

בין מקרא למשנה • סדרת ספרים



מגילות קומראן

מבואות ומחקרים

עורך

מנחם קיסטר

מבואות ומחקרים בספרות הקדומה של ארץ-ישראל

מגילות קומראן

מבואות ומחקרים

כרך שני



בין מקרא למשנה • סדרת ספרים

ספריית דוד וימימה יסלזון

מבואות ומחקרים בספרות הקדומה של ארץ ישראל
בעריכת דוד רוזנטל

מגילות קומראן מבואות ומחקרים

כרך שני

העורך מנחם קיסטר

המערכת

דוד רוזנטל (יו"ר) • חנן אשל • מגן ברושי • ישראל קנוהל

מרכז המערכת בנימין זאב וכסלר



הוצאת יד יצחק בן-צבי • ירושלים

עריכה לשונית: ורדה לנרד

סדר ועימוד: תוים הוצאה לאור

כל הזכויות שמורות © ירושלים תשס"ט (2009)

מסת"ב 4-291-217-965-978

תוכן העניינים

כרך שני

לעולמן של המגילות

387	יעקב כדורי	פרשנות המקרא בקומראן
	כנה ורמן	
409	ואהרן שמש	ההלכה במגילות מדבר יהודה
435	יונתן בן־דב	השנה בת 364 יום בקומראן ובספרות החיצונית
477	מנחם קיסטר	ירושלים והמקדש בקומראן
497	מנחם קיסטר	על הרע ועל הטוב: הבסיס התאולוגי של עדת קומראן
529	כנה ורמן	אחרית הימים בהגות עדת קומראן
551	אלישע קימרון	הלשון והרקע הלשוני של כתבי קומראן
561	מנחם קיסטר	קווים לאוצר המילים של כתבי קומראן

מגילות קומראן בהקשרן התרבותי

573	אסתר אשל	קומראן וחקר הספרות החיצונית
601	דניאל שוורץ	כת מדבר יהודה והאיסיים
613	דניאל שוורץ	קומראן והנצרות הקדומה
629	מנחם קיסטר	בין טקסטים מקומראן לטקסטים נוצריים קדומים
649	יוסף אלימלך באומגרטן	מסורות 'הלכתיות' קדומות במגילות ים המלח

מפתחות ונספחים

668	א. מפתח מראי המקומות
675	ב. מפתח העניינים
680	ג. מבחר מילים וצירופי לשון
682	רשימת התצלומים והאיורים ומקורותיהן
686	לוח לשנה בת 364 יום
688	מפת אזור קומראן
689	טבלת אירועים היסטוריים

לְעוֹלָמָן שֶׁל הַמַּגִּילוֹת

יעקב כדורי

פרשנות המקרא בקומראן

מגילות קומראן מעידות על מקומם המרכזי של המקרא ופרשנותו אצל חברי הכת. כרבע מכתבי היד שנמצאו בקומראן הם שרידי מגילות של ספרי המקרא עצמם, אבל גם שלושת הרבעים הנותרים רובם ככולם קשורים אל כתבי הקודש: הם מסבירים את האמור במקרא, מרחיבים אותו או מתייחסים אליו באופנים שונים; הפסוק 'מה אהבתי תורתך, כל היום היא שיחתי' (תהלים קיט, צז) מתאר להפליא את הלך רוחם של בני הכת. חוקי הכת מציינים במפורש שחבריה חייבים להתמיד בלימוד התורה, כאמור בסרך היחד: 'ואל ימש במקום אשר יהיו שם העשרה איש דורש התורה יומם ולילה תמיד עליפות (=חליפות, כלומר במשמרות) איש לרעהו. והרבים ישקודו ביחד את שלישית כול לילות השנה לקרוא בספר ולדרוש משפט ולברך ביחד' (IQS, טור ו, שורות 6–8). אם לשפוט על פי אופייה של ספרייתם, התורה ושאר כתבי הקודש אכן היו מרכז חייהם של אנשי הכת.

על אף מקומו המרכזי של המקרא בכתבי קומראן, סקירה של פרשנות המקרא בכתבים אלו אינה פשוטה כלל ועיקר. ראשית, הפרשנות מופיעה בכתבים מסוגים שונים. המבקש לדעת איך הבינו את התורה בקומראן חייב אפוא להתייחס אל כל מגוון החיבורים שנמצאו שם, ולא רק אל החיבורים המעטים שהם בעלי אופי פרשני מובהק. שנית, לעתים קרובות הקו המבדיל בין טקסט מקראי לבין פרשנות מקרא מוטושטש. מה דינם של קטעי מקרא שיש בהם שינוי קל מן הנוסח המוכר לנו ממקומות אחרים: כלום משקפים הם מסורת נוסח אחרת של המקרא, כלום מעידים הם על נזילותו של הטקסט המקראי, שעדיין היה ניתן לשינוי בפרטיו, או שמא השינוי אינו אלא פירוש לאותו פסוק (ואם כן, היש לראות את החיבור כולו כחיבור בעל אופי פרשני)? עקרונית, שלוש האפשרויות סבירות באותה מידה, והדבר מרחיב עוד יותר את מגוון הטקסטים שיש לכלול בכל סקירה של פרשנות המקרא בקומראן. קושי נוסף קשור במצב השתמרותן של המגילות: לעתים קרובות הפרשנות רמוזה במילים בודדות, ולא תמיד קל להבין מה הן אומרות או מה הן מבקשות לרמוז על פירושו של כתוב מסוים; על אחת כמה וכמה קשה לעמוד על אופייה של הפרשנות כאשר הטקסטים מקוטעים או כאשר הם הרכבה של כמה שרידי קלף שנעשתה בידי חוקר, ושאין ביטחון מלא בנכונותה.

במאמר זה אין בכוונתי לסקור את כל הפרשנות שנמצאה בקומראן (משימה בלתי אפשרית במסגרת זו), כי אם להציג מבחר המדגים את סוגי הפרשנות העיקריים העולים מכתבי קומראן, וכמה מהבעיות הכרוכות בחקר פרשנות זו. סקירתי לא תוגבל לפרשנות המצויה בחיבורים שיצאו מידי חברי הכת עצמם, אלא תכלול את כל מגוון החיבורים שנמצאו בספריית קומראן. מאי בינייהו? ידוע לנו שהכת התפארה בתורותיה הסודיות, ובכלל זה בפרשנותה הייחודית לחוקי התורה. ברוח זו ציווה סרך היחד על חברי הכת 'לוא להוכיח ולהתרוכב (=לריב) עם אנשי השחת ולסתור (=ולהסתיר) את עצת התורה בתוך אנשי העֶוֶל' (IQS, טור ט, שורות 16–17). נאסר

על אנשי קומראן לתקן את מה שנראה להם כהבנה מוטעית בידי יהודים אחרים ולהעמיד תועי דרך אלה (שכוננו בפיהם 'אנשי השחת' ו'אנשי העול') על טעותם. לתפיסתה של הכת, פרשנותם האמתית של דברי התורה הייתה ידועה רק לה, ועל חבריה הייתה מוטלת החובה לשמור דברי תורה אלו חסויים מזרים. אולם הפרשנות הייחודית שנתנה הכת לפסוקים מסוימים בתורה לא הייתה אלא חלק מתוך מכלול הפרשנות הנמצאת בכתבים ששרדו מספריית קומראן. נראה כי אנשי הכת אימצו חיבורים רבים אשר מקורם לא היה בקומראן, ובהם יסודות פרשניים חשובים. חלקם אף מתועדים בכתבים השייכים למגזרים אחרים של החברה היהודית בימי הבית השני. אין טעם להתעלם מפירושים אלה בסקירה זו; אדרבה, בכל פרשנות המקרא שנמצאה בספריית קומראן עסקינן, מולדת בית ומולדת חוץ.

פרשנות אגבית

כאמור חלק גדול מן הידוע לנו על פרשנות המקרא בקומראן אינו נלמד מאותם החיבורים שמטרתם הגלויה פירוש המקרא, אלא מהתייחסויות אגב לפסוק מקראי או לסיפור מן המקרא. התייחסויות כאלה, המכונות 'פרשנות אגבית',¹ אף שהן קצרות וחטופות, קורעות לנו צוהר אשר דרכו ניתן להציץ ולראות איך נפתר קושי זה או אחר במקרא. א. במגילה ממערה 11 המכונה 'מגילת תהלים' או 'מגילת המזמורים' שרד מזמור לבורא שאין אנו מכירים ממקום אחר:

א	גדול וקדוש ה'	קדוש קדשים לדור ודור
ב	לפניו הדר ילך	ואחריו המון מים רבים
ג	חסד ואמת סביב פניו	אמת ומשפט וצדק מכון כסאו
ד	מבדיל אור מאפלה	שחר הכין בדעת לבו
ה	אז ראו כול מלאכיו וירננו	כי הראם את אשר לוא ירעו
ו	מעטר הרים תנובות	אוכל טוב לכול חי
ז	ברוך עושה ארץ בכוחו	מכין תבל בחוכמתו
ח	בתבונתו נטה שמים	ויוצא [רוח] מאון[צרותיו]
ט	[ברקים למטר] עשה	ויעל נשיאנים מ[קצה] [ארץ]

(11Q5, טור כו)²

ההמנון אינו מהלל את האל במונחים כלליים בלבד, כי אם בהקשר המסוים של מעשה הבריאה; לשם כך שילב המשורר בחיבורו ציטוטים ורמזים מתוך בראשית פרק א ('מבדיל אור מאפלה' וכו') וירמיה נא, טו–טז ('עושה ארץ בכחו' וכו'). אך המשורר לא הסתפק ברימוז למקרא, אלא גם צירף לרמזים אלה קטעי פרשנות אגבית מעודנת ומתוחכמת. כך למשל:

ד	מבדיל אור מאפלה	שחר הכין בדעת לבו
ה	אז ראו כול מלאכיו וירננו	כי הראם את אשר לוא ידעו

¹ מונח זה חודש ונחקר לראשונה בעבודת הדוקטור של ג' ברזילי, 'פרשנות אגבית לספר בראשית המתועדת במגילות מדבר יהודה', אוניברסיטת בר־אילן, תשס"ג.

² הקטע מודפס כאן בחלוקה לפסוקים לפי: J.A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll*, Ithaca 1967, p. 137.



מזמור לבורא (מסומן בחץ), מתוך מגילת תהלים, 11Q5, טור כו

ברקען של שורות אלו עומדות כנראה שתי בעיות פרשניות הידועות מקדמת דנה. הראשונה נוגעת לאור שעליו מדובר בפסוק 'ויאמר אלהים יהי אור, ויהי אור' (בראשית א, ג), והשאלה היא: לאיזה אור כיוונה תורה? לא ייתכן שזהו אורם של השמש, הירח והכוכבים (מקורות האור הידועים לנו), שהרי אלה לא נבראו עד היום הרביעי לבריאה; אם כן מהיכן אור זה כבר ביום הראשון? אסכולה פרשנית אחת סברה שהאל ברא ביום הראשון אור מיוחד, המסוגל להאיר את כל העולם כולו. לאחר שהסתיים תהליך בריאת העולם, ביום השישי, נגנז אור זה ולכן אין הוא נראה עוד.³

³ הסבר זה נמצא למשל בחזון עזרא ד, מ; חנוך ב יא, יב (כך לפי המספור המצוי בספרים החיצוניים [מהדורת א' כהנא], ירושלים תש"ל, עמ' קיז; לפי מספור אחר כתוב זה מצוי בחנוך ב כה, ג: 2, F. I. Andersen, 'The Slavonic Apocalypse of Enoch', J.C. Charlesworth [ed.], *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1,

לא כך סבר מחבר הקטע שלפנינו. מתוך דבריו עולה כי ביום הראשון ברא האל את מושג האור: 'שחר הכין בדעת לבו'. אור זה, כעין אור 'תאורטי', יהיה מוכן ליום הרביעי, כשייבראו השמש והירח והכוכבים. הקביעה 'שחר הכין בדעת לבו' נועדה גם לנמק את חלוקת הבריאה ל'ימים'. אם תחילתו של היום וסופו נקבעים לפי זריחת השמש או שקיעתה, איך נקבע אורכם של שלושת הימים הראשונים, בטרם נבראה השמש? אם כבר ביום הראשון הכין האל את זמן זריחת השמש ושקיעתה 'בדעת לבו', אפשר היה לקבוע בדיוק מתי יתחילו היום הראשון, השני והשלישי.

פירוש זה לבראשית א, ג היה ידוע לסופרים אחרים בימי הבית השני. כך למשל גורס ספר היובלים (שנכתב בתחילת המאה השנייה לפסה"נ, וששרידי כמה עותקים שלו נתגלו במערות קומראן): 'כי ביום הראשון ברא את השמים ממעל ואת הארץ [...] והחשך והאור והבקר והערב אשר הכין בחכמת לבו' (יובלים ב, ב). הסברים דומים נמצאים בכתביו של פילון האלכסנדרוני (המחצית הראשונה של המאה הראשונה לסה"נ) ובחיבורים אחרים.⁴

מוטיב פרשני אחר בקטע שצוטט לעיל מתייחס לתפקידם של המלאכים בבריאה. פרשנות המקרא בימי בית שני הייתה חלוקה בשאלה אם המלאכים השתתפו בבריאה. אחת מנקודות המוצא הפרשניות לעניין זה יכולה להיות דברי אלוהים בבריאת האדם: 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו' (בראשית א, כו). דומה שהאל פונה אל נמען כלשהו; כלום לא נועדו מילים אלה לאוזניהם של המלאכים (או, לפי מסורת אחרת, לחכמה האלוהית)? אם היו יצורים שמימיים אלה מעורבים בבריאת האדם, שמא יצרו גם עצמים אחרים: את גרמי השמים או את ההרים והנהרות? יתרה מזו, אם כבר בתחילת פועלו האל אומר 'יהי אור', האם היו מילים אלה פקודה שניתנה על מנת שמישהו אחר יבצע אותה? לפי זה האל דיבר, והמלאכים, או החכמה האלוהית, או ה'מילה' האלוהית (כלומר הלוגוס),⁵ עסקו במלאכת הבריאה עצמה:

אלהי אבותינו ואדון הרחמים
אשר עשית הכל בדברך [לוגוס]
ובחכמתך כוננת אנוש
למשול ביצורים אשר בראת

(חכמת שלמה ט, א–ב)

(New York 1983, pp. 144–145); בבלי, חגיגה יב ע"א. דומה כי הסבר זה היה מוכר גם בקומראן, בטקסט מקוטע (4Q303, שורות 4–6) נאמר: '[ל]אור עולם ושמי טוהר' / [או]ר במקום תהווב[הו] / כול מעשיהם עד קנ' (תעתיק מלא ותצלום של הקטע ראו להלן, עמ' 392). השורה האמצעית המצוטטת מבהירה שטקסט זה דן בבריאה. דומה שבשורה השלישית הוזכרה מטרת בריאתו של אור זה, והיא: כדי להאיר את 'כול מעשיהם' (כנראה של ששת ימי הבריאה). אף שהמילה האחרונה שבקטע חסרה, סביר להניח שהאות 'ק' עמדה בראש ביטוי כמו 'קץ העולם', ואם כך לפנינו דוגמה נוספת של המוטיב הנדון כאן. כיוצא בזה אנו קוראים במקורות שונים שביום הראשון נברא אור מיוחד שבו ראה האל 'כל דבר יחד' (אריסטובולוס, קטע 5, בתוך: אוסביוס, הכנה לבשורה [Praeparatio Evangelica], ספר יג, פרק יב, סעיף 9) או 'את כל הבריאה' (חנוך ב כה, ג) או 'את כל החומר' (יוספוס, קדמוניות היהודים א, כז).

⁴ פילון, על בריאת העולם, סעיף 31; חזון אברהם יז, יח (חיבור זה לא נכלל במהדורתו של כהנא, וראו: צ'רלסוורת [שם עמ' 697]).

⁵ משמעות המילה 'לוגוס' ביוונית היא 'מילה', אך בהשפעת ההגות הנאו־אפלטונית השתמשו תכופות ב'לוגוס' כדי לתאר ישות אלוהית או אפילו מתווך אלוהי. ראו: P. Borgen, 'Logos was the True Light', *Novum Testamentum*, 14 (1972), pp. 115–130; J.L. Moreno Martínez, 'El Logos y la Creacion', *Scripta Theologica*, 15 (1983), pp. 381–419.

המזמור שלפנינו מתמודד עם רעיונות כאלו. מודגש כאן שלמלאכים לא היה כל חלק בבריאה, לפחות לא בבריאת האור. שהרי רק משברא האל את האור – 'אז ראו כול מלאכיו וירננו כי הראם את אשר לוא ידעו'. מגמה זו, השוללת מן המלאכים השתתפות בבריאת העולם, מצויה גם במקורות נוספים מימי בית שני:

אדוני ה', הלא אתה דיברת בראשית כאשר יצרת את הארץ לבדך ותצו על העפר⁶ ויתן לך אדם

(חזון עזרא א, ד-ה)

אנו רואים את מעשיו [של האל]: את האור, את השמים והארץ, השמש, המים, החיות והצמחים. כל אלה ברא אלוהים בלא ידיים ובלא עמל ובלא כל צורך למסייעים, אלא שהוא [רק] חפץ בהם ומיד נבראו.

(יוסף בן מתתיהו, נגד אפיון ב, 192)⁷

ב. מזמור זה אינו הדוגמה היחידה לדרך שבה חדרה פרשנות המקרא אל התפילה והמזמורים של קומראן. להלן דוגמה נוספת:



שמכה. פלגתה נחלתו לשכן שמכה שמהו
היא צבי תבל ארצכה ועליה שען
עינכה עליאה וכבודכה יראה שם לו
ולזרעו לדורותם אחזת עולמים. וכול
ומשפטיכה הטובים בררתה לו לו
באור עולמים ותשימהו לכה בן בכור
כמוהו לשר ומושל בכול תבל ארציה
ענטרתו שמים וכבוד שחקים סמכתוה עליו
1. ומלאך שלומכה בעדתו והו
2. ולו חוקים צדיקים כאב לבנו, לאמור?
3. אהבת >י<. תדבק נפשכה לעי
4. זה כי בם כבודכה...ה

(תפילה על האל ועל ישראל, 4Q369, קטע 1, טור ב, שורות 1-12)⁸

במבט ראשון קשה להבחין מה נושאו של הקטע ואל מי דוברים בו. אך לאחר עיון מתברר שלפנינו קטע המכוון אל האל, ושנושא הקטע הוא יעקב. המילה הראשונה היא כנראה סוף המשפט שקדם לה, ואחריה אנו קוראים: 'פלגתה נחלתו לשכן שמכה שמה', כלומר: אתה,

⁶ כלומר האל יצר לבדו לא רק את הארץ, אלא גם את האדם: הוא אמנם קודם ליצירתו 'נעשה' [ברבים] אדם, אך מילים אלה לא הופנו אל המלאכים, אלא אל העפר, אשר ממנו נוצר אדם הראשון.

⁷ התרגום שלי.

⁸ טקסט זה פורסם לראשונה בכותרת 'תפילת אנוש': H. Attridge & J. Strugnell, '4QPrayer of Enosh'.

H. Attridge et al., *Qumran Cave 4, VIII: Parabiblical Texts, Part 1* (DJD, 13), Oxford 1994,

J.L. Kugel, '4Q369 "Prayer of Enosh" and Ancient Biblical Interpretation', *DSD* 5 (1998), pp. 119-148



ומבינים שמעו ו
ומים וישביתו מעל נ
נפלאות אל אשור
ולאור עולם ושמי טוהור
אור במקום תהוובנהו
וכלמעשיהם עד ק
ור במ מלך לכולם
ור ושכל טוב ורע לו
ולוקח ממנה אים כיא
ועשה לו עזר כנגדו
ולו לאשה כיא ממנו לקחה זאת
| vacat |
ול לפי
ול

4Q303 תצלום ותעתיק (ראו לעיל, הערה 3)

אלוהים, פלגתה את נחלתו של יעקב, כדי לשכן שמך שם. הביטוי 'לשכן שמך שמה' נובע מן הביטוי 'לשכן שמו שם [= במקדש]', המופיע פעמים רבות בספר דברים (יב, יא; יד, כג; טז, ב, ו, יא ועוד). המילים 'צבי תבל ארצה [...] עינכה עליאה וכבודכה יראה שם' בשורות הבאות מכוונות לארץ־ישראל, 'צבי היא לכל הארצות' (יחזקאל כ, ו, טו), אשר 'תמיד עיני ה' אלהיך בה' (דברים יא, יב), 'וכבודו עליך יראה' (ישעיה ס, א–ב ועוד). ארץ זו ניתנה ליעקב 'לזרעו לדורותם אחזת עולמים' (שורה 4) – ציטוט כמעט מילה במילה מדברי האל ליעקב: 'ונתתי את הארץ הזאת לזרעך אחריך אחזת עולם' (בראשית מח, ד). ברור אפוא שלפנינו תפילה, ושיעקב הוא הוא הדמות שאלה מכוון במילים 'נחלתו' ו'לזרעו'.
כך מתבררת משמעותן של ארבע השורות הראשונות; אך מה באשר לשתי השורות הבאות?

ומשפטיכה הטובים בדרתה לו לו
באור עולמים ותשימהו לכה בן בכור

לפנינו שוב מוטיב פרשני קדום המשתקף במילות התפילה בקומראן. כמו ברוב המקרים האחרים התפתח כאן המוטיב משאלה פשוטה: למה התכוון משה באמרו לפני פרעה 'כה אמר ה': בני בכרי ישראל' (שמות ד, כב)? הרי בני ישראל לא היו העם הראשון שברא האל, ולמעשה אינם אלא ענף מאוחר באילן היוחסין של המשפחה האנושית (שנים־עשר שבטים צאצאי יעקב, בן יצחק בנו הצעיר של אברהם למשפחת שם בן נוח), ומדוע נחשבו אפוא לבנו בכורו של האל? תשובה על שאלה זו התגבשה בספרות ימי בית שני, והיא הנתונה לנו בקטע התפילה שלפנינו: מובן שעם ישראל לא 'נולד' כבכורו של האל, אולם האל מינה את ישראל לבכורו – כלומר העניק לו תואר כבוד זה – כביטוי למעמדו המיוחד: העם שקיבל את התורה. לאור זאת אולי יש לשחזר את שורות 4–6 בערך כך:

[...] וכול חוקיכה

ומשפטיכה הטובים בררתה לו לנהלהלך

באור עולמים ותשימהו לכה בן בכור

במילים אחרות, בנתנו לישראל את התורה הבהיר לו האל את כל החוקים הכתובים בה ('וכל חוקיכה ומשפטיכה הטובים בררתה לו'), כדי לאפשר לו 'להתהלך באור' התורה לעולם. בשל זכותו המיוחדת קיבל העם גם מעמד מיוחד, מעמד של 'בן בכור'. רמז נוסף לקשר זה בין מעמד ישראל כ'בניו' של האל לבין קבלת חוקי התורה נמצא בשורה 10 של הקטע:

וְלוֹ חֻקִּים צְדִיקִים כַּאֲב לְבָנָו

ויש לשחזר כנראה: '[ותתן] לו חוקים צדיקים כאב לבננו', כלומר: אתה נתת לישראל את התורה כשם שאב מנחיל לבנו עקרונות שלפיהם יחיה את חייו. מוטיב פרשני זה נמצא במקורות נוספים מקומראן. הקטע הבא לקוח מתוך סדרת תפילות שחר שנמצאו בקומראן, והידועות בשם 'דברי המאורות':

הַן

כול הגוים כאין נגדכה [כ]תהו ואפס נחשבון לפניכה.

רק בשמכה הזכרנו ולכבודכה ברתנו. ובנים

שמתנו לכה לעיני כול הגוים, כיא קרתה

[ל]ישראל בני בכורי ותיסרנו כיסר איש את

בנו

(4Q504, קטעים 1–2, טור ג, שורות 2–7)⁹

הפסקה פותחת בקביעה שאמנם 'כול הגוים כאין נגדכה' [כ]תהו ואפס נחשבון לפניכה' (ראו: ישעיה מ, יז), ואולם עם ישראל שונה משאר העמים: רק הוא קרוי בשם האל ורק הוא נברא לשם תהילתו (שם מג, ז). בהתאם לכך, לטענת מחבר הקטע, קרא ה' את בני ישראל בניו (דברים יד, א) וגם הכתיר אותם בתואר 'בני בכורי' (שמות ד, כב). כינויים אלה משקפים את העובדה, שהוא נתן להם את התורה כמו אב הנותן לבנו מערכת כללים להתנהג בהם. מאותה הסיבה, אומרת התורה כי 'כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך' (דברים ח, ה) רמז לעונשים שבהם מעניש האל את ישראל כחלק מן החינוך האבהי שלו.¹⁰

רעיון זה מופיע גם בכתבים יהודיים אחרים מימי בית שני. למשל בספר בן סירא נאמר על ישראל: 'לכל גוי הקים שר וחלק ה' ישראל הוא' (בן סירא יז, 17). זו הרחבה של הכתוב 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבלת עמים למספר בני ישראל. כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו' (דברים לב, ח–ט). כאשר ברא האל את העולם, מסביר בן סירא, הוא יצר עמים רבים ושונים, ולכל אחד מהם השר (המלאך) שלו ששולט בו. לישראל, לעומת זאת, אין שר כזה, כי ישראל נשלט ישירות בידי האל, ישראל הוא 'נחלת' האל. בכמה כתבי־יד יווניים של בן סירא

⁹ M. Baillet, 'Paroles des luminaires (i)', idem, *Qumrân grotte 4*, III: 4Q482–4Q520 (DJD, 7), Oxford 1982, pp. 137–167

¹⁰ מוטיב זה קשור לנושא דומה בספרות החכמה: 'מוסר ה', בני, אל תמאס, ואל תקץ בתוכחתו; כי את אשר יאהב ה' יוכיח, וכאב את בן ירצה' (משלי ג, יא–יב).

נוספו המילים: 'אשר הוא בכורו גידלו במוסר'.¹¹ תוספת זו נועדה להבהיר שישראל אינו רק נחלת האל, אלא הוא גם בחינת בכורו של האל – בכור במובן זה שהאל גידלו ב'מוסר', כלומר: שנתן לו את התורה.

מוטיב זה נמצא גם במזמורי שלמה:

משפטיך על כל הארץ ברחמים ואהבתך לזרע אברהם בית ישראל
מוסרך אלינו כאל בן בכור יחיד להשיב נפש שומעת מפתיות בשגה

(מזמורי שלמה יח, ג–ד)

הד נוסף למוטיב זה נמצא בחיבור המכונה 'קדמוניות המקרא', שם אומרים בני קורח: 'לא אבינו הולידנו כי אם אל שדי יצרנו. ועתה אם נלך בדרכיו נהיה בניו' (קדמוניות המקרא טז, ה).¹² כלומר: אין אבינו קורח מי שבאמת נתן לנו חיים, כי אם האל. ואם רק נלך בדרכיו ונקיים את חוקי התורה, אז נהיה בניו במלוא המובן. אותו מוטיב פרשני נמצא גם בספרות חכמה מקומראן, בקטע הפונה אל בני ישראל:

ואתה בָּזָה כְּבֹדְהוּ, בְּהִתְקַדְשָׁה לֹו כְּאִשֶּׁר שְׁמִכָּה לְקֹדֶשׁ קֹדֶשִׁים וְלִכְוֹל תְּבַל, וּבְכֹל וְלִוְיִם
הִפִּיל גִּזְרִלְכָּה. וּכְבוֹדְכָה הִרְבָּה מִוָּאֵדָה (=מאוד) וְיִשְׁמַכָּה לֹו בְּכֹר בְּנֵי...¹³

(4Q418, קטע 81, שורות 3–5)¹³

נראה שמובנם של דברים אלו הוא שהאל בחר בישראל מכל העמים להיות לו 'ממלכת כהנים וגוי קדוש' (שמות יט, ו), והניסוח 'וישימכה לו בכור' מבטא את הקו הפרשני שלפיו בכורת ישראל היא מעמד מיוחד שניתן לעם ישראל מכוח קבלת התורה.

המקרא משוכתב ומוסבר

המזמורים, התפילות והקטע מספרות החכמה המצוטטים לעיל משקפים פרשנות לפסוקים מקראיים, אך ברור שהחיבורים הללו לא נועדו מלכתחילה לעסוק בפרשנות המקרא. לעומתם נמצאו בקומראן חיבורים שנכתבו כדי לפרש ולהסביר חלקים בתורה.

פרשנות המקרא המוכרת ביותר כיום היא הפרשנות המצהירה על עצמה בתור כזאת: המפרש מביא פסוק או ביטוי מן המקרא ואחר כך מסביר אותו. צורת פרשנות זו קיימת בקומראן בסוגה המכונה 'פשר', ומחוץ לקומראן הגיעה לידינו מאותה התקופה בכתבי פילון האלכסנדרוני, שבפירושו וב'שאלות ותשובות' שלו נהג לצטט פסוק ולפרשו. מאוחר יותר, במאה השלישית והרביעית לסה"נ, הייתה צורת פרשנות זו לשכיחה ביותר הן בכתבי פרשנים נוצרים הן בספרות חז"ל. אך לא תמיד הייתה זו הצורה הרווחת בפרשנות הטקסט המקראי.

כתיבת פרפרזה של המקרא, שיטה המכונה 'שכתוב המקרא', הייתה נפוצה הרבה יותר. במקום לצטט פסוק או קטע כלשונו, המחבר כותב נוסח משלו, שנועד להסביר קושי הקיים

¹¹ ראו: ספר בן סירא השלם² (מהדורת מ"צ סגל), ירושלים תשל"ב, עמ' קג, קו.

¹² אף חיבור זה לא נכלל במהדורת כהנא, וראו: קדמוניות המקרא (מהדורת א"ש הרטום), תל-אביב תשכ"ח, עמ' 51.

¹³ J. Strugnell & D.J. Harrington, '4QInstruction', idem, *Qumran Cave 4, XXIV: Sapiential Texts*, Part 2: 4QInstruction (Mūsār lē Mēvîn): 4Q415ff. (DJD, 34), Oxford 1999, pp. 211–474. לאזכור נוסף של מוטיב זה בקומראן, ראו: 4Q418, קטע 8, שורה 12; 4Q417, קטע 1, טור 2, שורה 17, ראו: סטרגנל והרינגטון, '4QInstruction', שם, עמ' 143–210.

במקור. למשל אם פסוק מכיל מילה סתומה בעיניו או מונח שנראה לו בעייתי, המחבר יכול לצטט את הפסוק בשלמותו ולהחליף את המילה הקשה במילה המתאימה לאופן שבו הוא מבין את משמעות המשפט כולו. לחלופין הוא יכול לצטט צירוף מילים סתום ככתבו אך לעטוף אותו במשפט משלו שינהיר את הביטוי הסתום. טכניקה דומה ננקטה בקטעים גדולים יותר, בעיקר סיפורים מקראיים. למשל אם לא ברור איך התרחש אירוע מסוים בסיפור, או מדוע הוא קרה כך ולא אחרת, המפרש יספר את הסיפור מחדש וימלא את החסר. פרשנות בשיטת המקרא המשוכתב מצויה במידה גדושה אצל יוספוס בספרו קדמוניות היהודים וכן בספר החיצוני קדמוניות המקרא. אך היא הופיעה בשפע עוד קודם לכן בספר היוכלים (תחילת המאה השנייה לפסה"נ) ובכתבים רבים מקומראן, דוגמת המגילה החיצונית לבראשית (חיבור ארמי שנכתב אולי במאה הראשונה לפסה"נ). חשוב לציין שמחברי חיבורים אלה לא שכתבו את המקרא מתוך דחף יצירתי, כפי שסברו חוקרים אחדים, כי אם בכוונת מכוון להסביר את מה שאין התורה מסבירה, הווה אומר כדי לפתור בעיות ולסתום פערים. בעמודים הבאים אצביע על כמה דוגמאות לתהליך זה.

א. סיפור אברהם ושרה היורדים מצרימה מעלה כמה תמיהות פרשניות. לפני שהם נכנסים לארץ מצרים, פונה אברהם לאשתו ואומר: 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את. והיה כי יראו אתך המצרים ואמרו אשתו זאת, והרגו אתי ואתך יחיו. אמרי נא אחתי את, למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך' (בראשית יב, יא–יג). אברהם נראה כאן מוג לב: הוא מוכן להניח לגבר אחר לקחת את אשתו ובלבד שיציל את חייו שלו. יתרה מזו, כאשר הדבר אשר מפניו חשש מתרחש, ושרה נלקחת ממנו, אין הוא משמיע ולו מילה אחת של מחאה (גם היא אינה פוצה את פיה) – ואף נראה כאילו הוא זוכה לטובת הנאה ממעמדו כגיסו של פרעה: 'ולאברם היטיב בעבורה, והיה לו צאן ובקר וחמרים ועבדים ושפחת ואתנת וגמלים' (שם, טז) – האם לזה כיוון אברהם באמרו 'למען ייטב לי בעבורך'?

במגילה החיצונית לבראשית, שבה מושמים הדברים בפי אברהם בגוף ראשון, מתוארים אירועים אלו בצורה אחרת לגמרי:

וא כען חלפנא ארענא ועלנא לארע בני חם לארע מצרין
 וחלמת אנה אברם חלם בלילה מעלי לארע מצרין וחזית בחלמי [והוא] ארז חד ותמרא |
 חדא ... [ובוני] אנוש אתו ובעון למקץ ולמעקר לנא[רזא ולמשבוק תמר"א בלחודיה |
 ואכליאת תמרתא ואמרת אל תקוצו לנא[רזא ארי תרינא מן שרש... א... ושביק ארזא בטלל
 תמרתא | ולא [אתקץ]
 ואתעירת בליליא מן שנתו ואמרת לשרי אנתתי חלם | חלמת |אנה ואודחל [מן] חלמא דן
 ואמרת לי אשתעי לי חלמך ואנדע ושרית לאשתעיא לה חלמא דן | [וחזית] לנה פשר | חלמא
 [דן] ואמרת | ... די יבעון למקטלני ולכי למשבק [בורם דא כול טבות | ודי תעבדין עמין
 בכול אתר די [נהוה בה אמרין] עלי די אחי הוא ואחי בטליכי ותפלט נפשי בריליכי | [יבעון]
 לאעוד ויתכי מני ולמקטלני ובכת שרי על מלי בליליא דן

(I QapGen, טור יט, שורות 13–21)¹⁴

תרגום:

אז עברנו את ארצנו, ובאנו לארץ בני חם, לארץ מצרים.

¹⁴ כל הציטוטים מתוך: J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary*, Rome 2004.

ואני אברם חלמתי חלום בליל בואי לארץ מצרים, וראיתי בחלומי [והנה] (עץ) ארז אחד [ו] (עץ) תמרה אחת ... ובאו בוני אדם וביקשו לכרות ולעקור את הארז, ולהשאיר את התמרה לבדה. וצעקה התמרה ואמרה: 'אל תכרתו את הארז, כי שנינו משורש (אחד)', וניצל הארז בגלל התמרה, ולא נכרתו.

והתעוררתי משנתי בלילה, ואמרתי לשרי אשתי: 'חלום חלמתי, ומן פחד אני [מן] החלום הזה'. אמרה לי: 'ספר לי חלומך, ואדע (אותו)'. והתחלתי לספר לה את החלום, ווהודעתני [ל]ה פשר [ה]חלום [והוא] (אמרתי): '... אשר יבקשו להרוג אותי ולהשאיר אותך (בחיים). זאת אפוא הטובה [אשר] תעשי עמי: בכל מקום אשר [נימצא] בו, אמרין עלי "אחי הוא", ואחיה בעבורך ותמלט נפשי בגללך. [... יבקשו] לקחת אותך ממני ולהרוג אותי'. ושרי בכתה על דבריי בלילה ההוא.



'וחלמת אנה אברם חלם' (ראו בעמוד הקודם) – מגילה חיצונית לבראשית, IQApGen, טור יט, שורות 13–21. (הדיו איכלה את הקלף, ולעתים הקריאה לפי קצות האותיות ששרדו)

ספק אם סופר המגילה החיצונית לבראשית ציפה שקוראיו יאמינו שאברהם המקראי ביטא מילים אלו בשפתיו. הארמית שבה כתב אינה ארמית קדומה ומי שהיה טוען שאלו המילים שיצאו מפיו של אברהם היה משכנע כמו מי שישים עברית בת זמננו בפיהם של הרמב"ם או ר' יהודה הלוי. אין כאן אפוא ניסיון להוליך שולל: המחבר פשוט ביקש לספר את הסיפור מנקודת מבטו של אברהם ותוך כדי כך גם להסביר קושיות מספר שבמקור. אם, כמסופר במגילה, זכה אברהם לחלום נבואי בלילה שנכנס בו למצרים, פעולותיו נראות לנו מובנות יותר. בעולם המקרא מקורם של החלומות הוא אלוהי, ולכן אם חלם אברהם חלום שבו ניסו לכרות ארז (המסמל בבירור אותו עצמו) וחננו את עץ התמרה (שרה אשתו), ואם בחלום זעקה התמרה שהיא והארז צומחים מ'שורש אחד', המסר ברור. לא זו בלבד שהאל אמר לאברהם שחיינו נתונים בסכנה, הוא אף הורה לו כיצד עליו לנהוג כדי להתגונן מפני סכנה זו: על שרה לומר שהיא ואברהם באים מאותו השורש, שהם אח ואחות. לא זו בלבד שמעשי אברהם אינם נראים עוד כמעשיו של פחדן, אדרבה, הם נראים כמילוי אחר מצוות האל. המגילה מספקת עוד כמה פרטים החסרים בסיפור

בבראשית. למשל שרה בוכה, ובהמשך הקטע שצוטט לעיל גם אברהם בוכה ומתפלל אל האל ומתחנן שתומתה לא תיפגע, ושהיא תשוב אליו בשלום.

קורא מודרני עשוי למחות ולטעון שאין זה מעשה פרשני, כי אם ניסיון פשוט לחפות על גיבור מקראי: הלוא אין בתורה ולו גם מילה אחת על חלומו של אברהם! אך מחבר המגילה החיצונית לבראשית היה משיב בוודאי שמתוך דברי התורה עצמם מתחייב שהיה חלום כזה. הוא היה מצביע על דבריו של אברהם בפנותו אל שרה בכניסתם למצרים: 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את' (בראשית יב, יא). הצירוף 'הנה נא' מופיע פעמים מספר בעברית מקראית, על פי רוב במשמעות של 'עכשיו' (וכך גם תרגם אותו אונקלוס: 'כען'). יתרה מזו, למילה 'ידעתי' יש לעתים המשמעות הנלווית של 'נודע לי' או 'גיליתי'. לאור זה, דברי אברהם לשרה כפי שהם מופיעים בתורה אינם הגיוניים. הרי הוא נשוי לה זה שנים רבות; האם רק עכשיו 'נודע' לו שהיא יפת תואר? מסיבה זו הציע מחבר המגילה החיצונית לייחס את 'הנה נא' להמשך המשפט, כלומר: עכשיו נודע לי כי מכיוון שאת אישה יפת מראה, המצרים יבקשו להרוג אותי ולחיות אותך אם תגידי שאת אשתי, אבל הם יחיו גם אותי אם תגידי שאת אחותי. ודוק: אברהם אינו אומר שהוא חושש שמא הדברים יקרו, אלא קובע בוודאות שכך יהיה: 'הנה נא ידעתי'. איך יכול דבר שיקרה בעתיד להיוודע מראש? רק באמצעות חלום מן האל. דומני שכך היה מחבר המגילה מצדיק את התוספת שהוסיף לכתוב המקראי. במילים אחרות, חלום אברהם אינו המצאה טהורה של המספר, כי אם ניסיון לפרש דבר סתום בטקסט: הקושי העולה מן המילים 'הנה נא ידעתי'. התוספת של חלום אברהם כוונה כמובן לא רק להסביר פסוק סתום, אלא גם להציג את מעשה אברהם באור חיובי; אולם היא נובעת מתוך דברי הכתוב, היא פרי פעילות פרשנית.

ב. דוגמה נוספת לפרשנות המקרא המתבטאת בשכתוב הטקסט יש בקטע הבא, המתאר את עקדת יצחק. הטקסט מקוטע מאוד, והקשרו אינו ידוע, אך נראה שהוא שייך לשורה של קטעים שכולם קרובים ללשונו ולרעיונותיו של ספר היובלים, ומשום כך כינו אותם המהדירים 'פסידו-יובלים'. להלן דברי הקטע:

[ויאמר] ישחק אל אברהם [אביו הנה האש והעצים ואיה השה]
 לעלה ויאמר אברהם אל... (?)
 לו אמר ישחק אל אביו כנפות אותי יפה (?)
 מלאכי קדיש עומדים בוכים על [המזבח] (?)
 את בניו מן הארץ ומלאכי המן שטמה...
 שמחים ואומרים עכשו יאבד ון
 ימצא כחש ואם לא ימצא נאמן או
 אברהם אברהם ויאמר הנני ויאמר ענתה ידעתי כי... (?)
 לא יהיה אהב ויברך אל יהוה את ישן חק כל ימי חיו ויוליד את
 יעקוב ויעקוב הוליד את לוי דוןר שלישי

(4Q225, קטע 2, טור ב, שורות 2–11)¹⁵

¹⁵ J. VanderKam & J.T. Milik, '4QPseudoJubilees', אטרידג' ואחרים (לעיל, הערה 8), עמ' 141–156. את הקריאה 'בוכים' (במקום 'בימים') בשורה 4 הציע לראשונה מנחם קיסטר, והצעתו אומצה בידי ונדרקס ומיליק; ראו: M. Kister, 'Observations on Aspects of Exegesis, Tradition, and Theology in Midrash, Pseudepigrapha, and Other Jewish Writings', John C. Reeves (ed.), *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, Atlanta, Ga. 1994, p. 34, n. 89. בקטע המצוטט כאן הוכנסו

כאמור הקטע שבידינו אינו שלם, אך כל מי שמכיר את סיפור העקדה בבראשית כב יכול לראות שהקטע שלפנינו נאמן לו ברוב פרטי הסיפור, להוציא פרט משמעותי אחד: בתורה מופיע בסיפור מלאך אחד בלבד, המלאך המדבר בשמו של האל וקורא 'אברהם אברהם' [...] אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני' (בראשית כב, יא–יב). לעומת זאת כאן נוכחת קבוצה של מלאכים, או למען הדיוק, שתי קבוצות: 'מלאכי הקודש' (המעמד העליון של המלאכים לפי ספר היובלים וכתבים אחרים) עומדים ובוכים על גורלו של יצחק (שורה 4); ואילו 'מלאכי המשטמה' (כינוי לשטן בספר היובלים) אינם בוכים כלל ועיקר, אדרבה, הם 'שמחים ואומרים עכשו יאבד' [...] (שורות 5–6). לצערנו אבד סופה של השורה, אך המשך הקטע הולך בעקבות הסיפור שבתורה.¹⁶

מה משמעותן של שתי קבוצות המלאכים? חוקרים כבר הצביעו על כך שמוטיב המלאכים הבוכים בעקדת יצחק נמצא גם במדרשי חז"ל, המאוחרים מאות שנים לקטע שלפנינו. כך למשל בדרשה אחת בבראשית רבה נאמר:

'ויאמר אל תשלח ידך אל הנער' וגו' וסכין איכן היא? נשלו דמעות ממלאכי שרת עליה ושחה. אמר לו [אברהם]: אחנקנו? אמר לו אל תשלח ידך אל הנער.

(בראשית רבה נו, ז [מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 603])

לפי מדרש זה בכו המלאכים עד אשר דמעותיהם נפלו על המאכלת שבידי אברהם והמסו אותה. למרות זאת ביקש אברהם לקיים את מצות האל בכל מחיר ולכן שאל אם עליו לחנוק את יצחק במו ידיו. והמלאך דייק בתשובתו: 'אל תשלח ידך אל הנער'.

דרשה אחרת מבקשת לקשור את מוטיב המלאכים הבוכים לפסוק מתוך ספר ישעיה:

בשעה ששלח אבינו אברהם את ידו ליקח את המאכלת לשחוט את בנו בכו מלאכי שרת הה"ד 'הן אראלם צעקו חוצה [מלאכי שלום מר יבכיון] (ישעיה לג, ז).

(בראשית רבה נו, ה [מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 600])

מדרש נוסף מספר שדמעות המלאכים גרמו לעיוורונו של יצחק בסוף ימיו:

בשעה שעקד אברהם אבינו את יצחק בכו מלאכי שרת שני' 'הן אראלם צעקו חוצה' וגו'

רוב הצעותיו של ונדרקם לשחזור החלקים החסרים, אך לא כולן. יש להדגיש שגם באותם המקומות שהדבר נעשה, אין אלו אלא ניחושים, ואפשר שהטקסט המקורי היה שונה במעט או בהרבה מן השחזורים. שחזורים אחרים הוצעו לאחרונה במאמרי: J. Kugel, 'Exegetical Notes on 4Q225 "Pseudo-Jubilees"', *DSD*, 13 (2006), pp. 73–98.

¹⁶ בתורה המלאך קורא לאברהם ואומר לו: 'כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה' (בראשית כב, יב). בקטע שלפנינו כל שנותר משורה 8 הוא האות עי"ן של המילה 'עתה', ומן הסתם ברווח שנותר ובהמשך בשורה הבאה הופיעה פרפרזה של 'עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה'; אולי יש לשחזר את השורה הבאה (שנראה כי יש בה שגיאה במקור): 'לי יהיה אהב'. אם כך, זו התייחסות לתיאור המקראי של אברהם כאוהב אל, כמו בישעיה מא, ח ובדברי הימים ב כ, ז. תיאור זה של אברהם מופיע כאן כאילו על מנת שיסתור את סיומו של סיפור העקדה וכדי לומר: עד עכשו היית ירא אלוהים, ואילו מעתה והלאה תיקרא אוהב אלוהים. יצוין שגם בספר היובלים השינוי הזה מופיע אחרי העקדה. בתום הניסיון הבא (והאחרון) של אברהם, קבורת שרה, נאמר בספר היובלים על אברהם 'כי נמצא נאמן [וארך רוח] ויכתב אהב ה' בלחות השמים' (יובלים יט, ט).

ונשלו דמעות מעיניהם לעיניו והיו רשומות בתוך עיניו, וכיון שהזקין כהו עיניו שג' ויהי כי זקן יצחק וגו'.

(בראשית רבה סה, י [מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 719])

סביר להניח שאף אחד מן המדרשים האלה אינו משקף את הסיבה המקורית להיווצרות מוטיב המלאכים הבוכים. ראשית, הקטע מקומראן אינו מקשר בין דמעות המלאכים ובין הפסוק מתוך ישעיה, וגם לא בין ובין המילים 'אל תשלח ידך אל הנער', וגם לא בין עיוורונו של יצחק בערוב ימיו. אילו היה אחד מן הקשרים האלה מונח ביסוד מוטיב המלאכים הבוכים, כי אז צפוי היה שעקבותיו יימצאו בגרסה הקדומה ביותר, כלומר בקטע מקומראן. יתרה מזו, פרשני מקרא קדומים לא היו יוצרים מקהלת מלאכים בוכים יש מאין כדי להסביר את הביטוי 'אל תשלח ידך', ביטוי שמשמעותו ברורה, או על מנת לקשור פסוק זה לפסוק מרוחק ומנותק מספר ישעיה, וגם לא כדי להסביר את עיוורונו של יצחק כאשר התורה מנמקת אותו בצורה אחרת ('ויהי כי זקן יצחק'). דרשות מתוחכמות ודקדקניות שכאלה אופייניות למדרשי חז"ל, מאות שנים אחרי כתיבת המדרשים הקדומים שלפנינו. ולבסוף, אילו נוצר המוטיב של המלאכים הבוכים על מנת לקשרו לפסוק מתוך ספר ישעיה או לניסוח 'אל תשלח ידך' או לעיוורונו של יצחק, לא היה טעם לשתי קבוצות המלאכים המופיעים בטקסט מקומראן: די היה בקבוצה אחת. קרוב לוודאי אפוא שהמלאכים הבוכים בבראשית רבה הם שריד למוטיב פרשני אשר סיבת יצירתו נשכחה במרוצת הזמן. מכיוון שהדרשנים המובאים בבראשית רבה כבר לא הבינו לאיזה צורך המלאכים שם, הם המציאו לכך סיבות חדשות.

מהו אפוא מקור התוספת בדבר שתי קבוצות המלאכים? בטקסט המקראי ישנה בעיה אחת האופיינית לסוג הקושיות שהפרשנים הקדומים חשו שעליהם לפתור. בתורה המלאך קורא אל אברהם: 'אברהם אברהם [...] אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני' (בראשית כב, יא–יב). המילים 'כי עתה ידעתי' הן הבעיה: הלוא אלוהים יודע כול – ואם כן הרי ידע מראש כי אברהם 'ירא אלהים', ולא היה טעם להוכיח זאת באמצעות עקדת יצחק.

ברור שבעיה זו הטרידה את מחבר ספר היובלים. בסיפור העקדה בספר זה השטן ('השר משטמה') הוא האומר לאל לצוות על אברהם להקריב את בנו, כי הוא מטיל ספק בנכונותו של אברהם לקיים את כל מה שהאל יצווה עליו (יובלים יז, טז).¹⁷ והאל נענה לשטן ומורה לאברהם להקריב את בנו, אף שהוא עצמו יודע מראש איך יסתיים הסיפור. אם כן העקדה הייתה נחוצה רק כדי להוכיח לשטן שאברהם יציית לכל מצוות האל. אולם לפי קו פרשני זה, בעיית הביטוי 'עתה ידעתי' נשארת בעינה: אי אפשר לפרש אותו כפשוטו – כלומר: עתה אני, אלוהים, יודע משהו שלא ידעתי קודם לכן. משום כך לא הטה בעל היובלים את הפועל 'ידע' בבניין קל אלא בפועל, 'עתה יידעתי' (ובדרך זו הלכו גם פרשנים אחרים);¹⁸ והוא אף הוסיף בסוף הסיפור את הביטוי

¹⁷ מוטיב פרשני זה מופיע גם בתלמוד הבבלי, סנהדרין צט ע"ב.

¹⁸ פרשנות זו נמצאת גם בבראשית רבה: 'אמר לו 'אל תעש לו מאומה' – אל תעש לו מומה, 'כי עתה ידעתי' – עתה יידעתי לכל שאת אוהבני 'ולא חשכת את בנך' וגו' (בראשית רבה נו, ז [מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 603]).

'אני יידעתי לכול' (יובלים יח, טז) – המילה 'לכול' נועדה להבהיר שיש לקרוא את הפועל בבניין פיעל.¹⁹

בקטע שלפנינו מוצעת תשובה אחרת לגמרי מזו הניתנת בספר היובלים. פתרונו מושתת על ההבחנה הברורה בין האל ובין המלאכים. לפי גישה זו, האל אכן ידע מראש איך יסתיים הניסיון, ואף תכנן מלכתחילה לעצור אותו רגע לפני שיצחק ייהרג. אך המלאך האומר 'עתה ידעתי', יחד עם שאר המלאכים, לא ידע זאת מראש (דומה שהמלאכים אינם כל-יודעים!) עד לרגע הקריטי לא יכול היה שום מלאך לדעת בוודאות איך יסתיים הניסיון, והתנהגותם – הצחוק והבכי – עוצבה כדי להפגין בצורה הברורה ביותר שאף אחד מהם לא הבין מה תכנן האל. לפיכך כאשר המלאך בתורה אומר 'עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה', אין הוא מדבר בשם האל כי אם בשמו ובשם שאר המלאכים. (בעל הקטע אולי ביסס את גישתו זו גם על העובדה שהמלאך אומר 'ירא אלהים אתה', ולא 'ירא אתה אותי' בגוף ראשון – הווה אומר, המלאך מדבר בשם עצמו.) יצוין שעקבות ההסבר הזה נמצאים גם בספר היובלים (אף על פי שהמילים 'עתה ידעתי' באו על פתרון שם באופן אחר). בספר היובלים מספר מלאך הפנים:

ואעמוד לפניו ולפני השר משטמה. ויאמר ה': אמור לו שלא יורד ידו על הנער, ואל יעש לו מאומה כי ידעתי כי ירא אלהים הוא. ואקראהו מן השמים ואומר אליו: אברהם אברהם ויחרד ויאמר הנני. ואומר אליו אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את בכורך ממני.

(יובלים יח, ט–יא)²⁰

מחבר היובלים הביא בסיפורו את ההוראות המפורשות שנתן האל למלאך, הוראות שאינן בספר בראשית. ההוראות האלה זהות כמעט מילה במילה לדברי המלאך בתורה, להוציא פרט אחד: האל אינו אומר 'עתה ידעתי' כי אם 'ידעתי' בלבד. בספר היובלים, אשר מחברו נהג להעביר לקוראיו את המסרים שלו ברמזים דקים שבדקים, היעדר 'עתה' בדברי האל הוא היעדר מהדהד. בכך סימן המחבר כי האל אכן ידע את הכול מראש: לא 'עתה', כי אם במחשבה תחילה. אלא שכאשר ניסח המלאך את דברי האל בפי עצמו, היה מוכרח להכניס למשפט את המילה 'עתה', שהרי סוף הפרשה הפתיע אותו: האל ידע, אך הוא לא ידע.

קשה לקבוע בוודאות איזה משני הטקסטים עתיק יותר, זה של ספר היובלים או זה שב-4Q225, אולם רוב החוקרים נוטים להניח כי ספר היובלים קדם לקטע מקומראן. לדעתם נכתב ספר היובלים עוד לפני ייסוד כת קומראן, ומכיוון שב-4Q225 יש מוטיבים דואליסטיים (שתי קבוצות של מלאכים: טובים מול רעים), שאפיינו את מחשבת קומראן אך אינם מצויים בספר היובלים, סביר להניח שהורתו של הקטע בכת עצמה. מן הסתם אחד מחברי הכת שספר היובלים היה קרוב ללב, ביקש לספר את סיפור העקדה תוך שמירה על נאמנות לפירוש שמצא בו, אך הוא הוסיף את הגוון הדואליסטי של שתי קבוצות המלאכים.

ריבוי המלאכים בסיפור גם סייע לפתור בעיה קטנה בספר היובלים. כפי שציינתי לעיל, ביובלים יח, טז כתוב שבתום העקדה אמר המלאך 'עתה ידעתי לכול' – המילה "לכול" נוספה

¹⁹ בתרגום לעברית במהדורת כהנא הטקסט שובש: 'ותודע לכל כי נאמן אתה' (עמ' רנט). אין ספק שהתרגום הנכון הוא 'יידעתי לכול', גם לפי הגרסה בגעז גם לפי הגרסה הלטינית: *et ego manifestavi omnibus*

²⁰ התרגום במהדורת כהנא שובש גם כאן, וראו את תרגומו של ונדרקם: J.C. Vanderkam, *The Book of Jubi-* *lees* (CSCO, 511; *Scriptores Aethiopici*, 88), Louvain 1989, pp. 106–107

כדי להסביר כי הפועל 'ידעתי' הוא בבניין פיעל ולא בבניין קל. מי הם אפוא 'כול' אלה שידעו? לפי התורה היו במעמד העקדה אברהם, יצחק ומלאך אחד בודד. אפשר שבהדגישו את נוכחותן של שתי קבוצות המלאכים הצופים משמים, ביקש מחבר 4Q225 להסביר למי – מלבד השר משטמה – נועדה הוכחת נאמנותו של אברהם.

לאור דבריי עד כה אפשר לנסות להשלים את החלק החסר בשלוש מן השורות שצוטטו לעיל:

[שמחים ואומרים עכשו יאבד ון
[ימצא כחש ואם לא ימצא נאמן אן
[אברהם אברהם ויאמר הנני ויאמר ענתה ידעתי כי... (?)

נראה שמטרתן של שורות אלה להדגיש את אי-הידיעה של המלאכים: הם לא ידעו איך יסתיים הסיפור. אפשר אפוא לשחזר שורות אלו בערך כך:

שמחים ואומרים עכשו יאבד: וואם יחסוך אברהם את בנו]
 ימצא כחש, ואם לא, ימצא נאמן אן[לא בנו יִהְיֶה. ויקרא אליו]
 אברהם אברהם ויאמר הנני ויאמר ענתה ידעתי לכול כי...²¹

פרשנות ההלכה

חלק גדול מן הפרשנות שנמצאה בקומראן אינה נוגעת בסיפורים מקראיים כי אם בחוקי התורה. חלק מן הכתבים העוסקים בשאלות הלכתיות (ברית דמשק, סרך היחד ומקצת מעשי התורה) חוברו בידי אנשי הכת. לדעת רוב החוקרים, טקסטים הלכתיים אחרים, דוגמת מגילת המקדש, אף שנמצאו בקומראן, חוברו בידי אחרים עוד לפני ייסוד הכת.

עצם הצורך בפרשנות הלכתית מובן מאליו. כמעט כל חוק, כולל חוקי התורה, נתון לפרשנויות שונות. יתרה מזו, אין בכוחה של מערכת חוקים לצפות את כל המקרים הפרטיים ואת כל הנסיבות. לכן על פרשנים למלא את החסר: להסביר את משמעותו של חוק מסוים ולהגדיר את תחולתו.

א. דוגמה מאלפת היא הפרשנות שניתנה בימי בית שני לחוק התוכחה המקראי:

לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא. לא תקם ולא תטר את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני ה'.

(ויקרא יט, יז–יח)

השאלות העולות מן הפסוקים ברורות: איך יכולה התורה לאסור רגש כמו שנאה? מה משמעותו של מעשה התוכחה שבהמשך הפסוק, ואיך הוא מתבצע? מהו הקשר של החוק הזה לחוק שבא מיד אחריו, האוסר לנקום ולנטור? ולבסוף, במי מדובר בקבוצת חוקים זאת – האם כל המונחים המתארים כאן בני אדם ('אחיך', 'עמיתך', 'בני עמך' ו'רעך') הם מילים נרדפות? ולמי בדיוק הם מכוונים?

²¹ תודתי לפרופ' מנחם קיסטר על כיוון זה לשחזור הקטע.

החיוב 'הוכח תוכיח את עמיתך' עורר עניין רב בימי בית שני. היו שראו בו תרופה לשנאה שבלב, שנאה מוצנעת שאין מודים בקיומה.²² אם ראובן העליב את שמעון או פגע בו בדרך כלשהי, אל לשמעון להסתיר את שנאתו בלבו; חובה עליו להוכיח את ראובן בפניו, כדי שלא יישא עליו חטא.²³ החובה להוכיח איש את עמיתו חלה ככל הנראה על כל אדם, ולכל הפחות על כל עם ישראל, אם לשפוט לפי הפסוק הבא, המכוון במפורש ל'בני עמך'.
אך לא כך נתפרשו חוקים אלה בקומראן. רק לחבר הכת הייתה הזכות המיוחדת לקבל תוכחה, ונאסר להוכיח את מי שאינו חבר בכת, שמא יתגלו במהלך התוכחה פירושי תורה סודיים של הכת. כפי שראינו לעיל, סרך היחד אסר על אנשי קומראן 'להוכיח ולהתרובב עם אנשי השחת ולסתר את עצת התורה בתוך אנשי העול' (IQS, טור ט, שורות 16–17). את אלה שאינם חלק מן הקהל עדיף להניח בבערותם, כדי שבבוא העת, באותו יום שחברי הכת קראו לו 'יום נקם', יישאו בעונשם מידי שמים. אך על חברי הכת חלה החובה להוכיח זה את זה. בהמשך הדברים בסרך היחד צו:

להוכיח דעת אמת ומשפט צדק לביחרי (=לבוחרי) דרך, איש כרוחו כתכון העת, להנחותם בדעה וכן להשכילם ברזי פלא ואמת בתוך אנשי היחד.

(IQS, טור ט, שורות 17–19)

להוכיח דעת אמת ומשפט צדק: להוכיח לפי הפירוש האמתי (של התורה) ומשפטי הצדק אשר בה. לבן[חרי] דרך: כלומר את אלה הבוחרים בדרך הנכונה, שהם אנשי הכת. איש כרוחו: (ולגלות) לכל אחד מאנשי הכת את סודות התורה, איש לפי 'רוחו' (אולי: לפי שלב התפתחותו כחבר הכת). כתכון העת: ולפי מה שהולם את אותה תקופה.

איך יכלו אנשי הכת ליישב את פירושם הבדלני ל'הוכח תוכיח את עמיתך' עם הפסוק הבא מיד אחר כך, 'ואהבת לרעך כמוך'? סביר להניח שהם פירשו כי הציווי הזה חל רק על הרע שהוא 'כמוך', דהיינו על חבר הכת.

לצד סוג זה של הוכחה, שהייתה כעין פריווילגיה השמורה לאנשי הכת כדי להוליך אותם בדרך הישר, נמצא סוג אחר, אשר היווה הליך משפטי בחיי הכת. לפי פירוש אחר של אותו הפסוק, חייב כל חבר בכת להוכיח את חברו ולהתרות בו לפני שאפשר יהיה להאשים אותו רשמית בפני כל העדה. שני סוגים אלה של הוכחה מופיעים בזה אחר זה בסרך היחד, המצווה על החברים:

להוכיח איש את רעהו באמת וענוה ואהבת חסד לאיש.
אל ידבר אלוהיהי (=אל אחיהו) באף או בתלונה או בעורף וקשה או בקנאת רוח רשע, ואל ישנא[הו] [בעור] [לנת] לבבו, כיא ביומ[ו] יוכיחנו ולוא ישא עליו עוון. וגם אל יביא איש על רעהו דבר לפני הרבים אשר לוא בתוכחת לפני עדים.

(IQS, טור ה, שורה 24 – טור ו, שורה 1)

²² נושא השנאה המוצנעת (לעומת התוכחה המגולה) מופיע פעמים אחדות בספר משלי: י, יח; כו, כה–כו; כז, ה–ו; ראו גם: בן סירא יט, 13–17 המפרש באריכות את ויקרא יט, יז.

²³ החטא שמדובר בו אינו מפורש בפסוק. בן סירא ראה בו זעם שיכול להביא לעברות נוספות. אחרים התייחסו לפסוק בתורה אחרת לחלוטין. ראו: J. Kugel, 'On Hidden Hatred and Open Reproach: Early Exegesis of Leviticus 19:17', *HTR*, 80 (1987), pp. 43–61.

נראה שהחלק הראשון של הקטע מתייחס לסוג של תוכחה שבה מסביר חבר הכת לרעהו את דברי האמת של התורה ברוח טובה (ולא 'באף או בתלונה או בעורף קשה'). אסור לו לדחות את ההוכחה, אלא 'ביומו יוכיחנו'. אך נוסף על כך ('וגם') מודגש שאסור לאיש הכת להאשים את מי שעבר עברה 'לפני הרבים', אלא אם השמיע לו קודם 'תוכחת לפני עדים'. (תהליך זה מזכיר את ההתראה בהלכות חז"ל). קטע מתוך מגילת ברית דמשק מרחיב את הדיבור בעניין סוג שני זה של הוכחה:

וכל איש מב'י' אי הברית אשר יביא על רעהו דבר אשר לא בהוכח לפני עדים, והביאו בחרון אפו או לספר לזקניו להבזותו – נוקם הוא ונוטר, ואין כתוב כי אם נוקם הוא לצריו ונוטר הוא לאויביו. אם החריש לו מיום ליום ובחרון אפו בו דבר בו בדבר מות, ענה בו יען אשר לא הקים את מצות אל, אשר אמר לו 'הוכח תוכיח את רעך ולא תשא עליו חטא'

(ברית דמשק [גניזה], עמ' ט, שורות 2–8)²⁴

וכל איש מב'י' אי הברית: כל חבר הכת. דבר אשר לא בהוכח: ה'אשמה בעברה כלשהי שלא הוכיח אותו עליה קודם, אלא הביאו בחרון אפו [...] נוקם הוא ונוטר: כלומר הוא עובר על המצווה בויקרא יט, יח, שהרי אין כתוב כי אם נוקם הוא לצריו: לפי 'נקם ה' לצריו ונוטר הוא לאויביו' (נחום א, ב), ולא לאוהביו; לכן מותר לאנשי הכת לנקום רק באויביהם (אנשים מחוץ לכת) ולנטור טינה רק לאויבים אלה ולא לחברי הכת. אם החריש לו מיום ליום: אם שמר בלבו את דבר העברה זמן רב ורק בחרון אפו בו: כאשר כעס עליו, דבר בו בדבר מות: האשים אותו בעברה, אפילו בעברה שחל עליה עונש מוות, <ענח [= עונו] בו: עונש זה יחול עליו.

גם כאן אסור לחבר הכת להאשים את עמיתו אלא אם הוכיח אותו קודם לכן בפני עדים. כל המדלג על שלב קריטי זה עובר על האיסור שבויקרא יט, יח, 'לא תקם ולא תטור את בני עמך', הבא מיד לאחר מצוות ההוכחה.

בקומראן התקיימו אפוא שתי גישות שונות לכתוב בויקרא יט, יז. על פי גישה אחת, התוכחה שעליה מדובר בפסוק זה אינה אלא סוג של הדרכה רוחנית, השמורה לאנשי הכת בלבד. חבר הכת המוכיח את רעהו דורש את טובתו, ואין בכך שמץ של האשמה: דבריו נועדו להחזיר את חברו לדרך הנכונה, ועל המוכיח לנהוג 'באמת וענוה ואהבת חסד לאיש'. על פי הגישה האחרת מצוות 'הוכח תוכיח' היא הליך משפטי. נקל להבין כיצד נקשרה לפסוק הגישה שמדובר בו בהדרכה רוחנית – אך מניין צמחה הגישה שמדובר בהליך משפטי? דומה כי גישה זו נשענת על ההקשר הרחב יותר של אותו פסוק. הוא מופיע בתוך סדרת פסוקים הפותחת באיסור הכללי: 'לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפט עמיתך' (ויקרא יט, טו). מסתבר שכת קומראן פירשה את הפסוקים שלאחר מכן, כולל 'הוכח תוכיח את עמיתך', כחלק מהליך משפטי של התראה הניתנת לעבריין לפני שאפשר להאשים אותו בעברה.

ב. דוגמה אחרת לדרכי פרשנותו של החוק המקראי נוגעת למחלוקת מימי בית שני שעד היום אין בה הסכמה: האם העופר בבטן אמו הוא נפש חיה – ובמקרה כזה הפלה היא בגדר רצח – או

²⁴ יש הבדלי נוסח ניכרים בין כתבי היד של ברית דמשק במקום זה, וייתכן שנשמטו מילים בנוסח ברית דמשק מן הגניזה; לפרטים ולניסיון שחזור של הטקסט ראו: א' קימרון, 'לפתרון חידת התיבות החסרות שבמגילת ברית דמשק', ג' ברין וב' ניצן (עורכים), 'יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 244–250, בעיקר עמ' 249–250.

שמא העובר הוא חלק בלתי נפרד מגופה של האם עד רגע הלידה? אין בתורה עמדה מפורשת בנושא זה.²⁵ על פי רוב עמדתם של חז"ל היא שעד צאתו מן הרחם העובר נחשב איבר של האם, אך נראה שהיו חולקים על דעה זו. במגילת המקדש נאמר:

וכול איש אשר יגע על פני השדה בעצם אדם מת ובחלל חרב או במת או בדם אדם מת או בקבר, וטהר כחוק המשפט הזה. ואם לוא יטהר כמשפט התורה הזוואת, טמא הוא – עוד טמאתו בו. וכול האדם אשר יגע בו יכבס בגדו ורחץ וטהר לערב ואשה כי תהיה מלאה וימות ולדה במעיה, כול הימים אשר הוא בתוכה מת טמא כקבר. כול בית אשר תבוא אליו יטמא וכול כליו שבעת ימים; וכול הנוגע בו טמא עד הערב. ואם לתוך הבית יבוא עמה וטמא שבעת ימים; וכבס בגדיו ורחץ ב[מים] [ביום] הראישון, וביום השלישי יזה ויכבס בגדיו ורחץ, וביום השביעי יזה שנית וכבס בגדיו ורחץ ובאה השמש וטהר.

(11QT^a, טור נ, שורות 4–16)²⁶

מלאה: הרה (ראו גם: קה' יא, ה). וכול כליו: יחד עם כל החפצים אשר בתוכו.

התחלת הקטע חוזרת על חלק מהלכות טומאה וטהרה שבבמדבר יט, ובמיוחד על האמור בפסוק טז שם על טומאה הנובעת ממגע עם מת בשדה. מעבר לחזרה על לשון הפסוק, מגילת המקדש גם מפרשת מרכיבים מסוימים (למשל מצוין כאן במפורש שהנגיעה בדם של אדם מעבירה טומאה, פרט שאיננו מצוין בפסוק).

אולם חלקו השני של הקטע דן במקרה שאינו נדון בתורה: אישה הרה ('מלאה' כלשונם) שעוברה מת בעודו ברחמה – האם דינה כדין הנוגע במת שנזכר בקטע הקודם? אם העובר שטרם נולד נחשב נפש חיה, ברור שבמותו בתוך רחם אמו הוא מטמא אותה – שהרי היא 'נגעה' בגוף מת, ולכן דינה כדין האדם שנגע במת בשדה. אולם אם העובר ברחם אמו, כפי שטענו חז"ל מאוחר יותר, הוא איבר מן האם, כי אז מותו אינו מטמא אותה, כשם ש'מותו' של כל איבר אחר מגופה אינו מטמא אותה. ברור כי על פי מגילת המקדש אם מת העובר במעי אמו, הוא יטמא אותה כ'קבר', והיא כמובן טמא אחרים (כדין קבר).

יותר משקטע זה במגילת המקדש מפרש את התורה, הוא מרחיב אחת מהלכותיה (מהלכות טומאת מת העוברת בנגיעה) כדי שתכלול מקרה פרטי שאינו נזכר בתורה. כל מערכת חוקים מבקשת עקיבות ככל האפשר, ולכן אם בבני אדם העובר הוא נפש חיה בעודו ברחם אמו, יחול אותו הדין גם על חיות:

ולוא תזבח לי שור ושה אשר יהיה בו כול מום רע, כי תועבה המה לי. ולוא תזבח לי שור ושה ועז והמה מלאות, כי תועבה המה לי ושור ושה אותו ואת בנו לוא תזבח ביום אחד ולוא תכה אם על בנים.

(11QT^a, טור נב, שורות 3–7)

²⁵ דיון על שמות כא, כא–כג ופירושי השונים ראו: מ' וינפלד, 'המתת עובר: עמדה של מסורת ישראל בה' שוואה לעמדת עמים אחרים', ציון, מב (תשל"ז), עמ' 129–142; S. Isser, 'Two Traditions: The Law of'; Exodus 21:22–23 Revisited', CBQ, 32 (1990), pp. 30–45; י" זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה"', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 35.

²⁶ הציטוטים ממגילת המקדש על פי: י' ידן, מגילת המקדש, ב: הנוסח ופירושו, ירושלים תשל"ז.

שור ושה ועז והמה מלאות: כלומר פרה או כבשה או עז כאשר הן הרות. ולוא תכה אם על בנים: כי כל העושה זאת מכה את האם יחד עם בנה. ראו דברים כב, ו.

קטע זה, הדין בהלכות מומים הפוסלים בהמות לקרבן, מבוסס על הנאמר בויקרא כב, ומשולבים בו רכיבים ממקומות אחרים בתורה. לפי פרק זה בויקרא:

כל אשר בו מום לא תקריבו כי לא לרצון יהיה לכם [...] שור או כשב או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו; ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה'. ושור או שה – אתו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד.
(ויקרא כב, כ, כז–כח)

תחילת הקטע מתוך מגילת המקדש נאמנה לפסוקים אלה, והיא פותחת באיסור על 'שור ושה אשר יהיה בו כול מום רע'. אך מיד לאחר מכן מופיעה תוספת שאינה נמצאת בתורה: האיסור להקריב בהמות הרות. המחבר מתבסס כנראה על האיסור להקריב את הבהמה ואת בנה באותו היום: 'ושור או שה אתו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד'. אפשר היה לחשוב שאיסור זה חל על שחיטת שני בעלי החיים באותו יום רק אחרי שהיילוד חי שבעה ימים, כי האיסור מופיע בתורה מיד אחרי שנאמר: 'שור או כשב או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה'. אך כיוון שעל פי מגילת המקדש יש לעובר מעמד של נפש חיה כבר בבטן אמו, הפסוק המקראי 'ושור או שה אתו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד' מפורש ככולל גם איסור על שחיטת בהמות הרות.

הפשר בקומראן

במגילות הראשונות שנתגלו בקומראן נמצאה סוגה מיוחדת של פרשנות המקרא. במגילות אלה הפרשן מצטט קטע רצוף מתוך תהלים או מתוך הנביאים ומפרש פסוק אחרי פסוק או ביטוי אחרי ביטוי. להסברים עצמם אופי ייחודי: הם מבקשים לקשור את דברי הנביא או בעל המזמור לאירועים מימי הפרשן, הווה אומר, הם רואים בטקסט המקראי נבואה הדנה ישירות בכת קומראן או במצב הפוליטי של זמנה (השלטון הרומי בארץ-ישראל, המאבק בין כת קומראן לכתות יהודיות אחרות וכיוצא באלה).

קטעים מסוג זה משתמשים לעתים תכופות במונח 'פשר' כדי להציג את פרשנותם, ולכן הכתיר המחקר סוגה פרשנית זה בכינוי 'פשר' קומראני.²⁷ למרות זאת כנראה לא יהיה זה נכון לומר ש'פשר' הוא מונח טכני המתאר סוגת פרשנות. בפירוש על בראשית ב-4Q252 נעשה שימוש במילה זו במשמעות שאין לה ולא כלום עם המצב הפוליטי של תקופתו:

ברכות יעקוב: 'ראובן בכורי אתה ורישית אוני יתר שאת ויתר עוז פחזתה כמים אל תותר עליתה משכבי אביכה אז חללתה יצועיו עלה' [...]. פשרו אשר הוכיחו אשר שכב עם בלהה פילגשו, וואמר בכונרי [ואנתה...] ראובן הוא ראשית... [...].

(4Q252, טור ד, שורות 3–7)²⁸

²⁷ על הפשר ראו מאמרה של ב' ניצן, 'מגילות הפשרים מקומראן', ומאמרו של ח' אשל, 'ההיסטוריה של עדת קומראן וההיבט ההיסטורי של ספרות הפשרים', בקובץ זה.

²⁸ הציטוטים מ-4Q252 על פי: G. Brooke, '4QCommentary on Genesis A', idem et al., *Qumran Cave 4*, XVII: *Parabiblical Texts, Part 3* (DJD, 22), Oxford 1996, pp. 185–208.

הפרשן מצטט את בראשית מט, ג–ד (בהבדלים מסוימים מנוסח המסורה) ומסביר את הפסוקים בצורה פשוטה: לדבריו יעקב מתייחס כאן לאירוע שנזכר בבראשית לה, כב, 'אשר שכב עם בלהה פילגשו'. קשה לראות פירוש זה כאילו הוא דן בענייני דיומא מן הטיפוס שנמצא בפשר נחום (4Q169).²⁹

פירוש זה לברכותיו של יעקב הוא טקסט חשוב בחקר פרשנות המקרא בקומראן, משום שמבחינות רבות סגנון הפרשנות שלו דומה לסגנון הפרשנות של פרשנים יהודים מאוחרים יותר. בהמשך הקטע נאמר:

לוא יסור שליט משבט יהודה בהיות לישראל ממשל; [לוא י]כרת יושב כסא לדוד. כי המחקק היא ברית המלכות, [ואל]פי ישראל המה הדגלים *vacat* עד בוא משיח הצדק, צמח דוד, כי לו ולזרעו נתנה ברית מלכות עמו עד דורות עולם.

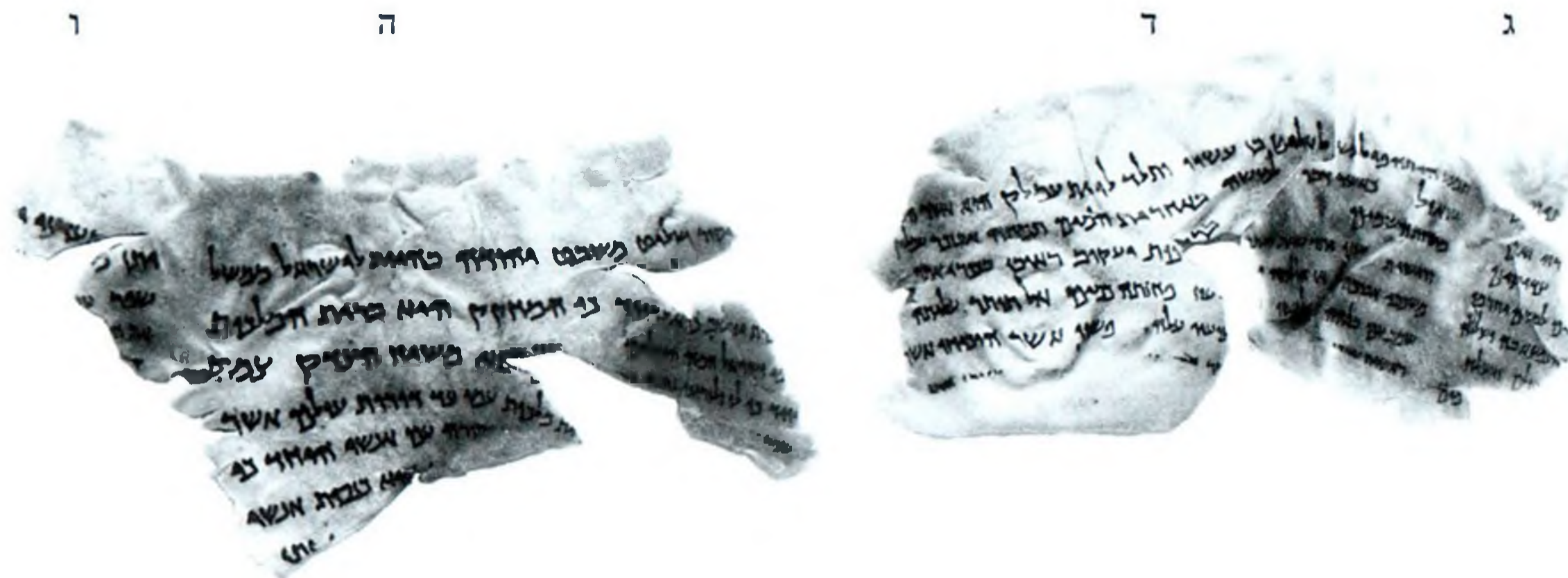
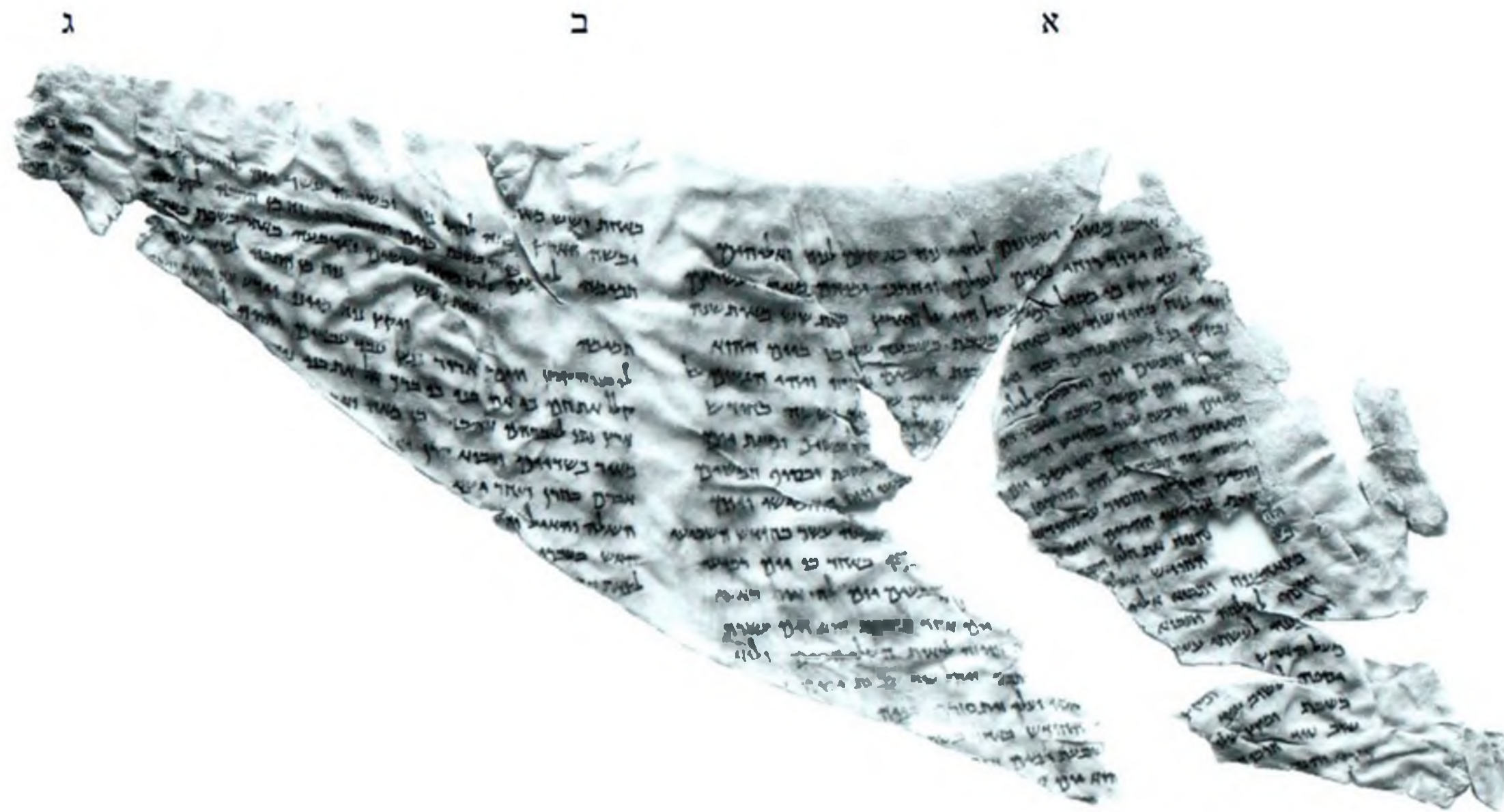
(4Q252, טור ה, שורות 1–4)

הפרשן מצטט את הפסוק המקראי (בראשית מט, י) ומכניס את פירושו אל תוך הציטוט. הפסוק המקורי גורס: 'לא יסור שבט מיהודה', ואילו מחבר הקטע מרחיבו ואומר: 'לא יסור שליט משבט יהודה'. הוא מפרש אפוא 'שבט' בשתי הוראות: גם קבוצה אתנית וגם שליט (זו אחת המשמעויות של המילה 'שבט' במקרא, ראו: דברים כט, ט; לג, ה). לפי פירושו לקטע, המשמעות היא שכל עוד ישראל אומה ריבונית, 'בהיות לישראל ממשל', יהיו שליטיו משבט יהודה, הווה אומר משושלת בית דוד. את החלק הבא של הפסוק, 'ומחקק מבין רגליו', הוא מפרש: 'כי המחקק היא ברית המלכות'. דומה כי המילה 'מחוקק' יצרה את הקשר עם המילה 'ברית', שהיא סוג הסכם הקובע כחוק את היחסים בין שני הצדדים. אי לכך, לטענת הפרשן, לפנינו אזכור של ברית מלכות לבית דוד (שמואל ב ז, יב–טז), וברית זו לא תסור מישראל הריבונית. מתוך הפירוש מתברר שלפני הסופר הקומראני היה מונח נוסח שונה במקצת מנוסח המסורה: בעוד בנוסח המסורה כתוב 'מבין רגליו', משתמע מדבריו שבטקסט שלפניו היה כתוב 'מבין דגליו'. דגלים אלה, לפי פירושו, מייצגים את שבטי ישראל – הפרשן מן הסתם התייחס אל האזכור של דגלי השבטים בתחילת ספר במדבר (ב, ג, י, יח, כה ועוד); בספר במדבר גם נקראו השבטים בשם 'אלפי ישראל' (שם א, טז; י, ד, לו).

שאר הפסוק במקרא, 'עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים', תמיד היה קשה להבנה; הפירוש כאן, 'עד בוא משיח הצדק, צמח דוד, כי לו ולזרעו נתנה ברית מלכות עמו עד דורות עולם', עולה בקנה אחד עם פירושם של מפרשים אחרים מתקופה זו.³⁰ אמנם עם ישראל לא נשאר עצמאי: השבט אכן סר מישראל; הבבלים הרסו את ירושלים, ובעקבותיהם באו כובשים אחרים – צבאות פרס ומדי, יוון ורומי. אך למרות כוחן של מלכויות אלה, לא אבדה התקווה כי בסופו של דבר תבוא הגאולה והשלטון סוף סוף יחזור לישראל. בהתאם לכך, כבר מימי תרגום השבעים נתפסה המילה 'שילה' שבפסוק כ'שלו', כלומר: השלטון אכן יסור מישראל אבל רק עד כי יבוא הזמן 'שלו', ואז יחזור המצב לקדמותו. ל'משיח הצדק, צמח דוד' יהיו משועבדים עמים אחרים, כי לו תהיה 'יקהת עמים'. מלכות בית דוד המחודשת תחיה מכאן ואילך לנצח, 'כי לו ולזרעו נתנה

²⁹ לא זו בלבד שהמונח פשר משמש לפירוש אפולייטי כמו ב-4Q252, אלא שקטעים אחרים שמתייחסים לכת קומראן ולאירועים פוליטיים הסובבים אותה, כמו משל הבאר הידוע מספר ברית דמשק ([גניזה], עמ' ו, שורות 2–10), כלל אינם משתמשים במונח זה.

³⁰ J. Kugel, *Traditions of the Bible*, Cambridge 1998, pp. 470–474, 492–495



פירוש על בראשית, 4Q252, טורים א-ו; בצד שמאל של הקטע העליון תחילתו של טור ג, ובצד ימין של הקטע התחתון סופו של טור זה

ברית מלכות עמו עד דורות עולם. יש לציין כי בפשר זה משולבים בפרשנות הפשט יסודות אסכטולוגיים, המקרבים אותו לסוג הפשר המצוי בכתבים אחרים של הכת, פשר הקושר קטע מן התנ"ך לזמנם ולמציאותם של אנשי הכת.

*

שלוש נקודות עולות מסקירת הקצרה. האחת, שבה פתחתי: בספריית קומראן קיים מגוון רחב של סוגות פרשניות; הפרשנות – לגוניה השונים – מצויה ברוב המגילות שנתגלו בקומראן. השנייה: אי אפשר להבין מפעל פרשני זה במנותק ממכלול הפרשנות המקראית מימי בית שני ומן התקופה שלאחריה. פירושים רבים שנמצאו בקומראן מתועדים גם בספרות החיצונית, בכתבי סופרים יהודים-הלניסטים כמו פילון האלכסנדרוני ויוספוס פלוניוס, בברית החדשה ובכתבים נוצריים קדומים אחרים ובספרות התנאים והאמוראים. במקרים רבים הייתה הפרשנות האגבית והמקוטעת שבכתבי קומראן נשארת סתומה וחתומה לולא יכולנו להסתייע ביצירות אחרות, בנות הזמן ומאוחרות יותר. השלישית: בניגוד למה שטענו החוקרים הראשונים, אין שום דבר בצורה ובתוכן של פרשנות המקרא בקומראן שהוא ייחודי לה. כפי שהטעמתי זה עתה, לפרשנויות מקומראן יש מקבילות במפעלים הפרשניים הגדולים של ימי בית שני, של ספרות חז"ל ושל הנצרות. כך לפירושים לסיפורי המקרא בקומראן יש מקבילות בספר בן סירא, בחזון עזרא ובבראשית רבה; למדרשי החוק המקראי מקבילות בכתבי חז"ל או בכתביהם של פילון ושל יוספוס (גם אם מסקנותיהם שונות); אפילו לפשר הכתובים מקבילות בברית החדשה ובכתבים נוצריים אחרים מצד אחד (שם נפשויות הנבואות המקראיות על חייו ומותו של ישו),³¹ ובמדרשים מרובים, ביניהם רבים הפותחים בנוסחה 'פתר קריא ב[...]'.³²

בכל זה איני מבקש לומר כמובן שפרשנות המקרא נשארה סטטית – אדרבה, תכונה אופיינית ביותר לפרשנות חז"ל למשל אינה קיימת בקומראן כלל, והיא הניסיון לחבר פסוק אחד בתנ"ך לפסוק אחר כאשר לכאורה אין ביניהם קשר כלשהו. כך למשל נהגה פרשנות חז"ל למצוא במילים 'צדיק' או 'חכם' בפסוק מתוך ספר משלי רמז לאברהם או למשה,³³ ובכך הופכת פרשנות חז"ל את הפסוק במשלי למעין פרשנות לתורה. דווקא משום הדינמיקה וההתפתחות בפרשנות המקרא פירושי הכתובים שבמגילות קומראן יקרים לכל מי שמתעניין בהתפתחות פרשנות המקרא: כתבי קומראן קורעים לנו צוהר לפרשנות המקרא בשלב קדום מאוד, כאשר חכמי ישראל, ובכלל זה מנהיגיה של כת מסוימת שהתגוררה בישימון מדבר יהודה, עמלו לפרש את כתבי הקודש לבני דורם ולדורות הבאים.

³¹ למשל: מתי יב, יז–כא; יוחנן יט, כד.

³² למשל: 'ר"ש בן לקיש פתר קריא [=פירש את הפסוק, כאן את בראשית א, ב] בגליות: "והארץ היתה תהו" – זה גלות בבל וכו' [...] "ובוהו" – זה גלות מדי [...] "וחושך" – זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן [...] "על פני תהום" – זה גלות ממלכת הרשעה [=רומי] שאין להם חקר כמו התהום [...] "ורוח אלהים מרחפת" זה רוחו של מלך המשיח' (בראשית רבה ב, ד [מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 16–17]).

³³ כך למשל: 'ומשה עוסק במצות עצמות יוסף עליו הכתוב אומר "חכם לב יקח מצות ואויל שפתים ילבט" (משלי י, ח) (מכילתא דרבי ישמעאל, ויהי בשלח, פתיחתא [מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 78]).

* תרגמו לעברית גב' חנה קן והמחבר.

ההלכה במגילות מדבר יהודה

במאמר זה נשתמש במושג 'הלכה' אף שהוא איננו קיים בספרות הקומראנית ומקורו מאוחר יותר, בספרות חז"ל. הסיבה לכך היא ש'הלכה' כוללת במשמעה לא רק את חוקי התורה ופירושיה אלא גם מסורות, נהגים ותקנות שאינם מעוגנים במקרא. המילה 'הלכה' מתארת את הקשת הרחבה ביותר של נורמות ההתנהגות שנחשבו מחייבות בעיני קבוצות יהודיות לאורך כל הדורות, וזהו בדיוק התחום שאנו מבקשים לסקור במאמר זה: ההלכה במגילות מדבר יהודה.

ככל שהלכו ונתגלו שרידיהם של החיבורים ההלכתיים מקומראן התבררו לחוקרים חשיבותה העליונה של ההלכה בעיני אנשי עדת קומראן וחרדתם לקיומה המדוקדק. רוב הטענות המועלות במגילת ברית דמשק כנגד מתנגדיהם של בני העדה קשורות לשמירת המצוות. הם מואשמים על ש'הפירו חוק' (ברית דמשק [גניזה], עמ' א, שורות 20) ועל 'אשר לא שמרו מצות אל' (שם, עמ' ב, שורה 18)¹, שכן הם בחרו ללכת בדרך הלכתית שונה ולעתים מנוגדת לזו של העדה. העדות הברורה למרכזיותה של שמירת ההלכה לפי הבנתה הנכונה בתודעתם של אנשי הכת עולה מדבריו של מחבר מקצת מעשה התורה למכותבו: 'ואתם יודעים שפרשנו מרוב העם ומכול טמאתם ומהתערב בדברים האלה ומלבוא עמהם לגב אלה' (חלק ג, שורות 7–8 [4Q397], קטעים 14–21)². הטומאות והדברים האלה הם העניינים ההלכתיים שנדונו לפני כן בחיבור, ומכאן אפוא שסיבת פרישתם של חברי העדה הייתה המחלוקת בין שתי הקבוצות בענייני הלכה.

הסוגות הספרותיות של קובצי ההלכה בקומראן

ידיעותינו על ההלכה הקומראנית שאובות אמנם מכל החיבורים הכתתיים, גם אלו שעניינם הישיר איננו ההלכה (כמו הפשרים, החיבורים הליטורגיים או החיבורים האסכטולוגיים, כמגילת מלחמת בני אור בבני חושך), אבל ענייננו כאן בחיבורים שמטרתם הצגת החוק עצמו. בכמה חיבורים ותעודות מקומראן יש יחידות שלמות העוסקות בענייני הלכה, ואנו נתמקד בתיאור המבנה הספרותי של יחידות אלה ובדרך בניסוח ההלכה.

מגילת המקדש רובה ככולה הלכה, ועל כן תיאור דרכה של מגילה זו בהצגת ההלכה זהה למעשה לתיאור הסוגה הספרותית של החיבור. מגילת המקדש כתובה בסגנון מקראי מובהק. בחלקה הגדול המגילה היא שכתוב של פסוקי התורה, ואף בחלקים שתוכנם הוא חידוש של המחבר, סגנונם הוא חיקוי של לשון התורה. נדגים את סגנונה של המגילה בעיון בשתי פסקאות קצרות מתוכה.

¹ M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, p. 11

² E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4, V: Miḡsat Ma'āše ha-Torah* (DJD, 10), Oxford 1994

בדברים יב, אחרי הציווי על ריכוז הפולחן במקום אשר יבחר ה' (ירושלים), מוסיפה התורה ומתירה למתגוררים בריחוק מקום מן המקדש לשחוט בקר וצאן לצורך אכילה. בהקשר זה מזהירה התורה שלא לאכול את דמה של הבהמה: 'אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל כן תאכלנו, הטמא והטהור יחדו יאכלנו. רק חזק לבלתי אכל הדם כי הדם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם הבשר. לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים למען ייטב לך ולבניך אחריך כי תעשה הישר בעיני ה' (דברים יב, כב–כה). הוראה זו הובאה במגילת המקדש וכך לשונה שם:

ואכלתה בשעריכה וטהור וטמא בכה יחדיו כצבי וכאיל. רק חזק לבלתי אכול הדם, על הארץ תשופכנו כמים וכסיתו בעפר, כי הדם הוא הנפש ולוא תואכל את הנפש עם הבשר למען יוטב לכה ולבניכה אחריכה עד עולם ועשיתה הישר והטוב לפני אני ה' אלוהיכה.

(11QT^a, טור נג, שורות 4–8)³

את לשון הפסוק 'כי תעשה הישר בעיני ה' שינה המחבר ל'ועשיתה הישר והטוב לפני, אני ה' אלוהיכה'. שינוי זה אופייני לחלקים גדולים של מגילת המקדש; המעבר מגוף שלישי לגוף ראשון מטרתו להציג את האמור במגילה כדיבור ישיר של אלוהים עצמו ללא תיווך – לא משה מדבר בשמו של אלוהים כבספר דברים אלא אלוהים עצמו הוא המצווה.

ההבדל המשמעותי מן הבחינה ההלכתית הוא תוספת המילים 'וכיסיתו בעפר', שאינן בפסוקים שבדברים. ציווי זה מקורו בפסוק אחר: 'ואיש איש מבני ישראל ומן הגר הגר בתוכם אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכל, ושפך את דמו וכסהו בעפר' (ויקרא יז, יג). פסוק זה דן במקרה של ציד חיה ועוף, ואילו בפסוקים בדברים מדובר על אכילת בהמה. אכן במסורת הלכתית של חז"ל חובת כיסוי הדם חלה רק במקרה של שחיטת חיה ועוף ולא במקרה של שחיטת בהמה. בעל מגילת המקדש צירף את הציווי 'וכסהו בעפר' האמור בויקרא לאמור בפסוק בדברים, וכך החיל את חובת כיסוי הדם בעפר גם על שחיטת בהמות ולא רק על שחיטת חיה ועוף. צירוף כזה של פסוקים ממקומות שונים אופייני לדרכה של מגילת המקדש בניסוח הלכותיה.⁴ הפסקה הבאה היא כולה משל בעל מגילת המקדש עצמו והיא מתייחסת לציווי התורה בפרשת המלך 'ולא ירבה לו נשים' (דברים יז, יז):

ואשה לוא ישא מכול בנות הגויים כי אם מבית אביהו יקח לו אשה ממשפחת אביהו ולוא יקח עליה אשה אחרת כי היא לבדה תהיה עמו כול ימי חייה ואם מתה ונשא לו אחרת מבית אביהו וממשפחתו.

(11QT^a, טור נז, שורות 15–19)

ההוראה הכללית בתורה 'ולא ירבה לו נשים' נתפרשה כאן באופן פרטני, ולפי פירוש זה המלך אינו רשאי לשאת אלא אישה אחת, ואף זו חובה שתהיה ממשפחתו דווקא. הגבלות אלו אינן מוזכרות בתורה, אך הן מוצגות במגילת המקדש בלשון המקרא וכציווי ישיר מפי ה'. חיבור בעל סגנון שונה לגמרי מזה של מגילת המקדש הוא מגילת ברית דמשק. יחידות החוק במגילה זו הן ללא ספק המאורגנות ביותר בספרות הקומראנית. ההלכות מנוסחות ברובן הגדול בניסוח אפודיקטי – אם בציוויים חיוביים (מצוות עשה), כגון: 'כל שבועת אסר אשר יקים איש

³ י' ידין, מגילת המקדש, ב, ירושלים תשל"ז, עמ' 168.

⁴ ראו: ידין (שם), א, עמ' 62–65; א' גולדברג, 'המדרש הקדום והמדרש המאוחר', תרביץ, נ (תש"ל), עמ'

על נפשו לעשות דבר מן התורה עד מחיר מות אל יפדהו' (שם [גניזה], עמ' טז, שורות 7–8), אם בציווים שליליים, היינו איסורים (מצוות לא תעשה), כגון: 'אל יתהלך איש בשדה לעשות את עבודת חפצו ביום השבת' (שם [גניזה], עמ' י, שורה 20).

רובן הגדול של יחידות החוק מאורגנות לפי נושאים ובראשן כותרות המלמדות על נושאייהן. הכותרות באות בשלוש וריאציות: חלקן פותחות בנוסחה 'על X', כגון: 'על משפט הנדבות' (ברית דמשק [גניזה], עמ' טז, שורה 13); חלקן פותחות בציטוט מפסוק הקשור לנושא הנדון ביחידה בנוסח 'ואשר אמר X', כגון: 'ואשר אמר מוצא שפתיך תשמור להקים' (שם, שורה 6); ויש גם יחידות שלהן כותרת כפולה, כגון: 'על השבועה אשר אמר לא תושיעך ידך לך' (שם, עמ' ט, שורה 8).⁵

גם באותם המקרים שבהם פותחת יחידת ההלכות בציטוט פסוק, אין הכרח להניח שההלכות הספציפיות המובאות אחריו נלמדו מן הפסוק הזה עצמו (ואף ייתכן שנלמדו ממקום אחר או שהן מסורת הלכתית שאיננה מעוגנת בכתובים עצמם). בהחלט ייתכן שכוונת הציטוט הזה אינה אלא להוות כותרת לנושא הכללי הנדון באותה היחידה. ברור אמנם שההלכות הללו מייצגות את המסורת הכתתית בנוגע למעשה ההלכתי המחייב בעניין, אבל אין בכך כדי ללמד דבר על הדרך שבה הסיקו בעלי ההלכה מן הכתוב שהוא מהו המעשה המחייב. עוד צריך להבהיר שגם אם נוכל לעקוב אחר דרך מחשבתם ולנחש את מהלך פירושם לכתוב, בכל מקרה ההלכה עצמה כפי שהיא לפנינו איננה מבקשת ללמד את הקורא על דרך היווצרותה. מטרתה העיקרית היא לתבוע את קיומה. כך למשל בדוגמה הבאה:

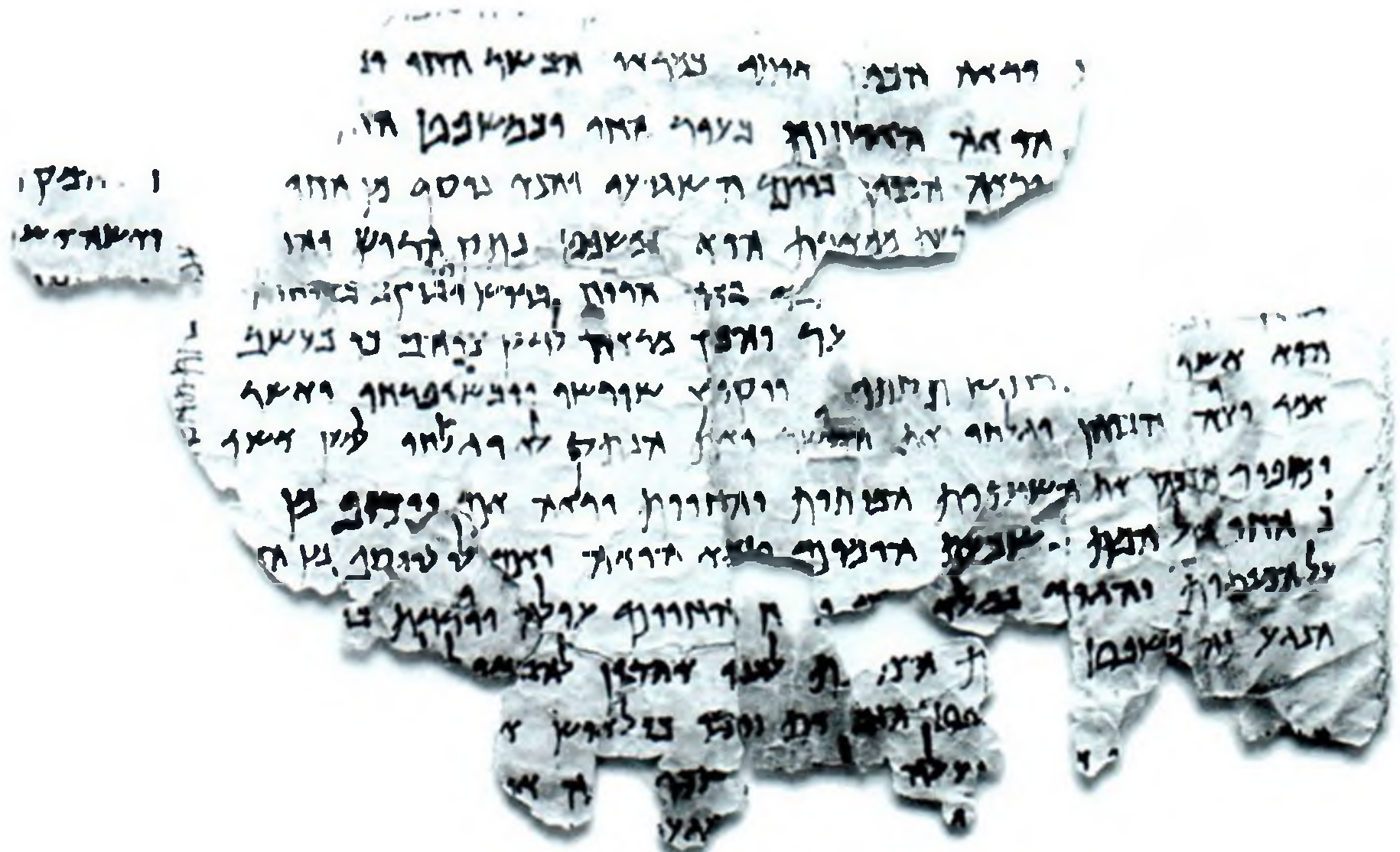
ואשר אמר מוצא שפתיך תשמור להקים. כל שבועת אשר יקום איש על נפשו לעשות דבר מן התורה עד מחיר מות אל יפדהו. כל אשר יקים איש על נפשו לסור מן התורה עד מחיר מות אל יקימהו.

(ברית דמשק [גניזה], עמ' טז, שורות 6–9)

בפסקה זו שתי הוראות: הראשונה מצווה על מי שנדר לקיים מצווה מן התורה לעמוד בדיבורו אפילו במחיר מוות; ההלכה השנייה עוסקת במקרה ההפוך ודורשת ממי שנדר לעבור על ציווי מן התורה שלא לקיים את נדרו ולא לסור מן התורה אפילו במחיר מוות. שתי הלכות אלה קשורות, כפי שמעידה הכותרת, לציווי המקראי 'מוצא שפתיך תשמור ועשית' (דברים כג, כד). נוכל אף לשער שההלכה הכפולה בברית דמשק מבוססת על כפל הלשון בפסוק 'תשמור ועשית': תשמור – תימנע מלעשות את האסור, ועשית – את הראוי להיעשות. ברם כל זה, הגם שהדברים מסתברים, אינו אלא שחזור שלנו, אך לא נאמר בהלכה עצמה. ועוד, והוא העיקר, בעל ההלכה איננו מלמד אותנו מניין לו שחובה זו חמורה ומוחלטת כל כך שצריכים לדבוק בה אפילו 'עד מחיר מות'. יש לשים לב גם כי הפסוק בהקשרו המקראי איננו עוסק בקיום מצוות. מדובר שם במי שנדר נדר נדבה, והתורה מזהירה אותו למלא את נדרו כמפורש בפסוק בקריאתו בשלמותו: 'מוצא שפתיך תשמור ועשית, כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה אשר דברת בפיו'.⁶

⁵ הביטוי 'לא תושיעך ידך לך' אינו מופיע במקרא, על כך ראו: J.M. Baumgarten & D.R. Schwartz, 'The Damascus Document: Translation and Commentary', J.H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*, II: *Damascus Document, War Scrolls and Related Documents*, Tübingen & Louisville 1995, p. 43, n. 142.

⁶ מעניין שקריאה דומה לאופן שבו בעל ברית דמשק קרא את הפסוק בקשר לשמירת מצוות התורה נשתמרה



דיני צרעת, מתוך ברית דמשק מקומראן, 4Q266, קטע 6, טור א

כיצד הסיק את ההלכה מן הפסוק. מקרה מעניין במיוחד הוא הפתיחה לקובץ הלכות השבת שבברית דמשק:

על השבת לשמרה כמשפטה.

אל יעש איש ביום השישי מלאכה מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער מלואו כי הוא אשר אמר 'שמור את יום השבת לקדשו'.

(ברית דמשק [גניזה], עמ' י, שורות 14–17)

הקובץ פותח בכותרת 'על השבת לשמרה כמשפטה', ואחריה באה הלכה ספציפית הקובעת שאיסור מלאכה מתחיל כבר מיום שישי, קודם לשקיעת השמש. להלכה זו מצורף הנימוק 'כי הוא אשר אמר שמור את יום השבת לקדשו', ומכאן ואילך מובאות ברצף שאר הלכות השבת. לכאורה הפסוק המצוטט (בהקדמת הנוסחה 'כי הוא אשר אמר') בא לנמק את ההלכה על תוספת שבת הכתובה לפניו.⁷ אולם המפרשים התקשו לתת הסבר מתקבל על הדעת כיצד הסיק המחבר את ההלכה מן הפסוק. לפיכך מסתברת יותר הצעתם של כמה חוקרים שציטוט הפסוק חוזר אל הכותרת: 'על השבת לשמרה כמשפטה'.⁸ לפי זה כוונת המחבר היא שהחובה הכללית לשמור את השבת כמשפטה נובעת מן הציווי בעשרת הדיברות 'שמור את יום השבת לקדשו'.

⁷ הפירוש המקובל הוא שבעל ברית דמשק דרש את המילה 'שמור' שבדברים במקומה של 'זכור' שבספר שמות, ומכאן הסיק כי יש לעשות סייג לשבת ולהחיל את איסוריה כבר מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער מלואו. ראו: ד' דימנט, 'בין המקרא למגילות: ציטטות מן התורה במגילת ברית דמשק', ע' טוב ומ' פישביין (עורכים), שערי טלמון: מחקרים במקרא, קומראן והמזרח הקדמון מוגשים לשמריהו טלמון, וינונה לייק 1992, עמ' 119–120, וביבליוגרפיה נוספת שם, בהערות 38–39.

⁸ גולדברג (לעיל, הערה 4), עמ' 98, הערה 16; S.D. Fraade, 'Looking for Legal Midrash at Qumran', ;

יש גם חיבורים המשתמשים במקביל בשני הסגנונות, זה של מגילת המקדש וזה של ברית דמשק. מגילה 4Q251 כוללת קטעים הלכתיים שונים, חלקם בסגנון מקרא משוכתב כמו במגילת המקדש, וחלקם בסגנון דומה לזה של ההלכות המופשטות של ברית דמשק.⁹ בקטע הראשון המצוי בידינו יש כמה הלכות בענייני שבת בסגנון ברית דמשק, כגון: 'אל' יוצא איש ממקומו כל השבת [מן החוץ אל הבית] ומן הבית אל החוץ [לו לדרוש ולקרא בספר ב[שב]ת' (4Q251, קטעים 1–2, שורות 4–5). בקטעים הבאים מפורטים דיני חבלות ודין שור שנגח המבוססים על האמור בשמות כא, יח–לב, ואלו מנוסחים בסגנון מקרא משוכתב כבמגילת המקדש (קטע 8, שורות 1–6). אחר כך נדונים דין החדש והבכורים בסגנון ההלכתי של ברית דמשק: 'אל יאכל דגן ותיירוש ויצהר כי אם [נתן לכוהן את] ראשיתם. הבכורים והמלאה אל יאחר איש כי [תיירוש ויצהר] הוא ראשית המלאה [ו]דגן הוא הדמע' (קטע 9, שורות 1–3). שילוב כזה מאפיין גם את חלקיה האחרים של המגילה. המגילה מקוטעת ביותר; אין בידינו אלא יחידות חלקיות, ולא נשתמרו ממנה לא ראשה ולא סיומה. על כן קשה לעמוד על מגמת החיבור. ייתכן ששילובם של שני סגנונות הלכה שונים כל כך זה בצד זה נובע מכך שהחיבור הוא העתקה של הכותב מחיבורים שונים.

סגנון שונה לגמרי של הצגת ההלכה מצוי בקטעים של ברית דמשק שנתגלו במערה 4 בקומראן. שם מופיעות שלוש יחידות עוקבות העוסקות בענייני טומאת הגוף: הראשונה עוסקת בדין המצורע, השנייה בדין הזב והזבה, והשלישית בדין היולדת.¹⁰ ניסוחה של קבוצת הלכות זו מתאפיין בקשר הדוק ללשון הכתובים בפרשיות התורה שנושאים אלה נדונים בהן. הדבר בא לידי ביטוי קודם כול בעצם צירופם של שלושה נושאים אלו ביחידה אחת: במגילה, כמו בתורה (ויקרא יב–טז), נדונים בסמיכות הלכות היולדת, הלכות מצורע והלכות זבים. ועוד, סדר העניינים בכל יחידה עוקב אחרי הסדר המקראי. כך בפסקה העוסקת במצורע נדון תחילה דין הצרעת בעור, ואחר כך דין הצרעת בראש או בזקן.¹¹

תופעה מעניינת במיוחד יש ביחידה הראשונה, העוסקת בדין המצורע. יש ביחידה זו פירושים של ממש לפסוקים והסברים לדינים האמורים בהם. מיד בתחילת הפסקה, הפותחת בציטוט הפסוק הראשון העוסק בהלכות מצורע: 'אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת' (ויקרא יג, א), בא הסבר: 'והספחת מכת עץ ואבן וכל מכה' (4Q272, קטע 1, טור א, שורות 1–2). במהלך תיאור הלכות אבחנת הצרעת, המבוסס על התיאור המקראי, מוסיף המחבר הסבר תאולוגי או רפואי של המחלה.¹² לפי הכתוב בטקסט, הופעת הצרעת היא תוצאה של 'בוא הרוח ואחזה בגיד ושב הדם למעלה ולמטה', וריפויה מתבטא בכך ש'רוח החיים עולה ויורדת והבשר צמח ונרפא [הנגע]' (4Q272, קטע 1, טור א, שורות 2–8). אחד מתסמיני הצרעת המתואר בתורה

M.E. Stone & 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. 70–72

⁹ E. Larson, M.R. Lehman & L. Schiffman, '4QHalakha A', J.M. Baumgarten et al. (eds.), *Qumran Cave 4, XXV: Halakhic Texts* (DJD, 35), Oxford 1999, pp. 25–52

¹⁰ J.M. Baumgarten, *Qumran Cave 4, XIII: The Damascus Document (4Q266–273)* (DJD, 18), Oxford 1996, pp. 52–55, 188–190

¹¹ אמנם לא כל דיני הצרעת שבתורה נדונים בקטע זה. המחבר איננו עוסק אלא בנגעי אדם, ולכן לא הזכיר את דין הצרעת בבגד או בבתים, ואין הוא עוסק אף בתיאור טקסי הטהרה של המצורע.

¹² ראו: J.M. Baumgarten, 'The 4Q Zadokite Fragments on Skin Disease', *JJS*, 41 (1990), pp. 153–165

הוא השיער השחור שהפך לצהוב. את האבחנה הזו מסביר המחבר בדימוי בוטני: 'כי כעשב הוא אשר יש הרחש תחתו ויקיץ שורשו ויבש פרחו' (שם, שורות 16–17). המחבר מוסיף גם נימוק להוראה מקראית. התורה מצווה שהמצורע יגלח את שערו חוץ מאזור הנתק (ויקרא יג, לג), וכך מוסבר הדבר בקטע הנדון בברית דמשק: 'ואשר אמר וצוה הכוהן וגלחו את הרוש ואת הנתק לא יגלחו, למען אשר יספור הכוהן את השערות המיתות והחיות וראה אם יוסף מן החי אל המת בשבעת הימים – טמא הוא, ואם לו ליוסף מן החיות אל המיתות והגיד נמלא דם ורוח החיים עולה ויורדת בו – נרפא הנגע' (4Q266, קטע 6, טור א, 8–13).

בכל סגנונות הצעת ההלכה שנדונו עד כה – אלו המוצגות באופן מופשט, אלו המוצגות בקשר למקורן המקראי ואף אלו שהמחבר הוסיף בהן פירוש לפסוק – לא מצאנו אף לא מקרה אחד שהכותב מבהיר בו את נימוקיו להלכה, דהיינו את נימוקיו לציוויים שהם תוספת על החוק המקראי. הכותב אינו משרטט את הדרך שבה פירש את הפסוק, ושהביאה אותו להסיק ממנו את ההלכה הנדונה. חוקרי ההלכה בקומראן הציעו אמנם הצעות מתקבלות על הדעת לשחזור הדרשות הכתתיות, ברם הכותבים עצמם, אנשי עדת קומראן, נמנעו בדרך כלל מלהציג לפני הקורא. מבחינה זו הספרות הקומראנית שונה מספרות חז"ל, שבה מדרש ההלכה הוא אחת משתי הסוגות הספרותיות ההלכתיות העיקריות (לצד ההלכות – המשניות). עיקרו של מדרש ההלכה של חז"ל הוא המשא ומתן הפרשני המפרט את האופציות הפרשניות השונות לפסוק ואת המהלכים שהביאו לבחירה זו או אחרת. נכון אפוא לקבוע שהסוגה הספרותית של הדרשה ההלכתית איננה קיימת במגילות מדבר יהודה.¹³

דוגמה למשא ומתן הלכתי אנו מוצאים דווקא בחלק הראשון של ברית דמשק, שאיננו עוסק בהלכה. המחבר מאשים את 'בוני החיץ', הם אויבי עדת היחד, שהם חוטאים בכמה תחומי הלכה, שאחד מהם הוא הזנות:

הם ניתפשים בשתים בזנות:

לקחת שתי נשים בחייהם ויסוד הבריאה זכר ונקבה ברא אותם ובאי התיבה שנים שנים באו אל התיבה ועל הנשיא כתוב לא ירבה לו נשים [...] ולוקחים איש את בת אחיה ואת בת אחותו ומשה אמר אל אחות אמך לא תקרב שאר אמך היא ומשפט העריות לזכרים הוא כתוב ובהם הנשים ואם תגלה בת האח את ערות אחי אביה והיא שאר.

(ברית דמשק [גניזה], עמ' ד, שורה 20 – עמ' ה, שורה 11)

בשני עניינים המחבר חלוק על עמדתם ההלכתית של מתנגדיו. הראשון הוא התנגדותו לריבוי נשים. את עמדתו מנמק המחבר בשלושה אזכורים מקראיים: 'ויסוד הבריאה זכר ונקבה ברא אותם' (בראשית א, כז), 'ובאי התיבה שנים שנים באו אל התיבה' (שם ז, ט) והאיסור על המלך שלא להרבות לו נשים (דברים יז, יז). כאמור, איסור זה על ריבוי נשים נתפרש גם במגילת

¹³ ראו: פראד (לעיל, הערה 8), עמ' 59–79; M. Kister, 'A Common Heritage: Biblical Interpretation at Qumran and Its Implications', סטון וחזון (לעיל, הערה 8), עמ' 101–111; A. Shemesh, 'Scriptural Interpretations in the Damascus Document and Their Parallel in Rabbinic Midrash', J.M. Baumgarten, E.G. Chazon & A. Pinnick (eds.), *The Damascus Document: A Centennial of Discovery* (STDJ, 34), Leiden 2000, pp. 161–175.

המקדש כהגבלה לשאת אישה אחת בלבד 'ולוא יקח עליה אשה אחרת כי היא לבדה תהיה עמו כול ימי חייה' (11QT^a, טור נז, שורה 18). אין מענייננו כאן לבחון ולהעריך את טיב ראיותיו של המחבר, חשובה עצם העובדה שהמחבר מציג במפורש את מקורותיה המקראיים של עמדתו. ברמיזתו הראשונה המחבר גם מבהיר את טעם ההלכה לדעתו: 'ויסוד הבריאה זכר ונקבה ברא אותם'. אלוהים ברא את האדם 'זכר ונקבה', ולא זכר אחד וכמה נקבות, ומכאן שזה הנוהג הנכון, משום שהוא מיוסד על טבע הבריאה.

ההלכה השנייה שהמחבר חלוק בה על מתנגדיו מעניינת עוד יותר, מפני שכאן הכותב מפרש לא רק את המקור המקראי שממנו למד את ההלכה אלא אף את ההיגיון הפרשני שהוביל אותו להסקת המסקנה ההלכתית. בעל ברית דמשק מתנגד לנוהגם של מתנגדיו לשאת את בת האח ובת האחות; הוא סבור שנישואין כאלה אסורים, ושהם כלולים באיסורי חיתון בין קרובים המפורשים בתורה. בין שלל איסורי חיתון הבאים בתורה כלול האיסור לשאת את הדודה: 'ערות אחות אמך לא תגלה כי שאר אמך הוא' (ויקרא יח, ג). העיקרון הפרשני שעל פיו הסיק המחבר את האיסור לשאת את בת האח ובת האחות הוא: 'ומשפט העריות לזכרים הוא כתוב וכהם הנשים', כלומר התורה ניסחה את איסוריה בלשון המופנית לזכרים אך יש לקרוא כמופנים גם לנקבות. לפי זה כשם שאסרה התורה על האיש לשאת את אחות אמו, כך נאסר על אישה לשאת את אחי אביה, וזהו בדיוק המקרה של איש הנושא את בת אחיו, ומכאן שזיווג זה אסור מן התורה. בדרך דומה מוצגות ההלכות במגילת מקצת מעשי התורה. השתמרותו החלקית מאוד של חיבור זה מקשה אמנם לעמוד על משמען המדויק של ההלכות ושל נימוקיהן, אבל שתי דוגמאות שנביא כאן מייצגות היטב את ניסוח ההלכות בחיבור.

[ועל שא כתוב] איש כי ישחט במחנה או ישחט מחוץ למחנה שור וכשב ועז כי [בצפון המחנה] ואנחנו חושבים שהמקדש [משכן אוהל מועד הוא וירושלים] מחנה היא וחוצה למחנה [הוא חוצה לירושלים] הוא מחנה ער[ו]הם חוץ ממחנה [א ר ו] [החטאת ו]מוציאים את דשא [ה]מזבח ושורפים שם את החטאת כי ירושלים היא המקום אשר [בחר בו] מכול שב[טי ישראל].

(חלק ב, שורות 27–33 [4Q394, קטעים 3–7, טור ב])

הנושא הנדון כאן הוא באילו מקומות ובאיזה מרחק מן המקדש מותר לשחוט בהמות שחיטת חולין בלא להביאן למקדש כקרבת שלמים. נקודת המוצא לדיון היא הכתוב המצוטט בראש הקטע: 'איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה' לפני משכן ה' דם יחשב לאיש ההוא' (ויקרא יז, ג–ד). פירושה הפשוט של הוראה זו הוא שאין לאכול בשר אלא בשר שלמים שנשחטו באוהל מועד. מתנגדיו של כותב האיגרת לא נהגו על פי איסור זה, מפני שלדעתם כיוונה בו התורה רק לתקופת נדודי בני ישראל במדבר, אבל עם הכניסה לארץ והקמת המקדש במקום אשר בחר ה' הותרו שחיטת חולין ואכילת בשר תאווה בכל מקום, כמפורש בדברים יב, כ–לח. מחבר מקצת מעשי התורה מתנגד לפרשנות זו והוא סבור שגם בארץ ישראל יש הגבלות על שחיטת חולין, ושיש להחיל את ההלכה שבספר ויקרא על המציאות שבארץ ישראל. הוא מבהיר: 'אנו חושבים שהמקדש [משכן אוהל מועד הוא וירושלים] מחנה היא וחוצה למחנה [הוא חוצה לירושלים]', ולכן אסור לשחוט שחיטת חולין בכל המקומות המקבילים 'למחנה' או 'מחוץ למחנה'. יש אפוא בהלכה זו פירוש מסודר לפסוק בספר ויקרא, והוא מוצג בקטע כמקור ההלכה. ברם יש כאן יותר

מזה; המחבר משתדל להוכיח ולבסס את אמתות פירושו. כפי שהעירו כמה חוקרים, המשפט 'ו' מוציאים את דשא¹⁴ [ה]מזבח ושור[פ]ים שם את החטאת' מגמתו להוכיח ש'מחוז' למחנה' הוא חוץ לירושלים, שכן התורה ציוותה לשרוף חלקי קרבן 'מחוז' למחנה' (ויקרא ו, ד; במדבר יט, ג-ה), ובאשר לציווי זה הכול מודים שמקום השרפה הוא מחוז לירושלים.¹⁵ והנה דוגמה נוספת:

ועל הזונות הנעסה בתוך העם והמה בני זרע קדש משכתוב קודש ישראל ועל בהומתו הטהור זה כתוב שלוא לרבעה כלאים ועל לבושנו כתוב שלוא יהיה שעטנו ושלוא לזרוע שדו וכורמו כלאים בגלל שהמה קדושים ובני אהרון קדושי קדושים וואתם יודעים שמקצת הכהנים ונהעם מתערבים והם ומטמאים את זרע והקודש ואף את זרעם עם הזונות.

(חלק ב, שורות 75–82 [4Q396, קטעים 1–2, טור ד])



'ועל הזונות הנעסה' (מסומן בחץ), מקצת מעשי התורה, 4Q396, טורים ג-ד

המחבר מתלונן בקטע זה על סוג מסוים של נישואי תערובת שהיו נוהגים בין הכוהנים, ושהוא סבור שהם אסורים ומתנגד להם.¹⁶ להצדקת עמדתו ההלכתית משתמש הכותב במעין קל וחומר: אם התורה אסרה להרביע כלאיים את הבהמה הטהורה, ללבוש בגד שעטנו, ולזרוע את השדה והכרם כלאיים, על אחת כמה וכמה שבני אהרן, שהם קדושי קדושים, אסור שיתחתנו בנישואי תערובת המטמאים את זרע הקודש.

¹⁴ צריך להיות: דשן.

¹⁵ ראו: ד' הנשקה, 'קדושת ירושלים: בין חז"ל להלכה הכתתית', תרביץ, סז (תשנ"ח) עמ' 5–28.

¹⁶ קימרון וסטרנגל סבורים שהמדובר בנישואי תערובת של כוהנים עם נשים ישראליות שאינן בנות כוהנים, ראו: קימרון וסטרנגל (לעיל, הערה 2), עמ' 55, בהערות לשורה 75, ועמ' 171, הערה 178a. לעומתם באומגרטן סבור שכוונת המגילה לנישואי תערובת של כוהנים וישראלים עם בנות גויים, ובהתאם לכך הציע את ההשלמה: 'שמקצת הכהנים ונהעם מתערבים בגויים', ראו דבריו בתוך: קמרון וסטרנגל (שם), עמ' 171.

מתברר אפוא שצורת הצגת ההלכות תלויה בהקשר הספרותי שבו הן מוזכרות. בחיבורים ובקטעי הלכה הפונים לחברי העדה, אין המחברים רואים צורך להצדיק את עמדתם ההלכתית ולפרש את מקורה ואת דרכי הסקתה מן הכתובים. מטרת הצגת ההלכות היא הדרישה מן החברים בכת לנהוג על פיהן, וההנחה היא שיש לקבלן ללא ערעור. רק במקומות שההקשר הוא פולמוסי, כאשר המחברים מתווכחים עם עמדותיהן ההלכתיות של הקבוצות המתנגדות להם, חובה עליהם להבהיר את המהלך הפרשני שהביא אותם למסקנתם.

מקור סמכותה של ההלכה

בקטעים ההלכתיים שנמצאו בקומראן יש פיתוח רב של החוק המקראי; המחברים מפרשים ציוויים לא ברורים שבתורה, מיישבים סתירות בין פסוקים שונים, ואף מחדשים הלכות שאינן מוזכרות בתורה כלל. כיצד הצדיקו אנשי קומראן את הפרשנות שנתנו לחוקי התורה ואת ההלכות שפיתחו, ומה מקור הסמכות שייחסו להלכות אלה?

התשובה העקרונית הננקטת בחיבורים הללו היא שההלכה הכתובה בהם היא תוצאה של התגלות אלוהית. אמנם התגלות זו איננה נבואה ישירה כמו בספרי הנבואה הקנוניים; אין אף חיבור אחד מקומראן שמחברו טוען שאלוהים נתגלה לו, ושנבואה זו היא תוכן החיבור. ועוד, אופייה וטיבה של ההתגלות שהיא מקור ההלכה איננו שווה בכל החיבורים. באופן כללי ניתן לזהות שתי טענות התגלות, ושתי טענות ההתגלות האלה מקבילות לטענות ההתגלות שבכתבים ההיסטוריים הכתתיים.

כת קומראן, שראתה עצמה כמי שעומדת במרכז ההיסטוריה הלאומית והעולמית, האמינה שהופעתה על במת ההיסטוריה היא חלק מתכנית אלוהית שהוכרזה ונודעה כבר בעבר. הכתבים ההיסטוריים הכתתיים מציעים שני אופנים שונים לגילוייה של תכנית זו.

בחיבורים האפוקליפטיים התכנית האלוהית נגלית לאחת מדמויות העבר, כגון חנוך או משה. מלאך – ולא האל עצמו – הוא המספר על בואה העתידי של הכת ועל חשיבותה ותפקידיה. כך למשל בחזון החיות שבספר חנוך רואה חנוך בחלומו את מהלך ההיסטוריה מבריאת העולם ועד אמצע תקופת בית שני: העם, המופיע בחזון כצאן, החל לחטוא עוד לפני חורבן בית ראשון, וכדי להענישו האל מוסר אותו לשלטון שבעים רועים – הם מלאכי האומות – שלטון הנמשך שנים רבות. נקודת המפנה חלה כאשר לאחד מן הצאן צומחת קרן גדולה, 'ויבט אליהם ועיניהם (=עיני שאר הצאן) נפקחו ויקרא אל הצאן והאילים ראוהו וכולם רצו אליו' (חנוך א, צ, ט–י).¹⁷ האיל שצימח קרן גדולה מסמל את מורה הצדק, מייסד העדה, שפקח את עיני האנשים לפירוש הנכון של התורה.¹⁸

קבוצת החיבורים המכונה 'פשרים' מציעה אופן אחר של התגלות – פרשנות התגלותית של טקסטים נבואיים. על פי תפיסת הכת 'הודיע אל את כל רזי דברי עבדיו הנבאים' לאחד ממנהיגיה (ואולי ממייסדיה) המכונה 'מורה הצדק' (פשר חבקוק, טור ז, שורות 4–5).¹⁹ הודעה זו פירושה שמורה הצדק קיבל מאלוהים את הכלים הנחוצים כדי שיוכל ללמוד מתוך דברי הנביאים,

¹⁷ על פי הספרים החיצוניים (מהדורת א' כהנא), א, עמ' פז.

¹⁸ ראו: מ' קיסטר, 'לתולדות כת האיסיים: עיונים בחזון החיות, ספר היובלים וברית דמשק', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 1–18.

¹⁹ ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק, ירושלים תשמ"ו, עמ' 171.

שנאמרו דורות רבים לפני זמנו, על מהלך המאורעות של ימיו ועל מקומה של הכת בהווה ובאחרית הימים. פירושים כאלה, הקרויים בפי הכת פשרים, מניחים שבדברי הנביאים משוקעות ידיעות שאף הנביאים עצמם לא היו מודעים להן, ושרק מורה הצדק ניחן ביכולת לפשור אותם, דהיינו למצות מהם ידיעות על ההווה והעתיד.

שתי דרכים מקבילות לאלו אנו מוצאים בספרות קומראן בנוגע למקור סמכותה של ההלכה ופרשנות המקרא. הדרך האחת משותפת לספר היובלים ולמגילת המקדש והיא דומה לזו הנקוטה בספרות האפוקליפטית; והדרך האחרת מוצגת בברית דמשק והיא קרובה לזו שבפשרים.

בפתיחת ספר היובלים מוצג החיבור כך: 'וזה דבר מחלקות העתים לתורה ולתעודה [...] אשר נאמר למשה בהר סיני בעלותו לקחת את לוחות האבן התורה והמצוה' (א 1).²⁰ פירושו של דבר שספר היובלים קרוי בפי מחברו 'התורה והתעודה', ולפי עדותו הוא נמסר למשה בשעה שעלה להר סיני לקחת את לוחות האבן 'התורה והמצוה', שהיא התורה הידועה לנו – חמישה חומשי תורה. בהמשך הפרק חוזר המחבר ומספר: 'ויהי מושה בהר ארבעים יום וארבעים לילה ויודיעהו ה' את הראשונים ואת אשר יבוא הגיד לו את מחלקות העתים לתורה ולתעודה' (א 4).²¹ זאת משה מצווה לכתוב: 'ואתה כתוב לך את כל הדברים האלה אשר אודיעך בהר הזה' (א 26). מתברר אפוא שמהר ירד מהר סיני ושתי תורות כתובות בידו: האחת היא התורה והמצווה, והאחרת – התורה והתעודה, שהיא למעשה פירושה של הראשונה, וזהו ספר היובלים.²¹ במילים אחרות, על פי השקפתו של מחבר ספר היובלים ההלכה והפרשנות המקראית שבחיבורו הן חלק מן ההתגלות בסיני. טענה זו מעמידה את הפירושים והתוספות ההלכתיות לתורה בדרגה אחת עם התורה עצמה, ולכן לא פלא שהחוקים שבספר היובלים מנוסחים בדרך של שילוב של החוק המקראי ושל תוספות עליו או של החוק המקראי ושל פרשנותו, ללא שום הבחנה בין מה שנלקח מהתורה למה שהוסף עליה.

סגנון כזה של שילוב הפרשנות וההרחבות בשכתוב המקרא עצמו מאפיין כאמור גם את סגנונה של מגילת המקדש. אכן יש מקום לשער שהיא מושתתת על טענת סמכות דומה לזו של ספר היובלים, היינו שמקורה של ההלכה בסיני. לצערנו הטור הראשון של מגילת המקדש לא נשתמר, ולכן איננו יודעים כיצד הציג אותה המחבר בפתיחה. ברם הטור השני (שהוא הראשון שנשתמר) הוא שכתוב פסוקים בעיקר משמות לד. פרק זה מתאר את עלייתו השנייה של משה להר סיני לקבלת הלוחות השניים. מסתבר אפוא שמגילת המקדש נפתחה, כמו ספר היובלים, בתיאור קבלת התורה על ידי משה בהר סיני, והדבר מחזק את הנחתנו שפתיחה זו נועדה לבסס את טענת הסמכות של החיבור, כלומר את היותו חלק בלתי נפרד מן ההתגלות בסיני.

ברית דמשק – וכמוה כנראה החיבורים ההלכתיים האחרים מקומראן – מציגה טענת סמכות אחרת להצדקת פרשנותה למקורות המקראיים והרחבותיה ההלכתיות, טענה הדומה לזו המצויה בפשרים. השקפתו של מחבר ברית דמשק היא שכלל המצוות מורכבות ממצוות נגלות, והן אלה המפורשות בתורה, וממצוות נסתרות, שהן הפירושים והחוקים שנתגלו רק לחברי העדה. מכיוון שהנסתרות ידועות רק לחברי העדה, רק הם יכולים לקיים את המצוות בשלמותן; כל ישראל האחרים, שאינם מודעים להן, בהכרח חוטאים, ולכן ייענשו. תהליך גילוי הנסתרות מתואר בברית דמשק בעזרת דרשה על הפסוק משירת הבאר: 'באר חפרוה שרים כרוה נדיבי עם במחקק במשענתם' (במדבר כא, יח): 'הבאר היא התורה וחופריה הם שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה

²⁰ תרגמה מגעז כ' ורמן.

²¹ ראו: כ' ורמן, "התורה והתעודה" הכתובה על הלוחות, תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 473–492.

[...] והמחוקק הוא דורש התורה אשר אמר ישעיה "מוציא כלי למעשיהו", ונדיבי העם הם הבאים לכרות את הבאר במחוקקות אשר חקק המחוקק' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ו, שורות 3–9). לפי משל זה השרים ונדיבי העם הם אנשי העדה, והמחוקק הוא דורש התורה. המחבר מבהיר את תפקידו של דורש התורה בהמשילו אותו לנפח, ובעזרת ציטוט הפסוק 'הן אנכי בראתי חרש נפח באש פחם ומוציא כלי למעשהו' (ישעיה נד, טז). הנפח נברא בידי האל, והוא יוצר כלי עבודה כדי שיוכל להמשיך וליצור. הנמשל הוא שדורש התורה נשלח בידי האל כדי ליצור את הכלים הראויים לפירוש התורה, הם המחוקקות. את הכלים הללו, שהם הכללים והעקרונות הנכונים לפירוש התורה, מסר דורש התורה לאנשי הכת, ובעזרתם הם יכולים להמשיך ולפרש את התורה ולגלות את הנסתר: 'ונדיבי העם הם הבאים לכרות את הבאר במחוקקות אשר חקק המחוקק'. מחבר ברית דמשק מציג לפי זה את תהליך יצירתה של ההלכה כשילוב של פעילות אינטלקטואלית אנושית והשראה התגלות אלוהית; חכמי העדה הם המפרשים את התורה ומגלים את הנסתר, אבל פרשנות זו מתאפשרת רק בזכות העובדה שניתנו להם בהתגלות אלוהית הכלים הנכונים לעשות זאת.²² לפי תפיסה זו, ובניגוד לתפיסתם של ספר היובלים ומגילת המקדש, ברית דמשק מבחינה בין המקרא עצמו ובין פירושו.

מתברר אפוא שיש קשר הדוק בין הנושאים שנדונו בשני הסעיפים האחרונים: הסוגות הספרותיות ומקור סמכותה של ההלכה. מבחינת הסוגות הספרותיות המציגות את המסורת ההלכתית אפשר לראות בבירור שני ענפים שונים: ספר היובלים ומגילת המקדש מצד אחד וברית דמשק והספרות הקרובה לה מן הצד האחר. ספר היובלים ומגילת המקדש מציגים את ההלכה כשכתוב של המקרא, שכתוב שעיקרו אי-הבחנה בין המקרא עצמו ובין התוספות הפרשניות עליו. לעומתם ברית דמשק מציגה את ההלכה כספרות עצמאית מובחנת ממקורותיה המקראיים – בדרך כלל כהלכות מופשטות, מנותקות לגמרי מאזכורים מקראיים, ואפילו במקומות שיש בהם ציטוטי פסוקים הם מובחנים באופן בולט מן ההלכות עצמן ובמקרים רבים משמשים רק ככותרת או מסגרת לנושא ההלכתי הנדון. הבחנה זו מתיישבת יפה עם ההבחנה שבין שתי קבוצות חיבורים אלה מבחינת יחסן למקור ההלכה ולסמכותה. כיוון שספר היובלים ומגילת המקדש מציגים את מקור ההלכה בהתגלות האלוהית עצמה, אין באפשרותם להבחין בין הציטוטים המקראיים למסורת הפרשנית שלהם, ולכן הכול מוצג כתורה מן השמים. חוג ברית דמשק לעומת זאת מכיר מודה בפעילות האינטלקטואלית האנושית כחלק מתהליך יצירת ההלכה; לכן אין חובה להציג את ההלכה כדיבור ישיר של אלוהים, ואפשר לנסח את החוקים באופן מופשט ובמנותק מן הפסוקים. עם זאת תהליך הפרשנות מודרך ומכוון בהשראה אלוהית, וייתכן שזו הסיבה לכך שברית דמשק איננה נוטה לפרש את המהלכים הפרשניים שהביאו להסקת המסקנות הספציפיות מפסוקי המקרא. העובדה שהפרשנות נתפסת כתוצאה של גילוי אלוהי משמעה שלחוקי התורה יש רק פרשנות אחת יחידה ומחייבת. עצם גילוי התהליך הפרשני מחייב העלאת אפשרויות פרשניות אחרות ודחייתן, וזאת מבקשת ברית דמשק למנוע. זו אולי הסיבה גם לכך שבכל היחידות ההלכתיות בספרות קומראן אין מחלוקות, בעוד המחלוקת מאפיינת את הספרות ההלכתית הרבנית. לא מפתיע אפוא שהמקומות היחידים שבהם המחברים מציגים את מהלכיהם הפרשניים הם בהקשר ספרותי של ויכוח עם הקבוצות המתנגדות להם – שם הרי הם חייבים להודות שיש אפשרויות פרשניות אחרות ולהתמודד אתן.

²² ראו: א' שמש וכ' ורמן, 'הנסתרות וגילויים', תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 471–482.

תחומי העיסוק של ההלכה בקומראן

ההלכה בקומראן, כמו התורה לפניה וספרות חז"ל אחריה, עוסקת בכל תחומי החיים. תחום הפולחן והריטואל תופס בה כמובן מקום מרכזי. עם נושאי המרכזיים של מגילת המקדש נמנים המקדש עצמו וניהולו ודיני הקרבנות בשבת ובמועדים. טהרת המקדש וירושלים בפרט ודיני טומאה וטהרה בכלל גם הם תופסים מקום נכבד בחיבור זה וכן במקצת מעשי התורה. ההלכה עוסקת גם בחובותיו של הפרט ובארגון של הכלל והחברה: הלכות אישות, נדרים ושבועות מצד אחד וקביעת מוסדות הממשל והמשפט – תורת המלך, השופטים, העדים ודיני ראיות – מצד אחר. כל אלו נושאים המוזכרים בתורה, וההלכה הכתתית משקפת את פרשנותם ומסורותיהם של אנשי העדה לחוקי המקרא.

אף אחד מן החיבורים ההלכתיים שנמצאו בקומראן אינו ספר הלכה במובן המודרני של המילה, וזהו אחד הגורמים המקשים על קבלת תמונה שלמה של תחומי העיסוק והעניין של ההלכה הכתתית. חיבורים אלה אינם מתיימרים להיות קודקס חוקים, ולכל אחד מהם יש מסגרת ומטרות משלו אף אם אין הם מוצהרים בפירוש. הדוגמה הבולטת ביותר היא מגילת מקצת מעשי התורה. האופי הפולמוסי הבולט של החיבור הוא המכתיב את קובץ ההלכות הנדונות בו – כולן הלכות שבעניינן נחלק המחבר על מתנגדיו הפרושים. ברור אפוא שאין במקבץ ספציפי זה של הלכות כדי ללמד שתחומי הלכה אחרים נחשבו חשובים פחות בעיני המחבר.

החיבור העשוי לאפיין טוב מכולם את תחומי העיסוק של ההלכה של העדה הוא מגילת ברית דמשק. אין ספק שגם חיבור זה אינו מתיימר לסכם את ההלכה כולה, אבל כיוון שמטרתו המוצהרת כפי שהיא מובעת בחלקו הראשון, התוכחה, היא ההטפה לשמירת המצוות על פי פירושן האמתי והנכון – קרי לפי הפרשנות הכתתית – אוסף ההלכות הנדונות בו עשוי לשקף את קשת הנושאים ההלכתיים שנתפסו בעיני המחבר כמרכזיים. ראוי אפוא להציג כאן את תוכן העניינים של חיבור זה על כל חלקיו הנמצאים בידנו, הן מן העותקים מימי הביניים שנמצאו בגניזת קהיר והן מן החלקים הנוספים שנתגלו במערות קומראן. יוסף באומגרטן ערך רשימה כזו והיא כוללת את העניינים הבאים: איסור קריאה בתורה (בציבור) למי שקולו צרוד או לא ברור; כוהנים הפסולים לעבודה ואסורים באכילת קודשים; דיני צרעת וזיבה, נידה ויולדת; דיני לקט ועוללות, נטע רבעי, מעשר וטבל; טומאת כלי עובדי עבודה זרה, טומאת מת ודין הזאת מי אפר פרה אדומה; דיני סוטה ושפחה חרופה; דיני שידוכין והנשים הראויות לנישואין; דינים הקשורים לסמכותו של המבקר, מנהיג הקבוצה; דיני המועדים לחברות ואלו שאינם מתקבלים לעדה; דיני שבועות, נדרים וחרמות; תוכחה, נקימה ונטירה; דיני עדות וסרך לשופטים; טהרה במקווה מים; הלכות שבת; טהרת המקדש; דינים הקשורים ליחס לגויים; מאכלות אסורים; דיני טומאה וטהרה; טיפול בנגעים ובמצורע; סרך מושב המחנות, סרך מושב הרבים, דיני צדקה; חוקת העונשים.²³ תחומי ההלכה הנדונים בברית דמשק מגוונים אפוא, ומיוצגים בהם רוב תחומי ההלכה המוכרים לנו מן המקרא ומספרות חז"ל. אף על פי כן מן הראוי לשים לב לתוספות ולחסרונות שברשימה זו.

התחום המיוחד להלכה הקומראנית הוא ההלכות העוסקות בארגון של הכת: מוסדותיה המיוחדים, כמו 'מושב הרבים', ודרכי ניהולם; חובותיהם וסמכויותיהם של בעלי התפקידים בעדה, כמו המבקר, הכוהנים והשופטים; דרכי קבלתם של חברים חדשים ועוד. יש בחיבורים

²³ באומגרטן (לעיל, הערה 10), עמ' 4–5.

מקומראן יותר ממערכת חוקים אחת המסדירה את התחום החברתי-הארגוני, וההנחה המקובלת במחקר היא שהיחידות ההלכתיות המקבילות מייצגות ענפים שונים או חוגים שונים של התנועה האיסיית, או שהן מתארות שלבים שונים בהתפתחות הכת וחוקיה.

מערכות החוקים העוסקים בארגון העדה אינן מנותקות מן המקרא. כמה גופי הלכה המהווים יסודות חשובים בניהול החיים הקהילתיים של היחד מבוססים על ציוויי התורה, ואלה מתפרשים בהתאם לצרכים הארגוניים והאידאולוגיים של העדה. כך למשל בנוגע לחובת התוכחה. הציווי המקראי 'הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא' (ויקרא יט, יז) נתפרש בתורה הכתתית לא רק כציווי מוסרי במסגרת הדינים שבין אדם לחברו אלא גם ובעיקר בהקשר משפטי רשמי. בברית דמשק נאמר: 'כל דבר אשר ימעל איש בתורה וראה רעהו והוא אחד, אם דבר מות הוא וידיעהו לעיניו בהוכיח למבקר, והמבקר יכתבהו בידו עד עשותו עוד לפני אחד, ושב והודיע למבקר. אם ישוב וניתפש לפני אחר – שלם משפטו' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ט, שורות 16–20). התוכחה לפי זה היא חלק מן ההליך המשפטי. מי שראה את רעהו חוטא חייב להוכיחו לפני המבקר. תוכחה-עדות זו נרשמת, ואם יחזור החוטא על מעשיו פעם או פעמיים נוספות, יורשע וייענש. התוכחה היא אחת ההתחייבויות שמקבל עליו החבר החדש בהצטרפו לכת (שם, עמ' ז, שורה 2), ופירושה המעשי הוא שחובה על חבר העדה להלשין לפני השלטונות על מעשיהם של חברים אחרים. עידודה של ההלשנה הוא תופעה ידועה בחברות סגורות, וזהו מכשיר חשוב בידי ההנהגה לפקח על התנהגותם הנאותה של החברים.²⁴ הזיקה למקרא ניכרת גם בדינים שעניינם החובה להיבדל מ'אנשי העוול', כלומר משאר ישראל שלא קיבלו עליהם את הפרשנות הכתתית להלכה ולא הצטרפו לאנשי היחד. בכמה מקומות בספרות הכתתית יש כללים הקובעים את המותר ובעיקר את האסור ביחסיו של החבר עם החברה החיצונית. מטרתן של הלכות אלו לנתק את חברי העדה מן העולם החיצוני ולמנוע מהם השפעה זרה ומסוכנת. ברם אף שאלו הלכות כתתיות מובהקות, פרטיהן מבוססים על דרשות של ציוויי התורה בעניין היחס לגויים. התפיסה הכתתית הייתה שרק בני העדה הם ישראל האמתיים, ולפיכך היא החילה את ההלכות הנוגעות לגויים על כל מי שאינו חבר בעדה.²⁵

אף שבכמה מקומות גופי הלכות העוסקים בארגון העדה מוצגים מבחינה ספרותית כיחידות בפני עצמן (כגון: 'סרך לשופטי העדה' [ברית דמשק (גניזה), עמ' י, שורה 4]; 'סרך מושב המחנות' [שם, עמ' יב, שורה 22]) אין בכך כדי ללמד שבעיני המחברים היה להלכות אלו מעמד שונה ממעמדן של ההלכות בתחומים המשותפים לעדה ולקבוצות אחרות בישראל. יחידות אלו משולבות בתוך יחידות חוק אחרות. גם בחוקת העונשים – הן בברית דמשק הן בסרך היחד – אנו מוצאים זו ליד זו עברות מתחומים שונים, למשל דינו של מי שהזכיר את שם ה', דין שהוא מן התורה, ולאחריו דינו של מי שדיבר בחמה אל אחד מן הכוהנים (סרך היחד, IQS, טור ז, שורות 1–3),²⁶ ודינו של מי שקרב לאשתו לזנות, היינו, קיים עמה יחסים שלא כדין,²⁷ ואחריו

²⁴ ראו: א' שמש, 'עדות, תוכחה והתראה: עיון משווה בהלכת כת מדבר יהודה והלכת חז"ל', תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 149–168.

²⁵ ראו: 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.

²⁶ י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 160–161.

²⁷ ראו: א' שמש, 'דימויי זיווגים אסורים בספרות כת מדבר יהודה', ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 200, הערה 68.

דינו של מי שהתלונן על האבות (ברית דמשק, 4Q270, קטע 7, טור א, שורות 12–14).²⁸ כדי לברר מהם התחומים שלא נדונו בספרות ההלכה בקומראן ומדוע, יש להכריע קודם בשאלה אם אמנם הגיעה לידינו כל הספרייה הקומראנית או שמא מה שנראה חסר נדון דווקא באותם החיבורים שלא נמצאו. דומה שאוסף החיבורים שנמצא מגוון דיו כדי להניח שגם אם אינו מושלם הוא מייצג היטב את ספרייתה של העדה, וקשה להניח שנושאים שלא נדונו כלל במה שמצוי בידינו עלו רק בחיבורים שנעלמו מאתנו. לפיכך לא נימנע מלהזכיר כמה מן הנושאים החסרים ומלבחון סיבות אפשריות לחסרונות אלה ואף להצביע על המסקנות העולות מכך. העובדה שתחום הלכתי מסוים איננו נדון בספרות ההלכה הכתתית יכולה להתפרש בשתי דרכים מנוגדות. אפשר שההלכה הייתה מובנת מאליה ולא נזקקו לפרשה, ואפשר שההלכה זו לא נהגה בחיי הדת של עדת קומראן ולכן לא נדונה בספרות. הפירוש הראשון נכון בוודאי באשר לתפילין ומזוזות. אמנם אין שום התייחסות להלכותיהן של מצוות אלו בחלקים ההלכתיים שבספרות קומראן, אבל העובדה שבתי תפילין וכמות לא מבוטלת של שרידי פרשיות של תפילין ומזוזות נמצאו בקומראן מוכיחה בוודאות שמצוות אלו אכן נהגו שם. לפחות לגבי תפילין הדבר איננו מובן מאליה, מפני שהציווי 'וקשרתם לאות על ידיך והיו לטטפת בין עיניך' (דברים ו, ח), שהוא מקורה של המצווה, יכול להתפרש באופן סמלי ולא מוחשי (ואכן כך פירשו אותו הקראים). קשה יותר לגבש עמדה באשר למצוות ציצית; גם זו איננה מוזכרת בספרות הכתתית ואף לא נמצאו שרידי ציצית בממצאים הארכאולוגיים בקומראן. האם הסיבה להיעדר התייחסות לציצית בהלכה הכתתית היא שקיומה של המצווה היה רגיל ומובן מאליה, או שמא להפך, מצוות ציצית לא נהגה בעדת קומראן?

ההלכות המגדירות את איסור בישול בשר בחלב, אכילתו וההנאה ממנו, תופסות מקום נכבד בספרות התנאית, וההקפדה עליהן הפכה במרוצת הדורות לסמל ההקפדה בקיום מצוות. מקורו של איסור זה בציווי החוזר שלוש פעמים בתורה: 'לא תבשל גדי בחלב אמו' (שמות כג, יט; לד, כו; דברים יד, כא). פשוטו של האיסור הוא על בישול גדי בחלב אמו דווקא, ובאופן זה הוא קשור במהותו לציוויים כמו 'ושור ושה אתו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד' (ויקרא כב, כח) או 'כי יקרא קן ציפור לפניך בדרך [...] לא תקח האם על הבנים' (דברים כב, ו–ז). הרחבתו של האיסור במסורת חז"ל לכל בשר בחלב קשורה כנראה להופעתו השלישית בתורה, בספר דברים. בספר שמות מופיע האיסור פעמיים בהקשר פולחני, ואילו בדברים הוא בא בסיום רשימת המאכלות האסורים: 'לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכר לנכרי כי עם קדוש אתה לה' אלהיך. לא תבשל גדי בחלב אמו' (דברים יד, כא). תפיסתו של האיסור בהקשר של מאכלות אסורים מאפשרת להבינו שלא באופן מצומצם – גדי בחלב אמו שלו ממש – אלא כדוגמה לכל בישול בשר בחלב. לכל זה אין זכר בספרות הקומראנית שבידינו. מאחר שאיסור בשר בחלב הוא תוצאה (לא הכרחית) של האזהרה 'לא תבשל גדי בחלב אמו', מסתבר שהוא אינו מופיע בהלכה הכתתית מפני שלא נהג אצלם, ושהפרשנות המרחיבה לאיסור 'לא תבשל גדי בחלב אמו' לא הייתה מקובלת עליהם. עם זאת קשה להכריע בשאלה אם איסור בשר בחלב לא היה מקובל רק על הכת אבל קבוצות אחרות בעם כבר נהגו בו, או שמא בתקופה זו עדיין לא נהג האיסור גם בקרב הקבוצות האחרות. פילון, שחי בראשית המאה הראשונה לסה"נ, דן בציווי 'לא תבשל גדי בחלב אמו' במסגרת הדיון על 'אותו ואת בנו' ו'לא תקח האם על הבנים'; הוא איננו

²⁸ באומגרטן (לעיל, הערה 10), עמ' 163. לדעה אחרת ראו: י' שיפמן, הלכה הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, תרגמה ט' אילן, ירושלים 1993, עמ' 256; ליכט (לעיל, הערה 26), עמ' 183.

מזכיר אלא את האיסור לבשל את הוולד בחלב אמו, ובפירוש מתיר לבשל בשר בחלב.²⁹ יוסף בן מתתיהו אינו מזכיר כלל את האיסור המקראי. מתוך המקורות התנאיים עצמם עולה שאיסור בשר בחלב הוא קדום, אולם קשה לתארכו. המשנה קובעת: 'כל הבשר אסור לבשל בחלב, חוץ מבשר דגים וחגבים'. ואסור להעלותו עם הגבינה על השולחן, חוץ מבשר דגים וחגבים. העוף עולה עם הגבינה על השולחן ואינו נאכל – דברי בית שמאי, ובית הלל אומרים: לא עולה ולא נאכל' (משנה, חולין ח, א). מחלוקת בית הלל ובית שמאי מצומצמת אפוא לשאלה אם מותר להעלות בשר עוף עם גבינה על השולחן, אבל כולם מודים שיש איסור על בישול כל בשר בחלב, כולל בשר עוף (אף שעוף אין לו חלב כלל), ושהאיסור כולל לא רק אכילת בשר שבושל בחלב אלא אף אכילת בשר עם גבינה בלא בישול. המסקנה המתבקשת מכאן היא שעצם ההבנה שאיסור 'לא תבשל גדי בחלב אמו' משמעו בשר בחלב כבר הייתה מבוססת היטב בהלכת חז"ל בתקופת בית הלל ובית שמאי וקדמה להם.

תחום נוסף שחסרוננו בולט בספרות ההלכה הכתתית הוא הלכות המועדים; אלה נדונים רק במגילת המקדש, ומדובר שם רק על עבודת הקרבנות בבית המקדש. תורת המועדים היא חלק נכבד ממגילת המקדש ותופסת בה לא פחות משבעה עשר טורים. יש בה שינויים חשובים ביחס לאמור במקרא בפרטי הקרבנות ובעיקר בתוספת מועדים שאינם מוזכרים בתורה עצמה.³⁰ ברם לענייננו חשובה העובדה שבכל הקשור למצוות היום של המועדים חוץ מן הקרבנות אין במגילה אלא ציטוט של התורה. נעיין לדוגמה בעיסוקה של המגילה בקרבן הפסח ובחג המצות. תחילה מפרט המחבר את הלכות קרבן הפסח, לפי דעתו: 'ועשו בארבעה עשר בחודש הראשון בין הערבים פסח לה' וזבחו לפני מנחת הערב וזבחו במועדו מבין עשרים שנה ומעלה יעשו אותו ואכלוהו בלילי החצרות הקודש והשכימו והלכו איש לאוהלו' (11QT^a, טור יז, שורות 6–9). כמה חידושים יש כאן: זמן הקרבת הפסח הוא לפני מנחת הערב; המשתתפים הם רק זכרים מבין עשרים שנה ומעלה; את הפסח מותר לאכול רק בחצר המקדש.³¹ אחרי כן דן המחבר בחג המצות: 'ובחמשה עשר לחודש הזה מקרא קודש כול מלאכת עבודה לוא תעשו בו, חג המצות שבעת ימים לה' והקרבתמה בכול יום ויום לשבעת הימים האלה עולה לה' וכו' (שם, שורות 10–16). המחבר מפרט כאן את קרבנות החג, אבל איננו מוסיף דבר על האמור במקרא, לא באשר להגדרת איסור המלאכה ולא באשר למשמעותו המעשית של החג כחג המצות, ואיננו מזכיר כלל את האיסור על החזקת חמץ ואכילתו. כל אלו תופסים כידוע מקום נכבד במשנת פסחים. התופעה קיימת גם במועדים אחרים. מועד האחד בחודש השביעי, היינו ראש השנה, מתואר במגילת המקדש בלשון התורה 'שבתון זכרון תרועה', אבל בשום מקום אין פירוט של הציווי הזה. ואשר ליום הכיפורים, מגילת המקדש מאריכה בתיאור קרבנות היום, אבל מסתפקת בלשון הלקונית של המקרא בכל הנוגע לחובת העינוי (צום) ביום הזה. בחיבורים ההלכתיים האחרים שבספרות קומראן אין כל דיון בחגים או אזכור שלהם, חוץ מהלכה אחת בנוגע ליום הכיפורים: '[א]ל יז איש מזרע אהרון מני נדה ולא ירחצו ולא יכבסו [ב]יום גדול וצום ביום [הכפורים]' (4Q265, קטע 7, שורות 3–4).³² תמונת מצב זו עומדת בניגוד בולט למצב בספרות התנאית;

²⁹ על המידות הטובות, 143–144; ראו: פילון האלכסנדרוני, כתבים (מהדורת ס' דניאל-נטף), ג, ירושלים תש"ס, עמ' 216.

³⁰ ראו לכל זה: ידין (לעיל, הערה 3), א, עמ' 74–109.

³¹ דיון בהלכות אלו נמצא אצל ידין (שם), עמ' 79–81.

³² J.M. Baumgarten, '4QMiscellaneous Rules', הנ"ל ואחרים (לעיל, הערה 9), עמ' 28–57.

ההלכות הנוגעות למועדי השנה נדונות באריכות במדרשי ההלכה והן חלק נכבד ממסכתות ראש השנה ויומא שבמשנה.³³

גם הפער בין העיסוק הרב במועדים בספרות התנאית לבין שתיקתה של הספרות הקומראנית עשוי להיות מוסבר בדרכים שונות. לגבי חלק מן העניינים, כמו איסור חמץ בפסח וחובת העינוי ביום הכיפורים, שחומרתם מודגשת בתורה עצמה, דומה שההסבר נעוץ דווקא בהיותם ברורים וידועים.³⁴ את ריבוי הדיונים בעניינים כאלה בהלכת חכמים שבמקורות התנאיים יש לייחס כנראה לתהליך התפתחותה של ההלכה בכלל. אחד המאפיינים של ההלכה של חז"ל הוא העיסוק בהגדרת מושגים, בקביעת שיעורים ומידות ובשרטוט מדויק של הגבולות בין המותר לאסור. ההלכה הקומראנית מייצגת בעניין זה שלב גולמי ומפותח פחות של ההלכה, ורק במקומות ספורים אפשר להצביע גם בה על ניצני התפתחות כאלה.³⁵ ברם באשר למצוות תקיעת שופר בראש השנה ייתכן גם הסבר אחר. במאמרו על ההלכה של פילון דן גדליהו אלון בטיפולו של פילון במצוות תקיעת שופר.³⁶ על מצוות תקיעת שופר כותב פילון: 'בהמשך החגים בא ראש-החודש הקדוש, שבו נוהגים, עם העלאת הקורבנות בבית המקדש, להריע בשופר, ומשום כך הוא מכונה נכונה 'חג השופרות' (על החוקים המיוחדים ב, 188),³⁷ ומכאן שאין תוקעין בראש השנה אלא על הקרבנות הקרבים במקדש. אלון הראה שאין זו רק עמדתו הפרטית של פילון אלא שדבריו הם עדות להלכה הראשונה שנהגה עד סמוך לחורבן, ושרק מאוחר יותר התפשט הנוהג של תקיעת שופר גם בגבולין. אפשר אפוא שהסיבה שהריטואלים של החגים – למעט תיאור הקרבנות במגילת המקדש – אינם נדונים בספרות ההלכה הכתתית היא שהם לא נהגו מחוץ למקדש.

מאפייניה של ההלכה הכתתית

הדרך הנוחה והיעילה ביותר לשרטט את מאפייניה של ההלכה הקומראנית היא להשוותה לחוק המקראי מחד גיסא ולהלכה שבספרות חז"ל מאידך גיסא.

אף שההלכה הקומראנית היא בחלקה הגדול תוצאה של לימוד התורה, וכוללת הרחבות ופירושים לחוק המקראי, פירושים אלה קרובים בדרך כלל למשמע הפשוט של הוראות התורה יותר מן הפירושים המורכבים המאפיינים את מדרשי ההלכה של חז"ל. ההלכה הקומראנית

³³ ראוי להדגיש שהמועדים מוזכרים במגילות קומראן בהקשרים לא הלכתיים. הבולט שבהם הוא בתחום הליטורגיה. כך למשל בקבוצת התעודות המכונה 'תפילות לחגים' (4Q507–509) מוזכרים בפירוש 'תפילה ליום כפורים', 'תפילה לחג הסוכות', 'תפילה ליום הבכורים' ו'תפילה לליל שמורים'.

³⁴ אכן חובת העינוי ביום הכיפורים מוזכרת בדרך עקיפין גם בברית דמשק. לפי האמור שם הבאים בברית התחייבו 'לשמור את יום השבת כפרושה ואת המועדות ואת יום התענית' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ו, שורות 18–19). 'יום התענית' הוא בוודאי יום הכיפורים, ומכללא אתה למד בוודאות שעיקרו של היום הוא חובת העינוי. על יום הכיפורים במגילות ראו: J.M. Baumgarten, 'Yom Kippur in the Qumran Scrolls', *DSD*, 6 (1999), pp. 184–191.

³⁵ כך למשל בקטע מתוך ברית דמשק (4Q266, קטע 6, טור ג, שורות 3–9), הדן בהגדרת העוללות והפרט. ראו: באומגרטן (לעיל, הערה 10), עמ' 23–94; א' שמש, "דברים שיש להם שיעור" תרביץ, עג (תשס"ג) 387–406.

³⁶ ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל¹, ב, תל-אביב תשל"ח, עמ' 106–114.

³⁷ התרגום כאן ולהלן מתוך מהדורת דניאל-נטף (לעיל, הערה 29).

שומרת על אופי החוק המקראי גם בהיותה אנונימית ואחידה; בכל החיבורים יש רק דובר אחד, והוא מחבר הטקסט עצמו, שאיננו מוזכר בשמו. לא כן במשנה או במדרשי ההלכה של חז"ל, שיש בהם דוברים שונים, המזוהים במקרים רבים בשמם. יש קשר הדוק בין תופעה זו לבין העובדה שהמסורת ההלכתית הכתתית אינה מכירה את תופעת המחלוקת, שכל כך אופיינית לספרות ההלכה של חז"ל. גם מן ההיבט הזה ההלכה הקומראנית, שהיא מוחלטת ואינה מאפשרת ריבוי דעות, דומה לחוקי התורה.

מאפיין נוסף של ההלכה הקומראנית הוא נוקשותה, הבאה לידי ביטוי בהיותה מערכת כוללנית ופסקנית שאיננה מתחשבת בנסיבות משתנות וחסרה הבחנות משפטיות המאפיינות את ההלכה של חז"ל. דוגמה טובה לכך היא ההבחנה בין לכתחילה ובין בדיעבד. המושגים האלה מופיעים אמנם בספרות התלמודית, אבל העיקרון העומד ביסודם קיים כבר בספרות התנאית. האיסור להוציא מרשות לרשות בשבת מוזכר בקובץ דיני השבת שבברית דמשק: 'אל יוציא איש מן הבית לחוץ ומן החוץ אל בית' (ברית דמשק [גניזה], עמ' יא, שורה 8). איסור ההוצאה חל לא רק על חפצים שאדם נושא בידיו במטרה להעבירם ממקום למקום אלא אף על חפצים שהוא נושא על גופו תמיד. כך למשל נאמר בברית דמשק בהלכה הבאה: 'אל ישא איש עליו סמנים לצאת ולבוא בשבת' (שם, שורה 9). הלכה הזו מתייחסת כנראה למנהגן של נשים לענווד בקבוקי בושם נאים על צווארן. ההלכה אוסרת את הדבר, מפני שאגב הילוכה האישה העונדת עליה 'סמנים' אלו גם מוציאה אותם מרשות לרשות. גם במשנה מוזכר איסור זה: 'לא תצא אישה [...] בצלוחית שלפליטון' (משנה, שבת ו, ג), אלא שחכמים מבחינים בין צלוחית מלאה בבושם לצלוחית ריקה, ובתוספתא מסוכמת עמדתם כך: 'כללו של דבר, כל שהוא משום תכשיט לא תצא, ואם יצאת הרי זו פטורה, כל שאינו משם תכשיט, לא תצא, ואם יצאת הרי זו חייבת' (שבת ד, יא [מהדורת ליברמן, עמ' 19]). בעוד ההלכה הקומראנית פסקנית וכוללנית, ההלכה של חז"ל מציעה כאן שתי הבחנות: הבחנה מעשית – אם החפץ נחשב תכשיט אם לאו – והבחנה משפטית: יש מקרים שבהם לכתחילה לא תצא ובדיעבד אם יצאה – פטורה, ויש מקרים שלא תצא ואם יצאה חייבת.

חסרונה של ההבחנה בין חייב ובין אסור אבל פטור בהלכה הקומראנית הוא רק ביטוי אחד לחוסר ההבחנה הכללי בין דרגות חומרה שונות של האיסורים. הלכת חז"ל מבחינה בין איסורי תורה לבין איסורים שהם מדברי סופרים וכן בין דברים שחייבים עליהם משום שבות לבין דברים שחייבים עליהם משום רשות או משום מצווה (משנה, ביצה ה, ב). הבחנות קיימות גם בהוראות חיוביות ולא רק באיסורים; ההלכה התנאית מבחינה בין מעשה שהוא חובה למעשה שראוי לעשותו וכן בין הלכה למנהג. כל זה לא קיים בהלכה הקומראנית – יש בה רק חיובים ואיסורים.

התיאור הזה של ההלכה הכתתית זוקק הסתייגות. במקרים בודדים יש גם בהלכה הכתתית הבחנות בין מצבים שונים. בסרך מושב המחנות שבברית דמשק נאמר שבכל מחנה צריך שיהיה 'איש כהן מבונן בספר ההגי על פיו ישקו כולם' (ברית דמשק [גניזה], עמ' יג, שורות 2–4). ברם ממשיך המחבר וקובע: 'ואם אין הוא בחון בכל אלה ואיש מהלויים בחון באלה ויצא הגורל לצאת ולבוא על פיהו כל באי המחנה' (שם). הנה כאן מבחין המחבר בין המצב העקרוני הרצוי, והוא שכוהן יעמוד בראש המחנה, לבין מציאות של שעת הדחק, שבה מנהיג את המחנה במקומו איש מן הלויים. מעניינת עוד יותר ההוראה הבאה: 'ואם מחנות ישבו כסרך הארץ אשר היה מקדם, ולקחו נשים כמנהג התורה והולידו בנים ויתהלכו על פי התורה' (שם, עמ' יט, שורות 2–4; ובלשון קצרה, שם, עמ' ז, שורות 6–7). המחבר עצמו חי כנראה בחברה שהתנזרה מחיי אישות

וחייתה בפרישות, אך הוא התייחס לאפשרות שאנשים אחרים יחיו במסגרות המקיימות חיי משפחה כלגיטימית. מסתבר אפוא שאופייה הגולמי של ההלכה הקומראנית אינו בהכרח עקרוני. ייתכן שהוא נובע מעצם היותה קדומה להלכה המגובשת של חכמים ומייצגת שלב התפתחות ראשוני יותר של ההלכה בכלל.

כמה חוקרים הצביעו על מגמתה המחמירה של ההלכה הקומראנית כמאפיין מרכזי של מערכת הלכתית זו. מגמת ההחמרה בולטת במיוחד במקצת מעשי התורה, מפני שבחיבור זה כותב האיגרת מעצמת חזיתית בין עמדותיו ההלכתיות שלו לבין עמדותיהם ההלכתיות של מתנגדיו הפרושים ומאשים אותם שאינם מקפידים כראוי על ציוויי התורה.³⁸ אכן ברוב מוחלט של הנושאים הנדונים במקצת מעשי התורה – אם כי לא בכולם – עמדתו של המחבר היא העמדה המחמירה, ותמונה דומה עולה מהשוואת קובצי ההלכה האחרים מקומראן להלכת חז"ל.³⁹ אופייה המחמיר של ההלכה הקומראנית קשור קשר הדוק למאפיינים האחרים של מערכת הלכתית זו. היצמדותה היחסית של ההלכה הקומראנית למשמע הפשוט של הציווי המקראי וגלמיותה, המתבטאת בהיעדר הבחנות בין סיטואציות שונות וחילוקים מושגיים משפטיים – כל אלה בוודאי תורמים לתוצאה המחמירה. ברם דומה שהנטייה לחומרה איננה רק תוצאה של גורמים אחרים אלא ביטוי לעמדה דתית-נפשית של יוצריה. הפרושים מכונים פעמים רבות בפי סופרי הכת בכינוי 'דורשי החלקות', ומנהיגם מכונה 'איש הלצון' או 'איש הכזב'. בברית דמשק מאשים המחבר את 'איש הלצון' אשר הטיף לישראל מימי כזב [...] בעבור אשר דרשו בחלקות ויבחרו במהתלות ויצפו לפרצות ויבחרו בטוב הצואר' (ברית דמשק [גניזה], עמ' א, שורות 14–19). האשמה זו פירושה שהפרושים ניגשים למדרש התורה שלא בתמימות אלא מתוך מגמה להקל על עצמם, ובחרים ב'טוב הצואר', כלומר בחיים הטובים. בלשון מפורשת יותר מופיעה טענה זו בפשר תהלים: שם מאשים המחבר את איש הכזב על 'אשר התעה רבים באמרי שקר כיא בחרו בקלות' (4Q171, טור א, שורה 18–19).⁴⁰

ההלכה במגילות מדבר יהודה וההלכה הצדוקית

בספרות חז"ל מתועדות מסורות על כמה וכמה מחלוקות בענייני הלכה בין הפרושים לצדוקים ובין הפרושים לבייתוסים. ככל שנתרבו ידיעותינו על ההלכה בכתבי כת מדבר יהודה התברר שיש דמיון בין ההלכה שבכתבי הכת ובין זו המיוחסת בספרות חז"ל לצדוקים. עם פרסומה

³⁸ י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה"', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 11–75.

³⁹ חוקרים הצביעו על כמה מקרים שבהם ההלכה הקומראנית מקלה ביחס להלכה של חז"ל. כך למשל הצביע ידין על האמור במגילת המקדש: 'וכל איש אשר יגע על פני השדה בעצם אדם מת' (11QT^a, טור נ, שורה 4). מתוספת ההבהרה 'מת' עולה שלדעת מחבר המגילה איבר מן החי איננו מטמא, וזו קולא ביחס לדעת חז"ל (ספרי במדבר קכז [מהדורת הורוביץ, עמ' 165]). באומגרטן הראה שבניגוד לעמדת חז"ל, שפירשו כל הוראת רחיצה במים שבתורה כחובת טבילה, ההלכה הקומראנית מסתפקת בעניינים שונים ברחיצה ואיננה מחייבת טבילה. ראו דבריו בתוך: J.M. Baumgarten et al., *Qumran Cave 4, XXV: Halakhic Texts* (DJD, 35), Oxford 1999, p. 91.

⁴⁰ J.M. Allegro, 'Commentary on Psalms (A)', idem, *Qumran Cave 4, 1: 4Q158–4Q186* (DJD, 5), Oxford 1968, p. 43.

של מגילת מקצת מעשי התורה נוספה עוד עדות לקשר שבין הלכת הכת להלכת הצדוקים; שתי הלכות הנדונות במגילה מוזכרות בספרות חז"ל כעומדות במרכזה של מחלוקת בין הפרושים לצדוקים, והעמדה שמציג המחבר זהה לדעת הצדוקים. זהות זו אינה רק בתוכן ההלכה אלא גם בלשונה ובמושגיה ההלכתיים. למשל במשנה נאמר: 'אומרים צדוקים: קובלים אנו עליכם פרושים שאתם מטהרים את הניצוק' (משנה, ידים ד, ז). הניצוק המוזכר כאן הוא עמוד הזרם של נוזל הנשפך מכלי קיבול אחד לאחר. עמדתם של הפרושים הייתה שעמוד נוזל שיוצקים מכלי טהור לכלי טמא איננו מחבר את שני הכלים, והנוזל שבכלי הטהור איננו נטמא באמצעותו מן הכלי הטמא. הצדוקים חלקו על הפרושים וסברו שהניצוק המחבר את שני הכלים נטמא מן הכלי הטמא ומטמא את הטהור. והנה במגילת מקצת מעשי התורה נאמר: 'ואף על המוצקות אנחנו אומרים שהם אין בהם טהרה ואף המוצקות אינם מבדילות בין הטמא לטהור כי לחת המוצקות והמקבל מהמה כהם לחה אחת' (חלק ב, שורות 55–58 [4Q394, קטע 8, טור ד]). ההלכה הכתתית זהה אפוא להלכה המיוחסת במשנה לצדוקים, ושני המקורות אף משתמשים באותו המושג, ניצוק/מוצקות.

העמדה המקובלת במחקר בעקבות ממצאים אלו היא שההלכה הכתתית וההלכה הצדוקית הן במהותן אותה ההלכה, ושהלכות הכת הן הלכות צדוקיות.⁴¹ ברם אין להסיק מכך שכל מה שנכלל בספרות ההלכתית בקומראן מייצג הלכה סדורה שהייתה מקובלת על הצדוקים, אנשי חוגי הכהונה בירושלים. אנשי הכת תיארו כאמור את יצירת ההלכה כגילוי הנסתרות, ואלו יכולים להתגלות רק לחברי הכת, מפני שרק להם נמסרו כלי הלימוד הנכונים. הווי אומר שלפחות חלק מן ההלכות שעליהן ניטש ויכוח בין הכת ובין מתנגדיה היו יצירה חדשה של אנשי הכת עצמם, ואילו שאר העם לא הכיר הלכות אלה וממילא לא ציית להן. כך הוא בוודאי באותם תחומי הלכה העוסקים בדרכי ארגונה ובאורחות חייה של העדה, שהם ייחודיים לכת. אבל דומה שיש מקום לשער שגם בתחומים אחרים פרטים אחדים בהלכה הכתתית היו ייחודיים לה ולא היו מקובלים על הצדוקים.

ספק אם לוח השנה הכתתי בן 364 הימים היה מקובל על הצדוקים ונהג אי פעם בפועל בירושלים.⁴² כפי שהראה מנחם קיסטר לוח השנה העומד בבסיס המקרא הוא לוח הלכנה, ואף ספרות הכת עצמה מעידה על אופיו הרפורמטיווי של לוח השמש. הטענה העולה מספר היוכלים ומברית דמשק איננה שהלוח הנכון נשמר בישראל בתקופה היסטורית סמוכה לתקופתם, אלא שישראל כולם טועים בעניין זה כבר דורות רבים.

ועוד, בהלכה הכתתית כמה וכמה הלכות המטילות מגבלות בענייני נישואין וחיי אישות. מחבר ברית דמשק אוסר ביגמיה וכנראה גם כל נישואין שניים כל עוד בן הזוג הקודם חי; במקום אחר נאסר לשאת אישה שקיימה יחסי אישות בעת היותה פנויה – בין בתולה בין אלמנה – והחתן המיועד מוזהר שלא לקחת אישה שיצא עליה שם רע בבתוליה בבית אביה, 'כי אם [בראות נשים] נאמנות וידעות ברורות ממאמר המבקר אשר על [הרבים]', כלומר דרושה בדיקה פיזיולוגית כדי

⁴¹ ראו: זוסמן (לעיל, הערה 38). לאפשרות אחרת לתאר את היחס בין ההלכה הכתתית והצדוקית, ראו: מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 327–330.

⁴² ראו: א' באומגרטן, 'מי היו הצדוקים', א' אופנהיימר, י' גפני וד' שוורץ (עורכים), היהודים בעולם ההלני-סטי והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן, ירושלים תשנ"ו, עמ' 393–412.

לוודא שהיא עדיין בתולה (4Q271, קטע 3, שורות 13–14);⁴³ מחבר ברית דמשק אוסר יחסי אישות בין בעל לאשתו בהיותה בהיריון. הלכות אלה ובמיוחד השתיים האחרונות תואמות את תיאורו של יוסף בן מתתיהו את נוהגם של האיסיים. לדבריו רובם נמנעים מנישואין: 'הם גודרים עליהם מפריצות הנשים, בהאמינם כי אף אחת מן הנשים אינה שומרת את אמונתה לבעלה האחד' (מלחמת היהודים ב, ח, ב);⁴⁴ יש קבוצות איסיות שבהן נישאים חברי הכת: 'אולם הם בודקים שלש שנים את הארושות ואחרי הכירם על פי שלש טהרות כי הן יכולות ללדת בנים, הם נושאים אותן לנשים. והם אינם נגשים אל נשיהם בעת הריון, להראות כי לא למלא את תאותם לקחו נשים, רק למען החיות זרע על האדמה' (שם, יג). מסתבר אפוא שהלכות המגבילות חיי אישות ייחודיות להלכה הכתתית, ויש מקום לשער שהאשמתו של מחבר ברית דמשק את מתנגדיו שהם לוקחים 'שתי נשים בחייהם' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ד, שורה 21) מופנית גם כלפי הצדוקים ולא רק כנגד הפרושים.

יעקב מילגרום הציע שכמה מן החומרות המוזכרות בספרות הקומראנית בנוגע לדיני טומאה וטהרה קשורות קשר הדוק להשקפת עולמה של הכת. בתעודה 4Q274 באות שלוש הלכות הקובעות שאדם הטמא בטומאה קלה, והנוגע בטמא בטומאה חמורה יותר, נטמא מאותו טמא ומוטל עליו לעבור תהליך טהרה מורכב יותר. הלכות אלה הן ביטוי לתפיסה הכתתית של הטומאה ככוח דמוני בעל חיות ממשית, והיא נובעת מהשקפתם הדואליסטית של אנשי הכת, המשייכת את הטומאה לכוחותיו של בליעל.⁴⁵ הצדוקים, כפי שתיאר אותם יוסף בן מתתיהו, 'כופרים בגזרה בכלל ואומרים כי האלוהים הוא רחוק ממעשה הרע ואינו משגיח אליו. והם אומרים כי נתן לאדם לבחור בטוב וברע וכל איש פונה אל אחד משני אלה על דעת עצמו' (מלחמת היהודים ב, ח, יד). מסתבר אפוא שקבוצת הלכות אלה לא הייתה מקובלת על הצדוקים, ושהיא ייחודית לעדת קומראן.

האם ניתן בכל זאת להבחין ביסודות המשותפים להלכה הכתתית ולהלכה הצדוקית (נכנה יסודות אלה – ההלכה הכוהנית), והשונים מאלה של ההלכה הפרושית?⁴⁶ בתארו את שלוש הפילוסופיות של היהודים מציג יוסף בן מתתיהו את הצדוקים ואת הפרושים אלה כנגד אלה. בעוד הפרושים מתאמצים לקיים את הדברים הטובים שהועברו להם במסורת האבות, הצדוקים אינם מחויבים אלא לתורה הכתובה. הפרושים והצדוקים חלוקים אפוא ביחסם לפערים שבין האמור בתורה, ובין המסורת שהועברה בעל־פה: בעוד הפרושים רואים את המסורת כמחייבת, הצדוקים רואים עצמם חופשיים לפרש את התורה מתוכה ללא צורך ליישב את האמור בה עם המסורת (קדמוניות היהודים, יג, ט, ז). המחלוקת בין הפרושים למתנגדיהם על סמכותה של המסורת ועל עיגונה של המסורת שבידי

⁴³ באומגרטן (לעיל, הערה 10), עמ' 175.

⁴⁴ הציטוטים מ'מלחמת היהודים' כאן ולהלן על פי תרגום שמחוני.

⁴⁵ ראו: J. Milgrom, '4QTohara (a): An Unpublished Qumran Text on Purities', D. Dimant & L.H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness* (STDJ, 16), Leiden 1995, pp. 59–68.

⁴⁶ להצעה אחרת מזו שלהלן לתיאור ההבדל בין ההלכה הכוהנית לזו הפרושית ראו: D.R. Schwartz, 'Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law', D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (STDJ, 10), Leiden 1992, pp. 229–240.

הצעתו ראו: J.F. Rubinstein, 'Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A Reassessment', *DSD*, 6 (1999), pp. 157–183.

החכמים ברעיון התורה שבעל-פה באה לידי ביטוי בדרשה שנשתמרה בסכוליון למגילת תענית: 'אמרו להם חכמים [לבייתוסים]: והלא כבר נאמר "והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם" וכתוב "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת למדה את בני ישראל שימה בפיהם": "ולמדה" – זו מקרא, "שימה בפיהם" – אלו הלכות'.⁴⁷ החכמים מגנים על עמדתם שמסורת בעל-פה יכולה לסטות מהכתוב בתורה שבכתב. הם מדייקים בדברי הפסוקים: אמנם יש תורה כתובה ויש שירה שנכתבת (כדברי הסכוליון: "ולמדה" – זו מקרא), אולם בצדן יש העברה בעל-פה: 'כתבתי – להורותם', 'כתבו לכם' – שימה בפיהם'. לצד ספר התורה הכתוב הועברה לטענת חכמים מסורת בעל-פה שאמורה לעצב את מה שמסור בכתב (כדברי המדרש: "והתורות", מלמד ששתי תורות ניתנו לישראל, אחד בכתב ואחד בעל פה' [ספרא, בחוקות, ח (מהדורת וייס, קיב ע"ג)]). אכן חלק חשוב של המפעל התנאי במדרשי ההלכה הוא עיגוןן של המסורות שבעל-פה בפסוקי המקרא.

והנה מתברר – כפי שהראה קיסטר,⁴⁸ והאמור להלן מבוסס על דבריו – שעמדה עקרונית כמו זו שייחס יוסף בן מתתיהו לצדוקים עולה בבירור גם מכתבי הכת. בפשר הושע א מוקיע המחבר את הפרושים על שהם שומעים לקול רבותיהם במקום ללכת אחר ציווי התורה: '[מצותיו השליכו אחרי גום אשר שלח אליהם [ביד] עבדיו הנביאים, ולמתעיהם (דהיינו, חכמים) שמעו ויכבדו [] וכאלים יפחדו מהם בעורונם' (4Q166, טור ב, שורות 5–6).⁴⁹ לכן דורש בעל ברית דמשק מן המצטרף לעדה להקים על עצמו בשבועה 'לשוב אל תורת משה כי בה הכל מדוקדק' (ברית דמשק [גניזה], עמ' טז, שורות 1–2). דרך התורה האמתית היא אפוא הכתוב בחוק בלבד, ויש לזנוח את המסורות העממיות שהחזיקו בהן ישראל האחרים.

כמה מחלוקות בין הפרושים ובין הצדוקים וכת קומראן מתפרשות מתוך הנאמנות למסורות האבות מצד אחד והדבקות בפשט המקראות מן הצד האחר. דוגמה אחת היא דין 'נטע רבעי' – פרות שנה הרביעית. המקרא קובע שהפרי הוא 'קדש הלולים לה' (ויקרא יט, כד). על פי ההלכה הכוהנית יש להביא את הפרי למקדש – ביכוריו מועלים למזבח, לה', והשאר ניתן למשרתיו הכוהנים. לעומת זאת חכמים מצווים על הבעלים להביא את הפרי לירושלים ולאכלו שם. הלכת החכמים בעניין זה ממשיכה מסורת עממית עוד מימי בית ראשון.⁵⁰ ברם ההלכה הכוהנית דוחה מסורת זו מתוך נאמנות לפסוקי המקרא ודורשת שהפרות יינתנו לכוהנים. ייתכן שאף העדות בתוספתא על התנגדותם של הבייתוסים למנהג ניסוך המים על המזבח בחג הסוכות (סוכה ג, טז [מהדורת ליברמן, עמ' 270]), קשורה להתנגדותם העקבית של הכוהנים למנהגים העממיים ולרצונם לחזור לציווי המקרא בלבד.

לדחייתה של המסורת כגורם מחייב יש תוצאה נוספת. ברור לכול שהניסיון למלא אחר ציווי התורה דורש פעילות פרשנית רבה, שכן חוקי התורה אינם מפורטים דיים, ולא עוד אלא שפעמים רבות פשטי המקראות סותרים זה את זה. נאמנותם של החוגים הכוהניים למקרא בלבד הביאה

⁴⁷ כ"י אוקספורד, בודליאנה, על פי מהדורת ו' נעם, מגילת תענית, ירושלים תשס"ד, עמ' 77–79. וראו: ורמן (לעיל, הערה 21), עמ' 488–490.

⁴⁸ קיסטר (לעיל, הערה 41), עמ' 331.

⁴⁹ J.M. Allegro, 'Commentary on Hosea (A)', הנ"ל (לעיל, הערה 40), עמ' 31.

⁵⁰ M. Kister, 'Some Aspects of Qumranic Halakhah', J. Trebolle Barrera & L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress* (STDJ, 11), II, Leiden 1992, pp. 571–588.

אותם להציע פירושים המבוססים על קריאה זהירה של המקרא עצמו, תוך ניסיון לעמוד על תמונת העולם שבבסיס ציווייו ולהשלים את החקיקה החסרה ברוחו.

הפרושים הלכו בדרך פרשנית שונה. המסורת שהחזיקו בה סתרה לפעמים את הכתוב בתורה, ומשום דבקותם בה היה עליהם לחזור ולפרש את ציוויי התורה לאו דווקא על פי פשט המקראות. הדבר תרם ליצירת תרבות פרשנית המאפשרת חופש פעולה רחב של לימוד התורה. הפרושים וחז"ל אחריהם הרשו לעצמם לפרש את התורה לאור תפיסותיהם הערכיות והדתיות⁵¹ אף במחיר בחירה בפירושים רחוקים מן המשמעות הראשונית של הציווי המקראי.

נדגים את ההבדל בין שתי האסכולות בעיון בדרכי טיפולן של ההלכה הכוהנית והלכת חז"ל בסתירה העולה מן המקרא באשר לשחיטת חולין.⁵² פשט המקרא בויקרא יז אוסר שחיטת חולין. על פי האמור שם יש לשחוט כל בהמה או צאן, גם אלו שנשחטים לצורך אכילה, בפתח אוהל מועד ולתת את דמם על המזבח, בתור כפרה על נטילת נפש החי. את דמן של חיות שאינן כשרות לקרבן – צבי ואייל וכן עופות – יש לכסות. לעומת זאת בדברים יב מותרת שחיטת חולין. על פי האמור שם אין חובה לתת על המזבח את הדם ואפשר לשפכו על הארץ כמים. ההלכה הכוהנית העדיפה את הציווי שבויקרא יז על האמור בדברים יב. לפי מגילת המקדש שחיטת חולין מותרת רק הרחק מהמקדש (11QT^a, טור נב, שורות 13–15),⁵³ וכשהיא מתבצעת יש לכסות את דם הבהמה והצאן בדומה לדמם של צבי, אייל ועוף, שאסור להקריב על המזבח (שם, טור נג, שורות 5–7). בספר היובלים אף מוזהר השוחט להימנע מהכתמת בגדיו או גופו בדם (היובלים ו, כח–לג; כא, טו–יח).

גם חכמים התמודדו עם סתירה זו. ברם בניגוד להלכה הכוהנית, בהלכת חכמים יש העדפה ברורה של דברים יב. ר' עקיבא דחק ופירש את האמור בויקרא יז כמכוון לשחיטת קודשים בלבד, אבל 'בשר תאוה' היה מותר לדעתו גם במדבר. גם ר' ישמעאל, החלוק עליו ומבין את ויקרא יז כפשוטו, סובר שאיסור שחיטת חולין המצווה בפרק זה נהג רק במדבר, ואילו עם הכניסה לארץ החל לחול הדין שבדברים יב: 'ר' ישמעאל אומר מגיד שבשר תאוה נאסר להם לישראל במדבר ומשבאו לארץ התירו חכמים להם' (ספרי דברים עה [מהדורת הורוביץ, עמ' 140]).

מדוע העדיפה ההלכה הכוהנית את האמור בויקרא, וחכמים לעומתם את האמור בדברים? ייתכן שההכרעה הכוהנית נובעת מהפנמתם של ערכי היסוד שעליהם מושתת החוק בויקרא. ביסודו של זה התפיסה שדם בהמה, צאן וחייה מטמא את הארץ בדיוק כמו דם אדם, ותפיסה זו באה לידי ביטוי בפסוק 'דם יחשב לאיש ההוא, דם שפך' (ויקרא יז, ד). אמונה בסיסית זו איננה תלויה במקום גאוגרפי או בזמן היסטורי, ולכן אי אפשר להציע שההלכה השתנתה עם הכניסה לארץ כפי שפירשו חכמים. החכמים לעומתם היו מחויבים למסורת ולצורך ליישבה עם הכתובים, ולשם כך פיתחו דרכי פרשנות המבוססות על הבחנות בין מציאויות שונות; דרכי

⁵¹ ראו: מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ז.

⁵² כ' ורמן, 'דין כיסוי הדם ואכילתו בהלכה הכוהנית ובהלכת חכמים', תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 173–183.

⁵³ רוב החוקרים סבורים שלפי מגילת המקדש שחיטת חולין מותרת רק במרחק מהלך שלושה ימים מן המקדש, ראו: ידין (לעיל, הערה 3), א, עמ' 246–247. לפירוש אחר של הפסקה הנדונה במגילת המקדש ראו: A. Shemesh, 'A New Reading of Temple Scroll 52:13–16: Does this Scroll Permit Sacrifices Outside the Land of Israel?', L.H. Schiffman, E. Tov & J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 400–410.

פרשנות אלה אפשרו להם להתעלם מטעמו של החוק בויקרא, להגבילו לתקופת הנדודים במדבר, ולהכריע להלכה לפי האמור בדברים יב ובהתאם למסורת שהייתה מקובלת בידם.

דוגמה נוספת למחלוקת בין הצדוקים לפרושים שמתפרשת היטב על פי הבחנה זו היא המחלוקת על דינם של עדים זוממים.⁵⁴ כך נאמר במשנה: 'אין העדים הזוממין נהרגין עד שיגמר הדין. שהרי הצדוקין אומרים: עד שיהרג, שנאמר: "נפש תחת נפש". אמרו להם חכמים: והלא כבר נאמר "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" והרי אחיו קים' (משנה, מכות א, ו). לפי הצדוקים אין העדים הזוממים נהרגים אלא אם כן נתגלה השקר לאחר שנהרג הנדון על פי עדותם. חכמים לעומתם מצביעים על העובדה שהפסוק קובע 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו' (דברים יט, יט), משמע שהם נדונים למיתה על עצם עדותם הזוממת ואף על פי שהנדון עדיין לא נהרג על פיהם.⁵⁵ המפתח להבנת עמדתם של הצדוקים הוא בפסוק המצוטט על ידם: 'נפש תחת נפש'. פסוק זה איננו לקוח מפרשת עדים זוממים אלא ממקום אחר. בויקרא נאמר: 'ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת. ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש' (ויקרא כד, יז-יח). הצדוקים הפנימו את הרעיון העומד בבסיס פסוקים אלו, היינו שעונש המיתה הוא דווקא 'נפש תחת נפש'; רעיון זה תואם את התפיסה הבאה לידי ביטוי בתורה גם במקומות אחרים, והמדגישה שעונש המוות לרוצח נועד למנוע את החנפת הארץ בדם הנרצח: 'ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו' (במדבר לה, לג). אם זה טעם עונש המוות לרוצח, הרי הכרח להתאים את האמור בפרשת עדים זוממים לרעיון זה ולקבוע שגם עדים זוממים אינם נהרגים עד שיהרג הנדון. חכמים לעומתם אינם חותרים להרמוניזציה של חוקי התורה ונוטים לפרש כל חוק כעומד באופן עצמאי; על כן יכלו לדבוק במשמע של 'כאשר זמם' (תכנון, חשב, גם אם עדיין לא ביצע), אף על פי שהוא חידוש יוצא דופן ביחס לתפיסתו הכללית של המקרא.

ייתכן שאף המחלוקת המפורסמת בין הפרושים לבייתוסים על מועד הנפת העומר וממילא גם על מועד חג הביכורים, קשורה לאותה הבחנה בין שתי הגישות. איננו יודעים אם הלכה זו הייתה מקובלת גם על הצדוקים (הן במשנה הן בתוספתא מוזכרים הבייתוסים, ואפשר שזו קבוצה הקרובה מבחינה הלכתית לעדת קומראן ואינה מייצגת את הצדוקים היושבים בירושלים). אולם הדרך שנוקטים הבייתוסים היא דרך ההלכה הכוהנית שהזכרנו. לפי הפרושים זמן הנפת העומר הוא ביום טז בניסן, למחרת יום טוב הראשון של חג המצות. הבייתוסים התנגדו להלכה זו וטענו ש'אין קצירת העומר במוצאי יום טוב' (משנה, מנחות י, ג; תוספתא, מנחות י, כג [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 528]) אלא ביום ראשון שלאחר חג המצות. מחלוקת הבייתוסים וחכמים קשורה כנראה לציווי הכפול בתורה. בציווי על ספירת העומר בויקרא משתמשת התורה ביחידת הזמן של שבת: 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהיינה, עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה' (ויקרא כג, טו-טז). לעומת זאת בציווי בדברים משתמשת התורה ביחידת זמן של שבוע: 'שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות. ועשית חג שבועות לה' אלהיך' (דברים טז, ט-י; השו: שמות לד, כב; במדבר כח, כו). פירושה של שבת הוא שבוע המתחיל ביום ראשון ומסתיים בשבת, ואילו שבוע יכול להתפרש כיחידת זמן כלשהי של שבעה ימים. ההשקפה הבייתוסית הכפיפה אפוא את האמור בדברים לאמור בויקרא והכריעה שתחילת הספירה תהיה ביום ראשון

⁵⁴ ורמן (לעיל, הערה 53), עמ' 181, הערה 35.

⁵⁵ ראו: ש' נאה, 'שתי פרשיות שהן אחת: עיון במשנת מכות א, ד-ו ובתלמוד שעליה', י' אלמך, א"ב הלבני וצ"א שטיינפלד (עורכים), נטיעות לדוד: ספר היוכל לדוד הלבני, ירושלים תשס"ה, עמ' קט-קכה.

בשבוע. חכמים לעומתם בחרו בדרך האחרת וקבעו שהספירה תהיה של חמישים יום שיתחילו ממחרת יום טוב הראשון של פסח, יהיה היום בשבוע שבו תחל הספירה אשר יהיה. בעקבות כך נאלצו להידחק ולטעון שהצירוף 'ממחרת השבת' איננו בהכרח ממחרת שבת בראשית, היינו יום ראשון בשבוע, אלא ממחרת החג, שיש בו חובת שביתה. ייתכן שדעת הפרושים הייתה מבוססת על מסורת עממית מקובלת – שבאה לידי ביטוי כבר בניסוחו של ספר דברים – ואפשר שהמהלך הפרשני שלהם נבע מן הצורך ליישב מסורת זו עם האמור בויקרא. על כל פנים הם, בניגוד להלכה הכוהנית, הרשו לעצמם יותר חופש פעולה בבחירת הפירוש הנראה להם.

סיכום

קובצי ההלכה מספרות קומראן מייצגים את הדרך ההלכתית שבה דבקו אנשי עדת קומראן. לעתים זו הלכה ייחודית להם ולעתים היא משקפת גם את זו של הצדוקים, אנשי הכהונה בירושלים. ההבדל בין ההלכה הקומראנית והצדוקית ובין ההלכה התנאית הוא רב ונובע משתי פנים שונות של היחסים בין שתי מערכות הלכה אלו. מן ההיבט האחד היחס בין ההלכה הקומראנית-הצדוקית להלכה של חז"ל הוא יחס של התפתחות. ההלכה התנאית מאוחרת יותר, ועל כן מפותחת יותר ומפורטת יותר. קרוב לוודאי שלו נמצאו בידינו כתבי הפרושים עצמם הם היו קרובים יותר מן הספרות התנאית להלכה הכתתית (ומתוך כך מוסברת קרבה כלשהי להלכה הכתתית בדבריהם של בית שמאי, המייצגים פעמים רבות רובד קדום של הספרות התנאית). מן ההיבט האחר ההלכה הקומראנית-הצדוקית וההלכה הפרושית – וממילא יורשתה, ההלכה של חז"ל – שונות זו מזו באופן מהותי, שוני הנובע מן ההבדל ביחסן של שתי הקבוצות למקרא ופרשנותו. ההלכה הכוהנית צמודה יותר לפשטי המקראות ונאמנה לעקרונות ההלכתיים העולים מהם, בעוד הפרושים והתנאים, ממשיכי דרכם, מעדיפים את המחויבות למסורת האבות ומפרשים את התורה באופן שתתאים אליה. גישות שונות אלו יצרו מערכות הלכה שונות ונבדלות זו מזו באופן מהותי.

חשיבותן של העדויות על ההלכה מקומראן חורגת מעבר לתיאורה של כת מדבר יהודה ונהגיה. בעקיפין עדויות אלה מספקות לנו מידע רב על ההלכה שנהגה אצל מתנגדיה של עדת קומראן, הצדוקים מצד אחד והפרושים מצד אחר. העדויות העולות מספרות קומראן על ההלכה הפרושית חשובות במיוחד, מפני שהן עשויות להיות מפתח להבנת דרכי התפתחות ההלכה הרבנית שהרי התנאים היו ממשיכיהם של הפרושים.



חיבור הכתוב בכתב סתרים העוסק בלוח השנה, 4Q317, קטע 1 + 1a, טורים א-ב.
כתב זה אינו מוכר מחוץ לקומראן

יונתן בן־דב

השנה בת 364 יום בקומראן ובספרות החיצונית

הדיון בלוח השנה של עדת היחד מקומראן נושק לדיון רחב יותר בלוחות שנה שהיו מוכרים בארץ־ישראל בימי הבית השני, בין שהיו אלה לוחות יהודיים, כגון מה שמכונה 'הלוח העברי' (הירחי־השמי) של מקורות חז"ל, ובין שהיו בשימושם של עמים מן הסביבה: לוחות שונים ממסופוטמיה, הלוח הפרסי, הלוח הסלווקי, הלוח התלמי־המצרי.¹ על רקע כל אלה מסתמנת מסורת אחת המרוכזת בעיקר במסמכים מקומראן, מסורת שהקו המרכזי המאפיין אותה הוא המספר של 364 יום בשנה. מסורת זו משתקפת בספרות החיצונית, בחיבורים שונים מקומראן ובמגילות שונות של לוח השנה מאותו אתר, ואף עלתה הסברה כי היא התבנית השלטת בחיבורים הכוהניים שבמקרא. המספר 364 משמש כחומר בידי יוצרים שונים, שהקנו לו פנים שונות, עד ליצירת מסורת לוח שנה עשירה ביותר. מספר זה סובל את כל אותן פנים שהוקנו לו במשך הדורות, וסגולה זו הפכה אותו מוקד ליצירה נרחבת ומשוכללת. נוסף על אופייה המיוחד של השנה במסמכים מקומראן, יש במסמכים אלה גם עדות מיוחדת על מועדי השנה. המועדים של עדת היחד אינם חופפים למועדים המוכרים מן המקרא ומספרות חז"ל. יש במגילות מועדים חדשים, ויש בהן גם פנים אחרות למועדים שהיו מוכרים קודם לכן.

א. מקורות לשנה של 364 יום

מקורות מפורשים

- 'והירח יוציא את כל השנים לנכון [...] ושלמו את השנים בצדק נכון בשלוש מאות וששים וארבעה ימים' (חנוך עד, יב; וראו עוד: שם עה, ב; פב, ו, יא–כ).²

¹ לסקירת הלוחות השונים ראו: E.J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, London 1980, pp. 13–61.

² המובאות מספר חנוך לקוחות בדרך כלל על פי הספרים החיצוניים (מהדורת א' כהנא), א, עמ' כט–קא, אבל בפסוק זה מהדורת כהנא גורסת: 'והשמש והכוכבים יוציאו', בעוד רוב כתבי־היד בלשון געז גורסים 'והירח יוציא', וזו הגרסה העדיפה (שאכן התקבלה אצל רוב גדולי החוקרים). בחלק מכתבי־היד השׁ־תבש המעבר מפס' יא לפס' יב, והגרסה אינה ברורה. בהתחשב בתקלה זו הציע צ'רלס (ובעקבותיו כהנא) להעביר את המילים 'השמש והכוכבים' מפס' יא לפס' יב, וכך לדעתו יובן הכתוב טוב יותר. אולם גרסה זו אינה קיימת באף אחד מעדי הנוסח, והיא פרי סברה בלבד שאינה מקובלת כמעט במחקר של ימינו. על שינוי הגרסה ראו בקצרה: י' בן־דב ו' הורוביץ, 'השנה בת 364 יום במסופוטמיה ובקומראן', מגילות, א (תשס"ג), עמ' 23, והספרות שם בהערה 64.

- 'ואתה צו את בני ישראל ושמרו את השנים כמספר הזה שלש מאות וששים וארבעה ימים יהיו שנה תמימה ולא ישחיתו את מועדה מימיה ומחגיה' (ספר היובלים ו, לב).³
- 'ויכתוב תהלים שלושת אלפים ושש מאות ושיר לשורר לפני המזבח על עולת התמיד לכול יום ויום לכול ימי השנה ארבעה וששים ושלוש מאות' (מגילת המזמורים, 11Q5, טור כז, שורות 4–7).⁴
- 'ושלם השנה שלש סאת ושששים וארבעה יום' (מקצת מעשי התורה, 4Q394, קטעים 3–7, טור א, שורות 2–3).⁵ השוו: 'והשנה תשלם בשלש מאות וארבעה וששים יום' (חנוך פב, ו).
- 'ביום ההוא יצא נוח מן התיבה לקץ שנה תמימה לימים שלוש מאות ששים וארבעה' (פירוש על בראשית, 4Q252, טור ב, שורות 2–3).⁶

מקורות נוספים

השנה של 364 יום מופיעה לראשונה במקורות היהודיים בספר חנוך (המכונה 'חנוך האתיופי' מפני שהשתמר בשפת געז); הפרקים האסטרונומיים בספר זה (עב–פב, ושם רק עב–עט, פב) חוברו כנראה במאה השלישית לפסה"נ. לאחר מכן ניכרת מסורת הלוח של 364 יום בכתב לוי הארמי ובספר היובלים. נוסף על כך היא נזכרת בקשת רחבה של חיבורים מקומראן, שזמנם אינו ידוע בדיוק, אולם כולם מתוארכים לפרק הזמן שבין סוף המאה השנייה לפסה"נ לאמצע המאה הראשונה לסה"נ.⁷

המקורות הקשורים בשנה של 364 יום נחלקים למספר קטגוריות:
א. מסמכים אסטרונומיים-אסטרונומיים – כתבים אלה כוללים פרטים על תנועת המאורות אולם אין בהם לוח שנה ייחודי: פרקי חנוך האסטרונומי בארמית ובגעז והמגילות 4Q317 'שלבי הירח' ו-4Q318 'ברונטולוגיון'.⁸

³ המובאות מספר היובלים על פי הספרים החיצונים (מהדורת א' כהנא), א, עמ' רכא–שיג.

⁴ J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs^a)* (DJD, 4), Oxford 1965.

⁵ E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4, V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD, 10), Oxford 1994.
מספר הימים לא נשמר במלואו במגילה, אולם ההשלמה בטוחה למדי לאור המקבילות שנמצאו למספר ימי השנה, וכן לאור רשימות לוח שהיו כנראה ההתחלה של מה שנשמר במקצת מעשי התורה, ובהן מניין של ימי התקופה 'תשעים ואחד יום', לכל אחת מארבע תקופות השנה (על רשימות אלה ראו להלן, סעיף י').

⁶ G. Brooke, '4QCommentary on Genesis A', idem et al., *Qumran Cave 4, XVII: Parabiblical Texts, Part 3* (DJD, 22), Oxford 1996, p. 198.

⁷ התיארוך הפלאוגרפי מוגבל למדי, שכן הוא מבוסס על הכתב של העותק המסוים שבידינו בלבד. כמו כן קשה לתארך את המסמכים הכתובים בכתב סתרים. אולם קיבוץ של כתבייד רבים בפרק זמן אחד עשוי ללמד על עיקר התפוצה והשימוש. מגילת הלוח הקדומה ביותר היא 4Q320, המתוארכת לרבע האחרון של המאה השנייה לפסה"נ, ואילו המסמך המאוחר מבין הנדונים כאן הוא מגילת המזמורים ממערה 11 (11Q5), המתוארכת למחצית הראשונה של המאה הראשונה לסה"נ. קבוצה גדולה של מגילות מתוארכת על פי הכתב לאמצע המאה הראשונה לפסה"נ. ראו הטבלה בתוך: E. Tov (ed.), *The Texts from the Judean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judean Desert Series* (DJD, 39), Oxford 2002, pp. 385, 403–404, 426.

⁸ המגילה 4Q318 משקפת שנה של 360 יום, ולא 364 יום (ראו להלן, סעיף ה).

ב. מסמכי לוח שנה⁹ – כתבים בעלי אופי טכני ואוצר מילים מצומצם המכילים ציוני מספרים, תאריכים, מועדים או משמרות כוהנים: 4Q394, 6Q17, 4Q319–330, 4Q337 קטעים 1–2, וחיבור נוסף כזה, שרק קצהו נשתמר, נספח בראש אחד העותקים של מקצת מעשי תורה (4Q394, קטעים 3–7, טור א, שורות 1–3). לסיווג מסמכים אלה ראו להלן, סעיף י במאמר זה.

ג. חיבורים הנסמכים על לוח השנה – חיבורים אלה לא נועדו למסור לוח שנה מפורט, ורובם אינם מזכירים את המספר 364, אולם תוכנם מבוסס על לוח השנה האופייני של העדה. בכל חיבור כזה ניתן להצביע על יסודות המקשרים בינו ובין מסורת הלוח של 364 יום. קבוצה זו נחלקת אף היא בתוכה, לפי הזיקה של כל אחד מהמסמכים ללוח השנה. לא אוכל לכלול כאן את כל המסמכים מקבוצה זו, למשל המסמכים המזכירים רצף של ביטויי זמן: 'שבועי קודש [...]' דגלי חודשים [...]' [ראשי שנים [...]] מועדי כבוד [...]] שבתות ארץ [...]] [ומן עדי דרון] (4Q286, קטע 1a, טור ב, שורות 9–11).¹⁰ להלן אעסוק במסמכים מקבוצה זו שיש בהם ריכוז של ענייני לוח שנה:

1. סיפור מחדש של המקרא, לעתים בדגש כרונולוגי, כגון כתב לוי הארמי, ספר היובלים, פירוש לבראשית (4Q252).
2. חיבור הלכתי הנוגע למועדים ולמהלך השנה: מגילת המקדש.
3. פרקי ליטורגיה לימי השנה: מגילת המזמורים ממערה 11, תפילות יומיומיות (4Q503), מזמור העונות בסרך היחד (1QS, טור י), שירות עולת השבת, תפילות שונות למועדים.
4. הצהרות על מחלוקות לוח בחיבורים כתתיים: ברית דמשק, ספרות הפשרים, וכדומה.



הלוח בתחילת מקצת מעשי התורה, 4Q394, קטעים 2, 3a, 4. החלק הראשון של המגילה מסתיים במילים 'ושלמה השנה שלוש מאת ושלשים וארבעה' יום' (מסומנות בחץ)

⁹ S. Talmon, J. Ben-Dov & U. Glessmer, *Qumran Cave 4, XVI: Calendrical Texts* (DJD, 21), Oxford 2001

¹⁰ B. Nitzan, '4QBerakhot', E. Eshel et al., *Qumran Cave 4, VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (DJD, 11), Oxford 1998, p. 12

ברוב המסמכים שבהם אדון אין נזכר המספר 364, וזיקתם אל מסורת הלוח נסמכת על מאפיינים אחרים שלה, כגון המועדים המיוחדים של היחד. משהוכרו מאפיינים אלה, אין להטיל ספק בכך שאותם מסמכים התבססו על שנה של 364 יום.

נוכחותה בקשת כה רחבה של חיבורים מקנה למסורת הלוח של 364 יום אופי מגוון ביותר. לא הרי חיבור אסטרונומי כגון 4Q317, העוסק בשלבי מילוי הירח וגריעתו יום אחר יום ויחסם אל השמש, כהרי לוח המועדים של מגילת המקדש. מכאן שהשנה של 364 יום עברה גלגולים רבים, והתקיימה הן בתור מושג מתמטי־אסטרונומי הן בתור לוח שנה שהשתלב בצורה מושלמת בחיים הדתיים של עדת היחד. עם זאת יש במסורת זו, אם נתבונן על גילוייה השונים במבט סינכרוני, קווים מאפיינים יציבים.

ב. השנה של 364 יום – תיאור כללי

השנה מצטיינת בפשטות מספרית. היא מתחילה תמיד באביב, ולפיכך במקורות השונים הפסח חל לעולם בחודש הראשון, ולא בשביעי. השנה נחלקת לארבעה חלקים שווים בני 91 יום, וכל חלק מכונה 'תקופה'.¹¹ בכל אחת מן התקופות שלושה חודשים, ומספר הימים בהם – 30, 30, 31. רשימת הלוח 6Q17 נתחברה כדי למסור סדר זה של החודשים: '[החודש הראשון בו 30 יום. החודש ה]שני בו 30 [יום]. החודש השלישי בו 31 יום, ו]תם ימי [התקופה...]' ¹².

בשנה 12 חודשים, שהם מטבעם סכמטיים, משום שאין הם מתאימים למהלכו של הירח. החודשים אינם נקראים בשמות, לא בשמות הכנעניים המוכרים מן המקרא (זיו, בול, איתנים), ולא בשמות הבבליים שנקלטו בספרי המקרא המאוחרים (תשרי, חשוון וכו'),¹³ אלא הם ממוספרים לפי סדר השנה: החודש הראשון, השני... עד השנים־עשר. כך נקראים החודשים גם ברבדים כוהניים של התורה, כגון בחוקי המועדים בויקרא כג ובמדבר כח–כט.

מקורות שונים (חנוך, ספר היובלים, 4Q394, קטעים 3–7, טור א) מלמדים כי יש להבין את החודש בן 31 יום כצירוף של חודש רגיל, בן 30 יום, ועוד יום אחד שנוסף בסוף התקופה. ארבעת הימים הנוספים, אחד בכל תקופה, הם שקבעו את ההבדל בין השנה האידאלית של 360 יום, המוכרת ממסופוטמיה וממקורות יהודיים, ובין השנה המיוחדת של 364 יום. ימים אלה ניצבים בארבע נקודות המפנה של השמש, היינו: שתי נקודות השוויון, באביב ובסתיו (spring; equinox, autumn equinox); נקודת הקיץ, ביום הארוך בשנה, שבו השמש במסלולה הצפוני

¹¹ במגילה 4Q394, קטעים 1–2, טור ב, שורה 10 הושלם מונח זה בנוסחה 'ושלמה תקופה תשעים ואחד יום', והוא נשמר פעמים אחדות בנוסחות דומות במסמך 4Q324d.

¹² M. Baillet, 'Fragment de calendrier', idem., J.T. Milik & R. de Vaux, *Les 'petites grottes' de Qumrân* (DJD, 3), Oxford 1962, pp. 132–133. כמו בשאר מסמכי הלוח, ההשלמה נסמכת על המבנה הסכמטי של הרשימות, והיא לרוב ברמה גבוהה של ודאות. והשוו השלמה דומה: 4Q320, קטע 3, טור ב – קטע 4. בקטע 6Q17 השלמנו התייחסות לחודש בן 31 יום. חודש כזה אמנם נזכר במפורש ארבע פעמים בחנוך עב (פס' יג, יט, כה, לא), אולם במסמכי הלוח אין אזכור של חודש כזה. יש להשלים אזכור כזה ב־4Q321, טור ב, שורות 5–6, שבו ההשלמה '31' היא ודאית. וראה עוד 4Q252 טור א שורה 20.

¹³ שמות חודשים בבליים נשמרו בספרות קומראן בשני מקומות לכל היותר. במגילה 4Q332, שורה 2, נשמר שם החודש 'שבט'. ייתכן שהתאריך 'X' לַמִּרְחָשׁ נשמר במגילה 4Q322a, קטע 2, שורה 5. אולם ראו הסתייגות המהדיר: E.J.C. Tigchelaar, '4QHistorical Text H?', M. Bernstein et al., *Qumran Cave 4: XXVIII: Miscellanea, Part 2* (DJD, 28), Oxford 2001, p. 127.

ביותר (summer solstice); נקודת החורף, ביום הקצר בשנה, שבו השמש במסלולה הדרומי ביותר (winter solstice). הדגשת מפני השמש ועונות השנה היא מן המאפיינים החשובים ביותר של מסורת הלוח של 364 יום, מראשיתה במקורות המסופוטמיים, דרך פרקי חנוך האסטרונומי ועד מסמכי הלוח מקומראן.

נוסף על החלוקה לתקופות ולחודשים, נחלקת השנה גם ל-52 שבועות בדיוק (יובלים ו, ל). לעובדה זו נודע ערך רב בתרבות היהודית, שהמספר שבע נחשב בה מקודש עוד מימי המקרא. יש להניח שזו הייתה אחת הסיבות העיקריות להתקבלותה של השנה בת 364 יום בישראל, באמצעות ספר חנוך. חיבורים אחרים עושים שימוש רב בחלוקה הנוחה לשבועות. כך למשל המרווחים של שבעה שבועות בין מועדי הביכורים השונים במגילת המקדש (טורים יח–כג) משתלבים יפה בתוך המבנה השביעוני של השנה בת 364 יום. בעיקר ניכר מבנה זה בתעודות על מחזור השירות של המשמרות, המחלקות את השנה (בתוך מחזור שש-שנתי) לתקופות שירות של שבוע לכל משמר (ראו להלן, סעיף ח). כל אחת מתקופות השנה הכילה 13 שבועות בדיוק, ועל יסוד זה נכתב סדר התפילות של שירות עולת השבת, המכיל שלושה-עשרה תפילות לפי מניין השבתות בתקופה.¹⁴

כיוון שנקבע היום בשבוע שבו חלה ראשית השנה, היא תחול תמיד באותו היום, וכמוה כל חג וכל יום אחר בשנה. זאת בגלל המספר הקבוע של ימים בשנה, ומשום שמספר זה מתחלק בדיוק בשבע. מסמכי המשמרות קובעים שהשנה מתחילה ביום רביעי בשבוע, הוא יום בריאת המאורות, למשל: '[אורה בארבעה בשב]ת... ביסוד ה[בריאה] (4Q319, טור ד, שורות 10–11; השו 4Q320, קטע 1, טור א, שורות 2–3, המצוטטות להלן, סעיף י). ימי השבוע שהמועדים חלים בהם נמנים בפירוט רב במגילה 4Q320, קטע 4, טורים ג–ו, וכן בחיבורים 4Q321, 4Q324d, 4Q326, 4Q325, 4Q324, 4Q394 קטעים 1–2. חיבורים אחרים נסמכים על הסדר המתמיד של ימות השבוע (4Q317, 4Q252, ואולי גם 4Q503), אולם ספק אם כך היה גם ברבדים קדומים של מסורת הלוח, היינו בחנוך ובספר היובלים, שאינם מדגישים את ימות השבוע בין הפנים השונות של לוח השנה.

את הנתונים שהובאו עד כה אפשר לסכם במבנה המשוכלל דלהלן:

חודשים 12, 9, 6, 3					חודשים 11, 8, 5, 2					חודשים 10, 7, 4, 1					ימי השבוע
29	22	15	8	1	24	17	10	3		26	19	12	5		א
30	23	16	9	2	25	18	11	4		27	20	13	6		ב
31	24	17	10	3	26	19	12	5		28	21	14	7		ג
	25	18	11	4	27	20	13	6		29	22	15	8	1	ד
	26	19	12	5	28	21	14	7		30	23	16	9	2	ה
	27	20	13	6	29	22	15	8	1		24	17	10	3	ו
	28	21	14	7	30	23	16	9	2		25	18	11	4	ז

¹⁴ מאיר טען כי שלושה-עשרה השירות לא נתחברו דווקא לתקופה הראשונה של השנה, אלא נועדו להיקרא ארבע פעמים בשנה, בכל תקופה מחדש, ראו: J. Maier, 'Shire 'Olat hash-Shabbat: Some Observations on their Calendric Implications and on their Style', J. Treballe Barrera & L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress, II* (STDJ, 11), Leiden 1992, p. 544; ח' אשל, 'מתי נהגו לומר את "שירות עולת השבת"?', מגילות, ד (תשס"ו), עמ' 3–12.

ניתוח הטבלה מלמד על האפשרויות המספריות הגלומות בלוח השנה של 364 יום. בין תקופה לתקופה קיימת סימטריה במבנה השבועות והימים, ואותה התאמה קיימת גם בין החודשים 1, 4, 7, 10; 2, 5, 8, 11; 3, 6, 9, 12, לפי מקומם בכל תקופה. החודש הראשון בתקופה מתחיל ביום רביעי ומסתיים ביום חמישי; החודש השני בתקופה מתחיל ביום שישי ומסתיים בשבת; והחודש האחרון בכל תקופה, בן 31 יום, מתחיל ביום ראשון ומסתיים ביום שלישי. אורך כל תקופה 12 שבועות מלאים ועוד שני חצאים, ובסך הכול 13 שבועות.

חג המצות (15 בחודש הראשון) חל ביום רביעי בשבוע, בדיוק כמו חג הסוכות (15 בחודש השביעי), וה'1 בחודש הראשון (ראש השנה האביבי, ביום רביעי בשבוע) מקביל לגמרי ליום הזיכרון, הוא ה'1 בחודש השביעי (ראש השנה הסתוי). הטבלה מאפשרת לשחזר מבנה של חודש שלם על סמך עדות קצרה הנוגעת ליום אחד בלבד, בזכות המבנה המשוכלל שלה. מבנה זה מתפתח עוד יותר כאשר חורגים מתחומה של שנה אחת אל מחזוריים של שלוש או שש שנים, וכאשר גם משמרות הכוהנים משולבים בלוח השנה.¹⁵

ג. מחלוקות לוח בימי בית שני

העדויות על שנה בת 364 יום כרוכות מראשיתן במחלוקת חריפה כנגד מסורות לוח אחרות. הדבר ניכר בבירור בספרות היחד מקומראן,¹⁶ ואף בספרות שאינה כתתית במובהק. העובדה שהשנה בת 364 יום עמדה מראשיתה במחלוקת, וככל הנראה הייתה עמדת מיעוט, השפיעה רבות על עיצובה של מסורת הלוח.

ספר חנוך יצא חוצץ כנגד המחזיקים בלוח שנה של 360 יום, משום שאינם מחשיבים את 'ארבעת הימים הנוספים' בחשבון השנה (חנוך עה, א–ב; פב, ה). ספר היובלים הכריז מלחמה על מסורת לוח שונה:

ואתה צו את בני ישראל ושמרו את השנים כמספר הזה שלש מאות וששים וארבעה ימים [...] ואם יעברו ולא יעשו [...] כלם ישחיתו את זמניהם והלכו השנים מזה [...] ועברו את חקם. ושכחו כל בני ישראל ולא ימצאו את דרך השנים ושכחו חדש ושבת וחג [...] והלכו במועדי העמים אחרי שגגתם ואחרי אולתם. והיו אשר יביטו אל הירח והוא ישחית את הזמנים ויקדם משנה לשנה עשרה ימים [...] על כן תבאנה להם שנים אשר בהן ישחיתו ויעשו יום העדות לבז ויום טמאה לחג ובלבלו כל ימי קדש בטמאים ויום טמאה ביום קדש כי ישחיתו הירחים והשבחות והחגים והיובלים

(יובלים ו, לב–לח; השוה: כג, יט)¹⁷

¹⁵ לפירוט מבנה זה ראו: ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג, עמ' 41–58, 108–112.

¹⁶ S. Talmon, 'Yom Hakippurim in the Habakkuk Scroll', idem, *The World of Qumran from Within*, Jerusalem & Leiden 1989, pp. 186–199; idem, 'The Calendar of the Covenanters of the Judean Desert', *ibid.*, pp. 147–185.

¹⁷ קשה לומר נגד מי בדיוק נלחם המחבר. מהדגשת התצפית בירח הסיקו רבים כי הוא יצא כנגד השנה הירחית-השמשית של 354 ימים. אולם אין לפסול את האפשרות שהמחבר התנגד לדגמים ירחיים שפותחו בתוך המסורת של השנה בת 364 יום, כגון אלה שנמסרו בספר חנוך או במגילה 4Q317. ראו למשל:

לשוננו של ספר היובלים משמשת גם את בעל הפשר להושע:

וזה שבתי כול משישה חוגה חרשה ושבתה וכול מועדיה' - פשרו אשר [את המועדות יוליכו במועדי הגואים וכול שמחה] נהפכה להם לאבל.

¹⁸(17-14 שורה ב, טור ב, 40166)

ובפשר חבקוק מופיעה המחלוקת בתוך תיאור של אירוע היסטורי:

פשוטו על הכוהן הרשע אשר רדף אחר מורה הצדק לבלעו בכעס חמתו אבית גלותו ובקץ מועד מנוחת יום הכפורים הופיע אליהם לבלעם ולכשילם ביום צום שבת מנוחתם.

(OpHab, 1, טור יא, שורות 4-8)

בני היחד שמרו בזיכרונם ההיסטורי את יום הכיפורים (לפי חשבונם) אשר הכוהן הרשע יצא בו מירושלים כדי לרדוף את מורה הצדק במדבר. הרקע לעימות זה היה בוודאי מחלוקת לוח שנגעה לתיארוך יום הכיפורים, שכן כיצד יכול היה הכוהן הגדול בירושלים להתפנות מעיסוקיו הרבים במקדש ולצאת למדבר ביום הכיפורים?¹⁹

מסמכים נוספים של היחד מונים את שינוי הזמנים כגורם מכריע במחלוקת בינם ובין שאר ישראל. כך בספר ברית דמשק מן הגניזה:

ובמחזיקים במצות אל אשר נותרו מהם הקים אל את בריתו [...] לגלות להם נסתרות [...] שבתות קדשו ומועדי כבודו.

(עמ' ג, שורות 12-15)

וכל אשר הובאו בברית לבלתי בוא אל המקדש להאיר מזבחי חנם [...] אם לא ישמרו לעשות כפרוש התורה [...] ולהודיע בין הקודש לחול ולשמור את יום השבת כפרושה ואת המועדות ואת יום התענית.

(עמ' ו, שורות 11–19; השוו: 4Q266, קטע 2, שורות 2–6)

במסמכים מימי בית שני משתקפות כרונולוגיות שונות של תיאור המבול, ונדמה כי הדבר נובע מן המחלוקת על הלוח, שכן בעלי השיטות השונות ביקשו להתאים את הסיפור המקראי איש לשיטתו. סיפור המבול עורר עניין רב מצד לוח השנה, משום שנדמה כי הוא עומד על השנה של 364 יום ועל הפער בינה ובין השנה הירחית של 354 יום. לפי נוסח המסורה תחילת המבול מתוארכת 'בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש' (בראשית ז, יא)

U. Glessmer, 'Explizite Aussagen über kalendarische Konflikte in Jubiläenbuch: Jub 6,22–32.33–38',
M. Albani et al. (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, Tübingen 1997, pp. 127–164

M.J. Bernstein, “Walking in the Festivals of the Gentiles”: 4QpHosea^a 2.15–17 and Jubilees 6.34–¹⁸
 38’, JSP, 9 (1991), pp. 21–34
 D. Dimant, ‘4QApocryphon of :ראו; וְהָשׁוּ: שֵׁם, קָטַע 2, טור א, שורה 10); ראו: Jeremiah C’, eadem, Qumran Cave 4, XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts (DJD,
 E.J.C. Tigchelaar, ‘A Cave 4 Fragment of Divre Moshe :וראו עוד: (30), Oxford 2001, pp. 235–253
 (4QDM) and the Text of 1Q22 1:7–10 and Jubilees 1:9, 14’, DSD 12 (2005), pp. 303–312

19 טלמון, יום הכיפורים (לעיל, הערה 16).

וסיומו: 'ובחדש השני בשבעה ועשרים יום לחדש יבשה הארץ' (שם ח, יד). המבול ארך אפוא שנה שלמה ועוד עשרה ימים. חסידי השנה של 364 יום יכלו לומר שמסגרת זו נועדה ליצור שנה שלמה של 364 יום, הארוכה כדי עשרה ימים מן השנה הירחית. אם כן יש בנוסח המסורה עדות לשני סוגי השנים – 354 או 364 ימים. אולם בגרסאות אחרות של סיפור המבול התמונה שונה. בתרגום השבעים לבראשית ז, יא נשמרה הגרסה 'בשבעה ועשרים לחדש', ולפיה ארך המבול שנה אחת בדיוק, אלא שאין לדעת אם הייתה זו שנה של 354 או 364 יום, וניטל עוקצה של המסגרת הכרונולוגית. הפירוש לסיפור המבול (4Q252), שעיקר עניינו המסגרת הכרונולוגית, גוזר כי המבול ארך 'שנה תמימה לימים שלוש מאות ששים וארבעה' בדיוק (השוו חנוך קו, טו), ולשם כך הוא משנה דווקא את התאריך של סיום המבול בבראשית ח, יד, וגורס בו 'בשבעה עשר יום לחדש השני' (4Q252, טור ב, שורות 1–3 והשוו 4Q254a, קטע 3, שורות 1–2). ועל כל אלה נשתמרה גרסה אחרת של סיפור המבול בפרק ה של ספר היובלים, וגם בה עיקר העניין הוא כרונולוגי. גרסה זו מקיימת בתום המבול את שני התאריכים – שבעה עשר בחודש ועשרים ושבעה בחודש – גם יחד (יובלים ה, לא–לב).²⁰

נראה שהכללתו של לוח שנה בראש המגילה 4Q394, שרובה מוקדש לחיבור הפולמוסי 'מקצת מעשי התורה', מלמדת כי המחבר ביקש למנות את לוח השנה בין גורמי המחלוקת שהביאו לפילוג.²¹ ואכן יותר מכל יסוד מבדיל אחר בהלכה או בהגות, יש בלוח השנה כדי ליצור חיץ חברתי ברור בין קבוצה לקבוצה, אם חברי הקבוצות אינם שומרים יחד את מועדי השנה העיקריים. החיץ היה משמעותי עוד יותר בתקופה שבה התנהלה עבודת האל במקדש מרכזי אחד, והתעורר הצורך לקבוע לוח שנה פולחני אחד ויחיד ולדחוק מפניו את כל השאר. גורם זה, שהיה לו חלק חשוב ביצירת הפילוג, שמר על ערכו כגורם מגדיר כלפי פנים וכלפי חוץ.

ד. ההיסטוריה הקדומה של השנה בת 364 יום בארץ-ישראל

בשורת מחקרים (1953–1957) ניתחה אני ז'ובר (Jaubert) את התאריכים המופיעים בספר היובלים והשוותה אותם למידע העולה ממקורות כוהניים במקרא. מסקנתה המפתיעה הייתה כי הלוח של ספר היובלים הוא זה שעמד בבסיס החיבורים הכוהניים בתורה, כגון רשימת המסעות של בני ישראל בספר במדבר, וכן בבסיס חיבורים כוהניים אחרים מימי גלות בבל ואילך. במקביל למחקרה אלו נתגלו מגילות לוח ראשונות מקומראן, שהעידו על ההמשכיות בין הלוח של ספר היובלים ללוח של היחד. לפיכך קבעה ז'ובר, בין יתר מסקנותיה, כי לוח השנה של 364 יום הוא שנהג במקדש בירושלים במשך מאות השנים הראשונות שאחרי שיבת ציון, ואילו הלוח הירחי-השמי של חז"ל הונהג במקדש רק בתקופה מאוחרת. ג'יימס ונדרקם בחן את מסקנותיה ואישש את עיקרן, תוך שהוא מתארך את הנהגת הלוח הירחי-השמי במקדש לימי גזרות אנטיוכוס, (על פי דניאל ז, כה).²² לפי שיטה זו בני היחד החזיקו בלוח השנה

²⁰ לדיון בגרסת ספר היובלים ראו: כ' ורמן, 'עיצוב מאורעות דור המבול בספר היובלים', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 183–202; לבחינת הנושא כולו ראו: מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תיאולוגיה, לשון ולוח', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 361–363, ושם ביבליוגרפיה. על שינויי התאריך בגרסאות השונות ראו: שם, הערה 217.

²¹ קיסטר (שם), עמ' 360.

²² לסיכום שיטות ז'ובר ונדרקם בסוגיה זו ראו: J.C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*, London 1998, pp. 54–58, ושם ביבליוגרפיה נוספת.

היהודי העתיק והמקורי של 364 יום, ונלחמו נגד חוגי הפרושים, שאימצו את הלוח הפגני של אנטיוכוס.

אין בידי לקבוע אם מסקנותיה של ז'ובר באשר למקורות המקראיים תקפות. לנוכח דחיות חוזרות ונשנות של שיטתה,²³ שהצביעו על קשיים מתודיים לא פשוטים, נראה כי מסקנותיה הן לכל היותר אפשריות, אולם אין ראיה כי הן הכרחיות לביאור הכתובים. ממילא גם אין כל ראיה מוצקה לקיומה של מסורת לוח של 364 יום בארץ-ישראל קודם לספר חנוך האסטרונומי. התקופה הנדונה, היינו התקופה הפרסית וראשית התקופה ההלניסטית, לוטה באפלה כה כבדה מבחינת המקורות ההיסטוריים, עד שקשה לקבוע מסמרות בתולדות מוסדות הפולחן שנהגו בה. העניין כולו נשען אפוא על המקורות שמספר חנוך ואילך, ואילו ההיסטוריה הקדומה יותר היא עניין לסברה. לאחרונה יש נטייה לטעון, בניגוד לז'ובר וונדרקס, כי החוגים שחיברו את ספרי חנוך, ואחריהם בני היחד מקומראן, החזיקו דווקא בלוח שנה חדש ומהפכני, ושחוגים אלה ביקשו לעקור את הלוח הירחי-השמש, שנהג בישראל מדורי דורות.²⁴

ה. מקורות חוץ-ישראליים לשנה של 364 יום

האזכור המפורש הקדום ביותר של שנה בת 364 יום בספרות היהודית נמצא כאמור בפרקי האסטרונומיה של ספר חנוך. פרקים אלה חוברו כנראה במאה השלישית לפסה"נ, והם שונים בתכלית משאר המקורות הנדונים כאן, משום שאין בהם אף אחד מן הסממנים ה'דתיים' של מסמכי הלוח המאוחרים יותר: לא חגים ומועדים, לא כוהנים ולא קרבנות, ואין צריך לומר שאף לא תפילות לימי חג. עיקר הכתוב בפרקים אלה הוא המהלך המפורט של המאורות ואיתני טבע אחרים.²⁵ לפיכך עלתה השאלה אם פרקים אלה, על הידע המדעי המשתקף בהם, צמחו בחוגים יהודיים או שמא מקורם מחוץ לישראל.

מתיאס אלבני הוכיח כי רבים מן החישובים של פרקי האסטרונומיה בספר חנוך תלויים בידע מדעי ממסופוטמיה, שנאסף וגובש בקובץ האסטרונומי Mul.Apin.²⁶ קובץ זה, בן תחילת האלף הראשון לפסה"נ, מסכם את תורת האסטרונומיה הקדם-מתמטית שהצטברה במסופוטמיה במהלך האלף השלישי והשני לפסה"נ. נקודות המגע בין ספר חנוך למול-אפין מתמצות בארבעה סעיפים: חישוב אורך היום והלילה, התאמה בין מהלכי השמש למהלכי הירח, עונות השנה, רוחות השמים.²⁷ יש לציין כי בעת שהתחברו בה כתבי היחד, היינו בעיצומה של התקופה

²³ י"א באומגרטן, 'הלוח של ספר היובלים והמקרא', תרביץ, לב (תשכ"ג), עמ' 317–328; B.Z. Wacholder; & S. Wacholder, 'Patterns of Biblical Dates and Qumran's Calendar: The Fallacy of Jaubert's Hypothesis', *HUCA*, 66 (1995), pp. 4–25.

²⁴ למשל קיסטר (לעיל, הערה 20), עמ' 361.

²⁵ מפרשים רבים סבורים כי הפרקים האפוקליפטיים פ–פא אינם חלק מ'ספר האסטרונומיה' המקורי, שהוא כעת אחד מחלקיו של ספר חנוך. ראו: J.C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Washington DC 1984, pp. 106–109; G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch* (Hermeneia), I, Minneapolis 2001, p. 335.

²⁶ M. Albani, *Astronomie und Schöpfungsglaube: Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch* (WMANT, 68), Neukirchen-Vluyn 1994.

²⁷ בן-דב והרוביץ (לעיל, הערה 2), עמ' 13–15, ושם הפניות מפורטות.

ההלניסטית, כבר היה בנמצא ידע אסטרונומי מתקדם הרבה יותר, הן בכבל הן בעולם ההלניסטי. ההיצמדות לידע הארכאי של מול-אפין מעידה אפוא על ייחוס חשיבות רבה לגוף ידע קנוני קדום, ולא דווקא על שאיפה לדיוק מדעי ותצפיתי. קו זה מאפיין בדרך כלל את תורת לוח השנה והאסטרונומיה בחוגי היחד, המוותרת על התצפית והדיוק, ותרה במקומם אחר ממדים אריתמטיים וסכמטיים.

התורה האסטרונומית של מול-אפין מבוססת ברובה הגדול על שנה אידאלית של 360 יום, שהיא נוחה לחישובים אסטרונומיים ומנהליים. שנה זו הונהגה במסופוטמיה לצרכים שונים מקדמת דנה, והיא התקבלה כקנה המידה של תורת האסטרונומיה באלף הראשון לפסה"נ. אולם יש במול-אפין גם עדויות לשימוש בשנה ממוצעת של 364 יום, והעדויות הללו נתמכות במסמכים אחרים בני אותה תקופה שאף בהם מדובר בשנה כזאת.²⁸ לפיכך קרוב לוודאי שהשנה בת 364 יום הגיעה אל מחברי ספר חנוך ממקורות ידע בבליים שהיו בידם. קשה לדעת כיצד הגיע הידע ממסופוטמיה לישראל, אולם יש להניח כי בין שתי התרבויות היה גורם מתווך גאוגרפי ותרבותי, שיש לחפשו אולי במרחב שמצפון לארץ-ישראל, בסוריה דוברת הארמית.

לאחרונה נמצא כי עניינים נוספים במסורת הלוח היהודית של 364 יום תלויים בידע מסופוטמי. החישובים המפורטים של שלבי הירח במגילות שונות מקומראן (ראו להלן, סעיף ז) נסמכים אף הם על שיטות מסופוטמיות, שהיו בשימוש בבבל עד סופה של התקופה ההלניסטית.²⁹ יש בכך חיזוק נוסף למקור הבבלי של השנה בת 364 יום ושל אלמנטים שונים בספרות היהודית (הכתתית) של ימי בית שני התלויים בשנה זו. מכאן גם ראייה לסתור הצעות בדבר מקורות השפעה אחרים על מסורת זו: הלוח המצרי, הפרסי או היווני.

המקורות ממסופוטמיה מרבים להשתמש כאמור בשנה אידאלית של 360 יום, שבה 12 חודשים ובכל אחד 30 יום. שנה זו התקבלה כסטנדרד של חישובי אסטרונומיה ואסטרונומיה, ויש לה סימנים גם בספרות היהודית. למעשה ניתן לומר, על בסיס הנתונים דלהלן, כי במסורת של שנה בת 364 יום יש פה ושם סימנים לשנה האידאלית בת 360 יום, שממנה נולד המספר 364.

השנה של 360 יום ניכרת קודם כול במסמך האסטרונומי 4Q318, אשר ככל הנראה אינו חלק ממסורת הלוח הכתתית.³⁰ הדגמים לתנועת המאורות בין שערי השמים בספר חנוך, הנוהגים לפי המספר 364, נולדו מתוך דגם אידאלי של 360 יום, ורק לפי מספר מקורי זה הם פועלים באופן חלק.³¹ לכל אורכה של מסורת הלוח הכתתית ישנה הבחנה בין 360 ימים, שהם 'ימי השנה' במלוא מובן המילה, ובין ארבעה ימים נוספים. כך למשל, זכר השנה בת 360 יום, שאינה כוללת את ארבעת הימים ה'נוספים', עולה באזכור 3,600 שירים במגילת המזמורים (11Q5), טור כז,

²⁸ שם, עמ' 3–8.

²⁹ י' בן-דב, 'דוק ושאלת שלבי הירח בלוחות השנה מקומראן: ראיות חדשות ממסופוטמיה', מגילות, ג (תשס"ה), עמ' 28–3. וכן J. Ben-Dov & W. Horowitz, 'The Babylonian Lunar Three in Calendrical Scrolls from Qumran', *ZA*, 95 (2005), pp. 104–120.

³⁰ בן-דב והורוביץ (לעיל, הערה 2), עמ' 11–12. מסמכים אחרים משתמשים בגודל האידאלי של 30 יום בחודש בשל נוחותו. כך למשל פרק הזמן של 150 יום הנזכר במקרא בסיפור המבול (בראשית ח, ג–ד) שווה ערך לחמישה חודשים רצופים של 30 יום כל אחד, וכך הוא מוגדר בפירוש בספר היובלים ה, כז.

³¹ אלבני (לעיל, הערה 26), עמ' 247. J. Ben-Dov, 'The Initial Stages of Lunar Theory at Qumran', *JJS*, 54 (2003), pp. 128–129.

שורה 5), מספר שאינו אלא כפולה של 360.³² הימים הנוספים מכונים במגילה זו 'פגועים', והם זוכים לארבעה שירים נפרדים (שם, שורה 10). במסמך 4Q394 קטעים 3–7, טור א, היום האחרון בתקופה מכונה '[יום נו]סף', משמע שהשנה האידאלית עדיין לא נשכחה. חוסר היציבות של 'הימים הנוספים', שנוספו על השנה בת 360 יום, ניכר גם מן הספק שהתעורר ביחס למיקומם בראש התקופה או בסופה – בספר חנוך, בספר היובלים ובמגילות הלוח מקומראן.

ו. שמש וירח

המספר של 364 יום בשנה נולד במסופוטמיה בתור גודל ממוצע, שהוא שיפור של המספר האידאלי של 360 יום בשנה. לפיכך אין הוא מכוון להתאים לא לאורך שנת הירח (12 חודשים × 29.5 ימים בקירוב = 354 יום) ולא לשנת השמש (365.24 ימים בקירוב), ואף לא לשנת הכוכבים (Sidereal year), הקרובה באורכה לשנת השמש. הגודל הממוצע הוא כלי שנועד לספק לתוכנים אמצעי לשלוט על תנועתם של כל גרמי השמים גם יחד, אף שברור כי יישומו של המספר במציאות היה גורר סטיות של ימים מספר, ואלו צפויות היו לגדול עם הזמן.

לא רחוק מזה שימושו של המספר 364 בפרקי חנוך האסטרונומי. גם בחיבור זה ניכר מעבר משנה אידאלית בת 360 יום לשנה בת 364 יום.³³ בפרק עב של ספר חנוך מיושם מספר זה למסלול השנתי של השמש, ובפרקים הבאים הוא מיושם בצורות שונות לתנועת הירח (הכוכבים, שתפסו מקום מרכזי באסטרונומיה הבבלית, נמחו כמעט לגמרי מזו היהודית). לפיכך טוענים מספר חוקרים כי המסגרת של 364 יום התקבלה בספר חנוך בתור מספר המאפיין את מסלול השמש, שאליו יש להתאים את כל שאר המאורות.³⁴ אף על פי כן השנה של 364 יום אינה נחשבת בשום מקום בספר חנוך לשנת שמש, ואף לא נאמר שם כי יש עדיפות לשמש על הירח בקביעת הזמנים. נהפוך הוא, כל כוונתו של ספר חנוך האסטרונומי להשיג הרמוניה של כל מאורות השמים גם יחד באמצעות הנתון הפלאי של 364 יום (והשוו: חנוך עד, יב). המחבר מתבונן בתנועות הירח כפי שהוא מתבונן בתנועות השמש, ואינו מעדיף את האחד על האחר. ועוד, השנה של 364 יום התקבלה בספרות היהודית לא בשל העדפה של מאור זה או אחר, אלא בשל התאמתה המושלמת של שנה זו למספר שבע ולתבניות האריתמטיות הנגזרות ממנו. משמע לא שנת שמש לפנינו, אלא שנה סכמטית המתאימה לכל המאורות כולם. ואין לטעות בקרבה המספרית שבין המספר 364 לאורך שנת השמש האמתית, שכן קרבה זו אין בה ממש, וההפרש הקטן של יום ורבע בין שתי המידות מצטבר לכדי הפרש משמעותי בתוך פרק זמן לא ארוך.

מסקנה זו נתמכת במסמכים הרבים בקומראן העוסקים ברישום שלבי הירח – לוחות שנה, מסמכים אסטרונומיים ואוספי תפילות.³⁵ המחזור התלת-שנתי של תיאום השמש והירח מתפקד בגופם של מסמכי הלוח מקומראן, בצמוד לנתוני המשמרות ורשימות המועדים (ראו להלן, סעיף ז), ואף זו ראייה כי המספר 364 נועד באופן אידאלי להכתיב גם את מהלך הירח. במסמכים אחרים מקומראן הנוגעים להיבטים שונים של לוח השנה, אין התייחסות למאורות כלל, לא לשמש

³² J.C. VanderKam, 'Studies on "David's Compositions" (11QPs" 27:2–11)', ארץ-ישראל, כו [נספר פ"מ קרוס] (תשנ"ט), עמ' 212–220*, בעיקר עמ' 214–216*.

³³ בן-דב והורוביץ (לעיל, הערה 2), עמ' 12.

³⁴ אלבני (לעיל, הערה 26), עמ' 97.

³⁵ בן-דב (לעיל, הערה 31), עמ' 125.

ולא לירח. כך למשל במגילת המקדש, בפירוש לבראשית (4Q252), ובוודאי גם בחיבורים כגון ברית דמשק או הפשרים, נתפסת השנה בת 364 הימים כיסוד החיים הדתיים, ויש מן החיבורים שעושים שימוש בפנים האריתמטיים של מספר זה (כגון ספירת השבועות בין מועדי הביכורים במגילת המקדש). אולם המסמכים הללו, וכמוהם רוב מסמכי הלוח, אינם מתייחסים לא לשמש ולא לירח אלא למספר 364 בלבד.

מקומות אחדים בספרות בית שני מורים על נטייה לצד השמש כמכריעה את הזמנים, ונגד הירח. המפורש בהם הוא ספר היוכלים (ו, לב–לח; ³⁶ב, ט), ועוד נזכרו בהקשר זה סרך היחד (IQS, טור י) וכן 1Q27, קטע 1, טור א, שורות 5–7.³⁷ על סמך עדותם של מקורות אלה מכונה הלוח של 364 יום במחקר זה שנים רבות 'לוח שמש'. אולם אף אם יש עדיפות מה לשמש במסמכים שונים, הרי אפיון השנה בת 364 הימים על פי השמש בלבד אינו ממצה את פניה השונות.³⁸ לפיכך יש לכנותה בשם הניטרלי 'שנה של 364 יום' ותו לא.

ועוד יש להדגיש את תפקידו של הירח בלוח השנה. המסמכים הרבים המונים את הירח עושים זאת לשם דיוק אסטרונומי־אריתמטי, או לשם הוספת ממד למבנה המשוכלל של מחזורי השנים. אך אין הם מבקשים לקבוע למועדי הירח תפקיד בלוח השנה הפולחני. החיים הדתיים של היחד הוכתבו אפוא על סמך הלוח של 364 יום לבדו, ולא היה לבני היחד כל מועד או קרבן התלויים בתצפית בתנועת הירח, כגון ראש חודש, הירח המלא וכיוצא באלה (וראו גם להלן על 4Q503). גם כאשר מצוינים שלבי הירח במסמכי לוח השנה, הם מצוינים תמיד באופן סכמטי, ואף פעם לא על ידי תצפית של ממש בזריחת הירח או שקיעתו.³⁹

ז. רישום שלבי הירח והמחזור התלת־שנתי

חרף הנאמר לעיל על תפקידו המצומצם של הירח בחיים הדתיים של בני היחד, הרי מסמכי הלוח מקצים מקום רב לרישום שלבי הירח. הדבר ניכר כבר בספר חנוך האסטרונומי. בגרסה הארמית של הספר מוקדש דיון ארוך ומפורט לשלבים של צמיחת הירח וגריעתו ולמעברו בשערי השמים ביחס לשמש, יום אחר יום בימי השנה (4Q208, 4Q209).⁴⁰ בגרסת הגעז שהגיעה לידינו נשמר קיצור של הדיון בצורת שני ניסיונות (פרקים עג–עד, עח–עט) לשלב את תנועת הירח בתוך הדגם של תנועת השמש (המתואר בפרק עב). המחבר (או אחד העורכים) של פרקי האסטרונומיה היה כה שבע רצון מההישג של התאמת שלבי הירח לשנה של 364 יום עד שקבע: 'והירח יוציא את כל השנים לנכון [...] ושלמו את השנים בצדק נכון בשלוש מאות וששים וארבעה ימים' (עד, יב).⁴¹

³⁶ אך ראו לעיל, בהערה 17, על כוונת דברי ספר היוכלים שם.

³⁷ ש' טלמון, 'הפולמוס נגד לוח השנה הירחי בכתבים של באי הברית החדשה מקומראן', מגילות, ג (תשס"ה), עמ' 69–84.

³⁸ בן־דב והורוביץ (לעיל, הערה 2), עמ' 24–25.

³⁹ בניגוד לדעתו של שטרן: S. Stern, 'Qumran Calendars: Theory and Practice', T.H. Lim (ed.), *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, Edinburgh 2000, pp. 179–186.

⁴⁰ E.J.C. Tigchelaar & F. García Martínez, '4QAstronomical Enoch^a ar', P.S. Alexander et al., *Qumran Cave 4, XXVI: Miscellanea, Part 1* (DJD, 36), Oxford 2000, pp. 104–131; 'הנ"ל', 4QAstronomical, Enoch^b ar', שם, עמ' 132–171.

⁴¹ על שינויי הגרסה בפסוק זה ראו לעיל, הערה 2.

תורת שלבי הירח בקומראן מבוססת במידה רבה על תקדימים מסופוטמיים. ראשית, לוח י"ד של הקובץ 'אָנוּמָה אָנוּ אָנְלִיל' עוקב אחר שלבי הירח, יום אחר יום, ומשתמש בשיטות דומות לאלה של ספר חנוך.⁴² שנית, מחבר ספר חנוך הכיר את המחזור התלת-שנתי המתואר בלוח השני של מול-אפין (חנוך עד, י-טז).⁴³ לפי מחזור זה ניתן לתאם בין שנת הירח לשנה של 364 יום בתום שלוש שנים, באמצעות הוספת חודש ירחי אחד:

$$3 \times 364 = 1092 = 3 \times 354 + 30$$

המחזור התלת-שנתי, שהיה מרכיב שולי ביותר במול-אפין, הפך אפוא למרכיב מרכזי במסורת היהודית של השנה בת 364 יום. מחבר חנוך האסטרונומי, שהציג את המחזור לראשונה במקורות היהודיים, עדיין לא ידע כיצד ליישמו במלואו, אלא הכירו בצורת רעיון בלבד.⁴⁴ הדבר ניכר למשל בכך שהוא מתארך את הימים השונים לפי התאריך הירחי ולא לפי התאריך הסכמטי בשנה של 364 יום (וראו להלן על 4Q503). אולם מגילות אחרות מקומראן השלימו את שילובו המלא של המחזור התלת-שנתי בלוח השנה.

התקדמות חשובה ביותר בכיוון זה יש במסמך 4Q317, הכתוב עברית בכתב סתרים מיוחד, לעומת הלשון הארמית של חנוך האסטרונומי. העובדה שטרחו לכתוב את המסמך בכתב סתרים מלמדת ככל הנראה על אופיו הכתתי. עיקרו של החיבור הזה – תיאור גדילת הירח וגריעתו יום אחר יום. הנה לדוגמה קטע מתחילת המגילה:

[... בששה בו]

תכסה שלוש עשרא וכן תבוא ליום

בשבעה בו תכסנה ארבע עשרא וכן

תבוא ליום [va[cat]

בשמנה בו תנמשול אורה ליום בתוך

הרקיע ממען לארבע עשרא וחצי ובבוא השמש יכלה כול

אורה להכסותו וכן יחל להגלות

באחד לשבת vacat [בתשעה בו תגלה]

מחלוקת אחת וכן תבוא ללילה

בעשרה בו תגלה שתים וכן תבוא

ללילה...

(4Q317, קטע 1, טור ב, שורות 3–13)⁴⁵

קטע זה הוא חלק מתיאור רציף של גריעת הירח יום אחר יום, חלק אחד בכל יום, עד לגריעה של כל 14 חלקי הירח (או, לפי יד מתקנת, הניכרת במקומות אחרים במגילה, 14½). במשך ימי גריעתו הירח שוקע בשעות היום ('וכן תבוא ליום'). ביום השמיני בחודש, שהוא גם יום ראשון

⁴² בן-דב (לעיל, הערה 29), עמ' 15–18.

⁴³ הפסקה בחנוך עד, י-טז כוללת גם ניסיון בלתי מוצלח להציג מחזור של שמונה שנים (octaeteris), המוכר מן הספרות ההלניסטית. אולם ניסיון זה אינו עולה בקנה אחד עם הנתונים המספריים של ספר חנוך ועם השנה בת 364 יום, ויש לראות בו תוספת על הכתוב המקורי שהוסיף אחד העורכים או המתרגמים. כך סבר גם חוקר תולדות המדע א' נויגבאואר, וראו: אלבני (לעיל, הערה 26), עמ' 74.

⁴⁴ בן-דב (לעיל, הערה 31), עמ' 130–131.

⁴⁵ תעתיק והשלמות לפי מ"ג אבג בתוך: D.W. Parry & E. Tov (eds.), *The Dead Sea Scrolls Reader*, IV, Leiden 2004, p. 58.

בשבוע, בחודש ששמו ומספרו אינם נזכרים, הירח ריק מכל אור. רק בסוף אותו יום, עם שקיעת השמש, נראה הסהר הראשון. תיאור זה תואם את הפעם הראשונה בכל חודש שבה נצפה הירח החדש, יחד עם שקיעת השמש במערב. מכאן ואילך ממשיך הירח לגדול, 'מחלוקת' אחת בכל יום, ובימי גדילתו הוא שוקע בשעות הלילה ('וכן תבוא ללילה').

המסמך 4Q317 מקוטע מאוד וגדוש טעויות ותיקונים, המקשים מאוד לדייק בפירושו. למרות זאת ניתן לעמוד על מבנהו וחיבורו. שני עניינים חשובים מבדילים אותו מן הקטעים הסינכרוניסטיים של ספר חנוך. ראשית, מחבר 4Q317 ויתר על התיאור של תנועת השמש בשערי השמים, שהוא מרכזי ביותר בספר חנוך, ובעצם השמיט מתיאורו כל התייחסות אל הפן המרחבי של תנועת המאורות. לאחר שהניסיון להציע התאמה מרחבית של תנועת הירח והשמש נתקל בקשיים בספר חנוך, החליט כנראה מחבר 4Q317 שמוטב בלעדית. שנית, התאריכים ב־4Q317 נמנים לפי השנה של 364 יום, וזו התקדמות ניכרת לעומת ספר חנוך האסטרונומי, שתיארך את האירועים השמימיים לפי מספרי הימים בחודש הירחי.⁴⁶ המסמך 4Q317 תרם אפוא תרומה מכרעת לגיבוש המחזור התלת־שנתי, והכשיר את הדרך לשילוב המלא של תנועות הירח בתוך מסמכי הלוח מקומראן (וזאת חרף ההתנגדות המפורשת ביובלים ו, לו). בעת ובעונה אחת הצליח מחבר זה להנחיל לבאים אחריו את תפיסתו ה'מדעית', שהיא בלתי תצפיתית במובהק, ונסמכת באופן בלעדי על הסכמה התלת־שנתית.

במסמכים אחרים העוסקים בשלבי הירח – 4Q320, 4Q321, 4Q321a – צומצמה הרשימה הארוכה של מעקב אחר הירח; במסמכים אלה לא נרשמו עוד תנועותיו של הירח בכל יום ויום אלא צוינו שני אירועים ירחיים בלבד בכל חודש. אירוע אחד מאלה מכונה במגילות 'דוק', ומשנהו איננו נקרא בשם, ולכן נהוג לכנותו X.⁴⁷ כך למשל: 'בחמשה באמר, בשלושה וע[ש]רִים בע[ש]ירי; ודוקה בששה בי[ש]באב, [בעשרה בן]א' (4Q321, טור א, שורות 3–4). שורה זו מונה שני אירועים ירחיים החלים בחודש (הסכמטי!) העשירי של השנה הראשונה במחזור התלת־שנתי (על התיארוך באמצעות משמרות הכוהנים ראו להלן). האירוע הראשון הוא X, שאיננו נקרא בשמו, אלא רק מתוארך ליום חמישי בשבוע של משמר אָמר, שהוא יום 23 בחודש. האירוע השני הוא דוק, שחל ביום שישי בשבוע של משמר ישבאב, ב־10 באותו חודש. ממועד X ועד לדוק הבא יחלפו 16–17 יום, בהתאם לאורך החודש הירחי – מלא (30 יום) או חסר (29 יום). יש לשים לב כי X נמנה ראשון בשורה, אף שהוא מתרחש 13 יום אחרי דוק. אי־ההתאמה נוכחת במחצית הראשונה (לערך) של המחזור התלת־שנתי כפי שהוא מתואר ב־4Q321, ואילו במחצית השנייה של המחזור סדר הרישום מתאים לסדר ההיקרות בחודש.

זהותם של X ודוק שנויה במחלוקת, אך לאחרונה הובאו ראיות מכריעות חדשות. לדעת רוב החוקרים X הוא יום הירח המלא ודוק הוא הירח החדש, המופיע בשמים 16 או 17 יום לאחר

⁴⁶ בן־דב (לעיל, הערה 31), עמ' 130.

⁴⁷ הצורה 'דוק' כתובה תמיד וכינוי חבור בסופה: 'דוקה', 'דוקו' וכיוצא באלה. מוצא המילה שנוי במחלוקת. לדעת הרוב היא גזורה מן השורש דו"ק, הנושא (בעיקר בארמית) את המשמע 'להתבונן, לצפות'; ראו: M.O. Wise, *Thunder in Gemini* (JSPSup, 15), Sheffield 1994, pp. 222–228. החיסרון בהצעה זו שאין היא מצביעה על שלב מסוים של הירח אלא על תצפית כלשהי. טלמון וקנוהל הציעו אטימולוגיה מן השורש דק"ק, המדגישה את הפן של התמעטות הירח; ראו: ש' טלמון וי' קנוהל, 'קטעים של מגילת לוח שנה מקומראן: משמרות Ba (4Q321)', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 505–521. וראו תמיכה אפשרית מן האכדית בהצעה זו: בן־דב (לעיל, הערה 29), עמ' 18, 22.

הירח המלא.⁴⁸ לעומת זאת טענו שמריהו טלמון וישראל קנוהל כי X הוא היום האחרון של מחזור הירח, שבו אין הירח נראה כלל, ודוק הוא היום שאחר הירח המלא, שבו הירח מתחיל לגרוע.⁴⁹ אפשרות זו נדחתה בפרסומים רבים, אולם לאחרונה הוכח כי היא משקפת את השיטה השלטת בחיבורים אסטרונומיים רבים מן התקופה הבבלית המאוחרת, וכי היא זו שממשיכה בצורה הטבעית ביותר את השיטה שגובשה במגילה 4Q317.⁵⁰ לפי שיטה זו הצורה הסטנדרטית לאפיין חודש ירחי כלשהו היא באמצעות שלושה נתונים ירחיים של אותו חודש: שני נתונים הנוגעים להתמעטות הירח – הלוא הם X ודוק – ונתון שלישי המוסר את מספר הימים בחודש הירחי שעבר. נתון שלישי זה נמסר באופן עקבי ברשימה 4Q320, קטעים 1–2.

שלושת המסמכים הנדונים מורים כי מלומדי הלוח בני היחד, שהקפידו לנהל את חייהם לפי שנה של 364 יום, לא ויתרו על התאמתה של שנה זו לתנועות הירח. הם עשו כן לא משום שרצו לציין מועדי ירח, כגון ראש חודש או הירח המלא, שהרי X ודוק הם נתונים מדעיים גרדא, ללא כל השלכה על הפולחן. בפיתוח שהציעו למחזור התלת-שנתי המשיכו אותם מלומדים מסורת מדעית, שראשיתה במסופוטמיה והמשכה בקטעים של חנוך האסטרונומי, ואשר גובשה בכתבי היחד באמצעות החיבור 4Q317. בשלביה הראשונים היה במסורת זו יסוד תצפיתי ברור, אולם ככל שהתקדמה ואומצה בידי בני היחד, הצטמצם יסוד זה, ותנועות הירח נרשמו לפי הסכמה התלת-שנתית בלבד.

פיתוח נוסף של המחזור התלת-שנתי במגילות 4Q320, 4Q321, 4Q321a הוא שילובו עם המחזור השש-שנתי של משמרות הכוהנים (ראו להלן, סעיף ח), החופף בדיוק שני מחזורים תלת-שנתיים. מרכיב זה הפך לחלק בלתי נפרד מן המסורת של 364 יום שהתגבשה בקומראן. המשך לאותה מסורת נמצא ברשימה ב-4Q319, טורים ד–ו, ברשימה המכונה 'אותות'. רשימה זו כוללת את כל מחזורי השנים המוכרים מקומראן בתוך מחזור-על בן שישה יובלות או 294 שנים (49 שנים בכל יובל). בתחילת כל מחזור תלת-שנתי (היינו בתחילת השנה הראשונה והשנה הרביעית של מחזור המשמרות) רשימה זו מציינת 'אותות'. אותות אלה הם המצבים שבהם השנה של 364 יום מתאחדת עם מחזורי הירח לפי הסכמה התלת-שנתית. אלא שהירח אינו נזכר בשמו ב-4Q319, ואין שם כלל התייחסות לאירועים ירחיים. בשם 'אותות' מצוינת אפוא באותה המגילה תחילתו של מחזור תלת-שנתי חדש, והוא נתפס כאירוע בעל משמעות קוסמית, הראוי לציון בלוח השנה המקודש (על 4Q319 ראו עוד להלן, סעיף י).

במסמך אחר מקומראן, 4Q503, יש התייחסות לשלבי הירח, אלא שקשה לומר אם הוא שייך למסורת של מסמכי הלוח של 364 יום שנסקרו עד כה. אין ב-4Q503 רשימת לוח, אלא אוסף של תפילות לימי החודש. בכל יום מתוארות שקיעת השמש וזריחתה, ובמהלך התפילה נזכרים

⁴⁸ ראו למשל: ונדרקם (לעיל, הערה 22), עמ' 79–80; V. Gillet-Didier, 'Calendrier lunaire, calendrier so- ; 80–79', *Revue de Qumran*, 20 (2001–2002), pp. 171–205. בעלי שיטה זו טוענים כי בקומראן נחשב הירח המלא ליום תחילת החודש, וזאת על סמך המבוא הספרותי למגילה 4Q320 (ראו להלן, סעיף י). לכך ניסו להביא ראיות שונות, החל במקרא ועד לכת המגאריה בימי הביניים, ראו למשל: J.C. VanderKam, 'Calendrical Texts and the Origins of the Dead Sea Scroll Community', M.O. Wise et al. (eds.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site*, New York 1994, pp. 371–386. אבל לפי דבריי להלן אין לקבל דעה זו.

⁴⁹ טלמון וקנוהל (לעיל, הערה 47), עמ' 518.

⁵⁰ בן-דב והורוביץ (לעיל, הערה 29).

חלקים שונים של אור הירח, הנמנים לפי שיטה דומה לזו הנהוגה בספר חנוך האסטרונומי. הפפירוס התגלה במצב של התפוררות מתקדמת, ובו 225 קטעים, ורק אחרי מאמצים ממושכים שוחזרו טורים אחדים שחזור סביר. לפנינו קטע הנוגע ליום ה־14 וה־15 בחודש:

1	ובצאתו השמש	ורקיע השמים יברכו וענו ואמרו
2	ברוך אנל ישראל	ולן ווהינום הזה חרשן
3	בארבעה עשר שערי אור	לנו ממשלן
4	ער דגלי	וא חום הן שמש
5	בפוסחון	בכו ח יד גבורתנו
6	בחמשה עשר לחודש בערב יברכו וענו ואמרו ברוך אנל ישראל	
7	הסותם	ח לפניו בכול מפלג כבודו והלילה
8		עולם ולהודות לון פדותנו בראשית
9		תסובית כלי אורן והיום ארבעה עשר
10	גורלות אור	אור היוםם שולם עליכה ישראל
11		
12	ובצאת השמש ולהאיר על הארץ יברכו וענו ואמרו	
13	ברוך אל ישראל	אשר לחגי שמחה ומועדי כבוד
14		חמשה עשר שערי אור
15		ובגורלות לילה

(4Q503, טור ז) ⁵¹

הימים הנזכרים בקטעים אלה זוהו על סמך שילוב העדויות של התאריך הקטוע בשורה 6 עם מניין חלקי האור בשורות 3, 9–10, 14. המגילה מבחינה בין מניין 'שערי אור' ל'גורלות אור'. יוסף באומגרטן ציין לראשונה שהמניין של 'שערי אור' זהה למספר היום בחודש, ואילו 'גורלות אור' הם חלקי הירח, המוכרים מן הקטעים הארמיים של ספר חנוך. ⁵² 'שערי אור' מציינים אפוא את יציאותיה היומיות של השמש מבעד לשערים המתוארים בספר חנוך עב. לפיכך ביום 14 בחודש נמנים 'ארבעה עשר שערי אור' (שורה 3), וביום 15 בחודש – 'חמשה עשר שערי אור' (שורה 14). באותו היום, ה־15 בחודש, הוא יום הירח המלא, המגילה מונה 'ארבעה עשר גורלות אור' (שורות 9–10). זאת משום שחלקי האור, המכונים כאן כאמור 'גורלות', מתחילים להצטבר

⁵¹ על פי השחזור המשופר של פלק: D. Falk, *Daily, Sabbath and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 27), Leiden 1998, p. 33. השחזור שהציע פלק פותר בעיות רבות, והוא מיתר את הצעות הפירוש של אבג: M.G. Abegg, 'Does Anyone Really Know What Time It Is: A Reexamination of 4Q503 in Light of 4Q317', D.W. Parry & E. Ulrich (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 30), Leiden 1999, pp. 396–406.

⁵² J.M. Baumgarten, '4Q503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar', *RevQ*, 12 (1987), pp. 399–407. המגילה מונה גם 'דגלי אור', אך קשה לדייק בפירושה של אלה בשל המצב הטקסטואלי הבעייתי. עוד יש לציין כי מניין היום במגילה זו מתחיל בבירור מן הערב, ולא מן הבוקר; והשוו: ש' טלמון, 'מנין היממה בתקופת המקרא ובראשית ימי הבית השני: מן הבוקר או מן הערב?', ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשי: ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 109–129; קיסטר (לעיל, הערה 20), עמ' 360, הערה 207.

לפי שיטתה של מגילה זו רק ביום השני בחודש, ואילו ביום הראשון בחודש אין הירח נראה כלל. ייתכן אפוא, כי לפי שיטתה של מגילה זו מניין ימי החודש הירחי מתחיל ביום הקיבוץ.⁵³ נוסח הברכה בשורה 5 'בפוסחו [...] יד גבורתו' נראה מתאים לתפילה לחג הפסח, והשחזור הנוכחי אכן מציב שורה זו כתפילה ליום 14 בחודש. לפיכך יש לקבל את דעת רוב החוקרים, המשייכים את התפילות של 4Q503 לימי החודש הראשון בשנה.⁵⁴ הקטעים ששוחזרו כוללים מספרי ימים אחדים, מ-4 ועד 28.

סגנון המגילה ואוצר המילים קושרים את 4Q503 לכתבים כתתיים אחרים. המאפיין הבולט ביותר הקושר מגילה זו למסורת הלוח של קומראן הוא מניין השבתות בימים קבועים בחודש, כנהוג בקומראן.⁵⁵ אולם דא עקא, שהמגילה קושרת את ימי החודש (הסכמטי) לא רק אל השבתות, אלא גם אל שלבי הירח ('שערי אור'/'גורלות אור' וכיו"ב), ונתונים אלה יהיו תקפים רק בשנה הראשונה של המחזור התלת-שנתי, שעדיין לא נוצר בה פער בין השנה הסכמטית לשנה הירחית. הנתונים לא יהיו תקפים בשנה השנייה ובשנה השלישית של המחזור. נמצא כי המגילה אינה מתיישבת באופן חלק עם מסמכי לוח שנה אחרים מקומראן, כגון 4Q321, המתבססים על המחזור התלת-שנתי. לפי שיטת המנייה של היחד, הייתה המגילה מתאימה לשימוש רק פעם בשלוש שנים, בחודש הראשון של השנה הראשונה בכל מחזור תלת-שנתי, משום שרק בו מספרי הימים בלוח הסכמטי ובלוח הירח זהים. ואכן כך הציע לאחרונה דוד נחמן.⁵⁶ אולם כיוון שפרט חשוב זה אינו נזכר ואף אינו נרמז בכתובים, נראה כי המגילה אכן מכוונת לחודש הראשון של כל שנה ושנה. המחבר אווזו בשיטה דומה לשיטת ספר חנוך, שעדיין אין בה מחזור תלת-שנתי מגובש, והיא שונה מן השיטה של המגילות 4Q321, 4Q317 ואחרות. בשלב זה של המסורת עדיין לא השכילו חכמי לוח השנה לקבוע תאריכים וימי שבוע נפרדים לכל שנה משנות המחזור התלת-שנתי, ובכל פעם שנצרכו למניין מפורט של שלבי הירח מנו כך שנה אחת בלבד.⁵⁷ לא לחינם אין בקטעים הארמיים של ספר חנוך יותר משנה אחת, ולא לחינם אין ב-4Q503 יותר מחודש אחד. באומגרטן העיר נכונה כי מגילה זו מציינת את שלבי הירח, וכי היא עושה כן לא לצרכים מדעיים גרדא, אלא לצרכים ליטורגיים מובהקים.⁵⁸ עם זאת ארוכה הדרך מכאן ועד קביעת נחמן

⁵³ ראו גם: M.O. Wise, 'Second Thoughts on *chwq* and the Qumran Synchronistic Calendars', J.C. Reeves & J. Kampen (eds.), *Pursuing the Text: Studies in Honor of B.Z. Wacholder*, (JSOTSup, 184), Sheffield 1994, pp. 98–120; וכן: טלמון, בן-דב וגלסמר (לעיל, הערה 9), עמ' 33–34. הנתונים שהובאו כאן מלמדים כי יש להכריע כמו וייז, ונגד שיטתו של אבג (לעיל, הערה 51). עם מסירת המאמר לדפוס הופיע מחקר חשוב חדש על 4Q503: F. Schmidt, 'Le calendrier liturgique des *Prières quotidiennes*: 4Q503', C. Grappe & J.-C. Ingelaere (eds.), *Le Temps et les Temps dans les littératures juives et chrétiennes au tournant de notre ère* (JSJSup, 112), Leiden 2006, 55–87.

⁵⁴ ראו למשל: פלק (לעיל, הערה 51), עמ' 33; נחמן (להלן, הערה 55), עמ' 178–179.

⁵⁵ ד' נחמן, 'מתי נאמרו ה"ברכות היומיות" בקומראן (4Q503)?', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יג (תשס"ב), עמ' 177–183, ושם ביבליוגרפיה נוספת. נוסף על כך בקטע 36 נזכר 'יום' שישין, מה שעשוי להעיד על עיגון ימי החודש בימי השבוע כנהוג בקומראן, אולם עדות זו אינה מוצקה דיה; ראו: פלק (לעיל, הערה 51), עמ' 35 (בניגוד לדברי פלק, לא ייתכן כאן המספר 16 או 26).

⁵⁶ נחמן (לעיל, הערה 55).

⁵⁷ בן-דב (לעיל, הערה 31), עמ' 131.

⁵⁸ באומגרטן (לעיל, הערה 23), עמ' 405.

כי 'אין שום טקסט הדומה למגילה 4Q503 מבחינת החשיבות הרבה שהוא מייחס למועדי הירח, עד כדי קביעת ברכות יומיות מיוחדות לציון מאורע הקשור בו'.⁵⁹ אמנם מחד גיסא התפילות היומיות במגילה זו קשורות לירח באותה מידה שהן קשורות לשמש, שהרי כל יום מאופיין ב'שערים' וב'גורלות' גם יחד. אולם מאידך גיסא השמש נזכרת שוב ושוב במגילה, פעמיים בכל יום, ואילו הירח אינו נזכר בשמו אפילו פעם אחת, והמגילה מסודרת לפי מספרי הימים, היינו לפי יציאות השמש מן השערים.⁶⁰ לפיכך עדיין עומדת בעינה קביעתי לעיל שהחיים הדתיים של עדת היחד נוהלו לפי השנה של 364 יום בלבד, ושאף אחד מן המועדים לא נקבע לפי שלבי הירח. יש מגילות מקומראן המונות את שלבי הירח, אולם אף אחת מהן אינה מציינת חגים או מצוות פולחניות התלויים באירועים ירחיים כלשהם.

ח. משמרות הכוהנים

בדברי הימים א כד, ז—יח נמנות 24 משפחות של כוהנים שהשתתפו בעבודת המקדש. המשפחות הללו מכונות במקורות חז"ל 'משמרות', אף שהמונח אינו נזכר באותו פרק בדברי הימים. במקורות חז"ל ומכתבי יוסף בן מתתיהו ידוע כי חלוקת המשמרות שימשה לארגון עבודת המקדש בימי בית שני. חלוקה זו הייתה הבסיס למוסד המעמדות, שהתמיד בליטורגיה היהודית ובכתובות בתי הכנסת מאות שנים רבות לאחר החורבן.⁶¹ כיוון שמספר השבועות בשנה הירחית השמשית של חז"ל אינו קבוע, אין למשמרות ערך רב לחישוב לוח השנה החז"לי, אף שיש מסורות שונות על כך בספרות חז"ל.⁶²

במסמכי הלוח מקומראן הוקצה למשמרות הכוהנים מקום מרכזי בחשבון הלוח. המונח 'משמר/ת' אינו נזכר במסמכי הלוח, אך הוא נזכר בהוראה זו במגילת המלחמה (IQM), טור ב, שורות 1–4 ומקבילות בעותקים ממערה 4).⁶³ במסמכי הלוח מקומראן מוצג שיבוץ של משמרות הכוהנים לשירות בזה אחר זה, כל משמר לפרק זמן של שבוע. לשם כך נוצלה ההתאמה המושלמת של השנה בת 364 יום למבנה השביעוני, ובכך אוחדו הזמן המקודש והגוף המקודש

⁵⁹ נחמן (לעיל, הערה 55), עמ' 182.

⁶⁰ U. Glessner, 'Calendars in the Dead Sea Scrolls', P.W. Flint & J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, II, Leiden 1999, p. 254.

⁶¹ D. Sperber, 'Mishmarot and Ma'amadot: Talmudic Data', *EJ*, XII, cols. 90–92; א"א אורבך, 'משמרות ומעמדות', הנ"ל, מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 269–293.

⁶² למשל דברי ר' אבהו על המשמרות המשרתים בראש כל יובל (ירושלמי, סוכה ה, ח [נה ע"ד]), וכן דברי ר' חייא (ויקרא רבה כח, ב [מהדורת מרגליות, עמ' תרגו]).

⁶³ וזו לשון הקטע במגילת המלחמה: 'אבות העדה שנים וחמשים. ואת ראשי הכוהנים יסרוכו, אחר כוהן הראש ומשנהו, ראשים שנים עשר, להיות משרתים בתמיד לפני אל. וראשי המשמרות ששה ועשרים במשמרותם ישרתו. ואחריהם ראשי הלויים לשרת תמיד שנים עשר, אחד לשבט, וראשי משמרותם איש במעמדו ישרתו'. מקטע זה משתמע כי המגילה מכירה עשרים ושישה משמרות כוהנים, המתאימים בדיוק רב לשנה בת 52 שבועות, שכל משמר יוכל לשרת בה בדיוק פעמיים. מספר זה שונה מן המתואר בספר דברי הימים ובמסמכי לוח השנה, המכירים עשרים וארבעה משמרות כהנים בלבד. אולם אין לדעת אם מספר המשמרות במגילת המלחמה נועד להכתיב מערכת לוח של ממש, או שמא חשיבותו מוגבלת למקומו בלבד.

של הכהונה. כדי לחלק זמן שירות שווה לכל 24 המשמרות יש צורך בפרק זמן של שש שנים, לפי החישוב הבא:

$$6 \times 52 = 312 = 24 \times 13$$

כלומר במשך שש שנים שירת כל משמר 13 שבועות בדיוק. הטבלה המפורטת של חילופי המשמרות במחזור זה מובאת להלן בנספח.

המחזור של שש שנים חופף לשני מחזורים תלת-שנתיים של תופעות ירחיות. ואכן ברשימות כגון זו שב-4Q321, טורים א–ד, כל תאריך חופף לגמרי (מבחינת תנועות הירח ולא מבחינת שירות המשמרות) את התאריך שחל שלוש שנים לפניו או אחריו. לדוגמה אביא מתוך המגילה את אירועי הירח בחודש התשיעי של השנה השלישית והשישית במחזור:

בארבעה בחזיר, בארבעה בתשיעי; ודוקה שבת י'חזקאל, באחד ועשרים בוא
בארבעה במלאכיה, בארבעה בתשיעי; ודוקה שבת באביה, באחד וועשרים בוא

(4Q321, טור ג, שורה 5; טור ד, שורות 4–5)

שורות אלה מונות שני אירועי ירח בכל חודש. נשים לב כי התאריך של אירוע 'דוק', למשל, לא השתנה: הוא חל בעשרים ואחד בחודש התשיעי בשנה השלישית כמו גם בשנה השישית. זאת משום שהמחזור השש-שנתי כולל שני מחזורי ירח זהים לגמרי. ההבדל בין שני אירועי 'דוק' נוגע רק למשמרות הכוהנים בשבועות השירות שבהם חל כל אירוע (משמר יחזקאל או משמר אביה), שכן לשם הסדרת השירות של כל המשמרות נדרש מחזור שש-שנתי מלא. המצב במגילה 4Q320 שונה במעט, שכן קטעים 1–2 במגילה זו מסתיימים בדיוק בתום השנה השלישית, ואין לדעת אם נרשמו במגילה שלבי הירח גם בשנה הרביעית, החמישית והשישית או בשלוש השנים הראשונות בלבד.

המועד של חילוף המשמרות על פי מסמכי קומראן – כמו במקרא ובמסורת חז"ל (מלכים ב יב, ה–ז; משנה, סוכה ה, ה; תוספתא, סוכה ד, כד–כה [מהדורת ליברמן, עמ' 277]; יוסף בן מתתיהו, קדמוניות, ז, 367) – הוא במהלך השבת. השבת הנקראת על שם המשמר חלה בתחילת שבוע השירות שלו (כגון 'שבת בידעיה' [4Q320, קטע 2, שורה 13]), ומכאן ואילך נקראים על שמו שאר ימי השבוע שלאחר מכן. מסמכי הלוח מונים בקפדנות איזה משמר משרת בכל אחד ממועדי השנה או בימים בעלי חשיבות פולחנית כלשהי, בין השאר כדי לוודא שהחלוקה בין המשמרות עלתה יפה. בראש השנה הראשונה במחזור, יום רביעי בשבוע לפי המסורת הקומראנית, שירת תמיד משמר גמול.⁶⁴ בראש כל אחת מחמש השנים האחרות במחזור שירתו משמרות קבועים אחרים (ראו להלן, סעיף י).

השנה הראשונה במחזור השש-שנתי נחשבת במסמכי הלוח לאירוע מיוחד במינו, וזאת משום שמחזור המשמרות איננו רק אמצעי טכני לארגון מנהלי של הפולחן, אלא הוא נתפס כמשקף את סדרי הטבע. על אחת כמה וכמה כאשר מחזור המשמרות תואם עם מחזורי השמש והירח (ראו לעיל, סעיף ז). כל התחלה חדשה של מחזור המשמרות היא לפיכך גם שחזור של המצב ששרר בשמים בעת בריאת המאורות. משום כך נקבע כאמור במבוא למגילה 4Q319: 'בריאה בארבעה

⁶⁴ הרשימה בספר דברי הימים נפתחת דווקא במשמר יהויריב, וגמול נמצא שם במקום העשרים ושניים. עד כה לא ניתן הסבר מספק לשינוי זה, ואין לקבל את הצעתו של בקווית שמחזור המשמרות של קומראן החל בתשרי, כמו זה של חז"ל, ושבראשו עמד יהויריב; ראו: R. Beckwith, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian*, Leiden 1996, p. 89

בגנמול' (טור ד, שורה 11; והשוו הפתיחה המקבילה למגילה 4Q320 [להלן סעיף י]). נראה כי המחברים של מסמכי הלוח ראו צורך לעגן את מחזור המשמרות כבר בבריאת העולם, משום שמחזור זה החל לפעול עוד לפני הקמתו של המקדש עלי אדמות. מחזור המשמרות, בדיוק כמו תנועת השמש והירח ושאר סימני הזמן, היה בעיניהם אחד מאיתני הטבע.

ט. עיבור השנה?

בני היחד השתמשו כאמור במחזור התלת-שנתי לצורך תיאום בין השנה של 364 יום לשנת הירח של 354 יום. אולם לא די בכך לצורך תיאום מלא עם תנועת המאורות האמתית, שכן שנת השמש האמתית ארוכה כדי יום ורבע מהשנה של 364 יום, ושנת הירח ארוכה מעט מ-354 יום. אם לא היה בידי אנשי היחד אמצעי כלשהו לעיבור השנה, הם איבדו תוך זמן קצר כל קשר לתנועת המאורות, וחמור מכך: אף עם עונות השנה. עניין זה יוצר קשיים בכל לוח שנה, ועל אחת כמה וכמה בלוח של 364 יום, שהמקורות טוענים שוב ושוב כי הוא המדויק ביותר. ראשית, מועדי השנה מן המקרא תלויים בעונות השנה החקלאית, כגון חג הפסח באביב, ובהיעדר עיבור צפויים היו בני היחד תוך 100 שנים לחגוג את הפסח באמצע החורף. שנית, גם מועדים נוספים של בני היחד, כגון מועדי הביכורים הנזכרים במגילת המקדש, תלויים היו באופן הדוק בעונות השנה החקלאית. ושלישית, עונות השנה חשובות ביותר מבחינה מושגית בגיבושה של השנה בת 364 יום, ועליהן נכתב שיר ההלל בסרך היחד (IQS, טור י). בהיעדר עיבור השתבש אפוא היחס בין הלוח ובין המועדים ועונות השנה, וקשה להעלות על הדעת שבני היחד לא ניסו לפתור את הבעיה.

מנגד, אין בכל הספרות, לא בקומראן ולא מחוץ לה, כל היגד מפורש על שינוי כלשהו בסכמה המושלמת של 364 יום. נהפוך הוא, המקורות משבחים את המספר ואת דיוקו. ועוד, מסורת הלוח השנה של 364 יום בנויה על הרמוניה מושלמת בין המספרים השונים, ובמהלך הזמן נוספו להרמוניה זו גם המרכיבים של שלבי הירח ושל משמרות הכוהנים. כל עיבור של השנה – באמצעות יום, שבוע או חודש נוספים – לא יכול היה שלא לפגוע ולו חלקית בהרמוניה המושלמת של אותם המרכיבים. למשל בהוספת שבוע לשנה יש כדי לערער את המחזור המקצה תקופת שירות שווה ומדויקת לכל משמר כוהנים, שכן היא מחייבת לקבוע איזה משמר ישרת באותו שבוע.

בהיעדר נתונים של ממש נדרשת הכרעה על סמך סברות בלבד. שלוש דעות עיקריות הובעו במחקר בשאלה זו, וסיכם אותן אלבני:⁶⁵

א. מסורת הלוח של 364 יום היא תאורטית בלבד, ולא נועדה לשימוש כלל, ובזה כוחה. לפיכך אין לתור אחר אפשרויות לעיבור השנה הזאת, משום שבני היחד היו רואים באפשרות זו תועבה.⁶⁶

ב. שיטת הלוח של 364 יום אכן ננקטה במציאות, אלא שלא תוקנה מעולם, ודבר זה לא הפריע לאיש. זאת משום ששנת היחד התבססה מראש על חישוב ולא על תצפית. לכך מתייחס

⁶⁵ M. Albani, 'Zur Rekonstruktion eines Verdrängten Konzepts: Der 364-Tage-Kalender in der gegenwärtigen Forschung', אלבני ואחרים (לעיל, הערה 17), עמ' 103–110, ושם דיון מפורט בנימוקים לכאן ולכאן.

⁶⁶ כך לאחרונה: וכולדר (לעיל, הערה 23), עמ' 36–37.

הכתוב בספר חנוך: 'ובימי החוטאים תקצרנה השנים [...] והירח ישנה את חקו ולא יראה בעתו [...] ורבים מראשי הכוכבים יעברו חקם' וכו' (פ, ב-ח). כל סטייה של השנה האידאלית מן המציאות נחשבה בעיני בני היחד כתוצאה בלתי נמנעת של חטאי בני האדם, ולא נותר להם אלא לחכות לקץ הימים, שבו יתוקן העניין. עד אז נדדה השנה של 364 יום בין עונות השנה האמתית.⁶⁷

ג. בני היחד עיברו את השנה באמצעות הוספת ימים, שבועות או חודשים בהפרשים שונים.⁶⁸ אונה גלסמר הציע דגם מפורט לעיבור כזה, המתבסס לדעתו על רשימת האותות ב-4Q319.⁶⁹ הצעות אלה לעיבור, נוסף על כך שהן משבשות את מחזור השירות של המשמרות ואת הסימטריה המושלמת של השנה, לוקות בחיסרון בולט אחד: אין להן כל ביסוס בכתובים. גם הצעת גלסמר, הנתלית לכאורה ברשימת האותות, אינה נזכרת ולו ברמז בכתוב, ונוח יותר לפרש את המגילה בלעדיה.

לאור כל זאת, ולאור הדגש על אופייה האידאלי של השנה, אין לקבל כי בני היחד החזיקו במנגנון קבוע של עיבור. נראה שכוחה של הסכמה היה כה רב עד שגבר על אי-ההתאמה הניכרת בעין עם עונות השנה, ומה גם שחשיבותו של היסוד התצפיתי בלוח שנה זה הייתה מועטה מלכתחילה. עם זאת אין לפסול את האפשרות שנעשו בו עיבורים אד-הוק, בשעה שהפער הצטבר למידה בלתי סבירה. עניין דומה נמצא למשל בלוח הרומי. כשבא יוליוס קיסר להנהיג רפורמה ברומא בשנת 46 לפסה"נ, מצא כי הלוח הנוהג בימיו הקדים את האקווינוקס כמעט בשלושה חודשים, והוא נאלץ לעבר ימים אלה אד-הוק לפני שפעל לתיקון מסודר.⁷⁰ מכאן אנו למדים, ראשית, כי משעה שהונהג לוח שנה בחברה כלשהי, אין בני אותה חברה ממהרים להכניס בו תיקונים, חרף אי-ההתאמות שנצברו; ושנית, שהפתרון נמצא לעתים בתיקונים מקומיים, ולא בשיטה סדורה, הכרוכה בהכרח בהצהרה בדבר האופי הלקוי של לוח השנה המסורתי.

י. מסמכי לוח השנה מקומראן לסוגיהם

במערה 4 נתגלו כתבייד רבים העוסקים בפרטי לוח השנה, והם מציגים חומר עשיר ומגוון. יש לסווגם לפי הקבוצות הבאות: (א) לוחות שנה ללא משמרות הכוהנים, (ב) לוחות שנה לפי משמרות הכוהנים, (ג) לוחות למעקב אחר שלבי הירח לפי משמרות הכוהנים, (ד) אותות. מגילות לוח שנה אחדות אינן אלא קבצים של רשימות שונות מקבוצות ב-ד. כאלה הן המגילות 4Q319, 4Q320, 4Q321, וחלקיהן השונים יסווגו להלן. במגילה 4Q320 יש אלמנט בולט נוסף, שיבואר עוד להלן, והוא שילוב של מספר שורות ספרותיות בין רשימה לרשימה,⁷¹ למשל:

⁶⁷ ראו: בקווית (לעיל, הערה 64), עמ' 133–140. על חנוך פ, ב-ח ראו: אלבני (לעיל, הערה 26), עמ' 108–112. J.C. Vanderkam, '1 Enoch 80 within the Book of the Luminaries', F. García Martínez et al. (eds.), *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech* (STDJ 61), Leiden 2006, pp. 333–355.

⁶⁸ ראו סקירה חלקית של ההצעות לדגמי עיבור אצל בקווית (שם), עמ' 126–127.

⁶⁹ גלסמר (לעיל, הערה 60), עמ' 263–268; וראו השגותינו: טלמון, בן-דב וגלסמר (לעיל, הערה 9), עמ' 210–211.

⁷⁰ ביקרמן (לעיל, הערה 1), עמ' 46. על הבעיות הנובעות מעיבורים אד-הוק ראו: שם, עמ' 30–33.

⁷¹ ראו על כך: טלמון, בן-דב וגלסמר (לעיל, הערה 9), עמ' 39–40, ולהלן בגוף המאמר.

י"שני הקדש

הוֹבְרִיָאָה קֹדֶשׁ

ב' 4 בשבת

גְּמוּלָא רְוֵינָא שְׁנֵי

(4Q320, קטע 3, טור א, שורות 9–12)

א. לוחות שנה (Calendrical Documents) – 4Q324b, 4Q324d, 4Q324e, 4Q326, 4Q337, 4Q394 – קטעים 1–2, 3–7, טור א, שורות 1–3, 72.6Q17 הצד השווה שבמסמכים אלה שכולם עוסקים בשנה אחת בלבד של 364 יום, ללא מחזור שנים ארוך יותר. האלמנטים הנזכרים לאורך השנה הם בעיקר השבתות והמועדים, ולעתים גם מספר הימים בכל חודש. מסמך כזה הוא 4Q326:

באחד. ברביעני בו שבת; בשמיני בו מועד המלואים;
ב 11 בו שבת; ב 14 בו הפסח יום שלישי; ב 15 בו
חג המצות יום רביעי; ב 18 בו שבת; ב 25 בו
שבת; ב 26 בו מועד שְׁעוּרִים אחר השבת. החדש הראשון
ב' 30⁷³

הקטע שלפנינו מתאר את מהלך החודש הראשון בכל שנה ('באחד' [שורה 1]). שבתות החודש הן חלות בימים 4, 11, 18 ו-25. החודש מונה 30 יום (שורה 5). במהלך החודש חלים מספר מועדים: בשורה 1 הרווח הנותר מצריך השלמה של 'מועד המלואים', החל ב-8 בחודש (על מועד זה ראו להלן, סעיף יא); הפסח חל ביום 14 בחודש, יום שלישי בשבוע (שורה 2); חג המצות נחשב למועד נפרד מן הפסח והוא חל ביום 15 בחודש, רביעי בשבוע (שורה 3); מועד נוסף הוא מועד השעורים (שורה 4), המכונה במגילות אחרות 'הנף העומר', והוא חל 'אחר השבת' כלומר ביום ראשון בשבוע (וראו על המועדים להלן, סעיף יא). תעודות הלוח מקבוצה א כוללות גם סיכום של ימי החודש (4Q326) ושל ימי התקופה והשנה (4Q324d, 4Q394, קטעים 1–2, 4Q394 קטעים 3–7).

ב. מסמכי המשמרות – 4Q319 טור ז ואילך, 4Q320 קטעים 3–4, 4Q321 טור ד ואילך, 4Q322, 4Q323, 4Q324, 4Q324a, 4Q324c, 4Q324i, 4Q325, 4Q328, 4Q329, 4Q329a, 4Q330 גדולה זו נחלקת לקבוצות משנה.

1. לוחות מועדים – מסמכים אחדים מונים את המשמרות המשרתים במועדי השנה בכל אחת משש השנים המרכיבות את המחזור. המגילה 4Q329a למשל מונה את המשמרות המשרתים בפסח בלבד. לעומתה מביאות מגילות אחרות רישום של כל מועדי השנה מן המקרא, כגון:

השנה הרישונה – מועדיה:

ב 3 בשבת בני מעוזה הפסח

⁷² קטעי המסמכים 4Q324d–i כתובים בכתב סתרים. אבג פרסם תעתיקים בתוך: פרי וטוב (לעיל, הערה 45), עמ' 52–55.

⁷³ לדיון מפורט בתעתיק ובהשלמות ראו: ש' טלמון ו' בן-דב, '4Q326: מגילת לוח מועדים מקומראן', תר-ביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 167–176; וכן: טלמון, בן-דב וגלסמר (לעיל, הערה 9), עמ' 133–138. ההשלמה של מועד המלואים בשורה 1 מבוססת על הרווח הפנוי בשורה בלבד, ולא על שרידי אותיות שנשמרו, ולפיכך אינה יוצאת מגדר ההשערה.

ב 1 וב[דע]יה[ה] הנף העמר
 ב 5 בשערים הפסחון השני
 ב 1 בישוע חג השבועים
 ב 4 במעוזיה יום הזכרון
 [ב] 6 בייריב יום הכפורים [בעשרה ב]שביעי vacat
 [ב] 4 ביד[ע]יה חג הסכות

(4Q320, קטע 4, טור ג) 74

לאחר הכותרת המכריזה על פירוט מועדי השנה הראשונה באים המועדים בזה אחר זה. כאן, שלא כבמגילה 4Q326, אין הפסח נמנה בנפרד מחג המצות (והשוו: ויקרא כג, ה–ו; דברים טז, ו–ח). 'הנף העמר' הוא המכונה ב-4Q326 'מועד שעורים', והוא מועד הביכורים היחיד הנזכר כאן, שכן 'חג השבועים' (שורה 5, ביום 15 [!]) בחודש השלישי) אינו נזכר כחג ביכורי החיטה, אלא כחג שבועות בלבד (ראו להלן, סעיף יא). בהתאם לצו המקראי (במדבר ט, א–יד) הפסח השני נמנה ביום 14 בחודש השני. החג המכונה בפירו 'ראש השנה' (1 בחודש השביעי) מכונה בקומראן 'יום הזיכרון'. יום הכיפורים זוכה לציון מיוחד (שורות 7–8; אך בשנים הבאות של המחזור הוא זוכה לשורה אחת בלבד). המועד האחרון בשנה הוא 'חג הסכות' (שורה 9). מגילה זו אינה מונה את מועדי הביכורים המיוחדים של היחד (כגון 'מועד שעורים' ב-4Q326) אלא את המועדים הנזכרים בתורה בלבד.

2. המשמרות ונקודות מפתח של השנה – קבוצה גדולה של מסמכים, המקבילים בחלקם זה לזה, מתארים את המחזור השש-שנתי לפי המשמרות העומדים בראש כל פרק זמן. התוצאה היא רשימת-על של כל שש שנות המחזור, המחלקת אותן לפרטי פרטיהן בצורה הייררכית, ובראש כל פרק זמן, קטן כגדול, ניצב משמר כוהנים (נוסח מלא של רשימת-על זו נמצא להלן בנספח ב). מסמכים אלה הם 4Q319 טור ז, 4Q328, 4Q329, וכנראה גם 4Q324i, והם מונים את המשמרות בסדר הבא: 75

- I. רשימת שמות המשמרות: 'גמול, דליה, מעוזיה, יהויריב' וכו'.
- II. המשמרות המשרתים בראש כל שנה משש השנים: 'בראשונה גמול, בשנית ידעיה, בשלישית מימין' וכו'. (מרכיב זה נחתם בשורת הסיכום: 'אלה רשי השנים' [4Q328, שורה 1])
- III. המשמרות המשרתים בראש כל תקופה לאורך שש השנים: 'השנה הראשונה גמול, אלישיב, מעוזיה, חופה; בשנית ידעיה בלגה שעורים חזיר' וכו'.
- IV. המשמרות המשרתים בכל חודש ושבע: 'הרישונה, בחודש הרישון: גמול, דליה, מעוזיה, יויריב; בשני: ידעיה, חרים, שעורים, מלכיה' וכו'.

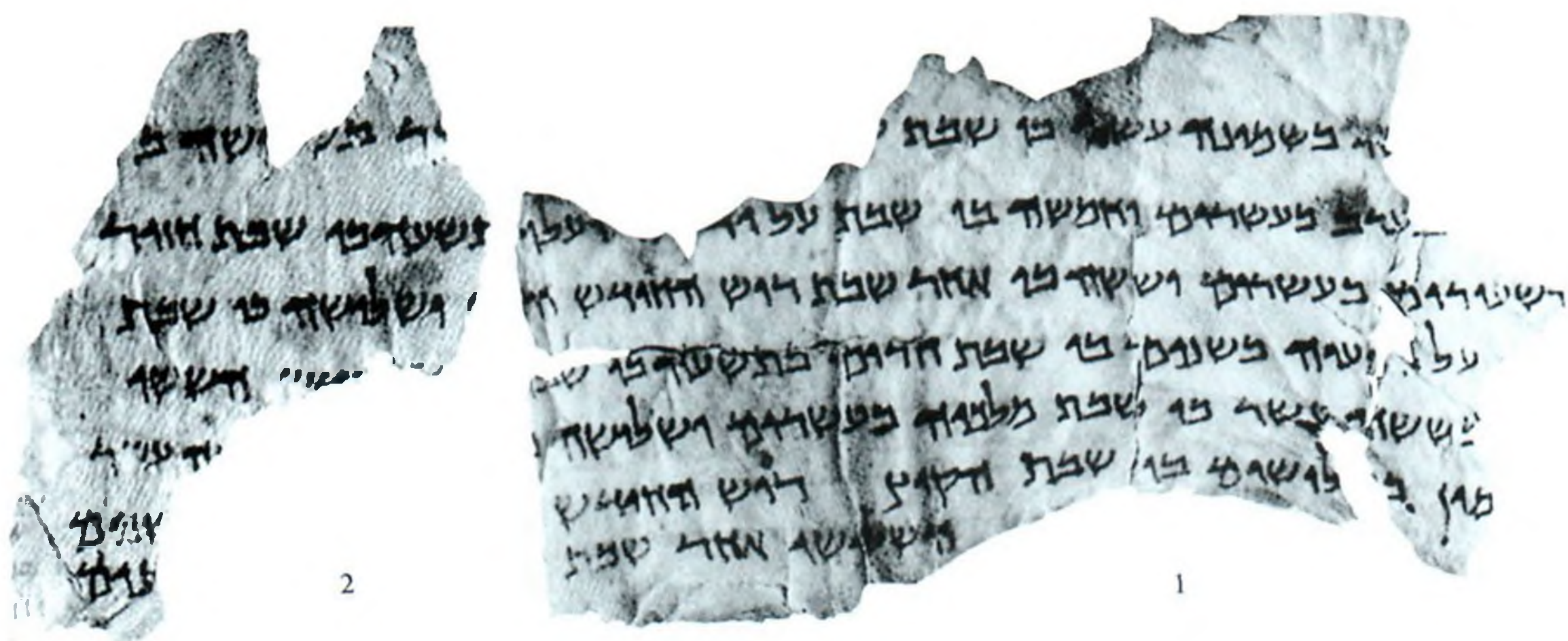
3. מהלך השנה המפורט לפי המשמרות – 4Q322, 4Q323, 4Q324, 4Q324a, 4Q324c, 4Q324i, 4Q325. הצד השווה בקבוצות ב1 ו-ב2 הוא שהן אינן מפרטות את כל חילופי המשמרות לפי

74 מקבילות לרשימת מועדים זו יש ב-4Q319, קטעים 12–13, 77, ובשינויים קלים ב-4Q321, טור ד ואילך.
 75 סוג זה של מסמכי לוח, כמו לוחות המועדים, כולל גם רשימות חלקיות, הכוללות רק אחד מן המרכיבים. המשמרות המשרתים בראשי החודשים נמנו לפי הסדר ב-4Q319, קטע 9, ובצורה אחרת הם מצוינים יחד עם מספר הימים של כל חודש ב-4Q320, קטע 3, טור ב – קטע 4, טור א. כמו כן נוספו נתונים אלה על לוח המועדים ב-4Q321, טורים ד–ז.

הסדר, שבוע אחר שבוע. לעומת זאת במסמכי קבוצה ב3 מובא מהלך השנה המפורט, הכולל את חילופי המשמרות בכל שבת, את ראשי החודשים, את המועדים ופרטים נוספים. מסמכי קבוצה זו מקוטעים מאוד, ואין לדעת את מהלך העניינים המדויק בהם. יש חפיפה מסוימת בינם לבין קבוצה של מסמכים היסטוריים, כפי שיפורט להלן. המסמך הבהיר ביותר מסוג זה הוא 4Q325:

... והפסח יום שלישי. בשמונה עשר בו שבת, עול יורִיב.
 [בערב. בעשרים וחמשה בו שבת, על ידעיה, ועלון
 מועד שְעוּרִים בעשרים וששה בו, אחר שבת. ריש החודש השנני
 בששה בשבת] על ידעיה. בשנים בו שבת חרים. בתשעה בו שבת
 [שְעוּרִים. ובששה עשר בו שבת מלכיה. בעשרים ושלושה בו
 שבת מיומין. בשלושים בו שבת הקוץ. ריש החודש
 השלישי אחר שבת

(4Q325, קטע 1)



מגילה המפרטת את מהלך השנה ועבודת המשמרות, 4Q325, קטע 1

בקטע זה מתואר מהלך החודשיים הראשונים בשנה הראשונה של המחזור השש־שנתי. חלקים של חודשיים אלה מתוארים גם בקטע 4Q326, אך ללא קשר למשמרות, ולכן התיאור שם מתאים לכל שנה ושנה, ואילו ב־4Q325 התיאור מתאים רק לשנה הראשונה של המחזור. בשורה 1 נשמר ככל הנראה שריד להזכרת הפסח (ללא חג המצות), שחל ביום שלישי בשבוע. שבתות החודש הראשון שנשמרו בקטע שלפנינו חלות בימים 18, 25 בחודש; שבתות החודש השני חלות בימים 2, 9, 16, 23, 30 בחודש. בצמוד לכל שבת נזכר המשמר שנכנס לשירות במהלכה. הכניסה לשירות מצוינת בחלק מן המקרים במונח 'על', שמשמעו בארמית 'בא, נכנס'. העומר נקרא כאן 'מועד שְעוּרִים' כמו ב־4Q326, והוא חל 'אחר שבת' (שורה 3), משמע ביום ראשון בשבוע. ראשי החודשים השני והשלישי נמנים לפי המשמר המשרת בהם (שורות 3–4, 6–7).

קטע אחר המזכיר את סדר המשמרות הוא 4Q323:

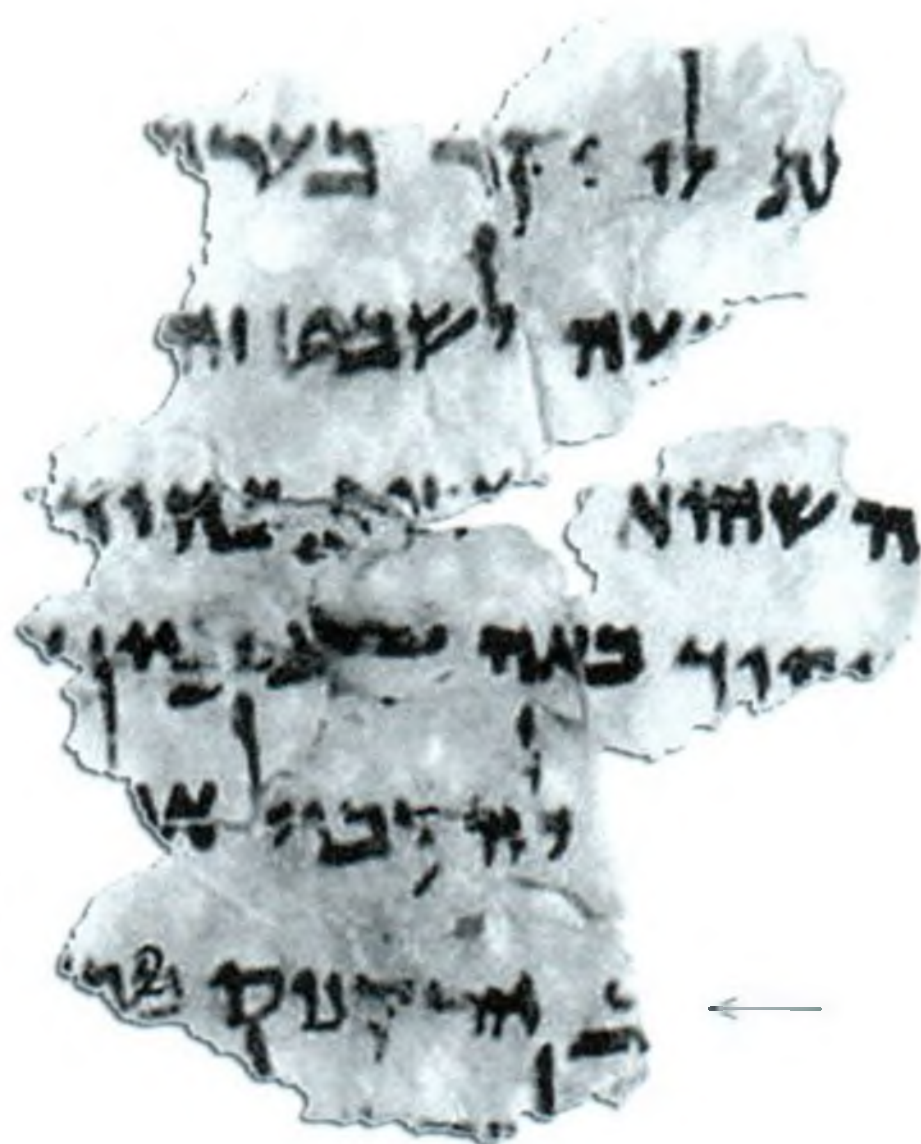
יום רביעי בחזון זה אחר בעשירי.
בארבעה בו ביאת הפצצ. באחד
בשמונה עשר בו ביאת יחזקאל. [ב]עשרים וחמשה בו
ביאת יכין. הען וילית ...

על סמך השמות בשורות 2–3 ניתן לקבוע כי הקטע מתאר את סדר המשמרות בחודש העשירי של השנה השנייה במחזור השש-שנתי. בשורה 1 יש תיאור מורחב של ראש החודש העשירי (שהוא גם ראש התקופה האחרונה בשנה); תיאור זה מקשר את מחזור המשמרות לתאריך בשנה של 364 יום באמצעות מילת הקישור 'זה', החוזרת גם במסמכים אחרים מאותה קבוצה. כניסת המשמר לשירות מכונה כאן 'ביאה' (לעומת המונח 'על' ב-4Q325). המסמך 4Q323 כולל מילה לא ברורה בשורה 4 (אולי 'הע[ש]ירית', אבל קריאת האותיות אינה ודאית). קשה לפרש מילה זו בהקשר הנוכחי, וייתכן שהיא מכוונת לעניין שאינו שייך למחזור המשמרות עצמו. מילים קשות כגון זו יש גם ב-4Q324, קטע 1, שורות 3, 7. מסמכים אחרים מאותה קבוצה כוללים תאריכים נוספים, שאין להם משמעות במחזור הרגיל של מועדים ומשמרות, למשל:

בעשרים ושלושה בה ביאת יקים; ויום רביעי ביקים
יום שני בחפה שהנא ...

(4Q322, שורות 3–a3)

הימים הללו – יום רביעי ביקים ויום שני בחפה – הם ימי חול רגילים מבחינת מחזור המשמרות, ואין לדעת מדוע צוינו דווקא הם בין ציוני השבתות והמועדים של מסמכי המשמרות. עם זאת

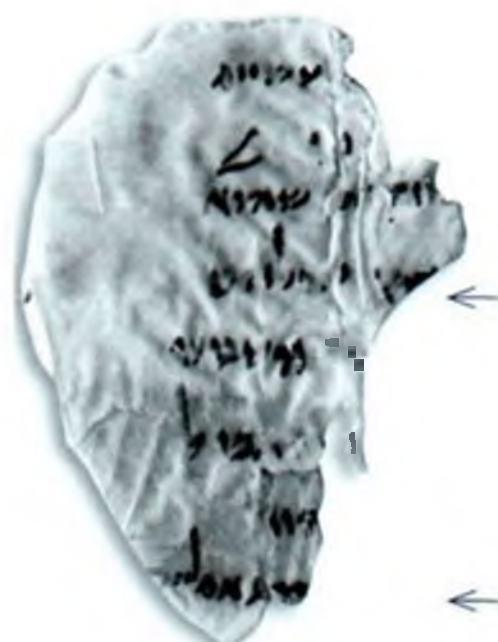


4Q332, קטע 2 (ראו בעמוד הבא)

אין ספק שהמגילות 4Q322, 4Q323, 4Q324, 4Q324a הן רשימות רציפות של שירות המשמרות, שבוע אחר שבוע, וזאת בשל השורות הרציפות של חילופי משמרות שנשתמרו בהן. שילובם של פרטים שאינם שייכים לא למחזור המשמרות ולא למועדים במגילות הלוח מקשה לסווג מספר מגילות. בעיקר קשה לקבוע את ההבחנה בין המגילות 4Q322, 4Q323, 4Q324, 4Q324a, 4Q324c ובין קבוצה של מסמכים היסטוריים המונים אירועים מסוף התקופה החשמונאית ומזכירים בצדם שמות משמרות. מסמכים אלה קיבלו את הסימנים 4Q322a, 4Q331, 4Q332, 4Q332a, 4Q333⁷⁶. הם מזכירים שמות פרטיים של בני שושלת החשמונאים ('שלמציון', 'יוחנן', 'הרקנוס') ואת השם הרומי 'אמליוס'. להלן נביא קטעים אחדים מקבוצה זו:

ל[את] לו יקר בערבונים
בת[שעה] לשבט זהו
וזה שהוא [ע]שרים בחודש
וביסוד באה שלמציון...
להקביל אתו
וב הרקנוס מרדו...

(4Q332 קטע 2)



השם 'אמליוס'
(מסומן בחץ)

... בין חזקאל שהוא
והרג אמליוס
בחודש השביעי
בין אתו גמול
ש[הוא]
והרג אמליוס

(4Q333 קטע 1)

בסיווג הראשוני של מסמכי הלוח, שהכין יוזף מיליק, נקבצו מסמכים היסטוריים אלה יחד עם קבוצה ב3 של מסמכי המשמרות תחת הכותרת Mišmarot C. מייקל וייז קרא את כל המסמכים של קבוצה זו כעותקים שונים של חיבור אחד ארוך ורציף, שהיה לטענתו לוח שנה אנליסטי של סוף התקופה החשמונאית, מעין מה שמצוי בחיבור ההיסטוריה-הקלנדרית מגילת תענית⁷⁷. אולם עיון מפורט במסמכים מעלה כי אין לערב קבוצות ברורות ומובחנות זו מזו: מחד גיסא מסמכי לוח שנה מובהקים כגון 4Q323, ומאידך גיסא מסמכים היסטוריים מובהקים כגון 4Q333. הבחנה זו מוחלטת פחות במקרים אחרים. למשל לא ברור אם יש לראות ב־4Q324a, 4Q333, ו־4Q324c מגילה אחת או שלוש מגילות נפרדות. מכל מקום אף שמצב כתב־היד אינו מאפשר בכל מקרה הכרעות ברורות בשאלות אלה, מסתבר כי יש להבחין עקרונית בין המסמכים ההיסטוריים, שעשו

⁷⁶ טיכלאר (לעיל, הערה 13), עמ' 125–128; הנ"ל, '4QUnidentified Text', ברנשטיין ואחרים (לעיל, הערה 13), עמ' 129; J.A. Fitzmyer, '4QpapHistorical Text C', אלכסנדר ואחרים (לעיל, הערה 40), עמ' 275–280; הנ"ל, '4QHistorical Text D', שם, עמ' 281–286; הנ"ל, '4QHistorical Text E', שם, עמ' 287–289.

⁷⁷ וייז (לעיל, הערה 47), עמ' 186–221. וראו עוד: ח' אשל, מגילות קומראן והמדינה החשמונאית, ירושלים תשס"ד, עמ' 124–129.

שימוש מזדמן בתיארוך באמצעות משמרות (בדומה לתוספתא, תעניות ג, ט [מהדורת ליברמן, עמ' 340]), ובין הסדר הרציף של חילוף המשמרות במסמכי הלוח גופם.⁷⁸

ג. לוחות למעקב אחר שלבי הירח לפי משמרות הכוהנים – 4Q320 קטעים 1–2, 4Q321 טורים א–ד, 4Q321a. לוחות אלה נדונו בפירוט לעיל, סעיף ז, והובאו שם ציטוטים נבחרים. עם זאת היבטים אחדים ראויים לדיון נוסף.

המגילה 4Q320 היא קובץ של מסמכי משמרות מסוגים שונים: שלבי הירח (קטעים 1–2), אותות (כותרת בקטע 3, רישום מקוטע בקטעים 5, 7), אורך כל חודש והמשמר המשרת בראשו (קטעים 3–4), לוח מועדים (קטע 4) וחשובים נוספים במספרים גדולים (קטע 6).⁷⁹ בין רשימה לרשימה באים דברי קישור בעל אופי ספרותי, החורג מן הרישום הטכני של מסמכי הלוח. עם אלה יש למנות את המבוא למגילה כולה:

יִן וְלִהְיוֹתָה מִן הַמְזֻרָח
וְלִאֲדוֹרָה [ב]מַחְצִית הַשָּׁמַיִם בִּיסוּד
וְהַבְּרִיאָה מֵעֶרֶב עַד בּוֹקֵר בִּ4 בַשָּׁבֹת
וְגַמּוֹל לַחֹדֶשׁ הַרִישוֹן בַּשָּׁנָה
וְהַרִישוֹנָה

(4Q320, קטע 1, טור א, שורות 1–5)

על פי השחזור הפיזי של המגילה קשה לדעת אם היו בה דברים קודם למבוא זה. במבוא מתוארים זריחתו של אחד מגרמי השמים 'מן המזרח' והמשך מסלולו של אותו גוף עד 'מחצית השמים', היינו המרידיאן. כל אלה התרחשו 'ביסוד [הבריאה]', כלומר בעת בריאת המאורות. כפי שנאמר לעיל, המחברים של מסמכי הלוח ראו במשמרות הכוהנים מנגנון 'טבעי' לניהול הזמן, מנגנון בעל אופי קוסמי כמו המאורות. יסוד רעיוני זה ראוי להיחשב אחד מן המקורות לתפיסה המשתקפת בפיוטים מסוג 'סדרי עבודה' ובפיוטים אחרים שבהם מתערכים כהונה ובריאה זה בזה.⁸⁰

הלשון 'מערב עד בוקר' בשורה 3 התפרשה באופן טבעי על הירח, משום שהשמש אינה שוהה בשמים בזמן זה. ביתר דיוק פורש הביטוי על הירח המלא, שכן זהו היום היחיד בחודש שבו הירח נראה בשמים בדיוק לאורך כל הלילה, ואילו בימים אחרים הוא מאחר לזרוח ונראה בחלקים אחרים של היממה. מיד אחרי המבוא למגילה באה רשימת שלבי הירח, ולפיכך מקובל להניח כי במבוא מתוארת בריאת הירח כשהוא מלא, ושזהו מועד ה־X הראשון, שממנו התחיל

⁷⁸ S. Talmon & J. Ben-Dov, 'Mishmarot Lists (4Q322–324c) and "Historical Texts" (4Q322a, 4Q331–333) in Qumran Documents', C. Cohen et al. (eds.), *Birkat Shalom: Studies Presented to S.M. Paul*, Winona Lake 2008, pp. 927–942.

⁷⁹ גם מגילות אחרות הן קבצי רשימות. במגילה 4Q321 יש רשימה של שלבי ירח (טורים א–ד) ולוח מועדים (טור ד ואילך). במגילה 4Q319 כלולים המרכיבים הבאים: רשימה מפורטת של אותות (קטעים 1–8, 11, 23), נקודות מפתח של השנה לפי המשמרות (קטע 7, טור ב, קטע 9), לוח מועדים (קטעים 12, 13) וחשובי משמרות אחרים שקשה לזהותם.

⁸⁰ י' יהלום, אז באין כל: סדר העבודה הארץ-ישראלי הקדום ליום הכיפורים, ירושלים תשנ"ז; הנ"ל, פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק, תל-אביב תש"ס, עמ' 107–130; M. Kister, '5Q13 and the *Avodah*: A Historical Survey and Its Significance', *DSD*, 8 (2001), pp. 136–148.

המחזור התלת-שנתי הראשון. מכאן עלתה הסברה, המקובלת על חוקרים רבים, כי בני היחד חגגו ראש חודש לפי הירח, וכי קבעו זאת ביום הירח המלא! (ראו גם לעיל סעיף ז).⁸¹ את הסברה הזו יש לדחות לגופה, שכן המנהג לציין ראש חודש ביום הירח המלא הוא חריג ביותר בעמים השמיים. ועוד, המגילה אינה אומרת דבר על מנהגי פולחן בראש החודש, אלא רק מונה אותו כחלק מרשימה מדעית-טכנית. כמו כן מעוררת סברה זו כמה קשיים בפירוש של הקטע הפותח את 4Q320. לפיכך יש לשקול את האפשרות שמדובר במבוא ספרותי כללי למגילה זו, שאיננו מתייחס בהכרח אל הרשימה הספציפית שבאה מיד אחריו, אלא מוסר קווי יסוד הנוגעים לאמור בקובץ כולו. במקרה דנן המבוא מתאר את הבריאה, הנוגעת בוודאי לכל הרשימות שלאחר מכן, ולא דווקא לרשימת שלבי הירח, הבאה מיד אחרי המבוא.⁸² נמצא כי אין להסיק מן המבוא למגילה 4Q320 על תחילתו של החודש הירחי לפי מנהג היחד.

ד. אותות – המגילה 4Q319 אף היא קובץ של רשימות לוח, שהמרכזית שבהן, בטורים ד–ו, היא רשימה של אותות. למעשה 4Q319 אינה מגילה נפרדת אלא המשך של 4Q259, שעיקרה עותק של סרך היחד (4QS^a). במקום שהעותק הראשי של סרך היחד (1QS) מביא בו את מזמור העונות (טור י) מובא בעותק שב-4Q259 ובהמשכו 4Q319 קובץ של מסמכי לוח שונים.⁸³ להלן קטע קצר מרשימת האותות:

אוֹת שֹׁכְנִיָּה בְּחֹמֶת מִשִּׁית. אוֹת גְּמוּלָּה אַחֵר הַשְּׁמֵטָה. אוֹת
שֹׁכְנִיָּה בְּרִבְעִית. אוֹת גְּמוּלָּה בַשְּׁמֵטָה, אוֹת סֵנוֹף הַיּוֹבֵל. אוֹת הַיּוֹבֵל
[השני –] אותות 17, מזה בשמטה אותות 3 [

(4Q319, טור ד, שורות 15–17)

קטע זה מונה את חמשת האותות האחרונים ביובל השני, כפי שיוסבר להלן. האות האחרון ביובל מכונה 'אות סוף היובל'. בסוף הקטע מובאת נוסחת סיכום, המציינת כמה אותות חלו באותו יובל, וכמה מהם חלו בשנת השמיטה. ברשימת האותות משולבים כל מחזורי השנים המוכרים מספרות קומראן: שלוש שנים, שש שנים, שבע שנים (שמיטה),⁸⁴ 49 שנים (יובל). מה תכליתם של המניינים השונים ברשימה זו, כגון מניין האותות ביובל ובשמיטה? מחבר רשימת האותות שם לו למטרה לאחד את כל מחזורי השנים תחת מבנה על אחד. הקושי העיקרי שעמד בפניו היה כיצד לשלב את מחזור המשמרות השש-שנתי עם מחזור השמיטין והיובלות, שקדושתו התקבלה כבר בימי המקרא, ואשר היה נפוץ הרבה יותר מאשר המחזור השש-שנתי ככלי לחישוב זמנים לטווח ארוך. איחוד המחזוריים השונים נעשה באמצעות מנייה קפדנית של נקודות החפיפה ביניהם בכל הנוגע לאותות, משמרות, שמיטין ויובלות, וזו תכליתה של רשימת האותות. בתחילת כל מחזור תלת-שנתי, היינו בשנה הראשונה והרביעית של מחזור המשמרות, מצוין אות, ורשום המשמר המשרת באות זה. בשל המבנה המיוחד של מחזור המשמרות נקראים האותות תמיד על שם המשמרות גמול ושכניה לחלופין. השנים אינן נמנות לפי סדרן במחזור השש-שנתי, כנהוג במסמכי המשמרות, אלא לפי סדרן בשמיטה: שנה ראשונה במחזור נקראת 'אחר השמטה', וכל

⁸¹ למשל: ונדרקם (לעיל, הערה 48), עמ' 380–383.

⁸² תופעה דומה קיימת במבוא לקובץ המסופוטמי 'אנומה אנו אנליל'. ראו: בן-דב (לעיל, הערה 29), עמ' 26–27.

⁸³ ראו על כך: טלמון, בן-דב וגלסמר (לעיל, הערה 9), עמ' 196–201.

⁸⁴ למחזור זה ראו גם הרשימה המקוטעת 4Q330.

שאר השנים לפי סדרן, עד שנת השמיטה. למשל 'או[ת] ש[נ]כניה[ב]ח[מ]ישית' (שורה 15), 'אות גמול בשמטה' (שורה 16). בסוף כל יובל בא סיכום של מספר האותות ביובל זה (16 או 17) ומניין מיוחד של מספר האותות שחלו בשנות השמיטה שבאותו יובל (3 או 4). המבנה המספרי המיוחד של השנה בת 364 יום למחזוריה מכתוב צורה מורכבת ומיוחדת של סדרי המשמרות לאורך המחזור הארוך של רשימת האותות.⁸⁵ המגילה משתרעת על פני שישה יובלות, סך הכול 294 שנים (49 שנים בכל יובל). עובדה בלתי מוסברת היא שהיובלות ממוספרים ברשימה מן השני עד השביעי, ולא מן הראשון עד השישי כפי שניתן היה לצפות.⁸⁶ ברשימה צוינו המשמרות המשרתים בכל אחד מששת היובלות:

[אות היוב]לים [ש]נת יובלים לימין קדש
ובגמול הראשון, בידעיה [השנני], במימן השלישי, ובשכניה
והרביעי, בישיבאב החמישי, בפצץ הששי

(4Q319, טור ו, שורות 18–19 – טור ז, שורה 1)

הנתונים שלפנינו אינם מורים על המשך ברור לשיטת מנייה זו במסמכי לוח אחרים, להוציא אי אלו אזכורים מקוטעים של אותות במגילה 4Q320, קטעים 5–8, אולם את אלה קשה ליישב עם רשימת האותות הארוכה ב-4Q319.

יא. מועדי השנה

להלן רשימה של מועדי השנה הנזכרים במגילות ומראי מקום.⁸⁷

האחד בחודש הראשון
יום זה הוא היום הראשון בשנה, המתחילה לפי שיטת היחד באביב. במגילת המקדש מכונה מועד זה 'אחד לחודש ה[ראשון]' (11QT^a, טור יד, שורה 9), ואלישע קימרון השלימו במהדורתו למגילת המקדש ברשימת המועדים שם (טור יא, שורה 10).⁸⁸ המועד אינו נזכר במקרא ואף לא ברשימות מועדים אחרות מקומראן.

⁸⁵ טלמון, בן-דב וגלסמר (לעיל, הערה 9), עמ' 203.

⁸⁶ שם, עמ' 208.

⁸⁷ את רוב הנתונים דלהלן אסף אבג: M.G. Abegg, 'The Calendar at Qumran', A.J. Avery-Peck et al. (eds.), *Judaism in Late Antiquity, V: The Judaism of Qumran: A Systematic Reading of the Dead Sea Scrolls*, I, Leiden 2001, pp. 145–164; וראו גם: ש' טלמון, 'לוח המועדים בשנת החמה של עדת היחד על-פי רשימת שירי דוד במגילת המזמורים ממערה 11 (11QPs^a XXVII)', ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 204–219. עוד יש לציין כי על פי רוב לא מנינו ברשימה להלן את הזכרות החגים בספר היובלים, אלא רק במגילות קומראן. חלק מן המועדים דלהלן נדונו בפירוט לאחרונה: כ' ורמן, 'על מועדי הכפרה במגילת המקדש', מגילות, ד (תשס"ו), עמ' 89–119.

⁸⁸ E. Qimron, *The Temple Scroll*, Beer Sheva & Jerusalem 1996. וראו: י' ירין, מגילת המקדש, א, ירושלים תשל"ז, עמ' 74–75. קימרון בחר להשלים את 1 בחודש הראשון, אף שיכול היה להשלים את הפסח, הנמנה שם בטור יז, בנפרד מחג המצות (ראו להלן). הציטוטים ומראי המקום ממגילת המקדש להלן על פי מהדורת קימרון אלא אם כן צוין אחרת.

ימי המילואים

שבעת ימי המילואים (שמות כט; ויקרא ח) ושם פורטו הוראות פולחניות לימים אלה (11QT^a, טורים טו–יז).⁸⁹ נראה שיש להשלים מועד זה בלוח המועדים 4Q326, שורה 1 (לעיל, סעיף י).

הפסח

הפסח קרב ב־14 בחודש הראשון בין הערביים, כמפורש במקרא (ויקרא כג, ה). הוא נזכר כחג בפני עצמו במגילה 4Q326 (ראו לעיל), וכן משתמע אף ממגילת המקדש: '[ועשו בארב] עה עשר בחודש הראשון [בין הערבים פסח ליהוה] [...] ואכלוהו בלילה בחצרות [ה]קודש והשכימו והלכו איש לאוהלו' (11QT^a, טור יז, שורות 6–9).⁹⁰ משמע שלאחר אכילת הפסח השכימו העם בבוקר ובזה סיימו את חג הפסח. רק לאחר הפסקה ממשיכה מגילת המקדש לתאר את חג המצות, מיום ה־15 בחודש ואילך.

בלוחות המועדים של המשמרות 4Q319, 4Q320 ו־4Q321 נמנים פסח ומצות כאחד (למשל 4Q320, קטע 4, טור ג, שורה 2, שצוטט לעיל; וכך יש להשלים ב־4Q325, קטע 1, שורה 1). בקטע 4Q329a רשומים המשמרות המשרתים בפסח של כל שנה משנות המחזור. תפילה ליום קרבן הפסח נשמרה ככל הנראה במגילה 4Q503, טור ז (ראו לעיל, סעיף ז).

חג המצות

חג זה נמנה בנפרד מן הפסח במגילת המקדש (11QT^a, טור יז, שורות 10–16),⁹¹ וכן בקטע 4Q326. במגילת המקדש נזכר גם היום השביעי של חג המצות, שאף הוא מקרא קודש לפי הצו המקראי (ויקרא כג, ח). לעומת זאת בלוחות המועדים של המשמרות 4Q319, 4Q320 ו־4Q321 נמנה חג המצות יחד עם הפסח, ואין המגילות מונות את היום השביעי כחג בפני עצמו, ולא את ימי 'חול המועד'.

הינף העומר

לפי שיטת היחד קרב העומר, שהוא ביכורי השעורה, ב־26 בחודש הראשון, היינו ביום ראשון שאחרי תום שבעת ימי הפסח. כך מילאו בני העדה את הצו המקראי להקריב את העומר 'ממחרת השבת' (ויקרא כג, יא). התאריך של יום ההנפה נשמר ב־4Q325, קטע 1, שורה 3, וכן ב־4Q326, שורה 4, ובשניהם החג מכונה 'מועד שעורים'. בלוחות המועדים של 4Q320 ו־4Q321 הוא מכונה 'הנף העומר' (השוו: 'יום הינף' [משנה, ראש השנה ד, ג]). ההוראה הפולחנית ליום זה באה במגילת המקדש (11QT^a, טור יח, שורות 1–10).⁹² הכינוי 'מועד שעורים' מדגיש את אופיו של הינף העומר כחג הראשון מתוך שרשרת של ימי ביכורים שנשמרו בקומראן.

⁸⁹ ידין (שם), עמ' 75–79; י' קנוהל ושל' נאה, 'מילואים וכיפורים', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 17–44; טלמון ובן־דב (לעיל, הערה 73), עמ' 172. אך השוו לאחרונה: ח' מיליקובסקי, 'עיונים בפרשנות פרשת המילואים: קרבנות ימי המילואים במגילת המקדש, הימים "די לא למספד" בריש מגילת תענית והמחלוקת על תאריך ימי המילואים בספרות חז"ל', מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 519–542; ורמן (לעיל, הע' 87) עמ' 89–97.

⁹⁰ ידין (שם), עמ' 79–81.

⁹¹ שם, עמ' 81. חג המצות נזכר גם ברשימה שם בטור יא, שורה 10, ובאופן מקוטע ב־4Q365a, קטע 1, שורה 2.

⁹² שם, עמ' 82–84.

פסח שני

מועד זה קוטע את רצף חגי הביכורים, ואינו נזכר במגילת המקדש ובחלק ממסמכי המשמרות, ואף לא בספר היובלים. רק בלוחות המועדים של המגילות 4Q319 קטע 13, 4Q320 ו-4Q321 הוא נרשם ב-14 בחודש השני, בהתאם לצו המקראי (במדבר ט, י-יב).

חג השבועים / חג הביכורים למנחת החטים

ספירת שבעה שבועות מיום הנף העומר בהתאם לצו המקראי (ויקרא כג, טז-יז; דברים טז, ט) מביאה, לפי שיטת היחד, עד ל-15 בחודש השלישי. ביום זה מובאים ביכורי החיטה (מגילת המקדש, 11QT^a, טור יא, שורה 11; טור יח, שורה 10 – טור יט, שורה 9; טור מג, שורה 3).⁹³ בעת ובעונה אחת נקרא היום הזה גם 'חג השבועים/שבועות'. שתי הפנים של החג נזכרות בספר היובלים ו, כא ובמגילת המקדש: 'חג' שבועות הוא וחג בכורים' (11QT^a, טור יט, שורה 9). לעומת זאת בלוחות המועדים של 4Q319 קטע 12, 4Q320 ו-4Q321, שאינם מונים את מועדי הביכורים הנוספים של היחד (ראו לעיל), הוא נקרא 'חג השבועים' בלבד. במגילה 4Q509, קטע 131-132, טור ב, נשמר מה שמקובל לראות כתפילה ליום זה: '[תפילה ליום ה]בכורים',⁹⁴ אולם לא ברור אם מדובר דווקא בחג הביכורים הזה, או באחד מימי הביכורים האחרים של היחד.

מועד התירוש/היין

מגילת המקדש מצווה על ספירת שבעה שבועות נוספים מהקרבת ביכורי החיטה עד ליום שבו יובאו ביכורי היין (11QT^a, טור יט, שורה 11 – טור כא, שורה 10; והשוו: טור יא, שורה 12; טור מג, שורה 8).⁹⁵ ביום זה יוקרב היין החדש במקדש, וממנו והלאה מותר לשתות מיכּוּל השנה החדשה. מועד זה אינו נזכר בלוחות המועדים של 4Q320 ו-4Q321, אך יש להשלימו בודאות ב-4Q325, קטע 2, שורה 2 וב-4Q394, קטעים 1-2, טור ג, שורות 12-16. קימרון השלים את קריאת מועדי הביכורים של היחד במהדורה שהתקין לרשימה של תפילות המועדים 4Q409.⁹⁶

מועד היצהר/השמן

הציווי על מועד זה בא במגילת המקדש (11QT^a, טור יא, שורה 12; טור כא, שורה 12 – טור כג, שורה 9; טור מג, שורה 9), וכן נזכר המועד ב-4Q365, קטע 23, המתייחס אל מגילת המקדש.⁹⁷ המועד אינו נזכר ברשימות של 4Q320 ו-4Q321, אך הוא כלול במגילה 4Q394, קטעים 1-2, טור ה, שורות 5-6, ומכונה שם 'מועד השמן', ויש להשלימו ב-4Q325, קטע 2, שורה 7, וכן במגילה 4Q324d, קטע 6: 'מועד היצהר'.

⁹³ שם, עמ' 84-88.

⁹⁴ פלק (לעיל, הערה 51), עמ' 174.

⁹⁵ על מועדי הביכורים הנוספים ראו: ידין (לעיל, הערה 88), עמ' 95-99; J. Milgrom, *Leviticus* 23-27; 2001, pp. 2071-2076 (AB), New York.

⁹⁶ E. Qimron, '4QLiturgical Work A', E. Chazon et al., *Qumran Cave 4, XX: Poetical and Liturgical Texts Part 2* (DJD, 29), Oxford 1999, p. 64.

⁹⁷ קימרון (לעיל, הערה 88), עמ' 36.

מועד קרבן העצים

מועד זה אינו נזכר בחוקי התורה, אך יש לו זכר בספר נחמיה (י, לד–לה; יג, לא),⁹⁸ בכתב לוי הארמי, בכתבי יוסף בן מתתיהו ובספרות חז"ל. מגילת המקדש (טור כג, שורה 1 – טור כה, שורה 1) מצווה באופן מפורט להביא את העצים למזבח אחר מועד היצהר במשך שישה ימים, שני שבטים בכל יום (11QT^a, ומקבילות, טורים כג–כה; והשוו: טור יא, שורות 12–13).⁹⁹ כיוון שמועד היצהר חל ב־22 בחודש השישי, הרי נותר מעט יותר משבוע בינו ליום הזיכרון, החל ב־1 בחודש השביעי. 'ששת ימי [קורבן ה]עצים' החלו אפוא ביום שני, 23 בחודש השישי, מיד אחרי מועד היצהר, וכך נכתב ב־4Q394: 'בעשרים ושנים בו מועד השמן אח[ר] הש[בת], אח[ר]י[ו] קרב[ן] העצים' (קטעים 1–2, טור ה). המועד נזכר גם ב־4Q325, קטע 2, שורה 7, וברשימת התפילות 4Q409, קטע 1. כיוון שמדובר בשישה ימים של הקרבת עצים המתחילים ביום שני בשבוע, הרי האחרון שבהם חל בהכרח בשבת. אולם מקורות הלכתיים מקומראן אוסרים להקריב את קרבנות המועדים בשבת, ומתירים את קרבנות השבת בלבד (ואולי גם את קרבן התמיד).¹⁰⁰ על אחת כמה וכמה שנושא כמות רבה של עצים אל המזבח ביום השבת אינה מתקבלת על הדעת, שהרי האיסור על נשיאת משאות הוא מן הקדומים שבאיסורי השבת. לפיכך ייתכן כי היום השישי של הבאת עצים לא צוין בשבת, אלא ביום המחרת, 29 בחודש השישי, ואולי צוין יום זה במיוחד כמועד של השלמת קרבן העצים.¹⁰¹

יום הזיכרון

ה־1 בחודש השביעי מכונה בתורה 'זכרון תרועה' (ויקרא כג, כד) או 'יום תרועה' (במדבר כט, א).¹⁰² ברשימת התפילות למועדים 4Q409 בא הכינוי הארוך 'יום זכרון תרועה' (קטע 1, טור א, שורה 5), המופיע גם במגילת המקדש (11QT^a, טור כה, שורה 3) בהקשר של ההוראות הפולחניות המפורטות שם (שורות 2–10). בלוחות המועדים של המגילות 4Q319, קטע 13, 4Q320 ו־4Q321 המועד נקרא 'יום הזכרון'. בספר היובלים ו, כג חל הכינוי 'ימי זכרון' על ארבעת ראשי התקופות, ולא על 1 בחודש השביעי בלבד.

יום הכיפורים

המועד נזכר בשם זה במגילות 4Q319, קטעים 12 ו־77, 4Q320 ו־4Q321,¹⁰³ וכן במסמך אחר של משמרות הכוהנים, 4Q324, קטע 1, שורות 6–7. בברית דמשק (גניזה), עמ' ו, שורה 19 הוא

⁹⁸ ראו: J. Milgrom, 'Qumran's Biblical Hermeneutics: The Case of the Wood Offering', *RevQ*, 16 (1994), pp. 449–456.

⁹⁹ וראו הרכבת הפרגמנטים אצל קימרון (שם). עמ' כג במהדורת מגילת המקדש של קימרון (לעיל, הערה 88) כולל גם השלמות מתוך המגילה 4Q365. כאן קיבלנו את מיון המגילות כדעת קימרון בלי לדון בעניין לעומקו. והשוו: ורמן (לעיל, הערה 87), 107–115.

¹⁰⁰ יובלים נ, יא; ברית דמשק (גניזה), עמ' יא, שורות 17–18. ראו: י' שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחות בכת מדבר יהודה, תרגמה ט' אילן, ירושלים 1993, עמ' 131–134; J.M. Baumgarten, *Studies in Qumran*; Law, Leiden 1977, pp. 114, 127–128.

¹⁰¹ טלמון, בן-דב וגלסמר (לעיל, הערה 9), עמ' 166; אבג (לעיל, הערה 87), עמ' 163.

¹⁰² יום זה אינו מכונה במקרא 'ראש השנה'. על שם זה ביחזקאל מ, א ראו: מילגרם (לעיל, הערה 95), עמ' 2164–2165.

¹⁰³ וראו ההרחבה המסוימת ב־4Q320, קטע 4, טור ג, שורות 7–8.

נקרא 'יום התענית' (והשוו: 'יום צום שבת מנוחתם' [פשר חבקוק, IQpHab, טור יא, שורה 8]). ברשימת המועדים שבמגילת המזמורים הוא נזכר יחד בין החגים בשם 'יום הכפורים' (11Q5, טור כז שורה 8, וראו עוד להלן). הוראות פולחניות מפורטות ליום הכיפורים באות במגילת המקדש (11QT^a, טור כה, שורה 10 – טור כז, שורה 10).¹⁰⁴ 'תפילה ליום הכפורים' נשמרה במגילה 11Q34^{bis}, קטעים 1+2, שורה 6 (והשווה 4Q508 קטעים 2–7).¹⁰⁵ יום הכיפורים מעוגן גם בסיפור העירים (חנוך פרק י', יובלים ה, יח), וכן בחזון הגאולה על ידי מלכיצדק (11Q13, טור ב, שורה 7).

חג הסוכות

המועד נזכר בשם זה במגילות 4Q319 קטע 77, 4Q320 ו-4Q321, אלא ששם נזכר היום הראשון של חג בלבד, ואין נזכרת העצרת ביום השמיני ולא הימים שביניהם. הוראות פולחניות מפורטות לחג הסוכות ולעצרת באות במגילת המקדש (11QT^a, טור כז, שורה 10 – טור כט, שורה 1; והשוו: טור יא, שורה 13; טור מב, שורות 10–17; יובלים לב).¹⁰⁶

סיכום מועדי השנה ברשימה 'חיבורי דוד' במגילת המזמורים מגילת המזמורים ממערה 11 כוללת לקראת סופה רשימה מסכמת של כל השירים שחיבר דוד, ובכללם פירוט של ימי המועד במהלך השנה:

ויכתוב תהלים שלושת אלפים ושש מאות. ושיר לשורר לפני המזבח על עולת התמיד לכול יום ויום לכול ימי השנה ארבעה וששים ושלוש מאות; ולקורבן השבתות שנים וחמשים שיר; ולקורבן ראשי החודשים ולכול ימי המועדות ולי(ו)ם הכפורים שלושים שיר. ויהי כל השיר אשר דבר ששה וארבעים וארבע מאות. ושיר לנגן על הפגועים ארבעה. ויהיה הכול ארבעת אלפים וחמשים

([ההדגשה שלי, יב"ד] 11Q5, טור כז, שורות 4–10)

ימי המועד במהלך השנה הם אפוא 30. בניכוי ראשי החודשים (12) ויום הכיפורים (1), הנזכרים בנפרד, נותרו 17 מועדים. אלא שהמניין של 17 ימים אלה אינו ברור, שכן המגילות מציעות שיטות שונות למניין 'ימי המועדות', ובמחקר נשמעו דעות שונות למניין מועדים אלה.¹⁰⁷ על מניין זה של המועדים מוסיף בעל המגילה קטגוריה אחרת של ארבעת 'הפגועים', הימים המציינים את המעבר בין תקופה לתקופה, והדורשים תפילות מיוחדות.¹⁰⁸ ימים אלה הם ככל הנראה 'הימים הנוספים', המוכרים מספר חנוך האסטרונומי (עה, א–ב; פב, ד–ו), מספר היובלים (ו, כג, ושם

¹⁰⁴ ידין (לעיל, הערה 88), עמ' 106–108; ורמן (לעיל, הערה 87), עמ' 97–107.

¹⁰⁵ J.T. Milik, '34 bis. Recueil de prières liturgiques', D. Barthélemy & J.T. Milik, *Qumran Cave I* (DJD), J.M. Baumgarten, 'Yom Kippur in the Qumran: ראש יום הכיפורים', Oxford 1955, p. 153. *Scrolls and Second Temple Literature*, DSD, 6 (1999), pp. 184–191; N. Hacham, 'Communal Fasts in the Judean Desert Scrolls', D. Goodblatt et al. (eds.), *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kochva in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 37), Leiden 2001, pp. 127–140.

¹⁰⁶ ידין (לעיל, הערה 88), עמ' 108–110.

¹⁰⁷ להצעות שונות ושקילתן ראו: טלמון (לעיל, הערה 87); ונדרקם (לעיל, הערה 32).

¹⁰⁸ ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 172.

הם נקראים 'ימי זכרון'), וממגילות לוח כגון 4Q394 (קטעים 3–7, טור א, שורות 1–2). הכללתם של אלה ברשימת המועדים מלמדת עד כמה חשובה הייתה בעיני בני היחד מקומראן החלוקה לעונות השנה, התלויה בתנועת השמש.

נספח א: טבלת המחזור השש-שנתי של משמרות הכוהנים

1. הטבלה כוללת שש שנים של שירות המשמרות, ומשולבים בה הנתונים על מועדי הירח X ודוק בכל חודש וכן מועדי השנה.
2. המשמר נכנס לשירות במקדש ביום השבת, ומשרת כל השבוע שלאחר מכן. השבת הנקראת על שם המשמר היא אפוא השבת שהתחיל בה את כהונתו, ושאר השבוע נקרא אף הוא על שם המשמר.
3. הסימנים X ו-d מציינים את שלבי הירח מן המגילות 4Q320, 4Q321, ו-4Q321a. הכוכבית מציינת מועד ממועדי השנה לפי הפירוט בצד הטבלה.
4. הפסח מצוין ביום 14 של החודש הראשון. ציון זה כולל את חג המצות.

ראו טבלת לוח השנה הקומראני בעמוד 686.

השנה הראשונה

השנה השנייה

השנה השלישית

השנה הרביעית

השנה החמישית

השנה השישית

א	ב	ג	ד	ה	ו	ז
---	---	---	---	---	---	---

חודש 7

יום הזכרון							4
יום הכפורים	יכין	x5	6	7	8	*1	3
חג הסוכות	גמול	12	13	14	*15	16	17
	דליה	19	20	21	d22	23	24
	מעוויה	26	27	28	29	30	

חודש 8

							2
יהוירב	3	4	x5	6	7	8	9
ידעיה	10	11	12	13	14	15	16
חרים	17	18	19	20	d21	22	23
שעורים	24	25	26	27	28	29	30

חודש 9

מלכיה	1	2	3	x4	5	6	7
מימין	8	9	10	11	12	13	14
הקוץ	15	16	17	18	19	20	d21
אביה	22	23	24	25	26	27	28
ישוע	29	30	31				

חודש 10

							4
שכניה	5	6	7	8	9	x3	10
אלישיב	12	13	14	15	16	17	18
יקים	d19	20	21	22	23	24	25
חופה	26	27	28	29	30		

חודש 11

							x2
ישבאב	3	4	5	6	7	8	9
בלגה	10	11	12	13	14	15	16
אמר	17	18	d19	20	21	22	23
חזיר	24	25	26	27	28	29	30

חודש 12

הפצץ	1	x2	3	4	5	6	7
פתחיה	8	9	10	11	12	13	14
יחזקאל	15	16	17	d18	19	20	21
יכין	22	23	24	25	26	27	28
גמול	29	30	31				

א	ב	ג	ד	ה	ו	ז
---	---	---	---	---	---	---

חודש 1

							4
פתחיה	5	6	7	8	9	x10	11
יחזקאל	12	13	*14	15	16	17	18
יכין	19	20	21	22	23	24	25
גמול	*26	d27	28	29	30		

חודש 2

							2
דליה	3	4	5	6	7	8	9
מעוויה	x10	11	12	13	*14	15	16
יהוירב	17	18	19	20	21	22	23
ידעיה	24	25	d26	27	28	29	30

חודש 3

חרים	1	2	3	4	5	6	7
שעורים	8	x9	10	11	12	13	14
מלכיה	*15	16	17	18	19	20	21
מימין	22	23	24	25	d26	27	28
הקוץ	29	30	31				

חודש 4

							4
אביה	5	6	7	x8	9	10	11
ישוע	12	13	14	15	16	17	18
שכניה	19	20	21	22	23	d24	25
אלישיב	26	27	28	29	30		

חודש 5

							2
יקים	*3	4	5	6	x7	8	9
חופה	10	11	12	13	14	15	16
ישבאב	17	18	19	20	21	22	23
בלגה	d24	25	26	27	28	29	30

חודש 6

	1	2	3	4	5	6	x7
	8	9	10	11	12	13	14
	15	16	17	18	19	20	21
מועד השמן קרנן העצים	*22	*d23	24	25	26	27	28
	29	30	31				

נספח ב: רשימת-על של המשמרות המשרתים בראש כל פרק זמן

הרשימה שוחזרה לפי המגילות 4Q328, 4Q329 וכן 4Q319 קטעים 7, 9. שחזור הרשימה נעשה לפי מספר מגילות, ויש ביניהן הבדלי כתיב וסגנון קלים. בחרתי בכתיב ובסגנון השכיחים ברוב מסמכי הלוח. הבדלים יימצאו למשל בשמות המשמרות 'יורִיב/יהוִירִיב', 'חופה/חופא', בציון השנים 'הששית/בששית' ובכתיב מלא וחסר. צורת המספר הסודר של החודש האחד-עשר והשנים-עשר היא 'בעשתי עשר החודש', 'בשנים עשר החודש' (ראו למשל: 4Q320, קטע 2, שורות 13–14).

(השנה) השנית.

בחודש הרישון ידעיה חרים שעורים מלכיה
בשני מימין הקוץ אביה ישוע
בשלישי שכניה אלישיב יקים חופה ישבאב
ברביעי בלגה אמר חזיר הפצץ
בחמשי פתחיה יחזקאל יכין גמול דליה
בששי מעוזיה יורִיב ידעיה חרים
בשביעי שעורים מלכיה מימין הקוץ
בשמיני אביה ישוע שכניה אלישיב יקים
בתשיעי חופה ישבאב בלגה אמר
בעשירי חזיר הפצץ פתחיה יחזקאל
בעשתי עשר החודש יכין גמול דליה מעוזיה יורִיב
בשנים עשר החודש ידעיה חרים שעורים מלכיה

(השנה) השלישית.

בחודש הרישון מימין הקוץ אביה ישוע
בשני שכניה אלישיב יקים חופה ישבאב
בשלישי בלגה אמר חזיר הפצץ
ברביעי פתחיה יחזקאל יכין גמול
בחמשי דליה מעוזיה יורִיב ידעיה חרים
בששי שעורים מלכיה מימין הקוץ
בשביעי אביה ישוע שכניה אלישיב
בשמיני יקים חופה ישבאב בלגה אמר
בתשיעי חזיר הפצץ פתחיה יחזקאל
בעשירי יכין גמול דליה מעוזיה
בעשתי עשר החודש יורִיב ידעיה חרים שעורים מלכיה
בשנים עשר החודש מימין הקוץ אביה ישוע

(השנה) הרביעית.

בחודש הרישון שכניה אלישיב יקים חופה
בשני ישבאב בלגה אמר חזיר הפצץ
בשלישי פתחיה יחזקאל יכין גמול

I

גמול דליה מעוזיה יורִיב ידעיה חרים שעורים מלכיה
מימין הקוץ אביה ישוע שכניה אלישיב יקים חופה
ישבאב בלגה אמר חזיר הפצץ פתחיה יחזקאל יכין

II

בראשונה גמול בשנית ידעיה בשלישית מימין
ברביעית שכניה בחמשי ישבאב בששית הפצץ
אלה רשי השנים

III

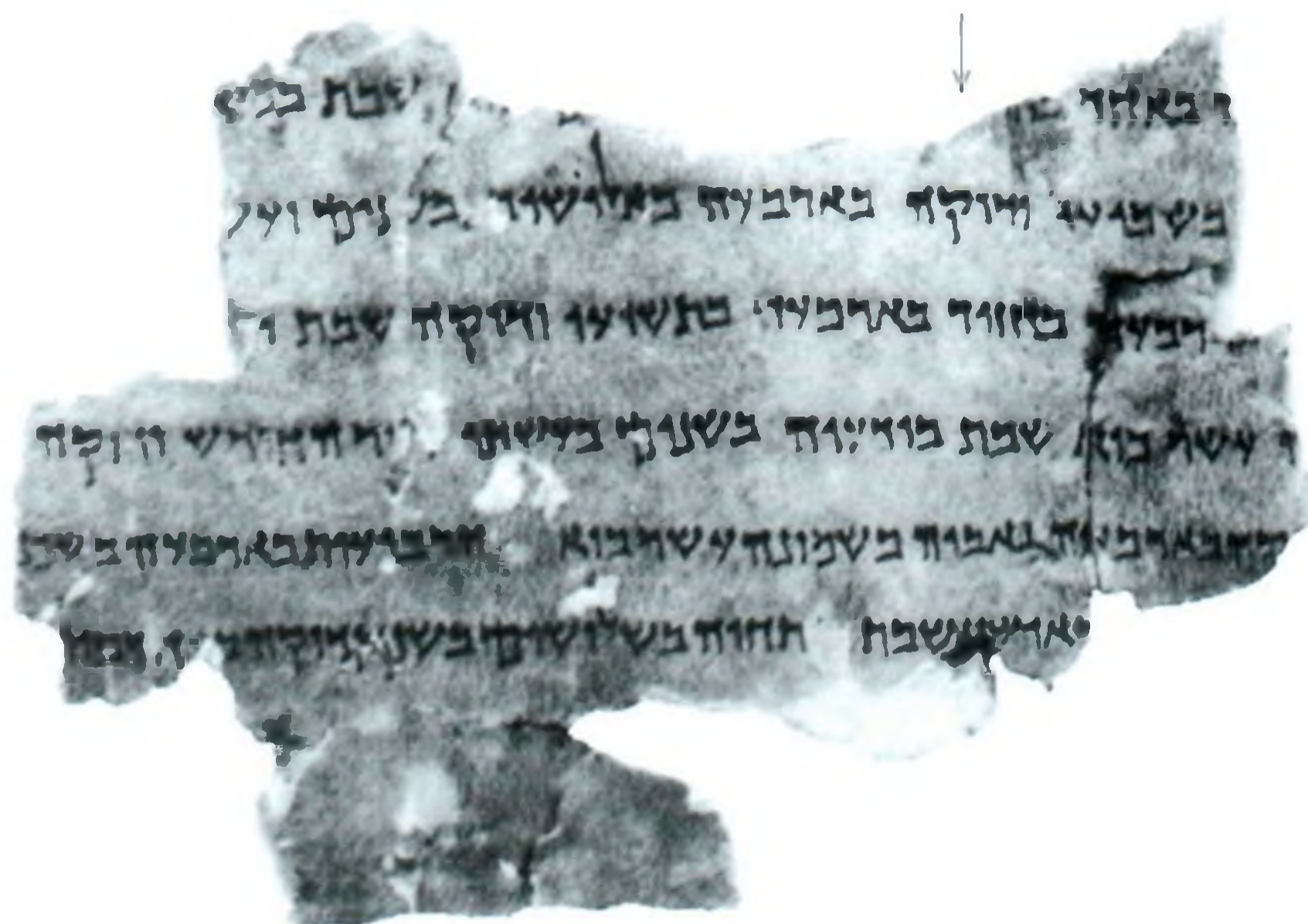
השנה הראשונה גמול אלישיב מעוזיה חופה
בשנית ידעיה בלגה שעורים חזיר
בשלישית מימין פתחיה אביה יכין
ברביעית שכניה דליה יקים יורִיב
בחמשי ישבאב חרים אמר מלכיה
בששית הפצץ הקוץ יחזקאל ישוע

IV

הרישונה (=השנה הראשונה, יב"ד).
בחודש הרישון גמול דליה מעוזיה יורִיב
בשני ידעיה חרים שעורים מלכיה מימין
בשלישי הקוץ אביה ישוע שכניה
ברביעי אלישיב יקים חופה ישבאב
בחמשי בלגה אמר חזיר הפצץ פתחיה
בששי יחזקאל יכין גמול דליה
בשביעי מעוזיה יורִיב ידעיה חרים
בשמיני שעורים מלכיה מימין הקוץ אביה
בתשיעי ישוע שכניה אלישיב יקים
בעשירי חופה ישבאב בלגה אמר
בעשתי עשר החודש חזיר הפצץ פתחיה יחזקאל יכין
בשנים עשר החודש גמול דליה מעוזיה יורִיב

ברביעי דליה מעוזיה יורִיב ידעיה
 בחמשי חרים שעורים מלכיה מימין הקוץ
 בששי אביה ישוע שכניה אלישיב
 בשביעי יקים חופה ישבאב בלגה
 בשמיני אמר חזיר הפצץ פתחיה יחזקאל
 בתשיעי יכין גמול דליה מעוזיה
 בעשירי יורִיב ידעיה חרים שעורים
 בעשתי עשר החודש מלכיה מימין הקוץ אביה ישוע
 בשנים עשר החודש שכניה אלישיב יקים חופה
 (השנה) החמשית.
 בחודש הרישון ישבאב בלגה אמר חזיר
 בשני הפצץ פתחיה יחזקאל יכין גמול
 בשלישי דליה מעוזיה יורִיב ידעיה
 ברביעי חרים שעורים מלכיה מימין
 בחמשי הקוץ אביה ישוע שכניה אלישיב
 בששי יקים חופה ישבאב בלגה
 בשביעי אמר חזיר הפצץ פתחיה
 בשמיני יחזקאל יכין גמול דליה מעוזיה

בתשיעי יורִיב ידעיה חרים שעורים
 בעשירי מלכיה מימין הקוץ אביה
 בעשתי עשר החודש ישוע שכניה אלישיב יקים חופה
 בשנים עשר החודש ישבאב בלגה אמר חזיר
 (השנה) הששית.
 בחודש הרישון הפצץ פתחיה יחזקאל יכין
 בשני גמול דליה מעוזיה יורִיב ידעיה
 בשלישי חרים שעורים מלכיה מימין
 ברביעי הקוץ אביה ישוע שכניה
 בחמשי אלישיב יקים חופה ישבאב בלגה
 בששי אמר חזיר הפצץ פתחיה
 בשביעי יחזקאל יכין גמול דליה
 בשמיני מעוזיה יורִיב ידעיה חרים שעורים
 בתשיעי מלכיה מימין הקוץ אביה
 בעשירי ישוע שכניה אלישיב יקים
 בעשתי עשר החודש חופה ישבאב בלגה אמר חזיר
 בשנים עשר החודש הפצץ פתחיה יחזקאל יכין



מנחם קיסטר

ירושלים והמקדש בקומראן

בית המקדש על תלו עומד, וירושלים סביבו. לא הרחק מירושלים שוכנת קומראן. קרובה ובכל זאת רחוקה. יושבי קומראן רצו להרחיק עצמם מבית המקדש, ולכן גם מירושלים, עיר המקדש. הם קיוו שבבית המקדש יושלטו הדינים הנכונים, ושהם יוכלו לחזור לירושלים שלהם, אולם בינתיים נאלצו לחיות ללא מקדש, ללא מזבח וקרבנות, וללא ירושלים. להתעלם מן המקדש ומציון לא רצו ולא יכלו. היא הייתה בספריהם, בספרי המקרא שלהם ובספרים אחרים שהביאו אתם. רחוקה ובכל זאת קרובה.¹

במערות קומראן היו מגילות מקראיות, מגילות שנוצרו בחוגי היחד של מדבר יהודה, מגילות של ספרים חיצוניים שאין להם דבר עם עולמו של היחד (כגון בן סירא וספר טוביה), ומגילות רבות שאין לדעת אם נוצרו בחוגי הכת אם לאו. בכל אחת מן המערות נמצאו מגילות מכל הסוגים, ויש למיין לפי שיקול הדעת. גם בחשכת מערה 11 מקומראן מוטלים היו אלה לצד אלה קטעי גווילים ממגילות כתתיות ולא כתתיות, ובכל אחד מהם ירושלים אחרת. העובדה שנמצאו במערה אחת – מקרית היא. אולם מקריות זו, שבה נושקות זו לזו תפיסות שונות, יש בה הרבה מן הדרמטי. יש מן המגילות שחלק גדול מטורי הטקסט שלהן נשתמר, אבל לא מעט מן השרידים הם פיסות קלף זעירות, קטעי קטעים של כמה שורות בודדות, אף הן קטועות, ששרדו מטור אחד או משני טורים באחת המגילות, ורק השלמות החוקרים – על פי כתבי־יד אחרים מקומראן, על פי כתבים אחרים או מסברה – מדובבות קטעים אלו; להשלמות אלו יש להתייחס כמובן בזהירות יתרה.

* המגילות הגדולות שנמצאו במערה 1 צוטטו להלן לפי המהדורות דלקמן. סרך היחד צוטט לפי מהדורת הטקסט העברי של א' קימרון בתוך: J.H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, I: Rule of the Community and Related Documents*, Tübingen & Louisville 1994; הפירוש הטוב ביותר לטקסט הוא: י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה. מגילת המלחמה צוטטה לפי מהדורת י' ידן, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים 1955. מגילת המקדש צוטטה לפי מהדורת קימרון (E. Qimron, *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstruction*, Jerusalem 1996). ברית דמשק מן הגניזה צוטטה לפי מהדורת הטקסט העברי של קימרון בתוך: M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992. הספרים החיצוניים צוטטו בדרך כלל לפי מהדורת א' כהנא, הספרים החיצוניים לתורה לנביאים ולכתובים ושאר ספרים חיצוניים, א–ב, תל־אביב תש"ל, לעתים בתיקונים. הברית החדשה צוטטה לפי תרגום פ' דליטש (בשינויים קלים).

¹ נראה שדו־ערכיות כלפי ירושלים וכלפי העבודה בבית המקדש ליוותה את יושבי קומראן לאורך כל זמן קיומה, שכן גורמיה היו קיימים במשך כל תקופה זו. עם זאת סביר להניח שהיו גוונים שונים בעמדה זו בתקופה רבת הפנים מאז ראשית מלכות בית חשמונאי ועד חורבן הבית.

בדברים הבאים אדון בתפיסתם של העיר והמקדש בספרות קומראן.² הקשר בין השניים ברור, אם כי לא תמיד הם כרוכים זה בזה, ובחוגים מסוימים אף יכול היה להיווצר ביניהם מתח ניכר.³

א

במערה 11 התגלתה מגילה הקרויה מגילת תהלים (11Q5), מגילה ארוכה שנשמרו לנו ממנה שלושים ואחד טורים.⁴ מגילה זו כוללת, פרט למזמורי תהלים (שלא לפי סדרם בספר תהלים), כמה מזמורים נוספים, שחלקם היו ידועים (כגון חלק מפרק נא בספר בן סירא ומזמורים חיצוניים שנשמרו בתרגום לסורית), וחלקם לא היו ידועים כלל. שאלה היא אם מגילה מקראית היא זו, עותק של ספר תהלים, בסדר שונה ובתוספת מזמורים, או לקט מזמורים שונים.⁵ בין כך ובין כך נשתגר לה השם מגילת תהלים (אם כי יש המכנים אותה מגילת המזמורים). את רובו של טור כב במגילה תופס מזמור לציון שהיה בלתי ידוע, ושנשמר בלא שניטשטשה בו אף אות אחת. המזמור נכתב לא לאחר המאה הראשונה לפסה"נ, אולם ייתכן שזמנו קדום הרבה יותר. המזמור נשמר גם בשני טורים במגילת תהלים אחרת, ממערה 4, בצורה מקוטעת הרבה יותר (4Q88).⁶ מזמור זה הוא מן היצירות שאין לדעת באיזה חוג נוצרו: אין בו קווים כתתיים מובהקים, ולא מן הנמנע שנתחבר מחוץ לחוגי היחד, אם כי אין בכך כל ודאות.⁷ וזה לשונו:⁸

אזכירך לברכה ציון	בכל מודי אני אהבתיך	ברוך לעולמים זכרך
גדולה תקותך, ציון, ושלו	ותוחלת ישועתך לבוא	
דור ודור ידורו בך	ודורות חסידים תפארתך	
המתאווים ליום ישעך	וישישו ברוב כבודך	
זיז כבודך יינקו	וברחובות תפארתך יעכסו	
חסדי נביאיך תזכורי	ובמעשי חסידיך תתפארי	

² אני שואף למצות כאן את הדיון בנושא. לדיון בהיבטים נוספים של הנושא ראו: L.H. Schiffman, 'Jerusalem in the Dead Sea Scrolls', M. Poorthuis & C. Safrai (eds.), *The Centrality of Jerusalem: Historical Perspectives*, The Haag 1996, pp. 73–88.

³ להצעה מרחיקת לכת בדבר היחס בין המקדש והעיר ביהדות ההלניסטית ראו: D.R. Schwartz, 'Temple or City: What Did Hellenistic Jews See in Jerusalem?', פורתיוס וספראי (שם), עמ' 114–127.

⁴ לפרסום המגילה ראו: J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs^a)* (DJD, 4), Oxford 1965; וכן: idem, *The Dead Sea Psalms Scroll*, Ithaca N.Y. 1967 (בפרסום זה נכללו כמה טורים נוספים).

⁵ לסיכום הדעות ראו: מ' הרן, 'המגילה 11QPs^a ובעית חיבורו של ספר תהלים', ע' טוב ומ' פישביין (עורכים), שערי טלמון: מחקרים במקרא, קומראן והמזרח הקדום, מוגשים לשמריהו טלמון, וינונה לייק 1992, חלק עברי, עמ' 123–128; ולעומתו: P.W. Flint, *The Dead Sea Scrolls and the Book of Psalms* (STDJ, 17), Leiden 1997, esp. pp. 202–227.

⁶ P.W. Skehan, E. Ulrich & P.W. Flint, '4QPs^b', E. Ulrich et al., *Qumran Cave 4, XI: Psalms to Chronicles* (DJD, 16) Oxford 2000, pp. 96–99. בין שני כתבי-היד יש חילופי נוסח אחדים, אולם הם אינם בעלי חשיבות של ממש לתוכן, ולכן לא הבאתים כאן.

⁷ על השאלה מהי יצירה כתתית ראו מאמרה של ד' דימנט, 'בין כתבים כתתיים לכתבים לא כתתיים במגילות קומראן' בקובץ זה, ודברי תגובתי: 'עוד על בעיית זיהוים של כתבים כתתיים בקומראן'.

⁸ במקור הכול כתוב כטקסט רצוף. את החלוקה לצלעות והבלטת האקרוסטיכון הוספתי אני.

שקר ועול נכרתו ממך	טהר חמס מגוד
וידידך אליך נלוו	יגילו בניך בקרבך
ויתאבלו עליך תמיד	כמה קוו לישועתך
ולוא תשכח תוחלתך	לוא תובר תקותך, ציון,
או מי זה מלט בעולו?	מי זה אבד צדק
איש כמעשיו ישתלם	נבחן אדם כדרכו
ויתפזרו כל משנאך	סביב נכרתו צריך, ציון,
מעלה לכל תבל	ערבה באף תשבחתך, ציון,
בכול לבבי אברכך	פעמים רבות אזכירך לברכה
וברכות נכבדים תקבלי	צדק עולמים תשיגי
וחלמות נביאים תתבעך	קחי חזון דובר עליך
תשמח נפשי בכבודך	רומי ורחבי, ציון,
שבחי עליון פודך	

בכל מודי: בכל מאודי. ראו גם להלן, האות פ, ושני הטורים מתבססים, ככל הנראה מסיבות סגנוניות בלבד (ולא תוכניות) על דברים ו, ה. וזו כבודך יינקו: על פי: 'שמחו את ירושלים וגילו בה כל אהביה, שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה. למען תינקו ושבעתם משד תנחמיה למען תמצו והתענגתם

שכרך בעול
 יע אדמתך ברוך לשלום וברך גוילת תקותך ציון ושלום
 ותחלת וישועתך לטוב דוד ודוד בן ודודות חסודות
 תבאיתך חסודות לטוב וישועתך ברוך כבודך וזו
 כבודך וינקו ותרבות תבאיתך ועבדו חסודו נטאך
 תוטרו ובכעשו חסודות תבאיתך טהר חמס כבודך שקר
 ועול עבדת כבוד וגיל. כבודך בקרבך וידידך ילדך נלוו
 כבודך קוו לישועתך ויתאבלו עליך תבין ליה תובר תקותך
 ציון ולוא תשכח תוחלתך כי זה אבד צדק מי זה מלט
 בעול נבחן אדם כדרכו איש כמעשיו ישתלם סביב נכרתו
 ציון ויתפזרו כל משנאך מעלה לכל תשבחתך ציון
 בכול לבבי אברכך ובכבודי אברכה כבודי אברכה
 עין שלום תשועת ותרבות עבדות תעבול קחו חזון
 דובר עליון ותחלת עבדות תבאיתך וישועתך ציון
 שמחו עליון כבודך תשכח נכשו כבודך
 תלדוהו כבודך וישועתך לטוב וישועתך
 תעל כלבבות ציון כבודי א

מזיז כבודה' (ישעיה סו, יא). רחובות תפארתך: רחובותיך המפוארים. יעכסו: כנראה במובן ירקדו (ריקוד של שמחה), כפי שהובן הפועל בתרגום השבעים לכתוב 'הלוך וטפוף תלכנה וברגליהם תעכסנה' (ישעיה ג, טז). בשימוש של הכותב אין לפועל משמעות הקשורה דווקא לאישה, ואין לו משמעות מינית, או שלילית. חסדי: מסתבר שמשמעות המילה כאן יראת שמים, כמצוי בספרות בית שני (בהקבלה ל'חסדיך' בצלע השנייה). טהר חמס [...] ממך: לעניין הצדק שימשול באופן בלעדי בציון של אחרית הימים השוו למשל: 'בצדקה תכונני' (ישעיה נד, יד). יגילו בניך בקרבך: על פי: 'כרך בניך בקרבך' (תהלים קמז, יג); ישעיה סו, י (ראו לעיל, בפירוש למילים 'זיז כבודך ינקו'). לוא תובד [...] תוחלתך: ראו לעיל, באות ג. צדק: כנראה כתיב חסר ל'צדיק'. מי זה מלט בעולו: מי ניצל בחטאו? (שאלה רטורית) השוו: 'ולא ימלט רשע את בעליו' (קהלת ח, ח); קרוב במיוחד: 'לא ימלט בגזל ולא ישבית תאות [תקות] צדיק לעולם' (בן סירא טז, 13). ישתלם: ישולם לו שכרו מן השמים. השוו: 'כל העושה צדקה יש לו שכר וכל אדם כמעשיו יצא לפניו' (בן סירא טז, 14). ערבה באף: נעימה בריחה, השוו: 'וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים' (מלאכי ג, ד). מעלה לכל: יותר מכול. תבלין: תבלין.⁹ צדק עולמים: ראו: 'ולהביא צדק עולמים [...] להשיב ולבנות ירושלים' (דניאל ט, כד–כה). וראו: ירמיה לג, טז; ישעיה א, כו. חלמות: שם מופשט מן 'חלום', וחזון הנבואה נקרא כאן 'חלמות' בהשראת: 'נביא או חלם חלום' (דברים יג, ד). תתבעך: קשה לפרשו. רחבי: השוו: 'הרחיבי מקום אהלך' (ישעיה נד, ב); וראו להלן. שבחי עליון פודך: השוו: 'שבחי ירושלים את ה' (תהלים קמז, יב; וראו לעיל, בפירוש למילים 'יגילו בניך בקרבך').

המזמור כולו פונה לציון. אגב הפנייה אליה הוא מצייר את העתיד המזהיר המצפה לה, בדומה לישעיה נד, ומבקש ממנה לשבח את האל, בדומה לתהלים קמז, יב–יד. שלא כמו הפסוקים בתהלים ובישעיה, המזמור נפתח ונחתם בנוכחותו הברורה של האני השר: 'אזכירך לברכה ציון, בכל מודי אני אהבתיך [...] תשמח נפשי בכבודך'. ציון מצפה לישועה, לא אבדה תקוותה (האותיות ג, ה, ל). בינתיים אוהביה מתאבלים עליה ומקווים לישועתה (האות כ).

לכאורה יש בכך כדי להפתיע: הרי ירושלים והבית השני עודם על מכונם. ואולם בחוגים רחבים בימי בית שני הייתה הרגשה ששיבת ציון ובניין הבית השני אינם גאולה שלמה, ושעם ישראל והעיר ירושלים טעונים גאולה וישועה.¹⁰ כך למשל נאמר בתפילה של בן סירא:

אסוף כל שבטי יעקב	ויתנחלו כימי קדם
רחם על עם נקרא בשמך	ישראל בכור כיניתה
רחם על קרית קדשך	ירושלים מכון שבתך
מלא ציון את הודך	ומכבודך את היכלך
תן עדות למראש מעשיך	והקם חזון דבר בשמך
תן את פעלת קוויך	ונביאך יאמינו

(בן סירא לו [לג], 13–21)¹¹

עם נקרא בשמך: ישראל (דברים כח, י). ישראל בכור כיניתה: שמות ד, כב. תן עדות למראש מעשיך: סתום. הקם: קיים. פעלת: שכר. קוויך: המקווים לישועתך. נביאך יאמינו: יתברר שנביאי אמת הם.

בעצם אין הבדל כלל בין תחינותיו אלו של בן סירא, שחי לפני מרד החשמונאים, ובין לשונות התפילה והברכה השגורות מימי התנאים ועד ימינו, המבקשות מן האל שירחם על עמו, עירו

⁹ מ' מישור, 'שלוש הערות מילוניות', לשוננו, נ (תשמ"ו), עמ' 123.

¹⁰ על כל אלו ראו ברחבות ובעמקות: ד' פלוסר, 'ירושלים בספרות הבית השני', הנ"ל, יהדות בית שני חכמיה וספרותה, ירושלים תשס"ב, עמ' 36–40.

¹¹ ראו: מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם², ירושלים תשל"ב, עמ' רכה. הטקסט הובא כאן לפי כתב־יד מן הגניזה, המשמר בעיקרו של דבר את נוסחו של ספר בן סירא. התרגומים הקדומים ליוונית ולסורית חשובים מבחינת שחזור הטקסט המקורי, אבל לא נזקקתי להם כאן.

ומקדשו (למשל: 'רחם ה' אלהינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מלכות בית דוד משיחך ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו' [ברכת המזון]), או: 'נאמן אתה ה' ונאמנים דבריך [...] רחם על ציון' [ברכות ההפטרה]).¹² רק הידיעה הברורה שבן סירא חי הרבה לפני חורבן הבית מורה שבקשותיו, הדומות כל כך בלשונן ובעניינן, נאמרו עוד בהיות הבית על מכונו, ובהיות לישראל אוטונומיה (תחת מלכות בית סלווקוס), מעט קודם מרד החשמונאים. באוונגליון של לוקס נאמר על שמעון, 'איש צדיק וחסיד מחכה לנחמת ישראל' (ב, כה), ועל נביאה אשר 'הודתה לה' ותדבר עליו [על ישו] באוזני כל המחכים לגאולה בירושלים' (שם, לח). שני אנשים אלו היו במקדש לפני לידתו של ישו, שנים רבות לפני חורבן הבית.

ציפייה חזקה זו לגאולה היא המשתקפת גם במזמור לירושלים מקומראן: אלו הם 'דורות חסידים תפארתך המתאווים ליום ישעך', שעליהם נאמר 'כמה קוו לישועתך ויתאבלו עליך תמיד'.¹³ אמנם בחוגים כתתיים הייתה לציפייה למקדש אחר ולירושלים אחרת משמעות מובהקת יותר, הכרוכה בהתבדלות מאלו הניצבים על מכונם. אולם עצם האבל על ירושלים עוד בהיותה על תלה אינו חידוש של חוגים פורשים או כתתיים, אלא הוא חלק מפניה של התקופה. ייתכן כי תחושה זו של פגימות במצב האומה ובעבודת האל, שהייתה רווחת ודומיננטית בימי בית שני, היא שאפשרה לעם ישראל – כעבור זמן – להתמודד עם מציאות פגומה לגמרי, היא המציאות שנוצרה עם חורבן הבית. גם לשון תפילתו של בן סירא, הכורכת את תקומתה של ציון בהתגשמות דבריהם של הנביאים, דומה ללשון המזמור שבו אנו עוסקים.

איזוהי 'ציון' זו שלישועתה מקווה המשורר? זו העיר ירושלים, שכן המשורר מדבר על 'רחובות תפארת' שלה ועל דורות ה'דרים' בה, ומדבר על כך שהעיר תרום ותרחב (ראו להלן). ואולם הוא מדבר לא רק על 'בניה' של ציון, אלא גם על 'ידידך עליך נלוו'. אלו הם הגרים, הנלווים על אלוהי ישראל ועל עם ישראל. פסוק זה אינו מניח לפרש את 'ציון' כעיר בלבד, אלא – כמצוי במקרא – היא גם מייצגת את עם ישראל, שהרי הגרים לא נלוו על ירושלים, במובן המצומצם של המילה. טשטוש תחומים זה הופך את הפירוש בפסוקים לא מעטים של המזמור לפתוח: הם יכולים להתייחס לעיר או לעם.

תקומתה של ציון כרוכה בטיהורה (האות ט). הפועל משמש ככל הנראה בסביל והמשורר אינו מדבר על אנשים נכרתים, אלא על מושגים מתחום הרע: 'טהר חמס מגוך, שקר ועול נכרתו ממך'. באותיות מ–נ המשורר עובר פתאום לנושא אחר מכול וכול: תורת הגמול האישי ברוח ספרות החכמה (והמקבילה הקרובה בבן סירא טז, 13–14, שעליה הערתי בפירוש הקטע, מוכיחה שאכן פרקים אלו לקוחים ממקור כלשהו בספרות החכמה) – לא ייתכן שצדיקים יאבדו או שרשעים יינצלו, וכל אדם מקבל שכר לפי מעשיו. עוד אנו תוהים לאן נעלמה ירושלים מן המזמור, והמשורר חוזר אל ירושלים: 'סביב נכרתו צריך, ציון, ויתפזרו כל משנאיך'.¹⁴ הדברים מקבלים עצמה חדשה מן הטורים הקודמים, אף שאינם נקשרים לטור זה מבחינה תחבירית. לא ייתכן שהצדיקים, החסידים, יישארו באבלם, בעוד הרשעים, אויבי ציון, איתנים סביבה. תורת הגמול האלוהית – ליחידים ולעמים – מחייבת את תקומתה של ציון, שיש בה חסידים ואין בה חמס ושקר ועוול, ואת תבוסת אויביה. אין ספק שציון תקום גם משום שכך נתנבאו עליה

¹² ראו בפירושו של סגל (שם), עמ' רכח. ראו גם מאמרה של ב' ניצן, 'ליטורגיה בקומראן: תפילות הקבע', בקובץ זה, עמ' 228–229.

¹³ לקישור זה ראו: פלוסר (לעיל, הערה 10), עמ' 53–54.

¹⁴ השו: ישעיה מט, כד–כו.

הנביאים. בן סירא, כמו המשורר של מזמורנו, מבקש מן האל על ציון בהסתמכו הן על תורת הגמול הן על קיום חזון הנביאים: 'תן את פעלת (=שכר) קוויך, ונביאיך יאמינו'. בהמשך המזמור אומר המשורר: 'ערבה באף תשבחתך, ציון, מעלה לכל תבל'. מדוע ערב ריח תהילתה של ציון יותר מכל תבלין? דומה שהכוונה לריח הניחוח של קרבנות ומנחות בבית המקדש. במקרא נאמר: 'וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים' (מלאכי ג, ד), אם אכן רמוז בזה ריח הניחוח של הקרבנות, הרי השבח לאלוהים מציון מחליף כאן את הקרבן והמנחה. (במזמור אחר ממגילת תהלים, שאינו קשור למזמורנו, מדובר במפורש על תחליף דומה: 'ואדם מפאר עליון ירצה כמגיש מנחה, כמקריב עתודים ובני בקר, כמדשן מזבח ברוב עולות, כקטורת ניחוח מיד צדיקים' [11Q5, טור יח, שורות 7–10]). בעת קיומו של הבית, בשעה שהוקרבו קרבנות ומנחות, כבר הלכו ונוצרו אפוא התחליפים לקרבנות, שעתידים היו לתפוס את מקומם עם חורבן הבית. בזמן קיומו של הבית הם לא נתפסו בעיני הרוב כתחליפים ממש,¹⁵ אולם משעה שלא היה אפשר להקריב, עם חורבן הבית, מיד באו אלו ומילאו את החלל שנפער עם החורבן. בסוף המזמור אומר המחבר בטור משולש, מודגש: 'רומי ורחבי, ציון, שבחי עליון פודך, תשמח נפשי בכבודך'. תיאור התרוממותה והתרחבותה של ירושלים מצוי במקורות חז"ל. כך נאמר במקור תנאי:

עתידה ירושלים להיות מגעת עד לדמשק [...] עתידה ארץ ישראל להיות מרחבת ועולה מכל צדדיה כתאנה זו שצרה מלמטה ורחבה מלמעלה

(ספרי דברים א [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 7])

ובמקבילה, במדרש אמוראי המוסר דברי תנאים:

ונבנתה העיר על תלה [...] שאינה עתידה לזוז ממקומה, אלא מתרחבת ועולה מכל צדדיה והגלויות באות ונינוחות תחתיה, לקיים מה שנאמר 'כי ימין ושמאל תפרוצי' (ישעיה נד, ג) [...] הרי לאורך ולרוחב, לגובה מניין, ורחבה ונסבה למעלה למעלה לצלעות' (יחזקאל מא, ז)

ומיד מפותח שם רעיון התרוממותה של העיר פיתוח נועז:

תני ר' אליעזר בן יעקב: עתידה ירושלים להיות רמה ועולה עד שתהא מגעת לכסא הכבוד ואומר להקוב"ה] 'צר לי המקום גשה לי ואשבה' (ישעיה מט, כ).

(פסיקתא דרב כהנא, רני עקרה [פסקה כ; מהדורת מנדלבוים, עמ' 317–318])

המקור הקדום ביותר לרעיון זה הוא המזמור שלפנינו, שבו מתוארת ירושלים לא רק כמתרחבת לצדדים (כך כבר ישעיה נד, ב), אלא גם כעולה ומתרוממת, אגב שבח לעתיד לבוא. מהי דמותה של ירושלים לעתיד לבוא בעיני בעל המזמור שלפנינו, אין אנו יודעים. היא תהיה ודאי עיר גדולה ומופלאה, והוא מזכיר את כבודה ואת 'רחובות תפארתה'. אולם אין לדעת למה בדיוק כיוון ב'תפארת' זו. למחבר חשובה ישועתה של ציון, על כל הכרוך בה, אבל אין הוא מתאר את ציון כעיר ראלית (ולו גם בצבעים סוראליסטיים), ולמרבה הפלא אפילו בית המקדש אינו מתואר במזמור. כפי שנראה להלן, במקורות אחרים מימי הבית (בהם כאלו ששרדו בקומראן) מודגש שהעיר לא תהיה בנויה ככל עיר אחרת, אלא תהיה עשויה כסף וזהב ורחובותיה יהיו מרוצפים אבנים טובות.

¹⁵ אין לדעת אם שני מזמורים אלו הם תוצר של כתתיות פורשת. אפשר שתחליפים מסוג זה נוצרו גם בחוגים שלא פרשו מן המקדש.

ב

מזמור אחר לירושלים, שאף הוא נשמר (במקוטע) בקומראן, הוא מזמור תודה לאל שאומר טובי, גיבורו של ספר טוביה (מעין השירים ששמים הסיפורים המקראיים בפיהם של חנה [שמואל א ב, א–י] ושל יונה [יונה ב, ג–י]). ספר טוביה הוא אחד הספרים החיצוניים הקדומים ביותר; אולי נתחבר בסוף התקופה הפרסית או בראשית התקופה ההלניסטית.¹⁶ הספר נשמר בשני נוסחים יווניים, המכונים הנוסח הקצר והנוסח הארוך, וכבר מזמן סברו שהם תרגום מלשון שמית. רק לאחרונה נמצאו בין כתבי קומראן קטעים קטנים של ספר טוביה, כמה מהם ממהדורה ארמית של הספר ואחרים ממהדורה עברית.¹⁷ במזמור התודה טובי מהלל את אלוהים ואת השגחתו על בני ישראל שהוגלו לארצות הגויים. השגחה זו מתבטאת גם בקיבוץ הגלויות ובבניית משכן אלוהים בירושלים. מנקודה זו, במחציתו השנייה של המזמור, טובי פונה בגוף שני לירושלים, לא לאלוהים כמו עד כאן – אם כי בדרך עקיפה זו הוא מהלל בכל פה את האל עצמו. במערה 4 נמצא קטע קטן, שהשתמרו ממנו רק כמה מילים, מן הטקסט הארמי של המזמור לירושלים בספר טוביה (כאמור בקומראן נמצאו גם שרידים עבריים של ספר טוביה, אולם במקרה פסקה זו לא שרדה בהם).

ספר טוביה, הנוסח הארוך, יג, יג–יח
(תרגום לעברית)

אור בהיר יאיר עד כל ירכתי הארץ. גוים רבים מרחוק ויושבי כל קצווי ארץ לשם קדשך ומתנותיהם בידיהם למלך השמים. דורי דורים יתנו בך רנה, ושם [העיר] הבחורה לדורות עולם. ארורים כל אשר ידברו קשות, ארורים יהיו כל אורייך ופורצי חומותייך ונותצי מגדלייך ושורפי משכנותיך וברוכים יהיו לעולם כל יראייך. אז תלכי ותרוני בבני הצדיקים כי כולם ייקבצו ויברכו את אדוני העולם. אשרי אוהבייך ואשרי אשר ישמחו בשלומך, ואשרי כל בני אדם אשר ייעצבו עלייך על כל מכותייך, כי ישמחו בך, ויראו כל שמחתך לעולם. ברכי נפשי את ה' המלך הגדול, כי ירושלים תבנה, בעיר ביתו לעולמים. אשרי נפשי אם עתידה שארית זרעי לראות את כבודך ולהודות למלך השמים. ושערי ירושלים ייבנו בספיר ובברקת ובאבני חפץ כל חומותייך, מגדלות ירושלים ייבנו מזהב וחליה מפז טהור. רחובות ירושלים רצופות נופך ואבן מאופיר, ושערי ירושלים יאמרו שירי רינה וכל בתיה יאמרו הללויה.

השריד הארמי מקומראן
4Q196, קטע 18)¹⁸



שורייכי וכל ממגריי
[חדי ובועי בבוני
כול רחמיכי וטובי
עול וכל מכתשיכי דוי
ברכי ל' ¹⁹ למלכא רבא דוי
שאריתא מן זרעי
וספיר תתבנין
דזהב תתבנין ועע
זין ובאבן די ין
ימוללו להללויה

¹⁶ סיכום הדעות שהועלו במחקר ראו לאחרונה: C.A. Moore, *Tobit: A New Translation and Commentary*, New York 1996, pp. 40–43.

J.A. Fitzmyer, *Tobit*, Berlin 2003.

¹⁷ J.A. Fitzmyer, 'Tobit', M. Broshi et al., *Qumran Cave 4, XIV: Parabiblical Texts, Part 2* (DJD, 19), Oxford 1995, pp. 1–76.

¹⁸ שם, עמ' 29.

¹⁹ במקום השם המפורש (ה') כתב הסופר במגילה זו ארבעה קווים קצרים (''). צורת כתיבה זו נהוגה גם

גם זה שיר מזמור לירושלים, הפונה אליה בגוף שני.²⁰ גם בו עיקר השבח לעיר, אם כי כאן מוזכר המקדש. אלא שבספר טוביה בוחר המחבר לתאר תיאור חזותי חי את ירושלים הבנויה לעתיד לבוא. תיאור זה כשלעצמו אינו חדשני; זהו פיתוח של האמור במקרא: 'עניה סערה לא נחמה, הנה אנכי מרביץ בפוך אבניך ויסדתך בספירים, ושמתי כדכר שמשתיך ושעריך לאבני אקדח וכל גבולך לאבני חפץ' (ישעיה נד, יא–יב). המשכה של מסורת זו בחיבור הנוצרי-יהודי חזון יוחנן. בחיבור זה הורכב תיאורה של ירושלים שלעתיד לבוא שבישעיה נד על תיאור המלאך המודד את ירושלים שבסוף ספר יחזקאל (פרקים מ–מח), וירושלים היורדת מן השמים מתוארת כך:

אור נוגהה כאבן יקרה מאוד [...] ויש לה חומה גדולה וגבוהה ושנים-עשר שערים לה [...] שערים שלושה ממזרח שערים שלושה מצפון שערים שלושה מדרום ושערים שלושה ממערב. ולחומת העיר שנים-עשר יסודות ועליהם שנים-עשר שמות לשנים-עשר שליחי השה, וביד המדבר אלי היה קנה זהב למוד בו את העיר ואת שעריה ואת חומתה. ומושב העיר מרובע ואורכה כרוחבה וימד את העיר בקנה המידה שנים-עשר אלף ריס אורכה ורוחבה וקומתה שווים²¹ הם [...] ובניין חומתה אבן ישפה והעיר זהב מופז [...] ויסודות חומת העיר מורבצות בכל אבני חפץ [...] ורחוב העיר זהב מופז

(חזון יוחנן כא, י – כב, ה; בעיקר כא, יא–כא)

אגב אציין כאן כי על פי מסורת מוסלמית יהודי שהתאסלם במאה השביעית–השמינית לסה"נ, וששמו כעב אלאחבאר, 'מצא באחד הספרים' מסורת יהודית ברוח זו, והיא מופיעה בין 'שבחי ירושלים' המוסלמיים:

ירושלים >וההיכל<, אשלח אליך את עבדי (עבד אלמלכ),²² יבנה אותך ויקשטך, ואשיב לירושלים את מלכותה הראשונה, ואעטרה בזהב ובכסף ובמרגליות, ואשלח אליך את ברואי, ואשים על הסלע כסאי ואני ה' המלך ודויד מלך בני ישראל²³

ג

חיבור אחר שנמצא בקומראן מתאר את מידותיה של ירושלים, ככל הנראה ירושלים שלעתיד לבוא. החיבור, המכונה 'ירושלים החדשה', כתוב ארמית, והוא נודע לנו רק מקומראן ושרד

בכמה מגילות אחרות מקומראן (ראו לעיל, עמ' 134–135) ושלא מקומראן, וממנה השתלשלה צורת הכתיבה 'יי' (ודמותיה) לשם הויה, כמצוי בסידורים עד ימינו.

²⁰ מזמור אחר לירושלים בגוף שני מצוי בספר ברוך ה; ראו: הספרים החיצונים (מהדורת א' כהנא), א, עמ' שסא.

²¹ קומתה הגבוהה של העיר היא מעין האמור בפסקה שציטטתי לעיל מפסיקתא דרב כהנא על גובהה של ירושלים לעתיד לבוא.

²² זיהוי זה הוא שהביא להיקלטותו של החומר היהודי הטהור שציטט כעב במסורת המוסלמית. בהקשר של המסורת המוסלמית הכוונה לבניית מסגד כיפת הסלע בידי עבד אלמלכ, אבל במקורם של דברים הכוונה כמובן לבנייתה של ירושלים באחרית הימים.

²³ ראו: ע' לבנה-כפרי, עיונים במעמדה של ירושלים באסלאם הקדום, ירושלים תשס"א, עמ' 53.

בצורה מקוטעת מאוד.²⁴ קטעים קטנים ממנו השתמרו במערה 4 ובמערה 11, שבה נמצא כאמור גם המזמור הראשון שבו דנתי באריכות. חיבור זה, כמו חזון יוחנן לאחריו, הולך בעקבות תיאורי ירושלים ביחזקאל. לשם הדגמה בלבד אביא כאן קטע מן החיבור:

תרגום	4Q554, קטע 1, טור א ²⁵
מזרח שבצפון	ומדנחא די בצפונא
שלושים וחמישה ריסים (מדת אורך) ושם	וראסין תלתין וחמשה ושם
[השער הזה קוראים לו שער] שמעון, ומן	[ותרעא דן קרין לה תרע] שמעון ומן תרעא דן עוד
השער הזה ע[ד] השער האמצעי	תרעא מציעא
[מדד ²⁶ שלושים וחמישה ריס] שם השער הזה	ומשח ראסין תלתין וחמשה ו[שם תרעא דן די
[שקור]אים לו שער	וקרין לה תרע
[לוי. ומן השער הזה מדד עד השער הד]רומי	[לוי. ומן תרעא דן משח עד תרע דרומא ראסין
שלושים וחמישה ריס	תלתין וחמשה
[ושם השער הזה קוראים לו שער יהודה, ומן]	[ושם תרעא דן קרין לה תרע יהודה ומן] תרעא דן
השער הזה מדד עד זוית	משח עד זוית
[דרום מזרח? שלושים וחמישה ריס ו]מן	ומדנחא די בדרומא ראסין תלתין וחמשה ו[מן
הזוית הזאת למערב [...]	זויתא דא למערבא [...]

ממדיה של עיר זו ענקיים. מגן ברושי ניסה לשחזר על פי מגילות קומראן את תבניתה האדריכלית של העיר, שעיקרה רחובות ישרים המצטלבים זה בזה, ולדבריו ירושלים משתרעת לפי חיבור זה על 'שטח השווה לשטחה של הגדה המערבית'.²⁷ בקטעים אחרים מחיבור זה, שנמצאו במערה 11, נמדדים חלקי המקדש, ומתוארים פרטים בתוך המקדש, כגון בגדיו של הכוהן הגדול:

תרגום	11Q18, קטע 14 ²⁸
[כתר רביעי כדמות] גפן כאשר היא פורשת מלבלובה]	[גפן כדי פרש מן לולביןא
מנץ בהם (?) וכתר חמי[שי כדמות]...	מנצבהון וכלילא חמינשיא
בתוך (אשכול) הכופר וכתר שישי [... וכתר]	גוא כפרה וכלילא שתיתיןא... כלילא]
שביעי כדמות ניצן ורד]	שביעיא כדמות נצ ורד]
יהיה לובש הכוהן הגדול	להוה לבש כהנא רבא

²⁴ ליתר פרטים על חיבור זה ראו: F. García Martínez, 'The Temple Scroll and the New Jerusalem', P.W. Flint & J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, II, Leiden 1999, pp. 431–460.

²⁵ הטקסט לא פורסם עד כה פרסום רשמי; ציטטתי על פי K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer: Ergänzungband*, Göttingen 1994, pp. 95–96; F. García Martínez & E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, II, Leiden 1998, p. 1106.

²⁶ הכוונה כנראה למלאך.

²⁷ מ' ברושי, 'אדריכלות ובניין ערים במגילות הגנוזות', ארץ-ישראל, כג (תשנ"ב), עמ' 286–292.

²⁸ F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar & A.S. van der Woude, '11QNew Jerusalem ar', idem, *Qumran Cave II*, II: 11Q2–18, 11Q20–30 (DJD, 23), Oxford 1997, p. 327.

מתוארת כאן מצנפתו של הכוהן הגדול בדמות שבעה כתרים, וכל אחד מהם מעוטר בדמות צמח אחר. כל עיטור ועיטור זוכה למלוא תשומת הלב של הכותב. גם סדרי עבודת הקרבנות מתוארים בחיבור זה, למשל:

תרגום	11Q18, קטע 15 ²⁹
[משרתת עוד חוץ מאשר שיהיה]	[ומשרתא עוד להן די להוהן]
[וכל שיהיו מסיימים את שבועותיהם]	[וא וכול די להוון משצין שבעתיהון]
[אחיהם נכנסים במקומם ארבע מאות]	[ואחיהון עללין חלפהון ארבע מאה]
[ואמר לי לעשרים ושש]	[וא ואמר לי לעשרין ושת]
[קדושי קדושים]	[קדושי קדישיא ולאן]
[נכנסים]	[עללין]

נראה שקטע זה של ירושלים החדשה מדבר בחילופי משמרות הכהונה בבית המקדש, חילופים שהיו מתקיימים בשבת מדי שבוע. האזכור המקוטע של המספר עשרים ושש רומז ללוח השמש שנהג בכת מדבר יהודה, לוח שמנה חמישים ושניים שבועות, ושעשרים ושש שבתות הן בו מחצית השנה (והשוו: 'וראשי המשמרות ששה ועשרים במשמרותם ישרתו' [מגילת המלחמה, 1QM, טור ב, שורה 2]).³⁰ מסתבר אפוא שחיבור זה התייחד בלוח השמש, ושהוא קשור לזרם של כת מדבר יהודה.

גם מחיבורים חיצוניים אחרים שנשמרו בקומראן אנו למדים לפעמים על עיצובה הראוי של ירושלים לפי דעת מחבריהם. בצוואה ארמית ששרדה במקוטע בקומראן, אולי צוואת יעקב, נאמר:

תרגום	4Q537, קטע 12 ³¹
איך יהיה הבניין [...]	והיך להוא בנינא [.....]
ואיך [כוהני] הם יהיו לבושין, ו[ידיהם?]	[...כהנ]יהון להוון לבשין וטהירן [ידיהון?]
טהורות [...] מעלים זבחים למזבח [...]	[....] מסקין דבחיא למדבחא [.....]עא אכלין מן
אוכלים מקצת זבחיהם	קצת דבחיהון
[...וכאשר ייטמאו, שיהיו יוצאים מן העיר ומתחת חומותיה]	[...וכד יסתאבון] די להוון נפקין מן קריתא ומן תחות שוריהא

מדובר כאן לא רק על עבודת הקרבנות, אלא גם על מראהו של בניין המקדש (או העיר?) ולבסוף – לפי השלמת³² – מדובר ביציאתו של מי שנטמא במנהרה מתחת חומות ירושלים (והשוו:

²⁹ שם, עמ' 329.

³⁰ אבל לפי השיטה הרווחת בקומראן מספר המשמרות הוא עשרים וארבעה, ראו במאמרו של י' בן-דב: 'השנה בת 364 יום בקומראן ובספרות החיצונית', בקובץ זה, עמ' 452.

³¹ E. Puech, '4QTestament de Jacob? ar', idem, *Qumrân grotte 4, XXII: Textes araméens, première partie 4Q529-549* (DJD, 31), Oxford 2001, p. 181. הקטע שפואש מסמן 3+2+1 (עמ' 175) הוא ודאי קטע מהתגלות (צוואה?) ליעקב. ראו: J.T. Milik, 'Ecrits préesséniens de Qumrân: de Henoch à Amram', M. Delcor (ed.), *Qumrân: sa piété, sa théologie et son milieu*, Louvain 1978, pp. 103-104.

³² פואש משלים: 'והיך להוון שתין מיא] די להוון נפקין מן קריתא ומן תחות שוריהא', ואין השלמתו נראית.

'אירע קרי באחד מהן [=מן הכוהנים], יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה [...] ר' אליעזר בן יעקב אומר: במסיבה ההולכת תחת החייל יוצא והולך לו בטדי' [משנה, מידות א, ט; השו: שם, תמיד א, א].

ד

בחיבור אחר, שאף הוא נשתמר במקרה במערה 11, הלוא הוא מגילת המקדש (11QT^a), יש תיאור מפורט של המקדש. מגילת המקדש היא חיבור עברי ארוך, המכיל שישים ושישה טורים, הארוכה שבמגילות קומראן.³³ העותק שלפנינו מתוארך לראשית המאה הראשונה לסה"נ, אולם החיבור נכתב זמן רב קודם לכן, אולי בתקופת ממלכת החשמונאים. כמה וכמה פרטים עקרוניים בחיבור זה דומים למוכר לנו ממגילות אחרות של כת מדבר יהודה, וייתכן אפוא שחיבור זה נכתב בחוגי הכת או בסביבתה, אם כי אין הסכמה בין החוקרים בעניין זה.³⁴ החיבור, המדבר מפיו של ה' אל משה, עוסק בנושאים רבים, וביניהם בתיאור המקדש, ותיאור זה הוא שהעניק למגילה את שמה בפי החוקרים. התיאור הטכני, הדקדקני, הפרטני של המקדש דומה באופיו לתיאור העיר בירושלים החדשה. גם אם אין מתעניינים בדברים המתוארים לגופם, אפשר להתפעל מהמוני פרטי הפרטים הראליים בתיאורים כל כך לא ראליים, הן בירושלים החדשה הן במגילת המקדש. הממדים לדעת ברושי מרשימים מאוד: 'המתחם של בית המקדש המתואר במגילת המקדש [...] היה שווה בשטחו לעיר ההורדוסית כולה. הוא השתרע, במונחים של ימינו, משער שכם עד הר הזיתים. פילוס השטח היה מחייב חציבת מיליוני מטרים מעוקבים של סלע, ומילוי שטחים עצומים, כגון נחל קדרון'.³⁵ המקדש שההוראות לבנייתו ופרטי מידותיו כתובים במגילה זו אינו המקדש האחרון: המגילה מוסרת את הפרטים של מה שצריך לעשות, לבנות ולהתקין – כלומר היא מבוססת על ההנחה שהמקדש המתואר בה נבנה בידי אדם, שלא כמקדש האחרון שייבנה בידי האל עצמו. מכאן שגם העיר הסובבת מקדש זה אינה העיר במתכונתה האסכטולוגית. וכך נאמר:

ורציתים זהיו לי לעם ואנוכי אהיה להם לעולם ושכנתי אתמה לעולם ועד ואקדשה את מקדשי בכבודי אשר אשכין עליו את כבודי עד יום הבריה אשר אברא אני את מקדשי להכינו לי כול הימים כברית אשר כרתי עם יעקוב בבית אל [...] ועשיתה [...] למעלות מן [...] בבית אשר תבנה [להיות] שמי עליו.

(11QT^a, טור כט, שורות 7–10 – טור ל, שורה 5)

הבריה: הבריה. כברית אשר כרתי עם יעקוב בבית אל: קשה לדעת למה הכוונה. אפשר שהדברים קשורים לחיבור על התגלות יעקב, שהיה מוכר, ושקטעים ממנו השתמרו בקומראן.³⁶

³³ את המגילה ההדיר ופירש בראשונה ידין, ראו: י' ידין, מגילת המקדש, א-ג, ירושלים תשל"ז. מהדורה חדשה של המגילה, הכוללת קריאות והשלמות חדשות רבות, אבל ללא פירוש, ראו: E. Qimron, *The*

Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstructions, Beer Sheva & Jerusalem 1996

³⁴ חוסר הסכמה ממין זה אינו נדיר במחקר המגילות. ראו במאמרה של דימנט בקובץ זה (לעיל, הערה 7).

³⁵ ברושי (לעיל, הערה 27), עמ' 287; M. Broshi, 'The Gigantic Dimensions of the Visionary Temple in the Temple Scroll', *BAR*, 13 (1987), pp. 36–37

³⁶ ראו לעיל, הערה 31.

סמוך למגילת תהלים ולמגילת ירושלים החדשה נמצאה אפוא במערה 11 מגילת המקדש, יצירה המתארת ירושלים דמיונית, ענקית, הסובבת מקדש ענק, אשר בכל זאת אינו המקדש של אחרית הימים – ובכך נבדל חיבור זה כנראה מירושלים החדשה.³⁷ בשורות הבאות אדגים את תיאור המקדש במגילה ואת היחס שבין המקדש לבין עיר המקדש:

ועשיתה רובד סביב לחוץ מחצר החיצונה רחב ארבע עשרה באמה על פי פתחי השערים כולמה ושתיים עשרה מעלה תעשה לו אשר יהיו עולים בני ישראל אליו לבוא אל מקדשי. ועשיתה חיל סביב למקדש רחב מאה באמה אשר יהיה מבדיל בין מקדש הקודש לעיר ולוא יהיו באים בלע אל תוך מקדשי ולוא יחללוהו וקדשו את מקדשי ויראו ממקדשי אשר אנוכי שוכן בתוכמה.

(11QT^a, טור מו, שורות 5–12)

רובד: משטח בראש מדרגות (ידין). חיל: חומה או חפיר (ידין).³⁸ בלע: פתאום (על פי במדבר ד, כ).

ירושלים מכונה 'עיר המקדש' או 'עירי', כלומר עירו של האל. ואף שקדושתה פחותה מקדושת המקדש, יש הקפדה רבה על טהרתה:

ואיש כיא ישכב עם אשתו שכבת זרע לוא יבוא אל כול עיר המקדש אשר אשכין שמי בה שלושת ימים.

כול איש עזר לוא יבואו לה כול ימיהמה ולוא יטמאו את העיר אשר אני שוכן בתוכה כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל לעולם ועד.

וכל איש אשר יטהר מזובו וספר לו שבעת ימים לטהרתו ויכבס היום השביעי בגדיו ורחץ את כול בשרו במים חיים אחר יבוא אל עיר המקדש וכול טמא לנפשו לוא יבואו לה עד אשר יטהרו.

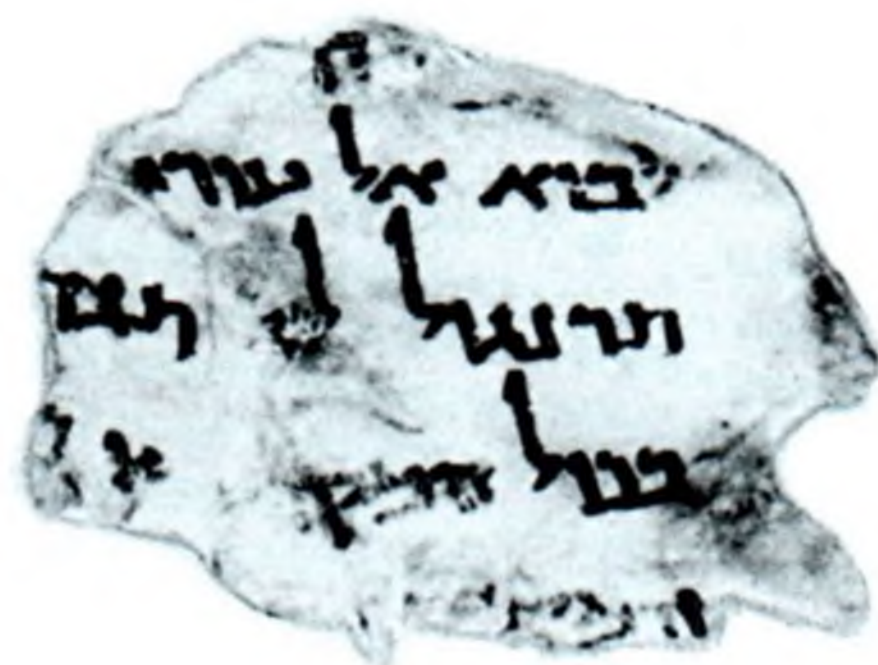
וכל צרוע ומנוגע לוא יבואו לה עד אשר יטהרו.

(טור מה, שורות 11–18)

לבוא אל עירי
תרנגול לא תגדלנו
בכול המקדש

(11Q21, קטע 3 [מגילת המקדש,

מהדורת קימרון, טור מח])



הקטע המדבר על תרנגול, מתוך העותק השלישי של מגילת המקדש ממערה 11, 11Q21 (= 11QT^c)

³⁷ ראו: גרסייה-מרטינז (לעיל, הערה 24), עמ' 455, וכן עמ' 457.

³⁸ ראו: ידין (לעיל, הערה 33), א, עמ' 213–214.

והעיר אשר אקדיש לשכין שמי ומקדושי בתוכה תהיה קודש וטהורה מכול דבר לכול טמאה אשר יטמאו בה כול אשר בתוכה יהיה טהור וכול אשר יבוא לה יהיה טהור. יין ושמן וכול אוכל וכול מושקה יהיו טהורים. כול עור בהמה טהורה אשר יזבחו בתוך עריהמה לוא יבואו לה, כי בעריהמה יהיו עושים בהמה מלאכתמה לכול צורכיהמה ואל עיר המקדש לוא יבואו כי כבשרמה תהיה טהרתמה ולוא תטמאו את העיר אשר אנוכי משכן את שמי ומקדושי בתוכה כי בעורות אשר יזבחו במקדש בהמה יהיו מביאים את ינמה ואת שמנמה וכול אוכלמה לעיר מקדשי [...] ואם בעריכמה תזבחוהו וטהר לעריכמה.

(טור מז, שורות 3–17)

האיסורים רבים ושונים: איסור חמור ביותר על כניסתם לעיר של בני אדם טמאים בטומאות ובדרגות טומאה שונות (כולל נכים שדינם כטמאים); איסור גידול תרנגולים (איסור דומה לזה מוכר ממקורות חז"ל);³⁹ איסור הבאת עורות של בהמות טהורות שנזבחו בערים אחרות, משום שהם אינם מן הבהמות שהועלו לקרבן על המזבח, וכפי שאסור לאכול בעיר המקדש בשר שאינו בשר קרבנות, וכשם שאסור להכניס לעיר בשר כזה, כך אסור להכניס אליה עורות של בהמות שלא נשחטו במקדש. כל האיסורים הללו נובעים מהיותה של ירושלים עיר המקדש ומקדושתו היתרה של המקדש אשר בתוכה. אך כאמור אין מדובר בעיר ובמקדש של אחרית הימים שיבנה האל אלא במעשי ידי אדם, אם כי ממדיהם עצומים כל כך עד שהם נראים דמיוניים.

הבית אשר יבנה האל כמו ידיו נזכר בקטע של פשר תמטי ממערה 40.4 מבחינה פורמלית ההתייחסות לבית היא פירוש על פסוק: 'ושמתי מקום לעמי ישראל ונטעתיו... לוא ישיא עו[ד] אויב [בן]'⁴¹ ולוא יוסיף בן עולה [לבלות] כאשר בראישונה ולמן היום אשר [צויתי שפטים] על עמי ישראל' (שמואל ב ז, יא + תהלים פט, כג + דברי הימים א יז, ט), ועל 'מקום' זה נאמר בפשר:

הואה הבית אשר [ב]אחרית הימים כאשר כתוב בספר [מושה] מקדש אדני [כ]וננו ידיכה ה' ימלוך עולם ועד' הואה הבית אשר לוא יבוא שמה [עולם ועמוני ומואבי וממזר ובן נכר וגר עד עולם כיא קדושי שם] [עולם תמיד עליו יראה ולוא ישמוהו עוד זרים כאשר השמו בראישונה את מקדושי ישראל בחטאתמה ויואמר לבנות לוא מקדש אדם להיות מקטירים בוא לוא לפניו מעשי תורה.

(4Q174, קטעים 1–2, טור א, שורות 1–7)⁴²

הואה: הוא. ספר [מושה]: התורה. [מקדש אדני כ]וננו ידיכה וכו': שמות טו, יז–יח (בפיסוק: 'מקדש־ה' כוננו ידיך', שלא כפיסוק בנוסח המסורה: 'מקדש, ה', כוננו ידיך'). [עולם: יש משלימים] [כול אשר בו מום] עולם, או כיוצא בזה. על איסור על עוורים להיכנס לירושלים במגילת המקדש ראו לעיל, עמ' 488. ועמוני ומואבי וממזר: מפורשים בדברים כג, ג–ז: 'לא יבא ממזר בקהל ה' [...] לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם', והאיסור נתפרש כאן לאו דווקא על נישואין, אלא על הכניסה לקודש. ייתכן שלפי פירוש זה אדומי ומצרי (שם, ח–ט) נחשבו יוצאים מן הכלל לקולא, וגם שאר העמים נחשבו אסורים מלבוא בקהל. ישמוהו [...] השמו: לשון חורבן.⁴³

³⁹ א' קימרון, 'התרנגול, הכלב ומגילת המקדש', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 473–476.

⁴⁰ ראו מאמרה של ב' ניצן, 'מגילות הפשרים מקומראן', בקובץ זה.

⁴¹ כלומר לא יחריב אותו, ראו: מ' קיסטר, 'עוללות מספרות קומראן', תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 319.

⁴² J.M. Allegro, 'Florilegium', idem, *Qumran Cave 4, I: 4Q158–4Q186* (DJD, 5), Oxford 1968, p. 53.

⁴³ לנימוקים לפרש מילה זו דווקא כך ראו: קיסטר (לעיל, הערה 41), עמ' 319, הערה 15.

השמו [...] את מקד[ש] י[ש]ראל: לפי: 'והשמותי את מקדשכם' (ויקרא כו, לא; כך, 'מקדשכם' בנוסח השומרוני, כנגד נוסח המסורה 'מקדשיכם'). מקדש אדם [...] מעשי תורה: קולמוסים רבים נשתברו על ביטויים אלו,⁴⁴ ולדעתי יש לפרש: מקדש בנוי בידי אדם (ראו להלן), שבו יוקרבו קרבנות לפי דיני התורה. לוא (=לו) לפניו: כפל גרסה.

נאמר כאן לדעתי שמאחר שעתידים זרים להשם את מקדש ישראל בגלל חטאי ישראל, נבנה תחילה 'מקדש אדם', מקדש בנוי בידי אדם,⁴⁵ קודם שייבנה – באחרית הימים – 'מקדש ה' (שנזכר בשמות טו, יז–יח), המקדש הבנוי בידי האל.⁴⁶ שני המקדשים שנזכרים הם מקדש שלמה, שחרב בידי זרים, והמקדש שלעתיד לבוא, שיבנה האל בעצמו, ושלא ייחרב. מאחר שהאל ידע מראש שעתיד המקדש להיחרב בחטאות ישראל, ציווה לבנות לו מקדש בידי אדם. מעין זה אמור במדרש:

אמר <הקב"ה>: בעולם הזה היה מקדש ומשכן בנוי על ידי בשר ודם לפיכך חרב, אבל לעתיד לבוא <אני בונה אותה [את ירושלים], שנאמר <בונה ירושלים ה' (תהלים קמו, ב)>⁴⁷

בעל הפשר מתעלם מבית המקדש השני, בית המקדש שבימיו,⁴⁸ אולי משום שהוא מחולל בעיניו. חוגים רחבים סברו כאמור שמעמדו הדתי של בית המקדש השני אינו שווה בדיוק לזה של בית המקדש הראשון; אולם חוגים כתתיים פורשים, חוגי 'עצת היחד' – אלה ש'סרו מלכת בדרך העם' לבל 'יטמאו עוד בגלוליהמה' (בחיבור שלפנינו, שם, שורות 15–17) – חוגים אלו החרימו את בית המקדש, שהעבודה בו הייתה שלא כהלכתם, ואף מירושלים נתרחקו, שכן דיני עיר המקדש לא נשמרו בה, ולמעשה לא יכלו להישמר.⁴⁹ אזהרתו של כותב מגילת המקדש שלא טמא את העיר לא קוימה. באופן פרדוקסלי דווקא מתוך דבקות בקדושת המקדש ועיר המקדש, התרחקו בני הכת מן המקדש ומן העיר, כפי שנאמר בברית דמשק:

בית פלג אשר יצאו מעיר הקדש וישענו על אל בקץ מעל ישראל ויטמאו את המקדש.

(ברית דמשק [גניזה], עמ' כ, שורות 20–21)

בית פלג: קבוצה שהייתה קשורה בכת (כמו שעולה מן הכתוב שלפנינו) ובצדוקים (פשר נחום, 4Q169,

⁴⁴ לסקירה (חלקית) של המחקר ראו: M.O. Wise, *Thunder in Gemini* (JSPSup, 15), Sheffield 1994, pp. 185–152. מסקנתו של המחבר אינה נראית לי כלל.

⁴⁵ כך לפי הפרשנות הנראית לי נכונה; הדעות חלוקות בעניין זה (ראו לעיל, בהערה הקודמת).

⁴⁶ לדעתי ביסודו של הפשר עומד הניגוד בין הפסוק 'כי בית יבנה (נוסח המסורה: יעשה) לכה ה' (שמואל ב ז, יא) לבין הפסוק הסמוך 'הוא (=בנך) יבנה בית לשמי' (שם, יג) – כיצד יתקיימו שני הכתובים הללו? לשיטתו של הפשר הכתוב מדבר בשני בתים שונים: אחד שיבנה שלמה והאחר שיבנה האל באחרית הימים. אמנם פורמלית הפשר אינו על מילים אלו.

⁴⁷ מדרש מאוחר למדי על התורה שנרפס בתוך: J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, I. Cincinnati 1940, חלק עברי, עמ' קלג. והשוו עוד: פסיקתא רבתי כח (מהדורת איש-שלום, דף קלה ע"א).

⁴⁸ גם בפסיקתא רבתי (שם) מדובר על 'מקדש ראשון' ו'מקדש אחרון', אולם יש הבדל בין טקסט מתקופה שבה אין מקדש (המדרש בפסיקתא רבתי) לבין טקסט הנכתב בשעה שמקדש, בעל מקום מכריע בחייה הממשיים של האומה, עומד על תלו ('פלורילגיוס').

⁴⁹ 'אל ישכב איש עם אשה בעיר המקדש לטמא את עיר המקדש בנדתם' (ברית דמשק [גניזה], טור יב, שורות

טור ד, שורה 1). אשר יצאו מעיר הקדש: לכל המשפט השווה: ישעיה מח, א-ב. בקץ: בעת. מעל ישראל: חטאם של ישראל.

וכל אשר הובאו בברית לבלתי בוא אל המקדש להאיר מזבח חנם ויהיו מסגירי הדלת אשר אמר אל 'מי בכם יסגור דלתי ולא תאירו מזבחי חנם' (מלאכי א, י).

(ברית דמשק [גניזה], עמ' ו, שורות 11-14)

התרחקות זו הצריכה פיתוח מיוחד של תחליפים זמניים לקרבנות ולמקדש (שאף הם צצו לדעתי לאו דווקא בהקשר הכתתי⁵⁰), למשל:

כל איש אשר ישוב בדבור יבוא וידיעהו לכוהן והמזבחה על הרבים וקבל את משפטו מרצונו כאשר אמר ביד מושה על הנפש אשר תחטא בשוגגה אשר יביאו את חטתו [או] את אשמו ועל ישראל כתוב 'אלכה לי אל קצי השמים ולו אריח בריח ניחוח כ-ם' ובמקו [אחר] כתוב 'קרעו לבבכם ואל בגדיכם' ובמקום אחר כתוב לשוב אל אל בבכי ובצום

(ברית דמשק, 4Q270, קטע 7, טור א, שורות 15-19 + 4Q266, קטע 11, שורות 1-5)⁵¹

משפטו: עונשו, ייסוריו. כאשר אמר ביד מושה: ויקרא ד, כז-לה; ה, יד-יט. אלכה לי וכו': אין בידינו פסוק כזה (האמור כמובן מפי האל). קצי: קצה. ולו: ולא. ובמקו: ובמקום. קרעו לבבכם וכו': יואל ב, יב-יד.

לפי קטע זה על החוטא בשגגה להודיע לכוהן את חטאו, להתחרט ולקבל ברצון את ייסורי משפטי התשובה שיטיל עליו הכוהן⁵² (מקבילה מעניינת ביותר, אם כי אולי מקרית, לווידי הנוצרי). קבלת הייסורים המוטלים עליו ברצון תיחשב לחוטא כאילו הקריב חטאת ואשם, שכן בשעה זו של הסתר פנים אין האל שועה לקרבנות עמו.⁵³

חוגי הכת הפורשים מן המקדש הדגישו גם את בית המקדש של מעלה, שבו עובדים המלאכים את האל. בני הכת יכלו לעבוד את האל בתפילותיהם יחד עם המלאכים. נראה שרעיון בית המקדש של מעלה כבר היה מוכן ומזומן להם, ולא נוצר דווקא בחוגי הפורשים. אבל קל לשער את ההקלה בכך שגם אם בית המקדש שלמטה נטמא, גם אם יש להתרחק לפי שעה מעבודת המקדש, מכל מקום יש לאל בית מקדש חשוב ממנו למעלה. החיבור המתאר את שירת המלאכים ועבודתם בבית המקדש שלמעלה הוא סרך שירות עולת השבת. קטעים של חיבור זה נמצאו אף הם במערה 11, וקטעים חשובים אחרים נמצאו במערה 4 ואפילו במצדה.⁵⁴ חיבור זה אינו

⁵⁰ ראו לעיל, עמ' 481.

⁵¹ J.M. Baumgarten, *Qumran Cave 4, XIII: The Damascus Document (4Q266-273)* (DJD, 18), Oxford 1996, pp. 76, 163

⁵² מעין המושג הדתי הנוצרי באנגלית penance, כלומר העונש המוטל על המתוודה בפני הכוהן בנצרות.

⁵³ על קטע זה ראו: M. Kister, 'On a New Fragment of the Damascus Covenant', *JQR*, 84 (1993), p. 249, n. 3

⁵⁴ ראו: C. Newsome, 'Shirot 'Olat HaShabbat', E. Eshel et al., *Qumran Cave 4, VI: Poetical and Liturgical Texts, Part I* (DJD, 11), Oxford 1998, pp. 173-401; F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar & A.S. van der Woude, '11QShirot 'Olat HaShabbat' (לעיל, הערה 28), עמ' 259-304.

מזכיר את ירושלים של מעלה'. זו ידועה לנו מכמה חיבורים מימי בית שני ומן התקופה שלאחר חורבנו,⁵⁵ אולם דומני שלפי שעה לא נמצאו עדויות ברורות לקיומה של תפיסה זו בקומראן.

ה

חיבור בעל אופי אחר שנשמר במערה 11 הוא החיבור הקרוי במחקר פשר מלכיצדק. חיבור זה, שרק טור מקוטע ומרתק שרד ממנו, שייך לסוגה המכונה במחקר פשר תמטי. כמו בפשרים כולם, ההנחה היא שהכותב עומד בתקופה שהיא כבר תחילתה של אחרית הימים, והקץ הוא מאחורי כותלו. אביא כאן רק את השורות הנוגעות לענייננו:

כאשר כתוב עליו ואומר לציון מלך אלוהיך [ציון] הויאה עדת כול בני הצדק המה [מקימו] הברית הסרים מלכת [בד]רך העם ואלוהיך הוואה ומלכי צדק ... אשר יצילנו מה מיד בליעל (11Q13, שורות 23–25)⁵⁶

הכתוב מקוטע, אולם ההשלמות הנוגעות לענייננו נראות ודאיות למדי (במיוחד לאור הטקסט שיובא להלן). כאן לפנינו גישה אחרת לציון, שונה מכל אלו שסקרתי עד כה. המילה 'ציון' אינה מציינת לא את העיר ולא את העם, אלא את הכת עצמה, כת הפורשים שסרו מלכת בדרך העם, אלו שיצאו מעיר המקדש. זו עמדה קיצונית, הנובעת מן הנסיבות ההיסטוריות המיוחדות: ממעמדה של ירושלים ומן הצורך להתמודד עם העדרה של ירושלים. כבר הראה דוד פלוסר את הדמיון המפליא של קטע זה ודומיו לכתובים בברית החדשה, ובמיוחד לדבריו של פאולוס:

כתוב שהיו לאברהם שני בנים: האחד מן האמה, והשני מן החופשייה. בן האמה נולד לפי הבשר, ובן החופשייה על פי ההבטחה. והדברים האלה הם אלגוריים, כי שתי הבריתות הן: האחת מהר סיני היולדת לעבדות והיא הגר – כי הר סיני הר בערב הוא – והיא כנגד ירושלים של עתה [ἡ ἄνω ἱερουσαλήμ], כי היא בעבדות עם בניה, אבל ירושלים של מעלה [ἡ ἄνω ἱερουσαλήμ] היא חופשייה, והיא אם כולנו [...]. אחי, אנחנו איננו בני האמה אלא בני החופשייה.

(אל הגלטים ד, כב–לא)

פאולוס טוען שהנוצרים שמן הגויים והיהודים הם בני אברהם, אולם – שלא כצפוי – היהודים הם בניה של הגר דווקא, ואילו הנוצרים הם הם בניה של שרה. לענייננו הוא מזהה את הנוצרים עם ירושלים של מעלה, העדיפה על ירושלים של מטה.⁵⁷ זיהוי זה דומה לזיהויה של ציון עם הכת

⁵⁵ ראו למשל: 'העיר הזאת תמסר עד עת, והעם ייוסר לימים, אך העולם לא יכחד. התחשוב כי זאת היא העיר אשר על כפים חקותיה [ישעיה מט, טז]? לא זה הבניין הבנוי עתה בתוככם הוא הגלוי לפני ההוכן מקדם מאז היה עם לבבי לברוא גן עדן [...] ועתה הנה היא [העיר] שמורה איתי כמוה כגן עדן' (חזון ברוך הסורי ד, א–ז). ראו עוד: M. Stone, *Fourth Ezra*, Minneapolis 1990, pp. 213–214. בקטע מחזון ברוך בולט התפקיד שרעיון ירושלים של מעלה יכול למלא לשם השלמה עם אבדנה וחורבנה של ירושלים. תפקיד דומה מילא רעיון בית המקדש שלמעלה בכת לשם השלמה עם אבדן הקשר עם בית המקדש משום שנטמא.

⁵⁶ F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar & A.S. van der Woude, '11QMelchizedek', הנ"ל (לעיל, הערה 28), עמ' 225–226.

⁵⁷ לעניין עדיפותה של ירושלים של מעלה על ירושלים של מטה השוו לקטע מחזון ברוך שהובא לעיל, הערה 55.

הפורשת מירושלים ומן העם. אולם לא רק פורשים ומינים פירשו בצורה כזו את השם הגאוגרפי 'ציון'. בימי האמוראים אמר רב חסדא: "אוהב ה' שערי ציון" אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה' (בבלי, ברכות ח"ב), ובימי הגאונים, בשעה של התעצמות בין בבל לבין ארץ-ישראל, קבע פירקוי בן באבוי: 'ואין ציון אלא ישיבה [של בבל!]', וכדברי אחד החוקרים: 'כך נתערטלה ציון ונתרוקנה מכל הודה וכבודה [...] אפילו שמה לא נשאר לה, כי הוסב וניתן ליריבתה בנכר. אין ציון עוד ארץ ישראל, כי אם ישיבה של בבל'.⁵⁸ מובן שאין כל קשר גנטי בין האמור במגילות לבין האמור בפי אמוראי בבל ותומכם של גאוני בבל, אבל דווקא משום כך ההשוואה אליהם מאלפת. בכל המקרים שציינתי, דווקא משום מעלתה הרמה של ציון – המוסכמת על הכול – אי אפשר להשאירה בידיה של הקבוצה האחרת, המתחרה, המצויה ב'ציון של עתה' (ירושלים או ארץ-ישראל), ויש לדרוש את השם באופן שרוממותו תעבור אל הקבוצה האחרת. כך אירע גם בכת היחד. את ציון שלהם לקחו אתם בצאתם מירושלים. הם לא עזבו את ירושלים, כי הם היו ירושלים.

אמירה ברוח זו מופיעה בקטע של פשר לישעיה נד ממערה 4:

[והנה אנוכי מרביץ בפוך אבניך פשרו אשר יתן אל את עצת היחד בתווך כול ישראל כפוך בעין, ויסדתיך בספינים פשרו על אשר יסדו את עצת היחד (ה)כוהנים והעןמידו בישראל את] עדת בחירו כאבן הספיר בתוך האבנים [ואשר אמר ושמתי כדכוד] כול שמשותיך פשרו על שנים עשר [ראשי הכוהנים אשר המה] מאירים במשפט האורים והתומים [לישראל את כול המצוות] הנעדרות מהמה כשמש בכול אורו, וכול גבולך לאבני חפץ פשרו על ראשי שבטי ישראל]

[גורלי מעמדו]

(4Q164, קטע 1)⁵⁹



פשר לישעיה נד, 4Q164, קטע 1

[ה]כוהנים, והעןמידו בישראל את]: הוצעו השלמות שונות (למשל: '[ב]כוהנים', '[והען]'), (זה) נראית לי יותר מבחינה תוכנית, לפחות בקווים כלליים, אולם אין כל ודאות שהיא הנכונה. עדת בחירו: עדת בחיריו, היינו עדת היחד. מאירים במשפט האורים והתומים: הכוהן היה נשאל באורים ותומים. השוו במיוחד: דברים לג, ח-י, לפי ניסוח מקומראן: 'וללוי אמר: הבו ללוי תמיד ואורך (נוסח המסורה: ואורך) [...] ויאירו (נוסח המסורה: יורו)

⁵⁸ ש' שפיגל, 'לפרשת הפולמוס של פירקוי בן באבוי', ש' ליברמן ואחרים (עורכים), ספר היוכל לכבוד צבי וולפסון, ירושלים תשכ"ה, חלק עברי, עמ' רסח-רסט.

⁵⁹ פורסם בראשונה: J.M. Allegro, 'Commentary on Isaiah (D)', הנ"ל (לעיל, הערה 42), עמ' 27-28. כאן לפי ההשלמות של קיסטר (לעיל, הערה 41), עמ' 321-324.

משפטיך ליעקוב' (4Q175, שורות 14–16).⁶⁰ גם במקרים אחרים מזוהה ההוראה עם ההארה, ושניהם נקשרים לאורים ותומים. הנעדרות: נסתרות (כך לפי ההשלמה המוצעת).

רק שורות אלו שרדו מקטע זה, אבל הוא מאלף ביותר. בכמה מן הטקסטים שסקרתי לעיל הצבעתי על רמזים לפסוקים מישעיה נד ועל מבנים תאולוגיים-ספרותיים הנתלים בפרק זה ואף בעצם הפסוקים המצוטטים כאן. פסוקים אלו עצמם הם היסוד לתיאורה הפנטסטי אבל הקונקרטי של העיר ירושלים בספר טוביה, ואחר כך, ביתר שאת, בחזון יוחנן ובחיבורים דומים. לא כך בקטע שלפנינו. כאן ייסודה של 'ציון' אין לו דבר עם האבנים הטובות שבהן תיבנה ירושלים לפי דברי הנביא, אלא הוא משל אלגורי לייסודה של 'ציון' האמתית, היא הכת. לא על בניינים מדבר הנביא, לשיטתו של בעל הפשר, אלא על המבנה של הכת ועל ייסודה. למשל המילים 'ושמתי כדכוד כול שמשותיך' מלמדות על הכוהנים, העתידים להורות ולבאר כיצד לקיים את המצוות שנעלמו מישראל, שכן לפי התפיסה הרווחת בכת נשתכחו מישראל מצוות הרבה, והן נמצאו לראשוני הכת ונמצאות לדורשי התורה שבכת מכוח מדרשם. מדובר כאן במבנה של שנים-עשר ראשי כוהנים, שנים-עשר ראשי שבטי ישראל, וכמסתבר גם שנים-עשר לויים. פירוש זה שונה מעיקרו מן הפירוש שבספר טוביה ובחזון יוחנן,⁶¹ ואילו אפשר היה להסיק מסקנות הגיוניות בעניינים כגון זה אפשר אפילו לומר שהם מוציאים זה את זה. מובן שזיהוי אלגורי זה קשור באופן זה או אחר לזיהויה של הכת בעיני עצמה עם המקדש. כך למשל אומרת הכת על עצמה בסרך היחד:

ובתכון העת בהיות אלה בישראל נכונה עצת היחד באמת למטעת עולם בית קודש לישראל וסוד קודש קודשים לאהרון, עדי אמת למשפט ובחירי רצון לכפר בעד הארץ ולהשב לרשעים גמולם [...] מעון קודש קודשים לאהרון [...] ובית תמים ואמת בישראל [...] והיו לרצון לכפר בעד הארץ ולחרוץ משפט רשעה.

(1QS, טור ח, שורות 4–10, ראו תצלום בעמוד ממול)

ובתכון העת: במלאת העת שנקצבה בידי האל. בהיות אלה בישראל: כתוב סתום. נכונה [...] באמת: עצת היחד, כלומר הכת, נתייסדה באמתו של האל. מטעת עולם: על פי: 'ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר' (ישעיה ס, כא). סוד: יסוד. עדי אמת למשפט: בני הכת הם עדים למשפט באחרית הימים. בחירי רצון: בחירי האל שהם לרצונו של האל. לכפר בעד הארץ: זה תפקידם של הקרבנות (השוו מגילה חיצונית לבראשית, 1QapGen, טור י, שורה 13⁶² = ספר היובלים ו, ב), וכאן ממלאים אותו בני הכת. בית תמים ואמת: בית שבו עובדים את האל כראוי (השוו: 'ועתה יראו את ה' ועבדו אתו בתמים ובאמת' [יהושע כד, יד]). לחרוץ משפט רשעה: גם זה רמז לתפקידם של בני הכת במשפט אחרית הימים.

אך טבעי הוא שכת הרואה את עצמה כמקדש בתקופה שבה נטמא המקדש רואה את עצמה אף כ'ציון' האמתית בשעה שגם העיר נטמאה בחטאיהם הדתיים של יושביה.

⁶⁰ J.M. Allegro, 'Testimonia', הנ"ל (שם), עמ' 58.

⁶¹ בעניין זה שלא כפלוסר, 'פשר ישעיהו ורעיון שנים-עשר השליחים בראשית הנצרות', הנ"ל, יהדות ומקורות הנצרות, תל-אביב תשל"ט, עמ' 283–304.

⁶² M. Morgenstern, E. Qimron & D. Sivan, 'The Hitherto Unpublished Columns of the Genesis Apocryphon', *Abr-Naharain*, 33 (1995), p. 44.

*

שוב אנו מביטים אל המגילות שמצאו את דרכן, במקרה גמור, למערה 11 (בלא שנגרע עינינו גם ממגילות אחרות כמובן). זה לצד זה שוכנים המזמור ממגילת תהלים, מזמור רוי געגועים לירושלים של אחרית הימים, שאינו מזכיר את המקדש אך מזכיר את התפשטותה של העיר לאורך ולרוחב וגם לגובה; ולצדו התיאור הארכיטקטוני הדקדקני של כל פרט בירושלים העתידית בחיבור המקוטע המכונה ירושלים החדשה; ולצד שני אלה מגילת המקדש הגדולה, שבה מתואר מקדש בעל ממדי ענק עוד קודם התקופה האסכטולוגית (קודם שהאל יבנה את מקדשו הנצחי), ונזכרת עיר מקדש, מן הסתם ענקית בגודלה; ולצד אלו, ולצד תיאורים של המקדש השמימי, שבו עובדים המלאכים את האל יחד עם בני הכת, נמצא פשר מלכיצדק, שבו הכת עצמה מזוהה עם ציון, זיהוי המוכר גם מכתבים אחרים בקומראן. תיאורים אלו אינם אלא כמה מן הצורות שלבשה ציון בעיני רוחם של בני תקופה זו, בעיקר בחוגים שהיו קרובים ללבם של בני הכת בקומראן.⁶³ בחיבורים אלו העיר, העם והמקדש פעמים שהם כרוכים זה בזה ופעמים שהם נפרדים. הרבה אפשר ללמוד ממקרה דרמטי זה של שכנות בין החיבורים האלה, השונים זה מזה באופיים ואף בראייתם. באמצעות העיון בנושא ירושלים בקומראן נוכל לראות את נקודת החיתוך שבין הגאוגרפי והראלי (העיר ירושלים, המקדש) לבין האידאולוגי (האסכטולוגי, הכתתי), ונוכל לחוש את הגעגוע לירושלים אחרת, שעתים הוא נפרט לפרטים ארכיטקטוניים, ועתים הוא פונה עורף לעיר ולארכיטקטורה בדרכו אל הסמלי והאלגורי.

ראינו את קשריה רבי הפנים של כת מדבר יהודה אל העיר שעזבה, ואשר אליה קיוותה לחזור כמנצחת; ראינו את עמדותיהם של כתבים לא כתתיים (ספר טוביה, ואולי גם המזמור במגילת תהלים) לצד כתבים כתתיים (בוודאות: פשר מלכיצדק, פשר ישעיה נד); ראינו את העולה מן האמור בטקסטים ואת שלא נאמר בהם; ראינו איך מאפיינים ייחודיים לכת צומחים ועולים מתוך קווי מתאר כלליים יותר, מהם המתועדים בספרות התקופה ומהם המתועדים מאוחר יותר בספרות התלמודית; ראינו איך התפתחו השקפותיה של הכת לא מעט בהשפעת התנאים ההיסטוריים הייחודיים לה (אבל בחלקם משותפים גם לקבוצות אחרות, בנסיבות אחרות): פרישתה של הכת מן המקדש ומן העיר ירושלים. ראינו אף את הקשר בין האידאולוגיה של כתבים מימי בית שני לבין כתבים נוצריים ואחרים. אולם יתר על כל אלו יש בנושא שלפנינו כדי לאפשר מבט חטוף מזווית אחת על תפיסתה של הכת את עצמה בתוך ההווה ההיסטורית שבה הייתה נתונה ועל יחסה לישראל שמחוץ לה, אף כי כמה וכמה מקווי המתאר העיקריים אין אנו יכולים לראות, והם נותרים נסתרים מן העין.

⁶³ להרחבה בעניין החומר שבספרות החיצונית ראו במאמרו של פלוסר (לעיל, הערה 10).

מנחם קיסטר

על הרע ועל הטוב: הבסיס התאולוגי של עדת קומראן

שאלת היחס בין בני אור לבני חושך, בין הטוב לרע, היא שאלת מפתח בכתבים רבים מקומראן. דומה שלתפיסות של הכת בעניינים אלו, שזכו במחקר לכינוי 'הדואליזם הקומראני', נודעת חשיבות מכרעת להבנת מבנה הגותה של כת מדבר יהודה. היבט זה הוא היחיד שזכה לפיתוח שיטתי-הגותי נרחב במגילות שהגיעו לידינו – בפרשה ארוכה בסרך היחד המכונה 'תורת שתי הרוחות'. קשה מאוד לקבוע בדיוק מה הייתה השתלשלותם של רעיונות אלו מחוץ לכת ובתוך הכת, ובאיזו מידה יש בכתבים הקומראניים ניגוד בין תפיסות שונות. בעייתיות זו נובעת מכמה סיבות: (א) אין אנו יודעים מתי נתחברה כל אחת ממגילות קומראן, וניסיון לקבוע את התפתחותם של רעיונות ממגילה למגילה אינו יכול להיות ודאי או קרוב לוודאי.¹ (ב) חוקרים רבים נוטים לראות בחיבורים שהגיעו לידינו במגילות את סופו של תהליך עריכה ארוך. אמנם יש ממש בהנחה זו (למשל אנו יודעים עכשיו שתורת שתי הרוחות [QS], טור ג, שורה 13 – טור ד, שורה 26] לא הייתה כלולה בכמה מנוסחי סרך היחד ממערה 4, ודומה שניסוחיה הם תוצאה של גלגולים קדומים²), אולם הניסיון להפריד בכתוב בין שכבות טקסט ועריכה שנוי במחלוקת

* המגילות הגדולות שנמצאו במערה 1 צוטטו להלן לפי המהדורות דלקמן. סרך היחד צוטט לפי מהדורת הטקסט העברי של א' קימרון בתוך: J.H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, 1: *Rule of the Community and Related Documents*, Tübingen & Louisville 1994; הפירוש הטוב ביותר לטקסט הוא: י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה. מגילת ההודיות צוטטה לפי מהדורת י' ליכט, מגילת ההודיות ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז, בתיקוני נוסח רבים לפי מהדורות אחרות (בחלקן קריאות חדשות של א' קימרון); מספור הטורים והשורות בטקסט בהודיות נרשם לפי מהדורת גרסייה-מרטינז וטיכלאר, שבה שוחזר הסדר הנכון של הטקסט: F. García Martínez & E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, 1, Leiden 1997, pp. 146–203, ובסוגריים רבועים הובא המספור במהדורת ליכט. מגילת המלחמה צוטטה לפי מהדורת י' ידן, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים 1955. ברית דמשק מן הגניזה צוטטה לפי מהדורת הטקסט העברי של קימרון בתוך: M. Broshi (ed.), *The Damascus Document: Reconsidered*, Jerusalem 1992. הספרים החיצוניים צוטטו בדרך כלל לפי מהדורת א' כהנא, הספרים החיצוניים לתורה לנביאים ולכתובים ושאר ספרים חיצוניים, א–ב, תל-אביב תש"ל, לעתים בתיקונים.

¹ צעדים בכיוון זה ניסה לעשות פלוסר במאמרו החלוצי: 'כת מדבר יהודה והשקפותיה', ציון, יט (תשי"ד), עמ' 89–103 (=הנ"ל, 'יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 4–23; מספרי העמודים בלקט מאמריו של פלוסר ייכתבו להלן בסוגריים). מאמר זה מאיר עיניים מכמה בחינות, אולם קביעת המוקדם והמאוחר במגילות קומראן השלמות (שרק הן היו לנגד עיניו של פלוסר בעת כתיבת המאמר) אינה מן הדברים הבטוחים.

² כך עולה מתוך ניתוח פנימי ומתוך השוואת תורת שתי הרוחות אל חיבור נוצרי קדום, Didache. ראו בקיצור: ד' פלוסר, 'יהדות ומקורות הנצרות, תל-אביב תשל"ט, עמ' 242–244.

לעתים קרובות. (ג) ההנחה המקובלת במחקרים לא מעטים שאפשר לבודד פסקאות שונות במגילות ולראות בכל אחת מהן שיטה שונה מקשה מאוד לצייר את התמונה הכללית – החוקר והלומד צריכים להיזהר מהרמוניזציה בין כתובים שונים, אבל לא פחות מזה עליהם להיזהר מניתוח כל פסקה ופסקה בנפרד, כאילו רק היא עומדת לפנינו. דברי המגילות לפעמים עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ולעתים קרובות יש בצירופן של פסקאות שונות להעשיר את הכתובים העניים ולצייר תמונה מורכבת אחת. על החוקר לבור לו שביל צר ולא לנטות ממנו לא להרמוניזציה ולא לאטומיזציה (אלא שגם החוקר השואף לכך אינו יודע כמובן אם עלה הדבר בידו). (ד) הנטייה הרווחת בשנים האחרונות להניח שחומר רב במגילות אינו כתתי, הקושי להבחין בין כתתי ללא כתתי, וההנחה הסבירה שלחיבורים כתתיים יכול להיות רקע חוץ-כתתי אף הם מקשים להציג באופן ברור ומוסכם את ייחוד הגותה של הכת בעניין זה.³

במאמר זה לא אנסה אפוא להקיף את כל היבטיה של המחשבה הדואליסטית בספרות בית שני ובקומראן ובוודאי לא לעמוד על התפתחותם הפנימית של הרעיונות בתוך כתבי קומראן, אלא – בעיקרו של דבר – לשרטט כמה מקוויה בתיאור שהוא ביסודו סינכרוני. עם זאת לא אמנע מלהצביע כאן ושם על מקורות מקראיים ובתור-מקראיים להגות המשתקפת בכתבי קומראן ובפרט בכתתיים שבהם.

נקודת המוצא לאידאולוגיה של כתבי קומראן בעניין זה היא השאלה האנושית והבעיה הדתית איך להלום את מציאותו של הרע בעולם,⁴ ואיך להסביר את התהוותו ואת קיומו בתוך שיטה מונותאיסטית המאמינה באל טוב וכל יכול. השאלה האנושית לא פסקה כמובן מלהישאל בכל תרבות ובכל תקופה. בתרבויות רבות ייחסו את מציאותו של הרע בעולם לכוחות רעים הפועלים בו. ואולם פתרון זה – בעייתיותו בצדו, והבעיה הדתית בהקשר היהודי הלכה והחריפה עם התחדדות מושגי האלוהות בימי בית שני: ככל שהמונותאיזם מובהק יותר, ככל שמושגי טובו של האל ויכולתו הבלתי מוגבלת הולכים ונעשים מושגים בלתי מעורערים של המחשבה הדתית, בעיית הרע הופכת לבעיה תאולוגית מרכזית. בגולה ההלניסטית היו כותבים שדנו בשאלות אלו בכלים ובמינוח פילוסופיים, אבל בכתבים שנכתבו בארץ-ישראל אין לפנינו כמעט אף פעם ההכללה המוחלטת, המחשבה השיטתית ורמת המופשטות של דיון פילוסופי, ודרך ניסוחן של התשובות מקשה להבינן ולהציגן; אף על פי כן ברור שיהדות ארץ-ישראל בכלל וכת מדבר יהודה בפרט בנו מבנים אידאולוגיים מורכבים למדי ליישובה של בעיה מרכזית זו. אמונה בכוחות על-אנושיים חוץ-אלוהיים הייתה חלק מן המונותאיזם היהודי של תקופה זו. בעבר הרחוק היו אלו אלים וכוחות בפמליה הפוליתאיסטית, ועתה ירדו כוחות אלו מגדולתם

³ סקירה של המחקר והדגמה של הסעיפים האחרונים ראו: J. Frey, 'Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library: Reflections on Their Background and History', M. Bernstein, F. García Martínez & J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues* (STDJ, 23), Leiden 1997, pp. 275–335. לטעמי, החלוקה לדואליזם מסוגים שונים אינה משקפת חוגים שונים, אלא (לעתים קרובות) השקפה דואליסטית רבת פנים והיבטים. כך גם ההבחנה החותכת בין חומר כתתי לחומר לא כתתי (השוו לדבריי במאמרי, 'עוד על בעיית זיהויים של כתבים כתתיים בקומראן', בקובץ זה). עיינו גם בדבריו של פריי על מחלוקת החוקרים בדבר תהליכי עריכתם של החיבורים, שרובה תלויה בסברתם של החוקרים (שם, עמ' 285–287). אין זאת אומרת שלפעמים אי אפשר להצביע על מקורותיהם של חיבורים מקומראן, בעיקר באמצעות מקבילות בקומראן או מחוץ לקומראן.

⁴ למושג 'רע' יש כידוע שני פנים: האחד – רָשָׁע, והאחר – מאורעות רעים, אסונות וכו'. בשיטות מחשבה רבות יש זיקה בין שני אלו.

והשתלבו בדמות מלאכים ושדים בתמונת העולם של המונותאיזם היהודי (לא בלי מתח ואפילו לא בלי איום פוטנציאלי עליו), והכניסו יסוד נוסף, מרכז, לשיטה המונותאיסטית הנוקשה. בחוגים שונים יכלו אפוא להיבנות על יסוד זה תפיסות דואליות של המציאות בתוך המסגרת המונותאיסטית. כתבי הכת הם הדוגמה הבולטת ביותר למגמה זו. מצד אחד, ההכרה המובחנת יותר ויותר ביכולת הכול של האל הביאה להכרה שהאל בוודאי יודע מראש כל מה שיקרה. הכרה זו ודאי אינה מיוחדת לכתבי הכת, אלא שהכת הבליטה אותה מאוד, ואף הסיקה ממנה את המסקנה המתבקשת: גזרה קדומה של האל, שקבע כבר קודם בריאת העולם מי יהיה צדיק ומי יהיה רשע. ברורות פחות התשובות על השאלות מדוע קבע כך האל, ומדוע בכלל יצר את הרוע באדם.

ואולם שאלת החטא והרע בתקופה זו אינה רק השאלה הכלל-אנושית בדבר מקורו ומקומו של הרע המוסרי. בדת היהודית בתקופה זו (ומתקופה זו ואילך) חטא הוא היפוכה של מצווה, ומצוות תורת משה הן הציר שסביבו סובבת ההווה היהודית. בסוף תקופת בית שני היו המצוות במוקדו של פולמוס ער ביותר, והן שהביאו להתגבשות הזרמים השונים, הכתות השונות, ולהתפלגותם; השאלה המרכזית ביהדות התקופה הייתה מהי הדרך הנכונה לפרשנות התורה, לשמירת המצוות בדייקנות הראויה. החטא הוא אפוא לא רק אנוניורסלי, אלא לא פחות מזה בעיה הלכתית-כתתית, והשאלה הכלל-אנושית וההיבט הכתתי כרוכים זה בזה, כפי שנראה להלן.

המורשת המקראית המגוונת הביאה אל הדיון את המצוות, את תורת הגמול הדויטרונומיסטית, את הזיהוי בין כסילות ורשע ובין צדיקות וחכמה שבספרות החכמה (ספר משלי), את התהייה המורכבת של ספר איוב ואת ההתפתחויות הנוגעות לשטן ולמלאכים בימי בית שני (הפתיחה לספר איוב, דניאל). ייתכן שהתפיסות העולות במגילות מושפעות ממגע עם תאולוגיה דואליסטית זורואסטריית (הדת האיראנית), ובנקודות מסוימות סביר שהיה מגע כלשהו עם תפיסות הלניסטיות. כל אלו הניבו בקומראן תפיסות ייחודיות, שיתוארו במאמר זה. תפיסות אלו אינן רק מזיגה של הרכיבים הקודמים, אלא הן תרכובת חדשה, שבה באה לידי ביטוי חווייתם הייחודית של בני העדה, המקיפה את כל תחומי עולמם.

בדרך כלל נקודת המוצא לסקירת ההתמודדות עם בעיית הרע בקומראן היא תורת שתי הרוחות בסרך היחד. בטקסט זה יש כאמור דיון שיטתי בשאלת הרע. ואולם אני בחרתי כנקודת מוצא טקסט אחר, חי יותר ודוקטרינרי פחות: טקסי הברית השנתיים והאידאולוגיה הגלומה בהם בדבר הטוב והרע, האור והחושך, בני אור ובני חושך, והמלאך הרע שנגדו פועלים האל וגם המלאך הטוב. לאחר שנראה את העולה מטקסטים אלו, נוכל לגשת (בחציו השני של החלק הראשון) אל תורת שתי הרוחות ולראות את המשותף לה ולטקסטים אחרים וגם כמה קווים שאפשר ללמוד רק ממנה. בחלק השני נתוודע אל רכיב הבשר (וניגודו הרוח) ואל קשרו לדיכוטומיה שבין טוב לרע, וכן אל רכיב האשמה, שהוא מרכזי בחוויותיהם של בני הכת. בחלק השלישי נראה את היחס שבין החטא לכפרה מצד אחד ולטומאה מצד אחר, שני מושגי יסוד הלכתיים של המחשבה היהודית ושל הפרקסיס היהודי בתקופה זו. בחלק הרביעי נעמוד ביתר פירוט על הממד האסכטולוגי של הכחדת הרע ועל יחס אפשרי בינו לבין הבנת מהותו של הרע.

לא מעט מן האמור על תורות הרע במגילות כרוך בפרשנות של כתבי הכת ובשחזור של המבנים הרעיוניים שאינם אמורים בהם במפורש. יתרונו של הדיון שלפנינו, הבנוי על ניתוחם של טקסטים נבחרים, שהוא מאפשר לקורא להתוודע אל הטקסטים עצמם ולהשתתף בהתלבטות בפירושם ובצירופם של טקסטים – שלא תמיד מתגלה כוונתם בעיון ראשון – לכלל שיטה רעיונית. אני מודע לקושי הנובע מכך, אולם אני מקווה שהפסדו של הקורא יצא בשכרו.

א. בני אור ומלחמתם בבליעל

סרך היחד מאפשר לנו להיות נוכחים בטקס הברית השנתי:⁵

1. יעבורו בברית לפני אל לעשות ככול אשר צוה ולוא לשוב מאחרו מכול פחד ואימה ומצרפ נסוימ בממשלת בליעל.

ובעוברים בברית יהיו הכוהנים והלויים מברכים את אל ישועות ואת כול מעשי אמתו, וכול העוברים בברית אומרים אחריהם:

אמן אמן.

והכוהנים מספרים את צדקות אל במעשי גבורתו ומשמיעים כול חסדי רחמים על ישראל והלויים מספרים את עוונות בני ישראל וכול פשעי אשמתם וחטאתם בממשלת בליעל.

וכול העוברים בברית מודים אחריהם לאמור:

נעוינו [פ]שענו [חט]אנו הרשענו אנו [וא]כותינו מלפנינו בלכתנו [קרי בחוקי] אמת, וצדיק [א]ל [ישראל ב]משפטנו בנו ובאבותינו [נו] ורחמי חסדו גמל עלינו מעולם ועד עולם.

והכוהנים מברכים את כול אנשי גורל אל ההולכים תמים בכול דרכיו ואומרים:

יברכה בכול טוב, וישמורכה מכול רע, ויאר לכה בשכל חיים, ויחונכה בדעת עולמים, וישא פני חסדיו לכה לשלום עולמים.

והלויים מקללים את כול אנשי גורל בליעל וענו ואמרו:

ארור אתה בכול מעשי רשע אשמתכה, יתנכה אל זעוה ביד כול נוקמי נקם, ויפקוד אחריכה כלה ביד כול משלמי גמולים. ארור אתה לאין רחמים כחושך מעשיכה, וזעומו אתה באפלת אש עולמים, לוא יחונכה אל בקוראכה ולוא יסלח לכפר עוונך, ישא פני אפו לנקמתכה, ולוא יהיה לכה שלום בפי כול אוהזי אבות.

וכול העוברים בברית אומרים אחר המברכים והמקללים:

אמן ואמן.

והוסיפו הכוהנים והלויים ואמרו:

ארור בגלולי לכו לעבור הבא בברית הזות ומכשול עונו ישים לפניו להסוג בו והיה בשמעו את דברי הברית הזות יתברכ בלבבו לאמרו שלום יהי לי בראשירות לבי אלך [...] אפ אל וקנאת משפטיו יבערו בו לכלת עולמים ודבקו בו כול אלות הברית הזות ויבדילו אל לרעה ונכרת מתוך כול בני אור בהסוגו מאחרי אל בגלוליו ומכשול עונו, יתן גורלו בתוך ארורי עולמים.

וכול באי הברית יענו ואמרו אחריהם:

אמן ואמן.

ככה יעשו שנה בשנה כול יומי ממשלת בליעל.

(LQS, טור א, שורה 16 – טור ב, שורה 19)

לשוב מאחרו: לחזור בהם מן הברית עם האל. מצרפ נסוימ: ניסיונות אלוהיים שמטרתם לבחון את מידת הדבקות באל. גבורתו: גבורתו. יברכה: פיתוח של ברכת כוהנים (במדבר ו, כד–כו). כלה: כליה.

⁵ לנוחות הקוראים מובא כאן הטקסט בשלושה גופנים, המציינים שלושה רכיבים: תיאור הטקס, הדברים שהושמעו בו והפרפרוזות של דברי הכוהנים והלויים בראשית הקטע.

זעומ: מקולל. אוחזי אבות: מליצי זכות.⁶ גלולי לבו: על פי יחזקאל יד, ג-ז. לעבור הבא בברית הזות: כנראה צריך להיות: 'הבא לעבור בברית הזות'. ומכשול עונו ישים לפניו: על דרך יחזקאל יד, ז. שלום [...] בשרירות לבי אלך: על פי תנאי הברית האמורים בדברים כט, יח. להסוג בו, בהסוגו מאחרי אל בגלוליו: החוזרים בהם מן הברית ומפירים אותה קרויים 'נסוגים'.

בשמענו את קולות הברכות והקללות הרמים נתוודע, באופן המוחשי ביותר, אל חלוקת העולם לשניים: חברי הכת ואלה שמחוץ לכת, 'בני אור' לעומת 'ארורי עולמים' בלשון הברכות, מי שמחבר הסרך מכנה 'אנשי גורל אל' ו'אנשי גורל בליעל'.

מי שקורא את הקטע יודע שקללותיהם של הלויים מופנות 'לכול אנשי גורל בליעל', כלומר האנושות (והעולם כולו) מחולקים בין אלו השייכים לאל לבין אלו שהם חלקו ונחלתו של הכוח הרע, העומד כנגד האל, וששמו כאן בליעל; אך המאזין לנאמר בטקס⁷ – ספק אם הוא שומע בנוסח הקללות דבר על בליעל⁸ ועל גורלו. המאזין שומע תיאור של חסדי רחמיו של האל על ישראל ותיאור של חטאי ישראל ופשעיהם, אבל אוזנו לא תקלוט ככל הנראה התייחסות ברורה לכת (והדבר מפתיע, שהרי מדובר כאן בטקס חידוש הברית של היחד). רק בהמשך ייוכח המאזין לדעת שמי שפרש מן הכת 'נכרת מתוך כול בני אור', ומתברר שבאי הברית, בני הכת, הם בני האור היחידים. חסדי האל על ישראל בזמן הזה מתמצים אפוא בהקמתה של הכת, וחטאיהם של ישראל הם קודם כול שלא שמרו את המצוות לפי הדרך המסוימת שמציעה הכת, כאמור בטקסט מקביל: 'ואררו את הנוטה ימין [ושמאול מן ה]תורה' (ברית דמשק, 4Q266, קטע 11, שורות 17–18),⁹ כלומר את הנוטה מפרשנותה הנכונה של התורה כדרכה של הכת.¹⁰ הניסוח הבלתי מפורש בסרך היחד אינו מפתיע, שכן אין צורך להטעים את המובן מאליו, את ייחודה של הכת לעומת שאר עם ישראל בעניין פרשנות המצוות ושמירתן – דרכה בפירוש התורה ובשמירת המצוות היא הדרך הראויה לעם ישראל כולו.

מן המשפט החותם תיאור זה של טקס הברית, 'ככה יעשו שנה בשנה כול יומי ממשלת בליעל', עולה שלדעת מחברו של קטע זה בסרך היחד, פרק הזמן שהוא חי בו הוא ימי ממשלת בליעל, כלומר הזמן שבו יש לכוח הרע יכולת למשול בעולם. הכוח הרע מביא את ישראל לחטוא ולפשוע. לא רק שהעולם נחלק בין האל ובין כוח רע מנוגד לו, המכונה 'בליעל', אלא שאף הזמן נחלק בין התקופות שבהן יש שלטון לכוח זה ('ממשלת בליעל') ובין התקופה הבאה, האֶסְכָּטוֹן, שבה לא יהיה לבליעל שלטון, אלא לאל לבדו (ראו להלן בסמוך, ובעמוד 526–528 ואילך).¹¹ טקס הברית במתכונת זו רלוונטי רק בזמן ממשלת בליעל, וכיוון שסופה של תקופה זו נראה

⁶ ראו במאמרי, 'קווים לאוצר המילים של כתבי קומראן', בקובץ זה.

⁷ ההבחנה בין הקורא למאזין מובלטת באמצעות הגופנים השונים שבהם הודפס הקטע, ראו הסבר לעיל, הערה 5.

⁸ אמנם נאמר שהלויים מספרים 'כול פשעי אשמתם וחטאתם בממשלת בליעל', אבל אין ודאות שנקודה זו הודגשה, או אפילו הוזכרה, בלשונם של הלויים עצמם, ולא מן הנמנע שמילים אלו הן חלק מן הפרפרזה של בעל הפרשה.

⁹ J.M. Baumgarten, '4QDamascus Document', idem, *Qumran Cave 4, XII: The Damascus Document* (4Q266–273) (DJD, 18), Oxford 1996, pp. 23–94.

¹⁰ השוו למשל: 'ולוא לסור מחוקי אמתו ללכת ימין ושמאול' (סרך היחד, IQS, טור א, שורה 15; וראו בהקשר שם).

¹¹ ראו במאמרה של כ' ורמן, 'אחרית הימים בהגות עדת קומראן', בקובץ זה.

קרוב, וכיוון שעם השתלטותו המוחלטת של הטוב לא יהיה טעם בטקס זה, מוצג הטקס כזמני: 'ככה יעשו שנה בשנה כול יומי ממשלת בליעל'. גם מצוות המבוססות על ציווי התורה מוצגות כזמניות במטבעות לשון דומים; כך נאמר בברית דמשק שכלים מסוימים יהיו טמאים 'כיא אם הוּזו כמשפט [הטהרה במי] הנדה'¹² בקץ הרשע' (4Q271, קטע 2, שורות 11–12);¹³ המילים 'כיא אם הוּזו כמשפט [הטהרה במי] הנדה' מציינות את ההלכה, אבל המילים הנוספות, 'בקץ הרשע', כלומר בתקופת¹⁴ שלטונו של הרע בתבל, תוחמות את תחולתה של ההלכה. הדעת נותנת שפשרו של דבר הוא שלעתיד לבוא לא יהיה טעם במצוות הכרוכות בהווה הרעה, שכן אז לא יהיה עוד רע (כגון קרבנות הבאים על חטא, טומאת מת בעולם שאין מתים בו, ועבודה זרה בעולם שאין בו עבודה זרה) ואולי לא תהיה טומאה בעולם ההוא ואף על הלכות הכת נאמר שהן נועדו 'להתהלך בָּמָה (=בהם)¹⁵ בכל קץ הרשע' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ו, שורה 10).¹⁶

בזמן ממשלת בליעל בני הכת עומדים בניסיונות ממשיים (אולי גם רדיפות): 'פחד ואימה ומצרף נסוים בממשלת בליעל'; ואולם יש לשים לב שהמונח 'מצרף' מכוון לבדיקת מידת דבקותם של בני הכת באל (המטפורה היא אש המשמשת להפקת מתכת טהורה ומסירה ממנה את הסגים שדבקו בה). הניסיונות בימי ממשלת בליעל לא רק קשורים לפעולתו של הכוח הרע, אלא – לא פחות מכך – הם ביטוי לתכנית האלוהית. בכלל מוטעם כאן שלטונו המוחלט של האל בעולם – מידי הגמול לרשעים ולצדיקים, ומידי החסד לישראל.¹⁷

מה מקומו של בליעל לפי התכנית האלוהית הזאת? לפי קטע 1 'אף אל וקנאת משפטיו יבערו בו לכלת עולמים', אבל עונשם של 'אנשי גורל בליעל' הוא גם: 'פקוד אחריכה כלה ביד כול משלמי גמולים [...] וזעומ אתה באפלת אש עולמים'.¹⁸ נשאלת השאלה: מי הם 'משלמי גמולים'? במקום אחר נאמר בלשון דומה: 'ופקודת כול הולכי בה לרוב נגועים ביד כול מלאכי חבל לשחת עולמים באפ עֶבְרַת אֵל'¹⁹ [...] עם כלמת כלה באש מחשכים' (1QS, טור ד, שורות 11–13). מי הם 'מלאכי חבל'? מצאנו מלאכי חבלה של בליעל; האם ייתכן שיש גם מלאכי חבלה אלוהיים,

¹² כלומר יטוהרו בהזיית אפר פרה אדומה.

¹³ באומגרטן (לעיל, הערה 9), עמ' 169–184.

¹⁴ 'קץ' פירושו במגילות פעמים רבות 'תקופה, עת'.

¹⁵ 'להתהלך בָּמָה' – להתנהג לפי 'המחוקקות אשר חקק המחוקק' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ו, שורה 9), כלומר לפי מדרש ההלכה שהוא היסוד לפרקסים של הכת.

¹⁶ בהמשך רצוף לדברים אלו נאמר: 'וזולתם לא ישיגו עד עמד יורה הצדק באחרית הימים' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ו, שורות 10–11). האם הכוונה היא שיש מצוות אחרות ('זולתם') שבני הכת יוכלו להבין רק בעמוד מורה הצדק? מצוות אלו יכולות בהחלט להיות פירושים חדשים לתורה, ולא דווקא שינוי בה; על ביטול של התורה אי אפשר לדעתי לחשוב במסגרת התאולוגית של המגילות.

¹⁷ בקטע שלפנינו גם נרמז הניגוד, המצוי כבר במקרא ומפורסם מספרות חז"ל, בין מידת הדין למידת הרחמים של האל: האל מפנה כלפי 'אנשי גורל אל' את מידת טובו ורחמיו ('וישא פני חסדיו לכה לשלום עולמים'), וכלפי 'אנשי גורל בליעל' הוא מפנה את מידת הרוגז והדין ('וישא פני אפו לנקמתכה'). לא ברור אם לפי שיטתו של המחבר (או של כתבים אחרים בקומראן) יש קשר כלשהו בין מידות אלו לבין הניגוד הקוסמי בין הטוב לרע, או – וכך נראה לי יותר – שיש כאן שתי שיטות הנובעות מרבדים שונים של מחשבה, וכמעט ולא קרב זה אל זה בהגות שבה אנו עוסקים (וכיוצא בזה גם בספרות חז"ל; לענייננו השוו: בראשית רבה לג, ג [מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 308]).

¹⁸ על כפילות זו ראו לעיל, בהערה הקודמת.

¹⁹ וראו לעיל, הערות 17, 18.

שתפקידם להעניש את אנשי הבליעל? בחיבור אחר נאמר – שוב בסגנון דומה: 'וכן משפט כל באי בריתו אשר לא יחזיקו באלה לפוקדם לכלה ביד בליעל' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ח, שורות 1–2); כאן כבר אין ספק שבליעל הוא משלם הגמול לחוטאים, ושהאל פועל באמצעותו. נראה אפוא שגם 'מלאכי חבל' הם שליחיו של בליעל המענישים את הרשעים בשליחות האל. בכך מודגם המתח הרב הקשור בדמותו של בליעל, מתח בין תפיסת עולם מונותאיסטית מובהקת – שבה הרע הוא שליחו של האל הטוב, שהכול בידו – לבין חלוקה דואליסטית ברורה של העולם. אמנם לא נאמר במפורש – לא כאן ולא במקומות אחרים – שסופו של בליעל לכלות את אנשיו, ולפי מקורות שנראה בהמשכו של מאמר זה (להלן, סעיף ד) השמדת בליעל היא ממנה ובה השמדת הרשעים.

הקללות בקטע 1 מכוונות ליכול אנשי גורל בליעל, אבל כאמור גופה של הקללה אינו מזכיר מפורשות לא את המלאך בליעל ולא את עצם השתייכותם של הרשעים לגורל בליעל. והנה יש בידינו שני קטעים מקבילים, מקוטעים יותר ובכל זאת במצב טוב למדי, שבהם מודגשת באופן ברור הקללה לבליעל עצמו. באחד מהם, המתאר מעמד דומה לזה שבסרך היחד, נאמר:

2. [עצת היחד יומרו כולמה ביחד: אמן ואמן.]

ואחר יזעמון את בליעל ואת כול גורל אשמתו וענו ואמרו: ארור [בליעל בומ]חשבת משטמתו, וזעום הוא במשרת אשמתו, וארורים כול רוחי [גורלו] במחשבת רשעמה, וזעומים המה במחשבות נדת [טמאתמה, כיא המה גורל חושך ופקודתמה לשחת עולמים; אמן ואמן].

וארור הרשנע בכול קצין ממשלותיו, וזעומים כול בני בליעל בכול עונות מעמדמה עד תוממה ולעד; אמן ואמן.

והוסיפו ואמרו: ארור אתה מלאך השחת, ורוח האבדון בכול מחשבות יצר אשמתכה ובכול מזמות תועבה ועצת רשעותכה, וזעום אתה בממשלות [ועולתכה] ובמשרת ורשעתכה ואשמתכה עם כול גו [ל ועם חרפות? שחת ועם כלמות]

כלה ל[אין שרית בלוא] סליחות באף עברת [אל] לכול עדי עולמים; אמן ואמן [ווארורים כול] עושי [מחשבות רשעותמה ומקימי מזמתמה בלבבמה] לזום על ברית אל ולן דבריי חווי? אמנתו ולהמיר את משפטי [התורה].

(4Q286, קטע 7, בהשלמות על פי 4Q287, קטע 6)²⁰

יזעמון: יקללו (וכן להלן: 'זעומים', 'זעום'). טקסט דומה ביותר שולב במגילת המלחמה (IQM, טור יג, שורות 4–6), וכדאי להשוות את הטקסטים. ב[מ]חשבת משטמתו: בגלל מחשבת הרשע שלו (על 'משטמה' ראו להלן). משרת אשמתו: היותו שר הרשעה. רשעמה: רשעם. פקודתמה לשחת: גזר הדין האלוהי גזר את דינם לכליה נצחית ('שחת' מתפרש לעתים קרובות במגילות לאו דווקא ככינוי לשאול, מן השורש שו"ח, אלא כשם עצם מן השורש שח"ת). מעמדמה: מעמדם. תוממה: תומם. יצר: טבע. [שרית]: שארית. להמיר: לשנות. [וארורים] [...] [התורה]: ההשלמות בעיקר לפי קטע 3 ומקבילות, ורובן אינן בטוחות.

יש כאן כאמור קללה מפורשת לא רק לבני בליעל (כמו בסרך), אלא גם לבליעל עצמו, הוא שר הרשעה, הוא 'מלאך השחת ורוח האבדון', הוא 'הרשע'. בליעל שורר ב'משרת אשמתו', ואתו

²⁰ B. Nitzan, '4QBerakhot', E. Eshel et al., *Qumran Cave 4, VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (DJD, 11), Oxford 1997, pp. 7–48; idem, '4QBerakhot', *ibid.*, pp. 49–60

מקולל כל 'גורל אשמתו', הכולל כאן גם בני אדם שברשותו, הם בני בליעל (המונח המקראי 'בני בליעל' מתפרש כאן כבניו של הכוח הקוסמי הרע הקרוי בליעל!), וגם מלאכים בפמלייתו של המלאך הרע בליעל, רוחות המסייעות בידו, הן 'רוחי גורלו'.

בקטע אחר, שאף הוא מתאר מעמד דומה של טקס ברכות וקללות, יש קללה למלאך הרוע בלשונות קרובים הן לאלו שבסרך היחד (קטע 1) הן לאלו שבקטע 2:

3. [ויבדילו אל] לרעה מתוך בני האנור בהסוגו מאחרי וְהוסיפו ואמרו: ארור אתה מלכי רשע בכול מחשבות [יתנכה] אל לזעוה ביד נוקמי נקם לוא יחונכה אל בקוראכה [ישא פני אפן] לכה לזעמה ולוא יהיה לכה שלום בפי כול אוחזי אבות [...] וארורים עושני מחשבות רשעת²¹ ומקמי מזמתכה בלבבמה לזום על ברית אל [ולהמיר את התורה ואת דבר]י כול חוזי אמנתו].

(4Q280, קטע 2)²²

כאן הקללה מכוונת לדמות הקרויה מלכירשע, המלאך הרע, הוא מלאך הרשע ומלך הרוע,²³ שהרשעים ומחשבותיהם אינם אלא כלים בידיו.²⁴ מלאך רע זה, מלכירשע, נזכר גם בקטע ארמי של חיבור פסידו־אפיגרפי הקרוי חזון עמרם, ושנשתמר רק בקומראן,²⁵ והוא מתואר שם כמושל על כל בני חושך, וכנגדו המלאך הטוב, ששמו לא שרד שם. אך מובן שהשם מלכירשע אינו אלא היפוכו של השם מלכיצדק,²⁶ ובקטע אחר מקומראן אכן מופיעה הדמות המכונה מלכיצדק:

²¹ 'רשעתכה' (לפי ההמשך כאן, 'מזמתכה') או 'רשעתמה' (לפי המקבילה בקטע 2). וראו להלן, עמ' 509.
²² B. Nitzan, '4QCurses', E. Chazon et al., *Qumran Cave 4, XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD, 29), Oxford 1999, pp. 1–8

²³ המילים 'מלך' ו'מלאך' נידמו מאוד בהגייה ובכתיב. כך אנו מוצאים בקטע של ספר היובלים שוב ושוב את הכתיב 'מלך' למילה 'מלאך', והאל"ף הוגהה בין השיטין. ראו: 4Q216, טור ה, שורות 5, 6, 7, 8; J. VanderKam & J. T. Milik, '4QJubilees', H. Attridge et al., *Qumran Cave 4, VIII: Parabiblical Texts, Part 1* (DJD, 13), Oxford 1994, pp. 1–24

²⁴ ראו להלן, עמ' 509–510. על מלכירשע בקומראן ראו: J.T. Milik, 'Milki-šedeq et Milkî-reša' dans: *les anciens écrits juifs et chrétiens*, JJS, 23 (1972), pp. 95–144; P.J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*, Washington DC 1981

²⁵ ראו: J.T. Milik, '4QVisions de Amram et une citation d'Origène', *RB*, 79 (1972), pp. 77–97. לפרסום הרשמי של קטע זה (4Q543) ראו: E. Puech, '4QVisions de Amram' ar', idem, *Qumran grotte 4, XXII: Textes araméens, première partie: 4Q529–549* (DJD, 31), Oxford 2001, pp. 289–318. ההבחנה בין הדואליזם בחיבור זה, שהוא קוסמי גרידא, ובין הדואליזם המוכר מכתבי קומראן האחרים (כך פריי [לעיל, הערה 3], עמ' 288, 320–322) נראית לי מלאכותית ומאולצת: ההבחנה בין צדק לרשע, בין אמת לשקר, היא לדעתי הבחנה מוסרית ופסיכולוגית. קשה לדעת אם מחבר חזון עמרם (שממנו הגיעו לידינו רק כמה שורות מקוטעות מאוד בעניין זה) דגל בשיטה מעין שיטת תורת שתי הרוחות לכל דקדוקיה, אולם עקרונית איני רואה כל הכרח להפריד בין שיטותיהם התאולוגיות.

²⁶ סקירה כללית ראו: מיליק (לעיל, הערה 24); קובלסקי (לעיל, הערה 24). נראה שלפי הבנה זו התפרש גם הכתוב בבראשית טז, יח על מלאך כוהן גדול של מעלה. בכך נפתרה גם בעיה פרשנית קשה: מיהו אדם שהוא 'כהן גדול לאל עליון' (כלומר – לפי הקריאה בימי בית שני – מונותאיסט!), שאינו שייך לשושלת אברהם, ושאברהם נוהג בו כבוד כה רב? אין צריך לומר שהופעתו האחרת של 'מלכיצדק' במקרא, בתהלים קי, ד, יכולה להתפרש בנקל על דמות על־אנושית. במחקר קומראן הובעו גם דעות אחרות בדבר הקשר

4. וינן הכפ[ור]ים הווא[ה] סו[ו]ף הויובל העשירי לכפר בו על כול בני ואורן אנשני גורל מלכין צדק ו'ם עליומה[ה] התן [לפנ] [וכן] וותמה כיא הוואה הקץ לשנת הרצון למלכי צדק ולצבאיו עום קדושי אל לממשלת משפט כאשר כתוב עליו בשירי דויד אשר אמר 'אלהים ונוצב בעודת אל' בקורב אלוהים ישפוט' ועליו אמר: 'ועליו[ה] למרום שובה אל ידן עמים' ואשר אמר 'עד מתי תשפוטו עוול ופני רשעו[י]ם תשואו סלה' – פשרו על בליעל ועל רוחי גורלו אשר [ו]ם בסורמה מחוקי אל לן [ומלכי צדק יקום נקם משפטי אול] [...] ובעזרו כול אלי [הצדק]

(11Q13, טור ב, שורות 7–14)²⁷

וינן הכפ[ור]ים וכו': אחרית הימים מדומה כאן ליום הכיפורים של היובל ובו העבדים יוצאים לחופשי. ה[ו]יבל העשירי: אחרית הימים לפי חישובו של קטע זה.²⁸ הקץ: הזמן. שנת הרצון למלכי צדק: על פי ישעיה סא, ב. בשירי דויד: ספר תהלים. אלהים [נצב]: תהלים פב, ב. ועליו אמר: על דבר זה נאמר (הקבלה בין תהלים פב, ב, שהובא קודם, לבין תהלים ז, ח–ט, המובא בסמוך). ו[עליו] למרום שובה: תהלים ז, ח–ט: 'ועדת לאמים תסובבך ועליה למרום שובה. ה' ידן עמים', ופסוק זה מקביל כאן לתהלים פב, ב.²⁹ עד מתי [...] סלה: תהלים פב, ב. אלי [הצדק]: המלאכים הטובים.

מלכיצדק – שלצדו המלאכים הטובים – הוא מי שהצדיקים בגורלו ונחלתו (שורה 5). הוא עומד לצדיקים במלחמת אחרית הימים נגד בליעל, ומשחרר אותם משביים בממשלת בליעל (שורות 2–4). מלכיצדק הוא המבצע את התכנית האלוהית ונראה שהוא נקרא בקטע זה 'אלוהים' (שורות 24–25),³⁰ והוא המלאך הממונה על בני האור כפי שנאמר בקטעים האחרים.³¹ מי עומד אפוא כנגד בליעל: המלאך הטוב או האל עצמו? אי-הבהירות בעניין זה היא תוצאה מתבקשת של מתחים שונים. בתוך שיטה מונותאיסטית לא קל לצייר את האל עצמו כעומד מול הכוח הרע, שאף הוא מעשה ידיו;³² חוסר הסימטריה בין הטוב לרע מביא להתרוצצות בשאלת אויבו של

בין מלכיצדק בקומראן לדמותו של מלכיצדק בבראשית טז; ראו למשל: פלוסר (לעיל, הערה 2), עמ' 275–282.

²⁷ F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar & A.S. Van der Woude, '11QMelchizedek', idem, *Qumran Cave 11*, II: 11Q2–18, 11Q20–31 (DJD, 23), Oxford 1998, pp. 221–243

²⁸ ראו במאמרה של ורמן (לעיל, הערה 11).

²⁹ בעל הקטע מזהה את 'עדת לאמים' בתהלים ז, ח עם 'עדת אל' בתהלים פב, ב. לדעתי אפשר שהיה לפניו בתהלים ז, ח הנוסח 'עדת אל', נוסח שקדם לנוסח 'עדת לאמים' שלפנינו (השוו 'הבו לה' בני אלים' [שם כט, א] שהפך להיות 'הבו לה' משפחות עמים' [שם צו, ז]). אפשרות אחרת היא להניח שהמחבר קישר פסוקים אלו לפי הדמיון בעניינם, ולאור ההנחה ש'עדת אל' היא מלאכי אומות העולם.

³⁰ אם ההשלמה בשורות 24–25 נכונה. יש מפרשים כך גם את האמור בפנים: 'אלהים נצב בעדת אל' (תהלים פב, ב) הוא מלכיצדק. נתתי בפנים פרפרזה של שורות 1–5 ולא ציטטתי אותן במלואן על אף חשיבותן, משום שהן מקוטעות ביותר. אם אכן מלכיצדק מכונה כאן 'אלוהים', מסיק מכך מיליק, ובעקבותיו חוקרים רבים, שמלכיצדק הוא יותר ממלאך: הוא היפוסטזה של האל (כלומר ישות אלוהית שמצד אחד מזוהה עם האל ומצד אחר יש לה קיום משל עצמה). ראו: מיליק (לעיל, הערה 24), עמ' 125. קשה להוכיח דעה זו מעבר לכל ספק לאור השימוש הנרחב בספרות קומראן במילה 'אל' לציון מלאך.

³¹ לפי השלמתו של מיליק בחזון עמרם מלכיצדק מזוהה עם שר האורים, ראו: מיליק (לעיל, הערה 25), עמ' 86. זו השלמה סבירה, אבל כדרכן של השלמות מסוג זה אין בה ודאות.

³² יש המצביעים על מתח דומה בדואליזם הזורואסטרי; ראו: S. Shaked, 'Qumran and Iran: Further Considerations', *JOS*, 2 (1972), pp. 433–446, esp. p. 434

הרע: האל עצמו או מלאך מברואיו. מתח אחר, אולי עמוק יותר, נובע ממורשת כללי-יהודית קדומה: מצד אחד 'חלק ה' עמו' (דברים לב, ט), כלומר ישראל (בניגוד לגויים) הם חלקו וגורל נחלתו של ה' עצמו ולא של ישות אלוהית נחותה ממנו, ומצד אחר יש שר לישראל, הוא מיכאל, העומד כנגד שרי אומות העולם (כך דניאל יב, א). כל אחד משני כתובים אלו, דברים לב, ט ודניאל יב, א, מגדיר בצורה שונה את היחס בין ישראל לבין האל, אלוהי ישראל ומלך העולם, וכתבי קומראן מכירים את שתי הגישות ולעיתים אוחדים בשתייהן כאחת.³³ בכתבי קומראן עומדים אפוא כנגד בליעל גם האל עצמו וגם המלאך הטוב – המכונה במגילת המלחמה מיכאל, והוא השולט בבני גורלו של האל,³⁴ ובקטע 4 הוא מכונה כאמור מלכיצדק. מתח זה בא לידי ביטוי גלוי בקטע ממגילת המלחמה שבו עומד תחילה 'אל ישראל' מול 'בליעל' (IQM, טור יג, שורות 2–6), ובהמשך נאמר: 'ושר מאור מאז פקדתה לעוזרנו [...] וכול רוחי אמת בממשלתו ואתה עשיתה בליעל לשחת, מלאך משטמה ובחושך ממשלתו' (שם, שורות 10–11), ואולם הביטחון הוא בישועת ה' עצמו דווקא, שהרי 'מא (=מי) מלאך ושר כעזרת פניכה' (שם, שורה 14). ואף בסרך היחד נאמר: 'ואל ישראל ומלאך אמתו עזר לכול בני אור' (IQS, טור ג, שורות 24–25; וראו להלן).

נחזור אל הטקסים בקטעים 2, 3. כפי שראינו הקללות לכוח הרע והרשע הן חלק מטקס הברית, המציין את ההצטרפות לכת ואת חידוש ההשתייכות אליה. והנה בברית דמשק נאמר:

5. וביום אשר יקים האיש על נפשו (=ישבע) לשוב אל תורת משה יסור מלאך המשטמה מאחריו אם יקים את דבריו.

(ברית דמשק [גניזה], עמ' טז, שורות 4–5)

לפנינו שם אחר של המלאך הרע, 'מלאך המשטמה'. שם זה מוכר הן מספר היובלים והן מכתובים קומראניים (למשל: 'ואתה עשיתה בליעל לשחת, מלאך משטמה' [מגילת המלחמה, IQM, טור יג, שורה 11]). לאמתו של דבר שם זה נרמז גם בקטע 2 לעיל: 'ארור [ב]ליעל [ב]חשבת משטמתו'. מתברר אפוא כי ההצטרפות לכת, כלומר השבועה ('יקים האיש על נפשו') לקיים את מצוות תורת משה כראוי, כרוכה בקללה ובהרחקה של השטן, וכתוצאה מכך אין עוד לשטן שליטה בחברי הכת (כל עוד הם מקיימים את שבועתם). טקס הכניסה בברית הוא מניה וביה גם טקס גירוש הרוחות הרעות המושלות באדם קודם הצטרפותו. מבנה רעיוני דומה ביותר אנו מוצאים בטקס הטבילה הנוצרי במאה השנייה או השלישית לסה"נ. לפי כמה מנהגים נוצריים, בהם

³³ J. Kugel, '4Q369 "Prayer of Enosh" and Ancient Biblical Interpretation', *DSD*, 5 (1998), pp. 131–137. השוו גם אל האמור בחיבור נוצרי-יהודי מן המאות הראשונות לסה"נ, שבו מפורש הפסוק בדברים לב, ט על מינויו של ראש המלאכים בידי האל כממונה על עובדיו, כלומר ישראל; ראו: B. Rehm [ed.], *Pseudo-Clementines, Recognitiones*, II, 42, והשוו אל הטענות שם בפרק 39 *Die Pseudoklementinen, II: Rekognitionen in Rufinus Übersetzung* [GCS, 51], Berlin 1965, p. 77. שם, עמ' 75; תרגום לאנגלית ראו: A. Roberts & J. Donaldson [eds.], *Ante-Nicene Fathers*, Peabody, Mass. 1994, p. 109. גם כאן אפוא הורכבו שתי המסורות, האחת שהאל לבדו מושל בישראל והאחרת שיש לישראל מלאך הממונה עליהם מלמעלה.

³⁴ 'לוא [ידעו כיא מאל] ישראל כול הויה ונהיה ויכלה בליעל בכול נהיי עולמים. היום מועדו להכניע ולהשפיל שר ממשלת רשעה, וישלח עזר עולמים לגורל [פ]דותו בגבורת מלאך האדיר למשנת מיכאל באור עולמים' (IQM, טור יז, שורות 4–5).

מנהגים קדומים ביחס, חלק מטקס הטבילה הוא אמירתו של הנטבל שהוא דוחה את השטן ואת כל מעשיו. הכוהן מושח את הנטבל בשמן גירוש הרוחות ואומר לו: 'ירחקו ממך כל הרוחות', והצהרות האמונה כרוכות במנהגים רבים בטקסים מגיים מפורשים, המונעים את שלטונו של השטן על הנטבל לאחר טבילתו. בקטעים 2 ו-5 יש אפוא הקבלה לשני רגעים חשובים בטקס הנוצרי: ההתכחשות לשטן וקללתו וכן האמירה שהרוחות הרעות ירחקו מן הבא בברית;³⁵ ואולם שלא כבטקסי הטבילה הנוצריים הקדומים, שבהם האקט המגי של גירוש הרוחות הרעות תופס מקום נכבד, הרי בכת מדבר יהודה ככל הנראה עצם השבועה של אדם לקיים את המצוות כהלכה (ועמידתו בשבועה זו) היא הדוחה מעליו את הרוח הרעה.³⁶

בקטע 5 נאמר בגלוי מה שגלום בקטעים הקודמים ומשתמע מהם: ההצטרפות לכת אינה אלא השבועה לקיים כהלכה את מצוות התורה. המבנים התאולוגיים קשורים אפוא קשר הדוק לקיום דקדקני של המצוות בלי לסור ימין ושמאל, כלומר לשאלות הלכה פרטניות ו'יבשות' לכאורה, שהן מרכז הווייתה של הכת.

חשוב לעמוד על הרקע שממנו צמחו תפיסות אלו. כבר מימים קדומים – ככל הנראה מימי בית ראשון – הייתה זיקה בין שמירת המצוות ובין מתן חסותו של האל נגד כוחות רעים.³⁷ בתקופת בית שני, עם התגברות חשיבותו של לימוד התורה, קל היה לכוון את הדעת ורוח הקודש בהסתלקות שטן ורוח רעה מן האדם, מלבו ומגופו, שהרי המחלות – לפי דעה רווחת – אינן אלא תוצאת חטאו של האדם, תוצאת הרוח הרעה המושלת בו. וכך נאמר בתפילה שנכללה במגילת תהלים:

6. על חסדיך אני נסמכתי

סלחה ה' לחטאתי

רוח אמונה ודעת חונני

אל תשלט בי שטן ורוח טמאה

וטהרני מעוונתי

אל אתקלה בעויה

מכאוב ויצר רע אל ירשו בעצמי

(11Q5, טור יט, שורות 14–16)³⁸

סלחה: צורת ציווי מוארכת. אל אתקלה בעויה: אל אכשל בחטא. אל ירשו: אל יהיו להם שלטון וממשלה (מלשון 'רשות'; מקביל אל 'אל תשלט' בצלע הראשונה).

תפילה זו אינה אלא דוגמה אחת לדגם של תפילות המבקשות הגנה אלוהית מן הרע,³⁹ דגם המצוי לא רק בקומראן אלא גם בספרות היהודית שהגיעה לידינו כמורשת היהדות הרבנית (למשל

³⁵ ספק אם יש קשר גנטי בין הטקס בכת לבין הטקסים הנוצריים; לפי שעה קשה להוכיח קשר כזה.

³⁶ על היבט זה בכללו ועל משמעו לפירושם של כתבים אחרים שנמצאו בקומראן ראו: M. Kister, 'Demons, Theology and Abraham's Covenant (CD 16:4–6 and Related Texts)', R.A. Kugler & E.M. Schuller (eds.), *The Dead Sea Scrolls at Fifty*, Atlanta, Ga. 1999, pp. 167–184

³⁷ כך עולה מדברים ו, ט–טו. על ניצולה של תפיסה זו במגיה כבר בתקופת בית ראשון אפשר ללמוד מקמע מתקופה זו, כפי שכבר הערתי, ראו: קיסטר (שם), עמ' 169. על הקמע ראו לאחרונה: G. Barkay et al., 'The Amulet from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation', *BASOR*, 334 (2004), pp. 55, 61

³⁸ J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs^a)* (DJD, 4), Oxford 1965, p. 40

³⁹ על סוג זה של תפילות ראו מאמרו החשוב של פלוסר: D. Flusser, 'Qumran and Jewish Apotropaic Prayers', *IEJ*, 16 (1966), pp. 194–205 (= idem, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, pp. 214–225)

תפילת 'השכיבנו'. ובדומה לכך בקטע אחר, בתפילת לוי מכתב לוי, שנשמר בקומראן בארמית, ושהגיע לידינו גם בתרגום ליוונית (הקטע הבא מתורגם אפוא מארמית ומיוונית):

7. [תן לי] כל אורחות צדק, [והרחק ממני רוח עולה ומחשבת] רעה, [והראני ה' רוח קודש (...)] לעשות [היפה והטוב לפניך, ואל תשלט בי כל שטן]⁴⁰ [להתעוותי מדרכך (...)] טהר לבי מכל טומאה⁴¹

בסוף ימי בית שני, בשעה שההבנה הנכונה של מצוות התורה עמדה במרכז הווייתם והגדרתם העצמית של הזרמים והקבוצות היהודיים ותפסה מקום מרכזי בפולמוס הביין-כתתי, קיבלו ניסוחים אלו משמעות הלכתית מוגדרת ומשמעות כתתית מוגדרת. בספר היובלים מופיע ניסוח דומה לזה שבקטעים 6 ו-7: 'ורוח בליעל אל ישלוט בהם [...] להטותם מכל דרך הצדק' (יובלים א, כ-כא); 'רוח בליעל' שכאן מקבילה ל'רוח עולה' (קטע 7) ול' (כל) שטן' (קטעים 6-7), ובספר היובלים רוח זו קשורה לשמירת המצוות בדרך היחידה הנכונה לדעת מחבר הספר. המשמעות ההלכתית-הכתתית המובהקת של סגנון זה ניכרת גם בסיומה של האיגרת ההלכתית מקצת מעשי התורה:

8. ואף אנחנו כתבנו אליך מקצת מעשי התורה שחשבנו לטוב לך ולעמך שרואינו עמך ערמה ומדע תורה. הבן בכל אלה ובקש מלפנו שיתקן את עצתך והרחיק ממך מחשבת רעה ועצת בליעל [...] בעשותך הישר והטוב לפנינו לטוב לך ולישראל.

(חלק ג, שורות 26-31 [4Q398, קטעים 14-17, טור ב])⁴²



סיום האיגרת
ההלכתית מקצת
מעשי התורה,
4Q398, קטע 14
(תחילת הציטוט
מסומנת בחץ)

⁴⁰ 'שטן' ככינוי כללי לרוח רעה, ולא 'השטן', שכן במגילות שמו הפרטי של ראש הרוחות הרעות, או של ראש ממלכת הרשע, אינו 'השטן'.

⁴¹ המילים המשוחזרות – על פי תרגום קדום ליוונית של טקסט זה. הטקסט הארמי והיווני של הקטע כולו (בלוויית תרגום אנגלי) ראו: M.E. Stone & E. Eshel, *The Aramaic Levi Document: Edition, Translation, Commentary*, Leiden 2004, pp. 60–63

⁴² E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4, V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD, 10), p. 62

בהקשר של האיגרת ההלכתית מקצת מעשי התורה יש לביטויים אלו, הקרובים כל כך לאלו שבתפילת לוי, מובן ברור: קיום המצוות בדרך הנכונה, דרכו של שולח האיגרת.⁴³

לאור קטעים 6–8 מתברר הרקע לדברים האמורים בקטע 5: השבועה לקיים את המצוות כראוי – כלומר בדרך היחידה הנכונה, לפי דעת הקבוצה שלנו – יש בה כדי לשחרר את האדם מעולו של המלאך הרע. קטעים 6–8 גם מדגימים את הקשר ההדוק שבין טוב לידיעה. למושג 'דעת' בכתבי קומראן יש משמעות רחבה ביותר, והוא כולל במקום של כבוד 'מדע תורה' וכן ידיעה של רזי אל למיניהם, שאנשי הכת ראו בהם חלק מתורותיו הסמכותיות של היחד.⁴⁴ בקשר שבין טוב ודעת ניתקל שוב בהקשרים אחרים בהמשך (ראו להלן, סעיף ד).

מה היחס בין הכוח הרע הקוסמי לבין הרוע בנפשם של בני אדם? יושם אל לב החילוף הקל לכאורה בין הניסוחים הדומים בקטע 2 ובקטע 3: 'ומקימי מזמתמה בלבבמה' (קטע 2) לעומת 'ומקימי מזמתכה בלבבמה' (קטע 3). לפי קטע 3 הרשעים מקיימים בלבבם לא רק את מזימתם שלהם, אלא את מזימתו של מלכירשע, ויש לראות בהם ובמחשבותיהם כלים המופעלים בידי הכוח המטפיזי. לשם איור מוחשי של הבנה זו כדאי לעיין בפסקה מספר חיצוני (שלא נמצא בקומראן) שבו דן בן יעקב (אבי שבט דן) מזהיר את צאצאיו מרוח הקנאה והכעס, שהן מרוחות בליעל, ומספר על ניסיונו האישי:

בלבבי שמחתי להמית את יוסף [...] ואנכי שמחתי על מכירתו כי אבינו אהב אותו מכולנו. כי רוח הקנאה והגאווה דיברה אליי לאמור: 'גם אתה בנו [של יעקב]', ואחד מרוחות בליעל עוררני לאמור: 'קח את החרב והרוג בה את יוסף ויאהבך אביך במותו', וזה רוח הקנאה אשר הסיתני לטרוף את יוסף.

(צוואת דן [מצוואות שנים-עשר השבטים] א, ד–ט)

קטע זה מדגים את האמור בקטע 3, שהרשעים מקיימים בלבבם את מזימתו של בליעל, והוא מבהיר את הקשר הבלתי ניתן להפרדה בין הרוחות הרעות, שקיומן העצמאי אינו מוטל בספק, לבין התופעות הפסיכולוגיות האנושיות. כפילות דומה מצויה בדואליזם הזורואסטרי, וחוקרים סבורים שהוא השפיע על התורות הקומראניות;⁴⁵ ברם כפילות כזו בין הפסיכולוגי לבין הקוסמי אפשר למצוא גם במימרות מספרות חז"ל, כגון שתי מימרות של ריש לקיש: 'אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות' (בבלי, סוטה ג ע"א, בעקבות הברייתא 'אין אדם מקנא לאשתו אלא אם כן נכנסה בו רוח שנאמר "ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו" [במדבר ה, יד] [בבלי, שם]), 'הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות' (שם, בבא בתרא טז ע"א); ודומה שהשיטות הנדונות כאן מאפשרות לראות בשתי המימרות הללו את עקבותיה (או שרידיה) של שיטה דומה: השטן שוכן גם באדם, והעברה נגרמת על ידי רוח הנכנסת בו.

לאחרונה פורסם קטע קטן מקומראן שנמנו בו ככל הנראה בזו אחר זו רוחות טמאות מסוג

זה:

⁴³ ראו: מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 352–354.

⁴⁴ ראו מאמרי, 'ספרות החכמה בקומראן', בקובץ זה. לקשר שבין טוב לדעת ראו גם להלן, סעיף ד.

⁴⁵ לעניין זה מוקדש רוב המאמר של שקד (לעיל, הערה 32).

9. ורוח [ה]טמן אה?

רוח גזל ורוח תופלה]

וורוח בוז ואגרופ רשע]

ואלה שמות רוחות הן

חושך

(4Q230, שורות 1–6)⁴⁶

רוח תופלה: תפלה, תפלות; צריך עיון לאיזו משמעות של המילה הכוונה כאן. בוז ואגרופ רשע: על פי ישעיה נח, ד.

*

המסה תורת שתי הרוחות, הכלולה בסרך היחד בעותק השלם של חיבור זה שנתגלה במערה 1, ⁴⁷ מנסחת באופן מופשט את שאלות הטוב והרע בצורה הבהירה ביותר, ומסכמת ומפתחת רבים מן הרעיונות שראינו לעיל. אביא כאן חלקים מן החיבור ונעמוד על המבנים הרעיוניים המצטיירים בו:

10. מאל הדעות כול הויה ונהייה, ולפני היותם הכין כול מחשבתם. ובהיותם לתעודותם כמחשבת כבודו ימלאו פעולתם ואין להשנות. בידו משפטי כול והואה יכלכלם בכול חפציהם. והואה ברא אנוש לממשלת תבל וישם לו שתי רוחות להתהלך בם עד מועד פקודתו, הנה רוחות האמת והעול. במעין אור תולדות האמת וממקור חושך תולדות העול. ביד שר אורים ממשלת כול בני צדק, בדרכי אור יתהלכו. וביד מלאך חושך כול ממשלת בני עול ובדרכי חושך יתהלכו.

ובמלאך חושך תעות כול בני צדק וכול חטאתם ועוונותם ואשמתם ופשעי מעשיהם בממשלתו לפי רזי אל עד קצו. וכול נגועיהם ומועדי צרותם בממשלת משטמתו, וכול רוחי גורלו להכשיל בני אור. ואל ישראל ומלאך אמתו עזר לכול בני אור.

והואה ברא רוחות אור וחושך ועליהון יסד כול מעשה לן ויהן כול עבודה ועל דרכיהן וכול ו וודה, אחת אהב אל לכול [מו]עדי עולמים ובכול עלילותיה ירצה לעד, אחת תעב סודה וכול דרכיה שנא לנצח.

(סרך היחד, IQS, טור ג, שורה 15 – טור ד, שורה 1)

עד הנה יריבו רוחי אמת ועול בלבב גבר יתהלכו בחכמה ואולת. וכפי נחלת איש באמת יצדק וכן ישנא עולה וכירשתו בגורל עול ירשע בו וכן יתעב אמת, כיא בד בבד שמן אל עד קצ נחרצה ועשות חדשה.

(שם, טור ד, שורות 23–25)

הויה ונהייה: כנראה: הדברים ההווים והעתידים. הכין: ברא, קבע מראש. לתעודותם: לפי מה שנקבע להם (מונח בתורת הגזרה הקדומה בקומראן). כמחשבת כבודו: כמחשבתו ('כבודו' נוסף מפני כבוד

⁴⁶ E.J.C. Tigchelaar, "These are the Names of the Spirits of": A Preliminary Edition of "4Q Catalogue of Spirits" (4Q230): And New Manuscript Evidence for the "Two Spirits Treatise" (4Q257 and 1Q29a), *RevQ*, 21 (2004), pp. 529–547. כפי שהעיר טיכלאר, ראוי לשים לב לרשימת התכונות הנמנות בסרך היחד כקשורות ל'רוח האמת' ול'רוח העולה' (IQS, טור ד, שורות 2–14).

⁴⁷ IQS, טור ג, שורה 13 – טור ד, שורה 26. טורים א–ד של סרך היחד ממערה 1 (IQS) לא נכללו בעותקים של סרך היחד ממערה 4.

האל). ואין להשנות: אין לבטל את גזרת האל. וישם [...] בם: האל קבע שרוחות האמת והעוול שולטות במין האנושי. מועד פקודתו: מועד אחרית הימים, שבו יפרע האל מן הרשעים והרשעה. הנה: הן. תולדות האמת: אלו השייכים לאמת. ממשלת כול בני צדק: השלטון על הצדיקים (השוו: 'ממשלת בליעל', לעיל, קטע 1). כול ממשלת: צריך להיות: 'ממשלת כול'. מקור חושך: מעיין החושך (בהקבלה ניגודית ל'מעין אור'). תעות: התעייה מדרך הישר, טעות. בממשלתו: כלומר ממשלת בליעל. רזי אל: הסודות האלוהיים הנסתרים מאדם (מונח בתורת הגזרה הקדומה). קצו: תום הרשע. נגועיהם: נגעייהם. משטמתו: רשעתו (עיינו לעיל, קטעים 2, 5). רוחי גורלו: הרוחות הרעים השייכים למלאך החושך. והואה ברא: הנושא: האל. עלילותיה: מעשיה. סודה: יסודה. עד הנה [...] בחכמה ואולת: פיסוקו של המשפט קשה; לדעתי לא מן הנמנע שלאחר המילים 'בלבב גבר' נשמטו שורה או כמה מילים. וכירשתו: וכירשתו. בד בבד: הביטוי על פי שמות ל, לד, 'בד בבד יהיה'. קשה לדעת איך פורש הביטוי המקראי, אולי חלק כחלק, שקולות זו כזו.⁴⁸ קצ נחרצה: העת שבה תכלה הרשעה באופן סופי (על פי ישעיה י, כג). ועשות חדשה: חידוש הבריא (לאחר כיליונה) בעידן האסכטולוגי.

כאן יש ניסיון להעמיד תאולוגיה שיטתית. הניגוד בין אור לחושך נכרך מיד בתורת הגזרה הקדומה המאפיינת כמה וכמה חיבורים מקומראן, במיוחד חיבורים הנחשבים כתתיים. מול התנהלותו הדואלית של העולם מודגשת ביותר יכולתו המוחלטת של האל: הוא שברא גם את כוח הרע,⁴⁹ והעולם כולו אינו אלא ממלא את מצוותו. בקטע מודגש כמובן הניגוד בין בני אור לבני חושך, אלא שניתנת תשומת לב ניכרת לאפשרות החטא של הצדיקים: מלאך החושך יכול להביא אותם לידי חטא וכישלון. ואולם, וכאן נאמר הדבר במפורש, אף זה אינו אלא חלק מן התכנית המפורשת של האל עצמו ('רזי אל'). לבני אור עוזרים במערכה רוחנית זו 'אל ישראל ומלאך אמתו' – שוב ניכר כאן המתח שעמדתי עליו לעיל: מחד גיסא מעין סימטריה בין הטוב לרע, שכל אחד מהם מונהג בידי מלאך, ומאידך גיסא האל אינו ניטרלי במאבק זה אלא הוא המנהיג את מחנה הטוב מול המלאך הרע. האל מכונה כאן 'אל ישראל', ודי בכינוי זה כדי להוכיח שחזותו האוניוורסלית לכאורה של הקטע (העוסק לכאורה בצדיקים וברשעים שב'בני איש' [שורה 13] בכלל)⁵⁰ מטעה: בני אור אינם אלא צדיקי עם ישראל, כלומר הכת.⁵¹

⁴⁸ כך פירשו את הביטוי תרגום השבעים, התרגומים הארמיים (אונקלוס, נאופיטי), הפשיטתא והתרגום השומרוני, ופירוש זה עשוי להלום את מופעי הביטוי בסרך היחד. ליכט מפרש 'זו בצדה של זו', ראו: י' ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 102, הערה לשורה 16. בבבלי, ברכות סג ע"ב (שליכט מביא כראיה) משמש הביטוי (בתוך דרשה על המילה 'הבדים') במובן: בנפרד זה מזה ('בד' לשון בדד).

⁴⁹ במקום 'עושה שלום ובורא רע' בנוסח המסורה (ישעיה מה, ז) גורסת מגילת ישעיה השלמה מקומראן: 'עושה טוב ובורא רע', ראו: D.W. Parry & E. Qimron, *The Great Isaiah Scroll (1QIsa^a): A New Edition*, Leiden 1999, p. 77. נראה שזו דוגמה לשינוי טקסט שנבע מסיבות רעיוניות. לדוגמה אחרת מסוג זה ראו להלן, הערה 69. איני יודע אם אפשר לדבר בוודאות בשני המקרים על שינויי נוסח כתתיים מובהקים; מכל מקום יש באלו כדי למתן במשהו את קביעותיו הנחרצות של אולריך, ראו: י' אולריך, 'היעדר שינויי נוסח כתתיים' ממגילות המקרא מקומראן – כיצד?, מגילות, ב (תשס"ד), עמ' 115–135.

⁵⁰ כך לטענת שורץ: 'אין להתפלא אפוא על כך שדווקא בקומראן, מעוזם של בני צדוק ובני אהרן, מוצא אתה גם תפיסה מפותחת של חלוקת האנושות – וישראל בכלל – בין בני אור ובני חושך. אין שני "גורלות" אלה קשורים באופן כלשהו לקטגוריות "ישראל" ו"אומות העולם"' (ד' שורץ, 'קומראן בין כוהניות לנצרות', מ' ברושי, ש' טלמון, ש' יפת וד' שורץ [עורכים], מגילות מדבר יהודה: ארבעים שנות מחקר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 179). לדעתי, כאמור בפנים, אין זו אלא אשליה סגנונית.

⁵¹ הקטע מדבר במונחים מופשטים מאוד, אולם השאלות מהי האמת שמדובר בה, ומהם החטאים שמדובר

ההכרה שגם בני האור אפשר שיחטאו בזמן ממשלת בליעל מחייבת כמדומה להניח שבטקסט זה מיוצגת מערכת מורכבת ומעודנת יותר מהדיכוטומיה הפשטנית של אור לעומת חושך, כפי שעמדתי עליה עד כה;⁵² אין במערכת זו ויתור על הניגוד המוחלט בין שני הפכים אלו אך היא כוללת גם גוני ביניים ביניהם. הקביעה בקטע זה 'וכפי נחלת איש באמת יצדק' מנוסחת עוד קודם לכן בניסוח כמותי: 'לפי נחלת איש בין רוב למועט' (טור ד, שורה 16), כלומר יש דרגות שונות של צדק בקרב בני האור, נחלות בגדלים שונים בגורל האור. בברית דמשק מוחל רעיון מופשט זה על חייהם היומיומיים של בני הכת בשל ההייררכייה הקפדנית ששררה בתוכה: על המבקר לבדוק את המבקש להצטרף לכת, 'וכל הנוסף לעדתו יפקדהו למעשיו ושוכלו (=ושכלו) וכוחו וגבורתו והונו וכתבוהו במקומו כפי נחלתו בגורל האור' (ברית דמשק [גניזה], עמ' יג, שורה 12).⁵³ טקסט אחר מקומראן, שבו לומדים מתווי גופו של אדם ומתאריך הולדתו על דרגתו הרוחנית,⁵⁴ הוא עדות לחשיבה כמותית זו. הטקסט נכתב בצורה מיוחדת במינה: באותיות עבריות רגילות משולבות באותיות עבריות עתיקות משמאל לימין, כלומר כמעין כתב סתרים למען לא ירוץ הקורא בו. זה היה אפוא ספר נסתר, כנראה לשימושם של ה'משכילים'. בשני קטעים שנשמרו מטקסט זה מפורטת דרך לחשב את היחס בין האור לחושך, בין הטוב לרע, בנפשו של אדם:

11. ושוקי ארוכות ודקות ואצבעות רגליו דקות וארוכות והואה מן העמוד השני רוח⁵⁵ לו בבית האור שש, ושלוש בבור החושך. וזה הוא המולד אשר הואה ילוד עליו ברגל השור עני יהיה וזה בהמתו שור.

[...] ואצבעות ידיו עבות ושוקי עבות ומלאות ושוער לאחת ואצבעות רגליו עבות וקצרות ורוח לו בבית החושך שומונה ואחת מבית האור.

(4Q186, מתוך טורים ב, ג)⁵⁶

מולד: זמן הלידה. ברגל השור: מזל שור. בהמתו שור: כאן מסתיים קטע זה. איני יודע לפרש משפט זה. לאחת: עד מאוד.

בהם (שאלות שהקטע אינו עונה עליהן), הן שאלות מכריעות להבנת מקומו של הקטע באידאולוגיה של קומראן: ככל הנראה האמת והחטאים הנזכרים כאן אינם אוניוורסליסטיים ואף נראה שהם בעלי משמעות הלכתית, כפי שהם בחיבורים אחרים, וכמו שהראיתי לעיל ולהלן (אם כי אין להוכיח דבר ממקום זה). מבין הכתבים שצוטטו לעיל השוו במיוחד קטע 5 והניתוח הסמוך לו.

⁵² בכותרת לטקסט אחר נאמר: 'דברי משכיל אשר דבר לכול בני שחר'; ראו: 4Q298 קטעים 1–2, טור א, שורה 1; M. Kister & S. Pfann, '4QCrypt A Words of the Maskil to All Sons of Dawn', T. Elgvin et al., *Qumran Cave 4, XV: Sapiential Texts, Part 1* (DJD, 20), Oxford 1997, pp. 1–30. קטע זה כתוב בכתב שנודע רק מכמה קטעים בקומראן, ולדעת רבים היה כתב סתרים, והכותרת שצוטטה בזה היא לבדה כתובה באותיות רגילות (מרובעות). פפאן הציע שבני שחר הם המועמדים להצטרף לכת, שהאור רק מתחיל להאיר להם, קודם שהם הופכים לבני אור מלאים. אם כך הדבר, יש לפנינו במקרה זה מעמד ביניים מסוג אחר בין בני אור ובין בני חושך.

⁵³ זהו הפירוש הרגיל; לפרטים ראו: י' ליכט, 'שוקיים סימן לבחירה (צד חדש בתורתם אנשי כת מדבר יהודה)', תרביץ, לה (תשכ"ו), עמ' 18–26. לפירוש אחר של קטע זה (שאינו נראה לי) ראו: M. Albany, 'Horoscopes in the Qumran Scrolls', P. Flint & J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, II, Leiden 1999, pp. 279–330.

⁵⁴ כך נראה לי להבין. יש מי שמנקד: 'רוח'.

⁵⁵ J.M. Allegro, *Qumran Cave 4, I: 4Q158–4Q186* (DJD, 5), Oxford 1968, pp. 88–89.

כפי הנראה משתקפת כאן תורה שלפיה נפשו של כל אדם נחלקת לתשעה חלקים, ובהם אור וחושך. בדוגמה הראשונה עניין לנו בצדיק שיש לו שישה חלקים של אור כנגד שלושה חלקים של חושך, ובדוגמה השנייה עניין לנו ברשע שיש לו שמונה חלקים של חושך ורק חלק אחד של אור. אם אכן זה פירוש הדברים, זו הדגמה נאה לספקטרום שבין האור לחושך, הניתן למדידה ולביטוי כמותי בעזרת חכמות נסתרות (לימוד באמצעות פיזיוגנומיה ואסטרולוגיה). נחזור לתורת שתי הרוחות. בציטוט לעיל מתורת שתי הרוחות (קטע 10) דילגתי על קטע שיש בו ניסיון לעמוד על קצה של הרשעה באחרית הימים:

12. ואל ברזי שכלו ובחכמת כבודו נתן קץ להיות עֹלָה ובמועד פקודה ישמידנה לעד. ואז תצא לנצח אמת תבל כיא התגוללה בדרכי רשע בממשלת עֹלָה עד מועד משפט נחרצה. ואז יברר אל באמתו כול מעשי גבר, וזקק לו מבני איש להתם כול רוח עֹלָה מתכמי בשרו ולטהרו ברוח קודש מכול עלילות רשעה, ויז עליו רוח אמת כמי נדה מכול תועבות שקר והתגולל ברוח נדה, להבין ישרים בדעת עליון וחכמת בני שמים להשכיל תמימי דרך, כיא בס בחר אל לברית עולמים ולהם כול כבוד אדם, ואין עֹלָה והיה לבושת כול מעשי רמיה.

(IQS, טור ד, שורות 18–23)

נתן קץ: קצב את סופה. תצא לנצח אמת תבל: על פי חבקוק א, ד: 'על כן תפוג תורה ולא יצא לנצח משפט כי רשע מכתיר את הצדיק'. התגוללה: הזדהמה ונטמאה. אין לדעת אם הפועל 'התגוללה' מתייחס ל'אמת תבל' או ל'תבל'. פרשנותו של משפט מרכזי זה עשויה להשתנות באופן ניכר לפי כל אחת משתי האפשרויות.⁵⁷ משפט נחרצה: משפט של כליה נחרצת לרשעה (ישעיה י, כג). יברר: יטהר ויצרף. מבני: מבנה, כלומר: גוף. להתם: לזקק. תכמי: כנראה איברי.⁵⁸ מי נדה: מים ובהם אפר פרה אדומה, המטהרים מטומאת מת, טומאה חמורה; זו מטפורה לטומאה החמורה (הרוחנית) שבשר ודם שרוי בה בעולם הזה. ברוח נדה: המילה 'נדה' במגילות מציינת לעתים קרובות טומאה; 'רוח נדה' היא אפוא רוח הטומאה. להבין, להשכיל: כמו: 'ויבן', 'וישכל'. בני שמים: מלאכים. מעשי: מעשה.

כאן נוסף ממד חדש על אלו שציינתי עד כה, והוא הממד האסכטולוגי המפורש. גופם של בני האדם יטוהר בעתיד מרוחות העוולה השוכנות בבשרם כיום. רוח הקודש תטהר את בני האדם הנבחרים מרוח הטומאה. קישור ניגודי מעין זה בין רוח הקודש לרוח הטומאה מופיע כאמור גם בתפילות ההגנה (לעיל, קטעים 6, 7). נמצאנו למדים שבעולם הזה לא רק רוחם של בני אדם מזוהמת, אלא גם – ואולי קודם כול – גופם מזוהם, ברוחות ממקור הרשע. מעין הטיהור שיחול בבני האדם ובגופם יחול גם בעולם: הרשע לא יטמא עוד את העולם, והאמת בעולם לא תהיה מוקפת ברשע ובעוולה כמו שהיא בעולם הזה. לנבחרים שבבני האדם, שהשתחררו מיסוד הרשע שבהם (הקשור ליסוד הבשר שבאדם, וראו להלן, סעיף ב), יינתן לא רק מלוא הכבוד הראוי לבני אדם ('כבוד אדם'; הוא הכבוד המגיע לאדם כאשר אין הוא יצור חוטא) אלא הם יהיו במדרגת מלאכים (ונראה שאין הבדל בין האדם הטהור למלאך). בעל מגילת המלחמה מסכם את העתיד בססמה קצרה: 'להרים לכה מעפר ולהשפיל מאלים' (IQM, טור יא, שורות 14–15),

⁵⁷ הקשרו של הפסוק בחבקוק מטה קצת לאפשרות שהפועל מתייחס ל'אמת תבל' ('תפוג תורה'; ה'משפט' אינו 'יוצא לנצח', כלומר אינו יוצא לאור, כי 'רשע', אחד מכינויו של הכוח הקוסמי הרע בקומראן, מכתיר את הצדיק), ואולם גם האפשרות שהפועל מתייחס ל'תבל' סבירה בהחלט.

⁵⁸ ראו הסעיף על מילים עבריות קדומות במאמרי, 'קווים לאוצר המילים של כתבי קומראן', בקובץ זה.

כלומר המלאכים הרעים יושפלו ויהיו נחותים, ואילו בחירים מקרב בני האדם, שיסודם בעפר, יורמו בידי האל ויגיעו למדרגה שאין למעלה הימנה.⁵⁹

ב. אשמת הבשר

החוויה הראשונית של בני הכת קשורה בתודעת חטאם, ככל הנראה בראש ובראשונה קיום מצוות התורה שלא כהוגן, כלומר קיומן כפי שהיה מקובל בזמנם, ולא כפי שמצווה התורה לפי הבנתם החדשה. כך מתוארת ראשית הכת בברית דמשק: 'וַיִּצְמַח (=אל) מישראל ומאהרן שורש מטעת [...] ויבינו בעונם וידעו כי אשימים⁶⁰ הם ויהיו כְּעֹרִים וכימגששים דרך שְׁנִים עֲשָׂרִים, ויִבְּן אֵל אֶל מעשיהם כי בלב שלם דרשוהו ויקם להם מורה צדק להדריכם בדרך לבו' (ברית דמשק [גניזה], עמ' א, שורות 7–11). ראשוני הכת מתוארים כאן קודם להופעתו של מורה הצדק, מייסדה של קבוצה זו, כחסרי ביטחון בעשייתם, 'כעורים וכימגששים דרך', ורק דבר אחד הם יודעים – 'כי אשימים הם'. על האמת ההיסטורית אולי לא נוכל ללמוד מכאן, אבל ברור שלפחות מנקודת מבטו של מחבר ברית דמשק קדמה תחושת האשמה לכול, והיא התחושה הקיומית הבסיסית שאפשרה את הקמתה של הכת; ורק חסדו של האל, שהקים לאנשים אלו את מורה הצדק, חילץ אותם ממצב של אשמה שאין ממנו מוצא. על ייסוד הכת נאמר בהמשך בברית דמשק:

13. ובמחזיקים במצות אל אשר נותרו מהם הקים אל את בריתו לישראל עד עולם לגלות להם נסתרות אשר תעו בם כל ישראל שבתות קדשו ומועדי כבודו עידות צדקו ודרכי אמתו וחפצי רצונו אשר יעשה האדם וחיה בהם [...] והם התגוללו בפשע אנוש ובדרכי נדה [...] ואל ברזי פלאו כפר בעד עונם וישא לפשעם.

(ברית דמשק [גניזה], עמ' ג, שורות 12–18)

גם כאן מודגשים מאוד העוון והפשע של מייסדי הכת, שרק רזי פלאו של האל יכלו לכפר עליהם, והם שמירה לא נכונה של מצוות התורה המפורטות ומפורשות כאן. כל ישראל תעו בשמירתן של מצוות אלו, כולל ראשוני הכת קודם שיסדוה. כמה מבהילה הייתה להם התגלית שכל שמירת המצוות שבידיהם לא הייתה אלא טעות, תגלית שבהכרח נכרכה בתודעת החסד האלוהי שגילה להם את הנסתרות, את הדרך הנכונה, יש מאין! כאן חודר לעניין קונקרטי זה כבדרך אגב מינוח אוניוורסלי: 'פשע אנוש'. תחושת אשמה זו מפעמת במגילות רבות, ויותר מכול היא בולטת במגילת ההודיות. והנה במגילה זו, ואף במגילות אחרות, היא לובשת גם צורה שאפשר להכתירה בשם 'פשע אנוש': בן אדם, באשר הוא בשר, הוא יצור משועבד לחטא וחסר יכולת להשיג משהו בלא חסדו של האל, ורק האל יש בכוחו, בחסדו, לגאול את האדם ממהות הבשר שלו. ואולם נראה שצורה מופשטת ואוניוורסלית זו אינה אלא אחד הביטויים לתחושת האשמה הבסיסית, הקשורה – במקום זה בברית דמשק ולא רק בו – דווקא בדקדוקי הלכה. אפשר כמובן שהצטרפו כאן שני יסודות, ולא זה המקום להרהר בתולדותיו של כל אחד מהם. בראייה סינכרונית הם קשורים זה לזה, משרתים זה את זה ומשלימים זה את זה.

⁵⁹ גם מקורות אחרים מטשטשים את הפער שבין המלאכים לבני הכת, כנראה עוד בעולם הזה (הודיות, IQH^a, טור יט [יא], שורה 14).

⁶⁰ הסופר כתב 'אנשים אשימים' ומחק את המילה 'אנשים'.

להוכחת קשר זה נתבונן במזמור אחד ממגילת ההודיות שבו מפותח מאוד מינוח זה, היינו הדיכוטומיה בין בשר וחטאיו לבין האל וחסדיו:

14. אודכה אדוני כי האירותה פני לבריתכה [...]

והמה עמכה [התעו] באשנמה ו[ב]אמרים⁶¹ החליקו למו ומליצי רמיה התעו וילבטו בלא בינה כיא בהולל מעשיהם [...]

והמה מליצי כזב וחוזי רמיה זממו עלי בליעל להמיר תורתכה אשר שנתה בלבבי בחלקות לעמכה [...] להתהולל במועדיהם להתפש במצודותם [...] כי אתה, אל, תנאץ כל מחשבת בליעל ועצתכה היא תקום [...]

והמה [...] שורש פורה רוש ולענה במחשבותם ועם שרירות לבם יתורו וידרשוכה בגלולים ומכשול עוונם שמו לנגד פניהם [...]

והם [ב]ל[ו]ע[ג] שפה ולשון אחרת ידברו לעמך להולל ברמיה כול מעשיהם [...] [וא]ני בתומכי בכה אתעודדה ואקומה על מנאצי וידי על כול בוזי [...] וישומעוני ההולכים בדרך לבכה ויערוכו לכה בסוד קדושים ותוצא לנצח משפטם ולמישרים אמת ולא תתעם ביד חלכאים כוזמם למו [...]

ובי האירותה פני רבים [...] ובסוד פלאכה הגברתה עמדי [...]

מי בשר כזאת, ומה יצר חמר להגדיל פלאות, והוא בעוון מרחם ועד שבה באשמת מעל ואני ידעתי כי לוא לאנוש צדקה ולוא לבן אדם תום דרך, לאל עליון כול מעשי צדקה, ודרך אנוש לוא תכון כי אם ברוח יצר אל לו להתם דרך לבני אדם, למען ידעו כול מעשיו בכוח גבורתו ורוב רחמיו על כול בני רצונו.

ואני רעד ורתת אחזוני וכול גרמי ירעו וימס לבבי כדונג מפני אש וילכו ברכי כמים מוגרים במורד כי זכרתי אשמותי עם מעל אבותי בקום רשעים על בריתך וחלכאים על כנוד[ב]רכה. ואני אמרתי בפשעי נעזבתי מבריתכה ובזוכרי כוח ידכה עם המון רחמיכה התעודדתי ואקומה [...] כי נשענתי[ן] בחסדיכה והמון רחמיכה כי תכפר עוון ולטוהר אנוש מאשמה בצדקתכה, ולא לאדם, כול אשר עשיתה⁶² כי אתה בראתה צדיק ורשע.

(IQH^a, טור יב [ד], שורות 5–38)

וילבטו בלא בינה: על פי הושע ד, יד. בהולל: בערבוב, שלא כסדר וכראוי. להתהולל במועדיהם: לחגוג שלא כסדר ושלא כדין מועדים שלא בזמנם (בגלל השוני בלוח השנה בין הכת לבין מתנגדיה). ל[ו]ע[ג]: לעג. ואקומה על: התגברתי. בדרך לבכה: הדרך הרצויה לאל. ויערוכו לכה בסוד קדושים: על פי תהלים פט, ז–ח, ונראה שנרמז כאן שבני הכת הם במדרגתם של המלאכים. ותוצא לנצח משפטם: על פי חבקוק א, ד, וייתכן ש'נצח' כאן עניינו אור. חלכאים: רשעים (הם הפרושים), על פי תהלים י, י. יצר חמר: האדם, שנוצר מעפר. לוא לאנוש צדקה: אין ביכולתו של האדם להגיע בעצמו לדרך הדתית הנכונה ('צדקה') ולדרך הישרה, אלא רק הרוח שיצר האל לבני אדם יכולה להביא למדרגה זו. ורוב רחמיו: רחמיו הרבים. בני רצונו: בני האדם שהאל רוצה בם. ולטוהר: ותטהר.

ציטטתי מזמור זה בהרחבה, שכן יש עניין רב בראיית המכלול והשתלשלות הרעיונות הנכרכים כאן זה בזה. המילה 'בליעל' כאן, ובמקומות אחרים בהודיות, אינה דווקא שם פרטי; מזמורים אלו אינם נוקבים בבירור בשמו של ראש ממלכת הרוע ואינם מגלים בו עניין רב, אבל אין להטיל

⁶¹ קריאתו של א' קימרון.

⁶² ליכט קרא: 'לכבודכה'; הקריאה שהובאה בפנים היא קריאתו של ה' שטגמן.

ספק בדיכוטומיה המוחלטת במזמורים אלו, ובכללם במזמור שלפנינו. הרשע והמלחמה בו מרכזיים ביותר, אמנם בצורה מופשטת יותר ומואנשת פחות מזו שבקטעים הקודמים. יתר על כן, העולם נחלק לצדיקים ולרשעים, ואת שניהם עשה האל כך בגזרה קדומה. אבל דיכוטומיה זו אינה תאורטית בלבד; היא מעמידה בבירור שוב ושוב את כינוי הגוף 'הם' מול 'אני', המשורר מנהיג הכת. והקבוצה שאליה מתייחסים כאן בכינוי 'הם' ניתנת לזיהוי, וכך גם ההאשמות נגדה. החלק הראשון של ההודיה מדבר בבירור נגד קבוצה עוינת לכת המוזכרת בכינויים המוכרים לנו מחיבורים אחרים של הכת שנמצאו בקומראן, ובראש ובראשונה מן הפשרים. זוהי הקבוצה שהכת מכנה 'דורשי החלקות' (פשר נחום, 4Q169, קטעים 3–4, טור א, שורה 7; שם, טור ג, שורה 3; ברית דמשק [גניזה], עמ' א, שורה 18), הקבוצה שמנהיגה הוא 'מטיף הכזב' (פשר חבקוק, 1QpHab, טור י, שורה 9; ברית דמשק [גניזה], עמ' א, שורות 14–15; עמ' ח, שורה 13); וככל הנראה יש לזהותה עם הפרושים. ההאשמות נגד קבוצה זו הן הלכתיות, גם במקומות אחרים וגם בהודיה זו; כלומר קיום מצוות בלתי ראוי: החלפת הפירוש הנכון של התורה ב'חלקות', שמירה לא נכונה של המועדים ('להתהולל במועדיהם'). הם חוטאים בחטאים המתוארים באותה לשון כמו בברית המתוארת בסרך היחד (לעיל, קטע 1): 'ועם שרירות לבם יתורו וידרשוכה בגלולים ומכשול עוונם שמו לנגד פניהם', כלומר בהפרה של הברית, על פי דברים כט, יח ויחזקאל יד, ז. מנהיג הכת מודה לאל על שההולכים בדרך הנכונה, כלומר מקיימי המצוות כהלכתן, הוארו בידו ולא הוטעו בתורתם של בני הכת המתחרה – שהיא, כפי שעולה ממקומות אחרים (במגילות ומחוץ להן), השיטה שהולך בה רוב העם. זהו אחד מפלאי האל בהנהגת עולמו. וכאן, ודווקא בהקשר זה, עובר המנהיג-המשורר לדבר על טבעו של הבשר, שהוא חוטא מטבעו 'באשמת מעל', ומבהיר כי רק רוחו של האל, חסדו ורחמיו יכולים לגאול את הבשר, לשנן את תורת האל בלבבו ולהביאו אל הדרך הנכונה. המשורר, מנהיג הכת, רועד – 'כי זכרתי אשמותי עם מעל אבותי'. הצירוף של אשמה ומעל אינו מכוון כאן לעצם נחיתותו של הבשר, כמו שורות אחדות קודם לכן, אלא להווייה היסטורית-דתית, כלשון הווידוי בטקס הברית שבו פתחתי: 'נעונו [פ]שענו [חט]אנו הרשענו אנו [ואב]ותינו מלפנינו בלכתנו [קרי בחוקי] אמת' (לעיל, קטע 1). אין להפריד אפוא את הניסוחים האוניוורסליים לכאורה, הניסוחים האונטולוגיים והמטפיזיים בדבר היחס בין פשע אנוש לחסדו של האל, מן התחושה הבסיסית, הקונקרטית, ההלכתית, של החטא. הבחירה, ההצטרפות לכת, 'בני חושך' – כל אלו אינם דברים מופשטים, רוחניים בעלמא, אלא הם חלק ממערכת קיום מצוות ומתן פרשנות נכונה לתורה, מקיום הברית של ישראל עם אלוהים כנדרש, ומרכזיותם של אלו בעולמם של בני הכת לא נשכחה אף לרגע.⁶³ ושוב ראוי לשנן כי רבים מן הדברים החשובים ביותר אינם כתובים על גבי הגויל, מפני שהם מובנים מאליהם לכותב. ברורים להם לכותבים וברורים לקוראיהם ייחודו של העם ומהותה של הכת ומהותם של החטאים בזמנם, ולא היה להם צורך לשוב ולהזכיר דברים אלו, שהם הציר שעליו נעה האידאולוגיה של הקבוצה שאליה הם משתייכים.

⁶³ בניגוד גמור לדבריו של שוורץ על מקום זה עצמו (1QH^a, טור ד, שורות 29–33): 'לפנינו גישה הגורסת שאין כל חשיבות למעשי אנוש וכי רק האל בעצמו מצוי בעשייה הממשית ויכול להושיע את האדם מטומאתו ושפלותו של הבשר החוטא. אם כן אין, כמובן, טעם במצוות מעשיות אלא אם כוונתן להוליד באדם ייאוש [...] דברים אלה דומים להפליא להרהורי פאולוס על התורה וצעקתו לישועה, בפרק השביעי של איגרתו לרומיים'. לדעתו במגילות יש 'חוסר עניין בתורה [...] ובייחוד בהודיות [...] אין לתורה תפקיד של ממש' (שוורץ [לעיל, הערה 50], עמ' 180–181).

אכן הבשר, שהוא הטבע האנושי כפי שהוא מוכר לנו, אינו מזוהה עם החטא (כמו בשיטות אחרות, יוניות וגנוסטיות), ואולם הוא מאפשר את החטא. לעומת זאת הפיכתו של האדם לרוחני, על ידי החסד האלוהי, משחררת אותו מיסוד הבשר החוטא, מן היסוד האנושי הנחות שבו: 'ולמען כבודכה טהרתה אנוש מפשע'⁶⁴ להתקדש לכה מכול תועבות נדה ואשמת מעל [...] להיחדד⁶⁵ [...] עם קדושיכה' (הודיות, IQH¹, טור יט [יא], שורות 10–11). אפשר להשוות דברים אלו בקלות לאמור בתורת שתי הרוחות בסרך היחד: 'להתם כול רוח עולה מתכמי בשרו ולטהרו ברוח קודש [...] ויז עליו רוח אמת כמי נדה מכול תועבות שקר והתגולל ברוח נדה להבין ישרים בדעת עליון' (לעיל, קטע 12). תפיסות דומות ביותר לאלו שבהודיות – החטא והטומאה הכרוכים בהוויה האנושית, ואפשרות הגבהת האדם, בעל האופי האנושי הנחות, אל הרוחני והמלאכי בזכות מתת אלוהית – מצויות אפוא בחיבורים נוספים, גם אם טקסטים אלו לא תמיד משתמשים במינוח הטכני 'בשר' ו'רוח'. בני האור הם מי שנגאלו בזכות החסד האלוהי מן ההוויה האנושית הנחותה (וגאולתם תהיה שלמה עם תום ממשלת בליעל, באחרית הימים).⁶⁶ אמנם בכך מצורפות זו לזו שתי דיכוטומיות שונות – אור וחושך, בשר ורוח – ושתי שיטות שונות,⁶⁷ אולם צירוף זה משקף כנראה משהו עמוק ויסודי בהכרתה העצמית של הקבוצה, המכנה את עצמה 'שבי ישראל' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ו, שורה 5), ואין 'שבים' (לתורה)⁶⁸ אלא מי שהיו חוטאים. תודעה זו של החטא והדגשת הדינמיקה של החסד האלוהי בתהליך הכרת האמת ובתשובה לדרך התורה האמתית לא יכלה לבוא לידי ביטוי מלא בחלוקה הסטטית לאור וחושך, לטוב ורע.⁶⁹

⁶⁴ והשוו לצירוף 'פשע אנוש' שעליו עמדתי לעיל, בקטע 13.

⁶⁵ כלומר להיות ליחד עם המלאכים ('קדושיכה'); ורעיון זה שכיח בהודיות.

⁶⁶ כלשונו של פלוסר: 'קיימת איפוא חלוקה אפקית בין האנושות לבין קבוצת בני־אדם שהתרוממו עליה מרצון־אל. שניות זו שונה באפיה מן החלוקה האנכית של האנושות לשתי [...] מחנות העומדות זו מול זו [...] שתי התפישות האלה של הבחירה יכולות להתקיים זו על יד זו, כי ביניהן אינו קיים ניגוד עקרוני, ויכול להיות שאנשי היחד מצאו פשרה בין שתיהן' (פלוסר [לעיל, הערה 1], עמ' 103 [עמ' 18], וראו עוד להלן בסמוך).

⁶⁷ השוו: פלוסר (שם), עמ' 100–103 (עמ' 15–18); הנ"ל, 'הדואליזם "בשר–רוח" במגילות מדבר יהודה וב"ברית החדשה"', תרביץ, כז (תשי"ח), עמ' 158–165 (עמ' 244–251). אין ספק שעיקרו של מאמר זה חשוב ונכון, אם כי בכמה נקודות אני משרטט את הדברים בצורה שונה במקצת.

⁶⁸ ראו: קיסטר (לעיל, הערה 43), עמ' 348–350.

⁶⁹ בהקשר זה מעניין להשוות את פרשנותו של פסוק מקראי קשה אחד במקורות שונים בכתבי הכת: 'שמעו שמוע ואל תבינו ראו ראו ואל תדעו, השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו' (ישעיה ו, ט–י), ובנוסח מגילת ישעיה השלמה מקומראן: 'שמעו שמוע ועל תבינו ראו ראו ועל תדעו. השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו וכו'. ברצוני להעמיד כאן על שני שימושים שונים מאוד בפסוק: (א) בתורת שתי הרוחות נאמר, לפי פסוק זה: 'ולרוח עולה [...] עורון עינים וכבוד אוזן קושי עורף וכבוד לב' (IQS¹, טור ד, שורות 9–11), ומסתבר שהפסוק נתפרש על שאר העם, שהם בני חושך ודחויים מן התשובה. (ב) בהודיות נאמר בהתאם לגרסת הפסוק במגילת ישעיה: 'שעו עיני מראות רע, אוזני משמוע דמים, השם לבבי ממחשבת רוע כי בליעל עם הופע יצר היוחס' (IQH¹, טור טו [ז], שורות 2–3); '[איכ]ה אביט בלוא גליתה עיני ואשמעה [בלוא גליתה אוזני] השם [ל]בבי כי לערל אוזן נפתח דבר [...] ומה בשר [כיא תעשה עמו לה] פליא [...] לספר לבשר גבורות וחוקי נכונות לילוד [אשה]' (IQH¹, טור כא, שורות 4–9 [טור יח, שורות 19–24]). הנוסח שעמד לפני בעל ההודיות בישעיה ו, י היה 'השם', כנוסח מגילת ישעיה, ולא 'השמן' כנוסח המסורה, וההודיות מסייעות בידינו לפרש את שאר פרטי הנוסח במגילת ישעיה: לפי הפרשנות שבהודיות הקריאה היא לאטום

להכרה שחבר הכת הוא בן אור נלווית הכרה שיסודו האנושי פגום ובלתי ראוי. כך יכול המשורר בעל מגילת ההודיות לומר על עצמו במקום אחד: '[ואני אי] ש טמ[א ומרחם] ה >ו< ריתי באשמת מעל [ומשדי אמי] בעולה ובחיק [אומנתי] לרוב נדה ומנעורי בדמים ועד [שיבה בעוון]' (4Q428, קטע 10, שורות 2–4, IQH^a, טור טו [ז], שורה 36 + IQH^b, קטע 1, שורות 10–11),⁷⁰ ובמקום אחר: 'כי אתה מאבי ידעתי ומרחם [תסוכני ומבטן] אמי גמלתה עלי ומשדי הוריתי רחמין לי ובחיק אומנתי רוב [חסד] יכה ומנעורי הופעתה לי בשכל משפטכה ובאמת נכון סמכתי [...] ועד שיבה אתה תכלכלני [...] כיא אתה אב לכול בני אמתכה' (IQH^a, טור יז [ט], שורות 30–34). יש פרדוקס בראייה כפולה זו, ראייה מנוגדת לכאורה, אולם פרדוקס זה – הטמא שנטהר בחסד האל, ושרק בחסדו וברחמיו, רחמי אב על בנים, הוא נשאר טהור – הוא בסיס החוויה הדתית.

הצדיקים נבחרים אפוא מבטן אמם, ואף הרשעים כך. זהו חלק מתורת הגזרה הקדומה של האל, שהיא אחד הקווים העיקריים בתאולוגיה של הכת. אולם האם רעיון הגזרה הקדומה עומד בניגוד לבחירה האנושית? בהודיות נאמר:

15. רק אתה [ברא] אתה צדיק, ומרחם הכינותו למועד רצון להשמר בבריתך [...] ותרם מבשר כבודו. ורשעים בראתה ל[ק]צי חרזנכה ומרחם הקדשתם ליום הרגה⁷¹ כי הלכו בדרך לא טוב וימאסו בבריתכנה ואמתך תעבה נפשם ולא רצו בכול אשר צוית ויבחרו באשר שנאתה כיא לקץ [פקוד]תך הכינותם לעשות במ שפטים גדולים לעיני כול מעשיך ולהיות לאות ומופת [] עולם לדעת כול את כבודך ואת כוחך הגדול.

(IQH^a, טור ז, שורות 17–24 [טור טו, שורות 14–21])

מדוע בחר האל בצדיקים וקירבם, ומדוע ברא רשעים? תשובה אחת העולה מקטע זה היא שהאל בחר בצדיקים משום שידע שהם עתידים להיות צדיקים, והוא שונא את הרשעים על רשעם, וזאת עוד קודם שנולדו.⁷² תשובה מעין זו ניתנת גם בספרות התלמודית.⁷³ מבחינתו של האדם הריהו

את חושיהם ושכלם מפני הרע, וכנגד זה לראות ולשמוע רק את דברי האל ממעל ('ועל תבינו', 'ועל תדעו'), והפסוק מדבר על מצבו של החוזר בתשובה (וככל הנראה קורא לחזרה בתשובה). ההבדל בין שני הפירושים העולים משתי הרמיזות לפסוק אינו רק הבדל שבגרסה ואינו נעוץ רק בבעיות פרשניות, אלא זהו גם (ואולי בעיקר) הבדל בין הסתכלות סטטית על מחנה החוטאים בתורת שתי הרוחות לבין הסתכלות דינמית, האופיינית למגילת ההודיות. מגמת הנוסח של מגילת ישעיה מתפרשת אפוא מתוך התפיסה האידאולוגית של ההודיות. על הקשר בין גרסת מגילת ישעיה להודיות עמד W.H. Brownlee, *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible: With Special Reference to the Book of Isaiah*, Oxford 1964, p. 186. על חילופי גרסאות בעלי גוון אידאולוגי בקומראן ראו גם לעיל, הערה 49.

⁷⁰ E. Schuller, '4QHodayot', חזון ואחרים (לעיל, הערה 22), עמ' 125–176.

⁷¹ על פי הפסוק 'ואתה ה' ידעתי ראני ובחנת לבי אתך, התקם כצאן לטבתה והקדשם ליום הרגה' (ירמיה יב, ג).

⁷² וכך קורא קימרון בצירופם של שני קטעים: '[כי כאהבת] אל את איש הרבה לו נחלה בדעת אמתו וכפי גועלו כל רע [ההולך אחר מ]שמע אוזניו ומראה עינו כל יחיה' (4Q413, קטעים 1–2, שורות 2–3; ראו: E. Qimron, '4QComposition concerning Divine Providence', אלגוויין ואחרים [לעיל, הערה 53], עמ' 169–172). טקסט זה יש לפרש כך: האל מואס ('גועל') בךשע ההולך אחר עיניו, ולצדיקים נותן האל נחלה בדעת אמתו לפי אהבתו לאדם (השלמת המילה 'כאהבת' בטוחה למדי לאור המקבילות). היחס בין מעשי האל ובין הגזרה הקדומה של האל הוא אפוא מסובך למדי. אמנם לאחרונה היה מי שערער על צירופם של

בוחר בחלקו: הרשעים בוחרים בחלקם, והצדיקים בוחרים בחלקם: 'ויבחרו באשר שנאתה',⁷⁴ וכנגדו: 'ובדעתי כי אתה רשמתה רוח צדיק, ואני בחרתי לְהִבָּר כְּפִי'⁷⁵ [כרצונך] ונפש עבדך תעבה כול מעשה עֲוֹלָה' (הודיות, IQH^a, טור ח, שורות 18–19 [טור טז, שורות 10–11]). אולם במישור האלוהי הכול גלוי וידוע, וקיומם של צדיקים ורשעים בעולם הוא חלק מן התכנית האלוהית; האל בחר במי שעתידים להיות צדיקים,⁷⁶ והם יהיו לאות ומופת לכוחו ולגדולתו של האל ויביאו לכך שהכול ידעו את כבוד האל. עניין זה מודגש גם בפסקאות שבהן מדובר בחסד האל הניתן לבשר ובהפיכתו לדומה למלאכים, שהרי גם זה נעשה לכבודו של האל: 'ולמען כבודכה טהרתה אנוש מפשע להתקדש לכה מכול תועבות נדה ואשמת מעל [...] ולהתיצב במעמד לפניכה עם צבא עד ורוחנות דעת]' (שם, טור יא, שורות 10–13).⁷⁷ לא בואר כאן במפורש (ודומני שגם לא בשום מקום אחר) מהו כבוד האל העולה מעונשם של הרשעים לעומת עולם (היפותטי) שכולו צדיקים בלבד. איך בדיוק תפס המחבר את האל ופעולתו אנו יכולים רק לשער שלא על בסיס הטקסטים (וספק אם כדאי לעשות זאת). חמורה מזו השאלה היסודית מפני מה ברא האל בכלל את הרשעה; תורת שתי הרוחות מטעימה שהאל ברא את הרשעה, אך אינה מסבירה די הצורך מפני מה עשה זאת. התשובה הפשוטה היא שעניין זה הוא חלק מרזי פלאו של האל, שאין בשר ודם יכול להבין. מכיוון אחר אחזור לשאלה זו בסוף דבריי.

שני הקטעים T. Elgvin, '4Q413: A Hymn and a Wisdom Instruction', S.M. Paul et al. [eds.], *Emanuel: Studies in Hebrew Bible Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden 2003, (pp. 205–214), אולם צירופם נראה לי סביר ביותר (וההשלמות החלופיות שאלגווין מציע אינן סבירות לדעתי).

⁷³ 'מטרונא שאלת לרבי יוסי, אמרה ליה: מן [ד] אלהכון בעי הוא מקריב (=מי שאלוהיכם רוצה הוא מקרב)! הביא לפניך כלכלה של תאנים, והיתה בוררת יפה יפה ובוררתה ואוכלתה, אמר לה: את יודעת לבור (=לברור), והקדוש ברוך הוא אינו יודע לבור?! מן דהוא חמי עובדוי טבין הוא בחר ביה ומקרב ליה (=מי שהוא רואה שמעשיו טובים הוא בוחר בו ומקרב אותו)' (מדרש שמואל ח, ב [מהדורת בובר, עמ' 71]). ראו גם: 'שמותיהן של צדיקים ומעשיהם גלויים לפני מקום עד שלא נוצרו שנ' "בטרם אצרך בבטן ידעתך" וגו' (ירמיה א, ה) מצינו של צדיקים שמותיהן של רשעים מנין ת"ל "זורו רשעים מרחם" (תהלים נח, ד) (מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא טז [מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 60]).

⁷⁴ כך שואלים המלאך הטוב והמלאך הרע את עמרם בחיבור חזון עמרם, שהגיע אלינו במקוטע: 'במן מננא אנתה בעה', כלומר 'במי מאתנו אתה רוצה?' (4Q543, קטעים 5–9, שורה 3; הקטעים הושלמו בעזרת קטעים מקבילים, ראו: פואש [לעיל, הערה 25]). יש הרבה מן המשותף לקטע זה ולסיפור שמביא כסנופון בדבר בחירתו של הרקלס: בשעה שהיה הרקלס צריך להחליט אם ילך בדרך הטובה או בדרך הרעה התייצבו לפניו שתי נשים (המתוארות תיאור חזותי), וכל אחת ביקשה ממנו שיבחר בה. הרקלס שאל אחת מהן מה שמה, ונענה שבפי אוהביה היא נקראת אושר ובפי שונאיה היא נקראת רעה, ואלו האישיה השנייה היא המידה הטובה; ראו: כסנופון, זיכרונות, ב, 21–33 (תרגום עברי: א' סימון, זכרונות מאת כסנופון, ירושלים תש"ך, עמ' 46–49). אין בידי לומר אם יש קשר ממש כלשהו בין חזון עמרם לבין סיפור ידוע זה, אבל ברור לי שהסיטואציה זהה בשני המקרים, והגיבור עומד בנקודה שבה הוא צריך לבחור בין טוב לרע, ואלו מושכים כל אחד לכיוונו שלו ומציגים את עצמם.

⁷⁵ מטפורה להיטהרותו המוסרית של האדם.

⁷⁶ אם נצרף עניין זה להדגשה שאין בשר ראוי לחסדו של האל כלל, יהיה עלינו לומר שהאל נתן את חסדו לאלו שאמנם אינם ראויים לו, אבל לא היו עתידים להיות רשעים של ממש.

⁷⁷ בפסקה זו, כמו בקטע 15, מודגשים משפטיו של האל עם הרשעים וחסדיו לצדיקים.

התפיסות הדואליסטיות של הכת נעות שוב ושוב סביב חוויה עמוקה של מלחמה בעת הזאת:

- מלחמה ברוחות הרעות על כל נגיעה המגוונים – נגעים גופניים, רוחניים ודוקטרינריים – ובבליעל נשיאם,
- מלחמה פנימית (ויהיו לרוחי ריב במבניתי [= בגופי] [...]) ותתחזק בחוקי אל ולהלחם ברוחי רשעה' [4Q444, קטעים 1–4, טור א, שורות 2–4],⁷⁸
- מלחמה צבאית-אסכטולוגית בין צבאותיהם של בני אור ובני חושך (כמתואר במגילת המלחמה),
- מאבק קשה עם המתנגדים מבית ומחוץ (שאפשר למצוא על כל צעד ושעל במגילת ההודיות) ורדיפות פוליטיות (פשר חבקוק, IQpHab, טור א, שורה 6 – טור ב, שורה 10; ובהקשר זה גם: ברית דמשק [גניזה], עמ' כ, שורות 14–15; פשר תהלים [4Q171, טור ב, שורות 12–19]),
- מלחמה של כוחות הרוע נגד גופו של הבחיר (הודיות, IQH^a, טור טו [ז], שורות 1–5).

הרעיונות התאולוגיים מספקים את הכלים לפיענוח המציאות וליצירתה – המציאות הפנימית והמציאות החיצונית, המציאות האינדיווידואלית והמציאות הקולקטיבית – וכל הרבדים הללו כרוכים במאבק תמידי ובלתי מתפשר בכל המישורים.

ג. כפרה וטומאה

ביהדות בית שני היה עוד ממד לשאלת הרע והחטא, והוא עניין הכפרה. בית המקדש היה מרכז חייה של רוב האומה, בוודאי בארץ-ישראל, וכפרת החטאים נעשתה בראש ובראשונה באמצעות הקרבנות שהוקרבו בו. הכת הרחיקה עצמה מבית המקדש, כאמור בברית דמשק: 'וכל אשר הובאו בברית לבלתי בוא (=אל יבואו) אל המקדש להאיר מזבחו חנם ויהיו מסגירי (=סוגרי) הדלת אשר אמר אל "מי בכם יסגור דלתי ולא תאירו מזבחי חנם" (מלאכי א, י) (ברית דמשק [גניזה], עמ' ו, שורות 11–14). ובכן, מה יהא על כפרת החטא? בברית דמשק נאמר:

16 |אלה המ[שפטים] אשר ישפטו| בם כל המתסרים.

כל איש אשר ישגג בדבור, יבוא וידיעהו לכוהן והמופקד על הרבים, וקבל את משפטו מרצונו, כאשר אמר ביד מושה ע[ו]ל הנפש אשר תחטא בשוגגה אשר יביאו את חטתו ואת אשמו. וע[ו]ל ישראל כתוב 'אלכה לי אל קצה [ה]שמים ול[א] אריח בריח נִיחוחכם, ובמקום אחר כתוב 'קרעו לבבכם ואל בגדיכם' וכתוב לשוב אל אל בבכי ובצום.

(4Q270, קטע 7, טור א, שורות 15–19 + 4Q266, קטע 11, שורות 1–5)⁷⁹

המ[שפטים]: העונשים (הנזכרים בשורות הקודמות). וידיעהו: וידיעהו. הרבים: החבורה. וקבל את משפטו מרצונו: קיבל עליו את העונש שהטיל עליו הכוהן. כאשר אמר [...] אשמו: ויקרא ד-ה. כתוב אלכה לי וכו': לא מצינו כתוב כזה. קרעו לבבכם [...] בצום: יואל ב, יב-יג.

⁷⁸ E. Chazon, '4QIncantation', הנ"ל ואחרים (לעיל, הערה 22), עמ' 367–378.

⁷⁹ J.M. Baumgarten, '4QDamascus Document', הנ"ל (לעיל, הערה 9), עמ' 367–378.

מתואר כאן הליך מסודר, הייררכי מאוד (כדרכה ההיררכית של הכת, שלכוהנים מקום מרכזי בה): החבר שנודע לו שחטא בשגגה הולך אל הכוהן המופקד על הרבים, מתוודה ומודיע לו את חטאו, וכוהן זה משית עליו עונש. אם החוטא חוזר בתשובה מחטאו ומקבל עליו ברצון את העונש שהוטל עליו, נתכפר לו חטאו ומעלים עליו כאילו הקריב הכוהן את הקרבנות שהוא חייב בהם. הליך זה – הווידוי בפני כוהן, קבלת תשובה ועונש מידי הכוהן והכפרה הכרוכה בהם – דומה מאוד לווידוי הנוצרי, אם כי ספק רב אם יש קשר גנטי בין שני ההליכים.⁸⁰ לפי האמור בקטע שלפנינו אין החוטא יכול להתכפר בקרבן משום שהאל הסתלק מן המקדש, ואין הוא מקבל את הקרבנות המוקרבים בו שלא כהוגן, ולפיכך על הכת להציע תחליפים למקדש ותחליפים לקרבנות עוד בשעה שבית המקדש עומד על מכונו.⁸¹ תחליפים אלו דומים למדי לאלו שהתפתחו ביהדות לאחר חורבן הבית.⁸² בסרך היחד הניסוח כוללני יותר:

17. בהיות אלה בישראל ככול התכונים האלה ליסוד רוח קודש לאמת עולם לכפר על אשמת פשע ומעל חטאת ולרצון לארץ מבשר עולות ומחלבי זבח ותרומת שפתים למשפט כניחוח צדק ותמים דרך כנדבת מנחת רצון.

(1QS, טור ט, שורות 3–5)

בהיות אלה בישראל [...] לאמת עולם: תיאור ייסודה של הכת. תכונים: מידות (במקרה זה אולי מידות זמן).⁸³ לכפר וכו': מטרותיה של הכת. ולרצון [...] מבשר: לרצות את האל במעשים הטובים יותר מן הקרבנות. תרומת שפתים: תפילה. תמים דרך: דרכה הנכונה של הכת ('תמים' – תום).

לא זו בלבד שהמעשים הטובים והתפילות של אנשי הכת שקולים כעולות וזבחים, ולא זו בלבד שהם עומדים להם לכפר עליהם, אלא הכת כולה נתפסת כמכפרת על הארץ כולה מרעת יושביה (סרך היחד, 1QS, טור ח, שורה 6).⁸⁴

⁸⁰ M. Kister, 'On a New Fragment of the Damascus Covenant', *JQR*, 84 (1993–1994), p. 294. השגתו של באומגרטן בעניין זה (J.M. Baumgarten, 'WN HW HKWL – T HW HKWL: A Reply to M. Kister', *ibid.*, p. 485) אינה מובנת לי.

⁸¹ ראו עוד במאמרי, 'ירושלים והמקדש בקומראן', בקובץ זה.

⁸² ראו דברי ליכט: 'ייתכן מאוד שרעיון ביטול הקרבנות לא עלה כלל על דעתם של אנשי הכת; ואף על פי כן הגיעו אנשי הכת, לאמתו של דבר, למערכת של מחשבה דתית שלא היתה צמודה עוד לאמונה בתועלתו של הקרבן לכפרת עוונות' (ליכט [לעיל, הערה 48], עמ' 173).

⁸³ על מרכזיותו של המושג הרבגוני 'תכון' ועל 'תכון העת' ראו במאמרי, 'ספרות החכמה בקומראן', בקובץ זה.

⁸⁴ זו כפרה על הנגרם לארץ מרשעתם של בני האדם. כך נאמר על נח 'ויכפר על הארץ ויקח גדי עזים ויכפר בדמו על כל חטאות הארץ, כי נמחה כל אשר בה לבד מאשר היו עם נח בתיבה' (יובלים ו, ב לפי תיקונו הנכון של צ'רלס, ראו: R.H. Charles, *The Book of Jubilees*, London 1902, p. 49); 'ועל כול ארעא כולהא כפרת' (מגילה חיצונית לבראשית י, יג, ראו: M. Morgenstern, E. Qimron & D. Sivan, 'The Hitherto Unpublished Columns of the Genesis Apocryphon', *Abr Naharain*, 33 [1995], p. 44); 'וי' ידן, מגילה חיצונית לבראשית, ירושלים תשי"ז, עמ' יז). מאחר שנח ומשפחתו הם היחידים שהיו קיימים בעולם בזמן הקרבת הקרבן, כפי שמוטעם בספר היובלים, ברור שמטרת הקרבן היא לכפר על מה שנגרם לארץ עצמה מרשעתם הגדולה של הדורות שלפני המבול. אפשר למצוא לתפיסה זו תקדימים

ואולם נראה שתחליפים אלו הם זמניים, כפי שעולה מן הקטע הבא, שלפיו עם תום 'קץ הרשעה' יתכפרו החטאים בקרבנות:

18. וזה פרוש המשפטים אשר [יש] פטו בם בקץ הרשעה עד עמוד משיח אהרן וישראל ויכפר עונם בכך⁸⁵ [מנחה וחטא]ת.

(ברית דמשק [גניזה], עמ' יד, שורות 18–19 + 4Q266, קטע 10, טור א, שורות 11–13)⁸⁶

בקץ הרשעה: זמן שלטון הרשעה. מילים אלו חסרות בגרסת 4Q266.

מושג אחר ששאלת החטא קשורה אליו הוא הטומאה. מושג הטומאה מרכזי ברבים מן הקטעים שהבאתי לעיל העוסקים ברע. טומאה הייתה בתקופה זו מושג הלכתי יומיומי, והוא היה חשוב במיוחד להגדרתה העצמית של הכת (וגם של כתות וזרמים אחרים, שכל אחד מהם התגדר בטהרתו המיוחדת). מה בין טומאה לחטא לפי שיטתה של הכת? בסרך היחד נאמר:

19. אל יבוא במים לגעת בטהרת אנשי הקודש, כיא לוא יטהרו כי אם שבו מרעתם, כיא טמא בכול עוברי דברו.

(1QS, טור ה, שורות 13–14)

מקראיים (ראו בפירושו של צ'רלס). מה שנח עושה באמצעות קרבנותיו לפי מקורות אלו, עושה הכת כולה בעצם קיומה לפי הפסקאות הנדונות כאן מסרך היחד.

⁸⁵ הקריאה וההשלמה מסופקות. בטקסט של ברית דמשק מן הגניזה אפשר לקרוא רק: 'וזה פרוש המשפטים אשר [ישפטו בם בקץ הרשעה עד עמוד משיח אהרן וישראל ויכפר עונם]'. והאות האחרונה מטושטשת. ב-4Q266 כתוב: 'וזה פרוש [המשפטים אשר ישפטו בם עד ממד (!) משיח אהרן וישראל [ויכפר עונם] ? ? מנחה וחטא]. הטקסטים משלימים אפוא זה את זה לטקסט רצוף ושלם אחד; אולם לא ברור איך יש להשלים את סופו של המשפט. זו דוגמה מאלפת לחשיבותן של בעיות קריאה להעמדתם של בניינים אידאולוגיים גדולים. קימרון קרא בכתב-היד של ברית דמשק שנשמר בגניזה: 'ויכפר עונם מ', והשלים לפי כתב-יד מקומראן: 'ויכפר עונם [מנחה וחטא]'. באומגרטן השלים: 'ויכפר עונם [מנחה וחטא]' (באומגרטן [לעיל, הערה 9], עמ' 72), והוא מפרש ש'משיח אהרן וישראל' יכפר בכפרה חשובה יותר מכפרת מנחה וחטא, לכאורה רעיון פרוטו-פאוליני, שלפיו כפרתו של המשיח עדיפה מכפרת הקרבנות (ראו בפירוט: J.M. Baumgarten, 'Messianic Forgiveness of Sin in CD 14:19', D.W. Parry & E. Ulrich [eds.], *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls* [STDJ, 30], Leiden 1999, pp. 537–544). בצורה זו אין הרעיון מוכר בכתבי בית שני, וספק אם היינו מצפים לו בהקשר זה. מאחר שהקריאה בעייתית, היה מקום להטיל ספק במסקנות העולות ממנה. ואמנם בדיקה מדוקדקת במקור, השמור בספריית האוניברסיטה בקמברידג', בעזרת זכוכית מגדלת רבת עצמה, מעלה שיש לקרוא לאחר המילה 'עונם' את האות בי"ת ולא מ"ם. דומה (אם כי לא ודאי) שלאחר האות בי"ת אפשר לראות עקבות של קו אופקי מוגבה – אולי כ"ף מוגבהה – מעל הקו האופקי התחתון של הבי"ת (השוו לצורת הכתיבה של המילה 'בכל' בכתב יד זה של ברית דמשק מן הגניזה, עמ' א, שורה 1). אפשר לשחזר אפוא: 'ויכפר עונם בכ[פורי מנחה וחטא]', וכך יש להשלים ב-4Q266. מרווח האותיות החסרות בכתב-היד הולם את ההשלמה הארוכה. מכל מקום האות בי"ת מונעת את פירושו של באומגרטן, שלפיו מושווית כאן כפרת הקרבנות לכפרה באמצעות המשיח; הכוונה היא ככל הנראה שהכפרה באמצעות הקרבנות תחזור ותהיה באחרית הימים הכפרה הרגילה. את המשפט 'ויכפר עונם' אפשר לפרש באחת משתי הדרכים: או שנושאו של הפועל הוא המשיח (אם נניח שהוא כוהן), או ש'עונם' הוא הנושא ו'יכפר' הוא פועל סתמי או פועל סביל.

⁸⁶ באומגרטן (לעיל, הערה 9), עמ' 72.

החוטא אינו יכול להיטהר בטבילה, ואסור לו לאכול מן האוכל הטהור של הכת, כי טומאה ('טמא' = טומאה) בכל עוברי דברו, היינו בכל העוברים על מצוותיו של האל. רעיון זה מפותח בהרחבה רבה במקום אחר בסרך היחד: המואס לבוא בברית –

20. לוא יזכה בכפורים, ולוא יטהר במי נדה, ולוא יתקדש בימים ונהרות, ולוא יטהר בכול מי רחצ. טמא טמא יהיה כול יומי מואסו במשפטי אל לבלתי התיסר ביחד עצתו. כיא ברוח עצת אמת אל דרכי איש יכופרו כול עוונותיו להביט באור החיים, וברוח קדושה ליחד באמתו יטהר מכול עוונותו, וברוח יושר וענוה תכופר חטתו, ובענות נפשו לכול חוקי אל יטהר בשרו להזות במי נדה ולהתקדש במי דוכי ויהכין פעמיו להלכת תמים בכול דרכי אל [...] אז ירצה בכפורי נוחח לפני אל, והיתה לו ברית יחד עולמים.

(1QS, טור ג, שורות 4–12)

לוא יזכה בכיפורים: לא יכופר לו. מי נדה: מי פרה אדומה לכפרת טומאת המת. יתקדש: יטהר בטבילתו. ברוח עצת אמת אל דרכי איש: קשה. מי דוכי: מים מטהרים, מי מקווה (מן השורש הארמי דכ"י). ויהכין: ויכין. להלכת תמים: ללכת ב'תמים דרך', היא דרכה ההלכתית של הכת. כפורי נוחח: קרבנות מכפרים (ייתכן שביטוי זה אמור כאן במשמע מושאל, על הכפרה הרוחנית במסגרת הכת).

חוקרים הסיקו שבקומראן זוהו מושג החטא ומושג הטומאה, ושהחטא עצמו נחשב מטמא מבחינה הלכתית.⁸⁷ ואולם לדעתי בפסקאות 19, 20 לא נאמר שהחטא כשלעצמו מטמא, אלא שמי שהוא טמא לא יוכל להיטהר אם הוא עובר על מצוות האל. אני נוטה לפרש את האמור כאן שהחטא כשלעצמו אינו טומאה, אלא הוא חוסם את אפשרות הטהרה למי שנטמא טומאה ריטואלית. חוטא שנטמא דרך משל על ידי מגע במת לא יוכל להיטהר על ידי הזיית מי פרה אדומה על עצמו, כדין התורה, ויישאר בטומאתו, לא מפני שהחטא עצמו מטמא אותו, אלא משום שמי שעובר על מצוות התורה אין טהרת התורה חלה עליו. עצם שמירתן הנכונה של המצוות נובעת (כפי שראינו לעיל) מן החסד האלוהי, והוא המאפשר להשתחרר מן החטא הכרוך ביסוד הבשר שבאדם וגם להיטהר מן הטומאה, הן מן הטומאה במובן המושאל, הכרוכה בעצם הווייתו הגופנית של האדם (ראו לעיל קטע 12), והן מן הטומאה הריטואלית ממש; וכבר מתבקש לכרוך זה בזה שני מושגים אלו של טומאה. אין זה מפליא אפוא שבברכות הטבילה מטומאה (שהשתמרו במקוטע) מודה הטובל לאל על גאולתו מן החטא, ועל חסדו שהפליא לְבָשָׁר.⁸⁸ בהיבטים של החטא וכפרתו הנסקרים בחלק זה נכרכות תפיסות תאולוגיות של חטא וטומאה ביסודות חברתיים ופוליטיים, ומודגם בזה הקשר האינטגרלי בין רכיבים ממישורים שונים בכתבי המגילות:

• התרחקותה של הכת מן המקדש הייתה תוצאה של מערכת יחסים הלכתית-אידאולוגית ופוליטית-חברתית עם הקבוצות השליטות במקדש, והתרחקות זו עודדה התפתחות תאולוגיה של כפרה שלא באמצעות קרבנות.

⁸⁷ 'בניגוד לדעת הפרושים והיהדות ה"רבנית"', אצל כת מדבר יהודה היתה התשובה קשורה בדיני טהרה: לדעת אנשי הכת מטמא החטא גם מבחינה פולחנית: על ידו נטמא הגוף בדיוק באותו האופן כמו בנגיעה בחפץ טמא (ד' פלוסר, 'טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה', 'י' ידן, ח' רבין וי' ליכט [עורכים], מחקרים במגילות הגנוזות: ספר זכרון לאליעזר ליפא סוקניק ז"ל, ירושלים תשכ"א, עמ' 214; וכן: J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford 2000, pp. 67–91).

⁸⁸ ראו: ח' בירנבאום, "'כי טמא בכל עוברי דברו': חטא וטומאה במגילות קומראן", ציון, סח (תשס"ג).

עמ' 359–366.

- סמכותו של הכוהן המופקד על הרבים לקבוע את תנאי הכפרה של כל יחיד ויחיד העניקה לכוהן הנושא במשרה זו מעמד מרכזי ללא תחרות.
- הקביעה התאולוגית שכל מי שחוטא ואינו מקבל עליו את מלוא משמעתה של הכת נחשב טמא נתנה בידי מנהיגי הכת מכשיר חברתי אדיר כוח כלפי כל חבר וחבר, שהרי בניגוד למושג החטא, שעשוי להיות בו משהו מן המופשט, לטהרה – מושג הלכתי מרכזי – הייתה בכת (וביהדות בית שני בכלל) משמעות יומיומית.

ד. כיליון הרע ומהותו

יסוד מוסד בספרות קומראן הוא ששלטונו של החטא אינו אלא בעולם הזה בלבד. כותבי המגילות סברו כי הם מצויים סמוך מאוד לאחרית הימים, אולי בתחילתה של תקופה זו. הרשע עומד אפוא לפני כליה קרובה. איך תכלה הרשעה באחרית הימים? אבחן כאן כמה מקורות המציירים תהליך זה ומנסים לענות על השאלה התאולוגית הבסיסית. מקורות אלו קרובים בלשונם ובתמונת היסוד שבהם, אלא שכל אחד מהם מפרש תמונת יסוד זו באופן אחר.

21. (א) בהסגר מולדי עולה וגלה הרשע מפני הצדק בגלות וחושך מפני אור, וכתום עשן ואיננו עוד בן יתם הרשע לעד, והצדק יגלה כשמש תכון תבל, וכול תומכי רזי פושעו אינמה עוד, ודעה תמלא תבל ואין שם לענוד אולת.

(ב) נכון הדבר לבוא ואמת המשא ומזה יודע לכמה כי לוא ישוב אחור:
הלוא כול העמים שנאו עול וביד כולמנה יתהלך,
הלוא מפי כול לאומים שמע האמת – היש שפה ולשון מחזקת בה?
מי גוי חפץ אשר יעושקנו חזק ממנו? מי יחפץ כי יגזל ברשע הונו?
מי גוי אשר לוא עשק רעהו? איפה עם אשר לוא גזל הונו? לנאחר?

(1Q27, קטע I, טור א, שורות 5–12)⁸⁹

מולדי עולה: לדעתי: עתי הרשע. כשמש תכון תבל: קשה; כנראה יש לקרוא: 'תכון', ולפרש על זריחתה המלאה על העולם. אינמה: אינם.

החזון האסכטולוגי (א) נתמך כאן בהגות פילוסופית הקרובה לרעיונות סטואיים (ב), והמטעימה כי האמת והצדק נטועים בלבבות בני האדם, אלא שהם עושים את הרע משום קיומם של הרע והאיוולת ושליטתם בהם.⁹⁰ באחרית הימים, כשיחדלו הרע והאיוולת, ימשול ממילא אך ורק הטוב; הצדק והדעת יגרשו בעצם נוכחותם את הרע והאיוולת. בעולם הזה, בממשלת רשעה, עומדים 'רזי פשע' מול 'רזי אל',⁹¹ ו'תומכי רזי פשע' כנגד הצדיקים, ואולם לעתיד לבוא יתם

⁸⁹ J.T. Milik, 'Livre des mystères', D. Barthélemy & J.T. Milik, *Qumran Cave 1* (DJD, 1), Oxford 1955, pp. 102–106. על קטע זה וכמה ממקבילותיו ראו ביתר הרחבה: M. Kister, 'Wisdom Literature and Its Relation to Other Genres: From Ben Sira to Mysteries', J.J. Collins, G.E. Sterling & R.A. Clements (eds.), *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 51), Leiden 2004, pp. 25–43.

⁹⁰ על קטע זה והרקע לו בהגות הסטואית ראו במאמרי, 'ספרות החכמה בקומראן', בקובץ זה.

⁹¹ על סימטרייה זו ראו: קיסטר (לעיל, הערה 89), עמ' 27 והערה 86 (המונח 'רזי רשע' מצוי גם במגילה החיצונית לבראשית, טור א, שורה 2; ראו: מורגנשטרן, קימרון וסיוון [לעיל, הערה 84], עמ' 36).

הרשע לעד', ואתו יאבדו הרשעים מאליהם. קשה לדעת באיזה כיוון התפתח הדיון הפילוסופי, אולם נראה שנעימתו שונה מזו של החזון האסכטולוגי. גם במקור זה וגם במקורות שיובאו להלן קשורים הטוב, הצדק והדעת זה בזה לבלי הפרד. כך נאמר במפורש במגילת המלחמה על תבוסתם של בני חושך בקרב:

22. דועת וצודק יאירו לכול קצוות תבל הלוך ואור עד תום כול מועדי חושך. ובמועד אל יאיר דום גודלו לכול קצי עולמים לשלום וברכה, כבוד ושמחה ואורך ימים לכול בני אור (IQM, טור א, שורות 8–9)

למלחמה הקשה ורבת התהפוכות המתוארת על כל פרטיה המעשיים במגילה זו, יש משמעות קוסמית: דחיקתו של החושך בידי האור. החושך נדחק משום שזה חלק מן התכנית האלוהית עם 'תום כול מועדי חושך'.⁹² מכל מקום השתלטותו של האור מתרחשת כמאליה בפרספקטיבה זו, שהיא בעצם הפרספקטיבה האלוהית. מנקודת מבט זו בעצם אין כאן מאבק של ממש משום שלחושך ול'בני חושך' אין כל סיכוי. בקטע זה ממגילת המלחמה קיבל החזון האוניורסליסטי של השתלטות האור משמעות ראלית וקונקרטית; ואילו בקטעים מחיבורים אחרים דומה שיש לחזון זה משמעות משיחית.⁹³

אבל תמונה זו של אבדן החושך עם התגלות האור אנו מוצאים גם בהקשרים אחרים. כך אנו קוראים על אחרית הימים בחיבור שלא נמצא בקומראן (מתורגם מגעז):

והצדיקים [...] ידרשו את האור ומצאו צדק [...] כי האיר כשמש על הארץ והחושך חלף, והיה אור לאין חקר ובמספר הימים לא יבואו, כי בראשונה יאבד החושך והאורה תיכון לפני אדון הרוחות, ואור היושר ייכון עד עולם לפני אדון הרוחות.

(חנוך א נח, א–ו)

כאן ברור ש'אור' בא גם במשמעות מטפורית כמו בקטעים הקודמים, כמילה נרדפת לדרך הצדיקים, אבל יש לו גם משמעות קונקרטית: לא יהיה מספר לימים משום שלא יהיה חושך ולילה. עם השלטתו של עולם האור ישלוט אפוא בעולם כולו אור מתמיד, שמימי, פיזי ומטפיזי כאחד. דומה שהקשר המהותי בין האור במובנו הקונקרטי לבין האור (וההארה) במובן המטפורי, או ליתר דיוק המטפיזי, נכון גם בקטעים מכתבי קומראן.⁹⁴

⁹² לפי הבנתי דומה טעמו של 'תום כול מועדי חושך' ל'הסגר מולדי עולה' בקטע 21.

⁹³ כך אנו קוראים בחיבור החיצוני צוואת לוי על דמות משיחית כוהנית-מלכותית, שכל דברי ה' ייגלו לו והוא 'יאיר באור הדעת כשמש ליום [...] הוא יזרח כשמש על הארץ ויסיר כל חושך מתחת השמים ושלום יהיה בכל הארץ [...] ולעת כהונתו ירבו העמים דעת על האדמה ובכהונתו יתם החטא' (צוואת לוי יח, ג–ד, ט). ניסוח דומה, כנראה בהקשר משיחי דומה, אנו מוצאים בחיבור ארמי מקומראן (4Q541, קטע 9, שורות 3–5; E. Puech, '4QApocryphe de Levi' ar', הנ"ל [לעיל, הערה 25], עמ' 241). ההבדל שבין קטע 22 ובין צוואת לוי נובע מהדגשים שונים של הדמות המשיחית בתוך תמונת העולם האסכטולוגית – יש שהיא מובלטת ויש שהיא מובלעת – הדגשים שונים המוכרים לנו גם מהקשרים אחרים.

⁹⁴ אמנם רבים מן הטקסטים שעליהם אפשר להסתמך בנקודה זו מקוטעים מדי כדי להוכיח זאת. ראו בכיוון זה לאחרונה: D. Dimant, 'Dualism at Qumran: New Perspectives', J.H. Charlesworth (ed.), *Caves of Enlightenment: Proceedings of the American School of Oriental Research Dead Sea Scrolls Jubilee Symposium (1947–1997)*, North Richland Hills, Tex. 1998, pp. 55–73; ד' דימנט, 'מצרים וירושלים

בהקשר זה מן הראוי לציין את המונח 'אורתוס' (או 'אורתס'). נראה שמילה זו היא מונח מיוחד לאור המושלם הניתן לבחיר עם השבתתו של החושך (במובן המטפורי או המטפיזי של אור וחושך) – כך היא משמשת ככל הנראה במגילת היהודיות (טור יב [ד], שורה 23; טור כא [יח], שורות 28–30). ואולם בקטע אחר נאמר:

23. הוא ברא חשך ווהא[ור] לו, ובמעונתו אור אורתם וכל אפלה לפנו נחה ואין עמו להבדיל בין האור לחשך כי לבני [אד]ם הבדילים לא[נור] יומם ובשמש לילה ירח וכוכבים.⁹⁵

96(4Q392, קטע 1, שורות 4–6)



נראה שמשפט זה מכוון לומר שלעומת האל אין משמעות להבדל בין אור לחושך, שכן במקום שבתו של האל שריו האור המוחלט, 'אור אורתם', ואילו האור שלנו נברא עם החושך משום שזהו צורכם של בני אדם.⁹⁷ לאור ריבוי המשמעויות של המילה 'אורת(ו)ם', המציינת את האור המושלם הרוחני, נראה אפשרי שמושג האורתוס שכאן קשור בלב לבה של התאולוגיה הדואליסטית, וטוען למושג מוחלט מעבר לטוב ולרע, לאיולת ולדעת, כפי שהם נתפסים מתוך מהותם המנוגדת בהווה האנושית, והרי זה ניסיון להתמודד בדרך אחרת מזו שראינו בחלקים הקודמים עם בעיית התהוותו של הרע בידי אל שכולו טוב.

אם יש ממש בפרשנות זו (יש להודות שהדברים אינם אמורים במפורש), הרי יש כאן אמירה שלא היינו מצפים לה בהקשר הדואליסטי הקומראני מן הזוויות שהתוודענו אליהן עד כה במאמר זה: היה צורך בחושך למען בני האדם, ואולם לעתיד לבוא יהיו בני האדם כמלאכים; או אז יוכל למשול האור המושלם, אור חסר חושך, אור אלוהי הקיים במעונו של האל, והניתן לבחירים. הקטע מעניק לחושך הקיים כיום משמעות, אבל קיומו ושליטתו של אורתוס בעולם האלוהי הם ניצחונם הסופי והמושלם של האור, הדעת והטוב: האור לא רק גובר על החושך, אלא מאיין אותו.

לאור תורת שתי הרשויות במגילות מדבר יהודה (4Q462), מגילות, א (תשס"ג), עמ' 46–53; קיסטר (לעיל, הערה 89), עמ' 43–45; הנ"ל, 'קטע מקומראן (4Q392 1) ותפיסת האור ב"דואליזם הקומראני"', מגילות, ג (תשס"ה), עמ' 137, הערה 54.

⁹⁵ צריך להיות: 'שמש לאנור' יומם ובלילה ירח וכוכבים'.

⁹⁶ D. Falk, 'Works of God', חזון ואחרים (לעיל, הערה 22), עמ' 25–44.

⁹⁷ לפרטי פירושו של קטע זה ראו: קיסטר, 'קטע מקומראן' (לעיל, הערה 94), עמ' 125–142.

כנה ורמן

אחרית הימים בהגות עדת קומראן

א. רז, קץ, עת, תעודה

כתבי עדת קומראן משקפים את רגשותיה של קבוצה המתמודדת עם הדיסוננס בין הידיעה הברורה שהאל בחר בה בשל דבקותה בתורה, ובין המציאות היומיומית שהיא חווה בהיותה מיעוט נרדף, החי הרחק ממרכזי הכוח, בגלות. אנשי העדה אמנם האמינו שבמותם יקבלו שכר על פועלם. נכונים להם 'שמחת עולמים בחיי נצח וכליל כבוד עם מדת הדר באור עולמים' (סרך היחד, IQS, טור ד, שורות 7–8),¹ בעוד נשמות אויביהם יסבלו סבל רב – הם עתידים לבוא 'לשחת עולמים באף עברת אל נקמת, לזעות נצח וחרפת עד עם כלמת כלה באש מחשכים' (שם, שורות 12–13). אולם השכר המובטח אחרי המוות אין בו די בעולם החיים, שבו הביזוי וההשפלה עלולים לשמש הוכחה לאי־צדקת דרכם של אנשי העדה.

הדיסוננס בין הבחירה לביזוי וגם חלק מפתרונו באים לידי ביטוי בקיצור נמרץ בפסקה הבאה מתוך מגילת ברית דמשק:

ויזכר אל ברית ראשונים ויקם מאהרן נבונים ומישראל חכמים וישמיעם ויחפורו את הבאר 'באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם במחוקק' – הבאר היא התורה, וחופריה הם שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה ויגורו בארץ דמשק אשר קרא אל את כולם שרים כי דרשוהו ולא הושבה פארתם בפי אחד. והמחוקק הוא דורש התורה אשר אמר ישעיה 'מוציא כלי למעשיהו', ונדיבי העם הם הבאים לכרות את הבאר במחוקקות אשר חקק המחוקק להתהלך במה בכל קץ הרשיע וזולתם לא ישיגו עד עמד יורה הצדק באחרית הימים.

(ברית דמשק [גניזה], עמ' ו, שורות 2–11)²

שורות אלה הן מעין דרשה על הפסוק 'באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם במחוקק במשענתם' (במדבר כא, יח). על פי הפסוק, שרים ונדיבי עם חפרו וכרו את הבאר וזאת בעזרת המחוקק. בדרשה שלפנינו הבאר היא התורה. שתי קבוצות, שרים ונדיבי עם, קשורות אליה אם כי לא באותו אופן. קבוצת השרים מזוהה בדרשה ב'שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה ויגורו בארץ דמשק'. זו קבוצה שאנשיה שבו לתורה (ועל כן הם מכונים 'שבי ישראל'), והם גולים מיהודה עקב נאמנותם לתורה וגרים בארץ דמשק. למרות הביזוי שהיה מנת חלקם של אנשי הקבוצה

* המאמר נכתב בסיוע הקרן הלאומית למדע, מענק מס' 878/01.

¹ י' ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 96–98.

² M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, p. 21; הדיון כאן על פי:

י' פרנקל, דרכי המדרש והאגדה, ב, גבעתיים 1991, עמ' 477–480.

קרא אותם האל 'שרים', משום דבקותם בו: 'אשר קרא אל את כולם שרים כי דרשוהו'. מחבר הדרשה מדגיש שאיש לא הצליח להשפיל קבוצה זו על אף הביזוי שבגלות: 'ולא הושבה פארתם בפי אחד'. הפסוק המקראי מספר שהשרים חפרו את הבאר. במדרש שלפנינו המחבר משתמש במשמעות המוכרת פחות של השורש חפ"ר – בוש. שבי ישראל בושו לכאורה בשל נאמנותם לתורה, אך האל קרא אותם שרים ולא הניח שפארם ייפגע. הן תחושת הגדלות הן המציאות הקשה עולות משורות אלה בברית דמשק.

בהמשך המדרש מבאר המחבר מהו המחוקק המוזכר בפסוק הנדרש: 'כרוה נדיבי העם במחקק'. המחוקק הוא דורש התורה, אחד ממנהיגי הכת (ראו להלן). דורש התורה העניק כלים (מחוקקות) לכרות את הבאר, דהיינו כללים מנחים ללימוד התורה ולביאור מצוותיה. הקבוצה שזכתה לקבל כלים אלה היא הקבוצה המכונה נדיבי העם, הקבוצה השנייה המופיעה בפסוק. נדיבי העם כורים את הבאר, כלומר לומדים את התורה ודולים ממנה חוקים והלכות 'להתהלך במה בכל קץ הרשיע'. ההלכות הנלמדות בהווה מיועדות לקץ הרשיע, שבו חיים נדיבי העם. אולם קץ הרשיע עתיד להסתיים עם עמוד 'יורה הצדק באחרית הימים'.

שלושה מונחים המוזכרים כאן, 'קץ', 'אחרית הימים' ו'יורה הצדק', יש בהם משום תשובה לדיסוננס שבין הבחירה לביזוי. 'קץ' משמעו בספרות העדה תקופה. השימוש במונח 'קץ' מלמד על אמונה שההיסטוריה מתנהלת על פי תכנית שהתווה האל. ההיסטוריה נחלקת לקצים, לתקופות סדורות. בצירוף 'קץ הרשיע' יש משום הצדקה לסבלם של אנשי העדה. לטענת המחבר אין הסבל של אנשי העדה בתקופה הנוכחית תולדה של תעייה או טעות. הסבל הוא חלק מתכנית כוללת, והוא עתיד להסתיים בבוא אחרית הימים. אחרית הימים שונה אפוא לחלוטין מקץ הרשיע, ובאחרית הימים תונהג הכת בידי מנהיג ראוי, המכונה כאן 'יורה צדק' – רמז לפסוק מהושע: 'זרעו לכם לצדקה קצרו לפי חסד נירו לכם ניר ועת לדרוש את ה' עד יבוא ויורה צדק לכם' (הושע י, יב). הפסוק מעניק לדורשי ה' תקווה שיורה צדק בוא יבוא.

האמונה בקיומה של תכנית סדורה שהתווה האל למהלך ההיסטוריה משמעה דטרמיניזם היסטורי.³ המונח 'קץ', המבטא אמונה בדטרמיניזם היסטורי, בא בחיבורים נוספים של העדה. במגילת פשר חבקוק נמצא הצירוף 'הקץ האחרון', ואולי זהו גם רמז ל'קץ האחרון', קץ הסבל לפני סופה של ההיסטוריה. מחבר הפשר משתמש בביטוי זה בהתייחסו לתחושת האכזבה של אנשי העדה בעת שנוכחו לדעת שהתכנית שהתווה האל, תכנית שאת פרטיה שיערו־ניחשו על פני האדמה, אינה מתרחשת. מחבר פשר חבקוק משבח את 'אנשי האמת עושי התורה אשר לוא ירפו ידיהם מעבודת האמת בהמשך עליהם הקץ האחרון כיא כול קיצי אל יבואו לתכונם כאשר חקק להם ברזי עורמתו' (1QpHab, טור ז, שורות 9–14).⁴ אנשי האמת עושי התורה נשארים נאמנים לדרכם ואינם מרפים את ידיהם מעבודת האמת אף שזמנו של הקץ האחרון ארוך ממה שציפו ('בהמשך עליהם הקץ האחרון'). המחבר מבטיח שכל קצי אל, תקופות ההיסטוריה שתכנן האל, יבואו לתיכונם – יושלמו על פי מידתם הנכונה.⁵ 'כאשר חקק להם [האל] ברזי עורמתו'.

הציטוט מפשר חבקוק כולל מונח נוסף המביע אמונה בדטרמיניזם היסטורי – 'רז'. המונח

³ ראו בהרחבה: י' ליכט, 'תורת העתים של כת מדבר יהודה ושל מחשבי קיצין אחרים', ארץ־ישראל, ח [נספר סוקניק] (תשכ"ז), עמ' 63–70.

⁴ ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק, ירושלים תשמ"ו, עמ' 172.

⁵ על מגוון המשמעויות של השורש תכ"ן ראו: M. Kister, 'Commentary to 4Q298', *JQR*, 85 (1994–1995).

מצביע על התכנית האלוהית אך גלומה בו תחושת כישלון הכרוכה בה. אנשי העדה מודים שאינם יודעים את כל פרטי המאורעות העתידיים לבוא עליהם, ושאלה בגדר רז עבורם, 'רזי אל להפלה' (1QpHab, טור ז, שורות 5–8). אפשר שהתכנית היא בגדר רז משום שאנשי הכת אינם מבינים את צדקתה – על שום מה נחוץ קץ רשעה? מה תכליתו של הסבל שהם חווים? בצירוף הסמיכות 'רזי ערמתו' מובלעת האמונה שאף שהתכנית וסיבתה נסתרות מהכת, הן מתנהלות מכוח חכמתו של האל ועל פי חכמה זו.

מונחים נוספים הנובעים מהאמונה בדטרמיניזם הם 'עת' ו'עתיים', השווים במשמעם ל'קץ' ו'קצים'.⁶ מונח חשוב נוסף הוא המונח 'תעודה',⁷ שאחת ממשמעויותיו היא דבר שנועד להתקיים. כך אנו מוצאים בסרך שירות עולת השבת (הכולל שירות שנאמרו במהלך שבתות השנה): 'כי מאלוהי דעת נהיו [כול הוי עד, ומדעתו ומזימותיו היו כול תעודות עולמ]ים, עושה ראין[שונ]ות [לתעודותיהם ואחרונות] למועדיהם' (4Q402, קטע 4, שורות 12–14; ההשלמות על פי המגילה שנמצאה במצדה, MasIk).⁸ התעודה, התכנית שהותוותה, נמצאת, על פי אנשי העדה, לקראת סיומה, אף שהמועד המדויק הוא בגדר רז. אנשי העדה חיים בקץ האחרון, ומחכים לסיומו בידעם שאז יגיע סופה של ההיסטוריה, עת אחרית הימים.

ב. כתבי קומראן ואחרית הימים

הצגת אחרית הימים כפי שהצטיירה בעיני עדת קומראן כרוכה בשני קשיים. קושי אחד נובע ממשך קיומה של העדה. מגילות קומראן המשקפות את הגות העדה נכתבו במהלך שנים רבות, ויש בהן תגובות על מציאות היסטורית משתנה. אויבי העדה לא היו אותם אויבים בתחילת קיומה של העדה ובסוף דרכה. בעת ייסודה של העדה, בחצייה השני של המאה השנייה לפסה"נ, הייתה הממלכה הסלווקית המעצמה החזקה באזור. אחר כך הפכו שליטי בית חשמונאי לאויבי העדה, ובה בעת היו הרומאים לכוח שיש להתמודד עמו. שינוי בטיבו של האויב מן הסתם הביא לשינוי בשבר שהוא גרם, ובעקבות זאת חל שינוי גם במהותו של התיקון המיוחל. במהלך השנים היו שינויים גם במעמדה של העדה ובמידת מעורבותה בנעשה בעם, ואלו עשויים היו להשפיע על תיאור טיבו וטובו של ההווה ועל השאיפה לבואו של הקץ. כותבי קומראן אינם מציגים אפוא תורת אחרית הימים קוהרנטית.

הקושי האחר בהצגת אחרית הימים נעוץ בחיבורים עצמם. על אף מרכזיותה של הציפייה לאחרית הימים בהגות עדת קומראן אין בידינו אפילו חיבור אחד המתאר באופן גלוי ומסודר מה עתיד להתרחש לדעת אנשי העדה באותה עת ומתי יתרחשו הדברים. הנה לדוגמה מגילת ברית דמשק שממנה ציטטנו בתחילת הפרק. למגילת ברית דמשק שני חלקים; חלקה הראשון הוא דברי תוכחה ושכנוע שנועדו להביא את המאזינים להכיר בצדקתה של העדה, ובחלקה השני – קובצי הלכה. דברי התוכחה והשכנוע שבחלק הראשון כוללים סקירה של העבר הרחוק והקרוב, והתייחסויות למאורעות הווה ולמנהיגים בהווה; על מאורעות העתיד המחבר מדבר רק ברמז.

⁶ ראו: 'ואלה החוקים למשכיל להתהלך בם עם כל חי למשפט עת ועת' (ברית דמשק [גניזה], עמ' יב, שורות 20–21); 'להתהלך עם כול במדת האמת ובתכון העת' (סרך היחד, IQS, טור ח, שורה 4).

⁷ ראו: כ' ורמן, 'תעודה: לבירור טיבו של המונח', ב' ניצן וג' ברין (עורכים), 'יובל לחקר מגילות קומראן, ירושלים תשס"א, עמ' 231–350.

⁸ C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS, 27), Atlanta 1985, pp. 154–162.

הוא הדין למגילת ההודיות (IQH⁹) ולסרך היחד (IQS). מגילת ההודיות כוללת מזמורים שהדובר בהם, אחד מחבריה המרכזיים של העדה (אם לא אחד ממנהיגיה), מודה לאל על החסדים שעשה עמו ומהרהר בטיבו של החסד האלוהי ובדרכי ההשגחה הפרטית. בין דברי הגות אלה על מעמדו של האדם בפני האל נחבאים תיאורי מאורעות שיתרחשו באחרית הימים. סרך היחד הוא תקנון להתנהלות העדה במעגל השנה, אולם שזורות בין הכללים ובתוכם סיסמאות קצרות המשקפות את עיקרי אמונתה של העדה שם טמונה לעיתים התייחסות לעתיד. כן נכלל במגילה חיבור עצמאי קצר המלמד את אנשי העדה על האנושות ודרכיה (IQS, טור ג, שורה 13 – טור ד, שורה 26). חלקו האחרון של חיבור זה הוא תיאור קצר של מעמדו של בן אנוש באחרית הימים (שם, טור ד, שורות 18–26).⁹

כדי להבין כיצד הצטיירה אחרית הימים בעיני אנשי העדה יש ללקט מכל כתביהם את האמירות המתייחסות לנושא זה ולסדרן. רמזים לאחרית הימים יש ללקט גם מתוך שתי סוגות בכתבי קומראן שהן תולדה של האמונה בדטרמיניזם היסטורי, ושביסודן ההנחה שהתכנית האלוהית נגלתה לאנשי העדה בקץ הרשעה.

סוגה אחת היא הפשרים. 'פשר', בעגה של עדת קומראן, הוא פתרון של חידה הגלומה בדברי הנביאים. דברי הנביאים הם חידה הזקוקה לפתרון, שכן לדעת אנשי העדה הנביאים שניבאו בימי בית ראשון (ובניהם דוד, שכתב את מזמורי תהלים) לא ניבאו על תקופתם ולאנשי דורם, אלא חזו מה יתרחש בתקופתו של הפותר-פושר בן העדה. החיבורים המכונים פשרים כוללים ציטוטים של פסוקי נבואה, לעתים של נביא אחד (כך בפשר חבקוק [1QpHab], פשר הושע [4Q166–167] ופשר נחום [4Q169]), לעתים של כמה נביאים (כך בחיבור המכונה פלורילגיום [4Q174] ובפשר מלכיצדק [11Q13]). לפסוקים המצוטטים ניתן בפשר קידוד היסטורי, היינו הכותב מזהה בפסוק מאורע שהתרחש בזמנו שלו או אישיות שפעלה בזמנו. הטענה שנביאים כחבקוק, הושע או ישעיה דיברו על הצפוי מאות שנים אחר זמנם נעוצה באמונה בדטרמיניזם היסטורי. האל יכול היה לשים בפי שליחיו בעבר מידע מדויק על אודות העתיד שכן נמצאת באמתחתו תכנית ברורה ובלתי ניתנת לשינוי.

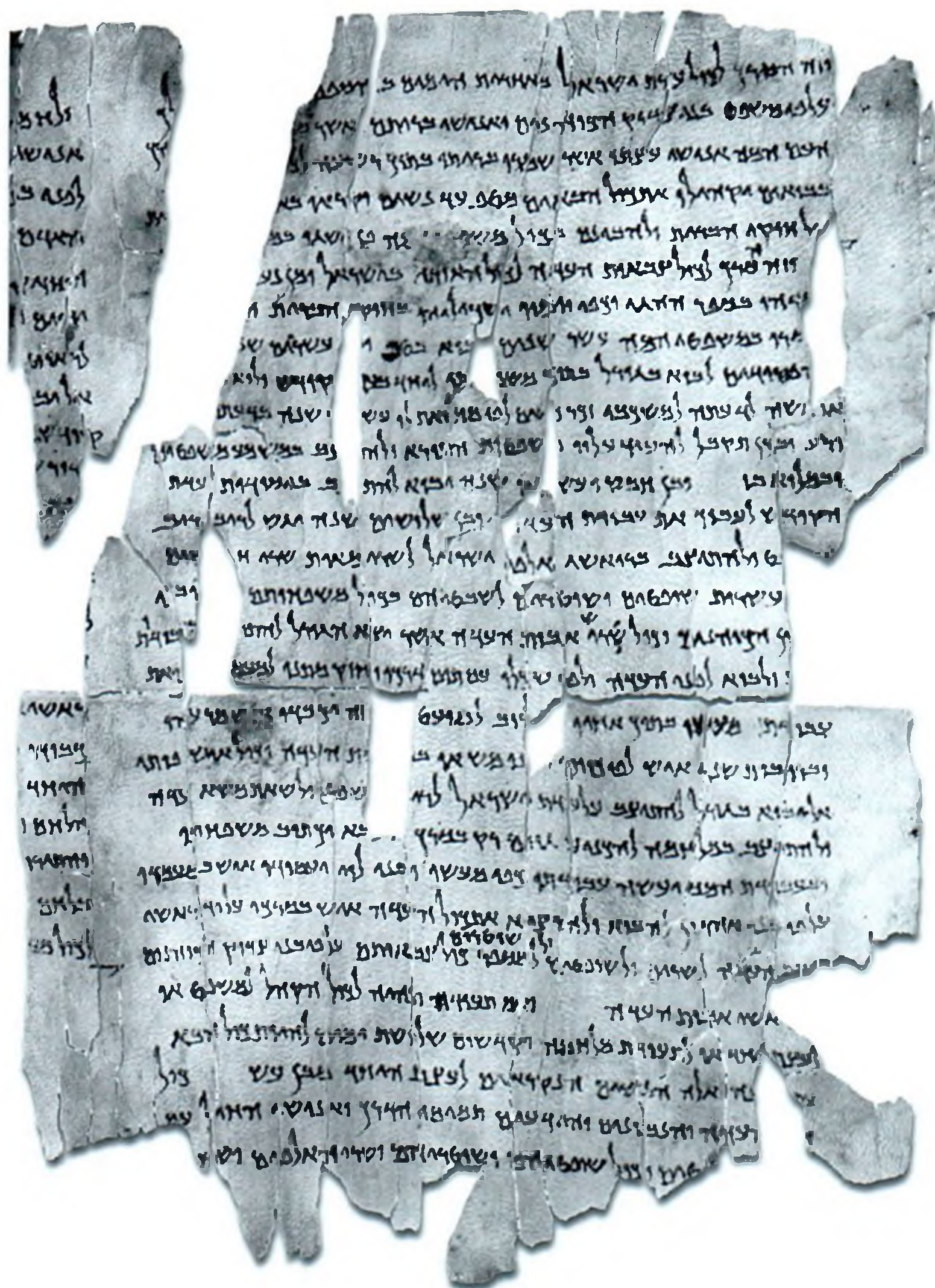
הדטרמיניזם ההיסטורי הוא הנחת היסוד גם בספרות האפוקליפטית. בסוגה זו מושם בפי מלאך מידע (על אודות הזמן, ההיסטוריה אך גם על אודות המרחב, היקום), והוא מעביר מידע זה לדמות קדומה כאברהם, חנוך או משה. ראשיתה של הסוגה קודמת לייסודה של העדה. החיבורים הקדומים ביותר מסוגה זו, ספר האסטרונומיה (פרקים עב–פב בספר חנוך א) וספר העירים (פרקים ו–לו בספר חנוך א), נכתבו כפי הנראה בסוף המאה השלישית לפסה"נ; ספר דניאל נכתב בזמן גזרות אנטיוכוס. אולם אני סבורה שכמה חיבורים מסוגה זו נכתבו בקרב העדה. אחד מהם הוא ספר היובלים, שלטענת מחברו נמסר למשה בהר סיני. עוד יש להזכיר את פסידור-משה (4Q390), שאף בו משה הוא הנמען.

הן הפשרים הן החיבורים האפוקליפטיים שנכתבו בקרב העדה מתמקדים בעבר הקרוב ובהווה אולם לעתים מצויה בהם גם התייחסות לאחרית הימים ולזו יש לשים לב.

חיבור שתכליתו תיאור אחרית הימים הוא מגילת מלחמת בני אור בבני חושך (IQM). המגילה מספרת על המלחמה שינהלו אנשי העדה עם שאר יושבי תבל – האויבים מקרב העם, האויבים מהממלכות הסובבות והאויבים היושבים בארצות רחוקות. המגילה מתארת בפרוטרוט את מערך הכוחות ואת כלי הנשק, אולם היא רק רומזת מה יארע בסופה של המלחמה, ולפיכך אין בה די

⁹ ראו גם מאמרו של מ' קיסטר, 'על הרע ועל הטוב: הבסיס התאולוגי של עדת קומראן', בקובץ זה.

להכנת הציפייה הכוללת. חיבור נוסף הנראה מבטיח הוא סרך העדה. המשפט הראשון בחיבור קובע: 'זוה הסרך לכול עדת ישראל באחרית הימים' (IQSa, טור א, שורה 1). אלא שהסרך מתגלה כספר תקנות שמרביתן היו מכוונות מלכתחילה דווקא להווה.¹⁰



'זוה הסרך לכול עדת ישראל באחרית הימים', הפתיחה של 'סרך העדה', IQSa

¹⁰ ליכט (לעיל, הערה 1), עמ' 251. המפל הציעה שסרך העדה מורכב משני רבדים. הראשון חסר פן אסקטולוגי; זהו תקנון קדום של קבוצה בעלת מבנה דומה לזה של הקבוצה המתוארת בברית דמשק. רק הרובד השני, המהווה מסגרת לראשון, מתייחס לאחרית הימים. ראו: C. Hemple, 'The Early Essene

Nucleus of IQSa', *DSD*, 3 (1996), pp. 253–269

אין בידינו אפוא תיאור מלא של סופה של ההיסטוריה על פי עדת קומראן, ומה שאציג אלו מסקנות המבוססות על קריאה זהירה ואיסוף נתונים מחיבורים רבים ומסוגות שונות.

ג. אחרית הימים – הכנעת הרע

בכל כתבי קומראן מובעת הדעה שאחרית הימים היא הזמן שבו יסתיים מהלך ההיסטוריה. אחרית הימים בהגות קומראן כשמה כן היא – סופם של הימים.¹¹ זו העת שבה יחול שינוי מוחלט במישור הארצי והשמימי; זו העת שבה יושמד הרע ותיווצר מציאות מושלמת. אחרית הימים בכתבי קומראן כוללת אפוא שתי תקופות משנה: תקופת המאבק ברע ותקופת אושר ללא גבול.¹²

חיסול הרע הוא עניין מורכב על פי כתבי קומראן. יש חיבורים בקומראן המדברים על טיהור הבריאה מהרע הטמון בה, יש המתארים את השמדת צבא השמים, שהוא בא כוחו של הרע, ויש שמזכירים ניצחון על כוחות העוול המצויים על פני האדמה.¹³ תיאורים אלה מתאימים לתיאורי ההווה, שבו, על פי עדת קומראן (ועל פי הספרות האפוקליפטית בכלל), כוחות הרע פועלים בכמה מישורים. קץ הרשעה אינו רק זמן שלטונם של החוטאים על הארץ, הוא גם זמן שלטונם של כוחות הפועלים במישור השמימי, ואלה רשאים לפעול בהווה בשל בריאה שנכרכו בה יחדיו טוב ורע, אמת ועוול.

מורכבותה של הרשעה מאפשרת את פעולתם של כמה סוכנים. איננו מוצאים בכתבי קומראן תשובה אחידה על השאלה על מי מוטל מיגור הרע ובאיזו דרך ימוגר.

1. מיגור הרשעה ברובד הקוסמי

יש בכתבי קומראן הסכמה מלאה שסילוק הרע הטמון בבריאה הוא תפקידו של האל. אולם חיבורים שונים משרטטים תחזיות שונות באשר לאופן פעולתו של האל.

בסרך היחד מתואר זיקוק הבריאה הקיימת מהרע שבה. האל משמיד 'הוית עולה', והאמת, שהוכתמה בשל הימצאות הרשעה, מתגלה: 'ואל ברזי שכלו ובחכמת כבודו נתן קצ להוית עולה ובמועד פקודה ישמידנה לעד ואז תצא לנצח אמת תבל כיא התגוללה בדרכי רשע בממשלת עולה' (IQS, טור ד, שורות 18–19).

בחיבור המכונה 'ספר הרזים' אין מדובר על זיקוק אלא על סגירת מקורות הרע: 'וזה לכם האות כי יהיה בהסגר מולדי עולה וגלה הרשע מפני הצדק כהגלות [ח] ושך מפני אור וכתום עשן וא[יננ] ו עוד כן יתם הרשע לעד והצדק יגלה כשמש תכון תבל' (IQ27, קטע 1, טור א, שורות 5–7).¹⁴

¹¹ בניגוד למצוי במקרא, שבו המושג מסמן עתיד רחוק אך לא את סופה של ההיסטוריה. ראו: ב' אופנהיימר, 'מן האסכטולוגיה הנבואית לאפוקליפטית', צ' ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 27–28.

¹² להערכה שונה של המקורות ראו: A. Steudel, "The End of the Days" in the Qumran Texts, *RevQ*, 16 (1993), pp. 233–240.

¹³ י' ליכט, 'מטעת עולם ועם פדות אל', י' ידן, ח' רבין וי' ליכט (עורכים), מחקרים במגילות הגנוזות: ספר זכרון לאליעזר ליפא סוקניק ז"ל, ירושלים תשכ"א, עמ' 49–75.

¹⁴ פרסום ראשון של הטקסט ראו: J.T. Milik, 'Livre des Mysteres', D. Barthélemy & J.T. Milik, *Qumran Cave 1* (DJD, 1), Oxford 1955, pp. 102–106.

מגילת ההודיות מבארת שתהליך הסגירה אינו קל כלל ועיקר – כוחות הרע נאבקים ובמאבקם זה הם מחוללים סערה:

החישו כול משברים
וחבלי מרץ במולדיהם
ופלצות להורותם [...] ¹⁵
וירועו אושי קיר כאוניה על פני מים
ויהמו שחקים כקול המון [...] ¹⁶
ברתוח תהומות על נבוכי מים
ויתרגשו לרום גלים
ומשברי מים בהמון קולם

החישו: השורש חו"ש, שמשמעותו כאן כאב, בבנין הפעיל.¹⁵ פלצות: בהוראת כאב. אושי: יסודות. נבוכי: המקומות העמוקים במים.

רק בסיומו של המאבק ייעלם הרע:

ויפתחו שערי [שאול לכול] מעשי אפעה
ויסגרו דלתי שחת בעד הרית עול
ובריחי עולם בעד כול רוחי אפעה

(¹⁶IQH^a, טור יא [ג], שורות 10–18)

אפעה: כינוי לרשעה.¹⁷

כוחות הטבע הפועלים כאן הם המים, מי השחקים ומי הים. הסערה מביאה לסגירת 'רוחי האפעה' ו'הרית עול' בשאול מאחורי 'בריחי עולם' ו'דלתי שחת'. אפשרות אחרת לסילוק הרשעה היא הרס הקיים ובריאה חדשה. בריאה חדשה מוזכרת לדוגמה בספר היובלים (א, כט). בסרך היחד, לאחר השורות שמדובר בהן על זיקוק הבריאה הקיימת, מדבר המחבר על 'קץ נחרצה ועשות חדשה' (¹⁷IQS, טור ד, שורה 25). גם במגילת ההודיות נרמז הרעיון של בריאה חדשה. שורות ספורות לאחר המזמור המתאר את סגירת דלתי שחת בא מזמור שבו ניתן לאש תפקיד מרכזי, ופעולתה מביאה להרס שאין אחריו אלא יצירה מבראשית:

וחבלי מות אפפו לאין פלט
וילכו נחלי בליעל על כול אגפי רום
אש אוכלת בכול שנאביהם
להתם כול עץ לח ויבש מפלגיהם
ותשוט בשביבי להוב עד אפס כול שיתיהם
באושי חמר תאוכל

¹⁵ כפי שפירש ליכט, ראו: י' ליכט, מגילת ההודיות, ירושלים תשי"ז, עמ' 80.

¹⁶ שם, עמ' 80–82.

¹⁷ כפי שהעיר ליכט, 'כפי הנראה נתאחדו בו לצורך זה שתי משמעויות ראשוניות: (א) הנחש כסמל הרשעה;

(ב) אפע = לא כלום, שווא' (ליכט [שם], עמ' 71).

וברקוע יבשה
 יסודי הרים לשרפה
 ושורשי חלמיש לנחלי זפת
 ותואכל עד תהום רבה [...] I...]
 וארץ תצרח על ההווה הנהיה בתבל
 וכול מחשביה ירועו
 ויתהללו כול אשר עליה
 ויתמוגגו בהווה גודוֹלה
 כי ירעם אל בהמון כוחו
 ויהם זבול קודשו באמת כבודו
 וצבא השמים יתנו בקולם
 ויתמוגגו וידעו אושי עולם
 ומלחמת גבורי שמים תשוט בתבל
 ולא תשוב עד כלה ונחרצה לעד
 ואפס כמוה

(1QH^a, טור יא [ג], שורות 28–36)

אגפי: גדות הנהר. רום: של העולם העליון. נחלי הבליעל עולים ממעמקים ומציפים את התבל. שנאביהם: נחליהם, תעלותיהם. כך גם 'מפלגיהם' ו'שיתיהם' בשורות הבאות. להתם: להשמיד. אושי חימר: יסודות האדמה. ההווה: אסון, רשעה.

2. מיגור הרשעה בעולם המלאכים

היעלמות הרשעה אין בה די. יש להיאבק גם בבאי כוחה – במלאכים, ואפשר שמלחמת גיבורי השמים המוזכרת במזמור ההודיות שזה עתה ציטטתי ('וצבא שמים יתנו קולם') היא רמז לכך. במגילת המלחמה האל הוא הדואג לסילוק 'גורל בליעל', משרתיו של בליעל, מנהיג כוחות הרשע ברובד השמימי. כך נאמר בקצרה על עת המלחמה: 'והיא עת ישועה לעם אל וקץ ממשל לכול אנשי גורלו וכלת עולמים לכול גורל בליעל' (1QM, טור א, שורה 5).¹⁸ לעומת זאת בפשר מלכיצדק (11Q13) מנהל את המלחמה מלכיצדק, מנהיג כוחות הטוב בשמים.¹⁹ מלכיצדק הוא דמות שמימית הממלאת הן את תפקיד הכוהן הן את תפקיד המלך. בתפקידו כמלך מלכיצדק נלחם בבליעל וב'רוחי גורלו', המלאכים המשרתים אותו.²⁰ מלכיצדק נוקם בהם על שהטעו והחטיאו רבים, ומציל את הרבים מידם. על מעמדו של מלכיצדק ועל מלחמתו בבליעל לומד מחבר הפשר מפסוקים מספר תהלים: 'אלהים נצב בעדת אל, בקרב אלהים ישפֹט' (תהלים פב, א). המילה

¹⁸ יי ידין, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים 1955, עמ' 256.

¹⁹ F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar & A.S. van der Woude, '11QMelchizedek', idem, *Qumran Cave* 11, II: 11Q2–18, 11Q20–31 (DJD, 23), Oxford 1998, pp. 243–251

²⁰ ב־4Q280 מוזכר מלכירשע, ושמו מעיד על היותו יריב נוסף של מלכיצדק: 'ארור אתה מלכירשע בכול מחן שבות יצר אשמתכה' (4Q280, קטע 2, שורה 2), ראו: B. Nizan, '4QCurses', E. Chazon et al., *Qumran Cave 4, XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD, 29), Oxford 1999, pp. 1–8. לא השתמר חיבור או קטע המזכיר את השניים זה בצד זה. וראו עוד במאמרו של קיסטר (לעיל, הערה 9).

'אלהים' בפסוק עשויה להתפרש גם כשופט. מלכיצדק הוא השופט הנאבק בעדתו של בליעל, מנהיג רוחות הרשע:

כאשר כתוב עליו בשירי דויד אשר אמר 'אלוהים [נ]צב בעודת אל] בקורב אלוהים ישפוט' [...] פשרו על בליעל ועל רוחי גורלו אשר התעה רבנים בסורמון מחוקי אל לוהרשיע], ומלכי צדק ינקום נקם משפט אנל וביום ההואה יצי[לנמה מיד] בליעל ומיד כול הרוחי גורלו].

(11Q13, קטעים 1–4, טור ב, שורות 9–13)

3. מיגור הרשעה על פני האדמה

מגוון סוכנים אפשרי גם במאבק על פני האדמה. במאבק זה יכולים לפעול הן האל הן המלאכים הן האדם עצמו. יתר על כן, במציאות הארצית חיסול הרשעה הוא פעילות מורכבת. יש לנקות את אנשי העדה מהרבב שדבק בהם, ויש לסלק את החוטאים, הן את הציבור שאינו מקבל את דרכה של העדה²¹ הן אומות העולם.

בפשר מלכיצדק הטיפול באנשי העדה מוטל על המלאכים. הלשון בפשר פולחנית. מלכיצדק, כאן בתפקיד הכוהן, מכפר על אנשי העדה. כפרה זו נלמדת מפסוקים מהמקרא המצווים על שנת היובל ושנת השמיטה. בשנת היובל מצווים האנשים לשוב לנחלתם (ויקרא כה, כח); בשנת השמיטה מצווים לשמוט את החובות (דברים טו, א–ב). בפירוש אלגורי לציוויים אלה מבאר בעל הפשר שביובל העשירי ישובו השבויים, אותם בני צדק שחטאו בעל כורחם, לנחלתם, נחלת מלכיצדק. מלכיצדק עתיד לכפר עליהם ולשמוט את חובם, את החטאים והעוונות שעשו בשל פעולתו של בליעל, אשר 'הכריתמה מן בני שמים ומנחלת מלכיצדק':

ואשר אמר 'בשנת היובל [הזואת תשובו איש אל אחוזתו] ועליו אמר 'זוה [דבר השמיטה] שמוט כול בעל משה יד אשר ישה [ברעהו לוא יגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא] שמטה לאנלי' פשרו] לאחרית הימים על השבויים אשר [...] [הכריתמה מן בני שמים ומנחלת מלכיצדק [...] והמה נחלת מלכי צדק אשר ישיבמה אליהמה וקרא להמה דרור לעזוב להמה [משא] כול עוונותיהמה [...] ולכפר בו (=ביום הכיפורים) על כול בני [אור ו]אנש[ין] גורל מלכיצדק.

(11Q13, שורות 2–8)

על פי סרך היחד האל הוא המטהר את אנשי העדה: 'ואז יברר אל באמתו כול מעשי גבר יזקק לו מבני איש להתם כול רוח עולה מתכמי בשרו ולטהרו ברוח קודש מכול עלילות רשעה' (1QS, טור ד, שורות 20–21). האל בורר מהאדם את סיגי הרע ומזקק 'מבני איש', דהיינו גופו של איש. הוא מכלה 'כול רוח עולה מתכמי בשרו', מתוך בשרו של איש העדה.

אולם יש גם חיבורים המדברים על 'עת מצרף', עת שבצורותיה צורפת את האדם ומנקה את חטאיו, ושבה פועלים בני האדם דווקא. בקטע 4Q215a מדובר על 'צרת מציק ונסוי שחת. ויצרופו בם לבחירי צדק וימח כל רשעם בעבור חס[ד]יו' (קטע 1, טור ב, שורות 4–6).²² משורות אחדות

²¹ על המתח בין הרצון להעניש את חוטאי ישראל ובין הרתיעה מהרג ההמונים ראו: ליכט (לעיל, הערה 13), עמ' 65.

²² E. Chazon & M. Stone, '4QTime of Righteousness', S.J. Pfann et al., *Qumran Cave 4, XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Part 1* (DJD, 36), Oxford 2000, pp. 172–184.

בפשר שכינוריו פלורילגיום עולה שהסבל הכרוך במאבק עם הגויים הוא הצורך את אנשי העדה:

וְלִמָּה רָגִישׁוּ גוֹיִים וְלֹאֻמִּים יִהְיוּ רִיק יִתְּצֻבּוּ וּמַלְכֵי אֶרֶץ וְזֻנִּים נֹסְדוּ בִּיחַד עַל ה' וְעַל מְשִׁיחוֹ פֶּשֶׁר הַדָּבָר וְאִשֶּׁר יִתְּצֻבּוּ גוֹיִים וְהִגּוּ רִיק עַל בְּחִירֵי יִשְׂרָאֵל בְּאַחֲרִית הַיָּמִים הַיָּאָה עַת הַמְצָרָף הַבּוֹאָה עַל בֵּית יִהוּדָה לְהַתֵּם [] בְּלִיעַל [...] הַיָּאָה הַזֹּעֶת כְּאִשׁוֹר כְּתוּב בְּסִפְרֵי דְנִיָּאֵל הַנְּבִיא לְהַרְשִׁיעַ [] וְצַדִּיקִים יִתְּבַרְרוּ וְיִתְּלַבְּנוּ וְיִצְטָרְפוּ וְעַם יוֹדְעֵי אֱלֹהֵי יַחֲזִיקוּ.

(4Q174, קטעים 1–3, טור ג, שורה 18 – טור ד, שורה 4a) ²³

המחבר לומד מן הכתוב בתהלים ב, א–ב שאחרית הימים היא העת שבה הגויים מתנכלים לבחירי ישראל: '[אשר יתצבו גו]יים וה[גו ריק על] בחירי ישראל', היא עת מצרף הבאה על בית יהודה, כפי שניבא דניאל בספרו, ובה הצדיקים 'יתבררו ויתלבנו ויצטרפו' (דניאל יב, י).

הגויים אינם נעלמים אפוא כלא היו מיד בתחילת אחרית הימים, וקיומם והמאבק בהם הם לתועלת אנשי העדה. אולם עליהם להיכחד במהרה, כרשעה עצמה. הכחדת הרשעים היא בדרך כלל פרי שיתוף פעולה בין אנשי העדה ובין האל. כך הוא במגילת מלחמת בני אור ובני חושך. חלק גדול ממגילת המלחמה מוקדש כאמור לפירוט מבנה הכוחות של אנשי העדה, בני האור, ושל צבא הכתים, הם צבאות הממלכה התלמית והממלכה הסלווקית, ולתיאור מהלכי המלחמה שתתנהל ביניהם. המחבר צופה שהמלחמה תארך שש שנים, בין שנת שמיטה אחת לחברתה, ושיקחו בה חלק מלבד הכתים גם עוזריהם, אדום, מואב, בני עמון וכן 'מרשיעי הברית', אותן קבוצות בעם ישראל שאינן מקבלות את דרכה של העדה. בשלוש מערכות ינצחו הכתים, ובשלוש מערכות ינצחו בני האור, והמערכה השביעית תוכרע בדרך נס. אנשי העדה ינוחו בלילה כדי לאזור כוח, אולם כאשר יגיעו בבוקר לשדה הקרב יגלו שחרבאל, חרבו הפלאית של האל, המיתה את האויב: '[והיה להמה כול ה]ל[ני]לה ההוא למנוח עד הבוקר. ובבוקר יבואו עד מקום המערכה [והנה גב]ורי כיתיים והמון אשור וחיל כול הגוים הנקהלים אתנם והנה כולם חללים [כיא] נפלו שם בחרבאל' (1QM, טור יט, שורות 9–11).

האל והעדה פועלים זה בצד זה גם בפשר חבקוק. מהלך השתת העונש כולל כמה שלבים על פי פשר זה. תחילה ניתן לגויים – ובפשר חבקוק אלה הרומאים – תפקיד בהענשת העולם החוטא. אחר כך עובר מקל החובלים לידי אנשי הכת: 'כי לא יכלה אל את עמו ביד הגוים וביד בחיריו יתן אל את משפט כל הגוים ובתוכחתם יאשמו כל רשעי עמו' (1QpHab, טור ה, שורות 1–5). המחבר גם סמוך ובטוח כי הרבים אשר תעו אחר מטיף הכוזב 'יבואו למשפטי אש' (שם, טור י, שורות 12–13), 'וביום המשפט יכלה אל את כל עובדי העצבים ואת הרשעים מן הארץ' (שם, טור ד, שורות 2–4).

מהו אותו 'יום המשפט' הבא בפשר חבקוק? יש רמזים שזהו היום שבו יישפטו המתים. הכוהן הרשע, שכבר איננו בחיים, לאחר שהומת בעינויים (שם, טור ט, שורות 9–12), עוד עתיד להגיע, על פי פשר חבקוק, אל 'בית המשפט (=מקום המשפט)', אשר יתן אל את משפטו בתוך עמים רבים ומשם יעלנו למשפט, ובתוכם ירשיענו ובאש גופרית ישפטנו' (שם, טור י, שורות

²³ הטקסט על פי: A. Steudel, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidr-Eschat^{ab})*

J.M. Allegro, 'Florilegium', idem, *Qumran*: פרסום ראשון: (STDJ, 13), Leiden 1994, pp. 23–29

Cave 4, I: 4Q158–4Q186 (DJD, 5), Oxford 1968, pp. 53–57

3–5). נמצא אפוא שמחבר פשר חבקוק צפה עונש תלת-שלבי: לאחר שהרומאים יזרעו הרס, ימיתו אנשי העדה את החוטאים, ולאחר מכן יעמדו לפני האל ביום המשפט ובמקום המשפט הגויים ורשעי העם, חוטאים שכבר אינם בין החיים זה זמן, והאל ישפטם (או יקים את גופם לתחייה ואז ישפטם²⁴) 'במשפטי אש' (כלשון פשר חבקוק, טור י, שורה 13) 'עד כלותם לאין שרית (= שארית) ופליטה למו' (כלשון סרך היחד, IQS, טור ד, שורה 14).

ד. אחרית הימים – עידן הטוב

עם חיסול הרשעה מתחיל עולם שכולו טוב:

[ואורות צד]ק יאירו לכול קצוות תבל הלוח ואור עד תום כול מועדי חושך

ובמועד אל יאיר רום גדלו לכול קצי [עולמים]
לשלוש וברכה כבוד ושמחה ואורך ימים לכול בני אור

(מגילת המלחמה, IQM, טור א, שורות 8–9)

[ודעה תמלא כול תבל
ולא יהיה עוד אשמות בארץ
ולא יהיה [שטן ומש]חית וכול משטם
והיתה כול תבל כעדן [...]
[ושקטה הארץ לעולמים
ואו]הבין [ישכוננו בה כאשר דבר] לבן אהוב
והורישו את כולה

(4Q475, שורות 4–7)²⁵

²⁴ לסקירה על האמונה בתחיית המתים, בתחיית הנפשות ובקיום הנפשות אחר המוות על פי מקורות בית שני ראו: ח' מיליקובסקי, 'גיהנום ופושעי ישראל בסדר עולם', תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 311–343. קשה להכריע מה הייתה האמונה הרווחת בקרב אנשי קומראן. יוספוס מעיד שהאיסיים האמינו בקיומה של הנפש אחר המוות (קדמוניות היהודים יח, 18), אולם איננו יכולים לשלול גם את האפשרות שאנשי קומראן סברו, בדומה לכותב ספר העירים מקורפוס חנוך א (פרק כב), שהנפש תקום לתחייה באחרית הימים. יתר על כן, בעוד שבתחילה לא באה לידי ביטוי במגילות שפורסמו האמונה בתחיית המתים, בשנים האחרות התגלו שני חיבורים (4Q521 ופסידו-יחזקאל [4Q385, 4Q385b, 4Q386, 4Q388, 4Q385c]) שבהם מדובר במפורש על תחיית המתים, ועל כן נסב הדיון על השאלה אם חיבורים אלה נכתבו בקרב עדת קומראן. ראו: J.J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London 1997, pp. 110–129; G.W. Nickelsburg, 'Resurrection', L.H. Schiffman & J.C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, II, Oxford 2000, p. 766; D. Dimant, 'Resurrection, Restoration and Time-Curtailing in Qumran, Early Judaism and Christianity', *RevQ*, 19 (2000), pp. 527–529.

²⁵ הקריאה על פי התיקונים של קימרון: א' קימרון, 'לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה', מגילות, א (תשס"ג), עמ' 143–144. פרסום ראשון ראו: T. Elgvin, '4QRenwed Earth', פפאן ואחרים (לעיל, הערה 22), עמ' 464–473.

כיא שלם קצ הרשע וכול עולה תועבון [כיא] באה עת הצדק
 ומלאה הארץ דעה ותהלת אל בו []
 בא קצה שלום וחוקי האמת ותעודת [ה] צדק
 להשכיל [] בדרכי אלן וגבורות מעשיו [] עוד עולמי עד
 כול לשון תברכנו וכול אנש ישתחו לו
 [ויהיה לב] במ אחוד

(4Q215a, קטע 1, טור ב, שורות 4–8 [לעיל הערה 22])

גם מחבר סרך היחד שותף לאמונה, הבאה לידי ביטוי בשני הקטעים האחרונים, שבאחרית הימים תימלא הארץ דעה ובני העדה ישכילו בדרכי אל. על פי סרך היחד בסופו של תהליך הזיקוק יגיעו אנשי העדה לדרגה הקרובה לזו של מלאכים, ויוכלו: 'להבין' [...] בדעת עליון וחכמת בני שמים להשכיל [...] כיא במ בחר אל לברית עולמים ולהם כול כבוד אדם ואין עולה' (1QS, טור ד, שורות 22–23).

בצד המעלה הרוחנית מובטח לאנשי העדה 'מרפא ורוב שלום באורכ ימים ופרות זרע עם כול ברכות עד' (שם, טור ד, שורות 6–7). על אורך הימים המוזכר כאן אפשר ללמוד מספר היובלים. עם בואה של אחרית הימים:

ויחלו הימים לרבות, ולגדול ימי האדם, דור מדור ויום מיום עד יקרבו ימיהם לאלף שנים [...] ואין זקן ואין שבע ימים כי כולם יונקים ועוללים יהיו. וישלימו כול ימיהם בשלום ובשמחה יחיו, ואין שטן ואין פגע דע כי כול ימיהם ימי ברכה ומרפא יהיו. אז ירפא אלוהים עבדיו, וידמו וידאו רוב שלום.

(יובלים כג, כז–לא)²⁶

בניית בית המקדש בידי האל אף היא חלק מתיאור אחרית הימים. המקום המוזכר בדברי נתן לדוד: 'ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתיו' (שמואל ב ז, י) מזוהה בפלורילגיום במקדש אחרית הימים: 'הואה הבית אשר [יכין] ל[וא] באחרית הימים כאשר כתוב בספר [מושה מקדש אדוני כ] ננו ידיכה ה' ימלוך עולם ועד' (4Q174, קטעים 1–2, טור ג, שורות 2–3). בין כתבי קומראן נמצא אף חיבור המתאר את ירושלים באחרית ימים, עיר מפוארת בעלת ממדי ענק.²⁷ הציפייה לישועה במישור הלאומי באה לידי ביטוי בחיבור בארמית:

עד יקום עם אל וכלא ינוח מן חרב
 מלכותה מלכות עלם וכל ארחתה בקשט
 ידון ארעא בקשט וכלא יעבד שלם
 חרב מן ארעא יסף וכל מדינתא לה יסגדון
 אל רבא באילה הוא ועבד לה קרב
 עממין ינתן בידה וכלהן ירמה קדמוהי
 שלטנה שלטן עלם

(4Q246, טור ב, שורות 4–9)²⁸

²⁶ התרגום שלי.

²⁷ וראו מאמרו של מ' קיסטר, 'ירושלים והמקדש בקומראן', בקובץ זה.

²⁸ E. Puech, '4QApocryphe de Daniel ar', G. Brooke et al., *Qumran Cave 4, XVII: Parabiblical Texts*,



'עד יקום עם אל', מתוך חיבור אסכטולוגי, 4Q246, טור ב

תרגום:

עד יקום עם אל ולכול יניח מן החרב.
מלכותו מלכות עולם וכל דרכיו אמת.
ישפוט ארץ באמת ולכול יעשה שלום.
חרב תסוף מן הארץ וכל המדינות ישתחוו לו.
האל הגדול בעזרו ונלחם את מלחמותיו.
עמים ייתן בידו וכולם ישליך לפניו.
שלטונו שלטון עולם.

בחיבור זה מובעת ציפייה לשלטונו של עם ישראל על העולם כולו לאחר שהאל ימגר את הלאומים המורדים בו, המוזכרים בשורות הראשונות של החיבור. נראה שאחרית הימים היא גם הזמן שהנפשות יזכו בו לשכר בעולמן. בשעה שהרשעים שכבר אינם בין החיים יובאו למשפט האל, יזכו הצדיקים לשכר. על פי סרך היחד מובטחים כאמור לאנשי העדה 'שמחת עולמים בחיי נצח וכליל כבוד עם מדת הדר באור עולמים' (IQS, טור ד, שורות 7–8). ספר היובלים מכריז: 'וינוחו עצמותיהם בארץ ורוחותיהם ירכו שמחה' (כג, לא). אף ב'המנון השבח העצמי' (4Q491) מדובר אולי על הנשמות באחרית הימים.²⁹ הדובר בהמנון מספר על מעמדו הרם: 'אני עם אלים אתחשב ומכוני בעדת קודש [...] ומי בכבודי ידמה ליא'

J.J. Collins, *The Scepter and the Star*, part 3 (DJD, 22), Oxford 1996, pp. 165–184.
New York 1995, pp. 154–169. התרגום על פי י" קנוהל, בעקבות המשיח, ירושלים ותל-אביב תש"ס, עמ' 95.

J.J. Collins & D. Dimant, 'A Thrice-Told Hymn', *JQR*, 85 (1994–1995), pp. 151–155 ²⁹

(4Q491, טור יא, שורות 7–8). לאחר מכן הוא קורא לשומעים לשבח ולזמר לאל על שהביא ישועה, וניתן להסיק שהדובר זוכה לכבוד בעת שהקהילה זוכה לשמחת עולמים ולגילה על פני האדמה. רבו הוויכוחים מי הוא הדובר בהמנון זה.³⁰ אני מבקשת לטעון שהדובר הוא מורה הצדק, מנהיגה של העדה, שסבל חרפה ורדיפות במהלך חייו. מחבר ההמנון, אחד מחברי העדה, שראה במות מורה הצדק ללא שכר וכבוד בחייו, ביקש לספר שבאחרית הימים יזכה מורו למעלה הגדולה ביותר.³¹

ה. משיח(ים) והנהגה באחרית הימים

במקרא התואר 'משיח' מציין דמות שנמשחה בשמן המשחה, דמות שהאל בחר בה להיות שליח ומנהיג במציאות הארצית. המונח משיח במקרא נעדר את המשמעות המקובלת בלשון ימינו – המנהיג האידאלי בעתיד. משמעות זו מופיעה לראשונה במהלך ימי הבית השני. בתקופה זו לא היה שמן משחה בנמצא. יתר על כן, בשל התפיסה שהאל שוב אינו שולח לעמו שליחים לא יכלה להיות בתקופה זו משיחה. הופעתו של אדם משוח היא אפוא מסימניה של תקופה חדשה, ומאחר שהתקופה החדשה שתבוא אחר קץ הרשעה היא עת אחרית הימים, צריך היה בואו של משיח להיות אחד מסימניה של אחרית הימים.

משיח(ים) אכן מופיע(ים) בכתבי קומראן.³² אולם על פי עדת קומראן הרשעה בהווה היא תלת־ממדית וחיסולה מורכב, ובדיון עד כה התברר שאין צורך בדמות אנושית דווקא כדי להבטיח את בואה של אחרית הימים או להניע את מהלכיה. תיתכן אחרית ימים ללא משיח,³³ ואם מוזכר משיח באחרית הימים יש לשאול מהו תפקידו. האם הוא מופיע בחלקה הראשון של אחרית הימים, כמנהיג המבשר את תחילת המהפך? האם הוא לוקח חלק בחיסול הרשעה או מופיע רק אחר כך, כמנהיג הקבוצה הזוכה בעולם שכולו טוב?

1. נשיא העדה, צמח דוד

הציפייה שבית דוד ישוב וימלוך נפוצה בספרות הבית השני. פרקי מקרא המבטיחים לבית דוד מלכות עד ופרקי מקרא המתארים שליט אידאלי ממלכי בית דוד (שבמקורם הם הד לאכזבה מבית דוד במהלך ימי הבית הראשון) היוו למצפים לבואו של משיח מבית דוד יתד להיתלות בה.

³⁰ ראו סיכום אצל: קולינס (לעיל, הערה 28), עמ' 149–136.

³¹ קנוהל טען שההמנון הוא המנון משיחי שחיבר מנחם האיסיי. אותו מנחם, על פי קנוהל, יזם מרד אלים ביהודה עם מותו של הורדוס. אלא שקשה לראות בדובר 'משיח', מנהיג עלי אדמות ועוד יותר קשה לראות בו משיח לוחם. ראו: קנוהל (לעיל, הערה 28); וכן: C. Werman, 'Messiah in Heaven', D.R. Schwartz et al. (eds.), *Qumran and Early Christianity*, Leiden (forthcoming).

³² דיון מעמיק על תפקיד המשיחים על פי עדת קומראן ראו: קולינס (לעיל, הערה 28), עמ' 12–49; וכן בקצרה: J.J. Collins, 'Jesus, Messianism and the Dead Sea Scrolls', J.H. Charlesworth, H. Lichtenberger & S. Oegema (eds.), *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen 1998, pp. 100–119.

³³ H. Lichtenberger, 'Messianic Expectations and Messianic Figures', *JJS*, 44 (1993), p. 290, n. 48; עמ' 13; M. Kister, 'Notes on Some New Texts from Qumran', *JJS*, 44 (1993), p. 290, n. 48.

בתיאורי אחרית הימים של עדת קומראן נכלל משיח מבית דוד, אם כי לעתים אין הוא מזוהה בפירוש. בסרך הברכות יש ברכה המיועדת לדמות זו, המכונה כאן נשיא העדה:

למשכיל לברך את נשיא העדה אשר יעמוד באחרית הימים ברואש כול עדותו, ובריתו לעוד יחודש לו, להקים מלכות עמון לעולם, לשפוט בצדק אביונים ולהוכיח במיןשור לענוי [ארץ, ולהתהלך לפניו תמים בכול דרכיו כאשר צוה ביד משה] ולהקים בריתו לעמו ביום צר לדורשיו:

ישאכה אדוני לרום עולם
וכמנגדל ענוז בחומה נשגבה
והנכיתה לאומים בעז ופיוכה
בשבטכה תחריב ארץ
וברוח שפתיכה תמית רשע
ונחה עליך רוח עצוה וגבורת עולם
רוח דעת ויראת אל
והיה צדק אזור מותניכה
ואמונה אזור חן לציונה
ושם קרניכה ברזל
ופרסותיכה נחושה
תנכח כומו שור עמים רבים
ותרמוס גוים כטיט חוצות
כיא אל הקימכה לשבט
למושלים
לפניכה ישתחוו עמים
וכול לאומים יעבדוה

(IQSh, טור ה, שורות 20–28)³⁴

תנכח: תנגח. לשבט למושלים: במקור: 'שבט מ'שלים' (ישעיה יד, ה), ובפסוק שם 'שבט' משמעו: מטה.

בברכה שזורים פסוקים מישעיה יא,³⁵ פסוקים המנבאים את כואו של 'חטר מגזע ישי'. עם שהוא מעבד פסוקים אלה לצרכיו, מחבר הברכה מצביע על שני תפקידים שימלא נשיא העדה. הוא ימלוך על עמו, ובמסגרת זאת הוא עתיד לשפוט בצדק אביונים וענווי ארץ; וכן הוא עתיד, כפי שהקטע השירי מעיד, להכניע לאומים ורשעים ברוח שפתיו ובעוז פיו. משתמע שנשיא העדה ינהיג את העם בעת המלחמה של אחרית הימים, וכוחו מצטייר כרב מזה של בן אנוש. עם זאת הוא לא ילחם בצבא השמים. אויביו הם האויבים הארציים, ומכאן שהלשון השירית ועיבוד פסוקי המקרא הם שיצרו את המטפורות המצויות בברכה.

כאמור אין בברכה זו התייחסות מפורשת לבית דוד, אולם הזכרת המלכות בשורות הראשונות ('להקים מלכות עמון לעולם') רומזת שנשיא העדה הוא מזרע הראוי למלכות. במגילת

³⁴ ליכט (לעיל, הערה 1), עמ' 288–289.

³⁵ ראו טבלה שם, עמ' 287.



המלחמה נשיא העדה הוא המוביל את העם למלחמה ארצית, מלחמה שאת הפלאים שבה מחולל האל. בקטעים הקשורים למגילת המלחמה (והמכונים לעתים ספר המלחמה) מזוהה נשיא העדה עם צמח דוד:

[כאשר כתוב בספר] ישעיהו הנביא [ונקפון]
[סבכי היער בברזל ולבנון באדיר יפול ויצא חוטר מגזע ישי
[ונצצר משורשיו יפרה] [צמח דוד ונשפטו את
[והמיתו נשיא העדה צמח]
[דוד]

(4Q285, קטע 7, שורות 1–5)³⁶

הטקסט פגום מאוד אולם בכל זאת ניתן לשאוב ממנו כמה רסיסי מידע. נראה שהמתת מנהיג כוחות הרע (מנהיג הנרמז בכינוי החבור לפועל: 'והמיתו') בידי נשיא העדה רמוזה לדעת הפושר בפסוק המדבר בחוטר מגזע ישי (ישעיה יא, א). אפשר שהפסוק הקודם בישעיה, 'ונקף סבכי היער בברזל והלבנון באדיר יפול' (ישעיה י, לד), המצוטט אף הוא, נפטר על הרומאים ועל מפלתם (4Q161, שורות 8–10). את הלבנון יפיל האדיר, הוא צמח דוד.³⁷

2. כוהן הראש, יורה הצדק, דורש התורה

עדת קומראן קיבלה את האמונה הרווחת בעם בדבר בואו של מנהיג מבית דוד. חידושה הוא בצירופו של מנהיג נוסף ומרכזי יותר. בשני מקומות אנו מוצאים לצד המנהיג מבית דוד את דורש התורה: 'הוא צמח דוד העומד עם דורש התורה אשר [יקים] בציון [באחרית הימים] (פלורילגיום, 4Q174, קטעים 1–2, טור ג, שורות 10–13); 'והכוכב הוא דורש התורה הבא דמשק כאשר כתוב "דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל" השבט הוא נשיא כל העדה ובעמדו וקרקר את כל בני שת' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ז, שורות 18–21).

אולם בפסקה בברית דמשק שציטטתי בראש המאמר דורש התורה מופיע בתור דמות שפעלה בעבר, בעוד יורה הצדק הוא הדמות שבואה הובטח באחרית הימים: 'והמחוקק הוא דורש התורה אשר אמר ישעיה "מוציא כלי למעשיהו" ונדיבי העם הם הבאים לחרות את הבאר במחוקקות אשר חקק המחוקק להתהלך במה בכל קץ הרשיע וזולתם לא ישיגו עד עמד יורה הצדק באחרית הימים' (שם, עמ' ו, שורות 10–11). 'יורה הצדק עשוי אף הוא להיות דמות מן העבר, שהרי במגילת ברית דמשק מוזכר מותו של יורה היחיד (שם, עמ' כ, שורות 1, 13–14); וכן מסופר שמורה צדק הורה לאנשי העדה את הדרך הנכונה לאחר שהכירו בעוונם וגיששו כעיוורים עשרים שנה (שם, עמ' א, שורה 11; עמ' כ, שורה 32). ברית דמשק מספרת אפוא על דורש התורה שהוא דמות מהעבר (כך במדרש הבאר) אך גם מובעת תקווה שהוא ילווה לנשיא העדה בעתיד. כן אנו לומדים מהמגילה על מורה צדק, יורה היחיד, שהנהיג את העדה בעבר, ועל יורה הצדק, העתיד לבוא באחרית הימים. יש אפוא כפילות במנהיגים וכפילות בזמן פעולתם.

³⁶ P.S. Alexander & G. Vermes, '4QSefer ha-Milhama' (לעיל, הערה 22), עמ' 228–246.

³⁷ ראו: מ' קיסטר, 'ביאורים לאגדות החורבן באבות דר' נתן', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 514. אם אמנם פירוש זה נכון הרי שבספר המלחמה האויב שצמח דוד ממגר הוא רומא, ואילו במגילת המלחמה האויב הוא הממלכות ההלניסטיות.

אך אני סבורה שהכפילות בזמן היא רק לכאורה. אנשי העדה ציפו לבואה של דמות שתמלא עבורם את התפקיד שמילאו בתחילת דרכה של העדה הדמות המכונה 'דורש התורה' והדמות המכונה 'מורה צדק' (ואולי יש זהות בין השניים, ובכך מתפוגג גם כפל המנהיגים). דורש התורה (ו)מורה הצדק נשלח(ו) על ידי האל להורות לאנשי העדה את דרכם. דורש התורה העניק לאנשי העדה כלי דרשה שבעזרתם יכלו ללמוד חוקים שישמשו אותם בעת הרשעה; מורה הצדק הדריך את אנשי העדה בדרכי לבו של האל. עם תום קץ הרשעה ובואה של אחרית הימים זקוקים אנשי העדה להנחיה ולהוראה נוספת באשר לחוק ולהלכה. ואלה עתידים להינתן להם על ידי מנהיג דומה לזה שנשלח אליהם בעבר – יורה הצדק, דורש התורה.

נמצא שתפקיד המנהיג הנוסף הוא תפקיד של הוראה, וקרוב לוודאי שתפקיד זה ממלא אדם מזרע הכהונה. שני טעמים לקביעה זו. ראשית בחיבורי העדה מוזכר לעתים שהמנהיג העומד לצדו של צאצא בית דוד הוא כוהן: כוהן הראש עומד בצד נשיא העדה במגילת המלחמה; בסרך היחד מוזכרים 'משיחי אהרון וישראל' (1QS, טור ט, שורה 11); ובסרך העדה, שהוא חיבור המתווה את אורחות החיים של העדה בעת המאבק באחרית הימים,³⁸ עומדים בראש העם כוהן ומשיח ישראל. שנית, בחיבורים בקומראן מצויים דברי שבח למנהיג שהוא כוהן, ומודגש בהם תפקיד ההוראה שניתן לו. כך נאמר על הכוהן העתיד לבוא בעתיד:

ויכפר על כול בני דרה וישתלח לכול בני [ע]מה
מאמרה כמאמר שמין ואלפונה כרעות אל
שמש עלמה תניר ויתזה נורדה בכול קצוי ארעא ועל חשוכא תניר
אדין יעדה חשוכה [מן] ארעא וערפלא מן יבישתא

(4Q541, קטע 9, טור א, שורות 2–5)³⁹

תרגום:

ויכפר על כל בני דורו, וישלח לכל בני עמו.
דברו הוא כדבר השמים, ולימודו כרצון האל.
שמש עולם (=שמש נצחית) תאיר, ואשו תלהב עד קצות הארץ, על החושך תאיר.
אז תיעלם חשכה מארץ, וערפל מתבל.

אנשי העדה ציפו אפוא לשני מנהיגים באחרית הימים, אחד האמור להושיעם ואחד האמור להורותם. תפקיד התשועה מרכזי בהכנעת הרע באחרית הימים, ואילו תפקיד ההוראה חשוב יותר בעידן הטוב באחרית הימים. מכיוון שעידן הטוב עתיד להימשך עד אין־סוף, המנהיג מזרע הכהונה חשוב יותר. אין תמה שבסרך העדה נאמר כי הכוהן יושב תחילה עם אחיו הכוהנים 'ואחר יבוא משיח ישראל' (1QSa, טור ב, שורה 14); הכוהן הוא המברך ואוכל תחילה 'ואחנך ישלח משיח ישראל ידיו בלחם' (שם, שורות 20–21). יתר על כן, פשר ישעיה מכריז שצמח דוד

³⁸ המפל הציעה כאמור שסרך העדה מורכב משני רבדים. הראשון היה תקנון של קבוצה הדומה במבנה לזו המתוארת בברית דמשק, והשני הושם כמסגרת לראשון. כך הפך הסרך העתיק לסרך הבא להדריך את העדה באחרית הימים. ראו: המפל (לעיל, הערה 10). עם זאת אני סבורה שמדובר בסרך על תקופת המאבק באחרית הימים משום שאין שם שום רמז לתקופת האושר ללא גבול שתבוא לאחר חיסול הרשעה.

³⁹ E. Puech, '4QApocryphe de Levi^b ar', idem, *Qumran Cave 4, XXII: Texts araméens, première partie*

4Q529–549 (DJD, 31), Oxford 2001, pp. 225–256

כפוף להוראה של הכוהנים כולם ולא רק למנהיגם: 'ואשר אמר "לוא [למראה עיניו ישפוט] ולוא למשמע אוזניו יוכיח" פשרו אשר [] וכאשר יורוהו כן ישפוט' (4Q161, קטעים 8–10, שורות 21–23).⁴⁰

3. משיח מבשר

כפי שציננתי, אחרית הימים של עדת קומראן אינה כוללת בהכרח משיח, שהרי במציאות שבה הרוע בר קיום במישור הקוסמי, השמימי והארצי, כוחות עליונים עשויים לפעול ללא סיוע מבן אנוש. פשר מלכיצדק הוא אחד החיבורים שבהם בן אנוש אינו פועל לחיסול הרע; מלאך הוא הגובר על בליעל ורוחי גורלו. לבן אנוש לא נותר אלא לבשר את בוא הישועה ולבאר את מהלכה:

אשר אמר [] ביד ישעיה הנביא אשר אמר [מה] נאוו על הרים רגלני [מבשר משיח] מיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה [אומר לציון] מלך [אלוהיך] פשרו ההרים [המה] הנביאים [מה] אן [לכול] [] והמבשר הוואה [משיח הרוח] כאשר אמר דניאל עליו עד משיח נגיד שבועים שבעה ומבשר טוב משמיע ישועה [הוא] הכתוב עליו אשר [] [לנחם] האבלים פשרו [ל]השכילמה בכול קצי העולם.

(11Q13, קטעים 1–4, טור ב, שורות 15–20)

הכתוב מקוטע מאוד, אך ניתן בכל זאת ללמוד ממנו דבר מה. הפושר מזהה את ההרים המוזכרים בפסוק בישעיה (נב, ז) עם הנביאים. אפשר שהוא טוען שהמבשר העומד על הנביאים הוא המבשר שהנביאים דיברו על בואו, זה ה'משמיע שלום מבשר טוב, משמיע ישועה אמר לציון מלך אלהיך' (שם). אולם אפשר גם שכוונתו של הפושר לומר שהמבשר העומד על הנביאים הוא המבשר המשתמש בדברי נביאים – בדומה לפושרים ולפשריהם – כדי ללמד את קהלו מה יביא העתיד. בהמשך הפושר המבשר מזוהה ב'משיח הרוח', כינוי השמור בקומראן לנביאים. משיח הרוח אף מנחם אבלים (ישעיה סא, ב), ועל פי פשר מלכיצדק הנחמה באה עם שהמשיח משכיל-מלמד את שומעיו על מהלך ההיסטוריה וסופה: 'לנחם' האבלים פשרו [ל]השכילמה בכול קצי העולם'. הדמות המוזכרת בשורות אלה מביאה את הבשורה לעם, אולי על סף פריצתה של אחרית הימים, עם תחילת פעולתו של מלכיצדק.

נמצא אפוא שבמגילות קומראן יש ציפייה לבואם של 'מעין' נביא ומשיח אהרון וישראל' (סרך היחד, IQS, טור ט, שורה 11) אם כי לא תמיד מובעת הציפייה לבוא השלושה, ולעתים די באחד מהם.⁴¹

⁴⁰ J.M. Allegro, 'Commentary on Isaiah (A)', הנ"ל (לעיל, הערה 23), עמ' 11–14.

⁴¹ בטקסט מקוטע שסימנו 4Q521 מוזכר משיח שתיאור פעולתו דומה לזה של אליהו ואלישע: '[הש]מים והארץ ישמעו למשיחו [...] כי ירפא חללים ומתים יחיה ענוים יבשר' (שורות 1, 12), ראו: E. Puech, 'Une apocalypse messianique', *RevQ*, 15 (1992), pp. 475–522. רוב החוקרים סוברים שחיבור זה לא נכתב בקרב עדת קומראן. ראו לעיל, הערה 24.

ו. חישובי קצים

עדת קומראן בטוחה כאמור שמהלך המאורעות מציית לתכנית שהתווה האל מקדמת דנא. בכמה חיבורים של העדה מצויים רמזים לחישובים של תקופות התכנית, של קצים וקצה של ההיסטוריה. המשותף לכל החישובים הוא מסגרת הזמן – 490 שנה,⁴² אולם חלוקת המשנה לתקופות שונה מחיבור לחיבור.

בפשר מלכיצדק מוזכר המספר 490 במפורש. כאמור הפשר חוזה כי ביובל העשירי, כנראה מאז גלות בבל, ביום הכיפורים, יופיע מלכיצדק, יכפר לבני האור החוטאים, וישמיד את בליעל וחילו: 'ו[כן יהי]ה הדבר הזה בשבוע היובל הראשון אחר תש[עה ה]יובלים וי[ום הכפ]ורים ה[וא] ה[סוף] ה[נ]יובל העשירי' (11Q13, שורות 6–7). בחיבור המקוטע אין רמז למאורעות היסטוריים אך יש בו קביעה ברורה שסוף עשרת היובלות הוא זמן אחרית הימים, שבו ייעלם הרע כליל.

בברית דמשק תקופת 490 השנים נחלקת לחלוקת משנה בעזרת טיפולוגיה מקראית. המחבר מונה 390 שנה מחורבן בית ראשון עד צמיחתה של הכת: 'כי במועלם אשר עזבוהו הסתיר פניו מישראל וממקדשו ויתנם לחרב. ובזכרו ברית ראשונים השאיר שאירית לישראל ולא נתנם לכלה. ובקץ חרון שנים שלוש מאות ותשעים לתתו ביד נבוכדנאצר מלך בבל פקדם ויצמח מישראל ומאהרן שורש מטעת לירוש את ארצו ולדשן בטוב אדמתו' (ברית דמשק [גניזה], עמ' א, שורות 3–8). 390 הוא מספר השנים שתארך הגלות על פי יחזקאל ד, ה: 'ואני נתתי לך את שני עונם למספר ימים שלש מאות ותשעים יום ונשאת עון בית ישראל'. הגלות מסתיימת על פי ברית דמשק עם הופעתה של עדת קומראן, המודה בעוונה ומבקשת לשנות את דרכה, אך עשרים שנה נוספות עוברות עד אשר מופיע מנהיג הכת, מורה צדק: 'ויהיו כעורים וכימגששים דרך שנים עשרים ויבן אל מעשיהם כי בלב שלם דרשוהו ויקם להם מורה צדק להדריכם בדרך לבו' (שם, שורות 9–11).

שמונים השנים שנותרו מתום 410 השנים עד סיומה של תקופת 490 השנים נחלקו כנראה לשתי תקופות בנות ארבעים שנים כל אחת: ארבעים שנות פועלו של מורה הצדק (מספר זה אינו מוזכר במפורש בברית דמשק) וארבעים שנה שיחלפו מיום מותו עד בוא הגאולה: 'ומיום האסף יורה היחיד עד תם כל אנשי המלחמה אשר שבו עם איש הכזב כשנים ארבעים' (ברית דמשק [גניזה], עמ' כ, שורות 13–15).

בפסידו־משה (4Q390, קטע 1, שורות 7–9). השנים נחלקות לארבע תקופות משנה שונות מאלה שבברית דמשק: שבעה יובלות, שבעים שנה, שבע שנים ועוד שבעים שנה ($49 \times 7 + 70 = 490$). שבעה יובלות נמנים מחורבן בית ראשון עד שמתחיל העם לחטוא: 'ומתום הדור ההוא (= דור שיבת ציון, שנביאים עדיין נשלחים בו אל העם), ביובל השביעי לחרבן הארץ ישכחו חוק ומועד ושבט וברית ויפרו הכול ויעשו הרע בעיני' (4Q390, קטע 1, שורות 7–9). האל מגיב בהסתר פנים הנמשך שבעים שנים. העם ממשיך לחטוא ובעקבות כך נוחת עליו עונש נוסף בדמות אנטיוכוס אפיפנס: 'ו[נת]הי ממשלת בליעל בהם להסגירם לחרב שבוע שנים' (4Q390, קטע 2, שורה 4). אך גם לאחר שבוע שנים זה ממשיך העם לחטוא, במהלך שבעים שנים נוספות,

⁴² ראו: J. VanderKam, 'Sabbatical Chronologies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature', T.H. Lim (ed.), *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, Edinburgh 2000, pp. 159–178; D. Dimant, 'The Seventy Weeks Chronology (Dan 9, 24–27) in the Light of New Qumranic Texts', A.S. van der Woude (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, Leuven 1993, pp. 57–70.

והפעם בהנהגת בית חשמונאי: ו' ביובל ההוא יהיו מפרים את כול חוקתי ואת כל מצותי [...] וינח[ל]ן להריב אלה באלה שנים שבעים [...] ויעשו הרע בעיני ובאשר לא חפצתי בחרו: להתגבר להון ולבצע [ולחמס, ואי]ש אשר לר[ע]הו יגזולו, ויעשוקו איש את רעהו, את מקדשי טמאו, [את שבתותי יחללו], את [מו]עדי יש[כח]ו ובבני [נכר] יחלל[ו]ן את זר[ע]ם כוהניהם יחמסו' (שם, שורות 4–10). כאן נקטע הקטע ואיננו יודעים מה ניבא המשכו.⁴³



'...להסגירם לחרב שבוע שנים... / מפרים את כול חוקותי...' (מסומן בחצים), פסידו־משה, 4Q390, קטע 2 טור א

נמצאים אפוא בידינו חיבורים שונים המונים 490 שנה מסוף ימי בית ראשון ועד ימיה של עדת קומראן. אנשי העדה האמינו שארבעים שנה ממות מורה הצדק (ברית דמשק), שבעים שנה מיום עליית החשמונאים (פסידו־משה), ביובל העשירי (פשר מלכיצדק), יבוא סופה של ההיסטוריה, זמן אחרית הימים. אולם כפי שרמזתי בתחילת דבריי, האמונה שפרטי התכנית גלויים וידועים עשויה להביא למפח נפש אם אין אחרית הימים מגיעה בשנה היעודה. תחושת האכזבה נרמזת כאמור בדברי השבח של מחבר פשר חבקוק לאנשי עדתו 'אשר לוא ירפו ידיהם מעבודת האמת בהמשך עליהם הקץ האחרון' (1QpHab, טור ז, שורות 11–12). הקץ האחרון נמשך; התכנית האלוהית אינה מתממשת כמצופה.

ז. סיכום

אנשי העדה חישבו קצים והתכוונו לבואה של אחרית הימים. הידיעה שזו בוא תבוא בקרוב, ושצדקתם תצא לאור, סייעה להם לשאת את עולו של קץ הרשעה. תפקידם בהווה היה לדבוק בדרך הצדק, דרכה של הכת, בידעם שבקרוב 'אין עוד להשתפח לבית יהודה כי אם לעמוד איש

⁴³ הדברים האמורים כאן מבוארים בהרחבה במאמרי 'קץ וקיצים בספרות בית שני', תרכיץ, עב (תשס"ג),

עמ' 37–57. לפרסום 4Q390 ראו: D. Dimant, '4QApocryphon of Jeremiah C', idem, *Qumran Cave 4*,

XXI: *Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (DJD, 30), Oxford 2001, pp. 235–253

על מצודו, נבניתה הגדר רחק החוק' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ד, שורות 10–12). אנשי העדה 'ימלטו בקץ הפקודה והנסוגים ימסרו לחרב בבוא משיח אהרון וישראל' (שם, עמ' יט, שורה 10). זכותה של העדה תגן על הנמצאים בה, בעוד אנשי הכזב בונים עיר בדמים ועדה בשקר 'להיות עמלם לריק' (1QpHab, טור י, שורות 10–12), 'כי הבל כול אשר לא ידעו את בריתו וכול מנאצי דברו ישמיד מתבל' (1QS, טור ה, שורה 19).

מושג אחרית הימים בקומראן מבטא ציפייה לסופם של הימים, לסופה של המציאות המוכרת. הרע שבבריאה ייעלם, מלאכי הרשע ייעלמו, ונציגיהם עלי אדמות יבואו על עונשם. העדה המצויה בשוליים אינה מסתפקת בחזרה למרכז ובחזון שהעם יכיר בצדקתה ויקבל את דרכה. הקשר בין דטרמיניזם היסטורי ובין האמונה שההיסטוריה תבוא לקצה אינו פשוט. ישועה וגאולה אינן בהכרח אחרית הימים. לכאורה אפשר גם שבסופם של הקצים יבוא קץ שיכלול תיקון של עוולות וכאבים אבל לא יחול בו מהפך.⁴⁴ זה הוא גם סוג הציפיות המבוטאות במקרא, שבו החזון לעתיד הוא תיקון של ההווה בהתאמה לתיאורי העבר האידאלי.⁴⁵

אך בעדת קומראן האמונה בדטרמיניזם ההיסטורי והציפייה למהפך מקורן באותה תחושת אכזבה. האמונה בדטרמיניזם היסטורי היא תולדה של ייאוש הנובע מהיעדר מערכת נראית לעין של שכר ועונש. ההיסטוריוגרפיה המקראית, המבטיחה תגמול הולם להולכים בדרך האל, אינה יכולה לשמש את אנשי העדה, הסובלים בשל דבקותם בדרכי לבו של האל. אפשר אמנם לנתק את המעשים מתגמולם (ואולי זו הייתה דרכם של הצדוקים). אולם כדי לשמר את ההשגחה האלוהית במידה כלשהי, אין ברירה אלא להניח שההיסטוריה פועלת על פי תכנית שחקק האל מקדם (אפשר גם בעת הבריאה), ושרק בסופה הוא עתיד לחשב חשבונות.

האכזבה המשרטטת את הדטרמיניזם ההיסטורי היא גם זו המובילה לציפייה למהפך. הייאוש מההווה גדול כל כך עד שאיש העדה אינו יכול לצייר בדמיונו הווה מתוקן. איש העדה קורא דרור לדמיונו בשרטוט מציאות שאין בה עוול וכאב, ושבה הצדיקים זוכים לתגמול מלא, לאושר לאין קץ, להבנה של סודות הבריאה וההיסטוריה – '[כיא] באה עת הצדק ומלאה הארץ דעה' (4Q215a, קטע 1, טור ב, שורה 4).

⁴⁴ ראו: C. Milikowsky, 'Trajectories of Return, Restoration and Redemption in Rabbinic Judaism: Elijah, the Messiah, the War of Gog and the World to Come', J.M. Scott (ed.), *Restoration: Old Testament, Jewish and Christian Perspective* (JSJSup, 72), Leiden 2001, pp. 268–270 and n.10

⁴⁵ ראו סקירה אצל: אופנהיימר (לעיל, הערה 11), עמ' 27–72.



קסת וקולמוסים שכל הנראה נמצאו בקומראן

אלישע קימרון

הלשון והרקע הלשוני של כתבי קומראן

מבוא

מגילות מדבר יהודה הן מן המקורות החשובים להכרת העברית הקדומה ותולדותיה. עד שנתגלו המגילות לא היו בידינו עדויות מספיקות על העברית (ועל הארמית) של סוף ימי הבית השני. ספרי המקרא המאוחרים נכתבו בתחילת ימי הבית השני, וספרות חז"ל התגבשה בעיקר לאחר החורבן ונדידת מרכז התרבות מירושלים למקומות אחרים. הממצאים האפיגרפיים בעברית ובארמית מעטים וקצרים. משהתגלו המגילות התעשרנו בספרים רבים ומגוונים שנכתבו בלשונות היהודים של התקופה הזאת. רוב המגילות כתובות בכתב מלא. מקצת התנועות מסומנות בעקיבות ומלמדות אותנו על ההגייה והתצורה של העברית והארמית.

העדויות הלשוניות של המגילות משוכחת ומיוחדת. הרי המגילות מסורות לנו בדיוק כפי שיצאו מתחת ידם של הסופרים בני הבית השני, שהלשון העברית הייתה שגורה בפיהם. לשון המגילות לא נשתבשה בידי מעתיקים מאוחרים שהעברית הקדומה הייתה זרה להם. משום כך אין חטיבה ראויה יותר ממנה לשמש אבן בוחן לבחון בה את טיבן של תכונות הלשון של שאר חטיבות העברית. די אם אזכיר שדקדוק העברית המקראית נלמד עד עתה בעיקר ממסורות הגייה שתיעודן מאוחר במאות שנים לזמן הדיבור בעברית הקדומה, ושדקדוק לשון חז"ל נלמד בעיקר מכתבי־יד מימי הביניים.

להלן אתאר כמה מייחודי לשון המגילות, ואחר כך נעיין במבחר קטעי מגילות ואעמוד על מקצת ייחודי הלשון שבהם. אבל תחילה אתאר בקיצור את הרקע הלשוני שיאפשר לראות את הלשון הזאת כהווייתה.

העברית שלאחר גלות בבל

העברית המקראית הקדומה נפגעה במלחמות היהודים בבבלים. לפי עדות המקרא, במלחמות האלה הוגלו נכבדי הארץ ונותרו בה פשוטי העם לבדם: 'והגלה את כל ירושלם ואת כל השרים ואת כל גבורי החיל עשרת אלפים גולה וכל החרש והמסגר. לא נשאר זולת דלת עם הארץ [...]' (מלכים ב כד, יד–טז, וראו עוד: כה, יא–יג; ירמיה לט, ט–י). מסתבר שחיי התרבות נפגעו קשה. העברית שבפי העם הייתה כנראה שונה מן העברית של שועי ירושלים שהוגלו. בגולה נדחקה העברית מפני לשונות המקום. הכול מסכימים שהעברית נפגעה, ושפניה השתנו. מעתה ואילך אין היא הלשון היחידה שבפי היהודים. החוקרים חלוקים בשאלות רבות כגון: עד כמה נפגעה

העברית? באילו מקומות בארץ־ישראל דיברו עברית ובאילו מקומות דיברו ארמית? האם מידת השימוש בכל אחת מהן הייתה תלויה גם במעמד החברתי? כיצד השתנה השימוש במרוצת הזמן? מחקרים רבים יוחדו לשאלה באיזו לשון דיבר ישו.¹ לענייננו חשובה העובדה שהדיבור העברי לא נכרת. לא רק יהודים מדלת העם שנותרו בארץ המשיכו לדבר עברית; העברית נתקיימה אף בפיהם של שבי הגולה. נאמנת עלינו עדותו של נחמיה הנאמרת לפי תומה: 'גם בימים ההם ראיתי את היהודים השיבו נשים אשֶׁדִּיּוֹת עֲמֻנִיּוֹת מואביות. ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם' (נחמיה יג, כג–כד).

יחזקאל קוטשר למד מדברי נחמיה אלה שידיעת העברית המקראית הקלסית החלה שוקעת.² אבל באמת נחמיה הלין רק על העברית שבפי הילדים שנולדו מנישואי תערובת. משמע ששאר ילדי היהודים דיברו עברית. בכך הודו אפילו מלומדים גדולים מחכמי אומות העולם כמו וילהלם גזניוס ותאודור נלדקה, אף על פי שהדברים אינם תואמים את השקפתם שעם ישראל שלאחר הגלות הפך למעין קהילה דתית חסרת זהות לאומית. לפיכך הם קבעו שבימי נחמיה עדיין דיברו היהודים עברית, אלא שזו הלכה ודעכה. אך לאמתו של דבר העברית לא דעכה במשך כל ימי הבית השני. יתר על כן, היא שימשה כמה דורות אף לאחר החורבן.

השימוש בארמית (וביוונית)

הכול מסכימים שמתחילת ימי הבית השני הלכה הארמית וכבשה לעצמה מקום כשפה שנייה בפי היהודים. התיחום שבין שתי הלשונות ברובדי החברה השונים והשימושים של כל אחת מהן אינם ברורים די הצורך. הלשונות השמיות האלה שבפי היהודים השפיעו זו על זו, והדבר ניכר יפה בספרות שכתבו היהודים בכל אחת מן הלשונות האלה למן העת ההיא והלאה. חוקרי העברית חלוקים בשאלה עד כמה השפיעה הארמית על העברית. יש הממעטים ויש המרבים. בגלל המוצא המשותף של הלשונות האלה ניתן לפרש הרבה מקווי הלשון המשותפים כתכונות מורשות בכל לשון ולשון וגם כהשפעה של אחת מהן על רעותה. במקרים רבים ההכרעה לכאן או לכאן תלויה בהשקפתו של החוקר. הארמית, שהייתה לשון בין־לאומית, קלטה אל תוכה מילים אכדיות ופרסיות, ומקצתן נשאלו אל העברית. השאלות האלה ניכרות יפה בספרות העברית שנכתבה בימי הבית השני ובדורות שלאחר החורבן. אזכיר כאן כמה מילים שנשאלו מארמית: 'מִקְצָת', 'שֶׁדֶךְ', 'סֶעֶד', 'פִּתְגָם', 'רִז', 'רֵס'.

בסוף ימי הבית השני נעשתה היוונית ללשון דיבור של שכבות מסוימות בעם לפחות בירושלים. אולם בספרות שנכתבה בתקופה הזאת, היינו במגילות מדבר יהודה, רישומיה עדיין אינם ניכרים.

¹ ראו למשל: A. Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, Sheffield 2000.

² י' קוטשר, הלשון הרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט, עמ' 8. ספר זה הוא עד היום התיאור המקיף ביותר של לשון מגילות מדבר יהודה כפי שהיא משתקפת משינויי הלשון בהשוואה לנוסח המסורה. קוטשר מתאר בהרחבה את הרקע הלשוני ומבאר את שינויי הלשון כמשקפים את לשונות היהודים בעת ההיא, לשון חז"ל וארמית. הספר הוא מופת לשימוש בכללי הבלשנות השמית. הגישה של קוטשר שונה מזו המוצגת כאן, ועד היום טעמה לא נמר.

לשונם של החכמים בימי הבית

לשון חז"ל מאוחרת לימי הבית השני אולם היא מביאה לא מעט דיבורים מפייהם של חכמים שחיו בשלהי ימי הבית השני ואף ויכוחים שהיו בין הכתות בנות הזמן. העברית הזאת שונה מאוד לא רק מלשון ספרי המקרא המאוחרים אלא גם מלשון מגילות מדבר יהודה. על פשרו של השוני הזה נחלקו הדעות.

מה טיבה של לשון המגילות?

ספרות המגילות שייכת לזמן שבין ספרות המקרא המאוחרת לספרות חז"ל. כאמור חז"ל מביאים הלכות ועדויות מפי חכמים שהיה להם שיח עם בני הכתות של ימי הבית השני ואפילו טענות של הכתות מימי הבית. בעברית של המגילות נמצאו קווי לשון משותפים לה וללשון המקראית המאוחרת מצד אחד, וקווי לשון משותפים לה וללשון חז"ל מצד אחר. אולם הדמיון ללשון המקראית המאוחרת רב לאין ערוך מן הדמיון ללשון חז"ל. הדמיון ללשון חז"ל מתגלה בעיקר באוצר השמות ובתחביר. ההבדלים שבין החטיבות הללו מרובים ומתגלים במיוחד בתצורה ובאוצר השורשים. למען האמת יש לומר שמערכת הצורות של לשון המגילות מבדילה אותה גם מן העברית המקראית המאוחרת, וביותר משאר חטיבות העברית.

לפני שנתגלו המגילות נחלקו דעות החוקרים בשאלה אם העברית של ימי הבית השני הייתה לשון מדוברת. מקצתם סברו שהעברית נכרתה מפי היהודים מאז הגלות, ומקצתם סברו שהדיבור בעברית לא פסק אז, וכי העברית המדוברת בתקופה הזאת דמתה ללשון חכמים. אלה ואלה הסכימו כי הלשון של ספרי המקרא המאוחרים היא לשון מלאכותית, מעין ניסיון של סופרים דוברי ארמית (ולשון חכמים – לדעה האחרת) להמשיך במסורת הכתיבה המקראית.

השקפה זו שימשה נר לרגלי רוב חוקרי לשון המגילות, והם דנו גם את לשון המגילות כלשון מלאכותית ומעורבת. אלא שכאן נתגלו הרבה צורות לשון שאין כדוגמתן לא במקרא, לא בארמית ולא בלשון חז"ל, כגון 'הואה' במקום הוא. לפיכך הודו מקצתם שלשון המגילות היא ניב מיוחד.

בדור האחרון הולכת ומתחזקת ההכרה שלשון המגילות היא ניב עצמאי, אולי הניב של ירושלים – הרי החבורה שהלכה לגור במדבר יצאה מירושלים כעדות המגילות. אני עצמי מפקפק בהשפעה ממשית של לשון חז"ל על לשון המגילות. לדעתי לשון חז"ל היא ניב ממקום אחר בארץ-ישראל, שכבש לו מעמד מרכזי רק לאחר חורבן ירושלים ונדידת המרכז התרבותי למקומות אחרים. דעתי זו מבוססת על מחקר משווה מדויק של הצורות המיוחדות לכל אחת מן החטיבות האלה; מחקר זה מוכיח שצורותיה של לשון המגילות – שהיא אולי הלשון של בני ירושלים בעת ההיא – שונות תכלית שינוי מאלה של לשון חכמים. צורות לשון המיוחדות ללשון חכמים בלבד, כגון 'נתפעל', 'ליתן' וכיוצא בהן, אינן משמשות בלשון המגילות (ואף לא בספרי המקרא המאוחרים). המילים המאוחרות והתחביר המאוחר בלשון המגילות שמקובל לייחסם להשפעת לשון חכמים, מצויים גם בארמית.³ לפיכך בתופעות שאין מסתבר להניח שהתפתחו

³ M. Kister, 'Some Observations on Vocabulary and Style in the Dead Sea Scrolls', T. Muraoka & J.F. Elwolde (eds.), *Diggers at the Well: Proceedings of the Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (STDJ, 36), Leiden 2000, pp. 137–165

באופן עצמאי בכל חטיבה וחטיבה, ושמצויות גם בארמית, יש להעדיף את ההנחה שהארמית ולא לשון חז"ל היא שהשפיעה על לשון המגילות. הרי איש אינו מפקפק בכך שכותבי המגילות דיברו גם ארמית, אך יש מפקפקים בדעה שהם דיברו לשון חכמים (או מעין לשון חכמים). למרות חילוקי הדעות הכול מסכימים שהמגילות מוסיפות ממד חדש לחקר העברית העתיקה.⁴ נתגלו בהן קווי לשון שלא נודעו לפני, ואין הם דומים לקווים שבלשון המקרא ולא לאלה של לשון חז"ל. הכול מודים שהמגילות כתובות בניב מיוחד, עם דקדוק מיוחד לעצמו. ואם כן הוא, יש לדון בלשונן לעצמה, כשם שדנים בלשון המקרא לעצמה ובלשון חכמים לעצמה. העברית הקדומה בימי חיותה הייתה עשויה ניבים שנשתנו זה מזה על פי המקום והזמן. שרידים של מקצת הניבים הללו נשתמרו בלשון המקרא למסורותיה, בלשון חכמים למסורותיה ובלשון המגילות (לסוגיה). העברית המקראית נוסח טבריה, שלפנים נחשבה כמייצגת של לשון המקרא, שהרי עד העת החדשה לא נודעה מסורת אחרת, אינה משקפת אלא אחד מן הניבים הידועים. וכבר אמרתי שהמגילות משקפות עברית כפי שנמסרה מפי דוברי הלשון עצמם ולא שונתה בידי מעתיקים מאוחרים שלא הכירוה. וגם אם הלשון הזאת מושפעת מן המקרא, דקדוקה עצמאי ומיוחד, והוא הוא הקובע את אופייה העצמאי של הלשון הזאת.

עדות המגילות המקראיות

סיוע רב בשאלת קביעת טיבה של לשון המגילות יש בקטעי המקרא שהתגלו בקומראן. מקצת הטקסטים האלה נבדלים בלשונם מן העברית המשתקפת בנוסח המסורה. מקובל ששינויי הלשון האלה משקפים בעיקר את לשון הסופרים שהעתיקו את הטקסטים האלה, ושהתאימו את לשון הטקסטים העתיקים ללשון דורם הם. המחקר הלשוני המקיף ביותר על לשון המגילות הוא מחקרו של קוטשר המבוסס על מגילת ישעיה השלמה. קוטשר החזיק בדעה שסופרי המגילות ובני דורם דיברו עברית שהיא מעין טיפוס קדום של לשון חז"ל, וכן דיברו ארמית. לפיכך הוא הסביר רבים מן השינויים על פי לשון חז"ל (והארמית). אבל באמת שינויי הלשון מתאימים לעברית של המגילות הלא מקראיות (ולארמית). לא נמצאו במגילת ישעיה (ואף לא במגילות מקראיות אחרות) קווי דקדוק המיוחדים רק ללשון חז"ל.

עיון בשינוי אחד ממגילת ישעיה יש בו כדי להבהיר את הבעיה ודרכי פתרונה. בפרק מג פסוק יג גורסת המגילה 'אפעולה' במקום 'אפְעֹל' שבנוסח המסורה. הצורה שבמגילה שונה לפחות בשלושה דברים מזו שבנוסח המסורה, הבנויה על פי הדקדוק המקובל: נוספה ה"א בסופה; תנועת עי"ן הפועל היא o ולא a; תנועת עי"ן הפועל מתקיימת אף על פי שהמילה אינה במעמד של הפסק. מסתבר שגם התנועה שבהברה הראשונה הייתה שונה מזו שבנוסח המסורה.⁵ אף לדקדוק לשון חכמים אין הצורה עשויה, שכן אין בו צורות עתיד מוארך ואין בו צורות מעין צורות הפסק בעתיד קל. אבל הצורה הזאת עשויה בדיוק על פי דקדוק לשון המגילות כפי שיבורר להלן. כאן אעיר רק על עניין עקרוני אחד הקשור לצורה הנדונה. צורת העתיד המוארך גם שלא לציון זירוז עצמי (ראו להלן) אופיינית במיוחד לספרי המקרא המאוחרים וללשון מגילות

⁴ ראו בעניין זה: א' קימרון, 'תרומת מגילות מדבר יהודה לחקר העברית הקדומה', קדמוניות, ל (תשנ"ז), עמ' 82–85.

⁵ הצורה 'ואשופה' (= ואשאף; מגילת ישעיה מב, יא) דומה לצורה 'אפעולה', אך נוסף על ההבדלים מן הצורה הטברנית, נשלה בה האל"ף השורשית.

מדבר יהודה. בלשון חכמים היא אינה משמשת. על פי התפתחות הלשון מימי המקרא ללשון חז"ל צפוי שהצורה דווקא תתמעט בספרי המקרא המאוחרים, משום כך סבורים מקצת חכמי הלשון כי השימוש בצורה הזאת במגילת ישעיה הוא ארכאיסטי. טענה זו תמוהה כשלעצמה: כיצד אומרים שסופר מגילת ישעיה הוא מודרניסט וארכאיסט גם יחד? ! למעשה שימוש הצורה במגילות מיוחד ועשוי על פי דקדוק קבוע ועקיב.⁶

מידת השפעת הארמית

אין איש חולק על כך שהארמית השפיעה על לשון המגילות ועל שאר חטיבות העברית שמימי הבית השני ואילך. אבל אין הסכמה על מידת ההשפעה: יש המרבה ויש הממעט. הסיבה לאי-ההסכמה היא שהארמית והעברית לשונות אחיות הן והדמיון ביניהן רב מאוד. במקרים רבים אין לדעת אם קו לשון מסוים הוא עברי מקורי או שאילה מארמית. למשל צורני הנוכחת הקדומים שהסתיימו בתנועת i: 'אתי' במקום אַתְּ, 'שברתי' במקום שִׁבַּרְתִּי, 'לכי' במקום לָךְ. הצורנים הקדומים הללו מופיעים רק במקומות מעטים במקרא (בכתיב; הקרי ברוב המקרים בלא תנועת i), בעיקר בירמיה ב-ד, ביחזקאל טז ובמלכים ב ד. כמו כן הם שכיחים במגילת ישעיה ובמסורת השומרונים בקריאת התורה. לדעת חוקרים רבים הם עבריים מקוריים בספר מלכים ב ומשקפים את הניב שבפי אלישע הנביא. אבל את הופעתם במקומות המאוחרים יותר יש לזקוף לדעת רוב החוקרים להשפעת הארמית. ההנחה שהארמית גרמה אינה פותרת לדעתי את בעיית התפרושת של הצורה. הרי בלשון ירמיה ויחזקאל השפעת הארמית כמעט אינה ניכרת. דווקא בספר אסתר המאוחר, שהושפע מן הארמית, משמשות הצורות בלא תנועת i. צורנים אלה מעוררים תמיהות נוספות. לדעתי כשם שמפרשים אותם כצורה דיאלקטית בסיפורי אלישע כן יש לפרש אותה בשאר המקומות.

השפעת הארמית ניכרת במיוחד באוצר המילים. אכן יש במגילות הרבה מילים שאולות מן הארמית. האם השאילות הללו יכולות לשמש בסיס לדעה שהעברית הזאת היא לשון מעורבת? הרי לשונות שבאות במגע זו עם זו משפיעות האחת על רעותה. גם בלשון המקרא וגם בלשון חז"ל יש הרבה מילים שאולות. האם משום כך נכנה אותן לשונות מעורבות? במה נשתנה לשון המגילות משאר לשונות שבחרו לכנות אותה לשון מעורבת?

ייחודי לשון

כתיב

רוב המגילות כתובות בשיטת כתיב מיוחדת. התופעה הבולטת בהן היא השימוש העקיב בווי"ו לסימון התנועות u ו-o. אפילו מילים שנוהגים לכתוב אותן במקרא בכתיב חסר וי"ו נכתבות שם בווי"ו, כגון 'מושה', 'אהרון', 'כוהן', 'קודשים', 'כול'. מיוחדים למגילות כתיבים מורכבים מעין 'רואש', 'ראוש' (וגם 'רוש'), 'יואמר', 'יאומר' (וגם 'יומר'), 'כוה', 'פרעוה' (וגם 'פרעו'). אפשר שסימון התנועה בשתי אותיות מאותיות אהו"י מעיד על הגייה מיוחדת, כגון rōš או ro'ōš.

הגייה

עיצורי הגרון והלוע (אהח"ע) נוטים להיאלם. עדים לכך השמטות מעין 'יקוב' (יעקב) וחילופים מעין 'להפץ' (לחפץ). אמנם הכתיב השמרני אינו מגלה אלא טפח מן הצביון המיוחד של הלשון חסרת הגרוניות. כדי לתאר כיצד נשמעה כדאי להשוותה לעברית של השומרונים או אפילו לעברית המדוברת בפי יוצאי ארצות אירופה. בעברית של השומרונים הגרוניות נאלמו בדרך כלל ויש להן תמורות מסוגים שונים, כגון 'מַעַל' נהגית miyyal. כיוצא בזה אתה מוצא במגילות 'באור' או 'בור' ליד 'באור' (נהגתה ba^u).

לפעמים יש להגייה המשתקפת במגילות אופי קדום יותר משל ההגייה המסורה לנו. למשל בעברית נוסח טבריה נחטפת תנועת u קצרה כשאינה מוטעמת, כגון 'ישמור', 'פָּרַת', 'פְּתַאִים'. במגילות מדבר יהודה התנועה הזאת נשמרת במקרים הללו: 'ישמור', 'ישמורני', 'פורת', 'פותאים'.

תצורה

מערכות דקדוקיות רבות בלשון המגילות נבדלות מאחיותיהן שבחטיבות אחרות של העברית הקדומה. במערכת הכינויים למשל יש צורות המסתיימות בה"א: 'הואה' (הוא), 'היאה' (היא), 'אתמה' (אתם), 'מלכיהמה' (מלכיהם).

צורות העתיד והציווי של בניין קל שמרו על המבנה הקדום: 'כתובו', 'כתובו'. בגוף ראשון יש שתי צורות עתיד 'אכתוב' ו'אכתובה'. מלכתחילה הצורה המוארכת שימשה לציון איווי, למשל 'אעברה בארצך' (במדבר כא, כב), כלומר אני חפץ לעבור בארצך. במגילות השימוש בצורות האלה השתנה. 'אכתובה' משמשת בתחילת דיבור, כנגד 'אכתוב' המשמשת שלא בתחילת דיבור. התניה זו, הקיימת במגילות שונות שנכתבו בידי סופרים שונים, מלמדת על אי-תלותה של לשון המגילות בחטיבות האחרות של העברית.

מבחר קטעי מגילות

מגילת המקדש, ⁷11QT, טור מט, שורות 11–19⁷

- 11 וביום אשר יוציאו ממנו את המת יכבדו את הבית מכול
- 12 תגאולת שמן ויין ולחת מים קרקעו וקירותיו ודלתותיו יגרודו
- 13 ומנעוליו ומזוזותיו ואספיו ומשקופיו יכבסו במים ביום אשר
- 14 יצא המת ממנו יטהרו את הבית ואת כול כליו רחים ומדוכה
- 15 וכול כלי עץ ברזל ונחושת וכול כלים אשר יש להמה טהרה
- 16 ובגדים ושקים ועורות יתכבסו והאדם כול אשר היה בבית
- 17 וכול אשר בא אל הבית ירחץ במים ויכבס בגדיו ביום הראישון
- 18 וביום השלישי יזו עליהמה מי נדה וירחצו ויכבסו סלמותמה
- 19 ואת הכלים אשר בבית

⁷ י' ידין, מגילת המקדש, ב: הנוסח ופירושו, ירושלים תשל"ז, עמ' 151–153.

יכבדו: לשון ניקוי. השימוש הזה אינו מצוי במקרא ושגור בארמית ובלשון חז"ל. יש הסבורים שהוא גזור שם מן 'מְכַבֵּד', היינו: ענף עץ תמר, מטאטא.⁸

תגאולת: השורש גא"ל בהוראת 'טמא' משמש רק בעברית של ימי הבית השני. הוא מעיד על עצמאותה של הלשון הזאת. במגילות הוא משמש בבנייני פועל שונים ובכמה ממשקלי השם. השם 'תגאולת' יחידאי בעברית. בארמית הוא מופיע פעם אחת בלבד (בנסמך) במשמעות שונה: 'תוגאלת' היא תרגום המילה 'צואת' בתרגום ישעיה ד, ב. במחקר שייחדתי למשקל המילה 'תשבוחת' מצאתי שלשמות בתחילית תי"ו ובסופית תי"ו יש חלופות מעין 'תשבוחת'/'תשבוחת', והן שקולות במשקל 'תְּקַטְלַת' מקורי, משקל הידוע מן הארמית ומן הערבית (מצוי מעט גם באכדית), ומשמש כשם פעולה של הבניינים הכבדים. בעברית הוא מצוי רק בספרות שמימי הבית השני ואילך (שלא כמשקל 'תְּקַטְלַת', שהוא עברי מקורי).⁹

לחת: אף המילה 'לחה' מאוחרת היא ושגורה בלשון חז"ל. יתכבסו: השימוש בבניין התפעל לציון פעולה סבילה הוא התפתחות מאוחרת בעברית. בעברית המקראית של ימי הבית הראשון שימשה צורת הפועל (כִּבֵּס). מסורת השומרונים משתמשת בצורה דומה *tikkābbās* (ויקרא יג, נח), השוו: הכִּבֵּס (ויקרא יג, נה, נו). סלמותמה: בתיבה הזאת יש ארבע תופעות האופייניות ללשון המגילות (אם כי לא רק ללשון הזאת).

א. הכתיב בסמ"ך – בשפות השמיות היו שני עיצורים שורקים הדומים זה לזה. האחד /ש/ (הרגיל בפינו) והשני /ש/ צדי (מסורת הניקוד מבחינה בין /ש/ ובין /ש/). חוקרי העברית סבורים שבלשון המקרא התקיים ה-/ש/ הצדי אולם באלף-בית שנשאל מן הפניקים (שבלשונם לא היה /ש/ צדי) לא יוחד סימן לעיצור הזה ומשום כך הוא נכתב בשי"ן. העיצור הזה, שהיה קשה לביטוי, השתנה ברוב הלשונות השמיות. במקצת הלשונות הוא התמזג עם /ש/ (כך בעברית שבפי השומרונים) ובמקצתן עם /ס/. במגילות יש יותר מתריסר מקרים של /ש/ צדי הכתוב בסמ"ך. ומכאן אנו למדים שבניב הזה ה-/ש/ הצדי התמזג ב-/ס/ כמו בלשון חכמים ובארמית של התקופה.

ב. הכינוי החבור -מה – בתיאור ייחודי הלשון של מגילות קומראן הערתי שהכינויים בסיומת תנועה (-ה) אופייניים למגילות מדבר יהודה.¹⁰ הכינויים החבורים בסיומת תנועה משמשים גם במסורת קריאת התורה של השומרונים.

ג. הריבוי -ות – בשמות חתומי כינויים חוצצת יו"ד בין הסופית -ות לבין הכינוי, כגון: 'אַבוֹתֵיךְ', 'אַבוֹתֵי', 'אַבוֹתֵיכֶם', 'אַבוֹתֵיהֶם'. בכינוי לנסתרים (ולנסתרות) מצויה בלשון המקרא גם צורה מעין 'אַבוֹתֶם', בלא יו"ד. בלשון חז"ל הצורה הזאת נדירה. בספרי המקרא הקדומים שני הדגמים משמשים, אך בספרי המקרא המאוחרים ניכרת העדפה של הצורה הארוכה, כצפוי לפי ההשקפה שלשון חז"ל ממשיכה את לשון המקרא. למרבה הפלא במגילות מדבר יהודה דווקא הצורה הקצרה היא השלטת. מכאן אתה למד שלשון המגילות אינה לשון מעבר בין העברית המקראית ללשון חז"ל, ושבלשונם נהגה דווקא הצורה הקצרה.

⁸ ראו: ש"י פין, האוצר: אוצר לשון המקרא והמשנה, ורשא תרפ"א, ב, עמ' 349.

⁹ E. Qimron, 'The Derivation of the Noun תשבוחה in the Dead Sea Scrolls', *Sirach, Scrolls, and Sages: Proceedings of the Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the Mishna* (STDJ, 33), Leiden 1999, pp. 244–252.

¹⁰ E. Qimron, *The Hebrew of Dead Sea Scrolls* (HSS, 29), Atlanta, Ga. 1986.

ד. שיכול הגאים – הצורה הקדומה של השם הנדון היא 'שְׁמֶלֶה', ואילו 'שְׁלֶמָה' היא כנראה צורה מאוחרת ונוצרה משיכול הגאים. קוטשר תיאר את תפוצת השם הזה במקורות העבריים והציע לראות בשימוש בצורה 'שְׁלֶמָה' סממן של הלשון המאוחרת.¹¹ על כל פנים המגילות מעדיפות את הצורה 'שלמה'.

מקצת מעשי התורה, חלק ב, שורות 49–62¹²

- 49 וַאֲף עוֹל הַסּוּמַיִם
50 וְשֵׁינִים רוֹאִים לְהַזְהִיר מִכָּל תַּעֲרֻבֹת וְתַעֲרֻבֹת
51 וְאִשִּׁים אִינִם רוֹאִים
52 וְאִף עַל הַחֲרָשִׁים שְׁלֹא שָׁמְעוּ חוֹק וְנִשְׁפָּט וְטָהֲרָה וְלֹא
53 וְשָׁמְעוּ מִשְׁפָּטִי יִשְׂרָאֵל כִּי שְׁלֹא רָאָה וְלֹא שָׁמַע לֹא
54 וְיִדְעָ לַעֲשׂוֹת וְהִמָּה בְּאֵי לְטָהֳרֹת הַמִּקְדָּשׁ
55 וְוִאֲף עַל הַמוֹצָקוֹת אֲנַחְנוֹ אוֹמְרִים שֶׁהֵם שֹׁאִין בָּהֶם
56 וְטָהֲרָה וְאִף הַמוֹצָקוֹת אִינִם מְבַדִּילוֹת בֵּין הַטָּמֵא
57 וְלְטָהֹר כִּי לַחַת הַמוֹצָקוֹת וְהַמִּקְבָּל מֵהֵמָּה כֵּהֶם
58 לַחַת אַחַת וְאִין לְהַבִּי לְמַחֲנֵי הַקּוֹוֹדֶשׁ כְּלָבִים שֶׁהֵם
59 אוֹכְלִים מִקֶּצֶת וְעוֹצְמוֹת הַמִּקְדָּשׁ וְהַבָּשָׂר עֲלֵיהֶם כִּי
60 יְרוּשָׁלַיִם הִיא מַחֲנֵה הַקֹּדֶשׁ וְהִיא הַמִּקְדָּשׁ
61 שֶׁבַחַר בּוֹ מִכָּל שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל כִּי יְרוּשָׁלַיִם הִיא רֹאשׁ
62 וּמִחֲנוֹת יִשְׂרָאֵל וְאִף עוֹל מוֹטַעַת עֲצוֹי וְהַמֵּאכֵל הַנֶּטַע

הסומנים: השם 'סוּמָא' בהוראת עיוור אינו במקרא, ובשאר המגילות משמשת המילה 'עור'. במגילה הזאת יש כמה מילים שאינן משמשות בשאר המגילות, ויש להן מקבילות בלשון חז"ל ובארמית. השימוש המיוחד מוסבר בכך שהיצירה הזאת היא איגרת ובה דברי פולמוס נגד החכמים (הפרושים). השורש סמ"י פורה בלשון חז"ל ובארמית.

שאינם: גם השימוש במילית 'ש' אופייני ליצירה הזאת ('אשר' מצויה בה פעם אחת בלבד, בפרפרזה מקראית). בשאר המגילות 'ש' נדירה. כידוע המילית הזאת מיוחדת ללשון חז"ל. עם זה יש הבדל בין שימושה בלשון חז"ל לשימושה במקצת מעשי התורה. בלשון חז"ל היא מציינת בין השאר סיבה (במקום 'כִּי' המקראית), ואילו במקצת מעשי התורה 'כִּי' היא המשמשת לציון סיבה.

אנחנו אומרים: השימוש בכינוי 'אַנְחָנוּ' מפתיע. כידוע זוהי הצורה השמית הקדומה והיא המשמשת במקרא, ואילו בלשון חז"ל משמשת 'אנו' המאוחרת. אף במגילות מדבר יהודה משמשת 'אנו', ולפיכך ניתן היה לשער שבסוף ימי הבית השני הצורה העתיקה כבר נכרתה מפי דוברי העברית. שימושה באיגרת זו מלמד שאין הדבר כן.

¹¹ קוטשר (לעיל, הערה 2), עמ' 216.

¹² הטקסט העיקרי הוא 4Q394, קטע 8, טורים ג–ד (ראו תצלום בעמוד הבא); ההשלמות לפי כתבי־היד המקבילים: 4Q396, קטעים 1–2, טור ג; 4Q397, קטעים 6–13. לפרסום הקטעים ולנוסח השחזור ראו: E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4, V: Miqṣat Ma'ase ha-Torah* (DJD, 10), Oxford 1994, pp. 11–12, 18–19, 26–27, 50–52.



מקצת מעשי התורה, 4Q394, ב (שורות 49–62 בחיבור המשוחזר)

מגילת ישעיה סב, א–ט, 1QIsa^a, טור נ, שורות 10–22¹³
 מוצע לקרוא להשוות בין הקטע הבא לבין נוסח המסורה ולעמוד על שינויי הלשון. במגילת
 ישעיה א בולט הכתיב המלא, וכדאי לשים לב לצורות המיוחדות ללשון המגילות, כגון 'גואים'
 'צדקכי', 'יקובנו', 'בהא', 'יגעתי' (לנוכחת), 'מאספוהי', 'יאכולוהי'.

10 זרועיה תצמיח כן יהוה אלוהים יצמיח צדקה ותהלה נגד כול הגואים (א) למען

11 ציון ולוא אחריש ולמען ירושלים לוא אשקוט עד יצא כנוגה צדקה וישועתה

12 כלפיד תבער (ב) וראו גואים צדקכי וכול מלכים כבודך וקראו לך שמ חדש אשר

- | | |
|----|---|
| 13 | פי יהוה יקובנו (ג) והיית עטרת תפארת ביד יהוה וצנופ מלוכה בכפ אלוהיכי |
| 14 | (ד) ולא יאמר לכי עוד עזובה ולא רצך לוא יאמר עוד שוממה כי לכי יקראו חפצי |
| 15 | בהא ולא רצך בעולה כיא חפצ יהוה בכי וארצך תבעל (ה) כיא כבעול בחור |
| 16 | בתולה יבעלוכי בניך ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלוהיך (ו) על חומותיך |
| 17 | ירושלים הפקדתי שומרים כול היום וכול הלילה לוא יחשו המזכירים את |
| 18 | יהוה אל דמי לכמה (ז) ואל תתנו דמי לו עד יכין ועד יכונן ועד ישים את |
| 19 | ירושלים תהלה בארצ (ח) נשבע יהוה בימינו ובזרוע עוזו אמ אתן עוד דגנך מאכל |
| 20 | לאוביך אמ ישתו בני נכר תירושך אשר יגעתי בזה (ט) כיא אמ מאספוהי |
| 21 | יאכולוהי ויהללו את שם יהוה ומקבצו ישתוהי בחצרות קידשי אמר |
| 22 | אלוהיך |

[illegible]

מנחם קיסטר

קווים לאוצר המילים של כתבי קומראן

ספרות ימי בית שני נשתכחה מן האומה. רוב הכתבים שנשמרו לנו מימי בית שני בידי הכנסייה הנוצרית נשמרו, ובשפות זרות. הספרים החיצוניים תורגמו בעיקר ליוונית, וממנה ללשונות שונות: סורית (ארמית נוצרית), לטינית, געז (אתיופית קדומה), ארמנית ועוד; וכתבי פילון ויוספוס נכתבו מעיקרם ביוונית, ונשמרו בידי נוצרים. לפני כמאה שנה, עם התגלותה של גניזת קהיר, ראו אור לראשונה דפים בודדים מספרות זו בעברית (בן סירא¹ וברית דמשק²) ובארמית (כתב לוי הארמי³), שהתגלגלו בדרך נס שאינה נהירה לנו עד היום למעתיקי ימי הביניים⁴. משנת 1947 החלו מתגלות מגילות קומראן. כמה מגילות השתמרו במצב טוב למדי⁵, ואילו שרידים של מאות רבות של מגילות אחרות השתמרו כפירורים, מקוטעים ומקוטעים יותר, שרידים שנקרעו ושנרקבו ושאכלתם תולעת. אי אפשר שלא לחוש שוב ושוב את ההתפעמות על מציאת הספרות

* המגילות הגדולות שנמצאו במערה 1 צוטטו להלן לפי המהדורות האלה: סרך היחד צוטט לפי מהדורת הטקסט העברי של א' קימרון בתוך: J.H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, I: Rule of the Community and Related Documents*, Tübingen & Louisville 1994; הפירוש הטוב ביותר לטקסט הוא: י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה. מגילת ההודיות צוטטה לפי מהדורת י' ליכט, מגילת ההודיות ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז, בתיקוני נוסח רבים לפי מהדורות אחרות (בחלקן קריאות חדשות של א' קימרון); מספור הטורים והשורות בטקסט בהודיות נרשם לפי מהדורת גרסייה-מרטינז וטיכלאר, שבה שוחזר הסדר הנכון של הטקסט: F. García Martínez & E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition, I*, Leiden 1997, pp. 146–203, ובסוגריים רבועים הובא המספור במהדורת ליכט. מגילת המלחמה צוטטה לפי מהדורת י' ידין, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים 1955. ברית דמשק מן הגניזה צוטטה לפי מהדורת הטקסט העברי של קימרון בתוך: M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992.

¹ רוב כתבי-היד מן הגניזה, לצד שחזורים של הטקסט מן התרגומים הקדומים, נכללו במהדורת מ"צ סגל, ספר בן-סירא השלם², ירושלים תשל"ב.

² לפירוש המלא ביותר לפי שעה לקטעים אלו ראו: C. Rabin, *The Zadokite Document*, Oxford 1958.

³ ראו: J.C. Greenfield, M.E. Stone & E. Eshel, *The Aramaic Levi Document: Edition, Translation and Commentary*, Leiden 2004.

⁴ אפשר להסביר תופעה זו או כהמשך של זרמים תת-קרקעיים מאז ימי בית שני או כתוצאה מגילויים מוקדמים של כמה ממגילות מדבר יהודה במאות הראשונות לסה"נ ובימי הביניים. אפשר גם שאין דינם של שלושת חיבורים אלו שווה; ספר בן סירא למשל היה מצוי בעברית במאה השלישית והרביעית לסה"נ, לפי עדות אבות כנסייה.

⁵ בעיקר המגילות השלמות שהתגלו בראשונה במערה 1 בקומראן, וכן מגילת המקדש ומגילת תהלים ממערה 11 (11Q5).

האבודה ואת הצער העמוק על כל המילים – והתכנים שהן אוצרות בקרבן – שנגסו בהן התולעים והרקב, ושהן מכוסות מעינינו, שרויות באפלת נצח, ורק לעתים ניכרת מילה – לפעמים כמעט חסרת הקשר – מתוך אפלה זו, ומנצנצת אל היודע לראותה.

מקצת המגילות שנמצאו בקומראן היו כתובות ארמית, אך רוב המגילות בעברית נכתבו. בקומראן נמצאו שרידים מקוטעים של חיבור אחד, ספר טוביה, שנשמר בשתי הלשונות: עברית וארמית.⁶ מסורות דומות נמסרות בארמית ובעברית: בארמית – בחיבור המכונה מגילה חיצונית לבראשית,⁷ ובעברית – בספר היובלים העברי.⁸ כל אלו משקפים את המגע ההדוק בין העברית לארמית בארץ-ישראל במשך מאות שנים: למן העברית המקראית המאוחרת של ימי שיבת ציון⁹ ועד לשון חכמים.¹⁰ לפחות למן זמנו של בן סירא (המאה השנייה לפסה"נ) חל בספרות בית שני תהליך לשוני-תרבותי מכריע: העיון במקרא הפך למרכז הפעילות הרוחנית; הספרות עוצבה רובה ככולה לאור המקרא, דגמיו הספרותיים וגם לשונו; והעברית נעשתה 'לשון הקודש', ביטוי המצוי לראשונה בקטע קרוע מקומראן (4Q464, קטע 3, טור א, שורה 8).¹¹ משך מאות שנים הייתה העברית 'לשון הקודש' ולשון חיה כאחת – אמנם לצד הארמית. מצד אחד היה בדורות אלו, ואף בדורות של חכמי התלמוד, המשך ללשון העברית הקדומה של המקרא, ומצד אחר לא קשה למצוא מילים מקראיות שמשמען האמתי נשתכח כבר בימי הבית השני, ושבספרות הבית השני משתמשים בהן – לא רק כרימוז לפסוק, אלא גם בהקשר חופשי – על פי משמען בפסוק המקראי, כפי שהבינה אותו הפרשנות בת הזמן.

⁶ J.A. Fitzmyer, 'Tobit', M. Broshi et al., *Qumran Cave 4, XIV: Parabiblical Texts, Part 2* (DJD, 19), Oxford 1995, pp. 1–76.

⁷ נ' אביגד וי' ידן, מגילה חיצונית לבראשית ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז; M. Morgenstern, E. Qimron & D. Sivan, 'The Hitherto Unpublished Columns of the Genesis Apocryphon', *Abr-Nahrain*, 33 (1995), pp. 30–54.

⁸ לקטעים העבריים של ספר היובלים מקומראן ראו: J.C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, Missoula, Mont. 1977, pp. 18–101; idem & J.T. Milik, 'Jubilees', H. Attridge et al., *Qumran Cave 4, VIII: Parabiblical Texts, Part 1* (DJD, 13), Oxford 1994, pp. 1–140.

⁹ לסיכום קצר ראו: א' הורביץ, 'הלשון העברית בתקופה הפרסית', ח' תדמור (עורך), שיבת ציון: ימי שלטון פרס (ההיסטוריה של עם ישראל, ו), ירושלים תשמ"ג, עמ' 219–220.

¹⁰ לסיכום קצר ראו: מ' בראשר, 'לשון חכמים: דברי מבוא', הנ"ל (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 675–678. בראשית המאה השלישית אמר יהודי אחד לאב הכנסייה אוריגנס, לפי עדותו של זה (איגרת אל אפריקנוס, 10), 'שהדברים שלא נקראו בשם בכתבי [הקודש] אין לדעת איך הם נאמרים בעברית; רגיל הוא שאם אדם אינו יודע [איך להתבטא], הוא משתמש במילה הארמית במקום העברית. והוא [היהודי] אמר שלפעמים גם החכמים הגדולים ביותר צריכים לחפש מילים מסוימות' (N. De Lange, idem & M. Harl, *Origène Philocalie 1–20 et La Lettre à Africainus* [SC, 302], Paris 1983, p. 536). יש כאן כמובן עדות על הידלדלותה של העברית בדורות הללו, מעט אחרי הדור שבו לימדה שפחתו של רבי את החכמים מילים עבריות (ירושלמי, שביעית ט, א [לח ע"ג] = בבלי, ראש השנה כו ע"ב). ומשתקפת בדברים ההנחה שהלשון העברית היא לשון כתבי הקודש, וכל שאינו מצוי בהם – אין לסמוך על מסורתו החיה בעברית. כפי שנראה בסמוך, העברית נתפסה כלשון הקודש כבר בימי בית שני, כמתועד בקומראן.

¹¹ א' אשל ומ' סטון, 'לשון הקודש באחרית הימים לאור קטע מקומראן', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 169–177; E. Eshel & M. Stone, '4QExposition on the Patriarchs', ברושי ואחרים (לעיל, הערה 6), עמ' 218–221.

בדברים שלהלן אנסה לשרטט קווים אחדים לחקר אוצר המילים של הספרות שנמצאה בקומראן באמצעות דוגמאות אחדות.¹²

מילים עבריות קדומות

יש שהמגילות מגלות לנו לפי תומן מילה שככל הנראה הייתה בעברית ואבדה ממנה. בשריד מקוטע שנתפרסם לאחרונה נאמר 'והמן הטמא זרע לא ישאר, ומנצפה לא יהיה תירוש, ותזיז לא יעשה דבש' (4Q386, קטע 1, טור ב, שורה 5).¹³ שם צמח 'נצפה' ידוע לנו מלשון חכמים (מובנו שם 'צלף'),¹⁴ ואולם 'תזיז' זה אינו יודע מהו, ובניחוש משמעותה של המילה אנו תלויים בהקשר ובסברות אטימולוגיות (הוצע שמובן המילה 'צרעה',¹⁵ והדברים צריכים עיון). פירוש המילה 'המן' במשפט המצוטט נתון במחלוקת אף הוא: יש אומרים שזו מילת היחס הידועה בצורתה הנטויה מלשון חכמים 'הימנו', ויש מפרשים מילה זו 'הא מן'.¹⁶ בכמה מקומות בממצא מקומראן מופיעה המילה 'תכמים', למשל: 'ועצמי יתפרדו ותכמי עלי כאוניה בזעף חרישית' (הודיות, 1QH^a, טור טו [ז], שורה 4); 'תכמי בשר' (סרך היחד, 1QS, טור ד, שורה 20; 4Q444, קטעים 1–4, טור א, שורה 3).¹⁷ משמעות המילה בקירוב 'איברי הגוף'. בכמה מקומות אחרים מצויה המילה 'בדנים', ואפשר לנחש שמשמעותה אולי 'צורות'. השוו 'בדני ריקמה מעשי חרש מחשבת' (מלחמת בני אור בבני חושך, 1QM, טור ה, שורה 6)¹⁸ אל 'וצורת רוקמה מעשה חושב' (שם, טור ז, שורה 10, אם כי העניין שונה). למילים אלו לא נמצא עד כה חבר, וקרוב להניח שהן מילים עבריות עתיקות שלא נקרו לפי שעה בטקסטים אחרים. בשריד אחד אנו קוראים על 'תסובות כלי אור' (4Q503, קטעים 1–6, טור ג, שורה 9)¹⁹

¹² חומר רב לחקר אוצר המילים של מגילות קומראן ראו בסוף ספר היסוד ללשון קומראן: E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS, 29), Atlanta, Ga. 1988, pp. 87–115. רשימת המילים המוערת ומאירת העיניים מחולקת לשלושה חלקים: מילים המופיעות בעיקר במגילות מדבר יהודה ובעברית המ-קראית המאוחרת, מילים המתועדות בלשון חז"ל, ומילים שאינן מתועדות לא בעברית המקראית ולא בלשון חז"ל (בשנים שעברו מאז פרסומו של הספר פורסמו טקסטים חדשים רבים, והרשימה טעונה כמובן עדכון). מן המחקר הראשוני על המגילות כדאי להזכיר את ספרו של ח' ילון, מגילות מדבר יהודה: דברי לשון, ירושלים תשכ"ו, שיש בו הרבה דיונים לקסיקוגרפיים בלשון המגילות הראשונות שפורסמו.

¹³ D. Dimant, '4QPseudo-Ezekiel', idem, *Qumran Cave 4, XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (DJD, 30), Oxford 2001, p. 62.

¹⁴ למשל משנה דמאי א, א.

¹⁵ מ' בר-אשר, 'תוספות', לשוננו, סא (תשנ"ח), עמ' 265. קימרון נוטה לפרש 'תזיז' כשם צמח (בעל-פה).

¹⁶ מ' בר-אשר, 'המן (=מן) בקטע מקומראן', לשוננו, נב (תש"ן), עמ' 75; א' קימרון, 'מחיקת המן' שם, סב (תשס"ה), עמ' 167–170.

¹⁷ לטקסט של 4Q444 ראו: E. Chazon, '4QIncantation', idem et al., *Qumran Cave 4, XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD, 29), Oxford 1999, p. 372.

¹⁸ המילה מופיעה גם בטקסטים אחרים. ראו למשל: 4Q405, קטעים 14–15, טור א, שורה 6; C. Newsom, '4QShirot "Olat HaShabbat"', E. Eshel et al., *Qumran Cave 4, VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (DJD, 11), Oxford 1997, p. 330.

¹⁹ M. Baillet, 'Prières quotidiennes', idem, *Qumran Cave 4, III: 4Q482–4Q520* (DJD, 7), Oxford 1982, p. 116.

במשמעות 'תנועתם הסיבובית של המאורות', וכבר השוו מילה זו לביטוי 'בתסבית הבקר' (חרס לכיש מס' 4, שורה 9).²⁰

דוגמה נוספת היא המילה 'עצה', השגורה למדיי בטקסטים מקומראן במשמעות 'מועצה' (מעתק סמנטי), למשל: 'הבא בעצת הקודש [...] ילחצו מעצת היחד' (סרך היחד, IQS, טור ח, שורות 21–22); 'עשרה אנשים מעצת *היחד*' (שם, טור ו, שורה 3); 'אשר יסדו את עצת היחד' (4Q164, קטע 1, שורה 2).²¹

יש להדגיש שמילים אלו – שהיו בעברית ואבדו – מעטות, וחלקן באוצר המילים של המגילות זעום.

מילים המתועדות בלשון חכמים

יש שמילה המוכרת משכבות אחרות של הלשון מתועדת לראשונה בכתבי קומראן, וכך מקדים הממצא בקומראן בכמה מאות שנים את תיעודה הראשון של המילה בעברית.

המילה 'עכשו', המוכרת היטב מלשון חז"ל, מתועדת עתה בקטע מקומראן: 'ומלאכי המ[שטמה...] שמחים ואומרים עכשו יאבד' (4Q225, קטע 2, טור ב, שורות 6–7).²² מילה זו היא השתלשלות פונטית מן 'עד כשהוא', כנראה בהשפעת שימוש ארמי מקביל (הכתיב 'עכשו' בקטע מקומראן ובכתבי יד קדומים של לשון חכמים עשוי לשקף הגיית ן בסוף המילה, שלא כמבטא השגור בפינו).²³

המילה 'לחה' במשמעות 'נוזל', המוכרת מלשון חכמים, מצויה בכמה כתבים הלכתיים בקומראן, למשל: 'והנוגע בלחת מי הנדה' (4Q277, קטע 1, טור ב, שורה 5); 'כול הירק [אשר אין עליו] מלחת טל' (4Q274, קטע 3, טור ב, שורות 4–5); 'מכל תגאולת שמן ויין ולחת מים' (מגילת המקדש, 11QT^a, טור מט, שורה 12);²⁴ המילה 'תגאולת' היא דוגמה למינוח הלכתי המיוחד לכת, והיא מציינת טומאה המועברת על ידי המשקה).

בקומראן צצה המילה 'אנו' (סרך היחד, IQS, טור א, שורה 25; מלחמת בני אור בבני חושך, 1QM, טור יג, שורה 12; ברית דמשק, 4Q266, קטע 11, שורה 14).²⁵ הרווחת בלשון חז"ל (כנגד 'אנחנו' המקראית; הצורה 'אנו' מופיעה פעם אחת במקרא בירמיה מב, ו).

הביטוי 'קלעי המזור', הנתון בשריד מקוטע אחד מקומראן בתוך המשפט 'ועשיתי קלעי

²⁰ ש' אחיטוב, אסופת כתובות עבריות, ירושלים תשנ"ג, עמ' 42–43. אין לדעת מן ההקשר בחרס אם הכוונה לסיור הבוקר או לעלות הבוקר כהצעתו של אחיטוב. להשוואה זו ראו: קימרון (לעיל, הערה 12), עמ' 115.

²¹ J.M. Allegro, 'Commentary on Isaiah (D)', idem, *Qumran Cave 4, I: 4Q158–4Q186* (DJD, 5), Oxford 1968, p. 27.

²² J. VanderKam & J.T. Milik, '4QpseudoJubilees', עמ' 141–156.

²³ ז' בן-חיים, 'צורת הכינויים החבורים יך, ית, יז במסורתיה של הלשון העברית', מ"ד קאסוטו ואחרים (עורכים), ספר אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 95; ח' ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 144.

²⁴ J. Baumgarten, '4QTohorot A', idem et al., *Qumran Cave 4, XXV: Halakhic Texts* (DJD, 35), Oxford 1999, p. 110; idem, '4QTohorot B', *ibid.*, p. 116. י" ידין, מגילת המקדש, ב, ירושלים תשל"ז, עמ' 151.

²⁵ J.M. Baumgarten, '4QDamascus Document', idem, *Qumran Cave 4, XIII: The Damascus Document* (4Q266–273) (DJD, 18), Oxford 1996, p. 76.

מזור עם קשתות' (4Q373, קטע 1, טורים א–ב, שורה 7 + 2Q22, טור א, שורה 2),²⁶ מלמדנו על קדמותו של הביטוי 'קשת של זיר' בלשון חז"ל: 'עשה לו [אספסינוס] קשת של זיר ונתן בתוכה ראש חזיר והיו מפקיעין במיכני ויורדין' (אבות דרבי נתן, נוסח ב, ז [מהדורת שכטר, עמ' 20]).²⁷

מילים אלו היו ברובן ככל הנראה חלק מן הלשון העברית החיה של ימי בית שני.

מילים המתועדות בארמית

מילים חדשות אחרות הידועות לנו מממצאי קומראן קשורות ככל הנראה לארמית דווקא. העובדה שמילים ארמיות רבות נקלטו בלשון המקרא המאוחרת ובלשון חכמים מקשה במקרים רבים לקבוע חד-משמעית אם מילה מסוימת בלשון המגילות שאולה מן הארמית או משימוש עברי כלשהו, ולפיכך קשה לאמוד את היקף השפעתה הישירה של הארמית על לשון המגילות. אנו מוצאים בקומראן 'נתארמלה' (התאלמנה), כמצוי בארמית (וגם בכתבי־יד מסוימים של לשון חכמים).²⁸ בחיבור אחד אנו קוראים על החיות שבמרכבה 'ופניהם זה בעקר זה' (4Q385, קטע 6, שורה 8), כלומר 'זה אצל זה', כמובנה של המילה 'בעקר' בארמית השומרונית.²⁹ באותו חיבור בא גם הביטוי 'השלום והשדך' (4Q386, קטע 1, טור ב, שורה 7). 'שדך' במובן 'שקט' מתועד היטב בארמית.³⁰

יש להזכיר בהקשר זה את לשונה המיוחדת של איגרת בענייני הלכה המכונה במחקר 'מקצת מעשי התורה'.³¹ לשונה של איגרת זו, ששלח אחד ממנהיגי הכת למנהיג מחוץ לכת, שונה מלשון שאר המגילות: היא אינה מקראית, יש לה צדדים קרובים ללשון חכמים ובמיוחד לארמית, ואנו מוצאים בה בין השאר את הביטויים 'בשל ש' (= 'בדיל ד' בארמית, 'בשל אשר' בקהלת ח, יז, שמובנו 'מפני ש'), 'בגלל ש', 'פרש מן', 'נזהר', 'חוץ ל' וגם 'ארץ ישראל'. מה ממילים אלו

²⁶ ל-2Q22 ראו: M. Baillet, 'Un apocryphe de David', idem et al., *Les 'petites grottes' de Qumrân* (DJD, 3), Oxford 1962, p. 81; E. Schuller & M. Bernstein, '4QNarrative and Poetic Composition', M. Bernstein et al. *Qumran Cave 4, XXVIII: Miscellanea, Part 2* (DJD, 28), Oxford 2001, p. 201; E. Schuller & M. Bernstein, '4QNar- ; שם, עמ' 179.

²⁷ מ' קיסטר, 'ביאורים באגדות החורבן באבות דרבי נתן', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 494–496.

²⁸ מ' בראשר, 'בירורים בלשניים בכתבי־היד של המשנה', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ז (תשנ"ו), עמ' 4, 6; M. Kister, 'Some Observations on Vocabulary and Style in the Dead Sea Scrolls', T. Muraoka & J.F. Elwolde (eds.), *Diggers at the Well: Proceedings of the Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (STDJ, 36), Leiden 2000, pp. 137–165, esp. p. 144.

²⁹ D. Dimant, '4QPseudo-Ezekiel', הנ"ל (לעיל, הערה 13), עמ' 43; וראו: א' קימרון, 'טקסטים חדשים מקומראן ותרומתם למילון העברית הקדומה', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 649–650.

³⁰ D. Dimant, '4QPseudo-Ezekiel', הנ"ל (שם), עמ' 62; וראו גם בפירושו: שם, עמ' 65.

³¹ E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4, V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD, 10), Oxford 1994, ושם מבוא מקיף על התוכן והלשון. ראו עוד בקובץ זה במאמרו של אלישע קימרון, 'הלשון והרקע הלשוני של כתבי קומראן', ובמאמרם של כ' ורמן וא' שמש, 'ההלכה במגילות קומראן'.

מושפע מן הארמית, ומה מן העברית המדוברת בת הזמן, מקבילתה או קודמתה של לשון חז"ל? החוקרים נחלקים בתשובה על שאלה עקרונית זו.³²

ביטויים עבריים מסוימים במגילות הוכרו מכבר כבבואה לביטוי זר, ככל הנראה ארמי. יישא פני אפו לנקמתכה ולוא יהיה לכה שלום כפי כול אוחזי אבות' (סרך היחד, IQS, טור ב, שורה 9). הביטוי 'אוחזי אבות' מתועד בסורית (ארמית נוצרית) במאה הרביעית לסה"נ, בצורה 'אחד אבותא', במשמע 'שימש מליץ יושר'. מקורו של צירוף זה באכדית. המילה השנייה בצירוף, כך מתברר, אינה המילה העברית השכיחה 'אבות', אלא המילה הנדירה 'אבות', שגם בארמית מצויה רק בצירוף הנזכר. מקרה זה מצטרף למקרים רבים אחרים שבהם נקלטו תכונות לשוניות וצירופי לשון מן האכדית בעברית בתיווכה של הארמית.³³

פרסומים חדשים מזמנים מילים חדשות. בשריד מקוטע מאוד נמצאו המילים '[לפני ר]וחך כעור כמגורן (!)' (4Q433 קטע 1, שורות 2–3),³⁴ ואין 'עור' כאן אלא 'מוץ', כמשמעותה של המילה 'עור' בארמית לניביה. עניינו של הפסוק אפוא שהמשורר עומד לפני אלוהים כמו מוץ הנזרה ברוח בגורן. במגילה אחרת נמצאה, כמעט חסרת הקשר, המילה 'מלוש' (קרי: malwash 4Q439, טור א, שורה 1).³⁵ מילה זו נשאלה מאכדית לארמית (לניביה השונים), ומשמעה 'מזל, הורסקופ'. בעברית זוהתה המילה לא מכבר בקטע גניזה מספרות ההיכלות: 'שנים עשר מזלות וגם מלושיהן [=גורל הנולדים בהם]'. עתה נתונה מילה זו לפנינו גם בטקסט עברי מקומראן.³⁶

'החייאתן' של מילים מקראיות בשינוי משמעות

מעניינות ביותר מילים מקראיות שמשמען האמתי כבר נשתכח בימי בית שני, ושבלשון המגילות משתמשים בהן – גם בהקשר חופשי – על פי השימוש המקראי כפי שהובן בפרשנות בת הזמן, שנאלצה לעתים לנחש את משמען של מילים על פי ההקשר. המילים אינן חיות במקרים אלו את חייהן הטבעיים אלא חיי לשון קודש, לשון של כתבי קודש, שחוזרים ומשננים ומפרשים גם במקום שכוונתו המקורית של הפסוק נסתתמה, ויש שהמסורת הפרשנית נמשכת לאורך מאות רבות של שנים. אביא כאן דוגמאות אחדות.

א. בתיאור הלווייתן בספר איוב אנו קוראים: 'תחתיו חדודי חרש ירפד חרוץ עלי טיט' (איוב מא, כב). מפרשי איוב המודרניים הפנו לדבריו של אֵילִינֹס, מחבר פגני מסוף המאה השנייה לסה"נ, שתיאר את הקרוקודיל והסביר מדוע אין כלי נשק יכולים לגבור עליו: כי 'גבו וזנבו [...] מבוצרים בקשקים קשים ומזוינים [...] והם דומים לחרסים קשים או קונכיות'. מקבילה זו היא אכן ראייה

³² ראו מצד אחד: קימרון וסטרגנל (שם), עמ' 83–108; ומצד אחר: מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 355–359.

³³ ראו: P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline*, Leiden 1957, pp. 53–54, n. 26; י' קוטשר, 'בבואה (calque) של הארמית בעברית', הנ"ל, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' 125–126. ורנברג-מילר מציין שניגודו של 'אוחזי אבות' באכדית הוא 'אוכל קורצין', שאף הוא נשאל בארמית מאכדית, ומשם הגיע גם לטקסטים עבריים.

³⁴ E. Schuller, '4QHodayot-like Text A', חזון ואחרים (לעיל, הערה 17), עמ' 233–236.

³⁵ M. Weinfeld & D. Seely, '4QLament by a Leader', חזון ואחרים (שם), עמ' 338.

³⁶ לדיון מפורט בשתי המילים האחרונות ולמראי מקום מלאים ראו: מ' קיסטר, 'שלוש מילים מצפוני מגילות מדבר יהודה', לשוננו, סג (תשס"א), עמ' 35–37.

נחרצת ש'חדודי חרש' שבפסוק אינם אלא חרסים קשים וחדים; והמילה 'חרוץ' בסופו של הפסוק קשורה כנראה, כפירוש המפרשים, ל'מורג חרוץ' ודומיו (ישעיה מא, טו; כח, כז; עמוס א, ג), שאף בו הושמו אבנים חדות. והנה בקטע שנתגלה בקומראן מסופר איך האיר הבית בהולדתו של נח, ונאמר: 'וכאשר ראה למך את [/] את חדרי הבית כחדודי השמש' (1Q19, קטע 3, שורות 4–5).³⁷ הצירוף 'חדודי שמש' הוא תוצאה של פרשנות אחרת לביטוי 'חדודי

חרש' באיוב: 'חרש' כמו 'חרס', היינו שמש; 'חדודי' היינו קרניים.³⁸ פרשנות זו עולה שוב רק בימי הביניים, בפירוש רש"י לתלמוד (חולין עו ע"ב) ובפירוש רשב"ם (המיוחס לרש"י) לאיוב מא, כב. שאלה גדולה היא אם מסורת פרשנית היא זו, או שמא כיוון רש"י מדעתו לפרשנות מעין זו שבקומראן. מכל מקום לאור האמור אצל איילינז על דמיון שריונו של התנין



'את חדרי הבית כחדודי השמש', מתוך חיבור על חייו של נח, 1Q19, קטע 3

לחרסים,³⁹ נראה כאמור שהפרשנות העולה מספרות קומראן לצירוף המילים נולדה לאחר שנשתכח מובנו המקורי של הצירוף והוענק לו מובן אחר מתוך פרשנות הפסוק כולו.⁴⁰ ב. לעיל הובא הפסוק ממגילת ההודיות: 'ותכמי עלי כאוניה בזעף חרישית' (1QH^a, טור טו [טור ז], שורה 4). המילה 'חרישית' מופיעה במקרא רק בפסוק 'וימן אלהים רוח קדים חרישית' (יונה ד, ח), והיא התפרשה בהודיות בדומה לפירושה בתלמוד: 'מאי חרישית? אמר רב יהודה: בשעה שמנשבת עושה תלמים תלמים בים [...] אמר רבה: בשעה שמנשבת משתקת כל הרוחות מפניה' (בבלי, גטין לא ע"ב). 'רוח חרישית' אינה אפוא (כמו בלשוננו החדשה) רוח שקטה, קלה, אלא דווקא רוח סערה קשה.⁴¹ מן ההודיות מתברר שפירוש זה קדם במאות שנים לזמנם

³⁷ J.T. Milik, 'Livre de Noé', D. Barthélemy & idem, *Qumran Cave 1* (DJD, 1), Oxford 1955, p. 85

³⁸ ראו: א' קימרון, 'תחתיו חדודי חרש', לשוננו, לז (תשל"ג), עמ' 96–98; וביתר הרחבה: E. Qimron, 'The Biblical Lexicon in the Light of the Dead Sea Scrolls', *DSD*, 2 (1995), pp. 302–307

³⁹ וגם לאור ההבחנה הברורה במקרא בין המילה 'חרש', שעניינה 'חרסים', ובין המילה 'חרס', שמשמעה 'שמש'.

⁴⁰ בביאור המהלך הפרשני שהביא לפירוש זה אי אפשר להאריך כאן. לדיון מפורט ראו: קיסטר (לעיל, הערה 28), עמ' 147–149, ושם גם מראי מקום מלאים.

⁴¹ עמד על כך ליכט בפירושו להודיות, ראו: ליכט, ההודיות (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 121. דיון בדוגמה זו ובדוגמאות אחרות כיוצא בה ראו עוד: E.Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language*, Leiden 1982, pp. 102–103

של האמוראים המפרשים כך את המילה. 'זעף' הוא 'סערה', 'סופה' ('ויעמד הים מזעפו' [יונה א, טו]; 'כל מקום שהים עולה בזעפו' [משנה, אהלות יח, ו]; הוראה דומה למילה מתועדת בדיאלקטים של הארמית).⁴² 'זעף חרישית' הוא אפוא הסערה בים הנגרמת מרוח עזה ומטלטלת את האנייה.⁴³

ג. על האיש המגורש מן היחד נאמר בברית דמשק: 'אל יאות איש עמו בהון ובעבודה' (ברית דמשק [גניזה], עמ' כ, שורות 7–8), וכן: 'והאיש אשר יוכל (=יאכל) מהונם ואשר ידרוש שלומו (=של המגורש מן הכת) ואשר יאות עמו' (4Q266, קטע 11, שורות 14–15). הוראתו של הפועל 'יאות' נתפענחה רק לאחרונה. כנגד המילה הנדירה 'יאות' אנו קוראים בסרך היחד על היחס למי שאינו חבר הכת: 'לוא ייחד'⁴⁴ עמו בעבודתו ובהונו' (1QS, טור ה, שורה 14); ועל המגורש מן הכת נאמר 'ולוא יתערב איש מאנשי הקודש בהונו ועם עצתו לכול דבר' (שם, טור ח, שורה 23). נמצא אפוא שהוראת הפועל 'יאות' שווה להוראת הפעלים 'יתערב', 'ייחד'. והנה התברר שמשמעות זו נובעת ככל הנראה מפרשנות לפסוק 'אך בזאת נאות לכם אם תהיו כמנו להמל לכם כל זכר' (בראשית לד, טו, וראו שם פסוקים כב, כג), שלפיה התפרש השורש או"ת כלשון השתתפות והתערבות,⁴⁵ כפי שהוא אכן מתפרש בתרגומי המקרא הארץ-ישראליים.⁴⁶

ד. האמור 'ולא לתור במחשבות יצר אשמה ועני (=ועיני) זנות' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ב, שורה 16) עשוי על פי הפסוק 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי' (במדבר טו, לט–מ), בהמרת 'לב' ב'יצר [אשמה]' ובהוספת המילה 'מחשבות'. והנה במקומות אחרים במגילות באה המילה 'שרירות', בין השאר במטבע דומה ביותר: 'ולא ללכת עוד בשרירות לב אשמה ועיני זנות' (סרך היחד, 1QS, טור א, שורה 6); וכן 'מתור שרירות לבו' (שם, טור ג, שורה 3); 'ועם שרירות לבם יתורו' (הודיות, 1QH^a, טור [יב], שורה 15). תרגום אונקלוס מתרגם את המילה המקראית 'שרירות' במילה 'הרהור', והמגילות מספקות לנו עדות קדומה למסורת פרשנית זו, שהרי די בהשוואה בין ברית דמשק לבין המטבע שבמגילות אחרות כדי לגלות ש'שרירות' מקבילה ל'מחשבות'. הביטוי 'ללכת בשרירות לב' עשוי על פי 'כי בשירות לבי אלך' בדברים כט, יח. אולם נראה שבכל המקרים שהבאתי אין מדובר בהרכבה פשוטה של שני פסוקים, במדבר טו, לט ודברים כט, יח: תרגום אונקלוס מתרגם את המילים 'ולא תתורו אחרי לבבכם' במילים הארמיות 'ולא תטעון בתר הרהור לבכון'. חדירת המילה 'שרירות' לצירוף 'מתור שרירות לבו', דרך משל, אינה אלא המקבילה העברית (או שמא התחליף העברי) להוספת 'הרהור' בתרגום הארמי (בדומה לתופעה שעמדתי עליה בסעיף

⁴² J.F. Elwolde, 'Some Lexical Structures in 1QH: Towards a Distinction of the Linguistic and the Literary', מוראוקה ואלוולד (לעיל, הערה 28), עמ' 83.

⁴³ לדעת קוטשר 'חרישית' הוא לוואי שם תואר ל'זעף', ואי ההתאמה התחבירית נובעת מהמרת הצירוף 'רוח חרישית' בצירוף 'זעף חרישית'. ראו: קוטשר (לעיל, הערה 41). לעומת זאת לפי הפירוש המוצע לעיל 'חרישית' הוא סומך ל'זעף', לשון קצרה לצירוף 'רוח חרישית'.

⁴⁴ כלומר: ישתתף, מלשון 'יחד'.

⁴⁵ ופירוש זה נובע מהקשר הדברים בפרק.

⁴⁶ ראו: י' יוסטן, 'מינוח כתתי ופרשנות המקרא: הוראת הפועל "אות" בכתבי קומראן', מגילות, א (תשס"ג), עמ' 219–226. פועל זה אינו קשור אפוא כלל לשורש או"ת, שמובנו בלשון חכמים 'להשתמש', 'להיעזר', 'ליהנות' ('עד שיאותו לאורו' [משנה, ברכות ח, ו]); ואולי או"ת בלשון חכמים הוא חילוף פונטי של השורש עו"ת, ראו: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 185.

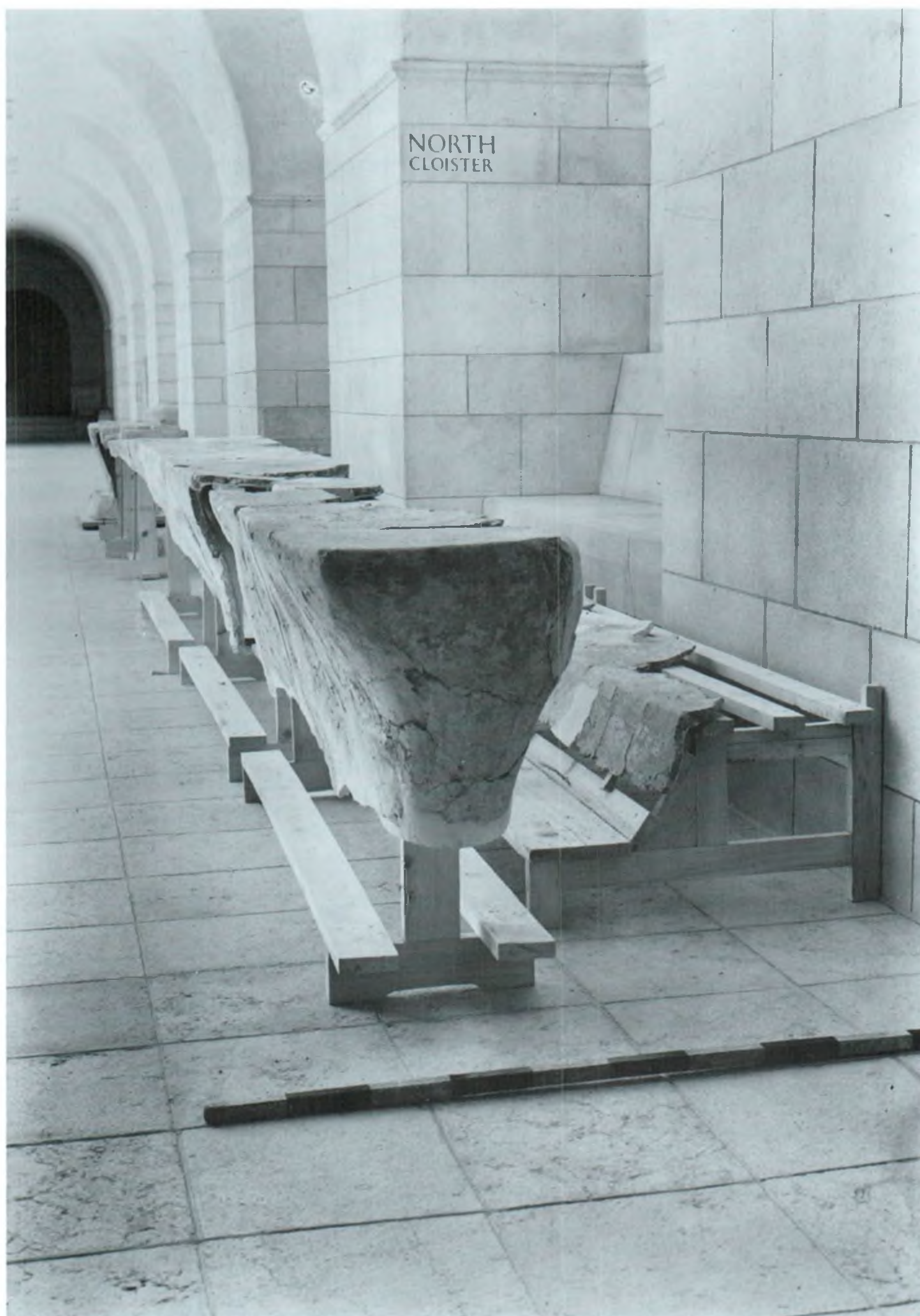
הקודם), והקשר בין שני הפסוקים (במדבר טו, לט ודברים כט, יח) הוא אפוא קודם כול המילה הארמית 'הרהור' שבתרגום. אולם בעוד בנוסחה שבברית דמשק אפשר לראות מקבילה מדויקת לנוסחת התרגום, הרי בסרך היחד, טור א, שורה 6 הניסוח הוא 'ללכת בשרירות לב': המילה 'ללכת' המירה כאן את המילה 'לתור' שבמקבילה המדויקת בברית דמשק בעקבות דברים כט, יח. בדוגמה זו אנו רואים את היחס המורכב שבין פרשנות מילה מקראית ('שרירות' = הרהור), מסורת פרשנית המתועדת בתרגום ('הרהור לבכון') ודפוס סגנוני מקראי ('ללכת בשרירות לב').⁴⁷

*

המגילות הן הצוהר הרחב ביותר לעברית בסוף ימי בית שני, ודרכו נגלה לנו משהו מנופה העולם של הלשון בתקופה זו. אנו יכולים להבחין בנוף זה בצירוף מיוחד במינו: לשון חיה, המשמרת מילים משכבות קדומות ומספקת את העדות הראשונה למילים המופיעות מאוחר יותר בלשון חכמים, אך גם לשון המושפעת מאוד מן הארמית וכן לשון קודש, שמילים מלשון המקרא שמשמעותן נשכחה מקבלות בה משמעות חדשה לפי פירושו של הפסוק.



4Q386, קטע 1, טור ב – 'המן' (שורה 4), 'תזיז' (שורה 5); 'השלום והשדך' (שורה 7), ראו עמ' 563, 565



שולחנות כתיבה מקומראן (משוחזרים בחלקם) בתצוגה במוזאון רוקפלר

מגילות קומראן
בהקשרן התרבותי



וכען ספר ומסר וחכמה
[ליקר עלם. די אלף חכמה יקר



וכען בני מסר / חוכמה אפילו [צ"ל: אליפון] לבניכון ותהוי /
חוכמתא עמכון ליקר עלם / די אליף חוכמתא ויקר חיא / בה...

שני עותקים של כתב לוי הארמי: 4Q213 קטע 1 (למעלה),
ועותק מן הגניזה הקהירית הנמצא בקיימברידג'

אסתר אשל

קומראן וחקר הספרות החיצונית

המונח 'ספרות חיצונית' משמש בעת החדשה (על פי משנה סנהדרין י, א) להגדרת הספרים שנכללו באסופות המקראיות של הכנסיות הנוצריות, ושאינם כלולים בנוסח המסורה.¹ ספרים אלו מכונים בלעז ספרים אפוקריפיים (Apocrypha) וספרים פסידו־אפיגרפיים (Pseudepigrapha). הספרים החיצוניים חוברו בידי יהודים במהלך ימי הבית השני ועד מרד בר כוכבא. ברשימה זו אדון בשישה ספרים חיצוניים שעותקים שלהם מתועדים בין המגילות שנמצאו בקומראן. זהו חלק קטן בלבד של הספרים החיצוניים שבידינו. קודם לחשיפת מגילות קומראן חיבורים אלו היו מוכרים מתרגומים שהשתמרו בידי כנסיות נוצריות שונות. במערות קומראן התגלו קטעים מהחיבורים הבאים: ספרות חנוך, כתב לוי הארמי, ספר היוכלים, ספר טוביה, צוואת נפתלי העברית וספר בן סירא. בסוף המאמר אדון במספר חיבורים שחוקרים שונים ניסו לזהותם בין המגילות שנמצאו בקומראן, אלא שזיהויים אלו מסופקים.

* אני מודה לפרופ' מיכאל סטון, שקרא את המאמר והעיר מספר הערות חשובות.

¹ הספרות האפוקריפית והפסידו־אפיגרפית נאספה ותורגמה לאנגלית בתחילת המאה העשרים: R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, I–II, Oxford 1913; הספרים החיצוניים תורגמו לעברית באוסף שערך א' כהנא, הספרים החיצוניים לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים, א–ב, תל־אביב תרצ"ז. בשנות החמישים ראה אור תרגום עברי חדש של הספרים החיצוניים, מאת א"ש הרטום, הספרים החיצוניים, תל־אביב תשי"ט–תשכ"ז. התרגומים שערך כהנא מדויקים יותר מתרגומיו של הרטום, אולם במהדורת הרטום ישנן תוספות שלא נכללו במהדורת כהנא: נוסף תרגום הנוסח הלטיני של ספר אדם וחווה ושל החיבור 'קדמוניות המקרא', וכן נוספו נספחים לצוואות שנים עשר השבטים, הכוללים נוסח עברי של צוואת נפתלי (ראו להלן, הערה 70); תרגום הנוסח הארמי של צוואת לוי מן הגניזה; וכן תרגום הנוסח היווני של תפילת לוי המשולבת בצוואת לוי, תוך סימון הקטעים המקבילים לנוסח הארמי שהתגלה בקומראן. לפני כעשרים שנה הופיע תרגום חדש של הספרים החיצוניים לאנגלית: J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I–II, New York 1983; אוסף זה אינו כולל את הספרות האפוקריפית. מהדורה נוספת של תרגום אנגלי לחלק מן הספרים החיצוניים פורסמה בשנת 1984. מהדורה זו כוללת יצירות מרכזיות המיוחסות לדמויות מקראיות: H.F.D. Sparks, *The Apocryphal Old Testament*, Oxford 1984. בין האוספים השונים יש הבדלים ברשימת הספרים הכלולים בכל קבוצת טקסטים, במיוחד בכל הקשור לספרות הפסידו־אפיגרפית. למבוא כללי לספרים החיצוניים ראו: י' ליכט, 'ספרים חיצוניים וגנוזים', אנציקלופדיה מקראית, ה, טורים 1103–1121; וכן: M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT, II, 2), Philadelphia 1984; M.E. Stone, 'The Dead Sea Scrolls and the Pseudepigrapha', *DSD*, 3 (1996), pp. 270–295. להגדרת האפוקריפה והפסידו־אפיגרפה ראו שם, עמ' 270–271; M.E. Stone, 'Categorization and Classification of the Apocrypha and Pseudepigrapha', *Abr-Naharain*, 24 (1986), pp. 167–177.

א. חנוך א וחיבוריו

חיבורים יהודיים שיוחסו לחנוך השתמרו בגעז, היא הלשון החבשית העתיקה, בספר חנוך שנכלל בין כתבי הקודש של הכנסייה האתיופית.² ספר זה מכיל 108 פרקים. החוקרים הבחינו שהספר כולל חמישה חיבורים עצמאיים ומספר תוספות קצרות שנוספו עליהם, וכינו אותם בשמות שהתקבלו במחקר, ואלו הם:

א. ספר העירים (פרקים א–לו): לאחר פתיחה (פרקים א–ה), שמתואר בה חזונו של חנוך על אירועי יום הדין, מופיע גוף הספר (פרקים ו–לו), ובו מסופר על המלאכים (הם העירים) שמרדו באל והזדווגו עם בנות האדם. חנוך נשלח להודיע לעירים על הפורענות העומדת לחול על ראשם. הם ביקשו ממנו להתפלל עבורם, אך תפילתו לא התקבלה. חנוך עלה למרום וביקש מהאל לסלוח לעירים. במסעו בשמים חזה חנוך בנפלאות הבריאה ובסודות הטבע וכן בחלוקת התפקידים בין המלאכים השונים.

ב. ספר המשלים (פרקים לז–עא). זהו חיבור אחד הכולל שלושה משלים (לח–מד, מה–נו, נח–סט), העוסקים באחרית הימים, ב'בן האדם', בטוב הגנוז לצדיקים ובעונשם של הרשעים. ג. ספר מאורות השמים (מכונה אף 'הספר האסטרונומי'; פרקים עב–פב). בחיבור זה מסופר כיצד המלאך אוריאל, הממונה על המאורות, גילה לחנוך את סודות הלוח השמשי. על פי תיאור זה השנה היא בת 364 יום, והיא מתחלקת ל-52 שבועות ול-12 חודשים בני 30 יום, ומדי שלושה חודשים נוסף יום אחד.

ד. ספר החלומות (פרקים פג–צ). חיבור זה כולל שני חזיונות: בראשון (פג–פד) מתואר כיצד חזה חנוך את המבול שהתרחש לאחר מותו, והשני, המכונה חזון החיות (פה–צ), מתאר את ההיסטוריה האנושית מבריאת העולם ועד אחרית הימים. האישים ההיסטוריים בחזון זה מתוארים בדמות חיות, ובאירוע האחרון שנזכר בחזון איל בעל קרניים מציל את הצאן, המסמל את בני ישראל. מקובל במחקר שתיאור זה מתייחס לאירועי המרד החשמונאי, ושהאיל הוא יהודה המקבי.

ה. איגרת חנוך (פרקים צא–קה). חיבור זה כולל את דברי חנוך לבניו, הסוקרים את ההיסטוריה ומתארים את המאורעות העתידיים להתרחש. בחיבור זה כלול חזון השבועות (פרקים צג, ג–י; צא, יב–יז), המחלק את ההיסטוריה האנושית מאז בריאת העולם ועד לאחרית הימים לעשרה

² לתרגום אנגלי ולפירוש של ספרות חנוך ראו: R.H. Charles, *The Book of Enoch or 1 Enoch*, Oxford 1912; לאחרונה ראה אור פירוש חדש לספר העירים ולאיגרת חנוך: G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch* (Hermeneia), I, Minneapolis 2001; לתרגום עברי של הנוסח החבשי ראו: הספרים החיצוניים (מהדורת כהנא), א, עמ' יט–קא (הציטוטים מן הספר להלן הם על פי תרגום זה); הספרים החיצוניים (מהדורת הרטום), חזיונות, א, עמ' 13–139. למהדורה של כתבי־היד שהתגלו בקומראן ראו: J.T. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford 1976; E. Puech, 'Livre des Géants', *Qumrân grotte 4, XXII: Textes araméens, première partie: 4Q529–549* (DJD, 31), Oxford 2001, pp. 9–115; L.T. Stuckenbruck, '4QEnoch' ar, 4QEnochGiants^a ar, 4QEnochGiants^f ar, 1QEnochGiants^a ar, 4QEnochGiants^{b?} ar, 2QEnochGiants ar, 6QpapGiants ar', P. Alexander et al., *Qumran Cave 4, XXVI: Miscellanea, Part 1* (DJD, 36), Oxford 2000, pp. 3–94; E.J.C. Tigchelaar & F. García Martínez, '4QAstronomical Enoch^{a–b} ar', P.S. Alexander et al., *ibid.*, pp. 95–171; L.T. Stuckenbruck, 'The Early Traditions Related to 1 Enoch from the Dead Sea Scrolls: An Overview and Assessment', G. Boccaccini & G. Nickelsburg (eds.), *The Early Enoch Tradition* (forthcoming)

שבועות.³ לאיגרת נוספו שני נספחים על אודות לידת נח (קו–קז), ועל עונשם של הרשעים ושכר הצדיקים (קח).

חמישה חיבורים אלו צורפו ליצירה אחת, שמקובל לכנותה במחקר 'ספר חנוך א' או 'חנוך האתיופי' (וזאת כיוון שבכנסייה הסלווית השתמר חיבור אחר המיוחס לחנוך, והוא מכונה במחקר 'ספר חנוך ב' או 'חנוך הסלווי'). כמו ספרים חיצוניים רבים אחרים, ספר חנוך תורגם ליוונית. מתרגום יווני זה נותרו בידינו רק כמה קטעים שהשתמרו.⁴ בחמישה קטעים מקומראן יש, ככל הנראה, שרידים מהתרגום היווני. במערה 7 בקומראן נמצאו מספר קטעים קטנים ביוונית שנכתבו על גבי פפירוס, ושזוהו בהם פסוקים מסוף ספר חנוך (קג, ג–ד; קה, א).⁵

מיוונית תורגם הספר ללשון האתיופית. ספר חנוך זכה למעמד קנוני בכנסייה האתיופית, וצורף בה לספרי המקרא והברית חדשה. התרגום נעשה בין המאה הרביעית לשישית לסה"נ. כיום ידועים שלושים וארבעה כתבי־יד אתיופיים של ספר חנוך, המחולקים לשתי קבוצות נוסח (Eth I–II).⁶ מיוונית תורגם הספר גם ללשונות נוספות: לטינית, קופטית וסורית,⁷ אולם מתרגומים אלו השתמרו קטעים בלבד.

במערה 4 בקומראן התגלו אחד־עשר כתבי־יד של ספרות חנוך בארמית (4Q201–202; 4Q204–205; 4Q206; קטע 1; 4Q207–212). לאחרונה התפרסם קטע של ספר העירים מכתב־יד נוסף; כיוון שלא ידוע באיזו מערה בקומראן הוא התגלה, כתב־היד סומן XQpapEnoch.⁸ כתב־יד היד השונים מקומראן כוללים קטעים מספר העירים (פרקים א–לו), מספר החזיונות (פרקים פג–צ), מאיגרת חנוך (פרקים צא–קה) וכן מספר קטעים מהספר האסטרונומי (פרקים עב–פב).

³ קיימת התאמה מלאה בין החלוקה ההיסטורית המתועדת בחזון השבועות ובין האירועים ההיסטוריים שנזכרו ב'דברי המארות', ראו: ח' אשל, 'התפילות שבדברי המארות וחזון השבועות', מגילות, ב (תשס"ד), עמ' 3–8.

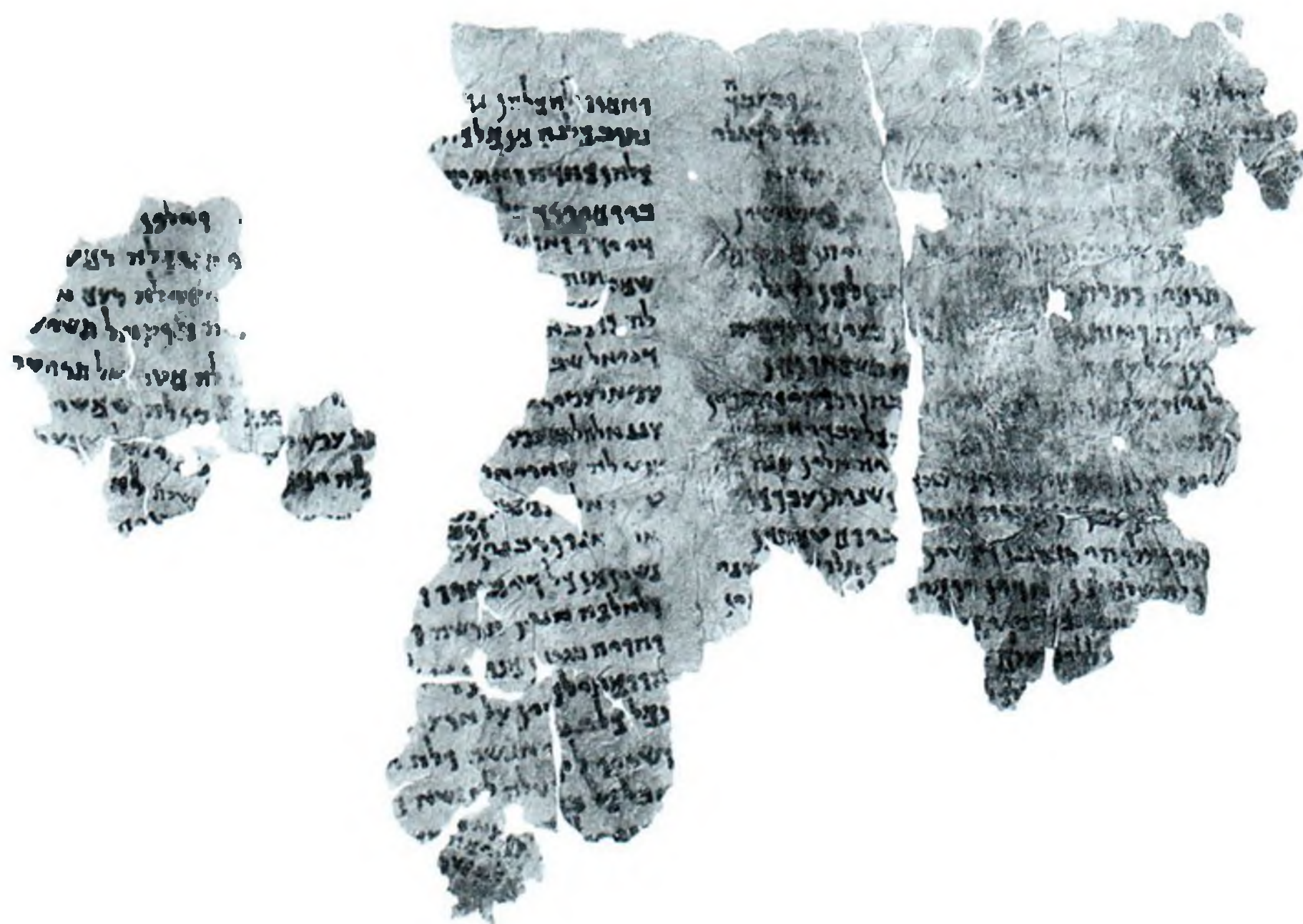
⁴ ואלה העדים שנותרו מהתרגום היווני של ספר חנוך: (א) כ"י צ'סטר־ביטי (Chester Beatty–Michigan Papyrus), המתוארך למאה הרביעית לסה"נ, והכולל את סופו של ספר חנוך, פרקים צז, ו – קד, קו–קז. (ב) קטעי פפירוס שהתגלו בגיזה שבמצרים, בתוך קבר נוצרי באכמים (Codex Panopolitanus); כתב־יד זה מתוארך למאה השישית לסה"נ, וכולל את הפרקים א – לב, ו, ועותק נוסף של פרקים יט, ל – כא, ט. על גבי אותו פפירוס הועתקו גם שני חיבורים נוצריים חיצוניים המיוחסים לפטרוס. (ג) כ"י וטיקנוס (Codex Vaticanus Gr. 1809), הכולל ציטוט מחנוך בליווי פירוש היסטורי וכן ציטוטים מחיבורים אחרים; כתב־יד זה מתוארך למאה האחת־עשרה, והוא כולל את פט, מב–מט. (ד) שני קטעי פפירוס שהתגלו באוקסירינקוס (Oxyrhynchus Papyrus 2069), המתוארכים למאה הרביעית לסה"נ, וכוללים את עז, ז – עח, א; עח, ח; פה, י – פו, ב; פז, א–ג. (ה) ציטוטים המשולבים בחיבורו של גאורגיוס סינקלוס, שחי בראשית המאה התשיעית לסה"נ; הוא ציטט מספר חנוך את הפסוקים הבאים: ו, א – ט, ד; ח, ד – י, יד; טו, ח – טז, א, וקטע נוסף שאין לו מקבילה בעדי הנוסח האחרים של הספר.

⁵ על זיהוי קטעים אלו ראו: G.W. Nebe, '7Q4: Möglichkeit und Grenze einer Identifikation', *RevQ*, 13 (1988), pp. 629–633; E. Puech, 'Notes sur les fragments grecs du manuscrit 7Q4 = Hénoch 103 et 105', *RB*, 103 (1996), pp. 592–600.

⁶ למהדורה של כתב־היד האתיופיים ראו: M.A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, Oxford 1978.

⁷ על השרידים שנותרו מהתרגומים של ספר חנוך ללטינית, לקופטית ולסורית ראו: מיליק (לעיל, הערה 2), עמ' 78–83; ניקלסבורג (לעיל, הערה 2), עמ' 14–17.

⁸ א' וח' אשל, 'קטע חדש של ספר העירים מקומראן (XQpapEnoch), תרביץ, עג (תשס"ד), עמ' 171–179; E. & H. Eshel, 'New Fragments from Qumran: 4QGen^a, 4QIsa^b, 4Q226, 8QGen, and XQpapEnoch', *DSD*, 12 (2005), pp. 146–157.



ספר חנוך מקומראן, 4Q201, קטע 1, טורים ב-ג

חיבור נוסף שהתגלה בקומראן הוא ספר הענקים. ספר זה, השייך אף הוא לספרות חנוך, לא נכלל בחנוך האתיופי, וקודם לגילוי המגילות היה מוכר רק משרידים מקוטעים של תרגומים מניכאיים לפרסית שנמצאו בסין. במערות 1 ו-4 זהו תשעה כתבי-יד של ספר הענקים.⁹ יוזף מיליק טען שאחד מכתבי-היד של ספר הענקים שהתגלה בקומראן (4Q203) הוא חלק ממגילה שבה נכללו חלקים אחרים מספר חנוך (4Q204). לפיכך הציע כי במגילה אחת הועתקו ספר העירים, ספר הענקים, ספר החזיונות ואיגרת חנוך. לדעת מיליק, במחצית הראשונה של המאה הראשונה לפסה"נ היה קיים 'חומש' של ספר חנוך, שנכלל בו אף ספר מאורות השמים. לשיטת מיליק ספר המשלים, שלא נכלל ב'חומש' הקדום של ספר חנוך, חובר מאוחר יותר, וכאשר הוכנס ל'חומש', הוא תפס את מקומו של ספר הענקים.¹⁰ כנגד השערה זו טענו חיים יונה גרינפלד ומיכאל סטון כי אי-הימצאותו של ספר המשלים בקומראן אינה ראייה לאיחורו, וכי ייתכן שבידי חוגים שונים בארץ-ישראל במאה הראשונה לסה"נ היו אוספים שונים של חיבורי חנוך. גרינפלד וסטון הסתייגו מהשימוש בכינוי 'חומש' בהקשר זה, וטענו שייתכן שבחלק מאוספים אלו נכלל ספר המשלים, ואילו באחרים נכלל ספר הענקים.¹¹

⁹ על ספר הענקים מקומראן ראו: J.C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmology: Studies in the Book of Giants Traditions*, Cincinnati 1992; L.T. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, Tübingen 1997.

¹⁰ על השערה זו ראו: מיליק (לעיל, הערה 2), עמ' 70–78.

¹¹ ראו: J.C. Greenfield & M.E. Stone, 'The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes', *HTR*, 70 (1977), pp. 51–65.

על סמך תיארוכם של כתבי היד הארמיים של ספרות חנוך שנתגלו בקומראן, מקובל לתארך את מועד חיבורם של הספרים השונים כדלקמן: ספר מאורות השמים הוא הקדום מבין החיבורים שיוחסו לחנוך, ויש לתארך את מועד חיבורו לאמצע המאה השלישית לפסה"נ (לשנת 250 לפסה"נ בקירוב); חיבור ספר העירים תוארך לקראת סוף המאה השלישית (שנת 200 לפסה"נ בקירוב); ואילו חיבור החלק העיקרי של ספר החזיונות, כלומר חזון החיות, תוארך לאמצע המאה השנייה לפסה"נ, לשנים שלאחר פרוץ המרד החשמונאי, ולפני שיהודה המקבי נהרג בקרב, כלומר בין 167 ל-161 לפסה"נ.¹² את מועד יצירתם של שני החיבורים האחרונים, כלומר ספר המשלים ואיגרת חנוך, מקובל לתארך למאה הראשונה לפסה"נ.¹³

אחת הסוגיות המעניינות המתועדות בספרות חנוך היא הפירוש לסיפור הזיווג בין בני האלוהים לבנות האדם, כפי שהוא מסופר בבראשית ו, א–ד. סוגיה זו עומדת ביסוד ספר העירים, והיא נזכרת בקצרה בספרי חנוך האחרים. יסודה של מסורת זו בעיקר בפירוש הצירוף 'בני האלוהים', המתועד הן בנוסח המסורה הן בנוסח השומרוני. רוב המתרגמים והפרשנים הקדומים פירשו את המונח באחת משתי דרכים: מלאכים,¹⁴ או בני תמותה בעלי איכויות מיוחדות או מעמד גבוה.¹⁵ בספר העירים מופיעה העדות הקדומה ביותר למסורת הפרשנית שבני האלוהים הם מלאכים, ויש בו תיאור מפורט ביותר של מיתוס ירידת העירים וזיווגם עם בנות האדם, תיאור המבוסס על המקור המקראי הסתום. בתיאור זה משולבות שתי מסורות על אודות ירידת העירים, והן מופיעות כסיפור רציף בפרקים ו–ח. במחקר נעשו ניסיונות לזהות את המסורות העומדות ביסוד תיאור זה ולשחזר את דרך התהוותו.¹⁶

¹² לדעה שונה, שלפיה יש לזהות את האיל עם אחד ממנהיגי הזרם האיסיי, ראו: מ' קיסטר, 'לתולדות כת האיסיים, עיונים בחזון החיות, ספר היובלים, וברית דמשק', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 1–18.

¹³ על תאריכיהם של החיבורים השונים שנכללו בספרות חנוך ראו: ד' פלוסר, 'חנוך, ספר חנוך', אנציקלופדיה מקראית, ג, טורים 205–210; מיליק (לעיל, הערה 2), עמ' 4–58.

¹⁴ הפירוש שהביטוי 'בני האלוהים' הוא כינוי למלאכים נסמך כפי הנראה על כתובים מקראיים שבהם הוא כינוי לדמויות על-אנושיות (ראו: איוב א, ו; ב, א; לח, ז), ובדומה לכך משמש הביטוי 'בני אלים' (תהלים כט, א; פט, ז). בתרגום השבעים (כ"י אלכסנדרינוס) תורגם 'בני האלוהים': 'מלאכי האל'. וראו: ר' שמעון בן יוחי קרי להון בני דייניה, ר' שמעון בן יוחי מקלל לכל מן דקרי להון בני אלהיא' (בראשית רבה כו, ה [מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 247]). התייחסותו החריפה של רשב"י מעידה כי בימיו רווח פירוש שבני האלוהים הם המלאכים. עדויות מאוחרות הרבה יותר לפירוש זה מצויות אף בתרגום המיוחס ליונתן לבראשית ו, ד, ובפרקי דרבי אליעזר, פרק כב.

¹⁵ תפיסה זו מתועדת בחלק מהתרגומים הארמיים לבראשית, דוגמת תרגום נאופיטי ותרגום אונקלוס, התרגום המיוחס ליונתן לפסוק ב, בפירושו של ר' שמעון בן יוחי בבראשית רבה כו, ה, אשר קרא להם 'בני הדיינים' (ראו המובאה בהערה הקודמת), וכן בפרשנות המסורתית לפסוק.

¹⁶ אוגוסט דילמן היה הראשון שציין, בהקדמתו לספר חנוך, כי בפרקים ו–יא קיימים שני סיפורים שונים על אודות המלאכים שחטאו ועל אחריותם לרוע ולאלימות בתקופה שקדמה למבול, ראו: A. Dillmann, 'Pseudepigraphen des Alten Testaments', *Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 2, XII, Hamburg 1954–1968, p. 352. דבורה דימנט וג'ורג' ניקלסבורג הגיעו למסקנה כי יש להבחין בין מסורת שמיחזה למסורת עשאל, וכל אחד מהם הציע שחזור שונה לאופן שילובן של המסורות בספרות חנוך; ראו: ד' דימנט, "'מלאכים שחטאו" במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצוניים הקרובים להן', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ד, עמ' 23–72; G.J.E. Nickelsburg, 'Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6–11', *JBL*, 96 (1977), pp. 383–405. ניקלסבורג אמנם הציע לתארך את מסורת שמיחזה לימי מלחמות הדיאדוכים (סוף המאה הרביעית לפסה"נ), אך קשה לדייק בתיארוך מסורת זו, וכל שניתן

וכך מסופר בספר העירים:

ויהי כי רבו בני האדם בימים ההם, ובנות יפות ונאות יולדו להם. ויראו אותן המלאכים בני השמים, ויחמדו אותן. וידבר איש אל רעהו: 'לכה נבחרה לנו נשים מבנות האדם ונולידה לנו בנים'. ויאמר אליהם שמיחזה והוא נשיאם: 'יראתי פן תמאנו לעשות את הדבר הזה והייתי אני לבדי נושא העון הגדול'. ויענוהו כולם ויאמרו: 'הישבע נישבע כולנו והתקשרנו בחרם כולנו בינותינו לבלתי סור מן העצה הזאת, ובה נעשה את המעשה הזה'. אז נשבעו כולם יחד, ויתקשרו ביניהם בחרם. ויהיו כולם מאתים מלאך, וירדו בימי ירד על ראש הר חרמון, ויקראו להר 'חרמון', כי בו נשבעו והחרימו ביניהם [...]'¹⁷ ויקחו להם הם וכל האחרים עמהם נשים, ויבחרו להם איש אחת אחת, ויחלו לבוא אליהם, וידבקו בהן, וילמדון קסמים וכשפים, ויורון לכרות שורשים וצמחים. והן הרו ותלדנה גיבורים גדולים, שלושת אלפי אמה גובהם, אשר אכלו את כל יגיע בני האדם.

(חנוך ו-ז)

על פי מסורת זו הגורם לרוע בעולם ולאלימות שנוצרה בתקופה שקדמה למבול אינו חטאם של בני האדם אלא מרד העירים, הזיווג האסור בינם לבנות האדם והוראת התורות האסורות. חטא זה הביא להולדת הענקים שפגעו בבני האדם. המלאך שריאל נשלח על מנת להדריך את נח כיצד להינצל מהמבול, ואילו המלאך מיכאל נשלח לחסל את הענקים, הלוא הם צאצאיהם של העירים ובנות האדם, ולהעניש את העירים, והם הורדו כלואים לתהום עד למשפטם באחרית הימים. ההבדל בין סופם של העירים לסופם של הענקים נובע מהעובדה שהעירים הם בני אלמוות, בעוד הענקים הם בני תמותה. מקובל על החוקרים כי הרקע לכתיבת עיבוד אפוקליפטי זה של הסיפור המופיע בספר בראשית, נוסף על סמיכות הפרשיות של ירידת העירים והמבול, הוא תחושתם של המחברים כי קץ הרשעה קרב, ושבעקבותיו יחל העידן האסכטולוגי, ובו ייעלם הרוע, עקב הענשתם של העירים.

בפרק ח בספר העירים משולבת מסורת שונה במקצת, ולפיה מרד העירים הונהג על ידי המלאך עשאל:

ועשאל לימד את בני האדם לעשות חרבות ברזל ומגנים ושריונות, ויודיעם את מחצבות האדמה ומלאכת מחשבתן, וצמידים ועדיים ומעשה הפוך ליפות את גבות העיניים, וכל האבנים היקרות וכל צבעי רקמתיים. ותהי רשעה רבה ויעשו זימה ויתעו וישחתו בכל דרכיהם.

(חנוך ח, א-ב)

על פי מסורת זו, המכונה במחקר 'מסורת עשאל', העביר המלאך עשאל לבני האדם מידע אסור. המידע שמסר להם, שעניינו כריית מחצבים ועיבוד מתכות (מטלורגיה), מאפשר לאדם לייצר כלי מלחמה מחד גיסא, ולצבוע בדים וליצור צבעי איפור, המובילים לזנות, מאידך גיסא. מסורת זו

לומר הוא שהיא קודמת למאה השנייה לפסה"נ. אף את החטאים והעונשים השונים שהוטלו על העולם ניתן לחלק על פי שתי המסורות שלעיל. לסקירת הדעות השונות ראו: J.C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Washington DC 1984, p. 123, n. 49

¹⁷ למסורות בחנוך על אודות החרמון והגליל העליון ראו: D.W. Suter, 'Why Galilee? Galilean Regionalism in the Interpretation of 1 Enoch 6-16', *Henoch*, 25 (2003), pp. 167-212, ושם הפניה לדיונים קודמים.

מבוססת על בראשית ד, כב, והיא הושפעה לדעת חוקרים מהמיתוס היווני 'פרומתאוס הכבול'.¹⁸ למסורות אלה נוספה הוראת סודות נוספים, שעיקרם הוראת כשפים ואסטרונומיה. גילוי סודות אלו הביא להרס הארץ.

מיתוס ירידת העירים כפי שהוא מסופר בספר העירים היה מוכר למחבר ספר היובלים, המספר בהקשר דומה: 'ויהי כי החלו בני האדם לרוב על פני הארץ ובנות יולדו להם, ויראו מלאכי ה' באחת משנות היובל שהוא כי יפות הן' (ה, א).¹⁹ דומה כי מסורת פרשנית זו הייתה ידועה אף למחבר המגילה החיצונית לבראשית (1QapGen), והיא שעמדה ברקע שלושת הטורים הראשונים של החיבור. בשרידיהם יש התייחסות לירידת העירים, וכן מסופר שם על לידתו הפלאית של נח ועל חששו של אביו למך כי בנו הוא צאצא של העירים. מסורת דומה משתקפת בדבריו של יוסף בן מתתיהו: 'כי מלאכי אלהים רבים נזדקקו לנשים והולידו בנים שחצנים, שהיו בזים לכל טוב מתוך בטחון בכוחם' (קדמוניות היהודים, א, ג, א, 73 [תרגום שליט]). עדות דומה מצויה במדרשים מאוחרים, ביניהם בפרקי דרבי אליעזר (פרק כב).

סוגיה חשובה נוספת העולה מעיון בספרות חנוך היא ההשפעה המסופוטמית על ספרות זו, הניכרת בשני עניינים. עניין אחד הוא אזכור הדמויות המיתולוגיות גילגמש וחומבבה בספר הענקים, שהיה שייך כאמור לספרות חנוך: בקטעים של ספר הענקים שהתגלו בקומראן נזכרים 'גלגמיס' (בכתב־יד אחר הוא כונה 'גלגמיש') ו'חובבש' כשני ענקים שנולדו מהזיווג בין העירים לבנות האדם. המדובר בגלגמש מלך ארך, גיבור האפוס המסופוטמי הקרוי על שמו. באפוס זה נזכרת גם המפלצת חומבבה, ששמרה על יער הארזים. הופעתם של שמות אלה בקטעים מספר הענקים שנמצאו בקומראן מעידה שחלק מהסופרים היהודים שפעלו בתחילת ימי הבית השני הכירו את הספרות שנכתבה במסופוטמיה.²⁰ עניין אחר שניכרת בו השפעה מסופוטמית הוא הלוח. כפי שהראו מתיאס אלבני, יונתן בן־דב וואין הורוביץ, בתיאורים האסטרונומיים שבספר חנוך יש עדות ברורה להיכרות עם התפיסה האסטרונומית המתועדת בחיבור 'מול־אפין' (MUL.APIN), שהיה המקור המלא ביותר לידע אסטרונומי בימי האימפריות של אשור ושל בבל באלף הראשון לפסה"נ.²¹ קרבה זו באה לידי ביטוי בשימוש בלוח שנה בן 364, המבוסס על הלוח האידאלי בן 360 יום, שהותאם לשנה בת 364 בעזרת תוספת של ארבעה ימים בשנה, וכן בחישובי אורך היום והלילה, בהתאמה בין מהלכי השמש למהלכי ירח ובהתייחסות לעונות השנה ולרוחות השמים. לדעת בן־דב והורוביץ, מחבר ספר חנוך פישט חלק מן הנתונים שלמד מ'מול־אפין' וקבע דגם חדש לתנועת המאורות.

¹⁸ על הקבלה זו עמדו: T.F. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology*, London 1961, pp. 62–67.

M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, Philadelphia 1974, p. 190.

¹⁹ ראו: ד' דימנט, 'בני שמים: תורת המלאכים בספר היובלים לאור כתבי עדת קומראן', מ' אידל, ד' דימנט ו'ש' רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 97–118.

²⁰ ראו: ונדרקם (לעיל, הערה 16), עמ' 91–104, H.S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man* (WMANT, 61), Neukirchen-Vluyn 1988.

²¹ M. Albani, *Astronomie und Schöpfungsglaube: Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch* (WMANT, 68), Neukirchen-Vluyn 1994, pp. 245–248; 'בן־דב ו' הורוביץ, 'השנה בת 364 יום במסופוטמיה ובקומראן', מגילות, א (תשס"ג), עמ' 3–26, במיוחד עמ' 13–16. ראו גם מאמרו של י' בן דב, 'השנה בת 364 יום בקומראן ובספרות החיצונית', בקובץ זה.

ב. כתב לוי הארמי

חיבור ארמי נוסף שהתגלה בקומראן, ואשר ככל הנראה התחבר בידי חוגים קרובים לאלו שחיברו את ספרות חנוך, הוא כתב לוי הארמי. חיבור זה שימש בבירור אחד המקורות העיקריים לצוואת לוי היוונית, המתועדת כחלק מצוואות שנים־עשר השבטים, הם תריסר בניו של יעקב אבינו.²² צוואות שנים־עשר השבטים שרדו בעשרה כתבי־יד ביוונית (כתב־היד הקדום ביותר מתוארך למאה העשירית לסה"נ), ומהם תורגמו הנוסח הארמני (נשתמר בתריסר כתבי־יד, שהקדום בהם מן המאה העשירית לסה"נ) והנוסח הסלווי (שמוכרים ממנו נוסח ארוך ונוסח קצר). במחקר יש ויכוח עקרוני בשאלה אם החיבור בצורתו הנוכחית הוא יצירה יהודית או יצירה נוצרית, כלומר אם מדובר בחיבור יהודי שנוספו לו תוספות נוצריות, אשר ניתן להגדירן,²³ או שמא מדובר ביצירה שעברה עריכה נוצרית רחבה, ושאי אפשר להפריד בין המסורות היהודיות הקדומות המשולבות בה ובין התוספות הנוצריות. לפי שיטה זו, מכיוון שלא ניתן לעמוד על הגרעין היהודי של החיבור יש להכריע כי צוואות שנים־עשר השבטים הן יצירה נוצרית.²⁴

לרוב היצירות הבודדות המרכיבות את צוואות שנים־עשר השבטים מבנה האופייני לספרות הצוואות: החיבור נפתח בתיאור האב השוכב על ערש דווי וצאצאיו לצדו, והוא חולק עמם את השקפת עולמו בהסתכלות בעברו ובעתיד הצפוי לצאצאיו. במוקד כל צוואה עומדות מספר תכונות, חיוביות או שליליות, שהאב מצביע עליהן בתור תכונות מרכזיות שבאו לידי ביטוי במהלך חייו, והן המוקד לנאומו המוסרי ובסיס להטפותיו – התכונות החיוביות ראויות לחיקוי, ואילו מהתכונות השליליות ראוי להתרחק. ברוב הצוואות יש גם חלק העוסק בנבואה על עתידם של הצאצאים, ובחלק זה משולבות מסורות אפוקליפטיות ומסורות חכמה. בתמונת הסיום של היצירה האב נאסף אל אבותיו.²⁵

למרבה המזל נותרו בידינו עדויות המלמדות על תולדות המסירה של צוואת לוי, שכן מספר

²² J.C. Greenfield, M.E. Stone & E. Eshel, *The Aramaic Levi Document: Edition, Translation, Commentary* (SVTP, 19), Leiden 2004. מהדורה זו כוללת את כל עדי הנוסח הארמיים והיווניים של החיבור, ויש בה חלוקה חדשה של היצירה לשלושה־עשר פרקים וחלוקת כל פרק לפסוקים. לתרגום לעברית של צוואת לוי היוונית ראו: הספרים החיצוניים (מהדורת כהנא), א, עמ' 25–43 (תרגום צוואת לוי היוונית), 135–140 (תרגום החיצוניים (מהדורת הרטום), סיפורי אגדה, א, עמ' 141–142 (תרגום הנוסח שבכתב־היד היווני מאתוס).

²³ לדעה זו ראו: ד' פלוסר, 'צוואות השבטים', האנציקלופדיה העברית, כח, טור 534.

²⁴ לדעת דה־יונגה צוואות השבטים הן יצירה נוצרית שחוברה בשנת 200 לסה"נ בקירוב, ומשולבים בה מקורות יהודיים ונוצריים רבים. מאחר שאין אפשרות להפריד ביניהם, לא ניתן לשחזר את המצע היהודי של צוואות השבטים; ראו: M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen 1953. וראו: M.E. Stone, 'Aramaic Levi Document and Greek Testament Levi', S.M. Paul, R.A. Kraft, L.H. Schiffman & W.W. Fields (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls* in Honor of Emanuel Tov, Leiden 2003, pp. 429–430; סטון טוען כי החיבור בצורתו הנוכחית הוא פרי יצירתו של מחבר או עורך נוצרי. לשיטתו, לא היה קיים חיבור יהודי שלם של צוואות שנים־עשר השבטים. לדעתו, המחבר או העורך של צוואות השבטים השתמש במקורות יהודיים שונים, שהיו כתובים בארמית, עברית או יוונית.

²⁵ M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text*, Leiden 1978. לפירוש הצוואות ראו: H.W. Hollander & M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary* (SVTP, 8), Leiden 1985.

עדי נוסח מסייעים לנו לשחזר את השתלשלות החיבור היווני. בשלהי המאה התשע-עשרה זוהה קטע מחיבור ארמי העוסק בדמותו של לוי בן יעקב שהתגלה בגניזת קהיר, והועבר לאוניברסיטת קיימברידג'.²⁶ לאחר מכן זוהו קטעים נוספים מאותו כתב-יד באוקספורד.²⁷ בסך הכול שרדו מחיבור זה עשרה טורים שהועתקו במאה האחת-עשרה.

היצירה עוסקת במגוון נושאים הקשורים בתולדות חייו של לוי, ביניהם חזיונות שראה לוי, מינויו לכוהן, הוראות בדבר הקרבת קרבנות ובחירת העצים הראויים להישרף על גבי המזבח, וכן תולדות חייו של לוי, הולדת צאצאיו ונאומו לבניו. עם גילוי החיבור הארמי בגניזה הכירו החוקרים בקרבתו הרבה לצוואת לוי היוונית, והגיעו למסקנה כי שימש אחד המקורות לצוואה היוונית. אולם כיוון שהחיבור הארמי אינו כולל את המרכיבים האופייניים לספרות הצוואות, והנאום של לוי לבניו נישא עם מותו של יוסף ולא לפני מותו של לוי (שהתרחש תשע-עשרה שנים מאוחר יותר), הוצע לכנות חיבור זה 'כתב לוי'.²⁸ במערות קומראן זוהו שבעה כתב-יד ארמיים של כתב לוי (1Q21; 4Q213; 4Q213a; 4Q213b; 4Q214; 4Q214a; 4Q214b); הקדום שבהם תוארך למאה השנייה או הראשונה לפסה"נ.²⁹

שני קטעים מכתב לוי תורגמו ליוונית ושולבו בכתב-יד של צוואת לוי מן המאה האחת-עשרה שהשתמר במנזר שבהר אתוס ביוון.³⁰ מדובר בתפילת לוי ובשני פסוקים מקדימים (ב, ד – ג, יח), אשר שולבו לאחר צוואת לוי ב, ג, ובקטע ארוך (ה, ו – יא, ח) העוסק בקורבנות, אשר שולב לאחר צוואת לוי יח, ב.³¹ קטע קטן העוסק בסיכום כרונולוגי של תולדות לוי (יב, ו – ט) השתמר בתרגום לסורית.³² ההתייחסות לדברי 'לוי בן יעקב' בספר ברית דמשק מבוססת כנראה על כתב לוי ו, ג (ברית דמשק [גניזה], עמ' ד, שורות 15–19).³³

על סמך עדי הנוסח השונים של כתב לוי, החופפים בחלקם ומשלימים זה את זה, ניתן לשחזר את סדר הכתובים בחלקו המרכזי של החיבור (פרקים ד, ד – יג, ו), אולם יש סימני שאלה באשר לשחזור החלקים האחרים של היצירה. כיוון שראשית היצירה וסופה חסרים, לא ניתן לשחזר את

H.L. Pass & J. Arendzen, 'Fragment of an Aramaic Text of the Testament of Levi', *JQR*, 12 (1900), pp. 651–661.²⁶

R.H. Charles & A.E. Cowley, 'An Early Source of the Testaments of the Twelve Patriarchs', *JQR*, 19 (1907), pp. 566–583.²⁷

את ההצעה לקרוא לחיבור בשם זה העלה פרופ' משה בר-אשר, על סמך הכתוב 'ובכתב בית ישראל לא יכתבו' (יחזקאל יג, ט) ועל סמך הצירוף המופיע במגילה החיצונית לבראשית 'פרשגן] כתב מלי נוח' (1QapGen, טור ה, שורה 29).²⁸

J.T. Milik, 'Testament de Lévi', D. Barthélemy & idem, *Qumran Cave 1*: *Levi* (DJD, 1), Oxford 1955, pp. 87–91; M.E. Stone & J.C. Greenfield, '4QLevi^{a-f} ar', G. Brooke et al., *Qumran Cave 4, XVII: Parabiblical Texts, Part 3* (DJD, 22), Oxford 1996, pp. 1–72.²⁹

לתיאור כתב-יד מאתוס (MS e, Athos, Monastery of Koutloumous, Cod. 39, Catalogue no. 3108) ראו: דה-יונגה (לעיל, הערה 23), עמ' xvii.³⁰

התוספת הראשונה שולבה לאחר המילה ἁδικία בצוואת לוי ב, ג (במהדורת דה-יונגה [לעיל, הערה 25], עמ' 25); והתוספת השנייה שולבה שם לאחר פרק יח, ב (דה-יונגה [שם], עמ' 47–48).³¹

כתב-יד הספרייה הבריטית Add. 17.193, fol. 71a, no. 80, נכלל במהדורתו של: W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, London 1871, p. 997.³²

J.C. Greenfield, 'The Words of Levi Son of Jacob in Damascus Document 4VI,15–19', *RevQ*, 13 (1988), pp. 319–322.³³

גודל היצירה והיקפה. הפרקים ששרדו מכתב לוי כוללים את הנושאים הבאים: פרק א: סיפור דינה (לאחריו חסרים לכל הפחות שני טורים); פרק ב: ככל הנראה מסורות הקשורות למלחמות בני יעקב; פרק ג: תפילת לוי; פרק ד: מסעות לוי וחזיונותיו; פרק ה: כהונת לוי, ברכות יעקב והוראותיו; חמשת הפרקים הבאים כוללים מגוון הוראות לכוהנים – פרק ו: טהרה; פרק ז: רשימת תריסר העצים המותרים לשרפה על המזבח; פרק ח: קרבנות; פרק ט: כמויות העצים, המלח, הסולת, השמן, היין והקטורת לעבודה במקדש; פרק י: הוראות מסכמות וברכות; פרק יא: הולדת בניו של לוי ומתן שמותיהם; פרק יב: הולדת נכדיו של לוי וניניו; פרק יג: נאום לוי, מזמור חכמה.

חלק מן הנושאים ביצירה אינם מוכרים ממקורות אחרים, ואילו אחרים ידועים ממקורות מתקופת הבית השני כגון ספר היובלים. אחת הדוגמאות שניתן לבחון בהן את היחס בין המקורות השונים בפרשיות מקבילות היא רשימת תריסר העצים שמותר לשרפם על המזבח (כתב לוי ז); רשימה זו מתועדת אף בתרגום היווני של כתב לוי וכן בספר היובלים (כא, יב). מהשוואה בין כתב לוי לספר היובלים עולה כי למרות ההבדלים בין הרשימות, סביר להניח כי מחבר ספר היובלים הכיר את הרשימה שבכתב לוי והשתמש בה.³⁴ דוגמה נוספת שאפשר לבחון בה את היחס בין המקורות השונים היא סדר הקרבת חלקי הבהמה בקרבן עולה. תיאור כזה מוכר מן המקרא (ויקרא א, ח–ט, יב–יג) ומן המשנה (תמיד ג, א; יומא ב, ג), אולם הסדר בתיאורים הללו שונה. על פי הפרשנות המקובלת, הסדר במשנה הוא שתחילה מוקרב הראש, בהתאם להוראה המקראית, ולאחר מכן שאר החלקים מוקרבים בסדר יורד לפי גודלם. ר' יהושע קבע סדר שונה: 'דרך הילוכו היה קרב' (משנה, יומא ב, ג), כלומר כסדר האיברים הנראים כאשר מסתכלים על הבהמה מראשה לזנבה, וסדר זה תואם את האמור בכתב לוי.³⁵

באחד הקטעים שהתגלו במערה 4 מסופר שלוי עזב מקום בשם 'אבל מין' לפני שראה חזון (כתב לוי ד, ב). בפרק ב של צוואת לוי היוונית, המבוסס על סיפור זה, זיהה המחבר את המקום הלא מוכר 'אבל מים' עם Abel Maul, שהוא לדעת חלק מן החוקרים אבל בית מעכה,³⁶ ולדעת אחרים אבל מחולה.³⁷ בצוואת לוי (פרקים ה–ו) מסופר שמלאך שנראה ללוי בחלום ציווה עליו לנקום את נקמת דינה; כאשר לוי התעורר, מצא לרגליו שני כלי נשק, גרזן ושריון, ולכן נקרא ההר שמדרום להר עיבל בשם הר אספס. פירוש המילה 'אספס' ביוונית (*ἀσπίς*) הוא

³⁴ L.H. Schiffman, 'Sacrificial Halakhah in the Fragments of the Aramaic Levi Document from Qumran, the Cairo Genizah, and Mt. Athos Monastery', E.G. Chazon, D. Dimant, & R.A. Clements (eds.), *Reworking The Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran* (STDJ, 58), Leiden (2005), pp. 177–202. ראו גרינפילד, סטון ואשל (לעיל, הערה 22), עמ' 168–170.

³⁵ שיפמן (שם).

³⁶ במלחמת אסא ובעשא, במסגרת הברית שכרת אסא עם בן הדד מלך ארם במלכים א טו, כ נזכרה 'אבל בית מעכה' כאחת מערי ישראל שהכה בן הדד, ואילו במקבילה בדברי הימים ב טז, ד נקרא המקום 'אבל מים' (וראו סיפור שבע בן בכרי [שמואל ב כ, יד–טז]: 'אבלה ובית מעכה'). בין החוקרים שטענו שלוי חלם את חלומו באבל בית מעכה ראו: G.W.E. Nickelsburg, 'Enoch, Levi and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee', *JBL*, 100 (1981), pp. 575–600.

³⁷ J. Kugel, 'Levi's Elavation to Prieshood in Second Temple Writings', *HTR*, 86 (1993), p. 8, 9, 11, 60; לדעת קוגל מדובר במקומות נפרדים, ויש לזהות את אבל מים באבל בית מעכה, ואילו את *Ἀβιλά* *Ἀβελμαούλ* יש לזהות באבל מחולה, שממזרח לשכם.

'מגן', ולפיכך היו חוקרים שהציעו לזהות את ההר בחרמון (שיריון – שריון).³⁸ אבל האירועים המתוארים בכתב לוי ובצוואת לוי בקשר לפרשת דינה אירעו באזור שכם. מיליק עמד על כך שמכיוון שמסורות שומרוניות מרביות בציון מקומות גאוגרפיים הסמוכים לשכם בקשר למעשי האבות,³⁹ דומה שמדובר במסורת שומרונית, שהתגאתה בכך ששכם טוהרה מעבודה זרה כבר בימי יעקב אבינו. לדעת מיליק, מסורת שומרונית זו אף ציינה שההר המקודש נקרא הר גריזים על שם הגרזן שנתן אלוהים ללוי על מנת שינקום את נקמת דינה. מיליק הציע לזהות את אבל מין במעיין בשם בית־אל־מא המצוי בעמק שכם, בין הר גריזים להר עיבל, בוואדי תפאח, כקילומטר ממערב לשכם המקראית (תל בלאטה).⁴⁰ במקום התגלתה כתובת שומרונית מן התקופה הרומית ועליה קיצור של עשרת הדיברות בנוסח השומרוני, וסביר להניח כי מקורה של הכתובת במבנה שומרוני שנבנה סמוך למעיין.⁴¹ לאחרונה עמדנו על כך שסמוך לפסגת הר גריזים יש כפר שנקרא סרין. נראה אפוא שעל פי המסורת המקורית ששולבה בכתב לוי הארמי, ומאוחר יותר בצוואת לוי היוונית, לוי בן יעקב שכב לישון ליד מעיין שנקרא אבל מין ושנקרא היום עין בית־אל־מא; בחלומו ציווה עליו האל לנקום את נקמת דינה, וכאשר התעורר לוי הוא מצא לרגליו גרזן ושריון, ולכן ההר שמדרום להר עיבל נקרא הר גריזים והיישוב שנבנה סמוך לפסגתו נקרא שריון.⁴² יש לציין שמדרש השם גריזים הקשור לגרזן התחבר בעברית, שכן המילה 'גרזן' אינה מתועדת בארמית. נמצאנו למדים שבכתב לוי שולבה ככל הנראה מסורת שומרונית. מסורת זו לא הייתה אנטי־יהודית, ולכן לא הייתה לסופרים יהודים סיבה שלא לשלבה בכתב לוי.

בפרקים האחרונים ששרדו מכתב לוי ניתנה תשומת לב מיוחדת למדרשי השמות של גרשון, קהת, מררי ויוכבד, בני לוי, וכן של עמרם נכדו. מדרשי שמות אלו אינם מתועדים במקרא. לחלק מן השמות ניתנו מספר מדרשי שמות, שאפשר להבינם רק באמצעות שחזור מדרש שם עברי. לדוגמה את מדרש שמו של קהת קשר מחבר כתב לוי למילים 'ולו יקהת עמים' שבברכת יעקב ליהודה (בראשית מט, י), ועל כן מסתבר כי המחבר ייחס לשבט לוי ציפיות משיחיות של מלך וכוהן כאחד. מדרש שמו של גרשון בן לוי נלקח מזה של גרשם בן משה, שנאמר עליו: 'כי גר הייתי בארץ נכריה' (שמות ב, כב; יח, ג).

כתב לוי נכתב בארמית ספרותית של ימי הבית השני, וחובר ככל הנראה בסוף המאה השלישית או בראשית המאה השנייה לפסה"נ. תאריך זה נקבע על סמך מספר עדויות, ביניהן תיארוך כתב־היד הקדום ביותר שהתגלה במערה 4 לתקופה החשמונאית, הציטוט מכתב לוי המופיע בספר ברית דמשק (שחובר ככל הנראה בסוף המאה השנייה לפסה"נ), והשימוש של מחבר ספר היוכלים (שחובר ככל הנראה במחצית הראשונה של המאה השנייה לפסה"נ) בכתב לוי. כתב לוי אינו יצירה כתתית, אולם דומה שהוא השפיע על אנשי קומראן, שכן מתועדים בו האמונה בשתי הרוחות, האמונה בשדים ושימוש בתפילות אפוטרופאיות להגנה מפניהם. מתוך ימי ההולדת של בני לוי ניתן ללמוד שמחבר כתב לוי החזיק בלוח שמשי, אף שאין בחיבור פולמוס עם המחזיקים

³⁸ ראו: ניקלסבורג (לעיל, הערה 36), עמ' 583–590.

³⁹ ראו: C.R. Condor, 'Samaritan Topography', *PEFQS*, 8 (1876), pp. 190–191.

⁴⁰ J.T. Milik, 'Écrits préesséniens de Qumrân: d'Hénoch à Amram', M. Delcor (ed.), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL, 46), Louvain 1978, pp. 96–97.

⁴¹ 'בן־צבי', 'התגליות החדשות בשכם', ידיעות, ג (תרצ"ה), עמ' 1–6.

⁴² ראו: H. & E. Eshel, 'Separating Levi from Enoch', J. Neusner & A.J. Avery-Peck (eds.), *George W.E. Nickelsburg in Perspective*, Leiden 2003, pp. 458–268.

בלוח הירחי.⁴³ קהת נולד באחד בחודש הראשון, יוכבד נולדה באחד בחודש השביעי, גרשם נולד בחודש העשירי, ועל פי 4Q214a ניתן לשחזר את תאריך לידתו של מררי בחודש הרביעי. מכאן שלפי כתב לוי בני לוי נולדו בארבעת הימים הנוספים הניצבים במפגש בין התקופות השונות. אל ימים אלה התייחס, ככל הנראה, מחבר מגילת המזמורים (11Q5, טור כז, שורות 9–10) בציינו בין חיבורי דוד 'ושיר לנגן על הפגועים ארבעה', כלומר 'ימי פגועים', וניתן לקשור אותם לשיר של פגעים הנזכר במקורות חז"ל (בבלי, שבועות טו ע"ב; ירושלמי, עירובין י, יב [כו ע"ג]).⁴⁴ החשוב בבני לוי, קהת, שירש את הכהונה הגדולה, נולד באחד בחודש הראשון. בספר היובלים כח, יד נאמר שאף לוי נולד בתאריך זה. מאפיינים נוספים של כתב לוי הם מרכזיותה של הכהונה, ייחוס מאפיינים של כוהן ומלך ללוי, וכן הקפדה יתרה על שמירת טהרה פיזית וטהרת השושלת שממנה נולד אהרן. אף העברת הוראות הכהונה מדור לדור תופסת מקום מרכזי בחיבור, והיא כוללת את ההוראות שניתנו ללוי מסבו יצחק, שקיבלם מאברהם, אשר למד אותם מ'ספר נח' (י, י). מאפיין נוסף המתועד בכתב לוי הוא פיתוח דמותו המיוחדת של יוסף כדמות החכם האידאלי. אף שיצירה זו לא נכתבה כאמור בקרב כת קומראן, ייתכן שהמאפיינים המשותפים לה ולכתבים הכתתיים שהתגלו בקומראן מעידים שכתב לוי התחבר בקבוצה כוהנית שהשפיעה על חברי כת קומראן.

ג. ספר היובלים

ספר היובלים נכתב כמסכת דברים שגילה מלאך הפנים למשה על הר סיני. החיבור הוא סקירה של ההיסטוריה האנושית מבריאת העולם ועד מעמד הר סיני, תוך כתיבה מחדש של סיפורי המקרא בהרחבה, צמצום של נושאים מסוימים, וכן שילובם של פרטים ואף סיפורים שלמים שאינם קיימים כלל במקרא. כל זאת בלוויית ציוני תאריכים שיטתיים על פי יובלים ושבועות (כלומר על פי מחזורי שמיטה).⁴⁵ הנושאים המרכזיים בחיבור הם התוספות ההלכתיות המצויות בו, טהרת השושלת, וההגנה על לוח השנה השמשי, שרק בו יש להשתמש. החיבור המקורי – שעד לגילוי המגילות לא ניתן היה לקבוע אם התחבר בעברית או בארמית – תורגם ליוונית, וממנה תורגם מאוחר יותר לגעז, ללטינית ולסורית. קודם לגילוי כתבי היד העבריים בקומראן היה ספר היובלים מוכר על סמך עדי הנוסח הבאים: (א) ציטוטים מן התרגום היווני לספר בכתבי אבות הכנסייה, דוגמת יוסטינוס ואוריגנס, וכן מובאות ארוכות יותר בחיבורו של גאורגיוס

⁴³ ראו: J.C. Greenfield & M.E. Stone, 'Remarks on the Aramaic Testament of Levi from the Geniza', *RB*, 86 (1979), pp. 224–225.

⁴⁴ לדיון בלוח זה בכלל ובימים אלו במקורות מימי הבית השני בפרט ראו: בן־דב והורוביץ (לעיל, הערה 21). תא־שמע עמד על קשר אפשרי בין הסכנה שיוחסה בימי הביניים לארבעת ימי החילופין שבין עונות השנה ובין ארבעת הימים המבדילים בין תקופות השנה על פי לוח השמש הנזכר לראשונה בספר חנוך א, ראו: י"מ תא־שמע, 'איסור שתיית מים בתקופה ומקורו', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יז (תשנ"ה), עמ' 30–31; וראו: M. Kister, 'Demons, Theology and Abraham's Covenant (CD 16:4–6 and Related Texts)', R.A. Kugler & E.M. Schuller (eds.), *The Dead Sea Scroll at Fifty* (Atlanta 1999), pp. 167–178.

⁴⁵ לתרגום הנוסח האתיופית לעברית ראו: הספרים החיצוניים (מהדורת כהנא), א, עמ' רטז–שיג; הספרים החיצוניים (מהדורת הרטום), סיפורי אגדה, ב, עמ' 13–139. לפירוש מדעי, שלא נס ליחו, ראו: R.H. Charles, *The Book of Jubilees or the Little Genesis*, London 1902.



קטעים מן העותק
הקדום ביותר של ספר
היובלים מקומראן,
4Q216, טורים א–ב

סינקלוס, אשר חי בראשית המאה התשיעית לסה"נ;⁴⁶ התרגום היווני עצמו אבד. (ב) נוסח לטיני של כשליש מהספר, שנותר בכתב-יד מן המאה החמישית או השישית לסה"נ; נוסח זה מבוסס על התרגום היווני. (ג) מספר קטעים קטנים מספר היובלים, שנכללו בשני חיבורים הכתובים סורית. (ד) הנוסח המלא של הספר בגעז; זהו תרגום מילולי מדויק אשר באופן מפתיע קרוב מאוד לנוסח שהתגלה בקומראן, אף שחלו בו מעט שיבושים עקב תהליכי המסירה. עד כה התגלו עשרים ושבעה כתבי-יד של ספר היובלים בגעז, שהקדום בהם מן המאה הארבע-עשרה.⁴⁷ בקומראן התגלו קטעים, רובם זעירים, מחמישה-עשר עותקים של ספר היובלים בעברית (1Q17–18; 2Q19–20; 3Q5; 1Q12; 4Q176a; 3; 1; 20–19; 4Q216–223/224).⁴⁸ בכך הוכרעה שאלת לשונו המקורית של החיבור. כתב-היד הקדום ביותר של ספר היובלים

⁴⁶ ראו: צ'רלס (שם), עמ' xvi–xxvii.

⁴⁷ למהדורה של כתב-היד בגעז ותרגומם לאנגלית ראו: J.C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, Louvain 1989.

⁴⁸ ראו: J.C. VanderKam, 'The Jubilees Fragments from Qumran Cave 4', J. Trebolle Barrera & L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress* (STDJ, 11), II, Leiden 1992, pp. 635–648; למהדורות כתב-היד העבריים ראו: J.T. Milik, 'Livre des Jubilés', ברתלמי ומיליק (לעיל, הערה 29), עמ' 82–84; וכן: J. VanderKam & J.T. Milik, '4Q Jubilees', 4QpapJubilees^b, 4Q Jubilees^{c–f}, H. Attridge et al., *Qumran Cave 4, VIII: Parabiblical Texts, Part 1* (DJD, 13), Oxford 1994, pp. 1–140; F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar & A.S. van der Woude, '11QJubilees', idem, *Qumran Cave 11, II: 11Q2–18, 11Q20–31* (DJD, 23), Oxford 1998, pp. 207–220.

שהתגלה בקומראן מתוארך למאה השנייה לפסה"נ (4Q216), וכתב־היד המאוחרים מתוארכים למאה הראשונה לסה"נ.

שמו המלא של ספר היובלים השתמר, ככל הנראה, בספר ברית דמשק: 'ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשבעותיהם' (ברית דמשק [גניזה], עמ' טז, שורות 3–4). שם זה מופיע גם בפתיחה ובסיום של הנוסח האתיופ. שלא כספר חנוך, המורכב מחיבורים שונים, שכמעט ולא נערכו לאחר קיבוץ, ספר היובלים נראה כיצירה אחידה בת חמישים פרקים.⁴⁹

מחבר ספר היובלים ניסה להוכיח באמצעות התוספות הרבות שהוסיף לסיפורי ספר בראשית כי החל מימי אדם הראשון הקפידו הגיבורים החיוביים לנהוג על פי חוקי התורה שניתנו לעם ישראל בהר סיני ועל פי הלוח השמשי. למשל אדם הראשון ביציאתו מגן העדן הקטיר קטורת ככוהן במקדש (יובלים ג, כז); אברם חגג את חג השבועות (טו, א–ב; כב, א–ה) ואת חג הסוכות (טז, כ–לא); וכבר בימי יעקב אבינו נאסר על עם ישראל לשאת נשים נכריות (ל, ז–יז). בפרטי ההלכה שבספר היובלים ניכר דמיון להלכה הקומראנית, והיא מתאפיינת בגישה הלכתית מחמירה (שהוצע לכנותה הלכה כוהנית), לעומת ההלכה הפרושית המקלה.⁵⁰ בין התחומים ההלכתיים שזכו לתשומת לב מיוחדת בספר היובלים יש להזכיר את הלכות השבת והמועדים וכן את ההתנגדות לנישואים עם גויים ואפילו עם גרים. על חלק גדול מההלכות המובאות בספר היובלים צוין שהן נכתבו על לוחות השמים. הצירוף 'לוחות השמים' נזכר עשרים ותשע

פעמים בספר היובלים, והועלתה אפשרות כי מחבר ספר היובלים ניסח בלשון חוק אחידה את חוקי לוחות השמים, בשונה מסגנונו הסיפורי.⁵¹



קטע מן העותק הקדום ביותר של ספר היובלים מקומראן, 4Q216, טור ז

⁴⁹ אך ראו: מ' סיגל, 'סיפורת וחוק בספר היובלים: עיון מחודש בסיפור הכניסה לגן עדן', מגילות, א (תשס"ג), עמ' 111–125. לדעתו, 'האיש ששילב את החוק אינו זהה למי ששכתב את הסיפור' (שם, עמ' 112).

⁵⁰ ד' שוורץ, 'בין חכמים וכוהנים בימי בית שני', ד' כרם (עורך), מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 63–79.

⁵¹ ראו: F. García Martínez, 'The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees', M. Albani, J. Frey & A. Lange (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, Tübingen 1997, pp. 243–260; ל' רביד, 'המינוח המיוחד של

אשר ללוח השנה השמשי בן 364 יום (ו, לב), עיקר עניינו של מחבר ספר היובלים בשימוש בלוח זה לאורך מחזוריים ארוכים של יובלות שנים וכן בציון ימי המועדים השונים לאורך השנה. השנה מחולקת לארבעה על ידי ימי זיכרון בראשי החודשים הראשון, הרביעי, השביעי והעשירי. ימים אלו מצוינים בקשר למספר אירועי מפתח בסיפור, דוגמת המבול (ה, כט–ל), ובכך דומה לוח השנה שבספר היובלים לזה המשמש בספרי חנוך ובכתב לוי. אולם בספר היובלים – שלא כבחיבורים האחרים – נוסף ממד פולמוסי כלפי אלה אשר צופים בירח ומחשבים את הזמנים לפיו (ו, לו).⁵²

על פי הלוח המשמש בספר היובלים, החגים חלים תמיד באותם ימים בשבוע. המקרא קבע את מועד הינף העומר כדלקמן: 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהינה עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה' (ויקרא כג, טו–טז). בניגוד להלכה הפרושית, הקובעת שהעומר יובא ממחרת יום טוב ראשון של פסח, וחג השבועות יחול בו' בסיוון, על פי ספר היובלים חג השבועות חל בט"ו בסיוון, ומכאן שיש להניף את העומר ממחרת יום השבת שלאחר חג המצות.⁵³

מאפיין נוסף הראוי לתשומת לב הוא התייחסותו של מחבר ספר היובלים לנשים, כלומר למקומן של נשות האבות או אמותיהם. בספר היובלים נזכרו שמותיהן של הנשים הקשורות לגיבורי ספר בראשית, אשר רובן לא נזכרו במקרא. נוסף על כך לפי ספר היובלים האישה או האם של הדמות המרכזית קובעות את איכותו המוסרית של כל דור. לפיכך בדומה לעירים, שנאמר עליהם: 'ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו ויעשו את ראשית הטומאה, ויולידו בנים את הנפילים' (ז, כא–כב), כך נישואי עשו עם כנענית הביאו בסופו של דבר למלחמה בין האחים (לו – לח, יד), וראו גם סיפור יהודה ותמר (פרק מא). בניגוד למקרים אלו, שבהם נבחרו נשים לא ראויות, כאשר נבחרו נשים מן השושלת הרצויה, השפיע הדבר לטובה על קורות המשפחה.⁵⁴

מחבר ספר היובלים הכיר חיבורים אחרים מתקופת הבית השני. במספר מקרים עשה שימוש במסורות הנזכרות בספרות חנוך. הדבר ניכר בבירור בתיאור קורותיו של חנוך (יובלים ד, טז–כה) ובמיוחד בפרשנות לסיפור ירידת העירים ותוצאות האיחוד המתואר בבראשית ו, א–ד – הולדת הענקים שגרמו לרעה בעולם קודם למבול – וכן בתיאור עונשם של העירים והענקים, המקביל למשפטם של בני האדם באחרית הימים. מקור נוסף שעמד לפני מחבר ספר היובלים הוא כתב לוי, וניתן לעקוב אחר הדרך שבה השתמש בחיבור זה בתיאור מעשיו של לוי ובפירוט ההלכות הקשורות לכהונה. אף תיאור חלוקת הארץ לצאצאי נח במגילה החיצונית לבראשית שימש, ככל הנראה, כמקור ליובלים ח–ט.⁵⁵

לוחות השמים בספר היובלים, תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 463–471. ראו גם: כ' ורמן, "התורה והתעודה" הכתובה על הלוחות, שם, עמ' 473–492; וכן: מ' קיסטר, 'על שני מטבעות לשון בספר היובלים', תרביץ, ע (תשס"א), עמ' 289–300.

⁵² ליישוב ההבדלים בין הלוחות ולמיקומם של ארבעת הימים הנוספים ראו: בן-דב והורוביץ (לעיל, הערה 21), עמ' 17.

⁵³ ראו: ש' טלמון, 'לוח השנה של בני עדת היחד', קדמוניות, ל (תשנ"ח), עמ' 105–114. לדעה שונה בנושא זה ראו: L. Ravid, 'The Book of Jubilees and Its Calendar: A Reexamination', *DSD*, 10 (2003), pp. 371–394.

⁵⁴ ראו: B. Halpern-Amaru, *The Empowerment of Women in the Book of Jubilees*, Leiden 1999.

⁵⁵ ראו: כ' ורמן, 'ספר היובלים בהקשר הלניסטי', ציון, סו (תשס"א), עמ' 275–296. במקום אחר ניסיתי

חוקרי ספר היובלים טרם הגיעו להסכמה באשר למועד חיבורו של הספר במהלך המאה השנייה לפנה"ס. כיוון שבעל ספר היובלים לא רמז לאירועים שאירעו בימיו, קשה לתארך את הספר. היו שניסו לזהות בספר היובלים רמזים לאירועים היסטוריים שונים, כגון רמזים לקרבותיו של יהודה המקבי או לכיבושיו של יוחנן הורקנוס, אולם הדברים מסופקים. יש חוקרים המתארכים את ספר היובלים למחצית הראשונה של המאה השנייה לפסה"נ (170 לפסה"נ לערך).⁵⁶ ואילו אחרים סבורים כי התחבר בימיו של יהודה המקבי (163 לפסה"נ),⁵⁷ או בימיו של יוחנן הורקנוס הראשון, כלומר בסביבות 130 לפסה"נ.⁵⁸ בהרחבה הלכתית לסיפור שילוחו של אדם מגן עדן לאחר שהתלבש, נוסף בספר היובלים צו, וזה לשונו: 'על כן צוה בלוחות השמים על כל אשר ידעו משפט החוק לכסות ערותם ואל יתגלו כהתגלות הגוים' (יובלים ג, לא). חוקרים אחדים ניסו לראות בצו זה רמז לבניית הגימנסיון בירושלים בימיו של יסון ולהתעמלות בעירום ולמשיכת הערלה שהתקיימו בו (מקבים א א, יא–טו; מקבים ב ד, ז–יז),⁵⁹ ברם אף תיארוך מסורת זו אינו חד־משמעי.

לסיכום, קשה לתארך במדויק את מועד חיבור ספר היובלים. ניתן להסתייע לעניין זה בתאריך כתב־היד הקדום ביותר של הספר (4Q216), שמקובל לתארכו בין 125 ל־100 לפסה"נ.⁶⁰ לפיכך דומה שיש לתארך את ספר היובלים למחצית הראשונה של המאה השנייה לפסה"נ. על סמך

להראות כי תיאור חלוקת הארץ המצוי במגילה החיצונית לבראשית שימש ככל הנראה מקור ליובלים ח–ט (ובעל ספר היובלים שינה אותו בהתאם להשקפת עולמו), וכי למחבר המגילה החיצונית לבראשית וליוסף בן מתתיהו משותף ציון הגבול בין שם ליפת בהרי הטאורוס והאמנוס. ראו: E. Eshel, 'The Imago Mundi of the Genesis Apocryphon', L. LiDonnici & A. Lieber (eds.), *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism, Studies in Honor of Betsy Halpern-Amaru* [SJ 119], Leiden & Boston 2007, pp. 111–131

⁵⁶ ראו: J.A. Goldstein, 'The Date of the Book of Jubilees', *PAJR*, 50 (1983), pp. 63–86; לאחרונה נטה גם ונדרקם לדעה זו, ראו: J.C. VanderKam, 'Jubilees, Book of', L.H. Schiffman & J.C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, I, Oxford 2000, pp. 434–438

⁵⁷ זו הייתה בעבר מסקנתו של ונדרקם, ראו: J.C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (HSM, 14), Missoula 1977, pp. 214–229; J. Schwartz, 'Jubilees, Bethel and the Temple of Jacob', *HUCA*, 56 (1985), pp. 63–85

⁵⁸ ראו: D. Mendels, *The Land of Israel as Political Concept in Hasmonean Literature*, Tübingen 1987, pp. 57–88; קיסטר (לעיל, הערה 12), עמ' 1–15; ורמן (לעיל, הערה 51), עמ' 473. חלק מחוקרים אלו ראו עדות לקרבותיו של יהודה המקבי או לכיבושיו של יוחנן הורקנוס במסורת המובאת בספר היובלים לד על מלחמתם של שבעת מלכי האמורי בבני יעקב לאחר שהרסו את שכם, ואין הדבר כן. אותה מסורת מופיעה במדרש יהודי מאוחר, מדרש ויסעו, אלא שבמדרש מאוחר זה מופיעים ציונים גאוגרפיים נוספים, שמהם עולה שאין כל קשר בין המקומות שנזכרו במסורת זו למקומות שבהם נערכו קרבותיו של יהודה המקבי או לכיבושיו של יוחנן הורקנוס. דומה שהמסורות על המקומות שנכבשו על ידי בני יעקב הן מסורות שומרוניות, המתפארות שבני יעקב כבשו כפרים מסוימים באזור שכם, וטיהרום מעבודה זרה כבר בימי האבות; ראו: E. & H. Eshel, 'Toponymic Midrash in 1 Enoch and in Other Second Temple Jewish Literature', *Henoch*, 24 (2002), pp. 115–130

⁵⁹ ראו: מ' שטרן, 'ייסוד הגימנסיון, הפיכת ירושלים לפוליס ועליית מנלאוס', ציון, נז (תשנ"ב), עמ' 238, הערה 20; J. Goldstein, 'Jewish Acceptance and Rejections of Hellenism', E.P. Sanders et al. (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, II, London 1981, pp. 80–81

⁶⁰ ונדרקם ומיליק (לעיל, הערה 48), עמ' 2.

תוכנו של חיבור נראה שמחברו היה שייך לקבוצות קרובות לאלו שכתבו את ספרות חנוך, ושני חיבורים אלו היו ככל הנראה בעלי סמכות ניכרת בעיניהם של אנשי כת קומראן. עדות לכך מצויה בחיבורים שונים מקומראן הקרובים בלשונם ובתוכנם לספר היובלים או שהם מפרשים אותו.⁶¹

ד. ספר טוביה

חיבור זה נכלל בתרגום השבעים ושייך לכתבי הקודש של הכנסייה הקתולית, הכנסייה היוונית-אורתודוקסית, וכן הכנסיות המזרחיות.⁶² מסופר בו על ישראלי בשם טובי, איש משבט נפתלי שגלה לנינוה. עוד בהיותו נער, לפני שגלה, הקפיד טובי לקיים את כל המצוות הקשורות למקדש בירושלים, וגם כשישב בנינוה הקפיד שלא לאכול ממזון הגויים. הוא נשא אישה בשם חנה ונולד להם בן יחיד, שנקרא טוביה. טובי היה גומל חסדים עם החיים והמתים. באותה העת אסרה המלכות לקבור את מתי ישראל, אך טובי נהג בכל זאת לקברם. פעם אחת במוצאי חג השבועות סיים טובי לקבור את מתי ישראל, ושכב לישון תחת עץ בחצרו. כאשר ישן הטילו ציפורים את צואתן בעינו, והוא איבד את ראייתו. תחילה נסמך על שולחנו של אחיקר בן אחיו, ולאחר שאחיו מת פרנסה אותו אשתו חנה. בשלב זה התפלל טובי לאלוהים שירפא אותו. באותה שעה התפללה שרה בת רעואל באחמתא שבמדי על גורלה, שכן השד אשמדאי התאהב בה, והרג בזה אחר זה שבעה בעלים שנישאו לה בליל חתונתם, לפני שמימשו את אהבתם לשרה. בעקבות תפילותיהם של טובי ושרה שלח האל את המלאך רפאל למלא את בקשותיהם. טובי, שהגיע לפת לחם, שלח את בנו טוביה לרגא (היום טהרן) על מנת שיגבה חוב שחייבים לו. המלאך רפאל, שהופיע בדמות אדם, התלווה אליו, ובדרך הציע לו להתחתן עם שרה. הוא אף עזר לו לגרש את אשמדאי, לגבות את החוב ולרפא את עיני אביו. רפאל גילה להם שהוא מלאך, וטובי חיבר מזמור תודה לאל, וציווה על טוביה לעזוב את נינוה לפני חורבנה. לאחר שהוריו נפטרו, קבר אותם טוביה, ועזב



אחד מעותקי ספר טוביה הארמי מקומראן, 4Q197, קטע 4, טורים ב-ג

⁶¹ ראו: J. VanderKam & J.T. Milik, '4QpseudoJubilees^{a-b}', אטרידג' ואחרים (לעיל, הערה 48), עמ' 141-169.

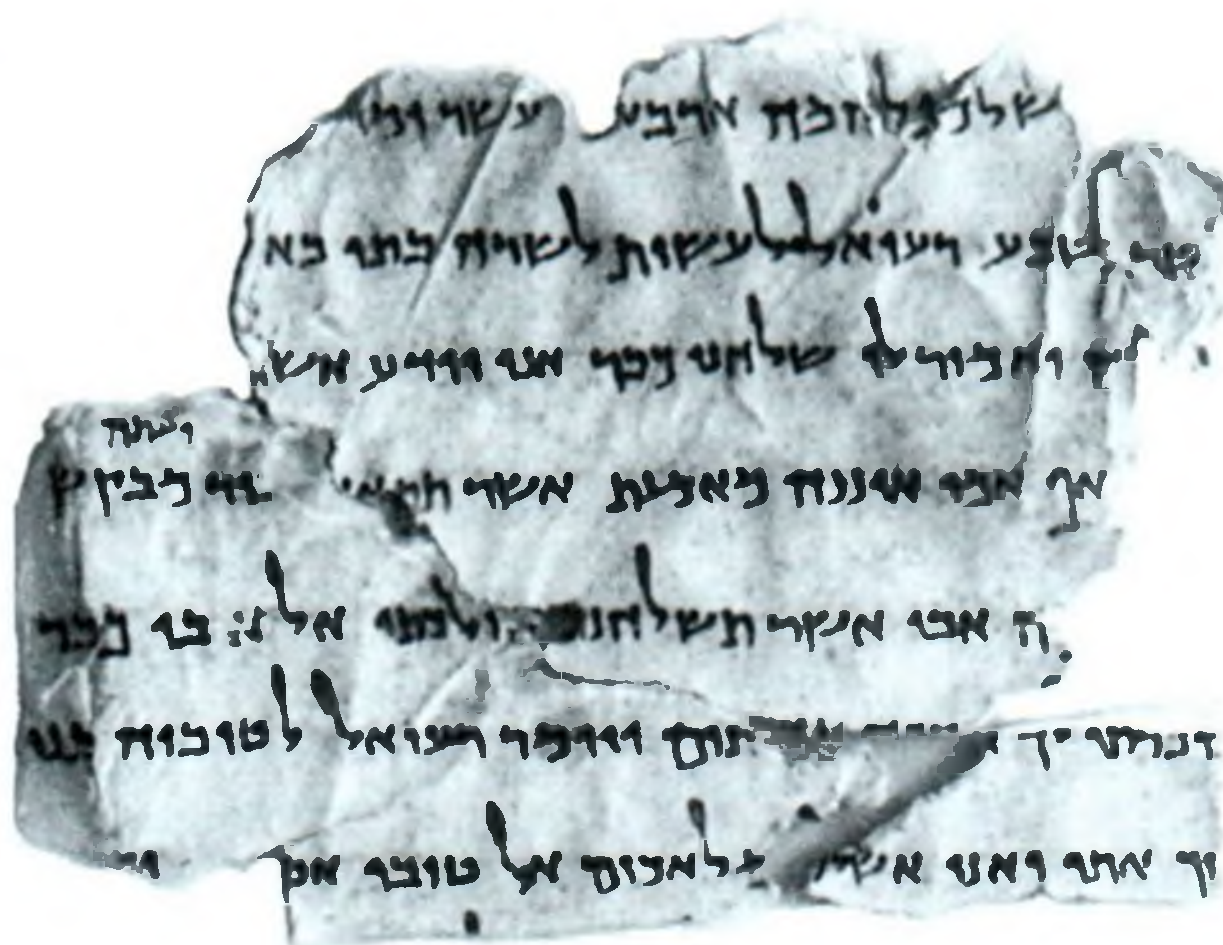
⁶² לתרגום עברי של הספר ראו: הספרים החיצוניים (מהדורת כהנא), ב, עמ' רצא-שמז; הספרים החיצוניים (מהדורת הרטום), סיפורים ודברי חכמה, עמ' 11-54. לפירוש חדש לספר זה ראו: J.A. Fitzmyer, *Tobit* (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin & New York 2003.

את נינוה לאחמתא. הספר
מסתיים בכך שהשמועה על
חורבן נינוה הגיעה לאוזני
טוביה.

הספר השתמר ביוונית
ובלטינית, וכתבי־היד
שלו נחלקים לנוסח קצר
ולנוסח ארוך. הנוסח
הקצר מתועד ברוב כתבי־
יד היוונים וכלול בתרגום
הלטיני הרשמי למקרא (הו
לגטה), ואילו הנוסח הארוך
מתועד במספר קטן של
כתבי־יד יוניים ובתרגום
הלטיני הקדום למקרא,
המתורגם מן היוונית (Vetus
Latina). במערה 4 בקומראן
התגלו קטעים מחמש
מגילות שהכילו את ספר
טוביה, ארבע מהן בארמית
(4Q196–199) ואחת בעברית
(4Q200).⁶³ הקטעים שנמצאו
בקומראן מתאימים באופן
כללי לנוסח היווני הארוך

המתועד בקודקס סינאיטיקוס (קודקס של תרגום השבעים מהמאה הרביעית לסה"נ שמקורו במנזר
סנטה קתרין בסיני) ולתרגום הלטיני הקדום.

שאלת השפה המקורית שבה חובר ספר טוביה – ארמית או עברית – טרם התבררה. ג'וזף
פיצמאייר, שההדיר את הקטעים שהתגלו בקומראן, טען ששפת החיבור הייתה ארמית, ושהנוסח
העברי הוא תרגום המבוסס על נוסח זה – זאת משום שמצא בקטעים של המגילה העברית ראיות
להשפעה ארמית.⁶⁴ קשה לאמץ הצעה זו, שכן אין בידנו אף דוגמה אחת לתרגום עברי ליצירה
שהתחברה בארמית, ולעומת זאת יש דוגמאות רבות לתרגומים ארמיים ליצירות עבריות. בימי
הבית השני הייתה הארמית השפה המדוברת בפי רוב האוכלוסייה, בעוד שהעברית, שהייתה
אמנם לשון חיה, שימשה בקרב חוגים מצומצמים.⁶⁵ מכיוון שספר טוביה הוא ספר עממי, קשה



[וכאשר] שלמו להמה ארבעות עשר ימי [החתנה]
אשר נשבע רעואל לעשות לשרה בתו בא [אליו]
טוביה ואמר לו שלחני כבר אני יודע אשר אבי איננו
ומאמין ואף אמי איננה מאמנת אשר תראני עוד יענה מבקש
ואני אותה אבי אשר תשלחני והלכתי אל אבי כבר
ספרתי לך אויכלה עזבתים ויומר רעואל לטוביה בני
חך אתי ואני אשלח מלאכים אל טובי אביכוה והומה

קטע מספר טוביה העברי, 4Q200, קטע 4

⁶³ קטעים אלו כוללים כחמישית מן הספר. למהדורת כתבי־היד מקומראן ראו: J.A. Fitzmyer, '4QpapTobit', ar, 4Q200^{b-d} ar, 4Q200^c, M. Broshi et al., *Qumran Cave 4, XIV: Parabiblical Texts, Part 2* (DJD, 19), Oxford 1995, pp. 7–76

⁶⁴ ראו: J.A. Fitzmyer, 'The Significance of the Hebrew and Aramaic Texts of Tobit from Qumran for the Study of Tobit', L.H. Schiffman, E. Tov & J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 418–425, עמ' 18–28.

⁶⁵ הוכחה נאה לכך מצויה באיגרת (הדומה לתעודה כלכלית) שהתגלתה בוואדי מורבעאת (Mur 42). כותבי האיגרת – הפרנסים של הכפר בית משכו, ישוע ואלעזר – ניסו לכתוב בעברית אל ישוע בן גלגולא, מפקד

להניח שדווקא הוא תורגם לעברית. אשר לראיותיו הלשוניות של פייצמאייר, יש לציין שכל הטקסטים העבריים מימי הבית השני הושפעו מארמית.⁶⁶ מתוך עיון במכלול המגילות מקומראן ניתן להניח שחלק ניכר מהחיבורים העממיים שנמצאו בקומראן נכתבו ארמית (לדוגמה החיבורים על חצר השלטון הפרסי והמגילה החיצונית לבראשית), ויש בכך ראיה שלרוב האנשים היה קל יותר להבין ארמית מאשר עברית. לפיכך נראה שספר טוביה התחבר בעברית ותורגם לארמית על מנת שחוגים רחבים יותר יוכלו לקרוא את החיבור העממי הזה. כתב־היד הארמי הקדום ביותר מתוארך לסביבות 50 לפסה"נ, ואילו כתב־היד העברי מתוארך בין 30 לפסה"נ ל-20 לסה"נ. בטוביה ב, ה מסופר שטובי טבל מיד לאחר שקבר אדם מישראל. על פי הלכת חכמים לא הייתה לטבילה זו כל משמעות, שכן מטומאת מת יש להיטהר בתהליך שנמשך שבעה ימים. ביום השלישי וביום השביעי היה על המיטהר לבוא לפני הכוהן והוא הזה עליו מי חטאת, ורק ביום השביעי היה על המיטהר לטבול. והנה באחת המגילות שנמצאו בקומראן מופיעה תפילה שיש לאמרה במהלך הטבילה (4Q414), וממנה התברר שאנשי קומראן טבלו שלוש פעמים במהלך ההיטהרות מטומאת מת, ביום הראשון, ביום השלישי וביום השביעי.⁶⁷ כך נאמר אף במגילת המקדש.⁶⁸ טבילה זו של טוביה עשויה להיקשר לעדות הארכאולוגית של בתי קברות מימי הבית השני שבהם נבנו מקוואות (בירושלים וביריחו). מסתבר כי הלכה זו, המוכרת ממגילות קומראן, היא הלכה כוהנית, שהייתה נחלתם של חוגים רחבים, ולא רק של אנשי הכת.⁶⁹

ה. צוואת נפתלי העברית

בין צוואות שנים־עשר השבטים נכללת כמובן צוואת נפתלי, וניתן לזהות בה מספר תוספות נוצריות.⁷⁰ במערה 4 בקומראן נמצא קטע מצוואת נפתלי בעברית (4Q215), המתוארך על סמך

הרודיון, אך הם שילבו במכתבם ביטויים ארמיים המעידים שהתקשו להתנסח בעברית; ראו J.T. Milik, 'Lettre des administrateurs de Bet-Masiko a Yešua' fils de Galgula', P. Benoit, J.T. Milik & R. de Vaux, *Les grottes de Murabba'ât* (DJD, 2), Oxford 1960, pp. 155–159.

⁶⁶ לדיון בהשפעת הארמית על העברית המקראית המאוחרת ראו: E.Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language*, ed. R. Kutscher, Jerusalem & Leiden 1982, pp. 87–106; 'א' הורביץ, 'הלשון העברית בתקופה הפרסית', ח' תדמור (עורך), שיבת ציון: ימי שלטון פרס (ההיסטוריה של עם ישראל, ט), תל־אביב תשמ"ג, עמ' 210–223, 306–309.

⁶⁷ E. Eshel, '4QRitual of Purification A', J. Baumgarten et al., *Qumran Cave 4, XXV: Halakhic Texts* (DJD, 35), Oxford 1999, pp. 135–154.

⁶⁸ 11QT^a, טור מט, שורות 17–20, ראו: י" ידן, מגילת־המקדש, ב: הנוסח ופירושו, ירושלים תשל"ז, עמ' 152–153.

⁶⁹ E. Eshel, '4Q414 Fragment 2: Purification of a Corpse-Contamination Person', M. Bernstein, F. García Martínez & J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues* (STDJ, 23), Leiden 1997, pp. 3–10.

⁷⁰ בשנת 1894 פרסם גסטר נוסח של צוואת נפתלי בעברית שהשתמר במספר כתבי־יד אשכנזיים מהמאה השנים־עשרה עד השש־עשרה לסה"נ, ראו: M. Gaster, 'The Hebrew Text of One of the Testaments: of the Twelve Patriarchs', *Society of Biblical Archaeology: Proceedings*, 16–17 (1894), pp. 33–49. צוואה זו שונה בפרטים רבים מהנוסח היווני המופיע בצוואות שנים־עשר השבטים, וחלק מהשינויים הללו נובעים מדמותו של יוסף בצוואות השבטים. בנוסח העברי המאוחר שפרסם גסטר יש ביקורת חריפה מאוד על יוסף, על שלא קיבל את מנהיגותו של יהודה אחיו, וביקורת זו מותנה בצוואת נפתלי היוונית.

שיקולים פלאוגרפיים לשנים שבין 30 לפסה"נ ו-20 לסה"נ.⁷¹ קטע זה מחולק באמצעות שורת רווח לשתי יחידות עצמאיות. שורות 1–5 כוללות מסורת על הגנאולוגיה של בלהה שפחת רחל, המקבילה באופן כללי ובמספר פרטים למתואר בצוואת נפתלי היוונית (א, ט–יב) וכן לדברי ר' משה הדרשן (בן המאה האחת-עשרה) שנכללו במדרש בראשית רבתי.⁷² ואילו בשורות 7–11 מתואר מפי נפתלי כיצד מסר לבן ליעקב את חנה אם בלהה, ונזכרת הולדת דן. מסורת זו אינה מצויה בצוואת נפתלי היוונית, ויש לה מקבילות במדרש בראשית רבתי. הגנאולוגיה של בלהה אינה מובאת במקרא, אך היא מפורטת כאמור בצוואת נפתלי. יש לשער כי המקור העברי או הארמי של מסורת זו שעמד לפני ר' משה הדרשן היה קרוב לנוסח החיבור מקומראן יותר מאשר לנוסח היווני של צוואת נפתלי.⁷³ בדומה לכך במדרש ויסעו השתמר נוסח מדויק ומלא יותר של מלחמות בני יעקב במלכי האמורי מהנוסח שהשתמר בספר היובלים ובצוואת יהודה, וכתב לוי מן הגניזה קרוב לנוסח החיבור מקומראן יותר משהוא קרוב לצוואת לוי היוונית המתועדת בכתבייד הקודמים לחיבור שהתגלה בגניזה.⁷⁴

ו. ספר בן סירא

ישוע בן סירא היה סופר שפעל בירושלים בין השנים 180–195 לפסה"נ בקירוב, וחיבר יצירה השייכת לספרות החכמה, והדומה באופייה לספר משלי.⁷⁵ את תאריך חיבורו של הספר מקובל לקבוע על פי העובדה שנכדו של בן סירא תרגם ליוונית את הספר שכתב סבו בשנת 132 לפסה"נ.⁷⁶ אף מ'שבח אבות עולם' שבספר בן סירא מד–מט, המספר את ההיסטוריה המקראית בהבלטת דמויות המופת שפעלו בה, ומסתיים בשבחו של 'שמעון בן יוחנן הכהן' – המזוהה כשמעון הצדיק, כוהן גדול מבני צדוק שפעל בתחילת המאה השנייה לפסה"נ – מסתבר שבן

קורטוון הסביר שהנוסח העברי של צוואת נפתלי שהשתמר בכתבייד המאוחרים הוא נוסח מקורי יותר מזה ששולב בצוואות שנים-עשר השבטים. לדעתו, הנוסח העברי משקף את צוואת נפתלי כאשר הייתה עדיין חיבור עצמאי, וחיבור זה ניתן היה לבקר את יוסף בן יעקב ולהצביע על האסונות שחולל בסירובו לקבל את מנהיגותו של יהודה אחיו. לעומת זאת כאשר שולבה צוואת נפתלי בחיבור הכולל את צוואותיהם של כל בני יעקב, לא היה אפשר להביע בה ביקורת חריפה כל כך על אחד הגיבורים של החיבור. לפיכך הציע קורטוון שבעניינים מסוימים הנוסח העברי שבכתבייד המאוחרים משמר נוסח קדום ומקורי יותר מהנוסח היווני, שהשתמר בכתבייד יווניים הקודמים לעבריים; ראו: T. Korteweg, 'The Meaning of Naphtali's Visions', M. de Jonge (ed.), *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs: Text and Interpretation* (SVTP, 3), Leiden 1975, pp. 261–290.

⁷¹ ראו: M.E. Stone, '4QTestament of Naphtali', ברוק ואחרים (לעיל, הערה 29), עמ' 73–82.

⁷² ח' אלבק, מדרש בראשית רבתי: נוסד על ספרו של ר' משה הדרשן, ירושלים תשכ"ז, עמ' 119. וראו: M.E. Stone, 'The Genealogy of Bilhah', *DSD*, 3 (1996), pp. 20–36.

⁷³ ואף נשתמרו בו הגרוניות בשמות 'אחיות'/'אחותי' ו'חנה', דבר המוכיח שלא הייתה קיימת מהדורה יוונית בין שני החיבורים הללו.

⁷⁴ ראו: B. Halpern-Amamru, 'Bilhah and Naphtali in Jubilees: A Note on 4QTNaphtali', *DSD*, 6 (1999), pp. 1–10. וראו לעיל, הערה 55.

⁷⁵ לפירוש עברי של ספר בן סירא ראו: מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשל"ב (ההפניות שלהלן הן לפי החלוקה המקובלת של הנוסח היווני של הספר, ולא לפי המספור שחידש סגל בפירושו).

⁷⁶ שם, עמ' 5–6.

סירא פעל בראשית המאה השנייה לפסה"נ.⁷⁷ גם היעדר ההתייחסות בספר בן סירא לגזרות הדת בימיו של אנטיוכוס הרביעי, שהביאו למרד החשמונאים, מעיד שהספר נכתב לפני 170 לפסה"נ. עקבותיו של הנוסח העברי של ספר בן סירא אבדו בימי הביניים, אך הנוסח היווני – תרגומו של הנכד – השתמר בתרגום השבעים.⁷⁸ סמוך לשנת 200 לסה"נ נערכה מהדורה מתוקנת של התרגום היווני, ונוסח זה הוא שתורגם ללטינית. את התרגום הסורי של בן סירא שנכלל בפשיטתא יש לתארך לשנת 300 לסה"נ בקירוב. תרגום זה נעשה על סמך המקור העברי ומחברו נעזר כנראה גם בתרגום היווני.⁷⁹

בספרות חז"ל יש ציטוטים מספר בן סירא, לעתים בפרפרזה בלבד,⁸⁰ ובמקרה אחד דברי בן סירא מצוטטים תחת הכותרת 'ומשולש בכתובים', כלומר כציטוט מהכתובים.⁸¹ הספר צוטט על ידי סעדיה גאון, בחיבורו 'ספר הגלוי'. ומכאן שבמאה התשיעית לסה"נ עדיין היה הנוסח העברי של הספר ידוע, או שנתגלה מחדש.⁸²

בשנת 1896 זיהה שלמה זלמן שכטר דף בודד של ספר בן סירא בעברית שהובא לאנגליה ממצרים, וגילוי זה הוביל לחשיפת גניזת קהיר. עד היום זוהו שישה כתבייד עבריים של ספר בן סירא מהגניזה.⁸³ מבין כתביהיד העבריים שהתגלו בגניזה – שהם עצמם עדות לתפוצה של הספר בימי הביניים – יש חשיבות מיוחדת לכתבייד ב, המלווה בהערות גיליון רבות, המעידות על גרסאות מקבילות. כתבייד זה כולל חלקים מפרקים י–נא.⁸⁴

⁷⁷ לזהותו של שמעון בן יוחנן ראו: שם; וכן: G.F. Moore, 'Simon the Righteous', *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, New York 1927, pp. 348–364.

⁷⁸ בכל כתביהיד היווניים של ספר בן סירא למעט אחד חל שיבוש: הקטע ל, 25 – לג, 13a בא בטעות אחרי לג, 13b – לו, 16a. שיבוש זה אינו מתועד בכתביהיד העבריים שנמצאו בגניזה (שאדון בהם להלן) ולא בתרגום הלטיני, ומכאן שנעשה אחרי שנת 220 לסה"נ, שאז תורגם הספר ללטינית. סיבת השיבוש היא ככל הנראה תאונה שבעקבותיה הוכנס קונטרס שלא למקומו, ותאונה זו השפיעה על כל כתביהיד היווניים של החיבור.

⁷⁹ ראו: B.G. Wright, 'Ben Sira, book of', שיפמן וונדרקס (לעיל, הערה 56), עמ' 91–93.

⁸⁰ בתוספתא, בתלמוד הירושלמי, בתלמוד הבבלי, בקהלת רבה ובתנחומא. ראו במיוחד: בבלי, סנהדרין ק ע"ב; שם, חגיגה יג ע"א; שם, בבא בתרא צח ע"ב. לדיון ראו: סגל (לעיל, הערה 75), עמ' 37–40.

⁸¹ בבלי, בבא קמא צב ע"ב.

⁸² ראו: מ"צ סגל, 'רב סעדיה גאון ובן סירא', י"ל הכהן פישמן (עורך), רב סעדיה גאון, ירושלים תש"ג, עמ' צט–קה.

⁸³ למהדורת כתביהיד העבריים השונים ראו: ז' בן חיים, ספר בן סירא, ירושלים תשל"ג. מהדורה זו ראתה אור לפני שנמצא כתביהיד השישי מהגניזה; על כתבייד זה ראו: א' שייבר, 'דף נוסף מספר בן סירא בעברית', ש' ישראל, נ' לאם וי' רפאל (עורכים), ספר יובל לכבוד מורנו הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, ב, ירושלים וניו-יורק תשמ"ד, עמ' תתשעט–תתשפה; A.A. Di Lella, 'The Newly Discovered Sixth Manuscript of Ben Sira from the Cairo Geniza', *Biblica*, 69 (1988), pp. 226–238. על חשיבותו של כתביהיד החדש, ראו ש' טלמון וא' אשל, 'והמשכיל בעת ההיא ידום' (עמוס ה יג), שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום י (תשמ"ט), עמ' 115–122. למהדורה של כל הנוסחים העבריים ראו: P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, Leiden 1997.

⁸⁴ על הבעיות הפילולוגיות הסבוכות המקשות לשחזר את הנוסח העברי המקורי של ספר בן סירא ראו: מ' קיסטר, 'בשולי ספר בן-סירא', לשוננו, מז (תשמ"ג), עמ' 125–146; הנ"ל, 'נוספות למאמר "בשולי ספר בן-סירא"', שם, נג (תשמ"ט), עמ' 36–53; הנ"ל, 'לפירושו של ספר בן-סירא', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 303–378.



מגילת בן סירא ממצדה, טור ה (הקטע שבסוף העמוד הבא מסומן בתצלום בחץ)

ספר בן סירא כולל חמישים פרקים, הנחלקים לשני חלקים עיקריים: פרקים א–כג ופרקים כד–נ. הוא כולל פתגמי מוסר וחכמה, שנועדו להדריך את הקורא לחיות חיים מוסריים תוך יראת שמים. גוף החיבור מסתיים בפרק נ, בחתימה: 'מוסר שכל ומושל אופנים לשמעון בן ישוע בן אלעזר בן סירא, אשר ניבא בפתור לבו ואשר הביע בתבונות, אשרי איש באלה יהגה, ונותן על לבו יחכם, כי יראת ה' חיים' (נ, 27–29), לפי נוסח הגניזה. לספר נוסף פרק נא, שיש המפקפקים בכך שנכתב בידי בן סירא. פרק זה כולל שלושה מזמורים: (א) מזמור תודה לאל על שהציל את המחבר מסכנת מות: 'אהללך אלוהי ישעי אודך אלוהי אבי, אספרה שמך מעוז חיי, כי פדית ממות נפשי, חשכת בשרי משחת, ומיד שאול הצלת רגלי'; (ב) הלל גדול, הבנוי בתבנית של תהלים קלו, וכל פסוק בו מסתיים בפזמון: 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו'; (ג) מזמור בשבח החכמה. המזמור בשבח החכמה שולב במגילת המזמורים ממערה 11 בקומראן (11Q5, טור כא, שורה 11 – טור כב, שורה 1), והוא שרד אפוא בשני נוסחים עבריים (במגילת המזמורים ובכתב-יד ב מן הגניזה), וכן בתרגום ליוונית ובתרגום סורי. ישנם חוקרים הסבורים שהנוסחים השונים משקפים את התפתחותו משיר אהבה למזמור בשבח החכמה.⁸⁵

בשנת 1964 התגלתה בחדר בחומת הסוגרים במצדה, לא רחוק משער שביל הנחש, מגילה שהכילה את הנוסח העברי של בן סירא לט–מד. כתב-היד ממצדה מתוארך למחצית הראשונה של המאה הראשונה לפסה"נ. במערה 2 בקומראן התגלה בשנת 1952 קטע קטן מספר בן סירא (2Q18) ובו שרידים מפרק ו, 14–15, 20–22, 26–31.⁸⁶ קטע זה תוארך למאה הראשונה לפסה"נ.

בן סירא החזיק בלוח הירחי – ולא בלוח השמשי, שהחזיקו בו מחברי ספרות חנוך, ספר היובלים וכתב לוי ואנשי קומראן. עדות לכך עולה מבן סירא מג, 6–8, שהשתמר במגילה ממצדה (חלק מן הפסוקים הושלם על פי כתב-יד ב מן הגניזה):

וגם ירח יאריח עתות	מן משלת קץ ואות עולם
לו מוועד וממנו חג	וחפץ עתה בתקופתו
חדש בשמו הוא מן תחדש	מה נורא בהשתנותו.

אפשר אפוא שמציאתו של קטע מספר בן סירא בקומראן מעידה על פתיחות מסוימת בקרב אנשי הכת: הם למדו את ספר בן סירא אף שלא הסכימו עמו בנושא הלוח.⁸⁷

⁸⁵ ראו: T. Muraoka, 'Sir 51, 13–30: An Erotic Hymn to Wisdom?', *JSJ*, 10 (1979), pp. 166–178; וכן: ח' אשל, 'ארבעה מזמורים אלף-בתיים מימי הבית השני המתועדים במגילות שנמצאו בקומראן', י' בן-אריה וא' ריינר (עורכים), וזאת ליהודה: מחקרים בתולדות ארץ-ישראל ויישובה, מוגשים ליהודה בן פורת, ירושלים תשס"ג, עמ' 44–50; ראו גם מאמרו של חנן אשל, 'מזמורים שאינם בנוסח המסורה המתועדים במגילות תהלים שנמצאו בקומראן', בקובץ זה.

⁸⁶ M. Baillet, 'Ecclesiastique', idem, J.T. Milik & R. de Vaux, *Les 'petites grottes' de Qumrân* (DJD, 3), Oxford 1962, pp. 75–77.

⁸⁷ יש לציין כי הפסוקים המצוטטים מבן סירא מבוססים על הפסוק 'עשה ירח למועדים' (תהלים קד, יט). פסוק זה לא שרד בין העותקים הרבים של ספר תהלים מקומראן, לכן אין לדעת כיצד התמודדו עמו אנשי הכת.

זיהויים מסופקים

מספר חוקרים הציעו לזהות בקטעים נוספים שהתגלו בקומראן שרידים מספרים חיצוניים, ברם זיהויים של כל החיבורים שאדון בהם להלן מסופק.

א. איגרת ירמיהו

'המכתב אשר שלח ירמיהו אל העתידים לגלות ביד מלך בבל בבלה להגיד להם אשר צווה מאת האלוהים' – כך נפתחת איגרת המיוחסת לירמיהו, ואשר נשלחה כביכול ליושבים בגלות בבל, ובה אזהרה שלא לנהות אחר עבודת אלילים.⁸⁸ היצירה כוונה אל קהל יהודי, והדעה הרווחת היא שלשונה המקורית הייתה עברית. הנוסח הקדום שבידינו הוא הנוסח היווני ששולב בתרגום השבעים. האיגרת נכללה ברשימת ספרי התנ"ך העברי שהביא אוריגנס. תרגום לטיני של האיגרת נכלל בוולגטה, וקיימים שני תרגומים סוריים: האחד הוא תרגום חופשי, והשני הוא תרגום מילולי של הנוסח היווני.

בשנת 1962 הציעו פייר בנואה ומארי-אמיל בואזמר לזהות בקטע פפירוס שהתגלה בקומראן (7Q2) שריד מאיגרת ירמיהו.⁸⁹ בקטע עשרים ושתיים אותיות השייכות לחמש שורות, והן זוהו כפסוקים מג-מד של האיגרת. לאחרונה הטילה דבורה דימנט ספק בזיהוי זה. לטענתה מאחר ששרדו בקטע זה שתי מילים שלמות בלבד, שהן מילים נפוצות ביוונית (οὐν-1 αὐτοῦς), קשה לבסס את השחזור שהוצע.⁹⁰

ב. שושנה

בספר דניאל על פי תרגום השבעים נכללו מספר פרקים שאין להם מקבילה בנוסח העברי לספר. אחד הסיפורים הללו הוא סיפור שושנה. לחיבור שני נוסחים, האחד כלול בתרגום השבעים והשני בתרגומו של תאודוטיון, וההבדלים ביניהם רבים. היצירה חוברה ככל הנראה ביוונית.⁹¹ סיפור שושנה עוסק באישה יפה וצנועה שהייתה אשת איש. יופייה העביר על דעתם שני דיינים זקנים. הם ארבו לה ורצו לפתותה, אך היא עמדה בצניעותה וסירבה להם. על מנת לנקום בה הקהילו הזקנים את העדה והעידו בה עדות שקר שראוה שוכבת עם בחור, וזה ברח כששמע את הזקנים קרבים. כיוון שהייתה אשת איש, נדונה שושנה למוות. אז קם דניאל הנער ונוף בהם על שדנו למראה עיניהם ולא חקרו על פי הוראת התורה. כדי להוכיח כי עדות הזקנים היא עדות שקר חקר דניאל כל אחד מהעדים ושאל אותם תחת איזה עץ נעשתה הנבלה. כל אחד מהם נקב בשם עץ אחר וכך הכחישו את עדותם. אז התברר לכול שהם עדי שקר, והענישום כאשר זממו. סיפור מעשה שושנה דומה לסיפור אשת פוטיפר בבראשית לט, בהיפוך תפקידים. כאן אשת איש כשרה סירבה להישמע לשני דיינים אשר טענו כי זנתה עם אדם שנמלט. לפי גרסתו של אב הכנסייה אוריגנס, הזקנים שחטאו הם אחאב בן קוליה וצדקיה בן מעשיה, שני נביאי השקר

⁸⁸ לתרגום הנוסח היווני לעברית ראו: הספרים החיצוניים (מהדורת כהנא), א, עמ' שם-שמט.

⁸⁹ ראו: M. Baillet, 'Lettre de Jérémie', הנ"ל, מיליק ודה-ויו (לעיל, הערה 86), עמ' 143.

⁹⁰ ראו: D. Dimant, '4QApocryphon of Jeremiah: Introduction', idem, *Qumran Cave 4, XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (DJD, 30), Oxford 2001, p. 107, n. 18.

⁹¹ לתרגום הנוסח היווני לעברית ראו: הספרים החיצוניים (מהדורת כהנא), א, עמ' תקסה-תקע.

שנאמר עליהם בספר ירמיה: 'יען אשר עשו נבלה בישראל וינאפו את נשי רעיהם וידברו דבר בשמי שקר אשר לוא צויתם' (ירמיה כט, כג).

מיליק הציע לזהות במספר קטעים ארמיים, שסומנו 4Q551, שרידים של ספר שושנה.⁹² ג'ורג' ניקלסבורג דחה זיהוי זה, והציע בזהירות כי בקטעים אלה מופיע נרטיב שהושפע מהסיפור בשופטים יט.⁹³

ג. שרידים נוספים של צוואות שנים-עשר השבטים יוזף מיליק, מוריס באייה ואמיל פואש נטו לזהות במגילות קומראן קטעים קטנים מצוואות שנים-עשר השבטים, נוסף על זיהוי כתב לוי הארמי וצוואת נפתלי העברית. הם זיהו שני עותקים עבריים מצוואת יהודה וכן עותקים ארמיים מצוואות יהודה ויוסף.

באייה הציע שהקטע העברי 3Q7 שייך לצוואת יהודה.⁹⁴ מיצירה זו שרדו שישה קטעים קטנים, וניתן לקרוא בהם מעט מאוד מילים שלמות, ביניהן 'מלאך הפנים' ושמו של לוי (באייה שחזר בקטע אף את שמותיהם של זבולון ויששכר). באייה הציע לזהות בשרידים את צוואת יהודה, פרקים כד–כה, אם כי הוא עצמו פקפק בזיהוי זה.⁹⁵ ממגילה נוספת שזוהתה בצוואת יהודה (4Q484) נותרו תשעה-עשר קטעים קטנים ביותר, ובהם השם יששכר ומספר מילים מקוטעות.⁹⁶ פואש הראה שחיבור זה, שמיליק זיהה בו את צוואת יהודה, קרוב יותר לספר היובלים משהוא קרוב לצוואת יהודה.⁹⁷ לדעתי אף הזיהוי של 3Q7 בצוואת יהודה מוטל בספק, ועל פי השרידים שנותרו דומה כי יש לשייך גם כתב-יד זה לחיבורים הקשורים לספר היובלים.

בחיבור הארמי שמספרו 4Q538 הציע ז'אן סטרקי לזהות את צוואת בנימין, ואילו מיליק הציע לזהות בו את צוואת יהודה.⁹⁸ פואש, שההדיר את החיבור בסדרת הפרסומים הרשמית של מגילות קומראן, קיבל זיהוי זה.⁹⁹ בקטעים 1–2 מדבר המספר בגוף ראשון על דמות אשר... על צורי ועפקני, כלומר '... [נפל] על צווארי וחיבקני' (שורה 6). בחיבור נזכר פעמיים יוסף. הוצע לזהות בשרידים הללו התייחסות לסיפור יוסף במצרים (בראשית מב–מז; ספר היובלים מב–מו), ובמיוחד לתיאור פגישתם המחודשת של יוסף ואחיו (בראשית מה; יובלים מג). זיהוי זה התבסס על תפקידו המרכזי של יהודה בסיפור ובמיוחד על נאומו בעת הפגישה, ואמנם התייחסות קצרה לפגישה זו מצויה בצוואת יהודה יב, יא–יב. אולם בחינה מדוקדקת של המגילה מעמידה זיהוי

⁹² J.T. Milik, 'Daniel et Susanne à Qumrân?', M. Carrez et al. (eds.), *De la Torah au Messie: Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles*, Paris 1981, pp. 337–359

⁹³ G.W.E. Nickelsburg, '4Q551: A Vorlage to Susanna or a Text Related to Judges 19?', *JJS*, 48 (1997), pp. 349–351; קטעים אלו טרם ראו אור בסדרת הפרסומים הרשמית של מגילות קומראן (DJD).

⁹⁴ M. Baillet, 'Un apocryphe mentionnant l'Ange de la Présence', *Revue de Théologie*, 86 (1973), עמ' 99; וכן ראו: מיליק (לעיל, הערה 40), עמ' 88–98.

⁹⁵ באייה (שם).

⁹⁶ M. Baillet, 'Testament de Juda (?)', idem, *Qumrân grotte 4*, III: 4Q482–4Q520 (DJD, 7), Oxford 1982, p. 3

⁹⁷ E. Puech, 'Une nouvelle copie du Livre des Jubilés: 4Q484 = 4QpapJubilées', *RevQ*, 19 (1999), pp. 261–264

⁹⁸ מיליק (לעיל, הערה 40), עמ' 97–98.

⁹⁹ E. Puech, '4QTestament de Juda ar', *Qumrân grotte 4*, XXII: *Textes araméens, première partie*: ראו: 4Q529–549 (DJD, 31), Oxford 2001, p. 191–199

זה בספק, וזאת משני טעמים. ראשית, בתיאור התוודעותו של יוסף לאחיו במקרא נאמר: 'ויפל על צווארי בנימן אחיו ויבך ובנימן בכה על צוואריו' (בראשית מה, יד) – מכאן שבנימין ולא יהודה הוא שנפל על צווארו של יוסף. שנית, בצוואות אחרות נזכר יוסף לאחיו (לדוגמה צוואת שמעון ד, ד-ז; צוואת זבולון ח, ד), אולם אין בהן כל התייחסות למפגש בין האחים; בצוואת יהודה יב, יא המפגש המחודש תואר בקצרה במילים 'ואחרי כן באנו מצרימה אל יוסף מפני הרעב' – משפט שלא נמצאה לו מקבילה ב-4Q538. אין אפוא כל ראייה ש-4Q538 הוא צוואה, ואין כל הוכחה שהחיבור קשור לדמותו של יהודה. כל שניתן לומר הוא שמדובר בחיבור ארמי שככל הנראה התייחס למפגש בין יוסף לאחיו. אין שום יסוד להניח כי הוא שימש מקור לצוואת יהודה.

מיליק הציע לזהות במגילה 4Q539 את צוואת יוסף,¹⁰⁰ וזיהוי זה התקבל על דעת מהדיר החיבור, פואש.¹⁰¹ אולם אף בזיהוי זה יש קשיים לא מבוטלים. מדובר בחיבור שבו פונה מישוהו אל צאצאיו במילים: 'שמעו בני [...] ואציתו לי חביבי'; לשון דומה מצויה בראשית מזמור החכמה בכתב לוי יג, ולפיכך אין הכרח לראות בחיבור זה דווקא צוואה. אזכור 'בני דדי ישמעאל' (קטע 3, שורה 2) ככל הנראה אינו מתייחס למכירת יוסף, כפי שהציע פואש.¹⁰² מכאן שאף חיבור זה אינו שייך בהכרח לספרות הצוואות, ולא ניתן להוכיח כי שימש כמקור לצוואת יוסף. לסיכום, הניסיון לזהות קטעים נוספים של צוואות השבטים, לבד מכתב לוי הארמי וצוואת נפתלי העברית, מוטל בספק ואין לו על מה שיסמוך.

ד. עליית ישעיה

החיבור עליית ישעיה, בדומה לספרות חנוך ולספר היובלים, השתמר בשלמותו בגעז (חלק קטן ממנו השתמר ביוונית בפפירוס מן המאה השישית או השביעית לסה"נ). היצירה נחלקת לשניים: החלק הראשון עוסק במותו של ישעיה הנביא, שנהרג על קידוש ה' במצוות המלך מנשה, והחלק השני עוסק בחזון ישעיה בשנת עשרים למלך יהודה, שבו ראה ישעיה את סודות העולם ואת מעשה המרכבה. כיוון שבחלק השני מתוארות תולדותיו של ישו ותולדות הכנסייה, מקובל על כל החוקרים שחלק זה הוא נוצרי, ולעומת זאת מקובל לראות בחלק הראשון חיבור יהודי במקורו. דוד פלוסר טען כי ניתן לקשור בין החלק הראשון של עליית ישעיה לכתבי כת קומראן. לשיטתו, עניינה של היצירה הוא תולדותיו של מורה הצדק וההיסטוריה של חברי הכת.¹⁰³ אלא שעד כה טרם זוהו קטעים מיצירה זו בין מגילות קומראן.

¹⁰⁰ מיליק (לעיל, הערה 40), עמ' 101–102.

¹⁰¹ פואש (לעיל, הערה 99), עמ' 207.

¹⁰² שם.

¹⁰³ ראו: ד' פלוסר, 'הספר החיצוני "עליית ישעיהו" והכת של ים-המלח', ידיעות, יז (תשי"ג), עמ' 28–46;

D. Flusser, 'The Apocryphal Book of *Ascensio Isaiae* and the Dead Sea Sect', idem, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, pp. 3–20; P. Bettiolo et al. (eds.), *Ascensio Isaie: Textus* (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum 7), Brepols 1995; E. Norelli, *Ascensio Isaie: Commentarius* (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum 8), Brepols 1995; C. Moreschini & E. Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature: A Literary History*, trans. M.J. O'Connell, Cambridge Mass. 2005, pp. 93–97

סיכום

השרידים מששת הספרים החיצוניים שהתגלו בקומראן תורמים תרומה של ממש לחקר הספרות החיצונית ואף לחקר הספרייה של אנשי קומראן. במקצת החיבורים האלו באה לידי ביטוי השקפת עולם הקרובה לתפיסות המתועדות בכתבי כת קומראן, ויש כאלו שלא ניתן לזהות בהם השקפה מעין זו. כך לדוגמה בספרות חנוך, אשר חלקה חובר קודם לתאריך גיבושה של כת קומראן, נעשה שימוש בלוח השמשי, ואילו בספר בן סירא אין כל עדות להשקפת עולם כתתית. כתבי־היד הארמיים של ספרות חנוך שהתגלו בקומראן מעידים באופן חד־משמעי שחמישה מבין ששת הספרים שיוחסו לחנוך (להוציא ספר המשלים), וכן ספר הענקים השייך לספרות זו, חוברו בארמית. בדומה לכך גילויים של כתבי־היד העבריים של ספר היובלים מעיד בבירור שהספר חובר בעברית. גילויים של כתבי־יד ארמיים של ספר טוביה לצד כתבי־יד עברי של הספר עשוי ללמד שהספר התחבר בעברית, אם כי טרם הושגה הסכמה בין החוקרים בסוגיה זו. מכל מקום מציאתם של שרידים מחמישה עותקים של ספר טוביה משקפת את הפופולריות של ספר זה בימי הבית השני.

מאחר שנמצאו בקומראן שרידים משנים־עשר עותקים של ספרות חנוך ומחמישה־עשר עותקים של ספר היובלים נראה כי חיבורים אלה היו נפוצים בקרב אנשי קומראן. חיבורים אלו צוטטו ביצירות שונות ושימשו השראה ליצירות אחרות. במגילה החיצונית לבראשית נזכר '[כתב] מלי חנוך' (1QapGen, טור יט, שורה 25); ספר היובלים נזכר ככל הנראה בשמו המלא בספר ברית דמשק: 'ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשבועותיהם' (ברית דמשק [גניזה], עמ' טז, שורות 3–4). כמו כן מצאנו התייחסות לכתב 'לוי בן יעקב' בספר ברית דמשק (שם, עמ' ד, שורות 15–19); ציטוט זה לקוח ככל הנראה מכתב לוי ו, ג. נראה כי יש ללמוד מהתייחסויות אלו שהחיבורים הללו היו מוכרים כיצירות עצמאיות ובעלות סמכות בעיני אנשי קומראן.

תרומה חשובה נוספת של שרידי הספרים החיצוניים מקומראן נוגעת לתהליך תרגומם של ספרי חנוך. בעבר הייתה מוכרת מובאה מחנוך בברית החדשה (אגרת יהודה יד–טו),¹⁰⁴ וכן היו מוכרים קטעים מתרגום ליוונית של ספרי חנוך מן המאה הרביעית לסה"נ ואילך. גילויים של קטעים המתעדים ככל הנראה את התרגום היווני של ספר חנוך במערה 7 בקומראן מלמד על חשיבותו של תרגום זה, וכן שספר חנוך תורגם ליוונית עוד בימי הבית השני.

אחת הסוגיות המרכזיות בספר חנוך היא מיתוס ירידת העירים, אשר זכה לפיתוח נרחב בספרי חנוך השונים. מסורת זו מתועדת אף בספר היובלים, ועניינה שאלת מקור הרע בעולם, והיא עומדת כנגד המסורת הקושרת את הרע בעולם לחטא אדם הראשון.¹⁰⁵ דומה כי ראוי להדגיש את חשיבותה של מסורת זאת בקרב אנשי קומראן.

מחקר ספרות חנוך, כתב לוי וספר היובלים והשוואתם זה לזה מעלים תמונה מורכבת של היחס בין החיבורים הללו ושל שאלת התלות ההדדית שלהם, סוגיה שטרם התבררה דיה במחקר.

¹⁰⁴ הציטוט מחנוך אינו מילולי, ראו דיונו של ונדרקם: J. VanderKam, 'The Theophany of Enoch I 3b–7, 9', *Vetus Testamentum*, 23 (1973), pp. 147–150

¹⁰⁵ לדין בנושא זה ראו: M.E. Stone, 'The Axis of History at Qumran', E.G. Chazon & Idem (eds.), *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 31), Leiden 1999, pp. 133–149

מגילות קומראן תרמו תרומה חשובה גם לשחזור תהליך חיבורן של צוואות שנים־עשר השבטים. עולה מהן שכתב לוי נכתב ארמית ושצוואת נפתלי חוברה בעברית, וכן ששניהם שימשו מקורות – ישירים או עקיפים – לחיבורים הכלולים בצוואות שנים־עשר השבטים. גילוי של קטע קטן מספר בן סירא במערה 2 מוכיח כנראה כי אנשי קומראן למדו ספר זה, אף שמחברו החזיק בלוח השנה הירחי.



2Q18, קטע 2, קטע ממגילת בן סירא מקומראן.
את סופי ארבע השורות האחרונות אפשר לשחזר
לפי הנוסח בכתב יד א של ספר בן סירא מן הגניזה
(1, 28–31):

וכי לאחר תמצא מנוחתה / ונהפך לך לתענוג (כ"י א: לתענוג)
והיתה לך רשתה מכון עז / וחבלתה בגדי כתם
ועלי זהב עולה / ומוסרתיה פתיל תכולת
ובגדי כבוד תלבשנה / ועטרתן תפארת תעטרנה

האותיות היחידות ששרדו בקטע זה מאפשרות לזהות
את הקטע כשריד של ספר בן סירא, ולקבוע שבקומראן
נשמר עותק של מגילת ספר בן סירא שנוסחו היה
דומה לנוסח הגניזה (ראו לעיל, עמ' 595–596).

דניאל שוורץ

כת מדבר יהודה והאיסיים

השאלה אם יש לזהות את כת מדבר יהודה – הכת שכתביה נתגלו במערות קומראן – באחת מן הכיתות הידועות לנו ממקורות אחרים, העסיקה את החוקרים מאז הגילויים הראשונים בשנת 1947. אין בכך כדי להפגיע, שהרי כתיות יהודית בימי בית שני הייתה מאז ומתמיד אחד הנושאים העיקריים של חקר התקופה. זאת, לא רק משום שיוספוס מקדיש לכיתות מקום נרחב בכתביו, אלא גם משום שליהודים ולנוצרים עניין רב בנושא זה: לנוצרים – משום שדתם התחילה את דרכה ככת יהודית ומתוך זיקות שונות לכיתות יהודיות אחרות, וליהודים – משום שהכיתות היהודיות העתיקות שימשו ומשמשות, לחיוב ולשלילה, דגמים לזרמים חדשים יותר ביהדות.¹

כשם שהשאלה עלתה מיד עם גילויין של המגילות הראשונות, כך התגבש בקרב החוקרים בתוך זמן קצר קונסנזוס: יש לזהות את כת המגילות עם כת האיסיים. כבר בשנת 1948 פרסם אליעזר ליפא סוקניק את השערתו שהמגילות שזה נתגלו שייכות לכת ההיא,² ומהר מאוד הפך זיהוי זה לנכס צאן ברזל של התחום. הוא בא לידי ביטוי למשל ברצף מחקרים אשר השוו את דברי יוספוס על האיסיים לעדות המגילות³ ובכותרים של ספרים ופרקים מרכזיים על ספרי

¹ די אם אצביע על כך שהספר המציין יותר מכל ספר אחר את ראשית המחקר היהודי המודרני של הכיתות העתיקות נתחבר בידי מי שהיה ממייסדיה העיקריים של תנועת הרפורמה היהודית המודרנית: א' גייגר, המקרא ותרגומיו בויקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות, תרגם י"ל ברוך, ירושלים תש"ט (המקור הגרמני ראה אור לראשונה בשנת 1857). לשימוש בפרושים ובצדוקים בפולמוס בין יהודים רפורמים לאורתודוקסים ראו: ד' שוורץ, 'היסטוריה והיסטוריוגרפיה: "ממלכת כהנים" כסיסמה פרושית', ציון, מה (תש"ס), עמ' 96–116. בין הפרסומים הרבים שהופיעו מאז הושלם מאמר זה וסודר בדפוס אצביע לצורך עדכון במיוחד על: ד' דימנט, 'מה התחדש בחקר תולדותיה של עדת קומראן?' בתוך: לאוראל – מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוראל רפפורט (בעריכת מ' מור ואחרים), ירושלים תשס"ו, עמ' 245–277 (ובמיוחד פרק ד של המאמר, שכותרתו 'עדת המגילות ויישובה בקומראן הם האיסיים', שם, עמ' 258–265).

² ראו: א"ל סוקניק, מגילות גנוזות מתוך גניזה קדומה שנמצאה במדבר יהודה: סקירה ראשונה, ירושלים תש"ח, עמ' טז.

³ ראו למשל: W.H. Brownlee, 'A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with Pre-Christian Jewish Sects', *BA*, 13 (September 1950), pp. 49–72; י"מ גרינץ, 'אנשי היחד – איסיים – בית (א)סין', סיני, לב (תשי"ג), עמ' יא–מג (= הנ"ל, פרקים בתולדות בית שני, ירושלים תשכ"ט, עמ' 105–142). למחקר המפורט ביותר מסוג זה ראו: T.S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes*, Cambridge 1988, esp. pp. 123–127.

קומראן כבר בשנות החמישים.⁴ גם היום רבים מאוד מקבלים את הזיהוי הזה.⁵ בסקירה שלהלן אצביע על היסודות העיקריים של זיהוי זה, המקובל גם עלי.

יש לציין שלמרות היציבות המרשימה של הזיהוי הזה היו תנודות מסוימות בעניין, במיוחד בקרב חוקרים יהודים וישראלים. פרשה זו מהווה סוגיה מרתקת של תולדות המחקר, אך כאן רק אסכם את הדברים, תוך עמידה על שיקולים שהזמן גרמם או הפולמוס והתחרות בין הדתות.⁶ המדובר בעיקר בשלושה גלים חולפים:

א. בשנות החמישים, שנים מעטות לאחר הגילויים הראשונים, התברר שיש במגילות קומראן ביטויים קדם-נוצריים של רעיונות ומושגים שנחשבו עד אז אופייניים לנצרות ומבדילים אותה מן היהדות.⁷ בעקבות המשוואה שכת המגילות הייתה איסיית הסיקו רבים את המסקנה המתבקשת, שיש כאן משום הוכחה לתאוריה הישנה שהאיסיים סללו את הדרך לנצרות.⁸ אולם היו גם יהודים שהגיבו באחד משני אופנים אחרים:

1. בין אלה שלא ראו נחת מגילוי השורש היהודי הזה של הנצרות היו שביקשו להפוך את הקערה על פיה: הם איחרו את המגילות עד לאחר הופעת הנצרות והציגו אותן אפוא לא כספרות יהודית שהכינה את הדרך לנצרות אלא כספרות נוצרית.⁹

2. אחרים חשדו שחוקרים נוצרים – החייבים להכיר בחוב נוצרי ליהדות – מעדיפים למצוא

⁴ ראו למשל: י' ידן, המגילות הגנוזות ממדבר יהודה, תל-אביב תשי"ח, עמ' 205–223 (מסקנתו: 'או שכת מגילות ים-המלח אינה אלא כת האיסיים עצמה; או שהיא כת הדומה לאיסיים ביותר, במקום במגוריה, בארגונה, במנהגיה וכיו"ב' [שם, עמ' 223]); M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, New York 1955, pp. 273–298; A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer morte*, Paris 1959 (= idem, *The Essene Writings from Qumran*, trans. G. Vermes, Oxford 1961); F.M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*², Garden City, N.Y. 1961 (Chapter 2: 'The Essenes, the People of the Scrolls')

⁵ מספר דוגמאות מרכזיות מן השנים האחרונות, שיש ביניהן הבדלים דקים: ח' אשל, 'כיתות, זרמים ומוקדי כוח במדינה החשמונאית', ד' עמית והנ"ל (עורכים), ימי בית חשמונאי: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר (עידן, 19), (ירושלים תשנ"ו, עמ' 182–183 ('כת קומראן כקבוצה איסיית') F. García; Martínez & J. Trebolle Barrera, *The People of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1995; H. Stegemann, *The Library of Qumran: On the Essenes, John the Baptist, and Jesus*, Grand Rapids, Cambridge & Leiden 1998; E.P. Sanders, 'The Dead Sea Sect and Others Jews: Commonalities, Overlaps and Differences', T.H. Lim (ed.), *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, Edinburgh 2000, pp. 7–43; H.-J. Fabry, 'Qumran und die Essener: Vom Beginn frühjüdischer Gruppenbildung bis zur Vielfalt der "Häresien"', M. Konradt & U. Steinert (eds.), *Ethos und Identität: Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*, Paderborn 2002, pp. 123–147

⁶ לנושא זה ראו גם: L.H. Schiffman, 'Confessionalism and the Study of the Dead Sea Scrolls', *Jewish Studies*, 31 (1991), pp. 3–14

⁷ ראו מאמרי: 'קומראן והנצרות הקדומה', בקובץ זה.

⁸ לדיוני היסוד בתחום זה ראו למשל בפרקים המתאימים בספרים המנויים בהערה 4, וכן: K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957; M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, New York 1961; H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, I–II, Tübingen 1966

⁹ ראו למשל: י' בער, "'סרך היחד': תעודה יהודית-נוצרית מתחילת המאה השנייה לספה"נ (בצירוף דיונים על מגילת ברית דמשק)', ציון, כט (תשכ"ד), עמ' 1–60; הנ"ל, "'פשר חבקוק" ותקופתו', שם, לד (תשכ"ט), עמ' 1–42; J.L. Teicher, 'The Dead Sea Scrolls: Documents of the Jewish-Christian Sect

אצל האיסיים 'אפשרות נוחה להודות בפה מלא במוצאה היהודי של הנצרות ועם זאת לשלול את הקשרים בינה ובין היהדות הפרושית-הרבנית'. במעין ראקציה ביקשו אותם חוקרים יהודים לזהות את כת המגילות דווקא בכת פרושית, וביססו הצעה זו בעיקר על הקפדת הכת בענייני טומאה וטהרה, הקפדה שהזכירה את דרכם של ה'חברים' הידועים מספרות חז"ל.¹⁰

ב. בסוף שנות החמישים ובשנות השישים, על רקע גל של מחקרים על ה'קנאים' ועל רקע חפירות מצדה,¹¹ היו חוקרים שניסו לאפיין את כת המגילות ככת של מורדים אנטי-רומיים,¹² וזאת במיוחד על סמך מגילת מלחמת בני אור בבני חושך והעובדה שעותק של אחת ממגילות קומראן (שירות עולת השבת) נמצא גם במצדה.¹³

ג. בשנות השמונים והתשעים, לאחר שפרסומן של מגילות הלכתיות (מגילת המקדש ומקצת מעשי התורה) הוכיח שגם בכת המגילות הייתה התעניינות רבה בתחום זה, ושיש קרבה מסוימת בין עמדות הלכתיות של בני הכת לעמדותיהם של הצדוקים כפי שאלה מוצגות בספרות חז"ל,¹⁴ היו שראו בכך סיבה לרוויזיה רצינית בזיהוי כת המגילות עם איסיים וטענו שמייסדי כת המגילות היו צדוקים.¹⁵

נעשו אפוא ניסיונות יהודיים חוזרים להימנע מן הזיהוי של כת המגילות באיסיים. באופן כללי נראה שניסיונות אלה משקפים את הרצון להתמודד עם הבידוד (כביכול) והייחוד של המגילות בתוך העולם היהודי העתיק ומקורותיו: אם אין נפטרים מן הבעיה כדרכם של יצחק בער ויעקב טייכר, כלומר בקביעה שהמגילות באמת אינן חלק מן העולם היהודי העתיק,¹⁶ הרי אפשר לפתור אותה על ידי 'ביות' אנשי הכת, כלומר הכנסתם לאחד המחנות היהודיים האחרים הידועים לנו – פרושים, 'קנאים' או צדוקים.¹⁷ וכאן המקום להזכיר תאוריה יהודית אחרת בתחום זה, אשר השאירה את הזיהוי של הכת באיסיים אך המשיכה הלאה וזיהתה את האיסיים בבייתוסין הידועים

of Ebionites', *JJS*, 2 (1950–1951), pp. 67–99; idem, 'Jesus in the Habakkuk Scroll', *ibid.*, 3 (1952), pp. 53–55

¹⁰ ראו: ח' רבין, 'היחד, החבורה והאיסיים', י' ליוור (עורך), עיונים במגילות מדבר יהודה: הרצאות ביום העיון השלישי (תשי"ז) לזכרו של א"ל סוקניק, ירושלים תשי"ז, עמ' 104–122 (הציטוט מעמ' 105). לתלונה דומה נגד הדבקות בזיהוי כת המגילות באיסיים בקרב אנשים העוסקים ברקע היהודי של הנצרות

ראו: L.H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, New York & Jerusalem 1994, p. 17

¹¹ על פריחתו של מחקר זה ראו: D.R. Schwartz, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen 1992, pp. 128–146

¹² ראו במיוחד: ב' רות, הרקע ההיסטורי של המגילות הגנוזות, תל-אביב תשי"ח; C. Roth, 'Qumran and Masadah: A Final Clarification Regarding the Dead Sea Sect', *RevQ*, 5 (1964–1966), pp. 81–87; G.R. Driver, *The Judaean Scrolls: The Problem and a Solution*, Oxford 1965

¹³ ראו: י' ידן, מצדה, תל-אביב וחיפה תשכ"ו, עמ' 173; C. Newsom & Y. Yadin, 'The Masada Fragment of the Qumran Songs of the Sabbath Sacrifice', *IEJ*, 34 (1984), pp. 77–88

¹⁴ לקווי דמיון אלה ראו: J.M. Baumgarten, 'The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts', *JJS*, 31 (1980), pp. 157–170; י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה"', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 11–76.

¹⁵ ראו: י' שיפמן, "מלחמת המגילות": התפתחויות בחקר המגילות הגנוזות, קתדרה, 61 (תשרי תשנ"ב), במיוחד עמ' 8–9, 15–17; הנ"ל (לעיל, הערה 10), עמ' 87–95.

¹⁶ ראו מאמריהם הנזכרים לעיל, הערה 9.

¹⁷ מגמה זו, לחזור ולתבוע בעלות יהודית על המגילות, באה לידי ביטוי נאה בכותרת ספרו האנגלי של שיפמן הנזכר לעיל, בהערה 10.

לנו מספרות חז"ל.¹⁸ גם זאת דרך 'לביית' את הכת ואת מגילותיה על ידי הכנסתן למדף שיש בו כבר ספרות רבה 'משלנו'.

אולם קבוצה יהודית הקיימת מאז התקופה החשמונאית ועד לחורבן בית שני, אפשר לעמוד על הקשריה בעולם היהודי גם אם אין היא זהה לקבוצה אחרת בעולם ההוא – ובכך עוסקים מאמרים אחרים בקובץ זה. תפקידה של סקירה זו רק למנות את השיקולים העומדים ביסוד הזהוי של כת המגילות בכת של איסיים. שיקולים אלה מקצתם שליליים (שלילת אפשרויות אחרות) ועיקרם חיוביים.

על דרך השלילה, העבודה התנהלה – וממשיכה להתנהל – כדלקמן: 'מאגר' הכיתות הידועות הבאות בחשבון כולל בעיקר פרושים, צדוקים, תנועות מרדנות ברומא, נוצרים למיניהם ואיסיים.¹⁹ אם נשלול את כולן פרט לאחת, זו שתישאר תזכה במגילות. והנה:

- אין לזהות את כת המגילות בכת הפרושים, שהרי בפשר נחום יש גינוי לפרושים (המכונים שם 'אפרים' ו'דורשי חלקות') ואף שמחה לאידם של הפרושים שרדף אלכסנדר ינאי.²⁰ מלבד זאת המגילות שונות מאוד, בתוכן ובסגנון, מספרות חז"ל, הנחשבת מורשתם של הפרושים ויורשיהם (יוצריה של ספרות זו).²¹
- אין לזהות את כת המגילות בכת הצדוקים, כי אלה מצטיירים כדבקים בתורת משה בלבד, כקשורים מאוד לכוהנים הגדולים ולבית המקדש בירושלים, וככופרים בגזרה קדומה כלשהי.²² ואילו מגילות מדבר יהודה סוטות בעצם קיומן מן הכלל הראשון, יש בהן גינויים נמרצים לכוהנים הגדולים ולכהונה הירושלמית בכלל,²³ והן מבטאות אמונה בגזרה קדומה. אמנם שתי הכיתות מעניקות חשיבות רבה לכוהנים, ויש ביניהן

¹⁸ להצעה זו, הרואה בבייתוסין 'בית' (א)סין', ראו: גרינץ (לעיל, הערה 3); זוסמן (לעיל, הערה 14), עמ' 48–56. לביקורת עליה ראו: A. Schremer, 'The Name of the Boethusians', *JJS*, 48 (1997), pp. 290–299.

¹⁹ אינני מתייחס כלל ל'חסידיים', כי העדויות לקיומה של כת כזאת קלושות ביותר. ראו: D.R. Schwartz, *JQR*, 80 (1989–1990), pp. 187–189 (מאמר ביקורת על: J. Kampen, *The Hasideans and the Origin of Pharisaism*, Atlanta 1988).

²⁰ ראו: ד' פלוסר, 'פרושים, צדוקים ואסיים בפשר נחום', מ' דורמן, ש' ספראי ומ' שטרן (עורכים), מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית: ספר זכרון לגדליהו אלון, תל-אביב תש"ל, עמ' 133–168; אשל (לעיל, הערה 5), עמ' 178–179.

²¹ לביקורת על התאוריה של רבין, שביקש לזהות את חברי כת קומראן כפרושים (ראו לעיל, הערה 10), ראו: J.M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 3–12.

²² ראו למשל: מעשי השליחים ה, יז ('הכוהן הגדול וכל אלה אשר עמו, כלומר כת הצדוקים'); קדמוניות היהודים יג, 173, 297–298; מלחמת היהודים ב, 164. יש לציין שהטענה שהצדוקים הסתמכו על תורת משה בלבד אין פירושה שהם דבקו תמיד דווקא בפשוטה; לדוגמה עמדותיהם בענייני עדים זוממים (שיש להרגם רק אם נהרג קרבנם) והקטרת הקטורת ביום כיפור (עוד מחוץ לבית קודש הקודשים) סוטות מן הפשט של דברים יט, טז–כא וויקרא טז, יב–יג. ראו במאמרים הנזכרים להלן, בהערה 24, ובהם גם על האופי הכוהני של הצדוקים; לעניין האופי הכוהני של הצדוקים ראו עוד: ד' שוורץ, 'עוד לענין "ומטמאים היו את הכהן השורף את הפרה": לשון או היסטוריה?', נטועים, ה (תמוז תשנ"ט), עמ' 128–129.

²³ לגינוי הצדוקים בפשר נחום ראו: פלוסר (לעיל, הערה 20), במיוחד עמ' 143–144. על 'הכוהן הרשע' ראו במיוחד בפשר חבקוק, IQpHab, טורים ח–יב; ושם, טור ט, שורות 4–5, על 'כוהני ירושלם האחרונים'.

שותפויות הלכתיות, המבטאות אף הן אוריינטציה כוהנית,²⁴ אך אין בכך כדי לזהותן בתור כת אחת.²⁵

- אין לזהות את כת המגילות בכת כלשהי של מורדים ברומא, הן משום שהיא הייתה קיימת כבר בתקופה החשמונאית, הן משום שהאפוקליפטיקה שלה מניחה שמלחמת אחרית הימים תבוא במועד ('קץ') הקבוע מראש, ושעל חברי הכת להמתין בסבלנות 'עד שלום הקץ', כלומר עד השלמת הזמן (ברית דמשק [גניזה], עמ' ד, שורות 8, 10). אף אם הייתה בלבם 'שנאת עולם עם אנשי שחת', הרי זו הייתה רק 'ברוח הסתר' (סרך היחד, IQS, טור ט, שורות 22–23), עד למלחמה ההיא.²⁶
- אין לזהות את הכת בכת של נוצרים, הן משום שכת המגילות הייתה קיימת כבר בתקופה החשמונאית, הן משום שאין בכתביה התייחסות לישו הנוצרי.



'עד שלום הקץ' (מסומן בחץ).
ברית דמשק מגניזת קאהיר
(כתב יד א), עמוד ד

²⁴ ראו: ד' שוורץ, 'בין חכמים וכוהנים בימי בית שני', ד' כרם (עורך), מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 63–79 (נדפס גם בתוך: ד' שוורץ [מלקט], מחקרים בתולדות ישראל בתקופת הבית השני, ירושלים תשנ"ו, עמ' 403–419); D.R. Schwartz, 'Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law', D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (STDJ, 10), Leiden 1992, pp. 229–240.

²⁵ גם שיפמן, המדגיש כל כך את התזה שמייסדי הכת היו צדוקים, והנמנע מזיהויה באיסיים, מודה שהכת לא נותרה צדוקית, אלא הלכה והתפתחה והייתה לכת אחרת, ראו: שיפמן (לעיל, הערה 15).

²⁶ ראו: ד' פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות: מחקרים ומסות, תל-אביב תשל"ט, עמ' 397–401.

בהנחה שמפת הכיתות בימי בית השני שהציג יוספוס שלמה פחות או יותר, כבר מהלכים כלליים אלה על דרך השלילה רומזים שיש לזהות את כת המגילות בכת האיסיים – זו שנותרה ולא נשללה. אולם יש מקום להניח שהיו כיתות נוספות, אלא שיוספוס, שמזכיר שוב ושוב שלוש כיתות בלבד (פרושים, צדוקים, איסיים), נתן בעניין זה תמונה חלקית בלבד – אם משום שרצה להדגיש את אחדות היהודים עד כמה שאפשר,²⁷ אם משום שחשב שתמונה כללית די בה לספק את צורכי קוראיו, ואם משום שאהב מבנים משולשים, המאפשרים שתי עמדות קיצוניות ועמדת ביניים אחת.²⁸ לכן ההוכחה על דרך השלילה אינה מספקת, ומכל מקום ברור שיש לבדוק גם את הצד החיובי של המאזן, על ידי השוואת העולה מן המגילות, וממצאים בקומראן, לאמור על האיסיים במקורות העתיקים, אשר העיקריים שביניהם הם מאת יוספוס, פילון ופליניוס הזקן, גאוגרף רומי בן המאה הראשונה לסה"נ.²⁹ נראה ששמונת הסעיפים הבאים הם העיקריים המשתיתים את הזיהוי של כת המגילות בכת האיסיים:

1. מיקום: לדברי פילוסוף יווני בן דורו של יוספוס הייתה לאיסיים עיר (polis!) 'ליד ים המלח',³⁰ ופליניוס, שאינו מזכיר דווקא עיר, מפרט ומציין שהם התגוררו בחוף המערבי של ים המלח, ושעין-גדי נמצאת 'מתחת' (infra) ליישובם (תולדות הטבע ה, 73). אמנם הכוונה של

²⁷ ראו: M. Goodman, 'A Note on the Qumran Sectarians, the Essenes and Josephus', *JJS*, 46 (1995), pp. 161–166; idem, 'Josephus and Variety in First-Century Judaism', *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 7, 6 (2000), pp. 201–213

²⁸ דוגמה הנוגעת לענייננו: האיסיים מאמינים שהגזרה הקדומה שולטת בכול, הצדוקים כופרים בקיומה, ואילו הפרושים אומרים שיש לה השפעה מסוימת אך לא מוחלטת; ראו: קדמוניות היהודים יג, 171–173. דוגמאות נוספות: לדברי יוספוס היו בטבריה שלוש סיעות: רודפי שלום, מחרחרי מלחמה, וצבועים שהתחזו לראשונים אך היו באמת כאחרונים, ראו: חיי יוסף, 32–36. וראו גם שם, 123–124, על שלוש ערים גליליות ויחסן ליוספוס, וכן מלחמת היהודים ו, 239–241: יוספוס מספר שבהתייעצות שכינס טיטוס ערב חורבן הבית הושמעו שלוש דעות – שתיים קיצוניות (לשרוף בכל אופן ולא לשרוף בשום אופן) ועמדת ביניים אחת (לשרוף רק אם היהודים ממשיכים להשתמש במקדש כבמבצר). לפי כרוניקון נוצרי, המתבסס כפי הנראה על חלק אבוד מן ה'היסטוריות' של טקיטוס, הושמעו רק שתי הדעות הראשונות; ראו: י' לוי, עולמות נפגשים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 190–194; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, II, Jerusalem 1976, pp. 64–67

²⁹ בדרך כלל מה ששרד על האיסיים בספרות העתיקה, פרט לדברי שלושת העדים העיקריים, מבוסס על דבריהם. המקורות העיקריים הם: יוספוס, מלחמת היהודים ב, 119–158, וקדמוניות היהודים יג, 171–173; יח, 18–22; פילון, על חירות הצדיק, 75–91, והיפותטיקה, ב (אצל אוסביוס, על הכנת הבשורה ח, 11); פליניוס, תולדות הטבע ה, 73. לאוספים של העדויות העתיקות ראו: A. Adam, *Antike Berichte über die Essener*, C. Burchard (ed.), Berlin & New York 1972; G. Vermes & M. Goodman (eds.), *The Essenes According to the Classical Sources*, Sheffield 1989 (האוסף של אדם שלם יותר אך מביא את המקורות כלשונם ללא תרגום, ואילו זה של ורמש וגודמן מביא רק את המקורות המרכזיים, אך עם תרגום אנגלי ליד לשון המקור). למקורות העיקריים בתרגום ובלוויית הערות ראו: דיפון-סומר (לעיל, הערה 4), פרק א. אשר לדברי פילון על האיסיים, הקטע מן ההיפותטיקה תורגם לעברית על ידי י' עמיר, בתוך: י' לוי (עורך), כתביו הפילוסופיים של פילון, ירושלים תשכ"ה, עמ' 47–48, ועל ידי ד' רוקח, בתוך: פילון האלכסנדרוני, כתבים (מהדורת ס' דניאל-נטף), א: הכתבים ההיסטוריים, הכתבים האפולוגטיים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 165–167. לקטע מתוך על חירות הצדיק ראו: ידן (לעיל, הערה 4), עמ' 219–221.

³⁰ דיו כריסוסטומוס איש פרוסה (ביתיניה), כמצוטט ב'חיי דיו' מאת סינסיוס איש קירני; מובא אצל ורמש וגודמן (שם), עמ' 58–59; שטרן (לעיל, הערה 28), א, עמ' 538–540.

‘מתחת’ איננה חד־משמעית, אולם לפי הקריאה הפשוטה של הקטע, שמהלך התיאור בו מצפון לדרום, סביר שהכוונה לקומראן, אשר עין־גדי נמצאת מדרום לה.³¹

2. נשים: שלושת העדים העיקריים שלנו על האיסיים – יוספוס, פילון ופליניוס – מספרים שבני הכת חיו ללא נשים; יוספוס מוסיף שקבוצת משנה של איסיים חרגה מן הכלל הזה.³² המחפש נשים בקומראן או במגילות קומראן איננו מוצא כמעט דבר, גם לא במקומות שצפוי היה למצאן אילו היו בכת.³³ זאת ועוד, מגילת ברית דמשק, החורגת מכלל זה בכך שהיא מניחה שיש נשים בעדה ועוסקת בהלכות הנוגעות להן, מציינת – כפי שמציין יוספוס באשר לאיסיים – שיש שני סוגים של חברים בתנועה: מכאן ‘כל המתהלכים בתמים קדש’, אשר בשבילים ‘ברית אל נאמנות להם לחיותם אלף דור’, ומכאן אלה אשר ‘במחנות ישבו כסרך הארץ ולקחו נשים והולידו בנים’ (ברית דמשק [גניזה], עמ’ ז, שורות 4–8). כלומר כל חברי התנועה עשויים לזכות לחיי נצח: אנשי ‘תמים קדש’, שאינם נושאים נשים, זוכים להם מתוך הבטחה אלוהית, והאחרים – באמצעות צאצאיהם.³⁴ בכך עולה עדותה של מגילה זו בקנה אחד עם עדותם של המקורות האחרים שלנו, והיא רומזת שלצד מרכז התנועה (בקומראן?) היו גם מחנות המפוזרים פה ושם במדינה – כדברי יוספוס (מלחמת היהודים ב, 124) ופילון (על חירות הצדיק, 76; היפותטיקה יא, 1) שאפשר למצוא קבוצות של איסיים במקומות רבים ביהודה.

3. סדרי קבלה: יוספוס מתאר מהלך מדורג של התקבלות מועמדים לכת: התהליך נמשך שלוש שנים, וכולל שלבים שונים של התקרבות בכל הקשור לטהרה והון, עד לחברות מלאה (מלחמת היהודים ב, 137–142). על אף הבדלים בפרטים, תהליך דומה מאוד, והמפוסק אף הוא בענייני טהרה והון, מתואר בסרך היחד (IQS, טור ו; ראו מובאות בסעיף הבא).³⁵

4. שיתוף כלכלי: זהו קו בולט נוסף של האיסיים, המודגש על ידי יוספוס ופילון והנרמז כפי הנראה גם על ידי פליניוס³⁶ – והוא משתקף בהיגד הפרוגרמטי בסרך היחד שהמצטרפים לכת רוצים ‘להיות ליחד בתורה ובהון’ (IQS, טור ה, שורה 2) ובסדרי הקבלה לכת, המבחינים בין שלושה שלבים: בראשית דרכו של מועמד ‘אל יתערב בהון הרבים’, כעבור שנה ‘יקרבו גם את הונו [...] וכתבו בחשבון בידו ועל הרבים לא יוציאנו’, ולאחר קבלה סופית ‘יכתבוהו בסרך תכוננו בתוך אחיו לתורה ולמשפט ולטהרה ולערב את הונו’ (סרך היחד, IQS, טור ו, שורות 17–22).³⁷

³¹ לדיון ראו: מ’ שטרן, מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, בעריכת י’ גפני, מ”ד הר ומ’ עמית, ירושלים תשנ”א, עמ’ 259–269; הנ”ל (לעיל, הערה 28), א, עמ’ 480–481.

³² ראו: מלחמת היהודים ב, 120–121, 160–161; קדמוניות היהודים יח, 21; פילון, היפותטיקה, ב, 14–17; פליניוס, תולדות הטבע ה, 73 (אצל שטרן [לעיל, הערה 28], א, עמ’ 470, 472).

³³ ראו במאמרו של מגן ברושי, ‘אורחות חיים בקומראן’, בקובץ זה.

³⁴ ראו: J.M. Baumgarten, ‘The Qumran-Essene Restraints on Marriage’, L.H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, Sheffield 1990, esp. pp. 18–19.

³⁵ לדיון מפורט ראו: ביל (לעיל, הערה 3), עמ’ 73–89.

³⁶ ראו: מלחמת היהודים ב, 122; קדמוניות היהודים יח, 20; פילון, על חירות הצדיק 86; הנ”ל, היפותטיקה ב, 10–14; פליניוס, תולדות הטבע ה, 73 (האיסיים חיים ‘ללא כסף’).

³⁷ מגילת ברית דמשק מניחה שיש לחברים רכוש פרטי, ונראה שבכך, כמו ביחס לנשים (ראו הערה 34), היא משקפת את המשטר הנוקשה פחות של ה’מחנות’, לעומת המרכז. ראו: J.M. Baumgarten & D.R. Schwartz, ‘Damascus Document (CD)’, J.H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Ara-*

5. ספרים קדושים: יוספוס מדגיש את ההיזקקות של האיסיים לספרים קדושים (מלחמת היהודים ב, 136, 142, 159), ומבהיר שמדובר בספרים המיוחדים להם, שאסור היה לחברי הכת לגלות את תוכנם לאחרים (שם, 142); גם פילון מדגיש את העיסוק שלהם בספרים (על חירות הצדיק, 82), אם כי לא ברור אם כוונתו לספרים נוספים על ספרי המקרא. הספרייה הגדולה שנתגלתה בקומראן הולמת היטב עדויות אלה. נקודה זאת חשובה במיוחד, גם על דרך השלילה, מאחר שאנו שומעים על הצדוקים שהם דבקו בתורה שבכתב בלבד (יוספוס, קדמוניות היהודים יג, 297), ואילו הפרושים, שקיבלו גם את 'מסורת האבות' כמחייבת, עמדו על כך שהיא תימסר בעל-פה.³⁸

6. סגפנות ומשמעת: יוספוס ופילון מדגישים את הצניעות הרבה והסגפנות של האיסיים, גם מעבר להימנעות מנישואין – הגבלות בתחום האכילה, הדיבור, הלבוש, הצייתנות לממונים ועוד; וכאן יש לציין גם את דברי יוספוס על הקפדתם בענייני טומאה וטהרה (מלחמת היהודים ב, 123, 129, 150 ועוד) ועל הימנעות מסיכה בשמן, שיש בה משום הימנעות מלוקסוס ומטומאה גם יחד.³⁹ כל אלה באים לידי ביטויים רבים במגילות העדה, ודי אם נציין את תנאי האקלים הקשים של אזור קומראן ואת פירוט העונשים – הקשים, גם על עברות משמעת זעירות – בסרך היחד (IQS, טורים ו-ז). במיוחד מרשימה, בהקשר זה, ההסכמה בין סרך היחד, הקובע עונש עבור מי שיורק בתוך 'מושב הרבים' (IQS, טור ז, שורה 13, ראו תצלום בעמוד הבא), למסופר במלחמת היהודים שהאיסיים אוסרים יריקה 'לעני כול' (מלחמת היהודים ב, 147).⁴⁰

7. יחס למקדש ולקרבת: יוספוס ופילון מצביעים שניהם על בעייתיות מסוימת בתחום זה. פילון טוען שהאיסיים חושבים שטהרת השכל חשובה מקרבת (על חירות הצדיק, 75), ואילו יוספוס אומר שמחלוקת בענייני טהרה מונעת מן האיסיים להקריב יחד עם כל ישראל (קדמוניות היהודים יח, 19).⁴¹ ההנחה שיש כאן תחום בעייתי עולה גם ממגילות קומראן, שניתן למצוא בהן ביטויים רבים של הסתייגות מעבודת בית המקדש והעדפת תחליפים רוחניים (כגון ראיית העדה כמקדש או העדפת תפילה על קרבן – סרך היחד, IQS, טור ח, שורות 4–10; טור ט, שורות 3–6).⁴²

8. אמונה בגזרה קדומה: לפי יוספוס האיסיים האמינו שהכול צפוי ונגזר מראש (קדמוניות היהודים יג, 172; וראו גם: שם יח, 18 ומלחמת היהודים ב, 140). דברים אלה מוצאים הקבלה מלאה בקומראן, כי קשה לחשוב על טקסט עברי שהוא דטרמיניסטי יותר מ'תורת שתי הרוחות' שבטורים ג-ד של סרך היחד, הנפתחת בהכרזה כי

מאל הדעות כול הויה ונהייה ולפני היותם הכין כול מחשבתם, ובהיותם לתעודתם במחשבת

maic and Greek Texts with English Translations, II: Damascus Document, War Scroll, and Related Documents, Tübingen & Louisville 1995, pp. 6–7

³⁸ ראו: באומגרטן (לעיל, הערה 21), עמ' 13–35.

³⁹ ראו: שם, עמ' 88–97.

⁴⁰ על ביטוי זה ראו: ד' שוורץ, "'לאמצע" (εἰς μέσον) – לעין כול', לשוננו, סז (תשס"ה), עמ' 49–58.

⁴¹ ראו: באומגרטן (לעיל, הערה 21), עמ' 57–74.

⁴² ראו: שם, עמ' 39–56; G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde*, Göttingen; ראו: שם, עמ' 159–171; H. Lichtenberger, 'Atonement and Sacrifice in the Qumran Community', W.S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism*, II, Chico, Calif. 1980.

כבודו ימלאו פעולתם ואין להשנות. בידו משפט כול והואה יכלכלם בכול חפציהם. והוא
ברא אנוש לממשלת תבל וישם לו שתי רוחות להתהלך בם [...]

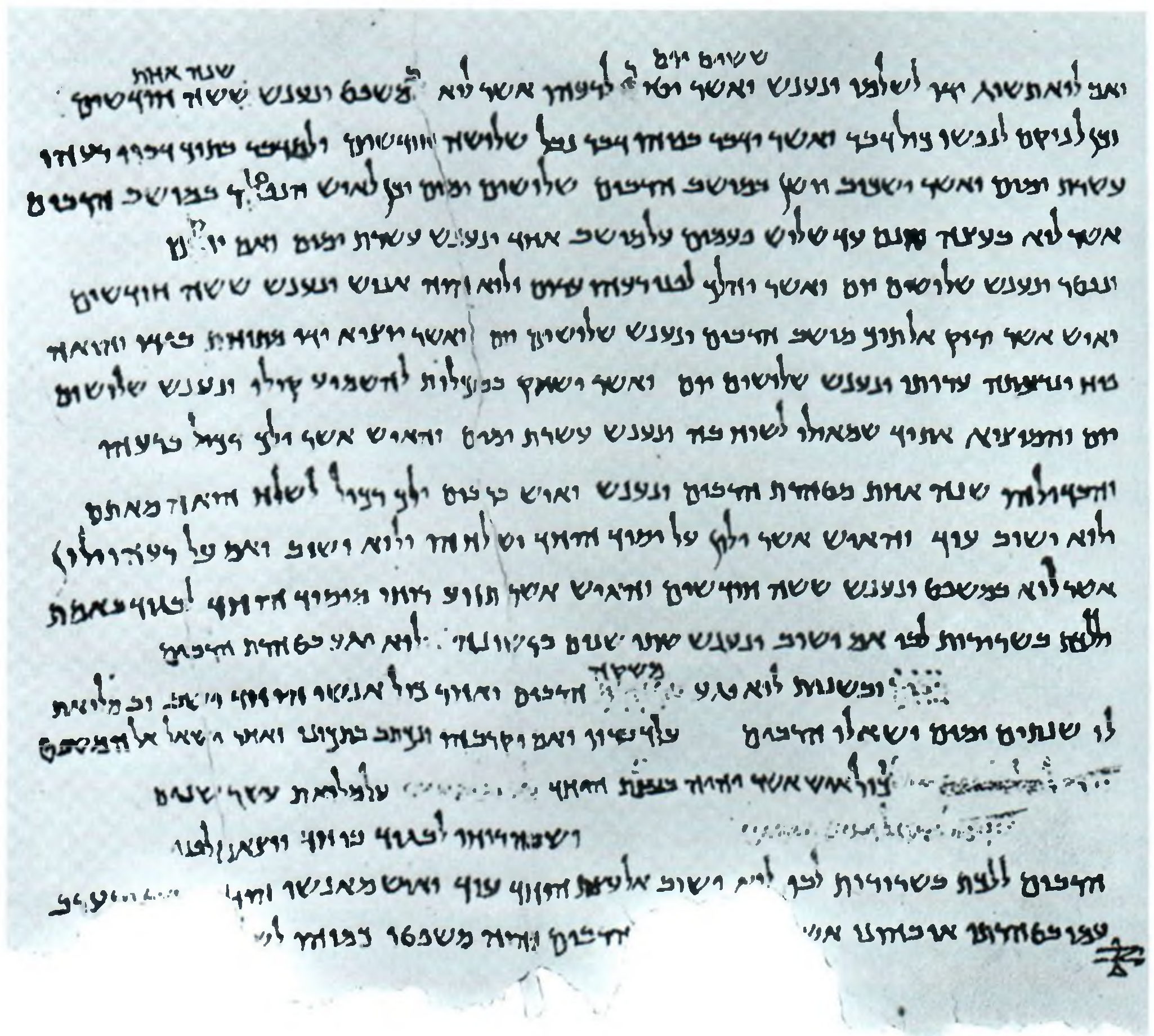
(IQS, טור ג, שורות 15–18)

והמסתיימת בקביעה: 'וכפי נחלת איש באמת יצדק וכן ישנא עולה, וכירשתו בגורל עול ירשע בו
וכן יתעב אמת' (שם ד, שורות 24–25).

*

על שמונת יסודות עיקריים אלה, לצד אחרים ולצד הטיעון דלעיל על דרך השלילה, נשענת
ההנחה שאנשי כת המגילות היו איסיים.

אמנם יש הבדלים ואף סתירות בין תיאורי האיסיים במקורות החיצוניים ובין העולה מן
המגילות. כך לדוגמה הדגיש לאחרונה אלברט באומגרטן את העובדה שיוספוס מייחס חשיבות



רבה לגרזן קטן הנמסר למועמדים לכת (מלחמת היהודים ב, 137); כפי שמסביר יוספוס, גרזן זה נועד לסייע בסילוק צואה לאחר עשיית צרכים, דבר שהאיסיים נהגו לעשותו ביחידות, במקומות מרוחקים מן היישוב (שם, 148–149). הרושם מדבריו הוא שגרזן זה וההקפדה האיסיית על היבט זה של היגיינה נתפסו כמאפיינים את הקבוצה ומבחינים בינה ובין אחרות. לכן – כך מסיק באומגרטן – יש חשיבות רבה לאפשרות העולה ממגילת המקדש, ומן החפירות בקומראן, שהיו במקום שירותים ציבוריים. מאחר שמסירת הגרזן למועמדים מלמדת על חשיבותו של מנהג איסיי שאין במסגרתו מקום לשירותים ציבוריים, יש לראות בה סימן שכת המגילות לא הייתה איסיית.⁴³ ויש כמובן הבדלים נוספים בין המקורות העתיקים ובין המגילות, בין אם ביחס לראליה (למשל על פי יוספוס תהליך המועמדות ארך שלוש שנים ואחריהן נשבעו, ואילו בסרך היחד מדובר על שנתיים ושבעה לפניהן), בין אם ביחס לאנתרופולוגיה, תאולוגיה ונושאים אחרים.⁴⁴

אולם ככלל הסתירות אינן תמיד מרשימות מאוד,⁴⁵ וגם כאשר הן קיימות אין בהן כדי להפגיע, בהתחשב בארבעת השיקולים הבאים: (א) פילון, פליניוס ויוספוס חיו וכתבו במאה הראשונה לסה"נ, ואילו רוב החומר במגילות מתייחס לתקופה קדומה יותר (המאות השנייה והראשונה לפנה"ס), ואפשר שדברים השתנו במשך הזמן; (ב) אפשר גם שהיו הבדלים בין קבוצות שונות של איסיים, ושהעדויות שלפנינו אינן מתייחסות כולן לאותה קבוצה; (ג) ממילא אין לצפות שעדותם של משקיפים מן החוץ תתאים בכול לעולה מכתבי הכת עצמה;⁴⁶ (ד) לפילון וליוספוס היה חשוב לתת לקוראיהם רושם חיובי על האיסיים: פילון משתמש בהם כדוגמה לכלל ש'כל אדם ישר הנו בן חורין' (כשם אחד מספריו המתארים אותם) ומציגם אפוא כ'אתלטים של שלמות' (על חירות הצדיק, 88) – אך זאת כמובן לפי תפיסותיו שלו באשר לשלמות,⁴⁷ ואילו יוספוס משתמש בהם כדי להראות דרך לגיטימית ומכובדת של יהדות במקום זו של המורדים ברומא.⁴⁸ מגמה זו עשויה הייתה להביא סופרים אלה לשנות את התמונה כדי לייפותה באופן זה

⁴³ ראו: א' באומגרטן, הכתתיות בימי הבית השני: מסה היסטורית-חברתית-דתית, תל-אביב תשס"ב, עמ' 20–19, בעקבות: *Jewish History*, 10, 1 (Spring 1996), pp. 9–20.

⁴⁴ ראו בין השאר: M. Gottstein, 'Anti-Essene Traits in the Dead Sea Scrolls', *VT*, 4 (1954), pp. 141–147; C. Roth, 'Why the Qumran Sect Cannot Have Been Essenes', *RevQ*, 1 (1958–1959), pp. 417–422; ביל (לעיל, הערה 3), עמ' 129 (ביל ממעיט בחשיבות הסתירות, הן מבחינת מספרן הן מבחינת משקלן).

⁴⁵ לביקורת על עמדתו של באומגרטן בעניין השימוש בגרזן ובשירותים (לעיל, הערה 43) ראו: סנדרס (לעיל, הערה 5), עמ' 36–41. מכל מקום אין בדברי יוספוס כדי ללמד שהאיסיים התנגדו לשימוש בשירותים, אם אלה היו קיימים, או שלא היו בונים אותם בעצמם.

⁴⁶ גם אם נאמין לטענת יוספוס, שבהיותו כבן שש-עשרה בילה זמן מסוים בקרב האיסיים; ראו: חיי יוסף, 11–10.

⁴⁷ לדוגמה יש קרבה רבה בין הסברו של פילון שהאיסיים בורחים מן הערים בגלל הזוהמה שבהן (על חירות הצדיק, 76) ובין הסברו, במקום אחר, שמשה רבנו היה צריך לעזוב את העיר כדי להתפלל (שמות ט, כט; על השכרות, 101–103; פירוש אלגורי ג, 43–44). על אידאליזציה בתיאור האיסיים אצל פילון ראו: M.J. Martin, 'The School of Virtue in the Tent of Zion: An Investigation into the Relationship Between the Institutions of the Graeco-Roman Diaspora Synagogues and the Jerusalem Temple in Late Second Temple Judaism – Philo of Alexandria: A Case-Study', Ph.D. dissertation, University of Melbourne, 2000, pp. 427–430.

⁴⁸ ראו במיוחד הדרך שבה הוא מציג את הכיתות הלגיטימיות כניגוד למורדים נגד רומא במלחמת היהודים ב, 118–119, ובקדמוניות היהודים יח, 10–11, 22–23. לאיסיים כדמויות אידאליות אצל יוספוס ראו במיוחד:

או אחר. כך לדוגמה מי שראה בעדת האיסיים קהילה אוטופית עלול היה 'להעשיר' את תיאוריהם באמצעות אלמנטים השאולים מתיאורי אוטופיות הלניסטיות.⁴⁹ הנטייה להשתמש באיסיים האקזוטיים כדמויות מופת אשר כבר בעבר ביטאו ונשאו רעיונות המקובלים על מי שמתארם מוכרת היטב הן בספרות העתיקה,⁵⁰ הן בספרות המודרנית,⁵¹ ואך טבעי הוא, שהיא השפיעה גם על המקורות הראשוניים עצמם. נוסף על כל זאת יש לזכור שגם נטיות אישיות אלה ואחרות עשויות להשפיע על כל מחבר ולהטות את תיאוריו. לדוגמה אם לדברי יוספוס ההימנעות של איסיים מנישואין נובעת מהכרתם בפריצותן של נשים ומהיותם משוכנעים ששום אישה אינה מסוגלת לשמור אמונים לבעלה (מלחמת היהודים ב, 121), ואילו יהודה שיפמן מציין בצדק ש'איננו מסוגלים להצביע על שום מקבילה בספרות הכתתית מקומראן לדעות שליליות כאלה לגבי נשים',⁵² האם יש בכך סימן שאנשי כת המגילות לא היו איסיים? האם לא עדיף להניח שניסיונו האישי של יוספוס – המספר שאישה אחת נטשה אותו זמן לא רב לאחר נישואיהם ואת זאת שלאחריה גירש כי 'מידותיה לא מצאו חן בעיני' (חיי יוסף, 415, 426) – הביאו לא רק להסיק כי 'אין להאמין לנשים' (קדמוניות יז, 352) אלא גם לייחס לדמויות מופת עמדה עוינת לנשים, שהיא בעצם עמדתו שלו?⁵³

סיכום והרהורים מתודיים

'Essenism could and can be understood, although incompletely, without Qumran, but Qumran is only comprehensible in the wider context of the Essene movement'⁵⁴

עד לגילויים בקומראן היו בידי החוקרים קומץ של מקורות ספרותיים עתיקים על האיסיים ושלל תאוריות עליהם.⁵⁵ היום יש לנו ספרייה רחבה הרבה יותר של מקורות ראשוניים מאת איסיים ועל אודותם, ועושר זה מאפשר לנו לצמצם את רוחב התפוזותן של התאוריות על אודות כת זו, ולהעמיק ולעדן את הידע שלנו במסגרת התאוריות המתבררות כמאוששות יותר. אמנם מי שממקם את המגילות מקומראן על אותו מדף שעליו מונחים דברי פילון, פליניוס ויוספוס על האיסיים וחוקר אותם יחד בבואו ללמוד על האיסיים, מצווה לנהוג זהירות, שלא יניח את המבוקש ויילכד במעגלי קסמים העשויים להיווצר כאשר מוציאים טקסט עברי או יווני מידי

S. Mason, 'What Josephus Says About the Essenes in his *Judean War*', S.G. Wilson & M. Desjardins (ed.), *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honour of Peter Richardson*, Waterloo, Ontario 2000, pp. 423–455

⁴⁹ ד. מנדלס, 'Hellenistic Utopia and the Essenes', *HTR*, 72 (1979), pp. 207–222. ראו:

⁵⁰ ראו: E. Main, 'Esséniens, Pharisiens, Sadducéens chez Hippolyte: la notice de l'*Elenchos*', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ב.

⁵¹ ראו: S. Wagner, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion*, Berlin 1960.

⁵² שיפמן (לעיל, הערה 10), עמ' 129.

⁵³ ראו: H.R. Moehring, 'Josephus on the Marriage Customs of the Essenes', A. Wikgren (ed.), *Early Christian Origins: Studies in Honor of Harold R. Willoughby*, Chicago 1961, pp. 120–127.

⁵⁴ גרסייה-מרטינו (לעיל, הערה 5), עמ' 79.

⁵⁵ לאוספי מקורות ראו לעיל, הערה 29; ולסקירות התאוריות ראו לעיל, הערה 51.

פשוטו כדי ליצור הרמוניה בין העדים.⁵⁶ אולם זהירות כזאת מתבקשת תמיד בחקר ההיסטוריה, ואין בה כדי לבטל את ההנחה שיש יחס מיוחד בין העדויות העתיקות על האיסיים ובין מגילות מדבר יהודה.

כמו כן נודה לאלברט באומגרטן, אשר מתרה בנו שלא לזלזל בהבדלים קטנים בין קבוצות, ושנביא בחשבון הבדלים נוספים, שאיננו מסוגלים לראותם. לפי ה'כלל של איש מאדים' שניסח באומגרטן, תושבי מאדים המתבוננים בנו אינם מסוגלים לראות את כל ההבחנות המעניינות והחשובות בין קבוצות אנושיות, וכך גם אנו, המרוחקים מקומראן העתיקה, חייבים להביא בחשבון את האפשרות שבין האיסיים ובין כת המגילות היו הבדלים שנחשבו מאוד בעיני חברי הכת אף על פי שלנו, היום, קשה לראותם או להחשיבם.⁵⁷ לכן, כשם שמי שיתבונן היום בחסידי בלז ובחסידי גור ויסתפק בכך שיכנה אותם 'חסידיים' עלול שלא לשים לב להבדלים ולתחרות שביניהם, כך ייתכן שאנשי כת המגילות ראו הבדל חשוב בין עצמם ובין איסיים אחרים,⁵⁸ או אף – בין עצמם ובין 'האיסיים'. אולם מנגד יש להודות גם שמשקיף חיצוני הרואה באנשי גור ובלז 'חסידיים' אינו טועה, כמו שאיש מאדים הרואה ביהודים ובערבים 'בני אדם' אינו טועה, אלא רק נותן ביטוי לתמונה שאינה שלמה. בחקר ההיסטוריה העתיקה אין הרבה תמונות שלמות, ודיינו בינתיים, עד לגילויים חדשים, שהגענו לרמה כזאת של דיוק שאנו יכולים – כך נראה לנו – להסיק ש'איסיים' הוא השם שבו השתמשו מחברים עתיקים כדי לכנות את חברי הכת אשר מגילותיה נמצאו בקומראן.⁵⁹

⁵⁶ על כשל זה ראו: E. Ullmann-Margalit, *Out of the Cave: A Philosophical Inquiry into the Dead Sea Scrolls Research*, Cambridge, Mass. 2006.

⁵⁷ ראו: A.I. Baumgarten, 'The Rule of the Martian as Applied to Qumran', *IOS*, 14 (1994), pp. 121–142. ה'כלל של איש מאדים' הוא שככל שקשה יותר למשקיף ממרחקים להבחין בין שתי קבוצות, כך חשובה יותר הבחנה זו בעיני בני הקבוצות עצמן. פרוידיאנים ידברו על 'הנרציסיזמוס של הבדלים קטנים'.

⁵⁸ כבר הצעתי הבחנה כזאת, בעקבות יוספוס וספר ברית דמשק; ראו לעיל, ליד הערה 34 והערה 37.

⁵⁹ כביטוי של עמדה זו אזכיר את ניסוחו של גרסייה-מרטינו (לעיל, הערה 5), עמ' 79. אף על פי שהוא אינו דוגל במשוואה פשוטה שאנשי קומראן הם איסיים, אלא מציע שכת המגילות נוצרה כתוצאה מפילוג בקרב האיסיים, הוא בכל זאת משוכנע כי 'the connections between the Essenism described in classical and extra-Qumran sources and the sect whose thought, institutions and life have been revealed to us in the manuscripts from Qumran are so close and so substantial that they force us to define this group marginal and sectarian in the true sense, as an Essene group'. לאחר מכן בא המשפט המצוטט בפתח פרק סיכום זה (ראו לעיל, הערה 54).

דניאל שוורץ

קומראן והנצרות הקדומה

שאלת היחס שבין הקהילה הדתית שישבה בקומראן מן המאה השנייה לפסה"נ עד המאה הראשונה לסה"נ, ובין התנועה הדתית שקמה מסביב לישו הנוצרי במאה הראשונה לסה"נ, ושהייתה לנצרות, היא שאלה קרדינלית עבור שתיהן. ככל שנחשף כי היחס ביניהן משמעותי, כך מתברר שהייתה לעדה הקטנה שישבה בקומראן, ושלכסוף נעלמה, חשיבות ארוכת טווח, ושיש בה להעשיר את ידיעותינו על ראשיתה של התנועה הדתית שעיצבה את פני המערב במשך אלפיים השנים האחרונות.

מן הרגע הראשון היה ברור שמגילות קומראן תשפוכנה אור חדש על הנצרות הקדומה. תוספת אדירה כזאת של חומר דתי ראשוני מארץ-ישראל ומהתקופה שבה צמחה הנצרות הקדומה, אי אפשר שלא תעניק לנו מידע חדש העשוי לסייע בידי כל מי שרוצה לעמוד על מובנם המקורי של טקסטים נוצריים קדומים או להבין את ההקשר ההיסטורי אשר הנצרות נולדה בו. וכך כבר בשלבים הראשונים של חקר קומראן הושם לב לא אחת למונחים, צירופי לשון וביטויים המופיעים במגילות באופן העשוי להבהיר את מובנם המקורי של מקביליהם המופיעים בברית החדשה אך בלבוש יווני. אזכיר לדוגמה שהצירוף 'בני רצונו' שבהודיות (IQH^a, טור יב [ד], שורות 32–33) אֶפְשֶׁר לפרשנים להבין את הביטוי היווני הקשה שבלוקס ב, יד, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας (דליטש תרגם 'בבני אדם רצונו'),¹ ושעצם השימוש הקומראני במונח 'יחד' מסייע לחוקרים להבין את הדברים במעשי השליחים (א, טו; ב, א, מד, מז) על היות הקהילה הירושלמית כולה 'ביחד' (ἐπὶ τὸ αὐτό).² וכמו ביטויים, כך רעיונות: מי שקורא היום בברית החדשה על בני אור או על גורל, על מלכיצדק או בליעל; מי שמנסה להבין היום את השיטות ואת התכנים של פרשנות נוצרית קדומה של התנ"ך; מי שמנסה להתמודד עם רעיונות נוצריים בדבר חטא וטומאה, משיחים וקץ הימים; מי שרוצה לדעת מה חשבו יהודי התקופה על צליבה, על בשר ורוח, על שלטון יהודי ושלטון נכרי ועוד ועוד – כל אלה עושים כן מתוך התייחסות למאגר גדול של חומר שפשוט לא היה ידוע לפני שישים שנה.

יש לזכור שעד לגילוי קומראן יכול היה מחקר הרקע היהודי של הנצרות הקדומה להידרש לשלושה קורפוסים עיקריים של עדויות: הספרות היהודית-ההלניסטית (לרבות כתבי פילון ויוספוס), שאר הספרות החיצונית וספרות חז"ל. בראייה כוללנית ניתן לומר שמצב זה הצמיח שני שלבים במחקר המודרני:

¹ ראו: J.A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Missoula, Mont. 1974, pp. 101–104

² ראו: D.R. Schwartz, 'Non-Joining Sympathizers (Acts 5, 13–14)', *Biblica*, 64 (1983), esp. p. 534

• עד למלחמת העולם הראשונה נשענו המחקרים המובילים דווקא על הספרות היהודית-ההלניסטית, שמקורה מחוץ לארץ, ועל שאר הספרות החיצונית, המשקפת קבוצות שוליות יחסית (כך הניחו, ולו רק על סמך דברי יוספוס על הפופולריות של הפרושים [קדמוניות היהודים יח, 15–17 ועוד], הלוא הם אבות חז"ל, אשר ספרותם ספרות חז"ל ולא הספרות החיצונית). כך נוצר חיץ עבה וגבוה בין הנצרות הקדומה ובין היהדות הכללית של ארץ-ישראל בזמן לידתה; ספרות חז"ל תפקדה בעיקר כדי להראות משהו מן החושך שמעבר לחומה. כדוגמה מובהקת ומרכזית למגמה זו אזכיר את ספרו של וילהלם בוסה.³

• בין שתי מלחמות העולם התפתחה ראקציה: במקביל לשיקום דמותם של הפרושים החלו לפנות לספרות חז"ל כמקור הייצוגי של היהדות כפי שהייתה מקובלת ('יהדות נורמטיבית') בארץ-ישראל בימי הבית השני, המשנה והתלמוד – וממילא גם בימי לידתה של הנצרות; מחקר זה גם נטה למשוך קווים חיוביים מיהדות זו לדתו של ישו. בהקשר זה אזכיר במיוחד את ספריהם של ר"ט הרפורד, ג"פ מור ויוסף קלוזנר ובעיקר את חמשת הכרכים העבים של ה'פירוש לברית החדשה על סמך התלמוד והמדרש' מאת ה' שטראק ופ' בילרבק, שהפך בתקופה זו לכלי המחקר העיקרי של המקצוע.⁴ אולם בכך הועבר הדגש לספרות שהיא לא רק מאוחרת מן התקופה שבה צמחה הנצרות, אלא גם משקפת בחלקה דווקא את הגולה המזרחית (בבל) ולא את זו המערבית שממנה בא פאולוס, ושבה התפשטה ופרחה הנצרות.

מאז 1947 השתנה הכול. כסימן היכר אציין רק את ההפרש הבולט בין כותרותיהם של שני מחקרים מרכזיים בתחום: *Paul and Rabbinic Judaism* מאת ו"ד דייוויס יצא לאור בשנת 1948, בד בבד עם גילוי המגילות, ולכן לא יכול היה להתחשב בהן, ולעומתו *Paul and Palestinian Judaism* מאת א"פ סנדרס יצא לאור בשנת 1977, כשלושים שנים לאחר גילוי המגילות.⁵ השוואת הכותרות מדגימה היטב את יכולתנו המחודשת לחקור את לידתה של הנצרות באמצעות מקורות

³ W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1903 (במהדורה השלישית והרווחת ביותר, בעריכת ה' גרסמן [Gressmann, טיבינגן 1926], שונה שם התואר ל-'späthellenistischen). לספרות על הפולמוס שהתנהל בין יהודים לנוצרים על שלילת הדת הפרושית וספרותם של חכמים בשלב זה של המחקר הנוצרי של ראשית הנצרות, ראו: D.R. Schwartz, 'MMT, Josephus and the Pharisees', J. Kampen & M.J. Bernstein (eds.), *Reading 4QMMT*, Atlanta, Ga. 1996, p. 68, n. 3

⁴ R.T. Herford, *Pharisaism: Its Aim and Method*, London & New York 1912; idem, *The Pharisees*, London 1924; G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Cambridge, Mass. 1927; י' קלוזנר, *ישו הנוצרי*, ירושלים תרפ"ב; הנ"ל, *מישו עד פאולוס*, תל-אביב ת"ש (שני ספריו של קלוזנר תורגמו לשפות נוספות, לרבות אנגלית וגרמנית); H.L. Strack & P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I–V, München 1922–1928. לשיקום דמותם של הפרושים בתקופה זו ראו גם: R. Marcus, 'The Pharisees in the Light of Modern Scholarship', *Journal of Religion*, 22 (1952), pp. 153–164

⁵ W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1948; E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977

המשקפים באופן ישיר את המקום ואת הזמן אשר בהם נולדה. היקף המחקרים שהוקדשו לסוגיה זו לענפיה גדול ביותר.⁶

במאמר זה אשרטט את מה שנראה לי כתרומתן העיקרית של המגילות להבנת ראשית הנצרות.

א. הנצרות – דת הלניסטית

הנצרות היא דת הלניסטית. כך מלמד כבר מבט חיצוני על הדת החדשה: ספרה המקודש, הברית החדשה, כתוב יוונית; ממקום לידתה בארץ-ישראל התפשטה הדת החדשה בעיקר צפונה ומערבה וכבשה את העולם הדובר יוונית; הוגיה העיקריים במאות הראשונות שלאחר לידתה כתבו יוונית או לטינית. וכך מתברר גם ממבט פנימי יותר על הנצרות וערכיה, ובמיוחד מתוך סקירה קצרה של גישת הנצרות לשאלה 'מי עשוי להיות נוצרי?' בהשוואה לתשובות היהודים על השאלה 'מיהו יהודי?'.⁷

בני ארץ מסוימת? גישה יהודית סטנדרטית ביותר בתנ"ך ובימי בית שני גזרה למעשה את הכינוי 'יהודי' מארץ יהודה; כפי שאמר אריסטו על יהודי שפגש באסיה קטנה: 'אותו אדם היה לפי מוצאו [genos] יהודי מחילת סוריה [...] שם הגזור משם המקום, שהרי המקום שבו הם גרים מכונה יהודה' (אריסטו לפי קליארכוס איש סולי; מובא על ידי יוספוס, נגד אפיון א, 179). גישה זו רואה את היהודי כנתינו (או בן בריתו) של אל מקומי, מלך אשר בית המקדש בירושלים הוא ארמונו ('בית ה'); היא מביאה לידי המסקנה שירושלים ('עיר הקודש') היא בירתו של אל-מלך זה, וארץ-ישראל ('ארץ הקודש') – מדינתו, ומכאן נמשכת הדרך ישירות למאבקים נגד אימפריות זרות שהתחרו במלך ההוא ופלשו לארצו.

אולם היו יהודים בימי הבית, במיוחד בפזורה ההלניסטית, שפיתחו גישה אחרת, המתאימה יותר לצורכיהם של היושבים בנכר או אף בארץ-ישראל כאשר שולט בה שלטון זר. הכוונה לגישה אוניוורסליסטית יותר, המניחה שהאל נמצא בכל מקום, גישה הממתנת מאליה את חשיבותם של בית המקדש, של ירושלים ושל ארץ-ישראל. גישה כזאת עשויה לבוא לידי ביטוי הן בגילויים של חוסר עניין יחסי בערכים הטריטוריאליים האלה,⁷ הן בביטויי הסתייגות מפורשים מחשיבותם (כגון 'אולם לא בחר האלוהים בעם בזכות המקום, אלא במקום בזכות העם' [מקבים ב ה, יט]), הן בהפיכתם למטפורה, כגון בדברי פילון האלכסנדרוני על המונח 'עיר אלהים' המופיע בתהלים מו, ה:

הוא קורא כן לנפשו של החכם שבה מהלך אלהים כמו בתוך העיר, שנאמר: 'זההלכתי בתוכם והייתי לכם לאלהים' (ויקרא כו, יב) [...] עיר-האלהים נקראת אצל היהודים בשם 'ירושלים', שפירושו 'יראה שלום'. אל תבקש, אפוא, את עירו של ההויה בחבלי-ארץ כלשהם

⁶ לסקירות של התחום ראו: ד' סתרן, 'קומראן וראשית הנצרות', מ' ברושי ואחרים (עורכים), מגילות מדבר יהודה: ארבעים שנות מחקר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 152–159, וכן: P.W. Flint & J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, II, Leiden 1999, pp. 573–648

⁷ שתי דוגמאות: מחבר מקבים ב ה, טז הסתפק ב'כלים קדושים' במקום כל הפירוט שבמקבים א א, כא-כג הארץ-ישראלי; חכמת שלמה יח, כ-כה, בחזרו על סיפור מקראי המדבר על קרבן ללא תפילה (במדבר יז, ט-טו), דווקא הקדים תפילה לקרבן והרחיב על תפילה.

– שאין היא בנויה מאבן ומעץ – אלא בנפש רואה-נכוחה, שאינה יודעת מלחמה, ששמה לה לתכלית את חיי ההתבוננות והשלום.

(פילון, על החלומות ב, 248–250)⁸

הנצרות הייתה זקוקה כמובן אף היא לגישה כזאת על מנת לפרוח בחוץ לארץ, וכתביה המקודשים אכן מצביעים שוב ושוב על האוניוורסליות של הקדושה, שאפשר למצאה בכל מקום. אביא לכך שתי דוגמאות:

- במעשי השליחים ז מובא נאום המפרט עד כמה אין ה' קשור למקום כלשהו – הנאום פותח בהתגלות ה' לאברהם אבינו בארם נהריים, ומסתיים בציטוט דברי ה': 'השמים כסאי והארץ הדם רגלי, אי זה בית אשר תבנו לי?' (ישעיה סו, א).
- באיגרת השנייה אל הקורינתים ו, טז מצטט פאולוס, כמו פילון (לעיל), את ויקרא כו, יב, 'והתהלכתי בתוכם והייתי לכם לאלהים', ומסיק כמוהו ש'אנחנו [=הקהילה הנוצרית] המקדש של האל החי'.

בני ייחוס מסוים? לפי גישה יהודית אחרת, המוכרת אף היא היטב בימי בית שני, יהודים מכונים כך לא מפני שהם אנשי ארץ יהודה, אלא מפני שהם בעלי ייחוס משותף.⁹ גישה זו עולה בקנה אחד עם שתי עובדות מרכזיות במבנה העם בימי בית שני: (א) קיומה של גולה יהודית גדולה ערער את תוקפו של הגורם הטריטוריאלי כמגדיר את היהודים, וקידם אפוא את חשיבותו של כל שיקול אחר. (ב) בהיעדר מלכים היו כוהנים האנשים בעלי המעמד הנכבד ביותר בחברה היהודית, והם הרי מוגדרים על פי ייחוסם (בני אהרן). עובדה זו כשלעצמה קבעה את חשיבות הייחוס כגורם המגדיר את האדם ואת חשיבותו, ומכאן קצרה הדרך להנחה שייחוס מגדיר גם את היהודי: כשם שייחוס על אהרן מבחין בין כוהנים לשאר בני ישראל, והבחנה זו חשובה ביותר, כך מבחין ייחוס על אברהם בין יהודים לשאר בני אדם, ואף הבחנה זו חשובה ביותר.

אולם גם בעניין זה מצאנו, ובמיוחד בעולם היהודי-הלניסטי, הסתייגות ניכרת. אמנם הסתייגות זו נחוצה פחות מסיוג החשיבות של טריטוריה, כי גם יהודי היושב בנכר יכול להגדיר את עצמו על פי ייחוסו. ואכן דווקא עזרא ונחמיה, יהודים מחוץ לארץ, הדגישו בעקיבות רבה – בקשר לשאלת הנישואין עם נשים נכריות (עזרא ט–י; נחמיה יג, כג–ל) – את חשיבות הייחוס, שעזרא כינהו 'זרע הקדש' (עזרא ט, ב), ויהודי אחר בן התקופה הפרסית, בעל מגילת אסתר, מדבר על היהודים כ'זרע היהודים' (אסתר ו, יג). אולם עזרא, נחמיה ובעל המגילה חיו במזרח ומשקפים את התקופה הפרסית. ואילו בתקופה ההלניסטית, שראשיתה בהשתלטות אלכסנדר מוקדון ויורשיו על האימפריה הפרסית, חל מיזוג של עמים, ורבים מאוד הוגדרו 'יוונים' אף שהתייחסו על ברברים. היהודים בעולם ההלניסטי לא יכלו שלא להיות מושפעים מפתיחות זו. לכן בעוד מן התקופה הפרסית אין בידינו כלל עדויות על אפשרות או מציאות של גיור, והקרוב

⁸ כתביו הפילוסופיים של פילון, ערך 'לוי, תרגם י' עמיר, ירושלים תשל"ה, עמ' 72.

⁹ יוספוס מסביר בקדמוניות היהודים יא, 173, שהשם 'יהודי' נגזר משם השבט 'יהודה', כי בני שבט זה עלו תחילה לארץ בימי שיבת ציון. על המובן הייחוס של הכינוי ראו במיוחד: S.J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, Berkeley 1999, pp. 71–78; idem, 'ΙΟΥΔΑΙΟΣ ΤΟ ΓΕΝΟΣ and Related Expressions in Josephus', F. Parente & J. Sievers (eds.), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period*, Leiden 1994, pp. 23–38.

ביותר לכך הוא שנכרים עשויים 'להתייחד' מאימת היהודים (אסתר ח, יז), כלומר להעמיד פנים כאילו הם יהודים,¹⁰ הרי מן התקופה ההלניסטית והתקופה הרומית שלאחריה יש עדויות רבות מאוד על גיור,¹¹ ואף על היפוכו – שמד. בתקופה זו איש שלידתו מגדירה אותו נכרי עשוי היה להחליט להיות ליהודי, כמו שיהודי עשוי היה שלא לדבוק [מילולית: להישאר] במנהגי האבות' (כניסוחו של יוספוס בקשר לאחינו של פילון: קדמוניות היהודים כ, 100), וכך להיות לנכרי. שינוי זה בא לידי ביטוי באמירות אוניוורסליסטיות רבות בספרות היהודית-ההלניסטית, הממתנות את חשיבות הייחוס היהודי, והמדגישות במקומו את תכונות האדם. כך לדוגמה, אם בעל מקבים א, איש ארץ-ישראל, לא נזקק לשום הסבר לכך ש'הגויים שמסביב' (מקבים א ה, א; יב, נג) מתקיפים שוב ושוב את היהודים, שהרי הם גויים ולפיכך שונאים את היהודים, הרי בעל מקבים ב, איש התפוצות ההלניסטיות, הניח ככלל שהנכרים טובים, שהם ומלכיהם מכבדים את היהודים ואת היהדות (ראו במיוחד את פתיחת הסיפור: מקבים ב ג, א–ג), שנכרים ככלל ויוונים בפרט מתרעמים כאשר נרצח יהודי שהרי גם הוא 'איש' (שם ד, לה–לו) וכו'. הגישה החיובית עד מאוד של פילון לגרים היא ביטוי מובהק להתפתחות זו בקרב היהדות ההלניסטית.¹² גם בעניין זה קל אפוא למשוך קו ישיר מן היהדות ההלניסטית לגישה מובהקת של הנצרות הקדומה, הבאה לידי ביטוי הן במעשה (שכן היא התפשטה בעיקר בקרב נכרים) הן בתאוריה, כגון:

- במעשי השליחים י–יא מסופר בהרחבה כיצד הדריך ה' את הקהילה הנוצרית הראשונה להתחיל לבשר לנכרים ולהטבילים, עד שאושרר הדבר בהכרזה חגיגית: 'אכן גם לגויים נתן ה' את התשובה אל החיים' (מעשי השליחים יא, יח).
- מתברר שבעצם היו שליחים נוצרים שלא חיכו להחלטה זו, אלא כבר בישרו ליוונים (שם, כ).
- באיגרת אל הגלטים מדגיש פאולוס כי כל הנוצרים הם 'בני אברהם' (ג, ז), ומסיק כי 'אין יהודי ואין יווני, אין עבד ואין בן חורין, אין זכר ואין נקבה – שהרי כולכם אחד בישו כריסטוס; ואם אתם של כריסטוס, הרי אתם זרע אברהם, יורשים לפי הבטחה (שם, כח–כט).
- באיגרת אל העברים ז מודגש שישו הוא כוהן גדול 'נוסח מלכיצדק', שהיה נכרי אך היה לו יתרון על אברהם (שהרי אברהם העלה לו מס, בראשית יד, ב), ומכל שכן – על בני אהרן, שהם רק צאצאי אברהם.

מקיימי תורה מסוימת? לצד טריטוריה וייחוס, כלומר ארץ יהודה ו'זרע הקודש', הייתה גם הזיקה ליהדות יסוד להגדרת יהודים: יהודים הם מי שעושים את מה שיהודים עושים בהתאם לקורפוס החוקים והמנהגים המקובלים עליהם – התורה. גם גישה זו יש לה היסטוריה, שכן תמיד היה

¹⁰ השוו: 'ויתנכר אליהם' (כלומר עשה כאילו הוא נכרי; בראשית מב, ז); 'עם חסיד תתחסד' (שמואל א כב, כו–כז).

¹¹ לסקירת מצב המחקר בתחום זה ראו: ד' שוורץ, בתוך: י' רוזנברג (עורך), אסופת קרית ספר: מחקרים במדעי היהדות וביקורות ספרים (מוסף לקרית ספר, סח), ירושלים תשנ"ח, עמ' 255–259.

¹² לדברי פילון על גרים ראו לדוגמה: כתביו הפילוסופיים (לעיל, הערה 8), עמ' 84, 89–90. וראו גם: על המידות הטובות 211–227 (סופו של הפרק 'על הייחוס הטוב', המוקדש להוכחה שלא ייחוסו של אדם חשוב אלא מידותיו המוסריות).

מקובל שהתורה מחייבת את היהודים לעשות דברים מסוימים. אך רק בתקופה ההלניסטית, בד בבד עם עליית תופעת הגיור, הופיעה ההגדרה של יהודי כאדם המחויב – או המתחייב – לקיים את מצוות התורה. הפיכת ההגדרה של יהודי לתוצאה של לימוד והתחייבות, כלומר של דבקות ביהדות, מקבילה להתפשטות החינוך היווני בעולם ההלניסטי, אשר הבטיח שמי שרכש חינוך זה (אשר הסממן העיקרי שלו ומה שנשאו היה עצם השפה היוונית) ייחשב יווני, כי הוא דבק ביוונית. ודוק: ההופעה הקדומה ביותר של המונח 'יהדות' היא דווקא בספר יהודי-הלניסטי, מקבים ב, המתאר את המאבק בין היהודים לנכרים כמאבק בין נאמני היהדות (Ioudaismos) [מקבים ב, כא; ח, א; יד, לח] ובין אלה הבאים לכפות עליהם יווניות (Hellenismos) [ד, יג]; וראו גם: ו, ט, וכן: 'אורחות היוונים' [יא, כד].

אולם החשוב לעניינינו הוא שהיו מגמות בעולם היהודי ההלניסטי שחתרו תחת התורה המעשית, ובעיקר יש לציין שלוש: לחץ חברתי, רלטיוויזם תרבותי והפרדה בין בשר לרוח. מבחינה חברתית קשה היה ליהודי בעולם ההלניסטי לדבוק במצוות המעשיות, כי הן הכבידו עליו בכל משאו ומתנו בעולם הלא יהודי הסובבו. מצוות שבת, כשרות ומועד, כמו מצוות אחרות, הקימו מחיצות ויצרו מרחק ולעתים איבה.¹³

על כך התוסף השיקול הרלטיוויסטי: מי שחי בקרב נכרים ולמד לדעת שגם הם בני אדם, אשר גם אם מנהגיהם שונים בכל זאת חלק ניכר מערכיהם כערכי היהודים, יתקשה להסביר לעצמו מדוע עליו לדבוק במסורת היהודית. הרי אם מה שהם עושים טוב עבורם, למה אין הוא טוב גם לנו? כביטוי מיוחד של מגמה זו אציין את ההעדפה הניכרת בקרב יהודי התפוצות לכנות את חוקי התורה חוקי משה ולא חוקי ה'. בכך השיגו שתיים: (א) הם ביטלו את האופי המתנשא והמאיים של הטענה שהיהודים חיים לפי חוקים שניתנו על ידי אל בורא עולם – טענה שהשלכתה הברורה היא שגם על הנכרים לקיים את חוקי היהדות;¹⁴ (ב) הם רשמו את היהודים בחבר העמים המכובדים שהיה להם בעבר הרחוק מחוקק מהולל: כליקורגוס של הספרטנים, כך משה של היהודים. אולם בכך פתחו פתח לשאלה נוספת, וסנגור עלול להיות לקטגור: הטענה שחוקי היהודים טובים כמו אלה של שכניהם, כי גם הם ניתנו על ידי מחוקק מהולל, עלולה להביא במחשבה נוספת לידי מסקנה שאין ליהודים סיבה מיוחדת לחיות לפי חוקיהם ולא לפי חוקי שכניהם. אם נוח יותר מבחינה חברתית לחיות ברומא כמו הרומאים, למה לא לנהוג כך?

המגמה השלישית, מגמת ההפרדה בין בשר לרוח, אופיינית מאוד לחשיבה היוונית והיו לה שתי השלכות. קודם כול, יהודי הלניסטי שהיה רגיל לחשוב כמו היוונים שכל דבר עשוי מחומר אך יש לו גם מהות פנימית, ושדווקא מהות זו היא החשובה, התקשה לדבוק בקיומן של מצוות מעשיות מבלי לתת להן טעמים, כלומר מבלי להפוך אותן לנושאות מסרים, לסמלים חינוכיים מהותיים. טבעי מאוד, לפי הנחות המחשבה ההלניסטית, לחפש טעמים למצוות, ואכן ספרות יהודית רבה מוקדשת לכך. אך מי שמוצא (או ממציא) טעמים כאלה, שנועדו להגן על המצוות המעשיות ולהעניק להן משמעות, חייב במוקדם או במאוחר להתמודד עם השאלה מדוע יש להמשיך, לאחר שנלמדו הלקחים באמצעות הסמלים האלה, 'לתרגל' על מנת לזכור לקחים

¹³ ראו לדוגמה: איגרת אריסטאס 139 ('חומות ברזל'); איגרת פאולוס אל האפסים ב, יד ('חומת איבה').

¹⁴ לנושא זה, אגב ביטוי במחלוקת בשאלה אם על נכרי ירא שמים להתגייר או לא, ראו מאמרי: 'God, Gentiles, and Jewish Law: On Acts 15 and Josephus' Adiabene Narrative', P. Schäfer (ed.), *Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, I, Tübingen 1996, pp. 263–282.

הידועים כבר היטב. כך לדוגמה בעל איגרת אריסטאס, יהודי אלכסנדרוני (כנראה) בן המאה השנייה לפסה"נ, הגן על חוקי הכשרות בכך שייחס להם מסרים חינוכיים, כגון שעופות טרף נחשבים טמאים כי עלינו לדאוג שלא לחיות כמותם (איגרת אריסטאס 142–169); אך כל יהודי עשוי לשאול את עצמו אם באמת עליו 'לתרגל' עד סוף חייו את המסר הזה, או שמא יוכל לסמוך על עצמו שיימנע ממעשים כמעשי הנשר והנץ גם אם יאכל את בשרם. ואכן בקטע מפורסם מתלונן פילון – שחי באלכסנדריה כמאה שנים אחרי בעל איגרת אריסטאס וקדם לפאולוס בכדור אחד בלבד – על יהודים החושבים שאין הם חייבים להמשיך לקיים את מצוות השבת או את מצוות מילה וכו', אחרי שהבהירו לעצמם את המסרים הערכיים או ההגותיים שמצוות אלה נועדו ללמד ולהשריש (על הגירת אברהם 89–93).¹⁵ קשה היה לפילון לדחות את עמדתם, מכיוון שגם הוא הודה שהמצוות ניתנו על מנת ללמד את המסרים הללו.

ההפרדה בין בשר לרוח חתרה תחת המצוות המעשיות גם משום שמי שהפריד בין בשר לרוח, וראה ברוח את היסוד החשוב יותר, התקשה לייחס חשיבות רבה למצוות מעשיות גם אם לא התיימר לדעת את טעמיהן. זאת מכיוון שקיומן מוטל על הגוף, על הבשר – כלומר על החלק של האדם הנתפס כנחות בהשוואה לרוחו הנעלה. בעולם היווני, אשר בו נתפס הגוף ככלא או כקבר של הרוח (לפי משחק המילים ביוונית *sōma – sēma*, כלומר גוף = קבר),¹⁶ בעולם שטבעי היה למצוא בו דרשה על 'ויוצא אתו החוצה' (בראשית טו, ה) המסבירה שרק מי שיוצא מגופו עשוי לבוא במגע אמיתי עם ה'¹⁷ – קשה היה לחנך יהודים לייחס חשיבות או קדושה למצוות הנעשות על ידי הגוף.

גם במה שנוגע ליחס לתורה קל לשרטט קו ישיר בין היהדות ההלניסטית ובין גישות יסודיות בברית החדשה החותרות תחת מצוות התורה:

- אם מן הכיוון הרלטיוויסטי, כגון בהחלטת המועצה הכנסייתית שאין להטיל על נכרים המצטרפים לכנסייה את עול התורה (מעשי השליחים טו); החלטה זו מושתתת על ראיית התורה כמנהגים של משה (שם, פסוקים א, כא) – תרתי לגריעותא לעומת 'מצוות ה', הדומים למנהגים של עמים אחרים ולחוקיהם של מחוקקים אנושיים אחרים.¹⁸
- אם מתוך ראיית המצוות המעשיות כמופנות לגוף, שהוא החלק הנחות של האדם, החלק המכשיל את רוחו, כי אינו מסוגל לבצע את מה שהרוח דורשת ממנו; כך פאולוס, במיוחד באיגרת אל הרומים:

הרי יודעים אנחנו שהתורה היא רוחנית, ואני – של בשר, מכור לחטא. כי אינני יודע את שאני מבצע, כי את מה שאני רוצה אינני עושה, אלא את מה שאני שונא – אותו אני עושה [...] כי ידעתי שאין טוב המתגורר בי, כלומר – בבשרי, כי יש עמדי הרצון, אולם לא הביצוע של הנכון [...] שהרי לפי האדם הפנימי שבי אני שש על תורת האלוהים,

¹⁵ כתביו הפילוסופיים (לעיל, הערה 8), עמ' 39.

¹⁶ ראו: מ' שטיין, בין תרבות ישראל ותרבות יוון ורומא, [תל-אביב] 1970, עמ' 243–244.

¹⁷ עיינו: פילון, כתביו הפילוסופיים (לעיל, הערה 8), עמ' 64–68.

¹⁸ ראו מאמרי (לעיל, הערה 14); וכן: D.R. Schwartz, 'The Futility of Preaching Moses (Acts 15, 21)',

Biblica, 67 (1986), pp. 276–281

אולם אני רואה באברי תורה אחרת הנאבקת נגד תורת השכל שלי והשוֹכָה אותי בתורת החטא אשר באברי. אוי לי האדם האומלל, מי יצילני מגוף המוות הזה?¹⁹
(האיגרת אל הרומים ז, יד–כד)

• ואם מתוך הנגדת התורה המעשית (דרכו של משה) לאמונה (דרכו של ישו), הנדרשת מן הרוח וזו אכן מסוגלת להיענות. כך לדוגמה ציטטתי לעיל את דברי פאולוס באיגרת אל הגלטים שכל מאמין נמנה עם 'בני אברהם'; טענה זו מבוססת על ההנחה שאברהם היה איש אמונה (שנאמר 'והאמן בה' ויחשבה לו צדקה' [בראשית טו, ו]), ולכן כל מאמין נחשב לבנו.¹⁹ וכך, לדוגמה אחרת, באיגרת אל הרומים י מוצגות זו מול זו דרכו של ישו, דרך האמונה, ודרכו של משה, שהיא דרך העשייה.

*

עובדת היותה של הנצרות דת הלניסטית באה אפוא לידי ביטוי בכך שההיסטוריה שלה מתאפיינת בויתור על שלושת הגורמים היסודיים העשויים להגדיר יהודי – מקום יהודי, ייחוס יהודי וקיום מצוות התורה היהודית – וכתבי הקודש שלה גם נתנו גב לויתור זה. כפי שראינו, ויתורים אלה מסתברים היטב לאור התפתחויות דומות בקרב היהדות ההלניסטית על רקע שיקולים, גישות ומציאות הלניסטיים.

ב. הנצרות – דתו של ישו הנוצרי?

עד כה עסקנו בנצרות במיוחד כפי שהתנסחה אצל פאולוס, אך מה חשב ישו הנוצרי על חשיבות הארץ, העם והתורה? קשה להשיב על שאלות אלה, מאחר שאין בידינו כתבים מאת ישו (שלא כמו פאולוס ואחרים ממייסדי הנצרות), ועל כן ידיעותינו עליו ועל עמדותיו מבוססות על דברים שנמסרו בעל־פה בקרב מאמיניו עד שהועלו על הכתב. תהליכים כאלה בידוע שיש בהם מקום נרחב לעריכה, מדעת ושלא מדעת. ובמיוחד יש לצפות לשינויים בסוגיות שהעמדתן, כי ככל שגדלה הנצרות והייתה מתנועה יהודית לתנועה נכרית, כך גבר הלחץ על המסרנים לזרוע ולטפח כבר בתוך דברי ישו עצמו את הגרעינים אשר מהם צמחה תנועה שראתה פוטנציאל של קדושה בכל מקום, בקרב כל עם וללא קיומן של המצוות המעשיות של התורה היהודית. לכן במקרים של ספק, והם רבים, נראה שעל ההיסטוריון לתת עדיפות מסוימת למקורות המלמדים כי ישו דבק בחשיבותם של הערכים הלאומיים. כך:

• הארץ: אם מוצאים שתלמידי ישו קיוו שהוא יפדה את ישראל (לוקס כד, כא), ושפונטיוס פילטוס הוציאו להורג משום שהבין שרואים בו מועמד למלכות ישראל (ולכן מורד בקיסר) יש להניח שאין לפנינו דווקא אי־הבנה, אלא שישו באמת קיווה לכינונה המחודש של מלוכה יהודית בארץ־ישראל, דבר שהיה מחזיר את המשמעות המלאה לבית המקדש, אותו כינה 'ביתו של אבי' (יוחנן ב, טז).

• העם: אם נאמר על ישו שפקד על תלמידיו 'לא לצאת לדרכי העמים, ולא להיכנס לעיר של שומרונים' (מתי י, ה), שהרי שליחותו מופנית לבני ישראל בלבד (שם טו,

¹⁹ יש כאן כמובן הפקעה של המילה 'בן' מפשרה כציון ייחוס משפחתי, והעמדתה על 'מהותה' – קרבה ודמיון.

(כד), ושהוא סירב להתייחס לאישה 'יוונית, שהייתה סורית-פניקית במוצאה' (מרקוס ז, כו; 'כנענית' לפי מתי טו, כב) והשווה אותה לכלבה, יש להניח שלייחוס הייתה חשיבות רבה בעיניו, הנחה העולה כמובן בקנה אחד עם הנטייה של תלמידיו לראות בו בן דוד, טענה ייחוסית ספציפית לגמרי (שלא כמו הכינוי 'בן אלוהים').

• התורה: אם בדרשה על ההר הטעים ישו שהוא לא בא לשנות אפילו פרט קטן ביותר בתורה (מתי ה, יז-יט), ואם נאמר שאחרי ריפוי על-טבעי מצרעת הוא דרש מן הנרפאים ללכת להיראות לכוהן כאמור בתורה (לוקס יז, יד; השוו: ויקרא יג-יד), הרי יש להניח שראה את התורה המעשית כמחייבת, ושלפעמים אף החמיר בהשוואה לעמדות מקלות של אחרים (כך לדוגמה בעניין גירושין [מרקוס י, א-י]).

לכאורה הייתה אפוא דתו של ישו רחוקה מדתו של פאולוס כרחוק מזרח ממערב, פשוטו כמשמעו. ואמנם מסקנה כזאת רצויה מאוד ליהודים רבים, כי היא מעניקה יתרון בתחרות הבין-דתית: ככל שעמוקה התהום בין פאולוס לישו, כך אפשר להפוך את ישו ל'אחד משלנו' ולהותיר את הנצרות מנותקת ממי שאמור להיות במרכז. אך מבחינה היסטורית קשה להניח שפאולוס השתלט על דת שהתפתחה מסביב לדמותו של ישו ושינה אותה באופן רדיקלי ביותר מבלי שהיו גרעינים לכך כבר אצל ישו ותלמידיו. לכן יש להביא בחשבון גם את החומר הרב במסורות על ישו המטה את הכף לכיוון האחר; לא סביר שהכול הומצא והושלל ללא כל יסוד.

• הארץ: אם מוצאים בדברי ישו ביקורת על בית המקדש, מוקד התפיסה הטריטוריאלית, כפי שנוהל בימיו (מתי כא, יב-יג) וביקורת הממתנת את ערכם של קרבנות (שם יב, ז), ואם מוצאים שהואשם שאיים להרוס את בית המקדש (שם כו, ס-סא) ושגם מאמיניו אחריו הואשמו שבישרו שהוא יעשה כן (מעשי השליחים ו, יד), הרי יש להניח שישו הסתייג במידה מסוימת מן ההנחה שהמקדש הוא ממש 'ביתו' של ה', גם אם הוא אמור להיות כזה. עמדה כזו גם צפויה מאוד אצל יהודי גלילי, שלא גדל בצלו של היכל ולא יכול היה להרבות להשתתף בעבודת הקרבנות, ואף על פי כן רצה, כמובן, להאמין שה' קרוב גם אליו. מכאן נבין גם את אהבת ישו לביטוי 'אבי שבשמים'. אך ככל שה' בשמים, כך הוא קשור פחות למקום מסוים. כך שביחס לדברי פאולוס על הקהילה כמקדש (האיגרת השנייה אל הקורינתים ו, טז), שהבאתי לעיל, אפשר להוסיף כאן שאין לדחות על הסף כאנכרוניזם את טענת הבשורה על פי יוחנן כי ישו דיבר על עצמו כעל מקדש (יוחנן א, נא [השוו: בראשית כח, יב, יז, כב]; ב, כא), כלומר כמושב הקדושה, ואף ייחל ליום שלא יעבדו עוד את ה' בירושלים או בהר גריזים, אלא רק 'ברוח ובאמת' (שם ד, כג-כד).

• העם: אם סיפרו על ישו שדיבר בזכות שומרונים (כגון: לוקס י, כה-לז; יוחנן ד, ז-כו) אף שהגדיר אותם כ'בני עם זר' (לוקס יז, יח), שנכנע להפצרותיה של האישה הסורית שנזכרה לעיל (מרקוס ז, כט; מתי טו, כח), שהדגיש שהאחוה החשובה היא זאת של הרוח ולא של הבשר (מרקוס ג, לה), ושנהנה לטעון שהמשיח לא יהיה דווקא מבני דוד (לוקס כ, מא-מד), הרי יש להניח שהדברים האלה אכן מעידים עדות היסטורית על התלבטות והסתייגות מצדו באשר למשמעות של ייחוס משפחתי.²⁰

²⁰ לדיון מאוּזן בשניות של ישו, בין מעשה יהודי לתאוריה אוניוורסלית, ראו: J. Jeremias, *Jesus' Promise to*

the Nations, London 1981

• התורה: סעיף זה הוא הקל ביותר בהקשר זה, בגלל ריבוי ביטויי ההסתייגות מן התורה והדגשת חשיבות של המוסר והכוונה לעומת חשיבות המעשה, כך שיש להניח שעניין זה, לצד המסר המשיחי, היה יסוד חשוב מאוד בבשורתו של ישו. מי שייחס חשיבות עליונה לאהבה, לחסד ולוותרנות, מי שאהב לצטט פסוקים נבואיים כגון 'כי חסד חפצתי ולא זבח' (הושע ו, ו; מצוטט במתי יב, ז במובן אנטי־מקדשי) ו'משח ה' אתי לבשר ענוים, שלחני לחבש לנשברי לב' (ישעיה סא, א–ב; מצוטט בלוקס ד, יח) – קשה היה לו, גם אם עקרונית חייב את קיום המצוות המעשיות, לייחס להן חשיבות דומה. מי שמדגיש את חשיבותו של יסוד אחד גורע בהכרח מחשיבותו של אחר, ומכאן קצרה הייתה הדרך לויתור על המצוות.

ג. דתו של ישו – דת מיוונת?

על אף הנתונים הבסיסיים של ישו – איש ארץ־ישראל שחי ופעל בקרב יהודים בלבד, שמר את מצוות התורה, והומת בשל תקוותיו שעם ישראל ישוב וייטול לידי את השלטון בארץ־ישראל (ובשל מעשיו ו/או מעשי תלמידיו, לממש תקוות אלה) – המקורות מעידים אפוא עליו שהיו בדבריו לפחות הגרעינים של רעיונות הפוכים. והבעתי לעיל את דעתי שלא סביר להניח שכל אלה הושתלו בדבריו על ידי נוצרים שכבר חיו לפי ערכים שנקלטו בעדה רק לאחר מותו, בהשפעת פאולוס ואחרים. אולם את עמדותיו של פאולוס הבהרתי לעיל על רקע החוויה היהודית־ההלניסטית, ועל כן עולה השאלה אם סביבתו הארץ־ישראלית של ישו הנוצרי, במאה הראשונה לסה"נ, הייתה מיוונת דיה להצמיח עמדות כאלה של פאולוס. פאולוס גדל בטרסוס, עיר יוונית חשובה (מעשי השליחים כא, לט), ואילו ישו גדל בגליל, אזור שהיה מרוחק מן העולם הגדול, אזור שקשה היה להעלות על הדעת שהבאים ממנו יוכלו לדבר בשפה זרה (ראו: מעשי השליחים ב, ז–יג).²¹ שאלה זו מובילה לסוגיה השנויה במחלוקת ממושכת – במידה רבה בשל השלכותיה על ישו. פעם מקובל היה במחקר להבחין בין 'יהדות ארץ־ישראל' ל'יהדות ההלניסטית', כאילו תרבות וגאוגרפיה חופפות זו את זו ותרבות הלניסטית הייתה רק בחוץ לארץ. אך מאז שנות השישים של המאה העשרים זנחו החוקרים את ההנחה הזאת, ואציין שתי דוגמאות מרכזיות:

• ספרו הגדול של מרטין הנגל, 'יהדות ויוונית', שהתפרסם בגרמנית בשנת 1968 ובאנגלית בשנת 1974, וששאף להראות עד כמה עמוקה ורחבה הייתה היוונית בארץ־ישראל כבר במאה השלישית והשנייה לפסה"נ, לימד כמעין קל וחומר על מאות השנים הבאות.²² חשיבות הדבר לעניין הנדון כאן מודגשת לא רק בעובדה שהספר

²¹ אם כי גם בנושא זה הביא המחקר המודרני לסיוג בהכירו בעובדה שגם הגליל לא היה מנותק מן התרבות ההלניסטית־הרומית. ראו לדוגמה: D. Edwards, 'The Socio-Economic and Cultural Ethos of the Lower Galilee in the First Century: Implications for the Nascent Jesus Movement', L.I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, New York & Jerusalem 1992, pp. 68–72; S. Freyne, 'Galileans, Phoenicians, and Itureans: A Study of Regional Contrasts in the Hellenistic Age', J.J. Collins & G.E. Sterling (eds.), *Hellenism in the Land of Israel*, Notre Dame 2001, pp. 182–215

²² M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 10), Tübingen 1969 (מהדורה שנייה של החיבור יצאה לאור בשנת 1973). תרגום אנגלי: *Judaism and*

ראה אור בסדרה של מחקרים העוסקים בברית החדשה, אלא גם בסעיפים הראשונים והאחרונים של הספר, המעמידים אותו בלב לבו של חקר הנצרות הקדומה.²³

- בכל המהדורות הגרמניות (עד 1909) של ספר הכול-בו הבסיסי של תולדות ישראל בימי בית שני, 'תולדות העם היהודי בעידן של ישו הנוצרי' מאת אמיל שירר, יש פרק המוקדש ל'ספרות יהודית ארץ-ישראלית' ופרק אחר המוקדש ל'ספרות יהודית הלניסטית', אך בנוסח האנגלי המחודש של הספר, שראה אור בשנות השבעים והשמונים של המאה העשרים, מחולקת הספרות היהודית העתיקה בפרקים אלה לספרים שנתחברו בעברית או ארמית, ספרים שנתחברו ביוונית וספרים ששפת המקור שלהם אינה ידועה בוודאות.²⁴ בשינוי זה באה לידי ביטוי ההנחה שאין חפיפה בין תרבות לגאוגרפיה.

קיימת אפוא היום תשתית מחקרית לתפיסה שהיוונות התפשטה במידה ניכרת גם בארץ-ישראל וכבר בימי ישו, ולכן אין לבטל את האפשרות שהוא – כמו פאולוס – הכיר רעיונות הלניסטיים והושפע מהם.²⁵ אולם החוקרים חלוקים בנושא: לא מעט חוקרים נוטים להמעיט במידת היוונות שהייתה מצויה בארץ ובמיוחד בקרב היהודים בארץ.²⁶ כך לדוגמה, קל יחסית לתעד תרבות יוונית בערי החוף הנכריות בארץ-ישראל בתקופה ההלניסטית, אך קשה לשער עד כמה נחשפו יהודים שישבו ביהודה ובגליל לתרבות זו והושפעו ממנה. בין המשערים, יש המרבה ויש הממעט.²⁷ או, לדוגמה אחרת, יש מספר חיבורים יהודיים ביוונית שלא ברור היכן נתחברו; אם נתחברו בארץ, הרי הם מלמדים על התפשטותה של תרבות יוונית בקרב יהודים בארץ, אך אפשר

Hellenism, trans. J. Bowden, London & Philadelphia 1974. לסקירה על פרסום זה ואחרים של הנגל ראו: ד' שוורץ, ציון, נז (תשנ"ב), עמ' 207–212.

²³ המשפט הראשון של ההקדמה קובע שההבחנה בין יהדות ליוונות היא אחד היסודות המובנים מאליהם כביכול של 'העבודה ההיסטורית ביחס לברית החדשה', והסעיף האחרון של מסקנות הספר עוסק בבשורתו של ישו הנוצרי ובדרך שבה הגשימה את התהליך שנסקר. ראו: עמ' 1, 569 במקור (שם) = עמ' 1, 313 בתרגום האנגלי (שם).

²⁴ E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, III, Leipzig 1909, §§ 32–33; idem, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, III, revised edition by G. Vermes M. Hengel, 'Der alte und der neue "Schürer"', *JSS*, 35, et al., Edinburgh 1986, §§ 32, 33A–33B (1990), esp. pp. 43–62.

²⁵ ראו גם ספרו המאוחר יותר של הנגל: M. Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century* after Christ, London & Philadelphia 1989 L.H. Feldman, *JSJ*, ; (הערה 22) שוורץ (לעיל, הערה 22); 22 (1991), pp. 142–144.

²⁶ ראו לדוגמה: מ' שטרן, קרית ספר, מו (תשל"א), עמ' 94–99; הנ"ל, 'יהדות ויוונות בארץ-ישראל במאות השלישית והשנייה לפנה"ס', י' קפלן ומ' שטרן (עורכים), התבוללות וטמיעה, ירושלים תשמ"ט, עמ' 41–60 (= הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, בעריכת י' גפני, מ"ד הר ומ' עמית, ירושלים תשנ"א, עמ' 3–21, 578–586); מ"ד הר, 'ההלניסמוס והיהודים בארץ-ישראל', אשכולות, ס"ח ב–ג (תשל"ז–תשל"ח), עמ' 20–27, *HUCA*, ; 57 (1986), pp. 83–111.

²⁷ לדוגמה פלדמן (לעיל, הערה 26) דוחה את נכונותו של הנגל ללמוד מיוונות נכרית בארץ-ישראל על קיומה של יווניות יהודית, ומתרעם על ההנחה כי proximity implies contact. דחייה זו בוודאי משקפת את המגמות החינוכיות של היהדות הדתית בניו-יורק (מקום מגורי פלדמן) היום, בדיוק כמו שהנחתו של הנגל

שנתחברו בחוץ לארץ.²⁸ בוויכוחים כאלה תמיד יהיה מי שידגיש את חצי הכוס המלאה, ומי שידגיש את החצי האחר. כאן מתבררת חשיבותן של מגילות קומראן.

ד. מסלול אחר, המתועד בארץ-ישראל, לעמדות פאולוס

יש לזכור שהשאלה הבסיסית שלנו איננה אם ארץ-ישראל הייתה מיוונת דיה כדי להצמיח בימי ישו רעיונות כאלה של פאולוס, איש התפוצות ההלניסטיות. השאלה היא אם סביר שהיו לישו עמדות כאלה של פאולוס. העובדה, שפאולוס הגיע לעמדותיו דרך שיקולים וחוויה הלניסטיים, איננה מחייבת לבדוק רק את האפיק הזה.

מי שמעיין במגילות קומראן, גם אם לא ימצא בהן יוונית רבה,²⁹ ימצא בהן ללא כל קושי את הרעיונות המרכזיים שראינו לעיל כרעיונותיו של פאולוס:

- טריטוריה: עדה דתית שבחרה להתרחק מירושלים, ושהייתה חדורה הכרה שה' מעדיף את קהילתה הגולה על פני בית המקדש המחולל (לדעתם), הגיעה בקלות למסקנה שהמקדש האמתי – כלומר מקום השכינה – הוא העדה. ואכן כת מדבר יהודה השתמשה במינוח מקדשי באופן מודע ביותר ומרכזי ביותר כדי לתאר את עצמה. לדוגמה:

בהיות אלה בישראל ככול התכונים האלה ליסוד רוח קודש לאמת עולם לכפר על אשמת פשע ומעל חטאת ולרצון לארץ מבשר עולות ומחלבי זבח, ותרומת שפתים למשפט כניחוח צדק ותמים דרך כנדבת מנחת רצון; בעת ההיא יברילו אנשי היחד בית קודש לאהרון להיחד קודש קודשים, ובית יחד לישראל ההולכים בתמים.

(סרך היחד, IQS, טור ט, שורות 3–6)

- ייחוס יהודי: עדה דתית שייחסה חשיבות רבה ואת כל הנהגתה לכוהנים,³⁰ אך ראתה דווקא בכוהן הגדול בירושלים את הרשע הגדול בעולם ('הכוהן הרשע') וב'כוהני ירושלם האחרונים' (כדברי פשר חבקוק, IQpHab, טור ט, שורות 4–5) רשעים העושים את העניים והמחללים את בית המקדש, חייבת הייתה להסיק מכך מסקנות. אם הטובים ביותר והרעים ביותר הם בני ייחוס זהה, בני אהרן, פירושו של דבר שייחוס אינו מעלה ואינו מוריד. מכאן נוצר הצורך להעדיף דרך משמעותית יותר להבחין בין בני אדם. ובקומראן אכן נמצאה דרך כזאת: האנושות – 'כל בני

בוודאי משקפת את רצונו, כנוצרי, לעגן את ישו בהקשרו היהודי אך ללא השארת תהום בינו ובין פאולוס. סביר שהאמת אי שם ביניהם.

²⁸ לסוגיה זו ראו גם: מ"ד הר, 'השפעות חיצוניות בעולמם של חכמים בארץ-ישראל: קליטה ודחייה', קפלן ושטרן (לעיל, הערה 26), עמ' 103–105.

²⁹ היו כמובן ניסיונות למצוא יוונית בקומראן, ואין לומר שאין מה למצוא. ראו למשל: M. Hengel, 'Qumran und der Hellenismus', M. Delcor (ed.), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris & Leuven 1978, pp. 333–372.

³⁰ לדוגמה: מסקנת סרך היחד מן הדברים שצוטטו בסעיף הקודם על שני ה'בתים' של הכת היא ש'רק בני אהרון ימשלו במשפט ובהון ועל פיהם יצא הגורל (כצ"ל) לכול תכון אנשי היחד' (IQS, טור ט, שורה 7).

איש' (ולא רק יהודים) כלשון סרך היחד (IQS, טור ג, שורה 13; טור ד, שורה 26 [פתיחתה וסופה של תורת שתי הרוחות]) – חולקה בין בני אור לבני חושך. לתפיסה זו היו השלכות ספציפיות על תורת אחרית הימים: לצד הציפייה לבואו של משיח ישראל ומשיח אהרן, שתי דמויות המוגדרות על פי ייחוסן (על דוד ואהרן), התפתחה בקומראן הציפייה לבואו של 'משיח רוח', המזוהה במלכיצדק – דמות אוניוורסלית אשר תפדה את כל בני אור.³¹

• התורה: עדה דתית שקיבלה עליה תנאי משטר ומשמעת קשים ביותר, במקום שגם התנאים הפיזיים והאקלימיים קשים מאוד, היא מטבע הדברים עדה של אנשים שאינם מתפשרים אלא מציבים לעצמם רף גבוה ביותר: שוב ושוב חוזרת בכתבי קומראן הדרישה 'ללכת תמים', ב'תמים דרך' (סרך היחד, IQS, טור ג, שורה 9; טור ח, שורה 18; טור ט, שורה 5 ועוד). אולם הניסיון האנושי מלמד שגם מי שמוכן להכביד על עצמו ולשאוף לדרגה הגבוהה ביותר, עשוי להיכשל; 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה [רק] טוב ולא יחטא' (קהלת ז, כ). אדרבה, דווקא אנשים המדקדקים עם עצמם מודעים יותר לכישלונותיהם. לכן אין להתפלא שבמגילות קומראן בא לידי ביטוי, באופן הבוטה והנוקב ביותר, אותו ייאוש שביטא פאולוס באיגרת אל הרומים ז (ראו לעיל, עמ' 619) – ייאושו של אדם הרוצה לעשות ואינו מצליח, והמאשים את גופו, את בשרו, הבוגד ברוחו:

ואני לאדם רשעה ולסוד בשר עול, עוונותי פשעי חטאתי עם נעוית לבבי לסוד רמה והולכי חושך. כִּיָּא <לא>³² לאדם דרכו ואנוש לוא יכין צעדו [...] ומה אף הוא בן האדם במעשי פלאכה, וילוד אשה מה ישיב לפניכה? והוא מעפר מגבלו ולחם רמה מדורו, והוא מצור רק חמר קורץ ולעפר תשוקתו. מה ישיב חמר ויוצר יד, ולעצת מה יבין?

(סרך היחד, IQS, טור יא, שורות 9–10, 20–22)

אולם מאחר שהתורה היא עניין של עשייה, מצב זה הוליד לחץ כבד על האדם להתחמק מן המתח התמידי בין הדרישה לעשות את הכול (ודווקא באופן 'תמים'!) ובין המציאות של כישלון. אם אין נמלטים ממתח זה באמצעות התאבדות, הרי הדרך האחרת היא לבטל את עול התורה או לקוות לביטולה. ואכן ציפייה לביטול התורה מובעת כמעט בפירוש בזיקה לאמונה המשיחית של הכת:

ומכול עצת התורה לוא יצאו ללכת בכול שרירות לבם, ונשפטו במשפטים הרוא[ו] שונים אשר החלו אנשי היחד לנה[ו]תיסר במ עד בוא נביא ומשיחי אהרן וישראל.

(סרך היחד, IQS, טור ט, שורות 9–11)

³¹ על מלכיצדק בקומראן כדמות גואלת אוניוורסלית ראו: ד' פלוסר, 'יהדות ומקורות הנצרות, ירושלים תשל"ט, עמ' 275–282. הכינוי 'משיח הרוח' (11Q13, טור ב, שורה 18) משקף את תפקידו של ישעיה סא, א ('רוח [...] עלי יען משח ה' אתי') בספקולציות קומראניות בקשר למלכיצדק, עובדה המאירה באור מיוחד את העובדה שדווקא פסוק זה מישעיה מספק את נקודת המוצא לדרשתו הראשונה של ישו בציבור, לפי לוקס ד, טז–כב.

³² ההנחה שיש להשלים כאן את המילה 'לא', נשענת מצד אחד על ההקבלה בהמשך ('ואנוש לוא יכין') ועל מקור הניסוח בירמיה י, כג, ומצד אחר על הקלות שבה יכלה המילה להישמט 'מחמת הדומות' (כי גם המילה הבאה נפתחת באותן שתי אותיות).

[illegible]

ו'אני לאדם רשעה' (ראו בעמוד הקודם), סרך היחד, IQS, טור יא

מי שמדבר על 'משפטים ראשונים' ומחייב את קיומם עד ביאת המשיח, מגלה במשתמע את דעתו שלעתיד לבוא תבוטל דרישה זו. וככל הנראה הציפייה בקומראן הייתה שהקץ ההוא לא יהיה עניין של העתיד הרחוק.

*

גם אם אין תולים את הדברים ברקע תרבותי הלניסטי (וודאי שאין לבטל את האפשרות שגם רקע כזה תרם והתנה במידה זו או אחרת את עליית התנועה של ישו), הרי הנסיבות היו אפוא עשויות להביא את בני העדה לעמדות דומות ביותר לאלה של פאולוס. ודברים אלה מתועדים כעת היטב, בטקסטים ארץ-ישראליים מן המאה השנייה והראשונה לפסה"נ, כלומר שנים רבות לפני זמנו של ישו הנוצרי.

ה. מיוחנן המטביל לישו

אילו למדנו ממגילות קומראן רק שרעיונות מעין אלה של פאולוס היו קיימים בארץ ובעברית לפני זמנו של ישו, אפשר שהיינו אומרים 'דיינו'. כבר בכך היו מגילות קומראן משנות לגמרי את הבנתנו באשר לראשית הנצרות ובאשר למידת הרציפות שבין ישו לתלמידיו הראשונים מכאן, ובינו לבין מבושריה ומעצביה של הדת החדשה כפי שנקלטה ברחבי האימפריה הרומית מכאן. גם אילו לא יכולנו להצביע על שום צינור ספציפי שבו עשויים היו הרעיונות מקומראן לעבור אל ישו הנוצרי, איש הגליל, היינו סומכים על 'האוור', על 'רוח הזמן', על ההנחה שמה שהיה בקומראן לא היה בקומראן בלבד. וזאת במיוחד משום שבין אנשי העדה, ומי שפקדו אותם גם אם לא הצטרפו, בוודאי היו טיפוסים חסרי מרגוע שחיפשו פה וחיפשו שם.³³ בזכות אנשים כאלה בוודאי נפוצו רעיונות העדה וסיסמאותיה גם בחוגים רחבים יותר בארץ-ישראל. וכמו כן סביר שהיו בין אנשי העדה שעסקו במיסיון.³⁴

אבל מגילות קומראן מאפשרות לנו לצעוד צעד אחד נוסף ולהצביע על דרך ספציפית ומוחשית, אשר בה – כך סביר להניח – התוודע ישו לרעיונות קומראן. ספרי הבשורות כורכים את ראשית דרכו של ישו בדמותו של יוחנן המטביל, אדם כריזמטי שהופיע ביהודה בשנות העשרים של המאה הראשונה לסה"נ (לוקס ג, א) וזירז את שומעיו לחזור בתשובה מאימת יום הדין הקרב; ישו היה בין שומעיו ומי שהוטבלו על ידו (מרקוס א, ט–יא ומקבילות). מעט מאוד ידוע על יוחנן זה, ועד לתגליות בקומראן לא יכלו החוקרים לומר על שורשיו יותר מן האמור בברית החדשה עצמה, המציגה אותו ללא הקשר היסטורי או אנושי אלא כהגשמת הנבואה אשר בה מסתיימים דברי הנביא התנ"כי האחרון.³⁵ אולם מאז החל פרסומן של מגילות קומראן התברר שיש נקודות דמיון רבות מאוד בינו ובין עדה זו: חינוכו והופעתו במדבר יהודה (לוקס א, פ; מרקוס א, ה ומקבילות), אורח חייו הסגפני (מרקוס א, ו), קריאתו לויתור על רכוש פרטי או לשיתוף (לוקס ג, יא), העובדה שהוריו היו כוהנים (שם א, ה), אמונתו בקץ הקרב (שם ג, ז–ט = מתי ג, ז–י), הדרך שבה כרך יחד תשובה וטבילה (מרקוס א, ד ומקבילות; יוספוס, קדמוניות היהודים יח, 116–117), הרגישות המיוחדת שלו בענייני זיקות מיניות אסורות,³⁶ הזלזול שלו בחשיבות של ייחוס יהודי (כי ה' יכול להפוך בנים לאבנים [מתי ג, ט; לוקס ג, ח]) ועוד – כל אלה מצביעים הישר אל עבר קומראן. כך שגם אם איננו יודעים אם יוחנן עצמו היה בקומראן, ומכל שכן – אם היה חבר בכת ונשר ממנה, ברור שהעדה המצטיירת מן המגילות היא הרקע אשר על פיו נוכל להסביר, היסטורית, את הופעתו; כעת יש ליוחנן הקשר. אם הוא עצמו לא היה

³³ בהקשר זה אזכיר את עדותו של יוספוס על עצמו שבהיותו כבן שש-עשרה יצא כ'תרמילאי' לסיבוב היכרות ארוך בין כתות שונות (חיי יוסף 10–12).

³⁴ לדוגמה של טקסט הנקרא ממש כמו עלון מיסיונרי ראו: ברית דמשק (גניזה), עמ' ג, שורות 18–20; שם מובטחים 'חיי נצח' ו'כל כבוד אדם' למי שיצטרף ל'בית הנאמן' הכתתי.

³⁵ ראו במיוחד פתיחת הבשורה לפי מרקוס (א, א–ג), המציגה את יוחנן באמצעות פסיפס של פסוקים המצרף את ישעיה מ, ג למלאכי ג, א; החיבור לדברי מלאכי ('הנני שולח מלאכי'), שהוא הנביא האחרון בתנ"ך, אמור ליצור המשכיות בין 'הברית הישנה' לזו החדשה.

³⁶ ראו: מרקוס ו, יז–יח ומקבילות (ואפשר שאותו דבר עומד ביסוד סמיכות הדברים בין שתי הפרשות אצל יוספוס, קדמוניות היהודים יח, 109–115, 116–119). אשר לרגישות כזאת בקומראן ראו בין השאר: ברית דמשק (גניזה), עמ' ד, שורה 20 – עמ' ה, שורה 11.

בקומראן או בסניף אחר של העדה, מן הסתם ידידו או שכנו היה שם ומהם למד. וישו הנוצרי היה בין תלמידיו.

ו. סיכום

חשיבותן של מגילות מדבר יהודה לחקר הנצרות הקדומה היא אפוא קודם כול בכך שהן חושפות בפנינו, בכלים ראשונים, יהדות ארץ־ישראלית בתקופה שקדמה לימיו של ישו הנוצרי. מקורות כאלה היו נדירים מאוד לפני תגליות קומראן, ורוב המחקר של הרקע היהודי של הנצרות התנהל על סמך מקורות שהיו מאוחרים יותר או מחוץ לארץ. מעבר לעצם הרחבתו של מאגר המקורות העומדים לרשותנו, יש במגילות אלה התאמה יסודית לתורתו של פאולוס, ולפיכך הן מלמדות כי סביר שרעיונות כרעיונותיו היו קיימים גם אצל ישו הנוצרי. יש לציין במיוחד שמגילות קומראן משקפות מתחים עזים בעולם היהודי לקראת סוף ימי הבית השני: לפנינו קהילה כוהנית, שפרשה מירושלים על רקע מחלוקות בענייני המקדש והכהונה, ואשר התפתחו בקרבה גם עמדות קוטביות, אוניוורסליסטיות, השוללות – להלכה אם לא גם למעשה – את חשיבותם של הערכים הלאומיים שכונו את העדה.³⁷ המגילות גם מאפשרות לנו להגיע לידי השערה סבירה שהאדם שהבשורות מצביעות עליו כמורהו הראשון של ישו ומי שהכניס אותו לעולם של מבשרי הגאולה והישועה, יוחנן המטביל, היה מקורב לעדת המגילות ולרעיונותיה. השערה זו מקלה עלינו עוד יותר להניח שרעיונות כרעיונותיו של פאולוס היו מקובלים כבר בסביבתו של ישו.

היוצא מן הדברים האלה הוא שקומראן מחזקת את ההנחה שלא הייתה תהום עקרונית בין דתו של פאולוס לזו של ישו. אמנם העמדות שנסקרו כאן, ביחס לארץ, לעם ולתורה, לא יצרו את הנצרות. מה שיצר את הנצרות היה אמונתם של תלמידי ישו שהוא קם לתחייה. ללא אמונה זו הייתה תנועת ישו ותלמידיו נעלמת ככל תנועות הגאולה האחרות של המאה הראשונה לסה"נ, הידועות לנו מיוספוס ומן הברית החדשה.³⁸ אולם אף שאמונה זו יצרה את הנצרות, היא לא עיצבה אותה; העובדה שהדת החדשה התפתחה כדרך שהתפתחה, כדת אוניוורסלית ורוחנית, בהחלט משקפת את העמדות שסקרתי כאן את רקען, עמדות אשר אפשרו לנוצרים לוותר על הגבולות הלאומיים ועל הדרישות המעשיות של היהדות. הן האמונה בתחיית ישו הן השלילה של הגורמים ה'בשריים' האלה של היהדות, היו נחוצות. חשיבותה של קומראן בהקשר זה בכך שהיא מראה לנו שהשלילה – או לפחות ההסתייגות – הייתה יכולה להתקיים אצל ישו גם אם סביבתו לא הייתה מסוגלת להצמיח אותה על רקע יווני.

³⁷ על מתח זה בקומראן ראו מאמרי: 'קומראן בין כוהניות ונצרות', ברושי ואחרים (לעיל, הערה 6), עמ' 176–181.

³⁸ ראו בין השאר: מעשי השליחים ה, לו–לז; כא, לח; יוספוס, קדמוניות היהודים כ, 97–99, 167–171, 188.

מנחם קיסטר

בין טקסטים מקומראן לטקסטים נוצריים קדומים

מה בין מימרותיו של ישו והסיפורים על חייו ובין כתבי קומראן? מה בין הנצרות הפאולינית (לאמור: הנצרות הבנויה על יסודות התאולוגיה של השליח פאולוס) ובין כתבי קומראן? גם ישו הנוצרי וגם פאולוס חיו בימי בית שני, ועל כן מתבקשת השאלה מה היחס בין תורתם של שני אישים אלו – השונים כל כך זה מזה – ובין כת מדבר יהודה והזרמים האחרים ביהדות בית שני, ובאיזו מידה ממשיכה הנצרות זרמים יהודיים בני התקופה. תשובות נאותות על שאלות אלו – גדולות וכוללות ככל שיהיו – הן קודם כול אלו הנובעות מן הטקסטים עצמם, מניתוח מפורט של התלות בין טקסטים הכלולים בברית החדשה לטקסטים קומראניים. מקבילות מובהקות, מילוליות, המאירות את הטקסטים, מעידות על קשר ברור. מקבילות כלליות יותר, למשל בהדגשים התאולוגיים של הכת מזה ושל הנצרות מזה, ראויות לתשומת לב ומאלפות לעתים קרובות, אבל יש להתייחס אליהן בזהירות רבה יותר.

קהל הקוראים בעברית זכה שבמקורותיה של הנצרות ביהדות בית שני (ובקומראן בפרט) עסק חוקר ישראלי, דוד פלוסר, שהיה לא רק מחלוצי החוקרים בתחום זה, אלא גם מן החשובים שבהם, והוא פרסם בנושא זה שורת מאמרים מאירי עיניים, ביניהם רבים בעברית.¹ מאז כתב פלוסר את מאמריו הגדולים פורסמו קטעי מגילות שיש להם נגיעה לנושא זה, והוא הספיק לדון רק בחלק קטן של החומר הזה. בעיקרו של דבר לא נס ליחס של מאמריו ושל עיקר תובנותיו. החומר החדש, וגם עיונים חדשים בחומר שהיה ידוע מכבר, מאפשרים לראות זוויות חדשות

* המגילות הגדולות שנמצאו במערה 1 צוטטו להלן לפי המהדורות דלקמן: סרך היחד צוטט לפי י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה. מגילת ההודיות צוטטה לפי מהדורת י' ליכט, מגילת ההודיות ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז; מספור הטורים והשורות בטקסט בהודיות נרשם לפי מהדורת גרסייה-מרטינז וטיכלאר, שבה שוחזר הסדר הנכון של הטקסט: F. García Martínez & E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, I, Leiden 1997–1998, pp. 146–203 במהדורת ליכט. מגילת המלחמה צוטטה לפי מהדורת י' ידן, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים 1955. ברית דמשק מן הגניזה צוטטה לפי מהדורת הטקסט העברי של קימרון בתוך: מדבר יהודה, ירושלים 1992. M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992. הברית החדשה צוטטה בדרך כלל לפי תרגום פ' דליטש, לעתים בשינויים.

¹ עיקרי מחקריו העבריים של פלוסר בעניינים אלו קובצו בשלושה ספרים שלו: ד' פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות: מחקרים ומסות, תל-אביב תשל"ט (להלן: פלוסר, מחקרים); הנ"ל, יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב (להלן: פלוסר, אפוקליפטיקה); הנ"ל, יהדות בית שני: חכמיה וספרותה, ירושלים תשס"ב (להלן: פלוסר, חכמיה וספרותה). חלק חשוב ממחקריו הכתובים אנגלית מרוכז בספרו D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988 (להלן: פלוסר, מקורות). ביבליוגרפיה כוללת של כתבי פלוסר עתידה להתפרסם בחוברת בהוצאת האקדמיה הישראלית למדעים.

בשאלה זו. בחלקים אחדים ממאמר זה (בדברים הכלליים הבאים ובסימנים א, ד2, ה) אנסה להציג בצמצום, על ידי דוגמאות טקסטואליות, את עיקרי הישגי מחקריו של פלוסר כפי שהם נראים לי, בתקווה שהקורא המתעניין ירחיב את עיונו במחקרים אלו. בחלקים אחרים של מאמר זה אביא השוואות אחרות (חלקן חדשות) למגילות ידועות ולקטעים שפורסמו בשנים האחרונות בשיטת העבודה הפילולוגית שאפיינה את מחקריו.

כצפוי התשובה על השאלה בדבר הקשר בין הנצרות הקדומה ובין יהדות בית שני מורכבת, אולם את מהותה של מורכבות זו קשה היה לצפות מראש: בין כתבי קומראן ובין המימרות המיוחסות לישו והסיפורים עליו ניכרים קווי דמיון מעטים בלבד, ולעומת זאת יש קווי דמיון מאלפים בין כתבי קומראן ובין איגרותיו של פאולוס.

באוונגליונים הסינופטיים (כלומר שלושת האוונגליונים הראשונים בסדר הקנון הנוצרי, הם האוונגליונים לפי מתי, מרקוס ולוקס) נשמרו לנו מסורות רבות על ישו, לעתים חופפות ולעתים שונות בצורתן. האוונגליונים כתובים ביוונית, אבל הם מתבססים על מסורות ומימרות המיוחסות לישו, ושהיו במקורן בעברית ובארמית. מה ששרד מן המסורות על ישו הוא החומר המעובד שבאוונגליונים הסינופטיים. חלק מן המסורות נצבעו ואף נוצרו בידי המוסרים הקדומים, שהיו בני חוגים שונים. בתוך הקהילות הנוצריות היו פרושים,² וכן תלמידים לשעבר של יוחנן המטביל,³ וכנראה גם בני חוגים אחרים. חוקרים רבים מנסים לפלס את דרכם קרוב ככל האפשר אל דמותו ומימרותיו של 'ישו ההיסטורי'. אולם משימה זו אינה קלה. ספק גדול אם יש בידינו לשחזר יותר מאשר את הצורה הקדומה ביותר של מסורת (להבדיל מן השאלה מה באמת אמר ישו, מה היו מילותיו המדויקות – בלשון המחקר משמש הביטוי הלטיני *ipsissima verba* – ומה היו נסיבות האמירה), וגם זה לא בכל מקרה, ורק בעמל רב. התשובה על השאלות מה מידת הדמיון בין המימרות המסורות בשם ישו באוונגליונים ובין הכתבים מקומראן, ובאיזו תדירות שופכים כתבים אלו אור על מימרותיו, מאכזבת יחסית: תרומתן של מגילות קומראן להבנת דברי ישו אינה מכרעת. קביעתו של פלוסר בראשית ימי מחקר המגילות⁴ עומדת בעינה גם עתה, לאחר פרסומן של מגילות רבות, כתתיות ולאו דווקא כתתיות: מימרותיו של ישו קרובות בניסוחן ובצורתן⁵ לספרות חז"ל הרבה יותר משהן קרובות לספרות קומראן. ספרות חז"ל מאירה את

² מעשי השליחים טו, ה.

³ שם יח, כה; יט, ג. לחוג תלמידיו של יוחנן המטביל יש לייחס את סיפור לידתו של יוחנן שהיה באחד ממקורותיו של האוונגליון לפי לוקס (לוקס א, ה–כ, מו–פ [בפסוק מו יש לגרוס 'אלישבע' ולא 'מרים'!]). במקור זה לא נזכרה דמותו של ישו. לוקס שילב בסיפור זה את סיפור הולדתו של ישו, אולם לא הוסיף למקור שבו השתמש לשם סיפור הולדתו של יוחנן המטביל שום יסוד נוצרי מובהק, והסימן המובהק ביותר הוא שכתואור שליחותו של יוחנן (שם א, יד–יז) אין כל זכר לדמותו של ישו. בכמה מקרים גם לשונו של מקור זה קרובה ללשון המוכרת לנו ממגילות היחד; השווה 'הולכי תמים בכל מצוות ה' ובחוקיו' (לוקס א, ו) לביטוי 'להלכת תמים בכול דרכי אל כאשר צוה' (סרך היחד, IQS, טור ג, שורות 9–10).

⁴ D. Flusser, 'The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity', C. Rabin & Y. Yadin (eds.), *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (Scripta Hierosolymitana, 4), Jerusalem 1958, pp. 215–216. פלוסר ניסה לסייג

קצת את ניסוחו בהדפסה המחודשת של מאמרו: פלוסר, מקורות (לעיל, הערה 1) עמ' 24, הערה 3.

⁵ למשל לימוד דתי באמצעות משל נפוץ בדברי ישו ובספרות חז"ל, אך לא נמצא בצורה זו במגילות שנתגלו עד כה ונדיר מאוד בספרים החיצוניים.

המימרות המיוחסות לישו לעתים תכופות מאוד. הכרה זו חשובה מאוד, כי היא מלמדת שמקומו של ישו ביהדות זמנו היה בקרבתם של הפרושים.⁶

לעומת זאת תורתו של פאולוס מושתתת על יסודות שכמה מהם מוכרים לנו מכתבי קומראן. מכאן יש להסיק שתורה זו אינה הלניסטית בלבד, ושרכיביה מקורם כבר בתקופה שלפני ישו – אם כי בשיטתו של פאולוס לבשו צורה אחרת וקיבלו משמעות חדשה. ואולם אין בכך כל הוכחה או ראיה לקרבה מהותית בין ישו לפאולוס: יהיו עמדותיו של ישו בנושאים שונים אשר יהיו, למסורות שבשמו אין כל זיקה לחוג ההגות של קומראן לא במבנה התאולוגי שלהן, לא בהנחות היסוד שלהן ולא במטבעות הלשון העולות מהן; לא כן פאולוס, שכמה וכמה מהנחותיו ומביטוייו קרובים לאלו של המגילות. קביעה בדבר ריחוק זה בין שני האישים אינה אפוא קביעה יהודית-אפולוגטית אלא טקסטואלית. דווקא קרבתן של המסורות על יוחנן המטביל לכתבי קומראן מחד גיסא⁷ והמקבילות הקרובות בין פאולוס לקומראן מאידך גיסא מחדדות את היעדרה של קרבה כזו אצל ישו – בתורה התאולוגית הכוללת, במינוח הדתי ובצורות ההתבטאות ברובן המכריע של המימרות המיוחסות לו באוונגליונים הסינופטיים.

כאמור המימרות המיוחסות לישו באוונגליונים הסינופטיים קרובות לספרות חז"ל. לכאורה יכול המקשה להקשות: הרי ספרות חז"ל מאוחרת לישו – חכמי התלמוד נחשפים לעינינו באור מלא לראשונה רק בדור החורבן (רבן יוחנן בן זכאי, ובעיקר דור תלמידיו: ר' אליעזר ור' יהושע). הדורות הקודמים – הלל, שמאי וקודמיהם – הם האבות המייסדים בתודעתם של חז"ל, אבל הדברים המובאים בשמם מצומצמים בהיקפם. התשובה הפשוטה היא שספרות חז"ל – שהגיעה לידינו בפי חכמים בני התקופה שלאחר החורבן ובתוך קבצים מאוחרים ביחס, שנערכו במאה השלישית לסה"נ ואילך – כוללת מסורות קדומות, בהן מסורות מימי בית שני. הממצא במגילות מאשש את ההכרה שהיהדות התלמודית-הרבנית מקורה בימי בית שני,⁸ ושחכמי המשנה והתלמוד הם אכן יורשיהם של הפרושים, אם כי לא הגיע לידינו חומר פרושי (ודאי) מימי בית שני. בדרך עקיפין יש אפוא לכתבי קומראן חשיבות להערכת הדמיון שבין החומר שבאוונגליונים לדברי חז"ל, שכן הם מספקים בסיס איתן להנחה שרבים מדברי חז"ל בהלכה ובאגדה אינם אלא מסירה של מסורות קדומות בהרבה, שנתגבשו בימי בית שני, ולכן לגיטימי וסביר לבאר בעזרתם את המסורות המיוחסות לישו באוונגליונים.

לשם תיאור הרקע היהודי למימרותיו של ישו ולראשית הנצרות, מן הראוי אפוא לסקור מגוון

⁶ העובדה שתמונה זו משתקפת ממכלול המסורות על ישו מלמדת שקרבתן של מימרות ישו לספרות חז"ל אינה פרי רוחן של קהילות נוצריות בתקופה שלאחר חורבן הבית, אלא יש במסורות ללמד על דמותו של ישו (כאמור אני מסתפק בהגעה אל שכבת המסורת הקדומה ביותר).

⁷ ראו בפירוט: ד' פלוסר 'טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה', הנ"ל, מחקרים (לעיל, הערה 1), עמ' 81–112.

⁸ ראו במאמרו של י"א באומגרטן, 'מסורות "הלכתיות" קדומות במגילות ים המלח', ובמאמרו של כ' ורמן וא' שמש, 'ההלכה במגילות מדבר יהודה', בקובץ זה. וראו: י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשוניים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה"', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 11–76; מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה לשון ולוח', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 317–371, בעיקר עמ' 330–343; הנ"ל, 'אחור וקדם: אגדות ודרכי מדרש בספרות החיצונית ובספרות חז"ל', י' לוינסון ואחרים (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט – קובץ מחקרים לכבודו של פרופ' יונה פרנקל במלאות לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשס"ז, עמ' 259–231. על גישות דתיות חדשות ביהדות בית שני בכלל ראו: פלוסר, מקורות (לעיל, הערה 1), עמ' 469–489.

של חומר יהודי: מספרות חז"ל, מקומראן ומן הספרים החיצוניים. בידודו של הרכיב ה'קומראני' (או ליתר דיוק: רכיב החומר שנמצא בקומראן) הוא מלאכותי מנקודת ראותו של חקר הנצרות הקדומה, וגם מנקודת המבט של חקר יהדות בית שני, אבל בידודו של רכיב זה הכרחי בהקשרו של קובץ זה. לא אעסוק כאן אפוא בקשר של כתבים נוצריים קדומים לטקסטים מספרות חז"ל וגם לא לטקסטים מן הספרים החיצוניים מימי בית שני. אביא כאן כמה דוגמאות בולטות – מדגם בלבד – לקשרים מסוגים שונים בין כתבים נוצריים קדומים (אוונגליונים, פאולוס, כתבים מאוחרים יותר) ובין החומר שנמצא בקומראן.

א

פלוסר הראה שמימרה אחת של ישו מתייחסת אל בני הכת.⁹ במשל של ישו מסופר על אדם המופקד על רכושו של עשיר, שכאשר נודע לו שהוא אמור להיות מפוטר ממשרתו הוא מוחל בשם העשיר על חובותיהם של בעלי החוב של העשיר כדי שאלו יעזרו לו עצמו לאחר פיטוריו ויאספו אותו אל בתייהם (לוקס טז, א–ז). בסופו של משל זה נאמר: 'וישב האדון¹⁰ את פקיד העוולה על אשר הערים לעשות, כי בני העולם הזה¹¹ ערומים הם מבני האור בדורם'¹² (שם, ח), ואחר כך אומר ישו: 'ואני אומר לכם: עשו לכם אוהבים בממון¹³ העוולה למען בעת כלותו יאספו אתכם אל משכנות עולם' (שם, ט).

גם המונח 'בני אור' וגם המונח 'הון חמס' או 'הון הרשעה', הוזה למונח 'ממון העוולה' במשל של ישו, מוכרים מכתבי הכת (ברית דמשק [גניזה], עמ' ו, שורה 15; עמ' ח, שורה 5). יתרה מזו, הכינוי החיובי 'בני אור' בא בהסתייגות בפיו של ישו במימרה זו: בני האור אינם ערומים דיים. ייתכן שישו בא ללמד כאן שאין להימנע ממגע עם 'הון החמס' אלא יש לעשות בו מעשים טובים, שבזכותם יזכה העושה ל'משכנות עולם' בעולם הבא; זאת בניגוד לדעתה של כת מדבר יהודה, שלפיה אין לבוא במגע עם הון זה, כדי שלא להיטמא בו.¹⁴ זו דוגמה לחשיבות

⁹ פלוסר (שם), עמ' 150–168. בכמה פרטים אני סוטה מביאורו של פלוסר.

¹⁰ הפרשנים חלוקים בשאלה אם 'האדון' כאן הוא האדון הנזכר במשל או ישו (השוו: לוקס יח, ו).

¹¹ המונח מופיע בלוקס במקום נוסף – לוקס כ, לד – אבל ההקשר שם שונה. פיצמאייר משווה לאמור בברית דמשק: 'ויעז לכם ויתגברו על כל בני תבל' (ברית דמשק [גניזה], עמ' כ, שורה 34); ראו: J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* (AB), II, Garden City, N.Y. 1985, p. 1108. אבל נראה שהמונח 'בני תבל' עניינו שם כל יושבי העולם, ואילו כאן המונח הוא ניגודו של 'בני אור'. אולי יש להשוות למונח הרגיל בספרות חז"ל 'בן העולם הבא', שעל פיו נוצר כאן המונח האירוני 'בן העולם הזה'? ועדיין צריך עיון אם מונח זה הוא מגופה של המסורת או מעריכתו של לוקס.

¹² כך הבינו תרגומים רבים. אבל אפשר לתרגם גם 'לקרוביהם'. ראו למשל: פיצמאייר (שם), עמ' 1108.

¹³ המילה 'ממון' מתועתקת בטקסט היווני mamona, והיא מילה שאולה (מארמית). המילה 'ממון' ידועה היטב מלשון חז"ל, אבל מצויה גם במגילות (למשל: סרך היחד, IQS, טור ו, שורה 2; וראו גם בפירושו של ליכט, מגילת הסרכים [לעיל, הערת כוכבית], עמ' 139).

¹⁴ 'אם לא ישמרו לעשות כפרוש התורה לקץ הרשע ולהבדל מבני השחת ולהנזר מהון הרשעה הטמא בנדר ובחרם ובהון המקדש' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ו, שורות 14–16); וכנגדו: 'ויתגוללו בדרכי זונות (=זנות) ובהון רשעה [...] ויתגברו להון ולבצע' (שם, עמ' ח, שורות 5–7); 'ולהון חמס לא תאווה נפשי' (סרך היחד, IQS, טור י, שורה 19); 'והון אנשי הקודש ההולכים בתמים אל יתערב הונם עם הון אנשי הרמיה אשר לוא הזכו דרכם להבדל מעול' (שם, טור ט, שורות 8–9); 'וגם מכל איש אשר לוא ידעתה אל תקח הון פן יוסיף

ההיכרות עם מחשבת הכת לשם הבנת מימרה המיוחסת לישו, שכן רק הידיעה שקבוצה מסוימת (שישו הסתייג ממנה) כינתה את עצמה 'בני אור' מבארת את השימוש האירוני של ישו בביטוי זה, ורק הידיעה שקבוצה זו סברה שעל חבריה להימנע מ'הון החמס'¹⁵ מבהירה את הקשר בין פסוק ח לפסוק ט.¹⁶ אם אכן מתייחסת המימרה לקבוצה מעין זו המוכרת לנו מן המגילות, שחבריה כינו עצמם 'בני אור' – היחס העולה ממנה אינו יחס חיובי ביותר.

ב

קטעים מקומראן מסייעים בידינו להבין את הציפיות המשיחיות שסבבו את ישו. לקטע הבא, המתאר את נפלאות ימות המשיח, יש שלוש מקבילות מסוגים שונים בספרות הנוצרית הקדומה. וכך נאמר בקטע זה:

[כי השמים והארץ ישמעו למשיחו [...]
[וכל אשר במ לוא יסוג ממצות קדושים [...]
כי אדני חסידים יבקר, וצדיקים בשם יקרא,
ועל ענוים רוחו תרחף, ואמונים יחליף בכחו,
כי יכבד את חסידים על כסא מלכות עד,
מתיר אסורים, פוקח עורים, זוקף כפופים] [...]
ופרני מעשוה טוב לאיש לוא יתאחר
ונכבדות שלוא היו יעשה אדני כאשר דברו,
כי ירפא חללים ומתים יחיה, ענוים יבשר
ודלים ישבניעו, נתושים ינהל ורעבים יעשר

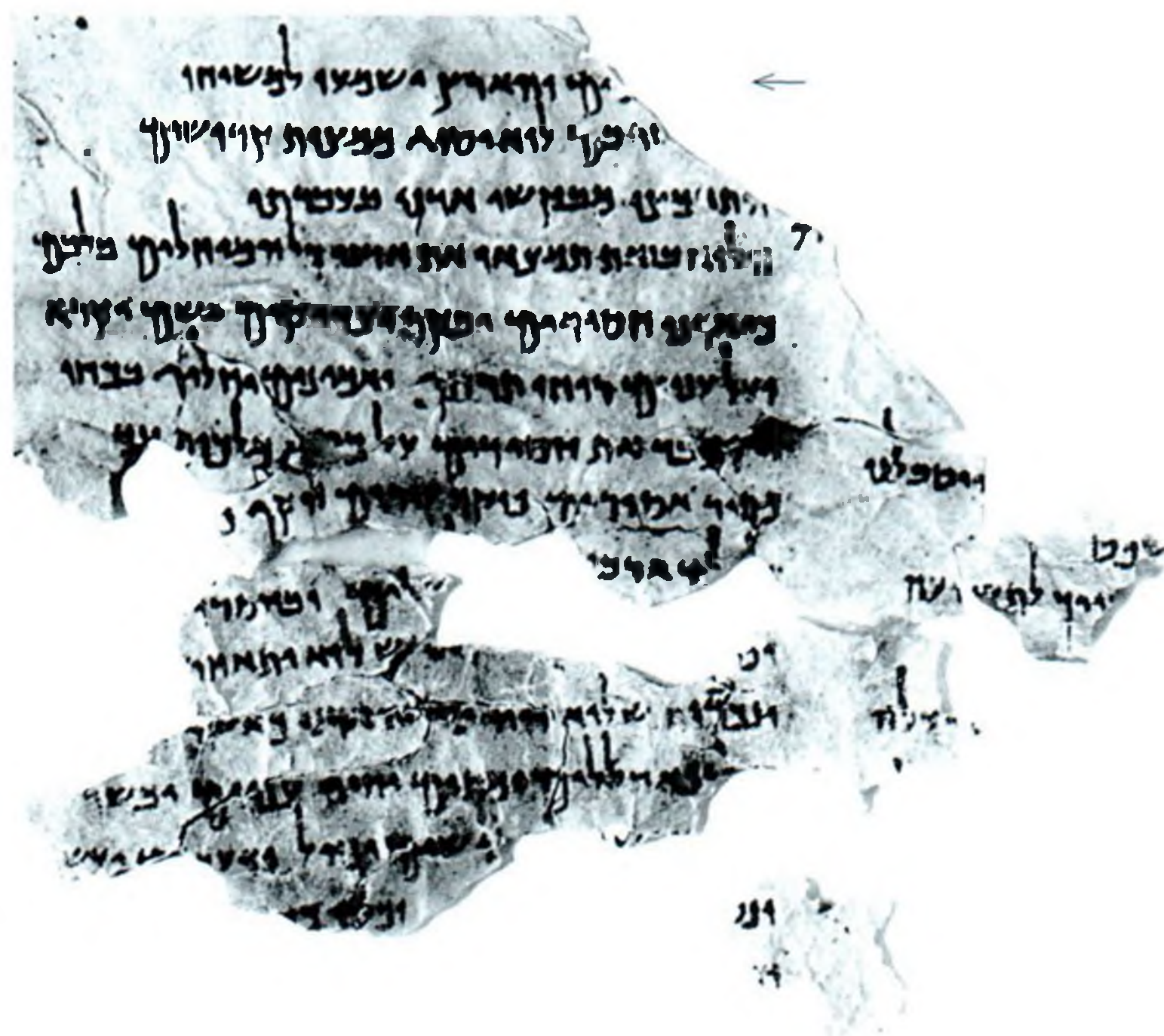
(4Q521, קטע 2, טור ב + קטע 4, ראו תצלום בעמוד הבא)¹⁷

על רישכה' (4Q416, קטע 2, טור ג, שורות 5–6; idem, J. Strugnell & D. J. Harrington, '4QInstruction^b', *idem*, *Qumran Cave 4, XXIV: Sapiential Texts, Part 2: 4QInstruction [Mūsār lē Mēvîn]: 4Q415ff. [DJD, 34], Oxford 1999, p. 110*).

¹⁵ הכת אסרה על חבריה לקיים מגע כספי עם כל מי שמחוץ לכת, כולל עם קרובי משפחתם שלא הצטרפו לכת, מחשש שהון הכת יתערב עם 'הון החמס'. הדגשה זו אפשר לצרף אל האמור לעיל בהערה 14, ולפרש ש'הון החמס (או: הרשעה)' הוא הון שנטמא במעשים שאין דעת הכת נוחה מהם, או שנטמא במגע עם הון כזה. ראו גם: קיסטר, עיונים (לעיל, הערה 8), עמ' 347, הערה 139.

¹⁶ המעיין בפסקה זו בלוקס טז עשוי לתהות כיצד מתיישבים כמה מפרטיה עם האמור בגוף המאמר. כדי לקיים את האמור בגוף המאמר עליי לענות אפוא על תהיות אלו: את פסוק ט אי אפשר להפריד מפסוק ד, ואפשר בנקל להסבירו. לעומת זאת פסוקים י–יב אינם נמשלים של המשל האמור, אלא הם כנראה נמשל לאמור במשל אחר של ישו: 'במעט נאמן היית ועל הרבה אפקידך' (מתי כה, כא–כג = לוקס יט, יז). מכל מקום יש לראות בהם מימרה אחרת, העוסקת ב'ממון הרשעה' בהקשר אחר, ושנצטרפה כאן מחמת הדמיון המילולי (כמו שנצטרפה המימרה בלוקס טו, יג מחמת דמיונה החיצוני). נראה שלמונח 'ממון העוולה' תוכן שונה בפסוקים אלו. הפרטים צריכים עיון ודיון.

¹⁷ E. Puech, '4QApocalypse messianique', *idem*, *Qumrân grotte 4, XVII: Textes hébreux (4Q521–4Q528, 4Q576–4Q579) (DJD, 25), Oxford 1998, p. 10*



‘[הש]מים והארץ ישמעו למשיחו’, מתוך החיבור האסכטולוגי 4Q521, קטע 2 (ראו בעמוד הקודם)

1. באוונגליונים מסופר שיוחנן שולח ממאסרו לשאול את ישו: ‘האתה הוא הבא אם נחכה לאחר?’ (מתי יא, ב–ג = לוקס ז, יח–כ), וישו עונה לשליחיו של יוחנן:

לכו הגידו ליוחנן את אשר שמעתם וראיתם:
עיוורים רואים ופיסחים מתהלכים,
מצורעים מטוהרים וחירשים שומעים
ומתים קמים ועניים מתבשרים;
ואשרי אשר לא ייכשל בי.

(מתי יא, ד–ו = לוקס ז, כא–כב).

חלק מן הדברים הנמנים בשורת הנסים נזכרים במקרא,¹⁸ אבל צירופם ייחודי לקטע מקומראן

¹⁸ למשל: ‘גמול אלהים הוא יבוא וישעכם. אז תפקחנה עיני עורים ואזני חרשים תפתחנה’ (ישעיה לה, ה–ו) – המילים ‘יבוא וישעכם’ בפסוק זה יכולות להיות קשורות לביטוי ‘האתה הוא הבא’ בדברי יוחנן המטביל לישו; ‘רוח ה’ אלהים עלי יען משח ה’ אתי לבשר עניים [...] לקרא לשבויים דרור ולאסורים פקח־קוח [...] לתת להם פאר תחת אפר, שמן ששון תחת אֵבל’ (ישעיה סא, א–ג). ‘מתיר אסורים, פוקח עורים, זוקף כפופים’ הוא על פי תהלים קמו, ח. ראו עוד: G.J. Brooke, ‘Shared Intertextual Interpretations in the Dead Sea Scrolls and the New Testament’, M.E. Stone & 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. 44–46 (אני חולק על מסקנתו של ברוק).

ולאוונגליון: המילים 'עיוורים רואים ופיסחים מתהלכים, מצורעים מטוהרים'¹⁹ וחירשים שומעים' אינן אלא פירוט של 'ירפא חללים', ואין 'חללים' אלא 'חולים'²⁰ (ראו להלן בסעיף 2); ואילו המשך הפסוק, 'ומתים קמים ועניים מתבשרים', זהה לאמור בקטע מקומראן: 'ומתים יחיה, עניים יבשר'. אפשר לסדר בתקבולת את חלקי הפסוקים שבקטע זה: 'ירפא חללים' // 'ומתים יחיה; ודלים ישבניע' // 'ורעבים יעשר' (להלן בסעיף 2 נראה שרשימה כזו של הנסים אכן הייתה בנמצא, ואינה פרי שחזור בלבד); שני האיברים 'עניים יבשר' ו'נתושים ינהל' מפריעים לתקבולת. והנה באוונגליונים יש מקבילה מושלמת לשלושת האיברים: 'ירפא חללים, ומתים יחיה, ועניים יבשר' – כלומר מקבילה גם לאיבר שככל הנראה אינו מקורי ברשימה! מכאן אפשר ללמוד על קשר ספרותי הדוק בין הקטע שלפנינו באוונגליונים ובין החיבור שנמצא בקומראן.²¹

בשורה הראשונה בקטע מקומראן מופיעה המילה 'משיח', שאפשר לקרוא אותה מְשִׁיחַ או מְשִׁיחִיו.²² אבל בהמשך קשורות נפלאות האל (וגם מלכות הנצח של האל, 'מלכות עד') ב'חסידים', ולאו דווקא בדמות גואל ספציפי. מחמת קיטועו של הכתוב אין אנו יכולים לצערנו לעמוד על תורת הגאולה שלו לאשורה.²³ את המעשים המתוארים כאן, שהם מעשי נפלאות שלא היו כמותם ('נכ>ב>דות שלוא היו'), יעשה ה' בימי המשיח. בטור הבא (שממנו נשתמרו רק מילים בודדות) יש רמז ברור לבואו של אליהו באחרית הימים, אבל אין כל הכרח להניח שהוא הדמות האמורה לעשות נסים אלו בשם האל.²⁴ חשוב לציין שהמילים 'עניים יבשר' המצויות גם בקטע מקומראן לקוחות מן הפסוק 'משח ה' אתי לבשר עניים' (ישעיה סא, א),²⁵ ופעולה זו היא אפוא, לפי המקרא, פעולתו של ה' בידי בשר ודם (שתפקידו מוגדר בעזרת הפועל מְשַׁח).²⁶ לאור הפסוק המקראי המהדהד כאן מתקבל על הדעת שבעל החיבור האפוקליפטי שקטע ממנו נמצא בקומראן סבר שהאל יעשה נפלאות אלו באמצעות בשר ודם, אם כי ראוי להבליט שאין הדבר

¹⁹ כלומר מתרפאים מצרעתם.

²⁰ ראו גם: פלוסר, אפוקליפטיקה (לעיל, הערה 1), עמ' 56.

²¹ השוו: J.J. Collins, 'The Works of the Messiah', *DSD*, 1 (1994), p. 107.

²² בקומראן מציינת המילה 'משיח' גם את המשיחים האסכטולוגיים (המלך מזרע דוד והכוהן המשיח מזרע אהרן) וגם נביאים (למשל: '*משיחי* רוח קדשו וחוזי *אמתו*' [ברית דמשק (גניזה), עמ' ב, שורה 12]; 'וביד משיחיה חוזי תעודות' [מגילת המלחמה, IQM, טור יא, שורה 7]). המשפט המקוטע 'והמבשר הו[נ]אה [משיח הרוח]' (11Q13, טור ב, שורה 18; F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar & A.S. van der Woude, '11QMelchizedek', idem, *Qumran Cave 11*, II: 11Q2–18, 11Q20–31 [DJD, 23], Oxford 1997, p. 225) מרמז אולי לאליהו. במקום אחד, בודד לפי שעה, נראה שהמילה 'משיח' התבארה ביאור רחב יותר: '[על ה' ועל משיחו] – פשר הדבר [אשר יתיצבו גו]יים וה[גו] ריק על] בחירי ישראל באחרית הימים' (4Q174, קטעים 1–2, טור א, שורה 19; J.M. Allegro, 'Florilegium', idem, *Qumran Cave 4*, I: 4Q158–4Q186 [DJD, 5], Oxford 1968, p. 53; A. Steudel, *Der Midrasch zur* ההשלמות לפי 4Q158–4Q186 [STDJ, 13], Leiden 1994, p. 25) – 'משיח' שבפסוק הם 'בחירי ישראל'. קשה לדעת אל נכון מה משמעה של המילה כאן.

²³ ראו במאמרה של כ' ורמן, 'אחרית הימים בהגות עדת קומראן', בקובץ זה.

²⁴ זו דעתו של קולנס (לעיל, הערה 21), עמ' 98–112.

²⁵ J.J. Collins, 'A Herald of Good Tidings: Isaiah 61:1–3 and Its Actualization in the Dead Sea Scrolls', C.A. Evans & S. Talmon (eds.), *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of J.A. Sanders*, Leiden 1997, pp. 225–240.

²⁶ ראו לעיל, הערה 22.

נאמר או נרמז בקטע מקומראן, ואפשר להסיק זאת רק מכוחו של הפסוק המרומז.²⁷ מכל מקום ודאי כך נתפרשו הדברים במסורות על דברי ישו, שכן מסורות אחרות על ישו ייחסו משמעות רבה לישעיה סא, א, ופסוק זה נתפרש על ישו (מתי יא, ה = לוקס ז, כב).

2. אפשר להניח שנפלאות הזמן האסכטולוגי תוארו בכתבים רבים אחרים מימי בית שני, שלא נשתמרו בידינו, בניסוח דומה לזה שבו הן מתוארות בקטע מקומראן. הוכחה לכך אפשר למצוא במקבילה שנשתמרה בספר צוואות שנים-עשר השבטים, שהגיע לידינו ביוונית, ושבו בני יעקב מצווים לבניהם, מספרים על תולדותיהם, מלמדים לקח ומנבאים על אחרית הימים. וכך נכתב בצוואת יהודה בקטע המתאר את זמן הקץ, לאחר שכליעל יושלך אל האש: והמתים-בעצב יקומו (לתחייה) בשמחה,

והעניים בשל [δία] האל – ייעשרו,

והרעבים ישבעו,

והחולים יתחזקו,

והמתים בשל [δία] האל – יקיצו לחיים.

(צוואת יהודה כה, ד; התרגום שלי)

משפט זה מקביל הקבלה מדויקת לניסוח בקטע מקומראן: 'ירפא חללים ומתים יחיה [...] ודלים יש[ביע] [...] ורעבים יעשר'.²⁸ מהקבלת הקטעים אנו למדים שהגרסה המקורית בחיבור שממנו שרד הקטע הקטן מקומראן הייתה 'ירפא חולים' (ולא 'ירפא חללים'). קטע זה גם מאשר את קיומה של רשימה קצרה יותר של מעשי האל בעידן האסכטולוגי – היא הרשימה שניסיתי לשחזר לעיל משיקולים טקסטואליים פנימיים – שהורחבה בטקסט מקומראן וגם באוונגליונים. הפסקה בצוואת יהודה מבליטה שרשימה זו אינה בעיקרו של דבר רשימת נפלאותיו של המשיח – או של דמות אחרת – אלא של האל.

כדי לעמוד על מלוא משמעותה של הקבלה זו לפסקה בצוואת יהודה יש לומר משהו על החיבור המכונה צוואות שנים-עשר השבטים. חיבור זה נשמר כחיבור נוצרי, ויש בו פסוקים שיצאו מעטו של נוצרי.²⁹ החוקרים חלוקים בשאלה העדינה אך הנכבדה אם זהו חיבור נוצרי

²⁷ על שיטות אסכטולוגיה שונות, כאלו המבליטות את תפקידו של המשיח וכאלו הממעטות לדבר על תפקיד זה, ראו מאמרה של ורמן (לעיל, הערה 23), עמ' 542. לשונות יכולות לעבור משיטה לשיטה; ראו:

M. Kister, 'Notes on Some New Texts from Qumran', *JJS*, 44 (1993), p. 290, n. 48

²⁸ על ההקבלה העיר פואש (לעיל, הערה 17), עמ' 16–17, אבל לא הסיק ממנה את המסקנות המוסקות במאמר זה.

²⁹ קשרים בין טקסטים הידועים לנו מקומראן לטקסטים נוצריים מצויים גם בחיבורים אחרים מן המאה הראשונה והשנייה לסה"נ. בחינת ההקבלה בין הטקסטים חשובה לחקר הכתבים הנוצריים, אבל לעתים גם לחקר כתבי קומראן: (א) על הקשר בין 'תורת שתי הרוחות' בסרך היחד לבין המבוא לדיככה, חיבור נוצרי מסוף המאה הראשונה או מראשית המאה השנייה לסה"נ, ועל תרומת ההשוואה בין הטקסטים לפירושו של סרך היחד ראו: ד' פלוסר, 'איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם?', הנ"ל, חכמיה וספרותה (לעיל, הערה 1), עמ' 222–237, בעיקר עמ' 222–227; (ב) על כתובים יהודיים שעברו פירוש נוצרי או שכתוב נוצרי באיגרת ברנבס, חיבור נוצרי מן המאה השנייה לסה"נ, כתובים המצויים בידינו עתה בצורתם המקורית בקומראן, ועל תרומת הציטוט הנוצרי לפענוח הקשרם של הכתובים הקומראניים ראו: M. Kister, 'Barnabas 12:1; 14:3 and 4QSecond Ezekiel', *RB*, 77 (1990), pp. 63–67; (ג) על ההקבלה בין טקס הברית של הכת לטקס הטבילה הנוצרי שבו נכללו טקסי גירוש רוחות רעות השולטות באדם,

מן המאה השנייה לסה"נ שבין מקורותיו היו גם מקורות יהודיים, או שזהו חיבור יהודי מימי בית שני, שחלקו נכתב בעברית או בארמית, ושלאחר זמן, אולי במאה השנייה לסה"נ, עבר עריכה נוצרית. לי נראית הדעה שזהו חיבור יהודי שעבר עריכה נוצרית, כלומר רובו של החומר וחזקתו – יהודיים הם, אם כי לא בכל מקום קל להבחין בין החומר היהודי לעיבוד הנוצרי. במקרה זה אין זה טקסט נוצרי ולא תחיבה נוצרית (אולי חוץ מן המילים 'בשל האל', העשויות להיות תוספת מאוחרת), שהרי הטקסט מצוואת יהודה קרוב לאמור בקטע מקומראן פי כמה יותר מלאוונגליון.³⁰ קטע יהודי זה הוא 'דואליסטי' בהשקפתו, כפי שמוכיח האזכור של השלכת בליעל לאש באחרית הימים.³¹ לפי דרכנו למדנו על היבט אחר ביחס בין הנצרות ליהדות: אימוץ חיבורים יהודיים במאות הראשונות לספירת הנוצרים באמצעות תוספות ותחיבות, שכתובים ועיבודים.

3. הקטע מקומראן שצוטט ונדון כאן פותח במילים '[כי הש]מים והארץ ישמעו למשיחו [...]' [וכל א]שר במ לווא יסוג ממצות קדושים'. מילים אלו מאירות באור חדש קטע אחר באוונגליונים (מתי ח, כג–כז = מרקוס ד, לה–מא = לוקס ח, כב–כה). קטע זה הוא סיפור על סערה שפרצה בשעה שישו ותלמידיו היו בסירה. התלמידים נבעתים ומעירים את ישו הישן באמרם לו שהם אובדים. ישו גוער בים וברוח, והסערה שוככת. ישו שואל את תלמידיו: 'האין לכם אמונה?' (כך לפי מרקוס ולוקס) או גוער בהם: 'קטני האמונה' (כך לפי מתי). בסוף הסיפור שבאוונגליונים מושמת בפיהם של התלמידים התגובה: 'מיהו זה שהרוחות והגלים נשמעים לו?' (מתי ח, כז; מרקוס ד, מא; או, לפי לוקס ח, כה: 'מיהו זה שמצווה על הרוחות ועל המים והם נשמעים לו?'). התשובה שהסיפור חותר אליה היא ככל הנראה: זה הוא המשיח, כפי שתואר ישו באוונגליונים.³² תגובה זו היא עיקר המסר של סיפור זה בצורתו הנתונה לנו.

ובכל זאת נראה לי שלא זה המסר המקורי של המסורת, אלא ההטעמה המקורית הייתה על כוחה הכול יכול של האמונה: מי שיש לו אמונה אין לכוחות הטבע שליטה עליו. אילו הייתה לתלמידים אמונה מספקת, הם היו מסוגלים להשקיט את הסערה באמצעותה.³³ לרעיון זה מקבילות מאלפות בספרות חז"ל, ונמצאת בה התפיסה שחסידים שולטים בכוחות הטבע ולחוקים הרגילים אין שליטה עליהם: חוני המעגל מוריד גשמים כרצונו (משנה, תענית ג, ח); נחשים המכישים חסידים מתים (תוספתא, ברכות ג, כ [מהדורת ליברמן, עמ' 17]); פנחס בן יאיר גוזר על נהר והוא נחלק, ולפי הגרסה שבתלמוד הבבלי אם לא ישמע לדבריו, יגזור עליו החסיד

ראו במאמרי, 'על הרע ועל הטוב: הבסיס התאולוגי של כתבי קומראן', בקובץ זה, עמ' 497. יסוד גירוש הרוחות בטבילה הנוצרית מתועד בנצרות רק מן המאה השנייה או השלישית, ועל כן אין לדעת אל נכון אם יש קשר גנטי בין שתי התפיסות ושני הטקסים; אבל ההשוואה בין קומראן לנצרות מאלפת לשני הצדדים.³⁰ דיון בקטע זה בהקשר אחר ראו: פלוסר, מחקרים (לעיל, הערה 1), עמ' 221–225. דומה שהקטע החדש מאשר כמה מהנחותיו הטקסטואליות (שם, עמ' 221, הערה 38), אך מאידך גיסא מערער את היחס שניסה פלוסר להתוות בין המשפטים בצוואת יהודה ובין ברכות 'אשרי' של ישו בראש דרשת ההר (מתי ה, ג–ו; לוקס ו, כ–כא).

³¹ על בליעל ומקומו בשיטה המונותאיסטית הדואלית של המגילות ראו דיון במאמרי על הרע ועל הטוב (לעיל, הערה 29).

³² לצורך שאלה זו תודעתו העצמית של ישו כמשיח אינה מכרעת: התגובה מיוחסת לתלמידים במסורת הרוואה בישו משיח.

³³ ראו: I.G. Wallis, *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*, Cambridge 1995, esp.

שייבש (בבלי, חולין ז ע"א); לר' חנינא בן דוסא פשוט ש'מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק' (שם, תענית כה ע"א); ועוד כיוצא באלה.³⁴ במקורות התלמודיים אמונה היא סגולה חשובה של ירא השמים והחסיד, אבל בדרך כלל אין היא מתוארת ככוח פועל המכניע כל דבר, ואילו במסורות על ישו באוונגליונים שליטה זו בטבע נתלית באמונה: אמונה באל (השלכת יהבו של אדם על האל בלבד, 'ביטחון' בלשון ספרות ימי הביניים), לא אמונה בישו. לדעתי בסיפור שלפנינו, וגם בסיפורים ובמימרות אחרים באוונגליונים, באה לידי ביטוי התפיסה שעל כל אשר בשמים ובארץ להישמע לבעלי האמונה – וכיניהם לישו, בעל האמונה המובהק – לא משום שכך צריך להיות בזמן האסכטולוגי, ולא משום שעליהם להישמע למשיח, אלא בשל אמונתם וביטחונם באל של בעלי האמונה.

לפני ניתוחי נראה אפוא שהשכבה האחרונה במסורת על ישו שבה נוספה תגובתם של התלמידים, ושפירשה את כל הסיפור כחלק מן ההתגלות (המשיחית)³⁵ של ישו – שכבה זו מבטאת תפיסה יהודית קדם-נוצרית דומה לזו שבחיבור מקומראן, ולפיה הישמעותו של הטבע לאדם היא מסימניו של המשיח ושל העידן המשיחי.

ג

באוונגליונים מסופר שהפרושים מנסים את ישו ושואלים אותו אם איש יכול לגרש את אשתו, וישו עונה להם שמבחינה מהותית הגירושין אסורים (מרקוס י, ב–יב = מתי יט, ג–יב). בניסוח שבאוונגליון לפי מרקוס ישו אומר שהפסוק בתורה שבו נזכרים הגירושין (דברים כד, א) לא נכתב אלא 'בעבור קשי לבבכם', אבל 'מראשית הבריאה "זכר ונקבה עשה אותם אלוהים" (בראשית א, כז)'. ידועה ההקבלה שבין דברים אלו ובין הטענה נגד הפרושים בברית דמשק: 'הם נתפשים [...] בזנות לקחת שתי נשים בחייהם ויסוד הבריאה "זכר ונקבה ברא אותם"' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ד, שורות 20–21). גם אם נניח – וזו דעתי – שבברית דמשק אין איסור על גירוש אישה אלא על ריבוי נשים, אין ספק שהנושא הנדון דומה: אם גירושין אינם תופסים או אינם רצויים, נישואים שניים הם בבחינת פוליגמיה. חשוב מזה: יש קשר לשוני הדוק בין שני המקורות. המילים 'יסוד הבריאה "זכר ונקבה ברא אותם"' המצויות לפנינו בברית דמשק, מלמדות שהמילים 'מראשית הבריאה' באוונגליון לפי מרקוס אינן אלא ניסיון לתרגם ולפרש את המונח הקומראני (מן ההשוואה לטקסט בברית דמשק אפשר ללמוד שהניסוח באוונגליון לפי מתי, 'מן הראשית', מתרחק מן הניסוח המקורי עוד יותר מן הניסוח שבאוונגליון לפי מרקוס). המסורת הנמסרת בשם ישו בעניין זה קרובה אפוא גם בדרכי ביטוייה לזו שבמגילות. מטקסטים

³⁴ כך יש לדעתי להסביר גם את קללתו של ישו לעץ התאנה שלא עשה את המצופה ממנו – כלומר להוציא פרותיו למען ישו שלא בעונתם (מתי כא, יט = מרקוס יא, יד): מי שיש בו אמונה הוא בעל שליטה מלאה בטבע (מתי כא, כ–כא), והעץ צריך היה לספק לו את צרכיו בכל עת מרצונו ומיזמתו. יש להשוות זאת למעשה של אמורא חסיד שהורה לתאנה להוציא פרי שלא בזמנה (בבלי, תענית כג ע"ב – כד ע"א) ולדברי פנחס בן יאיר בבבלי, חולין ז ע"א שהובאו בגוף הדברים (אמנם שני הסיפורים בבליים הם; למקור האחרון השוו: ירושלמי, תעניות ג, א [סו ע"ג]). יש להעיר שבפרשנות האוונגליונים התפרש משל זה בדרך כלל בצורה אחרת לגמרי מן האמור כאן.

³⁵ משיחיותו של ישו אינה אמורה במפורש בסיפור זה. מי שירצה לפרש שהמילה 'משיח' בקטע מקומראן מכוונת לנביא (ראו לעיל, הערה 22), יוכל לפרש שישו נגלה כאן כנביא; אולם הדבר קשה בעיניי.

חדשים מקומראן עולים קווי דמיון גם לדברי ישו בתשובתו שאיש ואישה שנישאו חוברו בידי האל והם 'בשר אחד', דברים הנלמדים מן הפסוק 'על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד' (בראשית ב, כד). אולם למען האיזון יש לומר שלא רק ספרות קומראן, אלא גם ספרות השומרונים, ספרות חז"ל וספרים חיצוניים מימי בית שני חשבים לביאור הרקע המדרשי לחלק זה בדברי ישו.³⁶ לא רק קשרים ענייניים מקשרים בין המימרה המיוחסת לישו ובין האמור בברית דמשק, אלא המקבילה מספרות קומראן עוזרת לשחזר את הביטוי המקורי במימרתו של ישו ולהכריע בין תרגומים-עיבודים שונים (ומוטעים) שלה באוונגליונים.

ד

שתי פסקאות שנוצרו בשתי עדות נוצריות שונות, זו הכרוכה אחר פטרוס וזו ההולכת בדרכו של פאולוס, שתיהן מקבילות בדרכים שונות לפסקאות במגילות – בהודיות ובסרך היחד – שבהן הושוותה הכת למקדש.

1. באוונגליון לפי מתי אומר ישו בשבחו של תלמידו, שמעון בר-יונה, המכונה בארמית כִּיפָּא (אבן),³⁷ ובתרגום ליוונית פֶּטְרוֹס (פירושה של מילה זו ביוונית: 'אבן'; בכינוי פטרוס נתפרסם תלמיד זה בעולם): 'אתה סלע ועל הסלע הזה אבנה את קהילתי ושערי שאול לא יגברו עליה' (מתי טז, יח). למשפט זה יש מקבילה מאלפת בהודיות:³⁸

ונפשי [באה] עד שערי מות,	
ואהיה כבא בעיר מצור	ונעוז בחומה נשגבה,
ואשן ענה באמתכה אלי	
כי אתה תשים	סוד ³⁹ על סלע
וכפיס על קו משפט	ומשקלת אמות
לנזות אבני בחן לפני עוז	ללוא תתזעזע
וכל באיה בל ימוטו	כי לא יבוא זר בן[שע]ריה
דלתי מגן לאין מבוא	ובדיחי עוז ללוא ישוברו

(IQH^a, טור יד [ו], שורות 24–28)

בקטע במגילת ההודיות מתואר כיצד ייסד האל על הסלע את העדה, המשולה לעיר ולחומה

³⁶ הבאתי כאן רק את הדברים הבולטים ביותר. לדיון מפורט יותר ראו M. Kister, 'Divorce, Reproof and Other Sayings in the Synoptic Gospels: Jesus Traditions in the Context of "Qumranic" and Other Texts', *Proceedings of the Orion Symposium* (forthcoming). לבירור קודם של הזיקה בעניין זה בין קומראן לנצרות ראה: M. Broshi, 'Matrimony and Poverty', idem, *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, Sheffield 2001, pp. 252–258.

³⁷ ראו: יוחנן א, מב; בשם הארמי משתמש גם פאולוס באיגרותיו, ראו למשל האיגרת הראשונה אל הקורינתים ט, ה.

³⁸ על הקבלה זו עמד זה כבר, O. Betz, 'Felsenmann und Felsengemeinde: Eine Parallele zu Mt. 16:17–19', *ZAW*, 48 (1957), pp. 49–77. הקטע הובא לפי קריאתו של אלישע קימרון.

³⁹ קטע ממגילת ההודיות ממערה 4 גורס 'סודי' במקום 'סוד'. ראו: 4Q429, קטע 4, טור ב, שורה 7; E. Schuller, '4QHodayot', E. Chazon et al., *Qumran Cave 4, XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD, 29), Oxford 1999, p. 192.



‘כי אתה תשים סוד על סלע’, מגילת ההודיות, IQH⁴⁰, טור יד [ו] (ראו בעמוד הקודם)

המגנה על בניה, כדי שלא תזדעזע ותהיה מוגנת מכל רע. שימושי הלשון דומים לאלו שבדברי ישו, וקווי הדמיון והשינויים ראויים לבחינה מדוקדקת. בהודיה פירוש המילה ‘סוד’ הוא ללא ספק יסוד (על פי ‘מוסד מוסד’ [ישעיה כח, טז]). אבל למילה ‘סוד’ גם הוראה אחרת בקומראן: קהילה, עדה. לפי זה אפשר לשחזר את מקורם העברי של דברי ישו (שהגיעו אלינו ביוונית): ‘אבנה סודי⁴⁰ (=קהילתי, עדתי) על סלע’. משום הסמכתם של דברים אלו ל‘שערי מות’ בשני המקורות סביר מאוד להניח, לדעתי, שגם הקטע באוונגליון לפי מתי אינו אלא קטע מיצירה שעניינה, לשונותיה ומהלכה דומים לאלו שבהודיות,⁴¹ ושקטע זה עובד עיבוד נוצרי ובמיוחד התפרש מחדש לאור כינויו של שמעון תלמידו של ישו – פטרוס, אבן. במגילות מייסד האל את בניין העדה על הסלע היציב שהוא אמת האל, ואילו לפי האוונגליון מייסד ישו את בניין העדה על המנהיג. כלום יש לראות בשינוי זה תוצאה של מעבר היחידה הספרותית מקבוצה לקבוצה, מקומראן לנוצרים הראשונים? לא בהכרח. מטפורה דומה

⁴⁰ ראו גם בהערה הקודמת.

⁴¹ M. Kister, ‘Some Observations on Vocabulary and Style in the Dead Sea Scrolls’, T. Muraoka & J.F. Elwolde (eds.), *Diggers at the Well: Proceedings of the Third Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (STDJ, 36), Leiden 2000, pp. 159–165 (טבלת השוואת המקורות בעמ’

160 שם השתבשה בהדפסה, ואין להשתמש בה !)

המתייחסת למנהיג מצויה גם בספרות קומראן: בהוריה שציטטתי הלשון 'ונעזו בחומה נשגבה' מכוונת לכת (על פי משלי יח, י-יא), אבל במקום אחר לשון דומה (הנסמכת על אותו פסוק מקראי) מכוונת ל'נשיא העדה': 'וכמ[ג]דל ע[נוז] ב[חומה נשגבה' (סרך הברכות, IQSb, טור ה, שורות 23–24). כאמור המונח 'סוד' לציון עדה מצוי במקומות אחרים בכתבי קומראן, וגם מטפורה מעין זו שבמימרה המיוחסת לישו מצויה במגילות: על מורה הצדק נאמר שהאל 'הכינו לבנות לו עדת נ' (פשר תהלים לז, 4Q171, קטעים 3–4, טור ג, שורה 16). לכל הפרטים שבהם נבדל הפסוק שבאוונגליון מן האמור במגילת ההודיות יש אפוא מקבילות בטוחות בתוך כתבי הכת.

2. פיתוח מרשים של רעיון העדה כמקדש בצורה דומה מאוד לזו שבסרך היחד מופיע באיגרת הראשונה של פטרוס.⁴² מקובל במחקר שאיגרת זו לא נכתבה בידי פטרוס, אלא בידי אחד מממשיכיו של פאולוס. וכך נאמר שם (ב, ד–ז):

בקרבתכם אליו, אל אבן חיה אשר מאסו בה בני האדם והיא נבחרת ויקרה לאלוהים, גם אתם כאבנים חיות נבניתם בית רוחני לכהונת קודש להעלות זבחי רוח לרצון לאלוהים בישו המשיח, וזה הוא שאמר הכתוב: 'הנני יוסד בציון אבן נבחרת פינתית ויקרה והמאמין בה לא יבוש' [תרגום השבעים לישעיה כח, טז; נוסח המסורה: 'הנני יסד בציון אבן אבן בחן פנת יקרת מוסד מוסד המאמין לא יחיש'].

משפטים אלו הם עיבוד של האמור בסרך היחד על הכת בשלוש פסקאות מקבילות:

- (1) 'מעון קודש קודשים לאהרון בדעת כולם [...] ולקריב ריח ניחוח [...] והיו לרצון לכפר בעד הארץ' (IQS, טור ח, שורות 8–10).
- (2) 'היאה חומת הבחן פנת יקר בל יזדעזעו יסודותיהו ובל יחישו ממקומם' (שם, שורות 7–8).
- (3) 'ליסוד <בית?> רוח⁴³ קודש לאמת עולם לכפר על אשמת פשע ומעל חטאת ולרצון לארץ מבשר עולות ומחלבי זבח [...] (שם, טור ט, שורות 3–4).

הכת מוצגת בפסקאות אלו כמקדש רוחני הגדול יותר ממקדש גשמי, והמַרְצָה את האל יותר מן הקרבנות; כך מוטעם בפירוש בטור ט, שורה 4, ועל פי זה יש לפרש שהביטוי 'ולקריב ריח ניחוח' (טור ח, שורה 9) מדבר בקרבן רוחני. לאחר הזכרת הכהונה נוספו בטור ח (שורה 9) המילים 'בדעת כולם', היכולות להתפרש שגם בית קודש הקודשים של אהרון כרוך בדעתם של הכהנים (מלאכי ב, ז); התניה זו של קדושת הכהונה בדעת יכולה להפוך בידיו של מחבר נוצרי לכהונה בזכות הדעת: הדעת – דעת הישועה בישו – של כהונה רוחנית של הגויים המצטרפים לאמונה בישו. הכהונה רוחנית כשם שהמקדש רוחני.⁴⁴ דרך ההתבטאות בפסקאות מקומראן

⁴² לניתוח של מקבילה זו ראו: פלוסר, מחקרים (לעיל, הערה 1), עמ' 329. לניתוח מדוקדק יותר ראו: הנ"ל, מקורות (לעיל, הערה 1), עמ' 75–87.

⁴³ את המילה 'בית' הוספתי לפי המקבילות וההקשר. אפשר לבאר את השמטתה בשל הדמיון הגרפי בין המילה 'בית' לבין המילה 'רוח' הבאה אחריה. עם זאת אין ודאות בהצעה זו, ואפשר לפרש שהמטפורה התכווצה כאן, ושמוכזה – המילה 'בית' – נשמט; תופעות דומות מצויות בכתבי קומראן כמה וכמה פעמים.

⁴⁴ על הקשר בין תפיסת ירושלים והמקדש במגילות ובין תפיסות פאוליניות ראו במאמרי, 'ירושלים והמקדש בקומראן', בקובץ זה.

ובפסקה באיגרת הנוצרית דומה ביותר, ואף אפשר לראות איך יכול היה מחבר האיגרת להשתמש לצרכיו בניסוחים וברעיונות שבסרך ולפרש אותם, אבל יש להדגיש כי תהום פעורה בין הרעיון שבכתובים בקומראן ובין הרעיון הנוצרי המובע באיגרת הראשונה של פטרוס.

הכתוב בישעיה כח, טז הוא יסודה של תמונה זו בסרך היחד (וגם בקטע ההודיות שנדון בסעיף הקודם), והוא בא גם באיגרת פטרוס. אלא שבאיגרת זו נכרכה מטפורת הבניין של העדה בדימוי ישו לאבן. פתרון המילים 'אבן בחן מוסד מוסד' שבפסוק על מלך (אולי מלך המשיח) מצוי בתרגום הארמי לישעיה כח, טז, הוא הפסוק העומד ביסודו של הקטע. בברית החדשה מצוי פתרון המילה 'אבן' בפסוק מקראי על ישו המשיח גם בהקשרים אחרים:⁴⁵ הפסוק 'אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה' (תהלים קיח, כב), הנרמז כאן, נדרש על ישו במדרש כריסטולוגי מובהק במקומות אחרים בברית החדשה (לוקס כ, יז; מעשי השליחים ד, יא). מדרש זה של הפסוק מתהלים ראוי להיקרא 'פשר'. גיבורו של ה'פשר' הנוצרי הוא ישו. ה'פשר' על ישו (כלומר פירושם השיטתי של פסוקים במקרא כמכוונים לישו, למאורעות חייו ולגאולתו) נוכח מאוד בברית החדשה, גם באוונגליונים (הוא בולט במיוחד באוונגליון לפי מתי, החל ממתי א, כב–כג) וגם בחיבורים אחרים,⁴⁶ ולמעשה המשיך והתפתח עוד מאות רבות של שנים בכנסייה הנוצרית.⁴⁷ לפשר הפושר פסוקי מקרא על חייו של מורה הצדק ועל תולדותיה של עדת היחד בתקופת 'אחרית הימים'⁴⁸ יש אמנם פן אסכטולוגי בולט; ייתכן שכך היה בראשית ימי הנצרות גם הפשר על חייו ומותו של ישו ועל תולדות עדתו, אולם עם חלוף השנים איבד הפשר הנוצרי את הממד האסכטולוגי, ונקודת הכובד שלו, ישו הנוצרי, הלכה והתרחקה בעבר.

ה

שאלת היחס בין פאולוס ובין רעיונות העולים במגילות היא מורכבת במיוחד. לכאורה אלו עולמות שונים מאוד זה מזה: פאולוס כתב ביוונית והשתמש במושגים הלניסטיים, ואילו כתבי קומראן כתובים עברית וארמית ומשקפים עולם תרבותי אחר, ארץ-ישראלי. עולמם של בני קומראן הוא עולם כתתי פרטיקולריסטי וסובב סביב שמירת התורה, ואילו עולמו של פאולוס הוא אוניוורסלי ומנותק מציות לתורה (אם כי, לפי דעתי, באופן פרדוקסלי היחס הדיאלקטי אל התורה – יראת החטא שהיא מטילה וההיחלצות ממנה – הוא חלק מרכזי בהגותו של פאולוס). מנהיג בכת מסכם את עמדתו במשפט 'כתבנו אליך מקצת מעשי התורה שחשבנו לטוב לך ולעמך [...] ונחשבה לך לצדקה בעשותך הישר והטוב לפני' (מקצת מעשי התורה, חלק ג, שורות 26–

⁴⁵ ראו גם האיגרת אל האפסים ב, כ–כב.

⁴⁶ פלוסר, מחקרים (לעיל, הערה 1), עמ' 306–308.

⁴⁷ לדוגמה מן המאה השנייה לסה"נ ראו דברי יוסטינוס: 'אף שהוכרז על ידי הנביאים בלשון סוד שכריסטוס עתיד להיות בר ייסורים ואחרי הדברים האלה יהיה אדון על כול – מכל מקום איש לא היה מסוגל להבין [זאת] עד אשר הוא עצמו שכנע את האפוסטולים [השליחים] שהדברים הללו הוכרוזו במפורש בכתובים' (יוסטינוס מרטיר, דיאלוג עם טריפון היהודי, פרק עו [תרגום ד' רוקח, ירושלים תשס"ה, עמ' 204]). גישה זו דומה לגישת הפשר אל דברי הנביאים (פשר חבקוק, 1QpH, טור ז, שורות 1–5; ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק, ירושלים תשמ"ו, עמ' 171).

⁴⁸ במובנו הכולל של מונח זה בקומראן, שבו כלולה גם התקופה ההיסטורית שלפני האסכטון.

31),⁴⁹ ואילו פאולוס מדגיש: 'אנחנו חושבים כי באמונה יצדק האדם בבלי מעשי תורה' (האיגרת אל הרומים ג, כח).⁵⁰ אין הכרח לחשוב שפאולוס מתפלמס ישירות עם המשפט שבכתבי הכת, אבל שני המשפטים מיטיבים לבטא את הניגוד הקוטבי בין עולמו לעולמה של הכת. השוואה זו חשובה גם מבחינה לשונית, כי היא מלמדת שהמונח היווני שפאולוס משתמש בו, שתרגומו המילולי לעברית 'מעשי התורה' אינו אלא תרגום של מונח עברי.⁵¹ על אף ההבדלים הגדולים שבין פאולוס לקומראן, גם תכנים מסוימים וגם ניסוחים מסוימים בכתבי פאולוס דומים לכתבי קומראן ומלמדים על מקור יניקה חשוב של פאולוס. את הדמיון הן בתאולוגיה הן בפרזאולוגיה הראה פלוסר במאמריו מאירי העיניים.

אביא כאן קטע מהודיה שבה מובע הניגוד בין בשר לרוח, ו'אשמת בשר' מקושרת לאי-קיומן הנכון של המצוות:⁵²

ואני ידעתי כי לוא לאנוש צדקה ולוא לבן אדם תום דרך, לאל עליון כול מעשי צדקה, ודרך אנוש לוא תכון כי אם ברוח יצר אל לו להתם דרך לבני אדם, למען ידעו כול מעשיו בכוח גבורתו ורוב רחמיו על כול בני רצונו [...] ואני רעד ורתת אחזוני [...] כי זכרתי אשמותי עם מעל אבותי [...] ואני אמרתי בפשעי נעזבתי מבריתכה התעוודתי ואקומה [...] כי נשענתי בחסדיכה והמון רחמיכה כי תכפר עוון ולטנהר אנוש מאשמה בצדקתכה.

(1QH^a, טור יב [ד], שורות 30–37)

בחשיבתה של הכת החסד האלוהי הוא המאפשר את הקיום הנכון של המצוות. האדם כיצור בשר נבזה והאדם כמי שחוטא בקיום המצוות קשורים זה בזה, ורק חסד האל לנבחר יכול לגאול אותו: 'רק בטובך יצדק איש וברוב רח[מ]יך' [בהדרך תפארנו' (הודיות, 1QH^a, טור ה [יג], שורות 22–23). האם נדקדק מכאן שאין איש נצדק בשמירת המצוות עצמן? ודאי שלא זו כוונתה של הכת. אולם אמירה זו פותחת פתח לתפיסה הפאולינית המדגישה את החסד האלוהי כנגד שמירת המצוות, תפיסה שלפיה אדם אינו יכול כלל להגיע במעשיו אל הצדקה, והדרך היחידה אל הצדקה היא דרך החסד האלוהי.⁵³ יסודות אלו באים במערכת התאולוגית המיוחדת לפאולוס, לפעמים בניסוח דומה לזה שבמגילות: 'כי כולם חטאו וחסרים כבוד אלוהים, ונצדקו חנם בחסדו' (האיגרת אל הרומים ג, כב–כד); 'כי את אלה אשר ידעם מראש [προέγνω] אותם גם יעד מראש [προώρισε] [...] ואת אלה אשר יעד מראש אותם גם קרא, ואת אלה אשר קרא אותם גם הצדיק,

⁴⁹ E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4, V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD, 10), Oxford 1994, 4Q398; p. 62; קטעים 14–17, טור ב, שורות 2–7; קימרון וסטרגנל, שם, עמ' 37.

⁵⁰ ראו גם לעיל פסוק כא. באיגרת אל הרומים ד, ג – פסוקים מעטים לאחר פסוק כח בפרק ג – פאולוס דורש את הפסוק 'והאמן בה' ויחשבה לו צדקה' (בראשית טו, ו), הדומה בלשונו לביטוי 'ונחשבה לך לצדקה' האמור במגילת מקצת מעשי התורה.

⁵¹ השוו: J.D.G. Dunn and J.H. Charlesworth, 'Qumran Some Works of the Torah (4Q394–399 [4QMMT]) and Paul's Galatians', J.H. Charlesworth (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls, III: The Scrolls and Paul's Galatians*, H.-W. Kuhn, 'The Impact of Selected Qumran Texts on the Understanding of Pauline Theology', *Qumran Texts on the Understanding of Pauline Theology*, שם, עמ' 153–185, בעיקר עמ' 172–173, 174–177 (במאמר זה גם סיכום של נקודות דמיון וקשרים אחרים בין פאולוס לקומראן).

⁵² ראו במאמרי על הרע ועל הטוב (לעיל, הערה 29), עמ' 516, ושם ההודיה מובאת בהיקף מלא יותר.

⁵³ כך לפי דעתי יש לפרש את שיטתו של פאולוס. בעשרות השנים האחרונות ניתנו לכתבי פאולוס גם פרשנויות שונות מאוד מזו, ומסבירות פנים הרבה יותר לתורה וליהדות, ואולם איני יכול לקבלן.

ואת אלה אשר הצדיק אותם גם פיאר' (שם ח, כט–ל). אצל פאולוס, שלא כבמגילות, החסד האלוהי בא במקום עול התורה, והוא כרוך בקשר של המאמין אל ישו; לעומת זאת במגילות החסד האלוהי הוא הדרך לקיום הנכון של מצוות התורה, שבה ורק בה הגאולה. שיטתו של פאולוס כרוכה בתורת גזרה קדומה: 'האלוהים אשר הפלה אותי לו מבטן אמי ויקראני בחסדו' (האיגרת אל הגלטים א, טו), ובדומה בהודיות: 'רק אתה [ברא]תה צדיק ומרחם הכינותו למועד רצון' (IQH^a, טור ז, שורות 17–18 [טור טו, שורות 14–15]). יש בשיטת פאולוס 'דואליזם' דומה ל'דואליזם' הקומראני: (האיגרת אל הקורинתים ב, יב); ובמיוחד דומה העמדת 'בשר' מול 'רוח' בשתי השיטות.⁵⁴ פאולוס משתמש במונח 'בני אור' (שפגשנו בו במימרה שיוחסה לישו; ראו לעיל, סימן א) ככינוי חיובי למאמינים הנוצרים בתוך השקפה תאולוגית דואלית (האיגרת הראשונה אל התסלוניקים ה, ה; האיגרת אל האפססים ה, ח).⁵⁵ שימוש דומה מופיע באוונגליון לפי יוחנן (יב, לו).

נראה שפאולוס עשה שימוש במערכת מושגים דתית (עברית ביסודה) ואולי אף במקורות דומים לאלו המוכרים מכתבי קומראן, לשם בניית אידאולוגיה דתית משלו, השונה מאוד, בסופו של דבר, מן האידאולוגיה הדתית של קומראן. פאולוס, ששפתו הייתה יוונית, עשה ללא ספק שימוש גם במינוח וברעיונות הלניסטיים לא יהודיים.⁵⁶ חידה היא מה פשר היחס בין פאולוס ובין קומראן. לדעתי אין כל ודאות שהיה קשר ישיר בינו ובין ספרות היחד. פלוסר סבר שפאולוס שאל רעיונות אלו משכבה במחשבת הכנסייה הנוצרית שלפניו, שהייתה מושפעת מרעיונות הכת. מכל מקום עצם העובדה שהכנסייה הקדומה ניזונה גם מזרמים ששאבו מכתבי הכת נראית לי מאוד, והשפעה זו יכולה להיות לפחות אחד ממקורות ההשפעה על פאולוס. פאולוס, שהגדיר עצמו 'פרושי' (האיגרת אל הפיליפיים ג, ה),⁵⁷ והמתואר בידי אחרים כתלמידו של גמליאל,⁵⁸ מיזג בכתביו מקורות אלו עם רעיונות יהודיים אחרים, המוכרים מן הספרות התלמודית. יש להדגיש כי המקבילות בין כתבי פאולוס לכתבים מקומראן (וגם לכתבים אחרים) – אין בהן כדי לגמד את חדשנותו של פאולוס. באיגרותיו יש תפיסה חדשה, ובלתי מוכרת לנו לפניו, של התורה והמצוות, של דמות המשיח ושל אופן הפעולה האלוהית בעולם. נקודת המוצא שלו היא התורה, אבל מרכז הכובד של משנתו הוא דמותו של ישו והאמונה העומדת בניגוד למעשי התורה. ההשוואה למגילות חושפת טפח ממקורותיו של פאולוס ומגלה משהו על בית היוצר שבו צמחו רעיונותיו, ואולם שיטתו של פאולוס צריכה בירור בפני עצמה. גם המקבילות שהובאו כאן אינן עושות בשום אופן צדק עם תיאור שיטת פאולוס ובעיות מחקרה.

⁵⁴ על עניין זה ראו בהרחבה: פלוסר, אפוקליפטיקה (לעיל, הערה 1), עמ' 244–251, וכן במאמרי (לעיל, הערה 29).

⁵⁵ לדעת רוב החוקרים האיגרת אל האפססים לא יצאה מידי של פאולוס אבל היא מבית מדרשו.

⁵⁶ על כל אלו ראו: פלוסר, מחקרים (לעיל, הערה 1), עמ' 313–358; סיכום מאלף של מחקרו, סיכום המיועד לקהל הרחב אבל מכיל גם חידושים ומעמיד על המקורות השונים לתורת פאולוס, ראו: D. Flusser, 'Die jüdische und griechische Bildung des Paulus', E. Lessing (ed.), *Paulus in 114 Farbbildungen erzählt von Erich Lessing*, Freiburg 1980, pp. 11–39.

⁵⁷ ראו גם: מעשי השליחים כג, ו.

⁵⁸ שם כב, ג. הכוונה כנראה לרבן גמליאל הזקן.

חיי העדות הנוצריות הקדומות היו דומים בכמה היבטים מרכזיים לחיי העדות של הזרם מקומראן, וכנראה הושפעו מקהילות הזרם הזה. פרט בולט הוא שעם כינונה של העדה הנוצרית הירושלמית, כפי שהיא מתוארת במעשי השליחים, שרר בה שיתוף נכסים, כמו בקומראן (מעשי השליחים ב, מד–מה).⁵⁹ נבחן כאן שתי מקבילות לטקסט אחד בסרך היחד העולות מכתבים של הברית החדשה שנתחברו בחוגים שונים. וכך נאמר בסרך היחד:

וידרשו את רוחם ביחד בין איש לרעהו לפי שכלו ומעשיו בתורה [...] וכתבם בסרך איש לפני רעהו לפי שכלו ומעשיו [...] להוכיח איש את רעהו באמת וענוה ואהבת חסד לאיש. אל ידבר אלוהיהי [צ"ל: אל אחיהו] באף או בתלונה או בעורפ [קשה או בקנאת] רוח רשע ואל ישנאהו [בעור] לנתן לבבו כיא ביומיו) יוכיחנו ולוא ישא עליו עוון, וגם אל יביא איש על רעהו דבר לפני הרבים אשר לוא בתוכחת לפני עדים.

(IQS, טור ה, שורה 20 – טור ו, שורה 1)

רוחם: רוחו. בין איש לרעהו וכו': ההייררכיה נקבעת לפי שכלו ומעשיו של אדם בתורה. בסרך: בסדר ההייררכי. לאיש: לכול. באף: ברוגז. [בקנאת]: בכעס. ביומיו(י): ביומו. האותיות 'יו' נמחקו. הרבים: מועצת היחד. אשר לוא בתוכחת לפני עדים: בלא שהוכיח אותו בנוכחות עדים.

הליך דומה להליך התוכחה האמור כאן מופיע בכתבים אחרים של הכת (לפי ברית דמשק ומקורות אחרים).⁶⁰

הליך זה דומה לאמור באוונגליון של מתי (יח, טז–יז):

ואם יחטא לך אחיך, לך והוכחת אותו בינך ובינו לבדו. ואם ישמע אליך, קנית לך אחיך. ואם לא ישמע, קח עמך עוד אחד או שניים למען על פי שניים או שלושה עדים יקום כל דבר, ואם לא ישמע אליהם הגד אל הקהל [או: הכנסייה; ecclesia ביוונית] ואם לא ישמע גם אל הקהל והיה לך כגוי וכמוכס.

לא זה המקום לניתוח מדויק של כל המקורות.⁶¹ לענייננו די אם אומר שבשני התקנונים – תקנון העדה באוונגליון לפי מתי ותקנון הכת – מדובר על תהליך דומה: תוכחה 'לפני עדים' (כלומר בנוכחות עדים) קודם הבאת העניין אל 'הרבים', כלומר 'הקהל'. כתב יד של ברית דמשק מקומראן משתמש בביטוי '[בהוכח על פי עדים]',⁶² ומיד אנו נזכרים בפסוק 'על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר' (דברים יט, טו), הוא הפסוק המצוטט באוונגליון לפי מתי (פסוק זה גם נדרש, בהקשר אחר, לעניין התוכחה בברית דמשק [גניזה], עמ' ט, שורות 18–23). השלבים בהליך התוכחה בקהילה לפי האוונגליון מאירים את עניינו בדבר שלביו ותולדותיו של ההליך הדומה לו בכת קומראן.⁶³

⁵⁹ ראו גם במאמרו של ד' שוורץ, 'קומראן והנצרות הקדומה', בקובץ זה, עמ' 613.

⁶⁰ על מצוות התוכחה ראו גם במאמרו של י' כדורי, 'פרשנות המקרא בקומראן', בקובץ זה.

⁶¹ לניתוח מדויק ראו: קיסטר (לעיל, הערה 36).

⁶² 4Q270, קטע 6, טור ג, שורה 18; J.M. Baumgarten, *Qumran Cave 4, XIII: The Damascus Document*; 4Q266–273 (DJD, 18), Oxford 1996, p. 158. בברית דמשק מן הגניזה הגרסה היא 'לפני עדים', כמו במקבילה בסרך היחד.

⁶³ ההליך שבאוונגליון דומה גם להליך בקשת סליחה האמורה בפי האמורא שמואל (ראשית המאה השלישית

מקבילה מעניינת ביותר לפסקה שבסרך היחד יש בפרק ד באיגרת אל האפסוס (אנשי העיר אפסוס), שיש בה גישות פאוליניות ופרזאולוגיה פאולינית, אבל לדעת רוב החוקרים לא נכתבה בידי פאולוס עצמו. מכל מקום איגרת זו מייצגת חוגים נוצריים שונים לגמרי מאלו של מחבר האוונגליון לפי מתי. הפרק באיגרת אל האפסוס משלב, באופן דומה לטקסטים קומראניים, תאולוגיה ותקנון התנהגות.

פרק ד באיגרת אל האפסוס עוסק בהייררכייה בתוך קהל המאמינים, ומתבטא באופן דומה למדי לסרך היחד:

לכן אני מזהיר אתכם [...] להתהלך כיאה לקריאה אשר נקראתם לה בכל נמיכות רוח וענווה ובאורך רוח לשאת איש את רעהו באהבה [...] לכל אחד ואחד ממנו ניתן החסד כמידת מתנת המשיח [...] והוא נתן את אלה שליחים ואת אלה מבשרים ואת אלה רועים ומלמדים [...] כפי מידת הפעולה הנתונה לכל איבר ואיבר. (פסוקים א–טז)

ובהמשך הפרק:

ואתם לא כך למדתם את המשיח, שהרי אותו שמעתם ובו לומדתם, כפי שהאמת היא בישוע, להסיר את האדם הישן לפי דרך חייכם הראשונה, הנשחת בתאוות התעוה, ולהתחדש ברוח שכלכם וללבוש את האדם החדש הנברא לפי אלוהים בצדקה ובקדושה של אמת. על כן הסירו מכם את השקר ודברו אמת איש עם רעהו כי איברים כולנו יחד זה לזה. רגזו ואל תחטאו ואל תשקע החמה על רוגזכם. גם לא תיתנו מקום לשטן [...] כל מרירות וחמה ורוגז וצעקה וגידוף תסירו מכם עם כל הרשעה והיו טובים איש אל רעהו ורחמנים וסולחים איש לאחיו [$\chi α ρ ι ζ ὴ μ ε ν ο ι \acute{\epsilon} α υ τ ο ι ς$] כאשר סלח לכם [$\acute{\epsilon} χ α ρ ῖ σ α τ ο$] אלוהים במשיח. (פסוקים כ–לב)

כמו באיגרת אל האפסוס, בפסקה הנדונה כאן מסרך היחד מדובר בראשונה על ההייררכייה ואחר כך באה התוכחה: 'וכתבם בסרך איש לפני רעהו לפי שכלו ומעשיו [...] להוכיח איש את רעהו באמת וענוה ואהבת חסד לאיש [...] כיא ביום(יו) יוכיחנו' (טור ה, שורות 24–26). ההייררכייה וידיעת מקומו המדויק של כל איש בקהילה קשורות להתנהגות נאותה של החברים זה עם זה. כך נאמר במפורש במקום אחר בסרך היחד:

לדעת כול איש ישראל איש בית מעמדו ביחד אל לעצת עולמים, ולוא ישפל איש מבית מעמדו ולוא ידום ממקום גורלו, כיא הכול יהיו ביחד אמת וענות טוב ואהבת חסד ומחשבת צדק איש לרעהו בעצת קודש ובני סוד עולמים.

(IQS, טור ב, שורות 22–25)

לפי שני החיבורים, החסד האלוהי הניתן לאדם קובע את מעמדו בהייררכייה של העדה. התביעה הראשונה בשתי העדות היא ליחסי אמת בין החברים: 'להוכיח איש את רעהו באמת' (קומראן);

לסה"נ): 'ההן דחטא על חבריה צריך מימר ליה, סרחית עלך. ואין קבליה, הא טבאות; ואין לא, מייתי בני נש ומפייס ליה קומיהון' (זה שחטא על חברו צריך לומר לו: סרחתי עליך. אם קיבל אותו, הרי טוב, ואם לאו – מביא בני אדם ומפייס אותו לפניו; ירושלמי, יומא ח, ט [מה ע"ג]). בקשת הסליחה והתוכחה כרוכות זו בזו בטקסטים של קומראן. במאמרי (לעיל, הערה 36) ניסיתי להבהיר את היחס בין האוונגליון, התוכחה בקומראן והסליחה בספרות חז"ל.

‘דברו אמת איש עם רעהו’ (האיגרת אל האפסים). ידיעת מעמדו של אדם ומקומו בתוך המבנה הכולל של הקבוצה, בלויית מודעות גבוהה לסולידריות בין החברים, היא המפתח לוויסות כעסם של החברים ולסליחתם זה לזה: בחיבור קומראני אחר, שהגיע לידינו מקוטע, מוזכר בהקשר של חובת התוכחה בין חברי הכת שהחבר המוכיח הוא שאר בשרו (‘שר בשן רכה’) של המוכח, ושעליו לסלוח לחברו כדי שהאל יסלח לו עצמו, שכן גם הוא פשע פשעים שעליהם רק האל יכול לסלוח, ובלי הסליחה האלוהית לא יצדק איש.⁶⁴ לפי האיגרת אל האפסים, אם רגז אדם, עליו להתפייס עם חברו בו ביום: ‘רגזו ואל תחטאו ואל תשקע החמה על רוגזכם’ (לפי תהלים ד, ה), ואילו לפי התקנון של סרך היחד, אדם חייב להוכיח את חברו בו ביום: ‘ביום(יו) יוכיחנו ולא ישא עליו עוון’. גם בקומראן וגם באיגרת מזהירים מפני כעס בין־אישי שאינו נשלט וקובעים כללים דומים לוויסות הכעס. בשני החיבורים נתפס הכעס כפעולת ‘רוח רשע’ או ‘השטן’.

הסרך מזהיר מפני ‘אף’, ‘עורף [קשה]’ ו‘[ועור]ל[ת] לב’. מחיבור קומראני אחר, חיבור שירי המכונה ‘ברכי נפשי’, אנו למדים שתכונות אלו נתפסו כמאפיינות את האדם קודם הצטרפותו לכת. כל אחד מאיבריו עובר שינוי בעקבות הבינה והדעת הניתנות לו באמצעות ‘שכל עולם’, שהוא התורה:

ולשוני פתחתה לדברי קודש [...] בל יהגו בפעולות אדם בשחת שפתי [...] [לב האבן ג]ערתה ממני ותשם לב טהור תחתיו [...] עורף קשה שלחתה ממני ותשן [...] ענוה, זעף אף הסירותה ממני ותשם לי רוח ארוך אפים.

⁶⁵(4Q436, טור א, שורה 7 – טור ב, שורה 4)

וכך על כל איבר ואיבר. בחדס האל חבר הכת הסיר ממנו 'זעף אף', 'עורף קשה' ו'לב [אבן]' – התכונות שמהן מזהיר הסרך בפסקה שלפנינו – ולבש את היפוכם. תמורה זו היא תיאור מדויק של פשיטת מהות האדם וגוף האדם החוטא, ולבישתו של גוף חדש עם ההצטרפות לכת וקבלת החדס האלוהי; גוף זה – כולו קודש (בניגוד ל'פעולות אדם', הכרוכות בחטא), מעין 'האדם החדש' הנזכר באיגרת אל האפסים.⁶⁶ כאמור לפי 'ברכי נפשי' תמורה זו חלה בעקבות 'שכל עולם' הניתן לאדם, כלומר בעקבות לימוד התורה. גם באיגרת אל האפסים חלה התמורה בעקבות לימוד המשיח. כבר עמדו על כך שצירוף זה תמוה, ומסתבר, לדעתי, שהמשפט 'למדתם את המשיח, שהרי אותו שמעתם וכו' לומדתם, כפי שהאמת היא בישוע' (האיגרת אל האפסים

⁶⁴ 4Q417, קטע 2, טור א, שורות 14–16; J. Strugnell & D. J. Harrington, '4QInstruction'; הנ"ל (לעיל), הערה 14), עמ' 173. לפירוש מדויק יותר של הדברים ראו לעיל, הערה 61.

⁶⁵ בהשלמות על פי 4Q435, קטע 2, טור א, שורות 1–5; M. Weinfeld & D. Seely, '4QBarkhi Nafshi', חזון ואחרים (לעיל, הערה 39), עמ' 297.

66 בקטע אחר העוסק באותו עניין בחיבור המכונה 'ברכי נפשי' נאמר: 'ותעבר [ממני א]ת [רו]ח המחותה ורוח ישועות הלבשתני' (4Q437, קטע 4, שורות 5–6 + 4Q438, קטע 4, טור ב, שורה 5; M. Weinfield & D. Seely, '4QBarkhi Nafshi', חזון ואחרים [לעיל, הערה 39], עמ' 320, 330); יש כאן אפוא מטפורה של לבישה, אולם לא של 'האדם החדש' אלא של 'רוח ישועות'. השוו לניסוחו של פאולוס במקום אחר: 'לכן נעביר נא את מעשי החושך ונלבש את כלי נשק האור, וכמו ביום נתהלך בצניעות ולא בזוללות ובשיכרון, ולא בבעילות ועשות זימה, ולא במריבה ובקנאה' (האיגרת אל הרומים יג, יב–יד); השוו גם, בהקשר 'דואליסטי' דומה: האיגרת הראשונה אל התסלוניקים ה, ח–ט.

ד, כ) אינו אלא המרה של משפט יהודי: 'למדתם את התורה, אותה שמעתם ובה לומדתם כפי האמת'.⁶⁷

הקבלות אלו מעידות קודם כול על קבוצה בעלת מבנה דומה ובעלת אידאליים דומים לאלו של כת מדבר יהודה, קבוצה שבה תאולוגיה ואנתרופולוגיה נכרכו בתקנון התנהגות ברור ובהייררכיה קפדנית. אף במסקנה זו אין לזלזל. אולם ריכוזן של המקבילות, הרעיונות ודרכי ההתבטאות יכול להביא להשערה שיש קשר הדוק יותר, קשר ספרותי, בין הטקסטים מקומראן ובין הטקסט הנוצרי שלפנינו באיגרת אל האפסים. שאלה זו כרוכה בשאלה סבוכה, בדבר היחס בין הקטע הנדון באיגרת אל האפסים למקבילות הקרובה באיגרת אל הקולוסים פרק ג. פרק ד באיגרת אל האפסים מקביל בוודאי לפרק ג באיגרת אל הקולוסים, שלכל הדעות נכתבה בידי פאולוס; לדעת חוקרים רבים בעל האיגרת אל האפסים השתמש כאן באיגרתו של פאולוס אל הקולוסים. בכל זאת נראה לי שהמקבילות בין האיגרת אל האפסים ובין כתבי קומראן מובהקות לא פחות מאלו הפנים-נוצרות. הייתכן ששתי האיגרות מעבדות חומר משותף?

*

מאמר זה אינו מכוון למצות את הדיון ביחס שבין כתבי קומראן ובין הנצרות, אלא רק להדגים מגוון היבטים לשאלת היחסים בין הטקסטים שנתגלו בקומראן ובין טקסטים נוצריים קדומים, וההארה ההרדית שהם מאירים זה את זה. כאמור כתבי קומראן מסייעים לנו להבין טוב יותר את מורשת היהדות בנצרות הן במסורות על ישו ובשמו, הן אצל פאולוס ובחוגו ובחוגים נוצריים אחרים בני תקופתו, הן בתקופה מאוחרת יותר. לעתים הכתוב מקומראן חושף לא רק ניסוחים קדומים אלא גם את הרקע האידאולוגי למסכת רעיונות נוצרית. עם זאת אין זה נדיר שכתובים נוצריים מסייעים בידינו לעמוד על משמעותם של כתובים מקוטעים מקומראן.

⁶⁷ השוו: A.T. Lincoln, *Ephesians* (WBC), Dallas, Texas 1990, pp. 279–280.

מסורות 'הלכתיות' קדומות במגילות ים המלח

תהליך הפרסום של הטקסטים ה'הלכתיים' מקומראן מתקרב לסיומו, ויש לצפות שמכאן והלאה יתרכז המחקר בהערכת חשיבותן של תגליות אלה הן להבנת אורחות חייה של הכת והן להבהרת ההלכה הפרושית בזמן הבית; עד כה הכרנו הלכה עתיקה זו רק בעקיפין, מספרות חז"ל. המחקרים שכבר הופיעו בתחום זה בשנים האחרונות הוקדשו ברובם לניגודים שבין שתי המערכות האלו. מטרתי כאן לסקור את הפרשנות המשפטית הקומראנית שבידינו כיום כדי לקבוע אם יש בה גם גישות דומות לאלו של ההלכה המסורתית.¹ בסקירה זו אעסוק בעיקר בפרשנות העניינית של דיני התורה שאינה מפורשת במקרא, ושאפשר לראות בה מסורת כללייהודית.

לא אוכל לדון כראוי במסגרת הסקירה הזאת בבעיות מתודולוגיות שהעלו חוקרים שונים. ראשית, האם אפשר בכלל להתייחס אל הקטעים הקומראניים על סוגותיהם הספרותיות השונות כאל חלקים של מערכת משפטית אחידה? לדעתי יש להשיב על כך בחיוב, שכן בחיבורים שונים של הכת חוזרות ונשנות עמדות משפטיות עקיבות. ובכל זאת סביר להניח שבמרוצת הזמן חלו שינויים במערכת המשפט הקומראנית, ושהיו הבדלים בתחום זה בין קבוצות חברתיות שונות בכת.

שנית, האם יש ערך להשוואה בין פרשנות קומראן לזו של חז"ל למרות הפער הכרונולוגי שבין שתי המערכות? גם על שאלה זו יש להשיב לדעתי בחיוב, בין השאר מפני שמן הפולמוס של אנשי הכת עם יריביהם בני זמנם עולה שמעשיהם ומדרש התורה של יריבים אלה קרובים למה שנמצא במקורות תנאיים. עובדה זו כבר תוארה היטב על ידי חוקרי המגילות, ודי להזכיר שלוש דוגמאות.

א. המחלוקת על כשרותו של טבול יום להכין את אפר הפרה – לפי ה'הלכה' הכתתית, מי שמכין את אפר הפרה האדומה חייב לחכות עד שקיעת השמש כדי להיטהר, ואינו יכול להסתפק בטבילה בלבד:

ואף על טהרת פרת החטאת השוחט אותה והסורף אותה והאוסף [א]ת אפרה והמזה את [מי] החטאת לכול אלה להערינב[ו]ת השמש להיות טהורים בשל שא יהיה הטהר מזה על הטמה.
(מקצת מעשי התורה, ב, שורות 13–16; 4Q394, קטעים 3–7, טור א)²

¹ כמה דוגמאות של פרשנות קומראנית הדומה לפרשנות המסורתית ראו: M. Kister, 'A Common Heritage: Interpretation at Qumran and Its Implications', M.E. Stone & E.G. Chazon (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 28), Leiden 1998, pp. 101–111.

² E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD, 10), Oxford 1994.

לעומת זאת לפי המשנה:

ומטמאים היו את הכהן השורף את הפרה מפני הצדוקים, שלא יהיו אומרים במערבי השמש היתה נעשית.

(פרה ג, ז)

ב. קובלנת הצדוקים על הפרושים המטהרים את הנצוק – לפי ה'הלכה' הכתתית:

(ו)אף על המוצקות אנחנו אומר[ים] שהם שאין בהם [ט]הרה ואף המוצקות אינם מבדילות בין הטמא [ל]טהור כי לחת המוצקות והמקבל מהמה כהם לחה אחת.

(מקצת מעשי התורה, ב, שורות 55–58; 4Q394, קטע 8, טור ד)

המשנה מתארת את הפולמוס ההלכתי מנקודת המבט של הפרושים:

אומרים צדוקים: קובלין אנו עליכם פרושים שאתם מטהרים את הנצוק. אומרים פרושים: קובלין אנו עליכם צדוקים שאתם מטהרים את אמת המים הבאה מבית הקברות.

(ידיים ד, ז)

ג. התנגדות הביתוסים לקצירת העומר במוצאי יום טוב – המשנה מספרת על טקס קצירת העומר במוצאי יום טוב ראשון של חג הפסח:

כיצד היו עושים? שלוחי בית דין יוצאים מערב יום טוב ועושים אותו כריכות במחבר לקרקע כדי שיהא נוח לקצור. וכל העירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול. כיון שחשכה אומר להם: 'בא השמש?' אומרים: 'הין'. 'בא השמש?' אומרים: 'הין'. 'מגל זו?', אומרים: 'הין'. 'מגל זו?', אומרים: 'הין'. 'קפה זו?', אומרים: 'הין'. 'קפה זו?', אומרים: 'הין'. 'בשבת אומר להם: 'שבת זו?', אומרים: 'הין'. 'שבת זו?', אומרים: 'הין'. 'אקצר?', והם אומרים לו: 'קצר!'. 'אקצר?', והם אומרים לו: 'קצר!'. 'שלוש פעמים כל דבר ודבר, והם אומרים לו: 'הין, הין, הין'. כל כך למה? מפני הביתוסים, שהיו אומרים אין קצירת העמר במוצאי יום טוב.

(מנחות י' ג.)

לעומת השיטה הפרושית המשתקפת במשנה, סברו אנשי כת קומראן (בדומה לביתוסים שבמשנה) שהקצירה אינה מתרחשת במוצאי החג (לפעמים בשבת), אלא במוצאי שבת ('ממחרת השבת') שלאחר חג הפסח. מטרת הטקס הפומבי הייתה להתפלמס עם הביתוסים וההלכה שלהם.

המקורות הקומראניים תוקפים את יריביהם, כנראה אלה המכונים במגילות 'דורשי חלקות', על התנהגותם לפי מסורת הפרושים שנשתמרה במשנה. ברור שהפולמוס של כת קומראן, המזדהה במקרים אלה עם הצדוקים, חשוב ביותר כעדות לקיום תורת החכמים בזמן הבית.³

אולם לדעתי יש לשים לב לא רק לפולמוס האנטי-פרושי שבמגילות אלא לפרשנות הקומראנית הקרובה לזו שבתורה שבעל-פה. אני מתכוון כאן במיוחד להבהרות ולתוספות משפטיות לחוקי התורה שאינן כלולות בפשוטו של מקרא, ושסביר לייחסן למסורה קדומה שהייתה נחלת זרמים

L.H. Schiffman, 'The Pharisees and Their Legal Traditions according to the Dead Sea Scrolls', **השור** 3

יריבים בזמן הבית. כדי להדגים את הגישה הזאת אצביע כאן על כמה גופי 'הלכה' הנמצאים בספרות קומראן כפי שהיא ידועה כעת.

הקורפוס המשפטי הקומראני, חוץ מהאוסף שבברית דמשק,⁴ לא נמצא ערוך לפנינו במקור אחד, והמיקום של כמה קטעים ממערה 4 עדיין מוטל בספק. לשם יעילות הסקירה אסווג את הדינים הקומראניים לפי החלוקה שבששת סדרי המשנה: זרעים, מועד, נשים, נזיקין, קודשים, טהרות. למותר לציין שהסיווג לשישה סדרים לא היה קיים קודם לימי התנאים. בכל זאת אנו מוצאים פה ושם בקורפוס הקומראני מגמה לסווג משפטים לפי נושאים. כך נראה מהכותרות המופיעות לעתים לפני ילקוט דינים, כגון: 'על הש[ב]ת לשמרה כמשפטה' (ברית דמשק [גניזה], עמ' י, שורה 14); 'על הטהר במים' (שם, שורה 10); '[ע]ל שבועת האשה' (שם, עמ' טז, שורה 10); '[ע]ל[ן] כסף הערכים' (4Q159, קטע 1, טור ב, שורה 6).⁵

זאת ועוד, במקום אחר עמדתי על הדמיון שבין המינוח לציון גופי הלכה במשנה ובתוספתא חגיגה לכותרות הדינים הללו בקומראן.⁶ חגיגה א, ח היא משנה עתיקה מזמן הבית כפי שהוכיח יעקב נחום אפשטיין.⁷ היא מאפינת את 'הטהרות והטמאות והעריות' כהלכות שיש להן על מה שיסמכו' במקרא:

הַתֵּר נִדְרִים פּוֹרְחִין בְּאוֹר וְאֵין לָהֶם עַל מָה שִׁיסְמְכוּ. הַלְכוֹת שַׁבַּת חֲגִיגוֹת וּמַעֲלִלוֹת הֵרִי הֵם כְּהֹרִים הַתְּלוֹין בְּשַׁעֲרָה שֶׁהֵן מִקְרָא מֵעַט וְהַלְכוֹת מִרְבוֹת. הַדִּינִין וְהַעֲבוּדוֹת הַטְּהוֹרוֹת וְהַטְּמָאוֹת וְהַעֲרִיּוֹת יֵשׁ לָהֶן עַל מָה שִׁיסְמְכוּ. הֵן הֵן גּוֹפֵי תוֹרָה.

בתוספתא נזכרים קובצי הלכה נוספים שיש בהם 'מקרא מרובה מדרש והלכות מרובות', וביניהם 'הערכין [...] וההקדשות'. הכותרות המקבילות לאותם הקבצים בקומראן הן: 'על הטהר במים', 'על העריות' (4Q251, קטע 17, שורה 1);⁸ 'על משפט הנדבות' (ברית דמשק [גניזה], עמ' טז, שורה 13); '[ע]ל[ן] כסף הערכים' (4Q159, קטע 1, טור ב, שורה 6). מבחינה לשונית ראוי להעיר ששמות שלושת הקבצים האחרונים נוסחו ברבים כמו במשנה.

את בחירת העניינים ה'הלכתיים' בכתבי קומראן שאסקור להלן ואשווה להלכה של חז"ל מגבילה כמובן ההשתמרות המקרית של הקטעים שבידינו. כמו כן אינני מתיימר למצות מן השרידים האלה את כל ההשוואות האפשריות אלא להביא את התוצאות של בדיקה מדגמית.

⁴ S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries, I: Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge 1910 (New York 1970²); M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992

⁵ J.M. Allegro, 'Ordinances', idem, *Qumran Cave 4, I: 4Q158-4Q186* (DJD, 5), Oxford 1968, pp. 6-8

⁶ J. Baumgarten, 'The Laws of the Damascus Document: Between Bible and Mishnah', idem, E.G. Chazon & A. Pinnick (eds.), *The Damascus Document: A Centennial of Discovery* (STDJ, 34), Leiden 2000, pp. 17-26

⁷ י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' מז-מט.

⁸ E. Larson, M.R. Lehmann & L. Schiffman, '4QHalakha A', J. Baumgarten et al., *Qumran Cave 4, XXV: Halakhic Texts* (DJD, 35), Oxford 1999, pp. 25-52

סדר זרעים

ברכות

המחקר על היחס שבין הליטורגיה הקומראנית לתפילה המסורתית עדיין בעיצומו.⁹ אולם מסתבר שהתבנית היסודית של הברכה שהמברך פונה בה ישירות אל הבורא ואומר 'ברוך אתה' כבר הפכה למטבע קבוע בתקופת קומראן, למשל:

'ברוך אתה אלי (הפותח לדעה לב עבדכה)' (סרך היחד, IQS, טור יא, שורה 15)¹⁰
'ברוך אתה אדוני (כי לא עזבתה יתום)' (הודיות, IQH, טור יג [ה], שורה 20)¹¹
'ברוך אתה אדוני אל הרחמים' (שם, טור יח [י], שורה 14)
'ברוך אתה אל הרחמים והחנינה' (שם, טור יט [יא], שורה 29)
'ברוך אתה אל ישראל' (4Q284, קטע 2, טור ב, שורה 5)¹²

השמות המופיעים אחרי פתיחה זו במגילות הם מגוונים ('אלי', 'אל ישראל', 'אדוני'), אולם עדיין אין זכר למלכות כתואר האל. קרובה ההנחה שהפנייה הישירה בברכות אל הקב"ה בגוף שני לא הייתה מוגבלת רק לכת קומראן אלא הייתה נחלת החברה היהודית כולה בתקופת הבית.¹³ המצווה לברך ברכת הנהנין לפני אכילה מרומזת בסרך היחד: 'ואברכנו תרוסת מוצא שפתי [...] ובטרם ארים ידי להדשן בעדני תנובת תבל' (IQS, טור י, שורות 14–15). והמנהג לכבד את הכוהנים באמירת הברכה מתועד בסרך העדה: '[אל ישלח] איש את ידו ברשת הלחם ו[התירוש] לפני הכוהן כיאן הוא [י]ברך את רשית הלחם והתירוש[ש]' (IQSa, טור ב, שורות 18–20). לסוג של ברכות המצוות אולי שייכת הברכה שנהגו לברך בקומראן אחרי הטבילה בזמן שהמיטהר עמד במים: '[ובמילא]ת לו שבעת ימי טהרתו [...] וכבס את בגדיו במנים ורחץ את בשרו] וכסה את בגדיו וברך ענל עומדו [...] אל ישראל]ל' (4Q512, קטע 11, שורות 5–2).¹⁴

⁹ ראוי להעיר כאן שהתבנית של בתי התפילין שנתגלו בקומראן דומה ברובה לזו של המסורה התלמודית, אף על פי שאין לצורת התפילין סימוכין במקרא וכמה פרטים אופיינו כהלכה למשה מסיני. לעומת זה התוכן המורחב של הפרשיות אינו תואם להלכה, וראו מאמרו של ד' נחמן, 'תפילין ומזוזות בקומראן', בקובץ זה.

¹⁰ מגילת הסרכים (מהדורת י' ליכט), ירושלים תשכ"ה, עמ' 235.

¹¹ בהפניות למגילת ההודיות נרשם מספר הטור לפי מהדורת גרסייה-מרטינו וטיכלאר, שבה שוחזר הסדר הנכון של הטקסט (F. García Martínez & E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, I–II, Leiden 1997–1998), ובסוגריים רבועים הובא המספר שקבע סוקניק. לדוגמאות הנזכרות כאן ראו: מגילת ההודיות (מהדורת י' ליכט), ירושלים תשכ"ז, עמ' 104, 155, 168.

¹² J. Baumgarten, '4QPurification Liturgy', הנ"ל ואחרים (לעיל, הערה 8), עמ' 123–130.

¹³ השוו: י' היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשכ"ו, עמ' נז–נט.

¹⁴ M. Baillet, 'Rituel de purification', idem, *Qumrân grotte 4*, III: 4Q482–4Q520 (DJD, 7), Oxford 1982, pp. 262–286; J. Baumgarten, 'The Purification Rituals in DJD 7', D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (STDJ, 10), Leiden 1992, pp. 199–209

ערלה

מן התורה חל האיסור של פרות ערלה רק על עצי מאכל שניטעו בארץ: 'וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל' (ויקרא יט, כג). אבל מהלכות מדינה הרחיבו כבר בימי קדם את האיסור לחוץ לארץ: 'כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ, ושאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, חוץ מן הערלה וכלאים' (משנה, קידושין א, ט); 'החדש אסור מן התורה בכל מקום והערלה הלכה והכלאים מדברי סופרים' (משנה, ערלה ג, ט).

חומרה זו משתמעת גם מקטע ממערה 4 שבו נאמר בניגוד להלכה התלמודית שנטע רבעי ניתן לכוהנים: '[כול הלולין] נטעי הכרם ו[כול עצי הפרי וכל עצי המ]אכל ל[הם] [יהיו] כמשפטם [באדמ]ת הקודש ובארץ מגורים' (ברית דמשק, 4Q266, קטע 6, טור ד, שורות 1–3).¹⁵ כמו בהלכות מדינה, איסור ערלה חל גם בחוץ לארץ: 'כמשפטם [באדמ]ת הקודש ובארץ מגורים'. מיחזקאל כ, לח, 'מארץ מגוריהם אוציא אותם ואל אדמת ישראל לא יבוא', אנו למדים ש'ארץ מגוריהם' היא הגולה מחוץ לארץ.

לקט

בין התוספות לברית דמשק ממערה 4 נמצא טקסט שמטרתו כנראה לקבוע תקרה לכמות הלקט שמותר לעניים לקחת מן הקציר: 'וכל הלקט עד סאה לבית הסאה' (ברית דמשק, 4Q270, קטע 3, טור ב, שורה 13).¹⁶ השיעור דומה לכאורה לזה שקבע רבן שמעון בן גמליאל במקרה שהעומרים נתפזרו על ידי הרוח – 'נותן לעניים בכדי נפילה' (משנה, פאה ה, א), כלומר כמידת הזרע שנופל בזריעת השדה. כמו כן הגדירה המשנה 'איזוהי עוללת' של כרם (פאה ז, ד). גם בקומראן הוגדרה תקרה לעוללות: '[ועול]לות הכרם [ע]ד עשנרה גרגרים הע[וללת] [וכל הלקט] עד סאה לבית הסאה והיא אשר ז[רעה] אין בה תרוןמה ופרט אין בה [ובעוללה עד עשרה גרגרים]' (ברית דמשק, 4Q270, קטע 3, טור ב, שורות 12–14), וכן לניקוף הזית: '[וב]נקוף הזית [ופרי תבואתו אם] שלמה היא נקפה [אחד משלו]שים' (שם, שורות 15–16).

קביעת שיעורים נחשבת במחקר כאחד מסימני ההיכר של התפתחות המושגים בהלכת חז"ל. במקרה זה הורגש כנראה כבר בימי הבית הצורך להגדיר ביתר דיוק את זכויות העניים בקציר.

סדר מועד

הלכות שבת

אוסף הדינים שכותרתו 'על השבת' הוא הגדול ביותר בקודקס המשפטי של ברית דמשק ([גניזה], עמ' י, שורה 14 – עמ' יא, שורה 18). שלא כבהלכת חז"ל אין כאן הבחנה בין מלאכות אסורות מן התורה לגזרות דרבנן, ואין זכר למושג ל"ט מלאכות ותולדותיהן. גם העיקרון שפיקוח נפש דוחה שבת לא נתקבל בחוג הכת.¹⁷ כך ניתן להסיק מהאיסור להעלות אדם שנפל למים 'בסולם וחבל וכלי', חפצים שאין לטלטלם אפילו לשם הצלת נפש: 'וכל נפש אדם אשר תפול אל מים

¹⁵ J.M. Baumgarten, '4QDamascus Document', idem, *Qumran Cave 4, XIII: The Damascus Document* 4Q266–273 (DJD, 18), Oxford 1996, pp. 23–94.

¹⁶ J. Baumgarten, '4QDamascus Document', שם, עמ' 137–168.

¹⁷ המאמץ של לוי גינצבורג להתאים להלכה הפרושית את הנאמר בברית דמשק ([גניזה], עמ' יא, שורות

מקום מים ואל מקום אל יעלה איש בסולם וחבל וכלי' (שם, עמ' יא, שורות 16–17). לפי מגילה אחרת, מותר להושיט לאדם שטובע בגדים בלבד כדי להצילו: 'ואם נפש אדם היא אשר תפול אל המים [ביום] השבת ישלח לו את בגדו להעלותו בו וכלי לא ישא [להעלותו ביום] השבת' (4Q265, קטע 6, שורות 6–7).¹⁸

למרות היעדר מושגי יסוד אלה בברית דמשק וכן בדיני שבת של ספר היובלים, יש כמה נקודות מגע עם ההלכה בפרטי דינים שאינם מפורשים בתורה, והנוגעים לשמירת שבת למעשה. א. בדומה לנוהג של תוספת שבת אצל חז"ל, נקבע בברית דמשק 'סייג' שיש להימנע ממלאכה ביום שישי לפני שקיעת החמה: 'אל יעש איש ביום ממ השישי מלאכה מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער מלואו כי הוא אשר אמר "שמור את יום השבת לקדשו"' (ברית דמשק [גניזה], עמ' י, שורות 14–17).¹⁹ מקטע זה אפשר ללמוד גם שלמרות המחלוקת היסודית בין הכת לפרושים על טיב לוח השנה (שמש או ירחי-שמש), נהגו אלה גם אלה לחשב את היום מן הערב הקודם, אחרי שקיעת החמה. כך נקבע בתורה בקשר לאכילת מצה: 'בראשן בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת עד יום האחד ועשרים לחדש בערב' (שמות יב, יח), ובקשר לצום יום הכיפורים: 'שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב עד ערב תשבתו שבתכם' (ויקרא כג, לב). אבל אין זה כלל מפורש בתורה לחישוב השבת וכל שאר הימים. בימי שיבת ציון כבר נהגו כך ללא עוררין: 'ויהי כאשר צללו שערי ירושלם לפני השבת ואמרה ויסגרו הדלתות ואמרה אשר לא יפתחום עד אחר השבת' (נחמיה יג, יט).²⁰

ב. ההוראה 'אל יצא איש ממקומו ביום השביעי' (שמות טז, כט) מועברת בקומראן לבניין הפעיל: '[אל] יוצא איש ממקומו כל השבת [מן החוץ אל הבית] ומן הבית אל החוץ' (4Q251, קטעים 1–2, שורות 4–5). כפי שכבר ציין המהדיר, יהודה שיפמן, אין זו גרסה אחרת, אלא דרשה שמטרתה לדרוש את הפסוק לא רק לאיסור יציאה מעבר לתחום אלא גם לאיסור הוצאה מבית לחוץ. גם חז"ל סברו שניתן לפרש פסוק זה לשתי משמעויות אלו. הדיון בבבלי, עירובין יז ע"ב, סובב סביב השאלה אם הכתוב בשמות טז, כט מכוון רק לאיסור לצאת מן התחום או גם להוצאה מבית לחוץ. דברי רב אשי, 'מי כתיב "אל יוצא"? "אל יצא" כתיב', מציגים את שתי האפשרויות לפרשנות הפסוק. התרגום המיוחס ליונתן כרך יחד את שתי המשמעויות: 'ולא תטלטלון מידעם מרשותא לרשותא בר מארבעה גרמידי ולא יפוק אינש מאתריה לטיילא לבר מתרין אלפין גרמידי ביומא שביעאה'.

גם בנוגע לתחום יציאה של אלפיים אמה קיימת הקבלה בין קומראן להלכה, שמקורה בוודאי במגרשי ערי הלויים: 'ומגרשי הערים אשר תתנו ללויים מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב. ומדתם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה ואת פאת נגב אלפים באמה ואת פאת ים אלפים באמה

16–17) על אדם שנפל למים סיבך אותו בתיקון שווא של הטקסט; ראו: L. Ginzberg, *Eine unbekannte jüdische Sekte*, New York 1922, pp. 97–98.

¹⁸ J. Baumgarten, '4QMiscellaneous Rules', הנ"ל ואחרים (לעיל, הערה 8), עמ' 57–78. גם מה שנאמר על שבועה לעשות דבר מן התורה – 'כל שבועת אסר אשר יקום איש על נפשו לעשות דבר מן התורה עד מחיר מות אל יפדהו' (ברית דמשק [גניזה], עמ' טז, שורות 7–8) – לכאורה נוגד את העיקרון של פיקוח נפש.

¹⁹ לדעתי אין יסוד להשערה שהכינוי 'בוני החיץ', שבו כינו אנשי הכת את יריביהם (ברית דמשק [גניזה], עמ' ד, שורה 19; עמ' ח, שורה 12), מכוון לסייגים שבהלכת חז"ל. ביטוי זה, שנמצא ביחזקאל יג, י, מגנה דווקא את הבונים קיר רעוע.

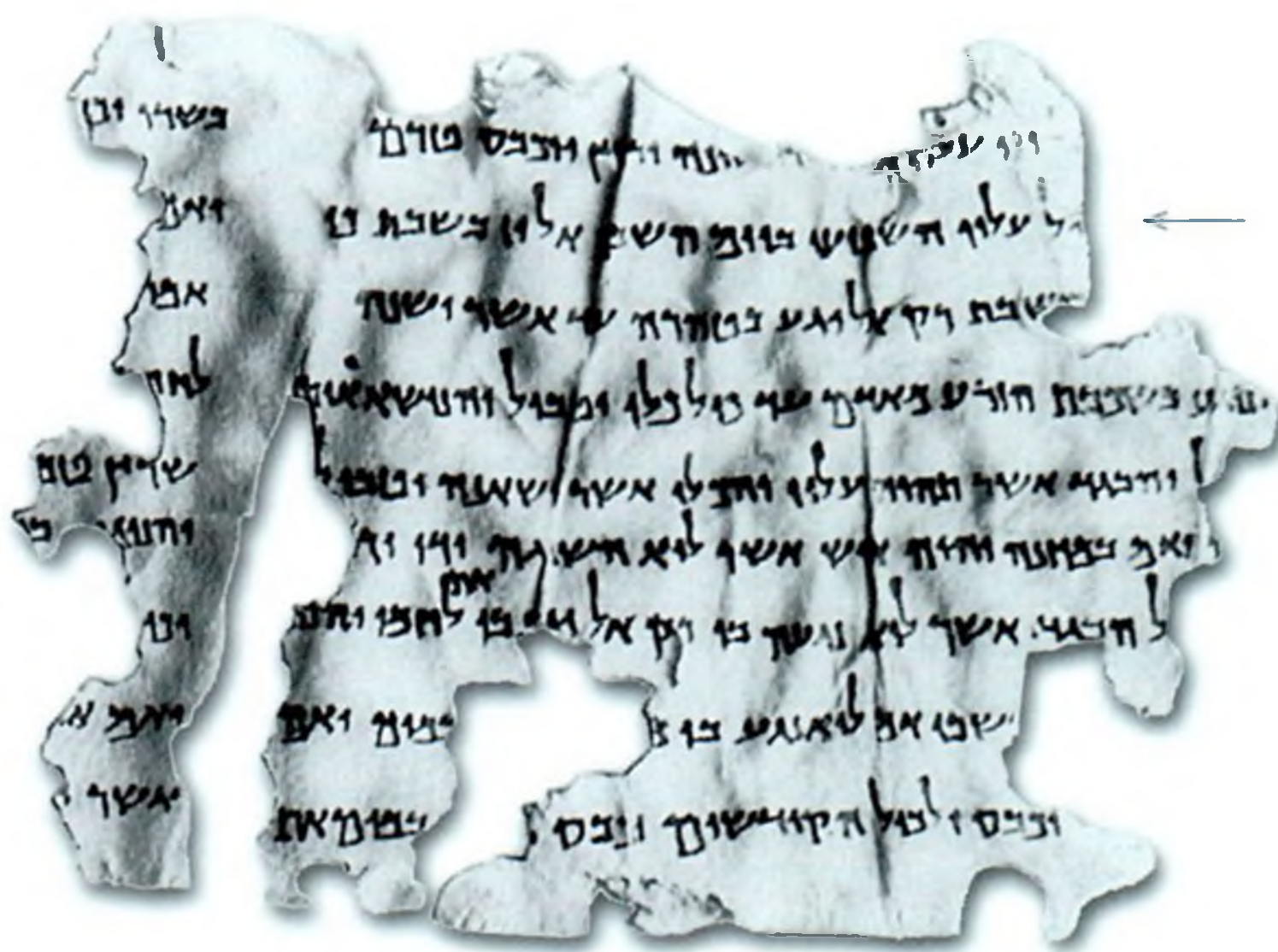
²⁰ השווה את הביטוי הארמי 'ערובא' ליום שישי.

ואת פאת צפון אלפים באמה והעיר בתוך, זה יהיה להם מגרשי הערים' (במדבר לה, ד-ה). אך בקומראן החילו את התחום של אלפיים אמה רק על מי שהולך אחר הבהמה לרעותה: 'אל ילך איש אחר הבהמה לרעותה חוץ מעירו כי אם אלפים באמה' (ברית דמשק [גניזה], עמ' יא, שורות 5-6). אדם המתהלך לבדו חוץ לעירו מוגבל לאלף אמה: 'אל יתהלך חוץ לעירו א על אלף באמה' (שם, עמ' י, שורה 21).

ג. בברית דמשק נאמר: 'אל יוציא איש מן הבית לחוץ ומן החוץ אל בית ואם בסוכה יהיה אל יוצא ממנה ואל יבא אליה אל פתח כלי טוח בשבת' ([גניזה], עמ' יא, שורות 7-9). לאחר איסור ההוצאה בשבת, שעמדתי עליו לעיל, נזכר כאן האיסור לפתוח 'כלי טוח' בשבת, אולי בגלל האסוציאציה בין פתיחת כלי להוצאה. לפי המשנה ר' יהודה חשש שפתיחת פתח בחבית טוחה היא כעין עשיית כלי: 'שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי ואין נוקבים מגופה של חבית דברי רבי יהודה וחכמים מתירין' (שבת כב, ג).

ד. הזיית מי חטאת על טמא מת בשבת מוגדרת כמשנה 'שבות', שאסורה מדרבנן: 'השיב רבי עקיבא ואמר הזאה תוכיח שהיא מצוה והיא משום שבות ואינה דוחה את השבת' (פסחים ו, ב). בקומראן כידוע אין זכר למונח 'שבות', אבל האיסור על כוהן להזות מי נידה בשבת כבר מופיע: '[... יום שבת ולא] אל יז איש מזרע אהרון מני נדה' (4Q265, קטע 7, שורות 2-3). במגילה אחרת האיסור נסמך על הצו הכללי 'שמור את' השבת' (והשוו לעיל, סעיף א): '[ואם יח]ול עליו השביעי ביום השבת אל יז בשבת כי [אמר "שמור את" השבת]' (4Q274, קטע 2, טור א, שורות 2-3).²¹

ה. למרות הנטייה להחמיר באיסורי שבת בולטת בקומראן ההקפדה על הצו הנבואי 'וקראת לשבת ענג' (ישעיה נח, יג). אגב פירוט העניינים שאין לדבר עליהם בשבת נאמר שמותר לדבר לצורכי אכילה ושתייה: 'ואל יד[בר] דבר כי אם ל[דבר] דברי קודש כחוק ויד[בר] לברך אל אך



'ואם יח]ול
עליו השביעי
ביום השבת' –
'טהרות', 4Q274,
קטע 2, טור א

ידבר לאכול ולש[תות] (4Q264a, קטע 1, שורות 7–8).²² ספר היובלים מתאר את מצוות העונג בשבת: 'לאכול ולשתות ולשבוע ביום השבתון הזה' (נ, י), ומטיל עונש מוות על מי שצם בשבת (נ, יב–יג).²³ לאור הנתונים האלה קשה לקבל את ניסיונו של יצחק גילת להוכיח שבימי קדם הייתה בישראל גם תפיסה שראתה את השבת כיום של הסתגפות ותענית כפי שעולה מכמה מקורות נכריים.²⁴

סדר נשים

קידושין

קשר האירוסין שבין איש לאשתו אופיין כבר במקרא כברית שהמפר אותה נחשב בוגד: 'בין ובין אשת נעוריק אשר אתה בגדתה בה והיא חברתך ואשת בריתך' (מלאכי ב, יד; השווא: יחזקאל טז, ח). בכתבי קומראן מופיע פעמיים הצירוף 'ברית קודש'. בקטע מספרות החכמה משתמשים בו בעצה לאישה להתנהג בנימוסים העשויים לחזק את ברית הנישואין: 'כאב כבדי [] / אל תמישי בלבבך וען [] / כול היום ובחיקו ברן [] / פן תפרעי ברית קודש[ש]' (4Q415, קטע 2, שורות 1–4).²⁵ בהקשר 'הלכתי' מופיעה אזהרה לבעל שלא להביא 'בברית קודש' אישה אשר יצא לה שם רע בבתוליה: '[אל יבא איש אשה בברית קודש] אשר ידעה לעשות מעשה בדבר ואשר ידעה מעשה בבית אב[יה או אלמנה אשר נשכבה מאשר התארמלה]' (ברית דמשק, 4Q269, קטע 9, שורות 4–6).²⁶

בגמרא מבארים את לישנא דרבנן 'האיש מקדש' בצורה טכנית: 'דאסר לה אכוליה עלמא כהקדש' (בבלי, קידושין ב ע"ב). אולם לאור הביטוי הקומראני 'ברית קודש' קרוב להניח שיש בלשון זה גם רמז לממד הרוחני של הקידושין. גם הניסוח של סיום ברכת האירוסין: 'מקדש ישראל על ידי חופה וקדושין' (בבלי, כתובות ז ע"ב), מלמד על משמעות דומה לשורש קד"ש בהקשר של נישואים.

סוטה

בקטע חשוב שעניינו השקאת סוטה נאמר:

1] יבא איש אשה להאלותה	1]
2] והרואה אם יראה אשת	2]
3] רעהו [אם] אמרה אנוסה היתי	3]

(ברית דמשק, 4Q270, קטע 4, שורות 1–3)

למרות היעדרן של התחלות שורות 2 ו-3 יש בשרידהן רמזים לשני עקרונות יסוד של הפרשנות התנאית:

²² J. Baumgarten, '4QHalakha B', שם, עמ' 53–56.

²³ על פי הספרים החיצוניים (מהדורת א' כהנא), א, עמ' רכא–שיג.

²⁴ י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 109–122.

²⁵ J. Strugnell & D.J. Harrington, '4QInstruction', idem, *Qumran Cave 4, XXIV: Sapiential Texts, Part 2: 4QInstruction (Mûsâr lē Mēvîn): 4Q415ff.* (DJD, 34), Oxford 1999, pp. 41–72.

²⁶ J. Baumgarten, '4QDamascus Document', הנ"ל (לעיל, הערה 15), עמ' 123–136.

א. בשורה 2 כתוב: 'הרואה אם יראה אשת [רעהו]'. מסתבר שמדובר כאן בעד שראה את האישה מתייחדת עם גבר חשוד. במינוח ההלכה עד זה מכונה 'עד סתירה' על פי לשון הכתוב 'ושכב איש אתה שכבת זרע ונעלם מעיני אישה ונסתרה והיא נטמאה ועד אין בה והוא לא נתפשה' (במדבר ה, יג). העובדה שנזכר כאן 'רואה' בלשון יחיד תואמת לכאורה את דעתו של רבי אליעזר שמשקין על פי עד אחד: 'המקנא לאשתו רבי אליעזר אומר מקנא לה על פי שנים ומשקה על פי עד אחד או על פי עצמו. רבי יהושע אומר מקנא לה על פי שנים ומשקה על פי שנים' (משנה סוטה א, א).

ב. בסוף השורה השלישית כתוב: '[אם] אמרה אנוסה היתי'. מסתבר שזאת היא טענת אישה שנטמאה על ידי אונס, ולכן היא פטורה משתיית מי המרים. טענתה מבוססת על מה שנאמר בתורה: 'והוא לא נתפשה', וכך התפרש ביטוי זה במדרש: "'והיא לא נתפשה", להוציא את האנוסה' (ספרי במדבר ז [מהדורת הורוביץ, עמ' 12]).

נדרים

מן המשנה אנו למדים על מנהג תלמידי חכמים להפר בצורה כוללת את כל הנדרים שנדרו בנותייהם לפני נישואיהם, וכן עושה הבעל לפני שנכנסת ארוסתו לרשותו: 'דרך תלמידי חכמים עד שלא היתה בתו יוצאה מאצלו אומר לה כל נדרים שנדרת בתוך ביתי הרי הן מופרין, וכן הבעל עד שלא תכנס לרשותו אומר לה כל נדרים שנדרת עד שלא תכנס לרשותי הרי הן מופרין, שמשתכנס לרשותו אינו יכול להפר' (נדרי י, ד).

בברית דמשק יש אזהרה מפני הפרות כוללות כאלו: 'אל יניא איש שבועה אשר לא [י]דענה הם (=אם) להקים היא' (ברית דמשק [גניזה], עמ' טז, שורות 10–11).²⁷ מעניין שגם התלמוד מתקשה בהפרת נדרים כללית לאור חוק הפרת הנדרים בבמדבר ל, המניח שהבעל שמע את הנדר ('ושמע אישה' [שם פסוקים ח, יב]): 'והא לא שמע?' (בבלי, נדרים עב ע"ב), ונדחק להשלים בין מנהג ההפרה הכללית ובין הכתוב מספר במדבר.

סדר נזיקין

גזל הגוי

בברית דמשק נאסר לשאת מהון הגויים, כדי שלא יקללו עקב כך את אלוהי ישראל: 'וגם אל ישא מהונם כל בעבור אשר לא יגדפו כי אם בעצת חבור ישראל' ([גניזה], עמ' יב, שורות 7–8 [= 4Q267, קטע 9, טור ג, שורות 2–3]).²⁸ לוי גינצבורג ניסה לפרש שהאיסור 'לשאת מהון הגויים' מכוון נגד קבלת צדקה מן הגויים.²⁹ אולם דין זה בא מיד אחרי איסור להרוג 'איש מן הגוים' (שם, שורה 6), וקרוב לוודאי ש'לשאת' בהקשר זה פירושו: לקחת בכוח, לגזול (השוו: 'והיה אם נצחו את אויביהמה ושברום והכום לפי חרב ונשא את שללמה' [מגילת המקדש, 11QT^a, טור נח, שורות 11–12]).³⁰

²⁷ אין בהקשר זה הבחנה בין נדר לשבועה.

²⁸ J. Baumgarten, '4QDamascus Document', הנ"ל (לעיל, הערה 15), עמ' 95–114.

²⁹ גינצבורג (לעיל, הערה 17), עמ' 107.

³⁰ י' ידן, מגילת המקדש, ב: הנוסח ופירושו, ירושלים תשל"ז, עמ' 184–185.

תפיסה זו של האיסור על גזל הגוי בעיקר מטעמי חילול שם שמים נמצאת גם בהלכה התנאית: 'הגוזל את הגוי חייב להחזיר לגוי. חמור גזל הגוי מגזל ישראל, הגוזל את הגוי ונשבע ומת, חייב להחזיר מפני חילול השם' (תוספתא, בבא קמא י, טו [מהדורת ליברמן, עמ' 53]).

מכירה לגוי

בברית דמשק יש רשימה של סוגי רכוש שאין למכור לגויים: 'אל ימכור איש (1) בהמה ועוף טהורים לגויים בעבור אשר לא יזבחום (2) ומגורנו ומגתו אל ימכר להם בכל מאדו (3) ואת עבדו ואת אמתו אל ימכור להם אשר באו עמו בברית אברהם' ([גניזה], עמ' יב, שורות 8–11). האיסור למכור לגוי עבד כנעני, המחויב במצוות, נמצא כידוע גם בהלכה: 'המוכר עבדו לגוי או לחוצה לארץ יצא בן חורין' (משנה, גטין ד, ו). המגבלה למכור 'מגורנו ומגתו' מטרתה גם היא 'בעבור אשר לא יזבחום' לעבודה זרה. גם במשנה יש רשימה: 'אלו דברים אסורים למכור לגוי' (עבודה זרה א, ה). אולם שם הגזרה אינה מוגבלת לחשש מקרבן עבודה זרה, ולכן הרשימה מורכבת יותר וכוללת אפילו בהמה גסה שאינה טהורה. לעומת זאת התירו למכור להם צמחי אדמה לאחר שקצצו אותם, ואין הם עוד מחוברים לקרקע (שם א, ח).

הונאה

קטע משפטי ממערה 4 מצטט את האיסור המקראי להונות אנשים במקח וממכר ('וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו' [ויקרא כה, יד]): 'ואשר אמר כי [תמכור ממכר או קנה מיד] עמיתך לוא תונו איש את עמיתו [vac] וזה פרוש [ש] [בכול] אשר הוא יודע אשר ימצא [] [] ° [] ° והוא יודע אשר הוא מועל בו באדם ובבהמה' (ברית דמשק, 4Q271, קטע 3, שורות 4–7).³¹ ההקשר של האיסור בתורה הוא החישוב הנכון של מספר השנים עד היובל, ואילו הפרשנות הקומראנית מרחיבה את האיסור לכל ניסיון של המוכר להסתיר מעיני הלוקח פגמים בסחורה 'אשר הוא יודע אשר ימצא'. ומכאן קרובה ההרחבה של מושג ההונאה גם לשידוך הבנות, שהאב חייב לגלות לחתן את כול מומי בתו: 'ואם [את בתו] יתן איש לאי[ש] את כול מומיה יספר לו למה יביא עליו את משפט [הארור אשר אמר]: "משגה עור בדרך" (דברים כז, יח)' (שם, שורות 7–9). מגמה דומה לפרש 'עור' במובן של אדם הסומא בדבר נמצאת במדרשי חז"ל,³² ובאיסורים במשנה על תחבולות התגרים לגנוב את העין.

בקשר להונאה נמצא במשנה איסור על מי שמוכר פירות שדה אחד לערב בהם פירות שדה אחר: 'אין מערבין פירות בפירות, אפילו חדשים בחדשים, ואין צריך לומר חדשים בישנים. באמת ביין התירו לערב קשה ברך, מפני שהוא משביחו. אין מערבין שמרי יין ביין, אבל נותן לו את שמריו. מי שנתערב מים ביינו – לא ימכרנו בחנות, אלא אם כן הודיעו. ולא לתגר, אף על פי שהודיעו, שאינו אלא לרמות בו. מקום שנהגו להטיל מים ביין, יטילו' (בבא מציעא ד, יא).

הוראה דומה מצויה לדעתי בספרות החכמה הקומראנית, בקטע העוסק בהתנהגות האיכרים בזמן הקציר: '[ב]מסחורכה אל תערוב אשר [לרעכה] למה יהיה כלאים 'בפרד והייתה כלוב[ש] שעטנז[] בצמר ובפשתים ועבודתכה כחור[ש] בשור ובח[מו]ר [יחדו] וגם תבואתכה תה[י]ה לכה [כ]זורע כלאים אשר הזרע והמלאה ותבוא[ת] [ה]כרם [יקד]ש[...]' (4Q418, קטע 103,

³¹ J. Baumgarten, '4QDamascus Document', הנ"ל (לעיל, הערה 15), עמ' 169–184.

³² ראו לדוגמה: ספרא קדושים, ג (מהדורת א"ה ווייס), ויין תרכ"ב, פח ע"ב.



דיני נערה שלא נמצאו לה
בתולים, מגילת חוקים,
4Q159, קטעים 2-4
(ראו בעמוד הבא)

שורות 6-9).³³ המורה המשכיל, המבקש לאסור את תערוכת היבול, מדמה אותה לכלאיים ולשעטנז.

דיני נפשות

לאור הנטייה הכללית של כת קומראן להחמיר בדיני טהרה, שבת ועריות צפוי היה שיחמירו גם בעונשים לעוברים על דינים אלה, במיוחד בעונש החמור ביותר, המתת הפושע על ידי בית דין. אהרן שמש כבר עמד על הנטייה בקומראן להוסיף על רשימת החטאים שנגזר עליהם בתורה עונש מוות.³⁴ נטייה זו אכן ניכרת בספר היובלים ובמידה מסוימת במגילת המקדש. אולם המקורות העוסקים למעשה בחיים הפנימיים של עדת קומראן משקפים דווקא מגמה להימנע מביצוע עונש מוות גם על עברות חמורות לפי חוקי התורה. דיון מיוחד בסוגיה זו אציע במקום אחר. כאן אסתפק בציון הסימוכין העיקריים מכתבי קומראן.

א. החוק בדברים כב, יג—כא קובע עונש לנערה שהתחתנה, ושהתברר כי אינה בתולה: 'כי יקח איש אשה ובא אליה ושנאה. ושם לה עלילת דברים והוצא עליה שם רע ואמר את האשה הזאת לקחתי ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים [...] ואם אמת היה הדבר הזה לא נמצאו בתולים לנעך. והוציאו את הנעך אל פתח בית אביה וסקלוה אנשי עירה באבנים ומתה כי עשתה

³³ J. Strugnell & D.J. Harrington, '4QInstruction', הנ"ל (לעיל, הערה 25), עמ' 211-474.

³⁴ א' שמש, "'אלו הן הנדונים למיתה': משנת סנהדרין וספר גזרות של הצדוקים", תרביץ, ע (תשס"ב),

עמ' 17-33.



דיני נערה שלא נמצאו לה בתולים, מתוך עותק של ברית דמשק מקומראן, 4Q271, קטע 3

נבלה בישראל לזנות בית אביה ובערת הרע מקרבך'. על פי כתב־יד אחד ממערה 4 נראה שהחוק הובן כפשוטו, שהיעדר הבתולים מוכיח שזנתה בבית אביה ושיש להמיתה: 'כי יוצי איש שם רע על בתולת ישראל אם בן [קחתו אותה יואמר ובקרוה נאמנות ואם לא כחש עליה וחומתה' (4Q159, קטעים 2–4, שורות 8–9). אולם בכתב־יד אחר שנמצא באותה המערה נקבעה הוראה כללית שאין לאיש לקחת אישה עד שתיבדק לפני הנישואים על ידי נשים נאמנות כדי לקבוע שהיא בתולה: 'וכל [אשר עליה ש]ם רע בבתוליה בבית אביה אל יקחה איש כי אם [בראות נשים] נאמנות וידעות ברורות ממאמר המבקר אשר על [הרבים ואח]ר יקחנה ובלוקחו אותה יעשה כמ[ש]פט [ולוא] יגיד עלי[ח]' (ברית דמשק, 4Q271, קטע 3, שורות 12–15). בדיקה טרומית כזאת מונעת למעשה כל אפשרות של דיני נפשות.

ב. מגילת ברית דמשק מתייחסת למקרה של חילול שבת על ידי 'תועה': 'וכל אשר יתעה לחלל את השבת ואת המועדות לא יומת כי על בני האדם משמרו ואם ירפא ממנה ושמרוהו עד שבע שנים ואחר יבוא אל הקהל' (ברית דמשק [גניזה], עמ' יב, שורות 3–6). לדעתי ברור שהפועל 'יתעה' אינו מציין מעשה מקרי בלי כל כוונה, שאם כן אין שום סיבה להוציא את החוטא מן הקהל ולשמור עליו שבע שנים. קטע ממערה 4 מתאר את הנוהג ה'פרושי' לקצור את העומר בליל שבת כ'תעות עורון':

ומקרא וקודש	והנף עמר
וביום שבת ל־פֿן	וּמַלְבֵּד שַׁבְּתוֹתוֹ
לעשות זכרון עול	ול תעות עורון הן
ואשר הרואה ענניו	ולא מתורת משה

(4Q513, קטעים 3–4, שורות 2–5)³⁵

J. Baumgarten, 'Halakhic: וראו: 294–287', עמ' 294–287, (לעיל, הערה 14), M. Baillet, 'Ordonnances (ii)' ³⁵

מסתבר שגם כאן בעניין חילול השבת מדובר בברית דמשק ב'תעות' הנוגדת את דיני השבת של העדה. בכל זאת לפי המחוקק הקומראני אין להמית את החוטא על חילול שבת חד-פעמי אלא להשגיח עליו עד שיחזור בתשובה.

ג. כלל דומה בקשר לעברות אחרות שיש בהן 'דבר מוות' נקבע בפסקה שכבר דנו בה הרבה: 'כל דבר אשר ימעל איש בתורה וראה רעהו והוא אחד אם דבר מות וידיעהו לעיניו בהוכיח למבקר והמבקר יכתבהו בידו עד עשותו עוד לפני אחד ושב והודיע למבקר אם ישוב וניתפס לפני אחד שלם משפטו' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ט, שורות 16–20). ההוראה הזאת קובעת שאין משפט מוות למי שעובר על איסורים שבתורה אלא אם חזר על כך שלוש פעמים. ברור שאין מדובר כאן בפשעים חברתיים שיש בהם סכנה או נזק לזולת. הפועל 'מעל' מציין כאן עברות שבין אדם למקום, והעמדה שעונש מוות אינו חל עליהן אלא אחרי שלוש פעמים נובעת כנראה מפירוש מגמתי של הפסוק 'על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר' (דברים יט, טו). לפי פשוטו הפסוק מתייחס למספר העדים הדרושים כדי להוכיח את העברה, אבל הפרשנות הקומראנית מסיקה ממנו שאין משפט מוות אלא למי שהחטא הפך אצלו לדבר שבשגרה.

ד. המגמה להגביל את האפשרות המעשית להוציא בני אדם להורג מופיעה בקטע העוסק באספה השנתית של עדת קומראן, שבה החליטו על גירושם של עוברי עברה:

[אנש[י] אמת ושונאי בצעו]
[ונ[דרו] לא להמית איש]
[יום המשפט]]

(4Q275, קטע 2, שורות 3–5)³⁶

כל המשתתפים ב'יום המשפט' מוזהרים להיות 'אנש[י] אמת ושונאי בצע'. כמו כן עליהם להימנע מהטלת עונש מוות: 'ונ[דרו] לא להמית איש'. ההמשך של המשפט חסר. אפשר שבמקור היה אחרי 'איש' תואר כמו 'נקי' או 'צדיק', מילים המופיעות באזהרה שבתורה 'ונקי וצדיק אל תהרג כי לא אצדיק רשע' (שמות כג, ז). אזהרה זו שימשה כידוע במסורת חז"ל כעיקרון המחייב עדות ברורה שבלעדיה אין מקום לדיני נפשות:

היה אחד מעידו שהוא עובד לחמה ואחד מעידו שהוא עובד ללבנה, שומע אני שיעטרפו זה עם זה ויהא חייב, תלמוד לומר 'ונקי וצדיק אל תהרג' (שמות כג, ז). ראוהו רודף אחר חבריו להרגו והסיף בידו, אמרו לו: הוי יודע שהוא בן ברית, והתורה אמרה 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך' (בראשית ט, ו), ואמר להם: יודע אני, על מנת כן, והעלימו עדים את עיניהם, ולאחר זמן מצאוהו הרוג מפרפר והסיף מנטף דם מיד ההורג, שומע אני יהא חייב, ת"ל 'ונקי וצדיק אל תהרג'.

(מכילתא דרבי ישמעאל, כספא כ [מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 327])

קרוב להניח שגם פרשני קומראן מצאו כאן מקור להגבלת מיתה בידי אדם.

Polemics in New Fragments from Cave 4', J. Amitai (ed.), *Biblical Archeology Today*, Jerusalem 1985, pp. 390–399

P.S. Alexander & G. Vermes, '4QCommunal Ceremony', idem, *Qumran Cave 4, XIX: Serekh* ³⁶ *ha-Yahad and Two Related Texts* (DJD, 26), Oxford 1998, pp. 209–216

סדר קודשים

עובר שנמצא במעי בהמה

במגילה 4Q251 נמצא קטע שהמהדירים שחזרו בתחילתו: '[שור] ו[כשב ועז אשר לא שלמו] שבעת ימים [אשר] במע[ני] אמו ואל יאכל בשרו כי ['] (קטע 12, שורות 1–2). לדעתי קשה לקבל את ההנחה של המהדירים שמדובר כאן בשני איסורים שונים, הראשון לשחוט בהמה לפני שעברו שבעת ימים מזמן לידתה, והשני לשחוט עובר במעי אמו. השלמה זאת גם גורמת להארכה יתרה של סוף השורה הראשונה. כנגד הצעתם הצעתי את השחזור הבא: '[אל ישחט איש] שור [ו] כשב ועז אשר לא שלמו [לו ימי עבו]ר במע[ני] אמו ואל יאכל בשרו כי [']³⁷. לפי שחזור זה הקטע עוסק בנושא אחד: האיסור לשחוט עובר במעי אמו. האיסור לשחוט בהמה מעוברת ידוע ממגילת המקדש: 'ולוא תזבח לי שור ושה ועז והמה מלאות כי תועבה המה ל['] (11QT^a, טור נב, שורה 5), ונזכר גם בקטעים ממערה 4:

[ועל העברות אנחנו חושבים שאין לזבוח א]ת האם ואת הולד ביום אחד [] ועל האוכל אנחנו חושבים שאיננו אוכל את הולד [שבמעי אמו לאחר שחיטתו ואתם יודעים שהו]א כן והדבר כתוב עברה.

(מקצת מעשי התורה, ב, שורות 36–38; 4Q396, קטעים 1–2, טור א)

אשר יגלה את רז עמו לגואים או יקלל אנת עמו או ידבר סרה על משיחי רוח הקדש ותועה בן חווי אמתו בהמרותו] את פי אל או ישחט בהמה וחיה עברנה או אשר ישכב עם] אשה הרה מקיץ דם.

(ברית דמשק, 4Q270, קטע 2, טור ב, שורות 13–16)

קרובה ההנחה שבקומראן ראו בכך הפרה של הצו: 'ושור או שה אתו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד' (ויקרא כב, כח). עמדה זו מתבססת על התפיסה שהעובר הוא בעל חיים עצמאי, תפיסה שגם פילון דגל בה:

על כל פנים התורה מדיחה מחוץ לבית הטהרה גם את הבהמות המעוברות ואינה מתירה לשוחטן עד אשר תמלטנה. היא שוקלת אפוא את העוברים כנגד היילודים, אך לא משום שאלה עדיין לא באו לאור העולם זכו במעמד שווה, אלא כדי לעצור למרחוק בעד קלות הראש של הנוהגים לבלבל את הכול.

(על המידות הטובות, 137)³⁸

אולם לפי השחזור המוצע, הקטע אוסר רק שחיטת בהמה 'אשר לא שלמו לו ימי עבור'. ההלכה התנאית התירה עובר חי בן שמונה חודשים על ידי שחיטת אמו, בהתאם לכלל 'עובר ירך אמו':

השוחט את הבהמה ומצא בה בן שמנה חי או מת, או בן תשעה מת – קורעו ומוציא את דמו. מצא בן תשעה חי – טעון שחיטה, וחייב באותו ואת בנו; דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים:

³⁷ ראו: לרסון, להמן ושיפמן (לעיל, הערה 8), עמ' 40.

³⁸ פילון האלכסנדרוני, כתבים (מהדורת ס' דניאל-נטף), ג: ספר המצוות, חלק שני, ירושלים תש"ס, עמ' 193–232.

שחיטת אמו מטהרתו. רבי שמעון שזורי אומר: אפילו בן שמנה שנים וחורש בשדה – שחיטת אמו מטהרתו. קרעה ומצא בה בן תשעה חי – טעון שחיטה, לפי שלא נשחטה אמו. (משנה, חולין ד, ה)

כאמור הכת לא קיבלה את הכלל הזה. בכל זאת ספק אם הקטע בא להבחין בין 'בן שמונה' ל'בן תשעה' או לאסור כל שליל שבמעי אמו, כדעת הכותים והקראים.³⁹

סדר טהרות

הכוהנים וטומאת ארץ העמים במסכת שמחות נשתמרה הלכה עתיקה: 'כהן הדיוט שהוא מטמא או שנכנס לבית הקברות הרי זה סופג ארבעים. נכנס למדור גוים או לארץ העמים ולבית הפרס או שיצא חוץ לארץ ישראל מלקין אותו מכת מרדות' (ד, יג).⁴⁰ בזמן הבית נחשבה יציאת כוהן לחוץ לארץ כעוון חמור. על אלקימוס, הכוהן הרשע, נאמר ש'טמא את נפשו ברצונו'. בבואו לפני דמטריוס הסלווקי אמר לו: 'אני עזבתי כבוד נחלת אבות – רצוני לומר הכהונה הגדולה – ובאתי הנה' (מקבים ב יד, ג, ז).⁴¹ יש כאן רמז לאיסור המיוחד על כוהן גדול לטמא את עצמו: 'מן המקדש לא יצא' (ויקרא כא, יב). כבר בתחילת ימי הזוגות גזרו טומאה על ארץ העמים: 'דתניא: יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים גזרו טומאה על ארץ העמים' (בבלי, שבת יד ע"ב).

עכשיו נתגלה סמך לאותה הגישה בין קטעי ברית דמשק ממערה 4: '[איש] מבני אהרון אשר ישבה לגואים] לחללה בטמאתם אל יגש לעבודת [הקודש]' (4Q266). קטע 5, טור ב, שורות 4–6). כאן מדובר בכוהן שנשבה בעל כורחו בין הגויים והוא נחשב מחולל. באותו ההקשר נפסל גם 'איש מבני אהרון אשר ינרד לעבנוד' (שם, שורה 8), כלומר שירד למדור הגויים מרצונו. העובדה שטומאת כוהן על ידי מגע עם נכרים נשתמרה גם במקורות תלמודיים מקרבת את ההנחה שזאת הייתה מסורת יהודית כללית בזמן הבית.⁴²

ראיית נגעים על ידי חכם שאינו כוהן לפי ההלכה התנאית 'הכל כשרים לראות את הנגעים אלא שהטומאה והטהרה בידי כהן. אומרים לו אמור טמא והוא אומר טמא, אמור טהור והוא אומר טהור' (משנה, נגעים ג, א). אם הכוהן אינו בקי בהלכות נגעים, מורה המומחה לכוהן מה לומר. אותה הגישה מפורשת בברית דמשק: 'ואם משפט לתורת נגע יהיה באיש ובא הכהן ועמד במחנה והבינו המבקר בפרוש התורה, ואם פתי הוא הוא יסגירנו כי להם המשפט' ([גניזה], עמ' יג, שורות 4–7). דיון מפורט בתקבולת הזאת כבר הציע סטיבן ס' פראד.⁴³

³⁹ ח' אלבק, משנה: סדר קדשים, ירושלים ותל-אביב תשט"ז, עמ' 377.

⁴⁰ מסכת שמחות (מהדורת מ' היגער), ירושלים תש"ל (מהדורת צילום).

⁴¹ הספרים החיצונים (מהדורת א' כהנא), ב, תל-אביב תש"ך, עמ' רכו.

⁴² J. Baumgarten, 'The Disqualification of Priests in 4Q Fragments of the Damascus Document: A Specimen in the Recovery of Pre-Rabbinic Halakha', J. Treballe Barrera & L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress* (STDJ, 11), II, Leiden 1992, pp. 502–551.

⁴³ S. Fraade, 'Shifting from Priestly to Non-Priestly Legal Authority: A Comparison of the Damascus Document and the Midrash Sifra', *DSD*, 6 (1999), pp. 109–125.

סיכום

בסקירה זו הצבעתי על כמה דוגמאות של פרשנות או הלכות שלכאורה אין להן מקור בתורה לפי פשוטו של מקרא, ובכל זאת נתקבלו הן בקרב אנשי קומראן הן בהלכה התנאית. על פי התפיסה היסודית של חז"ל, ששתי תורות ניתנו לישראל, אין בתופעה הזאת שום פלא. הלוא חכמי המשנה הכירו בגופי הלכה שהם מקרא מועט ואין להם על מה שיסמכו אלא על מסורה שבעל-פה. אבל היחס של הכת למסורת העבר היה ברובו שלילי וביקורתי. רוב העם בני זמנם וגם בדורות שלפניהם היו בעיניהם סרי דרך 'בעבור אשר דרשו בחלקות ויבחרו במהתלות [...] ויעבירו ברית ויפירו חוק' (ברית דמשק [גניזה], עמ' א, שורות 18–20).

ביקורת כזאת על הקלות של בעלי הלכה בימיהם מתאימה למקרים שבהם הקלו החכמים, כגון בעניין פיקוח נפש בשבת ובהפרת נדרים כוללת על ידי הבעל או על ידי שאלת חכם. כמו כן היא באה לידי ביטוי בפולמוסים שהזכרתי לעיל סביב ענייני טומאה וטהרה.

לעומת זאת לא הייתה לאנשי קומראן סיבה להתנגד לסייגים שהנהיגו חכמים, כנראה כבר בדורות קודמים, להחמיר באיסורי שבת ועבודה זרה, גם אם אין לחומרות האלו סמך מפורש מן המקרא. בברית דמשק קשרו את המנהג של תוספת שבת ואת האיסור להזות על טמאים לצו הכללי 'שמור את יום השבת'. אבל הגזרה שלא למכור בעלי חיים לגויים מנומקת רק בחשש מעשי – 'בעבור אשר לא יזבחום' – כמו בהלכת חז"ל.

למרות הדמיון בין איסורים מסוימים שבכתבי קומראן להלכת חז"ל, במיוחד בדיני שבת, אין ספק שהנטייה לחומרה מאפיינת את גישת הכת ברוב המקרים. דבר זה ניכר לא רק בדיני טמאה ועריות אלא גם באיסור לאכול עגלי (= ביצים, Larva) דבורים ודם דגים: 'אל ישקץ איש את נפשו הכל החיה והרמש לאכל מהם מעגלי הדבורים עד כל נפש החיה אשר תרמוש במים. והדגים אל יאכלו כי אם נקרעו חיים ונשנפ' (ברית דמשק [גניזה], עמ' יב, שורות 11–14). חומרות כאלו היו בעיני חז"ל מסימני ההיכר של 'דרך אחרת' (השוו: תוספתא תרומות ז, יא), כמו שכבר ציין שאול ליברמן אחרי שהתגלו המגילות.⁴⁴

האם אפיון זה מלמד שאנשי קומראן לא נחשבו בעיני הפרושים כחלק של הקהילה היהודית?

בין ההיסטוריונים של החברה היהודית העתיקה יש מי שכל פולמוס הלכתי או תאולוגי בין זרמים נחשב אצלם כאישור לקיום 'יהדות שונות'. אולם עובדה היא שדווקא קבוצות הקרובות זו לזו, ושיש ביניהן הרבה מן המשותף, נוטות להתפלמס על דברים השנויים במחלוקת.

רוב החוקרים סבורים שיש לזהות את עדת קומראן עם תנועת האיסיים. מעניין שתדמית האיסיים אצל יוסף בן מתתיהו היא חיובית ביותר אף על פי שהוא עצמו הצטרף לפרושים.

גינצבורג, מחלוצי המחקר של ברית דמשק בתחילת המאה העשרים, התאמץ בבקיאותו להתאים את הקודקס המשפטי שבה להלכה הפרושית. אולם הפריעה לו ההתייחסות בברית דמשק ללוח של ספר היובלים (ברית דמשק [גניזה], עמ' טז, שורות 3–4). ברור היה לו שסטייה מן הלוח המסורתי היא סימן היכר של כת בדלנית. לכן שיער שאזכור ספר היובלים בברית דמשק הוא תוספת של מגיה מאוחר. לאור מה שידוע לנו כעת על הלוח הקומראני, הזיהוי של הכת עם הפרושים אינו מתקבל עוד. בכל זאת הגישה ה'תלמודית' של גינצבורג לא איבדה לגמרי

⁴⁴ S. Lieberman, 'Light on the Cave Scrolls from Rabbinic Sources', *PAAJR*, 20 (1951), pp. 395–414

את ערכה. היא מוכיחה שבמערכת המשפטית של אנשי קומראן, למרות הזדהותם כבעלי ברית חדשה, נותר הרבה מן המסורת ההלכתית המשותפת שהייתה גם נחלת היהדות הפרושית. לגילויים של כתבי קומראן יש חשיבות מרובה להבנת שורשיה של היהדות הפרושית ושל ספרות חז"ל (שהפכה לספרות הקנונית בעם היהודי), כשם שהיא מסייעת לעמוד על שורשיה היהודיים של הנצרות. כתבי קומראן שופכים אור חדש על מקורם של מושגי יסוד בעולם המערבי ובעולם היהודי עד ימינו.



כד חרס מקומראן ששימש ככל הנראה לאחסון המגילות

מפתחות ונספחים

א. מפתח מראי המקומות

למגילות קומראן שצוטטו בספר

הסבר למפתח מראי המקומות

מפתח מראי המקומות לטקסטים מקומראן מוצג בשני חלקים – מפתח החיבורים ומפתח המגילות והקטעים, וזאת בשל המורכבות של רישום הטקסטים והחיבורים שנמצאו בקומראן:

במערות קומראן נמצאו כמה מגילות במצב השתמרות טוב יחסית ואלפים רבים של קטעים קטנים וגדולים ממגילות שרובן לא השתמרו. החוקרים קבעו אילו קטעים נקדשו מתוך מגילה אחת, ולכל מגילה כזאת ניתן מספר, וכן מוספרו הקטעים השייכים לה. גם למגילות הגדולות ניתנו מספרים, אבל רגילים לכנות אותן בשמות. לעתים כמה מגילות הן עותקים של חיבור אחד.

לכל מגילה קוד המציין את מקום הגילוי (למשל IQ = מערה מס' I בקומראן, 4Q = מערה מס' 4 בקומראן) ואחריו אות או מספר לציון המגילה גופה. בספר זה צוינו המגילות הגדולות באותיות לועזיות לפי שמן (למשל: סרך היחד צוין IQS; מגילת המקדש צוינה ^a11QT [עותק א של מגילת המקדש ממערה 11]), ומספר הטור או העמוד של המגילה המקורית צוין בספרות רומיות גדולות: 11Q5 XIX = מגילה מס' 5 ממערה 11, טור יט; IQS VI = סרך היחד ממערה I, טור ו; CD II = ברית דמשק מן הגניזה הקאהירית עמוד ב; 4Q252 III = פירוש לבראשית, טור ג של המגילה (ראו לעיל עמ' 407); מקצת מעשי התורה, ב = חלק ב בשחזור החיבור 'מקצת מעשי התורה' (4QMMT B). קטעים מתוך מגילות צוינו לפי המספר שניתן למגילה (למשל: 4Q417 = קטעים של מגילה ובה חיבור חכמתי שכונה בספר זה 'חכמת רז נהיה'; קטעים ממגילות אחרות של אותו חיבור מוספרו 4Q415, 4Q416). אם שרד יותר מטור אחד בקטע, הטורים של קטעים אלו צוינו בספרות רומיות קטנות (למשל: 4Q267 9 iii = מגילה מס' 267 ממערה 4, קטע 9, טור ג).

חלוקת מפתח מראי המקומות לשני חלקים נועדה להקל על הקוראים את ההתמצאות בקטעים, במגילות ובחיבורים:

1. מפתח החיבורים.

מפתח זה ערוך לפי שמות החיבורים (או קבוצות החיבורים) שנתגלו בקומראן. צוינו בו דיונים כלליים על החיבור, ובעיקר יש בו הפניות (באמצעות חץ) למפתח המגילות והקטעים. במקרים הבוודיים שבהם יש מחלוקת בין משתתפי הספר בדבר כינויה של מגילה – משמש סימן החץ כדי להפנות מכינוי אחד אל הכינוי האחר, שהוא הערך שבו רשומים הפרטים.

2. מפתח המגילות והקטעים.

במפתח זה צוינו בדרך כלל עמודים בספר שבהם נתפרש קטע מסוים לגופו.

- המגילות שהשתמרותן שלמה יותר, כגון ברית דמשק, סרך היחד ומגילת מקצת מעשי התורה, מסודרות בתחילת המפתח לפי שמן העברי (בסדר אלפביתי). בתחילה מובא העותק השלם יותר (למשל: IQS; CD) ואחר כך קטעים מעותקים אחרים (כגון 4Q256 = קטעים של מגילת סרך היחד ממערה 4 [מכונה במחקר גם 4QS^b]).
- בהמשך מסודרים קטעי מגילות לפי מספר המערה שבה נמצאו ומספרן הסידורי של המגילות כאמור לעיל.
- בסוף המפתח הובאו מגילות מקראיות לפי סדר ספרי המקרא (לא לפי העותקים מקומראן).

במפתח זה עמודים שיש בהם דיונים עיקריים צוינו בהדגשה. עמודים שבהם באים דיונים בהערות שוליים צוינו בכוכבית (*).

1. מפתח החיבורים

מגילת הנחשת (3Q15) 8	חיבורים ליטורגיים	אוסטרקון מקומראן
מגילת הרזים	← 4Q392	23 (1KhQOstrakon)
← 4Q300, 1Q27	חיי נח ← 1Q19	האפוקריפון של דוד ← דברי יוסף
מגילת תהלים 209, 111, 20	חכמת רז נהיה 79–81, 271	האפוקריפון של יהושע 84–85
238, 227	316–304	← 4Q522, 4Q379
← 11Q5	← 4Q415–418	האפוקריפון של ירמיהו 84
מוסר למבין ← חכמת רז נהיה	חנוך א 574–579, 599	← 4Q390
מזמורים חיצוניים ← 4Q88	ספר הענקים 576	ברית דמשק 9–10, 43, 51
← 11Q5, 4Q488	טהרות ← 4Q274–275	294, 285–276
מלחמת בני אור 6, 49–51	טוביה 483–484, 590–591	הלכה 410–416, 419–421
383–321	← 4Q196	ברכות למיטהר ← 4Q512
התהוות ותיארוך 351–348	טַסְטִימוֹנִיָה ← 4Q175	ברכות וקללות
383–371	יובלים 585–589, 599	← 4Q286–290, 4Q280
שימוש במקרא 347, 369–370	← 4Q223–225	ברכי נפשי ← 4Q435–438
ר' גם ספר המלחמה	ירושלים החדשה 484–486	דברי יוסף ← 4Q373, 2Q22
מסמכי לוח 85–86, 444–454	← 11Q18, 4Q554	דברי המאורות 239–249
463–456	כתב לוי הארמי 70, 508	← 4Q506, 4Q504
אותות 462–463	584–580	דברי משכיל אשר דבר לכול בני
לוחות שנה 456	← 4Q541	שחר ← 4Q298
משמרות כוהנים 456–461	ר' גם מפתח העניינים, ספרים	הודיות 6, 135–136, 261–273
שלבי הירח 461–462	חיצוניים: צוואת לוי	316
← 6Q17, 4Q317–326	לוח שנה ← מסמכי לוח	ר' גם פסידוֹ-הודיות
מסמכים היסטוריים 460–461	מבחר סרכים ← 4Q265	הורוסקופ (?) ← 4Q186
← 4Q332–333	ר' גם מגילת הסרכים	חומש מעובד (?)
מקצת מעשי התורה 12	מגילה חיצונית לבראשית	(4Q364–367) 168–164
85–86, 88, 178, 196–198, 284	7–6, 397–395, 579, 587	חוקים ← 4Q513, 4Q159
643–642, 442, 417–416	מגילת ישעיה א (השלמה) 5	חזונות עמרם * 71, 504
לשון 558, 565–566	מגילת ישעיה ב 113	← 4Q543
ספר המלחמה 337	מגילת המזמורים ← מגילת	חיבורים אסכטולוגיים
← 4Q285	תהלים	← 4Q521, 4Q475, 4Q246
ספר הענקים ← חנוך א	מגילת המקדש 21, 44, 52–53	חיבורים הלכתיים
סרך הברכות 292–294	83, 85, 135, 164–157, 284	← 4Q264a, 4Q251
← מגילת הסרכים	419, 294	4Q421, 4Q284a
סרך היחד 5, 27, 43–44	הלכה 409–410	חיבורים חכמתיים
283–290, 294	ירושלים והמקדש 487–489	← 4Q408, 4Q184–185
← מגילת הסרכים	לשון 556–558	4Q525, 4Q424, 4Q413

קטלוג רוחות ← 4Q230
 קינה ← 4Q439
 שירת עולת השבת 22, 82, 238,
 254-260
 ← 4Q400-405, 11Q17
 תוכחת המבקר 283-284
 ← 4Q477
 תפילה על האל ועל ישראל
 ← 4Q369
 תפילה לשלום יונתן המלך 205
 ← 4Q448
 תפילות לחגים 248-251
 ← 4Q508-509, 1Q34bis
 תפילות יומיות *75-76, 81-82,
 232-239, 449-452
 ← 4Q503
 תפילת אנוש ← תפילה על האל
 ועל ישראל
 תפילת יוסף ← דברי יוסף
 תרגום איוב 20-21
 ← 11Q10

פשר בראשית ← פירוש על
 בראשית
 פשר הושע ← 4Q166-167
 פשר חבקוק 5, 179-182,
 418-419
 פשר ישעיה 179-180, 294
 ← 4Q164, 4Q161
 פשר מלכיצדק 492, 537,
 546-547
 ← 11Q13
 פשר נחום 180
 ← 4Q169
 פשר על הקצים ← 4Q180
 פשר תהלים 180
 ← 4Q171
 צוואת יעקב (?) ← 4Q537
 צוואת נפתלי 591-592
 ← 4Q215a
 צוואת קהת 319
 ← 4Q542

סרך המלחמה ← מלחמת בני אור
 סרך העדה 290-293, 533,
 545-546
 ← מגילת הסרכים
 סרך שירת עולת השבת ← שירת
 עולת השבת
 על הבריאה ← 4Q303
 פירוש על האבות 189-190
 ← 4Q464
 פירוש על בראשית 56, *87-88,
 178, 187-189, 405-406
 ← 4Q254, 4Q252
 פלורילגיום 172, 182
 ← 4Q174
 פסידו־הודיות
 ← 4Q440-440a, 4Q433-433a
 ר' גם הודיות
 פסידו־יחזקאל
 ← 4Q385-387
 פסידו־משה ← 4Q390

2. מפתח המגילות והקטעים

4Q270 = 4QD^c
 2 ii 662
 3 ii 653
 4 656-657
 6 iii 645
 7 i 295, 491, 522-523
 7 i-ii 278
 4Q271 = 4QD^f
 2 502
 3 311, 428-429, 658,
 660
 4Q272 = 4QD^g
 1 i 414-415

הודיות

1QH^a
 II 102
 IV 244
 V 270
 VII 520-521

XIX 200-201, 279-280, 426-427
 XX 177, 188*, 200-201, 490, 547,
 568, 632*
 4Q266 = 4QD^a
 2 441
 5 ii 663
 6 i 415
 6 iii 425*
 6 iv 653
 10 i 279, 524
 10 i-ii 295
 11 88*, 278, 491, 501, 522-523,
 568

4Q267 = 4QD^b

4 94
 9 iii 657

4Q269 = 4QD^d

9 656

ברית דמשק

עותקי הגניזה CD

I 193, 195, 279, 427, 515, 547
 II 568
 III 61*, 279, 441, 515, 627*
 IV 280, 429, 638
 IV-V 415-416
 VI 62*, 230, 419-420, 425*, 441,
 491, 502, 522, 529-530, 544,
 632
 VII 177, 198, 283, 427, 544, 607
 VIII 195, 503, 632
 IX 284, 402-403, 422, 645, 661
 X 280-282, 413, 654-655
 XI 230, 296*, 426, 653-655
 XI-XII 231
 XII 490*, 657-658, 660-661, 664
 XIII 426, 513, 663
 XIV 295, 524
 XVI 83-84*, 280, 411, 430, 506,
 654*, 657

מלחמת בני אור

IQM

I 101, 105, 177*, 323, 329–333,
343–347, 379–380, 527, 536, 539
II 330–333, 346–347, 452*
V 351–352, 359–366
VI 324, 355–358, 366–367
VII 333–335
VIII 368–369
IX 334–336, 351
X 335
XI 31*, 324, 331, 514
XIII 347, 503, 506
XIV 325
XV 325, 327, 335
XVI 335–336
XVII 331, 347, 506*
XVIII 327, 335
XIX 538

4Q491

1–2 100*
XI 541–542

4Q493

99

4Q496

3 101, 344–345*

מקצת מעשי התורה

B

13–16 649
27–33 416–417
36–38 662
49–62 558
55–58 428, 650
75–82 417

C

7–9 197–198, 230
10 139
26–31 508, 642

4Q394

1–2 iii 465
1–2 v 466
3–7 i 436, 445, 649
3–7 ii 416–417
8 iii–iv 558
8 iv 428, 650

XLVIII 161
XLIX 556–558, 564
L 403–404, 427*
LII 404, 431, 662
LIII 410, 431
LVII 161, 410, 416
IIQ20 = IIQT^b
VI 331*
IIQ21 = IIQT^c
3 488

מגילת הסרכים

סרך היחד IQS

I 569
I–II 330*, 500–503
II 566, 646
III 506, 525, 608–609
III–IV 511–513
IV 502, 514, 519, 534–535, 537,
540–541, 609
V 27, 61, 284, 286–287, 524–525,
607
V–VI 402, 645–647
VI 27–28, 64, 387, 607
VI–VII 287–288, 295
VII 44, 608
VIII 105, 186, 199, 288, 494,
641–642
IX 28, 61–62, 188*, 199, 230, 288,
306–307, 315, 387, 402, 523,
624–625, 632*, 641–642
X 237, 289, 632*, 652
XI 302, 625

סרך העדה IQSa

I 291
II 188*, 291–292, 545, 652

סרך הברכות IQSb

III 78, 292
V 293, 543, 841

4Q256 = 4QS^b

IX 287*

4Q258 = 4QS^d

I 287

4Q259 = 4QS^e

III 105

VIII 521
IX 271
X 268, 271
XI 521, 535–536
XII 267–268, 516–518, 643
XIV 185, 639–642
XV 73, 519–520*, 567–568
XVII 520
XIX 78, 271, 301, 308, 519
XX 78, 237
XXI 519–520*
XXIII 308

IQ35 = IQH^b

I 520

4Q427 = 4QH^a

7 i 271–272
7 ii 271
10 102–103

4Q428 = 4QH^b

10 520

4Q429 = 4QH^c

4 ii 639*

4Q431 = 4QH^c

I 272

מגילה חיצונית לבראשית

I QapGen

I 526*
X 523*
XIX 395–397

מגילת המקדש

IIQ19 = IIQT^a

III 163
XVII 294, 424, 464
XIX 160
XXI 160
XXIII, XXIV 331*
XXIX 101–102, 487
XXX 97, 487
XXXI 97
XXXV 98
XXXVIII 97
XLV 488
XLVI 31, 160–161, 488
XLVII 99, 489

4Q223-224 (יובלים)

2 v 100*

4Q225 (פסידו־יובלים)

2 ii 397-400, 564

4Q230 (קטלוג רוחות)

509-511

4Q246 (חיבור אסכטולוגי)

II 540-541

4Q251 (חיבור הלכתי)

1-2 414, 654

9 414

12 662

4Q252 (פירוש על בראשית)

68, 87-88*

I 188

II 188, 436, 442

III 188

IV 87-88*, 187-188, 405

V 87*, 187-188, 405-406

4Q254 (פירוש על בראשית)

68

4Q256-259 → מגילת הסרכים

4Q264a (חיבור הלכתי)

93-94

I 655-656

4Q265 (מבחר סרכים)

68

3 294

4 i-ii 294-295

4 ii 296

6 654, 296

7 296, 424-425, 655

4Q266-4Q272 → ברית דמשק

4Q274 (טהרות)

2 i 655

4Q275 (טהרות) 68

2 661

4Q280 (ברכות וקללות)

2 504, 536*

4Q284a (חיבור הלכתי) 68

4Q285 (ספר המלחמה) 68-70

7 544

4Q159 (חוקים)

2-4 660

4Q161 (פשר ישעיה)

2-6 202-203

8-10 180, 186, 546

4Q164 (פשר ישעיה)

I 493-494

4Q166 (פשר הושע)

II 178, 184, 430, 441

4Q167 (פשר הושע)

2 179

4Q169 (פשר נחום)

1-2 180

1-2 ii 186

I 179, 204

II 178-179, 184, 317

III 184

IV 177, 179, 201

4Q171 (פשר תהלים)

I 427

II 178-179, 198

III 184, 193, 641

IV 195-196

4Q174 (פלורילגיום)

I 182, 489-490, 635*

III 540, 544

III-IV 538

4Q175 (טסטימוניה)

133-135, 201-202,

493-494

4Q180 (פשר על הקצים)

I 74

4Q184 (חיבור חכמתי)

67, 317

4Q185 (חיבור חכמתי)

1-2 ii 67

4Q186 ([?]) (הורוסקופ)

II-III 26*, 513-514

4Q196 (טוביה)

18 483

4Q215a (צוואת נפתלי)

I ii 537, 540

4Q396

1-2 i 662

1-2 iii 558

1-2 iv 417

4Q397

6-13 558

14-21 139, 197-198, 230

4Q398

14-17 ii 197, 508, 642-643

פשר חבקוק (1QpHab)

I-II 201

II 182, 193-194

III 181

IV 186, 538

V 177-178, 194, 538

VI 135

VI-VII 169

VII 139, 530, 548

VIII 178, 195, 199

VIII-IX 196

X 73, 184, 194, 538-539

XI 178, 186, 195, 268, 441

XII 179, 184, 186, 195-196

1QH → הודיות

1QM → מלחמת בני אור

1QS, 1QSa, 1QSh → מגילת
הסרכים

1Q16 (פשר תהלים)

9 180

1Q19 (חיי נח)

3 567

1Q27 (מגילת הרזים)

I i 302-303, 526, 534

1Q31 68

1Q34bis (תפילות לחגים)

1+2 250

3 ii 250*

2Q22 (דברי יוסף)

I 565

4Q51 (שמואל) 126-131

X 130

4Q88 (מזמורים)

IX-X 222-223

9 309–310	4Q386 (פסידו־יחזקאל)	4Q286 (ברכות וקללות) 70
43–45 i 308	1 ii 563, 565	7 503–504
55 305*	4Q390 (האפוקריפון של ירמיהו	4Q287–4Q290
77 306	(פסידו־משה)	70 (ברכות וקללות)
81 306, 394	1 441*	4Q298 (דברי משכיל אשר דבר
81a 306	1–2 547–548	לכול בני שחר)
103 658–659	4Q392 (חיבור ליטורגי)	1–2 i 513*
103 ii 314–315	1 103, 528	4Q300 (מגילת הרזים)
126 ii 306	4Q394–4Q398 → מקצת מעשי	1 i–ii 303
127 306	התורה	3 302
167 307, 311	4Q400 (שירת עולת השבת)	4Q303 (על הבריאה) 389–390*
4Q421 (חיבור הלכתי) 70, 93	1 i 255	4Q317 (לוח)
4Q424 (חיבור חכמתי)	2 255	1 ii 447–448
1 104–105	4Q402 (שירת עולת השבת)	4Q319 (לוח)
4Q427–4Q431 → הודיות	4 531	IV 439, 453–454
4Q433 (פסידו־הודיות) 273	4Q403 (שירת עולת השבת)	VI–VII 462–463
1 566	1 i 256–257	4Q320 (לוח)
4Q433a (פסידו־הודיות) 273	1 ii 257–258	1 i 461
4Q434 (ברכי נפשי)	4Q405 (שירת עולת השבת)	3 i–4 iii 456–457
1 i 104	1 i 257	4Q321 (לוח)
4Q435 (ברכי נפשי)	20 ii–22 258	1 448
2 i 647	4Q408 (חיבור חכמתי)	II 438*
4Q436 (ברכי נפשי)	3 99	III, IV 453
1–II 647	4Q413 (חיבור חכמתי)	4Q322–323 (לוח) 459
4Q437 (ברכי נפשי)	1–2 520–521*	4Q324d (לוח)
4 647*	4Q415 (חכמת רז נהיה)	6 465
4Q438 (ברכי נפשי)	2 ii 656	4Q325 (לוח)
4 ii 647*	1 i 307, 311	1 458, 464
4Q439 (קינה)	4Q416 (חכמת רז נהיה)	2 465
1 566	2 i 313–315	4Q326 (לוח) 456, 464
4Q440–440a (פסידו־הודיות) 273	2 ii 102, 313–315	4Q332–333 (מסמכים היסטוריים)
4Q448 (תהלים קנד	2 iii 304–310, 314–315, 632–633*	460
ותפילה לשלום יונתן המלך)	2 iv 100*, 305	4Q369 (תפילה על האל ועל ישראל)
1 205, 215–216	4 305*	1 ii 391–393
4Q464 (פירוש על האבות)	7 306	4Q373 (דברי יוסף)
3 i 189	4Q417 (חכמת רז נהיה)	1 i–ii 565
3 ii 189–190	1 i 305*, 308	4Q379 (האפוקריפון של יהושע)
4Q475 (חיבור אסכטולוגי)	2 i 305, 313, 315, 647	22 ii 201–202
539	2 ii 102, 314	4Q385 (פסידו־יחזקאל)
4Q477 (תוכחת המבקר) 70,	19 312–313	6 565
283–284	23 314	
	4Q418 (חכמת רז נהיה)	
	7b 313	

165 כד, יב-יד	4Q541 (כתב לוי הארמי)	4Q491-4Q496 → מלחמת בני אור
165 כד, יח	9 i 527*, 545	4Q503 (תפילות יומיות) 234-235
ויקרא	4 Q542 (צוואת קהת)	1-6 iii 563
ד, ו 137	1 i-ii 319	15 237*
כו, ד 137	4Q543 (חזונוות עמרם)	24-25 235, 251
במדבר	5-9 521*	30 237*
כד, טו-יז 133	4Q554 (ירושלים החדשה)	36 451*
לג, לא-מט *165	1 i 485	37-38 235, 238, 251
דברים	5Q13 70	40-41 235, 252
ה, כח-כט 133	6Q17 (לוח) 438	VII 450-451
יח, יח-יט 133	11Q5 (מגילת תהלים)	4Q504 (דברי המאורות)
לב, ח 119	XVIII 300-301, 482	1-2 iii 393
לג, ה-יא 133	XIX 248, 507	1-2 v-vi 243-244
יהושע	XXI 220-222	1-2 vii 244, 253
ה 132	XXII 220, 478-482	4 243
ו, כו 134	XXIV 248	6, 8-9 242
שופטים	XXVI 236, 388-391	4Q506 (דברי המאורות)
ו, ו-ז 132	XXVII 436, 444-445, 467-468	131-132 242
שמואל א	XXVIII 210-212	4Q508 (תפילות לחגים)
א, כא-כד 127-128	11Q10 (תרגום איוב)	13, 22, 23 249-250*
ב, יג-טז 129	XXX 258*	4Q509 (תפילות לחגים)
ב, כב 129	11Q13 (פשר מלכיצדק)	131-132 ii 249
י, כז 130	173, 492, 505, 537, 546-547, 625*, 635*	97-98 i 250*
יא, א-ב 130	11Q17 (שירות עולת השבת)	4Q512 (ברכות למיטהר)
ישעיה	16-17 254	11 652
ו, ט-י 520-519*	11Q18 (ירושלים החדשה)	4Q513 (חוקים)
יד, כג 96	41 485-486	3-4 660
כה, ה 95	51 486	4Q521 (חיבור אסכטולוגי) 546*, 633-638
לו, ד 116	מגילות מקראיות	4Q522 (האפוקריפון של יהושע) 100-101
לו, ז 117	בראשית	4Q525 (חיבור חכמתי) 2b 316
לח, כא-כב 119-120	כח, ו 165	5 318
מ, ז-ח 117-118	ל, כו 165	15 100
מ, יב 118-119	לב, כט 165	4Q537 (צוואת יעקב [?]) 21 486-487
מ, יג 117	שמות	4Q538
מב, יא 554	ו-ל 125-123	1-2 597-598
מג, יג 554	ז, טז-יט 124	4Q539
מה, ז 512*	טו, כב-כו 166	3 598
סב, א-ט 559-560	יט, טז 165	
חבקוק	כ, יח 133	
א, יא 135		

ב. מפתח העניינים

גילוי קדום של מגילות בקומראן? 9-10, 20, 213*, 229*, 561*	אוונגליונים ← נצרות קדומה
גלגמש ← השפעה מסופוטמית	אוניברסליזם 512, 518, 624-625, 628, 642-644
גמול 480-481, 502-503, 520-521, 538-539, 541-542	אור 71, 76*, 81, 388-391, 493-494, 526-528
גניזת קהיר 9-10, 275-276, 561, 580-581, 592	אחרית הימים ← אסכולוגיה
גרים 481, 617	איסיים 176-177, 198, 283, 429, 601-612
דואליות, דואליזם 71-73, 75-76*, 80-82, 89, 347-348, 429, 497-528, 644	מגמתיות במחקר 102-104, 601-603
דין ורחמים 502*	עדות יוסף בן־מתתיהו 5, 15, 25-32, 37, 39-44,
השפעה איראנית 499, 505*, 509	642, 611-606, 429, 51
אסכולוגיה 534-542	עדות פילון 5, 32, 34, 41, 43, 51, 606-611
מונותאизם 498-499, 503, 505-506	עדות פליניוס 5-6, 51, 606-611
ר' גם אור	אלכסנדר ינאי 179, 192, 197, 202-205, 375-379
דטרמיניזם היסטורי 532, 548-549	אלקימוס 198-199, 663
ר' גם גזרה קדומה	אמליוס 192, 460
דימטריוס 179, 192, 204-205, 380	אנטיוכוס (הרביעי) 192, 200, 547
ההדרת המגילות	אסטרולוגיה ← מנטיקה
מהדורות 98-106	אסטרונומיה 436, 443-449, 579
צירוף קטעים 93-94	ר' גם מנטיקה
תצלומים 95-97	אסכולוגיה 177*, 180, 184, 202-204, 279-280,
הורקנוס (בן ינאי?) 192, 206, 460	290-291, 329-340, 406, 478-486, 489-490,
הלכה 86, 89, 280-284, 311, 409-433, 507, 515-518, 642-664	501-502, 514-515, 526-549, 633-637, 642
דרשות פסוקים 401-404, 410-416, 654-656, 661-662	הישארות הנפש 176*-177
הלכה 'כוהנית' 86, 89*, 429-433, 586, 591	חשובי קצים 547-548
הלכה בספרים חיצוניים 582, 586-587	כיליון הרע 526-528, 534-539
הלכה פרושית (ר' גם הלכת חז"ל) 86, 292, 312, 427-433, 438, 638, 649-650	תחיית המתים 539
הלכה צדוקית ובייתוסית 86, 197, 427-433, 650	ר' גם מלחמת בני אור; משיח(ים)
הלכת חז"ל (ר' גם הלכה פרושית) 14, 415, 426-427, 486-487, 489, 582, 645*-646	אסלאם 484
649-664	אפוקליפטיקה 173-174, 532
הלכת כת קומראן (ר' גם קומראן, כת) 28, 162-164, 280-284, 291-292, 401-404, 425-433, 586	ארמית ← לשון; מקרא: תרגומים ארמיים
649-664	ארץ־ישראל 493, 615-616, 620
חיבורים הלכתיים מקומראן 157-164, 275-298, 409-418	בית כנסת 229
קובצי הלכות 280-282, 294, 422, 651	בית צדוק ← כוהנים
ר' גם תורה ומצוות	בית שמאי 433
הלכה, נושאים בהלכה	בית תפילה 231
בגידה 44, 158, 179, 204	ביתוסים ← צדוקים
בקשת מחילה 645*-646	הברית החדשה ← נצרות קדומה
	ברכות ← ליטורגיה
	בשר ורוח 270, 301, 515-522, 525, 618-620, 625, 644, 647
	גויים 422, 538-543, 541, 617, 621, 657-658
	גזרה קדומה 26, 71, 73-76, 81, 176, 279, 499, 512, 520-521, 532, 608-609, 643-644

מדרש ודרכי מדרש 182, 408, 415–417, 430–433,
490, 604*, 661
מדרשי אגדה 292, 317, 389*, 397–399, 482, 490,
493, 577*, 579
מדרשים מאוחרים 318, 490, 579, 584*, 588*, 592
תפילה ונוסחי תפילה 231, 245–248, 318, 480–481,
507–508, 652
ברכות ההפטר 318, 481
יוצר אור 235–237, 252–253
מעריב ערבים 235
עמידה 253–254
קדושה 237, 259
ספרות חז"ל 593, 608, 631, 638*
ר' גם הלכה; לשון: לשון חכמים; מקרא: פרשנות;
פרושים; פשרים
חישובי קצים ← אסכולוגיה
חכמה 300–301
חכמת האל 390
ספרות החכמה 299–319, 481, 580
חסד אלוהי 207, 301, 306, 515–520, 525, 643
חסידים (בימי אנטיוכוס) 604*
חסידים (בימי חז"ל) 637–638
חשמונאים 206
צבא החשמונאים 365, 369–379, 382–383
טומאה וטהרה 14–15, 27–28, 30–32, 35, 37–38, 161,
176*, 230, 285, 296, 429, 486–489, 524–526, 608
טבילה 427*, 525, 591, 652
טומאת ארץ העמים 663
ראיית נגעים 663
יוונית ← לשון; מקרא: תרגומים יווניים
יוחנן הורקנוס 192, 201–202
יוחנן המטביל ← נצרות קדומה
יום הזיכרון, יום הכיפורים ← מועדים
יונתן (בן מתתיהו) 192, 197–199
יוסף בן מתתיהו 176–179, 191, 204, 375–378, 579,
588*, 606*, 610*, 611
ר' גם איסיים
ימי המילואים ← מועדים
ימי פגועים 584
ינאי ← אלכסנדר ינאי
ירושלים (בהווה ובעתיד) 477–495, 540–542,
615–616
כת קומראן כירושלים 492–494
ירושלים של מעלה 492*
ר' גם מקדש

ברכה לפני הסעודה 292, 652
בשר בחלב 423–424
גידול תרנגולים בירושלים 489
גירושין 638–639
דין מוות 204, 659–661
דיני עונשים 43–44, 294–295, 659–661
הונאה 658–659
הלנת המת ← תלייה
הפלה 403–404
הקרבת עולה 582
כיסוי הדם 158*, 410
לפני עור לא תתן מכשול 311–312
לקט 653
מאכלות אסורים 664
מום נסתר 311–312
מוציא שם רע 659–660
מוצקות ← ניצוק
מנן 292
נדר 128, 411, 657
נזירות 128
נטע רבעי 430
ניצוק 428, 650
נכים 291, 489
סוטה 656–657
עדים זוממים 432
עובר במעי אמו 403–404, 662
עורות בהמה בירושלים 489
ערוות 415–416, 638–639
ערלה 653
פרה אדומה 649–650
ציצית 423
צרעת 414–415
קרבת פסח 157–158, 294, 424
שופר 425
שחיטת חולין 296, 416–417, 431–432, 489,
662–664
תוכחה 401–403, 422, 645–647
תלייה 179, 204
ר' גם טומאה וטהרה; ירושלים; כיבוד הורים; מועדים;
מזוזות; נישואין; קרבנות; תפילין
הלניזם 611, 615–628, 642–644
השפעה מסופוטמית 443–445, 579
התגלות ← נבואה והתגלות
חוניה 192
חז"ל 163–164, 275, 408, 433, 630–631
אמונות ודעות 301, 310, 493, 502*, 509,
520–521, 539*, 584, 637–638
מגילת תענית 206, 460

לשון המגילות 59–79, 95, 98–100, 105, 115–116, 512*, 551–569
עברית מקראית מאוחרת 551–553
מועדים 160, 178, 184, 234, 424–425, 456–458, 463–468
האחד בחדש הראשון 463
הנפת העומר 432–433, 457, 650, 660
יום הזיכרון 466
יום הכיפורים 250, 424–425, 466–467
ימי המילואים 464
מועד קרבן העצים 466
מועדי הביכורים 160, 465
סוכות 467
פסח (ר' גם הלכה: קרבן פסח) 160, 294, 424, 464
פסח שני 465
ראש השנה 425
שבועות ← מועדי הביכורים
שבת 235, 251–260, 280–282, 296, 413, 426, 653–656, 660–661
מזוזות 135, 143–144, 154, 423
מלאכים 235–237, 254–260, 270, 301, 347–348, 390–391, 397–400, 491, 498–499, 502–506, 512, 514–515, 521*, 536–537, 546–547
מלחמת בני אור, המלחמה האסכטולוגית 326–337, 343–348, 351–371, 379–382
יחידות 351–358, 381
כלי נשק 358–366, 380
שיטות לחימה 367–369, 381–382
מנטיקה 26, 303–306, 312, 513–514
מניכאים 576
מסופוטמיה ← השפעה מסופוטמית
מסורת אבות 429–430
מצדה 22
מקדש 61, 82, 159–163, 178, 186, 227–230, 260, 332*, 477–495, 522–524, 540–542, 615–616, 620
חורבן המקדש 481
כת קומראן כמקדש 492–494, 608, 624, 641–642
מקדש של מעלה 254–256, 491–492
הקהילה הנוצרית וישו כמקדש 616, 621
ר' גם קרבנות
מקרא, נוסח ופרשנות
נוסח ומהדורות 5, 12, 19–20, 109–141, 149, 152, 186–187, 387, 406, 490, 505*, 512*, 519*
נוסח המסורה 112–114, 126–129, 132–133, 144–146
עותקים קדומים ממדבר יהודה 111–114
פרפרות ושכתובים 164–168, 394–400

ישראל, עם ישראל 391–394, 422, 481, 492, 495, 615–618
ישו ← נצרות קדומה
כוהנים 27–28, 37, 234, 285, 290–292, 296, 325, 485–487, 491, 526, 545–546, 583–584, 604–605, 616, 624, 652, 663
הכוהן הגדול 485–486, 624
משמרות 486
ר' גם הלכה: הלכה 'כוהנית'; לוח שנה: משמרות כוהנים
כיבוד הורים 309–311
כפרה 491, 494, 523–525, 557
כת, כתתיות ← קומראן, כת; קומראן, כתבים
כתב ומנהגי כתיבה בקומראן 5, 11, 17, 54, 95–96, 98–100, 104, 114–118, 143, 149–150, 269*, 513, 554–556
כתב דעץ 11, 115
כתב סתרים 11, 513
לוגוס 390
לוח שנה 52, 54, 68, 81–83, 88, 178, 184, 188, 195–196, 232, 237–238, 284, 428, 435–468, 583–584, 586–587, 595–596
משמרות כוהנים (ר' גם כוהנים) 452–476
עיבור שנה 454–455
שמש וירח 445–452
ר' גם השפעה מסופוטמית; מועדים; מפתח המגילות, מסמכי לוח.
ליטורגיה 111, 225–260, 300, 491
בקשות 247–248
ברכות 292–294, 652
חידוש הברית 293
ליטורגיה במגילת המלחמה 325
ליטורגיה במקרא 226–227
שימוש במזמורים 227, 272–273
תחנונים 241–246
תפילות אפוטרופאיות 507–508
תפילות חובה 228–231
תפילות בימי בית שני 228–229, 245–248
תפילות על התחדשות המאורות 235–238
ר' גם חז"ל: תפילה ונוסחי תפילה; מועדים: יום הכיפורים, שבת; קומראן, כת: תפילות; מפתח המגילות, תפילות.
לשון
ארמית 552–555, 562, 564–566, 590–591
יוונית 16, 137–138, 552, 623
לשון בית ראשון 563–564
לשון חכמים 64*, 553–555, 558, 562–565

טבילה 507–506	פרשנות (ר' גם פשרים) 6–7, 157–158, 182–189,
יוחנן המטביל 627–628, 630*, 631	200, 281, 324–325, 387–408, 430–433,
יוסטינוס מרטיר 303–304	504*–505, 512*, 519*–520, 562, 566–569, 579,
ישו 620–628, 630–642	649, 654–655, 661
ליטורגיה נוצרית 259	קאנון 138–140
מגמתיות במחקר 613–614, 621–623	התורה השומרונית 19–20, 112, 122–126, 133,
פאולוס (ותלמידיו) 492–493, 518*, 524*,	135, 149, 168
616–620, 628, 631, 641–644, 646–648	תרגומים ארמיים 20–21, 112–114, 136–137
פטרס 639–641	תרגום אונקלוס 136, 568
פסידיוֹקְלִמֶנְטִינֶס 506*	תרגום לישעיה 642
תורת י"ב השליחים ← דידאכה	תרגום נאופיטי 137, 568
ר' גם מקדש; קרבנות: תחליפים; נזירות	תרגום הוולגטה 112, 590
נשים 294, 305, 611, 638, 657	תרגום וטוס לטינה 590
ר' גם קומראן, כת: נשים	תרגומים יווניים 114, 137–138
סוכות ← מועדים	תרגום השבעים 16, 19–20, 113–114, 121,
סלווקים 329, 380–381	131–132, 135, 137–138, 209–212, 227, 312–313
צבא סלווקי (הלניסטי) 355–359, 363–371,	תרגום הפשיטתא 112, 115
373–379	מקרא, ספרי המקרא
ספרים חיצוניים 139–140, 573–600	במדבר 160
איגרת ירמיהו 16, 596	דברים 179, 506*
בן סירא 8, 22, 216–222, 228–229, 300, 306,	שמואל 12, 126–131
309–311, 313, 317–319, 480–481, 592–596	מלכים 121*
חנוך א (ר' גם מפתח המגילות, חנוך א) 16, 52, 68,	ירמיה 12, 131–132
70, 85*, 178, 445, 532, 574–579, 599	תהלים 20, 111, 505*
ספר העירים 577–579	איוב 115
ספר המשלים 576	אסתר 109–110
ספר מאורות השמים 238*, 435, 440	דניאל 78, 110, 114, 175, 180–181, 328, 331*,
ספר החלומות 418	379–381
טוביה 483–484, 589–591	עזרא 132
יובלים (ר' גם מפתח המגילות, יובלים) 52, 68, 70,	ר' גם מפתח המגילות, מגילות מקראיות
83, 85, 88, 178, 252, 280, 282, 294, 397–400,	משה 618–619
418–420, 442–444, 532, 579, 582–589, 599	משיח(ים) 188*, 200, 279–280, 291–292, 542–546,
מזמורי שלמה 68	634–637, 642
עליית ישעיהו 598	משמרות כוהנים ← כוהנים; לוח שנה
צוואות י"ב השבטים 580–583, 597–598, 600,	נבואה והתגלות 163, 173–174, 303, 418–420
636–637	נזירות, מנזר 25, 47
צוואת לוי (ר' גם מפתח המגילות, כתב לוי הארמי)	נישואין 311–312, 415–417, 428–429, 521*,
70, 280, 580–581	638–639, 656
צוואת יהודה 597–598, 636–637	נצרות קדומה 186, 506–507, 580, 605, 613–648
צוואת נפתלי 591–592	אוונגליון חיצוני 14–15
צוואת יוסף 598	האוונגליון ליוחנן 71*
צוואת בנימין 597–598	האוונגליונים הסינופטיים: מסורות ועריכה 481,
שושנה 596–597	620–628, 630–641
תהלים קנא 209–212	איגרת ברנבס 636*
תהלים קנד 205, 212–216	הברית החדשה 16, 645
פאולוס (ותלמידיו) ← נצרות קדומה	דידֶכָה 497*, 636*
פומפיוס 179, 192, 204, 206, 381–382	וידוי 491, 523
פותלאים 192	חזון יוחנן 484

תוחלת חיים 43–42	פטרס ← נצרות קדומה
תולדות הכת 54–53, 192–201, 279, 290, 409,	פיזיוגנומיה ← מנטיקה
547, 530–529, 525, 515	פילון 309–310, 390, 423–425, 610*, 617*
תפילות (ר' גם ליטורגיה) 15, 28	ר' גם איסיים
תת־קבוצות 283, 285, 607, 612	פילוסופיה 303–304, 311–312
ר' גם הלכה; טומאה וטהרה; ירושלים; מועדים;	פסח, פסח שני ← מועדים
מנטיקה; מקדש; קרבנות	פרושים 163–164, 176–179, 197–198, 204, 283,
קומראן, כתבים	631, 604, 518
כתבים כתתיים 49–90, 162–164, 387–388, 498,	ר' גם הלכה: הלכה פרושית
עריכה, נזילות והתפתחות 49–51, 263–265, 272,	פרשנות ← מקרא
282, 289–290, 294–298, 308–310, 317–319,	פשרים 5, 55, 135, 169–207, 405–406, 418–419,
497, 351–349, 328–326, 323–322	532, 493, 490–489
קראים 229*	פשרים במקרא 174–175
קרבנות 129, 227, 482, 491–494, 523–524, 608	פשרים וספרות חז"ל 175–176
תחליפים 28, 230, 481–482, 491, 523, 641–642	פשרים וספרות נוצרית 55, 408, 642
רוח	צבא הלניסטי ← סלואקים
רוח הקודש 514	צבא החשמונאים ← חשמונאים
רוחות רעות 506–509	צבא סלואקי ← סלואקים
רומאים 179–182, 186, 328, 374–375	צבא רומי ← רומאים
צבא רומאי 353–379, 382–383	צדוקים 86, 176–179, 197–198, 201, 284, 290, 294,
רע, רוע 497–528, 578–579, 599	603–605, 429
ר' גם אסכטולוגיה: כיליון הרע	ר' גם הלכה: הלכה צדוקית
שבת ← מועדים	קומראן, אתר 12–17, 23–26, 30–39, 53–54
שומרונים 283, 583, 621	בית הקברות 3, 17–18, 44–46
התורה השומרנית ← מקרא	בתי שימוש 31–32, 610
שלומציון 179, 192, 204–206, 460	חקלאות 33–36
שמעון (בן מתתיהו?) 192	מקוואות 12, 14–15, 30–31
שמעון הצדיק 593	קומראן, כת 25–47
שמעון בן יוחנן הכהן 593	ברית 286, 293, 501–503
תורה ומצוות 28, 279, 494, 499–502, 506–509,	היבדלות 422, 632–633
515–519, 617–620, 622, 642–643, 647–648	היגיינה 31–32, 161, 609–610
באחרית הימים 502, 625–626	הייררכייה 26–28, 43–44, 291, 306–307, 494,
תחיית המתים ← אסכטולוגיה	513, 526, 646–647
תלמי לתירוס 202–205, 376–379	הצטרפות לכת 5, 23, 26–27, 296, 607, 610, 647
תפילה ← ליטורגיה	הרחקה מהכת 44, 88, 295
תפילין 42, 135, 143–155, 423, 652*	נשים (ר' גם נזירות, מנזר; נשים) 25, 46, 426–427,
ד' פרשיות 150–154	607
מימי מרד בר כוכבא 144–145	סעודות 15, 28, 37–39
תרגום ← מקרא	עונשים 295
	שיתוף ההון 607, 645

ג. מבחר מילים וצירופי לשון

במפתח זה באו מילים וצירופי לשון ממגילות קומראן (ברובם מן המגילות הכתתיות) שנידונו בגוף הספר. מלבד המילים והביטויים הנכללים כאן, התבאר מינוח צבאי רב במאמרים העוסקים במגילת המלחמה. אף בביאורים הנספחים לטקסטים הנדונים במאמרים נתבארו מילים ומונחים רבים נוספים.

לשון הקודש 562, 189	גורלות 76-75*	אביון 305, 79
מבנית 82, 78	דוק, דוקה 453, 449-448	אור 71-72, 77, 80-81
מבקר 64	דור הפקודה 184	388-390, 393, 527-528
מולד, מולדים 526, 513, 305	דורש התורה 545-544, 529-530	אורת(ו)ם 528
מורה הצדק 72, 66-65, 5	דורשי החלקות 177, 67-66	בני אור 331-332, 345-347
177-179, 192-201, 261, 268	518, 204, 192, 184, 179	500-501, 632-633, 644
547, 545-544, 542-541	דמשק 279	ממשל אור 81*
ר' גם יורה הצדק	דעת 509	אל אורים, שר(ה)אורים 72
מזל שפתים 78	הון 316-315	אות, אותות 463-462, 449, 334
מטיף הכזב 195-193, 178, 66	הון חמס 633-632	איש הבליעל 197
518	הון רשעה 633-632	איש הכזב 5, 178, 193-195, 427
מלאכי חבל 503-502	חומה (מטפורה) 186-185	איש הלצון 178-177, 66
מלכי צדק 537-536, 506-504	חוק חרות 82-81, 74	427, 195-193
625, 547-546	חוק העת 230*	אל אורים ← אור
מלכי רשע 505-504	חושך 528-527, 77, 72-71	אמת 82, 80, 77, 73
ממון 632*	בני חושך 347-345, 332-331	אפרים 192, 184, 178-177
ממשל אור ← אור	ממשל חושך 81*	205-204
ממשל חושך ← חושך	חכמה 301	אשור 331, 180
ממשלת בליעל ← בליעל	שורש חכמה 303	בוגדים 201
מנשה 192, 184, 177	חלכאים 516	בית 61-60
מעשי תורה 643-642, 62*	חרבאל 538, 331	בית אבשלום 184, 177
מפלג 81, 78	יהודה 192, 184, 177	בית המשפט 538
מצרף 538-537, 316, 78-77	יום המשפט 538	בית פלג 201, 184, 177
מקדש 79	יורה הצדק 545-544, 531-529	491-490
מקדש אדם 490	ר' גם מורה הצדק	בליעל 509, 504-501, 76*
מרשיעי ברית 538, 345, 331	יחד 613, 61-59	בני בליעל 504
משטמה 506, 84*, 76*	עצת היחד (ר' גם עצה) 60	ממשלת בליעל 502-501
משיח 635*, 546-542	320*, 184	בני אור ← אור
משיח הרוח 635*, 625, 546	כבוד אדם 514	בני בליעל ← בליעל
משכיל 311, 254	הכוהן הרשע 179-178, 66, 5	בני חושך ← חושך
משלמי גמולים 503-502	199-195	בני שחר 513*
משפט 539-538	כפיר החרון 205-204, 67*	ברית קודש 656
בית המשפט 539-538	כתי(א)ים 204, 182-179	בשר 644, 522-515, 301
יום המשפט 539-538	207-206, 331-328, 346-345	גבול 305
מתנדבים 62-61	538, 381-380	גולת המדבר 332-331
נגלה, נגלות 230*	לבנון 544, 186	גורל 72, 75, 77, 79, 293, 305
	לחה 564	332, 330*

רש 305	עת, עתים 531	נדבים ← מתנדבים
שבי ישראל 529, 519, 66	פני אפן, פני חסדיו 502*	נדה 514
שבי פשע 82, 66	פקודה 308, 306	נהיה, נהיות 303-302
שורש חכמה ← חכמה	פשר 532, 183, 176-174, 67	ר' גם רז נהיה
שטן 508*	פתאים 196	נחלה 79-81, 305, 316-315,
שקר 77, 73	פתאי אפרים 204	513
שר (ה) אורים ← אור	צדק(ה) 77, 72	נחשיר 320*
תגאולת 564	ציון 494-492, 482-478	נינוה 184
תולדות 306	קודש 79	נסתרות 494, 419, 287
תורה 80-79, 62	קץ, קצים 502*, 77, 74-73	סוד 641-639, 308
דורש התורה 188	531-529	סרך 63, 5
עושי התורה 177, 62*	הקץ האחרון 530	עדה 59
תכונן 523*, 306, 237, 64-63	קץ הרשע(ה) 531-529, 502	עדת שוא 73
530	רבים 65-64	עול(ה) 80, 77, 72
תמים 77-76	רוח 511-508, 316-315	עולם 302
(ל)הלך תמים 76, 62	522-515	עיר (מטפורה) 184
תמים דרך 82, 77-76, 62	רז 531-529, 79, 77, 75-74	עיר המקדש 488
תמים קודש 77-76, 60	רז נהיה 308, 305-302, 79, 75	עני 79
תעודה 531, 511	רזי אל 526, 512	עצה 60
	רזי פלא 302	ר' גם יחד: עצת היחד
	רזי פשע 526, 303	

רשימת התצלומים והאיורים ומקורותיהם על פי סדר הופעתם בספר

ברשימה משמשים הקיצורים הבאים:

יב"צ = יד יצחק בן-צבי ואוסף התצלומים של כתב העת קתדרה, ירושלים

מ"י = מוזיאון ישראל, היכל הספר

ר"ה = רשות העתיקות

שאר המקורות צוינו בשמם המלא.

א. מגילות וקטעי מקורות

עמוד	
16	4Q448. למטה: התפילה לשלום יונתן המלך; למעלה: מזמור קנז (ר"ה)
50	סרך היחד, 1QS, טור א (ר"ה)
69	מבחר סרכים, 4Q265, קטע 7 (ר"ה)
84	אפוקריפון של יהושע, 4Q522, קטע 9, טורים א-ב (ר"ה)
90	קטע שנחלק לשניים מתוך חומש מעובד (?), 4Q365, קטע 23 (ר"ה)
92	קטע ממגילת המקדש ובו שרידי כתב מטורים שונים (ר"ה)
94	חיבור הלכתי, 4Q264a (ר"ה)
שם	מגילת ברית דמשק ממערה 4, 4Q267, קטע 4 (ר"ה)
96	מגילת ההודיות, טור כא [יח] (ר"ה)
97	מגילת ישעיה, 1QIsa ^a , טור יב (מ"י)
101	מגילת המקדש, 11QT ^a , טור כט (ר"ה)
103	מגילת ההודיות ממערה 4, 4Q427, קטע 10 (ר"ה)
108	תרגום השבעים לספר ויקרא, 4Q119 (4QLXXLev ^a) (ר"ה)
שם	טלאי קלף ממגילת שמות בכתב עברי עתיק (דעץ), 4Q22, טור 8 (ר"ה)
117	מגילת ישעיה, 1QIsa ^a , טור כט, ישעיה פרק לו (מ"י)
118	מגילת ישעיה, 1QIsa ^a , טור לג, ישעיה פרק מ (מ"י)
119	4Q37, טור יב, דברים לב, ח (ר"ה)
120	מגילת ישעיה, 1QIsa ^a , טור לב, ישעיה פרק לח (מ"י)
130	ספר שמואל מקומראן, 4Q51 (=4QSam ^a), טור י (ר"ה)
135	'טסטימוניה', 4Q175 (ר"ה)
142	מגילת שמואל, 4Q51, טור ג, שמואל א ב – ג (ר"ה)
145	יריעת תפילין (מ"י)
147	יריעת תפילין (מ"י)
156	מגילת המקדש – ממצאים מבית שאהין (יב"צ)
159	מגילת המקדש, 11QT ^a , טור נג (מ"י)
166	חומש מעובד (?), 4Q365, קטע 23 (ר"ה)
170	פשר חבקוק, 1QpHab, טור ז (מ"י)
172	'פלורילגיום', 4Q174, קטעים 1–2, טורים א-ב (ר"ה)
181	פשר חבקוק, 1QpHab, טור ו (מ"י)

185	פשר הושע, 4Q166 (ר"ה)
194	פשר חבקוק, 1QpHab, טור יא (מ"י)
203	פשר ישעיה, 4Q161, קטעים 5–6 (ר"ה)
207	פשר נחום, 4Q169, טור א ותחילת טור ב (ר"ה)
208	מזמור חיצוני, מגילת תהלים, 11Q5, טור יט (מ"י)
211	מזמור קנא, מגילת תהלים, 11Q5, טור כח (מ"י)
215	מזמור קנד, מגילת תהלים, 11Q5, טור יח (מ"י)
219	בן סירא נא, כתב יד ב מגניזת קהיר (ספריית האוניברסיטה של קיימברידג')
220	בן סירא נא, מגילת תהלים, 11Q5, טור כא (מ"י)
223	מזמור אסכטולוגי, 4Q88 (= 4QPs ^f) (ר"ה)
232	תפילות יומיות, 4Q503, טור ג (ר"ה)
239	מגילת תהלים, 11Q5, טור כט (ר"ה)
253	דברי המאורות, 4Q504, קטעים 1–2, טור ז (ר"ה)
255	שירות עולת השבת, 4Q403, קטע ו, חלק מטור א (ר"ה)
258	דברי המאורות, 4Q504, קטעים 1–2 (ר"ה)
262	מגילת ההודיות, 1QH ^a , עם פתיחתה (מ"י)
266	מגילת ההודיות, 1QH ^a , טור ט [א] (מ"י)
277	ברית דמשק מגניזת קהיר (כתב יד א), עמוד ב (ספריית האוניברסיטה של קיימברידג')
281	ברית דמשק מקומראן, 4Q271, קטע 5 (ר"ה)
שם	ברית דמשק מן הגניזה (כתב יד א), עמוד יא (ספריית האוניברסיטה של קיימברידג')
295	מבחר סרכים, 4Q265, קטע 4 טור ב (ר"ה)
297	מבחר סרכים, 4Q265, קטע 6 (ר"ה)
298	מגילת סרך היחד, 1QS, טור ו (מ"י)
307	'חכמת רז נהיה', 4Q416, קטע 2, טור ג (ר"ה)
310	'חכמת רז נהיה', 4Q415, קטע 11 (ר"ה)
317	חיבור חכמתי, 4Q525, קטעים 2–3, טור ב (ר"ה)
320	מגילת המלחמה, 1QM, טורים יב–יג (מ"י)
322	מגילת המלחמה, 1QM, טור ג (מ"י)
340	מגילת המלחמה ממערה 4, 4Q491, קטעים 1–3 (ר"ה)
344	מגילת המלחמה, 1QM, טור א (מ"י)
389	מזמור חיצוני, מגילת תהלים, 11Q5, טור כו (מ"י)
391	תפילה על האל ועל ישראל, 4Q369, קטע ו, טור ב (ר"ה)
392	4Q303 (ר"ה). תעתיק: T. Lim, DJD XX, 1997, p. 152
396	מגילה חיצונית לבראשית, 1QApGen, טור יט (ר"ה)
407	פירוש על בראשית, 4Q252, טורים א"ה (ר"ה)
412	מגילת המקדש, 11QT ^a , טור נז (מ"י)
413	ברית דמשק מקומראן, 4Q266, קטע 6, טור א (ר"ה)

417	מקצת מעשי התורה, 4Q396, טורים ג־ד (ר"ה)
434	חיבור בכתב סתרים העוסק בלוח השנה, 4Q317, קטע 1 + 1a, טורים א־ב (ר"ה)
437	לוח בתחילת מקצת מעשי התורה, 4Q394, טור א, קטעים 2, 3a, 4 (ר"ה)
458	לוח שנה ומשמרות, 4Q325, קטע 1 (ר"ה)
459	מאורעות היסטוריים, 4Q332, קטע 2 (ר"ה)
460	מאורעות היסטוריים, 4Q333, קטע 1 (ר"ה)
476	4Q321, קטע 3 (ר"ה)
479	מזמור חיצוני, מגילת תהלים, 11Q5, טור כב (מ"י)
488	קטע של מגילת המקדש ממערה 11, 11Q21, קטע 3 (ר"ה)
493	פשר לישעיה נד, 4Q164, קטע 1 (ר"ה)
495	סרך היחד, 1QS, טור ח (מ"י)
508	סיום האיגרת ההלכתית מקצת מעשי התורה, 4Q398, קטע 14 (ר"ה)
510	סרך היחד, 1QS, טור ג (מ"י)
517	מגילת ההודיות, 1QH ^a , טור יב [ד] (מ"י)
528	4Q392, קטע 1 (ר"ה)
533	סרך העדה, 1QSa, טור א (מ"י)
541	חיבור אסכטולוגי, 4Q246, טור ב (ר"ה)
544	ספר המלחמה, 4Q285, קטע 7, שורות 5–1 (ר"ה)
548	4Q390, קטע 2 (ר"ה)
559	מקצת מעשי התורה, 4Q394, ב, שורות 49–62 (ר"ה)
560	מגילת ישעיה, 1Q15a ^a , טור נ, שורות 22–10, ישעיה פרק סב, פסוקים א־ט (מ"י)
567	חיבור על חיי נח, 1Q19, קטע 3 (ר"ה)
569	4Q386, קטע 1, טור ב (ר"ה)
572	כתב לוי הארמי: 4Q213 קטע 1 (ר"ה)
שם	כתב לוי הארמי עותק מן הגניזה (ספריית האוניברסיטה בקיימברידג')
576	ספר חנוך מקומראן, 4Q201, קטע 1, טורים ב־ג (ר"ה)
585	ספר היובלים מקומראן, 4Q216, טורים א־ב (ר"ה)
586	ספר היובלים מקומראן, 4Q216, טור ז (ר"ה)
589	ספר טוביה הארמי מקומראן, 4Q197, קטע 4, טורים ב־ג (ר"ה)
590	ספר טוביה העברי, 4Q200, קטעים 4, 6 (ר"ה)
594	מגילת בן סירא ממצדה, טור ה (ר"ה)
600	מגילת בן סירא מקומראן, 2Q18, קטע 2 (ר"ה)
605	ברית דמשק מגניזת קהיר (כתב־יד א), עמוד ד (ספריית האוניברסיטה של קיימברידג')
609	סרך היחד, 1QS, חלק מטור ז (מ"י)
626	סרך היחד, 1QS, טור יא (מ"י)
634	חיבור אסכטולוגי 4Q521, קטע 2 (ר"ה)
640	מגילת ההודיות, 1QH ^a , טור יד [ו] (מ"י)

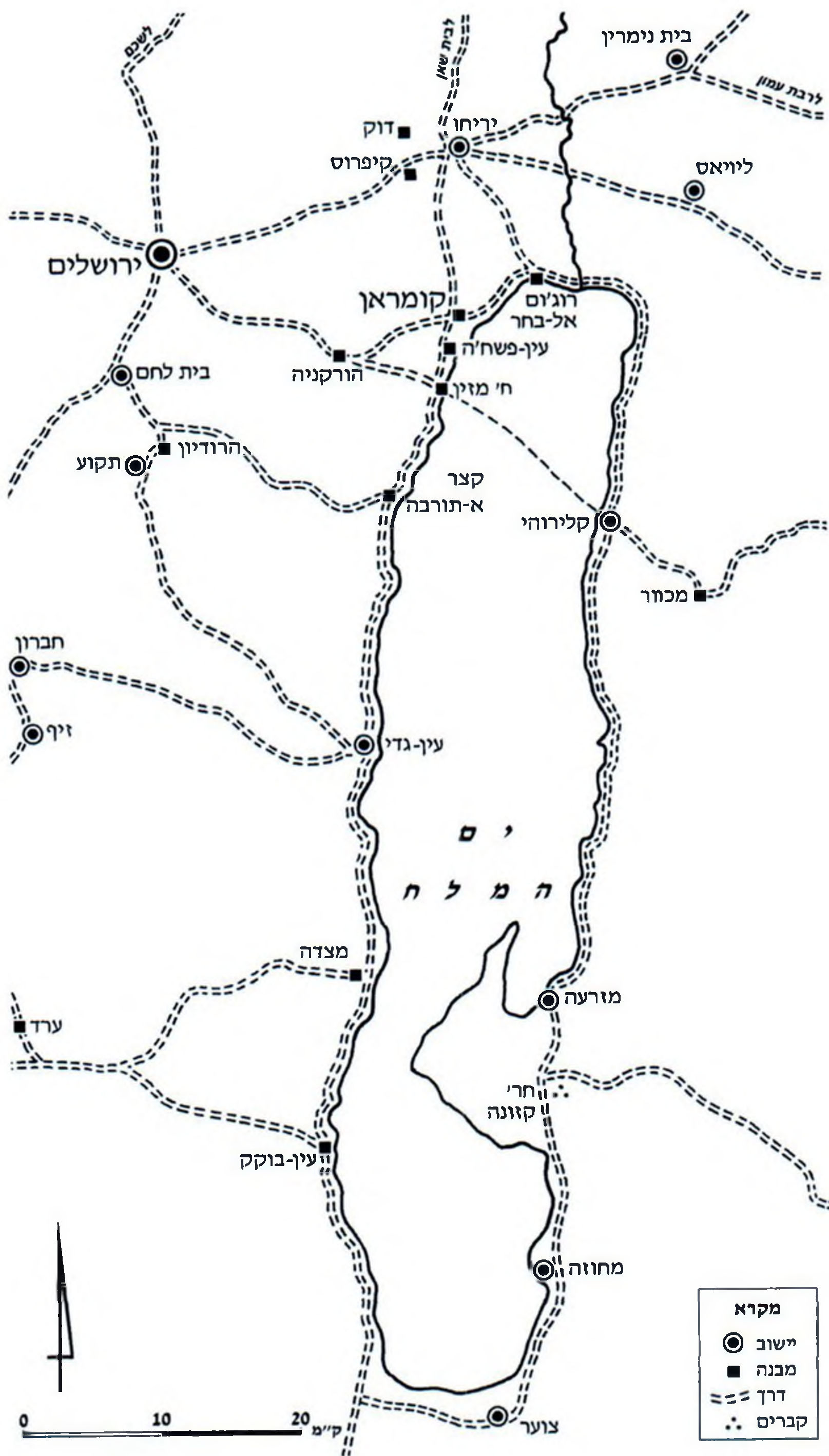
655	'טהרות', 4Q274, קטע 2, טור א (ר"ה)
659	מגילת חוקים, 4Q159, קטעים 2–4 (ר"ה)
660	ברית דמשק מקומראן, 4Q271, קטע 3 (ר"ה)
690	ספר המלחמה, 11Q14, קטע 1 (ר"ה)

ב. תצלומי ממצאים ארכאולוגיים, מפות, תרשימים ותצלומי אישים

עמוד	
ד	מערה 4 במבט מבפנים (זאב רדובן, ירושלים)
2	חורבת קומראן במבט אווירי (יב"צ, מעיזבוננו של יזהר הירשפלד ז"ל)
שם	מערות 4 ו-5, ממערב לחורבת קומראן (ר"ה)
6	אליעזר ליפא סוקניק קורא את מגילת ההודיות (יב"צ)
7	פרופ' יגאל ידין ופרופ' ג' ביברקראוט בוחנים ממצאים ממדבר יהודה (דוד חריס, ירושלים)
11	קבוצת החוקרים במוזאון רוקפלר (ר"ה)
15	מקווה בקומראן (דוד רוזנטל, ירושלים)
17	בית הקברות הסמוך לקומראן (יב"צ)
19	פנים מערה 11 (זאב רדובן, ירושלים)
24	מפת המערות בקומראן ובסביבותיה (יב"צ, מעיזבוננו של יזהר הירשפלד ז"ל)
29	חורבת קומראן – תכנית היישוב ומערכת המים בתקופה 16 (יב"צ, מעיזבוננו של יזהר הירשפלד ז"ל)
35	כבשן קדרים וכד שנמצאו בקומראן (יב"צ)
38	ז'וזף מיליק בעת גילוי מכלול כלי חרס במזווה בחורבת קומראן (ר"ה)
39	חדר האוכל (יב"צ)
40	יריעת בד, מסרק, צלחות חרס שנמצאו בקומראן (ר"ה)
41	סנדל שנמצא במערות במדבר יהודה (ר"ה)
45	שרידי אמת המים לקומראן (יב"צ)
47	סיר בישול מימי הבית השני שהתגלה בחורבת קומראן (ר"ה)
48	בית הקברות בתצלום אוויר (במבט מצפון) ובמפה (יב"צ, מעיזבוננו של יזהר הירשפלד ז"ל)
125	נוסח המסורה והנוסח השומרוני לשמות ז, מהדורת צדקה
145	תפילין של יד; תפילין של ראש (מ"י)
147	תפילין של ראש (מ"י)
274	כלי אחסון ('קלל') עשוי אבן שנמצא בקומראן (ר"ה)
353	חיילי ליגיונות וחימוש (יב"צ)
362	חיילי פלנקס בהסתערות (יב"צ)
363	חיילים פיסידים חמושים (יב"צ)
364	מגן (סקוטום) (יב"צ)
384	מערה 1 בקומראן, (דוד חריס ז"ל)
550	קסת וקולמוסים שככל הנראה נמצאו בקומראן (יב"צ)
570	שולחנות כתיבה מקומראן בתצוגה במוזאון רוקפלר (ר"ה)
665	כד חרס מקומראן ששימש ככל הנראה לאחסון המגילות (יב"צ)



מפת אזור קומראן



טבלת ארועים היסטוריים

לפה"ס	מזרח	ארץ ישראל	מצרים	מערב
190	189 קרב מגנסיה	חוניו ג' כוהן גדול	מ	
180	סלוקוס ד'	יסון כה"ג מנלאוס כה"ג מרד החשמונאים קרב בית חורון קרב אמאוס קרב בית צור, חנוכת הבית אליקים כה"ג מות יהודה המקבי מות אליקים	מ מ ל כ ת	169 קרב פידנה כיבוש מוקדון
170	אנטיוכוס ד' (אפיפנס)	יהוחנן כה"ג	מ ל כ ת	146 חורבן קרתגו וקורינתוס; כיבוש יוון
160	אנטיוכוס ה'	עצמאות יהודה שמעון כה"ג	ת	133 המהפכה הגרקפית
150	דמטריוס א'	יהוחנן כה"ג	ב	121
145	אלכסנדר בלס		ת	
140	אנטיוכוס ו' טריפון	מלחמת אזרחים	ת	90 מרד בעלי הבית ברומא שלטון מריוס סולה דיקטטור
130	אנטיוכוס ז'	יהודה כה"ג	ת	86-87-84
120			ת	79
110			ת	
100			ת	
90	מלחמת מתרדת ברומאים	מלחמת אזרחים	ת	60 קיסר כובש את גליה טריומבירט ראשון מלחמת אזרחים בין פומפיוס לקיסר קרב פרסלוס רצח יוליוס קיסר טריומבירט שני
80	סריליוס מכניע את איסוריה	מלחמה בין אריסטובולוס ב' להורקנוס ב' מצור פומפיוס מרידות נפל בגבניוס	ת	51 קלאופטרה ז'
70	מסע לוקולוס מסע פומפיוס	יוליוס קיסר בא"י שמעיה ואבטליון הפלישה הפרתית מתתיהו אנטיגונוס המלכת הורדוס ברומא	ת	36 קרב אקטיון
60	גבניוס נציב סוריה מפלת קרסוס בקרחי	הלל ושמיא	ת	
50			ת	
40	מלחמת אנטוניוס בפרתים	לידת ישו מלחמת ורוס	ת	אוגוסטוס קיסר
30			ת	
20			ת	
10			ת	
0 לספ'			ת	
10			ת	14 טיבריוס
20			ת	
30	מלחמה בין הפרתים לרומא	אנטיפס פילפוס ייסוד טבריה פעילות ישו	ת	37 קליגולה
40			ת	41 קלודיוס
50			ת	54 נרון מרד נגד נרון גלבה, אותו ויטליוס אספסינוס טיטוס
60	מסע קורבולו נגד הפרתים	מלחמת אזרחים	ת	68 מרד נגד נרון
70			ת	69 גלבה, אותו ויטליוס אספסינוס טיטוס
80			ת	79 אספסינוס טיטוס
90			ת	81 דומיטינוס

על פי מ' אבי-יונה, אטלס כרטא לתולדות ארץ-ישראל, ב (המשנה והתלמוד), ירושלים, באדיבות הוצאת כרטא



יברך אתכם אל עליון ויאר פניו אליכם ויפתח לכם את אוצרו הטוב אשר בשמים להוריד על
 ארצכם גשמי ברכה טל ומטר יורה ומלקוש בעתו ולתת לכם פרי תנובות דגן תירוש ויצהר
 לרוב והארץ תנובב לכם פרי ועודנים ואכלתם והדשנתם...

ספר המלחמה, 11Q14, קטע 1 (ראו לעיל, עמ' 337)

CONTENTS

Volume Two

The World of the Qumran Scrolls

Ya'akov Kaduri (James Kugel)	Biblical Interpretation at Qumran	387
Cana Werman and Aharon Shemesh	<i>Halakhah</i> in the Dead Sea Scrolls	409
Jonathan Ben-Dov	The 364-day Year in the Dead Sea Scrolls and the Pseudepigrapha	435
Menahem Kister	Jerusalem and the Temple in the Writings from Qumran	477
Menahem Kister	On Good and Evil: The Theological Foundations of the Qumran Community	497
Cana Werman	Eschatology at Qumran	529
Elisha Qimron	The Language and Linguistic Background of the Qumran Compositions	551
Menahem Kister	Some Lexical Features of the Writings from Qumran	561

The Qumran Scrolls in their Cultural Context

Esther Eshel	Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in the Light of the Qumran Scrolls	573
Daniel R. Schwartz	The Dead Sea Sect and the Essenes	601
Daniel R. Schwartz	Qumran and Early Christianity	613
Menahem Kister	Texts from Qumran and Early Christian Literature	629
Joseph M. Baumgarten	Common Legal Exegesis in the Scrolls and Tannaitic Sources	649

Indices and Appendices

Index of the Qumran Texts Cited	668
Subject Index	675
Index of Hebrew Expressions	680
List of Illustrations	682
A table of the 364-day Year	686
Map of the Qumran Region	688
Table of Historical events	689

Style Editor: Varda Lehnardt
Typesetting & Layout: Tavim Publishing
ISBN 978-965-217-291-4

THE QUMRAN SCROLLS AND THEIR WORLD

Volume Two

Editor: MENAHEM KISTER

Editorial Board: David Rosenthal (Chairman), Magen Broshi,
Hanan Eshel, Israel Knohl

Editorial Coordinator: Benjamin Zeev Wexler



YAD BEN-ZVI PRESS • JERUSALEM



BETWEEN BIBLE AND MISHNAH

THE DAVID AND JEMIMA JESELSOHN LIBRARY

THE ANCIENT LITERATURE OF ERETZ ISRAEL AND ITS WORLD

SERIES EDITED BY DAVID ROSENTHAL

THE QUMRAN SCROLLS AND THEIR WORLD

Volume Two

על העטיפה:
בחזית: סרך שירות עולת השבת
(באדיבות רשות העתיקות)
בגב: אולם המחקר של קטעי המגילות
במוזאון רוקפלר בשנות החמישים של
המאה העשרים (באדיבות רשות העתיקות);
ברקע, סרך היחד (באדיבות מוזאון ישראל)

סמל הסדרה:
נר שמן מטיפוס בית נטיף
מהמאות השלישית-הרביעית לסה"נ
על הדיסקוס: כנורה, מחתה ושופר
מאוסף ד"ר דוד וימימה יסלזון

עיצוב העטיפה:
ניצה ברוק, ניהול פרויקטים בע"מ, ירושלים

A black and white photograph of a large, bright room with high ceilings and arched windows. The room is filled with long tables covered with numerous small, rectangular objects, likely photographic plates or slides, arranged in rows. Several people are seated at the tables, working on them. The room appears to be a laboratory or a workspace for scientific or technical work.

על ומה
 לו לפרט
 ומה
 מה עם
 דשבת
 מה 142
 בשלח

[illegible]