הממונים על שבעים העמים.⁶⁶ אבל אין פרטיה של מסורת שבעים המלאכים מתאימים לתיאור החזון, שכן המלאכים האלה אינם דמוניים בטבעם. עם פרסום החיבור האפוקריפון של ירמיהו התברר שהרועים הם אכן מלאכים דמוניים, שכן בחיבור זה מופיעים "מלאכי משטמות" הפועלים בדיוק כמו הרועים בחזון החיות: הם שולטים בעם ישראל באכזריות כי האל מסר לידיהם את השלטון על עמו על שום חטאותיו.⁶⁷ במילים אחרות, על פי חזון החיות שלטון הרועים מקביל ל"קץ הרשעה" ולשלטונו של בליעל ושלוחיו בקץ זה. זוהי תקופה מובהקת של עונש על חטאי ישראל.

שלטון הרועים כתקופה בת שבעים עתים של עונש כבד על חטאי ישראל מקביל לתקופת שבעים השבועות של שלטון רשעה בדניאל פרק ט.⁶⁸ חזון החיות וספר דניאל דומים הן בתפיסתה של תקופת הייסורים והרשעה הקודמת לתהליכי אחרית הימים הן בקביעת כרונולוגיה שביעונית לפרק זמן זה. החישוב של תקופה של שבעים שבועות בספר דניאל נעשה כפירוש לנבואת ירמיהו, שניבא כי שבעים שנה יחלפו מעליית נבוכדנאצר לשלטון ושעבוד ישראל עד נפילת בבל וגאולת העם (כה 11-12; כט 10). נראה שגם חזון החיות מציג פירוש לנבואת ירמיהו, שעל פיו כל שנה נעשית "שנה גדולה", היינו שמיטה. כך נהפכות שבעים השנים לארבע מאות ותשעים שנים, שהן שבעים שמיטות. כבר בספרי המקרא המאוחרים מוצעים שני חישובים לנבואת ירמיהו: לפי חתימת ספר דברי הימים ב (לו 20-23) ולפי פתיחת ספר עזרא (א 1) נתמלאה נבואת ירמיהו בהצהרת כורש מלך פרס לקומם את המקדש. כאן משתקף חשבון של שבעים שנה משנת שלטונו הראשונה של נבוכדנאצר (ירמיהו כה 1, בערך 605 לפה"ס)

66 ראה בלאק 1985, עמ' 270-271; טילר 1993, עמ' 53-54; ניקלסבורג 2001, עמ' 390-391. המסורת על המלאכים הממונים על הגויים לעומת ישראל הנמצא תחת השגחתו של האל עצמו מצויה כבר בתרגום השבעים לדברים לב 8. היא מתועדת גם בעותק קטוע של פסוק זה שנתגלה בקומראן (4Q37 XII 14). אך טילר (1993, שם) אומר בצדק כי חזון החיות לא קשר את המספר שבעים במוטיב מלאכי העמים אלא צירף אותו מדמויות הרועים המופיעות במקורות שונים, היינו מן המערכת הכרונולוגית של שבעים השבועים, בדומה לדניאל ט. המסורת על מלאכי העמים נזכרת גם בספר היובלים טו 31, שם נאמר שהאל המשיל בגויים רוחות כדי להתעוּתם. חוקרים לא מעטים הצדיקו את פירוש הרועים כשבעים מלאכי האומות בכך שקשרו אותם לדברי ספר היובלים. אך לרוחות הממונים על האומות ונזכרים ביובלים אין אופי דמוני בולט מן הסוג האמור על הרועים בחזון החיות. ראה מיליק 1976, עמ' 254-255; ניקלסבורג 2001, שם. ראה גם הערה 37 לעיל.

67 ראה "ומשלו בהמה מלאכי המשטמות" (4Q390 I 11), וכן: "ונתתים [ביד מלאכי המשטמות ומשלו בהם]" (4Q390 II 6-7). ראה גם 4Q370 2 iii 4. מיליק (1976 עמ' 254-255) כבר הכיר וציטט משפטים אלו, אך לא זיהה ממש את מלאכי המשטמות עם הרועים של חזון החיות, משום שלא עמד על המבנה הנכון של החיבור שממנו נטל את הציטטות. טילר (1993, עמ' 52-53) הלך בעקבות מיליק, אך גם הוא לא הכיר את הנוסח המלא של האפוקריפון ולכן לא הסיק את הזהות הגמורה בין הרועים למלאכי המשטמות.

68 ראה דימנט 1993. ראה גם המאמרים "ארבע המלכויות בספר דניאל לאור חיבורים מקומראן" ו"עת עת ופשריה: עקרון פרשנות התלויה בזמן בפשרים מקומראן" בכרך זה.

ועד הצהרת כורש (538 לפה"ס). על פי חישוב אחר, המשתקף בנבואות זכריה (א 12; ז 5), נמנות שבעים השנה מחורבן בית ראשון (586 לפה"ס) עד חנוכת הבית השני בימי דריוש מלך פרס (516 לפה"ס). דניאל ט מתבסס על החישוב השני, שכן הוא מתחיל למנות את מניין שבעים השבועות מחורבן ירושלים (ט 25). לעומת זאת, חזון החיות מציג את הרועים ומתחיל את מניין שבעים העתים קודם לחורבן בית ראשון (פט 59, 65), ומכאן שהוא התבסס על המניין הראשון.⁶⁹ כך משתקפת הערכה שלילית ביותר לכל המאורעות שאירעו תחת שלטון הרועים: ימי מלכי יהודה האחרונים, חורבן ירושלים והמקדש בידי הבבלים, שיבת ציון והמקדש השני, שכולו טמא, וכל מה שהתרחש בישראל עד לחלק האחרון של שלטון שבעים הרועים. התהליך כאן אינו סטטי אלא הולך ומחמיר, ומגיע לשיא של תעייה ועיוורון סמוך לסופה של התקופה (צ 7). השתלשלות זו מלווה בהתקפות גוברות והולכות של חיות הפרא וציפורי הטרף על הצאן, כלומר רדיפות הגויים אחר ישראל (צ 2-5). מתיאור זה עולה גישה שלילית למקדש השני ולתקופתו, המשתקפת גם בדברי ספר היובלים (א 9-14; כג 18-25). השינוי במהלך זה מצוין בהופעתה של קבוצה חדשה על במת ההיסטוריה. ייחודה של קבוצה זו מרומז בעובדה שחבריה מתוארים כטלאים הנולדים לכבשים לבנות (צ 6). כאמור, הצבע הלבן מתאר את יסוד הצדקה והבחירה בדורות הקדמונים ובימי האבות, ושובו להיסטוריה הוא אות ראשון לקרבתו של הקץ האחרון. שינוי זה מתרחש בתחילת החלק הרביעי של תקופת שבעים הרועים, בראשית יחידת שתיים-עשרה העתים האחרונות. הטלאים הללו פוקחים את עיניהם, אות לשיבה להבנה הנכונה לאחר עתים רבות של עיוורון ותעייתו של הצאן. כאן מוסיף המחבר אפיונים חדשים לטלאים. הם קוראים לצאן, אך הכבשים אינן נענות "כי היו חירשות מאד ועיוורות מאד" (צ 7). צירוף החירשות בנקודת זמן זו מדגיש את חוסר הבנתו של כלל ישראל (ראה ישעיהו ו 10-11).

בשלב זה מתרחש בצאן שינוי של ממש. הכבשים נהפכות לאילים ומופיע איל שנעשה מנהיג ונלחם בעורכים התוקפים את הכבשים ללא הרף (פט 9-13). במיוחד מעניין תיאור הטלאים כקבוצה שענייה פקוחות, המנסה לשווא להשיב את שאר

69 תקופת שבעים העתים נחלקת לארבע תקופות משנה: 12 העתים הראשונות מתרחשות בימי שלטון בבל, 23 שאחריהן בימי שלטון פרס. שני פרקי העתים האחרונים מקבילים לשלטון הממלכות ההלניסטיות, 23 העתים הראשונות הן של ימי מלכות תלמי ו-12 העתים האחרונות, הכוללות אירועים הקרובים לימי המחבר, מכוונות לשלטון מלכי בית סלווקוס. לחישוב העתים ראה דימנט 1984, עמ' 544-545; טילר 1993, עמ' 54-56; ניקלסבורג 2001, עמ' 391-393. מיליק (1976, עמ' 254), ובעקבותיו אחרים קשר את חישוב שבעים העתים של החזון עם שבעים הדורות של מאסר בעמקי הארץ שנגזרו על המלאכים החוטאים (חנוך י 12) וכן עם אזכור שבעים שנה בקטע 4Q181.23. אם אמנם הייתה בידי החוגים האלה כרונולוגיה שביעונית אחת שלמה לכל שלבי ההיסטוריה, אולי השתלבו בה המספרים הללו.

ישראל אל דרך הישר.⁷⁰ אין ספק שהמחבר ראה עצמו חי בנקודת זמן זו, על סף העידן האסכטולוגי וכחבר הקבוצה הנבחרת, ובכך היה נאמן לאידאולוגיה אפוקליפטית מובהקת.

תהליכי הגאולה וקץ הימים

ההתרחשויות התוכפות לניצחונותיו של האיל הן בעלות אופי אידאלי ושייכות לתהליכי עידן הגאולה. המעבר נעשה אולי בקריאה לעזרה שמשמיע האיל העומד בראש הכבשים (צ 12). קריאה זו יש לה מקבילה בקריאתם של ישראל לעזרה בתקופת שעבוד מצרים (שמות ב 23-24). כמו בשעת הגאולה הראשונה, גם קריאה זו נענית מיד. ההקבלה מרמזת לרעיון הידוע שהגאולה הראשונה, הגאולה ממצרים, תדמה לגאולה האחרונה. מכאן ואילך מתרחשים הדברים על פי סדר של תהליכים אפוקליפטיים, שדומיהם ידועים גם ממקורות אחרים: הקבוצה הנבחרת מייצגת את ישראל כולו במלחמת הקץ ובראשה מתייב האיל. לאחר הניצחון נערך מעמד יום הדין ובו נשפטים המלאכים שחטאו, הרועים ורשעי ישראל (צ 11-27). לאחר מכן מתכנסות הכבשים – הן ישראל כולו – המנצחות בירושלים, כולן לבנות ועיניהן פקוחות. אלוהי ישראל שוכן בקרבן וכל הגויים מצטרפים אליהן לעבדו בעיר הקודש. לבסוף פר לבן – כנראה דמות משיחית – וכל הנאספים בירושלים נהפכים לאנושות צדקת אחת כמו השושלת הצדיקה של ימי טרם המבול.

לצד תולדותיה של השושלת הנבחרת מסורטט קו אחר בחזון החיות, המצייר את גורלן של חיות הפרא, כלומר הגויים. חיות פרא מייצגות לראשונה את הענקים, צאצאי המלאכים ובנות האדם, אך כולם נשמדו במלחמות שפרצו ביניהם (פו 4; פח 2). כל שאר היצורים של הדורות הקדמונים הם פרים. חיות הפרא המוכרות מעולם הטבע הרגיל מופיעות רק לאחר המבול ומסמלות את העמים שהתפלגו מבני נח (פט 10). מקצת החיות הללו מופיע לאחר מכן כאויבים עם ישראל.⁷¹ גם סמלי חיות הפרא שאולים מעולם הדימויים של המקרא.⁷² האישיות הראשונה המופיעה כבעל חיים היא ישמעאל, המסומל בחמור פרא (פט 13), כנראה כפירוש על דברי המלאך לישמעאל: "והוא יהיה פרא אדם" (בראשית טז 12).⁷³ עשו וצאצאיו מסומלים בחזירי בר (פט 12),

70 על קבוצת הצדיקים בדור של רשעה ראה דניאל יא 33; ברית דמשק א, 1 - ב, 1; יובלים א 15-16; חנוך צג 9-10.

71 רשימות של החיות וסמליהן ערכו טילר (1993, עמ' 35-36) וניקלסבורג (2001, עמ' 358), אך הם לא עמדו על כל המקורות המקראיים לסמלים הללו.

72 להתקפות של חיות פרא כעונש על חטאי ישראל ראה ירמיהו ה 6: "על כן הכם אריה מיער זאב ערבות ישרדם נמר שקד על עריהם כל היוצא מהנה יטרף כי רבו פשעיהם עצמו משבותיהם". גם הנביא יחזקאל משווה את ישראל לצאן הנאכל בידי חיות השרה (לד 8).

73 פירוש התיבה "פרא" כפסוק כחמור בר (= ערוד) משתקף במסורת תרגומי ארץ ישראל (ניאופיטי

המייצגים את אדום (בראשית כה 30; לו 1 ועוד). החזירים תוקפניים מאוד ולוחמים בישראל הן בימי שמואל ושאול (פט 42-43)⁷⁴ הן בימי התקפת הבבלים על ירושלים (פט 66). במקרא האדומים השתתפו בהתקפות על שבטי ישראל בימי השופטים והמלכים שאול ודוד (שופטים י-יב; שמואל א יד 46; שמואל ב י 14) ועזרו לבבלים בהתקפה על ירושלים (עובדיה 10-14; תהלים קלז 7). בחזון החיות חזירי הבר שבים ונזכרים בהתנגדותם לשבים מן הגולה לקומם את הריסות ירושלים (פט 72), ואולי הם מייצגים את סנבלט החורוני או את גשם הערבי, אויבי נחמיה (נחמיה ב 10; יג 28 ועוד). מקום מיוחד במערכת הסמלים יש לזאבים, המסמלים את המצרים.⁷⁵ הם מופיעים בעיקר בתיאור עבדות ישראל במצרים וביציאת מצרים (פט 13-27), אך נוטלים חלק גם בהתקפות של האריות והנמרים על ישראל (פט 55). זהו כנראה רמז להשתתפות של מצרים במלחמות שונות בשלהי ממלכת יהודה (למשל מלכים ב כג 29). בימי שמואל ושאול מופיעים גם כלבים, המסמלים את הפלשתים, כפי שעולה ממלחמות שאול ודוד וממות שאול במלחמה עמם (פט 42-47).⁷⁶ הכלבים מופיעים שוב בתקופה המקבילה לימי הבית השני. ייתכן אפוא שבתקופה זו הם דימוי לתושבי ערי החוף היווניות שירשו את מקומן של ערי החוף הפלשתיות מימי הבית הראשון.⁷⁷ השועלים המצטרפים אל הכלבים ואל חזירי הבר (פט 42-43), ומופיעים גם הם בסוף ימי בית ראשון (פט 55), הם אולי בני עמון, שמלחמותיהם עם ישראל נמשכו מימי השופטים אל ימי שאול ודוד ואף לאחר מכן (שופטים י-יב; מלכים ב כד 2; דברי הימים א יט; דברי הימים ב כז 5). התקפות חיות פרא על הצאן מתגברות לאחר שהצאן עוזב את הבית ואת המגדל (פט 54-55). אז מסיר אדון הצאן את הגנתו מן הכבשים ומוסרן לידי אריות ונמרים, חיות טרף עזות ופראיות במיוחד. השתתפותם של האריות והנמרים באכילת הצאן והרס הבית והמגדל (פט 65-66), והתקפותיהם תחת שלטונם

והמיוחס ליונתן) ותרגום הפשיטתא לפסוק זה. מסורת זו עומדת גם מאחורי התרגומים הקדומים (תרגום השבעים, תרגום יונתן, הפשיטתא והתרגום הלטיני [וולגטה]) ללשון ירמיהו יד 6: "ופראים עמדו על שפים".

74 אולי בתקופה זו הם מייצגים את המדיינים, שלפי בראשית כה 2, 4 היו בני קטורה פילגש אברהם. השווה שופטים ו 1-2. אפשר שהחזיר נבחר לייצג את אדום ואת המדיינים על פי מדרש למזמור פ 14: "יכרסמנה חזיר מיער", שהוא דימוי לאויבי גפן ישראל. ראה הערה 39 לעיל.

75 ייתכן שהדימוי לישראל ככבשה בין זאבים (תנחומא, תולדות ה, ה; אסתר רבה י, יא) הוא קדום והשפיע על סמל הזאבים בחזון.

76 סמל הכלב נבחר על יסוד דברי גלית הפלשתית: "הכלב אנכי?" (שמואל א יז 43).

77 ייצוג העמים בימי הבית השני בסמלים של ימי הבית הראשון עולה בקנה אחד עם המגמה בספרים מאוחרים להשתמש במינוח מקראי למציאות המאוחרת. השווה את דרכו של ספר מקבים א (ג 24, 41; ד 22) לכנות את הערים היווניות שבשפלת החוף "ארץ פלשתים". ראה רפפורט תשס"ד, עמ' 144. והשווה את דברי נחמיה ד 1, המזכיר את האשדודים בין אויבי המתיישבים היהודים ששבו מן הגולה.

של הרועים, מעידות שמדובר באשור ובבל.⁷⁸ אליהם מצטרפים הצבועים, המסמלים כנראה את אחד משכני ישראל, אולי מואב (מלכים ב ג; כד 2).

שינוי בולט בטיב בעלי החיים הטורפים את הצאן מופיע באמצע תקופת שבעים הרועים, לאחר שעברו שלושים וחמש עתים תחת שלטונם (צ 2). בנקודת זמן זו מוצגות לראשונה ציפורי טרף, המצטרפות אל הטורפים הולכי על ארבע, ששלטו בחלק הקודם של ההיסטוריה. ברור אפוא שמדובר בגויים מסוג חדש. מבחינת הרמזים לאירועים היסטוריים, מסמלות הציפורים את היוונים. גם לסמל זה יש שורשים בעולם הדימויים של המקרא. כבר ספר דברים (כח 49) צופה את בואו של אויב אכזר: "ישא ה' עליך גוי מרחוק מקצה הארץ כאשר ידאה הנשר גוי אשר לא תשמע לשנו". בלשון דומה מתנבא חבקוק על הכשדים (א 8): "וקלו מנמרים סוסיו וחדו מזאבי ערב ופשו פרשיו ופרשיו מרחוק יבאו יעפו כנשר חש לאכול". פשר חבקוק (ג, 9-14) פירש את הדימויים הללו על הכיתיים, שבפשר זה הם הרומאים. אך בכתבים אחרים פורשו הכיתיים כיוונים, זיהוי המבוסס על האמור בלוח העמים המקראי (בראשית י 4).⁷⁹ ציפורי הטרף הן התוקפות העיקריות במחצית השנייה של עידן שבעים העתים, וכך גם בימים של הולדת קבוצת הטלאים הנבחרים. ההתקפה מגיעה לשיאה עם הופעת המנהיג המיוחד, האיל (יהודה המקבי?), אך ניסיון לשבור את קרניו עולה בתוהו משום שארון הצאן בא להגנתו (צ 14-18). משלב זה מתרחשים ובאים תהליכי אחרית הימים, שגם במסגרתם יש תפקיד לחיות הטרף. הן מתקבצות אל בית הצאן ונהפכות לחיות מבויתות (צ 36-38). זהו מימוש האידאל של ניצחון עם ישראל ואמונתו באלוהי ישראל, כחזונם של הנביאים (ישעיהו ב 2; הושע יא 9; מיכה ד 1).

במהלך הכפול שמתווה החזון מצטייר תהליך של איחוד בקרב ישראל עצמו, המקביל ומשלים תהליך דומה שיתרחש באנושות כולה: ישראל מתחיל את ההיסטוריה שלו כשהוא מאוחד ביציאת מצרים ובמתן תורה, אך כבר בחטא העגל מקצת העם חוטא. לשלב איחוד נוסף הוא מגיע עם בניית מקדש שלמה, אך לאחר מכן הוא מועל בשליחותו ובוגד באדוניו. הסתלקות זו של ישראל מחובותיו כלפי האל מגיעה לשיאה קודם להופעת הקבוצה הנבחרת. היווצרותה מסמנת פירוד נוסף, הפעם בקרב ישראל עצמו. מכאן ואילך עתידה קבוצה זו לגדול ולהשתלט, תחילה על ישראל, אחר כך על הגויים ולבסוף על העולם כולו.

אחד הצדדים המיוחדים לחזון החיות הוא ציור תהליכים היסטוריים בשני מישורים,

78 ראה הושע יג 7: "ואהי להם כמו שחל כנמר על דרך אשור"; ירמיהו ד 7: "עלה אריה מסבכו ומשחית גוים נסע ממקומו". תרגום יונתן מפרש את הדימוי של ירמיהו על מלך וצבאו העולים על יהודה. כך עושה תרגום זה גם לגבי ירמיהו ה 6: "על כן הכם אריה מיער זאב ערכות ישדדם נמר שקד על עריהם".

79 השווה מגילת המלחמה א, 2, 4, שם מצוינים "כתיי אשור" ו"הכתיים במצרים", שמכוונים לממלכות ההלניסטיות של הסלווקים ושל התלמיים. השווה גם דניאל יא 30: "ציים כתים" (רמז לנבואת בלעם ובמדבר כד 24), שהמחבר מפרשם על הסלווקים.

זה שמתנהל על פני האדמה בחיי בני האדם ומסומל בבעלי חיים, וזה שמתרחש בעולם העליון ובמקדש השמימי, ומסומל בדמויות אנוש. תיאור חיי החיות עלי אדמות הוא רציף, ואילו הפרטים הנוגעים לעולם העליון באים רק בהקשרים מיוחדים ובנקודות זמן מסוימות בהיסטוריה. הדמות הבולטת בתחום הזה היא של אדון הצאן, המייצג את אלוהי ישראל. הוא מופיע לראשונה בסיפור יציאת מצרים, וממאורע זה ואילך יש לו תפקיד מרכזי בתולדות הצאן עד לימי הגאולה. כפי שהוער למעלה, הופעת אדון הצאן קשורה בנקודת זמן זו בכך שסמל זה מציין את אלוהי ישראל. ההתערבות האלוהית בענייניהם של בני האדם קודם לשעבוד מצרים נעשית בידי מלאכים, המיוצגים בדמויות אנושיות. שבעה מלאכים מעלים את חנוך למקדש השמימי כדי שיראה את מהלך ההיסטוריה מראשיתה ועד סופה (פז 2-4). משם רואה חנוך את ארבעת המלאכים המענישים את העירים ואת בניהם הענקים ואת שליחות אחד מהם לנח להורות לו לבנות את התיבה (פח, לפי תיאור ספר העירים, ט-י). בזה מסתיימים מגעיהם של המלאכים עם בני האדם במהלך ההיסטוריה. דמות מלאך שבה ומופיעה רק עם ראשית תקופת שלטון הרועים. בזיקה לשלטונם מופיע מלאך אחד, שתפקידו לרשום את מעשי הרועים ורשעתם (פט 61-64). זהו ביטוי סמלי למושג ההשגחה האלוהית על המתרחש (תהלים יד 2; נג 3; קב 2) ועל הרישום המדויק שלו.⁸⁰ זהו "ספר זכרון" של כל המעשים (מלאכי ג 16) ואולי הוא "ספר החיים" הנזכר בתהלים (סט 29). בספר זה נכתבים לפני האל כל מעשי הרועים, מלאכי המשטמות הדמוניים (פט 70-71). המלאך הרושם, שהוא אחד משבעת המלאכים שהביאו את חנוך למקדש השמימי (צ 22), מצטווה במעמד הדין להביא את שבעים הרועים לפני האל. כך משמשים רישומי המלאך הזה עדות להרשעתם של המלאכים בדין (צ 23).⁸¹

חזון החיות, כתבי קומראן וחיבורים אחרים בני התקופה

כדי לברר באופן שיטתי את הזיקה בין חזון החיות לכתבי עדת המגילות ולחיבורים קרובים להם ראוי למנות לפי הסדר את נקודות המגע ביניהם, והן לא מעטות.

א. מטעת צדק – בחזון החיות בולטת תפקידה של קבוצת צדיקים, הטלאים, שהופעתה מסמנת את תחילת התהליכים שיובילו לגאולה. רעיון דומה מקופל במושג "מטעת צדק", המגדיר את קבוצת הצדיקים המצומצמת החיה על סף הגאולה וממנה יצמח לאחר מכן באחרית הימים יישוב העולם כולו, כנראה על יסוד ישעיהו ס 21: "ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשי ידי להתפאר". הרעיון כבר מקופל בגורלו של נח הצדיק, שנותר לאחר המבול ומצאצאיו נוצרה האנושות החדשה.

80 השווה אבות ג, טז: "החנות פתוחה והחנוני מקיף והפנקס פתוח והיד כותבת".

81 הספרים הנפתחים ביום הדין נזכרים גם במעמד הדין בדניאל ז 10. לזיהויו של המלאך הרושם ראה הערה 63 לעיל.

בספר החלומות (חנוך פר 6) הוא מכונה "מטעת זרע עולם" ובלשון דומה בחיבורי חנוך אחרים.⁸² האפוקליפסה של השבועות (חנוך צג 10), המתארת את ההיסטוריה בעשרה "שבועות" גדולים, מדברת על קבוצת "בחירי צדק מנטע צדק" המופיעים בסוף השבוע השביעי, ערב העידן האסכטולוגי. אנשי עדת המגילות מקבלים דימוי זה ומרחיבים אותו. הם רואים את התחלותיה של העדה כ"שורש מטעת" (ברית דמשק א, 7). דימוי העדה לנטיעות רכות, שישגשגו ויגדלו בעתיד, מפותח בהרחבה בהודיות (טזח, 16-5).⁸³

ב. עניי הצאן – דימוי בולט שגם הוא משמש את החזון לציון הקבוצה הנבחרת, הם הטלאים. כפי שהוער למעלה סמל הצאן לישראל שואב בין השאר מן הנבואות המקובצות בספר זכריה ח-יד. באחת מהן מדומה ישראל ל"צאן ההרגה" (יא 5, 7) ושליטיו לרועים (יא 7-8). הנבואה גם מזכירה את "עניי הצאן השמרים אתי" (יא 11; ראה יא 7). לשון "עניי הצאן" נפשרה בכתבי עדת המגילות על אנשי העדה עצמם.⁸⁴ לדימוי הטלאים בחזון יש זיקה ברורה לפשר זה. הן בחזון הן בכתבי העדה בא הדימוי של הקטנים והצעירים שבצאן לציין את הקבוצה הנבחרת, בעלת ההבנה הנכונה בעבודת האל, המופיעה בראשית עידן הגאולה. שהרי גם אנשי עדת המגילות האמינו שהם חיים ב"קץ האחרון", על סף העידן האסכטולוגי (פשר חבקוק ז, 12). השבח לצעירים שבדור של רשעה מופיע גם בספר היובלים (כג 16, 26).

ג. עיוורון מול פיקחון – משמעותו של צמד סמלים זה עולה משימושיו בתקופות שלאחר יציאת מצרים ובמהלך הנדודים במדבר. לראשונה נזכרת פקידת עיני הצאן לאחר קריעת ים סוף. הכבשים החלו לפקוח את עיניהן ולראות, ולאחר מכן אדון הצאן רועה אותן ונותן להן מים ודשא (פט 28). מהלך מאורעות זה משקף את מה שמסופר בשמות (טו 22 – טז 36): תלונת העם במי מרה, המתקת המים, מתן "חק ומשפט" (שמות טו 24) וירידת המן. לאחר מכן בא תיאור מעמד סיני וחטא העגל (פט 29-32). חטא זה מסומן בעיוורון הצאן ובכך שהכבשים סרו מן הדרך. מכאן לומד הקורא שהפיקחון מציין את ההפך. אם כן, אף על פי שמתן תורה עצמו אינו מסומל בסמל כלשהו, הצמד פיקחון מול עיוורון מייצג את הקיום על פי חוק התורה או את נטישתו של חוק זה. אל צמד זה מתלווה הדימוי של הליכה בדרך הישרה

82 ספר המשלים (חנוך סה 12; סז 1-2); האפוקליפסה של השבועות (חנוך צג 5); נספח על לידת נח (חנוך קו 18). הכינוי "נטע צדק העולם" ניתן לקבוצת הצדיקים על סף אחרית הימים בספר העירים (חנוך י 16) ובאפוקליפסה של השבועות (חנוך צג 10). ראה דימנט תשל"ד, עמ' 110-111.

83 ההודיה הזאת משתמשת בצירופים "מטעת עולם" (שורה 7) ו"מטעת אמת" (שורה 11). ראה ליכט תשי"ז, עמ' 131-140; תשכ"א.

84 ראה ברית דמשק יט, 9-10: "והשמרים אותו, הם עניי הצאן, אלה ימלטו בקץ הפקדה". הלשון "עניי הצאן" נזכרת גם בפשר ישעיהו (4Q163 21 7), ובוודאי נפטר הפסוק גם שם, אך השורות קטועות ואין לדעת מה היה ההקשר כולו. העובדה שגרסת "עניי" כנוסח המסורה מופיעה בפשרים אלו מעידה שהיא קדומה ויש לשמרה גם בנוסח המסורה.

לעומת עזיבתה, אף הוא שאול מן המקרא.⁸⁵ גם תקופת השופטים מתוארת בחילופי עיוורון ופיקחון (פט 41). מן ההשוואה למעשה העגל נראה שאף בתקופה זו ציין הסמל את מחזורי הנאמנות לאל בימי השופטים ואת עבודת האלילים של ישראל בימים של שעבוד למלכי העמים השכנים. חוקיות זו פועלת אפילו בתקופה שלאחר בניית המקדש הראשון. תחילה תועות הכבשים ו"הולכות בדרכים רבות", לאחר מכן הן עוזבות את הבית, אינן שומעות לשליחים שארון הצאן שולח אליהן (הנביאים) ולבסוף עוזבות לגמרי את הבית ואת המגדל ועיניהן מתעוורות (פט 51-54). כאן יש תיאור של הידרדרות הדרגתית שהולכת ונמשכת, ושיאה הוא העיוורון. בשלב זה עדיין משתקף סיפור ספר מלכים על חטאי מלכי יהודה וישראל ועבודת האלילים המקובלת בממלכות האלה. תמונה דומה עולה גם מן האפוקריפון של ירמיהו, שם מואשמים דורות הבית הראשון בפולחן השעירים.⁸⁶ בחזון נמשך עיוורון הכבשים גם לאחר חורבן הבית הראשון, מתקיים לאחר הקמת הבית השני (פט 74) ומגיע לשיאו בימי הולדת הטלאים, לאחר שעברו חמישים ושמונה מתוך שבעים העתים (צ 5-7). במועד זה נפקחות עיני הטלאים בלבד. מצוינת כאן קבוצה החוזרת אל הנאמנות הראשונה של ימי נדודי המדבר בהנהגת משה. הפיקחון הוא גם מסימני אחרית הימים, אז יהיו עיני כל הכבשים פקוחות והן "יראו היטב" (צ 35⁸⁷). השימוש בסמלים אלו מורה על תפיסה מסוימת של נאמנות לאל. על פיה רק הקבוצה הנבחרת הבינה נכונה נאמנות לאל מהי, שכן רק עיניה היו פקוחות. יש כאן הקבלה קרובה לדימוי העצמי של עדת קומראן, המתארת את מייסדיה שהיו עשרים שנה "כעורים וכימגששים דרך" (ברית דמשק א, 9). לאותה קבוצה ראשונה נגלו "נסתרות אשר תעו בם כל ישראל" (שם ג, 12-13). אנשי העדה מכנים את הקבוצה שבגדה ברעיונותיהם "סרי דרך" (שם א, 13, 15; יט, 17). דימוי זה משמש גם את בעל חזון החיות. אף על פי שאין החזון מפרט את משמעות הפיקחון בתקופה זו, קשה להניח שמדובר בעבודת אלילים מן הסוג שהיה רווח בימי הבית הראשון. לכן נראה שהוא קרוב להבנה המיוחדת של התורה שטענו לה אנשי עדת קומראן. מכתבי עדת המגילות עולה בבירור גישה מתבדלת המתפלמסת עם קבוצות אחרות ביהדות בתקופת הבית השני,⁸⁸ ומסמלי חזון החיות נראה שמחברו צידד בעמדה קרובה לעמדת עדת המגילות.

ד. הוויכוח הפנימי – חזון החיות אמנם מרמז לוויכוח כזה בתיאור הטלאים,

85 על ההליכה בדרך ה' הטובה ראה למשל שופטים ב 22; מלכים א ח 36; ירמיהו ו 16; לב 39. על עזיבת הדרך הראויה ראה למשל דברים ט 12; שופטים ב 17; ישעיהו סה 2.

86 4Q385a 3 7; 4Q387 1 4; 4Q388a 3 5-6.

87 כך יש לתרגם. ראה ניב 1978, עמ' 216; קאקו 1987, עמ' 194; אספה 2007, עמ' 52.

88 השווה ניסוח מקצת מעשי התורה "ואתם יודעים שפרשנו מרוב העום" (7 4Q397 14-21); ברית דמשק ג, 13-14. את טעויות כלל ישראל במועדים, ביוכלות ובחגים מוקיע גם ספר היובלים א 14. בניסוח דומה מותח ביקורת על חטאי ישראל גם האפוקריפון של ירמיהו (8 4Q390 1). ראה גם קיסטר תשמ"ז, עמ' 2.

המסמלים את אנשי הקבוצה הנבחרת. תחילה פקחו הטלאים את עיניהם והחלו לראות, כלומר חברי הקבוצה זכו להבנה הנכונה, ולאחר מכן החלו "לקרוא לצאן" (צ 6). אך הצאן לא שעה לקריאתם "כי היה חרש מאד ועיוור מאד" (צ 7). התיאור מדבר כאן על פניית הטלאים לשאר הצאן במאמץ להשיבם אל הדרך הנכונה, אך הכבשים נותרו בעיוורונם ובטעותם. תיאור דומה של צעירים המנסים להשיב את הזקנים אל דרך הישר בא גם בספר היובלים (כג 17) ומתחילים לשוב בעצמם אל קיום נכון של מצוות התורה (כג 26). קרוב מאוד לכך הוא מה שעולה מן המגילה מקצת מעשי התורה, הפונה אל עדה יריבה בניסיון לשכנעה לנטוש את מנהגי הלכתה ולנהוג על פי ההלכה המקובלת על הכותבים.⁸⁹

על ויכוח בענייני אמונה ופרשנות התורה מעידים כתובים רבים מכתבי העדה.⁹⁰ מפורשת ביותר היא נוסחתו של האפוקריפון של ירמיהו: "ויתקרע ישראל בדור ההוא להלחם אנִיִּש ברעהו על התורה ועל הברית" (4Q387 3 7-8). ניסוח דומה לתופעת הוויכוח הפנימי מופיע ביובלים (כג 19): "ויריבו אלה באלה... בגלל התורה והברית".⁹¹ ה. המקדש השני – על פי שיטתו של בעל החזון, תקופת החטא והתעייה של ישראל מתחילה בימי הבית הראשון, לאחר ימי דוד ושלמה. תקופת שבעים הרועים, המסמנת חטא חמור במיוחד, מתחילה עוד לפני חורבן הבית הראשון. החורבן הזה מוסבר בכך שהגנת האל הוסרה מישראל בדיוק בשל החטאים האלה. בתוך תקופת הרועים, לאחר שתיים עשרה העתים הראשונות, נבנה הבית השני, אך הוא מתואר באופן שלילי והקרבתו שהועלו בו טמאים (פט 73). גם לפי ספר היובלים (א 10-14; כג 22-26) והאפוקריפון של ירמיהו מופיע החטא סמוך לאחר בניית המקדש הראשון, והוא הולך ומחמיר עד דור ההתעוררות.⁹² גישה זו משתלבת עם ביקורתה של עדת המגילות על המקדש השני ועם תקוותה לבניית מקדש ראוי בעידן הגאולה.⁹³

ו. שלטון הרשעה – על פי תיאורו של חזון החיות מתאפיינת התקופה הקודמת לתהליכי הגאולה בהרעה נמשכת והולכת של חטא ישראל מצד אחד ושל רדיפות הגויים מצד אחר. זוהי תקופת שלטונם של שבעים הרועים. כבר פורש למעלה שהרועים אינם אלא סמל למלאכי המשטמות המופיעים באפוקריפון של ירמיהו. אם

89 ראה קיסטר תשנ"ט.

90 ראה למשל ברית דמשק ג, 13-14; ז, 17-18; סרך היחד ה, 10-13; פשר חבקוק ח, 8-13; פלורילגיום 4Q174 4.

91 השווה גם את הקטע הפולמוסי 4Q471a ובו האשמות דומות. ראה אשל וקיסטר 1992.

92 אך ראה הערה 53 לעיל.

93 לביקורת על המקדש השני העולה מכתבי עדת המגילות ראה ברית דמשק ו, 12-13. ביקורת זו משתמעת גם מפלורילגיום (2-1 4Q174), הסוקר את המקדשים של ישראל: מקדש שלמה, המקדש שהעדה הקימה באורחותיה והמקדש לעתיד לבוא, אך משמיט את המקדש השני. ראה דימנט 1986; קיסטר תשס"ט, עמ' 489-490. ראה גם המאמר "ירושלים והמקדש בחזון החיות (חנוך החבשי פה-צ) לאור השקופותיה של עדת מגילות קומראן" בכרך זה, עמ' 298-299.

כן, שלטונם הוא שלטון של כוחות הרשעה, שהתאפשר משום שהאל הסיר את הגנתו מעם ישראל, בשל חטאיו. רעיון זה מקביל לגמרי לאמונתה של עדת המגילות כי היא הקבוצה הבחירה החיה בקץ רשעה ששולטים בו בליעל ושלוחיו, וכי רשע זה מקדים ומסמן את קרבת העידן האסכטולוגי.⁹⁴ תפיסה דומה על הרשע הקיצוני על סף אחרית הימים באה בשורה של כתבים אפוקליפטיים שנכתבו במאה השנייה לפני הספירה.⁹⁵ רעיון אחר הנספח למכלול זה הוא ששלטון הרשעה מוגבל בזמן. דבר זה בא לידי ביטוי בכתובות אדומיות שביעונית שבמסגרתה מוקצבים פרקי זמן מסוימים ל"קץ הרשעה". כך הדבר בשלטון שבעים הרועים שבחזון החיות, בספר העירים (חנוך החבשי י 12), בספר דניאל (ט), בשבוע השביעי של האפוקליפסה של השבועות (חנוך החבשי צג 10), ובחישובים הכרונולוגיים השביעוניים שבאפוקריפון של ירמיהו (למשל 4Q387 4Q390 1 7; 2 ii 3-4). אף על פי שבכתבי עדת המגילות לא שרדה משנה סדורה של היסטוריה לפי כרונולוגיה שביעונית, נראה שהייתה בידם כרונולוגיה כזאת כפי שמראה, למשל, הרמז לשבעים שבועים בקטע 4Q181 2 3 וכן הפשר על הקצים, ששרד ב-4Q180.

ז. הקץ האסכטולוגי – גם לתיאור הדרמטי של העידן האסכטולוגי, שמצייר חזון החיות, יש הקבלות רבות במגילות ובספרות האפוקליפטית בת הזמן. ראשית, יש במעמד הדין הקבלה למבול ולמאורעות הקשורים בו (פח-פט 1-9; צ 18-23), מוטיב המופיע במפורש באפוקליפסה של השבועות (צג 4; צא 12-14).⁹⁶ לשלב הראשון, מפלת החיות והציפורים, היינו הגויים (צ 18-19), יש מקבילות בתיאורי מגילת המלחמה ובתיאורי האפוקליפסה של השבועות. הן החזון (צ 19) הן האפוקליפסה (חנוך החבשי צא 11-12) מזכירים את החרב שתינתן לצדיקים לנקום בגויים ובחוטאים. לפי מגילת המלחמה, סופם של הגויים מזומן להם במלחמת הקץ בין כוחות האור לכוחות החושך (א, 10-14; ג, 4-6). חלק מרכזי בתהליכים אלו תופס הדין שייעשה בחוטאים. לפי החזון יישפטו בו שלוש קבוצות: העירים, הם המלאכים שחטאו עם בנות האדם; הרועים, הם מלאכי המשטמות; הגויים ורשעי ישראל (צ 24-27). עונשם של העירים נזכר בספרות חנוך (חנוך החבשי י 13-14; יד 5; כא 2-5; נו; צא 15) ובמגילות (ברית דמשק ב, 18). עונשם של החוטאים מישראל, הבא במעמד זה, נזכר גם באפוקליפסה של השבועות (חנוך החבשי צא 12). לפי חזון החיות, שלושת מיני החוטאים נענשים בכך שהם מושלכים לתוך עמק בוער. רעיון העונש הנצחי המזומן לרשעים בתוך בור

94 ראה ברית דמשק ד, 13-15; ו, 14; טו, 7, 10; סרך היחד א, 18, 24; פשר חבקוק ה, 8; פלורילגיום 4Q174 1-2 i 8.

95 דניאל ט; האפוקליפסה של השבועות (חנוך צג 9-10); יובלים בג 22-26. פלוסר (1988) דן בהקשר זה גם בקטע 4Q246.

96 ראה סיכומו של שטוקנברוק 2007, עמ' 57-60. השוואה בין המבול לאחרית הימים נזכרת גם בספרי הבשורה: מתי כד 37-39; לוקס יז 26.

של אש נזכר גם בכתבים כיתתיים מקומראן⁹⁷ וגם בחיבורי חנוך האחרים.⁹⁸ לאחר תהליך הענישה של הרשעים בא הטיהור הסופי של העולם מן הרשעה והחטא, וצדק נצחי ומוחלט ישרור בעולם תחת שלטונם של הצדיקים שיתרבו וימלאו את תבל. זו חזות העתיד העולה מחזון החיות ומחיבורי חנוך האחרים,⁹⁹ ואידאל דומה מתואר בכתבי עדת המגילות (למשל סרך היחד ד, 18-23). אף הרעיון שהמקדש העתידי יבוא במקום המקדש ההיסטורי ויהיה משכן ראוי לשכינת האל בתוך עמו (צ 28-29) יש לו מקבילות במגילת המקדש (כט, 9), בפלורילגיום (4Q174 1-2 i 2-5) ובספר היובלים (א 17).

סיכום

ההשוואה שהובאה כאן מראה שחזון החיות נטוע היטב במערכת הרעיונות וההשקפות על ההיסטוריה ועל אחרית הימים, שהיו מקובלות על עדת מגילות קומראן ועל החיבורים האפוקליפטיים בני המאה השנייה לפני הספירה. אבל יחיד הוא החזון בציור מפורט של הרצף ההיסטורי מראשיתו ועד סופו. קרבתו לחיבורים דומים מאפשרת ללמוד ממנו על תפיסות שהיו רווחות בקרב בעלי המגילות ובכתבים בני זמנו של החזון, שעסקו בחישובי קץ וציפו לגאולה באחרית הימים. אבל קרבתו המיוחדת של החזון לכמה מרעיונותיה של עדת קומראן, ובייחוד לרעיון הקבוצה הנבחרת, מעלה את השאלה מהי זיקתו המדויקת לספרות הכיתתית מקומראן. יש לציין שהזיקה הבולטת בין החזון למגילות מתגלה בתחום הרעיוני, ודמיון מושגים בתחום זה משותף לקבוצת חיבורים רחבה יותר. מאחר שחסר בו מינוח ארגוני מובהק אין לדבר על חזון החיות כחיבור כיתתי ממש.¹⁰⁰ חיבורים אחרים העומדים בסמיכות רבה לרעיונות עדת קומראן אך אינם משתמשים במונחים כיתתיים הם למשל ספר היובלים, מגילת המקדש והאפוקריפון של יהושע. אבל הללו נכתבו עברית, ולא כן חזון החיות שנכתב בארמית.¹⁰¹ מקומו המיוחד של החזון במערך זה מציג שאלות רבות ופותח פתח למחקר בכיוונים חדשים.

97 ראה סרך היחד ד, 13. השווה פשר חבקוק ז, 2, המזכיר את "בית המשפט".

98 ספר העירים (חנוך החבשי י 13; יח 14-15); ספר המשלים (חנוך החבשי סז 5-7).

99 ספר העירים (חנוך החבשי י 16-יא 2); האפוקליפסה של השבועות (חנוך החבשי צא 14-17).

100 על בחנים לייחוס חיבור לספרות הכיתתית ראה המאמר "בין כתבים כיתתיים לכתבים לא כיתתיים במגילות קומראן" בכרך זה.

101 באחרונה הציע בן-דב תשס"ט שהכתבים הארמיים בקומראן נכתבו בשפה זו כדי לשוות להם סמכות של חכמה קדומה. אך זו הצעה היפה בעיקר לספרות העוסקת בדמויות שחיו קודם למבול, כגון חנוך, נח והעירים. אין היא מסבירה את הבחירה בארמית לכתיבה על צאצאיו של אברהם, כבני יעקב, שחיו בכנען, או לתיאורי החיבור האפוקליפטי 'ירושלים החדשה', המצייר את העיר והמקדש לעתיד לבוא.

ירושלים והמקדש בחזון החיות (חנוך החבשי פה-צ) לאור השקפותיה של עדת מגילות קומראן

מבוא

החיבור הרביעי שנשתמר בקובץ חנוך החבשי (פג-צ),¹ המכונה במחקר ספר החזונות או ספר החלומות, כולל שני חלומות שנגלו לחנוך טרם נישואיו: חזון קצר על בוא המבול (פג-פד) וחזון ארוך על מהלך ההיסטוריה כולה (פה-צ). את החזון הארוך נהוג לכנות חזון החיות משום שהוא מציג את תולדותיהם של האנושות ושל עם ישראל באמצעות סמלי חיות, והוא עניינו של מאמר זה.²

על פי הרמזים ההיסטוריים שבחזון החיות הסיקו החוקרים שנכתב בימי הניצחונות הראשונים של יהודה המקבי.³ תיארוך מוקדם, לפחות מן המחצית השנייה של המאה השנייה לפני הספירה, קיבל אישור גם מגילוי הקטעים הארמיים של חיבור זה בין מגילות קומראן.⁴ חזון זה הוא אפוא עדות נדירה וחשובה להלכי

1 החיבור הידוע בשם חנוך החבשי הוא ילקוט של חמישה חיבורים שונים ערוכים סביב דמותו של חנוך. את זאת כבר הוכיח המחקר הקלאסי באופיו הספרותי של הקובץ, שמסקנותיו מגובשות בספרו של צ'רלס (1912). שרידי הנוסחים הארמיים של ספר חנוך שנתגלו בקומראן מאשרים שלחלקים הללו הייתה היסטוריה נפרדת. ראה מיליק 1976, עמ' 4-58.

2 שני החזונות אמנם מהווים שתי יחידות סיפוריות שלמות, אך כבר בפתח החזון הראשון מדבר חנוך על שני חזיונות (פג 2), ויש להניח אפוא שמלכתחילה נכללו שני התיאורים בחיבור אחד.

3 בעיקר לפי ניצחון ישראל על הגויים במלחמות המתוארות באופן סמלי (צ 12-13). ראה למשל צ'רלס 1912, עמ' 180-181; מיליק 1976, עמ' 43-44; ניקלסבורג 2001, עמ' 400-401. קיסטר (תשמ"ז) טען שהרמזים שנחשבים מכוונים לתקופת מרד המקבים אינם בהכרח כאלה. אף אם נכונים דבריו, תיארוך חזון החיות לתקופת מרד המכבים נשען על שיקולים נוספים. ראה המאמר "אדאולוגיה והיסטוריה על פי חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ)" בכרך זה. מכל מקום, אין תיארוך חזון החיות משנה לגבי קביעת הופעתה של הקבוצה הבחירה – שאולי, כדעת קיסטר, זהה לעדת המגילות – לתאריך קודם למרד המקבים, כלומר בשנת 200 לפני הספירה, כשהשלטון על ארץ ישראל עבר מידי מלכי בית תלמי לידי שליטי בית סלווקוס. ראה דימנט 1984, עמ' 544-546.

4 קטעים מחזון החיות השתמרו בארבעה כתבי יד ארמיים מקומראן: 4Q204, 4Q205, 4Q206,

הרוח של חוגים אפוקליפטיים בזמן ההוא, לצדם של חזונות ספר דניאל המקראי. ההשקפה ההיסטוריוגרפית המפורטת שמציג חזון החיות היא מכלול עשיר הראוי לדיון בפני עצמו.⁵ מאמר זה ידון באחד מן הצדדים שיש בהם עניין מיוחד, והוא תיאורם של ירושלים ושל המקדש. תיאור זה משך תשומת לב רבה מראשית ימי המחקר בספר חנוך, משום שכלול בו הרעיון שהאל עצמו יבנה את ירושלים שלעתיד לבוא (חנוך החבשי צ 29). משום כך מרביתם לצטט תיאור זה בדיונים על רעיון ירושלים של מעלה.⁶ אך בחינה מחודשת בסרטוט ירושלים בחזונו של חנוך לאור מגילת המקדש, פרסומי טקסטים חדשים ממגילות מדבר יהודה,⁷ והתקדמות המחקר בספרות החיצונית, שופכת אור חדש על סוגיה זו.

חזון החיות מיוחד בין החזונות האפוקליפטיים בכך שהוא מציג את דברי ימי האנושות ועם ישראל כחזון שרוב הפועלים בו מסומלים על ידי חיות. ישראל מסומל על ידי צאן, אלוהי ישראל כאדון הצאן, הגויים הם חיות בר, ומלאכים שליחי האל מיוצגים על ידי בני אדם. התיאור פותח בבריאת האדם ומסיים בתהליכי הגאולה ובשלטונו של המשיח. בחלקו הראשון (פה 3 - פט 56, 72-73) עוקב החזון אחר ההיסטוריה של ישראל בשלביה הראשונים ובראשית ימי הבית השני. בחלק זה הסמלים וגם ההתרחשויות לקוחים מעולמו של המקרא, ועל כן אין קושי לפרש את פרטיהם. החלק השני (פט 74 - צ) מתאר את מאורעות ימי הבית השני ועידן הגאולה, ולא תמיד קל לזהות את פרטי הדברים. אך מה שאמור על המקדש ועל ירושלים מפורש, שכן הם נזכרים בפרקי זמן ברורים: תקופת הבית הראשון, ימי שיבת ציון והעידן האסכטולוגי.

ירושלים והמקדש ההיסטוריים (פט 50-56, 66-67, 73-74)

בהגיעו לזמנם של דוד ושלמה מתאר בעל החזון את הרחבת ירושלים ואת בניית המקדש בעזרת שני סמלים: בית ומגדל. כבר עמד אוגוסט דילמן על כך שבחלק זה הבית מסמל את ירושלים והמגדל את המקדש.⁸ ואכן, בתיאור מובחנים שני הסמלים יפה זה מזה: בימי דוד ושלמה הבית כבר קיים ובימיהם הוא מתרחב; לעומתו המגדל מוקם רק בימי שני המלכים הללו והוא מתנשא מעל הבית. עם כיבוש ירושלים בידי

4Q207. את מהדורותיהם הראשונות התקין מיליק 1976, עמ' 346-359.

5 ניתוח כזה מוצע במאמר "אדאולוגיה והיסטוריה על פי חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ)" בכרך זה.

6 ראה למשל אפטוביצר תרצ"א; אורבך תשכ"ט; ספראי 1969; זליגמן תשנ"ו/א.

7 מכמה בחינות קרוב גם החיבור המכונה אפוקריפון של ירמיהו לפרטים בחזון החיות. ראה דימנט 2001, עמ' 109-110; המאמר "אדאולוגיה והיסטוריה על פי חזון החיות" (חנוך החבשי פה-צ) בכרך זה.

8 דילמן 1853, עמ' 263. דילמן מסתייע גם בצוואת לוי י 5, שם מכונה ירושלים "הבית". אך יש להעיר שתיבת "הבית" היא גם כינוי למקדש, ולכן אפשר שצוואת לוי מכוונת לאופייה של ירושלים כמקומו של המקדש.

הבבלים נהרס הבית והמגדל נשרף (פט 66). גם בתיאור המקדש השני יש גורל שונה לבית ולמגדל: את הבית מקוממים מחורבותיו ואילו את המגדל מקימים (פט 72-73). ההבחנה בין הבית למגדל ניכרת גם בתפקודיהם: הבית הוא בעיקרו משכן לצאן; המגדל שמור לארון הצאן, שעומד עליו. לפני המגדל מוצב שולחן מלא, המסמל את המזבח ואת הקרבנות (פט 50).⁹

הוכחה נוספת לכך שהמחבר השתמש בעקיבות בסמל המגדל לייצג מקדש או היכל נראית גם מפרט אחר בחזון החיות. על פי תיאורו רואה חנוך את עצמו בדור שקדם למבול וכיצד נוטלים אותו ארבעת ראשי המלאכים אל "מקום גבוה והראוני מגדל גבוה מן הארץ וכל הגבעות היו שפלות" (פז 3). משם ממשיך חנוך לצפות בהתרחשויות עד סופה של ההיסטוריה.¹⁰ נראה שכאן המגדל הוא ההיכל השמימי. היכל שמימי מרומז גם בתיאור חזון החיות בפט 16. בספר העירים (חנוך החבשי א-לו), שהיה מוכר לבעל חזון החיות, מתוארת עלייתו של חנוך להיכל השמימי (שם יג-יד) לחזות במראה הכבוד על הכיסא.¹¹

די בכל אלה להראות שהבית והמגדל מייצגים שני דברים שונים, העיר והמקדש, ועל כך מסכימים רוב החוקרים.¹² אפשר שסימון המקדש הראשון והמקדש השני במגדל המתנשא מעל הבית (פט 50, 54, 73) נולד בדמיונו של מחבר החזון מתוך התבוננות בירושלים ובמקדש הראליים. כבר מחברי ספר נחמיה וספר דברי הימים מכנים את המקדש "בירה", על שם המגדל שהיה בו.¹³ על מגדל שהיה בהר הבית אנו למדים מעדויות בני הזמן, שראו את הבית השני עומד על תלו.¹⁴ גם החכמים ידעו

- 9 לשולחן כסמל למזבח ולקרבנות העולים עליו ראה יחזקאל מד 16; מלאכי א 12; מגילת המלחמה א, 6.
- 10 המוטיב של עליית חנוך לשמים ידוע גם ממקורות אחרים. ראה למשל חנוך החבשי פא 1-2; צג 2; קו 19 - קז 1; בן סירא מד 16; ספר היוכלים ד 19, 23.
- 11 עליית חנוך לשמים מתוארת גם בספר המשלים, החלק השני של חיבור חנוך בילקוט החבשי. ראה חנוך החבשי לט 3-4. על ספר המשלים ראה המאמר "ספר המשלים (חנוך החבשי לז-עא) ועולם המחשבה של מגילות קומראן" בכרך זה.
- 12 לדעת מרטין (1906, עמ' 214) יש סתירה בין פירוש הבית והמגדל כמייצגים דברים נפרדים לבין התיאור בפט 54, שהצאן עזב את הבית והמגדל גם יחד. אולם זהו קושי מדומה, שכן הפרט האמור מתבאר יפה כחלק מהשקפתו הכללית של בעל החזון.
- 13 נחמיה ב 8; ז 2; דברי הימים א כט 1, 29. בנחמיה תורגמה התיבה "בירה" על ידי βασις, מילה המתרגמת "ארמון", "בירה", "היכל" בתרגום השבעים, וכן על ידי τυργος. תיבה שבדרך כלל מתרגמת את המילה "מגדל" במקרא. בתרגום החבשי לתנ"ך מתורגמות המילים "מגדל"/"מגדל" על ידי החבשית "ḡ-ḡ" ("מגדל") (דילמן 1865, עמ' 628; לסלאו 1991, עמ' 338), והיא המילה המופיעה בחזון החיות לציון המגדל. בחיבור האפוסטולי איגרת ברנבא (טז 5) נאמר בציטטה ממקור עלום (מחזון החיות?) שהאל ימסור להשמדה את צאנו, את הדיר ואת המגדל שלהם.
- 14 ספר מקבים א א 33 (רפפורט תשס"ד, עמ' 109-110); ספר מקבים ב ד 12, 28; ה 5 (שוורץ תשס"ה, עמ' 122, 130); יוסף בן מתתיהו, קדמוניות יב 133, 138.

שהמקדש נקרא כך על שם בירה שהייתה בו.¹⁵ מגדל זה עמד כנראה בצפון הר הבית, במקום שנבנתה לאחר מכן האנטוניה של הורדוס.¹⁶

אם כן, מן המקורות מצטיירת תמונה של ראליה גאוגרפית של ירושלים המתפרשת על גבעות העיר, שמעליה מתרומם הר הבית וממנו מתנשא מגדל.¹⁷ אפשר שתמונה זו היא שעמדה לנגד עיני מחבר חזון החיות בבואו לסמל את ירושלים בבית ואת המקדש במגדל שמעליו. עם זאת ודאי שאין סמלים אלו משקפים רק מציאות טופוגרפית. המחבר מעניק להם גם משמעות דתית-אידאולוגית. לכן יש חשיבות רבה לציון גובהו של המגדל. כאן בא לידי ביטוי רעיון קדום שמקדש עומד בראש הר רם ונישא, וזה שיקוף מעלתו וקרבתו אל האל. מוטיב זה מצוי במקרא עצמו לגבי ירושלים,¹⁸ ושורשיו נעוצים בתפיסות דומות שהיו נפוצות במזרח הקדום כולו.¹⁹

מחבר חזון החיות משתמש בגובה לא רק לאפיון כללי של המקדש אלא גם כפולמוס נגד המקדש השני. על מקדש שלמה נאמר בחזון החיות: "ומגדל גבוה וגדול נבנה על ההוא לאדון הצאן וינמך הבית ההוא ואילו המגדל התנשא והיה גבוה" (פט 50).²⁰ לעומת זאת על המקדש השני נאמר שהוא "נקרא המגדל הגבוה" (פט 73). מניסוח זה שומע הקורא הסתייגות מפורשת: אין המגדל גבוה כמו שהיה בימי שלמה אלא רק נקרא גבוה. יש בו יומרה להיות גבוה אך למעשה אין הוא כזה. אמנם ייתכן שנרמזת כאן גם העובדה ההיסטורית שהמקדש השני היה קטן ומפואר פחות מן הראשון, בוודאי בימיו של בעל חזון החיות.²¹ אבל ללא ספק שהעניין נדרש גם לגנאי. כך יוצא בבירור מיסודות שליליים אחרים שיש במקדש השני לעומת הראשון. במקדש שלמה נמנו שלושה דברים: המגדל היה גבוה והוא נבנה לאדון הצאן, אדון הצאן עמד עליו, והוצע לפניו שולחן מלא (פט 36). אם כן מקדש שלמה מתואר כמקדש שנבנה למען אלוהי ישראל, והוא אכן בא לשכון בו וקיבל ברצון את הקרבנות שהוקרבו לו. יתר על כן, מקדש שלמה הוקם בתקופה של הרמוניה בין אלוהי ישראל לעמו. הרמוניה זו מסומלת בכך שהעם מונהג בידי מנהיגים שלוחי האל, הוא נאמן לאלוהיו ולבריתו, ועל כן בא האל לשכון במקדש שנבנה למענו. כגמול על נאמנות ישראל מניח האל לעמו מאויביו (פט 42-49). מקדש שלמה הוא אפוא מקדש המסמל את התקינות ביחסי ישראל ואלוהיו. לעומת זאת המקדש השני מתואר כמעט כהיפוכו

15 משנה תמיד א, א; מדות א, ט; ירושלמי פסחים ז, ה; בבלי יומא ב ע"א.

16 ראה שירר 1973, עמ' 154, הערה 39; צפריר תש"ס.

17 לשחזור הטופוגרפיה של ירושלים בתקופה הקדם חשמונאית ראה צפריר, שם, עמ' 24-26. על הדמיון בין סמל הבית למצב הטופוגרפי הראלי של ירושלים ראה מרטין 1906, עמ' 214.

18 ראה למשל ישעיהו ב 1; יחזקאל כ 40; מיכה ד 1; תהלים מח 3.

19 זליגמן תשנ"א/א, עמ' 401-404.

20 הנוסח מתורגם על פי הפיסוק המוצע במהדורותיהם של פלמינג (1902, עמ' 129) וצ'רלס (1912, עמ' 176). פיסוק שונה מעט לפי חלק ממסורת כתבי היד מציע ניב (1978, ב, עמ' 208).

21 השווה עזרא ג, 12-13; ורש"י על אתר.

של הראשון. לא נאמר כלל שהוקם לאדון הצאן. הוא נקרא המגדל הגבוה, אך לאמתו של דבר אין הוא כזה. אדון הצאן אינו שוכן בו וגם לא מוקרב לפניו שולחן מלא. נאמר רק שהלחם שעל השולחן היה טמא, כלומר שהקרבנות היו טמאים (פט 73). יתרה מזו, המקדש השני הוקם בימים של ניכור וניתוק בין ישראל לאלוהיו, בעת שלטונם של שבעים הרועים הרעים.²²

תהליך הסתלקותו של אלוהי ישראל מן המקדש הראשון החל בימים שהמקדש הזה עדיין עמד על תלו, כאשר החלו בני ישראל להתמכר לעבודה זרה לאחר מות שלמה (פט 51). תהליך החטא של ישראל והגברת הניכור בינו לבין אלוהיו כתוצאה מכך מחרף והולך בימי שתי הממלכות.²³ הוא מגיע לשיאו במסירת הניהול הישיר של ענייני ישראל לידי שבעים רועים רעים, מאורע שהתרחש כנראה בזמנו של יהויקים.²⁴ בכך מסתלק האל מן העיר ומן המקדש (פט 56), וגם מהשגחה על עמו ומוסר אותו להשגחתם של רועים רעים לפרק זמן קבוע של שבעים עתים (פט 59). בתקופה זו מתארעים חורבן המקדש הראשון, הגלות, שיבת ציון ובניית המקדש השני. המקדש השני מבטא אפוא במובהק את הניתוק שבין ישראל לאלוהיו, את התקופה שבה ישראל עיוור וחוטא ונענש על כך בזאת שהוא מופקר לשרירות לב הרועים והגויים (פט 74-75). בשום שלב אין זה מקדש ששכינת האל בו. כך מצטיירים המקדש הראשון והשני כשני הפכים: המקדש הראשון נבנה כדי לבטא את הברית המתקיימת בין ישראל לאלוהיו; המקדש השני מגלם את הריחוק והניתוק ביניהם. ואולי מרומז כאן שהמקדש

22 מימיו הראשונים התלבט מחקר חנוך בפירוש טיבם של הרועים. ראה המאמר "אדאולוגיה והיסטוריה על פי חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ)" בכרך זה, עמ' 283-284. עם פרסום החיבור הקומראני האפוקריפון של ירמיהו התברר שרבים מתיאוריו מקבילים לחזון החיות. בחזון על ההיסטוריה באפוקריפון מופיעים מלאכי המשטמות, השולטים בישראל כעונש על חטאיו וגורמים לחטאי הכוהנים (4Q387 2 iii 4-7), והם קרובים מאוד לדמויות הרועים בחזון. ראה דימנט 2001, עמ' 109-110, 187-189.

23 בדומה לספר דברי הימים מתרכז בעל החזון בתולדות ממלכת יהודה ואינו מייצג בתיאורו את ממלכת ישראל. ראה יפת תשל"ז, עמ' 264-265.

24 הסתלקות האל משלטון ישיר על ישראל והעברתו לידי הרועים הרעים מתרחשות קודם לכיבוש ירושלים וחורבן הבית הראשון (הנזכרים לאחר העברת השלטון לרועים – פט 66). נראה שתיאור שבעים פרקי הזמן של שלטון הרועים מתבסס על פירוש מיוחד לנבואת ירמיהו על שבעים שנות שעבוד יהודה לבבל (ירמיהו כה 1-11; כט 10-15). נבואה זו מתפרשת בדניאל ט 1-2, 23-27 כמתמשכת שבעים שבועות שנים וכך מחושבת התקופה גם בחזון החיות. אך שלא כחישוב של דניאל, מתחיל חזון החיות את המניין קודם לחורבן הבית, כנראה על פי ירמיהו כה 1, שאמר את נבואתו בשנה הרביעית לשלטונו של יהויקים, היא שנתו הראשונה של נבוכדנאצר (605 לפה"ס). לפי שיטת חישוב זו חושב פרק הזמן של שבעים השנה מראשית שלטונו של נבוכדנאצר עד הצהרת כורש (538 לפה"ס). המספר המדויק 70 מתקבל לאחר הוספת עשרים שנות מלכי יהודה שקדמו לחורבן הבית הראשון (לפי מנין ספר מלכים ב) לחמישים שנות הגלות. חישוב זה שימש גם בעזרא א 1 ובדברי הימים ב לו 22. ראה הדיון במאמר "אדאולוגיה והיסטוריה על פי חזון החיות (חנוך פה-צ)" בכרך זה, עמ' 284-285.

השני הוא מעשי ידיהם של מנהיגים מישראל ללא תמיכת האל.²⁵ מבחינת התפיסה ההיסטורית עולה כאן חלוקה משולשת המבדילה שלוש תקופות בתולדות מקדשי ישראל: מקדש שלמה בראשיתו זוהר ואידאלי; מקדש זה בתקופה של שתי הממלכות עד חורבנו, העומד בסימן ישראל החוטא; ולבסוף המקדש השני שהוא טמא.²⁶

תיאורי המקדשים ההיסטוריים המסומלים במגדל הם ברורים. מורכבת יותר שאלת גורלה של ירושלים כפי שהיא מסומלת בסמל הבית. הרבה אפשר ללמוד על כך מן הקשר ההדוק בין הבית למגדל. המגדל מופיע תמיד מעל הבית. אלא שצירוף שניהם בא רק בימי דוד ושלמה, בתקופת ממלכות יהודה וישראל ובימי המקדש השני עד לפירוקו ובניית הבית החדש. מכאן שזיקתם ההדוקה של המגדל והבית משקפת את העובדה ההיסטורית והגאוגרפית שהמקדש הראשון והמקדש השני לא היה להם קיום אלא בירושלים, וכי קודם לכול קיימת העיר ובתוכה נבנה המקדש. תפיסה זו עקיבה עד כדי כך שהיא מופיעה גם בתיאור בניין המקדש השני: תחילה נבנה הבית, ירושלים, ורק אחריו המגדל, המקדש (פט 72-73). אבל זיקתם של המגדל והבית זה לזה אינה משקפת רק מציאות היסטורית או טופוגרפית. גם כאן טוען המחבר את סמליו במשמעות רעיונית. משמעות זו באה לידי ביטוי בכך שמגדל והבית מהווים זה את משכנו של אדון הצאן וזה את משכנו של הצאן. בוודאי לגבי הצאן, היינו ישראל, אין מדובר במגורים פיזיים של כל עם ישראל בעיר ירושלים, אלא מגורי הצאן בבית מסמלים את עבודת ה' התקינה. לכן מאופיינת תקופת מקדש שלמה בכך שהצאן שוהה בבית, וזהו גם מסמני המשכן במדבר וירושלים האסכטולוגית. במקביל לבית מציינת שכינתו של אדון הצאן במגדל את שכינתו של אלוהי ישראל במקדש.²⁷

מתוך משמעותם הסמלית של מצבים אלו מוכתבת זיקתם זה לזה. בשעה שהצאן שוהה בבית שוכן אדוניו במגדל, ולהפך. כאשר עוזב הצאן את הבית, נוטש אותו גם אדוניו (פט 54-56). ובפירוש הסמלים: כשישראל עובר את אלוהיו ומקיים את מצוות הברית שורה שכינת האל במקדש; כשישראל חוטא ומתמכר לעבודה זרה מסתלקת השכינה מן המקדש. מכאן שיש זיקה הדוקה בין מגורי הצאן בבית לשכינת אדוניו

25 יש לזכור שהאל שוכן במקדש הראשון (פט 50), שהוקם על ידי שלמה בן דוד, המלך שנבחר לשלטון על ידי האל עצמו (פט 66).

26 השקפות דומות אנו מוצאים בחיבורים אחרים של בני התקופה. ראה יובלים א 10; חנוך עג 8; צוואת משה ב 8-9; צוואת לוי ט 9; יד 7-8. השווה גם מזמורי שלמה א 8; ב 2-3; ח 11-12. אף מסדריו של המקדש המתואר במגילת המקדש, השונים בפרטים רבים מסדרי המקדש השני, עולה ביקורת על נוהגי הבית השני, בן זמנו של מחבר המגילה. ראה ידן תשל"ז, א, עמ' 215-263. ביקורת על המקדש השני משתמעת גם מכתבים של עדת קומראן. ראה ברית דמשק ד, 1; ה, 6; כ, 23; פשר חבקוק יב, 8-9.

27 טילר (1993, עמ' 42-43) סבור שהשהייה בבית אינה מסמלת את פולחן המשכן, שכן לדירי הפולחן מסומן רק בשולחן המלא, היינו בקרבנות במזבח ירושלים (פט 50). אך לגבי המשכן קובע החזון מפורשות שמשה בונה את הבית "לאדון הצאן" (פט 36), ומשכינת האל בבית הזה משתמעת גם משמעות פולחנית אף על פי שאין היא מצוינת בקרבנות. ראה גם הערות 34, 36, 38 להלן.

במגדל. כך יש לשהיית ישראל בירושלים גוון פולחני מובהק, שכן זהו סמל לעבודת ה' התקינה. יש כאן אפוא ביטוי להשקפה מיוחדת שאת טיבה אפשר לברר רק מתוך ניתוח מדויק של משמעות סמל הבית. אחד המאפיינים של סמל זה הוא בכך שזיקתו ההדוקה למגדל מופיעה רק בתקופה ההיסטורית בארץ ישראל. אין המגדל מופיע בימי הנדודים במדבר או בעידן הגאולה. לעומת זאת מופיע הבית בשני פרקי זמן אלו וגם בתקופה ההיסטורית. לשון אחר, סמל המגדל מופיע רק עם הבית ורק בתקופות ההיסטוריות בארץ ישראל, ואילו סמל הבית בא גם בלא המגדל וגם בתקופות קודמות או מאוחרות לתולדות ממלכת יהודה – בימי הנדודים במדבר ובשעת תהליכי הגאולה.

במצב זה יש תמיהה, שכן היינו מצפים שהמגדל, המכוון אל המקדש, יופיע גם בראשית ימי עם ישראל ובימי גאולתו לעתיד לבוא. בייחוד מוקשים הדברים לגבי ימי הגאולה, שכן בתיאור הבית בהקשר זה יש סממנים שאפשר לקשור אותם למקדש ולא לעיר, כגון בניית עמודיו וקישוטיו של הבית (צ 28-29). האם פירוש הדבר שבאחרית הימים מסמל הבית את המקדש ולא את העיר? שאלה דומה מתעוררת גם לגבי הקביעה שלעתיד לבוא יבנה הבית מחדש בידי האל עצמו (צ 29). לפי התפיסה הקדומה, האל יבנה בעתיד את המקדש ולא את ירושלים. האם יש בכך טעם נוסף להניח שבתיאור עידן הגאולה בחזון מייצג הבית דווקא את המקדש ולא את ירושלים?

שיקולים אלו אכן הביאו חוקרים רבים לטעון שמחבר חזון החיות לא היה עקיב בשימוש בסמליו כשהוא בא לתאר את אחרית הימים, וכי למעשה השתמש בסמל הבית בתיאור זה כדי להציג את המקדש שלעתיד לבוא ולא את ירושלים שלעתיד לבוא.²⁸ אבל בפתרון זה יש קושי גדול: על פי בחינה של שאר חלקי החזון, ברי שאין זה מדרכו של

28 ראה פלוסר תשס"ב/א, עמ' 36, הערה 2. אף על פי שלא אמרו זאת במפורש, משתמע כך גם מפירושי ספראי (1969, עמ' 14) וירדן (תשל"ז, א, עמ' 141), שכן הם ראו את הבית האסכטולוגי כאמור במקדש ולא בעיר. לאחרונה הציע כך גם בירנבוים (תשס"ט, עמ' 12). הוא גורס שלדעת בעל מגילת המקדש "יש לבנות את המקדש על כל שטחה של ירושלים כבר בימיו של" (שם, הערה 49). לא נתברר לי על סמך מה הוא אומר זאת, שכן יש הבדל ברור בין המקדש ובין העיר (מגילת המקדש מו, 5-12; וראה קיסטר תשס"ט/א, עמ' 488-489). עוד טוען בירנבוים שבחזון החיות מסמל הבית את ירושלים שכולה נהפכת למקדש. טענה זו מבוססת על פירושו למגילת המקדש, שלדירדו אף היא גורסת שאין עיר המקדש אלא הרחבה של המקדש על כל העיר (שם, עמ' 8, 12, הערה 49). את העובדה שהמקדש של ימי דוד ושלמה וימי שיבת ציון מסומל בחזון החיות במגדל ולא בבית הוא מסביר ש"כפועל אין השכינה נמצאת במידה שווה בכל חלקי הבית כי אם באחד מחלקיו, המגדל" (שם). לתמיכה בפירושו שהבית באחרית הימים מסמל את המקדש טוען בירנבוים, שהוא "מקדש גדול על כל שטחה של העיר" (שם). אך גודלו של הבית לעתיד, ויש להוסיף גם גובהו, מצוינים בחזון לחוד ובמפורש (צ 29) ואינם כלולים בסמל הבית עצמו. כפי שטענו אחרים לפניו, גורס גם בירנבוים שקישוטי הבית באחרית הימים הם הוכחה לכך שהוא מסמל את המקדש (שם), אך אין פירוש כזה מחויב. להלן מוצע שהדברים אמורים בפאר המיוחד של ירושלים לעתיד לבוא. פירושו של בירנבוים אינו תואם אפוא את סמלי החזון ואינו נותן טעם להעדר המגדל בתקופת המדבר ובתקופה האסכטולוגית. הוא לא הציע אפוא הסבר חלופי מספק לסמל הבית וליישומו למשכן ולמקדש האסכטולוגי כאחד.

המחבר להחליף את משמעות סמליו. בייחוד אין זה מתקבל על הדעת שהוא עושה זאת ממשפט אחד למשנהו, שהרי בתיאור אחרית הימים נזכר הבית תחילה כציון גאוגרפי: מדרום לבית שוכנת תהום של אש שאליה יושלכו רשעי ישראל (צ 25-26). נראה שהכוונה לגיא בן הינום שמדרום מערב לירושלים, אשר נתקשר במסורת הקדומה עם מקום המשפט והגיהנום.²⁹ על כן יש להניח שחזון החיות מתאר את הגיהנום ש"מימין" לירושלים כתהום של אש.³⁰ מכאן שבציון זה מייצג הבית את ירושלים ולא את המקדש. משום כך נראה שהמחבר עקיב ולכל אורך החזון השתמש בסמל הבית באותו מובן.³¹ לכן גם בתיאור אחרית הימים עומד הבית כנגד ירושלים ולא כנגד המקדש. אך מדוע לא השתמש בעל החזון בצירוף הבית והמגדל גם לגבי זמן האידאלי הזה? ולמה הוא מתאר את בנייתו של הבית, היינו ירושלים, בעידן האסכטולוגי באופן קרוב לבניית המקדש שלעתיד לבוא? וכיצד לשבץ תיאור זה במסגרת הידוע לנו ממקורות אחרים על ירושלים ועל המקדש של ימי הגאולה?

החוקרים שניסו להתמודד עם שאלות אלו השיבו בדרך כלל בקביעה הכללית שיש בסמל הבית מיסודות ירושלים והמקדש גם יחד.³² אך בוודאי אין בקביעה זו להסביר מדוע אין המגדל מופיע גם בתיאור של המצב לעתיד לבוא, ומהי משמעות ההבדלים בין הבית ההיסטורי לבית האסכטולוגי. פתרון השאלות הללו קשור בעובדה המעניינת שסמל הבית מייצג גם את המשכן במדבר. ניסיונות ההסבר המעטים שקשרו עובדה זו עם תיאור ירושלים עשו זאת לגבי העיר ההיסטורית, אך לא לגבי העיר העתידה. והנה עיון מדויק בתיאור המשכן בחיבור שלנו מראה כי בו טמון המפתח להבנת הסמל כולו.

המשכן וירושלים (פט 36, 40, 50)

יסוד מרכזי בתיאורי חזון החיות הוא שבתחילה מופיע הבית כמסמל את המשכן במדבר, כאשר משה בונה אותו לאדון הצאן (פט 36).³³ הבית כמסמל את המשכן נזכר

29 ראה למשל בבלי עירובין יט ע"א והמקבילות שציין גינצבורג 1953, עמ' 14-15.
30 תהום של אש כמקום עונשם של הרשעים מתוארת בחיבורי הילקוט החנוכי, למשל בספר העירים (חנוך החבשי י 13; כא 3) ובמגילות מדבר יהודה, למשל ברית דמשק ב, 5-6; סרך היחד ד, 13; פשר חבקוק י, 5.

31 כך גם לדעת ביר (1900, עמ' 297), צ'רלס (1912, עמ' 214) ופולץ (1966, עמ' 373).
32 ראה דילמן 1853, עמ' 284; מרטין 1906, עמ' 232; פולץ, שם. לדעת ניקלסבורג (2001, עמ' 381-382) הבית מציין את מחנה ישראל שמסביב למשכן כשם שבימי מלכות יהודה הוא סימל את ירושלים שמסביב למקדש.

33 לפסוק זה נשתמר הנוסח הארמי מקומראן (4Q204 4 10). לשם בניית המשכן מתואר משה כאיל מן הצאן שנהפך לאדם (פט 36, 38), כשם שאירע לנח לפני בניית התיבה (פט 1). נראה שיש לפרש כדילמן (1853, עמ' 257) ומרטין (1906, עמ' 203), ששתי הדמויות נהפכות לבני אדם כדי שיוכלו להוציא לפועל את מלאכות הבנייה שהוטלה עליהן. אפשר ששינוי זה מסמל גם את החכמה

שוב כשמביאים אותו בני ישראל עמם לארץ כנען (פס' 40). ציון בניית הבית בידי משה והעברתו לארץ ישראל מורים בבירור שאין הוא מסמל את מחנה ישראל אלא את המשכן. פירוש כזה מתאשר גם מהציון שהבית נבנה לאדון הצאן, כלומר לאלוהי ישראל.³⁴ אך אם מניחים שמדובר במשכן במובנו המצומצם, כיצד מוסברת הקביעה שכל הכבשים באות לשכון בו? על כן היו מי שהניחו שבתקופת המדבר סימל הבית את המשכן ואת מחנה ישראל כאחד.³⁵ אבל קשה לקבל הסבר כזה כפשוטו, שהרי יש הבדל ברור בין המשכן למחנה. לכן מוצע כאן שסמל הבית מייצג מרחב מקודש במובנו ההלכי, הכולל את המשכן ואת תחומי תחולת כללי הטומאה והטהרה, המיושמים על מחנה הכהונה והלוויה, כהגדרתה של ההלכה המאוחרת.

כשבא בעל החזון להזכיר את ירושלים בפעם הראשונה, אין הוא בוחר בסמל חדש אלא משתמש בסמל הבית ששימש לסמל את המשכן. לכן, אין המחבר מדבר על בית אחר, בלתי מוכר, אלא על בית ידוע, "הבית ההוא" (פס' 50). בכך הוא מבהיר שכוונתו לבית שהקים משה במדבר ובני ישראל הביאוהו עמם לארץ ישראל. מכאן שירושלים ההיסטורית זהה למשכן במדבר. בכך הוא משמיע החזון שירושלים זהה לבית שמייצג את המשכן. מן החזון עולה אפוא שהבית מציג ישות בעלת אופי פולחני מובהק, שכן המשותף למשכן ולירושלים הוא לא רק ייצוגם על ידי סמלי הבית, אלא גם העובדה שכל בני ישראל מתכנסים בהם בשעה שהם נאמנים לאלוהיהם (פס' 37, 50).³⁶ בתקופת המדבר גם האל עצמו שוכן בבית, מה שמדגיש את אופיו המקודש. לעומת זאת בירושלים ההיסטורית שוכן האל במגדל, הוא המקדש, שנבדל מן הבית. מכאן עולה שהבית מתאר את המשכן ואת העיר, ולא, כפי שהיינו מצפים, את המשכן ואת המקדש.

הזהות בין המשכן ובין התחום המקודש שחלים עליו כללי טומאה וטהרה מיוחדים

האלוהית המיוחדת שנדרשה למשימות אלו, ואת העובדה שההוראות הן לתיבה הן למשכן ניתנו על ידי האל עצמו. אך אף על פי שבפרטים אחרים בחזון החיות מוצגים המלאכים בדמות בני אדם, רחוק מן הדעת שאת דמותם האנושית של נח ושל משה יש לפרש כמי שנהפכו למלאכים (כפי שטוען טילר [1993, עמ' 296 | לגבי משה], שכן אין מסורת כזאת מוכרת ממקורות יהודיים אחרים. מטעמים אלו אין לקבל את פירושו של טילר (שם, עמ' 41-42) שהבית מסמל את מחנה ישראל אך לא את המשכן. ברוח זו ביקר גם אֶסְפֶּה (2007, עמ' 293, הערה 7) את פירושו של טילר. עם זאת, כפי שיבואר להלן, הבית כמסמל את המשכן מתבסס על מושג ההלכה של עיר המקדש המשלב את התחום המקודש של המשכן עם התחום הסמוך לו.

35 ראה ניקלסבורג 2001, עמ' 382.

36 טילר (1993, עמ' 42-43) סבור שהשהייה בבית אינה מסמלת את פולחן המשכן, שכן לדירי מסומן הפולחן רק בשולחן המלא, היינו בקרבנות במזבח ירושלים (פס' 50). אולם טילר נשען כאן על פירושו שהבית בימי הנדודים במדבר משקף את המחנה ולא את המשכן. כאמור, אין פירוש כזה מתיישב עם פרטי הסמלים. משעה שברור שהבית במדבר מסמל את המשכן, מתברר גם האופי הפולחני של שהיית הצאן-העם בבית-במשכן. ועוד זאת, גם מתיאורי המקדש הראשון עולה שעזיבת הבית, ועל כן גם היפוכה השהייה בבית, מסמלים את הנאמנות לעבודת האל או את היפוכה (ראה פס' 51). ראה הערה 34 לעיל והערה 38 להלן.

מוכרת מתוך תפיסתה של הלכת חז"ל. התורה פירטה את תחום הקודש ואת איסורי הטומאה והטהרה החלים על המשכן ובמחנה שבטי ישראל שמסביבו (ויקרא א-י; כא-כב; במדבר א-ה), אך שום צווים לא נאמרו על המקדש, והם נעדרים גם מתיאורי מקדש שלמה. ההלכה שנתגבשה בימי הבית השני החילה את כללי המשכן ומחנה ישראל שפורטו בתורה על המקדש ועל עיר המקדש של אותם ימים.³⁷ מנקודת מבטה של ההלכה, הדמיון בין המשכן למקדש ובין מחנה ישראל לירושלים הוא דמיון של תחום הקדושה בין המשכן ומחנה ישראל לבין המקדש וירושלים.

נראה שזו התפיסה העומדת ביסוד השימוש בסמל הבית הן למשכן הן לירושלים ההיסטורית,³⁸ שכן רק זהות כזאת מאפשרת להסביר מדוע שימש הבית לסמל את המשכן ואת ירושלים גם יחד. החלת איסורי המחנה על עיר המקדש ועל המקדש עמדה ביסוד ההלכה על כל גווניה. אבל נחלקו הדעות על אופן פירושם של האיסורים, מידת יישומם וחומרתם. במחקריו הראה גדליהו אלון כי בתחומי טומאה וטהרה שלטו בישראל שתי גישות: הגישה המצמצמת החילה ענייני טומאה וטהרה על המקדש ועל הכוהנים; הגישה המרחיבה ראתה בישראל כולו חייבים באיסורי טומאה וטהרה. הגישה המצמצמת קיבלה ביטוי מובהק בהלכתם של חז"ל, ואילו בגישה המרחיבה החזיקו האיסיים ואותותיה עדיין ניכרים בדברים שונים הפזורים במקורות חז"ל.³⁹ מגילת המקדש והחיבור מקצת מעשי התורה מאשרים את עיקרי הניתוח הזה ומראים כיצד תפסו בעלי הגישה המרחיבה את העבודה במקדש ובעיר המקדש. בהלכת חז"ל צומצמה תחולת איסורי טומאה וטהרה בכך שנערכה בה השוואה בין המקדש והר הבית למשכן עם הכוהנים והלוויים ששכנו סביבו, וירושלים הושוותה למחנה שאר שבטי ישראל. לעומת זאת מגילת המקדש, ברית דמשק ומקצת מעשי התורה תפסו את ירושלים כולה כ"עיר מקדש" שיש בה קדושה מיוחדת ולכן החילו עליה איסורים מחמירים.⁴⁰

בשלוש דרכים מגבשת מגילת המקדש את המושג "עיר המקדש": (א) איסורים שנאמרו בתורה על מחנה ישראל חלים על עיר המקדש (השווה למשל מו, 16-18 כנגד

37 לסיכום הסוגיה ראה ספראי 1965, עמ' 151-155.

38 טילר (1993, עמ' 44-45) לא ירד לטעם הצעתי בגרסה הקודמת של המאמר הזה לפרש את סמל הבית לאור מושג ההלכה "עיר המקדש". הוא מבקר אותה בטענה שהחזון, וגם מגילת המקדש, מקפידים להפריד בין עיר המקדש למקדש, דבר שלא הכחשתי כלל. לכן נדחק לפרש את הבית בתקופת המדבר כמסמל את המחנה ולא את המשכן. ראה הערות 34, 36 לעיל.

39 ספרי, נשא, א; בבלי זבחים קטז ע"ב; הרמב"ם, משנה תורה, הלכות ביאת המקדש ג, א-ד. השווה אלון תשכ"ז, עמ' 174-176.

40 ידין תשל"ז, א, עמ' 215-218, 305. ידין פירש את המושג "עיר המקדש" כחל על ירושלים כולה, ורוב החוקרים מקבלים פירוש זה. אך יש מי שסוברים שמושג זה מכוון רק לתחום המקדש וחצרותיו שבהר הבית (ראה הערה 49 להלן). מעניינת העובדה שהפירוש התופס את "עיר המקדש" ככוללת את ירושלים כולה הוא המפרש כיאות את הסמלים שבחזון החיות.

ויקרא יג 46; מה, 17 על יסוד במדבר ה 2-4; מו, 13-16 מפרש את דברים כג 13-15);⁴¹ (ב) איסורים שנאמרו בתורה בקשר לגישת כוהנים בעלי מום אל הקודש חלים על הישראלים בעיר המקדש (למשל מה, 12-14 על יסוד ויקרא כא 17-23);⁴² (ג) החלת קדושתו של המקדש לעיר המקדש כולה (מה, 13-14; מז, 3-5; 10-14; 17-18;⁴³ וכן מה, 11-12).

השקפה זהה עולה גם מברית דמשק (יב, 1-2) וממגילת המקדש (מה, 11-12) האוסרות לקיים יחסי אישות בעיר המקדש.⁴⁴ תחולת כללי טהרה על ירושלים כעיר מקדש עולים גם מן החיבור מקצת מעשי התורה, שבו מכונה ירושלים במפורש מחנה הקודש (4Q396 1-2 ii 11).⁴⁵

אפשר לסכם ולומר שכתבי קומראן והלכת חז"ל מסכימים בהשוואה של עיר המקדש למחנה ישראל במדבר, אבל הכתבים מקומראן מחמירים בפירוש ההשוואה הזאת: האל שוכן בעיר כולה ולא רק במקדש, דבר שהיה אפשר ללומדו לא רק על ידי השוואה למחנה ישראל במדבר, אלא גם מתיאורי הנבואה לגבי ירושלים.⁴⁶ מכאן הסיקה ההלכה שהייתה מקובלת על חברי עדת המגילות, שקדושתו של המקדש נמשכת לעיר המקדש כולה, ולכן יש לקיים את טהרתה בחומרה הנדרשת לשמירה על טהרת המקדש עצמו. מסקנה נוספת המשתמעת מכך: כל הנכנס לעיר המקדש חייב להיטהר כאילו הוא נכנס למקדש עצמו. ואף כאן החמירה ההלכה הכיתתית וראתה את ישראל כולם ככוהנים המשמשים בקודש בשעה שהם באים בשערי עיר המקדש.

אך יש להוסיף על כך עוד מסקנה מעניינת ורבת משמעות: אם ירושלים נדמית למחנה ישראל במדבר והיא כולה כמקדש, יהיה נכון לומר גם את ההפך: מחנה ישראל במדבר היה כולו כמקדש או כמשכן. אין ספק שכבר בדברי התורה היה משוקע הרעיון שהיה במחנה ישראל מקדושת המשכן, והאל עצמו שוכן בו, והוא שימש בסיס לאיסורי מחנה רבים.⁴⁷ אך רק בתפיסתה של האסכולה ההלכתית שאימצה עדת היחד, המשתקפת במגילת המקדש, בברית דמשק ובמקצת מעשי התורה, הגיעו הדברים לכלל השקפה מגובשת והוסקו ממנה מסקנות מחמירות.⁴⁸

41 שם, עמ' 221-228.

42 שם, עמ' 224-225.

43 הלשונות האמורות בעיר המקדש בקטעים אלו של מגילת המקדש טבועות כחותם האמור בתורה על המשכן (שמות כט 45) ועל מחנה ישראל (במדבר ה 3).

44 ראה ידין תשל"ז, א, עמ' 223-224.

45 וראה גם את לשון מקצת מעשי התורה: "ואנחנו חושבים שהמקדשן משכן אוהל מועד הוא וירושליםן מחנה היא" (4Q394 3-7 ii 16-17). ראה זוסמן תש"ן, עמ' 34; קיסטר תשנ"ט, עמ' 337-339.

46 ראה ישעיהו לה 8; נב 1 (והערותיו של הרן תשכ"ג, עמ' 96-101). וכן יואל ד 17; עובדיה 17, ובספרות הבתר מקראית: יובלים א 28; ד 26; מזמורי שלמה יז 30.

47 ראה הרן 1965.

48 נראה לי כדעת קיסטר (תשנ"ט, עמ' 338, הערה 87) ששיטה אחת, הרואה בירושלים "עיר המקדש"

עד כמה מרחיקת לכת וממשית הייתה השפעתו של רעיון זה אפשר לראות גם מסדרי חייה של העדה. נראה שהרחבת התחום המקודש לעיר המקדש, שיוצר הוויה סקרלית הזוהה לזו של מחנה ישראל, עומדת גם ביסוד ארגון סדריה של עדת המגילות עצמה בהווה ובעתיד.⁴⁹ שכן בעזרת זיהוי משולש זה אפשר להסביר מצד אחד מדוע ארגנה העדה את חייה בהווה – בקץ הרשעה – ואת סדרי הלוחמים במלחמת הקץ על פי מתכונת מחנה ישראל במדבר.⁵⁰ תפיסה כזאת של חיי העדה עשויה להבהיר מאפיינים רבים ממנהגיה, כמו אכילת סעודות בטהרה ובמשותף לכל חברי העדה (סרך היחד ו, 3-6; ודברי בן מתתיהו על האיסיים, מלחמת היהודים ב 129-133). בדרך כלל פירשו את ארגון העדה על פי מחנה ישראל במדבר כדגם לימי אחרית הימים,⁵¹ ואילו את האופי הסקרלי של מנהגיה ייחסו להתנגדותה למקדש של זמנה ולניסיונה להקים במקומו מקדש טהור שיתממש בסדרי העדה עצמה.⁵² לאור הידוע היום על הלכתה ועל מנהגיה של העדה, מתברר ששני העניינים הם שני צדדים של שחזור חיי מחנה ישראל במדבר – הם בניית מקדש שהוא תחליף למקדש השני. כלומר המקדש שבנתה העדה על ידי סדריה וארגונה מתבטא גם בכך שהיא מאורגנת כמחנה ישראל במדבר.⁵³ עם זאת לא ראתה העדה את עצמה כתחליף מוחלט למקדש, מעין ספיריטואליזציה שלו, כפי שטענו כמה חוקרים.⁵⁴ עניינה של מגילת המקדש בפרטי ההלכות המוחשיות

-
- שחלים עליה דיני מחנה ישראל במדבר, משתקפת במגילת המקדש, במקצת מעשי התורה ובספר היובלים. ההבדל שמבדיל הנשקה (תשנ"ח; תש"ס) בין שיטת מגילת המקדש (וברית דמשק) לשיטת מקצת מעשי התורה בפרט אחד (שמקצת מעשי התורה אסרה שחיטת חולין גם בצפון ירושלים לעומת מגילת המקדש שאסרה שחיטה כזאת רק בערים הרחוקות מירושלים) אינו משכנע ואינו משנה את הדמיון היסודי שבין גישות החיבורים הללו. מהם עולה תפיסה הלכית אחת הרואה את עיר המקדש כבעלת קדושה מרובה ביותר וגישה זו היא המסבירה כראוי את סמלי חזון החיות.
- 49 לדיון בקווי הדמיון בין סדרי העדה להלכות של עיר המקדש ראה ידן תשל"ז, א, עמ' 221-229, 241-238. הנשקה (תשנ"ח, עמ' 21-22) סבור שמגילת המקדש זיהתה את ירושלים רק עם המשכן וחצרותיו. פירושו מיוסד על ההבנה שהמושג "עיר המקדש" הוא למעשה הרחבה של המקדש על העיר עצמה, וכללי הטהרה החמורים שהחילו מגילת המקדש ומקצת מעשי התורה על "עיר המקדש" משקפים תפיסה זו. בדומה לכך סבור שיפמן (1996, עמ' 79-82) שהמושג "עיר המקדש" במגילת המקדש חל על המקדש וחצרותיו, אלא שגודלו של מתחם זה היה קרוב לגודל העיר עצמה. ראה גם שיפמן 1998. גם בירנבוים (תשס"ט, עמ' 8) גורס פירוש דומה. אך קיסטר (תשנ"ט, עמ' 488) הראה יפה שמגילת המקדש (מו, 5-7; מז, 3-17) מבדילה היטב בין העיר לבין המקדש.
- 50 ראה למשל מגילת המלחמה א, 2-3; סרך היחד ח, 13-14; ט, 20; 4Q171 1-2 ii 5-8. ראה גם ידן 1957, עמ' 36-37, 53-56; ידן תשל"ז, שם.
- 51 ראה למשל וידר 1953; טלמון 1966; בז 1967-1969.
- 52 ידן 1957, עמ' 182-183; תשל"ז, א, עמ' 142-144; גרטנר 1965, עמ' 4-15.
- 53 על סדרי העדה כיוצרי מציאות פולחנית של מקדש ראה דימנט 1986. ראה גם דימנט (2007א) שם הוצע שהמושג "מתנדרבים" האמור בסרך היחד על חברי העדה הוא פירוש סמלי לקרבן נדבה מרצון.
- 54 ראה גרטנר 1965, עמ' 44-45. בייחוד נטענה טענה זו בקשר לפירוש הצירוף "מקדש אדם" בחיבור הכיתתי פלורילגיום (4Q174 I i 6). לסיכום הדעות בעניין זה ראה שוורץ 1979. נראה שצירוף

של המקדש וציפייתה למקדש אסכטולוגי (כט 9-10) מעידים שהם נותרו בתחום הממשי והמוחש. גם כתבי העדה מגלים שהיא ראתה את חייה כתחליף זמני לימי שלטון הרשעה, עד אשר תשוב לירושלים ותחדש את הפולחן הראוי במקדש המטוהר.⁵⁵ לאור הניתוח הזה, מוצע אף להרחיק לכת ולומר, שחייה של העדה מכוונים למימוש סקרלי-ראלי של סדרי מקדש ומחנה ישראל גם יחד. לשון אחר, מחנה העדה הוא שחזור של עיר המקדש לא פחות מאשר של משכן המדבר, שהרי שניהם מכוונים למושג אחד של תחום הקודש.

אם כן מושג ההלכה, המזהה את המשכן ואת מחנה ישראל עם המקדש ועם עיר המקדש בפירושה המרחיב של עדת קומראן, מסביר כיאות את סמל הבית על כל פרטיו. הוא מראה את טעם ייצוג המשכן וירושלים בסמל אחד, הבית, ואף שופך אור על הסממנים הפולחניים המאפיינים אותו. רק תפיסתה המרחיבה של העדה לגבי עיר המקדש מבארת מדוע באחרית הימים שוכן הצאן בבית ולא במגדל, ומדוע מסומלת עבודת ה' של עם ישראל על ידי שכינה בבית, היינו ירושלים, ולא על ידי שכינה במגדל/המקדש.⁵⁶ ההלכה הכיתתית זורעת אור נוסף על תיאור חזון החיות: מן הסייגים של מגילת המקדש, מקצת מעשי התורה וברית דמשק עולה שעבודת קודש תקינה יכולה להתקיים רק כשהמקדש ועיר המקדש נשמרים בטהרתם. מכאן שאם גרס חזון החיות הלכה זו, משמע שלדעתו נשמרה טהרה זו במקדש שלמה ובירושלים של אותם הימים, שכן עבודת ה' התנהלה בהם כיאות. אך לאחר מות שלמה הידרדר המצב בהדרגה עד שלבסוף לא הייתה בו עבודה תקינה כלל והמקדש השני כולו היה טמא, כפי שמצוין בתיאורו (פט 73).

סמך נוסף לפירוש המוצע כאן עולה גם מתיאור ירושלים שלעתיד לבוא, שכן גם הוא מוסבר דרך תפיסת עיר המקדש כתחום סקרלי רחב הכולל גם את המקדש עצמו. לתיאורה של ירושלים העתידה יש בחזון מעמד מיוחד: מצד אחד, יש קווי

זה אמור בכת ובסדרה, אך לא במובן של תחליף רוחני למקדש אלא במשמעות של מקדש ממש, שהוא זמני עד שיתחדש הפולחן הראוי בעת הגאולה. על מובן זה של דברי פלורילגיום ראה דימנט 1986.

55 ראה פלורילגיום, 4Q174 I i 2-5.

56 עם זאת, אין המושג "עיר המקדש" מסביר את כל פרטי החזון, ויש עניינים נוספים, בעיקר בחלק המתאר את אחרית הימים. בירנבוים (תשס"ט, עמ' 11, הערה 42) טוען שבנוסחו הראשון של מאמר זה לא הובהר "במה בא לידי ביטוי ההבדל שבין המשכן למחנה ישראל שמסביבו ולשם מה היה בכלל צורך במשכן או במקדש (מגדל), על פי ההשקפה הכיתתית". אך הנוסח הראשון בא להסביר את השקפת חזון החיות ולא את ההשקפה של עדת קומראן. העובדה היא שחזון החיות משתמש בשני סמלים נפרדים, בית ומגדל, היא הזקוקה להסבר ולה נדרש המאמר. אם השתמש החזון בשניהם היה לו כנראה צורך להבדיל ביניהם, ואת זה ניסה הנוסח הראשון של המאמר, כנוסחו החדש, להסביר בעזרת מושגי ההלכה על ירושלים ועיר המקדש. ראוי לזכור שסמלי חזון החיות אינם מבדילים בין המשכן למחנה ישראל כשם שאינם מבדילים בין חלקים מסוימים בתוך ירושלים. לכן אין למצות מהם יותר ממה שיש בהם.

דמיון הנמשכים בינו לבין תיאור תקופת המדבר ומקדש שלמה: בכל שלוש התקופות הללו שוכנים הצאן ואדוניו בבית ועיני הצאן פקוחות. אלה הן תקופות של הרמוניה בין ישראל לאלוהיו. מצד אחר, יש בתיאור האסכטולוגי תופעות שאינן קיימות בשום תקופה אחרת, ומשום כך יש לדון בו בהרחבה מיוחדת.

ירושלים לעתיד לבוא (צ 26-29, 33-36)

תיאור בנייתו מחדש של הבית, המייצג את בנייתה של ירושלים העתידה, הוא ראשון מסוגו בספרותנו. לכן ראוי להביאו בשלמותו. וכך מתאר חנוך את תהליך הבנייה כולו:

ועמדתי להביט עד שגללו⁵⁷ את הבית הישן ההוא והוציאו את כל העמודים ואת כל הקירות⁵⁸ ואת הקישוטים של הבית ההוא גללו עמו ונשאווהו והשליכוהו במקום אחד בדרום הארץ והבטתי עד שהביא אדון הצאן בית חדש וגדול וגבוה מן הראשון והקימו במקום הראשון שנגלל; וכל עמודיו חדשים וקישוטיו חדשים וגדולים מן הראשון, הישן, אשר הוצא (צ 28-29).⁵⁹

כאן ניתן תיאור בנייתו של הבית החדש בידי האל עצמו, אבל הפירוק אינו נעשה על ידיו. הבדל זה מצטייר יפה מן ההפרש בין הפעלים המוסבים על הבנייה לפעלים המוסבים על הפירוק: מלאכת הפירוק של הבית הישן מתוארת בפעלים בלשון רבים; מלאכת ההקמה של הבית החדש מתוארת בפעלים בלשון יחיד. אפשר שהכוונה למלאכים, אבל אולי זוהי גם לשון סתמית. מכל מקום, יש כאן בניית הבית בעתיד אין כאן הרס הבית הישן אלא רק גלילתו והעברתו למקום מרוחק, מעין גניזה.⁶⁰ בעבר היו מי שטענו שתיאור עמודי הבית וקישוטיו מעיד שמדובר כאן במקדש ולא בעיר ירושלים.⁶¹ אך טענה זו אינה מתיישבת עם הסמלים שבחזון. יתרה מזו, אין צורך לראות בקישוטי הבית סממנים של מקדש דווקא, שכן ידועים לנו תיאורי

57 בכתבי היד החבשיים בא הפועל *מסמס/מסמס*, שפירושו "לגלול". ראה דילמן 1865, עמ' 1238; לסלאו 1991, עמ' 593. על פי רוב העדות הוא עומד בנסתר עם כינוי נסתר *מסמס/מסמס* ("גלול"). ראה אספה 2007, עמ' 40. מילה זו מתרגמת את הפועל מן השורש גל"ל בתרגומים החבשיים לישעיהו לד 4 ("ונגלו כספר השמים") ולחזון יוחנן ו 14 התלוי בו, ולכן נבחרה המקבילה העברית "לגלול". ייתכן שהדמיון לפסוק שבישעיהו אינו מקרי, ובמקור בחזון החיות אולי נדרש ההקשר האסכטולוגי של הפסוק בישעיהו לעניין ירושלים. לשימוש הלשון השווה גם הביטויים "הגולל ספר תורה" (משנה יומא ז, א) או "גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור" בברכת המעריב ערבים (בבלי ברכות יא ע"ב).

58 בתרגום מילולי: "עצים".

59 תורגם לפי נוסחי פלמינג 1905, ניב 1978, א, עמ' 335.

60 וכבר הדגיש זאת פלוסר (תשס"ב/א, עמ' 38).

61 ראה את הדיונים שצוטטו לעיל בהערה 28.

ירושלים המופלאה בקץ הימים גם מנבואות יחזקאל (מ-מח) וישעיהו השני (נר 11-12) ומפיתוחם בחיבורים מאוחרים.⁶² אנו לומדים שהמחבר נתכוון דווקא לירושלים ולא למקדש בין השאר מתיאור הבית האסכטולוגי כגבוה, גדול ורחב. על גודלה המיוחד של ירושלים בקץ הגאולה נאמרים דברים הן בנבואה (ישעיהו נר 2-3; השווה יחזקאל מה 6-7; מח 30-35) הן בחיבורים של עדת המגילות.⁶³ לעומת זאת מעטות הן הידיעות על תיאור מפואר של המקדש שלעתיד לבוא.⁶⁴ אם הבית האסכטולוגי מייצג את ירושלים העתידה, יוצא דופן הוא תיאור בנייתו בידי האל, שכן רעיון הבנייה בידי האל ידוע בקשר למקדש האסכטולוגי ולא לעיר של התקופה ההיא. אך אפשר שפרט זה מתבאר כראוי אם נניח שירושלים העתידית מקופלת במתחם מקודש אחד, שהוא גם המקדש שלעתיד לבוא.

יש ללמוד גם מן ההשוואה בין ירושלים ההיסטורית לירושלים האסכטולוגית. ההבדל המרכזי בתיאור שתי התקופות הוא שירושלים ההיסטורית מסומלת בסמל הבית שמעליו מגדל. לעומת זאת ירושלים האסכטולוגית היא בית שאין בו מגדל. הדבר מורה על הבדל יסודי בין שתי התקופות: עיר המקדש ההיסטורית שונה מעיר המקדש שתקום באחרית הימים בכך שיש בה מקדש נפרד ומובדל מן העיר, ואילו בעיר האסכטולוגית תתקיים רק העיר עצמה ללא מקדש כלל. משמעותו של רעיון זה מתבהרת מתוך ההשוואה לתקופת המדבר. אף שם מופיע סמל הבית ללא המגדל. לגבי תקופת המדבר, מובן הדבר משום שהבית שימש משכן לישראל ולאלוהיו כאחד. בתקופה זו נתאחדה שכינת אלוהי ישראל ועבודתו של העם את אלוהיו במקום אחד, וכפי שהוצע לעיל, כולם שוכנים במרחב מקודש אחד: המשכן ומחנה ישראל. איחוד מקביל נמצא גם בירושלים האסכטולוגית. אף בה נאמר שהבית יהיה משכן לאדון הצאן ולצאן גם יחד, ומכאן שהאל ישוב לשכון בבית, וישראל ישובו לעברו שם.⁶⁵ גם הקבלה זו מתבארת כראוי אם מניחים שמרחב עיר המקדש והמקדש זהה למרחב המשכן ומחנה ישראל. זהו אפוא שימוש אסכטולוגי במושג עיר המקדש: לעתיד לבוא

62 ראה למשל טוביה יג 11-17; יד 5; ספר היובלים א 28-29; מזמורי שלמה יז 30-31; וכן בחיבור הארמי ירושלים החדשה. ראה דיטומאסו 2005, עמ' 112-117. ראה הערה 63 להלן.

63 ראה המזמור לציון בתוך מגילת תהלים ממערה 11 (11QPs^a XXII, 14). בהרחבה ראה קיסטר תשס"ט/א, עמ' 478-480. בקומראן גם נתגלה גם חיבור ארמי המתאר את ירושלים של אחרית הימים. שרדו ממנו קטעים של שישה עותקים (2Q24, 4Q554, 4Q554a, 4Q555, 5Q15, 11Q18) ואחד מסופק ממערה 1 (1Q32). החיבור מתאר את תפארתה וגודלה העצום של ירושלים בעתיד כמו גם את המקדש האסכטולוגי.

64 תיאור כזה, אם כי מקוטע, ניבט רק מן החיבור ירושלים החדשה. ראה הערות קולינס 1998, עמ' 23-24.

65 טילר (1993, עמ' 47) טוען שהבית בתקופה האסכטולוגית אינו מסמל את המקדש, שכן חסר ממד פולחני המסומל בשולחן המלא, כלומר בפולחן הקרבנות. אולם ברור מציור שהיית אדון הצאן=האל בבית (צ 29) שיש כאן תיאור סקרלי. אלא שמתוך ביקורתו בא טילר והעיר על פרט חשוב שלא עמדו עליו, והוא שבעיר המקדש שלעתיד לבוא לא יהיה פולחן קרבנות.

די בעיר עצמה, שכן ממילא תהיה כולה מקדש. אם כן בתקופה האסכטולוגית יש מעין חזרה למצב המשכן במדבר, שכן בה יתקיים הבית בלבד.

אפשר שזה גם ההיגיון שביסוד תיאורו של החזון על פירוק הבית הישן קודם שייבנה באחרית הימים הבית החדש (צ 28). אף שהדבר אינו נאמר במפורש, הבית הישן חייב לכלול גם מגדל, כלומר מקדש. פירוקו מתחייב מן התיאור שבתקופה האסכטולוגית יקום בית ללא מגדל. יש לכך בוודאי גם צד אחר: מכיוון שהמגדל הישן הוא טמא (פט 73), יש צורך במקדש טהור שייבנה במקומו. הבנייה החדשה היא סמל להתחדשות מוחלטת של עיר המקדש בהקשר של תהליכי אחרית הימים. עם זאת חשוב להדגיש שעל אף ההקבלה בין המשכן לעיר המקדש של אחרית הימים, יש גם הבדל חשוב בין השניים: בימי הנדודים במדבר שוכן הצאן-ישראל בבית-במשכן. אך באחרית הימים מציין סמל הצאן רק את קבוצת הבחירים שממנה ייבנה ישראל לאחרית הימים, ורק הבחירים הללו ישכנו בעיר המקדש. יתר על כן, הצאן שיתכנס בבית בעתיד יהיה לבן וצמרו טהור (צ 32), ואולי הוא מציין את טהרת הכוהנים, שבאחרית הימים תהיה מנת חלקו של ישראל כולו.⁶⁶ תיאור זה משתלב יפה בתיאורי הנבואה על טהרתה של ירושלים לעתיד לבוא. ועוד זאת: להבדיל מתקופת המדבר, באחרית הימים מצטרפים לישראל כל הגויים ויחד הם שוכנים בבית לעבוד את אלוהי ישראל (צ 30-37).⁶⁷ זהו ייצוג סמלי של הרעיון הנבואי הידוע שבאחרית הימים ינהרו כל הגויים לירושלים ולהר הבית לעבוד את אלוהי ישראל (ישעיהו ב 2-3; מיכה ד 1; זכריה ח 22).

אם כן ירושלים של אחרית הימים מסומלת בבית בכוונה: זהו ייצוג של התחום המקודש החל על עיר המקדש ועל מחנה ישראל במדבר. בעתיד לא תיזקק עיר המקדש למקדש נפרד, שכן היא תדמה למחנה במדבר בכך שהאל ישכון באמצעה כבתוך מקדש, וכל ישראל הבחירים, הצדיקים והטהורים, יתכנסו בה בשלום⁶⁸ עם הגויים, לעבוד את ה' אלוהי ישראל. אולי מסומלת כאן עבודת האל גם באופנים חדשים שלא נודעו קודם לכן. ואכן, תהליכי אחרית הימים מסתיימים בביאת המשיח ובהפיכת ישראל והגויים לאנושות אחת, דוגמת האנושות של שחר ההיסטוריה (צ 37-38) וברוחן של נבואות ישעיהו ומיכה.

ייתכן שהצגת ירושלים כצירוף של מקדש-עיר מקדש מונחת גם ביסוד הפשר על ישעיהו שנתגלה בקומראן (4Q164). הפשר הזה מפרש את נבואתו של ישעיהו (נד 11-14) על תפארתה המופלאה של ירושלים בימי הגאולה על מבנה עדת המגילות.

66 בחזון החיות מציין הצבע הלבן את השושלת הנבחרת בתקופה הפרה-היסטורית מאדם הראשון דרך חנוך, נח, אברהם, יצחק ויעקב. הוא שב ומופיע רק עם הופעת הקבוצה הבחירה בתוך ישראל, ומבשר בכך את ראשית התהליכים האסכטולוגיים. ראה חנוך החבשי פה 3, 9, 10; פט, 1-12; צ 6.

67 אבל בתיאור פלורילגיום (2-6 i 1-2 4Q174) על המקדש האסכטולוגי אין כניסה לגויים.

68 השלום, שהוא מסימני אחרית הימים, מסומל בחזון החיות בכך שהחרב שניתנה לישראל ללחום בגויים תשוב אל האל ותיחתם לפניו (צ 19, 34. וראה גם צא 12; השווה ישעיהו לד 5-6).

ידועה אמונתה של העדה שהיא חיה ופועלת על סף ימי הגאולה. בפירושו לנבואת ישעיהו רואה המחבר הכיתתי את עדתו כמימוש של מציאות ירושלים האסכטולוגית. לאור תפיסתה של העדה כמקיימת בחייה ובאורחותיה מציאות של מקדש, רעיון המבוטא במפורש בפלורילגיום (4Q174 1-2 i 6-7),⁶⁹ אפשר שיש גם בפשר הזה רמז לכך שבבוא העת תחיה העדה בהוויה של עיר מקדש.⁷⁰ ירושלים כהוויה סקרלית, הכוללת את המקדש ומשקפת קהילה של תמימי דרך, מצוירת גם בחזון יוחנן (כא-כב), החותם את כתבי הברית החדשה, ונראה שגם ביסוד התמונה הזאת מונחת התפיסה של ירושלים כעיר מקדש.⁷¹ אלא שבמרכז תמונתו של חזון יוחנן עומדת שכינתה של העדה הנוצרית בתוך עיר המקדש. אולי עובדה זו אינה מקרית ומרמזת לקשריו של חזון יוחנן לרעיונות שפותחו בעדת המגילות ובחוגים קרובים לה.⁷²

עתה אפשר לשוב ולשאול מה מקומו של תיאור ירושלים העתידה בחזון החיות בהשתלשלותם של רעיונות על המקדש ועל ירושלים של אחרית הימים. תחילה יש להדגיש שאין אנו מוצאים בחזון החיות כל זכר לרעיונות שהמקדש או ירושלים שלעתיד לבוא בנויים מקדמת דנא ונסתרים בשמים או במקום אחר עד ליום הגאולה, שבו ירדו ארצה. רעיונות אלו ידועים לנו רק ממקורות שזמנם סמוך לחורבן המקדש השני או אחריו. בחזון החיות מופיעה רק בנייתה של ירושלים העתידה בידי האל עצמו; וכאן העדות הקדומה ביותר לרעיון זה.

יש לציין שגם חיבורים מימי הבית השני אינם מזכירים כלל את הרעיון שהמקדש האסכטולוגי או ירושלים של אחרית הימים שוכנים בשמים. דבר זה בולט לאור העובדה שהרעיון שמשכנו האמתי של האל הוא בשמים היה ידוע בישראל מקדמת דנא (ראה למשל מלכים א ח 27, 30, 39) והיה נפוץ בתרבויות אחרות במזרח הקדום.⁷³ אף על פי שבקומראן היה ידוע קיומו של היכל שמימי, כפי שעולה מתיאורי שירות

69 ראה דימנט 1986; 2007א; קיסטר תשס"ט/א, עמ' 493-494.

70 וראוי להשוות לכך את קיומה של העדה בעידן הגאולה כפי שהוא משתקף במגילת סרך העדה. מכאן גם ניתנת משמעות חדשה לעובדה שהעדה דורשת על עצמה את העיר ירושלים. על טיפולוגיה זו ראה פלוסר תשס"ב/ב, עמ' 203-207. שם דן פלוסר גם בעיבודים נוצריים אחרים לרעיון של ירושלים השמימית, כגון האיגרת אל הגלטיים ד 21-31 והאיגרת אל העברים יב 18-24. דיון בהשוואת המסורת הנוצרית ליהודית ראה גם ביטנהארד 1951, עמ' 192-204.

71 ראה למשל חזון יוחנן כא 21; כב 14. על הקשרים והדמיון בין פשר תהלים (4Q164) לחזון יוחנן ראה פלוסר תשל"ט/ב.

72 אפשר שהשימוש שעשו הנוצרים ברעיון ירושלים של מעלה היה אחר הטעמים לפולמוס עמהם, המשתמע מדברי תנאים ומניסיונות לטשטש את תפארתה של העיר העתידה (בבלי תענית ה ע"א). לדעת אורבך (תשכ"ט, עמ' 157, 162) רעיון ירושלים השמימית נוצר בעקבות מראה חורבן הבית ב-70 לספירה, והוא טופח בחוגים אפוקליפטיים, המשתקפים בחיבורים כגון עזרא הרביעי (י 54; יג 36) וברוך הסורי (ד 1-7). אך יש להעיר שרעיון קיומה של ירושלים האסכטולוגית, המתועד בחזון החיות קדום לכך בהרבה, ואם כן ראשיתו בלתי תלויה בציוור של ירושלים השמימית.

73 ראה למשל וינפלד תש"ס, עמ' 285-287; זליגמן תשנ"ו/א, עמ' 402-405.

המלאכים בהיכל זה בחיבור סרך שירות עולת השבת, גם שם לא קשרו אותו עם המקדש האסכטולוגי.⁷⁴ כפי שצוין לעיל, חזון החיות עצמו מכיר את רעיון ההיכל השמימי, אך לא קשר את ההיכל הזה עם המקדש האסכטולוגי או עם ירושלים האסכטולוגית.

מכאן עולה שהספרות היהודית שקדמה לחורבן המקדש השני לא קשרה בין ההיכל שבשמים למקדש שייבנה בעתיד. נמצא בה רק הרעיון שהמקדש שלעתיד לבוא ייבנה בידי האל. רעיון זה מפורש בשני חיבורים מקומראן: במגילת המקדש (כט, 10-9) ובפלורילגיום (4Q174 1-2 i 2-4),⁷⁵ ואולי מרומז בספר היובלים (א 29). אך ראוי להדגיש שבנייתה של ירושלים כיורדת מוכנה מן השמים אינה נזכרת במקורות מתקופה זו.⁷⁶ העובדה שרעיון המקדש האסכטולוגי מופיע בלא קשר לירושלים מעידה שבמקורו היה רעיון זה בלתי תלוי בשאלת גורלה של העיר. יחיד הוא חזון החיות בתיאור המצרף את המקדש והעיר, אבל זאת על שום תפיסתו המיוחדת, הרואה במקדש ובעיר של אחרית הימים ישות אחת, המגולמת בסמל הבית. אף תיאור ייחודי זה מתבאר על ידי ההנחה שהוא מציג את ישות עיר המקדש המסומלת בבית. אבל חזון החיות אינו משכין בשמים את הצירוף מקדש-עיר שלעתיד לבא.

נראה שמוטיב הבנייה הפלאית לעתיד לבוא נוצר תחילה לגבי המקדש ואחר כך הועבר לירושלים. אפשר שמעבר זה נעשה בחוגים הקרובים לעדת קומראן, שראו את ירושלים כעיר מקדש במובן של מגילת המקדש, היינו מקדש מורחב. משעה שעיר המקדש היא כמקדש, הועברו אליה מוטיבים ורעיונות שמלכתחילה נאמרו במקדש לבדו. חזון החיות מדגים התפתחות מעין זו ואפשר לראות בכך פיתוח של רעיונות יחזקאל וישעיהו השני ברוח ההלכה של מגילת המקדש.

סיכום

בניתוח של חזון החיות הוצע להשתמש במושג "עיר המקדש", העולה מהלכתה של עדת המגילות, בעיקר ממגילת המקדש, ממקצת מעשי התורה ומברית דמשק. עיר המקדש זהה בקדושתה למקדש ולתחומי המחנה הסמוכים לו, וזהות משולשת זו מסבירה את פרטי התיאורים בחזון החיות, בייחוד לגבי השימוש בסמל הבית. על

74 שמונה עותקים של סרך שירות עולת השבת נמצאו במערה 4 בקומראן (4Q407-4Q400) ועותק אחד נמצא במצדה.

75 פלורילגיום מצטט שם את שמות טו 17-18 כפסוק המבטיח את קימום המקדש האסכטולוגי באופן הזה. בפסוק זה תלו החכמים את רעיון המקדש של מעלה. ראה מכילתא דרשב"י בשלח, מסכתא דשירה, י.

76 אין לערב את תפיסת ירושלים של מעלה היורדת באופן פלאי ארצה עם הרעיון של בנייה מהירה של ירושלים, שאולי נרמז בגרסת מגילת ישעיהו השלמה (IQIs^a) למט 17: "מהרו בוניך מהורסיך", במקום נוסח המסורה: "מהרו בוניך מהרסיך". על הקשר האפשרי בין גרסה זו למדרשים על ירושלים באחרית הימים ראה פלוסר 1962, עמ' 142.

פי הניתוח שהוצע כאן, התפיסה שהאל יבנה בעצמו את המקדש העתידי קדומה היא ונפוצה בחיבורים מימי הבית השני. אך הרעיון שגם ירושלים העתידית תיבנה באופן כזה מיוחד הוא לחזון החיות. החזון הזה קרוב ברבים מענייניו לרעיונותיה של עדת המגילות ולכן מוצע שזיהוי ירושלים ובית המקדש, המיוחד לחזון הזה, הושפע מתפיסת עיר המקדש בהלכה שהייתה מקובלת על עדת קומראן וחוגים הקרובים לה. בתפיסה זו נתרחב תחום קדושת המקדש לעיר ירושלים כולה. בחזון החיות שימש זיהוי זה מצע לתיאור מציאות ההווה הסקרלית של המקדש ושל עיר המקדש לעתיד לבוא. מציאות כזאת מונחת כנראה גם ביסוד פשר ישעיהו ותפיסתה העצמית של עדת המגילות כיוצרת מציאות של פולחן מקדש וכמסמלת את ירושלים. המסקנה שתפיסת ירושלים שלעתיד לבוא כעיר סקרלית פותחה בעיקר בחוגים הקרובים לעדת קומראן מתאשרת גם מן העובדה שהרעיון מופיע בכתבים כיתתיים או קרובים להם: חזון החיות, פשר תהלים נד וחזון יוחנן. היא גם מסבירה את עקבות הפולמוס נגדה המרומו במקורותינו. מתוך הבירור שלעיל גם עלה שתיאור ירושלים העתידה כעיר שמימית הבנויה מקדם ותתגלה באחרית הימים שייך בעיקרו לימים שלאחר חורבן המקדש השני.

ספר המשלים (חנוך החבשי לז-עא) ועולם המחשבה של מגילות קומראן

א. סקירת המחקר

הספר המכונה במחקר חנוך החבשי נודע לראשונה לעולם המלומדים האירופי באמצע המאה השמונה-עשרה, כשנוסעים הביאו מחבש כתבי יד אתיופיים ובהם ספר חנוך, שנכלל באסופת כתבי הקודש של הכנסייה החבשית. התרגומים לשפות אירופיות שראו אור במאה התשע-עשרה הולידו גל של מחקרים וניתוחים מפורטים. מסקנת רוב המלומדים הייתה שהחיבור הוא יהודי, ששפת המקור של הספר היא שפה שמית – עברית או ארמית – ושהוא נוצר בימי הבית השני. מסקנות אלו גובשו ונוסחו בפירושו המפורט ורב ההשפעה של רוברט הנרי צ'רלס, שהיה לאבן פינה לכל המחקר של ספר חנוך ושל החיבורים הקרובים לו.¹ תוצאות הביקורת הספרותית וההיסטורית התאשרו באופן מפליא כאשר כיובל שנים לאחר פרסום ספרו של צ'רלס התגלו בין מגילות קומראן עותקים של ספר חנוך, כתובים ארמית. אכן, ספר חנוך הוא חיבור יהודי שחובר בארץ ישראל בימי הבית השני ובמקורו נכתב ארמית.

אך כבר בניתוחים של המלומדים שקדמו לגילוי המגילות התגבשה ההכרה שספר חנוך במתכונתו בשפה החבשית אינו אלא ילקוט של חמישה חיבורים נפרדים ושונים זה מזה. אמנם כולם ערוכים כדברי חנוך, האב הקדמון מסיפורי ספר בראשית, וכולם שואבים ממסורת משותפת על חנוך ומעשיו, וכמה מהם אף תלויים זה בזה, אך הבדלים של ממש בפרטים ובמבנה אינם משאירים מקום לספק בדבר האופי העצמאי של חלקיו השונים. גם מסקנה זו התאשרה אישור מוחלט ממגילות קומראן, שכן עדות כתבי היד הארמיים שנמצאו בין המגילות מורה על גורל שונה ועל דרכי העתקה נבדלות לחלקים השונים של ספר חנוך. ג'וזף מיליק, הראשון שההדיר את קטעי הארמית של

1 צ'רלס 1912.

חנוך מקומראן, כינה את ספרו "ספרי חנוך" ולא "ספר חנוך".² הוא נתן שמות לחמשת חלקיו של הספר, ובשמות אלה הם נודעים היום בספרות המחקר: (א) ספר העירים (חנוך החבשי א-לו); (ב) ספר המשלים (לז-עא); (ג) החיבור האסטרונומי (עב-פב); (ד) ספר החלומות (פג-צ); (ה) איגרת חנוך (צא-קה). לאיגרת או לאוסף כולו נוספו שני נספחים, שכל אחד מהם שונה באופיו: פרקים קו-קז מספרים על לידת נח, ופרק קח הוא דברי חנוך על אחרית הימים.

בין מגילות קומראן נתגלו קטעי עותקים ארמיים של ארבעה מחיבורי האוסף החבשי: ספר העירים, החיבור האסטרונומי, ספר החלומות ואיגרת חנוך.³ כאמור, כתבי היד השונים מעידים שלחיבורים הללו הייתה היסטוריה נפרדת, ובזה מתאשרת המסקנה שספר חנוך החבשי הוא ילקוט המאסף חיבורים סביב דמותו של חנוך. העובדה שדבר מן החלק השני של האוסף החבשי, המכונה ספר המשלים, לא נחשף בספריית קומראן גם היא מאשרת תפיסה זו.

עוד קודם לגילויי קומראן הוער שספר המשלים שונה בעניינים רבים משאר חיבורי חנוך.⁴ בייחוד בולטים בו תיאורי דמותו ומעשיו של המשיח הבחיר, "בן האדם", באופן שלא היה ידוע מכתבים יהודיים קודם לגילוי מגילות קומראן. לעומת זאת הושם לב לקרבת התיאורים האלה לכינויו של ישו בספרי הבשורה של הברית החדשה. לכן היה ספר המשלים מוקד להתעניינות של חוקרי ראשית הנצרות.⁵ שונותו של החיבור היא גם בזה שלא נודעו ממנו קטע או ציטטה ביוונית, דוגמת מה שנשתמר ביוונית בספרות הנוצרית של המאות הראשונות משאר חלקי חנוך. שונות זו בלטה ביתר שאת כשלא נתגלה שום שריד מחיבור זה בקומראן. מיליק ביקש להסיק מכך שהחיבור הוא נוצרי ומאוחר יחסית, מן המאה השלישית לספירה.⁶ לדעתו, האוסף המחומש של חיבורי חנוך בנוסח החבשי בנוי על פי דגם החומש במקרא, ותבנית כזאת כבר הייתה קיימת בקומראן, אלא שבמקום ספר המשלים שבאוסף החבשי נכלל בתבנית המחומשת חיבור ארמי אחר ממסורת חנוך שנתגלה בקומראן, חיבור שמיליק זיהה אותו בין שרידי הטקסטים הארמיים וכינה אותו בשם ספר הענקים.⁷ אך אפיון כתבי

2 מיליק 1976.

3 בשני כתבי יד שרדו רק קטעים מספר העירים (4Q201, 4Q202). שרידים של שני כתבי יד אחרים כוללים את ספר העירים (4Q205) ואת ספר החלומות (4Q206). במגילה אחרת נותרו קטעים מספר החלומות (4Q207) ובכתב יד נוסף שרדו קטעים מאיגרת חנוך (4Q212). כתב יד אחר כולל קטעים מספר העירים, מספר החלומות ומאיגרת חנוך ונספח על לידת נח בפרקים קו-קז (4Q204). החיבור האסטרונומי בנוסח מורחב הועתק בכתבי יד נפרדים, ושרדו ממנו ארבעה עותקים (4Q208-4Q211). על חלק זה ראה בן-דב 2008, עמ' 69-118.

4 ראה צ'רלס 1912, עמ' xlix-xlviii.

5 לסיכום הדעות בעניין זה ראה סוטר 1981, עמ' 218-219.

6 מיליק 1976, עמ' 91-92.

7 שם, עמ' 58. מיליק הציע את נימוקיו על יסוד העותקים הארמיים של ספר חנוך שנתגלו בקומראן, אך את רעיון החומש החנוכי נטל מדיקס (1926), שקדם לו ביובל שנים.

היד שהציע מיליק כדי לבסס את צירופו לקורפוס של חנוך אינו עומד בביקורת.⁸ גם מבחינת תוכנו וסגנונו אין ספר הענקים חיבור פסידואפיגרפי המיוחס לחנוך, ולכן אינו משתלב בחיבורי ספר חנוך.⁹ דעותיו של מיליק גם לא נתקבלו במחקר משום שאין מאומה מן הנוצרי המובהק בספר המשלים. טעם רב משקל לשלול אופי נוצרי מן החיבור הזה מקופל גם בעובדה שתיאור המשיח בן האדם, שהוא עיקר בחיבור זה, אינו מקושר בשום עניין לחיי ישו ולמותו. לו חיברו נוצרי, לא היה יכול להניח את תיאור דמות המשיח בלא לשלב בו יסודות מחיי ישו.¹⁰ לכן מוסכם היום על רוב החוקרים שספר המשלים הוא חיבור יהודי.¹¹

המקור השמי שביסוד הנוסח החבשי של ספר המשלים ניכר בסגנונו ובצירופי לשונותיו. חוקרים אחדים גורסים שבמקורו חובר ספר המשלים בעברית,¹² אולם רובם מסכימים שהנוסח החבשי תורגם מיוונית והנוסח היווני תורגם ממקור שמי. וזאת לא רק משום ששרידי נוסח יווני נשתמרו מחיבורי חנוך האחרים, מספר העירים ומאיגרת חנוך, אלא גם משום ששיבושי התרגום בחבשית בספר המשלים מוסברים על ידי תרגום דרך היוונית.¹³ אך יש מי שגורסים שהחבשית תורגמה מן המקור השמי באופן ישיר, כנראה מן הארמית.¹⁴ בעלי דעה זו נסמכים גם על כך שלא נתגלה שום שריד מתרגום יווני לחיבור זה.¹⁵ מכל מקום, לענייננו חשוב שכמעט כל החוקרים מסכימים שבמקורו היה החיבור שמי.

- 8 מיליק (שם, עמ' 227) ביסס טענה זו בעיקר על הקביעה שקטעים מספר הענקים (4Q206 2-3) ומספר חנוך הועתקו בכתב יד אחד, 4Q206. אך פואש (2001, עמ' 111-113) הפריך טענה זו על יסוד שיקולים פלאוגרפיים והראה שהקטעים ששוויו לספר הענקים אינם למעשה חלק מכתב היד 4Q206. ראה גם דימנט 2003 (ביקורת), עמ' 293. עם הראשונים שמתחו ביקורת על רעיון החומש החנוכי נמנים גרינפילד וסטון (1977).
- 9 ראה דימנט 1983, עמ' 16, הערה 8; ריבס 1991, עמ' 55; שטוקנברוק 1997, עמ' 25-28.
- 10 כך קולינס (1998א, עמ' 178), ובצדק.
- 11 לסיכום הנימוקים נגד ייחוס אופי נוצרי לחיבור ראה סוטר 1981, עמ' 217-218. על תלות אפשרית של ספרי הבשורה בספר המשלים ולא להפך ראה תאסון 1975, עמ' 161-201. להשוואת דמותו של בן האדם בספר המשלים ובספרי הבשורה ראה ולק 2007.
- 12 ראה למשל צ'רלס 1912, עמ' lvii-lviii (חוץ מפרקים ז-לז); מרטין 1906, עמ' lvii; בלאק 1980, עמ' 24-27.
- 13 כך מניחים למשל קאקו וג'אולטרן (1963), מיליק (1976, עמ' 92) ובלאק (שם).
- 14 דבר זה, לגבי ספר המשלים, כבר טען נתנאל שמידט (1926). חזר והעלה טענה זו אדוארד אולנדורף (1962) ואף הרחיב אותה לספר חנוך כולו. לדעתו, המתרגם החבשי תרגם מן המקור הארמי עצמו. אוליג מסכים שהמקור היה ארמי בגלל זיקתו וקרבתו לתרגום יונתן לישיעיהו (1984, עמ' 574, הערה 1).
- 15 עם זאת, יש קושי בהשערה זו שכן ידוע שכל ספרי המקרא העבריים וספרים חיצוניים אחרים, ובכללם חיבורי חנוך האחרים וספר היובלים, תורגמו לחבשית דרך תרגומים יוניים. תהליך זה אירע ככל הנראה במאות הרביעית והחמישית ואין עדות לידיעת ארמית או עברית במאות הללו בקרב אנשי דת באתיופיה. ראה ניב 1999, עמ' 44-45.

אופיו היהודי של ספר המשלים מורה שיש לקבוע את זמן חיבורו לימים שקדמו להתגבשות התפיסה הנוצרית על ישו כמשיח בן אדם, שכן קשה להניח שמחבר יהודי היה כותב תיאורים כה קרובים לתפיסה זו לאחר שכבר נודעה כנוצרית.¹⁶ גם העובדה שחורבן הבית בשנת 70 לספירה אינו נזכר בספר המשלים מעידה שבא לעולם קודם למאורע זה.¹⁷ משיקולים אלו יש מי שקובעים את כתיבת הספר למחצית הראשונה של המאה הראשונה לספירה. נראה לי שהצדק עם מי שרואים בתיאור הפרטים והמדים בחנוך נו 5-7 רמז לפלישת הפרתים לארץ בשנת 40 לפני הספירה,¹⁸ ובתיאור המרחצאות החמים הנזכרים בחנוך סז 5-13 רמז למאורע היסטורי שמספר עליו יוסף בן מתתיהו, היינו מסעו של הורדוס להתרפא במרחצאות קליריהי.¹⁹ יש אפוא להניח שספר המשלים חובר סמוך לתחילת הספירה.²⁰

בין כך ובין כך, מוצאו ורקעו של החיבור נותרו עלומים, וכן השאלה כיצד עשה את דרכו לאסופת חיבורי חנוך הנכללים בכתבי הקודש בחבשית. בסוגיות לא מעטות ברורה הזיקה בין דברי ספר המשלים לבין מה שמצוי בספרות התקופה. אין ספק שהחיבור נוצר במסורת החיבורים האפוקליפטיים הקדומים, כגון ספר דניאל וחיבורי חנוך האחרים. דבר זה ניכר בתיאורי יום הדין, עונש הרשעים ושכר הצדיקים, מראות העולם העליון, צבאות המלאכים והכבוד, ובתפקידו של חנוך להעביר לבני אנוש ידע בתחומים נסתרים אלו. ספר המשלים מעבד במפורש את נבואות ספר דניאל, ובעיקר את החזון על יום הדין בדניאל פרק ז.²¹ כמו כן ברור שהוא תלוי בחיבורי חנוך האחרים, בעיקר בספר העירים.²² עם זאת, יש לספר המשלים ייחוד משלו ועניינים שאין דומה להם במקור אחר, כגון העיבוד המיוחד של רמות המשיח כבן האדם הבחיר ושל הסיפור על לוויתן ובהמות שיהיו מאכל לצדיקים לעתיד לבוא (חנוך ס 7-9). גם הרשימה של שמות המלאכים שחטאו (חנוך סט 2-14) שונה מן הרשימה המקבילה

16 כפי שמעיר נכונה קולינס (1995, עמ' 177).

17 ראה סיורג 1946, עמ' 38; בלאק 1980, עמ' 24; סוטר 1981, עמ' 218. אוליג (1984, עמ' 574) סוקר את רשימת התאריכים השונים שהוצעו לחיבור הספר מראשית המאה השנייה לפני הספירה ועד המאה השלישית לספירה.

18 ראה גרינפילד 1973, עמ' xvii; גרינפילד וסטון 1977, עמ' 60; קולינס 1998א, עמ' 178.

19 בן מתתיהו, קדמוניות יז 171-173; מלחמת היהודים א 657-658. כבר דילמן (1853, עמ' 206) הציע לקשור את הפסוק הזה להורדוס. אף על פי שאין הוא מקבל את הזיהוי של הרמזים הנזכרים לעיל עם המאורעות והאישים ההיסטוריים האמורים, צ'רלסוורת' (1998, עמ' 40-41) מתארך את חיבור ספר המשלים לראשית ימי שלטונו של הורדוס (37-20 לפה"ס), כי לדעתו המשבר החברתי בתקופה ההיא משתקף בחיבור.

20 ראה גרינפילד וסטון 1977, עמ' 60; קולינס 1998א, עמ' 178. בדעה זו תומכים היום חוקרים רבים. לסיכום המעורבן של הדעות על תיארוך ספר המשלים ראה סוטר 2007.

21 ראה תאיסון 1975, עמ' 15-22, 44-47.

22 תלותו של ספר המשלים בחלקיו השונים של ספר העירים בולטת ומודגשת במחקרים רבים. ראה למשל ניקלסבורג 2007; ניב 2007.

בספר העירים (חנוך ו 7). ובמשל השלישי שולבו קטעי סיפורים הקשורים לנח.²³ ההסתברות שבמקורו נכתב ספר המשלים עברית או ארמית, וכן קרבתו למסורת האפוקליפטית היהודית ולחיבורי חנוך, מתיישבות עם ההשערה שבא לעולם ביהדות ארץ ישראל. אך האם נוכל לדעת יותר מקביעה כללית זו? אם אכן חובר ספר המשלים בסוף המאה הראשונה לפני הספירה או בתחילת המאה הראשונה לספירה, משמע שתנאי הזמן והמקום לחיבורו משיקים לשלהי ימיה של עדת קומראן. אך לפני יותר משלושים שנה פסל גרינפילד אפשרות של קשר בין ספר המשלים לעדת המגילות מן הטעם שהמשל הראשון (חנוך מא 5-7) מעניק מעמד שווה לשמש ולירח. דבר זה אינו מתיישב לדעתו עם לוח השמש של העדה.²⁴ לכן מנומק הדמיון בין כמה מלשונות ספר המשלים ובין כתבי עדת המגילות בהשפעת חוג כיתתי שאינו זהה לחוגי עדת המגילות.²⁵

אך הדעה שאין לקשור בין ספר המשלים לעדת המגילות בגלל לוח בן 364 יום גובשה קודם לפרסום הטקסטים הקלנדריים מקומראן. היום אין לה עוד על מה שתסמוך, שכן על יסוד אחדים מהטקסטים האלה ידוע שאנשי העדה החשיבו גם את מהלך הירח, ועל כן יש להגדיר את הלוח בן 364 יום, שאומץ על ידם, כלוח שמשי-ירחי.²⁶ מבחינה רעיונית אין אפוא סיבה לפסול קשר וקרבה של ממש בין מחבר ספר המשלים ובין כתבי עדת קומראן או אפילו חבריה, ולא תיאור המאורות בחיבור הוא הנותן טעם להעדרו של חיבור זה מספריית קומראן.²⁷

אפשר שהעדר זה מוסבר בשנות פעילותה של עדת קומראן. ידוע שכמעט כל כתבי היד מספריית קומראן הם עותקים ולא המקור שיצא מתחת ידם של המחברים. כתבי יד אלו הועתקו בעיקר בין 200 ל-50 לפני הספירה, ורובם בין 150 ל-50 לפני הספירה.²⁸ ספק אם נכלל בספרייה עותק של חיבור שחובר בראשית המאה הראשונה

23 חנוך נר 7-נה 2; ס; סה-סט. ראה ההקדמה של אוליג (1984, עמ' 573), ההולך בדרכם של החוקרים הראשונים ורואה את החיבור כמורכב ממקורות שונים.

24 נימוק זה מביא גרינפילד (1973, עמ' xviii) בשם דוד פלוסר. ראה גם גרינפילד וסטון 1977, עמ' 56; קולינס 1995, עמ' 177; קולינס 1998, עמ' 177.

25 ראה גרינפילד וסטון 1977, עמ' 56. ודומה להם פתרונו של קולינס (1998, עמ' 177). ונדרקאם (1995, עמ' 133) מאמץ גם הוא דעה דומה, אך דווקא מתוך פקפוק בגישה הגורסת שספר המשלים אינו מתיישב עם רעיונותיה של עדת היחד. גם סוטר (1976, עמ' 32) מקבל פתרון זה, אך מעיר בצדק שאם אכן יצא ספר המשלים מחוגי קבוצה אחרת, יש לבדוק את הקשר שלו לעדת המגילות.

26 ראה בן-דב והורוביץ תשס"ג, ובייחוד עמ' 22-26. ראה גם בן-דב תשס"ה.

27 כפי שסבר פלוסר ובעקבותיו גרינפילד וסטון (1977) וקולינס (1995; 1998). ראה הערה 24. גבריאֵלה בוקאצ'יני (1998, עמ' 144-149) מסביר את העדרם של עותקי ספר המשלים בקומראן בפילוג שחל לדעתו בין מה שהוא מכנה "יהדות חנוכית" לעדת קומראן. הוא קובע את חיבור ספר המשלים לאחר שחל פילוג כזה ורואה פולמוס נגד רעיונות עדת קומראן בשורה של תפיסות שבספר המשלים. אך כל מה שהוא מציג כוויכוח של ספר המשלים עם דברי המגילות ניתן להתפרש כשונה, לאו דווקא כמנוגד, ועשוי להעיד דווקא על זיקה וקשר ביניהם.

28 ראה דבריו של עמנואל טוב בכרך הסיכום של סדרת DJD (טוב 2005, עמ' 235). למניין כתבי היד של קומראן על פי תאריכיהם ראה שם, עמ' 371-375.

לספירה, שכן ברור שעיקר פעילותה הספרותית של עדת קומראן חלה במאות השנייה והראשונה לפני הספירה. אם אכן נוצר ספר המשלים בדור האחרון לפני הספירה או בדור הראשון לה, הוא בא לעולם לאחר שהסתיים שלב היצירה והפריחה הספרותית של עדת המגילות, וככזה היה מחוץ לתחום שנות פעילותה העיקריות. לכן יש לבחון אותו לא כיצירה של אנשי עדת המגילות עצמם, אלא כחיבור שהיה סמוך על שולחנם, או הכיר את מסורותיהם וספרותם. משום כך אין צורך להניח שחיבור זה נכתב בחוגי עדה אחרת, שאין לנו שום עדות על קיומה, אלא יש לקבוע בפשטות שבעל ספר המשלים הכיר את עדת המגילות ואת כתביה כמי שחי בחוגים קרובים לה או מתבססים על מסורותיה.

גרינפילד עצמו מביא דוגמאות אחדות לצירופים המזדמנים בספר המשלים וקרובים למגילות. הוא מציין שהצירוף "אל הרוחות" (לפי במדבר טז 22; כז 16), הכינוי לאל השגור בספר המשלים, קרוב לביטוי "אדון לכול רוח" בהודיות (יחזקאל, 10).²⁹ על כך יש להוסיף שגם אם הצירוף עצמו אינו מזדמן במגילות קומראן, השימוש התכוף שנעשה בהן בתיבה רוחות ככינוי למלאכים, ובהקשרים מסוימים אף לבני אדם, עשוי לשמש רקע והסבר להעדפת התואר "אל הרוחות" בספר המשלים. הדוגמה השנייה שמביא גרינפילד היא התואר "בחיר" למשיח בן האדם, ובלשון רבים "בחירים" לצדיקים. הכינוי "בחירים" לאנשי עדת המגילות מזדמן פעמים לא מעטות בכתביה בצירוף כינוי חבור, כגון בחירו (פשר חבקוק ה, 4; 4Q374 2 ii 5), או כנסמך בצמדי סמיכות, למשל: בחירי ישראל (ברית דמשק ד, 3), בחירי רצון (סרך היחד ח, 6), בחירי צדק (הודיות יב, 15).³⁰ קרבה לעולם המגילות ניכרת גם בתיאורי המשיח עצמו, ויש בהם קווים הדומים למה שנמצא בכתבים ארמיים מקומראן, שאינם נמנים עם חיבורי עדת המגילות ממש.³¹ זיקות מן הסוג הזה מוכיחות שבעל ספר המשלים לא ברא את דמות המשיח בן האדם יש מאין, אלא שורשיה נטועים בספרות היהודית בימי הבית השני.³² אך דיון זה לא יידרש לסוגיה זו, שכן כבר עסקו בה רבים.³³

העיסוק המרובה בדמות המשיח בספר המשלים השכיח את השאלות שעדיין עומדות לפתחו של המחקר לגבי אופיו המיוחד של חיבור זה ומקומו בעולמה של יהדות הבית השני. היום, כשברור שאין מגבלה רעיונית לקשור בין החיבור הזה לכתבי עדת היחד, ולאור קבוצה שלמה של חיבורים חדשים מקומראן שפורסמו זה מקרוב, ראוי ואפשר

29 ראה גרינפילד 1973, עמ' xviii-xvii; גרינפילד וסטון 1977, עמ' 57. המחברים מפנים גם ליובלים י 3, שם מופיע שימוש במליצת המקרא עצמו. אך גם בבחירה זו יש כדי להעיד על זיקה לכתבי העדה, כפי שהם מעירים.

30 גרינפילד, שם; גרינפילד וסטון, שם.

31 ראה ניב 1995, בייחוד עמ' 170-180.

32 בין הטקסטים מקומראן שניב (שם) סוקר נמנים גם 4Q246, סרך הברכות, 4Q534, ופשר מלכיצרק (11Q13).

33 ראה למשל ונדרקאס 1992; ניב, שם.

לבדוק בדיקה שיטתית ומפורטת את לשונותיו ואת מושגיו של ספר המשלים מתוך השוואה לעולמה של עדת המגילות.³⁴ מכיוון שספר המשלים נכתב כנראה במקורו עברית או ארמית, ועדיין ניבטות דרך החבשית מטבעות הלשון שאפשר לתרגמן לשפות הללו, אפשר לבחון יסודות אלו במידה ניכרת של ביטחון.

מעיון בשני קטעים המופיעים בספר המשלים ומההשוואה ביניהם לבין כתבי קומראן אפשר להסיק משהו על רקעו ואופיו של חיבור זה. מובן שבמסגרת מצומצמת זו אי-אפשר להציע סקירה ממצה, אך גם דיון קצר מעין זה הוא בבחינת הצעת כיוון למחקר מקיף שראוי לעשות בעתיד.

ב. אופיו של ספר המשלים

בספר המשלים שלושה נאומים המכונים "משלים": חנוך לז-מד, מה-נז, נח-עא. פרקים ע-עא שונים באופיים ויש בהם תיאור עלייתו של חנוך למקדש השמימי והמראות שראה שם. יש אפוא מי שסבורים שהפרקים הללו הם תוספת לגוף החיבור, ויש חוקרים הרואים בו חלק בלתי נפרד מן החיבור כולו.³⁵

החלק הראשון של ספר המשלים כולל את הקדמת חנוך (לז) ומשל ראשון (לח-מד). לאחר כותרת המייחסת את האמור לחנוך (לז 1) באה הקדמת חנוך לתיאורי החזיונות שיבואו בהמשך הדברים (לז 2-5). חנוך מדגיש את תפקידו כמי שמוסר ליושבי הארץ את החכמה שנתגלתה לו (לז 2) ומודיע את מקורה האלוהי (לז 10). כל שאר קטעי המשל הראשון מתארים את המקומות שחזה חנוך וסודות אחרית הימים שנמסרו לו בסיוורים אלו. מלבד קטע מבוא (לח-לט 1) על גורל הצדיקים והרשעים לעתיד לבוא ורמז לחטא בני האלוהים שחטאו המלאכים עם בנות האדם ועונשם, חוזה חנוך דברים מופלאים בקצה השמים, לשם הוא נלקח ברוח סערה (לט 3). בין השאר הוא זוכה להתבונן במשכנות המלאכים ובמקום המנוחה של הצדיקים, המזומן להם כנראה לעתיד לבוא, וכן הוא רואה את המשיח הבחיר ואת מקום משכנו "תחת כנפי ארון הרוחות" (לט 7). לאחר מכן ניתן לו לראות את צבאות המלאכים העומדים לפני ארון הרוחות. הוא מסייר בתחומים שונים של הקוסמוס בלווית מלאך, שלעתים מכונה "מלאך השלום". מלאך זה עונה לשאלותיו של חנוך ומסביר לו פרטים שונים המתמיהים את חנוך במחזות הנגלים לעיניו (מ 2, 8-10; מג 3-4). חנוך צופה בארבעת ראשי המלאכים ומקבל הסבר על תפקידיהם (מ). המשל הראשון מסתיים בתיאור של

34 לדמיון בדברי ספר המשלים (נח 1-6) והודיות (כא'ח), 15-16) ראה קיסטר תשס"ה, עמ' 135-136. לקרבתו לספרות קומראן בכמה סוגיות אחרות ראה פרוליק 2007, עמ' 346-349.

35 למשל, ונדרקאם (1992, עמ' 177-182) הצביע על המבנה המהודק של פרקים אלו ועל זיקתם לגוף ספר המשלים, ומכאן שהם חלק בלתי נפרד ממנו. על מבנה ספר המשלים ראה לאחרונה ניקלסבורג 2007; ניב 2007; שטוקנברוק 2007ב.

מראות משכן החוטאים בשמים, מקור הברקים והרעמים, ומהלך המאורות והכוכבים (מא-מד).

עניינים אלו אינם חידוש של בעל ספר המשלים. הוא שואב מלוא חופניים מחיבורי חנוך האחרים שכנראה היו בידיו, ובייחוד מספר העירים, מהחיבור האסטרונומי ומספר החלומות. אך אגב כך הוא משלב דברים משלו שאינם מופיעים בחיבורי חנוך האחרים. ראשוני החוקרים של ספר חנוך ביקשו למצוא מקורות שונים ומחברים שונים בספר,³⁶ אך יש מי שמצדדים בדעה שהחיבור בא מידו של מחבר אחד שהשתמש במסורות שונות.³⁷ אבל גם אם תכנית הספר אחת ומחשבתו יצאה ממחבר אחד, ודאי הוא שעיבוד מקורות שונים. לכן יש עניין לבדוק קטעים שקרבתם לענייני המגילות ניכרת במיוחד.

ג. השוואת קטעים מספר המשלים למגילות

תפילת חנוך (לט 10-13)

דוגמה מעניינת לאופיו של ספר המשלים נתונה בברכה הקצרה שמברך חנוך לאחר שחזה במקום משכן הצדיקים והבחירים. ברכה זו זכתה לתשומת לב במחקר בעיקר משום שהיא כוללת דוקסולוגיה קדומה, אך לא נדונו צדדים אחרים שבה וקשריה לספרות חנוך שקדמה לה. ברכות ותפילות של חנוך אינן מיוחדות לספר המשלים. ברכה ושבח האל מפי חנוך חותמים את ספר העירים (חנוך לו 4). בספר החלומות, ברכותיו של חנוך והשבח שהוא נותן לאל קבועים בסוף סיפור החלום הראשון שנגלה לו (חנוך פד 2-6) ובתום החלום השני (צ 40). גם בסיום ספר המשלים נאמר שחנוך בירך ושיבח את האל (עא 11), ובדומה לכך סמוך לסיום החיבור האסטרונומי מסופר שחנוך בירך והילל את האל (פא 3). בנוסח הברכה שחנוך משתמש בה בספר המשלים יש מלשונות המקרא ומהדהדות בו ברכות מחיבורי חנוך האחרים שהיו כנראה לפניו. למשל, ניכרים בו הדי אגדות על חנוך המובאות בספר העירים. בוודאי שאב גם מאוצר נוסחאות ברכה שהיו מקובלות בשלהי ימי הבית שני.³⁸ אך הברכה שבספר המשלים שונה מברכות אחרות בכך שהיא משלבת גם מושגים של תורת הגזרה הקדומה,

36 ראה למשל סיוברג 1946, עמ' 13-35, וראה לעיל הערה 23.

37 ראה למשל סוטר 1976, עמ' 219; קולינס 1998; ונדרקאם 1992, עמ' 177-182; והסקירות שצוטטו לעיל בהערה 35.

38 על מטבעות ברכה שנהגו בתפילה כבר בימי הבית השני ראה היינמן תשכ"ו, עמ' 22-26. לדעתו, "בזמן קדום לא היה אפוא חייב המתפלל להשתמש בנוסח מסוים – קבוע מלה במלה – של ברכה, אלא היה 'מחבר' לעצמו נוסח כזה בדרך אלתור תוך כדי אמירתה, או [...] השתמש באחד הנוסחים הרווחים" (שם, עמ' 36). תיאור זה הולם גם את מעשה החיבור של בעל ספר המשלים, כל זאת אם מניחים שעדיין לא היה נוסח קבוע של תפילות ציבור בימים שחובר הספר. אם כן, גם מהעדר נוסח קבוע בנוסחי התפילות בספר המשלים עולה שהוא חובר לפני שגובש נוסח אחיד לתפילת קבע בציבור; והרי זה עוד נימוק לקבוע את חיבורו קודם לחורבן הבית השני.

ובלשונותיה יש קרבה של ממש לניסוחים מכתביה של עדת קומראן בסוגיה זו. וזו לשון הברכה:

ברוך הוא ומבורך³⁹ מראשית ועד עולם. ולפניו אין סוף. והוא ידע, לפני שנברא העולם, מה הוא לעולם ולדור ודור.⁴⁰ מי שאינם נמים יברכוך עומדים לפני כבודך, ומברכים ומשבחים ומרוממים⁴¹ ואומרים: קדוש קדוש קדוש אדון הרוחות – הוא ממלא את הארץ רוחות. ושם ראו עיני את כל מי שאינם נמים עומדים לפניו ומברכים ואומרים: ברוך אתה וברוך שם ה' לעולמי עולם⁴² (חנוך לט 10-13).

התפילה פותחת בנוסחה "ברוך... ומבורך", המורכבת משני מטבעות ברכה שבלשון המקרא מזדמנים בנפרד. המטבע השגור הוא "ברוך" (למשל בראשית ט 26; שמואל א כה 32; יחזקאל ג 12) והוא השולט בלשון המגילות ובמטבעות הברכה שנשתגרו בתפילות הסדורות.⁴³ לעומת זאת, התיבה "מבורך" מופיעה רק בספרי מקרא מאוחרים (תהלים קיג 2; איוב א 21; דברי הימים א יז 27; ראה בן סירא נא 30 [כ"י ב]). הצימוד "ברוך ומבורך" מופיע גם בברכת הצדיקים שבאה בתיאור אחר בספר המשלים: "ברוך ומבורך שם אדון הרוחות לעולם ועד" (חנוך סא 11).⁴⁴ עניין מיוחד יש בהשוואה בין תפילת חנוך לתפילת ארבעת המלאכים בספר העירים (חנוך ט 4-11), ובייחוד לפתיחה (ט 4-5) ולפנייה לאל:

39 בחבשית יש כאן צורה רפלקסיבית-פסיבית *h. t. l. e*. וזו ראוי שתתורגם בצורת הבינוני הפסיבי בעברית – מבורך. בתרגום כזה משתקפת מטבע ברכה מקובלת בעברית. ואכן כך תרגם אליעזר גולדשמידט (1892, עמ' 19). אותו צמד מופיע גם בחבשית, בתפילה בחנוך סא 11, ותרגומו: "ברוך ומבורך שם אדון הרוחות לעולם ועד". הקריאה מבוססת על מהדורות הנוסח החבשי של פלמינג (1902) ושל ניב (1978).

40 התרגום כאן הולך בעקבות תרגומיהם של איזאק (1983, עמ' 31), קאקו (1987, עמ' 509) ואוליג (1984, עמ' 579-580). הביטוי "לדור ודור" מקביל לתיבת "לעולם" במשמע 'לתמיד'. כך הוא מופיע פעמיים בספר המשלים בקטעי ברכות ושבח לאל (חנוך מט 2; סג 3). הוא שאוב מלשון המקרא וכבר שם הוא מופיע בנוסחאות ברכה: "וממשלתך בכל דר ודר" (תהלים קמה 13); "שנותיו כמו דר ודר" (שם סא 7); "אתה ה' לעולם תשב כסאך לדר ודור" (איכה ה 19). כיוצא בו גם בלשון הבית השני, למשל בנוסחת הברכה בבן סירא: "ברוך ה' לעולם ומשובח שמו לדר ודר" (נא 30 [כ"י ב]), ובמגילות קומראן בלשון שבח לאל במגילת תהלים (11QPs^a) כו, 9: "גדול וקדוש ה' קדוש קדושים לדור ודור".

41 דומה לכך גם חנוך סא 11-12.

42 לנוסחת הסיום השווה דברי הימים א כט 10: "ברוך אתה... מעולם ועד עולם".

43 למגילות ראה למשל נוסחאות הברכה בכתב היד 4Q503. לנוסחאות ברכה שנתגבשו בעולמם של חז"ל ראה היינמן תשכ"ו, עמ' 57, 61.

44 גם כאן ניכרת השפעת דברי הימים א כט 10. ראה גם את פתיחת השבח לתפילת השליטים והמלכים (חנוך סג 2-3) (ראה הערה 46 להלן). וראה נוסחת הזימון של רבי ישמעאל: "ברכו את ה' המבורך" (משנה ברכות ז, ג).

אתה אדון האדונים ואל אלים⁴⁵ ומלך המלכים.⁴⁶ כסא כבודך לכל דורות עולם ושמך הקדוש, הגדול והמבורך לכל עולמים. כי אתה עשית את הכל ולך כל הכוח⁴⁷ והכל לפניך מופיע וגלוי [והכל אתה רואה ואין אשר יוכל להסתר ממך] (ט 4-5).

התפילה נמשכת בדיווח על מעשי המלאכים שחטאו ועל סבל האדם (ט 6-10) ונחתמת בקביעה על ידיעת האל קודם לבריאה: "ואתה יודע הכל לפני היותו ורואה את הדברים האלה ומרשה אותם ואינך אומר לנו⁴⁸ את אשר יש לעשות להם על אלה (ט 11)".⁴⁹ כבר כאן מפורשת ידיעת האל את הבריאה קודם למעשה הבריאה עצמו. אך חסרה ההדגשה המיוחדת של ספר המשלים על כך שידיעה זו חלה על כל מה שיתהווה ביקום עד עולם, היינו הידיעה מקיפה את כל רצף הזמן הנברא. תפילה נוספת שעמדה כנראה לפני בעל ספר המשלים נקריית בספר החלומות החנוכי. שם חנוך מברך ומתפלל לאחר שנגלה לו חלום ראשון על המבול הקרב ובא (פר 2-6). לענייננו חשובה במיוחד היא הנוסחה המסיימת את פתיחת השבח:

כי אתה עשית הכל ואתה מושל בכל ואין מעשה אשר יבצר ממך,⁵⁰ וכל חכמה לא תחסר לך ולא תסור מכסאך ומפניך. ואתה יודע ורואה ושומע הכל⁵¹ ואין דבר נסתר ממך כי אתה רואה הכל (חנוך החבשי פר 3).⁵²

- 45 תורגם "אל אלים" כדרך הביטוי הבא במגילות, למשל: מגילת המלחמה (יד, 16) וסרך שירות עולת השבת (4Q403 I ii 6).
- 46 השווה לתוארי האל בתפילת שבח של השליטים והמלכים בתיאור אחר של ספר המשלים: "אדון הרוחות, אדון המלכים, אדון השליטים, אדון העשירים, אדון הכבוד ואדון החכמה" (חנוך סג 2-3).
- 47 ראה ירמיהו י 12; נא 15: "עשה ארץ בכחו מכין תבל בחכמתו ובתבונתו נטה שמים". לשון הפסוק משולבת במזמור לבורא ממגילת תהלים מקומראן (11QPs^a XXVI 13-14). ראה גם דברי הימים א כט 11.
- 48 מתורגם בנוסח סינקלוס ביוונית: "ואינך אומר דבר. מה יש לעשות להם על אלה?". ראה בלאק 1970, עמ' 24.
- 49 התפילה מתורגמת מן הנוסח היווני של פפירוס פאנופוליס (מאה רביעית). בסוגריים מרובעים תורגם משפט שנחסר מן הפפירוס בגלל השמטת הדומות ונשתמר רק בציטטה אצל הכרונוגרף הביזנטי סינקלוס. לנוסחים היווניים ראה בלאק, שם, עמ' 23-24. לתרגום הקטע בנוסחו של סינקלוס ראה אדלר וטאפין 2002, עמ' 33.
- 50 לפי ירמיהו לב 17: "אהה אדני ה' הנה אתה עשית את השמים ואת הארץ בכחך הגדול ובזרעך הנטויה לא יפלא ממך כל דבר". ביטוי מקביל ללשון "לא יפלא ממך דבר" מופיע בספר הענקים בתוך תפילה: "וכול צבו לא תקפכה" (4Q203 9 4). ראה שטוקנברוק 2000, עמ' 34. הקטע פורסם לראשונה על ידי מיליק (1976, עמ' 316-317), המפנה כבר שם לתפילת חנוך (חנוך פר 4-5). בעקבותיו הלך ניב (1978, עמ' 194), הסבור שיש קשר בין נוסח ספר חנוך לספר הענקים, אך אין הכרח להניח תלות ספרותית בין שניהם, שכן נוסח התפילה מבוסס על המקרא, ושני החיבורים עשויים לשקף נוסח שבח שהיה מקובל בימי הבית השני.
- 51 ראה תהלים יא 4; יד 2; משלי טו 3. השווה מגילת תהלים (11QPs^a) כב, 9-10.
- 52 התרגום כאן קרוב לתרגומיהם של אוליג (1984, עמ' 677) ושל קאקו (1987, עמ' 575).

גם כאן מבוססים כמה מן המוטיבים, ולעתים גם הניסוחים, על לשונות הפזורות במקרא. אך בתפילה זו מלוקטים כולם ונוספו להם יסודות אחרים.

אחד הסממנים הבולטים בתפילת המלאכים בספר העירים ובתפילת חנוך בספר החלומות הוא השימוש בתיבה 'כל' לציין את מכלול הדברים הקיימים בעולם. משמע זה מופיע רק בספרי המקרא המאוחרים.⁵³ אך השימוש בתיבה זו כמיודעת בביטויים כגון "אתה עשית את הכל" (ט 7), "יודע הכל" (ט 11), "אתה יודע ורואה ושומע הכל" (פר 3), אופייני ללשון הבית השני, דוגמת המטבע "אדון הכל" הבא במזמור קנא מקומראן, שנשתמר במגילת תהלים ממערה 11.⁵⁴ במזמור זה בא תיאור האל הדומה דמיון רב לדברי תפילת המלאכים ולתפילת חנוך בספר החלומות: "ומי יספר מעשי אדון הכול, ראה אלוה הכול, הוא שמע והוא האזין" (מגילת תהלים [11QPs] כח, 5-4).⁵⁵

נוסחה אחרת, הקרובה לתפילות שבספר העירים ובספר החלומות, באה באחד מעותקי ברית דמשק, ואף היא חלק מברכה, שבמקרה זה אומר "הכוהן המופקד על הרבים": "וענה [ואמר] ברוך את הו⁵⁶ הכול ובידיך הכול ועושה הכול" (4Q266 11) (8-9). אף בהודיות ח'טז, 26 מזדמנת נוסחת ברכה דומה: "ברוך אתה אדוני גדול העצה ורב העליליה אשר מעשיך הכול".

אך דווקא לאור ההשוואה לתפילות אלו בולטת הדגשתו של ממד הזמן, המיוחדת לתפילת חנוך בספר המשלים. כבר נוסחת הברכה בפתיחה, השאובה מדברי הימים א כט 10, מדגישה את נצחיות האל. אחריה באה הקביעה "ולפניו אין סוף". הלשון מבטאת את היותו של האל מעל לממד הזמן. בהודיות בא ניסוח של אותו רעיון ממש: "ואתה תהיה לעולמי עד" (ה[יג], 18-19 | 12-13). אמירה זו מתבררת בהקשר לתפיסה הידועה מספרי חנוך ומן המגילות, שהזמן הוא חלק מן העולם הנברא ונוצר במתכונת מדויקת של שבועות ויובלים.⁵⁷ קץ הזמן הזה בעתיד מסמן את ראשיתו של עידן של זמן ללא סוף.⁵⁸ מכאן מובנת הקביעה שאין לאל סוף, היינו שהוא מעבר למגבלות הזמן הנברא.⁵⁹

53 על השימוש בתיבה 'כל' לציין מכלול דברים ראה הורביץ תשל"ב, עמ' 91.

54 השווה את הנוסחה "ברוך את אדון הכול" בקטע ליטורגי 4Q409 1 i 8 וכן את נוסחת הברכה בטוביה י 13 "מלך הכל" (G" – τῷ βασιλεὶ τῶν πάντων) ובספר ברוך ג 32 "יודע הכל" (ὁ εἰδὼς τὰ πάντα). ראה גם בן סירא מה 23. ראה הורביץ תשכ"ה, עמ' 224-227.

55 הפיסוק לפי הורביץ, שם, עמ' 224.

56 הקריאה אונ הו בטוחה אך בטיבה נתלכטו החוקרים. באומגרטן (1992 ב) סבור שיש כאן תחליף לשם הויה. לעומתו קיסטר (1994 ב) גורס שהקריאה הנכונה היא את הו הכל.

57 על תפיסה זו ראה המאמר "בחירה וחוקיות היסטורית בספרות האפוקליפטית" בכרך זה.

58 ראה תיאור קץ ההיסטוריה באפוקליפסה של השבועות (חנוך צא 17), אף היא חיבור השייך לספרות חנוך המשוקעת באיגרת חנוך, החלק החמישי של אוסף חנוך. גם מאפוקליפסה הזאת התגלו קטעים ארמיים בקומראן.

59 אל ה"קדושה", הנאמרת מפי חיות כיסא הכבוד בחזון יוחנן ד 8, מצטרפת הקביעה בדבר נצחיות

אל נצחיות האל מתקשרת ידיעת האל: "הוא ידע, לפני שנברא העולם, מה הוא לעולם ולדור דור" (חנוך לט 11). גם ביריעה האלוהית יש ממד של נצחיות, שכן היא מקיפה את הבריאה בטרם היותה, את המתהווה בה בהיותה למציאות, ואת המתרחש בה לכל אורך מהלך הזמן עד עולם. נוסח זה של ספר המשלים דומה ללשונות החיבורים הכיתתיים מקומראן ובייחוד לתיאור שבסרך היחד. על פי הסרך, הבריאה מתרחשת לפי תכנית קבועה מראש, הכוללת את מערך המתווה האלוהי שקדם לבריאת העולם ואת מהלך הדברים בבריאה שבאה על פיו. הפתיחה של סרך היחד – "מאל הדעות כל הוויה והייה ולפני היותם הכין כל מחשבתם" (סרך היחד ג, 15) – קרובה לניסוח בברכת חנוך שצוטטה לעיל: "והוא ידע, לפני שנברא העולם, מהו לעולם ולדור דור" (חנוך לט 11). אף על פי שלא נזכרת בתפילת חנוך תכנית אלוהית שקדמה לבריאה, כבר בנוסחה המצומצמת של הידיעה האלוהית טרם הבריאה מקופלת תפיסה זו, שאינה אלא תורת הגזרה הקדומה הידועה מכתביה של עדת המגילות.⁶⁰

תפילת השבח מסתיימת בתיאור אמירת ה"קדושה" מפי המלאכים "שאינם נמים", אחד מהכינויים השמורים בספר המשלים למלאכים העומדים לפני כבוד האל.⁶¹ הקדושה הנזכרת כאן כוללת רק את אמירת השילוש "קדוש" על פי תפילת השרפים בישיעיהו ו 3.⁶² חסר בה המענה של יחזקאל ג 12, הכלול בנוסח ה"קדושה" בברכת יוצר ובתפילת העמידה בתפילות הציבור כפי שהן גובשו לאחר חורבן הבית השני. אך חנוך שומע מפי המלאכים מענה דומה: "ברוך אתה וברוך שם ה' לעולמי עולמים" (חנוך לט 13).⁶³ חנוך גם אינו קושר את תפילת המלאכים להופעת המאורות בשחרית וערבית, כמו בברכת יוצר, ואף אינו עושה את תפילתו קבע. הוא אומר את תפילתו במחוזות שמימיים, כאשר הוא צופה במשכנם של הבחיר ושל הצדיקים, ומצטט בדבריו מתפילות

האל, שהיא מעבר לזמן הנברא המוגבל. ראה הערה 64.

60 ראה למשל את הלשון "ובטרם נוסדו ידע את מעשיהם" (ברית דמשק ב, 7), או דברי מגילת ההודיות: "כי אתה הכינותמה מקדם עולם" (האיג, 27); "ואדעה בידך יצר כול רוח וכול פעולתו הכינותה בטרם בראתו" (זוטו, 26-27); "אתה בראתה ארץ בכוחכה, ימים ותהומות עם | יושביהם הכינותה בחוכמתכה וכול אשר במ תכנתה לרצונכה | לרוח אדם אשר יצרת כתבל לכול ימי עולם ודורות נצח למן | ובקציהם פלגתה עבודתם בכול דוריהם" (טא, 13-16). ראה גם: "פשר על הקצים אשר עשה אל קץ להתם | כל הויה | ונהיה בטרם בראם הכין פעולותיהם" (4Q180 I 1-2). הציטטה לפי דימנט 1979, עמ' 78. פרוליק 2007, עמ' 349 משווה גם את מה שרואה חנוך על פעלו של בן האדם לעתיד לבוא (מו 1-6) לתורת הגזירה הקדומה בכתבי עדת קומראן.

61 ראה חנוך לט 12; מ 2; סא 12 (בנוסחת ברכה של המלאכים); עא 7. כינוי דומה, "עירים", למלאכים שחטאו עם בנות האדם, מופיע בספר העירים (למשל חנוך י 7; טו 9; השווה חנוך הסלאבי ז 1-8) ובברית דמשק ב 8-17: "בלכתם בשרירות לבם נפלו עירי (כך עותק מערה 4, 18 4Q266 2 ii) השמים". התואר "עירים" למלאכים קדושים בא בארמית של ספר דניאל (ד 10, 14, 20).

62 על תפילת המלאכים כנוסחה פשוטה של ה"קדושה" כבר עמד אודברג (1928, עמ' 184).

63 יש שהדגישו שבמענה זה מקופלת צורה קדומה או שונה של המענה מיחזקאל ג 12. כך אורברג, שם, עמ' 184; פלוסר 1963, עמ' 138-139; גרינוולד תשמ"א, עמ' 463. גרינוולד דן בתפילת חנוך בספר המשלים בעיקר מבחינת טיבה של ה"קדושה" המופיעה בה.

המלאכים שהוא רואה או שומע.⁶⁴ לכן אין בתיאור זה משום עדות לכך שכבר בעת חיבורו של ספר המשלים, כלומר סמוך לראשית הספירה, הייתה אמירת ה"קדושה" כלולה בתפילות הקבע של כלל ישראל. עם זאת יש בכתבי קומראן, שזמנם מן המאה השנייה לפני הספירה (4Q503 ו-4Q408), עדות לכך שבני אדם הצטרפו למלאכים בשבח מדי יום עם חידוש המאורות.⁶⁵ מכאן שגם אם חנוך אומר את תפילתו בעולמות עליונים, היא מעידה שבימי חיבור ספר המשלים, היינו סמוך לראשית הספירה, כבר הייתה מקובלת התפיסה שהמלאכים אומרים את ה"קדושה" במקדש השמימי, ובני האדם משלבים בתפילתם אמירה זו ואולי אף מצטרפים אל אמירת המלאכים.

תפילת חנוך מסתיימת בקביעה יחידה במינה. מכיוון שה"קדושה" נאמרת אל אדון הרוחות, הכינוי הקבוע לאל בספר המשלים, בא מעין הסבר לתואר זה: "הוא ממלא את הארץ רוחות" (לט 11). למעשה, אין תואר זה אלא הרחבה וביאור למחציתה השנייה של הדוקסולוגיה בישעיהו ו 3: "מלא כל הארץ כבודו". כאן פירש בעל התפילה את לשון המקרא שכבוד האל ממלא את הארץ בדומה לרוחות שהאל ממלא בהן את הארץ.⁶⁶ אם נלך בדרכם של חיבורי עדת קומראן, המרבים להשתמש בשם העצם רוח לתיאור המלאכים ובני אדם כאחד, אפשר לפרש את דברי התפילה כמכוונים לבריאת עולם הרוחות, ששותפים בו מלאכי מעלה ויצורי אנוש, שותפות שבעלי כתבי עדת המגילות מרבים לרמוז אליה.

יכול הטוען לטעון שדמיון ביטויי תפילת חנוך ללשונות של המגילות אינו אלא השתקפות של מסורות משותפות של ברכות שהילכו בימי הבית השני, ואין הוא מעיד על תלות של ממש של ספר המשלים במגילות. אך גם אם תלות ממש אין, קרבה וזיקה יש ויש.

גורל הצדיקים לעתיד לבוא

הקבלה ממין אחר בין דברי ספר המשלים לכתבי עדת המגילות, ודווקא בעניינים מובהקים לעדת המגילות, מתגלה בקטע הפותח את המשל השלישי ומתאר את גורל הצדיקים והבחירים לעתיד לבוא:

64 סוטר (1976, עמ' 19) מדגיש שאמירת ה"קדושה" היא שיא עלייתו של חנוך לשמים. בחזון יוחנן ד 8 נאמרת הקדושה מפי החיות הסובבות את כיסא הכבוד. ראה גם הערה 59.

65 לדיון ולספרות נוספת על עדות זו ועל ה"קדושה" ומקורותיה בימי בית שני ראה חזון 1999. משה וינפלד (תשס"ד/א, עמ' 29-30) ראה רמזים ל"קדושה" בפתחת המזמור לבורא במגילת תהלים מקומראן: "גדול וקדוש ה' קדוש קדושים לדור ודור" (כו, 9), שצוטט לעיל. כמו כן הפנה להודיות יא[ג], 23-24. בהערה 28 הוא מפנה ל"קדושה" של ספר המשלים הנידונה כאן. ראה גם וינפלד תשס"ד/ב.

66 כך כבר בלאק 1985, עמ' 198. פלוסר (1963, עמ' 138-139) ביקש לקרב את הרעיון המובע בלשון זו אל מושג הפלירומה הגנוסטי. הוא ראה גם בנוסח הברכה הנזכר בחנוך סא 11 קשר להשתלשלות ה"קדושה".

מאושרים אתם, צדיקים ובחירים, כי חלקכם משובח. הצדיקים יהיו באור השמש והבחירים באור חיי עולם וימי חייהם יהיו בלי סוף. וימי הקדושים יהיו בלי מספר. ויבקשו את האור וישיגו⁶⁷ את הצדק אצל אדון הרוחות. שלום לצדיקים בשם אדון העולם! ואחרי כן יאמר לקדושים בשמים לבקש את סודות הצדק, חלק האמונה,⁶⁸ כי הוא⁶⁹ זרח כשמש על היבשה והחשך חלף. ויהיה אור ללא מידה ולא יבואו ימיהם במספר כי קודם לכן יכלה החושך ויכון האור לפני אדון הרוחות ואור האמת⁷⁰ יכון לעולם לפני אדון הרוחות (חנוך נח 2-6).

הקטע מאפיין את גורל הצדיקים והבחירים לעתיד לבוא בשלוש דרכים: חיי עולם, קיום באור נצחי, וצדק לפני האל. קיום נצחי כגמול לצדיקים הוא בבירור מעיקרי השקפתו של בעל ספר המשלים (ראה גם מ 9), אך מן הניסוח כאן לא ברור אם יהיה זה קיום בגוף ממש או שמא קיום בגוף שקם לתחייה בתחיית המתים, הנזכרת בחנוך סג 15.⁷¹ חיי נצח, או מכל מקום תקופה ארוכה ביותר, הם שכר לצדיקים גם בכתבי עדת המגילות, וגם בהם אין טיבו של הקיום מבורר כל צורכו. כך תיאור שכרם של בני האור בסרך היחד ד, 8: "ושמחת עולם בחיי נצח" או בברית דמשק ג, 19-20: "ויבן להם בית נאמן בישראל... המחזיקים בו לחיי נצח"; כיוצא בו שם, ז, 6: "לחיותם אלף דור" (המקבילה יט, 1: "לא לפי דורות"), ודומה לו נוסח פשר תהלים, 4Q171 1-10 iii: 1: "שבי המדבר אשר יחיו אלף דור בישועה". בספר היובלים כג 27 יארכו ימי חיי הצדיקים "עד אלף שנה", והארכה זו מוצגת כתהליך הפוך מקיצור ימי בני אנוש בשחר ההיסטוריה בשל חטאיהם.

האמונה בחיי נצח כגמול לצדיקים איננה מיוחדת לכתביה של עדת היחד; היא באה כבר בדניאל יב 2 ובכתבים אחרים מחוץ לקומראן.⁷² אך בנוסחה של עדת היחד לאמונה זו ניכר חותמה המיוחד בקשר שהיא נקשרת לתורה הדואליסטית של שתי

67 לתרגום זה של הפועל *עלחלח* (מן *עלחלח*). ראה דילמן 1865, עמ' 302-303; לסלאו 1989, עמ' 61; 1991, עמ' 469. לתרגום "וישיגו את הצדק" השווה "צדק עולמים תשיגי" במגילת תהלים (11QPs^a) כב, 11.

68 לצמד צדק ואמונה ראה גם חנוך לט 6; סא 4. ראה גם סא 11.

69 כלומר חלק האמונה.

70 כך תרגמו אוליג (1984, עמ' 603) וקאקו (1987, עמ' 528). צ'רלס (1912, עמ' 112) בחר לתרגם אור הישר, ובעקבותיו הלכו ניב (1978, עמ' 41) ובלאק (1985, עמ' 54). מבחינת הלשון החבשית שני התרגומים אפשריים, שכן שם העצם החבשי המופיע כאן *עלחלח* פירושו 'ישר, אמת'. ראה דילמן 1865, עמ' 291; לסלאו 1991, עמ' 476. אך מבחינת עולם המחשבה והמונחים הניבט מן הקטע, עדיף התרגום "אור האמת", המציג צירוף קרוב מאוד למה שיש במגילות. וראה להלן.

71 ואמנם במזמורי שלמה ג 12 קשורים כל המוטיבים: "יראי ה'" יקומו לתחייה, ולאחר תחיית המתים הם יחיו חיי עולם "באור ה'". אך מתיאור זה נעדר הגוון הדואליסטי, ועל כן יש לפרש את הביטוי אור ה' פירוש מטפורי. ראה גם מזמורי שלמה יג 11.

72 ראה ספר העירים (חנוך י 10); חכמת שלמה ה 15; צוואת אשר ו 6. ראה הערותיו של ליכט תשכ"ה, עמ' 97.

הרוחות, רוח האור ורוח החושך. בתורה זו מציגה מגילת סרך היחד את חיי הנצח באור עולם כגמול לבני האור: "ושמחת עולמים בחיי נצח וכליל כבוד עם מדת הדר באור עולמים" (סרך היחד ד, 8-9). לצירוף של הקיום הנצחי באור הנצחי יש אפוא משמעות דואליסטית מובהקת בכתבי העדה. אין זה "אור עולם" לצדיקים, על דרך המליצה המשמשת את ישעיהו (ס 19), אלא האור הוא ביטוי ממש־חומרי להוויית הטוב בתורת שתי הרוחות של עדת היחד.⁷³

בחינת תיאוריו של ספר המשלים לשכר המזומן לצדיקים בעתיד מגלה דמיון ניכר דווקא לפן הדואליסטי של כתבי המגילות. חיי עולם באור נצח כשכר לצדיקים נזכרים בספר המשלים עצמו גם בהקשרים אחרים (לח 4; מה 4; נ 1), וצימוד כזה אף מקובל בחיבורים קדומים אחרים (דניאל יב 2-3; מזמורי שלמה ג 12⁷⁴), אך הקטע שלפנינו מתייחד בהצגתו של החושך מול האור ובציירו אותם כשתי הויות מנוגדות. זאת ועוד, האור האינסופי שיאיר לצדיקים בא לאחר שיכלה החושך (נח 10), וכך יוצרים השניים רצף מוגדר ויחס הדדי בעל משמעות. אף על פי שאין ספר המשלים משתמש במילה קץ לציין את פרק הזמן הנגדר כתקופת חושך או אור, משתמעת תפיסה דומה מחילוף תקופות של חושך ואור לפי סדר של קדימה ואיחור. דמיון במושגים ובתפיסה עולה מן ההשוואה בין התיאור ספר המשלים ובין ציורים הלקוחים משני טקסטים מספרות החכמה מקומראן.

ספר המשלים	ספר הרזים	4Q462 1 10 ⁷⁵
נח 5-6	1Q27 1 i 04-07 ⁷⁶	
ואחרי כן יאמר לקדושים בשמים לבקש את סודות הצדק, חלק האמונה, כי הוא זרח כשמש על היבשה והחשך חלף.	וזה לכם האות כי יהיה בהסגר מולדי עולה וגלה הרשע מפני הצדק כגלות [ח]ושך מפני אור וכתום עשן ואיננו עוד כן יתם הרשע לעד	

73 על האור כממשות ולא כמטפורה בהשקפותיה הדואליסטיות של עדת המגילות ראה דימנט 1998; קיסטר תשס"ה.
74 ראה גם חכמת שלמה ה 5, 15.
75 לנוסח הקטע ולדיון בו ראה המאמר "מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות קומראן" בכרך זה, עמ' 197-198.
76 למהדורת ספר הרזים ראה שיפמן 1997, עמ' 35-36.

ספר המשלים	ספר הרזים	774Q462 1 10
ויהיה		
אור ללא מידה		
ולא יבואו ימיהם		
במספר כי קודם		
כן יכלה החושך	והצדק יגלה....	ושלם קוץ החושך
ויכון האור לפני		וקץ האור בא
אדון הרוחות		
ואור האמת		
יכון לעולם לפני		ומשלו לעולם
אדון הרוחות.		

ההשוואה בין הטקסטים האלה מגלה תפיסה קרובה של תקופות רשע וצדק, המגולמות באור וחושך ויוצרות רצף מוגדר של חושך ואור. קרבה מעניינת יש גם בין ספר המשלים, המדמה את אור הצדק לאור השמש הזורחת על היבשה ומסלקת את החושך, לתיאור ספר הרזים, המדבר על הסתלקות הרשע מפני הצדק כשם שהחושך מסתלק מפני האור. בתיאור זה נוטל ספר המשלים דווקא את המילה "יבשה"⁷⁸ וכך רומז לפרשת הבריאה בבראשית. בזה מצטיירת ההשתלטות העתידה של האור והצדק על החושך והעוולה במושגים של בריאה חדשה, המקבילה לבריאה הראשונה. אף בקטע 4Q462 1 נקשר חילוף עידן החושך בעידן האור לדברי המקרא, אך בו הרמז הוא למכת החושך במצרים (שמות י 22-23). גם בקטע הזה מדובר על רצף של תקופות, כשקץ האור יירש את מקומו של קץ החושך, אלא שכאן בא במפורש המונח קץ המגדיר פרק זמן קבוע ומסוים בשלשלת הקצים ההיסטורית. כאמור, אין הגדרת זמנים כה ברורה בספר המשלים אך עדיין יש בחילוף החושך באור רמז לרצף זמנים סדור.

לבסוף, מן ראוי להעיר על הצירוף אור האמת שיזרח לעולם לפני אל הרוחות. אם אכן נכון תרגום זה, יש בו קרבה מעניינת לאוצר מונחיה של ספרות עדת היחד. כידוע, שם העצם 'אמת' הוא אחד מן הסומכים הקבועים בצמדים המתארים את חברי עדת היחד ואת תחום פעולתם. הצמד 'בני אמת' או 'בני אמתו' הוא אחד מן הכינויים של

77 לנוסח הקטע ולדיון בו ראה המאמר "מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות קומראן" בכרך זה.

78 בחבשית 𐤀𐤋𐤁 (לסלאו 1991, עמ' 626). ואמנם קאקו (1987, א, עמ' 528) הקפיד לתרגם l'aride (היבשה) ולא la terre (הארץ). בתרגום החבשי לתיאור הבריאה בספר בראשית מתורגמת תיבת "יבשה" במילה 𐤀𐤋𐤁 והתיבה "ארץ" מתורגמת במילה 𐤁𐤏𐤃. ראה לסלאו 1991, עמ' 330. ראה גם בויד 1909, עמ' 1-2.

חברי העדה (למשל סרך היחד ד, 5; מגילת המלחמה יז, 8), והצמד 'רוח אמת' הוא אחד מן הכינויים לרוח האור (סרך היחד ג, 19; ד, 23). בעל ההודיות אף הוא מגדיר את האל במפורש במילה זו: "כי אמת אתה" (הודיות יב[ד], 41). כיוצא בו הביטוי "כי אל אמת הוא", המזדמן בחיבור מוסר למבין (4Q416 1 14). וכך, אף כי הצמד 'אור אמת' אינו מופיע במגילות שבידינו, הוא קרוב אליהן ביותר ואין זה מן הנמנע שהיה קיים באחת המגילות שלא שרדו.

סיכום

העיון שהוצע כאן בשני קטעים מספר המשלים מצביע על כך שבדיקה מדוקדקת בלשונותיו של החיבור מעלה קרבה לכתבי עדת היחד בענייני לשון ותוכן כאחד. תפילת חנוך (חנוך לט 10-13) מיוחדת בהדגשתה על ידיעת האל, הכוללת את כל רצף ההיסטוריה בטרם הבריא. תיאור שכר הצדיקים (חנוך נח 2-6) מתייחד בנימתו הדואליסטית, הבאה לידי ביטוי בהעמדת צמד ניגודים של אור וחושך. בתפילת חנוך בולטת הזיקה לתורת הגזרה הקדומה, ובתיאור הגמול לצדיקים יש זיקה לתורת שתי הרוחות. התפיסות הללו הן מן המובהקות שבתורותיה של עדת היחד. אף על פי שאין בספר המשלים ניסוחים זהים לאלה שבכתבי עדת היחד, באווירתו וברבים מרעיונותיו הוא קרוב אליהם מאוד. עם זאת יש לציין שקרבה זו מוגדרת בתחום מערכת רעיונותיה של העדה ולא בענייני ארגונה וסדריה.

אם כן, יש לכלול את ספר המשלים בין החיבורים שיצאו מחוגים הקרובים לעדה או סמוכים על ירושתה, אם כי לא מבית מדרשה ממש. עם כתבי החוגים הללו אפשר למנות את ספר היובלים, ספר החלומות החנוכי ומגילת המקדש. מכל מקום, זיקתו של ספר המשלים לכתבי עדת היחד ראויה למחקר ממצה ומפורט, מאחר שהיא עשויה לתת בידינו מפתח לשלבי המעבר מן העדה עצמה אל חוגים קרובים אחרים. מצד אחד, מחקר כזה עשוי לתרום להבנת הרקע של חיבורים יהודיים אפוקליפטיים מאוחרים יותר, כגון עזרא הרביעי וברוך הסורי. מצד אחר הוא יוכל להפיץ אור על שלבי המעבר מחוגי עדת המגילות והסמוכים להם אל חוגי הנוצרים הראשונים ועל מקורות מחבריהם.

ארבע המלכויות בספר דניאל לאור חיבורים מקומראן

ספר דניאל הוא מן הסתומים וגם מן הנדונים ביותר בספרות החזונית ונדרשו לו דורות של פרשנים מסורתיים כמודרניים. אך שפר גורלם של החוקרים בני ימינו, שהרי נתונים לפניהם החיבורים שנתגלו בקומראן ובהם קבוצת חיבורים ארמיים המפיצים אור חדש על ספר דניאל ועל מקורותיו.¹ לכן אפשר וראוי לדון מחדש בפרטים רבים בספר סתום זה. העיון הזה יידרש לרצף ארבע המלכויות בהיסטוריה, המופיע בכמה פנים ובכמה מפרקי הספר, אך בייחוד הוא גלוי בפרק ב ובפרקים ו-ז. על אף הדמיון וקרבת העניינים בין שני גושי הפרקים יש גם שוני בפרטים ואולי גם במחבריהם ובזמן חיבורם. על כן מוטב להפריד את העיון בשניהם. הדברים שלהלן יוקדשו לרעיון ארבע המלכויות כפי שהוא מוצג בפרק ב.²

נבוכדנאצר חולם חלום מוזר ומבהיל. בניגוד למסופר בספר בראשית על פרעה החולם חלום, מספר אותו ליוסף ומבקש ממנו רק את פתרונו (בראשית מא 15-24), נבוכדנאצר דורש מפותרי החלומות שבחצרו לספר את החלום שחלם וגם את פתרונו. בדרך זו מנסה המלך את חרטומי חצרו, כי לדעתו רק מי שיוכל לספר את החלום שחלם יציג לו פשר של אמת (דניאל ב 5-10). במבחן זה אין חרטומי חצר המלוכה הבבלי עומדים. רק בידי דניאל, שהחלום נגלה גם לו בחזון הלילה (פסוק 19), הפשר הנכון (פסוקים 20-45). דניאל מוסר לנבוכדנאצר שבחלומו ראה פסל ענק שראשו זהב, חזהו וזרועותיו כסף, בטנו וירכיו נחושת, שוקיו ברזל וכפות רגליו ואצבעותיו תערובת של ברזל וחרס. והנה ניתקת אבן מהר ומכה על כפות הפסל והוא נשחק ומתפורר לחלוטין, ואילו האבן נהפכת להר הממלא את העולם כולו (פסוקים 35-39). הפשר של דניאל מזהה את הפסל ואת אבריו כמלכים ומלכויות: ראש הזהב הוא נבוכדנאצר, היינו בבל.

1 על הספרות הארמית שנתגלתה בקומראן ראה דימנט 2007ג; דימנט, סוגות (ברפוס).

2 האמור כאן מסתייע בפירושים הבאים לספר דניאל: מונטגומרי 1927; פלוגר 1965; דלקור 1971; הרטמן ודי ללה 1978; לבראם 1984; גולדינגיי 1989; קולינס 1993.

הכסף מייצג מלכות שתבוא אחרי בבל, כנראה מדי, שתהיה פחותה בכוחה. הנחושת היא המלכות השלישית. וירכי הברזל מייצגות את המלכות הרביעית. למלכות אחרונה זו יש שלב נוסף, המסומן בכפות הרגליים והאצבעות, העשויות תערוכת ברזל וחרס. האבן היא מלכות עולם שתהרוס את קודמותיה ותתקיים לעד.

נבוכדנאצר נפעם ומשתומם על אמתות החלום ופשרו, סוגד לדניאל ומכיר בגדולת אלוהיו, וגומל לו ולרעיו בתשורות ובמשרות בחצרו. ארבע המלכויות המסומלות בחזון מתפרשות בבהירות כבבל, מדי, פרס ויוון (מקדוניה).³ זיהויה של בבל מפורש, שכן מגלים אותה נבוכדנאצר. אך גם בתיאור הממלכה הרביעית יש רמזים ברורים לזיהויה: תקופת חזק הברזל היא מלכות אלכסנדר הגדול, ותקופת המלכות המפולגת מציגה את ימי יורשיו, כנראה בית תלמי ובית סלווקוס, ששלטו בארץ ישראל במאות השלישית, השנייה והראשונה לפני הספירה.⁴

הן במבנהו הן בדרך פתרונו מוצג החלום כחזון אלגורי. תיאור דמותו של הפסל עצמו שואב בודאי השראה מפסלים של ממש שראה המספר כמו עיניו, אך אין הפסל ישות טבעית. הוא נבנה והורכב בידי אדם, והמספר מתאר פסל מורכב כדי להלום את פרטי פשר החלום. נוסף על הפסל עצמו יש בחלום התרחשות סיפורית, שאף היא נפשרת. ריבוי הפרטים וריבוד הסמלים, הזיקות וההקשרים שבין חלקי החלום לבין עצמם וכינם לבין הפשר שוזרים ארגון-חידה דק ורב-אנפין.

ראש וראשון הוא הפסל עצמו: פסל ענק, יצוק בדמות אדם בעל מראה מאיים. אין זו בחירה סתמית. שהרי המספר היה יכול לבחור בפסל של בעלי החיים שהיו נפוצים בעולם העתיק. אך הבחירה בפסל דמוי אדם רומזת כבר לעניינו העיקרי של המחבר: טבעו האנושי של היצור הזה. העובדה שהפסל עשוי ממתכות רבות ערך, הבאות לפארו ולחזקו, אף היא מאותות יד אנוש. טבעו האנושי והמלאכותי של הפסל עולה ביתר שאת מניגודו לאבן הגולמית, אשר הורסת אותו לבסוף. אבן זו ניתקת מן ההר ללא יד אדם (דניאל ב 34). גם צורתה אינה מעשה ידי אדם. כך עומדים זה מול זה

3 חז"ל ראו במלכות הרביעית את רומא (למשל עבודה זרה ב ע"ב). אך אם מקבלים את ההנחה שהחלום עשוי במתכונת של "נבואה שלאחר מעשה" (*vaticinium ex eventu*), כלומר שהוא משקף מאורעות שלגבי המחבר הם בבחינת עבר או הווה, אי-אפשר לכלול את רומא בסכמה זו, שכן המחבר-העורך האחרון של ספר דניאל חי בימי גזרות אנטיוכוס הרביעי (164 לפה"ס).

4 בתיאור המלכות הרביעית רומז המחבר לנישואי מלכים משני בתי מלוכה אלו, נישואים שלא עלו יפה (דניאל ב 43). כתולדות שתי הממלכות יש כמה נישואים מעין אלו, אך באים בחשבון רק שני תאריכים: 250 לפני הספירה, אז נשא אנטיוכוס השני מבית סלווקוס את ברניקה בת תלמי השני (פילדלפוס) ממצרים; או 193 לפני הספירה, אז נישאה קליאופטרה בת אנטיוכוס השלישי הסלווקי לתלמי החמישי ממצרים. הנישואים הראשונים, הנרמזים בדניאל יא 6, נכפו על אנטיוכוס, ולאחר מות תלמי נקמה אשתו הראשונה של אנטיוכוס את גירושיה ברצח אנטיוכוס עצמו, ברניקה ובנה. הנישואים השניים, הנרמזים בפרק יא 17, לא קירבו גם הם את שתי הממלכות המתחרות. קליאופטרה הפכה בעלת ברית נאמנה של בעלה תלמי החמישי. ראה הרטמן ודי ללה 1978, עמ' 291-293.

הפסל והאבן כמעשה אדם מול מעשה הטבע, וכיצירה מורכבת ומלאכותית מול הוויה טבעית ואחידה.

כפי שהיא מוצגת בחלום ובפשר יש בסכמת ארבע המלכויות תמיהות לא מעטות. המילה המשמשת בסיפור היא "מלכו/מלכותא", שפירושה בארמית כפול: מצד אחד, הפעילות השלטונית של המלך והפעלת כוחו כשליט, ומצד אחר, תחומי ממלכתו הפיזית.⁵ לכן גורסים רבים שרצף המלכויות מכוון לרצף של ממלכות או אימפריות. אך בחלום ובפשר מאופיינות המלכויות בפעולתן ובמעשיהן. מכאן שומע הקורא שמדובר בסוג של פעילות. פירוש כזה מוצא סעד גם בעובדה שאת המלכות הראשונה ואת המלכות הרביעית מייצגים מלכים. מכאן שהמושג מלכות בפרק חל על מעשה השלטון עצמו.⁶ אם כן, ארבע המלכויות ומלכיהן עומדים כנגד ארבעה סוגי שלטון. מכאן שהחלום ופשוטו עניינם שלטון מלכי אנוש לעומת שלטון מלך המלכים.

פירוש זה מעניק מסגרת אחת ומשמעות אחידה לא רק למלכויות, אלא גם לזיקתן לפסל כולו. בחלום יוצרים אברי הפסל רצף חללי אחד, המתואר מלמעלה למטה: תחילה הראש, אחר כך החזה והגפיים, ולבסוף הרגליים והאצבעות. הפשר ממיר את הרצף החללי ברצף זמנים של יחידות עוקבות. הפרשנים התקשו בפירוש המעבר הזה משום שנטו לפרש את המלכויות במובן פיזי. אך אם מפרשים את המלכויות כפרקי שלטון מסתמן הפסל עצמו כמסמל את עקרון השלטון האנושי כמושג כללי. מכאן שאין הסכמה מבטאת רק מהלך היסטורי של יחידות הבאות בזו אחר זו,⁷ אלא מייצגת גם צדדים שונים של תופעה אחת – שלטונם של מלכים בני אנוש.

העמדת העיקרון הזה מסבירה את עניינו של המספר בארבע המלכויות. היא מאפשרת לו להציג את החלופיות, את חוסר הקביעות ואת החולשה שבשלטון האנושי ולהציגן כניגוד והיפוך לחוסנו ולנצחיותו של השלטון האלוהי.

לסכמות ארבע המלכויות וארבע המתכות יש כנראה מקורות במזרח. שתיהן אינן באות בספרי מקרא אחרים אלא במקורות לא יהודיים. עם זאת, בדניאל פרק ב בא צירוף מלכויות עם מתכות, ואילו במקורות אחרים מופיעים שני היסודות בנפרד. רצף ארבע המלכויות מזדמן במקורות פרסיים, יווניים ורומיים. העדרה של הסכמה מן המקרא והעובדה שלא כל יסודותיה קשורים בגורל ישראל, מעידים שרשימה זו לא צמחה על קרקע ישראלית. מאחר שטיבה והרכבה מרמזים שמקורה במזרח,⁸ יש להניח שבעל פרק ב נטל את סכמת המלכויות ממקורות מעין אלה. הוא לא היה היחיד בכך, שכן בנוסחים שונים הייתה סכמה זו ידועה גם למחברים יהודים אחרים,

5 ראה קוהלר 1994-2000, ה, עמ' 1917-1918; באייר 2004, עמ' 431.

6 כפי שהדגיש ביקרמן (1967, עמ' 67).

7 ראה נות 1966, עמ' 206.

8 לדעה שמקורה של הסכמה הוא פרסי ראה סוויין 1940; פלוסר 1972.

כגון בעל ספר טוביה (יד 4-7⁹) ומחבר הסיבילה הרביעית (49-106¹⁰). היסטוריונים יווניים, שחיו בימי גדולתה של ממלכת פרס, הכירו סכמה משולשת: אשור, מדי ופרס (הרודוטוס א 95, 130; קטסיאס לפי דיודורוס ב 1-34). מכיוון שרשימה זו מדגישה את חשיבות החוליה האחרונה, פרס, נראה שגובשה בימי האימפריה הפרסית כתעמולה פוליטית, כדי להציג את פרס כיורשת החוקית של הממלכות המזרחיות הגדולות.¹¹ מטעמים דומים התגבש אולי בימי ממלכת אלכסנדר הגדול או בימי אחד מיורשיו נוסח מרובע שכלל את אשור, מדי, פרס ומקדוניה. מן המאה הראשונה לפני הספירה מהלכת אצל מחברים רומיים נוסחה מורחבת של הסכמה, המוסיפה לה את רומא כמלכות החמישית.¹² בעל דניאל ב השתמש כנראה בסכמה של ארבע המלכויות מן המוכן: אשור, מדי, פרס ומקדוניה, אך משום שלדירו בבל היא המסמלת ומגבשת את מלכות הכשדים ומחריבת המקדש, אולי החליף את אשור בבבל. חילופים אלו גם הולמים את מסגרתו הפסידואפיגרפית של הסיפור, המעמיד את החלום ופותרו בחצר מלך בבל.¹³ במקורות שנזכרו אין רצף המלכויות נקשר לרצף של מתכות, כפי שהדבר נעשה בדניאל ב. רצף המתכות אמנם מופיע במקורות יווניים, בתיאור התמעטות הדורות הראשונים, אך ללא קשר לסכמה של ארבע המלכויות.¹⁴ רק במקורות הפרסיים מצוי רצף של מלכים המסומן גם במתכות,¹⁵ ומשום כך יש לשער שבעל פרק ב נטל את הנוסחה הפרסית של הסכמה, אך לשם כך יש להניח שהנוסחה הפרסית קדומה לפחות כזמנו של דניאל, ואילו המקורות הפרסיים הידועים לנו כולם פהלוויים מן התקופות

9 על אפשרות שהסכמה בבל, מדי ופרס משתקפת בדברי טובי לבנו טוביה ראה לבראם 1964, עמ' 328-331.

10 סיבילה זו, שנתחברה סמוך לסוף המאה הראשונה לספירה, כבר השתמשה בנוסחה המאוחרת של סכמת המלכויות: אשור, מדי, פרס, יוון ורומא. ראה פלוסר 1972; קולינס 1984, עמ' 363-365. ראה גם הערה 12 להלן.

11 לפני יותר משלושים שנה פרסם גרייסון (1975) קטעי כרוניקה בבליית שהוא כינה אותה בשם "נבואת השושלת", ובה מנויים מלכים מימיו של נבוכנאצר עד ימי המלכים הסלווקיים. גרייסון סבור שמשמע ממנה שימוש בסכמת ארבע המלכויות: בבל, מדי, פרס ויוון. מכך הסיק מסקנות מרחיקות לכת לגבי האפוקליפטיקה היהודית ומקורותיה במסופוטמיה. בעקבותיו הלך הייזל (1979). לעומת זאת, למברט (1978, עמ' 13), שתיקן את שחזור הקטעים, טוען שאין בטקסט יותר מאשר היסטוריה של בבל מן הממלכה הנאו-בבלית ועד התקופה ההלניסטית. ברוח זו העיר גם תדמור (1981, עמ' 338-339).

12 ראה ציטטה מדברי Aemilius Sura אצל ההיסטוריון Velleius Paterculus, תולדות רומא א, 6, 6; דיוניסוס מהליקרנסוס, קדמוניות רומא א, 2, 2-4. ראה סוויין 1940; פלוסר 1972; מנדלס 1981; מומיליאנו 1983.

13 נות 1966, עמ' 204; ביקרמן 1967, עמ' 67-68; פלוסר 1972, עמ' 55.

14 הסידוס, מעשים וימים 106-201; אובידיוס, מטמורפוזות א, 89-130.

15 IX Denkart; תחילת Bahman Ya. ג'ניו (1987) תרגם את שני הקטעים ודן בהם. הוא סבור שלא די במקורות המאוחרים כדי לתמוך בהנחה שסכמה זו קדומה, אך רוב החוקרים מקבלים את ההנחה שאכן עתיקה היא. ראה שקד 1984.

הביזנטית והמוסלמית. לכן היו מי שהטילו ספק בהנחה שיש מקור פרסי לדניאל. בייחוד התקשו החוקרים להסביר באילו צינורות הגיעו מסורות פרסיות לידיו של בעל ספר דניאל. משום כך שיערו אחדים שהדבר נעשה דרך מקורות ביניים.¹⁶

אור חדש על מקורותיו של ספר דניאל ודרכי המעבר של מסורותיו שופכים עתה מקורות ארמיים שנתגלו בספריית קומראן. ביניהם נמצאו שרידיו של סיפור ארמי, המכונה במחקר "תפילת נבונאיד" (4Q242). הוא מתאר מעשה הדומה לשיגעונו של נבוכדנאצר על פי המסופר בדניאל פרק ד, אלא שהוא מסב אותו על אחרון מלכי בבל, נבונאיד.¹⁷ חיבור ארמי נוסף, פסידו־דניאל, המייחס לדניאל חזון היסטורי מפורט, התגלה גם הוא בין מגילות קומראן (4Q243-4Q245¹⁸). מלבד החיבורים האלה, הדומים דמיון מיוחד לפרשיות מספר דניאל, התגלו במערת קומראן הרביעית שרידי מגילות של ספרות אחרת, הקרובה לספר דניאל. חיבורים ארמיים אלו כתובים במתכונת של סיפור חצר, כסגנון הסיפורים הארמיים בדניאל, בייחוד פרקים ב, ד, ה. גם קטעים חדשים אלו מציירים גיבורים בחצר מלכותו של מלך גויים, שאחד משריו, חוזה או חכם, לעתים יהודי, רואה או מפרש למלך חלום או חזון על העתיד. לטיפול זה משתייכים גם קטעי תפילת נבונאיד ופסידו־דניאל שנזכרו למעלה, אך יש להוסיף עליהם את החיבור המכונה "סיפור יהודים בחצר פרס" (4Q550).¹⁹ שרידים אלו מעידים על ספרות עשירה שנוצרה בשפה הארמית, שבעל פרקי ספר דניאל הארמיים צמח בתוכה וניזון ממנה. עדות זו מצטרפת אל התמונה הידועה זה מכבר, שדגם סיפור חצר היה נפוץ בכל המזרח הקדום.²⁰

בין החיבורים הארמיים מטיפוס סיפור חצר, קרוב במיוחד לדניאל ב הוא החיבור המכונה עתה "ארבע המלכויות" (4Q552, 4Q553, 4Q553a).²¹ מסופר בו על חזון שנתגלה לחוזה והוא מספרו למלך. שמותיהם לא נשתמרו אך כמה פרטים מן החזון

16 ראה למשל למברט 1978, עמ' 15; קולינס 1997, עמ' 133-135.

17 ראה מיליק 1956; קולינס 1996.

18 ראה קולינס ופלינט 1996. טקסט נוסף, 4Q246, המתאר דמות משיחית, נקשר גם הוא עם ספר דניאל ואף כונה האפוקריפון של דניאל. ראה פואש 1996. אך הקטע אינו מזכיר את דניאל. לא די בדמיון הכללי שיש בו לספר דניאל לקשור אותו בקשר ספרותי לספר המקראי. ראה דימנט 2007, עמ' 201, הערה 15.

19 ראה פואש 2009, עמ' 1-46.

20 בעיבוד יהודי משמש דגם סיפור חצר בסיפור יוסף המקראי, במגילת אסתר, בסיפורי דניאל, בסיפור שלושת הנערים שבספר עזרא החיצוני, ובספר טוביה. ארבעה עותקים ארמיים (4Q196-4Q199) ועותק עברי (4Q200) נתגלו בקומראן מספר טוביה עצמו. ראה פיצמאיר 1995. דגם זה ידוע גם ממקורות מזרחיים לא יהודיים, כגון סיפור אחיקר, שנוסח ארמי קדום שלו, מן המאה החמישית לפני הספירה, נתגלה ביב. לסקירה על סיפורי חצר ראה וויל 1990. על סיפור אחיקר ראה לאחרונה קוטסיפר 2009.

21 ראה פואש 2009, עמ' 57-90.

שרדו בשני כתבי יד. בחזון נתגלו ארבעה עצים המסמלים ארבע מלכויות.²² שתיים נזכרות במפורש: בבל ומדי.²³ לאור החומר הזה ראוי חזון ארבע המלכויות של דניאל לעיון מחודש, כמו גם פרק ד בדניאל, המשתמש בדימוי העץ לציור מלכות בבל.²⁴ בחירת עצים כסמל למלכויות מופיעה גם במקורות פרסיים. בחיבור 'בהמן יאשט' הפרסי מסופר שמייסד הדת זרתוסטרא ראה חלום ובו הופיע לפניו עץ וענפיו עשויים ארבע מתכות: זהב, כסף, ברזל מעורב וברזל. בפירוש שמציג האל אהורא מזדא לזרתוסטרא הוא מסביר שהעץ הוא העולם והענפים הם פרקי שלטונם של המלכים הפרסיים.²⁵ קרבתו של הקטע מקומראן למקור פרסי זה מצביעה על כך שנוסחת ארבע המלכויות אכן קדומה היא ויש לה שורשים במזרח ולא ביוון. נראה שדווקא חיבורים ארמיים מעין אלה היו עשויים לשמש צינורות להעברת מסורות מזרחיות למחברים יהודיים, דוגמת בעל דניאל ב.

אך שרידי קומראן מפיצים אור לא רק על שאלת מקורותיה של סכמת המלכויות, אלא גם על משמעותה. אמנם צוין במחקר שארבעה פרקי השלטון האנושי שבסכמה אינם משתרעים על פני כל ההיסטוריה אלא הם נתחמים בפרק זמן היסטורי מוגדר היטב: מנבוכדנאצר מלך בבל עד ימי השלטון ההלניסטי בימי אלכסנדר ויורשיו. מן המאמרים שדנו במשמעותה של סכמת המלכויות עולה ההנחה שמסגרת זו נכפתה על מחבר ספר דניאל משום שנטל אותה מן המוכן. אך מפרקי ספר דניאל עולה שהמחבר לא העתיק את הסכמה כצורתה אלא עיבדה ברוח הדעות שהיו מהלכות בחוגים יהודיים במאה השנייה לפני הספירה.

דרכו של מחבר פרק ט בדניאל בעיבוד הסכמה המרובעת עולה מתוך עיון בפרק ט בדניאל. פרק זה מפרש את נבואת שבעים השנה של ירמיהו (כה 1, 11-12; כט 10),²⁶ שקצבה שבעים שנים לעבדותו של ישראל למלך בבל. בפירוש שנתגלה לדניאל נהפכו השנים הרגילות ל"שנים גדולות", היינו מחזורי שמיטה, ושבעים השנים היו לשבעים שבועות שנים, כלומר לארבע מאות ותשעים שנה. לענייננו חשובים שני צדדים של פירוש זה: (א) התחום ההיסטורי של שבעים השבועות; (ב) מקומה ומטרתה של תקופת שבעים השבועות. אשר לתחום ההיסטורי, על אף הקשיים בפירוש הפרטים,

22 הקטע שמוזכרים בו ארבעה עצים השתמר בשני כתבי יד: 4Q552 I ii 1 ו-4Q553 2-4 ii 2.

23 העץ הראשון, המזוהה עם בבל, "השולטת בפרס", השתמר בקטע המיוצג בשני כתבי יד: 4Q552 I ii 5 ו-4Q553 2-4 ii 4. זיהויו של העץ השני עם מדי תלוי בקריאת אות אחת ובהשלמתו של המהדיר: וְאָמַר לִי מָדִי (4Q553 2-4 ii 6). ראה פואש 2009, עמ' 78. זיהויו של העץ השלישי לא השתמר. פואש משלים את הטקסט כדי לזהותו עם יוון (4Q552 I ii 12; 4Q553 2-4 ii 7), אך זיהויו הזה נותר בבחינת השערה. לדעת פואש (שם, עמ' 64, 78), העץ הרביעי מסמל את מלכות האל, בדומה למלכות החמישית לפי דניאל ב.

24 עוד על דימוי העץ ראה שם, עמ' 58.

25 לתרגום הקטעים ראה ג'ניו 1987, עמ' 355-356.

26 לצדדים אחרים בנבואה זו ראה המאמר "עת עת ופשריה: עקרון פרשנות התלויה בזמן בפשרים מקומראן", בכרך זה.

ברור שתקופה זו משתרעת מחורבן הבית הראשון וכיבוש ירושלים עד שיושלט "צדק עולמים" (דניאל ט 24-25). למעשה, מסגרת זמן זו חופפת לחלוטין את רצף שלטון של ארבע המלכויות: בבל, מדי, פרס ויוון. יתרה מזו, בפרק ט מסתיימת תקופת שבעים השבועים ואחריה באה תקופה אחרת, חמישית, שישלוט בה עיקרון אחר, "צדק עולמים". יש כאן הקבלה של ממש לשלטון המלכות החמישית, האלוהית, הבאה בעקבות ארבע מלכויות אנוש שבפרק ב.

בחיבור אחר בן תקופתו של דניאל ט, המכונה חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ) רואה חנוך חזון ובו מיוצגת ההיסטוריה באמצעות בעלי חיים ובני אנוש. חזון זה כולל נוסחה דומה של חשבון שבעים שבועות שנים, ואף בו משתרעת תקופת ארבע מאות ותשעים השנה מעלייתו של נבוכדנאצר לשלטון (חנוך צט 55-57²⁷) עד ראשית עידן הגאולה בתקופה ההלניסטית. חישוב שביעוני על פי שבועות שנים לגבי התקופה שלאחר שיבת ציון משולב גם בחיבור קומראני אחר, האפוקריפון של ירמיהו (4Q383, 4Q385a, 4Q387, 4Q387a, 4Q389, 4Q390²⁸).

לפחות בשניים מן החיבורים הללו, דניאל ט וחזון החיות, נתחמת תקופת שבעים השבועות לחלק מסויים מן ההיסטוריה. זוהי תקופה המשובצת בחלק האחרון של הרצף ההיסטורי ויש לה תפקיד מוגדר: פרק ט בדניאל מגדיר אותה כפרק זמן שנקצב כדי "לכלא פשע ולחתם חטאת ולכפר עון" (ט 24), כלומר לכפר את עווננו של עם ישראל.²⁹ בחזונו של חנוך נקבע במפורש שפרק הזמן של שבעים השבועות הוא תקופת עונש על עוונותיו של ישראל. הביטוי המובהק לעונש זה הוא הסתלקותו של אלוהי ישראל מהשגחה ישירה על עמו והעברת השלטון לידי שבעים רועים רעים (חנוך החבשי פט 59-צ 18). תקופה זו מאופיינת בכך שהרועים מפקירים את עם ישראל להיות טרף לגויים: בבל, הגויים השכנים לארץ ישראל והממלכות ההלניסטיות.³⁰ האפוקריפון של ירמיהו מציג תמונה דומה, אלא שבו ממלאים מלאכי המשטמות תפקיד מקביל לפועלים של הרועים בחזון חנוך. מכאן שאף מחברו של חזון החיות כיוון בסמל הרועים למלאכים דמוניים מן הסוג הזה.³¹ אף שבקטעים ששרדו מן האפוקריפון של ירמיהו אין נזכרות ארבע המלכויות, אלא מדובר שם על מלכים רשעים שישלטו בישראל

27 לדיון בנושא זה ראה המאמר "אדאולוגיה והיסטוריה על פי חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ)" בכרך זה, עמ' 284-285.

28 ראה דימנט 2001, עמ' 91-260. ורמן (תשס"ג, עמ' 38) ביקרה את קביעתי שכתב היד 4Q390 הוא אחד העותקים של האפוקריפון של ירמיהו, בטענה שאין חפיפה בין קטעיו לשאר כתבי היד של חיבור זה. אך ורמן לא התחשבה בדמיון בסגנון ובמינוח היחידים במינם בספריית קומראן (כגון "מלאכי המשטמות") המקשרים את 4Q390 אל שאר עותקי האפוקריפון של ירמיהו ומעידים שהוא אכן עותק של חיבור זה. ראה דימנט 2001, עמ' 93.

29 ראה דימנט 1993, עמ' 198-211.

30 לניתוח מפורט של תקופה זו ראה דימנט 2006, וכן המאמר "אדאולוגיה והיסטוריה על פי חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ)" בכרך זה.

31 ראה דימנט 2001, עמ' 107-110.

בתקופה המקבילה לתיאור שלטון ארבע המלכויות בדניאל ב, ולשבעים שבועות העונש בדניאל ט ובחזון החיות.

אם אמנם מונחת ביסוד פרק ב בדניאל תפיסה דומה לזו של דניאל ט, של חזון החיות ושל האפוקריפון של ירמיהו, משמע שיש לפרש את תקופת ארבע מלכויות הגויים כתקופה של הסתר פנים, שהעולם נתון בו תחת שלטון אכזרי ותחת עולו בא עם ישראל על עונשו. באפוקריפון של ירמיהו נאמר שתקופה זו היא של שלטון בליעל (4Q390 2 i 4) ופועלם של מלאכי המשטמות הוא ביטוי לכך. יש בתיאור זה דמיון, ואף זהות, להשקפתם של מחברי הספרות הכיתתית מקומראן, הרואים את זמנם כתקופת רשע תחת שלטונו של בליעל.³² פרק ב בדניאל שותף אפוא לתקוותם של פרק ט ושל חזון החיות, וגם של בעלי המגילות הכיתתיות מקומראן, שעם סיום הזמן הקצוב לשלטון הרשעה של הגויים יקום שלטון צדק אלוהי נצחי, שלא יחולו עליו מגבלות שלטון המלכויות.³³

כך משמש פרק ב בדניאל דוגמה נאה לדרכי שאילת מסורות חיצוניות ועיבודן ברוח ענייניהם והשקפותיהם של מחברים בארץ ישראל סמוך למרד המקבים (164-167 לפה"ס).

32 למשל ברית דמשק ד, 13-15; סרך היחד א, 18; ב, 19; 4Q177 1-4 8.

33 תפיסה דומה של המהלך ההיסטורי, אך ללא הסכמה של ארבע מלכויות, נשקפת גם מן האפוקליפסה של השבועות (חנוך החבשי צג 1-10; צא 11-17), שאף היא חוברה כנראה במאה השנייה לפני הספירה.

מקרא באספקלריה: אשת איוב ואשת טובי

חיבורים יהודיים קדומים שלא נשתמרו במסורת שלנו, אבל זכרם ונמחה לקחם. מגילות קומראן העלו לנו מנבכי המערות שלחופו של ים המלח ספרייה של חיבורים יהודיים בלתי ידועים, ואנו רק בראשית הדרך לגלות מקצת ממה שאבד. היום, כששרידים מוצלים מן האבדה הזאת בידנו, מתגלה לפנינו מעט מעושרה של פרשנות יהודית שאין לו שיעור בריבוי הגוונים והצבעים. משהו מן העושר הזה השתמר בכמה חיבורים יהודיים שנמסרו בשולי האסופה המקראית במסורת הנוצרית. המבקש ללמוד את דרכי הפרשנות היהודית הקדומה לגופי מקרא ימצא בהם אוצר בלום הממתין לעיון מחודש ומדויק לאור מה שיש היום לפנינו. כזה הוא ספר טוביה. על דרך הדוגמה מבודד במאמר זה חוט אחד ממעשה הארג הפרשני של חיבור זה ומקושר אל הפרשנות הקדומה למעשי איוב המקראי.¹

כאחד מספרי האסופה שנשתמרה בידי הנוצרים זכה ספר טוביה לפירושים רבים ולחקירות ביקורתיות לא מעטות. עם זאת, עדיין לא נפתרו כל תעלומותיו ועומדות בעינן שאלות כגון היכן ומתי חובר הספר ומה הייתה שפת חיבורו המקורית. לפני גילוי מגילות קומראן נטו רוב החוקרים לקבוע את מקום חיבורו במסופוטמיה או במצרים, אם כי היו מי שסברו שחובר בארץ ישראל.² אך היום, משאנו מכירים שרידים של עותקי ספר טוביה שנתגלו בין מגילות קומראן, ארבעה בארמית ואחד בעברית,³ יש

1 בקצרה נידונה הפרשה המתפרטת כאן בסקירה על טיפוס פרשנות מקרא בספרות הבתרא-מקראית אצל דימנט 1988, עמ' 417-419. הדברים ההם ראו אור קודם לפרסום עותקי ספר טוביה מקומראן. עובדה זו, מידת הפירוט המוצעת כאן וכן מה שנתחדש לי מאז הביאוני לחזור ולדון בענייניה של פרשייה זו.

2 את "הפזורה המזרחית" כמקום חיבורו של הספר הציעו רבים. ראה ניקלסבורג 1984, עמ' 45, הערה 62; מור 1996, עמ' 42-43; גרינפילד 2001, עמ' 195; אוטזן 2002, עמ' 58. למצרים כמקום כתיבתו של החיבור ראה למשל סימפסון 1913, עמ' 185; רסלארס 1982, עמ' 333-341. יש שהציעו אף את סוריה. ראה צימרמן 1958, עמ' 20-21; שונגל-סטרומן 2000, עמ' 41. להצעה שארץ ישראל היא מקום חיבורו של ספר טוביה ראה למשל פפר 1949, עמ' 275.

3 הטקסטים שנתגלו הם 4Q196, 4Q197, 4Q198, 4Q199 בארמית ו-4Q200 בעברית. כולם פורסמו בידי פיצמאיר (1995).

להעריך מחדש את שאלת מקום חיבורו של הספר. העובדה שבקומראן נתגלה גם עותק עברי, אי־הדיוק בפרטים גאוגרפיים והיסטוריים הקשורים לאשור ולנינוה שספר טוביה מתאפיין בו, וגם סוג החסידות הדתית העולה מן החיבור, תומכים באפשרות שחובר בארץ ישראל.⁴ קודם לגילוי היה מוסכם על החוקרים שבמקורו נכתב ספר טוביה בשפה שמית, עברית או ארמית, אך אז היה ידוע רק בתרגום היווני ובכמה תרגומי־בת אחרים. התרגום היווני עצמו נמסר בשני נוסחים, שההבדלים ביניהם ניכרים: גרסה ארוכה שהשתמרה בקודקס סינאיטיקוס מן המאה הרביעית, וגרסה קצרה המשתקפת בקודקס ותיקנוס מן המאה הרביעית, בקודקס אלכסנדרינוס מן המאה החמישית וברוב כתבי היד היווניים בכתיבה רהוטה.⁵ העותקים מקומראן אישרו שהמקור היה שמי, וכנראה ארמי, כפי שמוכיח ריבוי עותקי קומראן בשפה זו. אף על פי כן, העובדה שביניהם יש גם עותק עברי משאירה את שאלת שפתו של המקור בצריך עיון.⁶ אין לומר שגילוי עותקי קומראן הסיר את הלוט מעל סודו של הספר, בייחוד בגלל קיטועם, אך לפחות באשר לנוסח, נראה היום שעותקי קומראן קרובים לתרגום היווני בגרסתו הארוכה ומכאן שתרגום זה נאמן למקור מן הגרסה הקצרה.

במה זכה ספר טוביה להיכלל בספריית קומראן? על כך אין תשובה ברורה, אך גלוי לעין שהספר מציג את השקפותיו של מחבר יהודי בן המאה השלישית או ראשית המאה השנייה לפני הספירה,⁷ ויש לו קרבה בכמה עניינים לחיבורים ארמיים אחרים שנתגלו בקומראן.⁸

החיבור מגולל את תולדותיו של טובי משבט נפתלי, שגלה לנינוה בגלות עשרת

4 ראה פיצמאייר 2003, עמ' 54.

5 למהדורה ביקורתית ולדברי הקדמה ראה הנהארט 1985, עמ' 31-32. על אף קיטועם, קרובים קטעי קומראן הארמיים מספר טוביה דווקא לנוסח הרחב, ולעתים אף מרחיבים לעומתו. ראה פיצמאייר, שם, עמ' 8-10. הנוסח הרחב שהשתמר בקודקס סינאיטיקוס הוא אפוא הבסיס למאמר זה. לנוסח קודקס סינאיטיקוס קרוב התרגום הלטיני הישן (Vetus Latina) ועל כן יש לו ערך רב לקביעת הנוסח המקורי של ספר טוביה. ראה פיצמאייר, שם, עמ' 7-8.

6 ראה פיצמאייר, שם, עמ' 8-10. פיצמאייר סבור שהמקור נכתב בארמית והנוסח העברי תורגם ממנו (שם, עמ' 22-25).

7 זה טווח הזמן המוסכם היום למקם בו את חיבור ספר טוביה. ראה מור 1996, עמ' 42; שונגל־סטרומן 2000, עמ' 39; פיצמאייר, שם, עמ' 52; אוטון 2002, עמ' 56.

8 את העדרם של ספר יהודית וספרי מקבים מספריית קומראן יש להסביר בקרבתם להשקפות השליטים החשמונאים, שאנשי קומראן מתחו ביקורת על שלטונם. את הקרבה בין ספר טוביה לספריית קומראן יש אפוא לחפש בתחום אחר. כידוע, ספר טוביה כולל יסודות של סיפור חצר מן הסוג של דברי אחיקר (ראו להלן הערה 12), מגילת אסתר, הסיפורים הארמיים של ספר דניאל, ומעשה שלושת הנערים המשולב בעזרא החיצוני. בקומראן נתגלו שרידי חיבורים ארמיים אחרים מן הסוג הזה שלא נודעו ממקור אחר. מבחינה זו שייך ספר טוביה לחוג סיפורים זה. בלתי משכנעת היא טענתה של אידה פרוליק (2005, עמ' 69) שספר טוביה הועתק ונשמר בקומראן מכיוון שהוא מטיף לאידאלים הבסיסיים של האיסיים: שמירה על טהרה ומתן צדקה. שהרי עניינים אלה היו מקובלים ביהדות התקופה על כל רבדיה.

השבטים ועלה לגדולה בחצרו של מלך אשור.⁹ עלילות גיבורי הסיפור מתרחשות במרחבי מסופוטמיה, מנינוה בירת אשור אל אחמתא ורגא שבפרס (א 10; ד 1, 20; ז 1; ט 2, ועוד). בעיקרו טוהה החיבור את מעשה ייסוריו של טובי ושל קרובתו הרווקה שרה, הגרה באחמתא, ואת רפואת שניהם מידי שמים. רפואה זו מתממשת דרך בנו של טובי, טוביה, בהדרכתו של המלאך רפאל, הלובש רמות אדם. במסווה האנושי מוליך המלאך רפאל את טוביה מביתו שבנינוה אל אחמתא, מביא לנישואיו עם שרה ולגאולתה מן השד אשמדאי שהמית את חתניה.

כך שוטח ספר טוביה סיפור על גולה מאחד משבטי ישראל, המתמיד באמונתו ונוהג בחסידות בארץ ישראל ובגולה, על הצרות והחולי שבאו עליו בשל חסידותו ועל ההצלה שזומנה לו דרך נישואי בנו עם קרובתו שרה. הספר מציג את העלילה הזאת בפסיפס של רמזים לסיפורי האבות, בתיאור של נישואי קרובים, ובסרטוט מסע טוביה אל המיועדת לו, שנדמה כמסע עבד אברהם לגלות את רבקה המיועדת ליצחק.¹⁰ במסגרת זו מוצגים הגיבורים באופן עקיב למדי: טובי, היהודי החסיד עוד מימי שבתו על ארמיתו בגליל (א 6-8¹¹), המתמיד בחסדיו ובאמונתו גם בגלותו בנינוה (א 11-19); עלייתו למשרה רמה בחצר מלך אשור, והחסד שעשה עם מתים יהודים שהביאם לקבורה בחשאי, מעשה שהביא עליו הלשנה וירידה מגדולתו (א 13, 18-20). טובי ממשיך במנהג קבורת בני עמו, ובשל הקפדתו על טהרה לאחר קבורה כזאת, הוא לן מחוץ לביתו ומשום כך מתעוור מצואת ציפורים (ב 1-10). הקורא לומד שמעשי החסד של טובי הם שהביאו עליו ייסורים וחולי. אף שרה, בת רעואל, היושבת באחמתא, מתייסרת על לא עוול בכפה משום שהשד אשמדאי הרג את שבעת חתניה (ג 8). מסעו של טוביה בן טובי, לכאורה כדי לגבות חוב של אביו בִּרְגָא, אינו אלא ייצוג מוחשי למעשה ההשגחה האלוהית, המתממש במלאך רפאל, המראה לטוביה כיצד לגרש את השד אשמדאי ולרפא את אביו מעוורונו (ו 6-7; יא 1-13).

גדולתם של מעשי החסד של ההשגחה האלוהית עם טובי ועם בני ביתו מתגלה

9 מפרטי הסיפור בפרק א, י, יג-טו עולה שטובי גלה מביתו שבגליל בימיו של שלמנאסר ה' ועלה לגדולה בחצרו בנינוה. זוהי אחת מן הדוגמאות לאי-דיוק בעובדות היסטוריות, שכן ידוע שמלכי אשור תגלת פלאסר ב', שלמנאסר ה' וסרגון ב' קבעו את בירתם בחלח ולא בנינוה. ראה פיצמאייר 2003, עמ' 104, 113-114. בוודאי בחר בעל ספר טוביה בנינוה כמקום התרחשות סיפורו כי ראה בה את העיר האשורית המובהקת, ממש כבעל ספר יונה. דוגמה אחרת לבלבול בעובדות היא קביעתו של ספר טוביה (א 15) שסנחריב היה בנו של שלמנאסר ועלה אחריו לכיסא המלוכה. מן התיעוד שבידנו ידוע שלאחר מות שלמנאסר תפס את השלטון סרגון ב'. סנחריב היה בנו והוא עלה לשלטון לאחר מות סרגון (705 לפה"ס). בעל ספר טוביה שאב כנראה את ידיעותיו מסיפור מלכים ב יז 1-6; יח 9-13. ראו: צימרמן 1958, עמ' 15, 50; מור 1996, עמ' 118; פיצמאייר 2003, עמ' 116.

10 השווה למשל טוביה ה 17, 22 עם בראשית כד 7. רשימה חלקית של קווי דמיון לפרשיות מספר בראשית ראה גרינפילד 2001, עמ' 330.

11 על פן זה בחייו של טובי ראה דימנט 2009.

במלוא שיעורה כאשר נחשף טיבם של ייסורי טובי. הלשנות שכניו בנינוה, שהביאו לאבדן רכושו ומעמדו בחצר המלך, נטבעו במטבע של החיבור הארמי הקדום על אחיקר החכם, שגם הוא היה שר בחצר מלך אשור וירד מגדולתו בשל הלשנת נדן בן אחותו.¹² בעל ספר טוביה הכיר חיבור זה, שכן הוא הופך את אחיקר לקרובו של טובי ולמצילו (א 22; ב 10), אך דווקא דמיון זה מדגיש את השוני בין טובי לאחיקר של החיבור הארמי.¹³ אחיקר הוא יועץ חכם ונאמן למלכו למרות ההלשנה השקרית על בגידתו. לעומתו ניצב טובי כחסיד ובעל אמונה יהודי שבגלותו בנינוה נזהר ממאכלות אסורים (א 11) ונותן צדקה לעניים (א 16-17). ההלשנה עליו לא באה משום קנאה במעמדו בחצר המלך, כבסיפור אחיקר, אלא משום חסידותו בקבורת מתים יהודים שנהרגו בצו המלכות (א 17-18). בהשתדלות אחיקר מושב לטובי רכושו אך הוא מוסיף לקבור מתים מבני עמו ובפעם השנייה מביא עליו מעשה זה את העיוורון (ב 10). אבדן רכוש ומחלה בצד קיום מצוות ויראת אלוהים מדמים את טובי לאיוב, ועל כך עמדו המפרשים.¹⁴ אמנם אין אבדן זה מביא את טובי לפקפק בצדקת האל, כמו שעשה איוב, אלא לתפילת וידוי על חטאי עמו (ג 2-9), שכן בסיפור המעשה עומד טובי כסמל למציאות ישראל בגלות. דגם הצדיק הסובל ממלא תפקיד מכריע גם בספר טוביה, אלא שאין זה צדיק קדמון בארץ עלומה, כאיוב, אלא צדיק יהודי בגולת אשור. והנה, קו דמיון בולט ביותר בין טובי לאיוב מוסיף הדו-שיח הקשה שטובי מנהל עם אשתו חנה, ואין הוא מוכן ללא החוט המשוך ממנו אל סיפורי איוב.

דמותה של חנה אשת טובי היא יוצאת דופן בסיפור בכך שהיא מסורטטת בכפל פנים. בפרק הראשון היא מוצגת כבת משפחתו של טובי (א 9) ונישואיה לטובי מבטאים את האידאל המרכזי של החיבור – נישואים בתוך המשפחה. כשטובי יורד מגדולתו הוא מציין שלא נותר לו דבר זולת אשתו ובנו (א 20), ובכך הוא מבטא את ערכם בעיניו. גם בהוראות של טובי לבנו לפני צאתו למסעו הוא מורה לו לכבד את אמו (ד 3-4). אף כי יש כאן ללא ספק עיבוד של לשון הדיבר הרביעי בעשרת הדיברות, שיבוצו בהקשר הזה מבליט לחיוב את דמותה של אשת טובי. גם תיאור ציפייתה של חנה לשובו של בנה טוביה והתרגשותה עם בואו הביתה (יא 9), פגישה הבנויה על פגישת יעקב ויוסף (בראשית מו 29), משווים לחנה לוויית חן. והנה, בניגוד בולט לתיאורים הללו, ניצב דין ודברים שיש לאשת טובי עם בעלה לאחר שהתעוור. וזה לשונו של הקטע הנוגע בדבר:

ובעת ההיא הייתה אשתי חנה משתכרת בעבודת נשים. והיא הייתה שולחת

12 על אחיקר ראה קוניבר ואחרים 1913. לשרידי החיבור הארמי המקורי בפפירוסים מיב ראה פורטן וירדני 1993, עמ' 24-57.

13 קווי דמיון והבדלים נוספים ראה גרינפילד 2001.

14 ראה למשל מור 1996, עמ' 133; פיצמאיר 2003, עמ' 138-139. וראה להלן את תרגום התוספת של הוולגטה, המציינת השוואה זו במפורש.

אותה למעסיקיה והם היו משלמים לה את שכרה. ובשבעה לחודש דוסטרוס, היא גזרה את מה שארגה והביאה אותו למעסיקיה. והם שילמו לה את כל שכרה ונתנו לה גדי עזים לבית. וכשבא אלי החל לגעות, וקראתי לה ואמרתי: 'מאין הגדי הזה? האם איננו גנוב? השיבי אותו לבעליו. אין לנו רשות לאכול דבר מה גנוב'. והיא אמרה: 'מתנה ניתנה לי נוסף על השכר'. ולא האמנתי לה ואמרתי להשיבו לבעליו, לפני אדמו מבושה בגללה. והיא ענתה ואמרה לי: 'איה מעשי הצדקה שלך? ואיה מעשי החסד שלך? כל מה שאירע לך ידוע' (ב 11-14).¹⁵

דמותה של חנה כפי שמצטיירת מדברים אלה אינה מתיישבת כלל עם האישה הנאמנה לבעלה והחרדה לגורל בנה. ואכן התקשו מפרשים מודרניים בפירוש הדברים הללו, ויש שהעירו שטובי נוהג כאן בקשיות לב בלתי מובנת כלפי אשתו, המתאמצת לפרנסם כשירדו מנכסיהם.¹⁶ אך יש מי שעמדו על דמיון דבריה של חנה אשת טובי להתנהגותה של אשת איוב לפי המסופר בסיפור המסגרת של ספר איוב.¹⁷ לאחר אבדן רכושו, בניו ובריאיותו, אשת איוב אומרת לבעלה לפי הכתוב בנוסח המסורה: "עדר מחזיק בתמתך? ברך אלהים ומת" (ב 9). ואיוב משיב לה: "כדבר אחת הנבלות תדברי; גם את הטוב נקבל מאת האלהים ואת הרע לא נקבל?" (ב 10). בנוסח הזה תשובת איוב לאשתו היא ביטוי מפורש ליושרו ולאמונתו. אבל בנוסח תרגום השבעים באה בדברי אשת איוב הרחבה שאיננה בנוסח העברי, ונראה שספר טוביה נשען דווקא על נוסח של סיפור איוב המשתקף בתרגום זה.¹⁸ וזה לשון תרגום השבעים לסיפורה של אשת איוב:

וכשעבר זמן מה אמרה לו אשתו [לאיוב]: 'כמה זמן תשב כך בעורך אומר הנה אמתין מעט בתקווה לישועתי? הנה זכרך ייעלם מעל פני האדמה, בניך ובנותיך, שבצער וכאב של רחמי ילדתי לשווא בעמל. ואתה יושב ומבלה את לילותיך בחוץ בין תולעים ואני נודדת משרתת ממקום למקום ומבית לבית, מצפה לשקיעת השמש, שאוכל לנוח מעמלי ומן המכאובים הבאים עלי. אלא דבר דבר מה נגד אלוהים ומות' (ב 9).¹⁹

- 15 התרגום על פי נוסח סינאיטיקוס במהדורת הנהארט 1985, עמ' 76-77.
- 16 ראה למשל מור 1996, עמ' 133; שונגל-סטרומן 2000, עמ' 72-73; בו וניקלסברג 1991, עמ' 136.
- 17 ראה מור, שם, עמ' 135, 141. בדמיון כבר הבחין הירונימוס בתרגום הלטיני שלו (Vulgata), או מקורו הארמי, המוסיף כאן את הקטע המתורגם להלן.
- 18 התרגום היווני של איוב מתאפיין ביסודות הלניסטיים ובכמה הרחבות שאינן בנוסח העברי. ראו למשל גרלמן 1946, עמ' 7-8, 49-50; הארל, דוריבל ומוניך 1988, עמ' 105-106.
- 19 לתרגום עברי של התוספת לאיוב ב 9 ראה הנוסח במהדורתו הביקורתית של ציגלר 1982, עמ' 218-219. תרגום נמלץ ומיושן מעט לתוספת זו נכלל בהקדמתו של אברהם כהנא לתרגום צוואת איוב (כהנא תש"ל, עמ' תקיח). אך לא הייתה לפניו מהדורה מרעית של תרגום השבעים לאיוב. משם העתיקה ללא שינויים חננאל מאק (תשס"ה, עמ' 37). בדיונו בפרשה זו לא עמד מאק על העוקץ המיוחד המסותר בפרשת עבדותה של אשת איוב הן בתוספת תרגום השבעים הן בחיבור צוואת איוב (שם, עמ' 55-58).

בנוסח המסורה פונה אשת איוב בדברים לבעלה, ואילו בתרגום השבעים היא מקדימה לפנייה זו תלונה על מצבה היא. בתלונתה היא מונה את תוצאות האבדן שבא על איוב לגבי מעמדה ומצבה היא. כנגד מות הילדים – היא מבכה את היעלמם של מי שהיא ילדה בכאב; כנגד אבדן רכושו ומחלתו של איוב – היא מביעה חשש שבקרוב ימות גם הוא. כנגד עניותו – היא מתלוננת על שהיא נאלצת לעבוד כמשרתת בבתי אחרים ולכלות את ימיה בעמל ובצער. אמנם תלונות אלה אינן נזכרות בסיפור המסגרת של איוב בנוסח העברי, אך הן הרחבה הגיונית ומתבקשת ממצבו של איוב. יתר על כן, יש להן סמך בדברי איוב בפרק לא 10: "תטחן לאחר אשתי ועליה יכרעון אחרין". לשון הכתוב מתפרשת כקללה עצמית של איוב שראשיתה בפסוק הקודם.²⁰ איוב מקלל את עצמו ואומר שאם חשק אי פעם באשת רעהו, תקולל אשתו בעבודה אצל אחרים כשפחה בזויה שגופה פרוץ לכול. אולם נראה שהיו פירושים שהבינו את צורות העתיד "תטחן... יכרעון" לא כחלק ממשפט תנאי אלא כתיאור מצב שכבר קיים בהווה. שכן, מתלונתה של אשת איוב בנוסח תרגום השבעים עולה שעבודת השירות לאחרים איננה בבחינת תנאי של קללה אלא מציאות יומיומית. שאלה נוספת עולה באשר למשמעות הביטוי כולו. המשפט העברי נתפס כרמז לפריצות מינית שהייתה כרוכה בעבודה לאחרים. להבנה כזאת רומז תרגום השבעים, שתרגם את המילה תטחן במילה תמצא חן.²¹ ובאופן מפורש מתרגם תרגום איוב הנדפס את התיבה לעניין תשמיש.²² שרידי תרגום ארמי קדום לאיוב שנתגלו בקומראן לא שימרו את תרגום הפסוק הזה במלואו.²³ אך בקרע שנשתייר אין די מקום לתרגום כל הפסוק, ולכן שיערו המהדירים שמחמת הרמז המיני בנוסח העברי השמיט המתרגם מקומראן את החלק השני של הפסוק.²⁴ במשמעות מינית פירש את המילה תטחן גם האמורא רבי יוחנן בן המאה השלישית.²⁵ אם כן, גם אם בנוסחו לאיוב ב 9 אין תרגום השבעים אומר בפירוש שעבודת אשת איוב כמשרתת הייתה כרוכה בעבודת בתחום המיני, הרי מפורשים הדברים יותר בתרגום השבעים לאיוב לא 10.

20 ראה למשל את פירושו של הרשב"ם לאיוב לא 7-8; יפת תש"ס, עמ' 105, 416. וראה חכם תש"ל, עמ' רלו.

21 ביוונית ἀρῆσαι.

22 הנוסח הוא: "תשמש עם חורן אתתי ועלה יחמטון חורנין". למהדורה ביקורתית של התרגום ראה סטק 1994, עמ' 209*. הפועל תשמש הוא לשון נקייה לביאה. ראה סוקולוף 1990, עמ' 559. יחמטון (מן השורש חמ"ט) הוא תרגום התיבה יכרעון. ראה לוי 1881, עמ' 265. בתרגום איוב, פועל זה רגיל לתרגום כר"ע בבניין קל (למשל איוב ד 4; כ 3). חורן היא המילה אוחרן (=אחרים) בהשמטת האל"ף כמנהג הארמית של ארץ ישראל. ראה ויס תשל"ט, עמ' 96, 101. ויס (שם, עמ' 73) קובע שתרגום איוב הנדפס הוא ילקוט של תרגומים לספר איוב ממקורות שונים, ולכן קשה לקבוע את זמנו. מנגאן (1991, עמ' 69-70) תומכת בקביעה זו, אך לדעתה ניכר גרעין קדום בתרגום זה.

23 נשתמרו רק המילים תטחן לן (טור יח, 3). ראה גרסיה מרטינו ואחרים 1998, עמ' 121.

24 דברי המהדירים בפירושם על שורה זו ראה שם, עמ' 123. ספק בהצעה זו מביע שפרד (2004, עמ' 43-44).

25 ראה בבלי סוטה י ע"א; במדבר רבה ט, כד; ורש"י לאיוב לא 10.

פרשנות דומה למעשיה של אשת איוב משוקעת גם בחיבור החיצוני צוואת איוב, המושפע מתרגום השבעים לאיוב. חיבור זה נכתב כנראה באלכסנדריה במאה הראשונה לפני הספירה, ולפי דרכו וזמנו הוא מעבד באופן מפורט את סיפורו של איוב.²⁶ אף חיבור זה מתאר כיצד נשכרה אשת איוב לעבודה אצל זרים (כא 1; כב 1; לט 1; מ 5-6). בפרק כד 1-6 מעובד כמעט מילה במילה הקטע המצוטט לעיל מתרגום השבעים.²⁷ אך צוואת איוב מוסיפה פרטים אחדים: בהסתת השטן הולכת אשת איוב לשוק ומוכרת את שערה כדי להשיג לחם לבעלה. גזיזת השער בפומבי, ודווקא בשוק, יש בה רמז מובהק לאישה שזנתה (כד 9).²⁸ כך מצטיירת תמונה של מסורת קדומה, המרבה בפרטי עניותה והשפלתה של אשת איוב לאחר שבעלה נותר בחוסר כול.

והנה תלונתה של אשת טובי על מצבה דומה דמיון גלוי לעין למצבה של אשת איוב.²⁹ גם אשת טובי נאלצת לעבוד למען אחרים כדי לפרנס אותה ואת בעלה, וגם היא באה אל בעלה בתלונה על כך. תלונתה זו היא שמביאה את טובי לצער וייאוש שבעטיים הוא מבקש את נפשו למות (ג 1, 6). על הדמיון לאשת איוב כבר עמד הירונימוס, בשעה שתרגם ללטינית את ספר טוביה כדי לכלול אותו בתרגומו הלטיני לאסופת המקרא. לדבריו, החיבור תורגם למענו לעברית מעותק ארמי, ומעברית הוא תרגמו ללטינית.³⁰ ייתכן אפוא שהתוספת המדגישה את הדמיון בין טובי לאיוב כבר הייתה במקור הארמי שעל פיו עשה הירונימוס את תרגומו. לאחר התעוורות טובי מוסיף תרגום הוולגטה את הקטע הבא:

ואת הניסיון הזה התיר האל להעמידו בו כדי שיהיה לדורות מאוחרים לדוגמה בסבלנותו, כמו איוב הקדוש. כי אף על פי שהיה ירא את האל מנעוריו ושמר את מצוותיו לא חטא בשפתיו נגד אלוהים בגלל מכת העיוורון שבאה עליו. אבל הוא המשיך להיות איתן ביראתו את האל, מודה לאל כל ימי חייו. כי כשם שמתחו המלכים ביקורת על האל בגלל איוב הקדוש כך קרוביו ובני משפחתו לעגו לחייו באמרם: "היכן תקוותך שבשלה נתת צדקה וקברת מתים?". אך טובי

26 לנוסח היווני ראה ברוק 1976, עמ' 3-59; קראפט 1974.

27 את התלות של צוואת איוב בתרגום השבעים לאיוב ולא להפך הראה שאלר (1980) באופן משכנע. לכן אין מקום להיסוסיו של מאק בשאלה מי תלוי במי ואין מקום לתארך את צוואת איוב למאה השנייה לפני הספירה. ראה מאק תשס"ה, עמ' 37-38, 57. ליכט (תשל"ז, עמ' 149, הערה 13) קובע בצדק, "נראה שבעל צוואת איוב מסתמך על תרגום השבעים (ואין הדברים בתרגום השבעים תלויים בצוואת איוב)". על שיטתה של צוואת איוב בעיבוד סיפור איוב ראה בג 1994.

28 ראה גארט 1993, עמ' 62.

29 דמיון מובהק בין אשתו של איוב בגרסתה של צוואת איוב לאשת טובי (טוביה ב 13-23) אפשר לראות גם בצוואת איוב כא 1, שם נאמר שאשת איוב נשכרה כמשרתת, וכן בצוואת איוב (לז 1) שם בלדד שואל את איוב: "למה תקווה עוד?", וזה סגנון קרוב לדברי אשת טובי לטובי (שם). ראה פילונקו 1968, עמ' 37, 47; שאלר 1979, עמ' 342, 356.

30 ראה: פפר 1949, עמ' 271-272; מור 1996, עמ' 132; פיצמאייר 2003, עמ' 138.

הוכיח אותם באמרו: "אל תדברו כך, כי אנו ילדי קדושים ומצפים לחיים שייתן האל למי שלעולם לא תימוט אמונתם בו".³¹

אם כן, לא במקרה ראה כאן הירונימוס, או המקור לתרגומו, להוסיף במפורש את ההשוואה בין טובי לאיוב, שכן הדמיון בין שניהם וכן בין אשת איוב לאשת טובי בולט, אך בנוסח ספר טוביה נשאר מהלך הדברים סתום ואף מתמיה. כי לכאורה נראה שטובי מאשים את אשתו בגנבה על לא עוול בכפה, ולכן לא מובן צערו וייאושו מדבריה, וגם לא נתפרש בבירור מדוע הוא מכנה את דברי אשתו "חרפות שקר" (ג 13). אבל עיון מדוקדק מגלה שבעל ספר טוביה טמן במעשי עלילתו רמזים מובהקים להשוואה עם איוב, בכווננו אל פרטי המוטיבים של אשת איוב. נראה שמטעמים של לשון נקייה לא אמר בסוגיה זו דברים מפורשים. כך, אשת טובי גם היא מתוארת כמי שעובדת למען אחרים, אלא שאין היא עושה זאת בבתי האחרים, כאשת איוב, אלא עוסקת באריגה בביתה היא (ב 12). אבל אשת טובי מגיעה לבית מעסיקיה כאשר היא הולכת אליהם למסור את עבודתה ולקבל את שכרה (ב 12-13). והרי זה המוטיב מסיפור אשת איוב במהדורה מרוככת מעט. רמז ראשון למשהו שאינו ראוי נמסר בכך שאשת טובי מקבלת מתנה, גדי עזים, נוסף על שכרה. הנוסח היווני המרחיב מרגיש שאשת טובי קיבלה את כל שכרה, והרגשה זו רומזת שתוספת הגדי אינה קשורה לשכר על מעשה האריגה.³² טובי חושד אפוא בצדק בתוספת זו לשכרה, שכן היא ניתנת ללא סיבה מפורשת, ולא ברור מדוע זכתה אשת טובי למתנה כזאת. האשמתו שהגדי גנוב נראית לכאורה חסרת יסוד לחלוטין, ולכן נתקשו בה מפרשים רבים.³³ אלא שמאחורי ההאשמה בגנבה מסתתר חשד חמור יותר, הנרמז בטיבה של מתנה זו. רמז לאי־כשרותה של המתנה הוא בכך שמדובר בגדי עזים דווקא. וכבר הוער שגדי העזים הזה מתקשר מיד לגדי העזים שביקש יהודה לתת לתמר כלתו כאתנן (בראשית לח 17, 20).³⁴ בחיבור גרוש רמזים למקרא כספר טוביה, בחירת גדי עזים דווקא כמתנה לאשת טובי אינה יכולה להיות מקרית, והקשר למעשה תמר ויהודה בולט לעין. במפורש מאשים טובי את אשתו בגנבה, אך במשתמע נרמז כאן חשדו בפריצותה של אשתו. רק חשד כזה מסביר את כעסו של טובי, את חוסר אמונו בתשובת אשתו, ואת בושתו, שאינה מתפרשת כלל מפשט הדברים.

מבחינה מסוימת אין אשת טובי משקרת לבעלה, שהרי בוודאי קיבלה את גדי העזים לא כשכר על עבודת האריגה. כאמור, הרמז למעשה יהודה ותמר מודיע שאין מתנה זו אלא אתנן, וחשדו של טובי לא היה חשד שווא. לאור חשד זה צבועים דברי ההקנטה

31 לטוביה ב 12-18. לנוסח הלטיני ולתרגומו ראה פיצמאיר, שם, עמ' 138.

32 התיבה "כל" חסרה בנוסח הקצר.

33 ראה ההפניות לעיל הערה 15.

34 ראה צימרמן 1958, עמ' 59; פטראליו 2004, עמ' 390. בהקשר זה ראוי לציין גם את הביטוי הבא בשופטים טו 1 ואת הקשרו: "ויפקד שמשון את אשתו בגדי עזים ויאמר אבאה אל אשתי החדרה".

האירוניים המרים של אשתו: "איה מעשי הצדקה שלך? ואיה מעשי החסד שלך? כל מה שאירע לך ידוע" (ב 11-14). הם נראים לא רק כלגלוג על חסידותו של טובי, שלא הביאה עליו שכר אלא רק ייסורים, או כתוכחה של אשת טובי לבעלה על חוסר אמונו בה, אלא גם כביקורת על יושרו של טובי, בשעה שהמלגלגת עצמה אינה נאמנה לו. פירוש כזה מסביר גם מדוע טובי מכנה את דברי אשתו "חרפות שקר" (ג 6),³⁵ ולמה הוא שוקע בעקבות הדברים האלה בייאוש ובעצב ומבקש את נפשו למות (ג 1, 6). וכך, אף על פי שציור אשת טובי כבת דמותה של אשת איוב אינו מתיישב כראוי עם כלל ענייניה בספר טוביה, יש לו תפקיד מיוחד בפרשת ייסוריו של בעלה. שכן דברי ההקנטה שהיא מטיחה בטובי מצעידים אותו ואת העלילה אל הייאוש ואל בקשת המוות, ונקודת שפל זו היא ציר מרכזי בספר טוביה, כמו בספר איוב.

*

פרשה קטנה זו מעניקה לנו דוגמה מאירת עיניים לדרכה של הספרות היהודית הקדומה בעיבוד מסורות מקראיות. יש בה כדי ללמדנו שיטות עיבוד סיפורי של דגמים ומוטיבים מן המקרא, וכיצד כופה לעתים עיבוד כזה סטייה מן הקו העיקרי העצמאי של העלילה וגיבוריה. ניתוח פרשה זו מלמדנו גם פרק בהלכות עיבוד המקרא בימים שעדיין לא בא המקרא לכלל קביעה סופית במסגרת אסופת כתבי קודש. ראינו שלגבי אשת איוב באו הרחבות תרגום השבעים, שאינן אלא פיתוח מוטיבים הכלולים כבר בספר איוב עצמו. ברור שספר טוביה הכיר מסורת זו ופיתח אותה בדרכו ולצרכיו. עם זאת, אי-אפשר לומר כאן שבעל ספר טוביה היה תלוי בתרגום השבעים לאיוב, שכן מקובל שתרגום זה נוצר באלכסנדריה במאה השנייה לפני הספירה, לפחות מאה שנה לאחר חיבור ספר טוביה.³⁶ שניהם אינם אפוא אלא עדים שונים, בזמנים שונים, לאגדת איוב ולגלגוליה. בדוגמה זו יש כדי לחשוף את השתלשלותו של סיפור מקראי דרך עיבודיו המוקדמים, במעין השתקפויות של אספקלריה בתוך אספקלריה. אלו נשתמרו בצדי הדרכים של הפרשנות היהודית הקדומה ולא תמיד זכו לעיון המדוקדק שהן ראויות לו. מכל מקום, למסורות הללו יש מהלך משלהן, שאינו זהה בהכרח לתהליך כתיבתם של חיבורים מוגמרים. לכן אין לקבוע תאריכים היסטוריים לכתיבת חיבורים לפי טיבו של עיבוד מסורת מקראית מסוימת המשוקעת בהם. דרכן של מסורות לחוד ודרכם של חיבורים המעבדים אותן לחוד.

35 חלק ממשפט זהו השתמר בעותק העברי 4Q200 1 i 3-4: "מאשר לחיות כי חרפות [שקר]. ראה פיצמאייר 1995, עמ' 63. לתולדות המחקר ולמהלכם של תרגומים עבריים מתרגומים עתיקים, יש עניין בכך ששני המתרגמים המודרניים שהריקו את ספר טוביה לכלי עברי, רב היליר (תש"ל, עמ' 41) וא"ש הרטום (תשכ"ט/א, עמ' 41), בחרו במילה "חרפות", שהיא המופיעה בעותק העברי הקדום מקומראן.

36 לתארוך תרגום השבעים לאיוב ראה למשל הארל ואחרים 1988, עמ' 91; פרננדז מרקוס 2001, עמ' 260-261. לתיארוך ספר טוביה ראה לעיל והערה 7.

המצע המקראי של תוספות שאינן מן המקרא: עקדת יצחק בספר היובלים לאור סיפור איוב

באחרונה פורסמה שורה של חיבורים בלתי ידועים כלל, שנתגלו בין מגילות מדבר יהודה לפני יותר משישים שנה. רוב החיבורים האלה מעבדים את המקרא בדרכים שונות, ואין בהם מינוח וסגנון האופייניים לחיבוריה המיוחדים של עדת המגילות, בעלת הספרייה הזאת. משום כך מושם באחרונה במחקר המגילות דגש על החיבורים הללו ועל דרכם להתבסס על המקרא.

עיבודים מקראיים אלו נחלקים על פי אופיים לשתי קבוצות: חיבורים הכתובים עברית, שזיקתם לנוסח המקרא הדוקה; וחיבורים הכתובים ארמית, שגישתם לנוסח זה חופשית ומרחיבה יותר. לכל קבוצה תכונות משלה ובעיות אופייניות לה. מן החיבורים האלה נחקרו עד היום בעיקר אלה הכתובים עברית. מכיוון שנדרשת רמה מסוימת של עיבוד הטקסטים כדי ליישם את הגישה המוצעת להלן, יתרכז גם המאמר הזה בבחינת הטקסטים בעברית.

בדרך כלל יחסו של עיבוד מקראי אל מקורו נקבע בדרך כמותית ופורמלית. נהוג להציב את הטקסט המאוחר מול הדגם המקראי שלו, ובאמצעות ההשוואה הזאת לזהות יסודות שאינם נכללים בנוסח המקראי. יסודות אלו מוגדרים על פי רוב כ"תוספות", "הרחבות" או "תחיבות" של חומר שאינו מקראי אל המרקם של המקרא, בייחוד כאשר החומר השונה רב ונרחב. בעיקר נוהגת שיטה זו בניתוח טקסטים סיפוריים, שבהם קל יותר להפריד בין חומר מן המקרא ובין מה שאינו כזה. במחקר הוצע מגוון רחב של טעמים ספרותיים, רעיוניים ופרשניים להסביר את שילובם של יסודות לא מקראיים ברצף המקראי. אבל כולם מניחים כמובן מאליו את עצם מעשה השילוב. אך נשאלת השאלה מדוע יחפז, למשל, מחבר בן המאה השנייה לפני הספירה, שהחומש וספרי הנבואה היו מקובלים עליו בוודאי כבעלי סמכות אלוהית, להוסיף עליהם דברים שאינם מצויים בהם. האם די בקשיים פרשניים להסביר תופעה זו? השאלה עומדת בכל חומרתה במיוחד לגבי החומש, שהרי היום יש בידינו כתבי יד עבריים קדומים של החומש, שנתגלו בקומראן, והם מראים בבירור שבמאה השנייה לפני הספירה כבר

היה נוסח החומש יציב וקרוב לנוסח המסורה שבידינו. עם כל הבדלי הנוסח בין נוסח המסורה לתרגום השבעים לחומש, שנעשה באמצע המאה השלישית לפני הספירה, עדיין משקפת עדותם נוסח אחיד למדי. והנה רוב עיבודי המקרא שבידינו עוסקים בחומש דווקא. אף על פי כן יש עיבודי מקרא קדומים, כגון ספר היובלים, המשלבים ברצף החומר המקראי תוספות רבות משקל ורבות ממדים, שלכאורה אין להן בסיס בנוסח המקובל. נשאלת השאלה כיצד יכול להרשות לעצמו מחבר יהודי, המאמין בסמכות העליונה של החומש, להוסיף תוספות מעין אלו.

כדי לחשוף את ההנחות הפרשניות המוגדרות שביסוד הטכניקה של שילוב חומרים מסוג זה, יש להניח שכותב בן המאות האחרונות לפני הספירה לא היה יכול ולא רצה לכתוב דברים מלבד, אלא עיבד את הנוסח הסמכותי על סמך הבנה מרחיבה של המקרא. במילים אחרות, מי שהוסיף את התוספות הרחבות מן הסוג שבספר היובלים ודומיו סבר שאין הן אלא מיצוי נכון וראוי של המשמעות הטמונה במקרא עצמו.¹

את הגישה הזאת אני מבקשת להדגים בניתוח של מעשה עקדת יצחק, כפי שהוא מסופר בשני חיבורים שעותקיהם נמצאו בין מגילות מדבר יהודה: ספר היובלים, והחיבור המכונה פסידו־יובלים. אף על פי שפרשה זו, כפי שהיא מעובדת בשני החיבורים הללו, נדונה במחקר מכמה וכמה צדדים, היא לא נבדקה מן הבחינה המוצעת כאן, ונראה לי שאפשר לחדש בסוגיה שכבר נדרשו לה חזור והידרש.

כדי למקם את הדיון במסגרתו הנאותה, ראוי להזכיר כמה עובדות יסוד לגבי ספר היובלים. חיבור זה מוצג כדברים שכתב משה מפי מלאך הפנים בהיותו בהר סיני (יובלים ב 1). הדברים הם אפוא מעין תורה משנית. בפועל נכלל בספר מהלך המאורעות מן הבריאה עד יציאת מצרים. בדרכו עיבד המחבר את סיפורי ספר בראשית ואת פרקיו הראשונים של ספר שמות אם על ידי מעקב מדויק אחר נוסח המקרא אם על ידי שינויים קלים, השמטות או שילוב תוספות קצרות או ארוכות. מבחינה זו ספר היובלים הוא דוגמה מובהקת לסוגה של עיבוד המקרא. הספר נשתמר במלואו רק בתרגום לגעז (חבשית עתיקה) ונכלל באסופת כתבי הקודש של הכנסייה החבשית. אך בין מגילות קומראן התגלו שרידים של שלושה-עשר עותקים של הספר הכתובים עברית. במקורו חובר אפוא ספר היובלים בעברית בארץ ישראל. על פי תוכנו, סגנונו וענייניו אפשר לקבוע שנכתב בחוגים הקרובים לעדת קומראן במאה השנייה לפני הספירה, ולדעתי בחלק המוקדם של מאה זו.

החיבור השני שיידון כאן מכונה במחקר פסידו־יובלים על שום קרבתו לספר היובלים. ונדרקאם ומיליק, מהדיריו הראשונים של החיבור, ציינו שהשתמרו שלושה כתבי יד שלו – 4Q225, 4Q226 ו-4Q227 – וקבעו את זמנם סביב ראשית ספירת

1 בדיונו בפרשת העקדה בפסידו־יובלים (4Q225) מציג קוגל (2006, עמ' 77-78) שאלות פרשניות דומות.

הנוצרים.² שניהם סברו שקרבתו לספר היובלים מצדיקה את הכינוי פסידו-יובלים. מן הכינוי הזה גם משתמעת ההערכה שהחיבור תלוי תלות ספרותית בספר היובלים.³ דעה זו לא קנתה לה שביתה במחקר, ובניתוחים מאוחרים הראו חוקרים אחדים שיש הבדלים בעלי משמעות בין שני החיבורים.⁴ אף הניתוח שלהלן יראה את ההבדלים הללו. אף על פי כן אין ספק שיש קרבה מיוחדת בין ספר היובלים לפסידו-יובלים, בייחוד בפרשה הנדונה כאן, ומשום כך נערכת כאן ההשוואה ביניהם.

השתמרותו המלאה של ספר היובלים בנוסח חבשי נאמן למדי, וכן בשרידי תרגומים ללטינית, ליוונית ולסורית, מאפשרת לעמוד בפירוט ובדיוק על טכניקת עיבוד המקרא שבו. פרשת העקדה מוצגת בו בפרקים יז-יח, המעבדים את פרק כב בבראשית. תיאורו של ספר היובלים כאן מתאפיין ברוחב ידיעה ובפירוט. לעומתו נראה סיפור העקדה של פסידו-יובלים (4Q225 2 i-ii) כמבחר תמציתי של פרטים הנלקטים מתוך סיפור ידוע ורחב יותר. לכן ישמש התיאור בספר היובלים מצע עיקרי לניתוח שלהלן. תחילה יוצגו עיקרי העניינים הנראים תוספת לסיפור המקראי בפרקים יז-יח בספר היובלים.⁵

בעל ספר היובלים מציג את מעשה העקדה עצמו כשהוא עוקב אחר נוסח המקרא. רק בפרטים מעטים שונה סיפורו מן הנאמר בספר בראשית. צימוד כזה יש בו עניין כשהוא לעצמו, שכן שיטה זו ניכרת גם בפרשיות מקרא אחרות שעיבד מחבר זה: כאשר אין הוא מוסיף תוספות ניכרות, הוא משתדל לדבוק בנוסח המקראי. יש בכך כדי ללמד על גישתו הספרותית ועל זיקתו לכתובים. ואולם גם בחלק הקרוב למקרא הוסיף המחבר ושינה פרטים מעטים בפרשה, וראוי לברר על יסוד מה עשה זאת. כך הוא הדבר לגבי ציון מקום מלוויו של אברהם. לפי הסיפור המקראי מגיע אברהם עם נעריו אל מקום העקדה לאחר שלושה ימים. שם הוא מורה להם: "שבו לכם פה" (בראשית כב 5). ביטוי זה מקוים בכל תרגומי המקרא הקדומים. לעומת זאת, בספר היובלים נאמר שההוראה לנערים להמתין לשובם של אברהם ויצחק נעשתה על יד באר מים. זכר למסורת זו בא גם בפסידו-יובלים, אך שם נאמר רק "וי[ל]ן מן הבארות" (4Q225 2 i 13). אפשר שמסורת הזכרת באר או בארות בהקשר זה נאחזת בשובו של אברהם לבאר שבע בתום הניסיון שהתנסה בו (בראשית כב 19), שהרי באר שבע נקראת על שם הבאר שכרה שם אברהם (שם כא 30-32). עם זאת היא נטועה גם

2 ונדרקאם ומיליק 1994, עמ' 141, 157, 171.

3 דעה זו משל מיליק היא, והובעה במהדורתו המשותפת עם ונדרקאם. אך בפרסום מאוחר יותר הסתייג ממנה ונדרקאם (1997, עמ' 259-261). לאחרונה שב וטען טענה זו ואף הרחיבה המידובין (2007, עמ' 187-382). הצעתו של ורמש (1996, עמ' 140) שפסידו-יובלים הוא "נוסח עצמאי" של ספר היובלים אינה משכנעת.

4 ראה ונדרקאם 1997, עמ' 243-244; ברנשטיין 2000, עמ' 268-269. נוכח הבדלי תוכן וסגנון, ספק אם 4Q227 הוא אכן עותק של החיבור המשתקף ב-4Q225-4Q226.

5 ראה לוח משווה בנספח למאמר.

במציאות החיים בימי אברהם, כבימי המחברים המאוחרים, מציאות שבה אי-אפשר לנוע, ואף לא לשהות, באזורים צחיחים ללא תחנות ליד בארות מים.

פרט אחר החורג מגבולות מה שנתון במקרא הוא מקום העקדה. בנוסח סיפור בראשית נזכר "אחד ההרים" (בראשית כב 2). נוסח המסורה קובע את ההרים הללו ב"ארץ המריה" (שם), אך ספר היובלים אינו נוקב בשם מוריה בקטע המעבד את הפסוק הזה, אלא בדומה לתרגום השבעים מזכיר רק מילה כללית: רמה⁶ – שם שוכן "אחד ההרים" הנזכר בדברי האל (יובלים יח 1). אולי יש כאן עדות קדומה לנוסח מקראי שלא נזכר בו השם מוריה או ששם זה פורש בו כמקום רם, גבוה. אך יש בזה גם דקדוק שמדקדק בעל ספר היובלים בדברי הכתוב, שהרי בסיפור המקראי האל אומר לאברהם שיציין לו את ההר המיוחד רק לאחר מכן: "על אחד ההרים אשר אמר אליך" (בראשית כב 2). ואכן הזיהוי של ההר הזה כ"הר האלוהים" בא בתיאור ספר היובלים רק בעיבוד הפסוק המקראי המתאר את המקום באופן סתמי: "ויבאו אל המקום אשר אמר לו האלהים" (שם כב 9; מעובד ביובלים יח 5). מאין נטל בעל ספר היובלים זיהוי זה? שוב יש לכך בסיס במקרא עצמו, שכן אברהם אומר לנעריו: "שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה" (שם כב 5). בעל ספר היובלים אינו סוטה מנוסח זה (יח 4), אך נראה שעל פי תפיסתו הסיק מדברי הכתוב שהשתחויה זו הייתה טקסית, ולכן היה עליה להיעשות במקום קדוש. יתר על כן, מכאן יובן שהמזבח שהוכן להקרבתו של יצחק לא נבנה במקום סתמי אלא במקום קדוש, שמטבע ברייתו יועד לפולחן ולהקרבת קרבנות לאל. ההר הנזכר במקרא ללא שם היה חייב אפוא להיות מקום מקודש זה. בהמשך תיאור העקדה אכן קובע ספר היובלים במפורש שהר זה הוא הר ציון (יח 13), ואם כן כבר זיהה את מקום העקדה עם הר המוריה, כנוסח המסורה וכדברי הימים ב ג 1.⁷ ייתכן שברקע הזיקה שיוצר ספר היובלים בין הר האלוהים להר ציון עומד גם פירוש תיבת מוריה מלשון רא"י, על יסוד השם שנתן אברהם למקום העקדה: "הר ה' יראה" (או יראה)⁸ (בראשית כב 14). בסיפוריו על חנוך ועל נח מזכיר בעל ספר היובלים שהר ציון הוא אחד המקומות הקדושים לאל (ד 26; ח 19), ואם כן הוא קדוש למן ששת ימי בראשית. בכך קושר בעל החיבור את מעשה העקדה

6 *εἰς τὴν ἡγίαν τὴν ὑψηλήν*. צפור (תשס"ו, עמ' 268-269) מציע שתרגום השבעים פירש את תיבת מריה מן רו"ם. תרגום אונקלוס והתרגום המיוחס ליונתן מתרגמים "אתר פלחנא" ובכך רומזים למקום שייבנה בו בית המקדש.

7 התרגומים הארמיים לבראשית כב 14 שמים בפי אברהם מעשה טקסי ותפילת הודיה על הצלת יצחק, ומזכירים שבמקום זה עתיד לקום בית המקדש. כך תרגום אונקלוס ומסורת תרגומי ארץ ישראל (נאופיטי, תרגום הקטעים והמיוחס ליונתן).

8 ואכן, שורה של תרגומים הבינו את שם המקום שאליו נצטווה אברהם ללכת בבראשית כב 2 כקשור בפועל רא"י, מעין 'בארץ מראה'. במובן זה תרגמוהו, אם כי במילים שונות, שני תרגומים יווניים: המיוחס לעקילס (*καταφανή*) והמיוחס לסימכוס (*ὀπτασία*). דומים לכך תרגום הוולגטה: *in terram Visionis*, והתרגום השומרוני: "לארע חזביה" (J) או "לארע חזיתה" (A). לשומרוני ראה טל תש"ם, א, עמ' 74-75.

למקום המקדש על הר ציון ומדמה אותו למעשה של הקרבת קרבן הפסח במקדש.⁹ תיאורו של סיפור העקדה בפסידו-יובלים קצר ותמציתי לעומת התיאור המפורט בספר היובלים. כאן מודגשים ברכת הזרע לאברהם, האיום הנשקף לזרעו של אברהם מהסתתו של שר המשטמה, ההצלה מסכנה זו והמשך שושלתו של אברהם ביצחק וביעקב (4Q225 2 i-ii). לכן בא מעשה העקדה מיד לאחר הבטחת הזרע ולידת יצחק (4Q225 2 i 4-9). אמנם איום הכחדת זרעו של אברהם וביטול ברכת הזרע שיבוא בשל כך מעוגן בסיפור המקראי עצמו, ובוודאי הוא משתמע גם מסיפור ספר היובלים. אך צמצומו של פסידו-יובלים מדגיש מוטיב זה, כי הוא מסתפק בציון מבחר פרטים מרכזיים של הפרשה המתקשרים לעניין זה: הצעת השטנה של שר המשטמה לאל, העקדה, ההכרה בנאמנותו של אברהם ואישור מחודש של ברכת הזרע.¹⁰ פרט מיוחד שאינו מצוי במקרא, אך יש לו מקבילה בספר היובלים, קשור בהזכרת בארות. מאחר שפסידו-יובלים מספר את מעשה העקדה בתמציתיות רבה, בולטת ביתר שאת התוספת המיוחדת שהוא משלב בסיפור.¹¹ על פי תוספת זו, מלאכי הקודש היו "עומדים ובוכים" בשעת העקדה, ולעומתם מלאכי המשטמה¹² היו שמחים ומצפים לאבדן זרעו של אברהם ולכישלונו בניסיון שהועמד בו. פרט זה אין לו שורש במקרא ואף אינו נזכר במקבילה בספר היובלים. אך כבר עמדו על כך שיש לו מקבילה במדרשי חז"ל,¹³ ומכאן שמסורת זו קדומה היא, לפחות כזמן חיבורו של פסידו-יובלים ואולי קודם לכך. כפי שהוער במחקר, העימות בין שתי קבוצות המלאכים הוא בעל גוון דואליסטי, והוא משתלב עם תיאור פועלו של שר המשטמה בקטעים הללו. למעשה, תפיסת עולם דואליסטית מאפיינת את מכלול תיאוריו של ספר היובלים, ופועלו של שר המשטמה בפרשת העקדה משתלב במסכת זו.¹⁴ רמז למסגרת הדואליסטית מקופל

9 ראה דיילי 1977, עמ' 55; קונדרט 1998, עמ' 87; סיגל תשס"ח, עמ' 154-155.

10 כך הדגישו קוגלר וונדרקאם 2001, עמ' 115.

11 ב-4Q225 2 ii 4 שחזרו המהדירים כך: "אמר ישחק אל אביו כַּנְפוֹת אוֹתִי יִפֶּה |". אך זהו שחזור המתבסס על קריאה מסופקת של האות כ"ף ועל המוטיב המופיע בעדויות מאוחרות יותר. דומה לכך קדמוניות המקרא לב 3. המוטיב בא גם בתרגום נאופיטי ובתרגום הקטעים לבראשית כב 10 ובבראשית רבה נו, ח (גרסת דפוסים וכתב יד אחד; ראה תיאודור ואלבק תשכ"ה, עמ' 604). ורמש (1996, עמ' 141-142) למשל קיבל שחזור זה. לטיבה של השלמה זו ראה קוגל 2006, עמ' 86-91. אך על אף ריבוי העדויות הקדומות למוטיב זה, אין הדברים בטקסט מקומראן יוצאים מכלל השלמה מסופקת, ועל כן ספק אם עניין זה נכלל בו.

12 המהדירים השלימו את השורה 4Q225 2 ii 6 בזו הלשון: "ומלאכי המןשטמה |", אולם ביטוי מקביל מזדמן בריבוי כפול: "מלאכי המשטמות", באפוקריפון של ירמיהו (4Q387 2 iii 4; 4Q390 1 11; 2 i 7), ועל כן אולי אפשר להשלים כאן: "ומלאכי המןשטמות |".

13 ראה בראשית רבה נו, ה. על קטע זה ומקבילותיו ראה ברנשטיין 2000, עמ' 278-283.

14 ראוי לציין שלשון 4Q225 2 ii 8 – "אם ימצא כחש ואם לא ימצא נאמן" – מעמידה את הכחש כניגוד לנאמנות. ראה ורמש 1996, עמ' 142, הערה 17. יש כאן העמדה דואליסטית של שתי סגולות מנוגדות זו לזו, בסגנון סרך היחד ד. ראה גם להלן הערה 33.

גם בתיאורי ספר היובלים על פעולתם של מלאכי הפנים נגד שטנתו של שר המשטמה (יח 9, 14). נראה שגם תיאור שתי כיתות המלאכים בפסידו־יובלים משתלב במערכת דואליסטית כוללת יותר, שכן בקטעים אחרים בחיבור זה נזכרים הן שר המשטמה הן בליעל (4Q225 2 i 2; 2 i 9-10; ii 13-14). אך בשל קיטוע החומר אי־אפשר לעמוד במדויק על טיבה של תפיסה זו.

אך נחזור לענייננו בספר היובלים. כאמור, סיפור העקדה עצמו בולט בקרבתו לנוסח המקרא. התוספות וההרחבות הניכרות רוכזו בראש הסיפור, בסופו ומעט באמצעו. ההקדמה הארוכה שהוסיף בעל ספר היובלים למעשה העקדה עצמו היא אחד היסודות הבולטים בנוסחו לפרשה זו (יז 15-17). הקדמה זו עשויה כולה עניינים שאינם באים בסיפור המעשה במקרא. השוני העיקרי בין נוסחת ספר היובלים לזו שבסיפור המקראי הוא בהצגת שר המשטמה: הוא המלאך המסית את האל להעמיד את אברהם במבחן על ידי הקרבת בנו האהוב יצחק.¹⁵ אבל יש גם הבדלים אחרים, שאפשר לסכם בארבעה ראשי פרקים:

א. יז 15א – ציון תאריך התחלתה של שלשלת האירועים שהביאו לעקדת יצחק, המתרחשת בין היום השנים־עשר ליום החמישה־עשר של החודש הראשון. לפרט זה אין שום מקבילה בסיפור המקראי, והוא בנוי לפי השיטה הכרונולוגית של ספר היובלים. אך לגבי העקדה יש לבעל ספר היובלים עניין כרונולוגי נוסף, שכן הוא קובע רצף הממקם את עקדת יצחק בחמישה־עשר בחודש הראשון, מועד יציאת מצרים וקרבת הפסח. בציון זה מוצגת אפוא עקדת יצחק כמאורע המטרים את היציאה ממצרים ואת קרבן ליל הפסח. בעניין זה גם מסיים בעל ספר היובלים את תיאור הפרשה (יח 18-19).¹⁶

ב. יז 15ב – המאורע הפותח את רצף המאורעות עצמם אינו הצו האלוהי לאברהם, כמסופר בבראשית כב, אלא דברים הנאמרים בשמים על נאמנותו של אברהם לאל בכל מצוותיו ועל אהבת האל את אברהם.

ג. יז 16 – בתגובה על דברים אלו מציע שר המשטמה לאל לצוות על אברהם להקריב את בנו האהוב יצחק, כדי לבדוק אם אכן ימלא מצווה זו, וכך לראות אם הוא נאמן באמת ויכול לעמוד בכל מבחן.

15 הכינוי "שר המשטמה" (או "מלאך המשטמה") בא בצורה זו בכל העדויות שבעברית (ברית דמשק טז, 5; פסידו־יובלים; והקטע ממצדה Mas 1276-1786), ולכן אני משתמשת בו במאמר זה. ממבנה הסמיכות הזו עולה בבירור שתיבת משטמה המיודעת אינה שם פרטי אלא שם עצם סומך המתאר את האיבר הראשון, שר. רק בתרגומים לספר היובלים נהפכה תיבה זו לשם פרטי שיש לתרגמו "השר משטמה". לדיון מפורט ראה דימנט, בליעל (בדפוס).

16 השוואה בין העקדה ליציאת מצרים משוקעת גם במדרשים אחרים. ראה למשל מכילתא, בא, סוף פרשה יא. סיגל (תשס"ח, עמ' 150-180) ערך ניתוח מקיף והראה כיצד סיפור העקדה בספר היובלים מוצג כהטרמה לחוק הפסח.

ד. יז 17-18 – האל אמנם יודע שאברהם נאמן, כי כבר ניסה אותו בכמה וכמה ניסיונות. אברהם עמד בכולם, לא קצרה רוחו ולא התמהמה בהם כי היה נאמן ואוהב האל.¹⁷

במחקר הוסברה הקדמה זו בעיקר בצורך של מחבר ספר היובלים להבהיר מדוע היה על האל להעמיד את אברהם בניסיון מלכתחילה, שהרי אברהם כבר נודע לו כנאמן וכמאמין קודם לכן בברית בין הבתרים (בראשית טו 6; ראה יובלים יד 21).

כבר בספרות הקדומה נחשבת נאמנותו של אברהם לסגולתו העיקרית. בספר נחמיה הוא מאופיין בתואר נאמן: "ומצאת את לבבו נאמן לפניך" (ט 8). בשבח אבות עולם, בדבריו על אברהם, קובע בן-סירא: "ובניסוי נמצא נאמן" (מד 20). בנוסחה דומה משתמש ספר מקבים א בדברי צוואתו של מתתיהו: "אברהם הלוא בניסיון נמצא נאמן" (ב 52).¹⁸ מחברים אלו אינם קושרים את אברהם עם איוב, אך הקשר מפורש בחיבורים בני המאה הראשונה לפני הספירה, כגון צוואת איוב, והמאה הראשונה לספירה, כגון חזון אברהם, ומעובד בריבוי פרטים במדרשי חז"ל.¹⁹

ההקבלה בין ניסיונו של אברהם לזה של איוב מקופלת כבר במקרא עצמו ונדונה הרבה במחקר.²⁰ שני האישים הם יראי אלוהים, עשירים ובעלי מעמד, ושניהם עמדו בניסיון.²¹ בסיפורו של אברהם נזכר הפועל נס"י במפורש: "והאלהים נסה את אברהם" (בראשית כב 1). בסיפורו של איוב לא בא פועל זה, אך חילופי הדברים בין האל לשטן ותוצאותיהם מבטאים בבירור את מעמד הניסיון (איוב א 4, 11-12).²² המקרא מציג

17 כאן מונה ספר היובלים שישה ניסיונות שאברהם כבר עמד בהם כולם לפי בראשית יב. הוא מזכיר את הניסיונות הללו: עזיבת ארצו (פסוקים 1-6), הרעב בכנען שאילצו לרדת מצריימה (פסוקים 10-20), עשרת המלכים (אולי רמז לפסוק 16), לקיחת שרה לבית פרעה (שם, שם), פרשת המילה (פסוק 17) ושילוח הגר (פסוק 15). עקדת יצחק היא אפוא הניסיון השביעי. בפרשת הקנייה של מערת המכפלה (בראשית יט 3-9) נזכרים מות שרה כניסיון התשיעי והמשא ומתן עם בני חת על מקום לקבורת שרה כניסיון העשירי. ספר היובלים גורס אפוא עשרה ניסיונות לאברהם, כמו המסורת בחיבורים אחרים: אבות ה, ג; אבות דרבי נתן נוסח א, לג; נוסח ב, לו; תרגום נאופיטי לבראשית כב 1; ועוד. ראה הייורד 1981, עמ' 129-140; קיסטר תשס"ז, עמ' 236-240.

18 מעשה התרגום מן היוונית הוא של רפפורט תשס"ד, עמ' 136. דברי בן סירא ומקבים א מבוססים על לשון הפסוק בנחמיה, וכך גם דברי פסידיוס-יובלים (8 ii 2 Q225): "ואם לא ימצא נאמן אברהם". על פי מגמתה בפרק כולו, האיגרת אל העברים (יא 8) מדברת על אמונתו של אברהם בעקדת בנו. ספר יהודית (ח 26) מרמז לניסיון של אברהם, אך כורך בניסיון גם את יצחק ואת יעקב. ראה ליכט תשל"ג, עמ' 51. קוגל (2006, עמ' 86) סבור שבניסיון של יצחק מכוון ספר יהודית למוטיב של יצחק המבקש להיכפת (ראה לעיל הערה 11). אך זוהי השערה בעלמא, שהרי די בעצם העקדה לנסות את יצחק.

19 ברנשטיין (2000, עמ' 271-275) דן בעיבוד מסורות העקדה במדרשים מאוחרים יותר.

20 ראה למשל ליכט תשל"ג, עמ' 20-26; נהר תשל"ב; יפת תשנ"ה.

21 ראה יפת תשנ"ה, עמ' 13-19.

22 ליכט (תשל"ג, עמ' 22) מעיר כי אף על פי שאין סיפור איוב משתמש בלשון נס"י, הצעת השטן היא לדעתו "ההצגה המפורשת והשלמה ביותר של הנושא [=נושא הניסיון] שמצאנו במקרא".

אפוא את אברהם ואת איוב כרמויות מופת של מי שהועמדו בניסיון ונבחנו על אמונתם ועל יושרם.²³ אף על פי שמעשה איוב אינו מוזכר במפורש בספר היובלים, אין ספק שמחברו הושפע עמוקות מן הסיפור המקראי, ופרטים לא מעטים בעיבודו מתבהרים לאור ההשוואה בין סיפור היובלים על העקדה לסיפור המסגרת של ספר איוב.²⁴ אם אמנם כן הוא, ספר היובלים משקף את העדות הקדומה ביותר לפרשנות מרחיבה של הדמיון בין שני הניסיונות.²⁵

נחזור עתה מהקדמת בעל ספר היובלים למעשה העקדה עצמו. כפי שצוין לעיל, את ההקדמה הזאת פותח ציון כרונולוגי התולה את תאריך מהלך המאורעות שהביאו לעקדה בארבעת הימים שקדמו למועד ראשית חג המצות. בעניין שבעת ימי החג הזה גם מסיים המחבר את דבריו על העקדה (יח 18-19). וכך היא השתלשלות המאורעות על פי כרונולוגיה זו: בי"ב בחודש הראשון נאמרו בשמים דברי שבח על אברהם, ונראה שכבר באותו יום נצטווה אברהם להקריב את יצחק (יז 15; יח 1). לפי לוח ספר היובלים, שהיה מקובל גם על אנשי עדת המגילות, תאריך זה חל ביום ראשון בשבוע. למחרת, כלומר ביום שני, י"ג בחודש, השכים אברהם בבוקר לצאת למקום העקדה. לפי האמור בבראשית כב 4 ויובלים יח 3, הוא הגיע אליו רק ביום השלישי למסעו, ולפי חשבון ספר היובלים הוא יום רביעי, ט"ו בחודש הראשון, כלומר בדיוק ביום יציאת מצרים, הוא היום הראשון של חג המצות (שמות יב 6, 14, 41, 51). נראה שלפי חשבון זה, באותו יום היה מעשה העקדה ובו ביום כבר יצא אברהם לדרכו חזרה לבאר שבע. הוא הגיע לביתו ביום השלישי למסע, כלומר ביום שישי, בי"ז בחודש הראשון. במבט ראשון נראה חשבון זה מיושב, בייחוד משום שעל פיו שב אברהם לביתו קודם כניסת השבת, יסוד חשוב בכרונולוגיה של ספר היובלים. אף על פי כן אין חישוב זה עולה בקנה אחד עם קביעת ספר היובלים המסיימת את פרשת העקדה (יח 18). שם נאמר בפירוש שמסעו של אברהם הלך ושוב ארך שבעה ימים. מספר זה חשוב לבעל ספר היובלים משום שהוא מעמידו כנגד חג ה' של שבעת הימים שחוגג אברהם כמספר ימי מסעו, והוא מכוון לחג המצות (יח 18-19). אך אם היה אברהם בדרך שבעה ימים, בין י"ג לי"ט בחודש הראשון, חייב היה המסע לכלול גם את יום השבת, הנופל בי"ט

23 ליכט (שם, עמ' 20) מצביע על כך שגם מבחינה ספרותית יש ייחוד בפרשת העקדה ובסיפור איוב לעומת תיאורים של ניסיונות אחרים במקרא: "כל יתר הניסיונות שבמקרא נאמרים כהסבר למצבים המתוארים תחילה ללא זיקה לניסיון, ואילו סיפור העקדה וסיפור איוב פותחים בניסיון".

24 על הזיקה בין שני הסיפורים העירו בקצרה ונדרקאם 1997, עמ' 249; ברנשטיין 2000, עמ' 267-268; פיצמאייר 2002, עמ' 218; גרסיה מרטינו 2007, עמ' 136.

25 ברנשטיין (2000, עמ' 290) גורס שמוטיב המלאך הרמוני, בין שהוא שר המשטמה בין שהוא השטן, התפתח בספר היובלים ובמדרשים באופן בלתי תלוי על סמך התבוננות בעלי החיבורים הללו בדמיון שבין סיפור העקדה לסיפור איוב. אך כאמור דמיון זה טמון כבר במקרא עצמו, ולכן אין זה מן הנמנע שבידי ספר היובלים, כמו בידי חז"ל אחריו, הייתה מסורת פרשנית קדומה שהרחיבה ועיבדה בפירוט את מה שמצוי בעניין זה במקרא.

בחודש. השבת חייבת לחול בימי המסע גם אם יתחיל החשבון במוצאי שבת, כלומר הערב הקודם ליום ראשון, שהוא בכלל אותו היום, כפי שהציעו אחדים.²⁶ נראה לי שזו אחת הסתירות האופייניות לבעל ספר היובלים, שהשתמש במקורות שונים ולא טרח ליישב את אי-ההתאמות שהם יוצרים.²⁷

הכרונולוגיה של יובלים ושמיות, שלפי ספר היובלים כל תולדות בני אנוש מתנהלות על פיה, אינה שאובה מסיפור העקדה אלא ממקורות מקראיים אחרים, ולא כאן המקום להידרש לכך.²⁸ אך לבעל ספר היובלים יש אחיזה כרונולוגית מסוימת, שבה הוא תולה עניין זה בפרטי הסיפור המקראי, והיא הציון שאברהם הגיע למקום העקדה ביום השלישי ליציאתו מביתו (בראשית כב 4). ואולם הכרונולוגיה היא רק אחד מן היסודות שבעל ספר היובלים בונה עליהם את ההקבלה בין מעמד העקדה ליציאת מצרים. ההקבלה הזאת מעובדת גם בפנים אחרות בספר היובלים (מח 9, 12-18). בשתי הפרשיות מתנכל שר המשטמה לאבי עם ישראל ולעם ישראל עצמו,²⁹ ובשתיהן נחלץ מלאך הפנים לעזרה. הוא מגן על יצחק מפני תכניותיו של שר המשטמה (יח 9) ועל משה מפני ניסיונו של שר המשטמה להרגו בשובו למצרים (מח 2-4).³⁰ מכל מקום, עיבודו של ספר היובלים בסוגיה זו הוא התיעוד הקדום ביותר שבידינו לקשר שנקשר מעשה העקדה לחג הפסח ולקרבת הפסח.

הציון הכרונולוגי הפותח, י"ב בחודש הראשון, מכוון לעת שבה "נאמרו בשמים דברים על אודות אברהם כי נאמן הוא". הדברים נאחזים במילות הפתיחה של סיפור העקדה בנוסח המסורה: "ויהי אחר הדברים האלה" (בראשית כב 1). העיבוד בספר

26 ונדרקאם (1997, עמ' 247) מתחיל את מניין ימי המאורע בערביהם של הימים המצוינים כאן, וקובע את תחילת המאורעות בערב הקודם לט"ו בחודש הראשון. גם קונדרט (1998, עמ' 88) הולך בדרך זו. כמוהם גם סיגל (תשס"ח, עמ' 152-153), הגורס כי שבח אברהם נשמע בשמים אור ליום ט"ו בחודש, כלומר במוצאי שבת, ועוד באותו ערב קיבל אברהם את הצו. לפי חשבון זה ט"ו בחודש היה היום הראשון למסעו של אברהם. ונדרקאם וסיגל מציעים פירוש זה בגלל רצונם לקבוע את העקדה לי"ד בחודש הראשון, מועד קרבן הפסח, ולהימנע מקביעת שבת כיום המסע האחרון של אברהם בחזרתו הביתה. אבל כאמור אין החשבון הזה מיישב את האמירה המפורשת שהמסע ארך שבעה ימים (ולא שישה, כפי שמתקבל מהחישובים של החוקרים הללו). ועוד זאת, הסיפור המקראי, ואחריו ספר היובלים, מדגישים שאברהם השכים לקום בבוקר. על כן אין מעשה זה יכול להתרחש בסופו של הבוקר או אחר הצהריים, כפי שמציע ונדרקאם. המסע חייב היה להתרחש בבוקרו של היום התוכף לאמירת הדברים בשמים, היינו ביום שני. אך כאמור, אין דקדוק חשבון זה בכל צורה שהיא מתיישב בלי לכלול את השבת.

27 כפי שהראה בפירוט רב סיגל (תשס"ח).

28 על הכרונולוגיה השביעונית של ספר היובלים ראה לאחרונה סיגל תשס"ח, עמ' 69-78, ושם ציונים לספרות קודמת.

29 לדיון מפורט ראה ונדרקאם 1997, עמ' 245-248.

30 ראה ונדרקאם 1997, עמ' 247-248. סיגל (תשס"ח, עמ' 155-156) מצביע על תיאור יצחק כבן בכור בספר היובלים (יח 11 | הנוסח הלטיני, 15). בכך נמתח עוד קו מקביל למכת בכורות בפרשת יציאת מצרים (שמות יב 29-31).

היובלים אולי מבוסס על פירוש תיבת דברים כ'דיבורים',³¹ אך ההשוואה לסיפור איוב מגלה כי לאמירה הנאמרת בשמים בשבח אברהם יש תפקיד מיוחד בעיבוד של ספר היובלים.

פרשני מקרא כבר העירו שאחד ההבדלים המובהקים בין סיפור אברהם לסיפור איוב הוא ההבדל במרחב ההתרחשות. במעשה אברהם הכול נעשה על פני הארץ ובספירה האנושית, ואילו במעשה איוב יש שתי זירות פעולה מקבילות – האחת בשמים: הסתת השטן וחילופי דבריו עם האל, והאחרת על פני הארץ: קורותיו של איוב. איוב אינו מצוי בסוד הנעשה למעלה, ועל כן אינו יודע מה סיבת הפגעים הבאים עליו. לעומתו אברהם מודע לכל שלב של הניסוי ושל ההתנסות שלו, והאל פונה אליו ישירות.³² בעיבודו לסיפור העתיק העביר בעל ספר היובלים חלק מן העלילה לשמים, וכך יצר הקבלה בין סיפור העקדה למסופר על איוב. במעשה אברהם שבחו של אברהם "נאמר בשמים" וגם שבחו של איוב מפי האל נאמר שם. מתוך הקבלה לסיפור איוב יצר מחבר ספר היובלים גם בסיפור אברהם הפרדה בין גורמי העקדה שמקורם בשמים ובין התרחשותה על פני האדמה.³³ אך אין העברת ההתרחשות לשמים מוספת בעלמא. לבעל ספר היובלים יש סמך בלשון הסיפור המקראי: המלאך קורא אל אברהם פעמיים, ובכל פעם דבריו הם "מן השמים" (בראשית כב 11, 15). יתרה מזו, בעל ספר היובלים אף מזהה את המלאך הסתמי בסיפור בספר בראשית עם מלאך הפנים, הדובר העיקרי בחיבור זה. זו דוגמה נאה לטכניקת ההרחבה של בעל ספר היובלים, המבסס את תוספותיו על דברי המקרא בפירוש מרחיב. פיתוחים מן הסוג הזה הם גם בעלי תפקיד חשוב במסכת המיוחדת של ספר היובלים עצמו.

לדברים הנאמרים בשמים יש תפקיד נוסף. בסיפור איוב השבח שמשבח האל את איוב הוא שגורם לדברי ההסתה של השטן. במעשה העקדה לפי נוסח המקרא אין

31 מקבילה לגרסת העקדה הציע קיסטר (1994, עמ' 7-11) על סמך תרגומי מקרא ברוח זו (תרגום השבעים, התרגום השומרוני). אך קיסטר צועד צעד נוסף ומציע שספר היובלים רומז בכך לחילופי דברים שקדמו לשבח על אברהם ובהם ביקורת על אברהם מתוך קנאה, בין של המלאכים, כפי שנמסר בקדמוניות המקרא לב 1-4 ובראשית רבה נה, ד, ובין של השטן, כפי שמוסבר בבבלי סנהדרין פט ע"ב. (ונדרקאם 1997, עמ' 250) וגרסיה מרטינו (2007, עמ' 136-137) קיבלו פירוש זה של קיסטר. דומה לכך גם פירושו של קוגל (1998, עמ' 301-302). אך זוהי סברה שאינה יוצאת מגדר השערה, ואין לה סמך של ממש בכתוב. נראה לי ששבח אברהם בשמים מיטיב להתבאר מתוך היחס של ספר היובלים לסיפור איוב, כפי שפירטתי למעלה. ואמנם הובעו דעות אחרות לגבי טיבם של המדרשים האמורים. ליכט (תשל"ג, עמ' 82-83) רואה בדרשות של בראשית רבה ושל הבבלי ניסיון מקביל למעשה העקדה של ספר היובלים, בכך שהיזמה לבחון את אברהם מועברת מן האל למלאכים או לשטן. ברנשטיין (2000, עמ' 271, הערה 22) סבור שבקדמוניות המקרא, בבבלי ובראשית רבה משתקפים שני נוסחים שונים של מוטיב "המלאכים המאשימים", וכל אחר מהם מעבד את סיפור בראשית באופן אחר.

32 ראה יפת תשנ"ה, עמ' 21-22.

33 ברנשטיין (2000, עמ' 278) מעיר נכונה שגם התיאור בפסידו-יובלים על שתי כיתות המלאכים בשעת העקדה יוצר התרחשות בשמים, המקבילה לנעשה על האדמה.

שום גורם המסביר את כוונתו של האל להעמיד את אברהם בניסיון. ספר היובלים ממלא פער זה בכך שהוא מספר על שבח הנשמע למעלה על אברהם. דבר זה מאפשר לו להוסיף לסיפור את דמותו של שר המשטמה, המערער על השבח ומציע להעמיד את אברהם במבחן, כדי לבדוק אם הוא ראוי לו. הסיטואציה מקבילה לגמרי לשטנת השטן בסיפור איוב. אך דווקא הקבלת הסיטואציה ותפקידם הדומה של השטן ושל שר המשטמה מבליטים את הימנעותו של ספר היובלים מהעמדת האל מול שר המשטמה. במקום דברי האל הישירים שבסיפור איוב משתמש ספר היובלים בנוסחה הצנועה "דברים שנאמרו".

אם כן, בשלבו את האמירה המשבחת את אברהם ואת התערבות שר המשטמה, אין ספר היובלים ממציא יש מאין, אלא בונה את תיאורו על סיפורו של איוב. בכך פתר את בעיית היזמה לניסיון שנוסה בו אברהם: היא לא באה מן האל אלא משר המשטמה, ממש כשם שהניסיונות שנוסה בהם איוב לא באו מן האל אלא מן השטן.³⁴ אך בעל ספר היובלים ראה בסיפור העקדה קושי נוסף, החסר בסיפור איוב, שכן ברצותו להדגיש את תומתו ויושרו של אברהם הוא מציין שורה של ניסיונות קודמים שעמד בהם אברהם והוכיח בהם את נאמנותו לאל.³⁵ ספר היובלים אף מחזק זאת בקבעו שסבלנותו של אברהם לא פקעה בכל הניסיונות הללו, והוא מיהר למלא את מה שהצטווה, והיה אוהב את האל. ועוד זאת, אברהם הזדרז למלא את ההוראה שקיבל. מוטיב זה מצוין במקרא בתיאור "וישכם אברהם בבקר" (בראשית כב 3), פרט שנשמר גם בתיאורו של ספר היובלים (יח 3). כאמור, לפי החשבון הכרונולוגי של ספר היובלים, זה היה בי"ג בחודש הראשון, יום לאחר שנצטווה אברהם להקריב את בנו. במעלות אלו יש מעין הד לדברי השבח של האל על איוב (איוב א 8; ב 3) וכן לשבח שנאמר בזכותו על שלא חטא גם כשניחתו עליו כל המכות (שם א 22; ב 3, 10). הקביעה שאברהם נאמן (יובלים יז 15) מאפשרת לשר המשטמה להציע את הצעת הניסיון, ממש כשם ששבח איוב מפי האל מאפשר לשטן להציע הצעת ניסיון משלו. אך יש הבדל בין שתי ההצעות. הצעת השטן באה לבדוק אם יעמוד איוב ביושרו גם כשלא יהיה בידו שכר אלא יוכה בייסורים.³⁶ הצעת שר המשטמה באה לבחון את עומק נאמנותו ואת גודל אהבתו של אברהם לאל. היא נעוצה בעובדה שאברהם מצטיין במידות מיוחדות: אורך רוח ואהבת האל למרות ניסיונותיו (יז 15).³⁷ אף על פי שאיוב אינו משתבח בסגולות כאלה, אפשר להשוות את

34 ובניסוחו של סיגל (תשס"ח, עמ' 150): "השכתוב של סיפור העקדה ביובלים יז 15 - יח 19 קובע כי האל רק העניק גושפנקה לרעיון שהציעה דמות אחרת, השר משטמה (יז 16-17)". או בניסוחו של ליכט (תשל"ג, עמ' 52): "ייחוס הניסיון לשטן משמעו כי בעל ספר היובלים נוקט בשיטה של בעל ספר איוב".

35 הרעיון שהאל הכיר באמונתו של אברהם קודם למעשה העקדה מתבטא כבר בתיאור המקרא לפרשת הברית בין הבתרים (בראשית טו 6). פסוק זה מעובד בספר היובלים יד 21.

36 כך ליכט תשל"ג, עמ' 22-23.

37 אורך רוחו של אברהם מודגש גם בספר היובלים, בתיאור ניסיונו התשיעי, מות שרה, וניסיונו

מצוינותו של אברהם למה שהאל אומר על איוב לאחר שעמר גם בניסיון השני: "ועדנו מחזיק בתמתו" (איוב ב 3).

אך בספר היובלים מיוחדת ההדגשה על אהבת אברהם לאל. אברהם נקרא "אוהב האל" כבר בספרי המקרא המאוחרים (ישעיהו מא 8; דברי הימים ב כ 7), כך שגם בפרט זה היה לספר היובלים על מה לסמוך.³⁸ בהדגשה זו מקופל משמע עמוק יותר, כי ממנה עולה שאברהם מקיים את מצוות התורה "ואהבת את ה' אלהיך" (דברים ו 5), החוזרת ונשנית בספר דברים ובדברי הנביאים.³⁹ השורש אה"ב הוא המשמש לבעל ספר היובלים חוליה מחברת אל ציווי התורה לאהבת האל. במובלע נרמזת כאן נאמנותו המופלגת של אברהם בכל ניסיונותיו כמדייקת במילוי המצווה שאהבת האל תהיה "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (שם). והנה מלוא רשעותו וערמומיותו של שר המשטמה מתגלות בהצעתו לנסות את אברהם בעניין האהבה דווקא, שכן הוא מציע לצוות על אברהם להקריב את בנו שהוא אוהבו מכול. אהבת אברהם לבנו מצוינת כמובן כבר בסיפור המקרא, שהרי יצחק מתואר במילים "את יחידך אשר אהבת" (בראשית כב 2). לא במקרה מותיר ספר היובלים רק את עניין האהבה כשהוא מעבד פסוק זה ומגדיר את יצחק במילים "אהובך אשר אהבת" (יח 2).⁴⁰ כך הוא רומז למניע שמאחורי הצעת שר המשטמה ולשטניות שבה, שכן שר המשטמה מעמיד את אהבתו של אברהם לבנו יצחק מול אהבתו לאל והרי אברהם נקרא "אוהב" האל.⁴¹ מי גדול יותר? מי חשוב יותר לאברהם? זהו טיבו האמתי של המבחן שמציע שר המשטמה לאל.⁴² אגב דיוננו ראוי להעיר על תרגום השבעים, המתרגם שלוש פעמים את המילה "יחידך" בסיפור בראשית (כב 2, 12, 16) בתיבה ἀγαπητός, שמשמעה 'אהוב'. עקיבות זו מעידה על מגמה מכוונת ועל הדגשה של מוטיב אהבת אברהם לבנו. נראה אפוא שבעל ספר היובלים פיתח את מוטיב אהבת האב לבנו על פי מסורת פרשנית שכבר הייתה לפניו.⁴³

העשירי, קניית מערת המכפלה (יט 3-9). ליכט (תשל"ג, עמ' 70) סבור שאורך רוחו וסבלנותו של אברהם בכל ניסיונותיו הם המגדירים בספר היובלים את נאמנותו לאל. את אורך רוחו של יוסף בצרותיו במצרים משבחת צוואת יוסף, ב-ז. ראה ליכט, שם, עמ' 54-55.

38 אפיון זה בא גם בספרות קומראן. ראה ברית דמשק ג, 2-3 ופירוש על בראשית (4Q252 II 8).

39 למשל דברים י 12; יא 13, 22, ועוד; יהושע כב 5; ישעיהו נו 6.

40 ראה להלן הערה 43.

41 ראה ישעיהו מא 8; דברי הימים ב כ 7; ברית דמשק ג, 2; 10 i 1-2 4Q176; 8, 4Q252 II. לשם השוואה מעניין לראות את שבח אברהם בספר חכמת שלמה (י 5), חיבור יהודי שנכתב ביוונית באלכסנדריה במאה הראשונה לפני הספירה. שם נאמר שהיה צדיק (δίκαιος) ותמים (ἀμεμπτος), כתרגום השבעים לתיבת תמים (בראשית יז 1), "אך היא [החכמה] אימצה אותו למרות הרחמים על בנו".

42 כל רשעותו של שר המשטמה מקופלת בביטוי מיוחד שפסידו-יובלים מציין בו את מעשהו: "וישטים את אברהם ביצחק" (4Q225 2 i 10). צורת הפעיל זו – מן השורש שט"ם – היא יחידאית. ראה ברנשטיין 2000, עמ' 269, ובייחוד הערה 16. ראה גם גרסיה מרטינו 2007, עמ' 136.

43 צפור (תשס"ו, עמ' 268) מעיר בצדק שחזרה משולשת זו מלמדת שאין טעות או מעידה בתרגום הזה אלא כוונת מכוון. מתוך כך הוא דוחה הצעות, למשל של ונדרקאם (1989, עמ' 107), שתרגום

אף על פי שאהבה ממש אינה נזכרת בסיפור איוב, אולי מרמז ספר היובלים לאנלוגיה מסוימת בין המבחן הקשה מכול שמציע שר המשטמה לנסות בו את אברהם ובין הניסיון שמציע השטן לנסות בו את איוב. לאחר הפגיעות בבניו וברכושו של איוב מעלה השטן את הרעיון לפגוע בגופו: "אולם שלח נא ידך וגע אל עצמו ואל בשרו" (איוב ב 5). כאן הצירוף "עצמו ובשרו" מכוון לגופו של איוב ממש, אך במקרא בא צירוף זה גם במובן 'שאר בשר'. למשל, לבן מקדם את פניו של יעקב במילים "אך עצמי ובשרי אתה" (בראשית כט 14). מהדורת ספר היובלים לסיפור העקדה יכלה אפוא לראות בצירוף "עצמו ובשרו" שבאיוב רמז ליצחק, שהוא אכן "עצמו ובשרו" של אברהם.

על אף ההבדלים בפרטים שותפים סיפור העקדה בספר היובלים וסיפור איוב בכך שלא האל הוא המעמיד את המאמין בניסיון, אלא דמות משטינה. אך בניסיון שמציע שר המשטמה יש רשעות מיוחדת, כי הוא טומן בחובו ערעור על מידת אהבתו של אברהם לאל ומזימה לכלות את זרעו שבא לו בהבטחת האל.

במקרא מסתיימת פרשת העקדה בחידוש ברכת הזרע (בראשית כב 17-18) – רמז לכך שהעקדה העמידה ברכה זו בסכנה. גם בפרט זה הולך ספר היובלים אחרי מקורו המקראי (יח 15-16). אך בגלל משקל היתר של מזימת שר המשטמה, אין חידוש ברכת הזרע רק ביטוי להסרת האיום על חייו של יצחק, אלא גם אישור לכך שאברהם ראוי לברכה זו בזכות נאמנותו. לאור ההקבלות שנגלו בין סיפור אברהם לסיפור איוב יש עניין בכך שגם סיפורו של איוב מסתיים בברכה (איוב מב 10, 12) וגם איוב זוכה שוב בצאצאים (שם 13). יתר על כן, אפשר אף לומר שיש מעין הקבלה בין דברי האל על איוב בסוף הסיפור לדברים הנאמרים על אברהם. המלאך אומר לאברהם: "כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה" (בראשית כב 12), ואילו על איוב אומר האל: "כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב" (איוב מב 8).

ההבדל בעל המשמעות בין סיום הסיפור במקרא לסיומו בספר היובלים משקף יפה את דרכו המיוחדת של חיבור זה בעיבוד המקרא. כך מבסס ספר היובלים גם את דבריו השונים על פרטים מן המקרא. אף שכבר הראה שלא האל יזם את המבחן לאברהם, עומדת בעינה השאלה מדוע הסכים האל מלכתחילה לנסות את אברהם אם ידע את נאמנותו. לדידו של בעל ספר היובלים מיושב קושי זה בקריאת התיבה "ידעתי". בסיפור המקראי עוצר מלאך מן השמים את מעשה השחיטה: "כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה" (בראשית כב 12). בנוסח המסורה נוקדה התיבה כצורת בניין קל: יִדְעָתִי, וקריאה כזאת משתקפת ברוב תרגומי המקרא הקדומים. פסוק זה מעובד כלשונו בספר היובלים (יח 9) בשינוי קל. האל מצווה על מלאך הפנים לעצור את מעשה השחיטה, כי

זה משקף אולי את המילה "ידידך", שתורגמה כך בדברים לג 12. לעניין זה מציע סיגל (תשס"ח, עמ' 153, הערה 16) שהצירוף "אהובך אשר אהבת" בספר היובלים, המחליף את תיבת "יחידך" שבסיפור בראשית (כב 2), הוא תרגומו של הביטוי τὸν ἀγαπητόν בנוסח היווני, העומד ביסוד החבשית של ספר היובלים.

הוא יודע שאברהם ירא אלוהים. אך הפסוק מבראשית מעובד שוב כאשר חוזר מלאך הפנים על דברי האל בפנייתו לאברהם. בפעם הזאת שומר הנוסח הלטיני של ספר היובלים על תרגום המעיד על קריאה שונה של התיבה, כצורת הפועל ידעתי.⁴⁴ ניקוד כזה לתיבת ידעתי עומד גם ביסוד שני תרגומים לפסוק בבראשית: התרגום הסורי ותרגום יווני אנונימי.⁴⁵ נראה שעל יסוד קריאה זו אומר ספר היובלים בסיום הפרשה שהאל הודיע לכול שאברהם נאמן (יח 16).⁴⁶ מסורת הקריאה ידעתי מופיעה בכמה וכמה עדים, אם כי ספר היובלים הוא הקדום שבהם. קריאה כזאת קובעת שאברהם הועמד בניסיון לא מאי-ידיעת האל אלא כדי לפרסם את נאמנותו, ואולי גם לעשותו דוגמה ומופת.

בעיבוד מוטיב זה בא לידי ביטוי עוד מהלך פרשני מרחיב של בעל ספר היובלים. בסיפור המקראי שם האל את דברי הסיום למעשה העקדה בפי מלאך שלא צוין שמו או תפקידו. ואילו בעל ספר היובלים מזהה אותו עם מלאך הפנים, הדובר העיקרי בעיבוד זה. מלאך הפנים כבר נזכר בסיפורו של ספר היובלים: הוא בא לעמוד לפני האל ולפני שר המשטמה כשאברהם עומד לשחוט את בנו (יח 9). כאן הוא עומד כמגן על יצחק ועל עתידו של עם ישראל, כשהוא מתמודד עם מזימתו של שר המשטמה. לכן, הוא גם חותם בדברי ברכה ועידוד בסוף המעשה. אך אין מלאך הפנים בסיפור ספר היובלים פרי המצאה מוחלטת, אלא דמותו בנויה על פרט בכתוב עצמו.

לסיכום ייאמר כי גם אם פועלו של שר המשטמה בפרשת העקדה בעיבודו של ספר היובלים נראה תחילה חידוש מוחלט, בחינה מדוקדקת מראה ששילוב זה נעשה על בסיס פירוש מרחיב של יסודות בסיפור המקראי עצמו ועל סמך ההקבלה לסיפור המקראי של איוב.⁴⁷ אמנם ברור שדמותו של שר המשטמה בספר היובלים מסורטטת בקווים עזים על פי דמותו של השטן של איוב. שר המשטמה ממונה על השדים (י

44 בלטינית נמצא manifestau. לנוסח זה ראה ונדרקאם 1989, עמ' 274. הערות לפסוק בתרגומו ראה ונדרקאם 1989, עמ' 107. גם חוקרים אחרים העירו על כך. ראה למשל קוגל 1998, עמ' 302-303; 2006, עמ' 79-80; קונדרט 1998, עמ' 87; סיגל תשס"ח, עמ' 150, הערה 5. אך לא הושם לב לכך שקריאה כזאת משתקפת גם בתרגומי מקרא אחרים.

45 הפשיטתא קוראת כפועל יוצא: אודעת. ראה דיונו של מאורי (תשנ"ה, עמ' 115-116), הסוקר גם את המדרשים הנזכרים כאן ומוסיף אחרים. קריאה של צורת פיעל משתקפת גם בנוסח של תרגום יווני אנונימי לבראשית כב 12: ἔδειξας (הראיתי). תרגום זה שימש את אוריגנס בהכנת ההקספלה שלו. הוא מופיע בכתבי יד הקספלריים בכינוי "העברי" (o ββ'). מקורו וזהותו של מחברו נותרו עלומים. ראה ויורס 1974, עמ' 59; פרננדז מרקוס 2001, עמ' 161-163.

46 גם הדרשן בבראשית רבה (נו, ז) הכיר כנראה קריאה זו, כי כך הוא אומר: "עתה יידעתני לכל שאת אוהבני". ראה תיאודור ואלבק תשכ"ה, עמ' 603.

47 צימוד זה יכול לשמש דוגמה למה שזקוביץ (1985, עמ' 176-177) מכנה "אסימילציה של סיפורים", כלומר מעין שאילת מוטיבים ולשונות בין סיפורי מקרא דומים בפרט זה או אחר. זקוביץ מראה שתופעה זו מצויה לא רק בסיפורי המקרא אלא גם בתרגומי המקרא ובעיבודיו של יוסף בן מתתיהו לסיפורי המקרא בספרו קדמוניות היהודים. ללא ספק היא מקוימת גם בספרות היהודית מימי הבית השני, כפי שהיא מיוצגת בספרים החיצונים ובמגילות מדבר יהודה.

8-11) ומתנכל בשיטתיות לאבות האומה: אברהם, יצחק ומשה, ולישראל עצמו.⁴⁸ אך בפרשת העקדה, ובכמה פרשיות אחרות, נשען בעל ספר היובלים על יסודות קיימים בסיפור המקראי. אולי ראה בעל ספר היובלים (ולעניין זה כמוהו גם בעל פסידו-יובלים) את מעשהו כפרישה וגילוי של מה שכבר טמון בלשון הכתוב ולא כתוספת משלו. אם אמנם כך הוא הדבר, לא ראה עצמו כמי שבא להוסיף אלא כמי שבא לגלות את המשמעות המדויקת והמלאה של הכתוב. עיקרון פרשני זה מוכר לנו מכתבים אחרים שנתגלו בין מגילות קומראן.⁴⁹

נספח: טבלה משווה בין נוסחי עקדת יצחק⁵⁰

יובלים יז-יח	פסידו-יובלים	בראשית כב	איוב א-ב, מב
יז (15) בשבוע השביעי בשנה הראשונה בחודש הראשון ביובל ההוא בשנים עשר לחודש הזה		(1) ויהי	
נאמרו בשמים דברים ⁵¹		אחר הדברים האלה	א 8; [ב 3] ויאמר ה' אל השטן השמתך לבך על עבדי איוב
על אודות אברהם כי נאמן הוא			

48 העימות בין אברהם לשר המשטמה בא לידי ביטוי בשיטה שהמציא אברהם לחרוש את האדמה ולטמון את הזרעים בה כדי למנוע מן העורבים ששלח שר המשטמה לאכול את הזרעים (יא 11, 19-24). ליצחק התנכל שר המשטמה במעשה העקרה, ואת משה ביקש להרוג בדרך למצרים (מח 2-4) וסייע בידי חרטומי מצרים נגדו (מח 9). את ישראל זמם לכלות בעזרו למצרים שרדפו את בני ישראל (מח 16-17). חילות משטמה היו מעורבים גם בהרג בכורי מצרים (מט 2-3).

49 ברנשטיין (2000, עמ' 267-268) מנסח את יחסו של ספר היובלים לאיוב בזו הלשון: "To the ancient interpreter, if Job's test derived not from God himself, but from an angelic demand, it was perhaps logical that the same should have been the case in the Abraham narrative" מכיוון שהדמיון בין מעשה העקרה לתולדות איוב אינו מצטמצם רק בהעתקת רמות המלאך המשטין, נראה לי שהסברו של ברנשטיין מקצר את היריעה המורכבת הארוגה בין שני הסיפורים.

50 נוסח ספר היובלים נבדק לפי המהדורה החבשית של ונדרקאם (1989א), תרגומו של ונדרקאם (1989ב), עדכון התרגום של צ'רלס (1902) בידי רבין (1984) ותרגומים אחרים, וכן לפי תרגומיהם של גולדמאן (תשט"ז) ושל הרטום (תשכ"ט/ב).

51 אולי 'דיבורים'. ראה לעיל הערה 31.

יובלים יז-יח	פסידו-יובלים	בראשית כב	איוב א-ב, מב
בכל אשר ידבר ה' וכי ה' אהבו ⁵²			כי אין כמהו בארץ איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע ב (3) ועדנו מחזיק בתמתו ב (9) ויען השטן את ה' ויאמר
ובכל צרה נאמן הוא			
(16) ויבוא השר משטמה ויאמר	ויבוא שר המן שטמה		
לפני האלהים	אל אלֹהים		עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו אולם שלח נא ידך הנה אברהם אהב את יצחק בנו
ויבכרוהו על הכל אמור לו ויעלהו עולה על המזבח ואתה תראה אם יעשה את הדבר הזה ותדע אם נאמן הוא בכל אשר תנסהו (17) ואלהים ידע כי נאמן אברהם בכל צרה אשר יאמר אליו כי נסהו בארצו וינסהו בעשרת המלכים וינסהו עוד באשתו בהלקחה ממנו ובמילה וינסהו בישמעאל ובהגר אמתו כאשר שלחם	וישטים את אברהם בישחק והאלהים נסה את אברהם	וגע אל עצמו ואל בשרו אם לא אל פניך יברכך	א (22) בכל זאת לא חטא

52 זה השחזור הנכון, ולא "והוא אוהב את האל".

יובלים יז-יח	פסידו-יובלים	בראשית כב	איוב א-כ, מב
ובכל אשר נסהו נמצא נאמן			איוב ולא נתן תפלה לאלהים
ולא קצרה רוחו ולא אחר			ב (10) בכל זאת לא חטא
לעשות כי נאמן היה ואהב את ה'			איוב כשפתיו

יח (1) ויאמר ה' אל אברהם אברהם ויאמר הנה אני (2) ויאמר אליו קח את בנך אהובך אשר אהבת יצחק ולך אל ארץ רמה ⁵³ והעלהו על אחד ההרים	ויאמר [א]לוהים [אל אבר]הם קח את בנכה את ישחק את יחיד[כה] אשר אהב[תה] והעלהו לי לעולה על אחד ההרים [הגבוה]ים	ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני (2) ויאמר קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המריה והעלהו שם לעלה על אחד ההרים	
אשר אראך (3) וישכם	[אשר אומר] לכה	אשר אמר אליך (3) וישכם אברהם	
בבוקר ויחבש את חמורו ויקח את שני נעריו אתו ואת יצחק בנו ויבקע עצים לעולה		בבקר ויחבש את חמורו ויקח את שני נעריו אתו ואת יצחק בנו ויבקע עצי עלה	
ויבוא אל המקום ביום השלישי	ויקום וילך [ך]	ויקם וילך	
וירא את המקום מרחוק (4) ויבוא עד באר מים	מן הבארות על ה'ר האלהים ⁵⁴) וישא אב[רהם] את [עי]נ[ו]	אל המקום אשר אמר לו האלהים (4) ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחק	

53 גרסה זו באה גם בתרגום השבעים. ראה לעיל הערה 6 והדיון שם.
54 זו השלמתי לפי ספר היובלים יח 8. היא עדיפה על השלמת המהדירים ה'ר מוריה, המתועדת רק בנוסח המסורה. ראה לעיל הערות 6, 8 והדיון שם.

יובלים יז-יח	פסידו־יובלים	בראשית כב	איוב א-ב, מב
ויאמר		(5) ויאמר	
לנעריו שבו פח עם		אברהם	
החמור ואני והילד נלך		אל נעריו שבו לכם פה עם	
ונשתחווה ונשוב אליכם		החמור ואני והנער נלכה	
(5) ויקח		ונשתחווה ונשובה אליכם	
		(6) ויקח	
את עצי העולה		אברהם	
וישם על		את עצי העלה	
שכם		וישם על	
יצחק בנו ויקח בידו את		יצחק בנו ויקח בידו את	
האש ואת המאכלת	אֲשׁ וְיִצְחָק	האש ואת המאכלת	
וילכו שניהם יחדיו		וילכו שניהם יחדו	
עד המקום ההוא			
(6) ויאמר יצחק אל	וַיֹּאמֶר יִשְׁחָק אֶל אַבְרָהָם	(7) ויאמר יצחק אל	
		אברהם	
אביו		אביו	
אבי ויאמר הנה אני בני		ויאמר	
ויאמר אליו		אבי ויאמר הנני בני	
הנה האש		ויאמר	
והמאכלת		הנה האש	
והעצים ואיה השה		והעצים ואיה השה	
לעולה	לְעֹלָה	לעולה	
אבי			
(7) ויאמר	ויאמר	(8) ויאמר	
אלוהים יראה	אברהם	אברהם	
לו השה לעולה בני	אֵל	אלהים יראה	
	לֹ	לו השה לעלה בני	
	אמר ישחק אל אביו כֵּן		
	מלאכי ק'דש עומדים		
	בוכים עלן		
	את בניו מן הארץ		
	ומלאכי המן שטמה		
	שמחים ואומרים עכשו יאבד ון		

יובלים יז-יח	פסידו-יובלים	בראשית כב	איוב א-ב, מב
(11) ויאמר אליו אל תשלח ירך אל הילד ואל תעש לו מאומה כי עתה יידעתי ⁵⁶ כי ירא אלוהים אתה ולא חשכת את בנך בכורך ⁵⁷ ממני	ויאמר ענתה לא יהיה אהב	(12) ויאמר אל תשלח ירך אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני	
(12) ויבוש השר משטמה וישא אברהם את עיניו וירא איל אחד ⁵⁸ נאחז בסבך בקרניו וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו יצחק (13) ויקרא את שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר בהר ה' נראה זה הוא הר ציון (14) ויקרא ה' לאברהם בשמו שנית מן השמים כאשר נראנו לדבר אליו בשם ה' (15) ויאמר בי נשבעתי נאם ה' יען כי עשית את הדבר הזה ולא חשכת		(13) וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר ⁵⁷ נאחז בסבך בקרניו וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעלה תחת בנו (14) ויקרא אברהם את שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה (15) ויקרא מלאך ה' אל אברהם שנית מן השמים ויאמר בי נשבעתי נאם ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת	

56 כך לפי הנוסח הלטיני של ספר היובלים. ראה לעיל הערה 44 והדיון שם.
57 כך לפי הנוסח הלטיני של ספר היובלים. ראה פסוק 15 והערה 58 להלן.
58 גרסת 'אחר' מקוימת גם בחומש השומרוני ובתרגומים לבראשית כב 13 (תרגום השבעים, הפשיטתא, התרגום החבשי לתורה). נוסח המסורה קורא 'אחר'. ראה הערת ונדרקאם 1989 ב, עמ' 107.

ממני	יובלים יז-יח	פסידו־יובלים	בראשית כב	איוב א-ב, מב
ממני				
את בנך			את בנך	
את בכורך ⁵⁹			את יחידך	
אשר אהבת				
ברך אברכה והרבה ארבה		ויברך אל ה'	ברך אברכך והרבה ארבה	מב (12) וה'
את זרעך ככוכבי השמים		את יְשַׁחֵק		
וכחול אשר על שפת הים			וכחול אשר על שפת הים	
ויירש זרעך את ערי אויביו			ויירש זרעך את שער אויביו	
(16) והתברכו בך כל גויי הארץ			(18) והתברכו בנות כל גויי הארץ	
כי שמעת בקולי ואני הודעתי לְכָל כי נאמן אתה לי בכל אשר אמרתי לך לך לשלום				
(17) וילך אברהם אל נעריו ויקומו וילכו אל באר שבע וישב אברהם בבאר שבע				
(18) ויעש חג בכל שנה שבעה ימים בשמחה ויקרא לו חג ה' על פי שבעת הימים שהלך ושב בשלום (19) ולפי זה נגזר ונכתב בלוחות השמים על ישראל ועל זרעו לעשות חג שבעת ימים שמחים בשמחה				
				(19) וישב אברהם אל נעריו ויקמו וילכו יחדו אל באר שבע וישב אברהם בבאר שבע

59 רק חלק מכתבי היד החבשיים משקף את הגרסה 'בכורך'. ראה ההערה לפסוק זה אצל ונדרקאם 1989 א, עמ' 108. אך ונדרקאם 1989 ב, עמ' 107 רואה זאת כגרסה המקורית אף שאין לה תיעוד ממקור אחר. ראה לעיל הערה 30.

קיצורים

<i>AB</i>	<i>Anchor Bible</i>
<i>AGAJU</i>	<i>Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums</i>
<i>AGSU</i>	<i>Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Christentums</i>
<i>AJP</i>	<i>American Journal of Philology</i>
<i>AJS</i>	<i>Association for Jewish Studies Review</i>
<i>Annales</i>	<i>Annales: Histoire, Sciences Sociales</i>
<i>BA</i>	<i>Biblical Archaeology</i>
<i>BAR</i>	<i>Biblical Archaeology Review</i>
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
<i>BBB</i>	<i>Bonner Biblische Beiträge</i>
<i>BETL</i>	<i>Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium</i>
<i>BHT</i>	<i>Beiträge zur historischen Theologie</i>
<i>BI</i>	<i>Biblical Interpretation</i>
<i>BIOSCS</i>	<i>Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies</i>
<i>BJS</i>	<i>Brown Judaic Studies</i>
<i>BK.AT</i>	<i>Biblische Kommentar. Altes Testament</i>
<i>BSJS</i>	<i>Brill's Series in Jewish Studies</i>
<i>BZAW</i>	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>BZNW</i>	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CBQM</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly Monograph Series</i>
<i>CBR</i>	<i>Currents in Biblical Research</i>
<i>CEJL</i>	<i>Commentaries on Early Jewish Literature</i>
<i>CRINT</i>	<i>Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum</i>
<i>CSCO</i>	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i>
<i>DJD</i>	<i>Discoveries in the Judaean Desert</i>
<i>DSD</i>	<i>Dead Sea Discoveries</i>
<i>DSSR</i>	<i>Dead Sea Scrolls Reader</i>
<i>EJ</i>	<i>Encyclopedia Judaica</i>
<i>FAT</i>	<i>Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe</i>
<i>ICC</i>	<i>The International Critical Commentary</i>
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>
<i>IOS</i>	<i>Israel Oriental Studies</i>
<i>HAT</i>	<i>Handbuch zum Alten Testament</i>
<i>HdO</i>	<i>Handbuch der Orientalistik</i>
<i>HR</i>	<i>History of Religions</i>

<i>HSM</i>	<i>Harvard Semitic Monographs</i>
<i>HSS</i>	<i>Harvard Semitic Studies</i>
<i>HThKAT</i>	<i>Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>JAL</i>	<i>Jewish Apocryphal Literature</i>
<i>JANES</i>	<i>Journal of the Ancient Near Eastern Society</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JCPS</i>	<i>Jewish and Christian Perspectives Series</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JNSL</i>	<i>Journal of North Semitic Languages</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JSHRZ</i>	<i>Jüdische Schriften aus Hellenistisch-Römischer Zeit</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period</i>
<i>JSJSup</i>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period. Supplement Series</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSOTSup</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series</i>
<i>JSP</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
<i>JSPSup</i>	<i>Journal for the Study of Pseudpepigrapha. Supplement Series</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>KAT</i>	<i>Kommentar zum Alten Testament</i>
<i>NICOT</i>	<i>New International Commentary on the Old Testament</i>
<i>NTOA.SA</i>	<i>Novum Testamentum Orbis Antiquus. Series Archaeologica</i>
<i>OBO</i>	<i>Orbis Biblicus et Orientalis</i>
<i>OTL</i>	<i>Old Testament Library</i>
<i>OTS</i>	<i>Oudtsetamentische Studien</i>
<i>PEQ</i>	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
<i>PVTG</i>	<i>Pseudepigrapha Veteris Testamenti Greace</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RQ</i>	<i>Revue de Qumran</i>
<i>RSR</i>	<i>Religious Studies Review</i>
<i>SBLEJL</i>	<i>Society for Biblical Literature Early Judaism and its Literature</i>
<i>SBLMS</i>	<i>Society for Biblical Literature Monograph Series</i>
<i>SBLSP</i>	<i>Society for Biblical Literature Seminar Papers</i>
<i>SCS</i>	<i>Septuagint and Cognate Studies</i>
<i>SJLA</i>	<i>Studies in Judaism in Late Antiquity</i>

<i>SNTSMS</i>	<i>Society for the New Testament Studies Monograph Series</i>
<i>STDJ</i>	<i>Studies on the Texts of the Desert of Judah</i>
<i>SUNT</i>	<i>Studien zur Umwelt des Neuen Testaments</i>
<i>SVTG</i>	<i>Septuaginta – Vetus Testametum Graecum</i>
<i>SVTP</i>	<i>Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha</i>
<i>ThZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>TSAJ</i>	<i>Texte und Studien zum Antiken Judentum</i>
<i>TUGAL</i>	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literature</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>VTSup</i>	<i>Vetus Testamentum. Supplement series</i>
<i>WBC</i>	<i>Word Biblical Commentary</i>
<i>WMANT</i>	<i>Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament</i>
<i>WUNT</i>	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZB.AT</i>	<i>Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament</i>

הקיצורים הביבליוגרפיים

מקורות

אברהם סבע, ספר צרור המור על חמשה חומשי תורה, ורשה תר"ם
מדרש בראשית זוטא לר' שמואל מסנות, מהדורת מ' הכהן, ירושלים תשכ"ב
ספר הישר = ספר הישר, מהדורת י' דן, ירושלים תשמ"ו
ערוך השלם = ספר ערוך השלם מאת נתן בן יחיאל, בעריכת י' קוהוט, וינה וניו יורק
תרל"ח-תרנ"ד

אבג 2003 M.G. Abegg, "Various Calendrical Texts", in D. Parry and E. Tov (eds.), =
DSSR 4, Leiden 2003, pp. 58-76

אדלר וטאפין 2002 W. Adler and P. Tuffin, *The Chronography of George Synkellos*, =
Oxford 2002

אודברג 1928 H. Odeberg, *3 Enoch, or, The Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928 =
אוטזן 2002 B. Otzen, *Tobit and Judith (Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha)*, =
London and New York 2002

אולבני 1999 M. Albani, "Horoscopes in the Qumran Scrolls", in P.W. Flint and J.C. =
VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, Leiden 1999, pp. 279-330

אוליבר ובכמן 2009 I.W. Oliver and V. Bachmann, "The Book of Jubilees: An =
Annotated Bibliography from the First German Translation of 1850 to the Enoch
Seminar of 2007", *Henoch* 31 (2009), pp. 123-164

אוליג 1984 S. Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch (JSHRZ 6)*, Gütersloh 1984 =
אולנדורף 1962 E. Ullendorff, "An Aramaic 'Vorlage' of the Ethiopic Text of Enoch", =
*Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici (Accademia Nazionale dei
Lincei, Problemi attuali di scienza e di cultura 48)*, Rome 1962, pp. 259-268

אולסון 1997 D.T. Olson, "Daily Prayers (4Q503=4QPrQuot)", in J.H. Charlesworth =
(ed.), *Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers (The Dead Sea
Scrolls 4A)*, Tübingen, Louisville and Westminster 1997, pp. 235-285

אולריך 1979 E. Ulrich, "4QSam^c: A Fragmentary Manuscript of 2 Samuel 14-15 =
from the Scribe of the *Serek Ha-Yahad* (1QS)", *BASOR* 235 (1979), pp. 1-25

אוסוולט 1998 J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66 (NICOT)*, Grand =
Rapids 1998

אורבך תשכ"ט = א"א אורבך, "ירושלים של מטה וירושלים של מעלה", י' אבירם (עורך),
ירושלים לדורותיה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 156-171

אורלוב והאגן 2009 A. Orlov and J.L. Hagen, "No Longer 'Salvonic' Only: 2 Enoch =
Attested in Coptic from Nubia", *Henoch* 31 (2009), pp. 233-234

איזאק 1983 E. Isaac, "*1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch*", in J.H. Charlesworth =
(ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, New York 1983, pp. 5-89

אילן ועמית תשמ"ט = צ' אילן וד' עמית, "אמת המים של קומראן", ד' אמית, י' הירשפלד וי'
פטריך (עורכים), אמות המים הקדומות בארץ-ישראל, ירושלים תשמ"ט, עמ' 283-288
אלבק תשל"ב = ח' אלבק, ששה סדרי משנה: סדר טהרות, ירושלים תשל"ב

- אלבק תשס"ח = ח' אלבק, "ספר היובלות וההלכה", מדעי היהדות 45 (תשס"ח), עמ' 3-48
 T. Elgvin, "The Mystery to Come: Early Essene Theology of Revelation", in F. H. Cryer and T.L. Thompson (eds.), *Qumran Between the Old and New Testaments* (JSOTSup 290), Sheffield 1998, pp. 113-150
 אלגרו 1956א = J.M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, London 1956
 אלגרו 1956ב = J.M. Allegro, "Further Messianic References in Qumran Literature", *JBL* 75 (1956), pp. 182-187
 אלגרו 1968 = J.M. Allegro, *Qumran Cave 4.I (4Q158-4Q186) (DJD 5)*, Oxford 1968
 אלון תשכ"ז = ג' אלון, "תחומן של הלכות טהרה", מחקרים בתולדות ישראל, א, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 148-176
 אלון תשס"ח = מ' אלון, המשפט העברי³, א, ירושלים תשס"ח
 אליגר 1953 = K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (BHT 15), Tübingen 1953
 אלכסנדר וורמש 1998 = P.S. Alexander and G. Vermes, *Qumran Cave 4. XIX: Serekh Ha-Yahad and Two Related Texts* (DJD 26), Oxford 1998
 אנדרסון 1994 = G. Anderson, "The Status of the Torah before Sinai", *DSD* 1 (1994), pp. 1-29
 אספה 2007 = D. Assefa, *L'Apocalypse des animaux (1 Hen 85-90): une propaganda militaire?* (JSJSup 120), Leiden and Boston 2007
 אפטוביצר תרצ"א = א' אפטוביצר, "בית המקדש של מעלה על פי האגדה", תרביץ ב (תרצ"א), עמ' 137-157
 אקרויד 1985 = P.R. Ackroyd, *I & II Chronicles, Ezra, Nehemiah*, London 1973
 אשל 1992 = H. Eshel, "The Historical Background of the Pesher Interpreting Joshua's Curse on the Rebuilder of Jericho", *RQ* 15 (1992), pp. 409-420
 אשל תשס"ד/א = ח' אשל, "חורבת קומראן והמגילות: תגובה על י' הירשפלד, 'קומראן בתקופת הבית השני – הערכה מחודשת של ממצאי החפירה'", קתדרה 109 (תשס"ד), עמ' 51-62
 אשל תשס"ד/ב = ח' אשל, מגילות קומראן והמדינה החשמונאית, ירושלים תשס"ד
 אשל תשס"ט/א = ח' אשל, "ההיסטוריה של עדת קומראן וההיבט ההיסטורי של ספרות הפשרים", מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 191-208
 אשל תשס"ט/ב = ח' אשל, "תולדות התגליות הארכאולוגיות בקומראן", מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 3-24
 אשל ואחרים 2002 = H. Eshel et al., "New Data on the Cemetery East of Khirbet Qumran", *DSD* 9 (2002), pp. 135-165
 אשל וברושי תשנ"ח = ח' אשל ומ' ברושי, "השרידים הארכאולוגיים על גבעות החוואר הסמוכות לחורבת קומראן", קדמוניות 114 (תשנ"ח), עמ' 129-133
 אשל חנן ואסתר תשמ"ז = ח' וא' אשל, "התפילה לשלומו של יונתן המלך, מזמור קנז והפשר לישעיהו (4Q448, Pslam 154 and 4QIsa^a)", תרביץ סז (תשמ"ז), עמ' 121-130
 אשל וקיסטר 1992 = E. Eshel and M. Kister, "A Polemical Qumran Fragment", *JJS* 43 (1992), pp. 277-281

- W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*³, revised and edited by F.W. Danker, Chicago 2000 באור = 2000
- J.M. Baumgarten, "The Beginning of the Day in the Calendar of Jubilees", *Studies in Qumran Law (SJLA 24)*, Leiden 1977, pp. 124-130 באומגרטן = 1977
- J.M. Baumgarten, "4Q503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar", *RQ 12* (1986), pp. 400-407 באומגרטן = 1986
- J.M. Baumgarten, "The Disqualifications of Priests in 4QFragments of the Damascus Document: A Specimen of the Recovery of Pre-Rabbinic Halakha", in T.J. Treballe Barrera and L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-31 March 1991 (STDJ 11)*, II, Leiden 1992, pp. 503-513 באומגרטן = 1992א
- J.M. Baumgarten, "A New Qumran Substitute for the Divine Name and Mishnah Sukkah 4, 5", *JQR 83* (1992), pp. 1-5 באומגרטן = 1992ב
- J.M. Baumgarten, "A 'Scriptural' Citation in 4QFragments of the Damascus Document", *JJS 43* (1992), pp. 95-98 באומגרטן = 1992ג
- J.M. Baumgarten, "Sadducean Elements in Qumran Law", in E. Ulrich and J.C. VanderKam (eds.), *The Community of the Renewed Covenant*, Notre Dame 1994, pp. 27-36 באומגרטן = 1994
- J. M. Baumgarten, "La Loi religieuse de la communauté de Qoumrân," *Annales 51* (1996), pp. 1005-1025 באומגרטן = 1996א
- J.M. Baumgarten, *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266-273) (DJD 18)*, Oxford 1996 באומגרטן = 1996ב
- J.M. Baumgarten, "Tanaitic Halakhah and Qumran: A Re-Evaluation", in S.D. Fraade, A. Shemesh and R.A. Clements (eds.), *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls (STDJ 62)*, Leiden and Boston 2006, pp. 1-11 באומגרטן = 2006
- J.M. Baumgarten and D.R. Schwartz, "Damascus Document (CD)", in J.H. Charlesworth (ed.), *Damascus Document, War Scroll, and Related Documents (The Dead Sea Scrolls 2)*, Tübingen and Louisville 1993, pp. 4-57 באומגרטן ושורץ = 1993
- M. Baillet, *Qumrân Grotte 4. III (4Q482-4Q520) (DJD 7)*, Oxford 1982 באייה = 1982
- K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984 באייר = 1984
- K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer Ergänzungsband*, Göttingen 1994 באייר = 1994
- K. Beyer, *Die aramiäischen Texte vom Toten Meer*, II, Göttingen 2004 באייר = 2004
- M.F.J. Baasten, "Nominal Clauses Containing a Personal Pronoun in Qumran Hebrew", in T. Muraoka and J.F. Elwolde (eds.), *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira (STDJ 26)*, Leiden 1997, pp. 1-16 באסטן = 1997
- C.T. Begg, "Comparing Characters: The Book of Job and the Testament of Job", in W.A.M. Beuken (ed.), *The Book of Job (BETL 114)*, Leuven 1994, pp. 435-445 בג = 1994
- F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1972 בד"ב =

- A. Bedenbender, "Reflection on Ideology and Date of the Apocalypse = 2005 ברנבנדר of Weeks", in G. Boccaccini (ed.), *Enoch and Qumran Origins*, Grand Rapids 2005, pp. 200-203
- B. Bow and G.W.E. Nickelsburg, "Patriarchy with a Twist: Men = 1991 בו וניקלסבורג and Women in Tobit", in A.J. Levine (ed.), "Women Like This": *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World (SBLEJL 1)*, Atlanta 1991, pp. 127-143
- J.O. Boyd, *The Octateuch in Ethiopic*, Part I: *Genesis*, Leyden 1909 = 1909 בויד
- R. Bauckham, "The Qumran Community and the Gospel of John", in = 2000 בוקאם
L.H. Schiffman, E. Tov, J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After their Discovery 1947-1997*, Jerusalem 2000, pp. 105-115
- G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis*, Grand Rapids 1998 = 1998 בוקאצ'ני
- A. Borg, "Some Observations on the יום הששי Syndrome in the Hebrew = 2000 בורג of the Dead Sea Scrolls," in T. Muraok and J.F. Elwolde (eds.), *Diggers at the Well (STDJ 36)*, Leiden, Boston and Köln 2000, pp. 26-39
- M. Borrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, I, New = 1950 בורוס Haven 1950
- M. Burrows, "The Discipline Manual of the Judaeen Covenanters", = 1950 בורוס
OTS 8 (1950), pp. 156-192
- H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und = 1951 ביטנהארד Spätjudentum*, Tübingen 1951
- G.K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the = 1984 ביל Revelation of St. John*, New York and London 1984
- T.S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead = 1988 ביל Sea Scrolls*, (SNTSMS 58), Cambridge 1988
- E. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible*, New York 1967 = 1967 ביקרמן
- G. Beer, "Das Buch Henoch", in E. Kautsch (ed.), *Die Apokryphen und = 1900 ביר Pseudepigraphen des Alten Testaments*, II, Tübingen 1900, pp. 217-310
- בירנבוים תשס"ט = ח' בירנבוים, "מעמדה ההלכית של ירושלים על פי מגילת מקצת מעשי התורה (4Q399-4Q394), חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ) וספרות התנאים", מגילות ז (תשס"ט), עמ' 3-17
- M. Black, *Apocalypses Henochi Graece (PVTG 3)*, Brill 1970 = 1970 בלאק
- M. Black, "The Composition, Character, and Date of the 'Second Vision = 1980 בלאק of Enoch'", in M. Brecht (ed.), *Text-Wort-Glaube: Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte Kurt Aland gewidmet (Arbeiten zur Kirchengeschichte 50)*, Berlin 1980, pp. 19-30
- M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch (SVTP 7)*, Leiden 1985 = 1985 בלאק
- D.I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24*, Grand Rapids 1997 = 1997 בלוק
- J. Blenkinsopp, *Ezekiel*, Louisville 1990 = 1990 בלנקינסופ
- K. Baltzer, *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55*, trans. M. = 1999 בלצר
Kohl, ed. P. Machinist (*Hermeneia*), Minneapolis 1999
- J. Ben-Dov, "319. 4QOtot", in Sh. Talmon et al. (eds.), *Qumran Cave = 2001 בן-דב 4. XVI: Calendarical Texts*, (DJD 21), Oxford 2001, pp. 199-244

- בן-דב תשס"ה = י' בן-דב, "דוק ושאלת שלבי הירח בלוחות השנה מקומראן: ראיות חדשות ממסופוטמיה", מגילות ג (תשס"ה), עמ' 28-3
- בן-דב 2008 J. Ben-Dov, *Head of All Years: Astronomy and Calendars at Qumran in their Ancient Context* (STDJ 78), Leiden and Boston 2008
- בן-דב תשס"ט = י' בן-דב, "הכתיבה בארמית ובעברית במגילות קומראן ובספרים החיצונים: הרקע בעולם העתיק והחיפוש אחר סמכות יהודית כתובה", תרביץ עה (תשס"ט), עמ' 60-27
- בן-דב והורביץ תשס"ג = י' בן-דב וו' הורביץ, "השנה בת 364 יום במסופוטמיה ובקומראן", מגילות א (תשס"ג), עמ' 26-3
- בן-דוד תשכ"ז = א' בן-דוד, לשון מקרא ולשון חכמים, תל-אביב תשכ"ז
- בן-יהושע ורוזן 2009 = ש' בן-יהושע וב' רוזן, "הסוד של עין גדי", קתדרה 132 (2009), עמ' 100-77
- בץ 1960 O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* (WUNT = 1960 6), Tübingen 1960
- בץ 1969-1967 O. Betz, "The Eschatological Interpretation of Sinai Tradition in Qumran and in the New Testament", *RQ* 6 (1967-1969), pp. 89-107
- בר 1969 J. Barr, *Biblical Words for Time*, London 1969 = 1969
- בר-אדון תשל"א = פ' בר-אדון, "ישוב נוסף של כת מדבר יהודה בעין אל-ע'ור שבחוף ים המלח", ארץ-ישראל י (תשל"א), עמ' 89-72
- בראון 1986 R. Braun, *I Chronicles*, (WBC 14), Waco 1986 = 1986
- בר-אשר תשס"ב = מ' בר-אשר, "על כמה לשונות בעברית של קומראן", לשוננו סד (תשס"ב), עמ' 31-7
- בר-אשר תשס"ח = מ' בר-אשר, "כיניי הצלמים/ כיון הצלמים", מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 288-279
- בר-נתן 2006 R. Bar-Nathan, "Qumran and the Herodian Winter Palaces of Jericho: The Implication of Pottery Finds for the Interpretation of the Settlement at Qumran", in K. Galor et al. (eds.), *Qumran, the Site and the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretation and Debates* (STDJ 57), Leiden and Boston 2006, pp. 263-277
- בראונלי 1950 W.H. Brownly, "A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with Pre-Christian Jewish Sects", *BA* 13 (1950), pp. 49-72
- בראונלי 1951 W.H. Brownlee, "Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls", *BA* 14 (1951), pp. 54-76
- בראונלי 1979 W.H. Brownlee, *The Midrash Pesher of Habakkuk* (SBLMS 24), Missoula 1979
- בראונלי 1992 W.H. Brownlee, "John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls [1955]", in K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, New York 1992, pp. 35-53
- ברגר 1981 K. Berger, *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ II/3), Gutersloh 1981 = 1981
- ברוס 1959 F.F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, London 1959 = 1959
- ברוק 1981-1979 G.J. Brooke, "Qumran Pesher: Towards the Redefinition of a Genre", *RQ* 10 (1979-1981), pp. 483-503

- G.J. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish Context* = 1985 ברוק
(*JSOTSup* 29), Sheffield 1985
- G.J. Brooke, "Isaiah 40:3 and the Wilderness Community", in idem = 1994 א
(ed.), *New Qumran Texts and Studies* (STDJ 15), Leiden 1994, pp. 117-132
- G.J. Brooke, "The Pesharim and the Origins of the Dead Sea Scrolls", = 1994 ב
in M.O. Wise et al. (eds.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site (Annals of the New York Academy of Sciences 722)*, New York 1994, pp. 339-352
- G.J. Brooke, "Exegetical Strategies in Jubilees 1-2," in M. Albani, J. = 1997 ברוק
Frey and A. Lange (eds.), *Studies in the Book of Jubilees (TSAJ 65)*, Tübingen 1997, pp. 39-57
- G.J. Brooke, "Parabiblical Prophetic Narratives", in P.W. Flint and J.C. = 1998 ברוק
VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years, I*, Leiden, Boston and Köln 1998, pp. 271-301
- S.P. Brock, *Testamentum Iobi (PVTG 2)*, Leiden 1976 = 1976 ברוק
- K. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Hildesheim 1966 [1928] = 1966 ברוקלמן
- ברושי תשנ"ב = מ' ברושי, "הארכיאולוגיה של קומראן: עיון מחודש", בתוך מ' ברושי ואחרים
(עורכים), מגילות מדבר יהודה: ארבעים שנות מחקר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 49-62
- M. Broshi, "247. 4QPesher on the Apocalypse of Weeks", in P. = 2000 ברושי
Alexander et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XXVI: Miscellanea, Part 1 (DJD 36)*, Oxford 2000, pp. 187-191
- ברושי תשס"א = מ' ברושי, "האם התקיים בקומראן מנזר?", ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל
לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 95-109
- M. Broshi and H. Eshel, "Whose Bones? New Qumran Excavations, = 2003 ברושי ואשל
New Debates", *BAR* 29 (2003), pp. 16-33, 71
- M. Broshi and H. Eshel, "Was there Agriculture at Qumran?," in = 2006 ברושי ואשל
K. Galor et al. (eds.), *Qumran, the Site and the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretation and Debates (STDJ 57)*, Leiden and Boston 2006, pp. 249-252
- ברין 1992 = ג' ברין, "תפיסת הנבואה המקראית בכתבי קומראן", בתוך ע' טוב ומ' פישביין
(עורכים), שערי טלמון: מחקרים במקרא, קומראן והמזרח הקדמון מוגשים לשמריהו
טלמון, וינונה לייק 1992, עמ' 101*-112
- G. Brin, *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls (STDJ* = 2001 בֵּרִין
39), Leiden 2001
- B. Bar-Kochva, *The Seleucid Army*, Cambridge 1976 = 1976 בר-כוכבא
- בר-כוכבא תשמ"א = ב' בר-כוכבא, מלחמת החשמונאים, ירושלים תשמ"א
- B. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus On the Jews*, Berkeley 1996 = 1996 בר-כוכבא
- ברלין תשס"א = א' ברלין, אסתר (מקרא לישראל), ירושלים תשס"א
- M.J. Bernstein, "4Q252. From Re-Written Bible to Biblical = 1994 ברנשטיין
Commentary (4QpGen^a)", *JJS* 45 (1994), pp. 1-27
- M.J. Bernstein, "Biblical Law at Qumran", in P.W. Flint and J.C. = 1998 ברנשטיין
VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years, I*, Leiden, Boston and Köln 1998, I, pp. 128-159

- M.J. Bernstein, "Angels at the Aqueda: A Study in Development of = ברנשטיין 2000
a Midrashic Motif", *DSD* 7 (2000), pp. 263-291
- M.J. Bernstein, "4Q159 Fragment 5 and the "Desert Theology" of = ברנשטיין 2003
the Qumran Sect," in S.M. Paul et al. (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTSup 94), Leiden
2003, pp. 43-56
- S.R. Garret, "The 'Weaker Sex' in the Testament of Job", *JBL* 112 = גארט 1993
(1993), pp. 55-70
- N. Golb, "The Problem of the Origin and Identification of the Dead Sea = גולב 1980
Scrolls", *Proceedings of the American Philosophical Society* 124 (1980), pp. 1-24
- N. Golb, "Khirbet Qumran and the Manuscript Finds", in M.O. Wise = גולב 1994
et al. (eds.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet
Qumran Site*, New York 1994, pp. 51-70
- J.E. Goldingay, *Daniel* (WBC 30), Dallas 1989 = גולדינגיי 1989
- גולדמאן תשט"ז = מ' גולדמאן, "ספר היובלים", הספרים החיצונים, א, בעריכת א' כהנא,
ירושלים תרצ"ז (תשט"ז), עמ' יט-שיג
- גולדמן 2007 = ל' גולדמן, "מקרא ופרשנות פשר במגילת ברית דמשק", עבודת דוקטור,
אוניברסיטת חיפה 2007
- גולדנברג תשמ"א = א' גולדנברג, "המדרש הקדום והמדרש המאוחר", תרביץ נ (תשמ"א),
עמ' 94-106
- J.A. Goldstein, *I Maccabees* (AB 41), Garden City 1976 = גולדשטיין 1976
- L. Goldschmidt, *Das Buch Henoch*, Berlin 1892 = גולדשמידט 1892
- גולדשמידט תש"ך = ד' גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים תש"ך
- גולן תשמ"ג = ד' גולן, תולדות העולם ההלניסטי, ירושלים תשמ"ג
- J. Gunneweg and M. Balla, "Neutron Activation Analysis Scroll = גונווג ובאלה 2003
Jars and Common Ware", in J.-B. Humbert and J. Gunneweg (eds.), *Khirbet
Qumran et 'Ain Feshkha II: Studies of Anthropology, Physics and Chemistry*
(NTOA.SA 3), Fribourg and Göttingen 2003, pp. 3-54
- J. Gunneweg and M. Balla, "Possible Connection Between = גונווג ובאלה 2003
the Inscriptions on Pottery, the Ostraca and the Scrolls", in J.-B. Humbert and J.
Gunneweg (eds.), *Khirbet Qumran et 'Ain Feshkha II: Studies of Anthropology,
Physics and Chemistry* (NTOA.SA 3), Fribourg-Göttingen 2003, pp. 389-394
- K. Galor, "Qumran's Plastered Installations: Cisterns of immersion = גיילור 2002
Pools?", in C. Ohlig, Y. Peleg and T. Tsuk (eds.), *Cura Aquarum in Israel*,
Siegburg 2002, pp. 33-45
- K. Galor, "Plastered Pools: A New Perspective", in J.-B. Humbert and J. = גיילור 2003
Gunneweg (eds.), *Khirbet Qumran et 'Ain Feshkha II: Studies of Anthropology,
Physics and Chemistry* (NTOA.SA 3), Fribourg and Göttingen 2003, pp. 291-320
- P. Guilbert, "La Règle de la Communauté", *Les Textes de Qumran*, I, = ג'ילבר 1961
Paris 1961, pp. 11-80
- גילת תשכ"ג = י"ד גילת, "לקדמותם של איסורי שבת אחדים", בר-אילן א (תשכ"ג), עמ'
119-106

- גילת תשכ"ח = י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר הורקנוס, תל-אביב תשכ"ח
- P. Gignoux, "Apocalypses et voyages extra-terrestres dans l'Iran = 1987 ג'ניו 1987
Mazdéen", in C. Kappler (ed.), *Apocalypses et Voyages dans l'Au-delà*, Paris
1987, pp. 351-374
- L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1953 = 1953 גינצבורג
גינצבורג תשכ"ח = ל' גינצבורג, אגדות היהודים, ג, תרגום ועריכה מ' הכהן, רמת-גן תשכ"ח
- H.L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1976 = 1976 גינצבורג
D. Gera, *Judaea and Mediterranean Politics 219 to 161 B.C.E. (BSJS 8)*, = 1998 גרא
Leiden 1998
- B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New = 1965 גרטנר
Testament (SNTSMS 1)*, Cambridge 1965
- A.K. Grayson, "The Dynastic Prophecy", *Babylonian Historical- = 1975 גרייסון
Literary Texts*, (Toronto Semitic Studies 3), Toronto 1975, pp. 24-37
- גרינוולד תשמ"א = א' גרינוולד, "שירת המלאכים, ה'קדושה' ובעיית חיבורה של ספרות
ההיכלות", בתוך א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים
בימי בית שני: ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 481-459
- J.C. Greefield, "Prolegomenon", in H. Odeberg, *3 Enoch or the = 1973 גרינפילד
Hebrew Book of Enoch*, New York 1973, pp. XI-XLVII
- J.C. Greenfield, "The Words of Levi Son of Jacob in Damascus = 1988 גרינפילד
Document IV, 15-19 (CD)", *RQ* 13 (1988), pp. 319-322
- J.C. Greenfield, "Aḥiqar in the Book of Tobit" [1981], *'Al Kanfei = 2001 גרינפילד
Yonah: Collected Studies*, II, Brill and Jerusalem 2001, pp. 195-202
- J.C. Greenfield and M. Sokoloff, "An Astrological Text from = 1995 גרינפילד וסוקולוף
Qumran (4Q318) and Reflections on Some Zodiacal Names", *RQ* 16 (1995), pp.
507-525
- J.C. Greenfield and M.E. Stone, "The Enochic Pentateuch and = 1977 גרינפילד וסטון
the Date of the Similitudes", *HTR* 70 (1977), pp. 55-60 (= S.M. Paul, M.E. Stone
and A. Pinnick (eds.), *'Al Kanfei Yonah: Collected Studies of Jonas C. Greenfield
on Semitic Philology*, Leiden and Jerusalem 2001, II, pp. 595-609)
- J.C. Greenfield, M.E. Stone and E. Eshel, *The Aramaic = 2004 גרינפילד, סטון ואשל
Levi Document (SVTP 19)*, Leiden and Boston 2004
- G. Gerleman, *Studies in the Septuagint, I: Book of Job*, Lund 1946 = 1946 גרלמן
- F. García Martínez, "The Sacrifice of Isaac in 4Q225", *Qumranica = 2007 גרסיה מרטינו
Minora 2 (STDJ 64)*, Leiden 2007, pp. 131-143
- F. García Martínez, "Sectario, No-sectario, o Qué?", *RQ* 23 = 2008 גרסיה מרטינו
(2008), pp. 383-394
- F. García Martínez, "Aramaica Qumranica apocalyptica", in = גרסיה מרטינו (בדפוס)
K. Berthelot and D. Stoeckl (eds.), *Aramaica Qumranica: The Aix-en-Provence
Colloquium on the Aramaic Dead Sea Scrolls* Leiden (in press)
- F. García Martínez et al. (eds.), *Qumran Cave 11.II: = 1998 גרסיה מרטינו ואחרים
11Q2-18, 11Q20-31 (DJD 23)*, Oxford 1998
- F. García Martínez and A.S. van der Woude, "A = 1990 גרסיה מרטינו וון דר וודה

- 'Groningen' Hypothesis of Qumran Origins and Early History", *RQ* 14 (1990), pp. 521-541
- F. García Martínez and E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea = 1997 גרסיה מרטינז וטיכלאר*
Scrolls Study Edition, I, Leiden 1997
- F. García Martínez and E.J.C. Tigchelaar, *The Dead = 1998 גרסיה מרטינז וטיכלאר*
Sea Scrolls Study Edition, II, Leiden 1998
- F. García Martínez and E.J.C. Tigchelaar, "13. = 1998 גרסיה מרטינז וטיכלאר
11QMelchizedek", in F. García Martínez et al. (eds.), *Qumran Cave 11.II: 11Q2-18, 11Q20-31 (DJD 23)*, Oxford 1998, pp. 221-241
- R. de Vaux, "Post-scriptum: la cachette des manuscrits hébreux", *RB* = 1949 דה וו
56 (1949), pp. 234-237
- R. de Vaux, "La Grotte des manuscrits hébreux", *RB* 56 (1949), pp. = 1949 דה וו
586-609
- R. de Vaux, "Fouilles au Khirbet Qumrân: rapport préliminaire", *RB* = 1953 דה וו
60 (1953), pp. 83-106
- R. de Vaux, "Exploration de la region de Qumrân", *RB* 60 (1953), pp. = 1953 דה וו
540-561
- R. de Vaux, "Fouilles au Khirbet Qumrân", *RB* 61 (1954), pp. 206-236 = 1954 דה וו
- R. de Vaux, "Fouilles de Khirbet Qumrân", *RB* 63 (1956), pp. 533-577 = 1956 דה וו
- R. de Vaux, *L'Archéologie et les manuscrits de la Mer Morte*, London = 1961 דה וו
1961
- R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London 1973 = 1973 דה וו
- J. Duhaime, "War Scroll", in J.H. Charlesworth (ed.), *Damascus = 1993 דוהיים*
Documents, War Scroll, and Related Documents (The Dead Sea Scrolls 2),
Tübingen and Louisville 1993, pp. 80-141
- G.L. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees (Studia = 1971 דוונפורט*
Post-Biblica 20), Leiden 1971
- M.J. Davidson, *Angels at Qumran: A Comparative Study of 1 Enoch = 1992 דוידסון*
1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran (JSPPSup 11), Sheffield 1992
- P. Donceel-Voûte, "Les Ruines de Qumran réinterprétés", = 1994 דונסיל-ווט
Archeologia 298 (1994), pp. 24-35
- R. Donceel and P. Donceel-Voûte, "The Archaeology of = 1994 דונסיל ודונסיל-ווט
Qumran", in M.O. Wise et al. (eds.), *Methods of Investigation of the Dead Sea*
Scrolls and the Khirbet Qumran Site, New York 1994, pp. 1-38
- A. Dupont-Sommer, *Apeçus préliminaires sur les manuscrits de la = 1950 דופון-סומר*
mer Morte, Paris 1950
- L. DiTommaso, *A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850- = 2001 דיטומאסו*
1999 (*JSPPSup 39*), Sheffield 2001
- L. DiTommaso, *The Dead Sea New Jerusalem Text, (TSAJ 110), = 2005 דיטומאסו*
Tübingen 2005
- P.R. Davies, *The Damascus Covenant (JSOTSup 25)*, Sheffield 1982 = 1982 דייוויס

- P.R. Davies, "Qumran Beginnings", *SBLSP* 25 (1986), pp. 361-168 = דייוויס 1986
- P.R. Davies, "The Prehistory of the Qumran Community", in D. Dimant = דייוויס 1992
and U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research (STDJ*
10), Leiden 1992, pp. 116-125
- R.J. Daly, "The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac", = דיילי 1977
CBQ 39 (1977), pp. 45-75
- A Dillmann, *Das Buch Henoch*, Leipzig 1853 = דילמן 1853
- A. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicac*, Lipsiae 1895 [1955] = דילמן 1865
דימנט תשל"ד = "מלאכים שחטאו' במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצוניים הקרובים להן",
עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ד
- D. Dimant, "The 'Peshar on the Periods' (4Q180) and 4Q181", *IOS* 9 = דימנט 1979
(1979), pp. 77-102
- D. Dimant, "The Biography of Enoch and the Books of Enoch", *VT* 33 = דימנט 1983
(1983), pp. 14-29
- D. Dimant, "Qumran Sectarian Literature", in M.E. Stone (ed.), *Jewish* = דימנט 1984
Writings of the Second Temple Period (CRINT II/2), Assen and Philadelphia 1984,
pp. 483-550
- D. Dimant, "4QFlorilgium and the idea of the Community as Temple", = דימנט 1986
in A. Caquot, M. Hadas-Lebel and J. Riaud (eds.), *Hellenica et Judaica: Hommage*
à Valentin Nikiprowetzky, Paris 1986, pp. 165-189
- D. Dimant, "Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and = דימנט 1988
Pseudepigrapha", in M.J. Moulder and H. Sysling (eds.), *Mikra; Text, Translation,*
Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early
Christianity (CRINT II/1), Assen 1988, pp. 379-419
- D. Dimant, "Pesharim, Qumran", *The Anchor Bible Dictionary*, V, = דימנט 1992
edited by D.N. Freedman, New York 1992, pp. 244-251
- D. Dimant, "The Seventy Weeks Chronology (Dan. 9, 24--27) in the = דימנט 1993
Light of New Qumranic Texts", in A.S. van der Woude (ed.), *The Book of Daniel*
in the Light of New Findings (BETL 106), Leuven 1993, pp. 198-211
- D. Dimant, "The Qumran Manuscripts: Contents and Significance", in = דימנט 1995
D. Dimant and L.H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness*
(*STDJ* 16); Leiden 1995), pp. 23-58
- D. Dimant, "Signification et importance des manuscrits de la mer = דימנט 1996
Morte: l'état actuel des études qoumrâniennes", *Annales* 51 (1996), pp. 955-
1003
- D. Dimant, "Recension [on M.J. Davidson, *Angels at Qumran*, = דימנט 1996 (ביקורת)
Sheffield 1992] ", *JSS* 41 (1996), pp. 336-339
- D. Dimant, "Dualism at Qumran: New Perspectives", in J.H. = דימנט 1998
Chalesworth (ed.), *Caves of Enlightenment: Proceedibgs of the American Schools*
of Oriental Research; Dead Sea Scrolls Jubilee Symposium (1947-1997), North
Richland Hills 1998, pp. 55-73

- D. Dimant, "Resurrection, Restoration, and Time-Curtailing in Qumran, = דימנט 2000
Early Judaism, and Christianity", *RQ* 19 (2000), pp. 527-548
- D. Dimant, *Qumran Cave 4. XXI; Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo- = דימנט 2001*
Prophetic Texts (DJD 30), Oxford 2001
- D. Dimant, "The Apocryphon of Joshua - 4Q522 9 ii: A Reappraisal", = דימנט 2003 א
in Sh.M. Paul et al. (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and*
Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov (VTSup 94), Leiden 2003, pp. 179-214
- D. Dimant, "Review (of É. Puech, *Qumrân Grotte 4 XXII: = דימנט 2003 ב* (ביקורת)
Textes Araméens, première partie 4Q529-549 [DJD 31], Oxford 2001)", *DSD* 10
(2003), pp. 292-304
- D. Dimant, "Review (of A. Steudel, *Der Midrasch zur = דימנט 2003 ג* (ביקורת)
Eschatologie aus der Qumran-gemeinde [4QMidrEschar^{ab}], Leiden 1994)", *DSD*
10 (2003), pp. 305-310
- דימנט תשס"ג = ד' דימנט, "מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות מדבר יהודה
(4Q462), מגילות א (תשס"ג), עמ' 27-58
דימנט תשס"ד = ד' דימנט, "נוספות ל-4Q462", מגילות ב (תשס"ד), עמ' 187-189
- D. Dimant, "Pesher", L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 10, = דימנט 2004
New York 2004, pp. 7063-7066
- D. Dimant, "Between Sectarian and Non-Sectarian: The Case of the = דימנט 2005
Apocryphon of Joshua", in E.G. Chazon, D. Dimant and R.A. Clements (eds.),
Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran (STDJ 58), Leiden,
2005, pp. 105-134
- D. Dimant, "Israel's Subjugation to the Gentiles as an Expression of = דימנט 2006 א
Demonic Power in Qumran Documents and Related Literature", *RQ* 22 (2006),
pp. 373-388
- D. Dimant, "Temps, Torah et prophétie à Qoumrân", in C. Grappe = דימנט 2006 ב
and J.-C. Ingelaere (eds.), *Le Temps et les Temps dans les littératures juives et*
chrétiennes au tournant de notre ère (JSJSup 112), Leiden 2006, pp. 147-167
- D. Dimant, "Review (of H. Najman & J.H. Newman [eds.], = דימנט 2006 ג (ביקורת)
The Idea of Biblical Interpretation)", *JSJ* 37 (2006), pp. 473-475
- D. Dimant, "Two 'Scientific' Fictions: The So-called *Book of Noah* = דימנט 2006 ד
and the Alleged Quotation of *Jubilees* in CD XVI, 3-4", in P. W. Flint, E. Tov and
J. C VanderKam (eds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran and the Septuagint*
Presented to Eugene Ulrich (VTSup 101), Leiden 2006, pp. 230-249
- D. Dimant, "Old Testament Pseudepigrapha at Qumran" in J.H. = דימנט 2006 ה
Charlesworth (ed.) *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, vol. II: *The Dead Sea*
Scrolls and the Qumran Community, Waco 2006, pp. 447-467
- D. Dimant, "The Volunteers in the Rule of the Community: A Biblical = דימנט 2007 א
Notion in Sectarian Garb", *RQ* 23 (2007), pp. 233-245
- D. Dimant, "Two Discourses from the *Apocryphon of Joshua* and = דימנט 2007 ב
Their Context (4Q378 3 i-ii)", *RQ* 23 (2007), pp. 43-61

- D. Dimant, "The Qumran Aramaic Texts and the Qumran Community", = דימנט 2007 ג in A. Hilhorst, E. Puech and E.J.C. Tigchelaar (eds.), *Flores Florentino: The Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (JSJSup 122), Leiden 2007, pp. 197-205
- D. Dimant, "The Book of Tobit and the Qumran Halaka", in D. Dimant = דימנט 2009 and R.G. Kratz (eds.), *The Dynamics of Language and Exegesis at Qumran* (FAT II 35), Tübingen 2009, pp. 121-143
- D. Dimant, "Between Qumran Sectarian and Non-Sectarian = דימנט, בליעל (ברפוס) Texts: The Case of Belial and Mastema", in A. Roitman, L.H. Schiffman and S. Tzoref (eds.), *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture: Proceedings of the International Conference held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6-8, 2008)*, Leiden (in press)
- D. Dimant, , "Themes and Genres in the Aramaic Texts from = דימנט, סוגות (ברפוס) Qumran", in K. Bethelot and D. Stoeckl (eds.), *Aramaica Qumranica: The Aix-en-Provence Colloquium on the Aramaic Dead Sea Scrolls*, Leiden (in press)
- G.H. Dix, "The Enochic Pentateuch", *JTS* 27 (1926), pp. 29-42 = דיקס 1926
- G. Delling, *Bibliographie zur Jüdisch-hellenistischen und = דלינג 1975 intertestamentarischen Literature 1900-1970* (TUGAL 106²), Berlin 1975
- M. Delcor, *Les Hymnes de Qumran* (Hodayot), Paris 1962 = דלקור 1962
- M. Delcor, *Le Livre de Daniel*, Paris 1971 = דלקור 1971
- P. Deselaers, *Das Buch Tobit* (OBO 43), Freiburg 1982 = דסלארס 1982
- S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books = דרייבר 1913 of Samuel²*, Oxford 1913
- J.-B. Humbert, "L'Espace sacré à Qumrân", *RB* 101 (1994), pp. = האמבר 1994 161-214
- J.-B. Humbert, "Qumrân, esséniens et architecture", in B. Kollmann, = האמבר 1999 W. Reinhold and A. Steudel (eds.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum: Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65 Geburtstag* (BZNW 97), Berlin 1999, pp. 183-196
- J.-B. Humbert, "Reconsideration of the Archaeological Interpretation", = האמבר 2003 in J.-B. Humbert and J. Gunneweg (eds.), *Khirbet Qumran et 'Ain Feshkha II: Studies of Anthropology, Physics and Chemistry* (NTOA.SA 3), Fribourg and Göttingen 2003, pp. 419-425
- J.-B. Humbert, "Some Remarks on the Archaeology of Qumran", in = האמבר 2006 K. Galor et al. (eds.), *Qumran, The Site and the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretation and Debates* (STDJ 57), Leiden and Boston 2006, pp. 19-39
- J.-B. Humbert and J. Gunneweg (eds.), *Khirbet Qumrân et = האמבר וגונווג 2003 'Ain Feshkha, II: Studies of Anthropology, Physics and Chemistry* (NTOA.SA 3), Fribourg and Göttingen 2003
- J.-B. Humbert and Q. Chambon, *Fouilles de Khirbet Qumran = האמבר ושמבון 1994 et de 'Ain Feshkha I* (NTOA.SA 1), Fribourg 1994

- T.R. Hanneken, "Angels and Demons in the Book of Jubilees and Contemporary Apocalypses", *Henoch* 28 (2006), pp. 11-25
- האנקן 2006 = T.R. Hanneken, "Angels and Demons in the Book of Jubilees and Contemporary Apocalypses", *Henoch* 28 (2006), pp. 11-25
- הארל, גוריבל ומוניך 1988 = M. Harl, G. Dorival, and O. Munnich, *La Bible Greque des Septante*, Paris 1988
- הורביץ תשכ"ה = א' הורביץ, "התואר הבתר־מקראי 'אדון הכול' והופעתו במזמור קנ"א מקומראן", תרביץ לד (תשכ"ה), עמ' 224-227
- הורביץ תשל"ב = א' הורביץ, בין לשון ללשון, ירושלים תשל"ב
- הורביץ תשנ"א = א' הורביץ, שקיעי חכמה בספר תהלים, ירושלים תשנ"א
- הורגן 1979 = M.P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, Washington 1979
- הורוביץ 1996 = W. Horowitz, "The 360 and 364 Day Year in Ancient Mesopotamia", *JANES* 24 (1996), pp. 35-44
- הורוביץ 1998 = W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake 1998
- הופטייזר ויונגלינג 1995 = J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions (HdO 121)*, Leiden 1995
- היוורד 1981 = R. Hayward, "The Present State of Research into the Targumic Account of the Sacrifice of Isaac", *JJS* 32 (1981), pp. 127-150
- הייזל 1979 = G.F. Hasel, "The Four World Empires of Daniel Against its Near Eastern Environment", *JSOT* 12 (1979), pp. 17-30
- היינמן תשכ"ו = י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים², ירושלים תשכ"ו
- היליר תש"ל = ד' היליר, "טוביה", א' כהנא (עורך), הספרים החיצונים, ב, ירושלים תרצ"ז [תש"ל], עמ' רצא-שמז
- הימלפרב 1984 = M. Himmelfarb, "R. Moses the Preacher and the Testaments of the Twelve Patrirs", *AJS Review* 9 (1984), pp. 55-78
- הימלפרב 1987 = M. Himmelfarb, "Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple", *SBLSP* 30 (1987), pp. 201-217
- הירשפלד 1998 = Y. Hirschfeld, "Early Roman Manor Houses and the Site of Khirbet Qumran", *JNES* 57 (1998), pp. 161-189
- הירשפלד 2000 = Y. Hirschfeld, "A Settlement of Hermits above 'En Gedi", *Tel Aviv* 27 (2000), pp. 103-155
- המידוביץ 2007 = D. Hamidović, *Les traditions du Jubilé à Qumrân*, Paris 2007
- המפל 1998 = C. Hempel, *The Laws of the Damascus Document (STDJ 29)*, Leiden, Boston and Köln 1998
- המפל 2003 = C. Hempel, "Kriterien zur Bestimmung 'essenischer Verfasserschaft' von Qumrantexten", in J. Frey and H. Stegemann (eds.), *Qumran Kontrovers*, Paderborn 2003, pp. 71-85
- הנגל 1978 = M. Hengel, "Qumran und der Hellenismus", in M. Delcor (ed.), *Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris 1978, pp. 333-372
- הנהארט 1979 = R. Hanhart, *Iudith (SVTG VIII, 4)*, Göttingen 1979
- הנהארט 1985 = R. Hanhart, *Tobit (SVTG VIII, 5)*, Göttingen 1985
- הנזה 2005 = M. Henze, "The Apocalypse of Weeks and the Architecture of the End"

- Time", in G. Boccaccini (ed.), *Enoch and Qumran Origins*, Grand Rapids 2005, pp. 207-209
- הנשקה תשנ"ח = ד' הנשקה, "קדושת ירושלים: בין חז"ל להלכה הכיתתית", תרביץ סז (תשנ"ח), עמ' 5-28
- הנשקה תש"ס = ד' הנשקה, "קדושת ירושלים ב' מקצת מעשי התורה: עיון חוזר", תרביץ סט (תש"ס), עמ' 145-150
- הרטום תשכ"ט/א = א"ש הרטום, "טוביה", ספורים ודברי חוכמה, הספרים החיצונים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 11-54
- הרטום תשכ"ט/ב = א"ש הרטום, "ספר היוכלות", סיפורי אגדה, ב, הספרים החיצונים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 9-147
- הרטמן ודי ללה 1978 = L.F. Hartman and A.A. Di Lella, *The Book of Daniel* (AB 23), Garden City 1978
- הרינגטון 1980 = D.J. Harrington, "Research on the Jewish Pseudepigrapha during the 1970s", *CBQ* 42 (1980), pp. 147-159
- הרמיסון 2002 = H.-J. Hermisson, *Deuterocesaija* (BK XI, 2), Neukirchen-Vluyn 2002
- הרן תשכ"ג = מ' הרן, בין ראשונות לחדשות, ירושלים תשכ"ג
- הרן 1965 = M. Haran, "The Priestly Image of the Tabernacle", *HUCA* 36 (1965), pp. 191-226
- וואסן 2007 = C. Wassen, "Engels in the Dead Sea Scrolls", in F.V. Reitere, T. Nicklas and K. Schöpfli (eds.), *The Concept of Celestial Beings: Origins, Development and Reception* (Deuteronomical and Cognate Literature Yearbook 2007), Berlin 2007, pp. 499-523
- וויל 1990 = L.M. Will, *The Jew in the Court of the Foreign King*, Minneapolis 1990
- וידר 1953 = N. Wieder, "The 'Law Interpreter' of the Sect of the DSS: The Second Moses", *JJS* 4 (1953), pp. 158-175
- וידר 1962 = N. Wieder, "The Land of Damascus", *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962, pp. 1-51
- ויוורס 1974 = J.W. Wevers, *Genesis* (SVTG 1), Göttingen 1974
- וייז 2003 = M.O. Wise, "Dating the Teacher of Righteousness and the Floruit of his Movement", *JBL* 122 (2003), pp. 53-87
- ויינרט 1974 = F.D. Weinert, "4Q159: Legislation for an Essene Community Outside Qumran?", *JSJ* 5 (1974), pp. 179-207
- ויליאמסון 1985 = H.G.M. Williamson, *Ezra, Nehemiah* (WBC 16), Waco 1985
- וינסטון 1966 = D. Winston, "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence", *HR* 5 (1966), pp. 183-216
- וינסטון 1979 = D. Winston, *The Wisdom of Solomon* (AB 43), Garden City 1979
- וינפלד תש"ם = מ' וינפלד, "תיאולוגיה וחכמה במסורת המסופוטמית מהאלף השלישי לפסה"נ בזיקתה מקרא", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ד (תש"ם), עמ' 284-287
- וינפלד תשס"ד/א = מ' וינפלד, "מזמורי תהילים ומזמורים שומריים – מקבילות", הליטורגיה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ד, עמ' 26-50
- וינפלד תשס"ד/ב = מ' וינפלד, "עקבות של קדושת יוצר ופסוקי דזמרה במגילות קומראן ובספר בן סירא", הליטורגיה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ד, עמ' 167-178

- ויס תשל"ט = ר' ויס, התרגום הארמי לספר איוב, תל-אביב תשל"ט
- L.W. Walck, "The Son of Man in the Parables of Enoch and the Gospels", = 2007 ולק
in G. Boccaccini (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of
Parables*, Grand Rapids and Cambridge 2007, pp. 299-337
- A.S. van der Woude, "Die Hirtenallegorie von Sacharja XI", *JNSL* = 1984 ון דר וודה
12 (1984), pp. 139-149
- J.C. VanderKam, "Enoch Traditions in Jubilees and Other Second- = 1978 ונדרקאם
Century Sources", *SBLSP* 1, Missoula 1978, pp. 229-251
- J.C. VanderKam, *The Book of Jubilees: A Critical Text*, (CSCO = 1989 ונדרקאם
510), Louvain 1989
- J.C. VanderKam, *The Book of Jubilees: Translation*, (CSCO 511), = 1989 ונדרקאם
Louvain 1989
- J.C. VanderKam, "Righteous one, Messiah, Chosen One, and Son = 1992 ונדרקאם
of Man in 1 Enoch 37-71", in J.H. Charlesworth (ed.), *The Messiah*, Minneapolis
1992, pp. 162-191
- J.C. VanderKam, "Genesis 1 in Jubilees 2", *DSD* 1 (1994), pp. 300- = 1994 ונדרקאם
321
- J.C. VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, Columbia, SC = 1995 ונדרקאם
1995
- J.C. VanderKam, "The *Aquedah*, *Jubilees*, and Pseudjubilees", in = 1997 ונדרקאם
C.A. Evans and S. Talmon (eds.), *The Quest for Content and Meaning: Studies in
Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Leiden 1997, pp. 241-261
- J.C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring = 1998 ונדרקאם
Time*, London and New York 1998
- J.C. VanderKam, "The Judean Desert and the Community of the = 1999 ונדרקאם
Dead Sea Scrolls", in B. Kollmann, W. Reinhold and A. Steudel (eds.), *Antikes
Judentum und Frühes Christentum: Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65
Geburtstag (BZNW 97)*, Berlin 1999, pp. 159-171
- J.C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, Sheffield 2001 = 2001 ונדרקאם
- J.C. VanderKam, "Open and Closed Eyes in the Animal Apocalypse = 2004 ונדרקאם
(1 Enoch 85-90)", in H. Najman and J.H. Newman (eds.), *The Idea of Biblical
Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel (JSJSup 83)*, Leiden and
Boston 2004, pp. 279-292
- J.C. VanderKam, "Recent Scholarship on the Book of Jubilees", *CBR* = 2008 ונדרקאם
6 (2008), pp. 405-431
- J.C. VanderKam and J.T. Milik, "Jubilees", in H. Attridge = 1994 ונדרקאם ומיליק
et al. (eds.), *Qumran Cave 4.VIII: Parabiblical Texts, Part 1 (DJD 13)*, Oxford
1994, pp. 1-175
- J.C. VanderKam and J.T. Milik, "228. Text with a Citation = 1994 ונדרקאם ומיליק
of Jubilees", in H. Attridge et al. (eds.), *Qumran Cave 4.VIII: Parabiblical Texts,
Part 1 (DJD 13)*, Oxford 1994, pp. 177-185

- J. van Ruiten, "Angels and Demons in the Book of Jubilees", in F.V. = 2007
Reiterer, T. Nicklas and K. Schöpfung (eds.), *Angels: The Concept of Celestial Beings: Origins, Development and Reception*, Berlin and New York 2007, pp. 585-609
- ורמן תשנ"ט = כ' ורמן, "התורה והתעודה' הכתובה על הלוחות", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 492-473
- ורמן תשס"ג = כ' ורמן, "קצים וקץ בספרות בית שני", תרביץ עב (תשס"ג), עמ' 57-37
ורמן ושמע' = כ' ורמן וא' שמע', "ההלכה במגילות מדבר יהודה", מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 434-409
- ורמס 1953 = G. Vermes, *Les manuscrits du désert de Juda*, Paris 1953
- ורמס 1978 = G. Vermes, "The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies during the Last Twenty-Five Years", in W.S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice (BJS 1)*, Missoula 1978, pp. 201-214
- ורמס 1981א = G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective, revised edition*, London 1981[1977]
- ורמס 1981ב = G. Vermes, "The Essenes and History," *JJS* 32 (1981), pp. 18-31
- ורמס 1993 = G. Vermes, "The So-called King Jonathan Fragment (4Q448)", *JJS* 44 (1993), pp. 116-117
- ורמס 1996 = G. Vermes, "New Light on the Sacrifice of Isaac from 4Q225", *JJS* 47 (1996), pp. 140-146
- ורמס וגודמן 1989 = G. Vermes and M.D. Goodman, *The Essenes According to the Classical Sources*, Sheffield 1989
- ורנברג-מולר 1957 = P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline (STDJ 1)*, Leiden 1957
- ז'ואן-מוראוקה 1993 = P. Joüon-T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, I-II (Subsidia Biblica 14/I-II), Roma 1993
- זוסמן תש"ן = י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת 'מקצת מעשי התורה'", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 76-11
- זיאס 2000 = J.E. Zias, "The Cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion Laid to Rest", *DSD* 7 (2000), pp. 220-253
- זימרלי 1969 = W. Zimmerli, *Ezekiel (BKAT 13)*, Neukirchen-Vluyn 1969
- זיסו תשנ"ז = ב' זיסו, "שרה' קברים חפורים' בבית צפפה: עדות ארכיאולוגית לקהילה איסיית?", א' פאוסט (עורך), חידושים בחקר ירושלים, רמת-גן תשנ"ז, עמ' 40-32
- זליגמן תשנ"א = י"א זליגמן, "ירושלים במחשבת היהדות ההלניסטית" [תשי"ז], מחקרים בספרות המקרא, ירושלים² תשנ"ו, עמ' 410-396
- זליגמן תשנ"ב = י"א זליגמן, "ΔΕΙΞΑΙ ΑΥΤΩΙ ΦΩΣ" [תשי"ח], מחקרים בספרות המקרא, ירושלים² תשנ"ו, עמ' 426-411
- זנלה 2009 = F. Zanella, "Sectarian" and "Non Sectarian" Texts: a Possible Semantic Approach," *RQ* 24 (2009), pp. 19-34
- זקוביץ 1985 = Y. Zakovitch, "Assimilation in Biblical Narratives", in J.H. Tigay (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia 1985, pp. 175-209

- G.T. Zervos, "History of Joseph", in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, London 1985, pp. 467-475
- חזון תשנ"ב = א"ג חזון, "תעודה ליטורגית מקומראן והשלכותיה: דברי המארות", עבודת דוקטור, ירושלים תשנ"ב
- E.G. Chazon, "Is *Divrei Ha-Me'orot* a Sectarian Prayer?", in D. Dimant and U. Rappaport (eds.) *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (STDJ 10), Leiden 1992, pp. 13-17
- E.G. Chazon, "The *Qedusha* Liturgy and its History in Light of the Dead Sea Scrolls", in J. Tabor (ed.), *From Qumran to Cairo*, Jerusalem 1999, pp. 7-17
- E.G. Chazon, "The Function of the Qumran Prayer Texts: An Analysis of the Daily Prayers (4Q503)", in L.H. Schiffman, E. Tov, and J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after their Discovery, 1947-1997*, Jerusalem 2000, pp. 217-225
- E. Chazon and M. Stone, "215a. 4QTime of Righteousness", in P. Alexander et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XXVI: Miscellanea, Part 1* (DJD 36), Oxford 2000, pp. 174-181
- חכלילי תשס"א = ר' חכלילי, "מנהגי קבורה יהודיים בקומראן, בירושלים וביריחו בימי בית שני", ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 124-110
- חכם תש"ל = ע' חכם, ספר איוב, (דעת מקרא), ירושלים תש"ל
- חכם תשל"ג = ע' חכם, "אסתר", חמש מגילות (דעת מקרא), ירושלים תשל"ג, עמ' א-סו
- חכם תשל"ט = ע' חכם, ספר תהלים: ספרים א-ב (דעת מקרא), ירושלים תשל"ט
- חכם תשמ"ו = ע' חכם, ספר ישעיהו: פרקים לו-סו (דעת מקרא), ירושלים תשמ"ו
- E. Tov, "The Orthography and Language of the Hebrew Scrolls Found at Qumran and the Origins of These Scrolls", *Textus* 13 (1986), pp. 31-59
- E. Tov, "The Rewritten Book of Joshua as Found at Qumran and Masada", in M.E. Stone and E.G. Chazon (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ 28), Leiden 1998, pp. 233-256
- E. Tov, *The Texts from the Judaean Desert: Indices and Introduction to the DJD Series* (DJD 39), Oxford 2002
- E. Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (STDJ 34), Leiden-Boston 2004
- טוב תשס"ח = ע' טוב, "לכתיבתן ולשונן של מגילות קומראן: ממצא חדש", מ' בר-אשר ואחרים (עורכים), ש"י לשרה יפת: מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, ירושלים תשס"ח, עמ' 351-333
- J.E. Talor, "On Pliny, the Essene Location and Kh. Qumran", *DSD* 16 = 2009 טיילור (2009), pp. 1-21
- J.E. Taylor and G. Doudna, "Archaeological Synthesis of the New Carbon Dating", in J.-B. Humbert and J. Gunneweg (eds.), *Khirbet Qumran et 'Ain Feshkha II: Studies of Anthropology, Physics and Chemistry* (NTOA.SA 3), Fribourg and Göttingen 2003, pp. 201-204

- E.J.C. Tigchelaar, "Sabbath Halakha and Worship in 4QWays of = 1998 Righteousness: 4Q421 11 and 13+2+8 par 4Q264a 1-2", *RQ* 18 (1998), pp 359-372
- E. Tigchelaar, "More Identifications of Scraps and Overlaps", *RQ* 19 = 1999 (1999), pp. 61-68
- P.A. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of I Enoch* (Early = 1993 *Judaism and its Literature* 4), Atlanta 1993
- טל תש"ם = א' טל, התרגום השומרוני לתורה, א-ג, תל-אביב תש"ם-תשמ"ב
- A. Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic* (*HdO* 50), Leiden 2000 = 2000
- S. Talmon, "The Qumran יחד: A Biblical Noun", *VT* 3 (1953), pp. 133-140 = 1953
- טלמון תשל"ג = ש' טלמון, "מוטיב המדבר במקרא ובספרות קומראן", והנה אין יוסף: קובץ לזכרו של יוסף אמוראי, תל-אביב תשל"ג, עמ' 73-107
- S. Talmon, "The Desert Motif in the Bible and in Qumran Literature", = 1993 *Literary Studies in the Hebrew Bible: Form and Content*, Leiden 1993[1966], pp. 216-154
- M. Testuz, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Paris 1960 = 1960
- ידין 1957 = י' ידין, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך: ממגילות מדבר יהודה², ירושלים 1957
- ידין תשכ"ז = י' ידין, "א.ל. סוקניק ז"ל - קווים ביוגרפיים", ארץ ישראל ח (תשכ"ז), עמ' יב-כ
- ידין תשל"ז = י' ידין, מגילת המקדש, א-ג, ירושלים תשל"ז
- ידין ואחרים 2002 = Y. Yadin, J. Greenfield, A. Yardeni, and B.A. Levine (eds.), *The Documents from the Bar-Kokhba Period in the Cave of Letters*, Jerusalem 2002
- יודיצקי תשס"ט = א' יודיצקי, "ביקורת" (על א' ממן ואחרים [עורכים], שערי לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בר-אשר, ירושלים תשס"ח), לשוננו עא, ג-ד (תשס"ט), עמ' 449-480.
- ייבין תשמ"ה = י' ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ"ה
- ילון תשכ"ז = ח' ילון, מגילות מדבר יהודה: דברי לשון, ירושלים תשכ"ז
- יסטרוב 1903 = M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1903
- יפת תשל"ז = ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית, ירושלים תשל"ז
- יפת 1993 = S. Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary (OTL)*, Louisville 1993
- יפת תשנ"ה = ש' יפת, "ניסיון העקדה וניסיון איוב: מה ביניהם?", ל' מזור (עורכת), איוב במקרא, בהגות, באמנות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 13-33
- יפת תש"ס = ש' יפת, פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לספר איוב, ירושלים תש"ס
- ירדני 1997 = A. Yardeni, "A Draft of a Deed on an Ostrakon from Khirbet Qumran", *IEJ* 47 (1997), pp. 233-237
- ירדני 2000 = ע' ירדני, אוסף תעודות ארמיות, עבריות ונבטיות ממדבר יהודה וחומר קרוב, א-ב, ירושלים 2000
- כהנא תש"ל = א' כהנא, "ספר דברי איוב", הנ"ל (עורך), הספרים החיצונים, כרך א, ספר ב, ירושלים תש"ל [תרצ"ז], עמ' תקטו-תקלח

- כשר תשל"ט = א' כשר, יהודי מצרים ההלניסטית והרומית, תל-אביב תשל"ט
כשר 1988א = א' כשר, אדום, ערב וישראל, ירושלים 1988
כשר 1988ב = א' כשר, כנען, פלשת, יוון וישראל, ירושלים 1988
כשר תשנ"ז = א' כשר, יוספוס פלאוויוס (יוסף בן-מתתיהו), נגד אפיון, ירושלים תשנ"ז
כשר תשס"ד = ר' כשר, יחזקאל (מקרא לישראל), ב, תל-אביב וירושלים תשס"ד
לארשה 1969 = C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse* (*Études Bibliques* n.s. 5), Paris 1969
לאנג 1988 = B. Lang, "Life after Death in the Prophetic Promise", *VTSup* 40 (1988), pp. 144-156
לאפרוזה 1976 = E.-M. Laperrousaz, *Qoumrân: l'établissement essénien des bords de la Mer Morte*, Paris 1976
לאפרוזה 1997 = E.-M. Laperrousaz, "Le cadre chronologique de l'existence à Qoumrân de la communauté essénienne du Maître de Justice", in idem (ed.), *Qoumrân et les manuscrits de la Mer Morte : un cinquantenaire*, Paris 1997, pp. 71-97
לבראם 1964 = J.-C. Lebram, "Weltreiche in die judische Apokalyptik", *ZAW* 76 (1964), pp. 328-331
לבראם 1984 = J.-C. Lebram, *Das Buch Daniel* (ZB AT 23), Zürich 1984
לוי 1881-1867 = J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, I-II, Leipzig 1881-1867
לוינ 1978 = B. Levine, "The Temple Scroll: Aspects of its Historical Provenance and Literary Character", *BASOR* 232 (1978), pp. 5-23
לוני 1987 = M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, Paris 1987
לוסט ואחרים 2003 = E. Lust et al. (eds.), *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*², Stuttgart 2003
ליברמן תשכ"ב = ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר מועד, ניו-יורק תשכ"ב
ליוור 1971 = י' ליוור, "פרשת מחצית השקל במקרא ובמגילות כת מדבר יהודה", חקרי מקרא ומגילות מדבר יהודה, ירושלים 1971, עמ' 109-130
ליכט תשט"ז = י' ליכט, "המונח 'גורל' בכתביה של כת מדבר יהודה", בית מקרא ב (תשט"ז), עמ' 90-99
ליכט תשכ"ה = י' ליכט, מגילת הסרכים: ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה
ליכט 1965 = J. Licht, "An Analysis of the Treatise on the Two Spirits in DSD", *Scripta Hierosolymitana* 4 (1965), pp. 88-100
ליכט 1966 = J. Licht, "Time and Eschatology in Apocalyptic Literature and in Qumran", *JJS* 16 (1966), pp. 177-182
ליכט תשכ"ז = י' ליכט, "תורת העתים של כת מדבר יהודה ושל מחשבי קצים אחרים", ארץ ישראל ח (תשכ"ז), עמ' 63-70
ליכט תשכ"ח = י' ליכט, ספר חזון עזרא, ירושלים תשכ"ח
ליכט תשל"ג = י' ליכט, הניסיון במקרא וביהדות של תקופת הבית השני, ירושלים תשל"ג
ליכט תשל"ז = י' ליכט, "משמעו של ספר צוואת איוב", דברי הקונגרס השישי למדעי היהדות, 6/א, ירושלים תשל"ז, עמ' 147-152
ליכט תשנ"א = י' ליכט, "היחס אל אירועי העבר במקרא ובאפוקליפטיקה", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 1-18

- H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde* (SUNT 15), Göttingen 1980 = ליכטנברגר 1980
- T.H. Lim, *Pesharim*, London and New York 2002 = לים 2002
- W.G. Lambert, *The Background of Jewish Apocalyptic*, London 1978 = למברט 1978
- A. Lemaire, "Nouveaux fragments du Rouleau du Temple de Qumran", = לִמָּר 1996
RQ 17 (1996), pp. 271-274
- A. Lemaire, "Le roi Jonathan à Qoumrân (4Q448 B-C) ", in *Qoumrân et les Manuscrits de la Mer Morte: un cinquantenaire*, Paris 1997, pp. 57-70 = לִמָּר 1997
- A. Lemaire, "Inscriptions du khirbeh, des grottes et de 'Ain Feshkha", = לִמָּר 2003
in J.-B. Humbert and J. Gunneweg (eds.), *Khirbet Qumran et 'Ain Feshkha II: Studies of Anthropology, Physics and Chemistry* (NTOA.SA 3), Fribourg and Göttingen 2003, pp. 341-387
- A. Lehnardt, *Bibliographie zu den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (JSHRZ VI/2), Gütersloh 1999 = לנארד 1999
- A. Lange, "The Status of Biblical Texts in the Qumran Corpus and the Canonical Process", in E.D. Herbert and E. Tov (eds.), *The Bible as a Book*, London 2002, pp. 21-30 = לנגה 2002
- A. Lange, "Kriterien essenischer Texte", in J. Frey and H. Stegemann (eds.), *Qumran Kontrovers*, Paderborn 2003, pp. 59-69 = לנגה 2003
- A. Lange and U. Mittmann-Richert, "An Annotated List of Texts from the Judaean Desert Classified", in E. Tov (ed.), *The Texts from the Judaean Desert: Indices and Introduction to the DJD Series* (DJD 39), Oxford 2002, pp. 115-164 = לנגה ומיטמן-ריכרט 2002
- W. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden 1991 = לסלאו 1991
- J. Magness, "The Community of Qumran in Light of its Pottery", = מאגנס 1994
M.O. Wise et al. (eds.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site*, (Annals of the New York Academy of Sciences 722), New York 1994, pp. 39-48
- J. Magness, "A Villa at Khirbet Qumran?", RQ 16 (1994), pp. 379-419 = מאגנס 1994
- J. Magness, "A Reassessment of the Excavation of Qumran", in L.H. Schiffman, E. Tov and J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 708-719 = מאגנס 2000
- J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, = מאגנס 2002
Grand Rapids 2002
- מאגנס תשנ"ח = ג' מאגנס, "הארכיאולוגיה של קומראן", קדמוניות 114 (תשנ"ח), עמ' 119-124
- מאורי תשנ"ה = י' מאורי, תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים תשנ"ה
- G. Mayer, "Zur judisch-hellenistischen Literatur", ThZ 40 (1975), = מאייר 1975, 1979
pp. 278-282; 44 (1979), pp. 197-226
- J. Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, I-III, = מאייר 1995
München 1995

- C.L. Mayers and E.M. Mayers, *Zachariah 9-14* (AB 25C), New York = מאיירס 1993
1993
- מאק תשס"ה = ח' מאק, "אלא משל היה": איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל, רמת גן תשס"ה
- Y. Magen, *The Stone Vessel Industry in the Second Temple Period*, = מגן 2002
Jerusalem 2002
- Y. Magen and Y. Peleg, "Back to Qumran: Ten Years of Excavation = 2006
and Research, 1993-2004", in K. Galor et al. (eds.), *Qumran, the Site and the Dead
Sea Scrolls: Archaeological Interpretation and Debates* (STDJ 57), Leiden and
Boston 2006, pp. 55-113
- J. Méléze Modrzejewski, *Les juifs d'Egypte*, Paris 1991 = מודג'ייבסקי 1991
- A. Momigliano, "The Origins of Universal History", in R.E. = 1983
Friedman (ed.), *The Poet and the Historian: Essays in Literary and Historical
Biblical Criticism*, Chico 1983, pp. 133-148
- J.A. Montgomery, *The Book of Daniel*, (ICC), New York 1927 = מונטגומרי 1927
- C.A. Moore, *Tobit* (AB 40A), New York 1996 = מור 1996
- מוראוקה תש"ן = ט' מוראוקה, "הפסוק השמני בלשון המקרא המאוחרת ובלשון חז"ל",
מחקרים בלשון ד תש"ן), עמ' 219-252
- T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain and = מוראוקה 2002
Paris 2002
- L. Mazar, "The Origin and Evolution of the Curse upon the Rebuilder of = 1988
Jericho", *Textus* 14 (1988), pp. 1-26
- מזרחי תשס"ט = נ' מזרחי, "שאלת הזיקה בין שירות עולת השבת לספרות ההיכלות: היבטי
לשון וסגנון", מגילות ז (תשס"ט), עמ' 263-298
- J.T. Milik, "27. Le Livre des Mystères", in D. Barthélemy and J.T. Milik = מיליק 1955
(eds.), *Qumran Cave I* (DJD 1), Oxford 1955, pp. 102-107
- J.T. Milik, "Prière de Nabonide et autres écrits d'un cycle de Daniel", = מיליק 1956
RB 63 (1956), pp. 407-415
- J.T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, London = מיליק 1959
1959
- J.T. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford 1976 = מיליק 1976
- J.T. Milik, "Écrits préesséniens de Qumrân: d'Hénoch à Amram", in M. = מיליק 1978
Declor (ed.), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris and Gembloux
1978, pp. 91-106
- C. Mangan, *The Targum of Job* (The Aramaic Bible 15), Edinburgh = מנגאן 1991
1991
- מנדל תשס"ד = פ' מנדל, "סיים במה שפתח": על סיומה של מגילת ברית דמשק ומשמעו
הספרותי", מגילות ב (תשס"ד), עמ' 57-68
- D. Mendeles, "The Five Empires: A Note on Propagandisric *Topos*", = מנדלס 1981
AJP 102 (1981), pp. 330-337
- C. Martone, "Qumran and Stoicism: An Analysis of Some Common = מרטונה 2000

- Traits", in L.H. Schiffman, E. Tov and J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 617-622
- F. Martin, *Le Livre d'Hénoch*, Paris 1906 = 1906 מרטין
- J. Murphy-O'Connor, "An Essene Missionary Document? CD = 1970 מרפי-או'קונור
II,14-VI,1", *RB* 77 (1970), pp. 201-229
- J. Murphy-O'Connor, "A Literary Analysis of Damascus = 1971 מרפי-או'קונור
Document VI, 2-VIII, 3", *RB* 78 (1971), pp. 210-232
- J. Murphy-O'Connor, "A Literary Analysis of Damascus = 1972 מרפי או'קונור
Document XIX, 33-XX, 34", *RB* 79 (1972), pp. 544-564
- J. Murphy-O'Connor, "The Essenes and Their History", *RB* 81 = 1974 מרפי-או'קונור
(1974), pp. 215-244
- נהר תשל"ב = א' נהר, "מעבר לניסיון: איוב ואברהם בהתנסותם", ב' אופנהיימר (עורך),
המקרא ותולדות ישראל: מחקרים במקרא ובספרות ימי בית שני לזכרו של יעקב ליוור,
תל-אביב תשל"ב, עמ' 124-128
- F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (BBB = 1956 נוטשר
10), Bonn 1956
- J. Norton, "Reassessment of Cotroversial Studies on the Cemetery", = 2003 נורטון
in J.-B. Humbert and J. Gunneweg (eds.), *Khirbet Qumran et 'Ain Feshkha II: Studies of Anthropology, Physics and Chemistry* (NTOA.SA 3), Fribourg and
Göttingen 2003, pp. 108-127
- R. North, "The Damascus of Qumran Geography", *PEQ* 87 (1955), pp. = 1955 נורת'
34-48
- M. Noth, "The Understanding of History in Old Testament Apocalyptic", = 1966 נות
The Laws of the Pentateuch and Other Studies, Edinburgh and London 1966, pp.
194-214
- M.A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, I, Oxford 1978 = 1978 ניב
- M.A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, II, Oxford 1978 = 1978 ניב
- M.A. Knibb, "Messianism in the Pseudepigrapha in Light of the Scrolls", = 1995 ניב
DSD 2 (1995), pp. 165-184
- M.A. Knibb, *Translating the Bible: The Ethiopic Version of the Old = 1999 ניב
Testament*, Oxford 1999
- M.A. Knibb, "The Structure and Composition of the Parables of Enoch", = 2007 ניב
in G. Boccaccini (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, Grand Rapids and Cambridge 2007, pp. 48-64
- M. Niehoff, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature* = 1992 ניהוף
(AGAJU 16), Leiden 1992
- C.A. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS = 1985 ניוסום
27), Atlanta 1985
- C.A. Newsom, " 'Sectually Explicit' Literature from Qumran", in = 1990 ניוסום
W.H. Propp, B. Halpern, and D.N. Friedman (eds.), *The Hebrew Bible and Its Interpreters*, Winona Lake 1990, pp. 167-187

- C.A. Newsom, "4Q374: A Discourse on the Exodus/Conquest = 1992 ניוסום Tradition", in D. Dimant and U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (STDJ 10), Leiden-Jerusalem 1992, pp. 40-52
- C.A. Newsom, "4Q374: A Discourse on the Exodus/Conquest = 1995 ניוסום Tradition", in M. Broshi et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XIV: Parabiblical Texts, Part 2* (DJD, 19), Oxford 1995, pp. 99-110
- C.A. Newsom, "378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b}", in G. Brooke = 1996 ניוסום et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts, Part 3* (DJD 22), Oxford 1996, pp. 237-288
- C. Newsom, "Shirot 'Olat Hashabbat", in E. Eshel et al. (eds.), *Qumran = 1998 ניוסום Cave 4.VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (DJD 11), Oxford 1998, pp. 173-401
- C. Newsom and J.H. Charlesworth (eds.), *Angelic Liturgy: = 1999 ניוסום וצ'רלסוורת' Songs of the Sabbath Sacrifice* (The Dead Sea Scrolls 4B), Tübingen and Louisville 1999, pp. 1-190
- ניצן תשמ"ו = ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק: ממגילות מדבר יהודה (1QpHab), ירושלים ותל-אביב תשמ"ו
- ניצן תשנ"ז = ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים ותל-אביב תשנ"ז
- B. Nitzan, "286-290. 4QBerakhot", in E. Eshel et al. (eds.), *Qumran Cave = 1998 ניצן 4.VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (DJD 11), Oxford 1998, pp.1-74
- G. Nickelsburg, "Stories of Biblical and Early Post Biblical Times", = 1984 ניקלסבורג in M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT 2/2), Assen 1984, pp. 33-87
- G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1 (Hermeneia)*, Minneapolis 2001 = 2001 ניקלסבורג
- G.W.E. Nickelsburg, "Discerning the Structure(s) of the Enochic = 2007 ניקלסבורג Book of Parables", in G. Boccaccini (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, Grand Rapids and Cambridge 2007, pp. 23-47
- נעם תשס"ב = ו' נעם, "בית שמאי וההלכה הכיתתית", מדעי היהדות 41 (תשס"ב), עמ' 45-67
- סגל תרצ"ו = מ"צ סגל, דקדוק לשון המשנה, תל-אביב תרצ"ו
- סגל תשי"ט = מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשי"ט
- J.P. Swain, "The Theory of the Four Monarchies", *Classical Philology* = 1940 סוויין 35 (1940), pp. 1-21
- M.A. Sweeney, "On the Literary Function of the Notice Concerning = 2004 סוויני Hiel's Re-establishment of Jericho in 1 Kings 16.34", in M.A. O'Brien and H.N. Wallace (eds.), *Seeing Signals, Reading Signs: The Art of Exegesis: Studies in Honour of Anthony F. Campbell, S.J., for his Seventieth Birthday*, London 2004, pp. 104-115
- D.W. Suter, *Tradition and Composition in the Parabales of Enoch*, = 1976 סוטר Missoula 1976
- D.W. Suter, "Weighed in the Balance: The Similitudes of Enoch in = 1981 סוטר Recent Discussion", *RSR* 7 (1981), pp. 217-221

- D.W. Suter, "Enoch in Sheol: Updating the Dating of the Book of Parables", in G. Boccaccini (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, Grand Rapids and Cambridge 2007, pp. 415-443
- סולאמו 2006, "The Creation of Angels and Natural Phenomena Intertwined in the *Book of Jubilees* (4QJub^a)", in C. Hempel and J.M. Lieu (eds.), *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael A. Knibb* (JSJSup 111), Leiden and Boston 2006, pp. 97-124
- סוקולוף 1990, M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat-Gan 1990
- סוקולוף 2003, M. Sokoloff, *A Dictionary of Judean Aramaic*, Ramat-Gan 2003
- סוקניק 1948 = א"ל סוקניק, מגילות גנוזות מתוך גניזה קדומה שנמצאה במדבר יהודה: סקירה ראשונה, ירושלים 1948
- סוקניק 1950 = א"ל סוקניק, מגילות גנוזות מתוך גניזה קדומה שנמצאה במדבר יהודה: סקירה שניה, ירושלים 1950
- סוקניק תשט"ו = א"ל סוקניק, אוצר המגילות הגנוזות שבידי האוניברסיטה העברית, ירושלים תשט"ו
- סטון 1976, M.E. Stone, "Lists of Revealed Things in Apocalyptic Literature", in F.M. Cross et al. (eds.), *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, Garden City 1976, pp. 414-452
- סטון 1978, M.E. Stone, "The Book of Enoch and Judaism in the Third Century B.C.E.", *CBQ* 40 (1978), pp. 479-492
- סטון 1984, M.E. Stone, "Apocalyptic Literature", in idem (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT 2/II), Assen 1984, pp. 383-441
- סטון 1990, M.E. Stone, *Fourth Ezra* (Hermeneia), Minneapolis 1990
- סטון 1996א, M.E. Stone, "215. 4QTestament of Naphtali", in G. Brooke et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts, Part 3* (DJD 22), Oxford 1996, pp. 73-82
- סטון 1996ב, M.E. Stone, "The Genealogy of Bilhah", *DSD* 3 (1996), pp. 3-20
- סטון וגרינפילד 1996, M.E. Stone and J.C. Greenfield, "Aramaic Levi Document", in G. Brooke et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts, Part 3* (DJD 22), Oxford 1996, pp. 1-72
- סטון וחזון 1998, E. Stone and E.G. Chazon (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in the Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ 28), Leiden 1998, pp. 233-256
- סטק 1994, D. M. Stec, *The Text of the Targum of Job: an Introduction and Critical Edition* (AGAJU 20), Leiden 1994
- סטראגנל ואחרים 1999, J. Strugnell et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XXIV: Sapiential Texts, Part 2: 4QInstruction (Mûsâr l' Mēvîn): 4Q415 ff* (DJD 34), Oxford 1999
- סיוברג 1946, E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund 1946
- סימפסון 1913, D.C. Simpson, "Tobit", in R.H. Charles (ed.), *The Apocrypha and*

- Pseudepigrapha of the Old Testament*, I, Oxford 1913, pp. 174-247
- B.A. Strawn and H.W. Morisada Rietz, "(More) Sectarian = 2007 סטראון וריטז Terminology in the Songs of the Sabbath Sacrifice: The Case of 'תמימי דרך', in M.T. Davis and B.A Strawn (eds.), *Qumran Studies*, Grand Rapids 2007, pp. 53-63
- סיגל תשס"ח/א = מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשס"ח
- סיגל תשס"ח/ב = מ' סיגל, "'מחברתי על ספר היובלות': יובל וחצי לפרסום מחקרו של פרופ' חנוך אלבק ז"ל", מדעי היהדות 45 (תשס"ח), עמ' 49-65
- סיגל תשס"ח/ג = מ' סיגל, "העריכה הכרונולוגית של ספר היובלים", מ' בר-אשר ואחרים (עורכים), ש"י לשרה יפת: מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, ירושלים תשס"ח, עמ' 369-387
- סיגל תשס"ט = מ' סיגל, "בין פרשנות לכיתתיות: אור וחושך במצרים וירושלים במגילה 4Q462", מגילות ח (תשס"ט), עמ' 129-143
- M. Smith, "384. 4QpapApocryphon of Jeremiah B?", in M. Broshi et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XIV: Parabiblical Texts, Part 2 (DJD 19)*, Oxford 1995, pp. 137-152
- M. Smith, "4Q462. 4QNarrative C", *Qumran Cave 4. XIV: Parabiblical Texts, Part 2 (DJD 19)*, Oxford 1995, pp. 195-209
- H.E.D. Sparks (ed.), *The Apocryphal Old Testament*, Oxford 1984 = 1984 ספארקס
- ספר בן סירא, מהדורת האקדמיה = ספר בן סירא, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשל"ג
- P.W. Skehan, "A Fragment of the Song of Moses from Qumran", = 1954 סקיהן BASOR 130 (1954), pp. 12-15
- P.W. Skehan, "Qumran Manuscripts and Textual Criticism", *VTSup* 4 = 1954 סקיהן (1954), pp. 148-160
- P.W. Skehan, "Jubilees and the Qumran Psalter (11QPs^a)", *CBQ* 37 = 1975 סקיהן (1975), pp. 343-347
- P. Skehan, "The Divine Name at Qumran, in the Massada Scroll, and in the Septuagint", *BIOSCS* 13 (1980), pp. 14-44
- D. Amit and J. Magness, "Not a Settlement of Hermits or Essenes: A Response to Y. Hirschfeld, A Settlement of Hermits above 'En Gedi", *Tel Aviv* 27 (2000), pp. 273-285
- D.K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* = 1998 פאלק (STDJ 27), Leiden 1998
- D.W. Parry and E. Tov, *The Dead Sea Scrolls Reader (=DSSR)*, = 2004 פאריי וטוב 1-6, Brill 2004
- É. Puech, "Notes sur le manuscrit de 11QMelkîsédeq", *RQ* 12 (1987), = 1987 פואש pp. 483-513
- É. Puech. "Les deux derniers Psaumes davidiques du rituel d'exorcisme, = 1992 פואש 11QPsAp^a IV 4-V 14", in D. Dimant and U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research (STDJ 10)*, Leiden 1992, pp. 64-89

- É. Puech, "246. 4QApocryphe de Daniel ar", in G. Brooke et al. (eds.), = פואש 1996א *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts, Part 3 (DJD 22)*, Oxford 1996, pp. 165-184
- É. Puech, "Jonathan le prêtre impie et les débuts de la Communauté de Qoumrân. 4QJonathan (4Q523) et 4QPsAp (4Q448)", *RQ* 17 (1996), pp. 241-270
- É. Puech, *Qumran Grotte 4. XVIII: Textes Hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579) (DJD 25)*, Oxford 1998
- É. Puech, "Une nouvelle copie du Livre des Jubilés: 4Q484 = פואש 1999 4QpapJubilés", *RQ* 19 (1999), pp. 261-264
- É. Puech, *Qumrân Grotte 4. XXII: Textes Araméens, première partie*, = פואש 2001 4Q529-549 (DJD 31), Oxford 2001
- É. Puech, *Qumrân Grotte 4. XXVII: Textes Araméens, deuxième partie*, = פואש 2009 4Q550-4Q575a, 4Q580-4Q587 (DJD 37), Oxford 2009
- K.D. Politis, "The Discovery and Excavation of the Khirbet Qazone = פוליטיס 2006 Cemetary and its Significance Relative to Qumran", in K. Galor et al. (eds.), *Qumran, The Site and the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretation and Debates (STDJ 57)*, Leiden and Boston 2006, pp. 213-219
- P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen = פולץ 1966 Zeitalter*, Hildesheim 1966 [1934]
- R. Polzin, *Samuel and the Deuteronomist*, Bloomington and Indianapolis = פולצין 1993 1993
- פולק 1999 = פ' פולק, "ספר זכריה, ט-יד", תרי עשר ב (עולם התנ"ך), בעריכת ז' וייסמן, תל-אביב 1999, עמ' 285-230
- R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*², Leiden 1971 = פורבס 1971
- B. Porten and A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from = פורטן וירדני 1993 Ancient Egypt, III*, Jerusalem 1993
- G. Fohrer, *Ezekiel (HAT 13)*, Tübingen 1955 = פורר 1955
- R. Petraglio, "Tobit e Anna: un cammino difficile nella crisi di una = פטראליו 2004 coppia", *Rivista Biblica* 52 (2004), pp. 358-402
- פטריך תשנ"ד = י' פטריך, "חורבת קומראן לאור המחקר הארכיאולוגי החדש", דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, חטיבה א: המקרא ועולמו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 102-95
- J. Patrich, "Khirbet Qumran in Light of New Archaeological Explorations = פטריך 1994 in the Qumran Caves", in M.O. Wise et al. (eds.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site, (Annals of the New York Academy of Sciences 722)*, New York 1994, pp. 73-95
- פטריך תשנ"ח = י' פטריך, "האמנם היתה בקומראן שכונת מגורים חיצונית?", קדמוניות 115 (תשנ"ח), עמ' 67-66
- J. Patrich, "Did Extra-Mural Dwelling Quarters Exist at Qumran?", in = פטריך 2000 L.H. Schiffman, E. Tov and J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 720-727

- D. Pike, "4Q467. 4QText Mentioning 'Light to Jacob'", in P. Alexander = 2000 פייק et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XXVI : Miscellanea, Part 1 (DJD 36)*, Oxford 2000, pp. 398-400
- M. Philonenko, *Le Testament de Job (Semitica 18)*, Paris 1968 = 1968 פילוננקו
- A. Finkel, "The Peshar of Dreams and Scriptures", *RQ* 4 (1963- = 1964-1963 פינקל 1964), pp. 357-370
- J.A. Fitzmyer, "The Use of Explicit Old Testament Quotations in = 1971 פיצמאייר Qumran Literature and in the New Testament", *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London 1971
- J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX) (AB 28)*, Garden = 1981 פיצמאייר City 1981
- J.A. Fitzmyer, "196-200. 4QpapTobit^a ar, 4QTobit^{b-d} ar, and = 1995 פיצמאייר 4QTobit", in M. Broshi et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XIV: Parabiblical Texts, Part 2 (DJD 19)*, Oxford 1995, pp.1-76
- J.A. Fitzmyer, "331-333. Historical Texts", in P. Alexander et al. = 2000 פיצמאייר (eds.), *Qumran Cave 4. XXI: Miscellanea, Part 1 (DJD 36)*, Oxford 2000, pp. 273-289
- J.A. Fitzmyer, "The Sacrifice of Isaac in Qumran", *Biblica* 83 = 2002 פיצמאייר (2002), pp. 211-229
- J.A. Fitzmyer, *Tobit (CEJL)*, Berlin and New York 2003 = 2003 פיצמאייר
- J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20)³* = 2004 פיצמאייר (*Biblica et Orientalia* 18/B), Rome 2004
- M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985 = 1985 פישביין
- M. Fishbane, "Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran", = 1988 פישביין in M.J. Mulder (ed.), *Mikra (CRINT 2/1)*, Assen and Philadelphia 1988, pp. 339-377
- O. Plöger, *Das Buch Daniel (KAT 18)*, Tübingen 1965 = 1965 פלוגר
- D. Flusser, "The Text of Isa. xlix, 17 in the DSS", *Textus* 2 (1962), pp. = 1962 פלוסר 140-142
- D. Flusser, "Sanktus und Gloria", in O. Betz et al. (eds.), *Abraham = 1963 פלוסר unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel: Festschrift für Otto Michel (AGSU 5)*, Leiden 1963, pp. 129-152
- D. Flusser, "Vision of Seventy Shepherds", *EJ* 14 (1971), cols. 1198- = 1971 פלוסר 1199
- D. Flusser, "The Four Empires in the Fourth Sibyl and the Book of = 1972 פלוסר Daniel", *IOS* 2 (1972), pp. 148-175
- פלוסר תשל"ט/א = ד' פלוסר "טבילת יוחנן וכת מרבר יהודה" [תשב"א], יהדות ומקורות הנצרות, תל-אביב תשל"ט, עמ' 81-112
- פלוסר תשל"ט/ב = ד' פלוסר, "פשר ישעיהו ורעיון שנים עשר השליחים בראשית הנצרות" [תשב"ז], יהדות מקורות הנצרות, תל-אביב תשל"ט, עמ' 283-304
- D. Flusser, "The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran", = 1988 פלוסר *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, pp. 31-37

- פלוסר תשס"ב/א = ד' פלוסר, "ירושלים בספרות בית שני" [תשל"ד], יהדות בית שני, חכמיה וספרותה, ירושלים תשס"ב, עמ' 67-36
- פלוסר תשס"ב/ב = ד' פלוסר, "פרושים, צדוקים ואסיים בפשר נחום" [תשל"ל], יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 219-184
- פלוסר תשס"ב/ג = ד' פלוסר, "'מגילת הרזים' מקומראן ותפילת הימים הנוראים" [תשנ"ה], יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב (תשנ"ה), עמ' 118-101
- פלוסר תשס"ב/ד = ד' פלוסר, "היסודות האפוקליפטיים של מגילת המלחמה" [תשמ"א], יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 137-119
- פלוסר תשס"ב/ה = ד' פלוסר, יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב
- פלוסר תשס"ב/ו = ד' פלוסר, "כת מדבר יהודה והשקפותיה" [תשי"ד], יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 23-4
- פלמינג 1902 = J. Flemming, *Das Buch Henoch*, Leipzig 1902
- פלצ'ר-לואיס 1996 = C. Fletcher-Louis, "4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology", *DSD* 3 (1996), pp. 236-252
- פנטון תשל"ח = ט"ל פנטון, "גישות שונות של סופרי המקרא למיתוס התיאומכיה", י' אבישור וי' בלאו (עורכים), מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון מוגשים לשמואל א' לוינשטם, ירושלים תשל"ח, עמ' 381-337
- פפר 1949 = R.H. Pfeffer, *History of New Testament Time with an Introduction to the Apocrypha*, New York 1949
- פרוליק 2005 = I. Fröhlich, "Tobit against the Background of the Dead Sea Scrolls", in G.G. Xeravits and J. Zsengellér (eds.), *The Book of Tobit: Text, Tradition, Theology: Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books, Papa, Hungary, 20-21 May, 2004 (JSJSup 98)*, Leiden and Boston 2005, pp. 53-70
- פרוליק 2007 = I. Fröhlich, "The Parables of Enoch and Qumran Literature", in G. Boccaccini (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, Grand Rapids and Cambridge 2007, pp. 343-351
- פריי 1997 = J. Frey, "Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library", in M. Bernstein, F. García Martínez, and J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues (STDJ 23)*, Leiden 1997, pp. 175-335
- פרנדרז מרקוס 2001 = N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context*, Boston and Leiden 2001
- צבי, משפטי תוכן (בדפוס) = T. Zewi, "Content Clauses in the Dead Sea Scrolls," in M. Bar-Asher and S. Fassberg (eds.), *Hebrew in the Second Temple Period: The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and of Other Contemporary Sources; proceedings of the Symposium of Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls, December 29-31, 2008 (STDJ)*, Leiden (in press)
- ציגלר 1982 = J. Ziegler, *Iob (SVTG, XI, 4)*, Göttingen 1982
- צימרמן 1958 = F. Zimmermann, *The Book of Tobit (JAL)*, New York 1958
- צפור תשס"ו = מ' צפור, תרגום השבעים לספר בראשית, רמת-גן תשס"ו
- צפריר תש"ס = י' צפריר, "על מקומה של החקרה הסלוקית בירושלים", קתדרה 14 (תש"ס), עמ' 40-17

- צ'ריקובר תשל"ד = א' צ'ריקובר, היהודים והיוונים בתקופה ההלניסטית, תל-אביב תשל"ד
- צ'רלס 1902 = R.H. Charles, *The Book of Jubilees or the Little Genesis*, Oxford 1902
- צ'רלס 1912 = R.H. Charles, *The Book of Enoch or 1 Enoch*, Oxford 1912
- צ'רלס 1913א = R.H. Charles (ed.), *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1913
- צ'רלס 1913ב = R.H. Charles, "Fragments of a Zadokite Work", *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1913, pp. 785-834
- צ'רלס 1963 = R.H. Charles, *Eschatology*², New York 1963 (1913)
- צ'רלסוורת' 1976 = J.H. Charlesworth, *Pseudepigrapha and Modern Research* (SCS 7), Missoula 1976
- צ'רלסוורת' 1983 = J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I-II, New York 1983
- צ'רלסוורת' 1997 = J.H. Charlesworth, "Intertextuality: Isaiah 40:3 and the Serek ha-Yahad", in G.A. Evans and Sh. Talmon (eds.), *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders* (BI 28), Leiden 1997, pp. 197-224
- צ'רלסוורת' 1998 = J. H. Charlesworth, "Messianology in the Biblical Pseudepigrapha", in J. H. Charlesworth et al. (eds.), *Qumran-Messianism*, Tübingen 1998, pp. 21-52
- צ'רלסוורת' 2002א = J. H. Charlesworth, *The Pesharim and Qumran History*, Grand Rapids. 2002
- צ'רלסוורת' 2002ב = J.H. Charlesworth (ed.), *Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents* (The Dead Sea Scrolls 6B), Tübingen and Louisville 2002
- קאקו 1985 = A. Caquot, "Brèves remarques sur l'allegorie des pasteurs en Zacharie 11," A. Caquot, S. Légasse et M. Tardieu (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor*, Neukirchen-Vluyn 1985, pp. 45-55
- קאקו 1987א = A. Caquot, "1 Hénoch", in A. Dupont-Sommer et al. (eds.), *Écrits Intertestamentaires*, Paris 1987, pp. 465-625
- קאקו 1987ב = A. Caquot, "Les protecteurs des tribus d'Israel: Notes d'angelologie à propos de Testament de Juda 25, 2", in *Vie de la Parole; de l'Ancien au Nouveau Testament: études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot*, Paris 1987, pp. 49-58
- קאקו וג'אולטרן 1963 = A. Caquot and P. Geoltrain, "Notes sur le texte éthiopien des 'Paraboles' d'Hénoch", *Semitica* 13 (1963), pp. 39-54
- קאקו וסראנדור 1998 = A. Caquot and A. Sérandour, "La Périodisation: de la Bible à l'Apocalyptique", in *Proche-Orient ancien: temps vécu, temps pensé*, Paris 1998, pp. 83-98
- קדרי תשס"ו = מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית, רמת-גן תשס"ו
- קוגל 1990 = J.L. Kugel, *In Potiphar's House*, San Francisco 1990
- קוגל 1994 = J.L. Kugel, "The Jubilees Apocalypse", *DSD* 1 (1994), pp. 322-337
- קוגל 1998 = J.L. Kugel, *Traditions of the Bible*, Cambridge 1998
- קוגל 2006 = J.L. Kugel, "Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'", *DSD* 13 (2006), pp. 73-98

- R.A. Kugler and J.C. VanderKam, "A Note on 4Q225 = 2001 קוגלר וונדרקאם
(4QPseudo-Jubilees)", *RQ* 20 (2001), pp. 109-116
- R.A. Kugler, "Whose Scripture? Whose Community? Reflections on the = 2003 קוגלר
Dead Sea Scrolls Then and Now, by the Way of Aramaic Levi," *DSD* 15 (2008),
pp. 5-23
- R.A. Kugler, "Joseph at Qumran: The Importance of 4Q372 frg. 1 in = 2006 קוגלר
Extending a Tradition," in P.W. Flint, E. Tov and J.C. VanerKam (eds.), *Studies
in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich*
(*VTSup* 101), Leiden and Boston 2006, pp. 261-278
- L. Koehler, W. Baumgartner and J.J. Stamm, *The Hebrew and = 2000-1994 קוהלר
Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 1-5, Leiden, Boston and Köln 1994-2000
- H.S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background = 1988 קוואנוויג
of the Enoch Figure and the Son of Man* (*WMANT* 61), Neukirchen-Vluyn 1988
- I. Kottsieper, "Look, Son, What Nadab Did to Ahikaros...": The = 2009 קוטסיפר
Aramaic Ahikar-Tradition and its Relationship to the Book of Tobit", in D. Dimant
and R. Kratz (eds.), *The Dynamics of Language and Exegesis at Qumran* (*FAT*
35), Tübingen 2009, pp. 145-167
- K. Koch, "Sabbatstruktur der Geschichte", *ZAW* 95 (1983), pp. 403-430 = 1983 קוך
- J.J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* (*HSM* 16), = 1977 קולינס
Missoula 1977
- J.J. Collins, "The Jewish Apocalypses", *Semeia* 14 (1979), pp. 21-59 = 1979 קולינס
- J.J. Collins, "The Sibylline Oracles", in M.E. Stone (ed.), *Jewish = 1984 קולינס
Writings of the Second Temple Period* (*CRINT* II/2), Assen 1984, pp. 357-381
- J.J. Collins, *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, = 1984 קולינס
Grand Rapids 1984
- J.J. Collins, "The Origins of the Qumran Community: A Review of the = 1989 קולינס
Evidence", in M.P. Horgan and P.J. Kobelski (eds.), *To Touch the Text: Biblical
and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer*, New York 1989, pp. 159-178
- J.J. Collins, *Daniel* (*Hermeneia*), Minneapolis 1993 = 1993 קולינס
- J.J. Collins, *The Scepter and the Star*, New York 1995 = 1995 קולינס
- J.J. Collins, "242. 4QPrayer of Nabonidus ar", in G. Brooke et al. = 1996 קולינס
(eds.), *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts, Part 3*, (*DJD* 22), Oxford 1996,
pp. 83-93
- J.J. Collins, "Nebuchadnezzar and the Kingdom of God: Deffered = 1997 קולינס
Eschatology in the Jewish Diaspora", *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-
Roman Judaism*, Leiden 1997, pp. 131-137
- J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*², Grand Rapids 1998 = 1998 קולינס
- J.J. Collins, "Jerusalem and the Temple in Jewish Apocalyptic = 1998 קולינס
Literature of the Second Temple Period" (*International Rennert Guest Lecture
Series* 1), Ramat-Gan 1998, pp. 3-31
- J. Collins "The Time of the Teacher: An Old Debate Renwed", in = 2006 קולינס
P.W. Flint et al. (eds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint*

- Presented to Eugene Ulrich (VTSup 101)*, Leiden-Boston 2006, pp. 212-229
- J. Collins and P. Flint, "243-245. 4QPseudo-Daniel^{a-c}", in G. = 1996 קולינס ופלינט
Brooke et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts, Part 3 (DJD 22)*,
Oxford 1996, pp. 95-164
- L. Kundert, *Die Opferung/Bindung Isaaks 1 (WMANT 78)*, = 1998 קונדרט
Neukirchen-Vluyn 1998
- F.D. Conybeare et al., *The Story of Ahikar from the Aramaic*, = 1913 קוניבייר ואחרים
*Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Coptic, Old Turkish, Greek and Slavonic
Versions²*, Cambridge 1913
- É. Cothenet, "Le Document de Damas", in J. Carmignac, É. Cothenet = 1963 קותנה
and H. Lignée (eds.), *Les textes de Qumran, II*, Paris, 1963, pp. 131-204
- P. Kyle McCarter, *1 Samuel (AB 8)*, Garden City 1980 = 1980 קייל מקרט
קימרון 1976 = א' קימרון, "דקדוק הלשון העברית של מגילות מדבר יהודה", עבודת דוקטור,
ירושלים 1976
- E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls (HSS 29)*, Atlanta 1986 = 1986 קימרון
E. Qimron, "The Text of CDC", in M. Broshi (ed.), *The Damascus = 1992 קימרון
Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, pp. 9-49
- קימרון תשס"ג = א' קימרון, "לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה (א)", מגילות א
(תשס"ג), עמ' 136-145
- קיסטר תשמ"ז = מ' קיסטר, "לתולדות כת האיסיים: עיונים בחזון החיות, ספר היובלים וברית
רמשק", תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 1-18
- M. Kister, "Observations on Aspects of Exegesis, Tradition, and = 1994 א קיסטר
Theology in Midrash, Pseudepigrapha, and Other Jewish Writings", in J.C. Reeves
(ed.), *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha (Early
Judaism and its Literature 6)*, Atlanta 1994, pp. 1-34
- M. Kister, "On a New Fragment of the Damascus Document", *JQR* = 1994 ב קיסטר
83 (1994), pp. 249-252
- קיסטר תשנ"ט = מ' קיסטר, "עיונים במגילת 'מקצת מעשי התורה' ועולמה: הלכה, תיאולוגיה,
לשון ולוח", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 317-371
- M. Kister, "Some Observations on Vocabulary and Style in the Dead = 2000 קיסטר
Sea Scrolls", in T. Muraoka and J.F. Elwolde (eds.), *Diggers at the Well (STDJ
36)*, Leiden 2000, pp. 137-165
- קיסטר תשס"א = מ' קיסטר, "על שני מטבעות לשון מספר היובלים", תרביץ ע (תשס"א), עמ'
300-289
- M. Kister, "Physical and Metaphysical Measurements Ordained by = 2005 קיסטר
God in the Literature of the Second Temple Period", in E.G. Chazon, D. Dimant
and R.A. Clements (eds.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at
Qumran (STDJ 58)*, Leiden and Boston 2005, pp. 153-176
- קיסטר תשס"ה = מ' קיסטר, "קטע מקומראן (4Q392 1) ותפיסת האור ב'דואליזם' הקומראני",
מגילות ג (תשס"ה), עמ' 125-142
- קיסטר תשס"ז = מ' קיסטר, "אחור וקדם: אגדות ודרכי מדרש בספרות החיצונית ובספרות

- חז"ל", י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן-רוקם (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, ירושלים תשס"ז, עמ' 231-259
- קיסטר תשס"ט/א = מ' קיסטר, "ירושלים והמקדש בקומראן", הנ"ל (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 477-496
- קיסטר תשס"ט/ב = מ' קיסטר, "עוד על בעיית זיהוים של כתבים כיתתיים בקומראן", הנ"ל (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 87-90
- קירכהיים תרל"ד = ר' קירכהיים, פירוש על דברי הימים מיוחס לאחר מתלמידי סעדיה גאון, פרנקפורט דמיין תרל"ד
- קלימי תש"ס = י' קלימי, ספר דברי הימים: כתיבה היסטורית ואמצעים ספרותיים, ירושלים תש"ס
- קליין 1983 = י' קליין, "פרק כג", י' הופמן (עורך), ירמיה (עולם התנ"ך), תל-אביב 1983, עמ' 123-127
- קליינס 2001-1993 = D.J.A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, I-VI, = 2001-1993 Sheffield 1993-2001
- קליין 1978 = A.K.J. Klijn, "From Creation to Noah in the Second Dream-Vision of the = 1978 Ethiopic Enoch," in T. Baarda et al. (eds.), *Miscellanea Neotestamentica* 1, Leiden 1978, pp. 147-160
- קמפבל 1995 = J.G. Campbell, *The Use of Scripture in the Damascus Document 1-8*, = 1995 19-20 (BZAW 228), Berlin and New York 1995
- קראון וקאנסדייל 1994 = A.D. Crown and L. Cansdale, "Qumran, Was it an Essene = 1994 Settlement?", BAR 20 (1994), pp. 24-25, 73-78
- קראפט 1974 = R.A. Kraft, *The Testament of Job (Texts and Translations 5)*, Missoula = 1974 1974
- קראץ 1991 = R.G. Kratz, *Translatio imperii* (WMANT 63), Neukirchen-Vluyn 1991
- קרוס 1956 = F.M. Cross, "Qumran Cave I", JBL 75 (1956), pp. 121-125
- קרוס 1958 = F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical = 1958 Studies*, Garden City 1958
- קרוס 1961 = F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical = 1961 Studies*², Garden City 1961
- קרוס 1995 = F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical = 1995 Studies*³, Minneapolis 1995
- קרוס 2002 = F.M. Cross, "Testimonia (4Q175=4QTestimonia=4QTestim)", in J.H. = 2002 Charlesworth (ed.), *Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents (The Dead Sea Scrolls 6B)*, Tübingen and Louisville 2002, pp. 308-327
- קרוס ואשל 1997 = F. Cross and E. Eshel, "Ostraca from Khirbet Qumrân", IEJ 47 = 1997 (1997), pp. 17-28
- קרמיניאק 1956 = J. Carmignac, "Les citations de l'Ancien Testament dans la 'Guerre = 1956 des Fils de Lumière contre les fils de Ténèbres'", RB 63 (1956), pp. 234-260
- קרמיניאק 1958 = J. Carmignac, *La Règle de la Guerre*, Paris 1958
- ראסל 1964 = D.S. Russell, *The Method and Message of the Apocalyptic*, London = 1964 1964

- Y. Rapuano, "The Hasmonean Period 'Synagogue' at Jericho and the = 2001
'Council Chamber' at Qumran", *IEJ* 51 (2001), pp. 48-56
רביד תשנ"ט = ל' רביד, "המינוח המיוחד של לוחות השמים בספר היובלים", תרביץ סח
(תשנ"ט), עמ' 463-471
- C. Rabin, *The Zadokite Documents*², Oxford 1958 = 1958 רבין
C. Rabin, "Jubilees", in H.F.D. Sparks (ed.), *The Apocryphal Old = 1984
Testament*, Oxford 1984, pp. 1-139
- I. Rabinowitz, "A Reconsideration of 'Damascus' and '390 Years' in = 1954
the Damascus ('Zadokite') Fragments", *JBL* 73 (1954), pp. 11-35
- I. Rabinowitz, "Pesher/Pittaron, Its Biblical Meaning and Its = 1973
Significance in the Qumran Literature", *RQ* 8 (1973), pp. 219-232
- O. Röhrer-Ertl, "Fact and Results Based on Skeletal Remains = 2006
from Qumran Found in the Collection Kurth: A Study in Methodology", in K.
Galor et al. (eds.), *Qumran, the Site and the Dead Sea Scrolls: Archaeological
Interpretation and Debate* (STDJ 57), Leiden and Boston 2006, pp. 181-193
- H. Rösner, *Das Buch der Jubiläen*, Leipzig 1874 = 1874 רונש
J.C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony*, Cincinnati 1991 = 1991 ריבס
J.M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its = 1970
Consequences* (Analecta Biblica 41), Rome 1970
- G.E. Wright, "A Phenomenal Discovery", *BA* 11 (1948), pp. 21-23 = 1948 רייט
A.T. Write, *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6:1-4 in = 2005
Early Jewish Literature* (WUNT 198), Tübingen 2005
- R. Reich, "A Note on the Function of Room 30 (the 'Scriptorium') at = 1995
Khirbet Qumran", *JJS* 46 (1995), pp. 157-160
- רייך תשנ"ח = ר' רייך, "מקוואות-טוהרה בקומראן", קדמוניות 114 (תשנ"ח), עמ' 125-128
R. Reich, "Miqwa'ot at Khirbet Qumran and the Jerusalem Connection", = 2000
in L.H. Schiffman, E. Tov and J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty
Years after their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 728-733
- רפפורט תשס"ד = א' רפפורט, ספר מקבים א, מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים תשס"ד
B. Schaller, *Testament Hiobs* (JSHRZ III/3), Gütersloh 1979 = 1979 שאלר
B. Schaller, "Das Testament Hiobs und die Septuaginta Übersetzung des = 1980
Buches Hiob", *Biblica* 61 (1980), pp. 377-406
- D.R. Schwartz, "The Three Temples of 4QFlorilegium", *RQ* 10 (1979), = 1979
pp. 83-91
- שוורץ תשס"ה = ד' שוורץ, ספר מקבים ב, מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים תשס"ה
F. Schulthess, *Lexicon Syropalaestinum*, Berlin 1903 = 1903 שולטהס
E. Schuller, "4Q433. 4QHodayot-like Text A", in E. Chazon et al. (eds.), = 1999
Qumran Cave 4. XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2 (DJD, 29), Oxford
1999, pp. 233-236
- E. Schuller and M. Bernstein, "371-373. 4QNarrative and = 2001
Poetic Composition^{a-c}: Introduction", in M. Bernstein et al. (eds.), *Qumran Cave
4.XXVIII: Miscellanea, Part 2* (DJD 28), Oxford 2001, pp. 151-204

- H. Schüngel-Straumann, *Tobit (HThKAT)*, Freiburg-Basel- = שונגל-סטרומן 2000
Wien 2000
- H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, Bonn 1971 = שטגמן 1971
- H. Stegemann, "Religionsgeschichtliche Erwägungen zu den = שטגמן 1978
Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten", in M. Delcor (ed.), *Qumrân: sa
piété, sa théologie et son milieu*, Paris and Leuven 1978, pp. 195-217
- H. Stegemann, "Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung = שטגמן 1989
der Apokalyptik", in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean
World and the Near East*², Tübingen 1989, pp. 495-530
- H. Stegemann, "The Qumran Essenes: Local Members of the Main = שטגמן 1992
Jewish Union in Late Second Temple Times", in J. Treballe Barrera and L. Vegas
Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress, I (STDJ 10/1)*, Leiden 1992, pp.
83-166
- H. Stegemann, *The Library of Qumran*, Grand Rapids and Leiden 1998 = שטגמן 1998
- H. Stegemann and E. Schuller, *Qumran Cave 1. III: 1QHodayot* = שטגמן ושולר 2009
(*DJD* 40), Oxford 2009
- H.J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis (KAT 8/1)*, Gütersloh 1973 = שטויבה 1973
- A. Steudel, "The Houses of Prostration: CD XI, 21-XII, 1: Duplicates = שטוידל 1993
of the Temple", *RQ* 16 (1993), pp. 49-68
- A. Steudel, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumran-gemeinde* = שטוידל 1994
(*4QMidrEschar*^{ab}) (*STDJ* 13), Leiden 1994
- J. Stoeckl, "A List of the Extant Hebrew Texts of the Book of Jubilees, = שטוקל 2006
Their Relation to the Hebrew Bible and Some Preliminary Comments", *Henoch*
28 (2006), pp. 98-124
- L.T. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran: Texts, = שטוקנברוק 1997
Translation, and Commentary (TSAJ 63)*, Tübingen 1997
- L.T. Stuckenbruck, "203. 4QEnochGiants^a ar", in P. Alexander et = שטוקנברוק 2000
al. (eds.), *Qumran Cave 4. XXVI: Miscellanea, Part 1 (DJD 36)*, Oxford 2000,
pp. 8-41
- L.T. Stuckenbruck, "The Origin of Evil in Jewish Apocalyptic = שטוקנברוק 2004
Tradition: The Interpretation of Genesis 6:1-4 in the Second and Third Centuries
B.C.E.", in C. Auffarth and L.T. Stuckenbruck (eds.), *The Fall of the Angels,*
(*Themes in Biblical Narrative* 6), Leiden and Boston, 2004, pp. 87-118
- L.T. Stuckenbruck, *1 Enoch 91-108, (CEJL)*, Berlin and New = שטוקנברוק 2007
York 2007
- L.T. Stuckenbruck, "The Parables of Enoch according to George = שטוקנברוק 2007
Nickelsburg and Michael Knibb: A Summary and Discussion of Some Remaining
Questions", in G. Boccaccini (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting
the Book of Parables*, Grand Rapids and Cambridge 2007, pp. 65-71
- R. Steiner, "The 'mbqr' at Qumran, the 'Episkopos' in the Athenian = שטיינר 2001
Empire, and the Meaning of 'lbqr' in Ezra 7:14: On the Relation of Ezra's Mission
to the Persian Legal Project", *JBL* 120 (2001), pp. 623-646

- M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem = שטרן 1974 = 1974
- שטרן תשנ"ה = מ' שטרן, יהודה החשמונאית בעולם ההלניסטי, ירושלים תשנ"ה
- A.E. Shimron, "An Archaeometric Study of Plasters from Water = שימרון 2003 = Installations", in J.-B. Humbert and J. Gunneweg (eds.), *Khirbet Qumran et 'Ain Feshkha II: Studies of Anthropology, Physics and Chemistry (NTOA.SA 3)*, Fribourg and Göttingen 2003, pp. 321-340
- L.H. Schiffman, *The Halakhah at Qumran (SJLA 16)*, Leiden 1975 = שיפמן 1975
- L.H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, = שיפמן 1983 = Testimony and the Penal Code (BJS 33)*, Chico 1983
- L.H. Schiffman, "The Sacrificial System of the Temple Scroll and the = שיפמן 1985 = Book of Jubilees", *SBLSP* 24 (1985), pp. 217-333
- L.H. Schiffman, "The Law of Vows and Oaths (Num. 30, 3-16) in = שיפמן 1992-1991 = the Zadokite Fragments and the Temple Scroll", *RQ* 15 (1991-1992), pp. 199-214
- שיפמן 1993 = י' שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993
- L.H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia and = שיפמן 1994 = Jerusalem 1994
- L.H. Schiffman, "Jerusalem in the Dead Sea Scrolls", in M. Poorthuis = שיפמן 1996 = and Ch. Safrai (eds.), *The Centrality of Jerusalem: Historical Perspectives*, Kampen 1996, pp. 73-88
- L. Schiffman, "Mysteries", in T. Elgvin et al. (eds.), *Qumran Cave = שיפמן 1997 = 4.XV: Sapiential Texts, Part 1 (DJD 20)*, Oxford 1997, pp. 31-123
- L.H. Schiffman, "*Ir Ha-Miqdash* and its Meaning in the Temple Scroll = שיפמן 1998 = and Other Qumran Texts", in A. Houtman, M.J.H.M. Poorthuis and J. Schwartz (eds.), *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity (JCPS 1)*, Leiden 1998, pp. 95-109
- L.H. Schiffman, "The Relationship of the Zadokite Fragments to = שיפמן 2000 = the Temple Scroll", in J. Baumgarten, E.G. Chazon, and A. Pinnick (eds), *The Damascus Document: A Centennial of Discovery (STDJ 34)*, Leiden 2000, pp. 133-145
- שיפמן תשס"ט = י' שיפמן, "ספר ברית דמשק ומגילת הסרכים", מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 275-298
- E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ = שירר 1973 = (175 B.C.-A.D. 135)*, revised and edited by G. Vermes, F. Millar and M. Black, Edinburgh 1979
- S. Schechter, *Fragments of a Zadokite Work (Documents of Jewish = שכטר 1910 = Sectaries 1)*, Cambridge 1910
- שלוש מגילות תשמ"א = שלוש מגילות מקומראן: מגילת ישעיהו הגדולה, סרך היחד, פשר חבקוק, ירושלים תשמ"א
- N. Schmidt, "The Apocalypse of Noah and the Parables of Enoch", in = שמידט 1926 = C. Adler and A. Ember (eds.), *Oriental Studies in Honor of Paul Haupt*, Baltimore 1926, pp. 111-123

- שמש תש"ס = א' שמש, "המבדיל בין בני אור לבני חושך בין ישראל לעמים", ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 209-220
- שמש תשס"ג = א' שמש, עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג
- שמש תשס"ה = א' שמש, "דיני הבכורות ומעשר הבהמה בספרות קומראן ובהלכת חז"ל", מגילות ג (תשס"ה), עמ' 143-161
- שמש תשנ"ז = א' שמש, "עדות, תוכחה והתראה: עיון משווה בהלכת כת מדבר יהודה והלכת חז"ל", תרביץ סו (תשנ"ז), עמ' 149-168
- שפרד 2004 D. Shepherd, *Targum and Translation: A Reconsideration of the Qumran Aramaic Version of Job*, Assen 2004
- שקר 1972 S. Shaked, "Qumran and Iran: Further Considerations", *IOS* 2 (1972), = pp. 433-446
- שקר 1984 S. Shaked, "Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E.", in W.D. Davies and L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism, I: The Persian Period*, Cambridge 1984, pp. 308-325
- שקר 1995 S. Shaked, "Qumran: Some Iranian Connections", in Z. Zevit, S. Gitin and M. Sokoloff (eds.), *Solving Riddles and Untying Knots*, Winona Lake 1995, pp. 277-281
- שרידן ואולינגר 2006 S.G. Sheridan and J. Ullinger, "A Reconsideration of the Human Remains in the French Collection from Qumran", in K. Galor et al. (eds.), *Qumran, the Site and the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretation and Debates (STDJ 57)*, Leiden and Boston 2006, pp. 195-212
- תאיסון 1975 J. Theisohn, *Die auserwählte Richter (SUNT 12)*, Göttingen 1975 =
- תבורי 1996 י' תבורי, פסח דורות, תל-אביב 1996
- תדמור 1981 H. Tadmor, "Addendum", *AJP* 102 (1981), pp. 338-339 =
- תוריון 1979-1980 Y. Thorion, "The Use of Prepositions in 1Q Serek", *RQ* 10 (1979-1980), pp. 405-433
- תיאודור ואלבק תשכ"ה = י' תיאודור וח' אלבק, מדרש בראשית רבא, ירושלים תשכ"ה

רשימת המקורות שהמאמרים פורסמו בהם לראשונה

- "תולדותיה של עדת המגילות לאור חידושים בחקר מגילות קומראן", נוסח מורחב, מעובד ומעודכן של המאמר "מה התחדש בחקר תולדותיה של עדת קומראן", שפורסם בתוך מ' מור, ג' פסטור, י' רונן וי' אשכנזי (עורכים), לאוריאל: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוריאל רפפורט, ירושלים: מרכז שז"ר, תשס"ו, עמ' 245-277
- "לא גלות שבמדבר אלא גלות שברוח: הפשר על ישעיהו מ 3 בסרך היחד ותולדותיה של עדת המגילות", פורסם בשם "לא גלות שבמדבר אלא גלות שברוח: הפשר על ישעיהו מ 3 בסרך היחד", מגילות ב (תשס"ד), עמ' 21-36 (מוסד ביאליק ואוניברסיטת חיפה)
- "בין כתבים כיתתיים לכתבים לא כיתתיים במגילות קומראן", נוסח מעודכן של מאמר שפורסם בתוך מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים א, ירושלים: יד בן-צבי, תשס"ט, עמ' 49-86
- "מהו 'ספר מחלקות העתים'?", נוסח מעודכן של המאמר שפורסם בתוך מ' בר-אשר, נ' ואזנה, ע' טוב וד' רום-שילוני (עורכים), ש"י לשרה יפת: מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ח, עמ' 273-285
- "עת עת ופשריה: עקרון פרשנות התלויה בזמן בפשרים מקומראן", מגילות ז (תשס"ט), עמ' 19-41 (מוסד ביאליק ואוניברסיטת חיפה)
- "ציטטות מן התורה בחיבור ברית דמשק", נוסח מעובד ומעודכן של מאמר שפורסם בשם "בין מקרא למגילות: ציטטות מן התורה במגילת ברית דמשק" בתוך M. Fishbane and E. Tov (eds.), *"Sha'arei Talmon" Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), pp. 113*-122*
- "בני שמים: תורת המלאכים בספר היובלים ובכתבי עדת קומראן", נוסח מעובד ומעודכן של המאמר שפורסם בתוך מ' אידל, ד' דימנט וש' רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית וקבלה מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי, ירושלים: מאגנס, תשנ"ד, עמ' 97-118
- "מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות קומראן (4Q462)", נוסח מעודכן של מאמר שפורסם בשם "מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות מדבר יהודה (4Q462)", מגילות א (תשס"ג), עמ' 27-58 (מוסד ביאליק ואוניברסיטת חיפה)
- "תפילה על גורלו של עם ישראל: לטיבו של כתב היד 4Q374", מגילות ד (תשס"ו), עמ' 25-54 (מוסד ביאליק ואוניברסיטת חיפה)
- "לא 'צוואת יהודה' אלא 'דברי בנימין': על כתב-היד 4Q538", פורסם בתוך א' ממון, ש' פסברג וי' ברויאר (עורכים), שערי לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בר-אשר, א, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ח, עמ' 10-26
- "בחירה וחוקיות היסטורית בספרות האפוקליפטית", נוסח מעובד ומעודכן של מאמר שפורסם בתוך ש' אלמוג ומ' הד (עורכים), רעיון הבחירה בישראל ובעמים, ירושלים, מרכז שז"ר, תשנ"א, עמ' 59-69

"אראולוגיה והיסטוריה על פי חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ)", נוסח מעובר ומעודכן של מאמר שפורסם בשם "ההיסטוריה על-פי חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ)", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ב), עמ' 18-37 (מאגנס)

"ירושלים והמקדש בחזון החיות (חנוך החבשי פה-צ) לאור השקפותיה של עדת מגילות קומראן", נוסח מעובר ומעודכן של מאמר שפורסם בשם "ירושלים והמקדש בחזון החיות (חנוך החבשי פה-צ) לאור השקפות כת מדבר יהודה", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ה-1 (1983), עמ' 177-193 (מאגנס)

"ספר המשלים (חנוך החבשי לז-עא) ועולם המחשבה של מגילות קומראן", פורסם בשם "ספר המשלים (חנוך החבשי לז-עא) ומגילות קומראן", מגילות ג (תשס"ה), עמ' 49-67 (מוסד ביאליק ואוניברסיטת חיפה)

"ארבע המלכיות בספר דניאל ולאור חיבורים מקומראן", נוסח מעודכן של מאמר שפורסם בתוך ר' אליאור וי' דן (עורכים), קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר, א (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יב), ירושלים, מאגנס, תשנ"ו, עמ' 33-41

"מקרא באספקלריה: אשת איוב ואשת טובי", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יז (תשס"ז), עמ' 201-211 (מאגנס)

"המצע המקראי של תוספות שאינן מן המקרא: עקדת יצחק בספר היובלים לאור סיפור איוב", פוסם בתוך ד' סיון, ד' טלשיר וח' כהן (עורכים), צפנת פענח: מחקרי לשון מוגשים לאלישע קימרון במלאות לו שישים וחמש שנה, באר שבע, אוניברסיטת באר-שבע, תשס"ט, עמ' 117-140

*תודות לבתי ההוצאה שהתירו לפרסם את המאמרים: אייזנבראונס, הוצאת אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, הוצאת מאגנס, יד בן-צבי, מוסד ביאליק, מרכז שז"ר.

מפתח המקורות

350	כא 32-30	מקרא
368-348	כב	
166	כב 1	בראשית
149	כב 12-11	א 2-1 144
149	כב 18-15	א 4 196
184	כד 2	א 16 185
341	כד 7	א 22 184
287	כה 2	א 28 184
287	כה 4	ב 15 88
212	כו 4-3	ב 19 149
182	לא 42	ג 18 88
346	לח 17	ה 275
346	לח 20	ה 21 267
331	מא 24-15	ה 32 194
242	מב-מד	ו 3 98
198	מא 8	ו 4 272
243	מב 6	ו 12 68
226	מב 23	ז-ח 75
244	מג 15	ט 1 184
245 182	מג 18	ט 26 322
247	מג 30	י 272 275
247 243	מג 31	י 3-2 271
248	מד 2	י 4 288
242	מד 10-4	י 6 270
242	מד 11	יא 275
249	מד 12	יב 354
243	מה 1	יב 1 149
245	מה 3	יד 5 270
247 244	מה 14	טו 6 358 354
247	מה 15	טו 12 275
342	מו 29	טז 12 286
272	מז 9	יט 3-9 359 354

שמות	
ב 23-24	286
ב 23	188
ב 24	181
ג 21	194
ה 18	82
ז 1	218 217
ז 4-9	221
ז 13	222
ז 22	222 188
ח 3	188
ח 4-8	221
ח 4	201
ח 6-7	201
ח 14	188
ח 15	222
ח 18-19	201
ח 24-27	221
ט 6	216
ט 11	188
ט 12	222
ט 21	222
ט 26	201
ט 27	222
ט 30	222
ט 33	221
ט 34	222
ט 35	222
י 1	222
י 7	222
י 17-19	221
י 17	222
י 20	222
י 21	209
י 22-23	329 195 186 185
יא 7	201
יב 5	85
יב 29-34	356
יב 34-36	222
יב 34	224
יד 4	222
יד 5	222
יד 17	222
יד 20	202
טו 10	218
טו 14-15	219
טו 15	220 216
טו 17-18	312
טו 17	216
טו 22-טז 36	290
טו 24	290
יז 7	166
יח 10	189
יח 25-28	214
יט 5	188
יט 21	70
כ 8	137
כ 17	166
כ 18-19	226
כא 29	281
כג 2-3	70
כג 7	138
כג 20	150
כד 12	106
כט 45	305
לב 11-12	228
לב 16	153 81
לב 20	225
לב 34	150
לג 22	243

ויקרא		כו 55 82
א-י 304		כז 16 319
יג 46 305		כח 9-10 138
יח 13 131		ל 134
יח 17 132		ל 13 135
יט 3 137		ל 15 133
יט 17-18 132 133		ל 16 133
יט 17 132		לא 23 166
יט 18 132		לו 3 82
כ 21 214		
כא-כב 304		דברים
כא 17-23 305		ב 20-21 270
כב 21 68		ד 10 229
כג 38 138		ד 35 223
כה 8 103		ה 12 137
כה 10 103		ה 28-29 122
כו 25 189		ו 16 166
כו 34 103		ז 1-2 215
כו 34-35 125		ז 8 224 183
כו 42 181		ח 2 167
כו 43 103		ח 4 224
כז 33 69		ח 16 167
במדבר		ט 12 291
א-ה 309		י 12 359
ה 2-4 305		יא 13 359
ה 3 305		יא 22 359
ו 25 220 221		יג 4 166
יג 22 270		יז 15 131
טו 39 88		יח 13 84
טז 13 233		כג 13-15 305
טז 22 319		כג 22-24 135
כ 17 227		כג 23 135
כא 18 45 49 68 110		כג 24 134 135
כד 15-17 122		כו 17-18 191
כד 24 59 288		כח 20 213
		כח 49 288

ט 23	245	כח 50	192
י-יב	287	לא 3	215
יא 7	230	לב 2	86
יג 1	36	לב 8	284
יג 5	232	לב 24	245
טו 1	346	לב 33	136 126 50
טז 17	232	לב 35	132
		לג 5	65
שמואל א		לג 8-11	122
א 11	232	לג 8	166 149
ב 3	196 73	לג 12	360
ב 35	120 119 118 66	לג 26	227
ז 10	223	לד 8	228
ט 11	227		
יב 8	188	יהושע	
יד 45	224	ב 9	220
יז 43	287	ב 24	220
כה 26	136	ו 26	122 121 94
כה 28	119	י 13	84
כה 32	322	יא 22	270
		יא 23	99
שמואל ב		יח 10	99
א 17	228	כב 5	359
ג 28	189		
ז 10	216	שופטים	
ז 14	49	ב 17	291
ז 23	224	ב 22	291 166
כב 31	84	ג 9	188
		ה 2	67
מלכים א		ה 9	67
ב 27	120	ו 1-2	287
ו 1	122	ו 1	36
י 9	183	ו 9	189
ח 27	311	ז 2	136
ה 30	311	ז 4	165 163
ח 36	291	ח 34	189

224 2 ג	311 39 ח
213 10 ג	119 38 יא
146 2 ו	122 34 טז
326 325 184 3 ו	281 4 יח
285 11-10 ו	281 10 יט
273 10 ו	188 25-16 יט
220 2 ז	219 17 יט
166 12 ז	189 188 20 יט
59 14 ז	120 23 כא
183 15 ח	120 20-17 כב
274 11 ט	
76 34 י	מלכים ב
192 16-15 יא	281 1 ב
278 15 יא	281 11 ב
217 19 יג	288 ג
220 1 יט	182 1 ד
188 14-11 יט	120 36 ט
219 14 יט	190 5 יד
222 21 יט	341 6-1 יז
221 220 22 יט	341 13-9 יח
224 16 כו	122 30 יח
273 18 כט	288 2 כד
122 15 ל	
68 21 ל	ישעיהו
79 7 לב	203 23-1 א
308 4 לד	213 2 א
310 6-5 לד	230 11 א
273 5 לה	213 16 א
305 8 לה	167 18 א
110 74 59 48 47 43 34 3 מ	203 28-24 א
277 11 מ	163 86 25 א
219 22 מ	203 5-1 ב
359 8 מא	298 1 ב
273 20-18 מב	310 3-2 ב
219 16 מג	288 2 ב
219 13 מד	230 10 ב

ירמיהו	מה 13 193
ב 2 194	מח 10 164 165 169 171
ב 24 275	מט 21-14 203
ג 19 217	מט 15-14 203
ד 7 288	נא 10 278
ד 11 167	נא 13 172
ה 6 288 286 69	נב 192 203
ו 16 291	נב 1 192 305
ו 29 164-163	נב 3-5 182
ט 6 164 86	נב 4 182 192
י 12 323	נב 7 112
י 25 274 222	נב 11 167 192
יב 9 274	נד 120 203
יג 27-26 203	נד 2-3 39
טו 1 278	נד 4 193 194
יז 10 213	נד 6 193
כג 274	נד 11-14 310
כג 1-4 277	נד 11-12 309
כג 22 213	נו 6 359
כה 11-1 299	נו 9 274
כה 1 336 284 36	נז 1 281
כה 12-11 336 284 123 59	נט 20 52 72
כה 11 190 36	ס 192 203
כט 15-10 299	ס 10 193
כט 10 336 284 123 59	ס 15 193
לא 10 277	ס 19 328
לב 17 323	סא 2 112
לב 39 291	סא 9 215
לב 41 216	סב 192 203
לג 5 122	סב 4-5 194
לג 6-15 203	סד 234
מד 14-7 229	סד 5 192
מו 24 189	סה 2 291
מח 45 232	סה 18-21 192
נא 9 227	סה 23 215
נא 15 323	סו 10-12 192

ל ט 17 274		יחזקאל	
מג 9 278		א 5-19 146	
מד 15 49 118 119		ג 12 322 325	
מד 16 297		ג 18 229	
מה 6-7 309		ד 5 53 110 126	
מה 11 82		יא 5 227	
מו 17 103		יב 27 100	
מ-מח 309		טו 5 84	
מח 30-35 309		טז 7 192	
הושע		טז 60 194 203	
ב 16-17 192		יח 25 81-82	
ג 1 183		יט 1 228	
י 12 72 79		יט 14 228	
יא 9 288		כ 51	
יא 11 278		כ 6 217	
יב 10 278		כ 15 217	
יג 3 197		כ 28 167	
יג 7 288		כ 35-44 51	
יואל		כ 35 51	
ב 23 72 79		כ 36 51 92	
ג 3-5 195		כ 40 298	
ד 17 305		כב 1-5 203	
עמוס		כב 4 212	
ה 26-27 45 49		כב 17-22 164	
ז 4 70		כב 18 163	
עבריה		כב 22 163	
35 17		כח 12 228	
מיכה		לב 8 186	
ב 7 213		לד 274 277	
ב 10 191		לד 8 274 286	
ב 11 72		לד 11-12 69-70	
		לד 12 277	
		לד 25 274	
		לד 28 274	
		לו 17 214	
		לו 20 229	

יא 5 290
יא 3-17 277
יא 7-8 290
יא 11 290
יג 8-9 165
יג 9 86 163 164 166

מלאכי

א 10 136
א 12 297
ג 167
ג 1-3 165
ג 2-3 86 163
ג 16 289

תהלים

א 1 66
ד 7 183
ט 10 100
יא 4 323
יא 7 323
יב 4 72
יב 5 221
יב 9 190
יד 2 289 323
טו 2 84
יז 3 164 166
יז 26 166
יח 31 84
יט 8 84
יט 11 70
כב 19 82
כו 2 164 166
לא 16 100
לא 17 221
לא 19 79

ד 1 288 298 310
ה 14 213
ו 4 224
ז 14 274 277

נחום

א 2 132

חבקוק

א 5 111
ב 2 111 112
ב 5 33 72
ג 12 213

צפניה

א 17 273
ג 1-4 203
ג 14-20 203

חגי

ב 7 217

זכריה

א 12 124 285
ב 14-15 278
ג 279
ג 1-10 151
ז 5 124 285
ח-יד 290
ח 1-8 203
ח 3 278
ח 22 310
ט-יד 165
ט 192
י 3 277
יא 274

קב 17 193	לד 4 213
קג 1 220	לו 21 230
קג 22 185	לז 14-15 173
קד 4 145	מד 3 216
קה-קו 234	מח 3 298
קו 24 217	נג 3 289
קז 13 188	סו 7 184
קז 19 188	סו 8-10 166
קז 25 213	סו 10 166 164 163
קז 26 220 219	סו 12 166
קז 27 220 219	סו 17 213
קט 2 79	סז 2 221 220
קיא 9 224	סח 3 197
קיג 2 322	סט 29 289
קיד 2 185	עג 18 72
קיט 1 84 68	עה 11 213 191
קיט 120 230	עז 2 213
קכב 3 193	עז 21 274
קכה 3 83	עח 42 224
קל 7 224	עח 52 274
קלה 234	עט 6 222
קלו 18 218	עט 13 274
קמה 13 322 185	פ 2 277
	פ 4 221
משלי	פ 8 231 221
ב 21 84	פ 14 287 275
ו 17 79	פ 20 231 221
ו 18 241	פד 6 227
ז 27 219	פד 12 84 68
יא 20 84 68	פט 10 184
יב 22 79	צה 3 166
יג 6 68	צט 6 278
יד 17 193	ק 4 274
יד 20 193	קא 5 84
יד 22 241	קא 6 68
יד 34 213	קב 2 289

רות	טו 2 81
א 21 182	טו 3 323
	טו 8 154
איכה	יז 3 86 163 164 166 179
א 8-9 193 203	כז 21 86 163
א 17 193 203 214	כח 18 84
ה 19 322	
ה 21 213 234	איוב
	א-ב 151 348-368
קהלת	א 4 354
א 9 230	א 8 358
ג 1-9 100	א 11-12 354
ג 18 167	א 21 322
ח 1 191 192	א 22 358
ח 2 73	ב 3 358 359
ח 10 181	ב 5 360
י 4 184	ב 9-10 343
	ב 10 358
אסתר	ד 3 70
א 13 101	ד 6 68
ד 16 181	ה 20 224
ח 17 183	יא 12 274
	יב 4 84
דניאל	כא 8 215
269	כב 14 219
א 1 36	כד 1 100
א 4 230	כח 25 82
ב-ז 114	לא 10 344
ב 81 256-257 259 262 332-338	לג 23 226
ב 1-11 117	לח 7 145
ב 2 198	מב 348-368
ב 4 73	מב 8 360
ב 5-10 331	מב 10 360
ב 7 125	מב 12 360
ב 19 117	
ב 20-45 331	

285 123 112 25 ט	192 31 ב
221 27 ט	331 39-35 ב
124 1 י	332 43 ב
117 12-5 י	264 44 ב
283 13 י	243 46 ב
283 21 י	191 19 ג
332 217 210 6 יא	191 19 ג
104 13 יא	73 3 ד
104 14 יא	81 6 ד
332 17 יא	325 10 ד
217 22 יא	325 217 14 ד
288 59 30 יא	325 20 ד
206 31 יא	192 33 ד
123 72 32 יא	191 6 ה
286 33 יא	191 10-9 ה
264 171 167 86 35 יא	244 13 ה
213 36 יא	244 15 ה
328 264 3-2 יב	317 ז
327 2 יב	117 16 ז
171 167 163 86 10 יב	217 19 ז
82 13 יב	187 22 ז
עזרא	187 27 ז
123 2-1 א	191 28 ז
299 184 36 1 א	117 18-5 ח
67 68 ב	192 23 ח
279 2 ג	234 126-123 122 116 104 80 59 ט
67 5 ג	338-336 293 285 284 268 258
298 13-12 ג	299 2-1 ט
279 2 ה	125 124 2 ט
214 52 21 ו	124 20-3 ט
279 ז	234 19 ט
227 9 ז	123 22-21 ט
215 1 ט	125 22 ט
234 14-6 ט	125 22 ט
214 11 ט	299 27-23 ט
	337 125 24 ט

יב 8 65	ט 14 214 215
יב 39 215	י 14 100
יד 17 212	
יז 9 216	נחמיה
יז 21 224	א-ב 279
יז 27 322	א 10 224
כג 3 141	ב 3 193
כז 1 99	ב 8 297
כח 1 99	ב 17 193
כח 21 99	ג 36 190
כט 1 297	ד 1 287
כט 5-6 67	ז 2 297
כט 10 322 324	ז 4 193
כט 12 184	ח 17 52
כט 29-30 101	ט 234
כט 29 297	ט 4 188 189
	ט 5-37 234
דברי הימים ב	ט 5 213
ב 10 183	ט 6 354
ג 1 351	ט 11 219
ט 8 183	ט 17 220
יב 32 101	ט 21 224
טו 5 100	ט 26-30 281
יז 5 190	ט 26 281
יז 16 67	ט 28 100
כ 6 184	ט 30 212
כ 7 159	י 35 68 100
כ 9 188	י 37 68
כ 16 227	יא 2 67
כ 29 230	יא 36 99
כ 35-37 210	יג 18 122
כד 19 281	יג 31 100
כד 20-22 281	
כה 4 68	דברי הימים א
לב 31 226	א 1-28 275
לה 18 278	ט 22 278

ירמיהו	לה 25 228
יד 6 287	לו 9-17 281
מיכה	לו 20-23 284
ב 10 191	לו 21-22 123
חבקוק	לו 21 36 103
ב 2 112	לו 22 299
זכריה	
יג 9 168	החומש השומרוני
תהלים	בראשית
כה(כו) 3 168	בא 13 367
משלי	במדבר
יז 3 165	בד 17 232
איוב	דברים
ב 9 344-343	לב 35 133
לא 10 345-344	
תרגומי בת יווניים	תרגומי המקרא
עקילס	
בראשית כב 2 351	תרגום השבעים
	בראשית
סימכוס	י 8 270
בראשית כב 2 351	יז 1 359
	כב 1 357
תרגום יווני אנונימי ("העברי")	כב 2 351 359
בראשית כב 12 361	כב 12 359
	כב 13 367
תרגומים ארמיים	שמות
אונקלוס	טו 10 218
בראשית	טו 15 220
כב 2 351	דברים
כב 14 351	לב 35 133
מד 14 245	לג 8 149
שמות	ישעיהו
ב 3 343	כו 16 225
טו 15 220	מח 10 169
יט 5 188	

התרגום המיוחס ליונתן

בראשית
 יד 13 270 272
 טז 12 286-287
 כב 2 351
 כב 14 351
 מד 14 245
 שמות
 ב 3 243
 טו 15 220
 דברים
 א 12 241
 ג 11 272
 לא 2 243
 לב 24 245

תרגום יונתן

שופטים
 ט 23 245
 שמואל ב
 ג 11 243
 יב 23 243
 כו 16 225
 ישעיהו
 א 25 168
 כו 16 225
 ירמיהו
 ד 7 288
 ה 6 288
 יד 6 287
 מיכה
 ב 10 191
 חבקוק
 ב 2 112
 ב 5 33

כג 5 242
 ויקרא
 יט 17 133
 דברים
 ז 6 188
 כו 18 188
 לא 2 243
 לב 24 245

ניאופיטי

בראשית
 טז 12 286-287
 בב 1 354
 כב 10 352
 כב 14 351
 מה 1 243
 שמות

ב 3 243
 טו 15 220
 כג 5 242
 דברים
 כב 4 242
 לא 2 243
 לב 35 133
 לב 24 245
 לב 35 133

תרגום הקטעים

בראשית
 כב 14 351
 מה 1 243
 שמות
 טו 10 220
 דברים
 כב 4 242
 לב 35 133

זכריה	מיכה
יז 9 165	ב 10 191
תרגומי הכתובים	התרגום הלטיני של הרונימוס
תהילים	למקרא (וולגטה)
כא 12 241	בראשית
לו 5 241	כב 2 351
איוב	שמות
ב 9 344	טו 10 218
כו 9 184	טו 15 220
לא 10 344	ויקרא
התרגום השומרוני לתורה	יט 17-18 133
בראשית	ישעיהו
כב 1 357	כו 16 225
כב 2 351	ירמיהו
שמות	יד 6 287
טו 15 220	מיכה
תרגום איוב מקומראן	ב 10 191
לא 10 344	חבקוק
התרגום החבשי (געז) לתורה	ב 2 112
בראשית כב 13 367	איוב
התרגום הסורי (הפשיטתא) למקרא	ב 9 343
בראשית	טוביה
כב 12 361	ב 12-18 345-346
כב 13 367	הספרים החיצונים (אפוקריפה)
מה 3 245	עזרא החיצוני
שמות	340
טו 10 218	א 30 228
ישעיהו	יהודית
כו 16 225	36 340
ירמיהו	ח 20 169
יד 6 287	

מקבים א	ח 26 354
340 36	ח 27 168
א 28-20 206	
א 40-29 206	טוביה
א 33 297	347-339
ב 52 354	א 8-6 341
ג 24 287	א 9 342
ג 41 287	א 10 341
ד 22 287	א 13 341
י 85-84 204	א 15 341
יא 61 204	א 20-18 341
יב 33 204	א 20 342
יג 43 204	ב 10-1 341
יד 34 204	ב 14-11 347
	ב 12-11 343-342
מקבים ב	ב 13-12 346
340 36	ב 12 346
ד 12 297	ב 23-13 345
ד 28 297	ג 1 346 345
ד 34-30 35	ג 9-2 342
ה 5 297	ג 6 346 345
ה 26-11 206	ג 13 346
ה 25 206	ד 1 341
	ד 4-3 342
מקבים ג	ד 20 341
א 29-26 205	ו 7-6 341
ב 24-21 205	ז 1 341
ו 29-18 206	ט 2 341
	י 13 324
חכמת שלמה	יא 13-1 341
ד 5 154	יא 9 342
ה 5 328	יג 17-11 309
ה 14 197	יג 18-17 203
ה 15 328 327	יד 5 309
י 5 359	
יא-יט 201	

ג 12 327 328	יז 1-יח 4 200
ח 74	יז 3 200
ח 11-12 300	יז 20 200
ח 19-21 203	יח 4 200
ח 20-22 203	יח 13 188
יא 7-8 203	
יג 11 327	בן סירא
יז 30-31 203 309	ב 2-6 169
יז 30 305	ב 2 109
	ג 31 100
ספר ברוך	ח 18 81
ג 32 324	ט 11 191
	י 2 226
תוספות לדניאל	יב 5 100
תפילת הרעים בכבשן	יב 11 81
(דניאל ג 46-90) 145	יג 3 210
	יג 7 181
	יג 10 193
ספרים גנוזים (פסידואפיגרפה)	טז 7 151
	לה 12 100
חנוך א (החבשי)	מא 21 99
255 267-268	מב 3 99
א-לו 267	מג 6 81
ו-ז 145	מג 12 219
ו-ח 271	מד 16 297
ו-יא 151	מד 20 354
ו 7 318	מה 23 324
ז 1-2 270	מז 11 190
ט-י 289	נ 21 189
ט 147 156	נא 30 322
ט 1 271	
ט 4-11 322-323	מזמורי שלמה
ט 4-5 322	א 8 300
ט 5 230	ב 74
ט 6-10 323	ב 2-3 300
ט 7 324	ב 19-21 193 203

לח-מט 1 320	ט 11 324 323
לח 4 328	י 7 325
לט 4-3 297	י 9 152
לט 6 327	י 10 327
לט 10-13 321-323 330	י 12-14 152
לט 11 325 326	י 12 285 293
לט 12-13 157	י 13-14 293
לט 12 325	י 13 294 302
לט 13 325	י 16-יא 2 294
מ 320	י 19 276
מ 2 320 325	יב 4 156
מ 8-10 320	יג-יד 297
מא-מד 321	יד 8-טז 4 271
מא 5-7 318	יד 5 293
מג 4-3 320	יד 22-23 157
מה-נז 320	יד 22 156
מה 9 328	יד 23 157
מו 1-6 325	יד 25 157
מט 2 322	טז 4-7 157
נ 1 328	טז 5 152
נא 4 154	טז 8 151
נד 7-נה 2 318	טז 9 32
נד 1-5 151	טז 1 151
נו 293	יח 14-15 294
נו 5-7 317	כ 271
נח-עא 320	כא 2-5 293
נח 1-6 320	כא 3 302
נח 2-6 326-327 330	לו 4 146 157 321
נח 10 328	לז-עא 267 314-330
ס 318	לז-מד 320
ס 7-9 317	לז 320
ס 17-22 145	לז 1 320
סא 4 327	לז 2-5 320
סא 10 146	לז 2 320
סא 11-12 322	לז 10 320
סא 11 322 326 327	לח-מד 320

289 283 4-2 פז	322 12 סא
271 3-2 פז	323 322 3-2 סג
270 2 פז	322 3 סג
297 3 פז	318 סה-סט
293 פח-פט 9	317 סז 5-13
289 פה	294 סז 5-7
270 פח 3-פט 8	145 סט 1-2
286 פח 2	317 סט 2-14
277 פט 1-2	151 סט 11
302 272 1 פט	325 146 עא 7
310 פט 1-12	271 עא 8
272 פט 7	321 עא 11
261 פט 9-14	271 עא 13
285 פט 9-13	267 57 עב-פב
275 פט 9-10	137 עב 3
273 271 9 פט	300 עג 8
272 פט 10-11	297 147 פא 1-2
286 275 272 10 פט	321 פא 3
286-279 272 36 פט 10-צ	271 פא 5
272 270 11 פט	295 267 פג-פד
286 279 275 272 149 12 פט	295 פג 2
286 פט 13	295 267 פג 3
277 פט 14-50	323 321 פד 2-6
277 275 14 פט	324-323 230 97 פד 3
297 פט 16	323 פד 4-5
277 פט 21-31	290 פד 6
278 פט 28-31	261 פה
290 278 28 פט	296 פה 3-פט 56
290 פט 29-32	270 פה 3-פט 9
278 פט 32-35	271 פה 3-4
275 פט 34-35	295 277 276 267 80 פה 3
279 278 35-36 פט	271 פה 7
302 300 298 36 פט	151 פו 1-6
278 303 37 פט	275 פו 2
303 302 280 40 פט	286 פו 4
291 279 278 41 פט	271 פו 7

פט 75-74	299	פט 50-42	278
פט 74	291	פט 49-42	298
פט 76	283	פט 47-42	279
צ 5-2	285	פט 42	279
צ 2	288	פט 45	279
צ 7-5	291	פט 50	279 297 298 280 300 302 303
צ 16-6	273	פט 56-50	296
צ 6	273 279 285 292 310	פט 58-51	280
צ 7	285 292	פט 54-51	282 291
צ 10-8	273	פט 53-51	281
צ 9	276	פט 51	299 303
צ 10	279	פט 56-54	300
צ 13-12	295	פט 58-54	276
צ 12	286	פט 54	282 297
צ 18-13	268	פט 55	282
צ 14-13	279	פט 58-56	282
צ 18-14	288	פט 56	282 299
צ 14	283	פט 66-59	36
צ 27-17	273	פט 62-59	261
צ 23-18	293	פט 15 צ-59	276
צ 19-18	293	פט 12 צ-59	282
צ 19	310	פט 18 צ-59	337
צ 20	283	פט 59	285 299
צ 21	270	פט 60	283
צ 22	283	פט 64-61	283 289
צ 23	289	פט 61	283
צ 27-24	293	פט 64	283
צ 25	283	פט 65	283
צ 26-25	302	פט 67-66	296
צ 29-26	308	פט 66	279 285 297 299 300
צ 38-28	270	פט 71-68	283
צ 29-28	294 301 308	פט 71-70	283 289
צ 28	310	פט 73-72	279 296 297 300
צ 29	278 298 301	פט 74-73	280 296
צ 37-30	310	פט 74-צ	296
צ 31	270 283	פט 73	74 292 296 297 298 299 307
		310	

יובלים	צ 32-36 278
93-92 57	צ 32 272 273 274 275 278 310
פתיחה 98	צ 33-36 308
א 268	צ 34 310
א 4 106 107	צ 35-36 275
א 7-16 94	צ 35 291
א 8-14 93 285	צ 36-38 274 288
א 10-14 292	צ 36 275
א 10 300	צ 37-38 279 310
א 12 281	צ 37 272
א 14 93 291	צ 38 278
א 15-16 286	צ 40 321
א 17 278 294	צ 42 267
א 20 83	צא-קה 267
א 24 144	צא 11-15 293
א 26 106 107	צא 14-17 294
א 27 107 149	צא 12 310
א 28-29 309	צא 17 324
א 28 305	צג 2 147 271 297
א 29 99 106 107 312	צג 4 116 293
ב 1-4 144	צג 5 275
ב 1 349	צג 6 277
ב 2 144 145 156 157	צג 7 281
ב 3 144 145	צג 9 116 264
ב 17-19 146	צ 10 293
ב 17-18 157	צט 55-59 337
ב 18 145 156 157	קג 2 147
ב 19 147	קו-קז 267
ב 21 146 154 157	קו 19-קז 1 297
ב 30 146	קו 19 147 271
ב 32 275	קז 13-14 151
ג 1-3 145	
ג 1 148 149	חנוך ב ("הסלבי")
ג 4 146	255
ג 7 146	ז 1-8 325
ג 9 148	

י' 22 146	ג' 15 147 145
יא' 5 151	ג' 25-24 148
יא' 8 162	ד' 6 147
יא' 11 362	ד' 15 147
יא' 24-19 362	ד' 20-19 267
יב' 2 147	ד' 19 297 271
יב' 7 147	ד' 21-23 152
יב' 26-25 150	ד' 21 147
יב' 27 145	ד' 23 297 148
יג' 26-19 148	ד' 26 351 305
יד' 16-1 148	ד' 28 147
יד' 20 181 148 145	ה' 1-2 147
יד' 22 149	ה' 6 148
יד' 21 358 354	ה' 7 144
טו' 3 148	ה' 9 152
טו' 13 147	ה' 10 144
טו' 27-25 146	ה' 21 148
טו' 28-27 156 146	ה' 23 148
טו' 27 156	ו' 9-5 148 146
טו' 32-31 149	ו' 18 146
טו' 31 284	ו' 28-23 147
טז' 19-1 148	ו' 28-27 157
טז' 28 148	ו' 28-29 93
טז' 3 92	ו' 37-35 74
יז' 12-11 148	ז' 25-21 152
יח' 2-1 148	ח' 3 147
יח' 11-9 148	ח' 10 148
יח' 9 361 150	ח' 19 351
יח' 10 148	ט' 10-6 271
יח' 11 367 150	י' 5 151 144
יח' 16-14 148	י' 11-8 362-361
יח' 14 14	י' 8-10 151
יז-יח 368-348	י' 9-8 152
כב' 16 214	י' 8 162 152
כג' 11-9 98	י' 9 144
כג' 9 272	י' 11 148 144

מט 2 151	כג 15 181
מט 7 146	כג 16 290
נ 4 94	כג 17 292
נ 13 106	כג 18-25 285
	כג 19 292
איגרת אריסטיאס	כג 22-26 292 293
13-12 205	כג 23 148
23 205	כג 26 264 290 292
	כג 27 327
קדמוניות המקרא (=המיוחס לפילון)	כה 1 214
לב 1-4 357	כז 21-24 148
לב 3 352	כז 21 146
	ל 8 146 157
חזון ברוך (הסורי)	ל 20 147
255 330	לב 17-19 148
ד 1-7 311	לב 20 147
כט 51 276	לב 21-27 147 150
נג 1-11 116	לב 21-26 148
נו-עד 196	לז 24 275
	מב 20 244
עזרא הרביעי (=חזון עזרא)	מב 25 241 248
255 262 269 330	מג 8 243
ג 22 261	מג 14 243 248
ד 4 261	מג 15 243 244
ה 41 262	מח 2-4 356 362
ה 44 263	מח 5-6 148
ה 46-55 116	מח 9-18 150
י 54 311	מח 9 356 362
יג 36 311	מח 12-18 356
	מח 12-13 150
ברוך ג (היווני)	מח 12 150
355	מח 13 148 150
	מח 10, 14-19 148
סיבילות	מח 15-16 148
הסיבילה הרביעית 49-106 334	מח 19 149
	מט 2-3 362

ג 6 157	חיי אדם וחיה
ה 4 147	ד 3 271
ט 9 300	כח 4 276
י 5 296	מא 3 276
יד 7-8 300	
צוואת יהודה	חזון אברהם
250 237	255
יב 11-12 248	
כה 1-2 250	צוואת משה (=עליית משה)
כה 2 157 145	255
צוואת נפתלי	א 14 226
250	ב 8-9 300
ב 6 83	
ג 5 151	עליית ישעיהו
צוואת אשר	255
ב 10 147	
ו 6 327	צוואת איוב
ז 5 147	345 343
צוואת יוסף	כא 1 345
ב-ז 359	כב 1 345
כ 2 186	כד 1-6 345
	כד 9 345
	לז 1 345
	לט 1 345
	מ 5-6 345
מגילות קומראן	
ברית דמשק (CD)	
49 16	דברי ירמיהו האחרונים
א, 1-ב, 1 286	ד 6 228
א, 1 79	
א, 5-6 126	צוואות יב השבטים
א, 5 80	250 237
א, 7 35 290	צוואת ראובן
א, 9 291	ב 2 83
א, 10 35	ה 6-7 151
א, 10-11 42 119	צוואת לוי
א, 11-12 117	ג 3 83

110 4 ,ד-21 ,ג	79 72-71 11 ,א
300 79 1 ,ד	65 12 ,א
73 2 ,ד	291 13 ,א
131 4-3 ,ד	72 14 ,א
319 79 3 ,ד	291 15 ,א
186 10-8 ,ד	72 18 ,א
43 14 ,ה-12 ,ד	68 21-20 ,א
283 162 153 59 13-12 ,ד	93 20 ,א
49 12 ,ד	132 2 ,ב
293 15-13 ,ד	302 6-5 ,ב
93 83 13 ,ד	156 155 73 5 ,ב
174 11 ,ה-15 ,ד	214 7-6 ,ב
109 19-15 ,ד	215 6 ,ב
154 18-15 ,ד	325 172 7 ,ב
93 83 15 ,ד	325 17-8 ,ב
131 4-1 ,ה	80 10-9 ,ב
138 6-5 ,ה	84 78 15 ,ב
154 7-6 ,ה	88 16 ,ב
74 8-6 ,ה	151 21-17 ,ב
300 6 ,ה	275 17 ,ב
131 12-8 ,ה	293 18 ,ב
91 16 ,ה	199-118 ג-ד
150 19-17 ,ה	130 4-1 ,ג
130 18-17 ,ה	359 2 ,ג
83 17 ,ה	88 11 ,ג
91 90 83 78 18 ,ה	162 12 ,ג
162 21 ,ה	291 13-12 ,ג
173 27-25 ,ה	292 291 14-13 ,ג
68 1 ,ו	93 15-14 ,ג
113 110 102 11-2 ,ו	74 16-13 ,ג
49 4-3 ,ו	119 19-17 ,ג
45 43 5-4 ,ו	81 18 ,ג
73 33 5 ,ו	327 20-19 ,ג
115 8-7 ,ו	119 4 ,ד-19 ,ג
68 7 ,ו	66 19 ,ג
197 80 10 ,ו	54 31 ,ד-21 ,ג

י, 8-10 98	ו, 11-14 43
י, 8 65	ו, 11 79 115
י, 14-יא 18 137	ו, 12-15 154
י, 14-17 137-138	ו, 12-13 292
י, 15-16 101	ו, 13-14 136
יא, 17-18 138-139	ו, 14 80 293
יא, 18-20 139	ו, 19 33 45
יא, 20-21 154	ז, 2 134
יב, 1-2 305	ז, 5 66 84
יב, 14 103	ז, 6 69 327
יב, 19 44	ז, 13-14 45
יב, 22 29 69	ז, 14-21 45
יב, 23 80 197 283	ז, 17-18 113 292
יג, 7 13 69 70 183	ז, 17 50
יג, 12 78 83	ז, 18-21 47
יג, 20 49	ז, 18-19 115
יד, 3 29	ז, 18 68
יד, 7 70	ז, 19-21 131
יד, 12 70	ז, 19 33 45
יד, 13 70	ז, 20 65 76
טו, 7 80 283 293	ח, 2 93
טו, 8-9 134	ח, 5 134
טו, 8 70	ח, 8-10 136 272
טו, 10 293	ח, 9-12 131
טז, 2-4 98 105 109	ח, 11-12 50
טז, 2-3 105	ח, 11 41
טז, 2 80	ח, 12 126
טז, 3 104 142	ח, 13 72 73
טז, 4-5 134 175	ח, 14 136
טז, 4 163	ח, 16 52 73
טז, 5 19 83 134 353	ח, 21 33 45
טז, 5-9 134	ט, 2-8 132-136 138 281
טז, 6-9 131-136	ט, 7 162
טז, 6-7 134	ט, 8-10 136
טז, 7-8 135	ט, 18-22 70
טז, 10-11 135	י, 4 69

ה[יג], 22 80	יט, 1 327
ה[יג], 27 325	יט, 2 29
ו[יד], 13-14 171	יט, 14 83
ו[יד], 13 79	יט, 17 291
ו[יד], 14-15 171	יט, 18 134
ו[יד], 15 86	יט, 22 50
ו[יד], 26-27 200	יט, 23-24 41
ו[יד], 28 134	יט, 24-25 126
ו[יד], 35 73 155	יט, 25-26 72
ז[טר], 18 65	יט, 26 136
ז[טר], 26-27 325	יט, 29 52
ז[טר], 32 199	יט, 34 45
ז[טר], 37 79	כ, 2 84 79 67 66
ז[טר], 38 89	כ, 5 84 67 66
ח[טז], 26 324	כ, 7 84 67 66
ט[א], 11-15 156 152 145	כ, 10 68 66
ט[א], 13-16 325	כ, 11 72
ט[א], 16 80	כ, 12 45
ט[א], 21-22 177	כ, 13 68 66
ט[א], 23 81	כ, 15 72
ט[א], 26 80	כ, 17 155 73 52
ט[א], 28 73	כ, 18 115
ט[א], 32 89	כ, 23 300
ט[א], 38 84	כ, 27 173 161 86
י[ב], 13 226	כ, 28 113
י[ב], 15 319 81 79	כ, 31-32 115
י[ב], 17 72 33	כ, 32 113 72 67 65
י[ב], 18 70 67	
י[ב], 21 91	
י[ב], 33 72	
י[ב], 34 65	
יא[ג], 3 221	הוריות (1QH ^a)
יא[ג], 22-23 157	16 54 64
יא[ג], 22-24 153	ה[יג], 18-19 324
יא[ג], 23-24 326	ה[יג], 19 81
יא[ג], 23 157	ה[יג], 22-30 199

מגילות ממערה 1

320	16-15 ,	כא[יח],	83	27 ,	יא[ג],	
80	16 ,	כא[יח],	80	29 ,	יא[ג],	
73	32 ,	כא[יח],	152	36-35 ,	יא[ג],	
80	5 ,	כב[קטע 1],	221	5 ,	יב[ד],	
80	9 ,	כב[קטע 1],	103	12 ,	יב[ד],	
191	9 ,	כה[קטע 5],	88	16-15 ,	יב[ד],	
73	33-32 ,	כה[קטע 7],	72	17 ,	יב[ד],	
מגילת המלחמה (1QM)			65	25	25 ,	יב[ד],
54	16		221	27 ,	יב[ד],	
78	13-1 ,	א,	81	29-28 ,	יב[ד],	
83	1 ,	א,	68	32-31 ,	יב[ד],	
306	51	3-2 ,	330	41 ,	יב[ד],	
288	2 ,	א,	170	18-17 ,	יג[ה],	
52	35	3 ,	79	29 ,	יג[ה],	
288	4 ,	א,	52	9 ,	יד[ו],	
83	5 ,	א,	67	14 ,	יד[ו],	
297	215	214	153	67	16 ,	יד[ו],
78	7 ,	א,	79	32 ,	יד[ו],	
293	14-10 ,	א,	89	79	32 ,	יד[ו],
153	10 ,	א,	155	86	7 ,	טו[ז],
224	12 ,	א,	86	12 ,	טו[ז],	
83	13 ,	א,	79	15 ,	טו[ז],	
65	1 ,	ב,	81	30 ,	טו[ז],	
65	5 ,	ב,	290	16-5 ,	טז[ח],	
69	6 ,	ב,	101	23 ,	טז[ח],	
100	10 ,	ב,	222	35 ,	טז[ח],	
293	6-4 ,	ג,	319	184	10 ,	יח[י],
78	6 ,	ג,	86	8 ,	יט[יא],	
259	78	81	81	13 ,	יט[יא],	
65	11 ,	ג,	153	17-16 ,	יט[יא],	
69	13 ,	ג,	80	8 ,	כ[יב],	
83	2 ,	ד,	190	82	11 ,	כ[יב],
76	1 ,	ה,	82	12 ,	כ[יב],	
69	3 ,	ה,	86	23 ,	כ[יב],	
82	12 ,	ו,	86	26 ,	כ[יב],	
			190	29 ,	כ[יב],	

טז, 11 81	ו, 13 82
טז, 15 86 173-170	ז, 6 155
טז, 16 81	ח, 14 69
יז, 1 86 170 173	ט, 14-16 150
יז, 5-6 78	י, 2-יב, 17 197
יז, 6-7 150	י, 10-13 152
יז, 7 83	י, 11-13 156
יז, 8 79 89 330	י, 11-12 145
יז, 9 86 170 173	י, 11 227
יז, 19 161	י, 12 86
יח, 3 101	י, 15 80
	יא, 7-8 108
מגילת ישעיהו השלמה (1QIs ^a)	יא, 8 83
17	יב, 1-5 153-152
מט 17 312	יב, 1 155
	יב, 2 157
מגילת ישעיהו – עותק שני (1QIs ^b)	יב, 3 167
17	יב, 4-5 155
מגילה חיצונית לבראשית (1QGenApoc)	יב, 12-17 203
17 229 245	יג, 1-יד, 1 197
	יג, 1 89
סרך היחד (1QS)	יג, 2 89
16 17 37 49 54	יג, 5 78 83
א, 1 65 69	יג, 9 78 83 89
א, 3 113	יג, 12 89
א, 6 65	יג, 15 222
א, 8 68 84	יג, 16 78
א, 10 66 73	יד, 5 224
א, 12-13 82	יד, 7 68 84
א, 12 65	יד, 12-14 137
א, 13-15 101	יד, 12 89
א, 14 80	יד, 16 323
א, 17 86 170	יד, 17 78
א, 18 83 185 293	טו, 1 83
א, 23-24 162	טו, 14-15 155
	טז, 3 69

328 9-8, ד	293 83 24, א
327 8, ד	65 26, א
79 9, ד	84 83 2, ב
187 78 11, ד	83 5, ב
302 294 187 80 67 13, ד	187 78 16, ב
214 14, ד	162 83 19, ב
89 16-15, ד	69 21-20, ב
86 15, ד	79 24, ב
190 187 86 16, ד	79 26, ב
79 17, ד	66 2, ג
294 23-18, ד	78 3, ג
172 22-19, ד	76 5-4, ג
199 174 19, ד	84 68 9, ג
155 22-20, ד	77 25-24 13, ג
172 79 20, ד	115 17-15, ג
153 84 68 22, ד	172 16-15, ג
330 89 79 23, ד	325 199 187 89 80 73 15, ג
89 24, ד	108 16, ג
200 26, ד	187 150 26-18, ג
69 67 1, ה	330 89 79 19, ג
195 14-2, ה	162 23-20, ג
79 65 2, ה	78 21-20, ג
82 3, ה	91 80 79 78 20, ג
66 6, ה	162 24-21, ג
134 8-7, ה	79 78 21, ג
66 65 7, ה	162 90 79 22, ג
79 9, ה	259 81 23, ג
292 13-10, ה	79 24, ג
79 67 10, ה	78 25, ג
67 65 16-15, ה	187 30, ג
138 15, ה	196 177 78 7-ג
214 19, ה	352 7
79 20, ה	150 2-1, ד
69 21, ה	215 4, ד
69 23, ה	79 6-5, ד
134 1, ה-26, ה	330 5, ד

306 14-13 ,ח	65 2-3 ,ו
82 79 13 ,ח	306 6-3 ,ו
118 34 15 ,ח	82 4 ,ו
113 16 ,ח	70 7 ,ו
68 18 ,ח	82 70 69 8 ,ו
183 82 66 19 ,ח	70 12-11 ,ו
84 67 66 48 20 ,ח	70 11 ,ו
155 84 68 21 ,ח	12 12 ,ו
67 23 ,ח	70 66 14 ,ו
84 82 66 2 ,ט	70 17-26 ,ו
82 3 ,ט	70 66 16 ,ו
154 6-4 ,ט	70 66 17 ,ו
155 84 68 5 ,ט	82 69 18 ,ו
154 7-6 ,ט	70 20 ,ו
84 66 6 ,ט	67 21 ,ו
82 7 ,ט	66 22 ,ו
67 10-8 ,ט	70 3 ,ז
84 8 ,ט	65 6 ,ז
84 68 9 ,ט	134 8 ,ז
118 15-12 ,ט	70 20 ,ז
126 102 13-12 ,ט	66 2-1 ,ח
82 70 12 ,ט	171 4-3 ,ח
79 17 ,ט	171 170 86 82 4 ,ח
102 82 81 18 ,ט	319 120 6 ,ח
51 20-19 ,ט	84 8 ,ח
84 19 ,ט	154 10-9 ,ח
306 50 48 20 ,ט	66 9 ,ח
80 1 ,י	68 10 ,ח
137 3-2 ,י	51 47 13-12 ,ח
190 80 5 ,י	110 16-13 ,ח
153 103 8-6 ,י	73 15-13 ,ח
155 81 6 ,י	48 46 16-12 ,ח
82 7 ,י	162 59 43 34 17-13 ,ח
81 8 ,י	118 34 15 ,ח
82 9 ,י	110 16-13 ,ח
81 11 ,י	68 73 15-13 ,ח

פֶּשֶׁר חֲבִיקוֹק (1QpHab)

54 16
א, 7-10 260
א, 13 79 71
ב, 5-10 42 37
ב, 6-10 111
ב, 13 185
ג, 9-14 288
ד, 2 183 70
ד, 8 189
ה, 4 319 217 189
ה, 7-8 80
ה, 7 283
ה, 8 293
ה, 9-12 42
ה, 10 71
ה, 11 72
ו, 10 183
ז, 2 294
ז, 3-5 111
ז, 3 112
ז, 4-5 37
ז, 4 79
ז, 7-11 283
ז, 8 259 81
ז, 10 79
ז, 11-13 259
ז, 11-12 79
ז, 11 68
ז, 12 290
ז, 13 187 109 82 80
ח, 1-3 42
ח, 1 68
ח, 8-ט, 2 32
ח, 8-13 292 43 33
ח, 8 72

י, 17 89
י, 20 155 79 72
י, 26 102
יא, 2 183
יא, 3 81
יא, 5 81
יא, 7-9 157 153
יא, 8 155 86 66
יא, 11 68

סֵרֵךְ הָעֵדָה (1QSa)

54 16
א, 1 69
א, 6 65
א, 9 79 65
א, 12 79
א, 16 82
א, 21 69
א, 26 66 65
א, 27 65
א, 28 84
ב, 1 100
ב, 18 65
ב, 21 79

סֵרֵךְ הַבְּרִכוֹת (1Qsb)

54 37 16
ג, 27 86
ד, 24 67
ד, 25-26 154
ד, 26 80 66 65
ד, 27 221 70
ה, 18 199 80
ה, 20 76 65
ה, 22 84 68
ה, 24 192

141 3Q5	ט, 6-4 43
250 3Q7	ט, 5-4 74
227 3Q15 (מגילת הנחושת)	ט, 12-9 42
93 5Q9	ט, 9 72
97 16 5Q12	ט, 10 79
76 71 70 5Q13	י, 5 300
309 5Q15	י, 9 72
268 6Q8	י, 10 79
129 97 16 6Q15	י, 11 70
מגילות ממערה 4	יא, 8-4 43 42
27 4Q1	יא, 4 72
284 4Q37	יא, 8-5 32
149 4Q43	יא, 5 79
136 47 29 4Q159	יא, 15-12 42
65 51 4Q161 (פשר ישעיהו ^א)	יב, 10-2 42
72 4Q162 (פשר ישעיהו ^ב)	יב, 2 72
213 72 65 4Q163 (פשר ישעיהו ^ב)	יב, 5-4 68
217 120 66 37 4Q164 (פשר ישעיהו ^ב)	יב, 4 66 65
311 310	יב, 10-7 203 43
67 4Q165	יב, 9-8 300 154
103 80 74 4Q166 (פשר הושע ^א)	יב, 8 72
74 4Q167 (פשר הושע ^ב)	1Q14 (פשר מיכה) 72 67
79 74 72 41 32 4Q169 (פשר נחום)	1Q18-1Q17 141
191	1Q22 153
66 65 52 42 32 4Q171 (פשר תהלים ^א)	1Q23 268
170 115 110 100 89 86 80 72 71 68	1Q24 268
327 306 283 217 197 173	1Q26 87 81
71 42 4Q173 (פשר תהלים ^ב)	1Q27 300 199 198 197 187 186
79 68 64 49 47 4Q174 (פלורילגיום)	1Q30 111
173 172 170 154 123 120 115 86	1Q31 75 73
311 310 306 294 293 292 256 174	מגילות ממערות 2-3, 5-6
312	2Q20-2Q19 141
121 101 94 60 4Q175 (טסטימוניה)	2Q24 309 243
189 123	2Q26 268
359 110 4Q176 (תנחומים)	

368-348	162	109	105	83	4Q225	110	86	83	79	68	64	49	4Q177 (קטנה)
					349	4Q226							173 170 115
					349	4Q227	109	81	80	73			4Q180 (פשר על הקצים)
	104	102	99		4Q228	199	197	196	172	153	115	114	111
					250	4Q239							325 293 260
					335	4Q242		293	285	157	155	153	4Q181
	335	39			4Q245-4Q243								74 4Q184
	335	319	293	245	243	4Q246							74 4Q185
					114	4Q247	335						4Q199-4Q196 (טוביה-ארמית)
					181	4Q248							339
					213	4Q250b							242 4Q196
359	188	181	111	96	75	73	4Q252	347	339	335			4Q200 (טוביה-עברית)
					75	4Q254							315 145 69 4Q201
					37	4Q255							315 4Q202
					162	4Q256							323 268 4Q203
					83	4Q257		315	302	295	268	244	4Q204
	84	79	69	68	46	34	4Q258		315	295	279	268	244 4Q205
171	102	84	79	48	46	34	4Q259	316	315	295	279	277	268 244 4Q206
					74	73	4Q260						315 269 268 4Q207
					76	4Q264a							4Q211-4Q208 (חנוך-החיבור
					75	70	65	4Q265					האסטרונומי) 315
97	16				4Q273-4Q266 (ברית דמשק)								38 4Q208
					129								315 4Q212
129	103	84	80	79	78	73	50	37	4Q266				251 4Q214-4Q213
					325	324	230	224	221				250 59 4Q213a-4Q213b
					83	78	73	4Q267					217 78 4Q213
					126	115	103	79	4Q268				250 59 4Q213a
					80	50	4Q269						250 69 4Q214
	163	129	98	80	79	57	4Q270						250 4Q214a
323	192	213	197	163	98	80	4Q271						250 4Q214b
					215	4Q280							251 250 4Q215
					136	75	4Q284a						200 187 186 172 54 4Q215a
					76	75	4Q285						141 4Q224-4Q216 (יובלים)
	76				4Q290-4Q286 (ברכות)								144 106 4Q216
		103	78	76	4Q286								108 104 99 4Q217
					76	4Q288							221 101 4Q221

305 229 4Q396	76 4Q289
291 4Q397	217 198 197 186 4Q299
69 4Q398	200 198 197 186 4Q300
4Q407-4Q400 (סרך שירות עולת	232 4Q301
השבת) 312 90	100 4Q317
157 156 155 153 91 4Q400	105 4Q319
153 4Q401	38 4Q320
227 4Q402	38 4Q329a
275Q4 182 157 155 153 91 4Q403	105 4Q331
75 71 70	105 41 4Q333-4Q332
91 4Q404	92 4Q365a
182 157 155 153 91 90 78 4Q405	217 4Q369
326 196 4Q408	284 4Q370
324 4Q409	103 4Q373-4Q371
87 81 4Q418-4Q415 (מוסר למבין)	192 103 4Q372
199 197 187 186 115 89 88 4Q416	319 235-208 4Q374
330 218 210 200	103 4Q375
200 199 197 89 88 4Q417	228 93 4Q378
218 200 199 182 89 88 4Q418	189 101 94 93 4Q379
76 4Q421-4Q420	227 4Q381
222 4Q422	337 228 4Q383
101 88 87 81 4Q423	105 4Q384
37 4Q426	263 189 181 4Q385
215 191 90 4Q427	337 291 279 229 228 93 4Q385a
37 4Q428	214 191 181 4Q386
170 4Q429	293 292 291 190 189 162 93 4Q387
228 4Q433	352 337 299
315 37 4Q448	291 4Q388a
192 4Q449	337 190 189 4Q389
329 207-177 4Q462	293 291 284 280 162 103 93 4Q390
178 4Q467	352 338 337
292 4Q471a	38 4Q391
76 4Q477	196 4Q392
228 4Q481a	4Q398-4Q394 (מקצת מעשי התורה)
250 4Q484	95
224 173 170 101 86 84 78 4Q491	305 192 95 4Q394

105 103 80 64 (פשר מלכיצדק) 11Q13	78 4Q496
319 282 256 125 123 113 112 110	90 79 4Q502
101 76 75 11Q14	326 322 137 90-89 83 78 4Q503
155 90 11Q17	224 156 152 113 38 4Q504
309 11Q18	214 157 156 153 4Q511
(מגילת המקדש 11QTa) 11Q19	90 4Q512
94 92 57 56 15	138 136 29 4Q513
100 5, טו	136 4Q514
278 8-7, כט	213 4Q521
312 307 10-9, כט	189 94 93 4Q522
294 9, כט	92 38 4Q524
227 4, ל	268 4Q532-4Q530
227 7, מב	268 4Q533
305 12-11, מה	319 242 4Q534
305 14-12, מה	243 147 4Q537
305 14-13, מה	251-236 4Q538
305 17, מה	250 4Q539
301 12-5, מו	250 245 243 78 38 4Q542
305 16-13, מו	250 4Q549-4Q543 (חזונויות עמרם)
304 18-16, מו	38 4Q543
305 5-3, מז	38 4Q544
305 14-10, מז	38 4Q547
305 18-17, מז	78 4Q548
189 20, מט	335 39 4Q550
213 11, נב	335 4Q553a-4Q552
213 13, נב	336 4Q552
213 4, נג	336 4Q553
135 13-9, נג	38 4Q557
135 7, נד-11, נג	243 4Q580
94 15, נט-12, נו	170 4Q591
94 15-12, נז	
94 21-18, נח	מגילות ממערה 11
189 6, נט	11Q5 (מגילת תהלים) 155 146 110
84 21, ס	327 326 323 322 309 230 213 203
57 8-7, סד	243 11Q10
56 11Q20	141 11Q12

א, 370-380 30	11Q29 37
א, 657-658 317	
ב, 119-161 41 29 17	אתר קומראן
ב, 124 44	KhQ 1313 27
ב, 129-133 306	KhQ 2253b, 2554, 2661c 27
ז, 427-430 206	
	מצדה
קדמוניות היהודים	MassadaIK 90
ב, 99 249	
ב, 125 249 242	תעודות ממדבר יהודה
ב, 132 249	פפירוס נחל חבר 7 168
ב, 136 244	שטר מתנה – ידין 7 242
ב, 159 243	מכתב שמעון מנחל חבר 243
ב, 160 249 247	
יב, 7 205	
יב, 129-130 205	פילון ויוסף בן מתתיהו
יב, 133 297 205	
יב, 135-136 205	פילון האלכסנדרוני
יב, 138 297	היפותטיקה 44 41 23
יג, 63-73 206	על חיי משה א, 126 201
יג, 99-102 204	על חיי משה א, 145 201
יג, 171-173 55 41 35 17	על חיי משה א, 143-146 201
יג, 215 204	על יוסף 200-201 247
יג, 275-284 204	על יוסף 219 249
יג, 318 204	על יוסף 220 249
יג, 324-325 204	על יוסף 232-236 249 242
יג, 344-349 206	על החלומות א, 114 201
טו, 121-147 30	על שכל אדם טוב הוא חופשי 75-91 17
טו, 371-379 55 17	55 41 29
טז, 163 137	
יז, 171-173 317	
יח, 18-22 41 17	יוסף בן מתתיהו
יח, 19 154	
	מלחמת היהודים
נגד אפיון	א, 87 204
א, 208-214 205	א, 99-102 204

עירובין ה, ו 70
פסחים ז, ה 298
יומא ז, א 308
סוכה א, ד 191
ביצה א, ח 168
בבא בתרא ו, ז 70
סנהדרין ג, א 168
סנהדרין ד, ד 168
סנהדרין ו, ו 242
אבות א, ז 210
אבות ב, א 168
אבות ה, ג 354
בכורות ב, ו 168
תמיד א, א 298
מידות א, ט 298
ידיים ד, ח 184
טהרות ט, א 210

תוספתא

ברכות ו, ב 81
שבת יד, ב 137
סנהדרין יד, ב 123

מכילתא דר' ישמעאל

בא, מסכתא דפסחא, יא (סוף) 353
בשלח, מסכתא דויהי, ד 202
בשלח, מסכתא דשירה, ז 218
בשלח, מסכתא דשירה, י 312
יתרו, מסכתא דבחדש, ז 137

מכילתא דרשב"י

בשלח, (על טו 10) 218

ספרא

קדושים י, י 229

ב, 49-55 206

מקורות קלאסיים

אובידיוס

מטמורפוזות א, 89-130 334
דיו כריסוסטומוס 28
דיוניסוס מהליקרנסוס
קדמוניות רומא א, 2, 4-2 334
הסידורס

מעשים וימים 106-201 334

הרודוטוס

א, 95 334
א, 130 334
פליניוס הזקן
תולדות הטבע
ה, 17 17 43
ה, 73 55
קטסיאס (לפי דיודורוס)
ב, 1-34 334

מקורות פרסיים

בהמן יאשט התחלה 334
דנקארד IX 334

ספרות חז"ל

משנה

ברכות ז, ג 322
פאה ב, ב 70
ביכורים א, א 70
שבת יז, ג 191

נו"ב לו 354	ספרי
	נשא, א 304
בראשית רבה	ראה, צה 123
כו, ז 272	שופטים, קעג 281
כח, ה 214	
לו, ז 270	מדרש תנאים
מא, ח 272	עמ' 21 137
נה, ד 357	
נו, ז 361	תלמוד ירושלמי
נו, ח 352	ברכות ב, 5 81
סה, א 275	שביעית א, א 137
סו, ב 220	שבת א, ה 137
צב, ח 249	סנהדרין י, ב 123
צב, יג 243-242	
צג, ט 249	תלמוד בבלי
	ברכות ה ע"א 165
ויקרא רבה	ברכות יא ע"ב 308
יג, ה 275	שבת יח ע"ב 137
	עירובין יט ע"א 302
במדבר רבה	פסחים כד ע"ב 229
ט, כד 344	ראש השנה ט ע"א 137
	יומא ב ע"א 298
שיר השירים רבה	יומא פא ע"א 137 281
ז, א 220	יומא פו ע"א 165
	תענית ה ע"א 311
איכה רבה	מגילה טז ע"ב 242
סוף ההקדמה 229	מועד קטן כו ע"ב 229
	סוטה י ע"א 344
אסתר רבה	בבא בתרא טו ע"א 229
י, יא 287	סנהדרין פט ע"ב 357
יב 19 132	עבודה זרה ב ע"ב 332
תנחומא	מנחות יג ע"א 218
נח, יב 270	נידה מא ע"א 270
תולדות ה, ה 287	
	אבות דרבי נתן
	נו"א לג 354

יב 36 78	מדרש אגדת בראשית
מעשי השליחים	עח, א 223
ז 52 281	פסיקתא רבתי
האיגרת אל הרומים	כי תשא, י 227
ה 21-12 276	פרקי דרבי אליעזר
האיגרת השניה אל הקורינתים	כד 270
ו 14-15 83	מדרש הגדול
האיגרת אל הגלטים	בראשית ט, כז 270
ד 31-21 311	ספרות נוצרית
האיגרת אל האפסים	הברית החדשה
ה 3-20 195	מתי
האיגרת אל העברים	ג 1-3 59
יא 8 354	ג 3 47
יב 18-24 311	ד 1 168
חזון יוחנן	כב 37-39 116 293
ד 8 324 326	כד 30-31 281
ו 14 308	מרקוס
כא-כב 311	א 2-4 59
כא 21 311	א 3 47
כב 14 311	יב 15 168
אבות הכנסיה	לוקס
אויסביוס	ג 3-6 59
הכנת הכנסיה	ג 4-5 47
ו, 1-4 15	יג 34 281
ו, 16 15	יז 26-27 116
ח, 12 17	יז 26 293
יא, 1-18 55	יוחנן
הרונימוס 141	א 4-9 78
ספרות נוצרית ביזנטית	א 23-28 47
גיאורגיוס סינקלוס 270 323	ח 12 78
טימותיאוס, הבישוף 15	

ספרות יהודית מימי הביניים

הרמב"ם

משנה תורה, הלכות ביאת מקדש

ג, א-ד 304

פרשנים

ר' סעדיה גאון

לדניאל ט 24 125

לדברי הימים א כג 3 141

רש"י

לשמואל א ב 35 120

לישעיהו כו 16 225

ליחזקאל כ 36 51

לאיוב לא 10 344

לדניאל ט 24 125

לעזרא ג 12 298

רד"ק

לשמואל א ב 35 120

לישעיהו כו 16 225

ליחזקאל כ 36 51

חבקוק ב 2 112

רשב"ם

לאיוב לא 7-8 344

ר' יוסף קרא

לישעיהו כו 16 225

ר' אברהם אבן עזרא

לישעיהו כו 16 225

ר' אליעזר מבלגנצי

לישעיהו כו 16 225

רמב"ן

לבראשית מב 9 249

לבראשית מה 1 249

לויקרא יט 17 133

מפתח המחברים

240 239 237 236 217 168	באייר, ק'	100	אבג, מ'
333 247 246 245 244 242 241		325	אורברג, ה'
50	באסטן, מ'	323 270	אדלר, ו' ופ' טאפין
345	בג, ק'	340 339	אוטזן, ב'
329	בויד, ג'	39	אולבני, מ'
78	בוקאם, ר'	143	אוליבר, י' וו' בכמן
318	בוקאצ'יני, ג'	327 323 322 318 317 316	אוליג, א'
188	בורג, א'	316	אולנדורף, א'
110 97 17 16	בורוס, מ'	89	אולסון, ד'
311	ביטנהארד, ה'	164	אוסוולט, י'
41	ביל, ג'	311 296	אורבך, א'
123	ביל, ת'	255	אורלוב, א' וג' האגן
334 333 116	ביקרמן, א'	322	איזאק, א'
302	ביר, ג'	20	אילן, צ' וד' עמית
307 306 301	בירנבוים, ח'	361 184 142	אלבק, ח'
284 283 279 270 268 267	בלאק, מ'	88	אלגוויין, ט'
327 326 323 316		121 110 43	אלגרו, ג'
164 51	בלוק, ד'	304	אלון, ג'
41	בלנקינסופ, ג'	139	אלון, מ'
165	בלצר, ק'	128 111 42 32	אליגר, ק'
315 294 269 236 105 38	בן-דב, י'	58 34	אלכסנדר, פ'
318 317		102	אנדרסון, ג'
216	בנדויד, א'	308 303 291 270 268	אספה, ד'
22	בן-יהושע, ש' וב' רוזן	296	אפטוביצר, א'
25	בר-אדון, פ'	124	אקרויד, פ'
101	בראון, ר'	292 142 35 27	אשל, א'
113 112 11 97 47 17 16	בראונלי, ו'	44 35 33 32 30 25 24 21 19	אשל, ח'
220 217 188 184 182 50	בר-אשר, מ'	121 111 46 47	
145	ברגר, ק'		
129 126	ברוס, פ'	135 130 118 97 90 55 29	באומגרטן, י'
345	ברוק, ס'	324 138 136	
115 112 111 48 47 46 35	ברוק, ג''	250 225 89	באייה, מ'

דה וו, ר' 18 19 20 23 24 25 26 28	146 145 128
30 29	ברוקלמן, ק' 243 241
דוהיים, ז" 11 173	ברושי, מ' 19 21 22 24 27 29 31 44
דוידסון, מ' 143	114
דונסיל, ר' 21 25	ברין, ג' 100 101 104 113 117
דונסיל-ווט, פ' 21 25	בר-כוכבא, ב' 204 205
דופון-סומר, א' 17 28	ברלין, א' 101
דוריבל, ז' 343	ברנשטיין, מ' 47 75 128 352 354 355
דיטומאסו, ל' 31 33 266	357 359 362
דייוויס, פ' 35 129	בר-נתן, ר' 23 27
דיילי, ר' 352	
דילמן, א' 296 297 302 308 317 327	גארט, ס' 345
דימנט, ד' 27 29 39 49 57 59 60 61	גולב, נ' 21 44
62 68 73 80 83 91 92 93 94 99 102	גולדינגיי, ג' 331
111 114 120 121 122 126 129 130	גולדמאן, מ' 362
142 143 151 154 160 163 185 197	גולדמן, ל' 130
198 199 200 201 202 203 204 205	גולדנברג, א' 139
265 267 268 271 273 282 283 284	גולדשטיין, י' 184
285 292 295 299 306 307 311 316	גולדשמידט, א' 223 222
321 328 331 337 339 341 353	גולן, ד' 205
דיקס, ג" 315	גונווג, ג" 19
דלינג, ג' 266	גונווג, ג" ונ' באלה 23 27
דלקור, מ' 170 331	גיילור, ק' 23 26
דסלארס, פ' 339	ג'ילבר, פ' 171
דרייבר, ס' 120	גילת, י' 137
	ג'ניו, פ' 334 336
הארל, מ' 343 347	גינצבורג, ל' 43 97 132 137 138 249
הופטייזר, ז' וק' יונגלינג 243	גרא, ד' 205
הורביץ, א' 68 83 84 230 324	גרטנר, ב' 154 306
הורגן, מ' 111 128	גרייסון, א' 334
הורוביץ, וו' 38 39 144 318	גרינוולד, א' 325
היוורד, ר' 354	גרינפילד, י' 38 109 142 251 316 317
הייזל, ג' 334	318 319 339 341 342
היינמן, י' 321 322	גרלמן ג' 343
היליר, ד' 347	גרסיה מרטינוז, פ' 27 36 37 59 103 112
הימלפרב, מ' 144 251	179 182 236 240 344 355 359

זוסמן, י' 29 97 163 305	הירשפלד, י' 21
זיאס, ג" 24 25 26	המבר, ז"ב 19 24 25 27 31 44 58
זימרלי, וו' 51	המפל, ש' 58 59 64 73 132 135 137
זיסו, ב' 25	הנגל, מ' 39
זליגמן, י' 201 296 298 311	הנהארט, ר' 168 340 343
זנלה, ה' 63	הנזה, מ' 116
זקוביץ, י' 361	הנקן, ת' 143
זרבוס, ג' 251	הנשקה, ד' 306
	הרטום, א"ד 98 347 362
חזון, א' 57 58 90 172 187 200 225	הרטמן, ל' וא' דיללה 126 331 332
326	הרינגטון, ד' 266
חכלילי, ר' 20	הרמיסון, ה' 164
חכם, ע' 101 166	הרן, מ' 305
טוב, ע' 34 58 184 222 318	וואסן, ס' 143
טיילור, ג" 43	וויל, ל' 335 361
טיילור, ג' וג' דודנה 27	וידר, נ' 45 306
טיכלאר, א' 76 103 112 177 179 182	ויוורס, ג" 361
236 240	וייז, מ' 30 32 44
טילר, פ' 268 270 280 283 284 285	ויינרט, פ' 29
286 300 303 304 309	וילאמסון, ה' 124
טל, א' 244 251	וינסטון, ד' 38 200 201
טלמון, ש' 46 51 52 65 306	ויס, ר' 344
טסטוז, מ' 143	וינפלד, מ' 311 326
	ולק, ל' 316
ידין, י' 17 32 52 56 135 150 152 170	ונדרקאם, ג" 19 35 42 44 47 98 102
173 242 300 304 305 306	318 273 267 144 142 141 126 106
יודיצקי, א' 247	357 356 355 352 349 321 320 319
ייבין, י' 193	368 367 362 361 359
ילון, ח' 65 66 69 70 86 170 174	ון דר וודה, א' 274
יסטרוב, מ' 241 243 244	ון רויטן, ז' 143 144 146
יפת, ש' 101 124 125 281 299 354 357	ורמן, כ' 107 108 139 337
ירדני, ע' 27 168 342	ורמש, ג' 31 32 33 34 35 36 42 45 56
	352 268 58
כהנא, א' 343	
כשר, א' 204 205 205	ז'ואון, פ' וט' מוראוקה 184 216

מזור, ל' 122	כשר, ר' 274
מזרחי, נ' 163	
מיליק, ז' 19 28 29 31 42 43 44 56 98	לאנג, ב' 144
102 104 106 197 236 237 239 240	לאנקסטר, ה' 18
241 242 246 248 249 250 266 267	לאפרוזה, א"מ 31 44 58
268 270 277 279 280 284 285 295	לארשה, ק' 200 201
296 314 315 316 349	לבראם, י' 331
מנגאן, ק' 344	לוי, י' 168 241 243 244 344
מנדל, פ' 129	לוינ, ב' 57
מנדלס, ד' 334	לוני, מ' 207
מרטונה, ק' 39	לוסט, א' 168
מרטין, פ' 297 298 302 316	ליברמן, ש' 137 139
מורפי-או'קונור, ג' 39 129	ליכט, י' 64 70 81 82 83 86 101 102
	103 114 116 118 134 154 161 162
נהר, א' 354	164 166 167 169 171 187 198 256
נוטשר, פ' 66 83	260 327 345 354 355 357 368
נורטון, ג' 20 25 26	ליכטנברגר, ה' 57
נורת', ר' 44	לים, ת' 111 118
נות, מ' 333 334	למברט, וו' 334
ניב, מ' 267 277 291 298 308 316 317	למר, א' 15 27 35
319 320 323 327	לנארד, א' 266
ניהוף, מ' 248 322	לנגה, א' 57 58 59 61 98
ניצן, ב' 90 111 128 146 159	לסלאו, וו' 297 308 327 329
ניקלסבורג, ג' 267 268 270 273 274	
283 284 285 286 295 302 303 317	מאגנס, ג" 20 21 22 24 25 31 44 58
339 343	מאורי, י' 361
נעם, ו' 137	מאייר, ג' 266
	מאייר, י' 171
סגל, מ' 169 216	מאיירס, ק"ו 166 (דבורה - לבדוק)
סוויין, ג' 333 334	מאק, ח' 343 345
סוויני, מ' 122	מגן, י' וי' פלג 20 21 22 24 27
סוטר, ד' 315 316 317 321 323 326	מודג'ייבסקי, ז' 206
סולאמו, ר' 143 145	מומיליאנו, א' 334
סוקולוף, מ' 38 242 243 344	מונטגומרי, ג' 331
סוקניק, א' 16 17	מור, ק' 339 340 341 342 343 345
סטארקי, ז' 237 246	מוראוקה, ט' 48 168 184 216

פלוגר, א' 331	סטון, מ' 250 200 187 172 142 116
פלוסר, ד' 269 198 123 118 72 62 47	319 318 317 316 256 255 251
318 334 333 312 311 308 301 293	סטק, ד' 344
326 325	סטראנגל, ג' 210 208 199 95 87 53
פלמינג, י' 322 308 298	228 219 218
פלצ'ר-לואיס, ק' 221 226 225 218 209	סטראון, ב' וה' ריטז 84
229 228	סיגל, מ' 195 152 142 108 94 93 73
פנטון, ט' 219	361 360 358 356 353 352 267 202
פפר, ר' 345 339	סיוברג, א' 317
פרוליק, א' 340 325 320	סימפסון, ד' 339
פריי, י' 78 77	סמית, מ' 185 184 181 179 177 105
פרנרדז-מרקוס, נ' 361 347	193 191 188
	ספארקס, ה' 255
צבי, ת' 63 40	ספראי, ש' 304 301 296
ציגלר, י' 343	סקיהן, פ' 149 146 58
צימרמן, פ' 346 341 339	
צפור, מ' 359 351	פאלק, ד' 91 90 59 58
צפריר, י' 298	פואש, א' 113 112 93 58 56 39 35 15
צ'רלס, ר' 268 267 255 143 116 98 43	247 245 242 241 240 239 237 236
327 316 315 314 302 298 295 283	316 336 335 250 248
362	פוליטיס, ק' 25
צ'ריקובר, א' 206 205	פולץ, פ' 302
צ'רלסוורת', ג' 266 255 111 91 64 47	פולצין, ר' 120
317	פולק, פ' 274
	פורבס, ר' 163
קאקו, א' 323 322 291 274 267 144	פורט, ב' 342
329 327	פורר, ג' 51
קאקו, א' ופ' ג'אולטרן 316	פטריך, י' 29 25 24
קאקו, א' וא' סראנדור 124 114	פטראליו, ר' 346
קדרי, מ' 171 84 70 65	פייק, ד' 177
קוגל, י' 354 352 349 249 134 132 98	פילרס, וו' 15
361 357	פילוננקו, מ' 345
קוגלר, ר' 352 248 59	פינקל, א' 115
קוהלר, ל' 80 73 72 70 69 67 66 65	פיצמאייר, ג' 335 229 130 128 105 47
165 164 163 112 100 99 84 82 81	355 347 346 345 342 341 340 339
214 213 210 192 191 171 167 166	פישביין, מ' 126 124 118 115 113

362 138	229 227 226 225 224 222 221 217
רבינוביץ, י' 73 43	333 244
רוהרר-ארט, א' 25	קוואנוויג, ה' 39
רונש, ה' 141	קוטסיפר, א' 335
רופא, א' 122	קוך, ק' 114
ריבס, ג" 316	קולינס, ג' 126 124 115 111 57 42 32
ריז, ג' 201	331 321 318 317 316 309 267 256
רייט, א' 151	334
רייט, ג' 17	קולינס, ג' ופ' פלינט 335 39
רייך, ר' 23 20	קונדרט, ל' 361 356 352
רפפורט, א' 354 297 287	קוניביר, פ' 342
	קותנה, א' 118 50
שאלר, ב' 345	קימרון, א' 95 90 86 83 82 69 67 53
שווארץ, ד' 306 297 135	215 193 163 134 132 119 108 98
שולטהס, פ' 249	225
שולר, א' 209	קיסטר, מ' 105 83 82 62 53 42 33 29
שולר, א' ומ' ברנשטיין 102	295 292 291 198 188 163 108 107
שונגל-סטרומן, ה' 343 340 339	328 324 320 311 309 306 305 301
שטגמן, ה' 35 33 32 31 30 29 24 19	366 357
58 57 50 44	קירכהיים, 141
שטגמן, ה' וא' שולר 15	קליין, י' 271
שטויבה, ה' 120	קליינס, ד' 163 86 72 65
שטוידל, א' 49 23	קלין, א' 271
שטוקל, י' 142	קלימי, י' 124
שטוקנברוק, ל' 316 293 267 151 39	קמפבל, ג' 130
323 320	קראון, א' ול' קאנסדייל 22
שטיינר, ר' 70	קראפט, ר' 345
שטרן, מ' 206 28	קראץ, ר' 125 124
שימרון, א' 26 22	קרוס, פ' 56 47 44 43 42 37 28 27 19
שיפמן, ל"י 129 57 47 45 44 29 19 18	121
160 139 138 137 135 134 133 132	קרמיניאק, ז' 173 128
328 306 281 198 197	
שירר, א' 298 41	ראסל, ד' 116
שכטר, ז' 129 98 97 16	ראפואנו, י' 23
שמידט, נ' 316	רביד, ל' 107
שמש, א' 281 163 139 133 132	רבין, ח' 136 135 134 132 118 106 98

תאיסון, י' 316 317
תבורי, י' 234
תדמור, ח' 334
תוריון, י' 134

שפרד, ד' 344
שקד, ש' 38 39 334
שרידן, ש' וג' אוליג 25

מפתח השמות והעניינים

330 317 313	181 168 150 148 141 130 98	אבות
111 110 73 61 55	275 272 264 261 260 251 250 236	אקטואליזציה
191 184 81 71 69 54 39 38	285	ארמית
314 294 269 268 255 252-236 229	166 151 150 149 148 147 145	אברהם
345 342 340 339 335 320 318 316	278 272 264 260 258 257 197 168	
51 45 40 39 38 36 30 19	368-348 341 310 294	ארץ ישראל
236 217 215 207 205 203 141 98 62	88 85 83 78-77 55 54 52	אור וחושך
341 339 303 301 295 280 259 243	163 162 156 155 150 144 91 90 89	
	197 196 189 187 186 178 177 173	
125 124 123 59 43 39 38 36 35	329-328 294 222 202 201 199 198	בבל
284 280 269 236 198 193 182 146	342 340 335	אחיקר
334 332 331 299 297 288 287 285	114 109 104 55 54 32	אחרת הימים
337 336	165 159 156 155 144 142 119 116	
172 171 162 153 123 83 65	275 273 267 264 263 259 257 196	בליעל
353 293 284 283 247 186 174 173	294 293 291 290 289 288 284 276	
146 135 134 134 125 81 69 52	312 311 310 309 307 306 302 301	ברית
181 172 171 165 162 153 152 148	320 313	
300 299 298 292 280 263 203 194	368-348 347-339	איוב
332 210	30 29 28 26 23 21-20 18 16	איסיים
	154 62 56 55 44 43 41 40 35 32 31	
172 168 142 116 115 52 51 43	306 304	גאולה
202 195 189 186 183 181 174 173	281 280 264 228 120	אליהו
263 262 259 258 257 224 204 203	41	אמיליוס
280-279 278 277 275 273 265 264	89 88 85 84 80-79 71 67 66 46	אמת
301 296 294 292 290 289-286 283	290 262 260 199 172 171 147 91	
338 311 310 309 307 302	331 330-329	
222 216 215 214 213 198 119 33	41	אנטיוכוס
275 274 271 268 262 257 234 233	332 210	אנטיוכוס (השני)
293 282 288 286 285 284 281 276	332 205	אנטיוכוס (השלישי)
338 335 310 299 296 295	332 213 206 167	אנטיוכוס (הרביעי)
152 148 87 85 83 82 78	115 114 113 111 81	אפוקליפטיקה
263 260 127 115 84-80	266 265-253 205 195 126 117 116	גזרה קדומה
325	-295 294 293 286 82 275 269 268	

187 197 198 200 294 328-329
חנוך (שם פרטי) 104 114-115 147
148 200 255 256 257 258 260 261
264 266 267 269-271 281 282 289
294-297 308 310 315 321 323
חנוך, החבשי (ספר) 8 9 36 39 69 76
255 77
עב-פב (החיבור האסטרונומי) 57
פה-צ (חזון החיות) 9 36 74 80 94
114 115 116 149 160 258 259
261 264 266-294 295-317
צג 1-10; צא 11-17 (האפוקליפסה
של השבועות) 80-81 104 109
114 116 196 257 258 264 268
269 271 275 276 277 281 282
290 293 294 324
חשמונאים 21 23 31 41 42 204 205
236 349

22 52 75 88 154 163 167 174
176 303 304 305 306 307 341
טומאה 22 32 43 75 87 88 152 191 192
193 214 303 304
יהודה
(שם פרטי) 52 169 173 193 248
249 346
(המקבי) 268 279 288 295
(ארץ) 43-45 119 123 206 219
263 281 42 121 123 206 219
263 285 287 288 291 299 300
301 302
(מדבר) 15 28 45 47 55 61 93 94
129 131 133 161 177 200 242
255 259 266 283 296 302 349
יובלים 92 93 94 103-105 108 109
244 248 249 250 269 324 356

גלות 32 33 34 40 42 43 44 45 46 51
52 53 125 165 182 257 299 340
341 342 326 330 351
גניזת קהיר 11 16 59 97 98 129
דואליזם 77 78 90 93 177-204 327
328 330 352 353
דור הפלגה 150 214 257 263 275 277
דורש התורה 36 49 68 113 115 125
דורשי החלקות 65 72 74 96
דמטריוס 41
דמשק 33 43 44 45 52
הורדוס 317
היחד 64-65 66 67 153
הכוהן הרשע 31 32 33 35 36 42 43
72 74 203
התראה 133 281 282

זמן, רצף 80 81 107 100 101-07-109
111 113 114 116 117 118 121 125
126 152 187 189 195 196 197 198
255-265 269 270 272 273 275 276
277 278 280 282 284 285 286 288
289 290 293 294 295 296 299 301
323 324 329 333 355-357
חזונות, ספרות 80 81 113-115 126
127 196 255 259-260 262 263 264
265 269 271 295 296 331
חטא 93 98 116 119 124 132 133 144
145 147 151 152 164 166 169 174
188 193 197 203 215 233 257 258
261 262 263 270 271 272 273 275
276 278 280 282 283 284 286 288
290 291 292 293 294 299 320 342
חכמה, ספרות 18 29 37 41 182 186

לוח (364 יום) 74 61 58 57 56 43 38 33
 138 106 103 101 95-92 91 90 75
 318 155 147 142
 לוחות 153 107 106 98 81
 מכול 214 51 149 148 116 80 75 38
 286 277-270 268 267 263 259-257
 323 297 295-293 289
 מדבר 224 201 53-46 44 43 40 35 34
 234
 מדרש 138 83 72 51-46 38 37 34 17
 251 249 222 220 200 195 139
 מורה הצדק 53 46-42 37 36 35 33 32
 115 113 112 111 96 79 74 72 71
 315 126 119- 117
 מטיף הכזב 96 74 72 36
 מלאך הפנים 152-145 141 107 106 92
 357 356 349 159-158 154
 מלאכים 125 123 117 91 79 78 38 8
 227 226 197 178 165 162 160-141
 271 270 263 261 258 256 255 230
 293 289 286 285 284 283 277 276
 320 319 317 312 308 303 297 296
 357 355 353 352 341 325 323 322
 361
 מלאכי המשטמות 292 289 284 162 93
 338 337 299 293
 מצרים -219 218 216 210 207-177
 249 248 245 244 233 229 227 223
 339 289-286 277 256
 מקדש 120 119 106 51 43 41 33 24
 206 156-153 147 136 131 124 123
 288 285 284 282 280-277 273 271
 323 321 313-295 294 292 291 289
 352 351 337 326
 משה 109 107 106 98 92 88 68 56 43
 143 141 136-133 130 126 115 113

יובלים, ספר 83 77 76 74 57-56 8
 94 93-92 114 99-97 95 94 93-92
 -348 330 160-141 114 99-97 95
 368
 יוחנן הורקנוס 123 121 42 31-30 29
 204
 יוחנן המטביל 59 47
 יונתן החשמונאי 41 35 33 32 31
 יוסף 359 342 252-236 198
 יוסף בן מתתיהו 44 41 40 29 28 18 17
 ים המלח 52 44 43 25 22 21 18 17 7
 55 54
 ינאי אלכסנדר 204 35 30
 יעקב 168 150 148 147 146 75 72 52
 279 277 275 272 248 194 183 181
 354 352 342 310 294
 יציאת מצרים 182 177 150 149 141 51
 223 222 219 208 202 201 195 194
 290 289 288 287 278 277 234 224
 356 353 349
 ירושלים 46-43 36-33 25 24 23 19 17
 123 122 106 104 99 93 74 52 51 48
 280 299 278 272 228 207-177 137
 337 313-295 294 287-285 282
 ישמעאל 286 275 272 270
 כדים 27 25 24 23 21-20 18
 כהונה 120 119 105 95 93 74 44 43 42
 303 173 156 154 121
 כוהן גדול 154 43 42 35 33 32
 כוהנים 99 95 93 74 43 42 41 33 32
 230 173 121 120 194 111 101 100
 כפרה 119 118
 כרונולוגיה 103 93 92 80 36 32 31 19
 126 125 124 114 109-107 105 104
 285 284 282 269 268 258 257 142
 356-255 353 293

עיוורון 97 105 269 273 280 285 290	217 184 172 163 162 153 150-146
291-291 341 342 345	260 257 234 229-225 223 221 218
עירים 147 148 151 152 289 293 294	302 300 291 279 278 272 265 264
עין גדי 17 21 22 28 31 43 55	303
ענקים 39 151 270 271 286 289	משיח 108 112 119 258 259 296 310
עתים 92 97-109 114 118 127 137 142	319 316 315
167 169 170 173 193 200 263 268	
272 282-285 288 291 292 299 307	נבואה 33 34 45 47 49 50 51 66 73
	75 110 112 113 115 126-129
פומפיוס 203 207	131-134 136 139 163 165 169 170
פחמן 14 18 41 62	174 182 192 219 256 259 273 290
פילון (האלכסנדרוני) 17 18 23 28 29	299 305 310
40 41 44 45 55 56 130 200 201 242	נבוכדנאצר 35 36 93 117 123 198 256
248 249 273	257 284 299 331 332 337
פליאוגרפיה 62 316	נביאים 34 46 49 50 60 79 86 111
פליניוס הזקן 17 18 28 29 32 41 43	112 113 114 117 126 163-166 174
44 55	229 256 265 274 280 281 282 288
פרושים 22 72 95 97 138 184	291 359
פרס 38 39 81 123 124 125 285 332-	נח 130 147-151 181 194 257 258 260
337 341	261 263 264 267 270 271 272 275
פרתים 317	286 289 290 294 302 303 310 315
	318 351
צדק 78-79 84 85 89 90 91 102 147	נינוה 340 341 342
172 173 187 196-201 260 261 264	
270 275 276 282 283 285 286 289-	סלווקוס 36 204 206 210 213 288 332
290 294 319 327-328 337	334
צדוק 32 42 49 79 119-121 147 155	סרגון (השני) 341
צדוקים 29 42 95 97 184	
צדיקים 86 89 116 154 155 158 168	עברית 17 38 54 69 81 88 94 99 141
169 172 174 197 213 257 259 260	145 147 149 150 168 182 210 216
262 263 264 265 276 286 289 290	243 244 251 255 294 308 314 316
293 294 310 317 319 320 321 322	318 320 339 340 347 348 349
325-328 330 342	עונש 57 75 80 116 140 144 151 158
	164 165 169 173 193 201 214 215
קומראן	233 257 258 260-263 272 276 278
אתר 16 18-33 43 44 45 47 54 54	279 281-284 286 293 299 302 317
55 56 97 142	320

206 205 155 147 146 139-137 136	43 34 33 31-19 17 16 15 9	יישוב
356-355 280 207	57 55	
152 151 150 149-148 147 144	196 194 177 40 36 16 7	ספריה
361 284 159	339 318 236	
278 263 262 261 260 258 257	206	קליאופטרה (השלישית)
347 330 328 327 317 282	317	קליריה
41	101 97 85 81-80 73 69 44 35	קצים
שלומציון	170 167 120 116-112 109 105 104	
שלמנאסר (החמישי)	189 187 186 183 178 174 173 172	
שמיטות	269 264-260 257 254 202 200-195	
356 337 335 284	309 306 294 293 290 285 284 283	
שמעון החשמונאי	329 328 325	
204 123 44 42 31		
שר המשטמה		
152 151 150 148 93 83		
368-348 163 162 159 156		
שקר	115 114 113 111 87 85 81 18	רזים
245 229 138 85 80 79	197 188 173 155 126 121 118 117	
שת	269 265 264 261 259 255 198	
275 272 271 270		
שתי הרוחות	163 162 151 89 80 78 52 33	רשעה
195 89 88 83	258 257 214 199 197 191 174 172	
שתי רשויות	294 293-292 290 286 283 281 276	
80-77 82 86 127 177-	329-328 338 307 306	
204		
תגלת פלאסר (השני)	171 167 162 154 136 133 116	רשעים
341	273 263 262 260 257 214 197 191	
תורה	337 320 317 302 294 293 277 276	
85 84 71 69-65 56 51-45 36 34	289 279 278 228 120	שאול
109-106 104 102 99 98 92 88 87	100 73 52 49 45 43 33	שבי ישראל
141 140-128 126 120 118 115 113	156 155 119	
173 166 163 155 154 150-146 142	96 91 74 73-72	שבי פשע
292 291 290 288 281 278 277 257	269 142 126 114 107	שביעוני, חישוב
359 308 305 304	356 337 293 285 284	
תלמיים, מלכים	125 107 103 91-90 76 75 74	שבת
210 207 206 205 36		
332		
תפילה		
-208 197 173 155 154 35 23		
326-321 235		

<i>The Qumran Scrolls and the Apocryphal and Apocalyptic Literatures</i>	253
Election and Laws of History in the Apocalyptic Literature	255
Ideology and History according to the <i>Animal Apocalypse</i> (<i>1 Enoch</i> 85-90)	266
Jerusalem and the Temple in the <i>Animal Apocalypse</i> (<i>1 Enoch</i> 85-90) in Light of Qumran Sectarian Thought	295
The <i>Book of Parables</i> (<i>1 Enoch</i> 37-71) and the Ideology of the Qumran Scrolls	314
The Four Empires of the Book of Daniel in Light of Writings from Qumran	331
Bible Through a Prism: The Wife of Job and the Wife of Tobit	339
The Biblical Basis of Non-Biblical Additions: The Binding of Isaac in <i>Jubilees</i> in Light of the Story of Job	348
Abbreviations	369
Bibliography	372
List of Sources	408
Index of Sources	410
Index of Authors	451
Index of Names and Subjects	458

Table of Contents

Preface	7
<i>The History and Ideas of the Qumran Community</i>	13
The History of the Qumran Community in Light of New Developments in the Study of the Scrolls	15
Not Exile in the Desert but Exile in Spirit: The Pesher of Isa. 40:3 in the <i>Rule of the Community</i> and the History of the Qumran Community	40
Criteria for the Identification of Qumran Sectarian Texts	54
What is 'The Book of the Divisions of Times'?	97
Time-Dependent Exegesis in the Qumran Pesharim	110
Torah Quotations in the <i>Damascus Document</i>	128
'Sons of Heaven': The Teachings about Angels in <i>Jubilees</i> and in the Qumran Sectarian Literature	141
'The Crucible of Tests': A Central Concept in the Thinking of the Qumran Community	161
<i>Editions of Qumran Texts</i>	175
Egypt and Jerusalem in Light of the Dualistic Doctrine of the Qumran Scrolls (4Q462)	177
A Prayer for the People of Israel: The Nature of the Manuscript 4Q374	208
Not 'The Testament of Judah' but 'The Words of Benjamin': The Character of 4Q538	236

ISBN 978-965-536-003-5

©

Typesetting: Danon Printing Production

Copyright by the Bialik Institute, Jerusalem 2010

www.bialik-publishing.com

Printed in Israel

Devorah Dimant

CONNECTED VESSELS:
The Dead Sea Scrolls and the
Literature of the
Second Temple Period



The Bialik Institute, Jerusalem

ASUPPOT

III

Devorah Dimant

**Connected Vessels: The Dead Sea Scrolls
and the Literature of the Second Temple Period**

באסופה זו שמונה עשר מחקרים על מגילות מדבר יהודה ועל זיקתן לחיבורים יהודיים אחרים מימי הבית השני. המאמרים מתווים את הדרך שעשה המחקר מראשית ימי גילויין של המגילות לפני כשישים שנה ועד החידושים האחרונים בתחום הזה. האוסף מצייר תמונה רבת-גוונים של הספרות היהודית העתיקה שנתגלתה עם המגילות. דגש מיוחד מושם בחקירת מקומן של המגילות בספרות ובמחשבה היהודית בארץ ישראל של המאות שקדמו לחורבן הבית השני.

דבורה דימנט היא פרופסור (אמריטוס) לספרות בית שני ומקרא באוניברסיטת חיפה. היא מן החוקרות המרכזיות בחקר מגילות מדבר יהודה והספרים החיצוניים הקרובים להן, וכבר קנתה לה שם בין-לאומי בתחום הזה. היא מן החוקרים הישראליים המעטים שהשתתפו במלאכת ההדרה והפרסום הראשונים של אלפי קטעים של מגילות שנחשפו במערות על יד אתר קומראן, לחופו המערבי של ים המלח. בידיה הופקדו ההדרה והפרסום של שני חיבורים עבריים לא ידועים, האפוקריפון של ירמיהו ופסידו־יחזקאל, שפורסמו בסדרה היוקרתית *Discoveries in the Judaean Desert* מבית ההוצאה שבאוקספורד. כמו כן ערכה ספרים ופרסמה מאמרים רבים בתחומים האלה. עם פרופסור משה בר-אשר מן האוניברסיטה העברית ייסדה וערכה את 'מגילות', כתב-עת לתחום המגילות והספרות הקרובה להן, היוצא בהוצאת מוסד ביאליק.

התמונה על העטיפה באדיבות רשות העתיקות
עיצוב העטיפה: תחיה רוזנטל, ירושלים
לוחות והדפסה: כתר, ירושלים

המחיר המומלץ: 111 ש"ח

ISBN 9789655360035



9 789655 360035