

מגילות קומראן

מבואות ומחקרים

כרך ראשון



בין מקרא למשנה • סדרת ספרים

ספריית דוד וימימה יסלזון

מבואות ומחקרים בספרות הקדומה של ארץ־ישראל
בעריכת דוד רוזנטל

מגילות קומראן מבואות ומחקרים

כרך ראשון

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 ראשון

עם הספר	ז
קומראן: האתר, העדה והכתבים	
חנן אשל	3
מגן ברושי	25
דבורה דימנט	49
מנחם קיסטר	87
אלישע קימרון	91
מגילות וסוגות	
צפורה טלשיר	109
דוד נחמן	143
ישראל קנוהל	157
בלהה ניצן	169
חנן אשל	191
חנן אשל	209
בלהה ניצן	225
איילין שולר	261
יהודה שיפמן	275
מנחם קיסטר	299
בריאן שולץ	321
ישראל שצמן	341

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

עם הספר

מגילות קומראן הראשונות התגלו בשנת 1947. גילויין הרעיש את עולם המדע, והדי הרעש הזה הגיעו לחוגים רחבים, והסעירו את לבם ואת דמיונם גם של רבים מאלו הרחוקים מן הספרות היהודית.

דורות רבים הייתה הספרות העברית והארמית של ימי בית שני ידועה רק בתרגומים (בעיקר ליוונית; ולפעמים אף התרגומים היווניים אבדו, ונשמרו רק תרגומים מן היוונית בלטינית, אתיופית, סלאבית, ארמנית ועוד), וכולם נשתמרו רק משום שנמסרו בכנסיות נוצריות. והנה לפתע התגלו כמה מגילות ואלפי קטעים ששרדו מתוך מאות מגילות, קטעים של ספרים במקורם העברי או הארמי, שחלקם היו ידועים באמצעות תרגומיהם ורבים אחרים לא היו ידועים כלל.

גילויין של המגילות הוא אפוא אחת התגליות החשובות ביותר של המאה העשרים, והוא השפיע עמוקות על מחקרם של תחומים שונים: חקר הספרות היהודית הקדומה, ההיסטוריה של ימי בית שני, תולדות נוסח המקרא, פרשנות המקרא הקדומה, הספרות התלמודית, הנצרות, הלשון העברית, ועוד. החומר החדש שנתגלה האיר באור חדש את כל התחומים הללו, פתר שאלות ישנות והעלה שאלות חדשות.

רוב קטעי המגילות התגלו בתוך פרק זמן קצר, אך פרסומם ארך עשרות שנים. אכן, בעוד לקהל הרחב ידועות בעיקר 'מגילות קומראן' (או בשמותיהן האחרים 'מגילות מדבר יהודה' ו'המגילות הגנוזות'), הרי כל הקרב אליהן יודע שלעתים קרובות המדובר בקטעים שרב בהם החסר והטעונים בדיקה והשלמה וידיעות בספרות ובלשון ודמיון (וגם ריסון הדמיון) כדי לדובבם אל נכון.

בין ראשוני מהדירי המגילות וחוקרי עולמן שמור מקום של כבוד לחוקרים ישראלים, שפרסמו רבים ממחקריהם בעברית; החוקרים המשתתפים בקובץ שלפנינו הם ברובם המכריע ממשיכי המחקר העברי והישראלי. ואולם באופן פרדוקסלי הקורא העברי יכול היה להתרשם מכתבי קומראן פחות משיכלו להתרשם קוראי שפות לועזיות שלרשותם עמדו ספרי מבוא מפורטים ותרגומים של הטקסטים. לרשות הקורא העברי לא עמדה סקירה עברית מעודכנת של מגילות קומראן, הכוללת את החומר החדש שהלך והתפרסם והעומדת על התפתחויות הדרמטיות בחקר המגילות, לא הייתה בידו מהדורה כוללת של המגילות ולא ניתן בידו מפתח לשוני וענייני לעולמם המיוחד של הטקסטים הכתובים בשפתו, ושהם חלק מתרבותו.

פרופ' דוד רוזנטל, בשנים ששימש ראש המכון לחקר ארץ-ישראל ויישובה של יד יצחק בן-צבי, יזם ופעל להוציא לאור סדרה של מבואות ומחקרים בספרות הקדומה של ארץ-ישראל, מפעל שנועד להפגיש את הקורא המשכיל עם נכסי הרוח והתרבות היהודיים שנוצרו בארץ-ישראל בעת העתיקה. הספר שלפנינו מביא אל הקורא את עולמם של הטקסטים מקומראן, וחובר לו ספר נוסף: מהדורה חדשה מאת אלישע קימרון לטקסטים מקומראן, שכרך ראשון שלה יראה אור בקרוב בהוצאת יד יצחק בן-צבי. שני מפעלים אלו משלימים זה את זה: פרקי המבוא שבספר המאמרים שלפנינו הם גם בבחינת מפתח ראשוני לקריאתם ולהבנתם של הטקסטים מקומראן בשלמותם.

המאמרים בספר זה נכתבו בידי חוקרי ספרות קומראן, איש איש בתחומו. הם נועדו בראש ובראשונה לקורא המשכיל ולתלמידים באוניברסיטאות, אף על פי שברבים מהם יש תועלת גם לקורא איש המקצוע והמקצועות הסמוכים; אמנם בחלקם יש חידושים, אבל לא לשם החידושים נכתבו. רוב המאמרים אינם סקירות מעין־אנציקלופדיות המבקשות להקיף את הנושא שעליו נכתבו ממעוף הציפור, אלא סיכום של עיקר העניין הנדון אגב הפגשת הקורא עם הטקסטים גופם, ולא מעט גם עם תצלומיהם שיִּחַרטו בתודעתו את הקיטוע, ואת הספק וההשלמה הכרוכים בקריאת הטקסט. לצד מתן מידע בסיסי על תחומים בחקר ספרות קומראן על פניהם השונים והמגוונים, מאמרים אלו מכוונים להזמין את הקורא למגע בלתי אמצעי עם החומר: בספר כלולות מובאות רבות מן הטקסטים מלוות בפירושים קצרים; יש לקוות שפירושים אלו יסייעו בידי הקורא להבין טוב יותר גם טקסטים אחרים מקומראן.

ברור שבדרך הנקוטה במאמרי ספר זה אי אפשר למצות את הנושאים הנדונים בהם וגם לא את כל הדעות שנאמרו במחקר בעניינים אלו, אולם אנו מקווים שהפגשת המתעניינים עם הטקסטים עצמם – עם לשונם ולא פחות מזה עם קטיעותם ועם בעיות האינטרפרטציה שלהם – תפתח פתח לקוראים להמשיך ולעיין בכתבי קומראן ובספרות המחקרית בתחום. המאמרים מפנים לספרים ולמחקרים קודמים, אולם אינם מכוונים למצות את ספרות המחקר (ואין צריך לומר שספרות המחקר בהם מעודכנת לזמן הגשתם לדפוס, במקרים רבים כמה שנים לפני פרסום הספר).

יש לזכור שהרבה בחקר קומראן כרוך בהשערות מסוגים שונים. ביטויי ההסתייגות הרבים בספר ('נראה', 'דומה', 'אפשר', 'לדעת חוקרים' וכיוצא באלה) לא כשגרת לשון נכתבו, אלא הם משקפים את הספקות הכרוכים בפירושם של הטקסטים מקומראן, מבעיות קריאה והשלמה ופירוש ועד לקושי הכרוך בניסיון לשרטט את קווי המתאר הגדולים של המגילות ושל יהדות בית שני. לאור זאת מובן שמאמרים אחדים בספר חולקים זה על זה. כל מחבר כתב לפי הכרתו ובדרכו, ושאיפתנו הייתה לא לכסות על המחלוקות אלא לשתף את הקורא בבעיות הכרוכות בטקסטים. קטעי המגילות הרבים שהובאו כנתינתם, בתעתיק ובתצלום, נותנים ביד הקורא, לפחות במידת־מה, אפשרות לעמוד על היחס בין המקורות ובין המסקנות הכלליות. מובן שגם בעניין הכרת המחלוקות ורקען אין במאמרים שבספר אלא טעימה ראשונה. לתעתיק הטקסטים, לפרשנותם ולהצגת הדעות החולקות – אחראי כל מחבר ומחבר.

מאמרי הספר סודרו בארבעה שערים:

בשער 'קומראן: האתר, העדה והכתבים' באים מאמרים העוסקים בסוגיות מבוא: נתוני הארכאולוגיה של קומראן, תולדות התגליות בקומראן, שאלת משמעותה של ספריית הכתבים של קומראן ובעיות בקריאת המגילות ובהדרתן.

המאמרים בשער 'מגילות וסוגות' מציגים מגילות מרכזיות וסוגות אופייניות של טקסטים מקומראן – מטקסטים מקראיים ושכתובי מקרא ועד טקסטים כתתיים מובהקים – מן ההיבט הספרותי ועד ההיבט ההיסטורי.

בשער 'לעולמן של המגילות' נבחנים נושאי חתך מרכזיים: פרשנות המקרא, הלכה ולוח, פרקי הגות ולשון המגילות.

המאמרים בשער האחרון, 'מגילות קומראן בהקשרן התרבותי', עוסקים ביחסן של המגילות לקורפוסים אחרים מימי בית שני ואחרי החורבן: הספרות החיצונית, תיאור האיסיים בספרות הכתובה יוונית (בעיקר בכתבי יוסף בן מתתיהו), הספרות הנוצרית הקדומה וספרות חז"ל. שאלת היחס בין הכתבים שנמצאו בקומראן ובין כתבים אחרים חשובה לא רק לגוף המקורות הנדונים, אלא לעתים קרובות היא תורמת לשרטוט נכון יותר של קורפוסים שלמים בהקשרם ההיסטורי, ובמקרה של היהדות התלמודית ושל הנצרות הקדומה – גם להבנת המצע שבו צמחו תרבויות רבות עצמה אלו.

תצלומי קטעי המגילות המלווים את המאמרים נבחרו ברובם על ידי מנחם קיסטר, והם נועדו להאיר את האמור במאמרים.

מומלץ לקורא להשוות את תעתיקי הטקסטים אל התצלומים המקבילים כדי לקבל נקודת מבט נוספת על המגילות ופיענוחן.

ספר זה הוא ראשון בסדרה 'מבואות ומחקרים בספרות הקדומה של ארץ-ישראל' בעריכת דוד רוזנטל. בעתיד הקרוב יראה אור בסדרה זו כרך מאמרים על ספרות המקרא, ועוד היד נטויה.

חלק רב בספר שלפנינו לעושים במלאכת הספר: לנרדה לנרדה, עורכת הלשון של הספר, שערכה את המאמרים בטעם ובדעת; לנועם מזרחי, שביער מהם קוצים של חוסר אחידות ושל טעויות סופר; וכן לאיילה זוסמן, מיכאל סיגל ונועם מזרחי, שסייעו בתרגום ובעריכה של מאמריהם של י' באומגרטן, י' שיפמן וא' שולר; לשלמי אפרתי שהתקין את המפתחות (עם מנחם קיסטר); ליוני גמליאל שסידר את הספר בידענות ובהבנה. חובה נעימה למערכת וליריד יצחק בן-צבי להודות למוסדות ולפרטים שנתנו רשותם להשתמש בתצלומי הממצאים והאתר: רשות העתיקות; מוזיאון ישראל והיכל הספר; ספריית האוניברסיטה של קיימברידג'; וכן: זאב רדובן; יזהר הירשפלד ז"ל; דוד חריס ז"ל. תודה לאנשי יד יצחק בן-צבי והמכון לחקר ארץ ישראל ויישובה, לאייל בן-אליהו שליווה את שלב התכנון של הספר, וביותר תודה לבנימין זאב וכסלר, מרכז המערכת, על הריכוז המקצועי המסור ועל אנושיותו, הבנתו ותושייתו שאפשרו את התקדמות העבודה על הספר והביאו לסיומה.

תודה מיוחדת לד"ר דוד יסלזון ולרעייתו ימימה שכללו כרך זה בסדרת הספרים 'בין מקרא למשנה' שב'ספריית דוד וימימה יסלזון', ותרמו להוצאתו מתוך הכרה עמוקה בחשיבותה התרבותית של ההיכרות עם ספרות בית שני.

המערכת



פנים מערה 4 בקומראן, שבה נמצאו רבים מקטעי המגילות (צילום: זאב רדובן)

קומראן:
האתר, העדה והכתבים



חורבת קומראן בתצלום אוויר



מערות 4 ו-5, ממערב לחורבת קומראן

חנן אשל

תולדות התגליות הארכאולוגיות בקומראן

מבוא

החוקר הראשון שחפר בקומראן היה שרל קלרמון גנו. הוא סייר לאורך החוף המערבי של ים המלח בשנת 1873, והתרשם בעיקר מבית הקברות שממזרח לאתר. הוא חפר קבר אחד בבית הקברות, וכתב שאין ספק שהקברים במקום אינם קברים מוסלמיים שכן כיוונם צפון-דרום, בעוד שקברי המוסלמים כיוונם מזרח-מערב, והנפטר שוכב בהם על צדו ופניו דרומה. השם 'קומראן' נגזר ככל הנראה משמו של הירח בערבית, 'קמר', בצרוף סיומת הזוגי. אתרים השוכנים לחופי אגמים נקראו לעתים על שם הירח, כך לדוגמה בית ירח הוא אתר לחוף הכינרת, ויריחו היא עיר השוכנת מצפון לים המלח. שם האתר בימי המלוכה ובימי הבית השני היה סככה.¹

בין שנת 1947 לשנת 1956 נתגלו בקומראן אחת-עשרה מערות, ובהן קטעים של כ-900 מגילות שונות מימי הבית השני. לצערנו רק כעשרים מגילות נשתמרו במצב סביר באופן יחסי. כלומר עשרים מגילות שרדו פחות או יותר בשלמותן, ומשאר המגילות נותרו קטעים. אין ספק שיגאל ידין צדק בציינו כי מגילות אלו 'הינן התגלית החשובה ביותר שנתגלתה בארץ-ישראל בתחומי המקרא, ההיסטוריה ותולדות היהדות והנצרות'.² בין 1951 ל-1956 אף נחפר המרכז הקהילתי של אנשי קומראן.

גילוי המגילות הראשונות

המגילות הראשונות נתגלו בשנת 1947 על ידי שניים או שלושה רועים בדווים משבט התעמרה. על פי עדותם, הם גילו את המערה שבה נמצאו המגילות תוך כדי חיפוש אחר עז תועה. הפתח התחתון של המערה היה סתום באבנים, אך למערה היה פתח גבוה יותר; הבדווים זרקו דרכו אבן לתוכה, והופתעו לשמוע צליל שנוצר מפגיעת האבן בכד חרס. בשל הקושי לטפס לפתח העליון, ומכיוון שלא היו בידם אמצעי תאורה, לא נכנסו השלושה למערה באותו יום. יומיים לאחר מכן עלה אחד הבדווים, מוחמד א-דיב, אל המערה לבדו עם מנורת נפט. לדבריו מצא במערה עשרה כדים, שמונה מהם ריקים, אחד מלא עפר, ובאחד היו לפי עדותו שלוש מגילות, שתיים מהן עטופות בבד. מוחמד א-דיב הוציא את הכדים ואת שלוש המגילות מהמערה. שלוש

¹ ראו: H. Eshel, 'A Note on Joshua 15:61–62 and the Identification of the City of Salt', *Israel Exploration Journal*, 45 (1995), pp. 37–40.

² יי ידין, המגילות הגנוזות ממדבר יהודה, ירושלים ותל-אביב תשי"ז, עמ' 9.

המגילות שנמצאו, לדבריו בתוך הכד, זוהו מאוחר יותר במגילת ישעיה השלמה, מגילת הסרכים ומגילת פשר חבקוק. מספר ימים לאחר מכן, בחפירות שעשו הבדווים במערה, נמצאו ארבע מגילות נוספות: מגילת ישעיה השנייה, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך (או בקיצור: מגילת המלחמה), מגילת ההודיות ומגילה חיצונית לבראשית.³

במשך שבועות מספר שמרו הבדווים את המגילות באוהל, והראו אותן לאורחים שונים מבני השבט. לאחר מכן לקחו את המגילות לבית-לחם על מנת לנסות למכרן. אחד מסוחר העתיקות סירב לקנותן, והבדווים פנו אל סוחר עתיקות נוצרי מבני העדה האשורית ששמו ח'ליל אסכנדר שאהין, ושכונה קנדרו, והוא קנה מידם את המגילות. קנדרו הציע את המגילות למכירה לראש הכנסייה האשורית של ירושלים, המטרופוליט אתנסיוס שמואל, והלה קנה מידיו ארבע מבין המגילות תמורת 24 לירות ארץ-ישראליות (110 דולר). המטרופוליט טען שהמגילות שהיו ברשותו נמצאו במנזר האשורי על שם מרקוס הקדוש ברובע היהודי בעיר העתיקה. את שלוש המגילות האחרות רכש פרופ' אליעזר ליפא סוקניק (אביו של יגאל ידין) מכספי האוניברסיטה העברית. סוקניק נסע לבית-לחם בשבת, 29 בנובמבר 1947, וקנה שם את מגילת המלחמה ואת מגילת ההודיות, תמורת 35 לירות ארץ-ישראליות. ב-22 בדצמבר רכש סוקניק גם את מגילת ישעיה השנייה. בינתיים פרצו בירושלים קרבות מלחמת השחרור, והמטרופוליט האשורי הביא באמצע פברואר 1948 את המגילות שהיו בידיו אל בית הספר האמריקני לחקר המזרח, הנמצא מצפון לשער שכם. שם בדק את המגילות חוקר אמריקני בשם ג'ון טרוור. טרוור עמד על חשיבותן של המגילות, וצילם שלוש מהן (המטרופוליט אסר עליו לפתוח את המגילה החיצונית לבראשית בגלל פריכותה). טרוור שכנע את המטרופוליט להכריח את המגילות לחוץ לארץ בשל המצב הביטחוני בירושלים, ואכן בסוף מרס 1948 הוכרחו לארצות-הברית מגילת ישעיה השלמה, מגילת הסרכים, פשר חבקוק והמגילה החיצונית לבראשית. בארצות-הברית ניסה המטרופוליט למכור את המגילות, אולם לא נמצאו להן קונים, וזאת משתי סיבות. סיבה אחת הייתה שבינתיים פורסמו תצלומי המגילות שצילם טרוור, והחוקרים שהתעניינו במגילות עסקו בתוכנן ולא טרחו לקנות את המגילות עצמן. הסיבה השנייה הייתה שמעמדן החוקי של המגילות לא היה ברור. קונים פוטנציאליים נמנעו אפוא מלרכוש את המגילות מחשש שיחויבו על ידי בית משפט להחזירן למזרח התיכון. ב-1 ביוני 1954 פרסם המטרופוליט מודעה ב'וול סטריט ג'ורנל', ובה הציע למכירה את המגילות שבידו. ידין, ששהה באותה תקופה בארצות-הברית, הזדרז להיענות למודעה, ורכש עבור מדינת ישראל את ארבע המגילות הנותרות תמורת רבע מיליון דולר. כך הגיעו שבע המגילות שמצאו הבדווים לירושלים המערבית ומאוחר יותר הן הוצגו בהיכל הספר שבמוזיאון ישראל.

שבע המגילות הראשונות

שבע המגילות שנמצאו על ידי הבדווים במערה 1 משקפות את אופי ה'ספרייה' שהייתה בקומראן. ניתן לחלק את שבע המגילות הראשונות (כמו את שאר המגילות) לשלוש קבוצות: (1) מגילות מקראיות, (2) מגילות כתביות, (3) מגילה חיצונית.

1. הבדווים מצאו במערה שני עותקים של ספר ישעיה. העותק הראשון מכונה 'מגילת ישעיה

³ סיפור גילוייה של מערה 1 סופר פעמים רבות מאוד. מבין תיאורים אלו ניתן להמליץ על ספרו של ידין, שם, עמ' 13–57, וכן על ספרו של טרוור: J.C. Trever, *The Dead Sea Scrolls: A Personal Account*, Grand Rapids, Mich. 1977.

השלמה' (IQIsa^a). אורכה של מגילה זו 7.34 מ', והיא מכילה את כל ספר ישעיה, מפרק א עד פרק סו. המגילה השנייה, המכונה 'מגילת ישעיה השנייה' (IQIsa^b), השתמרה פחות טוב. המגילות שונות זו מזו בנוסחן. נוסח מגילת ישעיה השלמה הוא עממי (או וולגרי). הסופר שכתב את המגילה לא הקפיד על ענייני כתיב, ונטה להוסיף אימות קריאה, להחליף מילים קשות במילים מובנות יותר, ואף שילב לעתים מילים ארמיות בספר. לעומתו, הסופר שהעתיק את מגילת ישעיה השנייה הקפיד על נוסח הקרוב מאוד לנוסח המסורה.

2. בין שבע המגילות הראשונות יש ארבע מגילות כתתיות. במגילת פשר חבקוק (IQpHab) באה לידי ביטוי שיטת פירוש מיוחדת שפותחה בקרב בני כת קומראן. על פי שיטה זו ציטט מחבר הפשר פסוק, לאחריו כתב את המילים 'פשר הדבר על' או 'פשרו על', והסביר את הפסוק שצוטט כמתאר את זמנו של המחבר. אנשי כת קומראן סברו שהם חיים באחרית הימים, ועל מנת לבסס תפיסת עולם זו ניסו להוכיח בפשרים שרוב דברי הנביאים התגשמו בדור האחרון, לבד מיום ה' הממשמש ובא. באירועים שתוארו בפשרים לקחו חלק דמויות היסטוריות שונות, אולם מחברי הפשרים נמנעו מלציין את שמותם במפורש. אין לדעת אם הדבר נבע מחשש מפני פגיעתם של מושלי יהודה אשר הותקפו בפשרים, או שמא ביקשו מחברי הפשרים למנוע מאדם בלתי מוסמך להבין את הרמזים ההיסטוריים שבמגילות. מנהיג הכת כונה בפשרים 'מורה הצדק'; מתנגדו, שאף הוא היה מנהיג דתי, כונה 'איש הכזב'; והמנהיג הפוליטי שניסה להרוג את מורה הצדק כונה 'הכוהן הרשע'. מגילת פשר חבקוק היא השלמה מבין הפשרים שנמצאו בקומראן, ועל כן רבה חשיבותה לחקר ההיסטוריה של הכת. בפשרים עצמם נמנע בעל הפשר מלהשתמש בשם האל, להוציא ציטוט פסוקים מקראיים שבהם נזכר שמו. במקרה זה נכתב שם האל באותיות עבריות, כלומר בכתב דעץ שהתפתח מהכתב שנהג ביהודה בימי הבית הראשון.⁴

מגילה כתתית אחרת היא מגילת הסרכים. חלקה הראשון נקרא 'סרך היחד' (IQS), ומפורטים בו החוקים שקיבלו על עצמם אנשי הכת בהתנדבות, כלומר בשבועה. 'סרך' בלשון קומראן הוא חוק, וסרך היחד הוא ספר תקנות הכת, המתאר את טקסי קבלת החברים לקבוצה. תהליך הקבלה ארך שנתיים: בשנה הראשונה נותר בידי המועמד רכושו הפרטי. לאחר שעבר בהצלחה את ההצבעה הראשונה, הוא הורשה לערב את הונו ברכוש הכלל, ורק בתום השנה השנייה היה לחבר מלא בכת. בסרך היחד פורטו עונשים שהוטלו על העוברים על חוקי הקבוצה – עונשי הרחקה לפרקי זמן שונים מן הסעודות המשותפות של העדה. כך למשל מי ששיקר לרעהו נענש שישה חדשים, מי שנטר לרעהו נענש שישה חודשים, ומי שנכנס לתוך דברי רעהו הורחק מהסעודה המשותפת לעשרה ימים. עונש חמור יותר נגזר על מי שהואשם ש'הלך רכיל ברעהו' – הוא סולק מהסעודות המשותפות לשנה, ואילו מי שהילך רכיל ברבים, כלומר דיבר סרה בכת, סולק לצמיתות. הסרך מפרט את תפקיד החבר בכת, וניתן ללמוד ממנו פרטים על חיי יומיום בקומראן. בין היתר התחייבו אנשי הכת ללמוד שליש מהלילה 'כול לילות השנה לקרוא בספר ולדרוש משפט'. קיים דמיון רב בין החוקים הנזכרים בסרך היחד לבין תיאור אורחות חייהם של האיסיים על פי כתבי פילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו. ומכיוון שפליניוס ציין שהאיסיים חיו בצד

⁴ הכתב העברי הוא הכתב הקדום שהתפתח מהכתב הפניקי, והוא שימש בימי הבית הראשון. בימי הבית השני שימש הכתב העברי בכתובות דתיות ורשמיות, למשל במטבעות היהודיים עד למרד בר כוכבא. ואילו הכתב המאוחר נקרא כתב יהודי; הוא התפתח מהכתב הארמי, ומשמש אותנו עד ימינו.



פרופ' אליעזר ליפא סוקניק
קורא את מגילת ההודיות

המערבי של ים המלח, מקובל על רוב החוקרים שיש לזהות את כת קומראן כאחת מקבוצות האיסיים.⁵

מגילת המלחמה, הנקראת גם 'מגילת מלחמת בני אור בבני חושך' (IQM), היא חיבור המתאר את המלחמה שלאחריה יבוא יום ה'. מלחמה זו תימשך ארבעים שנה, ותתחלק למחזורים של שבע שנים. במהלך שנת השמיטה תהיה הפסקת אש ולא יילחמו. לקראת סיום המלחמה יצטרפו המלאכים אל בני האור ויסייעו בידם לגבור על בני החושך. במגילה נדונים עניינים רבים, ביניהם הטקטיקה הצבאית של בני האור, אשר הושפעה בחלקה מתורת המלחמה היוונית והרומית, סוגי חצוצרות המלחמה והאותות שהן ישמיעו, דיני העבודה במקדש בעת הפסקת האש, פרטים שונים על המלאכים שיסייעו לבני האור וכן תפילות והמנונים שיאמר במהלך המלחמה כוהן הראש. מגילת ההודיות (IQH⁶) נמנית אף היא על המגילות הכתתיות. הועתקו בה כארבעים מזמורים שלא היו מוכרים לנו קודם לגילוייה. מזמורים אלו פותחים במילים 'אודך אדוני' או 'אודך אלי'. אפשר לחלק את המזמורים שבמגילה זו למזמורים בעלי אופי אישי, המכונים 'מזמורי המורה', מתוך הנחה שהתחברו בידי מורה הצדק, ולמזמורים בעלי אופי ציבורי, המכונים 'מזמורי העדה'. בחלק מהמזמורים ביטא מחבר ההודיות את התלבטותיו הנפשיות, וסיפר על כישלונותיו והצלחותיו וכן על מאבקו באויביו. מן הבחינה הספרותית מגילת ההודיות היא היפה מבין שבע המגילות שנמצאו במערה 6.1

3. המגילה החיצונית שנמצאה על ידי הבדווים נקראת 'המגילה החיצונית לבראשית' (IQapGen). שלא כמגילות האחרות ממערה 1, שנכתבו עברית, היא כתובה ארמית. מכיוון שבמגילה זו אין מופיעים ביטויים האופייניים לחיבורים הכתתיים, מקובל שמחברה לא היה סופר שהשתייך לכת היחד. מגילה זו מרחיבה את הנאמר בספר בראשית בדרך דרשנית. אין בה מינוח כתתי, והיא מעידה על היצירה היהודית בימי הבית השני. חלק מההרחבות הפרשניות

⁵ ראו מאמרו של ד' שוורץ, 'כת מדבר יהודה והאיסיים', בקובץ זה.

⁶ המגילות שנמצאו במערה 1 תוארו בפרסומים רבים. מתוכם ניתן לציין למשל את ספרו של א"מ הברמן, עדה ועדות, ירושלים תשי"ב.



פרופ' יגאל ידין ופרופ' ג' ביברקאוט
בוחנים ממצאים ממדבר יהודה
(צילום: דוד חריס)

המתועדות במגילה זו מתועדות גם במדרשי חז"ל. אדגים את אופיין של התוספות המדרשיות שבמגילה זו בשתי דוגמאות: (א) לפי חישובו של מחבר המגילה, שרה הייתה בת למעלה משישים וחמש בשעה שפרעה לקח אותה לארמונו; לפיכך הוסיף המחבר טור שלם שבו תואר יופייה של שרה. (ב) דוגמה אחרת נוגעת לגאוגרפיה – מחבר המגילה ידע שמבית־אל לא ניתן לראות 'ימה וקדמה צפונה ונגבה', ולפיכך ציין שהאל ביקש מאברהם לעלות ל'רמת חצור אשר על שמאל בית אל'. הר בעל חצור מתנוסס לגובה 1,016 מ', וממנו אכן יש תצפית יפה על רוב שטחה של ארץ־ישראל; לשיטת מחבר המגילה, משם נתבקש אברהם לצפות על ארץ כנען, ושם הובטח לו שזרעו יירש את הארץ.

מערות נוספות

רק משנסתיימה מלחמת השחרור ניתן היה לשוב אל המחקר הארכאולוגי. בשנת 1949 הצליח קצין או"ם בלגי לאתר את מערה 1, ובעקבות גילוי זה החלו החפירות הארכאולוגיות המסודרות בקומראן. המערה נחפרה על ידי מחלקת העתיקות הירדנית בשיתוף ארכאולוגים צרפתים מבית הספר למקרא של המסדר הדומיניקני אשר מצפון לשער שכם בירושלים. במערה מצאו החוקרים קטעים משבעים מגילות שונות שהובאו אל מערה זו, כולל קטעים שנשרו משבע המגילות הראשונות.⁷

כיוון שבחורבת קומראן, שמדרום למערה 1, נמצאו קנקנים זהים לאלו שמצאו הבדווים

⁷ על החפירות הארכאולוגיות והתגליות שנמצאו במערה 1 ראו: D. Barthélemy & J.T. Milik, *Qumran Cave 1* (DJD, 1), Oxford 1955

במערה, החלו הארכאולוגים הצרפתים לחפור באתר בשנת 1951. עד 1956 נערכו באתר שש עונות חפירה, בראשות האב רולן דה-ווי.

בשנת 1952 הביאו הבדווים לשוק העתיקות תעודות מסוג שונה. לא היו אלה תעודות ספרותיות כמו אלו שנמצאו בקומראן, כי אם תעודות כלכליות ומנהליות מתקופת מרד בר כוכבא (132–135 לסה"נ). בירור בקרב הבדווים העלה שמקורן של תעודות אלו בוואדי מורבעאת (סמוך למצוקי דרגות). לפיכך בחודשים ינואר ופברואר 1952 חפרו הארכאולוגים בארבע מערות בוואדי מורבעאת, ומצאו שם כ-200 תעודות, רובן מימי מרד בר כוכבא. בזמן שהארכאולוגים שהו בוואדי מורבעאת, שבו הבדווים לקומראן ומצאו את מערה 2 במצוק סלע הגיר שמדרום למערה 1. במערה נמצאו קטעים משלושים ושלוש מגילות שונות. מביניהם ראוי לציין קטע קטן מספר בן סירא (2Q18). ישוע בן סירא היה סופר ירושלמי, שכתב בשנת 180 לפסה"נ בקירוב חיבור חכמה הדומה לספר משלי.

בעקבות גילויין של שתי המערות הראשונות בידי הבדווים, החליטו הארכאולוגים לסקור את מצוק הגיר, מהאזור שבו נמצא כיום קיבוץ אלמוג ועד עין-פשח'ה. בסקר שנערך בחודשים מרס ואפריל 1952 בדקו הארכאולוגים 250 מערות, אך רק במערה אחת עלה בידם למצוא מגילות נוספות. במערה זו, הנקראת מערה 3, נמצאו קטעים מארבע-עשרה מגילות מקוטעות ומגילה אחת שלמה כמעט, הנקראת 'מגילת הנחושת' (3Q15).⁸ מגילה זו לא הוטמנה כמקובל, והיא נמצאה 'פתוחה', כלומר מחולקת לשני גלילים, האחד הכיל שליש מהמגילה, והאחר – שני שלישים. אף שנמצאה בשנת 1952, רק בשנת 1956 הוחלט כיצד לפתחה. כיוון שגלילי הנחושת היו יבשים, והיה ברור שכל ניסיון לפרוש את לוחות הנחושת יביא להתפוררותם, נשלחה המגילה למנצ'סטר באנגליה, ושם ניסרו אותה במסור דק המשמש לניתוחי ראש. במגילה נחקקו שישים תיאורים של אוצרות שהוטמנו במקומות שונים באזור ירושלים ובאזור ים המלח. סכומי הכסף והזהב הרשומים במגילה מדהימים אף במונחים של ימינו: נזכרים בה 4,630 כיכרות כסף וזהב (שמשקלם הכולל יותר מ-115,750 ק"ג), 65 מטילי זהב, 619 כלים עשויים כסף וזהב, 608 כלי חרס שהכילו מטבעות ואוצרות נוספים. מיד לאחר שהמגילה נפתחה החליטה ממשלת ירדן לאפשר לג'ון אלגרו, אחד מחוקרי המגילות, לנסות לחשוף אוצרות אלו. משלחת בראשות אלגרו חפרה באתרים שונים שנזכרו במגילה, אך לא מצאה כל אוצר. עד היום מתנהל ויכוח בין החוקרים בשאלה אם המגילה אכן מתעדת אוצרות אמיתיים או שמא מדובר בחיבור אגדה. אלה הסבורים שמדובר באוצרות אמיתיים מסתמכים על כך שהתיאורים של מקומות הטמנת האוצרות הם ריאליים ומפורטים למדי, ואילו מתנגדיהם טוענים שהסכומים העצומים מעידים שאין זה אלא חיבור אגדה. גילוי מגילת הנחושת הביא לכך שרומנטיקנים שונים החלו להתעניין במגילות קומראן, וחלקם אף חפרו בקומראן ובאתרים אחרים במדבר יהודה בניסיון למצוא את אוצרות מגילת הנחושת.⁹

במרס 1952 חזרו הארכאולוגים לירושלים, שבעי רצון מכך שהצליחו להקדים את הבדווים בגילוי מערה 3. כל שלוש המערות הראשונות נתגלו במצוקי הגיר. בקיץ 1952 גילו הבדווים

⁸ על הסקר שנערך לאורך המצוק ראו: M. Baillet, J.T. Milik & R. de Vaux, *Les 'petites grottes' de Qumran* (DJD, 3), Oxford 1962, pp. 3–36

⁹ על מגילת הנחושת ראו: G.J. Brooke & P.R. Davies (eds.), *Copper Scroll Studies* (JSPSup, 40), Sheffield 2002; ח' אשל וז' ספראי, 'אילו אוצרות נרשמו במגילת הנחושת?', קתדרה, 103 (ניסן תשס"ב), עמ' 7–20.

מגילות במערה נוספת, הממוקמת מתחת לאמת המים שהובילה מים מוואדי קומראן לחורבת קומראן. מערה זו סמוכה מאוד למדרגת חוואר הלשון שעליה נבנה האתר של חורבת קומראן. בעקבות תגלית זו פנו הבדווים לחפש מגילות במערות שבמדרגת החוואר. הם מצאו שתי מערות קטנות ממערב לאתר, והיו בהן 15,000 קטעי מגילות. המגילות היו בתוך העפר שחדר למערות לאחר תקופת הבית השני, והבדווים עסקו במרץ בסינונו. בספטמבר 1952 הגיעו הקטעים הראשונים מהמערות החדשות לשוק העתיקות בירושלים. עקב סכסוכים בין הבדווים שעסקו בחפירת המערות איתרו הארכאולוגים הצרפתים במהירות את המערות החדשות. הארכאולוגים מצאו באחת המערות כמה מאות קטעים (רובם מתוך נוסח עברי של ספר שמואל הקרוב לנוסח הספר על פי תרגום השבעים). מאות קטעים אלו הם כל שנותר מתוך 15,000 הקטעים שהיו בשתי המערות. דה־וו, החוקר הראשון שנכנס למערה, טען שהנזק הראשוני למגילות שהוחבאו במערה זו נעשה בידי חייל רומאי, שנכנס למערה וחתך במכות חרב את המגילות לקטעים קטנים – כך הסביר את העובדה שחלק מהקטעים חתוכים בקווים ישרים – ולאחר מכן לדבריו גרמו העש ופגעי מזג האוויר לנזק נוסף למגילות. לעומתו האב יוזף מיליק, שהקדיש את רוב חייו ללימוד הקטעים שנתגלו במערה 4, טען שכל הנזק אשר נגרם למגילות היה טבעי. מכיוון שלא הייתה כל דרך להפריד בין הקטעים שנמצאו במערה המזרחית, שהיא מעט גדולה יותר, לבין הקטעים שנמצאו במערה המערבית, כונתה המערה הגדולה 4a, ואילו המערה המערבית, הקטנה ממנה, נקראה 4b.¹⁰

הארכאולוגים מצאו מערה נוספת מעט מצפון למערה הגדולה (4a) וקראו לה מערה 5. במערה זו נמצאו קטעים מעשרים וחמש מגילות, רובן מגילות מקראיות, וכן חיבור ארמי (שלא היה מוכר קודם לכן) העוסק בתיאור ירושלים החדשה לעתיד לבוא (5Q15) וקטע מספר ברית דמשק (5Q12). מאוחר יותר הובילו הבדווים את החוקרים אל מערה שנתגלתה מתחת לאמת המים לפני שנתגלו מערות 4a ו־4b. מערה זו זכתה לכינוי מערה 6. הבדווים הוציאו ממערה זו קטעים משלושים ואחת מגילות שונות, שרובן נכתבו על גבי פפירוסים. במערה זו נתגלו קטעים נוספים מספר ברית דמשק (6Q15).¹¹

ספר ברית דמשק היה ידוע עוד לפני חשיפת המגילות הראשונות, שכן שני עותקים של חיבור זה נתגלו בגניזת קהיר. עיקר החיבור הוא אוסף של חוקים כתתיים, ששולבו בהם ידיעות על ההיסטוריה של הכת, ונזכרים בו אותם כינויים המשמשים בפשרים. מכיוון שעל פי ספר ברית דמשק ניתן היה לשאת אישה ולהחזיק רכוש פרטי, מניחים רוב החוקרים שהלכות אלו נתחברו על מנת לקבוע את אורחות החיים של האיסיים שגרו במחנות ולא הצטרפו לקהילה שישבה בקומראן. שלמה זלמן שכטר, מגלה הגניזה בקהיר, פרסם חיבור זה תחת השם 'קטעים מחיבור צדוקי'.¹² כאשר החל סוקניק ללמוד את המגילות שרכש בנובמבר 1947, עמד על הדמיון בין המגילות לחיבור זה. עם גילוי קטעים של ספר ברית דמשק במערות 4, 5 ו־6 הוכח מעל לכל ספק שמקורו של החיבור בקומראן. שני העותקים של ספר ברית דמשק שנמצאו בגניזה בקהיר הועתקו במאה התשיעית והעשירית לסה"נ. לפיכך ייתכן שיש לקשור בינם ובין הידיעות על גילוי מגילות

¹⁰ על החפירות במערות 4a ו־4b ראו: R. de Vaux & J.T. Milik, *Qumran grotte 4*, II: 4Q128-4Q157 (DJD, 6), Oxford 1977, pp. 3–22).

¹¹ על גילויין של מערות 5 ו־6 ראו: באייה, מיליק ודה־וו (לעיל, הערה 8), עמ' 26.

¹² ראו: S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries, I: Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge 1910.

במערה ליד יריחו בסוף המאה השמינית או בראשית המאה התשיעית לסה"נ. במכתב בסורית (ארמית נוצרית) שכתב טימותאוס הראשון, הפטריארך של סלווקיה (חי בין השנים 726–819 לסה"נ), מסופר שיהודים שבאו אליו וביקשו להתנצר סיפרו לו שעשר שנים קודם לכן נתגלו ספרים במערה ליד יריחו. את המערה גילה צייד ערבי, וכשנודע הדבר ליהודי ירושלים הם יצאו בהמוניהם לחפור במערה, ומצאו בה ספרי תנ"ך וספרים נוספים בעברית. אחד היהודים אף סיפר לטימותאוס שיש בספרים אלו למעלה מ-200 מזמורי תהלים – בעוד ספר תהלים שבידינו כולל 150 מזמורים בלבד. טימותאוס כתב לכוהני דת נוצרים שונים בארץ-ישראל וביקש מהם שיאתרו עבורו ספרים אלו.¹³ אפשר שעותקים של ספר ברית דמשק אשר נמצאו במערה בקומראן במאה התשיעית הועתקו בירושלים והתגלגלו לגניזה הקהירית.

המגילות שנמצאו במערה 4

עם גילויין של מערות 4a ו-4b, וכשהתברר כי ברשות הבדווים אלפי קטעי מגילות שמצאו בהן, עמדה מחלקת העתיקות הירדנית בפני שתי בעיות. הבעיה האחת הייתה שהחוקרים הדומיניקנים של בית הספר הצרפתי למקרא וארכאולוגיה בירושלים לא יכלו להתמודד לבדם עם כמות כזו של קטעים, והבעיה השנייה הייתה בעיית תקציב. מכיוון שלא היה ידוע כמה קטעים מוחזקים בידי הבדווים, לא היה אפשר לדעת מה הוא התקציב שיידרש על מנת לרכוש את אותם קטעים. נוסף על כך הייתה סכנה שחלק מהקטעים יוברחו לחוץ לארץ, ושלא ניתן יהיה לחברם לקטעים שהשתייכו במקור לאותם חיבורים, ושנשארו בירושלים. ניהול חפירה ארכאולוגית בידי אנשים בלתי מוסמכים שאינם ארכאולוגים אינו חוקי, ועל כן חששו הבדווים להביא בעצמם את הקטעים למוזיאון רוקפלר. הוחלט שקנדו, סוחר העתיקות שרכש את המגילות הראשונות שנמצאו במערה 1, יהיה איש הקשר שיקנה מידיהם את הקטעים ויעבירם למוזיאון. הירדנים קבעו לכל הקטעים מחיר אחיד – דינר ירדני (שערכו היה אז שווה ללירה סטרלינג) לכל סנטימטר רבוע כתוב (הירדנים לא שילמו אפוא, עבור שולי המגילות). על מנת למנוע את קריעת המגילות לחתיכות קטנות, כדי לחלקן בין בדווים שמצאו קטעים במשותף, החליטו הירדנים שעבור קטע שגודלו יותר מ-10 סמ"ר ישלמו על כל סנטימטר דינר ועשרה גרושים, ועבור קטע שגודלו מעל 20 סמ"ר ישולמו דינר ועשרים גרוש וכן הלאה. לפיכך ככל שהיה הקטע גדול יותר, עלה שווי של כל סנטימטר מרובע. לבדווים היה אפוא עניין שלא לחלק את הקטעים שבהם החזיקו. תהליך רכישת הקטעים מידי הבדווים היה ארוך ומסובך והוא הסתיים רק ביולי 1956.

על מנת לפתור את בעיית התקציב והפרסום הקימו הירדנים בירושלים בשנת 1953 ועדה בין-לאומית שהייתה מורכבת משבעה חוקרים נוצרים: ג'ון אלגרו וג'ון סטרגנל מאנגליה, פטריק סקיהן ופרנק קרוס מארה"ב, דומיניק ברתלמי משווייץ, ז'אן סטרקי מצרפת ויוזף מיליק מפולין. תפקידם היה כפול: מדעי ומנהלי. הם נתבקשו לנקות את הקטעים, לזהותם, לנסות לחבר אותם לקטעים נוספים, ולבסוף לפרסם אותם. נוסף על כך התבקשו לגייס תקציב לקניית הקטעים שהיו בידי הבדווים. הירדנים הבטיחו שכל מוסד שיתרום כספים למטרה זו יקבל את המגילות שנרכשו בכספו לאחר פרסומן. בעקבות הבטחה זו העבירו מספר מוסדות כספים למוזיאון רוקפלר לצורך קניית הקטעים ממערות 4a ו-4b, ובהם אוניברסיטת מקגיל בקנדה, אוניברסיטת

¹³ ראו: J. Strugnell, 'Notes on the Text and Transmission of the Apocryphal Psalms 151, 154 (=Syr II) and 155 (=Syr III)', *HTR*, 59 (1966), p. 258



קבוצת החוקרים במוזאון
רוקפלר: דהיו (בגלימה לבנה);
מימינו האב מיליק; משמאל
לדהיו האב סטרקי; הקיצוני
מימין ג'ון אלגרו

מנצ'סטר באנגליה, אוניברסיטת היידלברג בגרמניה, הספרייה של הוטיקן, הסמינר התאולוגי על שם מקורמיק בשיקגו וכנסיית 'כל הנשמות' בעיר ניו-יורק. פרסום הקטעים התעכב מעבר למשוער ולפי שעה לא קיבלו מוסדות אלו את המגילות שהובטחו להם. כל המגילות שנקנו ושנתגלו בשנים 1949–1956 אוחסנו במוזיאון רוקפלר, שנוהל אז על ידי מועצה בין-לאומית. ביולי 1960 החליטה ממשלת ירדן שלא להתיר להוציא מתחומה את קטעי המגילות שנמצאו בקומראן. החלטה זו סתמה את הגולל על תקוותם של המוסדות שתרמו את הכסף לצורך קניית המגילות שהן יועברו לידיהם.

במערות 4a ו-4b נמצאו כאמור כ־15,000 קטעים כתובים, שהיו שייכים במקורם ל־600 מגילות שונות. מכאן שנותרו במוצאם כשלושים קטעים מכל מגילה, אך בפועל יש מגילות שנותר מהן קטע בודד, ויש שנותרו מהן 250 קטעים. המגילות שנמצאו במערה 4 כתובות בשלוש שפות – עברית, ארמית ויוונית – ובארבעה סוגי כתב: הכתב היהודי, הכתב העברי (דעץ), הכתב היווני וכתבי סתר (אחד מכתבי הסתרים משלב אותיות עבריות ויווניות, בכתב ראי ומשמאל לימין, ואילו כתב הסתר השני הינו המצאה ייחודית למגילות קומראן).¹⁴ במסגרת זו איני מתכוון לדון בכל המגילות שנמצאו במערות אלה, אך בכל זאת אציין שקיים דמיון רב בין המגילות הכתתיות שנתגלו במערה 1 לקטעים ממערה 4. דמיון זה בא לידי ביטוי בכך שבמערה 4 נמצאו עותקים

של כל החיבורים הכתתיים שהתגלו במערה 1 או חיבורים דומים להם. בין השאר נמצאו במערה 4 עותקים של מגילת הסרכים, מגילת המלחמה, מגילת ההודיות וכן פשרים לישעיה, הושע, נחום, מיכה, צפניה ותהלים.

במערה 4 נתגלו 118 מגילות מקראיות עבריות, המכילות קטעים מכל ספרי המקרא, להוציא מגילת אסתר.¹⁵ בין המגילות המקראיות יש חשיבות רבה למספר מגילות עבריות שהועתקו בתאריך מוקדם מאוד. מגילת שמות (4Q17 = 4QExod^a) מקבוצה זו הועתקה בשנת 250 לפסה"נ בקירוב, ומגילות של ספרי שמואל וירמיה (4Q51 = 4QSam^b; 4Q72 = 4QJer^a) הועתקו בשנת 200 לפסה"נ בקירוב, זמן רב לפני שנבנה האתר בחורבת קומראן. לפיכך יש לשער שמגילות אלו עברו מדור לדור במשפחה מסוימת, עד שאחד מבעליהן הביא אותן לקומראן. בין קטעי המגילות שהתגלו במערה 4 יש כעשרים יריעות תפילין ושבע יריעות של מזוזות. כמו כן נמצאו קטעים עבריים וארמיים מהספרים החיצונים הבאים: ספרי חנוך, ספר היובלים, ספר טוביה וצוואות לוי ונפתלי. מבין החיבורים הכתתיים המתועדים במערה 4 יש לציין חמישה עותקים של ספר ברית דמשק, קטעים מספרות חכמה קומראנית, וקטעים רבים העוסקים בלוח השמש ובמשמרות הכוהנים (4Q330–4Q320).

חיבור כתתי חשוב שנמצא במערה 4, ושזכה בצדק לתשומת לב רבה, מכונה 'מקצת מעשי התורה'. זוהי איגרת הלכתית, ושישה עותקים ממנה נמצאו במערה (4Q394–4Q399). האיגרת נכתבה בידי מנהיג הכת אל אחד ממתנגדיו, והכותב פירט בה כעשרים הלכות שבהן הוא חולק על הנמען. עמדותיו של הכותב היו מחמירות מאלו של הנמען. חיבור זה חשוב ביותר להבנת ההלכה של אנשי הכת ולבירור ההיסטוריה של כת קומראן. ייתכן שמדובר באיגרת ששלח מורה הצדק לכוהן הרשע, ואשר נזכרה באחד הפשרים.

חורבת קומראן – מרכז הקהילה

אל חורבת קומראן הובילה אמת מים, שראשה תחת אחד המפלים בוואדי קומראן. תחת המפל נבנה סכר גדול (שתואר במגילת הנחושת כ'יגר הגדול בגי סככה', כלומר גל האבנים הגדול בנחל של סככה). הסכר הטה חלק ממי השיטפונות אל אמת מים. האמה אספה גם מי גשמים שירדו על מצוק ההעתקים. מנהרה חצובה הובילה את האמה אל מחוץ לוואדי קומראן לכיוון צפון. קירות תמך תמכו באמה, ואבנים כיסו אותה על מנת למנוע את סתימתה בבזבז בעת שיטפונות. האמה עברה מעל מערה 6, וכשהגיעה אל המישור שממערב לאתר הפכה לאמה פתוחה. כיום נותרו מן האמה שני קווי אבנים המובילים אל החורבה. מי השיטפונות היו חשוכים לאנשי קומראן לצורך שמירה על טהרתם. בחורבה מילאה האמה מקוואות טהרה רבים, שתפסו כ-17 אחוז משטח האתר.

דומה ששלושה גורמים הביאו את אנשי הכת לבחור דווקא בקומראן לצורך בניית מרכזם:

¹⁵ אמנם מגילת אסתר אינה מתועדת בקומראן, אך במערה 4 נמצאו קטעים מחיבור ארמי העוסק במלכי פרס (4Q550), אשר לדעת כמה מן החוקרים שימש מקור לחלק מהמסורות המשולבות במגילת אסתר. ראו: C.W. Crawford, 'Has Ester Been Found at Qumran? 4QProto Ester and the Ester Corpus', *RevQ*, 17 (1996), pp. 307–325; S. Shaked, 'Qumran: Some Iranian Connections', Z. Zevit, S. Gitin & M. Sokoloff (eds.), *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake, Ind. 1995, pp. 277–281

(א) הקרבה למעיינות עין-פשח'ה, שהיו מקור מי השתייה והבישול של אנשי קומראן, וששימשו ככל הנראה גם להשקיית דקלים שגדלו סמוך למעיינות (התמר והסלק הם הגידולים היחידים שמליחות המים אינה מפריעה להם). (ב) מיקומה של קומראן בסופה של 'דרך ללא מוצא' היווה יתרון לאנשים שביקשו לפרוש מהחברה ולהתבודד במדבר. בימי הבית השני היה מפלס ים המלח גבוה בהרבה מכפי שהוא כיום, ומימיו הגיעו עד למצוק שממערב לעין-פשח'ה (כך היה המצב עד שהחלה הירידה בגובה המים בעשרות השנים האחרונות). לכן לא ניתן היה ללכת ברגל מצפון ים המלח לכיוון דרום, ואנשים שרצו להגיע מיריחו לעין-גדי שטו בספינות. בנסיבות אלה לא הייתה סיבה שההולכים במדבר יהודה יגיעו לקומראן אלא אם התכוונו לכך. (ג) השיטפונות בוואדי קומראן, על פי רוב פעמים אחדות במהלך כל חורף, סיפקו מים למילוי מקוואות הטהרה.

החפירות בחורבת קומראן החלו בשנת 1951, ונועדו לסייע בקביעת תאריכן של המגילות שנתגלו במערה 1. במהלך הזמן התרחב שטח החפירות, ובסופו של דבר נחפר רובו של האתר במהלך שש עונות חפירה. עונת החפירות האחרונה באתר בראשות דה-וואז הייתה בשנת 1956. בחפירה התברר שהאתר היה מיושב במהלך שלוש תקופות: בתקופת המלוכה, בתקופת הבית השני ובתקופת מרד בר כוכבא (132–135 לסה"נ).¹⁶

האתר נוסד לראשונה במאה השמינית לפסה"נ, ונתקיים עד לחורבן הבית הראשון בשנת 586 לפסה"נ. בתקופת הבית הראשון נבנתה בקומראן מצודה מלבנית, שבצדה המזרחי היו חדרי מגורים ובחלקה המערבי בור מים עגול. בור זה הוא המבנה היחיד מימי הבית הראשון הנראה במקום כיום. באתר נמצאו שתי ידיעות של קנקנים ועליהן טביעות 'למלך' שנטבעו בין 705 ל-701 לפסה"נ, במהלך המרד של חזקיהו מלך יהודה בסנחריב מלך אשור. שם האתר 'סככה' נזכר בספר יהושע טו, סא. המצודה חרבה בתחילת המאה השישית לפסה"נ, סמוך לחורבן הבית הראשון, והאתר נעזב לפרק זמן ארוך, ורק בסוף המאה השנייה לפסה"נ שבו להתגורר במקום. רוב השרידים שנמצאו בקומראן הם מימי הבית השני, ובאותה התקופה האתר שימש המרכז הקהילתי של אנשי הכת. לאחר שכבשו הרומאים את קומראן בשנת 68 לסה"נ חנה במקום חיל משמר רומאי עד לשנת 74 לסה"נ. במהלך מרד בר כוכבא שהו במקום מספר חיילים יהודים, והם ככל הנראה צפו מקומראן לכיוון צפון. על חורבות המגדל שבפינה הצפונית-מערבית של המבנה המזרחי נתגלתה קערה שבתוכה מטבעות מתקופת מרד בר כוכבא.

דה-וואז מצא באתר 1,223 מטבעות, ובעזרתם קבע שהאתר נבנה מחדש במאה השנייה לפסה"נ, לאחר שהיה נטוש כ-500 שנה. לשכבה שנבנתה במאה השנייה, וששימשה עד לרעידת האדמה של שנת 31 לפסה"נ, קרא דה-וואז שכבה I. מכיוון שניתן היה להבחין בשכבה זו בשני שלבים שונים, הפריד דה-וואז בין שכבה Ia לשכבה Ib. בשלב הקדום (Ia) שוחזר המבנה מתקופת המלוכה והבור העגול נוקה וטוּיח מחדש, ואילו בשלב המאוחר יותר (Ib) נבנו במקום שני מבנים: מבנה מזרחי רבוע ובניין מערבי שנבנה סביב בור המים מימי הבית הראשון. על פי הממצאים שנמצאו במבנים השונים דומה שהמבנה המערבי שימש מרכז מנהלי, ואילו המבנה המזרחי היה המרכז הקהילתי של אנשי קומראן. לאחר רעידת האדמה נבנה האתר מחדש, ושכבה זו כונתה על ידי דה-וואז שכבה II. שכבה זו נתקיימה עד לכיבוש הרומי בשנת 68 לסה"נ. דה-וואז סבר שלאחר רעידת

¹⁶ על החפירות הארכאולוגיות שנערכו בחורבת קומראן בראשותו של ר' דה-וואז: R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973; J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, Mich. 2002

האדמה היה האתר נטוש כשלושים שנה, ורק לאחר ימיו של הורדוס נושב מחדש בתחילת המאה הראשונה לסה"נ. אך לאחרונה התברר שלא הייתה תקופת פער בת שלושים שנה בין שכבה Ib לבין שכבה II והחיים במקום נמשכו כרגיל במהלך תקופה זו.¹⁷

בפינה הצפונית-מערבית של המבנה המזרחי נבנה מגדל שאפשר לאנשי קומראן להתגונן מפני התקפות של נוודים. ממגדל זה צופים כיום אל המבנה המערבי. מכיוון שמטמוני מטבעות הכסף, המחסנים, האורות ואבני הרחיים נמצאו כולם במבנה המערבי, מקובל שמבנה זה שימש המרכז המנהלי של הכת.

במבנה המזרחי מדרום למגדל נתגלה חדר ובו שולחנות עשויים טיח; אורכו של הארוך שבהם כ-5 מ'. כמו כן נמצאו בחדר שני שולחנות קטנים שכורו בהם שקעים בטיח, והם נראים כשולחנות כתיבה. בחדר זה נמצאו אף שלוש קסתות דיו – שתיים מחרס ואחת ממתכת. קסת רביעית, מחרס, נמצאה בחצר שבמרכז המבנה המזרחי, מעבר לקיר המזרחי של חדר זה. מכיוון שהשולחנות נמצאו בתוך מפולת ואחת הקסתות נמצאה מעבר לקיר, ניתן לשער שהשולחנות והקסתות שימשו בחדר שהיה בקומה שנייה, ואשר היה אולי חדר כתיבה שהעתיקו בו מגילות. ממערב לחדר הכתיבה יש חדר שנבנו בו ספסלים מכל עבריו ונמצאו בו נרות חרס רבים. דה-וו שיער שהוא שימש כיתת לימוד. לדעתו, החדר שמדרום לכיתת הלימוד, שנמצאו בו קבוצה של ארונות קיר, שימש ספרייה. כשהצבא הרומי התקדם לעבר קומראן לקחו אנשי הכת את המגילות מחדר זה והעבירו אותן למערה 4a.

מדרום למבנה המזרחי נבנו חדר האוכל וחדר ששימש לאחסון כלי ההגשה של אנשי קומראן. במחסן זה נמצאו כ-1,000 כלי חרס מסודרים זה בתוך זה. כלים אלו הם משישה סוגים: חלק הארי הם כלי אכילה אישיים, משלושה סוגים, ושלושת הטיפוסים האחרים הם כלים שבהם הוגש האוכל לשולחן. כלי האכילה האישיים שנמצאו בחדר מנו 210 צלחות שטוחות, 75 כוסות ו-708 קערות עמוקות. הכלים שבהם הוגש האוכל מנו 38 קערות גדולות עמוקות, 11 לגינים ו-21 קנקנים. בשל גילוי של מחסן כלי ההגשה, מקובל לזהות בחדר הגדול שליד המחסן את חדר האוכל של אנשי הכת. גודלו של חדר זה ומספר כלי האוכל שנמצאו במחסן מעידים שהקהילה בקומראן מנתה בין 150 ל-200 איש. דומה שאנשי קומראן סיימו לשטוף ולסדר את הכלים בשעה שרעידת האדמה של שנת 31 לפסה"נ מוטטה את התקרה של מחסן כלי החרס.

מסביב לחדר האוכל יש ריכוז של מקוואות, כלומר של ברכות מטווחות בטיח הידראולי שמדרגות רחבות מובילות אל קרקעיתן. אחד המאפיינים של המקוואות בקומראן הוא קו טיח על המדרגות שנועד להפריד בין היורדים לטבול ובין העולים מהרחצה. לעתים יש שני קווי הפרדה, ודומה שבמקרה זה שימש השטח שבין שני הקווים להפרדה ולא דרכו על המדרגות בחלק זה. ברוב המקרים אין קווי ההפרדה מחלקים את המדרגות באמצען, אלא יוצרים חלוקה בין חלק צר לחלק רחב של המדרגות. הפרדה בין היורדים למקווה לעולים ממנו נזכרת במשנה, הקובעת שכלים שנמצאו בירידה אל המקווה טמאים, בעוד כלים שנמצאו בעלייה מהמקווה טהורים (משנה, שקלים ח, ב). הפרדה זו מתוארת גם באוונגליון חיצוני (כלומר שאינו כלול בכרית החדשה) שנכתב על יריעת עור שנתגלתה במצרים.¹⁸

¹⁷ מ' ברושי, 'הארכיאולוגיה של קומראן: עיון מחודש', הנ"ל ואחרים (עורכים), מגילות מדבר יהודה: ארבעים שנות מחקר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 53–59.

¹⁸ על האוונגליון החיצוני שנמצא במצרים ראו: F. Bovon, 'Fragment Oxyrhynchus 840: Fragment of a Lost Gospel, Witness of an Early Christian Controversy over Purity', *JBL*, 119 (2000), pp. 705–728.

הריכוז הגדול של מקוואות ליד חדר האוכל מוכיח שאנשי קומראן הקפידו לטבול לפני שישבו לסעודה המשותפת. ההקפדה על אכילת חולין – כלומר סעודה רגילה – בטהרה יכולה להיות מוסברת על סמך ההשערה שהסעודות המשותפות של אנשי קומראן היו תחליף לסעודות שבהם אכלו קודשים קלים במקדש בירושלים, שבהן נמנעו אנשי קומראן להשתתף בשל הביקורת שהייתה להם על כוהני ירושלים. מדרום לחדר האוכל יש רחבה גדולה, שבחלקה המזרחי נבנה קיר שהפריד בינה ובין בית הקברות. יש לשער שבאזור זה התפללו אנשי הכת. מתיאורו של יוסף בן מתתיהו עולה שהאיסיים פנו מזרחה בעת התפילה (מלחמת היהודים ב-128). מכיוון שלדעת רוב החוקרים כת קומראן הייתה אחת מקבוצות האיסיים, מסתבר שאנשי הכת התאספו לפני הזריחה ברחבה זו והתפללו לעבר השמש העולה.

בקצה הדרומי של הרחבה הבחין דה-יו במהלך עונת החפירות של 1955 במדרגות חצובות היורדות ממדרגת החוואר לכיוון דרום, אל מעל ואדי קומראן. מדרגות אלו הובילו אל שלוש



מקווה בקומראן; שימו לב למחיצה המחלקת את גרם המדרגות ולסדק משמאל, שנגרם ברעידת האדמה (צילום: דוד רוזנטל)

על הקשר בין החיבור הנוצרי למשנה במסכת שקלים ראו: ש' ליברמן, 'זוטות', פרקים, א (תשכ"ח), עמ' 97-98, הסעיף שכותרתו: 'שלא כדרך ירידתן (שלא כירידתן) עלייתן' (=הנ"ל, מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 471-472). על הממצא הארכאולוגי ראו: ר' רייך, 'משנה שקלים פ"ח מ"ב והממצא הארכאולוגי', א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ירושלים תשמ"א, עמ' 225-256. נראה שהחלק הרחב של המדרגות נועד לירידה, ואילו החלק הצר נועד לעלייה. מתברר שהעולים מהרחצה עלו אחד אחד בהקפידם שלא לגעת בחברים האחרים מחשש שהם טמאי מת והטבילה לא הועילה לטהרם (שכן על טמאי המת להיטהר במשך שבוע ימים, והתהליך כולל הִזָּה של מי חטאת).

מערות שנמצאו ממוטטות. במערה שסומנה מערה 7 נתגלו קטעי מגילות שהכילו ארבעה חיבורים ביוונית: ספר שמות על פי תרגום השבעים, איגרת ירמיהו (איגרת המיוחסת לירמיהו שאינה בנוסח המסורה אך נכללת בתרגום השבעים), תרגום יווני לספר חנוך (7Q11-7Q14) וכן קטעים בלתי מזוהים שחוקרים מסוימים ניסו לזהותם בחלקים מהאוונגליון של מרקוס ומהאיגרת הראשונה של פאולוס אל טימותאוס שבברית החדשה; אף שהצעה זו אינה משכנעת, קיימת התעניינות גדולה בקטעים אלה.¹⁹ על רצפת המערה נמצאו שרידי אותיות דיו ביוונית שנשרו מפפירוס שאבד, אך נותרו בכתב ראי על גושים של חוואר טבעי שנפלו מתקרת המערה. תקרת המערה התמוטטה לאחר גשם, והדיו נעתק מהפפירוס אל החוואר הרטוב. מכיוון שבמערה זו נמצאו קטעים ביוונית בלבד, יש לשער שהאדם שהתגורר בה היה דובר יוונית, ולפיכך נזקק למגילות הכתובות בשפה זו. במערה סמוכה, שסומנה כמערה 8, נמצאו קטעים



החלק התחתון (מסומן בחץ): תפילה לשלום יונתן המלך;
החלק העליון: מזמור קנז (להלן עמ' 215)

מחמישה חיבורים בעברית: קטע מבראשית (8Q1), קטעים מתהלים (8Q21), יריעת תפילין ומזוזה (8Q3-4). כמו כן נמצאו במערה זו כ-100 ריבועי עור שבמרכזם חריץ שלתוכו השחילו רצועה צרה של עור. 100 ריבועים זהים נמצאו יחד עם הקטעים של מערה 4. בשני מקרים נמצא ריבוע כזה תפור לתחילתה של מגילה (אחד מעותקי ספר ברית דמשק, ובתפילה לשלום יונתן

¹⁹ ראו למשל M.V. Spottorno, 'Can Methodological Limits Be Set in the Debate on the Identification of 7Q5', *DSD*, 6 (1999), pp. 66-77



בית הקברות הסמוך לקומראן

המגילה נקשרה ברצועת העור שהושחלה לתוך ריבוע זה. על מנת לקשור את המגילה חייב היה הקורא לגלול את המגילה חזרה לתחילתה לאחר שסיים לקרוא. יש לשער שמערה 8 שימשה בית מלאכה לייצור מתקנים כאלה, והאנשים שהתגוררו במערה קבעו ככל הנראה מזוזה בפתחה, והביאו אליה אף תפילין ומגילות מקראיות אחדות. במערה השלישית, שסומנה מערה 9, נתגלה קטע מגילה בודד שבו שרידים משלוש שורות של כתב שאי אפשר לזהותו.²⁰

בחצר המרכזית של המבנה המזרחי נמצאו רוב סירי הבישול בקומראן, וניתן להניח שכאן בישלו את הבשר שהוגש בסעודות המשותפות. בחצר זו ניתן להצביע על אחת הדוגמאות המובהקות בארכאולוגיה של ארץ-ישראל לנזק שנגרם למבנה בעת רעידת אדמה. חלקן המזרחי של מדרגות שיורדות אל מקווה טהרה שנבנה בחצר זו שקע כ־30 ס"מ כתוצאה מרעידת האדמה, ולאחריה לא חזרו להשתמש במקווה זה.

כ־50 מ' ממזרח לאתר יש בית קברות שבו קרוב ל־1,150 קברים.²¹ את אחד הקברים חפר קלרמון גנו, ושניים אחרים חפרו הרדינג ודה־וו בשנת 1949, מיד לאחר שהתחילה החקירה הארכאולוגית של מערות קומראן. מאוחר יותר חפר דה־וו עשרים וארבעה קברים נוספים בבית

²⁰ על מערות 7–9 ראו: באייה, מיליק ודה־וו (לעיל, הערה 8), עמ' 27–31.

²¹ על בית הקברות של קומראן ראו: H. Eshel, M. Broshi, R.A. Freund & B. Schultz, 'New Data on the Cemetery East of Khirbet Qumran', *DSD*, 9 (2002), pp. 135–165.

הקברות. קברים אלו מסומנים בגלי אבנים המסודרים בכיוון צפון-דרום. הגופות נקברו בעומק שבין 1.30 ל-2 מ', והונחו בתוך שוחה שנחפרה מתחת לגל האבנים שציין את הקבר או במקביל לחפירה שתחת לגל האבנים. השוחה נחתמה באבנים שטוחות או בלבנים. לדברי דה-וו הגופות הושכבו על גבן כשפניהן מופנים כלפי מעלה והידיים הונחו לאורך הגוף. ככל הקברים נקברו אנשים בודדים, להוציא קבר אחד שבו נתגלו שני שלדים זה לצד זה. לרוב לא נמצאו מנחות בקברים. בקבר אחד התגלה נר חרס, ובקבר אחר נתגלו ראיות לקבורה משנית של שני קברים אשר עצמותיהם היו מסודרות בשתי ערמות נפרדות. באדמה שכיסתה קבר זה נמצאו חרסים של קנקן שכדוגמתו נמצאו באתר בשכבה 1b. במרכז בית הקברות נחפרו שלושה קברים, ונמצאו בהם שרידים של ארונות עץ.

בית הקברות משתרע גם על שלוש גבעות הנמצאות בחלקו המזרחי. באזור זה חלק מהקברים אינם מסודרים בכיוון צפון-דרום כמו בחלק המערבי של בית הקברות, וחלק מגלי האבנים היו בכיוון מזרח-מערב. באזור זה נחפרו שבעה קברים, ובשניים מהם נמצאו ראיות ששימשו לקבורה משנית של שני גברים. בחמשת הקברים האחרים נמצאו ארבע נשים וילד; הנשים נקברו עדויות חרוזים ועגילים. לאחרונה נטען שהעגילים שנמצאו בקברים שכיונם מזרח-מערב אופייניים לקברים של בדווים, ושחלק מהנקברים באזור זה נקברו במקום בתקופה מאוחרת.²² בשנת 1966 ובשנת 1967 חפר חוקר בשם סולומון סטקול תשעה קברים נוספים. באחד הקברים הללו נקבר איש שהיה בן שישים וחמש במוותו. רוב הנפטרים מתו בגיל צעיר בהרבה.²³

בית הקברות המרכזי התפשט אף אל גבעה הממוקמת מעט מצפון לו. במקום כעשרים קברים. ששניים מתוכם נחפרו. באחד נקבר גבר ובשני נקברה אישה. בית קברות נוסף התגלה מדרום לוואדי קומראן, ובו כשלושים קברים, שמתוכם נחפרו ארבעה. באחד נקברה אישה ובשלושת האחרים נקברו ילדים שגילם בין שש לעשר.

רוב הנקברים בקומראן מתו בגיל צעיר, והוצעו לכך שני הסברים: ייתכן שפגעי טבע, מזג האוויר הקשה ואורח החיים הסגפני הביאו לכך שאנשי קומראן מתו בגיל צעיר; וייתכן שחברים שהגיעו לגיל מבוגר יותר לא יכלו לעמוד בתנאים הקשים ששררו במקום ועברו לקהילות אחרות, שחיו בתנאים נוחים יותר. על כל פנים ברור שהפרטים שבידינו על האנשים שנקברו בקומראן אינם מספקים, כיוון שהמדגם שנחפר קטן מכדי להיחשב למדגם מייצג.

באחד הביקורים במערה 4a במהלך העונה של 1955 שמו לב החופרים למחצלת מכוסה בעפר שבצבצה במדרון שבין מערה 4a ל-4b. הם חשפו מחצלת זו וגילו שהיא הונחה על רצפת מערה שרובה נסחף לוואדי קומראן. על המחצלת נמצאו נר חרס מעוטר ושבר של קנקן שעליו האותיות 'ישן'. אף שלא נמצאו במערה מגילות, היא סומנה מערה 10.

מערה 11

בפברואר 1956 שוב עלה בידי הבדווים משבט התעמרה לגלות מערה חשובה. הם הבחינו בעטלף המגיח מסדק במצוק הגיר מדרום למערה 3, והניחו כי הסדק יוביל למערה. לאחר

²² ראו: J.A. Zias, 'The Cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion Laid to Rest?', *DSD*, 7 (2000), pp. 220–253

²³ S.H. Steckoll, 'Preliminary Excavation Report in the Qumran Cemetery', *RevQ*, 6 (1968), pp. 323–336



פנים מערה 11 (צילום: זאב רדובן)

שחפרו בשפך שנערם לאורך הצוק הם מצאו פתח קטן, ודרכו נכנסו למערה גדולה שקודם לכן לא ניתן היה להבחין בה. במערה זו נמצאו מגילות במצב השתמרות טוב. בעקבות גילוי זה ניצבו הירדנים שוב בפני בעיית תקציב, שכן במערה 11 נמצאו מגילות ארוכות למדי, מה גם שכל שנקפו השנים עלה מחירן של המגילות. בשלב זה ברור היה שאין להבטיח למוסדות אשר יאותו לממן את קניית המגילות, שהמגילות יועברו לרשותם, שכן פרסום המגילות הוא תהליך ארוך שאי אפשר להעריך כמה זמן יימשך. לפיכך החליטו הירדנים לממן את קניית המגילות מתקציב הממלכה, אולם לעכב את פתיחתן ומחקרן עד שחוקרי המגילות ימציאו לקופת רשות העתיקות הירדנית את המחיר ששולם לבדווים עבורן. כעת נקבע שכל חוקר המעוניין לפרסם את המגילות ישיג את התקציב הדרוש על מנת להחזיר לירדנים את המחיר ששולם לבדווים. הבדווים מצאו במערה 11 עשרים וחמש מגילות, חמש מתוכן במצב סביר.

אחת המגילות החשובות ממערה 11 היא מגילת ויקרא שנכתבה בכתב עברי קדום (= 11Q1) ממגילה זו נותרו שנים עשר טורים מקוטעים, והיא מכילה קטעים מפרקים יד–כז של ספר ויקרא. על מנת להבין את חשיבותה של מגילה זו יש לציין שיש בידינו שלושה נוסחים של החומש: נוסח המסורה שנשתמר בידי היהודים, נוסח יווני של תרגום השבעים שנשתמר בביבליה הנוצרית ונוסח הרמוניסטי שנשתמר בידי השומרונים. חשיבותה של מגילת ויקרא ממערה 11 בכך שהיא משקפת נוסח עצמאי, שאינו זהה לאחד מהנוסחים שהיו בידינו קודם לכן. לפיכך יש להניח שבימי הבית השני היו בקרב יהודי ארץ-ישראל יותר משלושה נוסחים של התורה. מגילה זו נקנתה על ידי בית הספר האמריקני לחקר המזרח ונמסרה לדיוויד נואל פרידמן לפרסום. פרידמן ותלמידו ק"א מתיוז פרסמו אותה בשנת 1985.²⁴

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

מגילה אחרת שנשתמרה היטב במערה 11 היא מגילת המזמורים (11Q5). במגילה זו הועתקו שלושים ושישה מזמורי תהלים, שלא לפי סדר הופעתם בנוסח המסורה, וכן שמונה מזמורים שאינם כלולים בנוסח המקרא. המגילה השתמרה במצב יוצא מן הכלל, ובעת שנקנתה נראתה כגליל נייר גדול (מספר קטעים שנשרו מהמגילה נקנו יחד עם הגליל). המגילה הייתה מונחת במוזיאון רוקפלר עד שבנובמבר 1961 גייס חוקר אמריקני בשם ג'יימס סנדרס את הסכום הדרוש, וכך רכש את הזכות לפרסמה. המגילה כתובה על גבי עור עגל. הסופר שכתב מגילה זו הקפיד לכתוב את שם האל בכתב העברי. נוסח המגילה מעניין. יש הרואים בסידור השונה של הפרקים ראייה שהמגילה משקפת עריכה שונה של ספר תהלים, ויש הטוענים שזהו סידור תפילה שפרקי תהלים הובאו בו בסדר שבו נאמרו בשעת התפילה. סדר פרקי תהלים בנוסח המסורה נקבע כידוע בהתאם לכותרות המזמורים, למרות אופיים ותוכניהם השונים של המזמורים – לדוגמה כל המזמורים המיוחסים לקורח ולאסף רוכזו יחד, וכך גם המזמורים שבכותרת שלהם צוין שהם שירי המעלות; כיוון שלתפילות יש נושא מסוים, קשה להתפלל באמצעות אמירת מזמורי ספר תהלים על פי הסדר, ויש צורך לסדרם מחדש על פי תוכנם. עניין רב עוררו המזמורים שמופיעים במגילה אך אינם כלולים בספר תהלים. מתוך שמונה מזמורים כאלה ארבעה היו מוכרים קודם לכן בתרגום יווני וסורי, וכעת נמצא מקורם העברי. בכתבי־סוריים, שהקדום שביניהם הוא מן המאה האחת־עשרה לסה"נ, מופיעים ארבעה מזמורים נוספים על אלו שבספר תהלים, ושניים מאלה נכללו במגילה שנמצאה במערה 11. עובדה זו הביאה את סנדרס לשער שייתכן שטימותאוס הראשון, הפטריארך של סלווקיה בסוף המאה השמינית ובתחילת המאה התשיעית, שביקש כאמור להשיג ספרים שנמצאו במערה ליד יריחו, קיבל מגילה מקומראן ובה ארבעה מזמורים נוספים, וכך התגלגלו המזמורים לסורית. אף ארבעת המזמורים החדשים שבמגילה, שלא היו ידועים קודם לכן, מעניינים. מזמור יפה במיוחד הוא תהילה אלף־ביתית לציון. קטע נוסף במגילה מונה את יצירותיו של דוד, ומצוין בו בין היתר כי דוד חיבר 364 שירים לכל ימי השנה לשורר לפני המזבח.²⁵

את רוב המגילות שנתגלו במערה 11 קנתה ממשלת הולנד בשנת 1961 תמורת 10,000 לירות סטרלינג. ממשלה זו החליטה להקים מרכז לחקר קומראן באוניברסיטת חרוניגן, ולצורך כך רכשה את זכויות הפרסום של עשרים מגילות שנמצאו במערה 11. בין המגילות שנרכשו הייתה מגילה שהכילה תרגום ארמי לספר איוב (11Q10). ממגילה זו נותרו שלושים ושמונה טורים, המכילים קטעים מתוך תרגום לפרקים יז–מב בספר איוב.²⁶ העברית של ספר איוב קשה ולעתים בלתי מובנת, ולפיכך תרגמוהו לארמית, שהייתה שפת הדיבור בימי הבית השני (אף במערה 4 בקומראן נמצאו קטעים קטנים של תרגום ארמי לויקרא ולאוב). בספרות חז"ל מובא סיפור שממנו עולה שכבר בימי הבית השני היה קיים תרגום ארמי לספר איוב, והיו חכמים שניסו למנוע שימוש בו, ככל הנראה כדי לאלץ את הלומדים ללמוד את המקור העברי: 'מעשה שהלך רבי חלפתא אצל רבן גמליאל לטבריא ומצאו שהיה יושב על שולחנו של יוחנן בן הנזוף ובידו ספר איוב תרגום והיה קורא בו. אמר לו רבי חלפתא: זוכר הייתי ברכן גמליאל הזקן אבי אביך שהיה יושב על גב מעלה בהר הבית והביאו לפניו ספר איוב תרגום ואמר לבניי [כלומר: לבנאי] וגנזו

²⁵ על מגילת המזמורים ראו: J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs^a)*, (DJD, 4), Oxford 1965; idem, *The Dead Sea Psalms Scroll*, Ithaca 1967

²⁶ על תרגום איוב ממערה 11 ראו: F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar & A.S. van der Woude, *Qumran Cave 11, II: 11Q2–18, 11Q20–30* (DJD, 23), Oxford 1998, pp. 79–180

תחת הנדבך. באותה שעה שלח רבן גמליאל וגנזו' (תוספתא, שבת יג, ב-ג [מהדורת ליברמן, עמ' 57]; בבלי, שבת קטו ע"א; וראו גם: ירושלמי, שבת טז, א [טו ע"ג]). הסיפור הוא על רבן גמליאל מדור יבנה, שחי לאחר החורבן, ור' חלפתא מספר לו שבזמן הבית הביאו לסכו, לרבן גמליאל 'הזקן', תרגום איוב והוא החליט לגנזו, בעקבות דברים אלו החליט אף רבן גמליאל השני לגנזו את התרגום. אפשר שהנוסח מזמן הבית שהובא לרבן גמליאל הזקן היה דומה לנוסח שנתגלה בקומראן. מגילה חשובה נוספת שקנתה ממשלת הולנד עוסקת בדמותו של מלכיצדק (11Q13), והיא נחשבת לאחת המגילות הכתתיות המעניינות ביותר שנמצאו בקומראן.²⁷

הבדווים מצאו במערה 11 את המגילה הארוכה ביותר שנתגלתה בקומראן, מגילת המקדש (11QT^a), שאורכה כעת 8.30 מ'. קנדרו, אשר שוב שימש כאיש הקשר בין הבדווים לבין רשות העתיקות הירדנית, החליט שמגילה ארוכה זו תכניס לו סכום כסף גדול, ולפיכך לא מכר אותה לארכאולוגים הירדנים אלא שמר עליה בסליק שחפר מתחת למרצפות ביתו בבית-לחם. קנדרו סבר שהחוקרים לא ימהרו להשקיע סכומי עתק ברכוש שמעמדו המשפטי מסופק. לכן החליט למכור את המגילה לידין, שרכש מגילות בעבר, והניח שממשלת ירדן לא תתבע אותו לדין. הוא ביקש מכוהן דת פרוטסטנטי מוורגי'ניה בשם יוריג לשמש איש קשר בינו ובין ידין. במהלך המשא ומתן זכה ידין לבדוק שני קטעים ממגילת המקדש, ובסופו של דבר שילם בשנת 1961 10,000 דולר עבור המגילה, אולם המגילה לא הועברה לידיה וגם הכסף לא הושב לו. במלחמת ששת הימים שימש ידין יועץ צבאי לראש הממשלה, וביקש מאחד מאנשי המודיעין לערוך חיפוש אצל קנדרו ולמצוא את המגילה הנדונה. ואמנם המגילה נמצאה מתחת לרצפה בביתו של קנדרו בבית-לחם. לצערנו במהלך אחת-עשרה השנה שבהן הוחבאה בבית-לחם נגרם למגילה נזק רב יותר מאשר ב-1,900 השנים שבהן הייתה טמונה במערה 11, וכל חלקה העליון נרקב. לאחר המלחמה שילמה ממשלת ישראל לקנדרו 125,000 דולר תמורת המגילה.

מגילת המקדש שונה מכמה בחינות משאר המגילות הכתתיות שנמצאו בקומראן. שכן היא עוסקת בפרטי עבודת המקדש בניגוד למגילות הכתתיות האחרות, שאמנם יש בהן ציפייה שאת המקדש ינהלו אנשי היחד, אך לרוב לא פורטו בהן הלכות המקדש. לפיכך קיים ויכוח בין החוקרים בשאלה האם את מגילת המקדש חיברו סופרי כת קומראן, האם התחברה לפני שפרשה הכת למדבר, או אולי מקורה בקבוצה קרובה אך לא זהה לכת קומראן.²⁸

המחקר הארכאולוגי של קומראן לאחר חפירותיו של דה-וו

לאחר 1956 לא נתגלו בקומראן מגילות נוספות, ובשל כך החלו הבדווים לחפש מגילות בחלק הישראלי של מדבר יהודה, כלומר בנחל חבר ובנחל צאלים. לאחר שתעודות מתקופת מרד בר כוכבא שנתגלו באתרים אלו החלו להגיע אל שוק העתיקות, פנו המוסדות הארכאולוגיים הישראליים אל צה"ל בבקשה למנוע מבדווים לחפור בשטח מדינת ישראל. אלוף פיקוד הדרום דאז אברהם יפה ציין שיעיל יותר לסייע לארכאולוגים לחפש מגילות, במקום שצה"ל ינסה למנוע מהבדווים לעבור את הגבול. בשנת 1960 ובשנת 1961 יצאו, בסיוע צה"ל, ארבע משלחות של

²⁷ על המגילה המדוברת על מלכיצדק ראו: שם, עמ' 221–241.

²⁸ על מגילת המקדש ראו מאמרו של י' קנוהל, 'שכתובים למקרא במגילות קומראן: מגילת המקדש ופרפר' זאת לתורה', בקובץ זה; י' ידין, מגילת המקדש, א-ג, ירושלים, תשל"ז; הנ"ל, מגילת המקדש, תל-אביב תש"ן.

ארכאולוגים ישראלים לנחלי מדבר יהודה. בשנת 1960 מצא ידין בנחל חבר חמש-עשרה איגרות של בר כוכבא, ובשנת 1961 נתגלו במערת האיגרות שבנחל חבר ארבעים ושתיים תעודות, שמרביתן שייכות היו לאישה בשם בכתא בת שמעון.²⁹ באותה שנה גילה פסח בר-אדון בנחל משמר מטמון של כ-400 כלי נחושת ושנהב מהתקופה הכלקוליתית.³⁰ מכיוון שלא נותרו תעודות בדרום מדבר יהודה פנו הבדווים צפונה, ובשנת 1962 מצאו בוואדי דליה, 12 ק"מ מצפון-מערב ליריחו, כעשרים וחמש תעודות כלכליות מהמאה הרביעית לפסה"נ. את התעודות הללו הביאו למערה פליטים מהעיר שומרון, אשר ברחו מפני צבאו של אלכסנדר מוקדון.³¹

בשנים 1964–1965 ניהל ידין חפירות מקיפות במצדה. בחפירות אלו נתגלו בין היתר ארבע-עשרה מגילות, שהחשובה ביניהן היא מגילת בן סירא. אחת המגילות שנמצאו בסורג המגילות שליד בית הכנסת הכילה קטע מתוך סרך שירות עולת השבת, תפילה אשר עשרה עותקים ממנה נתגלו בקומראן. עקב גילוי זה שיער ידין שאחד מאנשי קומראן ברח למצדה לאחר שהרומאים כבשו את קומראן בשנת 68 לסה"נ. אדם זה שהיה במצדה עד לנפילתה בשנת 73 לסה"נ, ולדעת ידין הוא הביא עמו למצדה את סרך שירות עולת השבת. השערה זו אמנם אפשרית, אך מכיוון שמגילות מימי הבית השני נמצאו רק בקומראן ובמצדה, ומכיוון שבשני האתרים נמצאו עותקים של סרך שירות עולת השבת, לדעתי מסתבר יותר שתפילה זו הייתה פופולרית בימי הבית השני, ואין להניח שדווקא חבר בכת קומראן הוא שהביא את סרך שירות עולת השבת למצדה.³²

לאחר מלחמת ששת הימים החלו ארכאולוגים ישראלים לחפור בחורבת קומראן. הראשון היה פסח בר-אדון, שבעקבות גילוי המטמון בנחל משמר קיווה למצוא גם בקומראן אוצרות. הוא פנה למגילת הנחושת ובטורו שם מצא תיאור של אוצר שהוטמן 'במערת העמוד של שני הפתחים'; בפתח הצפוני של המערה הוטמנו לפי הכתוב במגילה עותק נוסף של מגילת הנחושת ועשרים ושתיים כיכרות כסף וקלל (הקלל הוא גביע רחב שבו נשמר אפר הפרה האדומה במקדש). בר-אדון סבר שאיתר את מערת העמוד מדרום למערה 11 מול קיבוץ קלי"ה, והחל לחפור בה בניסיון למצוא את האוצר.³³ במהלך החפירה פגש אותו כוהן דת אמריקני בשם ונדל ג'ונס, וגם הוא שוכנע כי אוצרות המקדש טמונים במערה זו.³⁴ לאחר פטירתו של בר-אדון בשנת 1985 המשיך ג'ונס בחפירות בפיקוחו של יוסף פטריך, ובשנת 1988 מצאו במערה שמצפון למערה 3 פכית חרס עטופה בסיבי תמר, ובה נוזל שמנוני שפטריך זיהה כשמן האפרסמון. פטריך חפר גם מערה מדרום לקומראן, ומצא בה קבוצת חצים שזמנם ככל הנראה התקופה הרומית.³⁵

²⁹ ראו: י' ידין, החיפושים אחר בר-כוכבא, ירושלים תשל"א.

³⁰ על המטמון הכלקוליתי ראו: פ' בר-אדון, מערת המטמון, ירושלים תשל"ב.

³¹ על הממצאים מואדי דליה ראו: P.W. Lapp & N. Lapp, *Discoveries in the Wadi Ed-Dalieh* (AASOR, 41), Cambridge, Mass. 1974; D.M. Gropp, *Wadi Daliyeh, II: The Samaria Papyri* (DJD, 28), Oxford 2001.

³² על המגילות שנמצאו במצדה ראו: S. Talmon, *Masada: The Yigael Yadin Excavations 1963–1965. Final Reports, VI: Hebrew Fragments from Masada*, Jerusalem 1999.

³³ פ' בר-אדון, 'חפירות מדבר יהודה', עתיקות, ט (תש"ן), עמ' 15–17.

³⁴ על ונדל ג'ונס וחפירותיו בקומראן ראו: D.C. Browning, 'The Strange Search for the Ashes of the Red Heifer', *Biblical Archaeologist*, 59 (1996), pp. 74–89.

³⁵ J. Patrich, 'Khirbet Qumran in Light of New Archaeological Explorations in the Qumran Caves', J.J. Collins et al. (eds.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects*, New York 1994, pp. 74–75.

החל מסוף 1993 ניהלו יצחק מגן ואמיר דרורי חפירה במרכז הקהילתי בקומראן.³⁶ חוקרים שלא קיבלו את הדעה שבקומראן ישבה כת דתית העלו בשנים האחרונות הצעות שונות בדבר אופיו של האתר בקומראן. היו חוקרים שהציעו שהמקום שימש מבצר, וילה רומאית, מלון דרכים ועוד.³⁷ יוסף פטריך טען שהמערות באזור קומראן לא שימשו למגורים, ושאין שום סימן לשביל שקישר בין החורבה לאזור שבו נמצאו מערות 3, 11, 1 ו-2. לפיכך קבע פטריך שבאתר, כלומר בחורבה, חיו כעשרים אנשים בלבד.³⁸ בסוף 1996 נעשו בקומראן שתי חפירות ארכאולוגיות קצרות. בחפירה ברחבה שמדרום לאתר בפיקוחו של ג'ים סטרנג' מאוניברסיטת דרום פלורידה נעשה ניסיון למצוא את אחד האוצרות שנזכרו במגילת הנחושת. האוצר אמנם לא נתגלה, אולם נתגלו שני אוסטרקונים (חרסים כתובים) מימי הבית השני. אחד מהם הוא שטר מתנה שבו נתן איש בשם חוני את רכושו לאלעזר בן נחמני. באוסטרקון זה ששעשרה שורות כתובות עברית בכתב יהודי מן המאה הראשונה לסה"נ, ואפשר שזהו 'חשבון' שקיבל חוני שעה שביקש להצטרף לכת כפי שנקבע בסרך היחד.³⁹ בחפירה מצפון לחורבה חפרנו, מגן ברושי ואני, שתי מערות ששימשו למגורים בימי הבית השני, ונמצאו בהן כלי חרס האופייניים לקומראן. כמו כן נתגלתה קבוצת כלי חרס ומטבעות על פני השטח מצפון לאתר. דומה שבאזור זה הייתה שכונת אוהלים

³⁶ על חפירות אלו ראו: Y. Magen & Y. Peleg, 'Back to Qumran: Ten Years of Excavation and Research, 1993–2004', K. Galor, J.B. Humbert & J. Zangenberg (eds.), *Qumran, the Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates*, (STDJ, 57), Leiden 2006, pp. 55–113

³⁷ ראו: י' הירשפלד, 'קומראן בתקופת בית שני: הערכה מחודשת של ממצאי החפירה', קתדרה, 109 (תשרי תשס"ד), עמ' 5–50; וראו תגובות על מאמר זה: ח' אשל, 'חורבת קומראן והמגילות', שם, עמ' 51–62; מ' ברושי, 'מנזר או חווה?', שם, עמ' 63–67.

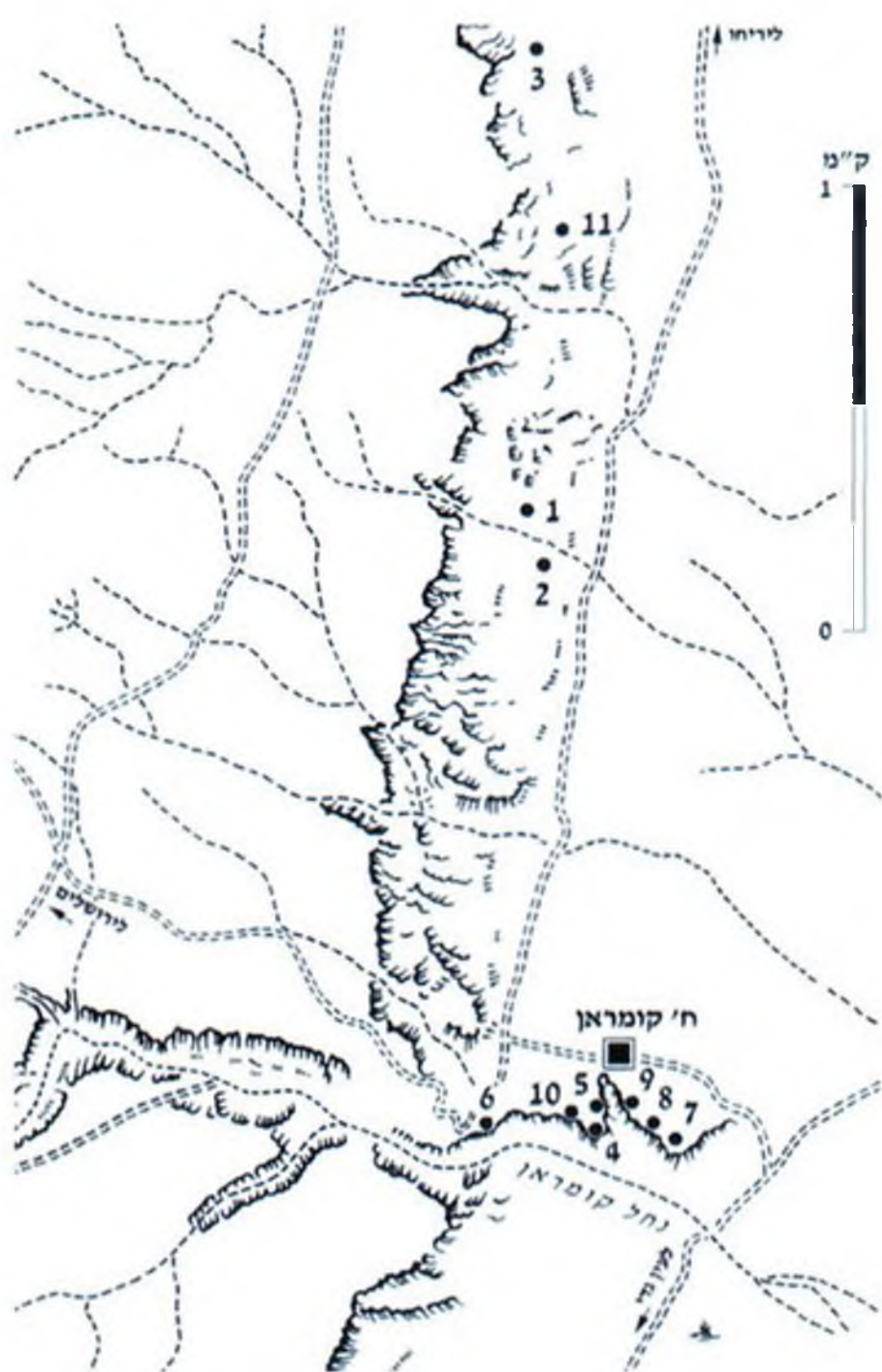
³⁸ J. Patrich, 'Did Extra-Mural Dwelling Quarters Exist at Qumran?', L.H. Schiffman, E. Tov & J.C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 720–727

³⁹ לאחר פרסום האוסטרקון, הוצעו כמה הצעות קריאה אחרות לשטר המתנה הנדון, אשר רובם הציעו לתקן את הקריאה: 'כמלותו ליחד'. ראו: F.H. Cryer, 'The Qumran Conveyance: A reply to F.M. Cross and E. Eshel', *Scandinavian Journal of the Old Testament* 11 (1997), pp. 232–240; A. Yardeni, 'A Draft of a Deed on an Ostrakon from Khirbet Qumran', *IEJ* 47 (1997), pp. 233–237; P. R. Callaway, 'A Second look at Ostrakon no. 1 from Khirbet Qumran', *The Qumran Chronicle* 7 (1997), pp. 145–170; G.W. Nebe, 'Qumranica IV: Die jüngst in Khirbet Qumran gefundene hebräische Schenkungsurkunde auf einer Tonscherbe', *Zeitschrift für Althebraistik* 12 (1999), pp. 96–103. המהדורות של מגילות מדבר יהודה, מגילות א (תשס"ג), עמ' 144–145. ראו את תשובתו של קרוס להצעות אלו: F.M. Cross & E. Eshel, 'I. KhQOstrakon', P.S. Alexander et al., *Qumran Cave 4, XXVI*, (DJD, 36), Oxford 2000, pp. 505–507. עד לגילוי האוסטרקון בקומראן היו ידועים שלושה שטרות מתנה (שניים נכתבו ביוונית ואחד בארמית) ממערות מדבר יהודה, ובשלושתם הרכוש ניתן לבנות המשפחה (נשים או בנות), שנזקקו לשטרות אלו על מנת שהרכוש המשפחתי יעבור אליהן, שכן הן לא נחשבו ליורשות טבעיות; האוסטרקון מקומראן הוא שטר המתנה הראשון שנמצא בארץ-ישראל שבו מקבל הרכוש הוא גבר. נתון זה יחד עם העובדה שהשטר נכתב עברית (תופעה נדירה בימי הבית השני) מאששים את ההשערה שבאוסטרקון הנדון אכן נכתבה טיוטה של 'חשבון' שרשם המבקר אלעזר בן נחמני לחבר בשם חוני שביקש להצטרף לכת. ראו: E. Puech, 'L'ostrecon de Khirbet Qumrân (KhQ1996/1) et une vente de terrain a Jéricho, témoin de l'occupation éssénienne à Qumrân', H. Hilhorst, E. Puech and E.J.C. Tigchelaar (eds.), *Flores Florentino* (JSJS 122; Leiden and Boston 2007), pp. 1–29

אשר שימשה אנשים שרצו לחיות ליד החורבה. כמו כן אותר שביל שקישר את המערות הצפוניות עם האתר. לאורך השביל נמצאו קנקנים מנופצים, מטבעות חשמונאיים ועשרות מסמרים של נעליים (סנדלים) מהתקופה הרומית, המוכיחים שהייתה תנועה ערה של אנשים לאורך השביל בימי הבית השני. דומה שממצאים אלו מחזקים את הדעה המסורתית שהאתר בקומראן היה מרכז של קבוצה דתית שמנתה יותר ממאה חברים ולא מקום מגוריהם של אנשים בודדים.⁴⁰

סוף דבר

אף שמאז 1956 לא נתגלו עוד מגילות בקומראן, יש לקוות שהמחקר הארכאולוגי של קומראן לא הסתיים. הגילויים משנת 1996 (הכלים השלמים מצפון לאתר והאוסטרקון מדרום לו) מעידים שיש עדיין סיכוי למצוא ממצאים חשובים סמוך לאתר. יש לקוות שמערה 12 תתגלה בעתיד, ויימצאו בה טקסטים שישפכו אור נוסף על תקופת הבית השני.



המערות ומיקומן סמוך
לקומראן ובסביבותיה
מעוזבנו של יזהר הירשפלד ז"ל

⁴⁰ על חפירות אלו ראו: M. Broshi & H. Eshel, 'Residential Caves at Qumran', *DSD*, 6 (1999), pp. 328–348. בינתיים ערכנו בקומראן שתי עונות חפירה נוספות. בעונה השנייה מצאנו מערת מגורים שהתמוטטה מדרום לאתר, סמוך למערות 8–9; ראו: H. Eshel & M. Broshi, 'Excavations at Qumran: Summer of 2001', *Israel Exploration Journal*, 53 (2003), pp. 61–73. בעונה השלישית התגלו החשובות היו בבית הקברות, והן סוכמו אצל אשל, ברושי, פרוינד ושולץ (לעיל, הערה 21). לסיכום שלוש העונות שערכנו באתר ראו: M. Broshi & H. Eshel, 'Three Seasons of Excavations at Qumran', *Journal of Roman Archaeology*, 17 (2004), pp. 321–332.

מגן ברושי

אורחות חיים בקומראן

א. המקורות

לדעתי ולדעת רוב החוקרים נתקיים בקומראן מנזר איסיי. 'מנזר' בהגדרה זו – עדה דתית חד-מינית.¹

על אודות תושבי המקום עומדים לרשותנו שלושה סוגי מקורות: (1) הממצא הארכאולוגי, (2) עדותם של היסטוריונים בני זמנם של אנשי קומראן המספרים על האיסיים, (3) כתבי-היד שנתגלו במערות הסמוכות ליישוב.

הממצא הארכאולוגי הוא בראש וראשונה המבנה הצנוע ששטחו כ־4,500 מ"ר; המבנה מרובה פתחים ודק קירות, והדבר מלמד שאין זו מצודה. פשטות המבנה והיעדר כל סממן של הידור מלמדים כי אין זה בית אחוזה. הממצאים הקטנים, בעיקר כלי החרס הפשוטים שבפשוטים, מצביעים על כך שישבו כאן אנשים שהסתפקו במועט. ריבוי המקוואות – עשרה בשטח כה מצומצם – וגודלם, שאין לו אח ורע, מעידים שישבה כאן עדה דתית שהקפידה מאוד על ענייני טהרה. המכלול מעיד שישבה בו עדה שיתופית: מטבח אחד, מזווה אחד, חדר אוכל אחד ועוד. בית הקברות הענק שנחשפו בו רק שלדי גברים (כפי שיוברר להלן, כמה קברי נשים וילדים הם של בדרוים, בני העת החדשה) מעיד שהתגוררה כאן חברה חד-מינית. כאמור, חברה דתית מאוד, קומונלית וחד-מינית היא עדה נזירית. בקומראן התקיים מנזר, ככל הנראה המנזר הראשון בעולם המערבי, מוסד דתי שטרם היה לו שם.

ספרי ההיסטוריונים בני המאה הראשונה לסה"נ – פילון האלכסנדרוני, יוסף בן מתתיהו (שניהם יהודים כמובן) ופליניוס הזקן (מפקד בצי הרומי, מחברו של חיבור אנציקלופדי מלומד) – מביאים שפע נתונים המצטרפים לנתונים העולים מן המגילות, ומצירופם² אפשר להסיק לדעתי כי בקומראן ישבה עדה איסיית נזירית.

¹ הכת האיסיית הייתה מורכבת הן מחברים שנהגו כמנהג העולם – נשאו נשים, הולידו ילדים והחזיקו ברכוש פרטי – הן מקבוצה נזירית שנהגה בפרישות ובשיתוף רכוש (וקרוב לוודאי שהיו קבוצות נזיריות אחדות כאלה), וראו גם להלן, הערות 7–8. על זיהויה של קומראן ראו מאמרי 'האם התקיים בקומראן מנזר?', ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 95–109. מ' ברושי, 'כת האיסיים וזרמים דתיים בימי הבית השני: הגדרות סוציולוגיות', מגילות, ד (תשס"ו), עמ' 13–23. ראו גם מאמרו של ד' שוורץ, 'כת מדבר יהודה והאיסיים', בקובץ זה.

² ראו: T.S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge 1988, p. 99.

מן המגילות הכתתיות (למעלה מ-100, ואולי יותר, מתוך 900 כתבי-היד שנחשפו באחת-עשרה ממערות קומראן) אפשר להפיק מידע רב ערך לא רק על זהות הכת ואמונותיה אלא גם על אורחות חייה. יוסף בן מתתיהו מספר כי האיסיים קיבלו על עצמם בשבועה חמורה שלא לגלות את סודות הכת לזרים אפילו אם יענו עד מוות (מלחמת היהודים ב', 141). והנה היום אנו זכאים לקרוא את כתביהם בלא הפעלת כוח פיזי.

ב. גודל העדה, אופייה והרכבה

המקום נושב בידי העדה קרוב ל-150 שנה, מראשית המאה הראשונה לפסה"נ ועד שנת 68 לסה"נ – אז נכבש המקום בידי הרומאים ויושביו הוכחדו.³ הראיה להכחדתם המוחלטת של בני העדה היא שלא נמצא מי שיבוא וייקח את כתבי-היד, שמספרם הגיע אולי לכמה אלפים. בהנחה שכל בני העדה, להוציא אלה שטרם צורפו סופית, השתתפו בסעודות המשותפות, שהיו למעשה אירועים פולחניים, ניתן להעריך כי מספרם היה 120–150. אלו הם המספרים המרביים של בני אדם שעשוי היה חדר האוכל להכיל,⁴ אך ייתכן שבפרקי זמן שונים היה מספר בני העדה קטן בהרבה.

הייתה זו עדה שיתופית שהתנהלה על פי כללים הייררכיים נוקשים: 'באלה יתהלכו בכל מגוריהם כול הנמצא איש את רעהו. וישמעו הקטן לגדול למלאכה ולממון, ויחד יואכלו ויחד יברכו ויחד יועצו' (סרך היחד, IQS, טור ו, שורות 1–3).⁵ עם כל החומרה ההייררכית שמרה העדה גם על מידה מסוימת של דמוקרטיה; החברים נועצו יחד באספה הכללית, המכונה 'מושב הרבים'.

כיצד התקבלו חברים חדשים לחבורת ('עצת') היחד? מאחר שהאיסיים האמינו בגזרה הקדומה (ולא ברצון החופשי כשאר ישראל), לא היה די בנכונותו של המועמד, והוא צריך היה לעבור סדרה של שלבי מועמדות ומיון, שכללו בחינות בעל-פה, התרשמויות מהתנהגותו ובדיקה הורוסקופית ופיזיוגנומית.⁶

³ ראו מאמרי 'המגילות הגנוזות: ספירת מצאי', קתדרה, 100 (מנחם-אב תשס"א), עמ' 165–182; J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, Mich. 2002, pp. 47–72.

⁴ מ' ברושי, 'הארכאולוגיה של קומראן: עיון מחודש', הנ"ל, ש' טלמון, ש' יפת וד' שוורץ (עורכים), מגילות מדבר יהודה: ארבעים שנות מחקר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 61–62.

⁵ המובאות מסרך היחד על פי: י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, וראו שם המבואות והפירוש.

⁶ בדיקה הורוסקופית פירושה בירור תאריך לידתו של האדם; מסתבר שבדיקה זו נועדה לקבוע את רגע העיבור, שהוא התאריך הקובע את גורלו של האדם (בדומה לשיטה הסינית). בדיקה פיזיוגנומית פירושה קביעת תכונותיו של אדם מתוך התבוננות בצורתו. כך למשל 'ושוקיו ארוכות ודקות, ואצבעות רגליו דקות וארוכות והוא מן העמוד השני, רוח לו בבית האור שש ושלוש בבית החושך' (4Q186, קטע I, טור ב, שורות 5–8; ראו: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4, I: 4Q158–4Q186* [DJD, 5], Oxford 1968, pp. 88–91). לשיטתם של האיסיים עשוי כל אדם מתשעה חלקים, חלקם של אור וחלקם של חושך. בעל השוקיים הארוכות רובו אור (שישה חלקים) ומיעוטו חושך (שלושה). וראו: פ' שמידט, 'אסטרולוגיה וגזירה קדומה', קדמוניות, 114 (תשנ"ח), עמ' 115–118; M. Albani, 'Horoscopes', L.H. Schiffman; & J.C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, I, Oxford 2000, pp. 370–373; T.S. Barton, *Power and Knowledge: Astrology, Physiognomics and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor 1994.

את תהליך התקבלותו של אדם לעדה כפי שהוא מתואר בסרך היחד ניתן לחלק לחמישה שלבים:⁷

1. המועמד ('מתנדב' במינוח הכתתי) נשבע שבועה חמורה כי ישמור את מצוות התורה לפי חוקיה של 'עצת היחד' (היינו עדת קומראן).
2. תקופת לימוד (שמשכה איננו מפורש) ובסופה בחינה בפני כלל העדה ('עצת הרבים'). אספה כללית זו מחליטה אם 'יקרב או ירחק'.
3. משנתקבל, נכנס המועמד לשנת הכשרה. ניתנים לו יתד (לשימוש בעת עשיית הצרכים), אזור חלציים (לשם טבילה צנועה במקווה) ומלבוש לבן (המשמש כעין מדים כתתיים) – כך מלמדנו יוספוס. בשנה זו אסור לו לגעת ב'טהרת הרבים', היינו אין הוא רשאי לגעת במזון העדה ובכליה, והוא עדיין בעליו של רכוש, כפי שאנו למדים מסרך היחד.
4. אם עבר את הבחינה בסוף השנה הראשונה, הוא רשאי לחלוק עם העדה את מזונה אבל לא את משקה (ובוודאי לא לטבול במקוואות של חברים גמורים). את הונו הוא מפקיד בידי 'המבקר על מלאכת הרבים', אשר יכתבו 'בחשבון בידו ועל הרבים לא יוציאנו', היינו ממונו של המועמד עדיין נשמר על שמו (IQS, טור ו, שורות 18–21).
5. 'ובמולאת לו השנה השנית יפקודהו על פי הרבים (=בדיקתו והדיון הפומבי אם לקבלו). ואם יצא לו הגורל לקרבו ליחד (=לצרפו לעדה) יכתובהו בסרך תכונו (=במקומו הקבוע לפי סדר הדרגות של חברי העדה) בתוך אחיו – לתורה ולמשפט ולטוהרה ולערב את הונו' (שם, שורות 21–22).

אין סרך היחד מלמדנו מאיזה גיל רשאי אדם להציג את מועמדותו, אבל מברית דמשק אנו למדים כי בניהם של אנשי הכת – היינו ילדיהם של איסיים שקיימו חיי משפחה – הצטרפו לכת משמלאו להם עשרים שנה (ברית דמשק [גניזה], עמ' טו, שורות 5–6).

בכת הייתה כאמור הייררכייה נוקשה. מעמדו של כל אדם נקבע אחת לשנה מתוך חישוב יחסי ה'רוחות' באישיותו. יוסף בן מתתיהו מספר כי האיסיים נחלקים לארבע קבוצות לפי משך הכשרתם (מלחמת היהודים ב, 150).⁸ המידור של הקבוצות היה כה חמור עד כי בנגוע זוטרי בבכיר חייב היה הבכיר לטהר עצמו בטבילה (שם).

בראש העדה עמדו כוהנים מבית צדוק. על אנשי העדה 'להיות ליחד בתורה והון ומשיבים (=נוהגים) על פי בני צדוק הכוהנים שומרי הברית ועל פי רוב אנשי היחד המחזיקים בברית' (IQS, טור ה, שורות 2–3; ובדומה טור ט, שורה 7). מכאן שהנהלתה של העדה הייתה שילוב של הנהגה כוהנית ושל קבלת החלטות באורח דמוקרטי בידי האספה הכללית. כיצד נעשה שילוב זה ניתן רק לנחש. מה שברור הוא ש'בכול מקום אשר יהיה שם עשרה אנשים מעצת היחד אל ימש מאתם איש כוהן ואיש כתכונו (=בדרגתו) וכן ישאלו לעצתם לכול דבר' (שם, טור ו, שורות 3–4). גם בעת הסעודה ישב כוהן בראש והוא שאמר את ברכת המזון: 'והיה כי יערכו השולחן לאכול או התירוש לשתות הכוהן ישלח ידו לראשונה להברך בראשית הלחם או התירוש' (שם, שורות 4–5). הכוהנים הם כמובן שעברו בראש בטקס המעבר בברית מדי שנה ואחריהם הלויים

⁷ וראו ביתר פירוט: G. Vermes & M.D. Goodman, *The Essenes according to Classical Sources*, Sheffield 1989, p. 8; ליכט (לעיל, הערה 5), עמ' 126–151.

⁸ על הדעות השונות באשר למהות הקבוצות (אשר אינן נזכרות בסרך היחד או בשום מגילה אחרת) ראו: ביל (לעיל, הערה 2).

ושאר ישראל במאסף (שם, טור ב, שורות 19–21). גם בטקס זה היה סדר הייררכי נוקשה: 'ולא ישפול איש מבית מעמדו ולא ירום ממקום גורלו' (שם, שורות 23–24).⁹

היסוד החשוב והבולט ביותר בחייהם של האיסיים הוא דיני הטהרה והטומאה שלהם. ניתן להצביע על עשרות דינים השונים מדיני היהדות הנורמטיבית (הפרושית, הרבנית) – תמיד לחומרה, תמיד בלי להתחשב בנוחות אנושית, לעתים בקיצוניות מדהימה המתעלמת גם מפיקוח נפש.¹⁰

ג. סדר היום: תפילה, עבודה, טבילה, סעודה ולימוד

יומם של בני העדה החל בתפילת שחרית בציבור.¹¹ התפילה נערכה טרם עלות השחר, והמתפללים פנו כלפי מזרח (מלחמת היהודים ב, 128). לתפילה נודע בקומראן תפקיד חשוב ביותר – מאחר שהאיסיים לא השתתפו בעבודת המקדש היו להם התפילות תחליף לקרבנות: 'ותרומת שפתים למשפט כניחוח צדק, ותמים דרך כנדבת מנחת רצון' (IQS, טור ט, שורה 5). וזה שיעורו של פסוק זה: בעת שיישפט אדם בפני הקב"ה תיחשב לו התפילה כקרבן, והקפדה במצוות – כמנחה שהתקבלה ברצון. גם מועדי התפילה התאימו לזמן הקרבת הקרבנות בבית המקדש – פעמיים ביום חול, בשחר ולעת ערב, עם השקיעה. בספריית קומראן נמצא אוסף עשיר של תפילות, ליומיום, לשבת, למועדים ולמאורעות מיוחדים.

לאחר התפילה יצאו בני העדה למלאכת יומם. בשעה החמישית (חמש שעות מאז הזריחה, לפי שעון הקרוי כיום בפי החרדים 'שעון ארץ-ישראל') חזרו והתכנסו לשם טבילה. משפשטו את בגדי העבודה חגרו אזור חלציים, טבלו, לבשו בגדים נקיים ונאמסו לבניין מיוחד, הוא חדר האוכל, והתיישבו בשקט (מלחמת היהודים ב, 130). השקט משך את לבו של יוסף בן מתתיהו, והוא חזר על פרט זה כמה פעמים (שם, 132–133). הישיבה הייתה לפי הסדר ההיררכי. האופה חילק את הלחם, והטבח נתן לכל סועד מנה אחת של קערת תבשיל. כוהן בירך לפני האכילה ובסופה. לאחר הסעודה הניחו בצד את הבגדים שנלבשו לכבודה 'שהרי הם בגדי קודש' (שם, 131). אין צריך לומר שהסעודות הכתתיות היו טקסים דתיים לכל דבר.

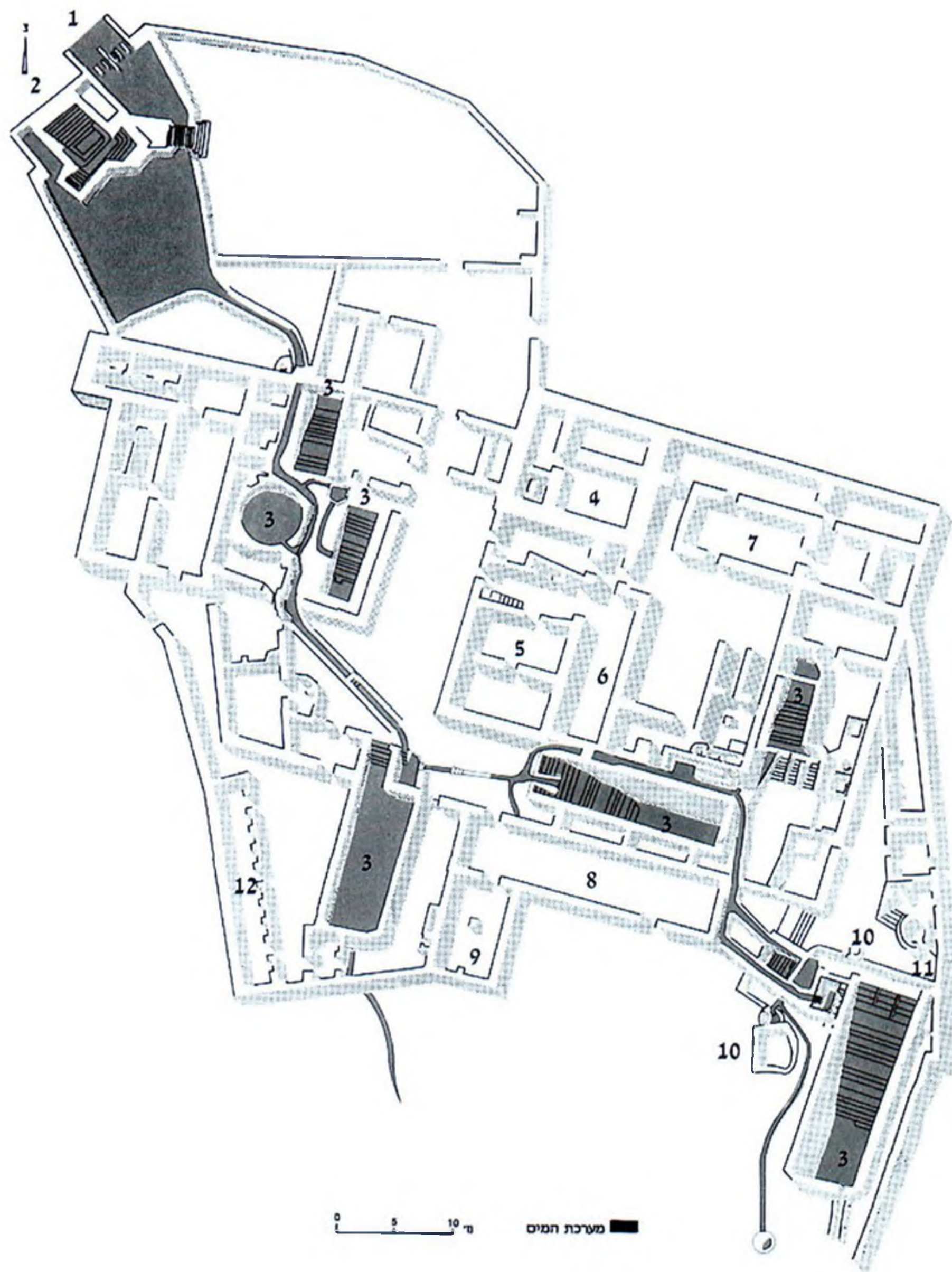
לאחר מכן עסקו איש איש במלאכתו, עד הערב. ושוב נשנה המחזור: טבילה, לבישת נקיים, סעודה טקסית.

הלימוד תפס מקום חשוב ביותר בסדר יומה של העדה: 'ואל ימש במקום אשר יהיו שם העשרה איש דורש בתורה יומם בלילה, תמיד עליפות (=חליפות) איש לרעהו. והרבים ישקודו ביחד את שלישית כול לילות השנה לקרוא בספר, ולדרוש משפט ולברך ביחד' (IQS, טור ו, שורות 6–8). לשון אחר, בכל עת, יום וליל, התקיימה משמרת לימוד. הציבור כולו הקדיש שליש מכל לילה ללימוד, לעיסוק בבעיות משפטיות ומנהליות ולתפילה.

⁹ הסתמכתי כאן בעיקר על סרך היחד, שהוא בעליל חיבור שנועד לעדה איסיית נזירית. מגילת ברית דמשק, הדנה גם היא בעניינים ארגוניים, נועדה לאיסיים שקיימו חיי משפחה, ושהיו בעלי רכוש. וראו: J.H. Charlesworth, 'Community Organization in the Rule of the Community', שיפמן וונדרקם (לעיל, הערה 6), א, עמ' 133–136; M.A. Knibb, 'Community Organization in the Damascus Document', שם, עמ' 136–138; הנ"ל, 'Community Organization in Other Texts', שם, עמ' 138–140.

¹⁰ מ' ברושי, 'קומראן והאיסיים: שישה תחומי טומאה וטהרה', מגילות, ב (תשס"ד), עמ' 9–20.

¹¹ ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז; E. Chazon, 'Psalms, Hymns, and Prayers', שיפמן וונדרקם (לעיל, הערה 6), ב, עמ' 715–750.



ח'רבת קומראן – תכנית היישוב ומערכת המים בתקופה Ib (מעוזבנו של יזהר הירשפלד ז"ל)

- | | |
|---------------------------------|-------------------------------|
| 7 – המטבח | 1 – כניסת אמת המים |
| 8 – אולם הכינוסים הוא חדר האוכל | 3-2 – מקוואות |
| 9 – מזווה | 4 – מגדל |
| 10 – בית היוצר | 5 – חדר וספסלים לאורך קירותיו |
| 11 – כבשני היוצר | 6 – חדר סופרים |
| 12 – אורווה | |

ד. מגורים

בכל המתחם של קומראן לא נמצאו חדרי מגורים ושינה. גרם מדרגות שהוביל לקומה שנייה מלמד כי ייתכן שהיו קיימים כאן שני חדרי מגורים, ששטחם לא עלה על 80 מ"ר.¹² בשטח זה ניתן לשכן לא יותר מתריסר נפשות (על פי התקן המינימלי של בתי סוהר באירופה). מדרום למתחם ומצפון לו נמצאו מערות מלאכותיות, כרויות בחוואר הרוך. אין ספק שרוב בני העדה ואולי כולם דרו במערות כאלה, ברדיוס שלא עלה על תחום שבת (לפי ההלכה האיסיית 1,000 אמה, שהם בקירוב 500 מ'). אקלימה של קומראן קשה כידוע רוב חודשי השנה, ומגורים במערות כאלה היה הפתרון האקלימי הטוב ביותר לפני שהומצא מיזוג האוויר. במערות דומות גרו לימים, לא הרחק מקומראן, נזירים ביזנטים.¹³

ה. טבילה ונקיות

טבילה קבועה, פעמיים ביום, היא הפעילות החשובה ביותר שהבדילה את בני קומראן משאר ישראל. זוהי הדוגמה הבולטת ביותר להקפדתם האובססיבית של אנשי הכת על הלכות טהרה. אנו לומדים על כך מיוסף בן מתתיהו, מן המגילות עצמן וכן ממספר המקוואות הגדול וממדיהם. יוסף בן מתתיהו מספר פעמים אחדות כי האיסיים היו טובלים פעמיים ביום (מלחמת היהודים ב, 129), וכי לאחר שנת המועמדות הראשונה רשאי היה המועמד לטבול במקוואות של המים הטהורים יותר (שם, 138). עם זאת הטבילה מטהרת רק את מי שבחר בו האל (סרך היחד, IQS, טור ג, שורות 4–12). ענייני טבילה נזכרים תכופות במגילות קומראן, אבל לא פורטו סדרי הטבילה אלא רק לאלה שנטמאו, כגון יולדת, מצורע וטמא מת.¹⁴

באתר יש שש-עשרה ברכות, עשר מהן זוהו בתור מקוואות, ביניהן המקווה השני בגודלו שנמצא אי פעם (וידועים לנו כיום יותר מ-600 מבנים כאלה) – תכולתו יותר מפי שניים מהמקוואות הגדולים בירושלים. מקוואות אלה הם ברכות מרובעות, טוחות היטב בטיח שאיננו חדיר למים ובעלות גרם מדרגות. בחלק ממערכות המדרגות קיימות מחיצות סמליות דקות המרמזות כי בצד אחד ירדו אלה שטרם רחצו והיטהרו ובצד האחר עלו הטהורים מן הרחצה. עניין ההפרדה נזכר בכמה מקורות קדומים,¹⁵ אבל אין בידינו להסביר מדוע בכמה ברכות יש

¹² בקומראן נמצאה עוד מערכת מדרגות המובילה לקומה שנייה, אבל היא שימשה ככל הנראה חדר אוכל, וראו להלן.

¹³ ראו מאמרי (לעיל, הערה 3), עמ' 168–169.

¹⁴ מראי מקום, דיון וספרות ראו: H. Lichtenberger, 'Baths and Baptism', שיפמן וונדרקס (לעיל, הערה 6), א, עמ' 85–89.

¹⁵ על מערכת מדרגות בעלת מחיצה או מחיצות כסימן למקווה ועל המקוואות של קומראן ראו: ר' רייך, 'משנה שקלים פ"ח מ"ב והממצא הארכיאולוגי', א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני: ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 225–256; הנ"ל, 'מקוואות טהרה בקומראן', קדמוניות, 114 (תשנ"ח), עמ' 125–128. ייתכן מאוד כי בטרם התחילו לטבול בהם שימשו המקוואות זמן מסוים גם כמאגרי מים, וראו: א' נצר, 'הצעה בדבר דרכי השימוש במקוואות קומראן', קדמוניות, 124 (תשס"ג), עמ' 116–117; K. Galor, 'Plastered Pools: A New Perspective', J.B. Humbert & J. Gunneweg (eds.), *Khirbet Qumran et 'Ain Feshkh*, II, Fribourg 2003, pp. 291–320.

ארבע מחיצות. קרוב לשער שמעל הברכות הוקמו סככות שקורו בכפות תמרים – רק כך אפשר היה לצמצם את שיעור ההתאדות, שהוא מן הגבוהים בתבל. אין ספק שהטבילה פעמיים ביום הייתה בה תרומה היגיינית מסוימת, אבל רחצה במים עומדים באקלים חם מאוד שלא עברו הכלרה, הייתה בה גם סכנה בריאותית.

ראשיהם של בני קומראן ובגדיהם רחשו, במחילה, כינים.¹⁶ כך עולה מבדיקת שמונה מסרקות שנמצאו בקומראן ובמערות שליד ים מלח. בכל המסרקות האלה, העשויים עץ אשכרוע, עץ קשה שיובא מתורכיה, נשתמרו ביצי כינים (להוציא אחד שנוקה במעבדה לפני שנבדק).¹⁷ עד כמה הציקו רמשים אלה ניתן ללמוד מכך שאנשים אלה, שחיו בצניעות מרבית, הרשו לעצמם את המותרות של כלי מיובא.

יוסף בן מתתיהו תיאר באריכות את מנהגיהם של האיסיים בכל הנוגע לעשיית צרכים (מלחמת היהודים ב, 148–149). לדבריו האיסיי חופר לשם עשיית צרכיו גומה בעומק של רגל אחת (כ־30 ס"מ), ובכרעו הוא מכסה את גופו בגלימתו כדי שלא להכלים את אור האלוהים (היינו אור השמש). לאחר מכן הוא מכסה את הגומה בעפר התחות. בקטע טקסט זעיר מקומראן נמצאה הוראה שניתן לפרשה כהוראה לכסות את הצואה (4Q472a, שורה 2).¹⁸ לשם החפירה נשא אתו האדם בכל אשר הלך מעדר (הוא היתד שמדובר בה בדברים כג, יג–טו). כלי ברזל שייתכן כי הוא אותה היתד נתגלה במערה 11.19. עד כאן ההלכה היא כמצווה בספר דברים, אלא שהאיסיים הוסיפו עליה שתי חומרות: ביום השבת אסרו להיזקק לנקבים, ולאחר עשיית הצרכים הקפידו לרחוץ את הגוף, היינו לטבול (מלחמת היהודים ב, 147).

לעומת עדותו של יוסף בן מתתיהו יש בכתבים מרכזיים של קומראן, הן במגילת מלחמת בני אור בבני חושך הן במגילת המקדש, תיאורים של מבני קבע ששימשו בתי שימוש. במגילת המקדש נאמר: 'ועשית להמה מקום – יד – חוץ מן העיר, אשר יהיו יוצאים שמה, לחוץ לצפון-המערב לעיר. בתים ומקורים ובורות בתוכמה, אשר תהיה הצואה יורדת אל תוכמה ולא תהיה נראה לכול. רחוק מן העיר שלושת אלפים אמה' (11QT^a, טור מו, שורות 13–16).²⁰ בתי השימוש צריכים להיות מורחקים מעבר לתחומה של העיר מחמת קדושתה. תושבי עיר המקדש היו חייבים אפוא להתאפק בשבת, שכן בתי השימוש היו מעבר לתחום שבת ועל כן בלתי נגישים, וחפירה בקרקע בשבת הייתה אסורה כמובן. עוד עולה מדברי יוספוס שעשיית הצרכים חייבת

¹⁶ ק"י מומצ'וגלו וי' זיאס, 'הכינים בימי קדם', לדעת, כא, 4 (1990), עמ' 3–5; מ' בר-מטיוס ומ' דבורצ'ק, 'הכינים ואנחנו', שם, 5, עמ' 21–23; מ' כסלו, 'ההורג כינה בשבת כהורג גמל בשבת?', שנה בשנה, מב (תשס"ב), עמ' 155–166.

¹⁷ ק"י מומצ'וגלו וי' זיאס, 'נצח חיי הטפיל', טבע וארץ, לא, 8 (1989), עמ' 36–37; Y.K. Momcuoglu & J. Zias, 'Head Lice from Hair Combs Excavated in Israel and Dated from the First Century B.C. to the Eighth Century A.D.', *Journal of Medical Entomology*, 25 (1988), pp. 545–547.

¹⁸ תודתי נתונה ליוסף באומגרטן שהפנה את תשומת לבי לקטע זה. וראו: T. Elgvin, '4QHalakha C', J. Baumgarten et al., *Qumran Cave 4, XXV: Halakhic Texts* (DJD, 35), Oxford 1999, pp. 155–156.

¹⁹ R. de Vaux, 'Une hachette essénienne', *VT*, 9 (1959), pp. 399–407.

²⁰ י' ידין, מגילת המקדש, ב: הנוסח ופירושו, ירושלים תשל"ז, עמ' 140–141. על מבנים מעין זה ראו גם במגילת המלחמה: 'ורוח יהיה בין כל מחניהמה למקום היד כאלפיים אמה' (1QM, טור יא, שורות 6–7). בתי שימוש שכאלה שימשו כמה מחנות של לוחמים, ואף פה הם מרוחקים מעבר לתחום שבת. וראו: י' ידין, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים 1955, עמ' 69–70.

צניעות (יש לזכור שבאותם הימים היו בתי השימוש הרומיים [Foricae] משמשים עשרות גברים ונשים בצוותא ולא התבוששו).²¹

ההצעה של אלברט באומגרטן לראות במי שהלכו בשדות ובמי שהשתמשו במבני קבע מקורים בני כתות שונות איננה מתקבלת על הדעת. אין ספק שמדובר בשתי חברות – עירונית וכפרית – ולא בכתות, ושלכל אחת הייתה שיטה משלה בעניין זה. אנשי הכרך לא היו יכולים לחפור גומות, מה גם במקומות סלעיים כגון ירושלים. הכפריים היו יכולים ללכת עם יתד על אזנם, ואילו העירוניים נזקקו למבני קבע.

אכן גם בקומראן נהגו שתי שיטות אלה. באחד החדרים נתגלה מה שנראה כבית שימוש קטן.²² בלוקוס 51, במזרח האתר, סמוך למקווה בלוקוס 48–49, נחשף צינור היורד אל בור חרוטי, וקרוב לוודאי שהיה זה בור ספיגה.²³ החדר היה מקורה, כמו בתי השימוש המתוארים במגילת המקדש, אבל שלא כמתואר במגילת המקדש, בית השימוש היה ממש בלב האתר. על רצפתו נמצאו קנים שרופים ועפר חווארי, שרידים מתקרתו. הפתח היחיד של חדר זה היה קרוע כלפי המקווה, התחנה הבאה של המשתמשים. מתקן זה לא היה יכול לשרת עדה של 100–150 איש. ואפשר לשער אולי שנועד לחבורה קטנה של חולים ומוגבלים. החדר נהרס ברעש של שנת 31 לפסה"נ ולא שופץ. איננו יודעים אם נבנה מתקן אחר תמורתו.

ו. מלאכות

היסטוריונים בני זמנם של האיסיים מספרים כי הם נהגו לעבוד: 'עיסוקם במלאכות שונות שבהן עמלים הם בשקידה בלא לאות בדומה לאתלטים; קור, תום או כל שינוי אחר במזג האוויר אינם משמשים להם עילה להפסקתן. לפני זריחת השמש פונים הם למלאכותיהם השגורות ואינם חדלים עד כמעט לשקיעה, ושמחתם בעמלם איננה נופלת משל אלה המתאמנים לקראת התחרויות ההתגוששות' (פילון, היפותטיקה, 11, 6–7).²⁴ דברים דומים אומר יוסף בן מתתיהו (מלחמת היהודים ב, 129–131). מסקנתו של צוות חוקרים גרמני שבדק עשרים וחמישה שלדים מבית הקברות שאנשי קומראן לא עסקו בעבודות קשות נראית לי מופרכת.²⁵ אמנם איננו יודעים באילו מלאכות בדיוק עסקו יושבי קומראן,²⁶ אבל ניתן לשער שעיסוקם העיקרי היה החקלאות.²⁷

²¹ A. Scobie, 'Slums, Sanitation and Mortality', *Klio*, 68 (1968), p. 417

²² J. Magness, 'Two Notes on the Archaeology of Qumran', *BASOR*, 312 (1998), pp. 37–40

²³ J.B. Humbert & A. Chambon, *Fouilles de Khirbet Qumran et de Ain Feshkha*, I, English edition, translated & edited by S.J. Pfann, Fribourg 2003, p. 30; S. Harter et al., 'Toilet Practices among Members of the Dead Sea Scroll Sect at Qumran', *RevQ*, 21 (2004), pp. 578–584

²⁴ ראו: פילון האלכסנדרוני, כתבים (מהדורת ס' דניאל-נטף), א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 165–166.

²⁵ O. Roehrer-Ertl, F. Rohrhirsch & D. Hahn, *Über die Graeberfelder von Khirbet Qumran, insbesondere die funde der Campagne 1956*, I: *Anthropologische Datenvorlage und Erstauswertung aufgrund der Collectio KURTH*; B. Mayer (ed.), *Jericho and Qumran*, Regensburg 2000, pp. 165–192

ביקורתי על הספר: 94–96, *BASOR*, 329 (2003).

²⁶ W.R. Farmer, 'The Economic Basis of the Qumran Community', *Theologische Zeitschrift*, 11 (1955), pp. 295–308; 12 (1956), pp. 56–58

²⁷ ראו מאמרי: 'ההייתה חקלאות בקומראן?', קתדרה, 114 (טבת תשס"ה), עמ' 5–10.

בעינות־צוקים (עין־פשח'ה) – נווה מדבר והיום שמורה – במרחק מה מדרום לקומראן, הייתה לבני קומראן חווה חקלאית.²⁸ נובעים כאן כעשרה מעיינות (קשה לדייק כי חלק מהם משנים מקום, שפיעתם עולה או יורדת, והם אפילו מתייבשים לפרקים). המעיינות שופעים מים רבים – כארבעים מיליון מ"ק לשנה.²⁹ אי אפשר לנצל כמות מים גדולה זו הן משום מוגבלות השטח (לפני נסיגת ים המלח בעשרות השנים האחרונות היה שטח הנווה קטן בהרבה)³⁰ הן משום שכמעט כל המעיינות מליחותם עולה על מה שצמחי תרבות מסוגלים לסבול.

הענף העיקרי בחווה היה בלי ספק גידול התמר, עץ המשגשג בקרקע מליחה (עד אחוז אחד של מלח הבישול), והמסוגל להתקיים ממים מלוחים מאוד.³¹ שרידים רבים של חרצני תמרים מפוחמים נתגלו בחפירות, הן של רולן דה־ו הן של משלחותיו של קצין המטה לארכאולוגיה של יהודה ושומרון, קורות דקלים שימשו לקירוי הגגות, ומתקן בן ארבע ברכות שימש אולי להכנת יין תמרים (ראו להלן).³² גידול אחר, פחות בחשיבותו אבל בעל ערך תזונתי ניכר, הוא סלק העלים (Mangold [Beta vulgaris var. cicla]; קרוי גם תרד), העמיד אף הוא במליחות.³³ נראה שאנשי קומראן השתמשו גם בצמחים ממשפחת הסלקיים הגדלים בר בעינות־צוקים, כגון המלוח הקיפח.³⁴ קרוב לוודאי שבבקעת הורקניה (אלבקיעה בערבית) שבמדבר יהודה, כ־5 ק"מ ממערב לקומראן, גידלו דגנים. דרך נוחה לאורך הגדה הצפונית של ואדי קומראן מובילה לבקעה. הדגן המועדף בחבל ארץ שחון זה הוא השעורה, הזקוקה לפחות משקעים מחיטה ורגישה פחות ממנה.³⁵ ייתכן גם שעיבדו שדות בבקעת יריחו, אחד המקומות שהביאו מהם את העומר.³⁶ בבקעת הורקניה מצויים ארבעה אתרים שבשםם נכללת המילה כרם: כרם־אבו־טבק, כרם־עטרד, כרם־סמרה וכרם־עג'ז.³⁷ ייתכן אפוא שבחלקות מסוימות שהושקו במי נגר או באפיקי נחל ניתן היה לגדל גפנים, אך מכל מקום לא די צורכה של עדה בת 150–200 אנשים.

גידול בהמות דקות וגסות, עזים, כבשים ופרות, היה בוודאי ענף חשוב בכלכלתם של אנשי קומראן, שסיפק חלב ואת תוצרתו, בשר ועורות. לאנשי קומראן, אוריינים מובהקים, היה כמובן צורך גדול בעורות, שהיו עבורם חומר הכתיבה היחיד כמעט. בעינות־צוקים נמצאה מכלאה שאכסנה קרוב לוודאי את המקנה – בנווה מדבר זה נמצאו לעדר שפע מים (גם לרחצת הצאן) ומעט מזון.

²⁸ פ' בר־אדון, אצל: מ' כוכבי, יהודה שומרון וגולן: סקר ארכיאולוגי בשנת תשכ"ח, ירושלים תשל"ב, עמ' 122–123; י' פורת ואחרים, חדשות ארכיאולוגיות, קו (תשנ"ז), עמ' 129; R. de Vaux, 'Fouilles de Fesh-', pp. 225–255 (1959), *RB*, 66 (1959), pp. 225–255; אומבר ושמבון (לעיל, הערה 23), המהדורה האנגלית, עמ' 80–94.

²⁹ מחושב על פי הנתונים המובאים בפרסום פנימי של תה"ל, ראו: ע' שכנאי, פ' מירו וד' מאירי, סקר הידרו־גיאולוגי בעינות צוקים, תל־אביב 1983, טבלה 9.

³⁰ M. Broshi, 'Was Qumran a Crossroads?', *RevQ*, 19 (1999), pp. 273–276.

³¹ מ' ברושי, 'חקלאות וכלכלה בארץ ישראל הרומית על פי הפפירוסים של בבתא', ציון, נה (תש"ן), עמ' 272–274.

³² דיון נרחב יותר בפוטנציאל החקלאי של קומראן ועין־פשח'ה ראו במאמרי (לעיל, הערה 27).

³³ מ' זהרי, כל עולם הצמחים: מורפולוגיה, ביולוגיה, סיסטמטיקה ואבולוציה, תל־אביב תשל"ט, עמ' 348–353; את בולבוס הסלק החלו לפתח ולאכול רק בשנת 1600 לערך.

³⁴ נ' קריספיל, המדריך השלם לצמחי מרפא בארץ ובעולם, אור־יהודה תש"ס, עמ' 151.

³⁵ מ' ברושי, 'על מזונם של בני ארץ ישראל בתקופה הרומית', קתדרה, 43 (ניסן תשמ"ז), עמ' 18.

³⁶ י' רוזנסון, 'אימתי שבולים אומרות שירה בניסן', טבע וארץ, לא (תשמ"ט), עמ' 38–40.

³⁷ בר־אדון (לעיל, הערה 28), עמ' 120–121, 123.

פילון מספר כי האיסיים גידלו דבורים (היפותטיקה 11, 8). ייתכן אפוא שהעדה בקומראן שלחה ידה בכוורנות. הצמחייה העשירה של עינות-צוקים הייתה יכולה לפרנס מכוורת לא קטנה.

כמה חוקרים מן המחנה שאינו מקבל את הזיהוי של יושבי קומראן עם האיסיים, ניסו לאחרונה להציע כי בקומראן התקיימה חווה חקלאית. יזהר הירשפלד סבור שקומראן לא הייתה אלא משק חקלאי, בדומה לבתי אחוזה שונים שנחשפו ברחבי הארץ.³⁸ אין הוא מפרט איזו חקלאות ניתן היה לקיים באתר צחיח ומליח זה, אבל לטענתו הבככות בעינות-צוקים נועדו לעיבוד אפרסמון, דבר שאיננו מתקבל על הדעת.³⁹ לדעתם של הזוג פולין דונסל-ווט ורוברט דונסל התקיימה כאן חוות אמידים, ומה שהוגדר בפי דה-יו כחדר סופרים איננו אלא טרקלין, ורהיטיו אינם אלא ספות הסבה, הצעה שאי אפשר לקבלה, בין השאר מפני שה'ספות' צרות מדי ואינן מסוגלות לשאת משא אדם.⁴⁰ על המשטח שמדרום לאתר היה לדעתם מטע (של אפרסמון?); בורות מדופנים שימשו מעין עציצי ענק, וההשקאה נעשתה בעודפי מי השיטפונות.⁴¹ למעשה הבורות אינם 'עציצים' אלא מטמורות להחסנת תבואה מתקופת הברזל,⁴² ויתרת מי השיטפונות אין בה די להשקאה. בחבל ארץ שמשקעיו פחותים מ-100 מ"מ לשנה, שההתאדות בו עולה על 2,600 מ"מ,⁴³ ושהמרווח בין השיטפונות עשוי להגיע לשמונה-תשעה חודשים, לא ניתן לגדל גידולים חקלאיים בלי השקאה מסודרת כל השנה. על היעדר כל פוטנציאל חקלאי בסביבות קומראן אפשר ללמוד מן הנוף הצחיח גם בסוף החורף – אפילו צמחי בר אינם גדלים באדמה המלוחה ובתנאי היובש השוררים במקום. יורגן צנגנברג הצטרף לדעתם של החוקרים הנזכרים לעיל וטען שהייתה בקומראן חקלאות, ושהמבנים במקום הם מבני מרכז מנהלי-כלכלי שריכוז את ענייני גידול האפרסמון והתמרים.⁴⁴

לסיום הנושא החקלאי – והחקלאות התקיימה כאמור מחוץ לקומראן, בעינות-צוקים, בבקעת הורקניה ואולי גם בבקעת יריחו (למרעה בלי ספק הרחיקו יותר) – אזכיר כמה כלי עבודה מברזל שנתגלו בקומראן: מעדר, מספריים לגזיזת הצאן ולהבי חרמש.⁴⁵ מבין המלאכות שעסקו בהן אנשי קומראן הבולטת ביותר היא הקדרות. נמצאו כאן מקום

³⁸ י' הירשפלד, 'קומראן בתקופת בית שני: הערכה מחודשת של ממצאי החפירה', קתדרה, 109 (תשרי תשס"ד), עמ' 5–50; וראו שתי תגובות על מאמר זה: ח' אשל, 'חורבת קומראן והמגילות', שם, עמ' 51–62; מ' ברושי, 'מנזר או חווה?', שם, עמ' 63–69.

³⁹ Y. Hirschfeld, 'Excavations at Ein Feshkha, 2001', *IEJ*, 54 (2004), pp. 64–65.

⁴⁰ M. Broshi, 'Scriptorium', שיפמן וונדרקם (לעיל, הערה 6), ב, עמ' 831–832.

⁴¹ P.H.E. Donceel-Voute, 'Traces of Fragrance Along the Dead Sea', *Parfumes d'Orient* (Res Orientales, 11), Bures-sur-Yvette 1998, p. 103.

⁴² תודתי לפרופ' חנן אשל, שהאיר את עיניי בסוגיה זו.

⁴³ אטלס ישראל, ירושלים ותל-אביב תשמ"ה, לוח 12, מפה 11.

⁴⁴ J. Zangenberg, 'Wildnis unter Palmen? Qumran im regionalen Kontext', מאייר (לעיל, הערה 25), עמ' 141, 152.

⁴⁵ תמונות צבע טובות ראו: א' רויטמן, 'יום בקומראן: החיים בכת מדבר יהודה, ירושלים 1997, עמ' 33 (החלק העברי), 34 (החלק האנגלי). קטלוג של כלי ברזל ראו: F. Rohrhirsch & B. Hofmeir, *Die Ausgrabungen von Qumran und En Feshkha*, 1A: *Die Grabungstagebuecher*, Friburg & Göttingen 1996, pp. 150–152. זהו תרגום גרמני של יומן החפירות של דה-יו (ראו לעיל, הערה 23), ונוספו עליו רשימות ממוינות של הממצאים.

עבודתם של הקדרים וכן שני אגנים ששימשו ככל הנראה לפילוס הטיין.⁴⁶ עובדה מפליאה היא שעדה קטנה זו הפעילה במשך כל זמן קיומה לא כבשן אחד אלא שני כבשנים, וזאת בסביבה שאינה עשירה לא בדלק ולא בטיין משובח. הדבר נבע ככל הנראה מהקפדתם היתרה של האיסיים על טהרתם של הכלים. בצד כלים מתוצרת עצמית נמצאו בקומראן כלים עשויים טין ירושלמי – וקרוב לוודאי שיוצרו בקומראן בטיין מיובא.⁴⁷ קרוב לשער שבית המלאכה הזה סיפק את תוצרתו גם לצרכנים מחוץ לקומראן, כנראה איסיים שהחמירו בכשרות הכלים.⁴⁸ באתר נמצא מה שדהוּו הגדיר 'חדר סופרים'.⁴⁹ מעל לוקוס 30, ששימש אולי חדר כינוסים, נבנתה קומה שנייה – זהו המרחב השני בגודלו באתר, אחרי חדר הסעודות, ומידותיו 4.2×10 מ'.



כבשן קדרים וכד שנמצאו בקומראן

⁴⁶ מגנס אצל שיפמן וונדרקם (לעיל, הערה 6), א, עמ' 465–467.

⁴⁷ Y. Yellin, M. Broshi & H. Eshel, 'Pottery of Qumran and Ein Ghuweir: The First Chemical Exploration of Provenience', *BASOR*, 321 (2001), pp. 65–78.

⁴⁸ דיון מפורט בקרמיקה של קומראן ראו: מגנס (לעיל, הערה 3), עמ' 73–89.

⁴⁹ ראו: ברושי (לעיל, הערה 40).

בקירוב. ממצאים שונים ובכללם שלוש קסתות ומדפים דמויי ספסלים או שולחנות (אבל רפופים מדי לשמש בתפקידים אלה) תומכים בזיהוי זה. קרוב לוודאי שסופרי קומראן לא רק העתיקו לצורכי העדה אלא גם ייצאו כתבי־יד.

בחווה שבעינות־צוקים חפר דה־ו ארבע ברכות מטויחות ולידן שלושה גלילי אבן דו־קוניים גדולים. זה מקרוב נחשפו הברכות שוב בידי הירשפלד. תחילה סבר דה־ו שהברכות נועדו לעיבוד עורות (אבל היעדר שאריות חומרי ברסוק מחליש הצעה זו);⁵⁰ הוצע שאלה מתקנים להכנת קלפים לכתיבה (היעדר שרידים אורגניים, ובייחוד שיער, מערער הצעה זו);⁵¹ לדעת צוֹינר ייתכן שאלה ברכות דגים (אבל ספק אם היה בהן כדי להועיל לעדה בגודל זה);⁵² הירשפלד הציע כי אלה מתקנים לעיבוד אפרסמון (אך כאמור לא יכלו לגדל כאן אפרסמון ועיבודו איננו צריך כל עיקר לברכה);⁵³ אהוד נצר רואה דמיון רב בין הברכות האלה לארבעה מתקנים מאותו זמן ביריחו שהם לדעתו גתות לעשיית יין תמרים, ונראית דעתו.⁵⁴ חיזוק לדעתו יש בגלילי האבן הכבדים שנמצאו במקום, ושנועדו ככל הנראה לריסוק התמרים.

בדרום־מזרחו של האתר (לוקוס 65, 73) נמצא מתקן אשר סטיוון פפאן הציע לראות בו גת יין.⁵⁵ קרוב יותר לשער שהמתקן נועד לעשיית דבש תמרים, ואחת הראיות לכך היא מציאתם של חרצני תמרים רבים מאוד בקרבת מקום.⁵⁶ על דבש התמרים המיוצר ביריחו מספר יוסף בן מתתיהו כי המינים המובחרים הנדרכים ברגל מפיקים דבש שאיננו נופל הרבה מדבש הדבורים, שגם הוא מיוצר כאן בשפע (מלחמת היהודים ד, 468–469).

בגוש המערבי של אתר קומראן מצויים לכל הפחות שלושה בתי מלאכה. רק אחד מהם עניינו ברור: בלוקוס 100 נמצאו אבני רחיים מבזלת, ונראה שטחנו כאן את הקמח לצורכי העדה.⁵⁷ בלוקוס 125 נמצא תנור ומעליו רצפה מטויחת עם מוצא למים.⁵⁸ האם היה זה בית מלאכה של נפח? בלוקוס 101 נמצא כבשן גדול בנוי לבנים ולצדו תנור קטן. על הרצפה נמצא גליל עץ מטויח ששימש כנראה כמשקולת.⁵⁹ במערה 8 שבמדרגת החוואר נתגלו כ־100 רצועות עור שנועדו כנראה לקשירת מגילות, וקרוב לשער שגם במערה זו התקיים בית מלאכה.⁶⁰

⁵⁰ R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London 1973, pp. 79–83

⁵¹ שם.

⁵² F.E. Zeuner, 'Notes on Qumran', *PEQ*, 92 (1960), pp. 27–36

⁵³ הירשפלד (לעיל, הערה 39).

⁵⁴ א' נצר, 'גתות ליין תמרים באתר המלך, יריחו', מחקרי יהודה ושומרון, יא (תשס"ב), עמ' 69–72;

E. Netzer, 'Did Any Perfume Industry Exist at 'Ein Feshkha?', *IEJ*, 55 (2005), pp. 97–100; M. Broshi,

Date Beer and Date Wine in Antiquity, *PEQR* 139 (2007) pp. 55–59

⁵⁵ S. Pfann, 'The Wine Press (and Miqveh) at Khirbet Qumran', *RB*, 101 (1994), pp. 212–214

⁵⁶ חפירות הקמ"ט, טרם פורסמו.

⁵⁷ דה־ו (לעיל, הערה 50), עמ' 28 ולוח XX. טענתו של דה־ו כי הטחנה מעידה שאנשי קומראן גידלו את

התבואה בעצמם, שאם לא כן היו קונים קמח מוכן, איננה נכונה. בתנאי האחסון של העת העתיקה היה

קמח מתעפש על נקלה ועל כן טחנו קמח כמעט כל יום. עם זאת כאמור מתקבל על הדעת שהעדה גידלה

לכל הפחות חלק מתצרוכתה בדגנים בעצמה.

⁵⁸ דה־ו (שם), שם ולוח XIXB.

⁵⁹ שם ולוח XIXA.

⁶⁰ J. Carswell, 'Fastening on the Qumran Manuscripts', R. de Vaux & J.T. Milik, *Qumrân grotte 4*,

I: *Archéologie*, II: *Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128–4Q157)* (DJD, 6), Oxford 1977, pp. 23–28

ז. מזון ומשקה

יוסף בן מתתיהו מספר כאמור כי בהיכנסו לחדר האוכל מקבל כל אחד מידי הטבח מנת אוכל ומידי האופה כיכר לחם (מלחמת היהודים ב, 130). הוא מסביר את התנהגותם השקטה ואת פיכחונם בכך ששתו יין במידה ובמיעוט אכילת הבשר (שם, 133). השרידים הארכאולוגיים כוללים שרידי מזון מועטים – מלבד שפע של חרצני תמרים ועצמות רבות של צאן ובקר נתגלו גרגרי חיטה ושעורה וחרצני זית וגפן.⁶¹

עיקר מזונם של אנשי קומראן היה לחם, כפי שניתן לשער מתוך אנלוגיה למזונם של תושבי המזרח התיכון עד לימינו.⁶² מסקנתו של האנתרופולוג הפיזי אולף רהר-ארטל שבקומראן לא אכלו לחם היא אבסורדית, שהרי אם כן אין הסבר להימצאותן של אבני הרחיים במקום.⁶³ הלחם היה כאן מזון ראשי וסיפק מן הסתם יותר ממחצית הקלוריות. העצמות הרבות שנמצאו כאן מעידות שיושבי המקום אכלו גם בשר. בחפירות של דה-ווי נמצאו שלושים ותשעה כדים ובהם 500 עצמות, רובן של צאן (ארבעים ושש בהמות) ומיעוטן של בקר (עשר בהמות).⁶⁴ אלה הם כנראה שרידים של סעודות בעלות אופי פולחני – רק כך אפשר לבאר את טמינתם. אין בידינו לקבוע כמה בשר צרכו בקומראן, אבל מתוך אנלוגיה לחברות מזרח תיכוניות בנות ימינו נראה שלא אכלו יותר מ-10–12 ק"ג לנפש לשנה.⁶⁵

אשר לשאר המזונות אפשר רק לנחש. אזכיר כאן את סלק העלים (תרד), שכאמור ניתן לשער שגידלוהו בעינות-צוקים. לירק זה, אולי היחיד שניתן היה לגדל בקרבת מקום, ייחסו בעת העתיקה תכונות רפואיות: 'אמר רב חסדא: תבשיל תרדין יפה ללב וטוב לעיניים, וכל שכן לבני המעיים' (בבלי, עירובין כט ע"א). המלוח הקיפח, צמח בר ממשפחת הסלקיים, גדל בשמורת עין-צוקים והוא היה אחד ממזונותיהם של נזירי המדבר בתקופה הביזנטית.⁶⁶

אין צריך לומר שבני קומראן נזהרו מאוד בטהרת המזון, ויוסף בן מתתיהו מספר כי הבישול והאפייה נעשו בידי כוהנים (קדמוניות היהודים יח, 22).

החוקרים חלוקים בדעותיהם בשאלה אם בני קומראן שתו יין. יוסף בן מתתיהו מסביר כאמור את הדממה בשעת סעודתם: 'סיבת הדבר נעוצה בפיכחון המתמיד שלהם ובהקצאת המזון והמשקה אצלם רק כדי שבעם' (מלחמת היהודים ב, 133 [תרגום ד' רוקח]). ויעקב שמחוני בתרגומו החלוצי תרגם-פירש תוך כדי הרחבה: 'כי אין המסובים שותים יין לעולם'.⁶⁷ אלה הסוברים שהאיסיים התנזרו מייין מפרשים את המילה 'תירוש' המופיעה במגילות כיין שלא תסס,

⁶¹ M.E. Kislev & M. Marmorstein, 'Cereals and Fruits from a Collapsed Cave South of Khirbet Qumran', *IEJ*, 53 (2003), pp. 74–77

⁶² ברושי (לעיל, הערה 35), עמ' 17–19.

⁶³ ראו לעיל, הערה 25.

⁶⁴ צוינר (לעיל, הערה 52), עמ' 28–30. העצמות שנלקחו למכון לארכאולוגיה של יוניברסיטי קולג' (Univer-sity College) בלונדון לא נשמרו. בחפירות שניהלו בשנים האחרונות קצין המטה לארכאולוגיה ביהודה ושומרון ואורן גוטפלד נמצאו כדים רבים ובהם עצמות; ממצאים אלה טרם פורסמו.

⁶⁵ ברושי (לעיל, הערה 35), עמ' 25–26.

⁶⁶ י' הירשפלד, המדבר של העיר הקדושה: מנזרי מדבר יהודה בתקופה הביזנטית, ירושלים תשס"ב, עמ' 206.

⁶⁷ ד' רוקח, 'הערות אסניות', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, ד (תש"ס), עמ' 267–268; יוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים, תרגום י"נ שמחוני, ורשה תרפ"ג, עמ' קטז.

אבל אין פירושם נכון. תירוש שלא תסס ייתכן רק בטכניקה של פסטור; בלא פסטור הוא יהפוך ליין או לחומץ. אין ספק שהאיסיים שתו יין, ועל פי מגילת המקדש אפילו קבעו לכבודו חג: 'מועד ביכורי התירוש', שחל חמישים יום אחרי שבועות, מועד ביכורי החטים (1QT^a, טור יט, שורה 11 – טור כא).⁶⁸

מים שתו בעיקר משש הברכות שנועדו לכך. עשר הברכות האחרות באתר הן כאמור מקוואות. מי השיטפונות שנקוו בעונת הגשמים היו מתחילתם באיכות טובה מאוד, אבל טיבם הלך וירד במשך הקיץ. יש לשער כי הברכות היו מוצלות כדי להקטין את האידוי. בעת מחסור ניתן היה להביא מים מעינות צוקים. מי המעיין שמליחותו נמוכה ביותר יש בהם 1,400 מ"ג כלורידים, רמה שעדיין ראויה לשתייה. יש כאן גם כמה מעיינות זעירים של מים מתוקים, אבל הפרסומים השונים אינם מציינים את מיקומם וגודלם.

ח. הסעודות המשותפות

שני המאורעות העיקריים בחיי היומיום של עדת קומראן היו הסעודות, שהיו גם טקס דתי (מקצת מענייניהן של הסעודות הזכרתי לעיל בסעיף ג). על הסעודות מדברים פילון ויוסף בן מתתיהו וגם סרך היחד, ודבריהם מתאימים ומשלימים אלה את אלה. אביא כאן את דברי הסרך כלשונם: 'באלה יתהלכו בכול מגוריהם [...] ויחד יואכלו ויחד יועצו. ובכול מקום אשר יהיה שם עשרה אנשים מעצת היחד אל ימש מאתם איש כוהן. ואיש כתכוננו (=כדרגתו) ישבו לפניו [...] והיה כיא יערוכו השולחן לאכול או התירוש לשתות, הכוהן ישלח ידו לרשונה להברך' (1QS, טור ו, שורות 2–5).

אולם האוכל הוא החדר הגדול ביותר באתר – לוקוס 77, שמידותיו 22×4.5 מ' ושטחו 99 מ"ר. הסועדים ישבו על הרצפה, ככל הנראה בציר האורך, בארבע או חמש שורות. אם נניח



ז'וזף מיליק בעת
גילוי מכלול כלי
חרס במזווה
בחורבת קומראן

⁶⁸ מ' ברושי, על היין בארץ ישראל הקדומה, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 30–31. וראו דיון מפורט על כך: ידין, מגילת המקדש (לעיל, הערה 20), א, עמ' 88–92.



חדר האוכל

שלכל סועד הוקצבו 0.7 מ' הרי האולם עשוי היה להכיל 120–150 איש, ועל סמך זה הערכתי את גודל העדה.⁶⁹

הגדרתו של מרחב זה בתור אולם הסעודות מבוססת בעיקר על המזווה הצמוד, שנמצאו בו כ-1,000 כלים, כמעט כולם כלי אוכל: צלחות, קערות וגביעים.⁷⁰ יוצאים מן הכלל הם כלי יין וכיניהם שלושים ושבעה אגרטלים וכן קערות עמוקות ששימשו למסיכת יין, היינו לערבובו במים. המזווה נהרס ככל הנראה ברעש של שנת 31 לפסה"נ.

לאחרונה הציעה ג'ודי מגנס כי היה עוד חדר אוכל בצפון האתר, בקומה שנייה שלא נשתמרה. בין הראיות שהיא מביאה – מחסן כלי אוכל בלוקוס 114 שזמנם השליש האחרון של המאה הראשונה לפסה"נ, בין הרעש לחורבן שכבה 11.⁷¹ אם אכן היה כאן אולם סעודות, האם מילא את מקומו של האולם הקודם? ושמה נועד למועמדים?

ט. לבוש ומנעל

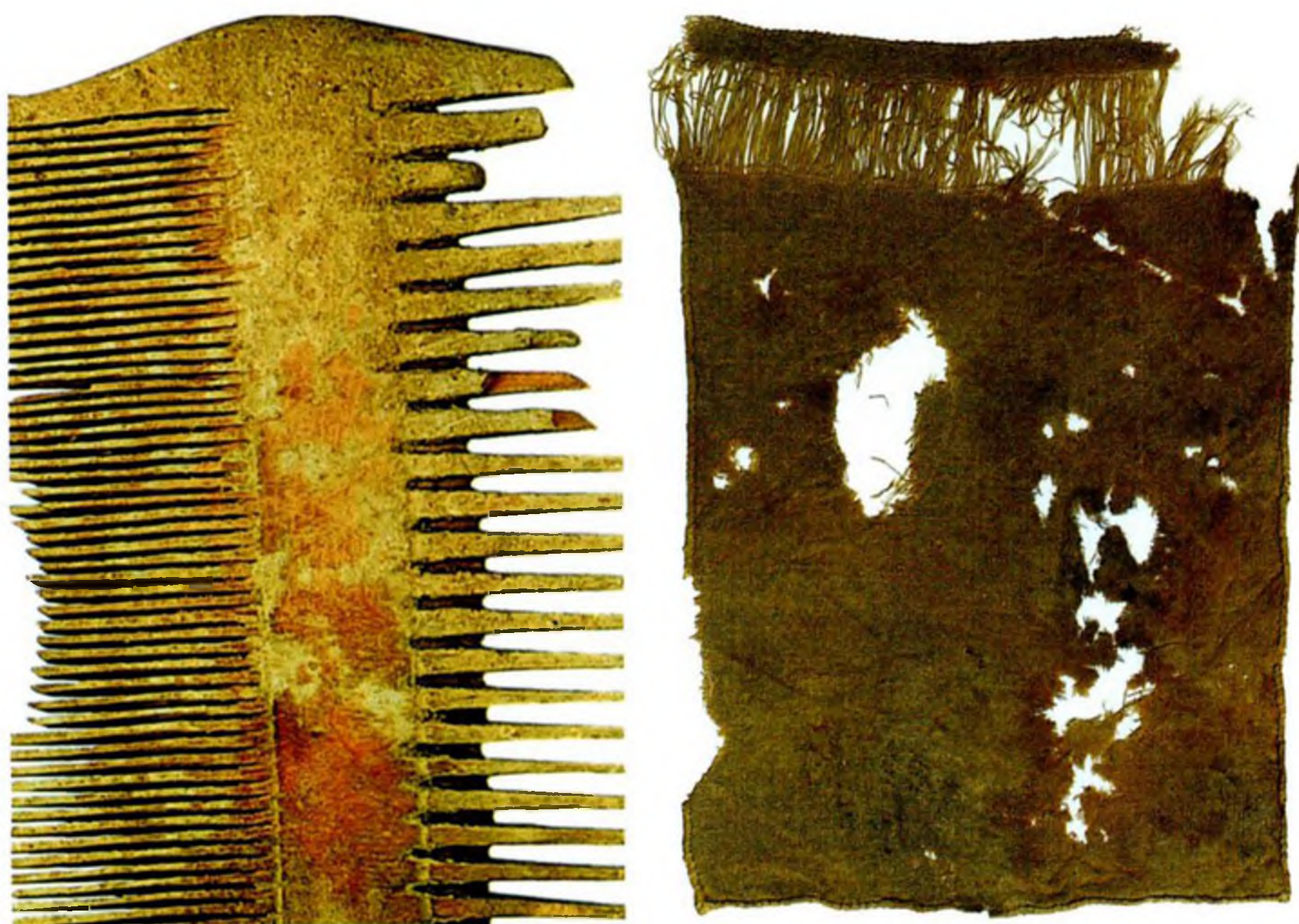
כמעט כל מה שאנו יודעים על לבושם ומנעלם של האיסיים אנו למדים מיוסף בן מתתיהו ומפילון.⁷² יוסף בן מתתיהו מספר כי האיסיים לובשים תמיד לבן (מלחמת היהודים ב, 123); אינם מחליפים את בגדיהם ונעליהם אלא לאחר שכלו מרוב שימוש (שם, 126); וחגורים אזור

⁶⁹ ברושי (לעיל, הערה 4).

⁷⁰ פירוט הכלים ותיאורם ראו: J. Magness, 'Communal Meals and Sacred Space at Qumran', S. McNally (ed.), *Shaping Community: The Art and Archaeology of Monasticism*, Oxford 2001, p. 18.

⁷¹ מגנס (לעיל, הערה 3), עמ' 124–126.

⁷² ריכוז החומר הספרותי והארכאולוגי ראו: מגנס (לעיל, הערה 3), עמ' 193–202; A. Sheffer, 'Textiles', שיפמן וונדרקם (לעיל, הערה 6), ב, עמ' 938–943.



יריעת בד, מסרק וצלחות חרס שנמצאו בקומראן



סנדל שנמצא במערות מדבר יהודה

חלציים של פשתן (שם, 129, 131, 137, 161). עוד הוא מספר כי היו להם שתי מערכות בגדים: אחת לעבודה ואחת, מהודרת יותר, לסעודות המשותפות (ובוודאי גם לשאר הטקסים; שם, 131). אין ספק שבגדים אלה היו בבחינת מדים, שהרי אדם קיבל בהצטרפו לכת יתד, אזור חלציים ומלבוש לבן (שם, 137). האזור, שיוסף בן מתתיהו מזכירו ארבע פעמים, היה כנראה פריט לבוש מיוחד לאיסיים, שהקפידו הקפדה יתרה שלא לחשוף את מבושיהם.

פילון מספר שגם במלבושים נהגו שיתוף: 'ולא הסעודות בלבד משותפות להם אלא גם המלבושים. בחורף יש לרשותם מעילים עבים ובקיץ כותנות זולות וכל הרוצה ליטול את הבגד אשר ירצה, כי מקובל עליהם שמה ששייך לאחד שייך לכול, ומה ששייך לכול שייך לכל אחד' (היפותטיקה, 11, 12, וכן עניין השיתוף, כל אדם טוב, 86).⁷³

בקומראן לא נתגלו שרידי לבוש, אבל במערה 1 נתגלו שרידים של כחמישים פיסות בד פשתן ששימשו לעטיפת מגילות, לכיסוי כדים וכדומה.

כיצד נראו בגדיהם של האיסיים? כאן עלינו להקיש מן המלבושים שהיו נוהגים באותם ימים. מלבושים אלה היו בני שני חלקים: כותונת (tunica, 'חלוק' בלשון חכמים) ומעיל (pallium, 'טלית' בלשון חכמים).⁷⁴ הכותונת הייתה עשויה משתי פיסות בד מרובעות שוות בגודלן שנתפרו זו אל זו למעלה מן הכתפיים (עם רווח להכנסת הראש) ובצדיהן. המעיל, הוא הטלית, היה רצועת אריג מוארכת (טלית ממערת האיגרות, היחידה שניתן היה לשחזרה, מידותיה 1.4×2.7 מ'). בטלית היו מתעטפים, בדומה לטלית הרומית, ואת יתרת הבד אחרי כריכת הגוף היו חוגרים מסביב למותניים. בטלית, רק אם היא מרובעת ושימשה גברים, קשרו ציציות בארבע כנפותיה – מכל אחת מפינות הבגד השתלשלה קבוצת חוטים מקושרים שמהם יצאו שמונה חוטים, אחד מהם פתיל תכלת. האם צדק פילון באמרו שהיו לאיסיים גם מעילי חורף עבים? הבגד שימש כידוע גם כסות בלילה: 'אם חבל תחבל שלמת רעך – עד בא השמש תשיבנו לו. כי היא כסותה לבדה, היא שמלתו לערו, במה ישכב' (שמות כב, כה–כו ובדומה דברים כד, י–יג).⁷⁵ אין ספק שבבגדי פשתן לא היה די בלילות הקרים במדבר, ומסתבר אפוא שיש יסוד לדבריו של פילון, ושלאיסיים אכן היו מעילי צמר.

⁷³ ורמש וגודמן (לעיל, הערה 7), עמ' 19–25.

⁷⁴ ש' ספראי, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 107–108.

⁷⁵ ראו: ש' אחיטוב, אסופת כתובות עבריות, ירושלים תשנ"ג, עמ' 96–100.

קרוב לוודאי שהתפילין, הן של ראש הן של יד, היו חלק מן הלבוש ולא היו נחלצים אלא בעת שהפריעו לעבודה או במקום לא נקי וכן בשבתות ובחגים.⁷⁶ על המנעלים, סנדלים ונעליים, איננו יודעים אלא מתוך גזרה שווה לממצאים שנתגלו במערות מדבר יהודה.⁷⁷ עשרות מסמרים שנשרו ממנעליהם של דרי קומראן נתגלו על השבילים שמצפון לאתר.⁷⁸ במגילת המלחמה מתוארים בגדי שבעת הכוהנים המשתתפים במערכה, אבל אלה אינם מענייני כאן.

י. רפואה ותוחלת חיים

יוסף בן מתתיהו מספר כי האיסיים 'שוקדים בכל כוחם ללמוד את ספרי הראשונים ויותר מכולם את הספרים אשר נמצאה בהם תועלת לנשמתם ולגופם. ומהם הם חוקרים ודורשים את תכונות שורשי הצמחים הרפואיים ואת תכונות האבנים' (מלחמת היהודים ב, 136).⁷⁹ יש הגוזרים את מקור השם איסיים מן המילה הארמית 'אסיא', רופאים, אבל זהו רק אחד הפירושים.⁸⁰ מכל מקום, בכל ספריית קומראן, שלא נמצא בה אפילו ספר חול אחד, אין ולו שורה אחת בעסקי רפואה. פרט אחד על נוהגיהם הרפואיים נתגלה על שלדיהם של כמה מן הנקברים בקומראן (שבעה מתוך עשרה שחפר סולומון סטקול): צבע אדום שמקורו בצמח הפואה.⁸¹ הצובען אליזרין (Rubia), המופק משורשיו של צמח זה, שימש בחלקים נרחבים של העולם לצביעת בדים, אבל בשורשי הפואה השתמשו גם לצרכים רפואיים מגוונים⁸² וכן לצרכים מגיים.⁸³ אכילת הצמח צובעת את עצמותיהם של בני אדם ובעלי חיים. מאחר שכתמי הצבע

⁷⁶ ספראי (לעיל, הערה 74).

⁷⁷ A.E. Killebrew, 'Leather Goods', שיפמן וונדרקם (לעיל, הערה 6), א, עמ' 477–479.

⁷⁸ ח' אשל ומ' ברושי, 'השרידים הארכיאולוגיים על גבעות החורר הסמוכות לחורבת קומראן', קדמוניות, 114 (תשנ"ח), עמ' 133.

⁷⁹ דברים דומים אומר גם אב הכנסייה היפוליטוס מרומא (170–236 לסה"נ בקירוב), אבל ספק אם הוא מקורי, וייתכן שהוא מצטט את יוסף בן מתתיהו או מקור משותף לשניהם (דחיית כל המינויות 9, 22); ראו: ורמש וגודמן (לעיל, הערה 7), עמ' 62–73.

⁸⁰ ורמש וגודמן (שם), עמ' 1–2.

⁸¹ S. Steckol et al., 'Red Stained Human Bones from Qumran', *Israel Journal of Medical Sciences*, 2 (1971), pp. 1219–1223. בתלמוד הבבלי מודגמת רב־תכליותו של צמח הפואה: 'מאי קשרים? אמר רב יהודה, קשורי פואה. אמר אביי: אמרה לי אם, תלתא מוקמי, חמשה מסו, שבעה אפילו לכשפים מעלי' (בבלי, שבת סו ע"ב). תרגום (על פי ע' שטיינזלץ): 'אמרה לי אמי: שלשה קשרים מעמידים את המחלה שלא תגבר, חמשה קשרים מרפאים, שבעה יפים אפילו לכשפים'. על הפן הבוטני ועל הצדדים הפולקלוריים ראו: קריספיל (לעיל, הערה 34), עמ' 183–184.

⁸² R. Chenciner, *Madder Red: A History of Luxury and Trade* (Caucasus World), Richmond, UK 2000. זהו ספר מקיף על כל שימושיו של הצמח הזה. על שימושיו ברפואה ראו: שם, עמ' 26 ובהערות שם מראי המקום בספרות הקלסית.

⁸³ אבל ראו: ד' פלוסר, 'הרפואה בקומראן', הנ"ל, יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 29–30.

נתגלו בקצות העצמות של השלדים בקומראן נראה כי האנשים אכלו את הצמח טרם התבגרותם (ואולי גם טרם הצטרפותם לעדה).⁸⁴

יוסף בן מתתיהו מספר כי האיסיים מאריכים ימים, וכי 'רבים מהם נשארים בחיים מעבר לגיל מאה' (מלחמת היהודים ב, 151), והוא מסביר זאת באורח חייהם הפשוט והמסודר (שם). גם פילון מוסר כי האיסיים מבליים את שארית חייהם בשיבה טובה ומאשרת (היפותטיקה, 11, 13). מעשרים ואחד השלדים שנחפרו בקומראן, ושניתן היה להעריך את גילם, עולה תמונה אחרת: הגיל הממוצע של הנפטרים הוא רק שלושים ושש!⁸⁵ גם אם נביא בחשבון שמבחינה סטטיסטית אין בידינו אלא מספר מוגבל של נתונים,⁸⁶ גיל הפטירה הנמוך מפתיע. לפי חישוביו של אולפיאנוס, המשפטן הרומי בן המאה השלישית לסה"נ, תוחלת החיים של בני עשרים עד עשרים וארבע (והוא הגיל המינימלי של הצטרפות לעדה) היא עשרים ושמונה שנים, הווה אומר גיל הפטירה הממוצע צריך להיות כחמישים,⁸⁷ ואילו אנשי קומראן נפטרו ארבע-עשרה שנים מוקדם יותר. דבר זה תמוה ביותר אם נשווה את נתונינו לאלה של בית העלמין של יריחו, שבו 25.7 אחוז של הנפטרים הלכו לעולמם אחרי גיל חמישים.⁸⁸

יש בידינו גם קבוצת ביקורת: נזירות מדבר יהודה בתקופה הביזנטית, קבוצה שתנאי חייה היו דומים מהרבה בחינות – אקלימית, תזונתית, חברתית. יתר על כן, דומה שאצל הנזירים הביזנטים נהגה סגפנות בדרגת חומרה גבוהה מזו של בני קומראן. על חמישה מבין ראשי הנזירות במדבר יהודה מסופר כי האריכו ימים: 94, 97, 105, 107 ו-113 שנים.⁸⁹ גם אם נניח שיש כאן גוזמאות האופייניות לספרות הגיוגרפית, אין ספק שאישים אלה לא מתו בדמי ימיהם.

יא. משמעת והפרתה

ארגונה של העדה היה ארגון הייררכי, נוקשה ומחמיר (על מקצת פרטי ארגונה של העדה עמדתי לעיל בסעיף ב). על כמה מן האמצעים להשלטת המשמעת אנו למדים מדיני העונשים הנזכרים בסרך היחד, בברית דמשק (וכן בקטעים של ספר זה ממערה 4: 4Q266, 4Q270) ובסרך דמשק (4Q265).⁹⁰ כמעט כל העברות המנויות בחיבורים האלה נוגעות גם לבני קומראן. היוצאות מן הכלל הן העברות המיניות, ובכללן עברות שבין אדם לאשתו (כנראה ביאה שלא כדרכה), שאינן מעניינה של עדה נזירית.

⁸⁴ עצמות צבועות נמצאו רק בחפירות של סטקול; ראו לעיל, הערה 81.

⁸⁵ החישוב שלי, והוא מבוסס על הנתונים המובאים אצל: H. Eshel, M. Broshi, R. Freund & B. Schulz, 'New Data on the Cemetery of Khirbet Qumran', *DSD*, 9 (2002), pp. 135–165.

⁸⁶ זו הסיבה שסוזן שרירן, החוקרת הראשית של שלדי קומראן, מסרבת להכליל בנושא זה.

⁸⁷ B. Frier, 'Roman Life Expectancy: Ulpian Evidence', *Harvard Studies in Classical Philology* 86.

J. Blenkinsopp, 'Life Expectancy in Ancient', על הנושא בכללו ראו: (1982), pp. 213–251, esp. p. 217. *Palestine*, *Scandinavian Journal of Old Testament*, 11 (1997), pp. 44–55.

⁸⁸ B. Arensburg & P. Smith, 'The Jewish Population of Jericho: 100 B.C. – 70 A.D.', *PEQ*, 116 (1983), pp. 133–137.

⁸⁹ הירשפלד (לעיל, הערה 66), עמ' 194 ובפירוט עמ' 373, 377, 378, 380.

⁹⁰ י' שיפמן, 'משפטי העונשין של הכת', הנ"ל, הלכה הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, תרגמה ט' אילן, ירושלים 1993, עמ' 240–267; J. Baumgarten, 'Judicial Procedures', שיפמן וונדרקם (לעיל, הערה 6), א, עמ' 457–460.

בחיבורים אלה נזכרות כארבעים עברות, קלות כחמורות, שעונשיהן בצדן. החמורות שבהן דינן מיתה. כך למשל דין בגידה (והוא דין איסיי, שאיננו נמצא בתורה): 'כי יהיה איש רכיל בעמו ומשלים (=מוסר) את עמו לגוי נכר ועושה רעה בעמו ותליתמה אותו על העץ וימת' (מגילת המקדש, 11QT^a, טור סד, שורות 6–8, וראו גם שורות 9–10).

שניות בחומרתן הן העברות שעונשן גירוש: 'וכל איש אשר יהיה בעצת היחד על מלואת עשר שנים, ושבה רוחו לבגוד ביחד, ויצא מלפני הרבים ללכת בשרירות לבו, לא ישוב אל עצת היחד עוד. ואיש מאנשי היחד אשר יתערב עמו בטהרתו או בהונו אשן לוא בעצת הרבים והיה משפטו כמוהו לשלח הוא מאתם' (1QS, טור ז, שורות 22–25; השלמות בעקבות ליכט). הוזה אומר, חבר המשתייך לכת עשר שנים, ואשר הפנה עורף לחוקיה, יגורש לצמיתות, וכן כל מי שיגיש לו עזרה. דין גירוש חל גם על המוציא שם רע לעדה או מגלה את סודותיה, וכן על מי שמערער על עקרונותיה – 'ישלחם ולא ישוב' (שם, שורה 17). יוסף בן מתתיהו מספר כי גירוש כמוהו כמעט כדין מוות, מאחר שהמגורש, שנשבע שלא לאכול מאוכל שהכינו זרים, היה ניזון מעשב השדה וסופו שגווע ברעב. ויש שהיו חומלים עליו ומשיבים אותו לעדה כל עוד רוחו בו (מלחמת היהודים ב, 143).

הקטגוריה השלישית של עברות היא אלה שעונשן הורדה בדרגה – מחבר למועמד. הנענש, הבוגד באמת והולך בשרירות לבו, מורחק מן הטהרה, היינו מן הסעודות המשותפות ומהשתתפות פעילה בקבלת ההחלטות ב'מושב הרבים'. עונש זה נקרא 'הבדלה', והוא עשוי היה להימשך שנה או שנתיים.

הקטגוריה הרביעית עניינה עברות שבין אדם לחברו, ענייני צניעות והתנהגות הפוגעת בסדרי החיים של העדה. העונש על עברות אלה הוא קיצוץ מנת המזון ברבע. מאחר שיש לשער שבדרך כלל ניתן המזון במשורה, היה זה עונש של ממש ולא רק עלבון. במקרים מסוימים הוטל על העבריין עונש כפול: דרך משל 'אם ימצא בם איש אשר ישקר בהון והוא יודע, ויבדילהו מתוך טהרת הרבים שנה אחת ונענשו את רביעית לחמו' (סרך היחד, 1QS, טור ו, שורות 24–25). עברות שבין אדם לחברו הן למשל: העלבת חבר, דיבור בכעס, ניבול פה, הליכת רכיל ורמייה; עם העברות בענייני צניעות נמנים הופעה בעירום, לבוש מרושל המגלה את המבושים וצחוק קולני ('ואשר ישחק בסכלות להשמיע קולו'); ועברות שנחשבו התנהגות לא ראויה ב'מושב הרבים' הן למשל הירדמות ויריקה (סרך היחד, 1QS, טור ז, שורות 11–13). איסור היריקה נזכר גם אצל יוסף בן מתתיהו (מלחמת היהודים ב, 147), המוסר פרטים על העדה העומדים ברומו של עולם (כגון האמונה בגזרה הקדומה) בצד זוטות (כגון איסור היריקה).

יב. קבורה

גם בקבורתם נשתנו האיסיים משאר ישראל. המסורת הארוכה של קברי משפחה, של אדם הנאסף אל אבותיו, נפסקה. האיסיים היו קוברים את מתיהם בקברי פיר עמוקים (כ־2 מ') איש איש לעצמו. בית העלמין הגדול של קומראן, המשתרע ממזרח לאתר, נסקר לאחרונה ונספרו בו 1,178 קברים.⁹¹ כמעט כל הקברים הם קברים אופייניים של אנשי קומראן (ואולי גם של

⁹¹ ראו לעיל, הערה 86. על מחקר השלדים ראו: S.G. Sheridan, J. Ullinger & J. Ramp, 'Anthropological Analysis of the Human Remains: The French Collection', אומבר וגרנוווג (לעיל, הערה 15), עמ' 129–169.



מקורבים וקרובים שהובאו מרחוק): כיוונם צפון-דרום, הגופה מונחת על גבה, ואין כמעט שום חפצי קבורה. יש במקום גם קברים שכיוונם מערב-מזרח (נספרו חמישים וארבעה קברים כאלה). מאז שחפר דה-וו בקומראן נמצאו כתי קברות דומים באתרים אחרים: בבית-צפאפה, שבעיבורה של ירושלים (בידי בועז זיסו), וכן בעין גויר (בידי פסח בר אדון) ובח'יאם א-צאגה (בידי צבי גרינהוט וחנן אשל), הנמצאים שניהם לא הרחק מחוף ים המלח, מדרום לקומראן.⁹²

בבית הקברות, בעיקר בשוליו, נמצאו כמה שלדים של נשים (חמישה בידי דה-וו, ועוד שניים, שלא באתרם, בחפירות של שנת 2001) וילדים (ארבעה). ממצא זה הטריד את עולם המחקר והוצעו לו הסברים שונים – סבירים יותר וסבירים פחות. רובו של הקושי סולק לאחרונה בידי יוסף זיאס, שהראה כי מרבית השלדים הם של נשים בדויות וילדיהן בני העת החדשה.⁹³ הקברים שבהם נמצאו השלדים שונים שינוי ניכר מקברי קומראן: כיוונם מזרח-מערב, הם קרובים לפני השטח ובמקצתם נתגלו תכשיטים בדוויים. עם זאת ראוי לציין כי בבית הקברות ייתכן שנקברו גם נשים בנות זמנה של קהילת קומראן, כפי שמעידים שני השלדים שנמצאו שלא באתרם, ככל הנראה משום שפוננו מקבריהם כדי להכשירם שוב לקבורה.

עם כל זאת יש לזכור כי אין בידינו נתונים מספיקים כדי לקבוע קביעות נחרצות בכל הנוגע לבית הקברות בקומראן, שהרי רק מיעוט זעיר מן הקברים נחפר, וגם זאת בשיטות מיושנות (וראו דיוני בממצאים מבית הקברות לעיל בסעיף י).

בשולי בית הקברות, ממזרח לו, נמצא מבנה ששימש ככל הנראה כבית הספר.⁹⁴ המבנה, שמידותיו 4.5×5.05 מ', היה קטור – קירותיו הדקים לא יכלו לשאת גג. שפע החרסים שנמצאו פה מעידים שנערכו כאן סעודות הבראה, וכי כלי החרס – שנטמאו בטקס – נופצו לאחר הסעודה. המקבילות המאלפות ביותר לבתי הספר אלה מצויות בבתי קברות נבטיים שנתגלו בנגב, בממשית וחלוצה.⁹⁵ בבתי הספר אלה נמצאו ראיות ברורות שבתום הסעודה נופצו כלי החרס במתכוון. נראה גם שהיה שם ייצור של כלים פשוטים לשימוש חד-פעמי. מלבד זאת ידועים לנו עשרה בתי הספר יהודיים בארץ-ישראל: ארבעה בירושלים, שלושה בבית-שערים, אחד ביריחו, אחד בחורבת בורגין ואחד בדיר-עזיז.

סיכום

אי אז סביב שנת 100 לפסה"נ התיישבה בקומראן קהילה יהודית קטנה שפרשה 'מרוב העם' (מקצת מעשי התורה ג, 7 = 4Q397, קטעים 14–21, שורה 7),⁹⁶ ובחרה לחיות בבידוד יחסי

⁹² ב' זיסו, 'שדה קברים חפורים בבית צפאפה: עדות ארכיאולוגית לקהילת איסיים?', א' פאוסט (עורך), חידושים בחקר ירושלים: דברי הכנס השני, רמת-גן תשנ"ז, עמ' 32–40; פ' בר-אדון, 'יישוב נוסף של כת מדבר יהודה בעין אל-ע'זור שבחוף ים המלח', ארץ-ישראל, י (תשל"א), עמ' 72–89; H. Eshel & Z.

Greenhut, 'Hiam el-Sagha: A Cemetery of the Qumran Type', *RB*, 100 (1993), pp. 252–259

J. Zias, 'The Cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion Laid to Rest', *DSD*, 7 (2000), ⁹³ pp. 220–253

M. Broshi & H. Eshel, 'Three Seasons of Excavations at Qumran', *JRA*, 17 (2004), pp. 323–329 ⁹⁴

A. Negev, 'The Necropolis of Mampsis (Kurnub)', *IEJ*, 21 (1971), pp. 110–129; idem, *Nabatean* ⁹⁵ *Archaeology Today*, New York 1986, pp. 69–79

E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4, V: Miqṣat Ma'ase ha-Torah* (DJD, 10), Oxford 1994, ⁹⁶ pp. 27, 58

הרחק 'מאנשי העול' (סרך היחד, IQS, טור ח, שורה 13). חבורה זו ייסדה כאן מוסד ממין חדש לחלוטין: מנזר. אופיו הנזירי של האתר בא לידי ביטוי בשלוש דרכים – פשטות קיצונית, חיי שיתוף ומתקנים דתיים גדולים ומרובים. אמנם עומדות לרשותנו 900 מגילות מקומראן, מהן לכל הפחות כ־100 כתתיות, ואין כל ספק שכתבי־יד אלה שייכים לדרי המכלול, אבל כדי לעמוד על אופיו הנזירי של האתר די בעדות הארכאולוגית לבדה. ייחודו של המוסד החדש ניכר גם במנהגי הקבורה: הקבורה המשפחתית הוחלפה בקבורה אינדיווידואלית.

בני הקהילה חיו בתנאים קשים שגזרו עליהם הן תקנונה הן האקלים המדברי. עם זאת אין אנו מוצאים כאן סיגוף מכוון, שאפיין כמה וכמה מן התנועות הנזיריות. ראוי להדגיש כי תנועת הנזירות הנוצרית, ככל הידוע לנו, אין לה דבר עם נזירות קומראן. היא צמחה באורח ספונטני במצרים כ־200 שנים אחרי שהוכחדו בני עדת קומראן.

בזכות אוסף נדיר של כתבי־יד ושל שרידים ארכאולוגיים אנו יכולים אפוא לשחזר בצורה מפורטת ומוסמכת למדי את אורחות חייה של עדה מופלאה זו.



סיר בישול מימי הבית השני שהתגלה בחורבת קומראן



בית הקברות בתצלום אוויר (במבט מצפון) ובמפה

דבורה דימנט

בין כתבים כתתיים לכתבים לא כתתיים במגילות קומראן

א. מבוא – תולדות המחקר

זה יותר מיובל שנים ידועות מגילות קומראן בקרב קהל החוקרים והציבור הרחב כקורפוס של כתבים שנתגלו במערות ליד אתר קומראן, לחופו המערבי של ים המלח. אך רק עתה, לאחר שנים של עיכובים, הושלם פרסומן של כל המגילות, שנתגלו באמצע המאה שעברה. עם סיום מלאכת הההדרה והפרסום מונים היום שרידים של יותר מ-900 מגילות, רובן כתובות עברית, מקצתן ארמית ואחדות יוונית.¹ זהו מספר מעודכן שלא היה בידי החוקרים הראשונים, אלא התברר רק עתה, לאחר השלמת הפרסום והמיון המדויק של מכלול מגילות קומראן. התמונה השלמה של האוסף חוללה שינויים לא רק במניין כתבי-היד. יש הפרש ניכר בין התמונה שהציגו החוקרים הראשונים על כתבי קומראן לתמונה המצטיירת ממה שידוע עליהם היום.

נתגלגלו הדברים כך שרוב המגילות שנתגלו תחילה במערת קומראן הראשונה שיך לכתביה של עדה מיוחדת. הדברים אמורים בתקנון העדה, המכונה סרך היחד (IQS),² ונספחים לו תקנון לאחרית הימים, סרך העדה (IQSa), וברכות לכינוס העדה לעתיד לבוא, סרך הברכות (IQSb). נוספו לכך מגילה הכתובה בסגנון מזמורי ומכונה הודיות,³ מגילת מלחמת בני אור בבני חושך, שהיום מכנים אותה סרך המלחמה (IQM),⁴ והיא מגילה המתארת את מלחמת אחרית הימים בין

¹ אוצר בלום של נתוני השוואה ורשימות מדויקות של כל המגילות הידועות היום ראה אור זה לא כבר בכרך המסכם של סדרת הפרסומים הרשמית של המגילות: E. Tov, *The Texts from the Judaean Desert: Indices and Introduction to the DJD Series* (DJD, 39), Oxford 2002.

² בראשית המחקר ניתן כינוי זה לעותק ממערה 1 בלבד, אך היום, כשידועים שרידי עשרה עותקים נוספים של חיבור זה ממערה 4 בקומראן (4Q264–4Q255), הפך שם זה לכינוי לחיבור כולו ולא רק לאחד מעותקיו. להלן מצוין עותק המערה הראשונה בשם 'סרך היחד'. העותקים האמורים מן המערה הרביעית מצוינים רק במספריהם.

³ בראשית המחקר ניתן כינוי זה רק לעותק הארוך הראשון שנתגלה במערה הראשונה ונודע תחילה לחוקרים (IQH^a) ולא לעותק השני (IQH^b). אך היום, כשמלבד שני העותקים מן המערה הראשונה ידועים שרידי עוד חמישה עותקים של חיבור זה ממערת קומראן הרביעית (4Q432–4Q427), הפך שם זה לכינוי לחיבור כולו ולא רק לאחד מעותקיו. במהלך מאמר זה יצוין העותק הראשון מן המערה הראשונה (IQH^a) בכינוי הודיות, ושאר העותקים יסומנו במספריהם.

⁴ אף כינוי זה אינו עוד כינויו של העותק ממערה 1 בלבד, משום שבמערה 4 התגלו שישה כתבי יד אחרים הקרובים לחיבור זה (4Q496–4Q491), ולכן יוחד הכינוי סרך המלחמה לחיבור כולו. עם זאת ראוי להדגיש שאין מצבו של סרך המלחמה דומה לזה של סרך היחד וההודיות. אמנם באייה, מהדיר המגילות של

כוחות האור לבין כוחות הרשע, וכן פשר חבקוק, שהוא פירוש־אקטואליזציה על נבואת חבקוק בדרכה המיוחדת של העדה האמורה (IQpHab). כבר מן הגילויים הראשונים עמדו החוקרים על כך שכל החיבורים הללו מדברים בסגנון אחד ובמערכת מונחים אחת ומציגים רעיונות קרובים. בצדק אפוא נקשרו כולם אל העדה שארגונה, סדריה והשקפותיה מתוארים במגילת סרך היחד, סרך העדה וסרך הברכות. אל ארבע המגילות הללו ממערה 1 נוסף החיבור ברית דמשק, שהיה ידוע מראשית המאה העשרים משרידי שני כתבי־יד מגניזת קהיר. דמיון העדה המתוארת בו אל עדת סרך היחד וקרבת המינוח והרעיונות בשניהם, שכנעו את החוקרים שגם חיבור זה שייך לספרות עדת המגילות. ואכן מסקנה זו התאשרה אישור מוחלט משנתגלו שרידי עשרה עותקים מברית דמשק במערות אחרות בקומראן.⁵

הפרסום המהיר של מגילות מערה 1 והעובדה שהן נשתמרו במצב טוב יחסית אפשרו לחוקרים לדון בהן בפירוט. כבר בשנתיים הראשונות לאחר הגילוי היו ידועים מסרך היחד ארגונה והשקפותיה של עדת המגילות, ומפשר חבקוק נודעו דרך פרשנותה של העדה לנבואת המקרא ופולמוסיה עם קבוצות אחרות ביהדות התקופה. העיון המוקדם בסרך היחד הבליט מיד את דמיונה של העדה המוצגת בו לעדת האיסיים, שתוארה בכתבי פילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו, ולכן הוצע לזהות את עדת המגילות כעדה איסיית.⁶ זיהוי זה קיבל אישור נוסף מדברים הכלולים במגילות אחרות שנמצאו בעשר מערות נוספות, כולן בסביבת אתר קומראן. גילוי מערות המגילות הוביל לחפירות באתר עצמו, וכאן נחשפו לעיני החופרים שרידי יישוב קהילתי בעל מאפיינים מיוחדים (בתי מלאכה, מקוואות רבים, חדר אספות ובית קברות עצום ליד האתר, שרוב מתיו קבורים בדרך מיוחדת וכנראה רובם גברים). אופיו של יישוב עתיק זה ומיקומו התאימו להפליא לדבריו של המדינאי והגאוגרף הרומי פליניוס הזקן, שהאיסיים חיו ביישוב על חוף ים המלח מעבר לעין־גדי (תולדות הטבע ה', 73). קומראן זוהתה אם כן עם יישוב זה. מלכתחילה נחשבה אפוא עדת המגילות לעדת איסיים רק על סמך הדמיון בין תיאורי המגילות לדברי הכותבים בעת העתיקה, אך לאחר מכן נתווסף לזה זיהוי האתר הארכאולוגי בקומראן עם ציוניו של המדינאי הרומי.

בדרך זו נתגבשה בעשור הראשון לחקר המגילות תפיסה שצירפה את נתוני המגילות שהיו ידועות עד אז, את עדויות סופרי העת העתיקה על האיסיים ואת תוצאות החפירות הארכאולוגיות. תפיסה זו ראתה במגילות שרידי ספרייה של עדת האיסיים, שחייתה חיי נזירות והתבודדות בשולי

חיבור זה ממערה 4, הגדיר את כל המגילות הללו 'עותקים', אך יש מהן המייצגות מהדורות שונות של סרך המלחמה ולא עותקים מדויקים של המגילה ממערה 1. מהדורות כאלה יש במגילות 4Q491 ו-4Q493. ראו: J. Duhaime, 'War Scroll', J. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations, II: Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, Tübingen & Louisville 1995, p. 81. ואכן לא מקרה הוא שיש לפחות ארבע מגילות אחרות המוגדרות דומות לסרך המלחמה אך אינן זהות לעותקיו (4Q285, 4Q471, 4Q497, 11Q14). מצב זה מעיד על נזילות במסורת הספרותית של החיבור בחוגי עדת המגילות. להלן יצוין עותק מערה 1 בשם סרך המלחמה וכתבי היד של המערה הרביעית יצוינו במספריהם.

⁵ 4Q273-4Q266, 5Q12, 6Q15. להלן יצוין עותק הגניזה במפורש. עותקי המערה הרביעית יצוינו במספריהם.

⁶ ראו: פילון, היפותטיקה (אצל אוסביוס, על הכנת הבשורה יא, 1-18); הנ"ל, על שכל אדם טוב הוא חופשי, 75-87; יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב, 119-161; הנ"ל, קדמוניות היהודים יג, 171-173; טו, 371-379.

מדבר יהודה. זו התמונה שצוירה בסיכומים בעלי ההשפעה של יוזף מיליק ופרנק קרוס,⁷ והיא שלטה בכיפה יותר משנות דור, עד ראשית שנות השבעים של המאה שעברה. כאמור, עיקר בגיבושה של תפיסה זו היה המשקל המכריע שניתן לכתבי העדה שנתגלו במערה 1. נוספה על כך העובדה שהטקסטים ממערה 4, שכללה שרידים של יותר משני שלישים של הספרייה, פורסמו רק בחלקם. חלק הארי של מגילות מערה זו נותר ברשותם של חוקרים, ואלה הוסיפו לחקורן אך מיעוטו לפרסם מפרות עבודתם. למשל, לא היה ידוע לכלל ציבור החוקרים שבמערה 4 נתגלו חיבורים רבים שאי אפשר לשייכם בבירור לכתבי עדת המגילות, שכן הם חסרים את המינוח, הסגנון והמצע האידאולוגי המייחדים כתבים אלה, ושהיו מוכרים ממערה 1. משום כך לא עלתה השאלה כיצד להגדיר מה שייך ומה אינו שייך לכתביה של עדת המגילות ולא נתעורר צורך לנסח הגדרה כזו.

אך עם התקדמות המחקר במגילות ופרסום טקסטים נוספים, התברר שאוסף המגילות ממערות קומראן הוא מגוון יותר ממה שנראה היה לעין מן הגילויים הראשונים. תהליך זה הוא בראשית שנות השבעים של המאה שעברה, כשפרסם יגאל ידין את עותק מגילת המקדש ממערה 11 (11QT^a).⁸ המגילה ערוכה במתכונת של פנייה של אלוהים אל משה, והיא מתארת את המקדש שעל בני ישראל לבנות ואת סדריו וכן פרשיות חוק שונות מן התורה בעיבודים ותוספות. אך בכל אלה לא היה דבר מן המאפיינים של כתבי עדת המגילות, כגון ארגונה, פולמוסיה או רעיונותיה. למרות זאת סבר ידין שהחיבור יצא מחוגיה של עדת המגילות, וזאת על יסוד חגי ביכורים מוספים שנמנו במגילה על פי לוח בן 364 יום.⁹ אך לוח זה, אף שהוא ידוע מן המגילות עצמן, היה מקובל גם על חוגים שלא היו בני עדת היחד ממש, כגון מחברי ספר היובלים והחיבור האסטרונומי (=חנוך החבשי עב-פב), שאינם נמנים עם כתבי העדה. ידין, ואחרים בעקבותיו, גם עמדו על שוויון כמה מן ההלכות שבמגילת המקדש להלכות שזכרו בכרית דמשק (למשל: איסור ביגמיה, איסור נישואין עם בת אחות, עונש מוות על בגידה¹⁰), אך גם בסוגיות אלו יכול הטוען לטעון שמדובר בהלכות שהיו מקובלות על חוגים שהיו קרובים לעדת המגילות אם כי לא השתייכו אליה. ואמנם שנה לאחר שיצאה לאור מהדורת ידין למגילת המקדש נתן ברוך לוי בטיי להסתייגויות אלו.¹¹

⁷ J.T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, trans. J. Strugnell, London 1959; ראו:

.F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Garden City, N.Y. 1961

G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, Philadelphia 1977; ראו: במידה רבה זוהי גם התמונה העולה מסיכומי ורמש, ראו:

⁸ מלכתחילה נודע רק העותק הזה של מגילת המקדש אך ידין כבר ידע על שרידי עותק שני של חיבור זה ממערה 11, שפורסם לאחר מכן (11Q20). אמיל פואש זיהה שרידי עותק שלישי של החיבור בין קטעי המערה הרביעית (4Q524). ראו: D.W. Parry & E. Tov (eds.), *The Dead Sea Scrolls Reader*, Leiden 2005, pp. 126–134. III: *Parabiblical Texts*, ראו להלן בסעיף האחרון.

⁹ ראו: י' ידין, מגילת המקדש, א: מבוא, ירושלים תשל"ז, עמ' 95.

¹⁰ על איסורי פוליגמיה ונישואי בת אח ראו: ידין (שם), עמ' 272–273, 284–285; על בגידה השוו: 11QT^a, סד, 7–8 ועותק ברית דמשק מקומראן, 15–12 ii 4Q270. ראו: L.H. Schiffman, 'The Relationship of the Zadokite Fragments to the Temple Scroll', J. Baumgarten, E.G. Chazon & A. Pinnick (eds), *The Damascus Document: A Centennial of Discovery* (STDJ, 34), Leiden 2000, pp. 133–145

¹¹ השוו: B. Levine, 'The Temple Scroll: Aspects of Its Historical Provenance and Literary Character', *BASOR*, 232 (1978), pp. 5–23

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

במחקר חזרה ונדונה חשיבות היקרותם של מונחים ורעיונות מיוחדים לעדה כבוחן לקביעת שיוכו של חיבור לספרות של עדת המגילות.¹² אך הדיונים הללו לא כללו ניתוחים מפורטים של מונחים ורעיונות אלו. רוב הבחנים שהוצעו היו כלליים ולעתים קרובות נלקחו מתחומים שמעבר לכתבים עצמם. היו מי שנטו לראות בתיארוך כתבי־היד השונים בוחן חשוב להבחין בין כתבים מבית היוצר של עדת המגילות לבין טקסטים שאינם כאלה. הרמן ליכטנברגר למשל טען שכל מה שמתוארך קודם להתחלותיה של העדה – לפי המקובל באמצע המאה השנייה לפסה"נ – אינו שייך לעדה.¹³ אך קביעת התחלותיה של העדה בתאריך זה דווקא מתבססת על שחזור היסטורי שעדיין נתון בוויכוח, ויש המקדימים את התחלותיה לפחות ביובל שנים.¹⁴ מכל מקום אין לקבוע בוחן על יסוד תאוריה ונתונים שמחוץ לכתבי־היד עצמם. משום כך יש קושי גם בעמדתה של אסתר חזון שהתחלת היישוב בקומראן – לדידה באמצע המאה השנייה לפסה"נ – היא תאריך הקובע את ראשיתה של ספרות העדה, ושכל מה שנכתב קודם לתאריך זה אינו יכול לבוא משורותיה.¹⁵ היום נוטים הארכאולוגים להסכים שבימי בית שני נושבה קומראן רק בשנת 100 לפסה"נ בערך, כלומר חמישים שנה לאחר המועד שאסתר חזון נסמכה עליו.¹⁶

¹² ראו למשל: H. Stegemann, 'Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik', D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*², Tübingen 1989, p. 511; E.G. Chazon, 'Is *Divrei Ha-Me'orot* a Sectarian Prayer?', D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (STDJ, 10), Leiden 1992, pp. 13–17; A. Lange, 'Kriterien essenischer Texte', J. Frey & H. Stegemann (eds.), *Qumran Kontroversen*, Paderborn 2003, p. 65. לנגה העיר בצדק שעדיין חסר ניתוח שלם של המינוח האופייני לכתבי העדה. עיין להלן.

¹³ ראו: H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde* (SUNT, 15), Göttingen 1980, pp. 15–17.

¹⁴ זוהי דעתי. ראו: ד' דימנט, 'מה התחדש במחקר תולדותיה של עדת קומראן?', בתוך מ' מור, ג' פסטור, י' רונן וי' אשכנזי (עורכים), לאוריאל: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוריאל רפפורט, ירושלים תשס"ו, עמ' 245–277. וכן מה שהצעתי כבר לפני עשרים שנה: D. Dimant, 'Qumran: Sectarian Literature', M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT, 2), Assen 1984, pp. 544–545. II, 2. ראו גם את ביקורתו של קולינס על התאוריה המקובלת באשר לראשיתה של עדת קומראן: J.J. Collins, 'The Origins of the Qumran Community: A Review of the Evidence', M.P. Horgan & P.J. Kobelski (eds.), *To Touch the Text: Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer*, New York 1989, pp. 159–178.

¹⁵ ראו: חזון (לעיל, הערה 12), עמ' 7–8.

¹⁶ ראו למשל: E.-M. Laperrousaz, 'Le cadre chronologique de l'existence à Qoumrân de la communauté essénienne du Maître de Justice', idem, *Qoumrân et les manuscrits de la Mer Morte: Un*

אם כן יישוב קומראן אינו יכול להוות בוחן לראשיתה של חבורת המגילות, שהתגבשה קודם לכן.¹⁷ כמה חוקרים אימצו את הצעתו של הרטמוט שטגמן לסווג ככתתיים כתבי־יד מקומראן שאינם משתמשים במפורש בשם הויה.¹⁸ אך ההימנעות מכתבת שם הויה בספרות לא מקראית אופיינית לספרות היהודית בימי בית שני בכלל, ואין זה מנהג מיוחד לכתבי העדה בלבד.¹⁹ יתרה מזו, ההימנעות מכתבת שם הויה נוגעת למנהגי סופרים ומעתיקים, ואינה יכולה לקבוע את אופיו של חיבור כפי שיצא מתחת ידו של המחבר. קביעה זו יפה גם להצעתו של עמנואל טוב לשייך למחברים מחוגי עדת המגילות עותקים לפי מאפייני כתיב ודקדוק מיוחדים, שונים מאלו של נוסח המסורה למקרא²⁰ – גם כאן חל מיון כזה על העותקים ולא על החיבורים עצמם. ועוד זאת, כמה עובדות מערערות את הגדרתה של שיטת כתיב ולשון מיוחדת זו כ'קומראנית' ומיוחדת לעדה. שני עותקים מסרך היחד, חיבור מרכזי של העדה, כתובים דווקא בשיטת הכתיב והלשון של נוסח המסורה (4Q261, 4Q264). למען האמת אנו מוצאים לעתים קרובות עירוב של שיטות כתיב באותו כתב־יד עצמו.²¹ הצעה אחרת שעלתה במחקרים שונים היא לראות בהזכרת הלוח של 364 יום בוחן למוצא כתתי של טקסט.²² אך כידוע לוח זה מופיע גם בכתבים שמחוץ לקומראן ולכן אין בהזכרתו יסוד המאפיין את כתבי העדה בלבד, והמקרה של מגילת

cinquantenaire, Paris 1997, pp. 75, 94; H. Stegemann, *The Library of Qumran*, Grand Rapids, Mich. & Leiden 1998, p. 51; J.-B. Humbert, 'Qumrân, esséniens et architecture', B. Kollmann, W. Reinbold & A. Steudel (eds.), *Antikes Judentum und frühes Christentum: Festschrift für Hartmut Stegemann* J. Magness, *zum 65 Geburtstag* (BZNW, 97), Berlin 1999, p. 196

The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls, Grand Rapids, Mich. 2002, pp. 65–66

¹⁷ ראו מה שכתבתי על כך לאחרונה: דימנט, 'מה התחדש' (לעיל, הערה 14, עמ' 267–271). על הקושי שיוצר פער זמנים זה בשימוש בבוחן של תיארוך כתבי־יד העירו בין השאר: D.K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 27), Leiden 1998, p. 10; C. Hempel, 'Kriterien zur Bestimmung "essenischer Verfasserschaft" von Qumrantexten', פריי ושטגמן (לעיל, הערה 12), עמ' 71–85, במיוחד עמ' 79.

¹⁸ H. Stegemann, 'Religionsgeschichtliche Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten', M. Delcor (ed.), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris & Leuven 1978, pp. 195–217. ראו גם: P. Skehan, 'The Divine Name at Qumran, in the Massada Scroll, and in the Septuagint', *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, 13 (1980), pp. 14–44

¹⁹ ראו: לנגה (לעיל, הערה 12), עמ' 63. נראה לי שעניין היעדר הזכרת שם הויה עדיין צריך עיון נוסף, בייחוד בשאלת מעמדם של חיבורים מעבדי מקרא המשתמשים בשם הויה. ברוח זו ראו: E. Puech, 'Les deux derniers Psaumes davidiques du rituel d'exorcisme: 11QPsAp^a IV 4 – V 14', (לעיל, הערה 12), עמ' 80.

²⁰ E. Tov, 'The Orthography and Language of the Hebrew Scrolls Found at Qumran and the Origins of These Scrolls', *Textus*, 13 (1986), pp. 31–59

²¹ ראו: D. Dimant, 'The Qumran Manuscripts: Contents and Significance', D. Dimant & L.H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness* (STDJ, 16), Leiden 1995, pp. 28–29, n. 15. ראו גם את מסקנותיהם של מהדירי העותקים של סרך היחד מן המערה הרביעית: P.S. Alexander & G. Vermes, *Qumran Cave 4, XIX: Serekh Ha-Yahad and Two Related Texts* (DJD, 26), Oxford 1998, p. 8

²² ראו למשל: C.A. Newsom, 'Sectually Explicit: Literature from Qumran', W.H. Propp, B. Halpern & D.N. Friedman (eds.), *The Hebrew Bible and Its Interpreters*, Winona Lake, Ind. 1990, pp. 167–187

המקדש יוכיח (ראו לעיל).²³ הצעתה של קרול ניוסום לראות בביטויים לתחושה של קבוצה נפרדת ומיוחדת בוחן לחיבור כתתי אף היא אינה עומדת בפני הביקורת, שכן ייחוד מן הסוג הזה אופייני גם לקבוצות אחרות ביהדות בית שני.²⁴ דניאל פלק הציע בוחן של שימוש ליטורגי יוצא דופן, מתבדל או פולמוסי כדי לקבוע שתפילות מסוימות שייכות לכתבי העדה.²⁵ אך למעשה מתבסס בוחן זה בעיקר על ביטויים ושימושי לשון המעידים על בדלנות, והם שמעניקים אופי כתתי לתפילות מסוימות. אשר למנהג הליטורגי עצמו, לא ברור כיצד ומתי נתממש. ארמין לנגה ובעקבותיו שרלוט המפל כללו בבחנים גם את הסוגות הספרותיות. לדעת לנגה העובדה שסוגות הסרך והפשר נתגלו רק בכתבים שנוצרו בחוגי עדת המגילות מגדירה את הסוגות הללו כבחנים לכתבים שחוברו בתוך העדה.²⁶ אך דבריו מבוססים על קביעה שגויה, שהרי בפרק ט בספר דניאל יש פירוש בשיטת הפשר לנבואת ירמיהו על שבעים השנה (ירמיה כה, יא–יב; כט, י), ובדניאל יא, ל משוקע פשר על נבואת בלעם (במדבר כד, כד). יתר על כן, יחידות פשר משולבות כבר בחיבורים המוקדמים של עדת היחד, סרך היחד (סרך היחד ח, 13–16) וברית דמשק ([מן הגניזה], ראו למשל: עמ' ג, 21 – עמ' ד, 1–3; עמ' ד, 12–15), ויחידות הפשר מופיעות בחיבורים אלו כסוגה מעוצבת ובשלה. לפיכך יש להניח שלא אנשי העדה המציאו את שיטת פרשנות הפשר, אלא היא הייתה נתונה לפניהם והם עיבדוה לצורכיהם. העובדה שטכניקת פרשנות זו לא הייתה מיוחדת דווקא לעדת המגילות עולה גם מן הפירושים מן הסוג הזה המופיעים בספרי הברית החדשה (למשל ישעיה ז, יד מתפרש על לידת ישו במתי א, כב–כג; וישעיה מ, ג מתפרש על הטפותיו של יוחנן המטביל במתי ג, א–ג; מרקוס א, ב–ד; לוקס ג, ג–ו). מעדויות אלו עולה שסוגות ספרותיות עשויות לשמש דורות רבים וחוגים שונים, ושכל קבוצה משתמשת בהן לזמנה ולצרכיה. ייחודם של הפשרים מקומראן אינו אפוא בעצם הסוגה אלא בעיבוד המיוחד בחיבורי העדה. לכן אין לקבוע את סוגת הפשר כשלעצמה כבוחן כתתי, אלא רק את העיבוד המיוחד של סוגה זו בספרותה של העדה. עיבוד זה מתאפיין במבנה מהודק ובמערכת מונחים מיוחדים, שהם אשר עשויים להיות בחנים לאופי כתתי.

הבחנים הנכונים והמדויקים לקביעת השתייכותו של חיבור לספרות עדת היחד חייבים אם כן להתבסס על המיוחד לספרות זו ועל האופייני רק לה, ולפי הבנתי יש להגדיר לשם כך בעיקר את המאפיינים הלשוניים-הסגנוניים המופיעים רק בכתבים אלו. ובאמת סדריה של העדה ופולמוסיה בפירוט ובניסוח של כתבי העדה אינם ידועים משום מקור אחר. אשר לרעיונותיה של העדה, גם אם יש בהם קווי דמיון לחיבורים שמחוץ לספרותה המיוחדת של החבורה, הם באים במגילות העדה בניסוח מיוחד ואופייני. סדריה, פולמוסיה והשקפת עולמה המיוחדת של העדה מוצגים אפוא בכתביה במבע לשוני ומושגי ברור ומובחן, ורק הוא עשוי להנחות את הקורא בשיוכו של חיבור לכתבי העדה.

מתוך הכרה בחשיבות הגדרת קני מידה מדויקים מן הסוג הזה הצעתי לפני כחמש-עשרה שנה רשימה ממוינת של כל המגילות הלא מקראיות, בחלוקה לשתי חטיבות עיקריות: טקסטים

²³ ראו את הביקורת שנמתחה בפרסומים אחרונים על השימוש בלוח זה כבוחן למוצא כתתי: פלק (לעיל, הערה 17), עמ' 13–14; לנגה (לעיל, הערה 12), עמ' 63–64; המפל (לעיל, הערה 17), עמ' 78–79.

²⁴ כפי שהעירו אל נכון פלק (לעיל, הערה 17), עמ' 13 והמפל (לעיל, הערה 17), עמ' 78. ראו: ניוסום (לעיל, הערה 22), עמ' 178–179.

²⁵ ראו: פלק (שם), עמ' 14–15.

²⁶ ראו: לנגה (לעיל, הערה 12), עמ' 63; המפל (לעיל, הערה 17), עמ' 76–77.

שיש בהם סממנים מיוחדים לעדת המגילות וטקסטים ללא סממנים כאלה.²⁷ המיון הזה התאפשר לראשונה בעת ההיא משום שרק אז פורסמו תצלומים של כל המגילות ורשימה כוללת של כל כתבי־היד שנמצאו במערות קומראן.²⁸ תוצאות המיון היו מפתיעות. התברר שבין רבע לשליש מן הטקסטים שנמצאו במערות הם חיבורים שאין בהם סממנים כתתיים מובהקים. יתרה מזו, התברר שדווקא הטקסטים המעבדים את המקרא וטקסטים ארמיים מקומם בקבוצת הכתבים שאין בהם סממנים כתתיים מובהקים. עיקר ערכה של חלוקה זו היה כמדומתני בכך שהציגה את ההבדל הברור בין חיבורים שיש בהם יסודות לשון, סגנון ורעיונות מובהקים של עדת המגילות, לבין חיבורים שיסודות אלו נעדרים מהם. כך הועמדה שאלת ההשתייכות לכתבי העדה בראש כל דיון בטקסטים חדשים.

נראה לי שבעיקרה עדיין עומדת החלוקה שהצעת, בייחוד כהצגה הראשונה והברורה של ההפרדה לחיבורים כתתיים ולחיבורים לא כתתיים.²⁹ הכתבים הכתתיים עוסקים בסוגיות מוגדרות היטב: ארגון העדה וסדריה נקבעו בסרכים; פרשנות בדרך אקטואליזציה לנבואות המקרא ופולמוס העדה כלפי מתנגדיה כלולים בברית דמשק ובפשרים; תפילותיה וטקסיה של העדה נאספו בקבצים ליטורגיים מיוחדים; ורעיונותיה והגיגיה הדתיים של העדה פורשו בחלקים מסרך היחד ובקבצים אחרים. לכן על אף גוני ניסוח והבדלי דגש מצטיירת מן המיון קבוצת חיבורים שיש בה אחידות יסוד של מטבעות לשון, מונחים ורעיונות הקשורים במפורש לעדת היחד: מגילת הסרכים (סרך היחד, סרך העדה, סרך הברכות), סרך המלחמה, ברית דמשק, מגילת ההודיות והפשרים. לעומת קבוצה זו אין בחיבורים מקומראן המעבדים את המקרא סגנון ומינוח המאפיינים את הקורפוס הקשור במפורש לעדת המגילות.

אכן, חיבורים בודדים מקומראן אינם מתמיינים במדויק לקטגוריות המוצעות כאן. מנחם קיסטר מביא כדוגמה לכך את החיבור מקצת מעשי התורה, המציג גישה מתבדלת והלכה קרובה להלכות העדה אך אין בסגנונו מסימני מונחיה המובהקים של העדה, וכן את החיבור המכונה פשר בראשית (4Q252), המציע את רוב פירושו לפרשיות ספר בראשית בדרך שאין בה מאומה מן האופייני לחיבורי העדה, אך עם זאת הוא משלב בדבריו פשר בודד על ברכת יהודה ובו המונח הכתתי המובהק 'אנשי היחד'.³⁰ ואולם לדעתי אין בדוגמאות בודדות אלו בכדי לפסול

²⁷ ראו: דימנט (לעיל, הערה 21), עמ' 23–58.

²⁸ יש לזכור שבשעה שהצעתי את המיון עדיין לא הסתיים הפרסום הרשמי של כל המגילות ממערה 4 וממערות 11 ולכן היה לסקירת אופי ראשוני. המפל התעלמה מעובדה זו בביקורתה על המיון הזה (ראו: המפל [לעיל, הערה 17], עמ' 80–81, וראו גם הערות 34, 63, 73). לרשימה מלאה ומעודכנת של כל מגילות קומראן ראו: טוב (לעיל, הערה 1).

²⁹ באחרונה פורסמה רשימה של כל הממצאים הכתובים ממדבר יהודה, כולל כתבי קומראן, ממוינת לפי נושאים וסוגות. ראו: A. Lange & U. Mittmann-Richert, 'An Annotated List of Texts from the Judaean Desert Classified', טוב (לעיל, הערה 1), עמ' 115–164. אין פסול במיון כזה כשלעצמו, אך יישומו דווקא לאוסף כתבי־היד מקומראן מעוות את התמונה ואינו מסייע להבנת טיבו של האוסף. מצד אחד המיון הזה מפרק חיבורים שלמים בלא להתחשב במבנם ובסגנונם, ומצד אחר הוא מצרף נושאים הלקוחים מחיבורים בעלי אופי שונה. הרשימה גם מתעלמת מן ההבדלים בין טקסטים כתתיים לטקסטים לא כתתיים, ובכך נוצר רושם מוטעה ונחסמת הדרך להסקת מסקנות על מוצאה ומקורותיה של העדה. גם הצירוף של ממצאי אתרים אחרים במדבר יהודה למגילות קומראן ברשימה אחת ובמיון אחד מטשטש את אופיין של מגילות קומראן כאוסף של חיבורים ספרותיים־דתיים בעלי גוון מיוחד.

³⁰ ראו להלן מ' קיסטר, 'עוד על בעיית זיהוים של כתבים כתתיים מקומראן' (ראה גם דבריי להלן בעמ' 68).

את הבחנת היסוד לגבי עיקר מניינה של ספריית קומראן, ואין בהן כדי להטיל ספק בעובדת היסוד שהספרייה כוללת קבוצת חיבורים בעלי גוון מיוחד וייחודי הקשור לעדת קומראן. למרות הקשיים בהחלטה לגבי חלק מחיבורי קומראן ההבחנה בין כתתי או לא כתתי – או אם ירצה הקורא, בין הקשור לעדת היחד ובין מה שנכתב בדרך המקובלת על חוגים שמחוץ לעדה – נותרת כלי ניתוח חשוב וממשי בהבנת המגילות.

עם זאת היה המיון הבסיסי הזה תלוי במצב פרסום המגילות בשעת עריכת המחקר. כך למשל היה ידוע אך מעט על הטקסטים של הלוח ועל החיבורים החכמתיים, שבינתיים ראו אור. לפי הידוע אז הם נכללו ברשימתי בחטיבת הטקסטים הלא כתתיים, אך היום יש לשקול מיון כזה מחדש לאור מכלול הטקסטים שלפנינו ומה שכבר ידוע על טיבם. ואף זאת, מן הטקסטים שיצאו לאור מיום שערכתי את רשימתי ומהתקדמות המחקר בכתבים השונים מצטיירת קבוצת כתבים שאפשר להגדירה כקבוצת ביניים, העומדת בין הספרות הכתתית לבין הספרות הלא כתתית. בחיבורים מסוג זה יש רעיונות קרובים לכתבים המובהקים של עדת היחד, אך אין הם משתמשים בסגנון, במינוח וברעיונות הכתתיים המיוחדים (ראו להלן).³¹

המיון הראשון שהצעתי טעון אפוא עדכון, תיקון ושיפור לפי מכלול המגילות ולאור מחקרים שנכתבו בעשור האחרון על החיבורים השונים. המחקרים שפורסמו לאחר רשימתי לא הציעו עקרונות מיון משכנעים המקובלים על כל החוקרים או לפחות על רובם. אף על פי שהוכרה חשיבות המינוח והרעיונות המיוחדים לקביעת השתייכותם של טקסטים לקורפוס חיבורי העדה, לא הוקדש מחקר ממצה לתיאורם ולניתוחם.

במאמר זה מוצע ניסיון לניתוח שיטתי של מונחי העדה ולשונותיה האופייניים לכתביה בלבד. הדיון נבנה על עובדות יסוד שכבר הוכחו במיון הראשון שהצעתי, והן: (א) ההרכב הדומה של המגילות שנתגלו בכל מערות קומראן השונות והקשר של המגילות מן המערות השונות לאוסף המרכזי של מערה 4, מעידים שמדובר באוסף אחד, שמסיבות נעלמות נטמן בכמה מערות. (ב) מתוך מה שהאוסף כולל, מתוך מה שנעדר ממנו (למשל ספרי מקבים וספר יהודית) ומתוך ריבוי העותקים של אותם חיבורים, ברור לדעתי שמדובר בספרייה; כל הטענות שהועלו כנגד קביעה זו חולקות על פירוש הנתונים הללו אך אינן מערערות על עצם קיומם. (ג) מכיוון שעניין לנו באוסף טקסטים ספרותיים, שנסיבות חיבורם והטמנתם במערות נותרו עלומות, אין לפנינו אלא הטקסטים עצמם ועל פיהם בלבד יש לשפוט לאן לשייכם. תיארוך החפצים הארכאולוגיים שנמצאו במערות ותיארוך כתבי־היד – אם בשיטות פלאוגרפיות אם בבדיקות פחמן 14 – נותנים בידינו מסגרת כרונולוגית אמינה, בין 250 לפסה"נ ל־50–68 לסה"נ, והקשר היסטורי־ספרותי ברור, היינו ספרות יהודית בארץ־ישראל במאות האחרונות של ימי בית שני, אך לא יותר מכך. הניתוח הספרותי־הסגנוני הוא אפוא היחיד שעשוי לתת בידינו בחנים אמינים ומדויקים למיון כתבי קומראן.

³¹ ראו: D. Dimant, '4QApocryphon of Jeremiah: Introduction', *Qumran Cave 4, XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (DJD, 30), Oxford 2001, p. 112; idem, 'Between Sectarian and Non-Sectarian: The Case of the Apocryphon of Joshua', E.G. Chazon, D. Dimant & R.A. Clements (eds.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran* (STDJ, 58), Leiden 2005, pp. 105–134

ב. עקרונות לבחירת בחנים למיון כתבי קומראן

בפתח הדיון מן הראוי להבהיר את העקרונות שעליהם נוסד הניתוח שלהלן:
א. על הבחנים להיות מוגדרים במונחים ספרותיים שכן הם מכוונים למיון טקסטים ספרותיים.

ב. הבחנים שהוגדרו הם: צירופי לשון או מונחים מיוחדים האופייניים ליותר מחיבור אחד.
ג. הבחנים האלה חייבים להיות מוגדרים מנקודת מבטו של המחבר, שכן רק גישה כזו מאפשרת הפרדה בין מחבר לקורא. הגישה המקובלת כיום בחקר הספרות, הרואה בקהל הקוראים שותף להענקת משמעות לחיבור, אינה יפה ואינה מעשית לכתבי קומראן, כי היא נוטלת את העוקץ מעצם ההבחנה בין חיבור השייך לעדה לבין כזה שאינו שייך לה, שהרי באוסף קומראן מצויים חיבורים מסוגים שונים, שכולם היו נתונים לקוראי אותה עדה. ויפה העירה ניוסום שהגישה הבוחנת את מגילות קומראן מבחינת קהל קוראיהן אינה אלא נוסחה אחרת לתפיסה הכוללנית שכל מה שמצוי בכתבי קומראן הוא כתתי.³²

ד. על מנת שהבחנים יהיו מדויקים ונקיים במידת האפשר משיפוט ופרשנות סובייקטיביים, יש להעדיף בחנים הנבנים מנתונים שמשמעותם מקובלת על כל החוקרים או על רובם, ושאינן להם פירושים שונים שינוי ניכר. גם משיקולים אלה יש להעדיף בחני יחידות מינוח וסגנון, ורק על יסודם להגדיר בחנים של יחידות תוכן.³³

ה. יש לבסס את הבחנים על טקסטים שלמים יחסית שאופיים אינו מוטל בספק.

ו. על הבחנים להיקבע על סמך החיבורים כפי שהם נתונים בידינו היום בצורתם הסופית, ללא עירוב שיקולים דיאכרוניים של שלבי היווצרות הכתבים. תולדות היווצרותם של כתבים שייכות לניתוחם הספרותי ולא למיונם כפי שהם נתונים בצורתם הסופית. ואין לערבב מיון וניתוח ספרותי, שכן אלו שני מהלכים מתודולוגיים שונים ונפרדים. בייחוד נכון הדבר במצב השורר היום בחקר המגילות, שעדיין אין בו שיטת מיון מוסכמת על הכול.³⁴ אבל אין ספק שלאחר שיושלם המיון הבסיסי מן הסוג המוצע כאן הוא יוכל לסייע בניתוח המקורות ששולבו בחיבורים ספרותיים מורכבים.

על יסוד הכללים שנמנו כאן ומתוך שיקולים מעשיים אני מציעה להגדיר את הבחנים על פי גרעין הקורפוס המוסכם של כתבי העדה, הכולל יסודות כתתיים בולטים וייחודיים. לצורך הבחנים המוצעים כאן כוללת קבוצה זו את החיבורים האלה: סרך היחד, סרך העדה, סרך הברכות, סרך המלחמה, ברית דמשק, הודיות, פשרים.³⁵ מבחינת תולדות המחקר אלו החיבורים

³² ראו: ניוסום (לעיל, הערה 22), עמ' 173. אך גם בהצעות המיון שלה העניקה ניוסום משקל רב לקהל הקוראים הכתתי של כתבי קומראן ובכך הציעה וריאציה של גישה כוללנית זו.

³³ בכמה מן המיונים הקודמים הועמדו יחידות תוכן בראש סדר החשיבות. ראו למשל: שטגמן (לעיל, הערה 12); ניוסום (לעיל, הערה 22); לנגה (לעיל, הערה 12).

³⁴ מטעמים אלו יש לדחות את ביקורתה של המפל על המיון שהצעתי, שאינו מביא בחשבון לדבריה את תהליך היווצרות הכתבים ואת ריבוי המקורות הניכר בחיבורים מרכזיים של עדת המגילות, כגון סרך היחד וסרך המלחמה. ראו: המפל (לעיל, הערה 17), עמ' 80–82.

³⁵ מראי המקום בהודיות מצוינים להלן על פי המניין במהדורת שטגמן ופואש ובסוגריים על פי מניין סוקניק. עם הפשרים נמנים הטקסטים הכלולים באוסף G. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*, VIB: Pesharim, Tübingen & Louisville 2002 וכן פלורילגיום (4Q174), Catena A (4Q177), ופשר מלכיצדק (11Q13).

שנודעו ראשונה לחוקרים, וששימשו יסוד להגדרותיהם. כדי להימנע מטיעון מעגלי יוגדרו בעזרת הבחנים שינוסחו להלן רק טקסטים שאינם כלולים בקבוצת בסיס זו.

ג. בחנים להגדרת כתבים כתתיים

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

1. מונחים מיוחדים לעדה וארגונה

המונחים הקשורים לחיי החבורה וסדריה ניתנים לחלוקה לשלושה תחומים: כינויים לתיאור החבורה בכללה, כינויים לחברי החבורה וכינויים למוסדות החבורה.³⁶

א. כינויי החבורה

בדיקה של הכינויים לחבורה המיוחדת של קומראן מעלה שהשגורים ביותר הם 'העדה' ו'היחד'. לרוב מופיעים שני שמות עצם אלה ביידוע, בסמיכות או בצירופים מגדירים אחרים. הצורך בהגדרה מדויקת על ידי אמצעים אלו נובע מכך ששתי המילים משמשות באוצר המילים של המקרא במובן כללי. היידוע או צירופי הסמיכות הופכים אותן לכינויים מסוימים ומוגדרים, ובתור כאלה הן מתייחסות בכתבי העדה רק לענייניה ולחבריה. שיטה זו ליצירת מונחים מיוחדים לה משמשת בסגנונה ובלשונויותיה של עדת המגילות לכל רובדיהם.

'עדה' – תיבה זו היא כינוי מצוי ביותר לחבורה, בדרך כלל כשם עצם מיידע, 'העדה' (למשל: סרך המלחמה ב, 1; ג, 11; סרך העדה א, 6; סרך הברכות ה, 20; ברית דמשק [גניזה] ז, 20). לעתים היא באה כסומך מיידע ('אבות העדה', 'עבודת העדה', 'נשיא העדה', 'שופטי העדה' וכיוצא באלה), ולעתים היא עומדת לעצמה (למשל: סרך המלחמה ג, 11; ברית דמשק [גניזה] י, 8). בצירופים אחרים עומדת המילה כנסמך המוגדר בסומכים שונים: 'עדת קודש' (סרך היחד ה, 20; סרך העדה א, 9); 'עדת בחירו' (פשר ישעיה [4Q164 1 3]; פשר תהלים [4Q171 1, 3–4 iii 5]; 'עדת האביונים' (שם, 10), 'עדת היחד' או 'עדתו' בלבד (סרך המלחמה ב, 5). כציון לחבורת קומראן מופיעה תיבת 'עדה' בחיבורים סרך היחד, סרך העדה, ברית דמשק, פשר חבקוק, פשר מיכה ופשר תהלים (4Q171). על דרך ההיפוך מצוינים מתנגדיהם של אנשי העדה בצירופי סומך שונה לנסמך 'עדה', למשל: 'עדת בוגדים' (ברית דמשק [גניזה] א, 12), 'עדת בליעל' (הודיות י [ב], 22), 'עדת ד[ורשי] החלקות' (פשר ישעיה, 4Q163 23 ii 10).

'יחד' – כינוי שגור אחר לחבורת קומראן הוא שם העצם 'יחד'. במקרא משמשת מילה זו רק כתואר הפועל,³⁷ ושימוש זה מצוי גם במגילות (למשל: סרך היחד ה, 5; ו, 3; הודיות יב [ד], 24).

³⁶ לסקירה שבסעיף זה השוו: י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 108–110. בסקירה שלהלן יינתנו ההפניות למגילות הגדולות בשמן המקובל, לאחר מכן הטור ולבסוף השורה, למשל: סרך היחד א, 5. בקטעים קטנים יותר יינתן פירוט מלא של הקטע, הטור (אם יש) והשורה בסימון לועזי.

³⁷ היו שפירשו תיבה זו כשם עצם גם בשתי היקרויות במקרא: 'יהיה לי עליכם לבב ליחד' (דברי הימים א

אך המגילות מתייחדות בכך שמילה זו מופיעה גם כשם עצם במשמע 'עדה, קבוצה', ותמיד ככינוי לעדת קומראן עצמה. זהו אם כן מושג מיוחד לכתבי העדה ומן הסימנים המובהקים ביותר לכתבים שיצאו מבית היוצר שלה.³⁸ על פי רוב באה התיבה 'יחד' כסומך בצירופי סמיכות מיוחדים:³⁹ 'סרך היחד' (סרך היחד א, 1, 16), 'אנשי היחד' (למשל: סרך היחד ה, 16; ברית דמשק [גניזה] כ, 32), 'הון היחד' (סרך היחד ז, 6) או 'עדת היחד' (סרך הברכות ב, 18), והיא באה אפילו כנסמך: 'יחד אל' (סרך היחד א, 12), או סתם 'היחד' (4Q265 4 ii 6). לעתים היא באה גם עם פועל: 'להיות ליחד בתורה' (סרך היחד ה, 2), 'בהאספם ליחד' (סרך היחד ה, 7). בכינוי 'יחד' מצוינת חבורת קומראן בסרך היחד, בסרך העדה, בסרך הברכות, בברית דמשק, בפשר חבקוק, בפשר מיכה ובפשר תהלים ממערה 4. במיוחד בולטת תכיפות השימוש בצירוף 'עצת היחד'. צירוף זה מופיע בסרך היחד, בסרך העדה, בפשר חבקוק, בפשר מיכה, בפשר ישעיה (4Q164) ובפשר תהלים (4Q171).

'עצה' – תיבת 'עצה' משמעה 'ייעוץ, הדרכה' ומובן זה מצוי במקרא ובמגילות.⁴⁰ במגילות משמשת התיבה גם במובן 'התייעצות' (למשל: סרך היחד ו, 16; ח, 19). בהקשרים אחדים משמע התיבה אישי, כלומר דעתו או עצתו של החבר (למשל: סרך היחד ו, 22; ט, 2). אך פעמים לא מעטות מופיעה מילת 'עצה' בצירופים המכוונים למשמע של 'קבוצה', כגון: 'עצת היחד' (למשל: סרך היחד ג, 2; ה, 7; סרך הברכות ד, 26; פשר חבקוק יב, 4; פשר ישעיה, 4Q164 1 2) או 'עצת אל' (סרך היחד א, 10). משמע זה קיים כנראה כבר במקרא (תהלים א, א). יש שהצירוף 'עצת היחד' מציין גוף מצומצם יותר, אולי מועצה שהתכנסה ודנה בענייני העדה,⁴¹ ושהורכבה מכל חברי העדה המלאים.⁴²

'תמים קודש' – כינוי נוסף לעדה הוא 'תמים (ה)קודש'. אף כי הצירוף עצמו מופיע רק בסרך היחד ובברית דמשק (למשל: סרך היחד ח, 20; ברית דמשק [גניזה] כ, 2), הוא כולל את המרכיב 'תמים', המופיע בצורות שונות בתיאורי הליכותיה של העדה (ראו להלן). דוגמה לנוסחה אחרת, מורכבת יותר, המתארת את העדה בעזרת המרכיב 'תמים' היא: 'בית תמים ואמת בישראל' (סרך היחד ח, 9).

'בית' – אף מילת 'בית' היא מילה כללית שבשימושה של העדה קיבלה גוון מיוחד והייתה כינוי לעדה. על כך מעידים ביטויים שרומזים לעדה בעזרת מילה זו ובצירוף סומכים אחדים, כגון: 'בית אמת בישראל' (סרך היחד ה, 6), 'בית קודש לישראל' (סרך היחד ח, 5), 'בית

יב, יח); ובדברים לג, ה: 'בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל'; ראו: S. Talmon, 'The Qumran A Biblical Noun', *VT*, 3 (1953), pp. 133–140, אך בשני המקרים יכולה המילה להתפרש כתואר הפועל.

³⁸ ראו: ח' ילון, מגילות מדבר יהודה: דברי לשון, ירושלים תשכ"ז, עמ' 73–75.

³⁹ אבל לעתים נקריה המילה בצירוף בלתי מיוחד, למשל 'עצת יחד' (סרך היחד ג, 2; יא, 8; סרך העדה א, 26; סרך הברכות ד, 26). ילון סבור שריבוי הצירופים נבע מכך שבשלב מסוים היטשטשה המשמעות העיקרית של המונח לעצמו; ראו: ילון (שם), עמ' 75.

⁴⁰ על 'עצה' במקרא במשמע 'advice, counsel' ראו: F. Brown, S.R. Driver & C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1972, p. 420; L. Koehler & W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, II, Leiden 1994–2000, pp. 866–867. וכך גם בכתבי קומראן.

⁴¹ ראו: ילון (לעיל, הערה 38), עמ' 73–76. וביתר פירוט: F. Nötscher, *Zur Theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (Bonner Biblische Beiträge, 10), Bonn 1956, pp. 58–60.

⁴² כך אפשר ללמוד ממרבית ההיקריות של הצירוף (למשל: סרך היחד ו, 14, 16). אך את דברי סרך היחד ח, 1–2 אפשר לפרש כאילו הם מכוונים גם לקבוצה בתוך העדה.

יחד לישראל' (סרך היחד ט, 6) או 'בית התורה' (ברית דמשק [גניזה] כ 10, 13). ללא ספק מהדהדים בצירופים אלה משמעים אחרים של תיבת 'בית', כמו השימוש במילה זו ככינוי למקדש. ייתכן שבמילת 'בית' בביטויים האלה משוקע גם פשר על נבואת שמואל לעלי (שמואל א ב, לה).⁴³

ב. כינויים לחברי החבורה

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

'אנשי היחד' – מילת 'אנשים' הכללית מתייחדת כמינוח של העדה בצירופי סמיכות שהסומך בהם מציין את היסוד הכתתי. כאלה הם הצירוף 'אנשי היחד', הנקרה הרבה בסרך היחד, בברית דמשק ובפשרים (למשל: סרך היחד ה, 16; ו, 21; ברית דמשק [גניזה] כ, 32; פשר ישעיה, 4Q165 9 3) או הצירוף 'אנשי תמים קודש', הבא בסרך היחד ובברית דמשק (סרך היחד ח, 20; ברית דמשק [גניזה] כ, 2, 5, 7). כיוצא בהם צירופים כגון 'אנשי הקודש' (סרך היחד ה, 13; ח, 23), 'אנשי עצתכה' (הודיות יד [ו], 11, 13) ו'אנשי עצת אל' (סרך הברכות ד, 24). בחירת מילה כללית המוגדרת בסומך אפשרה לאנשי העדה להציג לא רק את חבורתם אלא גם את בני הפלוגתא שלהם. כך על ידי צירוף סומכים בעלי גוון שלילי נוצרו צמדי מילים המציינים את מתנגדיה של העדה. מסוג זה הם הצמדים 'אנשי העול' (סרך היחד ה, 10; ט, 17), 'אנשי רמיה' (הודיות י [ב], 16). כאן יש להעיר שצירופים מעין 'אנשי עול', שיש בהם גוון אידאולוגי, מופיעים גם בכתבים לא כתתיים, ועל כן כשהם עומדים לעצמם אין הם יכולים להעיד על השתייכות לכתבי עדת המגילות. לפיכך יש להתחשב בהם רק כשהם מצטרפים ללשונות אחרים מאוצר מונחיה של עדת קומראן (ראו הדיון להלן, בסעיף 'רעיונותיה והשקפות עולמה של החבורה').

'מתנדבים'/'נדבים' – דוגמה נאה למנהגם של חברי העדה להתאים את מילות המקרא לצורכיהם נתונה בכינוי אחר לחברי העדה, 'מתנדבים'. זהו כינוי התפעל מן השורש נד"ב. בצורה זו מופיע הכינוי בעיקר בסרך היחד אך פעם אחת גם בפשר מיכה (7 10–8 14Q1). במשמע זה מופיע השורש נד"ב גם בבינוני נפעל, 'הנדבים' (סרך היחד א, 7, 11). בשימוש זה 'מתנדבים'/'נדבים' הן שתי צורות חלופיות, המביאות לידי ביטוי את הגוון הסביל של בניין התפעל במגילות ואת קרבתו לבניין נפעל.⁴⁴ במקרא, בעיקר בספרי המקרא המאוחרים, משמש הבינוני 'מתנדב' במובן של 'עשייה מרצון'.⁴⁵ זו משמעות התיבה גם בסרך היחד אלא שכאן מוסבת ההתנדבות לענייניה של העדה. ה'מתנדבים' הם מי שמצטרפים מרצונם לעדת היחד. אך מתוך כלל השימושים בצורות הבינוני 'מתנדבים'/'נדבים' ובכינויים הקרובים להן עולה שטיבה של התנדבות זו אינו מצטמצם לעצם מעשה ההצטרפות, אלא הוא חל על כל דרכם והתנהלותם של חברי העדה במסגרתה. סרך היחד מגדיר את חברי העדה: 'אנשי היחד המתנדבים לשוב מכול רע' (סרך היחד ה, 1), ובמקום אחר: 'המתנדבים יחד לאמתו ולהתלך ברצונו' (סרך היחד ה, 10). ומכאן שההתנדבות לחבורה פירושה שעל המצטרף לקבל על עצמו את דרך חייה ואת הבנתה בקיום ציווי התורה (סרך היחד ט, 8–10). אחד הביטויים לציון דרכה המיוחדת של

⁴³ ראו: 'ויבן להם בית נאמן בישראל' (ברית דמשק [גניזה] ג, 19), שהוא פשר סמוי לנבואה זו.

⁴⁴ ראו: E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS, 29), Atlanta, Ga. 1986, §310.16.

⁴⁵ כך בשופטים ה, ב, ט, אך בעיקר בספרים המאוחרים (למשל: עזרא ב, סח; ג, ה; נחמיה יא, ב; דברי הימים א כט, ה–ו; דברי הימים ב יז, טז). ראו: קהלר ובאומגרטנר (לעיל, הערה 40), ב, עמ' 671.

העדה הוא הצירוף 'תמים דרך'. השימוש בצירוף זה מאיר את הכינוי 'מתנדבים' באור מיוחד מתוך אמירתו של סרך היחד: 'ותמים דרך כנדבת מנחת רצון' (סרך היחד ט, 5). 'תמים הדרך', היינו ההתנהגות הראויה בקיום תורת משה וכללי העדה, הריהי כזבח נדבה. ניסוח הדברים בסרך היחד בנוי על לשון התורה: 'ואיש כי יקריב זבח שלמים לה' לפלא נדר או לנדבה בבקר או בצאן תמים יהיה לרצון' (ויקרא כב, כא). בנסחו את דבריו על יסוד דברי התורה משמיע בעל הסרך כי כשם שהזבח זבח נדבה מביא בעל חיים 'תמים', היינו ללא פגם, ורק אז קרבנו הוא לרצון לאל, כך המתנדב לחבורת היחד מביא כקרבן לאל את 'תמים הדרך' שלו, כלומר את התנהגותו ללא פגם, והתנהגות זו שקולה למנחת נדבה הרצויה לאל.⁴⁶

'הלך בדרך תמים', 'תמים דרך' – אופני התנהגותם של חברי העדה הן באשר למילוי ציוויי התורה והן באשר לחיי העדה מבוטאים במערכת הניבים של לשון המקרא. שם העצם 'דרך' במשמעות המושאלת של 'התנהגות' כבר משמש במקרא (למשל: בראשית ו, יב; ישעיה ל, כא). אך ברצותם לציין את דרכם המיוחדת העדיפו אנשי העדה ליטול צירופים מסוימים המתאימים לתפיסתם. הביטוי 'הלך בדרך תמים' (תהלים קא, ו) בא לידי ביטוי בסגנונה של העדה בצירופים כגון 'להלך בתמים דרך' או 'ההולכים בתמים דרך'. צירופי הסמיכות 'תמים דרך' (למשל: סרך היחד ח, 10; ט, 9) או 'תום דרך' (למשל: סרך היחד יא, 11; הודיות יב [ד], 30–31; לפי משלי יג, ו; איוב ד, ו) הפכו למונחים קבועים לתיאור דרכי ההתנהגות הנאותות לפי השקפתה של עדת קומראן. גיוון של הניב הזה הוא הביטוי 'להתהלך/להלכת תמים' (למשל: סרך היחד א, 8; ג, 9; ט, 9; סרך הברכות ה, 22; ברית דמשק [גניזה] א, 21; ב, 15; לפי תהלים פד, יב). אנשי העדה המתנהגים לפי הכללים הנאותים מכונים 'תמימי דרך' (סרך היחד ד, 22; הודיות ט [א], 36; סרך העדה א, 28; סרך המלחמה יד, 7, לפי תהלים קיט, א; משלי יא, כ).⁴⁷

'תורה' – דוגמה אחרת לדרכה של העדה להפוך מילים שגורות בלשון המקרא למונחים מיוחדים לה היא דרך השימוש במילה 'תורה'. אמנם כתבי העדה ממשיכים את דרכו של המקרא כשהם מכוונים בתיבה המיועדת 'התורה' לתורת משה (למשל: נחמיה י, לה, לז; דברי הימים ב כה, ד), אך הם גם יוצרים צירופים חדשים שהתיבה עומדת בהם כסומך. כך הביטויים 'דורש התורה' ככינוי לאחד ממנהיגי החבורה בראשית ימיה (ברית דמשק [גניזה] ו, 7; ז, 18; פלורילגיום, 4Q174 1–2 i 11 קתנה 4Q177 10–11 5), 'בית התורה' ככינוי לכל העדה (ברית דמשק [גניזה] כ, 10, 13) ו'אנשי התורה' (4Q258 1 i 1) או 'עושי התורה' (פשר חבקוק ז, 11; ח, 1; יב, 5; פשר תהלים, 4Q171 1–2 ii 14, 22; ככינויים לחברי העדה).⁴⁸

⁴⁶ השימוש בשמות הגזורים משורש נד"ב לתיאור העדה מהדהד אולי גם בפשר שמציעה ברית דמשק לשירת הבאר: 'באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם' (במדבר כא, יח). בעל החיבור מזהה את 'נדיבי העם' עם אנשי העדה או ראשיה: 'ונדיבי העם הם הבאים לכרות את הבאר במחוקקות' וכו' (ברית דמשק [גניזה] ו, 9–8).

⁴⁷ על השימוש במקרא בביטוי זה ובדומים לו ראו: א' הורביץ, שקיעי חכמה בספר תהלים, ירושלים תשנ"א, עמ' 108–110.

⁴⁸ על חשיבות הצירופים של המילה 'תורה' עם הפועל 'עשה' והשמות הנגזרים ממנו בכתבי העדה מעידים צירופים כגון 'מעשי התורה' (מקצת מעשי התורה, 4Q398 14–17 ii 3) ו'מעשיו/מעשיהם בתורה' (סרך היחד ה, 21; ו, 18; 4Q258 1a ii 1, 3–4).

ג. כינויים למוסדות החבורה

הבולטים שבין כינויי המוסדות המיוחדים לעדת היחד הם: 'סרך', 'תכון', 'מבקר', 'הרבים' וכן צירופי סמיכות מיוחדים עם הסומך 'רבים' ('מושב הרבים', 'משקה הרבים', 'טהרת הרבים', 'סרך הרבים').

'סרך' – זהו אחד מן המונחים שחידשו כתבי עדת קומראן, שכן אין הוא ידוע בעברית ממקור אחר. המילה משמשת כפועל במשמע 'לסדר בסדר' (סרך המלחמה ב, 1, 6)⁴⁹ וכשם עצם במשמע 'סדר, קובץ פריטים סדורים' (למשל: סרך היחד ב, 20; ה, 23; סרך המלחמה ג, 13; ה, 3; סרך העדה א, 21; ברית דמשק [גניזה] ז, 6; י, 4). אפשר שלשונות אלו מושפעים מהארמית, שבה באה המילה הזו הן כפועל הן כשם בהוראות זהות.⁵⁰ במגילות יש שימוש רב בעיקר בשם: תיאור סדר בתוך טקס המעבר בברית ('עבורו... בסרך' [סרך היחד ב, 20–21]), קובץ תקנות שופטי העדה ('וזה הסרך לשפטי העדה' [ברית דמשק (גניזה) י, 4]), תקנות למבקר בעדה ('וזה סרך המבקר למחנה' [ברית דמשק (גניזה) יג, 7]), רשימת סדר דרגות אנשי העדה ('וכתבם בסרך איש לפני רעהו' [סרך היחד ה, 23; והשוו: סרך העדה א, 21]), סדר דגלי מלחמה במלחמת הקץ ('סרך לסדר דגלי המלחמה' [סרך המלחמה ה, 3]) או סדר תקיעות הכוהנים במלחמה לעתיד לבוא ('כסרך הזה יתקעו' [סרך המלחמה ח, 14]). ואכן המילה מופיעה בתור מונח ארגוני מובהק בחיבורים העוסקים בצדדים הארגוניים של החבורה: סרך היחד, ברית דמשק, סרך העדה וסרך המלחמה. כל החיבורים האלה כוללים יחידות המכונות 'סרך', שהן קובצי הוראות וכללים לנסיבות ולמוסדות מסוימים בעדה.⁵¹ השימוש המרובה מעיד על חשיבות מונח זה, שמשקפים בו יסודות הארגון, הקביעות והמשמעת שבמסגרותיה של החבורה ובסדרי חייה.

'תכון' – לעומת החידוש והייחוד שבמונח 'סרך', לשם העצם 'תכון', הקשור אף הוא למבנה ולארגון של העדה, רקע שונה. השורש תכ"ן מצוי במקרא בפועל בבניינים קל (משלי טז, ב), נפעל (יחזקאל יח, כה) ופיעל (איוב כח, כה) במשמע 'למדוד, להתקין במידה'.⁵² הפועל משמש גם בכתבי העדה במובן 'לתכנן, לקבוע' (סרך היחד א, 12–13⁵³). במקרא מצוי גם שם העצם 'תכ"ן', ומשמעו 'מידה'. הוא בא רק פעמיים בהקשרים של מידת חומר (שמות ה, יח; יחזקאל מה, יא). בכתבי העדה מופיע שם עצם אחר מאותו שורש, 'תכון', שאולי יש לקראו תכון.⁵⁴ הגיוון והתכיפות של שימושו מעידים שבמגילות הכתיות הוראתו רחבה יותר, 'מידה, החלטה, קביעה, מצווה'. אף במקרה זה מופיע שם העצם רק בצירופים מיוחדים ומגדירים. יש שהוא בא כנסמך בצירופי סמיכות: 'תכון הגורל' (סרך היחד ה, 3), 'תכון העת' (סרך היחד ח, 4; ט, 18)

⁴⁹ ראו: קימרון (לעיל, הערה 44), עמ' 112. ועיינו גם: ילון (לעיל, הערה 38), עמ' 39, הערה 34; עמ' 76. השורש עצמו כבר מזדמן במקרא בפעל שר"ך בלשון "ישרכו" (ירמיהו ה, כו); ראו קהלר ובאומגרטנר (לעיל, הערה 40), ג, עמ' 1357. אני מודה לידידי משה בראשור שהעירני על הקשר הזה.

⁵⁰ ראו: קטעים מספר חנוך בארמית, 4Q201 1 ii 1, וקטע מכתב לוי הארמי, 4Q214 2 10.
⁵¹ מגילת סרך היחד כולה מכונה בשם זה (סרך היחד א, 1; ראו גם: ה, 1; ו, 8). במגילת סרך היחד ובמגילות אחרות משמש המינוח בין השאר בכותרות המציגות קובץ הוראות לעניין מסוים (סרך המלחמה טז, 3; סרך העדה א, 1; ברית דמשק [גניזה] י, 4; יב, 22; יג, 7).

⁵² ראו: בראון, דרייבר ובריגס (לעיל, הערה 40), עמ' 1067; קהלר ובאומגרטנר (לעיל, הערה 40), ד, עמ' 1733–1734.

⁵³ וזו לשון סרך היחד: 'וכול הנדבים לאמתו יביאו כול דעתם וכוחם והונם ביחד אל לברר דעתם באמת חוקי אל וכוחם לתכן כתם דרכיו'. ראו: ליכט (לעיל, הערה 36), עמ' 61, 124.

⁵⁴ במשקל קטול, כפי שהציע קימרון (לעיל, הערה 44), סעיף 300.1b.

ו'תכון ימיהם' (סרך המלחמה ו, 12, 13). לעתים הוא מוגדר בכינוי חבור או ביידוע (למשל: פשר חבקוק ז, 13; סרך היחד ו, 8; ט, 3; הודיות כ [יב], 5, 8). במובנים אלה מופיע שם העצם 'תכון' בפשר חבקוק, בסרך היחד, בסרך המלחמה ובהודיות. בסרך היחד הוא בולט במיוחד בשימושו בהקשרים ארגוניים. הביטוי 'תכון הגורל' (סרך היחד ה, 3) מציין את החלטות חברי העדה ומנהיגיהם, ו'תכון אנשי היחד' (סרך היחד ט, 7) או 'איש כ/בתכנונו ישבו' (סרך היחד ו, 4, 8; השו: ח, 19; ט, 2) מציינים את ההיררכיה של חברי העדה. הביטוי 'התכונים האלה' (סרך היחד ח, 13; ט, 3) מציין כנראה את כלל ההחלטות וההוראות הקשורות לעדת היחד.⁵⁵ אם כן אפשר לראות מונח זה כמיוחד ללשונה של עדת היחד.

'מבקר' – לעומת המונחים 'יחד' ו'תכון', הנוגעים לסדרי העדה בכלל, מציינים המונחים 'המבקר' ו'הרבים' תפקידים ומוסדות מוגדרים בקרב העדה. 'מבקר' היא צורת בינוני פיעל מן השורש בק"ר. במקרא משמש הפועל הזה במובן 'לבדוק, לחפש' (השו: ויקרא כז, לג; יחזקאל לד, יא–יב), אך במגילות נתייחד הבינוני ככינוי למשרה מסוימת בתוך החבורה ולכן הוא מופיע תמיד ביידוע. המונח 'המבקר' מופיע בעיקר בסרך היחד ובברית דמשק, ובשניהם בקטעים העוסקים בסדרי העדה.⁵⁶ בשני החיבורים מדובר בתפקיד מוגדר, אם כי בכל אחד הוא מתואר באופן שונה מעט.⁵⁷ במגילת סרך היחד נזכר המבקר כמי שאחראי להנהלת נכסי העדה (סרך היחד ו, 20; השו: ברית דמשק [גניזה] יד, 13), ואילו בברית דמשק נזכרים תפקידי ניהול רחבים יותר, ביניהם הוראה לבני העדה ובחינת המבקשים להצטרף אליה (ברית דמשק [גניזה], יג, 7–13) ורישום עדויות על עבירות אנשי העדה (ט, 18–22). מדובר כאן אפוא במשרה מיוחדת לעדה. משום כך נראה שזה תואר שנוצר בהווי העדה עצמה, ומה גם שאין לו אח במקרא. פעם אחת נזכר גם 'האיש הפקיד ברואש הרבים' (סרך היחד ו, 14), שלפי פירוט תפקידיו הוא המבקר.⁵⁸ 'רבים' – ריבוי זה של שם העצם 'רב' מופיע במקרא כשם עצם כללי בכמה מובנים ('גדולים' [איוב לב, ט]; 'חזקים' [ישעיה נג, יב]) אך המצוי ביותר הוא המשמע 'רבים במספר' (למשל: שמות כג, ב; ישעיה נב, יד; איוב ד, ג). משמע אחרון זה בא גם בכתביה של העדה (למשל: פשר חבקוק ד, 2; י, 11; הודיות י [ב], 16; סרך הברכות ד, 27). אך בכתבי העדה נקבע לריבוי זה מובן מיוחד: 'ציבור חברי העדה', והכוונה לחברים המלאים בעדה, שעברו את כל שלבי הקבלה אליה.⁵⁹ משמע זה יוצא בבירור מן השימושים בסרך היחד (למשל: סרך היחד ו, 7, 12; ט, 2) ובברית דמשק ([גניזה], ראו למשל: יג, 7; יד, 7; טו, 8). במובן זה מצטרף שם העצם 'הרבים' לנסמכים אחדים כדי לציין תפקידים, חפצים או פעולות הקשורות ל'רבים', היינו לכלל חברי

⁵⁵ ראו: ליכט (לעיל, הערה 36), עמ' 181, 189.

⁵⁶ התיבה באה עוד ארבע פעמים בטקסטים אחרים, שכולם עוסקים בסדרה הפנימיים של החבורה: 5Q13 4 I; 4Q275 3 3; 4Q265 4 ii 6, 8.

⁵⁷ השו סיכומו של ליכט (לעיל, הערה 36), עמ' 115–116, ולאחרונה: R. Steiner, 'The "mbqr" at Qumran, and the Meaning of "Ibqr" in Ezra 7:14: On the Relation of the "Episkopos" in the Athenian Empire, and the Meaning of "Ibqr" in Ezra 7:14: On the Relation of Ezra's Mission to the Persian Legal Project', *JBL*, 120 (2001), pp. 623–646.

⁵⁸ ראו: ליכט (שם), עמ' 149.

⁵⁹ ראו: ילון (לעיל, הערה 38), עמ' 73–74. גם בלשון המשנה משמש שם העצם 'רבים' במובן 'ציבור' (למשל: ביכורים א, א; עירובין ה, ו), ובסמיכות במובן 'שייך לציבור' (למשל: 'דרך הרבים', 'שביל הרבים' [פאה ב, א; בבא בתרא ו, ז]). אולם במשנה מדובר בכלל הציבור בעוד שבכתבי העדה מדובר בחברי העדה בלבד.

העדה. כך הצירופים 'טהרת הרבים' (למשל: סרך היחד ו, 17; ז, 3) ו'משקה הרבים' (סרך היחד ו, 20; ז, 20) מציינים את המזון ואת המשקה של חברי העדה. כיוצא בהם צירופי הסמיכות 'עצת הרבים' (סרך היחד ו, 16) 'מושב הרבים' (סרך היחד ו, 8, 11), 'הון הרבים' (סרך היחד ו, 17) 'סרך הרבים' (ברית דמשק [גניזה] יד, 12). ויש להשוות לכאן גם ביטויים כגון 'האיש המבקר על הרבים' (סרך היחד ו, 12) וכיוצא בו ברית דמשק [גניזה] טו, 8) או 'האיש הפקיד ברואש הרבים' (סרך היחד ו, 14). השימוש בתיבת 'רבים' כסומך מגדיר את כל שמות העצם המצטרפים אליה כשייכים לתפקידים ולמוסדות שונים של חברי העדה. בצירופים כאלה מופיעה המילה תמיד כסומך מידוע. המשמע הארגוני המובהק של שימוש זה משתקף בעובדה שהוא מופיע בעיקר בסרך היחד ובברית דמשק, שני החיבורים העוסקים בתחום זה.⁶⁰

המונחים המבטאים באופן מפורש ומובהק ביותר שייכות לחבורת המגילות הם המונחים המציינים את החבורה עצמה ואת מציאות חייה המיוחדת. מונחים אלה מאפיינים את העדה ומנהיגיה ואת חבריה ודרכם. ואלה המונחים שנמנו כשייכים במובהק לחבורת קומראן: כינויי החבורה – 'העדה', 'עדת קודש', 'עדת היחד', 'יחד', 'תמים קודש', 'בית קודש', 'בית אמת', 'בית התורה'; כינויי אנשי החבורה – 'אנשי היחד', 'מתנדבים'/'נדבים', 'תמימי דרך', 'ההולכים בתמים דרך'; כינויי מוסדות החבורה – 'סרך', 'תכון', 'המבקר', 'הרבים'. רוב המונחים המיוחדים הללו נוצרו על ידי שאילה מאוצר לשון המקרא והוספת יסודות מיוחדים: יידוע, תארים, שיבוץ בצירופי סמיכות או גזירת שמות מפעלים. רק שם העצם 'סרך' מופיע לראשונה במגילות, ואף הוא אולי חודש על פי הארמית.

הופעתו של מונח אחד או אחדים מן הרשימה הזו בטקסט משייכת את הטקסט לחיבור שיצא מבית היוצר של עדת המגילות. אך מובן שכמו בשאר סוגי המונחים האופייניים לכתבי העדה, יש חשיבות גדולה להצטרפות של כמה מונחים בטקסט אחד. ככל שהמונחים הקשורים בעדה בחיבור מסוים רבים יותר, כן מתבסס השיוך שלו לכתבי החבורה.

2. מונחים הנוגעים לתולדות החבורה ולפולמוסיה

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

'מורה הצדק' – זה כינוי למנהיג העדה ומייסדה ואולי גם למנהיגים נוספים שבאו אחריו (למשל: פשר חבקוק א, 13; ה, 10; פשר תהלים [4Q171 I iii 15]; ברית דמשק [גניזה] א, 11; כ

⁶⁰ שם עצם זה מופיע מידוע רק בשני כתבייד נוספים, ומעיד כי שניהם טקסטים כתתיים: 4Q275 3 3 ו-5Q13 4 1. בטקסט הידוע בשם נזיפת המבקר (4Q477) לא שרד אזכור של תיבה זו.

32). לפי דרך פירושה של העדה מבוסס הכינוי על פשר לפסוק 'כי נתן לכם את המורה לצדקה' (יואל ב, כג; השווא: הושע י, יב). הצירוף מופיע בדרך כלל מיודע, אך גם לא מיודע (ברית דמשק [גניזה] א, 11; כ, 32). הכינוי מופיע רק בפשרים ובברית דמשק.

'הכוהן הרשע' – הצירוף בנוי כנראה על פשר לביטוי 'גבר יהיר' (חבקוק ב, ה).⁶¹ זה כינוי לאישיות היסטורית המוצגת בכתבי העדה כאויב הפוליטי של מנהיגה, מורה הצדק, שרדף אותו ללא רחם. הכוהן הרשע מתואר בפרטים לא מעטים בפשר חבקוק (פשר חבקוק ח, 8; ט, 9; יא, 4; יב, 2, 8), ונזכר גם בפשר ישעיה (4Q163 30 3) ובפשר תהלים (4Q171 3–10 iv 8).

'מטיף הכזב' – כינוי זה מבוסס על פשר למיכה ב, יא והוא מציין את בעל הפלוגתא העיקרי של מורה הצדק בענייני אמונות ודעות (פשר חבקוק י, 9; פשר מיכה, 4Q14 8–10 4; ברית דמשק [גניזה] ח, 13; יט, 25). הצירוף בא בברית דמשק, בפשר חבקוק ובפשר מיכה. נראה שהצירוף הדומה 'איש הכזב' גם הוא מציין את האישיות הזו (למשל: ברית דמשק [גניזה] כ, 15; פשר חבקוק, ה, 11; פשר תהלים [4Q171 1–2 i 18; 3–10 iv 14]). תיבת 'כזב' מצטרפת כסומך בצירופי סמיכות לציין את בני הפלוגתא האידאולוגיים של אנשי העדה (למשל 'מליצי כזב' [הודיות י [ב], 31]; 'נביאי כזב' [הודיות יב [ד], 16]).

'חלקות' – זוהי צורת ריבוי משם העצם 'חלקה', שבמקרא משמעו 'דברי חנופה, דברים חלקלקים' (למשל: תהלים יב, ד; עג, יח; דניאל יא, לב). במגילות בא ריבוי זה כסומך מיודע בצירוף סמיכות או כתואר הפועל, ותמיד עם הפועל 'דרש'. כך הצמד 'דורשי' (ה) 'חלקות' (הודיות י [ב], 15, 32; פשר נחום, 7, 3, iii 2, 4; ii 2, 7; 4Q169 3–4 i 2, 7; והשווא: פשר ישעיה, 4Q163 23 ii 10) או הביטוי 'דרשו בחלקות' (ברית דמשק [גניזה] א, 18). הביטויים בנויים על יסוד פשר לישעיה ל, י. שימושים אלה מעידים שהמילה 'חלקות' אפיינה דרך דרש או מדרש שאנשי העדה מתחו עליה ביקורת, שכן הצירופים מוסבים תמיד על מעשיהם ודרכם של מתנגדי העדה, כנראה הפרושים.⁶² 'אנשי הלצון' – זהו כינוי למתנגדי העדה ולפי הקשריו הוא מכון ליריבים האידאולוגיים של בני החבורה (פשר ישעיה [4Q162 ii 6]; ברית דמשק [גניזה] כ, 11). דבר זה מתברר גם מן הכינוי 'איש הלצון' למטיף הכזב (ברית דמשק [גניזה] א, 14). הצירוף לקוח מישעיה כח, יד ומרמז לפשר מפורט לדברי הנביא שם.

'שבי פשע' – בדומה לצירוף 'אנשי הלצון' אף צירוף זה לקוח מדברי ישעיה: 'ולשבי פשע ביעקב' (נט, כ), והוא הפך בידי סופרי העדה לכינוי לאנשי חבורת המגילות, לציין את דרכם כשבים בתשובה ונמנעים מפשע (סרך היחד י, 20; ברית דמשק [גניזה] ב, 5; כ, 17; 4Q260 IV 10; 5 ii 2, 4Q266 2 ii 5; הודיות ו [יד], 24; י [ב], 9; יד [ו], 6). נראה שבצירוף משוקע פשר לקטע שלם מנבואת ישעיה שם, אך פשר כזה לא נשתמר במגילות שבידינו.⁶³ בצד 'שבי פשע' משמש גם הצירוף 'שבי ישראל', שאינו אלא כיווץ של לשון ישעיה (ברית דמשק [גניזה] ד, 2; ו, 5; ח, 16; כ, 29; 4Q266 5 i 15; 4Q267 2 11; פשר תהלים [4Q171 3–10 iv 24]).

⁶¹ ראו: דימנט (לעיל, הערה 14), עמ' 268–269, הערה 99.

⁶² ראו: ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק, ירושלים ותל-אביב תשמ"ו, עמ' 138.

⁶³ המפל ביקרה את העובדה שכללתי צירוף זה בין המונחים המיוחדים לעדה במיוני הראשון למגילות; ראו: דימנט (לעיל, הערה 21); המפל (לעיל, הערה 17), עמ' 76. לדעתה הדבר פסול מפני שהצירוף לקוח מלשון ישעיה. אך נימוק זה פוסל כמעט את כל הכינויים הבנויים על פשרים לנבואות, שכן על פי רוב הם מיוסדים על לשונות מן הנבואה. מה שהופך את הלשונות הללו לכתתיים הוא כמובן ההקשר שהם משולבים בו, ואין לדון בהם במנותק מהקשר כזה.

'פשר' – המילה מופיעה במקרא פעם אחת ('מי כהחכם ומי יודע פשר דבר' [קהלת ח, ב]) במשמעות של 'מובן, פירוש', השאולה מן הארמית 'פשרא'.⁶⁴ בארמית של ספר דניאל נקשר שם העצם 'פשרא' לחלומות והופך למילה המציינת במיוחד את פתרון חלומות (למשל: דניאל ב, ד; ד, ג). המילה 'פשר' כשלעצמה אין לה משמעות כתתית, אך היא מופיעה רק פעמיים בלשון המגילות במובן של 'פירוש' ללא גוון כתתי.⁶⁵ ולעומת זאת כמעט בכל שאר ההיקריות היא מציגה פירוש בדרך האקטואליזציה למקראות בשיטתה המיוחדת של העדה. נראה שלא במקרה נבחרה תיבה הקשורה לפתרון חלומות לציון פירושים אלה, שכן בעלי המגילות הכתתיות נקטו בפירושי הפשרים שיטות ביאור שהיו מקובלות בפתרון חלומות.⁶⁶ המונח משמש גם לציון פשרים סביב נושאים מסוימים, כגון 'פשר על הקצים' (4Q180 I 1). למונח עצמו יש שימושים אחדים. לעתים קרובות הוא בא כחלק מנוסחה קבועה להצגת פירוש מטיפוס הפשר. לכן הוא מציין במחקר יחידות פירוש מסוג זה וכן את הסוגה הספרותית של חיבורים הכוללים רק פירושים מסוג זה. עקבות של פירושי פשרים ניכרים בהודיות (למשל בתארים 'דורשי החלקות' ו'שבי פשע'), אך הצעת הפשרים על פרטיהם באה רק בברית דמשק ובכתבים המוקדשים לפירושים בדרך זו. פשר מפורש אחד מופיע בסרך היחד (סרך היחד ח, 13–15).⁶⁷ מכל מקום העובדה שמילת 'פשר' מופיעה גם בהקשר נקי ממשען כתתי מחייבת לייחד למילה משמע כתתי רק כאשר היא סמוכה לפירושים כתתיים מפורשים.

המונחים שנמנו בסעיף זה מבטאים באופן מפורש שייכות לחבורת קומראן, שכן הם מתייחסים לתולדותיה, לנסיבות ההיסטוריות של קיומה ולוויכוחיה הפוליטיים והאידאולוגיים עם יריביה. ואלו בחני הלשון שנמנו כאן בתחום זה: 'מורה הצדק', 'הכוהן הרשע', 'מטיף הכזב', 'דורשי החלקות', 'אנשי הלצון', 'שבי פשע', 'פשר' (כהקדמה לפירושים על חיי העדה).⁶⁸ הביטויים 'מורה הצדק', 'הכוהן הרשע', 'מטיף הכזב' ו'דורשי החלקות' נבחרו משום שהם מופיעים בכמה חיבורים. בולטת העובדה שהם באים בעיקר בברית דמשק ובפשרים. ואין זה מפתיע, שכן כל הביטויים הללו בנויים על פירושי פשר לנבואות, וכאמור פירושים כאלה מצויים בידינו בעיקר בחיבורים הנזכרים. מכיוון שרוב הביטויים הללו מופיעים רק בקבוצת הטקסטים המשמשת גרעין יסוד לבחנים המנויים כאן, אין הם מועילים להגדרת טקסטים שמחוץ לקבוצה זו. אף על פי כן הם ראויים לסקירה, שכן בהיותם סמנים של אופי כתתי הם מעידים גם על ניבים אחרים הבאים בסביבתם והאופייניים לסגנונה של העדה. כך הם עשויים לסייע בהגדרת אופיים של קטעים שאינם נכללים בקבוצת היסוד המשמשת מצע לבחנים. דוגמה נאה לכך היא הריבוי 'חלקות'. בצירוף 'דורשי החלקות' הוא מופיע רק בפשרים, אך בפני עצמו הוא מופיע פעמיים גם בטקסטים חכמתיים: 'תחבולות האשה הזרה' (4Q184 I 17) וקטע חכמתי אחר (4Q185 I 2 ii 14). בשניהם הוא מצטרף לביטויים אחרים המעידים על אופי כתתי.

⁶⁴ בראון, דרייבר ובריגס (לעיל, הערה 40), עמ' 833; קהלר ובאומגרטנר (לעיל, הערה 40), ג, עמ' 982–983.

⁶⁵ ראו בטקסט הליטורגי 1Q30 I 6, ובפירוש על בראשית 4Q252 IV 5.

⁶⁶ ראו: I. Rabinowitz, 'Peshar/Pittaron: Its Biblical Meaning and Its Significance in the Qumran Literature', *RevQ*, 8 (1973), pp. 219–232.

⁶⁷ זהו פשר על ישעיה מ, ג. ראו: ליכט (לעיל, הערה 36), עמ' 177–178; ד' דימנט, 'לא גלות שבמדבר אלא גלות שברוח: הפשר על ישעיה מ 3 בסרך היחד', מגילות, ב (תשס"ד), עמ' 21–36.

⁶⁸ בהקשר כתתי מובהק בא גם הכינוי 'כפיר החרון', המופיע בפשר הושע (4Q167 2 2) ובפשר נחום (4Q169 3–4 i 5–6).

לא במקרה לא נכללו בסעיף זה שימושי לשון הבאים בפולמוס של עדת היחד בנוגע לשמירת המועדים והשבתות, כלומר בענייני הלוח (למשל: ברית דמשק [גניזה] ג, 13–16; פשר הושע [4Q166 ii 15–16]), ובביקורת על כהונת המקדש (למשל: ברית דמשק [גניזה] ה, 6–8; פשר חבקוק ט, 4–5). ביקורת זו איננה מנוסחת במונחים מיוחדים לעדה והיא באה גם בחיבורים שאין בהם אותות מובהקים של חיבוריה. כך מביא ספר היובלים ביקורת דומה על שיבוש זמני המועדים והשבתות בידי מי שמאמצים את לוח הירח (יובלים ו, לה–לז) ואילו החיבור החנוכי חזון החיות (חנוך פט, עג) ומזמורי שלמה (פרקים ב, ח) כוללים ביקורת על הכהונה בירושלים. נראה שהביקורת בעניינים אלו הייתה משותפת לחוגים שונים מחוץ לעדה, ולכן אין בהם כשלעצמם כדי לשייך חיבורים לספרות עדת המגילות.

לסיכום שני הסעיפים הראשונים אפשר לקבוע שמונחי ארגון ומונחים של פירוש פשר המופיעים יחד בחיבורים מסוימים, מאפשרים לשייך חיבורים אלו בבטחה לספרות של עדת היחד. ענייני סדריה וארגונה של העדה בצד השקפותיה על מאורעות זמנה ועל קבוצות אחרות ביהדות בימיה הם הבחנים האמינים והברורים לאופיו הכתתי של חיבור. שני סוגי בחנים אלו מופיעים במשולב רק בחיבורים מעטים, בייחוד בברית דמשק ובפשר חבקוק ובמקצת בסרך היחד, אך העובדה ששניהם באים בחיבורים אלו מעידה שהם קשורים זה בזה ומאפשרת לקבוע שגם אם רק אחד מסוגי הבחנים הללו מופיע בחיבור יש בו כדי לרמוז על אופיו הכתתי של החיבור. לפי עיקרון זה כבר עתה אפשר לקבוע את האופי הכתתי של חיבורים שלא נכללו בקבוצת הבסיס הראשונית. ואלו הם:

1Q31 – רק שרידים מועטים נותרו מכתב־יד זה אך בא בהם הביטוי 'אנשי היחד' (1Q31 I 1) והוא מגדיר את הקטע ככתתי.

4Q252, 4Q254 – אלו שני עותקים של פירוש על מבחר קטעים מספר בראשית, שנכלל בהם גם פשר על ברכת יעקב (בראשית מט). בפשר על מט, י נזכר הצירוף 'אנשי היחד' (4Q252 V 5), והוא מופיע גם בעותק נוסף של החיבור (4Q254 4). צירוף זה מגדיר אפוא את החיבור ככתתי. הגדרה זו אינה מבטלת את האפשרות שבעל פירוש כתתי זה השתמש במסורות ואפילו במקורות כתובים שאינם כתתיים, שכן חלקים גדולים מן הפירוש כתובים בסגנון שאין בו שום מאפיין כתתי.⁶⁹

4Q265 – מכתב־יד זה שרדו קטעים בנושאים מגוונים: עונשים על עברות חברי העדה, פשרים על דברי נבואה, הלכות שבת והלכות טומאה וטהרה. זה כבר עמדו על האופי הכתתי של אוסף זה, הניכר לא רק בתוכנו ובפשרים שבו אלא גם בשימוש במונחים כתתיים מובהקים: 'עצת היחד' (4Q265 4 ii 3; j 7 7–8), 'המבקר על היחד' (4Q265 4 ii 6), 'הרבים' (למשל: 4Q265 4 ii 4–5). 4Q275 – המונח 'המבקר' בא גם בשרידים הקטנים של טקסט זה (4Q275 3 3) וקובע אותו בין כתבי העדה.

4Q284a – ארבעת הקטעים הקטנים מכתב־יד זה עוסקים בדיני ליקוט פרות וטהרתם. שני מונחי ארגון כתתיים מופיעים בהם: 'במשקי הרבים' (4Q284a I 3) ו'מאנשי היחד' (4Q284a 2), והם משייכים את כתב־היד לכתבי עדת קומראן.

4Q285 – הקטעים ששרדו מכתב־יד זה קרובים בענייניהם לסרך המלחמה ומתארים כנראה את מאורעות המלחמה לעתיד לבוא. מקום חשוב תופס בו הצירוף 'נשיא העדה', המופיע

⁶⁹ ראו: M.J. Bernstein, '4Q252: From Re-Written Bible to Biblical Commentary (4QpGen^a)', *JJS*, 45, (1994), pp. 1–27. וראו הערה 30 לעיל.

בכתבים כתתיים מובהקים (ברית דמשק [גניזה] ז, 20; סרך הברכות ה, 20; סרך המלחמה ה, 1). מלבד זאת מופיע בו פשר על ישעיה י, לד.

מחזור ברכות: 4Q286, 4Q287, 4Q288, 4Q289, 4Q290 – חיבור זה כולל תיאור טקס הדומה לטקס המעבר בברית שפותח את סרך היחד (סרך היחד ב, 11–18, לעומת: 4Q286 7 ii). כמו כן יש בו ביטויים מובהקים מאוצר המונחים של כתבי העדה: 'עצת היחד' (4Q286 7 ii 1), 'אנ' [שי היחד] (4Q288 1 1), 'הכוהן [הפ] קיד ברואשן' (4Q289 1 4). די באלה כדי לשייך את החיבור לכתבי עדת המגילות.

4Q421 – בקטעי כתב־יד זה מזדמן הביטוי 'לסרך הכול איש לפני רעןהו' (4Q421 1 3), והם חופפים בחלקם את 4Q264a. הם כוללים הלכות שבת וכללים הקשורים בהתנהגות החבורה.⁷⁰ 4Q477 – מהדירי טקסט זה סברו שהוא מפרט את אזהרותיו של המבקר לאנשים מסוימים, אך המילה 'המבקר' אינה מופיעה בו. לעומת זאת נקרים בו מונחים אחרים אופייניים לספרותה של העדה: 'מ[חני הרבים]' (4Q477 2 i 3), 'הרבים' (4Q477 2 ii 3) 'היח'ד' (4Q477 2 ii 6), והם המשייכים אותו לספרותה של עדת המגילות.

5Q13 – הקטעים המועטים ששרדו כוללים טקסט זהה לסרך היחד (סרך היחד ג, 4–5; 5Q13 4–2), ומלבד זאת מופיעה בהם המילה 'המבקר' (5Q13 4 1), כך שאין ספק באופיו הכתתי של הטקסט שהשתמר בכתב־יד זה.

3. רעיונותיה והשקפות עולמה של החבורה

תחומי סדרי החבורה ותולדותיה, הבאים לידי ביטוי בשני סוגי המונחים שנסקרו לעיל, ברורים ומוגדרים לא רק משום שהם מוחשיים ופשוטים יחסית אלא גם משום שהם חלים במובהק רק על העדה עצמה, ולכן הם עשויים להופיע, ואף מופיעים, רק בכתבים כתתיים של ממש. שונה המצב בתחום הבחנים השלישי, תחום רעיונותיה והשקפותיה של העדה, שכן בתחום זה נקרים מונחים הבאים גם בחיבורים שאין בהם סממנים כתתיים מובהקים ואף בכתבים הידועים מחוץ לקומראן. למשל בחיבורים כמו ספר היובלים וספר חנוך או צוואת לוי יש פרטים לא מעטים הקרובים, ולעתים אף זהים, ללשונות ולמונחים של הכתבים הכתתיים. מצב זה משקף את קרבת הרעיונות של מחברי הספרות הכתתית לחיבורים חיצוניים כאלה, ומשום כך אין די במונחים הקשורים לרעיונות מסוימים כדי לשייך חיבור לספרותה של עדת המגילות. אף על פי כן עובדה היא שדווקא בחיבורים המוגדרים כתתיים על פי הבחנים הקובעים, כלומר סדרי ארגון ופולמוס, מוצגת מערכת רעיונות מגובשת, הבאה לידי ביטוי במונחים מוגדרים וקבועים. הדבר מעיד שמערכת רעיונות זו היא מן המאפיינים המובהקים של הספרות הכתתית, ועל כן אין להתעלם ממנה רק מפני שיש לה הקבלות בחיבורים שאינם כתתיים. יתר על כן, למרות קרבת מה בין כמה ממרכיבי מערכת זו לרעיונות ולביטויים המופיעים בספרות לא כתתית מקומראן ובספרות שמחוצה לה, הרי בסוגיות מרכזיות מתייחדת מערכת הרעיונות של הכתבים הכתתיים בניסוחים קיצוניים וכן באוצר מילים ובסגנון שאינם ידועים ממקורות אחרים. היא מתאפיינת בעקביות, בשיטתיות ובגישה מרחיקת לכת, שהן מסימני כתבי העדה בלבד. לכן גם בתחום זה יש להגדיר את הניסוח המיוחד והאופייני שנותנים כתבי העדה לתכנים, שהיו כנראה מקובלים

⁷⁰ ראו: E.J.C. Tichelaar, 'Sabbath Halakha and Worship in 4Q Ways of Righteousness: 4Q421 11 and 4Q264a 1–2', *RevQ*, 18 (1998), pp. 359–372.

בחוגים רחבים יותר. ואף כאן אין די בהיקרות מונח בודד, אלא חשוכה ההצטברות של כמה וכמה ביטויים הקשורים למערכת הרעיונות כולה. מתוך ניסיון להגיע עד כמה שאפשר למונחים האופייניים לספרות הכתתית בלבד, מוגדרים כאן שלושה תחומים בולטים בהשקפותיה של העדה: תורת שתי הרשויות,⁷¹ ההשקפה על הגזרה הקדומה וחובותיו הדתיות של בן החבורה. ושוב יש להדגיש שדווקא צירוף שלושתם הוא שמעניק למכלול רעיונות זה את ייחודו.

א. מונחים וביטויים הקשורים לתורת שתי הרשויות

ההשקפה שיש בעולם כוחות רוע הפועלים במישור המטפיזי ובמישור האנושי באה לידי ביטוי בדרכים שונות ובניסוחים שונים ברבים מן החיבורים שנוצרו ביהדות בית שני (כגון: ספר דניאל, ספר חנוך החבשי, ספר היובלים, צוואות שנים-עשר השבטים, צוואת משה). אך לכלל ראיית העולם כזירה להתמודדות איתנים בין שני כוחות שווים כמעט בכוחם, כוח הטוב וכוח הרע, הגיעו הדברים רק בניסוחיה של הספרות הכתתית. תורת שתי הרשויות הזו מיוצגת לא רק במונחים עצמם אלא גם בהעמדת צמדי מונחים מנוגדים זה לזה. כך ניתן ביטוי לדואליות השלטת בעולם באמצעות הלשון עצמה. מן המפורסמות הוא שבסוגיה זו הרחיקו לכת מכול תיאוריו של סרך היחד (סרך היחד ג-ד). אך רבים מלשונותיו מופיעים גם בחיבורים כתתיים אחרים.

'אור' מול 'חושך' – גילוי כתבי קומראן חשף שימוש מרובה בצמד המילים 'אור' ו'חושך' לציין את כוחות הטוב והרע. רישומיו של שימוש זה ניכרים גם בחיבורים לא כתתיים מימי בית שני,⁷² אך רק בכתבים הכתתיים משמשים 'אור' ו'חושך' באופן עקיב ונרחב כדי להציג את הדואליות השלטת בצדדים שונים של תחום פעולת בני אנוש. שמות העצם הללו מופיעים כסומכים בצירופי סמיכות שונים המתארים את כוחות הטוב לעומת מחנה כוחות הרוע. כאלה הם קודם כול הצירופים 'בני אור' מול 'בני חושך'. אלו כינויים שגורים לציין את בני מחנה

⁷¹ הדואליזם במגילות הכתתיות נבחן כאן מצד מכלול המונחים הקשורים אליו, ללא הגדרת טיפוס הדואליזם במגילות שונות ובחלקים של חיבורים שונים כפי שעשה פריי. ראו את סקירתו הרחבה: J. Frey, 'Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library', M. Bernstein, F. García Martínez & J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues* (STDJ, 23), Leiden 1997, pp. 175–335. לדעתי ניתוח כמו זה שהציע פריי דינו כדין ניתוחים ספרותיים (ראו לעיל, הערות 29, 34). אין לערבב ניתוחים כאלה עם המיון המוצע כאן על פי מגדירים סגנוניים ולשוניים של הכתבים בצורתם הסופית הנתונה לפנינו.

⁷² הדואליזם של אור וחושך בולט בבשורה על פי יוחנן (למשל: א, ד-ט; ח, יב; יב, לה) ואף מופיע שם הצירוף 'בני אור' (יב, לו). בכך בין השאר תלו את ההשקפה שחיבור זה מושפע מתורותיה של עדת המגילות. אך לאחרונה עמדו כמה חוקרים על כך שהבשורה על פי יוחנן אינה כה דומה למגילות (ובייחוד לסרך היחד, טורים ג-ד) כפי שהיה נראה מלכתחילה, ושהבדלים ביניהן גדולים מכפי שסברו עד כה. ראו: R. Bauckham, 'The Qumran Community and the Gospel of John', L.H. Schiffman, E. Tov & J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 105–115; פריי (לעיל, הערה 71), עמ' 335. דוגמה נוספת לשימוש בניגוד בין בני אור לבני חושך מזדמנת בחיבור הארמי מקומראן חזונות עמרם (4Q548–4Q543), בצורה 'בני נהורא' ו'בני חשוכא' (למשל: 16, 11, 2 ii–1 4Q548). אך בהיקרות מונח זה בלבד או בעצם הניגוד בין אור לחושך אין כדי לקבוע כי חיבור הוא כתתי. ראו: באוקס (שם), עמ' 108. לדעת פריי החיבור חזונות עמרם משקף תפיסת דואליזם קדומה מכתבי העדה; ראו: פריי (שם), עמ' 316–318. יותר משהם מרמזים למקור כתתי מעידים צירופים אלו על התפוצה הרחבה של רעיונות דואליסטיים.

כוחות הטוב, כלומר אנשי העדה עצמם, לעומת בני מחנה הרשע, הם אויבי העדה למיניהם. השימוש בשני הצירופים בולט בייחוד בסרך היחד ובסרך המלחמה⁷³ ('בני אור' – סרך היחד ב, 16; ג, 13, 24–25; סרך המלחמה א, 1–13; 'בני חושך' – סרך היחד א, 10; 9 i 4Q256; סרך המלחמה א, 7–16; ג, 6–9; יג, 16; יד, 17; 7 i 4Q496; 8–10 i 4Q491). שכיחים פחות הצירופים 'גורל אור' (ברית דמשק [גניזה] יג, 12; 9 iv 4Q267; סרך המלחמה יג, 9) ו'גורל חושך' (סרך המלחמה יג, 5), אך ללא ספק הם מצטרפים למערכת הביטויים הקשורים לשיטה הדואליסטית. יתר על כן, בצירופים אלו מצטרפים 'אור' ו'חושך' למושג 'גורל', שבלשונה של ספרות העדה שייך לתחום מושגי תורת הגזרה הקדומה המיוחדת לה (ראו להלן). עניין מיוחד יש בכינוי של ראש מחנה האופל, 'מלאך חושך' (סרך היחד ג, 21⁷⁴). אפשר היה לצפות שראש מחנה כוחות האור יכונה בכינוי ההפוך, מעין 'מלאך אור', אך הוא מכונה דווקא 'שר (ה)אורים' (סרך היחד ג, 20; ברית דמשק [גניזה] ה, 18; 1 i 4Q267; 5 ii 4Q266). הסומך בריבוי 'אורים' במקום 'אור' מופיע עוד ארבע פעמים במגילות קומראן אך בצירוף אחר: 'אלוהי אורים' (סרך שירות עולת השבת, 2 i 4Q405; תפילות יומיום, 1 i 4Q503) ו'אל אורים' (תפילות יומיום, 9 i 4Q503; ראו להלן). שימוש כזה מעיד שהמגילות שהוא נקרה בהן יצאו מבית היוצר של עדת קומראן. צירופים אחרים, מרכזיים לתורת הדואליזם, באים רק בסרך היחד: 'רוח אור' מול 'רוח חושך' (סרך היחד ג, 25) ו'דרכי אור' מול 'דרכי חושך' (סרך היחד ג, 3, 20–21; ד, 11). דבר זה משקף את העובדה שסרך היחד מביא את התיאור המפורט והשיטתי ביותר של תורת שתי הרשויות, שהייתה מקובלת על אנשי העדה.

'עול' מול 'צדק' – אף זה צמד מילים המצטרפות כסומכים בצירופי סמיכות לתאר תכונה מתכונותיו של כל מחנה. אנשי החושך הם 'אנשי עול', ובני האור הם 'בני צדק'. רעיון זה חוזר בצירופים מגוונים. מילת 'צדק' יש לה מקום חשוב במערך הלשוני של אנשי העדה. מנהיגם ומייסד עדתם מכונה 'מורה הצדק' (ברית דמשק [גניזה] א, 11; ו, 11; כ, 32; פשר חבקוק, א, 13; ז, 4; ט, 10; יא, 5). כינוי זה אמנם מבוסס על פשר לדברי נבואה (הושע י, יב; יואל ב, כג), אך אין זה מקרה שנבחרו קטעי מקרא שכוללים את המילים 'צדק' ו'צדקה'. יש אומרים שגם הדגש על הנהגתם של בני צדוק בעדה (למשל: ברית דמשק [גניזה] ד, 1, 3; סרך היחד ה, 2, 9) משקף את תפיסתם של אנשי העדה, שראו עצמם כנוהגים על פי הצדק. ובאמת תיבה זו מצטרפת לכמה שמות עצם. אחד המובהקים שבצירופים הוא 'עבודת הצדק' (סרך היחד ד, 9; הודיות יד [ו], 19), אך בצדו מופיעים צירופים כגון 'בני צדק' (סרך היחד ג, 20, 22; 10 i 4Q259), 'בחירי צדק' (הודיות י [ב], 13) ו'יודעי צדק' (ברית דמשק [גניזה] א, 1; 9 i 4Q268; 7 i 4Q266; 19 ii 4Q270). בסרך היחד מופיעים גם צירופים עם הביטוי הניגודי: 'בני עול' (סרך היחד ג, 21), 'אנשי עול' (סרך היחד ה, 2, 10; ח, 13; ט, 17; 8 i 4Q256; 2 i 4Q258; VIII 2) ו'רוח עול' (סרך היחד ג, 19; ד, 23), וכן הצירופים המקבילים עם תיבת 'עולה': 'בן עולה' (פלורילגיום, 1 i 4Q174), 'אנשי עולה' (סרך היחד י, 20; 9 i 4Q260) ו'רוח עולה' (סרך היחד ד, 9, 20).

⁷³ בשלב זה של המיון אין להפריד בין חלקים בתוך סרך המלחמה שמונחים אלו מופיעים בהם ובין חלקים שבהם אין הם מופיעים. הפרדה כזאת שייכת לשלב הניתוח הספרותי ולא לשלב מיון היסוד. לכן לדעתי אין הצדקה לביקורתה של המפל על כך שהמיון שאני מציעה אינו מאפשר הפרדה כזו; ראו: המפל (לעיל, הערה 17), ולעיל, הערות 28, 34, 63.

⁷⁴ ביטוי זה מזדמן רק בסרך היחד אך ראו כינויים מקבילים: 'שר ממשלת רשעה' (סרך המלחמה יז, 5) ו'[מלאך] השחת' (4Q286 7 ii 7).

'אמת' – כנגד צירופים עם תיבת 'עול' כסומך עומדים לעתים קרובות גם צירופים עם מילת 'אמת' כסומך. צירופי סמיכות עם המרכיב 'אמת' היו חביבים במיוחד על מחברי העדה, כפי שעולה מתפוצתם הרבה. חלקם צירופים צפויים – 'בני אמת' ככינוי לאנשי העדה (סרך היחד ד, 5–7⁷⁵) וכן 'בני אמתו' (סרך המלחמה יז, 8; הודיות יד [ו], 29; 4Q270 7 i 20; 4Q266 11 7). מקביל לאלה הכינוי 'אנשי האמת', שאף כי הוא מבוסס על שמות יח, כא, היה לכינוי לחברי העדה (פשר חבקוק ז, 10; הודיות ו [יד], 2). אך תיבת 'אמת' מגדירה גם את העדה עצמה, בצירוף 'יחד אמת' (סרך היחד ב, 24) או 'יחד אמתו' (סרך היחד ב, 26; ג, 7; ה, 10); את פועלה של העדה, בצירוף 'עבודת האמת' (פשר חבקוק, ז, 11); ואת שיטתה של העדה והנהגותיה, בצירוף 'דרכי אמת' (סרך היחד ד, 17) או 'דרך האמת' (4Q259 III 4). חשיבותה של תיבת 'אמת' כמגדירה את מהותה ודרכה של העדה באה לידי ביטוי גם בכך שבסרך היחד היא משמשת לציון תחום הטוב. תחום הטוב מכונה 'רוח האמת', בניגוד ל'רוח העול' (סרך היחד ג, 19); המלאך השולט בטוב מכונה 'מלאך אמתו' (סרך היחד ג, 24; 4Q177 12–13 i 7); והאל מכונה 'אל אמת' (הודיות ז [טו], 28). צירופי הניגוד עם תיבת 'שקר' נפוצים פחות, אך יש עניין בביטוי 'להקים עדה בשקר' (פשר חבקוק י, 10), האמור על העדה העוינת לעדת היחד. ביטוי זה או הצירוף 'עדת שו (=שווא)' (הודיות טו [ז], 34) הם היפוך לכינויי עדת קומראן עצמה: 'עדת היחד' (סרך העדה ב, 21), 'עדת קודש' (סרך היחד ה, 20; סרך העדה א, 9, 12) ו'עדת אנשי תמים' (ברית דמשק [גניזה] כ, 2).

'שקר' – תיבת 'שקר' מצטרפת בעיקר לעניינים בתחומי לימוד ודיבור: 'תלמוד שקרם' (פשר נחום, 8 ii 4Q169 3–4), 'לשון שקר' (הודיות יג [ה], 27, לפי תהלים קט, ב; משלי ו, יז ועוד), 'שפתי שקר' (הודיות טו [ז], 12, לפי תהלים לא, יט; משלי יב, כב ועוד) ו'אמרי שקר' (פשר תהלים, 19 i 2Q171 1–2). לפי ישעיה לב, ז). עם זאת, ודווקא משום שצירופים אלו ודומים להם לקוחים מן המקרא, כשלעצמם אין הם יכולים להעיד על אופי כתתי של חיבור נתון אלא רק כשהם מצטרפים ללשונות אחרים בעלי אופי כתתי.

ב. לשונות ומונחים המשקפים את רעיון הגזרה הקדומה
אף בסוגיה זו נהגו מחברי העדה כמנהגם – הם נטלו מן המקרא מילים כלליות וצירפו להן סומכים שהקנו להן משמעות מיוחדת, או השתמשו בהן בהקשרים שהטעינו אותן במשמעות זו. 'קצים' – תיבת 'קץ' באה במקרא רק בצורת יחיד, בעיקר במשמע 'סוף, סיום'.⁷⁶ אך שימושי התיבה בלשון רבים במגילות מעידים שאין כאן רק עניין של 'סוף' אלא של משך זמן, 'תקופה'. ואכן המילה כבר מופיעה במובן זה במקראות אחדים (למשל: דניאל יא, ו–יג; דברי הימים ב יח, ב), והוא שגור בלשון חז"ל.⁷⁷ 'קץ' היא אחת מן המילים המצויות בכתבי עדת המגילות, והיא מופיעה לעתים קרובות בריבוי (למשל: ברית דמשק [גניזה] ב, 9–10; טז, 2; סרך היחד א, 14; ג,

⁷⁵ ראוי לציון לשון נקבה של צירוף זה 'בת אמת', המופיעה בברכת נישואין 4Q502 2 6.

⁷⁶ ראו: בראון, דרייבר ובריגס (לעיל, הערה 40), עמ' 893–894; קהלר ובאומגרטנר (לעיל, הערה 40), ג, עמ' 1118–1119.

⁷⁷ ראו: L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1970, pp. 29–30, ושם הפניות לספרות חז"ל. ראו גם: א' קימרון, 'דקדוק הלשון העברית של מגילות מדבר יהודה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1976, עמ' 296 ושם מראי מקום נוספים. וראו: קהלר ובאומגרטנר (לעיל, הערה 40), ג, עמ' 1119, §9.

15; ד, 13, 16; סרך הברכות ד, 26; ה, 18; הודיות ה [יג], 15; ט [א], 16; פשר מלכיצדק, 11Q13; 20 ii). התיבה משמשת הן בכרונולוגיה של הזמן הקוסמי (סרך המלחמה י, 15) הן בכרונולוגיה של תולדות בני אנוש (סרך היחד י, 1; הודיות כ [יב], 8). הגדרה עקרונית של הקצים כמערכת חוליות זמן או תקופות המרכיבות את הרצף הקוסמי וההיסטורי באה בפשר על הקצים, הנפתח במילים: 'פשר על הקצים אשר עשה אל קץ להתם [כל הויה] ונהיה בטרם בראם הכין פעולות [ניהם לפרוש קציהם] קץ לקצו והוא חרות על לחותן השמים לבני איש' (4Q180 1 1-3).⁷⁸ בהמשך הפשר מוצג סדר זמנים של ממש מימי המבול עד אברהם. פשר זה מפרש את המהלך ההיסטורי הגלום בסדר הקצים וגם את העובדה שסדר זה נקבע מראש בחקיקת האל. השקפה זו מרומזת בצירופים כגון 'קצי אל' (פשר חבקוק ז, 13), 'קצי נצח' (הודיות ט [א], 24) ו'קצי עד' (סרך המלחמה י, 15). קבוצה אחרת של ביטויים משקפת את כפל הפנים של מציאות שנאבקים בה טוב ורע. לעומת 'קצי שלום' (הודיות כא, 15 [יח, 30]) בא הצירוף 'קצי חרון' (הודיות כב, 5 [קטע 1, 6]; פשר הושע, 4Q166 i 12; ברית דמשק, 4Q270 7 ii 13); בברית דמשק מופיע הביטוי גם בלשון יחיד, 'קץ חרון' (ברית דמשק [גניזה] א, 5; 11 19; 4Q266 2 i 3; וכן: הודיות יא [ג], 28). ביטוי זה רומז לחרונו של האל ולתקופת עונש על ישראל. הצירוף 'קץ הרשע' (ברית דמשק [גניזה] ו, 10, 14; טו, 7; 4Q271 2 12; 4Q269 8 ii 5) או 'קץ הרשעה' (ברית דמשק [גניזה] יב, 23; פשר חבקוק ה, 7) שגור לציון שלטון הרשע בימיהם של אנשי החבורה. בדומה לתפיסה הדואליסטית לצורותיה השונות רווחה בחוגים מסוימים בימי בית שני ההשקפה שההיסטוריה מורכבת מקצים, כפי שעולה מספרות החזונויות היהודית הקדומה (ספר דניאל, בייחוד פרק ט, החיבורים האסופים בספר חנוך וכיוצא באלה). אך מכיוון שרוב הספרות הזו הגיעה לידינו בלשונות תרגום לא תמיד אפשר לעמוד על מונחיה ולשונותיה בלשון המקור.⁷⁹ יתרה מזו, גם כאן פועל כלל ההצטברות, שכן בכתבי העדה מצטרפת תפיסה זו אל ההשקפה הדואליסטית ואל תורת הגזרה הקדומה ואין לכך מקבילה בספרות החזונויות. לכן אין מניעה לכלול את המונח 'קץ' ואת המטען האידאולוגי המשוקע בו בין הבחנים לקביעת חיבור כתתי, אך יש לצרפו למונחים כתתיים אחרים המופיעים בחיבור נתון.

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

'רזי אל' – תיבת 'רז' במשמע 'סוד, מסתורין' שאולה מן הארמית, ובמקורה היא פרסית. במקרא היא מופיעה רק בפרקים הארמיים של דניאל (שמונה פעמים בפרק ב וכן בפרק ד, ו). בעברית היא באה כבר בדברי בן סירא (ח, 18; יב, 11) ומשמשת בלשון חכמים.⁸⁰ במגילות נקשרת התיבה בעיקר לאל, והצירוף 'רזי אל' (סרך היחד ג, 23; סרך המלחמה ג, 9; טז, 11, 16; פשר חבקוק ז, 8) מעיד על כך במפורש. לפי נוסח הדברים בסרך היחד ג, 23 ובפשר חבקוק ז, 8 מרומזים בביטוי מסתרי צפונותיו של האל בכל הנוגע לתכניתו למהלך ההיסטוריה עד קצה,

⁷⁸ הנוסח לפי: D. Dimant, 'The "Peshar on the Periods" (4Q180) and 4Q181', *JOS*, 9 (1979), p. 78.

⁷⁹ אבל השוו: 'ממשלת קץ ואות עולם' (בן סירא מג, 6 [לפי כתב-יד ב מן הגניזה]), ראו: מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשל"ג, עמ' 50.

⁸⁰ ראו: קהלר ובאומגרטנר (לעיל, הערה 40), ה, עמ' 1980.

כלומר לפרטי מערכת הקצים. היסוד המסתורי שברזים אלה מחוזק ומודגש בצירופים 'רזי פלא' (סרך היחד ט, 18; הודיות ט [א], 21; י [ב], 13), 'רזי פלאו' (ברית דמשק [גניזה] ג, 18; סרך היחד יא, 5), 'רזי פלאך' (הודיות ה [יג], 8; יב [ד], 27–28; טו [ז], 27; יט [יא], 10) ואף 'רזי אל להפלא' (פשר חבקוק ז, 8). בביטויים אלו מקופלת ההשקפה שהתכנית האלוהית לתולדות בני אנוש נקבעה מראש על כל פרטיה והיא מתממשת והולכת דרך רצף התקופות, אך היא צפונה במסתרי הדעת האלוהית ומתגלה רק למעטים בעלי חכמה מיוחדת.⁸¹ זהו פן נוסף של ההשקפה הגורסת גזרה קדומה. בהקשר זה ראוי לציין את הצירוף 'רז נהיה'. אף שהוא נקרה רק פעם אחת בקבוצת הטקסטים של גרעין היסוד לבחנים אלו (סרך היחד יא, 3), הוא שגור מאוד בחיבור החכמתי הגדול 'מוסר למבין' (1Q26, 4Q418–4Q415, 4Q423), שהוא חיבור כתתי מובהק (ראו להלן).

'גורל' – במילה זו כשלעצמה אין מטען כתתי דווקא. במקרא היא מציינת חפץ, בדרך כלל אבן, שהטילו כדי להכריע בעניינים שונים (למשל: במדבר כו, נה; תהלים כב, יט). מובן זה נשמר גם בלשון המגילות (למשל: סרך היחד ו, 18, 22; ט, 7; סרך העדה א, 16), ומכאן נגזר המובן 'חלק', היינו מה שעלה בגורל (למשל: במדבר לו, ג). כבר בספרי המקרא המאוחרים הורחב משמע זה לחלקו של האדם בחייו ('destiny', למשל: דניאל יב, יג).⁸² אך כדרכם במונחים אחרים הטעינו כתבי העדה את המילה הכללית הזו כמשמעות מוגדרת השייכת להקשר מסוים. משילובה של מילה זו בכתבי העדה משתקפות שתי תורותיה המיוחדות, תורת הגזרה הקדומה ותורת שתי הרשויות. במסגרת תורות אלה הפכה המילה לעיקר בקומראן, והיא מבטאת את חלקו של האדם כפי שנקבע לו בתכנית האלוהית בטרם הבריאה, בין אם חלק במחנה בני אור ובין אם חלק בין בני חושך.⁸³ המילה מופיעה בכתבי העדה גם במובן של 'חבורה' (למשל: סרך היחד ב, 2; סרך המלחמה ד, 2).⁸⁴ הצירופים שמילת 'גורל' משובצת בהם כנסמך סומכים אליה את התיאורים המובהקים של המציאות הדואליסטית. כך הזוג 'גורל חושך' (סרך המלחמה יג, 5) לעומת 'גורל אור' (ברית דמשק [גניזה] יג, 12; 4Q267 9 iv 9; סרך המלחמה יג, 9; 4Q177 1–4; 8)⁸⁵ וכן 'גורל בליעל' (סרך היחד ב, 5; 4Q257 11 i; סרך המלחמה א, 5) מול 'גורל אל' (סרך היחד ב, 2; סרך המלחמה יג, 5; טו, 1; יז, 7).

⁸¹ על תפיסה זו, המשותפת גם לספרות החזונויות (האפוקליפטית), ראו: י' ליכט, 'היחס לאירועי העבר במקרא ובאפוקליפטיקה', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 18–1; ד' דימנט, 'בחירה וחוקיות היסטורית בתפיסת הספרות האפוקליפטית', ש' אלמוג ומ' הד (עורכים), רעיון הבחירה בישראל ובעמים, ירושלים תשנ"א, עמ' 59–70.

⁸² ראו: קהלר ובאומגרטנר (לעיל, הערה 40), א, עמ' 185.

⁸³ ראו: נוטשר (לעיל, הערה 41), עמ' 169–173; וכן: י' ליכט, 'המונח "גורל" בכתביה של כת מדבר יהודה', בית מקרא, ב (תשט"ז), עמ' 90–99. קימרון סבור שמשמע היסוד של מילה זו במגילות הוא 'זמן יעוד' (לפי סרך המלחמה א, 13; הודיות יא [ג], 27); ראו: קימרון (לעיל, הערה 44), עמ' 105. אך אין פירוש זה מתיישב עם שימושים אחרים של המילה בכתבי העדה.

⁸⁴ ראו: ליכט (שם). במובן זה מזדמנת המילה גם בתהלים קכה, ג. ראו: א' הורביץ, בין לשון ללשון, ירושלים תשל"ב, עמ' 155.

⁸⁵ יש להבדיל בין צירופים שהנסמך 'גורל' עומד בהם בלשון יחיד, ושהודגמו לעיל, לבין הצירופים תיבת 'גורל' עומדת בהם כנסמך בריבוי, כגון: 'גורלות אור' ו'גורלות חושך'. שני הצירופים האלה באים בתפילות יומיום לציין חלקי אור וחושך של הירח במסלולו החודשי (14–55; 2: 39 4Q503). אף על פי כן יש לשאול אם בחירת לשונות אלו דווקא אינה מרמזת על קשר לתורת שתי הרוחות, שכן אנשי עדת המגילות

כאן מן הדין לזכור שתי מילים הבאות בכתבים מובהקים של עדת המגילות כשמותיו של ראש מחנה כוחות האופל,⁸⁶ 'בליעל' (למשל: ברית דמשק [גניזה] ד, 13, 15; ה, 18; יט, 14; סרך היחד א, 18, 24; ב, 5, 19; סרך המלחמה א, 1; יא, 8) ו'משטמה' (למשל: ברית דמשק [גניזה] טז, 5; ברית דמשק, 4Q270 6 ii 18; סרך המלחמה יג, 11). מילים אלה לא נכללו בין הבחנים שהוצעו לעיל מפני שהן מופיעות גם בחיבורים שאינם מבית מדרשם של אנשי העדה.⁸⁷ בזה הן מדגימות את אופיים של רבים מרעיונותיה המובהקים של עדת קומראן, שיש להם הדים ובנות הדים בספרות שמחוץ לספריית אנשי המגילות, ולכן אין הם יכולים לשמש קני מידה לקשר מובהק לעדה זו. אך כששמות אלו מצטרפים ללשונות אחרים המיוחדות לכתבי העדה יש בהם משום חיזוק לאופי הכתתי של טקסט מסוים. עם זאת ראוי לציין כי להופעת שמות אלו מחוץ לכתבי העדה יש חשיבות רבה להבנת רקעה והקשרה של עדת היחד, שכן היא מעידה על תפוצתם של רעיונות אלו, בין אם כמורשת קדומה שבאה לעדה מחוג המוצא שלה ובין אם כתחום רישומה של העדה על סביבותיה והירושה שהותירה אחריה.

ג. לשונות ומונחים המשקפים את הנהגותיהם של אנשי העדה
'תמים' – בלשון המקרא פירוש התיבה 'שלם, ללא פגם, מושלם' (למשל: שמות יב, ה; יהושע י, יג; יחזקאל טו, ה; תהלים יט, ח), ובהשאלה 'ישרים, נקיים מעוון' (למשל: משלי ב, כא; איוב יב, ד). כבר במקרא מצטרפת המילה אל שם העצם 'דרך' ('האל תמים דרכו' [שמואל ב כב, לא / תהלים יח, לא]; 'הלך בדרך תמים' [תהלים קא, ו]) או אל הפועל הל"ך ('הולך תמים ופעל צדק' [תהלים טו, ב]; 'להלכים בתמים' [שם פד, יב]; 'הולך תמים יושע' [משלי כח, יח]) לציין התנהגות ישרה ללא רבב. וכן נוגע לעניין זה הצירוף 'תמימי דרך' (תהלים קיט, א; משלי יא, כ).⁸⁸ בלשון מחברי הכתבים של עדת המגילות הפכו צירופים אלו לציון דרכה של העדה וההנהגות המיוחדות שקיבלו עליהם חבריה, ובוודאי מהדהד בהם ציווי התורה 'תמים תהיה עם ה' אלהיך' (דברים יח, יג; מצוטט במגילת המקדש ס, 21). כך הוא במטבע הלשון 'תמימי דרך' (סרך היחד ד, 22; סרך העדה א, 28; סרך המלחמה יד, 7; 4Q491 8–10 i 5; הודיות ט [א], 36). כיוצא בו הצירופים 'ההולכים' (ב) 'תמים' (סרך היחד ב, 2; ט, 6, 8; 4Q258 VII 7, 8; 'להתהלך תמים' (ברית דמשק [גניזה] ב, 15; 4Q266 5 i 19; סרך היחד א, 8; סרך הברכות ה, 22) ו'להלכת תמים' (סרך היחד ג, 9; ט, 19; 4Q258 VIII 3; 4Q255 2 5). הצמד 'תמים דרך' מציין את כלל הנהגותיה ודרכה של החבורה מתוך הדגשת קיום מצוות התורה על פי הבנתה (סרך היחד ח,

קשרו ללא ספק את זריחת המאורות ואורם לתורתם הדואליסטית. ראו: D. Dimant, 'Dualism at Qumran: New Perspectives', J.H. Chalesworth (ed.), *Caves of Enlightenment*, North Richland Hills, Tex. 1998, pp. 55–73; מ' קיסטר, 'קטע מקומראן (4Q392 1) ותפיסת האור ב"דואליזם" הקומראני', מגילות, ג (תשס"ה), עמ' 125–142. וראו להלן, הערה 103.

⁸⁶ מקובל לראות בהם שני שמות לדמות אחת, אך בכמה טקסטים נזכרים השניים זה לצד זה. בספר היובלים א, כ נזכר 'בליעל', בעוד שבשאר חלקי החיבור מופיע השם 'משטמה', ובאפוקריפון של ירמיהו (4Q390 7 i 4, 2) מדובר הן על 'בליעל' הן על 'מלאכי משטמות'. לכן הצעתי שאולי מדובר בשתי דמויות אופל שונות. ראו דימנט, האפוקריפון של ירמיהו (לעיל, הערה 31), עמ' 242–243.

⁸⁷ הכינוי 'שר המשטמה' מופיע בין השאר בספר היובלים (למשל: י, ח; יא, ה; וכן בחיבור פסוידו-יובלים מקומראן: 4Q225 2 i 9; 2 ii 13–14), והשם 'בליעל' בא בין השאר בצוואות שנים-עשר השבטים (למשל צוואת ראובן ב, ב; צוואת לוי ג, ג; צוואת נפתלי ב, ו).

⁸⁸ על השימושים הללו ראו: הורביץ (לעיל, הערה 47), עמ' 108–110.

10, 21; ט, 2, 5, 9; 4Q266 2 i 4; 4Q258 VII 3). בדומה לכך משמש הכינוי כגון 'תמים קודש' למכלול הנהגות החבורה וכלליה (ברית דמשק [גניזה] ז, 5; כ, 2, 5, 7; סרך היחד ח, 20), ו'בית תמים ואמת' משמש כינוי לעדה (סרך היחד ח, 9; 4Q259 II 18). אין היקרות יחידה של ביטויים מעין אלו עשויה להכריע את הכף לטובת שיוך של חיבור לכתבי העדה, אך יחד עם ביטויים אחרים הם מוסיפים משקל לשיוך כזה. מכלול הביטויים הנטושים במגילות על יסוד תיבת 'תמים' מדגים יפה שיטה אחרת שנקטו חברי עדת היחד ביצירת מערכת המונחים ששימשה אותם. על יסוד כמה לשונות מקרא הרכיבו וחידשו צירופי לשון מגוונים ושונים שאין כמותם אלא במה שהם עצמם חיברו.

לסיכום, אלו הלשונות שטבוע בהם חותם רעיונותיה המיוחדים של העדה, ושמוצעים כאן כבחנים לקביעת אופי כתתי: לתיאור רעיון שתי הרשויות הוצעו צירופים עם המילים 'אור' ו'חושך', כגון 'בני אור' ו'בני חושך', 'רוח אור' ו'רוח חושך', 'דרכי אור' ו'דרכי חושך' וכן 'גורל אור' ו'גורל חושך', ולבסוף 'אורים' כסומך. כיוצא באלה משמשים צמדים מנוגדים הכוללים את המילים 'צדק' ו'עול', 'אמת' ו'שקר'. ההשקפה בדבר הגזרה הקדומה באה לידי ביטוי בצירופים עם המילה 'גורל' וכן בצירופים עם המילה 'קץ', כגון 'קצי אל', 'קצי פלא', 'קץ החרון'. נוספו על כך צמדים עם מילת 'רז', כמו 'רזי אל' ו'רזי פלא'. הנהגותיה ושיטתה המיוחדת של עדת המגילות בקיום ציווי התורה באות לידי ביטוי בצירופי לשון המחברים את מילת 'תמים' עם השם 'דרך' והפועל 'הלך', כגון הכינויים לאנשי החבורה 'תמימי דרך' ו'ההולכים בתמים' או ב'תמים דרך'. לסיכום הדיון במונחים רעיוניים של העדה ראוי להזכיר שבגלל החפיפה בין מונחים ממין זה ללשונות ומונחים המופיעים בחיבורים מחוץ לקומראן פוחת כוחם לקבוע אופי כתתי מובהק אם הם מזדמנים לעצמם, ולא בסמוך למונחים של ארגון העדה ופולמוסה. כוחם של מונחים ממין זה הוא אפוא בעיקר בהצטברותם ובחיבורם למונחים משתי הקבוצות הקודמות. אבל השימוש במונחים תלוי גם בסוגה ובתוכן של חיבור נתון. לכן אפשר שבחיבור מסוים שהתחבר בעדת המגילות לא יהיו מונחי ארגון או פולמוס, משום שאין סוגיות אלו מעניינו, אך יבואו בו מונחים מן התחום הדתי-רעיוני. לכן אין לשלול מראש את האפשרות שחיבור כזה שייך לכתבי העדה רק משום שאינו כולל לשונות של ארגון ופולמוס. למעשה לפי שיעור ההצטברות של בחני רעיונות האופייניים לכתבים כתתיים ניתן על פי רוב לקבוע במידה רבה של ביטחון אם חיבור שייך לספרות העדה אם לאו (ראו להלן).

4. מטבעות לשון מיוחדות רק לכתבי העדה

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

'מִצְרָף'⁸⁹ – התיבה נקריית פעמיים במקרא, רק בספר משלי ('מִצְרָף לַכֶּסֶף': משלי יז, ג; כז, כא), במובן של כור היתוך למתכות. אך כבר שם בפרק יז, ג משמשת הצריפה בהשאלה לבחינה

במובן הדתי. בחינת המתכות וצריפתן בכור ההיתוך היא דימוי מרכזי בנבואה לתפקידן של המלחמות והמכות שיבואו על ישראל בעתיד (ישעיה א, כה; ירמיה ט, ו; זכריה יג, ט; מלאכי ג, ב-ג). בספר דניאל, בן זמנן של המגילות הקדומות, כבר מוסבת פעולת הצירוף והבחינה על הנבחרים והצדיקים בלבד (דניאל יא, לה; יב, י). תפיסה זו עומדת ללא ספק ביסוד השימוש במילה כתבי עדת קומראן. הצירוף 'מצרף נסוים' (סרך היחד א, 17) מבטא זאת יפה.⁹⁰ הייסורים והצער שבאו על אנשי העדה בימיהם (ראו הביטוי 'צרת מצרף' בסרך היחד ח, 4) נראו להם כבחינה המעמידה אותם בניסיון, שתכליתה לצרף ולטהר את אמונתם ונאמנותם. הדבר משתקף בביטויים 'בחוני מצרף' (סרך המלחמה יז, 1), 'ברורי מצרף' (הודיות ו [יד], 4), 'ולב עמו יבחן במצרף' (סרך המלחמה, 4Q491 11 ii 12; וראו: סרך המלחמה טז, 15). אנשי העדה ראו בימיהם ובקשיים שנערמו בפניהם 'עת מצרף' (פשר תהלים [4Q171 1-2 ii 18]; פלורילגיום [4Q174 1-3]; 4Q177 5-6 3; [ii 1]). התיבה באה גם בריבוי, 'מצרפותיו'/'מצרפיו' (ברית דמשק [גניזה] כ, 27; סרך המלחמה יז, 9).

'מבנית' – במשמע 'מבנה, בניין'⁹¹ משמשת הן לתיאור מבנה העדה (סרך היחד יא, 8) הן לתיאור מבנה גוף האדם (הודיות טו [ז], 4, 9).

'מפלג' – מילה זו משמעה 'חלק, קטע, קבוצה'.⁹² בכתבי העדה היא באה כמובן של חלקים מן העולם הנברא: 'הבורא ארץ וחוקי מפלגיה' (סרך המלחמה י, 12 וראו: הודיות טז [ח], 21) או בחלוקת העולם לשתי רשויות: 'ובמפלגיהן ינחלו כל צבאותם לדורותם' (סרך היחד ד, 15 וכן שם, 16; וכנראה: הודיות כ [יב], 23).

'מזל שפתים' – צמד זה מופיע פעמיים בחיבורי גרעין היסוד: 'מזל שפתיכה' (סרך הברכות ג, 27) ו'מזל שפתי' (הודיות יט [יא], 5). הביטוי בנוי על הדימוי 'מזל כטל אמרתי' (דברים לב, ב), אך בלשון המגילות כוון הדימוי ונותר מרומז רק בשם העצם 'מזל' משורש נז"ל,⁹³ שבהצטרפו למילת 'שפתיים' הוא מציין מה שנוזל מן השפתיים, דימוי מליצי ל'מילים, דיבורים'.⁹⁴ שתי ההיקרויות הנזכרות מרמזות שמדובר בדברי לקח או בהלל ותודה.

רשימת הבחנים הלשוניים והסגנוניים לקביעת אופי כתתי של חיבור שגובשה לעיל היא גם מעין תמצית של תיאורי ארגונה והשקפותיה של חבורת בעלי המגילות כפי שהם באים לידי ביטוי במטבעות הלשון שלה. לכן עשויים להיות לרשימה שימושים מגוונים במחקר הקורפוס של כתבי קומראן. הרשימה גם משרטטת באופן מבוסס ומפורט את סגנונה של ספרות העדה ואת דרכי יצירת המונחים המיוחדים לה. אך אלו תוצאות משנה של הסקירה הזו. מטרתו העיקרית של מאמר זה היא לספק כלי ברור להבחין בין חיבורים כתתיים במובהק של עדת קומראן לבין חיבורים לא כתתיים שנמצאו במערות קומראן. החיבורים הגדולים שנכללים בגרעין היסוד ששימש מצע לבחנים כאן – הסרכים, ההודיות והפשרים – טיבם הכתתי ברור, ועל יסודם גובשו הבחנים המוצעים. לכן תועלתה של מערכת הבחנים המוצעת כאן בעיקר בכך שהיא נותנת אמצעי מדויק ממה שהיה בידינו עד כה להגדיר כתבים מקומראן שטיבם לא נתברר עד עתה ולעתים הם אף סלע מחלוקת. כדי להדגים את שימושה ותועלתה של הרשימה שגובשה כאן אבחנו להלן

⁹⁰ ראו: ילון (לעיל, הערה 38), עמ' 44, 77.

⁹¹ ראו: שם, עמ' 45, 85; קימרון (לעיל, הערה 44), עמ' 66, 109.

⁹² קימרון (שם), עמ' 110.

⁹³ ראו: ליכט (לעיל, הערה 36), עמ' 282.

⁹⁴ ראו: קימרון (לעיל, הערה 44), עמ' 110.

שלושה טקסטים שנחלקו הדעות באשר לזיקתם לעדת קומראן, ושל אור הבחנים שנקבעו כאן הם שייכים בבירור לכתבי עדת קומראן.

5. הגדרת האופי הכתתי של טקסטים ששיוכם נתון בוויכוח – שלוש דוגמאות

א. מוסר למבין (4QInstruction)

החיבור נשתמר בשמונה עותקים (1Q26, 4Q415, 4Q416, 4Q417, 4Q418, 4Q418a, 4Q418c,⁹⁵ 4Q423), והוא מן הגדולים שנתגלו בקומראן ומן הסתומים והמורכבים שבהם.⁹⁶ סגנונו שואב מלוא חופניים מספרות החכמה המסורתית (משלי, קהלת וגם איוב) ואף מחיבורו של בן סירא. בדומה לפנייה אל הבן בפרקים הראשונים של ספר משלי, פונה חיבור זה אל ה'מבין', נותן עצות בענייני משפחה, עסקי מסחר ורכוש וממליץ על הנהגות בין בני המשפחה, ידידים, פועלים ומעסיקים. המהדירים הראשונים קבעו שהחיבור לא נוצר בחוגי עדת קומראן וזאת מן הסיבות הבאות: (א) נדירות בו מאוד לשונות הנוגעים לטומאה וטהרה, לעומת ריבויים וחשיבותם בקורפוס כתבי העדה המובהקים. (ב) כמעט אין בחיבור כינויים של חיבור אנשי החבורה ('יחד', 'רבים', 'עדה'), ולדעת המהדירים אין היעדר זה מוסבר במלואו בכך שהחיבור כתוב כפנייה ליחיד. (ג) הכינויים 'עני' ו'אביון' משמשים אך מעט כינויים לעדה עצמה. (ד) מועטים מאוד הכינויים לאלוהים מלבד תיבת 'אל'. (ה) אין נזכרת תיבת 'תורה', שהיא כה בולטת בכתבי העדה. (ו) אין מופיעות תיבות 'קודש' ו'מקדש', השגורות בכתבי העדה. (ז) יש בחיבור מינוח דואליסטי ואסכולוגי נדיר; מילים הקשורות לרעיון הגזרה הקדומה, כגון 'נחלה', 'רז' ו'גורל', באות בו במובן לאו דווקא כתתי. המהדירים העירו שמילת 'רז' משמשת רק בצירוף 'רז נהיה', שהוא נדיר בכתבי העדה האחרים.⁹⁷

שיטת בדיקה זו פגומה מעיקרה, שכן אין היא מביאה בחשבון את אופייה המיוחד של מערכת המושגים המשמשת את עדת קומראן.⁹⁸ כפי שהוער לעיל, המונחים המיוחדים לעדה נוצקו במתכונת קבועה: בדרך כלל נשאלו מן המקרא שמות עצם או פעלים, וגיוון המשמעות הכתתי נוצר על ידי שיבוץם בצירופי סמיכות או על ידי צירוף שמות לפעלים. לכן כשמילים נדונות כיחידות לעצמן, כמו 'קודש' ו'מקדש', הן מאבדות את הגוון הכתתי שקנו באמצעות צירופי הסמיכות, וחוזרות אל אוצר המילים המקראי הרגיל.⁹⁹ אך אם נבחן את צירופי המילים בחיבור זה ניכר הגוון המיוחד של מונחי עדת המגילות למשל בריבוי צירופי הסמיכות שמילת 'קודש' משמשת בהם סומך: 'רוח קודש' (4Q416 2 ii 6), 'רוח קודש' (4Q418 76 3), 'נחלת קודש' (4Q418 234 1) ו'לרכי קודש' (4Q423 9 3). גם הטענה שהיעדר התיבה 'תורה' בחיבור

⁹⁵ הזיהוי של 4Q418c בתור עותק של חיבור זה מסופק.

⁹⁶ מהדורה ראשונה ראו: J. Strugnell & D.J. Harrington, *Qumran Cave 4, XXIV: Sapiential Texts, Part 2: 4QInstruction (Mūsār lē Mēvīn): 4Q415ff* (DJD, 34), Oxford 1999.

⁹⁷ ראו: שם, עמ' 24–31.

⁹⁸ את עיקרי ביקורתי על גישת המהדירים הראשונים כבר הצעתי בהרצאה שנשאתי בכנס מרכז אוריון בירושלים בחודש מאי 2001.

⁹⁹ ובאמת המהדירים העירו שאוצר המילים בחיבור הוא בעיקרו של 'העברית השגורה של המקרא' (סטרנגל והרינגטון [לעיל, הערה 96], עמ' 24). מסקנה זו היא לאמתו של דבר תוצאה בלתי נמנעת של דרך הבדיקה השגויה שנקטו המהדירים.

מוציא אותו מכלל כתבי העדה שכה החשיבה את התורה, אינה משקפת את מצב הדברים לאמתו. גם אם מילת 'תורה' עצמה אינה מופיעה, נזכרת התורה כדברים שנמסרו ביד משה ('נדב]ר ביד משה' [4Q418 184 i]; וכן: 4Q423 11 2; 4Q419 1 2). כמו כן מצוטטים דברי תורה, אם כי אין הם מוצגים בנוסחת ציטוט מפורשת. כך למשל מובאים מעשה גן עדן וקללת אלוהים לאדם (בראשית ב, טו; ג, יח; ראו: 4Q423 1–2 i 2–3) ואיסור התורה 'לא תתורו אחרי לבבכם' (במדבר טו, לט; ראו: 4Q417 1 i 27). ציטוט אחרון זה הוא בעל משקל מיוחד, שכן הוא חשוב מאוד גם בכתבים כתתיים אחרים (השוו למשל: ברית דמשק [גניזה] ב, 16; ג, 11; הודיות יב [ד], 15). אחרים טענו שהיעדר צמד המונחים הדואליסטי 'אור' ו'חושך' ולשונות הקשורים לטומאה וטהרה די בו כדי להסיק שאין 'מוסר למבין' שייך לחוגי עדת קומראן אלא לשלב קודם לה.¹⁰⁰ אך לאמתו של דבר לשונות 'אור' ו'חושך' בניסוח עקבי ומפורט של תורת שתי הרוחות באים רק בסרך היחד ובסרך המלחמה. בחיבורים אחרים, למשל ההודיות והפשרים, יש רמזים להשקפה דואליסטית ללא שימוש בצמד המילים 'אור' ו'חושך' וללא מערכת שיטתית ומפורטת. עובדה זו אינה מוציאה את ההודיות והפשרים מגדר כתבי עדת היחד, שכן יש בהם צירופים אחרים המעידים על זיקתם לעדת היחד. בדומה לכך 'מוסר למבין' אמנם אינו נזקק לצמד 'אור' ו'חושך' אך הוא מבטא במפורש השקפות דואליסטיות באמצעות צמד מילים אחר, 'אמת' ו'עול'. גיוון זה מלמד שההחלטה אם לכלול חיבור בכתבי העדה צריכה להתבסס על שיקולים מורכבים, ולהביא בחשבון הצטברות של יסודות בחיבור נתון ולא רק היקרות של רעיון אחד או שניים.

בחינה מקרוב מעלה ש'מוסר למבין' רצוף לשונות כתתיים מובהקים. אמנם אין בו מינוח עקבי של תורת שתי הרוחות כמו בסרך היחד ואין שימוש בצירופי סמיכות שמילת 'אור' משמשת בהם סומך – ובכל זאת מעניין הניסוח 'הלוא באור עולם יתהלך' (4Q418 69 ii 14), המכוון בלשונו של בעל חיבור זה אל הצדיקים. יתר על כן, המחבר מבטא בהחלט רעיונות דואליסטיים, אך הוא מעדיף לתאר את הדואליזם השליט בעולם באמצעות הצמד 'אמת' ו'עול' או 'עולה' ('ואז תדע אמת ועול' [4Q417 1 i 6]). צמד זה הוא מן העיקריים המשמשים את בעל סרך היחד לתיאור תורת שתי הרוחות, למשל: 'הנה רוחות האמת והעול' (סרך היחד ג, 19 והשוו: שם ד, 23; סרך המלחמה יג, 12). על פי צמד זה מכונה בעל 'מוסר למבין' את מי שמשתייכים למחנה ה'אמת': 'בני אמת' (4Q416 1 10), שהוא אחד מן הכינויים לבני אור בכתבים כתתיים (השוו: סרך המלחמה יז, 8; הודיות יד [ו], 29 ועוד; ראו לעיל). כיוצא בו הכינויים 'בחירי אמת' (4Q418 69 ii 10) ו'נוחלי אמת' (4Q418 55 6). דרכי ההתנהגות והמעשים של 'בני האמת' מכוונים 'דרכי אמת' (4Q416 2 iii 14) ו'פעלות אמת' (4Q418 69 ii 13). גם מעשי האל שייכים לתחום זה: 'ואמת צדק כול מעשיו' (4Q418 102 2), בדומה לניסוח בסרך היחד: 'ואמת כל מעשיו' (סרך היחד י, 17) ולצירוף 'מעשי אמתו' / 'מעשי אמתכה' בסרך המלחמה (יג, 1, 2, 9; יד, 12; והשוו: הודיות ט [א], 30). לכן מכונה אלוהים 'אל אמת' ('כי אל אמת הוא' [4Q416 1 14 = 4Q418 2 6]; השוו: 'כי אל דעות סוד אמת' [4Q417 1 i 8 = 4Q418 43–45 i 6]), כינוי המופיע בהודיות (ז [טו], 28). החלוקה של בני אנוש לשני מחנות, על פי שיעור הטוב שבהם, משתקפת בביטויים כגון 'לפי רוב נחלת איש באמת' (4Q418 172 5), ממש כמו הניסוח בסרך היחד: 'וכפי נחלת איש באמת יצדק' (סרך היחד ד, 24), וכן מופיע בפשר תהלים הביטוי 'נחלת אמת' (4Q171 3–10 iv 12). עוד נאמר

¹⁰⁰ ראו: T. Elgvin, 'The Mystery to Come: Early Essene Theology of Revelation', F.H. Cryer & T.L. Thompson (eds.), *Qumran Between the Old and New Testaments* (JSOTSup, 290), Sheffield 1998, p. 150

ב'מוסר למבין': 'כפי נחלתו בה (כלומר בעוולה) ירנשע' (4Q417 1 i 24). וחלקו של כל אדם, אם גדול או קטן, באחד משני התחומים, מוגדר בלשון דומה בסרך היחד: 'וכל פעולת מעשיהם (של בני איש) במפלגיהן (של הרוחות) לפי נחלת איש בין רוב למועט' (סרך היחד ד, 16). גם צירופים מנוגדים משובצים בעצותיו של 'מוסר למבין': כנגד 'בני אמתו' עומדים 'בני עולה' (4Q416 1 10; 4Q418 69 ii 18), ו'עולה' הוא גם שם כללי לתחום הרוע (4Q418 113; 4Q416 2 iii 14; 4Q418 9 15 = 4Q416 1 13). ובמקום אחד הוא מתחלף במטבע 'רשעה' (4Q416 3 3). גם תורת הגזרה הקדומה נרמזת בחיבור זה, בביטויים 'חרות החוק' (4Q418 43–45 i 11; 4Q417 1 i 14–15; ראו דיון לעיל) ו'למה הוּא וּלְמָה נהיה' (4Q418 43 3; השוו: 'מאל הדעות כול הוּא ונהיה' [סרך היחד ג, 15]).

משקלם המצטבר של הביטויים הללו מעיד כמאה עדים שהחיבור 'מוסר למבין' נוצר בחוגי העדה. כיצד לתחום את מקומו המדויק בספרות העדה הוא עניין למחקר וניתוח מסוג שונה.

ב. תפילות יומיום (4Q503)

תפילות יומיום השתמרו בכתב־יד אחד שזמנו קדום, מן הרבע הראשון של המאה הראשונה לפסה"נ,¹⁰¹ וכמה מן הכותבים על תפילות אלו היססו אם לשייכן לספרות העדה, מפני שאין בהן מונחים הקשורים במפורש לארגון העדה ולפולמוסיה.¹⁰² מבדיקה מקרוב עולה כי אמנם אין בתפילות מונחי ארגון ופולמוס של העדה אך יש בהן הצטברות של ביטויים בעלי מטען כתתי מובהק. כך הצירוף 'אלוהי אורים' (4Q503 13 1) המופיע גם בסרך שירות עולת השבת (4Q405 46 2), ודומה לו הצירוף 'אל אורני' (4Q503 29–32 9). צירופים אלה קרובים ל'שר אורים' (סרך היחד ג, 20; ברית דמשק [גניזה] ה, 18).¹⁰³ הצמד 'בני צדק' (4Q503 48–50 8) הוא אחד מן הכינויים לאנשי העדה בסרך היחד (סרך היחד ג, 20, 22). המילה 'מפלג' (4Q503 1–6 7; 15–16), שנדונה לעיל, מופיעה בחיבורים מובהקים של העדה: סרך היחד וההודיות. מעניין במיוחד הצירוף 'לשוני דעת ברך' (4Q503 7 iv 4), כי דומיו נקרים דווקא בסרך שירות עולת השבת, שאף הוא חיבור כתתי: 'לשון ברך'¹⁰⁴ (4Q405 14–15 i 2), 'לשוני דעת' (4Q405 23 ii 12), הדמיון מעיד אפוא, על אוצר מושגים כתתי. נוסף על כל אלו ערוכות תפילות היומיום על פי לוח בן 364 יום בהתאמה למהלך הירח, ויש במתכונתן דמיון לטקסטים ליטורגיים אחרים שכנראה נוצרו בחוגי

¹⁰¹ ראו: M. Baillet, 'Prières Quotidiennes', *Qumrân grotte 4*, III: 4Q482–4Q520 (DJD, 7), Oxford 1982, pp. 105–136; D.T. Olson, 'Daily Prayers (4Q503=4QPrQuot)', J.H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*, IVA: *Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers*, Tübingen & Louisville 1997, pp. 235–285.

¹⁰² מסיבה זו שייך באומגרטן את התפילות לשלב מוקדם בתולדות העדה, ואילו חזון סבורה שהן נוצרו קודם להתהוות העדה; ראו: J. Baumgarten, '4Q503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar', *RevQ*, 12 (1986), pp. 400–407; E.G. Chazon, 'The Function of the Qumran Prayer Texts: An Analysis of the Daily Prayers (4Q503)', שיפמן, טוב וונדרקס (לעיל, הערה 72), עמ' 217–225.

¹⁰³ הצירופים המיוחדים הבאים בתפילות אלו, 'ממשל אור היומם' (4Q503 15–16 6) ו'רוש ממשל חנושך' (4Q503 33 i–34 19), אינם זהים ללשונות הדואליזם בסרך היחד או בכתבים אחרים אלא מציינים את האור והלילה באופן פיזי. אף על פי כן יש עניין בהדגשת תחומי האור והחושך הממשיים, שבוודאי אינה מנותקת מן ההשקפה הדואליסטית. והשוו את הביטוי הקרוב 'ברשית ממשלות חנושך' בעותק של ההודיות ממערה 4 (4Q427 8 ii 12). ראו לעיל, הערה 85.

¹⁰⁴ כנראה יש לנקד שם עצם זה במשקל סגולי, 'בִּרְךְ', ראו: קימרון (לעיל, הערה 44), עמ' 106.

העדה: 4Q502 ו-4Q512. אף במקרה זה מעידה הצטברות היסודות שנמנו כאן על מוצאו הכתתי של החיבור.¹⁰⁵

ג. סרך שירות עולת השבת

סרך שירות עולת השבת הוא מעין מחזור תפילות ששרידיו השתמרו בכמה עותקים בקומראן ובמגילה אחת במצדה (4Q400–4Q407, 11Q17, Masik). המחזור כולל תפילות שעל המשכיל לומר, כנראה בציבור, בשעת הקרבת קרבן השבת במקדש של מטה. אך התפילות מכוונות למה שמתרחש במקדש של מעלה. התפילות סדורות ברצף שלוש-עשרה השבתות הראשונות של הרבע הפותח את שנת 364 יום, כלומר שבתות החודש הראשון, השני והשלישי. לא ברור אם חזרו על תפילות רבע זה גם בשלושת הרבעים האחרים, כדי להשלים את כל חמישים ושתיים שבתות השנה הזו, או שהקובץ נסדר לרבע הראשון בלבד. התפילות מתאפיינות בשפה נמלצת וחגיגית ובתיאורים מפורטים של הנעשה בהיכלי מעלה. הן מבחינת ענייניו הן מבחינת לשונותיו קובע הסרך הזה מקום לעצמו במכלול מגילות קומראן ואין בו דברים מפורשים על עדת המגילות. משום כך התלבטה המהדירה הראשונה אם חיבור זה הוא מכתביה המובהקים של חבורת המגילות אם לאו.¹⁰⁶ אולם אף שאין נזכרים בו במפורש ארגונה ופולמוסיה של עדת המגילות, משובצים בסרך שירות עולת השבת ביטויים שחותם רעיונותיה ומושגיה של עדת המגילות טבוע בהם, ושכבר נדונו לעיל: 'שבי פשע' (4Q400 l i 16), 'תמימי דרך' (4Q403 l i 22; 4Q405 13 6; 4Q404 2 3) 'חרת חוקיו' (4Q400 l i 5, 15), 'מלך אמת [ו] צדק' (4Q404 5 6) ו'רוחי דעת אמת [ו] צדק' (4Q405 19 4), 'עם בינות כבודי אלוהים' (4Q400 l i 6); השוו: 'לא עם בינות' [ברית דמשק (גניזה) ה, 16] ו'עם לא בינות' [הודיות י (ב), 19]. ראויה לציון גם המילה 'מבנית' (4Q405 14–15 i 6; 4Q403 l i 41, 44). נראה שבשל נושאו של סרך שירות עולת השבת – שירות המלאכים בהיכלות של מעלה – אין נזכרים בו במפורש ענייניה של העדה בנסיבות החיים של מטה, במציאותה עלי ארץ. אך לשונות אופייניים לכתבי העדה פזורים בחיבור כולו, ומשקלם המצטבר והחשיבות הרבה של הלוח של 364 יום מצביעים על מוצאו של החיבור בחוגיה של עדת המגילות.¹⁰⁷

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

עד היום מוינו מגילות קומראן לשתי קבוצות בלבד: זו שכללה את כתבי העדה וזו שכללה חיבורים שאינם שייכים לכתביה. חלוקה כזו הצעתי גם אני במיון שפרסמתי לפני כעשור שנים.

¹⁰⁵ כפי שהסיק אל נכון פלק (לעיל, הערה 17), עמ' 21–29. גם לדעת ניצן התפילות הן חיבור כתתי, ראו: ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 7.

¹⁰⁶ היא קבעה שהחיבור אינו כתתי בכמה פרסומים. ראו למשל: C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS, 27), Atlanta, Ga. 1985; idem, 'Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice', J.H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*, IVB: *Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice*, Tübingen & Louisville 1999, p. 5; הנ"ל (לעיל, הערה 22), עמ' 185.

¹⁰⁷ זוהי גם מסקנתו של פלק (לעיל, הערה 17), עמ' 129–130. פלק הציג רשימה של צירופים המופיעים בסרך השירות ושגורים בכתבי העדה (שם, עמ' 127). חלקם נכלל ברשימה המוצעת כאן.

אך מתוך מחקר נוסף התברר שיש חיבורים שאינם מתמיינים באופן חד־משמעי לקבוצה זו או אחרת. משותפת לחיבורים אלו מידה זו או אחרת של זיקה וקרבה לרעיונותיה המיוחדים של עדת המגילות ולעתים אף לסוגת הפשר שלה (ראו הדיון להלן באפוקריפון של יהושע) אך לא לארגונה. עם זאת המיעוט היחסי של יסודות הקרובים לעדת היחד וכן סגנונם השונה של חיבורים אלו מוציאים אותם מכלל כתבי העדה. מעמד מיוחד זה מוסבר בדרך כלל בכך שכתבים אלו שייכים לשלב שקדם להיווצרות העדה. אך הסבר זה כרוך בתאוריות מסוימות באשר למועד הופעת העדה על במת ההיסטוריה, תאוריות השנויות במחלוקת (ראו דיון לעיל). לכן, כדי להניח מרחב להסברים אחרים, אני נמנעת מלהניח הנחות היסטוריות, ומסתפקת כאן בתיאור החיבורים העשויים להשתייך לקבוצה זו. כמדומני שעצם יצירת קטגוריה כזו והצעת רשימה של טקסטים שאפשר לכלול בה עשויים לתת מבט שונה על טיבם ועל מוצאם. אך זוהי רשימה חלקית, שכן רק מחקר נוסף יגדיר ביתר דיוק את טיבם של החיבורים השונים.

מגילת המקדש – מלבד העותק הגדול הידוע ממערה 11 ($11Q^{19} = 11QT^a$) נתגלו שרידים של שני עותקים נוספים של חיבור זה ($11Q^{20} = 11QT^b$, 4Q524) ואולי שריד מעותק רביעי (4Q365a). החיבור כתוב כנאום אלוהי למשה, ומעבד קטעים גדולים מן התורה בשינויים ותוספות. רובו של החיבור עניינו צווים לבניית המקדש ולעבודתו, ונספחים אליהם פרקים אחרים מחוק המקרא על פי שיטתם המיוחדת של הכותבים. ריבוי הציטוטים מן תורה ואריכותם והמאמץ לחקות את סגנון החומש משווים לחיבור הזה אופי תורתי. אין בו צירופי לשון, מונחים או דרכי ניסוח האופייניים לספרות עדת היחד, ואף אין נרמזים בו העדה וארגונה. עם זאת בכמה סוגיות חוק שווה עמדתו של החיבור הזה לגישתם של כתבים כתתיים (ראו לעיל). אך תחום חוק המקרא ופרשנותו אינו מיוחד לאנשי העדה אלא היה בראש מעייניהם של כל הפלגים ביהדות בית שני ובראש ובראשונה חכמי ההלכה. על כן מלכתחילה אין הכרח שיטתי או לוגי לסווג מגילות העוסקות בנושאים אלו בתור כתתיות אם אין בהן סימנים מובהקים מן הסוגים שנמנו לעיל. אמנם מגילת המקדש מתייחדת בפרשנותה לסוגיות של חוק המקרא, אך בידוע שפרשנות זו משותפת בכמה פנים לטקסטים אחרים חסרי גוון כתתי מפורש, כגון ספר היובלים. אני מציעה לסווג טקסטים הלכתיים מקומראן לאסכולת הלכה שונה מזו של הפרושים אך מבלי לזהות אסכולה זו בשיטה המיוחדת לאנשי העדה בלבד.

ספר היובלים – רובו של חיבור זה כתוב במתכונת של גילוי מלאך הפנים למשה על הר סיני. החיבור מציג את דברי ימי העולם מבריאתו עד מעמד הר סיני מתוך עיבוד סיפור התורה בהשמטות ותוספות. מאורעות ההיסטוריה ערוכים בספר היובלים במסגרת כרונולוגיה של שמיטות ויובלים. אין בספר מונחים וצירופי לשון מובהקים שמאפיינים את כתבי עדת היחד וגם אין נזכרת בו העדה המיוחדת, ודי באלו להגדיר את ספר היובלים כטקסט לא כתתי. אך יש קרבה רבה בין עמדותיו של בעל ספר היובלים בסוגיות חוק המקרא ובעניינים אחרים ובין השקפותיהם של בעלי הספרות הכתתית. כך למשל יש דמיון רב בין תיאור חטאי הדורות המאוחרים בספר היובלים (א, ח–יד; כג, טז–כה) לבין תיאורים במגילת ברית דמשק ([גניזה] א, 20; ג, 14–15; ד, 13, 15; ה, 18; ח, 2). ואין צריך לומר שפולמוסו החריף של החיבור נגד לוח הירח ובעד לוח של 364 יום (א, יד; ו, כט–לח) מקרב אותו מאוד לחוגי העדה.¹⁰⁸ אף העובדה שנשתמרו בין מגילות קומראן כחמישה־עשר עותקים של חיבור זה מעידה על חשיבותו בעיני אנשי העדה.

¹⁰⁸ לעתים קרובות נתלית הקרבה בין ספר היובלים לחיבורי העדה בטענה המקובלת שספר היובלים נזכר בברית דמשק: 'ספר מחלקות העתים' (ברית דמשק [גניזה] טז, 3). ראו למשל: ניוסום (לעיל, הערה 22),



האפוקריפון של יהושע, 4Q522, קטע 9, טורים א-ב

האפוקריפון של ירמיהו – חיבור זה השתמר בקומראן בשישה עותקים,¹⁰⁹ והוא מנוסח כגילוי אלוהי על מהלך ההיסטוריה, גילוי שנמסר לירמיהו לאחר כיבוש ירושלים וחורבן המקדש בידי צבאות נבוכדנאצר. החיבור מתאפיין בלשונות קרובים לברית דמשק וליובלים, בפולמוס נגד הכהונה וברעיונות בעלי גוון דואליסטי הקרובים למה שנמצא בשני חיבורים אלו,¹¹⁰ ודבריו ערוכים במסגרת כרונולוגיה של יובלים. עם זאת אין בו מונחים ולשונות של כתבי העדה ממש. האפוקריפון מציג אפוא דוגמה נאה של קרבה לכמה מרעיונותיה ועמדותיה של העדה ואפילו שותפות בביקורת בענייני לוח וכהונה,¹¹¹ בלי להיזקק ללשונות ולמונחים מובהקים של העדה, של סדריה, של ויכוחיה הפוליטיים ושל ניסוחיה הרעיוניים הקיצוניים (למשל בסוגיית הדואליזם).

האפוקריפון של יהושע – אפוקריפון זה השתמר בקומראן בארבעה עותקים לפחות,¹¹²

עמ' 169. אך כבר הראיתי במקום אחר שדברי ברית דמשק אינם מכוונים לספר היובלים דווקא אלא לספר המונה את העתים בכרונולוגיה של שמיטות ויובלים; ראו: D. Dimant, 'Two "Scientific" Fictions: The So-Called Book of Noah and the Alleged Quotation of Jubilees in CD XVI, 3–4', P. Flint, E. Tov & J.C. VanderKam (eds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich*, Leiden 2006, pp. 242–248.

¹⁰⁹ ראו: דימנט, האפוקריפון של ירמיהו (לעיל, הערה 31), עמ' 91–260.

¹¹⁰ למשל הביטוי 'להתגבר להון ולבצע' (4Q390 2 i 8) מופיע גם בברית דמשק ([גניזה] ח, 7; יט, 19), והצירוף 'מלאכי המשטמות' (4Q387 2 iii 4; 4Q390 1 ii 7; 2 i 11) קרוב לכינויים 'שר המשטמה', 'מלאך המשטמה' בברית דמשק ([גניזה] טז, 5; 4Q271 4 ii 6; סרך המלחמה יג 4, 11). סיכמתי את הלשונות הקרובים ברשימה אחת: דימנט (שם), עמ' 102–103.

¹¹¹ למשל הפולמוס נגד הלוח השנה נרמז ב-4Q390 2 i 10 בסגנון קרוב לברית דמשק (גניזה) ג, 14–15 ולספר היובלים א, יד. ב-4Q385a וב-4Q387 3 2–7 נמתחת ביקורת על הכהונה בירושלים. כרונולוגיה של יובלים מוצגת למשל ב-4Q387 ii 3–4 וב-4Q390 1 7–8.

¹¹² 4Q378, 4Q379, 4Q522, 5Q9 ואולי שרד קטע קטן של חיבור זה במצדה. למהדורה של 4Q378 ושל 4Q379 ראו: C. Newsom, 'Apocryphon of Joshua', G. Brooke et al., *Qumran Cave 4, XVII*; E. Puech, *Parabiblical Texts, Part 3* (DJD, 22), Oxford 1996, pp. 237–288. למהדורה של 4Q522 ראו: E. Puech, *Parabiblical Texts, Part 3* (DJD, 22), Oxford 1996, pp. 237–288.

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

ראוי לציין שארבעת החיבורים שנמנו כאן, מגילת המקדש, ספר היובלים, האפוקריפון של ירמיהו והאפוקריפון של יהושע, כולם נכתבו עברית וכולם עיבודים של ספרי מקרא. יכול הטוען לטעון שכל החיבורים הללו לא נזקקו למונחים כתתיים במובהק בגלל מגבלות הצורה הספרותית הזו, הממקמת את הדובר או הכותב בתקופת המקרא כביכול, ועל כן די בזיקת חיבורים אלו לרעיונות הקרובים לעדה כדי לשייכם כתבי העדה. ואמנם יש מי שסוברים כך לגבי מגילת המקדש וספר היובלים. אך דווקא חיבורים אלו מוכיחים שכאשר חפצו מחבריהם ביקרו של רעיון מסוים שאינו נעוץ במקרא, לא היססו לשלבו במפורש בדבריהם. כך שולבה למשל במגילת המקדש תורת המלך (נו, 12 – נט, 15), ובספר היובלים שולבו החזיונות לעתיד המרמזים לזמנו של המחבר בימי בית שני (א, ז–טז; כג, יא–כז). לכן לעניות דעתי אין לקבוע בפסקנות שעניין לנו בחיבורים שמוצאם מעדת היחד, והתופעה צריכה עיון נוסף.¹¹³

טקסטים של לוח – בין גנזי מערה 4 שראו אור בשנים האחרונות בולטת קבוצה של טקסטים שעיקרם רשימות לוח מסוגים שונים: זמני שירותם של משמרות הכהונה במקדש, התאמתם לחגים ולמהלך הירח וכיוצא באלה. אין בטקסטים הללו דבר ממונחיה המיוחדים של עדת המגילות, אך כולם ערוכים על פי לוח בן 364 יום. אף רשימות אלו משויכות כמובן מאליו לכתבי העדה, אך לאמתו של דבר אין מניעה שהן היו נחלתם של חוגי כהונה רחבים יותר, שקדמו לעדה או התקיימו בזמנה. השאלה אם טקסטים אלו שייכים לאנשי העדה אם לאו דומה במידת מה לשאלה כיצד להגדיר את זיקתו של החיבור מקצת מעשי התורה לעדת קומראן.¹¹⁴ עמדתו המתבדלת של

¹¹³ '4QProphétie de Josué (4Qapocr.Josué?)', idem, *Qumran grotte 4, XVIII: Textes hébreux (4Q521–4Q528, 4Q576–4Q579)* (DJD, 25), Oxford 1998, pp. 55–62. מהדורה חדשה של הקטע הגדול בכתב יד אחרון זה (4Q522 9 ii) ודיון בזיקה שלו לרעיונותיה של העדה ראו: D. Dimant, 'The Apocryphon of Joshua – 4Q522 9 ii: A Reappraisal', S.M. Paul et al. (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden 2003, pp. 179–214. 'Between Sectarian and Non-Sectarian: The Case of the Apocryphon of Joshua', E.G. Chazon, D. Dimant & R.A. Clements (eds.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran*, E. Tov, (STDJ 58; Leiden: Brill, 2005), pp. 105–134. 'The Rewritten Book of Joshua as Found at Qumran and Masada', M.E. Stone & E. G. Chazon (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in the Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 28), Leiden 1998, pp. 233–256.

¹¹⁴ בהקשר זה יש לציין גם את החיבור חזון החיות, שנכלל בתוך אוסף כתבי חנוך (חנוך פד–צ), ושיש לו זיקה בכמה וכמה עניינים לאפוקריפון של ירמיהו, ליובלים ולברית דמשק. ראו מה שכתבתי במהדורתי לאפוקריפון של ירמיהו (לעיל, הערה 31), עמ' 109–110.

¹¹⁵ השתמר בחמישה עותקים 4Q394–4Q398; ראו: E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4, V: Miqsat* (DJD, 10), Oxford 1994.

חיבור זה והעובדה שבאחד מעותקיו מועתק לוח של 364 יום (4Q394) גררו את שיוכו לעדת המגילות.¹¹⁵ יתר על כן, עמדותיו של חיבור זה בסוגיות הלכה מסוימות זהות לאלו של מגילת המקדש וברית דמשק. אך לא זו בלבד שאין בחיבור זה שום שימוש במונחים וברעיונות של העדה, אלא שהוא עוסק בסוגיות הלכה המשותפות לה ולקבוצות אחרות. הפולמוס החרף נגד הלכת הפרושים העולה מחיבור זה אינו מזהה את מחבריו עם אנשי העדה דווקא, אלא עם חוגים שחלקו על אסכולת הפרושים בפרשנות חוק המקרא. אין הכרח להניח שחוגים אלו זהים לאנשי העדה עצמם – אפשר שהיו רק קרובים לה.¹¹⁶ ואף סביר לטעון שדווקא בחומר מסוג זה, היינו בסוגיות הלכה, משתקפת מסורת רחבה יותר, אולי כוהנית-צדוקית. גם העתקת הלוח כשלעצמה אינה מעידה בהכרח על מוצא כתתי.

לסיכום, המיון המוצע בזה אינו אלא צעד נוסף בדרך לבירור טיבה של ספריית קומראן. הוא מציע שורה של אמות מידה ברורות להבחנה בין קבוצות שונות של חיבורים בתוך ספריית קומראן. המיון הזה שונה מרוב המחקרים שנדרשו לנושא זה בכך שהוא מגבש את אמות המידה מתוך נתוני כתבי קומראן עצמם. אף שאין זה סוף פסוק בסוגיה זו, מיון מעין זה הוא תנאי הכרחי לקביעת הגדרות הולמות ומדויקות לכתבי קומראן ולמחקרם בעתיד.

¹¹⁵ זיהוי זה מונח ביסוד המהדורה של קימרון וסטרנגל (שם); וכך לאחרונה גם: מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 317–371.

¹¹⁶ לאחרונה טען מנחם קיסטר שאולי אף אין לזהותם בצדוקים. ראו: קיסטר (שם), עמ' 326–327. אף הצעה זו פותחת פתח ליתר גמישות בהנחות על טיב ההלכה שעל פיה נהגו אנשי עדת קומראן. על נקודות דמיון בין מקצת מעשי התורה לחיבורים כגון ספר היובלים וצוואת לוי השוו: קיסטר (שם), עמ' 344–353.

מנחם קיסטר

עוד על בעיית זיהוי של כתבים כתתיים בקומראן

בעיית מיונם של הכתבים שנמצאו בקומראן לכתבים כתתיים ולא כתתיים היא אולי השאלה המרכזית בחקר המגילות ובעיקר בהערכת מקומן ביהדות בית שני. המאמר המקיף והיסודי של דבורה דימנט בנושא זה סוקר את תולדות המחקר ומציג כמה קריטריונים למיון. הדברים הבאים נכתבים כדי להאיר את הנחות היסוד של השאלה ואת אפשרויות הפתרון מנקודת מבט נוספת. הבדלי הגוונים ולעיתים אף המחלוקת בין שני המאמרים מבטאים את חומרתה של הבעיה ואת הגישות השונות להתבונן בה.

שוב ושוב נתקל הקורא במחקרים על קומראן בשאלה אם יש לראות בטקסט מסוים חיבור כתתי, או – בסגנון אחר – חיבור 'קומראני'. הקורא בעיון את מאמרה של דימנט יראה כי הקריטריונים למיונו של טקסט ככתתי משתנים מחוקר לחוקר, ואין אמת מידה אחת המקובלת לפי שעה על כל החוקרים או על רובם (גם הדברים הבאים אינם יוצאים מכלל זה, כמובן). גם המינוח בדיונים המחקריים על הטקסטים שנמצאו בקומראן אינו ברור: לעיתים כשמדברים על טקסט 'קומראני' הכוונה פשוט לטקסט שנמצא בקומראן, ולעיתים הכוונה לטקסט שיש לו מאפיינים של עדת היחד, אולם השימוש בשם העצם הגאוגרפי 'קומראן' מבלבל. גם הכינוי 'כתתי' אינו חד-משמעי, כי במילה זו אפשר לכוון למסגרת מצומצמת מאוד (העדה כפי שהיא מתוארת בסרך היחד) או למסגרת רחבה יותר (זרם מתבדל, הדוגל בלוח השמש, מנותק מן הפולחן בבית המקדש של ימיו, ובעל אידאולוגיה רפורמטיווית מבחינה הלכתית ודואליסטית מבחינה תאולוגית).

ראוי לזכור כמה דברים בגשתנו אל שאלה זו:

ראשית, רוב הטקסטים שנמצאו בקומראן מקוטעים ביותר. אחד הטקסטים הנחשב מן הכתבים הכתתיים המובהקים הוא מגילת ההודיות, וזאת על סמך העותק שנתגלה במערה 1, ואולם עותקי אותה מגילה ששרדו במערה 4 אינם מאפשרים כשהם לעצמם לקבוע את השתייכותה הכתתית של מגילה זו (אף על פי שאין ספק שגם הם 'כתתיים' באותה מידה), מן הסיבה הפשוטה שהחומר שנשתמר בהם מועט מדי. כל חוקר קומראן מכיר את ההרגשה שכמה אותיות ששרדו במקרה יכולות לשנות מן הקצה אל הקצה את הערכת מגמתו ומקומו של קטע מסוים.¹ ודאי

¹ למשל: את הפשר של ברכות יעקב (בראשית מט) ב-4Q252 (G.J. Brooke, '4QCommentary on Genesis A', idem et al., *Qumran Cave 4, XVII: Parabiblical Texts, Part 3* [DJD, 22], Oxford 1996, pp. 185–207) אפשר למיין ככתתי מאחר שבפשר לברכת יהודה שרדו המילים 'אנשי היחד' (טור ה [קטע 6], שורה 5). מסובך יותר מיונו של הפשר לברכת ראובן. הוצע לקרוא פשר זה כפירוש על דרך הפשט. M.J. Bernstein, '4Q252: From Re-Written Bible to Biblical Commentary', *JJS*, 45 [1994], pp. 1–27 (esp. pp. 17–18); וכך נאמר שם: 'ברכות יעקב. "ראובן בכורי אתה ורישית אוני יתר שאת ויתר עוז

שהטקסטים המכילים את המינוח הארגוני הכתתי ראויים להיחשב כתתיים, אולם קשה לדעת מה דינם של טקסטים קצרים ביחס ומקוטעים שאינם כוללים מינוח כזה או טקסטים שיש בהם כאן ושם מינוח אידאולוגי החשוד ככתתי.

שנית, הטקסט לא תמיד מסגיר את הקשר חיבורו והשתייכותו, שאנו כה מעוניינים בהם. לעתים קשור הדבר בסוגה של הטקסט. למשל אין זה מתמיה אם בכתבים פסידו-אפיגרפיים אין מינוח ארגוני כתתי; ספק אם אפשר להסיק מכך בוודאות שהם לא נכתבו בחוגים כתתיים. טקסטים שאמורים היו להימסר למשה כתורה נוספת המיועדת לכלל ישראל, כגון ספר היובלים, מצניעים את האופי הייחודי של קבוצתו של הכותב. חוקרים רבים של ספר היובלים אומרים שהספר נכתב קודם התפלגותה של הכת מכלל ישראל; ואילו לדעתי כמה פסוקים בספר זה מעידים שהספר נתחבר בקבוצה מתנגדת לממסד² בשעת מלחמת אזרחים, ושקבוצה זו ראתה את עיקר פעולתה בתשובה אל דרך המצוות הנכונה שנעלמה מכלל ישראל,³ אלא שפסוקים אלו מוצנעים בספר. משל אחר: הדברים שצריכים לומר עם סילוקו של חבר מן הכת (לפי עותק של ברית דמשק מקומראן) אינם כוללים שום רמז כתתי.⁴ תהא הסיבה לכך אשר תהא, עובדה היא שטקסט ריטואלי כתתי אינו מעיד בהכרח על אופיו בניסוחיו. בדומה לכך אין לצפות שמכתב שנשלח למנהיג מחוץ לחבורה (מקצת מעשי התורה) ישתמש במינוח ארגוני או אפילו תאולוגי כתתי.⁵

בשולי סעיף זה וקודמו יש להעמיד גם על הבעייתיות בדרישה (המוצדקת עקרונית)

פחזתה כמים אל תותר עליה משכבי אביכה אז חללתה יצועיו עלה" פשרו אשר הוכיחו אשר שכב עם בלהה פילגשו ונאמר בכונן [א]תה [ל]ן [ראובן] הוא ראשית ערן' (טור ד [= קטע 5], שורות 3–7). אמנם הניסוח בשורות אלו אינו אסכטולוגי, אבל מכאן אין להסיק בשום אופן שמה שבא בהמשכה של שורה 7 ובשורות הבאות לא היה בעל אופי אסכטולוגי-כתתי, בדומה לאופיו של הפשר על הברכה ליהודה בטור הבא. מה שהגיע לעינינו אפשר שהוא גורם לאשליה אופטית בדבר תוכנו של הכתוב כולו. (מובן שאיני טוען שהמשכו של הטקסט היה בהכרח אסכטולוגי-כתתי, אלא רק שאין לשלול אפשרות זו; זה גבול הידיעה שלנו). ואולם גם אם נקבע שהפשר לברכות יעקב הוא כתתי (ולדעתי הכרח לומר כך), עדיין שאלה היא אם יחידות אחרות הכלולות ב-4Q252 הן כתתיות, או שמא עורך כתתי צירף כאן יחידות שונות, שחלקן לא היה כתתי.

² המתעלמת מבית המקדש השני (יובלים א, יג–יד).

³ יובלים כג, יט–כ; כג, טז + א, יד–טו. בהקשר זה יש להזכיר את מלחמתו הבלתי מתפשרת של בעל ספר היובלים לטובת לוח השמש, שאף הוא נעלם מכל ישראל' (ו, לד–לח). נראה לי שעובדה זו מעידה שהזרם שבתוכו נכתב הספר היה נתון בניגוד חריף לכלל ישראל.

⁴ כך נאמר שם: 'מלפני הרבים ישתלח וידבר בו הכוהן המופקד [ע]ל הרבים וענה [וא]מר: <ברוך את> און הו הכול ובידיך הכול ועושה הכול אשר יסדתה [ע]מים למשפחותיהם ולשונות לאומותם ותתעם בתהו ולו דרך ובאבותינו בחרתה לזרעם נתתה חוקי אמתכה ומשפטי קודשכה אשר יעשה האדם וחיה וגבולות הגבלתה לנו אשר את עובריהם ארוטה ואנו עם פדותכה וצון מרעיתך >ה אתה ארוטה את עובריהם ואנו הקימונו". ויצא המשתלח' (ברית דמשק, 4Q266, קטע 11, שורות 7–14; J.M. Baumgarten, '4QDamas-; 14–7', *Qumran Cave 4, XIII: The Damascus Document (4Q266–273)* [DJD, 18], (Oxford 1996, p. 76).

⁵ רוב החוקרים מניחים, לדעתי בדין, שמקצת מעשי התורה הוא חיבור כתתי מובהק (וחלקם סבורים שהוא נכתב ונשלח בידי מורה הצדק; ראו למשל: E. Qimron & J. Strugnell, 'The Literary Character and the Historical Setting', idem, *Qumran Cave 4, V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* [DJD, 10], Oxford 1994, p. 120; ולאחרונה ח' אשל, מגילות קומראן והמדינה החשמונאית, ירושלים תשס"ד, עמ' 42; וכנגד זה:

להצטברות של קריטריונים: לעתים קרובות אין לצפות להצטברות של מינוח ייחודי, אם מחמת קיצורו של הטקסט אם מחמת הסוגה הספרותית. לפיכך יש להזהיר מפני טעות נפוצה ולהעמיד על הכלל: אין לקבוע שטקסט אינו כתתי רק משום שאין בו מינוח כתתי. לעתים לא רחוקות מיון הטקסטים לכתתי ולא כתתי משמש יסוד לבניינים גדולים יותר, ויסוד זה עשוי להיות רעוע. שלישית, יש להדגיש שרק טקסטים מעטים בקומראן חולקים זה על זה בנקודות עיקריות. לעומת זאת טקסטים רבים בקומראן משלימים זה את זה: הלכות (לעתים הלכות מיוחדות) חוזרות בטקסטים שונים;⁶ לוח השמש הייחודי⁷ עומד במרכז עולמם (נקודה זו חשובה במיוחד אם אנו רואים בלוח זה פרי של רפורמה, כפי שאני נוטה לראותו); דפוסי לשון דואליסטיים ומונחים קרובים חוזרים שוב ושוב במגילות. ודאי שיהא זה פזיז להסיק שכל אלו נכתבו דווקא בעדת היחד, אבל אולי אפשר להסיק שספריית קומראן משקפת בעיקר (אם כי לא רק) זרם אחד, בעל גוונים שונים (או משתנים במהלך הזמן). אם כך אין לצפות שכל הכתבים יהיו זהים זה לזה: יש מרחק מסוים בין סרך היחד לבין ברית דמשק, ובין החיבור המכונה 'מוסר למבין' לבין חיבורים אחרים. אין להמעיט בשוני שביניהם, אלא ללמוד ממנו על ריבוי הגוונים בכת. משום כך אף אין אני טוען שספר היובלים או מגילת המקדש נכתבו בידי בני עדת היחד, או שהם קומראניים במובן הצר של המילה, אלא שהם יצירה של קבוצה מתבדלת, ושבמובן זה הם כתתיים.⁸

לסיכום, לכל הדעות מחזיקים כתבי קומראן גם כתבים כתתיים מובהקים וגם כתבים לא כתתיים (מקרא, ספר בן סירא, ספר טוביה). אכן קל לזהות את הכתבים הדומים ביותר לכתבים הכתתיים המובהקים (הכוללים את מונחי הארגון של ה'יחד'). השאלה היא אם שאר הכתבים, שבאשר להם קשה הרבה יותר להכריע, משקפים את מגוון הספרות והתרבות היהודית של תקופתם, או שמא הם משקפים בחלקם הגדול זרם אחד, מתבדל ובעל קווים ייחודיים בהלכה ובאידאולוגיה אם כי לא מונוליתית. ואם ללשון אחרון זה תיטה דעתנו, הרי השאלה הגדולה לטעמי היא מה היחס בין הכתתי (כלומר מה שנוצר בזרם מתבדל וייחודי זה, שעדת היחד היא אחת מצורותיו), לבין מה שאינו כתתי כלל (כגון ספר בן סירא). התשובה על שאלה זו אינה קלה וחתוכה. לעתים קרובות לא נוכל לדעת זאת מחמת הסיבות שזכרו לעיל. קטעי חיבורים רבים מאוד יישארו בתחום הלא ברור. עלינו לזכור שחלק מן הטקסטים במערות קומראן עשוי להיות

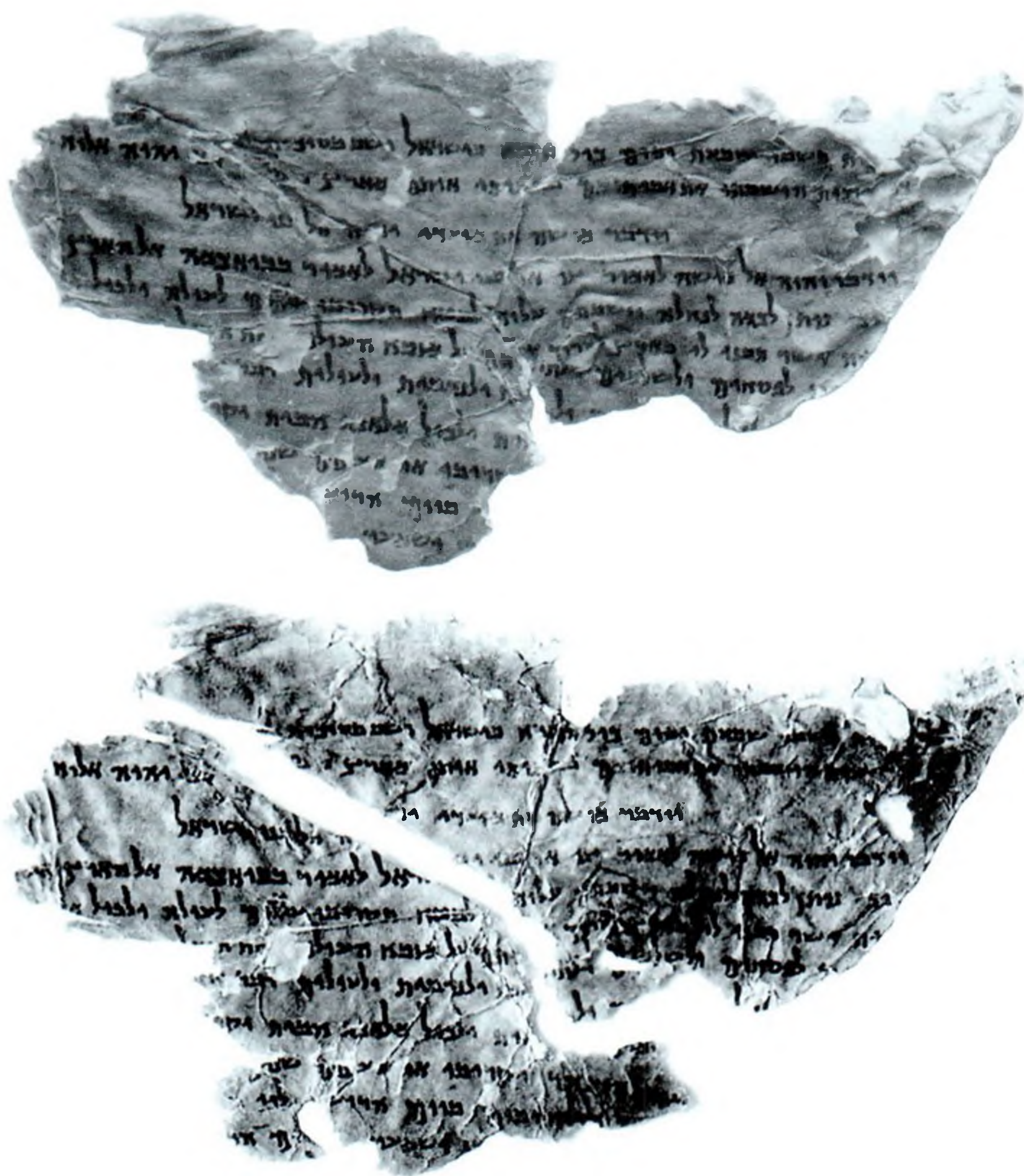
מ' קיסטר, 'עיונים במקצת מעשי התורה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח', תרביץ, סח [תשנ"ט], עמ' 323 הערה 22). היעדר המינוח אינו יכול לטעמי להוכיח היפוכו של דבר (קיסטר [שם], עמ' 324–325).

⁶ ההלכה היא אכן בוחן ראשונה במעלה להשתייכות כתתית, ולפיכך לא נראה לי שיש להוציא אותה מכלל חשבון, כהצעתה של דימנט. אף זאת יש לזכור: לפי שעה קיומה של 'הלכה כוהנית' אינו עובדה מוכחת אלא השערה, הקשורה קשר הדוק לשאלה שבה אנו עוסקים.

⁷ ראו במאמרו של י' בן-דב, 'השנה בת 364 יום בקומראן ובספרות החיצונית', בקובץ זה.

⁸ לסיכום מחקר ספר היובלים ראו: J.C. VanderKam, 'The Origins and Purposes of the Book of Jubilees', M. Albani, J. Frey & A. Lange (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, Tübingen 1997, pp. 3–24 (כיווני המחקר שונים מאוד מן האמור בגוף דבריי); לטיעונים, מכיוונים שונים, לכך שחיבור זה נכתב בחוגי האיסיים ראו: מ' קיסטר, 'לתולדות כת האיסיים: עיונים בחזון החיות, ספר היובלים וברית דמשק', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 1–18; P.R. Davies, *Behind the Essenes: History and Ideology in the Dead Sea*; *Scrolls*, Atlanta 1987, pp. 107–134; ולאחרונה: מ' סיגל, 'ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד.

קדם-כתתי, ועם זאת עלינו לזכור שאפשר בהחלט שמחבריהם של רבים מן החיבורים השתייכו לזרם אחד, מתבדל, הקרוי לפעמים כתתי, גם אם אין בהם סימנים מובהקים לשייכות זו. אבל מכל מקום ויותר מכול עלינו לזכור שכל המיונים הללו אינם אלא דגמים שלנו כדי לנסות להכיל ולמייין מה שאנו יודעים עליו מעט מדי מכדי להכילו ולמיינו: הספרות היהודית של ימי בית שני והרעיונות והקבוצות שהיא משקפת, והיכן עברו קווי הגבול ביניהם, אם היו קווי גבול כאלה. אין להתחמק מנגיעה בנושא (החשוב לעצם הערכה של תגלית המגילות), אולם חשוב שהקורא הכללי והחוקר יזכרו תמיד את גבולותיה המצומצמים של ידיעתנו על כל הנובע ממנה.



למעלה: תצלום ישן של 4Q365, קטע 23; למטה: תצלום חדש יותר (ראו להלן, עמ' 166)

אלישע קימרון

בעיות פיענוח וההדרה במגילות קומראן

מבוא

חוקרי קדמוניות המסתמכים על מקורות כתובים צריכים להכיר את טיב הטקסטים שמחקרם עומד עליהם, וראוי להם שישתמשו במהדורות מדויקות. הרי שיבוש קטן עלול להביא לטעות גדולה. כדי שנדע להעריך את טיב המהדורה ראוי לנו להכיר את טיב כתבי-היד ואת גלגולי המסירה.

מגילות מדבר יהודה נמסרו לנו כפי שיצאו מידיהם של מעתיקים שחיו בסמוך לזמן החיבור והכירו את הלשון ואת העניין. אולם המגילות נפגעו משינוי הזמן ולא קל לפענח את הכתוב בהן. על המהדיר ללמוד היטב את הלשון והעניין לבל ישגה ויכשיל את הרבים. ומכיוון שאין אדם אשר לא יטעה, חשוב שנכיר את עיקרי הבעיות העומדות בפני מהדירי המגילות ונדע להישמר מטעויות.

עורכי הספר הזה כיבדו אותי כשביקשוני שאחלוק לקוראים מניסיוני בההדרת המגילות. הריני נענה להם ברצון.

א. התעודות המקוריות

התעודות מקומראן כוללות כתריסר מגילות ורבבות קטעי מגילות. הפגמים שבתעודות הללו מקשים מאוד על מי שבא לפענח את הכתוב או להשלים את הטקסט החסר. הנה תיאור קצר של מצב השתמרות הטקסט במגילות ובקטעי המגילות.

המגילות

מקצת המגילות השתמרו יפה, וקל היה לפתוח אותן ולקרוא בהן, אך רובן נפגמו, ונזקקו לטיפול מיוחד. ממה נפגמו המגילות? מגילות שבאו במגע עם הקרקע הלחה נרקבו במקום המגע. לפעמים נעשה הקלף דביק מחמת הריקבון, וחלק מן הכתוב נדבק לגב המגילה. תולעים אוהבות מגילות תרמו אף הן את חלקן. לפעמים השחיר הקלף עד שהכתוב אינו נראה לעין. לפעמים הכתב מטושטש מחמת קמטים או קרעים וכיוצא באלו.

המומחים שפתחו את המגילות עשו את מלאכתם בזהירות מרובה והקפידו לצלם כל מגילה כשנתגלה מעצור או לפני שהפרידו בין קטעי מגילה שנדבקו זה לזה. התצלומים הראשוניים האלה עשויים לשמר טקסט שנפגע בזמן הטיפול במגילה ולסייע בקביעת מקומם של קטעי מגילה או פירווי מגילה. דוגמה יפה לכך היא מגילת המקדש, שמקצת הטקסט שבה נעתק לגב



איור א: קטע ממגילת המקדש ובו שרידי כתב מטורים שונים

המגילה ונראה שם בכתב ראי. פה ושם שרד במקום אחד טקסט משניים ושלושה טורים. מלאכת פיענוח הכתוב במקומות האלה קשה ומצריכה מומחיות, ולמרות המאמצים העצומים שנעשו נותרו במגילה הזאת אותיות רבות ואף תיבות וצירופים שמקומם לא נודע. במגילת ירושלים החדשה (11Q18) לא הקפיד האחראי לפרסום לצלם את המגילה בזמן הטיפול, ולא ציין את סדר הקטעים ואת מידות המגילה. הוא אף לא הפריד כמה קטעים של עמודים שנדבקו זה לזה. המגילה התפרסמה לאחר מכן בידי פלורנטינו גרסייה-מרטינו, והלה טעה בצירוף הקטעים, והציע טקסט מסולף. לבסוף חזר בו, ופרסם כל קטע בנפרד על פי מקומו בלוחות שבמוזיאון רוקפלר.¹

¹ F. García Martínez, 'The Last Surviving Columns of 11QNJ', idem et al. (eds.), *The Scriptures and the Scrolls: Studies in Honour of A.S. van der Woude on the Occasion of His 65th Birthday* (VTSup,

קטעי המגילות

בסוף שנות הארבעים ובראשית שנות החמישים של המאה העשרים הגיעו למוזיאון רוקפלר שבירושלים רבבות קטעי מגילות ופירוור מגילות פזורים ומעורבים אלו באלו. הגורמים שפגעו במגילות פגעו גם בקטעים, ומראה הקטעים הללו היה בו כדי לייאש כל מהדיר. אף על פי כן מוינו הקטעים הללו לכתבי־יד (זוהו קרוב ל־900 כתבי־יד). הרבה מן הקטעים והפירוורים צורפו ליחידות גדולות יותר. כאשר נראה למומחים ששני קטעים או יותר מתחברים ישירות הם צירפו אותם זה לזה. לפעמים הצירוף היה כה מוצלח עד שאינו נראה לעין. אותם מומחים לא ראו לנכון להעיר על הצירופים הישירים, ואף סימנו את הצירופים כקטע אחד. לפעמים צירפו ראשוני המהדירים קטעים שאין ביניהם חיבור ישיר. כאן נקבע הצירוף על פי העניין ועל פי הדמיון החיצוני שבין הקטעים (מספר השורות, המרווח שביניהן, השוליים וכיוצא באלה). קל במיוחד לצרף קטעים שיש ביניהם רצף ישיר של הטקסט, היינו כשבקטע אחד נשתמרו ראשי השורות ובאחר נשתמרו סופי השורות, והטקסט שביניהם חסר.

קטעי המגילות צולמו בשלבים שונים של עבודת המיון והצירוף. התצלומים האלה מסייעים לנו ללמוד על מלאכתם של אותם המומחים. מי שמעיין בתצלומי הקטעים כפי שהובאו למוזיאון אינו יכול שלא להשתאות לנוכח כישרונם וחריצותם של ראשוני חוקרי המגילות מוריס באייה, יוזף מיליק וג'ון סטרגנל. החוקרים הללו לא זכו למלוא הכרת התודה על תרומתם. כותב הסקירה הזאת, שעסק בעבודה הזאת בשלב מאוחר יותר, נמלא חלחלה כל אימת שבא לעסוק בקטעים ובפירוורים, ופעמים רבות גמר בנפשו למשוך ידו מן המלאכה הזאת, שהטרידה את מנוחתו יומם ולילה.

הנה דוגמה לקשיים שבזיהוי החיבורים ובצירוף הקטעים: בין קטעי המגילות ממערה 4 נמצאו שרידים של שני כתבי־יד של חיבור אחד שכולו דיני שבת. המהדירים הראשונים לא עמדו על החפיפה שבין כתבי־היד, ולכן הובא אחד מהם בכרך שעניינו חוק (4Q264a),² והאחר בכרך שעניינו דברי חכמה (4Q421).³ המהדיר של 4Q421 צירף לחלקיו חלקים של חיבור אחר שעניינו דברי חכמה. הצירוף המוטעה נקבע על פי הדמיון בכתב. אייברט טיכלאר העמיד על החפיפה שבין 4Q264a לבין 4Q421, ושיבץ באותו חיבור של דיני שבת עוד קטעים קטנים, אך לא הפריד את 4Q421 לשני חיבורים כנדרש.⁴

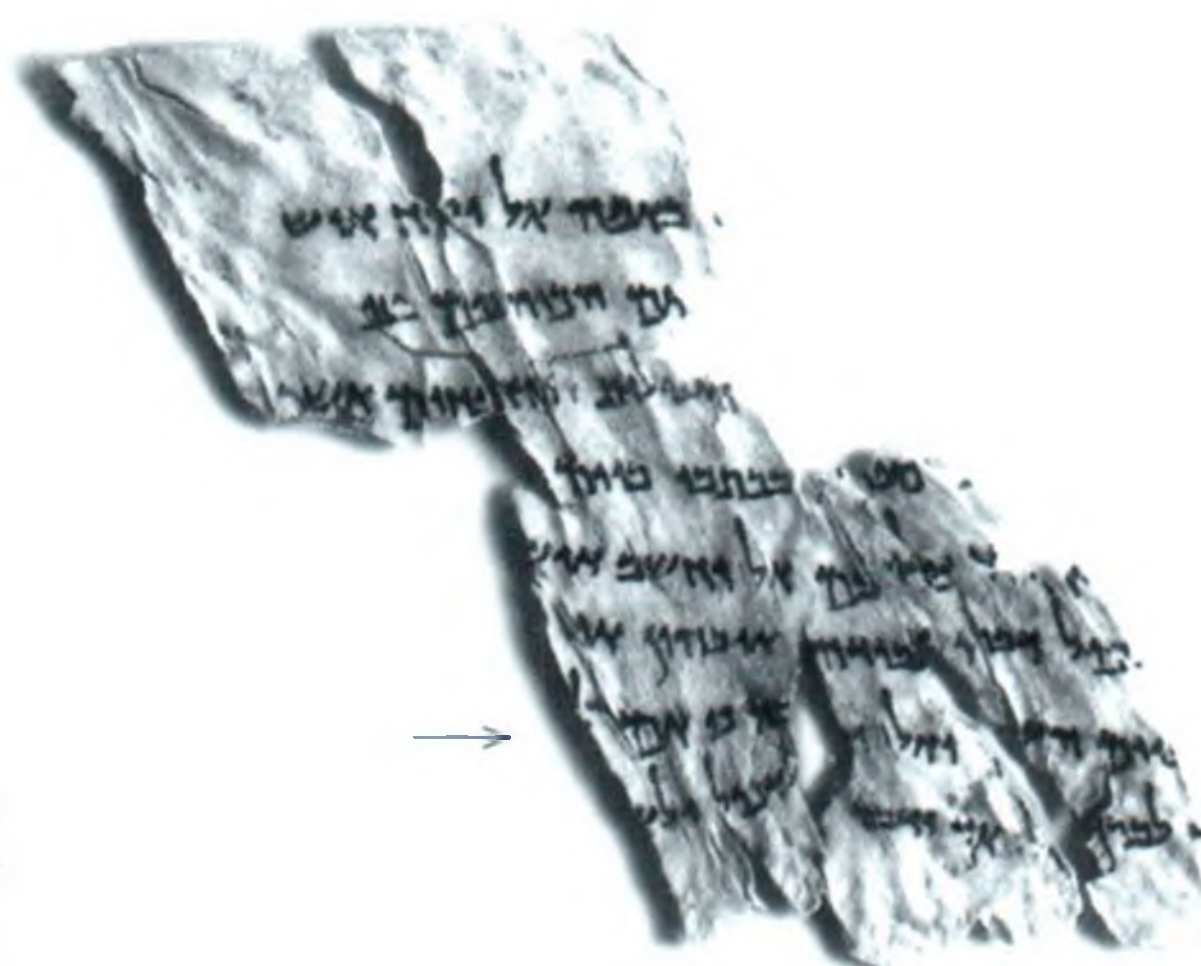
ב־4Q264a נשתמר קטע גדול יחסית, ובסיוע החפיפה והתוספות מ־4Q421 אפשר לשחזר את רובו. אך קטע זה הוא למעשה צירוף של שני חלקים שנמצאו נפרדים זה מזה. המהדירים העלימו מן הקוראים את מעשה הצירוף (הישיר). ובאמת החלקים אינם מצטרפים ישירות, ויש להרחיקם זה מזה בשיעור של כשתי אותיות. משום כך יש לשנות את קריאת המהדירים בכל שורה. למשל

49), Leiden 1992, pp. 178–192; F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar & A.S. van der Woude, *Qumran Cave 11, II: 11Q2–18, 11Q20–30* (DJD, 23), Oxford 1998, pp. 305–355

J. Baumgarten, '4QHalakha B', idem et al., *Qumran Cave 4, XXV: Halakhic Texts* (DJD, 35), Oxford 1999, pp. 53–56

T. Elgvin, '4QWays of Righteousness', idem et al., *Qumran Cave, XV: Sapiential Texts, Part 1* (DJD, 20), Oxford 1997, pp. 183–202

E.J.C. Tigchelaar, 'Sabbath Halakha and Worship in 4QWays of Righteousness 4Q421 11 and 13+2+8 par. 4Q264a 1-2', *RevQ*, 18 (1998), pp. 359–372; idem, 'More on 4Q264a (4QHalakha A or 4QWays of Righteousness?)', *ibid.*, 19 (2000), pp. 453–456



איור ב: 'ביום המ[וחר]ת ואל
י[ד]בר ד[בר] כי אם ל[דבר]י',
חיבור הלכתי, 4Q264a

אחד החוקים אוסר לתכנן תכניות ליום שלאחר השבת, ולפי זה יש לקרוא: 'ביום המ[וחר]ת'. ואילו המהדירים קראו: 'ביום הש[ב]ת', אף על פי שהאות השנייה בתיבה השנייה אינה שי"ן.⁵ לפעמים צירוף הקטעים מפוקפק ואפילו שגוי בעליל. למשל קטע 4 בכתב-יד ב של מגילת ברית דמשק ממערה 4 (4Q267) מורכב מעשרה חלקים קטנים (ראו לדוגמה איור ג בעמוד זה).⁶ שישה מהם חוברו ישירות זה לזה וארבעה הוצבו זה ליד זה. עשרת הקטעים מובאים במהדורה כקטע אחד. בהערות ציין יוסף באומגרטן שמיליק הרכיב את הטקסט משישה חלקים על פי הצורה. באומגרטן מספר את החלקים והעיר על חיבורם זה לזה. לרוע המזל מספרי החלקים אינם מופיעים בתעתיק או בתצלום, ואין לדעת למה התכוון באומגרטן. עבודת הצירוף של מיליק מעוררת הערצה, אולם לטעמי הוא היה נועז מדי. מן העיון בתצלומים נראה שצירוף החלק התחתון אין לו על מה שייסמך: צירוף החלק שבפינה השמאלית התחתונה (שורות 9–11) בוודאי שגוי, והקריאה '[ידרו] ש את אנו[ב]ות ו[א]ת ידעוני[ם]' (שורות 11–12) לא תיתכן מבחינת הלשון והעניין. מה עניין אובות (ללא יידוע!) אל נשך ותרבית? מסתבר יותר לקרוא: '[אי] ש את א[חיהו]' ולסלק את האותיות שצורפו בטעות, ואין כאן לא אובות ולא יידעונים. גם צירוף החלק שכתובה בו לדעת המהדירים המילה '[בע]רוב[ות]' מפוקפק. הפירוש של באומגרטן נסמך אפוא על צירוף מפוקפק, על קריאה מפוקפקת ועל הקשר קטוע.



איור ג: אחד הקטעים המרכיבים את 4Q267, קטע 4; בשורה האחרונה מסתבר לקרוא: '[אי] ש את א[חיהו]

⁵ השוו: ו' נעם וא' קימרון, 'קובץ דיני שבת מקומראן ותרומתו לחקר ההלכה הקדומה', תרכ"ץ, עד (תשס"ה), עמ' 511–546.

⁶ J.M. Baumgarten, '4QDamascus Document^b', idem, *Qumran Cave 4, XIII: The Damascus Document* (4Q266–273) (DJD, 18), Oxford 1996, pp. 95–114

ב. התצלומים

סוגי התצלומים

המגילות וקטעי המגילות צולמו כאמור בשלבים שונים של העבודה. למה נועדו התצלומים? בראש בראשונה הם משמשים את המהדיר בהכנת המהדורה, אולם לא רק המהדיר נזקק להם אלא כל חוקר המעיין במהדורה. משום כך פורסמו התצלומים במהדורות ובמקומות אחרים. המהדירים בחרו לפרסם את התצלומים שנעשו לאחר הטיפול במגילות ובקטעים. תצלומים אלה נוחים לשימוש ולבדיקה אחר המהדיר, אולם לפעמים חסר בהם טקסט שנפגע במהלך הטיפול. על כן בכל מקום שהקריאה אינה ברורה יש לעיין גם בתצלומים ישנים. בעזרתם ניתן גם לעמוד על חיבורים ישירים, מפוקפקים או מוטעים.

טכנולוגיות צילום

התצלומים נעשו בטכנולוגיות צילום שונות המסייעות בידינו לראות בבהירות המרבית טקסט שאינו ברור בכתב־היד המקורי. במקום שהקלף השחיר והטקסט אינו נראה היטב (או אינו נראה כלל) השתמשו הצלמים בצילום בקרניים אינפ־אדומות או בפילטרים המפרידים בין צבע הדיו לרקע השחור. כאשר הכתב מכוסה ואינו נראה לעין נעשו תצלומים בטכנולוגיות שפותחו לתצלומי אוויר (או לתצלומים מן החלל) והמאפשרות לחדור מבעד לכיסוי. משום כך עיקר עבודת המהדיר נעשית בסיוע תצלומים, ועדיין יש להמשיך במאמצים לגילוי הכתב. למשל במגילת ההודיות יש מקומות מושחרים שהכתב אינו נראה שם היטב; בתצלומים ממוקדים שצילם מר מיכאל מגן, מנהל המעבדה במוזיאון ישראל, אפשר לזהות אותיות שאינן נראות בבירור בתצלומים הישנים.

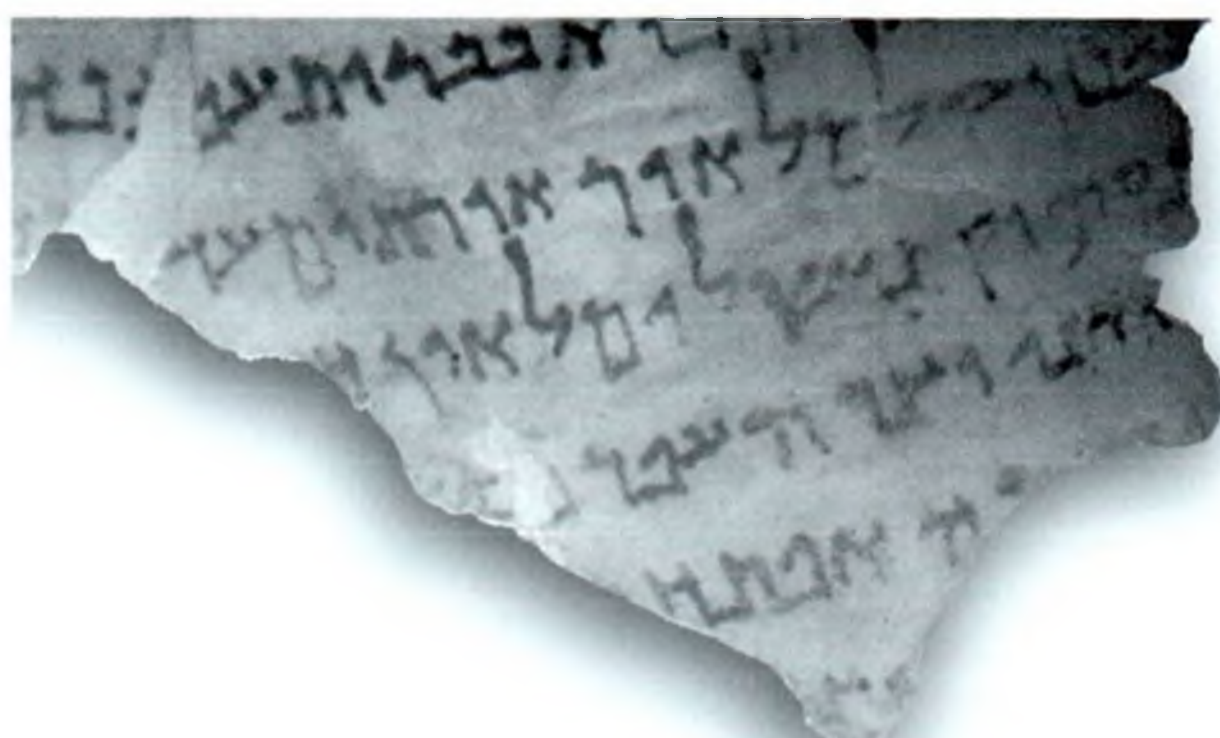
התצלומים והמקור

האם מותר לנו לוותר על העיון בכתב־היד המקורי? מקצת המהדירים הסתפקו בעיון בתצלומים והציעו משום כך נוסח מוטעה. לכל תצלום יש מגבלות. לא תמיד ניתן להבחין בין סימני דיו ובין סימנים אחרים, כמו קמטים או חורים קטנים, הנראים בתצלום כדיו. ויש אף מגבלות אחרות. במגילת ישעיה כד, ה הוצע לקרוא 'עיברו' (תורות)⁷. לדעת המציעים היו"ד שבמילה 'עיברו' נוספה בין השיטין מעל הבי"ת כדי שהקורא לא יטעה לקרוא 'עברו', כקריאת בעלי המסורה. הצורה הזאת הובאה במחקרי לשון כעדות נדירה למעבר פעלים מבניין קל לבניין פיעל, תופעה המתועדת במקצת חטיבותיה של העברית העתיקה. המדקדקים אף רשמו את המילה הזאת בתיאור הכתיב הנוהג במגילות וראו בה עדות נדירה לכתיבת יו"ד לציון קצרה בהברה סגורה בלתי מוטעמת (השוו להלן הסעיף 'יו"ד ויו"ד'). העיון במקור מגלה כי הסימן שנראה בתצלום כיו"ד אינו אות כתובה בדיו אלא פגם בקלף.

היה מקום לחשוד בקריאה, משום שבצורה זו, לפי הפרשנות שניתנה, יש חריגה מנוהג הכתיב המקובל. אילו באמת חששו סופרי המגילות שהקורא יגרוס קל במקום פיעל מדוע הוסיפו יו"ד רק במקום הזה ולא במקומות רבים נוספים שיש בהם חשש לטעות? מדוע לא צוינה תנועת

⁷ י" קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיה השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט, עמ' 471.

495; ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, ג, ספר ראשון, ירושלים תשכ"א, עמ' 100.



איור ד: תצלום של טור כא (יח) ממגילת ההודיות (למטה).
למעלה: תצלום ממוקד של הפיסה התחתונה בקטע

i קצרה במקומות אחרים? התשובה על כך היא שתנועת i קצרה נהגתה כנראה כצירי קצר, ובעברית הקדומה לא סומן הצירי הקצר ביו"ד (השוו להלן הסעיף 'וי"ו ויו"ד'). זאת ועוד, אילו נהג הפיעל במקום הקל בלשון המגילות כלום היה חשש לטעות? ואכן, מראה העיניים מוכיח שהיה מקום לחשד! הדוגמה הזאת מלמדת לא רק על התועלת שבכתב-היד המקורי אלא גם על הזיקה שבין שיקולים דקדוקיים ובין פיענוח הכתוב.

במגילת ישעיה יד, כג קראו המהדירים 'למורש' כנוסח המסורה. המגילה נקרעה במקום הזה והקרעים נתפרו. התופר לא דייק בחיבור, והקלף שמשמאל הקרע מכסה את הקלף שמימינו בשיעור של כחצי ס"מ. בתצלומים אין נראות האותיות שכוסו, אולם במקור הן נראות במבט מן הצד. המתבונן היטב יגלה תי"ו אחרי השי"ן שבתיבה הנדונה. יש לקרוא אפוא 'למורשת' (ולא 'למורש'). השם הנקבי הוא הנפוץ במקרא ואילו השם 'מורש' יחידאי במקרא.



איור ה: מגילת ישעיה, 1QIsa, טור יב; השורה שבה מופיעה המילה 'למורשת' מסומנת בחץ

במגילת המקדש קרא יגאל ידין, המהדיר הראשון: '[ועשית]תה את מסבה צפון להיכל בית מרובע' (1QIsa, טור ל, שורה 5). הביטוי 'את מסבה' אינו עשוי על פי דקדוק הלשון, ולכן העיר ידין: 'יש לגרוס, כנראה, "את המסבה"'.⁸ אולם התיקון הזה אינו מספיק, שכן בהמשך מדובר על מבנה למסיבה ולא על המסיבה עצמה. עם זאת הקריאה נראית בטוחה על פי התצלום. לאחר שההרתי הרבה בלשון התמוהה צץ במוחי הרעיון לגרוס 'בית מסבה'. זכרתי שטורים כט–לא שבמגילה נדבקו זה לזה, והאותיות התערבבו אלה באלה. והנה בעקבות עיון ממושך בכתב הראי שבגב המגילה התברר לי שהאותיות 'את' אינן שייכות לטור ל אלא למילה 'הזואת' שבטור לא, שורה 8. יש לקרוא אפוא '[ועשית]תה [בית]ת מסבה' – חלקה הקדמי של התי"ו המתאימה שרד משמאל לתי"ו של 'הזואת', וכן נראים שרידי אותיות של הפועל שלפני השם 'בית' (מעיון שעיינתי כעת בשקופית ישנה לשם בירור הקריאה).

בהמשך מגילת המקדש קרא ידין: '[ועשית]תה [ח]צר שנית סב[י]ב [ל]חצר הפנ[י]מית', ואני קראתי: '[ועשית]תה [ח]צר שנית סובבת את החצר הפנימית' (1QIsa, טור לח, שורה 12). ידין קיבל רבות מהצעות הקריאה שהצעתי מיד לאחר שפורסמה המהדורה העברית ושיפר על פיהן את הנוסח במהדורה האנגלית.⁹ במקרה הזה הוא דחה את קריאתי. לאחרונה נוקתה המגילה במקומות שהכתב מכוסה וניתן לקרוא בבירור: '[ועשית]תה [ח]צר שנית סובבת את החצר הפנימית'.

איכות ההדפסות

לסיום דבריי על תצלומי המגילות אני מבקש להזהיר ולומר שאין להסתמך על הדפסות התצלומים שבמהדורות או בספרים אחרים. הדברים אמורים במקומות שהכתוב אינו נראה בבירור. במקומות האלה יש להיזקק לתשליל או להדפסות משוכחות או לתצוגה דיגיטלית של התשלילים.

⁸ ידין, מגילת המקדש, ב: הנוסח ופירושו, ירושלים תשל"ז, עמ' 93.

⁹ Y. Yadin, *The Temple Scroll*, I–III, Jerusalem 1983.

ג. המהדורות

כישורי המהדיר

מה נדרש ממי שבא להדהיר כתב־יד ממגילות מדבר יהודה? האם די ברכישת ניסיון בקריאת כתב־יד ובבקיאות בנושא החיבור ובלשונו וכיוצא באלה כישורים? מן התיאור שלמעלה ברור שמלאכת ההדרת המגילות קשה במיוחד. הרי מצב השתמרות התעודות רע, לשונן מיוחדת ותוכניהן חדשים. על המהדיר להכיר היטב את לשונו של כתב־היד. עליו להכיר ככל האפשר את הספרות הקרובה העשויה לסייע לו בהבנת תוכן החיבור (כגון: מקרא, ספרות התנאים והספרים החיצוניים). אפילו במגילות שהשתמרו היטב אין מלאכת המהדיר קלה, משום שההבדלים בין האותיות אינם מובהקים תמיד. ברוב כתב־היד אין הבחנה ברורה בין וי"ו ליו"ד וגם ההבדל שבין אותיות דומות אחרות, כמו דל"ת ורי"ש, בי"ת וכ"ף, אינו מובהק בכל מקום.

השלמת החסר בכתב־היד מצריכה ידע רב־תחומי, והיא חיונית לא רק להבנת הטקסט ששרד אלא גם לפיענוח הכתוב בו. ללא השלמת החסר אפילו מי שבקי מאין כמוהו בצורת האותיות עלול לשגות בפיענוח הכתוב ששרד (להלן יובאו דוגמאות לשגיאות למיניהן). צירוף הקטעים, הקריאה והשלמת החסר אינם עבודה טכנית בלבד אלא אומנות המצריכה ידע, כושר יצירה והכרעה מתמדת בין אפשרויות קריאה שונות. מחמת ייחודם של החיבורים האלה על המהדיר להתעקש לפענח כל שריד של אות. ואולם גם אם ישקוד המהדיר כל ימי חייו על פיענוח כתב־היד של החיבורים האלה לא יצליח לפענחם בשלמות ובביטחון.

וי"ו ויו"ד

הואיל ורוב סופרי המגילות לא הקפידו להבחין בבירור בין האותיות האלה, כיצד נדע למה כיוונו במקום שהעניין עשוי להתאים לכל אחת מהן? לא תמיד ניתן להכריע בביטחון, אולם שיקולים שונים עשויים לסייע לנו לכוון לדעתו של הכותב ברוב המקרים. תחילה יש לבדוק את התעודות המבחינות בבירור בין האותיות האלה. כך נוכל לעמוד על צורותיה של לשון המגילות, למשל המילה המקראית 'כָּאֵב' כתובה במגילות בסימן וי"ו/יו"ד אחרי האל"ף. במגילות שאינן מבחינות בין האותיות האלה אין לעמוד על משקל השם הזה והמהדירים קראו בכל מקום 'כאיב' על פי צורת השם הזה בחטיבות אחרות של העברית העתיקה. אבל במגילת ישעיה, שהאותיות האלה מובחנות בה בהקפדה, המילה כתובה 'כאוב' (בווי"ו ברורה: יז, יא; סה, יד). השם 'כאוב' שקול במשקל קטל (ולא במשקל קטל, המשמש בשאר חטיבות העברית).

כשאינן בידינו עדויות להבחנה בצורת האותיות האלה אנו יכולים להכריע על פי שיטת הכתיב הנוהגת במגילות. למשל המילה 'רִקְמָה' מופיעה עשרים ואחת פעמים במגילות וכתובה תמיד בווי"ו/יו"ד אחרי הרי"ש. ראשוני המהדירים גרסו 'ריקמה', על פי משקל השם הזה בחטיבות האחרות של העברית הקדומה. אולם תנועת i קצרה לעולם אינה כתובה ביו"ד (לא במגילות ולא בתעודות אחרות שמימי חיותה של העברית הקדומה). כפי הנראה ה־i המקורית בוטאה בנסיבות האלה e. יש אפוא לקרוא 'רוקמה', והשם שקול במשקל קטלה.

אף שיקולי תחביר עשויים לסייע. למשל במגילת המקדש קרא המהדיר: 'אלו אשמות' (HQT), טור לה, שורה 14). צירוף זה אינו מתאים לתחביר העברית (צ"ל: 'אשמות אלו'), ונוסף על כך, כינוי הרמז הרגיל במגילות הוא 'אלה' ולא 'אלו'. הקריאה הנכונה היא 'אלי אשמות', ריבוי של 'אֵיל אֶשֶׁם'.

ואם ישאל הקורא כלום ראוי לטרוח עד אין קץ בהכרעה שבין וי"ו ליו"ד, אשיב שלפעמים העניין כולו תלוי בקוצה של יו"ד. אדגים זאת מקריאת המהדיר הראשון במגילת המקדש: 'ולוא תטהרו עיר מתוך עריכמה לעירי' (11QT^a, טור מז, שורה 15). הכתוב הזה לקוח מקטע העוסק בטהרת כלי עור המובאים לירושלים או למקדש. קריאת המהדיר אינה מתאימה להקשר הזה והפירוש שהציע מתמיה. ובדין הציע באומגרטן לקרוא 'עור' במקום 'עיר' (ואפשר שיש לקרוא גם: 'לעורי' במקום: 'לעירי'). הפועל 'תטהרו' הוא דקלרטיבי: 'תאמרו שהוא טהור'. ידוע שבטקסט הכתוב בכתב מלא וי"ו ויו"ד הן האותיות הנפוצות ביותר. יש במגילות מאות רבות של מקרים שהמהדירים החליפו וי"וים ביו"דים ויו"דים בווי"וים. הטעויות גרמו לתקלות חמורות לא רק בתיאור הכתיב והלשון של המגילות אלא גם בהבנת העניין.

המהדורות והמקור

מהדירים רבים משתדלים לדמות את המהדורה למקור כאילו עבודת המהדיר היא מעין העתקה מדויקת של המקור או של תצלומו. למשל סופרי המגילות נהגו למחוק טעויות בצורות שונות: סימון נקודה מעל לאות (או מעליה ומתחתיה) לציון ביטולה, העברת קו מאונך באמצע האות המחוקה או גירוד האות. מהדירים המשתמשים באותם סימנים לציון המחיקה מכבידים על המשתמש במהדורה.

המהדורות והנוסח המקורי

דבר חמור יותר הוא עירוב בין עניינים טכניים לענייני נוסח. למשל הסופרים תלו לפעמים אותיות בסוף השורה כדי שלא לפלוש לשוליים שבין הטורים. מהדיר הרושם את האותיות האלה בין השיטין עלול להטעות את המשתמש במהדורה משום שברגיל אותיות תלויות הן הוספות לשם תיקון הטקסט ולא עניין של נוי. לפעמים המהדירים מביאים בגוף המהדורה גרסה הנראית לכאורה בטקסט ממושטש או מרושל, אף על פי שברור שהקריאה הנכונה שונה, והם מזכירים את הגרסה המסתברת יותר בהערות הקריאה. למשל ב-4Q408 קראה המהדירה: '[ב]הפיע פארי כבדו מזבול קד[ש]' (קטע 3, שורה 5). בהערות הקריאה פסלה את הקריאה הנכונה 'מארי' (=מאורי) בטענה רחוקה, ותרגמה: 'His glory'; אבל בדברי הפירוש ציינה שהמילה 'פארי' מתאימה למילה 'מאורות' בטקסט המקביל בסרך היחד (1QS, טור י, שורה 3).¹⁰ הקריאה המוטעית 'פארי' מובאת בקונקורדנציה החדשה למגילות ללא שום פקפוק.¹¹ ברור שהקריאה הנכונה היא 'מארי', והיא מתאימה לכתב החסר הנוהג בכתב-יד זה ולצורת האות (גם אם אינה מושלמת).

מהדיר אחר קרא בכתב-יד ג של מגילת המלחמה: 'וככול הסרך הזה הל[ויים] להם מר[י]עים בעונותה' (4Q493, שורות 9–10), והודה בהערותיו שהקריאה הזאת מפוקפקת, ושאינן היא תואמת את הידוע לנו ממגילת המלחמה – שהלויים אינם מריעים בחצוצרות אלא תוקעים בשופרות.¹² הקריאה הנכונה היא: 'וככול הסרך הזה יתקעו להם הכ[וה]נים בעונותה'.¹³

¹⁰ A. Steudel, '4QApocryphon of Moses?', P.S. Alexander et al., *Qumran Cave 4, XXVI: Miscellanea, Part 1* (DJD, 36), Oxford 2000, pp. 298–315, esp. pp. 305, 307

¹¹ M. G. Abegg, *Dead Sea Scrolls Concordance*, I–II, Leiden 2003

¹² M. Baillet, 'La Règle de la Guerre (iii)', idem, *Qumran Cave 4, III: 4Q482–4Q520* (DJD, 7), Oxford 1982, pp. 49–52, esp. pp. 50, 51, 53

¹³ במקרים בודדים מוחלפת השיטה, כלומר המהדיר רושם בגוף הטקסט נוסח מתוקן, ורק מהערותיו ניתן

ואם ישאלו הקוראים איך נדע מתי לפקפק בנוסח שבמהדורות, אשיב כך: בכל מקום שאתה מוצא במגילות לשון מגומגמת או עניין תמוה בדוק אחרי המהדיר. מחברי המגילות והסופרים שהעתיקו אותן כתבו עברית טובה ומדוקדקת. דברים דומים יש לומר על ההשלמות. במקום שהטקסט הקטוע מושלם בלשון מגומגמת והעניין סתום בדוק אחרי המהדיר שמא לא רק השלמותיו מופרכות אלא גם קריאת שרידי האותיות אינה מדויקת. הנה דוגמה: ב־4Q525 קרא המהדיר: 'ובחלח[ל] ידולל פתן בעליון[ן]' (קטע 15, שורה 3),¹⁴ ואין טעם בקריאתו. יש לקרוא: 'בחלח[ל] ידולל פתן. בעליון[תיו]...' מדובר כאן בבית האשה הזרה הנזכרת בספר משלי, בית השורץ נחשים ומזיקים והפועל 'ידולל' מתפרש על פי השורש דו"ל בסורית: 'לנוע'.¹⁵

ועוד דוגמה: אמיל פואש ההדיר קטעים מחיבור חשוב שיש בו דברים על דוד המלך הכובש את ירושלים ועושה הכנות לבניין בית המקדש (4Q522). פואש סבר בטעות שהחיבור מתמקד בדוד, ולכן שגה בקריאה ובהשלמת החסר, והפליג בפירושים רחוקים. מעשי דוד מנוסחים בגוף נסתר כדברי נבואה: 'הנה בן נולד לישי בן פרץ בן יהודה' כדברי הפתיחה לנבואה בבית אל: 'הנה בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו' (מלכים א' יג, ב). בהמשך החיבור מובאים דברי שיח בגוף מדבר ובגוף נוכח, ונזכרים יהושע ואלעזר. פואש לא זיהה את יהושע בקטע הנדון, משום ששמו כתוב 'ישוע' (פואש קרא 'ישוע[ת]'). ברור שהחיבור הנדון עוסק בעניינים מספר יהושע, ושמתואר בו מסע העברת ארון הברית מן הגלגל לשילה. בדרך חונה הצבא בבית אל, ויהושע ואלעזר משקיפים אל ירושלים. יהושע מסביר לאלעזר מדוע הוא עצמו לא זכה לכבוש

לעמוד על גרסת כתב־היד. הנה המקרים הזכורים לי. בחיבור חכמתי נאמר בעניין התרת נדרי האישה: 'סלהלה למענכה' (4Q416 קטע 2, טור ד, שורה 10). המהדיר קרא: 'סלח להן' [למענכה], ובהערות ציין שהאות השלישית היא כנראה ה"א; ראו: J. Strugnell & D. Harrington, '4QInstruction', idem, *Qumran Cave 4, XXIV: Sapiential Texts, Part 2: 4QInstruction (Mūsār lē Mēvīn): 4Q415ff.* (DJD, 34), Oxford 1999, pp. 73–142. הנוסח שבכתב־היד יקר לחכמי הלשון, משום שהוא מעיד על ערעור הגרוניות ועל הטעמת ההקשר. הצירוף נהגה salā'la (בהטעמה עיקרית אחת). לפירוש העניין השוו 'זה' יסלח לה' (במדבר ל, יד). כיוצא בדבר כתב המהדיר 'הפר' (שם, שורה 9), ובהערותיו ציין שהאות הראשונה דומה לחי"ת. מקרה נוסף ידוע לי ממגילת בן סירא ממצדה. ידן, שההדיר את המגילה הזאת, קרא בטקסט שהביא כבסיס לפירוש 'עם' במקום 'אם' שבמקור (י' ידן, מגילת בן־סירא ממצדה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 37). הוא לא העיר על התיקון שעשה בטקסט, ונראה שנגרר אחרי העניין, שכן בנוסח שמול התצלומים הוא קרא 'אם', כפי שכתוב במקור. גם יעקב ליכט העדיף להביא נוסח מתוקן בגוף מהדורתו למגילת ההודיות, אך הקפיד לסמן בכוכבית את תיקוניו ולהעיר על הנוסח שבמקור (י' ליכט, מגילת ההודיות ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז). אמנם המהדירים נוהגים להעיר על הכתוב במקור, אך במהדורות מקוצרות הנסמכות על המהדורות הראשונות (כגון המהדורה החדשה של פרי וטוב) הושמטו ההערות. וכן הדבר בקונקורדנציה החדשה של אבג (לעיל, הערה 11). הנה דוגמה: מחמת ערעור עיצורי הגרון והלוע מחליפים סופרי המגילות בין מילים דומות כמו 'אתה'/'עתה', 'אם'/'עם'. המהדירים לא נהגו לסמן את הטעויות בגוף הטקסט. כיצד ידעו בעלי הקונקורדנציה והמילונים להביא את המילה בערכה? בקונקורדנציה החדשה בערך 'עתה' רשם העורך: 'ואתה' [פקד פרעה פ] קיד[ים] (קטע מספר היובלים, 4Q223–224, קטע 2, טור ה, שורה 24). ומי שדעתו נוחה ממעשה העורך תמה כשהוא מגיע אל 'ועתה הקימות' נופלים בעוז[כה] (עותק של מגילת המלחמה, 4Q491, קטעים 1–2, שורה 18), שנרשם כאן ולא בערך 'אתה', ליד הצורה 'ואתה' במקבילה במגילה ממערה 1. כיוצא בו הביטוי 'ועתה מבין', שהוא חלופה פונטית של הצירוף הנפוץ 'ואתה מבין'.

¹⁴ E. Puech, '4QBéatitudes', idem, *Qumrân grotte 4, XVIII: Textes hébreux (4Q521–4Q528, 4Q576–4Q579)* (DJD, 25), Oxford 1997, pp. 115–178, esp. p. 151.

¹⁵ ראו: א' קימרון, 'לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה (א)', מגילות, א (תשס"ג), עמ' 138–139.

את ירושלים, ונושא דברי נבואה על כיבוש ירושלים ובניין המקדש. לאחר דברי הנבואה הוא מתוודה על חטאו בעניין הגבעונים, שגרם לו שלא זכה במה שזכה דוד.¹⁶ לפעמים עניינים כבדי משקל תלויים בהשלמה. דוגמה יפה לכך יש בפתיחה למגילת המלחמה שנזכרים בה הכתים עם שאר אויבי ישראל. ידין סבר שהכתים בחיבור הזה הם הרומאים, וקרא: 'ואחר המלחמה יעלו משם ע'ן ל כול גדודי הכתים במצרים ובקצו יצא בחמה גדולה להלחם במלכי הצפון ואפו להשמיד ולהכרית את קרן [בליעל] (IQM, טור א, שורות 3–5). דוד פלוסר חלק עליו מטעמים דקדוקיים וענייניים.¹⁷ הוא פיסק לאחר התיבה 'משם', והשלים על פי נבואת דניאל (יא, מב–מד): 'ויבוא מלך הכתים במצרים ובקצו יצא בחמה גדולה להלחם במלכי הצפון ואפו להשמיד ולהכרית את קרן [ישראל]'. לפי השלמתו 'הכתים' כאן הם היוונים היושבים בסוריה, ומלכם הוא אחד ממלכי בית סלווקוס. מכאן הסיק פלוסר מסקנות מרחיקות לכת על זמנו של החיבור, על שלבי הלחימה ועל חזון אחרית הימים שבו.¹⁸ משהתפרסמו קטעי מגילת המלחמה ממערה 4 התברר שפלוסר צדק. ב-4Q496 כתוב במקום המתאים: '[קרן יש] ראל' (קטע 3, שורה 4).¹⁹ אף במגילה ממערה 1 יש חיזוק לקריאתו של פלוסר משרידי האותיות בתחילת שורה 4: 'וי[בוא] (או: 'וי[לחם]'), ובתחילת שורה 5: 'י[שראל]'. הכתוב במגילת המקדש 'ואקדשה [את מ]קדשי בכבודי אשר אשכין עליו את כבודי עד יום הבריה אשר אברא אני את מקדשי' (IQT, טור כט, שורות 8–9) שנוי במחלוקת. ידין גרס במהדורה העברית: 'יום הברכה', ואני הצעתי לקרוא: 'יום הבריה' (=הבריה). במהדורה



איור ו: קטע מטור כט של מגילת המקדש, IQT¹¹

¹⁶ א' קימרון, 'על "קורות יהושע" מקומראן', תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 503–508. בעקבות המאמר הזה חזר בו פואש, ותיקן את עיקרי דבריו בלא לומר מניין הקריאות החדשות והפרשנות החדשה. ראו: פואש (לעיל, הערה 14), עמ' 39–74.

¹⁷ ד' פלוסר, 'היסודות האפוקליפטיים של מגילת המלחמה', א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני: ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 434–452. לדעתי קריאתו של ידין אינה מתאימה לשרידי האותיות שבתחילת שורות 4–5.

¹⁸ על זמן חיבור מגילת המלחמה ראו: ב' בר–כוכבא, 'הקרב בין תלמי לתירוס לאלכסנדר ינאי בבקעת הירדן ושאלת זמנה של מגילת מלחמת בני אור', קתדרה, 93 (תשרי תש"ס), עמ' 7–56; עיינו במיוחד בסיכום שבעמ' 55–56 ובהערה 129.

¹⁹ באייה (לעיל, הערה 12), עמ' 58.

האנגלית קבע ידין ששתי הצעות הקריאה שקולות מבלי להתייחס לנימוקים הלשוניים שהבאתי. הביטוי 'יום הבריאה' מופיע עוד בהקשר קטוע במגילות (4Q225, קטע 1, שורה 7), והוא ידוע מספר היובלים א, כט. אשר לצורת האות, נראה יפה שאין לאות השלישית בסיס של כ"ף. עם זה גגה דומה לגג של כ"ף שהוא צר במגילה הזאת. אולם מי שמעיין היטב יראה שראש האות הזה נמוך מגג האותיות האחרות. מה פשר הדבר? ברור לי שהגג המשולש של הו"ד נקטם ונעשה דומה לגגה של כ"ף.

בחיבור חכמתי קראו המהדירים: 'וגם אל תקל כלי [ח] יקכה' (4Q416, קטע 2, טור ב, שורה 21), ויש מקבילה מקוטעת יותר (4Q417, קטע 2, טוב ב, שורה 26). הם סברו שהמילה 'כלי' משמעה אישה (כלומר 'כלי חיק' = אשת חיק), והיו שסברו שמשמעה איבר המין. הפירושים הללו נסמכים על כתוב סתום בברית החדשה שהמילה 'כלי' מציינת בו, לדעת המפרשים, גוף או אישה. מנחם קיסטר הציע לקרוא: 'אל תקל בלי [ח] וקכה' (הקריאה בבי"ת אפשרית בשני כתבי-היד), והביטוי 'בלי חוקכה' משמעו: שלא לפי מה שיועד לך.²⁰

אחתום את הסעיף הזה בדוגמה לצירוף קטעים מוטעה. קטע 10 ממגילת ההודיות ממערה 4 (4Q427) הוא חיבור ישיר של שני קטעים.²¹ הקטע הזה חשוב משום שהוא משתלב ומשלים את מגילת ההודיות ממערה 1 שעניינה חיי הנצח במחיצת האל.

במגילת ההודיות נכתב: 'להביא בברית עמכה ולעמוד [...] במכון עולם לאור אורתום עד נצח ואין חושך [...] לאין סוף וקצי שלום לאין חֶ[ק]ר' (1QH^a, טור יג, שורות 28–30).²² השורות פגומות בתחילתן בשיעור של כשלוש תיבות, והקטע ממערה 4 משלים מקצת מן החסר. וזה הנוסח המשולב שהציעה המהדירה: '[להביא בברית עמכה ולעמוד במ]שפטי עדים ב[מכון עולם לאור אורתום עד נצח ונס חושך [...] ותִּלֵּא לאין סוף'.²³ הביטוי '[במ]שפטי עדים' אינו נמצא במקום אחר, ואינו מתאים לעניין.²⁴ מסתבר שהתיבות האלה אינן שייכות לכאן. העיון בתצלומים הישנים מגלה שבחלקו התחתון של קטע 10 הודבק פירור קטן, ובו אותיות משתי שורות. בשורה הראשונה יש לקרוא '[מ]שפטים'. קריאת המהדירה '[במ]שפטי עדים' אינה מסתייעת משרידי האותיות. לא ברור מניין הובא הפירור הזה, אך צורת אותיותיו אינה דומה לצורת האותיות בכתב-היד הנדון, והדבר ניכר באות שי"ן (ראו איור ז).

על פי האותיות ששרדו בקטע (בלא הצירוף) אפשר לקרוא במגילה 1QH^a: 'ולעמוד [יחד עם עדת בני שמים] במכון עולם'.²⁵ יש לשים לב להבדלי הקריאה שבין המהדירים. המהדיר של ההודיות ממערה 1 קרא 'ואין חושך', והמהדירה של כתב-היד ממערה 4 קראה 'ונס חושך', ולא הסבירה מדוע שינתה, ואף לא סימנה סימני ספק בקריאה. על מי עלינו לסמוך? בדקתי את התצלום, ונראה לי ששני המהדירים קראו על פי העניין, ואילו בטקסט כתוב 'ונח חושך'. הפועל

M. Kister, 'A Qumranic Parallel to 1 Thess 4:4? Reading and Interpretation of 4Q416 2 ii 21', *DSD*, 10 (2003), pp. 365–370; F. García Martínez, 'Marginalia on 4QInstruction', *ibid.*, 13 (2006), pp. 24–28

E. Schuller, '4QHodayot', E. Chazon et al., *Qumran Cave 4, XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD, 29), Oxford 1999, pp. 77–124

²² טור ב, שורות 15–16 במהדורת שטגמן (עדיין לא פורסמה).

²³ הטקסט המסומן בקו תחתי הוא מ-1QH^a.

²⁴ אחרים קראו 'עירים' במקום 'עדים'.

²⁵ השו: 1QH^a, טור ג, שורה 22 (טור יא, שורה 23 במהדורת שטגמן).



איור ז: קטע מעותק של מגילת ההודיות ממערה 4, 4Q427, קטע 10 (ראו בעמוד הקודם). מצד ימין למטה ניכר בבירור הפירור שצורף לקטע

הזה בא בשכנות ל'אפלה' בתיאור דומה של האור האלוהי: 'והוא ברא חשך [והא]ור לו וכמעונתו אור אורתם וכל אפלה לפנו נחה' (4Q392, קטע 1 שורה 5).²⁶ הפועל נו"ח מציין השבתה וחידלון. מה עוד מלמדת אותנו הדוגמה הזאת? הואיל ונמצאו במהדורות עוד חיבורים ישירים מוטעים, ראוי להיזהר ולהזהיר.

ציון ספק בקריאה

המהדירים משתמשים בשני סימנים לציון אותיות מסופקות: נקודה מעל האות מציינת קריאה בטוחה למדי, ועיגול חלול מעל האות מסמן קריאה מסופקת או מסופקת מאוד. השימוש בסימנים תלוי בשיפוטו של המהדיר ולפעמים גם במאמץ שהוא עושה כדי לברר את הקריאה בתצלומים או במקור; למשל שימוש בתצלומים משובחים עשוי להפחית את דרגת הספק עד לביטולו. במקרים שהקלף מקומט האותיות נראות לפעמים פגומות בתצלומים, אך הן שלמות ונראות בבירור במקור עצמו. גם ההקשר קובע את השימוש בסימן הספק. למשל מהדירים רבים לא יסמנו בסימן הספק דל"ת הנראית כרי"ש או בי"ת הנראית ככ"ף אם הקריאה מובטחת מן ההקשר. במהדורותי הוספתי קו מאוזן מעל וי"ו שניתן לקרוא אותה יו"ד (על פי הצורה, הדקדוק והעניין) או יו"ד שניתן לקרוא אותה וי"ו. בכל מקרה נבחרה הקריאה העדיפה והסימן װ או י מעמיד את הקורא על האפשרות האחרת. סיכומי של דבר, סימון הספק תלוי במידה רבה בטעמו של המהדיר.²⁷

סימון הטקסט החסר

טובי המהדירים מציינים במידת האפשר את שיעור הטקסט החסר. בטורים שנותרו בהם שורות שלמות (או השוליים מימין ומשמאל) אך יש בהם גם שורות פגומות ניתן למדוד את אורך הפגמים. בקטעים או בצירופי קטעים שאין בהם שורות שלמות אורך הטקסט אינו ניתן למדידה. רוב המהדירים אינם מבחינים בין שני המקרים הללו ומסמנים את החסר תמיד בסוגריים מרובעים. האם נכון לסמן את שני המקרים בסימן אחד? במהדורותי הקפדתי לסמן בסוגריים [א] את הטקסט החסר בצירופי קטעים שאין בהם שורות שלמות, כדי שהקורא יבין שהטקסט שלפניו הוא במידה רבה יצירה של המהדיר.

²⁶ D. Falk, '4QWorks of God', חזון ואחרים (לעיל, הערה 21), עמ' 25–44. במקום: '[והא]ור' המהדיר קרא '[וא]ור', ויש אולי הבדל של משמע בין הקריאות. השווה: 'ונהורא עמה שרא' (דניאל יב, כב).

²⁷ אם תמצאו שתי מהדורות שסימון הספקות שבהן שווה או כמעט שווה, חשדו במהדיר המאוחר. מסתבר שהוא העתיק מרעהו, ולא טרח לבדוק בעצמו.

מרווחים

כמנהג הכתיבה בימי הבית השני התיבות מובחנות זו מזו ברווח קטן ביניהן (אמנם לא בכל כתבי-היד הרווח מובהק). מילים קצרות (בעיקר מיליות) מחוברות לפעמים בכתיבה לתיבה שאחריהן או לתיבה שלפניהן, כגון 'אתכול' (סרך היחד, IQS, טור א, שורה 19 ובעוד מקומות), 'ארננהלו' (שם, טור י, שורה 14). אם התיבה הראשונה מסתיימת במ"ם או בפ"א, הן נכתבות בצורתן הלא סופית. גם אם מצוין רווח אחרי התיבות הקצרות הללו, הן נכתבות לפעמים בצורתן הלא סופית, כגון 'עמכלמת' (שם, טור ד, שורה 13), 'עמ אנשי' (שם, טור ט, שורה 16). מסתבר ששתי המילים המחוברות נהגו בהטעמה עיקרית אחת. רוב מהדירי המגילות לא עמדו על הטעם הבלשני שבחיבור התיבות, ולא הקפידו לסמן את החיבורים. לפעמים הם ציינו חיבורים מפוקפקים הנובעים מרשלנות הסופרים ולא מכוונת מכוון.

כדי להפריד בין יחידות גדולות (ובמיוחד פסקה חדשה) השאירו הסופרים רווח גדול יותר. שיעור הרווחים אינו קבוע, ולא תמיד ברור אם הסופר התכוון להפריד בין היחידות. למשל הטקסט במגילת ישעיה סא, י – סב, כ מופרד ברווחים גדולים מן הטקסט שלפניו ושלאחריו, וכל צלע של חרוזיו מופרדת מרעותה ברווח הגדול במקצת מזה שבין התיבות שבכל צלע.²⁸

תיקונים בטקסט

בתעודות ממדבר יהודה נעשו תיקוני טקסט. לפעמים התיקונים נעשו בידי הסופר שכתב את התעודה ולפעמים בידי אחרים. רוב מהדירי המגילות מנסים לחקות בדיוק את צורת התיקון. לדעתי מוטב לציין במהדורה קודם כול את שתי הגרסאות, זו שלפני התיקון וזו שלאחריו; אפשר כמובן להעיר גם על הצד הטכני. למשל ב-4Q434, קטע 1, טור א, שורה 3 נכתב 'שועתם' ותוקן 'זעקתם'. המהדירים רשמו 'שועתם'. האם ניתן להבין מכאן מה פשר הכתוב? המהדירים כתבו שהסופר עשה שתי טעויות ולא ציינו כלל מה נכתב מלכתחילה ומה גרס המתקן.²⁹ תן דעתך שכתבת אותיות או מילים התלויות בין השיטין בדיוק ככתוב במקור אינה מספיקה משום שלא תמיד ברור לקורא מה מקומו של הטקסט שנוסף.

הערות לקריאה

רוב המהדורות מכילות הערות בענייני נוסח. לדאבוננו התמקדו המהדירים בצד הטכני ודווקא עניינים חשובים יותר הקשורים בנוסח הראשוני ובכוונת הכתוב חסרים. הנה מספר דוגמאות. בקטע מחיבור חכמתי המונה סוגי אנשים שאין לסמוך עליהם ואין לחבור אליהם קראה המהדירה: 'עם פורס אַן ל]חיץ יבחר לבניתה ותפל טח קירו וגם היא [מ]סתר מפני זרם' (4Q424, קטע 1, שורות 2–4).³⁰ הטקסט סתום, ותרגום המהדירה מגומגם. המהדירה הפנתה ליחזקאל יג, י–יא: יחזקאל ממשיל שם את דברי נביאי השקר המשלים את העם למי שטחים קיר מגן בטיח תפל שאין בו כדי לחזק את הקיר על מנת שיעמוד בגשם שוטף או בסערה. כן ציינה המהדירה שבברית דמשק מכונים תועי הדרך 'בוני החיץ וטחי התפל' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ח, שורה 12). על פי המקבילה שביחזקאל נראה שהחיבור שלנו מדבר בבניית קיר ובטחים אותו בטיח שאין

²⁸ עיינו: E. Qimron & D.W. Parry, *The Great Isaiah Scroll: 1QIsa^a* (STDJ, 32), Leiden 1999, p. 101; חבל שהמהדיר הראשון של המגילה התעלם מן הרווחים שבין החרוזים.

²⁹ M. Weinfeld & D. Seely, '4QBarkhi Nafshi', חזון ואחרים (לעיל, הערה 21), עמ' 267–286.

³⁰ S. Tanzer, '4QInstruction-like Composition B', אלכסנדר ואחרים (לעיל, הערה 10), עמ' 333–346.

בו ממש. ומה יועץ לנו החכם? הטקסט פגום, ומכיוון שאי אפשר לפענח תיבה במשפט הראשון קשה להבין את האמור בו. גם המשפט השני (שהוא שלם: 'יבחר לבניתה ותפל טח קירו') אינו ברור, ולשונו מגומגמת. מה פירוש 'לבניתה'? קיסטר תהה שמא יש לקרוא: 'לְבָנוֹתָהּ', כלומר: הלבנים שלה. אך הוא חש בקושי הדקדוקי שבהצעה הזאת ובכך שהעניין נשאר סתום. בעקבות דבריו אני מציע לקרוא 'לבני־תה' (= לבני תוהו), והצירוף 'יבחר לבני־תה' מקביל אל 'ותפל טח קירו'. בלשון המגילות, שהגרונות התערערו בה, נהגה השם 'תהו' בצורה 16.31 יש להודות שהצירוף 'לבני תהו' לא נמצא במקורותינו, אך מצאנו 'אבני תהו' (ישעיה לד, יא) בקשר לבניין שאין בו ממש.³² המחבר שלנו מביא את דימוי הקיר שביחזקאל, ומוסיף שלא רק הטיח אין בו ממש, אלא גם הלבנים גרועות.³³ לסיום אני מציע אפוא קריאה חדשה של הקטע: 'עם פורדן אל תבנה [חיץ יבחר לבני־תה ותפל טח קירו גם הוא] לא [יסתר מפני זרם], והפירוש: אל תחפש מבטח אצל סורר (מי שטועה ומטעה) משום שאין ממש במבטחו וגם לעצמו לא ימצא מסתור (כל שכן לך).

במגילת המלחמה נכתב: '[נרו]ח ובשלום לגבורת פלא' (IQM, טור א, שורה 9). הנוסח הזה חסר משמעות, ונראה שהתיבה 'ובשלום' אינה אלא שיבוש גרפי של 'נכשלים'. לכתוב הזה יש מקבילה בהמשך שם: 'ויקרא כושלים ל[גבור]ת פלא' (שם, טור יד, שורה 5). והשוו עוד: 'וכשלוני לגבורת עולם [...] ולמכשולי גבורת פלא' (IQH, טור ט, שורות 25–27). בכתב־יד ה של סרך היחד ממערה 4 נכתב: 'ואם תיתם דרך סוד היחד' (4Q259, טור ג, שורה 17). הכתוב הזה חסר משמעות. סיפה של משפט תנאי אינה מופיעה בהמשך, ולכתיב 'תיתם' אין רע במגילות (השוו לעיל, הסעיפים 'התצלומים והמקור' ו'וי'ו/יו'ד'). נראה שהתיבות הופרדו שלא כהלכה, והנוסח הראשוני היה 'ואמת ותם דרך סוד היחד'. דוגמה דומה של הפרדה מוטעית של התיבות יש בסרך היחד: 'אם תתם דרכו במושב במדרש ובעצה על פי הרבים' (IQS, טור ח, שורות 25–26). אף כאן חסרה הסיפה, וברור שהטקסט משובש. קיסטר הציע את הנוסח הנכון: 'אם תתם דרכו בם ושב במדרש ובעצה על פי הרבים'.³⁴

מהדורות ביקורתיות כוללות

המהדורות של המגילות (פרט למגילת מקצת מעשי התורה) אינן ערוכות על פי חיבורים אלא על פי כתב־יד. הואיל ורוב כתב־היד פורסמו על פי סדר המערות שהם נמצאו בהן, נזקק הקורא לספרים שונים כדי לעיין בטקסט של חיבור אחד. מורגש צורך במהדורה ביקורתית כוללת ערוכה לפי חיבורים על פי סדר הטקסט הידוע או המשוער.

הואיל וכמות הטקסט ששרד שונה בכל חיבור וחיבור, והואיל וטיפוס הטקסט אינו אחיד בכל החיבורים, יש להתקין כל מהדורה בהתאם לנתוני החיבור. למשל במגילת סרך היחד ממערה 1 הטקסט השתמר כמעט בשלמותו, אולם כתב־היד ממערה 4 כוללים טיפוסים שונים של טקסט. רצוי להביא את הטיפוסים השונים זה מול זה. את כתב־היד של כל טיפוס אפשר לשלב זה

³¹ השוו: E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS, 29), Atlanta, Ga. 1986, p. 17; ראו גם הצורה 'לתוה' (= לתהו) במגילת ישעיה מט, ד.

³² עיינו בפירוש 'דעת מקרא' לפסוק. לשכנות של 'תהו' ו'תפל' השוו: 'נביאך חזו לך שוא ותפל' (איכה ב, יד) בהקשר של דברי שקר.

³³ דברים דומים אומרים רד"ק ובעל המצודות בפירושיהם ליחזקאל.

³⁴ מ' קיסטר, 'עוללות מספרות קומראן' תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 324–325.

בזה, כשהבסיס הוא כתב־היד השלם יותר. בכתב־יד ה ממערה 4 של החיבור הזה (4QS^c) מופיע לוח של אותות שמים ומועדים הקשורים בעבודת המקדש כנגד רשימה שירית של זמני הברכות בשאר כתב־היד. הוכר שהלוח הזה הוא מגוף המגילה, ואף על פי כן הוא הובא יחד עם שאר הלוחות שנמצאו בקומראן ולא במקום הראוי עם שאר חלקי כתב־היד ובתוך החיבור עצמו.

רוב החיבורים לא שרדו בשלמותם, ולכן ראוי להרכיב מכתב־היד טקסט שיושגת בכל מקום על כתב־היד שהטקסט בו שלם יותר מכתב־היד האחרים, בדומה לטקסט המורכב של מגילת מקצת מעשי התורה. כתב־היד הפחות שלמים יפים להשלמת החסר. את הטקסט החופף אפשר לסמן בקווים או בצבעים, וחילופי הנוסח יירשמו באפרט הביקורת. מדובר במהדורות אקלקטיות הבאות לשחזר את החיבור הקדום על פי כל השרידים. במהדורות אלה ראוי להשלים את החסר כדי לתת משמעות לטקסט הקיים.

מובן מאליו שבמהדורות הכוללות לא יהיו חזרות מיותרות על אותו טקסט. החזרות הללו גורמות לעיוותים במחקר, משום שהקונקורדנציות למגילות – העשויות על פי המהדורות של כתב־היד – מביאות את המילים על פי כתב־היד, ואינן מציירות שתיבות זהות המובאות בהן הן לפעמים תיבה אחת מטקסט נתון המופיעה בשניים או שלושה כתב־יד. מי שמביא נתונים מספריים על פי הקונקורדנציה עלול להיכשל ולהכשיל. מובן שמהדורות כוללות כאלו יקלו על המעיין ועל החוקר, ויסייעו בידו להבין, לפרש ולנתח את הטקסטים. ואולם החוקר מצוה לתהות תמיד מחדש על הסדר ועל ההשלמה: יש לזכור שהקטעים הבודדים בצורתם הגולמית הם נקודת המוצא לכל מחקר טקסטואלי בכתבי קומראן.

דברי תתימה

ראינו עד כמה יש להיזהר בשימוש בטקסטים מן המגילות ובמיוחד בקטעי המגילות. הטקסטים הקיימים הוהדרו בידי מלומדים רבים, וטיבה של כל מהדורה תלוי בכישוריו ובטיב עבודתו של מהדירה. מאז פרסום המהדורות הראשונות של המגילות ועד היום נכתבו עשרות מאמרים המוקדשים לתיקון המהדורות. נוסף על תיקוני הקריאה הוצעו צירופי קטעים שהמהדירים לא עמדו עליהם או צירופים שנעשו שלא כהלכה. בין התורמים החשובים לתיקון הטקסט אזכיר כאן את קרמיניאק, פואש, שטגמן, קיסטר, טיכלאר ואת כותב שורות אלה. לדאבון הלב רק מקצת התיקונים הוכנסו למהדורות החדשות יותר.³⁵ המהדירים ציינו הרבה ספקות בעניין הנוסח, וחשוב מאוד שמי שמצטט את הנוסח שהכינו לא יתעלם מסימני הספק ומהערות המהדירים. רוב המהדירים לא סימנו היכן צורפו קטעים זה לזה (אמנם ניתן ללמוד על הצירופים ממראה המקום), וכן לא הקפידו די הצורך בעניין ההכרעה בקריאת וי"ו או יו"ד. ויש בכל אלה חשש למכשול, או בלשון המשל לבניין של לבני תוהו וטיח תפל.

הכול מודים בצורך הדחוף במהדורה ביקורתית אמינה שתשקף בדיוק המרבי את התעודות האלה, אבל אנו רחוקים מן התכלית הזאת. קשיים רבים במיוחד יש בהשלמות שיאפשרו לקרוא ולהבין את הטקסט הקיים. הההדרה והפירוש קשורים זה בזה ואין להפרידם. רק אחרי מחקר יסודי של תוכן הכתוב נוכל להתקרב אל התכלית; 'להתקרב', ולא 'להגיע', משום שהטקסט של המגילות תלוי בפירוש, וכמו הפירוש הוא ישתנה תמיד. עם זה כבר הגענו להישגים גדולים במחקר המגילות, המאפשרים להוציא מהדורה כוללת טובה ואמינה שתשמש בסיס איתן להמשך במחקר.

³⁵ יש לקבול במיוחד על מתקני הקונקורדנציה החדשה למגילות מדבר יהודה (לעיל, הערה 11), שהתעלמו מהצעות התיקונים, ודבקו בנוסח המוטעה של המהדורות הראשונות.

מגילות וסוגות



קטע מתרגום
השבועים לויקרא,
4Q119 (4QLXXLev^a)



טלאי קלף ממגילת שמות בכתב
עברי עתיק (דעץ), 4Q22, טור 8

צפורה טלשיר

המגילות המקראיות ממדבר יהודה

המגילות המקראיות ממדבר יהודה הן הגילוי המרגש, המהפכני והחשוב ביותר שחקר נוסח המקרא ידע מעודו. נקודת המוצא של חקר תולדות הנוסח העברי של המקרא הייתה מאז ומעולם נוסח המסורה, שכתבי-היד הקדומים ביותר שלו הם מימי הביניים המוקדמים. למרבה הפלא לא היה קיים נוסח עברי קדום יותר. והנה למן 1947 הלכו והתגלו שרידים של כמאתיים מגילות מקראיות, מגילות הקדומות מנוסח המסורה בכאלף שנים. אמנם גם המגילות רחוקות מאוד מזמן חיבורם של רוב ספרי המקרא, אך תרומתן להבנת תהליכי העריכה והמסירה של המקרא לא תסולא בפז. התרומה הזאת אינה נגרעת במאומה בכך שחלק הארי של המגילות נשמר בקרב כת פורשת, באשר אין הן מגילות כתתיות בשום צורה ואופן, אלא מגילות מקראיות לכל דבר.

א. הממצא

רוב המגילות המקראיות נמצאו בעבי המערות של אתר קומראן, ומקצתן באתרים אחרים במדבר יהודה: מצדה, נחל חבר, נחל צאלים וואדי מורבעאת. ייחודם של ממצאי קומראן הוא בזמן המוקדם של המגילות וברבגוניות הנוסחים שהן מייצגות, לעומת מגילות שנשמרו באתרים אחרים, שהן בעיקר מן המאה הראשונה–השנייה לסה"נ ובעלות אופי טקסטואלי אחיד.

1. הטקסטים המקראיים מקומראן

בין מגילות קומראן השתמרו שרידים של כל ספרי המקרא,¹ להוציא מגילת אסתר.² אי-הזכרתה של אסתר בשבח אבות עולם של בן סירא (פרקים מד–נ) והמסורות החוזרות אצל חז"ל שיש בהן כדי להטיל ספק במעמדה של מגילת אסתר,³ מעלות על הדעת ששתיקת המגילות באשר לאסתר

¹ בכלל זה נחמיה, באשר עזרא ונחמיה נמסרו כספר אחד, ועדות הקטעים מעזרא חלה גם על נחמיה.

² רשימה מלאה של הקטעים המקראיים המתועדים במגילות מדבר יהודה ראו: E. Ulrich, 'Index of Passages in the Biblical Scrolls', P.W. Flint & J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, II, Leiden 1999, pp. 649–665. בצירוף מידע ביבליוגרפי ראו: J.A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study* (Society of Biblical Literature Resources for Biblical Study, 20), Atlanta 1990.

³ מבראשית רבה עולה שמגילת אסתר לא הייתה מצויה בכל הקהילות: 'והתני: מעשה שהיה ר' מאיר באסיא ולא היה שם מגילת אסתר וקרא לה מפיו וכתבה' (לו, ח [מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 343]). בבבלי, יומא כט ע"א עולה האפשרות שאסתר אינה כלולה באסופת המקרא: 'הניחא למאן דאמר אסתר ניתנה לכתוב, אלא למאן דאמר אסתר לא ניתנה לכתוב מאי איכא למימר?'. בבבלי, מגילה ז ע"א מתנהל דיון

אינה מקרית. ועם זאת הממצא חלקי מכדי שאפשר יהיה לפסוק בשאלה זו, שהרי אם נותרו רק שורות בודדות מספר רחב ממדים כדברי הימים, אין זה צריך להפתיע שספר קטן כאסתר לא נשמר כלל. מערה 4, המערה העשירה בממצאיה עשרת מונים מכל האחרות, והמכונה 'הספרייה', משקפת היטב את תמונת הממצא של המגילות המקראיות: נמצאו בה שרידים מכל ספרי המקרא, להוציא אסתר, וסביר להניח שלא יד המקרה היא, אלא במכוון דאגו שיהיו שם עותקים של כל ספרי המקרא (בצד ספרים רבים אחרים).

אף שהממצא חלקי כל כך ותלוי בתהפוכות הזמן והמקום ומזג האוויר, הוא נותן מושג כללי על מעמד ספרי המקרא בקומראן. מן הצד האחד נמצאו במערה 4 יותר משלושים מגילות של ספר תהלים, עשרים וחמש מגילות של ספר דברים וכעשרים מגילות של ספר ישעיה, ומן הצד האחר רבים מן הספרים מיוצגים בעותקים בודדים, כגון שני כתבי-יד בלבד של יהושע ומשלי ועותק בודד של עזרא-נחמיה ושל דברי הימים. מעניין שנמצאו שמונה עותקים של דניאל אף שזה מקרוב בא.⁴

המגילות התגלו לפני חמישים שנה ויותר, אך מסכת פרסומן התמשכה עד לאחרונה. הדוגמה המובהקת לתהליכים המסורבלים שאפיינו את פרסום הטקסטים בעבר היא המגילה החשובה של ספר שמואל, שהוצאתה לאור התעכבה עד מאוד. בכל אופן התנופה הגדולה של העשור האחרון, הביאה את מלאכת הפרסום לקצה.

המגילות השלמות יותר התפרסמו סמוך להימצאן, בגל הראשון של ההתלהבות שליוותה את גילוי המגילות, ביניהן שתי מגילות של ישעיה ממערה 1. מגילת ישעיה הראשונה (1QIsa^a), המגילה היחידה שהשתמרה בשלמותה, פורסמה תחילה,⁵ וכמה שנים אחריה פורסמה מגילת ישעיה השנייה (1Q8) על ידי אליעזר ליפא סוקניק, מי שהעמיד לראשונה על ערכן הרב של המגילות.⁶ בשנת 1955 נוסדה הסדרה Discoveries in the Judaean Desert (DJD) מבית ההוצאה של אוניברסיטת אוקספורד, והייתה לאכסניה המפוארת והרשמית לפרסום מגילות מדבר יהודה. הכרכים העיקריים המחזיקים טקסטים מקראיים הם:

- D. Barthélemy & J.T. Milik, *Qumran Cave 1* (DJD, 1), Oxford 1955 (קטעים מן התורה, שופטים, שמואל, ישעיה, יחזקאל ותהלים ממערה 1)
- M. Baillet, J.T. Milik & R. de Vaux, *Les 'petites grottes' de Qumran* (DJD, 3), Oxford 1962 (קטעים מספרי מקרא שונים שנמצאו ב'מערות הקטנות')
- J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11* (DJD, 4), Oxford 1965 (מגילת המזמורים ממערה 11)

בשאלה אם אסתר מטמאת או אינה מטמאת את הידיים (אותו ספק עולה גם לגבי קהלת ושיר השירים). יש לומר שבמקבים ב טו, לו, נזכר במפורש חג הפורים: 'ויגמרו כולם בלב אחד לבלתי הניח את היום ההוא בלתי מצוין כי אם לחוג אותו בשלושה עשר לחודש שנים עשר, אדר שמו בלשון הסורית, יום אחד לפני יום מרדכי' (על פי הספרים החיצוניים, [מהדורת א' כהנא], ב, עמ' רלא). הדברים מרמזים אל אסתר ט, כא, אם כי לא כצורתו.

⁴ בהנחה שספר דניאל חובר בסביבות 175 לפסה"נ, ועותקיו, בכל אופן 4Q114 ו-4Q116, הם משנת 125 לפסה"נ. יש לציין שהם נכתבו על פפירוס ולא על קלף כמקובל.

⁵ M. Burrows (ed.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, New Haven 1950. תצלום של המגילה השלמה יצא לאור כעבור שלושים שנה בירושלים: שלוש מגילות מקומראן, ירושלים תשמ"א.

⁶ א"ל סוקניק, אוצר המגילות הגנוזות שבידי האוניברסיטה העברית, ירושלים תשט"ו.

מערה 4 סיפקה את הטקסטים המקראיים לכל הכרכים הבאים:

- P.W. Skehan, E. Ulrich & J.E. Sanderson, *Qumran Cave 4, IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts* (DJD, 9), Oxford 1992 (מגילות של התורה ושל איוב בכתב העברי העתיק וכן קטעים מתרגום השבעים)
- E. Ulrich et al., *Qumran Cave 4, VII: Genesis to Numbers* (DJD, 12), Oxford 1994 (בראשית עד במדבר)
- E. Ulrich et al., *Qumran Cave 4, IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (DJD, 14), Oxford 1995 (דברים, יהושע, שופטים ומלכים)
- E. Ulrich et al., *Qumran Cave 4, X: The Prophets* (DJD, 15), Oxford 1997 (ישעיה, ירמיה, יחזקאל ותרי עשר)
- E. Ulrich et al., *Qumran Cave 4, XI: Psalms to Chronicles* (DJD, 16), Oxford 2000 (כתובים)
- F.M. Cross, D.W. Parry & E. Ulrich, *Qumran Cave 4, XII: 1–2 Samuel* (DJD, 17), Oxford 2002 (שמואל)

ולבסוף עוד שני כרכים של טקסטים ממערות 1 ו-11:

- F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar, & A.S. van der Woude, *Qumran Cave 11, II: 11Q2–18, 11Q20–31* (DJD, 23), Oxford 1998 (טקסטים מויקרא, דברים, יחזקאל ותהלים וכן תרגום איוב ממערה 11)
- M. Abegg, P. Flint & E. Ulrich, *Qumran Cave 1: The Isaiah Texts* (DJD, 37), Oxford 2002 (מגילות ישעיה ממערה 1)

2. טקסים מקראיים ליטורגיים

רוב המגילות שנמנו לעיל הן למעשה עותקים של ספרי המקרא – בכל אופן במצב הנתון של השתמרות המגילות אין סיבה לחשוב אחרת. לא כן מגילת המזמורים ממערה 11 (11Q5), המכילה רק חלק מן המזמורים של ספר תהלים ובסדר שונה, וכן שמונה מזמורים שאינם כלל בספר תהלים, אך חלקם ידוע ממקורות אחרים (אחד הוא מקבילה לדברי דוד האחרונים בשמואל ב כג, א–ז; שניים מקבילים למזמור קנא של תרגום השבעים; שניים – היו ידועים קודם מן התרגום הסורי, ואחד דומה לבן סירא נא, 13 ואילך). מקובל לראות במגילת המזמורים הקומראנית מגילה ליטורגית, כלומר אוסף מזמורים שנועד לצורכי פולחן. אוספים דומים של מזמורים נשתמרו במקוטע במערה 4. ייתכן שהיו עוד מגילות מן הסוג הזה, כגון 4Q37, שמכילה ככל הנראה אוסף של קטעים לשימוש מיוחד מספרי דברים ושמות, ובדומה לה 4Q41, שמכילה חלקים נבחרים מספר דברים: פרק ח, ה–י; ה, א – ו, א, בסדר הזה, ו-4Q44, שיש בה רק קטעים מדברים פרק לב.

3. טקסטים מקראיים ממקומות אחרים במדבר יהודה

מלבד הטקסטים מקומראן נמצאו קצת טקסטים מקראיים גם במקומות אחרים במדבר יהודה: במצדה, בנחל חבר, בנחל צאלים ובוואדי מורבעאת.

במצדה נמצאו קטעים מבראשית, ויקרא, דברים, יחזקאל ותהלים. הממצאים פורסמו

לראשונה על ידי יגאל ידין, שעמד בראש החפירות במצדה. מהדורה מרהיבה של הטקסטים יצאה לאור בסדרה שריכזה את ממצאי מצדה:

- S. Talmon, *Masada: The Yigael Yadin Excavations 1963–1965, Final Reports, VI: Hebrew Fragments from Masada*, Jerusalem 1999

קטעים מן התורה, מישעיה ובמיוחד מתרי עשר נמצאו במערות ואדי מורבעאת ופורסמו בכרך השני של DJD:

- P. Benoit, J.T. Milik & R. de Vaux, *Les grottes de Murabba'at* (DJD, 2), Oxford 1961

בנחל חבר ובנחל צאלים נמצאו קטעים מן התורה, מיהושע ומתהלים:

- J.H. Charlesworth et al., *Miscellaneous Texts from the Judaean Desert* (DJD, 38), Oxford 2000

ב. תרומת מגילות מדבר יהודה לחקר המקרא

גילוי המגילות המקראיות טלטל את אשיות מחקר המקרא. המגילות לא סיפקו חומר חדש רב שלא היה ידוע קודם לכן, אבל הן עיצבו מחדש את תפיסת תהליכי החיבור, העריכה והמסירה של ספרי המקרא. די בפער הזמן שהמגילות מילאו כדי לפתוח פרספקטיבות חדשות במחקר. סוף סוף נוסח המקרא העברי שהיה בידנו בטרם גילוי המגילות הוא נוסח המסורה, שהתגבש ככל הנראה במאה התשיעית לסה"נ, ובכל אופן כתבי־היד הקדומים ביותר שלו שהגיעו לידינו הם כתר חלב (שכמעט כל התורה חסרה בו) משנת 925 לסה"נ וכ"י לנינגרד, כתבי־יד שלם של המקרא כולו, משנת 1009 לסה"נ. בכתבי־היד הללו מלווה הטקסט בניקוד ובטעמים וכן בהערות המסרנים בשולי כתבי־היד. מגילות מדבר יהודה – המחזיקות את הטקסט בלבד ללא המערכות הנלוות – קדומות מהם באלף שנים ויותר. זמנן של רוב המגילות חופף את זמן היישוב בקומראן, שהתקיים, על פי הממצא הארכאולוגי, מסביבות 125 לפסה"נ ועד שנת 68 לסה"נ. אך יש מגילות שתוארכו לזמן קדום יותר – מהן אף למחצית השנייה של המאה השלישית לפסה"נ – והן, יש להניח, הובאו לקומראן על ידי האנשים שהגיעו שמה ראשונים.⁷

בצד נוסח המסורה התבסס הידע שלנו על נוסח המקרא, לפני גילוי המגילות, על התורה השומרונית ועל התרגומים העתיקים. עדותה של התורה השומרונית, אף שגם כתבי־היד שלה שהגיעו לידינו מאוחרים ביותר, חשובה מאוד, לא רק משום שהיא עד נוסח עברי, אלא מפני שהיא מתעדת נוסח של התורה שהוא שונה מזה שהתגבש בנוסח המסורה, הן בגרסאות שונות רבות מאוד, שחלקן משמרות את הנוסח המקורי, והן בשכבת עריכה המאוחרת מן הנוסח המסורתי (ראו להלן). רוב התרגומים העתיקים – התרגומים הארמיים (גם הקדומים שבהם כמו אונקלוס לתורה ויונתן לנביאים), התרגום הסורי (הפשיטתא) והתרגום הלטיני (הוולגטה) – תרומתם לחקר הנוסח מזערית, בראש ובראשונה מפני שהתחברו במאות הראשונות לסה"נ, כאשר הנוסח העברי כבר היה בשלבי גיבושו האחרונים, ולפיכך יש בהם רק שכבה דקה

⁷ כך 4Q17 (שמות–ויקרא), 4Q52 (שמואל), 4Q70 (ירמיה), 4Q76 (תרי עשר), 4Q109 (קהלת). ראו: F.M. Cross, 'The Oldest Manuscripts from Qumran', *JBL*, 74 (1955), pp. 147–172

ביותר של גרסאות שונות מנוסח המסורה. אולי תרמו לכך גורמים נוספים, כגון שהתרגומים הללו – כך, מותר להניח, התרגומים הארמיים – נוצרו בזרם המרכזי של היהדות, שלא נתן דריסת רגל לנוסחים חריגים, או שנוצרו – כמו הוולגטה, בת המאה הרביעית לסה"נ – דווקא כדי לתת ביטוי לנוסח העברי הנחשב והסמכותי של אותו הזמן שבסופו של דבר יתגלגל בנוסח המסורה. התרגום העתיק היחיד שתורם תרומה של ממש לתולדות נוסח המקרא הוא התרגום היווני של התנ"ך, תרגום השבעים. התרגום הזה מתעד את הנוסח העברי בטרם התגבש. תרגום השבעים – אף שכתב־היד העיקריים שלו אינם קודמים למאה הרביעית לסה"נ – נוצר ברובו במאה השלישית לפסה"נ, ועדותו על מצב הנוסח במאות האחרונות לפסה"נ אין שווה לה גם אחרי גילוי המגילות, באשר הוא שלם, ואילו המגילות מקוטעות ביותר ועדותן חלקית עד מאוד.

מגילות מדבר יהודה שינו את היחס הן לנוסח המסורה והן להבדלים שבין נוסח המסורה ובין עדי הנוסח האחרים. מטבע הדברים שלט במחקר יחס ספקני מאוד כלפי נוסח המסורה, המאוחר כל כך. הלך רוח זה פינה מקום להכרה שנוסח המסורה הוא גלגול נאמן של נוסח קדום, מפני שההבדלים בין נוסח המסורה למגילות ברוב המקרים אינם כה מהותיים, ובעיקר מפני שטיפוס הטקסט של נוסח המסורה אף הוא נמצא בין המגילות, בצד טיפוסים טקסט אחרים. מגילת ישעיה השנייה היא הדוגמה הטובה ביותר לכך שהנוסח שהתגבש בסופו של דבר לכדי נוסח המסורה חוזר אל ימים קדומים מאוד, מלפני חורבן הבית השני. מגילת ישעיה השנייה קרובה מאוד לנוסח המסורה ומעטים מאוד ההבדלים המשמעותיים ביניהם.⁸ המגילה מתוארכת למאה הראשונה לפסה"נ, כלומר היא מקדימה בכאלף שנים את עדי הנוסח לנוסח המסורה שהיו מוכרים לנו קודם גילוי קומראן. זאת ועוד, סביר להניח שהנוסח לא נולד עם המגילה אלא קדום ממנה בהרבה. מאחר שפרקים נג-ס של המגילה הזאת, כשליש הספר, השתמרו כמעט בשלמותם, עדותה ממשית ביותר, ואינה מבוססת כבמקרים אחרים על קטעים קטנים ומקריים. יש עוד מגילות שנוסחן תואם לגמרי את נוסח המסורה, ובמיוחד בולט הדבר כאשר יש בצדן מגילות אחרות של אותם ספרים ששייכות ללא ספק לענף נוסח אחר. המגילות גם אפשרו לראות מזווית אחרת את ההבדלים בין נוסח המסורה לשאר עדי הנוסח, ובמיוחד תרגום השבעים. לא אחת עולה הספק אם הבדל מסוים בין נוסח המסורה לתרגום הוא פרי רוחו של המתרגם או מעיד על טקסט שונה שהיה לנגד עיניו. המגילות נתנו בידינו טקסטים עבריים שונים שיש בהם חיסורים, ייתורים, חילופי סדר וגם הבדלים תחביריים וסגנוניים ביחס לנוסח המסורה. הן הראו שבידי המתרגמים יכלו להיות טקסטים עבריים שונים מבחינות רבות מן הנוסח שבידינו, ושטקסטים כאלה הם העומדים ביסוד התרגום.

מעבר לזה ההערכה מחדש של תולדות הנוסח נבנתה מן המצב המיוחד המתועד במגילות קומראן, דהיינו קיומם של טיפוסים טקסט שונים של אותו ספר באותו מקום ובאותו פרק זמן. הממצא הזה הציג בעין את רבגוניות הנוסח שאפיינה את המאות האחרונות לפסה"נ: זה בצד זה התהלכו נוסחים דומים מאוד לנוסח המסורה ונוסחים שונים ממנו עד מאוד, בהם כאלה הקרובים לנוסח התורה השומרונית או לנוסח תרגום השבעים בספרים מסוימים, ואף כאלה שקשה לסווג אותם עם אחד מטיפוסי הטקסט הקיימים. המצב הזה הלך והשתנה עד שבמאות הראשונות לסה"נ לא נותרו עוד עדויות לנוסחים שונים. אולי לא מקרה הוא שהקטעים המקראיים שנמצאו בנחל חבר ובוואדי מורבעאת, ככל הנראה מראשית המאה השנייה לסה"נ (בכל אופן

⁸ טוב מנה את ההבדלים כולם; הוא ציין 107 צורות כתיב שונות, 24 צורות דקדוקיות שונות ועוד כמה עשרות הבדלים קטנים אחרים. ראו: ע' טוב, ביקורת נוסח המקרא, ירושלים תש"ן, עמ' 24.

לפני תחילת המרד הגדול, 132 לסה"נ), כמעט זהים לנוסח המסורה; מכל מקום עדותה של מגילת תרי עשר מנחל מורבעאת (Mur88) חשובה באשר נשתמרו ממנה חלקים משמעותיים. גם התרגומים שנעשו במאות הראשונות לסה"נ, התרגומים הארמיים הקדומים, אונקלוס לתורה ויונתן לנביאים, והתרגומים היווניים מן המאה השנייה לסה"נ, עקילס, סומכוס ותאודוטיון, וכן עדויות נוספות משרידי הקספלה, החיבור של אוריגנס מן המאה השלישית לסה"נ, ותרגומים כמו הפשיטתא והולגטה – כל אלה מתעדים נוסח הקרוב ביותר לנוסח המסורה. גם העדויות המשניות בספרות חז"ל על כתבייד עבריים חריגים מן המאות הראשונות לסה"נ – תורת רבי מאיר וכ"י סוורוס – שהיו בהם הבדלים מן הנוסח המקובל, אינן מדברות אלא על שיבושי מעתיקים וגרסאות זניחות אחרות. יהיה הרקע לכך אשר יהיה, עובדה היא שבמאות הראשונות לסה"נ עבר מן העולם עידן הנוסחים השונים, לפחות על פי עדי הנוסח שנותרו לפלטה. המגילות המקראיות ממדבר יהודה צופנות תהליכי מסירה שקפאו על עמדם במצב הנתון במערות. שומה עלינו לפענח את התהליכים מן הממצאים האילמים, והדבר קשה משום שהממצאים הם חלקיים כל כך ומה שאבד רב על מה שנמצא. ועם זאת המגילות עיצבו מחדש את חקר תולדות נוסח המקרא.

ג. עבודת המעתיקים

המגילות פתחו צוהר אל הצדדים המעשיים של מסירת המקרא. ההתבוננות בעבודת המעתיקים, מבהירה עד כמה מוגבלות האפשרויות לשנות את הכתוב אחרי שנכתב. קשה להמיר מילה או אפילו אות באחרת, לחזור ולהכניס קטע שנשמט, וכמעט בלתי אפשרי לשנות את סדר המרכיבים או לערוך פרשה מחדש בלי להעתיק מחדש את המגילה או חלק ממנה.

1. החומר

ברגיל נכתבו הטקסטים על מגילות קלף. אמנם התגלו כמה קטעי מקרא על פפירוס – של ספר מלכים ושל ספר דניאל – כולם ממערה 6. אין לדעת אם זהו נתון מקרי או בעל משמעות.⁹ ההנחה היא שאורך המגילה הממוצע היה כשבעה וחצי מטרים, כאורכה של מגילת ישעיה הראשונה.¹⁰ יש להניח שבדרך כלל הוקדשה מגילה לספר אחד, אם כי מצב ההשתמרות של המגילות אינו מאפשר מסקנה החלטית כזאת. עדויות בודדות למגילות שהכילו יותר מספר אחד יש לנו במגילות של ספרי התורה: 4Q1 (בראשית–שמות), 4Q17 (שמות–ויקרא), 4Q23 (ויקרא–במדבר), וכן 4Q11 (בראשית–שמות), שאחד מקטעיה מכיל ככל הנראה את קצה קצהו של ספר בראשית ('במ[צרים]') ואחרי רוח של שלוש שורות באה ראשיתו של ספר שמות (שאר הקטעים של מגילה זו, כחמישים במספר, הם מספר שמות).¹¹ ולעומת זאת ספרים קצרים הועלו

⁹ על פי הרשימה הנזכרת לעיל בהערה 2 נמצא גם קטע קטנטן על פפירוס ממערה 6, שזוהה בספק כשריד של דברים כו, יט, וכן שריד של בראשית א, כח ממערה 4, שאף הוא זוהה בספק, ושאינו בהכרח חלק ממגילה מקראית דווקא. עוד נשתמרו על פפירוס מגילות של תרגום השבעים.

¹⁰ אורך המגילות, יש להניח, עומד ביסוד חלוקת הספרים הארוכים שמואל, מלכים ודברי הימים באמצעותם, ובמקום שלא דווקא מוכתב על ידי העניין; למשל ספר מלכים מתפצל בתוך מלכות אחזיהו.

¹¹ חז"ל רנו באפשרויות חיבור חלקים שונים של התנ"ך במגילה אחת: 'כותבין תורה ונביאים כאחת, דברי ר"מ [ר' מאיר]. וחכמים אומרים: אין כותבין תורה ונביאים כאחת, אבל כותבין נביאים וכתובים כאחת'

על מגילה אחת כדי להבטיח שלא ילכו לאיבוד, כפי שקרה לספרי תרי עשר: דברי נביאים שונים שפעלו במהלך שלוש מאות שנה ויותר נכתבו על מגילה אחת ונחשבו במסורת ל'ספר' אחד.¹²

2. הכתב – הכתב המרובע והכתב העברי העתיק

המגילות כתובות דרך כלל בכתב העברי המרובע, ורק מיעוטן נכתב בכתב העברי העתיק. רוב המגילות בכתב העברי העתיק הן של התורה, ואחת של ספר איוב.¹³ אף שהממצא חלקי, נראה שאין זה מקרה שלא נמצאו ספרי מקרא אחרים כתובים בכתב העברי העתיק. מסורת הכתיבה של התורה בכתב העברי העתיק נראית מובנת מאליה – בעיקר על רקע מסורת השומרונים לכתוב את תורתם בכתב כזה – ומהדהדת בדברי חז"ל: 'בתחלה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש' (בבלי, סנהדרין כא ע"ב).

אשר לכתיבתו של ספר איוב בכתב העברי הקדום במגילה מקומראן (4Q101), מסתתרת כאן ככל הנראה מסורת על מעמדו המיוחד של ספר איוב, קרוב אצל התורה. עולה על הדעת שאותה מסורת באה לידי ביטוי גם בעובדה שרק לתורה ולאוב נמצאו בקומראן תרגומים ארמיים. אולי מותר להניח שאלה הם הספרים הראשונים שזכו להיתרגם לארמית. מחוץ לקומראן מתאשש מעמדו של איוב מן הבריתא המייחסת את העלאת ספרי המקרא על הכתב לכותבים בעלי שם: 'ומי כתבן? משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב' (בבלי, בבא בתרא יד ע"ב). ספר איוב מיוחס על הסמכות הקדומה ביותר האפשרית – משה.¹⁴ ולבסוף מן הראוי להזכיר את מקומו של ספר איוב בתנ"ך הסורי (הפשיטתא), ששם הוא מופיע מיד אחרי התורה.¹⁵ כך או כך עובדה היא שספרי המקרא היחידים שנמצאו כתובים בכתב העברי הקדום הם ספרי התורה ואיוב.

3. הכתיב והדקדוק

חלק מן המגילות כתובות בכתיב המקובל, וחלקן כתובות בכתיב מלא שבמלא ובצורות דקדוקיות ייחודיות של הכינויים ושל הפעלים. ההבדל בולט בהשוואת מגילת ישעיה השנייה, הכתובה בשיטה המקובלת בנוסח המסורה (כמובן ללא הניקוד והטעמים), למגילת ישעיה השלמה, המציעה מאגר שלם של דגמים ייחודיים,¹⁶ למשל: תנועות ו־ו ו־ו וכן קמץ קטן מסומנים תמיד בווי"ו: כול, חוכמה, חושך, אוניה, מושה, אצורכה, במקרים רבים בחוסר עקיבות (בעיקר

(משנה, מגילה ג, ה); 'ת"ר: מדביק אדם תורה נביאים וכתובים כאחד, דברי ר"מ, ר' יהודה אומר: תורה בפני עצמה, נביאים בפני עצמן, וכתובים בפני עצמן, וחכ"א [וחכמים אומרים]: כל אחד ואחד בפני עצמו. ואמר רב יהודה: לא היו לו אלא אחד אחד בפני עצמו. אמר רבי: מעשה והביאו לפנינו תורה נביאים וכתובים מדובקים כאחד והכשרנום' (בבלי, בבא בתרא יג ע"ב).

¹² 'אידי דזוטר מירכס' (בבלי, בבא בתרא יד ע"ב), דהיינו מפני שקטן אובד.

¹³ הטקסטים בכתב העברי העתיק של בראשית, שמות ודברים ממערה 4 פורסמו בכרך 9 של DJD. במערות אחרות נמצאו טקסטים של בראשית ובמיוחד של ויקרא, וראו: D.N. Freedman & K.A. Mathews, *The Paleo-Hebrew Leviticus Scroll (11QpaleoLev)*, Winona Lake, Ind. 1985.

¹⁴ על קדמות האיש איוב יש עוד מסורות אצל חז"ל; למשל: בראשית רבה נז, ד (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 614–618).

¹⁵ הסידור בוודאי משמעותי ומתבסס על מסורת מקובלת, על דרך סידור הספרים בתרגום השבעים: עומדים שם רות אצל שופטים, ואיכה אצל ירמיה.

¹⁶ ראו ספרו המונומנטלי של י" קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיה השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט, שתיאר בפירוט את הממצא העצום ממגילה זו.

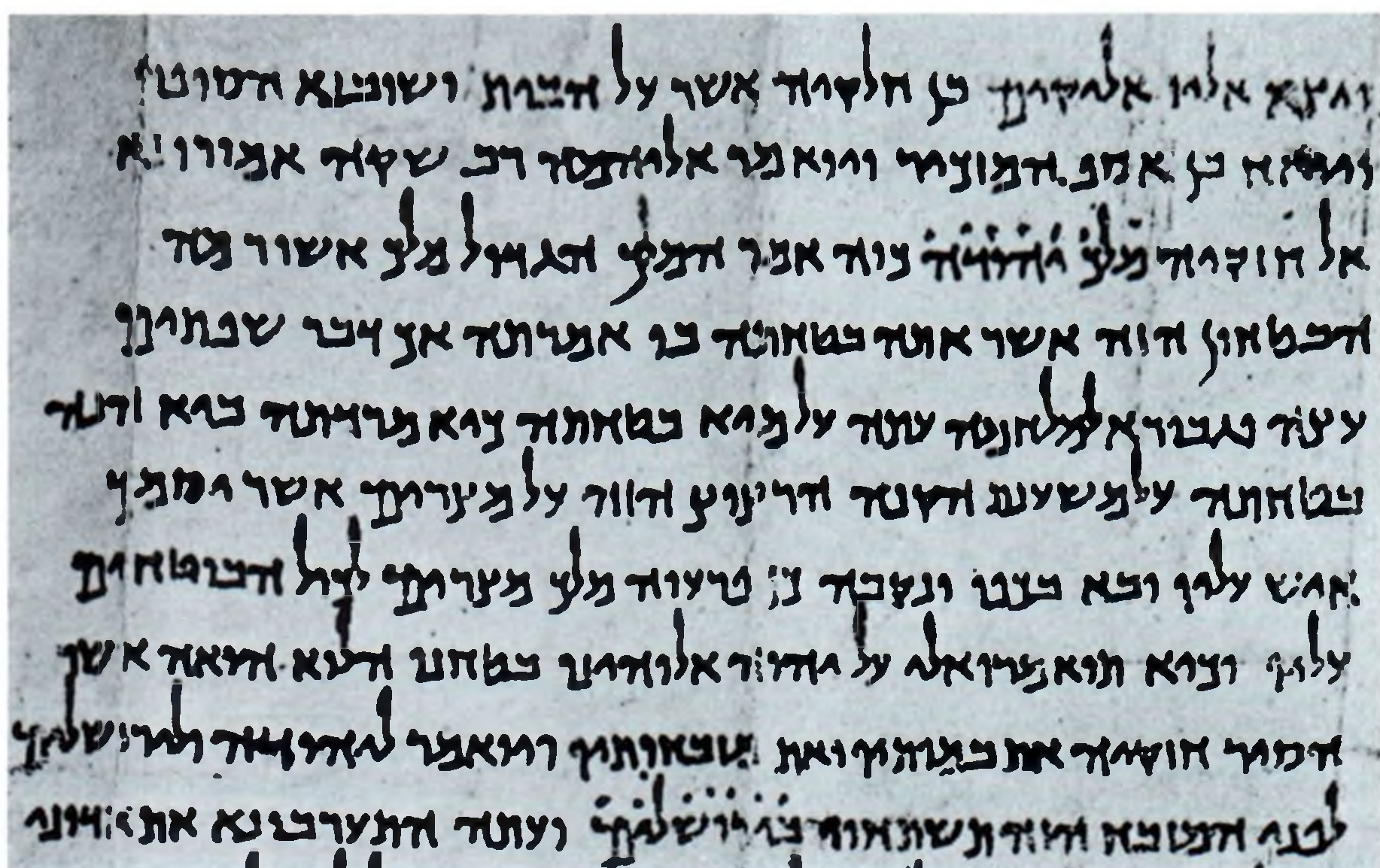
בדיגרפים, כלומר שתי אותיות המסמנות תנועה אחת): ראוש, רואש, רוש; זואת, זאות, זות; צירי מסומן ביו"ד: אבילים, מית; הכתיב המיוחד של תנועת i בסוף מילה: כיא, מיא, נקיא, פיא (על דרך 'להביא', שהאל"ף בו שורשית); תנועת a בסוף מילה יכולה להיכתב כה"א: שמרתה, מלככה, או באל"ף: עליהא, בניהא, ולעתים נדירות כך גם בתוך מילה: יאתום, יאָה; צורות 'הפסק' המשמשות בהקשר: (ו)יקטולו, (ו)תקטולו; צורות מוארכות של עתיד מהופך: (ו) אקטולה, ועוד כהנה וכהנה. ולבסוף הכינויים הנחשבים סימן ההיכר של המערכת הזאת: כינויי קניין חבורים ארוכים לנוכחים ולנסתרים: במה (בס + ה"א), בהמה, מלכמה, וכמובן הכינויים הפרודים המוארכים: הואה, היאה; אתמה, אתנה.

עמנואל טוב הציע להבחין באמצעות שיטות הכתיב והלשון בין שתי קבוצות של מגילות: אלו שנכתבו בקומראן – 'המגילות הקומראניות' – כתובות בכתיב, בלשון ועל פי מנהגי סופרים מסוימים ומיוחדים, בעוד המגילות שהובאו לקומראן כתובות בצורה המקובלת.¹⁷ הנימוק העיקרי שלו הוא שהמגילות הכתתיות נכתבו בשיטה הקומראנית, ולפיכך סביר שהמגילות המקראיות שנכתבו בשיטה זו – כמו מגילת ישעיה הראשונה – אף הן מידי אנשי הכת. יש לומר שהשיתוף יכול לנבוע מדבר אחר לגמרי, כגון שזאת הייתה מערכת כתיב ולשון מקובלת באותם ימים, ולא רק בקומראן, שהרי אין בה שום דבר 'קומראני' טיפוסי. המגילות הקומראניות מעידות על רבגוניות הלשון, כמו על רבגוניות הנוסח ועל רבגוניות בשיטות המסירה, אבל אין גוון מסוים – לא בלשון, לא בנוסח ולא במנהגי סופרים – שהוא קומראני בהגדרה. מעניין יותר שהמגילות הכתובות בשיטה המקובלת הן מן הקדומות ביותר: כך 4Q52 (שמואל) ו-4Q13 (שמות), המיוחסות למחצית השנייה של המאה השלישית לפסה"נ, ו-4Q70 (ירמיה) – מסביבות 220 לפסה"נ. ואילו רוב המגילות בשיטת הכתיב והלשון הייחודית הן מ-50 לפסה"נ עד 68 לסה"נ, ורק כמה מהן יוחסו לשנים 150–50 לפסה"נ: 4Q53 (שמואל) היא מן השנים 100–75, מגילת ישעיה הראשונה – מן השנים 125–100, ו-4Q109 (קהלת) ו-4Q83 (תהלים) משנת 150 לפסה"נ. עם שתי המגילות האחרונות ממד הזמן מתעמעם במידה מסוימת, שכן הן קרובות בזמן למגילות הכתובות בשיטה המקובלת, ודומה שהמצב מעיד הן על בוזמניות הן על התפתחות, ואינו קנה מידה ברור להבחנה בין סוגי המגילות.

4. שיבושי סופרים – ייתורים, השמטות ושאר טעויות במגילות רואים בעין את עבודת המעתיקים, עבודה המזמנת להם מכשולים לרוב והזדמנויות אין-ספור לטעות. שיבושי מעתיקים יכולים לקרות בידי כל מעתיק בכל שלב של תהליך המסירה. יש טעויות ידועות ומוגדרות היטב החוזרות אצל מעתיקים רבים ויש גם טעויות מקריות שאין לנו הסברים מדויקים כיצד קרו. להלן דוגמאות לשני סוגים רגילים של טעויות סופרים ממגילת ישעיה הראשונה ממערה 1:

א. מחיקת ייתור באמצעות נקודות בישעיה לו, ד, כתוב בנוסח המסורה: וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם רַב־שָׁקָה אָמְרוּ נָא אֶל חֲזַקְיָהוּ. במגילה כתוב: וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם רַב שָׁקָה אָמְרוּ נָא אֶל חֲזַקְיָה מֶלֶךְ יְהוּדָה. המילים 'מלך יהודה' מסומנות בנקודות לציון ייתורן (המילים שאינן בנוסח המסורה).

¹⁷ ע' טוב, 'אסכולת הסופרים של קומראן', מ' בר-אשר ואחרים (עורכים), ספר זיכרון למשה גושן-גוטשטיין (עיוני מקרא ופרשנות, ג), רמת-גן תשנ"ג, עמ' 135–154.



מגילת ישעיה, 1QIsa^a, טור כט, ישעיה פרק לו (שימו לב לנקודות מעל המילים)

בדומה לזה כתוב שם בפסוק ז: 'ויאמר ליהודה ולירושלם לפני המזבח הזה תשתחו'. ובמגילה: 'ויאמר ליהודה ולירושלם לפני המזבח הזה תשתחו בירושלים'. מעל למילה האחרונה יש נקודות המסמנות את ייתורה (היא איננה בנוסח המסורה).

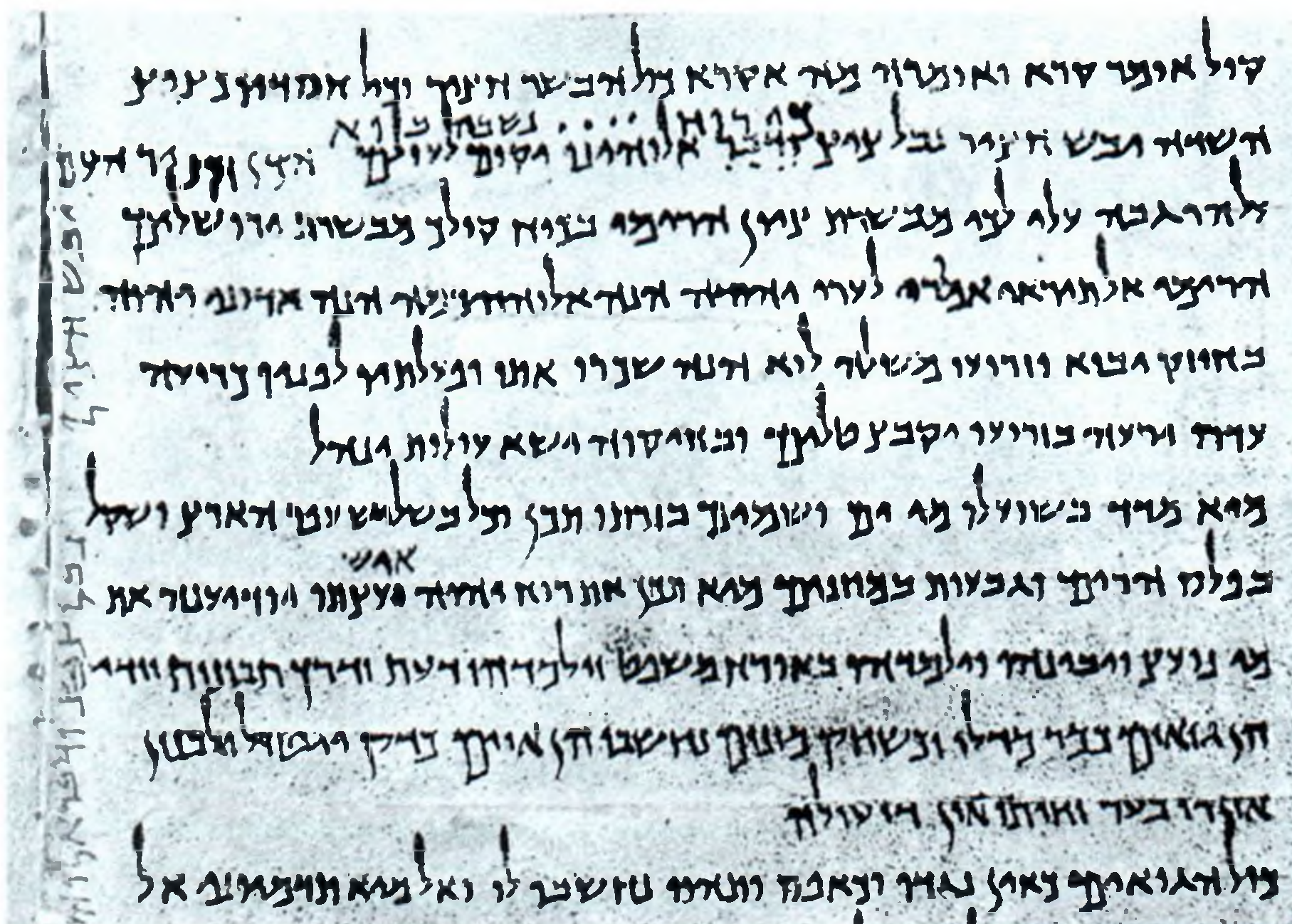
ב. השלמת חיסור בין השורות ובשוליים

בישעיה מ, יג כתוב: 'מי תכן את רוח ה' ואיש עצתו יודיענו'. במגילה: 'מיא תכן את רוח יהוה ועצתו יודיענה'. המילה 'איש' הושלמה בין השיטין, מעל למילה 'ועצתו'.

השלמה מסובכת הרבה יותר הזדמנה בישעיה מ, ז–ח. בנוסח המסורה כתוב: 'יבש חציר נבל ציץ פי רוח ה' נשבה בו אכן חציר העם. יבש חציר נבל ציץ ודבר אלהינו יקום לעולם'. במגילה כתוב רק: 'יבש חציר ודבר אלוהינו יקום לעולם'. ברור לעין שעין המעתיק דילגה מן המילה 'ציץ' הראשונה למילה 'ציץ' השנייה ונשמט כל הקטע שבין לבין.¹⁸ המעתיק עמד על הטעות והשלים את הטקסט. הוא סימן בנקודות את המילים 'ודבר אלוהינו' (את הראשונה ניקד מתחת למילה ואת השנייה מעל), מעין סימן למקום ההשלמה, ואז התחיל את מלאכת ההשלמה: מעל השורה (קצת לפני המילה המסומנת 'ודבר') כתב: 'כי רוח נשבה בוא',¹⁹ ירד לקו השורה, שבמקורה הייתה קצרה מן האחרות (מעין פסקה פתוחה), והשלים את ההמשך: 'אכן חציר העם', כשהוא מגיע ממש עד החיבור בין דפי המגילה, ומכיוון שגם זה לא הספיק, המשיך בשוליים הצרים שנותרו, במקביל לתפרים, במילים: 'יבש חציר נבל ציץ ודבר אלוהינו', כשהוא מסיים

¹⁸ התופעה קרויה homoioteleuton (סיום שווה), כלומר השמטה מוטעית של קטע מחמת קפיצת עין המעתיק ממילה בסוף קטע אחד אל מילה דומה לה בסוף הקטע הבא.

¹⁹ יש לשים לב שאין בהשלמה מקבילה לשם המפורש המצוי בנוסח המסורה, כלומר: 'רוח נשבה בו', לא 'רוח ה' נשבה בו'.



מגילת ישעיה, Q15a, טור לג, ישעיה פרק מ (שימו לב להשלמת השורה בהמשכה ומעל השוליים)

במילים 'ודבר אלוהינו', שכבר היו בטקסט וסומנו בנקודות. יש לנו אפוא השלמה מעל השורה, בהמשך לשורה ובשוליים, וסימון מקום ההשלמה בנקודות מתחת מילות התפר, החוזרות בסוף ההשלמה, ומעליהן.²⁰ אפשר לדמיין מה היה עולה בגורלו של הכתוב הזה בידי מעתיק שהיה צריך להתבסס על המגילה מבלי שידע את הטקסט בעל-פה.

ד. ביקורת הנוסח

נוסח המקרא נמסר בידי דורות של מסרנים, ואך טבעי הדבר שחלו בו שינויים, מאלה המקובלים במסירת טקסט בידי אדם. השינויים יכלו להיגרם על ידי שיבושי מעתיקים גרדא, על ידי המרת דבר אחד באחר מבלי משים ואף בכוונת מכוון. המגילות משמרות גרסאות רבות שונות מנוסח המסורה. היחס בין הגרסאות – למרות הפער בין אלף השנים – נבחן בכל מקרה לעצמו ועל פי קני מידה פילולוגיים של תוכן וצורה ושל הסתברות התהליכים שהובילו לשינוי. אזכיר כאן דוגמאות בודדות, כדי לסבר את האוזן, אך אין הבדל עקרוני בין דיון בגרסה שנמצאת במגילות מדבר יהודה ובין גרסה בכל עד נוסח אחר.

1. בנוסח המסורה של ישעיה מ, יב כתוב: 'מי מדד בשעלו מים ושמם בזרת תכן וכל בשלש עפר הארץ ושלש פלס הרים וגבעות במאזנים'. כוונת הכתוב לומר שרק האל יכול למדוד את הבלתי ניתן למדידה. יש בכתוב שורת פועלי מדידה: מדד, תכן, כול ושלש; שורת אמצעי מדידה:

²⁰ בדרך אגב, גם במעט המילים שצוטטו כאן מן המגילה אפשר לראות את ייחודו של הכתיב במגילה לו, ד: 'ויאומר אליהמה' (במקום 'ויאמר אליהם'); מ, יג: 'מיא' (במקום 'מ'י'); מ, ז-ח: 'בוא' (במקום 'בו').

שֶׁל, זֶרֶת, שְׁלִישׁ, פֶּלֶס וּמֵאֲזֵנִים; וְשׁוֹרֵת אֵיתָנִי טִבֵּעַ: מִים, שָׁמַיִם, עֵפֶר הָאָרֶץ, הָרִים וּגְבָעוֹת. וְהִנֵּה עוֹלָה עַל הַדַּעַת שָׁמַיִם מְדִידִים בְּכָלִי מְדִידָה, וְאֵין הֵם שׁוּוֹי עֵרֶךְ לֵאֵיתָנִי הַטִּבֵּעַ, הַמִּתְאַפְּיִנִים בְּאֵין־סוּפִיּוֹת. וְאֵכֶן בְּמִגִּילַת יִשְׁעִיָּה הָרֵאשׁוֹנָה כְּתוּב בְּמִקּוֹם 'מִים' – 'מִי יִם', וּבָאוּ דְבָרִים עַל מִקּוֹמָם: לְמוֹל הַשָּׁמַיִם עוֹמְדִים מִי הֵים, וְלֹא מִים בַּעֲלָמָא. אִפְשָׁר לְהִנִּיחַ שְׁחַל שִׁיבוּשׁ פֶּשׁוּט בְּנוֹסַח הַמִּסּוּרָה: נִשְׁמָטָה יו"ד אַחַת מִן הַשְּׁתֵּיִם וּשְׁתֵּי הַמִּילִים הִתְחַבְּרוּ לֵאחַת.²¹ וְעַם זֹאת אִי אִפְשָׁר לְהוֹצִיא מִכָּלֵל אִפְשָׁרוֹת שֶׁהִגְרָסָה הַמִּקְוֵרִית הִיא 'מִים',²² וּבְמִיּוּחַד אִם הַנְּבִיא מֵרָמֶז אֵל הַבְּרִיאָה וְאֵל הַמִּים הַקְּדָמוֹנִים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי תֵבֶל. אִם כֵּךְ חָל שִׁיבוּשׁ בְּכִיוּן הַהִפּוּךְ, כְּלוֹמֵר הַיּו"ד הוֹכְפֵלָה בְּטַעוֹת ('מִיִּים') וְנוֹצְרָה תְּבִנִית שֶׁל שְׁתֵּי מִילִים ('מִי יִם'), אוֹ לְחִלּוּפִין, הַמַּעֲתִיק שֶׁל הַמִּגִּילָה אוֹ מִיִּשְׁהוֹ שֶׁקֶדֶם לוֹ כִּבְר נִטְרָד בְּשֵׁאלַת הַמִּים וְשִׁנָּה בְּמַתְכוּוֹן כְּדִי לְהַבְהִיר לְקוֹרֵא שֶׁלֹּא בְּמִים סֵתֵם עֹסְקִינָן אֲלֵא בְּמִי הֵים.²³

2. בְּדְבָרִים לֵב, ח כְּתוּב: 'בְּהִנָּחֵל עֲלִיּוֹן גּוֹיִם בְּהַפְּרִידוֹ בְּנֵי אָדָם יִצָּב גְּבֻלַּת עַמִּים לְמִסְפָּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל'. רֹב הַתְּרַגּוּמִים מִשְׁקָפִים טַקְסֵט כְּמוֹ זֶה הַשְּׁמֹר בְּנוֹסַח הַמִּסּוּרָה, אֲבָל בְּתִרְגוּם הַשְּׁבַעִים בְּמִקּוֹם 'בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' כְּתוּב: ἀγγέλων θεοῦ, שֶׁמִּשְׁמַעוֹ הַמִּילּוּלִי: 'מַלְאכֵי אֵל', וְהוּא מִשְׁקָף כָּל הַנִּרְאָה אֶת הַצִּירוּף 'בְּנֵי אֵל' אוֹ 'בְּנֵי אֱלֹהִים'. ב־4Q37, טוֹר יב, שְׁמֹר קִטְעַ קִטְנָטָן שְׂדֵי בּוֹ כְּדִי לְאַשֵׁשׁ אֶת גִּרְסַת הַתְּרַגּוּם הַיּוּנִי:

12	בִּינִי
13	בְּהִנָּחֵל
14	בְּנֵי אֱלֹהִים

הַשְּׂרִידִים בְּשׁוֹרוֹת 12–13 מְבַטִּיחִים שֶׁאֵכֶן מְדוּכָר בְּדְבָרִים לֵב, וְשׁוֹרָה 14 גּוֹרֶסֶת לֹלֵא סִפְק 'בְּנֵי אֱלֹהִים', בְּדוּמָה לְשְׁבַעִים. הַגִּרְסָה הַמִּקְוֵרִית נִשְׁמָרָה בְּמִגִּילָה וּבְתִרְגוּם הַשְּׁבַעִים. עַל פִּי גִרְסָה זוֹ הַנִּחֵל עֲלִיּוֹן אֶת הָעַמִּים לְבְּנֵי הָאֱלֹהִים הַשּׁוֹנִים, אֵל אֵל וְהַעַם שֶׁתַּחַת חִסּוּתוֹ. הַמִּשְׁמַעוֹת הַזֹּאת הֵייתָה קִשָּׁה לְאַחַד הַמִּסְרָנִים – יֵשׁ לְהִנִּיחַ שֶׁכִּבְר בְּשֵׁלֵב מוֹקֶדֶם שֶׁל תְּהִלָּתָהּ הַמִּסִּירָה – וְהוּא הַמִּיר אֶת 'בְּנֵי אֱלֹהִים' בְּ'בְּנֵי יִשְׂרָאֵל'.

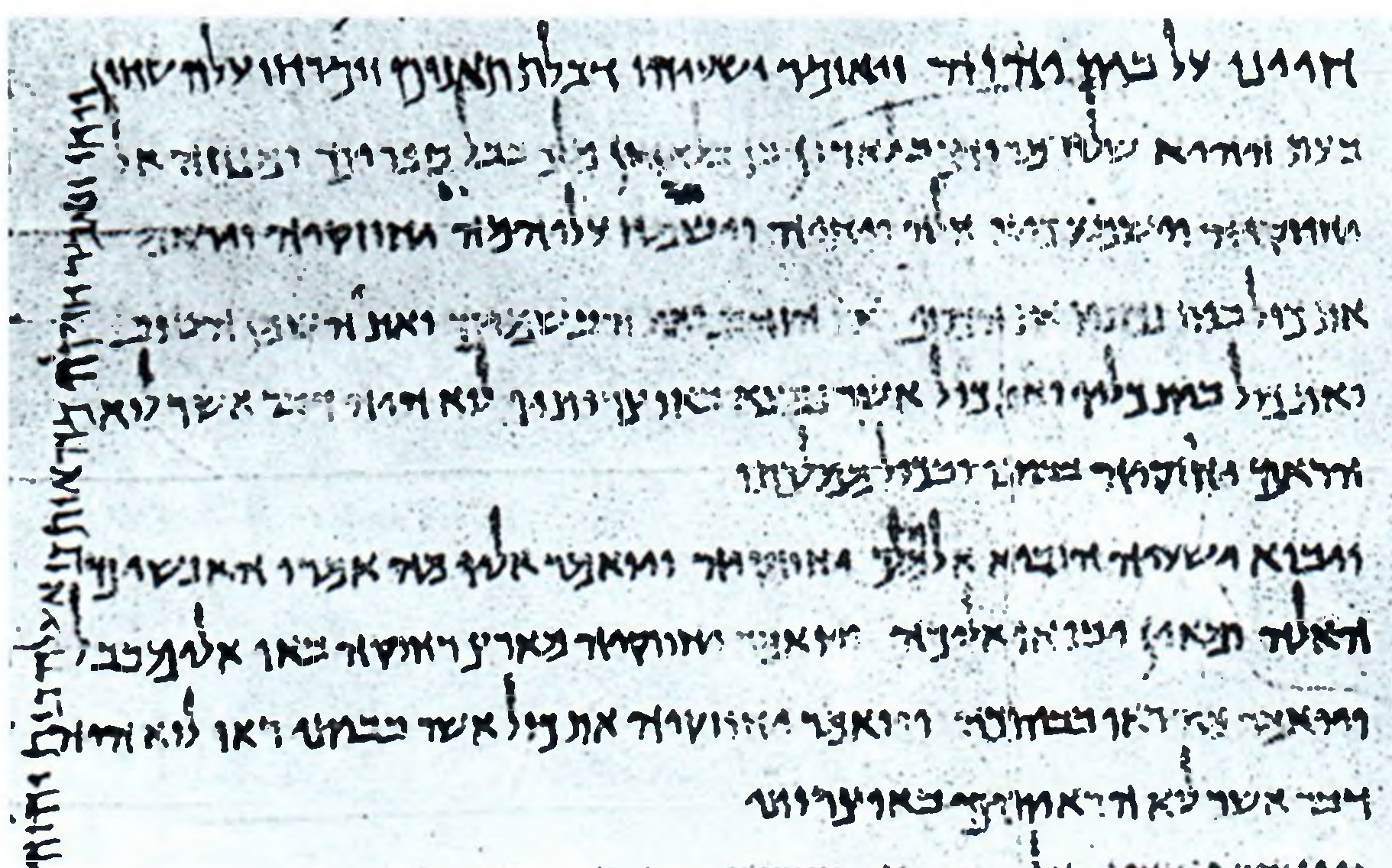
3. אַחֲרֵי ה'מִכְתָּב לְחִזְקִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה בְּחִלְתּוֹ וַיְחִי מִחֲלִיו' (יִשְׁעִיָּה לֵח, ט–כ), כְּתוּב: 'וַיֹּאמֶר יִשְׁעִיָּהוּ יִשְׂאוּ דְבָלֶת תֹּאנִים וַיִּמְרְחוּ עַל הַשְּׁחִין וַיְחִי. וַיֹּאמֶר חִזְקִיָּהוּ מָה אוֹת כִּי אֶעֱלֶה בֵּית ה' (שם, כא–כב). כְּפִי שֶׁנִּרְאִים פְּנֵי הַדְּבָרִים בְּמִגִּילָה, הַסְתִּיִּים אוֹתוֹ מִכְתָּב כְּמוֹ בְּנוֹסַח הַמִּסּוּרָה (בְּמִקְבִּיל לְפִסּוּק כ), וְשֶׁאֵר הַשּׁוֹרָה הֵייתָה רִיקָה, כְּמִקּוּבֵל בְּסוּף עֲנִיִּין. מִקְבִּילָה לְפִסּוּקִים כא–כב לֹא הֵייתָה שֵׁם. וְהִנֵּה נִמְצָא מִי שֶׁהַשְּׁלִים אֶת הַחֶסֶר בְּהַמְשַׁךְ הַשּׁוֹרָה הַקְּצָרָה, וּמִקּוּצֵר מִקּוֹם הַמְשִׁיךְ בְּשׁוּלִיִּים: 'וַיֹּאמֶר יִשְׁעִיָּהוּ²⁴ דְּבִלַת תֹּאנִים וַיִּמְרְחוּ עַל הַשְּׁחִין וַיְחִי, וַיֹּאמֶר חִזְקִיָּה מָה אוֹת כִּי אֶעֱלֶה בֵּית יְהוָה'. אִפְשָׁר לֹמַר שֶׁכְּמוֹ בְּדוּגְמָה הַקּוֹדֶמֶת טַעַם כֵּאֵן הַסּוּפֵר וְקִפֵּץ מ'בֵּית יְהוָה' שֶׁבְּסוּף פִּסּוּק כ

²¹ ראו: I.L. Seeligmann, 'Review of E.L. Sukenik, *Scrolls Found in an Ancient Storage Place*', *Bibliotheca Orientalis*, 6 (1949), p. 7a

²² הַשּׁוֹר הַיָּחִס בֵּין שְׁמוֹאֵל ב כב, טז: 'וַיִּרְאוּ אֶפְקֵי יָם יִגְלוּ מִסְדּוֹת תֵּבֶל', לְבִין תְּהִלִּים יח, טז: 'וַיִּרְאוּ אֶפְקֵי מִים וַיִּגְלוּ מִסְדּוֹת תֵּבֶל'.

²³ כְּדֶרֶךְ שֶׁתִּרְגּוּם יוֹנָתָן, הַמְצִיעַ פְּרִפְרֹזָה מִרְחִיקַת לִכְתּוּב שֶׁל הַכְּתוּב כּוֹלּוֹ, חֲשׁ בְּבַעֲיָה וְכְתָב בְּמִקּוֹם 'מִים' – 'כָּל מִי עֲלָמָא'. שֶׁאֵר הַתְּרַגּוּמִים גּוֹרְסִים 'מִים' כְּנוֹסַח הַמִּסּוּרָה.

²⁴ כְּמוֹ בְּדוּגְמָה שֶׁהוּבָאָה לְעִיל, הָעֵרָה 19, מִתְּגִלָּה כֵּאֵן תְּקֵלָה בְּתִיקוֹן הַטַּעוֹת: חֶסֶרָה כֵּאֵן הַמִּילָה 'יִשְׂאוּ', שֶׁנִּעְלָמָה מִעֵין הַמַּעֲתִיק, כָּל הַנִּרְאָה בְּגִלָּל דְּמִיוֹנָה לְשֵׁם 'יִשְׁעִיָּה' (הַפְּלוֹגְרַפִּיָּה).



מגילת ישעיה השלמה, פרק לח (השלמת פסוקים כא–כב בשוליים)

ל'בית יהוה' שבסוף פסוק כב, ואיבד את כל הקטע אשר בפסוקים כא–כב. ועם זאת מן הראוי להזכיר ששני הפסוקים הללו שהמעתיק השלים כאן אינם במקומם הטבעי, שהרי שאלת חזקיהו – 'מה אות כי אעלה בית יהוה?' – נשארת ללא מענה. על פי ספר מלכים (מלכים ב כ, ח–ט) צריכים היו פסוקים אלה לבוא אחרי לח, ו, ובפסוק ז ניתן המענה על שאלת חזקיהו: 'וזה לך האות [...]'.²⁵

האם יש קשר בין ההשמטה או ההשלמה במגילה ובין בעיית סדר העניינים כפי שעולה מן התוכן ומן ההשוואה לספר מלכים? אפשר שהמגילה מעידה על שלב בטרם הועתקו הפסוקים הללו מספר מלכים – שגם שם עניין השחין מפריע את מהלך הדברים – לספר ישעיה ושולבו במקום לא להם.²⁵ כך מתערבות להן שאלות של ביקורת הנוסח עם הביקורת הספרותית.

גרסאות השייכות לתחום ביקורת הנוסח יכולות להיווצר בכל שלב של מסירת הנוסח, בידי מספר בלתי ידוע של מסרנים ובזמן כלשהו. הן גרסאות 'מקריות' ואינן מצטרפות לכדי נטייה מוגדרת של מסרן מסוים. לכל היותר אפשר לאפיין באמצעותן מסרן של מגילה אחת או אחרת ברשלנות, או להפך, בקפדנות. אבל בעיקרו של דבר מדובר באוסף גרסאות מקריות המאפיינות מסירה של טקסטים, להבדיל מעריכה או עיבוד מכוונים, המתאפיינים בכיוון ברור.

גם גרסאות השייכות לתחום ביקורת הנוסח והמבחינות בין עדי נוסח, חוברות יחד לשכבה המאפיינת נוסח אחד לעומת האחר. אבל מאחר שהגרסאות הללו לא נוצרו בבת אחת ועל ידי אותו מסרן, אלא על פני זמן ארוך ובידיים שונות, סביר להניח שהתהוו טקסטים שונים זה מזה במידות שונות, ולא ברור אם מידת השונות מצדיקה הבחנה חדה ביניהם. אולי משום כך התלבטו

²⁵ לדיון ממצה ראו: S. Talmon, 'The Textual Study of the Bible: A New Outlook', F.M. Cross & S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, Mass. & London 1975, pp. 328–332.

במחקר באיזה כינוי לכנות את הטקסטים המובחנים זה מזה: טיפוס טקסטים, משפחות טקסטים, ענפי טקסטים, צורות טקסטים וגם סתם טקסטים שונים. ההבחנות הישנות בין טיפוס בבלי (נוסח המסורה), טיפוס ארץ־ישראלי (שומרוני) וטיפוס מצרי (תרגום השבעים) התערערו נוכח הממצא של המגילות. המגילות הראו בראש ובראשונה שהטקסטים השונים היו קיימים בישראל זה בצד זה, ושאינן צריך לחפש להם סביבות תרבותיות־גאוגרפיות שונות. הלוא קשה לדבר על נוסח המסורה כטיפוס בבלי ועל תרגום השבעים כטיפוס מצרי כאשר יש כמותם בין מגילות מדבר יהודה. המגילות לימדונו עוד שמדובר בתמונה מורכבת יותר מאשר שלושה טיפוסים טקסטים, כפי שהם מיוצגים על ידי עדי הנוסח המוכרים, מפני שיש מגילות שאינן מצטרפות לנוסחים הקיימים, אלא הולכות בדרכן שלהן ומציעות גרסאות שאינן מצויות בעדי הנוסח הידועים.²⁶ זאת ועוד, יש פגם עקרוני בתיאור מגילות מסוימות כמייצגות את טיפוס הטקסט של תרגום השבעים, ולו רק מפני שככל שהדבר נוגע לתרגום השבעים משתנה הגדרת הקרבה לנוסח המסורה מספר לספר. נוסף על כך, גם כאשר ההגדרה מוגבלת לספר מסוים, כגון מגילה 4Q51 (שמואל), הקרובה לטקסט העברי שעמד ביסוד תרגום השבעים לספר שמואל, עדיין נבדלת עדות המגילות מעדותו של התרגום היווני במידה כזאת שאין זה נכון לראות בהם טקסטים אחים.²⁷ ולבסוף, השוואת המגילות לנוסחים הקיימים נעשתה בעיקר בספרים שנוסחיהם מובחנים היטב מנוסח המסורה, כמו התורה, שמואל וירמיה, אבל ההבחנה הברורה הזאת אינה במישור של תולדות הנוסח במובן המקובל של המונח, אלא בתחום של עריכה ועיבוד. תרגום השבעים לתורה והתורה השומרונית מסכימים במאות רבות של גרסאות נגד נוסח המסורה, ומבחינה זו הם שייכים לאותו טיפוס טקסט. אבל תרגום השבעים לתורה והתורה השומרונית נבדלים זה מזה הבדל עמוק בשכבת עריכה שאופיינית לתורה השומרונית, ושאינה מיוצגת בתרגום השבעים. יוצא שהם היו שייכים לאותו טיפוס טקסט עד שנפרדו וכל אחד התפתח בדרכו. עולה אפוא ששני טקסטים עשויים ללכת יד ביד מבחינת תולדות הנוסח, והפער בין טיפוס הטקסט יכול להיווצר רק בשלב מאוחר יותר, במישור של תולדות העריכה, תחום השייך כבר לביקורת הגבוהה.

ה. ביקורת ספרותית – ספרי המקרא במהדורות שונות

תרומה חשובה ביותר יש למגילות מדבר יהודה דווקא בתחום הביקורת הגבוהה, כלומר להבנת תהליכי החיבור והעריכה שליוו את התהוות ספרי המקרא. בניגוד לתדמית של ספרות המקרא כספרות קודש שמורה מכל משמר, עולה ממגילות מדבר יהודה – כמו מתרגום השבעים ומן התורה השומרונית, המתעדים אף הם נוסחים עבריים מן המאות האחרונות לפסה"נ – שכמה מספרי המקרא התהלכו בקרב ישראל במהדורות שונות. העדות לכך היא ברורה ומובהקת ומבוססת היטב – ככל שמדובר בעדות המגילות – באשר לתורה, לשמואל ולירמיה.²⁸

²⁶ למגילות כאלה נחשבות: 11Q1 (ויקרא), 2Q12 (דברים), 4Q36 (דברים), 5Q1 (דברים), 4Q47 (יהושע), 4Q51 (שמואל), 5Q2 (מלכים).

²⁷ עוד מגילות הנחשבות קרובות לתרגום השבעים הן 4Q71, 4Q72a (ירמיה) ו־4Q1 (בראשית־שמות).

²⁸ אין ספק שהמעבדים לא הצטמצמו רק לספרים אלה. למשל ההבדלים בין ספר מלכים הקנוני ובין גרסתו השמורה בתרגום היווני מלמדים על עיבוד מגמתי מרחיק לכת; ראו: צ' טלשיר, 'לדמותה של מהדורת ספר מלכים המשתקפת בתרגום השבעים', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 249–302. סביר להניח שגם תרגום השבעים לספר משלי משמר מהדורה שונה מזו הקנונית, לפחות כמה שנוגע לשינויי הסדר; ראו: E. Tov.

1. התורה – מהדורה תואמת נוסח המסורה ומהדורה תואמת התורה השומרונית תולדות המחקר של היחסים בין נוסח המסורה, התורה השומרונית ומגילות קומראן אופייניות למהפכה שחוללו המגילות בתפיסת תולדות נוסח המקרא. לפני גילוי המגילות נעו ההערכות באשר ליחס בין התורה על פי נוסח המסורה ובין התורה השומרונית מן הקצה אל הקצה. בשנת 1616 הביא דה־לה־נֶלָה עותק של התורה השומרונית משכם. הנוסח הזה שובץ באחד הטורים בפוליגלוטה (מהדורה רב־לשונית של התנ"ך) של פריז (1639), ואחר כך בפוליגלוטה הלונדונית (1645), והפך לנחלת החוקרים. אפשר לדמיין את ההתלהבות שעוררה המהדורה העברית הבלתי נודעת הזאת של התורה. הצימאון לכתבי־יד קדומים של המקרא הקנה לתורה השומרונית יתרון על כתבי־היד המאוחרים של נוסח המסורה שהיו ידועים עד אז, ולו רק מפני שהיא כתובה בכתב העברי הקדום. לאמתו של דבר לא היה זה כתב־יד עתיק כלל ועיקר, אלא – כמו כתב־היד של נוסח המסורה – כתב־יד מימי הביניים, אלא שבאותם ימים לא הייתה דרך לבדוק את הדבר. התורה השומרונית התקבלה אפוא כנוסח העתיק של התורה והועדפה על הנוסח היהודי המאוחר. כך היו פני הדברים במשך כמאתיים שנה, עד ראשית המאה התשע־עשרה. עם מחקרו של וילהלם גזניוס התהפכה הקערה על פיה.²⁹ גזניוס הראה שהטקסט ה'שומרוני' משני, ובנוי על טקסט כמו זה השמור בנוסח המסורה. הוא הוכיח את הדבר על פי כמה קני מידה: מילוי הכתיב, הפרשנות וההרמוניזציות המאפיינים את הנוסח השומרוני. עם גזניוס נדם הוויכוח, ודבריו התקבלו בעולם המחקר. עם זאת עוד בימי גזניוס הביע אברהם גייגר דעה שונה באופן מהותי, אף שלא התנגד כלל ועיקר למשניות התורה השומרונית. לדעת גייגר הנוסח השומרוני לא נוצר בקרב השומרונים ועל יסוד נוסח מוגמר כגון זה שבנוסח המסורה, אלא הוא אחד מן הנוסחים הקדומים שהיו להם מהלכים בקרב כלל הציבור ולא דווקא בקרב השומרונים. הוא הגיע למסקנה זו על סמך שיקולים פילולוגיים, שהרי חלק גדול ממאות הגרסאות המבחינות בין נוסח המסורה לתורה השומרונית מתועדות גם בתרגומים העתיקים, במיוחד בתרגום השבעים, ואף מהדהדות בספרות חז"ל. משמע גרסאות אלה הן בבחינת מסורת כללית ולא מסורת שומרונית ייחודית.³⁰ והנה סברת גייגר מתאששת היטב מן המגילות.

בקומראן התגלתה קבוצת כתבי־יד של ספרי התורה שאפשר לכוונתם על פי התכונה המרכזית המאפיינת אותם 'הטקסטים ההרמוניסטיים מקומראן'. הקו הבולט ביותר המשותף לטקסטים הללו ולתורה השומרונית הוא אותן הרחבות הרמוניסטיות הממלאות פערים בתורה ומגשרות

'Recensional Differences between the Masoretic Text and the Septuagint of Proverbs', H.W. Attridge, J.J. Collins & T.H. Tobin (eds.), *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell*, New York & London 1990, pp. 43–56; idem, 'Some Reflections on the Hebrew Texts from which the Septuagint was Translated', *Journal of Northwest Semitic Languages*, 19 (1993), pp. 107–122

²⁹ W. Gesenius, *De Pentateuchi Samaritani origine*, Halle 1815

³⁰ א' גייגר, המקרא ותרגומיו, תרגם י"ל ברוך, ירושלים תש"ט, עמ' 65–66 (התרגום על פי המהדורה השנייה, משנת 1928; המהדורה הראשונה יצאה לאור בברסלאו 1857). ראו גם סיכום דבריו על התורה השומרונית במבוא שלו לספרות המקרא (בתרגום חופשי): 'הטקסט השומרוני' [...] מייצג גרסה קדומה שהייתה בימים ההם נחלת הכלל, באשר עקבותיה ניכרים לעתים גם בתרגום השבעים ובספרות התלמודית' (A. Geiger, *Nachgelassene Schriften*, IV, Berlin 1876, p. 67). הדברים הללו מזכירים את המסורת של חז"ל שצוטטה לעיל, ושלפיה התורה ניתנה לישראל בשתי צורות, והם אימצו אחת ואת האחרת הניחו להדיוטות (בבלי, סנהדרין כא ע"ב).

בין מסורות שאינן מתאימות, כגון בין ספר דברים מזה לספרי שמות ובמדבר מזה. אין כתבי־יד אלה כתתיים או שומרוניים. העיבוד ההרמוניסטי, הפרשנות, הגרסאות השונות, קטנות כגדולות, והסממנים הלשוניים השונים אינם כתתיים בשום צורה.³¹ הם בבחינת מסורת כללית רווחת שנדחתה על ידי הזרם המרכזי של היהדות, ושנשתמרה בתורה השומרונית מזה ובמגילות מזה. התמונה שעלינו לתאר לעצמנו אפוא באשר ליחסים שבין נוסח המסורה, המגילות והתורה השומרונית היא כדלהלן: היה נוסח עברי קדום, שצאצאיו הגיעו לידי מתרגמי השבעים והתגלגלו בסופו של דבר בנוסח המסורה. הנוסח הקדום עובד בשלב מסוים בתולדותיו על ידי מאן שהוא ששם אל לבו ליישר הדורים בתורה: למלא פערים ולהתאים בין מסורות שלא תאמו זו לזו, בעיקר על ידי העתקת קטעים ממקום אחד בתורה למקום אחר. הנוסח המורחב, ההרמוניסטי, שימש, בצד הנוסח הקצר, בארץ־ישראל. הוא אומץ על ידי השומרונים, וכשהם פרשו מן הזרם המרכזי של היהדות, נטלו עמם את התורה הזאת. השומרונים שינו את הנוסח ההרמוניסטי שבידיהם אך במעט, בכמה שינויים כתתיים הנוגעים להר גריזים. השינוי המרכזי הוא הארגון של עשרת הדיברות למסגרת של תשעה, כך שיישאר מקום לדיבר עשירי המקדש את הר גריזים. הדיבר העשירי איננו במגילות ההרמוניסטיות, לא ב־4Q22 (שמות), כפי שאפשר להסיק משחזור היקף החלקים החסרים במגילה,³² ולא ב־4Q41 (דברים). אנשי קומראן שפרשו למדבר לקחו עמם כתבי־יד שונים של התורה, כאלה מן הטיפוס הקנוני וכאלה מן הטיפוס ההרמוניסטי.

הנה במערה 4 נמצאו שתי מגילות של ספר שמות, שתיהן בכתב העברי העתיק, המתעדות שני נוסחים שונים זה מזה עד מאוד: אורך הטקסט ב־4Q11 (בראשית–שמות), כפי ששוחזר על ידי החוקרים, תואם את נוסח המסורה, בעוד 4Q22 תואמת את התורה השומרונית. כך לדוגמה שומרת 4Q11 על הרצף כפי שהוא בנוסח המסורה לשמות כו, לה–לו, בעוד ב־4Q22 – כמו בתורה השומרונית – משולבות בתוך הפסוקים הללו ההוראות הנוגעות למזבח הקטורת (בנוסח המסורה הן נמצאות בשמות ל, א–י).

4Q22 הוא הטקסט ההרמוניסטי הקומראני שנשתמר בצורה הטובה ביותר: יש בו חלקים ניכרים של ארבעים וארבעה טורים של ספר שמות, פרקים ו–לז.³³ יש במגילה זו דוגמאות רבות לעבודת העיבוד הנאמנה שעשה המעבד במילוי פערים והתאמת מסורות בתורה. כאמור המעבד כמעט אינו כותב דבר מפרי רוחו אלא מכפיל טקסטים קיימים במקומות ה'ראויים' להם. דוגמה בולטת למילוי פערים מצויה בפרשת מכות מצרים. בנוסח המסורה מוצגות עשר המכות בדגם קבוע בן שני שלבים: (א) האל מצווה את משה להודיע לפרעה את דבר המכה

³¹ ז' בן־חיים, 'על ניסוחים שומרוניים־ראשוניים של התורה', מחקרים בלשון, ה–ו [ספר י' ייבין] (תשנ"ב), עמ' 13–23.

³² סקיהן אפיין תחילה את המגילה הזאת כמגילה שומרונית, ועמד על ההבדל העקרוני בינה ובין התורה השומרונית, ראו: P.W. Skehan, 'Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies: The Masoretic Text', *JBL*, 78 (1959), pp. 21–25. לדבריו מאחר שהמגילה כוללת את התוספת שאחרי כ, טז (יט) (מדברים ה, כ–כד), שבה מבקש העם ממשה לתווך בינם לבין האל, תוספת הנמצאת גם בתורה השומרונית, יש להניח שכללה גם את ההרחבה השנייה המצויה בתורה השומרונית (מדברים יח, יז–כב) באשר היא ממשיכה לטפל בעניין התיווך על ידי 'נביא כמוך'. ואם כך לא נותר מקום לדיבר העשירי, המופיע בתורה השומרונית מיד לפני ההרחבות האמורות.

³³ לתיאור מפורט של מגילה זו ראו: J.E. Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran: 4QpaleoExod^a and the Samaritan Tradition* (HSS, 30), Atlanta 1986.

העומדת בשער; (ב) המכה יוצאת אל הפועל. כך למשל במכת הדם: (א) 'ויאמר ה' אל משה [...] לך אל פרעה [...] ואמרת אליו [...] הנה אנכי מכה [...] (שמות ז, יד–יח); (ב) מיד בא הביצוע: 'ויאמר ה' [...] קח מטך ונטה ירך על מימי מצרים [...] ויהי הדם בכל ארץ מצרים' (שם, יט–כא). בולט לעין שהמספר בחר לדלג על שלב הביניים: לא כתוב שמשה אכן הלך אל פרעה, כפי שציווה האל. כך בכל מכה ומכה. והנה היה מי ששם אל לבו לסגור את הפער והביא את משה ואהרן אצל פרעה להשמיע לפניו את האיום האלוהי, תוך שהוא חוזר מילה במילה על דברי האל אל משה גם באוזני פרעה. להלן הקטע שנשמר במגילה למכת הדם (בסוגריים עגולים מספרי הפסוקים בנוסח המסורה):

4Q22, טור ב

- 1 ויען בדני במדבר והנה לא שמעת עד כה (יז) כה אמר יהוה]
- 2 בזאת תדע כי אני יהוה הנה אנכי מכה במטה אשר]
- 3 ביד י ועל המים אשר ביאר ונהפכו לדם (יח) והדגה אשר]
- 4 בתוך והיאר תמות ויבאש היאר ונלאו מצרים לשתות]
- 5 מים מן היאר va|cat וילך משה ואהרן אל פרעה
- 6 וינא[ומר אליו יהוה אלהי העברים שלחנו אליך לאמר]
- 7 שלח את עמי ויעבדני במדבר והנה לא שמעת עד כה]
- 8 כה אמר יהוה בזאת תדע כי אני יהוה הנה אנכי]
- 9 מנכה במטה אשר [בידי על המים אשר ביאר ונהפכו לדם]
- 10 ונהד[גה אשר בתוך היאר תמות ובאש היאר ונלאו]
- 11 מנצ[ריים לשתות מים מן היאר]
- 12 (יט) ינאו[מר יהוה אל משה אמר אל אהרן קח מטך ונטה ירך]
- 13 על מימי מנצרים על נהרותם ועל יאריהם ועל אגמיהם]
- 14 ועל כל מקוה מימיהם ויהיו דם ויהי הדם בכל ארץ מצרים³⁴

השורות הראשונות (שורה 1 עד אמצע שורה 5) והאחרונות (שורות 12–14) מקבילות לנוסח המסורה בשמות ז, טז–יט. השורות שביניהן (מאמצע שורה 5 עד שורה 11) הן תוספת על נוסח המסורה. בקטע הנוסף הזה מתבצע הצו האלוהי ללכת אל פרעה ולהודיעו את דבר האסון המתרגש עליו. המעבד הוסיף משפט פתיחה ('וילך משה ואהרן אל פרעה [...]'), ואחריו הוא חוזר בדיוק על דברי האל למשה. כך נראה הטקסט גם בתורה השומרונית.³⁵ וכך הולך ונמלא הפער בכל מכה ומכה.

דוגמה מובהקת להרמוניזציה בין ספר שמות לספר דברים היא פרשת מינוי השופטים שנועדו להקל על משה את משא העם. בגרסת ספר שמות, המתארת את ההתרחשות בעתה, מתמנים השופטים לפי עצתו של יתרו חותן משה (שמות יח, יג–כו); ואילו בגרסת ספר דברים משה חוזר ומספר על המעשה ההוא, ולפי דבריו הוא בעל היזמה, ואין רמז לכך שבמקור היה זה הרעיון של יתרו: 'ואמר אלכם בעת ההוא לא אוכל לבדי שאת אתכם [...] (דברים א, ט–יח). גם

³⁴ הטקסט על פי הנדפס בכרך 9 של DJD. ההשלמות בתוך הסוגריים המרובעים הן ברובן שלי, על פי נוסח המסורה והתורה השומרונית.

³⁵ היחס בין נוסח המסורה לתורה השומרונית בולט לעין בטורים המקבילים שהוצבו במהדורה של א' ור' צדקה, חמשה חומשי תורה: ספר שמות, תל-אביב תשכ"ד.

14 **וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה** קִבֹּד לֵב פָּרְעָה.
15 מִאֵן לִשְׁלַח . . . הַצֵּם. לֵךְ **אֶל פָּרְעָה** בַּמָּקָר.
הִגֵּה . . . יֵצֵא הַמִּיָּמָה וְנִצַּבְתָּ לִקְרָאתוֹ עַל
שַׁפְתֵּי הַיָּאֵר. וְהִמָּטָה אֲשֶׁר נִהַפֵּף לִנְחֹשׁ תִּקַּח בְּיָדְךָ.
16 וְאַכְרַת אֵלָיו יְהוָה אֱלֹהֵי הָעִבְרִים שְׁלַחְנִי אֵלֶיךָ
לֵאמֹר. שְׁלַח אֶת עַמִּי וְיִעַבְדֵנִי בַמִּדְבָּר. וְהִגֵּה לֹא
17 שֶׁמֶצֶת עַד כֹּה. כֹּה אָמַר יְהוָה. בָּזֹאת תִּדְעֵנִי
אֲנִי יְהוָה. הִגֵּה אֲנֹכִי מִכָּה בַמָּטָה אֲשֶׁר בְּיָדִי. עַל
18 הַמִּים אֲשֶׁר בַּיָּאֵר. וְנִהַפְּכוּ לָדָם. וְהִדְגָה אֲשֶׁר בַּיָּאֵר
תַּמּוּת. וּבָאֵשׁ הַיָּאֵר. וְנִלְאוּ מִצְרַיִם לִשְׁתּוֹת מַיִם
מִן הַיָּאֵר.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
19 **וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה**
מֹשֶׁה. אָמַר אֶל אֹהֲרֹן. קַח . . . מִסֵּף וְנִטָּה . . .
יָדְךָ עַל מִימֵי מִצְרַיִם. עַל נְהֹרֹתָם עַל יְאִרֵיהֶם
וְעַל אֲגֻמֵיהֶם. וְעַל כָּל מְקוֹה מִימֵיהֶם. וְיָקִי דָם.
וְדִוְדָה דָם בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם. וּבְעֵצִים וּבְאֲבָנִים.
20 וַיַּעֲשׂוּ בֶן מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן. כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה. וַיָּרֻם
בַּמָּטָה וַיִּךְ אֶת הַמִּים אֲשֶׁר בַּיָּאֵר. לַעֲיִנֵי פָרְעָה
וּלְעִינֵי עַבְדָּיו. וַיִּתְּקֻכוּ כָּל הַמִּים אֲשֶׁר בַּיָּאֵר לָדָם.
21 וְהִדְגָה אֲשֶׁר בַּיָּאֵר מָתָה. וַיָּבֹאֵשׁ הַיָּאֵר. וְלֹא יָכְלוּ
מִצְרַיִם לִשְׁתּוֹת מַיִם מִן הַיָּאֵר. וַיָּקִי הָדָם בְּכָל אֶרֶץ
22 מִצְרַיִם.

וַיִּדְבֹר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה, כְּבֹד לִבּ פָּרְעֹה,
מֵאֵן לִשְׁלַח אֶת הָעָם. לֶךְ לִפְרֹעֶה בַּבֹּקֶר,
הִנֵּה הוּא יֵצֵא הַמַּיִם וְנִצַּבְתָּ לִקְרָאתוֹ עַל
שַׁפַּת הַיָּאֵר, וְהִמָּטָה אֲשֶׁר נִהַפֵּךְ לִנְחַשׁ תִּקַּח בְּיָדְךָ.
וְאָמַרְתָּ אֵלָיו יְהוָה אֱלֹהֵי הָעִבְרִים שְׁלַחְנִי אֵלֶיךָ
לֵאמֹר, שְׁלַח אֶת עַמִּי וַיַּעֲבֹדְנִי בַמִּדְבָּר, וְהִנֵּה לֹא
שָׁמַעְתָּ עֹד כֹּה. כֹּה אָמַר יְהוָה, בְּזֹאת תִּדְעֶה כִּי
אֲנִי יְהוָה, הִנֵּה אֲנֹכִי מִכָּה בַמָּטָה אֲשֶׁר בְּיָדִי, עַל
הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּיָּאֵר, וְנִהַפְּכוּ לְדָם. וְהִדְגָּה אֲשֶׁר בַּיָּאֵר
תָּמוּת, וּבֹאשׁ הַיָּאֵר, וְנִלְאוּ מִצְרִים לִשְׁתּוֹת מִיִּם
מִן הַיָּאֵר. ★ וַיִּלֶּךְ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן
אֶל פְּרֹעֶה וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו, יְהוָה
אֱלֹהֵי הָעִבְרִים שְׁלַחְנוּ אֵלֶיךָ
לֵאמֹר, שְׁלַח אֶת עַמִּי וַיַּעֲבֹדְנִי
בַמִּדְבָּר וְהִנֵּה לֹא שָׁמַעְתָּ עֹד כֹּה.
כֹּה אָמַר יְהוָה בְּזֹאת תִּדְעֶה כִּי אֲנִי
יְהוָה הִנֵּה אֲנֹכִי מִכָּה בַמָּטָה אֲשֶׁר
בְּיָדִי עַל הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּיָּאֵר וְנִהַפְּכוּ
לְדָם. וְהִדְגָּה אֲשֶׁר בַּיָּאֵר תָּמוּת
וּבֹאשׁ הַיָּאֵר וְנִלְאוּ מִצְרִים לִשְׁתּוֹת
מִיִּם מִן הַיָּאֵר. ★ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל
מֹשֶׁה, אָמַר אֶל אַהֲרֹן, קַח אֶת מַטֵּךְ וְנִטְּהָ אֶת
יָדְךָ עַל מִימֵי מִצְרַיִם, עַל נְהָרוֹתָם וְעַל יַאֲרֵיהֶם
וְעַל אֲגַמֵּיהֶם, וְעַל כָּל מְקוֹה מִימֵיהֶם, וַיְהִי דָם,
וַיְהִי הַדָּם בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם, וּבְעֵצִים וּבִאֲבָנִים.
וַיַּעֲשׂוּ כֵן מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן. כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה, וַיִּרָם
בַּמָּטָהוּ וַיִּךְ אֶת הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּיָּאֵר, לַעֲיִנֵי פְרֹעֶה
וּלַעֲיִנֵי עַבְדָּיו, וַיַּהֲפֹכוּ כָל הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּיָּאֵר לְדָם.
וְהִדְגָּה אֲשֶׁר בַּיָּאֵר מָתָה, וַיָּבֹאשׁ הַיָּאֵר, וְלֹא יָכְלוּ
מִצְרַיִם לִשְׁתּוֹת מִיִּם מִן הַיָּאֵר, וַיְהִי הַדָּם בְּכָל אֶרֶץ
מִצְרַיִם.

מכת הדם: נוסח המסורה והנוסח השומרוני לשמות ז (מהדורת צדקה)

התכונות הנדרשות מן השופטים שונות בשני המקומות, ובספר דברים עוד מפורטות ההוראות לשופטים. אי־ההתאמות הללו נעלמות ב־4Q22, כמו בתורה השומרונית. אחרי שמות יח, כד, עם תום תיאור יזמת יתרו, משולב שם כל הקטע מספר דברים: אחרי שהציע יתרו את הצעתו ומשה הסכים לה, הלך משה אל העם והציע למנות שופטים, ככל הכתוב בספר דברים. הלוא כתוב בדברים: 'ואמר אלכם בעת ההיא', ומן הראוי שיהיו הדברים אמורים בעתם. בדברים א מצוטטים עוד דברים אחרים שנאמרו במהלך הנדודים במדבר, על ידי האל, משה והעם. העובדה היא שעל פי גרסת הספרים הקנוניים אין הדברים הללו מפורטים בזמן ההתרחשות עצמה, כלומר בספרים שמות—במדבר. בנוסח ההרמוניסטי דאגו להשלים 'מקורות' למובאות במקומות המתאימים.³⁶

³⁶ ראו התוספת בבמדבר י, י. על פי דברים א, ו—ח: ה' אלהינו דבר אלינו בחרב לאמר [...]'; התוספת אחרי

נוסח הרמוניסטי שרד עוד ב־4Q27 (במדבר),³⁷ וב־4Q41 (דברים),³⁸ וכן הוא מתועד בחיבורים לא מקראיים המצטטים טקסטים מקראיים.³⁹ זו קבוצה מוגדרת בתוך החומר שנמצא בקומראן, קבוצה הקרובה ביותר לתורה השומרונית, אך אין בה השינויים האידאולוגיים האופייניים לתורה זו. בכל המגילות השייכות לקבוצה זו נשתמר נוסח ארץ־ישראלי שנדחה בזרם המרכזי של היהדות, ושהגיע לידינו רק בזכות הקבוצות הפורשות, אף שלא היה כתתי מלכתחילה. שיטת העבודה של המעבד של הנוסח ההרמוניסטי ראויה לציון, שכן אף שהעיבוד מרחיק לכת, הוא מבוסס בעיקר על שימוש בטקסטים קיימים ולא על שכתוב או כתיבה עצמאית. שיטה זו שימשה מעבדים נוספים, כמו בעל 'הדיבר העשירי' בתורה השומרונית, שבנה אותו רובו ככולו על צירוף של כתובים קיימים, וכמו מחברי החיבורים הכמו־מקראיים שנמצאו בקומראן, שצירפו פעמים הרבה טקסטים קיימים והביעו בצירוף הזה רעיון משלהם.

2. ספר שמואל – 4Q51

ניכר בנוסחו של ספר שמואל, כפי שהשתמר בנוסח המסורה, שחלו בו ידיים רבות בתהליך המסירה. שנים רבות היה תרגום השבעים כלי העזר המרכזי בניסיונות לשקם את הנוסח הפגום של הספר. אפשר לדמיין אילו ציפיות התעוררו עם גילוי המגילות המקראיות מקומראן, ובמיוחד 4Q51, שהשתמרו ממנה חלקים משמעותיים. כאמור שרידי ספר שמואל ממערה 4 (הכוללים גם את 4Q52 ו־4Q53) פורסמו רק לאחרונה במהדורה מדעית מסודרת ושלמה, אבל היו ידועים היטב מפרסומים ראשוניים וממחקרים רבים. ההתלהבות המובנת מן הטקסטים העתיקים הובילה למתן אמון מרחיק לכת במגילה ולהעדפה גורפת של נוסחה על פני נוסח המסורה. המגמה הזאת ניכרת במיוחד באסכולה של פרנק קרוס ותלמידיו, יוג'ין אולריך, קייל מקרטור ואחרים.⁴⁰ יש לומר בהכללה, ולפיכך בהסתייגות הראויה, שהחוקרים שהעדיפו את נוסח המגילה על פני נוסח המסורה נאלצו להסביר שוב ושוב את נוסח המסורה כנוסח משובש שנפלו ממנו בשוגג

במדבר יב, טז בעקבות דברים א, כ–כג: 'ואמר אלכם [...]'; ואחרי במדבר יג, לג תוספת על פי דברים א, כז–לג: 'ותרגנו באהליכם ותאמרו [...]'.³⁷

אחרי במדבר כ, יג נוספה מדברים ג, כג–כד תחינתו של משה להיכנס לכנען, אף ששם מתואר שלב אחר, באשר העם נמצאים כבר בעבר הירדן; וכן יש שם תוספת אחרי במדבר כז, כג, על פי דברים ג, כא.

³⁸ הטקסט של שמות כ, יא, המנמק את שמירת השבת בבריאת העולם, נוסף אחרי דברים ה, טו, המנמק את השבת מבחינה סוציאלית-היסטורית: 'למען ינוח [...] וזכרת כי עבד היית [...]'. משמע בספר דברים מצטרפים שני הנימוקים. ההרחבה הזאת אינה נמצאת בתורה השומרונית.

³⁹ כך ב־4Q158 משולבים בתיאור מעמד הר סיני בשמות קטעים מן הסיפור המקביל בדברים ה, כד–לא וכן הצו האלוהי להקים נביא כמשה (דברים יח, יח–כב). נוסף על כך יש שם תיאור של ביצוע הצו שניתן בדברים ה, ל (תיאור זה איננו בעדי נוסח אחרים). בפרפרזה אחרת, 4Q364, נוסף אחרי בראשית ל, לו – כמו בתורה השומרונית – חלום יעקב (וזאת על פי דברי יעקב לנשותיו, לא, יא–יג). הנוסח ההרמוניסטי מופיע גם ב־4Q175 שיצוטט להלן.

⁴⁰ הדבר ברור בפרסומיו של קרוס, שהוציא לאור לראשונה קטעים מן המגילה, ראו: F.M. Cross, 'A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint', *BASOR*, 132 (1953), pp. 15–26. וכן בספרו של אולריך שתיאר בהרחבה את מסכת היחסים בין המגילה לעדי הנוסח האחרים של ספר שמואל: E. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM, 19), Chico 1978. וכך גם בפירושו של מקרטור לשמואל, העושה שימוש עקבי במגילה ומאמץ את גרסאותיה בעקביות, ראו:

P.K. McCarter, *I Samuel* (AB), New York 1980

מילה או שורת מילים או קטע שלם, כגון שעין המעתיק דילגה מווי"ו לוי"ו או מפסקה לפסקה וכך נשמט קטע הביניים, באשר לא מצאו הסבר ענייני להשמטות. נראה לי שההסברים הללו הם פעמים רבות מאולצים. כנגד זה מי שתופס את הגרסאות המשמעותיות במגילה כפרי עיבוד מאוחר, כמו אלכסנדר רופא, יש לו תשובות טובות מאוד על השאלה מה הנחה את המעבד כאשר התערב בנוסח שלפניו (ראו להלן). המבקשים לאשש את נוסח המגילה בכל מחיר נאלצו להתמודד גם עם העובדה שאף שהמגילה נמצאה קרובה יותר לתרגום השבעים מאשר לנוסח המסורה, עדיין בגרסאות רבות ומשמעותיות אין תרגום השבעים תומך במגילה אלא דווקא בנוסח המסורה. אולריך הדגיש את הקרבה בין המגילה לתרגום השבעים, תוך היסמכות על הענף הלוקיאני שלו ועל הטקסט המשוער ששימש את יוסף בן מתתיהו. במקומות שתרגום השבעים אינו תואם את המגילה, חזר אולריך וטען שתרגום השבעים המקורי תאם את המגילה, ואילו נוסח תרגום השבעים שבידינו הוא פרי עיבוד שמטרתו הייתה להתאימו לנוסח עברי שכן דמותו נקבע בנוסח המסורה. לעומתו טען עמנואל טוב שהושם דגש רב מדי על הדומה והזנח השוני, ושמן הראוי להיזהר מלראות במגילה ובתרגום השבעים נציגים של אותו טיפוס טקסט עצמו.⁴¹ זאת ועוד, קשה ההנחה שתרגום השבעים עובד במגמה להתאימו לנוסח דומה לנוסח המסורה, שכן נותרו בו גרסאות רבות הקרובות דווקא למגילה ולא לנוסח המסורה. עדיף לומר שטקסט מן הטיפוס שהגיע למצרים ותורגם שם, עבר עיבוד נוסף עד שנוצר הנוסח ששמור היום במגילה.

יש להבחין בין שני תהליכים שונים בתמונת היחסים בין עדי הנוסח העיקריים של ספר שמואל: (א) הטקסט של המגילה, כמו הטקסט שהיה בידי המתרגם היווני, לא עברו תחת הידיים הרשלניות של המסרן או המסרנים של הנוסח הקנוני, ומבחינה זו הם קדומים מנוסח המסורה. (ב) הטקסט העברי שהיה בידי מתרגם השבעים, וביתר שאת הטקסט של המגילה, מתעדים נוסח שעבר עיבוד מדרשי, ומבחינה זו הם מייצגים שלב מאוחר יותר בתולדות הנוסח מאשר נוסח המסורה. השניות הזאת עולה יפה בדוגמה המפורסמת הבאה:

1. גרסת נוסח המסורה לשמואל א א, כד היא: 'ותעלהו עמה כאשר גמלתו בפרים שלשה ואיפה אחת קמח ונבל יין'. יוצא שהקדשת שמואל מלווה בקרבן של שלושה פרים. אלא שבפסוק הבא כתוב: 'וישחטו את הפר', משמע פר אחד היה שם ולא שלושה פרים. ואכן תרגום השבעים לכתוב הזה משקף נוסח עברי אחר: 'בפר משלש', כלומר פר (אחד) בן שלוש שנים (על דרך בראשית טו, ט: 'עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש'). בנוסח המסורה חברה המ"ם של 'משלש' אל המילה הקודמת (בפר משלש – בפרם שלש) ובסופו של דבר היה מי ש'תיקן' את הגרסה המשובשת הזאת ל'פרים שלשה'. המגילה 4Q51 מאששת את גרסת תרגום השבעים. היא גורסת במקום 'בפרים שלשה': '[בפר בן] בקר משלש'. אלא שבמגילה נוסף 'בן בקר', מינוח כוהני רגיל בספרי ויקרא ובמדבר שמקומו לא יכירנו בסיפור הזה בספר שמואל. יוצא שגרסת קומראן עדיפה מצד אחד, בקריאה 'פר משלש', ומשנית מבחינה אחרת, בהוספת 'בן בקר'. אילו הייתה הוספת 'בן בקר' גרסה בודדת ניתן היה לומר שזו גרסה מקרית שבאה מידי מעתיק כלשהו

⁴¹ ראו את ביקורתו על ספרו הנזכר של אולריך: E. Tov, 'The Textual Affiliation of 4QSam^a', *JSOT*, 14 (1979).
idem, 'Determining the Relationship between the Qumran Scrolls and the LXX: Some p. 51 ; וכן: idem (ed.), *The Hebrew and Greek Texts of Samuel (1980 Proceedings IOSCS-Vienna)*, Jerusalem 1980, pp. 53–54

שהתורה הייתה שגורה על לשונו. אבל הפרטים מצטרפים לכדי עיבוד בעל אוריינטציה תורנית (נומיסטית), כפי שהראה רופא.⁴² הנה בקצרה עוד כמה דוגמאות מפרק א:

2. בנוסח המסורה כתוב בפסוק כא: 'ויעל האיש אלקנה וכל ביתו לזבח לה' את זבח הימים ואת נדרו'. בתרגום השבעים, ולפי רווח השורות גם בקומראן, נוסף: 'ואת כל מעשרות אדמתו'. המעבד דאג לצייר את אלקנה כאיש ירא שמים המשלם את שעליו לשלם על פי החוק.
3. בפסוק כג כתוב בנוסח המסורה: 'אך יקם ה' את דברו'; ובמגילה: 'אך יקם יהוה היוצא מפין', וכך בתרגום השבעים. נוסח המסורה קשה באשר אין כאן עניין לאל שיקיים דברו, אלא לחנה שתקיים נדרה.⁴³ ועם זאת ספק רב אם נוסח קומראן ותרגום השבעים הוא הנוסח המקורי, אלא נראה שהוא בבחינת פתרון לנוסח קשה תוך שימוש במינוח של פרשת הנדר (במדבר ל, ג, יג).

4. בפסוק כד מלווה הקרבן, על פי גרסת נוסח המסורה, ב'איפה אחת קמח ונבל יין', ואילו בקומראן, כמו בתרגום השבעים, מלווה עוד הקרבן בלחם, כראוי, על פי ויקרא ז, יא ואילך: הקורבן פורש כקרבן תודה ועל כן הוסיפו את 'לחם' המנחה.⁴⁴

5. תוספת שאינה נתמכת במקומה בתרגום השבעים מופיעה בפסוק כב: 'וחנה לא עלתה כי אמרה לאישה עד יגמל הנער והבאתיו ונראה את פני ה' וישב שם עד עולם'. במגילה נוסף בסוף הפסוק: 'ונת[תיהו נזיר עד עולם כול ימי חייו]'.⁴⁵ מאחר שכתוב בפסוק יא: 'ונתתיו לה' כל ימי חייו ומורה לא יעלה על ראשו', הסיק המעבד, כדרך בעלי המדרש המדמים את הדומה, שמדובר בנזיר. והשווה התוספת בתרגום השבעים בסוף פסוק יא: 'ונתתיו לפניך נתון [δωτόν] עד יום מותו ויין ושכר לא ישתה ומורה לא יעלה על ראשו'. חוק הנזיר במדבר ו, וכן סיפור שמשון, בוודאי עמדו לנגד עיניהם של המעבדים שהכניסו את התוספות הללו.

6. התערבות מרחיקת לכת יותר של המעבד מופיעה בפרשת בני עלי בנוסח המגילה, גם כאן ללא מקבילה בתרגום השבעים. הוא השיג שם משמעות שונה ל'משפט הכהנים' בעיקר על ידי שינוי סדר הכתובים, ועוד אי אלו שינויים קטנים יותר שלא אפרש כאן.⁴⁶ נוסח המסורה לשמואל א ב, יב–יז:

(יב) ובני עלי בני בליעל לא ידעו את ה' (יג) ומשפט הכהנים את העם כל איש זבח זבח ובא נער הפהן כבשל הבשר והמזלג שלש השנים בידו (יד) והכה בכיור או בדוד או בקלחת או בפרור כל אשר יעלה המזלג יקח הכהן בו ככה יעשו לכל ישראל הבאים שם בשלה (טו) גם בטרם יקטרו את החלב ובא נער הכהן ואמר לאיש הזבח תנה בשר לצלות לפהן ולא יקח ממך בשר מבשל כי אם חי (טז) ויאמר אליו האיש קטר יקטירון כיום החלב וקח לך כאשר תאנה נפשך

⁴² A. Rofé, 'The Nomistic Correction in Biblical Manuscripts and Its Occurrence in 4QSam^a', *RevQ*, 54 (1989), pp. 247–254.

⁴³ בתרגום הסורי נפתר הקושי על ידי שינוי הגוף: 'אך יקם ה' את דברך'.

⁴⁴ מ"צ סגל, ספרי שמואל, ירושלים תש"ך, בפירושו למקום.

⁴⁵ לדעת אולריך המילים הללו מקוריות ונפלו בהומויוטלאוטון 'עולם'–'עולם', ורק אחר כך נוספה הנוסחה החלופית 'כול ימי חייו'. לדעתי, זהו הומויוטלאוטון מדומה, כלומר למראית עין נראה שמעתיק יכול היה לדלג מ'עולם' ל'עולם', אך למעשה הקטע השני שמופיע בו הביטוי 'עד עולם' הוא תוספת מאוחרת ולא היה כאן כל דילוג. זאת ועוד, מבחינת הסגנון לא היינו מצפים בטקסט מקורי לחזרה על 'עד עולם', אלא דווקא ל'כול ימי חייו'.

⁴⁶ ראו: טלשיר (לעיל, הערה 28), עמ' 249–254.

ואמר לו [לא] כי עתה תתן ואם לא לקחתי בחזקה (יז) ותהי חטאת הנערים גדולה מאד את פני ה' כי נאצו האנשים את מנחת ה'.

פשט הכתוב נראה כדלהלן: פסוקים יב ויז הם המסגרת, פסוקים יג–יד מתארים את מנהג הכוהנים בימים ההם, ופסוקים טו–טז מתארים את התנהגותם החריגה של בני עלי. במגילה נשתמר הקטע הבא, שבו פסוקים יג–יד מופיעים אחרי פסוק טז (בסוגריים עגולים מספרי הפסוקים בנוסח המסורה):

1 (טז) וענה האיש ואנמו אל נער הכוהן יקטר הכוהן כיום הן חלב

2 וקח לך מכול אשר תאווה נפשך ואמר לא כי עתה תתן ולקוחתי

3 בחזק (יג) כבשלתו הובשר יקח את מזלג שלוש השנים [בדיו (יד) והכה]

4 בסיר או בפרור [כול] אשר יעלה המזלג יקח אם [

5 טוב לנבד מחוזה התנופה ושוק הימין (יז) ותהי חטאת הנערים]

6 גדלה מאונד לפני יהוה כי נאצו את מנחת יהוה⁴⁷

לדעת מקרט פסוקים יג–יד הופיעו במגילה, בקטע שלא נשתמר, גם במקומם על פי נוסח המסורה, והוכפלו בטעות אחרי פסוק טז.⁴⁸ למרות הזהירות שאנו חייבים בה מפני שהטקסט קטוע בראשו, דומה שיש כאן הרבה יותר משיבושי העתקה. מקומם של פסוקים יג–יד במגילה הוא ביטוי לעיבוד הפרשה, שנועד לדייק את משמעותה. בעוד בנוסח המסורה הפסוקים הללו מתפרשים – או לפחות יכולים להתפרש – כתיאור מנהג כלל הכוהנים באותם ימים, הנה במגילה הם במפורש חלק מתיאור התנהגותם הפרוצה של בני עלי, ששלחו ידם במה שלא שייך להם. ואף צורתם מעידה על כך: הקטע הגיע למקומו החדש בקומראן בלי ראשו (ומשפט הכהנים את העם [...]) וכלי סופו ('ככה יעשו לכל ישראל [...]), כלומר ללא המסגרת המגדירה שמדובר בנוהג הכוהנים בימים ההם. אם אכן זוהי דמות היחסים בין נוסח המסורה למגילה, הנה הכוח המניע של העיבוד הזה הוא המגמה להתאים את הכתוב לחוק שאינו מעניק לכוהנים אלא את שוק הימין וחזה התנופה, ככתוב בתורה (למשל ויקרא ז, לד; במדבר יח, יח), וכפי שדאג המעבד להזכיר במפורש (שורה 5).

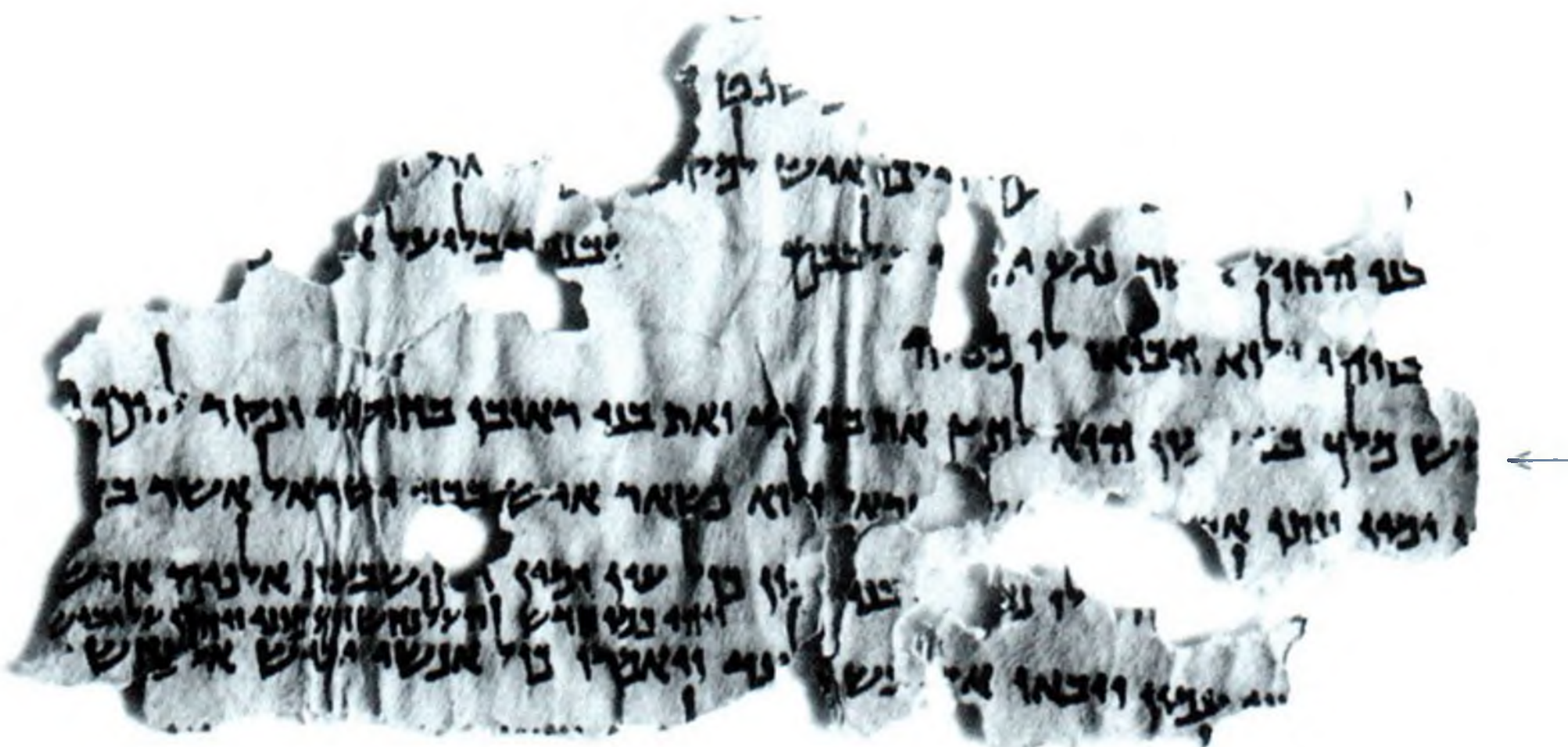
אף נוסח המסורה אינו חסין מפני עיבוד מסוג זה. הנה בשמואל א ב, כב–כג כתוב בנוסח המסורה: 'ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים הצבאות פתח אהל מועד'. למילים 'ואת אשר ישכבון את הנשים הצבאות פתח אהל מועד' אין מקבילה לא במגילה ולא בתרגום השבעים. זוהי תוספת מאוחרת בנוסח המסורה על דרך שמות לח, ח, ולו רק מפני שאין לאוהל מועד זכר בכל הפרשה הזאת. השאלה מה מוקדם ומה מאוחר, מה מקורי ומה משני, צריכה להתברר ללא משוא פנים, בכל עניין לגופו.⁴⁹

העיבוד המיוצג במגילה בקטע זה אינו מתמצה בענייני חוק. בנוסח המסורה כתוב שעלי זקן מאוד, וכך גם בתרגום השבעים. לעומת זאת במגילה מדייקים את גילו: 'ועלי זקן מאד בן תשעים שנה', אולי בהיסק לאחור מן הנתון בפרק ד, טו, המכריז על עלי שהוא בן תשעים ושמונה שנים. אם אכן מדובר בהרחבה, הרי זה על דרך מדרש אגדה.

⁴⁷ הטקסט על פי קרוס (לעיל, הערה 40), עם קצת השלמות בסוגריים המרובעים.

⁴⁸ מקרט (לעיל, הערה 40), עמ' 78.

⁴⁹ ראו: א' רופא, 'ביקורת הנוסח לאור הביקורת הספרותית-היסטורית: דברים ל"א 14–15', ארץ-ישראל, טז (תשמ"ב), עמ' 174.



מעשה נחש העמוני בספר שמואל מקומראן, 4Q51 (=4QSam^a), טור י

כמדרש אגדה הסביר רופא תוספת אחרת, מקיפה יותר ומרתקת מאוד, המצויה רק במגילה.⁵⁰ על פי נוסח המסורה לשמואל א יא, נחש העמוני חונה על יבש גלעד, תושבי יבש מבקשים ממנו לכרות להם ברית, והוא מסכים בתנאי אחד: 'בנקוד לכם כל עין ימין'. המגילה מקדימה לכך קטע שלם (טור X, שו' 12–15) המתאר את הרקע לעלותו של נחש מלך בני עמון על יבש גלעד:

- 6 [ונחש מלך בני עמון הוא לחץ את בני גד ואת בני ראובן בחזקה ונקר להם כול]
- 7 [ועזין ימין ונתן אינמה ופחד] על [וישראל ולוא נשאר איש מבני ישראל אשר בעובר הירדן]
- 8 [ואשר לוא נוקר לו נחש מלך בני עמון כול עין ימין רק שבעת אלפים איש]
- 9 [ונסו מפני בני עמון ויבאו אל ויבש גלעד ויהי כמו חדש ויעל נחש העמוני ויחן על יבש]⁵¹ ויאמרו כול אנשי יבש אל נחש מלך
- 10 [בני עמון כרת] לנו ברית ונעבדך ויאמר א[ל]יהם נחש העמוני בזאת אכרות לכם⁵²

'ויהי כמו חדש' (שורה 9) מקביל לנוסח המסורה סוף פרק י, כז: 'ויהי כמחריש'; וההמשך, 'ויעל נחש העמוני וגו', מקביל לפרק יא, א–ב.

⁵⁰ א' רופא, 'נחש מלך בני עמון על פי מגילת שמואל מקומראן', בית מקרא, קג (תשמ"ה), עמ' 456–462.

⁵¹ המילים בסוגריים מזוים כתובות מעל השורה.

⁵² יש הבדלים ניכרים בין הקריאות וההשלמות המוצעות ב־DJD XVII (מצוטט לעיל), עמ' 66, ובין הפרסום הראשון של קרוס לפני שנים; F.M. Cross, 'The Ammonite Oppression of the Tribes of Gad and Reuben: Missing Verses from 1 Samuel 11 Found in 4QSamuela', E. Tov (ed.), The Hebrew and Greek Texts of Samuel, Jerusalem 1980, pp. 105–119. בשני מקרים העדפתי את הישן על פני החדש, באשר, לדעתי, ההצעות ב־DJD אינן עומדות בפני הביקורת; בשורה 7: "ונתן אינמה ופחד" על [ישראל], ולא "ונתן אין [מושי]ע ל[ישראל]", צירוף חסר בסיס בעברית המקרא. בשורות 8–9: "רק שבעת אלפים איש [נסו מפני בני עמון] ולא [והן] שבעת אלפים איש [נצלו מיד] בני עמון" – "והן" אינה מתיישבת ברצף הכתוב. להצעה אחרת לגבי שורה 7 – "ונתן אתה חרפה על ישראל" – ראו A. Fincke, *The Samuel Scroll from Qumran*, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 17, 78.

בניגוד לרופא, סבור קרוס – ומחרים מחזיקים אחריו אולריך, מקרט, טוב ואחרים – שלפנינו 'פיסת היסטוריה' שהלכה לאיבוד בנוסח המסורה.⁵³ לדעתי אין נימוקיהם משכנעים, וחשוב יותר, אין להם הסבר מדוע נשמט הקטע הזה מנוסח המסורה. לעומת זאת דרכי האגדה מוכיחות שאך טבעי הוא שיימצא מאן שהוא שימלא את הפער ויסביר מה גרם לו לנחש העמוני לעלות על יבש גלעד. אין בקטע הנוסף דבר שיעיד על אותנטיות, ולהפך, העובדה ש'הסיטואציה המדינית' האבודה מדברת על בני גד ובני ראובן מעידה כאלף עדים על מקור ששאל את המינוח שלו מסיפורי במדבר–דברים–יהושע על שבטי עבר הירדן, ושאלו דבר עם ספר שמואל.

תרגום השבעים בשלמותו נמצא בידינו שנים רבות ואף על פי כן לא דיברו במחקר על שתי מהדורות שונות של הספר, הן מפני שההיסמכות על תרגום מוכרחה להביא בחשבון את האפשרות שמדובר בהתערבותו של המתרגם, הן משום שעיקר המאמץ היה בתיקון השיבושים שנפלו בנוסח המסורה ולא היו בנוסח שהיה בידי המתרגם. המגילה שינתה את הפרספקטיבה על תולדות מסירת הספר והראתה שהספר הילך בשתי מהדורות.⁵⁴

3. ספר ירמיה – נוסח קצר תואם תרגום השבעים ונוסח ארוך תואם נוסח המסורה השוואת נוסח המסורה של ספר ירמיה לתרגום השבעים מגלה הבדלים מהותיים ביניהם. ראשית, הנבואות על הגויים תופסות מקום שונה לגמרי בשתי המהדורות: בנוסח המסורה הן נמצאות בסוף, בפרקים מו–נא, ואילו בתרגום השבעים הן נמצאות אחרי כה, יג המשמש להן פתיח: 'והבאתי על הארץ ההיא את כל דברי אשר דברתי עליה את כל הכתוב בספר הזה אשר נבא ירמיהו על כל הגוים'. סופו של פסוק זה – 'אשר נבא ירמיהו על כל הגוים' – הוא גם הפתיח של הנבואות על הגויים בנוסח המסורה של ירמיה מו, א. יש המעדיפים את הסדר של תרגום השבעים כסדר המקורי, ויש האומרים שהוא מעשה ידי מסדר מאוחר שהתאים את הסדר בירמיה לסדר המקובל, המקדים את הנבואות על הגויים ומסיים בנחמה והתחדשות (כך בישעיה, יחזקאל, יואל וצפניה).

שנית, יש פער משמעותי באורך הטקסט בין נוסח המסורה ובין הטקסט המשתקף מתרגום השבעים. גם אם לא ברור מאליו כיצד מכמתים את החסר בתרגום השבעים לעומת נוסח המסורה, חוזר במחקר הנתון המשמעותי הבא: הטקסט המיוצג בתרגום השבעים קצר בשישית מנוסח המסורה. חסרים בתרגום השבעים מילים (כגון התארים המלווים את השמות הפרטיים 'המלך', 'הנביא'), פסוקיות (כמו משפטי זיקה) וקטעים גדולים יותר. חלק הארי של החסרים מצד אחד והיתרים מצד אחר אינם משנים את משמעות הכתוב ואי אפשר לאפיין את מגמת העיבוד. לא פעם נשאלה השאלה שמא אצה לו דרכו של המתרגם ועל כן קיצץ במצע שלו על ימין ועל שמאל. המגילות שינו את התפיסה הזאת. ב-4Q71 וב-4Q72a מופיע טקסט המשקף נוסח קצר של ירמיה שהוא קרוב מאוד לתרגום השבעים ונבדל מנוסח המסורה. למרבה הפלא נמצאו באותה המערה מגילות אחרות, 4Q70 ו-4Q72, שבפירוש משקפות נוסח כנוסח המסורה.

⁵³ ראו: F.M. Cross, 'The Ammonite Oppression of the Tribes of Gad and Reuben', טוב (לעיל, הערה 41), עמ' 105–120.

⁵⁴ עם זאת, ספק אם המהדורה השמורה במגילה ראויה להיקרא 'מדרש ספר שמואל' על דרך 'מדרש ספר המלכים', המופיע בספר דברי הימים, ככינוי למקור שהמחבר השתמש בו (דברי הימים ב כד, כז); ראו: A. Rofé, '4QMidrash Samuel? Observations Concerning the Character of 4QSam^a', *Textus*, 19 (1998), pp. 70–74.

הטקסט הקומראני לימדנו אפוא שרווחו שתי עריכות של ירמיה, קצרה וארוכה, ושנוסח המסורה הוא גלגול של זו הארוכה בעוד תרגום השבעים הוא גלגול של הקצרה. ההנחה השלטת במחקר היא שהנוסח המקורי הוא הנוסח הקצר, ושמעבד מאוחר הרחיב אותו לכדי מה שהוא בנוסח המסורה,⁵⁵ אף שיש להיזהר מהחלטה גורפת בכיוון אחד בכל עניין ועניין.

המגילות צופנות מידע על ספרים נוספים, אך קשה להסיק ממנו מסקנות כלליות חד-משמעיות בגלל היקפן הקטן, כמו במקרה של 4Q49 (שופטים), החסר מקבילה לקטע המאוחר במובהק בשופטים ו, ז-י, או 4Q47 (יהושע), המביא את תיאור הקמת המזבח לפני יהושע ה, בעוד בנוסח המסורה הוא מופיע בפרק ח, ל-לה. יש חשיבות גם למגילות המתעדות את נוסח המסורה, כמו 4Q117 (עזרא), המייצגת בנאמנות מהדורה כמו זו אשר בספר הקנוני, ולא כרעותה השונה ממנה עד מאוד בעזרא החיצוני.⁵⁶

עולה שיש למגילות תרומה גדולה גם לביקורת הגבוהה, והן מאירות את עינינו בתהליכי העיבוד והעריכה של ספרי המקרא.⁵⁷

אסיים חלק זה בדבריו של גייגר, דברים בעלי טעם מיוחד דווקא משום שהם ישנים כל כך ומקדימים את זמנם ואת זמן גילוי המגילות:

שקידתם המופלאה של הדורות המאוחרים לשמור על טהרתו של נוסח המקרא אינה צריכה להטעות להוציא משפט כזה על הדורות הקדומים. בזמן קדום היו נוהגים בנוסח המקרא מתוך חירות מרובה ביותר, ועתים אפילו מתוך שרירות-לב, והזהירות הקפדנית המאוחרת באה כתגובה מועילה נגד משני הנוסח על דעת עצמם, שמלאכתם הלכה ונמשכה ימים רבים [...] על טיב ההעתקות של אותו הזמן מעידים השבעים והשומרוני עדות מספקת. שכן הנוסח, שהשבעים השתמשו בו [...] אינו מצרי או אלכסנדרוני, ונוסח התורה השומרוני – מלבד דברים מועטים לפי הערך, הנוגעים למקומות הקדושים של השומרונים – אינו שומרוני. כל זמן שהחזיקו עדיין בדמיון השווא, שנוסח שונה זה הוא האמיתי, שבידי היהודים המצריים נמצא נוסח מקרא קדמוני שאולי לקחוהו עמם בגלות הראשונה, ושהשומרונים קיבלו את חמשת חומשי התורה שלהם מאת עשרת השבטים והם שמרו עליהם, תחת אשר בני יהודה שבארץ ישראל שינו את גוף התורה שלהם, עדיין היה בדברים האלה מן ההגיון. אבל עכשיו הכל מודים שהנוסחות הללו השונים משלנו בדרך כלל גרועים ומרושלים הם משלנו. והדבר מתברר יותר ויותר שיהודי מצרים והשומרונים [...] היו קשורים קשר אמיץ מאוד אל יהודי ארץ ישראל ותלויים בהם מבחינה דתית [...] ועוד יותר [...] מוכיח זאת ההתאם המהותי שבין הנוסח המצרי כביכול ובין הנוסח השומרוני כביכול. המגמה הקודמת, שהעמידה את הנוסח שלנו [...] למטה משל השבעים והשומרוני, הסבירה את ההתאם הזה על ידי ההנחה שהנוסח השונה משלנו הוא הקדום, ולכן עליו להיות שווה בכללו אצל שני העדים

⁵⁵ ע' טוב, 'תרומתה של ביקורת הנוסח לביקורת הספרותית של ספר ירמיהו', בית מקרא, נ (תשל"ב), עמ' 279–287.

⁵⁶ ראו: צ' טלשיר, 'קטעי ספר עזרא מקומראן', מגילות, א (תשס"ג), עמ' 213–218.

⁵⁷ קובץ מאמרים ראוי לציון בשאלות הללו ראו: J.H. Tigay (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia 1985. לפן זה של חקר המגילות הקדיש רופא כמה מאמרים, ראו: א' רופא, 'תהליכים ביצירת ספרי המקרא לאור מגילות קומראן', ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 127–139.

הקדמונים הללו. ואם נוכחנו עכשיו לדעת שדעה זו מוטעית היא, אף הכרנו שהנוסח שלנו הריהו בכללו הנכון יותר [...] הרי נשאלת השאלה: מאחר שהמצרים והשומרונים היו נפרדים אלה מאלה פירוד גמור, ורק יהודי ארץ ישראל היו המתווכים ביניהם, מניין בא ההתאם בין אלה ואלה, בעוד שהחוליה המתווכת ביניהם נכדלה מהם הבדל נמרץ? פתרונה של חידה זו הוא פשוט בזה שגוף המקרא בכללו, ואף הטפסים העוברים מיד ליד בארץ ישראל, שונה היה באותו הזמן במידה יתירה משלנו. אמנם עכשיו נמצא בידינו על פי רוב הנוסח הנכון והמקורי יותר, אלא שבזמן שהללו תירגמו והללו קבעו את הנוסח שלהם, היה נוסח זה בשינוי צורתו נפוץ בקהל, ורק לאחר זמן התחילו יהודי ארץ ישראל להתאים תוך כדי ביקורת קפדנית את הנוסח שלהם לצורתו הראשונה.⁵⁸

ו. נוסח המקרא בחיבורים לא מקראיים

טקסטים מן המקרא מצוטטים בספרות הקומראנית הלא מקראית על כל צעד ושעל, אם בטקסטים כמו־מקראיים (parabiblical), אם בפשרים ואם בחיבורים אחרים המבוססים על ספרות המקרא. כל המובאות הללו הן כלי לביקורת הנוסח כאשר נבחנו כתובים מסוימים, אבל קשה לקבל מהן תמונה כללית על נוסח המקרא שהיה בידי היוצרים הללו. אדגים כאן בקצרה כמה היבטים של הערכת תולדות הנוסח על פי החיבורים הקומראניים.

1. בטקסטים הכמו־מקראיים אפשר למצוא ציטוטים ארוכים מתוך המקרא שיכולים להיחשב טקסטים מקראיים לכל דבר ולשמש אותנו בביקורת הנוסח. כך למשל מחבר 4Q175 צירף קטעים מספרי התורה כסדרם: שמות, במדבר ודברים, והוסיף עליהם קטע מן החיבור האפוקריפי על יהושע, שנבנה על יהושע ו, כו. יש לציין שהמובאה הראשונה, מספר שמות, היא על פי הנוסח המורחב, ההרמוניסטי, המתועד בתורה השומרונית (ובוודאי זו הייתה גם צורתו במגילות כמו 4Q22): כלומר שמות כ, יח מורחב בשני קטעים רלוונטיים מדברים ה, כח–כט, ודברים יח, יח–יט. להוציא הכתיב המלא, הצורות הדקדוקיות המיוחדות וגרסאות בודדות, זהו ציטוט ישיר של הכתובים המקראיים ולאחריהם ציטוט של קטע לא מקראי. ראוי לציון דרך היצירה האופיינית של מחבר החיבור הקצר הזה, שעיקרה בניית פסיפס חדש מאבנים הלקוחות ממקומות אחרים. וכך אנו קוראים בקטע זה:

[שמות כ יח — נוסח מורחב] וידבר (=ה') אל מושה לאמור שמעת את קול דברי העם הזה אשר דברו אליהם היטיבו כול אשר דברו מי ינתן ויהיה לבבם <זה> להם לירא אותי ולשמור את כול מצותי כול היומים למעאן יטב להם ולבניהם לעולם נבי אקים לאהסה מקרב אחיהסה כמוכה ונתתי דברי בפיהו וידבר אליהסה את כול אשר אצונו והיה <ה>איש אשר לוא ישמע אל דברי אשר ידבר הנבי בשמי אנוכי אדרוש מעמו [במדבר כד טו–יז] וישא משלו ויאמר נאום בלעם בנבעור ונאם הגבר שהתם העין נואם שומע אמרי אל וידע דעת עליון אשר מחזה שדי יחזה נופל וגלו עין אראנו ולוא עתהא אשורנו ולוא קרוב דרך כוכב מעקוב <ויקום> שבט מישראל ומחץ פאתי מואב וקרקר את כול בני שית [דברים לג ח–יא] וללוי אמר הבו ללוי תמיד ואורך לאיש חסידך אשר נסיתו במסה ותרבהו

על מי מריבה >ה<אמר לאביו ולאמו ליד>ע<תיכחו ואת אחיו לוא הכיר ואת בנו לוא ידע כי שמר אמרתכה ובריתך ינצר >ויאירו< משפטיך ליעקוב תורתכה לישראל יש>י<סו) קטורה באפך וכל>י<ל על מזבחך בדרך חילו ופעל ידו תרצה מחץ >מתנים< קמו ומשנאו כל יקומו

[ויהושע האפוקריפי 14Q379 בעת אשר כלה ישוע להלל ולהודות בתהלותוהי ויאמר ארור היש אשר יבנה את העיר הזאת בבכורו ייסדנה ובצעירו יציב דלתיה ואנה >איש< ארור אחד בליעל עומד להיות פנח יקוש לעמו ומחתה לכול שכניו ועמד [מ] להיות שניהמה כלי חמס ושבנו ובנו את העיר הזאת ויצונו לה חומה ומגדלים לעשות לעוז רשע ורעה גדלה [בישראל ושערוריה באפרים וביהודה ועושו חנופה בארץ ונצה גדולה בבני יעקוב ושפכו דם כמים על חל בת ציון ובחוק ירושלם⁵⁹

2. התפילין והמזוזות, המכילים רק טקסטים קצרים משמות ודברים (גם שירת האזינו ועשרת הדיברות), יש מהם תואמים את נוסח המסורה ויש מהם על דרך הנוסח ההרמוניסטי המורחב.
3. הפשר הוא סוג ספרותי מיוחד שעיקרו ציטוט כתובים מכתבי הקודש ופירושם על הכת. נשמרו פשרים בעיקר לנביאים: ישעיה, חבקוק, הושע, נחום, צפניה ומיכה, אך גם לספרים אחרים, כמו לתהלים, לבראשית מט, י ולשמואל ב ז. הציטוטים השיטתיים והישירים הם בבחינת טקסטים מקראיים ועל כן אפשר ללמוד מהם על הנוסח שהיה בידי בעלי הפשר. למשל בחבקוק א, יא כתוב בנוסח המסורה: 'אז חלף רוח ויעבר ואשם', והוא מצוטט בפשר חבקוק: 'אז חלף רוח ויעבר וישם' (1QpHab, טור ו, שורה 9). והפשר: 'פשרנו ע]ל מן]שלי הכתיאים אשר בעצת בית אשמ]תם] יעבורו איש מלפני רעיהו מושלי]הם] זה אחר זה יבואו לשחית את הארץ]' (שם, שורות 10–13). בציטוט התחלף 'ואשם', לשון אשמה, ב'וישם', לשון שממה. לדעת שמריהו טלמון בפשר באה לידי ביטוי גם הקריאה של נוסח המסורה 'ואשם' – 'בית אשמתם', וגם הקריאה שבפשר 'וישם' – 'לשחית את הארץ'.⁶⁰ ואף בזה עדות לרבגוניות הנוסח המאפיינת את מגילות מדבר יהודה.

4. ציטוטים מספרות המקרא אפשר למצוא לרוב גם בחיבורים קומראניים שהתבססותם על המקרא היא רק עקיפה. אזכיר שני חיבורים כאלה. השוואת המובאות במגילת המקדש (11QT^a) לעדי נוסח המקרא מדגימה היטב את חוסר האונים בבדיקת הקרבה הטקסטואלית של הציטוטים בחיבורים קומראניים. זו מגילה בעלת היקף שמצוטטים בה פסוקים רבים ולעתים קטעים שלמים, בעיקר מספר דברים, כך שאפשר היה לצפות שתתקבל תמונה ברורה. אך לפי הנתונים שאסף טוב, התוצאות אינן חד־משמעיות. לבד מן הזהירות שחייבים בה מפני החירות שנוהג המחבר במקורותיו, אפשר לדבר רק על קרבה מסוימת לנוסח המשתקף מתרגום השבעים, באשר יש גם מקרים רבים שהמגילה הולכת יד ביד עם התורה השומרונית נגד תרגום השבעים, או עם נוסח המסורה נגד תרגום השבעים והתורה השומרונית גם יחד. אולי גם מכאן ניתן ללמוד על רבגוניות הנוסחים בעת ההיא, שהרי

⁵⁹ J.M. Allegro, 'Testimonia', idem, *Qumrân Cave 4, I: 4Q158–4Q186* (DJD, 5), Oxford 1968, pp. 57–59. על הקטע הלא־מקראי ראו לקמן את מאמרו של ח' אשל, 'ההיסטוריה של עדת קומראן וההיבט ההיסטורי של ספרות הפשרים', בקובץ זה, עמ' 191.

⁶⁰ S. Talmon, 'Aspects of the Textual Transmission', *Textus*, 4 (1964), pp. 130–131. אפשרות אחרת היא שהקריאה 'וישם' אינם אלא 'ויאשם', בהשמטת האל"ף; ראו: ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק ממגילות מדבר יהודה (1QpHab), ירושלים תשמ"ו, עמ' 163.



טקסטימוניה, 4Q175
(ראו בעמודים הקודמים)

הטקסטים שציטט בעל מגילת המקדש משקפים צורת טקסט שאינה זהה אף לאחת מצורות הטקסט הידועות לנו.⁶¹

מגילת ההודיות (IQH) גם היא מקור להתבוננות בנוסח המקרא כפי שהוא מצוטט בכתבים הלא-מקראיים של קומראן. אבל דומה שאי אפשר להפיק מהשוואה זו תוצאות משמעותיות. פרבן ורנברג-מולר דן ביותר ממאה דוגמאות. הוא הודה שבחלק נכבד מהן לא הגיע לתוצאות מכריעות באשר לטיב הנוסח שהיה לעיני בעל המגילה, בחלק אחר לא הכריע מפני שמדובר בספרים שיש מהם רק דוגמאות בודדות, כמו כמה ציטוטים מן התורה ומאיוב. בספרים שצוטטו

בהתמדה, כמו ישעיה ותהלים, דומה שהמקרים שבהם המגילה קרובה לנוסח המסורה רבים מאלה שבהם ניכרת קרבה בינה לבין עדי הנוסח האחרים, אבל יש גם די מקרים הפוכים, כך ששוב נגלה לעינינו נוסח מעורב מבחינת היחס בינו לבין מסורת טקסט אחת או אחרת מאלה הידועות לנו.⁶²

המובאות מספרות המקרא בחיבורים הלא מקראיים מעידות אפוא על רבגוניות הנוסחים בסביבה הזמן ההוא, כמוהן כמגילות המקראיות עצמן. עם זאת יש להביא בחשבון שכותבי היצירות הלא מקראיות ציטטו על פי הזיכרון, ואם כך מתמעט ערכן של המובאות כעדי נוסח, במיוחד כשהדבר נוגע למסקנות כלליות.

ז. תרגומי המקרא

התגליות ממדבר יהודה סיפקו את העדות הקדומה ביותר לתרגומי המקרא. למרבה הצער גם כאן מדובר בעדות מעט, ועם זאת התרומה העקרונית לחקר התרגומים חשובה ביותר.

1. תרגומים ארמיים

א. קטעים מתרגום ארמי לספר ויקרא

קטעים קטנים מתרגום ארמי לספר ויקרא נמצאו במערה 4.⁶³ הקטעים תוארכו על פי הכתב שלהם למאה השנייה לפסה"נ, ואם כך זוהי הדוגמה הקדומה ביותר לתרגום ארמי לתורה. קטע 1 מקביל לויקרא טז, יב–טז, וקטע 2 מקביל לפסוקים יח–כא שם, כתובים העוסקים ביום הכיפורים. התרגום מילולי ובכך הוא דומה לאונקלוס ומערער את ההנחה שהתרגומים הקדומים היו דווקא התרגומים הפרפרסטיים. גם מבחינה לשונית קרובים הקטעים הללו לאונקלוס יותר מאשר לתרגומים הארץ־ישראליים לתורה. מכל מקום זהו תרגום לעצמו.⁶⁴

ב. תרגום ארמי לספר איוב

התרגום הארמי לאיוב נמצא בשנת 1956 במערה 11.⁶⁵ המגילה מתוארכת למאה הראשונה לפסה"נ והיא אחד הממצאים המפתיעים ביותר שנמצאו במערות, כאשר עד אז לא היה בידינו תרגום לאיוב אלא ב'תרגום הכתובים', המאוחר למגילה במאות שנים. בספרות חז"ל נשמר זיכרון לקיומו של תרגום עתיק לאיוב:

אמ' ר' יוסי: מעשה שהלך ר' חלפתא אצל רבן גמליאל לטבריא ומצא שהיה יושב על שולחנו של יוחנן בן נזיף ובידו ספר איוב תרגום והיה קורא בו. אמ' לו ר' חלפתא: זכור הייתי ברבן גמליאל הזקן אבי אביך שהיה יושב על גבי מעלה בהר הבית והביאו לפניו ספר איוב תרגום ואמ' לבניי [= לבנאי] וגנזו תחת הנדבך.

(תוספתא, שבת יג, ב [מהדורת ליברמן, עמ' 57] ומקבילות)

⁶² P. Wernberg-Møller, 'The Hodayot and Textual Criticism', *Textus*, 4 (1964), pp. 133–175

⁶³ R. de Vaux & J.T. Milik, *Qumrân grotte 4, II: Tefilin, Mezuzot et Targums (4Q128–4Q157)* (DJD, 6), Oxford 1977

⁶⁴ J.A. Fitzmyer, 'The Targum of Leviticus from Qumran Cave 4', *Maarav*, 1 (1978), pp. 5–23

⁶⁵ J.P.M. van der Ploeg & A.S. van der Woude (eds.), *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân*, Leiden 1971

אולי מעשה גניזה זה גרם לכך שתרגום איוב הקדום אבד ולא נודע עד שנחשף בקומראן. אם כך גם בזה – כמו בספרים החיצוניים – שמרו בכת הפורשת על כתבים שנדחו בזרם המרכזי של היהדות. ייתכן שספר איוב היה בין הספרים הראשונים שתורגמו לארמית מפני מעמדו המיוחד במסורת כספר שהועלה על הכתב על ידי משה.⁶⁶ הקטעים שנותרו לפלטה מכילים שרידים של עשרים ושמונה טורים, המקבילים לפרקים יז–לו, ובמגילה המחוברת יש חלקים של עשרה טורים, המקבילים לפרקים לז–מב. הנוסח קרוב בסך הכול לנוסח המסורה, אבל יש בו גם כמה גרסאות בעלות עניין, בעיקר לבירור אפשרות של כמה צלעות חסרות ויתרות.⁶⁷

2. תרגומים יווניים

א. קטעים של תרגום השבעים לתורה

בקומראן נמצאו קטעים של תרגום יווני לספרים ויקרא, במדבר ודברים (פורסמו בכרך 9 בסדרה *Qumran* [ראו לעיל]). חשיבותם של קטעים אלה בעצם קיומם, באשר הדבר מצביע על הקשר התרבותי בין המרכז בישראל לקהילה היהודית באלכסנדריה בתקופה ההיא, וכמובן בתאריך המוקדם שלהם, באשר הם מקדימים את כתבי־היד הידועים של תרגום השבעים – מן המאה הרביעית לסה"נ – בכארבע מאות שנה. אף שיש הבדלים בין תרגום השבעים שבידינו ובין המגילות היווניות ממערה 4, ברור שאלה כתבי־יד של אותו תרגום. בהכללה אפשר לומר שתרגום השבעים המקובל מחזיק גרסאות קרובות יותר לנוסח המסורה. ייתכן שזו תוצאה של עריכה שהתאימה אותו לנוסח העברי המקובל, אך אין להסיק מכך שהגרסאות העבריות המשתקפות בטקסטים היווניים מקומראן קדומות מן הגרסאות שהשתמרו בנוסח המסורה.

1. 4Q119 מקביל לתרגום השבעים לויקרא כו, ב–טז, עם הבדלים מזדמנים. למשל תרגום השבעים מתרגם מילולית את הכתוב בנוסח המסורה לויקרא כו, ד: 'ונתתי גשמיכם בעתם', ואילו במגילה משתקף למול 'גשמיכם' – טקסט אחר: 'מטר ארצכם', בדומה לדברים יא, יד: 'ונתתי מטר ארצכם בעתו'. הגרסה המשתקפת בכתבי־היד היווני מקומראן נולדה במגמה להתאים בין הכתוב בויקרא לכתוב בדברים. אשר ליחסים הפנים־יווניים, שאלה היא אם המגילה משקפת את תרגום השבעים המקורי, והתרגום שבידינו הותאם במרוצת הזמן לנוסח העברי כפי שהלך והתגבש, או שמא חדרה למגילה היוונית גרסה מאוחרת, בדומה לתרגום נאופיטי, שתרגם בויקרא, באופן עצמאי: 'מטר ארעכון', על דרך הכתוב בספר דברים.

2. 4Q120 הוא פפירוס המכיל קטעים קטנים מתרגום השבעים לויקרא א–ו. גם בו יש כמה גרסאות מעניינות הנבדלות מתרגום השבעים כפי שהוא מתועד בכתבי־היד מן המאה הרביעית לסה"נ. בקטע 12, שורות 1–2 יש טקסט יווני המשקף טקסט מעין הכתוב בתורה השומרונית בויקרא ד, ו: 'והזה מן הדם שבע פעמים באצבעו', בעוד בנוסח המסורה ובתרגום השבעים בכתבי־היד העיקריים שלו אין מקביל ל'באצבעו'. הביטוי המורחב מתועד למשל בויקרא טז, יד, טו.

3. 4Q121 מכיל שרידים של שלושה טורים סמוכים המקבילים לתרגום השבעים לבמדבר ג–ד.

4. 4Q122 מכיל שרידי מעט, שאת רובם ככולם קשה לזהות.

⁶⁶ ראו לעיל, עמ' 115.

⁶⁷ ראו: M. Sokoloff, *The Targum to Job from Qumran Cave XI*, Ramat-Gan 1974; ר' ויס, התרגום הארמי לספר איוב, תל-אביב תשל"ט, עמ' 1–40.

5. קטעים מתרגום השבעים לספר שמות נמצאו במערה 7, בצד קטעים יווניים אחרים. קשה לומר אם העובדה שנמצאו במערה זו רק טקסטים יווניים היא משמעותית או לא.

ב. מגילת תרי עשר מנחל חבר

מגילת תרי עשר היוונית נמצאה בנחל חבר.⁶⁸ השתמרו שני חלקי מגילה, ובהם טקסטים מן הספרים יונה, מיכה, נחום, חבקוק, צפניה וזכריה. למרות המידות הדומות של שני הקטעים והשיתוף באופי הטקסטואלי שלהם, קשה לייחס אותם בפשטות לכתב־יד אחד. ההבדלים בין הקטעים הולידו את ההנחה שאם אכן מדובר בכתב־יד אחד הרי כתבו אותו שני סופרים שונים. אין גם די נתונים כדי לקבוע את זמנה של המגילה. בהתחשב במקום הימצאה ודאי שלא נכתבה אחרי 135 לסה"נ, אך במחקר התקשו לקבוע את התאריך המוקדם ביותר האפשרי לכתובתה. מקובל להעריך את זמנה בין 50 לפסה"נ ל-50 לסה"נ.

מגילת תרי עשר היוונית מנחל חבר תוארה בהרחבה במחקרו המופתי של דומיניק ברתלמי משנת 1967.⁶⁹ הוא הראה שהמגילה מכילה עיבוד קדום של תרגום השבעים שמקרב את התרגום היווני הקדום לנוסח העברי שהלך והתקבע – נוסח שאינו זהה לנוסח המסורה, אך בוודאי דומה לו מאוד. עיבוד זה נתכנה בפיו עיבוד ה־Kaige על שום אחד מתווי ההיכר שלו – השימוש במילית καίτε לתרגום מדויק של '(ו)גם' (לעומת καί סתם). עוד אחד מן היסודות המאפיינים את השינויים שהכניס המעבד בתרגום המקורי ניכר בתרגום לכינוי 'אלהי צבאות': בתרגום השבעים לתרי עשר מתורגם הכינוי: παντοκράτωρ, 'הכל יכול', המבטא את המשמעות שהייתה לכינוי הזה בעולמו של המתרגם; המעבד המיר תרגום זה באופן שיטתי בתרגום מילולי. במקרים מסוימים עיבוד ה־Kaige או עיבוד שכמותו דחק את רגלי התרגום המקורי בתוך הקורפוס של תרגום השבעים, כגון בחלקים של ספרי שמואל – מלכים ובכ"י וטיקנוס (להבדיל מאלכסנדרינוס) לספר שופטים. בעבר יוחס העיבוד הזה לתאודוטיון, אבל ציטוטים ממנו נמצאו במקורות הקודמים לתאודוטיון ההיסטורי במאה שנים ויותר.

ח. שאלת הקנון

האוסף הגדול והמגוון של הספרים במערות קומראן מעלה ממילא את שאלת הקנון: האם היה קיים קורפוס ספרים סמכותי שהיה מקובל על אנשי הכת, בדומה לאסופת המקרא שהתגבשה בסופו של דבר בזרם המרכזי של היהדות? אף שאין כלל מידע מוסמך וחד־משמעי על חתימת קנון של ספרים בירושלים או בכל מקום שהוא, בקרב קבוצה אחת או אחרת, ברור למדי שהלך והתהווה גוף כזה ערב לידתה של הכת. יש בידינו ידיעות מן המאה השנייה לפסה"נ על כינוס ספרי המקרא בהרכבים כאלה ואחרים. בן סירא, בראשית המאה השנייה לפסה"נ, לא רק הכיר את מנהיגי העם בפרספקטיבה המקראית, מאברהם ועד נחמיה, אלא דיבר על 'שנים עשר הנביאים' כאילו היו יחידה 'היסטורית' אחת, אחרי ישעיה, ירמיה ויחזקאל, מה שמלמד שדברי הנביאים הללו כבר נאספו והועלו על מגילת ספר אחת זמן ניכר לפניו (בן סירא מט, 10). נכדו של בן סירא, במבוא לתרגום היווני של חכמת בן סירא, שיבח את סבו על לימודו בתורה, בנבואות

E. Tov (ed.), *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal ḥever (8HevXII gr)* (DJD, 8), Oxford 1990

D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila* (SVT, 10), Leiden 1967 ⁶⁹

ובספרים האחרים. בסוף המאה השנייה לפסה"נ סיפר מחבר מקבים ב על אוסף ספרים הכולל את הספרים על המלכים ועל הנביאים ואת ספרי דוד (ב, יג). ובסביבות אותו הזמן נכתב בחיבור הקומראני הכתתי מקצת מעשי התורה: '[ואף כת] בנו אליכה שתבין בספר מושה [ו] בספר[ני הנ] ביאים ובדוי[נד]' (חלק ג, שורה 10 [4Q397, קטעים 14–21]).⁷⁰ 'דויד' בוודאי יוצא על תהלים, ואולי כבר מרמז על הכתובים. מכל מקום ברור שיש כאן התייחסות לגוף של ספרים המחולק לשלושה חלקים, על דרך תורה, נביאים וכתובים.

מלבד העדות במקצת מעשי התורה, הראיה המשמעותית ביותר למעמדם של ספרי המקרא בקומראן היא ספרות הפשרים. בפשר חבקוק מופיעה הנחת היסוד של הפשרים: 'וידבר אל אל חבקוק לכתוב את הבאות על הדור האחרון, ואת גמר הקץ לא הודיעו, ואשר אמר למען ירוץ הקורא בו, פשרו על מורה הצדק אשר הודיעו אל את כול רזי דברי עבדיו הנביאים' (דף ז, שורות 1–5) – מורה הצדק, מנהיג הכת, הוא ה'קורא' של הנבואות והיודע את רזיהן, כלומר את פרטי התגשמותן.⁷¹

דברי הנביאים נתפסים אפוא כדברים קדמונים ששם האל בפי שליחיו, ושמגשמים עתה בדור אחרון, דור קומראן. אולי אין הדבר מעיד על קיומו של קנון אבל זו בוודאי עדות לקדושת ספרי המקרא בעיני הכת. גם חיבורים אחרים בנויים על ספרי המקרא, כמו מגילת המקדש, המעוגנת בראש ובראשונה בספר דברים, ספר היובלים, המגלגל את סיפורי בראשית למחוזות רחוקים, והמגילה החיצונית לספר בראשית, שהיא מדרש ארמי על הספר המקראי – חיבורים אלה מלמדים על מעמדם הרם של ספרי המקרא במורשת אנשי הכת.

אף בחיבורים הכמו-מקראיים נעשה מטבע הדברים שימוש נרחב בספרי המקרא. אלה חיבורים שחוברו בשולי ספרי המקרא, והם מצטטים מהם בהרחבה, בהרכבים שונים, משכתבים אותם במידה משתנה, ונותנים להם משמעות חדשה. החיבורים הללו ממחישים את לב העניין: ספרי המקרא היו להם יסוד ובסיס, אבל מחבריהם ראו עצמם חופשיים לבחור את הקטעים הרצויים להם, לארגן אותם מחדש, לשכתב אותם, ואף לחבר אותם לכתובים לא-מקראיים. כך בחיבור שצוטט לעיל, 4Q175, שבו צירף המחבר לטקסטים משמות, במדבר ודברים קטע מחיבור אפוקריפי. לפי תפיסתו כל הקטעים האלה ראויים לדור בכפיפה אחת, בגלל המשמעות המשיחית שקנו להם בעידן הבתר-מקראי. אין הצירוף הזה מערער את מעמדם של הכתובים המקראיים, אלא מלמד שהיו ב'ארון הספרים' הקומראני כתבים נוספים, כמו היצירות הכתתיות וספרים המכונים בפינו חיצוניים.⁷²

אכן בצד ספרי המקרא נמצאו במערות מגילות של ספרים חיצוניים. שרדו קטעים מבין סירא, היובלים, חנוך, טוביה, צוואת לוי ונפתלי ומספר מזמורים חיצוניים (וכן איגרת ירמיהו היוונית). בדרך אגב אציין שזו כשלעצמה תגלית מרעישת, באשר הספרים החיצוניים היו ידועים רק ביוונית, והיו רק ראיות פילולוגיות לכך שכמה מהם נכתבו במקורם עברית או ארמית ולא היו חיבורים יווניים מלכתחילה. והנה יש בידינו עתה ראיה לכך שהספרים הללו חוברו

⁷⁰ E. Qimron & J. Strugnell (eds.), *Qumran Cave 4, V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD, 10), Oxford 1994, pp. 27, 58–59

⁷¹ ראו במאמרה של ב' ניצן, 'מגילות הפשרים מקומראן', בקובץ זה.

⁷² Z. Talshir, 'Are the Biblical Texts from Qumran Biblical? 4QTestimonia and the Minimalists', *Meghillot*, 5–6 (2007), pp. *119–*140

במקור בעברית או בארמית.⁷³ מכל מקום גם לספרים החיצוניים היה מקום של כבוד בספרייה הקומראנית, בעוד בחוגים המרכזיים נדחקו הספרים הללו החוצה באופן שיטתי עד שאבדו, ולולא ניתרגמו ליוונית בקהילה אחרת שלא חסמה את דרכם – הקהילה היהודית באלכסנדריה – היו נעלמים לגמרי עד ששרידי המעט ממדבר יהודה היו מעלים אותם מתהום הנשייה.

במצב הממצא הקומראני אי אפשר לדבר על קנון של ספרי המקרא במובן המקובל, אך נראה שבעיקרו של דבר מה שהבדיל את אנשי קומראן מן הזרם המרכזי של היהדות לא היה היחס אל ספרי המקרא אלא היחס אל הספרים האחרים. היו בקומראן נוסחים שונים של ספרי המקרא, ובכתבי קומראן ציטטו בעיקר מן המקרא, אך גם מספרים כמו ספר היובלים, ספר חנוך ומגילת המקדש. ספרות ענפה שנוצרה על גבי הספרים המקראיים מיוצגת בממצאי קומראן. ועם כל זאת אין מקום לספקות שעלו במחקר בדבר ההבחנה בין טקסטים מקראיים לטקסטים לא־מקראיים. בקומראן ידעו היטב מהו טקסט מקראי ומהו טקסט כמו־מקראי. הטקסטים המקראיים היו היסוד ומסביבם התרחשה פעילות ספרותית רבה ומגוונת. מטבע הדברים, בגלל הצורך להתחדש וליצור דברים ייחודיים לכת, לא היה מקום בקומראן לסגירת דלתות. הספרים הישנים היו מוערכים, סמכותיים ואפילו מקודשים. אלא שהיו גם ספרים חדשים שנוספו עליהם, ושנתנו להם פנים חדשות.

שלא אחד מן הגורמים החשובים לפרישת הכת יסודו במגמות השונות הבאות לידי ביטוי ביחס לכתבי הקודש – הרבגוניות וההתחדשות של כתבי הכת לעומת הנטיות הברורות בזרם המרכזי של היהדות באותם ימים לדחות כל מה ששונה.

*

המגילות המקראיות ממדבר יהודה מתגדרות בהיבטים שונים, וכולם מעידים על רבגוניות הממצא: מצד החומר – רובן כתובות על קלף, אך יש בהן כתובות על פפירוס; מצד הכתב – רובן כתובות בכתב המרובע, אך יש בהן כתובות בכתב העברי העתיק; מצד טיב המסירה – יש מהן שנכתבו בקפדנות, ויש מהן שנמסרו ברשלנות מרובה; מצד הכתיב והמערכת הדקדוקית – יש מהן הכתובות על דרך המערכות המאפיינות את נוסח המסורה, ויש מהן הכתובות בכתיב מלא דמלא ותוך שימוש בצורות דקדוקיות משונות; מצד ייעודן – רובן בבחינת העתקים של ספרי המקרא, אך מיעוטן הוכן לצרכים ליטורגיים; מצד הזמן – יש בהן החופפות את זמן ההתיישבות בקומראן, ויש בהן קדומות יותר, מן המחצית השנייה של המאה השלישית לפסה"נ; והעיקר – יש בהן התואמות את נוסח המסורה, יש בהן הקרובות מאוד לנוסחים הנמצאים בתורה השומרונית או בתרגום השבעים, ויש בהן המעידות על רבגוניות הנוסח מעבר למה שמוכר מנוסח המסורה, התורה השומרונית או תרגום השבעים. המתאמים בין ההיבטים הללו מסופקים ולו רק בגלל הממצא המוגבל והחידתיות המלווה את עצם מהותן של המערות. אם באותה מערה נמצאו שתי מגילות ישעיה השונות זו מזו מן הקצה אל הקצה, הן בכתיב ובדקדוק, הן בטיב המסירה, הן בהיקף הגרסאות השונות מנוסח המסורה; אם באותה מערה השתמרו שתי מגילות שונות בתכלית של התורה – הכתב שונה, הכתיב והדקדוק שונים, ומעל לכול, המהדורות שהן מייצגות שונות – אי אפשר לצפות למסקנות חד־משמעיות בסיווג המגילות. ברוב הטקסטים

⁷³ למרבה הצער לא האירו הממצאים את שאלת שפת המקור של ספרים חיצוניים אחרים, כגון עזרא החיצוני, יהודית, מקבים א, איגרת ברוך והתוספות לאסתר ולדניאל, חיבורים שיש סיבות טובות להניח שלא נכתבו מלכתחילה ביוונית.

קשה לתת סימנים מובהקים של מגמות מוגדרות. גם אילו למדנו רק מן המגילות על מערכות כתיב ודקדוק שונות עדיין אין להגדירן מערכות 'קומראניות', וגם אילו למדנו רק ממגילות מדבר יהודה על המהדורות השונות של הכתבים המקראיים, עדיין אין אלה מהדורות כתתיות בשום אופן וצורה. המגילות המקראיות ממדבר יהודה אינן כתתיות משום בחינה, אלא מעידות על מצב נוסח המקרא בארץ-ישראל מן המאה השלישית לפסה"נ ועד המאה השנייה לסה"נ. החשיבות העצומה של הממצאים ממדבר יהודה לחקר תולדות נוסח המקרא נובעת בראש ובראשונה מכך שאין שווה להם. אבל אין לשכוח שהמגילות מקפאות נקודה מסוימת בתולדות נוסח המקרא, תולדות שהתחילו הרבה קודם למגילות ונמשכו עוד זמן לא קצר לאחריהן.⁷⁴

⁷⁴ אזכיר כאן עוד כמה פרסומים מדעיים כלליים על המגילות המקראיות ועל תרומתן לחקר תולדות נוסח המקרא, תחילה בעברית: ר' ויס, משוט במקרא, ירושלים תשל"ח, עמ' 238–277; ע' טוב, 'הטקסטים המקראיים שנמצאו במדבר יהודה ותרומתם לביקורת נוסח המקרא', מ' ברושי ואחרים (עורכים), מגילות מדבר יהודה: ארבעים שנות מחקר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 63–98. מאמריו של קרוס ליוו את מחקר המגילות המקראיות מראשיתו, כגון מאמרו הנזכר לעיל, בהערה 40, וכן: F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Grand Rapids 1958. אולריך המשיך את דרכו ואת עבודתו של קרוס והוא מן המפרסמים העיקריים של הטקסטים המקראיים כמפורט לעיל, וראו עוד: E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Leiden 1999. וראו אוספי מאמרים נוספים על הנוכחים כבר: R. Kugler & E.M. Schuller (eds.), *The Dead Sea Scrolls at Fifty*, Atlanta, Ga. 1997; L.H. Schiffman, E. Tov & J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery*, Jerusalem 2000.



מגילת שמואל, 4Q51, טור ג, שמואל א ב, טז – ג, ד (ראו לעיל, עמ' 129)

דוד נחמן

תפילין ומזוזות בקומראן

במערות קומראן נמצאו שרידים של כשלושים יריעות קלף שעליהן כתובות פרשיות מקראיות, ואשר זוהו כיריעות של תפילין, וכן שמונה יריעות שהוגדרו כיריעות של מזוזות. נוסף על כך נמצאו עשרים וארבע קציצות של תפילין (בלשון חז"ל 'קציצה' היא קופסית העור המכילה את פרשיות התפילין) ושרידי רצועות. לא נמצאו בתים של מזוזות, אך מאחר שבתי מזוזות, בניגוד לקציצות של תפילין, הם פריטים חסרי ייחוד מבחינה חיצונית, הדעת נותנת שקשה לזהותם. למעט שני מקרים (4Q131-133, XQ1-4), כל יריעות התפילין שפוענחו ופורסמו נמצאו מחוץ לקציצות. זיהוין כיריעות תפילין מתבסס אפוא על ראיות 'עקיפות': ראייה אחת היא תוכן הפרשיות המקראיות הכתובות על גבי יריעות אלו, הוזה בעיקרו (למרות שינויים שיפורטו להלן) לזה המוכר לנו מההלכה החז"לית; וראייה אחרת היא גודלן ועוביין של היריעות והכתב שעליהן. יריעות התפילין הן זעירות ודקיקות ביותר ואף הכתב שעליהן זעיר, וברור שהן אינן חלק ממגילה כלשהי. גם הקציצות שנמצאו הן קטנות ביותר, ועל כן השיוך ההדדי מתבקש. ההבחנה בין יריעות תפילין לבין מזוזות נעשתה בעיקר לפי גודל הקלף ועוביו – יריעות המזוזות גדולות יותר. התפילין ניכרות גם בכתב המיוחד שלהן – אותיות חצי-עגולות שיוזף מיליק הגדירן 'כתב של התפילין'.¹ אמצעי נוסף להבחנה בין תפילין למזוזות הוא שרטוט השורות. ביריעות תפילין אין שרטוט, ולעומת זאת במזוזות ניכרים שרידי שרטוט, ומעניין שכך קובעת אף ההלכה התלמודית.² למרות כל זאת יש מספר יריעות שספק אם הן של תפילין או של מזוזה.³

תהליך פרסום התפילין והמזוזות מקומראן ארך למעלה מעשרים שנה. ידיעות ראשונות על גילוי תפילין בקומראן הופיעו בעיתונים בראשית שנות החמישים של המאה העשרים, והן עוררו עניין בין השאר מפני שתפילין אלה כללו בתוכם את עשרת הדיברות.⁴ הממצאים הראשונים שפורסמו הם ממערה 1: יריעת תפילין (1Q13) וכשש קציצות.⁵ מעט לאחר מכן פרסם קרל ג' קוהן ארבע יריעות תפילין ראשונות ממערה 4 (4QPhyl A-D) וצירף אליהן דיון נרחב במאפייני

* ברצוני להודות לפרופסורים חנן אשל וזאב ספראי על שהואילו לקרוא את טיוטת המאמר, ועל הערותיהם המועילות.

¹ J.T. Milik, *Qumran grotte 4, II: Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157)* (DJD, 6), Oxford 1977, p. 371

² בבלי מגילה יח ע"ב; מנחות לב ע"ב.

³ מיליק (לעיל, הערה 1), עמ' 36. המדובר ב-4Q146, 4Q148, 4Q155.

⁴ ראו: א"מ הברמן, 'על התפילין בימי קדם', ארץ-ישראל, ג (תשי"ד), עמ' 175, הערה 3.

⁵ L. Harding, 'Introductory, the Discovery, the Excavation, Minor Finds', D. Barthélemy & J.T. Milik, *Qumran Cave 1* (DJD, 1), Oxford 1955, p. 7, pl. I; D. Barthélemy, 'Phylactère', *ibid.*, pp. 72-77, pl. XIV

התפילין מקומראן והשוואה שלהן להלכה של חז"ל.⁶ בשנת 1962 התפרסמו הממצאים ממערות 5 ו-8. במערה 8 נמצאו חלקים של ארבע יריעות תפילין (8Q3, קטעים 1–4) ויריעת מזוזה אחת (8Q4).⁷ כן נמצאו במערה 8 שלוש קציצות, ועוד קציצה אחת נמצאה במערה 5 כשבתוכה יריעות מגולגלות שלא ניתן היה לפתחן בשל מצב השתמרותן הגרוע.⁸ בשנת 1968 רכש יגאל ידין קציצת תפילין של ראש ובה ארבע יריעות מקופלות. שלוש מהן היו מקוריות ואילו הרביעית הוכנסה ככל הנראה על ידי המוכרים. מאחר שלא ניתן היה לדעת באיזו מערה היא נמצאה העניק לה ידין את הסימון: XQ, וארבע היריעות הן אפוא XQ1–4. במאמרו החשוב 'תפילין של ראש מקומראן' ניתח ידין את הממצא בפירוט יוצא דופן ודן בהרחבה בהשוואתו למקורות חז"ל.⁹ את הקבוצה הגדולה ביותר של תפילין ומזוזות מקומראן – אלו ממערה 4 – פרסם יוזף מיליק בשנת 1977.¹⁰ במערה 4 נמצאו כעשרים יריעות תפילין (4Q128–148)¹¹ ושבע יריעות של מזוזות (4Q149–155). כן נמצאו במערה זו שלוש עשרה קציצות. מיליק הקדים לכרך שבו פורסמו היריעות מבוא קצר ובו סיכום תמציתי של מאפייני התפילין והמזוזות מקומראן. המבוא נותן תמונה כללית של הממצא אך אין בו דיון של ממש, מראי מקום וכדומה.

זהו המקום להזכיר שנוסף על התפילין מקומראן נמצאו במערות במדבר יהודה גם מספר יריעות תפילין מתקופת מרד בר כוכבא – שתיים בוואדי מורבעאת, שתיים בנחל צאלים ואחת נוספת שמוצאה מנחל צאלים או מנחל חבר.¹² בניגוד ליריעות התפילין מקומראן, המשקפות לעתים מסורת הלכה שונה מזו המוכרת לנו מספרות חז"ל ומסורת נוסח מאוד לא אחידה, יריעות התפילין מימי מרד בר כוכבא תואמות בפרטיהן את ההלכה של חז"ל ונוסחן זהה לחלוטין (בשלוש הראשונות שהוזכרו) או לפחות קרוב מאוד (באחרונה) לנוסח המסורה.¹³ נתונים אלה

⁶ K.G. Kuhn, *Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran* (Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse, Abhandlungen), Heidelberg 1957, pp. 5–31.

⁷ M. Baillet, 'Phylactère', idem, J.T. Milik & R. de Vaux, *Les 'petites grottes' de Qumran* (DJD, 3), Oxford 1962, pp. 149–161, pls. VIII, XXXII–XXXI.

הייתה קבוצה כמזוזה לפתח המערה, ששימשה למגורים. ראו: M. Broshi & H. Eshel, 'Residential Caves at Qumran', *DSD*, 6 (1999), p. 334.

⁸ J.T. Milik, 'Les grottes 7Q à 10Q', R. de Vaux, 'Phylactère', שם, עמ' 178, לוח XXXVIII.

⁹ "ידין, תפילין של ראש מקומראן, ירושלים תשכ"ט. להערות על מאמרו של ידין ראו: M. Baillet, 'Nouveaux phylacteres de Qumran (XQ Phyl 1–4) a propos d'une édition recente', *RevQ*, 7 (1970), pp. 403–415.

¹⁰ מיליק (לעיל, הערה 1), עמ' 33–85, לוחות VI–XXVI.

¹¹ בקבוצה זו נכללות גם ארבע היריעות שפרסם קוהן, אלא שמיליק מספר אותן אחרת: קוהן A = מיליק J (137); קוהן B = מיליק B (129); קוהן C = מיליק A (128); קוהן D = מיליק H (135).

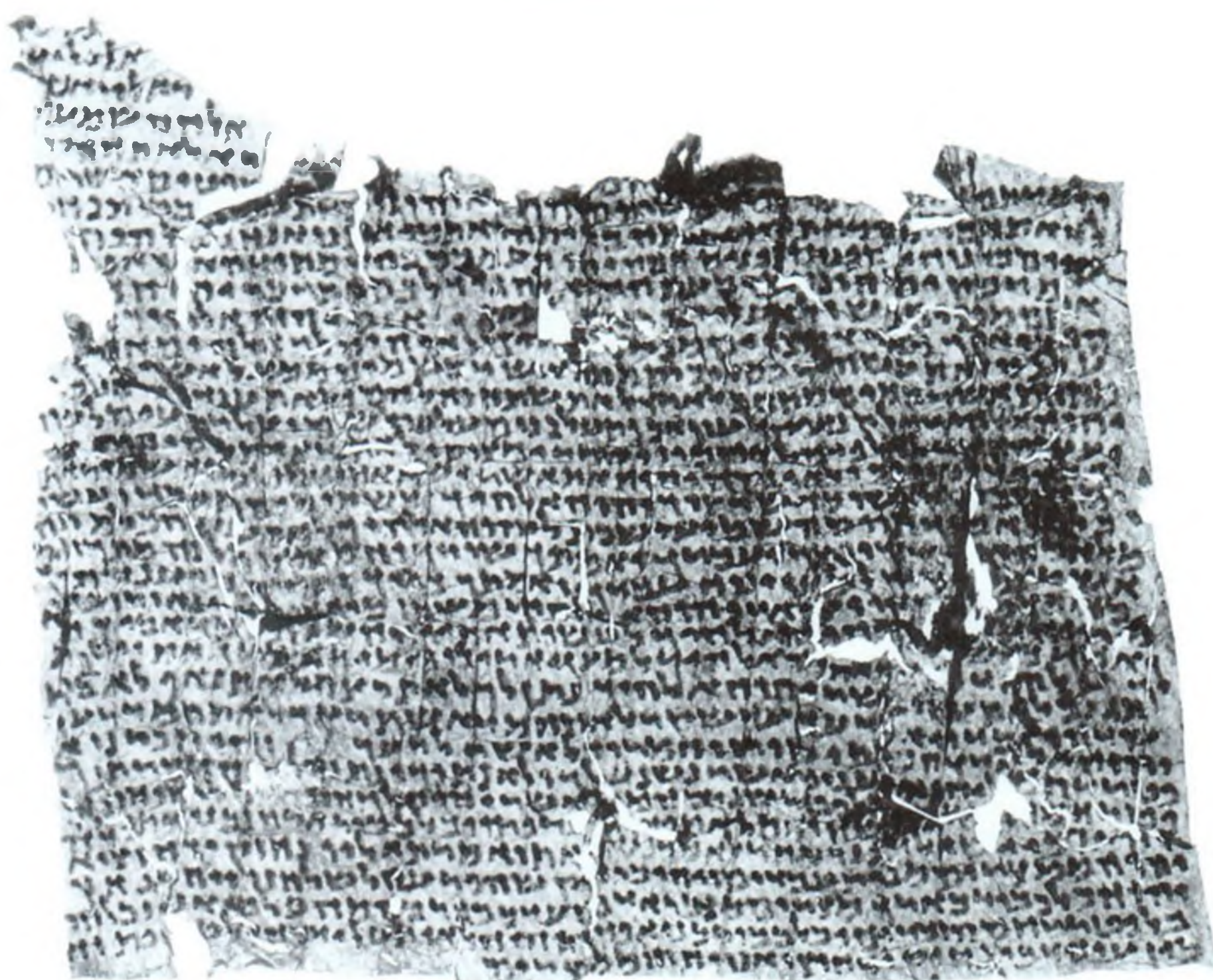
¹² על התפילין מוואדי מורבעאת ראו: H. Benoit, J.T. Milik & R. de Vaux, *Les grottes de Muraba'at* (DJD, 2), Oxford 1961, pp. 80–85. על התפילין מנחל צאלים ראו: "אהרונ, 'מחנה ב', ידיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, כה (תשכ"ה), עמ' 30–33, לוח טו. על היריעה מנחל צאלים או חבר ראו: M. Morgenstern & M. Segal, 'XHev/SePhyl', J. Charlesworth et al., *Miscellaneous Texts from the Judaean Desert* (DJD, 38), Oxford 2000, pp. 183–191.

אחד, ראו: בנואה, מיליק ודה-יו [שם], עמ' 81.

¹³ ראו: שם; וכן: ש' גורן, 'התפילין ממדבר יהודה לאור ההלכה', הנ"ל, תורת המועדים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 543–549.



ממצאים מקומראן (מוגדלים): מימין תפילין של יד; משמאל תפילין של ראש;
למטה יריעת תפילין



מתיישרים היטב עם התמונה המקובלת, הן באשר ל'השתלטות' של חז"ל בקרב העם אחרי החורבן והן באשר למידת שמירת ההלכה בקרב לוחמי בר כוכבא.¹⁴

תיאור כללי של התפילין והמזוזות מקומראן

קציצות התפילין עשויות עור בהמה שקופל לחצי וכך יצר נרתיק, ולתוכו הוכנסו יריעות הקלף שעליהן כתובות הפרשיות. הפרשיות הוכנסו ל'בתים' – שקעים שנוצרו עבורן בנרתיק – ואנו מבחינים בין קציצות בעלות בית אחד לקציצות בעלות ארבעה בתים. מתוך עשרים וארבע קציצות התפילין שנמצאו בקומראן, תשע הן בעלות בית אחד, והחמש-עשרה הנותרות – בעלות ארבעה בתים (שתיים מתוך החמש-עשרה – אחת ממערה 5 ואחת ממערה 4 – כוללות רק שלושה בתים, קרוב לוודאי משום שהבית הרביעי נתלש או התבלה).¹⁵ לפנינו אפוא תפילין של יד ושל ראש כפי שהן מוכרות לנו מההלכה של חז"ל.¹⁶ בדומה לכך ניתן להבחין בתפילין מקומראן בין יריעות תפילין של יד לבין יריעות תפילין של ראש. לפי ההלכה בתפילין של יד יש לכתוב את כל הפרשיות על גבי יריעה אחת, ואילו בתפילין של ראש מחולקות הפרשיות לארבע יריעות נפרדות,¹⁷ ובקומראן נמצאו שני הסוגים הללו.

לאחר הכנסת הפרשיות נתפרו הקציצות בגידים, ובנקודת הקיפול של העור נוצרה מעין שופרת ('מעברתא' בלשון חז"ל), ולתוכה הושחלו הרצועות שנועדו לקשירת התפילין אל הגוף.

צורתן של הקציצות היא מלבנית, ומידותיהן הממוצעות כשני סנטימטרים אורך וכסנטימטר רוחב. אפשר שיש ללמוד מזעירותן של התפילין שנהגו לשאתן קשורות שעות רבות ביום. ברייתא המובאת בבבלי קובעת: 'תפילין מרובעות הלכה למשה מסיני' (מנחות לה ע"א), וההלכה שבידינו מפרשת 'מרובעות' – רבועות. ידין טען ש'מרובעות' כוללות אולי אף מלבניות, ושהברייתא באה לפסול תפילין עגולות, בדומה לאמור במשנה: 'העושה תפילתו עגולה, סכנה ואין בה מצוה' (מגילה ד, ח).¹⁸ אך ייתכן גם שההלכה בבבלי באה אכן לפסול תפילין מלבניות כמו אלו שנמצאו בקומראן. מכל מקום אפשר שצורתן המלבנית והפחוסה של קציצות התפילין מקומראן נובעת מעתיקותן, ושמלכתחילה הן היו ריבועיות וגבוהות יותר (בדומה לתפילין שאנו מניחים כיום). בתפילין של ראש מקומראן אין אות שי"ן כבתפילין שלנו, אך ידין הציע שהתפרים בשלושת החריצים שבין בתי התפילין של ראש, הניצבים לתפר המעברתא, הם היוצרים את צורת האות שי"ן בתפילין אלו.¹⁹

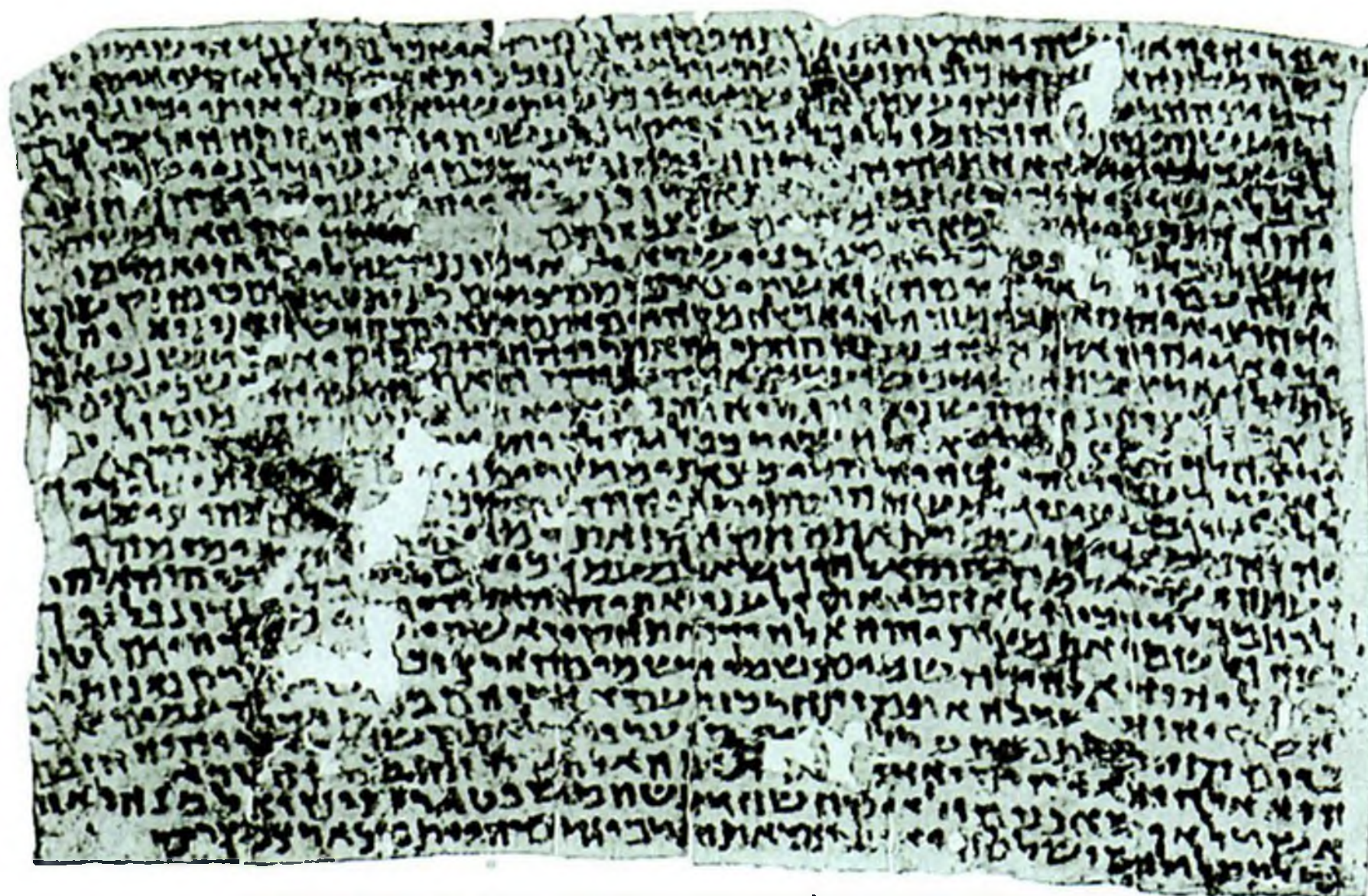
¹⁴ ראו: א' אופנהיימר, 'בר כוכבא וקיום מצוות', הנ"ל וא' רפפורט (עורכים), מרד בר כוכבא: מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 140–146.

¹⁵ ראו: ד' נחמן, 'הסדר והתוכן של פרשיות התפילין מקומראן וההלכה של חז"ל: הדומה, השונה, ומעט מסקנות היסטוריות', קתדרה, 112 (תמוז תשס"ד), עמ' 22, הערה 14.

¹⁶ מכילתא דרבי ישמעאל, בא יח (מהדורת הורוויץ–רבין, עמ' 74); בבלי, מנחות לד ע"ב.
¹⁷ שם.

¹⁸ השו"י ידין (לעיל, הערה 9), עמ' 6; D. Rothstein, 'From Bible to Muraba'at: Studies in the Literary, Textual and Scribal Features of Philacteries and Mezuzot in Ancient Israel and Early Judaism', Ph.D. dissertation, University of California, pp. 396–401.

¹⁹ ידין (שם), עמ' 7.



יריעת תפילין ממערה בלתי ידועה בקומראן, XQ1, נרכשה בידי ידין



1:1

תפילין של ראש עם יריעות
הפרשיות ממערה בלתי
ידועה בקומראן, XQ1-4,
נרכשו בידי ידין,
מימין: בגודל המקורי

יריעות התפילין מקומראן עשויות קלף דק מאוד, שעוביו מספר מאיות המילימטר בלבד. אורכן ורוחבן סנטימטרים ספורים וגודל כל אות כמילימטר אחד במוצע. ליריעות אין צורה אחידה, כביכול שנוצלה כל פיסת קלף שהייתה בנמצא. צורת כתיבת הפרשיות משקפת חסכנות רבה: אותיות קטנות, ללא רווחים, חיתוך מילים לשתיים במעבר משורה לשורה וכדומה. במקרים רבים נכתבו הפרשיות משני צדי הקלף, נוהג שיתכן כי הוא מנוגד להלכה התלמודית.²⁰ תחילה כתב הסופר מה שהיה יכול בצד שמיליק תיארו 'צד הפנים' של הקלף (recto), אחר-כך הפך את היריעה על פניה, סובב אותה בתשעים מעלות ימינה וכתב את הנותר ב'צד האחור' של היריעה (verso), בלשונו של מיליק.

הכתב שעל יריעות התפילין הוא כאמור כתב מיוחד, חצי-מעוגל, ולעומתו הכתב של המזוזות אינו נבדל מהכתב שאנו מוצאים במגילות אחרות. מבחינה פלאוגרפית הן התפילין והן המזוזות מתוארכות לתקופה שבין המאה השנייה לפסה"נ למאה הראשונה לסה"נ.²¹ התפילין והמזוזות מקומראן מספקות הזדמנות נדירה להשוואה של ממצא מקומראן להלכה של חז"ל. הן משקפות מנהגי סופרים שונים, שלכולם יש התייחסות בספרות חז"ל. פרטים רבים הקשורים לצורת התפילין, תוכנו ואופן עשייתן ניתנים גם הם להשוואה להלכת חז"ל. מספר דוגמאות כבר הובאו לעיל ובאחרות אדון בהמשך הדברים, אך לא אוכל לעסוק במסגרת זו בכל הנושאים. עניין זה נדון בהרחבה בעבודותיהם של קוהן ושל ידין, אך מרבית התפילין והמזוזות מקומראן עדיין לא פורסמו בשעה שהללו כתבו את מחקריהם. לאחרונה דן בנושא גם עמנואל טוב ואגע בדבריו בהמשך. העבודה החשובה והמקיפה ביותר שנעשתה עד כה בתחום זה היא עבודת הדוקטור של דוד רוטשטיין.²² רוטשטיין השווה את התפילין והמזוזות מקומראן להלכה של חז"ל על פי כשלושים מאפיינים הקשורים במראה התפילין ובמנהגי הסופרים. הוא העלה שקיימת מידה רבה של התאמה בין הממצא מקומראן להלכה של חז"ל, ושבמקומות רבים שנראה שיש ביניהם סתירה, אין זו אלא סתירה לכאורה, משום שמדובר בהלכות המופיעות בתלמוד וייתכן שהן התגבשו רק בתקופת האמוראים. לפיכך הסיק שקיים בסיס משותף רחב בין 'החוגים' שחיו בקומראן לבין חז"ל בכל הנוגע להלכות תפילין, ושאינן לראות בתפילין מקומראן מוצר כתתי ייחודי כפי שסברו חלק מהחוקרים.²³ ואכן גם אם קיימים לעתים הבדלים בפרטים אלו ואחרים בין התפילין והמזוזות מקומראן לבין ההלכה של חז"ל, וגם אם פה ושם ניתן לחלוק על ניתוחיו של רוטשטיין,²⁴ אין ספק שביסודו של דבר רב הדמיון בין התפילין מקומראן לבין אלו המשתקפות בהלכה של חז"ל, דמיון שבא לידי ביטוי בצורתן החיצונית של התפילין, בחלוקה לתפילין של יד ושל ראש ואף בתוכן הפרשיות. עניין בו אעסוק בהמשך.

²⁰ בבלי עירובין צח ע"א. ראו: ידין (שם), עמ' 14, הערה 31, אך השוו: רוטשטיין (לעיל, הערה 18), עמ' 388–391.

²¹ מיליק (לעיל, הערה 1), עמ' 37.

²² רוטשטיין (לעיל, הערה 18).

²³ שם, עמ' 425–427.

²⁴ ראו לדוגמה: נחמן (לעיל, הערה 15), עמ' 25, הערה 28.

נוסח המקרא המשתקף בפרשיות התפילין והמזוזות מקומראן

התפילין והמזוזות, כשאר הכתבים המקראיים מקומראן, מעידות על חירות רבה מאוד בכל הנוגע לנוסח המקרא. יש שנוסחן קרוב מאוד לנוסח המסורה – למשל תפילין 4Q130, 4Q131–133. אך בנוסח המקרא של מספר תפילין ומזוזות – על פי רוב אלה הכוללות את עשרת הדיברות – ניכרת עריכה הרמוניסטית, ויש אפוא לשייכן לקבוצת הטקסטים מקומראן שהחוקרים מכנים 'קדם-שומרוניים' (משום שיש בהם צד של דמיון לנוסח המקרא השומרוני, אף שאין להם כל קשר לעדת השומרונים ולשינויים שומרוניים מגמתיים בתורה), כפי שהעלתה אסתר אשל.²⁵ אולם בכל הטקסטים של התפילין והמזוזות מקומראן, לרבות אלו שהוזכרו, יש חילופי נוסחאות רבים, שחלקם תואמים את נוסח המסורה, חלקם את הנוסח השומרוני, חלקם את תרגום השבעים וחלקם אינם מוכרים ממקורות אלו (אך לעתים מופיעים במגילות מקראיות אחרות מקומראן). על מנת להתרשם ממגוון זה, די לעיין בטבלאות חילופי הנוסח המובאות בפרסומים השונים של התפילין והמזוזות. התפילין והמזוזות מקומראן, לצד המגילות המקראיות האחרות משם, מעלות אפוא תרומה חשובה לבירור תהליך התהוותו של נוסח המקרא.²⁶ ייתכן שחלק משינויי הנוסח הרבים יש לייחס להלכה המופיעה מאוחר יותר בתלמוד: 'תפילין ומזוזות נכתבות שלא מן הכתב' (בבלי, מגילה יח ע"ב; שם, מנחות לב ע"ב).

מבחינת הכתיב התפילין והמזוזות מקומראן נחלקות באופן ברור לשתי קבוצות. בתפילין 4Q128, 4Q129, 4Q137–144 (ואולי גם 4Q134–136) רווחים שימושי הלשון המיוחדים והכתיב המלא האופייניים לחלק מהמגילות שנמצאו בקומראן, ושאינם מוכרים משום מקום מחוץ לקומראן (צורות כגון: כול, זואת, אתמה, כתבתמה).²⁷ שאר התפילין והמזוזות מקומראן כתובות בכתיב הדומה לזה של נוסח המסורה. עמנואל טוב הביע במספר מאמרים את הדעה שהכתבים הכתובים בסגנון המלא, המיוחד, הקיים רק במגילות מקומראן, נכתבו על ידי סופרי הכת, ואילו הכתבים האחרים, שאינם כתובים בסגנון זה, הובאו לקומראן 'מבחוץ'.²⁸ במאמר מאוחר הוא ניסה לבסס דעה זו גם באמצעות התפילין שנמצאו במערה 4 בקומראן.²⁹ טוב טען כי בבדיקת ארבע מהלכות התפילין המוכרות מחז"ל מתגלה שהתפילין ה'קומראניות' אינן הולמות את ההלכה של חז"ל, בעוד שאלו הכתובות בסגנון 'מסורתי' דווקא הולמות אותה, ומכאן שסביר

²⁵ המדובר ב-4QDeut: A Text that Has Undergone Harmonistic Editing, 4Q134, 4Q137, 4Q149, 8Q3, 8Q4, XQ3. ראו: E. Eshel, '4QDeut: A Text that Has Undergone Harmonistic Editing', *HUCA*, 62 (1991), pp. 122–123. על הטקסטים ה'קדם-שומרוניים' בכלל ובקומראן בפרט ראו: ע' טוב, ביקורת נוסח המקרא, ירושלים תש"ן, עמ' 67–94 ושם ביבליוגרפיה נוספת.

²⁶ ראו: טוב (שם), עמ' 123–131. דוגמה נוספת לתרומה של התפילין מקומראן לבירור נוסח המקרא ראו: א' רופא, 'דברים ה, כח – ו, א: החיבור והנוסח לאור הסגנון המשנה-תורתי ושלוש תפילין מקומראן (4Q128, 129, 137)', תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 177–184.

²⁷ על צורות אלה ראו בהרחבה: א' קימרון, 'דקדוק הלשון העברית של מגילות מדבר יהודה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו.

²⁸ לביבליוגרפיה ראו: טוב (לעיל, הערה 25), עמ' 86–88; E. Tov, 'Tefillin of Different Origin from Qumran?', 'הופמן ופ' פולק (עורכים), אור ליעקב: מחקרים במקרא ובמגילות מדבר יהודה לזכרו של יעקב שלום ליכט, ירושלים תשנ"ז, החלק האנגלי, עמ' 44*, הערה 2.

²⁹ טוב, תפילין, שם.

שהן אכן הובאו 'מבחוץ', בין השאר מחוגים הקרובים יותר להלכה של חז"ל. בהשערותו של טוב יש קושי אחד, הנוגע לתוכן הפרשיות, ועל מנת להבהירו אפנה לדון בעניין זה.

התוכן והסדר של פרשיות התפילין והמזוזות מקומראן

נושא זה נדון לא מעט במחקר, מאחר שהוא מאפשר – יותר מן הנושאים האחרים שהוזכרו לעיל – השוואה מעניינת למסורות ההלכה המצויות בספרות חז"ל; השוואה זו יכולה ללמד הן על היחס בין ההלכה בקומראן להלכה של חז"ל, הן על ערכן ההיסטורי של מסורות הלכה של חז"ל והן על דרך השתלשלותה של ההלכה. דנתי בעניין זה בהרחבה במקום אחר,³⁰ וכאן אציג רק את עיקרי הדברים.

תפילין

ההלכה התנאית קובעת בתפילין ארבע פרשיות קצרות, שבהן מופיעה המצווה לשים את דברי ה' ל'אות' על היד ול'זכרון' או כ'טוטפת' בין העיניים. הפרשיות הן: 'קדש לי' (שמות יג, א – י); 'והיה כי יבאך' (שם, יא – טז); 'שמע' (דברים ו, ד – ט); 'והיה אם שמע' (שם, יא, יג – כא).³¹ לפי ההלכה על הפרשיות להיות מסודרות כסדר כתיבתן בתורה.³² עוד קובעת ההלכה כי חובה לכתוב את ארבעתן ובמלואן, ואין להחסיר מהן ולו אות אחת.³³

חלק מיריעות התפילין שנמצאו בקומראן (4Q130, 4Q131–133 ואולי גם 4Q145, 4Q146, וכן 8Q3, קטע 1), ואף יריעות התפילין מימי מרד בר כוכבא, שהזכרתי לעיל, אכן הכילו רק את אותן ארבע פרשיות המוכרות לנו. אולם שאר יריעות התפילין מקומראן כללו גם פרשיות אחרות. במשך שנים רבות, לפני שנשלם תהליך פרסומן של התפילין מקומראן, שרר חוסר בהירות באשר לטיבן ולמספרן של פרשיות נוספות אלה. עקב חוסר בהירות זה נוצר הרושם שהתפילין מקומראן הכילו פרשיות רבות נוסף על הארבע שקבעו חז"ל, וכן נדמה היה, בשל מצב השתמרותן הגרוע של היריעות, שחלקן היו חסרות את אותן ארבע פרשיות או לפחות חלקים מהן. מכאן נוצרה תפיסה שהתפילין מקומראן משקפות שיטה הלכתית השונה באופן מהותי משיטתם של חז"ל, והן כונו בשל כך תפילין כתתיות או איסיות.³⁴ לתפיסה זו תרמה גם מציאותם של עשרת הדיברות בחלק מן התפילין מקומראן. מפאת חשיבותם הם נתפסו לעתים כפרשה חמישית, הנוספת על הארבע ה'קלסיות' (אך כאמור יש עוד פרשיות 'נוספות'), והיו שטענו שלכך מכוון מאמר התנאים: 'חומר בדברי סופרים מדברי תורה שהאומר אין תפילין לעבור על דברי תורה פטור חמש טוטפות להוסיף על דברי סופרים חייב' (משנה, סנהדרין יא, ג ומקבילות).³⁵ בהקשר זה הביאו החוקרים את המסורת המפורסמת מירושלמי, ברכות א, ח

³⁰ ראו: נחמן (לעיל, הערה 15).

³¹ ראו למשל: מכילתא דרבי ישמעאל (לעיל, הערה 16).

³² כך פשט המכילתא (שם) וכך דעת רש"י בבבלי, מנחות לד ע"ב, ד"ה 'והקורא'. דעת רבנו תם שונה מעט, עיינו: שם, תוספות, ד"ה 'והקורא'.

³³ משנה, מנחות ג, ז.

³⁴ ראו למשל: מיליק (לעיל, הערה 1), עמ' 48, 51 ובעוד מקומות; גורן (לעיל, הערה 13), עמ' 543–544; טוב, תפילין (לעיל, הערה 28), עמ' 45–47*.

³⁵ כך כבר שיער י' מאן לפני גילוי מגילות קומראן, ראו: J. Mann, 'Changes in the Divine Service', *HUCA*,

(ג ע"ג) בדבר ביטול אמירת עשרת הדיברות בקריאת שמע בכל יום 'מפני טינת המינין שלא יהו אומ'רין] אלו לבד'ן] ניתנו לו למשה בסיני', ומכאן נוצר פתח לתפיסה שרואה במציאותם של עשרת הדיברות בתפילין מקומראן נוהג כתתי ('מינות'), וכאמור לסיווגן של התפילין מקומראן כתפילין כתתיות.³⁶

אולם כיום, לאחר שכבר פורסמו כל התפילין שנמצאו בקומראן, ולאחר הצלבת המידע העולה מן היריעות השונות (שרובן השתמרו באופן מקוטע), התבהרה התמונה. התברר כי לפרשיות ה'נוספות' שבתפילין מקומראן יש גבולות מוגדרים, וכי כולן צמודות להתחלותיהן של הפרשיות ה'קלסיות' במקרא, כך שלמעשה לפנינו גרסה מורחבת של פרשיות התפילין ולא יותר, כפי שציין ג'פרי טיגאי.³⁷ לפני שתי הפרשיות מספר שמות (הצמודות זו לזו) באים הפסוקים שמות יב, מג–נא; לפני פרשת 'שמע' באים הפסוקים דברים ה, א – ו, ג, הכוללים בתוכם את עשרת הדיברות; ולפני פרשת 'והיה אם שמע': דברים י, יב – יא, יב. ביריעה אחת בלבד (4Q141) נמצאו פסוקים מפרשת 'האזינו' (דברים לב). יריעה זו גרמה לכך שעד היום מקובלת במחקר התפיסה ה'ישנה', שהתפילין מקומראן כללו פרשיות נוספות מלבד הארבע ה'קלסיות'. אולם על סמך העדות העולה מכל שאר יריעות התפילין והמזוזות מקומראן, שאף אחת מהן אינה כוללת פרשיות נוספות על הארבע הידועות (אם גם בגרסתן ה'מורחבת'), ובהתחשב בכך שיריעה זו כוללת רק פסוקים מ'האזינו' (ללא מילה מאחת מפרשיות התפילין), ושהיא לא נמצאה בתוך קציצת תפילין, הצעתי במקום אחר שיריעה זו היא קמע ולא יריעת תפילין.³⁸ זהו זיהוי נוח ומתקבל על הדעת הרבה יותר מן הזיהוי כיריעת תפילין, ואשר על כן יש להוציא את 4Q141 ממסגרת דיון זה.

התפיסה שהנחתה את חז"ל באשר לתוכן התפילין, היינו שהן צריכות לכלול את אותן ארבע פרשיות שבהן נרמזת מצווה זו בתורה, היא שהנחתה אפוא גם את הסופרים שכתבו את התפילין שנמצאו בקומראן (אלא שחלקם כתבו את הפרשיות בגרסה מורחבת). ניתן להגיע למסקנה זו גם על פי עובדה נוספת: התפילין של ראש מקומראן כוללות כאמור ארבעה בתים, ואין ספק כי מספר הבתים קשור למספר הפרשיות, כפי שמפורש בהלכה של חז"ל.³⁹ יוצא אפוא שבעניין מספר הפרשיות ותוכנן מסתכם ההבדל בין התפילין מקומראן לבין התפילין של חז"ל בשאלת גבולות הפרשיות: בעוד שחז"ל קבעו לפרשיות גבולות מצומצמים, לפי החלוקה של המסורה לפרשיות פתוחות וסתומות, הרי בחלק מן התפילין מקומראן הפרשיות רחבות יותר. יתרה מזו, כפי שהראיתי במאמרי הנזכר, אפשר בהחלט ואף מסתבר שבכל התפילין שנמצאו בקומראן נכתבו תמיד כל אותן ארבע פרשיות ורק אותן ארבע פרשיות (אם כי חלקן נכתבו בגרסה המצומצמת וחלקן בגרסה המורחבת), כפי שקבעה ההלכה של חז"ל. הרושם שחלק מהתפילין חסרו חלק

pp. 288–292 (1927), 4; השוו: הברמן (לעיל, הערה 4), עמ' 173–174; ידין (לעיל, הערה 9), עמ' 24. לעומתם שללו אפשרות זו: י"ח טיגאי, 'תפילין', אנציקלופדיה מקראית, ח, טור 889; רוטשטיין (לעיל, הערה 18), עמ' 359–365, וראו להלן.

³⁶ ראו: מאן (שם); הברמן (שם); ידין (שם); טיגאי (שם); וראו גם להלן, הערה 48.

³⁷ טיגאי (שם), טורים 888–889; השוו: מיליק (לעיל, הערה 1), עמ' 38–39.

³⁸ לפירוט והרחבה ראו: נחמן (לעיל, הערה 15), עמ' 35–37.

³⁹ מכילתא דרבי ישמעאל (לעיל, הערה 16); וראו: טיגאי (לעיל, הערה 35), טור 889; רוטשטיין (לעיל, הערה 18), עמ' 359–365.

מן הפרשיות, כמו למשל פרשת 'שמע',⁴⁰ הוא מוטעה, ונובע כאמור ממצב השתמרותן הגרוע של היריעות ולא יותר. עם זאת קשה לומר שהסופרים שכתבו את התפילין שנמצאו בקומראן הקפידו על ההלכה שלפיה אין להחסיר אפילו אות אחת מן הכתוב; הלכה שכזו אינה עולה בקנה אחד עם היחס החופשי כל כך לטקסט המקראי שאנו מגלים בתפילין – כמו בשאר המגילות המקראיות – מקומראן.

התפילין מקומראן נבדלות מהתפילין של חז"ל גם בסדר הפרשיות. בתפילין בגרסה המקוצרת אנו מוצאים לרוב את הפרשיות מספר שמות לפני אלו מספר דברים, אך בתפילין 4Q131-133, שהן תפילין של ראש שנמצאו בתוך הקציצה (ועל כן ניתן לעמוד על סדר הפרשיות בהן) קודמות הפרשיות מספר דברים לאלו שמספר שמות. מעניין שבדיון בבבלי בסדר הפרשיות מביאה הגמרא ברייתא שלפיה יש לכתוב אותן כסדר כתיבתן בתורה, אך מקשה מברייתא אחרת, שלפיה יש לכתוב אותן הפוך ('והתניא איפכא!'). אביי מיישב שם את שתי הברייתות כך שלא יסתרו זו את זו: 'לא קשיא, כאן מימינו של קורא, כאן מימינו של מניח' (בבלי, מנחות לד ע"ב). אולם לפי העולה מ-4Q131-133 ניתן להניח שהברייתא שלפיה יש לכתוב את הפרשיות שלא לפי סדרן בתורה אכן משקפת שיטה הפוכה. לעניין מחלוקת רש"י ורבנו תם המפורסמת, אם יש לכתוב בתפילין את 'שמע' לפני 'והיה אם שמע' או להפך,⁴¹ מתגלה התמונה הבאה: ב-4Q130 הסדר הוא כשיטת רש"י ('שמע' קודמת ל'והיה אם שמע'), ואילו ב-8Q3, קטע 1 שתי הפרשיות הנזכרות כתובות זו במקביל לזו, וכבר הציע ידין שאולי היה בכך רצון לצאת ידי שתי השיטות.⁴² משתי התפילין של יד ממערות בר כוכבא (השייכות לקבוצת התפילין בגרסה המקוצרת) באחת סדר הפרשיות הוא כשיטת רש"י, ובאחרת קודמת 'והיה אם שמע' ל'שמע', כשיטת רבנו תם.

לעומת התפילין בגרסה המקוצרת, בתפילין בגרסה המורחבת לא ניתן לעמוד כלל על סדר כלשהו. לא זו אף זו, הסופרים חילקו פרשיות לקטעים וכתבו אותם על יריעות שונות. כך למשל בתפילין XQ1-3, שהן תפילין של ראש, כללה כל אחת מן היריעות חלקי פרשיות הן מספר שמות והן מספר דברים. ידין ניסה לתת לכך הסבר דחוק,⁴³ אך כאשר התפרסמו לאחר מכן התפילין ממערה 4 התברר שאין בדבריו כדי להסביר את המגוון הגדול של התופעות המתגלות בהן. כך למשל בתפילין 4Q134-136 חילק הסופר את פסוקי 'והיה כי יביאך' לשלוש יריעות שונות לפחות (בכל יריעה יש שניים–שלושה פסוקים מפרשה זו, לצד אחת מהפרשיות האחרות או יותר); הדבר מוזר כל כך עד שמיליק הציע שהסבר לכך קשור אולי ב'מגיה פופולרית'.⁴⁴ ביריעה 4Q137, המכילה חלק מהפרשה השלישית (דברים ה, יט ואילך), נכתבו חלק מהפסוקים במהופך, כך שחלקה האחרון של הפרשה מצוי מעל ראשיתה, וגם כאן קשה להבין את הסיבה: אולי שגה הסופר בתכנון הכתיבה, ואולי מסתתרות גם כאן 'כוונות' נסתרות.

מעניין כי החלוקה לתפילין בגרסה מקוצרת ולתפילין בגרסה מורחבת אינה תואמת את החלוקה לתפילין הכתובות בסגנון 'מסורתי' לעומת תפילין הכתובות בסגנון 'קומראני', כפי שאולי היה ניתן לצפות. אמנם טוב טען בעבר שיש חפיפה כזו – ובכך כאמור ניסה לאשש את טענתו שהכתבים שאינם כתובים בסגנון 'מסורתי' הובאו לקומראן 'מבחוץ' – אולם כפי שהוא

⁴⁰ מיליק (לעיל, הערה 1), עמ' 38–39. והשוו: טוב (לעיל, הערה 28), עמ' 47*.

⁴¹ למחלוקת זו ראו לעיל, הערה 32.

⁴² ידין (לעיל, הערה 9), עמ' 9, הערה 28.

⁴³ שם.

⁴⁴ מיליק (לעיל, הערה 1), עמ' 58.

עצמו העיר בשולי מאמרו, חפיפה שכזו קיימת רק בתפילין ממערה 4. לעומת זאת התפילין 1Q13, XQ1-3 ו-8Q3, קטעים 2-3, כתובות כולן בנוסח 'מסורתי', אך כוללות את הפרשיות בגרסה המורחבת. המסקנה המתבקשת מכך היא שאף מחוץ לקומראן רווחה הכתיבה של הגרסה המורחבת. טוב עצמו התקשה לקבל מסקנה זו, ורק הפטיר כי 'מוצאן של תפילין אלו אינו ברור'.⁴⁵ הסיבה לקושי של טוב בעניין זה היא דבקותו בדעה המקובלת מכבר שהגרסה המורחבת של פרשיות התפילין כוללת פרשיות נוספות על הארבע ה'קלסיות', כלומר שאלו תפילין השונות באופן מהותי מאלו של חז"ל, היינו תפילין כתתיות. אולם אם מביאים בחשבון שמדובר בגרסה מורחבת של הפרשיות, ושכפרטים המהותיים – כמו צורת התפילין (יד וראש) וקביעתן הבסיסית של הפרשיות – התפילין הללו תואמות את ההלכה של חז"ל, לא יקשה כלל לקבל את מציאותן אף 'מחוץ לקומראן' (אם מקבלים את השערתו של טוב שהכתיב המלא מעיד על מוצא קומראני).

מה עומד בבסיס שתי השיטות, המצמצמת והמרחיבה, והאם משתקפת כאן מחלוקת בהלכה או שמא התפתחות בהלכה (שהייתה משותפת לזרמים השונים)? ייתכן שהדברים פשוטים מכפי שהם נראים. המפתח להבנתן של שתי השיטות נעוץ בהבנת צו התורה לשים 'את הדברים האלה' על הראש ועל היד. מהם אותם 'דברים', והיכן הם מתחילים? (סיומם ברור ומוסכם: הציווי לשים אותם על הראש ועל היד). מנקודת ראות זו דווקא השיטה המרחיבה נראית לפתע הגיונית יותר, לפחות בשתי הפרשיות מספר דברים. הפסוקים בדברים ה, א – ו, ט הם נאום רצוף של משה, מראשיתו ועד הציווי על התפילין. בדברים י, יב מתחיל נושא חדש לאחר קטע 'סיפורי' ארוך, והוא נמשך ברצף עד לסופה של פרשת 'והיה אם שמע'. ההיגיון הפשוט הוא אפוא שכאשר התורה מצווה לבסוף לשים 'את הדברים האלה' לאות ולזיכרון – הכוונה לכל הקטע האחרון מתחילתו, וזה בדיוק מה שכתבו בתפילין בגרסה המורחבת.⁴⁶ את ההיגיון שבגרסה המצמצמת אפשר להסביר באמצעות דגם התפתחותי הקשור להכללתם של עשרת הדיברות בתפילין. חוקרים שונים ניסו כאמור לקשור את הוצאת עשרת הדיברות מן התפילין למסורת על הוצאתם מן התפילה 'מפני טינת המינין'.⁴⁷ רקעה ומהותה של מסורת זו עודם לוטים בערפל,⁴⁸ אך אם צדקו החוקרים שניסו לקשור בין הדברים, אזי אפשר שהשיטה המצמצמת נועדה 'להצדיק' את השמטת עשרת הדיברות מן התפילין; שיטה זו הציעה קו מנחה חדש לקביעת היקף פרשיות התפילין – לפי החלוקה לפרשיות של המסורה.

אם נכונים דבריי, הרי התפילין בגרסה המורחבת מקומראן מעידות לא על הלכה כתתית, אלא על ההלכה הקדומה שהייתה משותפת לזרמים השונים. לפיכך יש לראות בתפילין מימי הבית השני חלק מאותו בסיס הלכתי שהיה משותף לכול – לחברי הכתות השונות וליהודים שלא היו חברים בשום כת – בסיס שבוודאי היה רחב בהרבה מתחומי המחלוקת (אך מטבע הדברים הוא

⁴⁵ טוב (לעיל, הערה 28), עמ' 54*.

⁴⁶ באופן דומה יש כנראה להסביר את תוספת הפסוקים שמות יב, מג-מא, אלא שכאן ההסבר דחוק יותר, ראו: נחמן (לעיל, הערה 15), עמ' 23, הערה 16.

⁴⁷ ראו לעיל, הערה 36.

⁴⁸ ראו: א"א אורבך, 'מעמדם של עשרת הדברות בתורה ובתפילה', ב"צ סגל (עורך), עשרת הדברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 127-145, והביבליוגרפיה המובאת בהערות שם (אורבך מאחר מאוד תקנה זו). לזיהויים של המינים ראו: ד' פלוסר, "'מקצת מעשי התורה" וברכת המינים', תרכ"ץ, סא (תשנ"ב), עמ' 340.

מעסיק פחות את המחקר).⁴⁹ ייתכן שהדבר מעיד על קדמותן של הלכות תפילין, שהיו מקובלות עוד לפני ההתפלגות הכתתית בראשית התקופה החשמונאית.⁵⁰

מזוזות

לפי המשנה במנחות ג, ז, נכתבות במזוזה שתי פרשיות, ומן הסתם אלו 'שמע' (דברים ו, ד–ט) ו'והיה אם שמע' (שם יא, יג–כא), שבהן מופיעה המצווה 'וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך', כפי שמפורש בהלכה המאוחרת. כמו בתפילין, חובה לכתוב את שתיהן וכסדרן. בשש משמונה המזוזות שנמצאו בקומראן אכן כתובות רק פרשיות אלה, לעתים בגרסה המורחבת המוכרת מהתפילין, אלא שאין לדעת אם הן נכתבו בשלמותן, ואם שתיהן גם יחד היו כתובות בכל מזוזה. בשתי המזוזות האחרות מופיעות הפרשיות מספר שמות: במזוזה 4Q154 כתובה פרשת 'קדש לי' (שמות יג, א–י), ואילו במזוזה 4Q155 כתובה פרשת 'והיה כי יביאך' (שם, יא–טז). מהו ההיגיון בכתיבת פרשיות אלו במזוזה? הן אמנם נכתבות בתפילין, אך אין בהן הציווי הנוגע למזוזה. מיליק הסתפק אם יריעה 4Q155 היא של תפילין או של מזוזה. העור שלה חזק ועבה מן המקובל בתפילין, אך הכתב שעל גביה דומה במאפייניו לזה של התפילין – גודל האותיות הוא פחות ממילימטר והכתב חצי-מעוגל. דומה שיש להוסיף למערכת השיקולים גם את תוכן יריעה זו, המתאים יותר לתפילין הן מבחינת ההיגיון והן על סמך המקובל בהלכה של חז"ל, שלפחות כמה שנוגע לתפילין משקפת כאמור בבחירת הפרשיות את הנוהג הקדום. הדעת נוטה אפוא לסווג את יריעת 4Q155 כיריעת תפילין, ולא כמזוזה. היריעה 4Q154 מציבה בעיה קשה יותר, משום שאין היא נראית בשום אופן כיריעת תפילין: גודל אותיותיה כ-2.5 מילימטר והכתב שעל גביה הוא הכתב המקובל במגילות ולא זה האופייני לתפילין. ייתכן אפוא שבחוגים מסוימים אכן נכתבו במזוזה גם פרשיות התפילין מספר שמות.⁵¹

על כל פנים חשוב להבהיר שזיהוי יריעות מסוימות כמזוזות אינו מתבסס על ראיות ברורות כבמקרה של התפילין, אלא נובע ממעין אסוציאציה 'מתבקשת', ושמדובר בכמות קטנה של יריעות. אשר על כן ודאי לא נכון לקבוע רק על סמך יריעה 4Q154 שבמזוזות בקומראן נהגו לכתוב אף את פרשת 'קדש לי' או פרשיות אחרות, וזאת בעוד ששאר היריעות תואמות כאמור את ההלכה של חז"ל (למעט בשאלת גבולותיהן של הפרשיות). את האפשרות שבקומראן נהגו לכתוב פרשיות אחרות במזוזה יש אפוא להותיר כאפשרות פתוחה אך לא מעבר לכך.

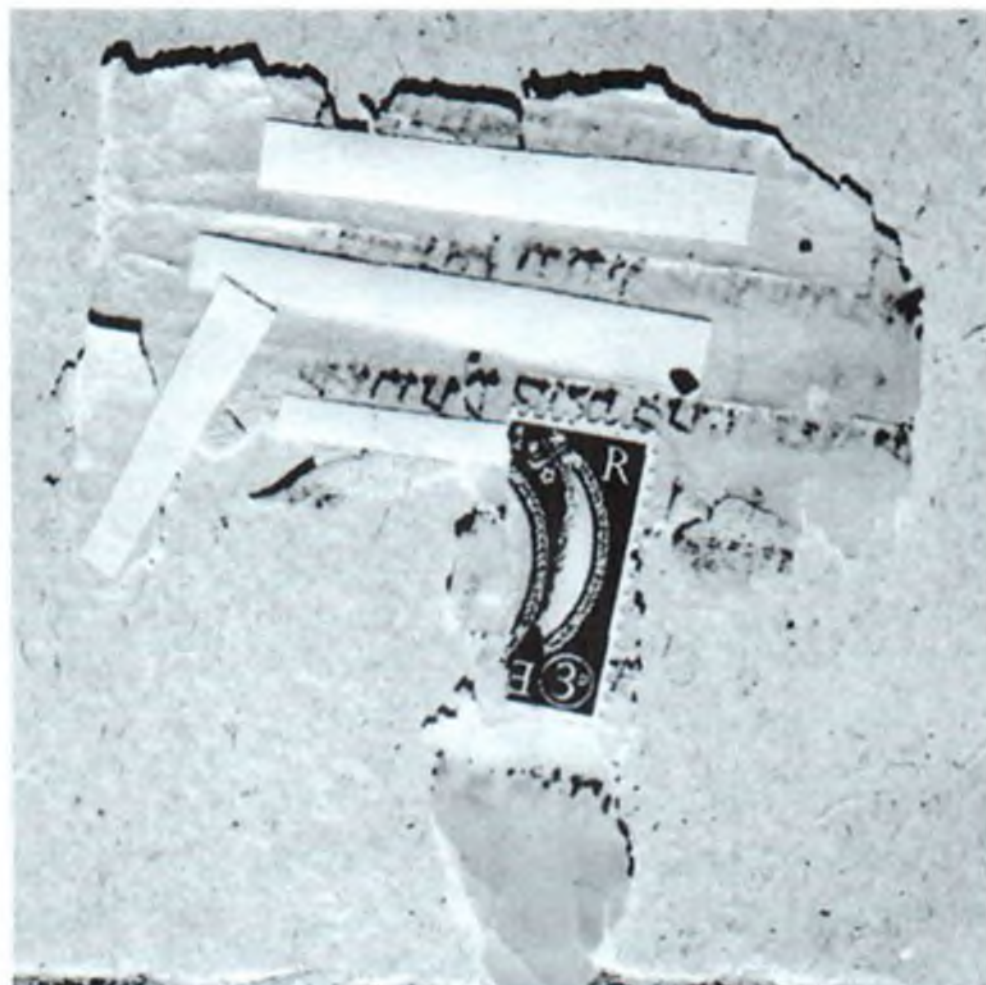
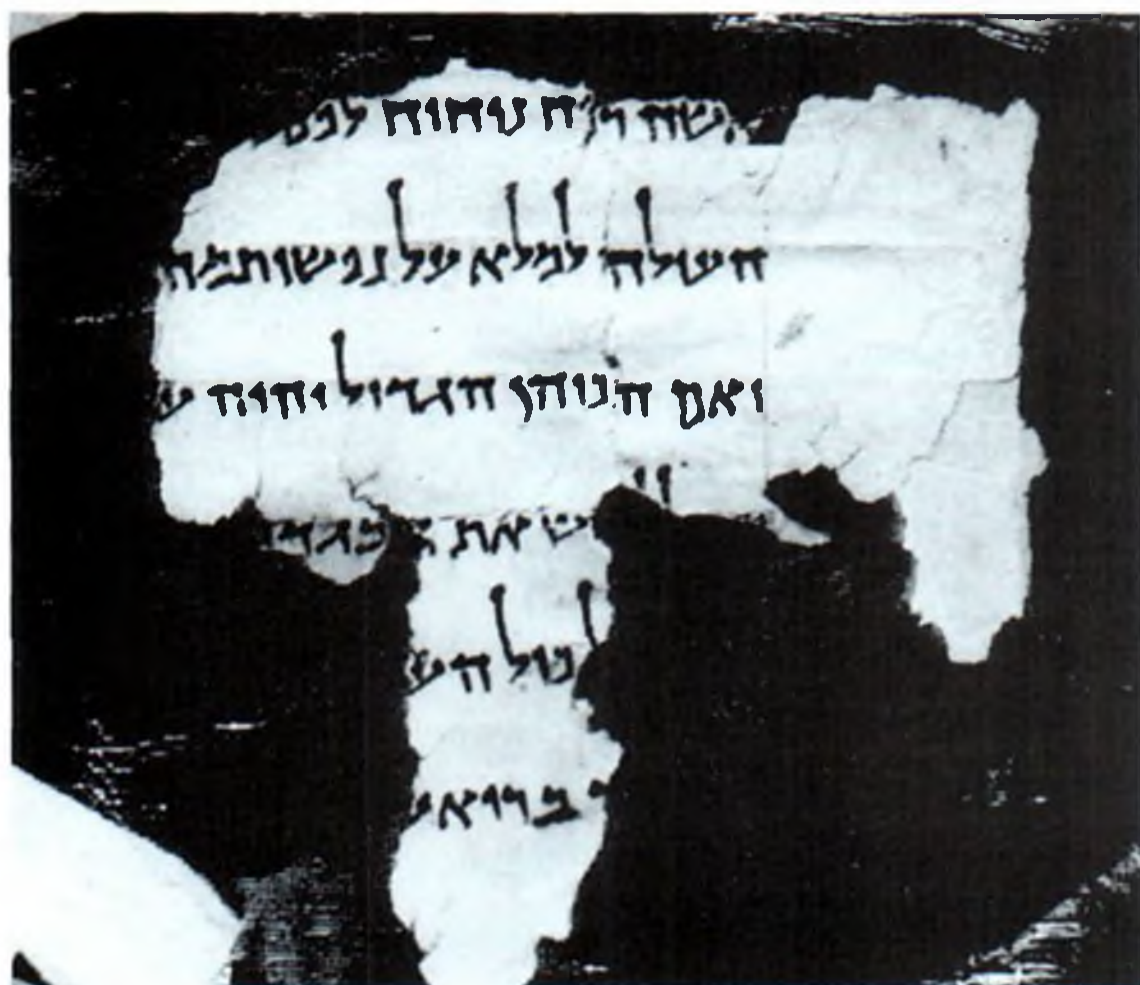
⁴⁹ לעניין זה ראו למשל: E.P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief*, London 1992.

⁵⁰ עוד בעניין זה ראו: נחמן (לעיל, הערה 15), עמ' 40, הערה 73. השוו: M. Kister, 'A Common Heritage: Biblical Interpretation at Qumran and Its Implications', 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, p. 106.

⁵¹ עדות לקיומו של נוהג השונה מזה המוכר לנו מחז"ל בעניין צורתה ותוכנה של המזוזה מצויה אצל השומרונים: הם נהגו – ועודם נוהגים – לכתוב בפתחי בתיהם את פסוקי עשרת הדיברות ולעתים אף פרשיות אחרות (אך מנגד יש לציין שהשומרונים אינם מניחים כלל תפילין, ובעניין התפילין יש כאמור קרבה רבה בין קומראן לחז"ל), ראו: R. Pummer, 'Samamritan Rituals and Customs', A.D. Crown (ed.), *The Samaritans*, Tübingen 1989, pp. 654–655.

סיכום

בקומראן נמצאו לא מעט יריעות וקציצות של תפילין וכמה יריעות של מזוזות. חשיבות רבה נודעת בעיקר לתפילין, מאחר שהן מספקות הזדמנות נדירה להשוואה ישירה של פרטי הלכה שנהגו בקומראן להלכה המתועדת בספרות חז"ל. השוואה זו חושפת דמיון רב בין הממצא מקומראן לבין הידוע לנו ממקורות חז"ל, ולעתים אף תורמת לבירור ערכן ההיסטורי של מסורות הלכה בספרות חז"ל. מהשוואה זו אפשר ללמוד על ההלכה הקדומה שנהגה בימי הבית, והיא מראה שמעבר למחלוקות הבין־כתתיות הידועות, שהמחקר מרבה לעסוק בהן, היו פרטי הלכה רבים שהיו משותפים לחברי הכתות השונות וכן ליהודים שלא היו חברים בשום כת; פרטים אלה היו חלק מן המכנה המשותף של יהדות הבית השני. נוסף על כל זה תורמות יריעות התפילין והמזוזות מקומראן לבירור גלגולי נוסח המקרא, כמובן לצד המגילות המקראיות האחרות שנמצאו בקומראן.



מגילת המקדש. למעלה: שני צדיו של קטע שהודבק בידי סוחר העתיקות שאהין (קנדרו) באמצעות כול דואר. למטה: המגילה כפי שנמצאה עטופה בכד לאחר אחסונה בסליק בבית שאהין. אפשר לראות שחלקה העליון של המגילה נרקב, ככל הנראה עקב חדירת מי שטיפת הרצפה בביתו

ישראל קנוהל

שכתובים למקרא במגילות קומראן: מגילת המקדש ופרפרזות לתורה

א. מגילת המקדש

'מגילת המקדש' הוא הכינוי שהעניק יגאל ידין למגילה שרכש בשנת תשכ"ז מסוחר עתיקות בבית-לחם (11QT^a). המגילה נתגלתה ככל הנראה בידי בדווים במערה 11 בקומראן, והם מכרוה לסוחר העתיקות. המגילה כוללת תשע-עשרה יריעות ואורכה המקורי היה 9 מ' בקרוב. זו הארוכה במגילות שנתגלו בקומראן. לבד מן העותק העיקרי של המגילה נמצאו במערות קומראן כמה קטעים של עותקים אחרים. סוחר העתיקות טמן במשך כמה שנים את המגילה מתחת לרצפת ביתו כשהיא עטופה במגבת וארוזה בתוך קופסת נעליים (איור ממול). דבר זה הסב נזק חמור למגילה: חלקה העליון נתאכל כמעט לגמרי בשל הלחות ואף חלקים אחרים נפגעו. ידין השכיל במאמץ רב להציל את כל שנשתמר מן המגילה והוא ההדירה בכישרון רב.¹ מהדורת ידין משמשת בסיס לכל דיוני החוקרים שבאו אחריו.

אופייה וייחודה של מגילת המקדש

מגילת המקדש היא בעיקרה מהדורה משוכתבת של התורה. בתורה כפי שהיא מונחת לפנינו מתפרש הדיון בנושאים שונים בספרים אחדים: כך למשל נדון עניין הפסח וחג המצות בפרקים יב–יג, כג, לד בספר שמות, בפרק כג של ספר ויקרא, בפרקים ט, כט בספר במדבר ובפרק טז בספר דברים. לבד מן הבעיה של עצם פיזור הדיון בספרים שונים, קיימים מתחים וסתירות בין תוכניהם וניסוחיהם של חוקים בספרי התורה השונים. לדוגמה, על פי שמות יב, ח–ט יש לצלות את קרבן הפסח באש ואסור לבשל אותו במים. לעומת זאת הכתוב בדברים טז, ז מורה לבשל את הפסח. ניסיון ליישוב סתירה זו אנו מוצאים כבר בספר דברי הימים ב לה, יג.² חוסר האחידות

¹ י. ידין, מגילת המקדש, א–ג, ירושלים תשל"ז. למהדורה מתוקנת של הנוסח העברי ראו: E. Qimron, *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstruction*, Beer Sheva & Jerusalem 1966. למהדורת קימרון צורפה רשימה ביבליוגרפית מפורטת של ספרות מחקר אודות המגילה. הרשימה נערכה בידי פלורנטינו גרסייה-מרטינו.

² ראו: י"א זליגמן, 'ניצני מדרש בספר דברי הימים', תרביץ, מט (תש"ם), עמ' 30–32; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, pp. 135–136; S. Japhet, *I & II Chronicles* (OTL), London 1993, p. 1053; M.Z. Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel*, London 1995, p. 24.

ניכר גם בסגנון: בספרים שמות, ויקרא ובמדבר מוצגים החוקים בדיבור ישיר של ה' אל עם ישראל, ואילו ספר דברים מנוסח כנאום של משה לכל ישראל.

מחבר מגילת המקדש ניסה לפתור את הקשיים הללו באמצעות ארגון וניסוח מחודש של החוק שבתורה. למשל הוא ארגן את הדיון במועדים ובקרבנותיהם בחטיבה מסודרת אחת, ותוך כדי כך ניסח מחדש את חוקי המועדים בתורה עם שהוא עושה שימוש במטבעות לשון השאובות מקובצי החוקים השונים שבספרי התורה. הניסוח המחודש מאפשר לטשטש את המתחים הפנימיים שבין קובצי החוקים שבתורה. לדוגמה מחבר המגילה לא נגע כלל בעניין דרך הכנתו של קרבן הפסח, והסתפק בהוראה כוללת על חובת זבח הפסח (11QT^a, טור יז, שורות 6–7).

את ההפרש שבין סגנון ספר דברים לסגנון הספרים האחרים טשטש מחבר המגילה באמצעות התאמת לשון הכתובים בספר דברים לסגנון הרווח בשאר ספרי התורה.³ לדוגמה בספר דברים מנוסחת האזהרה שלא לאכול דם כדיבור של משה המתייחס אל ה' בגוף שלישי: 'רק חזק לבלתי אכל הדם כי הדם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם הבשר [...] לא תאכלנו למען ייטב לך ולבניך אחריו כי תעשה הישר בעיני ה' (דברים יב, כג, כה). מחבר המגילה הפך דברים אלה לדיבור של ה' בגוף ראשון: 'רק חזק לבלתי אכול הדם [...] כי הדם הוא הנפש ולוא תאכל את הנפש עם הבשר למען יוטב לכה ולבניכה אחריכה עד עולם ועשיתה הישר והטוב לפני אני ה' אלהיכה' (11QT^a, טור נג, שורות 5–8).⁴

בעיה אחרת בתורה שהמחבר ביקש להתמודד עמה היא הקיצור או ההיעדר המוחלט של דיון בסוגיות שונות בתורה. למשל התורה דנה באריכות בדרך שבה יש לבנות את המשכן המיטלטל במדבר (שמות כה–לא), אך אין בה מילה וחצי מילה על האופן שבו צריך להיבנות מקדש הקבע בארץ; עניין המלך נדון בקצרה בפרק יז של ספר דברים, אך אין בדיון זה כל התייחסות לדרך ארגון הצבא בידי המלך; התורה דנה באיסור הליכת רכיל איש ברעהו (ויקרא יט, טז) אך אין בה כל חוק באשר לישראלי המוסר מבני עמו לנכרים או מלשין עליהם לנכרים. מחבר המגילה פתר קשיים אלה באמצעות ניסוח חוקים שהוא מביא כדיבור ישיר של ה' אל ישראל. הוא דן בפירוט רב באופן בניית המקדש ועשיית כליו (11QT^a, טורים ג–י, ל–מב), ודיון נרחב זה הביא את ידיו לכנות את המגילה בשם 'מגילת המקדש'. חוק המלך בדברים יז הורחב במגילה וצורפו אליו הוראות מפורטות הנוגעות למשמר הצבאי הקבוע של המלך ולארגון הצבא בידי המלך בעת המלחמה (11QT^a, טור נז, שורות 3–11; טור נח, שורות 3–21). את בעיית המלשינים והמוסרים פתר המחבר באמצעות שילוב חוק הדן בסוגיה זו בתוך חוק התלייה השאוב מספר דברים (11QT^a, טור סד, שורות 6–13).⁵

³ ראו הדיון בתופעה זו: M. Weinfeld, 'God versus Moses in the Temple Scroll', *RevQ*, 15 (1991–1992), pp. 175–180; L.H. Schiffman, 'The Deuteronomic Paraphrase of the Temple Scroll', *ibid.*, pp. 543–568.

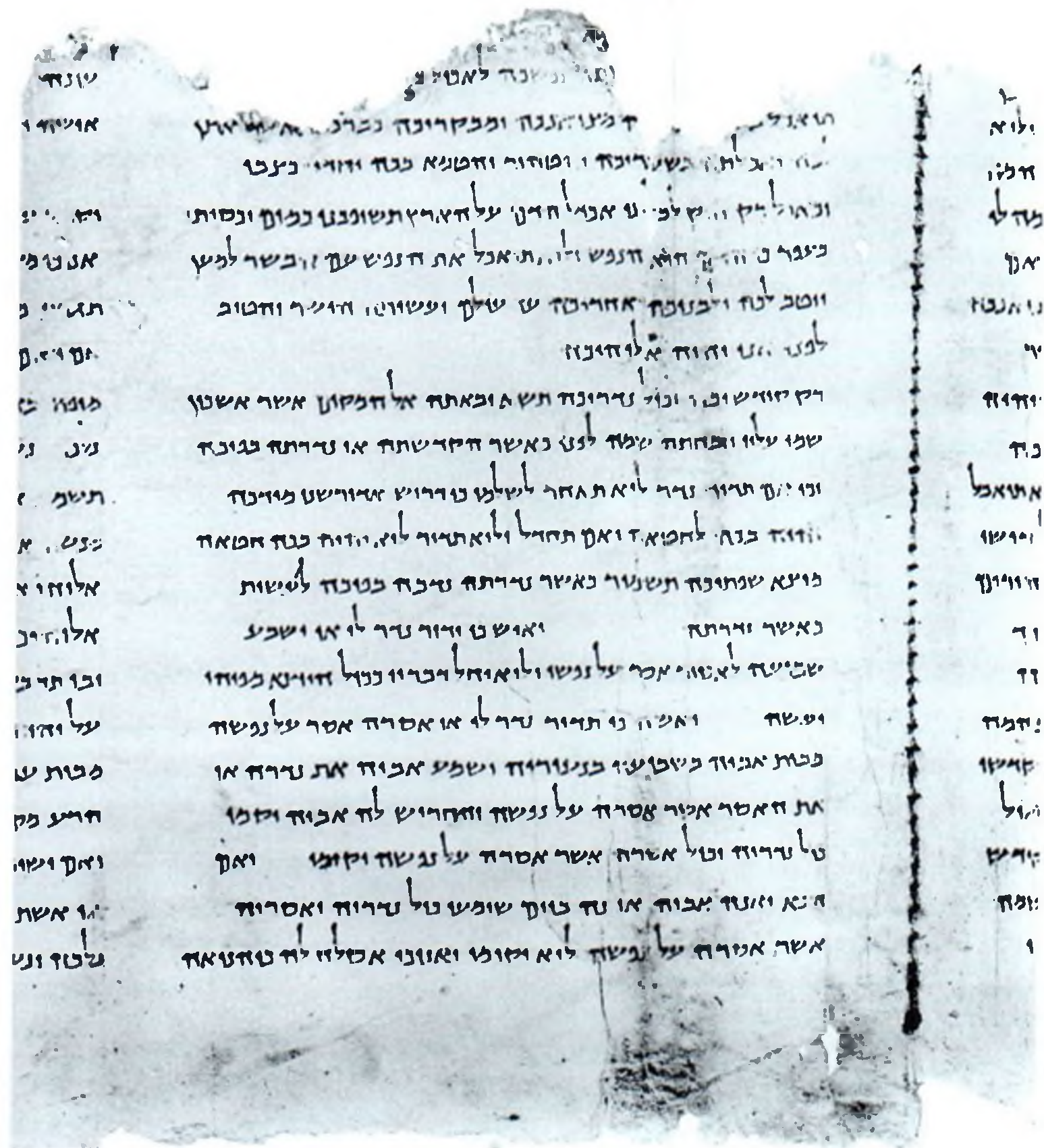
⁴ בדיונו בעניין הדם צירף המחבר כתובים מספר ויקרא ומספר דברים תוך שהוא מטשטש את ההבדל שביניהם באשר לכיסוי הדם. על פי הכתוב בויקרא יז, יג יש לכסות דם חיה ועוף, אבל דם בהמה יש לזרוק על גבי המזבח (שם, ו). לעומת זאת הכתוב בדברים יב, טז מורה לשפוך על הארץ דם בהמה הנשחטת בשחיטת חולין. מחבר המגילה איחד צווים אלה: 'כשעריכה תואכלנו הטמא והטהור בכה יחדיו כצבי וכאיל רק חזק לבלתי אכול הדם על הארץ תשופכנו כמים וכסיתו בעפר' (11QT^a, טור נג, שורות 5–6). על הרמוניזציה זו ראו: ידן (לעיל, הערה 1), א, עמ' 244; 'א' גולדברג, 'המדרש הקדום והמדרש המאוחר', תרביץ, נ (תשמ"א), עמ' 97.

⁵ חז"ל התמודדו עם בעיה זו על ידי צירוף ברכת 'ולמלשינים' לתפילת העמידה. ברכה זו ידועה גם בשם 'ברכת המינים'. על ה'נמענים' של ברכה זו ראו: R. Kimelman, 'Birkat Ha-Minim and the Lack of

מבנה המגילה ותכניה העיקריים

חידוש הברית (11QT, טור ב, שורות 1–15)
המגילה פותחת בכתובים מספר שמות לד, י–יז. כתובים אלו משמשים בתורה מבוא לחידושה של ברית סיני אחר חטא העגל ושכירת הלוחות. הצבתם של כתובים אלה בראש המגילה מקנה לה משמעות של ספר ברית.

המקדש וכליו (11QT, טור ג, שורה 1 – טור י, שורה 17)
אחר הפתיחה מופיע הצו על בניית המקדש, ובעקבותיו דיון במבנהו של המקדש ובכליו. עמודים אלה נפגעו ביותר וקשה להציל מהם מידע רב. אציין במיוחד את הכתוב 'לוא ימוש מן המקדש'



מגילת המקדש, 11QT, טור נג (ראו בעמוד הקודם)

Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity',
E.P. Sanders et al. (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition, II: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Philadelphia 1981, pp. 226–244

(11QT^a, טור ג, שורות 10–11). כתוב זה בא לאסור את הוצאת שולחן לחם הפנים מן המקדש. חשיבותו של איסור זה תבאר להלן.

המועדים (11QT^a, טור יא, שורה 9 – טור כט, שורה 6) לוח המועדים של מגילת המקדש כולל מועדים המפורשים במקרא ומועדים חדשים. גם בדבריו על המועדים המפורשים בתורה מוסיף המחבר לעתים הוראות שאינן כתובות בתורה ומשמיט יסודות מקראיים. למשל בדיונו בפסח אין הוא מזכיר כלל את אירועי יציאת מצרים, וכן הוא משמיט את איסור אכילת החמץ. לעומת זאת הוא מוסיף על האמור בחוקי התורה וקובע כי חובת עשיית הפסח חלה רק על מי שהוא בן עשרים שנה ומעלה (11QT^a, טור יז, שורה 8). הוראה דומה מופיעה בספר היובלים (מט, יז).⁶

אחר הדיון בפסח ובחג המצות עובר המחבר לדון ביום הנפת העומר ובחג ביכורי החיטים, החל בתום ספירת חמישים יום. הוא מתבסס כאן בעיקר על הכתובים בויקרא כג, ט–כא. על יסוד דגם מקראי זה הוא מחדש שני מועדים, מועד ביכורי היין ומועד ביכורי השמן, שאף הם חלים בתום ספירת חמישים יום: '[וספר]תמה לכמה מיום הביאכמה את המנחה חדשה לה' [את] לחם הבכורים שבעה שבועות שבע שבתות תמימות [תהינה ע]ד ממוחרת השבת השביעית תספורו חמשים יום ו[הביאות]מה יין חדש לנסך' (11QT^a, טור יט, שורות 11–14); '[וספר]תמה [לכמה]ה מיום הזה שבעה שבועות שבע פעמים תשעה וארבעים יום שבע שבתות תמימות תהינה עד ממוחרת השבת השביעית תספורו חמשים יום והקרבתמה שמן חדש' (11QT^a, טור כא, שורות 12–14). רב סעדיה גאון הזכיר מועדים אלה בפולמוסו עם יהודה האלכסנדרוני.⁷

חצרות המקדש (11QT^a, טור ל, שורה 3 – טור מו, שורה 12) בחלק זה של המגילה נדונים בפרוטרוט חצרות המקדש והמבנים השונים שבהן. דיון זה מסתיים בהוראה: 'ועשיתה חיל סביב למקדש רחב מאה באמה אשר יהיה מבדיל בין מקדש הקודש לעיר ולא יהיו באים בלע אל תוך מקדשי ולא יחללוהו וקדשו את מקדשי ויראו ממקדשי אשר אנוכי שוכן בתוכמה' (11QT^a, טור מו, שורות 9–12). החיל הוא ככל הנראה חפיר.⁸ לפי מקורות חז"ל היה החיל לפני מחומת הר הבית,⁹ ואילו לפי המגילה הוא מבדיל בין המקדש לעיר. הלשון 'ולא יהיו באים בלע אל מקדשי' מיוסדת על הכתוב 'ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו' (במדבר ד, כ). המחבר פירש את המילה הקשה 'כבלע' – בפתאומיות.¹⁰

⁶ דומה כי בספר היובלים באה הוראה זו על רקע האופי האפוטרופאי של הפסח ובזיקה לכתובים שבפרק ל של ספר שמות. ביובלים מט, טו, יז נאמר: 'ובא לזכרון לפני ה' ניחוח ולא תבוא עליהם מגפה להרוג ולנגוף בשנה ההיא [...] מבן עשרים שנה ומעלה' (תרגום מ' גולדמן, הספרים החיצוניים [מהדורת כהנא], א, עמ' שיא). רצף זה מזכיר את הכתובים 'ולא יהיה בהם נגף [...] מבן עשרים שנה ומעלה [...] והיה לבני ישראל לזכרון לפני ה' לכפר על נפשתיכם' (שמות ל, יב–טו).

⁷ ראו הדיון אצל: ידין (לעיל, הערה 1), א, עמ' 95–99. על מועדי הביכורים במגילה ראו: M.A. Sweeney, 'Sefira at Qumran: Aspects of Counting Formulas for the First-Fruits Festivals in the Temple Scroll', *BASOR*, 251 (1983), pp. 61–66; G. Brook, 'The Feast of New Wine and the Question of Fasting', *Expository Times*, 95 (1984), pp. 175–176.

⁸ ראו: ידין (לעיל, הערה 1), א, עמ' 213.

⁹ ראו: משנה, מידות ב, ג; כלים א, ח.

¹⁰ פירוש זה משתקף גם בתרגום השבעים.

הרחקת הטמאים והטומאה מן המקדש (11QT^a, טור מו, שורה 13 – טור מת, שורה 18) חטיבה זו פותחת בצו: 'ועשיתה להמה מקום יד חוץ מן העיר אשר יהיו יוצאים שמה לחוץ לצפון המערב לעיר בתים ומקורים ובורות בתוכמה אשר תהיה הצואה יורדת אל תוכמה ולוא תהיה נראה לכול רחוק מן העיר שלושת אלפים אמה' (11QT^a, טור מו, שורות 13–16). הלכה זו מבוססת על הכתוב בספר דברים: 'ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ. ויתד תהיה לך על אונך והיה בשבתך חוץ וחפרתה בה ושבת וקסית את צאתך' (דברים כג, יג–יד). החוק שבספר דברים נוגע לשמירת קדושת מחנה המלחמה, ומחבר המגילה מחיל הוראה זו על עיר המקדש. ייתכן ש'יד' מעין זאת נזכרת בתיאור חומת ירושלים אצל יוספוס פלוניוס, בסמוך לשער האיסיים.¹¹

דיני טומאה וטהרה בארץ־ישראל (11QT^a, טור מח, שורה 1 – טור נא, שורה 10) אחר שדן בהרחקת הטומאה מן המקדש ומעיר המקדש עובר המחבר לדון בעניני טומאה וטהרה הנוהגים מחוץ למקדש ולעיר. בין השאר הוא מורה כי אין לקבור מתים בתחום המיושב: 'ולוא תעשו כאשר הגויים עושים בכול מקום המה קוברים את מתיהמה וגם בתוך בתימה המה קוברים, כי אם מקומות תבדילו בתוך ארצכמה אשר תהיו קוברים את מתיכמה בהמה, בין ארבע ערים תתנו מקום לקבור בהמה' (11QT^a, טור מח, שורות 11–14). בהקשר זה ראוי לציין את בית הקברות שנתגלה לאחרונה בקרבת ירושלים, ושהקברים בו דומים לאלה שבבית הקברות בקומראן.¹² אפשר שזהו בית הקברות של הקהילה האיסיית בירושלים, שהקפידה להרחיק את מקום הקבורה מן העיר על פי האמור במגילה.

חוק המלך (11QT^a, טור נו, שורה 12 – טור נט, שורה 21) אחר חוקת הטהרה עובר המחבר לדון בחוקים שונים השאובים בעיקרם מספר דברים. מתוך הדיון בחוקי ספר דברים הוא מגיע לעיסוק בחוק המלך, המבוסס בחלקו על האמור בדברים יז, יד–כ. המחבר כדרכו מרחיב את הדיון המקראי. הכתוב בספר דברים קובע: 'ולא ירבה לו נשים' (יז, יז). המחבר מפרש צו זה באורח מצמצם, ומורה כי אל לו למלך לשאת יותר מאישה אחת, וכי אסור לו לשאת אישה נכרייה: 'ואשה לא 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 ממשפחתו' (11QT^a, טור נו, שורות 15–19). הוראה זו תואמת את האסור הכללי על ריבוי נשים המצוי בכתבי קומראן.¹³

¹¹ ראו: ידין (לעיל, הערה 1), א, עמ' 233–235; הנ"ל, 'שער האיסיים בירושלים ומגילת המקדש', קדמוניות ה (תשל"ב), עמ' 90–91; J.A. Emerton, 'A Consideration of Two Recent Theories about Bethso in Josephus's Description of Jerusalem and a Passage of the "Temple Scroll"', W. Claassen (ed.), *Text and Context: Old Testament and Semitic Studies for F.C. Fensham* (JSOTSup, 48), Sheffield 1988, pp. 93–104.

¹² ראו: ב' זיסו, 'שדה קברים חפורים בבית צפפא: עדות ארכיאולוגית לקהילת איסיים?', א' פאוסט (עורך), חידושים בחקר ירושלים, ב, רמת־גן תשנ"ז, עמ' 32–40; B. Zissu, 'Qumran Type Graves in Jerusalem: Archeological Evidence for An Essene Community?', *DSJ*, 5 (1988), pp. 158–171.

¹³ ראו: ברית דמשק (גניזה), עמ' ד, שורה 19 – עמ' ה, שורה 5 (C. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford); ג' ורמס, 'הדיון אצל ידין (לעיל, הערה 1), א, עמ' 272; G. Vermes, 'Sectarian Matrimonial ; Halakha in the Damascus Rule', *JJS*, 25 (1974), pp. 197–202.

כאמור ניתוספו במגילה גם הוראות מפורטות הנוגעות למשמר הצבאי הקבוע של המלך ולארגון הצבא בידי המלך בעת המלחמה (11QT, טור נז, שורות 3–11; טור נח, שורות 3–21).

מגילת המקדש כחיבור של עדת קומראן

כידוע לא כל הכתבים שנתגלו בקומראן נתחברו בידי בני הכת. האם מגילת המקדש היא חיבור קומראני?¹⁴ רוב החוקרים שעסקו במגילה סבורים כי נתחברה בידי אנשי הכת. אולם יהודה שיפמן מערער על כך. שיפמן מציג שלוש טענות כנגד ייחוס המגילה לכת קומראן:

א. 'אילו חיברו בני הכת מגילה העוסקת בעבודת המקדש, היינו מצפים למצוא בה טון פולמוסי חריף כנגד המקדש, כפי שהוא התנהל הלכה למעשה בימיהם, כמו שמצאנו בברית דמשק'.¹⁵

ב. 'במגילת המקדש ניתן פירוט רב לעבודת הקורבנות ולשאר הטקסים הקשורים במקדש, אולם פרטים אלה היו חסרי כל ערך מעשי בחיי הכת. דווקא בשאלת העברת תפיסות הטהרה מהעולם הפולחני לחיי יום יום, שהיא כל כך חשובה בחיבורים של כת קומראן, אין מגילת המקדש אומרת דבר [...] מחבר מגילת המקדש איננו כותב כחבר בכת. הוא כותב כמי שמוצאו מן המעמד הכהני, שלמד ולימד את פרשות הקורבנות, המקדש והטהרה שבתורה. אין הוא רואה כל צורך לקשר את עבודת המקדש עם החברה [...] החברה היחידה שאותה הוא מתאר היא זו שבה מלך ישראל עוסק בענינים חילוניים ואילו הכהנים והלויים, ממקומם במקדש, הם לבדם מספקים את צורכי הדת של המקדש'.¹⁶

ג. 'הכת האמינה שפירושה נכתבו בהשראה אלוהית, מחבר מגילת המקדש רואה בחיבורו חלק אינטגרלי מן המקרא עצמו [...] הוא מוסיף לא פעם ישירות לתוך הנוסח קביעות שאין להן כל בסיס בכתובים. בכך הוא טוען שהמסורות החוץ מקראיות אינן, למעשה, חוץ מקראיות, אלא הן מהוות את פרי התגלותו של ה' לישראל. גישה זו אפשר להעמיד כנגד יתר החיבורים מקומראן, הרואים את המסורות החוץ מקראיות כנובעות מפרשנות הכתובים בהשראה אלוהית ולא מן ההתגלות בסיני'.¹⁷

מתוך כך מסיק שיפמן כי המגילה נתחברה על פי מקורות טרום-כתתיים, בחלקם מקורות צדוקיים.¹⁸

סבורני כי אין בדבריו של שיפמן ראיה של ממש כנגד האפשרות כי מגילת המקדש נתחברה בתוך עדת קומראן. בדברים שלהלן אני מבקש להשיב על טענותיו כסדרן:

א. כיוון שהמגילה נכתבה כחיקוי לתורת משה אי אפשר היה לכלול בה פולמוס מפורש עם דרכי ניהול המקדש בירושלים בידי מתנגדי הכת. עם זאת המגילה כוללת חוקים

¹⁴ ראו מאמרה של ד' דימנט, 'בין כתבים כתתיים לכתבים לא כתתיים במגילות קומראן', בקובץ זה.

¹⁵ שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, תרגמה ט' אילן, ירושלים 1993, עמ' 31.

¹⁶ שם, עמ' 31–33.

¹⁷ שם עמ' 33.

¹⁸ שם, עמ' 34. וראו גם: L.H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia 1994, pp.

ואמירות שונות שיש בהם פולמוס סמוי עם מתנגדיה של הכת ועם הדרך שבהם הם מנהלים את עבודת המקדש. אמנה כאן מספר דוגמאות: חכמי הפרושים, שרצו לשתף את המוני בית ישראל בטקסי החגים, התירו לעולי הרגל להקיף את המזבח בעת טקסי חג הסוכות ואף הורו להוציא את המנורה והשולחן מן המקדש כדי להציגם בפני עולי הרגלים.¹⁹ מחבר המגילה התנגד למנהגים אלה והוא שילב במגילה חוק האוסר הוצאת השולחן מן המקדש 'לוא ימוש מן המקדש' (11QT^a, טור ג, שורות 10–11).²⁰ לטעמו אין העם רשאי להיכנס למתחם המקודש בחג הסוכות והוא הסתפק בהקצאת סוכות לזקני העם על גבי חומת חצר המקדש (11QT^a, טור מב, שורות 12–17). ובעניין אחר, בניגוד לפרושים, הדוגלים בתורה שבעל-פה, הדגיש מחבר מגילת המקדש כי כל הוראת חוק צריכה להיעשות מספר התורה (11QT^a, טור נו, שורה 4).²¹

ב. תורת משה עוסקת בעם ישראל כולו על מוסדותיו המרכזיים, כהונה, מקדש ומלכות. מטבע הדברים חיבור המבקש לחקות את התורה, יפנה גם הוא לעם כולו ולצרכיו ולא יעסוק בכת מיוחדת ובצרכיה.

ג. אכן כתבי ההלכה הקומראניים כדוגמת ספר ברית דמשק בנויים כפרשנות הלכתית לתורה. במובן זה נבדלת מגילת המקדש מחיבורים אלה, והיא דומה לטיפול של הטקסט המקראי המשוכתב המוכר לנו בעיקר מספר היובלים. אולם הבחנה זו בין שתי הדרכים להצעת החוק אינה מוחלטת. גם בברית דמשק (4Q266, קטע 6, טורים א–ב) מצויה פסקה הכתובה בסגנון הקרוב לסגנונה של מגילת המקדש.²² יתר על כן, בחיבור ההלכה הקומראני שבמגילה 4Q251 משולבים שני הסגנונות זה בצד זה.²³

דומה כי דווקא במגילת המקדש מתמצה עומק ההבדל שבין הפרושים וחז"ל אחריהם ובין אנשי הכת. הפרושים וחז"ל בעקבותיהם ראו את התורה כסגורה וחתומה. את מקום המחוקק המקראי תופס החכם המפרש את החוקים שנמסרו בתורה, אולם חיץ ברור מבדיל בין התורה המקודשת ובין דבריהם של החכמים המפרשים אותה. כמו כן סברו חז"ל כי הנבואה פסקה מישראל כבר בתקופה הפרסית. לעומת זאת אנשי הכת גרסו כי ההתגלות האלוהית לא פסקה. הם האמינו כי האל התגלה למנהיגם, מורה הצדק. רק מתוך מודעות דתית זאת ניתן להבין את התעוזה שבשכתוב החלק החוקתי של התורה וניסוחו מחדש כדבר האל. אין אנו יכולים לדעת אם נתכוון מחבר המגילה להמיר את תורת משה בתורה שנתחברה על ידיו. אולם גם אם נתכוון רק להציעה כנספח לתורה המקובלת, הרי ודאי שפעל מתוך תחושה של ערך עצמי מופלג. אין

¹⁹ ראו: י' קנוהל, 'פולמוס הכיתות בימי בית שני והאסכולות הכהניות שבתורה: שאלת שיתוף העם בעבודת המקדש במועדים', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 141–142.

²⁰ ראו: שם, עמ' 144.

²¹ ראו: מ' קיסטר, 'עוללות מספרות קומראן', תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 315–316; א' רוזנטל, 'תורה שעל פה ותורה מסיני: הלכה ומעשה', מחקרי תלמוד, ב [קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים מוקדש לזכרו של פרופ' אליעזר שמשון רוזנטל] (תשנ"ג), עמ' 452, הערה 14.

²² ראו: J.M. Baumgarten, '4QDamascus Document', idem, *Qumran Cave 4, XIII: The Damascus Document*, Oxford 1966, pp. 52–55 (DJD, 18). על ראייה זו העירו שמש וורמן: A. Shemesh & C. Werman, 'Halakha at Qumran: Genre and Authority', *DSD*, 10 (2003), pp. 123–124.

²³ ראו: E. Larson, M.R. Lehman & L. Schiffman, '4QHalakha A', J. Baumgarten et al., *Qumran Cave 4, XXV: Halakhic Texts* (DJD, 35), Oxford 1999, pp. 25–52; וראו: שמש וורמן (שם), עמ' 118.

באפשרותנו לדעת אם נתחברה המגילה בידי מורה הצדק, מייסדה של כת קומראן, או שמא בידי מי ממנהיגיה של הכת שירשו את מקומו.

כשם שבספרות התנאים מצינו סוגות שונות של כתיבה הלכתית: המשנה והתוספתא מחד גיסא ומדרשי ההלכה מאידך גיסא, כך אין זה מן הנמנע שגם בתוך כת קומראן התקיימו סוגות שונות של כתיבת חוק.

לאמתו של דבר מגילת המקדש מגלמת את הגישה ההלכתית השוררת בכלל חיבורי ההלכה הקומראניים. כאמור משתקפות בתורה תפיסות שונות בענייני חוק. קובצי החוקים שבתורה הובאו זה בצד זה בלי שנעשה כל ניסיון להרמוניזציה ביניהם.²⁴ התורה היא למעשה חיבור הנותן ביטוי למחלוקות, גם בענייני אמונה וגם בענייני חוק. הגישה ההרמוניסטית לתורה מתגלה גם בחיבורי ההלכה בקומראן. בחיבורים אלה אין כל אזכור של מחלוקת הלכתית. ההלכה המתגלה מן האל חייבת להיות חד-משמעית.

ב. פרפרזות למקרא

בצד מגילת המקדש נתגלו במערות קומראן חיבורים אחרים שיש בהם משום פרפרזה של לשון המקרא. יש להבחין בין כמה סוגי חיבורים כאלה: טקסטים מן התורה שהורחבו בצורה זו או אחרת; טקסטים המיוחסים לדמויות מקראיות שונות: משה, דוד, אליהו, אלישע, ירמיהו, יחזקאל ודניאל, ושלעיתים יש בהם פרפרזות של כתובים מקראיים;²⁵ עיבודים פרשניים של ספר בראשית וספר שמות.²⁶ אעסוק כאן רק בטקסטים מן התורה שהורחבו, הסוג הקרוב ביותר באופיו למגילת המקדש. לקבוצה זו שייכים 4Q364–367.²⁷ אדון תחילה בכל אחד מכתבי-היד לגופו, ולבסוף אעסוק בקבוצה בכללה.

²⁴ ראו: י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א, ירושלים ותל-אביב תשכ"ט, עמ' 73–80.

²⁵ על סוג זה ראו: G.J. Brooke, 'Parabiblical Prophetic Narratives', P.W. Flint & J.C. Vanderkam, *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, I, Leiden 1998, pp. 271–301.

²⁶ על סוג זה ראו: M.B. Bernstein, 'Pentateuchal Interpretation at Qumran', פלינט וונדרקם (שם), עמ' 140–137, 154–150, 'Contours of Genesis Interpretation at Qumran: Contents, Context, and; 154–150, 140–137 Nomenclature', J. Kugel (ed.), *Studies in Ancient Midrash*, Cambridge, Mass. 2001, pp. 57–85; E. Tov, 'A Paraphrase of Exodus: 4Q422', Z. Zevit, S. Gitin & M. Sokoloff (eds.), *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake, Ind. 1995, pp. 351–363.

²⁷ טוב, שההדיר את כתבי-היד הללו יחד עם וייט, טוען במבוא שכתב למהדורה כי אף 4Q158 שייך לקבוצה זו, ראו: E. Tov, '4QReworked Pentateuch: Introduction', H.W. Attridge et al., *Qumran Cave 4*, VIII: 189–191, *Parabiblical Texts, Part 1* (DJD, 13), Oxford 1994, pp. 189–191; הוא בעל אופי שונה והוא קרוב יותר לספר היובלים. ראו: M. Segal, 'Biblical Exegesis in 4Q158: Techniques and Genre', *Textus*, 19 (1997), pp. 45–62; idem, '4QReworked Pentateuch or 4QPentateuch', L.H. Schiffman, E. Tov & J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 395–397. כיוון שטקסט זה עוסק בכתובים מבראשית ושמות, אני סבור אפוא שיש לצרפו לקבוצה של חיבורים פרשניים לבראשית ולשמות (ראו לעיל, הערה 26).

4Q364

הטקסט השתמר באופן מקוטע ביותר. ניתן לזהות באופן ברור שלושים ושניים קטעים של חיבור זה.²⁸ הקטע הראשון מכיל את הכתובים מבראשית כה, יח–כא, והאחרון את הכתובים מדברים יד, כב–כה. שנים-עשר מן הקטעים הם מספר בראשית, חמישה מספר שמות, שניים מספר במדבר ושלושה-עשר מספר דברים. לא נשתמר אף לא קטע אחד מספר ויקרא. בדרך כלל הטקסט דומה לטקסט המקראי, אך במקרים מסוימים משולבות בו הוספות שאינן מתועדות אף לא באחד מעדי הנוסח של המקרא. להלן מספר דוגמאות: בקטע 3 שולבה לפני הכתוב מבראשית כח, ו הוספה שהכילה ככל הנראה דברי פְּרָדָה של רבקה מיעקב.²⁹ בקטע 4 נוספו בסיום הכתוב 'תנה את נשי ואת ילדי אשר עבדתי אתך בהן ואלכה כי אתה ידעת את עבדתי אשר עבדתיך' (בראשית ל, כו)³⁰ המילים '[ארבע]ה עשרה ש[נה]', המציינות את משך הזמן שעבד יעקב את לבן (ראו: בראשית לא, מא).³¹ בקטע 5 ניתוספה אחר הכתוב 'ויאמר הגידה נא שמך ויאמר למה זה תשאל לשמי' (בראשית לב, כט)³² המילה 'ויאמר'.³³ זוהי המילה האחרונה בקטע זה, וככל הנראה באה לאחריה תוספת שהכילה את דברי המלאך ליעקב. הוספה מעין זו נשתמרה בכתב-היד של 4Q158.³⁴ בקטע 15 שובצה הוספה אחר הכתוב 'ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה' (שמות כד, יח). ההוספה מקוטעת ונשתמרה בבירור רק המילים 'הודיעו לכול', 'עשה לעת לו'. ככל הנראה הכילה התוספת תיאור של ההתגלות למשה בהר.³⁵ לעומת ההוספות הללו, יש מקרים שבהם הטקסט של כתב-יד זה קצר מנוסח המסורה. במקום אחד דומה הנוסח הקצר לנוסח כתב-יד של תרגום השבעים,³⁶ ואפשר שדווקא הנוסח הקצר הוא הנוסח המקורי.³⁷ בקטע 14 צורפו יחדיו הפסוקים משמות יט, יז ושמות כד, יב–יד, העוסקים בעליית משה להר האלוהים.³⁸

²⁸ ראו: E. Tov, 'The Textual Status of 4Q364–367 (PP)', J. Trebolle Barrera & L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress* (STDJ, 11), I, Leiden 1992, pp. 57–64; S.A. White, '4Q364 and 365: A Preliminary Report', *ibid.*, pp. 217–221; וכן: E. Tov & S. White, '4QReworked Pentateuch', *ibid.*, pp. 217–221. נוסף על כך קיימים מספר קטעים קטנים ששיוכם לכתב-היד מסופק, ראו: טוב ווייט (שם), עמ' 244–254.

²⁹ ראו: טוב ווייט (שם), עמ' 207.

³⁰ לנוחיות הקורא ציטטתי כאן את הכתוב במלואו על פי נוסח המסורה.

³¹ ראו: טוב ווייט (לעיל, הערה 28), עמ' 210.

³² ראו: שם, עמ' 207.

³³ ראו: שם, עמ' 213.

³⁴ לדיון בהוספה זו ראו במאמרי של סיגל (לעיל, הערה 27).

³⁵ ראו: טוב ווייט (לעיל, הערה 28), עמ' 223.

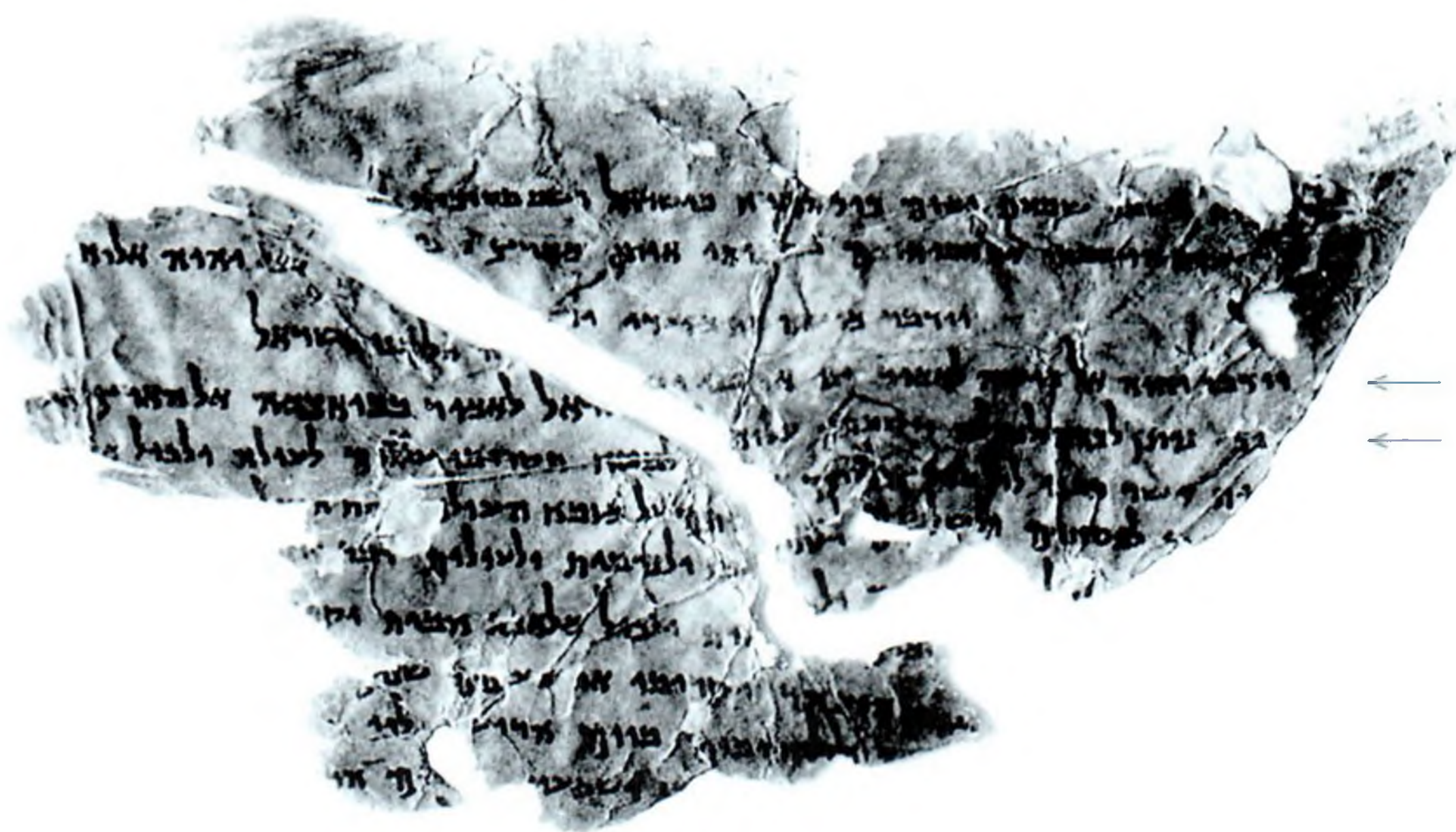
³⁶ בקטע 19, המכיל את הכתובים במדבר לג, לא–מט. הכתוב במדבר לג, מ, שעניינו סתום ומקוטע, חסר כאן ובכמה כתב-יד של השבעים. ראו: טוב ווייט (שם), עמ' 226.

³⁷ ראו: A. Rofé, 'Historico-Literary Aspects of the Qumran Biblical Scrolls', שיפמן, טוב וונדרקם (לעיל, הערה 27), עמ' 32–33.

³⁸ ראו: טוב ווייט (לעיל, הערה 28), עמ' 271.

4Q365

לכתב־יד זה ניתן לשייך בוודאות שלושים ושמונה קטעים.³⁹ הקטע הראשון מכיל את בראשית כא, ט–י, והאחרון את דברים יט, כ – כ, א. קטע אחד הוא מספר בראשית, שנים־עשר קטעים מספר שמות, שלושה־עשר מויקרא, עשרה מבמדבר ושניים מספר דברים. הטקסט, כמו ב־4Q364, קרוב באופן כללי לנוסח המקרא, אלא ששולבו בו הוספות שונות. בין ההוספות הללו יש לציין במיוחד שתיים: בקטע 6 שובצה הוספה קודם לכתובים משמות טו, כב–כו.⁴⁰ זו ככל הנראה הרחבה של נוסח השירה ששרה מרים על ים סוף. ההוספה לא נשתמרה בשלמותה אך כמה ממליצות השיר ברורות: 'גדול אתה מושיא [=מושיע]', 'אבדה תקות שונה [=שונא]', 'אבדו במים אדירים', 'ורוממנה למרומם פדות נתת'. הוספה אחרת מצויה בקטע 23.⁴¹ בראש הקטע באים הפסוקים מויקרא כג, מב – כד, א, לאחר מכן באות המילים הראשונות



בשורות המסומנות בחצים כתוב: 'וידבר ה' אל מושה לאמור צו את בני ישראל לאמור בבואכמה אל הארץ אשר [א]נוכי נותן לכם לנחלה [...] תקריבו עֲצֵים לעולה [...]'.
חומש מעובד (?) , 4Q365, קטע 23

³⁹ ראו: טוב (לעיל, הערה 28), עמ' 65–75; וייט (לעיל, הערה 28), עמ' 221–228; E. Tov & S. White, "4QReworked Pentateuch", אטרידג' ואחרים (לעיל, הערה 27), עמ' 255–312. נוסף על כך יש מספר קטעים קטנים בלתי מזוהים שאפשר שהיו חלק מכתב־יד זה, ראו: טוב ווייט (שם), עמ' 312–318. סוגיה לעצמה הם חמישה קטעים הכתובים בידי אותו סופר שכתב את 4Q365. מבחינת תוכנם קרובים קטעים אלה למגילת המקדש, והחוקרים נחלקו בשאלת טיבם ומוצאם. ראו הדיון והטקסט אצל: S. White, "4Q'Temple'", אטרידג' ואחרים (שם), עמ' 319–333.

⁴⁰ ראו: טוב ווייט (שם), עמ' 269–271.

⁴¹ ראו: שם, עמ' 290–296.

של ויקרא כד, ב, 'צו את בני ישראל', ובהמשך יש הוספה ארוכה שעיקרה קרבן העצים ששבטי ישראל צריכים להקריב. ציווי מעין זה שולב אף במגילת המקדש.⁴² בצד ההוספות יש בכתב־יד זה הסמכה של כתובים שאינם סמוכים בנוסח המקובל של המקרא. למשל בקטע 28 באים תחילה הכתובים החותמים את פרק ד בספר במדבר ולאחריהם הכתוב הפותח את במדבר ז.⁴³ המחבר הסמיך את הכתובים הדנים במשכן ובחנוכתו תוך שהוא מדלג על חומר החוקים של במדבר ה–ו, שאינו קשור למשכן.

4Q366

מכתב־יד זה השתמרו חמישה קטעים.⁴⁴ הקטע הראשון מכיל את הטקסט של שמות כא, לה – כב, ה. בשמות כב, ד יש הרחבה ביחס לנוסח המסורה,⁴⁵ אולם הרחבה מעין זו מצויה גם בעדי נוסח מקראיים.⁴⁶ הקטע השני מכיל את הכתובים מויקרא כד, כ–כב ואחריהם באים הפסוקים מויקרא כה, לט–מג. הסיבה להסמכת כתובים אלה אינה ברורה.⁴⁷ הקטע השלישי מכיל את הכתובים מבמדבר כט, יד–כד. בראש הקטע החמישי הפסוקים מבמדבר כט, לב – ל, א, שעיקרם קרבנות חג הסוכות ושמיני עצרת. לכאן נסמכים הכתובים מדברים טז, יג–יד, העוסקים אף הם בחג הסוכות. הקטע החמישי מכיל את הכתובים מדברים יד, יד–כא. יש לציין כי כל מה שנשתמר בבירור מחיבור זה עוסק בענייני חוק ופולחן. אפשר אפוא שהחיבור הכיל לקט של חוקי פולחן מן התורה שעבר עריכה מסוימת לפי נושאים.

4Q367

מכתב־יד זה השתמרו שלושה קטעים.⁴⁸ הראשון מכיל את הכתובים מויקרא יא, מז – יג, א. בראש הקטע השני הכתובים מויקרא טו, יד–טו (חוק הזב) ואחריהם הכתובים מויקרא יט, א–ד. המחבר מדלג על חוק אכילת זבח השלמים (יט, ה–ח) וממשיך ומביא את הכתובים מויקרא יט, ט–טו. בראש הקטע השלישי מספר אותיות שקשה לעמוד על משמעותן והקשרן. לאחר מכן מובא הכתוב מויקרא כ, יג ואילו נסמכים הכתובים מויקרא כז, ל–לד. הטעמים לעריכת הכתובים באופן זה אינם נהירים. כל מה שנשתמר ממגילה זו הוא מספר ויקרא. אפשר אולי שהחיבור הכיל לקט חוקים מספר זה.

⁴² ראו: ידין (לעיל, הערה 1), א, עמ' 99–105; ב, עמ' 74–80.

⁴³ ראו: טוב ווייט (לעיל, הערה 39), עמ' 301.

⁴⁴ ראו: טוב (לעיל, הערה 28), עמ' 75–76; E. Tov & S. White, '4QReworked Pentateuch', אטרידג' ואחרים (לעיל, הערה 27), עמ' 335–343.

⁴⁵ ראו: טוב ווייט (שם), עמ' 338.

⁴⁶ ראו: א' טוויג, 'סוגית המבעה: הנוסח והדין בראי העדויות הקדומות', תרביץ, לט (תש"ל), עמ' 229–230; הנ"ל, 'השלמה לסוגית המבעה', שם, עמ' 419.

⁴⁷ ראו הסבריהם של טוב ווייט (לעיל, הערה 44), עמ' 339, ושל סיגל, '4QReworked Pentateuch', M. Segal, or 4QPentateuch, שיפמן, טוב וונדרקם (לעיל, הערה 27), עמ' 397.

⁴⁸ ראו: טוב (לעיל, הערה 28), עמ' 77; E. Tov & S. White, '4QReworked Pentateuch', אטרידג' ואחרים (לעיל, הערה 27), עמ' 345–351.

דיון

עמנואל טוב סבור כי כל ארבעת כתבי־היד שייכים לחיבור אחד, שהוא מכנה 'חומש מעובד' (4QReworked Pentateuch).⁴⁹ מיכאל סיגל חולק עליו וטוען כי על אף תווי הדמיון בין כתבי־היד הללו אין להניח כי הם שייכים לחיבור אחד, וזאת משום שהם מתייחסים באופן שונה לטקסט המקראי. מצד אחד עומדים כתבי־היד 4Q364–365 ומצד אחר 4Q366–367. בקבוצה הראשונה, 4Q364–365, נשמרת המסגרת הרציפה של הטקסט המקראי תוך שילוב של הוספות שונות והשמטות קצרות. סיגל משווה כתבי־יד אלה לכתבי־יד מטיפוס החומש השומרוני, שאף בהם משולבות הוספות שונות. לעומת זאת בקטעים שנשתמרו מן הקבוצה השנייה, 4Q366–367, אין כל הוספות, והקו הבולט כאן הוא ארגון מחדש של הטקסט המקראי. לדעתו של סיגל אין לתאר כתבי־יד אלה כחומש מעובד אלא יש לראות בהם כתבי־יד מקראיים.⁵⁰

אני מסכים עם סיגל כי יש הבדלים בין שתי הקבוצות. אפשר להוסיף על אלו שמנה כי הקבוצה הראשונה מכילה חומר של סיפור וחוק, ואילו במה שנשתמר מן הקבוצה השנייה יש רק ענייני חוק ופולחן.⁵¹ במובן זה הקבוצה הראשונה דומה לספר היובלים, המשלב סיפורת וחוק, ואילו הקבוצה השנייה דומה למגילת המקדש, שיש בה רק חוק ופולחן. כאמור ייתכן שכתבי־היד של הקבוצה השנייה הם שרידי חיבורים שהכילו תמציות של חוקי התורה.

אולם טענתו של סיגל כי יש לראות בכתבי־היד הללו כתבי־יד מקראיים אינה מסתברת. ההקבלה לכתבי־יד מטיפוס החומש השומרוני, לדעתי אינה משכנעת: כתבי־היד מטיפוס החומש השומרוני רואים בטקסט המקובל של התורה את הטקסט הסמכותי. ההוספות שהם משלבים הן בעיקרן הוספות הרמוניסטיות הלקוחות ממקומות אחרים בתורה. ומלבד זאת כתבי־היד מן הטיפוס השומרוני שומרים על הרצף המקובל של הטקסט. לעומת זאת כתבי־היד שאנו עוסקים בהם כאן אינם נאמנים לנוסח התורה. חלקם משלבים לתוכה הוספות חיצוניות שאינן שאובות מן הטקסט המקראי, וחלקם מארגנים מחדש את הטקסט של התורה. משום כך אני סבור שאי אפשר לראות בהם בשום פנים טקסט מקראי, ויפה עשה טוב שהגדירם חומש מעובד.

⁴⁹ ראו: טוב (לעיל, הערה 27), עמ' 187–196.

⁵⁰ סיגל (לעיל, הערה 47), עמ' 398–399.

⁵¹ בגלל מיעוט החומר שהשתמר בקבוצה זו (שמונה קטעים) הבחנה זו אמורה כמובן בהסתייגות, שכן אפשר שהיה חומר סיפורי בחלקים שאבדו.

בלהה ניצן

מגילות הפשרים מקומראן

בין המגילות שנתגלו במערות קומראן מצויות מגילות שבהן פירושים לדברי נבואה בשיטה הנקראת בידי מחבריה 'פשר'. מגילות הפשרים שהגיעו לידינו הן לפרקים נבחרים מספרי תרי"ע עשר – הושע, מיכה, נחום, חבקוק, צפניה – לפרקים נבחרים מספר ישעיה, למזמורים נבחרים מספר תהלים ולפסוקים מספרי מקרא שונים שנלקטו לפי נושא משותף. פירושי הפשרים אינם עוסקים בביאור המילים והתוכן של דברי נבואה בהקשרם המקראי, אלא בגילוי המאורעות ההיסטוריים שבהם מתגשמים או עתידים להתגשם דברי הנבואה בדורם של בעלי הפשרים או באחרית הימים.

הטענה שבבסיסה של שיטת הפשר מוצגת במגילת פשר חבקוק, שנתגלתה במערה 1, בפשר לחבקוק ב, ב כדלהלן:

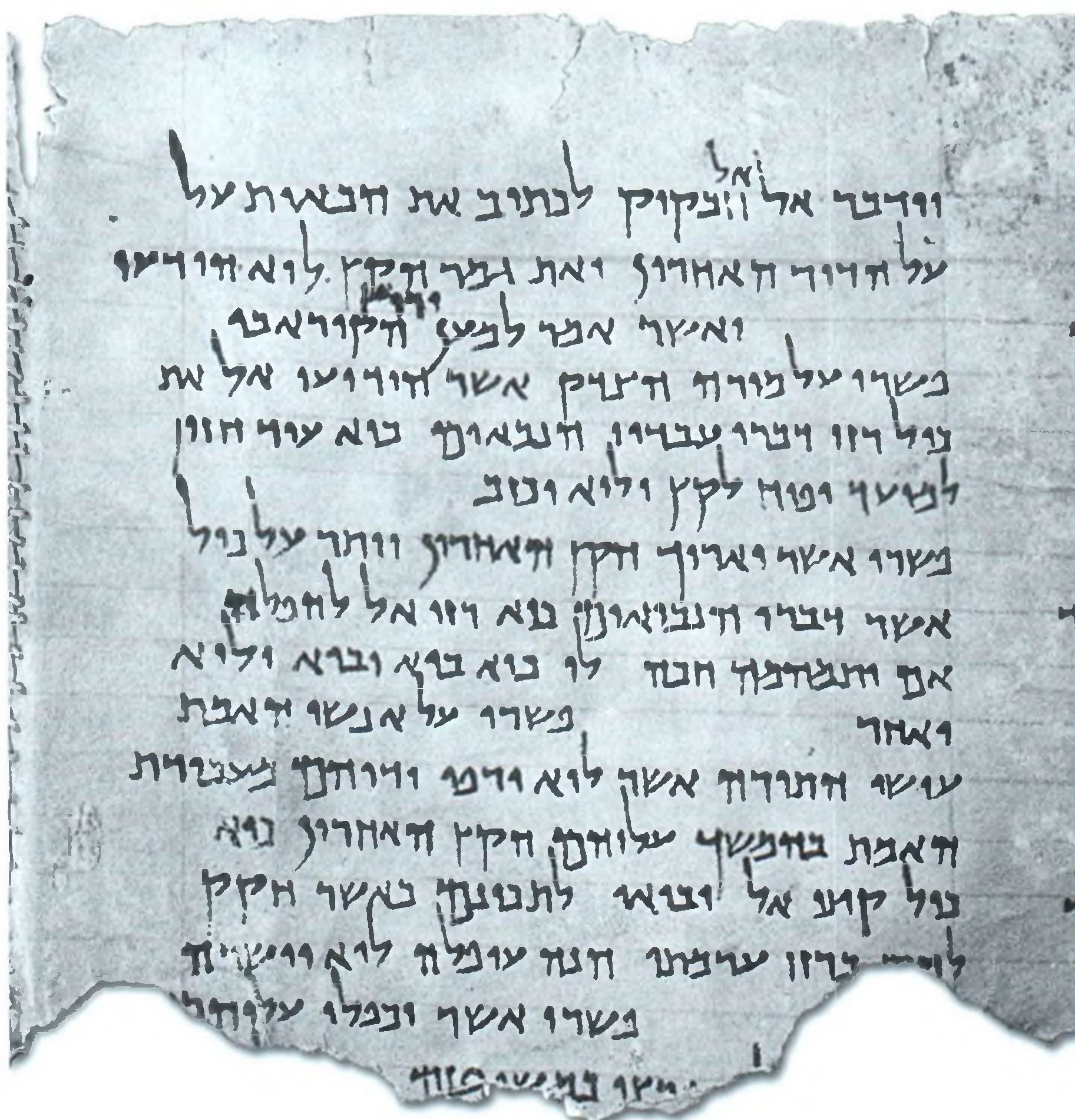
ויענני ה' ויאמר כתוב חזון ובאור על הלוחות למען ירוץ והקורא בו
[פשר ...] וידבר אל אל חבקוק לכתוב את הבאות על הדור האחרון
ואת גמר הקץ לוא הודעו.
ואשר אמר 'למען ירוץ הקורא בו'
פשרו על מורה הצדק אשר הודיעו אל את כול רזי דברי עבדיו הנבאים

(1QpHab, טור 1, שורה 14 – טור 2, שורה 5)

מן הנאמר בפשר זה מתברר כי דברי הנבואה הכתובים במקרא נחשבו בעיני בעלי הפשרים דברי אלוהים האוצרים בחובם רזים מסתוריים על הגשמתם ב'דור אחרון'. אלא שפתרונם על מאורעות רחוקים אלו לא נאמר בשעתם לנביאים. פתרון זה צפוי להתגלות לקורא שייבחר לכך על ידי האל בדור אחרון, סמוך להגשמתם. הקורא הנבחר נחשב לאדם 'אשר נתן אל בן לבו דעה לפשור את כול דברי עבדיו הנביאים' (1QpHab, טור ב, שורות 8–9). אנשי הכת מקומראן ראו במנהיגם מורה הצדק את בחיר האל שזכה בגילוי חכמת הפשר, דהיינו חכמת פיענוח הרזים שבדברי הנבואה על המאורעות ההיסטוריים והאסכטולוגיים הצפויים להתגשם בדורם.

מחקרים פלאוגרפיים ורדיולוגיים מלמדים כי מגילות קומראן ובהן מגילות הפשרים הן מימי הבית השני, מן התקופה החשמונאית עד לחורבן הבית השני (בערך 150 לפסה"נ עד 70 לסה"נ). ממגילות הפשרים עצמן נשתמר עותק אחד מכל מגילה, ואין לדעת אם הוא האוטוגרף או העתק מאוחר ממנו. מכל מקום מגילות הפשרים שבידינו מתוארכות לפי נתונים פלאוגרפיים לסוף התקופה החשמונאית ולראשית התקופה ההרודיאנית, כלומר בערך לאמצע המאה הראשונה

¹ ראו: ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשמ"ו.



פשר חבקוק, IQpHab, טור ז (ראו בעמוד ממול)

לפסה"נ. לפיכך נראה כי הפרטים שבמגילות הפשרים על המאורעות ההיסטוריים של דור אחרון עשויים להאיר את המאורעות שהתרחשו בתקופת בית שני מזווית נוספת על הזוויות המשתקפות בדברי ההיסטוריונים של התקופה, כיוסף בן מתתיהו ואחרים, ולהרחיב את ידיעותינו על אותם המאורעות. למגילות הפשרים מקומראן יש אפוא חשיבות ראשונה במעלה לחקר ההיסטוריה של ימי הבית השני.² נוסף על כך יש למגילות אלו חשיבות לחקר ההיסטוריה של פרשנות המקרא. מספרן והיקפן של מגילות הפשרים מלמדים שהפירוש המכונה פשר אינו תופעה ספורדית ומקרית, אלא שיטה קבועה של פרשנות, אשר נועדה בשעתה למלא צורך כלשהו, דתי, חברתי או אחר. ככל שיטה של פרשנות זקוקה שיטה זו לאמינות ולסמכות. לפיכך יש לברר מה היה הרקע ההיסטורי לצמיחתה, מה הם מקורותיה הפרשניים והספרותיים, ומהן השיטות שהקנו לה

² ראו מאמרו של ח' אשל, 'ההיסטוריה של עדת קומראן וההיבט ההיסטורי של ספרות הפשרים', בקובץ זה.

סמכות ואמינות. אך בראש ובראשונה יש לעמוד על מאפייניה של השיטה עצמה, לפחות מן הבחינה הפורמלית.

שיטת הפשרים מקומראן לצורותיה

במגילות הפשרים מקומראן הובחנו שלוש שיטות צורניות: פשרים שיטתיים או רצופים (continuous pesharim), פשרים תמטיים (thematic pesharim) ופשרים מבודדים (isolated pesharim).³ מגילות הפשרים השיטתיים עוסקות בפרקים נבחרים מספרי הנבואה, והפסוקים ופשיהם נכתבים בהן ברציפות בזה אחר זה, במתכונת קבועה בת שלושה חלקים: ציטוט פסוק או קטע מן הפרק הנבואי; המונח הטכני 'פשו' או 'פשו הדבר', המקשר בין דברי הנבואה לפשרם (לעתים רק מילת זיהוי מקשרת, 'הוא' או 'היא'); דברי הפשר. לדוגמה דברי הנביא חבקוק ב, ג–ד על זמן הגאולה ומהלכה נפשרים כדלהלן:

ציטוט (ב, ג): 'אם יתמהמה חכה לו כיא בוא יבוא ולוא יאחר'

מונח טכני: פשו

פשר: על אנשי האמת עושי התורה

אשר לוא ירפו ידיהם מעבודת האמת בהמשך עליהם הקץ האחרון

כיא כול קיצי אל יבואו לתכונם כאשר חקק להם ברזי ערמתו.

ציטוט (ב, ד): 'הנה עופלה לוא יושרה [נפשו בן]

מונח טכני: פשו

אשר יכפלו עליהם [חטאתיהם ו]לוא ירצו במשפטם...

ציטוט (ב, ד): 'ווצדיק באמונתו יחיה'

מונח טכני: פשו

פשר: על כול עושי התורה בבית יהודה

אשר יצילים אל מבית המשפט בעבור עמלם ואמנתם במורה הצדק

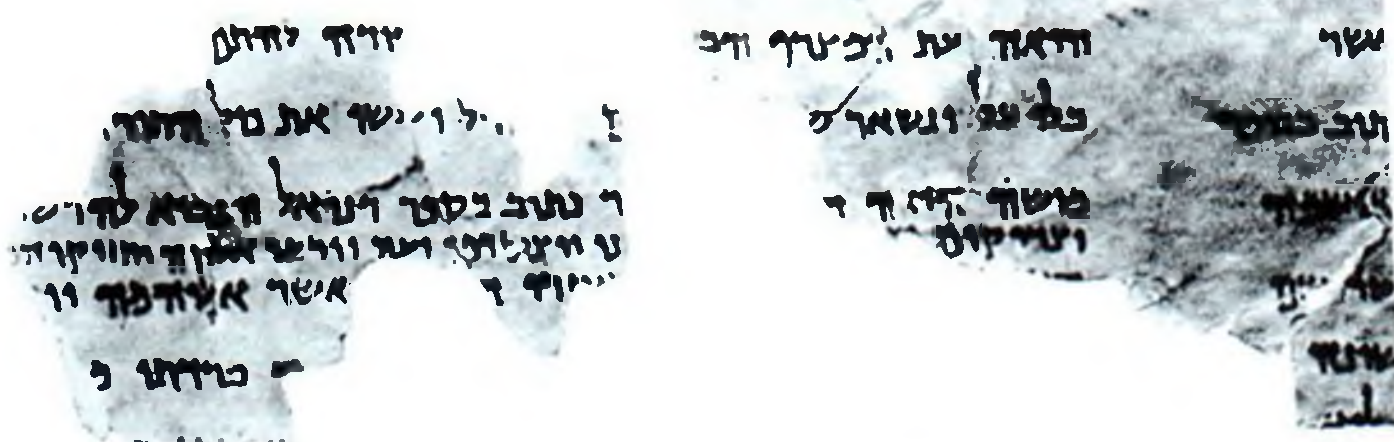
(IQpHab, טור ז, שורה 9 – טור ח, שורה 3)

טכניקה זו נוהגת במגילות הפשרים לספרי תרי"עשר, לישעיה ולמזמורים מספר תהלים. כך למשל במגילת פשו חבקוק, שנשתמרה טוב מכולן, נפשרו בצורה זו ברציפות שני הפרקים הראשונים של הספר. במגילת פשו נחום (4Q169) נפשרו ברציפות קטעים מפרקים א–ב ואפשר שכל פרק ג.⁴ באחת ממגילות הפשרים לתהלים (4Q171) נפשרו ברציפות כל פסוקי תהלים לז ועוד פסוקים מתהלים מה ומתהלים ס.⁵

³ ראו: J. Carmignac, 'Le document de Qumran sur Melkisédeq', *RevQ*, 7 (1970), pp. 343–378, esp. pp. 360–363; D. Dimant, 'Qumran Sectarian Literature', M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT, II, 2), Assen 1984, pp. 504–505

⁴ ראו: J.M. Allegro, 'Commentary on Nahum', idem, *Qumran Cave 4, I: 4Q158–4Q186* (DJD, 5), Oxford 1968, pp. 37–42. לפי לוחות הצילומים נשתמרו בשניים מדפי המגילה שוליים עליונים ותחתיים, ומכאן ברור שלפחות בפרקים א, ב לא נפשרו כל הפסוקים.

⁵ ראו: J.M. Allegro, 'Commentary on Psalms (A)', *הנ"ל* (שם), עמ' 42–50.



'פִּלּוּרִילָגִיוֹם', 4Q174, קטעים 1-2, טורים א-ב

בשתי הצורות האחרות של מגילות הפשרים הטכניקה הצורנית מובהקת פחות ולעתים מורכבת יותר. מגילות הפשרים התמטיים מוקדשות לנושא ספציפי המתגבש על ידי צירוף של פשרים ללקט של פסוקים שבעל הפשר מצא בהם רמזים לנושא בשורתו. למשל במגילה המכונה במחקר פלורילגיום (4Q174) מבסס המחבר בשורה הנוגעת לבית המקדש ולבית דוד על פשרים לנבואת נתן לדוד בשמואל ב ז, י—יד, ומשלב בפשרים דברים המבוססים על קטעי נבואה

מספרים אחרים.⁶ במגילת מלכיצדק (11Q13) נבנית בשורה שעניינה זמן הגאולה המשיחית והגואל המשיחי על ידי פשרים לויקרא כה, ט, י, יג בשילוב פשרים לדברים טו, ב; ישעיה סא, א; נב, ז; תהלים ז, ח–ט; פב, א.⁷

הפשר המבודד מצוי בחיבורים שאינם מגילות פשרים. בעלי מגילות אלו משתמשים בשיטת הפשר במהלך דבריהם לביסוס דעה או בשורה. למשל במגילת ברית דמשק מבסס בעל המגילה את דעתו באשר לפרשנות הנכונה לתורה על פשר לשיר הבאר מבמדבר כא, יח (ברית דמשק [גניזה], עמ' ו, שורות 2–11),⁸ ובמגילת מלחמת בני אור בבני חושך מבוססת הבשורה בדבר נפילת צבא הכתים בני החושך על פשר לישעיה לא, ח, המבשר על נפילת צבא אשור (IQM), טור יא, שורות 11–13).⁹

הרקע ההיסטורי לצמיחתה של ספרות הפשרים

ספרות הפשרים היא סוגה בספרות האפוקליפטית שנוצרה בישראל בימי הבית השני, עם דעיכתה של הספרות הנבואית.¹⁰ דברי הנבואה נחשבו למסרים ישירים של ה' לעמו, אך כאשר אלו פסקו נוצר צורך בגילוי מסרים אלוהיים בדרכים חלופיות. כך נוצרה הספרות האפוקליפטית, שהיא ספרות של גילוי נסתרות. גילוי הנסתרות של מסרים אלוהיים נעשה בספרות זו בדרכים שונות: פתרון חלומות ומראות סמליים (למשל ספר דניאל וספרי חנוך), מסעות שמימיים וקריאה בלוחות השמים (למשל ספר חנוך א), קבלת מסרים אלוהיים ממלאכים (למשל ספר היוכלים), פתרון של כתובות מסתוריות (למשל ספר דניאל), צוואות של אבות קדומים (למשל ספר צוואות השבטים, ספר עליית משה) וגם פשרים לרזים מסתוריים האצורים בדברי נבואה עתיקים (ספרות הפשרים מקומראן). בגלל המשבר של השתהות הגאולה השלמה בימי הבית השני והשתלטותן של אימפריות על ארצות המזרח, רבים מהמסרים האפוקליפטיים היהודיים עוסקים בגילוי נסתרות על הגאולה המשיחית המובטחת בנבואות העתיקות, על זמנה הצפוי, על התהליך ההיסטורי המוביל אליה ועל מהלכה. למשל משמעותם של אירועים היסטוריים מימי הבית השני מתפרשת במסרים אפוקליפטיים לפי מקומם בתהליך המוביל אל הגאולה המשיחית. השתלטותן של מעצמות המערב על המזרח גרמה לצמיחת ספרות אפוקליפטית של גילוי נסתרות

⁶ ראו: J.M. Allegro, 'Florilegium', *RevQ*, 10 (1978), pp. 83–91; D.R. Schwartz, 'The Three Temples of ; 55–53 עמ' (שם), *RevQ*, 10 (1978), pp. 83–91.

⁷ ראו: F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar & A.S. van der Woude, '11QMelchizedek', *idem, Qumran Cave 11, II: 11Q2–18, 11Q20–30* (DJD, 23), Oxford 1997, pp. 221–233; J.T. Milik, 'Milki-sedeq et Milki-reša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens', *JJS*, 23 (1972), pp. 95–109; P.J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša* (CBQMS, 10), Washington DC 1981, pp. 3–23.

⁸ C. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford 1958; M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992; M. Fishbane, 'The Well of Living Water: A Biblical Motif and Its Ancient Translations', M. Fishbane & E. Tov (eds.), *Sha'arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran and Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake 1992, pp. 3–16, esp. pp. 6–9.

⁹ ראו: י' ידן, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים 1955.

¹⁰ על דעיכתה של הספרות הנבואית ראו: א"א אורבך, 'מתי פסקה הנבואה בישראל', תרביץ, יז (תש"ו), עמ' 1–11; י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ד, ירושלים ותל-אביב תשכ"ו, עמ' 378–408; ב' אופנהיימר, חזונות זכריה, ירושלים תשכ"א, עמ' 146–171.

גם בקרב עמים אחרים במזרח, ואפשר שלספרות אפוקליפטית בבליית, פרסית ומצרית-דמוטית הייתה השפעה על יצירת ספרות אפוקליפטית יהודית.¹¹

על המונח פשר ועל מקורותיה הפרשניים והספרותיים של ספרות הפשרים

שיטת הפשר שונה משיטות אחרות לגילוי נסתרות בהיותה מבוססת על פרשנות לכתובים, ולא על פתרונות לסמלים המופיעים בחלומות ובמראות מסתוריים ארציים ושמיימיים. עם זאת לשיטות שונות אלו לגילוי נסתרות משותפת ההנחה כי מושאי פיענוחן כוללים מסר אלוהי. על המשותף לשיטות אלו מעיד השימוש המשותף במונח פשר.

לדברי שלום דוד שפרלינג מוצאה של המילה העברית 'פשר' מן השורש השמי פש"ר, המשותף לאכדית (pašāru), לארמית ולעברית המאוחרת (ראו: קהלת ח, א; בן סירא לח, 14). משמעויותיו היסודיות של שורש זה הן 'התר, שחרר', והמילים הנגזרות ממנו משמשות בלשונות אלו במישורים שונים: במישור הפיזי – התר מסבך (ירושלמי, שבת ז, ב [י ע"א] ועוד), במישור הרפואי – התר או פתור גורם מחלה (בן סירא לח, 14), במישור הדתי – התר שבועות ונדרים, שחרר מחטא (מדרש תהלים ק, ב [מהדורת בוכר, עמ' ריג]) ובמישורים נוספים.¹² הארמית המקראית נוקטת לשון פשר בעיקר בקשר לפתרון חלומות. בספר דניאל פרקים ב; ד; ה; ז יש שימוש במילים מהשורש הארמי פש"ר כשם וכפועל בקשר לחלומות המובאים לפתרון לפני דניאל וגם בקשר לפתרון המשמעות של כתובת מסתורית. מילים מהשורש פש"ר הארמי משמשות גם בתרגום השם העברי 'פתרון' והפועל 'פתר' שבסיפורי החלומות המובאים לפתרון לפני יוסף בבראשית מ–מא (ראו תרגום אונקלוס על אתר). השימוש בלשון פשר לעניין פתרון חלומות נגזר ממשמעויותיה היסודיות האמורות לעיל, שכן תפקידו של פותר החלום להתיר את הרזים הסמליים האצורים בו ולבארם. אך בעוד הארמית המקראית והארמית שבתרגומים נוקטות לשון פשר לפתרון חלומות, הרי העברית המקראית והמאוחרת נוקטות בהקשר זה לשון פתר.

יצחק רבינוביץ טען כי דווקא לשון פשר המשמשת בהוראת פתרון היא ההולמת את משמעותו של מונח זה במגילות הפשרים. למסקנה זו הגיע מתוך גילוי המשותף לפתרון החלומות שהובאו לפני דניאל ולפני יוסף ולפשרים מקומראן. המשותף לחלומות המובאים לפני פותרים אלו הוא היותם נבואיים – כך מתברר מפתרונותיהם. פתרון החלומות הללו מגלה לחולם אירוע או אירועים העומדים להתרחש בעתיד ראלי; ועצם קיומם ודרך קיומם של אירועים אלו הוצגו מראש בחלום מסתורי. פרטי התגשמותו של האירוע הנראה בחלום הם מסתוריים, ולכן אין החולם יכול לדעת מהו האירוע, והוא נזקק לפותר חלומות. הואיל ומדובר בחלום נבואי, הרי רק מי שאלוהים הודיעו את פתרון רזיו המסתוריים של החלום יכול לדעת מהו האירוע הראלי

¹¹ ראו: J.W. Swain, 'The Theory of the Four Monarchies Opposition History under the Roman Empire', *Classical Philology*, 35 (1940), pp. 1–21; D. Flusser, 'The Fourth Empire in the Forth Sibyl', *JOS*, 2 (1972), pp. 148–175; J.J. Collins, 'Jewish Apocalyptic against Its Hellenistic Near Eastern Environment', *BASOR*, 220 (1975), pp. 27–36; M.P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS, 8), Washington DC 1979, pp. 258–259.

¹² S.D. Sperling, 'Studies in Late Hebrew Lexicography in the Light of Akkadian', Ph.D. dissertation, Columbia University, 1973, pp. 53–92; ניצן (לעיל, הערה 1), עמ' 29, הערה 3.

ולהודיעו לבני אדם אחרים (דניאל ב, יח–יט, כו–כט, ל, מז; ד, ו). 'פתר' או 'פשר' הוא אפוא מונח טכני המשמש במקרא לגילוי פרטי התגשמותם של חלומות נבואיים.¹³ אך מה לשימושו של המונח פשר ולכתבי נבואה שמשמעותם בהקשרם המקראי גלויה ומוכנת לקורא רגיל? השם 'פשר' מופיע במקרא בצורתו העברית פעם אחת בלבד, כנסמך ל'דבר': 'מי כהחכם ומי יודע פשר דבר' (קהלת ח, א). ההקשר אינו מסייע לדעת בוודאות מה משמעות הדבר ופשרו האמורים בפסוק, אך בעל התרגום הארמי ייחסם לדברי נבואה: 'ולמידע פשר מיליא נביאיא'. ואכן השם 'פשר' בצורתו הארמית מצוי בדניאל ה, טז בעניין הכתובת המסתורית שרשמה יד נעלמה בארמון המלך בלשאצר, ושמוכאת לפני דניאל לקריאה ולפתרון: 'הן תוכל כתבא למקרא ופשרא להודעתוני' (השוו: שם, ז, ח, יב, טו, יז). הטכניקה שנוקט דניאל לפתרון משמעות הכתובת והצורה הספרותית הניתנת לפתרונו, אפשר ששימשו דוגמה לצורות הפשרים במגילות קומראן. אביא את דברי דניאל ה, כה–כח:

(כה) ודנה כתבא די רשים: מנא מנא תקל ופרסין.

(כו) דנה פשר מלתא:

מנא – מנה אלהא מלכותך והשלמה.

(כז) תקל – תקילתה במאזניא והשתכחת חסיר.

(כח) פרס – פריסת מלכותך ויהיבת למדי ופרס.

ותרגומם:

וזה הכתב אשר רשמה: מנא מנא תקל ופרסין.

זה פשר [=פתרון] הדבר:

מנא – מנה אלוהים את מלכותך והשלימה.

תקל – נשקלת במאזנים ונמצאת חסר.

פרס – מלכותך נפרסה [=נשברה] וניתנה למדי ופרס.

לפנינו אפוא ציטוט הכתובת, מונח טכני 'דנא פשר מלתא' (זה פשר הדבר), המקשר בין הכתובת לפתרונה, ופשר מילות הכתובת, כל מילה ופתרונה על העתיד הראלי הצפוי למלכותו של בלשאצר. הציטוט החוזר, המתעד את מילות הכתובת, מדגיש את הטכניקה הפרשנית של הפתרון, הניתן כאן על פי הדמיון בין צלילן של המילים לבין משמעותן ולשון נופל על לשון. טכניקה פשוטה זו של קשר תיעודי-מילולי בין מילות הכתובת לפתרונה מקנה לפתרון את אמינותו. בשל הדמיון בין הצורה הספרותית של פשר הכתובת המסתורית בדניאל לצורה הספרותית של הפשר השיטתי במגילות הפשרים מקומראן ייתכן שפשר זה בדניאל שימש מקור לשיטת הפשר הנהוגה בקומראן. כפי שהובהר לעיל, השימוש בשיטה זו בקשר לדברי נבואה נובע מן ההשקפה שגם בדברי נבואה יש רזים שקורא רגיל אינו יכול לפענחם, אלא קורא שהאל 'נתן בן לבו בינה לפשר את כול דברי עבדיו הנביאים' (1QpHab, טור ב, שורות 8–9; טור ז, שורות 4–5).

האם יש עדות לשימוש בשיטת הפשר לביאור כתובים מן המקרא מחוץ לקומראן? בספרות חז"ל מצוי זכר לשימוש במונח 'פתר קריא' וגם 'פשר' ובטכניקה דומה מבחינה פורמלית לטכניקה

¹³ I. Rabinowits, 'Peshet/Pittaron: Its Biblical Meaning and Its Significance in the Qumran Literature', *RevQ*, 8 (1973), pp. 219–232, esp. pp. 221–226; ניצן (לעיל, הערה 1), עמ' 31–32.

של פשר. כך נאמר במדרש שנספח לפסיקתא דרב כהנא וזאת הברכה (מהדורת מנדלבוים, עמ' 442–443):¹⁴

אחת עשרה מזמורות אמר משה כנגד אחד עשר שבטים שבירך. ואלו הן: 'תשב אנוש עד דכא' (תהלים צ, ג), זה שבטו של ראובן שהן בעלי תשובה למקום. 'יושב בסתר עליון' (שם צא, א), זה שבטו של לוי שהן מתלוננים בעזרה [...] [ובהמשך מובאים מדרשי פסוקים על עוד שלושה שבטים]. א"ר יהושע בן לוי: עד כאן שמעתי מכאן ואילך צא ופשר לעצמך.

פסוקים ממזמורי תהלים נדרשים כאן ככתובים הכוללים רזים המנבאים את מצבם ההיסטורי של שבטי ישראל, ממש כמו שבעלי הפשרים מקומראן פותרים רזים בפסוקי נבואה על מצבים היסטוריים עתידיים בתולדות ישראל; אלא שכאן (ובהרבה מקורות אחרים) חסר היסוד האסכולוגי האופייני לפשרי קומראן. מכאן ניתן להניח ששיטת הפשר למדרש של כתובים מהמקרא הייתה מקובלת בחוגים שונים בימי בית שני ואף אחרי חורבנו, אך נשתמרה, לצורותיה, בעיקר במגילות קומראן.

תוכני הפשרים מקומראן וחיבוטם לחקר ההיסטוריה של ימי הבית השני

הנושאים הנדונים בפשרים מקומראן קשורים מטבע הדברים בתחומים שהעסיקו את אנשי כת היחד מקומראן. הללו הם בעיקר מאבקיהם עם מתנגדיהם ביהודה ומצבה המדיני של יהודה בתקופתם לאור ההבטחות האסכולוגיות של נביאי ישראל. אשר למאבקים בין הכתות, יש בידינו ידיעות על קיומם של זרמים אידאולוגיים וחברתיים שונים ביהודה בתקופה החשמונאית, ואלה כונו בכתבי יוסף בן מתתיהו פרושים, צדוקים ואיסיים.¹⁵ יוסף בן מתתיהו אף הסביר בהכללה את ההבדלים ביניהם בענייני אמונות ודעות, כגון בעניין האמונה בהשגחה אלוהית ובעניין הישארות הנפש, וכן בעניין הסמכות הקובעת את הלכות התורה בישראל. עם זאת אין בכתביו פרטים רבים על דרכי המאבק בין הזרמים השונים, למעט דרכי המאבק בין הפרושים למלכי בית חשמונאי יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי, שנחשבו בעיני הפרושים כהולכים בדרכי הצדוקים,¹⁶ מאבקים שעל כמה מהם יש עדויות גם בספרות חז"ל (בבלי, ברכות כט ע"א; שם, קידושין סו ע"א). כבר הוכח כי מגילות קומראן הכתתיות משקפות את עמדות האיסיים בענייני אמונה בהשגחה אלוהית דטרמיניסטית וכן בעניין היבדלותם באורחות חייהם בחבורות סגורות בגלל הקפדתם היתרה בענייני טהרה.¹⁷ שיטתם ההלכתית של אנשי כת היחד האיסיים נתפרשה

¹⁴ ראו על כך: ח' ילון, מגילות מדבר יהודה דברי לשון, ירושלים תשכ"ז, עמ' 65. וראו המקבילה במדרש תהלים צ, ג (מהדורת בובר, עמ' קצד), ושם לשון דבריו של ר' יהושע בן לוי: 'עד כאן שמעתי, מכאן ואילך את חושב לעצמך'.

¹⁵ קדמוניות היהודים יג, ה, ט, 172–173; יג, י, ה, ו, 297–298; יח, א, ב, 11–22; מלחמת היהודים ב, ח, ב–יד, 119–166; חיי יוסף ב. הציטוטים מספר קדמוניות היהודים כאן ולהלן על פי תרגום שליט.

¹⁶ קדמוניות היהודים יג, י, ה–ו, 288–296; יג, ה, 372–383; מלחמת היהודים א, ד, ד, 91–92; א, ד, ו, 96–97.

¹⁷ על השקפת העולם הדטרמיניסטית של אנשי כת היחד ראו למשל: סרך היחד, IQS, טור ג, שורות 15–17; פשר חבקוק, IQpHab, טור ז, שורות 13–14; על היבדלותם בחבורות סגורות ראו למשל: סרך היחד, IQS,

דמשק [גניזה], עמ' א, שורה 18) או 'אנשי הלצון' (פשר ישעיה ב, 4Q162, טור ב, שורות 6, 10),²¹ על פי דברי ישעיה על המנהיגים הפופוליסטיים ביהודה המקובלים על העם (ישעיה כח, יד; ל, י); לעומת זאת יוסף בן מתתיהו כתב על הפרושים ש'כל ענייני הדת הנוגעים לתפילות או לעשיית קרבנות נעשים לפי פירושיהם של אלה' (קדמוניות היהודים יח, א, ג, 15). מנהיגם של הפרושים מכונה במגילות הפשרים 'איש הכזב', 'מטיף הכזב' ו'איש הלצון' (פשר חבקוק, 1QpHab, טור ב, שורות 1–2; טור ה, שורה 11; טור י, שורות 8–10; ברית דמשק [גניזה], עמ' א, שורות 14–15), המואשם בהתעייט (לשון 'תעיייה') הרבים בהלכות כוזבות.²² על קיומה של מחלוקת הלכתית בין שני זרמים אלו אפשר ללמוד מן הנרמז בפשר חבקוק על ויכוח שהתנהל בין מורה הצדק לאיש הכזב, 'אשר מאס את התורה' (1QpHab, טור ה, שורות 9–12), ומן האמור בפשר נחום על הפרושים 'מתעי אפרים אשר בתלמוד שקרם ולשון כזביהם ושפת מרמה יתעו רבים' (4Q169, קטעים 3–4, טור ב, שורה 8).

מגילות הפשרים רומזות למחלוקות בין אנשי כת היחד למלכי בית חשמונאי, שהחזיקו בשני כתרים, כתר כהונה וכתר מלוכה. בדרך כלל אין אישים מכוונים במגילות בשמם, אלא בכינויים סמליים, אך ברור כי 'הכוהן הרשע' שנאמר עליו בפשר חבקוק 'אשר משל בישראל' (1QpHab, טור ח, שורות 8–10) הוא מלך חשמונאי. כאמור ידועות מחלוקות בין הפרושים למלכי בית חשמונאי, אך לא בין האיסיים למלכים אלו. מגילות הפשרים רומזות למחלוקת ביניהם בעניין לוח השנה שלפיו יש לקיים את החגים בישראל ולנהל את עבודת הקרבנות בבית המקדש. במגילת פשר חבקוק מתוארת רדיפה של הכוהן הרשע אחר מורה הצדק ב'קץ מועד מנוחת יום הכפורים' (1QpHab, טור יא, שורות 4–8), תיאור המלמד שאנשי כת היחד נהגו לפי לוח שונה מזה שנהג במקדש. למחלוקת זו יש עדויות במגילות פשרים אחרות, כגון מגילת פשר תהלים א, שבה נאמר כי 'עדת האביונים אשר יקבלו את מועד התענית ונצלו מכול פחי בליעל' (4Q171, קטעים 1–2, טור ב, שורות 9–10), וכן בפשר הושע א, ששם מואשמים מתנגדי כת היחד 'אשר [את המו] עדות יוליכו במועדי הגואים' (4Q166, טור ב, שורות 15–16).²³ בספר היובלים ו' ובספר חנוך א עב; עד; פב, וכן במגילת מקצת מעשי התורה מקומראן, חלק א (4Q394, קטעים 1–2, טורים א–ה)²⁴ ובמגילת פשר בראשית (4Q252, טור ב, שורה 3)²⁵ מומלץ על לוח שנה בן 364 ימים, הנחלק לחמישים ושניים שבועות שלמים, ואשר לפיו התאריכים חלים בימים קבועים בשבוע, והחגים אינם נופלים בשבתות, אלא בימים ראשון, רביעי ושישי (ראו: 4Q394, קטעים 1–2, טורים א–ה).²⁶ קיום החגים והקרבנות לפי לוח זה מונע את הקרבת מוספי החגים בשבת, מעשה

²¹ J.M. Allegro, 'Commentary on Isaiah (B)', הנ"ל (לעיל, הערה 4), עמ' 15–16.

²² השו: פשר מיכה, 1Q14, קטעים 8–10, שורות 4–5.

²³ J.M. Allegro, 'Commentary on Hosea (A)', הנ"ל (לעיל, הערה 4), עמ' 31–32. להאשמה זו השו: ספר היובלים ו, לה.

²⁴ E. Qimron and J. Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Ma'āṣe ha-Torah* (DJD, 10), Oxford 1994, pp. 44–45.

²⁵ G. Brooke, '4QCommentary on Genesis A', idem et al., *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts, Part 3* (DJD, 22), Oxford 1996, p. 198.

²⁶ על לוח 364 הימים ראו מאמרו של יונתן בן-רוב, 'לוחות שנה במגילות מקומראן', בקובץ זה. וראו עוד: A. Jaubet, 'La calendrier des jubilés et de la secte de Qumran', *VT*, 3 (1953), pp. 250–264; ש' טלמון, 'חשבון הלוח של כת מדבר יהודה', י' ידין, ח' רבין וי' ליכט (עורכים), מחקרים במגילות הגנוזות: ספר זכרון לאליעזר ליפא סוקניק ז"ל, ירושלים תשכ"א, עמ' 77–105. על קיומו ההיסטורי של לוח זה בעדת

במגילות מיוחדות, כגון מגילת המקדש, מגילת מקצת מעשי התורה (4Q394–399), מגילת הטהרות (4Q 274–278) ומגילת ברית דמשק. אולם דרכי מאבקם עם זרמים אחרים ביהדות זמנם וחומרת המאבק כפי שנתפס בעיני אנשי כת היחד מתוארים במגילות הפשרים, במיוחד במגילות הפשרים השיטתיים.

ממגילות הפשרים מתברר כי אכן היו ביהודה בתקופה החשמונאית שלושה זרמים אידאולוגיים עיקריים, כעדותו של יוסף בן מתתיהו. אלא שבמגילות הפשרים זרמים אלו מכונים יהודה, אפרים ומנשה, כשמות השבטים שנחלקו ביניהם בימי הבית הראשון (ברית דמשק [גניזה], עמ' ז, שורות 9–14). כת היחד האיסיית מכונה יהודה, כשם השבט שהמשיך להתקיים אחרי חורבן בית ראשון, ושהובטחה לו המלוכה בעתיד; הפרושים – אפרים, והצדוקים – מנשה, כשמות השבטים שהיו בסכנת הכחדה אחרי חורבן ממלכת ישראל, ואנשי היחד סברו כי הזרמים המכונים בכתביהם בשמות סמליים אלו עדיין נתונים לסכנה זו בשל דרכיהם הנלוזות (ראו בעיקר פשר נחום, 4Q169, קטעים 3–4, טורים ב–ד).¹⁸ את המציאות החברתית בימי הבית השני ואת העתיד הצפוי לה פירשו כותבי הפשרים על פי גורלם של שבטים אלו המשתקף במקרא. במגילות הפשרים נזכרים פלגים נוספים על שלושת הזרמים המרכזיים, ואף אלו מכונים בכינויים סמליים, כגון 'בית אבשלום', קבוצה שפרשה מכת היחד (פשר חבקוק, 1QpHab, טור ה, שורות 8–12), ושנתפסה בעיניה בוגדת כבגידת אבשלום בדוד אביו, ו'בית פלג הנלזים על מנשה' (פשר נחום, 4Q169, קטעים 3–4, טור ד) – גם זו כנראה קבוצה שנתפלגה מכת היחד האיסיית (ראו: ברית דמשק [גניזה], עמ' כ, שורות 22–24), ושנקראה כך על שם פלג שבימיו נפלגה הארץ (בראשית י, כה).

מגילות הפשרים אינן עוסקות בפרטי המחלוקות ההלכתיות שבין הזרמים השונים, למעט רמזים למחלוקת בעניין לוח השנה. עם זאת הן מתארות את עמדותיהם של הזרמים השונים על ידי הגדרת דרכיהם והכינויים המסמלים אותם. אנשי כת היחד נחשבים 'אנשי אמת עושי התורה' (פשר חבקוק, 1QpHab, טור ז, שורות 10–11), 'עושי התורה בבית יהודה' (שם, טור ח, שורה 1), כלומר המקיימים את מצוות התורה, ומנהיגם מכונה 'מורה הצדק' (הרבה).¹⁹ ואילו מתנגדיהם הפרושים מכונים 'דורשי החלקות' (פשר ישעיה ג, 4Q163, קטע 23, שורות 10–11; פשר נחום, 4Q169, קטעים 3–4, טור א, שורות 2, 7; טור ב, שורות 2, 4; טור ג, שורות 3, 6–7; והשוו: ברית

טור ה, שורה 5 – טור ו, שורות 22–23. על הקפדתם היתרה בענייני טהרה ראו למשל: ברית דמשק (גניזה), עמ' יב, שורות 1–2; מגילת המקדש, 11QT^a, טור מה, שורה 7 – טור נא, שורה 10; מגילת מקצת מעשי התורה (4Q394–399); מגילת הטהרות (4Q274–279). יוסף בן מתתיהו מייחס לאיסיים אמונה בהישארות הנפש, אך לא הגוף, אחר המוות, ראו: מלחמת היהודים ב, ח, יא, 154–158. לדעתי אף בכתבי כת היחד אין עדות לאמונה זו. סיסמאות כגון 'אורך ימים לכול בני אור' (מגילת המלחמה, 1QM, טור א, שורה 9) או 'רוב שלום באורך ימים [...] ושמחת עולמים בחיי נצח' (סרך היחד, 1QS, טור ד, שורה 7) עיקר עניינן המשך הקיום של הצדיקים באחרית הימים לאחר השמדת הרשעה. ראו: ידין (לעיל, הערה 8), עמ' 259–260; 'ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 97; הנ"ל, מגילת ההודיות ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז, עמ' 50.

¹⁸ ראו: ד' פלוסר, 'צדוקים, פרושים ואסיים בפשר נחום', מ' דורמן, ש' ספראי ומ' שטרן (עורכים), מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית: ספר זכרון לגדליהו אלון, תל-אביב תש"ל, עמ' 133–146.

¹⁹ השוו: פשר מיכה, 1Q14, קטעים 8–10, שורות 5–9, ראו: J.T. Milik, 'Commentaire de Michée', D.

Barthelemy & idem, *Qumran Cave I* (DJD, 1), Oxford 1955, p. 78

²⁰ J.M. Allegro, 'Commentary on Isaiah (C)', הנ"ל (לעיל, הערה 4), עמ' 24.

שאנשי כת היחד ראו בו חילול שבת (ברית דמשק [גניזה], עמ' יא, שורות 17–18). כיוון שמלכי בית חשמונאי היו גם כוהנים גדולים, נחשבה אי קבלת מרותם בעניין זמני העבודה במקדש לא רק למחלוקת דתית, אלא גם למחלוקת פוליטית. מחלוקת זו נרמזה במגילות הפשרים, הן בדברים על מחלוקת הלוח והן בדברים על רדיפות של הכוהן הרשע את מורה הצדק ואנשיו עד כדי סכנה לחייהם (פשר תהלים א, 4Q171, קטעים 1–10, טור ב, שורות 13–20; פשר חבקוק, 1QpHab, טור יב, שורות 1–6).

מדברי יוסף בן מתתיהו וממקורות חז"ל ידוע על מחלוקת פוליטית בין אלכסנדר ינאי לפרושים אשר גרמה למלחמת אחים, ושבעקבותיה צלב ינאי 800 פרושים (קדמוניות היהודים יג, יד, ב, 380; מלחמת היהודים א, ד, ו, 97). מאבק זה מתועד גם בפשר הושע ב (4Q167), קטע 2, שורות 2–3²⁷ ובפשר נחום (4Q169, קטעים 3–4, טור א). ידן סבר כי בעלי הפשרים תמכו בינאי ובעונש שגזר על הפרושים, ומצא אישור לעמדתם במגילת המקדש (11QT^a, טור סד, שורות 8–13).²⁸ ואילו חנן אשל סבור כי בעלי הפשרים חלקו על דרכו של ינאי, בעיקר בשל הלנת המומתים בניגוד לאמור בדברים כא, כג.²⁹ מגילות הפשרים מוסיפות אפוא מידע על אופיין הדתי-פוליטי של המחלוקות של מלכי בית חשמונאי לא רק עם הפרושים אלא גם עם כת היחד האיסיית ועל חומרתן.

במגילת פשר חבקוק הכינויים הסמליים למנהיגי הזרמים השונים והתיאורים הסמליים של המאורעות שבהם היו מעורבים מקשים לעתים על זיהוי היסטורי של הדמויות והמאורעות ההיסטוריים, ואילו בפשר נחום התיאורים של המאורעות ההיסטוריים ברורים יותר, ומאשרים מידע היסטורי שנלמד בעיקר מספרי יוסף בן מתתיהו. כאמור יש בפשר נחום עדות למלחמת האחים בין הפרושים לאלכסנדר ינאי (4Q169, קטעים 3–4, טור א), יש שם רמז ל'ממשלת דורשי החלקות' (שם, טור ב, שורה 4), והכוונה כנראה לימי המלכה שלומציון, אשר קירבה אליה את הפרושים ואפשרה להם להרחיב את השפעתם בקרב העם (שם, טור ב, והשוו: קדמוניות היהודים יג, טז, ב, 408–409; מלחמת היהודים א, ה, א–ג, 107–113), ויש שם תיאור של גורל בית חשמונאי לאחר שפומפיוס כבש את יהודה בשנת 63 לפסה"נ (4Q169, טור ד, שורות 1–4, והשוו: קדמוניות היהודים יד, ד, א, 57; יד, ד, ד, 69–71; מלחמת היהודים א, ז, א, 141; א, ז, ז, 157–158).

הפשרים על מצבה המדיני של יהודה מתמקדים בהשתלטותם של הכתיאים, שהם ככל הנראה הרומאים,³⁰ על ארצות המזרח ועל יהודה ובמפלגתם העתידה (פשר חבקוק, פשר ישעיה, פשר נחום ופשר תהלים). בפשר חבקוק יש פשרים על השתלטות הכתיאים המבוססים על הנבואות על עונשם של הרשעים ועל כיבושיהם של הכשדים (1QpHab, טור ב, שורה 10 – טור ד, 15; טור ה, שורה 12 – טור ו, שורה 12; טור ט, שורות 3–7). בפשר ישעיה א נשתמרו פשרים על מפלת

היחד ראו: ש' טלמון, 'לוח המועדים בשנת החמה של עדת היחד על פי רשימת שירי דוד במגילת המזמורים ממערה 11 (11QPs XXVII)', ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 204–219.

²⁷ J.M. Allegro, 'Commentary on Hosea (B)', הנ"ל (לעיל, הערה 4), עמ' 33.

²⁸ ראו: Y. Yadin, 'Peshar Nahum (4QpNahum) Reconsidered', *IEJ*, 21 (1971), pp. 1–12.

²⁹ ח' אשל, 'אלכסנדר ינאי בעיני סופרי קומראן: שתי הערות על פשר נחום ופשר הושע ב', ברין וניצן (לעיל, הערה 26), עמ' 220–230, ושם ספרות.

³⁰ ראו: ניצן (לעיל, הערה 1), עמ' 123–132.

הכתיאים על פי הנבואות על מפלתה של אשור (4Q161, קטעים 8–10, שורות 1–9).³¹ בפשר נחום יש פשרים על מפלתם של הכתיאים (=כתיים)³² על פי הנבואה על מלחמת האל ברשעים (4Q169, קטעים 1–2, שורות 1–5a). בפשרים לתהלים סח, ל–לא במגילת פשר תהלים מהמורה הראשונה נשתמר השם '[כ]תיאים' (1Q16, קטע 9, שורה 4), אך הם מקוטעים מכדי לדעת את תוכנם.³³

דברי פשר חבקוק הדורשים את דברי הנביא על האיום הכשדי על יהודה כמכוונים לאיום הרומי על יהודה בימי הבית השני, הם אקטואליזציה של דברי נבואה קדומים ופירושם כמכוונים למציאות ראלית מאוחרת. האופי האימפריאליסטי של הכשדים, הגוי מצפון, ושל הכתיאים-הרומאים, הבאים מרחוק, מאיי הים, מאפשר אקטואליזציה זו על ידי פירושים דרשניים לפסוקי הנבואה.³⁴ נבואות ישעיה על מפלת המעצמה האשורית, המתוארת בדימויים של 'רמי הקומה גדעים והגבהים ישפלו [...] והלבנון באדיר יפול' (ישעיה י, לג–לד) נפשות בדרך של זיהוי עם מפלת המעצמה הכתיאית העתידה: '[רמי] הקומה גדועים המה גבורי כת[יאים] [...] ולבנון באדיר יפול פשרו על ה[כתיאים] אשר ינת[נו] ביד גדול[ו]ן' (4Q161, קטעים 8–10, שורות 5–9). בעל פשר נחום דורש את הכתוב 'גוער בים ויבשהו' (נחום א, ד) על מפלת המעצמה הכתיאית – 'פשרו הים הם כל הכ[תיים] לעש[נות] בהם משפט ולכלותם מעל פני [הארץ]' (4Q169, קטעים 1–2, שורות 3–4), וזאת כיוון שהמונח 'ים' יכול לסמל את הכתיאים, היושבים באיי הים (ראו: בראשית י, ד; קדמוניות היהודים א, ו, א, 128), ואת המשך הפסוק, 'וכל הנהרות החרוב' (נחום א, ד), הוא דורש על '[מוש]ליהם אשר תתם ממשלתם' (שם, שורה 5a).

לפשרים על הכתיאים יש ממד נוסף, אפוקליפטי. ממד זה ניכר בעיקר במגילת פשר חבקוק, שבה נאמר במפורש כי מגמת הפשר היא לגלות את משמעות 'הבאות על הדור האחרון' (1QpHab, טור ב, שורה 7; טור ז, שורות 1–2) או 'הקץ האחרון' (טור ז, שורה 7). משתקפת בדברים ההנחה כי למציאות של 'הדור האחרון', הוא הדור של בעל הפשר, יש משמעות אסכולוגית, בהיותו הקץ, העידן, ההיסטורי האחרון לפני בוא הגאולה (ראו: שם, טור ז, שורות 5–14b).³⁵ השימוש בכינוי כתיאים למעצמת הדור האחרון משתלב בגילוי משמעותם האסכולוגית של המאורעות בדור זה, ויש בו אף להסביר מדוע כינה בעל המגילה את המעצמה של דורו בשם סמלי, כתיאים, ולא בשמה, רומי, כפי שכינה הנביא חבקוק את המעצמה של זמנו בשמה, כשדים. לשם כתיים יש במקרא לא רק משמעות אתנית וגאוגרפית, אלא גם משמעות אסכולוגית, כפי שמתברר מנבואת בלעם על אויבי ישראל העתידים (במדבר כד, כ–כד). בנבואה זו מונה בלעם את אויבי ישראל מן הראשון שבהם, עמלק ('ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אבד'), ועד האחרון שבהם, כתיים ('וצים מיד כתיים וענו אשור וענו עבר ואף הוא עדי אבד'). עמים אשר יבואו בצי אניות מארץ כתיים³⁶ הם שישברו את כוחה של אשור, היא המעצמה שמעבר לנהר, ויענישוה על פריעתה בישראל. אף

³¹ J.M. Allegro, 'Commentary on Isaiah (A)', הנ"ל (לעיל, הערה 4), עמ' 13.

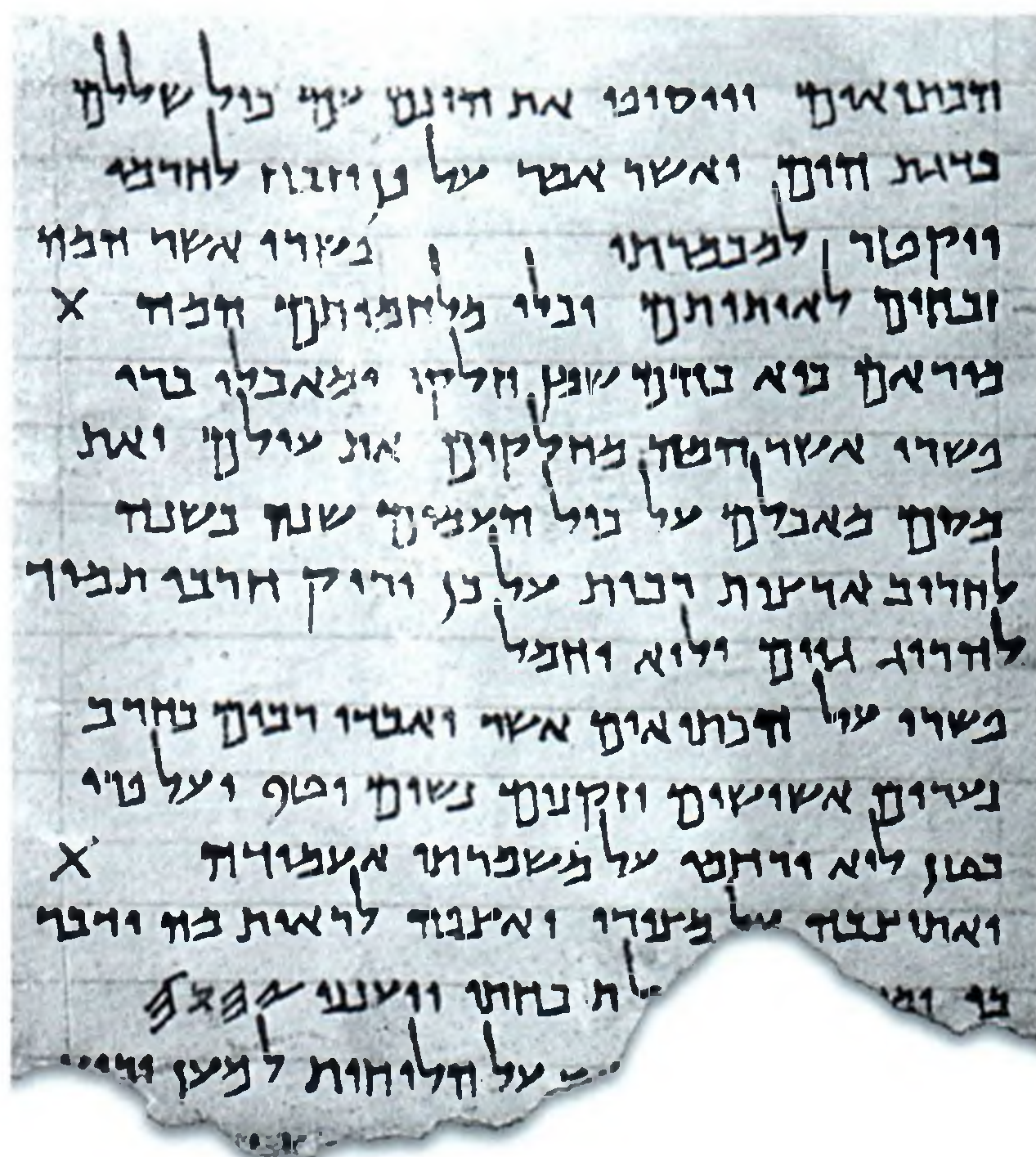
³² על הבדלי הכתיב 'כתיאים'–'כתיים' ראו: E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS, 29), Atlanta, Ga. 1986, pp. 31–33.

³³ J.T. Milik, 'Commentaire de Psaumes', בריתלמי ומיליק (לעיל, הערה 19), עמ' 82.

³⁴ ראו: ניצן (לעיל, הערה 1), עמ' 125–128, ודברי הפירוש של הפשרים על הכתיאים ראו: שם, עמ' 156–164, 164, 170.

³⁵ ראו: שם, עמ' 25–27.

³⁶ לפי התרגומים הארמיים לבמדבר כד, כד הכוונה בפסוק זה לרומי.



תיאור הכתיבים, פשר חבקוק, 1QpHab, טור ו

כתים אלו יאבדו בחטאיהם, ואז תיסלל הדרך לגאולת ישראל.³⁷ אם אכן ביסס בעל פשר חבקוק את הכינוי כתיאים למעצמה שבדורו על כתוב זה, בצד הסתמכותו על פסוקי ספר חבקוק על הכשדים, הרי ביקש לגלות בדרך זו את משמעותם האסכטולוגית של מעשי הכתיאים-הרומים בזמנו. ואכן בכמה מן הפשרים על הכתיאים ניכרת מגמה זו בבירור. למשל בפשר לדברי חבקוק א, ח נאמר בין השאר 'על הכתיאים אשר ידושו את הארץ [...] יבואו [...] לאכול [את כ]ול העמים' (1QpHab, טור ג, שורות 9–11). פשר זה דומה לדברי דניאל בחזונו על החיה הרביעית 'ותאכל כל ארעא ותרושנה ותדקנה' (דניאל ז, כג). יש דמיון גם בין נבואת חבקוק על הכשדים, אשר שניהם 'חדו מזאבי ערב' (1QpHab, טור ג, שורות 6–7), לחזון דניאל על החיה הרביעית, אשר 'שנין די פרזל לה' (דניאל ז, ז, יט). בחזון האפוקליפטי של דניאל על ארבע חיות טרף המסמלות ארבע ממלכות שתלוטנה בישראל, החיה הרביעית מסמלת את האויב המעצמתי האחרון של ישראל לפני בוא הגאולה, היינו לפני שייקבלון מלכותא קדישי עליונין ויחסנון מלכותא עד עלמא ועד עלם עלמא' (דניאל ז, יח). דברי דניאל על החיה הרביעית מכוונים למעצמה העוינת של ימיו, היינו לסלווקים, ואילו בעל פשר חבקוק פותר את דברי חבקוק על המעצמה העוינת של ימיו, שהוא מכנה כתיאים.³⁸ לפשרים אחרים על הכתיאים יש קשר לנבואות על יום ה', גם כאלו

³⁷ ראו סוף פירושו של הרמב"ן לבמדבר כד, כ.

³⁸ ראו: ניצן (לעיל, הערה 1), עמ' 67–68; G.J. Brooke, 'The Kittim in the Qumran Pesharim', L. Alexander (ed.), *Images of Empire*, Sheffield 1991, pp. 135–159.

שמחוץ לנבואת חבקוק. דוגמה לכך היא הפשר לחבקוק א, ו, על 'הגוי המר והנמהר', 'אשר המה קלים וגבורים' (1QpHab, טור ב, שורה 12). קשר בין 'מר' ל'גבור' מצוי בתיאור יום ה' בצפניה א, יד: 'קרוב יום ה' הגדול קרוב ומהר מאד קול יום ה' מר צורח שם גבור' (צפניה א, יד, והשוו לתיאור צבא ה' בישעיה יג, ג).³⁹ בעל פשר חבקוק השתמש באסוציאציות בין דברי הנביא חבקוק לנבואות אחרות במקרא כדי להביע את בשורתו כי במעשי המעצמה של זמנו, היינו הכתיאים, מתקיימים דברי נבואה על האותות המבשרים את קרבת הגאולה.⁴⁰ כלומר בעליית הכתיאים יש איום, אך גם בשורה על קרבת הגאולה.

הרמזים במגילת פשר חבקוק לנבואות נוספות על אלה של חבקוק מובלעים בלשונות הפשרים, במישור סמוי של הפשר, אך הם מרחיבים את הבסיס המקראי של הפשר.⁴¹ במגילת הפשר התמטי המכונה במחקר Florilegium דברי נבואה נוספים על אלו של הפסוקים הבסיסיים הנפשרים מופיעים במישור הגלוי של הפשר, כאסמכתאות לדברי הפשר על הפסוקים הבסיסיים, ולעתים הם משמשים גם בסיס להרחבת הרעיון האמור בפשר. הפסוקים הנוספים מוצגים על ידי מונח מקשר, כגון 'כאשר כתוב', או 'כאשר כתוב בספר X' כך למשל בפשר לנבואת נתן על בית דוד בשמואל ב ז, יא–יד יש שימוש גלוי בנבואת עמוס ט, יא, כדלהלן: 'הוא צמח דויד העומד עם דורש התורה אשר [...] בציון בא]חרית הימים כאשר כתוב "והקימתי את סוכת דויד הנופלת" היא סוכת דויד הנופל[ת] א]שר יעמוד להושיע את ישראל' (4Q174, קטעים 1–2, טור א, שורות 10–12).⁴² בעניין זה דומים מדרשי הפשר למדרשי חז"ל, המרחיבים את דרשותיהם על ידי אסמכתאות לדברי מקרא נוספים על אלו שבבסיס הדרשות. זו אחת השיטות המקנות למדרשי הפשר סמכות ואמינות.

סמכותם הדתית של הפשרים ואמינותם הפרשנית

סמכותם הדתית של הפשרים נובעת בראש ובראשונה מייחוסם למורה הצדק, אשר נחשב בכת היחד למנהיג 'אשר נתן אל בן[לבו דע]ה לפשור את כול דברי עבדיו הנביאים' (פשר חבקוק, 1QpHab, טור ב, שורות 8–9), ובכך משתווה סמכותו לסמכותם של יוסף ושל דניאל, אשר האל הקנה להם את חכמת הפתרון של חלומות נבואיים. אולם אמינותם הפרשנית של הפשרים מושגת בעזרת טכניקות פרשניות וספרותיות המוכיחות כי יש קשר אמין בין דברי הנבואה לפשרם. יחידת פשר שלמה כוללת שני חלקים: ברישא, כותרת הפשר, מזוהה מושא הנבואה העתיקה עם דמות או דמויות או עם קבוצה כלשהו מתקופה מאוחרת; ובסיפא, גוף הפשר, מתוארת הפעילות הקשורה בדמות הראשית או במאורע הנדון בפשר (ראו דוגמה לעיל, עמ' 171). זיהוי הדמות הראשית בכותרת הפשר נעשה במספר דרכים: בסגנון 'פשונו על X', כגון: 'פשונו על מורה הצדק', 'פשונו על הכוהן הרשע', 'פשונו על הכתיאים', 'פשונו על כפיר החרון'; בשימוש במילות גוף 'הוא', 'היא', 'המה' לזיהוי מושא הנבואה במושא חדש, כגון: 'הצדיק הוא מורה הצדק', 'הקריה היא ירושלים', 'הבהמות המה פתאי יהודה'; בסגנון 'פשונו הוא X'. הפעילות הקשורה

³⁹ ראו: ניצן (שם), עמ' 69.

⁴⁰ שם, עמ' 71–74.

⁴¹ שם, עמ' 64–74.

⁴² דוגמאות נוספות לשיטה זו ראו: שם, עמ' 74–78.

בדמויות או בגופים אלו פותחת בלשון 'אשר'. המבנה המקובל הוא אפוא 'פשו על ... אשר ...', למשל: 'פשו על מנשה לקץ האחרון אשר תשפל מלכותו בישן[ראל]' (פשר נחום, 4Q169, קטעים 3–4, טור ד, שורה 3). לעתים יש ויתור על החלק המזהה, ומדובר בפשר רק על מאורע או על מצב אקטואלי כלשהו, וזאת בסגנון 'פשו אשר ...'.⁴³ כך הוא ברצף של פשרים העוסקים באותה הדמות או באותה הקבוצה, לדוגמה לאחר מספר פשרים רצופים במגילת פשר חבקוק הדורשים על הכתיאים דברי נבואה שנאמרו בשעתם על הכשדים (1QpHab, טור ב, שורה 10 – טור ג, שורה 17), מנוסח פשר נוסף העוסק בהם: 'פשו אשר ילעיגו על רבים ובזו על נכבדים' (1QpHab, טור ד, שורות 1–3). אך לעתים הסיבה לכתיבת פשר ללא כותרת אינה ברורה ונתונה להשערה.⁴⁴

זיהוי הדמויות או הגופים בכותרת הפשר יכול היה להיתפס כשרירותי אלמלא הפרטים האמורים עליהם בגוף הפשר. גילויים של פרטים אלו נעשה בטכניקות פרשניות שונות, והן האמורות להקנות אמינות פרשנית לכל דברי הפשר. הטכניקות הללו מגוונות: החל בדרכים פשוטות של קשר תיעודי בין מילות הנבואה למילות הפשר או קשר של פרפרזה בין תוכן הנבואה לתוכן הפשר, וכלה בדרכים מורכבות של אלגוריות, ריבוי משמעות, אסוציאציות ספרותיות ודרכי פרשנות אחרות המקנות לדברי הנבואה העתיקים משמעות בהקשרים היסטוריים חדשים.⁴⁵ בחקר הדרכים השונות ליצירת הפשרים עסקו בעיקר קרל אליגר, ויליאם בראונלי, בלהה ניצן, מאוריה הורגן, ג'ורג' ברוק ומשה ברנשטיין.⁴⁶ להלן אדגים רק מבחר מצומצם של דרכי היצירה של הפרטים בגופי הפשרים.

על שיטת הקשר המילולי בין מילות הנבואה לדברי הפשר עמד בשעתו אליגר בספרו על מגילת פשר חבקוק, והורגן הרחיבה בעניין זה לפי מגילות פשרים אחרות, והגדירה שיטה זו כביסוס הפשרים על מילות מפתח מן הנבואות.⁴⁷ לדוגמה בפשר הכתוב 'אז חלף רוח ויעבר'

⁴³ רבינוביץ ראה בהם שני טיפוסים פשרים: הטיפוס 'פשו על' בא לזהות את האיש, הקבוצה או הזמן שהכתוב המקראי מדבר עליהם, והטיפוס 'פשו אשר' בא לזהות את המצב או המאורע שאליו מכוון הכתוב המקראי, ולעתים קרובות שני טיפוסים אלו מצטרפים בפשר אחד כפורמולה 'פשו על ... אשר ...'. ראו: רבינוביץ (לעיל, הערה 13), עמ' 226. אולם מעיון במרבית הפשרים עולה כי בפשר נחום ובפשר תהלים א הפשרים הרבים שנשתמרו הם בסגנון 'פשו על ... אשר ...' או בסגנון 'פשו הוא ... אשר ...'. בפשר תהלים א למשל יש רק פשר אחד בסגנון 'פשו אשר ...' (4Q171, טור ג, שורה 3) לתהלים לז, וזה בא בהמשך לפשר קודם על אותו גוף (על שבי המדבר). הורגן סקרה את המבנים השונים של הפשרים לנוסחאותיהם, אך ללא כל הסבר להבדלים ביניהם, ראו: הורגן (לעיל, הערה 11), עמ' 239–244.

⁴⁴ דוגמאות לתופעה זו ראו: ניצן (לעיל, הערה 1), עמ' 84–85. פרטים נוספים על המבנה התחבירי של הפשרים לשיטותיו הבאתי שם, עמ' 85–89.

⁴⁵ סיכום חלקי של המחקר והצעות חדשות לדרכי יצירת הפשרים ראו: ניצן (שם), עמ' 33–79.

⁴⁶ K. Elliger, *Studien zum Habakkuk Kommentar vom Toten Meer*, Tübingen 1953, pp. 127–130; W.H. Brownlee, 'The Habakkuk Midrash Peshier and the Targum of Jonathan', *JJS*, 7 (1956), pp. 169–186; idem, *The Midrash Peshier of Habakkuk*, Montana 1976, pp. 23–35; G.J. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context*, Sheffield 1985; M.J. Bernstein, 'Introductory Formulas for Citation and Recitation of Biblical Verses in the Qumran Pesharim: Observation of a Peshier Technique', *DSD*, 1 (1994), pp. 30–70; הורגן (לעיל, הערה 11), עמ' 244–247; ניצן (לעיל, הערה 1), עמ' 33–103.

⁴⁷ אליגר (שם); ניצן (שם), עמ' 36–38; הורגן (שם), עמ' 244–245.

(חבקוק א, יא) נאמר בפשר חבקוק: 'פשרו [ע]ל מושלי הכתיאים אשר [...] יעבורו איש מלפני רעיהו' (1QpHab, טור ד, שורות 10–12); על הכתוב 'על כן יִזְכָּח לחרמו' (חבקוק א, טז) נאמר שם: 'פשרו אשר המה זכחים לאותותם' (1QpHab, טור ו, שורות 2–4); ועל 'ויסדתיך בספי[רים]' (ישעיה נד, יא) נאמר בפשר ישעיה ד: '[פשר הדבר אשר] יסדו את עצת היחד [...] בתוך] עדת בחירו כאבן הספיר בתוך האבנים' (4Q164, קטע 1, שורות 1–3).⁴⁸ הפשרים על הכתיאים שהובאו כאן מפשר חבקוק מתארים מציאות ידועה בממשל הרומי, ששלט בפרובינציות בעזרת נציבים שהתחלפו מדי שנה, ואת המנהג בצבא הרומי לסגוד לאותות של חילותיו השונים. השימוש במילות הנבואה הקדומה לתיאור מציאות מאוחרת זו מקנה אמינות לפשר על כוונת הנבואה. בדוגמה מפשר ישעיה לא נשתמרה או לא נכתבה כותרת לפשר, אך ברור ממילות הנבואה המצוטטות בו שכבודה העתידי של ירושלים, בירתה של ישראל, משמש כאן סמל לכבודו של המוסד העליון, 'עצת היחד', המוקם בכת היחד, היא 'עדת בחירו'.⁴⁹

בפשר הושע א נאמר על הכתוב 'והשבתי כול משושה ח[גה חד]שה ושבתה וכול מועדיה' (הושע ב, יג): 'פשרו אשר [את המו]עדות יוליכו במועדי הגואים ו[כול שמחה] נהפכה להם לאבל' (4Q166, טור ב, שורות 14–17). הפשר מתעד את לשון 'מועד' בהקשר אקטואלי חדש של פלוגתת הלוח בימי הבית השני. בדרך זו שאר דברי הפסוק, הנפשרים בפרפרזה, מבארים את העונש לדור הקץ האסכטולוגי, 'דור הפקודה' (שם, טור א, שורה 10, ככל הנראה מושא הפשרים במגילה זו), בסיבה האקטואלית של קיום המועדים לפי לוח שנה שאינו ראוי.

בדברי הנבואה הנפשרים בדרך האלגוריה מקובל השימוש במילה 'עיר' כסמל לעדה ובצירוף הלשון 'בנה עיר' כסמל להקמת עדה. שימוש זה נעשה בפשרים הן לגבי הכת עצמה והן לגבי מתנגדיה. הפשר לפסוק 'הוי בונה עיר בדמים ויכונן קריה בעולה' (עפ"י חבקוק ב, יב) הוא: 'פשר הדבר על מטיף הכזב אשר התעה רבים לבנות עיר שוו בדמים ולקים עדה בשקר' (1QpHab, טור י, שורות 9–10). ההקבלה בפשר, ההולמת את התקבולת בפסוק, היא ראייה כי לבנות עיר פירושו להקים עדה, וכאן הכוונה לעדה של מתנגדי כת היחד; ואילו בפשר תהלים א השימוש בסמל הבנייה הוא על עדת היחד. בפשר לכתוב 'כיא מה' מצעדי גבר כוננו' (תהלים לז, כג) נאמר: 'פשרו על הכוהן מורה ה[צדק אשר ד]בר בו אל לעמוד ו[אשר] הכינו לבנות לו עדת [...] ' (4Q171, קטעים 3–4, טור ג, שורות 15–16). 'מצעדי גבר כוננו' נפטר כאן על הקמת עדת היחד כנגד 'ויכונן קריה בעולה' (חבקוק ב, י), הנפטר על הקמת עדת המתנגדים. השימוש בעיר כסמל לעדה מצוי עוד בכינוי 'ערי יהודה' לחבורות היחד (פשר חבקוק, 1QpHab, טור יב, שורה 9, פשר ללשון 'ארץ' בחבקוק ב, יז) ובכינוי 'עיר אפרים דורשי החלקות' (אפרים הם כאמור הפרושים) בפשר למונח 'עיר הדמים' בנחום ג, א (פשר נחום, 4Q169, קטעים 3–4, טור ב, שורות 1–2), וכיוצא בזה הכינוי 'דורשי החלקות' כפשר לעיר 'נינוה' (4Q169, קטעים 3–4, טור ג, שורות 6–7, פשר לנחום ג, b2). למערכת זו קשור גם הבית כסמל לעדה, כגון 'בית יהודה' ככינוי לעדת היחד

⁴⁸ J.M. Allegro, 'Commentary on Isaiah (D)', הנ"ל (לעיל, הערה 4), עמ' 27.

⁴⁹ על המוסד עצת היחד ראו: סרך היחד, IQS, טור ח, שורות 1–16; סרך העדה, IQSa, טור א, שורה 25 – טור ב, שורה 21. ראו: ליכט, מגילת הסרכים (לעיל, הערה 17), עמ' 176–182, 261–270. על פשר ישעיה ד ראו: ד' פלוסר, 'פשר ישעיה ורעיון שנים עשר השליחים', הנ"ל, יהדות ומקורות הנצרות, תל-אביב תשל"ט, עמ' 283–284. על קטע זה ראו מאמרו של מ' קיסטר, 'ירושלים והמקדש בקומראן', בקובץ זה.



פשר הושע, 4Q166, 'והשבתי כל משושה... פשרו...' (מסומן בחצים)

והכינויים 'בית אבשלום' ו'בית פלג' לעדות שפרשו ממנה.⁵⁰ במגילות אחרות הטיפולוגיה של מבנה המגן על יושביו כסמל לעדה באה לידי ביטוי בדימוי הכת לחומה. במגילת ההודיות כותב משורר הכת: 'ואהיה כבא בעיר מצור ונעוז בחומה נשגבה עד פלט', ומרחיב דימוי זה בדבריו על עדת היחד (IQH^a, טור יד [ו], שורות 25–28).⁵¹ בסרך היחד ממשיל המחבר את עדת היחד

⁵⁰ לכינויים אלה ראו לעיל. על טיפולוגיה זו ועל טיפולוגיות אחרות במגילות הפשרים ראו: ניצן (לעיל, הערה 1), עמ' 43–46.

⁵¹ ראו: ליכט, מגילת ההודיות (לעיל, הערה 17), עמ' 116–117. ראו עוד: IQH^a, טור יא [ג], שורה 37; טור יג [ה], שורה 37; טור טו [ז], שורות 8–9; סרך הברכות, IQSb, טור ה, שורה 23.

לחומה איתנה 'היא חומת הבחן פנת יקר בל יזדעזעו יסודותיה ובל יחישו ממקומם' על בסיס ישעיה כח, טז (IQS, טור ח, שורות 7–8).⁵² דוד פלוסר עמד על השימוש בסימבוליקה של בניין בתיאור העדה הנוצרית או הכנסייה הנוצרית בברית החדשה (מתי טז, יח; איגרת אל האפסים ב, יט–כב; איגרת שנייה אל הקורינתים ה, ב–ה ועוד).⁵³ נראה אפוא כי סמל הבניין כטיפולוגי לעדה היה מקובל לפחות בחוגים מסוימים בימי הבית השני.

במגילות הפשרים משמשות מסורות טיפולוגיות נוספות. למשל המונח 'לבנון', המסמל ישות מורמת מעל, מזוהה בפשר לחבקוק ב, יז כעצת היחד (IQpHab, טור יב, שורות 3–4), בפשר לישעיה י, לד, הוא מזוהה ככתיאים (פשר ישעיה א, 4Q161, קטעים 8–10, שורות 2–3, 7–8), ובפשר לנחום א, ה הוא מזוהה כנראה כמושלי הכתיאים (4Q169, קטעים 1–2, טור ב, שורה 7 לפי הצעת סטרגנל).⁵⁴ במסורות המשוקעות בתרגומים הארמיים ובמדרשי חז"ל המונח לבנון שבנבואות מסמל את בית המקדש או את אומות העולם.⁵⁵ מן הפשרים למונח לבנון נראה כי סופרי כת היחד הכירו מסורות פרשניות אלו, אך נמנעו מלפשוט את המונח לבנון על בית המקדש, כיוון שהכת שללה את קדושת העבודה בבית המקדש בזמנה,⁵⁶ ודגלה בקדושה המתקיימת בעדת היחד; זו מכונה גם עדת קודש⁵⁷ בשל הקפדתה על חוקי הטהרה ועל לוח שנה ראוי.

שיטה אחרת הנקוטה בפשרים כדי לחזק את ההתאמה בין דברי הנבואה לפשרם על מציאות מאוחרת היא שימוש במילות נבואה המשתמעות לעניינים שונים. בעל פשר חבקוק ניצל לצורך זה גרסאות שונות של הכתוב המקראי. לדוגמה גרסת המגילה לחבקוק א, יא היא: 'אז חלף רוח ויעבר וישם', ולא 'ואשם' כבנוסח המסורה. אולם הפשר מתייחס לשתי הגרסאות: גרסת 'ואשם' נפשרת על 'בית אשמתם' של הרומאים, הוא הסנט המאשר את שליחת הנציבים לפרובינציות, ואילו גרסת 'וישם' נפשרת במשמעות של שממה⁵⁸ על מעשי הנציבים הבאים 'לשחית את הארץ' (IQpHab, טור ד, שורות 9–13). גרסת המגילה לחבקוק ב, טז היא 'שתה גם עתה והרעל' (כגרסת השבעים, עקילס, הוולגטה והפשיטתא), ולא כגרסת המסורה 'והערל'. הפשר הוא על הכוהן הרשע, והוא מתייחס לשתי הגרסאות: הפשר מתאר את חטאו 'כיא לוא מל את עורלת לבו' (גרסת 'והערל'), ואת עונשו 'וכוס חמת [א]ל תבלענו' (גרסת 'והערל') (IQpHab, טור יא, שורות 9–15).⁵⁹ מן ההיבט של נוסח המקרא יש בטכניקה זו עדות למסורות נוסח שונות

⁵² ראו: ליכט, מגילת הסרכים (לעיל, הערה 17), עמ' 175.

⁵³ פלוסר (לעיל, הערה 49), עמ' 289–295.

⁵⁴ ראו: J. Strugnell, 'Notes en marge du volume V des "Discoveries in the Judaean Desert of Jordan"', *RevQ*, 7 (1969–1971), pp. 204–210. סטרגנל מציע להשלים את הפשר המקוטע לנחום א, ה כדלהלן: 'כיא הבןשן הוא הכתיים ולמלכם קרא [כר]מל ולמושלי לבנון' (4Q169, קטעים 1–2, טור ב, שורות 6–7).

⁵⁵ לבנון הוא סמל למקדש בתרגום יונתן לישעיה לו, כד (=מלכים ב יט, כג); לירמיה כב ו, כ, כג; להושע יד, ח; לזכריה י, י ועוד. ראו: ניצן (לעיל, הערה 1), עמ' 43, הערה 44, ושם ספרות. לבנון הוא סמל לאומות העולם בתרגום יונתן לישעיה ב, יג; י, לד; זכריה יא, א. ראו עוד: מ' קיסטר, 'ביאורים באגדות החורבן באבות דרבי נתן', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 512–517.

⁵⁶ ראו למשל: מקצת מעשי התורה, חלק ג, שורות 7–8 (4Q397, קטעים 14–21), ראו: קימרון וסטרגנל (לעיל, הערה 24); וכן: ברית דמשק (גניזה), עמ' ו, שורות 11–19.

⁵⁷ ראו: סרך היחד, IQS, טור ב, שורה 25; טור ח, שורה 21; מגילת המלחמה, IQM, טור ג, שורה 4; הודיות, IQH^a, טור טו [ז], שורה 10; ברית דמשק (גניזה), עמ' 20, שורה 24.

⁵⁸ השור לנוסח הוולגטה.

⁵⁹ דוגמאות נוספות לשיטה פרשנית זו ולדרכי שימוש נוספות בחילוף גרסאות של מילות הנבואה לשם ריבוי

בימי הבית השני. מן ההיבט של פרשנות המקרא, אפשר אולי לראות בציטוט נוסח שונה מנוסח המסורה דמיון מסוים לשיטת 'אל תקרי' הנהוגה במדרשי חז"ל ('אל תקרי [...] אלא [...]'). אולם שיטת הפשרים נבדלת משיטת חז"ל בפשר הדרשני לשתי הגרסאות, ומטרתה כאמור להרחיב את הפשר למילות הנבואה ולהחילו על מציאות מאוחרת תוך כדי חיזוק אמינותו.

לא הבאתי כאן אלא מקצת דרכי הפרשנות הנהוגות במגילות הפשרים. אך די באלה כדי ללמד שמחברי מגילות הפשרים מקומראן עיינו בדברי הנבואה בגישה פרשנית-אפוקליפטית. הם ראו בדברי הנבואה מסר אלוהי קדום שבאה בו לידי ביטוי הגזירה האלוהית על מהלך ההיסטוריה, לא רק בזמנם של הנביאים, אלא בכל הדורות, עד לדור ההיסטורי האחרון ולאחרית הימים. לפיכך סברו כי האירועים המדיניים בזמנם ואף המחלוקות הפנימיות ביהודה בזמנם נרמזים בהכרח במסרים האלוהיים הקדומים, ואת הרמזים הללו ביקשו לחשוף בפשרים הדרשניים לנבואות המקרא. בחשיפת הקשרים בין מאורעות דורם לנבואות קדומות מצאו אישור להשקפת עולמם באשר לצדקת דרכה של כת היחד בענייני דת ומדינה.⁶⁰

פשרים לכתובים מן התורה

בעשור האחרון הוצג במחקר סוג חדש של פשרים, פשרים לכתובים מן התורה. פשרים אלו נתגלו בשתי מגילות, במגילה המכונה פשר (או פירוש) לבראשית א (4Q252),⁶¹ ובמגילה המכונה פשר (או פירוש) על האבות (4Q464).⁶² המגילה 4Q252 כוללת עיבודים ופירושים לפסוקי ספר בראשית, בעיקר פסוקים שעניינם ברכות שנאמרו מימי נח ועד יעקב. טכניקת הפשר נשתמרה רק בביאורים לברכות יעקב לבניו לאחרית הימים. לשון פשר כתובה שם בתיאור הסיבה למניעת הברכה מראובן: 'פשרו אשר הוכיחו אשר שכב עם בלהה' (4Q252, טור ד, שורות 5–6). לכאורה אין בדברים כל מסר אסכטולוגי או אקטואלי, אלא מעין השלמה פרשנית לאמור בבראשית לה, כב 'וישמע ישראל'. פשר אחר הוא לברכת יעקב ליהודה 'לא יסור שבט מיהודה ומחקק מבין רגליו' (בראשית מט, י). פשר זה כולל מסר אסכטולוגי בסגנון של שיטת הזיהוי על ידי מילות גוף 'היא', 'המה': 'כי המחקק היא ברית המלכות [ואל] פי ישראל המה הדגלים', והבטחה לקיום המלכות של בית דוד 'עד דורות עולם', ככל הנראה עם 'דורש' התורה אשר עם אנשי היחד' (4Q252, טור ה, שורות 1–5).

הניסיונות להבין את השימוש בשיטת הפשר בחיבור זה נחלקים לשתי גישות, גישה תמטית וגישה פרשנית. בגישה תמטית מחזיק ברוק, הבוחן את השימוש בשיטת הפשר בהקשר של החיבור השלם.⁶³ הוא מבחין בחיבור השלם בין עיבוד של מבחר קטעים מספר בראשית לסקירה היסטורית מימי נח עד יעקב אשר אותה יוצרים הקטעים המעובדים. בסקירה זו משולבים

העניינים שעליהם הן נפשות, ראו: ניצן (לעיל, הערה 1), עמ' 46–51.

⁶⁰ על השקפת עולמה של כת היחד בענייני מדינה ראו: ד' פלוסר, 'מלכות רומא בעיני בית חשמונאי ובראי האסיים', ציון, מח (תשמ"ג), עמ' 149–176.

⁶¹ ברוק (לעיל, הערה 25), עמ' 203, 205.

⁶² E. Eshel & M. Stone, '4QExposition on the Patriarchs', M. Broshi et al., *Qumran Cave 4, XIV: Parabiblical Texts, Part 2* (DJD, 19), Oxford 1995, pp. 215–230.

⁶³ ראו: G.J. Brooke, 'The Thematic Context of 4Q252', *JQR*, 85 (1994), pp. 33–59; idem, 'The Genre of 4Q252: From Poetry to Pesher', *DSD*, 1 (1994), pp. 160–179.

פירושים בשיטות שונות, המכוונים לדעתו ליצור מסר המתאים להשקפת עולמה של כת היחד. הסקירה פותחת בתיאור שנת המבול ומתארכת את אירועי המבול המצוינים במקרא לחודשים ולימי השבוע לפי לוח שנה בן 364 ימים. לפי עיבוד זה אף אחד מאירועי המבול לא חל בשבת, והעיבוד משקף אפוא את האידאולוגיה ההלכתית של כת היחד שתוארה לעיל. יש בסקירה זו פרשנות בסגנון של גלוסה המבארת את האמור בתורה כלשון מזהה 'הוא', כגון: '[ויפ]תח נוח את חלון התבה יום אחד בשבת הוא יום עשרה בעש[ת] עשר' [החודש] (4Q252, טור א, שורות 13–14, והשוו: שם, שורות 10, 16). בהמשך יש פירוש לסיבת הימנעותו של נוח מלקלל את חם בנו, שפרסם את חרפת שכרותו ומערומו, והדגשה של הברכה לבנו שם – ברכה זו מתקיימת במתן ארץ כנען לאברהם (4Q252, טור ב). מכאן עוברת הסקירה לסיפור סדום ומשולב בה ביאור הלכתי לעונשה של העיר, שהדיחה לעבודה זרה והייתה ראויה להחרמה (4Q252, טור ג, שורות 2–6; השוו: דברים יג, טז; מגילת המקדש, 11QT^a, טור נה, שורות 7–8⁶⁴), כאחת מערי הכנעני (השוו: דברים ז, ב, כו; מגילת המקדש, 11QT^a, טור ב, שורות 9–10).⁶⁵ הסקירה ממשיכה בדברים על יראת ה' שהוכיח אברהם במעשה העקדה (4Q252, טור ג, שורות 6–9), ובברכת יצחק ליעקב המעבירה לו את ברכת אברהם (בראשית כח, ד), היא הברכה לירושלם הארץ (4Q252, טור ג, שורות 12–14). הטקסט מקוטע, אך משמעות הדברים ברורה. מכאן עוברת הסקירה לציווי התורה ולברכות שיוגשמו באחרית הימים: לציווי של משה למחות את זכר עמלק, מצאצאי תמנע פילגש אליפז בן עשו (בראשית לו, יב; דברים כה, יט), בתוספת ביאור בסגנון של גלוסה 'הוא אשר הכנה] שאול' (4Q252, טור ד, שורות 1–3), ולברכת יעקב לבניו לאחרית הימים (בראשית מט). כאן מובאים כאמור שני העניינים המתפרשים בשיטת הפשר: הסיבה למניעת הברכה מראובן – בגלל חטא גילוי העריות עם בלהה פילגש אביו, והגשמת הברכה ליהודה בקיום מלכות דוד על ידי 'משיח הצדק צמח דוד'; ואולי נזכר כאן גם 'דורש התורה' (4Q252, טור ה, שורה 5) – זה המשיח מאהרן שלבואו, לצד המשיח מבית דוד, מצפה כת היחד.⁶⁶ מאזכור 'אנשי היחד' (שם) עולה בבירור שפשר ברכות יעקב חובר בחוגי כת קומראן, ולדעתי אף המפתח התמטי למגילה כולה⁶⁷ – החל בלוח 364 הימים שבו החזיקה כת קומראן וכלה בברכות השבטים – מצוי בתחום רעיונותיה של הכת ונראה שהיא התחברה בחוגיה.

⁶⁴ י' ידן, מגילת המקדש, ב: הנוסח ופירושו, ירושלים תשל"ז, עמ' 174.

⁶⁵ לפי בראשית י, יט–כ סדום נמנית עם ערי כנען, וכנען נמנה עם צאצאיו של חם.

⁶⁶ ההשלמה 'דורש' מסופקת. לתפיסת שני המשיחים השוו: פלורילגיום, 4Q174, קטעים 1–2, שורות 10–12; פשר ישעיה א, 4Q161, קטעים 8–10, שורות 22–24; ברית דמשק (גניזה), עמ' ו, שורה 7; עמ' ז, שורות 18–20; ספר המלחמה, 4Q285, קטע 7, ראו: P.S. Alexander & G. Vermes, '4QSefer ha-Milhamah', S.J. Pfann et al., *Qumran Cave 4, XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Part I* (DJD, 36), Oxford 2000, p. 238. הציפייה לשני משיחים נלמדה בבירור מן ההיגד 'עד בוא נביא ומשיחי אהרון וישראל' בסרך היחד, 1QS, טור ט, שורה 11, וכיוצא בזה בברית דמשק (גניזה), עמ' כ, שורה 1, וכן מתיאור הישיבה לפני שני משיחים, משיח ישראל והכוהן, בסרך העדה לאחרית הימים, 1QSa, טור ב, שורות 11–21. אלא שבחיבורים אלו לא כתוב במפורש שמשיח ישראל צפוי להיות מבית דוד. הציפייה לשני משיחים מעוגנת במסורת ההבטחות הנבואיות לחידוש מלכות בית דוד ובמציאות של סמכות ההנהגה של הכהונה הגדולה שהתפתחה בימי הבית השני. ראו: י' ליוור, 'תורת שני המשיחים בספרות הכיתות בימי בית שני', הנ"ל, חקרי מקרא ומגילות מדבר יהודה, ירושלים תשל"ב, עמ' 155–185.

⁶⁷ הצעות בכיוון זה ראו: M. Kister, 'Notes on Some New Texts from Qumran', *JJS*, 44 (1993), pp. 287–289; ברוק, ההקשר התמטי (לעיל, הערה 63).

בסקירת המעשים המביאים למניעת ברכה ניכרת הקפדתה ההלכתית של כת היחד בעניין חטאים שיש בהם מדרכי התועבה של הגויים, ובהם גילוי עריות. נראה שהסקירה כולה חותרת ללמד שאנשי הכת הם הנוהגים לפי דרכיהם של האבות הראויות לברכה, והם העתידים לזכות בברכות הצפויות לאחרית הימים. מאחר שרק דברי הברכה של יעקב לבניו לאחרית הימים נדרשו במגילה זו בשיטת הפשר, מסתבר שמחבר המגילה ראה בהם נבואות לאחרית הימים, כלומר נבואות העתידות להתגשם במציאות מאוחרת, ולכן ביאר אותם בשיטת הפשר. המגילה מקוטעת, והטקסט המכיל את ברכות יעקב לשאר בניו נשתמר במקוטע.⁶⁸ לפיכך לא ברור אם לשייך את הקטעים המבוארים בשיטת הפשר לסוג הפשר השיטתי או לסוג הפשר המבודד.

אם גם קטע הנבואה ממלאכי ג, טז—יח המצוטט בעותק 4Q453a, שהוא לדעת המהדיר, ג'ורג' ברוק, חלק מהחיבור פשרים (או פירושים) לבראשית ולמלאכי (4Q252–254a), הרי מגילה זו חותרת להבדיל בין 'עובד אלוהים לאשר לוא עבדו', או לשון אחר בין מי שראוי לזכות בברכות הנבואיות לאחרית הימים למי שאינו ראוי לכך.

ברנשטיין בוחן את הביאורים לתורה המשולבים ב-4Q252 בגישה פרשנית, וסבור שעיקר מטרתו של חיבור זה לבאר קשיים בטקסט המקראי. הוא סוקר את הסוגים השונים של דברי הפרשנות המשולבים בחיבור ואת התייחסותם לקשיים פרשניים בטקסט המקראי. הוא רואה בסוגה של חיבור זה סוגת ביניים בין החיבורים של טקסט מקראי משוכתב (כגון ספר היובלים) לחיבורי הפשרים.⁶⁹ אף שהגישה התמטית מבוססת היטב במחקרו של ברוק, הרי לגישתו של ברנשטיין יש חשיבות בחקר דרכי הפרשנות למקרא בימי הבית השני.

בטקסט 4Q464, המכונה בידי מהדיריו, מיכאל סטון ואסתר אשל, פירוש על האבות, נשתמר המונח 'פשר ע[ל]' רק פעם אחת (4Q464, קטע 3, טור ב, שורה 7), ולא נשתמרו דברי הפשר. לפיכך לא נוכל לדעת בעניינו דבר. עם זאת ראוי לציין שבחיבור זה, כמו בחיבור 4Q252, יש שילוב של דברים מן התורה עם דברים מן הנבואה. בקטע 3, טור א, נזכרת מסורת המייחסת לאברהם את הקריאה בלשון הקודש, ובסמוך לה מצוטטת נבואת צפניה לאחרית הימים '[אהפך] אל עמים שפה ברורה' (צפניה ג, ט). מסורת המייחסת לאברהם ידיעה של לשון כתבי הקודש, היא הלשון העברית, מופיעה בספר היובלים יב, כה—כז. על פי המסופר בספר היובלים הייתה העברית לשון הבריה; היא שבתה מפי בני האדם לאחר שה' כלל את שפתם, וה' ביקש לתקן את הדבר באמצעות הקניית הלשון העברית לאברהם.⁷⁰ אפשר שהלשון 'נבלת' (4Q464, קטע 3, טור א, שורה 5), המתייחסת לכתוב 'ונבלה שם שפתם' (בראשית יא, ז), רומזת שמסורת זו אכן מונחת ביסוד הטקסט שלפנינו; והשוו המליצה 'בלת לשון' במגילת המלחמה (IQM, טור י, שורה 14). בנבואת צפניה, וכיוצא בזה בדברי החיבור 4Q464, מדובר על המהפך המתקן באחרית הימים, כאשר ישובו כל העמים לדבר 'שפה ברורה', היא 'לשון הקודש'. אך צפניה לא הזכיר את עברה של שפה זו, ואילו מחבר הטקסט 4Q464 הזכיר את עברה ברמזו לראשיתה לפני המפולת של מגדל בבל ולראשית חידושה בעבר על ידי אברהם, ובאמצעות ציטוט נבואת צפניה

⁶⁸ נשתמרו עוד בחלקן הברכות לאשר ולנפתלי (4Q252, טור ו, לפי בראשית מט, כ—כא) והברכות ליששכר, לדן וליוסף (4Q254, קטעים 5–6, 7).

⁶⁹ M.J. Bernstein, '4Q252: Method and Context, Genre and Sources', *JQR*, 85 (1994), pp. 61–79; Idem, '4Q252: From Re-Written Bible to Biblical Commentary', *JJS* 45/1 (1994), pp. 1–27.

⁷⁰ על הלשון העברית כלשון הבריה ראו: בראשית רבה יח, ד (מהדורת תיאודור—אלבק, עמ' 164–165); ועל היותו של אברהם דובר עברית ראו: שם מב, ח (מהדורת תיאודור—אלבק, עמ' 414).

הביע את ציפייתו להשלמת המהפך החיובי באחרית הימים. הקישור בין העבר האידאלי לעתיד האידאלי נעשה באמצעות הקשר בין התורה לנבואה. האם לכך רומז המונח 'פשר ע[ל]' (4Q464, קטע 3, טור ב, שורה 7)? זאת אין לדעת, כיוון שדברי הפשר שנקטעו היו רצופים לנבואה אחרת שנאמרה לאברהם, על 400 שנות השעבוד של זרעו בארץ מצרים (בראשית טו, יג) ואולי גם על גאולתם (שם טו, יד). מכל מקום גם בהקשר זה אמורה נבואה, וניתן לשער שגם כאן השימוש במונח פשר כרוך בפתרון של רזי הנבואה.

לסיכום, סקרתי במאמר זה את ספרות הפשרים מקומראן, מקורותיה, תכניה ושיטותיה, והצגתי את הרקע ההיסטורי להתפתחותה בימי הבית השני בכת היחד, שנמנתה עם החוגים האפוקליפטיים בישראל. חוגים אלו, שהיו בעלי השקפת עולם דטרמיניסטית, ראו בהבטחות הגאולה שבנבואות המקרא תכנית אלוהית למהלך ההיסטוריה ואחרית הימים, והעריכו ושפטו על פי נבואות אלה וקשריהן לתכנית זו את המאורעות ההיסטוריים בזמנם.⁷¹ ספרות הפשרים מקומראן משקפת תפיסת עולם זו.

⁷¹ ראו: ניצן (לעיל, הערה 1), עמ' 74.

חנן אשל

ההיסטוריה של עדת קומראן וההיבט ההיסטורי של ספרות הפשרים

מבוא

הידיעות על ההיסטוריה הפוליטית של התקופה החשמונאית מבוססות על הפרטים המופיעים בספר מקבים א (המסתיים עם מותו של אחרון בניו של מתתיהו, שמעון החשמונאי) ועל כתביו של יוסף בן מתתיהו. הפרטים שהביא יוסף בן מתתיהו על תולדות המדינה החשמונאית מבוססים בעיקר על חיבור שכתב ניקולאוס איש דמשק, סופרו של הורדוס. חיבורים אלו הינם מקורות מגמתיים מאוד, ואנו זקוקים לכל פרט היכול לאששם או להפריכם.¹ לפיכך רבה חשיבותם של הרמזים ההיסטוריים המעטים הקיימים בקבוצה של מגילות הכוללות פרשנות אקטואלית לפסוקים מקראיים. שיטה פרשנית זו מכונה 'פשר'. מחבר הפשר ציטט פסוק, כתב אחריו את המילים 'פשר הדבר על', 'פשרו על' וכיוצא באלה, והסביר את הפסוק שצוטט כמתאר לא רק את זמנו של הנביא אלא בעיקר את זמנו של מחבר הפשר, כלומר את תקופת הבית השני. חלק לא מבוטל מן המגילות שנמצאו בקומראן נתחבר בידי סופריה של קבוצה דתית שהאמינה כי היא חיה באחרית הימים, ערב יום ה'. מחברי הפשרים ניסו להוכיח שהגאולה בפתח. הם פירשו את דברי הנביאים כעוסקים באירועים שאירעו בזמנם, בהנחה שאם דברי הנביאים נתקיימו זה עתה, יש להניח שגם תיאורי הגאולה המופיעים בכתבי נביאים אלה יתקיימו בעתיד הקרוב. בקומראן נמצאו מגילות שהכילו פשרים שיטתיים, כלומר מגילות שבהן פורשה יחידה מקראית משמעותית פסוק אחר פסוק כסדרה, ומגילות שיש בהן פשרים נושאים, שבהן נדון רעיון מסוים על סמך פסוקים שאסף מחבר הפשר מספרי מקרא שונים. כמו כן יש פשרים המשולבים בחיבורים שונים, בעיקר בספר ברית דמשק.²

בפשרים אלו משתקפים אירועים היסטוריים הנוגעים לחיי הקבוצה שישבה בקומראן. רמזים מעטים אלו מאפשרים לנסות ולשחזר את תולדותיה של הקבוצה הדתית שישבה בקומראן. סופרי קומראן הסתירו את כוונתם, בין משום שפחדו שייפגעו אם ייודעו דבריהם למתנגדיהם, בין משום שרצו שדבריהם יהיו מובנים רק לחברי הקבוצה. לפיכך לא נזכרו בפשרים ובספר ברית דמשק השמות הפרטיים של הדמויות ההיסטוריות שהשפיעו על תולדותיה של כת קומראן.

¹ ראו: ח' אשל, מגילות קומראן והמדינה החשמונאית, ירושלים תשס"ד. כל הספר דן בסוגיה זו. להצגת הבעיה ראו עמ' 11–1.

² ראו מאמרה של בלהה ניצן, 'מגילות הפשרים מקומראן', בקובץ זה.

על מנת לרמוז לאנשים אלו השתמשו מחברי הפשרים וספר ברית דמשק בכינויים מוסכמים.³ כך למשל לא ציינו סופרים אלו את שמו של הכוהן שהנהיג את הקבוצה, ושקבע במידה רבה את דמותה, אלא כינו אותו 'מורה הצדק'. מנהיגם של הפרושים אשר עמו התווכח מורה הצדק כונה בפשרים 'איש הכזב' או 'איש הלצון'. הכוהן שרדף את מורה הצדק וניסה להרגו נקרא 'הכוהן הרשע'. מנהיגים פוליטיים אחרים של יהודה כונו 'כפיר החרון' ו'איש הבליעל'. מחברי הפשרים כינו את קבוצתם 'יהודה', לפרושים קראו 'אפרים' או 'דורשי החלקות', ולצדוקים קראו 'מנשה'.⁴ מחברי הפשרים הצליחו להסתיר את כוונתם, וכתוצאה מכך זה כחמישים שנה מתווכחים החוקרים בשאלת זהותן של חלק מהדמויות שמחברי הפשרים רמזו אליהן. במאמר זה אנסה לסכם את הפרטים שבידינו על ההיסטוריה של אנשי קומראן תוך הסתמכות על הידיעות ההיסטוריות המעטות המופיעות במגילות.⁵

מתוך 900 המגילות שנמצאו בקומראן רק בעשר מגילות (שאחת מהן ככל הנראה לא התחברה על ידי סופרי הכת) נזכרות דמויות היסטוריות ידועות בשמותיהן. במגילות אלו נזכרו: (1) חוניה, שהוא כנראה אחד הכוהנים הגדולים ששרתו לפני המרד החשמונאי; (2–3) יונתן ושמעון, שהם ככל הנראה בניו של מתתיהו; (4) יוחנן, שהוא ככל הנראה יוחנן הורקנוס הראשון; (5) יונתן המלך, שיש לזהותו עם אלכסנדר ינאי; (6) שלומציון; (7) הורקנוס, שהוא ככל הנראה בנו של אלכסנדר ינאי. בפשר נחום נזכרו שני מלכים סלווקים, (8–9) אנטיוכוס ודימטריוס; ואילו בקטע המפרט את משמרות הכהונה נזכר (10) אמיליוס, אשר יש לזהותו באיש הצבא הרומי M. Aemilius Sacurus, שפומפיוס מינה לנציב סוריה מיד לאחר כיבוש ארץ-ישראל בשנת 63 לפסה"נ. במגילות נזכר גם (11) פותלאיס, שהוא ככל הנראה קצין יהודי אשר הנהיג יחידה צבאית ביהודה בין השנים 57–53 לפנה"ס.⁶ אחת-עשרה הדמויות ששמותיהן נזכרו במגילות פעלו מאמצע המאה השנייה עד אמצע המאה הראשונה לפסה"נ. כפי שאנסה להראות להלן, יש ראיות שגם הדמויות ההיסטוריות אשר שמותיהן אינם מתועדים במפורש, ושרק כינויהן נזכרו בפשרים ובספר ברית דמשק, פעלו באותה תקופה.

מורה הצדק ואיש הכזב

בקומראן נמצאו פשרים שיטתיים המפרשים חלקים מספר ישעיה, קטעים מתרי-עשר ומזמורים אחדים בספר תהלים.⁷ מגילת פשר חבקוק ממערה 1, שפורשו בה פרקים א–ב של ספר חבקוק, היא השלמה מבין הפשרים השיטתיים שנמצאו בקומראן, ואילו במערה 4 נמצאו קטעים

³ ראו: E. Eshel, 'Personal Names in the Qumran Sect', A. Demsky, J.A. Reif & J. Tabory (eds.), *These Are The Names: Studies in Jewish Onomastics*, Ramat-Gan 1997, pp. 39–52.

⁴ 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.

⁵ לדיון קצר יותר בסוגיה זו ראו: ח' אשל, 'תולדותיה של הקבוצה שישבה בקומראן והרמזים ההיסטוריים שבמגילות', קדמוניות, ל (תשנ"ח), עמ' 86–93.

⁶ אשל (לעיל, הערה 3).

⁷ למהדורה של שמונה-עשר הפשרים השיטתיים, כלומר הפשרים המפרשים יחידה ספרותית מקראית על הסדר, ראו: M.P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS, 8), Washington, DC 1979.

משמעותיים מפשר נחום ומפשר לתהלים לז. בשל מצב השתמרותם הטוב באופן יחסי של שלושת הפשרים הללו, רבה חשיבותם לשחזור תולדותיה של הקבוצה שישבה בקומראן. בתחילת ספר ברית דמשק יש תיאור קצר של חורבן בית ראשון, ולאחר מכן נכתב:

ובקץ חרון שנים שלוש מאות ותשעים לתיתו אותם ביד נבוכדנאצר מלך בבל פקדם, ויצמח מישראל ומאהרן שורש מטעת לירוש את ארצו ולדשן בטוב אדמתו, ויבינו בעונם וידעו כי אנשים אשימים הם, ויהיו כעורים וכימגששים דרך שנים עשרים, ויבן אל אל מעשיהם כי בלב שלם דרשוהו, ויקם להם מורה צדק להדריכם בדרך לבו.

(ברית דמשק [גניזה], עמ' א, שורות 5–11)⁸

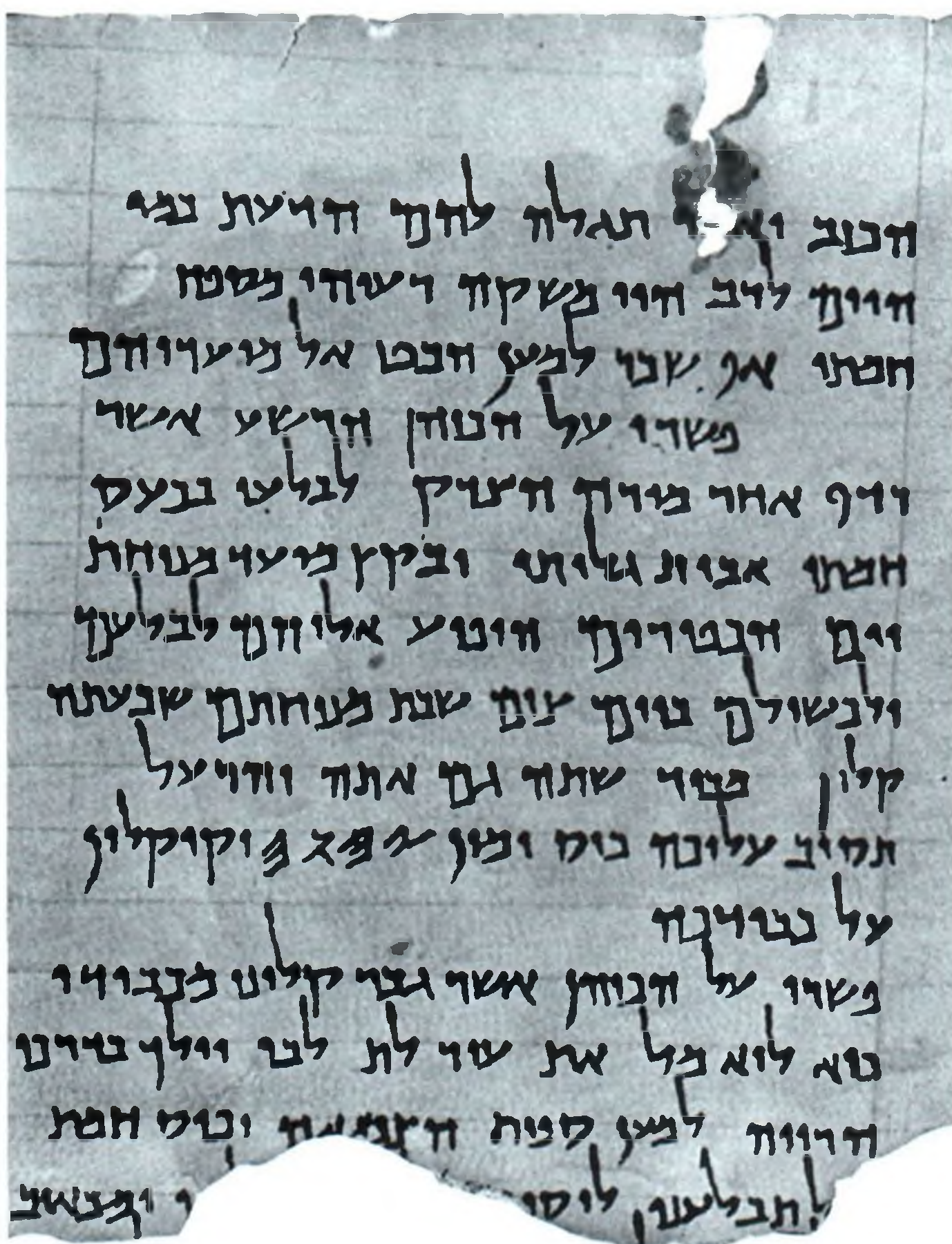
המילה 'פקדם' בתחילת פסקה זו מציינת את עלייתה של הקבוצה ליהודה או את התגבשותה. אם נקבל את הדברים כפשוטם יש להניח שהדבר אירע בתחילת המאה השנייה לפסה"נ. המקדש חרב בשנת 586 לפסה"נ, ומכאן ש-390 שנה לאחר מכן היה התאריך 196 לפסה"נ. בפסקה הנדונה נכתב שעשרים שנה היו בני הקבוצה כעיוורים וכמגששים, ואז שלח להם האל את מורה הצדק אשר הדריך את אנשי הכת בדרך לבו (של האל). אין להניח שהקבוצה התגבשה בדיוק בשנת 196 לפסה"נ, הן מפני שדומה שהמספר 390 מבוסס על יחזקאל ד, ה ולפיכך אינו מספר מדויק, הן מפני שנראה כי בימי הבית השני לא ידעו אנשי יהודה שהתקופה הפרסית נמשכה יותר מ-200 שנה (539–331 לפסה"נ); מעיון בכתבי יוסף בן מתתיהו ובסדר עולם רבה מסתבר שבימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד ראו יהודי ארץ-ישראל בתקופה הפרסית תקופה קצרה. אחת הסיבות לכך היא שיהודי ארץ-ישראל לא זכרו שכמה וכמה מלכים פרסים נשאו את אותם שמות (כל אחד מן השמות כורש, דריוש וארתחשסתא היה שם של שלושה מלכים, המכונים כיום הראשון השני והשלישי). מכאן שאנשי קומראן לא יכלו לחשב במדויק כמה זמן עבר מאז חורבן הבית הראשון ועד לתחילת פעולתה של הקבוצה ביהודה. עם זאת דומה שיש לקבל כפשוטה את הקביעה שמורה הצדק לא הנהיג את הקבוצה מיד עם תחילת פעולתה, ושהוא הצטרף אל אנשי הכת רק עשרים שנה מאוחר יותר.⁹

הקביעה שמורה הצדק הוא שהדריך את בני הקבוצה בדרך לבו של האל מתקשרת לתיאורים המופיעים בפשרים. בפשר לתהלים לז, כג–כד, 'מה' מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ, כי יפל לא יוטל, כי ה' סומך ידו', נאמר: 'פשרו על הכוהן מורה הצדק אשר בחר בו אל לעמוד כ[י]א הכינו לבנות לו עדת [בחיריו באמת]' (4Q171, קטעים 1–10, טור ג, שורות 14–17). על פי תיאור זה האל הוא שבחר במורה הצדק לבנות את העדה. בפשר לחבקוק א, ה צוין שהכוהן, הלוא הוא 'הכוהן מורה הצדק', הוא שלימד את אנשי הכת לפשור את דברי הנביאים: 'פשר הדבר [על הבו]גדים לאחרית הימים המה עריצני הבר[ית] אשר לא יאמינו בשומעם את כול הבא[נות] ע[ל] הדור האחרון מפי הכוהן אשר נתן אל ב[לב]ו דע[ה] לפשור את דברי עבדיו הנביאים [אשר] בידם ספר אל את כול הבאות על עמו וע[ל] עדתו' (1QpHab, טור ב, שורות 5–10).

אירוע מרכזי בחייו של מורה הצדק היה הוויכוח שניהל עם מנהיגם של דורשי החלקות, שיש לזהותם בפרושים. מנהיג זה כונה בפשרים 'מטיף הכזב' או 'איש הלצון'. עימות זה נזכר בפשר חבקוק ובספר ברית דמשק. בפשר חבקוק על הפסוק 'ראו בוגדים והביטו והתמהו תמהו כי פעל

⁸ M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, p. 11

⁹ על ההנחה שהקבוצה התגבשה בתפוצות ועלתה ארצה כקבוצה מגובשת ראו: J. Murphy-O'Connor, 'The Essenes and Their History', *RB*, 81 (1974), pp. 215–244



'הכוהן הרשע אשר
רדף אחר מורה הצדק
לבלעו', פשר חבקוק,
1QpHab, טור יא
(ראו בעמוד הבא)

פועל בימכם לוא תאמינו כי יסופר' (חבקוק א, ה; בנוסח המסורה 'בגויים' במקום 'בוגדים')
נאמר: '[פשר הדבר על] הבוגדים עם איש הכזב כי לוא [שמעו אל דברי] מורה הצדקה מפיא אל
ועל הבוג[דים בברית] החדשה כיא לוא האמינו בברית אל [ויחללו] את שם קודשו' (1QpHab, טור ב, שורות 1-4). בתיאור זה נזכרו שתי קבוצות שבגדו בברית: אלה שבגדו עם איש הכזב
והבוגדים בברית החדשה. הפסוק 'למה תביטו בוגדים ותחריש בבלע רשע צדיק ממנו' (חבקוק
א, יג) נפטר: 'פשוו על בית אבשלום ואנשי עצתם אשר נדמו בתוכחת מורה הצדק ולוא עזרוהו
על איש הכזב אשר מאס את התורה בתוך כל עצתם' (1QpHab, טור ה, שורות 9-12). בעל הפשר
האשים את אנשי בית אבשלום (קבוצה דתית שאין ביכולתנו לזהותה) בכך שלא עזרו למורה
הצדק כאשר איש הכזב הוכיחו. אף הפסוק 'הוי בונה עיר בדמים ויכונון קריה בעולה הלוא הנה
מעם ה' צבאות יגעו עמים בדי אש ולאומים בדי ריק ויעפו' (חבקוק ב, יב-יג) נפטר על מטיף
הכזב, מנהיגם של דורשי החלקות: 'פשר הדבר על מטיף הכזב אשר התעה רבים לבנות עיר שיו
(=שווא) בדמים ולקים עדה בשקר בעבור כבודה לוגיע (=להוגיע) רבים בעבודת שיו ולהורותם
במ[ע]שי שקר' (1QpHab, טור י, שורות 9-12). מכאן שלא רק מורה הצדק הקים לו עדה, אלא

אף איש הכזב בנה עדה, ורבים הצטרפו אליו. מציאות זו מסוכמת בתחילת ספר ברית דמשק: 'בעמוד איש הלצון אשר הטיף לישראל מימי כזב ויתעם בתוהו לא דרך להשח גבהות עולם ולסור מנתיבות צדק ולהסיע גבול אשר גבלו ראשנים בנחלתם' (ברית דמשק [גניזה], עמ' א, שורות 14–16). מכאן שאיש הלצון הוא האחראי לכך שישראל סטו מדרך הישר ושינו מהתקנות שנקבעו על ידי הדורות הקודמים. בתיאור אחר בספר ברית דמשק נאמר: 'ובכל אלה לא הבינו בוני החיץ וטחי התפל כי שוקל רוח ומטיף כזב הטיף להם אשר חרה אף אל בכל עדתו' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ח, שורות 12–13).

מורה הצדק והכוהן הרשע

הכוהן הרשע הוא מנהיג פוליטי אשר שירת ככל הנראה בתור כוהן גדול. הכוהן הרשע ניסה לפגוע במורה הצדק. אם נוכל לזהות את הכוהן הרשע נוכל לקבוע מתי פעלו מורה הצדק ואיש הכזב. הכוהן הרשע נזכר חמש פעמים בפשר חבקוק, פעם בפשר לתהלים לו ובהקשר לא ברור ומקוטע בפשר לישעיה. בפשר חבקוק נאמר:

וְאִם כִּיָּא הוֹן יִבְגּוּד גְּבֵר יִהִיר וְלֹא יִנּוּה אֲשֶׁר הִרְחִיב כְּשֹׂאֹל נִפְשׁוֹ וְהוּא כְּמוֹת לֹא יִשְׁבַּע וַיֵּאֲסֹפוּ אֵלָיו כּוֹל הַגּוֹיִם וַיִּקְבְּצוּ אֵלָיו כּוֹל הָעַמִּים הַלֹּא כּוֹלֵם מִשָּׁל עָלָיו יִשְׂאוּ וּמְלִיצֵי חִידוֹת לוֹ וַיֹּמְרוּ הוּא הִמְרִיבָה וְלֹא לוֹ עַד מִתִּי יִכְבִּיד עָלָיו עֲבֹטָט (חבקוק ב, ה-ו) פִּשְׁרוֹ עַל הַכּוֹהֵן הָרָשָׁע אֲשֶׁר נִקְרָא עַל שֵׁם הָאֲמֶת בְּתַחֲלַת עוֹמְדוֹ וְכַאֲשֶׁר מִשָּׁל בִּישְׂרָאֵל רִם לְבוֹ וַיַּעֲזוּב אֶת אֵל וַיִּבְגּוּד בַּחֻקִּים בַּעֲבוּר הוֹן וַיִּגְזוּל וַיִּקְבּוּץ הוֹן אֲנָשֵׁי חֲמֵס אֲשֶׁר מִרְדּוּ בָּאֵל וְהוֹן עַמִּים לִקַּח לוֹסִיף עָלָיו עוֹן אֲשֶׁמָּה וּדְרָכֵי תוֹעֵבוֹת פֶּעַל בְּכוֹל נֹדֶת טִמְאָה.

(1QpHab, טור ח, שורות 3–13)

בתחילת דרכו הפוליטית נקרא אפוא הכוהן הרשע על שם האמת, ורק כאשר משל בישראל עזב את האל והחל לבגוד בחוקים בעבור הון. כמו כן צוין בפשר חבקוק: 'ואשר אמר "מדמי קריה וחמס ארץ" (חבקוק ב, ח) פִּשְׁרוֹ הַקְרִיָּה הִיא יְרוּשָׁלַם אֲשֶׁר פֶּעַל בַּה הַכּוֹהֵן הָרָשָׁע מַעֲשֵׂי תוֹעֲבוֹת וַיִּטְמָא אֶת מִקְדָּשׁ אֵל, וְחֲמֵס אֶרֶץ הִמָּה עֲרֵי יְהוּדָה אֲשֶׁר גִּזַּל הוֹן אֲבִיוֹנִים' (1QpHab, טור יב, שורות 6–10). מכאן שהכוהן הרשע עשה תועבות בירושלים, טימא את המקדש וגזל הון יתומים. פעמיים נזכר ניסיונו של הכוהן הרשע להרוג את מורה הצדק, בפשר חבקוק נאמר: "'הוּא מִשְׁקָה רַעִיָּהּ מִסַּפַּח חֲמָתוֹ אִף שָׁכַר לְמַעַן הִבֵּט אֶל מוֹעֲדֵיהֶם" (חבקוק ב, טו) פִּשְׁרוֹ עַל הַכּוֹהֵן הָרָשָׁע אֲשֶׁר רִדֵּף אַחֲרַי מוֹרֵה הַצֶּדֶק לְבַלְעוֹ בְּכַעַס חֲמָתוֹ אֲבִית גְּלוֹתוֹ וּבִקֵּץ מוֹעֵד מְנוּחַת יוֹם הַכַּפּוּרִים הוֹפִיעַ אֵלֵיהֶם לְבַלְעֵם וּלְכַשִּׁילֵם בְּיוֹם צוֹם שַׁבַּת מְנוּחָתָם' (1QpHab, טור יא, שורות 2–8). על פי תיאור זה הכוהן הרשע תקף את מורה הצדק ביום הכיפורים, כאשר מורה הצדק התענה במקום גלותו. משתמע מכך שאחת המחלוקות בין מורה הצדק לכוהן הרשע הייתה בשאלת הלוח, שכן הכוהן הרשע לא יכול היה לעזוב את בית המקדש ביום הכיפורים. לפיכך מסתבר שהכוהן הרשע תקף את מורה הצדק ביום הכיפורים של מורה הצדק (שלא היה יום הכיפורים לפי הלוח שהחזיק הכוהן הרשע).¹⁰ בפשר תהלים לו נאמר: "'צוֹפָה רָשָׁע לְצַדִּיק וּמִבְקֶשׁן לְהַמִּיתוֹ יְהוָה לֹא יַעֲזֹבֵנוּ בִּידוֹ וְ[לֹא יִרְשִׁיעֵנוּ בַּהֲשַׁפְטוֹ] (תהלים לו, לב) פִּשְׁרוֹ עַל [הכוהן] הָרָשָׁע אֲשֶׁר צִנָּה לְמוֹרֵה הַצֶּדֶק וּבִקֵּשׁן לְהַמִּיתוֹ [עַל דְּבַר הַחוֹק וְהַתּוֹרָה אֲשֶׁר שָׁלַח אֵלָיו] (4Q171, קטעים 1–10, טור

ד, שורות 7–9). אם ההשלמה '[על דבר החוק] נכונה, הרי הכוהן הרשע ניסה להרוג את מורה הצדק בשל חוק ותורה ששלח אליו.

בפשר חבקוק נאמר שהאל נקם בכוהן הרשע על שניסה לפגוע באנשי הכת: "[נכיא חמס לבנון יכסכה ושוד בהמות] יחתה מדמי אדם וחמס ארץ קריה וכול יושבי בה" (חבקוק ב, יז) פשר הדבר על הכוהן הרשע לשלם לו את גמולו אשר גמל על אביונים, כיא הלבנון הוא עצת היחד והבהמות המה פתאי יהודה עושה התורה, אשר ישופטנו אל לכלה כאשר זמם לכלות אביונים' (IQpHab, טור יב, שורות 1–6). על פי פשר זה האל שילם לכוהן הרשע על מעשיו כנגד עצת היחד וכנגד הפתאים, הם הנלווים אל הכת. בשני פשרים צוין שאויביו של הכוהן הרשע תפסוהו, עינו אותו ועשו נקמות בגוויית בשרו. וזו לשון הפשר הראשון: "הלוא פת[ע פת]אום ויקומו נ[ש]כיך ויקיצו מזעזיעיכה והיתה למשיסות למו כי אתה שלותה גוים רבים וישלוחה כול יתר עמים" (חבקוק ב, ז–ח) פ[שר הדבר] על הכוהן אשר מרד [ועב]ר חוקני אל לשלול עמים רבים וישללו בו ל[] נגועו במשפטי רשעה ושערוריות מחלים רעים עשו בו ונקמות בגוית בשרו' (IQpHab, טור ח, שורה 13 – טור ט, שורה 2). בפשר זה נקבע שהכוהן הרשע לקח שלל מגויים רבים בניגוד לחוקי האל, ובשל כך נענש – נמסר לידי הגויים ואלה עשו נקמות בגוויית בשרו. בפשר השני על עונשו של כוהן הרשע נאמר: "מדמי אדם וחמס ארץ קריה וכול יושבי בה" (חבקוק ב, ח) פשרו על הכוהן ה[רשע] אשר בעוון מורה הצדק ואנשי עצתו נתנו אל ביד אויביו לענותו בנגע לכלה במרורי נפש בעבור [א]שר הרשיע על בחירו' (IQpHab, טור ט, שורות 8–12). גם בפשר לתהלים לז צוין שהכוהן הרשע נפל לידי עריצי גויים שעשו בו נקמות: "ואל לא יע[זבנו בידו] ולוא [ירשיענו ב]השפטו" (תהלים לז, לג) ול[ו]ן [שלם] אל את[] גמולו לתתו ביד עריצי גואים לעשות בו [נקמות] (4Q171, קטעים 1–10, טור ד, שורות 9–10). כלומר האל שילם לכוהן כגמולו על ידי כך שמסר אותו לידי עריצי גויים.

בפשר שהובא לעיל מתוך הפשר לתהלים לז נאמר שמורה הצדק שלח לכוהן הרשע 'חוק ותורה'. במחקר הועלו מספר הצעות לזיהוי החיבור שאליו רמז בעל הפשר. יגאל ידין סבר שמורה הצדק שלח לכוהן הרשע את מגילת המקדש.¹¹ עם פרסום החיבור מקצת מעשי התורה הציעו ג'ון סטרגנל ואלישע קימרון שחיבור זה הוא החוק והתורה ששלח מורה הצדק לכוהן הרשע.¹² המושגים 'חוק ותורה' אכן משמשים במקצת מעשי התורה. 'חוק' נזכר שם בקשר לחוקי הטהרה, שהם מרכיב לא מבוטל בחיבור זה. ואילו המונח 'תורה' משמש להגדרת החיבור: 'ואף אנחנו כתבנו אליך מקצת מעשי התורה'. החיבור מקצת מעשי התורה מנוסח בגוף ראשון רבים ומכוון אל נמען בודד, ועל כן מקובל שיש להגדירו איגרת הלכתית. על פי האמור בפשר לתהלים לז הכוהן הרשע ביקש להרוג את מורה הצדק בגלל דברים שנכללו בחוק ובתורה ששלח אליו. אם צדקתי בניתוח הנאמר בעניין זה בפשר חבקוק, אפשר שיש בו רמז שהכוהן הרשע תקף את מורה הצדק בשל המחלוקת על הלוח ובעיקר בשאלה מתי חל יום הכיפורים. בהקשר זה מעניין לציין שיש עותקים של מקצת מעשי התורה הפותחים בפירוט סדרי הלוח וציון המועדים.¹³

¹¹ י. ידין, מגילת המקדש, א: מבוא, ירושלים תשל"ז, עמ' 303.

¹² E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4, V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD, 10), Oxford 1994, pp. 119–120.

¹³ ח' אשל, 'מורה הצדק ו"מקצת מעשי התורה": לשאלת התייחסותם של אנשי קומראן לחיבור ההלכתי המכונה "מקצת מעשי התורה"', י. הופמן ופ' פולק (עורכים), אור ליעקב: מחקרים במקרא ובמגילות מדבר יהודה לזכרו של יעקב ליכט, ירושלים תשנ"ח, עמ' 201–210.

בין חוקרי מגילות קומראן ניטש ויכוח ארוך בשאלת זהותו של הכוהן הרשע. רוב החוקרים אימצו את הצעתם של גזה ורמש ויוזף מיליק כי הכוהן הרשע הוא יונתן בן מתתיהו, אשר שימש כוהן גדול בשנים 143–152 לפסה"נ.¹⁴ פרנק מ' קרוס הציע כי הכוהן הרשע הוא שמעון בן מתתיהו, אחיו של יונתן, שהיה נשיא יהודה בשנים 134–142 לפסה"נ.¹⁵ לעומתם יש חוקרים, בעיקר בישראל, אשר סבורים כי מדובר באלכסנדר ינאי, מלך יהודה בשנים 103–76 לפסה"נ.¹⁶ את הדעה שיש לזהות את הכוהן הרשע עם שמעון בן מתתיהו ניתן לבטל, שכן היא מבוססת על הפשר ליהושע ו, כו, שלא נזכר בו 'הכוהן הרשע' אלא 'איש הבליעל', שיש לזהותו עם יוחנן הורקנוס. מכאן שהמחלוקת היא בין הסבורים כי הכוהן הרשע הוא יונתן בן מתתיהו ובין הסבורים כי הוא אלכסנדר ינאי.

החוקרים שעסקו בהלכות שנזכרו במקצת מעשי התורה הסכימו שההלכה של הנמען הייתה קרובה להלכת הפרושים יותר משהייתה קרובה להלכת הצדוקים. מסקנה זו מבוססת בעיקר על שתי מחלוקות ידועות המופיעות במקצת מעשי התורה, והמתועדות אף במשנה בעניין המוצקות (שפיכת נוזל מכלי טהור לכלי טמא) ושרפת הפרה.¹⁷ בשתי מחלוקות אלו ההלכה של שולח המכתב מכונה במשנה הלכה צדוקית. לפיכך אם מניחים שמקצת מעשי התורה הוא החוק והתורה ששלח מורה הצדק לכוהן הרשע, ואשר נזכרו בפשר לתהלים לז, אזי אין לזהות את הכוהן הרשע עם אלכסנדר ינאי, שהיה צדוקי כל ימיו. אף התיאורים בפשר חבקוק ובפשר לתהלים לז שבהם צוין שהכוהן הרשע הוצא להורג, ושאוּיבּוּ עינו אותו ועשו נקמות בגווייתו, מתאימים לרצח יונתן בידי טריפון (מקבים א יב, לט – יג, כה) ולא למותו של אלכסנדר ינאי, שמת מוות טבעי ממחלה בשעה שפיקד על מסע מלחמה כנגד העיר רגב בעבר הירדן (מלחמת היהודים א, 106; קדמוניות היהודים יג, 398–404).

ההנחה שחברי כת קומראן ידעו כי החיבור מקצת מעשי התורה נשלח על ידי מורה הצדק לכוהן הרשע, מסבירה מדוע טרח בעל פשר חבקוק להבחין בין תחילת ימיו של הכוהן הרשע, שבהם היה מנהיג חיובי, ובין סוף ימיו, שבהם בגד בחוקים בעבור הון, שכן הפסקה האחרונה במקצת מעשי התורה מנוסחת בנימה חיובית מאוד: 'ואף אנחנו כתבנו אליך מקצת מעשי התורה שחשבנו לטוב לך ולעמך שר[א]ינו עמך ערמה ומדע תורה הבן בכל אלה ובקש מלפנו (=מהאל) שיתקן את עצתך והרחיק ממך מחשבת רעה ועצת בליעל בשל שתשמח באחרית העת במצאך מקצת דברינו כן ונחשבה לך לצדקה בעשותך הישר והטוב לפנינו לטוב לך ולישראל' (4Q398, קטעים 14–17, טור ב, שורות 2–8). הכותב ראה אפוא שהנמען מצטיין בלימוד תורה ובהבנת החוק.

מחבר מקצת מעשי התורה ציין: '[ואתם יודעים ש]פרשנו מרוב הענן ומכול טמאתם

¹⁴ G. Vermes, *Discoveries in the Judean Desert*, New York 1956, pp. 89–97; J.T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, trans. J. Strugnell (SBT, 26), London 1959, pp. 74–87

¹⁵ F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Garden City, NY 1961, ראו: pp. 141–156

¹⁶ ראו: פלוסר (לעיל, הערה 4), עמ' 138; Y. Yadin, 'Peshar Nahum (4QpNahum) Reconsidered', *IEJ*, 21; 12 p. (1971); ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק, ירושלים ותל-אביב תשמ"ו, עמ' 132–136. מלבד החוקרים הישראלים אף חוקר הולנדי החזיק בדעה זו, ראו: J. van der Ploeg, *The Excavations at Qumran*, London, New York & Toronto 1958, pp. 59–62

¹⁷ י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה"', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 76–11.

ו[מהתערב בדברים האלה ומלכוא ע[מהם] לגב אלה ואתם י[ודעים שלא י]מצא בידנו מעל ושקר ורעה' (4Q397, קטעים 14–21, שורות 7–9). מכאן שמחבר מקצת מעשי התורה וקבוצתו פרשו מרוב העם. דומה ששלוש קבוצות שונות נזכרות בקטע זה: 'אנחנו', כלומר קבוצתו של מחבר מקצת מעשי התורה; 'אתם', כלומר קבוצתו של הנמען; 'רוב העם'. הכותב ביקש לשכנע בדברים אלה את הנמען בכנות הכוונות של קבוצתו, לפיכך אין להניח שהוא כתב לו 'פרשנו מקבוצתכם', שכן קביעה כזו הייתה מרחיקה את הנמען מהכותב. אם כן מסתבר שקבוצת 'רוב העם' איננה זהה עם קבוצתו של הנמען. יש לשער שבקבוצה המכונה 'רוב העם' תמך חלק משמעותי מהציבור ביהודה, בניגוד לקבוצתו של הכותב ולקבוצתו של הנמען, שהיו קטנות ממנה. מכאן שמקצת מעשי התורה משקף מציאות שבה לא היה הנמען מנהיג של רוב העם אך הייתה קבוצה של אנשים שראו בו את מנהיגם.¹⁸

מספר ברית דמשק עולה שהמחלוקת ביהודה בין הפרושים (אפרים) לצדוקים (מנשה) ולאייסיים (יהודה) פרצה בבת אחת. ידיעה זו מסתברת מתוך פשר לישעיה ז', יז ששולב בספר ברית דמשק. בעל ספר ברית דמשק ציין שכאשר 'סר אפרים מעל יהודה בהפרד שני בתי ישראל סר אפרים מעל יהודה וכל הנסוגים הוסגרו לחרב והמחזקים נמלטו לארץ צפון' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ז, שורות 10–14). 'שני בתי ישראל' נזכרים בישעיה ח, יד: 'והיה למקדש ולאבן נגף ולצור מכשול לשני בתי ישראל לפח ולמוקש ליושב ירושלם'. אין ספק שמחבר ספר ברית דמשק לא מנה את יהודה, כלומר את קבוצתו, כאחד משני בתי ישראל, שכן אין להניח שהוא סבר שקבוצתו הייתה לאבן נגף ולצור מכשול בידי האל. מכאן שהוא התכוון שאפרים (הפרושים) ומנשה (הצדוקים) הם בתי ישראל שהפכו לקבוצות דתיות, כאשר סרו הפרושים מעל יהודה.¹⁹ הידיעה ששתי הקבוצות כבר היו קיימות בימי מורה הצדק מתועדת בפשר לתהלים לז: 'פשרו על רשעי אפרים ומנשה אשר יבקשו לשלוח יד בכוהן ובאנשי עצתו' (4Q171, קטעים 1–10, טור ב, שורה 18).

הפרישה מרוב העם הנזכרת במקצת מעשי התורה נבעה לא רק מן המחלוקת בהלכות אשר פורטו בחיבור זה, כי אם גם מן 'המעל השקר והרעה' שהמחבר מייחס במשתמע לרוב העם. 'מעל' הוא לדעתי מונח טכני שפירושו הנאה מרכוש המקדש (כך בויקרא ה, טו–טז ובמסכת מעילה במשנה). לפיכך נראה שפרישתו של הכותב ואנשיו מרוב העם נבעה ממעשי המעל של הכוהנים המתיוונים. כוהנים אלו החזיקו בעמדות הכוח בירושלים לפני שהתמנה יונתן בן מתתיהו לכוהן גדול. יש להניח שהחיבור מקצת מעשי התורה נתחבר קרוב לשעה שבה התמנה יונתן בן מתתיהו לכוהן גדול, בטרם אכזב את אנשיו של מורה הצדק, ולפני שהעימות בין מורה הצדק לכוהן הרשע הידרדר לאלימות. עימות זה הגיע לשיאו מאוחר יותר, כאשר ניסה הכוהן הרשע לפגוע במורה הצדק ביום הכיפורים.

לפיכך דומה שיש לאמץ את הדעה המקובלת על רוב החוקרים שהכוהן הרשע הוא יונתן בן מתתיהו. בהתאם לכך ניתן לקבוע שמורה הצדק ואיש הכזב פעלו באמצע המאה השנייה לפסה"נ. לאחר מותו של יהודה המקבי, בשנת 161 לפסה"נ, היה יונתן אחיו למנהיגם של הלוחמים בסלוקים. כוחו של יונתן הלך וגבר לאחר מותו של הכוהן הגדול אלקימוס בשנת 159

¹⁸ D.R. Schwartz, '4QMMT, Josephus and the Pharisees', J. Kampen & M.J. Bernstein (eds.), *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran, Law and History*, Atlanta 1996, pp. 67–80

¹⁹ ראו: מ' קיסטר, 'לתולדות כת האיסיים: עיונים בחזון החיות, ספר היובלים וברית דמשק', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 1–18.

לפסה"נ; בשנת 158 קיבל יונתן רשות לשבת בכפר מכמש, ושש שנים לאחר מכן, בשנת 152 לפסה"נ, הוא התמנה לכוהן גדול בירושלים.

התקופה המתוארת כ'תחלת עומדו' של הכוהן הרשע, לפני ש'משל בישראל' (IQpHab), טור ח, שורה 9), היא כפי הנראה השנים שבהן עשה יונתן במכמש, ששם 'החל לשפוט את העם' (מקבים א ט, ע-עג). בשנים אלו נחשב יונתן ככל הנראה למנהיגם של חוגים לא מבוטלים ביהודה, בעיקר של תושבים שישבו מחוץ לירושלים, אך רוב העם ראה בכוהן הגדול את המנהיג הדתי והפוליטי של יהודה. סביר להניח שאף מיד לאחר שהיה יונתן לכוהן גדול בירושלים, עדיין הייתה למשפחות הכהונה הירושלמיות השפעה לא מבוטלת בקרב תושבי יהודה. מסתבר אפוא שהמציאות המתוארת במקצת מעשי התורה משקפת את המצב ביהודה סמוך למינויו של יונתן בן מתתיהו לכוהן גדול.

הפרישה למדבר

הפרישה מרוב העם שהזכיר מחבר מקצת מעשי התורה אינה קשורה בהכרח להליכה למדבר, אלא מדובר בפרישה הלכתית, שנגעה ככל הנראה להלכות טומאה וטהרה. אין לדעת אם בעקבות הוויכוח עם איש הכזב או בשל הסכסוך עם הכוהן הרשע פנו חסידיו של מורה הצדק למדבר. אף אין לדעת אם 'בית גלותו' של מורה הצדק, שנזכר בפשר חבקוק כמקום שבו הותקף ביום הכיפורים על ידי הכוהן הרשע, היה בקומראן או במקום אחר. על כן אין לדעת אם מקום גלותם הראשון של מורה הצדק ותלמידיו היה בקומראן, או שמא שהו במקום אחר לפני שהתיישבו בקומראן. הקרמיקה שנמצאה בחורבת קומראן בשכבה Ia היא ככל הנראה מסוף המאה השנייה לפסה"נ, לפיכך אפשר שמורה הצדק וחסידיו שהו במקום אחר לפני שהתיישבו בקומראן.

במגילת סרך היחד ממערה 1 לא נזכר מורה הצדק, אך בשני תיאורים בחיבור זה צוין ככל הנראה שבני הכת עזבו את מקומות מושבם וגלו למדבר: 'ובהיות אלה ליחד בישראל בתכונים האלה יבדלו מתוך מושב הנשי העול ללכת למדבר לפנות שם את דרך ה' כאשר כתוב "במדבר פנו דרך ה' ישרו בערבה מסלה לאלוהינו"' (IQS, טור ח, שורות 12-14), ובהמשך נאמר: 'להנחותם בדעה וכן להשכילם ברזי פלא ואמת בתוך אנשי היחד, להלך תמים איש את רעהו בכול הנגלה להם, היא עת פנות הדרך למדבר' (IQS, טור ט, שורות 18-19).²⁰

לדברי יוסף בן מתתיהו לאחר מותו של אלקימוס עמדה ירושלים במשך שבע שנים ללא כוהן גדול (קדמוניות היהודים כ, 237).²¹ מכיוון שבית המקדש לא יכול היה להתנהל ביום הכיפורים ללא כוהן גדול, יש להניח שלמעשה היה כוהן ששירת בתור כוהן גדול בשנים 152-159 לפסה"נ. בעקבות גילויין של מגילות קומראן הועלתה הסברה שמורה הצדק הוא ששירת בתפקיד הכוהן הגדול בשנים אלו. השערה זו מבוססת על כך שמורה הצדק כונה לפעמים בפשרים 'הכוהן',

²⁰ 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, pp. 34-39. לדעה אחרת ראו: ד' דימנט, 'לא גלות שבמדבר אלא גלות שברוח: הפשר על ישעיה מ 3 בסרך היחד', מגילות, ב (תשס"ד), עמ' 21-36.

²¹ בקדמוניות היהודים יג, 46 ציין יוסף בן מתתיהו שלא היה כוהן גדול במשך ארבע שנים, ממות יהודה ועד למינויו של יונתן. נראה שמספר השנים בקדמוניות יג מוטעה, והוא מבוסס על המסורת השגויה המובאת שם (יב, 434), ואשר לפיה שימש יהודה המקבי כוהן גדול במשך שלוש שנים.

וחוקרים אחדים סברו שהשימוש בתואר זה בתוספת יידוע מציין תמיד כוהן גדול ולא כוהן פשוט.²²

לאור הנאמר עד כה ניתן לסכם שהקבוצה שישבה בקומראן התגבשה ככל הנראה בתפוצות ('ארץ דמשק') בשנות הששים של המאה השנייה לפסה"נ. ייתכן שהדבר היה בעקבות המרד החשמונאי, אם בשל התגברות האיבה ליהודים בתפוצות עקב הצלחותיו של יהודה המקבי, אם בשל התעוררות דתית בימיו של אנטיוכוס הרביעי הבאה לידי ביטוי בספר דניאל ובאחת המגילות שנמצאה בקומראן (4Q248). הקבוצה פעלה ביהודה כעשרים שנה עד שמורה הצדק הפך למנהיגה. בשל הסכסוכים בין מורה הצדק לאיש הכוזב ולכוהן הרשע פרשו אנשי הקבוצה למדבר, ולאחר גלגולים שונים התיישבו חסידיו של מורה הצדק בקומראן.

מותו של מורה הצדק

חייה של קבוצת חסידיו של מורה הצדק במדבר היו קשים. מה שסייע בידי חברי הקבוצה להחזיק מעמד היו ציפיות משיחיות שתוך פרק זמן קצר ישתנה מצבם באופן קיצוני והם יקבלו לידיהם את עמדות הכוח במקדש בירושלים. כל עוד היה מורה הצדק בחיים התמקדו הציפיות המשיחיות בו. תלמידיו קיוו שהוא נבחר ביד האל להנהיג את עם ישראל כולו ולא רק את הקבוצה שפרשה אתו למדבר.

בשתי פסקאות בספר ברית דמשק נזכר מותו של מורה הצדק. בפסקה הראשונה נאמר: 'כל האנשים אשר באו בברית החדשה בארץ דמשק, ושבּו ויבגדו ויסורו מבאר מים החיים, לא יחשבו בסוד עם ובכתבם לא יכתבו, מיום האסף מורה היחיד עד עמוד משיח מאהרן ומישראל' (ברית דמשק [גניזה], עמ' יט, שורה 33 – עמ' כ, שורה 1). ואילו בפסקה השנייה נכתב: 'ומיום האסף יורה היחיד, עד תם כל אנשי המלחמה אשר שבו עם איש הכוזב כשנים ארבעים' (ברית דמשק [גניזה], עמ' כ, שורות 13–15). נראה שבעל ספר ברית דמשק דרש את הפסוק 'והימים אשר הלכנו מקדש ברנע עד אשר עברנו את נחל זרד שלשים ושמנה שנה, עד תם כל הדור אנשי המלחמה מקרב המחנה כאשר נשבע ה' להם' (דברים ב, יד) ואת הפסוקים 'ופגריכם אתם יפלו במדבר הזה. ובניכם יהיו רעים במדבר ארבעים שנה ונשאו את זנותיכם עד תם פגריכם במדבר. במספר הימים אשר תרתם את הארץ, ארבעים יום, יום לשנה יום לשנה, תשאו את עונתיכם ארבעים שנה, וידעתם את תנואתי' (במדבר יד, לב–לד). המדרש ששולב בספר ברית דמשק נועד להסביר לתלמידיו של מורה הצדק מדוע השינוי שהם מייחלים לו טרם אירע. לפי הסבר זה יש לחכות שכל האנשים שבגדו במורה הצדק יעברו מן העולם. ההשוואה בין משה רבנו למורה הצדק נגזרה מכך שמשה הנהיג את ישראל במדבר סיני, ואילו מורה הצדק הנהיג את חסידיו במדבר יהודה.

מהתיאורים ההיסטוריים המעטים הקיימים במגילות עולה שהיו מחלוקות חוזרות ונשנות בקרב אנשי הכת. בפשר חבקוק נאמר:

²² על האפשרות שמורה הצדק שירת בתפקיד הכוהן הגדול בשנים 159–152 לפנה"ס, שברובן היה יונתן בן מתתיהו במכמש, ראו: G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963, pp. 79–125; H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, Bonn 1971; J. Murphy-O'Connor, 'Demetrius I and the Teacher of Righteousness', *RB*, 83 (1976), pp. 400–420

וְרָאוּ בּוֹגְדִים וְהַבִּיטוּ וְהִתְמָהּוּ תִּמְהוּ כִּי אֵל פּוֹעֵל בִּימִיכָם לֹא תִּאֲמִינוּ כִּי אֵל יִסּוּפֶר (חבקוק א, ה) וְפֶשֶׁר הַדָּבָר עַל הַבּוֹגְדִים עִם אִישׁ הַכּוֹז כִּי לֹא נִאֲמִינוּ לְדַבְּרֵי מוֹרָה הַצֹּדֵק מִפִּי אֵל וְעַל הַבּוֹגְדִים בְּבְרִית הַחֲדָשָׁה כִּי לֹא תִּאֲמִינוּ בְּבְרִית אֵל וְיִחַלְלוּ אֶת שֵׁם קוֹדְשׁוֹ וְכֵן פֶּשֶׁר הַדָּבָר עַל הַבּוֹגְדִים לְאַחֲרֵית הַיָּמִים הֵמָּה עֲרִיצַי הַבְּרִית אֲשֶׁר לֹא יִאֲמִינוּ בְּשׁוֹמֵעַם אֶת כּוֹל הַבְּאֻנוֹת עַל הַדּוֹר הָאַחֲרוֹן מִפִּי הַכּוֹהֵן אֲשֶׁר נָתַן אֵל בְּלִבּוֹ דַּעַל לְפֶשֶׁר אֶת כּוֹל דְּבָרֵי עַבְדּוֹ הַנְּבִיאִים (אשר) בִּידָם סֵפֶר אֵל אֶת כּוֹל הַבְּאֻנוֹת עַל עַמּוֹ וְעַל עַדְתּוֹ.

(QpHab, טור א שורה 16 – טור ב, שורה 10)

יש כאן הבחנה בין שלוש קבוצות: 'הבוגדים עם איש הכוזב', 'הבוגדים בברית החדשה' ו'הבוגדים לאחרית הימים'. בברית דמשק נזכרת קבוצה המכונה 'בית פלג', אשר חבריה יצאו מעיר הקודש כאשר נטמא המקדש ונשענו על האל: "ועשה חסד לאהביו ולשמריו לאלף דור" (דברים ז, יא) בית פלג אשר יצאו מעיר הקדש וישענו על אל בקץ (=בזמן) מעל ישראל ויטמאו את המקדש ושבּוּ עוֹד אֶל דֶּרֶךְ הָעַם בְּדַבְּרִים מִעַט (ברית דמשק [גניזה], עמ' כ, שורות 22–24). אותה קבוצה נזכרת גם בפשר נחום: "[פוט ולובים היו בעזרתך]" (נחום ג, ט) פשרו הם רשעני מנשה בית פלג הנלוים על מנשה (4Q169, קטעים 3–4, טור ד, שורה 1). על פי פשר נחום אנשי בית פלג נלוו לצדוקים. שתי הידיעות על בית פלג שונות בתכלית: בברית דמשק נזכר בית פלג בתור קבוצה חיובית ואילו בפשר נחום בתור קבוצה שלילית. אפשר שאנשי בית פלג עזבו את ירושלים והצטרפו לכת, ובשלב מאוחר יותר חזרו לירושלים והצטרפו לצדוקים. מכל מקום ידיעות אלו מעידות שמצבם של תלמידי מורה הצדק לא היה יציב, ובמציאות הדינמית ששררה בקבוצה פרצו עם הזמן מחלוקות אידאולוגיות.

קל להבין את האכזבה והתסכול של תלמידיו של מורה הצדק כאשר מנהיגם נפטר. חלק מתלמידיו החליטו ככל הנראה לחזור לירושלים, ואילו את האחרים צריך היה לעודד בקביעה שהמשיח אמנם מתעכב, אך עיכוב זה זמני, והוא מתחייב, שכן יש להמתין שהאנשים שבגדו במורה הצדק לא יהיו עוד בין החיים. לפי המדרש שחיבר בעל ספר ברית דמשק, ארבעים שנה אחר מות מורה הצדק יבואו תלמידיו לארץ המובטחת, בדיוק כמו שהביא יהושע את בני ישראל לארץ כנען.²³

ימי יוחנן הורקנוס ויורשיו

בשתי מגילות שנמצאו במערה 4 יש פירוש אקטואלי לקללתו של יהושע למי שיבנה את העיר יריחו – שהוחלט להשאירה הרוסה, זכר לנס שאירע בעת כיבושה – 'בבכרו ייסדנה ובצעירו יציב דלתיה' (יהושע ו, כו), כלומר יאבד את בניו. בפירוש האקטואלי לפסוק זה נאמר:

ויהי בעת אשר בלה ישוע להלל ולהודות בתהלותיהו ויאמר 'ארור היש אשר יבנה את העיר הזאת בבכורו ייסדנה ובצעירו יציב דלתיה' ואנה איש ארור אחד בליעל עומד להיות פנח יקוש לעמו ומחתה לכול שכניו ועמד ו[המשנ]יל את בניו להיות שניהמה כלי חמס ושבּוּ וּבְנוּ אֶת הָעִיר הַזֹּאת וַיִּצְבּוּ לָהּ חוֹמָה וּמִגְדָּלִים לַעֲשׂוֹת לַעֲזוֹ רִשָּׁע וְרָעָה גְדוֹלָה בְּיִשְׂרָאֵל

²³ H. Eshel, 'The Meaning and Significance of CD 20:13–15', D.W. Parry & E.C. Ulrich (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (STDJ, 30), Leiden 1999, pp. 330–333

ושערוריה באפרים וביהודה] ועשו חנופה בארץ ונצה גדולה בבני יעקוב ושפכו דם כמים על חיל בת ציון ובחוק <בת> ירושלם

(4Q175, שורות 21–30; 4Q379, קטע 22, טור ב, שורות 7–15, ראו תעתיק מלא ותצלום בעמ' 133–135).²⁴

בפשר זה נזכר איש בליעל שעמד והמשיל את בניו, והם שבו ובנו את העיר הזאת (ככל הנראה את יריחו) והציבו בה חומות ומגדלים תוך עשיית עוולות ביהודה ובאפרים ושפיכת דם בירושלים. נראה שבעל הפשר טען שקללת יהושע חלה על איש הבליעל שבנה את יריחו ומינה את שני בניו למושלים. נתונים אלו מתאימים ליוחנן הורקנוס בן שמעון אחי יהודה המקבי, אשר משל ביהודה בשנים 135–104 לפסה"נ. הורקנוס הוא אשר בנה ביריחו את הארמון החשמונאי ואת החווה החקלאית שסביבו, כפי שהתברר בחפירות שניהל אהוד נצר במקום.²⁵ לפני שנפטר מינה יוחנן הורקנוס את שני בניו הבוגרים, אריסטובלוס ואנטיגונוס, למושלים במקומו. לדברי יוסף בן מתתיהו, אריסטובלוס היה החשמונאי הראשון שלקח לעצמו את התואר 'מלך'. יוסף ציין שמיד עם התמנותו חלה אריסטובלוס. בשל קנאה ובגלל תככים בחצר המלוכה הרג אריסטובלוס את אנטיגונוס, והוא עצמו נפטר ממחלתו זמן קצר לאחר מכן (מלחמת היהודים א, 70–84; קדמוניות היהודים יג, 301–319). אירועים מסעירים אלו אירעו תוך שנה אחת, 104–103 לפסה"נ. אם צדקתי בניתוח זה הרי אנשי קומראן ידעו על בניית הארמון והחווה החקלאית ביריחו וכן על מותם של שני בניו של הורקנוס, וכינו אותו איש הבליעל.

יוסף בן מתתיהו ציין שיוחנן הורקנוס זכה לשלוש המתנות הגדולות ביותר: לשלטון על העם, לכהונה הגדולה ולנבואה (קדמוניות היהודים יג, 299–300). הפשר ליהושע ו, כו מופיע בתחתיתו של חיבור שנכתב על גבי דף עור שעליו נכתבו ארבע פסקאות (4Q175): הראשונה כוללת פסוקים מספר דברים (שבנוסח השומרוני מופיעים גם בספר שמות) המתארים נביא אמת, השנייה פסוקים מבמדבר שבהם תיאר בלעם את השליט האידאלי ('דרך כוכב ביעקב'), ובשלישית מצוטטים פסוקים מספר דברים, מברכת משה לשבט לוי, שבהם מתואר הכוהן האידאלי. בפסקה הרביעית מובא הפשר ליהושע ו, כו. לדעתי הסופר הקומראני ניהל ויכוח עם חסידיו של יוחנן הורקנוס וטען כי יוחנן הורקנוס לא היה נביא אמת מהסוג שהבטיח משה לישראל, הוא לא היה השליט האידאלי שעליו ניבא בלעם, והוא לא היה הכוהן הגדול האידאלי אשר תואר בברכת משה – ראייה לכך היא העובדה שלאחר שבנה את יריחו חלה עליו קללת יהושע, והוא איבד את שני בניו תוך שנה.²⁶

אלכסנדר ינאי במגילות

אירועים מתקופת מלכותו של אלכסנדר ינאי נזכרו בשלושה פשרים. הפשר הראשון הרומז לאלכסנדר ינאי הוא פשר ישעיה. בפשר זה נפשו פסוקים מישיעיה י שמתואר בהם מסע אשורי המתקדם מצפון-מזרח עד לסביבות ירושלים, ועל פי הכתוב רק התערבותו של האל הביאה להצלתה של ירושלים ברגע האחרון. בפשר נאמר: "בא אל עיתה עבר [במגרון] למכמן ש יפקיד

²⁴ J.M. Allegro, 'Testimonia', idem, *Qumran Cave 4, I: 4Q158–4Q186* (DJD, 5), Oxford 1968, pp. 57–60; C. Newsom, '4QApocryphon of Joshua', G. Brook et al., *Qumran Cave 4, XVII: Parabiblical Texts, Part 3* (DJD, 22), Oxford 1996, pp. 278–281. מילים שאינן בטקסט.

²⁵ ראו: א' נצר, 'ארמונות החורף של החשמונאים ובית הורדוס ביריחו', קדמוניות, ז (תשל"ד), עמ' 27–36; הנ"ל, 'גילויים חדשים בארמונות החורף מימי הבית השני ביריחו', קדמוניות, טו (תשמ"ב), עמ' 22–29.

²⁶ ח' אשל, 'הרקע ההיסטורי של 4QTest לאור התגליות הארכיאולוגיות', ציון, נה (תש"ן), עמ' 141–150.

שני פשרים נוספים שנתגלו בקומראן מתייחסים לאירועים מימי אלכסנדר ינאי, וליתר דיוק לאירועי שנת 88 לפסה"נ. בפשר נחום, בפשר לנחום ב, יב-יד, צוין שדורשי החלקות, הלוא הם הפרושים, הזמינו את דימטריוס לירושלים. כתוצאה מכך תלה כפיר החרון את דורשי החלקות, כלומר את הפרושים, חיים על העץ (4Q169, קטעים 3-4, טור א שורות 1-8). יוסף בן מתתיהו סיפר שאויביו של אלכסנדר ינאי הזמינו את דימטריוס לפלוש ליהודה, והבטיחו לו עזרה במלחמתו באלכסנדר ינאי. דימטריוס פלש ליהודה, חנה ליד שכם, והכה את אלכסנדר ינאי בקרב. לאחר קרב זה נטשו רוב היהודים את מחנהו של דימטריוס, והוא שב לסוריה. לאחר שדימטריוס נסוג תפס ינאי 800 ממנהיגי היהודים שמרדו בו וצלב אותם בירושלים (מלחמת היהודים א, 92-98; קדמוניות היהודים יג, 376-383). בשל הדמיון בין תיאוריו של יוסף בן מתתיהו ובין פשר נחום מקובל במחקר שכינויו של אלכסנדר ינאי בפשרים הוא 'כפיר החרון', ושפשר נחום מתייחס לאירועי שנת 88 לפסה"נ, עת פלש דימטריוס ליהודה. עדותו של פשר נחום שינאי תלה חיים את המורדים חשובה, שכן היו חוקרים שהטילו ספק בדברי יוסף בן מתתיהו וסברו שהיא המצאה של ניקולאוס איש דמשק, סופרו של הורדוס, ששימש מקור ליוסף בן מתתיהו בתיאור התקופה החשמונאית.

במגילת המקדש נקבע שיש לתלות על העץ את מי שהולך רכיל בעמו, משלים את עמו לגוי נכר או עושה רעה בעמו (11QT^a, טור סד, שורות 6-9). לפיכך הציע ידין שינאי הוציא להורג את אויביו על פי ההלכה שבמגילת המקדש. לאור הצעה זו השלים ידין את פשר נחום באופן שאין בו ביקורת כלפי ינאי.²⁸ אין לקבל הצעה זו, שכן מחבר הפשר כתב: 'כי לתלוי חי על העץ יקרא', ובכך רמז לפסוק 'לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא כי קללת אלהים תלוי ולא תטמא את אדמתך אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה' (דברים כא, כג).²⁹ מכאן שסבר שינאי הפר את חוקי התורה בדרך שבה הוציא את המורדים להורג. אפשר שהביקורת של בעל פשר נחום לא נסבה על עצם ההוצאה להורג בתלייה, אלא על כך שינאי לא קבר את המורדים מיד לאחר הצליבה והלין את נבלתם על העץ.³⁰

בעל פשר נחום ציין באותו הקשר שירושלים לא נפלה 'בידי מלכי יון מאנתיוכוס עד עמוד מושלי כתיים'. יש לזהות את ה'כתיים' בצירוף זה ברומאים. מכאן שבעל פשר נחום כתב את הפשר אחרי כיבוש פומפיוס, בשנת 63 לפסה"נ. אם כן בתיאור היסטורי מדויק זה סוכם שמאז ימי אנטיוכוס הרביעי ועד מסעו של פומפיוס לא נפלה ירושלים בידי מלכים סלווקים. יש לשים לב שבניגוד לעולה מהפסקה שנדונה לעיל במקצת מעשי התורה, שרוב העם לא הונהג על ידי הפרושים, בפשר נחום מתוארת מציאות שונה לחלוטין. בפשר זה, שנכתב באמצע המאה הראשונה לפסה"נ, הודגש שרוב העם הלכו אחרי הפרושים. אלה שהלכו אחר הפרושים נקראו בפשר נחום 'פתאי אפרים', וירושלים כונתה 'עיר אפרים'. דוד פלוסר הציע ששינוי זה נבע ממדיניותה של שלומציון, שעודדה את הפרושים ורדפה את מתנגדיהם.³¹ על סמך כינויו של אלכסנדר ינאי בפשר נחום, 'כפיר החרון', ניתן לראות אף בפשר הושע ב

²⁸ ראו: ידין (לעיל, הערה 16).

²⁹ נראה שמחבר הפשר לא ציטט את הפסוק מפני שאפשר להבין את הצירוף 'קללת אלהים תלוי' כאילו מדובר בקללה המכוונת לאל.

³⁰ ח' אשל, 'אלכסנדר ינאי בעיני סופרי קומראן: שתי הערות על פשר נחום ופשר הושע ב', ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 220-230.

³¹ ראו: פלוסר (לעיל, הערה 4), עמ' 143.

רמז לאירועי שנת 88 לפסה"נ ולמאבקו של אלכסנדר ינאי בפרושים. בחיבור זה נשתמרו קטעים מפשר להושע ה, יג-יד: 'וירא אפרים את חליו ויהודה את מזרו וילך אפרים אל אשור וישלח אל מלך ירב והוא לא יוכל לרפא לכם ולא יגהה מכם מזור. כי אנכי כשחל לאפרים וככפיר לבית יהודה אני אני אטרף ואלך אשא ואין מציל'. בחלקים שנותרו מהפשר לפסוקים אלו נזכר כפיר החרון אשר שלח את ידו לפגוע באפרים (4Q167, קטע 2, שורות 1-3). 'אפרים' בפשרים ובחיבורים קומראניים אחרים הוא כינוי לפרושים, ודומה שמחבר פשר הושע פירש שהמילים 'וילך אפרים אל אשור וישלח אל מלך ירב' בהושע ה, יג מתארות את אירועי שנת 88 לפסה"נ ואת הזמנתו של דימטריוס ליהודה מטעם הפרושים, הלוא הם אפרים. פסוק יד, שבו צוין שהכפיר יפגע באפרים ובבית יהודה ללא מציל, התפרש בפשר הושע על הוצאתם להורג של המורדים. מכיוון שהמילה 'כפיר' (ביחיד) מופיעה בפסוקים בהושע, יש להניח שאת הכינוי 'כפיר החרון' לציון אלכסנדר ינאי קבע בעל פשר הושע. לאחר שנקבע בתור כינוי של אלכסנדר ינאי, הוא שימש גם בפשר נחום (שם נזכרו 'כפירים' ברבים). לפיכך דומה שקודם התפרש הכתוב בהושע ה, יג-יד על אירועי שנת 88 לפסה"נ, ומאוחר יותר פירשו שהכתוב בנחום ב, יב-יד מכוון לאותם אירועים.³²

מגילה נוספת שהתגלתה בקומראן ושנזכר בה ככל הנראה אלכסנדר ינאי היא 4Q448. בשני הטורים התחתונים של מגילה זו יש תפילה לשלומו של המלך יונתן וממלכתו. מכיוון שיונתן בן מתתיהו לא היה מלך, ואין כל עדות שחסידיו כינו אותו מלך, דומה שלא נטעה אם נניח שהמלך הנזכר במגילה זו הוא אלכסנדר ינאי, המלך היחיד ששמו העברי היה יונתן. מחבר תפילה זו פנה לאל וביקש ממנו שישמור על יונתן המלך, שיהיה שלום ליונתן ולישראל, שבממלכתו של האל יתברך שמו, ושיפקוד אנשים לברכה. בהמשך משתנה התפילה, מתפילת בקשה לתפילת הודיה לאל: על שמו של האל שנקרא על ישראל ועל שהושיע את יונתן המלך ביום מלחמה. מעניין המשחק הרעיוני שיצר קשר בין המלך יונתן לממלכתו של האל – בכך רמז אולי מחבר התפילה שהממלכה החשמונאית היא ממלכת האל.³³ ייתכן שהמלחמה שהזכיר מחבר התפילה היא פלישתו של תלמי לתירוס בשנת 103 לפסה"נ. היסוד להשערה זו מצוי בטור העליון של 4Q448 – שבו מופיע מזמור תהלים קנד, ככל הנראה תפילה שיוחסה לנביא ישעיה ולמלך חזקיהו, ושנאמרה כביכול בשעה שסנחריב צר על ירושלים בשנת 701 לפסה"נ; מכיוון שבפשר ישעיה פשרו את תיאור מסע סנחריב בישעיה י על פלישתו של תלמי לתירוס ליהודה, מסתבר שגם התפילה לשלום יונתן המלך רמזה לתשועתו של ינאי בשנת 103 לפסה"נ כאשר תלמי לא כבש את ירושלים.³⁴ יש לשער שהתפילה לשלומו של אלכסנדר ינאי לא התחברה על ידי סופרי כת קומראן אלא הובאה לקומראן בידי אחד המצטרפים לכת.

יורשיו של אלכסנדר ינאי והפסקת חיבורם של הפשרים

רמזים לא ברורים לימי שלטונה של שלומציון (76-67 לפסה"נ) ובניה (67-63 לפסה"נ)

³² ראו: אשל (לעיל, הערה 30), עמ' 228-229.

³³ א' וח' אשל וע' ירדני, 'חיבור מקומראן ובו קטע ממזמור קנד ותפילה לשלומו של יונתן המלך וממלכתו', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 295-324.

³⁴ ח' וא' אשל, 'התפילה לשלומו של יונתן המלך, מזמור קנד והפשר לישעיה י', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 121-130, וראו להלן עמודים 214-215.

ולכיבוש פומפיוס מצויים במגילות 4Q322–324, שבהן נזכרים משמרות הכוהנים ומספר אירועים היסטוריים. הטקסטים מקוטעים מאוד, ואי אפשר לקבוע לשם מה התחברו. יש חוקרים שטענו שרשימות אלו הן שרידים מרשימה הדומה באופייה למגילת תענית, חיבור מימי הבית השני שנרשמו בו תאריכים של אירועים היסטוריים שבהם אסור היה להתענות.³⁵ בשרידים מופיעים צירופים כגון 'באה שלומציון', 'הורקנוס מרד' ו'הרג אמליוס' (תעתיק ותצלומים ראו להלן בעמודים 459–460).³⁶ אמליוס הוא איש הצבא הרומי Marcus Aemilius Sacurus, שפומפיוס מינה לנציב סוריה מיד לאחר כיבוש ארץ-ישראל בשנת 63 לפסה"נ. באחד הקטעים נזכר ככל הנראה כוהן גדול, ושורה מתחתיו נזכר השם יוחנן. מגילה זו מקוטעת מאוד וההקשר שיוחנן נזכר בו אינו ברור. מכיוון שבקטעים האחרים נזכרו שלומציון ואמליוס, דומה שאם מדובר ביוחנן הכוהן הגדול, יש לזהותו בבנם של אלכסנדר ינאי ושלומציון, ולא ביוחנן הורקנוס הראשון, אביו של אלכסנדר ינאי.³⁷ אבל קשה ללמוד מן הקטעים פרטים היסטוריים בגלל קיטועם.

בקטע פולמוסי ממערה 4 (4Q471b) נזכרו אנשים ששיקרו בכריתו של האל ואמרו 'נלחמה מלחמותיו כי גאלנו', ובהמשך צוין שהאל מאס בהם והם יושפלו. דומה שמחברו של קטע זה תקף אנשים שחשבו שההצלחות הפוליטיות של המדינה החשמונאית מוכיחות שהאל גאל את ישראל. מחבר הקטע האשים אותם ששיקרו בכרית האל, ולפיכך אף שהתגברו למלחמה הובסו. דומה שהצדוקים הם מושא ההתקפה של מחבר הקטע הנדון. קטע זה התחבר ככל הנראה לאחר כיבוש פומפיוס, ומחברו הקניט את האנשים שטענו לפני הכיבוש הרומי שהמציאות מוכיחה שהאל גאל אותם.³⁸

ניתן לשער שסופרי הכת הפסיקו לחבר פשרים לפני שנת 31 לפסה"נ. שנה זו הייתה שנה סוערת בתולדותיה של יהודה בפרט ובתולדותיה של האימפריה הרומית בכלל. בשנה זו הכה הורדוס את הנבטים ליד פילדלפיה (רבת-עמון); רעידת אדמה חזקה הרסה יישובים רבים בארץ-ישראל; אוקטוויאנוס הכה את אנטוניוס בקרב אקטיום, ולקח לעצמו את השם אוגוסטוס; אנטוניוס וקלאופטרה השביעית התאבדו. יש לשער שבקבוצה בעלת ציפיות משיחיות גבוהות כדוגמת הקבוצה שישבה בקומראן נתפסו אירועים אלו כסימנים מובהקים ליום ה' הקרב. העובדה שלא מצאנו הדים לאירועים אלו בין הפשרים מקומראן מעידה לדעתי שסופרי קומראן הפסיקו להעלות פשרים על הכת לפני שנת 31 לפסה"נ.³⁹

פשר נחום התחבר לאחר כיבוש פומפיוס, כלומר לאחר שנת 63 לפסה"נ. אם דעתי נכונה מתברר אפוא שההחלטה שלא לכתוב עוד פשרים התקבלה בין 63 ל-31 לפסה"נ. אי אפשר לקבוע בוודאות מה הייתה הסיבה להחלטה זאת; אולי נפלה ההחלטה לאחר מספר מקרים שבהם הוכח שנבואות שהועלו על הכתב בפשרים היו נבואות לא נכונות. דוגמה בולטת למקרה כזה היא השימוש במונח 'כתיים' בחיבורים הכתתיים שהתגלו בקומראן. מונח זה מציין במקרא עם מבני יפת שישב בקפריסין או באחד האיים היווניים האחרים. מכיוון שבשתי נבואות נזכרו

³⁵ ראו: מיליק (לעיל, הערה 14), עמ' 73.

³⁶ M.O. Wise, *Thunder in Gemini* (JSPSup, 15), Sheffield 1994, pp. 186–221.

³⁷ G. Vermes, 'Qumran Forum Miscellanea 1', *JJS*, 43 (1992), pp. 304–305.

³⁸ E. Eshel & M. Kister, 'A Polemical Qumran Fragment', *JJS*, 43 (1992), pp. 277–281.

³⁹ H. Eshel, 'The Kittim in the *War Scroll* and in the *Pesharim*', D. Goodblatt, A. Pinnick &

D.R. Schwartz, *Historical Perspectives from the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 37), Leiden 2001, pp. 43–44.

הכתיים בתיאורים אסכולוגיים (במדבר כד, כד ; דניאל יא, ל), חשוב היה לאנשי קומראן לזהותם. במאה השנייה לפסה"נ זיהו אנשי קומראן את הכתיים בסלוקים. זיהוי זה מתועד במגילת המלחמה, שמופיע בה הצירוף 'כתי אשור' (IQM, טור א, שורה 2),⁴⁰ וכן בפשר ישעיה א, המתאר את נפילת הכתיים ביד ישראל (4Q161, קטעים 8–10, טור ג, שורות 1–9). מאוחר יותר התברר לסופרי קומראן שיום ה' לא הגיע במהלך תקופת השלטון הסלווקי, והם החלו לזהות את הכתיים ברומאים. זיהוי זה מתועד פעמים אחדות בפשר נחום (4Q169, קטעים 3–4, טור א, שורות 3–4) ובפשר חבקוק (ראו למשל: 1QpHab, טור ב, שורה 12 – טור ג, שורה 13).⁴¹ שינויים מסוג זה היו מאוד לא פשוטים כאשר הועלו הפשרים על הכתב, אך היו הרבה יותר קלים כשמדובר בתורה שבעל-פה. לפיכך ייתכן שהחל מאמצע המאה הראשונה לפסה"נ הפסיקו סופרי קומראן להעלות את הפשרים על הכתב, והסתפקו בהצבעה בעל-פה על משמעותם האקטואלית של נבואות ושל מזמורים מקראיים.⁴²



פשר נחום, 4Q169, טור א ותחילת טור ב

⁴⁰ J.H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*, II: *Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, Tübingen & Louisville 1995, p. 96

⁴¹ ח' אשל, 'שני הרבדים ההיסטוריים המתועדים במגילת פשר חבקוק', ציון, עא (תשס"ו), עמ' 143–152.

⁴² אשל (לעיל, הערה 39), עמ' 29–44.

כו לוי רבך תודה לכה ולוי תסכר חסדיך וטלע
 חווי וודח לכה וודח לכה כול כוססו רגל כחודי עבד
 חסדיך לחכה ויעידתכה תשכילי כו כידכה נכשכל
 חו נשמת כול כשר יאנה נתת עשה עבדך
 כסודכה סידכ רחלכה ושריב עיקותוכה שלג
 א א כול ירוחכו שכו ולוי שכ חסדי לחכה
 כו א א עשה ינדות לעבד חסדי
 חסדי ורחמתי שגח נכשו לחלל שככה לחודות כרמ
 חסדיך לחודי אכונתכה לתחלתכה אין חדי לסת
 חיחט נחטא ועונותו לשאל כדורע ותיעלע
 א א נירוב רחלכה ונרוב עיקותוכה אע יעו את
 שככה יחכטו ובעלכה חסות בונדו עפך ותקר
 לכו ועל חסדיכ יעו נסכנו סלח א א לחסדי
 וטחרט כעוט רוח יאנה ודעת חונג אל אכחל
 כערוח אל תשלט כ שטן ודוח טכח ככור ויער
 רע אל ודשו בעעכו כו א א שכחו ולכו קוחט
 טל חיוס יאנה יאנה עכו בכות אכחשכתי כחונכה
 א א אשכח בכה

חנן אשל

מזמורים שאינם בנוסח המסורה המתועדים במגילות ספר תהלים שנמצאו בקומראן

שלוש מבין המגילות שנמצאו בקומראן הכילו מזמורים מספר תהלים יחד עם מזמורים שאינם בנוסח המסורה (4Q88, 11Q5 ו-11Q6).¹ במגילות אלו מתועדים שמונה מזמורים שאינם בנוסח המסורה; ארבעה הם מזמורים 'חדשים', כלומר מזמורים הידועים אך ורק מתוך מגילות קומראן, וארבעה הם מזמורים המתועדים גם בכתבי־יד שהיו ידועים לפני שהתגלו המגילות.² החשובה שבין המגילות הללו היא מגילת המזמורים ממערה 11 (11Q5), שהועתקה במחצית הראשונה של המאה הראשונה לסה"נ.

ספר תהלים מחולק לחמישה ספרים (א–מא, מב–עב, עג–פט, צ–קו, קז–קנ). במגילת המזמורים הועתקו פרקים המופיעים בשליש האחרון של ספר תהלים (כלומר מהספר הרביעי ומהספר החמישי), בסדר שונה מהסדר המתועד בנוסח המסורה. בין ארבעים ושניים הפרקים הידועים מנוסח המסורה, והמועתקים במגילה זו, משולבים שבעה מזמורים שאינם מתועדים בנוסח המסורה. ארבעה מזמורים שנכללו במגילה היו ידועים לפני שהתגלו מגילות קומראן, ואילו שלושת האחרים הם מזמורים 'חדשים'. המזמור השמיני שאיננו בנוסח המסורה, ושנודע ממגילות קומראן, מועתק ב-4Q88. במאמר זה אדון בארבעה מתוך שמונת המזמורים שאינם מתועדים בנוסח המסורה, ואשר שולבו במגילות הללו, ובעדי הנוסח שלהם.

א. מזמור קנא

בספר תהלים, הן בנוסח המסורה הן בתרגום השבעים, יש 150 מזמורים, אלא שקיימים הבדלים

¹ שלוש מגילות אלו צוינו על פי מצב השתמרותן מהמגילה השלמה ביותר למקוטעת ביותר. ראו: J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs^a)* (DJD, 4), Oxford 1965; P.W. Skehan, E. Ulrich & P.W. Flint, '4QPs^b', E. Ulrich et al., *Qumran Cave 4, XVI: Psalms to Chronicles* (DJD, 16), Oxford 2000, pp. 85–106; F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar & A.S. van der Woude, '11QPsalms^b', idem, *Qumran Cave 11, II: 11Q2–18, 11Q20–30* (DJD 23), Oxford 1998, pp. 37–47. תודתי לפרופ' מנחם קיסטר על הערותיו החשובות.

² ארבעת המזמורים החיצוניים שהיו ידועים מתרגומים שונים עוד לפני שהתגלו מגילות אלו הם מזמורים קנא, קנד וקנה והמזמור בשבח החכמה שצורף לבן סירא נא (המתועדים ב-11Q5). ואילו ארבעת המזמורים שנודעו לראשונה מקומראן הם המזמור האלף-ביתי לציון (המופיע בכל שלוש המגילות הנדונות), ההמנון לבורא (המתועד רק ב-11Q5), התחינה לישועה (המופיעה ב-11Q5 וב-11Q6) והמזמור האסכטולוגי (המתועד רק ב-4Q88).

בחלוקת המזמורים בין עדי נוסח אלו.³ יש מקום להשערה שבעבר הופיעו מזמורים מג ומד בתרגום השבעים כמזמור אחד, ולפיכך אפשר היה אז לכלול בתרגום השבעים מזמור נוסף.⁴ המזמור הנוסף שתועד בתרגום השבעים סומן כמזמור קנא. מכיוון שמזמור זה נכלל בתרגום השבעים הוא מופיע גם בכל התרגומים הנוצריים האחרים של התנ"ך; חשוב במיוחד הנוסח שלו בפשיטתא, התרגום הסורי של התנ"ך, שכן אפשר שמתרגם המזמור לסורית השתמש גם בנוסח העברי של המזמור, ולא רק בתרגום היווני. במגילת המזמורים מופיע נוסח עברי של מזמור זה. במגילת המזמורים נכתב בכותרת המזמור: 'הללויה לדוד בן ישי'. בתרגום השבעים: 'מזמור זה כתוב בעצם ידו של דוד – והוא מחוץ למניין – אחרי הילחמו לבדו בגלית'. ואילו בנוסח הסורי: 'עוד חמישה מזמורים לדוד שאינם כתובים בסדר המזמורים. שיר תודה לדוד'. בטבלה דלקמן הבאתי את המזמור (להוציא הכותרות) כפי שהוא מתועד בקומראן ובתרגום השבעים (הנוסח היווני תורגם לעברית)

הפסוק	11Q5	הנוסח היווני
א	קטן הייתי מן אחי וצעיר מבני אבי וישימני רועה לצונו ומושל בגדיותיו	קטן הייתי בתוך אחי וצעיר בבית אבי וארעה את צאן אבי –
ב	ידי עשו עוגב ואצבעותי כנור ואשימה לה' כבוד אמרתי אני בנפשי	ידי עשו עוגב אצבעותי כוננו כינור – –
ג	ההרים לוא יעידו לו והגבעות לוא יגידו עליו העצים את דברו והצואן את מעשו	– – – –
ד	כי מי יגיד ומי ידבר ומי יספר את מעשו אדון הכול ראה אלוה הכל	ומי יגיד לאדוני הוא ה' הוא מאזין וישלח מלאכו –
ה	שלח נביאו למושחני את שמואל לגדלני – –	וינשאני מצאן אבי וימשחני בשמן משחתו

³ בתרגום השבעים אוחדו מזמורים ט–י למזמור אחד, וכן אוחדו קיד–קטו, ולעומת זאת מזמורים קטז וקמז חולקו שם לשני מזמורים; כך יש בספר תהלים גם בנוסח המסורה וגם בתרגום השבעים 150 מזמורים. ראו: נ' סרנה, 'מבוא לספר תהלים', הנ"ל (עורך), תהילים, א (עולם התנ"ך), תל-אביב 1995, עמ' 9–10.

⁴ דומה שהכותרת של מזמור קנא בתרגום השבעים ('זהו המזמור כתוב בעצם ידו של דוד והוא מחוץ למניין') נוספה לאחר שמזמורים מג ומד פוצלו לשני מזמורים; אז כאמור היו בתרגום השבעים 150 מזמורים ללא מזמור קנא.

אחי	יצאו אחי לקראתו	
יפים	יפי התור ויפי המראה	
וגדולים	הגבהים בקומתם	ו
-	היפים בשערם	
לא בחר ה'	לוא בחר ה'	
בהם	אלוהים במ	
וראו פסוק ה'	וישלח ויקחני מאחר הצאן	ז
וראו פסוק ה'	וימשחני בשמן הקודש	
-	וישימני נגיד לעמו	
-	ומושל בבני בריתו	
-	תחלת גבנורה לנדוןיד	
-	משמשחו נביא אלוהים	
ואצא למלחמת פנים	אזי ראניתי פלשתי	
עם בן הנכר		
ויקללני באליליו	מחרף ממן ערכות פלשתים	
ואנוכי שלפתי חרבו	[...] אנוכי	
ואכרות את ראשו	[...] את [...]	
מעליו		
ואגול חרפה		
מבני ישראל		



מזמור קנא במגילת תהלים, 11Q5, טור כח

עם גילוי המזמור במגילת המזמורים הניחו החוקרים שהנוסח העברי שבמגילה זו הוא הנוסח המקורי שהתרגום היווני והסורי התבססו עליו. שמריהו טלמון טען שהעובדה שמדובר במזמור אוטוביוגרפי שבו תיאר דוד את מה שאירע לו בילדותו, מוכיחה שמדובר במזמור מתקופת שיבת ציון, שכן בתנ"ך מצאנו רק בספר נחמיה חיבור שבו כתב אדם את זיכרונותיו. לפיכך הציע טלמון לתארך את חיבור המזמור לתחילת ימי הבית השני.⁵ מכאן שמזמור קנא הוא מזמור פסידו-אפיגרפי, כלומר מזמור שיוחס בימי הבית השני לדמות שפעלה בתקופת המקרא.

⁵ ש' טלמון, 'מזמורים חיצוניים בלשון העברית מקומראן: מזמור קנא', תרביץ, לה (תשכ"ו), עמ' 214-234.

אבי הורביץ ניתח את המזמור מבחינה לשונית ומצא בנוסח שבמגילת המזמורים צירופי מילים מאוחרים, שרווחו בעברית מקראית מאוחרת (כלומר בספרי התנ"ך שהתחברו בימי הבית השני) ובלשון חז"ל. הורביץ עמד על כך שהצירופים 'אדון הכול', 'בן ברית', 'הגבהים בקומתם היפים בשערם', 'אמרתי אני בנפשי' ו'לגדלני' כולם מאוחרים, ושבעברית מקראית קלסית מימי הבית הראשון היו נאמרים אחרת. לפיכך הציע הורביץ לתארך את מזמור קנא לתחילת תקופת הבית השני.⁶

מנחם הרן הסב את תשומת הלב לכך שבנוסח היווני הקצר של מזמור קנא שבתרגום השבעים אין מופיעים הביטויים שהגדיר הורביץ כביטויים מאוחרים. כל הביטויים הללו מתועדים במגילת המזמורים בצלעות שאינן קיימות בתרגום השבעים. לפיכך הציע הרן שמזמור קנא צמח במהלך תקופה ארוכה, ושהנוסח שבתרגום ליוונית קדום מן הנוסח העברי שבמגילת המזמורים שנמצאה בקומראן. ניתן אפוא לעמוד על התפתחותו של מזמור קנא, ולקבוע שהנוסח העברי שעמד בפני המתרגמים היוונים היה קצר וקדום מזה המתועד במגילת המזמורים.⁷

טלמון הציע שאחת הסיבות לכך שבעלי המסורה סידרו פסקאות באמצע פסוק בספר שמואל היא על מנת לרמוז לפרקי תהלים שיש להם כותרת הקושרת אותם לאירוע שעליו מסופר בספר שמואל במקום שבו סומנה פסקה. לשיטתו בעלי המסורה השאירו פרשה סגורה באמצע פסוק על מנת לרמוז לקורא שבעניין זה עליו לקרוא פרק מסוים בתהלים. טלמון סבר שהפסקה באמצע הפסוק בשמואל א טז, יב רומזת למזמור קנא.⁸

ב. מזמור קנד

במספר כתבי־יד סוריים יש ארבעה מזמורים שנוספו לספר תהלים יחד עם מזמור קנא.⁹ בשנת 1930 פרסם מרטין נות מאמר שבו שחזר את הנוסח העברי של שלושה מבין חמשת המזמורים

⁶ א' הורביץ, 'לשונו וזמנו של מזמור קנא מקומראן', ארץ־ישראל, ח [ספר סוקניק] (תשכ"ז), עמ' 82–87.

⁷ מ' הרן, 'שני הנוסחים של מזמור תהלים קנא', תרביץ, נד (תשמ"ה), עמ' 319–329. עמארה השיגה על שחזורו של הרן, ראו: ד' עמארה, 'מזמור קנא מקומראן והיחס בינו לבין מזמור 151 בתרגום השבעים', טקסטוס, 19 (תשנ"ח) עמ' א–לה. אך נראה שהרן צדק בחלק גדול מקביעותיו. לדיון נוסף באופי הראשוני של הנוסח היווני לעומת הנוסח שבמגילת המזמורים ראו: M. Segal, 'The Literary Development of Psalm 151: A New Look at the Septuagint Version', *Textus*, 21 (2002), pp. 139–158.

⁸ ראו: טלמון (לעיל, הערה 5), עמ' 228–233. לדיון חשוב במזמור קנא ולביבליוגרפיה הרבה על אודותיו ראו: M.S. Smith, 'How To Write a Poem: The Case of Psalm 151A (11QPs^a 28.3–12)', T. Muraoka & J.F. Elwolde, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (STDJ, 26), Leiden 1997 pp. 182–208.

⁹ למהדורה הראשונה של המזמורים הסוריים הנוספים ראו: W. Wright, 'Some Apocryphal Psalms', in *Syriac*, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 9 (1887), pp. 257–266. המעודכנת ביותר ראו: H. Schneider (ed.), *The Old Testament in Syriac*, IV, 6: *Apocryphal Psalms*, Leiden 1972. המזמורים הנדונים מובאים ברוב כתבי־היד בין חלקי חיבור תאולוגי המכונה 'כתבא דדורשא להגמון הנסטוריאני אליה דמבר', ואילו בשני כתבי־יד הם מופיעים כחלק מהמקרא. בכתב־היד הקדום ביותר של מזמורים אלו, כ"י מוסול (1214) המתוארך למאה השתים־עשרה לסה"נ, הם מופיעים בסוף ספר תהלים וממוספרים 151 עד 155.

הללו (מזמורים קנב, קנד וקנה).¹⁰ נות לא שחזר את מזמור קנא, שכן מזמור זה השתמר לא רק בסורית, אלא גם ביוונית ובתרגומים נוספים שהתבססו על תרגום השבעים. אף למזמור קנג לא הציע נות נוסח עברי, מפני שסבר שחובר על ידי נזיר נוצרי שכתב סורית, ומכאן שלשיטתו לא היה למזמור זה מקור עברי.¹¹ לשם שחזור המזמורים חיפש נות את מילותיהם במזמורים סוריים אחרים בפשיטתא (התרגום הסורי לתנ"ך), ואת המילים העבריות המקבילות להם בנוסח המסורה של אותם מזמורים הציב במזמוריו המשווים. בשנת 1956 התגלתה מגילת המזמורים במערה 11 בקומראן ובה מופיעים שלושה מבין חמשת המזמורים הנוספים (קנא, קנד וקנה).¹² מהשוואת השחזור העברי שהציע נות למזמורים קנד וקנה והנוסח שנכלל במגילת המזמורים, התברר שנות צדק בחלק גדול מאוד מהצעותיו.

מכיוון ששלושה מבין חמשת המזמורים המתועדים בכתבי היד הסוריים מופיעים במגילת המזמורים, הציעו מספר חוקרים לקשור בין המגילות שנמצאו בקומראן לידיעות על גילוי מגילות במערה ליד יריחו בסוף המאה השמינית או בתחילת המאה התשיעית לסה"נ. במכתב בסורית אל הבישוף סרגיוס, שישב בעילם, סיפר טימותאוס הראשון, הפטריארך של סלווקיה (חי בשנים 726–819 לסה"נ), שיהודים שבאו אליו וביקשו להתנצר, סיפרו לו שעשר שנים קודם לכן גילה צייד ערבי שרדף אחר כלבו, כתבי־יד במערה ליד יריחו, וכאשר נודע הדבר ליהודי ירושלים הם יצאו בהמוניהם לחפור במערה. לדברי טימותאוס היהודים מצאו במערה ספרי תנ"ך וספרים נוספים הכתובים עברית. אחד היהודים סיפר לטימותאוס שבספרים אלו יש למעלה מ-200 מזמורי תהלים שהתחברו על ידי דוד. טימותאוס כתב לכוהני דת נוצרים שונים בארץ־ישראל ובסוריה וביקש מהם שינסו לאתר עבורו את הספרים האלו.¹³ המכתב שנשלח אל סרגיוס הוא אחד העותקים של פנייה זו. מאחר שטימותאוס כתב סורית, ובקומראן נמצאו כאמור שניים מבין ארבעת המזמורים שנשתמרו בכתבי־היד הסוריים (קנד וקנה), שיערו מספר חוקרים שמאמציו של טימותאוס נשאו פרי, ושהתגלגל לידינו נוסח של ארבעת המזמורים החיצוניים שמקורו בקומראן, ומזמורים אלו תורגמו על ידי טימותאוס או על ידי אחד מחבריו לסורית.¹⁴ תחילתו וסופו של מזמור קנד חסרים במגילת המזמורים, ולכן גיימס סנדרס, שההדיר את המגילה, שחזר פסוקים אלו על סמך כתבי־היד הסוריים. נוסח מזמור קנד הוא כדלקמן:

¹⁰ M. Noth, 'Die fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen', *ZAW*, 48 (1930), pp. 1–23

¹¹ שם, עמ' 20–23. סקיהן סבר שאף מזמור קנב התחבר בסורית ולא היה לו מקור עברי, ראו: P.W. Skehan,

'Again the Syriac Apocryphal Psalms', *CBQ*, 38 (1976), pp. 143–158

¹² מערה 11 נחשפה בינואר או בפברואר 1956 ואז נתגלתה בה מגילת המזמורים, אך המגילה נפתחה רק

בנובמבר 1961, לאחר שאליזבת בכטל החזירה לאגף העתיקות הירדני את הסכום שהשקיעו הירדנים

בקניית מגילת המזמורים מידי הבדווים. סנדרס פרסם את מזמור קנא בשנת 1963: J.A. Sanders, 'Ps :

idem, 'Two Non-151 in 11QPss', *ZAW*, 75 (1963), pp. 73–86

Canonical Psalms in 11QPs', *ibid.*, 76 (1964), pp. 57–75

¹³ J. Strugnell, 'Notes on the Text and Transmission of the Apocryphal Psalms 151, 154 (=Syr II) and

155 (=Syr III)', *HTR*, 59 (1966), p. 258

¹⁴ על ההשערה שהמזמורים הסוריים מקורם בקומראן ראו: סטרגנל, שם, עמ' 257–258, 278; J.A. Sanders,

; 92 *Variorum in the Psalms Scroll (11QPs^a)*, *HTR*, 59 (1966), p. 92; סקיהן (לעיל, הערה 11), עמ' 155;

A.S. van der Woude, 'Die fünf syrischen Psalmen', W.G. Kümmel (ed.), *Poetisch Schriften*, Gutersloh

1974, p. 34

א	[בקול גדול פארו אלהים	בקהל רבים השמיעו תפארתו]
ב	[ברוב ישרים פארו שמו	ועם אמונים ספרו גדולתו]
ג	[חברו] לטובים נפשתכמה	ולתמימים לפאר עליון
ד	החבירו יחד להודיע ישעו	ואל תתעצלו להודיע עוזו
	ותפארתו לכול פותאים	
ה	כי להודיע כבוד יהוה	נתנה חוכמה
ו	ולספר רוב מעשיו	נודעה לאדם
ז	להודיע לפותאים עוזו	להשכיל לחסרי לבב גדולתו
ח	הרחוקים מפתחיה	הנרחים ממבואיה
ט	כי עליון הוא אדון יעקוב	ותפארתו על כול מעשיו
י	ואדם מפאר עליון	ירצה כמגיש מנחה
יא	כמקריב עתודים ובני בקר	כמדשן מזבח ברוב עולות
	כקטורת ניחוח מיד צדיקים	
יב	מפתחי צדיקים נשמע קולה	ומקהל חסידים זמרתה
יג	על אוכלסה בשבע נאמרה	ועל שתותמה בחבר יחדיו
יד	שיחם בתורת עליון	אמרהמה להודיע עוזו
טו	כמה רחקה מרשעים אמרה	מכול זדים לדעתה
טז	הנה עיני יהוה	על טובים תחמל
יז	ועל מפאריו יגדל חסדו	מעתי רעה יציל נפשם
יח	[ברכו את] יהוה	
	גואל עני מיד צרנים	ומציל [תמימים מיד רשעים]
יט	[מקים קרן מיע]קוב	ושופט [עמים מישראל]
כ	אזה משכנו בציון	בוחר לנצח בירושלים]

מזמור קנד נחלק לחמש יחידות, דומה שהיחידה הראשונה (פסוקים א–ד) קשורה לחמישית (פסוקים יז–כ) – שתי יחידות אלו קוראות להלל את האל. היחידה השנייה (פסוקים ה–ח) קשורה לרביעית (פסוקים יב–טו) – בשתי יחידות אלו מדובר על החכמה. ביחידה השלישית, שבאמצע המזמור (פסוקים ט–יא), נאמר שתפילה חשובה לא פחות מהקרבת קרבנות. במגילה 4Q448, אשר פורסמה בשנת 1991,¹⁵ נותרו שלושה טורים, אחד בחלק העליון של היריעה ושניים בחלק התחתון. בטור העליון יש חלקים ממזמור שנפתח במילים 'הללויה מזמור', ובשני הטורים התחתונים מופיעה תפילה לשלומו של יונתן המלך, הוא אלכסנדר ינאי, מלך יהודה בשנים 76–103 לפסה"נ. כאשר פרסמנו את המגילה עמדנו על הקשר שבין שורות 8–10 של טור א במגילה לבין סופו של מזמור קנד. לאחרונה הראה החוקר הצרפתי אנדרה לָמָר שניתן להשלים אף את שורות 5–7 על סמך מזמור קנד.¹⁶ את הטור העליון של 4Q448 (ראו תצלום בעמ' 16) יש לקרוא ולהשלים כדלקמן:

¹⁵ א' וח' אשל וע' ירדני, 'חיבור מקומראן ובו קטע ממזמור קנד ותפילה לשלומו של יונתן המלך וממלכתו', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 295–324.

¹⁶ A. Lemaire, 'Attestation textuelle et critique littéraire 4Q448 Col. A et Psalm 154', L.H. Schiffman,

מתברר שבטור א של 4Q448 הופיעו חלקים מהיחידה הראשונה והחמישית של מזמור קנד, ושניתן לתקן חלק משיחזוריו של סנדרס בפסוקים יח-ט. ב-4Q448 מופיעים הפסוקים הבאים:

א	[בקול גדול פארו אלהים]	בקהל] רבים השמיעו תפארתו]
ג	[חברו לטובים נפשותכם]	ולתמימים [לפאר עליון]
טז	[הנה עיני יהוה]	על טובים תחמול]
יז	ועל מפארו יגדל חסדו]	מעת רעה יציל נפשם]
יח	[גואל] עני מיד צרים]	[ומציל תמימים מיד רשעים]
כ	[אוה] משכנו בציון]	בנוחר לנצח בירושלים]

נות עמד על כך שהקשר בין היחידות השונות של מזמור קנד רופף.¹⁷ דומה שלא נטעה אם נניח שחלק מהצלעות של מזמור קנד המופיעות במגילת המזמורים נוספו למזמור בשלב מאוחר, שכן הם פוגעות בתקבולת ואינן משתלבות בהקשר. דוגמה בולטת לכך היא הצירוף 'ברכו את יהוה' שבפסוק יח; צירוף זה אינו מופיע ב-4Q448. דומה שהחלקים של מזמור קנד שנשתמרו ב-4Q448 משקפים נוסח קדום וקצר שעמד לפני מחבר מזמור קנד, ושמאוחר יותר צמח לנוסח המתועד במגילת המזמורים ובכתבי-היד הסוריים.

מזמור קנד ידוע אפוא משלושה עדי נוסח: כתבי-יד סוריים ושתי מגילות בקומראן. נראה שהנוסח שנכלל במגילה 4Q448 הוא הגרעין הראשוני של החלק הראשון והאחרון של המזמור; הנוסח שבמגילת המזמורים ממערה 11 התפתח ממנו; ואילו הנוסח שבכתבי-היד הסוריים זהה לזה שבמגילת המזמורים.

ג. מזמור בשבח החכמה – בן סירא נא

בסוף פרק נ של ספר בן סירא מופיעה חתימתו של הספר, ולאחר מכן מתועדים שלושה שירים ואחריהם מופיעה חתימה נוספת. מזמורים אלה נכללים בפרק נא (כסימונו היום), אף שחלק מהחוקרים סבורים כי לא בן סירא חיבר אותם. השיר הראשון בפרק זה הוא הלל לאל שהושיע את המחבר ממוות, השני הוא מזמור שנכתב בתבניתו של מזמור קלו בתהלים, ושלאחר כל צלע בו מופיע הפזמון 'כי לעולם חסדו', והשיר השלישי הוא מזמור בשבח החכמה. חלקו הראשון של המזמור בשבח החכמה השתמר במגילת המזמורים שנמצאה במערה 11.

כידוע בשנת 1896 זיהה שלמה זלמן שכטר דף עברי מכתב-יד ב של ספר בן סירא, שהובא ממצרים לקיימברידג' על ידי הגברות לואיס וגייבסון. ארבע-עשרה שנה קודם לכן, בשנת 1882, הציע חוקר בשם גוסטב ביקל שהמזמור בשבח החכמה שנוסף לספר בן סירא הוא מזמור אלף-ביתי.¹⁸ ביקל שחזר את הנוסח העברי של המזמור על סמך הנוסח היווני והסורי של ספר בן סירא. בתרגומים של המזמור בשבח החכמה לא ניסו המתרגמים לשמור על האקרוסטיכון האלף-ביתי, אך בנוסח הסורי נשתמרה אות האקרוסטיכון בפסוקים הפותחים באותיות מ"ם, נו"ן, סמ"ך ופ"א. ביקל הגיע למסקנה שמדובר במזמור אלף-ביתי על סמך העובדה שיש במזמור עשרים ושניים פסוקים ועל סמך ידיעותיו ביוונית, בסורית ובעברית, שאפשרו לו להציע שחזור של

¹⁷ נות (לעיל, הערה 10), עמ' 18.

¹⁸ G. Bickell, 'Ein alphabetisches Lied Jesus Sirach's', *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 6 (1882),

המצע העברי האלף-ביתי שעמד לפני המתרגם היווני. ביקל שחזר את הנוסח העברי של המזמור בשבח החכמה כדלקמן (כדי להקל על המשך הדיון מוספרו הפסוקים בסדר רץ):

א	אני נער לפני טעותי	בקשתי חוכמה לנוכח
ב	בתפילתי שאלתיה	ועד קץ אדרשה
ג	גמלה כענב בושל	ישמח לבי עליה
ד	דרכה רגלי במישור	מנעורי חקרתיה
ה	הטתי כמעט אזני	
ו	ורב מצאתי לי מוסר	
ז	זאת היתה לי לכשרון	למחכמי אתן כבוד
ח	חשבתי לעבוד אתה	ואקנא טוב ולא אבושה
ט	טבועה נפשי בתוכה	ופני אל עבודתה שמתי
י	ידי פרשתי למרום	ואשגה ואדעה
יא	כוננתי נפשי אליה	ובטוהר מצאתיה
יב	לב קניתי בה מראשית	על כן לא אעזבה
יג	מעני נכמרו לנוצרה	על כן קניתי קנין טוב
יד	נתן יה ללשוני שכר	ובשפתי אשבחנו
טו	סורו אלי כסילים	והתלוננו בבית מוסר
טז	עד מתי תחסרו הנה	ונפשם צמאה מאד
יז	פתחתי פי ואדבר	קנו לכם חוכמה בלא כסף
יח	צוארכם תנו בעולה	ותקח נפשכם מוסר
יט	קרובה היא למשחרה	ומכונן נפשו מוצאה
כ	ראו בענכם מעט עמלתי	ואשכח לי רב מנוחה
כא	שמעו מוסר כמספר	וכסף וזהב רב תקנו בה
כב	תשמח נפשי בחסדו	ואל תחפרו בתהלתו
	פעלו פעולתכם לפני עת	ויותן שכרכם בעתו

הנוסח הסורי של מזמור זה מקורו בנוסח העברי. אך דומה שלפני המתרגם הסורי עמד אף הנוסח היווני, ושהוא הציץ בו מדי פעם. את הנוסח הסורי של המזמור בשבח החכמה ניתן לתרגם לעברית כדלקמן:¹⁹

א	אני נער הייתי	וחפצתי בה וביקשתיה
ד	דרכה רגלי באמת אדני	ומנעורי ידעתי לימוד
ה	ואתפלל תפילה כשאני קטן	והרבה מצאתי דעה
ו	עולה היה לי לכבוד	ולמלמדי אתן הודאה
ז	חשבתי להיטיב	ולא אשוב כי אמצאנו
ח	דבקה נפשי בה	ופני לא אהפוך ממנה
ט	נתתי נפשי אחריה	ולעולמי עולמים לא אתעה אחריה

¹⁹ לרוב הסתמכתי על השחזור העברי של הנוסח הסורי שהציע דלקור לחצי הראשון של המזמור, ראו:

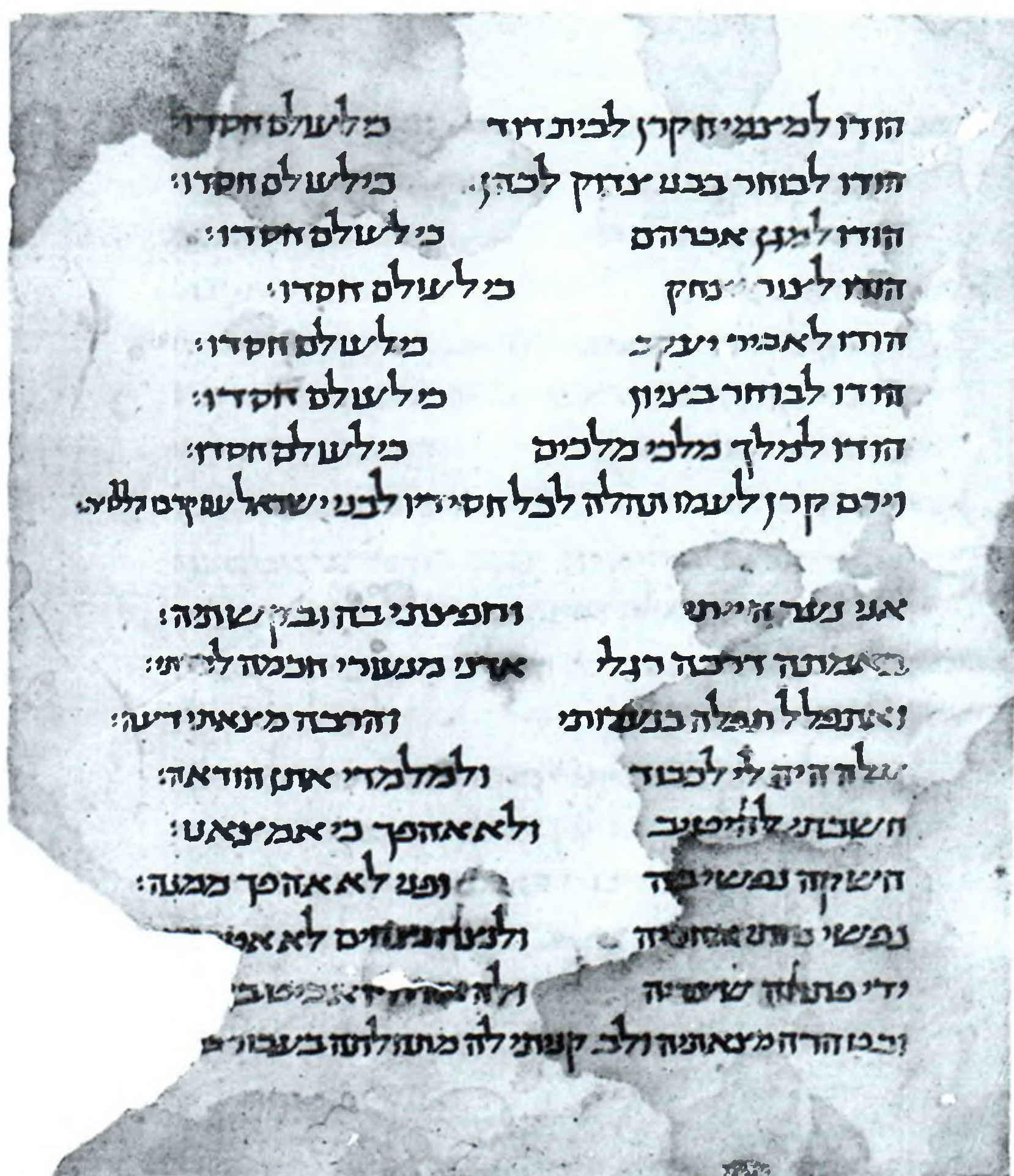
M. Delcor, 'Le Texte Hebrieu du Cantique de Siracide LI, 13 et ss et les Anciennes Versions', *Textus*, 6 (1968), pp. 44–45

י	ידי פתחה שעריה	סבבתי אותה והתבוננתי בה
יא	בטהרה מצאתיה	ולב קניתי לה מראשיתה ולכן לא אעזבה
יב	מעיי יחמו כתנור להביט בה	בשל כך קניתי קניין טוב
יג	נתן ה' ללשוני שכר	ובשפתי אשבחנו
יד	סורו אלי סכלים	ולינו בבית המדרש
טו	עד מתי תחסרו מאלו	ונפשכם צמאה מאוד
טז	פתחתי פי ודיברתי בה	קנו לכם חכמה בלא כסף
יז	צוארכם תנו בעולה	ותקבל נפשכם מרדות
יח	קרובה היא למחפשים אותה	ונותן נפשו מוצא אותה
יט	ראו בעיניכם כי קטן הייתי	ועמלתי בה ומצאתי הרבה
כ	שמעו לימודי בנערותי	וכסף וזהב תקנו בי
כא	תשמח נפשכם בה	ולא תתביישו בתשבחתה
כב	פעלו פעולתכם בצדק	ויינתן לכם שכרכם בעתו

מששת כתבי היד של ספר בן סירא העברי שהתגלו בגניזת קהיר, השתמר המזמור בשבח החכמה רק בכתב־יד ב.²⁰ אף שהנוסח העברי המתועד בכתב־יד ב הוא תרגום חוזר מסורית, עדיין יש בו שרידים מהסדר האלף־ביתי. נוסח המזמור בכתב־יד ב מהגניזה הקהירית הוא כדלקמן:

א	אני נער הייתי	וחפצתי בה ובקשתיה
ד	באמתה דרכה רגלי	אדני מנעורי חכמה למדתי
ה	ואתפלל תפלה בנערותי	והרבה מצאתי דעה
ו	עלה היה לי לכבוד	ולמלמדי אתן הודאה
ז	חשבתי להיטיב	ולא אהפך כי אמצאנו
ח	חשקה נפשי בה	ופני לא אהפך ממנה
יא	נפשי נתתי אחריה	ולנצח נצחים לא אטה ממנה
י	ידי פתחה שעריה	ולה אחודדן ואביט בנה
יב	ובטהרה מצאתיה	ולב קניתי לה מתחילה בעבור כון
יג	מעיי יהמו כתנור להביט בה	בעבור כן קניתי קנין טוב
יד	נתן ה' לי שכר שפתותי	ובלשוני אהודנו
טו	פנו אלי סכלים	ולינו בבית מדרשי
טז	עד מתי תחסרו מן אילו ואילו	ונפשכם צמאה מאד תהיה
יז	פי פתחתי ודברתי בה	קנו לכם חכמה בלא כסף
יח	וצוארכם בעלה הביאו	ומשאה תשא נפשכם
יט	קרובה היא למבקשיה	ונותן נפשו מוצא אתה
כ	ראו בעינכם כי קטן הייתי	ועמדתי בה ומצאתיה
כא	רבים שמעו למודי בנערותי	וכסף וזהב תקנו בי
כב	תשמח נפשי בישיבתי	ולא תבושו בשירתי
	מעשכם עשו בצדקה	והוא נותן לכם שכרכם בעתו

²⁰ ראו: S. Schechter & C. Taylor, *The Wisdom of Ben Sira*, Cambridge 1899, pp. 23, lxxvi–lxxxvii; ז' בן חיים (עורך), ספר בן סירא, ירושלים תשל"ג, עמ' 66–67.



המזמור בשבח החכמה (בן סירא נא), כתב יד ב מגניזת קהיר

הוכחה לכך שהנוסח המתועד בכתב־יד ב הוא תרגום חוזר מסורית יש בפסוק השלישי (=פסוק ה של המזמור). הנוסח העברי של הרישא של פסוק זה בכתב־יד ב, 'ואתפלל תפלה בנערותי', הוא תרגום של הטקסט הסורי: 'וצלית <צלותא> כד זעור אנא [במקום: אדנא]'. 'צלי' בסורית פירושו גם 'הטה' וגם 'התפלל', מכאן שהנוסח הסורי הוא שיבוש של הנוסח 'הטיתי כמעט אזני' המתועד במגילת המזמורים (ראו להלן). העובדה שהנוסח המשובש, שנוצר בעת תרגום המזמור לסורית, משתקף בנוסח העברי שבכתב־יד ב, מלמדת שהנוסח בכתב־יד זה הוא תרגום חוזר לעברית של הנוסח הסורי.²¹

במגילת המזמורים נותר החלק הראשון של המזמור, והוא השתמר בה כמזמור אלף־ביתי. בטור כא של המגילה נותרו הפסוקים שהחלו באותיות אל"ף עד כ"ף; שאר הפסוקים לא שרדו

מצא חן בעיני סופר פלוני, והוא החליט לשנות את מושא האהבה מאישה אמתית לתיאור אלגורי של החכמה.²⁷ לאחר עריכה ראשונית צורף המזמור למגילת המזמורים ולספר בן סירא. עריכה ראשונית זו הייתה קלה יחסית, שכן במגילת המזמורים נותרו במזמור בשבח החכמה רמזים מיניים לא מעטים. רמזים אלו הפריעו במהלך הזמן למעתיקים ולמתרגמים, והם המשיכו לערוך את המזמור ולנפות את הרמזים המיניים. כך התגלגל המזמור ושונה כל פעם למזמור דתי מעט יותר ומיני פחות ופחות. אדגים תהליך זה בחמישה מתוך אחד-עשר הפסוקים המתועדים במגילת המזמורים. בפסוק הראשון של המזמור נאמר:

הנוסח במגילת המזמורים:	אני נער בטרם תעיתי	ובקשתיה
תרגום הנוסח היווני:	עוד אני נער בטרם תעיתי	בקשתי חכמה בגלוי בתפילתי
תרגום הנוסח הסורי:	אני נער הייתי	וחפצתי בה ובקשתיה

בנוסח שבמגילת המזמורים ובנוסח היווני נאמר שהנער עוד לא טעה (כלומר חטא), קביעה זו נעלמה בנוסח הסורי. בנוסח היווני נאמר שהנער ביקש חכמה, על מנת לבטל את האפשרות שהוא חיפש את אהבתו. הפסוק השני שבמזמור מתועד רק במגילת המזמורים ובנוסח היווני:

הנוסח במגילת המזמורים:	באה לי בת-ארה	ועד סופה אדרושנה
תרגום הנוסח היווני:	לפני ההיכל שאלתי עליה	ועד אחריתה אבקשנה

בפסוק במגילת המזמורים אין כל רמז שמושא האהבה קשור לחיים הדתיים, כל שנאמר הוא שהיא באה לפני הנער ביופייה. לעומת זאת בנוסח היווני נאמר שהוא ביקש אותה לפני ההיכל. ביקל, ששחזר את הנוסח האלף-ביתי העברי על סמך התרגום היווני, העביר את המילה 'בתפילתי' מהפסוק הראשון של הנוסח היווני לפסוק הפותח באות ב"ת. תהליך סילוק הרמזים המיניים מהמזמור מתועד אף בפסוק השביעי של המזמור:

הנוסח במגילת המזמורים:	זמותי ואשחקה	קנאתי בטוב ולא אשוב
תרגום הנוסח היווני:	כי חשבתי לעשות אותה	בקשתי את הטוב ולא אבוש
תרגום הנוסח הסורי:	חשבתי להיטיב	ולא אשוב כי אמצאנו

כבר בנוסח היווני לא השתמר הצירוף 'זמותי ואשחקה'. בנוסח הסורי נבנו שתי הצלעות של הפסוק על סמך הצלע השנייה שבמגילת המזמורים. פטריק סקיהן הציע שבמהלך המסירה של המזמור חל שיכול אותיות במילה השנייה שבפסוק השביעי, כלומר המילה 'אשחקה' שונתה ל'אחשקה'. לאור השערה זו הסביר סקיהן את הפסוק השמיני בכתב-יד ב מהגניזה: 'חשקה נפשי בה לפני לא אהפך ממנה'.²⁸ גם בפסוק העשירי ניתן למצוא עקבות לעיבוד ששינה את המזמור משיר אהבה למזמור בשבח החכמה:

pp. 400–409. דויטש ניסתה לברר את מקומו המרכזי של החכם במזמור ולא עמדה על אופיו כשיר אהבה שעובר למזמור בשבח החכמה.

²⁷ לפיכך אין לקבל את הצעותיו של רבינוביץ, שניסה להמעיט בחשיבות הרמזים המיניים המתועדים בנוסח המזמור שבמגילת המזמורים, ושעליהם עמדו סנדרס ודלקור, ראו: I. Rabinowitz, 'The Qumran Hebrew Original of Ben Sira's Concluding Acrostic on Wisdom', *HUCA*, 42 (1971), pp. 173–184

²⁸ ראו: סקיהן (לעיל, הערה 25), עמ' 394; ולעומתו: M. Kister, 'Some Notes on Biblical Expressions and

הנוסח במגילת המזמורים:	ידי פתנחה שערה	וּמַעְרוּמִיָּה אֶתְבוֹנֵן
תרגום הנוסח היווני:	ידי פרשתי למרום	וְעַל שִׁגְוֹתֶיהָ הִתְאַבְּלָתִי
תרגום הנוסח הסורי:	ידי פתחה שעריה	סִבַּבְתִּי אוֹתָהּ וְהִתְבוֹנַנְתִּי בָּהּ

הצלע השנייה של פסוק זה במגילת המזמורים: 'ומערומיה אתבונן', שונתה בכל הנוסחים המאוחרים. דומה שדוגמאות אלו מאששות את ההצעה שמחבר המזמור השתמש בנוסחאות שמקורן בשיר אהבה על מנת לכתוב מזמור בשבח החוכמה. סופרים בימי הבית השני לא אהבו ביטויים אלו, והם עיבדו וערכו את המזמור ושינו אותו ממזמור שיש בו ביטויים ארוטיים למזמור יותר ויותר דתי.²⁹

ד. המזמור האסכטולוגי

מזמור נוסף שאיננו בספר תהלים בנוסח המסורה מופיע כאמור רק במגילה 4Q88.³⁰ מזמור זה פורסם לראשונה על ידי ז'אן סטרקי בשנת 1966, והוא סבר שמדובר בשני מזמורים נפרדים. סטרקי כינה את המזמור המופיע בטור ט: 'המנון אסכטולוגי', ואילו למזמור שמופיע בטור י הוא קרא: 'מזמור ליהודה'.³¹ גם חוקרים אחרים שהתייחסו למזמור זה ראו בשני חלקיו שני מזמורים נפרדים.³² לאחרונה הצענו שבשני טורים אלו מופיעים חלקים של מזמור אלף-ביתי אחד.³³

בטור ט כתוב:

ט	וְרַבִּים
י	יִהְיֶה לְךָ שֵׁם יְהוָה
כ	וְכִי בָא לְשַׁפֵּט אֶת כָּל מַעֲשֵׂה
ל	לְהַשְׁבִּית רַשָּׁעִים מִן הָאָרֶץ
מ	וּמַעֲשֵׂי עוֹלָה לֹא יִמְצְאוּ
נ	וְנִתְּנוּ שְׁמוֹת טָלָם
פ	וְהָאָרֶץ פְּרִיָּה וְתִתֵּן בַּעֲתָהּ
	וְאֵין שְׁדָפוֹן בְּגִבּוֹלֵיהֶם
	וְלֹא תִכַּחַשׁ וְתִבּוֹאֲתִיהָ

Allusions and the Lexicography of Ben Sira', T. Muraoka & J.F. Elwolde (eds.), *Sirach, Scrolls and Sages* (STDJ, 33), Leiden 1999, pp. 177–178

²⁹ לרמזים מיניים נוספים בנוסח המזמור בשבח החכמה המתועד במגילת המזמורים, ולפירוש המילים הקשות המופיעות בנוסח שבמגילה ברוח זאת, ראו: מוראוקה (לעיל, הערה 24).

³⁰ סקיהן, אולריך ופלינט (לעיל, הערה 1), עמ' 102–105.

³¹ J. Starcky, 'Psaumes apocryphes de la grotte 4 de Qumran (4QPs^f VII–X)', *RB*, 73 (1966), pp. 366–371

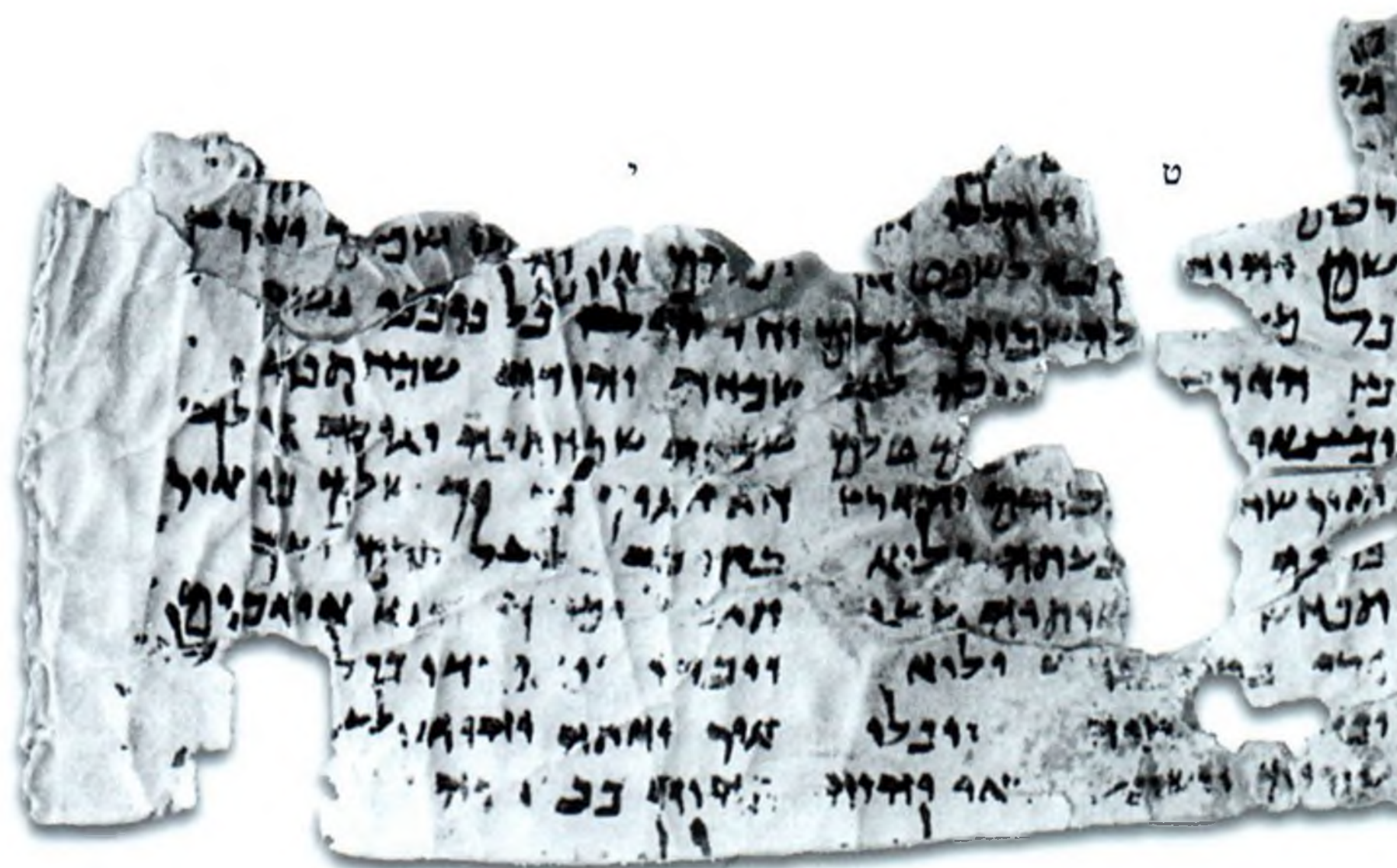
³² ראו: P.W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (STDJ, 17), Leiden 1997, p. 35; M. Wise, M. Abegg & E. Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*, New York 1996, pp. 198–199; G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, New York 1997, pp. 308–309; J.A. Sanders, J.H. Charlesworth & H.W.L. Rietz (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, IVA: *Non Masoretic Psalms*, Tübingen & Louisville 1997, pp. 206–211

³³ H. Eshel & J. Strugnell, 'Alphabetical Acrostics in Pre-Tannaitic Hebrew', *CBQ*, 62 (2000), pp. 441–458

ע	עצי פרי בתנובתם	ולוא יכחשו וזיתיה
	ענוים יוכלו וישבעו	קראי יהוה יחלפו כח

על מנת לשחזר את המזמור האלף-ביתי המקורי אפשר לשער שיש לקרוא בפסוק הפותח באות פ"א: 'פריה הארץ תתן בעתו'. כמו כן ניתן לשער שהפסוק הפותח בצד"י היה: 'צדיקים יוכלו וישבעו', והפסוק הפותח בקו"ף: 'קראי יהוה יחלפו כח'. לפי אפשרות זאת רק הפסוק הפותח ברי"ש חסר בתחתית הטור התשיעי ובראש הטור העשירי, אך ניתן לשער שאף הפסוקים הפותחים בצד"י ובקו"ף נכתבו בחלק החסר. בטור י מתועדים הפסוקים הפותחים בשי"ן ובתי"ו:

ר	אז יהללו שמים וארץ יחד	ושה י והם
ש	שמחה יהודה שמחתכה	יהללו נא כל כוכבי נשף
	חג חגיך נדריך שלם	שמחה שמחתכה וגילה גילך
ת	תרם ירך תגבר ימינך	כי אין בקרבך בליעל
	ואתה ה' לעולם תהיה	הנא אואבים יובדו ויתפרדו כול פועלי און
	[ה]ללויה	כבודכה לעולם ועוד



קטע ממזמור אסכטולוגי, 4Q88 (= 4QPs^f, טורים ט-י)

על סמך השרידים שנותרו ממזמור זה נראה שניתן לכנותו 'המזמור האסכטולוגי', בדומה לכינוי שהציע סטרקי לחלקו הראשון. בשרידים שנותרו מהמזמור נאמר שבעתיד ישפוט האל את הבריאה כולה, תעשה תיעלם, המצב הכלכלי ישתפר, הבריאה תהלל את האל, מצבה של יהודה יהיה אידאלי, ואנשי יהודה יגברו על אויביהם. הפסוק הפותח בשי"ן מבוסס על הכתוב 'הנה על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום חגי יהודה חגיך שלמי נדריך כי לא יוסיף עוד לעבר

בך בליעל' (נחום ב, א). אופיו האסכטולוגי של פסוק זה בולט. סופו של המזמור האסכטולוגי דומה מבחינה לשונית למזמור האלף-ביתי לציון.³⁴ אולם שלא כבמזמור האלף-ביתי לציון, שבו רוב הפסוקים מנוסחים בגוף נוכחת, שכן הם מדברים על העיר ירושלים, הפסוקים בסופו של המזמור האסכטולוגי מנוסחים בגוף נוכח, כיוון שהשם יהודה הוא שם עצם ממין זכר.

סיכום

בשלוש מבין המגילות של ספר תהלים שנמצאו בקומראן מתועדים מזמורים שאינם בנוסח המסורה. מזמורים אלו משולבים בין המזמורים המוכרים מספר תהלים, וייתכן שהם נחשבו ככל הנראה בקבוצות מסוימות בימי הבית השני לחלק אינטגרלי מספר תהלים. בדיון לעיל עמדתי על הצמיחה הספרותית של שלושה מזמורים מתוך קבוצה זו (והצגתי את המזמור האסכטולוגי), וזאת על סמך עדי נוסח השופכים אור על שלבים שונים בהתפתחותם. בעקבות גילויין של מגילות קומראן זכינו להכיר מזמורים עבריים יפים מימי הבית השני שאבדו במהלך הדורות.

³⁴ על מזמור זה ראו מאמרו של מ' קיסטר, 'ירושלים והמקדש בקומראן', בקובץ זה.

בלהה ניצן

ליטורגיה בקומראן: תפילות הקבע

עבודת האל המצווה בתורה היא בפולחן של קרבנות, ולא בתפילה. לפיכך כל עוד היה המקדש קיים, היה פולחן הקרבנות עיקר בישראל. תפילה סדורה נעשתה חובה בישראל רק לאחר חורבן הבית השני. עם זאת טקסטים ליטורגיים שנמצאו במערות קומראן מעידים בבירור על קיומן של תפילות קבועות בימי בית שני בחוגי כת היחד. טיבו של ממצא זה – זמני התפילות, דפוסייהן ותוכניהן – עשוי לשפוך אור על סוגיית ראשיתה של תפילה סדורה בישראל, זמניה, מנהגיה וצורתה הספרותית, ובזאת אעסוק במאמר זה.

א

במגילות קומראן נתגלו טקסטים ליטורגיים רבים, אשר נועדו לעבודת האל בחוגי כת היחד. יעדיהם של רבים מטקסטים אלו כתובים בכותרותיהם או בהוראות אמירה שבהם. לפיכך נתברר כי טקסטים אלו כוללים בין השאר תפילות למועדים קבועים במהלך השנה. התפילות העיקריות למועדים קבועים הן תפילות יומיות (4Q503),¹ תפילות לימי השבוע, המכונות דברי המאורות (4Q504; 4Q505 [?]; 4Q506),² תפילות לחגים (4Q507–509; 4Q510; 4Q511; 4Q512) ושירות עולת השבת, שכתבי יד שלהן נשמרו בקומראן ובמצדה (4Q400–407; 11Q17; Mas1k).³ התפילות הללו הן תפילות ציבור או תפילות שיחיד אומר בשם ציבור. מלבדן נתגלו אמירות שונות למעמדים טקסיים,⁴ טקסטים ליטורגיים לשימושים אחרים, כגון ברכות טהרה (4Q512)

* אני מודה לפרופ' מנחם קיסטר על עצותיו החשובות שסייעוני להבהיר ולחדד פרטים חשובים הקשורים למסורת התפילה בישראל.

¹ M. Baillet, 'Prières quotidiennes', idem, *Qumrân grotte 4*, III: 4Q482–4Q520 (DJD, 7), Oxford 1982, pp. 105–136

² M. Baillet, 'Paroles des luminaires (i–iii)', idem, *Qumrân grotte 4*, III: 4Q482–4Q520 (DJD, 7), Oxford 1982, pp. 105–136

³ D. Barthélemy & J.T. Milik, 'Recueil de prières liturgiques', idem, *Qumran Cave I* (DJD, 1), Oxford 1955, pp. 152–155

⁴ M. Baillet, 'Prières pour les fêtes (i–iii)', idem, *Qumrân grotte 4*, III: 4Q482–4Q520 (DJD, 7), Oxford 1982, pp. 105–136

⁵ C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS, 27), Atlanta, Ga. 1986; idem, '4QShirot 'Olat HaSabbath', E. Eshel et al., *Qumran Cave 4, VI: Poetical and Liturgical Texts, Part I* (DJD, 11), Oxford 1998, pp. 173–401

⁶ האמירות העיקריות לטקסים הן כדלהלן: אמירות לטקס ברית שנתי שקוים בכת היחד: סרך היחד, IQS, טור א, שורה 16 – טור ב, שורה 25, ראו: י' ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 51–73; ברכות, 4Q286–290, ראו: B. Nitzan, '4QBerakhot', idem, *Qumran Cave 4, VI: Poetical and Liturgical Texts, Part I* (DJD, 11), Oxford 1998, pp. 173–401

ליחידים⁷ ולחשים ומזמורים להגנה על יחיד וציבור מפני פגעים (4Q444; 4Q510–511; 11Q11; 4Q560),⁸ וכן טקסטים של תפילות, קינות ומזמורים שיעדיהם אינם כתובים במפורש, ולכן הם נתונים להשערות. לבירור הסוגיה של הנהגת תפילה קבועה בישראל אעייין רק בחלק מן המכלול הליטורגי מקומראן, בתפילות ליומיום, לימי השבוע, לשבתות ולחגים.

ב

התופעה של תפילות המיועדות לזמנים קבועים היא חידוש לעומת הידוע לנו מרוב התפילות שבמקרא.⁹ התפילות והמזמורים המשולבים בספרי המקרא ההיסטוריים הם נסיכתיים, באשר הם נאמרו בנסיבות היסטוריות מסוימות, כגון מצבי מצוקה (לדוגמה: שמות לב, יא–יג; במדבר יד, יח–יט; יהושע ז, ז–ט; מלכים ב יט, טו–יט [=ישעיה לז, טו–כ]; עזרא ט, ו–טו) או מצבי שמחה (לדוגמה: שמות טו; שמואל א ב, א–י), מעמד חגיגי (מלכים א ח, כב–נג [=דברי הימים ב ו, יד–מב]) וכיוצא באלו. מזמורי ספר תהלים כוללים תחינות, הודיות ותהילות של יחידים ושל ציבור, אולם נסיבות אמירתם אינן ידועות, למעט אותם מזמורים שנסיבות אמירתם מפורשות בהם (למשל: תהלים ג; יח; ל; לד; נב; נד). מקובל שמזמורי תהלים שימשו בפולחן המקדש, אך למעט שירי המעלות (שם קכ–קלד) ומזמורי ההלל (שם קיג–קיח), שזמן אמירתם אינו מפורש במקרא, ו'שיר של יום', שאמרו הלויים בכל אחד מימי השבוע, לא ידוע שימושם של המזמורים. אשר ל'שיר של יום', המקרא בנוסח המסורה מכנה רק את תהלים צב 'מזמור שיר ליום השבת',

עמ' 1–74; קללה, 4Q280, ראו: B. Nitzan, '4QCurses', E. Chazon et al., *Qumran Cave 4, XX: Poetical*, and *Liturgical Texts, Part 2* (DJD, 29), Oxford 1999, pp. 1–8; שורות 1–8; 18–5, ראו: J.M. Baumgarten, *Qumran Cave 4, XIII: The Damascus Document (4Q266–273)* (DJD, 18–5, ראו: 18–5, Oxford 1996, pp. 76–78; ברכות לטקס נישואין, 4Q502, ראו: M. Baillet, 'Rituel de mariage', הנ"ל, (לעיל, הערה 1), עמ' 81–105; ברכות לטקס אסכטולוגי, סרך הברכות, 1QSb, ראו: D. Barthélemy & J.T. Milik, 'Recueil des Bénédictions (1QSb)', הנ"ל (לעיל, הערה 4), עמ' 118–130; ליכט (שם), עמ' 273–289. נאומים ותפילות לטקסים שיקוימו במהלך מלחמת אחרית הימים: מגילת המלחמה, 1QM, טורים י–יט, ראו: י' ידן, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים 1955, עמ' 314–366; מקבילות מהמערה הרביעית, 4Q491–497, ראו: M. Baillet, 'La guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres', הנ"ל (לעיל, הערה 1), עמ' 12–72; ספר המלחמה 4Q285, קטע 8 = 11Q14, ראו: P.S. Alexander & G. Vermes, '4QSefer ha-Milhamah', S.J. Pfann et al., *Qumran Cave 4, XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, part 1* (DJD, 36), Oxford 2000, pp. 241–243; F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar & A.S. van der Woude, idem, *Qumran Cave 11, II: 11Q2–18, 11Q20–30* (DJD, 23), Oxford 1997, pp. 243–249.

⁷ M. Baillet, 'Rituel de purification', הנ"ל (לעיל, הערה 1), עמ' 262–286.

⁸ לעניין 11Q11, ראו: E. Puech, '11QPsAp^a: Un rituel d'exorcismes: Essai de reconstruction', *RevQ*, 14 (1990), pp. 377–408; F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar & A.S. van der Woude, '11Qapocryphal Psalms', הנ"ל (לעיל, הערה 6), עמ' 181–205; לעניין 4Q510–511, ראו: M. Baillet, 'Cantiques du sage', הנ"ל (לעיל, הערה 1), עמ' 215–262; לעניין 4Q444, ראו: E. Chazon, '4QIncantation', הנ"ל ואחרים (לעיל, הערה 6), עמ' 367–378; לפרסום הטקסט 4Q560 ראו: D.W. Parry & E. Tov, *The Dead Sea Scrolls Reader*, VI, Leiden 2005, pp. 226–227.

⁹ סקירה על המעבר מן התפילה הנסיכתית אל תפילת הקבע ראו: ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 27–61, ושם ביבליוגרפיה.

תרגום השבעים מציין את ימי אמירתם של חמישה מזמורים (שם כד; מח; צד; צג; צב), ורק במקורות הרבניים מצוינים כל שבעת המזמורים (ראו: משנה, תמיד ז, ד; בבלי, ראש השנה לא ע"א). מתוך אזכורם בתרגום השבעים ניתן ללמוד שמנהג זה נהג בימי הבית השני.¹⁰

בקומראן, בנחל חבר ובמצדה נתגלו מגילות הכוללות חלקים מספר תהלים וגם מזמורים שאינם כתובים בספר תהלים שבנוסח המסורה.¹¹ המפורסמת שבהם היא מגילת תהלים ממערה 11 (11Q5), הכוללת חמישים מזמורים, ובהם שמונה מזמורים חיצוניים.¹² במגילה זו מצויה חטיבה של מזמורים אנטיפוניים, שיש בהם מענה של הקהל. חטיבה זו כוללת את מזמור קלו, שבו מענה של הקהל 'כי לעולם חסדו' אחרי כל פסוק, ועליו נוספו חטיבה של פסוקים ממזמור קיח הפותחת וחותמת במענה דומה של הקהל, ומזמור קמה שאחרי כל פסוק בו נוסף המענה 'ברוך ה' וברוך שמו לעולם ועד' (11Q5, טורים טו–יז). בין המזמורים החיצוניים מצוי גם מזמור המונה את מספר המזמורים שחיבר דוד, ובהם 'שיר לשורר לפני המזבח על עולת התמיד ארבעה וששים ושלוש מאות ולקרבן השבתות שנים וחמשים שיר'¹³ ולקרבן ראשי החודשים ולכול ימי המועדות ולים הכפורים שלוששים שיר [...] ושיר לנגן על הפגועים ארבעה' (11Q5, טור כז, שורות 10–5). לאור נתונים אלו הועלתה סברה שקובץ המזמורים שבמגילה זו נועד לשימוש בעבודת האל בחוגי כת היחד.¹⁴ עם זאת לא ידוע לאילו ימים או מעמדים נועדו המזמורים הכלולים במגילה זו. בקומראן נתגלו מגילות מזמורים נוספות: מגילת ההודיות, הכוללת למעלה משלושים מזמורים שנתחברו בחוגי כת היחד,¹⁵ מגילה של מזמורים חיצוניים (4Q380–381)¹⁶ ועוד. אולם אין במגילות אלו ידיעות מפורשות על שימוש מזמוריהן בעבודת האל.

על פי הנתונים הללו נראה אפוא כי התופעה הליטורגית של תפילות שנועדו לימים קבועים במהלך השנה הייתה חידוש בתולדות עבודת האל בישראל. ואכן עבודת האל המצווה בתורה היא כאמור עבודת הקרבנות. והתורה אינה מצווה על כל אמירה כליווי לעבודת הקרבנות למעט וידוי של הכוהן הגדול ביום הכיפורים (ויקרא טז, כא) וידוי של אדם בהיוודע לו חטא שחטא באקראי (שם ה, א–ו). עדות לדממה ששררה במקדש בעת הקרבת הקרבנות יש באיגרת אריסטאס, בתיאור של עבודת המקדש שכתב אלעזר הכוהן הגדול לתלמי מלך מצרים: 'שקט גמור ישור עד שאפשר לחשוב כי אין איש במקום אף על פי שהמשרתים הם כשבע מאות ואף המביאים קרבנות הם המון רב' (איגרת אריסטאס צה).¹⁷

¹⁰ על השימוש במזמורי תהלים בפולחן המקדש ראו: נ"מ סרנה, 'תהלים, ספר תהלים', אנציקלופדיה מקראית, ח, טורים 454–456.

¹¹ ראו: P.W. Flint, 'Psalms, Book of', L.H. Schiffman & J.C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, II, Oxford 2000, pp. 702–710.

¹² J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave II (11QPs^a)* (DJD, 4), Oxford 1965, ראו: ח' אשל, 'מזמורים חיצוניים במגילות ספר תהלים', בקובץ זה.

¹³ מספר זה של מזמורים מותאם ללוח בן 364 הימים שהכת מקומראן דגלה בו.

¹⁴ M. Goshen-Gottstein, 'The Psalms Scroll (11QPs^a)', *Textus*, 5 (1966), pp. 22–23.

¹⁵ לעותק מגילת ההודיות מהמערה הראשונה ראו: י' ליכט, מגילת ההודיות ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז, לעותקים של מגילת ההודיות מהמערה הרביעית ראו: E. Schuller, 'Hodayot', חזון ואחרים (לעיל, הערה 6), עמ' 69–254, וכן מאמרה של א' שולר, 'מגילת ההודיות', בקובץ זה.

¹⁶ E. Schuller, *Non-Canonical Psalms from Qumran: A Pseudepigraphic Collection* (HSS, 28), Atlanta, Ga. 1986, 'הנ"ל', 'Non-Canonical Psalms', אשל ואחרים (לעיל, הערה 5), עמ' 75–172.

¹⁷ התרגום לפי הספרים החיצוניים (מהדורת א' כהנא), ב, עמ' מ.

עם זאת היה ככל הנראה מנהג עממי ללוות את הבאת הקרבנות בדברי תפילה, במזמורי תודה ושבח לה' ובברכות לישראל (ראו: ירמיה לג, יא; תהלים מב, ה; קטו, יב ואילך; קיח, א–ד, כה–כט; דברי הימים ב כט, כה–ל ועוד). יחזקאל קויפמן תיאר תופעה דתית זו: 'שירת התהלים היתה יצירת משוררים מן העם, ובייחוד יצירת חבר המשוררים האמנים שנספחו על הלויים. היא לא היתה קשורה בנימוסי הכוהנים ולא נקלטה בפולחן הקרבנות כשהוא לעצמו. היא היתה מעין פולחן "חיצוני", פולחן הדיוט, יסוד הלוואי העממי של הפולחן'.¹⁸

הממצא הקומראני של תפילות לזמנים קבועים מעיד בעיקרו על מנהגי עבודת האל בכת היחד. מכתבי הכת מתברר כי לאחר שפרשה מהשתתפות בפולחן במקדש – בשל מחלוקות בענייני טהרת העבודה במקדש וטהרת הכוהנים ופולגתה על לוח השנה שלפיו נקבעו חגי התורה ופולחנם – הנהיגה הכת תפילה קבועה שהייתה שקולה לעבודת הקרבנות. עם זאת עיון בטקסטים של התפילות הקבועות מקומראן חושף מבנים ודפוסים של תפילות, תכנים ומטבעות לשון שדומים להם ניתן למצוא בתפילות ישראל המאוחרות. לאור ממצא זה עולה השאלה אם ייתכן שכתקופת הבית השני נוצר בישראל מנהג של תפילות לצד פולחן הקרבנות הרשמי במקדש או מחוצה לו, וזאת לא רק בכת היחד המתבדלת אלא גם בחוגים אחרים בישראל. יש בידינו כתובים בודדים מימי הבית השני המעידים על תפילות של יחידים בזמנים קבועים. למשל דניאל נהג להתפלל שלוש פעמים ביום (דניאל ו, יא; השו: תהלים נה, יח), יהודית התפללה בבית ה' בירושלים בזמן הקרבת קטורת הערב (יהודית ט, א) ובאשמורת הבוקר, כנראה בזמן הקרבת התמיד (שם יב, ה–ח).¹⁹ בכרית החדשה יש עדויות רבות על תפילות ישו, אך ישו נהג להתבודד בתפילותיו במקומות שונים, ואף לא אמרן בזמנים קבועים (מתי יד, כג; מרקוס א, לה; לוקס ה, טז; ו, יב). יש בידינו גם עדויות בודדות על מנהג של תפילות ציבור בבית המקדש בימי חג ומועד. כך בספר ברוך נאמר: 'וקראתם את הספר הזה [...] בבואכם להתוודות בבית ה' ביום חג ובימי מועד' (ברוך א, יד),²⁰ ובן סירא מתאר את תפילת הציבור המלווה את עבודת הכוהן הגדול ביום חג: 'וירגו כל עם הארץ בתפלה לפני רחום' לאחר סיום עבודת הקרבנות (נ, 19).²¹ אך אין בידינו כל עדות על נוסח קבוע ומחייב לתפילות אלו. נוסחאות ההלל שבבן סירא: 'לגואל ישראל', 'למקבץ נדחי ישראל', 'לבונה עירו ומקדשו', 'למצמיח קרן לבית דוד' ו'למגן אברהם' (בן סירא נא, כה–ל),²² אמנם דומות לחתימות ברכות של תפילת העמידה, ויש הסבורים כי משתקפות בהן נוסחאותיה הקדומות של תפילת ציבור זו.²³ עם זאת העובדה שנוסחאות ההלל הללו אינן מופיעות בתרגום היווני ובתרגום הסורי של בן סירא, מעוררת חשד שמא אין הן משקפות את הנוסח המקורי של בן סירא, אלא נוספו בתקופה מאוחרת יותר;²⁴ מכל מקום, הן

¹⁸ י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א, ירושלים ותל-אביב תשכ"ז, עמ' 556–557. על אופיין העממי של שירות ואמירות שנאמרו בשולי עבודת הקרבנות ומחוצה לה ראו עוד: י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 78–80.

¹⁹ על מנהג עממי זה ראו גם: 'כל קהל העם היו מתפללים בחוץ בעת הקטורת' (לוקס א, י [תרגום דעליטש]).

²⁰ התרגום לפי הספרים החיצוניים (מהדורת א' כהנא), א, עמ' שנו.

²¹ מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם², ירושלים תשל"ב, עמ' שמב.

²² שם, עמ' שנה.

²³ על סברה זו ראו: י"מ אלכוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תרגם י' עמיר, ערך י' היינמן, תל-אביב תשל"ב, עמ' 22–23, 34, 37, 39, 42, 184–185; היינמן (לעיל, הערה 18), עמ' 139.

²⁴ העדות היחידה שבידינו להכללת פסוקי ההלל בבן סירא נא בין פסוק 12 לפסוק 13 (לפי מהדורת הספרים

נכתבו בימי הבית השני,²⁵ וניתן לשער שנוסחאות אלו, המשקפות תקוות לאומיות, השפיעו על נוסח חתימות הברכות בתפילת העמידה כאשר זו עוצבה, ולא להפך.²⁶

מכמה מן העדויות שהובאו לעיל עולה שבימי הבית השני לא היו מקומות קבועים לתפילה. ואכן העדויות על בתי הכנסת מתקופה זו אינן על מקומות לתפילה, אלא על מקומות התכנסות לפעולות חברתיות ולקריאה בתורה, במיוחד בשבתות.²⁷ יוסף בן מתתיהו מעיד על מנהג ההתכנסות בשבת לשמיעת הקריאה בתורה וללימוד ביאורה.²⁸ עוד בידינו עדויות רבות על ישו שנהג לקרוא בכתבי הקודש בבתי הכנסת שבכפרים ובעיירות ולפרשם לפני הקהל שנאסף שם, לעתים בשבתות (מתי ט, לה; יג, נד; מרקוס א, כא; ו, ב; לוקס ד, טו–כא; יוחנן ו, נט; יח, כ), אבל לא על תפילתו שם.

מנהגי תפילה, ברכה, אמירת מזמורים וקריאה בתורה בימי הבית השני היו אפוא בעיקרם מנהגים שהתפתחו מחוץ לפולחן הקרבנות הרשמי ובשוליו, ולא פולחן ממוסד ורשמי.²⁹ העדות הקדומה ביותר לשינוי מעמדה של התפילה ממנהג מקובל אך בלתי מחייב לפולחן חובה מצויה בספרות קומראן, והיא אכן מייצגת את מיסודה של התפילה בחוגי כת היחד. עדות זו ניכרת הן בטקסטים המיועדים לתפילה בזמנים קבועים והן בהוראות מפורשות שבכתבי כת

החיצוניים של א' כהנא) היא כתב־יד ב של הנוסח העברי של בן סירא מן הגניזה הקהירית. לספרות המחקר הדנה בסוגיה אם נוסחאות אלו בבן סירא מקוריות או שולבו בספר בשלב מאוחר ראו: A.A. Di Lella, *The Hebrew Text of Sirach*, London 1966, p. 101, n. 80. די־ללה עצמו סבור שנוסחאות הלל אלו אינן מקוריות לבן סירא, שכן הן קוטעות את הרצף הספרותי של מזמורי יחיד בבן סירא נא, 1–12, 13–30. עם זאת הוא דן באפשרות שנוסחאות ההלל עצמן הן קדומות ושולבו בכתב־יד או בכתב־יד של בן סירא בימי הבית השני. לדעתו סביר שנוסחאות הלל אלו, כולל ההודיה על בחירת בני צדוק לכהונה, נשתמרו בנוסח של בן סירא שנתגלה במערה ליד יריחו, סמוך למערות קומראן, בערך בשנת 800 לסה"נ. זאת מפני שכת קומראן תמכה בכהונת בית צדוק גם לאחר הרחקתה מן הכהונה הגדולה בתקופת החשמונאים. הוא אף משער שכל פסוקי ההלל נכתבו על ידי סופר קומראני. להשערות כתב־יד זה הגיע לקראים בירושלים, הועתק בימי הביניים, והגיע לגניזה הקהירית בדומה לכתב־יד של ספר ברית דמשק שנמצאו בקומראן ובגניזה הקהירית. ראו: שם, עמ' 78–105.

²⁵ סגל (לעיל, הערה 21), עמ' שנו. וראו לעיל, הערה 24.

²⁶ סקיהן ודי־ללה מצביעים על המקורות המקראיים לפסוקי ההלל של מזמור זה כראיה אפשרית לקדמות התקוות האמורות בהן, ומכאן להשפעתם האפשרית של המקורות המקראיים על מעצבי תפילת העמידה. ראו: P.W. Skehan & A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben-Sira* (AB), New York 1987, pp. 570–571. ראו על כך עוד: ע' פליישר, 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 434.

²⁷ ראו: י' היינימן, 'ייחודן של תפילות השבת', הנ"ל, עיוני תפילה, בעריכת א' שנאן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 28–29; L.I. Levine (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia 1987; idem, 'The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered', *JBL*, 115 (1996), pp. 425–428; S.C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer*, Cambridge 1993, pp. 72–75, 349, n. 42. בית הכנסת בהר הבית ראו: A. Buchler, *Type of Jewish Palestinian Piety from 70 B.C.E. to 70 C.E.*; B. Nitzan, 'The Dead Sea Scrolls and the Jewish Liturgy', J.R. Davila (ed.), *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity* (STDJ, 46), Leiden 2003, p. 202, n. 26.

²⁸ נגד אפיון ב, יז. פילון הסביר כי מנהג זה נועד הן לשמירת השבת ולהימנעות מכל מלאכה והן להשמעת חוקי התורה ולפירושם בפני הציבור, ראו בספרו: היפותטיקה ז, יא–יג.

²⁹ במסקנות אלו מחזיקים עוד פליישר (לעיל, הערה 26), עמ' 405; רייף (לעיל, הערה 27), עמ' 53–87.

היחד. בסרך היחד יש תקנה הקובעת כי על פי חוקי העתים המתגלים בכת היחד³⁰ ניתן בהווה, כלומר בזמן קיומו של המקדש השני, 'לכפר על אשמת פשע ומעל חטאת' ב'תרומת שפתים', היינו בתפילה, וב'תמים דרך', היא דרך החיים על פי פירושה ההלכתי של כת היחד לתורה. התפילה ותמים הדרך שקולים לקרבן לצורך כפרת עוונות:

לכפר על אשמת פשע ומעל חטאת ולרצון לארץ מבשר עולות ומחלבי זבח ותרומת שפתים למשפט כניחוח צדק ותמים דרך כנודבת מנחת רצון.

(סרך היחד, IQS, טור ט, שורות 4–5)³¹

הסיבה לתקנה זו הייתה טענתה של כת היחד כי עבודת הקרבנות במקדש אינה מתנהלת בטהרה הדרושה, ולפיכך אינה מאפשרת כפרת עוונות. כך ניתן ללמוד מן הכתוב בספר ברית דמשק:

אל ישלח איש למזבח עולה ומנחה ולבונה ועץ ביד איש טמא באחת מן הטמאות להרשותו לטמא את המזבח. כי כתוב 'זבח רשעים תועבה ותפילת צדקם כמנחת רצון'.

(ברית דמשק [גניזה], עמ' יא, שורות 18–21)³²

צדקם: קרא צדיקים. 'זבח [...] רצון': הציטוט מבוסס על משלי טו, ח בשינוי המדגיש את היות תפילת צדיקים שקולה לקרבן.

בגלל הביקורת של הכת על טהרת המקדש נצטוו חבריה להימנע מלהשתתף בעבודת המקדש, ככתוב במפורש בספר ברית דמשק ובמגילת מקצת מעשי התורה:

וכל אשר הובאו בברית לבלתי בוא אל המקדש להאיר מזבחי חנם ויהיו מסגירי הדלת אשר אמר אל 'מי בכם יסגור דלתי ולא תאירו מזבחי חנם'.

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

הובאו בברית: החברות בכת אושרה בטקס ברית (ראו: סרך היחד, IQS, טור א, שורה 16 – טור ב, שורות 25–26). מסגירי: קרא: מסוגרי. 'מי בכם [...] חנם': ציטוט ממלאכי א, י כאסמכתה לתקנה.

[ואתם יודעים ש]פרשנו מרוב הענן ומכול טמאתם

[ו]מהתערב בדברים האלה ומלבוא ענמהם לגב אלה.

(מקצת מעשה התורה, חלק ג, שורות 7–8 [4Q397, קטעים 14–21])³³

³⁰ על המצוות המכוננות בכתבי הכת 'הנגלות למועדי תעודתם' (סרך היחד, IQS, טור א, שורה 9) או 'הנגלה עת בעת' או 'חוק העת' (שם, טור ח, שורה 15; טור ט, שורות 13–14, 19–20) ראו: ליכט (לעיל, הערה 6), עמ' 60–61, 131, 177, 195; י' ליכט, 'תורת העתים של כת מדבר יהודה ושל מחשבי קצין אחרים', ארץ-ישראל, ח [ספר סוקניק] (תשכ"ז), עמ' 63–70. עיין עוד: י' שיפמן, הלכה הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993, עמ' 45–61, ושם הסבר על מונחים נוספים למצוות המחייבות את אנשי כת היחד.

³¹ ליכט (לעיל, הערה 6), עמ' 189. על מלוא משמעותה של תקנה זו בעולמה של כת היחד ראו: שם, עמ' 172–174.

³² M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, p. 31

³³ ההשלמות בטקסט המשוחרר לפי מהדורת E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4, V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD, 10), Oxford 1994

על מעמדה המקודש של התפילה בחוגי כת היחד ניתן ללמוד גם מהנחלת קדושה למקום שבו התנהלה התפילה, כאמור בספר ברית דמשק:

וכל הבא אל בית השתחות אל יבא טמא כבוס. ובהרע חצוצרות הקהל יתקדם או יתאחר ולא ישביתו את העבודה כולה [בית קודש הוא].

(ברית דמשק [גניזה], עמ' יא, שורה 21 – יב, שורה 1)³⁴

בית השתחות: כינוי לבית התפילה. על ההשתחות המלווה תפילה ראו: בן סירא נ, 17; משנה, תמיד ז, ג.

ג

הנחתי לעיל שציקר החידוש שבמגילות קומראן הוא לא בעצם אמירת תפילות ומזמורים, אלא בקביעת התפילה כעבודת חובה השקולה לעבודת הקרבנות. לאור הנחה זו עולות השאלות הבאות:

א. מהם הסימנים הליטורגיים בתפילות הקבועות בקומראן המעידים על מעמדן כעבודת האל הקבועה?

ב. מהם התכנים המכשירים את התפילות מקומראן לשמש תפילות קבועות?

ג. האם יש בתפילות הקבועות מקומראן מסורות המשותפות להן ולתפילות הקבע של עם ישראל, שגובשו בסידור התפילות היהודי? קיומן של מסורות משותפות לתפילות קומראן ולתפילות ישראל שבסידור יכול לשמש אישור לקדמותן של מסורות אלו, ואולי גם לקיום אי אלו מנהגים של תפילה לצד עבודת הקרבנות בקרב חוגים שונים בימי הבית השני.

כשם שעבודת הקרבנות התקיימה בזמנים קבועים ולקרבנות היו מתכונות קבועות, כך מן הראוי לקיים את התפילות השקולות כנגדה בזמנים קבועים, שיהיו בהן נושאים קבועים, ושהן תנוסחנה בדפוסים קבועים. ואכן שלושה סימנים ליטורגיים אלו מצויים בתפילות הקבועות מקומראן.³⁵

הטקסטים של התפילות הקבועות במגילות קומראן אינם של תפילות בודדות, אלא הם מעין מחזורים (או סדרים) של תפילות לימים בעלי אופי משותף – תפילות יומיות, תפילות לימי השבוע, שירות לשבתות ותפילות לחגים. מרכיבי התפילות בכל סדר הם קבועים וחוזרים על עצמם, תוך התאמה לימים השונים שבכל סדר. בדרך זו נוצר בכל מחזור של תפילות דפוס קבוע של מרכיבים. תופעה זו מסייעת בידינו לשחזר את מקומם של המרכיבים השונים בתפילות שנשתמרו במקוטע, אם כי לא את תוכנם. המרכיבים הליטורגיים הקבועים בכל סדרי התפילות הם כותרות או הוראות אמירה על זמני התפילות וברכות לאל. הברכות לאל משתנות במקומן, בתוכן ובסגנון ממחזור למחזור, ושאר מרכיבי התפילות נקבעים בכל מחזור בהתאם לייחודן של תפילותיו. חז"ל הגיעו ליתר אחידות, בקבעם מטבעות ברכה אחידים לכל הברכות בתפילות הקבע.³⁶ כדי להתמודד עם השאלות שהועלו בפתיחת סעיף זה אתאר בכל מחזור בנפרד את

³⁴ להשלמה '[בית קודש] ולביאורה ראו: A. Steudel, 'The House of Prostration CD XI, 21–XII 1: Duplication of the Temple', *RevQ*, 16 (1993), pp 49–68

³⁵ ראו: ניצן (לעיל, הערה 9), עמ' 35–61.

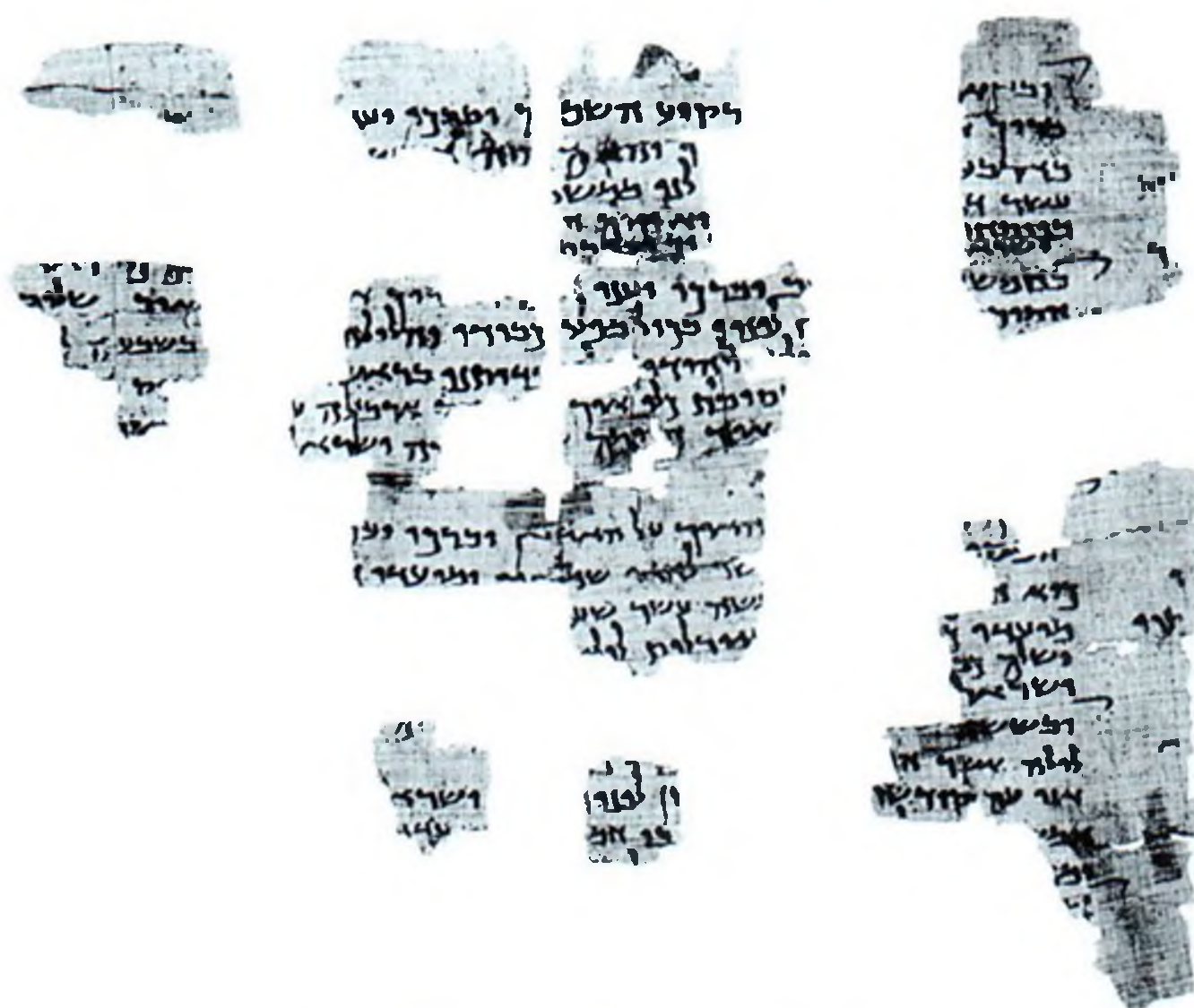
³⁶ ראו: היינמן (לעיל, הערה 18), עמ' 55–63. על תהליך הגיבוש של נוסחי הברכה הליטורגית מהמקרא עד חז"ל ראו: ניצן (שם), עמ' 51–57.

הסימנים הליטורגיים – זמנים, דפוסים, ברכות לאל – את מאפייני התכנים ואת המסורות הניכרות בהם.

התפילות היומיות (4Q503)

התפילות היומיות נשתמרו בעותק אחד, 4Q503, הכתוב על פפירוס, וזמנו הוא בערך 100–75 לפסה"נ. סביר שתפילות אלו חוברו קודם לכן, שכן נראה שמגילה זו היא עותק, ולא אוטוגרף, מפני שבגב הפפירוס הועתק החיבור של ברכות הטהרה (4Q512).

זמני התפילות: התפילות היומיות שבטקסט 4Q503 כוללות ברכות יומיות לערב ולבוקר לחודש ניסן. כל ברכה שבמחזור זה פותחת בהוראה לזמן אמירתה. הוראות האמירה לברכות הערב נוסחו: 'ב־X לחודש בערב יברכו וענו ואמרו' (כגון: 'בחמישה לחודש בערב יברכו וענו ואמרו', 'בששה לחודש בערב יברכו וענו ואמרו'). הוראות האמירה לברכות הבוקר נוסחו: 'ובצאת השמש להאיר על הארץ יברכו וענו ואמרו'. לפי ציון תאריכו של היום בברכת הערב ניתן להניח שהמחבר דגל במסורת המקראית שלפיה מניין הימים מתחיל בערב (בראשית א). מסורת זו ניכרת גם בספר היובלים ב, ב (הגרסה היוונית); יב, טז–יח; מט, א; בברית דמשק (גניזה), עמ' י, שורות 14–16; בטקסט של משמרות הכהונה (4Q320), קטע 1, טור א, שורה 3; ובטקסט 4Q334, הכולל הוראות ליטורגיות לאמירת שירות ודברי תשבחות בלילה וביום.³⁷



תפילות יומיות, 4Q503, שרידי טור ג

³⁷ ראו: D.K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 27), Leiden: 1998, p. 22, n. 8. U. Glessmer, '4QOrdo', ושם ספרות. הטקסט 4Q334 הוא מקוטע מאוד. ראו: S. Talmon, J. Ben-Dov & U. Glessmer, *Qumran Cave 4, XVI: Calendrical Texts* (DJD, 21), Oxford 2001, pp. 167–194. בטקסט זה חוזרת הנוסחה 'ב־X [בחודש] בלילה שירות ודברי תשבחות X וביום שירות ודברי תשבחות Y'. אך מטרתו של סדר ליטורגי זה וחישוב מספרי השירות והתשבחות בכל יממה נתונים להשערות.

עם זאת לשונות התחדשות נשתמרו (ואפשר שנכתבו) ב־4Q503 רק בברכות הבוקר.³⁸ יעדן של הברכות היומיות בטקסט זה לחודש ניסן נלמד מתוכני הברכות לימי חג הפסח, כגון: 'בפוסחו [בכו] ח יד גבורת[ו] (קטעים 1–6, שורה 5); '[ו] פדותנו בראשית [תסובות כלי אור] [היום ארבעה עשר] (שם, שורות 8–9).³⁹ לא ברור אם נכתבו ברכות יומיות לחודשי השנה האחרים.

הדפוס הליטורגי של התפילות: התפילות היומיות ערוכות בדפוס הבא: הוראת אמירה; ברכה לאל ישראל; גוף הברכה, שתוכנו מותאם לתופעות האסטרונומיות של הלילה והיום במהלך החודש, ובימי חג ושבת אף למהותם החגיגית; ברכות חותמות לאל ישראל ולעם ישראל. אדגים דפוס זה בטבלה הסכמטית הבאה.⁴⁰

ברכת ערב	ברכת בוקר	
וב־X לחודש בערב	ובצאת השמש על הארץ	הוראת אמירה
יברכו וענו ואמרו	יברכו וענו ואמרו	
ברוך אל ישראל	ברוך אל ישראל	ברכה לאל
אשר <פעל לנו>	וכו'	
או: ברוך אל ישראל		
<הפועל ...>		
והלילה ...	והיום ...	גוף הברכה
X גורלות אור/חושך	X שערי אור	
ברוך שמכה אל ישראל ...	כמו בברכת הערב	ברכות חותמות
שלום עליכה ישראל ...		
או: ברוך אתה אל ישראל ...		
שלום עליכה ישראל ...		
או: שלום עליכה ישראל		

אשר <פעל לנו>: כגון: '[א]שר בח[ר] בנו מכול [ה]גוים' (קטעים 24–25, שורה 4); '[אשר] חדש[תה] שמחתנו' (קטע 33, טור ב, שורות 1–2). <הפועל>: כגון: 'ברוך א[נ]ל ישראל [ה]סותם' (קטעים 1–6, שורות 6–7); '[ברוך] אל ישראל המפלניא' (קטעים 15–16, שורה 8). X גורלות אור/חושך: מספר חלקי האור והחושך של פני הירח בליל הברכה. בחנוך א פרקים עג, עד, עח מתוארים במהלך החודשי של הירח ארבעה־עשר חלקי אור וארבעה־עשר חלקי חושך. X שערי אור: מונח הקובע את מספר היום במהלך החודש.⁴¹

³⁸ מסורת דומה ניכרת בברכת 'יוצר אור', שבה אומרים 'מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית', ואילו בברכת 'מעריב ערבים' אומרים 'מעריב ערבים [...] ומחליף את הזמנים'.

³⁹ באומגרטן ובעקבותיו פאלק הראו שייחוסן של ברכות אלו לארבעה ולחמישה בחודש כבמהדורת באייה הוא מוטעה, ושיש ליחסן לארבעה־עשר ולחמישה־עשר בניסן. ראו: J.M. Baumgarten, '4Q503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar', *RevQ*, 12 (1987), pp. 399–407; פאלק (לעיל, הערה 37), עמ' 31–34.

⁴⁰ בטבלה אציין כמה וריאנטים החוזרים מספר פעמים במהלך סדר הברכות, אך לא אציין את מקומם בטקסט ולא וריאנטים ייחודיים השונים מאלו שצינו בטבלה. על אלו ראו: ניצן (לעיל, הערה 9), עמ' 290, הערות 66–75. ראו עוד טבלה מקבילה אצל פאלק (שם), עמ' 41–42.

⁴¹ ראו: באומגרטן (לעיל, הערה 39), עמ' 399–401.

כיוון שדפוס זה חוזר על עצמו בכל התפילות היומיות שבטקסט 4Q503 הוא מלמדנו שבמחזור ליטורגי זה משמש כינוי אחד לאל, 'אל ישראל', שהתפילות היומיות פותחות וחותמות בברכה לאל, ושהן נאמרות בנוכחות ציבור מתפללים. לא כתוב במפורש אם התפילות נאמרות בפי כוהנים או בפי קהל המתפללים. אולם מאחר שבחתימת כל ברכה נוספת על הברכה לאל הברכה 'שלום עליכה ישראל' יש יסוד להניח שהתפילות נאמרו בפי כוהנים, שכן ברכת שלום חותמת את ברכת הכוהנים לישראל במדבר ו, כו. עוד ראוי לשים לב שאופיין הכללי של תפילות 4Q503 הוא ברכות, ואף בכך משתקפת מסורת כוהנית. לפיכך מסתבר שנושאי הברכות לאל ולישראל הם הכוהנים.⁴² דניאל פאלק הניח שהכפילות שבברכות החתימה – ברכה לאל וברכה לישראל – מלמדת שברכת השלום לישראל היא מענה על ברכה לאל.⁴³ אולם מן הטעמים שלעיל עולה שאם אכן הייתה הברכה לישראל מענה על ברכה לאל, הרי מענה זה אף הוא נאמר בפי כוהנים.⁴⁴ אין זה סביר שנאמר בפי קהל מתפללים אחר משני טעמים: (א) מענה מקובל של הקהל על ברכות לאל הוא 'אמן אמן'. (ב) ברכת השלום לישראל היא כאמור ברכה כוהנית. ברכה של שלום לישראל נאמרת בסיומם של כמה ממזמורי תהלים (כט, יא; קכה, ה; קכח, ח; ובמזמור קכב, ו–ט ברכת שלום לירושלים ולבניה). מזמורים קכב, קכה וקכח הם משירי המעלות שנאמרו במקדש, ואפשר שאף להם הייתה השפעה על מעצבי הברכות בתפילות היומיות של 4Q503.

תכנים ומסורות: הטקסט 4Q503 מקוטע מאוד. אף שיש בו קטעי טקסט רצופים, לא נשתמרו בו שורות שלמות, המאפשרות לקרוא בבירור משפטים שלמים. עם זאת ניתן ללמוד על כמה מתכניו לפי שרידי משפטים המצביעים על כמה מהמוטיבים בתפילות אלו. לבד מן המאפיינים האסטרנומיים של חלקי אור הירח ושערי אור השמש בימי החודש, ניתן להבחין במוטיבים הבאים:

(א) מוטיב ההתחדשות. מוטיב זה ניכר בהיגדים הבאים: 'והי[ו]ם הזה חדש' [בארבעה עשר שערי אור' (קטעים 1–6, שורות 2–3); '[מהל]לים שמכה אל אור[ו]ם אשר חדשה [ששה עשר] [שערי אור' (קטעים 29–32, שורות 9–10); '[אשר] חדש[תה] שמחתנו באורן היומם' (קטעים 33–36, שורות 1–2). היגדים אלו אמורים כולם בברכות הבוקר. סביר להניח ששני ההיגדים הראשונים מברכים את האל על התחדשות היום, והשלישי מדגיש את התחדשות השמחה, כנראה שמחת יום הפסח החל בעשרים ואחד בניסן, וזו מצטרפת כאן אל התחדשות אור היומם (ראו עוד: שם, שורה 4).

(ב) מוטיב שמחת החג. מוטיב זה מופיע עוד בהיגדים הבאים: 'חגי שמחה' (קטעים 1–6, שורה 13); 'וישמחנ[ו]' (קטעים 21–22, שורה 1); 'ישמחו ב' ביום השישה-עשר בניסן ו' [ש]מחת[נו]' ביום השבעה-עשר בניסן, שהם ימי חג הפסח (קטעים 29–32, שורות 8, 18); '[והלילה לנו] שלישי במו[עדי שמ]חתנו' (קטעים 48–50, שורה 5, וראו שם גם שורה 4); 'בשמחת' (קטע 91, שורה 2).

⁴² השוו טקס הברית השנתית בסרך היחד (1QS, טור א, שורה 16 – טור ב, שורה 18), שבו הכוהנים הם נושאי הברכה לאל (טור א, שורות 18–19) ולישראל (טור ב, שורות 1–4). כיוצא בזה בטקס הברית שבברית דמשק (4Q266, קטע 11, שורות 8–14). אף במגילת המלחמה הכוהנים הם המנהלים את התפילות (1QM, טור יג, שורה 1; טור טו, שורות 4–5; טור יח, שורות 5–6).

⁴³ פאלק (לעיל, הערה 37), עמ' 46, 53–54.

⁴⁴ על השיטה הליטורגית שלפיה אפשרי מענה ליטורגי של המתפללים על תפילתם שלהם ראו: א"ג חזון, 'תעודה ליטורגית מקומראן והשלכותיה: "דברי המארות"', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ב, עמ' 102, 119, הערה 22.

(ג) מוטיב מנוחת השבת. מוטיב זה ניכר בהיגדים הבאים: '[ברוך אל ישראל א]שר בח[נ]ר] בנו מכול [ה]גוים [...] למוןעד] מנוח ותענוג' (קטעים 24–25, שורות 3–5); 'קודש ומנוח לנ[ו]ן' (קטעים 37–38, שורה 15); 'מנוח קודש' (קטעים 40–41, שורה 5). כמו כן נזכרים בתפילות השבת מוטיבים של תהילה ושל כבוד (ראו להלן על תפילות השבת).

(ד) מוטיב תהילת מלאכים. מוטיב זה ניכר בהיגדים הבאים: '[קודש קו]דשים במרום[ים ש]ם קודש' וכו' (קטעים 15–16, שורות 2–5); 'ומהולל שם קודשכה בפ[י] כול קדו[ן]שים' (קטעים 40–41, שורות 6–7); 'ברוך אל יש[ר]אל אל כול צבאות אל[ים אשר] ע[ם] בני צדק' (קטעים 48–50, שורות 7–8); 'ברוך אל ישראל [צבאות אליהם] אור ועדים עמ[נו]' (קטע 65, שורות 1–3); '[ואנו] בני בריתכה נהלל[ה] שמכה] עם כול דגלי [אור]' (קטעים 7–9, שורות 3–4).⁴⁵

בעזרת מוטיבים אלו אפשר לברר מהן המסורות המשתקפות בתפילות היומיות מקומראן. כיוון שתפילות אלו נאמרות בערב ובבוקר, בעת חילופי המאורות, ניתן לראות בהן עדות קדומה למסורת הניכרת בברכת 'יוצר אור' ובברכת 'מעריב ערבים' שבתפילות ישראל. אלא בעוד שבכרכות אלו בתפילת ישראל משולכות בכרכות קריאת שמע, אין בתפילות היומיות מקומראן (4Q503) כל רמז לשילובן עם קריאת שמע, אף על פי שזו נאמרת לפי מצוות התורה 'בשכבך ובקומך' (דברים ו, ז), דהיינו בערב ובבוקר. אפשר שהסיבה לכך היא היותה של קריאת שמע אמירה פרטית, כפי שניתן ללמוד מן הרמזים לאמירתה בסרך היחד (1QS, טור י, שורות 13–14).⁴⁶ אין לשלול אפשרות שתפילות 4Q503 היו שקולות לקרבן התמיד, המוקרב בבוקר ובערב, אף על פי שאין על כך עדות ממשית בטקסט 4Q503, למעט הלשונות 'להא[יר]' (קטע 78, שורה 4) 'וניחוח' (קטע 77, שורה 4), שהקשרן אינו ברור.⁴⁷ עם זאת המוטיב העיקרי בתפילות אלו הוא ברכות על חידוש המאורות, והתחדשותם היומיומית היא העילה לברכות לאל המחדש זריחתם מדי יום ביומו. ברכות על התחדשות המאורות היומיים מצויות עוד בטקסט 4Q408, קטעים 3–3a.⁴⁸ התחדשות המאורות היא אף המוטיב המרכזי של ברכת 'יוצר אור', שבה מבורך האל אשר 'בטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית' (השוו: בבלי, חגיגה יב ע"ב),⁴⁹ ושל ברכת 'מעריב ערבים', אשר בה מבורך האל 'אשר בדברו מעריב ערבים, בחכמה פותח שערים, ובתבונה משנה עתים ומחליף את הזמנים'.

מעקב אחר קדמותה והשתלשלותה של מסורת הברכה לאל על התחדשות המאורות מלמד שזו קשורה בשבחו של האל הבורא. כך בהמנון שבתהלים קלו, ז–ט: 'לעשה אורים גדלים כי

⁴⁵ 'דגלי אור' הם צבאות מלאכי האור. על משמעות מונח זה ועל מקורותיו ראו: ניצן (לעיל, הערה 9), עמ' 285–286, הערה 29.

⁴⁶ ראו: מ' ויינפלד, 'הליטורגיה בקומראן', מ' ברושי ואחרים (עורכים), מגילות מדבר יהודה: ארבעים שנות מחקר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 161–162; R. Kimelman, 'The Shema' Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation', י" תבורי (עורך), כנישתא: מחקרים על בית הכנסת ועולמו, ירושלים תשס"א, עמ' 87–88 (החלק האנגלי).

⁴⁷ במסורת התנאית לתפילות בוקר וערב זיקה גם לקרבן התמיד, ראו: L.H. Schiffman, 'The Dead Sea Scrolls and the Early History of Jewish Liturgy', לוי (לעיל, הערה 27), עמ' 39–40.

⁴⁸ ראו: A. Steudel, '4Q408: A Liturgy on Morning and Evening Prayer – Preliminary Edition', *RevQ*, 16 (1994), pp. 313–334; הנ"ל, '4QApocryphon of Moses?', פפאן ואחרים (לעיל, הערה 6), עמ' 304–308.

⁴⁹ אלכוגן רואה במילים אלו, הנכללות בפתיחה של ברכת 'יוצר אור', את השלד הקדום של התפילה, ראו: אלכוגן (לעיל, הערה 23), עמ' 13.

לעולם חסדו; את השמש לממשלת ביום כי לעולם חסדו; את הירח וכוכבים לממשלות בלילה כי לעולם חסדו. בחיבורים אחרים התהילה לאל הבורא על בריאת המאורות והתחדשותם היומיומית נאמרת בפי מלאכים. כך באיוב לח, ז: 'ברן יחד כוכבי בקר ויריעו כל בני אלהים' (וראו עוד: שם, יב). ביוכלים ב, ג נזכרת ברכת המלאכים, 'ונרא אז את מעשהו ונברך אותו ונהללהו',⁵⁰ בסיכום בריאת היום הראשון המסתיימת שם בבריאת 'החושך והאור והבוקר והערב'. משה ויינפלד הצביע על חיבורים נוספים מימי הבית השני שיש בהם ברכת מלאכים על בריאת המאורות ועל התחדשותם היומיומית.⁵¹ במזמור חיצוני שבמגילת תהלים מקומראן (11Q5, טור כו, שורות 9–15), הפותח בשבח קדושת האל הבורא, כתוב:

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

(שורות 11–12)

וכן בהמנון לבורא שבבן סירא מב, 16–19:

שמש זונדחת⁵² על כל נגלתה וכבוד ה' על כל מעשיו
לא הספיקו קדושי אל לספר נפלאות ה'
אימץ אלהים צבאיו להתחזק לפני כבודו
[...]

[כי יודע ה' כל דעת ואותות עולם יביט]
מחזה חליפות נהיות ומגלה חקר נסתרות⁵³

יודע [...] דעת: למוטיב זה השוו: 'ה[ו]דיענו במחשבת בינתו הגדולה [גורלות אור למען נדע באותות] (4Q503, קטעים 51–55, שורות 13–14); 'שחר הכין בדעת לבו' (11Q5, טור כו, שורה 11); 'אל ברוך גדול דעה' בפיוט שבברכת 'יוצר אור'; 'טובים מאורת [...] יצרם בדעת בינה ובהשכל' בפיוט 'אל אדון'.⁵⁴ ומגלה חקר נסתרות: למוטיב זה השוו 'כי הראם אשר לא ידעו' (11Q5, טור כו, שורה 12).

אף בברכת 'יוצר אור' מפארים מלאכים את בריאת המאורות והתחדשותם. בפיוט 'אל ברוך' נאמר: 'פנות צבאיו קדושים, רוממי שדי, תמיד מספרים כבוד אל וקדושתו', ובדומה לכך בקדושת היוצר המשולבת בברכה זו. ההיבט המיוחד של תהילת המלאכים בברכות היומיות מקומראן הוא שיתוף ברכת המלאכים עם ברכות המתפללים הארציים. שיתוף זה ניכר בהיגדים מקטעים 7–9, 48–50, 65 שצוטטו לעיל ובהיגדים נוספים שלא הובאו בגלל קיטועם. כבכל המזמורים שהובאו לעיל המזכירים את תהילת המלאכים, אין דבריהם נמסרים. ספק אם היגדים על התהילה

⁵⁰ תרגום מ' גולדמן, הספרים החיצוניים (מהדורת א' כהנא), א, עמ' רכו.

⁵¹ M. Weinfeld, 'The Angelic Song over the Luminaries in the Qumran Texts', D. Dimant & L.H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness* (STDJ, 16), Leiden 1995, pp. 131–157.

⁵² כך במהדורת סגל (לעיל, הערה 21). במגילת בן סירא ממצדה (טור ה, שורה 3) הנוסח אחר במקצת (ראו: 'ידין, מגילת בן סירא ממצדה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 27).

⁵³ מהדורת סגל (שם), עמ' רפז.

⁵⁴ ויינפלד (לעיל, הערה 51), עמ' 144–145. על מוטיב החכמה האלוהית המתגלה בבריאה ובעיקר בהתחדשות היומית של המאורות, לפי האמור בברכת 'יוצר אור' ו'מעריב ערבים' ראו: קימלמן (לעיל, הערה 46), עמ' 27–40.

המשותפת של מלאכים ואנשים, הכוללים לשונות כגון 'קודש קודשים' ו'כבוד', יכולים לרמוז לאמירת פסוקי הקדושה (ישעיה ו, ג; יחזקאל ג, יב) בתפילות 4Q503, כדעת אסתר חזון.⁵⁵ על המעמד והחשיבות שייחסה כת היחד מקומראן לתפילות בזמני התחדשות המאורות והזמנים ניתן ללמוד מהמזמורים על מניין העתים של הברכה לאל במגילת סרך היחד (IQS), טור י, שורות 1–8) ובמגילת ההודיות (IQH, טור יב [כ], שורות 4–11),⁵⁶ ובקיצור גם במגילת המלחמה (IQM, טור יד, שורות 13–14). מזמורים אלו מונים את זמני הברכה במהלך השנה, הנקבעים שם לפי מועדי התחדשות מהלכי המאורות היומיים, החודשיים, העונתיים והשנתיים.⁵⁷ לפי הכתוב במזמורים אלו זמני הברכה לאל קבועים כ'חוק חרות לעד' (סרך היחד, IQS, טור י, שורות 6, 8), וזאת על פי המהלך האסטרונומי הקובע את הזמנים ועל פי חוקת התורה המותאמת להם. להלן דברי המזמורים הללו על מועדי הברכה לאל בהתחדשות מהלכי המאורות היומיים:

סרך היחד, IQS, טור י, שורות 1–3 (אברכנו) עם קצים אשר חקקא ברשית ממשלת אור עם תקופתו ובהאספו על מעון חוקו ברשית אשמורי חושך כיא יפתח אוצרו וישתהו עלת ובתקופתו עם האספו מפני אור באופיע מאורות מזבול קודש עם האספם למעון כבוד	הודיות, IQH, טור יב [כ], שורות 4–7 ותפלה להתנפל והתחנן תמיד מקץ לקץ עם מבוא אור ממנעונתו בתקופות יום לתכוננו לחוקות מאור גדול בפנות ערב ומוצא אור ברשית ממשלת חושך למועד לילה בתקופתו לפנות בוקר ובקץ האספו אל מעונתו מפני אור למוצא לילה ומבוא יומם
--	---

קצים: זמנים. עם תקופתו: 'תקופה' כאן במשמעות של הקפה, דהיינו כאשר המאור הגדול יוצא להקפתו היומית, ובהמשך, 'ובתקופתו עם האספו מפני אור', מדובר בסיום הקפתו של המאור הקטן.⁵⁸ לתכוננו: למידתו הקבועה. תכון = תוכן, מידה, מתכונת. השוו: שמות ה, ח, יח; יחזקאל מה, יא.

⁵⁵ חזון סבורה שבכמה מן ההיגדים על התהילה המשותפת של מלאכים ואנשים בחיבור זה, כגון: 'ועמנן] ברנות כבודכה' (קטע 30) ו'קודש קו]דשים במרומן]ים [...] וכבוד בקודש קודשים' (קטע 15), יש הדים למסורת של אמירה יומית של פסוקי הקדושה. ראו: E.G. Chazon, 'The Qedushah Liturgy and Its History', י' תבורי (עורך), מקומראן עד קהיר: מחקרים בתולדות התפילה, ירושלים תשנ"ט, החלק האנגלי, עמ' 7–17, במיוחד עמ' 10–14. אך אין ב-4Q503 ראייה שאמירה יומית של פסוקי הקדושה הייתה מקובלת בחוגים כוהניים בימי הבית השני. ראו: ע' פליישר, 'לתפוצתן של קדושות העמידה ויוצר במנהגות התפילה של בני ארץ ישראל', תרביץ, לט (תשל"ח), עמ' 255–284. על סוגיה זו ראו עוד בהמשך בסעיף על תפילות השבת.

⁵⁶ ראו: ליכט (לעיל, הערה 6), עמ' 204–211; הנ"ל (לעיל, הערה 15), עמ' 170–174; ניצן (לעיל, הערה 9), עמ' 38–43. מראה המקום ממגילת ההודיות הוא לפי מהדורת ליכט, העוקבת אחר מהדורת א"ל סוקניק, אוצר המגילות הגנוזות, ירושלים תשט"ו. בסוגריים המרובעים מצוין מראה המקום לפי F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, Leiden 1994, pp. 317–361, וכך גם בהמשך המאמר.

⁵⁷ ראו: ניצן (לעיל, הערה 9), עמ' 38–43.

⁵⁸ שם, עמ' 39–40, 284, הערה 24.

ההקבלה בין זמני הברכה היומיים במזמורים אלו ובתפילות היומיות ב־4Q503 אף היא מוכיחה כי ההתחדשות היומית של המאורות היא העילה לתפילות 4Q503. לנוכח המוטיבים המשותפים לתפילות אלו ולמזמורים מימי הבית השני מסתבר כי יסודם במסורת משותפת, ואולי אפשר ללמוד מהם שהיה בתקופת הבית השני מנהג של ברכות יומיות על חידוש המאורות, אם כי אין בידנו עדות מפורשת על כך, אלא בחוגי כת היחד, האיסיים והתרפויטים.⁵⁹

המיוחד בטקסטים של התפילות היומיות מקומראן הוא השתנות הברכות לאל מיום ליום במהלך החודש, לפי מקומו של היום במהלך האסטרונומי של החודש ולפי תוכנו הדתי של היום, היינו היותו יום חול, שבת או יום חג. בברכת 'יוצר אור' שבתפילת ישראל יש מספר שינויים רק בשבת (ראו להלן על תפילות השבת), אך אין התאמה למהלך האסטרונומי של הימים.⁶⁰

כיצד להסביר את תופעת ההשתנות של התפילות היומיות ב־4Q503 מיום ליום ולא רק בפרטיהן האסטרונומיים? אפילו תפילות 4Q503 לשבתות שבמהלך החודש אינן שוות בניסוחן (ראו קטעים 24–25, 37–38, 40–41, המצוטטים להלן, בסעיף 'תפילות השבת'). תופעה זו ניכרת גם בשירות עולת השבת, שבהן כל אחת משלוש-עשרה השירות לשבתות שבמחזור התלת-חודשי של לוח 364 הימים מתוארכת לשבת ספציפית במחזור וייחודית בניסוחה. תופעה זו מלמדת שלכל יום ולכל שבת היה מעמד ייחודי במהלך השנה.⁶¹ אף שאין בכתבי קומראן הסבר מפורש לתופעה זו, ייתכן שהיא קשורה למגמה של כת היחד לשמור על לוח שנה בן 364 ימים, ושלשם כך הקפידו לתת לכל אחד מימי השנה חשיבות ייחודית. אישוש לכך יש במזמור החיצוני במגילת תהלים המונה את מניין השירים שחיבר דוד (11Q5, טור כז, שורות 2–11). לפי האמור במזמור זה דוד חיבר 364 שירים לכל ימי השנה, לשורר לפני המזבח על עולת התמיד יום יום, 52 שירים לקרבן השבתות וכו'. בדרך זו זכה כל אחד מימי השנה לפי לוח 364 הימים למעמד מיוחד משלו. כיוון שגם בתפילות 4Q503 תפילת כל יום מתוארכת, ותאריך אחת השבתות שנשתמר, יום העשרים וחמישה בחודש (קטעים 37–38), הוא תאריך השבת הרביעית בחודש ניסן לפי לוח 364 הימים,⁶² אנו למדים שאף תפילות 4Q503 תוארכו לפי לוח זה.⁶³ יש

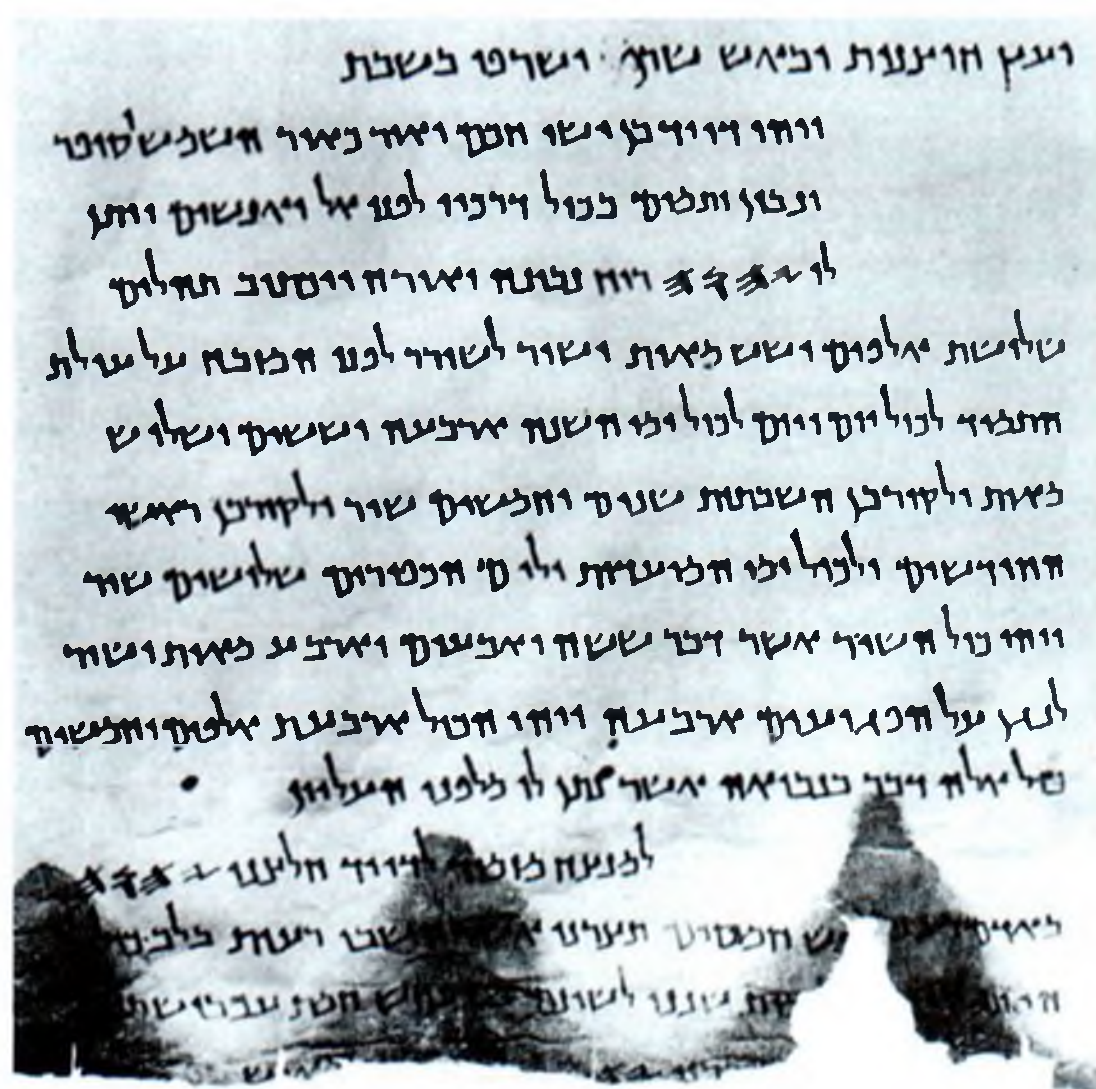
⁵⁹ על תפילת האיסיים לפני עלות השמש ראו: יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב, ח, ה (128–129); על תפילת התרפויטים בבוקר ובערב ראו: פילון, על חיי העיון, 27.

⁶⁰ על הפולמוס בין חז"ל לחוגים המתבדלים בימי הבית השני שדגלו בחוקים אסטרונומיים הקובעים את לוח השנה ומועדיו, ראו: ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג, עמ' 212–240, במיוחד עמ' 216–217, 233–234. ראו עוד מאמרו של י' בן-דב, 'השנה בת 364 יום בקומראן ובספרות החיצונית', בקובץ זה.

⁶¹ על תופעה זו ראו: J.M. Baumgarten, 'The Counting of the Sabbath in Ancient Sources', *JT*, 14 (1986), pp. 277–286.

⁶² ראו: ש' טלמון, 'חשבון הלוח של כת מדבר יהודה', י' ידין, ח' רבין וי' ליכט (עורכים), מחקרים במגילות הגנוזות: ספר זכרון לאליעזר ליפא סוקניק ז"ל, ירושלים תשכ"א, עמ' 88.

⁶³ על מסקנה זו ראו: חזון (לעיל, הערה 55), עמ' 7. מסקנתה שונה מזו של באייה, שיפמן ובאומגרטן. ראו: באייה (לעיל, הערה 1), עמ' 105–106; שיפמן (לעיל, הערה 47), עמ' 38. באומגרטן התרשם לפי התיאורים של חלקי אור הירח ומכך שהתאריך האחרון הנזכר ב־4Q503 הוא העשרים ושמונה בחודש (קטע 79) כי הלוח שעליו מסתמך בעל הטקסט 4Q503 הוא הלוח הירחי-השמיני בן 354 ימים בשנה. ראו: באומגרטן (לעיל, הערה 39), עמ' 404–406. אך לפי ספר חנוך א עג-עד; עח, הסינכרוניזציה של מהלך הירח עם מהלך השמש הייתה ידועה לחוגים האפוקליפטיים, והיא מתוארת למרות התמיכה בלוח 364 הימים. ראו על כך: פאלק (לעיל, הערה 37), עמ' 22. אם העשרים ושמונה בחודש הוא אכן היום



מגילת תהלים, 11Q5, טור כז (ראו בעמוד הקודם)

בכך אפוא לבסס את ההסבר שניסוחה הייחודי של הברכה לכל יום נועד להדגיש את חשיבותו במהלך החודש והשנה.

תפילות לימי השבוע – דברי המאורות (4Q504 ; 4Q505 [?] ; 4Q506)

מחזור התפילות, המכונה בכותרת על גב מגילה 4Q504 'דברי המאורות', נשתמר בשניים או בשלושה עותקים: 4Q506, 4Q505 (?), 4Q504.⁶⁴ לפי נתוניהם הפלאוגרפיים הקדום שבהם, 4Q504, הועתק בערך בשנת 150 לפסה"נ, והמאוחר שבהם, 4Q506, הועתק בערך באמצע המאה הראשונה לסה"נ.⁶⁵ לפי נתונים אלו מחזור תפילות זה שימש בחוגי כת היחד במשך כ-200 שנה. בשל זמנו של העותק הקדום והיעדר תכנים ומונחים כתתיים בטקסט זה הוצע שחובר בחוגים קדם-קומראניים, אך לא ברור באילו חוגים.⁶⁶

האחרון המתוארך במחזור התפילות של 4Q503 (קטע 79), ייתכן שחישבו קשור ללוח 364 הימים, שבו יש שלושה-עשר מחזורים בני עשרים ושמונה יום בשנה, המתייחסים לשלושה-עשר מחזורי ירח, כפי שהראתה אליאור (לעיל, הערה 60), עמ' 51. מכל מקום עשרים ושמונה ימים אינם חודש מלא לא לפי לוח 354 הימים ולא לפי 364 הימים.

⁶⁴ באייה, שההדיר תפילה זו, סבר שנשתמרה בשלושה עותקים (4Q504–506), ראו לעיל, הערה 2. אך גרסייה-מרטינו סבור שהטקסט ב-4Q505 אינו שייך לתפילה זו. ראו F. García Martínez, 'Review of *Qumran grotte 4.III (4Q482–4Q520)*, by Mauric Baillet', *JSJ*, 15 (1984), pp. 161–162.

⁶⁵ 4Q505 הועתק בסביבות 50–70 לפסה"נ על אותו פפירוס שעליו הועתק הטקסט של תפילות לחגים 4Q509.

⁶⁶ על השערה זו ראו: חזון (לעיל, הערה 44), עמ' 85–89. חזון לא הציעה חוג ספציפי שבו חוברו תפילות דברי המאורות. באייה הציע שחברו בחוגי החסידים, אבותיהם הרוחניים של כת היחד, ראו: באייה (לעיל, הערה 2), עמ' 137. ואילו מאיר הציע כי חוברו על ידי לויים, ראו: J. Maier, 'Zu Kult und Liturgy der

משמעות שם החיבור, דברי המאורות, נדונה בעבודתה המקיפה והמאלפת של חזון על חיבור זה. על פי הצעתה שם זה קשור בזמני אמירת התפילות בכל אחד מימי השבוע עם זריחת המאורות.⁶⁷ עם זאת, כיוון שמחזור התפילות היומיות 4Q503 הוא המחזור המיועד במפורש לברכת האל עם חידוש המאורות, וכיוון שהטקסטים הליטורגיים מקומראן אינם ערוכים בסידור אחד כולל, אלא בתעודות נפרדות, אין בידינו כל מידע על סדר התפילות היומיות שנהג בחוגי כת היחד.

הנתונים הליטורגיים של מחזור תפילות זה הם: כותרות על זמני אמירת התפילות, דפוס קבוע, ברכות חותמות ומענה 'אמן אמן'.

זמני התפילות: בתפילות שבדברי המאורות נשתמרו שתי כותרות: '[תפילה ביום] הרביעי' (4Q504, קטע 3, טור ב, שורה 5); 'הודות ביום השבת' (4Q504, קטעים 1–2, טור ז, שורה 4). עם זאת הדפוס הקבוע של מרכיבי התפילות החוזרים על עצמם מלמד שחיבור זה כלל שש תפילות יומיות ותפילה לשבת, ומכאן ההנחה שבדברי המאורות הוא מחזור לתפילות בימי השבוע. ההבדל בין הכותרת לשבת לכותרות לימי החול נובע מן ההבדל בתוכן של התפילות – תחינות לאל בימי החול ותהילות לאל בשבת. כיוון שהתפילות לימי השבוע אינן מתוארכות לחודש מסוים או לרבעון מסוים, סביר להניח שחיבור זה הוא מחזור שבועי של תפילות לכל שבועות השנה. התפילות לימי החול משתנות מיום ליום, ולפיכך יש שראו במנהג זה דמיון ל'שיר של יום', שהשתנה מיום ליום במשך שבוע בשירתם של הלויים במקדש (משנה, תמיד ז, ד).⁶⁸ אולם אין בתפילות דברי המאורות כל רמז לפולחן המקדש. סביר להניח שמחזור שבועי של תפילות קשור לחשיבותו של השבוע במסורת ישראל, בהיותו פרק הזמן של הבריאה (ראו להלן ההמנון לבורא בהודות ביום השבת) והבסיס לחישוב לוח 364 הימים, הנחלק לחמישים ושניים שבועות שלמים.⁶⁹ מנהג השתנות התפילות מיום ליום במהלך השבוע דומה למנהג שבתפילות 4Q503 ובשירות עולת השבת, ואפשר שהוא נובע מאותה סיבה שהועלתה לעיל להשתנות במחזורים אלו.

הדפוס: דפוס התפילות החוזר על עצמו בתפילות החול של דברי המאורות הוא כדלהלן: כותרת לציון זמן התפילה: 'תפילה ביום [...]'; פנייה לאל: 'זכור אדוני [...]'; גוף התפילה: זיכרונות היסטוריים ובקשות; ברכה חותמת: 'ברוך אדוני <אשר פעל> לנו'; מענה: 'אמן אמן'. בין תפילה לתפילה הושאר רווח חלק, כנראה של שורה שלמה (ראו: 4Q504, קטעים 1–2, טור ז, שורות 3–10; קטע 3, טור ב, שורה 4). החזרה על דפוס זה בכל תפילות החול מאפשרת כאמור לשחזר את מקומן של התפילות השונות במחזור השבועי. חזון שחזרה את סדר התפילות בהתחשב בדפוס הליטורגי החוזר ובמצבם הפיזי של הקטעים שנשתמרו.⁷⁰ הכינוי לאל החוזר בכל תפילות החול הוא 'אדוני', להוציא בברכה החותמת בתפילת יום שלישי 'ברוך האל' [הניחנו]. הכינוי 'אדוני' נוהג לא רק בפנייה הפותחת ובברכות החותמות את התפילות אלא גם בגוף התפילות, למשל בבקשות 'אנא אדוני' (4Q504, קטעים 1–2, טור ב, שורה 7; שם, טור ו, שורה 11).

Qumrangemeinde', *RevQ*, 14 (1990), pp. 544–545, 549–550, 565–566, 579–580. פאלק קיבל אפשרות זו, והציע לשקול אפשרות נוספת – שבדברי המאורות חוברו בקרב אנשי המעמד, ששירתו במקדש פרקי זמן של שבוע, ראו: פאלק (לעיל, הערה 37), עמ' 90–92.

⁶⁷ חזון (שם), עמ' 68.

⁶⁸ ראו: מאייר (לעיל, הערה 66); פאלק (לעיל, הערה 37), עמ' 90–92.

⁶⁹ על חשיבות המספר שבע במסורת ישראל ראו: אליאור (לעיל, הערה 60), עמ' 33–66, 88–93.

⁷⁰ חזון (לעיל, הערה 44), עמ' 12–15, וראו הסידור הפיזי של הקטעים: שם, עמ' 328 ואילך.

בעוד שבימי החול נהגה במחזור זה תפילה אחת, הרי בשבת נהגו מספר מזמורי הודות (ראו: 4Q504, קטעים 1–2, טור ז). לפי מה שנשתמר הייתה לתפילות השבת כותרת אחת, 'הודות ביום השבת', והתפילות כללו פתיחה בזימון לשבח האל; גוף השבח; זימון לברכה חותמת (ראו להלן בסעיף על תפילות השבת). לא ברור אם היה גם מענה 'אמן אמן'. רווח חלק הפריד בין מזמור הודות אחד למשנהו. הכינוי לאל שנשתמר במזמורים אלו הוא 'אל' (4Q504, קטעים 1–2, טור ז, שורה 11), אך לא ברור אם כינוי זה נהג בכל מזמורי השבת.

תכנים ומסורות: התפילות לימי חול הן תחינות ציבור. אווירת התחינה נוצרת כבר בפתיחתן, בפנייה 'זכור אדוני'. אלא שנוסחת פתיחה זו אינה משמשת במישרין להצגת בקשות המתפללים, אלא להעלאת זיכרונות שיש בהם ממידת השבח לאל, כגון זכר 'נפלאות מקדם' (4Q504, קטע 8, שורות 1–3), זכר 'נפלאות [...] ממצרים' (4Q504, קטעים 1–2, טור א, שורות 8–10) וכדומה. הזיכרונות עצמם עוסקים ביחסים בין ה' הבורא לאדם, בתפילת יום ראשון (קטע 8), ובהמשך ביחסי הברית שבין ה' לישראל במהלך הדורות. בקשות המתפללים נתלות בזיכרונות היסטוריים אלו. השילוב של הזיכרונות והבקשות מדגיש את חסדי האל לישראל בעבר למרות הפרות חוזרות של הברית מצדם, וחותר לגילוי נוסף של חסד האל למתפללים.⁷¹ מבנה זה אופייני לתחינות הציבור המאוחרות שבמקרא ולאלו שנשתמרו בספרים החיצוניים ובקומראן. יש תחינות שזיכרונותיהן מתמקדים ביחסי הברית בין ה' לישראל, כגון: תהלים קו; דניאל ט; נחמיה ט; ויש תחינות שזיכרונותיהן מתמקדים בחסדי ה' לישראל, כגון: מקבים א ד, ל–לג; מקבים ג ב, א–כ; ו, א–טו; מגילת המלחמה (1QM, טור י, שורה 8 – טור יב, שורה 15).⁷² אך בעוד שבתחינות מבודדות אלו הזיכרונות ההיסטוריים המכניסים את הבקשות אמורים כולם ברצף אחד, הרי במחזור התחינות שבדברי המאורות חולקו הזיכרונות ההיסטוריים שמבריא את האדם ועד ימי הבית השני – זמנם של המתפללים – לשישה ימים, והם כתובים בסדר כרונולוגי.⁷³ הסדר הכרונולוגי של הזיכרונות ההיסטוריים לפי שחזורה של חזון הוא כדלהלן: יום ראשון: בריאת אדם הראשון, שהייתו בגן עדן, חטא דור המבול (4Q504, קטע 8); התפילות לימים שני ושלישי נשתמרו במקוטע מאוד וקשה לדעת את תוכנן; יום רביעי: מעמד הר סיני וכריתת הברית בחורב בין ה' לעמו (4Q504, קטע 3, טור ב + קטע 18); יום חמישי: הסליחה לעם במדבר (4Q504, קטעים 1–2, טור ב, שורות 7–11),⁷⁴ בחירת עם ישראל וייסורי חינוכו, הבאת אלות הברית על העם הנבחר (4Q504, קטעים 1–2, טור ג, שורות 1–21), בחירת ירושלים ושבט יהודה, הקמת מלכות דוד, תפארת הבית הראשון (4Q504, קטעים 1–2, טור ד, שורות 1–14);⁷⁵ יום שישי:

⁷¹ על מבנה זה של תפילות בקשה ראו: מ' גרינברג, 'על עידון מושג התפילה', אשל באר שבע, א (תשל"ו), עמ' 9–41. על שימוש בשיטת האזכורים ההיסטוריים בתפילות המקרא, קומראן וחז"ל ראו: ניצן (לעיל, הערה 9), עמ' 64–72, 77–81.

⁷² בתחינת הציבור שבטקסט 4Q393 נזכרו כנראה גם הפרות הברית של ישראל וגם חסדי ה' לעמו. בקטעים שנשתמרו קודמות הבקשות לזיכרונות. אם כי סביר להניח שבטקסט בשלמותו קדם לפחות מחזור אחד של זכר החטאים לבקשות. ראו: D. Falk, '4QCommunal Confession', חזון ואחרים (לעיל, הערה 6), עמ' 45–61.

⁷³ ראו: חזון (לעיל, הערה 44), עמ' 26–28.

⁷⁴ זיכרונות אלו משולבים בבקשה לסליחה, ומשמשים כהנמקותיה.

⁷⁵ בציון של הבאת אלות הברית לפני בחירת ירושלים ובית דוד יש סטייה מהסדר הכרונולוגי. על סטיות מעין אלו בתפילות ראו: חזון (לעיל, הערה 44), עמ' 28.

עבודה זרה בארץ, שממת הארץ, גלות, התשובה בגלות והיציאה ממנה (4Q504, קטעים 1–2, טור ה, שורות 1–17), החטא החדש ועונשו, הצרות החדשות, כפרת החטא וכניעת המתפללים (4Q504, קטעים 1–2, טור ה, שורה 17 – טור ו, שורה 9). לתוכנן של הבקשות יש קשר לזיכרונות המכינים ומנמקים אותן, והברכות החותמות כל תחינה אף הן קשורות לתכניה. תופעה זו תודגם להלן על ידי קטעים של התפילות ליום ראשון וליום שישי.

התפילה ליום ראשון (4Q504, קטעים 8–9, 6, 4 + 4Q506 קטעים 131–132)⁷⁶

קטע 8:

פתיחה: [זכור אדון] נני' כיא...

ואתה חי עולןמים...

נפלאות מקדם ונוראות...

זיכרונות:

בריאת האדם:

[אדם א] בינו יצרתה בדמות כבודכה

נשמת חיים נ[פחתה באפו ובינה ודעת] מלאתה אותו⁷⁷

[בגן] עדן אשר נטעתה המשלטנה אותו

[...]

ותקם עליו לבלתי סנור

[בשר הואה ולעפר ה]

[...]

חטאי דור המבול:

[האדם בדרכי

[למלוא את ה]ארץ [ח]מס ולשפוך דם נקי

[...]

קטע 6:

יציאת מצרים:

[ז]כור נא כיא עמכה כולנו ותשאנו פלאי[ם]

[על כנפי] נשרים ותביאנו אליכה וכנשר יעיר קנון על

[גוזליו] ירחף יפרוש כנפיו ויקח וישאהו על [אברתו]

[...]

[אתה בקרבנו בעמוד אש וענן ב]

קוד[שכה הולך לפנינו וכבודכה בתוכנו]

[...]

ברית סיני:

[קדו]שים וטהורנים

אשר יעשה אותם ה[אדם וחי] במ

[...]

⁷⁶ חזון (שם), עמ' 129–141. הטקסט מועתק לפי מהדורת באייה (לעיל, הערה 2).

⁷⁷ ההשלמה היא על פי ההקשר ואינה ודאית. על המסורת בדבר מתן דעת לאדם הראשון ראו: בן סירא יז,

קטע 4:

[...]

אלה ידענו באשר חנאותנו [רוח קנודש]

בקשות:

[רחמנו ואל תזכור לנו עוונות רשונים בכול גמולם הרוע ואשר]

[קשו ובעורפם אתה פדנו וסלח נא לעווננו ולחטתנו]

[...]

מולה עורלת לבנו

[...] חזק לבנו לעשות תורתך

[ל]לכת בדרכיך

ברכה חותמת: [ברוך] אדוני אשר הודין ענו

מענה: אמן אמן

המוטיב המקשר בתפילה זו את הזיכרונות ההיסטוריים, הבקשות והברכה החותמת הוא דעת חוקי האל.

התפילה ליום שישי (4Q504, קטעים 1–2, טור ה – טור ז, שורה 2)

זיכרונות:

קטעים 1–2, טור ה:

עבודה זרה: [עזבו] מקור מים חיים [...]

ויעבודו אל נכר בארצם

שממה וגלות: וגם ארצם שממה על אויביהמה כיאן נשפכה חמתך

וחרוני אפכה באש קנאתך להחריבה מעובר ומשב

נאמנות ה' לברית:

בכול זואת לוא מאסתה בזרע יעקוב

ולו געלתה את ישראל לכלותם להפר בריתך אתם

[...]

התשובה בגלות והיציאה ממנה:

[...]

ותחזן את עמכה ישראל בכול [ה]ארצות אשר הדחתם שמה

להשיב אל לבם לשוב עודך ולשמוע בקולך

[כ]כול אשר צויתה ביד מושה עבדך

[כי]א יצקתה את רוח קודשך עלינו

[לה]ביא ברכותיך לנו לפקודך בצר לנו

[ולל]חש בעקון מוסרך

צרות חדשות בגלל חטאים נוספים:⁷⁸

ונבואה בצרות [ונגו]עים ונסויים בחמת המציק

כיא גם [הו]גענו אל בעווננו העבדנו צור בחט[ו]תנו

⁷⁸ על המקורות המקראיים של דברי התפילה הבאים, גרסתם הטקסטואלית ומשמעותם ראו: חזון (שם),

עמ' 279–284.

[ולוא]העבדתנו להועיל מדרכינו [בדורך]
 [אשר נלך] בה [ולוא]הקשבנו אנל מצוותיכה
 [...]

קטעים 1–2, טור ו:

טיהור מחטאים:

[] [ותשליך] מן עולינו כול פשעיננו [ותטהרנו]
 מחטתנו למענכה

כניעה:

לכה אתה אדוני הצדקה כיא אתה עשיתה את כול אלה
 ועתה כיום הזה אשר נכנע לבנו

רצינו את עווננו ואת עוון אבותינו במעלנו ואשר הלכנו בקרי
 ולוא מאסנו בנסוייכה ובנגועיכה לוא געלה נפשנו
 להפר את בריתכה בכול צרת נפשינו אשר השלחתה בנו את אויבינו
 כיא אתה חזקתה את לבבנו ולמען נספר גבורתכה לדורות עולם.

בקשות:

אנא אדוני כעשותכה נפלאות מעולם ועד עולם
 ישוב נא אפכה וחמתכה ממנו

וראה עווננו ועמלנו ולחצנו

והצילה את עמכה ישרנאל

מכול הארצות הקרובות והרחוקות אנשר הדחתם שם

כול הכתוב בספר החיים []

[] לעובדכה ולהודות לנשם קודשכה

[...]

קטעים 1–2, טור ז:

ברכה חותמת: [ברוך אדוני] אשר הצילנו מכול צרה

מענה: אמן אמן

עזבו מקור מים חיים: לפי ירמיה ב, יג. כיא [נש]פכה חמתך [...] קנאתכה: לפי צפניה ג, ח. ולו: ולא.
 [כי]א יצקתה [...] לנו: לפי ישעיה מד, ג. ד. לפקודכה [...] מוסרכה: לפי ישעיה כו, טז. ונבואה בצרות
 [ונגו]עים ונסויים: השוו: 'מצרף נסוים' (סרך היחד, IQS, טור א, שורות 17–18); 'יכול נגועיהם ומועדי
 צרותם' (שם, טור ג, שורה 23). בחמת המציק: לפי ישעיה נא, יג. כיא גם [הו]גענו [...] בחט[תנו]: לפי
 ישעיה מג, כה. [ולוא]העבדתנו [...] [אשר נלך] [בה: לפי ישעיה מג, כג; מח, יח.] [ותשליך] [...] [פשעיננו]: השוו: ישעיה לח, יז; מיכה ז, יט; 'ולהשליך כול עונותיהם' (הודיות, IQH³, טור יז [ד],
 שורה 15).⁷⁹ ועתה כיום הזה [...] בקרי: לפי ויקרא כו, מ–מא. ולוא מאסנו [...] להפר את בריתכה:
 שימוש בוויקרא כו, מד, שהוזכר כבר לעיל כמוטיב נאמנות ה' לברית (קטעים 1–2, טור ה). אלא שכאן
 מועברות הפעולות מהאל אל המתפללים, כהכנה ונימוק לבקשתם להצלת ישראל מעונשי חטאיהם.
 כול הכתוב בספר החיים: השוו תהלים סט, כט.⁸⁰

המוטיבים המקשרים בתפילה זו את הזיכרונות ההיסטוריים, את הבקשות ואת הברכה החותמת

⁷⁹ להצדקת ההשלמה '[ותשליך]' שנושאה האל, ולא '[ונשליך]', שנושאה המתפללים, ראו ההמשך: 'ותטהרנו מחטתנו למענכה'. וראו: חזון (שם), עמ' 284.

⁸⁰ לדיון במראי מקומות נוספים ראו: חזון (שם), עמ' 293–294.

הם הצרות שפקדו את עם ישראל בעוון חטאיהם מאז חורבן הבית הראשון ועד זמנם של המתפללים, בימי הבית השני, והצורך בהצלה ממצב זה.

נוסף על המוטיבים המקשרים בין מרכיביהן של כל אחת מהתפילות בדברי המאורות ראוי לשים לב למסורות המנחות את כלל התפילות. הזיכרונות ההיסטוריים משקפים את המסורות שכונו את אמונת הייחוד של עם ישראל – הבריא, הבחירה, יציאת מצרים, הברית בין עם ישראל לאלוהיו אשר תולדותיה מהוות את ההיסטוריה של עם ישראל, והבטחות הגאולה. מסורות אלו משותפות לעם ישראל לדורותיו ולפלגיו, ובהזכרתן בתפילות באים לידי ביטוי ערכים שנתגבשו בתודעה הדתית של ישראל כקבועים לדורות. יסוד חשוב אחר בתפילות, שעיקר כינונו חל לאחר חורבן בית ראשון, הוא יסוד ההכרה בעוונות והתשובה.⁸¹ יסוד זה אמור בתפילת יום שישי (קטעים 1–2, טור ה, שורות 17–21; טור ו, שורות 3–4) וגם בתפילת יום חמישי (קטעים 1–2, טור ב, שורה 15; טור ג, שורות 15–20). שני היסודות הללו – הזיכרונות ההיסטוריים של יחסי ה' וישראל לדורותיהם וידידי העוונות – ניכרים בתחינות המאורות שבמקרא (ישעיה סג–סד; ירמיה לב, טז–כד; תהלים קו; דניאל ט; נחמיה ט). וידוי העוונות וצידוק הדין אמורים בתפילות אלו ובתפילות אחרות מימי הבית השני שבידינו כתנאי לגאולה על פי המצווה בויקרא כו, מ; ובדברים ל, א–ב.⁸² יסוד נוסף המשותף לתחינות של דברי המאורות הוא דגם מסוים של בקשות, שיסודותיו הפרטניים מקראיים, אך גיבושו כדגם מורכב חל כנראה בימי הבית השני.

האם לשיטה של תחינות ציבור המבוססות על זיכרונות היסטוריים היה המשך בתפילות חז"ל? תפילות הכוללות זיכרונות היסטוריים ובקשות אכן מצויות בתפילות חז"ל, כגון ברכת הזיכרונות הנאמרת בראש השנה ותפילות תחנון הנאמרת בימי שני וחמישי. עם זאת בתכנים ובאמצעים הספרותיים ניכרים הבדלים משמעותיים בין תפילות חז"ל לבין התפילות שבדברי המאורות ותחינות אחרות מימי הבית השני.

מחבר הזיכרונות ההיסטוריים שבדברי המאורות לא נמנע מלהזכיר את הפרות הברית על ידי בני ישראל בעוונותיהם לאורך הדורות, את עונשיהם ואת סליחתו החוזרת של ה' להם, כפי שנהגו מחברי התחינות המקראיות מימי הבית השני, ובכך הוביל לווידי עוונות של המתפללים ולבקשותיהם למחילה ולהיגאל גאולה שלמה. לעומת זאת מחברי ברכת הזיכרונות של חז"ל נמנעו מהעלאת זיכרונות של פורענות, כדי שהאל יזכרם לטובה (בבלי, ראש השנה טז ע"א; לב ע"ב; לד ע"ב). אשר לאמצעים הספרותיים, מחבר התחינות של דברי המאורות בחר באופן חופשי תכנים וביטויים מאוצר הזיכרונות המקראיים וצירפם זה לזה כראות עיניו,⁸³ ואילו חז"ל קבעו כללים ברורים לבחירת תוכני הזיכרונות, למספרם הכולל ולמקורותיהם. ברכת זיכרונות שלפי הלכות התנאים צריך שייאמרו בה 'עשרה זיכרונות', דהיינו עשרה פסוקים שיש בהם לשון זיכרון. המשנה אף קובעת את סדרם: 'מתחיל בתורה ומשלים בנביא' (ראש השנה ד, ו), וקובעת

⁸¹ על ההבדל בין התחינות בימי בית ראשון לאלו בימי הבית השני ראו: C. Westermann, 'Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament', *ZAW*, 66 (1954), pp. 71–80.

⁸² ראו עוד: עזרא ט; נחמיה א, ו–ז; דברי הימים ב, ו, לו (= מלכים א, ח, מז); ברוך א, יג–ג, ח; תפילת עזריה ה–יב; תוספות לאסתר ד, ז–ח; טוביה ג, א–ה; סרך היחד (IQS), טור א, שורה 24 – טור ב, שורה 1; ברית דמשק (גניזה), עמ' כ, שורות 27–30.

⁸³ ראו: ניצן (לעיל, הערה 9), עמ' 66–67, 80; חזון (לעיל, הערה 44), עמ' 61–66.

כאמור ש'אין מזכירין זכרון [...] של פורענות' (שם).⁸⁴ בתפילות התחנונים שבסידור לימי שני וחמישי נזכרות אמנם הפרות הברית מצד ישראל במהלך הדורות, אך הן משולבות ברמז בלבד בבקשות לסליחה ולהצלה מצרות, שהן עיקר בתפילות אלו. נקודות דמיון לכאורה שמצאו חוקרים בין ביטויים שונים בתחנונים אלו ובתחינות של דברי המאורות הביאום להנחה שניתן לראות בדברי המאורות אב טיפוס קדום לתפילות התחנונים המאוחרות,⁸⁵ אך חזון הוכיחה שאין לכך יסוד.⁸⁶

הבקשות שנשתמרו בדברי המאורות אינן על צורכי יומיום רגילים של הבריות, אלא על צרכים שעניינם שלמות נפש המתפללים – סליחה, תשובה ודעת; ועל הגשמת תקוות לאומיות – ביטול עונשי ההשפלה והפיזור, עקירת הרשע וקיום יעדי הבחירה: להיות גוי קדוש ולעבוד את האל תמיד. בקשות אלו חוזרות בתפילות לימי השבוע השונים, אם כי לא כולן חוזרות בכל התפילות, כפי שניתן לראות בדוגמאות שהובאו לעיל מתפילות יום ראשון ויום שישי, ויש הבדלים בניסוח בקשות דומות ובסדר הבקשות.⁸⁷ עם זאת התמונה המתקבלת מכלל הבקשות שבדברי המאורות היא שלפנינו דגם מגובש של צורכי העם, המועלים דרך קבע. דגם זה מגובש בנושאים, אך מגוון בניסוחיו. ויינפלד הראה שדגם של בקשות לדעת, תשובה וסליחה, שעניינו שלמות נפש המתפללים, ושיש בו כדי להגשים את תקוות הקירוב אל האל, ניכר כבר בתפילות שבמקרא, ואומץ בתפילות שבספרים החיצוניים, בקומראן ובתפילות חז"ל.⁸⁸

⁸⁴ על ההבדלים בשיטות ההזכרה של תפילות קומראן ותפילות חז"ל ראו: ניצן (שם), עמ' 77–81.

⁸⁵ ראו: M.R. Lehman, 'A Re-interpretation of 4Q Dibre Ham-me'eoroth', *RevQ*, 5 (1964), pp. 106–110; M. Weinfeld, 'Prayer and Liturgical Practice in the Qumran Sect', D. Dimant & U. Rapaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (STDJ, 10), Leiden 1992, pp. 248–250; D. Flusser, 'Psalms, Hymns and Prayers', M.E. Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT, II, Assen 1988, pp. 567, 571; 2), שיפמן (לעיל, הערה 47), עמ' 41.

⁸⁶ חזון (לעיל, הערה 44), עמ' 109–112. בין הנימוקים שמעלה חזון לדחיית השערה זו: תפילות התחנונים שבסידור נוסחו בתקופת הגאונים, ואין להן עדות במסורת חז"ל; התחנון הוא בעיקרו תפילה פרטית ואישית, ומצויות בה בקשות בלשון יחיד; העיקר בתחנונים הוא הבקשות, ואין בהן יחידות שלמות של זיכרונות היסטוריים (ראו על כך גם: ניצן [לעיל, הערה 9], עמ' 79); ההקבלות לדברי המאורות שמצאו חוקרים בכמה מן הביטויים בתחנונים אינן ייחודיות לתפילות אלו, אלא משקפות נוסחאות ליטורגיות המקובלות בתפילות שונות מקראיות ואחרות.

⁸⁷ ראו: ניצן (לעיל, הערה 9), עמ' 73–74.

⁸⁸ מ' ויינפלד, 'הבקשות לדעת, תשובה וסליחה בתפילת שמונה עשרה', תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 186–

מאלפת ההקבלה בין הבקשות שבתפילות דברי המאורות ובין הבקשות שבתפילות חז"ל: 89

נושאי הבקשות	דברי המאורות	עמידה 90	'הביננו' 91	'אהבה רבה' 92
סליחה	סלח נא לעווננו [...]	סלח לנו [...] כי חטאנו	ותסלח לנו [...]	
תשובה	להשיבנו בכול לב ובכול נפש	השיבנו [...] והחזירנו בתשובה שלמה		
	מולה עורלת [לבנו]		ומול את לבבנו [...]	
דעת	ולטעת תורתך בלבנו			ודבק לבנו במצוותיך
	ולהביננו לתעודות	חננו מאתך דעת בינה והשכל	הביננו [...] לדעת דרכיך	תן בלבנו להבין ולהשכיל [...]
	חזק לבנו לעשות [תורתך] ללכת בדרכיך			לשמור ולעשות [...] תורתך [...]
ביטול העונש	תרפאנו משגעון ועורון ותמהון [לבב]	רפאנו ה' [...] והעלה רפואה שלמה לכל מכותינו	ורחקנו ממכאובינו	
	ראה ע[ונינו] ועמלנו ולחצנו	ראה בעונינו וריבה ריבנו		
	ואל תטושנו	וגאלנו במהרה		
	והצילה את עמכה ישר[אל מכו]ל הארצות [...]	וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ	ונפוצותינו תקבץ	

הדמיון בנושאי הבקשות בין התפילות מקומראן ובין התפילות של כלל ישראל שנוסחו לאחר חורבן הבית השני מלמד שתפיסת ההווה הלאומית כהווה של עונש על חטא, של צורך בחתירה מתמדת לשלמות מידות ושל ציפייה מתמדת לגאולה שלמה הייתה מאז ימי הבית השני מסורת קבועה בפנייה של מתפללים לאל. 93 קיים דמיון בין לשונותיהן של בקשות שבתפילות קומראן, כגון: 'סלח', 'השיבנו', 'רפאנו', 'ראה בעונינו' ו'קבצנו', ללשונות בקשה בתפילת העמידה, וכן יש דמיון בין לשונותיהן של בקשות אחרות בתפילות קומראן, כגון: 'מול לבבנו', 'הביננו', 'לדעת דרכיך', 'לעשות תורתך' ו'להודות', ללשונות בקשה בתפילות אחרות. דמיון זה מאפשר

89 מהדורת זינגר (להלן, הערה 90).

90 אני מצטטת לפי הנוסח הרווח כיום, אחד מגלגוליו של נוסח בבל. הציטוטים לפי מהדורת ש' זינגר, סדר תפילות כל השנה כמנהג פולין. שפע של נוסחאות תפילה ארץ-ישראליות שונות זו מזו במילותיהן ידועות לנו מן הגניזה ומסידורים שונים. ראו: L. Finkelstein, 'The Text of the Amidah', *JQR*, 16 (1925–1926), pp. 130–170; 'י' לוגר, תפילת העמידה לחול על פי הגניזה הקהירית, ירושלים תשס"א.

91 בבלי, ברכות כט ע"א, לפי נוסח הדפוס.

92 מהדורת זינגר (לעיל, הערה 90).

93 ראו מאמרו של מ' קיסטר, 'ירושלים והמקדש בקומראן', בקובץ זה.

לראות בניסוחי הבקשות מקומראן עדות קדומה לנוסחי בקשות שהתגבשו מאוחר יותר בתפילות שבסידור. עם זאת יש להדגיש שאין להסיק מן הדמיון בנושאי הבקשות ובלשונותיהן שתפילות קומראן הן מעין מהדורות קדומות של תפילות חז"ל. מדובר רק בדגם של בקשות, הן הבקשות שנתגבשו במסורת על צורכי קבע של אדם מישראל ושל עם ישראל לדורותיו.⁹⁴ מסורת זו ניכרת גם בתפילות של יחידים שנשתמרו בידינו מימי הבית השני. דוגמה לכך יש בבקשות במזמורי יחיד ממגילת תהלים מקומראן:⁹⁵

הבינני ה' בתורתכה ואת משפטיכה למדני

...

חטאת נעורי הרחק ממני ופשעי אל יזכרו לי
טהרני ה' מנגע רע ואל יוסף לשוב אלי [...]

(11Q5, טור כד, שורות 8–12)

סלחה ה' לחטאתי וטהרני מעוונתי

רוח אמונה ודעת חונני אל אתקלה בעווה⁹⁶

אל תשלט בי שטן ורוח טמאה מכאוב ויצר רע אל ירשו בעצמי

(11Q5, טור יט, שורות 13–16)

אתקלה = אכשל. בעווה = בחטא. ירשו = ישלטו.

התפילות לחגים

התפילות לחגים נשתמרו בקומראן בתעודות 4Q507–509, 1Q34bis. העותקים שבידינו הם מסוף התקופה החשמונאית, 60–70 לפסה"נ (4Q509),⁹⁷ ומן המאה הראשונה לסה"נ (העותקים האחרים).⁹⁸ כותרות על זמנן הוודאי של התפילות נשתמרו ל'תפילה ליום כפורים' (1Q34bis, קטע 1–2, שורה 6), ול'תפילה ליום ה[בכורים] (4Q509, קטעים 131–132, שורה 5). בכותרת נוספת, 'תפילה למועד' (4Q509, קטע 10, טור ב – קטע 11 שורה 8), לא נשתמר המועד שנועדה לו. מוריס באייה שחזר את סדר התפילות על פי מקומן בעותקים השונים ועל פי שרידי התכנים,

⁹⁴ ראו: ניצן (לעיל, הערה 9), עמ' 76–77. על התגבשות התודעה הדתית העל-זמנית בדבר צורך לאומי ואישי להגיע לשלמות מידות כדי לזכות בגאולה שלמה מעונשי העוונות ראו: שם, עמ' 57–61.

⁹⁵ ראו: ניצן (שם), עמ' 250–252, ושם דוגמאות נוספות: קטע מתפילה בצוואת לוי הארמית ממערה 4, קטעים 1–2, בקומראן, ראו: J.T. Milik, 'Le testament de Levi en araméen: Fragment de la grotte 4 de Qumrân (Pl. IV)', *RB*, 62 (1955), pp. 398–406; M.E. Stone & J.C. Greenfield, '4QLev^b ar', G. Brooke et al., *Qumran Cave 4, XVII: Parabiblical Texts, Part 3* (DJD, 22), Oxford 1996, pp. 28–33. מתפילות תלמודיות של יחידים: בבלי, ברכות טז ע"ב; ס ע"ב. על תפילות אלו ראו: D. Flusser, 'Qumran', *IEJ*, 16 (1966), pp. 194–205. and Jewish Apotropaic Prayers', *IEJ*, 16 (1966), pp. 194–205. עמ' 188.

⁹⁶ על היסוד של הרחקת הרע (יסוד אפוטרופאי) בתפילות אלו ראו: פלוסר (שם).

⁹⁷ באייה (לעיל, הערה 3), עמ' 184.

⁹⁸ על זמנם של העותקים 4Q507, 4Q508 ראו: באייה (שם), עמ' 175, 177. על תיארוכו של 1Q34bis למאה ראשונה לסה"נ ראו: J.C. Trever, 'Completion of the Publication of Some Fragments from Qumran Cave 1', *RevQ*, 5 (1965), p. 333.

כדלהלן: תפילה לראש השנה בחודש השביעי (1Q34bis, קטעים 2–1, שורות 4–1; 4Q508, קטע 2, שורה 1; 4Q509, קטעים 7–1); תפילה ליום כיפורים (1Q34bis, קטע 2 + קטע 1, שורות 7–6; קטע 3, טור ב; 4Q508, קטע 1; קטע 2, שורות 6–2; קטעים 3; 7; 30; 41–39; 4Q509, קטע 9 + קטע 10, טור א; קטע 12, טור א + קטע 13; קטע 10, טור ב + קטע 11, שורות 7–1; קטעים 18; 97–98); תפילה לסוכות (4Q509, קטע 10, טור ב + קטע 11, שורות 12–8; קטע 12, טור ב; קטע 16); תפילה ליום הינף העומר (4Q508, קטעים 22–23; 4Q509, קטע 8); תפילה לפסח שני (4Q509, קטעים 131–132, טורים א–ב, שורה 3); תפילה ליום הביכורים (4Q509, קטעים 131–132, טור ב, שורות 5–20).⁹⁹

התפילות לחגים אף הן תחינות ציבור, הערוכות בדפוס דומה לזה של התחינות בדברי המאורות. אלא שיחידות הזיכרונות בתפילות אלו עוסקות במצוות החג שעליהן ציוותה התורה ובהבטחת ה' למקיימי מצוותיו. לדוגמה:

תפילת יום הביכורים (4Q509, קטעים 131–132, טור ב, שורות 5–11)
 [תפלה ליום ה]בכורים זכורה א[דו]ני מועד
 [ונדבות רצונכה אשר צויתה
 לה]גיש לפניכה רשית מעשין[נו]
 ... [עלי ארץ, להיות ...
 ... [כי ביום ה...]
 ... [ור הקדשתו
 [את שגר]

רשית מעשין[נו]: המונח מורכב מ'בכורי מעשין' (שמות כג, טז) ו'ראשית' מ'ראשית בכורי אדמתך' (שם, יט). ההסבה לגוף ראשון רבים, כדברי המתפללים, היא לפי הצעת קימרון.¹⁰⁰ באייה השלים 'מעשין[כה]'. ונדבות רצונכה אשר צויתה: כנראה לפי דברים טז, י; המונח 'נדבות רצונכה' כוונתו שנדבת הבכורים תהיה לרצון לה' (השוו: ויקרא כב, כא; שמות כח, לח).¹⁰¹

במילים שנשתמרו יש רמז למצוות הביכורים לפי שמות כג, טז, a; דברים טז, י. בשל ההקשר המקוטע קשה לדעת אם התיבות 'את שגר' הן חלק מאזכור המצווה להבאת בכורי שגר בהמה לה' לפי שמות יג, יב,¹⁰² או חלק מאזכור ברכת ה' לפי דברים ז, יג; כח, ד, המבטיחה למקיימי

⁹⁹ ראו: באייה (שם), עמ' 177, 185; פאלק (לעיל, הערה 37), עמ' 160.

¹⁰⁰ ראו: E. Qimron, 'Prayers for the Festivals from Qumran: Reconstruction and Philological Observations', M.F.J. Baasten & W.T. Peursen (eds.) *Hamlet on Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday* (OLA, 118), Leuven 2003, pp. 391–392. קימרון הציע השלמות לתיבות נוספות בתפילה זו, אך כיוון שלא צירף הנמקות לביסוסן נמנעתי מלהביאן כאן.

¹⁰¹ למונח 'נדבות רצונכה' השוו: 'נדבת מנחת רצון' (סרך היחד, IQS, טור ט, שורה 5). אך שם משמש ביטוי זה לציין שקיום מצוות התורה הוא כמנחת נדבה המתקבלת לרצון האל. ראו: ליכט (לעיל, הערה 6), עמ' 189.

¹⁰² קימרון מעדיף כאמור לראות כאן את דברי המתפללים על המצווה שהם מקיימים, וקורא ומשלים 'את שגר [אלפינו עם] צ[אוננו]'. ראו: קימרון (לעיל, הערה 100), עמ' 391. לפי שחזורו של קימרון נשתמר חלק נוסף לתפילת יום הביכורים, המצורף מ-4Q508, קטעים 23+22+13, ובו נזכרת לדעתו מצוות החג במשפטים הבאים: 'כי באהבתכה [ובר]וב רחמיכה [צויתנו לברך ש]מכה במועדי כבוד ולקדן[ש ת]בואת

מצוות התורה את ברכת 'שגר אלפיך ועשתרות צאנך'. הבטחת הגמול למקיימי מצוות החגים נזכרת בתפילות לחגי התורה האחרים מקומראן, וסביר שהוזכרה גם בתפילה ליום הביכורים.

[תפילה ליום כפורים] זכורה ה' מועד רחמיך ועת שובן אפך¹⁰³
[ותקימהו¹⁰⁴ עלינו מועד תענית חוק עולם
ואתה ידעתה הנסתר והנגלות
ידעת יצרנו...
קומנו ושובכנו...]

תפילת יום הכיפורים (4Q508, קטע 2, שורות 2–6; 1Q34bis, קטע 1 + קטע 2, שורות 1–2)

בפתיחתה של תפילה זו המתפללים מזכירים לפני האל את זכר מצוות התענית שהם מקיימים ואת הבטחתו לרחמים ולסליחה למקיימי מצוותיו.¹⁰⁵ בפנייה לה' 'ואתה ידעתה הנסתר והנגל[ות]', ידעת יצרנו... [קומנו ושובכנו] (לפי דברים כט, כח; לא, כא; תהלים קג, יד; קלט, ב) יש רמז למצוות הווידוי על העוונות ביום הכיפורים. לשונות דומים אמורים בוידוי של יום הכיפורים הכתוב בסידור. בקטעים אחרים מתפילת יום הכיפורים מקומראן יש מוטיבים נוספים האמורים גם בתפילות יום הכיפורים שבסידור.¹⁰⁶

ראוי לציין כי ההזכרה של מצוות היום, של ההבטחה למקיימיה ושל ציפיית המתפללים

ארצנו לתנון[פה להרים לפני] כה[ד]גן ו[תירוש ויצהר]. ראו: שם, עמ' 392. באייה מייחס את 4Q508, קטעים 22–23, ששם נזכר המונח 'תבואת ארצנו', לתפילת יום הינף העומר, ראו: באייה (לעיל, הערה 3), עמ' 177, 182; והשוו: יהושע ה, יב. את 4Q508, קטע 13, ששם נזכרים 'דגן ו[תירוש ויצהר]', הוא מייחס לתפילת יום הביכורים, ראו: שם, עמ' 177, 181; והשוו: במדבר יח, יב; דברים יח, ד; נחמיה י, מ; מגילת המקדש, 11QT^a, טור מג, שורות 3–10. פאלק מציע שחזור שונה משניהם והוא רואה ב-4Q508, קטעים 22–23, שורות 2–3 פתיחה לתפילת חג הסוכות, ראו: פאלק (לעיל, הערה 37), עמ' 166–167, 169.

¹⁰³ 'ועת שוב [אפך]' – השלמת קימרון, בהקבלה ל'מועד רחמיך', ראו: קימרון (שם), עמ' 384–385.

¹⁰⁴ המילה 'ותקימהו' היא תיקון של מעתיק קדום. בתחילה נכתב: 'ותקימם'. הצירוף הפועלי 'ותקימהו עלינו' משרת לפני, וחל על החובה לקיים 'מועד תענית חוק עולם'. להוראה זו של הצירוף הלשוני השוו: 'לקיים עליהם להיות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר' (אסתר ט, כא), 'והבא בכרית [...] לחוק עולם את בניהם [...] בשבועת הברית יקימו עליהם' (ברית דמשק [גניזה], טור טו, שורות 5–6). ראו: ניצן (לעיל, הערה 9), עמ' 300, הערה 37.

¹⁰⁵ השוו: 'זכר רחמיך ה' וחסדיך כי מעולם המה' (תהלים כה, ו). פסוק זה פותח את פסקת 'זכור רחמיך' בתפילות יום כיפור שבסידור, פסקה המלקטת פסוקים מן המקרא הפונים לאל לזכור את עם ישראל, ובהם תהלים עט, ח; קו, ד, שעניינם סליחה וישועה. בנוסח ברכת 'אתה בחרתנו' הנאמר ברוב העמידות ביום הכיפורים מדובר על ההבטחה לסליחת עוונות ולגאולה למקיימי מצוות יום הכיפורים בהבאת שלושה פסוקים: ישעיה מג, כה; מד, כב; ויקרא טז, ל.

¹⁰⁶ ראו: ניצן (לעיל, הערה 9), עמ' 71, 300–301, הערה 43. לפי גרינץ, תפילה נוספת ליום הכיפורים, שנשתמרה ב-1Q34bis, קטע 3, טור ב וב-4Q509, קטעים 97–98, טור א, קרובה בתוכנה לסדרי העבודה הפייטניים האנונימיים: 'אתה בראת את העולם' 'אתה כוננת עולם מראש' הנאמר בתפילת המוסף ביום הכיפורים ב'נוסח ספרד'. ראו: י"מ גרינץ, 'סדר עבודה ליום כיפורים מחורבת קומראן', הנ"ל, פרקים בתולדות בית שני, ירושלים תשכ"ט, עמ' 155–158. קימרון הציע לאחרונה השלמות לפערים בטקסט של התפילה ליום הכיפורים מקומראן, והוסיף הערות פרשניות למילות הטקסט. ראו: קימרון (לעיל, הערה 100), עמ' 389–391.

לקיומה נוהגת בברכת 'אתה בחרתנו', הנאמרת בעמידה בימי החגים. נראה אפוא שבתפילות קומראן לחגים יש רמזים לקדמותם של מוטיבים הנהוגים בתפילות החגים שבסידור. זו תופעה סבירה, שכן המוטיבים הנזכרים בתפילות אלו, הן בקומראן והן בתפילת ישראל המאוחרת, מבוססים על מצוות החגים שבתורה ועל המסורות הנלוות עליהן. לפיכך אין לתמוה על כך שבתפילות לחגי התורה של כת מתבדלת המסורת המקראית של החגים היא עיקר, ושאין בהן תכנים כתתיים ומתבדלים. עם זאת לאור תופעה זו יש לומר כי החשיבות של תפילות קומראן לחקר תולדות התפילה הקבועה בישראל אינה בהיותן עדות קדומה לתפילות מסוימות הנהוגות בתפילת ישראל, כפי שנתגבשה בסידור התפילות ובמחזורי התפילות לחגים, אלא בהיותן עדות לקדמותם של מוטיבים הנהוגים בתפילות ישראל ולמנהגים של ניסוח תפילות ושל זמני תפילות.

תפילות השבת

תפילות ליום השבת מצויות במחזור התפילות היומיות 4Q503, במחזור תפילות השבוע שבדברי המאורות ובמחזור שירות עולת השבת לרבעון שנה. תפילות אלו הן כולן דברי שבח ותהילה לאל. עם זאת דברי השבח בכל מחזור ייחודיים לו ומותאמים לאופיו הכללי. כיוון שאין בידינו סידור כולל של הליטורגיה בקומראן איננו יודעים מה היה הסדר הליטורגי של כל התפילות בשבת, ועניין זה נתון להשערות גרידא.

תפילות השבת ב-4Q503

בקטעים 24–25 נשתמרו והושלמו מילים מתפילת הערב ומתפילת הבוקר, כדלהלן:

בתפילת הערב: [קודש] קודשים
[כב] ודו.

בתפילת הבוקר: [ובצאת השמש להאיר] על הארץ יברכו וענו ואמרו ברוך
[אל ישראל אשר בחר] בנו מכול [ה]גוים בן
[ן] למועד [מנוח ותענוג]
שמוחים ל []
או[ריס]

בקטעים 37–38 ליום השבת נשתמרו והושלמו מילים מתפילת הערב ומתפילת הבוקר כדלהלן:

בתפילת הערב: ביום חמשה ו[עשרים לחודש בערב יברכו וענו ואמרו ברוך]
אלוהי כול קודש[ים]
קודש ומנוח לננו
מגורל ממשלתון

בתפילת הבוקר: [ובצאת השמש על הארץ יברכו וענו ואמרו ברוך אלוהי כול]
[קודשים מן] חמשה
[ו]עשרים שערין אור
[מ]הללים עמנו
כבודנו שלום [עליכה ישראל...]

מקטעים 40–41, שמקומם הפיזי בטקסט אינו ברור, נשתמרו והושלמו בתפילת הבוקר המילים הבאות:

ובצאתו השמש להאיר על הארץ	והשלישית לר']	[
כבודנו]	ומנוח קודש]	[
והללו לנכה	ברוך אתה אל ישראל ומהולל שם קודשכה בפין	
כול קדושים	קודשים י]	[
כבודן ...]		

בסקירת המוטיבים בטקסט 4Q503 ציינתי שבברכות ימי החג מודגשת שמחת החג, ואילו בברכות לשבתות מודגשים מנוחת השבת, עונג השבת וגם בחירת ישראל מכל העמים לקיים את מנוחת השבת וקדושתה. מוטיבים נוספים החוזרים בתפילות אלו הם מוטיב הכבוד ומוטיב התהילה. כל המוטיבים הללו אמורים גם בתפילות השבת שבתפילת ישראל המאוחרת, אם כי בניסוחים אחרים.¹⁰⁷ למשל בפיוט 'לאל אשר שבת מכל המעשים', המשולב בברכת 'יוצר אור' בשבת ומופיע גם בגניזה, נזכרים דברים על כבוד האל, תהילתו בפי כל הברואים ובחירת עם ישראל לקיים את מנוחת השבת וליהנות מעונג השבת.¹⁰⁸

מאפיינים אלו של יום השבת מבוססים על המסורת המקראית (שמות כ, ח–יא; דברים ה, יג–יד; ישעיה נח, יג; וראו גם: יובלים ב, יט–כא, לא–לב; נ, ט–י), והיא אפוא המקור לברכות השבת בקומראן ובתפילת ישראל. המוטיב של בחירת עם ישראל מכל הגויים לקיים את השבת אמור בברכה האמצעית של העמידה לשבת, אם כי בניסוח אחר. מקורו במסורת המקראית (שמות לא, טז–יז), והוא מודגש בספר היובלים ב, יט–כא, לא. מוטיב השבת והברכה לאל בשבת מודגש בספר היובלים יותר מבמקרא. נאמר שם: 'ויברך בורא הכול אשר ברא את היום הזה לברכה ולקדושה ולתהילה מכל הימים' (יובלים ב, לב; ¹⁰⁹ והשוו: שם נ, ט). עדות זו בספר היובלים, שנכתב בחוג של בעלי הלכה הקרובה להלכות החוג הקומראני,¹¹⁰ מעידה כי לפחות חוגים מסוימים בימי הבית השני ביקשו להנהיג אמירת תהילות לאל בשבת. עם זאת אמירת שיר התהילה לאל 'מזמור שיר ליום השבת' (תהלים צב) בפי הלויים בשבת מלמדת כי כבר במקדש נאמרה תהילה לאל בצד קרבן התמיד של יום השבת, ולמנהג זה הייתה בוודאי השפעה על תוכן תפילת השבת עם הנהגת התפילה כעבודת האל הרשמית. כך למשל בברכת 'יוצר אור' בשבת

¹⁰⁷ באומגרטן (לעיל, הערה 39), עמ' 402–401, 'On the Special Character of the Sabbath ; 402–401 E.G. Chazon, 'Prayer: New Data from Qumran', *Journal of Jewish Music and Liturgy*, 15 (1992–1993), pp. 7–9

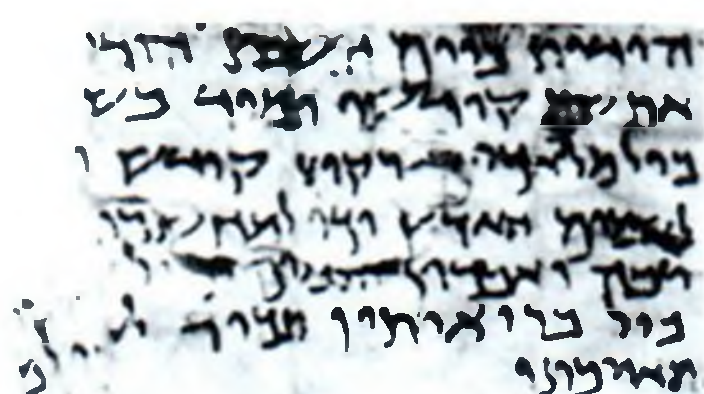
¹⁰⁸ על נוסחו הקדום של פיוט זה ראו: עזרא פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 47–48. המוטיבים הללו נזכרים גם בתפילת העמידה לערבית של לילי שבתות בסדר רב עמרם גאון ובסדר רב סעדיה גאון. ראו: ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 22.

¹⁰⁹ תרגום מ' גולדמן, הספרים החיצוניים (מהדורת א' כהנא), א, עמ' רכט.

¹¹⁰ עותקים של ספר היובלים נמצאו בקומראן, והקדום שבהם, 4Q216, הוא בחלקו מהרבע האחרון של המאה השנייה לפסה"נ (בערך 100–125 לפסה"נ) או מאמצע המאה השנייה לפסה"נ, קרוב לזמן חיבורו של הספר. ראו: J. VanderKam, '4QJubilees', H. Attridge et al., *Qumran Cave 4, VIII: Parabiblical Texts*, Part 1 (DJD, 13), Oxford 1994, p. 2. ספר היובלים דוגל בלוח שנה בן 364 ימים, והלכותיו לשבתות ולחגים דומות להלכות קומראן בנושאים אלו.

מקדימים לאמירת הפסקה 'המאיר לארץ' את הפיוט 'הכול יודוך והכול ישבחוך', לאחר פסקה זו מוסיפים את הפיוט האלף-ביתי 'אל אדון', שאף הוא שבח לאל הבורא.¹¹¹

הודות ביום השבת (4Q504, קטעים 1–2, טור ז, שורות 4–12 פנים, שורות 1–10 אחר) תפילות יום השבת בדברי המאורות הן כאמור מזמורי הודות לאל ולא תחינות. נשתמרו שלושה מזמורים מקוטעים. המזמור הראשון הוא תהילה לאל הבורא, מהמזמור השני נשתמרה רק פתיחה הקוראת להלל את האל, והמזמור השלישי הוא תהילה לאל הבורא והפועל. להלן המזמור הראשון, שהשתמר במצב הטוב ביותר, עם הצעותיה של חזון להשלמת השורות הקטועות בהתחשב ברוחב המשוער של הדף ובתוכני המזמור.¹¹²



הודות ביום השבת הודו [לאדוני הללו]
את שם קודשו תמיד. בשןרו תהלותיו]
כול מלאכי רקיע קודש [המים אשר מעל]
לשמים הארץ וכול מחשביה [מענינות תהום]
רבה ואבדון והמים וכול אשרן בהם. הללוהו]
כול בריאותיו תמיד לעולמין

בשןרו תהלותיו]: ההשלמה לפי ישעיה ס, ו. מלאכי רקיע קודש: על תהילת מלאכים ראו: תהלים פט, ו-ח; קמח, א-ב.¹¹³ ו[כול המים אשר מעל] לשמים: לפי תהלים קמח, ד. הארץ וכול מחשביה: מחשבי ארץ הם מעמקי ארץ או יסודותיה (השוו: הודיות, IQH^a, טור ג [יא], שורות 32–33). [מענינות תהום] רבה. לפי בראשית ז, יא. אולי עדיף 'מי תהום רבה', לפי ישעיה נא, י.¹¹⁴ והמים וכול אשרן בהם: לפי נחמיה ט, ו; השוו: 4Q511, קטע 1, שורה 4.

מזמור זה הוא המנון לבורא מסוג מזמורי הזימון לשבח האל, כגון תהלים קמח, המזמן את כלל ברואי השמים והארץ להלל את האל הבורא. בהודות ביום השבת, כמו בתהלים קמח, ו-יג, הקריאה לתהילת האל מזמנת את הברואים לשיר בשבח, והמזמור מתפתח מקריאה זו לשיר המבטא את מלוא היקפם הקוסמי של מעשי האל הבורא, וחותם בקריאת זימון לתהילת תמיד.¹¹⁵ תהילת כל הבריאה – ברואי השמים, הארץ, הימים והתהומות – ביום השבת, שבו שבת אלוהים מכל מלאכתו אשר עשה, הולמת את תפילת השבת, המסיימת את מחזור התפילות לימי השבוע. על מנהג של שבח לאל בשבת ניתן ללמוד כאמור מאמירת מזמור התהילה תהלים צב בשבת במקדש, מהדגשת חובת השבח ביובלים ב, לב; נ, ט, מברכות השבח לאל בשבת בליטורגיה היומית של 4Q503 ומן התהילות לאל בשירות עולת השבת מקומראן. מחזור התפילות של דברי המאורות מלמד על מנהג נוסף – הימנעות מאמירת בקשות לאל ביום השבת. מסתבר שכך נהגו בימי הבית השני לפחות בחוג הקומראני. כיוון שאין בידינו תפילות לשבת מימי הבית

¹¹¹ ראו: היינימן (לעיל, הערה 27), עמ' 32–33.

¹¹² חזון (לעיל, הערה 44), עמ' 298, 307. שיר זה נכתב בדף שרק חלקו הימני השתמר, לפיכך השלמתו היא לפי רוחב דף משוער. חזון הציגה שתי אפשרויות שחזור.

¹¹³ על תהילת המלאכים ביום השבת ראו עוד להלן, בשירות עולת השבת מקומראן.

¹¹⁴ לאפשרויות אחרות ראו: ניצן (לעיל, הערה 9), עמ' 324, הערה 54.

¹¹⁵ על סוג ספרותי זה ראו: שם, עמ' 134–135.

השני אלא מקומראן, אין לדעת מתי נפוץ מנהג זה בתפילת השבת של חוגים אחרים. מנהג זה מקובל בתפילת העמידה לשבת, שאין בה בקשות על צורכי הבריות, אלא רק שבע ברכות: שלוש הברכות הראשונות ושלוש הברכות האחרונות הנאמרות גם בימי חול, ובמרכזן ברכה על קדושת היום, ובה אמירות על קדושת השבת. הלכות חז"ל בעניין זה מפורטות בתוספתא, ברכות ג, י–יג (מהדורת ליברמן, עמ' 14–15), ובדברי הברייתא בירושלמי 'אסור לתבוע צרכיו בשבת' (שבת טו, ג [טו ע"ב]).¹¹⁶ אף שעדויות חז"ל על מנהג זה הן מתקופת התנאים או האמוראים,¹¹⁷ הרי העדות מקומראן ומספר היובלים יכולה להצביע שבאותם חוגים שהנהיגו תפילה בימי הבית השני כבר הייתה מסורת מה אומרים ומה אין אומרים בתפילות השבת.

שירות עולת השבת

שירות עולת השבת, הכוללות שירות לשלוש־עשרה שבתות, רבעון של שנה בת 364 ימים, נשתמרו בעשרה עותקים, תשעה בקומראן (11Q17; 4Q400–407) ואחד במצדה (Maslk). הקדום שבהם, 4Q400, הוא מן התקופה החשמונאית (בערך 75–50 לפסה"נ), והמאוחר שבהם, Maslk, הוא בערך מאמצע המאה הראשונה לסה"נ.¹¹⁸ שירות אלו הן בעיקרן תהילות שמימיות, המתארות את שירת השבח לאל בשבתות כפי צבאות המלאכים המשרתים בהיכלות השמימיים. הכינוי של שירות אלו, מספורן ותאריכי אמירתן כתובים בכותרותיהן. לדוגמה:

למשכיל שיר עולת השבת הראשונה בארבעה לחודש הראשון

(4Q400, קטע 1, טור א, שורה 1)

למשכיל שיר עולת השבת השביעית בשש עשר לחודש (השני)

(4Q403, קטע 1, טור א, שורה 30=4Q404, קטע 3)

למשכיל שיר עולת הושבת שתים עשרה [בעשרים ואחד לחודש השלישי]

(4Q405, קטע 20, טור ב – קטע 22, שורה 6; ומקבילה 11Q17, קטע 16–17, שורה 9)

משכיל: בעל תפקידי הוראה (סרך היחד, 1QS, טור ג, שורה 13; טור ט, שורות 12, 21) וכנראה גם מחבר ברכות ותפילות או מעין שליח ציבור האומרן בקהל (ראו: סרך הברכות, 1QSh, טור א, שורה 1; טור ג, שורה 22; טור ה, שורה 20; 4Q510, קטע 1, שורה 4), בשש עשר לחודש {השני}: מספר החודש אינו כתוב בטקסט, אך הוא ודאי לפי סדר תאריכי השבתות.

הכינוי שניתן לשירות אלו, שירות עולת השבת, והכינוי הכללי למלאכים המשוררים אותן, 'כוה[ני] קורב משרתי פני מלך קודש' (4Q400, קטע 1, טור א, שורה 8), רומזים על ייעודן – ליטורגיה פולחנית, המקיימת את מצוות העולה ליום השבת בשירה.¹¹⁹ די ברמזים אלו ובידיעותינו על פרישת כת היחד מפולחן המקדש הארצי בזמנה, כדי להניח ששירות אלו משקפות פולמוס עם אופיו של הפולחן שהתקיים במקדש הארצי בזמנה של כת היחד. ואכן בשיר עולת השבת

¹¹⁶ ראו: חזון (לעיל, הערה 44), עמ' 113–114. ראו עוד: פליישר, תפילה ומנהגי תפילה (לעיל, הערה 108), עמ' 26–29.

¹¹⁷ ראו: היינימן (לעיל, הערה 27), עמ' 30.

¹¹⁸ ראו לפרסומה של המגילה: ניוסם (לעיל, הערה 5), עמ' 173; ובספרה (לעיל, הערה 5), עמ' 86, 168.

¹¹⁹ הקרבת קרבן שמימי נזכרת רק בשיר לשבת השלוש־עשרה: 11Q17, קטעים 21–22, שורות 2–3.



שירות עולת השבת, 4Q403, קטע 1, חלק מטור א

הראשונה נאמר על כוהני קורב המשרתים בדביר כבודו השמימי של האל 'בגבולם ובנחלתם [...] לוא יכלכלו כול [נ]עוין דרך וא[נ]ין טמא בקודשיהם [...] ויכפרו רצונו בעד כול שבי פשע' (4Q400, קטע 1, טור א, שורות 13–16). הווי אומר, שירות עולת השבת מקומראן הן מעין אמצעי לתיאור פולחן שמימי; הן מבטאות אידאל פולחני שנחשב רצוי לפני האל, ושממלא את תפקיד הכפרה הפולחנית, תפקיד שהמקדש הארצי אינו ממלא בשל הפסול בטהרתו ובטהרת כוהניו. הזיקה בין הכהונה השמימית לעדה הארצית המזדהה עם האידאל הפולחני שהשירות מבטאות אמורה בשיר עולת השבת השנייה:

מה נתחשב [ב]ום וכוהנתנו מה במעוניהם וקודשנו מה ידמה לקודש
קודש[ו]הם [ומה] תרומת לשון עפרנו בדעת אלונים
[] [ל]ר[ו]נתנו נרוממה לאלוהי דעת []

(4Q400, קטע 2, שורות 6–8)

אלו דברי המתפללים בעדה הארצית, המכירים בנחיתות מעמדם לעומת כוהני הקורבן השמימיים הנכבדים בכול מחני אלוהים' (שם, שורה 2). עם זאת הם מבקשים להיות ראויים לספר את 'הוד מלכותו' של אלוהים ואת 'הדר כבוד מלך אלוהים' יחד עם המהללים השמימיים. רעיון השיתוף בין המתפללים הארציים לשמימיים מצוי כאמור ב־4Q503, ונזכר בכתבים אחרים של הכת (למשל: הודיות, IQH¹²⁰, טור ג [יא], שורות 19–23; טור ו [יד], שורות 8–13; טור יא [יט], שורות 10–14; סרך היחד, IQS, טור יא, שורות 9a–7b; ברכות, 4Q286, קטע 7, טור א).¹²⁰ השירות עצמן משתנות משבת לשבת, ומתרוממות במעלת תוכנן ואומריהן. בשירות של חמש השבתות הראשונות מתוארים ייסוד הכהונה השמימית, מעלותיה וייעודיה. בשירות לשבת השישית עד השלוש־עשרה מתוארת התהילה במרומים לפי דרגות אומריה: בשירות לשבת השישית עד השמינית מתוארות תהילת האל והברכות למהלליו בפי שבעת נשיאי הראש של צבאות המלאכים ושבעת הנשיאים של כוהני ההיכלות השמימיים, ואילו בשירות לשבת התשיעית עד השלוש־עשרה מתוארות שירת ההיכל של מעלה ושירת מרכבות המלאכים.¹²¹ השירות אינן מביאות את דברי המהללים השמימיים, אלא מודיעות על סדר שבע קבוצות המהללים לדרגותיהם ומקומותיהם¹²² ועל נושאי שירתם, ומתארות את אופן שירתם. כך לדוגמה בשיר השבת השישית:

ותהלת רומם בלשון השלישי לנשיאי רוש

רומם לאלוהי [מ]לאכי רום

[...]

תהלת שבח בלשון הרבין עין לגבור על כול [אלוהים]

בשבע גבורות פלאה

[...]

[תה]לת [ה]ודות בלשון החמישין [ל]מ[לך] הכבוד

בשבעת הודות פלאיה

¹²⁰ לפירושים לכתובים ראו: ליכט (לעיל, הערה 15), עמ' 83–85, 111–113, 162–163; הנ"ל (לעיל, הערה 6), עמ' 230; ניצן, ברכות (לעיל, הערה 5), עמ' 25–27.

¹²¹ ראוי לציין כי בטקסט אחר מקומראן, 4Q286–290, המתאר את היכל הכבוד השמימי ואת מקהלות המלאכים ושאר הברואים המהללים את האל, הסדר הוא הפוך: מן התהילה השמימית אל התהילה הארצית. התהילות, המלוות שם טקס ברית שנתי, מאצילות מן הקדושה השמימית על המחדשים הארציים את הברית עם ה'. ראו: B. Nitzan, 'The Idea of Holiness in Qumran Poetry and Liturgy', D.K. Falk et al. (eds.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran* (STDJ, 35), Leiden 2000, pp. 127–145, esp. 139–143.

¹²² החלוקה לשבע ניכרת בשירות עולת השבת במהללים השמימיים, במספר התהילות וגם במקומות השמימיים המקודשים, כגון: 'שבעת קודשי רום' (4Q403, קטע 1, טור ב, שורה 11), '[שב]עת דבירי כהונות' (4Q405, קטע 7, שורה 7). גם רקיעים, היכלות, מקדשים ומרכבות אמורים בלשון ריבוי, כגון: 'היכלי מלך' (4Q400, קטע 1, טור א, שורה 13), 'רקיעי הטוהר', 'רקיעי כבודו' (4Q405, קטע 23, טור א, שורות 6–7), 'מקדשי קודש' (4Q400, קטע 1, טור א, שורה 7), 'מרכבות דבירו' (4Q403, קטע 1, טור ב, שורה 15), 'מרכבות כבודו' (4Q405, קטעים 20–22, שורות 3, 5). על המסורת של חלוקה לשבע בספרות המתארת את הקדושה השמימית ראו ספרה של ניוסם (לעיל, הערה 5), עמ' 31, 50–51; אליאור (לעיל, הערה 60), עמ' 33–66. ג'יימס דווילה סבור שגם לשונות הריבוי של המקומות הללו קשורים למסורת זו,

ראו: J.R. Davila, *Liturgical Works*, Grand Rapids & Cambridge 2000, p. 84.

[...]
 וְתַהֲלִית רִנָּן בְּלִשׁוֹן הַשָּׁשִׁי לֹאֵל וְהַטּוֹב
 בְּשִׁבְעָה רִנּוֹת וְפִלְאִיָּה
 [...]
 תַּהֲלִית וְזִמְרָה בְּלִשׁוֹן הַשְּׁבִיעִי לְנִשְׁנִיָּאֵי רוּשׁ
 זִמְרָה עֻז וְלֹאֵל וְהִי קוֹדֶשׁ
 בְּשִׁבְעָה זִמְרִין נִפְלְאוֹת וְתִינוּהָ
 [...]
 וְשִׁבְעָה תַּהֲלִי בְּרִכּוֹתֵי
 שִׁבְעָה וְתַהֲלִי גְדֹל וְצִדְקוֹ
 שִׁבְעָה תַּהֲלִי רוּם מַלְכוּתוֹ
 וְשִׁבְעָה תַּהֲלִי וְתַשְׁבַּחַת כְּבוֹדוֹ
 וְשִׁבְעָה תַּהֲלִי הוֹדוֹת נִפְלְאוֹתֵי
 וְשִׁבְעָה תַּהֲלִי רִנּוֹת עֻזוֹ
 שִׁבְעָה וְתַהֲלִי זִמְרֵי קוֹדֶשׁ

(4Q403, קטע 1, טור א, שורות 1–9) ¹²³

הרושם המתקבל משירה זו ודומותיה הוא כי לא את דברי השבח מבקשת שירה זו לבטא, אלא את הליטורגיה של אמירות פולחניות כסדרן. לפנינו מעשה ליטורגי-פולחני של אמירות כסדרן בפמליה של מעלה.¹²⁴ ההיגד היחיד בשירות עולת השבת המביא את ברכת המלאכים לאל כלשונה מופיע בסופו של שיר השבת השישית: 'ברוך [ה] אדון [ה] מלך [ה] כול מעלה לכול ברכה ות[שבחות]' (4Q403, קטע 1, טור א, שורה 28). אופן השירה של שבעת המהללים מן הכהונה השמימית מתואר בשיר השבת השמינית:

וְלִשׁוֹן וְהִרְאִישׁוֹן תִּגְבֵּר שִׁבְעָה בְּלִשׁוֹן מִשְׁנָה לוֹ
 וְלִשׁוֹן מִשְׁנֵי תִּגְבֵּר מִשְׁלִישֵׁי לוֹ
 וְלִשׁוֹן שְׁלִישֵׁי תִּגְבֵּר וְשִׁבְעָה מִרְבִּיעֵי לוֹ
 וְלִשׁוֹן הָרְבִּיעִי תִּגְבֵּר שִׁבְעָה בְּלִשׁוֹן הַחֲמִישִׁי לוֹ
 וְלִשׁוֹן הַחֲמִישִׁי תִּגְבֵּר שִׁבְעָה בְּלִשׁוֹן הַשִּׁשִּׁי לוֹ
 וְלִשׁוֹן הַשִּׁשִּׁי תִּגְבֹּר שִׁבְעָה בְּלִשׁוֹן הַשְּׁבִיעִי לוֹ
 וּבְלִשׁוֹן הַשְּׁבִיעִי תִּגְבֹּר...

(4Q405, קטע 11, שורות 2–5) ¹²⁵

¹²³ הטקסט מובא לפי מהדורת ניוסם בספרה (שם), עמ' 187–188. ניוסם השלימה את הפערים בעזרת העותק המקביל לשיר זה ממצדה (Masik, טור ב; ראו: שם, עמ' 171–172) והקטע המקביל בשיר עולת השבת השמינית (4Q403, קטע 1, טור ב, שורות 32–39; ראו: שם, עמ' 227). החלוקה לשורות פיוטיות לפי ניצן (לעיל, הערה 9), עמ' 222–223.

¹²⁴ ראו: ניצן (שם), עמ' 222–229.

¹²⁵ המקבילה 4Q403, קטע 1, טור ב, שורות 27–29, מקוטעת מאוד. ההשלמות במהדורת ניוסם בספרה (לעיל, הערה 5), עמ' 275, מבוססת בעיקר על הנוסחה החוזרת של אופן השירה.



דברי המאורות, 4Q504, קטעים 1–2

מחזור זה יוצר מעין שרשרת ליטורגית, שבה תימסר רשות התהילה ממהלל למהלל, ותהילת כל מהלל תגבר פי שבעה במסירת רשות התהילה למהלל הבא אחריו. במהלך מעשה התהילה כולו תלך ותגבר אפוא בהדרגה ההתלהבות הדתית של המהללים, ומעשה התהילה יהיה לחוויה מרוממת. בתיאור זה אין אפילו רמז לתוכן השבח שייאמר לאל, ומכאן שעיקרו של התיאור הוא עצם המעשה הליטורגי והתגברות רוח התהילה בפמליה של מהללי האל.

בטקסטים שנשתמרו משירי ההיכלות השמימיים ומרכבת המלאכים מתוארות צורות אחרות של מהלכי התהילות השמימיים. על תהילות ההיכל נאמר: 'וכל מחשבי הדביר יחושו בתהלי פלא [...] דביר לדביר בקול המוני קודש' (4Q403, קטע 1, טור ב, שורות 13–14). ועל תהילות המרכבה: 'והללו יחד מרכבות דבירו וכרכו פלא כרוביהם ואופניהם' (שם, שורה 15); '[ו]רננו כול פקודיהם אחד א[ח]ד במעמד[ו]' (4Q405, קטע 20, טור ב – קטע 22, שורה 14). ההיגד 'דביר לדביר בקול המוני קודש' יכול להתפרש כשירה הנמסרת מדביר לדביר או כשירה אנטיפונית על דרך 'תהום אל תהום קורא' (תהלים מב, ח).¹²⁶ מסורת דומה מאפינת את שירת השרפים בישעיה ו, ג: 'וקרא זה אל זה ואמר', ואת התיאור שביחזקאל ג, יג: 'וקול כנפי החיות משיקות אשה אל אחותה, וקול האופנים לעמתם'.¹²⁷ ההיגד על תהילות המרכבה 'והללו יחד' מדגיש את אחדות השירה השמימית (השוו': 'יתאחדו בקול אחד' [חנוך א מז, ב]; 'ברן יחד כוכבי בקר' וגו' [איוב לח, ז]).¹²⁸ שירת 'אחד אחד במעמדו' מאפינת ליטורגיה של שירת רבים בסדר שירתם (כגון בשירות לשבת השישית והשמינית, והשוו' למשל: תהלים קג, כ–כב; קיח, ב–ד).

צורות אלו של שירת המלאכים נלמדו אפוא מהמקרא, אלא שמחבר שירות עולת השבת מקומראן פיתח אותן לצורות ליטורגיות מורכבות הנאמרות בפי כל משרתי האל השמימיים, והנישאות מכל חלקי ההיכלות השמימיים.¹²⁹ ראוי לשים לב במיוחד לצורות התהילה השמימית

¹²⁶ ניוסם (שם), עמ' 236. על מאפייני השירה של המלאכים ראו עוד: M. Weinfeld, 'The Heavenly Praise in Unison', I. Seybold (ed.), *Meqor Hajjim: Festschrift für Georg Molin zu seinem 75. Geburtstag*, Graz 1983, pp. 427–437.

¹²⁷ שירת מלאכים בשתי מקהלות זו כנגד זו מתוארת עוד בספר הרזים: 'מלאים בינה, מבינים להלל, עומדים מחצה במחצה, חצים משוררים וחצים עונים אחריהם' (מהדורת מ' מרגליות, ירושלים וניו-יורק תשכ"ז, עמ' 90).

¹²⁸ ראו תרגום איוב מקומראן 'במהר כחדא כוכבי צפר ויזעקון כחדא כל מלאכי אלהא'.

11Q10, טור ל, שורות 4–5. ראו: F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar and A.S. van der Woude, '11QTargum Job', *הנ"ל* (לעיל, הערה 6), עמ' 149.

¹²⁹ ראו: ניצן (לעיל, הערה 9), עמ' 209–212.

שנלמדו מישעיה ומיחזקאל, שבהם באו דברי המהללים השמימיים 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו' (ישעיה ו, ג) ו'ברוך כבוד ה' ממקומו' (יחזקאל ג, יב). היגדים אלו נעשו במסורת התפילה בישראל לאמירות הקדושה הנאמרות בפי המלאכים והמתפללים הארציים בברכת 'יוצר אור' ובקדושה שבעמידה; הם משמשים גם בליטורגיה הנוצרית,¹³⁰ והם נרמזים כבר בחנוך א לט, יב–יג. אולם היגדים אלה אינם מופיעים במפורש אף באחד מהחיבורים הליטורגיים מקומראן, אלא לכל היותר נרמזים בדרכי השירה השמימית. סוגיה זו אינה ברורה די צורכה, שכן אנשי קומראן אומרי השירות והתפילות הקפידו על טהרתם ועל שמירת חוקי הקדושה, המכשירים אותם לתהילת האל עם המלאכים.¹³¹ ואכן יש חוקרים המשערים שיש לאמירות הקדושה הדים ברמזים מילוליים שונים בשירות עולת השבת, בהמנון לבורא ב-11Q5, וב-4Q503.¹³²

עוד ראוי לציין בשירות עולת השבת את תיאורי ההיכלות השמימיים, מרכבות המלאכים וכיסא הכבוד של האלוהים בדביר קודשו השמימי. הללו מעוגנים בתיאורים של תבניות המשכן והמקדש שניתנו למשה (שמות כה–כז) ולשלמה (מלכים א ו, יד – ז, נ; וראו: דברי הימים א כב, יא–יט), ובמיוחד בתיאורי תבנית המרכבה והמקדש שחזה יחזקאל (פרקים א; י; מ–מא).¹³³ תבניות אלו של המקדש משמשות גם בחזונות האפוקליפטיים של ההיכל השמימי בדניאל ז, ט–י; בחנוך א יד, ט–כב ובספרות ההיכלות. אך תיאורי ההיכל והמרכבה השמימיים בשירות עולת השבת נבדלים מן התיאורים האפוקליפטיים בשניים: ראשית, תיאורי ההיכל והמרכבה בשירות אלו אינם מבנים דוממים, אלא הם משתתפים בשירת התהילה לאל ונוטלים חלק בליטורגיה השמימית, למשל: 'באלה יהללו כול י[סודי קודש] קודשים עמודי משא לזבול רום רומים וכול פנות מבניתו' (4Q403, קטע 1, טור א, שורה 41); 'במשכן אלוהי דעת יפולו לפני ה[כרו]בים וב[ר]כו בהרומם' (4Q405, קטע 20, טור ב – קטע 22, שורה 7); 'פתחי מבואי ושערי מוצא משמיעים כבוד המלך' (4Q405, קטע 23, טור א, שורה 9). שנית, בעוד שבספר חנוך ובספרות ההיכלות בני תמותה מתנתקים מעולמם הארצי ועולים למרומים, ושם הם חוזים

¹³⁰ ראו למשל: קלמנט, האיגרת הראשונה, לד, ז (K. Lake, *The Apostolic Fathers* [LCL], I, London 1912, p. 67) וכן: 7.35.3; 8.12.27 *Consitutiones Apostolorum*; ראו: D.A. Fiensy, *Prayers Alleged to be Jewish: An Examination of the Consitutiones Apostolorum*, Chico 1985, pp. 66–69, 108–109. חוקרים רואים בכך השפעה של צורות אמירת הקדושה בתפילה היהודית. ראו: D. Flusser, 'Sanktus und Gloria', O. Betz et al. (eds.), *Abraham unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel – Festschrift für Otto Michel*, Leiden 1963, pp. 128–152; idem, 'Jewish Roots of the Liturgical Trisagion', *Emmanuel*, 3 (1973–1974), pp. 37–43. עמ' 144–145, ושם ספרות.

¹³¹ ראו: ניצן (לעיל, הערה 9), עמ' 237–238; הנ"ל (לעיל, הערה 121), עמ' 127–145; D.C. Allison, 'The Silence of Angels: Reflection on the Songs of the Sabbath Sacrifice', *RevQ*, 13 (1988), pp. 189–197. ¹³² ראו: A.M. Schwemer, 'Gott als König und Seine Königsherrschaft in der Sabbathlieder aus Qumran', M. Hengel & A.M. Schwemer, *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult in Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, Tübingen 1991, pp. 97–102; E.G. Chazon, 'Liturgical Communion with the Angels at Qumran', פאלק (לעיל, הערה 121), עמ' 95–105; חזון (לעיל, הערה 55); פאלק (לעיל, הערה 37), עמ' 138–146; ויינפלד (לעיל, הערה 51), עמ' 131–137; הנ"ל (לעיל, הערה 126), עמ' 431–432.

¹³³ ראו בספרה של ניוסם (לעיל, הערה 5), עמ' 47–58; C. Newsom, 'Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shirot', *JJS*, 38 (1987), pp. 11–30.

במראות ההיכל והמרכבה השמימיים, אין בשירות עולת השבת התנתקות מיסטית מעין זו. על פי דברי השירה לשבת הראשונה המתפללים הארציים, בתפילותיהם בשבתות, משתתפים עם המהללים השמימיים בתהילת האל (4Q400, קטע 2, שורה 8). צורתן הליטורגית של השירות עשויה לרוממם ולהלהיבם, אך זו מיסטיקה שונה מן המיסטיקה של חנוך ושל יורדי המרכבה הרבניים. זו מיסטיקה של התנתקות מדרכי הפולחן במקדש הארצי שאינו ראוי לתפקידו, והזדהות עם האידאל הפולחני המיוצג על ידי התיאורים של הליטורגיה השמימית.

סיכום

במאמר זה סקרתי את התופעה של עבודת האל בכת היחד בקומראן, שהתנהלה בליטורגיה של תפילות קבועות במקום עבודת הקרבנות, בעוד המקדש עומד על כנו ופועל. תופעה זו נלמדה מן הטקסטים של התפילות שנמצאו במערות קומראן – תפילות לבוקר ולערב, לימי השבוע, לשבתות ולחגים – וכן מהיגדים בכתבי הכת הפוסלים את עבודת הקרבנות במקדש בזמנם מפני שאינה מתקיימת בטהרה כראוי, ומעדיפים לקיים את עבודת האל בתפילה. הטקסטים של תפילות לעבודת האל הקבועה שנמצאו בקומראן הם העדות הקדומה ביותר שבידינו לתפילות קבע בישראל. לפיכך חשיבותם רבה לחקר תולדות התפילה בישראל, ובמיוחד לחקר התופעה הליטורגית והספרותית של מעבר מתפילות נסיבתיות ומשירה עממית של מזמורים המלווה את העבודה במקדש, לעבודת חובה בתפילה. עבודת האל בתפילה נעשתה לחובה בכלל ישראל רק לאחר חורבן הבית השני. במאמר זה עמדתי על הדפוסים הליטורגיים שבתפילות הקבע מקומראן, על תוכני התפילות ועל המסורות המשתקפות בהן. דפוסים ליטורגיים הכוללים את זמן התפילה, ברכות פותחות וחותמות ומהלך קבוע של גוף התפילות המיועדות לסדר זמנים מסוים – כל אלה הם חידוש לעומת המקרא. עם זאת לכל סדר של תפילות בקומראן דפוס ליטורגי משלו. עדיין לא נתגבש בקומראן דפוס אחיד בעל כללים קבועים לאמירת ברכות ותפילות כבהלכות חז"ל, והתפילות עדיין לא רוכזו בסידור כולל, הקובע את המהלך הליטורגי של כל התפילות לימי חול, לשבתות ולחגים. סידור כולל נתגבש בישראל רק בתקופת הגאונים, כאלף שנה לאחר חורבן הבית השני.

בתפילות מקומראן אין תכנים כתתיים מובהקים, למעט לוח זמנים המותאם ללוח 364 הימים שבו דגלה הכת מקומראן ופסילת הכהונה במקדש הארצי לכפרת עוונות, כאמור בפתיחת שירות עולת השבת. לעומת זאת יש בתפילות אלו הדים למסורות הבאות לידי ביטוי גם בתוכני התפילות הקבועות של ישראל, שהלכו ונתגבשו לאחר חורבן בית שני. יסודן של רוב המסורות הללו במקרא, ומשתקפים בהן יסודות האמונה של עם ישראל לדורותיו ולפלגיו, כגון: האמונה בבורא עולם, תולדות הברית בין ה' לישראל כתיאורה המקראי, מצוות השבת והחגים, ההכרה בחטא שנתגבשה בישראל אחרי חורבן הבית הראשון, הצורך בווידוי עוונות והכמיהה לגאולה שלמה. אפשר לשער שמסורות אלו באו לידי ביטוי בתפילות של חוגים שונים או של אנשים פרטיים בימי הבית השני, שלא הגיעו לידינו מאחר שלא נכתבו.¹³⁴ עם זאת ברור שאין לראות בתפילות מקומראן, כניסוחן, עדות לראשיתם של נוסחי תפילות שהלכו ונתגבשו בישראל לאחר החורבן השני, אלא לראשיתן של שיטות ליטורגיות לעבודת האל בתפילה.

¹³⁴ ראו: רייף (לעיל, הערה 27), עמ' 82–87.

איילין שולר

מגילת ההודיות

באחת המגילות שרכש פרופסור אליעזר ליפא סוקניק בחודש נובמבר 1947 נמצא קובץ של למעלה משלושים מזמורים הדומים במידת מה למזמורי תהלים. מאחר שרוב המזמורים האלה פותחים בנוסחה 'אודכה אדוני', כינה סוקניק את המגילה 'מגילת ההודיות', ואת המזמורים הכלולים בה – 'הודיות'.¹ מאוחר יותר נתגלו עותקים נוספים של חיבור זה: אחד במערה 1 (IQ35) ושישה במערה 4 (4QH^{a-c}, 4QpapH^f = 4Q427–432). ריבוי העותקים מעיד על חשיבותם של מזמורים אלה בעיני העדה ששימרה אותם. המזמורים משקפים את התפיסות והמונחים הדתיים האופייניים לסוג היהדות המוכר לנו גם מחיבורי יסוד אחרים של העדה, כגון מגילת הסרכים ומגילת המלחמה. לא מן הנמנע שלפחות חלק מן ההודיות חובר בידי מורה הצדק, מייסד הכת. אף על פי שעדיין רבות השאלות בדבר מקורם של מזמורים אלה והשימוש שנעשה בהם, הם משמשים מקור חשוב להבנת התחושה הדתית של מחבריהם ושל מוסריהם.

א. כתבי־היד

העותק הגדול והשלם ביותר של חיבור זה הוא המגילה שגילה רועה בדווי במערה 1 בקומראן (4QH^a). כתבי־יד זה הגיע לידי סוקניק בשני חלקים: שלוש יריעות קלף לא מחוברות (שתיים מהן גוללות בנפרד והשלישית תחובה בתוך המגילה השנייה), שבכל אחת מהן הותוו ארבעה טורים, וגוש דחוס של כשבעים קטעי קלף מקומטים, מנותקים זה מזה.² לאחרונה נתגלו בהיכל הספר כשלושים קטעים קטנים מאוד, שרובם עדיין לא פורסם, והם זוהו כשייכים למגילה זו.³ זו הייתה מגילה גדולה מאוד, כתובה בארבעים ואחת או ארבעים ושתיים שורות בכל טור; הטקסט נכתב בשורות ישרות, ששורטטו והועתקו בקפידה. ממדי המגילה, תשומת הלב הרבה שהושקעה

* ההפניות ל-4QH^a במאמר זה הן לטורים ולמספרי השורות כפי שהם משוחזרים במהדורה של הרטמוט שטגמן והמחברת, העתידה לראות אור בקרוב. מספור הטורים במהדורה זו שונה מזה שבמהדורת ליכט (י' ליכט, מגילת ההודיות: מגילות מדבר יהודה, הוציא לאור עם מבוא, פירוש ומילון בצירוף קטעים מספר הרזים ומפשר תהלים, יעקב ליכט, ירושלים תשי"ז); עיין להלן. יש הבדלים במספור השורות בין מהדורה זו לבין המהדורות הקיימות (García Martínez – Tigchelaar, ראו להלן, הערה 10).

¹ א"ל סוקניק, אוצר המגילות הגנוזות, ירושלים תשט"ו; הספר ראה אור בתיקונים קלים גם באנגלית: E.L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem 1955. המגילה כונתה באנגלית

Thanksgiving Hymns או Thanksgiving Psalms.

² סוקניק, אוצר (שם), עמ' 32, וראו לוחות 35–58.

³ קטעים אלה של 4QH^a נמצאים במהדורת המיקרופיש שערך ע' טוב: *The Dead Sea Scrolls on Microfiche*, Leiden 1993, SHR 4108–4239.



מגילת ההודיות, $1QH^a$, עם פתיחתה

בהכנתה וכתב היד הנאה מעידים על החשיבות שיוחסה לטקסט ועל מעמדו בקרב העדה. שני סופרים כתבו את המגילה: סופר א העתיקה עד טור יא, שורה 22 (לפי מספור הטורים במהדורה הראשונה, עיין להלן); ובאמצע שורה 22 החליפו סופר ב, והוא השלים את כתיבת המגילה. וכך, על בסיס כתב-היד, אפשר לזהות אפילו פיסת מגילה קטנטנה אם היא שייכת לראשיתה של המגילה או לסופה. כדי שלא לעכב את פרסומו של חומר זה, לא ניסה סוקניק לשחזר את הסדר המקורי של המגילה וסימן בפשטות את שלוש היריעות השלמות כטורים א–יב, ארגן כמה מן הקטעים הגדולים יותר הכתובים בכתב ידו של סופר א כטורים יג–יז, וכמה קטעים של סופר ב כטור יח; ובהמשך סידר בהתאם לכתב היד את השישים ושישה הקטעים שלא הצליח לקבוע את מיקומם, בסדר יורד מן הגדול לקטן.

שני קטעי מגילה נוספים, דומים מאוד למגילת ההודיות, הן בכתב היד הן בתוכן, נמצאו בשפך העפר של מערה 1 בקומראן ופורסמו בידי יוזף מיליק בשנת 1955 תחת הסימון 1Q35.⁴ מיליק העלה את האפשרות שקטעים אלה הם חלק מכתב-היד שפרסם סוקניק; אך מאז הצביעו חוקרים על שוני רב בצורותיהם ועל החפיפה של החומר לסופו של טור ז ולראשיתו של טור ח בכתב-היד של סוקניק. בכך הוכח דבר קיומו של עותק נוסף של מגילת ההודיות (או לפחות טופס שבו נכללו מקצת ההודיות) במערה 1, וסימנו עתה 1QH^a.

בין כתבי-היד שנחשפו במערה 4 זוהו חלקיהם של שישה עותקים נוספים של הודיות (4Q427–432) על יסוד קטעים החופפים לטקסט של 1QH^a. חמישה כתבי-יד נכתבו על קלף, ואחד נכתב על פפירוס. את השרידים האלה אמור היה לפרסם ג'ון סטרגנל, אך למעשה הם פורסמו רק לאחרונה בידי⁵, והם עדיין טעונים עיון ומחקר. כתבי-יד אלה קטועים ביותר, ו-1QH^a נותר כתב-היד השלם ביותר של ההודיות. עם זאת יש שהשרידים ממערה 4 שימרו מילים, קטעי משפטים ואף מזמורים החסרים ב-1QH^a, ובעזרתם אפשר להציע השלמות לחלקים החסרים בכתב-יד זה.⁶ כתבי-יד אחדים ממערה 4 אינם זהים בהרכבם ובסדר מזמוריהם ל-1QH^a. מכתבי-יד אלה, שהתפרסמו כאמור רק לאחרונה, אנו למדים שהיו קיימים אוספים שונים של ההודיות, אבל יש להמשיך במחקרם של כתבי-יד אלה כדי שנוכל לגבש דעה בדבר ההבדלים שבין האוספים השונים.

אחד העותקים המעניינים ביותר ממערה 4 הוא 4Q427 (4QH^b). קטע גדול אחד מתוכו (4QH^b, קטע 7) שימר חלק נכבד של מזמור יוצא דופן, שיידון להלן. ב-1QH^a השתמרו רק מילים מעטות וקטעי משפטים קצרים ממזמור זה. עותק נוסף של מזמור זה השתמר בשני שרידים של 4QH^c (4Q431). צירופם של שלושה עותקים אלה מאפשר לשחזר חלקים ניכרים מן המזמור. שרידי קטעים של הודיה נוספת (תחילתן או סופן של אחת-עשרה שורות) השתמרו ב-4QH^a, קטע 8; הודיה זו אינה מצויה ב-1QH^a, מכל מקום לא בחלק שהשתמר ממגילה זו. יתר על כן, לפחות

⁴ J.T. Milik, 'Recueil de cantique d'action de graces (1QH)', D. Barthélemy & J.T. Milik, *Qumran Cave 1* (DJD, 1), Oxford 1955, pp. 136–138, pl. xxxi

⁵ תיאור הממצא ממערה 4 כפי שנראה בימים הראשונים ראו: J. Strugnell, 'Le travail d'édition des fragments des manuscrits de Qumrân', *RB*, 63 (1956), p. 64
E. Schuller, 'Hodayot', E. Chazon et al., *Qumran Cave 4, XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD, 29), Oxford 1999, pp. 69–254

⁶ לדוגמה ראו: E. Schuller, 'Some Contributions of the Cave Four Manuscripts (4Q427–432) to the Study of the Hodayot', *DSD*, 8 (2001), pp. 278–287

בשלושה מקרים סדר ההודיות ב-QH⁴, כפי שעולה מסיומה של הודיה אחת והתחלתה של ההודיה הסמוכה, שונה מסדרן ב-QH¹. נראה שקובץ ההודיות שהגיע לידינו ב-QH⁴ היה ייחודי ושונה מקובצי הודיות אחרים.

כתב-יד נוסף, QH⁴, מציג רצף שונה של מזמורים מזה של QH¹ או QH⁴ (אם יש ממש בשחזור תחילתה של המגילה).⁷ 4Q429 (QH⁴) הוא מגילה קטנה במיוחד, בעלת טורים צרים מאוד, שבכל אחד מהם יש רק שתיים-עשרה שורות. בשל ממדיה לא ייתכן שמגילה זו הכילה את כל הטקסט שב-QH¹.⁸ אולי גם מגילת הפפירוס 4Q432 (4QpapH¹) כללה רק חלק מההודיות.⁹ שני חוקרים, הרטמוט שטגמן ואמיל פואש, שחזרו בשנים האחרונות באופן בלתי תלוי¹⁰ את סידורם המקורי של הטורים והקטעים שהשתמרו ממגילת QH¹ על פי צורת הפגמים שבמגילה וגודלם.¹¹ לא זו בלבד ששחזור זה הוא מעשה בלשות מרשים כשלעצמו,¹² אלא שיש לו השלכות כבדות משקל על הבנת החיבור בשלמותו. המגילה כפי ששוחזרה כללה במקורה, כך מתברר, שבע יריעות, בכל אחת מהן ארבעה טורים, בסך הכול עשרים ושמונה טורים,¹³ שאורכם הכולל מגיע כדי 4.5 מ'. חשוב מכול, לאור שחזור זה אנו יודעים ששלוש היריעות שסוקניק קבען

⁷ הצעתי להציב את קטעים 1 ו-2 של QH⁴ בתחילתה של המגילה, והשוליים הרחבים מצד ימין משמשים 'שולי אחיזה', ראו: שולר (לעיל, הערה 5), עמ' 200–201. פירושו של דבר שהודיה ארוכה זאת, אשר הש-תמרה בשלושה עותקים, הופיעה ב-QH¹ בטורים כה-כז, כלומר בסופו של הקובץ, ב-QH⁴ היא הייתה באמצעו, ואילו ב-QH⁴ היא הייתה ממש בתחילתו.

⁸ לו כללה מגילה זו את כל הטקסט של QH¹, היה אורכה מגיע כדי 15 מ', כלומר היא הייתה ארוכה מכל מגילה שנשתמרה, ואי אפשר היה להשתמש בה ולפותחה בשל ממדים אלה.

⁹ יש בידינו רק שרידים בודדים המייצגים בערך את שלושים הטורים הראשונים; אין לדעת מה היה סך כל הטורים. ראו: שולר (לעיל, הערה 5), עמ' 209–211.

¹⁰ ראו תיאור מפורט של שחזור זה: H. Stegemann, 'The Material Reconstruction of 1QHodayot', L.H.: Schiffman, E. Tov & J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 272–284; E. Puech, 'Quelques aspects de la restauration du Rouleau des Hymnes (1QH)', *JJS*, 39 (1988), pp. 38–55. מגילת ההודיות ממערה 1 עדיין לא פורסמה כטקסט משוחזר במלואו. ההפניות ל-QH¹ במאמר זה הן לטורים ולמספרי השורות המשוחזרים, ואילו ההפניות לטורים ולשורות כפי שהופיעו אצל סוקניק הובאו בסוגריים מרובעים – שיטה שכבר נקטו בתרגומים בעבר. תרגומים עדכניים של ההודיות נעשו בהתאם לסדר המשוחזר אולם יש ביניהם שינויים ניכרים במספרי השורות. ראו לדוגמה: G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, New York 1997, pp. 243–300; F. García Martínez – E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, II, Leiden 1998, pp. 147–203.

¹¹ בפשטנות אפשר להסביר את העיקרון היסודי בטכניקה זו כך: כאשר המגילה גלולה היא ניזוקה מן החוץ כלפי פנים. על כן בדיקה חיצונית של צורת השרידים והפגמים מאפשרת לשחזר פרטים שונים הנוגעים לאורכה של המגילה ולקבוע את סדר הטורים במגילה השלמה.

¹² ראו תיאורים של תהליך שחזורן של המגילות מקטעים ושל האתגרים שניצבו בפני המשחזרים: H. Stegemann, 'Methods for the Reconstruction of Scrolls from Scattered Fragments', L. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls* (JSPSup. 8; JSOT/ASOR Monograph Series 2), Sheffield 1990, pp. 189–220; A. Steudel, 'Assembling and Reconstructing Manuscripts', P.W. Flint & J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, I, Leiden 1998, pp. 516–534.

¹³ ייתכן שיש למקם חלק מהקטעים בטור כז; אין ודאות אם היה בכלל טקסט בטור כח.

כטורים א–יב, אין מקומן בראשיתה של המגילה אלא באמצעה, דהיינו אלה הם טורים ט–כ של המגילה המשוחזרת.¹⁴

העותק הקדום ביותר של ההודיות הוא 4Q428 (4QH^b), המתוארך לרבע הראשון של המאה הראשונה לפסה"נ, סביב השנים 100–75 לפסה"נ. נראה שכתביד זה זהה בתוכנו ובסדר מזמוריו ל-QH^a, והוא מעיד שהקובץ המלא כבר היה מגובש באותה עת. QH^a ו-QH^b הועתקו לאחר זמן, במחצית השנייה של המאה הראשונה לפסה"נ. זמנם של העותקים האחרים הוא בין המחצית השנייה של המאה הראשונה לפסה"נ לראשיתה של המאה הראשונה לסה"נ.¹⁵

ב. צורה ותוכן

הקובץ QH^a כולל כשלושים מזמורים; איננו יכולים לקבוע את מספרם המדויק משום שהטקסט מקוטע, ובמספר מקרים חסר המעבר בין סיומו של מזמור לראשיתו של הבא אחריו.¹⁶ מזמורים אלה עוצבו בתבניתם של מזמורי תהלים שבמקרא, בעיקר המזמורים המכונים בפי חוקרי המקרא מבית מדרשו של הרמן גונקל 'מזמורי הודיה של היחיד'.¹⁷ אך אם בוחנים את הקובץ השלם, ניכר בו גיוון הן בצורה הן בתוכן, ולא חיקוי נוקשה של הדגם המקראי. כמקובל בספרות הכתתית, שם הויה אינו נזכר כלל, ואלוהים מכונה 'אל' (ב-QH^a ו-QH^b מילה זו נכתבת לעתים בכתב העברי הקדום),¹⁸ 'אדוני' או 'עליון'. מזמורי ההודיות פונים במישרין ל'אדוני', בגוף שני (כגון 'אודכה אדוני'). יש במזמורים אלה דובר בגוף ראשון יחיד, אך כמו במזמורי תהלים, 'אני' יכול לייצג הן יחיד הן קבוצה, דהיינו את קולה הקיבוצי של העדה. שלושה או ארבעה ממזמורי ההודיות חריגים בכך שהם משתמשים בגוף ראשון רבים 'אנחנו'.¹⁹

שלא כמזמורי תהלים במקרא, שיש בהם מגוון נוסחי פתיחה, מזמורי מגילת ההודיות פותחים כולם בנוסחת פתיחה קבועה, 'אודכה אדוני, כי' או 'ברוך אתה אדוני, כי',²⁰ והמילה 'כי' פותחת

¹⁴ פירושו של דבר שמקומם של מזמורי מורה הצדק (ראו להלן) הוא לקראת אמצע המגילה (טורים י–יז), ואילו מקומם של מזמורי היחד – בראשיתה של המגילה (טורים א–ח) ובסופה (טורים יח–כח). טור ט במגילה המשוחזרת [טור א אצל סוקניק] הוא מזמור בריאה מובהק, המשמש כנראה מבוא לקבוצת מזמורי מורה הצדק, וראו על מזמור זה להלן בגוף המאמר.

¹⁵ פ"מ קרוס תיאר את כתב היד של סופר א: 'כתב הרודיאני פורמלי מפותח, אך לא מן השלב המאוחר ביותר של כתב קומראן הפורמלי', ואת כתב היד של סופר ב: 'הרודיאני עממי פורמלי למחצה'; ראו: F.M. Cross, 'The Development of Jewish Scripts', G.E. Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East*, New York 1961, p. 199, nos. 132, 136.

¹⁶ על פי החלוקות שהציע שטגמן, יש 'לפחות עשרים ושמונה ולכל היותר שלושים וארבעה מזמורים שונים במגילה המקורית', וראו: H. Stegemann, 'The Number of Psalms in 1QHodayot^a and Some of Their Sections', E.G. Chazon (ed.), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 2003 (STDJ, 48), pp. 191–234.

¹⁷ H. Gunkel, *An Introduction to the Psalms*, trans. J.D. Nogalski, Macon, Ga. 1998, pp. 199–221.

¹⁸ QH^a, טור ט, שורה 28 [טור א, שורה 26]; טור י, שורה 36 [טור ב, שורה 34]; טור ז, שורה 38 [טור ט, שורה 25] ואולי גם טור ט, שורה 37 [טור ז, שורה 34]; QH^b, קטע 1, שורה 5.

¹⁹ QH^a, קטע 7, טור א, שורה 15; טור ב, שורות 14–22 ומקבילות; קטע 8, שורות 6–12 // QH^a, טור ז, שורות 11–20 [קטע 10]; טור ו, שורה 13 [קטע 18, שורה 2]; טור ג, שורה 28 [קטע 11, שורה 6].

²⁰ במקום אחד (QH^a, טור יג, שורה 22 [טור ה, שורה 20]) נמחקה הנוסחה הראשונה, והנוסחה השנייה נכתבה תלויה מעל לשורה, אולי בידי סופר אחר שהגיה את הכתוב לפניו.



מגילת ההודיות, 1QH^a, טור ט [א]

הסבר לתודתו של המחבר לאלוהיו ומתארת את חסדיו של האל; למשל: 'כי שמתה נפשי בצרור החיים' (1QH^a, טור י, שורה 22 [טור ב, שורה 20]); 'כי פדיתה נפשי משחת' (1QH^a, טור יא, שורה 20 [טור ג, שורה 19]); 'כי האירותה פני לבריתכה' (1QH^a, טור יב, שורה 6 [טור ד, שורה 5]); 'כי הפלתה (=הפלתה) עם עפר וביצר חמר הגברתה' (1QH^a, טור יט, שורה 6 [טור יא, שורה 3]). נימוקים שכיחים אחרים לתודה של המחבר הם שהאל חנן אותו בדעת רזיו, למשל 'כי הודעתני ברזי פלאכה' (1QH^a, טור יב, שורות 28–29 [טור ד, שורות 27–28]), הביאו בסוד היחד, וצירפו ל'צבא הקדושים' ול'עדת בני שמים' (כגון 1QH^a, טור יא, שורות 23–24 [טור ג, שורות 22–23]). וכמו במזמורי תהלים במקרא, בעל ההודיות מספר בהרחבה על הניסיון והסבל שהיו מנת חלקו וכיצד נגאל מהם בחסד האל. בגידה, רדיפות וגלות בעקבות הרשע והכחש של אויביו הם נושאים רווחים יותר מאשר תלונות על חולי גופני. הנה דוגמה אופיינית:

כי נמאסו למו
ולא יחשבוני
בהגבירכה בי
כיא ידיחני מארצי כציפור מקנה
וכל רעי ומודעי נדחו ממני
ויחשבוני לכלי אובד
והמה מליצי כזב וחוזי רמיה
זממו עלי בליעל

(1QH^a, טור יב, שורות 9–11 [טור ד, שורות 8–10])

בהגבירכה בי: כאשר האל גידל עצמו באמצעות בעל ההודיה. נדחו: לשון נידח. כלי אובד: שבור בלא תקנה.

גיוון רב ניכר בתוכנן של גופי ההודיות ובצורתן. לעתים יש פיתוח מפורט ומורחב של תמונה או מוטיב, כגון העץ הנטוע בגן (1QH^a, טור טז, שורות 5–27 [טור ח, שורות 4–26]), העיר הבצורה (1QH^a, טור יד, שורות 28–32 [טור ו, שורות 25–29]) והאישה היולדת (1QH^a, טור יא, שורות 8–14 [טור ג, שורות 7–13]). בכמה הודיות הורחבו תיאורים של מאורעות בעתיד האסכטולוגי, והודגשה במיוחד השמדתם של בליעל ורוחות עוולה (בעיקר 1QH^a, טור יא, שורות 26–37 [טור ג, שורות 25–36]). אחד המזמורים הארוכים – לקראת סופו של 1QH^a – עוסק במלאכים שנפלו ובצאצאיהם (לפי פירוש שניתן בימי בית שני לבראשית ו, א–ד) ובהופעת החטא בעולם (בעיקר 1QH^a, טור כה, שורות 3–16 [קטע 5, שורות 1–14]).

כמו במזמורי תהלים, כמעט שאין בהודיות עירוב בין בקשה להודיה, אם כי לעתים משמשות צורות פועל שונות (ציווי, עתיד במשמעות מודאלית [להבעת משאלה]) לשם הפניית בקשה לאל, כגון: 'שמח נפש עבדכה באמתכה וטהרני בצדקתכה' (1QH^a, טור יט, שורות 33–34 [טור יא, שורות 30–31]); 'ואחלה פניך [...] להשלים [חס]דיך עם עבדיך [...] ואל יב[ו]א לפניו כול נגע [...] אל תשב פני עבדיך' (1QH^a, טור ח, שורות 29–30 [טור טז, שורות 11–18]).²¹ אין

²¹ דיון בהשלכותיהן התאולוגיות של עתירות-תחינות בטקסט שיש בו השקפות דטרמיניסטיות מובהקות ראו: E. Schuller, 'Petitionary Prayer and the Religion of Qumran', J.J. Collins & R.A. Kugler (eds.),

Religion in the Dead Sea Scrolls, Grand Rapids, Mich. 2000, pp. 29–45

למזמורי ההודיות נוסחת סיום אחידה. במזמורי תודה מקראיים נזכרו לעתים קרובות זכחי קרבן ומילוי נדרים במקדש (תהלים קז, כב; קטז, יז–יח), אך בהודיות רכיב זה אינו מצוי כלל. ההודיות נושאות אופי 'דמוי מקראי', בשל השימוש הנרחב בניסוחים ובדימויים מקראיים.²² אמנם נדיר למצוא בהן ציטוטים מקראיים ארוכים כדי שורה שלמה, אבל זוהו מאות רמזות, רובן לספרי תהלים, ישעיה ודברים. המילים והפסוקים המקראיים עובדו ועוצבו מחדש בסגנון שונה מאוד מזה של השירה המקראית. אף על פי שכמה מוסכמות שיריות משותפות למקרא ולהודיות, הצלעות נוטות להיות ארוכות מאשר בנוסח המקראי הקלסי, בהרחבות דמויות רשימה, ולכן לעתים החיבור לובש צורה של פרוזה נשגבה.²³ המוסכמות המקראיות בהודיות יוצרות את אחת הבעיות היסודיות בפרשנותן, היינו הקושי לקבוע מה בהודיות צריך להיקרא קריאה אוטוביוגרפית ומה יש לייחס למוסכמה המקראית ותו לא: יש חוקרים שניסו להפיק ממזמורים אלה מידע אישי מפורט על חייו של הסופר, שלרוב זוהו במורה הצדק (ראו להלן); ואילו אחרים הדגישו את הרקע המקראי של המוטיבים היסודיים, כגון אויבים, רדיפות וגלות, ונרתעו מהסקת מסקנות באשר לחייו ולמצבו של בעל ההודיות על סמך מוטיבים אלה.

ג. המחבר ואחדותו של האוסף

כאשר קרא סוקניק מזמורים אלה לראשונה, הניח שהאוסף כולו הוא יצירה אחידה, 'אוסף של שירים, המביעים את השקפותיו ורגשותיו של איש מאנשי הכת'.²⁴ הוא הציע לזהות את המחבר במורה הצדק עצמו, מייסד הכת, שכן יש פסקאות המתארות כיצד חנן אלוהים את בעל ההודיות בהארה מיוחדת, שעליו לשתף בה את בני עדתו ('וכי האירותה פני רבים' [1QH^a], טור יב, שורה 28 (טור ד, שורה 27)). האזכורים של רדיפתו וגירושו של בעל ההודיות ('כיא ידיחני מארצי כצפור מקנה' [1QH^a], טור י, שורות 9–10 (טור ד, שורות 8–9)) יכלו להתפרש כמתארים את סבלו של המורה ואת הגלייתו בידי הכוהן הרשע, כמתואר בפשר חבקוק: 'הכוהן הרשע אשר רדף אחר מורה הצדק לבלעו בכעס חמתו אבית גלותו' (1QpHab, טור יא, שורות 5–6).²⁵ אולם מחקר מדוקדק יותר של מגילת ההודיות חשף מאפיינים מסוימים המעידים שהחיבור שלפנינו אינו חיבור פשוט ואחיד, אלא אוסף של פריטים ממקורות שונים ועצמאיים. כיום החוקרים רק מתחילים להבין את בדלי הראיות. כפי שכבר הדגמתי בדיון המשווה בין כמה מכתבי־היד ממערה 4 ובין 1QH^a, מזמורי ההודיות סודרו לעתים בסדר שונה, וייתכן שמעתיקים אף המשיכו להעתיק בנפרד קטעים קטנים יותר (למשל ב־4QH^a, ואולי אף ב־4QH^a) גם לאחר שהחיבור כולו כבר נערך. שיטות הכתיב השונות המתועדות בחלקיו השונים של 1QH^a (שיטה אחת עד טור ח; שיטה שנייה בטורים ט–כ, שורה 6; ושיטה שלישית מטור כ, שורה 7 עד הסוף),²⁶ רומזות שלעניי

²² J. Carmignac, 'Les citations de l'ancien testament, et spécialement des poèmes du serviteur, dans les hymnes de Qumrân', *RevQ*, 2 (1959–1960), pp. 357–394

²³ B. Kittel, *The Hymns of Qumran: Translation and Commentary*, Chico, CA: L'Initiation du Sggnon Shirir RAO: 1981

²⁴ סוקניק, אוצר (לעיל, הערה 1), עמ' 34.

²⁵ M. Burrows (ed.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New Haven 1950, pl. LX

²⁶ החל בתחילתו של הטקסט שהשתמר במגילה המשוחזרת (טור ג ואילך) ועד טור ח בולטות הסופיות

הסופר עמד בכל אחד מן החלקים כתב־יד (Vorlage) אחר שממנו העתיק. יתר על כן, בשנות השישים של המאה העשרים הבחינו חוקרים אחדים שאפשר לחלק את האוסף לשתי קבוצות עיקריות של הודיות, על פי מאפייני תוכן וסגנון (יש לציין שמזמורים אחדים אינם שייכים אף לאחת מן הקבוצות). העובדה שבמחקרים שונים הגיעו חוקרים באופן עצמאי למסקנות דומות מחזקת את הטענה שחלוקה זו משקפת הבחנה של ממש בטקסט של ההודיות.²⁷ קבוצה אחת של ההודיות כונתה 'מזמורי המורה' (Lehrerlieder),²⁸ והקבוצה האחרת כונתה 'מזמורי העדה' (Gemeindelieder). בשורות הבאות אסקור את המאפיינים של כל אחת משתי הקבוצות.

א. בקבוצה אחת של הודיות ה'אני' שבפי הדובר נשמע אישי מאוד וייחודי. תכונות מיוחדות מאפיינות מזמורים אלה: הדובר הוא בעל מעמד רם ולעתים טוען שהוא מתווך התגלות, כלומר מביא את ההתגלות האלוהית לאחרים; הבגידה, הרדיפה והסבל שהם מנת חלקו של הדובר, נמסרים בפירוט רב; מילים וביטויים מסוימים חוזרים ונשנים במזמורים אלה, ואילו ביטויים אחרים נעדרים לחלוטין; לעתים אימאז' מסוים מפותח באריכות; ויש שימוש רב בניסוחים מקראיים וברמיזות מקראיות. שמונה הודיות ב־¹QH נכללות בבירור בקטגוריה זאת: טור י, שורות 5–21 [טור ב, שורות 3–19]; טור י, שורה 33 – טור יא, שורה 5 [טור ב, שורה 31 – טור ג, שורה 3]; טור יא, שורות 6–19 [טור ג, שורות 5–18]; טור יב, שורה 6 – טור יג, שורה 6 [טור ד, שורה 5 – טור ה, שורה 4]; טור יג, שורות 7–21 [טור ה, שורות 5–19]; טור יג, שורה 20 – טור טו, שורה 8 [טור ה, שורה 20 – טור ז, שורה 5]; טור טו, שורות 9–28 [טור ז, שורות 6–25]; טור טז, שורה 5 – טור יז, שורה 36 [טור ח, שורה 4 – טור ט, שורה 36]. יש לציין שמזמורים מסוג זה מקובצים בטורים י–יז של ¹QH,²⁹ והם אלה שנמצאו בקטעים שהשתמרו מ־⁴QH ו־⁴QH³⁰. לעתים נכללו בקבוצה זו גם מזמורים אחרים. חוקרים שונים הדגישו שכדי לכלול הודיה בקבוצת מזמורים זו יש הכרח במאפיינים מסוימים. לדוגמה לדעת הנס קוהן התייחסות מפורשת למוטיב מתווך ההתגלות חיונית כדי לכלול מזמור בקבוצה זו של מזמורים, ומשום כך הוא כלל בקבוצה זו פחות מזמורים.³¹ במחקר שערך לאחרונה התייחס מייקל דגלס אל

הקצרות של כינויי השם, וכן שולטים הכתיבים 'כי' ו'לא' (בניגוד ל'כיא' ו'לוא') – מלבד בחלקו העליון של טור ז (קטע 10), אם הוא אכן מוקם היטב במגילה המשוחזרת; בטורים ט–כ, שורה 6 רוב הסופיות ארוכות, אך הכתיב 'כי' ו'לא' הוא השליט. מטור כ שורה 7 עד 27 ישנן סופיות ארוכות יחד עם הכתיבים 'כיא' ו'לוא'.

²⁷ שני המחקרים העצמאיים העיקריים: G. Morawe, *Aufbau und Abgrenzung der Loblieder von Qumran: Studien zur gattungsgeschichtlichen Einordnung der Hodajôth* (Theologische Arbeiten, 16), Berlin 1961, מוראוה כינה את שתי הקטגוריות שהציע: Bekenntnislieder ו־Danklieder; וכן: S. Holm Nielsen, *Hodayot: Psalms from Qumran* (Acta Theologica Danica, 2), Aarhus 1960, הולם־נילסן הבחין בין מזמורי המורה למזמורי העדה.

²⁸ המינוח על פי: G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (SUNT, 2), Göttingen 1963.

²⁹ אם כי טורים אלה כוללים גם מזמורים דומים פחות, ובייחוד ¹QH, טור טו, שורות 29–36 [טור ז, שורות 26–33] וכן טור יא, שורות 20–37 [טור ג, שורות 19–36].

³⁰ ⁴QH כולל מזמור המתאר את הבריאה, מזמור הנמצא גם בטור ט של ¹QH, והוא יכול לשמש מבוא לטורים י–יז. ראו דיון במזמור זה להלן בגוף המאמר.

³¹ H.W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil: Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu* (SUNT, 4), Göttingen 1965, esp. pp. 21–29.

הביטוי המיוחד 'הגבירה ב' כאל טביעת חותם (signature phrase בלשוננו) של מחבר מזמורים אלה, ועל סמך ניתוח של חמש הופעות של הביטוי בארבעה מזמורים, הציע חלוקה של מזמורי ההודיות לשלוש קבוצות לפי רמת הוודאות של שיוכם למחבר זה.³²

אך מי הוא אותו 'אני' הדובר במזמורים אלה? יש חוקרים הטוענים שה'אני' אינו חייב להיות פרט מסוים, ושכל אחד מבני העדה יכול היה להיות הדובר.³³ יש שהציעו לזהות את בעל ההודיות במנהיג העדה: 'המשכיל' או 'המבקר',³⁴ או באישיות חשובה אחרת בעדה.³⁵ ברם רוב החוקרים זיהו את הדובר במורה הצדק, מנהיג הכת בתחילת ימיה ובעת ייסודה, וזאת בגלל טענתו להתגלות ובגלל תיאורי רדיפתו וגלותו. משום כך כאמור כונתה קבוצה זאת של הודיות 'מזמורי המורה' (Lehrerlieder). לאחרונה הציע דגלס להשתמש בדגם של 'עימות חברתי' שפותח במדעי החברה, על מנת לאשש את טענתו בדבר קדמותם של המזמורים וזיהויו של הדובר במורה הצדק.³⁶

ב. בקבוצת ההודיות האחרת דומה שה'אני' הוא קולה הקיבוצי של העדה, ומכאן כינויה – 'מזמורי העדה' (Gemeindelieder). העילה להבעת התודה היא קבוצתית יותר ונוגעת פחות להטבות אישיות או מעמדיות; לדוגמה כל אחד מחברי היחד יכול לומר דברי תודה כגון 'כי פדיתה נפשי משחת ומשאול אבדון העלייתי לרום עולם ואתהלכה במישור לאין חקר' (IQH^a), טור יא, שורות 20–21 [טור ג, שורות 19–20]. המחבר מעיד שכבר זכה לאחוזה עם מלאכים ולברכות נוספות (אושר, רוח הקודש) הכרוכות בדרך כלל בגאולה אסכטולוגית. בעל ההודיות, בחייו עתה בקרב העדה, טוהר בידי האל כדי שיוכל 'להתיצב עם צבא קדושים ולבוא ביחד עם עדת בני שמים' (IQH^a, טור יא, שורות 22–23 [טור ג, שורה 22]). טופוס טיפוסי בהודיות אלו הוא ההרהור המתמשך (extended reflection), המובע לעתים קרובות כשאלות רטוריות על חטאה ואומללותה של האנושות:

ומה ילוד אשה בכול [ג]דון[ל]ן הנוראים
והוא מבנה עפר ומגבל מים
וא[שמה וחס]אה סודו
ערות קלון ומקור הנודה
ורוח נעוה משלה בו

(IQH^a, טור ה, שורות 31–33 [טור יג, שורות 14–16])

אבל לצד הטעמה זו על היות האדם חוטא מטבעו ועל חולשתו, שופעות הודיות אלו דברים מפורשים על החסד האלוהי, על חמלת האל ועל צדקו, שהם הבסיס לישועה. תחושות אלו מובעות באמצעות הצהרות אמונה: 'ואדעה [כי] לכה הצדק ובחסדיכה יש[ועת כול בני אמת]ה' (IQH^a, טור יט, שורות 20–21 [טור יא, שורות 17–18]).

³² M. Douglas, 'The Teacher Hymn Hypothesis Revisited: New Data for an Old Crux', *DSD*, 6 (1999), pp. 239–266

³³ הולס-נילסן (לעיל, הערה 27), עמ' 348.

³⁴ הצעה זו העלה לראשונה י' ליכט, מגילת ההודיות ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז, עמ' 22–26.

³⁵ קנוהל ביקש לזהות את הדובר במנחם האיסי, הנזכר אצל יוספוס, קדמוניות היהודים טו, 373–374; ראו: י' קנוהל, בעקבות המשיח, ירושלים תש"ס.

³⁶ דגלס (לעיל, הערה 32), עמ' 257–266.

לא מן הנמנע כמובן שמחבר אחד יכול היה לחבר שני סוגים שונים של מזמורים, אולי כדי שישמשו בנסיבות שונות. אולם שונותם הרבה של שני סוגי מזמורים אלה הביאה חוקרים רבים לאמץ את ההנחה שיש הבחנה יסודית בין קבוצה ההודיות אשר חוברה בידי מורה הצדק, ובין קבוצת מזמורי העדה, שאת מוצאה קשה הרבה יותר להגדיר.

ג. מזמורים אחדים ראויים לתשומת לב מיוחדת דווקא מפני שאינם שייכים לא למזמורי המורה ולא למזמורי העדה. אחת ההודיות (1QH^a, טור ט, שורה 2 – טור י, שורה 4 [טור א, שורה 1 – טור ב, שורה 2]) שיש בה צירופים הלקוחים מספרות החכמה, מאריכה בהגיגים על מעשה הבריאה, על הגזרה הקדומה ועל 'רזי הפלא' שנגולו בפני בעל ההודיות:

ובחכמתכנה) הוכינותה | עולם
ובטרם בראתם ידעתה מעשיהם לעולמי עד
וןמבלעדיך לא] יעשה כול
ולא יודע בלוא רצונכה
אתה יצרתה כול רוח [...]]
ואתה נטיתה שמים לכבודכה [...]]
אלה ידעתי מבינתכה
כיא גליתה אוזני לרזי פלא

לרבים מן הרעיונות והמונחים שבקטע זה הקבלות בתורת שתי הרוחות שבסרך היחד (1QS, טור ג, שורה 13 – טור ד, שורה 26) ובחלקים מיצירה שנמצאה בקומראן והשייכת לספרות החכמה, ואשר מקובל לכנותה 'מוסר למבין' (4QInstruction). הודיה זו מסתיימת בפנייה לקהל בלשון רבים: 'שמעו חכמים ושחי דעת [...] צדיקים השביתו עולה' (טור ט, שורות 36–39 [טור א, שורות 34–36]). יהא מקורה אשר יהא, נראה שהודיה זו מוקמה במתכוון בשתי מגילות של ההודיות (1QH^a ו-4QH^a) לפני הודיות המורה, כדי לשמש להן מבוא: דברי מורה הצדק מקבלים באמצעות הודיה זו משמעות קוסמית ומשולבים במסגרת רעיונית רחבה, והודיה זו מסכה את תשומת הלב לדברי הדעת של מורה הצדק.

בהודיה ארוכה אחרת, שהשתמרה בצורה הטובה ביותר ב-4Q427, קטע 7, ושיש לה כמה קטעים קטנים חופפים במגילות אחרות של ההודיות,³⁷ יש מאפייני סגנון ותוכן ייחודיים רבים. לדוגמה יש בהודיה זאת שתי סדרות ארוכות של קריאות לשבח, בלשון ציווי: 'זמרו ידידימ... שירו למלך [הכבוד]... הרנינו... הללו... [ר]וממו יחד... הבו גדול לאלנו וכבוד למלכנו [הקדי]שו שמו' (4QH^a, קטע 7, טור א, שורות 13–23; טור ב, שורות 7–23), וכן הצהרות אמונה על מעשי הישועה של אלוהים ועל חולשות אנוש, בגוף ראשון רבים: 'ידענוכה אל הצדק והשכלנו [באמתכה] (שם, טור ב, שורות 14–22). בין קריאות השבח מוקמה סדרה מובנית היטב של ניגודים המתארים את ההיעלמות האסכטולוגית של כל רשעה ואת בואם של השלום והברכה. ברם החלק במזמור זה שעורר את מרב תשומת הלב הוא החלק שהדובר מתאר בו את עצמו בלשון נשגבה בתור 'ידיד המלך רע לקדושים', ושואל: 'מזל שפתי מי יכיל, מי בלשון יעודני', ואפילו 'מי כמוני באלים' (4QH^a, קטע 7, טור א, שורות 6–13; 4QH^c, טור א, שורות 1–9).³⁸ גרסה אחרת של פסקה זו מצויה בקטע שיש הסוברים שהוא שריד מעותק של מגילת המלחמה

³⁷ 1QH^a, טור כה, שורה 34 – טור כו, שורה 41; 4Q431.

³⁸ סקירה נרחבת על המחקר של טקסט זה במהלך השנים האחרונות ראו בהערות השוליים למאמרו של

(4Q491, קטע 11, טור א). לעניין זה נודעת חשיבות רבה: זוהי דוגמה יחידה להופעתו של קטע בהודיות ובמגילה אחרת, ואולי אפשר ללמוד ממנה שמחבר מגילת ההודיות עשוי היה להסתמך על חיבורים קיימים. יהא אשר יהא הדובר בגרסה שנשמרה ב־4Q491, משעה שנכלל המזמור במגילת ההודיות הפך ה'אני' לקולו של הדובר בשאר ההודיות, בעיקר בהודיות העדה. עדיין רב הנסתר בשאלות יסוד כגון זהותו של המחבר, מוצאם של מזמורים אלה ומקורותיהם. תהליכי הליקוט והארגון היו בוודאי מורכבים מכפי שהניחו בעבר. ועדיין נדרש מחקר רב, בעיקר באותם מקומות שניתן להבחין בהם בתפרים של העורך, ובכלל זה בכותרות שפתיחתן במילה 'למשכיל' (1QH^a, טור ה, שורה 12 [קטע 15, שורה 4]; טור ז, שורה 21 [קטע 10, שורה 10]; זו הקריאה הנכונה; טור כ, שורה 7 [טור יב, שורה 4]; טור כה, שורה 34 [קטע 8, שורה 10]). אמיל פואש טען שיש להשלים את 1QH^a, טור א, שורה 1 בכותרת דומה; ואם כן יש במגילה זו חלוקה לחמישה, על פי התבנית של חמישה ספרי תהלים במקרא.³⁹

ד. ייעודן של ההודיות והשימוש בהן

מעטות מאוד ידיעותינו על השימוש בהודיות. לא הגיעו לידינו כותרות מנחות או הוראות לקרוא אותן בזמנים קבועים – מדי יום, שבוע, חודש או שנה – כדוגמת אלו המלוות קבצים אחרים של תפילות.⁴⁰ אורכן של רבות מן היצירות הללו, היעדרן של נוסחאות קבועות ושל עניות מצד העדה והמורכבות של הסגנון השירי ושל הפיתוח הרעיוני – כל אלה הביאו חוקרים רבים לסברה שייעודן של הודיות אלו היה עיון או לימוד אישי.⁴¹ ממדיה הצנועים של 4QH^a יכולים ללמד שמגילה זו נכתבה לשימוש פרטי.

עם זאת לא מן הנמנע שההודיות, כולן או חלקן, שימשו כ'טקסים פולחניים של העדה'.⁴² אם אכן חולק החיבור לחמישה, ואם חלוקה זו נקבעה על פי דגם חלוקתו של ספר תהלים, יכול הדבר להעיד על שימוש ליטורגי כלשהו. נושאים כמו חולשתו וחטאיו של האדם והצהרות שבח על מעשי האל (יסודות המצויים גם במזמור שבסוף סרך היחד במגילה 1QS, טורים י–יא) היו יכולים להתאים במיוחד לטקס הברית (1QS, טור א, שורה 18 – טור ב, שורה 18); וייתכן שהודיות אלו שולבו בשימוש משני בחיי היומיום של החברים בכת, שראו עצמם באים בברית האל מדי יום (1QS, טור י, שורה 10). יש בהודיות נושאים מסוימים המקבילים לברכות השחר בתפילה הרבנית,⁴³ אך ההקבלה נראית כללית מכדי להסיק ממנה מסקנה של ממש. מפתה

F. García Martínez, 'Old Texts and Modern Mirages: The "I" of Two Qumran Hymns', *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 78 (2002), pp. 321–339

³⁹ ראו: פואש (לעיל, הערה 10), עמ' 54–55.

⁴⁰ למשל ב־4Q503, תפילות יומיות, מופיעות כותרות כגון 'ובצאת [השמש]', וב־4Q504, דברי המאורות, מופיעה למשל הכותרת '[תפילה ביום] הרביעי'. דיון נרחב בסוגיית התפילות המיועדות לזמנים קבועים

ראו: D. Falk, *Daily, Sabbath and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 27), Leiden 1998.

⁴¹ ראו: ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז. ניצן הניחה שיש דיכוטומיה בסיסית בין טקסטים שהושמעו בטקסים חגיגיים ופולחניים ובין ההודיות.

⁴² הולם-נילסן (לעיל, הערה 27), עמ' 348.

⁴³ M. Weinfeld, 'The Morning Prayers (*Birkhot Hashschar*) in Qumran and the Conventional Jewish Liturgy', *RevQ*, 13 (1988), pp. 481–494

לתהות שמא מילאו הודיות אלו תפקיד בשעה ש'הרבים ישקודו ביחד את שלישיית כול לילות השנה לקרוא בספר ולדרוש משפט ולברך ביחד' (IQS, טור ו, שורה 7–8). מאחר שידיעותינו על צורת הליטורגיה של האיסיים ועל תוכנה דלות, סביר מאוד להניח שלא נוכל להשיב בוודאות על השאלה אם השימוש בהודיות היה אישי או ציבורי. כיוון מחקרי פורה יותר הוא זה של קרול ניוסם: היא אינה מנסה לשחזר את ה'מושב בחיים' (Sitz im Leben) אלא מתמקדת בשאלת תפקודן הרטורי של ההודיות בחיי העדה. יהא מוצאן של ההודיות אשר יהא, העובדה שהן הועתקו – ומכאן ששימשו כנראה במשך למעלה ממאה שנים, שימוש אישי או ציבורי – מעידה שלשירה זו היה חלק חשוב בעיצוב זהותם והשקפת עולמם של בני העדה.⁴⁴

ה. טקסטים דמויי הודיות

עוד בתחילת הדרך הבחין ג'ון סטרגנל שבין הקטעים שנמסרו לו לפרסום היו 'שרידים של ארבע או חמש מגילות אחרות, הדומות מאוד בסגנוןן לסגנון ההודיות אלא שהכתוב בהן אינו זהה לשום קטע ידוע בציבור זה'.⁴⁵ גם מגילות אחרות הוגדרו בזמן זה או אחר 'דמויות הודיות' או 'פסידו-הודיות'; אלו פורסמו עתה תחת הסימונים 4Q433, 4Q433a, 4Q440, 4Q440a.⁴⁶ שלושת הקטעים שנשתמרו מ-4Q440 נראים הדומים ביותר מכל אלה למגילת הודיות: סדרת הברכות בקטעים 2 ו-3 מזכירות את הברכה המשולשת ב-1QH, טור יט, שורות 30–36 (טור יא, שורות 27–33). ייתכן שמגילה זו שימרה את סיומו של מקבץ אחר של הודיות, אם כי סברה כזו אינה יוצאת מגדר השערה.

⁴⁴ C. Newsom, 'Kenneth Burke Meets the Teacher of Righteousness: Rhetorical Strategies in the Hod-ayot and the Serek Ha-Yahad', H.W. Attridge, J.J. Collins & T.H. Tobin (eds.), *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism and Christian Origins Presented to John Strugnell*, New York 1990, pp. 121–132.

⁴⁵ סטרגנל (לעיל, הערה 5), עמ' 65.

⁴⁶ 4Q433, 4Q433a, 4Q440 פורסמו על ידי נדפסו מיד לאחר כתבי-היד של ההודיות, ראו: שולר (לעיל, הערה 5), עמ' 233–254; לפרסום של 4Q440a ראו: A. Lange, '4QHodayot-like Text D', P.S. Alexander et al., *Qumran Cave 4, XXVI: Miscellanea, Part 1* (DJD, 36), Oxford 2000, pp. 347–348.



כלי אחסון ('קלל') עשוי אבן שנמצא בקומראן

יהודה שיפמן

ספר ברית דמשק ומגילת הסרכים

מחקרן של מגילות מדבר יהודה החל למעשה בשנת 1896, עם גילוי של אחד מחיבורי היסוד ההלכתיים של ספריית הכת, ספר ברית דמשק, בגניזת קהיר; רק עשרות שנים לאחר מכן התגלו קטעים מחיבור זה בקומראן.¹ גילוי ספר ברית דמשק עורר בראשית המאה העשרים את הדיון על ההלכה של 'הכת הבלתי ידועה' שבה נתחבר,² ורק באמצע המאה העשרים התברר שכת זו היא הקבוצה שמידיה נמסרו לנו מגילות קומראן. בין החיבורים הראשונים שנתגלו בקומראן בשנת 1947 הייתה מגילת הסרכים, שבה תוארו אורחותיה של כת היחד והותוו קווי מתאר להגותה ה'דואליסטית'. פרסומה של מגילה זו (בידי מילר בורוז, ג'ון טרוור וויליאם בראונלי³) בתחילת שנות החמישים אפשר לחוקרים לשרטט את דמותה של כת קומראן, הן מבחינת המבנה הארגוני הן מבחינת התאולוגיה. עוד עשרות שנים חלפו עד לפרסומם של קטעי ברית דמשק ושל חיבורים הלכתיים נוספים שנתגלו בקומראן. רכישתה של מגילת המקדש בשנת 1967, במהלך מלחמת ששת הימים, הובילה לתחיית העניין בהלכה של קומראן (אם מותר להשתמש בהקשר זה במונח התלמודי 'הלכה', אף שאינו מופיע במגילות), והעניין בתחום זה התגבר בעקבות פרסומם המלא של החיבורים ההלכתיים ממערה 4, שנכלל בהם חומר הלכתי שלא היה ידוע עד כה,⁴ ובזכות המחקר המדעי החשוב שליווה פרסומם אלו. קטעי ברית דמשק מקומראן פורסמו בשלמותם רק בשנת 1996,⁵ קטעי סרך היחד ממערה 4 פורסמו בשנת 1998, וכתבים הלכתיים נוספים (שמקצתם יידונו להלן) פורסמו פרסום רשמי רק בשנת 1999.⁶

בשלביו הראשונים של חקר קומראן נטו החוקרים להדגיש את אותם ההיבטים במגילות הנוגעים לנצרות הקדומה, ואולם העניין המחודש בחיבורים ההלכתיים ובמגוון החיבורים הכרוכים במקרא (הספרים החיצונים, המקרא המשותב ועוד) השיב את תשומת הלב אל אופייה

¹ לתולדות הגילוי של חיבור זה ראו: S.C. Reif, *A Jewish Archive from Old Cairo: The History of* Cambridge University's Genizah Collection, Richmond 2000, pp. 113–115. וראו עוד להלן, הערה 9.

² ראו: L. Ginzberg, *Eine unbekannte jüdische Sekte*, New York 1922 (reprinted from *MGWJ*, 55 [1911]), pp. 58 [1914]; וכן ההשלמות והתיקונים אשר נוספו במהדורה האנגלית: idem, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1976.

³ M. Burrows, J.C. Trevor & W.H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, II, 2: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, New Haven 1950–1951.

⁴ L.H. Schiffman, 'New Halakhic Texts from Qumran', *Hebrew Studies*, 34 (1993), pp. 21–33.

⁵ J.M. Baumgarten, *Qumran Cave 4, XIII: The Damascus Document (4Q266-273)* (DJD, 18), Oxford 1996.

⁶ J.M. Baumgarten et al., *Qumran Cave 4, XXXV: Halakhic Texts* (DJD, 35), Oxford 1999.

היהודי של כת קומראן, אשר רוב החוקרים מזהים אותה עם האיסיים.⁷ לחיבורים של כת זו אשר ייסקרו להלן – חיבורים המכילים חלקים הלכתיים וחלקים לא הלכתיים – נודע מעמד מרכזי בדיון על משמעותן של המגילות ושל כת קומראן בהקשר הרחב יותר של תולדות היהדות.⁸

ספר ברית דמשק

שלמה זלמן שכטר גילה בשנת 1896 שני כתבי־יד מימי הביניים של ספר ברית דמשק שעלו מגניזת קהיר,⁹ ועותקים נוספים של חיבור זה נתגלו מאוחר יותר בקומראן, בעיקר במערה 4 (4Q266–273; 5Q12; 6Q15). ספר זה נחשב כיום לחלק מן הספרות הפתתית שבמגילות מדבר יהודה.

שני כתבי־יד שזיהה שכטר, השמורים כיום בספריית אוניברסיטת קמברידג',¹⁰ הם כ"י א (שסימנו בספרייה T-S 10 K 6), מן המאה העשירית לסה"נ, אשר נשתמרו ממנו שמונה דפים (שישה־עשר עמודים, א–טז), וכ"י ב (T-S 16 311), מן המאה השתים־עשרה, אשר נשתמר ממנו דף אחד ארוך (שני עמודים, יט–כ).¹¹ הדפים מכתבי־יד אלו שהגיעו לידינו השתמרו במצב טוב, וקיים אפוא טקסט רצוף של חלקי החיבור שהועתקו בדפי הגניזה. כ"י ב הוא ברובו נוסח מורחב של דפים ז–ח של כ"י א,¹² והדבר מעיד כי חיבור זה נמסר עד ימי הביניים בנוסחים שונים. נוסף על כך במערות 4, 5 ו־6 בקומראן נתגלו שרידים מקוטעים מתוך עותקים של ספר ברית דמשק. הנוסח בעותקים אלו דומה בעיקרו לכ"י א – במקומות שיש בהם הבדלים ניכרים בין שני כתבי־יד – וכן יש בהם חומר רב שלא נשתמר בגניזה.¹³ מן החומר שנמצא בקומראן מתברר כי לפסקה הפותחת את ספר ברית דמשק בעותק שמן הגניזה קדמו קטעים בסגנון דומה (4Q266, קטע 1; טור א),¹⁴ וכן נמצא עתה בידינו סיומו של הספר (4Q266, קטע 11; 4Q270, קטע 7, טורים א–ב).¹⁵ הקטעים כוללים הלכות רבות בתחומים שונים, והם מלמדים על היקפו המקורי של

⁷ הראשון שהציע זיהוי זה היה א"ל סוקניק, מגילות גנוזות מתוך גניזה קדומה שנמצאה במדבר יהודה: סקירה ראשונה, ירושלים תש"ח, עמ' טז.

⁸ L.H. Schiffman, 'Confessionalism and the Study of the Dead Sea Scrolls', *Jewish Studies*, 31 (1991), pp. 3–14; idem, 'Halakhah and History: The Contribution of the Dead Sea Scrolls to Recent Scholarship', A. Oppenheimer & E. Müller-Luckner (eds.), *Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit* (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien, 44), Munich 1999, pp. 205–219.

⁹ S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries, I: Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge 1910 (New York 1970); M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992.

¹⁰ במחקר הלועזי מסומנים קטעים אלו באותיות CD, כלומר (fragments of the) Damascus Document; בקובץ זה סומנו קטעים אלו: ברית דמשק (גניזה).

¹¹ יושם אל לב כי לפי מספור רוח זה של הדפים חסרים בעותקים אלו עמ' יז–יח.

¹² שאלת היחס בין שני כתבי־יד א ו־ב העסיקה חוקרים רבים, ראו: S.A. White, 'A Comparison of the "A" and "B" Manuscripts of the Damascus Document', *RevQ*, 12 [48] (1987), pp. 537–553.

¹³ באומגרטן (לעיל, הערה 5), עמ' 6–7. לקטעים שסימנם 5Q12 ו־6Q15 ראו: M. Baillet, 'Document de Damas', M. Baillet, J.T. Milik & R. de Vaux, *Les 'petites grottes' de Qumrân* (DJD, 3), Oxford 1962, pp. 128–131; J.T. Milik, 'Document de Damas', *ibid.*, p. 181.

באומגרטן (שם).

¹⁴ באומגרטן (שם), עמ' 31–34.

¹⁵ שם, עמ' 76, 162–166.

אל בערתם להשם את כל חמנטם ומעשיהם לנדיז לפנו
ועתה שמע אלו כל באי בריות ואמלא אונכם בדרכו
רשעים אל אהב דעת חכמה ותשיורד היציב לפנו
ערמה ודעת הם ישרתו ידך ארך אפים עמו ורחב סליחות
לפני בעד שבו פשע וכו' וגבורה וחמה גדולה בלחי אש
בי כל מלאכי חבל על סדריו ידך ונתעבב חזק לאין שאריות
ופליטת למו כי לא יחזר אל בם מקום עולם ובטחם נסרו ידע
את מעשיהם ונתעבב את דורות בדם ויסתר את פניו מן הארץ
מי עתה וידע את שני מעמד ומספר ופרוש קצות לכל
חזי עולמים ונדיות עד מזד יבוא בקצותם לכל שני עולם
ובבית הקום לו קדואי שם למען התור פליטת לא יחזר ולמלא
פני תבל מורעם ויודיעם ביד משרון דוד קדוש וזהו
אגת ובפז ששמו שמדחם ואת אשר שנה חתע
ועתה בום שמע לו ואמלא עיניהם לדאות ולהבין במעשי
אל ולחזור את אשר דעת ולמאוס כאשר שומא להתחלק תמים
בכל דרכיו ולאלתור במחשבות ידך אשמה וענינות כיתום
ומעו בם וגבור חיל נכסול בם מלפנים ועד חנה בלתי בשחירות
לבנו נפלו עניי השמים בה נאמן אשר לא שמו נמצות אל
ובניהם אשר כרום ארמים בדם וכחיה גיורתיהם כי נפלו
כל בשר איך היה בחנה כי נגע וידיו כל אלה בעשותם את
רעונם ולא שמו את מצות עשיהם עד אשר תהיה אפם בם

החיבור ואף על הסדר המקורי של דפי ברית דמשק שהיו מוכרים מכבר בכ"י א: דפים טו–טז קדמו לדפים ט–יד. החומר ממערה 4 מלמד שלחיבור היו מהדורות שונות, המשקפות שלבים בתולדות העדה שישבה בקומראן.¹⁶ קטעים אלה מאשרים בבירור את קיומה של זיקה עמוקה בין ספר ברית דמשק ובין החיבורים הכתתיים מקומראן, בראש ובראשונה סרך היחד. בדומה במקצת לספר דברים, ספר ברית דמשק מורכב משתי חטיבות עיקריות: תוכחה וחוקים.¹⁷ התוכחה פותחת את החיבור, והיא נאום הקורא לחברים לציית לתורותיה ולמצוותיה של הכת. לאחר חלק התוכחה החיבור נמשך ברשימת חוקים, ומסתיים בדינו של חבר המגורש מן הכת:

[אלה המ]שפטים אשר ישפטון במ כל המתיסרים: כל אינשן אשר [יתיסן] יבוא ידיעהו לכוהן [המופקד על הרבים...] וכול המואס במשפטים האלה על פי כול החוקים הנמצאים בתורת מושה – לו (=לא) יחשב בכול בני אמתו, כי געלה נפשו ביסורי הצדק במרד – מלפני הרבים ישתלח.¹⁸

כאן משוכן נאום קצר של הכוהן, ואחר כך נאמר:

[וה]זה פרוש המשפטים אשר יעשו בכול קץ [והרשעה]. [ואת אשר ויפ]קידו בכל קצי החרון ומסעיהם לכל ישב [ומ]חניהם וכל ינשב עריהם – הנה הכול כותוב על מדרש התורה האחרון.

(4Q270, קטע 7, טור א, שורה 15 – טור ב, שורה 15 + 4Q266 קטע 11, שורות 1–21)¹⁹

א. התוכחה

בתוכחה, אשר כיום נראה שהיקפה היה כרבע מכלל החיבור המקורי, מוצג הדימוי העצמי של הכת, ומובעת טענתה ששורשיה בתקופת המקרא, ושחבריה הם ממשיכיהם האמתיים של בני ישראל מתקופת המקרא. התוכחה אף פורשת את המחלוקת העמוקה עם הזרם העיקרי של העם היהודי, ויש בה פולמוס בייחוד עם הפרושים, מתנגדי הכת. תוכחה זו הושוותה לנאומו משה בתחילת ספר דברים, אשר משה מעמיד בהם מסגרת מושגית ואידאולוגית בטרם יציג את קובץ החוקים. דברי מבוא ממריצים מעין אלה אינם מתועדים בחיבורים יהודיים מאוחרים יותר, אף על פי שיש להם הקבלות מבחינת הנעימה הנשמעת בהם בכמה חיבורים הנמנים עם ספרות הצוואות. חלקים מן התוכחה חוברו מן הסתם כתעמולה להצטרפות לכת, ואילו חלקים אחרים נועדו לחזק את נאמנות החברים לכת לנוכח כישלונותיה המדיניים והדתיים והיכזבות ציפיותיה האסכטולוגיות.²⁰

¹⁶ J.T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, trans. J. Strugnell, London 1959, pp. 38–39; C. Hempel, *The Laws of the Damascus Document: Sources, Tradition and Redaction* (STDJ, 29), Leiden 1998, pp. 15–23.

¹⁷ חיים רבין טבע מונחים אלה (תוכחה – Admonition/Exhortation; חוקים – Laws) במהדורתו: C. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford 1954.

¹⁸ באומגרטן (לעיל, הערה 5), עמ' 76, 163.

¹⁹ שם, עמ' 76.

²⁰ P.R. Davies, *The Damascus Covenant: An Interpretation of the 'Damascus Document'* (JSOTSup, 25), Sheffield 1983, pp. 48–104, 143–204.

את הכת יסדו אנשים אשר הכירו בחטאי דורם, אך חסרו כיוון והנהגה. חסר זה נתמלא עד מהרה עם בואו של מורה הצדק:

ועתה שמעו כל יודעי צדק ובינו במעשי אל, כי ריב לו עם כל בשר ומשפט יעשה בכל מנאציו; 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 לתיתו אותם ביד נבוכדנאצר מלך בבל – פקדם, ויצמח מישראל ומאהרן שורש מטעת לירוש את ארצו ולדשן בטוב אדמתו. ויבינו בעונם וידעו כי אשימים הם, ויהיו פְּעוּרִים וכימגששים דרך שנים עשרים. ויִבְּן אֶל אֵל מעשיהם כי בלב שלם דרשוהו, ויָקָם להם מורה צדק להדריכם בדרך לבו. (ברית דמשק [גניזה], עמ' א, שורות 1–11)

מייסדי הכת ראו את עצמם כשארית ישראל המקראי, ונאמר עליהם:

ובמחזיקים במצות אל אשר נותרו מהם הקים אל את בריתו לישראל עד עולם לגלות להם נסתרות אשר תעו במ כל ישראל: שבתות קדשו ומועדי כבודו, עידות צדקו ודרכי אמתו וחפצי רצונו אשר יעשה האדם וחיה בהם – פתח לפניהם. ויחפרו באר למים רבים ומואסיהם לא יחיה והם התגוללו בפשע אנוש ובדרכי נדה [...] ואל ברזי פלאו כפר בעד עונם וישא לפשעם ויבן להם בית נאמן בישראל אשר לא עמד כמהו למלפנים.

(שם, עמ' ג, שורות 12–19)²¹

החיבור מכונה ברית דמשק מפני שדמשק נזכרת בו פעמים אחדות, לדוגמה: 'שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה ויגורו בארץ דמשק' (שם, עמ' ו, שורה 5). החוקרים נחלקו על משמעותו של ציון גאוגרפי זה. יש שסברו שהוא מכוון לעיר דמשק שבסוריה, ויש שראו בו, ולדעתי בצדק, כינוי לקומראן (ראו: 'דורש התורה הבא דמשק' [שם, עמ' ז, שורות 18–19], על פי עמוס ה, כז: 'והגלתי אתכם מהלאה לדמשק אמר ה' אלהי צבאות שְׁמו').²² היוצאים ל'דמשק' הם מייסדי הכת: 'ויקם מאהרן נבונים ומישראל חכמים וישמיעם ויחפורו את הבאר' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ו, שורות 2–3; חפירת הבאר [על פי במדבר כא, יח] היא ייסוד ההלכות של הכת, לפי האמור במובאה לעיל מברית דמשק [גניזה], עמ' ג, שורה 16).

לפי תפיסת התוכחה דרכי הטוב והרע נגזרו מראש, וחטאי שאר בית ישראל נמנים בה ומוקעים.²³ נזכרות בה בפירוש וברמז כמה קבוצות יהודיות שהיו קיימות בתקופת החשמונאים, ונטען שרק בני הכת יודעים את הפירוש הנכון של התורה, ובעיקר של המצוות הנסתרות שבה, ושהם היחידים אשר מקיימים אותן כהלכה.

התוכחה מעידה על מתח אסכטולוגי ואף על ציפייה משיחית. בכ"י ב נאמר: 'והנשאים ימסרו לחרב בבוא משיח אהרן וישראל' (ברית דמשק [גניזה], עמ' יט, שורות 10–11), והנוסח 'משיח אהרן וישראל' מקוים עתה על פי מגילה שהתגלתה בקומראן (4Q266 קטע 10, טור א, שורה 12).²⁴

²¹ ראו: י' שיפמן, הלכה הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993, עמ' 45–53.

²² R. North, 'The Damascus of Qumran Geography', *PEQ*, 87 (1955), pp. 34–38.

²³ C. Rabin, *Qumran Studies* (Scripta Judaica, 2), London 1957, pp. 53–70.

²⁴ באומגרטן (לעיל, הערה 5), עמ' 72.

החוקרים נחלקו בשאלה אם החיבור מביע ציפייה להגעת 'משיח אהרן וישראל' אחד ויחיד, או שמא הוא חווה את בואם של שני משיחים. לדעתי מדובר בשני משיחים: הראשון הוא הכוהן האסכטולוגי, והשני הוא משיח פוליטי.²⁵

התוכחה מפנה לספר היובלים: 'ופרוש קציהם לעורון ישראל מכל אלה הנה הוא מדוקדק על ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשבועותיהם' (ברית דמשק [גניזה], עמ' טז, שורות 2–4), ולצוואת לוי: 'אשר אמר עליהם לוי בן יעקב אשר הוא תפש בהם בישראל ויתנם פניהם לשלושת מיני הצדק' (שם, עמ' ד, שורות 15–17), וכן היא רומזת למסורות עתיקות שפירשו את המקרא ולמגוון אגדות שנפוצו בתקופת הבית השני. חלקים ניכרים של החיבור הם פירושים על דרך הפשר של כתובים מן המקרא אשר נודעה להם חשיבות מיוחדת בעיני בני הכת ומנהיגיהם לשם הגדרתם העצמית.

ב. החוקים

החטיבה השנייה של ברית דמשק היא ילקוט חוקים המאורגנים לפי נושאים. חטיבה זו מרוכזת בדפים ט–טז שבכ"י א מן הגניזה, וחומר רב נוסף, אם כי מקוטע בדרך כלל, נשתמר בעותקי החיבור ממערה 4 בקומראן. חוקים אלה מורכבים מביטויים מקראיים, שהחוקרים בני זמננו הצליחו לגלות דרכם את הפרשנות ההלכתית העומדת מאחורי כל דין ודין. ג'וזף פיצמאייר מייין את החוקים לנושאים הבאים: דיני הצטרפות לעדה; דיני שבועות, עדויות ושופטים; דיני טהרה; הלכות שבת; הלכות בנושאים שונים; יחסים עם נכרים; עוד הלכות טהרה; ארגון העדה; דיני עונשין של הכת.²⁶

כדוגמה לקובצי ההלכות הכלולים בחיבור אביא כמה מהלכות השבת:²⁷

על השבת לשמרה כמשפטה:

[א] 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' (דברים ה, יב).

[ב] וביום השבת אל ידבר איש דבר נבל ורק.

[ג] אל ישה ברעהו כל.

[ד] אל ישפוט על הון ובצע.

[ה] אל ידבר בדברי המלאכה והעבודה לעשות למשכים.

[ו] אל יתהלך איש בשדה לעשות את עבודת חפצו <ביום> השבת.

[ז] אל יתהלך חוץ לעירו על אלף באמה.

(ברית דמשק [גניזה], עמ' י, שורות 14–21)

ההלכה הראשונה היא מה שחז"ל כינו 'תוספת מלאכה':²⁸ סיפוח חלקו האחרון של יום שישי

²⁵ L.H. Schiffman, 'Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls', J.H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, Minn. 1992, pp. 116–129

²⁶ ראו הקדמתו של פיצמאייר (J.A. Fitzmyer) למהדורה המחודשת של ספרו של שכטר (לעיל, הערה 9), עמ' 18–19; השוו: באומגרטן (לעיל, הערה 5), עמ' 4–5; המפל (לעיל, הערה 16), עמ' 30–35.

²⁷ לדיון מפורט בהלכות השבת בספר ברית דמשק ראו: שיפמן (לעיל, הערה 21), עמ' 93–135.

²⁸ בבלי, יומא פא ע"א–ע"ב; ספרא, אמור יד, ז–ט (מהדורת וייס, דף קב ע"א).



אליקה איש עליו בגדים יואנים יז מובאות בגן ביאם
 כיבסו במים או שוחים בלבונה אי יתערב איש מרענו
 בשבת אל ילך איש אחר הבדמה לרשות חוץ ממנו
 אם אלפים באמה אל ידם אונדן להכותה באמה אם
 סודרין זיוא אל יוצואה מביתו אל ויצא איש מן הבית
 לחוץ ומן החוץ אל ביתו ואם בשבת יודיה אל יוצא ממנו
 ואל יבא אליה אלפתח כלו סווח בשבת אל יושא איש
 עליו סמנים לצאת ולבוא בשבת אל יסול בבית מושבות
 סלע ועפר אל ישא האומץ את היונק ליצאנו ולבוא בשבת
 אל ימריא איש את עפרו ואת אמתו ואת שופרו בשבת
 פל אל יולד איש בזמור ביום השבת ואם תפיל אל בור
 ואל פחת אל יקמה בשבת אל ישבתו ישיב מקום קרוב
 לגום בשבת אל יחל איש את חשבותו על חוץ יציע בשבת
 וכל נפש אדם אשר תפול אל פנים מקום מים ואל מקום
 אל יעלה איש בטולם וחבל וכלו אל יעל איש למזבז שבת
 כי אם עולת השבת כי אם כחב כולו שבתותיכם אי יעלה

דיני שבת בברית דמשק בשני עותקים:
 4Q271, קטע 5; עותק מן הגניזה (כתב
 יד א) עמוד יא שורות 3–17

(מיד לפני השקיעה) לשבת. החוק אוסר עשיית כל מלאכה בחלק זה של היום, ולמעשה הופך את התוספת לחלק בלתי נפרד מן השבת עצמה. תוספת מלאכה היא מן ההלכות הבודדות בספר ברית דמשק המבוססות על פסוק מפורש מן המקרא.²⁹ מדרש הלכה זה מבוסס על המילה 'שמור' בדברים ה, יב. ייתכן כי חברי העדה הושפעו מהחילוף בין המילה 'זכור' בנוסח עשרת הדיברות שבספר שמות (שמות כ, ח) ובין המילה 'שמור' בנוסח שבספר דברים, וראו במילה 'שמור' ראייה לכך שיש להוסיף על השבת על מנת לשמרה מפני חילול בשוגג. חז"ל השתמשו בפסוק זה

²⁹ יש הרואים בכך טענה נגד מקוריותה, אולם הלכות השבת בחיבור זה מובאות במסגרת ספרותית שלמה, אשר שתי ההלכות הממסגרות אותה (ההלכה הראשונה בברית דמשק [גניזה], עמ' י, שורות 14–17 וההלכה האחרונה שם, עמ' יא, שורות 17–18) מעוגנות בכתוב מן המקרא. אופייה של ההלכה האחרונה כתתי ללא ספק, ולכן ודאי שאין לראות בה תוספת מאוחרת.

כדי לדרוש את הארכת השבת בסופה,³⁰ ולכן הם שותפים לכת בשימוש בפסוק זה בתור מקור להלכה של תוספת מלאכה.

המאפיינים המובהקים ביותר של קובצי ההלכות הקטנים (שאוּלִי יֵשׁ לכנותם 'סרכים') הם כינוס ההלכות וחלוקתן לפי נושאים. אפילו סקירה שטחית של החומר מגלה שהחיבורים ההלכתיים הם תוצר של תהליך מתמשך של עריכה, אשר במסגרתו הלכות שנתקנו במושבי העדה נאספו מאוחר יותר לסרכים, דהיינו לרשימות של חוקי הכת. רשימות אלו כונסו אחר כך לאסופות חוקים. העורכים התכוונו לארגן את הקבצים לפי נושאים, בדומה לשיטה המוכרת לנו מן המשנה. תופעה דומה מצויה בספר היובלים, אשר הלכות הנוגעות לעניין אחד נאספו בו יחדיו; כך בהלכות שבת (יובלים ב, כט–ל; ג, ו–יג) ובהלכות הפסח (יובלים מט).

לקובצי חוקים אלה – שאפשר לדמותם למסכתות תנאיות קצרות – יש, אולי במפתיע, אפילו כותרות המשוקעות בגופם. למשל בספר ברית דמשק מופיעות הכותרות 'על השבועה' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ט, שורה 8) ו'על השנב' (לשמה כמשפטה' (שם, עמ' י, שורה 14), ובחיבור הלכתי מקוטע מקומראן מופיעה הכותרת 'על העריות' (4Q251, קטע 17, שורה 1).³¹ מתברר כי זמן רב לפני שר' עקיבא המציא את החלוקה לנושאים שבמשנה, כטענת ההיסטוריוגרפיה המסורתית,³² כבר נהגה שיטה זו במלואה כעיקרון מסדר בקומראן בעיצוב קובצי הלכות אשר מקורן ללא ספק במדרשי הלכה.

כתבי־היד הקדומים ביותר של ספר ברית דמשק מתוארכים לשנים 75–50 לפסה"נ בקירוב.³³ תיארוך זה מבטל את ההשערות שהועלו במחקר לפני גילויין של מגילות מדבר יהודה, בדבר מוצא קראי או נוצרי של חיבור זה. מכיוון שהתאריך המוקדם ביותר שאפשר לייחס ליישוב בקומראן בתקופה ההלניסטית הוא זמן שלטונו של יוחנן הורקנוס (135–104 לפסה"נ),³⁴ ומכיוון שבחיבור משתקפים כמה וכמה שלבים של התפתחות היסטורית,³⁵ יש לתארך את השלב הסופי של חיבור הספר לשנותיו המאוחרות של יוחנן הורקנוס או לזמן שלטונו של אלכסנדר ינאי (103–76 לפסה"נ).³⁶

בשני חלקי החיבור, הן בתוכחה הן בחוקים, מובעת תפיסה עקיבה אחת של ההלכה, של מקור סמכותה ושל שיטת גזירתה. האל גילה כאמור למייסדי הכת 'נסתרות אשר תעו במ כל ישראל' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ג, שורה 14). החוקים נחלקים לשני סוגים: הסוג האחד כולל הלכות הנזכרות במפורש במקרא, והן בבחינת חוק נגלה הידוע לכל בית ישראל, אף שלמרות זאת רובם מפרים אותו. הסוג האחר הוא בבחינת חוק נסתר, דהיינו הלכות הידועות לבני הכת

³⁰ מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי לשמות כ, ח (מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 148); מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו ז (מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 229); מדרש תנאים לדברים ה, יב (מהדורת הופמן, א, עמ' 21).

³¹ E. Larson, M.R. Lehmann & L. Schiffman, '4QHalakha A', באומגרטן ואחרים (לעיל, הערה 6), עמ' 45.

³² ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים תשי"ט, עמ' 76, 99–100.

³³ מיליק (לעיל, הערה 16), עמ' 38.

³⁴ ג'ודי מאגנס תיארכה לאחרונה מחדש את שכבה Ib, והיא מייחסת אותה לראשית המאה הראשונה לפסה"נ: J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, Mich. 2002, p. 65. וראו במאמרו של ח' אשל, 'תולדות התגליות הארכאולוגיות בקומראן', בקובץ זה.

³⁵ שיפמן (לעיל, הערה 21), עמ' 23–29.

³⁶ חוקרים הסבורים שמוצא החיבור בחוגים קדם־קומראניים קובעים את זמן חיבורו מוקדם יותר; ראו: דיווויס (לעיל, הערה 20), עמ' 202–204.

בלבד, ואשר אינן מפורשות באופן ברור בכתובים; בני הכת למדו הלכות אלה מדרשת הפסוקים, דרשה שהם טענו שמקורה בהתגלות אלוהית. כל ישראל אשמים בהפרת הנסתרות, הנוגעות למעשה בכל תחום מתחומי ההלכה, אף שהלכות אלו אינן ידועות אלא לאנשי הכת.³⁷ בדרך זו השיגה הכת את הרחבת מערכת ההלכה אל מעבר למקורותיה המקראיים.³⁸ על פי תפיסתה של הכת הייתה רק התגלות אחת ויחידה בהר סיני, ויש לגזור ממנה את החוקים שנועדו לכל עידן מעידני ההיסטוריה, וזאת לפי דרכה המיוחדת של הכת בפרשנות הלכתית.³⁹

כאשר פרסם שכטר לראשונה את דפי ברית דמשק מן הגניזה, הוא סבר שהם קשורים לספרי חנוך, צוואות השבטים והיוכלים, וקרא להם 'מסמך צדוקי' (Zadokite Document), וכן שיער שהכת הייתה קשורה לקבוצת שומרונים בשם דוסיתאים.⁴⁰ לעומתו סבר לוי גינצבורג שהחיבור פרושי, והצביע בספרו על מקבילות רבות בין ספר ברית דמשק לספרות חז"ל.⁴¹ אף על פי שסברת גינצבורג שהחיבור פרושי אינה יכולה להתקבל כיום, ההכרה בדמיון בין ספר ברית דמשק ובין ספרות חז"ל תרמה רבות להבנת הספר ולשילובו בדיון על תולדות ההלכה בימי הבית השני. עם גילויין של מגילות מדבר יהודה התברר הקשר ההדוק בין ספר ברית דמשק למגילות אחרות, ובפרט לסרך היחד. רבים מן החוקרים מניחים ששני החיבורים משקפים גוונים שונים של קבוצה אחת, ומזהים קבוצה זו עם האסיים, הנזכרים בכתבי פילון ויוסף בן מתתיהו. אולם גילויים חדשים מקומראן, ובעיקר מגילת המקדש והחיבור הקרוי מקצת מעשי התורה, מלמדים לדעתי כי החיבורים השונים שנמצאו בקומראן משקפים קשת רחבה של קבוצות שהתקיימו בימי בית שני.⁴² לאור הנחה זו מתבהרת מהות הזיקה בין ספר ברית דמשק ובין סרך היחד. סרך היחד מכיל את התקנות והכללים שנועדו לאלה אשר חיו ולמדו במרכז הכת בקומראן, בעוד חוקיו של ספר ברית דמשק נועדו לאלה אשר הצטרפו אל הכת אך בחרו לחיות ב'מחנות' ('ואם מחנות ישבו כסרך הארץ ולקחו נשים והולידו בנים' [ברית דמשק (גניזה), עמ' ז, שורות 6–7]), דהיינו במסגרת הקהילות הכתיות שהיו פזורות ברחבי ארץ-ישראל.⁴³ לדעתי בספר ברית דמשק מתוארים רק השלבים הראשוניים של ההצטרפות לכת, ואילו סרך היחד מתאר גם את שלביו הסופיים של תהליך זה, שאולי הושלם רק ביישוב בקומראן.

יש תכונות המשותפות לספר ברית דמשק ולחיבורים נוספים שנתגלו בקומראן, בייחוד השימוש במינוח הכתתי האופייני והאיבה המופגנת כלפי זרים. על הקשר שבין ההלכות בספר ברית דמשק ובסרך היחד ובין חיי היומיום של הכת בקומראן אפשר לעמוד בעזרת חיבור המכונה במחקר תוכחות המבקר (4Q477), שרק מעט ממנו השתמר. בסרך היחד מצווה החבר 'להוכיח

³⁷ שיפמן (לעיל, הערה 21), עמ' 45–89.

³⁸ הרחבת מערכת ההלכה התממשה בדרכים שונות: ב'מסורת האבות' הפרושית, בעריכת מגילת המקדש בצורת התגלות אלוהים ישירה, ומאוחר יותר במושג התורה שבעל-פה של חז"ל.

³⁹ L.H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony and the Penal Code* (Brown Judaic Studies, 33), Chico, Calif. 1983, pp. 14–17.

⁴⁰ שכטר (לעיל, הערה 9), עמ' xxix–xviii.

⁴¹ גינצבורג (לעיל, הערה 2).

⁴² י' שיפמן, 'מלחמת המגילות: התפתחויות בחקר "המגילות הגנוזות"', קתדרה, סא (תשרי תשנ"ב), עמ' 23–3.

⁴³ A. Rubinstein, 'Urban Halakhah and Camp Rules in the "Cairo Fragments of a Damascus Covenant"', *Sefarad*, 12 (1952), pp. 283–296.

איש את רעהו בא[מ]ת וענוה ואהבת חסד לאיש' (IQS, טור ה, שורות 24–25). בספר ברית דמשק מופיעות הלכות דומות: 'כל איש מביאו (צ"ל: מבואי = מפאי) הברית אשר יביא על רעהו דבר אשר לא בהוכח לפני עדים והביאו בחרון אפו או ספר לזקניו להבזותו נוקם הוא ונוטר'⁴⁴ (ברית דמשק [גניזה], עמ' ט, שורות 2–4), ובהמשך: 'כל דבר אשר ימעל איש בתורה וראה רעהו והוא אחד אם דבר מות הוא וידיעהו לעיניו בהוכיח למבקר והמבקר יכתבהו בידו' (שם, שורות 16–20).⁴⁵ והנה ב-4Q477 תועדו הנזיפות בחברי הכת, למשל: 'ואת יוחנן בן און הוכיחו אשר] הוא קצר אפים [...] וגם רוח פארה (=התפארות) עמ[ו]ן [...] ואת חנניה נותוס הוכיחו אשר הוא] [להע]כיר את רוח היח[ד]' (4Q477, קטע 2, טור ב, שורות 3–6).⁴⁶ חיבור זה, שנכתב בבירור בקרב עדת היחד, מבהיר כיצד התוכחה הדרושה לפי דיני הכת שימשה בפועל בחיי הכת ובמערכת המשפט שלה. החיבור כולל סיכומי תקדימים משפטיים שעניינם הפרת תקנות הכת, ואף נוקב בשמות של אנשים מסוימים אשר ננזפו ומונה את עוונותיהם.⁴⁷

הזיקה בין ספר ברית דמשק ובין מגילת המקדש מורכבת יותר. יגאל ידין, שההדיר את מגילת המקדש,⁴⁸ סבר שהיא עולה בקנה אחד עם ברית דמשק כל אימת ששני החיבורים דנים באותם נושאים. לאמתו של דבר, אף שלעתים אכן כך הוא הדבר, לעתים שני החיבורים מביעים עמדות שונות או שניכרת אי-התאמה של ממש ביניהם. הסיבה לכך נעוצה במקורותיה של מגילת המקדש, שמוצאם לדעתי בחוגים קרובים לכת מדבר יהודה וכנראה קדומים ממנה, אך לא בכת עצמה.⁴⁹

לספר ברית דמשק עקרונות משותפים רבים עם החלקים ההלכתיים של החיבור המכונה מקצת מעשי התורה. בעניין זה לא ניתן להוכיח תלות ספרותית, אלא רק זיקה בתוכן. זאת ועוד, רב המשותף בין מקצת מעשי התורה ובין חיבורים נוספים שנתגלו בקומראן.⁵⁰ העובדה שחיבור זה הועתק יחד עם לוח השמש הכתתי בן 364 יום מעוררת את הרושם שבעל מקצת מעשי התורה קיבל עליו לוח זה. כמו כן ניכרת קרבה בין מקצת מעשי התורה ובין מגילת המקדש בסדרה של דיני קרבנות ובלוח המועדים. אך מאחר שחיבורים אלו אינם תלויים זה בזה, נראה שההקבלות ביניהם נובעות מן הרקע ההלכתי הצדוקי המשותף להם.⁵¹

⁴⁴ ובכך הוא עובר על מצוות התורה כאמור בויקרא יט, יח.

⁴⁵ השוו: שיפמן (לעיל, הערה 21), עמ' 185–203.

⁴⁶ E. Eshel, '4QRebukes Reported by the Overseer', S.J. Pfann et al., *Qumran Cave 4, XXXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Part 1* (DJD, 36), Oxford 2000, pp. 474–483, esp. p. 480.

⁴⁷ E. Eshel, '4Q477: The Rebukes by the Overseer', *JJS*, 45 (1994), pp. 111–122; C. Hempel, 'Who Rebukes in 4Q477?', *RevQ*, 16 [64] (1995), pp. 655–656.

⁴⁸ יי ידין, מגילת המקדש, א–ג, ירושלים תשל"ז.

⁴⁹ השוו: B.A. Levine, 'The Temple Scroll: Aspects of Its Historical Provenance and Literary Character', *BASOR*, 232 (1978), pp. 5–23; H. Stegemann, 'The Origins of the Temple Scroll', J. Emerton (ed.), *Congress Volume: Jerusalem 1986* (SVTP, 40), Leiden 1988, pp. 235–256.

⁵⁰ L.H. Schiffman, 'The Place of 4QMMT in the Corpus of Qumran Manuscripts', J. Kampen & M.J. Bernstein (eds.), *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History*, Atlanta, Ga. 1996, pp. 81–98.

⁵¹ יי זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת מקצת מעשי התורה', תרכ"ץ, נט (תש"ן), עמ' 11–77; L.H. Schiffman, 'The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect', *BA*, 53 (1990), pp. 64–73.

סרך היחד

סרך היחד (1QS),⁵² הקרוי כך על שם השורה הפותחת אותו, נתגלה בשנת 1947 במערה 1 בקומראן.⁵³ חשיבות החיבור ניכרת בריבוי עותקיו שנתגלו בקומראן:⁵⁴ עשרה עותקים נוספים שלו נתגלו במערה 4 (4Q255–264),⁵⁵ שני קטעים נתגלו במערה 5 (5Q11),⁵⁶ וכן נתגלה שם חיבור מקביל (5Q13, קטע 4 [12+, 14]).⁵⁷ מבין כל אלה המגילה ממערה 1 השתמרה במצב הטוב ביותר, והעתקתה מתוארכת מבחינה פלאוגרפית לשנים 100–75 לפסה"נ. מגילה זו כוללת שני חיבורים עצמאיים נוספים אשר יידונו להלן: סרך העדה וסרך הברכות. חוקרים ניסו לתארך את חלקיו של סרך היחד לשלבים שונים בתולדות הכת, לעמוד על מרכיביו, ולזהות את סדרם הכרונולוגי של כתבי-היד והקטעים שנתגלו בעזרת ניתוח טקסטואלי ובחינות פלאוגרפיות. מאחר שנוסחו של העותק ממערה 1 הועתק כבר בראשית המאה הראשונה לפסה"נ, יש להניח כי מוצאו במאה השנייה לפסה"נ. פרסום הקטעים של סרך היחד ממערה 4 העמיד באור חדש את שאלת התהוותו של החיבור. מתברר כי חיבור זה התהווה בתהליך ארוך והדרגתי, ומעתה יש לדבר על המהדורות השונות של סרך היחד, ובהן המהדורה שהגיעה לידינו כמעט בשלמותה ממערה 1.

בסרך היחד יש כאמור כמה קווי דמיון לספר ברית דמשק. שניהם כוללים תקנות אשר חלות על חברי הכת.⁵⁸ יש הסבורים, כפי שכבר צוין, כי סרך היחד, המדגיש את אידאולוגיית המדבר,⁵⁹ היה מכוון לאנשי הכת אשר התגוררו בקומראן, בעוד ספר ברית דמשק היה מיועד לאנשי הכת שחיו בכל רחבי ארץ-ישראל. עם זאת ברור כי קהילות שונות אלו היו קשורות זו בזו, וכי חייהן הוסדרו באופן דומה. סרך היחד, בדומה לספר ברית דמשק, כולל תקנות הנוגעות לחיי הכת בהווה, שהוא העידן הקודם לביאת המשיח.

⁵² למהדורה מפורשת של מגילת סרך היחד ממערה 1 ראו: י' ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה. למהדורה חדשה יותר הכוללת גם את הממצאים מן המערות האחרות ראו: E. Qimron & J.H. Charlesworth, 'Rule of the Community', 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, Kent. 1994, pp. 1–5. בסדרת DJD (ראו לקמן, הערה 55).

⁵³ M.A. Knibb, 'Rule of the Community', L.H. Schiffman & J.C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, II, Oxford 2000, pp. 793–797; S. Metso, 'Rule of the Community/Manual of Discipline (1QS)', C.A. Evans & S.E. Porter (eds.), *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove, Ill. 2000, pp. 1018–1022.

⁵⁴ יש הסבורים כי המועמדים להצטרף לכת שיננוהו כחלק מטקס ההצטרפות; ראו דברי צ'רלסוורת במבואו למהדורת החיבור (לעיל, הערה 52), עמ' 1, 3.

⁵⁵ P.S. Alexander & G. Vermes, *Qumran Cave 4, XIX: Serekh ha-Yahad and Two Related Texts* (DJD, 26), Oxford 1998, pp. 27–206.

⁵⁶ J.T. Milik, 'Règle de la communauté', באייה, מיליק ודה-יו (לעיל, הערה 13), עמ' 180–181.

⁵⁷ J.T. Milik, 'Une règle de la secte', באייה, מיליק ודה-יו (שם), עמ' 181–183; L.H. Schiffman, 'Section', Rule (5Q13), צ'רלסוורת (לעיל, הערה 52), עמ' 136–137.

⁵⁸ בסרך היחד נקראת הכת 'יחד', ואילו בספר ברית דמשק היא מכונה 'עדה'.

⁵⁹ ש' טלמון, 'מוטיב המדבר במקרא ובספרות קומראן', והנה אין יוסף: קובץ לזכרו של יוסף אמוראי, תל-אביב תשל"ג, עמ' 99–107.

מגילת סרך היחד ממערה 1 (1QS) נחלקת לשש חטיבות עיקריות: (א) מבוא; (ב) טקסי ההצטרפות לכת וטקסי הביאה בברית; (ג) הצהרת אמונה בדואליזם של טוב ורע; (ד) תקנות הנוגעות לארגון המנהל של הכת; (ה) תיאור עצת היחד, היא אספת העדה; (ו) המנון שבח לאל, החותם את החיבור. אחד העותקים שנמצאו במערה 4 (4Q258) פותח בטקסט המצוי בטור ה של העותק ממערה 1, וברור שארבעת הטורים הראשונים (חטיבות א–ג) לא נכללו בו. עותק אחר (4Q259) כולל קטע העוסק בלוח במקום השירה החותמת את העותק ממערה 1 (חטיבה ו). אדון כאן בחיבור בעיקר על פי עדות המגילה ממערה 1.

א. מבוא: בני אור ובני חושך

בחטיבה הראשונה (1QS, טור א, שורות 1–15) מודגש מעמדה המרכזי של תורת משה, ונקבע כי אלה השומרים אותה בקפדנות, דהיינו בני הכת, הם בני אור, ואילו אלה העוברים על מצוותיה, דהיינו מי שאינם נמנים עם הכת, הם בני חושך. במבוא מוזכר לבני הכת כי עליהם לשמור את כל המועדים שהתורה מצווה עליהם בהתאם ללוח השנה הכתתי, וכי בהצטרפם לכת עליהם להתחלק ברכושם עם שאר החברים.

ב. טקסים: ההצטרפות לכת ושאר טקסי מעבר בברית

טקס ההצטרפות לכת (1QS, טור א, שורה 16 – טור ג, שורה 12) כולל ברכה לבני האור, ברכה אשר בני הכת השיבו עליה באמירת 'אמן אמן'.⁶⁰ בטקס השנתי של חידוש הברית, אשר חל אולי ביום הכיפורים או בחג השבועות, בירכו הכוהנים את בני האור בדעת נצח ובשלום עולמים. לאחר מכן קיללו הלויים את בני החושך בחמה, בנקם ובאבדון, וכן שלא יוכלו לחזור בתשובה או לזכות לסליחה, והכול ענו 'אמן אמן'. אחר כך הוזהר מי שאינו שלם בהצטרפותו לכת, ולא קיבל עליו באמת את כל מצוות ה', כי לא יוכל לזכות לכפרה, וייוותר לא מטהר.

ג. תורת שתי הרוחות

בחטיבה זו (1QS, טור ג, שורה 13 – טור ד, שורה 26) מתוארות רוחות האור והחושך הפועלות בעולם בהתאם לגזרת האל הקבועה מראש. שתי רוחות אלו נאבקות על כל אדם ואדם, וכל אדם נתון להשפעת שתיהן. בקרב בני האור שלטת השפעתה של רוח האור, אף על פי שמפעם לפעם הם עושים רע בגבור השפעתו של שר החושך. בני הצדק יזכו ל'רוב שלום באורך ימים ופרות זרע עם כול ברכות עד ושמחת עולם בחיי נצח', ואילו בני חושך יהיו ארורים לנצח (שם, טור ד, שורות 6–14). רוחות האור והחושך ישנאו זו את זו לעולם, וייאבקו על השליטה בעולם, עד אשר באחרית הימים ישמיד אלוהים את רוח החושך לחלוטין.⁶¹

ד. תקנות בדבר ההצטרפות לכת ודיני עונשין

חטיבה זו (1QS, טור ה, שורה 1 – טור ז, שורה 25) נפתחת כך:

וזה הסרך לאנשי היחד המתנדבים לשוב מכול רע ולהחזיק בכול אשר צוה לרצונו, להבדל

⁶⁰ ציטוט נרחב של טקסט זה ראו במאמרו של מ' קיסטר, 'על הרע ועל הטוב: הבסיס התאולוגי של עדת קומראן', בקובץ זה.

⁶¹ ראו שם ציטוט נרחב של טקסט זה.

מעדת אנשי העול, להיות ליחד בתורה ובהון ומשיבים על פי בני צדוק הכוהנים שומרי הברית ועל פי רוב אנשי היחד המחזקים בברית – על פיהם יצא תכון הגורל לכול דבר לתורה להון ולמשפט, לעשות אמת יחד וענוה צדקה ומשפט ואהבת חסד והצנע לכת בכול דרכיהם, אשר לוא ילך איש בשרירות לבו לתעות אחר לבבו ועיניהו ומחשבת יצרו, כי אם⁶² למול ביחד עורלת יצר ועורף קשה, ליסד מוסד אמת לישראל ליחד ברית עולם, לכפר לכול המתנדבים לקודש באהרון ולבית האמת בישראל והנלוים עליהם ליחד ולריב ולמשפט, להרשיע כול עוברי חוק.

(1QS, טור ה, שורות 1–7)

באחד העותקים ממערה 4 מנוסח קטע זה בלשון שונה למדי, ויש בכך כדי להדגים את ההבדל בין עותקי החיבור בקומראן:

מדרש למשכיל על אנשי התורה המתנדים (צ"ל: המתנדבים) להשיב מכל רע ולהחזיק בכול אשר צוה, ולבדל מעדת אנשי העול, ולהיות יחד בתורה ובהון, ומשיבים על פי הרבים לכל דבר לתורה ולהון ולעשות ענוה וצדקה ומשפט ואהבת חסד והצנע לכת בכל דרכיהם, ואשר לוא ילך איש בשרירות לבו לתעות כי אם ליסד מוסד אמת לישראל ליחד לכל המתנדב לקדש באהרון ובית אמת לישראל והנלוים עליהם ליחד.

(4Q258, קטע 1, שורות 1–5)⁶³

גוף החטיבה כולל תקנות שעניינן ההצטרפות לכת: מפורט נוהל הצטרפותו של חבר חדש (1QS, טור ו, שורות 13–23), ומתוארת הצורה החברית שבה יש לנהוג עם שאר חברי הכת (שם, טור ה, שורה 25 – טור ו, שורה 3), אבל בד בבד מובלטת ההייררכייה החמורה בתוך הכת הנקבעת מדי שנה בשנה (שם, טור ה, שורות 20–24; טור ו, שורות 4, 8), ומודגש שעל החבר לחלוק כבוד כראוי לבכירים ממנו בדרגתם (שם, טור ה, שורה 23) ולהיות מודע לזכותם של הכוהנים לשתות ולאכול ראשונים בסעודה (שם, טור ו, שורות 3–5); כמו כן עליו להחמיר בהדרגה בהקפדתו על טהרה, עד אשר יתקבל כחבר מלא בכת ויקבל את כל הזכויות – עם זכויות אלו נמנית הרשות לגעת במזונם המוצק של בני הכת ('טהרת הרבים') ולאחר מכן במשקאותיהם ('משקה הרבים', שם, טור ו, שורות 16–20). יש לשים לב להיעדר הכוהנים בני צדוק בגרסת 4Q258 (ראו המשפטים המודגשים בטקסטים לעיל) – פרט זה הוביל לוויכוח בין החוקרים באשר לחשיבותה של קבוצה זו בימיה הראשונים של הכת. לדעתי אכן יש לראותם בין מייסדי הכת ומנהיגיה הראשונים.

התקנות גם מסדירות את העונשים שיוטלו על בני הכת אם יסרחו (1QS, טור ו, שורה 24 – טור ז, שורה 25), והנה לשם הדגמה חוקים אחדים מקובץ זה:

ואלה המשפטים אשר ישפטו בם במדרש יחד על פי הדברים:

אם ימצא בם איש אשר ישקר בהון והואה יודע – ויבדילו מתוך טהרת הרבים שנה אחת, ונענשו את רביעית לחמו [...]

⁶² המילים 'כי אם' נשתבשו במגילה 1QS, ושוחזרו כאן על פי גרסתם של שני כתבייד ממערה 4 (4Q256, 4Q258), ראו: אלכסנדר וורמש (לעיל, הערה 55), עמ' 53, 93.

⁶³ אלכסנדר וורמש (שם), עמ' 93. קטע מקביל קיים בעותק נוסף: 4Q256, טור ט, שורות 1–6; ראו: שם, עמ' 53.

ואשר ידבר בפיהו דבר נבל – שלושה חודשים.
ולמדבר בתוך דברי רעהו – עשרת ימים.
ואשר ישכוב וישן במושב הרבים – שלושים ימים [...]
ואשר ישחק בסכלות להשמיע קולו – ונענש שלושים יום [...]
והאיש אשר ילך רכיל ברעהו – והבדילהו שנה אחת מטהרת הרבים ונענש.
ואיש ברבים ילך רכיל – לשלח הואה מאתם ולוא ישוב עוד.
והאיש אשר ילון על יסוד היחד – ישלחהו ולא ישוב.

העברות הנמנות בחטיבה זו כוללות שקר, העלבת עמית לכת, עשיית דין לעצמו, התערטלות בפומבי, התנמנמות באספת החברים וכן נטישת האספה בלא רשות מוקדמת. העונש הקל ביותר הוא הפחתת מנת המזון לפרק זמן מוגדר; חמורה יותר היא הרחקה מן המזון הטהור; והעונש הכבד ביותר הוא נידוי מוחלט מן הכת. מי שסולק מן הכת יוכל לשוב אליה רק אם יעבור את כל שלבי החניכה מחדש כטירון גמור.⁶⁴

ה. אספת העדה

חטיבה זו (IQS, טור ח, שורה 1 – טור ט, שורה 26) נפתחת במילים הבאות:

בעצת היחד שנים עשר איש וכוהנים שלושה תמימים בכול הנגלה מכול התורה
לעשות אמת וצדקה ומשפט ואהבת חסד והצנע לכת איש אם (=עם) רעהו
לשמור אמונה בארץ ביצר סמוך ורוח נשברה
ולרצת עוון בעושי משפט וצרת מצרף
ולהתהלך עם כול במדת האמת.

(IQS, טור ח, שורות 1–4)

כמה נושאים חשובים לתפיסתה של הכת את עצמה נרמזים בחטיבה זו. מדובר כאן על פרישתם של בני הכת 'מתוך מושב הנשי (=אנשי) העול ללכת למדבר לפנות שם את דרך הואה (=ה') כאשר כתוב: "במדבר פנו דרך ה' ישרו בערבה מסלה לאלוהינו" (ישעיה מ, ג) (IQS, טור ח, שורות 13–14). נזכר כאן האיסור לערב את הון אנשי היחד עם הונם של אנשים מחוץ לקבוצה (שם, טור ט, שורות 8–9). הכת ראתה בעצמה 'בית קודש לישראל וסוד קודש קודשים לאהרון [...] לכפר בעד הארץ ולהשב לרשעים גמולם' (שם, טור ח, שורות 5–7). אנשי הכת צריכים ללכת 'במשפטים הרשונים אשר החלו אנשי היחד לתיסר (=להתייסר) במעבד בוא נביא ומשיחי אהרון וישראל' (שם, טור ט, שורות 10–11). זו עדות ברורה לתפיסה הקומראנית שלפיה מצפים באחרית הימים לשני משיחים⁶⁵ (ואליהם ילווה הנביא של אחרית הימים). עוד נוספו כאן קובצי עונשים (שם, טור ח, שורה 20 – טור ט, שורה 2), וכן נאמר על התנהגותו הראויה של חבר הכת בתוך הכת ומחוצה לה:

ואלה תכוני הדרך למשכיל בעתים האלה לאהבתו עם שנאתו:
שנאת עולם עם אנשי שחת ברוח הסתר
לעזוב למו הון ועמל כפים כעבד למושל בו וענוה לפני הרודה בו

⁶⁴ ראו: שיפמן (לעיל, הערה 21), עמ' 240–267.

⁶⁵ השוו לעיל, הערה 25 ובגוף המאמר סמוך להערה זו.

ולהיות איש מקנא לחוק ועתו ליום נקם
לעשות רצון בכול משלח כפים וכול ממשלו כאשר צוה
וכל הנעשה בו ירצה בנדבה וזולת רצון אל לו (=לא) יחפץ
[ובכול] אמרי פיהו ירצה
ולוא יתאוה בכול אשר לוא צון[הו]
למשפט אל יצפה תמיד.

(שם, טור ט, שורות 21–25)

ו. המנון שבח

בחטיבה זו, אשר כאמור לא נכללה לפחות באחד מן העותקים של סרך היחד שנמצא במערה 4, מצוי המנון המהלל את האל הבורא, השולט על תנועת השמש והירח וקובע את מועדי העונות והחגים, השופט הצודק והרחום של בני האנוש, אשר גומל טובה לצדיקים ומעניש את הרשעים:

ועם מוצא ערב ובוקר אמר חוקי [...]	עם מבוא יום ולילה אבואה בברית אל
בראשית משלח ידי ורגלי אברך שמו	ברשית משלח ידי ורגלי אברך שמו
ועם משכב יצועי ארננה לו [...]	ועם משכב יצועי ארננה לו [...]
ובטרם ארים ידי להדשן בעדני תנובת תכל	ובטרם ארים ידי להדשן בעדני תנובת תכל
אברכנו בהפלא מודה (=מאוד)	אברכנו בהפלא מודה (=מאוד)
ובגבורתו אשוחח ועל חסדיו אשען כול היום	ובגבורתו אשוחח ועל חסדיו אשען כול היום

(1QS, טור י, שורות 10–16)

נזכרות כאן הברכות הנאמרות ערב ובוקר עם קריאת שמע וגם לפני האוכל. אבל עיקרו של הטקסט הוא הברכה הבלתי פוסקת לאל על כל מעשיו ובכל תנאי. בהקשר זה המשורר מתאר את דרכו בעולם מול מתנגדיו, דרך הכרוכה בהסתמכותו על הגמול האלוהי:

לוא אשיב לאיש גמול רע	בטוב ארדף גבר
כיא את אל משפט כול חי	והואה ישלם לאיש גמולו
לוא אקנא ברוח רשעה	ולהון חמס לוא תאוה נפשי
ורייב אנש[ן] שחת לוא אתפוש עד יום נקם	ואפיא (=ואפי) לוא אשיב מאנשי עולה
ולוא ארצה עד הכון משפט	
לוא אטור באף לשבי פשע	ולוא ארחם על כול סוררי דרך

(שם, טור י, שורות 17–21)

כאמור סרך היחד תואר כאן בעיקר לפי העותק השלם שהשתמר במערה 1 מקומראן. הגילוי של קטעים גדולים למדי של סרך זה במערות אחרות (בעיקר מערה 4) מעורר בעיות קשות הקשורות להתהוות החיבור, וחוקרים הציעו דרכים שונות לפתרון. סריאנה מטסו שיערה כי ביסוד הנוסחים השונים המתועדים בכתבי־היד עמד נוסח קצר ששולב בטורים ה-ט של 1QS. נוסח זה התפתח במהלך הזמן לשני ענפים, כלומר לשתי קבוצות של טקסטים. בקבוצה אחת נוספו לנוסח פסוקים והדגשות שנועדו לחזק את התודעה הדתית של אנשי קומראן, וכתב־היד המייצג בצורה הבולטת ביותר את העיבוד המרחיב הוא 4Q259. הקבוצה האחרת של כתבי־היד מייצגת נוסח קצר, אשר תוספות אלו לא נכללו בו. נוסח זה מתועד בצורה הברורה ביותר במגילות 4Q256 ו-4Q258. לדעתה המגילה הארוכה שנמצאה במערה 1 (1QS) הושפעה משני

העיבודים הללו. לשיטתה של מטסו, אף על פי שהמגילות 4Q256, 4Q258 ו-4Q259 הן עותקים מאוחרים באופן יחסי, הן משקפות נוסחים הקודמים למגילה IQS, שהועתקה לפניהם.⁶⁶ שונה דעתו של פיליפ אלכסנדר. הוא סבור שכל תריסר העותקים של סרך היחד משקפים קו התפתחות אחד, ושניתן למקמם על ציר זה לפי שיקולים פלאוגרפיים. לפיכך לשיטתו הנוסח המתועד במגילה IQS קדום מן הנוסחים המתועדים בכתב־היד שממעה 4Q259.⁶⁷ למחלוקת החוקרים בדבר היחס בין עדי הנוסח נודעת חשיבות רבה לא רק באשר להתהוות החיבור, אלא גם באשר לשאלות כלליות יותר. במגילה IQS נזכרים כאמור 'בני צדוק הכהנים', ואילו במגילות 4Q256 ו-4Q258 צירוף זה אינו מופיע.⁶⁸ לפי שיטתה של מטסו בני צדוק נוספו לעיבוד המאוחר יחסית המתועד ב-IQS, ואילו לשיטת אלכסנדר היקרותו של מונח זה ב-IQS מקורית, והוא נמחק בכוונה מהעותקים המאוחרים יותר של סרך היחד (ממעה 4). כפי שצינתי, שאלה זו משפיעה על שחזור תולדות הכת ועל עמדתנו בעניין הקרבה ההלכתית בין כתבי קומראן ובין השיטה הצדוקית המתוארת בספרות חז"ל.

סרך העדה

במגילה שנתגלתה במערה 1 סופחו לסרך היחד החיבור הקרוי סרך העדה (IQSa = IQ28a) ולאחריו חיבור המכונה סרך הברכות (IQSb = IQ28b). אף על פי שסרך העדה הועתק באותה מגילה הכוללת גם את סרך היחד, ולמרות הזיקות הרבות הקושרות בין שני הסרכים, יש לראות בהם שני חיבורים נפרדים, אשר צריכים להיחקר כל אחד לעצמו.⁶⁹ סרך היחד וסרך העדה מתארים בהתאמה את העולם האידאלי בהווה ואת העולם האידאלי בימות המשיח. מסיבה זו כנראה החליט המעתיק לכלול חיבור זה במגילה אחת עם סרך היחד. יש גם מקבילות רבות בין סרך העדה ובין מגילת המלחמה (IQM), במיוחד בתחומים של דיני טהרה וגיל השירות בצבא. כמו כן משותף לשני החיבורים הרעיון שמלאכים שרויים עם חברי הכת, ולכן נדרשת מבני הכת הקפדה מחמירה על הטהרה.⁷⁰

מן העובדה שסרך העדה הובא בכתב־היד מיד לאחר סרך היחד ברור כי בעיני בני הכת נודעה לסרך העדה חשיבות יתרה. לפי תוכנו הרי זה תיאור העדה באחרית הימים כפי שבני הכת ציירוה בעיני רוחם. ככל הנראה הניחו שעדה זו תיכון לאחר המלחמה הגדולה באחרית הימים, מלחמה מעין זו המתוארת במגילת המלחמה. לפיכך חיבור זה חיוני להבנת תפיסת העולם המשיחית של בני כת קומראן.

⁶⁶ S. Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (STDJ, 21), Leiden 1997, pp. 152–153.

⁶⁷ P.S. Alexander, 'The Redaction-History of Serekh ha-Yahad: A Proposal', *RevQ*, 17 [65–68] ראו: (1996), pp. 437–456.

⁶⁸ ראו לעיל, עמ' 287.

⁶⁹ כאמור כתב המגילה אופייני לתקופת החשמונאים (ראו לעיל, עמ' 285). פפאן פרסם כמה קטעים זעירים בכתב סתרים אשר שרדו לדעתו מעותקים נוספים של סרך העדה ממעה 4Qpap cryptA: S. Pfann, 'Serekh Ha-'Edah' (לעיל, הערה 46), עמ' 515–574. קשה לקבל את דעת פפאן שהקטעים מתמינים לכתב־יד מקוטעים רבים כל כך, אבל נראה כי אכן מדובר בכתב־יד של סרך העדה.

⁷⁰ שיפמן (לעיל, הערה 21), עמ' 273–298; צ'רלסוורת (לעיל, הערה 52), עמ' 109.

השוואה בין סרך העדה לסרך היחד מעלה בבירור כי חיי העדה באחרית הימים מתוארים בסרך העדה באספקלריית חיי הכת בהווה – בעידן הקודם למשיח – כמתואר בסרך היחד. מצד אחד חיי הכת בהווה נתפסו כהגשמת סדר היום שינהג בעתיד באחרית הימים, ומצד אחר חיי העדה באחרית הימים משקפים גלגול של סדרי ההווה אל חיי העתיד.

החיבור מורכב מקבצים אחדים, וייתכן כי לכל אחד מהם היה קיום לעצמו בטרם הפכו בידיו של עורך לחלקים של החיבור בצורתו שלפנינו. הכותרת שניתנה לחיבור במחקר, סרך העדה, לקוחה ממשפט הפתיחה, המאפיין במובהק את האופי האסכטולוגי של החיבור גופו:

וזה הסרך לכול עדת ישראל באחרית הימים בהספם (=בהיאספם) וליחד להתהולך על פי משפט בני צדוק הכוהנים ואנושי בריתם אשר סרנו מלכת בדורך העם, המה אנושי עצתו אשר שמרו בריתו בתוך רשעה לכפור בעד הארץ.

(1QSa, טור א, שורות 1–3)

גם באחרית הימים תישמר הנהגת הכת בידי הכוהנים המתייחסים על בית צדוק. רק הם וממשיכיהם שמרו על הברית עם ה' בעוד כל האחרים סרו ממנה.⁷¹ בתחילת העידן של אחרית הימים יתאספו הכוהנים בני צדוק עם נשותיהם וילדיהם כדי לחגוג את טקס חידוש הברית ויקראו בקול את התורה. (מותר להסיק מכאן כי על פי חיבור זה צפוי שבאחרית הימים יתקיימו במסגרת העדה חיי משפחה תקינים.) בעל הסרך השתדל להעמיד תמונת ראי של התקופה האידאלית של הנדודים במדבר, והיא משתקפת גם בארגון לפי שרי עשרות, שרי מאות ושרי אלפים.

החיבור מפרט מגוון תפקידים המיועדים לגילים שונים. הוא מתווה את שלבי החיים של חבר הכת החל בראשית חינכו וכלה בזקנתו. הגברים נחשבים בוגרים החל מגיל עשרים, והם נישאים ויכולים לקיים יחסי אישות. בגיל עשרים וחמש גבר הנמנה עם חברי הכת יכול 'לעבוד את עבודת העדה' [ה], ומגיל שלושים הוא יכול למלא תפקידי הנהגה (1QSa, טור א, שורות 6–20). בהגיעו לשיבה יקצו לחבר הכת תפקידים חדשים בהתאם ליכולותיו: 'ברובות (=ברבות) שני איש, לפי כוחו [ית]נו משאו [ב]עבודת העדה' (שם, שורה 19). נראה כי אדם זקן נחשב לבעל מוס (שם, טור ב, שורה 7). חוסר יכולת שכלית פוסל אדם לכל תפקיד למעט חובות צבאיות שוליות ביותר (שם, טור א, שורות 20–22). נכים סולקו מאספת החברים בגלל טומאתם הפולחנית או בגלל עיוות צורתם, אשר בני הכת ראו בו סימן לעיוות מוסרי כלשהו. אסור היה להם להיכנס לאספה בגלל נוכחותם של מלאכים (שם, טור ב, שורות 4–9). מוטיב זה מנמק גם במגילת המלחמה את הצורך בטהרה במחנה הצבא (1QM, טור ב, שורות 4–9).

עצת היחד בעידן האסכטולוגי צריכה להחליט בענייני 'משפט', כלומר להכריע בדין ולפסוק הלכות. היא גם ממונה על הכרזת מלחמה (1QSa, טור א, שורות 25–26: 'לתעודת מלחמה'). על פי סרך העדה פעילויות אלו יימשכו גם באחרית הימים, ובסוף הסרך מתואר שיאן – ישיבתם של 'אנשי השם' לפני המשיח:

[מו]שב אנשי השם [קריאין] מועד לעצת היחד

אם י[תועד]⁷² [בעת קץ] המשיח

⁷¹ שיפמן (שם), עמ' 86–88.

⁷² הנוסח לפי ליכט (לעיל, הערה 52), עמ' 269–270, השוו: שיפמן (שם), עמ' 298–299. במקום 'י[תועד] [בעת קץ] המשיח' יש חוקרים הגורסים 'יוליד [אל את] המשיח', ומפנים למקבילות נוצריות (מתי טו,

אתם יבואו הכוהן בוראש כול עדת ישראל
 וכול אחיו בני אהרון הכוהנים [קריאי] מועד אנושי השם
 וישבו לפניו איש לפי כבודו [...]
 אל ילחן איש את ידו ברשת הלחם ונתירושו לפני הכוהן [...]
 ואחר ילחן משיח ישראל ידיו בלחם
 ואחר יברכו כול עדת היחד איש לפי כבודו [...]
 כי יועדו עד עשרא אנשנים].

(שם, טור ב, שורות 11–22)

לחיבור זה נודעת חשיבות לתולדות האידאולוגיה והמנהגים היהודיים. בדומה למגילות אחרות סרך העדה מתאר משה משיח, רעיון שהיה נפוץ למדי בתקופת הבית השני, ואף נמשך לתוך מסורת האגדה של חז"ל.⁷³ יתר על כן, החיבור מעיד על המנהג בהקשר שאינו פרושי לברך לפני הסעודה ועל הנוהג לכבד את הכוהן, ותיעודם של מנהגים אלה מוקדם מן העדות המקבילה שבספרות חז"ל. המספר המזערי של עשרה גברים, הנזכר במקומות נוספים בספרות הכת (IQS), טור ו, שורות 3, 6), מעיד כי מושג המניין כבר היה שכיח בתקופה קדומה זו.

סרך הברכות

החיבור המכונה סרך הברכות מכיל סדרת ברכות שאמור לשאת ה'משכיל'. לפני כל אחת מן הברכות באה כותרת ארוכה המציינת את נמען הברכה ומאפיינת אותו. כך למשל נכתב בכותרת לברכה המופנית אל הכוהנים:

דברי ברכה [למשכיל לברך] את בני צדוק הכוהנים אשר בחר בם אל לחזק בריתו [לעולם ולב] חון כול משפטיו בתוך עמו ולהורותם כאשר צוה ויקמו באמ[נת בריתו] ובצדק פקדו כול חוקיו ויתהלכו כא[שר] בחר.

(IQSb, טור ג, שורות 22–25)

חיבור זה מקוטע ביותר, אך השתמרו בו שלוש כותרות כאלה, והן מופנות אל 'יראני אל' (שם, טור א, שורות 1–3), אל 'בני צדוק הכוהנים' (שם, טור ג, שורות 22–25) ואל 'נשיא העדה' (שם, טור ה, שורות 20–23). מעבר לכך הציעו חוקרים לשחזר את הטקסט המקוטע באופנים שונים ולהשלים בשורות החסרות כותרות לברכות נוספות. ואלו הברכות שהיו כלולות בחיבור לדעת יעקב ליכט:

טור א, שורות 1–9	ברכה ליראי אל
טור ב, שורות 22–28	ברכה לקבוצה בלתי מזוהה
טור ג, שורות 1–6	ברכה לבעל תפקיד בכת או לקבוצה בעלת חשיבות
טור ג, שורות 7–21	ברכה לקבוצה בלתי מזוהה

יח-כה; לוקס ב, א-ז). ברם עיון בתצלומים חדשים ובהגדלות מחשב של המגילה מעלה כי יש לדחות קריאה זו. המקרא אמנם מבשר על הולדת המשיח (ראו: ישעיה ז, יד; ט, ה), אך המקורות היהודיים תמימי דעים בתפיסה שהמשיח (או המשיחים) הוא בן תמותה רגיל, גם אם לפי כמה דעות הולדתו תהיה בגדר אירוע פלאי.

⁷³ שיפמן (שם), עמ' 300, הערה 210.

טור ג, שורות 22–28	ברכה לכוהנים בני צדוק
טור ד, שורות 22–28	ברכה לכוהן הראש
טור ה, שורות 8–19	ברכה לקבוצה בלתי מזוהה
טור ה, שורות 20–29	ברכה לנשיא העדה

ברכות אלו מעבדות את ברכת כוהנים, ותלות זו מאפשרת להעלות השערה בדבר מוצאן והקשרן הריטואלי המקורי (מה שקרוי בחקר המקרא ה־Sitz im Leben שלהן). בסרך היחד מצוי עיבוד של ברכת כוהנים שנאמר כחלק מן הטקס הכתתי השנתי של אמירת ברכות וקללות (IQS, טור ב, שורות 2–4). טקס זה היה כרוך במעמד הקהל של כל חברי הכת ובהשתתפותם בחידוש הברית. הכוהנים אמרו בטקס נוסח מורחב של ברכת כוהנים המיועד ל'אנשי גורל אל', דהיינו לחברי הכת, ואילו הלויים אמרו קללה ל'גורל בליעל', קללה שהיא למעשה היפוך של ברכת כוהנים המורחבת (שם, טור א, שורה 16 – טור ב, שורה 18). לשיטת הכת, שני 'גורלות' אלה יתקיימו כל ימי 'ממשלת בליעל', כלומר בתקופת ההווה שהכת חיה בה, ובמהלכה יש לערוך את מעמד ההקהל השנתי ואת טקס חידוש הברית (שם, טור ב, שורות 19–25). תיאורו של מעמד זה מפורט ביותר, ולדעתי יש להסיק מן הדמיון שעקרונות הארגון של קהל בני הכת זהים לעקרונות הארגון של העדה באחרית הימים כמתואר בסרך העדה. לשון אחר, אותו סוג מעמד אמור להיערך באחרית הימים כשם שהוא נערך בהווה, בעידן שלפני ביאת המשיחים.⁷⁴

באחרית הימים לא יהיה עוד קיום ל'גורל בליעל', ולפיכך לא יהא עוד צורך לקללו. רק הכת ונאמניה ישרדו בקרבות הגדולים (המתוארים במגילת המלחמה) ובחורבן הרשעים. אז יהיה צורך לומר רק את נוסחת הברכה. הברכות אשר בסרך הברכות מיועדות להמיר בעתיד את הברכות והקללות הנאמרות בהווה כחלק ממעמד הקהל של העדה וחידוש הברית. מלבד הברכות לכל העדה ('יראי אל') ייאמרו ברכות לכל נושאי המשרות בעדה ולכל נכבדיה ובעיקר לנשיא העדה:

למשכיל לברך את נשיא העדה אשר יעמוד באחרית הימים ברואש כול עד[תו, ובריתו לעו]ד יחנוד[ש לו להקים מלכות עמנו] לעולום ולשפוט בצדק אביונים ול[הוכיח במין]שור לע[ונוי]א[רץ ולהתהלך לפניו תמים בכול דרנכיו כאשר צוה ביד מושה] ונ[להקים בריתו לעמו ביום] צר לדורשיו:

ישאכה] אדוני לרום עולם	וכמנ[ג]דל ענוז ב[חומה נשגבה
והנכיתה לאומים] בעז[פי]כה	בשבטכה תחריב ארץ
ונחצה עליך רוח עצ[ה וגבורת עולם	רוח דעת ויראת אל
והיה צדק אזור]מותניכה	ואמונ[ה אזור חנלצ]יכנה]
ושם קרניכה ברזל	ופרסותיכה נחושה
תנכח (=תנגח) כ[מו שור עמים רבים ותרמוס גוי]ים כטיט חוצות	
ביא אל הקימכה	לשבט למושלים
לפניכה ישתחו עמים	וכול לאו[מים יעבדוכנה]
	ובשם קודשו יגברכה

(IQSb, טור ה, שורות 20–28)⁷⁵

L.H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta, Ga. 1989, ⁷⁴ pp. 72–76

⁷⁵ ליכט (לעיל, הערה 52), עמ' 288–289.

לקטע מספר ישעיה אשר עומד ביסוד הברכה לנשיא העדה (ישעיה יא, ב-ה) נודעה חשיבות רבה במחשבת הכת על אודות אחרית הימים, והדבר ניכר בשימוש בו בחיבורים נוספים. כך למשל החיבור 'פשר ישעיה (א)' כולל ציטוטים של ישעיה יא, א-ה ופשרים עליהם (4Q161, שורות 8-10). מקטע אחר אנו למדים שקטע זה בישעיה נחשב בעיני הכת לנבואה על משיח בן דוד, ושהוא ימשול באחרית הימים לצד הכוהן המשיח, אשר לדעתם של חוקרים רבים אינו אלא 'כוהן הראש' הנזכר בסרך העדה.⁷⁶

מבחר סרכים (4Q265)

המגילה שסימנה 4Q265 כונתה תחילה בפי מהדיריה בשם סרך דמשק, משום שסברו כי היא צירוף של קטעים מסרך היחד ומספר ברית דמשק.⁷⁷ ואמנם חיבור זה כולל חומר מקביל למצוי בשני החיבורים הללו, אולם שאלה היא אם יש לראות בו עריכה המצרפת את החיבורים זה לזה או שמא יש בחיבור זה עריכה עצמאית של אותן אבני בניין (דהיינו ה'סרכים' הנפרדים⁷⁸) שמהן נבנו גם סרך היחד וגם ספר ברית דמשק. על כל פנים אפשר לדון בחיבור זה לאור חיבורים נוספים מקומראן שהם כנראה אנתולוגיות,⁷⁹ כגון החיבור הקרוי 'תקנות' (Ordinances, 4Q159),⁸⁰ (4Q513, 4Q514) עצם העלאתה של בעיה זו מצביעה על ההיסטוריה הספרותית המסובכת של מגילות קומראן, לרבות אלו השלמות והגדולות יותר.

בקטעים ששרדו מחיבור זה ניתן להבחין בין השאר בחלקים הבאים: (א) קטע 1, שורות 3-6: ציטוט של ישעיה נד, א-ב, שלאחריו כנראה באו פירוש על דרך הפשר וכן ציטוטים ופירושים נוספים; (ב) קטע 3, שורה 3: איסור על נערים ועל נשים לאכול את זבח הפסח; (ג) קטע 4, טור א – טור ב, שורה 2: דיני עונשין; (ד) קטע 4, טור ב, שורות 3-9: הליך ההצטרפות לכת; (ה) קטע 5: ענייני חקלאות; (ו) קטע 6, שורה 1 – קטע 7, שורה 5: הלכות שבת; (ז) קטע 7, שורות 6-10: על הכת; (ח) קטע 7, שורות 11-17: דיני היטהרות.

אביא דוגמאות לכמה מן ההלכות המגוונות שבחיבור זה:

1. אנו קוראים כאן: 'אל יואכל נער זעטוט ואשה [בזב]ח הפסח' (קטע 3, שורה 3). דין מעין זה מצוי גם בספר היובלים (מט, יז) ובמגילת המקדש (11QT^a, טור יז, שורות 8-9), אבל הוא מנוגד למה שנהג בפועל בתקופת הבית השני.⁸¹ לפי שמות יב, ג-ד על כל אחד ואחד לאכול מזבח הפסח, אך לדעת חוגים מסוימים (אולי הייתה זו ההלכה הצדוקית), שיקולי טהרה חייבו את הדרתם של נשים ושל נערים מטקס זה.

2. כאמור נכלל בחיבור זה קובץ של דיני עונשין (קטע 4, טורים א-ב) המקביל לסרך

⁷⁶ J.M. Allegro, 'Commentary on Isaiah (A)', idem, *Qumran Cave 4, I: 4Q158-4Q186* (DJD, 5), Oxford 1968, p. 14

⁷⁷ J. Baumgarten, '4QMiscellaneous Rules' (עמ' 57-78). כתב המגילה הרודיאני מאוחר, ויש לתארכה למחצית הראשונה של המאה הראשונה לסה"נ.

⁷⁸ ראו לעיל, עמ' 282.

⁷⁹ השוו: E. Tov, 'Excerpted and Abbreviated Biblical Texts from Qumran', *RevQ*, 16 [64] (1995), pp. 581-600

⁸⁰ L.H. Schiffman, 'Ordinances and Rules' (עמ' 145-175).

⁸¹ ראו: יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ו, 426; משנה, פסחים ח, א.



מבחר סרכים, 4Q265,
קטע 4 טור ב

היחד (IQS, טור ו, שורה 24 – טור ז, שורה 27) ולספר ברית דמשק (ברית דמשק [גניזה], עמ' יד, שורות 18–22, ובצורה שלמה יותר בעותקי ברית דמשק מקומראן: 4Q266, קטע 10, טור א, שורה 11 – טור ב, שורה 15; 4Q270, קטע 7, טור א, שורות 1–14).⁸² לקובצי דיני העונשין של הכת שבשלושת החיבורים הללו יש כמה וכמה היבטים משותפים, במיוחד מצד דרך הענישה: הפחתה של מנות המזון לפרקי זמן קצובים, הרחקה מן המשקאות הטהורים או מן המזון המוצק של העדה ואפילו גירוש מן הכת.⁸³ ברם בכל אחד מן החיבורים יש עונשים המיוחדים לו. מסתבר כי נושא הענישה עלה שוב ושוב בחיי הכת, ונראה כי קובצי הדינים התפתחו ושנונו תדיר לאור ההחלטות להלכה ולמעשה של אספת הכת ומנהיגיה.

3. בקטע 4, טור ב, שורות 3–8, מתואר הליך ההצטרפות לכת:

[ואיש אשר יבוא לה[וסיף] אל עצת ה[ויח]וד [ידורשהו הפקיד על] הרבים:
אם נפל לו [ש]כלו – ודרשה שנה [אחת ובעמדו] ל[פ]ני הרבים ונשאלו [עליו].
ואם לא ימצא [פתי] – יבינהו האיש[ם] המבקר על היחד ב[ומעשיו] התורה,
ולא ינגע במשקה הרבים עד[ן] עוד שנה תמימה;
ובמלא[ת] לו שנת [ויקרבו את הונו אל יד האיש] המבקר על הרבים.

⁸² J.M. Baumgarten, 'The Cave 4 Versions of the Qumran Penal Code', *JJS*, 43 (1992), pp. 268–276
מטסו (לעיל, הערה 66), עמ' 124–129; המפל (לעיל, הערה 16), עמ' 141–148.

⁸³ השו: שיפמן (לעיל, הערה 21), עמ' 240–267.

נראה כי הליך זה מתואר גם בסרך היחד,⁸⁴ ושני החיבורים מן הסתם קשורים זה בזה מצד התפתחותם הספרותית.

4. כמה מאיסורי השבת הנזכרים בקטע 6, שורה 1 – קטע 7, שורה 5, מקבילים בעיקרם לקובץ הלכות השבת שבספר ברית דמשק (כפי שנשתמרו בגניזה ובקטעי קומראן). לדוגמה:

אל יעל איש בהמה אשר תפול אל המים ביום השבת,
ואם נפש אדם היא אשר תפול אל המים [ביום] השבת –
ישלח לו את בגדו להעלותו בו וכלי לא ישא [להעלותו ביום] השבת.

הדין שפיקוח נפש דוחה שבת כניסוחו כאן חשוב עד מאוד. מתברר כי בני הכת הסכימו שפיקוח נפש דוחה שבת, אך חתרו לצמצם את חילול השבת הכרוך בכך.⁸⁵ ראייה להשקפה זו יש בהוראה המפורשת שבחיבור להסתייע בבגד – פריט שמותר להשתמש בו בשבת – על מנת להעלות אדם מבור המים.

5. לחלק העוסק בהלכות שבת יש נספח (קטע 7, שורות 5–6) הדין באיסור על שחיטת בשר בקרבת המקדש: מותר לאכול רק בשר שהוקרב על המזבח. מקבילה לתקנה זו מצויה במגילת המקדש (11QT^a, טור נב, שורות 18–19).

6. ההלכות הבאות בקטע 7, שורות 6–10, מדברות על חשיבות הכוהן בעדה (השוו: סרך היחד, IQS, טור ו, שורות 3–4; ברית דמשק [גניזה], עמ' יג, שורות 2–3), על ההרכב של 'עצת היחד' (שורות 7–8; השוו: סרך היחד, IQS, טור ח, שורות 1–2), ועל היותה שקולה בחשיבותה לקרבנות בקץ הרשעה (שורה 9: 'וריח ניחוח לכפר על ה[א]רץ'; השוו: סרך היחד, IQS, טור ח, שורה 9).

7. קטע 7, שורות 11–17, שהוא החלק האחרון שנשתמר מן החיבור, דן בשאלה מתי נכנסו אדם וחווה לגן עדן לאור דיני טומאת היולדת בויקרא יב, א–ו. פסקה זו מקבילה לאמור בספר היובלים (ג, ט–יד).

אף על פי שרק מעט נשתמר מחיבור זה, גם הוא וגם שאר שרידיהם של החיבורים ההלכתיים מקומראן מעידים בבירור כי ספרות ההלכה של בני הכת הייתה נרחבת בהרבה מן החומר ששרד.

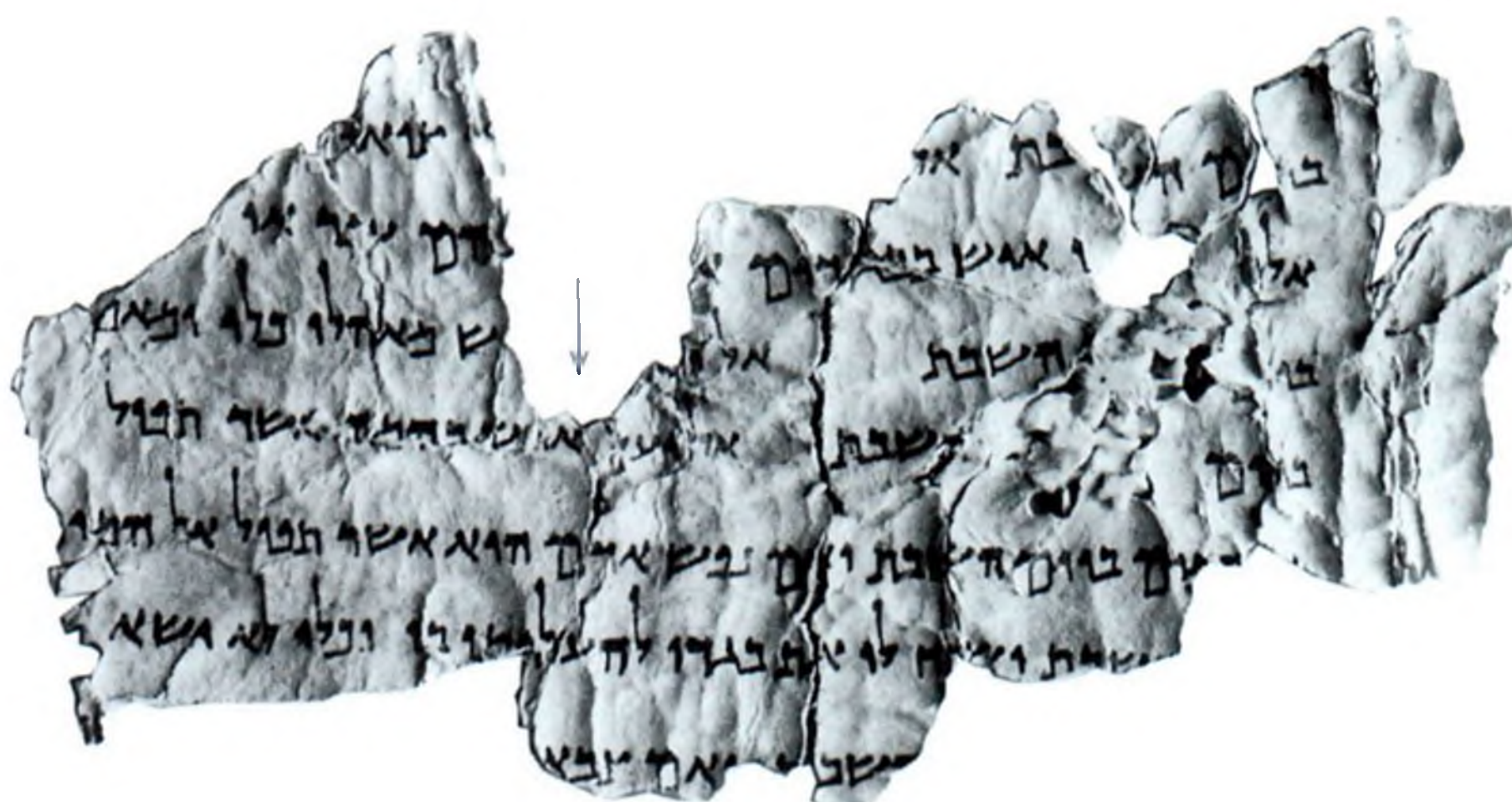
יתר על כן, השוואת חיבור זה לסרך היחד, לספר ברית דמשק ולספר היובלים מאירה את התהליך המתמשך של עריכה וצירוף אשר הביא ליצירת החיבורים המקיפים הללו בצורתם שלפנינו.

סיכום

סביר להניח כי התקנות הכלולות בספר ברית דמשק חלו על חברי הכת אשר חיו בקהילות שהיו פזורות ברחבי ארץ־ישראל, ואילו סרך היחד מחזיק מכלול דינים אשר ענינם ארגון הכת

⁸⁴ לדיון מלא בהליכי ההצטרפות לכת ראו: רבין (לעיל, הערה 23), עמ' 1–21; ליכט (לעיל, הערה 52), עמ' 107–120; שיפמן (שם), עמ' 248–252.

⁸⁵ שיפמן (שם), עמ' 129–131. בהסתמך על קובץ הלכות השבת בספר ברית דמשק (ברית דמשק [גניזה], עמ' יא, שורות 16–17) ניתן היה לחלוק על הטענה שבני הכת צידדו בעמדת חז"ל (כלומר מסורת הפרושים) הדוחה את כל איסורי השבת במקרה של פיקוח נפש, ויש חוקרים שאכן סברו כי בני הכת פסלו עמדה זו. אך חיבור זה מוכיח למעלה מכל ספק כי בני הכת אכן קיבלו את העיקרון של פיקוח נפש.



אל יעל איש בהמה אשר תפול, מבחר סרכים, 4Q265, קטע 6

וניהולה במרכז הכתתי שבקומראן. המקור לדינים שבסרך היחד הוא ככל הנראה קובצי דינים קודמים. רובם המכריע של הדינים הם בעלי אופי תקנוני. הם עוסקים בחיי הכת ובהליכים פנימיים, ויש להם זיקה מוגבלת בלבד לסוגיות הדתיות וההלכתיות העומדות במוקד העניין של המקרא ושל ספרות חז"ל (אף שמקצת הליכים אלה מתבססים על מושגים הלכתיים כלליים, כמו טומאה וטהרה). לעומת זאת ספר ברית דמשק מחזיק קובצי דינים בתחומים הלכתיים מגוונים, המאפשרים לעמוד על הלכתה של הכת. הלכות בתחומים שונים נשתמרו גם בקטעים הלכתיים נוספים, שרק חלק מהם נדון או הוזכר בפרק זה.

בני הכת הבחינו כאמור בין ה'נגלות' ל'נסתרות'. את ההלכות הכתתיות, הנסתרות, למדו בני הכת באספותיהם, ולימודם נסמך לשיטתם על התגלות אלוהית.⁸⁶ ניסוחן של הפסיקות ההלכתיות שנקבעו באספות אלו מסגיר לעתים קרובות את קטעי המקרא העומדים ביסודן. הלכות אלו הן מעשה טלאים של ביטויים מקראיים מן הפסוקים שמהם נלמדה ההלכה הנדונה. כאן טמון חלק מן ההסבר למינוח הארכאיסטי של חיבורים אלה.⁸⁷ נראה כי ההלכות אשר נתחברו באספות הלימוד נערכו ל'סרכים', דהיינו קובצי דינים, וקבצים אלו, בשעה שצורפו ביד עורך זה לזה, הפכו לחיבורים מקיפים יותר, הכוללים חומר הלכתי לצד חומר לא הלכתי. התפתחות ספרותית זו מבארת את הקבצים הקטנים הכלולים בספר ברית דמשק,⁸⁸ את הקבצים שעניינם ארגון הכת ואשר נערכו יחדיו בסרך היחד ובנספחיו (סרך העדה וסרך הברכות), ואת החיבורים ההלכתיים הקטנים יותר שנתגלו בקומראן.⁸⁹ דגם זה של עריכה מתמשכת גם מסביר את קיומן של מהדורות

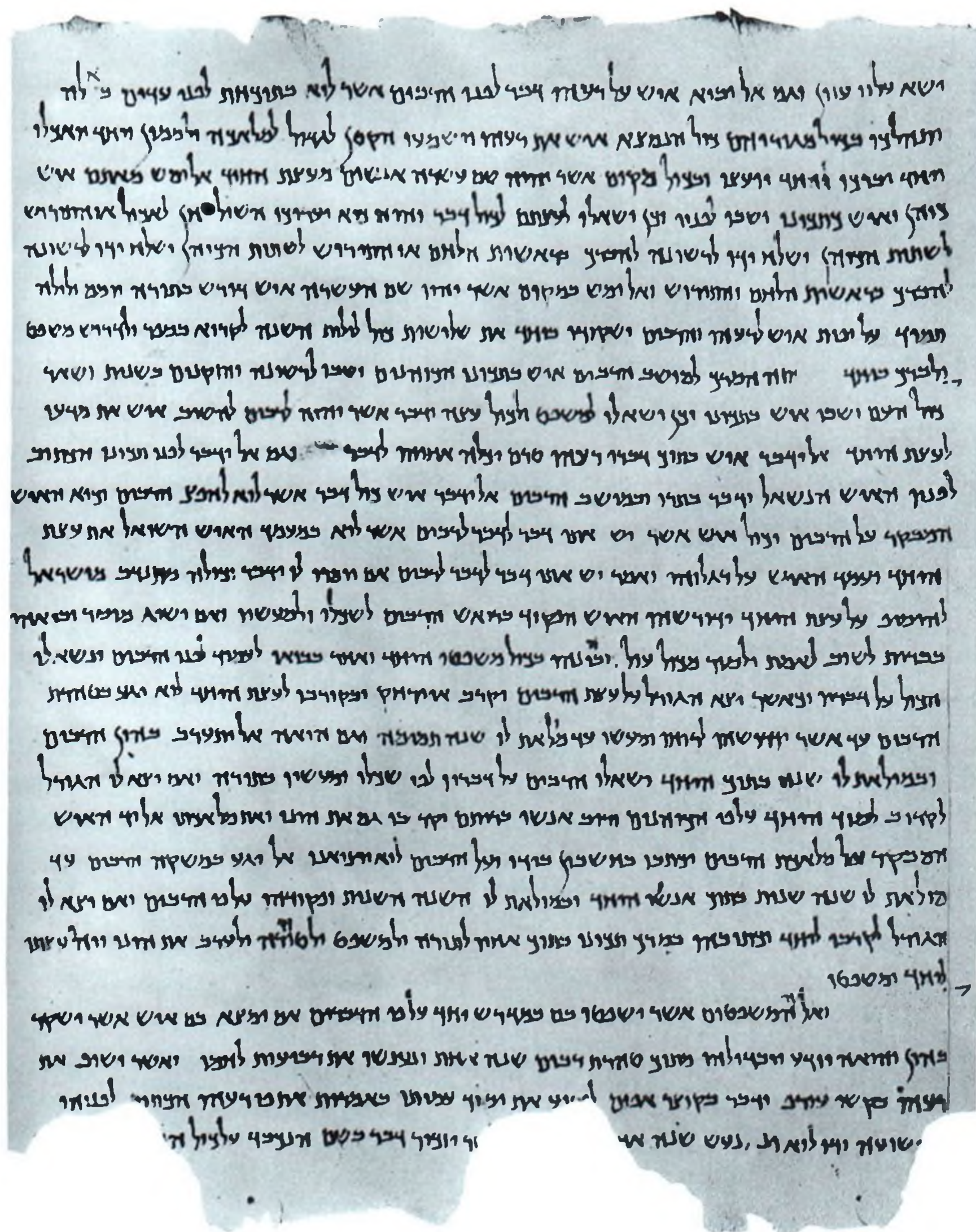
⁸⁶ שיפמן (שם), עמ' 80–81.

⁸⁷ רבין (לעיל, הערה 23), עמ' 108–111.

⁸⁸ שיפמן (לעיל, הערה 21), עמ' 23–29; J. Murphy-O'Connor, 'A Literary Analysis of Damascus', *RB*, 79 (1972), pp. 544–564; Document XIX, 33–XX, 34', באומגרטן (לעיל, הערה 82); המפל (לעיל, הערה 16), עמ' 15–151.

⁸⁹ שיפמן (שם), עמ' 18–21; מטסו (לעיל, הערה 66), עמ' 69–155; J. Murphy-O'Connor, 'La genèse', *RB*, 76 (1969), pp. 528–549; J. Pouilly, *La Règle de la*

שונות בכתבי-היד של חיבורים אלה, את העובדה שקטעים בחיבורים שונים חופפים זה לזה, ואולי אף את המהות הספרותית של מבחר הסרכים אשר במגילה 4Q265.⁹⁰



מגילת סרך היחד מקומראן, IQS, טור ו

Communauté de Qumrân: son évolution littéraire (Cahiers de la Revue Biblique, 17), Paris 1976, pp. 15–63; S. Metso, 'The Redaction of the Community Rule', L.H. Schiffman, E. Tov & J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 377–384

⁹⁰ באומגרטן (לעיל, הערה 77), עמ' 57–78; השוו': L.H. Schiffman, 'Serekh-Damascus', שיפמן וונדרקם (לעיל, הערה 53), ב, עמ' 868–869.

מנחם קיסטר

ספרות החכמה בקומראן

בראשית פרסום מגילות קומראן ניסו החוקרים להסביר מדוע אין בקומראן ספרות חכמה. בינתיים נמצאו ופורסמו כמה וכמה חיבורים חשובים וארוכים מקומראן שהחוקרים כוללים בסוג ספרותי זה. אולם אופיים של חיבורים אלו, קשרם לחיבורים אחרים, השאלה אם יש לראותם כ'כתתיים' אם לאו ומקומם בתולדות ספרות החכמה – שנויים במחלוקת, בין השאר משום שטקסטים אלו הם מן החידתיים ביותר שנמצאו בקומראן מצד לשונם וסגנונם. במאמר זה לא אנסה לפתור את כל השאלות העולות מטקסטים אלו, ואף לא אנסה לשרטט תמונה שלמה של האידאולוגיה שלהם. תחת זאת אנסה להעמיד את ההקשר הכללי שבתוכו נכתבו לדעתי, ולהפגיש את הקוראים אתם, עם תוכנם ועם הקושי לעמוד על עיקרם החמקמק. בדרכנו נראה תופעות הקשורות לעריכה ולהעתקה של טקסטים ולשימוש במטבעות לשון לצרכים משתנים, תופעות מרתקות שאינן מיוחדות רק לספרות החכמה.

א

בספרי החכמה המקראיים המובהקים, משלי, איוב וקהלת, שונים זה מזה במידה ניכרת. העצות המעשיות, המועילות, של ספר משלי אינן דומות לדיונים המעמיקים והמיוסרים בבעיית הרע בספר איוב, ושני אלה נבדלים מהרהוריו של קהלת. ואולם קווי הדמיון בין ספרים אלו אינם מבוטלים, ובהם: מרכזיותו של מושג החכמה (גם אם היא נושא לוויכוח בספר קהלת) ותורת הגמול (גם אם היא נושא לוויכוח בספר איוב), התייחסות אוניוורסלית נטולת זיקה ייחודית לה' אלוהי ישראל ולמעמדו המיוחד של עם ישראל והיעדר כל אזכור לתורה או להתגלות נבואית. בספרות הבתר מקראית, כפי שהייתה ידועה עד לגילוי מגילות קומראן, היו חיבורי החכמה הבולטים ספר בן סירא, שנתחבר בארץ־ישראל במאה השנייה לפסה"נ, לפני מרד החשמונאים,

* 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 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־מרטינו 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. 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. ספר בן סירא צוטט לפי מהדורת מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם², ירושלים תשל"ב, אך ההפניות לפסוקי הספר הן לפי החלוקה המקובלת של הנוסח היווני, ולא לפי המספור שחידש סגל בפירושו.

ויצירות חכמה קצרות יותר המשולכות בספרים החיצוניים, כגון ספר ברוך¹ פרק ג ושבח החכמה בצוואת לוי פרק יג (והמקבילה הארמית לפרק זה שנמצאה בראשית המאה העשרים בגניזת קהיר)². ספר חכמת שלמה, שנתחבר ביוונית, כנראה בגולה (אולי במצרים), אולי במאה הראשונה לפסה"נ, קרוב מכמה בחינות לספרות החכמה המקראית, אך שואב יותר מן הספרות ההלניסטית.³ פתגמיו של בן סירא הם לעתים קרובות ברוח פתגמי ספר משלי, אולם עולמו של בן סירא שונה במידה ניכרת מעולמה של ספרות החכמה המקראית. החכם על פי בן סירא הוא קודם כול מי שהגה בכתבי הקודש: בתורה ובנביאים ובספר משלי. לעתים לא רחוקות משולבים בפתגמיו של ספר בן סירא רימוזים לספרות המקרא, ואף לקחים מפורשים הנלמדים מסיפורי התורה מצויים בו. החכם בזמנו של בן סירא היה מופקד גם על חיבור תפילות, ואנו מוצאים בספר תפילות אישיות וציבוריות. יש בספר גם יחידות קומפוזיציה גדולות: תיאור נפלאות ה' בטבע, שבח אבות העולם (סקירה של ההיסטוריה המקראית) ושבחי שמעון הכוהן הגדול (כנראה הספד שלו). בשבח אבות העולם ובשבחי שמעון הכוהן בולט במיוחד היעדר כל הדגשה של מוטיבים חכמתיים, ושבח אבות העולם מתמקד בנושאים מקראיים לא חכמתיים. גם בתפילותיו של בן סירא אין תפקיד לנושאים האופייניים לספרות החכמה ולחלקים החכמתיים של ספרו. לעומת זאת בחלק החכמה של ספר בן סירא בולט הזיהוי של החכמה עם התורה. החכמה, היא התורה, היא נחלתו של ישראל. השינוי שחל כבר בימיו של בן סירא בתפיסת החכמה ובהגדרת חכמתו של החכם היה מהותי. החכם אינו מוגדר עוד כמו החכם המקראי, במובנה ה'חילוני' של המילה, כמי שיודע משלי חכמים ודרכי התנהגות, ואפילו לא כמי שיש בו יראת ה' במובן הכללי של המושג, אלא קודם כול כחכם בחכמת התורה וכתבי הקודש וכיוצר מכוחם של אלו.⁴ קווים דומים אנו מוצאים במזמור חכמתי שנכלל במגילת תהלים מקומראן:

החבירו יחד להודיע ישעו	ואל תתעצלו להודיע עוזו ותפארתו לכול פותאים
כי להודיע כבוד ה' נתנה חוכמה	ולספר רוב מעשיו נודעה לאדם
להודיע לפותאים עוזו	להשכיל לחסרי לבב גדולתו
הרחוקים מפתחיה	הנרחים ממבואיה
כי עליון הוא אדון יעקוב	ותפארתו על כול מעשיו
ואדם מפאר עליון	יִרְצֶה כמגיש מנחה [...]
מפתחי צדיקים נשמע קולה	ומקהל חסידים זמרתה
על אוכלסה בשבע נאמרה	ועל שתותמה בחבר יחדיו
שיחתם בתורת עליון	אמריהמה להודיע עוזו (11Q5, טור יח, שורות 1–12) ⁵
החבירו יחד: התאספו. ישעו: של האל. פותאים: פתאים. עליון: אל עליון. אוכלסה, שתותמה: אוכלם, שתותם.	

¹ אין לבלבל ספר קטן זה על שם ברוך שנכלל בתרגום השבעים עם ספרים אחרים על שמו: חזון ברוך או ברוך הסורי, והספר האפוקליפטי שנשמר ביוונית ובתרגום לסלווית.

² ראו: J.C. Greenfield, M.E. Stone & E. Eshel, *The Aramaic Levi Document: Edition, Translation and Commentary*, Leiden 2004.

³ מבוא ופירוש לספר זה ראו: D. Winston, *The Wisdom of Solomon* (AB), New York 1979.

⁴ על כל האמור בפסקה זו ראו ביתר הרחבה: M. Kister, 'Wisdom Literature and Its Relation to Other Genres: From Ben Sira to *Mysteries*', J.J. Collins et al. (eds.), *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 51), Leiden 2004, pp. 13–22.

⁵ J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs^a)* (DJD, 4), Oxford 1965, pp. 39, 64–70.

בשורות מעטות אלו אנו רואים זיהוי משולש: חכמה – תורת עליון – פיאור האל. פיאור האל קשור לברכות על המזון ולדברי תורה הנאמרים בסעודה: 'על אוכלמה בשבע נאמרה' (מעין מה ששנינו: 'שלושה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משולחנו של מקום' [אבות ג, ג]).

גם במקום שנשמרו בכתבים מספרות הבית השני מאפיינים חיצוניים לא מעטים של ספרות החכמה, נוצקו בהם תכנים חדשים. התורה והייחודיות של עם ישראל עומדות בבסיסם של טקסטים רבים. אם החכמה זהה לתורה, היא עשויה לקבל בנקל סממנים כתתיים (שהרי אחד מקווי האפיון של קבוצות בתקופת בית שני הוא שרק חברי הקבוצה שומרים נכונה את התורה). מכל מקום החכמה קיבלה משמעות מוגדרת וברורה: היא סך כל האמונות והדעות, ההלכה והמעשה של הקבוצה. לעתים קרובות יש הרבה מן המשותף בין הטקסטים מספרות החכמה שיידונו להלן לבין טקסטים כתתיים, שבהם החכמה היא תמצית תורתה של הכת. ההתבוננות בדמותה של החכמה ובאופייה של ספרות החכמה ובתמורות שחלו בשתייהן בשלהי ימי בית שני פותחת פתח לראיית היחס בין ישן לחדש בסוגה ספרותית, ומגלה את עמוד התווך של יהדות התקופה ואת יחסה למורשת הדורות הקודמים.

ב

עם מציאתן של המגילות הגדולות והכתתיות מקומראן התברר כי במגילת ההודיות ובמגילת הסרכים מופיעים כמה וכמה מונחים מעולמה של ספרות החכמה. אמנם המילה 'חכמה' אינה שכיחה כלל, אבל מקבילותיה, כגון 'בינה', 'דעת', 'תושיה', ומילים הגזורות מן השורש שכ"ל מופיעות במגילות אלו. ואולם תוכןן של המילים בהקשרן הכתתי חדש הוא בהשוואה לתוכןן במקרא ושונה לחלוטין, ואף דרך ההבעה שונה מזו שבספרי החכמה שבמקרא. אין 'דעת' אלא ידיעת סודות האל, ובהם קודם כול פירושה הנכון של התורה ופשר המאורעות ההיסטוריים של אחרית הימים, כפי שהתגלו למייסדי הכת. מערכת המינוח של ספרי החכמה משמשת אפוא כדי להביע מערכת ערכים אחרת ושונה, פרטיקולריסטית-כתתית. האל בחסדו מעניק את החכמה, והיא גואלת אותם ממצבו השפל של בשר ודם. דעת האל קשורה לעתים קרובות ביותר לפיאורו של האל (כך גם בקטע שהבאתי ממגילת תהלים). האדם נגאל מיסוד הבשר שבו, ועולה למדרגתם של המלאכים. טרנספורמציה זו, שהיא פרי החסד האלוהי, היא המאפשרת לאדם להבין את חכמת האל הנסתרת מבני אדם ולהלל את ה' יחד עם המלאכים.⁶

אביא שני קטעים אופייניים, אחד ממגילת ההודיות ואחד ממגילת הסרכים:

אודכה אלי כי הפלתה עם עפר	וביצר חמר הגברתה מודה מודה
ואני מה כיא [והודע]תני בסוד אמתכה	ותשכילני במעשי פלאכה
ותתן בפי הודות ובלשוני [תהיל]ה	ואספרה כבודכה בתוך בני אדם

(הודיות, IQH^a, טור יט [טור יא], שורות 3–6)

הפלתה: הפלאתה, עשית נפלאות. עפר, יצר חמר: אדם, שיסודו ומהותו עפר. הגברתה: נתת כוח וגבורה. מודה מודה: מאוד מאוד. הודות: הודיות, תודות.

⁶ על היבטים אחרים של תפיסה זו ראו במאמרי, 'על הרע ועל הטוב: הבסיס התאולוגי של עדת קומראן', בקובץ זה.

כִּי־אֵל מִמְקוֹר דַּעְתּוֹ פֶּתַח אֹרֵי
וְאֹרֶת לִבִּי בְרוֹ נְהִיָּה
אוֹר בִּלְבָבִי מְרִזִּי פֶּלֶאוֹ
תוֹשִׁיָּה אֲשֶׁר נִסְתָּרָה מֵאֲנוּשׁ
מִקּוֹר צְדָקָה וּמִקּוֹה גְבוּרָה
לְאֲשֶׁר בָּחַר אֶל נִתְנָם לְאוֹחוֹזֹת עוֹלָם
וְעַם בְּנֵי שָׁמַיִם חֵבֶר סוֹדָם לְעֵצַת יָחִיד

וּבִנְפִלְאוֹתָיו הִבִּיטָה עֵינִי
וְהוּיָא עוֹלָם מִשְׁעָן יְמִינִי [...]
בְּהוּיָא עוֹלָם הִבִּיטָה עֵינִי
דַּעַת וּמִזְמַת עֶרְמָה מִבְּנֵי אָדָם
עִם מַעֲיָן כְּבוֹד מִסּוֹד בָּשָׂר
וַיִּנְחִילָם בְּגוֹרֵל קְדוּשִׁים

(סרך היחד, IQS, טור יא, שורות 3–8)

מקור דעתו: מעיין דעתו. ובנפלאותיו הביטה עיני: לפי תהלים קיט, יח, עיינו להלן. רז נהיה: ראו להלן. הויא עולם: הצורה 'הויא' קשה. אולי כמו 'הויי',⁷ דברים ההווים לנצח (זו משמעות המילה 'עולם' במגילות כמעט תמיד). תושיה: חכמה; השוו: 'אני חכמה שכנתי ערמה ורעת מזמות אמצא [...] לי עצה ותושיה' (משלי ח, יב–יד). מסוד בשר: כלומר מקור הצדקה הגבורה והכבוד נסתר מן האנושות (סוד = יסוד ומהות). לאוחזות עולם: לאחוזת עולם, אחוזה נצחית. קדושים, בני שמים: מלאכים. חבר סודם: חיבר את חבורתם לעדה אחת, שבה מאוגדים מלאכים ובני הכת.

המונח 'רז נהיה'⁸ מצוי גם בחיבור אחר, ששרידים מקוטעים ביותר שלו נמצאו במערה 1 בקומראן ובמערה 4, בשרידי שלושה כתבי־יד שונים. חיבור זה כונה במחקר בשם הבעייתי Mysteries ('רזים').⁹ וכך נאמר שם:

[רזי פשע] [כול חוכמתם ולוא ידעו רז נהיה ובקדמוניות
לוא התבוננו ולוא ידעו מה אשר יבוא עליהמה ונפשמה לוא מלטו מרז נהיה.

(IQ27, קטע 1, טור א, שורות 2–4 + 4Q300, קטע 3, שורות 3–4)¹⁰

בשורות שלאחר מכן באה נבואה על הקץ ועל השלטת הצדק על העולם. 'רז נהיה', המזוהה בקטע שהובא לעיל מסרך היחד עם 'רזי פלאו' של האל (ואלו מוזכרים עוד כמה וכמה פעמים בכתבים הכתתיים), הוא רז הפועל בהיסטוריה. מקבילה לא כתתית למונח זה יש בבן סירא, האומר על אלוהים שהוא 'מחיה' (= מודיע) חליפות ונהיות ומגלה חקר נסתרות' (מב, 19) – 'חליפות ונהיות' הם הדברים החולפים והדברים הבאים ונהיים, כלומר עבר מול הווה־עתיד. ואף בספר בן סירא נקשרת ידיעת ה'נהיות' ב'נסתרות', והנביא הוא המגלה את ה'נהיות': 'עד עולם הגיד נהיות, ונסתרות לפני בואן' (מח, 25). 'רז נהיה' הוא אפוא רז העתיד (האישי והכללי, הקרוב והרחוק), הוא רז אלוהי הניתן לבחירים ונמנע מאחרים. ממגילת הרזים עולה ש'רז נהיה' הוא לא

⁷ כך מציע לי פרופ' אלישע קימרון.

⁸ 'נהיה' – צורת בינוני המכוונת להווה ולעתיד (ראו להלן).

⁹ השם אינו משקף ידיעה על תוכנו של החיבור, אלא את העובדה שהמילה 'רז' חוזרת כמה פעמים בקטע העיקרי ממערה 1. הוא הדין לשמותיהן של רוב רובן של מגילות קומראן.

¹⁰ הטקסט העיקרי הוא זה ממערה 1: R. de Vaux, 'La grotte des manuscrits hebreux', *RB*, 56 (1949), pp. 605–609; J.T. Milik, 'Livre des mystères', D. Barthélemy & J.T. Milik, *Qumran Cave 1* (DJD, 1), Oxford 1955, pp. 102–107. הטקסט ממערה 4 מאפשר במקרה זה להשלים מילים יחידות: L.H. Schiffman, '4QMysteries^b', T. Elgvin et al., *Qumran Cave 4, XV: Sapiential Texts, Part 1* (DJD, 20), Oxford 1997, p. 105

רק 'חוק' היסטורי, אלא גם גורם הפועל בהיסטוריה ומביא על הרשעים את עונשם. הקטע הוא הרחבה של ישעיה מז, י—יד, פסוקים שהם פולמוס עם חכמת בבל והאסטרולוגיה הבבלית. פולמוס דומה מצוי בקטע ממערה 4 שבו מתוארת תחרות חכמה בין הדוברים ובין החרטומים (4Q300, קטע 1א—ב, שורה 1).¹¹ גם אם הסיטואציה וסגנונה של התחרות מוכרים מספרות החכמה, עיקר התוכן שונה, שכן שלא כבתחרויות אלו, החרטומים נחשבים ל'מלמדי פשע',¹² ורזיהם ככל הנראה 'רזי פשע', העומדים כנגד 'רזי עד' (שם, שורות 2—3: 'וברזי עד לא הבטתם ובבינה לא השכלתם [...] כי לא הבטתם בשורש חוכמה'). הדוברים מלמדים שאין חכמה אלא אחת, 'שורש חכמה', והיא מתגלמת ב'רז נהיה'. מן האמור בסרך היחד ברור שהדרך לגילוי של 'רז נהיה' היא התגלות אלוהית; לאו דווקא התגלות נבואית¹³ אלא כנראה מעין 'סיעתא דשמיא' בהבנת התורות הנכונות של הכת, בעיקר מתוך לימוד התורה והנביאים (סוג 'התגלות' האופייני לתקופה שבה כבר בטלה הנבואה), אבל גם מתוך הסתכלות בהיסטוריה ובטבע וכן מתוך שימוש בטכניקות שונות של ניחוש וחיזוי העתיד. צד זה של דמיון אולי חידד את הפולמוס עם החכמה הזרה, שעניינה בין השאר טכניקות אסטרולוגיות דומות לכאורה.¹⁴ בהמשכו של הקטע של מגילת הרזים ממערה 1 שהובא לעיל יש כאמור נבואה על הקץ ועל תום הרשע, ובסופה דברי החכמה הבאים:

נכון הדבר לבוא ואמת המשא ומזה יודע לְכַמָּה 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? (לואחר)?

(1Q27, טור א, שורות 8—12)¹⁵

שיעור הדברים: יש הסכמה כללית בין העמים מהו הטוב, אך אין מי שנוהג לפי הכרה זו. דברי חכמה מיוחדים אלו תומכים ברעיון התגלותו הסופית של הטוב בכל הארץ, רעיון האמור בנבואה הכלולה בחיבור זה. דוד פלוסר ציין קווי דמיון בין קטע עיוני קצר זה לבין תפיסות פילוסופיות בעולם ההלניסטי-הרומי, בעיקר של האסכולה הסטואית.¹⁶ על המקבילות הענייניות שהביא אפשר להוסיף קטע הגות דומה ביותר, שנכתב כנראה בהשראת רעיונות סטואיים, והמצוי בחיבורו של הנוצרי יוסטינוס מרטיר (המאה השנייה לסה"נ):

כי הוא [=האל] מציג תמיד ובכל מקום בקרב כל בני המין האנושי את הדברים הצודקים ואת הצדקות כולה, וכל עם מכיר בכך שניאוף הוא דבר רע, [וכן] זנות, רציחת אדם ודברים אחרים כיוצא בהם. ואפילו יעשו זאת כולם, אין הם פטורים מלדעת שמעוולים הם כאשר הם

¹¹ שיפמן (שם), עמ' 102—103.

¹² 'מלמדי פשע' או 'מלמדי פשע'.

¹³ כך הוא כאמור גילוי ה'נהיות' לפי בן סירא.

¹⁴ על כל זה ראו ביתר הרחבה: קיסטר (לעיל, הערה 4).

¹⁵ הניקוד כאן ובקטעים האחרים מקומראן איננו כמובן במקור. בעצם ההחלטה כיצד לקרוא את אותיות הטקסט יש לעתים קרובות אינטרפרטציה של הטקסט. כך גם החלוקה לצלעות.

¹⁶ ד' פלוסר, "מגילת הרזים" מקומראן ותפילת הימים הנוראים, הנ"ל, יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 101—108.

עושים את הדברים האלה [...] שהרי אפשר גם לראות שאנשים מסוג זה אינם רוצים לסבול את הדברים שהם עצמם מטילים על האחרים, ובמצפון השרוי בסתירה מגנים הם אצל הזולת את אשר הם עושים (פרק צג).¹⁷

הקרבה בין המקור הסטואי ששוקע ככל הנראה בפרק זה אצל יוסטינוס ובין הקטע מקומראן מעוררת פליאה. בקומראן משולבים הרהורים עיוניים אלו בתפיסות אסכטולוגיות. בשורות הבודדות ששרדו ממגילה זו אנו מוצאים את הביטוי 'רז נהיה' הנושא מטען יהודי-אסכטולוגי לצד דברי חכמה עיוניים (הלקוחים מהקשר סטואי?) והחלתם על תחום האסכטולוגיה.

ג

נפנה עתה לחיבור אחר מקומראן, הקרוב מכמה בחינות לשרידים המקוטעים מאוד של מגילת הרזים. חיבור זה מכונה באנגלית 4QInstruction (שם אחר בפי החוקרים: 'מוסר למבין'), ולדעתי השם העברי הראוי לו הוא 'חכמת רז נהיה'. מחיבור חכמה זה נשמרו מאות קטעים, שהם שרידי שישה או שבעה עותקים במערה 4 ועותק אחד במערה 1, הכתובים בכתב 'הרודיאני'. בין הקטעים הרבים ממערה 4 יש קטעים גדולים למדי באופן יחסי.¹⁸ הטקסט, שרוב שורותיו מקוטעות, קשה בסגנונו ובדרך ההבעה של רעיונותיו. קטעים רבים ממנו ודאי לא היו מוכנים כל צורכם גם אילו שרד במלואו, קל וחומר במצב המקוטע מאוד שבו הגיע הטקסט לידינו. לפיכך במקרים רבים אפשר לפרש קטעים בחיבור זה רק באופן טנטטיבי. אני מבקש לעמוד באמצעות כמה קטעים על המושגים העיקריים בחיבור זה ועל קשרו למגילות הכתתיות, וכן להדגים את אופיו וסגנונו ואת הקשיים שהוא מציב בפני הפרשן.

חיבור זה שונה מאוד מחכמתו של בן סירא. אמנם יש בו פסוקים בודדים הקשורים לפסוקי ספר בן סירא (שעותקים שלו נמצאו בקומראן), אבל בסך הכול הדמיון המילולי בין שני חיבורים אלו מצומצם מאוד, והוא הדין גם לחיבורי חכמה אחרים מקומראן. יש ב'חכמת רז נהיה' יסוד מעשי, ארצי, אבל היסוד הדתי-הרוחני והכתתי עומד במרכזו, ועולמו קרוב לעולמן של המגילות הכתתיות.

1. אביון אתה,	אל תתאו זולת נחלתכה,
ואל תתבלע בה,	פן תסיג גבולכה.
ואם ישיבכה לכבוד,	בה התהלך,
וברז [נ]היה דרוש מולךיו,	ואז תדע נחלתו,
ובצדק תתהלך	כי יגיה אל תן
למכבדיכה תן הדר,	ושמו הלל תמיד,

¹⁷ יוסטינוס מרטיר, דיאלוג עם טריפון היהודי, תרגם ד' רוקח, ירושלים תשס"ה, עמ' 233–234.

¹⁸ חלקים גדולים של הטקסט פורסמו לראשונה, בלוויית מבוא והערות, בידי אלגוויין, ראו: T. Elgvin, 'An Analysis of 4QInstructions', Ph.D. dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 1997. הפרסום הרשמי: J. Strugnell & D. Harrington, *Qumran Cave 4, XXIV: Sapiential Texts, Part 2*: 4QInstruction (Mūsār lē Mēvīn): 4Q415ff. (DJD, 34), Oxford 1999. פי פרסום זה. ראו עוד: E.J.C. Tigchelaar, *To Increase Learning for the Understanding Ones* (STDJ, 44), Leiden 2001.

כי מראש הרים ראש ו>שכה
ובנחלת כבוד המשילכה
ועם נדיבים הושיבכה
רצונו שחר תמיד.

(4Q416, קטע 2, טור ג, שורות 8–12)

אביון אתה: אם אביון אתה. לביאור 'אביון', 'נחלה', 'הסגת גבול' ו'רש' ראו להלן. תתאו: תתאוה, תחשוק. זולת נחלתכה: מה שאינו כלול ב'נחלתך'. תתבלע: אתה תינזק. בה: בנחלה 'זולת נחלתכה'; ושיעור הדברים: תאוה לנחלה שאינה שלך תזיק לך. תסיג גבולכה: תגרום לגבולך להצטמצם, לסגת אחור. ישיבכה: כנראה ינחה אותך, יביא אותך (קטע מקביל מקומראן גורס 'ישיבכה', השוו להלן: 'ועם נדיבים הושיבכה'; אבל הנוסח שלפנינו נראה לי עדיף), והכוונה כנראה לאל. בה התהלך: בנחלתך, כלומר התנהג לפי 'נחלתך' (ראו להלן). דרוש מולדיו: למד את ההורוסקופ שלו. למכדיכה: למכבדך (צורת יחיד), והכוונה כאן ולהלן לאל. ראש: ריש, עוני. המשילכה: נתן לך ריבונות.

האדם מתואר כ'אביון', 'רש'. קשה לדעת איך בדיוק ראה בעל החיבור את היחס בין עוניו של ה'אביון', מעוט ההון, ובין 'עני הרוח', כלומר עוני כערך רוחני חיובי, כמצוי במגילות אחרות, או כמצבו של האדם כלפי אלוהיו, כמצוי גם במקרא (למשל תהלים פו, א; בחיבור שלפנינו ראו למשל: 4Q417, קטע 2, טור א, שורה 17). גם מושגים כספיים-משפטיים אחרים משמשים למחבר כמטפורות. הבולט שבהם הוא 'נחלה'. לדעת המחבר לכל אדם יש נחלה, שניתנה לו מידי האל. נחלה זו כוללת הן את מעמדו הרוחני של האדם¹⁹ (כך גם במגילות כתתיות אחרות²⁰) הן את מעמדו החומרי והמשפטי. למשל במקום אחר בחיבור נאמר שרק הבעל זכאי למשול באשתו, 'ואשר ימשול בה זולתכה, הסיג גבול חייהו' (4Q416, קטע 2, טור ד, שורה 6), כלומר מי שטוען בפעולתו לסמכות על אשת איש חודר בכך לנחלתו של זולתו ומצמצם את נחלתו שלו.²¹ נחלתו של אדם נקבעת ב'רוז נהיה'. לימודו של הסוד האלוהי הזה יחשוף בפני האדם את התכנית האלוהית, וילמד אותו שלא לחטוא בפריצת הגבולות שנקבעו בתכנית זו. איך יעמוד אדם על רז זה? 'דרוש מולדיו' – אומר הטקסט. פירושו של ביטוי זה: בדוק את ההורוסקופ שלו;²² אבל למי מתייחסות מילים אלו? אפשר ש'מולדיו' הם ההורוסקופ שנקבע בידי האל, ו'נחלתו' היא הנחלה שניתנה מידי האל (המתגלה על ידי הטכניקה האסטרולוגית). מבחינה טקסטואלית סביר פחות, אבל לא מן הנמנע,²³ להניח ש'מולדיו' ו'נחלתו' הם אלו של זולתך. כך או כך אנו למדים ש'רוז נהיה' לפי מחבר זה נלמד לא רק מהתגלות הקשורה לכתבי הקודש, אלא גם מבדיקת ההורוסקופ, המגדיר מהי נחלתו של אדם, כלומר מהו מעמדו הגשמי והרוחני. ואכן יש בידינו קטע כתתי של הורוסקופ (וחכמת הפרצוף והגוף) מקומראן, שלפיו נקבע מעמדו הרוחני של

¹⁹ השוו: 'הוא פלג לנוחלי אמת' (4Q418, קטע 55, שורה 6; וראו בהערות סטרגל והרינגטון [שם], עמ' 270); 'ואתה, מבין, שמתה (= שמת) בנחלת אמת' (4Q416, קטע 4, שורה 3); 'כפי נחלתו בה ירשע' (4Q417, קטע 1, טור א, שורה 23). יש אפוא נחלה באמת וברשעה.

²⁰ ראו למשל: 'פקדהו למעשיו ושוכלו (=ושכלו) וכוחו וגבורתו והונו וכתבוהו במקומו כפי נחלתו בגורל האור' (ברית דמשק [גניזה], עמ' יג, שורה 12).

²¹ אין מדובר בניאוף!

²² M. Morgenstern, 'The Meaning of BYT MWLDYM in the Qumran Wisdom Texts', *JJS*, 51 (2000), pp. 141–144.

²³ סביר פחות – משום שמבחינה תחבירית אין שם עצם בזכר שהכינוי יכול לחזור אליו; לא לגמרי מן הנמנע – משום שעקרונית ייתכן שחלה כאן 'תאונה' טקסטואלית, או שהסופר לא דייק בלשונו, וכיוון ל'רעך' מאחר ש'זולת נחלתכה' היא בעצם 'נחלת רעך'.

האדם (4Q186).²⁴ האל הוא הנותן לבחיר את חלקו ב'נחלת כבוד', 'כי מראש הרים רא' <ו>שכה ועם נדיבים הושיבכה'. זו מעין הכלאה של פסוק בבן סירא: 'חכמת דל תשא ראשו ובין נדיבים תושיבנו' (יא 1) עם הפסוק המקראי: 'מקים מעפר דל [...] להושיב עם נדיבים' (שמואל א ב, ח), שנתפרש בקומראן על הרמתו של האדם ממעמדו הנחות כיציר עפר (הודיות, IQH¹, טור יט [יא], שורה 12) בחסד האל. לפי פרשנות מדרשית זו של פסוק החכמה שבבן סירא²⁵ אין מדובר בשינוי מעמדו החברתי בלבד של האדם, אלא (ככל הנראה) בשינוי גם של מעמדו הרוחני, ובהטעמה יתרה של חלקו של האל בפעולה זו (הטעמה הנעדרת מן הפסוק בבן סירא). האל עשה את כל בריותיו ו'תקנם' (כלומר נתן להם 'תכונ' הראוי להם, היינו את מידתם הראויה) 'במוזני צדק', 'באיפת צדק ומשקל צדק' (4Q418, קטע 126, טור ב, שורה 3; קטע 127, שורות 5–6). איפה זו של האל ניתנה ל'חכם' הכתתי (המכונה במגילות הכתתיות 'משכיל'): 'ואתה שכל [פ]תח לכה ובאוצרו המשילכה ואיפת אמת פ' <ו>קדנה לכה' (4Q418, קטע 81+81, שורה 9), כלומר שכלו ואוצרו (אוצר חכמתו וידעתו) של האל הופקדו בידי של החכם, וניתנה לו 'איפת אמת', שבה יוכל למדוד את המידות האלוהיות שמהן מורכבת המציאות. גם הקטע הבא קשור ל'משקל' הרוחני של כל אדם ואדם:

2. הבט ב'רוז נהיה וקח תולדות [א]דם וראה בכול []
[ופקודת מעשהו ואז תבין במשפט אנוש ומשקל [כול איש? ... כי]
מזל שפתיו לפי רוחו וקח ברז נהיה על [ומשקל קצים ומדת]
(4Q418, קטע 77 + 4Q416, קטע 7)²⁶

וקח: למד (לשון 'לקח'). ופקודת מעשהו: בדיקת מעשי החבר בכת (השוו: 'להיות פוקדם את רוחם ומעשיהם' [סרך היחד, IQS, טור ה, שורה 24]; 'יפקדהו למעשיו' [ברית דמשק (גניזה), עמ' יג, שורה 11]). מזל שפתיו: דיבורו של אדם, כלומר מה שמביעות שפתיו ('מזל' – מן השורש נז"ל). וקח ברז נהיה: כאן מתחיל כנראה משפט חדש. קצים: תקופות.

המונח 'תולדות אדם' קשור ככל הנראה לתורה המיוחדת שעל המשכיל ללמד, לפי סרך היחד: 'להבין וללמד את כול בני אור בתולדות כול בני איש לכול מיני רוחותם' (IQS, טור ג, שורות 13–14), כלומר אם איש הוא תולדתו של הטוב או של הרע. כאן פונים למישהו, כנראה מעין המשכיל של סרך היחד, ללמוד באמצעות 'רז נהיה' לאן שייך האדם, לבדוק את מעשיו, להבין מה 'משקלו' הרוחני המדויק של כל אדם (המונח 'משקל' קשור לתפיסת הנחלה), ולעמוד על היחס בין רוחו של אדם לבין דיבורו. וכן נקרא הנמען להבין באמצעות 'רז נהיה' את משקל התקופות. לקטע זה יש להשוות את משימתו של המשכיל לפי סרך היחד:

אלה החוקים למשכיל להתהלך במ עם כול חי לתכונ עת ועת ולמשקל איש ואיש
ולמוד את כול השכל הנמצא לפי העתים ואת חוק העת

²⁴ הטקסט פורסם בידי אלגרו, ראו: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4. I: 4Q158–4Q186* (DJD, 5), Oxford 1968, pp. 88–91. ראו גם: י' ליכט, 'שוקיים סימן לבחירה (צד חדש בתורתם של אנשי כת מדבר יהודה)', תרביץ, לה (תשכ"ו), עמ' 18–26. ועיינו במאמרי (לעיל, הערה 6).

²⁵ או פסוק דומה לו.

²⁶ לפירושם של דברים אלו ראו: M. Kister, 'Physical and Metaphysical Measurements Ordained by God in the Literature of the Second Temple Period', E.G. Chazon, D. Dimant & R.A. Clements (eds.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran* (STDJ, 58), Leiden 2005, pp. 153–176.

ההכרה ב'עוניו' של האדם אינה צריכה להניאו משאיפתו ללמוד 'רז נהיה', הנקשר כאן להבנה של האמת והעוולה, הטוב והרע. בדומה לאמור בשורות אחרונות אלו נאמר במקום אחר בחיבור:

4. יומם ולילה הגה ברז נהיה ודורש תמיד ואז תדע אמת ועול חכמה [ואול]ת []

בכול דרכיהם עם פקודתם לכול קצי עולם ופקודת עד ואז תדע בין [טוב] לרע []
 כיא אל הדעות סוד אמת וברז נהיה פרש את אושה ומעשיה [] חכ?מה ולכל
 [ע]רמה יצרה וממשלת מעשיה לכול [] פ[רש] למ[ב]ינתם לכול מן []
 להתהלך ב[יצר?] מבינתו ויפרש לאן [] וריה ובכושר מבינות נודעו נס[תרי]
 מחשבתו עם התהלכו [ת]מים? [ב]כול מ[עשיו]. אלה שחר תמיד והתבונן [ב]כול
 תוצאותמה ואז תדע בכבוד עונו ע[ם] רזי פלאו וגבורות מעשיו.

(4Q417, קטע 1, טור א, שורות 6–13 + 4Q418, קטעים 43–45, טור א, שורות 4–10)

ודורש: ודרוש. בכול דרכיהם: של הנבראים. עם פקודתם: הדברים שפקד האל על הנבראים. קצי עולם ופקודת עד: התקופות, ומה שפקד האל שיהיה בהן. אל הדעות: ראו: סרך היחד, IQS, טור ג, שורה 15. סוד: במגילות עניינו גם רז וגם יסוד; ראו להלן. אושה: יסודה (של האמת); קריאתן של רבות מן האותיות במילים 'פרש' [...] מעשיה' מסופקת. מ[ב]ינתם, מבינות: הבנה. מחשבתו, התהלכו: כנראה של האל. אלה: דברים אלה. תוצאותמה: כנראה: העולה מהם; המונח מצוי כמה פעמים בספרות החכמה בקומראן. גבורות מעשיו: פלאי מעשיו (לשימוש ראו למשל: הודיות, IQH^a, טור יט [יא], שורה 5).

גם כאן מצווה האדם להגות יומם ולילה ב'רז נהיה', כשם שהוא מצווה להגות בתורה (יהושע א, ח). סביר שהמחבר הניח קשר כלשהו ביניהם, אם כי דומה שאין להסיק ש'רז נהיה' זוהה עם התורה. גם כאן מובטח להוגה ברז זה לדעת אמת ועול, חכמה ואיוולת, טוב ורע, וכן את ההנהגה האלוהית של האל עם בריותיו בכל עת ועת (יסוד הזמן מודגש בשורות המקוטעות הקודמות לשורה הראשונה של קטע זה). האל הוא המגלה לאדם את הרז. כך הוא גם בכתבים הכתתיים וגם כאן. במגילת ההודיות נאמר: 'כי הודעתם בסוד אמתכה וברזי פלאכה השכלתם' (IQH^a, טור יט [יא], שורות 9–10). ובניסוח דומה לכאורה נאמר כאן: 'אל הדעות סוד אמת וברז נהיה פרש את אושה', אלא שבין שני ניסוחים אלו יש הבדל חשוב ביותר. לפי החיבור חכמת רז נהיה האל לא רק מודיע את 'סוד האמת', כלומר את רז האמת, אלא האל עצמו הוא 'סוד האמת', כלומר יסודה (ומהותה) של האמת, ו'רז נהיה' הוא מה שהשתית האל מתוך מהותו ויסודו שלו. האל הוא המגלה את הרז לאדם, כמוטעם במפורש במקום אחר בחיבור (ראו להלן), אבל מודגשת יכולתו של האדם להבין את נסתרותיו של האל: 'פ[רש] למ[ב]ינתם [...] להתהלך ב[יצר?] מבינתו [...] ובכושר מבינות נודעו נס[תרי] מחשבתו'. ויש להשוות לאמור בהודיות: 'ואתה אלי מק[ור] פתחתה בפי עבדכה ובלשונו חקקתה על קו [משפטיכה? לה] שמיע ליצר מבינתו (=טבע תבונתו)²⁸ ולמליץ באלה לעפר כמוני' (IQH^a, טור כג [יח], שורות 10–12), כלומר אלוהים הוא שהופך את האדם למעייין נובע המלמד את האמת, והוא המלמד את האדם, שיוכל להכיר את האמת האלוהית ולהבינה לפי טבע הבנתו.

'רז נהיה' חל גם על כל תופעות החיים האנושיות. גם כיבוד אב ואם הוא דבר שהאל גילה לאדם ב'רז נהיה', כפי שנאמר בהמשכו הישיר של קטע 3:

²⁸ למקרא המקבילה נראה שיש לנקד את המילה בהודיות 'מבינתו' ולא 'מבינתו'.

5.

4Q416, קטע 2, טור ג, שורות 15–19	4Q418, קטע 9, שורות 17–18
כבוד אביכה ברישכה ואמכה במצעריכה כי כאב לאיש כן אביהו וכאדנים לגבר כן אמו כי המה כור הוריקה וכאשר המשילמה בכה ויצר על הרוח כן עובדם וכאשר גלה אוזנכה ברז נהיה כבדם למען כבודכה ובן [הדר פניהמה למען חייכה וארוך ימיכה	כבוד אבניכה ברישכה [ואמכה] במצעריכה כי כאל לאיש כן אביהו וכאדנים לגבר כן אמו כיא ה[מה] כור הוריקה וכאשר המשילם

ברישכה: בעונייך. במצעריכה: בחסרונך (מקביל אל 'ריש'), ושיעור התקבולת: כבוד בעונייך את אביך ואמך.²⁹ כור הוריקה: המקור שממנו הורית, נוצרת. עובדם: לשון כלכלה וכיבוד לאב ואם. הדר פניהמה: כבדם. למען חייכה וארוך ימיכה: שמות כ, יא ('ארוך' = אורך).

לפסוקים אלו מקבילות בספר בן סירא: 'ירא ה' יכבד אב וכאדונים יעבודם'³⁰ אמו³¹ [...] ' (ג, 7), 'כבוד איש כבוד אביו [...] ' (ג, 11). אין ספק בקשר בין שני הפסוקים (יש לשים לב למקבילה המיוחדת 'אל' – 'אדונים'!). בהקשר הדברים בבן סירא הכוונה לומר רק שמי שירא את ה' מכבד את הוריו, או שמי שמכבד את אביו ואת אמו ירא את ה' ומי שמבזה אותם מבזה את ה'.³² לעומת זאת לפי 4Q418 האב הוא כאל. קל לראות איך נוצר הפסוק שלפנינו מן הפסוק שבבן סירא:

בן סירא	4Q418
ירא את ה' = ירא את האב	← אל = אב
עובד את אדוניו = עובד את אמו	← אם = אדונים

בסופו של דבר הטקסט בחיבור חכמת רז נהיה – 'כי כאל לאיש כן אביו' – נועז ביותר, בפיו של מונותאיסט. ניסוח דומה אנו מוצאים אצל פילון:

(119) ההורים הם משרתי האל בהולדת הבנים, ומי שמשפיל את המשרת משפיל יחד עמו את הנשיא.

(120) ויש אנשים הנועזים למדי, שבהאדירם את שם ההורים טוענים כי האב והאם הם אלים נגלים המחקים את האל הבלתי-נברא בעיצוב בעלי חיים, אלא שהוא אלוהי העולם, והם של

²⁹ יש קוראים ב-4Q416: 'במצעדיכה'. מילה זו יכולה לבוא בתקבולת ל'רוש' (=ראש). מכל מקום הקריאה המקורית והנכונה היא 'במצעריכה'.

³⁰ כך יש לשחזר, וראו: מ' קיסטר, 'נוספות למאמרי "בשולי ספר בן-סירא"', לשוננו, נג (תשמ"ט), עמ' 40–41.

³¹ פסוק זה שרד רק בתרגום היווני, אולם שחזור הנוסח העברי בטוח למדי. המילה האחרונה בפסוק זה בתרגום היווני הקדום: 'יולדיו'. אולם בפסוקים קרובים בספר בן סירא באה בתקבולת 'אם' כנגד 'אב' (ג, 2, 3, 6, 9, 11, 16). נראה שכך היה גם בפסוק שלפנינו, והתרגום היווני שינה משום לשון הרבים של 'אדונים'. היעדרו של הפסוק מן הנוסח העברי שנמצא בגניזה ומן התרגום הסורי מוסבר אפוא כתופעה טכנית של דילוג בשל מילה דומה ('אמו') בפסוק זה ובפסוק הקודם. לכך מסייע כמובן הקטע שלפנינו מקומראן.

³² השוו לניסוח בבן סירא ב, 15–17 (ובתרגום הסורי לפסוק 17); ג, 16.

יוצאי חלציהם בלבד; ושלא ייתכן כי יירא את האל הבלתי-נראה מי שאינו ירא את האלים הנגלים הנמצאים בקרבתו.

(על עשרת הדיברות 119–120)³³



על התאמתם של בני זוג, מתוך 'חכמת רז נהיה',
4Q415 (ראו בעמוד ממול)

הניסוח בסעיף 119 קרוב לתורתו של בן סירא ('כמגדף עוזב אביו' [ג, 16]), ואילו ניסוחם של ה'אנשים הנועזים' (סעיף 120), שהוא ניסוח סטואי רווח,³⁴ הוא הניסוח בחיבור שלפנינו. ניסוח מעין זה ניכר עדיין בסיפור על אחד האמוראים: 'רב יוסף כי הוה שמע קל כרעא דאימיה אמר: איקום מקמי שכינה דאתיא' (=רב יוסף כאשר היה שומע את קול רגלי אמו היה אומר: אקום מלפני השכינה שבאה; בבלי, קידושין לא ע"ב). כאמור הניסוח נועז מאוד (אפילו באוזניו של פילון), ונראה לי שכך סבר גם מעתיק 4Q416, ומשום כך שינה את הנוסח המקורי (הנוסח של 4Q418) ועקר את עוקצו בשינוי אות אחת: 'כי כאב לאיש כן אביו' (4Q416). אנו למדים מכאן דברים חשובים: אנו למדים שאין לומר שניסוחו של פילון 'זר למסורת היהודית',³⁵ וכן אנו למדים על השפעה אפשרית (ישירה או עקיפה) של ניסוחים הלניסטיים (סטואיים?) על המגילות, אף שאין הן קרובות לעולם הפילוסופיה היוונית כפילון האלכסנדרוני.

זוהי דוגמה מאירת עיניים למעשי ידיהם של מעבדים ומחברים מצד אחד ולפעולתם של מעתיקים קדומים מצד אחר. מבחינת תוכנם פסוקים אלו ממשיכים את מסורת ספרות החכמה, בעבדם פסוק מספר בן סירא, ואולם תוכנו של הפסוק המעובד אינו רעיון מקראי, ולא דומה לו, אלא

³³ 'על עשרת הדברות', פילון האלכסנדרוני, כתבים (מהדורת ס' דניאל-נטף), ב: ספר המצוות, חלק ראשון, ירושלים תשנ"א, עמ' 208.

³⁴ מקבילות הלניסטיות ראו בפירושו של קולסון: E.H. Colson, *Philo with an English Translation*, VII, London 1937, p. 612. הדגשת מעמדם של ההורים כ'אלים ארציים' הראויים לכבוד, 'אם מותר לומר כך', יותר מן האלים מצויה אצל הירוקלס, פילוסוף אפלטוני שחי במאה הראשונה לסה"נ (ראו: T. Taylor, *Political Fragments of Hierocles Preserved by Stobaeus*, London 1822, pp. 84–85). דברי אריסטו באתיקה ניקומכית, ט, ב, 8 (תרגום י"ג ליבס, ירושלים ותל-אביב תשל"ג, עמ' 217), דומים לדברי פילון בניסוחם, אבל מגמת דבריו שונה.

³⁵ כך למשל: G. Blidstein, *Honor Thy Father and Mother: Filial Responsibility in Jewish Law and Ethics*, New York 1975, pp. 7–8; M. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB), New York 1991, p. 311.

פרי הסתכלות חדשה, אולי בהשראת הגות יוונית. ועל כל אלו שורה המינוח הייחודי, 'רז נהיה'. לבסוף, השימוש שעשה החיבור שלנו בפסוק מספר בן סירא חשוב לקביעת זמנו של חיבורנו.³⁶ לבדיקת משקלם הרוחני של בני אדם (כנראה באמצעות 'רז נהיה') ולהערכת 'נחלתו' של כל איש ואיש יש חשיבות בכל היבט והיבט מחייו של אדם. כך למשל אנו קוראים:

6. (1) [מתכונתה בכולן] ה' בם כי כמוזני צדקן]
 (2) [מ'ין] [ל]א יהיו ב'מה כיא זאת תעלה >זאת [תדר] אשר לוא []
 (3) [לאיפה ו]איפה לעומר ועומר []
 (4) [ל] אשר לוא ביחד [תכן רון]מה ליפי מראה [אל יביסון]
 (5) [כול] מ'ינים כי לפ'יא רוחות יתוכנו? [תכנתה ביחד רוחמנה []
 (6) [כול] מומיה ספר לו ובגויתה הבינהו [] נגף
 (7) ב'אפלוה ו]היה לו כמכשול לפני [עור]
 (8) [י]שלח ו]נגפו וחרה אפו בסן
 (9) עם משקל תכונה רוחם בשן
 (10) לו]א יכשול בה ואם ינגף בו

(4Q415, קטע 11 + 4Q418, קטע 167)

כפי שהעירו, שורה 5 מדברת אל מי שמזווג איש עם אישה, ויש לספר לחתן המיועד את כל מומיה של הכלה כדי שלא לעבור על 'לפני עור לא תתן מכשול', ויש לשקול ב'מוזני צדק' את בני הזוג כדי לדעת את התאמתם זה לזה. טקסט מקוטע זה מקביל לטקסט הלכתי מקומראן שבו נאמר:

ואם את בתו יתן איש לאיש – את כול מומיה יספר לו; למה יביא עליו את משפט הארור אשר אמר 'משגה עור בדרך'? וגם אל יתנהג לאשר לוא הוכן לה כי הוא כלאים [...]

(ברית דמשק, 4Q271, קטע 3, שורות 7–10)

יש לנו בזה הזדמנות נדירה לראות אותן הלכות עצמן באספקלריה של שתי סוגות שונות: הלכה וחכמה. הביטחון ביכולת האנושית (כנראה של ה'משכיל') לשקול את ההתאמה בין בני הזוג באמצעות 'רז נהיה' הוא המאפשר למחוקק לאסור על איש לתת את בתו 'לאשר לוא הוכן לה': בידיו של בשר ודם לברר (בחסד האל) מי האישה שהוכנה מראש בידי האל להיות לאיש מסוים. גם החובה לספר את מומיה של האישה הנישאת משותפת לשני החיבורים, ואף לימודה של חובה זו מן הפסוק 'ארור משגה עור בדרך' (דברים כז, יח) או מן הפסוק 'לפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא יט, יד; כך בחיבור חכמת רז נהיה). ראוי לציין שלעניין אחרון זה יש מקבילה בספרות ההלניסטית. קיקרו מציג ויכוח בין פילוסופים סטואים בשאלה: 'אם ירצה איש הגון למכור את ביתו בגלל פגמים כלשהם שהוא עצמו מכיר, אולם האחרים אינם יודעים דבר עליהם [...] אם המוכר לא יאמר זאת לקונים וימכור את המבנה במחיר גבוה בהרבה מכפי שסבר שעתיד הוא למכרו, האם מעשהו זה הנו בלתי הגון ומגונה?', ועל כך ענה אחד הפילוסופים, אנטיפטר מטרסוס (חי במאה השנייה לפסה"נ): 'אכן כזה הוא, כי במה זה שונה מאדם שאינו מראה את הדרך לאיש תועה, מעשה שבאתונה נאסר והוטלה עליו קללה מטעם הציבור? [...] זה אף חמור

³⁶ סטרגנל והרינגטון (לעיל, הערה 18) פירשו שלא כדיון 'אדונים' כרמז לשם הקודש 'אדני'. אלגוויין (לעיל, הערה 18) העיר על המקבילה בבן סירא, אבל לא עמד על מלוא משמעות ההקבלה בין שני המקורות.

מאשר לא להראות את הדרך, כי אתה מטעה ביודעין את הזולת' (קיקרו, על החובות ג, 54).³⁷ גם כאן החובה לגלות מומים נסתרים נסמכת על פרשנות מרחיבה של הקללה 'ארור אשר לא יראה את הדרך לאיש תועה'. אפשר שאין זו אלא מקבילה מקרית – אמנם מאלפת כשלעצמה מכמה צדדים³⁸ – אך אפשר שפרשנותו המרחיבה של החוק המקראי קשורה בדרך כלשהי בפרשנות משפטית-אתית מרחיבה דומה בספרות הסטואה.³⁹

עד כאן עמדנו על כמה וכמה קווי דמיון באידאולוגיה ובטרמינולוגיה בין החיבור חכמת רז נהיה ובין המגילות הכתתיות של כת מדבר יהודה (במיוחד מגילת ההודיות, סרך היחד ומגילת ברית דמשק). החיבור חכמת רז נהיה אמנם קשור לספרות החכמה, אבל עיקר תכניו אינם החכמה הישנה, זו של ספרי החכמה המקראיים ושל ספרי החכמה של המזרח הקדום, אלא החכמה החדשה, ידיעת הנסתרות וה'רזים' לפי שיטתה של הכת, שספגה גם מן החכמה שהילכה בעולם ההלניסטי בימיה (לסוגיה השונים: מנטיקה מחד גיסא ופילוסופיה⁴⁰ מאידך גיסא).

אביא עוד כמה מן הקטעים הרבים מאוד ששרדו מן החיבור חכמת רז נהיה, ושרובם הגדול חבולים וחדתיים. הדברים מובאים לגופם, אבל לא פחות מזה כדי להראות עד כמה הם מקוטעים ועד כמה פירושם בעייתי. זה חלק בלתי נפרד מן המיוחד את החיבור חכמת רז נהיה כפי שהגיע לידנו.

דוגמה להרחבה של מימרת חכמה, במקרה זה מימרת חכמה מקראית, מצויה בקטע הבא, שמצב השתמרותו גרוע במיוחד:

7. [צדק] [וישחרן]

[בדבורה הלוא]נופ[ת (?) בכנפיה ו[
תעמול[בלוא] מצנה ותהלך בצדק את רעותה
ותכן לחמה ו[ותחמל על תנובותה

(4Q417, קטע 19)⁴¹

זו הרחבה של משליו, ו-ט: 'לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם, אשר אין לה קצין שטר ומשל. תכין בקיץ לחמה, אגרה בקציר מאכלה. עד מתי עצל תשכב?'. בשורה האחרונה של הקטע נעשה שימוש במילות הפסוק המקראי (במקום 'אגרה' נאמר כאן 'תחמל', כלומר תחסוך, ובמקום 'מאכלה' – 'תנובתה'). נוספה כאן הסתכלות בדבורה (מעניין שגם תרגום השבעים למשלי הוסיף על פסוקי

³⁷ מרקוס טוליוס קיקרו, על החובות, תרגמה א' קציר, רמת-גן תשס"ג, עמ' 160. ראו: A.R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor 1996, p. 563

³⁸ כך למשל ראוי לציין את המקבילה בין ניסוח החוק האתונאי לחוק המקראי.

³⁹ דומה שקישור דומה אנו מוצאים אצל יוספוס, קדמוניות היהודים, ד, 276; וראו דבריו המסכמים של פלדמן: L.H. Feldman, *Flavius Josephus: Translation and Commentary*, III: *Judaean Antiquities 1–4*, Leiden 2000, pp. 443–444, ויש לתת את הדעת בעיקר על המקבילות מתרגומי ארץ-ישראל שהובאו שם בשם ד' גולדנברג. עיינו גם: "ולפני עור לא תתן מכשול" – לפני סומא בדבר; בא ואמר לך "בת איש פלוני מה היא לכהונה?" אל תאמר לו "כְּשִׁיחָה", והיא אינה אלא פסולה; היה נוטל ממך עצה, אל תתן לו עצה שאינה הוגנת לו' (ספרא לויקרא יט, יד [מהדורת וייס, דף פח ע"ד]). הרחבות של הדין שבפסוק בכיוונים אחרים, אבל בספר אגדה מימי הביניים (שבו שוקעו גם מקורות קדומים): "ולפני עור לא תתן מכשול" מי שהוא עור בסחורה או בדבר אחר' (מדרש אגדה ויקרא יט, יד [מהדורת בובר, ב, עמ' מו]).

⁴⁰ המקבילות שראינו קשורות לסטואה, פילוסופיה שהייתה פופולרית בתקופה זו, ואפשר שאין זה מקרה.

⁴¹ הקריאה והפירוש שונים כאן במידה רבה מאלו של סטרגנל והרינגטון (לעיל, הערה 18).

נוסח המסורה פסוקים שעניינם התבוננות בדבורה). אולם המקרא לומד מן הנמלה חריצות, ואילו בטקסט שלפנינו לומדים ממנה גם התנהגות של צדק ושיתוף, כמו שהזהיר בעל חכמת רז נהיה בקטע שצוטט לעיל (1): 'ובצדק תהלך', כלומר אל תסיג את נחלתו של רעך, שניתנה לו מן האל. ואילו בתרגום השבעים למשלי לומדים על חשיבות חכמתו של חסר הכוח (השוו: בן סירא יא, 3). מצב השתמרותו של קטע זה אינו מאפשר לדעת מה ההקשר הכולל שבו היו הדברים משוקעים. מקרים כאלו אינם נדירים כלל ועיקר בחיבור חכמת רז נהיה כפי שהוא לפנינו. הקטע הארוך הבא לקוח מתוך מה שנותר משלושה טורים של החיבור. אביא את עיקר הדברים שהשתמרו, ואחר כך אעמוד בהיסוס על תוכנם, ותוך כדי כך נראה עד כמה חידתי הטקסט.

8. א.

ואתה אם תחסר טרף,	מחסורכה ומותריכה]
אם תותיר –	הובל למחוז חפצו,
ונחלתכה קח ממנו,	ואל תוסף עונד.]
ואם תחסר –	לוא מבלי הון מחסורכה
כיא לוא יחסר אוצר]	על פיהו יהיה כול,
ואת אשר יטריפכה אכול	ואל תוסף עוד פן תקציר חייכה
אם הון אנשים תלזה למחסורכה	אל [דומי לכ]ה יומם ולילה
ואל מנוח לנפשכה	[עד] השיבכה לנושנה בכה
אל תכזב לו למה תשה עון	וגם מחרפה לנושה
ולוא תאמין עוד לרעהו	ובמחסורכה יקפץ ידו

(4Q417, קטע 2, טור א, שורות 17–24 = 4Q416, קטע 2, טור א, שורות 16–17)

טרף: פרנסה. אם תותיר: אם תהיה פרנסתך יתרה על החלק הראוי לך, על נחלתך. מחוז חפצו: כנראה של האל; הביטוי קשה. את אשר יטריפכה אכול: השוו: 'ראש ועשר אל תתן לי הטריפני לחם חקי' (משלי ל, ח). הון אנשים: בניגוד להון הבא ישירות מן האל (ראו במיוחד בקטע ב). למה: שמא, פן. תשה עון: תשא עוון (כך בפסקה זו בכתב־יד אחר: 4Q418, קטע 7, שורה 6). ולוא תאמין עוד לרעהו: כנראה צריך להיות 'ולא תאמן עוד לרעהו', כלומר אי־אמינות כלפי הנושה הזה תביא לכך שגם אחר לא יפתח את ידו להלוות לך במחסורך להבא (השוו: בן סירא כט, 3).

ב.

[מא]ל שאל טרפכה	כי הוא פתח רחן מיו
למלא כל מחסורי אוטו	ולתת טרף לכל חי
ואין]	
ואם יקפוץ ידו,	ונאספה רוח כול בשר.
אל תקנרב לנחלת רעכה	פן תכשול בה, ⁴²
ובחרפתו תכסה פניכה	ובאולתו מאסיר כמה]
אם בהון וישה] הנושה]	מהר שלם ואתה תשוה בו,
כי כיס צפוני<י>כה פקדתה לנושה בכה	בעד רעיכה נתתה כל חייכה בו.

⁴² ההשלמה מסופקת, ואף האות קו"ף שבמילה 'תקרב' מסופקת. מן המילים 'בה' 'ובחרפתו' ברור רק שבקטע החסר צריך להיות שם עצם אחד בנקבה ואחד בזכר.

מהר תן אשר לו וקח כיסכה, ובדבריה אל תמעט רוחכה.
בכל הון אל תמר רוח ק>דשכה, כי אין מחיר שוה [בה]

(4Q416, קטע 2, טור א, שורה 22 – טור ב, שורה 7)

אוטו: המילה 'אוט' חוזרת ונשנית בחיבורי החכמה מקומראן, ומשמעותה אינה ברורה די הצורך. ואם יקפוץ ידו ונאספה רוח כול בשר: השוו: 'תפתח ירך ישבעון טוב. תסתיר פניך יבהלון, תסף [=תאסוף] רוחם יגנעון' (תהלים קד, כז–כח). מאסיר כמה: פירוש המילים אינו ברור. אולי צריך להיות 'מחסורכמה'. כיס: שקיק לשמור בו כסף (מעין ארנק). אל תמר: לשון המרה.

ג.

לאשר אין כוחכה אל תגע

פן תכשל וחרפתכה תרבה מאודה.
[אל תמ]כור נפשכה בהון, טוב היותכה עבד ברוח.
וחנם תעבוד נוגשיכה, ובמחיר אל תמכור כבודכה,
ואל תערבהו (או: תערב הון) בנחלתכה פן יוריש גויתכה.
אל תשבוע לחם ואין כסות, אל תשת יין ואין אכל,
אל תדרוש תענוג ואתה חסר לחם.
אל תתכבד במחסורכה ואתה רוש, פן תבוז לחייכה.
וגם אל תקל בלי חוקכה

(4Q416, קטע 2, טור ב, שורות 16–21)

לאשר אין כוחכה: כנראה: לדבר שאין בכוחך לעשות. עבד ברוח: ביטוי סתום. אולי הכוונה: עבד שיש בו רוח (הקודש). תערבהו (או: תערב הון): הנוסח הראשון הוא של 4Q416, הנוסח השני של 4Q417, קטע 2ב (+קטע 23), שורה 23; והוא נראה יותר. אל תתכבד במחסורכה: אל תחיה חיים של כבוד אם אין לך אמצעים לכך. רוש: רש. פן תבוז לחייכה: שיעורו כנראה: פן תסכן את חייך בחיים מעבר ליכולתך. אל תקל בלי חוקכה: אל תתבזה בסטייה מן המנה שנקבעה לך על ידי האל (משלי ל, ח), וכוונתו לחיים מעבר ליכולת, ויש מפרשים להפך: לחיים שהם פחות מן המנה הקצובה לאדם (קוגל).⁴³

ד.

וגם מכל איש אשר ל>א ידעתה אל תקח הון פן יוסיף על רישכה
ואם שמו ברא>ו שכה למות הפקידהו ורוחכה אל תחבל בו

(4Q416, קטע 2, טור ג, שורות 5–7)

שמו ברא>ו שכה למות: הענישו אותך בגזר דין מוות. הפקידהו: קשה. אולי: הפקד את הכסף אצל אחר, ואל תשתמש בו להצלתך.

קטע אחר בחיבורנו קשור בעניינו לקטע זה:

9. [ב]מסחורכה אל תערוב אשר [לרעכה?] למה יהיה כלאים (ב)>כ>פרד והייתה כלובוש שעטנזן בצמר ובפשתים ועבודתכה כחור[ש] בשור ובח[מו]ר [י]חדון

M. Kister, 'A Qumranic Parallel to 1 Thess 4:4? A Reading and Interpretation of 4Q416 2 ii 21', *DSD*, ⁴³ 10 (2003), pp. 365–370, והצעת קוגל, שם, עמ' 368.

וגם תבואתכה תן] כ[זורע כלאים אשר הזרע והמלאה ותבואת הנכרם]
 יקדוש וגם הונכה עם בשרכה] [חייכה יתמו יחד
 ובחייכה לוא תמצא
 (4Q418, קטע 103, טור ב, שורות 6–9)

במסחורכה: במסחרך. למה: פן, שמא. שעטנז] [...] ותבואת הנכרם] יקדוש: על פי: 'לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם. לא תחרש בשור ובחמור יחדו. לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו' (דברים כב, ט–יא).

הקורא יראה שלעתים קרובות קשה לדעת במה עוסקים קטעים אלו בדיוק ומה עיקר עניינם. בכל זאת כמה דברים משותפים לקטעים השונים, למשל העיסוק ביחס שבין ממון לרוח: 'קח כיסכה, ובדבריכה אל תמעט רוחכה. בכל הון אל תמר רוח קודשכה'; '[אל תמ]כור נפשכה בהון'; 'ורוחכה אל תחבל בו' וגם: 'הונכה עם בשרכה] [חייכה'. לדעתי דאגתו העיקרית של חיבור חכמת רז נהיה אינה לצד הכלכלי אלא לצד הדתי. כל הונו של אדם בא לו מן האל, והוא קצוב לו ממנו, והרעיון המרכזי בקטעים אלו ובקטעים רבים אחרים הוא רעיון הנחלה שנתבאר לעיל. לכן עקרונית על אדם להימנע מלסמוך על 'הון אנשים'. אם יחסר לך כסף, אומר המחבר, 'לוא מבלי הון מחסורכה', כי לאלוהים אוצרות רבים. אל לו לאדם לנסות להוסיף על נחלתו הקצובה לו מן האל, כי ניסיון כזה מביא לקיצור חייו, זו אותה הסגת גבול שתוארה לעיל. אולם אל חלק זה של האמור בקטע 8א נסמך קטע המדבר על מי שלווה בכל זאת 'הון אנשים'. דומה שאין דעתו של המחבר נוחה מעצם הדבר מבחינה אידאולוגית-דתית, והפצרתו בלווה להחזיר את ההלוואה מהר ככל האפשר אינה נובעת רק מסיבות כלכליות; ואכן קו המחשבה שיש לבקש את הפרנסה מן האל בלבד חוזר בהמשכם של הדברים (8ב). אולם בתווך (בסוף 8א) ניתן נימוק מעשי ברור לצורך להחזיר את החוב ללווה בהקדם (ראו בביאור), רעיון השייך לעולמה של ספרות החכמה מאז ומתמיד.

המפתח להבנתו של קטע 8ב מצוי במילים 'פקדתה לנושה בכה בעד רעיכה נתתה כל חייכה בו'. נראה שהקטע עוסק במי שמשתף את ממונו בממונו של אחר (שותפות או ערבות), ועיקר טענתו שיש במצב כזה סכנה רבה, משום שלכל אדם ואדם נחלתו שלו מן האל, ועלול אתה לסכן את 'נחלתך' שלך. שאלה גדולה היא מהו 'כיס צפונ<י>כה' (8ב). ייתכן שזה מציין את האוצר שנגזז לאדם משמים, ואם כן חייב אדם לתת לנושה את אשר לו, ולא לשתפו בנחלתו, כי שיתוף בנחלה החומרית הוא שיתוף גם בנחלה הרוחנית. החזרת הכסף לנושה וניתוק הקשר הכספי יאפשרו לאדם להחזיר לעצמו את 'כיס צפוניו', החשוב הרבה יותר ממנו, ושהוא 'כל חייו'. דברים אלו אמורים בפירוש בקטע 8ג: 'אל תערב הון (או: אל תערבהו) – את הנושה בך] (?) [בנחלתכה פן יוריש גויתכה'. אם הנוסח 'הון' הוא הנכון (ראו בפירוש לקטע) מדובר כאן בשותפות בהון (ראו: 'והון אנשי הקודש ההולכים בתמים אל יתערב הונם עם הון אנשי הרמיה' [סרך היחד, IQS, טור ט, שורה 8]). שותפות בהון בנחלתו של אדם, הניתנת לו מידי האל, עלולה להביא לפגיעה בחייו ('פן תקציר חייכה'), שכן הממון, החיים והחלק הרוחני מוקצבים לאדם כולם כאחד וכרוכים זה בזה. כיוצא באמור כאן אמור גם בקטע 9: ערבות פירושה כלאיים, והיא עלולה לסכן את חייו של אדם מבחינה דתית, כי היא פוגעת במנת חלקו של כל אדם ואדם כפי שניתנה לו משמים, וזו עברה דתית. לפיכך, כך קובע קטע 8ג, על אדם להסתפק בנחלתו ולהתקיים בדיוק באמצעים שברשותו. כאן מובאות כמה מימרות אופייניות לספרות החכמה ('אל תשבוע לחם ואין כסות, אל תשת יין ואין אכל', כלומר סדר העדיפות הצרכני שחייב אדם לפעול לפיו), אולם המושג הדתי המניע פסוקים אלו ייחודי לעולמו של החיבור חכמת רז נהיה.

נראה לי שכך יש להבין גם את האמור בקטע 48: אין כאן חשש מעשי שלקחת כסף תוסיף על עוניו של אדם (לא נאמר איך יקרה הדבר), אלא חשש שלקחת הונו של מי שאינו בכת יוסיף על 'עוניו' של אדם במובן המושאל, והוא עלול לעלות לו ב'רוחו'. לפי פירושי עצות החכמה המעשיות הבאות בקטע מקבלות גוון אחר, במסגרת ההטפה הדתית שבה הן משולבות, ואשר מושג יסודי בה הוא הנחלה שנותן האל לכל אדם. ואולם קל לראות שגם פירושים אחרים, שונים מזה שהוצע כאן, אפשריים. זו חידתיותו של הטקסט הארוך הזה.

ד

עוד כמה חיבורי חכמה נמצאו בקומראן. רובם קטעים קטנים ביותר, ובמצב השתמרות גרוע.⁴⁴ אחד מהם, חיבור שירי מקוטע (4Q525),⁴⁵ יוחס ככל הנראה לשלמה.⁴⁶ עיקר הקטעים שנשמרו בו הם דברים בשבח החכמה, למשל:

ואשרי	בלב טהור	ולוא רגל על לשונו
אשרי תומכי חוקיה		ולוא יתמוכו בדרכי עולה
אשרין הגלים בה		ולוא יביעו בדרכי אולת
אשרי דורשיה בבור כפים		ולוא ישחרנה בלב מרמה
אשרי אדם השיג חוכמה	ויתהלך בתורת עליון	ויכן לדרכיה לבו
ויתאפק ביסוריה	ובנגועיה ירצה תמני'ד	
ולוא יטושנה בעוני מצרן	ובעת צוקה לוא יעוזבנה	

(4Q525, קטע 22, שורות 1–5 [הקטע נמשך עוד חמש שורות]).

הגלים בה: שמחים בה (לשון גיל). יביעו: ישמחו (משורש בו"ע בארמית, ומופיע עוד במגילות ובבן סירא). דורשיה: דורשה. בבור כפים: בהיותו צדיק. עוני מצרן: ייסורים שהאל מביא על אדם כדי לנסותו.

במילים 'ויתהלך בתורת עליון' מזדהה החכמה עם התורה, כמו בבן סירא. אמנם אפשר בהחלט שמילים אלו הן תחיבה, שכן הן מפריעות לתקבולת הסדירה לפניהן ואחריהן, והוצאתן לא תפגע בפסוק כלל. בכל זאת אין ספק בצד הלאומי-הישראלי של החכמה, כפי שנראה להלן בסמוך. בקטעים אחרים של חיבור זה (שמצב השתמרותם גרוע מאוד) מוזכרות הרוחות הפוגעות בבני אדם, והגורמות להם לחוסר דעת ואי-הבנה (4Q525, קטעים 6, 7, 9).⁴⁷ אפשר להראות את הזיקה הלשונית בין קטעים אלו למגילת ההודיות, אבל קשה להכריע לפי שעה מה טיבה של זיקה זו.⁴⁸

⁴⁴ ראו במיוחד החיבורים שפורסמו בידי אלגוויין ואחרים (לעיל, הערה 10).

⁴⁵ E. Puech, '4QBéatitudes', *Qumran grotte 4, XVIII: Textes hébreux (4Q521–4Q528, 4Q576–4Q579)*

S. Tanzer, (DJD, 25), Oxford 1998, pp. 179–182. ראו: 4Q424, ראו:

'4QInstruction-like Composition B', P.S. Alexander et al., *Qumran Cave 4, XXVI: Miscellanea, Part 1* (DJD, 36), Oxford 2000, pp. 333–346

⁴⁶ א' קימרון, 'לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה (א)', מגילות, א (תשס"ג), עמ' 137.

⁴⁷ שם, עמ' 137, הערה 5.

⁴⁸ שם.

ויתנו קרנם *לאחר*⁵¹ וכבודם לגוי נכרי
ויעצבו קרית קדש וישמו ארחתיה

(בן סירא מט, 4–6)

מלכי יהודה המשחיתים, שאינם שומרים את התורה, מביאים עליהם את הפורענות: כוחם ניתן לאחר, וכבוד מלכות בית דוד ניתן למלכי גויים נכריים. על פי פסוקים אלו נעשתה כנראה ברכת ההפטרה על מלכות דוד: 'על כסאו לא ישב זר ולא ינחלו אחרים את כבודו'. נראה שלשונה של שורה זו בבן סירא תלויה באמור במשלי על האישה הזרה:

ועתה בנים שמעו לי	ואל תסורו מאמרי פי
הרחק מעליה דרכך	ואל תקרב אל פתח ביתה
פן תתן לאחרים הודך	ושנתך לאכזרי
פן ישבעו זרים כחך	ועצבך בבית נכרי

(משלי ה, ז–י)

קישורם של פסוקים אלו לכאן עולה בקנה אחד עם קטעי קומראן, שהרי האישה הזרה נתפסת גם בכתבים מקומראן כמייצגת את מי שמטה דרך ישרים ומונעת אותם מלשמור את חוקי אל (וכך גם בספרות חז"ל, ששם היא מייצגת את המינות). מי שאינו מרחיק מעליו דרכיה של זו, סופו שהוא נותן לאחרים את כבודו, וברמה הלאומית פירושו של דבר גלות. וכך אמור במפורש בדרשה בקובץ מדרשים מאוחר ביותר: "ואל תסורו מאמרי פי" הזהירם שיקיימו את העשייה כשם שקבלו עליהם בסיני [...] "פן תתן לאחרים הודך" שיאבדו מלכותם ותנשא לגוים, ואין "הודך" אלא מלכות [...] "פן ישבעו זרים כחך" שגלו מארצם וישבו זרים במקומם ואכלו כחם ויגיעם' (במדבר רבה ט, ז).

ואולם בתוך ההקשר בבן סירא לא מן הנמנע לפרש שהפסוק 'ויתנו קרנם לאחר וכבודם לגוי נכרי' מתאר את עזיבת תורת עליון, ולא את העונש עליה (כפי שפירשתי זה עתה). נראה שכך פירשו בבן סירא כבר כתבי חכמה קדומים. כך נאמר בשיר בספר ברוך (שנשמר לנו רק ביוונית):

זה ספר מצוות האלהים	והתורה העומדת לעולם
כל מחזיקיה לחיים	ועוזביה ימותו
שובה יעקב והחזק בה	התהלך לנוגה לפני אורה
אל תתן לאחר כבודך	ויתרוך לגוי נכרי

(ברוך ד, א–ג)

וכך נאמר גם בקטע מן החיבור השירי במגילה 4Q525, שורה המעידה כמאה עדים על מהותה הישראלית של החכמה ועל זיהויה בעיני המחבר עם התורה:

[ואל ת]עזבו לזרים חלוקכמה וגורלכמה לבני נכר

(קטע 5, שורה 8)

⁵¹ בכתב־היד העברי מן הגניזה: 'ויתן קרנם לאחר וכבודם לגוי נכל נכרי'. תיקנתי לפי התרגומים (לא מן הנמנע ש'אחור' אינו שיבוש, אלא צורת הגייה של 'אחר'), והמילה 'נכל' היא תוספת.

ומטבע זה אנו מוצאים גם בצוואת קהת מקומראן:

ואל אלין לכול עלמין ונהר נהירה עליכון ויודענכון
שמה רבא ותנדרעונה, די הוא אלה עלסיה ומרא
כול סעבדיא ושליט בכולא למעבד בהון כרעותה.
ויעבד לכון חדוא ושמחא לבניכון בדרי קושטא
לעלמין.

ובען, בני, אזדהרו בירותתא די מ>ה>שלמא
לכון ודי יהבו לכון אבהתכון ואל תתנו ירותתכון
לנכראין ואחסנותכון לכילאין – ותהון לשפלו
ולנבלו בעיניהון ויבסרון עליכון, די להון תותבין
לכון ולהון עליכון ראשין. להן אחדו בממר
יעק>ב> אבוכון ואתקפו בדיני אברהם ו>ב>צדקת
לוי ודילי, והוא קדניוֹשין ודכין מן כול רוב ואחדין
בקושטא ואזלין בישירותא ולא בלבב ולבב להן
בלבב דכא וברוח קשיטה וטבה, ותנתנון לי
ביניכון שם טב וחדוא ללוי ושמח>>א>> לין עקוב
ודיאצ לישחק ותשבוחא לאברהם, די נטרותן
והילכתון ירותנתא די שבקו לכון אבהתכון;
קושטא וצדקתא וישירותא ודכנותא וקוֹדשא
וכהוֹנָתא, ככול די פקדת>>כ>>ון וככול די
אלפתכון בקושט.

ועתה, בני, היזהרו בירושה המסורה לכם
ואשר נתנו לכם אבותיכם ואל תתנו ירושתכם
לנכרים ונחלתכם לזרים – ותהיו שפלים
ונבלים בעיניהם ויבוזו לכם, ולא יהיו תושבים
בתוכם כי אם יהיו עליכם ראשים. אלא אחזו
בדבר יעקב אביכם והחזיקו בדיני אברהם
ובצדקת לוי ובצדקתי, והיו קדושים וטהורים
מכול [??] ומחזיקים בצדק והולכים בישרות
ולא בלבב ולב אלא בלב טהור וברוח צדק וטוב,
ותתנו לי ביניכם שם טוב וחדווה ללוי ושמחה
לין עקב ודיצה ליצחק ותשבחה לאברהם,
ששמרתם והילכתם בירושה [?] שעזבו לכם
אבותיכם: אמת וצדק ויושר וטהור וקודש
וכהונה, ככל אשר ציויתי אתכם וככול אשר
לימדתיכם באמת.

(4Q542, קטע 1, טור א, שורה 1 – טור ב, שורה 1)⁵²

חוזרת כאן אפוא אותה נוסחה: 'אל תתנו ירושתכם לנכרים ונחלתכם לזרים', והכוונה כאן
לשמירת מצוות התורה. דוגמה אופיינית להמשכיות חלקית של ספרות החכמה בתוך ספרות
הצוואות (המוכרת גם מחיבורים לא קומראניים, וראש לכול החיבור המכונה צוואת שנים־עשר
השבטים).⁵³

יש אפוא המשכיות בשימושה של מטבע מבין סירא בספרות החכמה ובספרות הצוואות. אם
נכונה טענתי שהשימוש במטבע זה אינו לפי כוונתו המקורית של בן סירא, הרי כאן לא רק הוכחה
שזמנם של חיבורים אלו מאוחר לבן סירא (ואולי גם לתלות כלשהי בין החיבורים השונים), אלא
גם דוגמה נוספת לעיבודם של משלי חכמה ומשפטים אחרים, שמשמעותם משתנה עם שאילתם
מחיבור לחיבור.⁵⁴ מכל מקום יש בכך כדי להדגים את הקשר בין חיבורים שונים בספרות החכמה
ואת קשרה של זו לספרות הצוואות.

⁵² E. Puech, '4QTestament de Qahat ar', idem, *Qumran grotte 4, XXII: Textes araméens, première partie: 4Q529–549* (DJD, 31), Oxford 2001, pp. 268–269

⁵³ ראו לעיל, הערה 2.

⁵⁴ דוגמאות נוספות ראו לעיל, עמ' 306, 309–310.

בריאן שולץ

מגילת מלחמת בני אור בבני חושך: הצד הספרותי

מבוא

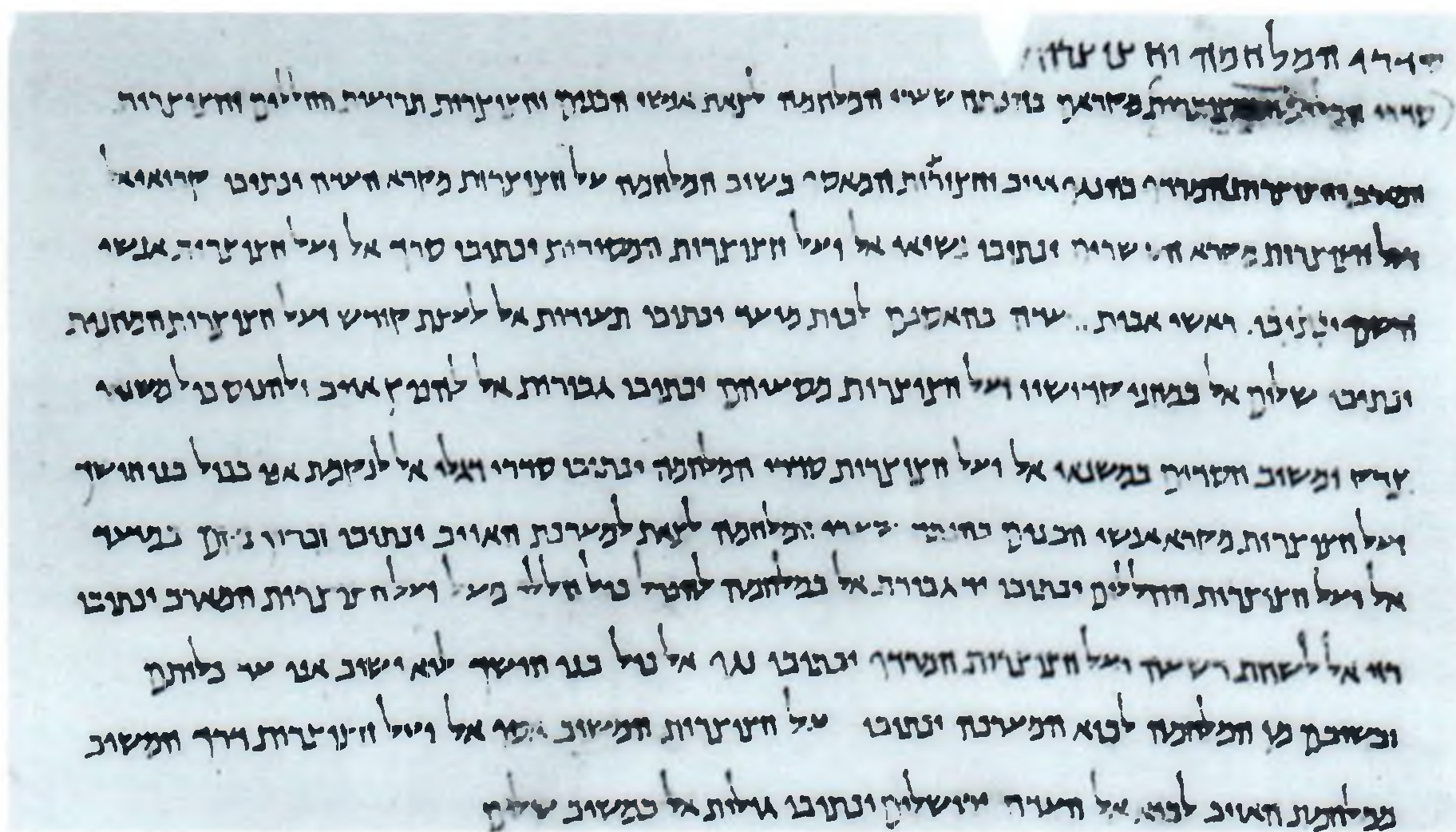
מגילת מלחמת בני אור בבני חושך היא אחת משבע המגילות הראשונות שגילו הבדווים בשנת 1947 במערה 1 באזור ח'רבת קומראן. כידוע אליעזר סוקניק קנה שלוש מהמגילות, כולל מגילה זו, מסוחר עתיקות מבית-לחם. סוקניק פרסם תעתיק חלקי של מגילת מלחמת בני אור בבני חושך.¹ מאוחר יותר פרסם בנו יגאל ידן תעתיק מלא של הטקסט ופירוש שלו.² מאז פרסמו חוקרים שונים תרגומים ופירושים שונים של המגילה.³

מגילת מלחמת בני אור בבני חושך – או מגילת המלחמה (IQM) – היא טקסט אסכטולוגי המתאר את המלחמה הסופית בין כוחות הטוב, בני אור, ובין כוחות הרע, בני חושך, לביעור הרוע מהעולם. הטקסט נכתב על גבי ארבע ריעות של גוויל עדין, הכוללות שמונה-עשר טורים. אורכה של המגילה 2.30 מ' וגובהה כ-16 ס"מ. בכל עמוד נשמרו בין שש-עשרה לתשע-עשרה שורות, אולם לא נותר ולו טור שלם אחד, כיוון שהחלק התחתון של המגילה לא השתמר. מקובל על מרבית החוקרים כי במקור היו בין עשרים לעשרים ושלוש שורות בטור. לצד המגילה העיקרית התגלה דף המכיל קטע נוסף של טקסט, שאינו מתחבר למגילה העיקרית, הכולל חלקים של 14

¹ א' סוקניק, מגילות גנוזות מתוך גניזה קדומה שנמצאה במדבר יהודה: סקירה ראשונה, ירושלים תש"ח; הנ"ל, מגילות גנוזות מתוך גניזה קדומה שנמצאה במדבר יהודה: סקירה שנייה, ירושלים תש"י; הנ"ל, אוצר המגילות הגנוזות שבידי האוניברסיטה העברית, ירושלים תשט"ו. לפרטי סיפור רכישתן של המגילות ראו בפרסום הראשון של סוקניק, עמ' 10–11; ובספרו: אוצר המגילות, עמ' 13–17.

² י' ידן, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך, ירושלים 1955.

³ ראו לדוגמה: H. Bardtke, 'Die Kriegsrolle von Qumran Übersetzt', *Theologische Literaturzeitung*, 80 (1955), pp. 401–420; P. Boccaccio & G. Berardi, *Bellum filliorum lucis contra filios tenbrarum (IQM), Transcriptio et version latina*, Fano 1956; A. Dupont-Sommer, '«Règlement de la guerre des fils de lumière»: Traductions et notes', *Revue de l'Histoire des Religions*, 148 (1955), pp. 25–43; T.H. Gaster, *The Scriptures of the Dead Sea Sect*, London 1957, pp. 257–284, 293–297; J. van der Ploeg, 'La règle de la guerre: traductions et notes', *VT*, 5 (1955), pp. 373–420. הפירושים החשובים ביותר יצינו בהמשך.



מגילת המלחמה, 1QM, חלק מטור ג

שורות של טור אחד.⁴ בשנת 1949 התגלו במערה 1 קטעים נוספים השייכים למגילת המלחמה (1Q33), ואחד מהם שייך לטור נוסף, והדבר מעיד שסוף היצירה חסר.⁵ עם גילויין של מערות אחרות באזור קומראן, במיוחד מערה 4, התגלו קטעים נוספים של עותקים אחרים של מגילת המלחמה.⁶ רובם נכתבו על גוויל, אך יש גם עותקים שנכתבו על פפירוס (4Q496, 4Q497). טקסטים אלו כוללים ממספר מילים עד כמה טורים, אבל לא השתמר בהם שום טור שלם. היום ידוע על חלקים של לפחות עשרה טקסטים הדומים למגילת המלחמה, או הדנים בנושאים הקרובים לה. ניתן לשער כי ארבעה מהם הם עותקים של מגילת המלחמה, אף על פי שהם כוללים וריאנטים שונים של הטקסט (4Q492, 4Q494, 4Q495, 4Q496). שתי

⁴ רוב החוקרים מכנים אותו טור יט, אף שאין הוכחה שהדף הזה אינו מטור אחר, אולי טור כ. ראו: J. Carmignac, *La règle de la guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres*, Paris 1958, p. 259. לעומת זאת חוקרים אחרים ראו בו עותק נוסף של המגילה, ראו: E. & H. Eshel, 'Recensions in the War Scroll', L. Schiffman, E. Tov & J. C. VanderKam (eds), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery*, Jerusalem 2000, p. 354.

⁵ D. Barthélemy & J.T. Milik, *Qumran Cave 1* (DJD, 1), Oxford 1955, pp. 3–40, pls. I–VII; J.T. Milik, 'Review of the Dead Sea Scrolls of the Hebrew University', *RB*, 62 (1955), p. 598.

⁶ M. Baillet, 'La guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres', idem, *Qumrân grotte 4*, III: 4Q482–4Q520 (DJD, 7), Oxford 1982, pp. 12–72. לפרסום הקטעים האחרים ראו: E. & H. Eshel, '4QWar Scroll-like Text B', S.J. Pfann et al., *Qumran Cave 4, XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Part 1* (DJD, 36), Oxford 2000, pp. 439–445, pl. XXX; P.S. Alexander & G. Vermes, '4QSefer ha-Milhamah', *ibid.*, pp. 243–251, pl. XXVIII. ראו גם את עבודת הדוקטור החשובה של רוני ישי, ספרות המלחמה בקומראן: כתבי היד 4Q496–4Q491 (מהדורה ופירוש) והשוואתם למגילת המלחמה (1QM), חיפה, תשס"ו.

מגילות אחרות מתוארות כמהדורות (recensions) שונות של מגילת המלחמה מפני שהן כוללות שינויים ותוספות שאינם ב־IQM (4Q491, 4Q493). יש גם קטעים שאמנם אינם מקבילים למגילת המלחמה אבל ייתכן שהשתמרו בהם חלקים החסרים ב־IQM או דיונים הקשורים אליה (4Q497, 4Q471, 4Q285, 11Q14).

תיארוך הטקסטים מתבסס על ניתוח פלאוגרפי. 4Q493 נחשב לעותק הקדום ביותר, והוא מתוארך למחצית הראשונה של המאה הראשונה לפסה"נ. רוב הטקסטים האחרים, כולל מגילת המלחמה ממערה 1, מתוארכים למחצית השנייה של המאה הראשונה לפסה"נ. נראה שאת 4Q492 ו־4Q495 יש לתארך פחות או יותר לאותו הזמן של IQM, ואילו 4Q496, 4Q497 ו־4Q471 קדומים מהם מעט. 4Q491 הוא העותק המאוחר ביותר במאה הראשונה לפסה"נ, ו־4Q494 מתוארך לרבע הראשון של המאה הראשונה לסה"נ.⁷ החוקרים טרם הגיעו להסכמה בכל הנוגע לשילוב הטקסטים ולמשמעויות העולות מכך לשחזורים השונים.⁸ מקובל שיש לפחות שתי גרסאות של IQM, אבל קשה לומר אם הקטעים האחרים הם עותקים של מגילת המלחמה (כולל סוף החיבור שלא השתמר ב־IQM) או אולי הם מקורות ששימשו את עורך המגילה, או שמא הם רק טקסטים הדומים למגילה המלחמה. ברור שעל מנת להבין את מגילת המלחמה יש להתחיל בבחינת הטקסט השלם ביותר, היינו IQM.

לפני שאסקור את תוכן המגילה ואחלק אותה לפרקים ולפסקאות, אעמוד על סימני החלוקה שהשאיר המחבר או המעתיק. בטור הראשון, בשורות 7 ו־15, כתובות מספר מילים ויתר השורה ריק. צורת חלוקה זו, הדומה לפרשיות הפתוחות בתנ"ך, מופיעה במגילה פעמים רבות, למעשה כמעט בכל טור. נוסף על כך יש לעתים רווח של שורה שלמה. דומה, אם כן, שהסופר השתמש בשתי שיטות: רווח של שורה על מנת לסמן את החלוקה הראשית (סופי פרקים), והשאיר את סוף השורה ריק על מנת לסמן את החלוקה המשנית (סוף פסקאות).⁹ אבל המצב אינו כל כך פשוט: לפעמים השורה הריקה באה לאחר שורה שנכתבה עד סוף הטור (כגון בטור ג, שורות 11–12), ובמקרים אלה לא הייתה אפשרות לסופר להשאיר רווח ריק בתוך השורה. מכיוון שהסופר שכתב את מגילת המלחמה לא השתמש בשום צורה אחרת על מנת לסמן את החלוקה של המגילה, לא הייתה לו ברירה אלא לדלג על שורה שלמה. לפיכך במקרים שהוא דילג על שורה שלמה לאחר

⁷ לדיון מלא בכל הקשור לתיארוך הטקסטים, ראו: באייה (שם); J. Duhaime, 'War Scroll', J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*, II: *Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, Tübingen & Louisville 1995, pp. 81–84; א' וח' אשל (לעיל, הערה 4), עמ' 352.

⁸ הפרסום היחיד המביא את כל הנתונים העולים מהקטעים שהוזכרו לעיל הוא ספרו של דוהיים (שם), עמ' 203–96.

⁹ ידין סבר כי מדובר בשיטה אחת, ושהמחבר דילג על שורה כאשר לא נותרה לו לפחות חצי שורה ריקה בסוף פסקה, ראו: ידין (לעיל, הערה 2), עמ' 248. ברם אילו כך היה, היה המחבר נמנע מלדלג על שורה אחרי טור ד, שורה 5; טור יב, שורה 16; טור טו, שורה 3; טור יז, שורה 9. ראו: J. van der Ploeg, *Le rouleau de la guerre* (STDJ, 2), Leiden 1959, p. 5. דוגמה בולטת יותר מופיעה בטור ד, שורה 9, שם מתחילה פסקה במילה 'סרך'. חוץ מאשר בטור ד, שורה 9, המונח 'סרך' מתועד במגילה תמיד בפתיחת פסקה – אחרי סוף שורה שנותרה ריקה או אחרי שורה שלמה ריקה (טור ג, שורה 13; טור ה, שורה 3; טור ט, שורה 10). גם לפני טור ד, שורה 9, יש רווח (vacat), אלא שהוא קצר, בסוף השורה הקודמת (טור ד, שורה 8). לפיכך ברור שהמחבר התכוון להתחיל נושא חדש ופרק חדש אף שלא הותיר חצי שורה ומעלה ריקה כטענת ידין. נראה לי אפוא שייתכן שיש במגילת המלחמה שתי שיטות חלוקה, עיקרית ומשנית.

שכתב עד סוף השורה הקודמת, יש לקבוע מה הוא ביקש לציין בכך על סמך תוכן הפסקאות שלפני השורה הריקה ושלאחריה.¹⁰

קשה לחלק את המגילה לפרקים ולפסקאות, שכן כאמור לא נותר בידינו שום טור שלם, ואין לדעת אם היו שורות ריקות בתחתית המגילה. חוקר המגילה חייב אם כן לחלק את המגילה לפי הנושאים הנזכרים בסוף כל טור ובתחילת הטור הבא. חלוקת המגילה בטבלה שבסוף המאמר היא הצעה לשחזור שבה הוכאו בחשבון השיקולים הללו.¹¹ המגילה כוללת נושאים שונים וכתובה בסגנונות שונים. כצפוי מגילת המלחמה כוללת פסקאות על ארגון הצבא, כלי נשק, טקטיקה וכו', למשל:

ואחריהם יצאו שלושה דגלי בינים¹² ועמדו בין המערכות הדגל הראשון ישליך אל מערכת האויב שבעה זרקות מלחמה ועל לזהב הזרק יכתובו ברקת חנית¹³ לגבורת אל ועל השלט השני יכתבו זיקי דם¹⁴ להפיל חללים באף אל ועל הזרק השלישי יכתבו שלהובת חרב אוכלת חללי און במשפט אל כול אלה יטילו שבע פעמים ושבו למעמדם ואחריהם יצאו שני דגלי בינים ועמדו בין שתי המערכות הדגל הראשון מחזיק חנית ומגן והדגל השני מחזיקי מגן וכידון¹⁵ להפיל חללים במשפט אל ולהכניע מערכת אויב בגבורת אל לשלם גמול רעתם לכול גוי הבל והיתה לאל ישראל המלוכה ובקדושי עמו יעשה חיל (טור ו, שורות 1–6)

בקטע קצר זה מדובר לא רק על טקטיקה ועל כלי הנשק של החיילים, לרבות הכתובות שעליהם,¹⁶ אלא גם על תפיסתם התאולוגית של בני אור, שלפיה צפוי להם הניצחון במלחמה מפני שאלוהים יעזור להם כפי שהבטיח בדברי הנביאים. בהמשך המגילה נאמר באחת התפילות למלחמה:

לכה המלחמה ומאתכה הגבורה ולוא לנו ולוא כוחנו ועצום ידינו עשה חיל כיא בכוחכה ובעוז חילכה הגדול כאשר הגדתה לנו מאז לאמור דרך כוכב מיעקוב קם שבט מישראל ומחץ פאתי מואב וזקרקר¹⁷ כול בני שית וירד מיעקוב והאביד שריד מעיר והיה אויב ירשה וישראל עשה חיל וביד משיחיה¹⁸ חוזי תעודות הגדתה לנו קנצין מלחמות¹⁹ ידיכה להכבד באויבינו להפיל גדודי בליעל (טור יא, שורות 4–8)

¹⁰ לא כל החוקרים שפירשו את המגילה דנו בחלוקה המתועדת בטקסט. ראו בעיקר: ון-דר-פלוך (שם). לדעתי התעלמות זו גרמה לטעויות בהכנת משמעות החלוקה.

¹¹ החוקרים חלוקים בשאלה אם אכן קיימות שתי רמות של חלוקה, ולכן החלוקה העיקרית לפרקים היא טנטטיבית. למרות זאת יש לציין שכל רווח הקיים במגילה מופיע בטבלה, ולפיכך אפשר לראות בחלוקה שלהלן את כל הפסקאות של IQM.

¹² יחידה צבאית המורכבת מאנשי ביניים (שמואל א יז, ד, כג), הנלחמים בין המערכות. ראו: ידן (לעיל, הערה 2), עמ' 143–145.

¹³ או 'ברק חנית'; ראו: חבקוק ג, יא; נחום ג, ג.

¹⁴ כפי הנראה מדובר על כלי נשק; ראו: משלי כו, יח; ישעיה נ, יא.

¹⁵ ראו: G. Molin, 'What is a kidon?', JSS, 1 (1956), pp. 334–337.

¹⁶ יש כתובות גם על החצוצרות (טור ג, שורות 1–11) ועל האותות (טור ג, שורה 13 – טור ד, שורה 17).

¹⁷ כנראה טעות בהעתקה ויש לקרוא 'זקרקר'.

¹⁸ כלומר הנביאים; ראו: תהלים קה, טו.

¹⁹ בספרות קומראן 'קץ' משמש גם בהוראה של 'זמן'; ראו: סוקניק, מגילות גנוזות, א (לעיל, הערה 1), עמ' 22.

מציטוט קצר זה עולה שבני אור השתמשו בנבואות (קטע מנבואת בלעם, במדבר כד, יז–יט) כדי להבין כיצד אמורה להתנהל המלחמה הסופית ברוע בעולם. הם חשבו שהנבואות נכתבו במיוחד בעבורם ולתקופתם, ופירשו אותן כמדברות על מצבם במלחמה באחרית הימים. המלחמה לא הייתה רק עניין צבאי אלא גם רוחני, ועל כן מופיעים בה הכוהנים, האחראים להנהגה הרוחנית של בני ישראל:

ועמד כוהן הראש ואחיו הכוהנים והלויים וכול אנשי הסדר²⁰ עמו וקרא באוזניהם את תפילת מועד המלחמה [ספר סדר עתו²¹ עם כול דברי הודותם וסדר שם את כול המערכות כן] והתהלך הכוהן החרוץ²² למועד נקם על פי כול אחיו וחזק אתו [והענה ואמר חזקו ואמצו (טור טו, שורות 4–7)]

נוסף על סדרת התפילות והנאומים של הכוהנים שהוזכרו בקטע זה, המגילה כוללת גם תפילות של כל הצבא, למשל תפילה המיועדת להיאמר לאחר הניצחון:

ברוך אל ישראל השומר חסד לבריתו ותעודות ישועה²³ לעם פדותו ויקרא כושלים לנגבורו ת פלא וקהל גויים אסף לכלה אין שארית להרים במשפט לב נמס ולפתוח פה לנאלמים לרנן בגבורות [רפות ללמד מלחמה ונותן לנמוגי ברכים²⁴ חזק מעמד ואמוץ מתנים לשכם מכים ובעני רוחן] [סם לבב קושי²⁵ ובתמימי דרך יתמו כול גויי רשעה ולכול גבוריהם אין מעמד ואנו שארית ברוך] שמכה אל החסדים השומר ברית לאבותינו ועם כול דורותינו (טור יד, שורות 4–9)

חשוב היה לבני אור שהמלחמה תתנהל בצורה נכונה, גם מבחינה צבאית וגם מבחינה רוחנית, כדי להיות רצויים לאלוהים, שכן בלעדיו לא הייתה להם שום תקווה לניצחון.²⁶

מבנה, יצירה ותיארוך של מגילת המלחמה

מן הציטוטים דלעיל עולה בבירור כי מגילת המלחמה אינה מדריך רגיל למלחמה.²⁷ כאמור

²⁰ כינוי לאנשי כת קומראן; ראו: ידין (לעיל, הערה 2), עמ' 136–139.

²¹ ברור שהכוונה לאחד מסרכי כת קומראן, אבל הסרך אינו מוכר אלא מציטוט זה. ידין סבר שהוא ספר תפילות, במפורש אוסף התפילות הנמצא בטור י והלאה (ראו: ידין [לעיל, הערה 2], עמ' 347). לדעת רבין [ספר סרך עתו] הוא אחד המקורות של מגילת המלחמה, המשולב בה בטור ב, שורה 16 – טור יד, שורה 15 (ראו להלן בגוף המאמר). חוקרים אחרים חושבים שמדובר על ספר אחר, אך אין ביניהם הסכמה.

²² או 'מיועד'; ראו: דניאל ט, כו; יא, לו; N. Martola, 'The Priest Anointed for Battle', *Nordisk Judaistik*; *Scandinavian Jewish Studies*, 4 (1983), pp. 21–40.

²³ 'תעודות ישועה': את אשר אלוהים קבע, יעד, הבטיח מאז – את הישועה; ראו: ידין (לעיל, הערה 2), עמ' 341.

²⁴ בעלי ברכיים חלשות, מתנודדות.

²⁵ ראו: יחזקאל ג, ז; סרך היחד, IQS, טור ד, שורה 11.

²⁶ לא כל החוקרים רואים במגילת המלחמה ספר הדרכה למלחמה; יש הסבורים כי היא חיבור ליטורגי. ראו: J. Zhu-En Whee, 'A Model for the Composition and Purpose of Columns XV–XIX of the War Scroll (1QM)', *RevQ*, 82 (2003), pp. 263–283.

²⁷ להשוואה בין מגילת המלחמה לספרי הדרכה למלחמה מהעולם הקדום ראו: J. Duhaime, 'The War Scroll

המגילה מתארת מלחמה בין בני אור לבין בני חושך. היא מפרשת את הרקע ההיסטורי, ומפרטת את המשתתפים במלחמה, את תהליך המלחמה, את ארגון צבא בני אור, נשקם, מנהיגותם, ענייני טקטיקה, נאומים, תפילות ודינים שונים. אבל בטקסט שלפנינו התיאור חלקי ואינו עקיב. הדוגמאות לחוסר העקביות רבות, למשל: בטור א בני אור הם 'בני לוי ובני יהודה ובני בנימין' (שורה 2),²⁸ ואילו שאר בני ישראל הם 'מרשיעי ברית' (שם), אבל בטור ב מופיעים 'אנשי מלחמה מכול שבטי ישראל' (שורה 7). דוגמה אחרת, בטור א המלחמה קצרה יחסית (שורות 5–7, 9–11), ואילו בטור ב מדובר על מלחמה שתארך ארבעים שנה (שורות 6–9). ייתכן שמדובר על מספר שלבים של המלחמה, אבל בטור א יש הרגשה שבליעל, בני יפת, אשור והכתיים יושמדו כבר בשלב הראשון של המלחמה (שורות 5–6), בעוד האויבים הללו מופיעים שוב מאוחר יותר בקרבות אחרים (טורים יז–יט). דוגמה נוספת נמצאת בפסקה יד (טור ו, שורות 8–17), שבה מתוארים הפרשים, אך הם אינם נזכרים שוב בשום קרב. הדוגמה האחרונה שאביא כאן היא מטור ג, שבו מתוארים שלושה עשר סוגי חצוצרות וכתובותיהן, אבל בקרב המתואר בטור ז ושוב בטור טז נזכרים רק ארבעה סוגים של חצוצרות, ובמגילה לא נעשה שימוש ביתר סוגי החצוצרות.

יש במגילה קטעים החוזרים על עצמם, לעתים בשינויים, ואין בידינו הסבר לחזרות אלה. הדוגמה הבולטת ביותר היא התפילה בטור יא, שורות 8–16, החוזרת באופן מילולי כמעט בטור יט, שורות 1–8. בדומה לכך, לאחר התיאור הכללי של הצבא (טור ב, שורה 16 – טור ז, שורה 7) מתחיל פירוט הטקטיקה של 'אנשי בינים' (טור ז, שורה 9 – טור ט, סוף); פירוט נוסף (מקוצר) של הטקטיקה של אנשי ביניים נמצא בטור טז, שורות 3–9. בטור י, שורות 2–5 מופיע נאום 'הכוהן' לפני הקרב, ואילו בטור טו, שורות 4–16 יש נאום אחר של 'הכוהן' לפרוץ לפני הקרב; בנאום השני אין כל אזכור של הראשון, כך שקשה לקבוע אם מדובר בשני נאומים שונים או שמדובר באותו נאום. בטור יד, שורות 2–15, נזכרים סדרי הפעולה לאחר הניצחון של בני אור; הוראות אחרות לשלב זה במלחמה מופיעות בטור יט, שורות 8–14, ללא הסבר מדוע מופיעות שתי סדרות פעולה שונות לאותו שלב במלחמה.

בגלל כל זאת קשה להבין בקריאה ראשונה מה ביקש המחבר לומר על אודות המלחמה האסכטולוגית, וכבר הוצעו הסברים שונים לסתירות הגלויות ולהקבלות שבמגילה. אחת משאלות היסוד היא אם החיבור הוא יצירה של מחבר בודד או שמא הוא מורכב מציטוטים מיצירות שונות על המלחמה האסכטולוגית, ואם לפנינו ציטוטים מיצירות שונות יש לברר אם קיבוץ אוסף החיבורים הללו למגילה אחת היה מעשה חד-פעמי או שהיו מספר שלבי עריכה עד שהטקסט הגיע לצורה הסופית שלפנינו.

יאן קרמיניאק וידין טענו שהיצירה התחברה בידי סופר אחד. קרמיניאק הציע שהטקסט מתאר מלחמה אחת נגד מספר עמים, מלחמה שתימשך ארבעים שנה עד הקרב הסופי, שבו יפעיל אלוהים את מלאכיו ואת רוחותיו שיביאו את הניצחון לבני אור. לדעתו ההבדלים והחספוסים שבטקסט נובעים מכך שבסקירה הראשונה של ענייני טקטיקת המלחמה (טורים י–יד) התיאור הוא תמטי, ובסקירה השנייה (טורים טו–יט) התיאור היא כרונולוגי.²⁹ קרמיניאק לא ייחס חשיבות רבה לסתירות הקיימות במגילת המלחמה וראה בהן תוצאה של דמיון וחוסר דיוק מצדו

from Qumran and the Greco-Roman Tactical Treatises', *RevQ*, 13 (1988), pp. 133–151

²⁸ לדעת אחרת ראו להלן, הערה 68.

²⁹ סדר זה קיים גם באחד מספרי הטקטיקה ההלניסטיים-הרומיים, ראו: דוהיים (לעיל, הערה 27).

של המחבר.³⁰ ידין, שלא כקרמיניאק, ראה בטור א, שורות 1–7 שלושה שלבים של המלחמה שתימשך ארבעים שנה: הראשון נגד הכתיים שבארץ־ישראל ובגבולותיה (שורות 1–3); השני נגד הכתיים במצרים (שורות 3–4); והשלישי נגד מלכי הצפון (שורות 5–7).³¹ אולם ידין לא התייחס לרמזים לספר דניאל שבשורות הראשונות של המגילה (ראו להלן). זאת ועוד, הסבריהם של ידין וקרמיניאק אינם פותרים את כל הבעיות הנובעות מן החספוסים במגילה.

חיים רבין דחה את רעיון שהטקסט התחבר על ידי אדם אחד, וסבר כי החספוסים והסתירות שצוינו לעיל מוכיחים שמגילת המלחמה היא יצירה מורכבת.³² העדויות הברורות ביותר לכך מצויות לדבריו, בטורים טו–יט, שהם 'כעין תמצית של מה שבא קודם לכן'.³³ רבין טען שמגילת המלחמה נחלקת לשלושה ספרים נפרדים. הראשון הוא 'ספר המלחמה' (טור א, שורה 1 – טור ב, שורה 14; הכינוי המבוסס על השלמותיו של ידין בטור א, שורה 1: '[נוזה ספר סרך] המלחמה', ובטור טו, שורה 6: 'ככ[תוב בספר המלחמ]ה'). הספר השני הוא 'ס' פר סרך עתו' (טור ב, שורה 16 – טור יד, שורה 15; לשם הספר ראו: טור טו, שורה 5). והספר השלישי (טור יד, שורה 16 ואילך) מזכיר לדעתו את שני הקודמים בשמם (בספר השלישי מופיעים הכינויים 'ספר המלחמה' ו'ספר סרך עתו', ורבין סבר כי הכוונה לשני הספרים הראשונים), ולפיכך הוא מאוחר להם, ונכתב בידי מחבר אחר. אף שהרעיון מעניין, תאוריה זו מבוססת על השלמות שאי אפשר לאששן. למעשה רק 'ספר סרך עתו' נזכר במגילה, אך הוא נזכר רק בחלק השלישי (טור טו, שורה 5) ולא בחלק השני, שלדעת רבין הוא ספר סרך עתו.³⁴

ז'ן ון־דר־פלוך הציע שבתחילה התבסס הרעיון של מלחמה אפוקליפטית על ספרי יחזקאל ודניאל, ועיקרו היה מלחמה נגד הכתיים שתימשך יום אחד. רמזים לתאוריה זו מצא בטורים א, טו–יט ובמספר קטעים בטורים י–יב. לדעתו זו הייתה ההשקפה של היצירה הקדומה ביותר. בשלב הבא, לטענתו, הוסיף מחבר שני את הרעיון של מלחמה שתימשך ארבעים שנה (טור ב, שורות 6–14) ושבעת הגורלות (טור א, שורות 12–15), ושינה את האויבים ל'בני יפת' (טור א, שורה 6; טור יח, שורה 2). בד בבד הוסיף אותו מחבר (או מחבר אחר) לתיאור הפשוט של המלחמה את כל הדינים (הסרכים) והפך את הטקסט מספר המלחמה לסרך המלחמה (בעיקר טורים ג–ט). לדעת ון־דר־פלוך משתקפת בטקסט בין השאר ההתפתחות בתפיסה הדואליסטית של הכת.³⁵ הבעיה הגדולה בשיטתו של ון־דר־פלוך היא התעלמותו מייחודה של היצירה בכול הקשור להתפתחות המלחמה האסכטולוגית בשלביה השונים. התעלמות זו הובילה אותו להציע פתרון פשוט של חלוקת המגילה לשניים על יסוד הסתירות הקיימות בה, אבל מנעה ממנו מלהבין את היחסים שכן קיימים ביניהן. נוסף על כך, למרות עבודה העריכה שעבר הטקסט לדעתו, עדיין יש בו סתירות, וקשה לקבל שהעורך האחרון, שניסה מן הסתם להגיע להרמוניה, לא שם לב

³⁰ ראו: קרמיניאק (לעיל, הערה 4), עמ' 10, x–xii.

³¹ ראו: ידין (לעיל, הערה 2), עמ' 18–35.

³² ראו: ח' רבין, 'המבנה הספרותי של מגילת מלחמת בני אור בבני חושך', י' ידין, ח' רבין וי' ליכט (עורכים), מחקרים במגילות הגנוזות: ספר זכרון לאליעזר ליפא סוקניק ז"ל, ירושלים תשכ"א, עמ' 31–47.

³³ שם, עמ' 31.

³⁴ אם נניח שעורך המגילה דילג על שורה בטור ב, שורה 15 על מנת להפריד בין שני החיבורים, כהצעת רבין, מדוע לא דילג על שורה אחרי טור יד, שורה 15 על מנת לסמן את תחילת החיבור האחרון?

³⁵ ראו: ון־דר־פלוך (לעיל, הערה 9), עמ' 19–20.

לסתירות אלו.³⁶ לעומת זאת הבחין ון-דר-פלוך בצדק כי קיים קשר בין טור א ובין טורים טו-יט (וראו על כך עוד להלן).³⁷

פילים דייוויס טען שתהליך חיבור הטקסט היה מורכב יותר. לדעתו טור א הוא השלב האחרון של עריכת הטקסט, ולא חלקה הקדום של היצירה. הוא הסכים עם ון-דר-פלוך שיש קשר בין טור א לטורים טו-יט, אך חשב שטורים טו-יט משקפים אלמנטים שמקורם בשני טקסטים הקודמים לטור א, שאחד מהם השתמר בטורים ב-ט והאחר בטורים י-יב. כמו כן סבר שקיימים קשרים בין טורים יג-יד לטורים טו-יט. דייוויס הציע שארבעה טקסטים שונים (י-יב; יג; יד; טו-יט) אוחדו וחוברו בשלב מסוים, וצורף אליהם החלק הקדום ביותר של המגילה (טורים ב-ט). ובשלב האחרון הוסיפו ליצירה מבוא (טור א).³⁸ אמנם התאוריה של דייוויס מסובכת ומורכבת, אבל כיום רוב החוקרים מסכימים ש-IQM נחלקת לשלושה חלקים לפחות: טורים ב-ט; י-יד; טור א ו-טו-יט.³⁹ אף שאי אפשר להוכיח שדייוויס צדק באשר לסדר התפתחות הטקסט, התקבלו רעיונותיו על דעת רוב חוקרי מגילת המלחמה. לסיכום, ניתן לומר כי מגילת המלחמה (IQM) מורכבת ממספר טקסטים שתיארו את המלחמה האסכטולוגית, ושחוברו ליצירה אחת. תיארוך המגילה תלוי בכמה שיקולים:

א. המחבר של מגילת המלחמה (או העורך האחרון שלה) התייחס לספר דניאל, ולכן המגילה מאוחרת בהכרח לספר דניאל. כיום מקובל לתארך את חלקו השני של ספר דניאל לשנת 165 לפסה"נ. נוסף על כך סביר כי עבר זמן מה עד שספר דניאל הגיע למעמד של ספר מקודש, לפיכך מגילת המלחמה מאוחרת לכל הפחות לשנת 160 לפסה"נ.

ב. אלמנטים אחדים המופיעים במגילת המלחמה מתוארכים על ידי מספר חוקרים לתקופת החשמונאים.⁴⁰ לא סביר שלפני תקופת החשמונאים היו יהודים שחשבו שהם מסוגלים להנהיג מלחמה נגד העולם כולו; רק ניצחונות החשמונאים היו יכולים להוליד שאיפה כזאת.

ג. מכיוון שבפשר נחום, בפשר חבקוק ובספר דניאל ברור שה'כתיים' הם הרומאים, חשבו החוקרים שגם במגילת המלחמה הכוונה לרומאים.⁴¹ ברם על פי הבנה נכונה של הרקע

³⁶ נימוק זה תקף גם לתאוריה של רבין.

³⁷ כמה חוקרים הציעו תאוריות קרובות לזו של ון-דר-פלוך: J. Becker, *Das Heil Gottes: Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (SUNT, 3), Göttingen 1964, pp. 43–50; P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran* (SUNT, 6), Göttingen 1969, pp. 42–72.

³⁸ ראו: P. Davies, *IQM, the War Scroll from Qumran: Its Structure and History*, Rome 1977, pp. 113–124.

³⁹ ראו: דוהיים (לעיל, הערה 7), עמ' 84.

⁴⁰ ראו: דייוויס (לעיל, הערה 38), עמ' 58–67; אוסטן-זקן (לעיל, הערה 37), עמ' 30–34; ון-דר-פלוך (לעיל, הערה 9), עמ' 22–25; מ"צ סגל, 'מגילת המלחמה וזמן חיבורה', ידין, רבין וליכט (לעיל, הערה 32), עמ' 18–11. M. Avi-Yonah, 'The "War of the Sons of Light and the Sons of Darkness" and Maccabean Warfare', *IEJ*, 2 (1952), pp. 1–5.

⁴¹ לדוגמה ראו: ידין (לעיל, הערה 2), עמ' 21–24, 254–259; ולאחרונה: P.S. Alexander, 'The Evil Empire: The Qumran Eschatological War Cycle and the Origins of Jewish Opposition to Rome', S.M. Paul et al. (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden 2003, pp. 17–31.

ההיסטורי של מגילת המלחמה (ראו להלן) ברור ש'כתיי אשור' (IQM, טור א, שורה 2) הם הסלוקים.⁴²

ד. ניתוח פלאוגרפי של כל הטקסטים הדומים למגילת המלחמה מעלה שחלקם הועתקו במחצית הראשונה של המאה הראשונה לפסה"נ או מאוחר יותר, ואין בכך סתירה לתיארוך המבוסס על עדויות פנימיות של הטקסט.

לסיכום, אף שיש במגילת המלחמה פרטים המשקפים את הצבא הרומי, ואף שהעותקים שנשמרו מתוארכים למחצית השנייה של המאה הראשונה לפסה"נ, יצירת מגילת המלחמה אינה חייבת להיות מאוחרת לכיבוש פומפיוס, בשנת 66 לפסה"נ. להפך, הפרטים השייכים לתקופה החשמונאית ובעיקר ההתייחסות לסלוקים מעידים שמגילת המלחמה התחברה בין 150 ל-125 לפסה"נ. עם זאת כיוון שהטקסט שלפנינו מורכב מחיבורים שונים, ייתכן שהרעיון של מלחמה אסקטולוגית ראשיתו בתחילת ימי החשמונאים, ושהוא הועלה אז על הכתב, וחלק מחיבורים אלו שימשו ליצירת מגילת המלחמה.⁴³

תוכן העניינים של מגילת המלחמה

אחד האתגרים העומדים בפני מי שמבקש לפרש את המגילה הוא הבנת מהלך המלחמה. אחד הקשיים בנושא זה הוא להבין את טור א ואת יחסו לטורים האחרים, בעיקר ב-ט ו-טו-יט. להלן תעתיק טור א ב-IQM (ראו להלן עמ' 344) עם השלמות על סמך קטעים ממערה 4 (בעיקר 4Q496):

למן שכיל⁴⁴ סרךן המלחמה ראשית משלוח יד בני אור להחל בגורל בני חושך בחיל בליעל בגדוד אדום ומואב ובני עמון וחין ל יושבי פלשת⁴⁵ ובגדודי כתיי אשור ועמהם בעזר מרשיעי ברית⁴⁶ בני לוי ובני יהודה ובני בנימין גולת המדבר ילחמו בם בן לכול גדודיהם בשוב גולת בני אור ממדבר העמים לחנות במדבר ירושלים ואחר המלחמה יעלו משם ויבוא מלך והכתיים במצרים⁴⁷ ובקצו⁴⁸ יצא בחמה גדולה⁴⁹ להלחם במלכי הצפון ואפו להשמיד ולהכרית את קרן וישוראל⁵⁰ והיא עת ישועה לעם אל וקץ⁵¹ ממשל לכול אנשי גורלו

⁴² ראו: H. Eshel, 'The Kittim in the War Scroll and in the Pesharim', D. Goodblatt, A. Pinnick & D.R. Schwartz (eds.), *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kochba in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 37), Leiden 2001, pp. 29–44.

⁴³ כמה חוקרים ניסו לתארך את מגילת המלחמה לפי התיאורים של כלי הנשק; ראו: ב' ברכוכבא, 'הקרב בין תלמי לתירוס לאלכסנדר ינאי בבקעת הירדן ושאלת זמנה של מגילת מלחמת בני אור', קתדרה, 93 (תשרי תש"ס), עמ' 7–56; י' שצמן, 'על הצבא במגילת בני אור בבני חושך', א' אופנהיימר, י' גפני וד' שוורץ (עור' רכים), היהודים בעולם ההלניסטי והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן, ירושלים תשנ"ו, עמ' 105–131. ראו גם את מאמרו של י' שצמן, 'מגילת מלחמת בני אור בבני חושך: היבטים צבאיים', בקובץ זה.

⁴⁴ ראו: דניאל יא, לג; ישעיה נב, יג.

⁴⁵ ראו: דניאל יא, מא; ישעיה יא, יד; תהלים פג, ז–ח.

⁴⁶ ראו: דניאל יא, לב.

⁴⁷ ראו: שם, מב.

⁴⁸ ראו לעיל, הערה 19.

⁴⁹ ראו: דניאל יא, מד.

⁵⁰ ראו: שם; איכה ב, ג.

⁵¹ ראו: דניאל יא, מ.

וכלת עולמים לכול גורל בליעל⁵² והיתה מהומה גנדולה בנבי יפת ונפל אשור ואין עוד
 לו⁵³ וסרה ממשלת כתיים להכניע רשעה לאין שארית ופלטת לוא תהיה לנבני חושך.
 vacat ונבני צודק יאירו לכול קצוות תבל הלוך ואור עד תום כול מועדי חושך ובמועד אל
 יאיר רום גודלו לכול קצי [] לשלום וברכה כבוד ושמחה ואורך ימים לכול בני אור וביום
 נפול בו כתיים קרב ונחשיר⁵⁴ חזק לפני אל ישראל כיא הוא יום יעוד לו מאז למלחמה
 כלה לבני חושך בו יתקרבו לנחשיר גדול עדת אלים וקהלת אנשים בני אור וגורל חושך
 נלחמים יחד לגבורת אל בקול המון גדול ותרועת אלים ואנשים ליום הווה⁵⁵ והיאה עת
 צרה⁵⁶ ען ול עם פדות אל ובכול צרותמה לוא נהיתה כמוה מחושה⁵⁷ עד תומה לפדות
 עולמים וביום מלחמתם בכתיים יצו [] נחשיר במלחמה שלושה גורלות⁵⁸ יחזקו בני אור
 לנגוף רשעה ושלושה יתאזרו חיל בליעל למשוב⁵⁹ גורל [] דגלי הבנים⁶⁰ יהיה להמס
 לבב וגבורת אל מאמצת לבב בני אור ובגורל השביעי יד אל⁶¹ הגדולה מכנעת []
 ל מלאכי ממשלתו ולכול אנשין [] vacat [] קדושים יופיע
 בעזרתו [] אמת לכלת בני חושך און [] אל
 [] און גדול []

אביא אף מספר שורות מטור ב (שורות 6–10), שגם הן חשובות להבנת תהליך המלחמה:

ובשלוש ושלושים שני המלחמה הנותרות יהיו אנשי השם קרואי מועד⁶² וכול ראשי אבות העדה בחרים להם אנשי מלחמה לכול ארצות הגוים מכול שבטי ישראל להם אנשי חיל לצאת לצבא כפי תעודות המלחמה⁶³ שנה בשנה ובשני השמטים לוא יחלוצו לצאת לצבא כיא שבת מנוח היאה לישראל בחמש ושלושים שני העבודה תערך המלחמה שש שנים

⁵² גורל בני חושך, בניגוד לגורל אל, שהוא גורל בני אור. על ההוראה והשימוש של המונחים 'גורל' ו'בליעל' ראו: ידין (לעיל, הערה 2), עמ' 211–213, 254.

⁵³ ראו: ישעיה לא, ח; דניאל יא, מה; מגילת המלחמה, IOM, טור יא, שורות 11–12.

J.P. Asmussen, 'Das iranische Lehnwort *nahšir* in der: נחשיר' היא מילה איראנית שהוראתה קטל; ראו: *Kriegsrolle von Qumrān (IQM)*', *Acta Orientalia*, 26 (1961), pp. 3–20

55 הרס או אסון, כבאיוב ו, ל; ל, יג; תהלים נב, ד; נה, יב.

56 ראו: דניאל יב. א.

⁵⁷ למחר, כבישעיה ס, כב; דברים לב, לה; ראו: B. Jongeling, *Le rouleau de la guerre des manuscrits de Qumrân* (Studia Semitica Neerlandica, 4), Assen 1962, p. 69

58 כאן בהוראה של סיבובים.

⁵⁹ הקטע מרמז לניצחון חיל בליעל בשלושה סיבובים, כולל בסיבוב השישי, שלפני הסיבוב השביעי והאחרון, שיביא את הניצחון הסופי לבני אור.

⁶⁰ יש לקרוא 'הבינים'; ראו לעיל, הערה 12.

61 ראו: ישעיה לא. ח.

⁶² לפי סרך היחד קרואי מועד שייכים ל'ראשי אבות העדה', ל'עצת (=מועצת) היחד', האחראית בין היתר למועד המלחמה (1QS, טור א, שורה 25 – טור ב, שורה 3). ראו: L.H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls* (Society of Biblical Literature, Monograph Series, 38), Atlanta 1989, pp. 28–36.

⁶³ ידין מפרש 'מועדים גזורים מראש למלחמה'. שיפמן רואה ב'תעודות המלחמה' מונח מסוים לכינוס של 'עצת היחד' על מנת להחליט לצאת למלחמה; ראו: שם, עמ' 31.

ועורכיה כול העדה יחד ומלחמת המחלקות בתשע ועשרים הנותרות [...] (מכאן ואילך באה רשימת שנים במלחמה נגד מלכי הצפון).

כל הפירושים של טור א שהתפרסמו עד היום, נכתבו לפני פרסום 4Q496. לכן לא הבינו רוב המפרשים את ההקדמה של העורך.⁶⁴ רק דוד פלוסר ציין בצדק שטור א אינו סיכום של מהלך המלחמה, אלא פירוש היסטורי המבוסס על דניאל יא, מ – יב, א.⁶⁵ לפי פלוסר, מחבר מגילת המלחמה הבחין שהפרטים המופיעים בפרק יא של ספר דניאל כבר התרחשו, חוץ מהמתואר מפסוק מ ואילך, והוא השתמש בפסוקים אלו על מנת לתאר את הרקע ההיסטורי של המלחמה העתידית. על פי תיאורו מלך הכתיים כבר עבר את ארץ-ישראל פעם אחת בדרך למצרים, ואז היה בעל ברית עם אדום, מואב, עמון ופלשת (טור א, שורות 1–2). המלחמה אמורה להתרחש בחזרתו של מלך הכתיים ממצרים בדרכו להילחם במלכי הצפון (שם, שורות 4–5). המלחמה תהיה ב'מדבר ירושלים' (שם, שורה 3), תימשך שבעה גורלות (שם, שורות 13–15), ותהיה 'עת צרה' לבני אור (שם שורות 11–12); אבל בגורל השביעי ישלח אלוהי ישראל את מלאכיו (שם, שורה 15) ובני חושך יפלו ב'יד אל הגדולה' (שם, שורה 14). זה 'יום מלחמתם בכתיים' (שם, שורה 12), 'יום נפול בו כתיים' (שם, שורה 9), 'יום יעוד [...] מאז למלחמת כלה בני חושך' (שם, שורה 10), 'יום הווה' (שם, שורה 11). כך תתממש הנבואה שבדניאל יא, מ – יב, א.⁶⁶

בטור א, שורה 6 נאמר 'ונפל אשור ואין עוזר לו', ויש להסיק מכך שמפלת אשור (כינוי לבני חושך) תהיה על-טבעית. אכן בטור א, שורה 14 נאמר ש'בגורל השביעי יד אל הגדולה מכנעת', ומכאן שהאל הוא שינחיל את הניצחון לבני אור. ראיה לכך שהניצחון יונחל ישירות מיד האלוהים יש גם בטור יא, שורות 11–12: 'גבורת ידכה בכתיים לאמור ונפל אשור בחרב לוא איש וחרב לוא אדם תואכלנו'.⁶⁷ יש להניח שהתערבות זו היא שתיתן לבני אור את ההזדמנות לפתוח בהתקפה האחרונה, המתוארת בטור יז, שורות 1–8.

אמנם לפי המגילה מטרת המלחמה המתוארת בטור א היא 'להכניע רשעה לאין שארית' (טור א, שורה 6), אך במלחמה זו, שידין כינה 'מלחמת הכתיים' (שם, שורה 12), לא יושג הניצחון הסופי. אחרי השלב הראשון בין 'בני לוי ובני יהודה ובני בנימין' (שם, שורה 2)⁶⁸

⁶⁴ לפני הפרסום של 4Q496 מקובל היה להשלים את סוף שורה 4 בטור א: 'להכרית את קרן [בליעל] או 'קרן [אויביו] (ולא 'קרן [יש]ראל'). ראו את סקירתו של דייוויס (לעיל, הערה 38), עמ' 117–118. השלמה זו הובילה לטענה שבני אור יצאו נגד 'הכתיים במצרים' (ידין [לעיל, הערה 2], עמ' 19; יונגלינג [לעיל, הערה 57], עמ' 60), או שהיו במלחמה שלושה שלבים (ראו: דייוויס [שם], עמ' 120).

⁶⁵ ד' פלוסר, 'היסודות האפוקליפטיים של מגילת המלחמה', א' אופנהיימר, א' רפורט ומ' שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני: ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 434–452.

⁶⁶ פלוסר השלים את תחילת שורה 4 בטור א על סמך הבנתו שמחבר המגילה ביסס את יצירתו על ספר דניאל, ומ' 4Q496 עולה שהשלמתו של פלוסר נכונה.

⁶⁷ ראו גם טור טו, שורה 3: '[בחרבאל] וטור יט, שורה 11: '[נפלו שם בחרבאל]'.⁶⁸

⁶⁸ מעניין לציין שברשימה זו בני לוי מופיעים ראשונים, בניגוד לסדר המקובל במקרא (עזרא א, ה; דברי הימים ב יא, יב–יג). סדר זה מופיע גם במגילת המקדש (11QT^a, טור כג, שורות 1–3; טור כד שורות 10–13; 11Q20, טור ו, שורות 12–13). אותו סדר נמצא ב-4Q372, ועל סמך טקסט זה הציע ח' אשל ששלושת השבטים אלו הם האויבים של בני אור. אם כך שבטים אלו אינם שבטי 'גולת המדבר' אלא 'מרשיעי הברית' (1QM, טור א, שורה 2), ויש לשים את הנקודה של סוף המשפט אחריהם במקום לפניהם: 'בעזר מרשיעי ברית – בני לוי ובני יהודה ובני בנימין'. ראו: ח' אשל, 'תפילת יוסף מקומראן, פפירוס ממצדה והמקדש השומרוני בהרגריזים', ציון, נו (תשנ"א), עמ' 125–136, הערה 2.

ובין 'בני יפת', 'אשור' ו'הכתיים' – הם 'בני חושך' (שם, שורות 6–7) – יתחיל השלב השני של המלחמה האסכטולוגית. רמז לכך נמצא כבר בטור א, שורה 8: 'ונבני צדק יאירו לכול קצוות תבל הלוח ואור עד תום כול מועדי חושך' – מכאן שהשמדת הרשעה לא תגיע בשלב זה לקצה. גם העובדה שבני יפת ואשור מופיעים שוב בשלב מאוחר יותר של התיאור (טור ב, שורות 12–14) מלמדת כי מלחמת הכתיים לא תהיה סופם של אויבי בני אור. השמדתם מתוארת בהמשך, בטור ב.

בשלב השני תהיה מלחמה שתימשך ארבעים שנה ולא יום אחד. אחרי מלחמת הכתיים והקרב הגדול יעלו בני אור לירושלים (טור א, שורה 3) וישלטו במקדש.⁶⁹ באותו זמן, כנראה באותה שנה, בגלל המצב המשופר בירושלים ובמקדש, ומפני שלממשלת הכתיים לא תהיה אפשרות למנוע את הדבר, יצטרפו שאר שבטי ישראל לשלושת השבטים, לוי, יהודה ובנימין. לא מוסבר מדוע אז יהיו השבטים מסוגלים או מעוניינים להתאחד עם שלושת השבטים, או מאין הם יבואו. ייתכן שהניצחון הגדול הוא שיעזור תקווה להשבת מלכות ישראל ויוכיח ששלושת השבטים הללו הם נבחרי האל. הסבר אפשרי אחר הוא שהכיבוש יסלק את הכוח הפוליטי או הצבאי שימנע עד אז מיתר השבטים לעלות לארץ.⁷⁰ בכל אופן כיוון שהשבטים הללו יצטרפו להמשך המלחמה (טור ב, שורות 7–8), ברור שהם יתאחדו עם שלושת השבטים.

יום הניצחון הגדול ב'יום מלחמתם בכתיים' (טור א, שורה 11) ב'מדבר ירושלים' (שם, שורה 3), יום הניצחון של 'בני לוי ובני יהודה ובני בנימין' (שם, שורה 2) בעזרת 'יד אל הגדולה' (שם, שורה 14), הוא היום שיאפשר אפוא את חזרתם של בני אור לירושלים, למקדש ולשלטון, ושיוביל לאיחוד מחדש של כל בני ישראל. לא ברור אם המונח 'יום' (שם, שורות 9, 10, 11, 12) משמש בהקשר זה בהוראתו המילולית הפשוטה או בהוראה אחרת.⁷¹ אי-בהירות קיימת גם באשר לאורכם של הגורלות – אם כולם יחד יימשכו יום אחד או שמא רק הגורל השביעי. בכל אופן אין מדובר על מלחמה שתימשך שנים, אלא מספר ימים. נוסף על כך 'יום' זה יסמן את תחילת מלחמת ארבעים השנים.⁷² ובארבעים שנה אלו (חוץ מיום הקרב הראשון) יילחמו כל שבטי ישראל יחד. המלחמה לא תימשך לאורך כל ארבעים השנים האלו: 'בשני השבטים

⁶⁹ בתחילת טור ב (שורות 1–6) מופיע תיאור של סדר עבודת המקדש, המשמרות והמעמדות; ראו: ח' וא' אשל, 'מעמדות במגילת המלחמה ומשמעותם לכירור השקפות אנשי קומראן בשאלת מימון התמיד', ז' ספראי, א' פרידמן ו' שוורץ (עורכים), חקרי ארץ: עיונים בתולדות ארץ ישראל מוגשים לכבוד פרופ' יהודה פליקס, רמת-גן תשנ"ז, עמ' 223–224; הנ"ל (לעיל, הערה 4); H. & E. Eshel, '4Q471 Fragment'; J. Trebolle Barrera & L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress* (STDJ, 11), II, Leiden 1992, pp. 611–620.

⁷⁰ כפי שמתואר ביחזקאל לט, כה; ראו: דייוויס (לעיל, הערה 38), עמ' 114, הערה 8.

⁷¹ ראו גם את שימוש המילה 'יום' בטור טו, שורה 2; טור יז, שורה 5; טור יח, שורות 5, 13.

⁷² קריאה זאת של סדר המלחמה שונה מקריאת רוב החוקרים. ידין, דייוויס ופלוסר סברו ששבעת הגורלות של השלב הראשון של המלחמה יימשכו שש שנים; ראו: ידין (לעיל, הערה 2), עמ' 254–261; דייוויס (לעיל, הערה 38), עמ' 24–28; פלוסר (לעיל, הערה 65), עמ' 46–451. למעשה רק ון-דר-פלוך הבחין ששבעת הגורלות יימשכו רק יום אחד, אף על פי שהוא טען שהיום הזה בא בסוף ארבעים השנים; ראו: ון-דר-פלוך (לעיל, הערה 9), עמ' 20–21. דייוויס, שלא הבין היטב את תהליך המלחמה, טען שטור א החליף את תחילתו המקורית של טור ב, וזאת בניסיון להסביר בין היתר את הסתירות שנגרמו מהבנתו את תהליך המלחמה; ראו: דייוויס (שם), עמ' 25–26. על פי השחזור של תהליך המלחמה המוצע כאן היצירה אחידה יותר ממה שסבר דייוויס.

לוא יחלוצו לצאת לצבא' (טור ב, שורה 8), ולכן נותרות רק 'חמש ושלושים שני העבודה' (שם, שורה 9). ומתוכן 'תערך' [את] המלחמה שש שנים [...] כול העדה יחד' (שם, שורה 9), ויילחמו רק 'בעתש' (יש לקרוא: 'תשע') ועשרים הנותרות' (שם, שורה 10). בעשרים ותשע שנים אלו, שהן השלב השני של המלחמה, לא יצאו כל החיילים יחד למלחמה, וזאת בניגוד למלחמת הכתיים, שבה נלחם כל הכוח הצבאי של בני אור. אדרבה, 'אנשי השם קרואי מועד וכול ראשי אבות העדה בחרים להם אנשי מלחמה [...] מכול שבטי ישראל' (טור ב, שורות 6–7). נראה שעם מפלת הכתיים בשלב הראשון יאבדו בני חושך את כוח התנגדותם, ולכן לא יהיה צורך בכל צבא בני ישראל הגדול, בעיקר לאחר איחוד השבטים. בדרך זו יילחמו בני אור בשלב השני של המלחמה האסכטולוגית, 'מלחמת המחלקות' (טור ב, שורה 10) 'לכול ארצות הגוים' (שם, שורה 7),⁷³ ורק בסוף תקופה זו יהיה סוף סוף 'תום כול מועדי חושך' (טור א, שורה 8).

מהרקע ההיסטורי ומהסיכום של המלחמה עבר המחבר לתיאור כללי של הצבא ושל כלי נשקו. לא זה המקום לדון בפרטי הנשק,⁷⁴ אך אצביע על עניינים הנוגעים להבנת תוכן המגילה והמבנה הספרותי שלה. בטור ב, שורה 16 – טור ג, שורה 11 מתוארות החצוצרות וכתובותיהן. קטע זה מבוסס על במדבר י, א–י, בתוספת הרחבות רבות של המחבר. בתורה מדובר על שתי חצוצרות בלבד, ששימשו בשלושה אירועים: בעתות שלום, במלחמה ובחגים,⁷⁵ ומטרת תרועת החצוצרות במלחמה היא 'ונזכרתם לפני ה' אלהיכם' (במדבר י, ט). לעומת זאת במגילת המלחמה יש לפחות שלושה-עשר סוגים של חצוצרות, ואולי נוספו עליהם שופרות.⁷⁶ כאמור אין הקבלה בין רשימה זו ובין השימוש המעשי בחצוצרות בשדה הקרב המתואר בהמשך המגילה. המחבר פתח את סקירת כלי הנשק והצבא בנושא חצוצרות הכוהנים והלויים, אשר קשה להגדירו כקשור לכלי נשק. בנקודה זו בחיבור אין הקורא יודע דבר על הצבא עצמו: מה גודלו, כיצד הוא מחולק, מי הם מנהיגיו, שלא לדבר על כלי הנשק או ענייני טקטיקה. ברור שיש לחצוצרות תפקיד צבאי, אבל אין הוא נראה חשוב עד כדי כך שיצדיק את אזכורם בראשית פירוט כלי הנשק והנושאים הקשורים בהם.⁷⁷ יש בכך רמז למי מיועדת המגילה – המחבר פתח את תיאור הצבא בחצוצרות, כלי המלחמה של הכוהנים והלויים בלבד, לפיכך דומה שהמגילה נכתבה למענם.⁷⁸ לא זו בלבד שהמחבר הזכיר את החצוצרות הוא גם פירט את מספרן, שמותיהן וכתובותיהן.

דומה שמגילת המלחמה מתארת מלחמה פיזית-רוחנית והושם בה דגש על הפן הרוחני. זאת ועוד, מתקבל על הדעת כי בתיאור זה מעמד הכהונה הוא החשוב ביותר, שכן בלא הכוהנים אין סיוע של האל, וללא עזרתו לא יוכלו בני אור לנצח. אף סדר הדיונים במגילה מתאים לתפקידם של הכוהנים, הכולל השתתפות בניהול הקרב (בתקיעת החצוצרות) ואחריות לכך שצבא בני אור יהיה רצוי בעיני האל. עניין זה מפורט ב'סרך אותות כול העדה' (טור ג, שורה 13).

⁷³ רשימה שלמה של כל המדינות רשומה בטור ב, שורות 10–14.

⁷⁴ ראו את מאמרו של י' שצמן, 'מגילת מלחמת בני אור בבני חושך: היבטים צבאיים', בקובץ זה.

⁷⁵ לדיון על החצוצרות במגילת המלחמה ועדות נוספת מאחד הקטעים ממערה 4 ראו: J. Baumgarten. 'The Sabbath Trumpets in 4Q493 M^c', *RevQ*, 12 (1987), pp. 555–559.

⁷⁶ שופרות אינם נזכרים בטור ב, שורה 16 – טור ג, שורה 11, אך ייתכן שהם נזכרו בסוף טור ב, שלא השתמר. על כל פנים שופרות נזכרים בטור ז, שורה 14; טור ח, שורות 9, 11.

⁷⁷ אין שום הקבלה להתחלה כזאת בספרי טקטיקה מהתקופה ההלניסטית-הרומית. ראו לעיל, הערה 27.

⁷⁸ דוהיים כבר הציע שמגילת המלחמה מיועדת לכוהנים וללויים אבל לא פירט את נימוקיו; ראו: דוהיים (לעיל, הערה 27), עמ' 149–150.

המונח 'סרך' מופיע פעמים אחדות במגילות קומראן, והוא מציין סדר של כללים או חוקים לנושא מסוים או לקבוצה מסוימת. הדוגמה הבולטת ביותר היא IQS, סרך היחד, שבו מפורטת רשימת כללים של בני כת קומראן, שקראו לעצמם 'היחד'. המונח מופיע מספר פעמים בספר ברית דמשק, טקסט הדומה לסרך היחד והמפרט רשימת דינים. לפיכך מקובל היום להשלים את המשפט הראשון של מגילת המלחמה: 'למן שכיל סרך' המלחמה.⁷⁹

בתיאור הצבא פתח המחבר בנושא האותות של יחידות הצבא (טור ג, שורה 13 – טור ד, שורה 17), זאת בדומה לספרי טקטיקה מהתקופה ההלניסטית-הרומית, שבהם מיד לאחר המבוא מפורטים חלקי הצבא העיקריים.⁸⁰ לעומת זאת במקרא אין כמעט עיסוק באותות.⁸¹ בכל הקשור לאותות, כמו בעניין החצוצרות, התבסס מחבר המגילה על רמזים במקרא, והרחיב ופירט. גם בחוקים אלו נשמר לכוהנים מקום של כבוד. הכותרת על ה'אות הגדולה אשר בראש כול העם' כוללת בין היתר את השם 'אהרון' (טור ג, שורות 13–14). נוסף על אותות המסמנים את יחידות הצבא (שלושה שבטים, שבט, רבוא, אלף, מאה, חמישים, עשרה), יש גם אותות מיוחדים לבני לוי (טור ג, סוף – טור ד, שורה 5),⁸² אף על פי שהם אינם משתתפים בקרבות. לגבי כל אות מפורט במגילה שמו, הכולל בדרך כלל את יחידת הצבא, את הכתובת המופיעה עליו, ואת אורכו. לפעמים יש לאות מספר כתובות על פי שלבי הקרב.

הסרך הבא הוא 'סרך לסדר דגלי המלחמה' (טור ה, שורה 3 – טור ז, שורה 7), העוסק אף הוא בתיאור הצבא ולא בפירוט מהלכי הטקטיקה. לאחר ההוראות להשלים את כוח 'מערכת פנים', פירט המחבר את כלי נשקם (טור ה, שורה 3 – סוף), ומיד לאחר מכן תיאר את 'דגלי בינים' (טור ה, סוף – טור ו, שורה 6). הוא תיאר בקצרה את הטקטיקה שלהם, אך זאת רק כדי להבהיר מי הם ואילו סוגי נשק הם נושאים (קלע, זרקות, חנית, חנית ומגן, מגל וכידן). אחד המאפיינים של אנשי הביניים הוא שיש כתובות על זרקותיהם ועל חניתותיהם (טור ו, שורות 2–3). בהמשך מפורטים סוגי הפרשים, מספרם, סוסייהם וכלי נשקם (שם, שורות 8–17). זהו המקום היחיד במגילה שמופיעים בו פרשים, ולמרבה הפלא אין הם נזכרים שוב בתיאורי הקרבות.⁸³ כנראה הכוהנים לא יתייחסו אליהם במהלך הקרב, ועל כן לא הזכירם המחבר שוב. אך הוא תיאר אותם כאן כיוון שאחד מתפקידי הכוהנים הוא לוודא שכל מחלקות הצבא מסודרות כראוי, על מנת שהצבא יהיה מקובל על האל. כל פרט חשוב לצורך זה – ארגונם של הלוחמים בתפקידים השונים, מספרם, ציודם, אפילו גילם, ומצב הטהרה שלהם, כמתואר בפירוט בפרק האחרון של תיאור צבא בני אור (טור ו, סוף – טור ז, שורה 7).

שורה ריקה מפרידה בין תיאור הצבא וכלי נשק לבין פירוט סדר הקרב, המתחיל במילים: 'ובסדר מערכות המלחמה לקראת אויב' (טור ז, שורה 9). אף שיש הוראות להתנהגותם של

⁷⁹ המילה 'סרך' מופיעה במגילת המלחמה במקומות הבאים: טור ג, שורה 13; טור ד, שורה 9; טור ה, שורה 3; טור ט, שורה 10.

⁸⁰ ראו: דוהיים (לעיל, הערה 27), עמ' 144, 147.

⁸¹ למעשה המונח 'אותות' מופיע במקרא רק פעם אחת: במדבר ב, ב. אבל נראה שתיאורם במגילת המלחמה מבוסס על דגלי המחנה המתוארים במדבר פרקים א, ב, י, ועל מטות בית אב שהוזכרו במדבר יז, יז–יח. להוראות השונות של 'אותות' ו'דגלים' ראו: ידן (לעיל, הערה 2), עמ' 37, הערה 2; דייוויס (לעיל, הערה 38), עמ' 35.

⁸² להצעת שחזור אפשרי לסוף טור ג ראו: ידן (שם), עמ' 40.

⁸³ המוזכרים אגב אורחא בטור ט, שורה 5.

החיילים במחנה והוראות להתנהגותם בשדה הקרב, אין שום הסבר למעבר מהמחנה לשדה הקרב. במקום זאת תיאר המחבר את בגדי המלחמה של בני אהרן. אין לעניין זה חשיבות צבאית, אך הוא מתאים לרוח המגילה, ומבהיר שוב שקהל היעד שלה הוא הכוהנים. הדבר עולה גם מתיאור הטקטיקה (טור ז, שורה 7 – טור ט, סוף), המוצגת מנקודת מבטם של הכוהנים, בעיקר בעניין תקיעתם בחצוצרות ובשופרות. הדגש על תפקיד הכוהנים ניכר גם בסוף אחד מפרקי הטקטיקה, בהנחיות מה לעשות בזמן הניצחון – גם בעניין זה אין במגילה הוראות לחיילים, כי אם לכוהנים: 'לוא יבואו אל תוך החללים', שלא 'יחלו שמן משיחת כהונתם' (טור ט, שורות 7–9).

חלק גדול יחסית מהמגילה מוקדש לתפילות, לברכות ולנאומים הנאמרים במהלך המלחמה (טור ט, סוף – טור יד, סוף). וגם כאן הדגש הוא על תפקיד הכוהן: 'בקרבכם למלחמה ועמד הכוהן ודבר אל העם' (טור י, שורה 2). בחלק זה מופיעים כמה סוגי תפילות, שמטרתן לעודד את החיילים, להזכיר את מעשי האלוהים, לברך אותו ולבקש ממנו לפעול, וכן לקלל את בליעל ואת גורלו. היחס בין התפילות והנאומים ובין המועד שבו נועדו להיאמר אינו ברור כל צורכו. אפשר שחלקם נועדו להיאמר לפני שהצבא יעזוב את המחנה (טור ט, סוף – טור יב, שורה 5), חלקם – בשדה הקרב (טור יב, שורה 7 – טור יג, סוף), וחלקם נראים כמיועדים ליום הניצחון (טור יג, סוף – טור יד, סוף).⁸⁴

בין סוף טור יד לתחילת טור טו קיים פער גדול: טור יד מסתיים בברכות סוף המלחמה וטור טו פותח ב'את (צ"ל: עת) צרה לישראל' בקרב 'נגד מלך הכתים ונגד כול חיל בליעל' (טור טו, שורות 1–3), כך שלכאורה זו חזרה לאחור במהלך המלחמה. על פי המתואר 'כוהן הראש' יתייצב מול כל מערכות הצבא על מנת לקרוא את 'תפילת מועד המלחמה' [...] עם כול דברי הודותם' (שם, שורה 5) ולעודד את החיילים לפני צאתם לקרב (שם, שורה 1 – טור טז, שורה 1).⁸⁵ אחרי נאום כוהן הראש בא עידוד נוסף, הפעם של 'הכוהן החרוץ למועד נקם' (טור טו, שורה 6), רמז שאולי מדובר פה במערכה מיוחדת. המחבר שב ומתאר ענייני טקטיקה של אנשי הביניים (טור טז, שורות 3–9) ומסכם את ההוראות שפירט קודם לכן (טור ז, שורה 9 – טור ט, שורה 9), אבל במספר שינויים. לדוגמה בטור ז, שורה 15, הכוהנים קוראים לאנשי הביניים לצאת למלחמה עם 'חצוצרות המקרא', ואילו בטור טז, שורה 4, הכוהנים משתמשים 'בחצוצרות הזכרון'. דוגמה נוספת: בטור ט, כשהמערכה האחרונה של אנשי הביניים נמצאת בשדה הקרב והאויבים מתחילים ליפול ולנוס, הכוהנים קוראים לכל המערכות ולכל הפרשים לרדוף אחרי האויב. בטור טז הסיפור שונה לגמרי: במקום ניצחון, אנשי הביניים נופלים (שורה 11), והכוהנים צריכים לקרוא ל'מערכת חליפה למלחמה', כלומר לעתודה. שוב יש נאום שנועד לעודד את החיילים שאמורים לצאת לשדה הקרב שבו נפלו חבריהם זמן קצר קודם לכן (טור טז, שורה 15 – טור יז, שורה 9). לבסוף, כאשר חיילי 'מערכת חליפת המלחמה' יתחילו לנצח (טור יז, שורה 10 – טור יח, שורה 3), יקראו הכוהנים בעזרת 'חצוצרות הזכרון' (טור יח, שורה 4), ולא ב'חצוצרות המרדוף' (טור ט, שורה 6), לכל המערכות לצאת לניצחון על הכתים. המגילה מסתיימת במספר ברכות, תפילות והוראות מה לעשות אחרי הניצחון (טור יח, שורה 10 – טור יט, סוף; בהקבלה לטור יד, שורות 2–15).

⁸⁴ ראו: דוהיים (לעיל, הערה 7), עמ' 80.

⁸⁵ דייוויס שם לב שתפקיד כוהן הראש על פי טורים ב–ט שונה מתפקידו על פי טורים טו–יט וראה בכך עדות למקורות שונים למגילה ולתהליך עריכתה. ראו: דייוויס (לעיל, הערה 38), עמ' 26, הערה 6.

ברור שטור טו ואילך אינו המשך העניינים של טור יד, אלא חזרה על כמה מהעניינים ש המגילה דנה בהם: ההכנה למלחמה (טור יד, סוף – טז, שורה 1; טור ט, סוף – טור י, סוף), ענייני טקטיקה (טור טז, שורה 3 – טור יח, שורה 8; טור טז, סוף – טור ט, סוף) ובעיקר 'מערכה חליפה למלחמה' (טור טז, שורה 12) ותפילות ונאומים המיועדים להיאמר במהלך המלחמה (טור יח, שורה 10 ואילך; טור י, סוף – טור יד, סוף). מדוע היה צורך לחזור על נושאים אלו, ואיך יש להבין את השינויים? אמנם אפשר להסביר את החזרה בעזרת ביקורת הטקסט,⁸⁶ אך עדיין ראוי לברר מדוע צורפו טורים טו–יט לשאר חלקי המגילה. חוקרים רבים הבחינו בהתאמה המוחלטת בין טור א לבין טורים טו–יט.⁸⁷ ההקבלות הספרותיות ביניהם ברורות, ואין למצוא הקבלות דומות בין טור א לטורים ב–יד. מהקבלות אלו עולה שטורים טו ואילך מתארים במפורש את מלחמת הכתים, שבה יכו את מלך הכתים ואת ברית העמים שהצטרפו אליו.⁸⁸ הסיבה לחזרה על תיאור זה היא שזו מלחמה מיוחדת, שיש להילחם בה בצורה שונה מכל הקרבות האחרים. ההבדל העיקרי בין התיאור בטורים טו–יט הוא שבמלחמה הזאת ימותו לא מעט מבני אור (טור טז, שורה 11), ולפיכך הם צפויים לאבד את ביטחונם ואת אמונתם בכך שאלוהים אתם, ושהם עתידים לנצח. תיאור זה הינו מפתיע בטורים ג–יד.

אם מטור טו ואילך מדובר על 'יום המלחמה' בכתים, מה מתואר בטורים ב–יד? כבר ציינתי שמטור ב, שורה 16 עד טור ז, שורה 7 יש תיאור כללי של הצבא, תיאור שעל פניו אינו תלוי בשום סוג של קרב. השאלה נוגעת אפוא בעיקר לטור ז, שורה 9 – טור יד, סוף; האם בקטע זה מדובר על מלחמת הכתים, או על מלחמת המחלקות, שתארך עשרים ותשע שנה? הרמזים הספרותיים מעידים שכל התיאורים האלו הם סכמטיים, תאורטיים יותר מאשר ריאליסטיים, ולכן הם יכולים לתאר את כל סוגי המלחמה. לפיכך השימוש בסרכים למלחמה (טור ב, שורה 16 – טור יד, סוף) אפשרי גם למלחמת הכתים וגם למלחמת המחלקות, ואפילו, אם יהיה צורך בכך, למערכות נוספות, שאינן נזכרות במגילה. אבל יש בעמודים ג–יד עדויות המעידות שמדובר במלחמת המחלקות. כבר ראינו שבמלחמת הכתים בני האור יכבשו את ירושלים וישלטו בה. מכיוון שטור ג, שורה 11; טור ז, שורות 3–4; וטור יב, שורה 13 מתייחסים לבני האור בירושלים, מסתבר שמדובר בשלב מאוחר למלחמת הכתים. פרטים נוספים מעידים על כך. ראינו שבמלחמת הכתים, רק שלושת השבטים, לוי, יהודה ובנימין, ישתתפו בקרבות לעומת מלחמת המחלקות שבה ישתתפו כל שבטי ישראל. מתיאור אותות המלחמה שנועדו לארגון העדה (טור ג, שורה 13 – טור ה, שורה 2) עולה שכל שבטי ישראל משתתפים בצבא (טור ג, שורה 14; טור ה, שורות 1–2). גם בסדרת הפרשים מקובל שיש נציגות לכל שנים־עשר השבטים (טור ו, שורה 11). מצב זה יכול להתייחס אך ורק לשלב השני של המלחמה האסכטולוגית. המסקנה שטורים אלו מתייחסים למלחמת המחלקות מסביר מדוע האויבים של בני האור אינם הכתים. בטור טז, שורה 6 ובטור יז, שורה 12 מדובר ב'מערכות הכתים', לעומת טורים ג–ט שלא כינוי זה מופיע

⁸⁶ ראו הסקירה לעיל בסעיף 'מבנה, יצירה ותיארוך של מגילת המלחמה'.

⁸⁷ ראו: בקר (לעיל, הערה 37), עמ' 45–46; דייוויס (לעיל, הערה 38), עמ' 119–120; אוסטן־זקן (לעיל, הערה 37), עמ' 59–69; ון־דר־פלוק (לעיל, הערה 9), עמ' 19–20.

⁸⁸ כך סברו גם ידין (לעיל, הערה 2) עמ' 9; דייוויס (לעיל, הערה 38), עמ' 119–121; פלוסר (לעיל, הערה 65), עמ' 446; יונגלינג (לעיל, הערה 57), עמ' 326.

בהם אלא 'מערכות האויב' (טור ג, שורה 7; טור ו, שורות 2 ו-5; טור ח, שורות 8 ו-12).⁸⁹ העריכה הזאת עולה בקנה אחד עם העובדה שבמלחמת המחלקות מדובר בקרבות שונים נגד אויבים שונים. בכל אופן האירוע החשוב ביותר הוא השמדת מלך הכתיים (טורים א, טו-יט), כי תבוסתו מלווה בנפילת בליעל וגורלו, אירוע שיביא לאחרית הימים.⁹⁰

מאחר שסופה של IQM לא השתמר, לא ידוע איך בדיוק תסתיים המלחמה נגד הכתיים (השלב הראשון), חוץ מכמה פרטים: מפלת האויב (טור יז, סוף – טור יח, שורה 8) וברכה האמורה להיאמר (טור יט, שורה 9 ואילך). אחד החיבורים הדומים למגילת המלחמה, אף על פי שאין הקבלות בינו לבניה, הוא ספר המלחמה.⁹¹ וייתכן שנשמרו בו חלקים שלא נשתמרו בסוף מגילת המלחמה, או הוראות לשלבים מאוחרים יותר של המלחמה מאלו שיש בידינו במגילת המלחמה.⁹² ביצירה זו מדובר בין היתר על מפלת הכתיים אחרי שיתחילו לנוס מבני אור ועל קבורת חללי הכתיים, ויש ברכות לסוף המלחמה. חשוב במיוחד המידע על תפקידו של נשיא העדה, שכמעט אינו מופיע ב-IQM.⁹³ הוא מתואר כמנהיג הצבאי שיוביל את בני אור בקרב האחרון, מעבר למתואר במגילת המלחמה, וכמי שינצח בקרב זה את הכתיים ויתפוס את מלכם. אחרי סוף הקרב יביאו את מלך הכתיים לפניו למשפט, והוא ימית אותו. עם מותו והכנעת בני חושך, אפשר יהיה לומר את הברכה לאחרית הימים המופיעה בסוף ספר המלחמה:

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 [ע]דנים ואכלתם והדשנתם ואין משכלה בארצכם ולוא מוחלה שדפון וירקון לוא יראה בתבואתיה [וא]ין כול נגע [ומ]כשול בעדתכם וחיה רעה שבתה מן הארץ ואין דבר בארצכם כיא אל עמכם ומלאכי [קודשו מתיצבים] בעדתכם ושם קודשו נקרא עליכם⁹⁴

⁸⁹ השוו גם את טור טז, שורות 8–9: 'להפיל בחללי כתיים... והמלחמה מתנצחת בכתיים' לטור ט, שורות 2–1: 'להפיל בחללים... לנצח המלחמה'.

⁹⁰ פלוסר (לעיל, הערה 65), עמ' 441.

⁹¹ או 'סרך המלחמה' (4Q285, 11Q14). נוסף על מראי המקום לעיל, הערה 6, ראו: B. Nitzan, 'Benedictions and Instructions for the Eschatological Community (11QBer; 4Q285)', *RevQ*, 16 (1993), pp. 77–90; E.J.C. Tigchelaar, 'Working with Few Data: The Relationship Between 4Q285 and 11Q14', *DSD*, 7 (2000), pp. 49–56; 'א' קימרון, 'לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה (ב)', 'מגילות, ב (תשס"ד)', עמ' 87–89.

⁹² ראו: J.T. Milik, 'Milki-sedeq et Milki-reša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens', *JJS*, 23 (1972), p. 143.

⁹³ במגילת המלחמה נזכר נשיא העדה רק בטור ה, שורה 1 ואולי בטור ג, שורה 16. האם יש בכך ראיה שספר המלחמה אינו חלק של מגילת המלחמה? האם מגילת המלחמה נועדה רק לכוהנים, ואילו ספר המלחמה דן בנושאים שאינם מתפקידם של הכוהנים? לחילופין ייתכן שספר המלחמה מתאר את תפקידו המאוחד של נשיא העדה במלחמת אחרית הימים, ובכלל זה את המקרים שבהם אין הכהונה מופיעה.

⁹⁴ לשחזור הטקסט המורכב מ-4Q285 ו-11Q14, ראו: אלכסנדר וורמש (לעיל, הערה 6), עמ' 241. ראו גם: W.J. Lyons, 'Clarifications Concerning 4Q285 and 11Q14 Arising from Discoveries in the Judean Desert 23', *DSD*, 6 (1999), pp. 37–43. בברכה זו יש רמזים לשמות כג, כה-כו; ויקרא כו, ג-יג; יחזקאל לד, כה-לא; ובעיקר לדברים כג, יג-טו; במדבר ו, כד-כה.

סיכום

ייעודה של מגילת המלחמה הוא ללמד את הכוהנים מהו תפקידם במלחמה שתפרוץ באחרית הימים, מלחמה שבה יושמדו גדודי הרוע לנצח, ושבעקבותיה תשלוט מלכות בני אור בעולם כולו. בטבלה דלקמן ניסיתי לשחזר את ראשי הפרקים של מגילת המלחמה. שורות ריקות משוחזרות במגילה (בעיקר בסוף טורים) מופיעות בטבלה בסוגריים מרובעים, וראשי פסקאות המצוטטים מהמגילה מופיעים בין מירכאות.⁹⁵

[סרך] המלחמה'		
רקע היסטורי וסיכום המלחמה		
מבוא	א, 1 – ב, 14	פרק א
רקע היסטורי של מלחמת הכתים	א, 1–7	פסקה א
שבעת 'גורלות' המלחמה	א, 8–15	פסקה ב
עזרה מהמלאכים לניצחון	א, 16 – סוף	פסקה ג
[מנהיגות: עניני המקדש וגיוס; מלחמת המחלקות]	[א, סוף – ב, 14]	[פסקה ד]
סרך הצבא וכלי נשקו		
סרך החצוצרות	ב, 16 – ג, 11	פרק ב
רשימה ראשונה של חצוצרות או שופרות וכתובותיהם	ב, 16–סוף	פסקה ה
[רשימה שנייה של חצוצרות וכתובותיהן]	[ב, סוף – ג, 11]	[פסקה ו]
'סרך אותות כול העדה'	ג, 13 – ה, 2	פרק ג
כתובות 'אותות כול העדה'	ג, 13 – ד, 5	פסקה ז
כתובות אותות הכוהנים לשלבי המלחמה	ד, 6–8	פסקה ח
כתובות 'אותות העדה' לשלבי המלחמה	ד, 9–14	פסקה ט
מדות האותות	ד, 15–17	פסקה י
כתובת ה'מ'...	ד, 18 – ה, 2	פסקה יא
['סרך לסדר דגלי המלחמה']	[ה, 3 – ז, 7]	[פרק ד]
תיאור 'מערכת פנים' וכלי נשקה	ה, 3–14	פסקה יב
תיאור 'דגלי בינים' וכלי נשקם	ה, 16 – ו, 6	פסקה יג
תיאור 'סדרי פרשים' וכלי נשקם	ו, 8–17	פסקה יד
חוקי אנשי הצבא	ו, 19 – ז, 7	פסקה טו
סרך תפקידי הכוהנים ויחסם לטקטיקה של הצבא		
סרך תפקידי הכוהנים ביחס לטקטיקה של הצבא	ז, 9 – ט, סוף	פרק ה
'ובסדר מערכות המלחמה לקראת אויב'	ז, 9 – ט, 9	פסקה טז
'סרך לשנות סדר דגלי המלחמה'	ט, 10–16	פסקה יז
ה'אורב'	ט, 17–סוף	פסקה יח

⁹⁵ לחלוקת המגילה לפרקים ולפסקאות ראו לעיל, במבוא למאמר.

סרך התפילות והנאומים במלחמה		
פרק ו	ט, סוף – יב, 5	תפילות לפני המלחמה
[פסקה יט]	[ט, סוף – יא, 12]	[נאום ותפילה של הכוהן במחנה (?) לפני המלחמה]
פסקה כ	יא, 13 – יב, 5	אמונה בתורת הגמול
פרק ז	יב, 7 – יג, סוף	תפילות בשדה הקרב
פסקה כא	יב, 7–16	קריאה לאלוהים לפעול
פסקה כב	יב, 17 – יג, 3	ברכת אלוהי ישראל
פסקה כג	יג, 4–6	קללת בליעל
פסקה כד	יג, 7–17	תפילת בקשה לאלוהים לקיים את הבטחותיו
פסקה כה	יג, 18–סוף	תפילה: '[כ]יא אתה יעדתנו ל[...]
פרק ח	יג, סוף – יד, סוף	תפילות לאחר המלחמה
[פסקה כו]	[יג, סוף – יד, 1]	[תפילה: 'כאש עברתו באלילי מצרים']
פסקה כז	יד, 2–15	תהילת המשוב וברכה למחרת לאלוהי ישראל לניצחון
פסקה כח	יד, 16–18	תפילה: 'רומה רומה אל אלים'
[פסקה כט]	[יד, 19–סוף]	תפילות לחזרה הסופית למחנה
סרך למלחמת הכתים		
פרק ט	יד, סוף – טז, 1	הכנה לקרב
[פסקה ל]	[יד, סוף – טז, 3]	[תזכורת ל'את (כלומר 'עת') צרה לישראל אל']
פסקה לא	טז, 4 – טז, 1	תפילת 'מועד המלחמה'
פרק י	טז, 3 – יח, 8	הקרב עצמו
פסקה לב	טז, 3–9	יציאה לקרב
פסקה לג	טז, 11–14	התייצבות 'מערכת חליפה למלחמה' (העתודה)
פסקה לד	טז, 15 – יז, 3	נאום לעתודה
פסקה לה	יז, 4–9	הבטחת עזרת המלאך מיכאל
פסקה לו	יז, 10–סוף	יציאת העתודה לקרב
[פסקה לז]	[יז, סוף – יח, 8]	[מפלת האויב]
פרק יא	יח, 10 –	תפילות לקרב האחרון
פסקה לח	יח, 10–סוף	תפילה, לרדיפה האחרונה
[פסקה לט]	[יח, סוף – יט, 8]	[קריאה לפעולה]
פסקה מ	יט, 9 –	ברכה לבוקר שאחרי הניצחון

אין ספק שבמגילה כפי שהיא בידינו שולבו עניינים ממקורות שונים. רמזים וציטוטים מן המקרא משובצים במגילה כולה. בולט במיוחד השימוש שעשה המחבר בספר דניאל לבניית הרקע ההיסטורי. סביר שענייני הצבא שאובים מספרי טקטיקה של התקופה ההלניסטית-הרומית הקדומה, אולי אפילו מספר מלחמה שחיברו החשמונאים. צורת הסרכים מזכירה את סרך היחד וספר ברית דמשק, ותוכנם משלים את ידיעותינו על תפיסת אנשי כת קומראן בעניין אחרית הימים. ייתכן שכמה מן הקטעים הדומים למגילת המלחמה שנמצאו במערות 4 ו-11 שימשו

מקורות למחבר או לעורך של המגילה, או שהם מוסיפים נתונים על המלחמה או מתארים אותה מתוך תפיסה אחרת. אבל גם אם נכון הדבר, והמגילה שלפנינו מבוססת על מספר יצירות והיא התחברה על ידי מספר מחברים או עורכים, יש לתת את הדעת על עריכת המגילה בצורתה הנוכחית ועל חשיבותה בתור חיבור שבו מתועדת הבנתם של אנשי קומראן בעניין תפקידם במלחמה הסופית שבה יושמד הרוע.



שרידים של מגילת המלחמה ממערה 4, 4Q491, קטעים 1-3

מגילת מלחמת בני אור בבני חושך: היבטים צבאיים

א. הצבא ושיטת הלחימה במגילת המלחמה – דעות חוקרים

התיאור העיקרי של צבא בני אור ושל שיטת לחימתו באויביו מפורט בטורים ה-ט של מגילת המלחמה שנמצאה במערה 1 ליד קומראן (IQM). התיאור אינו שיטתי ומלא, אך יש בו פרטים במגוון נושאים: סוגי החילות, היחידות השונות וגודלן, ההיערכות הטקטית לקרב, כלי הנשק של אנשי הצבא, אופן הלחימה, השימוש בחצוצרות למתן פקודות, תפקידם של הכוהנים והלויים בניהול הקרב, גילי הלוחמים לפי החילות השונים, אותות ועוד. תיאורים נוספים הנוגעים בהיבטים אחדים של הלחימה מופיעים בטורים אחרים של המגילה, וביניהם תיאור מפורט של החצוצרות (טור ב, שורה 15 – טור ג, שורה 11), תיאור ארוך של האותות והכתובות שעליהן (טור ג, שורה 12 – טור ד, שורה 14) ותיאור שאינו מלא של שני קרבות (טור טז, שורה 2 – טור יז, שורה 15).

מאז הפרסום הראשון של המגילה סברו חוקרים שהתיאורים האלה מבוססים על שיטה צבאית מסוימת, ושאפשר לזהות את השיטה הצבאית ההיסטורית ששימשה למחבר דגם לכתיבת תיאוריו. לפי ההצעה הראשונה שהועלתה בעניין זה, כבר בשנת 1950, התיאורים הצבאיים במגילת המלחמה מתבססים על סדרי ארגון, טקטיקה ודרך לחימה שהיו נהוגים בצבאות ההלניסטיים במאה השנייה לפסה"נ.¹ חוקרת אחת תמכה בפירוש זה, ואף טענה שמחבר המגילה חי במצרים, הכיר ספרי טקטיקה הלניסטיים וכתב אותה בעשור השנים 160–170 לפסה"נ בערך.² חוקרים אחרים סברו שהתיאורים במגילה מרמזים לסדרי הצבא היהודי ודרכי לחימתו בתקופת המרד החשמונאי, ולפי דעה זאת ניתן לגלות בסדרים אלה השפעה של המוסדות הצבאיים ההלניסטיים.³ משה צבי סגל, שתיארך את כתיבת המגילה לזמנו של יוחנן הורקנוס, טען שהפרטים הנוגעים לארגון הצבא, לכלי הנשק ולתכסיסים הצבאיים במגילה מתבססים במידה רבה על מה שהיה נהוג בצבא החשמונאי. בתגובה על דעתו של יגאל ידין, הביע את דעתו שרמזים במגילה לאלמנטים רומיים יכולו להיות ידועים ביהודה כבר באותו זמן.⁴

¹ J.G. Février, 'La tactique hellénistique dans un texte de "Ayin Fashkha"', *Semitica*, 3 (1950), pp. 53–59

² K.M.T. Atkinson, 'The Historical Setting of the "War of the Sons of Light and the Sons of Darkness"', *Bulletin of the John Rylands Library*, 40 (1958), pp. 272–297

³ M. Avi-Yonah, 'The War of the Sons of Light and the Sons of Darkness and Maccabean Warfare', *IEJ*, 2 (1952), pp. 1–5

⁴ מ"צ סגל, 'מגילת המלחמה וזמן חיבורה', 'י' ידין, ח' רבין ו' ליכט (עורכים), מחקרים במגילות הגנוזות: ספר זכרון לאליעזר ליפא סוקניק ז"ל, 'ירושלים תשכ"א, עמ' 9–18. לדעת ברכוכבא חלק מצבא ינאי עבר הסבה לשיטת הלחימה הרומית, ומכאן ההסבר למאפיינים רומיים בתיאורי הלחימה במגילה. ראו: ב' ברכוכבא, 'הקרב בין תלמי לתירוס לאלכסנדר ינאי בבקעת הירדן ושאלת זמנה של מגילת בני אור', קתדרה, 93 (תשרי תש"ס), עמ' 7–56. לדיון בפירושו של ברכוכבא ראו להלן, סעיף 4.

ידין, שההדיר ופרסם את המגילה, הציג את הניתוח המפורט והמקיף ביותר של תיאורי הצבא ושיטת הלחימה במגילה. לדעתו מבנה היחידות, הארגון, הטקטיקה, כלי הנשק ואופן הלחימה כוללים מאפיינים מובהקים של ציוד וסדרי צבא רומיים; כלל המאפיינים האלה מעידים שהמגילה נכתבה בשלהי תקופת הרפובליקה או בתחילת תקופת הקיסרות, שכן משתקפים בהם מוסדות הצבא הרומיים בני הזמן ההוא.⁵ אמנם הועלו הסתייגויות אחדות, אך בדרך כלל נטו חוקרים לקבל את פרשנותו של ידין.⁶ גודפרי דרייוור, שביקר את הצעותיו של ידין בעניינים אחדים, קיבל באופן בסיסי את גישתו, ואף טען כי הפרטים הצבאיים במגילה קשורים באופן ברור לנוהגי הצבא הרומי במאה הראשונה לסה"נ.⁷ במאמר מפורט שפורסם לפני שנים אחדות הסכים ראסל גמירקין שהצבא במגילת המלחמה מתואר לפי הדגם של הצבא הרומי, אך טען שידין טעה בזיהוי התקופה, ושמאפייני הצבא במגילה הם אלה של הצבא הרומי במאה השנייה לפסה"נ. הוא סבר שהחיבור נכתב מיד לאחר טיהור המקדש וחדוש עבודת הפולחן בשנת 164 לפסה"נ, והציע שכבר באותו זמן התארגן הצבא החשמונאי ופעל לפי הסדרים שהיו נהוגים בצבא הרומי.⁸ היו חוקרים שביקרו את הפרשנות שחיפשה לתיאורים במגילה דגם של צבא זר או העלו ספקות באשר לאמינות או לתוקף של התיאורים הצבאיים במגילה. לפי דעתו של אנטולי גצוב-גינצברג, המוסדות, הארגון הצבאי ודרכי הלחימה במגילה מתבססים על המסורת המקראית ועל פרשנותה, ולפיכך תיאוריהם אינם קשורים לסדרי צבא זר כלשהו.⁹ ז'ן קרמיניאק טען שלמחבר המגילה היה ידע קלוש בעניינים צבאיים ובשל כך נמנע מלתת הסבר לסדרי הצבא, הטקטיקה וכלי הנשק ולא קשר אותם לסדרי צבא כלשהו.¹⁰ חוקר אחר הצביע על כך שהמידע על שיטות הלחימה בסוריה ובארץ-ישראל במאה השנייה והראשונה לפסה"נ מועט, ולפיכך אי אפשר להחליט אם המאפיינים שציין ידין הם רומיים או לא. הוא גם העיר שההשראה לתיאורים במגילה היא מקראית, ושהמינוח עברי ולדעתו אינו תלוי במקור לטיני.¹¹

⁵ ידין, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים 1955, עמ' 115–179, 223–225.

⁶ דאו לדוגמה: T.H. Gaster, *The Scriptures of the Dead Sea Sect*, London 1957, pp. 258–259; G. Vermes, in: E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*², III, I, G. Vermes, F. Millar & M. Goodman (eds.), Edinburgh 1986, pp. 398–404; P.S. Alexander, 'The Evil Empire: The Qumran Eschatological War Cycle and the Origins of Jewish Opposition to Rome', S. Paul et al. (eds.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden 2003, pp. 17–31, esp. pp. 28–29 and n.10.

⁷ G.R. Driver, *The Judaean Scrolls*, Oxford 1965, pp. 168–216.

⁸ R. Gmirkin, 'The War Scroll and Roman Weaponry Reconsidered', *DSD*, 3 (1996), pp. 89–129. ללא בדיקה של ממש, ובהסתייגויות מועטות בלבד, קיבל דוהיים את פירושו של גמירקין; ראו: J. Duhaime, *The War Texts: IQM and Related Manuscripts*, London 2004, pp. 90–95. למהות הצבא המתואר במגילת המלחמה (להלן, הערה 12) כלל אינו עולה בקנה אחד עם שיטת ידין. בעקבותיהם הלכה ר' ישי, 'ספרות המלחמה בקומראן: כתבי-היד 4Q496–4Q491 (מהדורה ופירוש) והשוואתם למגילת המלחמה (IQM)', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, תשס"ו, עמ' VII–VI, 11–13; הנ"ל, 'הדגם של תיאור מלחמת הקץ בספרות קומראן', מגילות, ד (תשס"ו), עמ' 122 והערה 5.

⁹ A.M. Gazov-Ginzberg, 'The Structure of the Army of the Sons of Light', *RevQ*, 5 (1964–1965), pp. 163–176.

¹⁰ J. Carmignac, *Les textes de Qumran*, Paris 1961, pp. 85–86.

¹¹ J. van der Ploeg, *Le rouleau de la guerre*, Paris 1959, pp. 7–11.

לדעתי תיאורי הצבא במגילת המלחמה אינם מתבססים על דגם אחד בלעדי של צבא כלשהו. לפיכך מופרכים כל הניסיונות למצוא קשר מובהק בין הצבא של בני אור לבין צבא מסוים – מקראי, הלניסטי, חשמונאי או רומי, בין רפובליקני בין קיסרי. הן העיון בהשקפת העולם הכללית המתגלה בכל חלקי המגילה הן הבחינה של הפרטים הצבאיים מחייבים להגיע למסקנה הזאת. למחבר המגילה או עורכה היה ידע לא מועט בענייני צבא, אך הוא תיאר את הצבא של בני אור כצבא ייחודי שמאפייניו נקבעו מצד אחד על בסיס נתוני ראליה צבאיים ויצירות או מסמכים ספרותיים קודמים (הקרובים לנושאו או שעסקו בו) ומצד אחר בהתאם להשקפות תאולוגיות ולאמונות דתיות הנוגעות לסדרי חברה וצבא בחוג הכת שבמסגרתה נכתבה המגילה. במאמר זה אציג תחילה מאפיינים של המגילה המצביעים על שילוב של יסודות דמיוניים וראליסטיים בחלקיה השונים ועל המבנה המורכב שלה. בהמשך אדון במבחר נתונים צבאיים ספציפיים, ואראה שמקצת היסודות הצבאיים במגילה היו נהוגים בשיטות צבאיות שונות ומקצתם מקוריים, פרי יצירה עצמאית שאינה תלויה במקור זר.¹²

ב. מי נלחם במי – לאפיונם של תיאורי המלחמה

'מגילת המלחמה' או 'מגילת מלחמת אור בבני חושך' הוא השם שנתנו חוקרים לחיבור המצוי במגילה שנתגלתה כאמור במערה 1 ליד קומראן. המגילה מכילה תשעה-עשר טורים ובמקורה כללה לפחות עוד טור אחד. מספר השורות בכל טור הוא ארבע-עשרה עד תשעה-עשרה, ובמקור היו בכל טור עוד שורות אחדות, אך החלק התחתון של המגילה לא השתמר. כתב-היד נפגם במקומות אחדים וקריאתם אינה ידועה או רק משוערת. אין יודעים איך כונה החיבור במקורו, אך השם המודרני יאה לו, הן משום שעניינו העיקרי הוא המלחמה שתיערך בעתיד בין בני אור לבין בני חושך, הן משום שהדברים נאמרים במפורש בשבע השורות הראשונות:

וזנה ספר סרך המלחמה. ראשית משלוח יד בני אור להחל בגורל בני חושך בחיל בליעל בגדוד אדום ומואב ובני עמון / וחיל יושבין פלשת ובגדודי כתיי אשור ועמהם בעזר מרשיעי ברית. בני לוי ובני יהודה ובני בנימין גולת המדבר ילחמו בס / בן לכול גדודיהם בשוב גולת בני אור ממדבר העמים לחנות במדבר ירושלים, ואחר המלחמה יעלו משם. / ויבוא מלך / הכתיים במצרים. ובקצו יצא בחמה גדולה להלחם במלכי הצפון ואפו להשמיד ולהכרית את קרן / וישראל / והיא עת ישועה לעם אל וקץ ממשל לכול אנשי גורלו וכלת עולמים לכול גורל בליעל. והיתה מהומה / גדולה בן יפת ונפל אשור ואין עוזר לו וסרה ממשלת כתיים להכניעו רשעה לאין שארית ופלטה לוא תהיה / לכול בני חושך.¹³

¹² בטבע הדברים אחזור על קצת מן הדברים שכתבתי על הנושא, בייחוד על הנתונים הצבאיים, במאמרי 'על הצבא במגילת מלחמת בני אור בבני חושך', א' אופנהיימר, י' גפני וד' שוורץ (עורכים), היהודים בעולם ההלניסטי והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן, ירושלים תשנ"ו, עמ' 105–131. במאמר הנוכחי הרחבתי את הדיון בכמה נושאים וקיצרתי באחרים, הגבתי על מחקרים שהתפרסמו מאז הופיע מאמרי הקודם, ובכמה עניינים שיניתי במקצת את דעתי או ניסחתי את הדברים באופן שונה; עמדתי הבסיסית בנוגע למהותו של הצבא המתואר במגילה לא השתנתה.

¹³ לשמו של החיבור ראו: א"ל סוקניק, מגילות גנוזות מתוך גניזה קדומה שנמצאה במדבר יהודה: סקירה ראשונה, ירושלים תש"ח, עמ' יח. יש הקוראים לחיבור בפשטות 'מגילת המלחמה' או 'סרך המלחמה', וכך גם בלועזית. לטקסט ולהשלמות ראו: ידין (לעיל, הערה 5), עמ' 254–258. גם בהמשך המובאות



מלחמת בני אור בבני חושך, 1QM, טור א

הן בדרך כלל לפי המהדורה של ידין. עם זאת קיבלתי את ההשלמות של פלוסר להתחלות של שורה 4, כלומר 'ויבוא מלך', ושל שורה 5, כלומר 'ישראל', ולא כפי שהשלים ידין: 'על כל גרודין', 'כליעל'. קטע מכתב־יד שלא היה ידוע לידין ולפלוסר (4Q496) מאשר את ההשלמה של פלוסר לשורה 5, וראו: ד' פלוסר, 'היסודות האפוקליפטיים של מגילת המלחמה', א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי הבית השני: ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 434–452; M. Baillet, *Qumrân grotte 4*, III: 4Q482–4Q520 (DJD, 7), Oxford 1982; H. Eshel, 'The Kittim in the War Scroll and in the Pesharim', D. Goodblatt, A. Pinnick & p. 58 D.R. Schwartz (eds.), *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 37), Leiden 2001, pp. 32–44. (לוח X) מילה אחת בלבד ניתנת לקריאה בקטע המדובר (4Q496 3), ולכן לא קיבלה את קריאת באייה (לדבריה הקטע בלתי קריא בתצלומי רשות העתיקות). ראו: ישי, ספרות המלחמה (לעיל, הערה 8), עמ' 286. באייה אכן ציין את מצבו הרע של קטע זה, אך לא הביע ספק בקריאת כמה מילים, כגון 'גדולה' בשורה 4. אפשר שבאייה הושפע בקריאת הקטע מהנחתו שהוא מקביל למגילת המלחמה, טור א, שורות 1–9, אך הקריאה 'וראל' שקרא בקטע בשורה 5 אינה תלויה במגילת המלחמה, והיא שינתה את מה שקרא ידין במקום המקביל. צריך גם לציין שבאייה לא הכיר את מאמרו של פלוסר בנדון. מגן ברושי מסר לי כי ידין עצמו ביקר תחילה בחריפות את הצעת הקריאה של פלוסר, אך חזר בו לאחר שבאייה פרסם את הפרגמנט המדובר. זאת ועוד, ברכוכבא כתב שבעקבות פנייתו אלישע קימרון בדק ואימת את קריאת באייה. ראו: ברכוכבא (לעיל, הערה 4), עמ' 56, הערה 129. אני רואה אפוא צורך לדחות אותה. הזיהוי של מלך הכתיים ושל כתיי אשור הנזכרים במגילת המלחמה עם מלך סלווקי ועם הסלווקים שבסוריה באופן כללי, כטענת פלוסר ואשל, נראה לי משכנע.

מן הקטע הזה למדים שבני אור הם בני השבטים לוי, יהודה ובנימין, המכונים 'גולת המדבר', בוודאי בשל מקום מושבם, בין ראלי בין במשמעות סמלית.¹⁴ עם זאת לפי שורה 5, מלחמת בני אור תהיה 'עת ישועה לעם אל', כלומר לעם ישראל כולו. האויבים הם בני חושך, חילו של 'בליעל', שהכותב מזהה עם אויבים מסורתיים של עם ישראל: עמי אדום, מואב, עמון ופלשת. נוסף עליהם נזכרים הכתיים, שהניצחון עליהם הוא גולת הכותרת של המלחמה, כי הסרת ממשלתם תגרום לכך ש'שארית ופליטה לא תהיה לנכל בני חושך'. זהותם של הכתיים שנויה במחלוקת, וכך היו חוקרים שזיהו את כתיי אשור הנזכרים בשורה 2 עם מלכי בית סלווקוס, ואולם לדעת חוקרים אחרים הכתיים הנזכרים כאן ובמקומות אחרים במגילת המלחמה (טור א, שורות 9, 12; טור יא, שורה 11; טור טו, שורה 2; טור טז, שורות 2, 5, 7, 8; טור יז, שורות 12, 14, 15; טור יח, שורות 2, 4; טור יט, שורות 10, 13) הם הרומים.¹⁵ טענות הראשונים נראות לי מכריעות. 'מרשיעי ברית' מסייעים ('ועמהם בעזר') לבני חושך, והביטוי הזה מציין יהודים שפשעו בתורה כנאמר בדניאל יא, לב.¹⁶ המלחמה נוגעת גם לאחרים, הם 'בני יפת'. המלחמה תיערך בשני שלבים: השלב הראשון יהיה בשובם של בני אור מ'מדבר העמים' ובחנייתם ב'מדבר ירושלים' ומסתבר כי במהלכו יביסו את האויבים המסורתיים. לאחר מכן, כלומר לאחר שמלך הכתיים יסיים את מעשהו במצרים ויצא להילחם במלכי הצפון ויבקש להכריז את קרן ישראל, יגיע השלב השני והמכריע, שבו תתקיים המלחמה הסופית נגד הכתיים ויושמד כוחו של בליעל. הקרב האחרון הזה – שבו ייפלו הכתיים תוך הרג רב ויובסו כוחות החושך – נזכר גם בהמשכו של הטור (טור א, שורות 9–14) ושוב בחלק האחרון של המגילה (טור יז, שורה 10 – טור יח, שורה 8).

התיאור הקצר והתמציתי הזה (טור א, שורות 1–7) אינו תואם במלואו את התיאור המפורט המופיע בהמשך, והכולל פרטים ועניינים נוספים לא מעטים, מקצתם מהותיים. א. במהלך יום המלחמה הסופית נגד הכתיים ובני חושך (טור א, שורות 9–14) יגברו לסירוגין שני המחנות: שלוש פעמים בני אור ושלוש פעמים בני חושך, ורק במערכה השביעית יזכו בני

¹⁴ לדעה שהביטוי 'גולת המדבר' אינו תמורה אלא תוספת ראו לדוגמה: J. Duhaime, 'War Scroll', J.H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, II: *Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, Tübingen & Louisville 1995, p. 86. הפירוש הזה נראה לי מוטעה בגלל היעדר וי"ו החיבור, שהמחבר מקפיד להשתמש בה בקטע זה. על משמעות הביטוי 'גולת המדבר', בהשפעת הנאמר בנבואת יחזקאל פרק כ, ראו: ד' דימנט, 'לא גלות שבמדבר אלא גלות שברוח: הפשר על ישעיהו מ 3 בסרך היחד', מגילות, ב (תשס"ד), עמ' 21–36, בייחוד 34–35.

¹⁵ ידין (לעיל, הערה 5), עמ' 2–24; י"מ גרינץ, 'מגילת אור וחושך: זמנה ויוצריה', ידין, רבין וליכט (לעיל, הערה 4), עמ' 19–30; דרייוור (לעיל, הערה 7), עמ' 197–210; P.R. Davies, *IQM, the War Scroll from*; 1977, pp. 88–90. *Qumran: Its Structure and History*, Rome 1977, pp. 88–90. לדעה אחרת שאני מקבלת ראו: פלוסר (לעיל, הערה 13), עמ' 443–449; אשל (לעיל, הערה 13), עמ' 32–37; J. Carmignac, 'Les Kittim dans la guerre du fils de lumière contre les fils de ténèbres', *La nouvelle revue théologique*, 77 (1955), pp. 725–748; R. Gmirkin, 'Historical Allusions in the War Scroll', *DSD*, 5 (1998), pp. 172–214, esp. pp. 188–190. תפיסתו של גמירקין לעניין מהותו של הצבא ולעניין השיטה הצבאית במגילת המלחמה במאמר זה ובמאמר אחר שפרסם על הנושא (לעיל, הערה 8) נראית לי שגויה לחלוטין כפי שאסביר בהמשך.

¹⁶ לפירוש מפורט, עם הפניות למקבילות לשוניות במקרא, בספרים החיצוניים ובמגילות אחרות, ראו: ידין (לעיל, הערה 5), עמ' 254–258.

אור לניצחון המכריע, ובליעל ואנשיו יוכרעו סופית הודות להתערבות האל: 'שלושה גורלות יחזקו בני אור לנגוף רשעה ושלושה יתאזרו חיל בליעל למשוב גורל [...] ובגורל השביעי יד אל הגדולה מכנעת' (טור א, שורות 13–14, וראו גם: טור יח, שורה 1).

ב. בהמשך מתוארת המלחמה שתימשך ארבעים שנה במחזורים של שבע שנים: שש שנות לחימה ושנת שמיטה (טור ב, שורות 1–14). מאחר שחלקו התחתון של הטור הראשון חסר, אין יודעים פרטים על הלחימה במחזור הראשון, ונותר רק תיאור עבודת המקדש בשנת השמיטה של מחזור זה, בשש השורות הראשונות של הטור השני. על הלחימה במחזורים האחרים וחישובי השנים נאמרים הדברים האלה:

ובשלוש ושלושים שני המלחמה הנותרות יהיו אנשי השם / קרואי המועד וכול ראשי אבות העדה בחרים להם אנשי מלחמה לכול ארצות הגויים מכול שבטי ישראל יחלוצו / להם אנשי חיל לצאת לצבא כפי תעודות המלחמה שנה בשנה. ובשני השמטים לוא יחלוצו לצאת לצבא כיא שבת / מנוח היאה לישראל. בחמש ושלושים שני העבודה תערך המלחמה: שש שנים יעורכוה כל העדה / יחד ומלחמת המחלקות בתשנע] ועשרים הנותרות. בשנה הראשונה ילחמו בארם נהרים ובשנית בבני לוד. בשלישית / ילחמו בשאר בני ארם בעוץ וחול תוגר ומשא אשר בעבר פורת. ברביעית ובחמישית ילחמו בבני ארפכשד. / בששית ובשביעית ילחמו בכול בני אשור ופרס והקדמוני עד המדבר הגדול. בשנה השמינית ילחמו בבני / עילם. בתשיעית ילחמו בבני ישמעאל וקטורה. ובעשר השנים אשר אחריהם תחלק המלחמה על כול בני חם / לנמשפחותם במושבבותם. ובעשר השנים הנותרות תחלק המלחמה על כול [בני יפת] במושבבותיהם (טור ב, שורות 6–14).

כמה עניינים וביטויים בתיאור זה טעונים הסבר. המלחמה תימשך חמישה מחזורים מלאים, שהם שלושים שנות לחימה וחמש שנות ('שני') שמיטה, ומחזור חסר, כלומר של חמש שנות לחימה. שלושים ושלוש 'שני המלחמה' (טור ב, שורה 6) הן אלה שלאחר המחזור הראשון. 'חמש ושלושים שני העבודה' (טור ב, שורה 9) הן כלל שנות הלחימה, ללא שנות השמיטה, ובשש מהן (כנראה, אך לא ודאי, אלו של המחזור הראשון) יגויסו הלוחמים מכלל העדה, ובעשרים ותשע שנים יתבסס גיוס הלוחמים על ארגונם לפי מחלקות, שאותו אין המחבר מסביר כאן. המחבר גם אינו מסביר אם ואיך הניצחונות והתבוסות הנזכרים בטור הראשון קשורים למחזורי הלחימה. זאת ועוד, האם בני אור יגברו סופית על העמים שנגדם תיערך הלחימה בתשע השנים הראשונות מבין שלושים ושלוש השנים (טור ב, שורות 10–13) ולעומת זאת יגברו בני חם הנלחמים בעשר השנים שלאחר מכן על בני אור? האם שש שנות הלחימה של המחזור הראשון, שתיאורן אבד, הן השנים שבהן נערכה המלחמה הנזכרת בטור א, שורות 1–3, ובשנות המלחמה של המחזורים הנותרים נערכת הלחימה של 'השלב השלישי', כפי שהציע ידין? אולם קשה ומוזר לכלול את בני חם, או את רובם, בין מלכי הצפון של השלב הזה.¹⁷ בכל זאת דבר אחד הכרחי וברור, והוא שהניצחון הסופי יושג במחזור השישי והאחרון, שבו תהיה הלחימה נגד בני יפת.

¹⁷ שם, עמ' 21–25. לפי פלוסר המלחמה המתוארת בטור א, שורות 1–3, היא המלחמה נגד הכתיים הנערכת בשבעה גורלות ומוכרעת הודות ל'יד אל הגדולה' המכניעה את האויבים (טור א, שורות 12–14). ראו: פלוסר (לעיל, הערה 13), עמ' 446. אולם לא נאמר על המלחמה הראשונה שהסתיימה בהכרעה, והיא בוודאי אינה זהה למלחמה הנדונה בטור א, שורות 4–7, שמסתיימת בנפילת ממשלת כתיים והכנעת רשעה; את זו האחרונה צריך לזהות במלחמה הנערכת בשבעה גורלות.

ג. הקטע שצוטט מהטור השני מבהיר עניין מהותי: מחנה אויביהם של בני אור גדול הרבה יותר מזה המפורט בטור הראשון ונכללות בו שלוש קבוצות של עמים. עמי הקבוצה הראשונה מפורטים בדקדוק רב: ארם נהריים, בני לוד, שאר בני ארם נהריים (עוץ, חול, תוגר ומשא), בני ארפכשד, כל בני אשור ופרס והקדמוני, בני עילם ובני ישמעאל וקטורה. אף כי הזיהוי המדויק של שאר בני ארם נהריים אינו ודאי, ברור שהם ישבו ממזרח לפרת ('בעבר פורת'). חשוב לציין שבעריכת הרשימה השתמש המחבר ברשימת השמות של צאצאי בני נח בספר בראשית י, אך הכניס בה שינויים, כנראה כדי להתאימה לתפיסתו את סדר המלחמה מבחינה גאוגרפית, ואפשר שלעניין זה נעזר במקורות אחרים.¹⁸ מאחר ששתי הקבוצות האחרות הן בני חם ובני יפת, מובן שבקבוצה הראשונה נכללו בני שם. אולם המחבר השתמש במקורו (או במקורותיו) באופן חופשי, ובחר והשמיט שמות כרצונו. הוא גם הוסיף שמות שכלל אינם בבראשית י, כגון פרס, הקדמוני ובני ישמעאל וקטורה. פירוט העמים בקבוצה הראשונה מאפשר לזהות את מקומות מושבם מבחינה גאוגרפית. לעומת זאת בגלל ההכללה בנוגע לבני חם ולבני יפת – שהמחבר נמנע מלציין את שמותיהם המופיעים ברשימה בבראשית – מקומות מושבותיהם נשארים סתומים. מכל מקום עניין אחד מתבלט בעליל, והוא שהמלחמה בבני חושך היא מלחמה טוטלית בכל העמים האחרים.

בקטע המצוטט מהטור השני נאמר אכן במפורש שהמלחמה היא טוטלית: 'אבות העדה בחרים להם אנשי מלחמה לכול ארצות הגויים מכול שבטי ישראל יחלוצו / להם אנשי חיל לצאת לצבא' (טור ב, שורות 7–8). נמצאנו למדים שמנקודת ראות מסוימת או מסיבה כלשהי המחבר מרשה לעצמו להרחיב את הגדרת בני אור על כל ישראל – ולא רק על שלושת השבטים הנזכרים בטור הראשון – ואת הגדרת בני חושך על כל הגויים. התבטאויות נוספות מאשרות שהעדה הלוחמת כוללת את העם כולו, כלומר את כל שנים־עשר השבטים, כגון: 'ואחריהם ראשי הלוויים לשרת תמיד שנים עשר אחד לשבט' (טור ב, שורה 2; וכן טור ג, שורות 12–14; טור ה, שורות 1–2). אבל הכוחות הנלחמים אינם רק בני אדם יצורי אנוש אלא גם יצורים על־אנושיים: 'עדת אלים וקהלת / אנשים בני אור וגורל חושך נלחמים יחד' (טור א, שורות 10–11). בראש כוחות החושך עומד בליעל, שאותו יצר האל, ועמו פועלים רוחות ומלאכי חבלה: 'ואתה / עשיתה בליעל לשחת, מלאך משטמה, ובחושך [ממשל]תו ובעצתו להרשיע ולהאשים וכול רוחי / גורלו מלאכי חבל בחוקי חושך יתהלכו' (טור יג, שורות 10–12; וכן טור יג, שורות 2, 4). לעומת בליעל מתייבב מיכאל, והוא העומד בראש כוחות בני אור. התגברותו של מיכאל, בעזרת האל, תביא לשליטה כללית של ישראל: 'בגבורת המלאך האדיר למשרת מיכאל באור עולמים / להאיר בשמחה בית ישראל שלום וברכה לגורל אל. להרים באלים (כלומר מלאכים) משרת מיכאל וממשלת / ישראל בכול בשר' (טור יז, שורות 6–8).

לסיכום דיון קצר וחלקי זה ראוי להדגיש שלושה עניינים. ראשית, תפיסת העולם הבסיסית בחיבור היא דואליסטית, לאמור יש חלוקה ומאבק בין מחנה הטוב והאור לבין מחנה הרשע והחושך, והחלוקה הזאת מקיפה הן את המציאות האנושית הארצית הן את המציאות העל־אנושית השמימית. שנית, ניהול המלחמה, מהלכיה וסיומה נתפסים כגזורים מראש על פי תכנית אלוהית. בעיקרה זאת מלחמה אסכטולוגית שהודות להתערבות האל ינצחו בה בסופו של דבר בני אור, ובעקבות תבוסת בני חושך וביטול ממשל הכתיים ייכון שלטון ישראל על

¹⁸ המקורות האחרים האפשריים הם דברי הימים א א וספר היובלים ח–ט. לזיהוי העמים ולעריכת הרשימה לפי 'היגיון צבאי־גאוגרפי' ראו: ידין (שם), עמ' 26–31.

הכול. שלישית, בעניינים שונים התיאורים במגילת המלחמה מושפעים ממקורות מקראיים או מתבססים עליהם, ועם זאת יש בהם השמטות, תוספות ושינויים המעידים על גישה עצמאית, שמן הסתם קשורה במידת מה למציאות ההיסטורית בזמן כתיבת הדברים.¹⁹ כללו של דבר, מציאות ודמיון, שאילה ממקורות שונים – לא רק מקראיים – ויצירה מקורית, שימוש במטבעות לשון מטפוריים בתיאורים ראיסטיים כביכול – כל אלה ממוזגים יחד במגילת המלחמה. בדיון בשיטה הצבאית המתוארת בחיבור חובה להביא בחשבון מאפיינים אלה.

ג. מגילת המלחמה – חיבור, מהדורה ומסמכים ראשוניים

מגילת המלחמה שנתגלתה במערה 1 ליד קומראן תוארכה לפי אמות מידה פלאוגרפיות במועדים שונים בפרק הזמן שבין אמצע המאה הראשונה לפסה"נ לבין המחצית הראשונה של המאה הראשונה לסה"נ, ואותיותיה מוגדרות כשייכות לסגנון ההרודיאני.²⁰ לכאורה אפשר היה להסיק שהחיבור נכתב בפרק הזמן הזה, ולהניח שאם ממוזגים במגילה יסודות ראיים הם משקפים מוסדות צבאיים ושיטות לחימה שהיו נהוגים באותו פרק זמן. אולם בעיות אחדות ונתונים ושיקולים נוספים מלמדים שהמאפיינים הצבאיים שבמגילה – כולם, רובם או מיעוטם – אינם בהכרח אלה שנהגו בזמן כתיבתה. ראשית, כותב המגילה יכול היה להכיר אירועים ומוסדות צבאיים שקדמו לזמנו ולהיות מושפע מהם, הן מתקופה קרובה הן מתקופה קדומה הרבה יותר, וכבר ציינתי את השימוש שעשה במקורות מקראיים. שנית, במערה 4 שליד קומראן התגלו קטעים של שישה כתבי-יד העוסקים בנושא של מגילת המלחמה (4Q496–4Q491). אחד מכתבי-יד היד האלה (4Q493) תוארך למחצית הראשונה של המאה הראשונה לפסה"נ, כתבי-יד אחר (4Q496) – לשנים אחדות לפני אמצע המאה הראשונה לפסה"נ, שני כתבי-יד תוארכו לזמנה של המגילה ממערה 1 (4Q492, 4Q495), והשניים האחרים (4Q491, 4Q494) – לזמן מה לאחר המגילה ממערה 1. זאת ועוד, באופן כללי ניתן לקבוע שבין כתבי-יד אלה ובין מגילת המלחמה ממערה 1 יש לא רק קרבה (לעתים עד כדי זהות), אלא גם שוני (ואפילו משמעותי) מבחינת המבנה

¹⁹ לרשימה מפורטת של מובאות מספרי המקרא במגילת המלחמה ראו: J. Carmignac, 'Les citations de l'Ancient Testament dans la Guerre des Fils de Lumière contre Fils de Ténèbres', *RB*, 63 (1956), pp. 234–260, 375–390; G. Ibba, *Le ideologie del Rotolo della Guerra (1QM): Studio sulla genesi e la datazione dell'opera*, Firenze 2005, pp. 203–261.

²⁰ נ' אביגד, 'הפאליאוגרפיה של מגילות ים המלח ותעודות קרובות', ידן, רבין וליכט (לעיל, הערה 4), עמ' 107–139, במיוחד עמ' 122–134; F.M. Cross, 'The Development of the Jewish Scripts', G.E. Wright (ed.), *The Bible and the Ancient East: Essays in Honor of W.F. Albright*, London 1961, pp. 133–202, esp. pp. 173–181; אביגד לא ציין מועד ספציפי לכתיבת המגילה במסגרת פרק הזמן ההרודיאני. קרוס תיארך את כתיבת המגילה בתקופה ההרודיאנית הקדומה, כלומר בשליש האחרון של המאה הראשונה לפסה"נ, ראו: קרוס (שם), עמ' 138. ודוהיים הצטרף לדעתו. ראו: דוהיים (לעיל, הערה 14), עמ' 80; באייה תיארך את כתיבת המגילה באמצע המאה הראשונה לפסה"נ. ראוי להעיר שתיארוך כתבי-יד על בסיס מאפיינים פלאוגרפיים יכול לציין פרק זמן משוער, לפעמים ארוך למדי, ולא שנה מסוימת או שנים אחדות. לעניין זה ראו: דריוור (לעיל, הערה 7), עמ' 410–420. על המגבלות של שיטות התיארוך (הן הפלאוגרפית הן שיטת פחמן 14) ומידת אי הדיוק בקביעת זמנן של המגילות ראו: R. van de Water, 'Reconsidering Paleographic and Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls', *RevQ*, 19 (1999–2000), pp. 423–440.

והנוסח. כתב־יד נוסף שנתגלה במערה 4 (4Q497), ושאף הוא עוסק בנושא המלחמה, תוארך לאמצע המאה הראשונה לפסה"נ, אך ספק גדול אם היה משולב אי פעם בחיבור המצוי במגילה ממערה 1.²¹ התיארוך של כל הקטעים האלה מתבסס על צורת האותיות, ומאחר שהוא מוגדר באופן יחסי לתיארוך המגילה, הוא עשוי להיות מוקדם יותר או מאוחר יותר בהתאם לתאריך המוחלט שבו נכתבה המגילה – שכאמור אי אפשר לקבוע אותו במדויק. מתוך נתונים אלה ברור למדי שהחיבור שמייצגת המגילה ממערה 1 היה ידוע גם בנוסח שונה; הקטעים המעטים שנתגלו אינם מאפשרים לקבוע עד כמה שונה היה הנוסח שבכתב־היד האחרים מזה שבמגילה ממערה 1. כמו כן ברור שנוסח כלשהו של החיבור נכתב קודם לנוסח הידוע לנו מהמגילה. ואכן כבר סוקניק, שפרסם לראשונה את המגילה, ושלא הכיר את הקטעים ממערה 4, טען שהמגילה היא העתק שנעשה זמן מה לפני חורבן בית שני, בעוד שהיצירה המקורית חוברת בתקופה שלפני החשמונאים. גם ידין הבחין בין החיבור המקורי להעתק שנתגלה במערה 1.²²

הבעיה העיקרית היא כיצד להכריע בין שתי אפשרויות. אפשרות אחת היא שבזמן כלשהו שקדם למועד הכתיבה של כתב־היד שנתגלו אכן חובר חיבור אחד מקורי שנושאו מלחמת בני אור בבני חושך, ונעשו ממנו, בשינויי נוסח מסוימים, העתקים שאפשר לראות בהם מהדורות שונות של החיבור המקורי, ואחת מן המהדורות הללו היא המגילה ממערה 1. אפשרות שנייה היא שהמגילה ממערה 1 היא חיבור שבו לוקטו או נערכו לראשונה מסמכים או יצירות שנכתבו בזמנים שונים על היבטים שונים של מלחמת בני אור בבני חושך. המגילה יכולה להיחשב חיבור עצמאי ומקורי אם האחראי לכתיבתה התיר לעצמו לשנות, באופן חופשי ולפי ראות עיניו, ניסוחים במסמכים וביצירות שבהם השתמש, להשמיט מהם קטעים ולהוסיף עליהם חומרים שהוא עצמו יצר. אולם אם הקפיד למסור בנאמנות את המסמכים או היצירות שהשתמש בהם, המגילה אינה אלא לקט או אוסף, שעורכו סידר אותו לפי הבנתו, שינה אולי במידת מה את נוסח הדברים, ואפשר שהוסיף לו הקדמה ודברי קישור. ידין ואחרים ראו במגילה חיבור שנכתב בזמן אחד על ידי מחבר אחד. אך סתירות או אי־התאמות בין חלקי המגילה – שרק מקצתן צוינו

²¹ באייה (שם), עמ' 12, 50; דוהיים (לעיל, הערה 14), עמ' 81–82. לפרסום הקטעים ראו: באייה (שם), עמ' 12–72; על 4Q497 ראו: באייה (שם), עמ' 69. לדברי דוהיים ארבעה כתב־יד (4Q492, 4Q494, 4Q495, 4Q496) הם העתקים של גרסה הדומה לזו של מגילת המלחמה ממערה 1, ושני כתב־יד (4Q491, 4Q493, וכן 4Q471b) הם עותקים של גרסאות אחרות. ראו: דוהיים (לעיל, הערה 8), עמ' 20–30. באותה דעה החזיק גם: G. Ibba, *Il 'Rotolo della Guerra': Edizione critica*, Torino 1998, pp. 51–54. גם אלכסנדר החזיק בדעה דומה, אך הדגיש שהגרסאות של כל כתב־היד האלה (למעשה: שלוש) מבוססות על סרך מלחמה מקורי אחד. ראו: אלכסנדר (לעיל, הערה 6), עמ' 19–22. המחקר המפורט והמדוקדק ביותר של כתב־היד 4Q496–4Q491, הכולל השוואה למגילת המלחמה ממערה 1, הוא עבודת הדוקטור של ישי (לעיל, הערה 8), ועיקרי הדברים מופיעים במאמרה 'הדגם של תיאור מלחמת הקץ בספרות קומראן' (שם). מסקנתה הכללית היא שהקרבה בין כל כתב־היד האלה חלה רק על התפילות ותיאורי המלחמה. לדיון – כולל סקירה של דעות חוקרים – בקשר בין מגילת המלחמה ממערה 1 לקטעים של ספרות המלחמה שנתגלו במערה 4 ראו עוד: D. Dimant, 'The Composite Character of the Sectarian Literature as an Indication of Its Date and Provenance', *RevQ*, 88 (2007), pp. 615–630, esp. pp. 625–628.

²² סוקניק (לעיל, הערה 13), עמ' יח–יט; ידין (לעיל, הערה 5), עמ' 222–223. להצעה בדבר שתי דוגמאות של נוסח קודם של החיבור ראו: E. & H. Eshel, 'Recensions of the War Scroll', L.H. Schiffman, E. Tov & J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 351–353.

לעיל – וניתוח של תוכנה הביאו תוך זמן קצר חוקרים שונים למסקנה שמגילת המלחמה היא יצירה שצורפו בה מסמכים שונים.

הדעה הכללית כיום היא שמגילת המלחמה היא חיבור מורכב, ועם זאת חלוקות הדעות בנוגע לזיהוי המסמכים המרכיבים את המגילה ולהפרדה ביניהם. אנדרה דיפון-סומר הבחין בין תקנון המלחמה העיקרי (טורים ב–יד) לנספח (טורים טו–יט), ותיארך את כתיבת החיבור כולו לתקופה שלאחר כיבוש ארץ-ישראל בידי פומפיוס.²³ יוהנס ון-דר-פלוך הבחין בין חיבור מוקדם לחיבור מאוחר. החיבור המוקדם כלל את הטורים א, י–יב, טו–יט, וכנראה גם יג–יד. מחברו של חיבור זה הושפע מדניאל יא, מ – יב, ג ומיחזקאל לח–לט, והוא כתב אותו זמן מה לאחר 164 לפסה"נ, במחצית השנייה של המאה השנייה. מחברו של החיבור המאוחר הוסיף על החיבור המקורי את הטורים ב–ט, ולדעת ון-דר-פלוך אפשר שהחלק הנוסף נכתב לאחר הכיבוש של פומפיוס, אך הוא נמנע מלהציע תאריך ודאי.²⁴ לדעת פיליפ דיוויס המגילה ממערה 1 כוללת שני מסמכים עיקריים. המסמך המקורי מקיף את טורים ב–ט, והוא אוסף שחובר בתקופה החשמונאית על בסיס מסורות מזמן המרד החשמונאי והשנים הראשונות שלאחריו. האוסף חובר בהשראת ספר במדבר א–י ויושם לתיאור מלחמה אסכטולוגית, שבה ינצחו שנים-עשר שבטי ישראל את אויביהם. המסמך האחר מקיף את טורים טו–יט והוא נוצר על בסיס תקנון לחימה מקבי מקורי, שעריכתו הסופית נעשתה לאחר ההשתלטות הרומית על ארץ-ישראל, כלומר לאחר אמצע המאה הראשונה לפסה"נ. בעת העריכה הוכנסו התיאורים הנוגעים למלחמה סופית בשבעה שלבים, האבדות של בני אור והכתיים. טורים יא–יב היו במקור אוסף נפרד של תפילות והימנונים, וטורים יג ויד היו בראשיתם קטעים עצמאיים. עם הזמן החלו להתייחס אל שלושת המסמכים ושני הקטעים כשייכים למסגרת אחת וביקשו לחבר תקנון מלחמה עקיב שבו ישולבו כל המסמכים האלה. העורך הכללי של המגילה כתב כהקדמה את טור א במאה הראשונה לסה"נ, בזמן שצפה מלחמה סופית נגד הרומים.²⁵ לפי דעתו של גמירקין מגילת המלחמה מכילה ארבעה (או חמישה) מסמכים עיקריים: טורים י–יד, שכוללים שני סוגי חומר, חומר לא-צבאי קדם-חשמונאי וחומר מקבי קדום; טורים טו–יט, שהם מסמך המוקדם לחנוכת המקדש בשנת 164, ושעניינו קרב אסכטולוגי נגד הכתיים; טורים ב–ט, מסמך שחובר זמן קצר לאחר חנוכת המקדש בשנת 164; טור א, נכתב אחרון.²⁶ הוצעו עוד הצעות בנוגע לתכולה של היצירות או של המסמכים שעל בסיסם נערכה או חוברת המגילה ממערה 1, אך אין צורך לפרט כאן את כולן.²⁷

²³ A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1959, pp. 181, 183.

²⁴ ון-דר-פלוך (לעיל, הערה 11), עמ' 11–25.

²⁵ דיוויס (לעיל, הערה 15), במיוחד עמ' 123–124. ראוי להעיר שהתיארוך של 4Q496 (המכיל שורות מטור א) סמוך לאמצע המאה הראשונה לפסה"נ סותר את הצעת דיוויס לראות בטור א הקדמה שנכתבה במאה הראשונה לסה"נ.

²⁶ גמירקין (לעיל, הערה 15), עמ' 204–208.

²⁷ לדוגמה ראו: P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial*, Göttingen 1969, pp. 55–75. אוסטן-זאקן תיארך את החיבור המקורי של מגילת המלחמה לתקופת מרד החשמונאים, והוא סבר שתיאור סדרי הצבא והלחימה (טורים ב–ט), שנוסף למרכיב הראשוני של החיבור (טורים א, טו–יט), מקורו בשיטות הלחימה של המקבים (שם, עמ' 28–41, 88–115). איבה סבור כי החיבור עבר ארבעה שלבי עריכה, וכי שלושת הראשונים קדמו לשנת 150. ראו: איבה (לעיל, הערה 19), בעיקר עמ' 263–268. כתבי-יד אחרים שיוחסו לספרות המלחמה הם 4Q471, 11Q14, 6Q18, 4Q529, 4Q497. ראו: איבה (לעיל, הערה 21), עמ' 55–56; אלכסנדר (לעיל, הערה 6), עמ' 20; דוהיים (לעיל, הערה 8), עמ' 33–35.

אין הוכחות חותכות אף לאחת מן ההצעות שהוצעו לזיהוי של המסמכים המקוריים ולשחזור שלבי היווצרותו של הטקסט של מגילת המלחמה, אם היו כאלה, ואף אחת מן ההצעות אינה מספקת הסבר משכנע ללא עוררין לסתירות ולאי־התאמות בין חלקי המגילה. גם אילו אפשר היה להראות בוודאות שחלקי מגילה מסוימים – ולהגדיר במדויק את היקפם בתוך המגילה – מסתמכים על מסמכים מקוריים ולקבוע את זמנם, אין שום אפשרות לדעת אם הנוסח הידוע מהמגילה במערה 1 הוא הנוסח המדויק של המסמכים המקוריים. עורך המגילה או מחברה יכול היה להכניס שינויים בתיאורי הצבא כדי להתאימם במידת מה לזמנו או להשקפותיו ולכוונותיו הכלליות. כאמור אם היה זה עורך נאמן למקורותיו היו השינויים מעטים, אך אם היה מחבר עצמאי עשויים היו השינויים להיות רבים ומשמעותיים יותר. במקורות המקראיים הוכנסו כאמור שינויים, ויש בהם השמטות ותוספות, כלומר נעשה בהם שימוש חופשי. כללו של דבר, אפשר וסביר שהמוסדות הצבאיים ושיטת הלחימה המתוארים במגילה כוללים מאפיינים, אם מעט אם הרבה, שאינם בני תקופה אחת או שייכים לשיטה צבאית אחת. מסקנה זאת תואמת את אפיון המגילה כיצירה שממוזגים בה אלמנטים שונים, מסקנה שהגעתי אליה בסיום הדיון בסעיף הקודם.

ד. רגלים ופרשים – סוגיהם ויחידותיהם

1. מערכת פנים

צבא בני אור כולל רגלים כבדים, רגלים חצי־כבדים וקלים ופרשים. כמה מונחים מופיעים במגילה לציון יחידות הרגלים: 'מערכה', 'מערכת פנים', 'דגל' ו'דגל ביניים'. המונח 'מערכה' מופיע במשמעויות אחדות ובכללן כלל הכוחות הנערכים לקרב, יחידה או שורה של 1,000 איש, ובמקרים אחדים משמעותו זהה לזו של המונח 'מערכת פנים'. 'דגל' מציין יחידה של 1,000 חיילים, ו'דגל ביניים' מציין יחידה בגודל זה שחייליה חצי־כבדים או קלים. תיאורי מערכת הפנים מעוררים קשיים והוצעו להם כמה פירושים כפי שמראים שלושה הקטעים החשובים ביותר מבחינת המידע שהם מכילים על מבנה היחידה הזאת וגודלה:

(א) סרך לסדר דגלי המלחמה בהמלא צבאם להשלים מערכת פנים. על אלף איש תאסר המערכה ושבעה סדרי / פנים למערכה האחת סדורים בסרך מעמד איש אחר איש (טור ה, שורות 3–4).

(ב) ובעמוד הוכוהנים והלויים וכול אנשי הסרך יסדרו המערכות מערכה אחר מערכה (טור ה, שורה 15).

(ג) ובהנגפם לפנייהם יתקעו הכוהנים בחצוצרות המקרא ויצאו אליהם כול אנשי הבינים מתוך / מערכות הפנים ועמדו ששה דגלים והדגל המתקרב כולם שבע מערכות שמונה ועשרים אלף / אנשי מלחמה והרוכבים ששת אלפים כל אלה ירדופו להשמיד אויב במלחמת אל לכלת עולמים (טור ט, שורות 3–5).

הקטע הראשון קובע את הסרך, כלומר התקנון או הכללים, לארגון הדגלים של מערכת פנים כאשר מגייסים את כלל הצבא. הכול מסכימים שהביטוי 'על אלף איש תאסר המערכה' משמעותו שהמערכה מחוברת או מורכבת מיחידות של 1,000 איש. לא כך באשר לביטוי 'שבעה סדרי פנים למערכה האחת'. אם המונח 'מערכה' במשפט זה זהה למערכת פנים, יכול להשתמע שמערכת פנים מנתה שבע שורות ('סדרי פנים'), כלומר יחידות משנה של 1,000 איש כל אחת, ובסך

הכול 7,000 חיילים, וזאת אכן דעתם של דריוור ודיוויס. דריוור טען שבקטעים ב ו־ג המונח 'מערכה' מציין שורה של 1,000 איש, ושאינן לו המשמעות של מערכת פנים. מקטע ג הסיק שהצבא כולו, שמנה 28,000 לוחמים, הורכב מארבע מערכות פנים, שהסתדרו לקרב זו ליד זו, כל אחת בשבע שורות של 1,000 חיילים, שנערכו זו לאחר זו.²⁸ אולם אם גם בקטעים ב ו־ג המונח 'מערכה' משמעותו מערכת פנים, אין זה אפשרי שהיחידה הזאת מנתה 7,000 לוחמים, שהרי מניינו של כלל הצבא היה מגיע לסך של 49,000 ולא 28,000 אנשי מלחמה. מאחר שנראה שסך הלוחמים בקטע ג כולל גם את הלוחמים של שבעת דגלי הביניים, 1,000 לדגל, נובע שהחיילים של שבע המערכות הנזכרות כאן (מערכות פנים) מנו 21,000 איש, כלומר 3,000 איש בכל אחת. כל מערכת פנים הורכבה משלושה דגלים, שכל אחד מנה 1,000 איש, וכאשר התייצבו המערכות לקרב הן נערכו ב־שבעה סדרי פנים' (קטע א), כלומר שבע מערכות זו אחר זו. לפי ידן, שנקט את הפירוש הזה, כל מערכת פנים התפרשה לרוחב, דגל ליד דגל, והסתדרה בשורה אחת של 3,000 חיילים (3 X 1,000).²⁹ גמירקין לא דן בסתירה האפשרית בשימוש המונחים בקטעים השונים, אך טען שכל מערכת פנים הורכבה משלושה דגלים של חיילים כבדים ומדגל ביניים אחד, כלומר חיילים חצי־כבדים או קלים (מתגרים, skirmishers). שבע מערכות הפנים ('לגיונות' בלשוננו) נערכו זו ליד זו, והדגלים בכל אחת מהן נערכו זה לאחר זה בארבע שורות, ובאחרונה מתוכן היו ערוכים המתגרים של דגל הביניים.³⁰

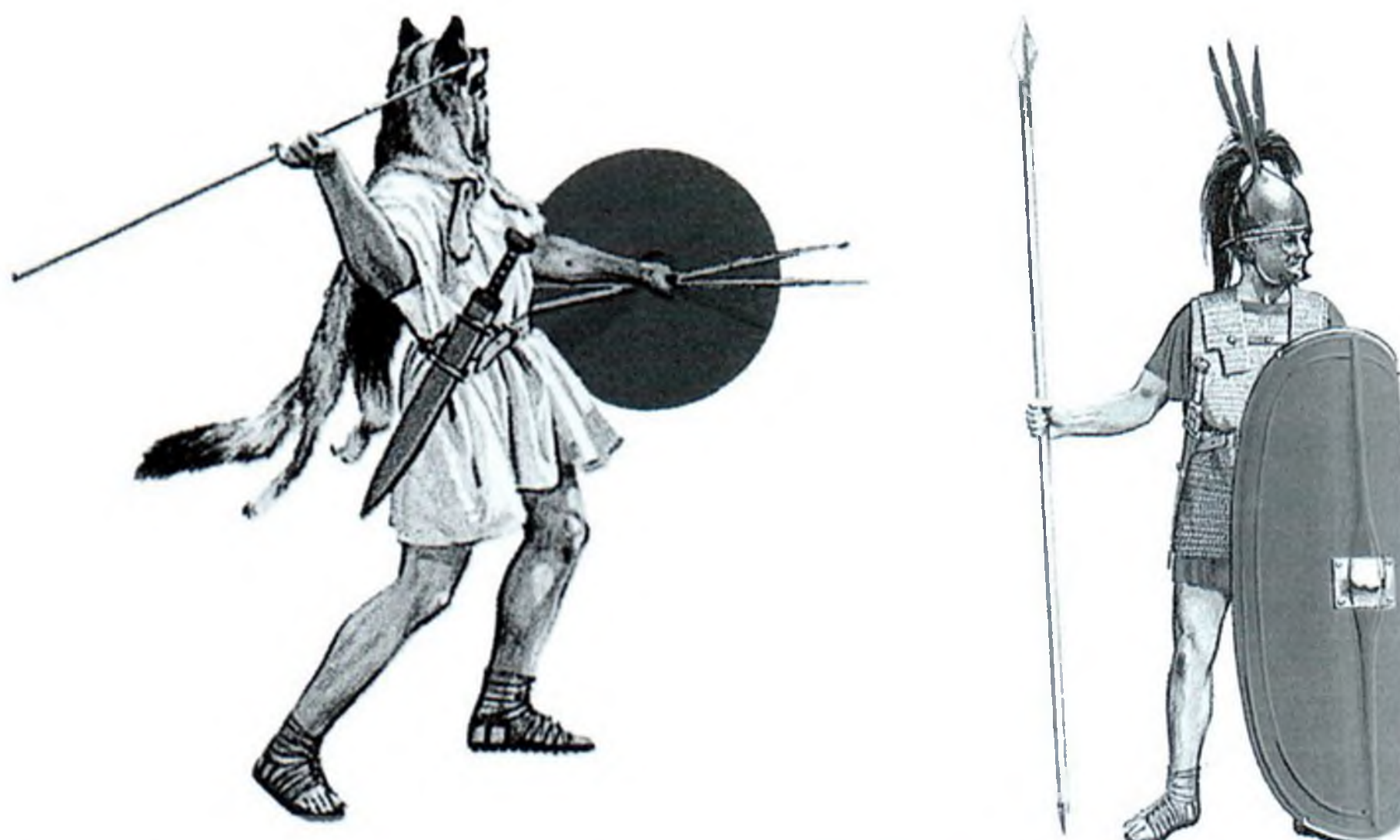
למרות הפירושים השונים מסכימים החוקרים בכמה עניינים עיקריים. מערכת הפנים הורכבה מיחידות משנה, כל אחת בת 1,000 חיילים; הן מערכת הפנים הן הדגלים תאמו דגם רומי: מערכת הפנים (7,000, 3,000, 4,000 חייל לפי שלוש ההצעות השונות) היא הלגיון הרומי, והדגל או דגל הביניים (1,000 לוחמים) הוא הקוהורטה הרומית (דריוור וידן) או אחת מארבע יחידות המשנה העיקריות שמהן הורכב הלגיון הרומי במאה השנייה לפסה"נ (גמירקין). על פי פרטי מידע המופיעים במקומות שונים במגילה, מערכת הפנים אכן הורכבה מיחידות משנה שכל אחת מנתה 1,000 איש, אולם כל הצעות הפירוש להציב דגם רומי למערכת הפנים או ליחידת המשנה של 1,000 איש, כלומר דגל ובמספר מקרים מערכה, בטעות יסודן ואין לקבלן.

אתחיל בהצעה לזהות בצבא וליתר דיוק בלגיון הרומי של המאה השנייה לפסה"נ את הדגם שלפיו מתואר צבא בני אור. תחילה עלי להעיר שבתפיסתו הכללית של גמירקין על התפתחות הצבא הרומי ועל השינויים שחלו בו יש טעויות בסיסיות, ואציין רק עניין מרכזי אחד. לפי גמירקין הארגון האופייני ללגיון הרומי במאה השנייה, שתיאר פוליביוס, בוטל על ידי מריוס ברפורמה חד־פעמית בשנת 104 לפסה"נ, ובהתאם לכך הוא קובע את מאפייניו של הצבא הרומי הבתר־מריאני והקדם־מריאני. אולם התפיסה הזאת שגויה, לפי ששינויים מסוימים שיוחסו למריוס התפתחו בהדרגה במשך המאה השנייה והתמסדו סופית רק במאה הראשונה. לדוגמה, בניגוד למה שחוקרים לא מעטים ייחסו לרפורמה הצבאית שמריוס ביצע כביכול, גיוס החובה כלל לא בוטל, ויש עדויות שיחידות המניפולים (להלן) ולחימה ברומח (hasta) – שני מאפיינים בסיסיים של מבנה הלגיון ושיטת לחימתו – נהגו גם לאחר זמנו של מריוס, אף כי לא ברור באיזה היקף. זאת ועוד, לפי גמירקין, מריוס ביטל את השימוש בחיילים גְּלִיטִים (ראו להלן),

²⁸ דריוור (לעיל, הערה 7), עמ' 190. ראו גם: דיוויס (לעיל, הערה 15), עמ' 48–50, שפירושו זהה בעיקרו לזה של דריוור.

²⁹ ידן (לעיל, הערה 5), עמ' 150–154.

³⁰ גמירקין (לעיל, הערה 8), עמ' 105–106, הערה 90.



מימין: החימוש של ה־triarii: רומח הדקירה (hasta); החרב הספרדית (gladius); המגן (scutum); קסדה ושריון טבעות או שרשרות (שחזור). משמאל: חימוש ה־velites, ה'קלים' של הלגיונות: כידוני הטלה, חרב ומגן עגול וקסדה עשויה עור זאב (שחזור)

והפעם האחרונה שחיילים מסוג זה לחמו הייתה במלחמת יוגורטה, שנסתיימה בשנת 106 לפסה"נ. אבל וליטים לחמו בצבאו של סולה בקרב אורכומנוס בשנת 86 לפסה"נ, ואין יודעים מתי חדלו מצביאים רומים לגייסם במסגרת הלגיון.³¹ לפיכך אף אילו צדק גמירקין בדבריו על דגם הלגיון שלפיו תואר צבא בני אור, הדגם הזה עוד התקיים במידה מסוימת במחצית הראשונה של המאה הראשונה לפסה"נ, וכך נשמט הבסיס לתיארוך שלו. אולם גמירקין טועה מעיקרו של דבר.³² הלגיון התקני שתיאר פוליביוס הורכב מארבע יחידות עיקריות: 1,200 חיילים קלי נשק הקרויים וליטים (velites), שהוצבו לפני היחידות האחרות כשהלגיון נערך במערכת קרב; 1,200 חיילים כבדים, הסטטים (hastati), שהיו צעירים ויצרו את הקו הראשון של מערכת הקרב;

³¹ שם, עמ' 101, ושם הפניה לסלוסטיוס, מלחמת יוגורטה, 46. לווליטים בקרב אורכומנוס בשנת 86 ראו: פרונטינוס, סטרטגמטה, ב, 3, 17. לדיונים בנושאים שקשורים לרפורמה שיוחסה למריוס ראו: J. Rich, 'The Supposed Roman Manpower Shortage of the Later Second Century', *Historia*, 32 (1983), pp. 287–331; P.A. Brunt, *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford 1988, pp. 253–256; J. Patterson, 'Military Organization and Social Change in the Later Roman Republic', J. Rich & G. Shipley (eds.), *War and Society in the Roman World*, London 1993, pp. 92–112; J.E. Lendon, *Soldiers and Ghosts: A Critical History of Battle in Classical Antiquity*, New Haven & London 2005, pp. 427–429 ושם הפניות לספרות נוספת. על המבנה הטקטי ושיטת הלחימה של הצבא הרומי בתקופת הרפובליקה ראו: "שצמן, 'צבא ואוכלוסיה', ר' צלניק ו" שצמן (עורכים), רומא: אימפריאליזם ואימפריה, ב, תל-אביב תשס"ג, בעיקר עמ' 74–99. ראוי לציין שפרשים רומיים המשיכו לשרת עם הלגיונות לפחות עוד שתי עשרות שנים לאחר הרפורמה המיוחסת למריוס, וראו: J.B. McCall, *The Cavalry of the Roman Republic*, London & New York 2002, pp. 100–107

³² על הרגלים הכבדים והקלים ראו: גמירקין (לעיל, הערה 8), עמ' 98–104.

1,200 חיילים כבדים מבוגרים יותר, פרינקיפים (principes), שניצבו בקו השני של מערכת הקרב; 600 חיילים כבדים – כלי נשקם נבדלו במקצת מאלה של האחרים – שנקראו טריאריים (triarii), ושהיו המבוגרים ביותר וניצבו בקו השלישי של מערכת הקרב. כל אחת משלוש היחידות של החיילים הכבדים, ההסטטים, הפרינקיפים והטריאריים, חולקה לעשר יחידות שנקראו מניפולים (manipuli, חופנים). מניפולוס של הסטטים ושל פרינקיפים מנה 120 איש, ומניפולוס של טריאריים מנה 60 איש (פוליביוס ו, 20–21). על חלוקתם של הווליטים ליחידות משנה אין מידע. מיותר כמעט לומר שעוצבה צבאית מהסוג של לגיון המורכבת מיחידות שגודלן $1,200 + 1,200 + 1,200 + 600$, בסך הכול 4,200 איש, אינה דגם לעוצבה צבאית מהסוג של מערכת הפנים, שמורכבת מיחידות שגודלן $1,000 + 1,000 + 1,000 + 1,000$ דגל ביניים (לפי גרסת גמירקין), ובסך הכול 4,000 איש. המניפולים של 120 או 60 איש אינם דגם ליחידות משנה של 100 או 50 איש המשתמעות מהתיאור במגילת המלחמה. אף צריך להעיר שאין במגילה ידיעה של ממש שמערכת פנים כללה דגל ביניים, וכך הכללתו בעוצבה הזאת היא בגדר השערה בלבד. כמו כן אין זה נכון שהווליטים נעו קדימה במרווחים שבין המניפולים של הטריאריים, הפרינקיפים וההסטטים כדי להיערך בחזית מערכת הקרב כפי שנעו דגלי הביניים במרווחים שפתחו הדגלים האחרים של מערכת הפנים. תנועה כזאת הייתה מיותרת מאחר שמתחילה נעו הווליטים ראשונים.³³ ועניין אחרון, לפי הפירוש של גמירקין מונה צבא בני אור שבע מערכות פנים, שהוא קורא להן לגיונות. אולם הצבא הרומי מעולם לא מנה מספר כזה של לגיונות. ממועד כלשהו במאה הרביעית פיקד כל קונסול על שני לגיונות. הצבא הרומי התקני מנה אפוא ארבעה לגיונות, ורשמית זה היה הגודל התקני גם במאה השנייה. כפי שמוסר פוליביוס, לכל קונסול הוקצו גם שתי עוצבות של בעלי ברית לטינים ואיטלקים שהיו שוות בגודלן ללגיון, וכך מנה צבא קונסולרי תקני ארבעה לגיונות. בפועל גויסו פעמים רבות במאה השלישית והשנייה לגיונות רבים יותר, אך בשום קרב או מלחמה לא פעל צבא רומי בן שבעה לגיונות.³⁴

גם הלגיון שהתמסד מאז שלהי תקופת הרפובליקה אינו יכול להיות דגם לצבא בני אור. בלגיון הזה היו עשר קוהורטות, כל אחת מהן מנתה 500 חייל בערך והורכבה משש קנטוריות.³⁵ גם הקוהורטות של חיל העזר (auxilia), חיל שאוגוסטוס מיסדו, מנו 500 חייל כל אחת, אף כי מאז התקופה הפלווית היו גם קוהורטות של 1,000 חייל.³⁶ הלגיון הרומי מנה 5,000 חיילים בערך בשלהי תקופת הרפובליקה, ומאז אוגוסטוס 5,000–6,000 חיילים.³⁷ ידין שגה בעניין זה,

³³ לעניין הווליטים ראו: שם, עמ' 101, ושם הפניה אל: L. Keppie, *The Making of the Roman Army*, London 1984, pp. 38–39. אלא שקפי כתב במפורש שבתנועה לקראת קרב נעו הווליטים בראש, לפני שלושה הקווים האחרים. בנסיבות מסוימות (כגון מארבים, התנגשויות בין כוחות מצומצמים, סיור, הסחה, הטרדה ואיסוף תבואה) הווליטים פעלו באופן עצמאי או בשילוב עם פרשים. לדוגמה ראו: פוליביוס א, 40, 7; ג, 102, 2; יא, 21, 7; ליוויס כח, 33, 2; לא, 35, 2–7; לנדון (לעיל, הערה 31), עמ' 178–180. גמירקין ניסה להתכחש להבדלים מהותיים בין הווליטים לחיילי דגלי הביניים, אך ראו להלן.

³⁴ על מספרי הלגיונות בתקופה 200–91 לפסה"נ ראו: P.A. Brunt, *Italian Manpower*, Oxford 1971, pp. 422–432.

³⁵ J. Kromayer & G. Veith, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer*, München 1928, pp. 492–494.

³⁶ י' שצמן, 'הצבא הרומי מאוגוסטוס עד אדריאנוס', א' רפפורט (עורך), יהודה ורומא: מרידות היהודים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 272–273, 409, הערה 70.

³⁷ ברנט (לעיל, הערה 34), עמ' 671–676, J. Roth, 'The Size and Organization of the Roman Imperial

מפני שהסיק מנתונים בנוגע ללגיונות שכוח האדם שלהם התמעט (3,000–4,000), על הגודל התקני של הלגיון.³⁸ גם דרייור טעה בהנחתו שבלגיון היו שבע קוהורטות (כמספר הדגלים במערכת פנים לפי פירוש) ולא עשר. כללו של דבר, הלגיון מזמנו של קיסר לא דמה ובוודאי לא היה זהה, הן מבחינת גודלו (5,000–6,000) הן מבחינת הרכבו (עשר קוהורטות), למערכת פנים, בין אם מנתה 3,000 חיילים והורכבה משלושה דגלים ובין אם מנתה 7,000 חיילים והורכבה משבעה דגלים. והקוהורטה לא דמתה ובוודאי לא הייתה זהה לדגל הן מבחינת גודלה הן מבחינת הרכבה.

גם העוצבות הטקטיות של הצבאות ההלניסטיים לא יכלו לשמש דגם למערכת פנים. היחידה הגדולה ביותר הייתה הסטרטגיה, או פלנגארכיה, שמנתה 4,096 חיילים. היא הורכבה מארבע יחידות של 1,024 חיילים, הכיליארכיה, שכל אחת מהן כללה ארבע יחידות משנה של 256 חיילים. היחידות נערכו לקרב בטורים שמנו בדרך כלל שישה-עשר חיילים, אם כי לפעמים היו שינויים בגלל אילוצים של כוח אדם או עקב שיקולי מפקדים.³⁹ אמנם במובנה הבסיסי הייתה הכיליארכיה יחידת 1,000 כמו הדגל, אך ההרכב של יחידות המשנה של הסטרטגיה וההיערכות בטורים של שישה-עשר חיילים לעומק, שונים באופן מהותי מאלה של מערכת הפנים.

2. דגלי ביניים

דגלי הביניים כללו כאמור חיילים חצי-כבדים וקלים. בצבא היו שבעה דגלי ביניים, כפי שמלמד קטע ג לעיל ('ועמדו ששה דגלים והדגל המתקרב'). על מספר זה אפשר ללמוד גם ממידע שנמסר במקום אחר במגילה: 'מאתים פרשים יצאו עם אלף מערכת אנשי הביניים' (טור ו, שורה 10). מאחר שנאמר שם כי סך כל הפרשים שפעלו יחד עם אנשי הביניים היה 1,400 איש, עולה שהיו שבע יחידות (כאן מערכת ולא דגל) של אנשי ביניים, ושכל אחת מנתה 1,000 איש. הלוחמים של דגלי הביניים מתאפיינים לפי כלי הנשק שלהם: שני דגלים של קלעים, שלושה דגלים של מטילי זרקות, דגל של מחזיקי חנית ומגן ודגל של מחזיקי מגן וכידן (טור ו, שורות 1–5; טור ח, שורות 1–18).

מבחינת גודלו דגל הביניים (כמו הדגל) דומה לכיליארכיה, ובצבאות ההלניסטיים היו כוחות שאורגנו ביחידות כאלה, ובהם שירתו קלעים, מטילי זרקות ולוחמי חניתות. אבל לא היו בצבאות ההלניסטיים חיילים שכלי התקיפה היחיד שלהם היה חרב.⁴⁰ כמו כן ליחידות המשנה של הכיליארכיה (512, 256, 64 וכו') אין מקבילות בדגל, שההיררכיה הפיקודית שלו –

Legion', *Historia*, 43 (1994), pp. 342–362. הסברו של רות לגודלו של הלגיון נראה לי מפוקפק, אך לא כאן המקום לדון בכך.

³⁸ לנתונים על מצבת לגיונות ראו: ברנט (שם), עמ' 687–693. המצבה כמובן אינה מלמדת על תקן, וכך אין ללמוד דבר מהעובדה שהלגיון השישי מנה 1,000 חיילים בקרב זלה (Zela) בשנת 47.

³⁹ אסקלפיודוטוס, טקטיקה, ו, 2; איליאנוס, טקטיקה, ט, 1–8; אריאנוס, טקטיקה, טו, 2; ב' בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים: ימי יהודה המקבי, ירושלים תשמ"א, עמ' 36–38. לדיון מפורט ראו: W.K. Pritchett, *Ancient Greek Military Practices (=The Greek State at War, I)*, Berkeley & Los Angeles 1971, pp. 134–143.

⁴⁰ על כוחות כאלה ראו: פוליביוס ה, 65, 79, ומשתמע מהנתונים הספציפיים שאורגנו ביחידות של 1,000. אפשר שהייתה חלוקה ליחידת משנה של 500 איש, שלה מרמזים נתוני פוליביוס על 1,500 הכרתים ו-500 הלודים נושאי החניתות.

שר אלף, שר מאה, שר חמישים ושר עשרה (טור ד, שורות 1–5) – מרמזת לגודלן של יחידות המשנה שלו. גודל הדגל אינו תואם גם את גודלה של יחידת הווליטים, בניגוד להצעתו של גמירקין. הווליטים צוידו בחרב, במגן, בכלי הטלה ובקובע (פוליביוס ו, 22), ולא היה הבדל בכלי הנשק בין וליטים של לגיון אחד למשנהו. הן מבחינת אחידות הציוד הן מבחינת פרטי הציוד לא דמו אפוא הווליטים ללוחמים של דגלי הביניים, והטענה בדבר התאמה כללית ביניהם אינה משכנעת.⁴¹ חיל העזר (auxilia) של הצבא הרומי אורגן, כפי שכבר נאמר, בקוהורטות שמנו בדרך כלל 500 חיילים, ושהורכבו משש קנטוריות.⁴² כלי הנשק של אנשי היחידות האלה לא היו אחידים. היו יחידות של קשתים, של לוחמים בחניתות, של לוחמים בחרב ושל קלעים, ורק באופן שטחי אפשר למצוא התאמת מה עם החיילים של דגלי הביניים. אולם אפילו הייתה התאמת מה, המבנה של היחידות שונה לחלוטין מהמבנה של דגלי הביניים.

3. הפרשים

התיאור של חיל הפרשים במגילה כולל נתונים מספריים והסבר על היערכותם בשילוב עם החילות האחרים:

ושבעה סדרי פרשים יעמודו גם המה לימין המערכה ולשמאלה מזה ומזה יעמודו סדריהם. שבע מאות / פרשים לעבר האחד ושבע מאות לעבר השני. מאתים פרשים יצאו עם אלף מערכת אנשי הביניים. וכן / יעמודו לכול עובדי המחנה. הכול שש מאות וארבעת אלפים. ואלף וארבע מאות רכב לאנשי סרך המערכות / חמשים למערכה האחת. והיו הפרשים על רכב אנשי הסרך שש אלפים, חמש מאות לשבט (טור ו, שורות 7–10)

חיל הפרשים (רכב) מונה 6,000 איש, המגויסים לפי מכסה של 500 לשבט, כלומר משנים-עשר שבטי ישראל. נתון מספרי זה של סך חיל הפרשים מצוין במקום נוסף במגילה (טור ט, שורה 5), ואין בעניין זה שום ספק. מקצת הפרשים, שבהמשך נאמר כי נשקם קל – 'קשת וחצים וזרקות מלחמה' (טור ו, שורה 15) – פועלים בשיתוף עם דגלי הביניים. הפרשים האחרים, שעליהם נאמר כי נשקם כבד – 'שריונות (?) ובתי ראשים ושוקים. ומחזיקים בידם מגני עגלה ורומח ארוך שמונה [אמות]' (טור ו, שורה 14) – פועלים בשיתוף עם המערכות (הם מכונים רכב, היינו הפרשים וסוסיהם). כמו כן ברור שלכל דגל ביניים מוקצים 200 פרשים, המוצבים ביחידות של 100 איש מימין ו-100 משמאל לדגל ('לכול עובדי המחנה'). הנתונים המספריים על הקצאת הפרשים לדגלי הביניים ועל הצבתם במערכת הקרב – בסדרים ובשני עברי המחנה – מלמדים כי היחידות הטקטיות של הפרשים מונות, בסדר עולה, 50, 100 ו-200 פרשים. לעומת זאת הנתון המספרי על מכסת הגיוס השבטית, 500 איש לשבט, אינו בא לידי ביטוי בהיערכות לקרב, ואין לראות בו רמז לקיומה של יחידה טקטית בגודל זה.

משמעות המשפט הדין בשילוב בין המערכות לפרשים ('ואלף וארבע מאות רכב לאנשי סרך המערכות חמשים למערכה האחת') אינה ברורה. ממשפט זה משתמע שהיו 28 מערכות (= 1400:50), כלומר מערכה כאן אינה יכולה להיות מערכת פנים, שהרי היו לכל היותר שבע

⁴¹ גמירקין (לעיל, הערה 8), עמ' 103, הערה 76, ושם הפניה לווגטיוס ג, 14 בניסיון לאשש את הצעתו. אבל המידע המבולבל של וגטיוס, שמזכיר גם קשתים ומפעילי ארטילריה, מחליש עוד יותר את הצעתו.

⁴² על חיל העזר ראו: D.B. Saddington, *The Development of the Auxiliary Forces from Caesar to Vespasian*, Harare, Zimbabwe 1982, pp. 5–26

מערכות פנים (ידין וגמירקין) או אולי רק ארבע (דרייור ודייוויס). לפיכך הוצע בדרך כלל שבמערכה כאן הכוונה ל-1,000 איש, כלומר 28,000 רגלים. אולם המספר הזה הוא כאמור הסך הכולל של הצבא, ולכן נכללים בו גם דגלי הביניים, אבל כבר נאמר כי לכל דגל ביניים הוקצו 200 פרשים ולא 50 פרשים. ההצעות השונות לפתור את הסתירה הזאת ולשחזר את שיטת הצבת הפרשים יחד עם הרגלים ספקולטיוויות ומעוררות קשיים, ואין צורך לפרטן כאן.⁴³ אף לא ברור איך הוצבו 3,200 הפרשים הנותרים (הסך של 6,000 למעט 1,400 פרשי הסך ו-1,400 הפרשים שהוצבו עם דגלי הביניים). מבחינה זאת אין הבדל אם הם הורכבו מיחידות של 200 איש ובסך הכול היו שש-עשרה יחידות כאלה או מיחידות של 100 איש ובסך הכול היו שלושים ושתיים יחידות. כללו של דבר, אמנם במגילה מדובר על שיתוף פעולה בין פרשים לרגלים – דגלי ביניים עם פרשים שנשקם קל ומערכות עם פרשים שנשקם כבד – אך אין מידע המאפשר לשחזר את אופן הצבת הפרשים באופן מניח את הדעת. אפשר שהקשיים נובעים מכך שהעורך השמיט נתונים כאשר צירף את המסמכים השונים ולא נתן דעתו על הסתירות שנוצרו במהלך צירוף המסמכים, ואפשר שמעיקרו של דבר לא התכוון להגיש תיאור עקיב.

הידיעה הכללית על הצבת פרשים מימין המערכת ומשמאלה, כלומר בשתי הכנפיים של מערכת הקרב, אינה עדות להשפעה מובהקת של שיטה צבאית מסוימת על הטקטיקה של צבא בני אור, שהרי צבאות רבים נהגו להציב פרשים בכנפי המערכה. הנתונים המספריים על סך כלל הפרשים ועל גודלי היחידות מחייבים מסקנות שליליות עוד יותר. היחידות הטקטיות של פרשים בצבאות ההלניסטיים היו האֵלֶה של 64 פרשים, ההיפרכיה של 512 פרשים והכיליארקיה של 1,024 פרשים. בצבאות ההלניסטיים, שלא כנאמר במגילה, לא היו כוחות פרשים בגודל קבוע שהוצמדו ליחידות חיל הרגלים.⁴⁴ כוח הפרשים התקני שנכלל בלגיון הרומי במאה השנייה לפסה"נ מנה 300 איש, והוא הורכב מעשר להקות (turmae), כל אחת בת שלושים פרשים. בעוצבות בעלי הברית היה מספר הפרשים פי שלושה, כלומר 900 פרשים לעוצבה, ואף הם חולקו ללהקות בנות שלושים פרשים כל אחת. בצבא קונסולרי רגיל (שני לגיונות של חיילים רומים ושתי עוצבות של בעלי ברית) היו אפוא 2,400 פרשים (פוליביוס ו, 25). בפועל כוחות הפרשים היו לפעמים גדולים או קטנים מהכוח התקני. בחיל הפרשים הזה גם לא הייתה ההבחנה המופיעה במגילה בין פרשים כבדים לבין פרשים קלים.⁴⁵ במהלך המאה הראשונה נטו מצביאים רומים כגון קיסר ופומפיוס לגייס פרשים מבני עמים זרים, ובהמשך, כנראה מזמן אוגוסטוס, נכללו

⁴³ ידין (לעיל, הערה 5), עמ' 165–166; גצוב-גינצברג (לעיל, הערה 9), עמ' 168–169; דייוויס (לעיל, הערה 15), עמ' 49.

⁴⁴ בריכוכבא (לעיל, הערה 39), עמ' 29; I. Shatzman, *The Armies of the Hasmonaeans and Herod*, Tübingen 1991, p. 204.

⁴⁵ גמירקין התעלם מההבדלים בין צבא בני אור לצבא הרומי במאה השנייה לפסה"נ כמה שנוגע לגודלי יחידות הפרשים והרכבן, ראו: גמירקין (לעיל, הערה 8), עמ' 105–106. כמו כן אין בסיס להבחנה שלו בין פרשים כבדים לפרשים קלים שהיו כביכול בצבא הרומי בזמן זה: היא אינה תואמת את דברי פוליביוס (ו, 25), ונסתרת על ידי ידיעות אחרות הן אצל פוליביוס הן אצל ליוויס. גם במקרה זה ההפניה לווגטיוס אינה עוזרת. על גודלם של כוחות הפרשים ששירתו עם הלגיונות ראו: ברנט (לעיל, הערה 34), עמ' 671–674, 683–677. על ציוד המגן וכלי הנשק של הפרשים הרומים, שהונהגו ככל הנראה בשלהי המאה השלישית בעקבות המפלות בקרבות נגד חניבעל, ראו: מקול (לעיל, הערה 31), עמ' 26–52. לפני רפורמה זו הפרשים הרומים היו קלים, ולאחר שהונהגה ועד המאה הראשונה לפסה"נ הם היו כבדים.

בלגיון הרומי רק 120 פרשים.⁴⁶ בתחילת תקופת הקיסרות מוסדו יחידות של פרשים שגויסו מבני עמים זרים והן נכללו בחיל העזר. הגודל התקני של יחידה כזאת, שנקראה אלה (ala), היה 500 פרשים בערך, והיא הורכבה משש־עשרה להקות, כל אחת כנראה של שלושים ושניים פרשים.⁴⁷ כללו של דבר, הן ההבדלים בגודלי היחידות הטקטיות ובהרכבן הן הנתונים על כלל גודלו של חיל הפרשים של צבא בני אור וחלוקתו לכוחות משנה עיקריים (1,400 + 1,400 + 3,200) מראים כי המחבר או העורך של המגילה לא נזקק לדגם של צבאות שפעלו בעולם היווני־הרומי לשם תיאור צבא בני אור, לא הצבאות ההלניסטיים ולא הצבא הרומי לתקופותיו השונות.

ה. כלי הנשק

במגילה נזכרים כלי נשק להגנה (מגן, מגן עגלה, שריון [?]), בתי ראשים ובתי שוקיים) וכלי נשק לתקיפה (כידן, זרק, רומח, חנית, קלע וקשת וחצים). רובם הגדול של כלי הנשק רק נזכרים ואינם מתוארים: הקשת (טור ו, שורה 15), הקלע (טור ח, שורה 1), בתי שוקיים (טור ו, שורות 13–14), בתי ראשים (טור 6, שורה 14), חנית (טור ו, שורות 4–5),⁴⁸ זרק, מגן עגלה ושריון (טור 6, שורה 14), ולכן קשה או בלתי אפשרי לקבוע אם הם זהים או דומים לכלי הנשק שהיו בצבאות שהוצעו כדגמים לצבא בני אור. עם זאת הזכרתם של אחדים מאלה מסייעת לקבוע אם הייתה תלות כלשהי בינם לבין כלי הנשק של הצבאות האלה.

1. קשת, קלע, בתי שוקיים, בתי ראש, זרק

קשתים רכובים הנזכרים במגילה נכללו בצבאות הלניסטיים רבים,⁴⁹ אך בצבא הרומי הם נזכרים לראשונה במלחמת האזרחים בין פומפיוס לקיסר. הקשתים הרכובים ששירתו בצבאות ההלניסטיים ובצבא הרומי מאמצע המאה הראשונה לפסה"נ ואילך היו בני המזרח, ולא היה להם דבר ולא חצי דבר עם הצבא הרומי של המאה השנייה לפסה"נ.⁵⁰ קלעים היו בצבאות ההלניסטיים, ויש עדויות על שימוש בקלעים במלחמות של הצבא הרומי מהמאה הראשונה לפסה"נ. עם זאת הוולטים בלגיון שתיאר פוליביוס לא היו קלעים. באופן כללי יותר צריך לציין שהצבא הרומי בתקופת הרפובליקה לא כלל יחידות קלעים; הקלעים היו בני עמים זרים ששירתו בחיל העזר שהתמסד רק מזמנו של אוגוסטוס.⁵¹

אף האזכור של בתי שוקיים, כלומר מגני שוקיים, שלבשו פרשי הסרך (טור ו, שורות 13–14)

⁴⁶ יוספוס, מלחמת היהודים, ג, 120; קרומאייר ופיית (לעיל, הערה 35), עמ' 434–435; P. Speidel, 'The Framework of an Imperial Roman Legion', R.J. Brewer (ed.), *Birthday of the Eagle: The Second Augustan Legion and the Roman Military Machine*, Cardiff 2002, pp. 127, 141, n. 8

⁴⁷ שצמן (לעיל, הערה 44), עמ' 201–203; J.E.H. Spaul, *Ala: The Auxiliary Cavalry of the Pre-Diocletianic Imperial Roman Army*, Andover 1994

⁴⁸ החנית נזכרת גם בכתובת על זרק (טור ו, שורה 2), אך ללא פרטים.

⁴⁹ לדוגמה: בצבא אנטיוכוס השלישי בשנת 190 לפסה"נ (ליוויס לז, 40, 8); בצבא אפולוניוס בקרב נגד יונתן החשמונאי (מקבים א י, עט–פ).

⁵⁰ לקשתי פומפיוס ראו: קיסר, מלחמת האזרחים, ג, 4, 5. אפילו בגרסה המבולבלת של וגטיוס ג, 14, שגמירקין ביקש להסתייע בה כדי להראות שהוולטים כללו קשתים, אין נזכרים קשתים רכובים, ראו: גמירקין (לעיל, הערה 8), עמ' 103.

⁵¹ על השימוש בקלע בעת העתיקה ראו: M. Korfmann, 'The Sling as a Weapon', *Scientific American*.

עשוי להיות מאלף. חיילים רגלים בצבאות ההלניסטיים ובצבא הרומי שתואר בידי פוליביוס השתמשו במגני שוקיים. בצבא הרומי חדלו הרגלים להשתמש במגנים אלה במאה הראשונה לפסה"נ, והם נשארו בשימוש של קצינים ויחידות מובחרות בלבד.⁵² מאחר שלא נאמר כי הרגלים של צבא בני אור מצוידים במגני שוקיים, אפשר להסיק מכך שהם דומים ללגיונרים של שלהי תקופת הרפובליקה. לעומת זאת האזכור של בתי ראשים, כלומר קסדות, בציווד המגן של פרשי הסרך, אך לא בזה של הרגלים, מבדיל בין הרגלים של צבא בני אור לבין הרגלים בצבאות ההלניסטיים ובצבא הרומי לתקופותיו השונות, שכולם היו מצוידים בקסדות. מכל מקום הטענה בנוגע למגני השוקיים ובנוגע לקסדות היא כמובן טענה מן השתיקה.⁵³

הזרק, כלי הטלה שבראשו להב, נזכר במגילה כנשקם של שלושה דגלי ביניים (טור ו, שורות 1–4) ושל הקשתים הרכובים (טור ו, שורה 15), אך אין פירוט של חלקיו ומידותיו. נאמר כי לחיילי דגלי הביניים היו שבעה זרקות, וידין וגמירקין הסיקו שהדגם לחיילים אלה היה הווליטים, שבמקרה אחד מסר ליוויוס כי היו להם שבע חניתות להטלה (*hasta velitaris*; ליוויוס כו, 4, 4).⁵⁴ אבל אין שום אפשרות לדעת אם הזרק דמה לחנית ההטלה של הווליטים, שאורכה היה 1.2 מ' בערך, כולל להב הברזל שאורכו היה 15–22 ס"מ בערך.⁵⁵ המספר שבע מופיע במגילת המלחמה כמעט באופן סטראוטיפי: שבעה גורלות (טור א, שורה 14), שבעה סדרים (טור ג, שורה 5), שבע אמות (טור ה, שורה 7), שבע מערכות (טור ה, שורה 16), שבע פעמים (טור ו, שורות 1, 4) ושבעה כוהנים (טור ז, שורה 8). לפיכך שבעת הזרקות מסגירים את מושגי החשיבה של המחבר ולא תלות בנתון המופיע אצל ליוויוס, שממנו גם אי אפשר להסיק שזה היה המספר התקני של חניתות ההטלה של הווליטים.

2. הכידן

כלי הלחימה של חיילי מערכת הפנים ושל אחד מדגלי הביניים הוא הכידן ותיאורו מפורט:

והכידנים מברזל ברור טהור ומלובן כמראת פנים מעשי חרש מן[ח]שבת. ומראי שכולת / זהב טהור חוברת בו לשני עבריו. וספות ישר אל הראוש: שתים מזה ושתים מזה. אורך הכידן אמה / וחצי ורחבו ארבע אצבעות. והבטן ארבע גודלים. וארבעה טפחים עד הבטן. והבטן מרוגלת הנה / והנה חמשה טפחים. ויד הכידן קרן ברורה מעשה חושב צורת רקמה בזהב ובכסף ואבני חפץ (טור ה, שורות 11–14).

209, 4 (1973), pp. 34–42; W.K. Pritchett, *The Greek State at War*, V, Berkeley & Los Angeles 1991, pp. 1–67

⁵² קרומאייר ופיית (לעיל, הערה 35), עמ' 108, 324; P. Couissin, *Les armes romaines*, Paris 1926, pp. 347–350, 467–468. העובדה שלא התגלו מגני שוקיים מתקופת הרפובליקה אינה ראייה שהם לא היו בשימוש, וראו: M.C. Bishop & J.C.N. Coulston, *Roman Military Equipment from the Punic Wars to the Fall of Rome*, London 1993, p. 60; M. Feugère, *Weapons of the Romans*, Stroud, Gloucestershire 2002 (original French edition 1993), p. 76

⁵³ על ציודם של הלגיונרים במגני שוקיים במאה השנייה לפסה"נ ראו: פוליביוס ו, 23, 6, ואין בטענותיו של גמירקין כדי לסתור את דבריו, ראו: גמירקין (לעיל, הערה 8), עמ' 121.

⁵⁴ ידן (לעיל, הערה 5), עמ' 124; גמירקין (שם), עמ' 121.

⁵⁵ על מידות חנית ההטלה של הווליטים ראו: פוליביוס ו, 22, 4; ליוויוס כו, 4, 4. כמו כן ראו: קרומאייר ופיית (לעיל, הערה 35), עמ' 326–327; קואיסן (לעיל, הערה 52), עמ' 214, 216–217.

לפי תיאור זה הכידן הוא כלי נשק לדקירה ולשיסוף ואולי גם להכאה, אך לא להטלה. הוא עשוי ברזל מעובד היטב ומלוטש, וללהב חוברו (בשיבוץ?) או שוקעו בו (בהתכה) קישוטי זהב בדמות שיכולת. בהנחה שהאמה הנזכרת כאן אורכה כ-46 ס"מ, אורכו הכולל של הכידן 69 ס"מ ורוחבו 6 ס"מ בערך.⁵⁶ לפי הצעתו של ידין מתוארת כאן חרב פיפיות: לכל אחד משני הקצוות המשופעים של הלהב יש שתי 'ספות' (שפתיים) הנמשכות ישר אל 'הראוש' (חוד החרב), כלומר ללא התחדדות היוצרת מראה של שיפוד כמו ברומח (להלן).⁵⁷ 'יד הכידן' (הניצב) עשויה מקרן ומקושטת בפאר רב. המונח 'בטן' אינו ידוע ממקורות אחרים ומשמעותו אינה ברורה. ידין הציע לפרשו כגודן החרב, אף כי כמובן אין מקבילות לשימוש כזה. רוחב ה'בטן' נדון 7.6 ס"מ, ולפי פירושו של ידין היא 'מרוגלת', כלומר קשורה בשתי רצועות, שאורכן חמישה טפחים (38 ס"מ), אל שתי נקודות אחיזה בחגורת החייל וכך תלויה על הרגל ואינה צמודה אל המותניים. לדעת ידין תיאור הכידן הולם את החרב הרומית הטיפוסית (gladius), ותליית החרב בשיטה המתוארת במגילה הייתה נהוגה בצבא הרומי במאה הראשונה לפסה"נ עד זמנו של אוגוסטוס; מאוחר יותר נהגו לחגור את החרב בצמוד לחגורת המותניים או לרצועת כתף. לפיכך תיאור זה חשיבותו רבה לקביעת זמן חיבורה של המגילה (ראו איור בעמ' 353).⁵⁸

הפירוש של ידין סביר בעיקרו, והזיהוי של הכידן כחרב הרומית מקובל על רוב החוקרים. פירושים אחרים שהוצעו דחוקים ואינם משכנעים ואין צורך לפרטם כאן.⁵⁹ עם זאת יש להעיר ארבע הערות, שלוש קצרות ואחת ארוכה. ראשית, נתגלו חרבות רומיות שנעשתה בהן עבודת שיבוץ, אך המוקדמות ביותר הן משלהי המאה הראשונה לסה"נ.⁶⁰ מובן שהממצא הזה אינו מעיד שרק אז החלו לעבד חרבות באופן זה. שנית, המידע המצוי על שיטת החגירה או התלייה של החרב מועט, ואין אנו יודעים אם השיטה המתוארת במגילה לא קדמה למאה הראשונה

⁵⁶ על אורך האמה ראו: ידין (לעיל, הערה 5), עמ' 107–108.

⁵⁷ שם, עמ' 116–117, 121–122, 291–292.

⁵⁸ שם, עמ' 118–120, איורים 3, 4, 5 (חיילים 7, 10, 11), עמ' 291.

⁵⁹ היחיד שהציע פירוש מפורט אחר הוא דרייוור (לעיל, הערה 7), עמ' 183–186, ולדעתו מדובר בפגיון מעוקל מסוג סיקה (sica). אולם פגיונות, כולל מהסוג של סיקה, היו קצרים באופן משמעותי מהכידן. נתון זה בלבד מחייב לדחות את הצעת דרייוור, שיש בה עוד פגמים מהותיים. במדבר יהודה נתגלתה סיקה שאינה דומה לכידן, ותודתי לגיא שטיבל שהסב את תשומת לבי לממצא זה. לאחרונה הציע דוהיים שה'בטן' אינה נדן הכידן אלא החלק התחתון שלו, ושארך הכידן מהניצב עד ה'בטן' הוא ארבעה טפחים, אורך החלק התחתון עד החוד הוא חמישה טפחים, והאורך הכולל של החרב הוא תשעה טפחים, שהם אמה וחצי. ראו: דוהיים (לעיל, הערה 8), עמ' 88–89. אפילו צדק דוהיים בפירושו זה לכתוב, אין בסיס למסקנתו שאין מדובר בחרב הרומית אלא בחרב לשיסוף של הופליטים שהייתה בשימוש בצבא המקדוני עד אמצע המאה השנייה. אבל יש לדחות את הפירוש מעיקרו של דבר, ואציין כאן שלושה נימוקים בלבד: (א) אין הצדקה לייחס למילה 'בטן' את המשמעות של החלק התחתון של החרב; (ב) 'and the belly, bent' downwards, here and there, five palms' אינו תרגום נכון של המשפט 'והבטן מרוגלת הנה והנה חמשה טפחים'; (ג) דוהיים מתעלם מהמשפט 'וספות ישר אל הראוש: שתיים מזה ושתיים מזה', המצביע כאמור על חרב פיפיות בעלת חוד, כלומר על כלי נשק שנועד לדקירה ולשיסוף, והתואם את החרב הרומית.

⁶⁰ J. Lang, 'Study of the Metallography of Some Roman Swords', *Britannia*, 19 (1988), pp. 199–216;

T.J. Horbacz & M. Oledzki, 'Roman Inlaid Swords', *Journal of Roman Military Equipment Studies*, 9 (1998), pp. 19–30. ראו עוד: בישופ וקולסטון (לעיל, הערה 52), עמ' 188, 191–192.

לפסה"נ.⁶¹ זאת ועוד, שיטת התלייה למטה מן המותניים נהגה גם בתקופת הקיסרות.⁶² לפיכך אף שיש דמיון רב בין החרב הרומית לכידן, שיטת התלייה של החרב אינה מספקת כשלעצמה לתארך במדויק את זמן חיבור המגילה. שלישית, אמנם השימוש בחרב, במיוחד בשיטת הדקירה, היה אופייני לחיילי הצבא הרומי, אך גם חיילים חצי-כבדים ואולי אפילו חיילי פלנקס יווניים צוידו בחרבות.⁶³

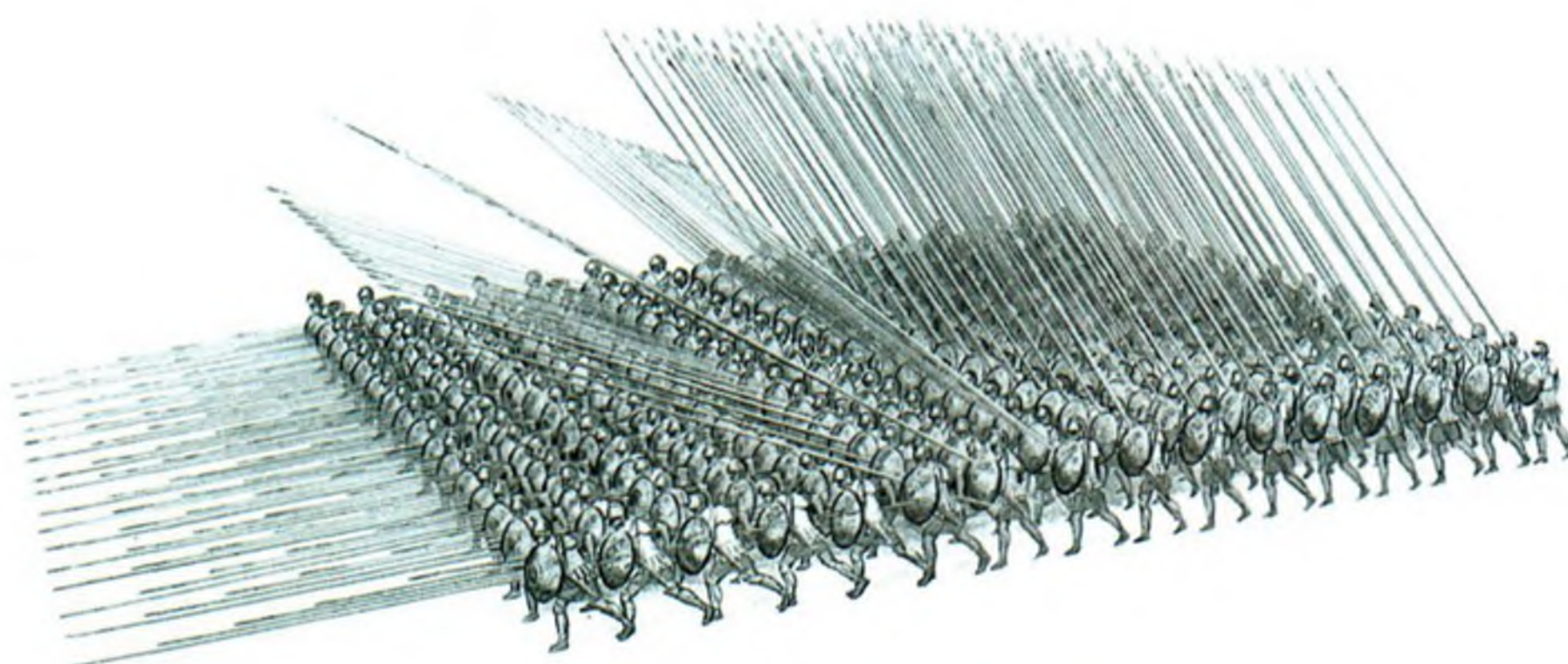
ועתה להערה הארוכה. שום מקור ספרותי אינו מוסר נתונים על מידותיה של החרב שהייתה בשימוש בצבא הרומי מן המאה השלישית לפסה"נ עד המאה הראשונה לסה"נ. גם המידע הספרותי על צורת החרב (הניצב, הלהב וצדדיו, חודו, חיבור הלהב לניצב ועוד) ואופן חגירתה דל; אפילו תיאורו של פוליביוס – שמרבים לצטטו – קצר ומשאיר שאלות שאין להן תשובה: 'הם חוגרים אותה [כלומר את החרב] על הירך הימנית ומכנים אותה ספרדית. לחרב יש חוד מועיל לדקירה ומכת שני פיותיה עזה מאחר שלהבה חזק ויציב' (ו, 23, 6–7). רק חרבות שהתגלו במקומות שונים (ספרד, צרפת, גרמניה, דלוס, אלג'יריה ועוד), רובן מאמצע שנות השמונים של המאה הקודמת, מספקות מידע רב יותר על החרב הרומית מהסוג הקרוי 'חרב ספרדית' (gladius Hispaniense), מידותיה ומאפייני צורתה. לפי הממצאים האלה אורכן של החרבות נע מ-76.5 ס"מ (חרב משנת 100 לפסה"נ בערך) עד 45 ס"מ (חרב מאמצע המאה הראשונה לסה"נ). לפיכך לפי אורכה וכמה ממאפייני צורתה החרב המתוארת במגילה תואמת חרבות הידועות מן המאה הראשונה לפסה"נ, ואין בידינו לקבוע ביתר דיוק את טווח הזמן האפשרי.⁶⁴

⁶¹ ידין הסתמך על קואיסן (לעיל, הערה 52), עמ' 309–312, אך ראו שם גם עמ' 232–234; J. Harmand, ; 234–232, *L'Armée et la soldat à Rome de 107 à 50 avant notre ère*, Paris 1967, pp. 64–66. על שיטת התלייה ראו גם: G.D. Stiebel, 'The Militaria from Herodium', G.C. Bottini, L. Di Segni & L.D. Chrupcala (eds.), *One Land – Many Cultures: Archeological Studies in Honour of S. Loffreda*, Jerusalem 2003, pp. 223–224.

⁶² קרומאיר ופיית (לעיל, הערה 35), לוח 36, ציור 112 (לגיונר); L. Lindenschmit, *Tracht und Bewaffnung des römischen Heeres während der Kaiserzeit*, Braunschweig 1882, pl. VI, no. 1. (חייל של חיל העזר).

⁶³ על חרבות בצבאות יווניים ראו: A.M. Snodgrass, *Arms and Armour of the Greeks*, Ithaca 1967, pp. 84–85, 97, 119; פריטצ'ט (לעיל, הערה 51), ד, 1985, עמ' 56, 60.

⁶⁴ על החרב הרומית ראו: קרומאיר ופיית (לעיל, הערה 35), עמ' 325; בישופ וקולסטון (לעיל, הערה 52), עמ' 53–54, 69–71; פג'ר (לעיל, הערה 52), עמ' 79–80, 108–114 (במיוחד טבלת הנתונים בעמ' 110); F. Quesada Sanz, 'Gladius hispaniense: An Archaeological View from Iberia', *Journal of Roman Military Equipment Studies*, 8 (1997), pp. 252–270. בשנת 1986 נתגלתה חרב בקבר שנחפר בקרבת ההיפוודרום ביריחו ואלו מידותיה: אורך הלהב 76 ס"מ והאורך הכולל 89 ס"מ, והרוחב נע בין 5.9 ס"מ ל-5.1 ס"מ. מדובר בחרב פיפיות שמבחינת צורתה תואמת את החרב שפוליביוס מכנה 'חרב ספרדית'. ג' שטיבל, שפרסם את החרב, הציע שהיא שייכת לשלב קדום יחסית בהתפתחות החרב הרומית, כלומר מן המחצית הראשונה של המאה השנייה לפסה"נ. תאריך זה נכלל בטווח הזמן של כלי הקרמיקה שנמצאו בקבר (מאה שנייה לפסה"נ), וראו: G.D. Stiebel, 'A Hellenistic Gladius from Jericho', E. Netzer, *Hasmonean and Herodian Palaces at Jericho: Final Reports of the 1973–1987 Excavations*, Jerusalem 2004, pp. 229–232. אם אכן הזיהוי של חרב זו כחרב רומית (או 'חרב ספרדית') נכון, וכך נראים הדברים, יש כאן אישור של המסקנה שבשל אורכה החרב של המגילה תואמת חרבות רומיות של המאה הראשונה.



פלנקס בתנופת הסתערות – החיילים מצוידים ב'סריסה'

3. הרומח

הרומח של חיילי מערכת הפנים הוא אחד מכלי הנשק המעטים המתוארים בפירוט:

אורך הרומח שבע אמות מזה הסגר והלוחב חצי האמה ובסגר שלושה צמידים מפותחים כמעשי / גדיל שפה בזהב וכסף ונחושת ממוזים כמעשי צורת מחשבת, ומחברת הצורה מזה ומזה לצמיד / סביב אבני חפץ בדני רקמה מעשי חרש מחשבת ושבולת. והסגר מחורץ בין הצמידים כמעשי / עמוד מחשבת. והלהב ברזל לבן מאיר מעשי חרש מחשבת. ושבולת זהב טהור בתוך הלהב ושפוד אל / הראש (טור ה, שורות 7–11).

אורך הרומח היה אפוא 3.2 מ' בערך, אורך הלהב וה'סגר' 23 ס"מ בערך, וה'סגר' היה מקושט ומעובד באופן מפואר. חוד הלהב ('הראש') עוצב בצורת שיפוד, שלא כמו חוד החרב.⁶⁵ אורך הרומח של פרשי הסרך (טור ו, שורה 14) ושל 'חילי המגדלות', אחד ממבני התקיפה המתוארים במגילה (טור ט, שורה 12), הוא שמונה אמות, כלומר 3.68 מ', אך אין תיאור שלו. לפי אורכם נועדו הרמחים לדקירה ולא להטלה, ובוודאי צריך היה להחזיקם בשתי ידיים. שני סוגי הרמחים קצרים במידה ניכרת מה'סריסה', נשק התקיפה האופייני לחיילי הפלנקס הכבדים בצבאות ההלניסטיים מזמנו של אלכסנדר מוקדון עד המאה הראשונה לפסה"נ. פוליביוס מציין שהאורך המקובל של הסריסה בזמנו היה 14 אמות, כלומר 6.4 מ' בערך.⁶⁶ בממצאים שנתגלו בחפירות

⁶⁵ לפי הפירוש המקובל ה'סגר' הוא החלק המחבר את הלהב אל מוט העץ של הרומח. גיא שטיבל הציע על סמך ממצאים לזהות ב'סגר' את החלק האחורי של הרומח. קימרון בדק את תצלום המגילה, והוא סבור שהקריאה בטור ה, שורה 10, צריכה להיות 'ושפה' ולא 'ושפוד' כפי שידין קרא; ראו: א' קמרון, 'תיבת "שפוד" במגילת "מלחמת בני אור בבני חושך"', לשוננו, לו (תשל"ב), עמ' 75. חיזוק לקריאה זאת הוא מוצא בתיאור הכידן בשורה 12: 'וספות'. אולם בעוד שבדיקת התצלום אכן מוכיחה בוודאות שהאות פ"א נגרדה בחלקה התחתון (וידין ציין זאת), אין זה ברור שההמשך נגרד בחלקו העליון, ושלכן צריך לקרוא כאן את האות ה"א ולא את האותיות וי"ו ודל"ת. ההשוואה לכידן אינה מוכיחה דבר, כי צורת הלהב שלו יכולה להיות דומה או שונה. יתרה מזאת, שלא כמו בתיאור להב הרומח הרי בתיאור צורתו של להב הכידן מופיעה התיבה 'ישר', ומכאן יש להבין שהיה שוני בצורתיהם. להבים של רמחים רומיים יוצרו בצורות ובגדלים שונים. וראו: בישופ וקולסטון (לעיל, הערה 52), עמ' 52.

⁶⁶ פוליביוס יח, 29, 3; והשוו: אסקלפיודוטוס, טקטיקה, ה, 1 (עשר אמות); פוליאנוס, סטרטגמטה, ב, 29, 2 (שש-עשרה אמות); אריאנוס, טקטיקה, יב, 7.



חייל פיסידיו כבד למחצה, נושא מגן סגלגל
בסגנון הגלטי, חנית ושריון שרשרות. עיטור
על מצבה שנמצאה בצידון



חייל פיסידיו כבד למחצה נלחם בחרב ובמגן

אורך הלהב הוא כחצי מטר, כלומר יותר מפי שניים מזה המתואר במגילה.⁶⁷ אורך הרומח של חיילים חצי-כבדים בתקופה ההלניסטית היה לכל היותר 2 מ'.⁶⁸ פרשים הלניסטים השתמשו בשני סוגים של רמחים: קצר, שאורכו היה לכל היותר שני מטרים, וארוך, שאורכו היה 4.5 מ' לפחות.⁶⁹ בצבא הרומי שתואר בידי פוליביוס אורכן של חניתות ההטלה של הווליטים הרומים היה קצר בהרבה מהרמחים של המגילה (ראו איור בעמ' 353). אין במקורות הספרותיים מידע על אורכו של הרומח (hasta) שבו לחמו הטריאריים. מתיאורים בתבליטים אפשר להסיק שאורכו היה לכל היותר 2 מ'.⁷⁰ הפרשים הרומים במאה השנייה לפסה"נ השתמשו בכלי הנשק שהיו נהוגים בצבאות היווניים (פוליביוס ו, 25, 5–6). העדויות האחרונות על שימוש ברמחים בידי לגיונרים הן מהמחצית הראשונה של המאה הראשונה לפסה"נ.⁷¹ יחידות מסוימות של חיל

⁶⁷ M.M. Markle, 'The Macedonian Sarissa, Spear and Related Armour', *AJA*, 82 (1977), pp. 327–339

⁶⁸ בריכוכא (לעיל, הערה 39), עמ' 36–38.

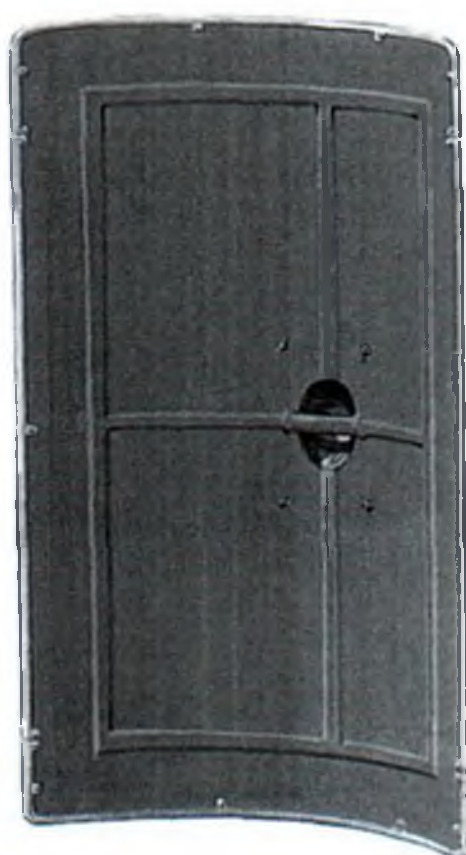
⁶⁹ מרקל (לעיל, הערה 67), עמ' 338–339; P.A. Manti, 'The Cavalry Sarissa', *The Ancient World*, 8; (1983), pp. 73–78

⁷⁰ קרומאיר ופיית (לעיל, הערה 35), עמ' 278, 326; קואיסן (לעיל, הערה 52), עמ' 213.

⁷¹ ארמן (לעיל, הערה 61), עמ' 61.



למעלה משמאל: סקוטום (scutum) מדורא-אירופוס
ושחזורו (מימין)



מגן מקצר אלחרית (פיוס);
במרכז נראה ה-umbo

העזר ופרשים השתמשו ברמחים בתקופת הקיסרות.⁷² על פי כל
הנתונים האלה ברור שהרמחים המתוארים במגילה היו שונים
מאלה שבהם השתמשו החיילים הן של הצבאות ההלניסטיים הן
של הצבא הרומי.

4. מגנים

מבין המגנים הנזכרים במגילה רק זה של חיילי מערכת הפנים
מתואר במפורט:

וכלם מחזיקים מגיני נחושת מרוקה כמעשה / מראת פנים.
והמגן מוסב מעשי גדיל וצורת מחברת מעשה חושב זהב
וכסף ונחושת ממוזים / ואבני חפץ אבדני ריקמה מעשה
חרש מחשבת. אורך המגן אמתים וחצי ורוחבו אמה וחצי
(טור ה, שורות 4–6).

המגן המלבני המתואר כאן, 115×69 ס"מ בערך, לא היה מצוי בצבאות ההלניסטיים, אך הוא
דומה מאוד בצורתו ובמידותיו למגן התקני (scutum) שבו השתמשו הלגיונרים הרומים כנראה
מאז המאה השלישית לפסה"נ. פוליביוס מציין שאורך הסקוטום היה 4 רגליים ורוחבו 2.5
רגליים, כלומר 120×75 ס"מ בערך (פוליביוס ו, 23, 2). כנראה כבר במאה השנייה היו שיצרו

⁷² יוספוס, מלחמת היהודים, ג, 93, 120; קואיסן (לעיל, הערה 52), עמ' 360; G.L. Cheesman, *The Auxilia*; of the Roman Imperial Army, Oxford 1914, pp. 126, 128; M. Speidel, *Die Equites Singulares Augusti*, Bonn 1965, pp. 44, 84

את הסקוטום בצורה קמורה, והוא שימש בצורה זאת כלי המגן העיקרי של הלגיונר בתקופת הקיסרות. הסקוטום מופיע בעבודות תבליט רבות, אך רק פריטים מועטים ביותר נשתמרו במצב טוב. דוגמה אחת, משלהי המאה השנייה לפסה"נ, נמצאה במצרים (128×63 ס"מ), ודוגמה אחרת נתגלתה בדורא-אירופוס והיא מהמאה השלישית לסה"נ.⁷³ המגן המתואר במגילה יקר ומקושט: עיטור דמוי פתיל ('גדיל שפה') סובב אותו בשוליים ('מוסב'), זהב, כסף ונחושת שהותכו והומסו ('ממוזזים') בדגם כלשהו ('צורת מחברת') ואבני חפץ ששובצו על ידי צורף אמן בדוגמת רקמה ('רקמה מעשה חרש מחשבת'). המגן מדורא-אירופוס, שמידותיו 102×83 ס"מ, מלמד שמגנים מעוטרים, כולל פריטים דומים לאלה המתוארים במגילה, היו בנמצא בצבא הרומי.⁷⁴

למרות הדמיון המאלף בין המגן המתואר במגילה לבין הסקוטום, צריך לציין גם שוני ובעיות ראשית, כל חיילי מערכות הפנים אמורים להיות מצוידים במגן המפואר והיקר. אבל בצבא הרומי בוודאי רק מקצת החיילים היו מצוידים במגן יקר כזה, כנראה קצינים ומפקדים. שנית, הסקוטום הרומי היה עשוי מכמה שכבות עץ, כוסה בעור והיה לו זיז בולט במרכזו. לעומת זאת המגן המתואר במגילה עשוי נחושת ממורקת ואין לו זיז. לאחרונה הציע בצלאל ברכוכבא לקשר את המגן המתואר במגילה עם ה-*θυρεός*, בעברית 'תריס', המצופה נחושת או ברונזה, שבו היו חמושים 8,000 מחייליו של אלכסנדר ינאי בקרב נגד תלמי לתירוס. ההצעה מעניינת, וכבר ידין העיר על כך. אבל בתיאור הקרב הזה אצל פלוטיוס יוספוס אין זכר לקישוטים הנזכרים במגילה (קדמוניות היהודים, יג, 339), ומגן עשוי נחושת אינו מגן מצופה נחושת, ובכך נחשפת הבעיה העיקרית.⁷⁵ אפילו הסקוטום עשוי העץ היה כבד, ולפי הערכה אחת – לפי דעתי מוגזמת למדי – הגיע משקלו ל-10 ק"ג. המגן המתואר במגילה, העשוי נחושת, משקלו כה רב, שרק אנשים אדירי כוח מסוגלים להשתמש בו, אם בכלל השתמשו בו. זאת ועוד, בשום פנים ואופן אי-אפשר להחזיק ביד אחת במגן כה כבד וביד האחרת לתקוף את האויב ברומח שאורכו 3.2 מ', ורומח כזה הוא כאמור אחד משני כלי הנשק לתקיפה המיוחדים לחיילי מערכת הפנים.

מגנים מיוחדים גם לדגלי הביניים (טור ו, שורה 5), אך לא נאמר דבר על מידותיהם או על צורתם. נמסר שמגני החיילים במבנה התקיפה בצורת מגדלות שאורכם שלוש אמות, כלומר 138 ס"מ בערך (טור ט, שורה 12). אם רוחב המגן קרוב לזה של מגני מערכות הפנים, ולפחות אינו עולה על שתי אמות, אפשר לראותו כשייך לדגם של הסקוטום. פרשי הסרך מתוארים כמצוידים ב'מגן עגלה', כלומר במגן מן הסוג העגול, אלא שאין במגילה תיאור של המגן הזה ושל מידותיו.

⁷³ ראו: קואיסן (שם), עמ' 247–248, 318–323; קרומאייר ופיית (לעיל, הערה 35), עמ' 324–325; ידין (לעיל, הערה 5), עמ' 107–112. לזיהוי המגן שנתגלה במצרים בסקוטום ראו: בישופ וקולסטון (לעיל, הערה 52), עמ' 58–59; פג'ר (לעיל, הערה 52), עמ' 76–78; יש המסתייגים מזיהוי זה.

⁷⁴ לפירוש הקטע ולהשוואה למגן מדורא-אירופוס ראו: ידין (שם), עמ' 108–111, 286–288. המשמעות של 'אבדני', או 'בדני' בתיאור הרומח (טור ה, שורה 9), אינה ברורה. גמירקין טען, תוך ביקורת על ידין, שמידות המגן במגילה קרובות יותר לאלה של המגן שמתאר פוליביוס. אבל הוא התעלם לחלוטין מהקישוטים, ונכשל שוב ושוב באמרו כי האמה של פוליביוס הייתה 30 ס"מ בערך; פוליביוס מדבר על רגל ולא על אמה. ראו: גמירקין (לעיל, הערה 8), עמ' 118–119.

⁷⁵ ידין (שם), עמ' 108, הערה 12; ברכוכבא (לעיל, הערה 4), עמ' 7–56, בייחוד עמ' 26–47. על משקל הסקוטום ראו: בישופ וקולסטון (לעיל, הערה 52), עמ' 58. ברכוכבא תיאר במפורט את מבנה הסקוטום, ואף הוא הטיל ספק בהערכה על משקלו. ראו: ברכוכבא (שם), עמ' 34–35.

אין די במידע הזעום שבמגילה כדי להצביע על קשר מובהק עם הפרשים של צבא הלניסטי או רומי כלשהו. אבל ראוי לבחון גם את מכלול כלי הנשק של פרשים אלה, הכוללים שריונות, בתי ראשים ובתי שוקיים, מגני עגלה ורומח שאורכו שמונה אמות (טור ו, שורה 14). פרשים משוריינים נכללו בצבא הרומי רק מאז המאה השנייה לסה"נ, ואף כי הם נזכרים בצבאות של אנטיוכוס השלישי והרביעי אין פירוט של כלי נשקם, ומכל מקום הם לא היו אופייניים לצבאות ההלניסטיים. לעומת זאת הפרשים המשוריינים היו מרכיב חשוב בצבא הפרתי וקודם לכן בצבא האשורי.⁷⁶ דומה שמחבר המגילה ידע על קיומם של כל אחד מפריטי הנשק והציוד שתיאר בצבאות של העולם היווני-הרומי, ואולי היה לו מידע גם על יריביהם הפרתים, אך הצירוף של כל הפריטים יחד וייחוסם לפרשי הסרך הם פרי יצירתו העצמאית.

לסיכום, מבחינת כלי הנשק אין זהות או דמיון מלא בין סוגי החיילים של צבא בני אור לבין סוגי החיילים שהופעלו בצבאות ההלניסטיים או בצבא הרומי. החיילים האופייניים במיוחד לצבאות ההלניסטיים היו הרגלים נושאי הסקיסות, ואלה בבירור אינם מתוארים במגילה, בין אם בוחנים את כלי הנשק של חיילי מערכות הפנים בין אם בוחנים את כלי הנשק של חיילי דגלי הביניים. המגן והכידן המתוארים במגילה דומים לסקוטום ולחרב הרומית בהתאמה, ויכולים להצביע על השפעה רומית מסוימת. עם זאת יש שוני בחומר שממנו עשוי המגן, ובעיקר: חיילי מערכות הפנים מצוידים גם ברומח ארוך, ואי אפשר לזהותם לא עם הלגיונרים של הצבא הרומי שתיאר פוליביוס ולא עם חיילי הקהורטות במאה הראשונה לפסה"נ. כללו של דבר, מחבר המגילה או עורכה הכיר כלי נשק רומיים וגם הלניסטיים, אך לא העתיק אותם באופן מכני, אלא ייחסם לחיילי צבא בני אור תוך הכנסת שינויים ויצירת צירופים לפי תפיסתו את אופי המלחמה ואת טיבם של החיילים. כושר היצירה שלו בולט בתיאור דגלי הביניים: שום צבא הלניסטי או רומי לא הכיל שבעה גדודים בעלי ציוד כזה, אף כי כלי הנשק שמיוחסים לכל אחד מהדגלים בנפרד היו בשימוש. יש ממד פנטסטי קמעה בכלי הנשק המפוארים ועתירי הקישוטים שמיוחסים לחיילי מערכות הפנים, ובהתאם לגישה זאת יכול המחבר לייחס להם גם לחימה במגן וברומח שבני תמותה רגילים אינם יכולים להפעילם.

1. הלחימה

1. דגלי הביניים

שיטת הלחימה של צבא בני אור מתוארת במקומות אחדים במגילה. התיאור הראשון, שתחילתו חסרה, עוסק בדגלי הביניים, וזה לשונו:

שבע פעמים ושבנו למעמדם. ואחריהם יצאו שלושה דגלי בינים ועמדו בין המערכות. הדגל הראשון ישליך [ואל / מערכת האויב שבע זרקות מלחמה [...]] כול אלה יטילו שבע פעמים ושבנו למעמדם. ואחריהם יצאו שני דגלי בינים ועמדו בין שתי המערכות. הדגל / הראשון מחזיק חנית ומגן והדגל השני מחזיק מגן וכידן (טור ו, שורות 1–6; רק חלק מהקטע מצוטט כאן).

⁷⁶ על פרשים משוריינים ראו: J.W. Eadie, 'The Development of Roman Mailed Cavalry', *JRS*, 57 (1967), pp. 161–173; M. Mielczarek, *Cataphracts and Clibanarii: Studies on the Heavy Armoured Cavalry of the Ancient World*, Lodz 1993. אנטיוכוס השלישי: פוליביוס טז, 18, 6; ליוויס לז, 40, 11; אנטיוכוס הרביעי: פוליביוס ל, 25, 9.

השורה החסרה בתחילת קטע זה עניינה כמובן במי שמבצעים פעולה מסוימת שבע פעמים ואחר כך שבים למעמדם, כלומר למקום שבו עמדו לפני ביצוע הפעולה. כיוון שבהמשך מדובר על מטילי זרקות, מחזיקי חנית ומגן ומחזיקי מגן וכידן, עולה שהשורה שאבדה עסקה בדגלי הקלעים, שזרקו את קלעיהם שבע פעמים. תכנית הקרב המתוארת כאן היא זאת: לאחר התייצבות היחידות של החילות השונים במקום המסומן להם במערכת הקרב, על הקלעים לצאת אל השטח שבין מערכת הקרב של צבא בני אור לבין מערכת הקרב של האויבים, לירות את אבני הקלע ולשוב למקומם המקורי. אחריהם יצאו אל חזית מערכת הקרב שלושת הדגלים של מטילי הזרקות, יטילו את הזרקות ויחזרו למקומם. בשלב הבא יצאו לפני שני הדגלים הנותרים, שלפי כלי נשקם חייבים לנהל קרב מגע, וינסו להשיג הכרעה (לא נאמר שיחזרו למקומם). לפי תיאור זה חייבות שלוש הקבוצות של דגלי הביניים (2, 3, 2) לעבור במרווחים בין הדגלים של מערכות הפנים כדי להגיע לחזית המערכה, ואכן מרווחים אלה ('שערים') נזכרים פעמים אחדות (טור ח, שורות 3–4; טור ג, שורה 1; טור ז, שורות 15–17 ועוד).

מניין שאב המחבר את הרעיון של השארת מרווחים בין דגלי מערכות הפנים והנעת דגלי הביניים אל חזית מערכת הקרב ובחזרה לעורפה? בהיערכות הפלנקס ההלניסטית עמדו החיילים צפופים זה ליד זה וזה אחר זה, ולא הושארו מרווחים גדולים בין העוצבות השונות. עם זאת בספרי טקטיקה ובתיאורי קרבות בספרי היסטוריה מדובר על פתיחת מרווחים בתוך הפלנקס כדי שהחיילים הקלים, שניצבו לפני מערכת הקרב, יוכלו לאחר הפעלת נשקם לסגת לעורף, לפני שחיילי הפלנקס ינועו קדימה לקרב מגע עם האויב.⁷⁷ נוסף על כך יש מידע – הן בחיבורים טקטיים הן בתיאורי קרבות בספרי היסטוריונים עתיקים – שיחידות של חיילים קלים ופלטסטים או חצי-כבדים הוצבו לפעמים בקו אחד עם הפלנקס, באגפיה או מאחוריה, ולא רק לפניה. עם זאת אין בהיערכות לקרב באופן זה משום ראייה שתנועה של עוצבות החולפות בין מרווחים בתוך מערך הקרב אל שטח הלחימה ושיבתן למקומן היו נהוגות בצבאות ההלניסטיים.⁷⁸ לעומת זאת היערכות לקרב בכמה קווים (בדרך כלל שלושה), תוך השארת מרווחים בין יחידות המשנה הטקטיות, הייתה נהוגה בצבא הרומי הן של המניפולים, הן של הקוהורטות. לפי ליוויס השיטה הזאת הונהגה עוד לפני שנת 340 לפסה"נ (ליוויס ח, 8, 9–13). בתיאור יחידות המשנה הטקטיות של הקו הראשון והשני מכוונות מניפולים, ואלו של הקו השלישי – אורדינים (ordines). אם יחידות הקו הראשון אינן מביסות את האויב הן נסוגות דרך המרווחים, ויחידות הקו השני נעות קדימה ותוקפות את האויב. אם גם הן אינן מכריעות את האויב, הן נעות לעורף ואז על

⁷⁷ על הצפיפות בין החיילים בשורות הפלנקס ראו: פריטצ'ט (לעיל, הערה 39), א, עמ' 145–154. לפינוי החיילים הקלים אל העורף דרך מרווחים הנפתחים בפלנקס או בכוחות אחרים ראו: ליוויס לה, 29, 3–5; אונסנדרוס, סטרטגיקוס, יט, 1; אפיאנוס, מלחמות סוריות, 35.

⁷⁸ על האופנים השונים להצבת חיילים קלים ופלטסטים או חצי-כבדים (לפני הפלנקס, בתוכה, באגפיה ומאחוריה) ראו: אסקלפיודוטוס, טקטיקה, ו, 1; איליאנוס, טקטיקה, ז, 2–5; טו, 1; אריאנוס, טקטיקה, ט, 1–2; ליוויס מד, 41, 2. לפי פוליביוס בקרב רפיח בשנת 217 בין אנטיוכוס השלישי לתלמי הרביעי שולבו יחידות של חיילים כאלה בקו אחד ליד החטיבות של חילות הפלנקס של שני הצדדים. ראו: פוליביוס ה, 82. לניתוח מפורט של היערכות שני הצבאות, כולל השוואות לקרבות אחרים, ראו: א' גלילי, מערכת רפיח 217 לפסה"נ, ירושלים תשנ"ט, עמ' 282–318 וכן התרשים בעמודי הכריכה הפנימית של הספר. ברכוכבא עמד יפה על כך שחיילים קלים וחצי-כבדים הוצבו לא רק לפני הפלנקס. ראו: ברכוכבא (לעיל, הערה 4), עמ' 45–46. עם זאת מראי המקומות שציין כלל אינם מצביעים על תנועה קדימה ואחורה של יחידות של חיילים כאלה במהלך קרבות, ובעניין זה אני חולק על דעתו.

יחידות משנה מהקו השלישי לתקוף ולהביס את האויב. באופן עקרוני ההיערכות בקווים אחדים ותנועת דגלי הביניים דרך מרווחים הולמות את התיאור הזה של ליוויס ואת המידע המצוי האחר על גמישותו של הצבא הרומי ועל יכולת התמרון שלו בקרבות הודות למערך שהתבסס על מניפולים או על קוהורטות. עם זאת המתגרים הרומים הוצבו מתחילה בחזית המערכה ונעו לעורפה לאחר הירי, ואילו דגלי הביניים מוצבים בעורף, נעים קדימה וחוזרים לעורף. מלבד זאת הדגלים של מערכות הפנים אינם נעים קדימה ואחורה דרך מרווחים של יחידות אחרות, תמרון המיוחס רק לדגלי הביניים. בצבא הרומי התמרון הזה בוצע על ידי מניפולים או קוהורטות, כלומר חיילים כבדים שהמקבילים להם במגילה הם חיילי מערכות הפנים. המסקנה המתבקשת היא שמחבר המגילה אמנם הכיר את ההיערכות בקווים, את השארת המרווחים בין יחידות המשנה ואת יכולת התמרון שלהן, אך ביישמו את אלה לצבא בני אור הכניס שינויים המשווים ללחימת דגלי הביניים מראה של פעולה הרמונית ומושלמת.

2. השימוש בחצוצרות ובשופרות

דגלי הביניים נלחמים בהתאם להוראות שנותנים להם כוהנים ולויים המשמיעים קולות מסוגים שונים בחצוצרות ובשופרות. להלן קטע אחד מתיאור זה:

החצוצרות תהיינה מריעות לנצח אנשי הקלע עד כלותם להשליך שבע / פעמים. ואחר כך יתקעו להם הכוהנים בחצוצרות המשוב ובאו ליד המערכה / הראשונה להתיצב על מעמדם. ותקעו הכוהנים בחצוצרות המקרא ויצאו / שלושה דגלי הביניים מן השערים ועמדו בין המערכות ולידם אנשי הרכב / מימין ומשמאל. ותקעו הכוהנים בחצוצרות קול מרודד ידי סדר מלחמה / והראשים יהיו נפשטים לסדריהם איש למעמדו ובעומדם שלושה סדרים / ותקעו להם הכוהנים תרועה שנית קול נוח וסמוך ידי מפשע עד קורבם / למערכת האויב ונטו ידיהם בכלי המלחמה והכוהנים יריעו בשש חצוצרות / החללים קול חד טרוד לנצח מלחמה והלויים וכול עם השופרות יריעו / קול אחד תרועת מלחמה גדולה להמס לב אויב ועם קול התרועה יצאו / זרקות המלחמה להפיל חללים [...] ואחר יתקעו להם הכוהנים בחצוצרות המשוב (טור ח, שורות 1–13).⁷⁹

התיאור כאן חוזר על התיאור שבטור ו, שורות 1–6 (ראו בראש הסעיף הקודם), בתוספת המידע על תפקיד החצוצרות לנהל ('לנצח') את תנועת דגלי הביניים ולחימתם, תחילה הקלעים (תיאור השלב הראשון של פעולתם אבד) ואחר כך מטילי הזרקות. בהתאם להוראות הכוהנים והלויים נעים הדגלים של מטילי הזרקות לפנים בטורים ('ראשים') במרווחים ('שערים') אל השטח שלפני מערכת הקרב ונערכים בשורות ('נפשטים לסדריהם'). לקול תרועה הם פוסעים ('מפשע') לצמצום המרחק מהאויב ומטילים את הזרקות לקול תרועה נוספת ('עם קול התרועה יצאו זרקות המלחמה להפיל חללים'). לבסוף הם נקראים לשוב למעמדם המקורי לפי תקיעה של 'חצוצרות המשוב'.

השימוש בחצוצרות ובשופרות על ידי הכוהנים נזכר בספר מקבים א, בתיאור קרבותיו של יהודה המקבי, וכבר ידן עמד על כך. עם זאת הסיווג המפורט של החצוצרות (מקרא, זיכרון, תרועה, מאסף, משוב, מרדף ועוד) ושל סוגי הקולות (מרודד, נוח, סמוך, חד, טרוד) אין לו

⁷⁹ ראו גם: טור ז, שורות 9–16; טור ח, שורה 14 – טור ט, שורה 9. לפירוש המונחים הטכניים ועל תפקיד חצוצרות הקרב ראו: ידן (לעיל, הערה 5), עמ' 87–101, 303–309.

זכר במקבים א. ידין גם ציין את השימוש בכלי נשיפה שונים בצבא הרומי למתן הוראות, אלא שבצבא הרומי המחצרים לא היו כוהנים וכמובן לא פעלו באופן עצמאי כמתואר במגילה. אבל גם בתיאור זה בולטת התנועה של עוצבות טקטיות עצמאיות בתוך מערכת הקרב, שתואמת את יכולת התמרון של המניפולים והקוהורטות של הצבא הרומי יותר מאשר את יכולתן של יחידות של חיילים קלים או חצי-כבדים בתוך הפלנקס של צבא הלניסטי או של הצבא החשמונאי.⁸⁰ כללו של דבר, תיאור שיטת הלחימה מתבסס על מיזוג של מרכיבים הלקוחים ממקור יהודי וממקור זר רומי, בשינויים מסוימים, וממרכיבים מקוריים שלהם אחראי המחבר או העורך.

ז. מאפיינים צבאיים אחרים

ראוי להזכיר, ואפילו בקיצור, שניים מבין העניינים שלא דנתי בהם. ראשית, גיל הלוחמים: לפי המגילה משרתים בצבא מגיל שלוש ומעלה, ואילו בצבאות היווניים והרומיים שירתו אזרחים בצבא מגיל שמונה-עשרה, וברור שהגישה במגילה לגיל הלוחמים שונה מזו שהייתה מקובלת בעולם היווני-הרומי.⁸¹ שנית, במגילה נזכרים מבני תקיפה ('גליל כפים', 'קשת', 'מגדלות' ועוד [טור ט, שורות 10–11]), שהם צורות היערכות מיוחדות של החיילים. לא כל הצעות הזיהוי שהציע ידין משכנעות, ומכל מקום המבנים המזוהים בוודאות היו נהוגים הן בצבאות יוניים הן בצבאות רומיים.⁸² עיקרו של דבר, גם משתי הבחינות האלה וגם מבחינת סוגי היחידות וגודלן, כלי הנשק, ההיערכות לקרב ושיטת הלחימה, הצבא המתואר במגילת המלחמה אינו זהה בכלל היבטיו לא לצבאות הלניסטיים ולא לצבא הרומי לתקופותיו השונות. אף אחד מהצבאות האלה אינו יכול להיות דגם בלעדי של צבא בני אור. יש כאמור במגילה השפעות מקראיות, כגון בפירוט אויבי בני אור, וההייררכייה הפיקודית הנזכרת בה – כמו זאת המיוחסת ליהודה המקבי – זהה למקראית, לאמור שר אלף, שר מאה, שר חמישים ושר עשרה. השימוש במילה דגל לציון היחידה הטקטית העיקרית של חיל הרגלים במגילה מתבסס על תיאורים במקרא הנוגעים בארגון הצבאי של בני ישראל; המונח מערכות פנים אמנם אינו מצוי במקרא ועם זאת הוא צירוף חדשני לציון עוצבה שמתבסס על השימוש במילים מערכה (במשמעויות השונות של כלל הצבא הערוך לקרב, שדה הקרב, החזית) ופנים בהקשר צבאי במקרא.⁸³ אך יש במגילה גם מאפיינים צבאיים שאינם נזכרים במקרא, ובכללם הזרק

⁸⁰ על הקרבות של יהודה המקבי בתחילת המרד ראו: בריכוכבא (לעיל, הערה 39), עמ' 157–209. לדעתו הצבא החשמונאי הפך לצבא הלניסטי לאחר טיהור המקדש, ראו: שם, עמ' 75–96; לדעתי השינוי חל בזמן יונתן, וראו: שצמן (לעיל, הערה 44), עמ' 11–23.

⁸¹ טור ו, שורות 11–13; ידין (לעיל, הערה 5), עמ' 70–74. גמירקין טעה והטעה בעניין זה, ראו: גמירקין (לעיל, הערה 8), עמ' 96.

⁸² ידין (שם), עמ' 167–180, 312–313; שצמן (לעיל, הערה 12), עמ' 127–129.

⁸³ להייררכייה הפיקודית ראו: טור ד, שורות 1–5. השוו: שמות יח, כא, כה; דברים א, טו; מקבים א ג, נה. לדגל במשמעות של יחידה צבאית במקרא ראו למשל: במדבר א, נב; ב, יז, לא, לד. על הדגל כיחידה הטקטית הצבאית הבסיסית, הן במקרא הן במגילה ובמקורות חז"ל, ראו: ידין (שם), עמ' 37 והערות 2–3, עמ' 46–49, 57 והערה 85. המונח דגל לציון יחידה צבאית-חברתית, המורכבת מיחידות משנה של מאה, ידוע גם ממסמכים שנתגלו בייב (אלפנטינה) ובממפיס במצרים מן התקופה הפרסית ואף מערד. וראו: B. Porten, *Archives from Elephantine*, Berkeley & Los Angeles, 1968, pp. 28–35; J.B. Segal, *Aramaic Texts from North Saqqara*, London 1983, pp. 7–9. לשימוש במילה מערכה (ביחיד וברבים) ראו למשל:

והכידן, מבני התקיפה ובייחוד שיטת הלחימה, שאינה מתאימה לשום תיאור מקראי. גם הצבא החשמונאי אינו יכול להיות הדגם שעליו התבסס הצבא המתואר במגילה. הצבא של בני אור הוא צבא סדיר שיוצא למלחמה מאורגנת באופן ממלכתי ולקרב שדה גלוי נגד האויבים. הצבא החשמונאי בתחילת המרד היה צבא עממי שנקט מלחמת גרילה, והוא בוודאי אינו הדגם לשיטה הצבאית המתוארת במגילה. לאחר זמן מסוים – לפי דעה אחת עוד בימי יהודה המקבי ולפי דעה אחרת בימי יונתן – הונהגו בצבא החשמונאי דפוסי הארגון והלחימה של הצבאות ההלניסטיים,⁸⁴ וכאמור הצבא המתואר במגילה נבדל מצבאות אלה.

אחדים מהמאפיינים הצבאיים הנזכרים במגילה סתמיים או כלליים (כגון הקשת, הקלע והזרק ויחידות החיילים הלוחמים בכלי הנשק האלה וכן מבני התקיפה), והם יכולים להתאים – או לא להתאים – הן לצבא הלניסטי הן לצבא רומי זה או אחר. מאפיינים אחרים ייחודיים לצבא בני אור: הרומח, מערכת הפנים, יחידות הפרשים וגודלן, גיל הלוחמים, התפקיד הפעיל של הכוהנים והלויים בניהול הקרב, המספר הכולל של מערכות הפנים ושל דגלי הביניים וההרכב הספציפי של דגלי הביניים. לעומת זאת ההיערכות לקרב תוך השארת מרווחים בין היחידות, הנעת יחידות קדימה ואחורה בתוך המרווחים במהלך הלחימה, המגן של חיילי מערכות הפנים והכידן תואמים באופן בלעדי את שיטת הלחימה הרומית וכלי נשק רומיים. מאחר שמאפיינים אלה היו נהוגים בצבא הרומי לפחות מאז המאה השנייה לפסה"נ ועד תקופת הקיסרות המוקדמת, אין הם כשלעצמם קושרים את זמן הכתיבה של התיאורים במגילה למועד מסוים בתוך פרק הזמן הארוך הזה.

לכאורה הפירוט של לחימת דגלי הביניים (חיילים קלים וחצי-כבדים) – לחימת מערכות הפנים מוזנחת במגילה – עשוי להתאים לצבא הרומי מאז שלהי תקופת הרפובליקה, כאשר עלתה חשיבותם של כוחות חיל העזר, יותר משהוא מתאים לצבא שתיאר פוליביוס. אך מסקנה כזאת אינה הכרחית. ראשית, מן הבחינות של גודל וחלוקה ליחידות משנה – ובמידת מה גם מבחינת כלי הנשק – יש הבדלים בין דגלי הביניים לכוחות חיל העזר הרומי ולא רק לחיילים קלים וחצי-כבדים הלניסטיים. שנית, וזה העיקר, למרות השימוש הרב בכוחות חיל העזר בשלהי תקופת הרפובליקה, חשיבותם לא הייתה כה רבה ומכרעת כחשיבות המיוחסת לדגלי הביניים, ולכך היה אפוא אחראי המחבר. המסקנה המתבקשת היא שהתיאור של דגלי הביניים – כלי נשקם, גודלם, יחידות המשנה שלהם, שיטת לחימתם ובעיקר תפקודם הבולט בקרב – הוא פרי יצירה עצמאית של מחבר המגילה. המחבר התבסס על מאפיינים ועל יסודות שונים שנהגו בפרק הזמן הנזכר בצבאות ההלניסטיים, הרומיים ואף בצבא החשמונאי; אחדים מהם שמר, ואחרים שינה ואף הוסיף להם חידושים, ולפיכך דגלי הביניים הם יצירה מקורית שלו. במילים אחרות, מתקבל מאוד על הדעת לראות ביחידות אלו בבואה של כוחות חיל העזר הרומי של שלהי תקופת הרפובליקה, אך אין הכרח לראותם כך. כללו של דבר, מבחינה מתודולוגית ובהתחשב ברוב הנתונים הצבאיים, אין לפסול על הסף שהחיבור המקורי של המגילה (בהנחה שהיה כזה) יכול היה להתחבר הן במאה השנייה הן במאה הראשונה.

שמואל א ד, טז; יז, ח, כא (ותערך ישראל ופלשתים מערכה לקראת מערכה' והשוו טור ז, שורה 8: 'ובסדר מערכות המלחמה לקראת אויב מערכה לקראת מערכה'); כג, ג. לשימוש במילה פנים ראו: שמואל ב י, ט; יא, טו; דברי הימים א יט, י. לדין ראו: ידן (שם), עמ' 150–151.

⁸⁴ ראו לעיל, הערה 80.

ח. מהות הצבא המתואר במגילה וזמן החיבור

האם יש נתונים ושיקולים המצמצמים את פרק הזמן שבו יכול היה מחבר יהודי לכתוב או לערוך חיבור כזה? נראה שהתשובה חיובית, ואפשר להגיע אליה בעיקר בדרך של אלימינציה.

1. מאפיינים רומיים

כפי שראינו, אין במגילת המלחמה שום יסוד צבאי שאפשר לזהותו בו באופן בלעדי מאפיין הלניסטי. אפילו ניתן היה לזהות מאפיין הלניסטי, הדבר לא היה מועיל לתארך את החיבור המקורי או את מקורות המגילה, מאחר שהצבאות ההלניסטיים היו מוכרים ביהודה במשך כל התקופה ההלניסטית.

לעומת זאת, שיטת לחימה המתבססת על ההיערכות לקרב בקווים אחדים, יצירת מרווחים בין העוצבות, וכן תנועתן של העוצבות קדימה אל שטח הלחימה כנגד האויב וחזרתן אל מקומן המקורי, הולמת רק את מבנהו של הצבא הרומי, בין בזמן שיחידות המשנה שלו היו מניפולים בין בזמן שהיו קוהורטות. אף הכידן והמגן של חיילי מערכות הפנים תואמים רק את החרב והסקוטום שנהגו בצבא הרומי. לפיכך צריך לברר מאימתי יכלו שיטת הלחימה וכלי הנשק הללו להיות מוכרים ביהודה.

2. טענותיו של גמירקין

גמירקין טען שמגילת המלחמה משקפת את הכנסתם לשימוש של כלי מלחמה וטקטיקה רומיים בצבא החשמונאי משנת 163. טענה זו באה להשלים שתי טענות מרכזיות אחרות שלו: ראשית, כלי המלחמה והטקטיקה במגילת המלחמה הם אלה שנהגו בצבא הרומי במאה השנייה, ושבוטלו לאחר הרפורמה הצבאית של מריוס בשנת 104; שנית, יש מאפיינים צבאיים מקבילים רבים בצבאו של יהודה המקבי ובצבא המתואר במגילת המלחמה. כפי שהראיתי, הטענה הראשונה שגויה לחלוטין, והטענה השנייה אינה תקפה מאחר שמקצת המאפיינים המקבילים נובעים מהשפעה מקראית (גודלן של יחידות המשנה), מקצתם מצביעים גם על הבדלים (סוגי החצוצרות והקולות), והשאר מאפיינים גם צבאות אחרים. אפנה עתה לראיות ולנימוקים שהעלה גמירקין כדי לבסס את הצעתו בדבר הכנסת יסודות רומיים לצבא החשמונאי בזמנו של יהודה המקבי.

א. לפי גמירקין ההסכם בין יהודה לרומא משנת 161 כולל סעיף בלתי רגיל על כלי מלחמה (מקבים א ח, כו–כח), המצביע כנראה על התעניינות היהודים ברכישת כלי מלחמה רומיים.⁸⁵ טענה זו יסודה בטעות ובחוסר ידיעה. מדובר כאן בהתחייבותם ההדדית של שני הצדדים (היהודים והרומים) שלא לספק לצד שלישי הנלחם באחד מהם תבואה, כלי מלחמה, כסף ואניות. סעיף התחייבות מעין זו רגיל בהסכמים כאלה.⁸⁶

ב. גמירקין סבר שהיהודים יכלו להשיג בקלות ספרי הדרכה צבאיים רומיים, וציין כי ספרים כאלה היו שכיחים למדי והשתמשו בהם ברחבי האימפריה לאימון קצינים. באופן ספציפי הוא ציין את ספרו של קאטו על תורת הצבא (*De re militari*), שזכה לטענתו לתפוצה רבה,

⁸⁵ גמירקין (לעיל, הערה 8), עמ' 127, הערה 200.

⁸⁶ סעיף כזה מופיע למשל בהסכם בין רומא לאסטיפלאיה משנת 105; ראו: R.K. Sherk, *Roman Documents*

from the Greek East, Baltimore 1969, no.16, esp. lines 33, 39

ואת החיבור טקטיקה של פוליביוס. ספרו של קאטו נכתב לדבריו בערך בשנת 175, וזה של פוליביוס כמה עשרות שנים לאחריו.⁸⁷ אולם אין אנו יודעים דבר על המועד שקאטו כתב בו את חיבורו הצבאי, ואין שום בסיס לקביעה שהוא זכה לתפוצה רבה. חיבורו על החקלאות (היחיד שנשתמר) נכתב בשנותיו האחרונות, לפי דעה אחת בערך בשנת 160, וברור שחיבורו ההיסטורי נכתב באחרית ימיו; סביר שגם חיבורו הצבאי נכתב באותו פרק זמן.⁸⁸ מכל מקום אין שום סיכוי שספרו של קאטו נודע ביהודה בזמנו של יהודה המקבי. גמירקין שגה גם באשר לפוליביוס. לפי דעה אחת פוליביוס כתב את חיבורו הצבאי בצעירותו, ולפי דעה אחרת בזמן שהייתו ברומא.⁸⁹ אם כתב את החיבור בצעירותו, יש להניח שלא דן בחיבור זה בצבא הרומי, וראוי להזכיר שאפילו אֶסְקְלִיֹּדוֹטוֹס, שכתב את חיבורו על הטקטיקה ככל הנראה בתחילת המאה הראשונה לפסה"נ, דן בצבאות הלניסטיים.⁹⁰ אף אם כתב את החיבור בעת שהייתו ברומא, ספק אם עסק בחיבורו בצבא הרומי, ומכל מקום לפי דעה זו יוצא שהחיבור נכתב קרוב לשנת 160, המסקנה היא שיהודים לא יכלו להכיר את הצבא הרומי ומוסדותיו לפי חיבורו זה של פוליביוס, ובוודאי שלא בזמנו של יהודה המקבי. זאת ועוד, אין שום בסיס לקביעה שספרי הדרכה צבאיים רומיים היו שכיחים או שהשתמשו בהם ברחבי האימפריה. קפי, החוקר שעליו נסמך כאן גמירקין, הזכיר את ההשערה שפוליביוס התבסס על ספר עזר כלשהו שעמד לרשותם של טריבוני צבאיים. ליתר דיוק, הכוונה היא לרשימות (commentarii), שלא ברור אם הן כלליות או שהן עוסקות באירוע בודד.⁹¹ מכל מקום מדובר במסמך שמספר עותקיו מועט, ושהגישה אליו מוגבלת. אם פוליביוס השתמש במסמך כזה – וזו השערה בלבד – היה זה בזכות קשריו המיוחדים עם כמה מבני המעמד הגבוה ברומא. לא ידוע שליהודים היו קשרים כאלה בזמנו של יהודה, ואף אין זה סביר. על כל פנים מסמך זה וספרו של קאטו נכתבו לטינית, ועדיין צריך להראות שיהודים ביהודה ידעו לטינית באותו זמן.

ג. גמירקין נסמך על דברים שכתב בצלאל בר-כוכבא כדי להעלות טענה אחרת, אך גם טענה זו אינה עומדת במבחן הביקורת. לדעת בר-כוכבא, בהסתמך על פוליביוס (ל, 25, 5), אנטיוכוס הרביעי אפיפנס הסב כוח של 5,000 חיילים צעירים (מחצית מהמשמר המלכותי, לפי פירושו) ליחידה הלוחמת וחמושה בשיטה הרומית. בר-כוכבא מצא עדות בספר מקבים א (ו, לה) להשתתפות יחידה זו בקרב בבית זכריה.⁹² גמירקין הציע שיהודה בחר לארגן את צבאו בנוסח רומי לאחר המפגש הזה עם חיילים סלווקים שהיו חמושים בשריון רומי.⁹³ הטענה הזאת שגויה מתחילתה ועד סופה. כל מה שנאמר בשם פוליביוס הוא שבראש הכוחות הסלווקיים שהשתתפו

⁸⁷ גמירקין (לעיל, הערה 8), עמ' 129, ושם בהערה 210 הסתמכות על קפי (לעיל, הערה 33), עמ' 51.

⁸⁸ A.E. Astin, *Cato the Censor*, Oxford 1978, pp. 184, 190–191, 212; A.S. Gratwick, 'Prose Literature',

E.J. Kenney (ed.), *The Cambridge History of Classical Literature*, II, I, Cambridge 1982, p. 142

⁸⁹ F.W. Walbank, *Polybius*, Berkeley & Los Angeles 1972, p. 15

⁹⁰ על זמנו של אסקלפיודוטוס ראו: N. Sekunda, L. Poznanski, *Asclépiodote*, Paris 1992, pp. IX–XV; N. Sekunda, *Hellenistic Infantry Reform in the 160's BC*, Lodz 2001, pp. 125, 129–130

⁹¹ E. Rawson, 'The Literary Sources for the Pre-Marian Army', *Papers of the British School at Rome*,

39 (1971), pp. 13–31, esp. pp. 14–15

⁹² B. Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus: The Jewish Struggle against the Seleucids*, Cambridge 1989, pp.

120, 128, 314–315, 416–417. לפרסום מאוחר יותר ראו: בר-כוכבא (לעיל, הערה 4) עמ' 37–38, הוא

הזכיר יחידות אשר הוסבו לשיטה הרומית ואשר השתתפו בקרב בית זכריה, אך לא הסביר את דבריו.

⁹³ גמירקין (לעיל, הערה 8), עמ' 129 והערות 208, 209 (הפניות לבר-כוכבא).

במצעד הראווה בדפני שליד אנטיוכיה בשנת 166 לפסה"נ צעדו 5,000 חיילים 'חמושים על פי השיטה הרומית בשריון טבעות' (או 'שרשרות').⁹⁴ שריון טבעות (lorica hamata) אכן היה נהוג בצבא המניפולרי הרומי במאה השנייה לפסה"נ, אך לא נאמר כאן דבר על הכנסת השימוש בכלי המלחמה האחרים שאפיינו את הצבא הרומי בזמן זה (בייחוד הפילום, הסקוטום והחרב הספרדית), על חלוקת החיילים לטריאריים, פרינקיפים והסטטים, ועל ארגון טקטי המתבסס על מניפולים. ובאמת בר-כוכבא הדגיש שהכוח הנזכר לא אורגן במתכונת הלגיון הרומי.⁹⁵ זאת ועוד, המקורות שברשותנו מציינים ששריון הטבעות היה במקורו כלי מלחמה של הגלטים, ובר-כוכבא עצמו הניח שהרומים קיבלוהו מן הגלטים.⁹⁶ השריון הזה היה ללא ספק ידוע בממלכה הסלווקית, והכנסת השימוש בו לא נצרכה לתיווך רומי. ראוי לזכור שתיאור המצעד בדפני מופיע בספרו של אתניוס (ה, 194), וכרגיל אין מדובר בציטוט מדויק אלא בעיבוד של התיאור מאת פוליביוס. סביר אפוא שבמקור דובר על שריון הטבעות הגלטי, שגם הרומים משתמשים בו. לפני שנים אחדות השתמש ניקולס סקונדה בקטע זה בתור עדות מרכזית לפיתוח תאוריה שאנטיוכוס הרביעי ביצע רומניזציה של צבאו לאחר שנת 168. אבל אף על פי שייתכן שהונהגו כמה שינויים בצבא הסלווקי, אין בהם שום ראיה לרומניזציה, כפי שצינו בצדק מבקריו של סקונדה.⁹⁷

ד. נפנה עתה לקרב בית זכריה. לפי התיאור במקבים א ו, לה-לו, הכוח הסלווקי העיקרי נע לקרב כשהוא ערוך ב'פלנגות' ('מערכה' במקור העברי לפי הצעת בר-כוכבא). במרכז כל אחת מהן היה פיל, ואליו צורפו 1,000 חיילים חמושים בשריון טבעות ובקובעי נחושת ו-500 פרשים. לפי הצעת בר-כוכבא, החיילים הרגלים נערכו משני צדי הפיל, כלומר 500 איש בכל צד, ובאגפיהם נערכו הפרשים, כלומר 250 בכל צד. אפשר שבר-כוכבא צדק שפלנגה כזאת היא מערך מוקטן של סדר הקרב ההלניסטי המקובל, אך ברור שההיערכות לקרב במבנה כזה אינה דומה כלל למערכת הקרב הרומית.⁹⁸ מפוקפקת גם הטענה שהחיילים החמושים בשריון טבעות

⁹⁴ לתרגום זה של דברי פוליביוס ראו: בר-כוכבא (לעיל, הערה 4), עמ' 239.

⁹⁵ בר-כוכבא (לעיל, הערה 92), עמ' 15.

⁹⁶ וארו, על השפה הלטינית, ה, 116; דיודורוס סיקולוס, ה, 30, 3; בר-כוכבא (שם), עמ' 239. גם הלויסטינים השתמשו בשריון טבעות (ראו: סטרכו ג, 3, 6).

⁹⁷ סקונדה (לעיל, הערה 90), בייחוד עמ' 114–88; N. Sekunda, *The Seleucid Army under Antiochus IV*; Epiphanes, Stockport 1994. אני יכול לבקר כאן במפורט תאוריה זו, ואציין כאן רק שלושה עניינים. ראשית, סקונדה לא שם לב שמדובר בשריון הטבעות בלבד וכלל לא בכלי הנשק המובהקים של הלגיונרים הרומיים. שנית, סקונדה טען כי פירוט הכוחות הסלווקיים בקרב בית זכריה (מקבים ב יג, ב) מרמז שכל חיל הרגלים הסלווקי באותו זמן עבר רומניזציה. ראו: סקונדה (לעיל, הערה 90), עמ' 99, 114. לפירוש כזה אין בסיס של ממש במקור, וההיערכות הסלווקית בקרב זה כלל לא דמתה למערכת קרב רומית (ראו להלן). שלישית, סקונדה טען כי הצבא התלמי עבר הסבה לשיטה הרומית זמן מה לאחר שנת 165. ראו: סקונדה (לעיל, הערה 90), עמ' 20–42, אך טענתו רעועה, מאחר שהוא נסמך על ספקולציות בדבר גודלן בפועל של היחידות התלמיות ועל פירוש בעייתי של המינוח הנקוט במקורות תיעודיים ובספרי הטקטיקה (בייחוד ספרו של אסקלפיוס), תוך התעלמות מכך שמחברי ספרי הטקטיקה עסקו בארגון ובטקטיקה של הצבאות ההלניסטיים שראשיתם בצבא המקדוני של אלכסנדר; מחברים אלה ודאי לא יכלו לעבור כלאחר יד על תמורות בהשפעה רומית. לביקורות על עניינים ספציפיים ועל התאוריה כולה ראו: H. van

Wees, *Classical Review*, 47 (1997), pp. 356–357; P. Beston, *ibid.*, 52 (2002), pp. 388–389

⁹⁸ בר-כוכבא (לעיל, הערה 4), עמ' 238–241.

הם היחידה של 5,000 חייל, מחצית המשמר המלכותי, שהשתתפה במצעד בדפני. באותו מצעד השתתפה גם יחידה של 5,000 גלטים, ואף שלא נאמר דבר על חימושם, טבעי שכלל את שריון הטבעות הרגיל שלהם. החיילים הסלווקים החמושים בשריון טבעות שלחמו בקרב בית זכריה יכלו אפוא להיות חיילים גלטים ולא חיילי המשמר המלכותי. מתברר אפוא שאין שום מידע ממשי באשר לטענה שהצבא הסלווקי שנלחם בקרב זה היה בעל מאפיינים של הצבא הרומי. גם אילו היו בו יסודות של הצבא הרומי, הרי לא היה אפשר ללמוד אותם במהלך הקרב. כידוע יהודה המקבי נחל מפלה בקרב זה, שנערך בשנת 162, ובעקבותיו נחלשו כוחו והשפעתו. לא ידוע – ולא סביר – שבפרק הזמן שבין קרב זה לתבוסתו הסופית בקרב אלעשה נגד בקידס הוא קיבל מידע על הצבא הרומי.⁹⁹ אף אין זה סביר שהשליחים שיצאו לרומא בשנת 161 לכריתת ברית הצליחו בפרק הזמן הקצר ששהו שם לקשור קשרי אמון הדוקים עם אישים רומים עד שהללו הסכימו לתת להם הדרכה בסדרי הצבא הרומי.¹⁰⁰

ה. הניצחונות הרומיים על קרתגו, על פיליפוס החמישי ופרסאוס מלכי מקדוניה, על אנטיוכוס השלישי ועל השבטים הגלטיים באסיה הקטנה הראו את עליונותה של שיטת הלחימה הרומית על לחימת הפלנקס המקדונית ועל שיטות צבאיות אחרות, ובכל זאת שליטים מקומיים באסיה הקטנה ובאפריקה הנהיגו שיטות צבא רומיות רק מפרק הזמן הסמוך לאמצע המאה הראשונה לפסה"נ.¹⁰¹ לפיכך אין זה מובן מאליו, כפי שהניח גמירקין, שנוכח העליונות הצבאית הרומית התעורר ביהודה המקבי הרצון לארגן את צבאו על בסיס השיטה הרומית. בפרק ח של ספר מקבים א, שמתוארות בו המשלחת לרומא ואת הברית אתה, מובעת התפעלות מהישגיה של רומא ומסדרי משטרה, אך לא שאיפה ללכת בדרכיה.

לסיכום, אין שום עדות ואף אין זה סביר שיהודה המקבי ותומכיו, או היהודים היושבים ביהודה, הכירו במישרין או בעקיפין את שיטת הלחימה של הצבא הרומי, את כלי המלחמה שלו ואת הארגון הטקטי שלו. אם מקורות מגילת המלחמה ממערה 1 בקומראן כללו את התיאורים של שיטת הלחימה הזאת ושל הכידן והמגן של חיילי מערכות הפנים, הם לא יכלו להיכתב בתקופה זו.

3. ארגון הצבא החשמונאי בדגם הלניסטי

יונתן פעל תחילה כמנהיג של מורדים, ומשנת 152 שלט ביהודה באופן רשמי כפקיד מנהל סלווקי. לפי המידע המועט שבידינו הוא ארגן את צבאו והפעיל אותו בדגם הצבאות ההלניסטיים. סביר ששמעון, שפיקד על חלק מהצבא החשמונאי עוד בחיי אחיו, המשיך במסורת זו בשנות שלטונו

⁹⁹ לדעתי על כוחותיו של יהודה המקבי ודרכי לחימתו ראו: י' שצמן, 'מלחמות יהודה המקבי: מעטים מול רבים?', א' קדיש וב"ז קדר (עורכים), מעטים מול רבים? עיונים ביחסי הכוחות הכמותיים בקרבות יהודה המקבי ובמלחמת העצמאות, ירושלים תשס"ו, עמ' 27–37.

¹⁰⁰ על הקשרים הדיפלומטיים בין יהודה המקבי לרומא ראו: I. Shatzman, 'The Integration of Judaea into the Roman Empire', *Scripta Classica Israelica*, 18 (1999), pp. 49–84, esp. pp. 59–60.

¹⁰¹ על דיוטרוס מלך גלטיה ועל יובה מלך נומידיה ראו: שצמן (לעיל, הערה 44), עמ' 202–203. נמסר כי מיתרידטס השישי מלך פונטוס, אויב מר של רומא, ארגן את הכוחות שגייס בארמניה בשנת 68 לפסה"נ במסגרת יחידות פרשים וקוהורטות בדומה ל'שיטה האיטלקית', אבל מדריכי האימונים היו אנשי פונטוס, שבוודאי לא יכלו להקנות למגויסים החדשים את שיטת הלחימה הרומית, ואף לא נאמר דבר על אימוץ כלי המלחמה הרומיים. ראו: אפיאנוס, מלחמות מיתרידטס, 87.

ביהודה.¹⁰² אמנם נמסר שכל אחד משני שליטים חשמונאים אלה חידש את הברית עם רומא, אך אין ידיעה שהשליחים שיצאו לרומא עסקו ברכישת מידע צבאי, ואין סיבה להניח זאת. יוחנן הורקנוס חידש את הברית עם רומא, השתדל לקיים עמה קשרי ידידות, ונראה שגם זכה לקבל ממנה תמיכה פוליטית. לאחר שהעצים את כוחותיו, פתח בסדרה של מלחמות כיבוש מוצלחות בערך משנת 112.¹⁰³ עם זאת לא נשתמרה שום ידיעה שהוא הנהיג ארגון צבאי רומי ושיטות לחימה רומיות בצבאו. יוספוס מספר על המצב ביהודה בזמן יוחנן, ומתאר בפירוט מה את מלחמותיו וכיבושיו. אילו היה ברשותו מידע על חידושים כאלה בסדרי הצבא אפשר היה לצפות שיציין זאת, אך הוא שותק ואינו אומר דבר בעניין חשוב כזה, אף שמצא ראוי לציין במפורש שיוחנן היה השליט היהודי הראשון שגייס חיילים שכירים.¹⁰⁴ האפשרות שיוחנן הכניס יסודות צבאיים רומיים לצבאו אינה סבירה אפוא הן בשל שתיקתו המשמעותית של יוספוס הן משום שאפילו שליטים או מדינות מבעלי הברית הנאמנים ביותר של רומא (כגון מלכי בית אטלוס) לא אימצו את השיטה הצבאית הרומית במאה השנייה.

4. אלכסנדר ינאי וטענותיו של בר-כוכבא

אלכסנדר ינאי לא חידש את הברית עם רומא, כנראה משום שחשש מפני הנטיות האימפריאליסטיות הרומיות.¹⁰⁵ אם ביקש לסגל לצבאו יסודות רומיים כדי לייעל את יכולת הלחימה שלו, הרי בניגוד לאביו הוא לא היה יכול להסתמך על קשרי ידידות עם רומא. ידיעות מפורשות על הכנסת יסודות רומיים לצבאו אין לנו, אולם בר-כוכבא סבר שהתיאור של הקרב של ינאי נגד תלמי לתירוס אצל יוספוס מעיד שכוח בן 8,000 חיילים של צבא ינאי נלחם בקרב זה בכלי מלחמה רומיים ובהתאם לטקטיקה רומית. קרב זה, שנערך ליד היישוב צפון שבעבר הירדן, התרחש בשנה הראשונה או השנייה לשלטונו של ינאי. לפיכך בר-כוכבא הסיק שההסבה של כמה יחידות של הצבא החשמונאי לדגם הרומי חלה עוד בזמנו של יוחנן. ההסבה לא הייתה מלאה, אלא נעשו שינויים בהתאם לצרכים ולתנאים המקומיים.¹⁰⁶

במשפט המפתח שטענה זו מתבססת עליו יוספוס כותב שלינאי היו 'שמונת אלפים לוחמים של השורות הקדמיות' (promakhomenoi), שאותם נהג לכנות 'לוחמי המאה' (hekatontamakhoi), והם השתמשו במגנים 'דמויי דלת' (thyreoi) מברונזה.¹⁰⁷ לפי פירושו של בר-כוכבא, הביטוי 'לוחמי המאה' (הידוע לנו ממקום זה בלבד) מלמד שחיילים אלה היו מאורגנים ביחידות דוגמת הקנטוריות הרומיות (כפי שמלמד המונח הלטיני קנטוריה, מבחינה נומינלית הייתה זו יחידה

¹⁰² שצמן (לעיל, הערה 44), עמ' 22–25.

¹⁰³ על היחסים עם רומא ראו: מ' שטרן, 'על היחסים בין יהודה ורומא בימי יוחנן הורקנוס', ציון, כו (תשכ"א), עמ' 1–21 (= הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, ירושלים תשנ"א, עמ' 77–98); שצמן (לעיל, הערה 100), עמ' 66–70. על מלחמות הכיבוש של יוחנן ראו: י' שצמן, 'על גיורם של האדומים', מ' מור ואחרים (עורכים), לאוריאלי: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוריאלי רפפורט, ירושלים תשס"ו, עמ' 213–241, בייחוד עמ' 237–241.

¹⁰⁴ יוספוס, מלחמת היהודים, א, 61–66; קדמוניות היהודים, יג, 249, 254–258, 267–283.

¹⁰⁵ שצמן (לעיל, הערה 99), עמ' 72–74; U. Rappaport, 'La Judée et Rome pendant la règne d'Alexandre', *Revue des Études Juives*, 127 (1968), pp. 329–345.

¹⁰⁶ בר-כוכבא (לעיל, הערה 4), עמ' 26–38.

¹⁰⁷ יוספוס, קדמוניות היהודים, יג, 339 בתרגום בר-כוכבא (שם), עמ' 10–11.

בת 100 חיילים; בכל מניפולוס של הצבא הרומי היו שתי קנטוריות). המונח 'תיראוס' (thureos), המופיע כאן לציון המגנים ('דמויי דלת' בתרגומו של בר-כוכבא, 'תריסין' בלשון חכמים), הוא המונח הרגיל המשמש ביוונית לתרגום 'סקוטום', אלא שבניגוד למגן המקורי הרומי, שהיה עשוי מעץ, ושהיה קשה לייצרו, המגן בגרסתו החשמונאית נעשה מברונזה. לפי בר-כוכבא הדעת נותנת שלוחמים המאורגנים ביחידות דוגמת הקנטוריות הרומיות, והחמושים במגנים שהם חיקוי של הסקוטום, 'נערכו בצורה דומה להיערכות הכוחות הכבדים למחצה של הלגיון, דהיינו בעומק של שש שורות לכל מניפולה [צ"ל מניפולוס], ברווחים המתבקשים בין המניפולים ובשלושה קווים בזה אחר זה'. הוא הוסיף שהמספר 8,000 מרמז 'על חלוקת הכוח היהודי הקדמי שבמרכז לשני לגיונות', לפי שהתקן של לגיון רומי עמד על 4,200 איש במאה השנייה לפסה"נ.¹⁰⁸ בר-כוכבא דחה את האפשרות שהביטוי 'לוחמי המאה' נטבע בהשפעת החלוקה הטקטית-ארגונית ליחידות של 10 לוחמים, 50, 100 ו-1,000 הידועה ממקורות יהודיים, וזאת על יסוד שלושה נימוקים: ראשית, צורת הצגת הדברים בפי יוספוס, שידע על ארגונם של צבאות יהודיים; שנית, נימת הדברים המיוחסים לינאי; שלישית, הרקע היהודי אינו מבהיר מדוע נבחר הביטוי 'לוחמי המאה' ולא 'לוחמי החמישים' או 'לוחמי האלפים'. הוא הזכיר שהמונח היווני thureos שימש גם לציון המגן הגלטי המוארך והשטוח ובעל הצורה הסגלגלה שהשתמשו בו בעיקר עמי אסיה הקטנה. לדעתו מדובר בסקוטום הרומי ולא במגן הגלטי בשל הטעמים הבאים: ראשית, הקרב נערך בשטח מישורי, ומול הכוח של 8,000 איש של ינאי ניצבה – לפי פירושו – הפלנקס של תלמי, כלומר חיילים נושאי סריסות. שנית, הצבא החשמונאי הפעיל יחידות פלנקס לכל הפחות החל מימי יהונתן. מסקנתו: 'צבא שיחידות פאלנקס תפסו בו את מרכז החזית כבר עשרות שנים קודם לכן לא היה מפקיר את חזית המרכז בידי יחידות כבדות למחצה בסגנון ההלניסטי המסורתי [הכוונה היא לחיילים חמושים במגן הגלטי], בשטח הנותן מכל הבחינות יתרון מכריע לכוחות הפאלנקס מנגד'.¹⁰⁹

הפירוש של בר-כוכבא חריף ומעמיק, והוא בחן את התיאור של יוספוס, הן את מה שנאמר בו במפורש הן את מה שחסר בו או נרמז מבין השיטין, על בסיס ידע ולמדנות מרשימים. עם זאת עיון מדוקדק בטקסט ובפירוש המוצע ובמקורות אחרים מעורר בעיות המקשות עלי לקבל את הסבריו ומסקנותיו, והמביאות אותי להעדיף פירוש אחר.¹¹⁰

א. אפתח בביטוי 'לוחמי המאה'. אני מסכים שהשימוש בו אינו נובע מרקע יהודי, ולא רק בגלל הנימוקים שהביא בר-כוכבא, שלא כולם משכנעים. ברור למדי שניקולאוס מדמשק, מקורו העיקרי של יוספוס לתיאור הקרב, השתמש בו משום שתאם את ידיעותיו בענייני צבא, ידיעות שרכש בעיקר מקריאתו במקורות היסטוריים יווניים. אולם אין כל צורך לקשור את הביטוי לקנטוריה הרומית. בפרק שהוא דן בו בחיילים הקלים והפלטסטים (חצי-כבדים) אסקלפידוטוס מפרט את גודלן של היחידות, מהקטנה ביותר (הטור) ועד הגדולה שבהן; לאחת היחידות שמנתה 128 איש הוא קורא 'הקטונארכיה' (hekatonarchia), כלומר 'יחידה של מאה'. מידע זה מופיע גם אצל איליאנוס ואריאנוס, שכתבו את חיבוריהם על טקטיקה במאה השנייה לסה"נ.¹¹¹

¹⁰⁸ בר-כוכבא (שם), עמ' 36–37.

¹⁰⁹ בר-כוכבא (שם), עמ' 30.

¹¹⁰ פרופ' בר-כוכבא נתן לי לקרוא את המאמר לפני פרסומו, והערתי לו על כמה עניינים שנראו לי מוקשים, אך באופן כללי נטייתי אז לקבל את הניתוח והמסקנות.

¹¹¹ אסקלפידוטוס, טקטיקה, ו, 3; איליאנוס, טקטיקה, טז, 1; אריאנוס, טקטיקה, יד, 3.

אמנם באופן ספציפי מדובר ביחידות של החיילים הקלים, אך ברור שהכוונה גם לחיילים החצי-כבדים אשר מצוינים בכותרת הפרק, ואשר מדובר עליהם בתחילתו. מסתבר שלשם הקיצור לא טרחו המחברים לפרט את הגודל והשמות של יחידותיהם של החצי-כבדים, שהיו זהים לאלה של החיילים הקלים. במקום אחר, שהוא דן בו ביחידות של הפלנקס, אסקלפיודוטוס כותב שמפקד ה'טקסיס' (taxis), יחידה בת 128 חיילים, נקרא בעבר 'טקסיארכוס' (taxiarchos) אבל 'עתה הוא נקרא גם "הקטונטארכוס" [hekatontarches]', וגם פרט זה מופיע אצל איליאנוס ואריאנוס.¹¹² נמצאנו למדים שבאותו זמן שבו נערך הקרב ליד צפון, היו בצבאות של הממלכות ההלניסטיות יחידות המכונות 'יחידות של מאה', והעומדים בראשן כונו 'מפקדי מאה'. גם בקנטוריה וגם בהקטונארכיה לא היו באמת 100 חיילים; ביחידה הרומית היו 60, ובהקטונארכיה היו 128. עלינו להחליט אפוא אם הכינוי 'לוחמי המאה', שינאי השתמש בו כדי לכנות את 8,000 החיילים הללו, צמח מהיכרותו עם המונחים והיחידות של הצבא הרומי או עם אלה של הצבאות ההלניסטיים. החשמונאים הכירו את הצבאות ההלניסטיים, לחמו פעמים רבות נגד צבאות סלווקיים, שיתפו פעולה אתם כמה פעמים, ומאז ימי יונתן אימצו ככל הנראה את דפוסי הארגון והלחימה שלהם. לפיכך סבירה יותר האפשרות שמקור המונח בהיכרות עם הצבאות ההלניסטיים.

ב. לעניין המגן הנזכר בתיאורו של יוספוס, ושאני מעדיף לקרוא לו 'תריס'. כפי שכתב בר-כוכבא, תריס ציין ביוונית לא רק את הסקוטום אלא גם את המגן הגלטי (ראו האיורים בעמ' 353).¹¹³ אבחן אפוא בעזרת שלושה פריטי מידע אם אמנם משכנעים הנימוקים הטקטיים כדי להסביר מדוע במקרה זה צריך להבין שהמונח מכוון לסקוטום:

1. החיילים (אזרחים) של הברית האכאית היו חמושים בתריס בנוסח הקלטי, כלומר הגלטי, וברמחים שהיו קצרים מהסריסות. בקרב מרחוק נלחמו ביעילות, אך אם לחמו בקרב מגע, הפלנקס שלהם הייתה נחותה מפלנקס שלחמה בנוסח המקדוני. רק בשנת 207/208, כאשר פילופוימן היה סטרטגוס של הברית, הוא הצליח לבצע רפורמה שעיקרה התבססות על חיילים כבדים החמושים ברמחים ארוכים, במגן עגול, בשריון חזה ובמגני שוקיים.¹¹⁴ הנקודות החשובות לעניין הנדון כאן הן שתיים: ראשית, בתנאים מסוימים, שאפשרו לחימה מרחוק, הייתה לאכאים עליונות הודות לשימוש בתריס הקל וברמחים (או אולי מוטב לומר חניתות) שהטילו ביעילות; שנית, מסתבר שבעת הצורך הם לא נמנעו מקרב מגע, פלנקס מול פלנקס, למרות הנחיתות של כלי המלחמה שלהם, אל נכון מכיוון שרומחיהם היו גם נשק לדקירה.
2. טען בר-כוכבא בדיונו בהיערכות הכוחות בקרב מגנסייה בין אנטיוכוס השלישי לצבא

¹¹² אסקלפיודוטוס, טקטיקה, ב, 8; איליאנוס, טקטיקה, ט, 3; אריאנוס, טקטיקה, י, 2–3. לדברי אריאנוס, המפקד נקרא 'הקטונארכוס' כאשר מספר החיילים של היחידה (ה'טקסיס') היה 100. במילים אחרות, מספר החיילים היה בפועל 100, ואין מדובר בכינוי בלבד. אבל לא כך אומרים שני המחברים האחרים, ונראה לי שזה ניסיון של אריאנוס עצמו להסביר את מה שמצא במקורותיו. אסקלפיודוטוס כותב ששתי יחידות של טקסיס מהוות סינטגמה, וברור שהסינטגמה אינה יכולה להיות מניפולוס, בניגוד לדברי סקונדה (לעיל, הערה 90), עמ' 35.

¹¹³ נוסף על המקורות שמציין בר-כוכבא על החימוש של הגלטים בתריס ראו: פלוטרכוס, פירוס, כה.
¹¹⁴ פלוטרכוס, פילופוימן, ט; פאוסניאס, ח, 50, 1. אצל פלוטרכוס מדובר בסריסה ולא סתם ברומח ארוך. כמו כן ראו: פוליביוס, יא, 9, 5; פוליאינוס, ו, 4, 3–2; F.W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, II, Oxford 1967, pp. 281–282; R.M. Errington, *Philopoemen*, Oxford 1969, pp. 63–64; M.F. Williams, 'Philopoemen's Special Forces: Peltasts and a New Kind of Greek Light-armed Warfare', *Historia*, 53 (2004), pp. 255–277.

הרומי, כי 3,000 הגלטים שהיו בשירות המלך הוצבו משני צדי הפלנקס הסלווקית, וכך השלימו אותה בהיערכות נוכח הלגיונות הרומיים שבכנף השמאלית של מערכת הקרב הרומית. כפי שהוא עצמו ציין, הם הוצבו שם אף שדבקו בסגנון הלחימה המסורתי. חיילים חצי-כבדים חמושים בתריסים נועדו אפוא ללחום בחיילי הלגיון הכבדים בקרב שנערך בשטח מישורי.¹¹⁵

3. החיילים התרקים ששירתו בצבא פרסאוס מלך מקדוניה היו חמושים בתריסים, במגני שוקיים מבריקים וב'רומפיה' (rhomphaia), שהיא חרב או חנית גדולה, כלי נשק שנועד לקרב מגע. בקרב פידנה בשנת 168 הם נלחמו כנגד עוצבה של בעלי הברית האיטלקים של רומא, שלחיתם הייתה זהה לזו של חיילי הלגיון הרומי, אם כי המידע הלקוי שנשתמר על מהלך הקרב אינו מאפשר לקבוע בדיוק את סדר הקרב.¹¹⁶ ראוי להזכיר כאן את הצעתו הסבירה של מנחם שטרן שינאי גייס חיילים תרקים לצבאו, ואם כך אפשר שהם נכללו בתוך הכוח של 8,000 החיילים שמזכיר יוספוס.¹¹⁷

עיקרו של דבר, חיילים חצי-כבדים ואפילו קלים החמושים בתריסים נלחמו לפעמים נגד חיילים כבדים, הן חיילי הלגיון הן חיילי הפלנקס בנוסח המקדוני. השיקולים הטקטיים שעליהם הצביע בר-כוכבא אכן מלמדים על סיכויים טובים להצלחת הפלנקס בנוסח המקדוני בלחימה נגד סוגי חיילים כאלה בשטח מישורי, אבל הם לא הבטיחו שבכל מקרה ומקרה מצביאים לא יציבו נגדה חיילים החמושים במגן הגלטי. במילים אחרות, אין זה הכרחי או מובן מאליו שהשיקולים הטקטיים שציין בר-כוכבא מחייבים לזהות את התריס של חיילי ינאי בקרב זה בסקוטום הרומי ולא במגן הגלטי.

ג. את המילה promachomenoi, המציינת את חיילי ינאי, בר-כוכבא תרגם 'לוחמי השורות הקדמיות', ואת המילה promachountes, המציינת חיילים של תלמי לתירוס – 'חיילי המערכה הקדמית', אך הוסיף שמשמעותן זהה, ושההבדל בצורה הדקדוקית נועד לגיוון הסגנון; אם כך, אין הצדקה לנקוט מילים שונות בתרגום לעברית.¹¹⁸ בין אם מסכימים או אין מסכימים ש'פרומכומנוי' אינם 'פרומכוי' (promachoi), כלומר חיילים מתגרים, הרי סברתו שחיילים אלה היו ערוכים בשלושה קווים – סברה המתבססת על טיעונו שחיילים אלה נערכו לקרב לפי הדגם הרומי – עומדת בסתירה למשמעות המילה. 'לוחמי השורות הקדמיות' אינם יכולים להיות לוחמים של קו שני או שלישי. סברה זאת גם אינה עולה בקנה אחד עם דברי בר-כוכבא עצמו, לפי שהוא כינה את 8,000 החיילים האלה: 'עוצבות הדרג הראשון הכבדות למחצה שבמרכז השדה'.¹¹⁹ גם הניסיון לפרש את גודלו של כוח זה כרמז לחלוקתו לשתי עוצבות

¹¹⁵ B. Bar-Kochva, *The Seleucid Army: Organization and Tactics in the Great Campaigns*, Cambridge 1976, p. 167

¹¹⁶ פלוטרכוס, אמיליוס פאולוס, יח, 3; ליוויס לא, 39, 11–12 (על הרומפיה). פלוטרכוס כותב שהתרקים היו הראשונים שיצאו להתקפה בקרב זה. אצל ליוויס נאמר שהקרב התפתח כתוצאה מהתנגשויות בין כוח תרקי ובין יחידות של בעלי ברית איטלקים (מד, 40, 7–9), ובהמשך נאמר שבמקום שהקרב החל בו לחמו עוצבות (alae; מונח זה מציין כאן עוצבה הזזה ללגיון) של בעלי הברית (מד, 41, 6).

¹¹⁷ מ' שטרן, 'תראקידס: לכינויו של אלכסנדר ינאי אצל יוספוס וסינקלוס', תרביץ, כט (תש"ך), עמ' 207–209 (= הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, ירושלים תשנ"א, עמ' 125–127).

¹¹⁸ ראו: בר-כוכבא (לעיל, הערה 4), עמ' 11 והערות 8, 12. א' שליט נקט תרגום זהה: 'מערכה ראשונה'.

¹¹⁹ בר-כוכבא, שם, עמ' 27. תמוה שבר-כוכבא מרמז (ואפילו מציין כאן ובעמ' 36) שחיילי הלגיונות היו 'כוחות כבדים למחצה'. הלגיונרים היו חיילים כבדים ודבריו אלה יוצרים בלבול.

(כל אחת בת 4,000 חיילים) לפי הדגם של הלגיון הרומי אינו מוצלח. אם הדגם הוא הלגיון המניפולרי, העוצבה צריכה לכלול גם וליטים, והמגן של אלה היה עגול ולא תריס. ואם אין כוללים את הווליטים, המספר צריך להיות 3,000. הגודל התקני של הלגיון של הקוהורטות היה 5,000–6,000 ולכן גם הוא אינו יכול להיות דגם לעוצבה של 4,000 חיילים. לעומת זאת בצבאות ההלניסטיים היו עוצבות של 4,096 איש, ולא רק של הפלנקס של נושאי סריסות אלא גם של חיילים חצי-כבדים וחיילים קלים. כללו של דבר, מאחר שבזמנו של ינאי צבאות הלניסטיים הכילו 'יחידות מאה' של חיילים חצי-כבדים, ולפעמים גם קלים, החמושים בתריס, הם אלה הנרמזים ככל הנראה בתיאור של יוספוס הן מבחינת החימוש הן מהבחינה של גודל היחידה, ואף אפשר ש-8,000 החיילים היו שכירים ולא יהודים.¹²⁰

לסיכום, אין ידיעות של ממש שאלכסנדר ינאי הנהיג יסודות רומיים בצבאו, ולפי המידע שבידינו סביר יותר שהוא המשיך לנקוט את הטקטיקה ההלניסטית שאימצו השליטים החשמונאים מאז יונתן. השינוי העיקרי שחל בצבא החשמונאי מאז יוחנן הורקנוס היה גיוס חיילים שכירים זרים. ינאי המשיך ביתר הרחבה בגיוס שכירים, ובזמנו הם היו פיסידים, קיליקים, יוונים שזהותם המדויקת אינה ידועה, וכנראה גם תרקים. חיילים ממוצא כזה בוודאי לא הביאו עמם מסורת או ידע של טקטיקה רומית.¹²¹

5. הרמיזות לנבואת דניאל

כאמור, הנבואה על כיבוש מצרים בידי מלך הכתיים, וליתר דיוק מלך כתי אשור, היא ההשלמה המשכנעת לפער בתחילת שורה 4 בטור א ומשמעותה היא שהמחבר מכוון דבריו אל מלך סלווקי. לפיכך סברו כמה חוקרים שדברים אלה נכתבו קודם לנפילתה הסופית של המלוכה הסלווקית. דוד פלוסר היה הראשון שביסס את ההשלמה של טור א, שורות 4–5, ועמד על הקשר התוכני בין נבואת דניאל (יא, מ ואילך) ובין הדברים הנאמרים במגילה (טור א, שורות 1–2, 5–6, 11–12). הוא גם זיהה שמלך הכתיים הוא מלך סלווקי, וסבר שהמגילה חוברה לפני ששלטון הסלווקים נפסק לתמיד, דבר שלדעתו קרה עם כיבוש סוריה על ידי טיגרנס הראשון, מלך ארמניה, בשנת 83. ליתר דיוק, פלוסר ראה בפלישת המלך הסלווקי דמטריוס השלישי אוקריוס ליהודה, בשנת 89 בערך, את הרקע הממשי לתיאור המצב הפוליטי בתחילת המגילה (טור א, שורות 1–7).¹²² שונה התיארוך שהציע חנן אשל. הוא תמך בהשלמת השורות כפי שעשה פלוסר ובזיהוי מלך הכתיים במלך סלווקי, ואף הוא הצביע על קשר טקסטואלי ותוכני בין המגילה (טור א,

¹²⁰ יש קשיים נוספים בפירושו של בר־כוכבא. לדוגמה, בשום מקום בתיאורו של יוספוס לא נאמר שהכוח של 8,000 חיילים הוצב במרכז החזית; למרות זאת קביעה זו, שהיא חיונית לטיעון הכללי של בר־כוכבא, חוזרת ונשנית בלי ביסוס של ממש. בר־כוכבא גם לא הביא בחשבון שלינאי היו חיילים שכירים, והניח שכל הצבא היה יהודי, אף שתיאורו של יוספוס אינו מחייב פירוש כזה. אולי אין זה מקרי שלפי גרסה אחת היו לינאי 8,000 חיילים שכירים בקרב נגד דמטריוס השלישי אוקריוס (יוספוס, מלחמת היהודים, א, 93; 6,200 לפי קדמוניות היהודים, יג, 378). איני מוצא לנכון להרחיב כאן את הדיון על עניינים אלה ואחרים שאינם עולים בקנה אחד עם הפירוש שהציע בר־כוכבא, מאחר שדי במה שכבר נדון לעיל כדי להפריכו.

¹²¹ על השכירים בצבא החשמונאי ראו: שצמן (לעיל, הערה 44), עמ' 31–32.

¹²² פלוסר (לעיל, הערה 13), עמ' 438–440, 448. ובעניין ההשלמה לחסר בטור א', שורה 5 ראו לעיל, עמ' 343 והערה 13. על פלישת דמטריוס אוקריוס ליהודה, לפי פניית הפרושים, ראו: יוספוס, מלחמת היהודים, א, 90–92; קדמוניות היהודים, יג, 375–376. לטענה הדומה לזו של פלוסר ראו דימנט (לעיל, הערה 21), עמ' 629.

שורות 1–2, 4, 6, 11–12) ובין נבואת דניאל שלא התגשמה (יא, מא, מד–מה; יב, א). עם זאת הוא טען שמגילת המלחמה חוברת כאשר האירועים שהתרחשו ביהודה בשנות השישים של המאה השנייה (והנרמזים אצל דניאל) עוד היו בגדר זיכרונות טריים, לאמור ברבע השלישי של המאה השנייה.¹²³ אבל תיארוך הכידן המתואר במגילה למאה הראשונה, לפי השוואתו לממצאים של חרבות רומיות עולה כמובן בקנה אחד עם הצעת פלוסר, אך לא עם הצעת התאריך של אשל.¹²⁴ אי-אפשר לקבל את הצעת אשל מסיבה נוספת: תקופות השלטון של יונתן ושמעון, או שנותיו הראשונות של יוחנן, אינן מתאימות לחדירת יסודות צבאיים רומיים לצבא החשמונאי. עם זאת אפשר וצריך לבחון את שאלת הקשר בין דברי המגילה לנבואת דניאל מזווית ראייה נוספת.

כאמור עותק המגילה שהתגלה במערה 1 נכתב לאחר אמצע המאה הראשונה לפסה"נ ואולי, לפי קצת מן החוקרים, אפילו בתחילת המאה הראשונה לסה"נ. מתברר אפוא שהיה אז עניין להעתיק את החיבור המקורי (אם אכן היה כזה), אלא שמי שדאגו להעתקה לא חשבו שצריך לשנות את הנוסח ולעדכנו, אף שהמעתיק והקבוצה שבמסגרתה פעל ודאי היו מודעים לקשר בין החזון האפוקליפטי במגילה ובין נבואת דניאל ולכך שהחזון והנבואה עוד לא התגשמו. גם אם המגילה ממערה 1 היא חיבור שבו לוקטו ונערכו לראשונה מסמכים או יצירות שנכתבו בזמנים שונים על היבטים שונים של מלחמת בני אור בבני חושך, מתברר שהעורך או המחבר לא מצא לנכון לשנות את מה שנאמר במסמך המקורי על מלך כתיי אשור בהשפעת נבואת דניאל. כך או כך, לפנינו עדות מכרעת שנבואת דניאל נתפסה כמשמעותית דורות רבים לאחר שנכתבה. ראוי לזכור כי במערות קומראן נתגלו כמה עותקים של ספר דניאל, ובמגילת המלחמה יש שימוש נרחב בביטויים, במונחים וברעיונות הלוקוחים מספר זה.¹²⁵ במילים אחרות, אותו חלק של המגילה שנכתב בהשראת נבואה זו ודאי היה יכול להיכתב במקורו 100 שנה ויותר לאחר האירועים הנרמזים בה. פלוסר הבין יפה שאין קשר כרונולוגי הכרחי בין זמנה של נבואת דניאל ובין הנאמר במגילה, אך לא עמד על כך שגם אין זה הכרחי שהדברים נכתבו בזמנו של מלך סלווקי. יתרה מזאת, גם לאחר השתלטותו של טיגרנס על סוריה עוד נותרו תובעים סלווקיים לכס ממלכתם; אחד מהם, אנטיוכוס השלושה-עשר, התקבל כמלך באנטיוכיה בשנת 69, והמצביא הרומי לוקולוס הכיר בו, והביא את טיגרנס לפנות את סוריה. אנו יודעים שכיבוש סוריה בידי פומפיוס בשנת 64 אכן שם קץ למלכות הסלווקים, אך לנוכח התהפוכות הפוליטיות שעברו על ארץ זו בתקופה שקדמה לכך לא יכלו בני הזמן לדעת שלא תהיה להם עוד תקומה.¹²⁶ מחבר שהיה מודע לתפארת הסלווקים בעבר עשוי היה, בהשראת נבואת דניאל,

¹²³ אשל (לעיל, הערה 13), עמ' 32–37.

¹²⁴ לתיארוך הכידן ראו לעיל, עמ' 363.

¹²⁵ פלוסר העיר בצדק שהעותקים הרבים של ספר דניאל שנמצאו במערות קומראן הם עדות להיותו מכובד בעיני הכת שישבה שם. ראו: פלוסר (לעיל, הערה 13), עמ' 438. גם אלכסנדר ציין את העניין הרב של אנשי קומראן בדניאל, והעיר שבקומראן נמצאו שמונה כתבי-יד של דניאל או פסידו-דניאל. ראו: אלכסנדר (לעיל, הערה 6), עמ' 21. לדיונים בהשפעת ספר דניאל על מגילת המלחמה ראו: אוסטן-זאקן (לעיל, הערה 27), עמ' 30–34; דוהיים (לעיל, הערה 8), עמ' 64–72; G.K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Lanham, MD & London 1984, pp. 42–66.

¹²⁶ על אנטיוכוס השלושה-עשר ראו: יוסטינוס מ, 2, 2; אפיאנוס, המלחמות הסוריות, 49. לסקירה קצרה ראו:

ד' גולן, תולדות העולם ההלניסטי, ירושלים תשמ"ג, עמ' 732–733.

לחבר את החזון על מלחמתו של מלך כתי אשור (=מלך סלווקי) אפילו לאחר כיבושה של יהודה בידי פומפיוס.¹²⁷

6. הרקע הצבאי המשתקף בשאר כתבי־היד

כפי שנאמר לעיל, מבין ששת כתבי־היד השייכים לספרות המלחמה שנתגלו במערה 4, שניים הם בני זמנה של המגילה ממערה 1, ואילו שניים מאוחרים ממנה ולכן אינם יכולים להועיל לדיון הנוכחי. אחד מכתבי־היד המתוארך סמוך לאמצע המאה הראשונה (4Q496), כלומר קודם למגילה ממערה 1, ונראה אפוא שנכתב לאחר כיבוש פומפיוס. לפי מעט המילים ושברי המלים שאפשר לקרוא בקטעים ששרדו נראה שהוא אינו העתק של מגילת המלחמה, ואף לא איזה נוסח אחר שלה. מכל מקום האזכורים הצבאיים שיש בו כלליים ואינם מועילים לדיון הנוכחי.¹²⁸ כתבי־יד אחד, שנשתמר ממנו קטע אחד בלבד (4Q493), מתוארך למחצית הראשונה של המאה הראשונה. אי־אפשר לקבוע לפי צורת האותיות אם נכתב בתחילת המאה הזאת או באמצעיתה. אפשר אפוא שגם כתבי־יד זה, שככל הידוע הוא הקדום ביותר מבין אלה השייכים לספרות המלחמה, נכתב לאחר כיבוש פומפיוס.¹²⁹ קטע זה מתאר את לחימתם של 'אנשי הבנים' הפועלים בהתאם להוראות שהכוהנים נותנים באמצעות החצוצרות השונות: הם עוברים דרך ה'שערים' (=מרווחים) שנפתחים לפנייהם ומתקדמים לקראת 'מערכות הגויים', ולאחר הלחימה בהם הם חוזרים דרך ה'שערים', ואז יוצאת 'המערכה השנית' (כמובן של 'אנשי הבנים') להילחם בגויים. באופן בסיסי מתוארת כאן אותה שיטת לחימה המיוחסת לדגלי הביניים במגילת המלחמה, אבל כאן היחידה של לוחמי הביניים נקראת 'מערכה' ולא 'דגל'.

יש בקטע פרטים נוספים שהם דומים או מקבילים למצוי במגילה ממערה 1, אך יש גם הבדלים ומקצתם משמעותיים. הקטע שנשתמר מכתבי־היד 4Q493 נכתב מנקודת הראות של הכוהנים, ואם זו נקודת הראות המאפיינת את כל החיבור שהוא חלק ממנו, הרי הוא נבדל באופן משמעותי ממגילת המלחמה ממערה 1, הכתובה מנקודת הראות של העדה, ושתיאור הלחימה בה מפורט יותר. מתברר שבין 4Q493 למגילה ממערה 1 חלו שינויים והוכנסו תוספות בתיאור ההיבטים הטכניים של הלחימה. השאלה החשובה לענייני היא זו: מה הביא את המחבר של 4Q493, ואולי גם מחברים או עורכים אחרים, לכלול בתיאורי המלחמה את התנועה קדימה של יחידות צבא ואת שיבתן למקומן, מאפיין לחימה שהמחבר או העורך של מגילת המלחמה הרחיב את תיאורו והוסיף לו פרטים רבים?¹³⁰ את התשובה אפשר למצוא בהתפתחויות הפוליטיות והצבאיות שעברו על הממלכה החשמונאית בערך בזמן הכתיבה של 4Q493.

¹²⁷ אלכסנדר תיארך את הכתיבה של מחזור המלחמה בקומראן לשנים 60–30 לפסה"נ. הוא סבר שהרמיזות לגורמים המדיניים במגילת המלחמה טורים א–ב נכתבו בהשראת דניאל יא–יב, אך הובנו בהתאם למצב הפוליטי בזמן הכתיבה, כלומר 'כתי אשור' ו'מלכי הצפון' מרמזים לפרתים. ראו: אלכסנדר (לעיל, הערה 6), עמ' 30–31. הפירוש מעניין, אך מחלישות אותו העובדות שהפרתים לא נלחמו נגד המלכים התלמיים, וששום מלך פרתי לא פלש למצרים.

¹²⁸ לדיון מפורט ראו: ישי, ספרות המלחמה (לעיל, הערה 8), עמ' 284–301.

¹²⁹ באייה (לעיל, הערה 13), עמ' 50; דוהיים (לעיל, הערה 14), עמ' 81; הנ"ל (לעיל, הערה 8), עמ' 30; ישי, (שם), עמ' 225.

¹³⁰ לדיון מפורט בכתבי־יד 4Q493 ראו: ישי (שם), עמ' 231. ראוי לסייג קצת את ההכללה שישי הכלילה בדבר ההבדל העקרוני בין מגילת המלחמה לבין 4Q493, מאחר שרק קטע אחד של חיבור זה שרד. ישי (שם),

צבא רומי נראה לראשונה בפעולה בארץ-ישראל באביב שנת 63, כאשר פומפיוס יצא עם לגיונות וכוחות של חיל עזר מדמשק, התקדם לאורך בקעת הירדן עד יריחו ומשם לירושלים. בירושלים התבצרו תומכי אריסטובולוס השני בהר הבית, ופומפיוס כבש אותו לאחר מצור שנמשך למעלה מחודשיים.¹³¹ בשנת 57 פעל שנית צבא רומי ביהודה, כאשר גבניוס נציב סוריה בא לדכא את מרידת אלכסנדר, בנו של אריסטובולוס. לאחר כמה התנגשויות הביס המצביא הרומי, שלרשותו עמדו גם כוחות של הורקנוס השני, את צבאו היהודי של אלכסנדר בקרב שדה מכריע בקרבת ירושלים. שנה אחר כך הביס הצבא הרומי בשלח גבניוס את חילו של אריסטובולוס השני, שברח מרומא והרים את נס המרד. בשנת 55 הביס גבניוס שנית את אלכסנדר בקרב שדה שנערך ליד הר תבור, וכעבור שנתיים, בשנת 53, שוב פעל צבא רומי בארץ-ישראל.¹³² מתברר אפוא שבמשך שנים אלו יהודי ארץ-ישראל הכירו מקרוב בפעם הראשונה את הצבא הרומי, את כלי מלחמתו, את ההרכב והמבנה של יחידותיו ואת שיטות הלחימה שלו. המסקנה המתבקשת היא שמזמן זה ואילך יכול היה מחבר יהודי לכלול, על בסיס ידע אישי, מאפיינים של השיטה הצבאית הרומית בחיבורו.

ט. סיכום

אין עדויות פוזיטיויות שהחשמונאים הנהיגו בצבאם יסודות של שיטת הלחימה הרומית, או שמאפייני שיטה זאת היו מוכרים בארץ-ישראל לפני שפומפיוס השתלט על יהודה. בחינה של הטענות שהעלה גמירקין במחקר המפורט ביותר לגילוי עדויות כאלה הראתה שאין להן בסיס, ושהן מופרכות מיסודן. גם הנתונים שהציג ברכוכבא בדבר הימצאותם של יסודות צבאיים רומיים בצבאו של אלכסנדר ינאי התבררו כחסרי תוקף. היו חוקרים שטענו שסביר שהטקטיקה וכלי המלחמה הרומיים היו ידועים ליהודים כבר במאה השנייה לפסה"נ בשל גורמים אחדים: הקשרים שקשרו יהודה המקבי ואחיו עם רומא, הכנסת יסודות צבאיים רומיים לצבא הסלווקי בידי אנטיוכוס הרביעי, וכן פעילות של הצבא הרומי במזרח.¹³³ בדיקת שני הגורמים הראשונים הראתה שאין זה סביר כלל שהם יכלו להביא לקליטת ידע מקצועי על הצבא הרומי ביהודה, וקביעה זו חלה גם על הגורם השלישי: שום צבא רומי לא פעל בסוריה או בקרבת ארץ-ישראל לפני פומפיוס, והמידע שהגיע ליהודה על פעולות הצבא הרומי באסיה הקטנה או ביוון היה בטבע הדברים כללי ולא טכני.

ידע מקצועי על הצבא הרומי אפשר היה לרכוש בשלוש או ארבע דרכים, אך אף אחת מהן

הפנתה למאמרי (לעיל, הערה 12), עמ' 125–126. ציינתי שם כי צבאות הלניסטיים פתחו מרווחים כדי לאפשר נסיגתם של חיילים קלים שהוצבו בתחילת הקרב בחזית המערכה. היא לא שמה לב שהדגשתי שתנועה של עוצבות בתוך מערך הקרב קדימה וחזרה לא הייתה נהוגה בצבאות ההלניסטיים, ושתמרון כזה הולם רק את יכולתו של הצבא הרומי ואת גמישותו.

¹³¹ יוספוס, מלחמת היהודים, 133–149; קדמוניות היהודים, יד, 48–71; קסיוס דיז' לז, 15, 2 – 16, 2. אף אחד מהמקורות אינו מפרט את הכוחות שעמדו לרשות פומפיוס במסע מלחמה זה.

¹³² יוספוס, מלחמות היהודים, א, 160–177; קדמוניות היהודים, יד, 82–102. לדיון ראו: שצמן (לעיל, הערה 44), עמ' 131–135.

¹³³ סגל (לעיל, הערה 4), עמ' 17; דוהיים (לעיל, הערה 14), עמ' 84; M. Hengel, 'Qumran und Hellenismus',

M. Delcor (ed.), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris 1978, pp. 240–241

אינה הולמת את הנתונים שבידינו. ראשית, ידע יכול היה להגיע באמצעות יצירת קשרים אישיים עם רומים בעלי ידע וניסיון צבאי, כפי שהיו לפוליביוס שישב שנים רבות ברומא, אך לא ידוע ולא סביר שיהודים מיהודה יצרו קשרים כאלה בתקופה החשמונאית. שנית, לא ידוע ולא סביר שרומים בעלי ידע צבאי השתקעו בארץ-ישראל בזמנם של החשמונאים. האפשרות השלישית, שהעלה גמירקין, היא שמסמכים או ספרי הדרכה צבאיים טכניים רומיים הגיעו ליהודה, אך אין עדות התומכת בה, והיא בלתי סבירה לחלוטין; ספרות טקטיקה יוונית בת הזמן דנה בצבאות יוונים והלניסטיים ולא בצבא הרומי, ולא ידוע ולא סביר שיהודים תושבי יהודה רכשו עותקים של חיבורים היסטוריים יוונים, כמו זה של פוליביוס, וקראו אותם. נותרה אפשרות אחת בלבד: ראייה ישירה של הצבא הרומי בפעולה, ובמילים אחרות: ניסיון אישי, לא חד-פעמי אלא מתמשך. אפשרות זאת התממשה לראשונה כמה וכמה פעמים בשנים 53–63 לפסה"נ וגם מאוחר יותר. כללו של דבר, עשור השנים הללו הוא הגבול העליון לחיבור תיאורים הכוללים יסודות צבאיים רומיים בספרות המלחמה של כת קומראן. לפיכך גם אם מגילת המלחמה היא העתק או מהדורה של חיבור מקורי שקדם לה, חיבור כזה לא נכתב לפני הכיבוש הצבאי של יהודה בידי הרומים. התיאור של צבא בני אור ושיטת לחימתו כולל יסודות שנלקחו ממקורות שונים: מקראיים, הלניסטיים, חשמונאיים ורומיים. המחבר או העורך של מגילת המלחמה שילב יסודות אלה בחיבור, והוסיף עליהם פרטים ומרכיבים מקוריים משלו. הוא הרחיב בפירוט של אחדים מהמאפיינים הצבאיים, הן שאולים הן מקוריים, והתיאור המפורט הזה מעניק אופי ייחודי לצבא בני אור, שנלחם מלחמה ייחודית, מלחמה אסכטולוגית העתידה להדביר את כוחות החושך. בחשבון סופי הן המלחמה הן השיטה הצבאית נושאים חותם של חזון ודמיון, שמבדילים אותן באופן מהותי מכל מלחמה או שיטה צבאית ראליות.



פתחה של מערה 1 (צילום: דוד חריס ז"ל)

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

CONTENTS

Volume One

Introduction

Qumran: the Site, the Sect, and the Scrolls

Hanan Eshel	The History of the Discoveries at Qumran	3
Magen Broshi	Daily Life at Qumran	25
Devorah Dimant	Criteria for the Identification of Qumran Sectarian Texts	49
Menahem Kister	Some Further Thoughts on Identifying Sectarian Writings at Qumran	87
Elisha Qimron	Problems in Reading and Editing the Qumran Scrolls	91

On the Scrolls and Literary Genres

Zipora Talshir	Biblical Texts from the Judaean Desert	109
David Nakman	<i>Tefillin and Mezuzot</i> at Qumran	143
Israel Knohl	The Bible Reworked at Qumran: The <i>Temple Scroll</i> and 4QReworked Pentateuch	157
Bilhah Nitzan	The <i>Pesharim</i> Scrolls from Qumran	169
Hanan Eshel	The History of the Qumran Community and Historical Aspects of the <i>Pesharim</i>	191
Hanan Eshel	Non-Canonical Psalms from Qumran	209
Bilhah Nitzan	The Liturgy at Qumran: Statutory Prayers	225
Eileen M. Schuller	The Thanksgiving Hymns (<i>Hodayot</i>)	261
Lawrence H. Schiffman	The <i>Damascus Document</i> and the <i>Serakhim</i>	275
Menahem Kister	Wisdom Literature at Qumran	299
Brian Schultz	The Literary Structure of the <i>War Scroll</i>	321
Israel Shatzman	The Military Aspects of the <i>War Rule</i>	341

Style Editor: Varda Lehnardt
Typesetting & Layout: Tavim Publishing
ISBN 978-965-217-291-4

THE QUMRAN SCROLLS AND THEIR WORLD

Volume One

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 JESELSON LIBRARY

THE ANCIENT LITERATURE OF ERETZ ISRAEL AND ITS WORLD

SERIES EDITED BY DAVID ROSENTHAL

THE QUMRAN SCROLLS AND THEIR WORLD

Volume One

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: מגורה, מחתה ושופר
מאוסף ד"ר דוד וימימה יסלזון

עיצוב העטיפה:
ניצה ברוק, ניהול פרויקטים בע"מ, ירושלים

