



# כגילות

מחקרים  
במגילות  
מדבר  
יהודה

מוסד ביאליק • ירושלים

אוניברסיטת חיפה מפעל פרסום מגילות קומראן

מגילות  
מחקרים במגילות מדבר יהודה  
ז

### פרסום מאמרים ב"מגילות"

המוסר מאמר לפרסום ב"מגילות" יערוך אותו לפי ההנחיות המתפרסמות בכרך זה, עמ' 317. כמו כן יערוך אותו לפי כללי הכתיב והפיסוק של האקדמיה ללשון העברית. יש לשלוח את כתבי היד בקובץ בדוא"ל ולצרף עותק מודפס ברווח כפול (בטקסט ובהערות) וכן תקציר אנגלי של המאמר.

הכתובת למשלוח כתבי-יד: מערכת "מגילות"

החוג למקרא

אוניברסיטת חיפה

חיפה 31905

# מגילות

מחקרים במגילות מדבר יהודה

ז

עורכים

דבורה דימנט

משה בר-אשר



מוסד ביאליק • ירושלים



אוניברסיטת חיפה  
מפעל פרסום מגילות קומראן



הקובץ יוצא בסיוע מוסדות אלו  
קרן הכט



\* \* \*

הנשיא, הרקטור,  
הקתדרה ליהדות בעולם העתיק  
ע"ש ג'ורג' ופלורנס וייז  
והקתדרה למורשת ההגות היהודית  
ע"ש סר אייזק וליידי אדית וולפסון  
באוניברסיטת חיפה

התקנה ועריכת לשון: נילי לנדסברגר

ISBN 978-965-342-984-0

©

כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק • ירושלים ולאוניברסיטת חיפה, תשס"ט  
הפקה: היחידה להוצאה לאור של האקדמיה ללשון העברית  
לוחות: אופסט שלמה נתן  
הדפסה: דפוס "גרפית" בע"מ, ירושלים

## תוכן העניינים

### אמונות ודעות ופרשנות

	חנן בירנבוים	מעמדה ההלכתי של ירושלים על פי מגילת מקצת מעשי התורה (4Q394–4Q399), חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ) וספרות התנאים
3	דבורה דימנט	עת עת ופשריה – עקרון פרשנות התלויה בזמן בפשרים מקומראן
19	יצחק חמיטובסקי	הפולמוס היהודי-שומרונים על תחום היישוב השומרונים בתקופות ההלניסטית והחשמונאית לאור מגילות קומראן והספרות החיצונית
43	ורד נעם	בין ספרות קומראן למדרש ההלכה: לשחזור של פולמוס פרשני
71	בלהה ניצן	פשר ומדרש במגילות קומראן
99	מיכאל סיגל	בין פרשנות לכיתות: אור וחושך במצרים ובירושלים במגילה 4Q462
129	יצחק פדר	איסור תפילה לטמאים בקומראן?
145	שני צורף (ברין)	נגלות ונסתרות: התגלות נמשכת בתחומי החכמה והחוק
157		

### ההדרה, לשון ונוסח

193	משה בר-אשר	על הלשון ב"חזון גבריאלי"
227	אברהם טל	מקומראן לשכם בנתיבים נעלמים
237	אורי מור	סדר המילים בשטרות ובאיגרות ממדבר יהודה
	נועם מזרחי	שאלת הזיקה בין שירות עולת השבת לספרות ההיכלות: היבטי לשון וסגנון
263	אריאל פלדמן	על הקטע 4Q464 <sup>a</sup>
299		

### ביקורת ספרים

	דבורה דימנט	על הספר <i>Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls</i>
307		

313	רשימת קיצורים
317	הנחיות להגשת כתבי יד לכתב העת "מגילות"
VIX	תקצירים באנגלית

# אמונות ודעות ופרשנות

# ההדרה, לשון ונוסח

# ביקורת ספרים

## הנחיות להגשת כתבי יד לכתב העת "מגילות"

### א. כללי

1. המגיש מאמר יכתוב אותו לפי כללי הכתיב והפיסוק של האקדמיה ללשון העברית כפי שהם מנוסחים בחוברת המיוחדת של "לשוננו לעם" שנתפרסמה בטבת התשס"ב.
2. כל המירכאות תהיינה כפולות, למעט מירכאות בתוך מירכאות (אלה תהיינה יחידות).
3. הדגשת מילים נידונות תעשה באות שמנה, והדגשת מאמר תעשה בריווח.
4. פסיחה על ציטוטים תצויין בשלוש נקודות. כלל זה חל גם על פסיחה בציטוטים מן המגילות.
5. במאמר שיש בו הפניות חוזרות ונשנות לחיבורים אחרים מומלץ להרכיב רשימת קיצורים שבה יינתנו הפרטים המלאים של החיבורים, ולהסתפק בהפניות מקוצרות. הקיצורים יהיו בעברית, ורשימת הקיצורים תסודר לפי האלף בית העברי בציון מלוא מספר העמודים. בהערת שוליים אין מביאים את כל עמודיו של מאמר (כדוגמה ראה את מאמרו של ש' פסברג במגילות ב).
6. יש לשלוח את כתבי היד בקובץ בדוא"ל ולצרף עותק מודפס ברווח כפול (בטקסט ובהערות) וכן תקציר אנגלי של המאמר.

### ב. ציון המקורות

- מקרא – שמות הספרים במלואם, הפרקים באותיות, הפסוקים במספרים. שמות א 12; שמואל א יד 20; דברי הימים ב יב 19.
- הברית החדשה – כנ"ל.
- מתי א 5; לוקס ג 4; מעשי השליחים ה 1; האיגרת הראשונה אל הקורינתים ב 3.
- הספרים החיצונים – כנ"ל.
- טוביה ג 11; יהודית ה 2; מקבים א ו 2; בן סירא ב 13; חכמת שלמה ט 7; חנוך החבשי א 9 (וכן חנוך הסלבי, חנוך העברי); יובלים ג 2; צוואת לוי ד 6.
- מגילות מדבר יהודה – ציטוטים מן המגילות ינתנו עם הסימנים הדיאקריטיים. מגילות אלו יצוינו בשמן המלא בציון טור (או דף) ושורה: סרך היחד (1QS), ברית דמשק (CD), הודיות (1QH<sup>a</sup>), סרך המלחמה (1QM), מגילה חיצונית לבראשית
- מגילות ז (תשס"ט), עמ' 317–319



(1QGenApoc), מגילת ישעיהו השלמה (1QIs<sup>a</sup>), מגילת תהלים מהמערה ה-11  
(11QPs<sup>a</sup>), מגילת המקדש (11QT<sup>a</sup>).

לדוגמה: סרך היחד ה-2; סרך המלחמה ג-3. הודיות יצוין במניין כפול: ראשונה מניין פואש-שטגמן ובסוגריים מניין סוקניק, לדוגמה: הודיות יב(ד) 5.  
מגילות קטועות יצוינו במספר (עם או בלי כינוי) ובסימון לועזי בסדר זה: מספר כתב היד, מספר הקטע, מספר הטור (אם יש) ומספר השורה.  
לדוגמה: 4Q174 1 ii 4; 4Q416 2 i 9-10; 4Q226 1 7

הערה: בסימונים כאלה יסומנו הטורים באות לטינית קטנה אלא אם כן סומנו באותיות לטיניות גדולות בידי המהדיר, למשל בטקסט הקלנדרי 4Q321. בטקסטים בעלי סימון כפול, למשל עותקי סרך היחד מן המערה הרביעית, יש להעדיף סימון מדויק של קטעים וטורים באות קטנה.

תרגומי המקרא – יצוינו בשמותיהם המלאים, כדלהלן: תרגום השבעים, הפשיטתא / התרגום הסורי, תרגום הירונימוס / וולגטה, התרגום הלטיני הישן; תרגומים ארמיים: תרגום אונקלוס, תרגום יונתן לנביאים, התרגום המיוחס ליונתן, תרגום תהלים, וכו'. תרגום הקטעים, תרגום נאופיטי, התרגום השומרוני, התרגום הסורי הארץ ישראלי.

ספרות חז"ל – ברכות א, ה (=משנה ברכות א, ה); תוספתא ברכות א, ג; ירושלמי ברכות ו, ב; בבלי ברכות טו ע"א; מכילתא דרבי שמעון בר-יוחאי בא, יב; מכילתא דרבי ישמעאל פסחא, פרשה א; ספרא אמור, ב; ספרי דברים עקב, פסקה לח; בראשית רבה ה, ג.

ספרות יהודית אחרת – יוסף בן מתתיהו, קדמוניות א, 91-93 (וכן מלחמת היהודים, חיי יוסף, נגד אפיון); פילון, על בריאת העולם, 40-45.

### ג. ציון מראי מקום מספרות המחקר

הפניות לספרות המחקר יש להקדים בלשון יחיד – ראה, השווה, עיין.  
דוגמאות:  
א"ל סוקניק, אוצר המגילות הגנוזות שבידי האוניברסיטה העברית, ירושלים תשט"ו, עמ' 38-39  
י' היינמן, "להתפתחות המונחים המקצועיים לפירוש המקרא", לשוננו טז (תש"ז), עמ' 108-115  
ח' מאק, "דמותו של מנשה מלך יהודה בעיני חז"ל", בתוך צ' גרונר ומ' הירשמן (עורכים), מחשבת חז"ל: דברי הכנס הראשון, חיפה תש"ן, עמ' 101-116

- S. Holmes-Nielsen, *Hodayot: Psalms from Qumran*, Aarhus 1960, pp. 316–320
- C. Newsom, "379. Apocryphon of Joshua<sup>b</sup>", in G. Brooke et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Tests, Part 3 (DJD 22)*, Oxford 1996, pp. 278–281
- B. Baumgarten, "The Name of the Pharisees", *JBL* 102 (1983), pp. 420–422
- S. D. Fraade, "Hagu, Book of", *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2000, vol. 1, p. 327.
- C. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford 1958<sup>2</sup>

MEGHILLOT  
Studies in the Dead Sea Scrolls

VII

# MEGHILLOT

Studies in the Dead Sea Scrolls

## VII

Edited by

Moshe Bar-Asher

Devorah Dimant



University of Haifa

The Publication Project of the Qumran Scrolls



The Bialik Institute, Jerusalem

This volume was funded by the generosity of  
The Hecht Foundation



\* \* \*

The President, Rector,  
the George and Florence Wise Chair of Judaism  
in The Ancient World  
and Sir Isaac and Lady Edith Wolfson Chair  
in Jewish Thought and Heritage  
at The University of Haifa

Copyediting by Nilly Landsberger

ISBN 978-965-342-984-0

©

Copyright by the Bialik Institute, Jerusalem, and The University of Haifa, 2009  
Computerization: The Academy of the Hebrew Language  
Printed in Israel

# Contents

## *Ideology and Interpretation*

Hannan Birenboim	The Halakhic Status of Jerusalem According to 4QMMT, <i>1 Enoch</i> , and Tannaitic Literature	3
Devorah Dimant	Time-Dependent Exegesis in the Qumranic Pesharim	19
Itzhak Hamitovsky	The Jewish-Samaritan Territorial Controversy During the Hellenistic and Hasmonean Periods as Reflected in the Qumran Scrolls and the Pseudepigrapha	43
Vered Noam	Qumranic Exegesis and Rabbinic Midrash: Common Interpretations and Implied Polemics	71
Bilhah Nitzan	Pesher and Midrash in the Qumran Scrolls	99
Michael Segal	Between Exegesis and Sectarianism: "Light and Darkness" in Egypt and in Jerusalem According to 4Q462	129
Yitzhak Feder	Was Prayer Prohibited to the Impure at Qumran?	145
Shani (Berrin) Tzoref	The "Hidden" and the "Revealed": Progressive Revelation of Law and Esoterica	157

## *Texts, Editions, and Language*

Moshe Bar-Asher	On the Language of the "Vision of Gabriel"	193
Abraham Tal	From Qumran to Shekhem on Hidden Paths	227
Uri Mor	Word Order in the Legal Documents and Letters from the Judean Desert	237
Noam Mizrahi	The Supposed Relationship between the Songs of the Sabbath Sacrifice and Hekhalot Literature: Linguistic and Stylistic Aspects	263

VIII	Contents	
Ariel Feldman	A Note on 4Q464 <sup>a</sup>	299
<i>Book Reviews</i>		
Devorah Dimant	Review of <i>Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls</i>	307
List of Abbreviations		313
Guidelines to Contributors		317
English Abstracts		VIX



# מעמדה ההלכתי של ירושלים על פי מגילת מקצת מעשי התורה (4Q399–4Q394), חזון החיות (חנוך החבשי פה-צ) וספרות התנאים

## חנוך בירנבוים

### הקדמה

בתקופה החשמונאית חל שינוי משמעותי במעמדה הדתי של ירושלים: לפי ההלכה הקדומה התפרש הביטוי "המקום אשר יבחר ה'" שבספר דברים כמכוון כלפי המקדש,<sup>1</sup> ואילו החשמונאים חידשו כי ירושלים היא "המקום אשר יבחר ה'" בספר זה.<sup>2</sup> חידוש זה, שהיו לו השלכות אחדות בתחום הפולחן, נבע לדעת ספראי מריבוים של עולי רגל מן התפוצות ומהגידול באוכלוסיית הארץ בתקופה זו, עד שלא היה די בשטח המקדש לכלכל את צורכיהם של העולים לירושלים. לפיכך התפשטה קדושת המקדש אל העיר ו"נתחדשה ונשנתה ההלכה שהתירה אכילת קדשים בכל ירושלים",<sup>3</sup> והעיר כולה הייתה "המקום אשר יבחר ה'".<sup>4</sup>

\* כתיבת המאמר הסתייעה במענק מחקר מטעם מרכז אוריון לחקר מגילות מדבר יהודה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

1. אף שכבר בספרות הדויטרונומיסטית שלטת ההשקפה כי ירושלים היא "המקום אשר יבחר ה'" (למשל מלכים א יא 13, 32, 36; יד 21; מלכים ב כא 4, 7), אין לבחירת העיר בספרות זו המשמעות שיש למקום הנבחר בספר דברים, שכן אין כל רמז שהיו לבחירה זו השלכות מעשיות כלשהן. ראה הרן תשכ"ג, עמ' 100 הערה 48; הנ"ל תשל"ג, עמ' 118 (שלא כדבריו של קויפמן תרצ"ז, עמ' 114–115). העיר נבחרה כדי לבנות בה מקדש שרק בו יש לעשות פעולות ריטואליות שונות. ראה גם הנשקה תשנ"ח, עמ' 11.

2. ראה ספראי תשכ"ה, עמ' 151–152. העמדה המשתקפת בספרות חז"ל עולה בדרך כלל בקנה אחד עם החידוש החשמונאי (למשל משנה כלים א, ח; זבחים ה, ח), אך ראה הנשקה, שם, עמ' 14 הערה 37.

3. ספראי, שם, עמ' 153. לדעתו, שריד להלכה הקדומה השתמר במשנה מעשר שני ה, יב. לדעה אחרת ראה הנשקה, שם, עמ' 10–13.

4. כלומר, פעולות ריטואליות שונות, כגון אכילת קדשים קלים, נעשות גם בשטחה של העיר ולא רק בתחום המקדש. ספראי (שם, עמ' 153–155) דן בשאלה האם התקדש כל תחום העיר או רק חלקו. הוא אף מוסיף וקובע כי "לא מן הנמנע הוא שכבר לפני כן הורגש ההכרח להרחיב את התחום המקודש מחוץ לתחום מבניו של המקדש" (שם, עמ' 153). ואכן, לדעתי ניתן לזהות את ניצניו של חידוש זה כבר בתקופה הפרסית. ראה בירנבוים תשס"ו, עמ' 164–172. מכל מקום, בתקופה החשמונאית היה עניין זה אחד ממוקדי הפולמוס בין הקבוצות השונות בחברה היהודית.

מגילות ז (תשס"ט), עמ' 3–17

לדעתי, השינוי במעמדה ההלכתי של העיר לא נבע אך ורק מהצורך לספק את צורכיהם של עולי הרגל המרובים, אלא נראה שבעקבות הרפורמה של יסון וגזרות אנטיכוס, שפגעו במעמדם הדתי של המקדש ושל העיר, החליטו החשמונאים לצקת תוכן ריטואלי לקדושתה של ירושלים, בד בבד עם ניסיונם לחדש ולשחזר את תחומיה, כפי שהיו בשיא גדולתה, בשלהי ימי הבית הראשון.<sup>5</sup>

פרסומן של מגילת המקדש ושל מגילת מקצת מעשי התורה (4Q394–4Q399) הרחיב את הדיון בשאלת מעמדה הריטואלי של ירושלים בתקופה החשמונאית. בהשקפתה של מגילת המקדש בעניין זה דנתי במקום אחר.<sup>6</sup> בדברים שלהלן ברצוני לדון בעמדות הבאות לידי ביטוי בשאלה זו במגילת מקצת מעשי התורה, ב"חזון החיות" שבספר חנוך ובספרות התנאים.

ירושלים, "מחנה" ו"המקום אשר יבחר ה'" במגילת מקצת מעשי התורה

מחברה של המגילה מביע את דעתו בעניין מעמדם ההלכתי של ירושלים ושל המקדש בשני מקומות – B 27–35 ו-B 58–62.<sup>8</sup>

#### B 27–35

27 [וע]ל שא כתוב ]  
28 [ מחוץ למחנה שור וכשב ועז כי \* ] בצ[פון המחנה ]  
29 ואנחנו חושבים שהמקדש ] ירושלי[ם]

5. ראה שם, עמ' 176–178. כמו כן ציינתי שם כי ייתכן שהחשמונאים הושפעו מהתפיסה ההלניסטית בדבר הקשר ההדוק שבין הפוליס ובין המקדש המצוי בתוכה.
6. שם, עמ' 179–199. התפיסה המשתקפת במגילה זו היא לדעתי שהביטוי "המקום אשר יבחר ה'" שבספר דברים מכוון כלפי המקדש וחצרותיו, המתוארים במגילה בפירוט, ולא כלפי העיר ירושלים. אף הביטוי "עיר המקדש", הנזכר במגילה פעמים רבות, מכוון כלפי המקדש וחצרותיו. אולם אין זה מקרה שעל פי המגילה משתרע מקדש עצום זה (שמחבר המגילה סבור שיש לבנותו בימיו ואין הוא זהה למקדש אחרית הימים) על פני רוב שטחה המיושב של ירושלים בתקופה החשמונאית. בכך הגיב המחבר לחידושם של החשמונאים הראשונים, שהפכו את ירושלים ל"מקום אשר יבחר ה'" והעניקו לה קדושה בעלת משמעות מעשית. כלומר, מצד אחד הוא דוחה את החידוש ההלכתי הזה, משום ש"המקום אשר יבחר ה'" הוא לדעתו המקדש (כפירושו של ביטוי זה במסורת ההלכה הקדומה; ראה לעיל הערה 1), ומצד אחר, הוא גם היה ער לצורך להרחיב את תחומה של קדושת המקדש משיקולים שונים. לפיכך הוא נוקט פתרון פשוט: "המקום הנבחר" הוא אכן המקדש, אך מקדש זה (וליתר דיוק, החצר השלישית שלו) מתפשט והולך על פני כל שטחה של העיר ירושלים בת זמנו. כלומר, קדושת המקדש איננה מתפשטת לתחומי העיר כי אם שטחה של העיר עצמה נהפך לחלק מן המקדש.
7. קימרון וסטרנגל 1994, עמ' 48–50.
8. שם, עמ' 52.

30	מחנה היא וחוצה למחנה]	[הוא מחנה
31	ער[י]הם חרץ ממ]	[מְוִצִּיאים את דשא
32	[ה]מִזְבַּח ושוֹר]	[היא המקום אשר
33	[מכל שב]	[
34	[	ה[ <sup>9</sup> ]
35	[	נִם שוחטים במקדש

## B 58–62

58	.....ואין להבי' למחני הק[ו]ש כלבים שהם
59	אֹכְלִים מִקֶּצֶת [ע]צְמוֹת המ[ד]ש ו[ה]בשר עליהם כי
60	ירושלים היאה מחנה הקדש והיא המקום
61	שבחר בו מכל שבטי י[שרא]ל כי יר[ושלים] היא ראש
62	[מ]חֲנוֹת ישרא[ל].....

בשורות 60–61 נאמר במפורש כי "ירושלים [...] והיא המקום שבחר בו מכל שבטי י[שרא]ל". נראה שכך יש לקרוא גם בשורות 32–33. אולם אין זה ברור כלל במה עוסקים הקטעים הללו. קימרון לומד מהם כי על פי השקפתה של המגילה, ירושלים כולה (ולא רק המקדש) קדושה בקדושה שיש לה משמעות מעשית, כשם שלפי מגילת המקדש יש מעמד הלכתי מיוחד ל"עיר המקדש", שהיא לדעתו ירושלים. בעניין זה יש אפוא הסכמה בין שתי המגילות. קימרון אף מוסיף שמחבר המגילה סבר כי בימיו יש לפרש את המונח המקראי "מחנה" כמדבר בכל ירושלים, ולפיכך אין לעשות בעיר דברים שעל פי התורה נעשים רק "מחוץ למחנה". לעומת זאת, יריבי הכת עשו דברים אלה גם בתוך ירושלים, ועל זה יצא קצפו של מחבר המגילה.<sup>10</sup> לדעת קימרון, המגילה גם מבחינה בין רמות אחדות של קדושה: קדושת המקדש, קדושת ירושלים, קדושת שאר ערי ישראל וקדושת השטח שמחוץ לערים, וזו לדעתו גם השקפתה של מגילת המקדש בעניין זה.<sup>11</sup> אין קימרון דן בפירוט בקטע המדבר בשחיטה אלא מסתפק בקביעה שעל פי המגילה אין לשחוט בהמות חולין בתחומי ירושלים כי אם להקריבן כקרבנות "בצפון המחנה" בלבד (כלומר במקדש),<sup>12</sup> בדומה להשקפתה של מגילת המקדש האוסרת שחיטת חולין בירושלים ובסביבותיה.<sup>13</sup>

9. ייתכן שכאן חסרה שורה. ראה שם, עמ' 51 הערה 4.
10. שם, עמ' 143–145. קימרון אף כותב (שם, עמ' 144 הערה 66) כי על פי השקפת חז"ל ("The rabbis") "המקום הנבחר" הוא בית המקדש.
11. שם, עמ' 145 הערה 72.
12. שם, עמ' 157 הערה 113.
13. שם, עמ' 156–157.

על הקטע השני כותב קימרון כי הוויכוח שבין הכת ליריביה התמקד בתחום שיש להרחיק ממנו כלבים: האם יש להרחיקם מן המקדש בלבד או מכל שטחה של ירושלים (זו דעתו של מחבר המגילה).<sup>14</sup>

דוד הנשקה, הדן בהרחבה בקטעים האלה של המגילה,<sup>15</sup> קובע כי בין הזרמים הדתיים השונים בימי הבית השני ניטש ויכוח בשאלה כיצד יש ליישב את הסתירה בין דגם הקדושה המדברי של ספר ויקרא, המבחין בין שתי רמות של קדושה – תחום המשכן (ושבט לוי הסמוך אליו) ותחום שאר השבטים שחנו מסביבו ("מחנה") – ובין אידאת הקדושה של ספר דברים, המכירה במקום אחד מיוחד שאותו "בחר ה' מכל שבטיכם לשכן שמו שם" ומתעלמת מדגם ה"מחנה". לדעת הנשקה היו גישות שונות לבעיה זו, ומחברה של המגילה ניסה לשלב בין התפיסה של ספר דברים ובין ההשקפה של ספר ויקרא. ניסיון זה הביא לידי המסקנה כי כשם שדיני ה"מחנה" בתורה מדברים במחנה שמסביב לאוהל מועד, כך בארץ ישראל יבחר ה' מקום אחד (ירושלים) שבו יש לקיים את דיני המחנה. אך שאר הערים שבארץ ישראל אינן דומות למחנה שבמדבר, מחמת ריחוקן מן המקדש, ולכן אין חלים עליהן דיני המחנה שבתורה.<sup>16</sup>

לכן מציע הנשקה את הפירוש הבא לקטע העוסק בשחיטת חולין. מחבר המגילה מתפלמס עם השיטה המתירה לשחוט בהמות חולין בירושלים וטוען שהדבר אסור משום שירושלים היא "המחנה" וחל עליה הציווי שבויקרא יז 3–4, המחייב להקריב במקדש כל בהמה הנשחטת לאכילה. אולם ציווי זה נוהג גם "מחוץ למחנה" (שם 3) ולכן יש להגדיר במדויק את גבולותיו של התחום שנוהג בו האיסור מחוץ לירושלים. לדעת הנשקה, מחבר המגילה סבור שמדובר בשטח הצמוד לירושלים מצפונה ("צפון המחנה" – B 28), שם שורפים את החטאת ואליו מוציאים את דשן המזבח (B 31–32). קביעה זו מיוסדת על האמור בתורה ששטח זה נמצא "מחוץ למחנה" (ויקרא ד 12; ו 4).<sup>17</sup> לעומת זאת מותרת מעיקר הדין שחיטת חולין בכל שאר הערים בארץ, משום שהן מופקעות לחלוטין מכל דיני המחנה המדברי ואין הן נחשבות אפילו לתחום שהוא "מחוץ למחנה".<sup>18</sup> אף את הקטע האוסר להביא כלבים למחנה הקודש (B 58–62) מפרש הנשקה על סמך ההנחה שלשיטת המגילה אין לשחוט חולין בירושלים, שהרי "ירושלים היא מחנה הקודש" (שם). כלומר, מחבר המגילה

14. שם, עמ' 162–164. קימרון אף מוסיף כי לא נתברר מהי עמדתה של המגילה בנוגע לגידולם של בעלי חיים אחרים בירושלים.
15. הנשקה תשנ"ח, עמ' 17 ואילך.
16. שם, עמ' 22.
17. שם, עמ' 24–26.
18. "לשון מחוץ למחנה מכון במקרא תמיד לאתר הגובל במחנה או סמוך לו, ולא למקומות חסרי כל זיקה למחנה" (שם, עמ' 26 הערה 80. וראה הביבליוגרפיה הנזכרת שם, בשאלה זו).

מניח שסתם בשר המצוי בירושלים וראוי לאכילה איננו אלא בשר קודשים (שהרי אסור לשחוט בעיר בשר חולין), ולכן הוא אוסר לגדל בה כלבים משום שהעצמות שיינתנו להם יהיו בהכרח מבשר קודשים.<sup>19</sup>

אולם קשה לקבל את הטענה שעל פי מגילת מקצת מעשי התורה יש להחיל את דיני המחנה המדברי בתחומיה של ירושלים בלבד בעוד ששאר הערים בארץ מופקעות לחלוטין מגדר "מחנה", ואף אינן נחשבות לתחום שהוא "מחוץ למחנה". שהרי המגילה קובעת במפורש כי "יר[ושלים] היא ראש [מ]חנות ישראל" (B 61–62), ולקביעה זו יש משמעות רק אם נניח כי גם שאר הערים נחשבות חלק מ"מחנה ישראל".<sup>20</sup> עניין זה מודגש, לדעתי, גם ב-B 29–31, שם נאמר: "יר[ושלים] [מ]חנה היא וחוצה למחנה [הוא חוצה לירושלים]<sup>21</sup> [ו]הוא מחנה ער[א]הם". כלומר, המחבר קובע כי הציור שבויקרא יז 3–4 חל בשטחה של ירושלים ("מחנה הקודש") ואף מחוצה לה, בתחומה של "מחנה ישראל". נראה שבהמשכו של הקטע, שלא השתמר במלואו (B 31–32), מסייג המחבר את תחום האיסור בהתאם לנאמר בדברים יב 22–20, כי האיסור איננו חל במקום הרחוק מן "המקום אשר יבחר ה'", כלומר מירושלים.<sup>22</sup>

מן הדברים הללו משתמע כי מחבר מגילת מקצת מעשי התורה סבור של"מחנה" המקראי יש שתי משמעויות: לעתים התורה מדברת בכל תחום חנייתם של השבטים

19. שם, עמ' 27.

20. אמנם המונח "מחנות" משמש לעתים במגילות קומראן ככינוי ליישובים, ללא כל זיקה ל"מחנה" המקראי (למשל, ברית דמשק ז 6), אולם במקרה זה יש לדעתי לפרש את המונח "מחנות" כמדבר ב"מחנה" המקראי, כשם שהקביעה שירושלים היא "מחנה הקודש" קשורה בוודאי ל"מחנה" המקראי.

21. כשחזורו של קימרון (קימרון וסטרנגל 1994, עמ' 50) ולא כהצעתו של הנשקה: "ואין] הוא מחנה עריהם" (תשנ"ח, עמ' 26 הערה 81). לחלופין ניתן לקבל את הצעתו של הנשקה ולהסביר כי המחבר מפרש שלא בכל "מחנה עריהם" חל האיסור על שחיטת חולין בשל הסייג שמטילים הכתובים בדברים יב על איסור זה.

22. מחבר המגילה מציע פתרון הרמוני לסתירה שבין ויקרא יז 3–4 ובין דברים יב 20–22, בדומה לשיטתה של מגילת המקדש. ראה ידן תשל"ז, עמ' 165–166; בירנבוים תשס"ו, עמ' 180. אם כי ייתכן כמובן שהגדרת המרחק מן "המקום אשר יבחר ה'" איננה זהה בשתי המגילות. אך על פי הסברו של הנשקה, אין מחברה של המגילה לומד דבר מן הכתובים בדברים יב בנוגע לתחום שחל בו איסור שחיטת חולין, וגם מסיבה זו קשה לקבל את דבריו. יש לציין כי ההסבר שהצעתי דומה, בפרטים אחדים, להסברו של מנחם קיסטר לקטע הנדון, אולם לדעתי פירוש הקביעה ש"ירושלים היא מחנה הקודש" הוא שלענייני קרבנות יש לפרש את הביטוי המקראי "מחנה" כמכוון כלפי ירושלים, בעוד שלכל עניין אחר, "מחנה" הוא כל עיר מערי ישראל. ראה קיסטר תשנ"ט, עמ' 338–339. אך לדעתי פירושה של קביעה זו הוא שקדושת ירושלים רבה מקדושתן של שאר הערים שבארץ ישראל ("מחנות ישראל"). לדין בדבריו של קיסטר ראה הנשקה תש"ס, עמ' 147–148. אני מסכים עם קימרון, הנשקה וקיסטר שהמגילה מתפלמסת עם שיטה המתירה שחיטת חולין בתחומי ירושלים, בדומה לשיטת חז"ל.

מסביב למשכן ("מחנות ישראל") ולעתים בשטח המשכן וחצרו ("מחנה הקודש").<sup>23</sup> קדושתו של "מחנה הקודש" רבה מקדושתם של "מחנות ישראל" ולכן הלכותיו חמורות יותר.<sup>24</sup> כך למשל קובעת המגילה כי הכתובים בויקרא יז, האוסרים שחיטת חולין ב"מחנה" (ומחוצה לו), מדברים ב"מחנה הקודש" בלבד.<sup>25</sup> אשר ליישומו של דגם המחנות הקדום במציאות התקופה החשמונאית, מן המגילה עולה כי "מחנה הקודש" הוא ירושלים בעוד ששאר הערים המיושבות שבארץ ישראל הן "מחנות ישראל". אולם על פי המגילה, ירושלים היא גם "המקום אשר יבחר ה'". משמעות הדבר היא שלדעת מחבר המגילה יש לבנות מתחם מקודש ("טמנוס") על פני כל שטחה של העיר.<sup>26</sup> ייתכן שבחירת האל בשטח זה מקדשת אותו עוד בטרם נבנה עליו מקדש, ולכן חלים בו כל ציווי התורה הקשורים ל"מקום אשר יבחר ה'".<sup>27</sup> כעת ניתן לדון באותה הלכה במגילה האוסרת להביא כלבים ל"מחנה הקודש"

23. זו לדעתי גם השקפתה של מגילת המקדש בעניין זה. ראה בירנבוים תשס"ו, עמ' 197–198. על הדמיון בין שיטותיהן ההלכתיות של שתי המגילות כבר עמד שיפמן (1990), המונה עניינים אחדים שבהם יש לדעתו הסכמה ביניהן.
24. זו גם השקפתה של מגילת המקדש, הקובעת למשל כי מצורעים יש להרחיק מ"עיר המקדש" ומכל הערים שבארץ ישראל, בעוד שזבים ובעלי קרי יש להרחיק מ"עיר המקדש" בלבד. ראה בירנבוים תשס"ו, עמ' 197–198.
25. הוא גם "המקום אשר יבחר ה'" והאיסור נוהג אף מחוץ ל"מחנה הקודש", בכל התחום הקרוב אליו (על פי דברים יב 20–22).
26. כהשקפתה של מגילת המקדש בדבר "עיר המקדש". רק כך ניתן לדעתי להסביר מדוע מכונה ירושלים במגילה "מחנה הקודש" (כינוי המקביל למונח "עיר המקדש"). כאמור, הנשקה סבור כי על פי המגילה נבחרה ירושלים כדי לקיים בתוכה את כל דגם המחנות הקדום ואילו שאר הערים שבארץ ישראל אינן חלק מן ה"מחנה". אולם כפי שצינתי לעיל, כל הערים שבארץ ישראל קרויות במגילה "מחנות ישראל" (B 62) ומשתמע כי הן חלק מן ה"מחנה". לפיכך נראה כי ירושלים נבחרה כדי לבנות על שטחה את "מחנה הקודש" המדברי, כלומר את המקדש וחצרותיו. ההבדל בין מגילת המקדש ובין מגילת מקצת מעשי התורה הוא רק במונחים שהן משתמשות בהם: מגילת המקדש מתארת אוטופיה שבה ניצב מקדש על כל שטחה של ירושלים, שאיננה קיימת עוד כעיר רגילה, ולכן מכנה המגילה את מתחם המקדש בכינוי "עיר המקדש", ואילו מקצת מעשי התורה הוא חיבור ראלי שאיננו פונה אל חברי הכת אלא לאנשים מחוץ לכת. לכן, כדי שנמעני המגילה יבינו את כוונתו, משתמש המחבר בשמה של ירושלים כשהוא דן בהלכות הקשורות ל"מקום אשר יבחר ה'" ול"מחנה הקודש". לדברי קיסטר (תשנ"ט, עמ' 325): "גם העובדה שאין בחיבור שלפנינו [מקצת מעשי התורה] לשון כיתתית מובהקת, כמצוי בחיבורים אחרים, כמעט אינה בעלת משמעות: לא הרי הכותב איגרת לאדם מן החוץ (ושמא ליריב ממש) כהרי הכותב לבני עדתו הסגורה [...] ושמא ואולי אף דרך הצגתן של הלכות מסוימות מושפעת מן העובדה שאיגרת היא זו".
27. אך ייתכן שציוויים הקשורים ל"מחנה הקודש" תלויים בקיומו של מקדש בשטח העיר.

(B 58–62). הנשקה מסביר, כאמור, כי המגילה אוסרת לגדל כלבים בירושלים משום שלשיטתה אין לשחוט בהמות חולין בעיר זו וכל הבשר המצוי בה הוא בשר קודשים בלבד. לכן יש חשש כי בעלי הכלבים יאכילו אותם בבשר קודשים.<sup>28</sup> אך בזמן כתיבתה של המגילה הרי נהגה בעיר הלכה אחרת שהתירה לשחוט בה בהמות חולין, כמשתמע מן הפולמוס שבקטע B 27–35, ולכן לא הייתה כל בעיה לגדל כלבים בירושלים ולספק להם בשר חולין. לפיכך יש לדעתי להציע הסבר אחר לוויכוח. כאמור, מחברה של המגילה סבור שירושלים היא "המקום שבחר בו מכל שבטי יִשְׂרָאֵל" (B 61), ולכן נראה שלשיטתו ניתן לאכול בירושלים את קרבן הפסח, את מעשר הבהמה, את הבכור ואת שאר הקודשים הקלים (בדומה לשיטת חז"ל), משום שעל פי התורה יש לאכול את הקרבנות הללו "במקום אשר יבחר ה'". אף יריביו סברו כך ולכן אכלו קודשים קלים בכל רחבי ירושלים. אולם הם גם התירו להביא כלבים לירושלים, ולזאת התנגד מחברה של המגילה בתוקף, מחשש שהכלבים ימצאו את שאריות בשר הקרבנות הנאכלים בעיר ויאכלו אותם.<sup>29</sup>

### ירושלים והמקדש ב"חזון החיות"

פרקים פה-צ בספר חנוך החבשי מתארים את דברי ימי האנושות בכלל ואת ההיסטוריה של עם ישראל בפרט, החל בבריאת האדם וכלה בעידן המשיחי.<sup>30</sup> בחזון זה, המכונה "חזון החיות", רואה חנוך את עם ישראל כצאן, את הגויים כחיות פרא ואת ה' כארון הצאן. בהתבסס על הרמזים ההיסטוריים שבחזון, מקובל להניח כי הוא נכתב במאה השנייה לפני הספירה, בימי החשמונאים.<sup>31</sup> התפיסה המשתקפת בחזון זה בנוגע למעמדם של המשכן, של המקדש ושל

28. ייתכן שהבעיה אף חמורה יותר מכפי שהנשקה מציג אותה. לפי מגילת המקדש (נב 19–21), למשל, אין להכניס ל"עיר המקדש" בשר חולין שנשחט בהיתר מחוץ ל"עיר המקדש". אם זוהי גם השקפתו של מחבר מקצת מעשי התורה, אין כל אפשרות להכניס לירושלים בשר חולין וברור שלא ניתן להאכיל כלבים בירושלים אלא בבשר קודשים.

29. אמנם אפשר שניתן להאכיל את הכלבים בבשר חולין, אולם מכיוון שמותר לאכול בירושלים בשר קודשים קלים בשל היותה "המקום הנבחר" (לכן מופיעה קביעה זו בקטע הנדון והוה ההסבר לתמיהתו של קימרון; ראה קימרון וסטרנגל 1994, עמ' 163), יש לחשוש שכלבים משוטטים ימצאו שאריות של בשר קודשים שלא בוערו ויאכלו אותם. על פי הסבר זה, אין האיסור על הבאת כלבים לירושלים קשור כלל לאיסור על שחיטת חולין בעיר. יש לציין כי אם היריבים שמחבר המגילה מתפלמס עמם הם אכן הפרושים, עולה מכאן כי כבר בזמן כתיבתה של המגילה הייתה ירושלים "המקום הנבחר" על פי ההלכה הפרושית.

30. כהנא תרצ"ז, עמ' עח-פט.

31. ראה למשל קיסטר תשמ"ז, עמ' 1 הערות 1, 3, והביבליוגרפיה הנזכרת שם.



ירושלים דומה לדעתי במידה רבה להשקפתן של מגילת המקדש ושל מגילת מקצת מעשי התורה. המשכן נזכר בחזון לראשונה לאחר תיאור חטא העגל, שעה שחנן רואה כי "היה השה לאדם ויבן בית"<sup>32</sup> לאדוני הצאן ויבא את כל הצאן אל הבית ההוא" (חנן א פט 36). נראה שכוונת הדברים היא שמשנה בונה לה' את המשכן (המכונה בשם "בית") כדי שעם ישראל יעבוד אותו בו. כלומר, המשכן הוא מקום שהאל משרה בו את שכינתו, ולכן בני ישראל עובדים אותו בו.<sup>33</sup>

בתיאור תקופת השופטים חנן מוסיף וקובע כי גם לאחר הכניסה לארץ ישראל בתקופה זו היה "הבית ההוא בתוכם בארץ החמדה" (חנן א פט 40). לעומת זאת, על תקופת שלמה אומר חנן: "הבית היה גדול ורחב ויבנה למען הצאן ומגדל גבוה וגדול נבנה על בית אדוני הצאן והבית היה שפל והמגדל היה רם וגבוה ואדוני הצאן שכן במגדל ושולחן מלא הקריבו לפניו" (שם 50).<sup>34</sup> מדברים אלה ברור כי אין ה"בית" כינוי למשכן כי אם לירושלים, ו"המגדל" הוא המקדש שבנה שלמה.<sup>35</sup> כלומר, מסיבה כלשהי נתפסת ירושלים, ולא המקדש, כתחליף למשכן. הבחנה זו בין ה"בית" ובין ה"מגדל" נשמרת גם בתיאור חטאי העם בתקופת המלוכה (שם 54, 56) ובתיאור חורבן ירושלים והמקדש בידי הבבלים: "וישרפו את המגדל ויחריבו את הבית" (שם 66). אף בתיאור התקופה הפרסית נאמר כי "שלשה מן הצאן שבו ויבואו ויחלו לקומם כל אשר נפל מן הבית [...] ויחלו לבנות שנית כמקדם ויקימו את המגדל ויקראו לו המגדל הרם" (שם 72–73). לעומת זאת, בתיאור תקופת אחרית הימים נאמר כי הבית הישן, על צעצועיו, עמודיו וקורותיו, נגנו, ואדוני הצאן הביא "בית חדש גדול וגבוה מן הראשון ויקימם במקום הראשון אשר כסה. כל עמודיו היו חדשים וצעצועיו היו חדשים וגדולים מן הראשון הישן" (צ 29). כלומר, כאן אין ה"מגדל" נזכר כלל ואילו ה"בית" כולל מרכיבים המתאימים לתיאור של מקדש ולא לתיאור של עיר (עמודים, קורות).

שינויים אלה בכינוייהם של המקדש ושל ירושלים מעוררים תמיהות אחדות: מדוע לא בא מקדש שלמה תחת המשכן כי אם ירושלים כולה? ומדוע אין מדובר בתקופת אחרית הימים על "מגדל" כי אם על "בית" בלבד (בעל מאפיינים של מקדש!)? חוקרים רבים סבורים כי מחברו של "חזון החיות" לא השתמש בסמלי ה"בית" וה"מגדל" באופן עקיב: לעתים (בתיאור תקופת הבית הראשון והבית השני) משמש ה"בית" סמל לירושלים, ולעתים (בתיאור תקופת הנדודים במדבר ובתיאור עידן

32. באחד הנוסחים הארמיים של הספר, שהתגלו בקומראן, מציע מיליק (1976, עמ' 205) להשלים במקום זה "משכן" ולא "בית".

33. זהו פירוש הקביעה שהשה, שנהפך לאדם, הביא את כל הצאן אל הבית ההוא. ראה דימנט תשמ"א-תשמ"ב, עמ' 183.

34. נוסח הפסוק איננו ברור, אולם אין זה נוגע לענייננו. ראה ניקלסברג 2001, עמ' 369–370.

35. ראה דימנט תשמ"א-תשמ"ב, עמ' 178.

אחרית הימים) הוא משמש סמל למשכן או למקדש.<sup>36</sup> דבורה דימנט דוחה הסבר זה, שכן בשאר החזון אין דרכו של המחבר לשנות את משמעותם של סמליו.<sup>37</sup> לדעתה, המשכן בחזון מסמל את מחנה ישראל כולו, הקדוש בקדושת המשכן. אף ירושלים נתפסת כמחנה ישראל כולו, וקדושת המקדש נמשכת אל העיר.<sup>38</sup> לפיכך הצאן שוכן בבית בתקופת המשכן ובתקופת המקדש כאחד. לכן גם יש לבית עצמו, בתיאור תקופת אחרית הימים, מאפיינים של מקדש.<sup>39</sup> אך עדיין נשאלת השאלה מדוע מסומל המקדש (מגדל) בנפרד מן העיר בתקופת המלוכה ואילו בתקופת אחרית הימים מסומלת רק העיר עצמה ללא המגדל. לדעת דימנט –

יש בתקופה האסכטולוגית מעין חזרה למצב המשכן במדבר, שכן בה יתקיים בית בלבד. לשון אחר, ירושלים האסכטולוגית יש בה שחזור ודגם של מחנה ישראל במדבר. אולי נרמזת כאן ההשקפה שבאופן מקורי אין צורך במקדש נפרד ומיוחד, אלא האל ועמו שוכנים יחד במקום משותף, אם במחנה במדבר ואם בעיר המקדש האסכטולוגית [...] לעתיד לבוא די בעיר עצמה, שממילא היא כולה מקדש ואין צורך במקדש.<sup>40</sup>

ברם תפיסה הגורסת שמחנה ישראל קדוש כמקדש ממש<sup>41</sup> איננה מתיישבת לדעתי עם העולה מן המקרא עצמו: ברור שקדושתו של המשכן רבה מקדושת מחנה ישראל שמסביבו.<sup>42</sup> לפיכך נראה לי שיש לפרש את מעמדה של ירושלים על פי "חזון החיות" בצורה שונה: כאמור, המשכן מסומל על ידי "בית" משום שזהו

36. כך גורסים פלוסר, ידין וספראי. ראה דימנט תשמ"א-תשמ"ב, עמ' 182 הערה 24. ראה גם ניקלסברג 2001, עמ' 381-382, 404-405.

37. ראה דימנט שם, עמ' 182.

38. שם, עמ' 184-185.

39. שם, עמ' 187.

40. שם, עמ' 187-188. כמו כן היא כותבת בנוגע להשקפתה של מגילת המקדש בעניין זה: "אין ספק שהרעיון שמחנה ישראל יש בו מקדושת המשכן וה' עצמו שוכן בו כבר משוקע בדברי התורה ומשמש בסיס לאיסורי מחנה רבים. אבל נראה לי שרק בתפישתה של האסכולה ההלכתית המשתקפת במגילת המקדש הגיעו הדברים לכלל השקפה מגובשת שהוסקו ממנה כל המסקנות ההלכתיות" (שם, עמ' 185). "השקפה מגובשת" זו היא, כאמור, ש"מחנה ישראל קדושתו כמקדש" (שם, עמ' 187).

41. "מקדש = עיר המקדש = מחנה ישראל" (שם).

42. ובדומה לכך קדושתה של "עיר המקדש" שבמגילת המקדש רבה מקדושתו של "מחנה ישראל". ראה הנשקה (תשנ"ח, עמ' 20 הערה 59): "מחנה ישראל שבתורה קדושתו ודאי פחותה מזו של המקדש ואין ספק למשל שבמחנה ישראל המדברי יחסי אישות מותרים – דבר שהכת אוסרת בירושלים". מדבריה של דימנט אין זה ברור במה בא לידי ביטוי ההבדל שבין המשכן למחנה ישראל שמסביבו ולשם מה היה בכלל צורך במשכן או במקדש (מגדל), על פי ההשקפה הכיתתית.

המקום שהאל משרה בו את שכינתו, וביאת ה"צאן" (ישראל) אל הבית מסמלת את הקשר ההדוק בינו לבין אדונו. לאחר בניית המקדש בירושלים אין האל שוכן עוד במשכן כי אם במקדש. אולם על פי ההשקפה המקראית הדו־טרונומיסטית יש לירושלים מעמד מיוחד, שכן היא המקום שהאל בחר לבנות בו את מקדשו. כלומר, ירושלים נתפסת כ"מקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם", אף על פי שאין לכך כל משמעות ריטואלית ובפועל מצטמצמת השכינה בתחומי המקדש.<sup>43</sup> דומני שהפיצול בין ה"בית" ל"מגדל" בתיאור תקופת המלוכה מבטא את ההשקפה הזאת (השלטת בתפיסתו של ספר מלכים): ירושלים מסומלת כ"בית" משום שהיא המקום שה' בחר לשכן בו את שמו, בדומה למשכן בתקופת המדבר, שהשכינה שרתה בו (ולא בכל מחנה ישראל). אולם בפועל אין השכינה נמצאת במידה שווה בכל חלקי הבית כי אם באחד מחלקיו, במגדל.<sup>44</sup> אף כאן מסמלת ביאת הצאן אל הבית את תקינותם של היחסים השוררים בין עם ישראל ובין ה'. לעניין זה יש ביטוי נוסף בכך ששכינתו של ה' נמצאת ב"מקום אשר יבחר ה'". אך מחברו של "חזון החיות" סבור כי לעתיד לבוא ישתנה מעמדה של ירושלים: היא לא תהיה עוד עיר שמקדש לה' ניצב בה כי אם "עיר המקדש".<sup>45</sup> כלומר, באחרית הימים יבנה האל מקדש גדול על כל שטחה של העיר ובו תשרה שכינתו. ה"בית" הנזכר בחזון בתיאור תקופה זו<sup>46</sup> איננו סמל לעיר ירושלים חסרת המקדש, כי אם סמל למקדש שהאל עצמו יבנה,<sup>47</sup> בדומה לנאמר במגילת המקדש: "ושכנתי אתמה לעולם ועד ואקדשה [את מ]קדשי בכבודי אשר אשכין עליו את כבודי עד יום הבריה אשר אברא אני את מקדשי להכניו לי כול הימים".<sup>48</sup> אין ספק שהתפיסה המובעת ב"חזון החיות" בנוגע למעמדם של ירושלים ושל המקדש דומה ביסודה להשקפתן של מגילת המקדש ושל מגילת מקצת מעשי התורה בעניין זה.<sup>49</sup>

43. ראה לעיל הערה 1.

44. המגדל נבנה על הבית (חנן פט 50). כלומר הוא חלק מן הבית ואיננו מבנה נפרד.

45. ייתכן שהסיבות שגרמו לו להחזיק בהשקפה זו דומות לסיבות שהביאו לידי התפתחותה של התפיסה המובעת במגילת המקדש בעניין זה. ראה לעיל הערה 6.

46. חנן א צ 28–29.

47. לאחר שיגנוז את הבית הישן (שם, צ 28). גניזת הבית כוללת גם את גניזת המגדל, שהוא חלק מן הבית, ולכן נזכרים כאן עמודים, קירות וקישוטים, כלומר מרכיבים המאפיינים את המקדש. מגילת המקדש כט 7–10. דימנט כותבת: "הקושי האמיתי שבתיאור החזון לגבי הבית האסכטולוגי, הוא באמת בנייתו בידי האל, שכן זה רעיון הידוע בקשר למקדש ולא לעיר" (תשמ"א–תשמ"ב, עמ' 189). אולם לדעתי אכן מדובר כאן בבניית מקדש ולא בבנייתה של ירושלים.

49. ראה גם דימנט, שם, עמ' 187. כאמור, חולק אני על דימנט הן בפירושה של מגילת המקדש הן בפירושו של "חזון החיות". יש לציין כי מחברה של מגילת המקדש סבור, שיש לבנות מקדש על כל שטחה של ירושלים כבר בימיו שלו ואילו באחרית הימים ("יום הבריה") יברא האל

### המשמעות ההלכתית של דגמי הקדושה המקראיים בספרות התנאים

כאמור, הנשקה קובע כי כל הזרמים הדתיים בימי הבית השני התמודדו עם שאלת ההתאמה בין דגם הקדושה המדברי של ספר ויקרא, המיוסד על חלוקתו של מחנה השבטים לשני תחומי קדושה, ובין אידאת הקדושה של ספר דברים, המכירה במקום אחד, מיוחד, שאותו "יבחר ה' מכל שבטיכם לשכן שמו שם", אידאה שאיננה קשורה לדגם המחנות.<sup>50</sup> לדעתו, חז"ל (והפרושים) סברו שלדגם של ספר ויקרא הייתה משמעות רק בימי הנדודים במדבר והוא בטל מכוח המציאות החדשה שספר דברים מדבר בה.<sup>51</sup> הנשקה כותב כי על פי ההשקפה של חז"ל, "המקום הנבחר" הוא ירושלים –

לא כהרחבה של קדושת המקדש אלא אדרבה, כמצע לקדושתו. הלכות המחנה אמנם לא נתבטלו כשאין הכרח בדבר, אך אלה אינן מוגבלות בהכרח לירושלים: שילוח המצורעים ממחנה ישראל [...] נוהג אף בשאר הערים המוקפות חומה בארץ. אבל ההלכות הנובעות מן המעמד המיוחד של המקום אשר יבחר, כגון אכילת קדשים קלים ומעשר שני, לא יחולו אלא בירושלים, ובכולה.<sup>52</sup>

אך נגד דברים אלה יש להעיר כי במקומות מספר בספרות התנאים נאמר שירושלים מחולקת לשלושה מחנות, בדומה למחנות במדבר. למשל תוספתא כלים בבא קמא א, יב: "וכשם שהיו במדבר שלוש מחנות מחנה שכינה מחנה לויה מחנה ישראל כך היו בירושלם מפתח ירושלם ועד פתח הר הבית מחנה ישראל מפתח הר הבית ועד שער ניקנור מחנה לויה משער נקנר ולפנים מחנה שכינה והן הן קלעים שבמדבר" (מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 570); וכן ספרי במדבר, פסקה א: "ולא יטמאו את מחניהם מכאן אמרו ג' מחנות הן מחנה ישראל ומחנה לויה ומחנה שכינה מפתח ירושלים ועד הר הבית מחנה ישראל מפתח הר הבית עד העזרה מחנה לויה מפתח העזרה ולפנים מחנה שכינה" (מהדורת האראוויטץ, עמ' 4).<sup>53</sup> מדברים אלה עולה שבארץ ישראל יש לקיים את דגם המחנות המדברי בתחומיה של ירושלים.<sup>54</sup> מן

מקדש אחר בעוד ש"חזון החיות" מדבר במקדש אחד שייבנה באחרית הימים על ידי האל על כל שטחה של ירושלים.

50. הנשקה תשנ"ח, עמ' 17.

51. לכן התיר רבי ישמעאל אכילת בשר תאווה בכל מקום ואף בירושלים ללא כל מגבלות, על פי הנאמר בדברים יב ובניגוד למשתמע מויקרא יז 3–4. ראה ספרי ראה, פסקה עה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 139).

52. הנשקה תשנ"ח, עמ' 19–20.

53. ראה גם בבלי זבחים קטז, ע"ב.

54. הנשקה מסיק משיטת חז"ל (רבי ישמעאל) בדבר ביטול האיסור על שחיטת חולין (מכוח

הספרי במדבר אף משתמע שמצורע, שדינו חמור מדינם של שאר הטמאים, משתלח בזמן טומאתו מ"מחנה ישראל", כלומר מירושלים.<sup>55</sup> לעומת זאת משנה כלים א, ז-ח מונה את מעלות הקדושה של ארץ ישראל, ושם נאמר בין השאר: "עירות המוקפות חומה מקודשות ממנה [משאר ארץ ישראל] שמשלחין מתוכן את המצורעים". ואף בתוספתא כלים בבא קמא א, יד נאמר: "רבי מנחם ברבי יוסי אומר עירות המוקפות חומה מקודשות מארץ ישראל שמשלחין מתוכן את המצורעים" (מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 570).<sup>56</sup>

מהי הגדרתו של "מחנה ישראל" על פי המקורות הללו? ניתן לומר שהם מציגים בעניין זה גישה אחידה: שני המקורות הראשונים קובעים ש"מחנה ישראל" הוא ירושלים ושני המקורות האחרונים מוסיפים כי מצורעים משולחים מכל הערים המוקפות חומה שבארץ ישראל ולא רק מ"מחנה ישראל". אולם מלבד העובדה שמן הספרי במדבר משתמע, כאמור, שמצורעים משולחים מ"מחנה ישראל" בלבד, אין זה ברור לפי זה מדוע יש לשלח מצורעים מכל הערים המוקפות חומה אם אין הן נחשבות ל"מחנה ישראל".<sup>57</sup>

הנאמר בדברים (יב), שהשקפת חז"ל היא שתורת המחנות של ספר ויקרא בטלה, אולם אין הכרח לקשור בין הדברים.

55. על סמך הכתוב במדבר ה 2 ("וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש") דורש הספרי: "שומעני שלשתן במקום אחד ת"ל במצורע בדר ישב מחוץ למחנה מושבו [ויקרא יג 46] מצורע היה בכלל יצא מוצא מן הכלל ולמד על הכלל מה מצורע שהוחמרה טומאתו וחמור שילוחו משילוח חבירו אף כל שהוחמרה טומאתו חמור שילוחו משילוח חבירו מכאן מנו חכמים למחיצות" (ספרי במדבר, א [מהדורת הארואיטץ, עמ' 4]). כך משתמע גם מבבלי פסחים סז, ע"א: "בדר ישב לבדו ישב שלא יהו טמאין אחרים יושבים עמו [דברי רבי יהודה]... למה נאמר מצורע ליתן לו מחנה שלישית [דברי רבי שמעון]".

56. הקביעה שיש לשלח מצורעים מערי חומה מופיעה במקורות תנאיים נוספים ואין זו דעתו של רבי מנחם ברבי יוסי בלבד. ראה הנשקה תשנ"ח, עמ' 19 הערה 57. על דעת הגר"א בעניין זה ראה שם, עמ' 22 הערה 71.

57. מן הכתוב במדבר ה 2 עולה בבירור שאת הטמאים השונים יש להרחיק מן "המחנה". גם מפרשי המשנה מתחבטים בשאלה מהו המקור לשילוחם של מצורעים מכל הערים המוקפות חומה. רבי שמשון משאנץ כותב בפירושו למשנה כלים א, ח: "ומסתברא דהוא הדין כאן דמשלחין מתוכן [ערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון] מצורע ומצורע משתלח מחוץ לשלוש מחנות כדרשין מקראי בפרק אלו דברים [בבלי פסחים סז, ע"ב] ובתחילת ספרא בפרשת נשא. וקדש יהושע כל עירות המוקפות חומה בקדושת מחנה ישראל אבל לא כל ארץ ישראל ולא שאר עירות שאינן מוקפות חומה". דבריו על יהושע שקידש את העירות המוקפות חומה בקדושת מחנה ישראל הם סברת עצמו, אולם מפרשים אחרים שגו ותלו את הדברים הללו בספרי במדבר. ראה אלבק תשי"ט, עמ' 508. אף רבי מנחם המאירי כותב בפירושו לבבלי פסחים, סז ע"ב: "מצורע שנשלח חוץ לשלוש מחנות, אם נכנס למחנה ישראל שזהו כלתוך ירושלים לוקה ומכל מקום שאר עירות שבארץ ישראל המוקפות חומה אף הן מצוות בשילוח מצורע אלא שבאלו אם נכנס בהן אינו לוקה שלא נאמר דין זה בהן אלא

לאור דבריי בפתיחת המאמר בדבר השינוי שחל בפירוש הביטוי "המקום אשר יבחר ה'" בתקופה החשמונאית, ניתן להציע את ההסבר הבא ליישוב הסתירה שבין המקורות בנוגע להגדרתו של "מחנה ישראל": נראה שעל פי ההלכה הקדומה נחשבו כל היישובים בארץ ישראל ל"מחנה ישראל" ואילו "המקום הנבחר" היה המקדש בלבד.<sup>58</sup> ההסבר לכך היה שהאל בחר במקדש כדי להשרות את שכינתו בו ולכן הוא נחשב ל"מחנה שכינה", ואילו היישובים שמסביבו הם "מחנה ישראל", כשם שבמדבר חנו השבטים מסביב למשכן.<sup>59</sup> על פי שיטה זו, קרבן הפסח, בכור הבהמה, מעשר הבהמה ושאר הקודשים הקלים נאכלו במקדש בלבד, שהרי על פי הנאמר בספר דברים יש לאכול את כל אלה ב"מקום אשר יבחר ה'".<sup>60</sup> לעומת זאת, מצורעים היו משולחים מ"מחנה ישראל", כלומר מכל הערים בארץ ישראל.<sup>61</sup> אולם כאמור בתקופה החשמונאית הגיע לשיאו תהליך שהחל כבר בתקופה הפרסית, וקדושת המקדש התפשטה אל תחומי העיר ירושלים.<sup>62</sup> נראה שהייתה לכך הסכמה רחבה בחברה היהודית בתקופה ההיא, אולם התעוררה מחלוקת בנוגע להשלכותיו של שינוי זה על מעמדה ההלכתי של העיר: דעה אחת (הבאה לידי ביטוי במגילת המקדש ובמגילת מקצת מעשי התורה) הייתה שאם קדושת המקדש חלה על העיר, זו נעשית "מחנה הקודש" ו"המקום אשר יבחר ה'", ולפיכך יש לבנות מקדש חדש שישתרע על פני כל תחומה. אך אין שינוי באופן שיש ליישם את דגם המחנות המדברי במציאות של ימי הבית השני: "מחנה הקודש" הוא המקדש ושאר הערים בארץ הן "מחנה ישראל". אולם ההשקפה החשמונאית (הפרושית),<sup>63</sup> שלא הייתה יכולה כמובן לקבל את הפתרון הזה – פתרון הרחוק כל כך מן המציאות – נאלצה

על דרך סמך מדכתיב בדר ישב". לשיטת הרמב"ם בעניין זה ראה הנשקה תשנ"ח, עמ' 22 הערה 71.

58. ייתכן שהלכה זו הייתה מקובלת על כל הזרמים ההלכתיים השונים שהתקיימו לפני ימי החשמונאים.

59. זוהי לדעת הנשקה (תשנ"ח, עמ' 20) השקפתו של ספר היוכלים.

60. על הכתוב בדברים יב 7, "ואכלתם שם לפני ה' אלהיכם ושמחתם", נאמר בספרי ראה, פסקה סד: "נאמר כאן שמחה ונאמר להלן שמחה מה שמחה האמורה להלן שלמים אף שמחה האמורה כאן שלמים" (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 130–131). כלומר, כתוב זה מדבר גם בשלמים שיש לאכול ב"מקום אשר יבחר ה'" (דברים יב 5). אף את המעשר המכונה בספרות חז"ל "מעשר שני" יש לאכול ב"מקום אשר יבחר ה'" על פי הנאמר בדברים יד 23.

61. במלכים ב ז 3 מסופר על ארבעה מצורעים שישבו בפתח שער שומרון. נראה שהמספר מניח שהם הורחקו מן העיר בגלל צרעתם. קויפמן (תרצ"ז, עמ' 115) לומד מכך שעל פי מסורת ההלכה הקדומה היו מצורעים משולחים מכל הערים בארץ ישראל.

62. ראה לעיל הערה 4.

63. לגבי זמן חיבורה של מגילת מקצת מעשי התורה והקשר בין החשמונאים הראשונים לפרושים ראה בירנבוים תשס"ו, עמ' 221 הערה 235.

להגדיר במדויק את מעמד הביניים של ירושלים, בין "מחנה הקודש" ובין "מחנה ישראל". כך נולדה התפיסה, שיש לה ביטוי בספרות התנאים, שכשם שבמדבר היה מחנה אחד, כך יבחר ה' מקום אחד בארץ ישראל שבו יש לקיים את דגם המחנות המדברי. כלומר, ירושלים, "המקום אשר יבחר ה'", איננה תחליף למשכן המקראי והבחירה איננה עוד במקדש כי אם ב"מחנה".<sup>64</sup> לכן אין הערים שבארץ ישראל נחשבות עוד ל"מחנה ישראל".

על פי ההשקפה החדשה, קודשים קלים ומעשר שני נאכלו בכל רחבי ירושלים, אולם המסורת הקדומה לא בטלה לחלוטין, ומצורעים הורחקו מכל הערים שבארץ ישראל, אף על פי שהסיבה לכך הלכה וניטשטשה. זהו לדעתי ההסבר לכך שמן המקורות שהזכרתי לעיל משתמע מצד אחד שירושלים לבדה היא "מחנה ישראל", ומצד אחר עולה מהם שמצורעים מורחקים מכל הערים שבארץ ישראל.<sup>65</sup>

64. זוהי שיטתה של מגילת מקצת מעשי התורה לפי הנשקה.

65. להשקפה ש"מחנה ישראל" הוא חלק מ"המקום אשר יבחר ה'", העומדת ביסודה של העמדה הפרושית, יש ביטוי גם בתלמוד הבבלי. למשל רבי נחמיה, המסביר בברייתא (בבלי זבחים נה, ע"א) שההלכה הקובעת כי ניתן לאכול קודשים קלים "בכל העיר" (משנה זבחים ה, ו) נלמדת מדינים של קרבנות השלמים של ימי המילואים, אשר לגביהם נאמר: "ואת חוזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו במקום טהור" (ויקרא י 14). הביטוי "מקום טהור" מדבר לדעתו במחנה ישראל, שהוא טהור מטומאת מצורע. אולם מן הכתובים בדברים יב עולה בבירור כי יש לאכול קודשים קלים "במקום אשר יבחר ה'". ואף הבבלי בזבחים נה, ע"ב לומד מן הפסוק "לא תוכל לאכול בשעריך... כי אם לפני ה' אלהיך תאכלנו במקום אשר יבחר ה'" (דברים יב 17-18), שקודשים קלים אינם נאכלים מחוץ לירושלים. לכן נראה כי לקביעתו של רבי נחמיה, שקודשים קלים נאכלים ב"מחנה ישראל", יש מקום רק לאחר ש"מחנה ישראל" נעשה חלק מן "המקום אשר יבחר ה'". עם זאת, ייתכן שרבי נחמיה איננו לומד מדברים יב על מקום אכילתם של קודשים קלים, משום שעל פי מדרש ההלכה, הכתובים בפרק זה עוסקים בכל הקרבנות, גם באלה הנאכלים במקדש בלבד, ולכן אין לדעת האם קודשים קלים נאכלים במקדש או בכל העיר. ראה ספרי ראה, פסקות סג-סד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 130). כמו כן נאמר במשנה זבחים יד, ד-ח: "משהוקם המשכן נאסרו הבמות... קדשים קלים [נאכלים] בכל מחנה ישראל. באו לגלגל והותרו הבמות קדשים קלים [נאכלים] בכל מקום... באו לירושלים נאסרו הבמות... קדשים קלים ומעשר שני [נאכלים] לפני מן החומה". נראה שאף במקרה זה יש מקום לקביעה כי קודשים קלים נאכלים ב"מחנה ישראל" (משהוקם המשכן) ו"לפנים מן החומה" (לאחר בניית המקדש) רק לאחר ש"המקום הנבחר" נעשה גם "מחנה ישראל". אמנם מקצת ממפרשי משנת זבחים ה, ו כותבים כי לכתחילה מותר לאכול קודשים קלים גם בערים המוקפות חומה (שהרי מצורעים מורחקים מהן), אך מכיוון שלשחוט אותם ניתן רק במקדש, הם ייפסלו כאשר יוצאו אל מחוץ לירושלים. ראה גם הנשקה תשנ"ח, עמ' 20 הערה 58. אולם לדעתי שיטה זו איננה מתיישבת עם הקביעה שיש לאכול קודשים קלים "במקום אשר יבחר ה'" (דברים יב).



## רשימת קיצורים

- אלבק תשי"ט = ח' אלבק, שישה סדרי משנה, ירושלים ותל אביב תשי"ט  
 בירנבוים תשס"ו = ח' בירנבוים, "ההקפדה על טהרת הגוף בקרב החברה היהודית  
 בארץ ישראל בימי בית שני", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים,  
 תשס"ו
- דימנט תשמ"א-תשמ"ב = ד' דימנט, "ירושלים והמקדש בחזון החיות (חנוך החבשי  
 פה-צ) לאור השקפות כת מדבר יהודה", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום  
 ה-1 (תשמ"א-תשמ"ב), עמ' 177-193
- הנשקה תשנ"ח = ד' הנשקה, "קדושת ירושלים: בין חז"ל להלכה כיתתית", תרביץ  
 סז (תשנ"ח), עמ' 5-28
- הנשקה תש"ס = ד' הנשקה, "קדושת ירושלים ב'מקצת מעשי התורה': עיון חוזר",  
 תרביץ סט (תש"ס), עמ' 145-150
- הרן תשכ"ג = מ' הרן, בין ראשונות לחדשות, ירושלים תשכ"ג
- הרן תשל"ג = מ' הרן, "סוגיות מקרא: ריכוז הפולחן בתפיסת המקור הכוהני", באר-  
 שבע א (תשל"ג), עמ' 114-121
- ידין תשל"ז = י' ידין, מגילת המקדש, א-ג, ירושלים תשל"ז
- כהנא תרצ"ז = א' כהנא (עורך), הספרים החיצונים, א, תל אביב תרצ"ז
- מיליק 1976 = J. T. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford 1976
- ניקלסברג 2001 = W. E. G. Nickelsburg, *1 Enoch 1 (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible)*, Minneapolis 2001
- ספראי תשכ"ה = ש' ספראי, העלייה לרגל בימי בית שני, תל אביב תשכ"ה
- קויפמן תרצ"ז = י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א, תל אביב תרצ"ז
- קימרון וסטרנגל 1994 = E. Qimron and J. Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maaše Ha-Torah (DJD 10)*, Oxford 1994
- קיסטר תשמ"ז = מ' קיסטר, "לתולדות כת האיסיים - עיונים בחזון החיות, ספר  
 היובלים וברית דמשק", תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 1-18
- קיסטר תשנ"ט = מ' קיסטר, "עיונים במגילת 'מקצת מעשי התורה' ועולמה: הלכה,  
 תיאולוגיה, לשון ולוח", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 317-371
- שיפמן 1990 = L. H. Schiffman, "Miqṣat Maaše Ha-Torah and the Temple = 1990  
 Scroll", *RQ* 14, 3 (1990), pp. 435-457

# עת עת ופשריה – עקרון פרשנות התלויה בזמן בפשרים מקומראן

## דבורה דימנט

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

1. להוצאה הראשונה ראה ברוך 1950.

2. אלגרו 1968.

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

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

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

המגילות.<sup>6</sup> כך זכו הפשרים לעיון מפורט יחסית לחיבורים אחרים מספרותה של עדת קומראן. אמנם עם ריבוי פרסום הטקסטים התברר שלא כל הפשרים עוסקים בפירוש נבואות ולא כל הפירושים בשיטת הפשר כוללים את המונח "פשר". בכמה טקסטים חל המונח "פשר" על נושא, ובאחרים הוא משמש במובן "פירוש" בכלל.<sup>7</sup> משמעותו ושימושי המדויקים של המונח "פשר" עדיין טעונים בירור, בייחוד לאור השלמת פרסום המגילות, אך רוב הטקסטים מקומראן הכתובים במתכונת של פשרים עוסקים בפירוש נבואות, ולעניינם אני נדרשת כאן.

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

6. ראה למשל את הסיכומים על הפרשנות ההיסטורית של הפשרים שפרסמו לאחרונה צ'ארלסוורת' (2002) וליס (2002), עמ' 64–78). מאלפת העובדה שבסקירתו את השאלות שמעוררת ספרות הפשרים מונה ליס (שם, עמ' 13) רק בעיות של פרשנות היסטורית. ראה גם אשל 2004.

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

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

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

הפשר מכונה בלשון הנבואה "קורא"<sup>10</sup>. את הבנתו המיוחדת של מורה הצדק בדברי הנבואה עיגן כנראה הפשר גם בפירושו לתיבה ירוץ. אף על פי שהפשר אינו מציג משמע מפורש לתיבה זו, משתמע במובלע שלדעתו היא רומזת להבנה כזו שזכה לה מורה הצדק.<sup>11</sup> כך משמיע הפשר שכבר נבואת חבקוק מרמזת שבעתיד יקום "קורא" שיבין את דברי הנביאים לעומקם, והוא הוא מורה הצדק. אם כן, לדיו לא זו בלבד שהנבואה מדברת על מורה הצדק אלא היא גם מתממשת בו. נראה שגם בפשר מלכיצדק תפיסה דומה כפי שעולה מדברים אלו:

ההרים [המה] הנביאים [המה] א [מ] [ לכל  
אש] [ והמבשר הו[ה] משיח הרו[ח] אשר אמר דניאל עליו עד  
משיח נגיד שבועים שבעה ומבשר] טוֹב [משמיע] ישועה [הואה ה[ח]תו]ב  
עליו אשר [ ] [לנח[ם]] ה[אבלים פשרו] [ל[ה]שכילמה בכול קצי הע[ולם]  
12. (11Q13 ii 17–20).

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

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

11. כפשוטו משמע הפועל "ימהר", ואמנם כך תרגם תרגום השבעים δῶμα (דומה לו היירונימוס percurrat). ראה רש"י על אתר, והשווה HALOT, עמ' 1207. אבל אולי משוקע בפשר חבקוק פירוש כפול לתיבת ירוץ במשמע "ימהר להחכים", מעין מה שתרגם תרגום יונתן: "בדיל דיוחי למחכם מן דקרי בה". וראה רד"ק על אתר. לאפשרויות פירוש אחרות לתיבת ירוץ ראה בראונלי 1979, עמ' 111; ברוק 1979–1981, עמ' 497.

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

טוב", שתפקידה לנחם אבלים על ידי לימוד משמעות קצי ההיסטוריה. נראה שדמות שנייה זו קרובה לימי המחבר, ודמיון מעשיה למה שנאמר בפשר חבקוק על מורה הצדק מקרב את הדעה שאותו "משמיע טוב" אינו אלא מורה הצדק עצמו.<sup>13</sup>

העמדת תפקידו של מורה הצדק בפשרים אלו צריכה ביאור. מה טיבו של הפרש הזמן הניכר בין מקבלי הרזים, הם הנביאים, למפרשם, מורה הצדק? שהרי מדובר בכמה מאות שנים בין גילוי הרזים לנביאים ובין גילוי פשרם למורה הצדק. יש מי שראו כאן הנמכת קומתם של הנביאים ורמז לכך שהנביאים עצמם לא הבינו את נבואתם לאשורה והיו כמנבאים דברי חידה בלא שיהיה פתרונה בידם.<sup>14</sup> נראה לי שהסבר כזה אינו עולה בקנה אחד עם מעלתם הגדולה של הנביאים בעיני אנשי העדה, שהרי הם מצטטים את דברי תורת משה יחד עם דברי הנביאים ורואים בנביאים מפרשי התורה ומרחיביה.<sup>15</sup> האם מפרשי תורת משה והמוסיפים עליה היו עיוורים למשמע נבואותיהם? את טעם דברי פשר חבקוק יש לחפש אפוא במקום אחר, וכאמור לדעתי הם מתבארים מתוך תפיסת הזמן ההיסטורי של אנשי העדה. אמנם היו מי שהציעו שיש להבין את מעמדו של מורה הצדק על רקע הרעיון שמשמעות הנבואות הולכת ומתגלה במשך הדורות ועל כן לא יכלו הנביאים עצמם להבין את כולה.<sup>16</sup> בכך כבר קבעו נכונה שבעיני אנשי המגילות הייתה פרשנות הנבואה תהליך שנפרש לאורך זמן. אך הדברים נאמרו בקצרה ללא מיצוי המשתמע מכך וללא בירור התשתית העקרונית לגישה זו.

אם נשוב ונעיין בדברי פשר חבקוק על מורה הצדק ניווכח לדעת שפרק הזמן שחלף בין גילוי הנבואה הרזית לנביא ובין גילוי פשרה למורה הצדק הוא המצביע

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

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

יסוד נוסף המאפיין את תפיסת הזמן ההיסטורי בסגנונם של אנשי המגילות ובעלי החזונויות האפוקליפטיים הוא האופי הרזי והחידתי של המהלך ההיסטורי. שוב אין

17. ראה דימנט תשנ"א.
18. וכבר הראה יעקב ליכט (תשכ"ז, עמ' 65), שברבים מכתבי עדת המגילות משמשים המונחים "קץ" ו"עת" במשמעות זהה, היינו שניהם מציינים את התקופות הקצובות בשלשלת הקצים. ראה גם דימנט תשס"ח.
19. על הכרונולוגיה השביעונית ראה למשל קוך 1983; קאקו וסראנדור 1998. ראה גם את ההפניות שבהערות 20, 52, 56.
20. ראה דימנט 1993. ראה גם מה שכתבתי על הכרונולוגיה השביעונית באפוקריפון של ירמיהו (דימנט 2001, עמ' 113-115). במאמר מוקדם הצביע יעקב ליכט (1965) על חשיבות מערכת קצים/עתים כסכמה של זמן בחזונויות האפוקליפטיים, דוגמת האפוקליפסה של השבועות (חנוך החבשי צא 11-17; צג 1-10), ועל עניינם של אנשי המגילות בסכמה כזאת. ליכט גם מראה שבסכמות זמן אלה יש תת-דגמים סימטריים, המיוחדים לכל חיבור (אבל ראה להלן הערה 28). אך שתי הקביעות – זו שלא היה לאנשי קומראן עניין בפרטי ההתרחשויות בכל קץ (שחזר עליה גם במאמרו האחרון בנושא זה [ליכט תשנ"א, עמ' 5 הערה 10]), וזו שהיו להם רק שתי עתים, של ההווה ושל העתיד (ליכט תשכ"ז, עמ' 64) – מופרכות על ידי הפשר על הקצים (4Q180), המפרט תקופות ("קצים") היסטוריות על פי השתלשלותן, או הקטע 4Q247, המתאר את מהלך ההיסטוריה במושגי שבועות שנים או יובלים. קטע קטן זה כונה בשם "פשר על האפוקליפסה של השבועות", משום שמהדירו הניח שהוא פירוש כלשהו לאפוקליפסה של השבועות, הידועה מספר חנוך (צא 11-17; צג 1-10). ראה ברושי 2000, עמ' 189. אך זה שם מטעה שכן הקטע אינו "פשר" או פירוש על האפוקליפסה אלא מהלך היסטורי המתואר במתכונת של שבועות שנים, השונה בפרטיו מתיאורה של האפוקליפסה.

ההתרחשות כשהיא לעצמה ברורה ושקופה, כפי שהייתה כימי הנביאים, אלא מופיעה כהוויה חידתית ובלתי מובנת, בעיקר משום שהיא ערוכה מראש לפי תכנית אלוהית סתומה ונסתרת. מיטיב לתאר זאת ספר דניאל, שבפרקים ב-ז מסרטט חזונות סמליים וחידתיים על מהלך ההיסטוריה. בחזונות אלה מופיעים סמלים מורכבים ובלתי טבעיים, כגון הפסל העצום בפרק ב או החיות שבחזון דניאל בפרק ז.<sup>21</sup> ואכן, לא במקרה נבחרו סמלים מתמיהים ומוזרים כאלה לייצג את מהלך ההיסטוריה, שכן מהלך זה עצמו הוא מתמיה ורזי מטבע ברייתו, ופרטיו חבויים במסתרי התכנית האלוהית. רק חזון נוסף מסביר לדניאל את טיבם של הסמלים המוזרים הללו. דבריו של פשר חבקוק על הגילוי למורה הצדק מעידים שבעלי הפשרים התייחסו אל דברי הנבואה ממש כיחסם של מחברי הפרקים בספר דניאל אל החזיונות שפשרם נגלה לדניאל. אף לדידם של בעלי הפשרים היו דברי הנבואה בגדר "רזים", ואף לפי גישתם נתגלו פשרי רזים אלה בחסד אלוה למורה הצדק. לכן לא מקרה הוא שפירושי הפשר משתמשים בשיטות פרשנות של חלומות וחזונות כדי לבאר את תעלומות הנבואה.<sup>22</sup> בדרך אגב ייאמר שדווקא הנגדה מסוג זה מעידה שאין מורה הצדק עומד במקומו של נביא או כמחליפו. מעמדו שונה לגמרי. אין הוא מקבל מסרים חידתיים אלא את פתרונם. משום כך אין לדעתי להשוות את מורה הצדק למשה נותן התורה, כדרכם של חוקרים לא מעטים.<sup>23</sup> כדמות היסטורית שפעלה בראשית ימיה של העדה מתואר מורה הצדק כפושר נבואות. פירוש התורה מיוחס לדמות אחרת, דורש התורה (ברית דמשק ו 7-8; ז 18-19).<sup>24</sup>

משמעותו של רצף היסטורי מפורט, קצוב וקבוע מראש, שבספרות החזונות מתגלה לחכמי קדם, מתבררת אל נכון במסגרת השקפת עולמם של אנשי המגילות

21. ראה דימנט תשנ"ו והציונים להלן בהערה 27.
22. ראה פינקל 1963-1964. גם השימוש בשיטות פרשנות הדומות לשיטות חז"ל, כגון אל תיקרי, חילוף, נוטריקון, גזרה שווה ומשחק מילים, הוא אמצעי לגשר על הפער בין ה"רז" לפשרו. ראה סקירתו של ברוק 1985, עמ' 283-292.
23. ראה למשל בן 1960, עמ' 62-63; פישביין 1988, עמ' 361.
24. העובדה ששתי הדמויות, מורה הצדק ודורש התורה, נזכרות גם בהקשר של אחרית הימים (יורה הצדק - ברית דמשק ו 11; דורש התורה - 4Q174 i 11-12 [פלורילגיום]) אינה מטשטשת את האופי ההיסטורי של דמויות אלה בהקשרים אחרים. כפילות זו מעידה רק שעל פי הציפייה היה על כינויים אלה להתממש באישים אחרים גם בעידן הקץ האחרון והגאולה המזומנת בו. שני אזכורים אחרים של "תורה" המיוחסת אולי למורה הצדק (4Q171 3-10 iv; 4Q177 1-4 14 8-9) אינם מרמזים בהכרח לתורת משה אלא כנראה לתורה המיוחדת לעדה. לכן אין בכך כדי לקשור את מורה הצדק לפרשנות התורה דווקא. אף מברית דמשק כ 31-32 אין ללמוד שמורה הצדק היה פרשן תורה. זאת משום שאין מדובר בפרשנות התורה אלא בציות ל"מורה צדק" ("והאזינו לקול מורה צדק"). כמו כן אין ביטחון שמדובר בדמות ההיסטורית של מייסד העדה, שכן הכינוי מופיע בניסוח בלתי מידוע "מורה צדק" וכאזכור כללי בשורה כ 18 "לקול מורה". ראה לעיל הערה 16.

על הגזרה הקדומה. לפי השקפה זו, עקרונות הבריאה ותולדות בני אנוש נקבעו מקדמת דנא בתכנית אלוהית שהותוותה קודם להיווצרות העולם ועל פיה נעשה מעשה הבריאה. אף על פי שהשקפה זו מפורשת בפירוט יחסי רק בכתביה של עדת המגילות,<sup>25</sup> היא עומדת גם ביסוד החזונות האפוקליפטיים של דניאל, של חנוך ודומיהם.<sup>26</sup> תיאורו של חזון החיות, שהאב הקדום חנוך רואה בו את מהלך ההיסטוריה מראשיתה ועד סופה, משמיע את הדעה שמהלך תולדות האנושות כבר היה מקובע לפרטיו על פי מתווה ברור מתחילתו ועד לסיומו. יתרה מזו, קווי ההתפתחות האחידים, העוברים בכל מהלך הזמן ההיסטורי ומובילים מן הבריאה אל החטא, ממנו אל העונש ומשם לטוב שיתגלה בסוף הזמן, מלכדים את הרצף ההיסטורי לכלל מהות אחת. רעיון זה מובע בצורה מוחשית בפרק ב בספר דניאל, שם מוצג הרצף ההיסטורי בדמות אחת – פסל ענק, שאבריו השונים מציגים את התקופות השונות.<sup>27</sup> השקפה דומה באה לידי ביטוי בחזון עזרא הרביעי (ה' 46–55), שהרצף ההיסטורי מצויר בו כתהליך של היריון ולידה של אישה אחת.<sup>28</sup> לכידות הזמן ההיסטורי במובן זה יש לה השלכות רבות משקל על טיבן ואופיין של תולדות בני אנוש. בין השאר משמעותה היא כי מה שהתרחש בפרק זמן אחד יש לו קשר למתרחש בפרק זמן אחר ואף השפעה עליו. ביטוי לרעיון זה ניתן למשל בעובדה שכמה חיבורים משווים את דור המבול לדור אחרית הימים מבחינת מבנה ההתרחשויות והחוקיות הפועלת בשניהם.<sup>29</sup> ביטוי אחר לזיקה שבין התקופות

25. ראה למשל סרך היחד (IQS) ג' 15–17; פשר על הקצים 4Q180 1 1–5; עותק של ברית דמשק 4Q268 1 4–8; החיבור החכמתי "מוסר למבין" 4Q416 1.

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

27. את העובדה שתקופות היסטוריות שונות מגולמות בפסל אחד פירש ביקרמן (1967, עמ' 67) באמרו שהדמות מייצגת את מעשה השלטון עצמו ולא כל ממלכה נפרדת. על תפיסת ההיסטוריה בחזונות האפוקליפטיים כתהליך אחיד עמד גם ליכט (תשכ"ז, עמ' 69), והוא מביא דברים דומים מפי צ'ארלס (1913, עמ' 183). כיוצא בזה כתב גם ראסל (1964, עמ' 218). יש לשים לב שמן המחברים שכבר הכירו את המגילות (ביקרמן וראסל) רק ליכט קשר אל המגילות את הבחנותיו על הספרות האפוקליפטית. אך הוא לא הסיק את המשתמע מאחדותה של שלשלת הקצים לגבי אפשרות מימוש הנבואות והבנתן, ומזה אל מציאות פשרים לנבואות שנתקיימו יותר מפעם אחת.

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

29. ראה למשל האפוקליפסה של השבועות (חנוך החבשי צג 4, 9) וספרי הבשורה (מתי כד 37–39; לוקס יז 26–27). לאחרונה הדגיש בדנבנדר בצדק שהיחס בין המבול לתהליכי אחרית הימים באפוקליפסה של השבועות הוא אנלוגי ואינו יחס של גרימה. ראה בדנבנדר 2005,



ההיסטוריות עולה מן ההידרדרות המתמדת של חטאי ישראל בייחוד לאחר חורבן הבית הראשון, והיא הולכת ומתממשת במשך תקופות אחדות עד שהיא מגיעה לשיא ולשבר שאחריו באה הגאולה. מכאן שיש תהליך אחד השוזר את התקופות כולן. תפיסה זו מציירת את הזמן ההיסטורי כמעין אורגניזם אחד, שיש זיקה, תלות וקשר בין כל אבריו. זוהי אפוא ישות שמתנהלים בה תהליכים אחידים לאורך כל פרקי הזמן המרכיבים אותה.<sup>30</sup>

ציור ההתרחשות ההיסטורית כתהליך אחד בעל שלבים נפרשים והולכים משמיע שהבנת התהליך הזה אינה יכולה להיות קפואה וחד-פעמית, אלא היא נגלית והולכת ומתעצמת לאורך השלבים השונים המממשים את הרצף. אם כך, מטבע התהליך עצמו משתנה הבנתו לפי מיקומו של המתבונן ברצף. לשון אחר, כל דור זוכה לשיעור ההבנה המתאים למקומו בחוליות מהלך הזמן. כך, לפי ספרות חנוך האפוקליפטית היה יכול חנוך לחזות בהתרחשויות הרזיות של ההיסטוריה, אך לא להבין את פרטיהן. אף דניאל נזקק לגילוי אלוהי (ב 19) או לפרשנות של מלאכים (ז 16; ח 15-18; ט 20-23; י 5-12) כדי להבין חזונות שנגלו למלכים או לו עצמו. מן העובדה שההיסטוריה היא רזית והבנת מסתריה היא תהליך דינמי מתפתח והולך, שטיבו מתגלה רק למתי מעט הראויים לכך, נגזר שיש הבדל מהותי בין הרז לפירושו. לפי ספר דניאל (ב 1-11), למשל, רזי ההיסטוריה נגלו לנבוכדנאצר, אך ללא פשרם. בפשר חבקוק בא הבדל זה לידי ביטוי בהפרש הזמנים בין גילוי רזי ההיסטוריה לנביאים ובין גילוי פירושם למורה הצדק. שני סוגי הגילויים באים מן המקור האלוהי, שכן שניהם קשורים במסתרי התכנית האלוהית וחוקיות ההיסטוריה. אך העובדה ששניהם ממוקמים בנקודות שונות ברצף הזמנים מעידה שמעמדם שונה. הרז יכול להתגלות בשלבים מוקדמים יותר של רצף הזמן, אך מידת בהירותו ומשמעותו של הרז מתגלה רק מעט מעט ולאט לאט. אבל גם הבנת הרזים באה בגילוי ממעל, והיא תלויה במקומם של מקבלי הגילוי ברצף ההיסטורי.

הדמיון בין דרכי הפירוש של החזונות האפוקליפטיים ובין פשר דברי הנבואה בקומראן מעיד שהנבואות נתפסו בקומראן כחזונות על אירועי העתיד. אך בכמה עניינים יש הבדל בעל משמעות בין החזונות האפוקליפטיים ופירושיהם מפי מלאכים ובין פירוש נבואות מפי מורה הצדק. מבחינת הדמות מוסרת הפירוש מתגלים החזונות האפוקליפטיים לדמויות של חכמי קדם, ואילו בפשר חבקוק ניצבת דמות היסטורית בזמן היסטורי, זו של מורה הצדק. מבחינת נושא הפירוש מתפרשים

עמ' 202. אך אין בכך כדי למעט את הזיקה בין שני מאורעות אלו שבשני קצוות הרצף ההיסטורי. ראה גם לעיל הערה 28.

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

בספרות האפוקליפטית דברי חזון וחלומות, ואילו בפשרים מתבררים למורה הצדק דברי נבואה. ועוד זאת, מעמדו של מורה הצדק שונה מן החזונים הקדומים לא רק משום שהוא דמות היסטורית אלא גם משום שהוא ניצב סמוך לסוף התהליך ההיסטורי ולא בראשיתו, כחזונים הקדמונים, שכן לפי אמונת אנשי העדה, מנהיגם חי סמוך לסיום רצף הזמנים, על סף הדור האחרון. אם לומר זאת אחרת, מעמדו של מנהיג העדה סמוך לקצה של ההיסטוריה הקנה לו יתרון שלא היה לנביאים, שכן היה יכול לזכות בהבנה קרובה למיצוי של משמעות התהליכים ההיסטוריים המרומזים בנבואות. עניין זה מרומז בדברי ברית דמשק א 11–12 על תפקידו של מורה הצדק בעיצוב פני עדת המגילות: "וידוע לדורות אחרונים את אשר עשה בדור אחרון בעדת בוגדים".<sup>31</sup>

נראה שלפי השקפה זו הנביאים אמנם הבינו את חזונותיהם אך בשיעור ובמובן הימים לתקופתם. דבריהם לעתיד, אף שהיו נכונים לשעתם, כללו מימד נסתר שלא היה יכול לבוא למלוא גילוייו אלא בסוף התהליך. לכן רק מורה הצדק, שחי סמוך לסיום השלשלת ההיסטורית, היה יכול לקבל גילוי שלם על משמעות הרצף כולו. אם נכון ניתוח זה, הוא משקף את התפיסה שהדיבר האלוהי הנבואי הוא חידתי מעצם טיבו וניתן להתפרש יותר מפעם אחת ועל יותר מאירוע אחד, הכול לפי הקשר זמנו של המפרש ולפי המפתחות שיש בידיו להבנתו נכונה.

ואכן המימד הדינמי שבתהליך ההיסטורי מצוין בכתבי עדת המגילות בכמה וכמה פנים, והמסקנה המתבקשת הוסקה ממימד זה במפורש כבר בכתבי העדה, בעיקר ביחס לסדרי הכת ולפירושו התורה. שהתורה מתפרשת באופן דינמי בכל עת ועת נקבע במפורש בכמה וכמה מכתבי העדה (ראה למשל סרך היחד ח 15; ט 12–15; ברית דמשק יב 20–21), ותפיסה זו נדונה במחקר.<sup>32</sup> כבר דוד פלוסר קשר את העמדה הזאת עם תפיסת הזמן של אנשי העדה: "מכאן שמן האדם הרוצה לחיות לפי רצון האל דרושה בכל עת ועת תפישת עמדה חדשה כלפי מאורעות זמנו ודורו".<sup>33</sup> אך הוא לא קשר זאת עם פרשנות הנבואות. למעשה לא הובהר עד עתה שהמימד הדינמי קיים לא רק בהבנת התורה אלא גם בהבנת הנבואות, עובדה המאפשרת לפשור אותן יותר מפעם אחת. דבר זה מתברר לא רק מניתוח הדברים, אלא משתמע גם מכתבי העדה ומהספרות הקרובה לה. רצוני להדגים את הדבר בשלוש דוגמאות, המראות שאנשי העדה וחוגים אחרים הקרובים לה היו מודעים למימד הדינמי של פירושי נבואות בכך שקיבלו שאפשר לפרשן ביותר מפירוש אחד, הכול לפי זמן נתינתו של כל פירוש.

31. גרשון ברין (1992, עמ' 111\*) מעיר נכונה שכאן מכון הניסוח לפרשנות הנבואה בדרך הפשר, ואם כן עולים דברי ברית דמשק בקנה אחד עם הנאמר בפשר חבקוק.

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

33. פלוסר תשי"ד, עמ' 90 (=חשס"ב, עמ' 5).

### הפשר על הבית הנאמן (ברית דמשק ג-ד)

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

...ואל ברזי פלאו כפר בעד עונם וישא לפשעם ויבן להם "בית נאמן" בישראל אשר לא עמד כמהו למלפנים ועד הנה; המחזיקים בו לחיי נצח וכל כבוד האדם להם הוא, כאשר הקים אל להם ביד יחזקאל הנביא לאמר: "הכהנים והלויים ובני צדוק אשר שמרו את משמרת מקדשי בתעות בני ישראל מעלי הם יגישו לי חלב ודם" (יחזקאל מד 15); "הכהנים" הם שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה והנלויים עמהם ו"בני צדוק" הם בחירי ישראל קריאי השם העמדים באחרית הימים (ברית דמשק [CD] ג 19 – ד 4).<sup>35</sup>

בקטע זה מתאר בעל ברית דמשק את גורל אנשי עדת המגילות דרך פשרים. בקטע המקדים את הציטטה הוא מספר על חטאי אנשי העדה (ג 17–18), בדומה לתיאור בדף א 8–10. בדף א מתואר הגרעין הראשון של אנשי העדה, שחבריו מודעים לחטאתם ומחפשים דרך לשוב בתשובה. כמעשה חסד והיענות לחיפוש זה מקים להם האל את מורה הצדק "להדריךכם בדרך לבו" (א 10–11). בפסקה שלפנינו (ג 18–19) באה כפרת עונם של אנשי העדה החוטאים כגס פלאי והיא לובשת ממשות בבניית "בית נאמן" בישראל". הצירוף בית נאמן יחיד הוא במגילות ואף במקרא אין הוא נפוץ. הוא מופיע רק שלוש פעמים, פעמיים במובן של שושלת מלוכה לגבי דוד (שמואל א כה 28) ולגבי ירבעם (מלכים א יא 38), ופעם אחת לגבי שושלת כהונה בנבואה לעלי (שמואל א ב 35). נדירותו של הצירוף, והקשר הקטע שהוא בא בו בברית דמשק, שעניינו כהונה, מעידים שבברית דמשק מכוון הצירוף לנבואה לעלי. בנבואה זו מוסר איש האלוהים לעלי שבניו ימותו וביתו ייכרת, ולעתיד לבוא יקים האל כוהן אחר ובית כהונה אחר תחתיו: "והקימתי לי כהן נאמן כאשר בלבבי ובנפשי יעשה ובניתי לו בית נאמן והתהלך לפני משיחי כל הימים" (שמואל א ב 35). בית הכהונה שיחליף את בית עלי יזכה לאריכות ימים ולביסוס, כמשמעו של הביטוי בית נאמן. בברית דמשק מתפרש בית נאמן על חיי העדה מתוך

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

35. לפי מהדורתו של אלישע קימרון 1992, עמ' 15–16. סימני הפיסוק הם שלי. בעותקי המערה הרביעית לא נשתמרו נוסחים אחרים לקטע זה.

ראייתה כחבורת כוהנים. דבר זה מבורר בפשר ליחזקאל מד 15, המזהה במפורש את העדה עם הכהונה הנזכרת בדברי יחזקאל. אמנם הפשר מפרק את תואריה של קבוצת הכהונה האחת של יחזקאל, "הכהנים הלויים בני צדוק", לשלוש קבוצות, שכל אחת נפשרת על מרכיב אחד בלשונו של יחזקאל, אך כולן הן קבוצות בתוך העדה: הכהנים הם שבי ישראל, הלויים הם הנלווים עמהם, ובני צדוק הם קריאי השם. עיקר הוא שהכינוי הכולל "שבי ישראל" מזהה עם התיבה כהנים, ואם כן כל אנשי העדה נחשבים לכהנים שבדברי הנביא.

מן ההקשר ברור שלדידו של בעל הפשר מימוש נבואת יחזקאל אינו אלא בניית "בית נאמן", כלומר הוא קיום הנבואה על בית הכהונה שיחליף את צאצאי עלי. הקישור בין הנבואה לעלי ובין נבואת יחזקאל נעשה כנראה על סמך שתי עובדות: (א) הצירוף בני צדוק שבלשונו של יחזקאל מגדיר את בית הכהונה המיוחד הזה; (ב) העובדה שבספר מלכים כבר נקבע שנבואת איש האלוהים נתממשה בגירושו של אביתר מן הכהונה בימי שלמה (מלכים א ב 27) ובמינויו של צדוק הכהן תחתיו (שם 35). ומכאן שלדעת בעל הקטע הזה בספר מלכים, נתמלאה הנבואה לעלי על שני חלקיה: בגירוש אביתר, צאצא של עלי,<sup>36</sup> נתממשה הנבואה על נטילת הכהונה מבני עלי, ובמינוי צדוק נתמלא החזון על הופעת כוהן נאמן ובית כהונה אחר במקומו לעתיד לבוא.<sup>37</sup> כך כבר בעל ההערה בספר מלכים משמע שצדוק היה הכהן הנאמן שהנבואה לעלי רמזה עליו, וצאצאיו הם בית הכהונה הנאמן שקם בדבר האל. דרך אגב, ראוי להעיר שבעל ההערה בספר מלכים מדבר על מילוי הנבואה כמאה שנה לאחר שנאמרה לעלי. פרק זמן זה מעיד שכבר בעולם המקרא הייתה מקובלת הדעה שהנבואה עשויה להתגשם כמה דורות לאחר אמירתה. כיוצא בזה גם נבואות אחרות הנזכרות בספר מלכים, כגון נבואת אליהו על מות איזבל, שנאמרה בימי אחאב (מלכים א כא 23) ונתמלאה רק בימיו של יורם בנו (מלכים ב ט 36). אלא שבעולמו של המקרא עדיין אין רעיון זה משולב עם תפיסה של היסטוריה כמערכת קצים מתוחמים וברורים. רק שילוב זה הופך את השקפת אנשי המגילות למה שהיא.

מכל מקום, לענייננו חשוב שלפני מחבר הפשר כבר היו נוסחי ספר שמואל וספר מלכים שקשרו את גורל אביתר וצדוק בנבואה לעלי. על יסוד צירוף עניינים זה

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

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

הסמך בעל הפשר את נבואת יחזקאל לנבואה לעלי. שכן לדידו הנבואה לעלי מרמזת לבית צדוק, ובנבואת יחזקאל מדובר על כהונתם של בני צדוק במקדש שלעתיד לבוא. לדעת הפשר בברית דמשק מכוונות שתי הנבואות לעניין אחד – בית הכהונה הנאמן שאינו אלא העדה ואורחות חייה. בכך מצטרף גם פשר זה אל הרמזים לרעיון שהעדה עצמה היא "בית קודש" (סרך היחד [1QS] ח 6), היינו מקדש (פלורילגיום, 4Q174 i 6–7).<sup>38</sup> אם כן, הפסוק ביחזקאל נפטר כך שהוא מציג את הקשר לבית הנאמן האמור בנבואה לעלי. מכאן שעיקר עניינו של בעל הפשר בברית דמשק הוא לפרש את הנבואה של איש האלוהים בשמואל ב על הכהונה הנאמנה לעתיד לבוא, ולזהותה עם אנשי העדה ומנהיגיה. הוא עשה זאת על ידי קישור נבואת איש האלוהים לזו של יחזקאל מד.

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

38. בפשר של ברית דמשק יש אפוא עדות נוספת לתפיסת העדה כמקדש שמוקטרים בו "מעשי תורה", היינו מצוות, לפי האמור בפלורילגיום לעיל. ראה דימנט 1986. הרעיון של עדה כמקדש או כעיר מקדש מקופל גם בפשר על ישעיהו נד (4Q164).

### הפשר על קללת יהושע

כתבי קומראן מציעים פירוש בדרך הפשר גם לקללת יהושע לבונה יריחו (יהושע ו 26), ומכאן שהם רואים בקללה נבואה. פשר זה ידוע בכתבי קומראן משני מקורות: הוא נכלל בטור מכתב יד המכונה טסטימוניה (21–30 [Testimonia] 4Q175), הכולל ציטטות מן החומש וציטטה מיהושע עם הפשר האמור. כתב יד זה, שזמנו בערך 100 לפסה"נ, נתפרסם לראשונה בידי אלגרו בשנים הראשונות לחקר קומראן וזכה להתעניינות רבה משום שאינו בא מן המקרא ומשום שכדרכם של פשרים הוא מרמז למאורעות ולאישים בני הזמן.<sup>39</sup> אך המחקר קיבל כיוון אחר משנתברר שפסקה זו מזדמנת בחיבור נוסף, המכונה היום האפוקריפון של יהושע.<sup>40</sup> יש הסוברים שטסטימוניה הוא המקור והאפוקריפון העתיק ממנו, ובכך מבקשים לשמר את הפירוש שהפשר מכוון לנסיבות ההיסטוריות הכרוכות ביוחנן הורקנוס ושני בניו,<sup>41</sup> אך הבנה כזאת אינה מתיישבת עם האופי של שני החיבורים. פלורילגיום הוא אוסף של שלושה קטעים שאינם קשורים זה לזה באופן ספרותי. הקטעים הראשונים הם ציטטות מספרי החומש (דברים ה 28–29; יח 18–19; במדבר כד 15–17; דברים לג 8–11) ללא שום פירוש. הפסקה הרביעית והאחרונה נבדלת מקודמותיה בזה שהיא כוללת ציטטה מיהושע ו 26, שאינו חומש, ויש בה פירוש בדרך הפשר. קשה להניח שפלורילגיום, המורכב ברובו מציטטות שאינן קשורות בדרך ספרותית, יכול קטע רביעי שאינו ציטטה אלא חיבור עצמאי משלו. ההנחה ההפוכה היא המסתברת, היינו שגם הקטע על קללת יהושע הוא ציטטה כלשהי. ואכן קטע זה מוצא מקום הולם באפוקריפון של יהושע, שכן הוא בא ברצף סיפורי על יהושע ומעשיו ומשתלב היטב באופיים של שרידים אחרים מחיבור זה, המרצה את סיפור עלילותיו של יהושע לפי סדר המקרא ומצטט את נאומיו ותפילותיו.<sup>42</sup> לכן מסתברת ההנחה שפלורילגיום מצטט את האפוקריפון של יהושע ולא להפך. כל פירוש של הדמויות ושל המעשים המרומזים בפשר הקללה ליריחו חייב להתחשב במצב דברים זה. דרך אגב, יש בכך כדי להצביע על קדמות הפשר כשיטה פרשנית, הנוהגת לפחות מאמצע המאה השנייה לפני הספירה, כפי שאמנם מוכיח פרק ט בספר דניאל (וראה להלן). לנושא הדיון כאן חשוב שבעל האפוקריפון של יהושע מפרש את הקללה על יריחו על מאורעות מימי הבית השני ומכאן שהוא רואה בה נבואה.<sup>43</sup> אך אין הוא מוטרד

39. ראה את פרסומו הראשון של אלגרו 1956, ואת מהדורתו הסופית, אלגרו 1968.

40. על כתבי היד מקומראן שיש לשייכם לחיבור זה ראה טוב 1998; דימנט 2003, ושם הפניות לספרות נוספת. לההדרה מחדש של הקללה ופירושה המפורט ראה דימנט שם.

41. ראה אשל 1992.

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

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

כלל מן העובדה שעל פי הרצאת הדברים במלכים א טז 34 כבר התממשה קללה זו בימיו של אחאב מלך ישראל, כמה מאות שנים לאחר שאמרה יהושע.<sup>44</sup> אף כאן מספר בעל ספר מלכים על מימוש כפשוטו. חיאל בית האלי בנה את יריחו ושני בניו מתו בשל כך.<sup>45</sup> לעומתו מציג בעל האפוקריפון של יהושע את מימוש הקללה באירועים מימי בית שני בדרך של אריגת רמזי מקרא המתפרשים על ירושלים בדרך סמלית. לשם כך מסתייע בעל הפרש בנוסח קללת יהושע הקרוב לתרגום השבעים.<sup>46</sup> בנוסח זה לא נזכרת כלל יריחו אלא מופיע רק הצירוף "העיר הזאת", המרבה להופיע במקרא כאמור על ירושלים.<sup>47</sup> לכן מסתבר שהמחבר פשר את הקללה על ירושלים ולא על יריחו, כפי שאכן מתאשר מסוף הפרש המדבר על "חל בת ציון ובחוק ירושלם" (4Q175[Test] 29–30).<sup>48</sup> על זיהויו של "אחד בליעל", שבניו בנו את "העיר הזאת", אין תמימות דעים. יש מי שסבורים שהוא שליט חשמונאי מוקדם, יונתן או שמעון, ואחרים מבקשים לראות בו את יוחנן הורקנוס. מכל מקום, ודאי הוא שהפרש מכוון לאישיות היסטורית הקרובה לימיו של המחבר, בן המאה השנייה לפסה"נ.

שוב לפנינו דוגמה לכך שפרש מציג פירוש סמלי לנבואה אף על פי שהוא מכיר מימוש קודם של הנבואה בימי אחאב. מרווח זמנים זה מעיד שלדעת בעל הפרש אין המימוש הראשון ממצה את תוכנה ואת מהותה של הנבואה והיא עשויה להתקיים יותר מפעם אחת. גם כאן מציג הפירוש הראשון מימוש ראלי של נבואה, ואילו הפרש מציג מימוש נוסף של הקללה על ידי הסבר סמלי.

### פירוש נבואת ירמיהו בספר דניאל ט

אף על פי שאין ספר דניאל נמנה עם חיבורי עדת המגילות, יש לו זיקה אליהם, שכן רבים מענייניו ולשונויותיו קרובים להם. אף נתגלו שרידים של שישה עותקים מספר זה במערות קומראן והם מעידים על העניין הרב שהיה לאנשי עדת קומראן בספר

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

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

46. ראה מזור 1988, עמ' 2–7.

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

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

הזה.<sup>49</sup> פרקיו העבריים ועריכתו האחרונה נעשו כנראה בשנת 164 לפסה"נ ובכך הם משיקים לשלביה הראשונים של עדת היחד. לכן יש עניין רב בעובדה שגם ספר זה מתייחס למימוש דברי הנבואה בדומה למה שמשמע מן המגילות. הדבר משתקף בבירור בפרק ט, בפירוש הסמלי לנבואת שבעים השנה של ירמיהו, שנמסר לדניאל מפי המלאך גבריאל (דניאל ט 21–22).<sup>50</sup> ירמיהו עצמו ניבא שלנבוכדנאצר מלך בבל נקצבו שבעים שנות שלטון על העולם כולו. אף יהודה תהיה משועבדת לו בפרק זמן זה, ובסופו ישובו גולי יהודה לארצם (ירמיה כה 11–12; כט 10). כבר בספרי המקרא המאוחרים נתפרשה נבואתו של ירמיהו. לפי הנאמר בחתימת דברי הימים ב לו 22–21 ובראש ספר עזרא א 1–2 נתמלאה הנבואה הזאת ברשות שנתן כורש מלך פרס לקומם את המקדש. שני מקורות אלה משקפים חשבון של שבעים שנה משנתו הראשונה של נבוכדנאצר (ירמיה כה 1, כלומר בערך ב־605 לפסה"נ) ועד הצהרת כורש (538 לפסה"נ).<sup>51</sup> לפי הרמזים בזכריה א 12 ו־5 נראה שהיה גם חשבון אחר, שמנה את שבעים השנה מחורבן הבית הראשון (586 לפסה"נ) ועד חנוכת הבית השני בימי דריוש מלך פרס (515 לפסה"נ).<sup>52</sup> אך זה גם זה הם חישובים של כרונולוגיה פשוטה, והם מעידים על התממשות הנבואה לפחות פעם אחת.<sup>53</sup> והנה בספר דניאל, בראש פרק ט (3–20), מסופר שדניאל התענה והתוודה על חטאי ישראל, כדי שיוכשר ויטוהר לקבל פתרון והסבר למספר שבעים השנים שבנבואת ירמיהו. מן הסיפור עולה שהשאלה שדניאל מבקש לה פתרון היא מה משמעות פרק הזמן שנקב ירמיהו, "למלאות לחרבות ירושלם שבעים שנה" (ט 2). זוהי אפוא שאלה על המשמעות הכרונולוגית של תקופת שבעים השנה. אין להניח שמחבר פרק זה, שחי בימי גזרות אנטיוכוס (164 לפסה"נ), לא הכיר את הכתובים האומרים שנבואת ירמיהו כבר נתממשה בהצהרת כורש או בחנוכת הבית השני, וגם

49. במגילות קומראן נשתמרו שני פשרים בודדים על פסוקים מספר דניאל. האחד, על דניאל ט 25, משולב בפשר מלכיצדק (11Q13 ii 18; מצוטט לעיל). האחר, על דניאל יא 32, בא בקטע המכונה פלורילגיום (4Q174 1–3 ii 3–4a). על השפעת ספר דניאל על מגילת המלחמה ראה פלוסר תשמ"א; ביל 1984 עמ' 42–65.

50. על הדמיון של פירוש נבואת ירמיהו בדניאל ט לשיטת הפשר ראה לעיל וכן להלן הערה 57.  
51. על חישוב זה בספר עזרא ראה למשל ויליאמסון 1985, עמ' 9–10. על היחס בין קביעת ספר עזרא לזו של דברי הימים ב ראה הדעות המצוטטות אצל קלימי תש"ס, עמ' 389–390 הערה 7. משכנעים דברי שרה יפת (1993, עמ' 1075–1077) שהקטע בדברי הימים ב זר לסגנונו ולעניינו, ולכן הוא תלוי בספר עזרא ולא להפך.

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

53. ראה ניסוחו של פישביין (1985, עמ' 481): "...both the Chronicler and Zecharia attempted to apply the Jeremiah oracle of wrath and reconstruction quite literally: seventy years means seventy years"



אין זה סביר שדחה אותם. אמנם בעל פרק ט בדניאל שיכין את גילוי פשר נבואת ירמיהו לדניאל בימי דריווש "מזרע מדי". אם כן, מבחינת שזירת המאורעות בספורי ספר דניאל, שכידוע אינה משקפת במדויק את המאורעות ההיסטוריים, מתרחש גילוי זה קודם לימיו של כורש מלך פרס, נותן ההרשאה לקומם את המקדש השני, שהרי כורש נזכר בספר דניאל רק בפרק העוקב, י 1. מבחינת המערכה הפסידואפיגרפי אפשר אפוא לטעון שבעל דניאל פרק ט יצק את גילוי פשר נבואת ירמיהו כמטרים ומבשר את מימושה בשיבת ציון המתועדת בחיבורי המקרא ההיסטוריים. אולם הפשר המתגלה לדניאל מציג חשבון מרחיב, ובמקום שבעים שנים פשוטות הוא מציע שנבואת ירמיהו מכוונת לשבעים שנים "גדולות", היינו שבעים שמיטות, כלומר ארבע מאות ותשעים שנה. מכאן, שגם אם עיצב בעל פרק ט את סיפור המסגרת כאילו נמסר לדניאל פשר נבואת ירמיהו קודם שהתממשה בשיבת ציון, עדיין יש בפשר זה פתרון כרונולוגי שונה מן המניין הפשוט שמוצג בספרות ההיסטוריוגרפית של המקרא. אם כן, כפל פתרון הנבואה עומד בעינו גם לגבי מי שהאמין שדניאל התנבא בחצר המלך המדי לפני שכבש כורש את בבל ופרסם את הצהרתו המפורסמת.<sup>54</sup> כפילות זו בולטת לעין בכך שהפשר הכרונולוגי המוצג לדניאל מכון במפורש לתקופה מאוחרת מזו של ימי כורש עצמו. אך כפילות זו מרמזת שאין להבין את הנבואה כפשוטה, והיא מעניקה לפירוש מימד נוסף וחדש. כבר לשונו של הפרק עצמו מצביעה על מימד כזה, כי דניאל אומר "אני דניאל בינתי בספרים" (דניאל ט 2). והמלאך גבריאל משיב: "עתה יצאתי להשכילך בינה" (ט 22). העובדה שביאור מספר שנות החורבן שניבא עליו ירמיהו דורש בינה מיוחדת מעידה שאין הוא פשוט אלא יש לו "נפח" פשרני נוסף.<sup>55</sup> הנפח הזה מרומז הן במונחים סמליים שהביאור מתנסח בהן בשילוב של שני הפירושים, הפירוש הכרונולוגי הפשוט והפירוש הכרונולוגי המרחיב. הפירוש הפשוט משתקף במסגרת הסיפורית של ספר דניאל ואילו הפירוש המרחיב מתגלה לדניאל מפי המלאך גבריאל.

שילוב כזה מתברר כאשר בוחנים את פרטי הדברים בספר דברי הימים לאור הפתרון שנמסר לדניאל. שכן כבר בספר דברי הימים מתפרשת נבואת ירמיהו בצירוף לדברי קללת הברית בפרשת בחקתי (ויקרא כו 34–35). הקללה קובעת שהמלחמה,

54. ג'ון קולינס (1993, עמ' 349) מעיר על כך שמחבר הכרונולוגיה הספרותית של ספר דניאל העמיד את פשר דניאל לפני ימיו של כורש, אך אינו מציע את טעם הדבר. לדעתו, המחבר האמתי של ספר דניאל כתב את דבריו כדי לדחות את פירושיהם של ספר דברי הימים ושל זכריה לנבואת ירמיהו. פירוש זה מתעלם מן העובדה שמחברו בונה את ביאורו על פירוש דברי הימים ומשלכו לחזונו.

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

הגלות ושממת הארץ יבואו על ישראל משום שלא נהגו שנות שמיטה. המלחמה וההרס שבעקבותיה יממשו אפוא את שמיטת הארץ ו"שבתה" דרך החורבן שיבוא עליה. כך נבואת שבעים השנה של ירמיהו נתפסת במונחים של שמיטות שנאכפו על הארץ עם חורבנה.<sup>56</sup> פתרון נבואת ירמיהו שמציע המלאך גבריאֵל לדניאל כבר מניח את פרשנות השמיטה לנבואת ירמיהו, שכן הוא מונה את שבעים השנים כשבעים שמיטות, במקום שבעים שנים פשוטות, כפי שחושבו בפתרונות של בעל דברי הימים ושל הנביא זכריה. בפתרון זה שומר הפשר על המספר שבעים ועל הקשר שלו לשמיטה, אך בעת ובעונה אחת פותח פתח להרחבת מרווח הזמן האמור בנבואה וכך לביאור על פרטי מאורעות אחרים. אם כן, בדרך של שילוב הפירוש הכרונולוגי הפשוט עם הפירוש הכרונולוגי המרחיב, המושם בפי דמות שחיה בימי מלכי בבל ופרס, בא מחבר פרק ט, בן תקופת גזרות אנטיוכוס, לומר שדבר הנבואה רב־פנים הוא ולא נתממש עד תומו בימי כורש אלא יש בו צד שעדיין ממתין לגילוי בעתיד. זוהי גם דרכם של פרשני הפשרים מקומראן.<sup>57</sup> הניסוח התמציתי של הפשר לדניאל ורמזיו להתרחשויות הצפויות בפרק הזמן של שבעים השמיטות מעיד על אופיו הסמלי של הפירוש והולם את המעבר מהסבר על דרך הפשט בפירוש הפשוט לביאור במישור אחר בפירוש המרחיב, מעבר שנעשה גם בפשרים לנבואה לעלי ולקללת יהושע.<sup>58</sup>

### סיכום

מן הדוגמאות שנסקרו כאן מתברר שבעלי הפשרים היו מודעים לאפשרות שנבואה תתפרש ותתגשם יותר מפעם אחת ולמעשה בנו את פירושיהם על הכרה זו. רעיון זה משתלב יפה בהשקפה על לכידותו של הזמן ההיסטורי. ראייתו של הזמן הזה כאורגניזם אחד מעניקה משמעות מיוחדת לפער הזמנים בין גילוי רזי ההיסטוריה

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

57. פשר מלכיצדק לכשעצמו (11Q13 ii 17–20 המצוטט לעיל) מציע פירוש פשרי לדניאל ט 22 ומדגים באופן נפלא את התהליך ההולך ונמשך של מימוש נבואה יותר מפעם אחת. על שיטת הפירוש של דניאל ט לנבואת ירמיהו ורמיונה לשיטת הפשרים מקומראן ראה למשל הרטמן ודיללה 1978, עמ' 247, 250; קולינס 1984, עמ' 10. ברוס 1959, עמ' 67–68) מציע שהתאריך 390 הנקוב בברית דמשק א 5–6 (לפי יחזקאל ד 5) מבוסס על החישוב השביעוני של דניאל ט. על כרונולוגיה שביעונית בקומראן ראה הפרסומים שצוטטו לעיל בהערות 19, 20, 52 וכן סקירתו של גנדרקאם 1998, עמ' 93–109.

58. דברים קרובים כתב פישביין 1985, עמ' 482.

לנביאים ובין גילוי פשרם למורה הצדק זמן רב לאחר מכן. מיקום שני הגילויים האלה בשתי נקודות שונות ברצף הזמן בפשר חבקוק מקביל לפער הזמנים הגדול בין החוזה האפוקליפטי בספרות החזונויות ובין המחברים האמתיים של הספרות הזאת, בני המאות האחרונות לפסה"צ או ראשיתה. בשניהם מעיד הפרש הזמנים שיש מימד סתום וחתום במהלך ההיסטוריה, מימד הנפרש ומתגלה רק סמוך לסופה. כזה הוא טיבו של רצף תולדותיה של האנושות, לפי גישת הספרות האפוקליפטית וחיבורי עדת המגילות.

המימד הדינמי הנפרש והולך דרך ההתרחשויות המתהוות בזמן, שדרכן לובשת ממשות התכנית האלוהית, מכתיב גם את דרך הבנת ההתרחשויות. אף זו הולכת ומתגלה עם המהלך עצמו. זאת כמוכן למי שזכו להבנה כזאת. כך היה יכול בעל ברית דמשק לפרש בדרך הפשר את האירועים ההיסטוריים בני זמנו, המרומזים לדעתו בדברי משה (דברים לב 33), אך לקבוע "ובכל אלה לא הבינו בוני החיץ וטחי תפל" (ברית דמשק ח 12 [=יט 25 – כ 1]). רמזי הנבואות נגלו רק לאנשי העדה ולא ליריביהם, "בוני החיץ וטחי תפל".<sup>59</sup> אם כן, לידם של אנשי עדת המגילות מצטרפת פרשנות הנבואה אל פרשנות התורה בכך ששתיהן יוסדות אדניהן על התפיסה הרואה את רצף הזמנים כתהליך מתמש והולך המשפיע על שיעור הבנת בני אנוש למתרחש בו בכל תקופה ותקופה.<sup>60</sup>

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

### קיצורים ביבליוגרפיים

- אלגרו 1956, "Further Messianic References in Qumran = Literature", *JBL* 75 (1956), pp. 182–187  
 אלגרו 1968, *J. M. Allegro, Qumran Cave 4.I (4Q158–4Q186) (DJD 5)*, = Oxford 1968

59. הבנה כזו משתקפת גם בקטע הפתיחה של ברית דמשק שהשתמר באחד מעותקי החיבור ממערת קומראן הרביעית: "ויגל עיניהמה בנסתרות ואוזנמה פתח וישמעו עמוקות ויבינו בכול נהיות עד מה יבוא בם" (4Q268 1 7–8).  
 60. ראה למשל את דברי סרך היחד (1QS) ט 12–13: "אלה החוקים למשכיל להתהלך בם עם כל חי לתכון עת ועת ולמשקל איש ואיש; לעשות את רצון אל ככול הנגלה עת בעת ולמוד את כול השכל הנמצא לפי העתים". לבירור עניינים אלה בהרחבה ראה דימנט 2006.  
 61. בידוע הותירו תפיסות אלה רישומים גם בספרויות אחרות, כגון חיבורי הברית החדשה, אך הם עניין למאמר אחר.

- K. Elliger, *Studien zum Habakuk: Kommentar vom Toten Meer* (BHT 15), Tübingen 1953 אליגר = 1953
- P. R. Ackroyd, *I & II Chronicles, Ezra, Nehemiah*, London = 1973 אקרויד = 1973
- H. Eshel, "The Historical Background of the Pesher = 1992 אשל  
Interpreting Joshua's Curse on the Rebuilder of Jericho", *RQ* 15  
(1992), pp. 409–420
- אשל = 2004 ח' אשל, מגילות קומראן והמדינה החשמונאית, ירושלים 2004
- J. M. Baumgarten, "La loi religieuse de la communauté = 1996 באומגרטן  
de Qoumrân", *Annales: Histoire, Sciences Sociales* 51 (1996), pp.  
1005–1025
- A. Bedenbender, "Reflection on Ideology and Date of the = 2005 בדנבנדר  
Apocalypse of Weeks", in G. Boccaccini (ed.), *Enoch and Qumran  
Origins*, Grand Rapids, Mich. 2005, pp. 200–203
- M. Borrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, = 1950 בורוז  
I, New Haven 1950
- G. K. Beale, *The use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature = 1984 ביל  
and in the Revelation of St. John*, Lanham 1984
- E. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible*, New York = 1967 ביקרמן  
1967
- O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte = 1960 בץ  
(WUNT 6)*, Tübingen 1960
- W. H. Brownlee, "Biblical Interpretation among the = 1951 בראונלי  
Sectaries of the Dead Sea Scrolls", *BA* 14 (1951), pp. 54–76
- W. H. Brownlee, *The Midrash Pesher of Habakkuk = 1979 בראונלי  
(SBLMS 24)*, Missoula, Montana 1979
- F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, London = 1959 ברוס  
1959
- G. J. Brooke, "Qumran Pesher: Towards the = 1981–1979 ברוק  
Redefinition of a Genre", *RQ* 10 (1979–1981), pp. 483–503
- G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran (JSOTSup 29)*, Sheffield = 1985 ברוק  
1985
- G. J. Brooke, "The Pesharim and the Origins of the Dead = 1994 ברוק  
Sea Scrolls", in M. O. Wise et al. (eds.), *Methods of Investigation of the  
Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site (Annals of the New York  
Academy of Sciences 722)*, New York 1994, pp. 339–352

- M. Broshi, "247. 4QPesher on the Apocalypse of Weeks", in = 2000 ברושי  
P. Alexander et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XXVI: Miscellanea, Part 1*  
(DJD 36), Oxford 2000, pp. 187–191
- ברין 1992 = ג' ברין, "תפיסת הנבואה המקראית בכתבי קומראן", בתוך ע' טוב ומ'  
פישבין (עורכים), שערי טלמון: מחקרים במקרא, קומראן והמזרח הקדמון  
מוגשים לשמריהו טלמון, וינונה לייק, אינדיאנה 1992, עמ' 101\*–112\*
- D. Dimant, "4QFlorilegium and the Idea of the Community = 1986 דימנט  
as Temple", in A. Caquot et al. (eds.), *Hellenica et Judaica: Hommage*  
*à V. Nikiprowetzky*, Leuven 1986, pp. 165–189
- דימנט תשנ"א = ד' דימנט, "בחירה וחוקיות היסטורית בתפיסת הספרות  
האפוקליפטית", בתוך ש' אלמוג ומ' הד (עורכים), רעיון הבחירה בישראל  
ובעמים: קובץ מאמרים, ירושלים תשנ"א, עמ' 59–69
- D. Dimant, "Peshrim, Qumran", *The Anchor Bible* = 1992 דימנט  
*Dictionary*, V, ed. D. N. Freedman, New York 1992, pp. 244–251
- D. Dimant, "The Seventy Weeks Chronology (Dan 9, = 1993 דימנט  
24–27) in the Light of New Qumranic Texts", in A. S. van der Woude  
(ed.), *The Book of Daniel*, Leuven 1993, pp. 57–76
- דימנט תשנ"ו = ד' דימנט, "ארבע המלכויות בספר דניאל ב לאור חיבורים  
מקומראן", בתוך ר' אליאור ו' דן (עורכים), קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה  
ש"ץ-אופנהיימר, א, ירושלים תשנ"ו, עמ' 33–41
- D. Dimant, *Qumran Cave 4.XXI: Parabiblical Texts, Part 4: = 2001 דימנט*  
*Pseudo-prophetic Texts (DJD 30)*, Oxford 2001
- D. Dimant, "The Apocryphon of Joshua – 4Q522 9 ii: A = 2003 דימנט  
Reappraisal", in S. M. Paul et al. (eds.), *Emanuel: Studies in the*  
*Hebrew Bible, Septuagint and the Dead Sea Scrolls in honor of Emanuel*  
*Tov (VTSup 94)*, Leiden 2003, pp. 179–204
- D. Dimant, "Pesher", *Encyclopedia of Religion*, X, ed. = 2004 דימנט  
L. Jones, New York 2004, pp. 7063–7066
- D. Dimant, "Between Sectarian and Nonsectarian: The = 2005 דימנט  
Case of the *Apocryphon of Joshua*", in E. G. Chazon, D. Dimant and  
R. A. Clements (eds.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related*  
*Texts from Qumran (STDJ 58)*, Leiden 2005, pp. 121–133
- D. Dimant, "Temps, Torah et prophétie à Qoumrân", in C. = 2006 דימנט  
Grappe and J.-C. Ingelaere (eds.), *Le Temps et les Temps dans les*  
*littératures juives et chrétiennes au tournant de notre ère (JSJSup 112)*,  
Leiden 2006, pp. 147–167

- D. Dimant, "Two Discourses from the *Apocryphon* = 2007 דימנט  
of *Joshua* and Their Context (4Q378 3 i-ii)", *RQ* 23 (2007),  
pp. 43–61
- דימנט תשס"ח = ד' דימנט, "מהו ספר מחלקות העתים?", בתוך מ' בר-אשר, נ'  
ואזנה, ע' טוב וד' רום-שילוני (עורכים), ש"י לשרה יפת: מחקרים במקרא,  
בפרשנותו ובלשונו, ירושלים תשס"ח, עמ' 273–285
- S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography* = 1913 דרייבר  
of the *Books of Samuel*<sup>2</sup>, Oxford 1913
- M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical* = 1979 הורגן  
*Books*, Washington 1979
- M. Henze, "The Apocalypse of Weeks and the Architecture = 2005 הנזה  
of the End Time", in G. Boccaccini (ed.), *Enoch and Qumran Origins*,  
Grand Rapids, Mich. 2005, pp. 207–209
- L. F. Hartman and A. A. DiLella, *The Book of* = 1978 הרטמן ודיללה  
*Daniel* (AB 23), Garden City, NY 1978
- H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah* (WBC 16), Waco, = 1985 ויליאמסון  
Texas 1985
- J. C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: = 1998 ונדרקאם  
Measuring Time*, London and New York 1998
- E. Tov, "The Rewritten Book of Joshua as Found at Qumran = 1998 טוב  
and Masada", in M. E. Stone and E. G. Chazon (eds.), *Biblical  
Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the  
Dead Sea Scrolls* (STDJ 28), Leiden 1998, pp. 233–256
- S. Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary* (OTL), Louisville, = 1993 יפת  
Kent. 1993
- J. Licht, "Time and Eschatology in Apocalyptic Literature = 1965 ליכט  
and in Qumran", *JJS* 16 (1965), pp. 177–182
- ליכט תשכ"ז = י' ליכט, "תורת העתים של כת מדבר יהודה ושל מחשבי קיצין  
אחרים", ארץ ישראל ח (תשכ"ז), עמ' 63–70
- ליכט תשנ"א = י' ליכט, "היחס אל אירועי העבר במקרא ובאפוקליפטיקה", תרביץ  
ס (תשנ"א), עמ' 1–18
- T. H. Lim, *Pesharim*, London and New York 2002 = 2002 לים
- L. Mazor, "The Origin and Evolution of the Curse upon the = 1988 מזור  
Rebuilder of Jericho", *Textus* 14 (1988), pp. 1–26
- F. García Martínez and E. J. C. Tigchelaar, = 1998 מרטינו וטיכלאר  
*Qumran Cave 11, II: 11Q2–18, 11Q20–31* (DJD 23), Oxford 1998

- ניצן תשמ"ו = ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק, ירושלים תשמ"ו
- M. A. Sweeney, "On the Literary Function of the Notice = 2004  
Concerning Hiel's Re-establishment of Jericho in 1 Kings 16.34", in  
M. A. O'Brien and H. N. Wallace (eds.), *Seeing Signals, Reading  
Signs: The Art of Exegesis in Honour of Anthony F. Campbell, S.J., for  
his Seventieth Birthday*, London 2004, pp. 104–115
- M. E. Stone, *Fourth Ezra*, Minneapolis 1990 = סטון 1990
- É. Puech, "Notes sur le manuscrit de 11QMelkisédeq", *RQ* = פואש 1987  
12 (1987), pp. 483–513
- R. Polzin, *Samuel and the Deuteronomist*, Bloomington and = פולצין 1993  
Indianapolis 1993
- A. Finkel, "The Peshet of Dreams and Scriptures", = פינקל 1964–1963  
*RQ* 4 (1963–1964), pp. 357–370
- M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, = פישביין 1985  
Oxford 1985
- M. Fishbane, "Use, Authority and Interpretation of = פישביין 1988  
Mikra at Qumran", in M. J. Mulder (ed.), *Mikra (CRINT 2/1)*, Assen  
and Philadelphia 1988, pp. 339–377
- פלוסר תשי"ד = ד' פלוסר, "כת מדבר יהודה והשקפותיה", ציון יט (תשי"ד), עמ'  
103–89 (= ד') פלוסר, יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה, בעריכת ס' רוזר,  
ירושלים תשס"ב, עמ' 4–18)
- פלוסר תשמ"א = ד' פלוסר, "היסודות האפוקליפטיים של מגילת המלחמה", בתוך  
א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי  
בית שני: ספר הזכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 434–452 (= ד')  
פלוסר, יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה, בעריכת ס' רוזר, ירושלים  
תשס"ב, עמ' 119–137)
- R. H. Charles, *Eschatology*, New York 1913<sup>2</sup> = צ'ארלס 1913
- J. H. Charlesworth, *The Pesharim and Qumran = צ'ארלסוורת' 2002  
History*, Grand Rapids, Mich. 2002
- A. Caquot and A. Sérandour, "La Périodisation: = קאקו וסראנדור 1998  
De la Bible à l'Apocalyptique", in *Proche-Orient ancien: Temps vécu,  
temps pensé*, Paris 1998, pp. 83–98
- K. Koch, "Sabbatstruktur der Geschichte", *ZAW* 95 (1983), = קוך 1983  
pp. 403–430
- J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* = קולינס 1977  
(*HSM* 16), Missoula, Montana 1977

- J. J. Collins, *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Mich. 1984 = קולינס 1984
- J. J. Collins, *Daniel (Hermeneia)*, Minneapolis 1993 = קולינס 1993
- É. Cothenet, "Le Document de Damas", in J. Carmignac, = קותנה 1963
- É. Cothenet and H. Lignée (eds.), *Les Textes de Qumran*, II, Paris 1963, pp. 129–204
- P. Kyle McCarter, *I Samuel (AB 8)*, Garden City, NY = קייל מקרטר 1980
- E. Qimron, "The Text of CDC", in M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, pp. 9–49 = קימרון 1992
- קלימי תש"ס = י' קלימי, ספר דברי הימים: כתיבה היסטורית ואמצעים ספרותיים, ירושלים תש"ס
- R. G. Kratz, *Translatio imperii (WMANT 63)*, Neukirchen-Vluyn 1991 = קראץ 1991
- D. S. Russell, *The Method and Message of the Apocalyptic*, = ראסל 1964
- London 1964
- CH. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford 1958<sup>2</sup> = רבין 1958
- רופא תשס"ד = א' רופא, "יהושע בן נון בתולדות המסורת המקראית", תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 333–364
- H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis (KAT 8/1)*, = שטויבה 1973
- Gütersloh 1973



# הפולמוס היהודי-שומרוני על תחום היישוב השומרוני בתקופות ההלניסטית והחשמונאית לאור מגילות קומראן והספרות החיצונית

יצחק חמיטובסקי

א. מבוא

הבא להתחקות אחר תולדות העדה השומרונית בעת העתיקה נתקל בקושי עצום לנוכח העדרם של מקורות שומרוניים מהימנים מן העת העתיקה. אשר על כן, חוקרי העדה השומרונית נאלצים ללמוד ממקורות חיצוניים, אם ממקורות יהודיים אם ממקורות פגאניים ומאחר יותר ממקורות נוצריים, שבידי ידיעות שונות על השומרונים ולנסות לשחזר באמצעותם את תולדות העדה ואת אמונתה בעת העתיקה. מאחר שמקורות אלו ספוגים לא פעם במגמתיות ובגישות העוינות את השומרונים, יש קושי בסיסי בכל הקשור למהימנותם ההיסטורית.<sup>1</sup> אף על פי כן, באמצעות קריאה זהירה וביקורתית של מקורות אלו, הצליחו החוקרים לגלות הדים למרכיבים שונים של האמונה והזהות השומרונית.<sup>2</sup>

במאמר זה אנסה לעמוד על המרכיב הטריטוריאלי בזהות השומרונית בתקופות ההלניסטית והחשמונאית, כפי שהוא משתקף במסורות יהודיות אנטי-שומרוניות המתועדות בספרים החיצוניים ובמגילות קומראן ולראות בו רכיב מרכזי בזהות זו. מסורות אלו נדונו בספרות המחקרית, ואף הוצע שמקצתן מבוססות על מסורות שומרוניות. המכנה המשותף שלהן הוא העיסוק במרחב הטריטוריאלי שבו ישבו השומרונים, ולא רק בהר גריזים. אין בכך כדי להפקיע את מקומו המרכזי של הר גריזים באמונה השומרונית, אלא שהמסורות שיידונו להלן מבליטות את התודעה האזורית בפולמוס היהודי-שומרוני בעת העתיקה. תוקפו של מרכיב זה בזהות השומרונית מבוסס ככל הנראה על המציאות היישובית השומרונית באזור שכם והר גריזים כפי שהדבר בא לידי ביטוי בעדויות ההיסטוריות והארכאולוגיות.

1. ראה אשל תשנ"ד; מור תשס"ג, עמ' 9-10.
2. למחקרים העוסקים בהשוואה בין מסורות יהודיות למסורות שומרוניות בעת העתיקה ולא יידונו כאן ראה למשל היינמן תשל"ד, עמ' 91-102; פרוויס וקלימי 1994.

מגילות ז (תשס"ט), עמ' 43-70

### ב. תפילת יוסף ותרומתה לזיקת השומרונים לנחלת יוסף

בשנת 1990 פרסמה איילין שולר קטע מחיבור שהתגלה במערה 4 בקומראן הקשור ליוסף (4Q372), אשר חלק מהחוקרים כינו אותו בשם "תפילת יוסף". זהו אוסף של תפילות (וכן הלכות) המיוחסות לדמויות מקראיות דוגמת יוסף, זמרי בן סלוא וחמשת מלכי מדין. הקטע המתייחס ליוסף (פרגמנט 1), עוסק בחטאים שלו או של זרעו (שורות 1-3) ובעונש שהוטל על יוסף (שורות 4-16).<sup>3</sup> וזו לשון חיבור זה:

#### 4Q372 קטע 1 (עם השלמות מ-13-1 4Q371)

- 4 עליון ויתנם בִּיד הגוים ל]
- 5 אתם בכל הארצות ובכלל הגוים יבזרם לא (ו) יבואו [
- 6 ישראל וישמד אתם מארץ] י מקום י לא (ו) יניחו להם]
- 7 הגוים יתֹד עומדת בגי החזון ו]יֹסֶס (כשדה) ציון ויעשו וישימו את]
- 8 ירושלים לעיים ואת הר אלהי לבמות יעֹר (ויחדל לוי להב) ין לחקי]
- 9 אל וגם יהודה יחד עמו והוא על אם הדרכים יִעֲמֹד לַעֲשֹׂת [
- 10 להיות יחד עם שני אחיו ובכל זה יוסף מוטל בארצות לא יִדַע [
- 11 בגוי נאכר ובכל תבל מפצפצים כל הריהם שממים מֵהֶם ונ]בלים ישיבים בארצם]
- 12 ועשים להם כִּמֶּה על הר גבה להקניא את ישראל ויִדְּבְרוּ בדב]רי (שקר ופתחו פיהם על)]
- 13 בני יעקב וישעירו בדברי פיהם לגֹדֵף על אהל ציון וידבֹרוּ [דברי שקר וכל]
- 14 אמרי כזב ידבֹרוּ להכעיס ללוי וליהודה ולבנימין בדבריהם ובכל זה יוסף [נתן]
- 15 ביד בני נאכר אכלים את כחו ושברים את כל עצמיו עד עת קץ לו ויזעֹק [ וקלו]
- 16 יקרא אל אל גבור להושיעו מידם ויאמר אבי ואלהי אל תעזבני ביד הגוים

בשורות העוקבות (17-32) תוארה תפילתו של יוסף שבה ביקש לשוב לארצו, שנחמסה בידי אויב, וקיווה להתגלות שמו של האל בשעה שהוא יתנקם מאויביו וישיב אותו לארצו. המהדירה סברה כי לפנינו תפילה אנטי־שומרונית שעולה ממנה כי בעיני המחבר בית יוסף האמתי לא שב לארצו. בנחלת יוסף התיישבו בני נכר שגזלו את אדמתו, והמחבר קיווה לסילוקם ולשיבתו של בית יוסף לאזור זה.<sup>4</sup> שולר, שתארכה את הקטע ואת המקבילות שלו לתקופה החשמונאית המאוחרת, טענה כי

3. רוב ההשלמות מבוססות על קטעים מקבילים ב-4Q371 ובפרגמנטים נוספים. ראה שולר 1990-1989; שולר וברנשטיין 2001. הציטוט הוא על פי המהדורה הרשמית של שולר וברנשטיין 2001, עמ' 167, עם הצעות חיקונים של אשל תשנ"ד, עמ' 181-182, המסומנים בסוגריים. לעותק נוסף של פסקה זו ולהשלמות קריאה נוספות (בעיקר בסוף שורה 11 לגבי ההשלמה לאחר "ונבלים"), ראה טיכלאר 2004, עמ' 481-483.
4. התקווה לשיבת יוסף, יחד עם שאר עשרת השבטים, מוזכרת כבר במקרא (יחזקאל לז 15-23; זכריה י 6-10). ראה גרינוד 1976 ובמאמרים השונים אצל סקוט 2001.

אין זה קטע כיתתי אלא מגילה שהובאה לקומראן מבחוץ, ולפיכך הקטע משקף אמונה שרווחה ביהודה בימי הבית השני.<sup>5</sup> אבל הזיהוי האנטי-שומרוני מאושש לאור התיאור של השומרונים בתור נבלים בשורה 11 (השווה לבן סירא נ 26: "גוי נבל היושב בשכם"), וברמז על כמה על הר גבוה (שורה 12), המכוון קרוב לוודאי להר גריזים.<sup>6</sup>

הזיקה בין השומרונים ליוסף תועדה בכתבי יוסף בן מתתיהו,<sup>7</sup> בספרות חז"ל,<sup>8</sup> אצל אוריגניס,<sup>9</sup> ובמסורת השומרונית המאוחרת.<sup>10</sup> לעומת היחס המקודש ליוסף במסורת השומרונית אנו מוצאים יחס מורכב כלפיו בספרות היהודית הארץ-ישראלית, החל בשלהי תקופת המקרא ועד לתקופת המשנה והתלמוד: מצד אחד הערצת אישיותו ועמידתו בניסיון בזמן שהותו במצרים; מצד שני ביקורת כלפיו, במיוחד על ימי נעוריו, שתועדה במסורות שונות.<sup>11</sup> יש לזכור כי נחלת יוסף (אפרים ומנשה) הייתה מרכז ממלכת ישראל בתקופת הבית הראשון ולכן מעמדה במסורת ובהיסטוריוגרפיה המקראית היה בעייתי.<sup>12</sup> במגילות קומראן, ובעיקר בפששים, בני הכת כונו "יהודה" לעומת החולקים עליהם, הצדוקים והפרושים, שכינויים היה "מנשה" ו"אפרים" בהתאמה.<sup>13</sup> מכאן שבעיני מחברים אלה, אמנם "מנשה" ו"אפרים" היו חלק מהחברה היהודית, אולם היה הבדל מהותי בין הנבחרים, הלוא הם "יהודה", ובין הדחויים, הלוא הם "מנשה" ו"אפרים". לא מן הנמנע כי ברקע הדימויים הכיתתיים הללו עמד הפולמוס היהודי-שומרוני על מקומו של יוסף ועל זהות צאצאיו. מתוך הקטע שהתגלה בקומראן ("תפילת יוסף") עולה כי הזיקה

5. לאחרונה טען קוגלר (2006) כי קיומו של חיבור זה בספריית קומראן אינו מקרי וכי קיימים מספר יסודות ואף מינוחים בקטע זה (4Q372 I) שאף שלכאורה מתייחסים לשומרונים, הם מזכירים את התפיסות היסודיות ואת המינוחים המוכרים בחיבורים הכיתתיים המובהקים של כת קומראן, כגון היחס האינטימי בין הכת לאל, היחס השליילי לפולחן ולכוהנים בירושלים, התקווה לעשיית צדק וקיומו של פולחן אמיתי וטהור בעתיד.
6. לביסוס העמדה כי לפנינו מסורת אנטי-שומרונית ראה אשל תשנ"א, עמ' 125-129; ניב 1992, עמ' 165-170.
7. יוסף בן מתתיהו, קדמוניות ט 291; יא 341.
8. בראשית רבה צד, ז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1178-1179).
9. Comm. in Joh. XIII, 26, 159 (פומר 2002, עמ' 71, קטע מס' 27).
10. פרויס 1975.
11. הולנדר 1981; ניהוף 1992, עמ' 234-250.
12. ראה אמית תשס"ג, עמ' 193-216. דוד גודבלט (1998, עמ' 16-17) הציע כי אחת מן הסיבות שבגינן שמה של המדינה החשמונאית היה קשור ליהודה או "חבר היהודים" ולא "ישראל" היה הרצון להיבדל מן השומרונים. על זיקת השומרונים לממלכת ישראל ראה גם רפפורט תש"ן, עמ' 380.
13. ראה פלוסר תש"ל; שוורץ 1981; אשל תשס"ד, עמ' 36-37; צ'ארלסוורת' 2002, עמ' 106-109.

השומרונית ליוסף איננה רק ייחוס גינאלוגי בעלמא או הערצה לדמותו המקראית, אלא היא אף קשורה להיאחזות השומרונים בנחלת יוסף הקדומה, בתחומם של אפרים ומנשה.

מנחם מור טען כי חיבור זה, תפילת יוסף, נכתב לאחר הרס המקדש בהר גריזים בשלהי המאה השנייה לפני הספירה ונועד להצדיק את מעשהו של יוחנן הורקנוס.<sup>14</sup> חנן אשל הציע כי אפשר שהתפילה שתועדה בקטע זה חוברת לכבוד יום הר גריזים שצוין במגילת תענית ובו נחוג חורבן המקדש השומרוני (כ"א בכסלו), וייתכן שתפילה דומה תועדה בפפירוס שהתגלה במצדה.<sup>15</sup> ברם, בפסקה שלפנינו אין ביטוי מפורש המעיד על כך שהמקדש בהר גריזים אכן נהרס. כמו כן, מתוך הקטע עולה כי הפולמוס נגד הר גריזים ("במה על הר גבוה") הוא סעיף אחד מתוך פולמוס כללי הנוגע לאזור מושבם של השומרונים בנחלת יוסף הנטושה, המחכה שבניה האמתיים ישוּבו אליה. נראה כי יותר משהחיבור נועד להצדיק את הפעולות החשמונאיות האלימות נגד הר גריזים, הוא הגיב לאמונה השומרונית שראתה בעדה בני יוסף שנאחזו בארצם. הממד הטריטוריאלי שבייחוס ליוסף המשתקף בקטע הקומראני מלמד כי המוקד של התפילה שבו היה הזיקה הטריטוריאלי שטופחה בקרב בני העדה השומרונית ביחס למרחב זה. באמצעות העדויות שיידונו להלן על היבטים גאוגרפיים נוספים בפולמוס היהודי-שומרוני אבקש לאשש את ההשערה כי ברקע תפילה זו עמד פולמוס על הלגיטימיות של התיישבות השומרונים באזור שכם.<sup>16</sup>

### ג. הפולמוס היהודי-שומרוני על קדושת שכם: הרקע המקראי והיישובי

הפולמוס הגאוגרפי המרכזי בין היהודים לשומרונים נגע לקדושת העיר שכם. בימי הבית השני אנו עדים למסורות שונות על שכם, רובן המוחלט בזיקה לאמור בבראשית לד על מעשי שמעון ולוי בשכם.<sup>17</sup>

14. מור תשס"ג, עמ' 148.

15. אשל תשנ"א, עמ' 133.

16. ניתן אף לשער כי אחת מתופעות הלוואי של פולמוס זה הייתה שאלת קבורת יוסף בשכם: אף שקבורת יוסף בשכם מעוגנת בדברי המקרא, כבר בימי הבית השני אנו עדים למסורת יהודית שביקשה להעביר את קבר יוסף למערת המכפלה (צוואת יוסף כ 6; צוואת בנימין יב 4). מסורת זו באה קרוב לוודאי כתגובה לטיפוח של מסורת קבורת יוסף בשכם על ידי השומרונים, שיש לראותה כחלק מתודעה שומרונית מקיפה אשר לפיה הם צאצאיו של יוסף ששבו לארצם ולנחלתם. ראה ארליך תשמ"ז, עמ' 162. על גלגוליה השונים של מסורת קבורת יוסף בעת העתיקה ראה ריינר תשנ"ו, עמ' 290–291.

17. במסורות אלו דנו חוקרים שונים. ראה למשל רייט 1962; בארדה 1992; אשל תשנ"ד, עמ' 168–173; מור תשס"ג, עמ' 128–149, והספרות המסומנת שם; פלדמן 2004.

מהחפירות הארכאולוגיות שנערכו באזור שכם עולה כי בתקופה ההלניסטית היו שני מרכזי יישוב במרחב שכם: בשכם העתיקה (תל בלאטה) ובפסגת הר גריזים.<sup>18</sup> החפירות הארכאולוגיות בפסגת הר גריזים חשפו עיר שנבנתה סביב מקדש (ייתכן ששמה היה "הגרזים"), שבה התגוררו שומרונים עד הריסתה בימי יוחנן הורקנוס הראשון, בשלהי המאה השנייה לפני הספירה.<sup>19</sup> בשכם עצמה (תל בלאטה), בצד אוכלוסייה שומרונית שכנראה התגוררה במקום, היה יסוד הלניסטי-פגאני לא מבוטל, שאולי התעצם והביא לכך שהשומרונים היגרו לעיר הסמוכה למקדש בראש ההר, בשלהי המאה השלישית לפני הספירה או זמן קצר לאחר מכן. לפיכך נראה כי המסורות על שכם, ובוודאי המסורות העוינות, לא התייחסו בהכרח לנעשה בשכם עצמה (תל בלאטה), שכן לא ברור עד כמה היסוד השומרוני היה בולט בשכם. נראה אפוא כי הטופונים "שכם" במסורות אלו צוין על רקע אזכוריה הטעונים של שכם במקרא, בעיקר בספר בראשית.<sup>20</sup>

אחד התיאורים שנדונו בהרחבה יתרה בספרות המחקר מצוי בכך סירא נ 25–26: "בשני גויים קצה נפשי והשלישית איננו עם. יושבי שעיר ופלשת וגוי נבל הדר בשכם".<sup>21</sup> זיהויו של ה"גוי נבל הדר בשכם" העסיק את החוקרים, ומקובל על רובם כי זה היה כינוי לשומרונים. עובדה זו מתאשרת גם מההשוואה לצוואת לוי ז 2: "כי מהיום תקרא שכם עיר הכסילים" בשל הנבלה שעשו תושביה, וגם מתוך החיבור תפילת יוסף מקומראן, שם צוינו הנבלים היושבים בארצו של יוסף (שורה 11).<sup>22</sup> כינוי תושבי העיר בתור נבלים התבסס על תיאור מעשהו של שכם בן חמור כנבלה, כאמור בבראשית לד 7: "ויתעצבו האנשים ויחר להם מאד כי נבלה עשה בישראל

18. ראו הערך "שכם" אצל אשל, ריצ'רדסון וחמיטובסקי, בדפוס. לדעת יצחק מגן (תשס"ה, עמ' 34), יש להוסיף גם את מעברתא כמרכז יישוב שלישי, אך בדומה לשכם-תל בלאטה אין כל הוכחה כי הוא היה מיושב בשומרונים בתקופה הנדונה.

19. ראה מגן תשס"א.

20. אשל תשס"ב, עמ' 206–207.

21. מהדורת סגל, עמ' שמח-שמט.

22. ראה הפניות אצל מור תשס"ג, עמ' 95–96. יוסף בן מתתיהו (קדמוניות יב 258–264) הביא תעודה ששימרה חילופי איגרות בין השומרונים (או שהוא ייחס אותם לשומרונים) ובין אנטיוכוס הרביעי. בתעודה זו הם כינו את עצמם בשם "הצידונים אשר בשכם" וביקשו שלא להטיל עליהם גזרות עקב אמונה שאומצה בעבר על ידי אבותיהם בטעות. כמו כן, הם ביקשו להפוך את המקדש בהר גריזים למקדש על שם זאוס, "זאוס קסניוס" – מכנים האורחים (מקבים ב ו 2). החוקרים נחלקו בעמדותיהם בנוגע לאמינות התעודות ולפירוש המונח "הצידונים אשר בשכם" – האם הכוונה לשומרונים ואם כן האם זוהי עדות אותנטית או האשמה יהודית אנטי-שומרונית הקשורה לשכם. לסקירת הדעות ראו רפפורט תש"ן, עמ' 387–393; היילס 2000, עמ' 138–145; מור תשס"ג, עמ' 106 ואילך, והספרות המחקרית המצוינת שם. לאור תוכוח מובנה ים ומרשה אפשר שהכוונה ליסוד הפניקי בשכם ההלניסטית ולא לשומרונים. ראה אשל תשס"ב, עמ' 208–209.

לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה". הנבלה שהוא עשה הודגשה בספר היובלים פרק ל, העוסק במעשי שמעון ולוי בשכם, ובפרט בפסוק 5: "וכן לא יעשה מעתה ועד עולם לטמא בת ישראל כי בשמים הוקם עליה משפט להכרית בחרב את כל אנשי שכם כי עשו נבלה בישראל".<sup>23</sup> דורון מנדלס ומנחם מור סברו כי פרק זה בספר היובלים נועד להצדיק את ההרס האלים של המקדש בהר גריזים ואת הפגיעה החריפה בשומרונים בימיו של יוחנן הורקנוס הראשון.<sup>24</sup> טענה זו היא אחד הנדבכים העיקריים שבגינים ביקש מנדלס לאחר את תאריך חיבורו של ספר היובלים לחלקה האחרון של המאה השנייה לפני הספירה.<sup>25</sup> רוב החוקרים סברו כי חיבור ספר היובלים קדום לתאריך זה וההצעות לתארוכו נעות בין שנת 170 לשנת 140 לפני הספירה.<sup>26</sup> אם אכן זהו התאריך הנכון של חיבור ספר היובלים, קשה להסביר פסקה זו על רקע פעולותיו של יוחנן הורקנוס הראשון שאירעו בשלב מתקדם של שלטונו, בשלהי המאה השנייה לפני הספירה, כפי שמסתבר מהממצא הארכאולוגי בחפירות הר גריזים ובמקומות נוספים בארץ ישראל.<sup>27</sup> אפשר לטעון שקטע זה הוכנס לחיבור לאחר כיבושיו של יוחנן הורקנוס הראשון, אולם ראוי לציין כי אין הוכחה ספרותית מתוך החיבור גופו כי קטע זה שונה מקטעים אחרים וכי אין הוא חלק מהחיבור המקורי.<sup>28</sup>

לפי הפסוק שצוטט לעיל מספר היובלים ל והפסוקים הבאים אחריו בפרק זה, נראה שהיעד העיקרי של הפרק היה להטיף נגד נישואין עם נשים נכריות, והסיפור המקראי שימש מודל מתאים לחידוד מסר זה. אף ג'יימס ונדרקאם, שייחס תיאורים שונים בספר היובלים לימי יהודה המקבי ולקרבות שהוא ניהל, לא ראה בפרק זה כל רמז היסטורי מוגדר אלא דגש נורמטיבי נגד נישואין עם נשים נכריות.<sup>29</sup> ריינהרד פומר טען שחיפוש מסר אנטי-שומרונים בפרק זה, כפי שביקשו חוקרים רבים למצוא

23. מהדורת גולדמאן, עמ' רפ-רפא.

24. מנדלס 1987, עמ' 57-88; מור תשס"ג, עמ' 130-133.

25. מנדלס, שם, עמ' 68-81. בשעתו הוא התבסס על ההנחה היוצאת מכתביו של יוסף בן מתתיהו אשר לפיה מסעות הכיבוש של יוחנן בשומרון ובאידומאה התרחשו בראשית ימיו, בשנות העשרים של המאה השנייה לפני הספירה.

26. לשאלת תאריך ספר היובלים ראה ונדרקאם 1977, עמ' 214-285; ונדרקאם 2001, עמ' 17-22; מור תשס"ג, עמ' 131-133 והספרות הרשומה שם; שצמן תשס"ג, עמ' 153-154; סיגל תשס"ח, עמ' 28-31.

27. מגן תשנ"א, עמ' 96; מגן, משגב וצפניה תשס"ד, עמ' 10-11; בר"ג 1992-1993; פינקלשטיין 1998; בר כוכבא תשס"ג.

28. להסתייגות מהצעת התאריך של מנדלס ראה שצמן תשס"ג, עמ' 153 הערה 24. אף כנה ורמן (תשס"ד) טענה כי יש לתאריך את ספר היובלים לשלהי המאה השנייה לפני הספירה, אולם היא הדגישה שאין היא מקבלת את הנימוקים של מנדלס. להסתייגותה ראה שם, עמ' 38-39 והערות 7 ו-11.

29. ונדרקאם 1977, עמ' 240-241; ורמן 1997א.

בו, הוא מיותר, שכן כל מטרת הפסקה הארוכה על מעשה שמעון ולוי הייתה מוסרית-נורמטיבית מנקודת ראות יהודית ללא כל קשר לשומרונים.<sup>30</sup> עם זאת, קשה להתעלם מן העובדה שהתיאור בפסקה זו היה עוין מאוד כלפי יושבי שכם: הם תוארו בו כגויים ורשעים שכל מגע אתם פסול ואסור בתכלית האיסור. תיאור זה עולה בקנה אחד עם תיאורים אחרים שהבליטו את אופיים המרושע של יושבי שכם כמשל לשומרונים, ובמיוחד תיאורים כנבלים בבן סירא ובתפילת יוסף שנדונו לעיל. דומה אפוא כי מצד אחד אין למצוא בפסקה זו רמז לאירוע היסטורי מוגדר, דוגמת קרבות יהודה המקבי או מסע הכיבוש של יוחנן הורקנוס בשלהי המאה השנייה לפני הספירה. אך מצד אחר, לא ניתן להתעלם מהמסר האנטי-שומרוני האגבי השזור בפסקה זו ולטעון כי לפנינו מסר נורמטיבי יהודי פנימי ותו לא. אף אם המטרה המוצהרת של המחבר הייתה להצדיק את מעשה שמעון ולוי מתוך גישה האוסרת בחומרה כל מגע עם מי שאינו יהודי, בחירת קטע זה דווקא מלמדת על הנימה האנטי-שומרונית הבוטה השזורה בו אגב המסר העקרוני שיצא נגד נישואין עם נשים נכריות. דומה כי את הנימה האגבית האנטי-שומרונית המתמקדת ברשעתם של יושבי שכם הקדומים שהשוותה אותם, יש לבחון על רקע הפולמוס היהודי-שומרוני היסודי ביחס לאזור שכם.

התיאור השלילי של יושבי שכם תועד במקומות נוספים בספרות החיצונית. בחיבור צוואת לוי (היוונית) יש התייחסות לפרשת שמעון ולוי במסגרת ההסבר הכללי לעליית חשיבותו של לוי בן יעקב והבחירה בו לכהונה.<sup>31</sup> בתיאור זה נדונו היבטים אחרים הקשורים ברשעתם של אנשי שכם: לפי המסופר, רשעתם החלה עוד קודם לימי יעקב ובניו. הם ביקשו לעשות לשרה ורבקה את מה שיעשו לדינה בעתיד, הם רדפו את אברהם ואת עדרו, וכך עשו לכל הגרים ואף גזלו את נשותיהם.<sup>32</sup> החוקרים שניסו לדלות את הגרעין ההיסטורי של חיבור זה (כמו של שאר חיבורי צוואות השבטים) על אף האינטרפולציות הנוצריות המרובות שנוספו לו בהמשך הדורות, הציעו את המאה השנייה לפני הספירה כתקופה שכתב בה גרעין חיבור זה, אך התארוך המדויק אינו נהיר.<sup>33</sup> דורון מנדלס ומנחם מור, בהמשך לגישתם על הרקע ההיסטורי שמאחורי קטעים שונים בספרות החיצונית הקשורים לשכם, ראו בפסקה זו הצדקה ספרותית למדיניותו של יוחנן הורקנוס כלפי השומרונים.<sup>34</sup> בדומה לדיון באשר לפסקה בספר היובלים, נראה שהיחס השלילי

30. פומר 1982.

31. צוואת לוי ב 2; ה 2-4; ו 3-11; ז 1-4. ראה קוגל 1993; קוגלר 1996א; ורמן 1997ב.

32. צוואת לוי ו 3-11.

33. לסיכום ממצה של שאלת תארוכה של צוואת לוי היוונית ומערכת קשריה המורכבים עם חיבור

לוי הארמי וספר היובלים ראה קוגלר 2001, עמ' 47-56.

34. מנדלס 1987, עמ' 105-108; מור תשס"ג, עמ' 135-136 והספרות המצוינת שם.

כלפי שכם ויושביה כאילוסטרציה לשומרונים בני זמנו של המחבר היה אמצעי משני למטרה העיקרית שהייתה הסברת חשיבותו של שבט לוי ושל הכהונה. נראה אפוא כי המסורות הללו העטופות באצטלה המקראית הקדומה, אינן משקפות בהכרח התרחשויות היסטוריות של ממש אלא הן היו חלק מדיאלוג סמוי או גלוי שהגיב למסורות קיימות אצל העדה המקבילה. אגב הדיון על לוי ועלייתו לכהונה, אנו עדים לפולמוס על שכם, רשעת יושביה בעבר וזיהוי צאצאיהם בהווה.

#### ד. מסורות שומרוניות אפשריות לקדושת שכם: האפוס של תיאודוטוס

עד עתה נדונו מסורות יהודיות מובהקות שעלה מהן רושם אנטי־שכמי ברור, מסורות אשר שיקפו ככל הנראה גם את היחס השלילי כלפי השומרונים. ממסורות אלו לא ניתן להסיק באופן מחוור כי היו מסורות פרו־שכמיות שהבליטו את קדושת שכם ומקורן בחוגים שהייתה להם זיקה לשכם וסביבתה, ככל הנראה חוגים שומרוניים. עדות אפשרית לקיומה של מסורת שכמית תועדה באפוס על שכם שחיבר תיאודוטוס. קטעים שונים של האפוס הביא אלכסנדר פוליהיסטור במאה הראשונה לפני הספירה וממנו ציטטם אוסביוס. השם של האפוס כפי שקרא לו תיאודוטוס היה "על היהודים" (*Περὶ Ἰουδαίων*), אך בחיבור זה הוא תיאר את שכם, הפליג במעלותיה הטבעיות ואף כינה אותה בשם "עיר קדושה". בקטעים נוספים הוא התייחס למעשה שמעון ולוי לאחר אונס דינה. הוא האשים את אנשי שכם כי הם לא כיבדו את האנשים הטובים, שלא היה כל חוק ומשפט בעיר זו, וכי אנשי העיר חרשו מזימות רשע בלבם בכל עת. בקטעים אלו שכם אמנם כונתה "העיר הקדושה" אולם אנשיה תוארו כרשעים, ולפיכך יש הצדקה לפעולותיהם של שמעון ולוי. מסר סותר זה הוא העומד מאחורי הוויכוח בשאלה האם מחבר האפוס היה שומרוני ומה היה הרקע לחיבורו.<sup>35</sup> אחת האפשרויות שהוצעו במחקר היא כי לאור המסורות היהודיות האנטי־שומרוניות ששיבחו את לוי ושמעון, הציגו השומרונים פרשנות חלופית. הם שאפו לנתק את עצמם מתושביה הקדומים של שכם וביקשו לזהות את עצמם כבני ישראל האמתיים. מסורת מעין זו יכלה לטעון מצד אחד ששכם היא עיר פורייה וקדושה ומצד אחר להדגיש שעד השעה שבני ישראל נאחזו במקום, ישבו בעיר אנשים חוטאים שהוכו בצדק על ידי שמעון ולוי.<sup>36</sup> כאמור, השאלה האם היה מחבר האפוס שומרוני אינה מוסכמת ורבים סבורים שמחברה היה יהודי. אף על פי כן, ניתן לראות בחיבור זה אילוסטרציה אפשרית

35. הולאדי 1983, עמ' 106–109; מור תשנ"ו; ון דר הורסט תשס"ב, עמ' 186–188. לרשימת הספרות המחקרית המלאה ראו במחקרים שצוטטו אצל מור תשס"ג, עמ' 136–139 ובהערות

שם; דייו 1998; פלדמן 2004, עמ' 271–275; דווילה 2005, עמ' 53–56.

36. ון דר הורסט תשס"ב, עמ' 187–188; מור תשס"ג, עמ' 138–139.



למסורת שומרונית, בין אם היא הגיכה על מסורת יהודית עוינת בין אם היא משקפת מסורת שומרונית מקורית, כמוצע כאן. לפי מסורת זו, הטבח שערכו שמעון ולוי בתושבי שכם טיהר את העיר ואת סביבותיה והכשירה להיות העיר של צאצאי יעקב ויוסף וממשיכיהם האמתיים, הלוא הם השומרונים. דומה שלמגמה זו של קדושת שכם וטיהורה על ידי יעקב ובניו כמסורת שומרונית יש הד במקומות נוספים בספרות החיצונית ובמגילות קומראן.

#### ה. מסורת שומרונית בחיבור לוי הארמי וצוואת לוי היוונית על קדושתה של שכם

טיהור שכם וסביבותיה בימי יעקב ובניו כמסורת שומרונית מקבלת חיזוק מסוים לאור מסורת גאוגרפית נוספת המתועדת בצוואת לוי (היוונית) ובחיבור לוי הארמי, שאף היא כרוכה בשכם ובסביבתה. כאן יושבי שכם אינם מתוארים כנבלים, כמתואר בקטעים שנדונו קודם, אלא מדובר במסורות חיוביות על אתרים שונים בסביבות שכם, ומכאן ככל הנראה שגרעינן הוא מקרב העדה השומרונית.

בחיבור צוואת לוי (היוונית) מסופר על התרחשויות שאירעו בחייו של לוי בן יעקב: פרשת דינה (ב-1), אירועים הקשורים לבית אל (ז - ט 4) ואירועים הקשורים לחברון (ט 5-14). בחלק הראשון יש שמות מקומות אחדים הקשורים אולי לאזור שכם: לוי היה רועה במקום הקרוי אבלמאול ( $\text{Aβελμαουλ} = \text{אבל מחולה?}$ ), שם הוא נדרם ונגלה לו חזון (ב 3). בחזון הוא נצטווה לנקום את מעשה דינה, ולשם כך הובטחו לו חרב ומגן (ה 3-4). לאחר שהתעורר הלך לוי אל אביו ובדרך מצא מגן נחושת שבאמצעותו היכה את שכם. ההר שלרגליו מצא לוי את המגן כונה אספס ( $\text{Aσπίς}$ ) אשר אצל גבל ( $\text{Γεβλ}$ ), מימין לאבילה ( $\text{Aβιλα}$ ).

סטון וגרינפילד פרסמו שני קטעים שהתגלו במערה 4 בקומראן, המהווים חלק מחיבור ארמי שאולי שימש מקור השראה לצוואת לוי היוונית (= 4Q213a ar<sup>b</sup> 4QLevi). ב-2004 פורסמה מהדורה משופרת של חיבור לוי הארמי בצירוף הקטעים מקומראן.<sup>37</sup> בקטע 2 נאמר כך:

#### 4Q213a קטע 2

- 11 באדין נגדת ב]
- 12 על אבי יעקב וכדן]
- 13 מן אבל מין אדין ]
- 14 שכבת ויתבת אנה ענל]
- 15 vacat אדין חזיון אחזית ]

37. סטון וגרינפילד 1993; סטון וגרינפילד 1996; גרינפילד, סטון ואשל 2004, עמ' 66. השורות המצוטטות כאן מסומנות במהדורה זו כפרק 4, שורות 1-4.

על אף הדמיון שבין "אבל מין" (אבל מים) בחיבור לוי הארמי ובין "אבל מאול" (אבל מחולה?) בצוואת לוי היוונית, מיכאל סטון ואסתר אשל וחנן אשל עמדו לאחרונה על השוני שבין הטופונימים הללו ודרכי התגלגלותו של "אבל מין" בחיבור לוי הארמי ל"אבל מחולה" בצוואת לוי היוונית. מחבר צוואת לוי היוונית הסתמך קרוב לוודאי על המקבילה של אבל מין (אבל מים) בדברי הימים ב טו 4 לאבל בית מעכה במלכים ב טו 20, המצויה בצפון ארץ ישראל, אולם הוא השתמש בטופונים "אבל מאול" (אבל מחולה), כשהוא לעצמו אינו צפוני. כתוצאה מכך הוא צירף את שאר הנתונים לסצנה שהתרחשה בסמוך להר החרמון (הר המכונה אספס-מגן-שריון-שיאון-חרמון, ראה דברים ג 8-9; ד 48). דא עקא, בחיבור לוי הארמי אין שום קשר בין "אבל מין" לאירוע כלשהו בצפון ארץ ישראל, והוא מסתבר יותר בהקשר של אזור שכם, דוגמת מרבית האירועים המתועדים אף בצוואת לוי היוונית. יש להניח אפוא כי ההקשר הגאוגרפי המקורי מצוי בחיבור לוי הארמי, ואילו בצוואת לוי היוונית נעשה שימוש משני ומורכב שהסיט את ההתרחשויות לאזור החרמון.<sup>38</sup>

המסקנה הנגזרת מכך היא כי אין כל קשר בין "אבל מין" שבחיבור לוי הארמי ובין "אבל בית מעכה" או "אבל מחולה" הצפוניות, כפי שסבר מחבר צוואת לוי היוונית. לאור מסקנה זו הציע מיליק לזהות את "אבל מין" בחיבור לוי הארמי עם מעיין בעמק שכם הנקרא בית אל-מא.<sup>39</sup> ממקום זה מוכרת כתובת שומרנית שתוארכה למאה השלישית או הרביעית לספירה ומקצת החוקרים זיהו אותה עם "כנשת מיה" המתועדת בכרוניקות השומרניות.<sup>40</sup> זאת ועוד, דומה שאף לשאר הטופונימים הנזכרים בצוואת לוי היוונית יש רקע גאוגרפי שאינו צפוני אלא בסביבות שכם. בעקבות מיליק, נראה שאת "גבל" בצוואת לוי היוונית יש לזהות עם הר עיבל (בתרגום השבעים עיבל מתורגם Γαίβαλ). אשר להר "אספס" הנזכר שם, מיליק הציע לפרשו כתרגום יווני של הר גריזים (אספס-גרזון-גריזים), ומכאן שהמסורת המקורית, המשתקפת בחיבור לוי הארמי, הציעה הסבר לשם המקום (גריזים) בשל הגרזן שלוי מצא שם בעקבות החזון.<sup>41</sup> אסתר וחנן אשל הציעו כי ייתכן שבמצע הארמי לנוסח זה היה רשום לצד הגרזן "שריון", והוא מקביל לגרסה "שיאון" הרשומה במדרש "ויסעו", שהוא מקבילה מאוחרת למסורות נוספות בספר היובלים ובצוואת יהודה (ראה להלן). מכיוון ששם ברור שהכוונה להתרחשויות באזור שכם, אפשר שאת השם "שריון" המקובל במקרא כמתייחס לאזור החרמון (דברים ג 9), שתועד במסורות בספר חנוך, העתיקה המסורת המקומית בשומרון

38. ראה אשל ואשל 2002; סטון 2003; גרינפילד, סטון ואשל 2004, עמ' 135-138.

39. מיליק 1955, עמ' 403-405; מיליק 1978, עמ' 96-97.

40. בן-חיים תשל"ח.

41. מיליק 1978, עמ' 97.

לאזור שכם.<sup>42</sup> הם הציעו כי המסורת המקורית ציינה את השם "קריית הסרין", המתועד בתולידה, כרוניקה שומרונית מימי הביניים, כאחד ממקומות הקבורה החשובים לשומרונים.<sup>43</sup>

במידה שנאמץ את הצעתם של ג'וזף מיליק ושל אסתר וחנן אשל (ובעקבותיהם מיכאל סטון), משמע שבצוואת לוי (היוונית) ובחיבור לוי הארמי השתמרו טופונימים שונים, שהמשותף לכולם הוא הימצאותם באזור שכם והר גריזים. זאת ועוד, בניגוד להצעות הקושרות את אבן מין / אבןמאול / אבילה עם אבן מחולה או עם אבן בית מעכה, הזיהוי בבית אל-מא מנותק ממסורת מקראית קודמת, ולפיכך הוא משקף מידע גאוגרפי-ריאלי בן זמנו של המחבר.<sup>44</sup> נתונים אלה מעידים כי ייתכן שלפנינו הדי למסורת גאוגרפית שומרונית קדומה שהתגלגלה לחיבורים אלו העוסקת בשכם וסביבתה. החידוש במסורת זו הוא השתרבותו של הר גריזים, כמו של שמות נוספים הקשורים באזור זה, לתוך המסורת על מעשיו של לוי בשכם. בדומה לאפוס של תיאודוטוס, שכם וסביבתה הוארה באור חיובי. ברם, קדושתה של שכם לא הייתה נעוצה בטבעה המבורך, כפי שעולה מהאפוס של תיאודוטוס, אלא בכך שאזור זה היה המרחב שליו החל בו את דרכו לכהונה ובו נגלה לו החזון שמכוחו הוא פעל בהשראה אלוהית. המסקנה היא אפוא כי לפי מסורת זו, מעשה שמעון ולוי לא נועד רק להגיב על הנבלה שאנשי שכם עשו לדינה, אלא הוא היה מיועד בראש ובראשונה לגאול את המרחב המקודש מיושבי הטמאים ולממש את קדושתו באמצעות סילוק הרוע והטומאה.

כללו של דבר, בימי הבית השני התעצבו מסורות מנוגדות בנוגע לשכם ולמאורעות הקשורים בה כפי שאלה תוארו במקרא, ובפרט בקשר לאמור בבראשית לד. לפי המוצע כאן, מסורות אלו אינן קשורות במישרין למאורעות ספציפיים שהתרחשו בשכם ובשומרון בתקופות ההלניסטית והחשמונאית, אלא משקפות דיאלוג פולמוסי מתמשך בין השומרונים ובין היהודים, בדומה לפולמוס על הר גריזים. הבסיס לפולמוס היה ההיאחזות השומרונית במרחב שכם וזכרה הבעייתי של שכם בספר בראשית. מסורות מקבילות אלו השתמשו זו בזו לשם פולמוס, ולעתים קיומה של מסורת אחת מעידה על קיומה האפשרי של מסורת מנוגדת שהשתמשה ופירשה את אותו טקסט. נראה כי דווקא מסורות פרו-שכמיות, שמקורן בחוגים שומרוניים מקומיים, הן שהביאו לתגובה נגדית של מסורות אנטי-שכמיות בספרות

42. לגישה אחרת על המסורות הגליליות בספרות החיצונית בימי בית שני ראה סוטר 2003.

43. אשל ואשל 2002, עמ' 127. את "קריית הסרין" יש לזהות עם הכפר סרין בין כפר קליל לתל בלאטה. ראה בן צבי תש"ל, עמ' 70-72.

44. לזמן חיבור מסמך זה ראה קוגלר 2001; סטון 2002, עמ' 318-319; גרינפילד, סטון ואשל 2004, עמ' 19-22; קוגלר 2007. לאישוש ההצעה כי בחיבור לוי הארמי יש גרעינים שומרוניים ראה עוד קוגלר 1996ב.

היהודית בת התקופה. מאורעות התקופה החשמונאית, ובפרט כיבוש אזור השומרון, שכס והר גריזים, היו מנוף חשוב בפיתוח מסורות עוינות אלו, אך המשא ומתן האידאולוגי המשוקע במסורות אלו הוא קדום יותר ומשקף תופעה סוציולוגית-יישובית שמקורה בחוגים שומרוניים (וראה להלן).

# 1. מלחמות יעקב ובניו בספרות החיצונית – מסורת יהודית או שומרונית?

כאמור, עיקר המסורות באשר לשכם ולקדושתה נסב סביב המסופר בבראשית לד. אולם גם למאורעות שתכפו לסיפור זה, המרומזים בבראשית לה 1–8, יש הד בספרות החיצונית ואף הם היו ככל הנראה חלק מפולמוס יהודי-שומרוני בימי הבית השני.

בספרות החיצונית מצויות מסורות שונות על מסע צבאי שערכו יעקב ובניו נגד תושבי הארץ הכנעניים באזור השומרון. מסע צבאי זה נרמז, לפי המסורות הללו, באירועים שהתרחשו מיד לאחר הטבח שערכו שמעון ולוי באנשי שכם, בעיקר בבראשית לה 5: "ויסעו ויהי חתת אלהים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב".<sup>45</sup> לדעת, מסורת זו מצטרפת לעדויות האחרות המלמדות כי בתקופות ההלניסטית והחשמונאית רווחו בעדה השומרונית מסורות גאוגרפיות "מקראיות" שהבליטו את המרכיב הטריטוריאלי בזהות השומרונית.

הבסיס למסורות האלה הוא האמור בבראשית מח 22, בברכת יעקב ליוסף באחרית ימיו: "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי". דא עקא, אין לפנינו כל תיעוד מפורש במקרא למלחמה שערך יעקב נגד האמוריים ולכיבוש שמקורו במלחמה זו. בבראשית לה 5 אף נאמר במפורש שתושבי הערים לא רדפו אחרי בני יעקב. קושי זה הביא לפתרונות שונים, בין השאר, זה שתועד בתרגומים ובמקורות חז"ל שעקר את המשמעות הממשית של המלחמה שערך יעקב והעניק לו תוכן דתי חלופי: "בבעותי ובצלותי" (בבקשתי ובתפילתי).<sup>46</sup>

הפתרון שמקורו כאמור בספרות החיצונית, אך תועד גם במסורות יהודיות שונות, יישב את הקושי באופן אחר. ההקשר האפשרי הסביר ביותר היה לשוב לתיאור

45. במסורת על מסע צבאי זה עסקו לאחרונה אשל ואשל (2002), והאמור להלן עוקב אחר מסקנותיהם, אם כי ההצעה לרקע שונה מדעתם ומהדיון על הצעתם אצל ניוויר ואברייפק 2003.

46. ראה מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דויהי בשלח, ב (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 92): "וכי בחרבו ובקשתו לקחה אלא לומר לך חרבי זו תפלה בקשתי זו בקשה". וכדומה במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי בשלח יד, י (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 53), בבבלי בבא בתרא קכג, ע"א ובתרגום אונקלוס על אתר. ראה עוד היינמן תשל"ד, עמ' 150–155; קוגל 1998, עמ' 430–429.

בבראשית לד-לה, לאחר פרשת דינה ושכם, ותגובת יעקב על הסכנה מצד האמוריים בעקבות מעשי שמעון ולוי: "ויאמר יעקב אל שמעון ואל לוי עכרתם אתי להבאישני בישב הארץ בכנעני ובפרזי ואני מתי מספר ונאספו עלי והכוני ונשמדתי אני וביתי" (בראשית לד 30). לאחר מכן מתואר מסעו של יעקב לבית אל ואל יצחק בחברון וכו' נרמז על המורא שהטילו בני יעקב על האוכלוסייה שמסביבם (בראשית לה 5). לפי המסורת בספרות החיצונית, המורא שהטילו בני יעקב התרחש לאחר המלחמה בינם לבין מלכי הערים האמוריות, ורק בעקבות מלחמה זו חדלו תושבי הערים לרדוף את בני יעקב. בתיאור מסע זה והמלחמות שניהלו יעקב ובניו בערים המקומיות, המתועד בספרות החיצונית, יש אלמנטים נוספים מרובים, בעיקר בזיקה ליהודה ולוי.<sup>47</sup> הפירוש לפסוק בבראשית מח 22 משלים אפוא את התיאור הקטוע בפרקים לד-לה: לאחר האירועים בשכם אכן פרצה מלחמה בין יעקב ומשפחתו ובין האמוריים, ובמלחמה זו כבש יעקב ("בחרבי ובקשתי") שטחים שונים הקשורים לנחלת יוסף הנרמזים בביטוי "שכם אחד" (שם), המלמד שיש לאתרם בסביבות שכם. התיאור המפורט בספרות החיצונית, הנראה על פניו כפירוש אקטואלי לסיפור המקראי, כלל שמות של מקומות שאינם מוכרים במסורות אחרות. בתיאור של מלחמת בני יעקב בשבעת מלכי האמורי בספר היובלים (לד 1-9) ובצוואת יהודה (ג-1) צוינו תשע ערי מדינה. לתיאור זה יש מקבילה במדרש "ויסעו" מימי הביניים. במדרש זה יש תיאור מפורט של מלחמת בני יעקב. תיאור דומה השתמר בילקוט שמעוני ובחיבור בשם "דברי הימים לירחמיאל".<sup>48</sup> החוקרים הראו כיצד המדרש המאוחר, על נוסחיו השונים, הוא עיבוד מאוחר של מקור קדום המשותף לספר היובלים ולצוואת יהודה.<sup>49</sup>

הרשימות, במיוחד זו שבמדרש "ויסעו", מציגות את שם המלך ואת שם עירו, אך למעשה גם שם המלך הוא טופונים, הקרוב לעיר שהוא שלט בה. האתרים ברשימה הם כדלקמן:<sup>50</sup>

ישוב מלך תפוח – ישוב היא יאסוף. תפוח זוהתה בתל אבו זרד הסמוך ליאסוף. אילון מלך געש – את אילון הוצע לזהות באזור הכפר ביתילו בדרום השומרון (יל-אילון), מדרום לח' תבנה (=תמנה). געש נזכרה במקרא בזיקה לתמנה בהר אפרים (יהושע כד 30), ומכיוון שזו האחרונה זוהתה בחורבת תבנה, יש לאתר את געש באחת הגבעות באזור ביתילו.

זהרורי מלך שילה – ספראי הציע לזהות את זהרורי בחורבת סרה ממזרח לשילה

47. לדין במסורות נוספות הקשורות למסע זה ראה שוורץ 1985.

48. ראה לויטרכאך תרצ"ג; אלכסנדר ודן תשל"ג; ספראי תשמ"ז; יסיף תשס"א, עמ' 137-140.

49. נוסף על המחקרים שצוינו לעיל ראה אשל תשנ"ד, עמ' 110; הימלפרב 1984, עמ' 59 הערה 12; תא שמע תשס"א, עמ' 7-6. על הזיקה שבין מגילות קומראן והספרות החיצונית ובין מדרשים מימי הביניים ראה עוד אצל מאק תשס"ה.

50. היהויים המוצעים הם לפי ספראי תשמ"ז, עמ' תרטו-תרכ; אשל ואשל 2002, עמ' 128.

ואת שילה עם שילה המקראית.<sup>51</sup> לעומתו, חנן אשל הציע (לפי יואל אליצור) כי הן השם זהרורי הן השם שילה נשמרו בסילת (שילה) א דהר (זהרורי) בצפון השומרון. פרעתון מלך חצור – ספראי ביקש לזהות את פרעתון בכפר פרח'ה.<sup>52</sup> לדעת אשל יש למקם את פרעתון בפרעתה, 12 קילומטר ממערב לשכם. באשר לחצור, אשל וספראי העדיפו לאתרה בעצירה אל קיבליה, חמישה קילומטרים ממזרח לפרעתה ומדרום לשכם ולא בהר בעל חצור כפי שהוצע בעבר.

סוסי מלך סרטן – את סוסי יש לזהות ככל הנראה בחורבת סוסיא, 23 ק"מ מדרום-מערב לשכם. הוצע לזהות את סרטן עם צרטא, שלושה קילומטרים מצפון לחורבת סוסיא. אולם לדעת ספראי יש לאתרה בחלקו המערבי של ואדי סרידה.<sup>53</sup> לבן מלך חורון – את לבן יש לאתר בלובאן, 17 ק"מ מדרום לשכם, סמוך לתבנה. אשל הציע לזהות את חורון עם הכפר חוארה, שמונה קילומטרים מדרום לשכם. ואילו לדעת ספראי, מוטב לזהות את חורון בחורבת חוריה.<sup>54</sup>

שכיר מלך מחנה – החוקרים הסכימו שאת שכיר יש לזהות בעסכר, ק"מ אחד ממזרח לשכם, ואת מחנה בחורבת מחנה, חמישה ק"מ מדרום לעסכר.

אף על פי שלא ניתן לזהות בוודאות מקומות רבים, הרושם הוא שרוב המקומות שנזכרו במסורת זו היו מצויים בחלקו הדרומי של השומרון. זאב ספראי ראה בכל הטופונימים שצינו במסורת זו אתרים שמקורם בדרום השומרון ובצפון יהודה במרחב של תחום שכם מזה, ובתחום המחוזות של תמנה, גופנה ועקרב מזה. לעומת זאת, חנן ואסתר אשל הציעו זיהויים של מקומות שונים שמקורם במרכז ובצפון השומרון ולא דווקא בדרומו.

השערות מגוונות הוצעו אף באשר למשמעות ההיסטורית החבויה בתיאור הגאוגרפי במקורות אלו: יש שהציעו שלפנינו עדות לקרבות יהודה המקבי בדרום השומרון,<sup>55</sup> או שיש כאן השתקפות של מסע כיבושו של יוחנן הורקנוס הראשון נגד שכם והר גריזים.<sup>56</sup> בן-ציון לוריא וזאב ספראי ביקשו לראות במסורת זו עדות למלחמה או להתנגשות אלימה יהודית-שומרונית עלומה, אשר התרחשה בתקופה הפרסית או בתקופה ההלניסטית הקדומה אך זכרה לא נשמר במישורין בכתבי יוסף בן מתתיהו או בספרי המקבים.<sup>57</sup>

כנגד ההנחה הרואה באירועים המתוארים בספר היוכלים לד ובמקבילותיו המאוחרות השתקפות של אירועים היסטוריים ספציפיים, רוברט דוראן ובעקבותיו

51. ספראי, שם, עמ' תרכ.

52. שם.

53. שם, עמ' תרטז-תריז.

54. שם, עמ' תריז-תריח, תרכ.

55. גנדרקאם 2001, עמ' 20-21 וההפניות שם.

56. קליין 1934, עמ' 10-14; מנדלס 1987, עמ' 88-109.

57. לוריא תשל"א, עמ' 187-189; ספראי תשמ"ז, עמ' תרכא-תרכה.

כנה ורמן הצביעו על המבנה הספרותי המובהק הקיים במסורות האלה ולפיכך הוא הסתייג מחיפוש גרעין היסטורי של ממש.<sup>58</sup> ג'וזף מיליק ובעקבותיו אסתר וחנן אשל טענו שבניגוד להשערה המקובלת על החוקרים, הגורסת כי מדובר במסורות יהודיות אנטי-שומרוניות, ייתכן שבמקורן אלה הן מסורות שומרוניות. לפי השערתם, בתואור זה משוקעת מסורת שומרונית אשר טענה שכבר בימי האבות סולקו האמוריים מכפרים אלה השוכנים בנחלת יוסף ההיסטורית.<sup>59</sup> לפי גישה זו, מוצאן של מסורות אלה הוא בתודעה גאוגרפית מקומית שביקשה לטעון ששכם וסביבתה טוהרו מהנוכחות הנכרית כבר בימי האבות, ומאז היא התקדשה. נחלת יוסף אמנם הייתה בעבר נכרית, אך כעת היא מצויה בידי בני יעקב האמתיים והם תושביה כעת, כלומר השומרונים. פרשנות זו עולה בקנה אחד עם הרעיון העקרוני המשתקף באפוס של תיאודוטוס ובמסורת על עליית לוי לכהונה שנדונו לעיל, אשר לפיו במעשיהם טיהרו יעקב ובניו את שכם מטומאתה והכשירוה למושבם של בני יעקב, ובעיקר זרעו של יוסף, שהשומרונים ראו עצמם צאצאיו המקוריים. מסורת זו התגלגלה והתפרשה בעיני היהודים לאור האינטרפרטציה הרצויה, כלומר האנטי-שומרונית, אשר לפיה השומרונים הם ממשיכיהם של תושבי שכם הכנענים ובני הסביבה האמוריים ולא של בני יעקב.

לדברי אסתר וחנן אשל (בעקבות מנדלס), תיאור המלחמה של החשמונאים בשומרון, שבסופו של דבר התפתחה גם למלחמה בשומרונים, אף אם אין מובא בו סדר אירועים קונקרטי, משקף את התודעה החשמונאית של "מעשי אבות סימן לבנים": כשם שיעקב נלחם בתושבי שכם והורישם, כן בניו וממשיכי דרכו נלחמו באנשי שכם (הם השומרונים) והורישו את ארצם. אף כאן, דומה כי אין הכרח לבקש לזהות מערכה קונקרטית בין יהודים ושומרונים כרקע להיווצרות מסורת מעין זו. נראה שרשימת המקומות במסורת זו עוקבת אחר התיאור המקראי, אשר לפיו בשובו מבית לבן בארם, הלך יעקב משכם דרומה עד בית אל, שם בנה את המזבח ושילם את הנדר שנדר בזמן יציאתו אל בית לבן.<sup>60</sup> זהו ההסבר הסביר ביותר למיקום האתרים השונים בעיקר משכם ודרומה עד אזור בית אל. ניתן אף לתהות האם בהכרח מסורת זו ציינה יישובים בעלי גוון אתני מובחן, שומרוני או יהודי, שהרי הפולמוס כאן נסב על תחום ארץ אפרים והיושבים בה, כפי שעולה גם מהפולמוס על יוסף ונחלתו שנדון לעיל. כמו כן, הגבול בין יהודה ושומרון בנחל שילה, כפי שזה התעצב בימי הבית השני, אינו תואם את הגבול המקראי שבין אפרים ובנימין שהיה דרומי יותר.<sup>61</sup> הנה כי כן, דומה שהשאלה העקרונית שעמדה מאחורי מסורת

58. דוראן 1989; ורמן תשס"ד, עמ' 38–39.

59. אשל ואשל 2002, עמ' 129–130.

60. על המסורות של בית אל בימי בית שני ראה שורץ 1985; אשל 2004.

61. קלאי תש"ך.

זו הייתה מבוססת על שני נדבכים: הראשון, מסעו של יעקב משכם לבית אל, והשני, התחום של ארץ אפרים הכלול בנחלת יוסף. המסורת המקראית צורפה להווי גאוגרפי-ראלי אקטואלי, וכך התגבשה המסורת על מלחמות בני יעקב עם מלכי האמורי בדרום השומרון.

כללו של דבר, לפי המוצע כאן, בספרות החיצונית ובמגילות קומראן יש הד למסורת שמקורה בחוגים שומרוניים, אשר לפיה מעשיו של יעקב ובניו, החל בטבח בשכם ביזמתם של שמעון ולוי ולאחר מכן מלחמת יעקב ובניו עם תושבי הערים המקומיות, היו הנסיבות שבגינן התקדשה נחלת יוסף וטוהרה מהיושבים הקדומים שטימאו אותה. בעקבות מעשיהם של שמעון ולוי, ומאוחר יותר של יעקב ובניו, ניתנה הנחלה לבניו של יוסף, מגשה ואפרים. לעומת הפרשנות השומרונית של מסורת זו, ואולי דווקא תוך כדי שימוש בה, היהודים השוו את השומרונים לתושבי שכם הקדומים, שכן בניו של יוסף עדיין לא שבו לארצם כפי שעולה מחיבור תפילת יוסף מקומראן, לפיכך התושבים הדרים כעת בנחלתו הם ממשיכיהם של תושבי שכם הרשעים ולא זרעו של יוסף, כפי שטענו השומרונים.

#### ז. האינדוקטרינציה הטריטוריאלית השומרונית ותחום היישוב השומרוני בתקופות ההלניסטית והחשמונאית

דומה שניתן ללמוד מן המסורות שנבחנו לעיל כי מלבד הוויכוח על קדושת הר גריזים התקיים פולמוס נוסף ותקיף לא פחות על תחום היישוב השומרוני במרחב שכם, כפי שעולה מהספרות החיצונית וממגילות קומראן. לפי המוצע, גרעיני המסורות האלה התגבשו דווקא בקרב העדה השומרונית ואין לראותן רק כהתקפות יהודיות אנטי-שומרוניות. אם כן, מהו הרקע האפשרי להופעתן ולהיווצרותן של מסורות אלו דווקא בתקופה זו?

קשה לשחזר כיצד נוצרות מסורות טריטוריאליות. אין ספק כי זהו תהליך ארוך ומסובך שראשיתו לוטה בערפל ואנו עדים לו רק בשלביו המאוחרים, שעה שהוא כבר מצא ביטוי טקסטואלי גלוי או סמוי. אף על פי כן, דומה שניתן להסביר מדוע מסורות מעין אלה שגשגו בקרב העדה השומרונית בתקופות ההלניסטית והחשמונאית. לשם כך אני מבקש להסתייע במודל "האינדוקטרינציה הטריטוריאלית" כמודל המסביר את התהליך שהתרחש בקרב העדה השומרונית בתקופות ההלניסטית והחשמונאית.<sup>62</sup>

לפי הגאוגרף והסוציולוג ז'אן גוטמן, חלוקה של מרחב ליחידות פוליטיות קשורה לדרגות נגישות (לפי הגדרתו, יחידות פוליטיות הן יחידות מרחביות המאורגנות

62. ההסבר והמינוחים כאן מובאים על פי שלהב תשמ"ו, עמ' 142-143.



בצורה אפקטיבית ובהן קיימת אינטגרציה הכוללת מרכיבי אוכלוסייה שונים וטריטוריה). גוטמן חילק את המרחבים השונים ואת אופיים לשתי מערכות יסודיות.<sup>63</sup> האחת היא "מערכת סירקוליטיבית", שם יש פתיחות של האוכלוסייה לקליטת רעיונות, ערכים ומוצרים מבחוץ במבנה גאוגרפי-פיזי בעל מידת נגישות גבוהה. השנייה היא "מערכת צוואר הבקבוק", המתאפיינת בכך שיש בה "כיסים" בודדים, כלומר האוכלוסייה היא בעלת מאפיינים של סגירות ותהליכי הזרימה והקליטה מתעכבים, בין השאר, על רקע מבנה גאוגרפי-פיזי בעל נגישות נמוכה. במערכת הראשונה האוכלוסייה בדרך כלל לא תפתח קשר של קבע למקום. לעומת זאת, במערכת השנייה תשתדל האוכלוסייה לשהות במקומה ולא תחפוץ להגר למקומות אחרים. תוך כדי שהייה זו נוצרת בהדרגה מערכת סמלים איקונוגרפית הקשורה למקומות ספציפיים באזור. תהליך זה מכונה בספרות המחקר "אינדוקטרינציה טריטוריאלית", כלומר פיתוח תודעה של שייכות בקרב האוכלוסייה המצויה באזור מסוים למרחב הטריטוריאלי שהיא מתגוררת בו.<sup>64</sup> דייוויד נייט טען כי תהליך תודעתי זה הוא גורם מכריע בעיצוב תפיסה אידאולוגית של קבוצות אוכלוסייה בזיקה למרחב ספציפי, שבו הקבוצה מרכיבה אוריינטציה טריטוריאלית מובהקת בעולמה האידאלי.<sup>65</sup> לפי רוברט סאק, הטריטוריאליות היא שאיפה לביטוי מרחבי של עולם התרבות והערכים של החברה, ובה באים לידי ביטוי כוח, השפעה, סמכות וריבונות.<sup>66</sup>

לפי המוצע כאן, אפשר שיש ליישם מודל זה על השומרונים בתקופות ההלניסטית והחשמונאית. לשם כך יש לעמוד על היקף היישוב השומרוני בתקופות אלה כפי שעולה מן העדויות ההיסטוריות והארכאולוגיות. נראה שהמציאות היישובית הקונקרטית של העדה השומרונית היא העומדת בבסיס הופעתן ועיצובן של המסורות הגאוגרפיות שנודנו לעיל.

מבלי להיכנס בפרוטרוט לשאלת תהליך התגבשותה של העדה השומרונית והתהוותה כקבוצה מובחנת, העדויות ההיסטוריות והארכאולוגיות מלמדות על התגבשות עדת מאמינים סביב הר גריזים בשלהי התקופה הפרסית או בראשית התקופה ההלניסטית.<sup>67</sup> מתקופה זו ואילך, אזור שכם והר גריזים נעשה המרחב החשוב ביותר של ההיאחזות השומרונית בארץ ישראל, לא רק בשעה שהמקדש

63. ראה גוטמן 1952; גוטמן 1973.

64. שלהב תשמ"ו. לספרות מחקרית ענפה בנושא זה ראה גוטמן 1973; סטורי 2001, עמ' 17-18, ובפרט בספרות הרשומה שם בעמ' 20.

65. נייט 1982.

66. סאק 1986. ראה גם רלף 1977.

67. ראה פרווירס 1968; אשל תשס"ב; מור תשס"ג, עמ' 69-94, והספרות המובאת שם; מגן, משגב וצפניה תשס"ד, עמ' 1-13\*.

השומרוני עמד על תלו, אלא אף לאחר מכן, כפי שעולה מההידעות ההיסטוריות ומהממצא הארכאולוגי.<sup>68</sup> ככל הנראה, ההתיישבות השומרונית הצפופה במרחב זה היא הרקע למונח התלמודי הציורי "מטלית של כותים" לגווניו, המופיע בספרות חז"ל.<sup>69</sup>

לעומת זאת, שאלת ההיאחזות השומרונית בשאר חלקי השומרון היא מסובכת יותר. יוסף בן מתתיהו במלחמת היהודים ג' 48 תיאר את ארץ השומרון במילים אלו: "וארץ שומרון נמצאת בין הגליל ובין ארץ יהודה בתווך, ותחילתה מן הכפר הנקרא גנים אשר בעמק הגדול, וסופה בקרבת פלך עקרים [...] והגבול בין שתי הארצות (שומרון ויהודה) הוא הכפר ענות הנקרא ברקאי". תחומו הצפוני של השומרון התחיל בגנים (היא ג'נין), מקום הנזכר בקשר לאלימות שפרצה בין השומרונים ליהודים במחצית המאה הראשונה לספירה.<sup>70</sup> הגבול בדרום בין שומרון ליהודה היה במקום הנקרא ענות (חנות) ברקאי (Ανουάθου Βόρχαιος), המזוהה ככל הנראה בחורבת ברקית (חאן א-סאוויה).<sup>71</sup> ככלל, בניגוד לתיאור הגבולות המפורט של יוסף בן מתתיהו באשר ליהודה, לגליל ולעבר הירדן (הפראיה), גבולות ארץ השומרון אינם מפורטים אלא רק בזיקתם ליהודה ולגליל, קרוב לוודאי בגלל הנוכחות היהודית הדלילה באזור זה. תופעה דומה תועדה במסורות תנאיות המתייחסות ליהודה, לגליל ולעבר הירדן אך לא לשומרון, ככל הנראה מאותה סיבה.<sup>72</sup> המסקנה האתנית הוודאית היחידה מעדויות אלו היא כי הנוכחות היהודית במרחב זה לא הייתה משמעותית, אולם אין כאן בהכרח עדות פוזיטיבית לנוכחות שומרונית. סמריה-סבסטיה, שהייתה העיר החשובה ביותר בשומרון עד הקמת ניאפוליס (בשנת 72 לספירה), הייתה עיר פגאנית מובהקת עם נוכחות שומרונית מועטה. על אף המחקר הארכאולוגי האינטנסיבי, לעת עתה אין תשובה ודאית באשר לזהות האתנית של תושבי המרחב הכפרי של סמריה בתקופות ההלניסטית, החשמונאית והרומית הקדומה – האם היו אלה שומרונים, פגאנים או יהודים.<sup>73</sup>

68. מגן 1993; מגן תשס"ב. השווה ספראי תשמ"ו, עמ' 162 ואילך.
69. כשר 1995, עמ' 218–219; נעם תשס"ב, עמ' 10–18. להיקריות השונות של מונח זה והראליה המשוקעת בו ראה חמיטובסקי תשס"ו, עמ' 72–75.
70. יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב' 232–246; קדמוניות כ' 118–136. ראה מור תשס"ג, עמ' 153–159, והספרות המסומנת שם.
71. אבי-יונה 1976, עמ' 29; צפריר ואחרים 1994, עמ' 63–64; פינקלשטיין ולדרמן 1997, עמ' 636.
72. ראה ספראי תש"ם, עמ' 37; ספראי תשמ"ג, עמ' 97.
73. שתי כתובות מן התקופה ההלניסטית מהר גריזים מזכירות את העיר שמרין, אולם דומה שאין בכך כדי לשנות את הרושם כי העיר סמריה הייתה עיר הלניסטית עם נוכחות שומרונית מועטה. ראה מגן, משגב וצפניה תשס"ד, כתובות מס' 14–15, עמ' 59–60. לדיון בנושא זה ראה חמיטובסקי תשס"ד, עמ' 35–49.

על אף ההתקדמות העצומה במחקר הארכאולוגי בשומרון, קשה לזהות אלמנטים שומרוניים ייחודיים בתקופות הנדונות כאן. עובדה זו עומדת בניגוד לתמונה המתקבלת מן המחקר האינטנסיבי ביהודה, שם מוכרים מספר אלמנטים חומריים המזוהים כחלק מהתרבות החומרית ה"יהודית".<sup>74</sup> העדר ממצא ארכאולוגי שומרוני חיובי (כלומר שניתן לייחסו באופן סביר לשומרונים) מקשה על זיהוי אתרים שומרוניים באופן ודאי.<sup>75</sup> העדות הברורה ביותר ליישובים שומרוניים בתקופה ההלניסטית היא הכתובות שהתגלו בחפירות בהר גריזים, שם הופיעו מספר שמות של יישובים וכפרים של שומרונים, בין השאר שכם, כפר חגי, כפר עבר[תא], יקמעם וטורא טבא.<sup>76</sup>

לעומת הנוכחות השומרונית בתפוצות בתקופה זו, שתועדה באלכסנדריה, בפפירוסים שהתגלו בפאיוס, בכתובות מדלוס שבים האגאי, ואולי אף במקומות אחרים באגן הים התיכון,<sup>77</sup> אין בידנו כל עדויות לנוכחות שומרונית באזורים אחרים בארץ ישראל מחוץ לשומרון באותה העת, ובפרט לא בערי מישור החוף דוגמת קיסריה, שם התגבשה קהילה שומרונית משמעותית בתקופות הרומית והביזנטית.<sup>78</sup> מן העדויות ההיסטוריות והארכאולוגיות עולה אפוא כי ההתיישבות השומרונית בארץ ישראל התרכזה בתקופות ההלניסטית והחשמונאית באזור השומרון בעיקר במרחב סביב שכם והר גריזים.

דומה שלאור הנתונים ההיסטוריים והארכאולוגיים על היקף היישוב השומרוני ועל אופיו בתקופה הנדונה, הם מתאימים למערכת "צוואר הבקבוק" שתוארה לעיל – אוכלוסייה בעלת מאפיינים של סגירות שבה תהליכי הזרימה והקליטה מתעכבים, בין השאר על רקע מבנה גאוגרפי-פיזי בעל נגישות נמוכה. ריכוזה של העדה השומרונית בתקופות ההלניסטית והחשמונאית במרחב שכם והר גריזים והתיישבותה הכפרית האופיינית הוא דוגמה נאה לאוכלוסייה בעלת מאפיינים של סגירות על רקע גאוגרפי-פיזי. לפיכך אני מציע להסביר את עצמת הופעתן של המסורות הגאוגרפיות-טריטוריאליות המשוקעות במגילות קומראן ובספרות החיצונית, אשר ניתן לייחס אותן או את גרעינן לעדה השומרונית, לאור המודל של "האינדוקטרינציה הטריטוריאלית". דומה שהעדויות מן הספרות החיצונית וממגילות קומראן הן הדים של אותה "אינדוקטרינציה טריטוריאלית" ומעידות על חיוניותו של המרכיב הטריטוריאלי בזהות הקולקטיבית השומרונית בתקופות ההלניסטית והחשמונאית.

74. לוינ 1997; זיסו תשס"ב, עמ' 234 ואילך; ברלין 2005.

75. מגן תשס"ב, עמ' 245–251.

76. ראה מגן, צפניה ומשגב תשס"א; מגן, משגב וצפניה תשס"ד, עמ' 23–24\*.

77. לסקירות עדכניות ראה ון דר הורסט 1992; קראן תשס"ב.

78. לסקירה עדכנית על תולדות השומרונים בקיסריה ראה פומר 2000.

אשר לשומרונים וליהודים, קיומם של כתבי קודש ניתב את התודעה הטריטוריאלית למסגרת הדתית-ההיסטורית המתועדת בכתבים אלו. לשון אחרת, הזיקה הטריטוריאלית ניזונה באופן משולב הן מהתהליך היישובי התלוי בגורמים גאוגרפיים והיסטוריים הן מהביטויים המתייחסים לאתרים הנזכרים בטקסט המקודש.<sup>79</sup> אותה מערכת סמלים איקונוגרפית, שהיא תולדה של מערכת יישובית זו, "תורגמה" לשפה המקראית ונסכה סביב אירועים הקשורים למרחב זה שנזכרו במקרא, בפרט בכראשית לד-לה בנוגע למה שהתרחש בשכם ובסביבתה.

#### ח. אחרית דבר

במאמר זה נדונו מסורות גאוגרפיות שונות הקשורות לשכם ולסביבתה ולזיקת השומרונים ליוסף בן יעקב שתועדו בספרות החיצונית ובמגילות קומראן. לפי המוצע כאן, גרעינן של מסורות אלו התגבש דווקא בקרב העדה השומרונית, על רקע המציאות הגאוגרפית-ההיסטורית הייחודית של העדה, ויש לראותן כחלק מן האינדוקטרינציה הטריטוריאלית השומרונית. כנגד מסורות אלו התגבשו מסורות יהודיות שאף הן הופיעו כחלק מפרשנות המודעת לאירועים המתועדים במקרא ביחס למרחב זה, אשר נועדו להציב פרשנות שונה ולעתים הפוכה למסורות הגאוגרפיות השומרוניות. דווקא מגילות קומראן – "תפילת יוסף", המייצגת את הצד היהודי, והקטעים הארמיים של חיבור לוי, שבהם אפשר שחבויה מסורת המייצגת את הצד השומרוני – הן שתרמו תרומה ממשית לידיעותינו על אודות הממד הגאוגרפי של הפולמוס היהודי-שומרוני בעת העתיקה.

#### קיצורים ביבליוגרפיים

- M. Avi-Yonah, *Gazetteer of Roman Palestine (Qedem 5)*, = 1976 Jerusalem 1976  
אלכסנדר ודן תשל"ג = ת' אלכסנדר וי' דן, "מדרש ויסעו' השלם", מחקרי המרכז לחקר הפולקלור ג (תשל"ג), עמ' 67-76  
B. H. Amaru, "Land Theology in Philo and Josephus", in = 1986  
L. A. Hoffman (ed.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, Notre Dame 1986, pp. 65-93  
B. H. Amaru, *Rewriting the Bible: Land and Covenant in Post-Biblical Jewish Literature*, Valley Forge, Pa. 1994

79. למחקרים על התפיסות הטריטוריאליות היהודיות בימי בית שני וזיקתן למקרא ראה בין השאר דיוויס 1982; אמארו 1986; אמארו 1994; מנדלס 2004.

- אמית תשס"ג = י' אמית, גלוי ונסתר במקרא: פולמוסים גלויים, עקיפים ובעיקר סמויים, תל אביב תשס"ג
- ארליך תשמ"ז = ז"ח ארליך, "קבר יוסף והמבנה שעליו", שומרון ובנימין א (תשמ"ז), עמ' 162-153
- אשל תשנ"א = ח' אשל, "תפילת יוסף מקומראן: פפירוס ממצדה והמקדש השומרוני בהר גריזים", ציון נו, ב (תשנ"א), עמ' 136-125
- אשל תשנ"ד = ח' אשל, "השומרונים בתקופה הפרסית וההלניסטית: התהוותה של עדה דתית", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד
- אשל תשס"ב = ח' אשל, "התפשטותה של האמונה בקדושתו של הר גריזים", בתוך א' שטרן וח' אשל (עורכים), ספר השומרונים, ירושלים תשס"ב, עמ' 209-192
- אשל תשס"ד = ח' אשל, מגילות קומראן והמדינה החשמונאית, ירושלים תשס"ד
- אשל 2004 = E. Eshel, "Jubilees' 32 and the Bethel Cult Traditions in Second Temple Literature", in E. G. Chazon, D. Satran and R. A. Clements (eds.), *Things Revealed: Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, Leiden 2004, pp. 21-36
- אשל ואשל 2002 = H. Eshel and E. Eshel, "Toponymic Midrash in '1 Enoch' and in Other Second Temple Jewish Literature", *Henoch* 24 (2002), pp. 115-130
- אשל, ריצ'רדסון וחמיטובסקי, בדפוס = H. Eshel, P. Richardson and Y. Hamitovsky, "Josephus' Judea, Samaria, and Perea in Archaeological Perspective", in S. Mason (ed.), *Josephus, War 1-3*, Leiden, s.v. Schechem (forthcoming)
- באודה 1992 = T. Baarda, "The Shechem Episode in the Testament of Levi: A Comparison with Other Traditions", in J. N. Bremmer and F. García-Martínez (eds.), *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism: A Symposium in Honor of A. S. van der Woude*, Kampen 1992, pp. 11-73
- בן-חיים תשל"ח = ז' בן-חיים, "בית-כנסת שומרוני 'כנשת מיה' - אימתי והיכן?", ארץ-ישראל יד (תשל"ח), עמ' 190-188
- בן-צבי תשל" = י' בן-צבי, ספר השומרונים, ירושלים תשל"ל<sup>2</sup>
- בר כוכבא תשס"ג = ב' בר כוכבא, "כיבוש העיר שומרון בידי יוחנן הורקנוס: העילה להטלת המצור, היישוב היהודי בחבל עקרבא, והריסת העיר סמאריה", קתדרה 106 (תשס"ג), עמ' 34-7
- בר"ג 1993-1992 = D. Barag, "New Evidence on the Foreign Policy of John Hyrcanus I", *INJ* 12 (1992-1993), pp. 1-12

- A. M. Berlin, "Jewish Life Before the Revolt: The Archaeological Evidence", *JSJ* 36 (2005), pp. 417–470
- D. Goodblatt, "From Judeans to Israel: Names of Jewish States in Antiquity", *JSJ* 29 (1998), pp. 1–36
- J. Gottmann, *La politique des États et leur géographie*, Paris = 1952  
גוטמן 1952
- J. Gottmann, *The Significance of Territory*, Charlottesville, VA = 1973  
גוטמן 1973
- D. C. Greenwood, "On the Jewish Hope for a Restored Northern Kingdom", *ZAW* 88 (1976), pp. 376–385
- J. C. Greenfield, M. E. Stone and E. Eshel, = 2004  
גרינפילד, סטון ואשל 2004  
*The Aramaic Levi Document: Edition, Translation, Commentary*,  
Leiden and Boston 2004
- J. R. Davila, *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?*, Leiden and Boston 2005
- R. Doran, "The Non-Dating of Jubilees: Jub. 34–38; 23: 14–32 in Narrative Context", *JSJ* 20 (1989), pp. 1–11
- W. D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, = 1982  
דייוויס 1982  
Berkeley 1982
- M. A. Daise, "Samaritans, Seleucids, and the Epic of Theodotus", *JSP* 17 (1998), pp. 25–51
- C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, 1: *Historians*, Chico, Ca. 1983
- H. W. Hollander, *Joseph as an Ethical Model in the Testament of the Twelve Patriarchs*, Leiden 1981
- I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*, Sheffield 2000
- היינמן תשל"ד = "היינמן, אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים תשל"ד
- M. Himmelfarb, "R. Moses the Preacher and the Testaments of the Twelve Patriarchs", *AJSR* 9 (1984), pp. 55–78
- P. W. van der Horst, "The Samaritan Diaspora in Antiquity", in idem (ed.), *Essays on the Jewish World of Early Christianity*, Freiburg 1992, pp. 136–147
- ןן דר הורסט תשס"ב = "ןן דר הורסט, "שומרונים והתיוונות", בתוך א' שטרן וח' אשל (עורכים), ספר השומרונים, ירושלים תשס"ב, עמ' 184–191

- J. C. VanderKam, *Textual and Historical Studies of Jubilees*, Missoula 1977
- J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, Sheffield 2001 = 2001 ונדרקאם
- C. Werman, "Jubilees 30: Building a Paradigm for the Ban on Intermarriage", *HTR* 90 (1997), pp. 1–22
- C. Werman, "Levi and Levites in the Second Temple Period", *DSD* 4 (1997), pp. 211–225
- ורמן תשס"ד = כ' ורמן, "ספר היובלים ועדת קומראן; לשאלת היחס בין השניים", מגילות ב (תשס"ד), עמ' 37–55
- זיסו תשס"ב = ב' זיסו, "היישוב הכפרי בהרי ושפלת יהודה, משלהי תקופת הבית השני עד לדיכוי מרד בר כוכבא", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב
- חמיטובסקי תשס"ד = י' חמיטובסקי, "תמורות בתחום היישוב השומרוני בארץ ישראל בתקופה ההלניסטית והרומית", עבודת מוסמך, אוניברסיטת בראיילן, רמת גן תשס"ד
- חמיטובסקי תשס"ו = י' חמיטובסקי, "מסורות תלמודיות על אזורי היישוב השומרוני בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד לאור הממצא הארכיאולוגי", ירושלים וארץ ישראל 3 (תשס"ו), עמ' 69–101
- E. J. C. Tigchelaar, "On the Unidentified Fragments of DJD XXXIII and PAM 43.680: A New Manuscript of '4QNarrative and Poetic Composition', and Fragments of 4Q13, 4Q269, 4Q525 and 4QSb (?)", *RQ* 21 (2004), pp. 477–485
- יסיף תשס"א = ע' יסיף, ספר הזכרונות: הוא דברי הימים לירחמאל, מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא, הערות ומקבילות, תל אביב תשס"א
- A. Kasher, "Josephus on Jewish-Samaritan Relations under Roman Rule (BCE 63 – CE 70)", in A. D. Crown and L. Davey (eds.), *New Samaritan Studies of the Société d'Études Samaritaines*, Vols. 3–4: *Proceedings of the Congresses of Oxford 1990 and Paris 1992. Essays in Honor of G. D. Sixdenier*, Sydney 1995, pp. 217–236
- לויטרכאן תרצ"ג = י"ב לויטרכאן, "מדרש ויסעו או ספר מלחמות בני יעקב יוצא לאור בפעם הראשונה בשלמותו עפ"י כתבי יד שונים עם מבוא והערות", בתוך א' אפטוביצר וז' שווארץ (עורכים), מאמרים לזכרון ר' צבי פרץ חיות ז"ל מאת אוהביו ומכבדיו, א, וינא תרצ"ג, עמ' רה–רכב
- L. I. Levine, "Archaeology and the Religious Ethos of Pre-70 Palestine", in J. H. Charlesworth and L. L. Johns (eds.), *Hillel*

*and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*,  
Minneapolis 1997, pp. 110–119

לוריא תשל"א = ב"צ לוריא, "גבול יהודה ושומרון בימי בית שני: מתולדות התרחבותה של מדינת יהודה", בתוך ש' דר (עורך), שומרון: לקט מאמרים ומקורות, תל אביב תשל"א, עמ' 182–190  
מאק תשס"ה = ח' מאק, "מקומראן לפרובאנס: רעיון המשיח משבט מנשה – ממגילות ים המלח אל מדרש מימי הביניים", מגילות ג (תשס"ה), עמ' 85–100  
מגן תשנ"א = י' מגן, "הר גריזים – עיר מקדש", קדמוניות כג (תשנ"א), עמ' 70–96

Y. Magen, "Mount Gerizim and the Samaritans", in F. = 1993  
Manns and E. Alliata (eds.), *Early Christianity in Context: Monuments and Documents*, Jerusalem 1993, pp. 91–148

מגן תשס"א = י' מגן, "הר גריזים – עיר מקדש: סיכום שמונה עשרה שנות חפירה", קדמוניות לג (תשס"א), עמ' 74–118  
מגן תשס"ב = י' מגן, "תחומי ההתיישבות השומרונית בתקופה הרומית-הביזנטית", בתוך א' שטרן וח' אשל (עורכים), ספר השומרונים, ירושלים תשס"ב, עמ' 245–271

מגן תשס"ה = י' מגן, פלאביה ניאפוליס: שכם בתקופה הרומית, ירושלים תשס"ה  
מגן, משגב וצפניה תשס"ד = י' מגן, ח' משגב ול' צפניה, הר גריזים, א: הכתובות הארמיות, העבריות והשומרוניות, ירושלים תשס"ד  
מגן, צפניה ומשגב תשס"א = י' מגן, ל' צפניה וח' משגב, "הכתובות הארמיות והעבריות מהר גריזים", קדמוניות לג (תשס"א), עמ' 125–132  
מור תשנ"ו = מ' מור, "תיאודוטוס, האפוס על שכם והשומרונים – עיון מחודש", בתוך א' אופנהיימר, י' גפני וד' שוורץ (עורכים), היהודים בעולם ההלניסטי והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן, ירושלים תשנ"ו, עמ' 345–359  
מור תשס"ג = מ' מור, משומרון לשכם: העדה השומרונית בעת העתיקה, ירושלים תשס"ג

J. T. Milik, "Le Testament de Lévi en araméen: Fragment = 1955  
de la Grotte 4 de Qumrân", *RB* 62 (1955), pp. 398–406

J. T. Milik, "Écrits prééséniens de Qumrân: D'Henoch á = 1978  
Amram," in M. Delcor (ed.), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu*, Leuven 1978, pp. 91–105

D. Mendels, *The Land of Israel as a Political Concept in = 1987  
Hasmonean Literature*, Tübingen 1987

D. Mendels, "One's Memory is not the Other's: Memory = 2004  
and Reality Concerning the Centrality of Palestine in the Second



- Temple Period", *Memory in Jewish, Pagan and Christian Societies of the Graeco-Roman World*, London 2004, pp. 89–102
- M. A. Knibb, "A Note on 4Q372 and 4Q390", in F. García- = 1992 ניב  
Martinez et al. (eds.), *The Scriptures and the Scrolls: Studies in Honor of A. S. van der Woude*, Leiden 1992, pp. 164–177
- J. Neusner and A. J. Avery-Peck (eds.), *George = 2003 ניוזר ואברי-פק*  
*W. E. Nickelsburg in Perspective: An Ongoing Dialogue of Learning*, II,  
Leiden 2003, pp. 458–471
- M. Niehoff, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish = 1992 נייהוף*  
*Literature*, Leiden 1992
- R. B. Knight, "Identity and Territory: Geographical = 1982 ניט  
Perspectives on Nationalism and Regionalism", *Annals of the Association of American Geographers* 72 (1982), pp. 514–531
- נעם תשס"ב = ו' נעם, "מביקורת הנוסח לשחזור היסטורי: לתולדותיהם של שלושה  
מקומות בארץ ישראל", קתדרה 104 (תשס"ב), עמ' 7–30
- R. D. Sack, *Human Territoriality: Its Theory and History*, = 1986 סאק  
Cambridge 1986
- D. W. Suter, "Why Galilee? Galilean Regionalism in the = 2003 סוטר  
Interpretation of 1 'Enoch' 6–16", *Henoch* 25 (2003), pp. 167–212
- M. E. Stone, "Aramaic Levi in Its Contexts", *JSQ* 9 (2002), = 2002 סטון  
pp. 307–326
- M. E. Stone, "Aramaic Levi Document and Greek = 2003 סטון  
Testament of Levi", in S. M. Paul et al. (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls, in Honor of Emanuel Tov*, Leiden, Boston and Köln 2003, pp. 429–437
- M. E. Stone and J. C. Greenfield, "The Prayer of = 1993 סטון וגרינפילד  
Levi", *JBL* 112 (1993), pp. 247–266
- M. E. Stone and J. C. Greenfield, "213a 4QLevi<sup>b</sup> = 1996 סטון וגרינפילד  
ar", in G. Brooke et al. (eds.), *Qumran Cave 4: XVII, Parabiblical Texts*, Part 3 (DJD 22), Oxford 1996, pp. 25–36
- D. Storey, *Territory: The Claiming of Space*, Harlow 2001 = 2001 סטורי  
סיגל תשס"ח = מ' סיגל, ספר היוכלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות,  
ירושלים תשס"ח
- ספראי תש"ם = ז' ספראי, גבולות ושלטון בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד,  
תל אביב תש"ם
- ספראי תשמ"ג = ז' ספראי, "תיאור ארץ ישראל לפי יוסף בן מתתיהו", בתוך א'

- רפפורט (עורך), יוסף בן מתתיהו: היסטוריון של ארץ-ישראל בתקופה ההלניסטית והרומית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 91–116
- ספראי תשמ"ו = ז' ספראי, "תולדות היישוב בהר שומרון בתקופה הרומית-ביזנטית", בתוך ש' דר ז' ספראי (עורכים), מחקרי שומרון, תל אביב תשמ"ו, עמ' 127–181
- ספראי תשמ"ז = ז' ספראי, "מדרש ויסעו: מלחמת בני יעקב בדרום השומרון", סיני ק, ב (תשמ"ז), עמ' תריג-תרכז
- סקוט J. M. Scott (ed.), *Restoration: Old Testament, Jewish and Christian Perspectives*, Leiden 2001
- פומר R. Pummer, "Genesis 34 in Jewish Writings of the Jewish Hellenistic and Roman Period", *HTR* 75 (1982), pp. 177–188
- פומר R. Pummer, "Samaritans in Caesarea Maritima", in T. L. Donaldson (ed.), *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Caesarea Maritima*, Toronto 2000, pp. 181–202
- פומר R. Pummer, *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism: Texts, Translations and Commentary*, Tübingen 2002
- פינקלשטיין G. Finkielsztejn, "More Evidence on John Hyrcanus I's Conquests: Lead Weights and Rhodian Amphora Stamps", *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 16 (1998), pp. 33–63
- פינקלשטיין ולדרמן I. Finkelstein and Z. Lederman, *Highlands of Many Cultures: The Southern Samaria Survey*, II, Tel Aviv 1997
- פלדמן L. H. Feldman, "Philo, Pseudo-Philo, Josephus and Theodotus on the Rape of Dinah", *JQR* 94 (2004), pp. 253–277
- פלוסר תש"ל = ד' פלוסר, "פרושים, צדוקים ואסיים בפשר נחום", בתוך מ' דורמן, ש' ספראי ומ' שטרן (עורכים), מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית: ספר זיכרון לגדליהו אלון, תל אביב תש"ל, עמ' 133–168 (=הנ"ל, יהדות בית שני, קומראן ואפוקליפטיקה, בעריכת ס' רוזר, ירושלים תשס"ב, עמ' 184–219)
- פרויס J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origins of the Samaritan Sect*, Cambridge, Mass. 1968
- פרויס J. D. Purvis, "Joseph in the Samaritan Traditions", in G. W. E. Nickelsburg (ed.), *Studies in the Testament of Joseph*, Missoula 1975, pp. 147–153
- פרויס וקלימי J. D. Purvis and I. Kalimi, "The Hiding of the Temple Vessels in Jewish and Samaritan Literature", *CBQ* 56 (1994), pp. 679–685

- J. C. Charlesworth, *The Pesharim and Qumran = 2002* צ'ארלסוורת' *History: Chaos or Consensus?*, Michigan 2002
- Y. Tsafrir et al., *Tabula Imperii Romani, Iudaea- = 1994* צפיריר ואחרים *Palaestina: Eretz Israel in the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods: Maps and Gazetteer*, Jerusalem 1994
- J. L. Kugel, "Levi's Elevation to the Priesthood in Second = 1993 קוגל Temple Writings", *HTR* 86 (1993), pp. 1-64
- J. L. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It = 1998 קוגל Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, Mass. 1998
- J. L. Kugel, "How Old is the 'Aramaic Levi Document'?", = 2007 קוגל *DSD* 14 (2007), pp. 291-312
- R. A. Kugler, *From Patriarch to Priest: The Levi-Priestly = 1996 קוגל Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*, Atlanta 1996
- R. A. Kugler, "Some Further Evidence for the Samaritan = 1996 קוגל Provenance of Aramaic Levy (1QTestLevy; 4QTestLevy)", *RQ* 17 (1996), pp. 351-358
- R. A. Kugler, *The Testaments of the Twelve Patriarchs, = 2001 קוגל Sheffield* 2001
- R. A. Kugler, "Joseph at Qumran: The Importance of = 2006 קוגל 4Q372 Frg. 1 in Extending a Tradition", in P. W. Flint, E. Tov and J. C. VanderKam (eds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich*, Leiden 2006, pp. 261-278
- קלאי תש"ך = ז' קלאי, גבולותיה הצפוניים של יהודה למן תקופת ההתנחלות עד ראשית ימי החשמונאים, ירושלים תש"ך
- S. Klein, "Palästinisches im Jubiläenbuch", *ZDPV* 57 (1934), = 1934 קליין pp. 7-27
- קראון תשס"ב = א"ד קראון, "הפזורה השומרונית", בתוך א' שטרן וח' אשל (עורכים), ספר השומרונים, ירושלים תשס"ב, עמ' 183-166
- G. E. Wright, "The Samaritans at Schechem", *HTR* 55 = 1962 רייט (1962), pp. 357-366
- ריינר תשנ"ו = א' ריינר, "בין יהושע לישוע: מסיפור מקראי למיתוס מקומי (פרק בעולמו הדתי של היהודי הגלילי)", ציון סא (תשנ"ו), עמ' 317-281
- E. Relph, *Place and Placelessness*, London 1977 = 1977 רלף
- רפפורט תש"ן = א' רפפורט, "כת השומרונים בתקופה ההלניסטית", ציון נה (תש"ן), עמ' 396-373

- E. M. Schuller, "4Q372 1: A Text about Joseph", *RQ* = 1990–1989 שולר  
14 (1989–1990), pp. 349–376
- E. M. Schuller and M. Berenstein, "4QNarrative = 2001 שולר וברנשטיין  
and Poetic Composition", in D. M. Gropp, M. Bernstein et al. (eds.),  
*Wadi Daliyeh II and Qumran Cave 4 XXVIII: Miscellanea, Part 2*  
(*DJD* 28), Oxford 2001, pp. 165–197
- D. R. Schwartz, "To Join Oneself to the House of Judah = 1981 שוורץ  
(Damascus Document IV,11)", *RQ* 10 (1981), pp. 435–446
- J. Schwartz, "Jubilees, Bethel and the Temple of Jacob", = 1985 שוורץ  
*HUCA* 61 (1985), pp. 63–85
- שלהב תשמ"ו = "י" שלהב, "קדושת הארץ" כהליך של אינדוקטרינציה  
טריטוריאליזם, מחקרים בגיאוגרפיה של ארץ ישראל יב (תשמ"ו), עמ'  
150–142
- שצמן תשס"ג = "י" שצמן, "היחסים בין יהודים לנכרים בדורות הראשונים של  
החשמונאים לפי מקורות בני הזמן", בתוך א' אופנהיימר ואחרים (עורכים),  
יהודים ונכרים בארץ-ישראל בימי הבית השני, המשנה והתלמוד, ירושלים  
תשס"ג, עמ' 158–142
- תא-שמע תשס"א = "מ תא-שמע, רבי משה הדרשן והספרות החיצונית (עיונים  
בהיסטוריה היהודית ובספרותה: הרצאות שנישאו ביום הזיכרון של הרב  
פרופסור יצחק טברסקי ז"ל), ירושלים תשס"א

# בין ספרות קומראן למדרש ההלכה: לשחזורו של פולמוס פרשני

ורד נעם

עניינו של מאמר זה הוא עיון משווה בדיני טומאת המת בספרות קומראן ובמדרשי הלכה תנאיים. עיון כזה עשוי לשחזר שכבה עתיקה של מדרשי הלכה טרום-תנאיים, להעשיר את ידיעותינו באשר לנתיבי צמיחתה של ההלכה הקדומה, ולהקים לתחייה פולמוסים פרשניים בין-כיתתיים מימי הבית.

“עצם שלם” ו”אדם שלם”: פולמוס פרשני קדום

במגילת מקצת מעשי התורה נדונה טומאתה של עצם אדם, אולם קשה להכריע מה עניינה ובמה חידושה של הלכה זו:

72 ועל [טמאת נפש]

73 האדם אנחנו אומרים שכול עצם ש[חסרה]

74 ושלמה כמשפט המת או החלל הוא<sup>1</sup> (4Q396 1–2 vi).

כך השלמת המהדירים, שהתלבטו בשאלת ההשלמה של פסקה זו ובמשמעותה. אבל לי נראה שההשלמה בסוף שורה 72 צריכה להכיל את המילה “עצם”, שכן הצירוף המקראי שהדברים מוסבים עליו הוא “עצם אדם” (במדבר יט 16). כפי שאראה להלן, מסתבר שהמגילה מבקשת להבהיר שדין עצם חסרה כדין עצם שלמה. שיחה שבעל פה עם פרופ' אלישע קימרון, אחד המהדירים, הולידה את ההשלמה הבאה:

72 ועל [טמאת עצם]

73 האדם אנחנו אומרים שכול עצם ש[חסרה כמלאה]

74 ושלמה כמשפט המת או החלל הוא

במגילת המקדש אנו מוצאים רמז לפולמוס הקשור בעצם המת:

וכול איש אשר יגע על פני השדה בעצם אדם מת ובחלל חרב

או במת או בדם אדם מת או בקבר וטהר כחוק המשפט הזה (ג 4–7).<sup>2</sup>

1. קימרון וסרגל 1994, עמ' 54.

2. קימרון 1996, עמ' 73.

מגילת המקדש מרגישה כי הביטוי "עצם אדם" מוסב על עצם המת דווקא. הרגשה זו מכוונת ללא ספק, כמו שהראה ידן, נגד עמדה הפוכה, שפירשה שהכוונה ל"אבר מן החי".<sup>3</sup> עמדה זו מובעת בספרות חז"ל, למשל בספרי במדבר, פסקה קכו:

"או בעצם אדם" (במדבר יט 16) – זה אבר מן החי. אתה אומר זה אבר מן החי או אינו אלא עצם כסעורה. כשהוא אומר: "ועל הנגע בעצם" (שם שם 18), הרי עצם כסעורה אמור. הא מה ת"ל "בעצם אדם", זה אבר מן החי. שני עצמות נאמרו בעיניך, "בעצם אדם" – זה אבר מן החי, "וכל" הנגע בעצם – זה עצם כסעורה. ד' א' [=דבר אחר] מה המת בשר גידים ועצמות אף אבר מן החי כביריתו בשר גידים ועצמות.<sup>5</sup>

טומאתו של אבר מן החי היא יסוד מוסד בהלכות טומאת מת של חז"ל ונזכרת לא מעט בהלכה התנאית. המדרש לומד שאין המדובר בעצם מן המת, כעולה מן הפשט, כי אם באבר מן החי, ובא הכתוב ללמד ש"אבר שנחתך מן האדם החי הרי הוא כמת שלם".<sup>6</sup> המדרש מוסיף ולומד מן המת על אבר מן החי, שאף הוא, כדי שיטמא כמת ממש, צריך להיות "כברירתו" ולכלול את כל חלקיו של אבר בגוף: בשר, גידים ועצמות, לפי שחלקים אלה נכללים במת שלם: "מה המת בשר גידים ועצמות אף אבר מן החי כביריתו בשר גידים ועצמות". הלכה זו מפורשת גם בתוספתא: "כל שיש בו גידים ועצמות הרי זה אבר ושאיין בו גידים ועצמות אינו אבר".<sup>7</sup> על כן, אם נפחתה העצם, האבר טהור לגמרי.<sup>8</sup> המדרש נתמך בכפל ההזכרה של נגיעה בעצם: "ועל הנגע בעצם" (במדבר יט 18) עניינו בעצם מן המת, ששיעורה המינימלי

3. ידן תשל"ז, א, עמ' 258.

4. הציטוט "וכל הנגע בעצם", המשותף כמעט לכל העדים, וכן לרבנו הלל (להוציא את הילקוט ואת כ"י לונדון), אינו תואם את לשון הכתוב, שהרי נאמר בפסוק 18: "והַנֶּגַע... ועל הנגע בעצם או בחלל או במת או בקבר". ואמנם בראש הדרשה בכ"י רומי: "ועל הנגע בעצם" (אבל בשאר עדי הנוסח, להוציא את ילקוט ואת מדרש חכמים, גם כאן "וכל"). וכן להלן, בדרשה המקבילה על פסוק 18 (פסקה קטט), בכל העדים, שלוש פעמים: "ועל הנגע" או "על הנגע". אולם השיבוש לכאורה בדרשתנו הוא שיבוש עקשני, ולא בספרי בלבד. הורוביץ מפנה לתוספות יום טוב על כלים א, ה, שמצא לשון זו בדרשתנו בפירוש של המשנה לרמב"ם, בפירוש של המשנה לר"ש משאנץ ובפירוש של המשנה לברטנורא על כמה משניות, ואף בבריתא בבבלי נזיר נד ע"א (בדיקתי העלתה כי כך גם בכ"י מינכן, וטיקן 110, דפוס ונציה ודפוס וילנה [שם תוקן על פי מסורת הש"ס]). בכתב יד מוסקבה-גינצברג 1134 מילים אלה לא השתמרו, ובפירושי ר"ש ותוספות שם. נראה שלפנינו אשגרה מפסוק 16, שם נאמר: "וכל אשר יגע".

5. מהדורת הורוביץ, עמ' 165 (על פי כ"י רומי 32).

6. רמב"ם, הלכות טומאת מת ב, ג. ראה עדויות ו, ג.

7. תוספתא אהלות א, ז. ראה גם שם, ד. וראה רמב"ם, שם.

8. אהלות ב, ה (מהדורת גולדברג, עמ' 19–20); תוספתא אהלות א, ד; ספרי במדבר, פסקה קכו (מהדורת הורוביץ, עמ' 165).

לטמא כשעורה ("אתה או' זה אבר מן החי או אינו אלא עצם כסעורה"), ואילו "וכל אשר יגע על פני השדה... או בעצם אדם" (במדבר יט 16) עניינו באבר מן החי.<sup>9</sup> מגילת המקדש מבקשת להתפלמס עם דרשה קדומה מעין זו, לדחות את הזיהוי של המילים "או בעצם אדם" עם אבר מן החי, וללמד שהמדובר גם כאן דווקא בעצם של מת.

האם גם הקטע במגילת מקצת מעשי התורה עניינו בפולמוס זה? המהדירים הניחו בצדק שלא. הקטע במגילה זו חותר להיבטים אחרים של טומאת עצם, כעולה מן הדגש על כול עצם ועל היותה [חסרה] או שלמה.<sup>10</sup> המהדירים הסיקו שהמגילה מתפלמסת עם ההלכה הפרושית-התנאית שאבר שאין עליו בשר כראוי אינו מטמא באוהל (אלא רק במגע ובמשא),<sup>11</sup> ועל כן השלימו "ש[היא חסרה] ושלמה"<sup>12</sup> ופירשו ששיטת המגילה היא שכל עצם, ואפילו אין עליו בשר כלל, מטמאת באוהל כמת שלם. לפי הצעתם, הכת למדה דין זה מן הכתוב: "בחלל חרב או במת או בעצם אדם" (במדבר יט 16). דין עצם – כל עצם – "כמשפט המת או החלל הוא". ראיה להבנת הביטוי המשוחזר "עצם חסרה" כעצם ש"אין עליו בשר כראוי"<sup>13</sup> הביאו המהדירים מן הלשון "חסר העצם" במשנה עדויות ו, ג.<sup>14</sup> אולם עיון בלשון המשנה מלמד את ההפך: "חסר הבשר – טמא, חסר עצם – טהור". כלומר, המשנה מבחינה בין דין בשר שחסר ובין "חסר העצם", ביטוי שפירושו תמיד עצם שגופה נפגם (השוו גם: "השיזרה והגולגלת שחסרו, וכמה הוא חסרונן",<sup>15</sup> "ואבר מן החי שחסר עצמו"<sup>16</sup>). חסרון בשר לעולם אינו מתואר בלשון "חסר העצם", ואפילו לשון "חסר הבשר" אינה משמשת אלא במשנת עדויות, אגב השוואה ל"חסר העצם". בכל שאר המקרים הבשר נדון בביטוי "אין/יש עליו [על האבר] בשר כראוי".<sup>17</sup> לפיכך נראה יותר להניח שמגילת מקצת מעשי התורה חולקת בחסרון העצם גופה, והעצם היא השלמה או ה[חסרה]. מהי אפוא ההלכה שבאה המגילה ללמד? לשיטת חז"ל, אין עצמות סתם מטמאות באוהל. "עצם כשעורה" סתם, כלומר כל עצם מן

9. לדרשות נוספות בעניין אבר מן החי ראה ספרי זוטא חוקת יט, יא (כהנא תשס"ה, עמ' 216–217, 219; מהדורת הורוביץ, עמ' 306–307, 309).
10. קימרן וסטרנגל 1994, עמ' 170–171. על כן דחו המהדירים את אפשרות ההשלמה "עצם ש[ל] אדם מת".
11. אהלות א, ח; ב, א, ג (מהדורת גולדברג, עמ' 9, 12–15, 17–18).
12. ההשלמות "חסרה" ו"שבורה" הוצעו כבר על ידי זוסמן תש"ן, עמ' 32 הערה 90.
13. אהלות שם.
14. קימרן וסטרנגל 1994, עמ' 171 הערה 176.
15. אהלות ב, ג (מהדורת גולדברג, עמ' 18).
16. אהלות ב, ה (שם, עמ' 20).
17. ראה למשל נזיר ז, ב; עדויות ו, ג; כלים א, ה; אהלות א, ח; ב, א, ג (שם, עמ' 9, 12–15, 17–18); תוספתא עדויות ב, י; ועוד.

המת החל משיעור זה, מטמאת במגע ובמשא בלבד.<sup>18</sup> אף על פי כן, עצמות מת מסוימות מטמאות בכל זאת באוהל, גם בלא בשר: "השיזרה והגולגולת... רובע עצמות מרוב הבניין או<sup>19</sup> מרוב המיניין, רוב בניינו ורוב מניינו שלמת אף על פי שאין בהן רובע".<sup>20</sup> כלומר, עצמות מרכזיות בעלות צורה ניכרת, או עצמות שהן רובו של אדם באיכות או בכמות, מטמאות באוהל גם כשהן לעצמן. מתי חדלות העצמות המיוחדות הללו לטמא באוהל וחוזרות לטמא במגע ומשא בלבד, כשאר העצמות? משחסרו, כפי שקובעת המשנה הבאה:

השיזרה והגולגלת שחסרו, וכמה הוא חסרונן? בית שמי אומ' שתי חליות, 'בית הלל אומ' אפילו חולייה אחת. ובגולגולת, בית שמי אומ' מלוא מקדיח 'בית הילל אומ' כדי שינטל מן החי וימות.<sup>21</sup>

בית שמאי ובית הלל נחלקים באשר לשיעור של חסרון העצם הנדרש כדי שלא תטמא עוד באוהל. מכאן שעיקר הדין המבחין בין עצמות המטמאות באוהל ובין אלה שאינן מטמאות קדם למחלוקת שני הבתים. לא זו בלבד, משנה עדויות א, ז מוסרת את שיטת שמאי הזקן עצמו בדין: "רובע [הקב] עצמות" המטמאות באוהל: "שמי אומ', אפילו מעצם אחד". כלומר, לדעת שמאי אפילו עצם אחת גדולה, אם נפחה מגיע לכדי רובע הקב, די בה לטמא באוהל. מכאן שהקביעה ששיעור רובע הקב עצמות הוא המטמא באוהל קדמה אפילו להלל ולשמאי עצמם, ומקורה בתקופת הזוגות או קודם לכן. 'עקב זוסמן הוכיח את קדמותה של הלכה זו מתוך עדותו של ר' אליעזר בתוספתא נזיר ה, א:

ר' ליעזר אומ' בראשונה היו זקנים חלוקין, מקצתן אומ' רביעית דם ורובע עצמות ומקצתן אומ' חצי קב עצמות וחצי לוג הדם. בית דין שאחריהם אמרו רביעית דם ורובע עצמות לתרומתן ולקדשים, חצי קב עצמות וחצי לוג הדם לנזיר ולמקדש.<sup>22</sup>

הרי ש"זקנים" נחלקו "בראשונה" על כמות העצמות המינימלית המטמאת באוהל, ושבו ודנו בכך "בית דין שאחריהם". שני התלמודים מעידים כי ההלכה המאוחרת יותר "מדרש אמרוה מפי חגי זכריה ומלאכי" (ירושלמי נזיר ז, ב [נו נ"ג]), "מפי שמועה אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי" (בבלי נזיר נג, ע"א).<sup>23</sup> ה"זקנים" הללו דנו רק

18. ראה למשל אהלות ב, ג (שם, עמ' 17-18); תוספתא שקלים א, ה.

19. המילים "מרוב הבניין או" הוספו בכ"י קויפמן מעל לשורה.

20. אהלות ב, א (מהדורת גולדברג, עמ' 13-15); ראה נזיר ז, ב; עדויות א, ז.

21. אהלות ב, ג (שם, עמ' 18).

22. מהדורת ליברמן, עמ' 141. ראה גם תוספתא אהלות ד, יג-יד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 601) ומקבילות. ראה גם זוסמן תש"ן.

23. ראה דיונו של אפשטיין תשט"ז, עמ' 507-508.



בכמות המדויקת של העצמות המטמאות. מכאן שגוף ההלכה המייחסת טומאת אוהל רק לנפח גדול של עצמות קדם אף לשני בתי הדין הקדמונים הללו, ולפיכך יש לתארכו לראשית ימיה של תורה שבעל פה. לאור כל זאת, הגיוני הוא שאכן כוונתה של מגילת מקצת מעשי התורה, חיבור בין זמנם של ראשוני התנאים, לחלוק על הלכה זו, שכבר נתקיימה בזמנו, ולקבוע שדין עצם חסרה וקטנה לטמא כמשפטו של מת וחלל, כלומר אף באוהל, כפי שהציע זוסמן ברמיזה.<sup>24</sup> אבל דומה שהמחקר פסח עד כה על דמיון מרשים בין הלכה זו ובין דרשה מן הספרי זוטא יט, יא:

אין לי אלא הנוגע בעצם מן [המת, מנ'] אף הנ[ג]ע בע[צ]ם [מן החי], תלמוד לומר "או בעצם" (במדבר יט 16). 'יכול לא יטמא כל שהוא אבל יטמא כשעורה, שכן מצינו עצם כ[שעורה] טמא, אמר שוב: "בעצם" אדם' (שם). מה אדם שלם, אף עצם יהא שלם.<sup>25</sup>

דרשה זו מוסבת על אותו פסוק שעליו מוסבת ההלכה במגילת מקצת מעשי התורה (במדבר יט 16). גם תוכנה זהה: כשם שההלכה במגילה מחילה על העצם את "משפט המת או החלל", אף הדרשה התנאית דורשת היקש מן המת השלם על העצם, ואף המינוח קרוב ביותר.

מקצת מעשי התורה	ספרי זוטא
שכול עצם ש[היא חסרה כמלאה] ושלמה כמשפט המת או החלל הוא	מה אדם שלם, אף עצם יהא שלם

24. זוסמן תש"ן.  
25. כהנא תשס"ה, עמ' 216–217. השווה מהדורת הורוביץ, עמ' 306–307. הדרשה מסורסת ומשובשת הן בקטע הגנייה הן בילקוט ומדרש הגדול, מקורותיה של מהדורת הורוביץ. לנוסח המתוקן שהובא כאן ראה אפשטיין תר"ץ, עמ' 63 הערה 1. הבעיה בשחזור זה היא בשני הציטוטים: "או בעצם" ו"בעצם אדם", שהרי שניהם לקוחים מאותו פסוק עצמו (במדבר יט 16): "או בעצם אדם", ואילו בהיקרות השנייה של "בעצם" (ועל הנגע בעצם" [שם 18]) לא נעשה כאן שימוש. אולם מן הלשון "אמר שוב" נראה לכאורה כי כוונת המדרש הייתה להשתמש בכפילות של "בעצם" בפסוקים 16 ו-18, ממש כשם שבדרשה שלפניה (עיינו שם) דרש מ"או בעצם" (16) את טומאת העצמות בכלל, ומההיקרות השנייה "אמר שוב: 'בעצם'" (18) את הגבלת השיעור לכשעורה. אולי יש להגיה בראייה הראשונה "תלמוד לומר בעצם", בלי "או", ואז מפנה הציטוט הראשון לפסוק 18 והשני לפסוק 16 ("בעצם אדם"). לחלופין, ייתכן בכל זאת שהמדרש דרש שתי דרשות מאותו ביטוי עצמו: "או בעצם אדם" (16): מ"או בעצם" למד את גוף דינו של אבר מן החי, ומן הסומך, "אדם", למד את הדרשה שתהיה העצם שלמה.

מסתבר שהמגילה מתפלמסת עם הלכה מעין זו שמשמיע המדרש. המדרש טוען שרק עצם בשלמותה מטמאת. הלימוד הוא מן ההיקש למת: מה מת שלם מטמא, אף העצם מטמאת רק כשהיא שלמה ולא כששעורה כשעורה. ואילו המגילה באה ללמד, אם נכונה ההשלמה, שאף עצם חסרה טמאה, והיא לומדת זאת מאותו היקש עצמו: מה מת מטמא, אף "כול" עצם, ואף חסרה ולא שלמה בלבד, מטמאת.

פרשנות זו יפה ומתבקשת על רקע הדמיון בין המדרש להלכה במגילה, אולם אליה וקוץ בה. המדרש עוסק באבר מן החי, כפי שנאמר בראשו. ואכן, התנאי המגביל בדבר שלמות העצם אינו קיים אצל חז"ל אלא ביחס לאבר מן החי,<sup>26</sup> שכן עצם מן המת מטמאת במגע ובמשא גם בכמות זעירה, "כשעורה". האם נפרש אפוא שמגילת מקצת מעשי התורה מנהלת ויכוח על דינו של אבר מן החי ומחמירה לטמא בו גם "כשחסר עצמו"?<sup>27</sup> אפשרות זו אינה מתקבלת על הדעת, שכן מושג מקביל ל"אבר מן החי" נעדר מקטע זה בפרט ומספרות קומראן בכלל, ומגילת המקדש אף כופרת לכתחילה בניסיון ללמוד את דינו מפסוקנו.

לפיכך יש לשוב לפרשנותנו הראשונה, שעניינה של מגילת מקצת מעשי התורה כאן בעצם מן המת, כפשט הפסוק וכעולה מלשונו של הקטע. לשיטתה של המגילה, דין כל עצם כדין מת שלם לטמא באוהל, בניגוד להלכה הפרושית-התנאית הקדמונית שסתם עצם, למעט עצמות מיוחדות, אינה מטמאת באוהל. עם זה, גם אין ספק שלנגד עיניו של בעל המגילה עמד מדרש דומה מאוד לזה שמצינו בספרי זוטא: "מה אדם שלם, אף עצם יהא שלם", והוא הגיב עליו בדרשה משלו: "מה המת מטמא, אף כל עצם, בין חסרה בין שלמה, מטמאת".

אולם נראה לי שהמדרש העתיק שנגדו יצאה המגילה לא עסק מעיקרו באבר מן החי כמדרשים התנאיים שלפנינו, כי אם הסתפק בקביעה הלקונית: "מה אדם שלם, אף עצם יהא שלם". מה היה פשרו הראשון של ביטוי זה? כפי שראינו, הלכה עתיקה ומושרשת פוטרת את העצמות מטומאת אוהל, ומצמצמת את תחולתה של טומאת אוהל רק לרוב מניין ובניין של עצמות המת. מנין נובעת קולא משמעותית זו, שאין לה יסוד מפורש בכתובים? הפסוק המלמד על טומאת אוהל נוקט לשון "אדם": "אדם כי ימות באהל" (במדבר יט 14), ואילו הפסוק המזכיר טומאת עצם עוסק במגע על פני השדה: "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או או במת או בעצם אדם" (שם שם 16). מסתבר שמכאן הסיקו ש"עצם אדם", הנזכרת רק בהקשר של מגע על פני השדה, ולא באוהל, אכן אינה מטמאת באוהל. העצמות שבכוחן לטמא באוהל הן רק העצמות הדומות למת שלם. לכן קרוב לשער שדין של עצמות המת נסמך על דרשה קרובה מאוד לזו שמצאנו: "מה אדם שלם, אף עצם יהא שלם",

26. השווה לדרשה הקרובה בעניין אבר מן החי גם בדרשת הספרי שהובאה למעלה: "מה המת בשר גידים ועצמות אף אבר מן החי כביריתו בשר גידים ועצמות".

27. אהלות ב, ה (מהדורת גולדברג, עמ' 19–21).

כלומר, עצם המטמאת כמת תהא בעצמה כמת: רוב בניינו או רוב מניינו.<sup>28</sup> מדרש כזה, המקיש מ"אדם" על העצמות המיוחדות המטמאות באוהל, אמנם לא שרד בידנו על פסוק זה, אבל יש לזכור שההיקש בין עצם לאדם יוצא בספרות חז"ל לכמה עניינים.<sup>29</sup> ועוד, מדרש דומה לזה ששחזרנו מצוי בספרי זוטא על פסוק קרוב: "מה אני מקיים [אדם] (פס' 14: אדם כי ימות באהל), לרבות דבר אחר שיטמא כמת שלם, את מה אני מרבה, השיזרה [וה]גולגולת" וכו'.<sup>30</sup>

אבל נראה שיש בידנו גם רמז לקיומו של המדרש האבוד שאנו מחפשים, מדרש שלמד דווקא מן הצירוף "עצם אדם" בפסוק 16 את הדין המגביל את טיב עצמות המת (ולא אבר מן החי): המטמאות באוהל. זכרו של מדרש זה מצוי בניסוחו של הרמב"ם:

והשיזרה מטמאה [...] וכן הגולגולת [...], לפי שכל אחד מהן מטמא באהל מפני שתואר האדם ניכר בשני אלה והרי הן בכלל אמרו: "עצם אדם". [...] וכבר בארנו כי יסוד כל זה אמרו יתעלה: "בעצם אדם". ושלשת השעורים הללו<sup>31</sup> ניכר בכל אחד מהן שהן עצם אדם, ודבר זה נראה בהן.<sup>32</sup>

עיינו הראות שהרמב"ם רואה בצירוף "עצם אדם" את המקור להלכה הקובעת שרק עצם "שתואר האדם ניכר" בה מטמאת באוהל.

לסיכום: פרשנות הפסוקים הקדומה הבחינה בין "אדם" המטמא באוהל (במדבר יט 14) ובין "עצם אדם" הנזכרת בהקשר של מגע "על פני השדה" (שם שם 16). לכן פטרה ההלכה הקדומה את העצמות מטומאת אוהל, אלא אם כן עצמות אלה הן מעין מת שלם. פרשנות זו נסתייעה בהיקש פשוט וראשוני, שהסיק מן הסמיכות בין "עצם" ל"אדם" או ל"מת" בפסוק 16 כי על העצם להיות שלמה כשם שהמת שלם. כלומר, רק עצמות הקרובות להיות כמת עצמו (שדרה וגולגולת ורוב בניין וכו') מטמאות כמוהו באוהל. מגילת מקצת מעשי התורה התפלמסה עם דרשה מעין זו והציבה כנגדה דרשה הפוכה משלה, תוך כדי שימוש באותה אסטרטגיה דרשנית (היקש מן המת על העצם) ובאותו מינוח ("עצם שלמה"). היא טענה שההיקש ממת לעצם פועל בכיוון הפוך: כשם שהמת מטמא באוהל, כך כולל עצם, בין שלמה בין

28. אכן, זוסמן (תש"ן) מעיר על התפיסה התנאית שראתה ב"שיזרה וגולגולת" מעין מת ממש: "רבי יוסי אומר השיזרה והגולגולת כמת" (אהלות ג, ו [מהדורת גולדברג, עמ' 30]).

29. ראה הדרשות האמוראיות בבבלי נידה נה ע"א: "אדם דומיא דעצם, מה עצם – יבש, אף כאן – יבש... דומיא דעצם, מה עצם – שנברא עמו ואין גזעו מחליף, אף כל שנברא עמו ואין גזעו מחליף".

30. ספרי זוטא יט, יד (כהנא תשס"ה, עמ' 219; מהדורת הורוויץ, עמ' 309).

31. הכוונה לרוב בניין, רוב מניין ורובע הקב שפירטס לעיל.

32. רמב"ם, פירוש המשנה, אהלות ב, א (מהדורת קאפח, עמ' רמו-רמז). ראה גם רמב"ם, הלכות טומאת מת ב, ח: "שאני קורא בהם 'עצם אדם'".

חסרה, מטמאת באוהל. במשך הזמן תלה בית היוצר הפרושי-התנאי בפסוק 16 דרשה אחרת, הקושרת אליו את הדין של אבר מן החי. בעקבות זאת הוצאה מהקשרה אף הדרשה העתיקה המחייבת שלמות של עצם המת והוסבה על השלמות הנדרשת מאבר מן החי (בשר, גידים ועצמות). הדרשה המקורית על שלמות עצמות המת נעלמה ממקורותינו ותוכנה משוקע רק בניסוחו של הרמב"ם. אבל בבואה הברורה נשקפת מדברי הפולמוס של מגילת מקצת מעשי התורה, ואלה מאפשרים את שחזוריה. בכך נחשפות לעינינו שתי תופעות רבות עניין: מלחמת פרשנויות קדומה שדרשה ביטוי מקראי לשני כיוונים הפוכים; וגלגוליה של שכבה מדרשית עתיקה שקיבלה משמעות חדשה במדרש ההלכה התנאי המאוחר יותר.<sup>33</sup>

### האישה שוולד מת במעיה: פולמוס מדרשי סמוי

לעתים דובר הטקסט הקומראני לפי תומו, בלא עקבות ניכרים של פולמוס ואף לא של מדרש פסוקים. ואף על פי כן ההשוואה למדרשי ההלכה חושפת מאבק פרשני המלווה את השיטות ההלכתיות הנבדלות. דוגמה לכך ניתן למצוא בטומאה שמגילת המקדש מייחסת לעובר המת במעי אמו:

ואשה כי תהיה מלאה וימות ולדה במעיה כול הימים אשר הוא בתוכה מת  
טטמא כקבר; כול בית אשר תבוא אליו יטמא וכול כליו שבעת ימים וכול  
הנוגע בו טמא עד הערב; ואם לתוך הבית יבוא עמה וטמא שבעת ימים  
(ג 10–13).<sup>34</sup>

בהמשך מפורטים דרכי ההיטהרות של האדם והכלים הנוגעים בבית או הנמצאים בו עם האישה ההרה. דיניו של העובר ומעמדו המשפטי והמוסרי ביחס לאם הם מן הנושאים המרתקים מן ההיבט האונטולוגי והמוסרי כאחד, ושאלת טומאתו של עובר מת היא סניף לבעיה כללית זו. ההלכה הקומראנית, כמוה כשיטות משפטיות נוספות בעולם העתיק, תופסת את העובר כיצור נפרד. על כן היא אוסרת שחיטתה של בהמה מעוברת משום "אותו ואת בנו" ומחייבת שחיטה של עובר הנמצא במעי בהמה מתה.<sup>35</sup> משה ויינפלד תולה את החומרה הכללית שנהגה הכת בדין העובר

33. למקרה דומה של מדרש תנאי המפרש דרשה קדומה בניגוד לכוונתה המקורית ראה קיסטר תשנ"ט, עמ' 333–335. להלכה טרום-תנאית נוספת המשוקעת במקור קומראני ובמדרש הלכה ראה נועם 2005.

34. קימרון 1996, עמ' 73.

35. מגילת המקדש נב 5–7 (קימרון 1996, עמ' 76); מקצת מעשי התורה ב 36–386 (קימרון וסטרנגל 1994, עמ' 50); ברית דמשק, 15–16 ii 2 4Q270 (באומגרטן 1996, עמ' 144). לפרפרזה קומראנית על שמות כא 22–25, לעניין נוגף אשה הרה במגילה 13 4Q251, ראה שמש תשס"ד, עמ' 26–30. לדיון כללי בנושא ראה ידן תשל"ז, א, עמ' 242–243; קימרון

בהשפעתה של השקפה קרובה אשר רווחה בעולם ההלניסטי.<sup>36</sup> הטומאה המיוחסת לעובר המת במעי אמו מובנת היטב על רקע זה, שהרי הוא נחשב לברייה לעצמה ועל כן הוא טמא ומטמא כמת רגיל. הכת לא הכירה במושג מקביל למה שספרות חז"ל המאוחרת כינתה בשם "טומאה בלועה",<sup>37</sup> ולכן פסקה שהעובר מטמא את אמו מבפנים, והטומאה מתפשטת אל מעבר לאישה המכילה את הוולד ומטמאת גם את הבית הסובב אותה ואת כליו, כדין טומאת אוהל במת רגיל. אשר להלכה התנאית, זו מתבלטת בייחודה בכל הנוגע לעוברים. לשיטתה, אין לעובר דין אדם חי טרם צאתו לאוויר העולם.<sup>38</sup> לפיכך אין הריגתו נחשבת לרצח.<sup>39</sup> על כן גם התירו שחיטתה של בהמה מעוברת בלא לחשוש לאיסור "אותו ואת בנו" ופטרו את העובר משחיטה.<sup>40</sup> למרות כל זאת, אנו מוצאים בהלכה התנאית גם את הדעה שהעובר מטמא:

וכל אשר יגע על פני השדה (במדבר יט 16) – להוציא את העובר שבמעי אשה דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר להביא גולל דופק.<sup>41</sup>

ר' ישמעאל לומד מן המילים "על פני השדה" שטומאת המת מטמאת בחוץ, אך לא בתוך הגוף. לפיכך העובר המת אינו מטמא בעודו במעי אמו. אולם ר' עקיבא נמנע

- וסטרגנל 1994, עמ' 157, וראה שם על שיטת פילון ועל ההלכה הקראית, הקרובות לתפיסה הקומראנית; באומגרטן 1995; באומגרטן 1996, עמ' 146.
36. ויינפלד תשל"ז, עמ' 135–136, 142.
37. המונח אמנם התחדש רק בתלמוד הבבלי (חולין עא ע"א–ע"ב; נידה מב ע"א–ע"ב), אבל מצד הדין עצמו, כבר התפיסה התנאית גרסה שטומאה כזאת אינה מטמאת אפילו את הנמצא עמה בתוך הגוף. ראה דיוננו להלן.
38. זאת דווקא משום שהוא ברחם אמו ("ירך אמו", על פי המינוח המיוחד לתלמוד הבבלי), ולא מן הטעם שלא נשלמה ברייתו (כפי שמניח למשל תרגום השבעים, הקובע את דינו של הנוגף אישה והמית את עובריה על פי מידת ההתפתחות של העובר. ראה ויינפלד תשל"ז, עמ' 129, והמקבילות שהביא לתפיסה זו), שהרי נפל שלא שלמו חודשיו גם הוא מטמא משיצא מת לאוויר העולם. ראה למשל אהלות טז, ו; יח, ז (מהדורת גולדברג, עמ' 122, 131); תוספתא אהלות טז, א; ספרי במדבר, פסקה קכה (מהדורת הורוביץ, עמ' 160); ושלא כווינפלד, שם, עמ' 142, הסבור ששיטת התנאים ביחס לעובר מת במעי אמו מחייבת שגם נפל לא יהיה טמא. ואכן, הנימוקים העולים בסוגיית הבבלי, המתלבטת במעמד העובר, הם "ירך אמו" כנגד "סופו לצאת", ולא מידת ההתפתחות של העובר (בבלי נזיר נא ע"א).
39. ראה שמות כא 22. על פרשנותם של חכמים ופרשנויות אחרות למקרא זה, ועל תפיסות חלוקות שרווחו בעולם העתיק, ראה אפטוביצר תשי"ב–תשי"ג; אלון תשי"ז, עמ' 279–280; אורבך תשל"ו, עמ' 214–216; ויינפלד תשל"ז; באומגרטן 1995; וכן הספרות המובאת אצל קימרון וסטרגנל 1994, עמ' 157 הערה 115.
40. לפירוט של מראי מקום ולהשלכות הלכתיות נוספות ראה גייגר תש"ט, עמ' 343–346, ובמאמרים הנ"ל.
41. ספרי במדבר, פסקה קצו (מהדורת הורוביץ, עמ' 164).

מלדרוש דרשה זו ונותן את הכתוב עניין לדבר אחר. מסתבר שר' עקיבא לא חלק על ר' ישמעאל בדרשת הכתוב בלבד, כי אם בעצם הסברה שהעובר המת אינו מטמא.<sup>42</sup> ואכן, המשנה משמיעה שבכוחו של העובר לטמא:

האשה שמת וולדה בתוך מעיה, הושיטה החייה את ידה ונגעה בו, החייה טמאה טומאת שבעה והאשה טהורה עד שיצא הוולד (חולין ד, ג).<sup>43</sup>

כפשוטה משקפת המשנה, כנראה, את שיטת ר' עקיבא שהעובר טמא, שהרי המיילדת טמאה מחמת מגע העובר.<sup>44</sup> הסוגיה הבבליה על אתר מביאה את המדרש הנ"ל ומשמיעה אף היא שר' עקיבא לא חלק על ר' ישמעאל בדרשת הפסוק בלבד כי אם גם בעצם דינו של עובר. לפי ברייתא של ר' אושעיא, המובאת בסוגיה, למד ר' עקיבא בפירוש מבמדרב יט 13 שהעובר מטמא דאורייתא: "ור"ע – עובר במעי אשה טמא מדאורייתא, מנא ליה? אמר ר' אושעיא, אמר קרא: 'הנגע במת בנפש...' איזהו מת שבנפש של אדם – הוי אומר זה עובר שבמעי אשה", בעוד ר' ישמעאל למד מפסוק זה את טומאת הדם (בבלי חולין עב ע"א). ואמנם, בספרי זוטא, מדרשו של בי ר' עקיבא, מצויה אותה דרשה עצמה, המייחסת טומאה לעובר ולמיילדת שנגעה בו:

ומנ' אף חכמה ששלחה ידה בתוך מעיה שלאשה תהא טמאה, תלמוד לומר: "הנגע".<sup>45</sup>

42. אין לדעת אם שיטה זו היא אחד משרידיה של השקפה כללית עתיקה ודחוייה, שהשתמרה בשולי העולם התנאי והגדירה את העובר כברייה נפרדת מאמו, על כל המשתמע מכך, או שר' עקיבא עוסק רק בנסיבות שהרחם נפתח והעובר כבר נחשב למעין ילוד. לעומת זאת, קשה להכריע אם שיטתו הפוכה של ר' ישמעאל, המטהר את העובר מכל טומאה, נובעת מתפיסת יסוד ש"עובר ירך אמו" או מעמדה עקרונית פחות ש"טומאה בלועה" שאיננה "על פני השדה" איננה מטמאת. המחקר מראשיתו התלבט בשאלה זו. ראה גייגר תש"ט, עמ' 280–281, 343–346; גייגר תשכ"ז, עמ' 116–120; אלון תשי"ז, עמ' 280; אפטוביצר תשכ"ב–תש"ג, עמ' יב–יג הערה 8, עמ' יד–טו הערה 21. אבל ראה גם פינלש תשכ"ה, עמ' קצ–קצא; גינצברג תשכ"ז, עמ' 398–400; מכילתא דרבי ישמעאל, עמ' 275, שורה 3; אלבק תשט"ז, עמ' 377; אורבך תשל"ו, עמ' 214–215.

43. על הקרבה בין לשון המשנה ללשונה של מגילת המקדש ראה ידין תשל"ז, א, עמ' 259.

44. אבל הסוגיה הבבליה הוציאה את המשנה מפשוטה. הסוגיה מביאה את קביעת שמואל שטומאתה של המיילדת במקרה זה אינה אלא "מדברי סופרים". על כן מסיקה הסוגיה שהמשנה אינה אליבא דר' עקיבא, "אלא אפי' לר' ישמעאל דאמר: עובר במעי אשה – טהור, גזרו בה טומאה מדרבנן. מאי טעמא? אמר רב הושעיא: גזירה שמא יוציא ולד ראשו חוץ לפרוודור". כלומר, גזרו בעובר טומאה דרבנן משום ולד מת שכבר יצא ראשו, שהוא מטמא ודאי (בבלי חולין עב ע"א).

45. ספרי זוטא יט, טז (כהנא תשס"ה, עמ' 221; מהדורת הורוביץ, עמ' 311–312). השווה ספרי זוטא יט, יא (שם, עמ' 216; שם, עמ' 306).

דרשה זו מדגישה שמגע המיילדת הוא בגדר "הנוגע" הנטמא, להבדיל ממגע האם. הן ההלכה הנלמדת כאן הן הלימוד מן המילה "הנוגע" קרובים מאוד לדרשה שבסוגיית הבבלי. ואף על פי כן, דעת ר' עקיבא אינה דומה לשיטתה של מגילת המקדש. חשוב להדגיש שגם לשיטת ר' עקיבא טומאת העובר מועברת רק במגע מבחוץ, כגון מגע ידה של המיילדת, אבל על הכול מוסכם שאין היא חלה על האם הנושאת את העובר המת בבטנה, לא כל שכן על הבאים עמה במגע ועל הבית שהיא שוהה בו.<sup>46</sup> אף על פי שר' עקיבא סבור שהעובר טמא, הרי לשיטת התנאים "טומאה בלועה" אינה מטמאת כלל, אפילו לא את מה שנמצא עמה בתוך הגוף.<sup>47</sup> ועוד, שאין האם נוגעת בעובר בדבר גלוי שבה, כגון יד או רגל, אלא במגע בית הסתרים בלבד. לדעת דוד וייס-הלבני, המשנה מקפלת בתוכה נימה של פולמוס עם ההשקפה שהעובר מטמא את אמו. הלשון "האשה טהורה עד שיצא הוולד" מיותרת, לטענתו, שהרי פשיטא שמיצא הוולד טמא האם. לדעתו, שיעורו של לשון זה הוא: "האשה טהורה כל עוד לא יצא הוולד", והוא מכוון נגד הסבורים שהוולד מטמא אותה בעודו במעיה.<sup>48</sup> ואמנם, אפילו הספרי זוטא, מדרשו של בי ר' עקיבא, ממעט את האשה ההרה מטומאה:

"בחלל חרב" – ביחלל שדרכו להרג בחרב, פרט לאשה שהמת בתוך מעיה.<sup>49</sup>

ועוד שם בהמשך: "יכול כל ימים שחכמה טמאה אף האשה תהא טמאה, א': אשר יגע, פרט לזה". נראה שהמדרש בא להוציא משיטה כשיטתה של הכת ולהשמיע שאף על פי שהמיילדת טמאה, הרי האישה עצמה אינה נטמאת מחמת העובר שבתוכה, שהרי לא "נגעה" בו ממש.<sup>50</sup> ייתכן אפילו שהמדרש מנהל כאן ויכוח ישיר עם הניסוח המשוקע במגילת המקדש. תן לבך לדמיון בין לשון המגילה, "כול

46. אבל ראו שיפמן 1990.

47. ראה אהלות ז, ה (מהדורת גולדברג, עמ' 58); תוספתא אהלות ח, ח. המחלוקת במשנה, ובעיקר דעת ר' מאיר, אינה קלה להבנה ולקישור עם הגימוקים המוצעים לה בתוספתא, שם. הר"ש משאנץ קשר מחלוקת זו שבמשנה אהלות למחלוקת ר' עקיבא ור' ישמעאל בטומאת עובר. מכל מקום, ברור שעל פי שתי הדעות במשנה אין העובר המת מטמא את אחיו החי בכל תקופת ההיריון, אלא עם תחילת הלידה, לכל המוקדם.

48. כך בהרצאתו של הלבני בכנס הבין-לאומי השמיני של מרכז אוריון לחקר המגילות הגנוזות באוניברסיטה העברית בירושלים ובדברים שבעל פה. לעומת זאת בספרו (הלבני 1986) הוא חותר להוכיח שאין פולמוס מודע בין שיטתה של מגילת המקדש לשיטת חז"ל. לדבריו, חזר בו בעניין זה.

49. ספרי זוטא יט, טז (כהנא תשס"ה, עמ' 221; מהדורת הורוביץ, עמ' 311). מכאן ראייה לטובת ה"פירוש האחר" שהציע הרמב"ן בדברי ר' עקיבא, ונגד הפירוש הראשון שם, שגרס שר' עקיבא מטמא גם את האשה עצמה (רמב"ן, חולין, דף עו ע"א).

50. שלא כשיטת הורוביץ, שם, עמ' 312, והלבני 1986, עמ' 36.

הימים אשר הוא בתוכה מת טמא, ללשון המדרש – "כול כל ימים... אף האשה תהא טמאה". מכל מקום, כיוון שלשיטת התנאים האשה ההרה עצמה טהורה עד שתלד את הוולד המת, ודאי הוא שאינה מטמאה את הנוגע בה ואת הבית שהיא שרויה בו במהלך ההיריון. תפיסה זו עולה גם ממקורות נוספים, המדגישים שביתה של היולדת נפל נטמא רק כשידוע שכבר נפתח רחמה בהיתה שם, וטומאת העובר המת יצאה וטימאה את הבית; קודם לכן הבית טהור.<sup>51</sup>

לפיכך יש לסכם ולומר שלפנינו שלוש תפיסות: (א) לשיטת הכת, העובר הוא ברייה לעצמה ועל כן הוא טמא ומטמא כמת רגיל. בכלל זה הוא מטמא את אמו, וטומאה זו מטמאת את הבית שהיא נמצאת בו, את כליו ואת הבא אל תוכו; (ב) לשיטת ר' ישמעאל, העובר טהור לגמרי, אם מפני שהוא נחשב ל"רך אמו" אם מפני שטומאתו "בלועה" (על פי המינוח הבבלי המאוחר יותר).<sup>52</sup> על פי פשוטם של המקורות התנאיים, יטהר ר' ישמעאל גם את המיילדת, שנגעה בעובר זה מבחוץ, ואת האם מקל וחומר; (ג) שיטת ר' עקיבא ממצעת בין השיטות. כאן נשתמר משהו מן התפיסה העתיקה והמחמירה שראתה בעובר, לפחות במידה מסוימת, אדם נפרד שבכוחו לגרום טומאה במותו. אולם טומאה זו פועלת על המיילדת הנוגעת בו מבחוץ בלבד, ולא על האם שמגעה הוא מגע "בית הסתרים". ועוד, "טומאה בלועה" זו, שאינה מטמאת אפילו את האם הנושאת אותה, ודאי שאינה משפיעה על הבית ועל הכלים שבתוכו. כפי שראינו, שתי השיטות התנאיות המנוגדות נסמכות על ראייה מקראית מתוך אותו פסוק עצמו: "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או כמת או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים" (במדבר יט 16). ר' ישמעאל מטהר את העובר מכוח המילים "על פני השדה". לאמור, טומאה שאינה גלויה כשדה עצמו או כאדם היוצא אליו,<sup>53</sup> כי אם נתונה בבטן אדם אחר, אינה טומאה. ר' עקיבא אמנם מטמא את העובר ואת המיילדת הנוגעת בו מבחוץ, ולכן אינו מקבל דרשה זו. אך גם הוא מדגיש שהאם עצמה אינה טמאה עד שיצא הוולד. לצורך הקביעה שהאם טהורה נדרש בית ר' עקיבא לצירוף אחר באותו פסוק עצמו: "בחלל חרב" – ביחלל שדרכו להרג בחרב, פרט לאשה שהמת בתוך מעיה". נראה שכוונת המדרש לומר: הנטמא בחלל נטמא בו מבחוץ, שהרי טיבו של חלל שהוא חשוף למגע חיצוני, כשם שהחרב פגעה בו מבחוץ. ואילו אשה שהמת במעיה אינה יכולה להיטמא במגע הבא מתוכה.

51. אהלות ז, ד (מהדורת גולדברג, עמ' 56–57); תוספתא יבמות ט, ה.
52. על המונחים "רך אמו" ו"טומאה בלועה", אשר נתחדשו בתלמוד, ראה ההערות לעיל. כאמור שם, אף שהמונחים מאוחרים, ההלכות עצמן התקיימו כבר בתקופת התנאים.
53. מכילתא דרבי ישמעאל נויקין, פרשה יד (מהדורת הורוביץ, עמ' 297): "מה השדה בגלוי אף הקמה בגלוי"; רש"י לבבלי חולין עב ע"א, דיבור המתחיל "על פני השדה". תרגום יונתן כאן תואם את דעת ר' ישמעאל: "על אנפי ברא ולא במיתא דבכריסא דאמיה".



מהי הראיה המקראית של השיטה השלישית והמחמירה מכולן, שיטתה של מגילת המקדש? לכאורה אין המגילה מסתייעת בפסוקים או מתדיינת עם השקפות אחרות. אבל לאורן של שתי הדרשות הקודמות, ניתן עכשיו לזהות מדרש סמוי גם בטקסט של מגילת המקדש. "האשה שוולד מת במעיה", אומרת המגילה, "תטמא כקבר". תן לבך לדמיון בניסוח בין שני מדרשי ההלכה הנזכרים ובין לשונה של מגילת המקדש. ר' ישמעאל דרש: "להוציא את העובר שבמעיה אשה"; בבי ר' עקיבא דרשו: "פרט לאשה שהמת בתוך מעיה"; ומגילת המקדש מזכירה את "האשה שוולד מת במעיה". שני המדרשים התנאיים השתמשו בביטויים מתוך פסוק אחד, במדבר יט 16. והנה, השוואתה של אישה זו ל"קבר" היא ללא ספק רמיזה למראה מקום שלישי באותו פסוק שהשתמשו בו התנאים: "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר". מכאן מתבקש מעצמו שחזורו של מדרש שלישי: <"או בקבר" – לרבות האשה שוולד מת במעיה">. הרי לפנינו שלוש שיטות הלכתיות חלוקות, ולהן שלוש ראיות חלוקות מאותו פסוק עצמו. ממגילת המקדש נשקף מדרש שלמד את דין האשה ההרה מדין "קבר" שבכתוב, שהוא מטמא את הנוגעים בו מבחוץ. שתי השיטות המקילות יותר טענו כנגדו: לא כי, דין המעוברת אינו נלמד מקבר, כי אם דווקא מ"שדה" או מ"חלל חרב" שבאותו פסוק, ולפיכך אינה טמאה.

מדרש של ר' ישמעאל (ספרי במדבר)	מדרשו של בי ר' עקיבא (ספרי זוטא)	מדרש משוחזר (על פי מגילת המקדש)
"על פני השדה" – להוציא את העובר שבמעיה אישה	"בחלל חרב" – פרט לאישה שהמת בתוך מעיה	<"או בקבר" – לרבות האשה שוולד מת במעיה">

הלימוד מ"קבר" לאשה שעובר מת במעיה הוא מטפורה טבעית ומתבקשת. עקבותיה של השוואה קדומה בין רחם לקבר אכן ניכרים בספרות התנאית.<sup>54</sup> לכן מסתבר שדרשה זו היא הדרשה המקורית, ואפשר שהיא אף מייצגת את ההלכה המוקדמת יותר. ראיותיהן של הדרשות התנאיות מאולצות, ונראה שנולדו כתגובה במסגרת פולמוס הלכתי. יש להניח שפולמוס זה התנהל עוד בימי הבית, וכי הדרשות הנמסרות מפיהם של תנאים במאה השנייה לספירה קדמו למוסריהן כמה דורות. עוד יש להעיר כי הלימוד מ"קבר" נרמז בלשון המגילה, אך אינו מתנסח במפורש כדרך המדרשים התנאיים. אהרן שמש העמיד על כך שהמדרש הקומראני נעדר ציטוט גלוי של הפסוק, כשם שהוא נעדר מינוח מדרשי מובחן. אף על פי כן הצליח שמש להוכיח את קיומו מתוך רצף העניינים במקור הקומראני, המקביל

54. ראו משנה אהלות ז, ד (מהדורת גולדברג, עמ' 58); תוספתא אהלות ח, ח. דימיו זה רווח בתלמוד הבבלי. ראו למשל שבת קט ע"א; כריתות י ע"א; נידה כא ע"א.

לרצף המקראי.<sup>55</sup> במקרה שלנו ניכר המדרש מכוח רמיזה מקראית ("כקבר") ולאור הפולמוס במקבילות התנאיות.

### חלקי הבית: לתולדותיה של הלכה עתיקה

מגילת המקדש, בדומה לתרגום השבעים, לפילון וליוספוס, ממירה את "אהל" המת, הנזכר במדבר יט 14, ב"בית".<sup>56</sup> היא מוסיפה על טומאת "כול אשר בבית וכול הבא אל הבית" (מגילת המקדש מט 6) גם את טומאת הבית עצמו: "כול בית אשר ימות בו המת יטמא שבעת ימים" (מט 5-6). בהמשך הדברים מפרטת המגילה את דרכי הטיהור הקפדניים של הבית שנטמא: "וביום אשר יוציאו ממנו את המת יכבדו את הבית מכול תגאולת שמן ויין ולחת מים קרקעו וקירותיו ודלתותיו יגרודו ומנעוליו ומזוזותיו ואספיו ומשקופיו יכבסו במים" (מט 11-13). חוק מקביל בברית דמשק מלמד אף הוא כי חומרי הגלם שהבית בנוי מהם נטמאים בטומאת המת:

וכל העצים והאבנים והעפר אשר יגואלו בטמאת האדם לגאולי שמן בהם כפי טמאתם יטמא הנ[ו]גע בהם וכל כלי (מסמר) מסמר או יתד בכותל אשר יהיו עם המת בבית וטמאו בטמאת אחד כלי מעשה (יב 15-18).<sup>57</sup>

טומאת האוהל גופו, נוסף על הכלים והנפשות שהיו בו, מתפרשת בכתוב: "ולקח אזוב וטבל במים איש טהור והזה על האהל ועל כל הכלים ועל הנפשות אשר היו שם" (במדבר יט 18). ואכן, גם מדרש ההלכה מצביע על כך: "והזה על האהל – בא הכתוב ולימד על האהל שהוא מקבל טומאה".<sup>58</sup> אבל לשיטת חז"ל, כפי שהדגיש

55. שמש תשס"ד, בעיקר עמ' 33-35.

56. מגילת המקדש מט 5 – נ 19 (קימרון 1996, עמ' 71-73; ידין תשל"ז, ב, עמ' 150-158). ראה יוסף בן מתתיהו, נגד אפיין ב, 205; פילון, על החוקים לפרטיהם ג, 206, ודיונו של ידין תשל"ז, א, עמ' 251-252.

57. קימרון 1992, עמ' 33. לשורות אלה יש מקבילה מקוטעת מאוד באחד העותקים הקומראניים של ברית דמשק. ראה 4Q266 (4QD<sup>a</sup>) 9 ii 2-5 (באומגרטן 1996, עמ' 68). לאחרונה שב חנן אשל להצעת תיקון ישנה של לואיס גינצברג. לטענתו, יש לגרוס כאן "וכלי העצים והאבנים והעפר" ולנתק את טומאת העצים, האבנים והעפר שבברית דמשק, שאין בית נזכר בה, מטומאת הקרקע והקירות של בית המת במגילת המקדש. ראה אשל 2000, עמ' 48-49. אולם הצעה זו אינה מסתברת גם לאור תרגום יונתן (ראה להלן), המזכיר מפורשות טומאת קרקע, אבנים ועצים, להבדיל מכלים ("מנוי"), הנזכרים בנפרד אחר כך, ודווקא בהקשר של טומאת הבית: "מכל דבמשכנא ואפילו קרקעיתיה ואבנוי וקיסוי ומנוי". ועוד: ברית דמשק מזכירה בהמשך במפורש את "אשר יהיו עם המת בבית" ואת מאפייני הבית: מסמר ויתד בכותל. אין ספק שהדין במגילת המקדש, בברית דמשק ובתרגום יונתן אחד הוא, ועניינו בחלקיו של בית המת. וראה עוד להלן.

58. ספרי במדבר, פסקה קכט (מהדורת הורוביץ, עמ' 166). דרשה זו נשמטה מחמת הדומות בכ"י

ידין, כל מאהיל המחובר לקרקע שאינו עשוי מבד, מעור וכיוצא בהם, אלא מחומרים המאפיינים מבני קבע, כגון עץ, מתכת ואבן – טהור. כלומר, בניגוד להלכה הכיתתית, לשיטת חז"ל בית המת עצמו – קירותיו וקרקעו – טהור ואינו זוקק כל פעולת טיהור. רק אוהל של יריעות עשוי להיטמא בעצמו.<sup>59</sup> ההנמקה האמוראית שניתנה בתלמודים להלכה זו לומדת גזרה שווה מ"אהל" האמור במשכן ל"אהל" האמור במת:

כתיב הכא "זאת התורה אדם כי ימות באהל" וכתיב התם "ויפרש את האהל על המשכן". מה להלן – של פשתן קרוי אהל, אף כאן – של פשתן קרוי אהל (בבלי שבת כח, ע"א).<sup>60</sup>

מהמשך דיונו של הסתם בשני התלמודים ניתן להסיק שכל החומרים ששימשו ביריעות המשכן, ולא רק פשתן, הוא ה"שש" המקראי, קרויים אוהל, ורק הם מיטמאים בעצמם טומאת שבעה וזוקקים הזיה של מי פרה. עמדה זו של חז"ל מפתיעה על רקע השקפתם הכללית בדבר טיבו של ה"אהל" המקראי. לפרשנותו של המונח המקראי "אהל" שני פנים: (א) המבנה, או הסוכך, שלאחר שהיה בו מת הוא נטמא בעצמו לשבעת ימים ונזקק לטיהור ולהזיית מי חטאת ("וזהו על האהל", פסוק 18); (ב) המבנה, או הסוכך, המטמא טומאת אוהל אדם וכלים שהיו בתוכו במחיצת המת ("כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא", פסוק 14) גם בלא מגע. "אוהלים" כאלה קרויים בלשון התנאים "מביאים", כלומר, מביאים את הטומאה.<sup>61</sup> והנה, בהיבט השני ההלכה התנאית היא הלכה מרחיבה כמעט ללא גבול. ידין, בחיפושו אחר נימה פולמוסית במגילה ואחר נטיית

רומי ומובאת כאן על פי עדים אחרים. טומאת שבעה של האוהל גופו עולה גם מדברי ר' עקיבא במשנה אהלות א, ג, המונה שרשרת של ארבעה הטמאים שבעה: "האהל והשפור ואדם הנוגע בשפור וכלים באדם". אין יסוד להערתו של שיפמן (1990, עמ' 139) שחכמים במשנה זו חולקים על עצם העיקרון של טומאת האוהל גופו. אין הם חולקים אלא על שיטתו של ר' עקיבא למנותו כדרגת טומאה נפרדת בשרשרת חמש הטומאות שלו. ראה כל המפרשים למשנה זו.

59. דין יסודי זה מצטרף מכמה היגדים חלקיים בספרות התנאית. ראה שבת ב, ג; כלים כז, א; ספרי זוטא יט, יג (כהנא תשס"ה, עמ' 218–219; מהדורת הורוביץ, עמ' 308–309). ראה אפשטיין תר"ץ, עמ' 66 הערה לשורה 24. הלכה זו נוסחה בלשון נהירה ונחרצת בפי הרמב"ם, משנה תורה, הלכות טומאת מת ה, יב. משם הובאה גם אצל ידן תשל"ז, א, עמ' 252.

60. ראה גם ירושלמי שבת ב, ג (ד ע"ד).

61. רוב ה"מביאים" גם "חוצצים", כלומר, "שיחורץ אחד מן הרברים הללו בין המקום שיש בו הטומאה ובין מקום אחר, כדי שלא תעבור אליו הטומאה" (רמב"ם, פירוש המשנה, טהרות, עמ' רעט), כלומר, מבפנים החוצה או מן החוץ פנימה. במשנה אהלות פרק ח נמנים סוגי הכלים והחפצים המביאים וחוצצים, מביאים ולא חוצצים, חוצצים ולא מביאים, לא מביאים ולא חוצצים.

לחומרה, הדגיש מאוד את ההבדל בין מגילת המקדש ובין ההלכה הרבנית בעניין טומאתו של בית המת עצמו (לעיל א), שם מגילת המקדש מחמירה, אבל התעלם לחלוטין מקיומו של הבדל יסודי נוסף בין ההלכה התנאית ובין מגילת המקדש, בדין הרחבת הגדרתו של "אוהל" בהלכה הרבנית (לעיל ב).<sup>62</sup> כאן המדובר דווקא בחומרה תנאית עצומת ממדים ועתירת השלכות, המרחיבה לאין שיעור את הטומאה בחיי היום-יום. ההשוואה למגילת המקדש בנקודה זו היא המעמידה אותנו על עצמת החידוש במונחי היסוד התנאיים. הלכות התנאים אינן מחילות את דין האוהל על בית בלבד, כי אם כמעט על כל דבר המאהיל, כפי שניסחו זאת מדרשי ההלכה: "מנ' לעשות כל המאהילין כאהל";<sup>63</sup> "שאמר 'תורת' – תורת האהל, כל המאהילים".<sup>64</sup> כך נחשבים לאוהל "הבתים והבורות [הח]ווחים והמערות",<sup>65</sup> אדם וכלים,<sup>66</sup> תיבה, שידה ומגדל, בור וספינה, סדין ומחצלת, בהמות וחיות, צמחים ודברי מאכל מסוימים, שובכות וסלעים, אילן המסך על הארץ והרבה כיוצא בהם.<sup>67</sup> מאהילים שאינם מביאים את הטומאה הם המיעוט היוצא מן הכלל, ודווקא משום שאינם מתקיימים, אינם קבועים במקומם, אינם ארוגים וכיוצא בזה.<sup>68</sup> העיקרון המקראי של טומאת אוהל הורחב במובן נוסף: התורה מתארת היטמאות של אדם ושל כלים במחיצת המת כשהם והוא נתונים תחת סוכך משותף. סוכך זה הוא ה"אוהל". אולם אצל חז"ל המת מטמא אדם וכלים בלא מגע ישיר גם כשהוא מאהיל עליהם או כשהם מאהילים עליו, בלא כל סוכך נוסף. המטמא והמייטמא הפכו, הם עצמם, ל"אוהלים".<sup>69</sup>

כללו של דבר, מגילת המקדש הסתפקה בהרחבה צפויה של נסיבות הציווי המקראי מן האוהל והמדבר אל הבית והעיר, ואילו התנאים הפקיעו את ה"אהל" מהגדרת מקום מגורים, נייד או קבוע, והפכו אותו משם עצם לתיאור מצב העשוי לאפיין, בנסיבות חולפות, בני אדם, בעלי חיים, צומח ודומם בשעה שהם סוככים על המת. בקצרה, ההלכה התנאית הרחיבה את ה"אהל" המקראי לכלל

62. ידין תשל"ז, א, עמ' 251–252.

63. ספרי במדבר, פסקה קכו (מהדורת הורוביץ, עמ' 161).

64. ספרי זוטא יט, יד (כהנא תשס"ה, עמ' 219; מהדורת הורוביץ, עמ' 310). ספרי זוטא מרבה רשימה ארוכה של מאהילים מן המילה "תורת", וממעט אחרים מן המילה "זאת". אופני הדרשה של הספרי במדבר והספרי זוטא כאן טיפוסיים לדרכם הדרשנית בכלל. הספרי – דבי רבי ישמעאל – דורש קל וחומר (ממצורע), ואילו ספרי זוטא – דבי ר' עקיבא – לומד ריבוי ומיעוט מן הפסוק המקומי.

65. ספרי זוטא שם.

66. "אדם וכלים נעשים אוהלים לטמא" (אהלות ו, א [מהדורת גולדברג, עמ' 44]).

67. אהלות ח. ראה גם רמב"ם, הלכות טומאת מת יג. למאהילים נוספים ולפרטי דיניהם ראה בעיקר אהלות ו; ט; ספרי זוטא, שם.

68. ראה אהלות ח, ד, ה.

69. ראה למשל אהלות ג, א; טו, י.

הפשטה גמורה, אשר אין לה זכר בהלכה הקומראנית. הרחבה מושגית מרחיקת לכת זו קיבלה גם ביטוי לשוני: אברהם גולדברג העלה כי הצורה אָהֶל – כגון "מטמא/מטמין באָהֶל"<sup>70</sup> – המאפיינת את כתבי היד המנוקדים של המשנה, ואשר ממנה נוצרה צורת הריבוי "אהילות", אינה משקל אחר של "אוהל", כי אם "מושג של פעולה בהקבלה לביטוי 'מגע ומשא'", ובצורתה הדקדוקית אינה אלא פועל בבינוני קל: "אָהֶל" הוא כ"אוהֶל".<sup>71</sup> לאמור, שמן של הלכות טומאת המת בכללותן,<sup>72</sup> ושמה של המסכת העוסקת בהן, "אהילות", נגזר משם פעולה – הטיה ואהילה על המת – שמקורו בהרחבה יסודית של טומאת המת. הרחבה זו נתפסה כמאפיין ראשון במעלה של הלכות המת בכלל ולכן נקרא שמה עליהן. הרחבה זו מעצימה לאין שיעור את נוכחותה ואת מהירות התפשטותה של טומאת המת. על פי פשט הפסוקים ופרשנותם הקדומה, מטמא המת בלא מגע רק את המצויים עמו באוהל או בבית סגור. אולם לפי ההלכה התנאית, הטומאה נישאת גם בחלל המרחב הפתוח ונתפסת באנשים ובכלים בכל מקום שיש בו סוג כלשהו של סוכך, ויהא זה עץ, סלע, אדם, בהמה וכלים, מעובי טפח ומעלה. מפתיע לגלות כי בהיבט זה מחמירה ההלכה התנאית, שלא כרגיל, חומרה מרחיקת לכת ביחס להלכה של מגילת המקדש. לעומת זאת, השכלול המחשבתי המאפיין את השינוי המושגי הזה הוא טיפוס להלכה החז"לית וזר לאופיו של הקורפוס הכיתתי.

הקורא את מגילת המקדש כפשטה אינו חש שלפניו פולמוס בעניין זה כל עיקר. נראה שההפשטה ההופכת בני אדם וחפצים לאוהלים לא עלתה על דעתו של מחבר המגילה מעולם. ההרחבה של מושג האוהל אל מַעֲבָר למקום מגורים סטנדרטי נעדרת לחלוטין גם מתודעתם של פילון ויוספוס.<sup>73</sup> האם נובע מכאן שהמערכת המושגי המחמיר ההופך בני אדם, צמחים וחפצים לאוהלים הוא פרי התפתחות מאוחרת שהתרחשה בחוגי התנאים אחרי החורבן? אין להניח כך, שכן ההרחבה של דין אהילה למיטלטלים, ולכל הפחות לכל שיש בעוביו טפח, הוכרה כבר בזמנם של בית הלל ובית שמאי, אשר נחלקו בשאלה המשנית אם להחמיר בשיעורה.<sup>74</sup> על כן, גם אם נבקש לאחר את החומרה שהרחיבה את הגדרת האוהל אל אחרי זמנה של

70. ראה למשל עדויות ג, א; אהלות א, ח; ב, א, ג, ד, ועוד הרבה.

71. אהלות, מבוא, עמ' 2.

72. בבלי פסחים נ ע"א; בבלי חגיגה יא ע"א; יד ע"א; ועוד.

73. על החוקים לפרטיהם, עמ' 126; נגד אפיין, עמ' סג-סד.

74. כלים יז, ח; אהלות טז, א; תוספתא שבת א, יח; אהלות טז, יב; ירושלמי שבת א, ד (ג ע"ג); בבלי שבת טז ע"ב – יז ע"א. התוספתא והתלמודים מייחסים לבית שמאי את ההלכה המחמירה "כל המטלטלין מביאין את הטומאה בעובי המרדע". על פי התוספתא הוכרעה הלכה זו למורת רוחם של בית הלל, עוררה תרעומת וכתה לפרשנויות חלוקות בדור ר' עקיבא. הגם שלבסוף נקשרה החומרה של "עובי המרדע" בעניינים אחרים, ניכר מלשונה ומן הדין בה שבמקורה היא מוסבת על טומאת אוהל שיוצרים מיטלטלים המאהילים.

מגילת המקדש, לא נוכל לאחזרה לימיהם של פילון ויוספוס. דומה שיש לשחזר בחברה היהודית של שלהי ימי הבית עמדות חלוקות באופן קיצוני בשאלת היקפו של דין אוהל. בחוגי התנאים המוקדמים – בית הלל ובית שמאי שררה הרחבה קיצונית, עד כדי הפשטה מוחלטת, של המושג המקראי "אהל", בעוד שאצל חוגים אחרים, ובהם כת מדבר יהודה, הובן האוהל כמקום מגורים סטנדרטי בלבד. מסתבר שויכוח בעניין זה נשמע דווקא בתוך עולמם של חכמים פנימה. השקפה מצמצמת שאינה רחוקה מזו של הכת שרדה גם בתוך הספרות התנאית. לשיטת ר' יהודה, "כל שאינו בידי אדם אינו אוהל".<sup>75</sup> זוהי חריגה של ממש מן ההלכה הרווחת המרבה את כל המאהילים, ואמנם היא סויגה בספרות התנאית והאמוראית כאחד.<sup>76</sup> הדעת נותנת שר' יהודה, מוסרן של מסורות הלכתיות עתיקות וחריגות, לעתים ממשנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס,<sup>77</sup> משמר כאן מסורת קדומה שברבות הימים נדחתה ונעלמה. מסורת זו עדיין קרובה יותר לפשט המושג המקראי "אוהל".

מצב עניינים זה נושא השלכות מתודולוגיות על חקר ההלכה הקדומה בכלל. במקרים רבים אנו מוצאים הלכה מפותחת ומשוכללת במקורות חז"ל אשר אין לה זכר בספרותם של חוגים אחרים בימי הבית, כגון הספרות החיצונית, ספרות הכת, יוספוס, פילון או הברית החדשה. ההנחה המתבקשת ממצב עניינים זה היא שההלכה התנאית היא חידוש תנאי בלעדי שנולד לכל המוקדם בדור יבנה. אולם הנידון דידן מלמד שמכלול הלכתי משוכלל ומפותח המיוחד לעולמם של חכמים עשוי להיות קדום בדורות רבים לשיאה של תקופת התנאים, הגם שאין עליו כל עדות בספרות החוץ-רבנית של ימי הבית. עוד למדנו שיש שדווקא ההלכה הפרושית-התנאית מחמירה הרבה יותר מהשיטה הכיתית.

כאמור, השקפותיה של הכת נבדלו מההשקפה התנאית הרווחת בשני היבטים: (א) רק אוהל ובית מאהילים, ולא כל דבר הסוכך מן הדומם, החי והצומח; (ב) חומרי הגלם המשוקעים בבית ומחוברים לקרקע נטמאים גם הם. מה היו נימוקיה של הכת להבנות אלה? איזו הלכה קדמה, זו של הכת או זו הנשקפת מן ההלכה התנאית? האם ניתן לשחזר את אופן היווצרותה של המחלוקת? באשר לתפיסה הראשונה, אין כאן אלא קרבה אל פשט הפסוק, העוסק ב"אהל". המובן המושאל "בית" מתבקש כאן. לא כן ההרחבה הקיצונית של חז"ל, שהיא בגדר חידוש גדול, ועל כן היא הצריכה נימוק. ומה באשר לעמדה הקומראנית השנייה,

75. אהלות ג, ז (מהדורת גולדברג, עמ' 32).

76. לפנינו בסוף אותה משנה: "ומודה בשקיפים ובסלעים". השווה תוספתא אהלות ה, ד. ריש סבורים שהיא הלכה חיצונית שחדרה לתוך המשנה. ראה אפשטיין תש"ס, עמ' 824; אהלות, מבוא, עמ' 32, והחילופים בכתבי היד בסוגיה בבבלי סוכה כא ע"א בין "תניא נמי הכי" ל"דיקא נמי". סוגיה זו ממתנת במידה ניכרת את החריגות בדעת ר' יהודה. עיין שם.

77. ראה אפשטיין תשט"ז, עמ' 106–107. על הקרבה בין דרכו של ר' אליעזר בן הורקנוס ובין שיטת הכת ראה נועם 2006.

בדבר טומאתם של חלקי הבית? ידין רומז שהכת שאבה השראה מדינו של בית המנוגע בפרשת צרעת, שם נטמאים כתלי הבית ואבניו.<sup>78</sup> לדעת חיים רבין, מקורה של הלכה מחמירה זו במעין נטייה טבעית עממית (popular feeling) להרבות בטיהור הבית אחרי הוצאת המת.<sup>79</sup> יעקב מילגרום מנה את טומאתם של מרכיבי הבית בין ההלכות הכיתיות שהופעלה עליהן המגמה הכללית של "הומוגניזציה", כהגדרתו. כלומר, חוק הנוגע בחפצים, בעלי חיים או בני אדם מסוימים הורחב לאחרים המשתייכים לאותו המין. כאן, הדין המקראי העוסק בכלים ובני אדם באוהל המת הורחב גם לחלקי הבית עצמו.<sup>80</sup> מילגרום שיער כי מגמה זו בכללה אינה נובעת מצורך פרשני כלשהו אלא ממסורות הלכתיות קדומות שהכת ביקשה לעגן במקרא.<sup>81</sup> לואיס גינצברג ניסה לשחזר את שרידיו של רובד הלכתי עתיק, גם בעולם של חכמים, שהחיל טומאה גם על הקרקע והמחומר לה, אבל ראיותיו אינן מוצקות,<sup>82</sup> להוציא עדות חריגה אחת בתרגום התורה המיוחס ליונתן, אשר תידון להלן.

המשותף לכל ההצעות הללו הוא שהן מנסות לתרץ את שיטת הכת, הנתפסת כחריגה מן התפיסה (הרבנית!) שאנו מורגלים בה, שהבית גופו טהור. אולם נראה שבמקרה זה עשוי מדרש הלכה קדום להנהיר את כיוונה של ההתפתחות ההלכתית וללמדנו שהמהפכה הזוקקת הסבר היא דווקא השיטה התנאית, זו הפוטרת את הבית מטומאה, כשם שגם ההרחבה בדין האוהל הסוכך הייתה קרוב לוודאי מהפכה הלכתית תניינית. כבר העירו כמה חוקרים על ההקבלה בין תרגום יונתן, המשמיע כאן הלכה חריגה בתכלית מנקודת המבט של הלכות חז"ל, ובין תפיסתן של ברית דמשק ומגילת המקדש. ידין הצביע על המחלוקת הגלויה בין ההשקפה המשותפת

78. ידין תשל"ז, ב, עמ' 151, הפירוש לשורה 12. דעה זו מסתברת פחות. נראה יותר שההלכה הכיתית סיווגה דין זה כמקרה לעצמו, שהרי אין המדובר כאן בבית שנטמא מחמת טומאה אחרת, כמו בנידון ידין, אלא בבית המנוגע, שהוא עצמו מקור הטומאה.

79. רבין 1958, עמ' 63.

80. מילגרום 1990, עמ' 93.

81. שם, עמ' 95.

82. גינצברג 1976, עמ' 81, 147–176, 351–355. "בריתא דנידה" אינה עניין לכאן בשל תוכנה (טומאת נידה ולא טומאת מת), בשל זמנה המאוחר ובשל חריגותיה ההלכתית הכללית. דינם המיוחד של מכשירי ההוצאה להורג בתוספתא סנהדרין ט, ח אינו מלמד על טומאת מת של עפר ואבנים בכלל, מה גם שהנוסחים חלוקים (גינצברג, שם, עמ' 352), ופרשנותו של גינצברג על עניינה הסתום של אמת המים במדבר (משנה ידיים ד, ז), אינו יוצא מגדר השערה. הדין "ארצו שלבית כמוהו" (אהלות טו, ה) עניינו כמה שטמון בקרקע הבית ולא בעפר ובאבנים עצמם. יש לזכור גם את נטייתו הכללית של גינצברג לקרב בזרוע את עמדת החיבור הכיתתי לעמדת חז"ל המקובלת. על ניסיונו לחקן את "וכל העצים והאבנים והעפר" בברית דמשק ל"וכלי העצים וגו'" ראה דיונונו בהערות לעיל.

לכל אלה ובין מדרש ההלכה התנאי.<sup>83</sup> אבל דומה שהמחקר לא חידד עד כה את דבר קיומו של מדרש הלכה עתיק המהדהד במקורות אלה, ובעיקר את השלכותיו על שחזור התפתחותה של ההלכה. תרגום יונתן גורס: "מכל דבמשכנא ואפילו קרקעיתיה ואבנוי וקיסרי ומנוי יהי מסאב שובעא יומין". כלומר, אף הקרקע, האבנים והעצים שבאוהל טמאים.<sup>84</sup> נתבונן עתה בלשונם של שלושה מקורות: (א) ברית דמשק: "וכל העצים והאבנים והעפר"; (ב) תרגום יונתן: "מכל דבמשכנא ואפילו קרקעיתיה ואבנוי וקיסרי ומנוי"; (ג) מדרש הלכה תנאי: "וכל אשר באהל" – שומע אני אף הקש והחריות והעצים והאבנים והאדמה במשמע? ת"ל: [...] על האהל ועל כל הכלים ועל כל הנפשות".<sup>85</sup> מתוך שלושת המקורות דוברת הלכה ישנה הגורסת את הרשימה: "עצים אבנים ועפר/אדמה" בין הנטמאים באוהל. היא הוסמכה אל לשון הפסוק: "וכל אשר באהל". כך עולה בבירור מן הסברה שמבקש המדרש התנאי לדחות: "וכל אשר באהל" – שומע אני. גם בתרגום יונתן נתפסת רשימה זו כהרחבה של המילים "מכל אשר באהל" – "מכל אשר במשכנא". נראה שהדרשה העתיקה מהדהדת גם מלשונה של ברית דמשק: "וכל העצים והאבנים והעפר". הדעת נותנת שניסוח הלכתי קדום זה, המונה עצים, אבנים ועפר ונסמך על הריבוי שבלשון הכתוב "וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים" נתכוון לכתחילה להחיל טומאה על עציו, אבניו ועפרו של בית המת, ולא להפך – לפטור אותם מטומאה. המדרש התנאי, המבקש לדחות הלכה זו, תוקף את הדרשה באמצעות הפרט המפורש בהמשך הפסוק: "על האהל ועל כל הכלים ועל כל הנפשות" – כלומר דווקא אלה ולא "העצים והאבנים והעפר". לפי זה מסתבר שלפני כל המקורות האמורים עמדה תשתית הלכתית מנוסחת משותפת, שניסוחה קדם לחיבורה של ברית דמשק. הלכה זו הייתה מוכרת גם למדרש ההלכה התנאי, הרואה צורך להתפלמס עמה, והיא מלמדת שחומרי הגלם המשוקעים בבית גופו – עצים אבנים ועפר – נטמאים בטומאת המת. מכאן נראה שעמדת הכת, המטמאת את חומריו של בית המת, קדמה להלכה שאנו מוצאים בפי חז"ל, המטהרת את הבית.

83. ידין תשל"ז, א, עמ' 253.

84. ראה גינצברג 1976, עמ' 81; ידין, שם; שיפמן 1990, עמ' 143; באומגרטרן 1988, עמ' 55. ההלכות החריגות הרווחות בתרגום יונתן נדונו במחקר למן "המקרא ותרגומיו" של גייגר ועד ימינו, אולם נדמה שטרם נתקבל על החוקרים פתרון מניח את הדעת באשר לזמן ומקורן של "סטיות" הלכתיות אלה בפרט, ובאשר לטיבו וחמנו של תרגום זה בכלל. לסיכום ערכני על תרגום יונתן ותולדותיו ראה שנאן תשנ"ג, עמ' 35–43, והספרות העשירה המובאת שם. על ההלכה בתרגום יונתן ראה יצחקי תשל"ט. ההלכה הנדונה כאן נזכרת שם (עמ' 44), אך הכותב לא היה מודע עדיין להלכה הקומראנית, שברובה טרם התפרסמה, ואף לא למגילת המקדש. למאמר מסכם ראה מאורי תשמ"ג. לביבליוגרפיה נוספת ראה שנאן, שם, עמ' 44 הערה 155. באומגרטרן (שם) הוא היחיד כמדומה המטפל טיפול מכוון ולא מזדמן ביחסה של ההלכה שבתרגומים להלכה הקומראנית, ואף הוא, בסקירתו הקצרה, נזהר ממסקנות חותכות. ספרי במדבר, פסקה קכו (מהדורת הורוביץ, עמ' 162).



מה מונח ביסודן של הלכות חלוקות אלו? נדמה שבעיית ה"אוהל" מגלה משהו מתפיסת הטומאה האפיסטמולוגית של ההלכה הקדומה. ההרחבה בדין האהילה, המאפיינת את ההלכה התנאית, נובעת מן התחושה, הנסמכת גם על פשט הכתוב, שטומאת המת מתפשטת וממלאה את החלל הסגור שהיא נתונה בו, ונעצרת בגבולותיו (בלשון חז"ל: "מביא וחוצץ"). ההלכה המאוחרת יותר, הנוטה להגדרות עקרוניות ומופשטות, מגיעה לכלל מסקנה כי לעניין זה אין הבדל בין מאהילים שונים: בתים, אוהלים, בני אדם, בהמות וכלים, ובלבד שיתקיימו בהם כמה תנאים בסיסיים.<sup>86</sup> אולם כאשר עניין לנו בטומאתו של האוהל עצמו, סברו חז"ל שלא ניתן להחיל את הטומאה על עפרו ואבניו של בית בנוי, שכן כאן אנו פוגעים בכללי יסוד אחרים בהבנת הטומאה. ביסודה של תפיסת הטומאה של חכמים עומדת ההכרה האינטואיטיבית שהטומאה שייכת לעולם היצירה האנושי, עולם התרבות, ואין היא תופסת בגולמי ובטבעי. תודעה זו נובעת כנראה מחוויית המציאות גופה, כמו גם מרוח המקראות. התורה מזכירה בפרשות הטומאה השונות את הטומאה החלה על האדם ובגדיו, על מאכל ומשקה, על מרכב ומשכב, ועל כלים מכלים שונים, אבל מדגישה את טהרתם של "מעין ובור, מקוה מים" ושל "זרע זרוע אשר זרע" בטרם באו עליו מים.<sup>87</sup> לפיכך אין הטומאה חלה על אבנים ואדמה ואפילו על כלים שנעשו מהם.<sup>88</sup> לפיכך גם צמח מחובר לקרקע אינו מוכשר לקבל טומאה אלא משתלש, וכל שאינו "כלי" לכל דבר (כגון שעודו "גולם", שאין לו קיבול, שאינו מיטלטל, שלא נגמרה מלאכתו, שאינו שלם במידה מספקת לשימוש, וכיוצא באלה) אינו מקבל טומאה.<sup>89</sup> כיוצא בזה תפסו חכמים ש"המחובר לטהור – טהור", וכלים המשמשים במחובר לקרקע "נעשו לקרקע" גם הם.<sup>90</sup> כללי יסוד אלה הם שדחו כנראה את תחולת הטומאה על בית בנוי. מכאן הצמצום בקבלת הטומאה של האוהל מזה וההרחבה ביכולת ה"אהילה" מזה.<sup>91</sup> האומנם חלקה כת היחד על העיקרון היסודי

86. למשל, עליהם להיות בני קיימא, וכשמדובר ביריעות – ארוגות ובעלות שיפוע, ויוצאים מכללם כלים ואוכלים מקבלי טומאה (שאינם חוצצים). ביתר פירוט ראה אהלות ח.

87. ויקרא יא 32–39; יג 47–59; טו 4–12, 20–23, 26–27; במדבר יט 14–15, 18; לא 20–24.

88. ראה כלים י, א; ספרי במדבר, פסקה קכו (מהדורת הורוביץ, עמ' 162); בבלי שבת נח ע"א; בבלי יומא ב ע"א; ועוד.

89. ראה למשל כלים טו, א; ספרי במדבר, פסקה קנח (מהדורת הורוביץ, עמ' 214).

90. הכלל התלמודי "המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע" (שבת פא ע"א; ועוד) אינו מתנסח במפורש בספרות התנאית לעניין טהורות. גדולה מזו, הביטוי "מחובר לקרקע" אינו מצוי כלל בספרות התנאית בהקשר של טהורות (בהקשרים אחרים ראה למשל שבעות ו, ו), אבל ראה כלים יא, ב ("נעשו לקרקע"); כלים יב, ב ("המחובר לטהור לטהור טהור").

91. עם זאת, יש להזכיר שוב את דעת היחיד רבת העניין של ר' יהודה: "כל שאינו בידי אדם אינו אוהל". דעה זו מאחידה את הגדרת האוהל על שני מאפייניו, האהילה וקבלת הטומאה. היא מחילה על כושר ה"אהילה" של הדבר הסוכך על המת את הקריטריון של המאפיין השני של "אוהל", זה של קבלת הטומאה; שיהא עשוי בידי אדם. כלומר, לשיטת ר' יהודה, מה שאינו

של תחולת הטומאה על אדם, כלים וחפצים בלבד, בניגוד לטבע ולחומרי גלם? אין זה סביר שהכת החילה טומאה על קרקע־עולם ועל צמחייה במרחב הפתוח. אבל על עפר הבית ואבניו הוחלה טומאה מסיבה פשוטה ומסתברת: הרי אף הבית הוא תוצר של עיבוד והעתקה של חומרי גלם לשימוש אנושי, ואין לך גילוי מובהק של "תרבות" כמגורי אדם.<sup>92</sup> נראה לשער שהתפיסה ההלכתית הקדומה אכן פטרה את הטבע הגולמי מטומאה, אולם חומרי הבית של המת יצאו מכלל זה בשל השינוי בהגדרתם של חומרי הגלם מששולבו בבנייה ביד אדם. תפיסה קדומה והגיונית זו נסתיעה גם מן הפסוק המקומי המטמא את "כל" אשר באוהל המת, ומן הקביעה המפורשת של הכתוב כי האוהל עצמו נטמא וזוקק הזאה. אפשר שהלכה זו נשקפת גם מניסוחו של יוסף בן מתתיהו: "כי הבית וכל שוכניו חייבים להיטהר".<sup>93</sup>

לאור כל זאת, נראה שיש להתבונן במבט חדש בפטור המוחלט מטומאה שהעניקו חז"ל לכל מבנה קבוע, ולראות דווקא אותו כחידוש גמור. חידוש זה הוא כנראה פרי מהפכה קדומה, אשר התאפיינה בהעזה ובכוח הפשטה פורצי גדר. הקונסטרוקציה ההלכתית החדשה שלה נשענה על דסטרוקציה שהשיבה את המבנים לעפרם ואת החומרים המשמשים בהם לכלל ההגדרה של טבע גולמי, "כקרקע". הלכה חדשה זו ניגשה אל הבית הבנוי, נתנה בו עיניה ועשתה אותו לגל של אבנים – באופן וירטואלי כמובן. קשה להכריע מה הוביל מהפכה זו. האם אין כאן אלא דוגמה אופיינית לתהליכים של הפשטה ושכלול פילוסופי המאפיינים את צמיחתה של השיטה הפרושית־תנאית, או שמא תגובה פולמוסית: ההקפדה האובססיבית של חוגים שונים על גירוד ו"כיבוס" בית המת, כתלוי וקרקעו הביאה אולי את ההלכה הפרושית, כמקרים נוספים, לתפיסה מקילה "להכעיס", להוציא מלבם של חולקים. על אלה יש להוסיף שיקול נוסף. לעיל הובאה השוואתו המפתיעה של מדרש ההלכה בין אוהל המת ל"אהל מועד" – המשכן. נתבונן בדרשה זו שנית: "כתיב הכא: 'זאת התורה אדם כי ימות באהל' וכתיב התם: 'ויפרש את האהל על המשכן'. מה להלן – של פשתן קרוי אהל, אף כאן – של פשתן קרוי אהל".<sup>94</sup> מה פשר הקישור המדרשי הנועז בין שני הקטבים המנוגדים, אוהל הטומאה ואוהל הקדושה? אפשר שביסוד ההשוואה מונחת תכונת יסוד משותפת לשני האוהלים. קדושת

שייך למרחב היצירה האנושי ואינו מקבל טומאה בעצמו גם אינו מסוגל ליצור מרחב טמא שהטומאה ממלאת אותו וסגורה בין גבולותיו.

92. מעניין לציין כי במשנתו של הכומר וההוגה הצרפתי בן המאה הי"ח מרק־אנטואן לז'ייה (Laugier), אשר חתר להשתית את התאוריה של הארכיטקטורה על עקרונות ראשוניים של הטבע, נתפסים קירות הבית כתוספת מלאכותית על עיקרו של הבית ה"טבעי". ראה קרופט 1994, עמ' 151–154. אני מודה למולי וידאס שבזכותו התוודעתי ללז'ייה.

93. יוסף בן מתתיהו, נגד אפיפן ב, 205. אולם יש לציין כי אצל פילון (על החוקים המיוחדים ג, 206), הנתמאים הם האדם והכלים שבבית לא הבית עצמו.

94. בבלי שבת כח ע"א. ראו גם ירושלמי שבת ב, ג (ד ע"ד).

המשכן אינה נובעת ממעמדו האימננטי של המקום שהוא עומד בו, שהרי המשכן נייד ומקומו משתנה. קדושת חללו של המשכן נובעת אך ורק מקדושתם של הארון ושאר כלי הקודש הנתונים בתוכו. קדושה זו מתפשטת בתוכו ונעצרת בגבולותיו. יריעותיו הן המגדירות את תחומה, כפי שהגדיר זאת ר' יוסי:

ר' יוסי אומר לא מקומו של אדם מכבדו אלא אדם מכבד את מקומו שכל זמן שהשכינה על גבי הר [סיני העול] לראשו חייב מיתה נסתלקה שכינה זבין ובעלי [מומין מותרין לעלות] לשם וכל זמן שאהל מועד נטוי הנכנס [לתוכו חייב מיתה נסתלק] אהל מועד טמאין ובעלי מומין [מותרין ליכנס].<sup>95</sup>

במקבילה שבתלמוד נאמר: "הוגללו הפרוכת – הותרו זבין והמצורעים ליכנס שם" (בבלי תענית כא ע"ב). והנה, אף חללו של אוהל המת נטמא רק מכוח הטומאה המונחת בתוכו, והוא מגדיר את תחולתה בגבולות יריעותיו. נמצא שטומאתו של אוהל המת יוצרת מעין תמונת ראי מהופכת של קדושתו של אוהל מועד, ושתייהן פועלות מכוחו של עיקרון זהה. אם אכן האסוציאציה של המשכן עומדת ברקע הדיון באוהל המת, אפשר שזכר המקדש עשוי לעמוד ברקעו של הדיון בבית המת. ואמנם, גם קיומו של הקשר הזה מוכח מן המדרש:

קול וחומר ומה אם מקדש שאינו מקבל ה[זיה] אם ניכנס לו בטומאה הרי הוא ענוש כרת משכן שהוא מקבל<sup>96</sup> הזיה אינו דין שאם ניכנס לו בטומאה יהא ענוש כרת.<sup>97</sup>

המדרש מעלה על דעתו אפשרות שהמשכן או המקדש ייהפכו בעצמם לאוהל המת! הוא מלמד שרק יריעות המשכן עשויות לקבל טומאה וזקקות טיהור, מה שאין כן המקדש, שהוא בית בנוי. לאור כל זאת, אפשר להציע שעיקר הדיון הפוסט טומאה בית בנוי, להבדיל מאוהל, נובע גם מדימוי המשכן והמקדש המרחפים ברקע. ההלכה שפטרה את כל המבנים מטומאה הפכה בכך את המקדש בכבודו ובעצמו לחסין מטומאה.<sup>98</sup> אולי אף זה אחד מן הגורמים לצמצום בחלותה של טומאת האוהל, ביחס להרחבה העצומה בחלותה של תכונת האהילה.

בין כך ובין כך, מסתבר מתוך העיון בהלכה הקומראנית שההלכה הנשקפת מן המקורות התנאיים בעניין אוהל המת היא פריין של שתי מהפכות נבדלות, האחת

95. מכילתא דרשב"י, יתרו יט, יג (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 141). והשווה מכילתא דרבי ישמעאל בחודש, פרשה ג (מהדורת הורוביץ, עמ' 213).

96. בקטע הגניזה כתב כאן הסופר בטעות "טומאה", ומחק.

97. ספרי זוטא יט, יג (כהנא תשס"ה, עמ' 218; מהדורת הורוביץ, עמ' 308).

98. הכוונה כמובן למבנה כשהוא לעצמו ולא לחללו הפנימי או למצוי בתוכו, העשויים לעולם להיטמא. החרדה העצומה מפני טומאת המקדש או העזרה נשקפת מכמה מקורות. ראו סוטה ג, ד; תוספתא עדויות ג, ג; בבלי יומא כג ע"א.

לחומרה: הרחבת ההגדרה של ה"אוהל" הגורם טומאה; והאחרת לקולה: צמצום הגדרתו של האוהל המקבל טומאה. האופי התנייני של האחת ניכר בעצם אופייה המהפכני. משניותה של האחרת מוכחת משחזורו של מדרש הלכה עתיק. הצד השווה ביניהן הוא ההעזה ההלכתית והשכלול המושגי. בשני המקרים האלה מתגלה מבטם של חז"ל כמבט נועז ואנליטי המבטל במחי הגדרה חריפה את מהותם המורגלת של הדברים. את העוף, הסלע והאדם הוא הופך ל"אוהל", ואת הבית הוא שם לעפר.

### סיכום

העיון בהלכה הקומראנית בסיוען של המקבילות שבמדרשי ההלכה מאפשר לשחזר שלוש דרשות הלכה מנוסחות אשר התקיימו עוד קודם למקור הקומראני והובלעו בו דרך פרפרזה, מתוך הסכמה או לשם פולמוס: "במת או בעצם אדם" (במדרב יט 16) – מה מת שלם, אף עצם שלם; "וכל אשר באהלי" (שם שם 14) – העצים, האבנים והעפר; ("או בקבר" – לרבות האשה שוולד מת במעיה). זמנם הקדום של מדרשים ראשוניים אלה תורם לכירורה של הבעיה המחקרית הטעונה בדבר זמנו וראשית יצירתו של מדרש ההלכה. כידוע, בעיה זו נושאת השלכות על אופן התפתחותה של ההלכה של החכמים, על הולדתה של הכיתיות בימי הבית השני ועל תולדותיה של פרשנות המקרא.<sup>99</sup> לכך מאלה, קמו לתחייה לנגד עינינו כמה פולמוסים פרשניים קדומים. ההיקש העתיק בין "עצם אדם" ל"מת" זכה לפירושים הפוכים בהלכה הפרושית הקדומה ובמגילת מקצת מעשי התורה, וסופו שנתפרש פירוש חדש והוסב לעניין אחר במדרש ההלכה התנאי. הדרשן התנאי ניהל מאבק נגד הדרשה הקדומה בדבר טומאתם של חלקי הבית, וטומאת העובר נדרשה בשלוש דרכים סותרות מתוך אותו פסוק עצמו. חישופו של המדרש הקדום מאפשר לפעמים

99. לשאלות הנכבדות בדבר מקורו וזמנו של מדרש ההלכה, דרכי המסירה של ההלכה הקדומה והיחס בין מסורת למדרש ראה למשל השקפות הכותבים וסקירות המחקר אצל אפשטיין תשט"ז, עמ' 501–515; אלבק תשי"ט, עמ' 40–62; הלבני 1986, עמ' 18–37. נדמה שהכף נוטה כעת לכיוונם של המאחרים את דרך המדרש לדרך ה"משנה". ראה אורבך תשי"ח; הר תשל"ט, בעיקר עמ' 53–54; שרמר 2001. וראה ביקורתו של הלבני על שיטה זו (שם). הללו רואים במדרשי ההלכה חידוש ומהפכה ששורשם בסוף ימי הבית השני. אבל גם מאחריו של מדרש ההלכה אינם חולקים על עובדת קיומה של שכבת מדרש קדומה עוד יותר, ראשונית ופשוטה מאוד באופייה, המהדהדת מבין שיטה של ספרות קומראן, ואשר שרידיה נשתמרו זעיר שם זעיר שם בספרות חז"ל. למדרשים קדומים מסוג זה אצל חז"ל ראה למשל אפשטיין, אלבק והלבני. על המדרשים הקומראניים ראה מחקריהם של מנחם קיסטר, משה ברנשטיין ואחרים הנמנים אצל שרמר, שם, עמ' 118 הערות 41–44; וכן שמש תשס"ד. ראה גם המקורות והמחקרים שאסף רוזנטל תשנ"ג, עמ' 451–452 הערה 13.

לעקוב אחר התפתחויות מרתקות בתולדות ההלכה, ולגלות איזו הלכה קדמה ואיזו הלכה מייצגת חידוש ומהפכה. בעניינן של עצמות המת ניכר שההלכה שהשתמרה במקורות התנאיים היא שקדמה, שכן המדרש הקדום יותר מייצג דווקא אותה. במגילת מקצת מעשי התורה מצאנו לו "מדרש תגובה" תנייני. המצב הפוך בעניינן של טומאת העובר וטומאת האוהל. שם מלמד המדרש העתיק כי ההלכה הכיתית היא ההלכה הראשונה, ואילו ההלכה התנאית מייצגת מהפכה נועזת ומתוחכמת. עיונו המוגבל בכמה פרטים הלכתיים הנובעים מפרשה מקראית אחת מלמד על העושר הצפון עדיין בלימודם במקביל של ההלכה הקומראנית ושל המדרש התנאי.

### קיצורים ביבליוגרפיים

אהלות = א' גולדברג, מסכת אהלות, ירושלים תשט"ו  
 אורבך תשי"ח = א"א אורבך, "הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים", תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 166–182 (=הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשס"ב, עמ' 50–66)

אורבך תשל"ו = א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו  
 אלבק תשט"ז = ח' אלבק, משנה סדר קדשים, ירושלים ותל אביב תשט"ז  
 אלבק תשי"ט = ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים ותל אביב תשי"ט  
 אלון תשי"ז = ג' אלון, "ההלכה שבתורת י"ב השליחים", בתוך הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 274–294

אפטוביצר תש"ב–תש"ג = א' אפטוביצר, "עמדת העובר בדיני עונשין של ישראל", סיני יא (תש"ב–תש"ג), עמ' ט–לב  
 אפשטיין תר"ץ = י"נ אפשטיין, "ספרי זוטא פרשת פרה" תרביץ א (תר"ץ), עמ' 46–78 (=הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונו שמיית, כב, בעריכת ע"צ מלמד, ירושלים תשמ"ח, עמ' 141–173)

אפשטיין תשט"ז = י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשט"ז  
 אפשטיין תש"ס = י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס  
 אשל 2000 = H. Eshel, "CD 12:15–17 and the Stone Vessels Found at Qumran", in J. M. Baumgarten, E. G. Chazon and A. Pinnick (eds.), *The Damascus Document: A Centennial of Discovery. Proceeding of the Third International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 4–8 February 1998*, 1 (STDJ 34), Leiden 2000, pp. 45–52

באומגרטן 1988 = J. M. Baumgarten, "Qumran and the Halakha in the

Aramaic Targumim", *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Panel Sessions, Bible Studies*, Jerusalem 1988, pp. 45–60

J. M. Baumgarten, "A Fragment of Fetal Life and = באומגרטן 1995  
Pregnancy in 4Q270", in D. P. Wright, D. Noel and A. Hurvitz (eds.),  
*Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish and Near  
Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*,  
Winona Lake 1995, pp. 445–448

J. M. Baumgarten (ed.), *Qumran Cave 4. XIII: The = באומגרטן 1996  
Damascus Document (DJD 18)*, Oxford 1996

J. M. Baumgarten, "Qumran and the Halakha in the = באומגרטן 1998  
Aramaic Targumim", *Proceedings of the Ninth World Congress of  
Jewish Studies, Panel Sessions – Bible Studies*, Jerusalem 1988, pp.  
45–57

גייגר תש"ט = א' גייגר, המקרא ותרגומיו בזקתם להתפתחותה הפנימית של  
היהדות, ירושלים תש"ט

גייגר תשכ"ז = א' גייגר, קבוצת מאמרים, מהדורת ש"א פוזננסקי, חיפה תשכ"ז  
גינצברג תשכ"ז = ל' גינצברג, "הערות שונות", גייגר, תשכ"ז, עמ' 378–408

L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1976 = 1976  
D. Weiss Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara*, = 1986  
Cambridge, Mass. and London 1986

הר תשל"ט = מ"ד הר, "הרצף שבשלשלת מסירתה של התורה", ציון מד (תשל"ט),  
עמ' 43–56

ויינפלד תשל"ז = מ' ויינפלד, "המתת עובר – עמדתה של מסורת ישראל בהשוואה  
לעמדת עמים אחרים", ציון מב (תשל"ז), עמ' 129–142

זוסמן תש"ן = י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה – הרהורים  
תלמודיים ראשונים לאור מגילת 'מקצת מעשי התורה'", תרביץ נט (תש"ן), עמ'  
76–11

ידין תשל"ז = י' ידין, מגילת המקדש, א–ג, ירושלים תשל"ז  
יצחקי תשל"ט = א' יצחקי, "ההלכה בתרגום ירושלמי א'", עבודת מוסמך,  
אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשל"ט

כהנא תשס"ה = מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה  
מאורי תשמ"ג = י' מאורי, "על יחסו של תרגום התורה המיוחס ליונתן בן עוזיאל  
למקורות ההלכה", תעודה ג (תשמ"ג), עמ' 235–250

J. Milgrom, "The Scriptural Foundations and Deviations = מילגרום 1990  
in the Laws of Purity of the Temple Scroll", in L. H. Schiffman (ed.),

- Archeology and History in the Dead Sea Scrolls* (JSPSup 8), Sheffield 1990, pp. 83–99
- מכילתא דרבי ישמעאל = מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת ח"ש הורוביץ וי"א רבין, פרנקפורט תרצ"א
- מכילתא דרשב"י = מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, מהדורת י"נ אפשטיין וע"צ מלמד, ירושלים תשט"ו
- נגד אפיון = יוספוס פלאוויוס (יוסף בן מתתיהו), נגד אפיון (תרגום א. כשר), א, ירושלים תשנ"ז
- V. Noam, "The Origin of the List of David's Songs in = 2005  
'David's Compositions'", *DSD* 13 (2005) pp. 134–149
- V. Noam, "Traces of Sectarian Halakha in the Rabbinic = 2006  
World", in S. D. Fraade, A. Shemesh and R. A. Clements (eds.),  
*Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls*  
(*Proceedings of the Eighth International Symposium of the Orion*  
*Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*,  
7–9 January 2003) (*STDJ* 62), Leiden and Boston 2006, pp. 67–85
- ספרי במדבר, ספרי זוטא (מהדורת הורוביץ) = ח"ש האראוויטץ, ספרי על ספר  
במדבר וספרי זוטא, ירושלים תשכ"ו [מהדורת צילום של לייפציג תרע"ז]
- על החוקים לפרטיהם = פילון האלכסנדרוני, "על החוקים לפרטיהם", כתבים,  
בעריכת ס. דניאל-נטף, ג, ירושלים תש"ס
- פינלש תשכ"ה = צ"מ פינלש, ספר דרכה של תורה, ירושלים תשכ"ה [וינה 1861]
- E. Qimron, "The Text of CDC", in M. Broshi (ed.), *The = 1992*  
*Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, pp. 9–49
- E. Qimron, *The Temple Scroll: A Critical Edition with = 1996*  
*Extensive Reconstructions*, Beer Sheva and Jerusalem 1996
- E. Qimron and J. Strugnel (eds.), *Qumran Cave 4. = 1994*  
*V: Miqṣat Ma'āse Ha-Torah* (*DJD* 10), Oxford 1994
- קיסטר תשנ"ט = מ' קיסטר, "עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה,  
תיאולוגיה, לשון ולוח", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 317–371
- H. W. Kruft, *A History of Architectural Theory: From = 1994*  
*Vitruvius to the Present*, London and New York 1994
- C. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford 1958 = 1958  
רוזנטל תשנ"ג = א' רוזנטל, "תורה שעל פה ותורה מסיני: הלכה ומעשה", בתוך מ'  
בראש וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד, ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 448–489
- רמב"ם, פירוש המשנה = י"ד קאפח, משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מקור  
ותרגום, סדר טהרות, ירושלים תשכ"ז

- רמב"ן, חולין = חידושי הרמב"ן, על נזיקין חולין נדה, ירושלים תשכ"ב
- L. H. Schiffman, "The Impurity of the Dead in the Temple = 1990 שיפמן  
 Scroll", in idem (ed.), *Archeology and History in the Dead Sea Scrolls*  
 (JSPSup 8), Sheffield 1990, pp. 135–156
- שנאן תשנ"ג = א' שנאן, תרגום ואגדה בו: האגדה בתרגום התורה הארמי המיוחס  
 ליונתן בן עוזיאל, ירושלים תשנ"ג
- שמש תשס"ד = א' שמש, "מגילה 4Q251 – 'מדרש משפטים'", תרביץ עג  
 (תשס"ד), עמ' 25–49
- A. Schremer, "[T]he[y] Did not Read in the Sealed Book": 2001 שרמר  
 Qumran Halakhic Revolution and the Emergence of Torah Study in  
 Second Temple Judaism", in D. Goodblatt, A. Pinnick and D. R.  
 Schwartz (eds.), *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar  
 Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls (STDJ 37)*, Leiden 2001, pp.  
 105–126



# פשר ומדרש במגילות קומראן

## בלהה ניצן

נושאו של מאמר זה נדון כבר בראשית המחקר של מגילות קומראן, עם גילוי הדרכים השונות לפרשנות המקרא במגילות. במרכזו של מחקר זה עמדו מגילות הפשרים: הן המגילות הנוקטות בשיטתיות את המונח "פשר" להגדרת פתרונם של דברי מקרא על מאורעות בתר-מקראיים המקיימים אותם, או עתידים לקיימם,<sup>1</sup> הן המגילות הנוקטות מונחים אחרים של פירוש דרשני מזהה. מן ההיבט של המגוון הצורני של המגילות הנוקטות דרך פרשנות זו ודומה לה מוינו הללו שלוש קטגוריות: פשרים נמשכים (continuous pesharim) למגילות הנוקטות את שיטת הפשר לטקסט מקראי רצוף כסדרו, כגון פשר חבקוק, פשר נחום, פשר תהלים לו; פשרים תמטיים (thematic pesharim) לחיבורים העוסקים בנושא מסוים תוך כדי שימוש בשיטת הפשר למקראות רלוונטיים לנושא הנדון, כגון מגילת פלורילגיום ומגילת מלכיצדק; פשרים מבודדים (isolated pesharim) למקראות הנדונים בדרך דרשנית בתוך חיבורים אחרים, כגון כתובים מברית דמשק, סרך היחד ומגילת המלחמה.<sup>2</sup> הגדרות אלו עדיין משמשות בחקר המגילות, אם כי יש המגדירים את הפשר התמטי כ"מדרש אסכולוגי".<sup>3</sup> מן ההיבטים של מהות הפירוש למקרא ושל הטכניקות הפרשניות שנקטו סופרי קומראן לצרכים שונים נדון בו בזמן היחס בין שיטות הפשר ובין שיטות המדרש של החכמים,<sup>4</sup> ונושא זה עדיין שב ונדון בחקר מגילות קומראן.<sup>5</sup> אני מוצאת לנכון לחזור ולדון בהבחנה שבין הפשר למדרש וביחס ביניהם, וזאת משום הנטייה להתעלם מכמה מאפיינים המבדילים ביניהם.

עיקרון מנחה בתורת הפרשנות (הרמנויטיקה) הוא המטרה שלשמה נתפרשו כתבים עתיקים. מהיבט זה יש להבחין בין פרשנות שנועדה לבאר לקורא את הטקסט כמשמעו בהקשרו הכתוב ובזמנו (*sensus litteralis*) ובין פרשנות שנועדה לקרב את

1. להגדרת המונח פשר ומשמעותו ראה ניצן תשמ"ו, עמ' 29–33; רבינוביץ 1973; הורגן 1979, עמ' 229–237; ברוק 1981; לים 2002, עמ' 44–48; ברין 2005; ואחרים.
2. ראה קרמיניאק 1970, עמ' 360–362; ובעקבותיו דימנט 1984, עמ' 504–505.
3. ראה שטיידל 1990; הנ"ל 1992.
4. ראה סילברמן 1961–1962; בראונלי 1956; הנ"ל 1979; פינקל 1963; ברוק 1985; ואחרים.
5. ראה מנדל 2001; ברין 2005, עמ' 113–115; לים 2002, עמ' 44–53; דימנט 1984, עמ' 505–508; ברויאר 1992, עמ' 187–198; ואחרים.

מגילות ז (תשס"ט), עמ' 99–127

הטקסט העתיק לרוחו של קורא מאוחר, לתחומי התעניינותו ולדרכי מחשבתו (*sensus spiritualis*).<sup>6</sup> את תפקיד הסוג הראשון ממלא הפירוש המילולי והפשטני, ואילו הפשר והמדרש שייכים לסוג שנועד לקרב את הטקסט המקראי לנסיבות ולצרכים מאוחרים למקרא, וזה עיקר הדמיון ביניהם.

דוגמאות לפירוש של פשט בכתבי קומראן. בשמות כב 28 כתוב: "מלארך ודמעך לא תאחר בכור בניך תתן ליי". במקרא חוק זה מבודד בקטלוג של חוקים שונים, ואין לדעת מה הכוונה במונחים "מלאה" ו"דמע". בטקסט הלכתי מקומראן (4Q251 9) עניין זה מתפרש על הביכורים, וכתוב בו: "כי [תירוש] הוא ראשית המלאה [ו]דגן הואה הדמע". זיהוי זה נלמד מבמדבר יח 27, שם נאמר בקשר לתרומת המעשר שהלויים חייבים בה, כי היא "כמלאה מן היקב".<sup>7</sup>

בטקסט המכונה פשר בראשית מובא הטקסט מבראשית ט 24–25 כלשונו: "ויקץ נוח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן ויומר ארור כנען עבד עבדים יהייה לאחיו", ואחריו תוספת פרשנית "ולוא קלל את חם כי אם בנו כי בך אל את בני נוח" (4Q252 II 5–7).<sup>8</sup> יש בפירוש זה מענה לשאלה העולה מהפסוק הקודם, וזאת בהסתמך על הכתוב בבראשית ט 1: "ויברך אלהים את נח ואת בניו".

בטקסט המכונה אפוקריפון של יהושע, בקטע 14 4Q378, מתפרש המקום המדויק של ימי אבל משה בערבות מואב (דברים לד 8) על ידי שילוב הפרטים הגאוגרפיים של החניה בערבות מואב לפי במדבר לג 48–49: "[על ירדן] ירחו בבית הישימות עד אבל השטים" בתוך הציטוט של דברים לד 8.<sup>9</sup> פירוש זה מאפשר להסמיק את ראשית הנהגתו של יהושע אל תום ימי אבל משה, שכן זו מתחילה בשטים שבערבות מואב (יהושע ב 1).

אשר לפשר ולמדרש, אף על פי שאלה שיטות פרשנות הנאחזות בטקסט המקראי כדי להסביר תופעות או צרכים הלכתיים, היסטוריים ותאולוגיים של זמנים מאוחרים למקרא, דרכי אחיזתם במקרא שונות הן בצורתן הן במהותן, והבדל זה דורש הבהרה.

### שיטת הפשר

צורת הפשר למקרא, שהיא כמעט ייחודית לכתבי קומראן,<sup>10</sup> נועדה לפי הגדרתה הקומראנית לפתור את "כול רזי דברי עבדיו הנביאים" (פשר חבקוק ז 5) על

6. ראה צונדי 1995, עמ' 1–13.

7. לרסון 1999, עמ' 34–36.

8. ברוק 1996, עמ' 198–200.

9. ניוסום 1996, עמ' 254.

10. בכתבי חז"ל יש שימוש במונח "פשר" בפסיקתא דרב כהנא קצח, ב, בדברים הפותרים את

"הבאות על הדור האחרון" (שם ב 7). יש בכך הנחה מראש שדברי נבואה נועדו לכל הדורות ואוצרים בחובם רמזים מסתוריים על דרכי התגשמותם בדורות רחוקים. גילוי פתרונם של רזים אלה על דרכי התגשמותם נחשב לסגולה מיוחדת שניתנה מידי האל לקורא עתידי בדברי הנבואה, כדברי פשר חבקוק: "אשר נתן אל ב[לבו בינ]ה לפשוט את כול דברי עבדיו הנביאים" (ב 8-9), או: "אשר הודיעו אל את כול רזי דברי עבדיו הנביאים" (ז 4-5). בזאת דומה מעשה הפשר למעשה של פותרי חלומות דוגמת יוסף ודניאל, אשר פתרו את הרזים הנבואיים בחלומות של מלך מצרים ושריו ושל מלך בבל על הבאות הצפויות לבוא (בראשית מ 8-22; מא 15-39; דניאל ב), ואשר סגולת הפתרון נחשבה להם להודעה מאלוהים (בראשית מ 8; מא 15, 38-39; דניאל ב 20-22, 28). יתרה מזו, אף הטכניקה הספרותית של הפשר דומה לטכניקה שדניאל פותר בה את רזי הכתובת המסתורית שראה בלשאצר על העתיד הצפוי לו (דניאל ה 25-28):

ודנה כתבה די רשים מנא מנא תקל ופרסין

דנה פשר מלתא

מנא: מנה אלהא מלכותך והשלמה

תקל: תקלתא במאזניא והשכחת חסיר

פרס: פריסת מלכותך ויהיבת למדי ופרס

זו המתכונת הבסיסית לניסוח הפשרים בכתבי קומראן:

ציטוט פסוק נבואי

מונח טכני: פשר הדבר, פשרו, או כינוי גוף לזיהוי

פשר דברי הנבואה על קיומם העתידי.

דוגמה: פשר חבקוק יב 6-10

ואשר אמר מדמי קריה וחמס ארץ (חבקוק ב 17)

פשרו

הקריה היא ירושלם וחמס ארץ המה ערי יהודה אשר גזל הון אבינוים

מכאן ברור כי הבשורה הנבואית היא המובילה את הפשר. התייחסות זו לדברי נבואה עולה בקנה אחד עם ההנחה התאולוגית הדטרמיניסטית של עדת קומראן בדבר הגזרה האלוהית הקדומה הקובעת את מהלך כל המתרחש ביקום,

דברי תהלים צ-ק על עתידם של שישה שבטים מישראל, ועל האחרים אומר ר' יהושע בן לוי: "עד כאן שמעתי מכאן ואילך צא ופשר לעצמך" (מדרש תהלים, מזמור צ [בובר, עמ' קצד]). ראה ילון תשכ"ז, עמ' 65.

כדברי סרך היחד (1QS): "מאל הדעות כול הווה ונהייה ולפני היותם הכין כול מחשבתם, ובהיותם לתעודתם כמחשבת כבודו ימלאו פעולתם ואין להשנות" (ג 15-16).<sup>11</sup> זו השקפת העולם האפוקליפטית, אשר נהגה בישראל בחוגים מסוימים עם חלוף זמנה של הנבואה השליחית, שמסרה דברים מפי האל ובשמו. באין יותר נבואה ישירה, שימשו בספרות האפוקליפטית חלומות סמליים או תיורים שמימיים ודברי מלאכים לגילוי הבשורה האלוהית לדורות הבת-מקראיים.<sup>12</sup> בספרות קומראן משמשים לצורך זה דברי נבואה קדומים, שפשר רזיהם מגלה את משמעותם של מאורעות הדורות הבאים, וזאת כאמור לאור המהלך הגזור מראש לכל הזמנים עד לאחרית הימים.<sup>13</sup> עד כאן הדברים ידועים, וגם הטכניקה הספרותית של הפשרים שתוארה לעיל ידועה.

עוד נתברר כבר בחקר מגילות הפשרים הדרכים המגוונות שכותבי הפשרים גילו בהן את פתרונם של דברי נבואה על מאורעות בתר-מקראיים. למעט כתובים נבואיים אשר בדרכי פרפרזה פשוטות אפשר למצוא קשר ביניהם ובין מאורעות מאוחרים, כגון הפשרים לחבקוק א 10 על דרכו של העם האימפריאליסטי לבזו למלכי העמים הקטנים (פשר חבקוק ד 1-6) או הפשרים לחבקוק ב 18-19 על אי-יכולתם של האלילים לסייע לעובדיהם (פשר חבקוק יב 10 - יג 4), השיטות לפענוח רזי הנבואות שנקטו בעלי הפשרים הן דרשניות, בהיותן רחוקות מפשט הכתובים. דרכים אלו הן: אלגוריה, שימוש בגרסאות שונות ובריבוי משמעויות של הכתוב, אטומיזציה המפרידה בין אותיות של מילים ובין חלקי הפסוקים לפענוח עניינים שונים, שימוש אסוציאטיבי סמוי בכתובים שמחוץ לפסוק הבסיסי הנפטר, ועוד,<sup>14</sup> בהן טכניקות דרשניות המשמשות בספרות חז"ל.<sup>15</sup>

השימוש בדברי מקרא לצרכים של דורות בתר-מקראיים, והטכניקות הדרשניות המאפשרות מעתק של פסוקי מקרא מהקשרם הכתוב להקשרים חדשים, משותף לפשר ולמדרש המוכר מספרות חז"ל. לפיכך עולה הצורך לברר את היחס בין פשר למדרש, לפחות בספרות קומראן. לשם כך יש לברר: (א) האם בספרות קומראן, ובמיוחד במה שהוגדר כפשר מבודד וכפשר תמטי, יש טקסטים המתאימים למה שמוגדר בספרות חז"ל כמדרש? (ב) האם הפשר אינו אלא צורה ייחודית של מדרש? לבירור שאלות אלו יש חשיבות בבירור הפרק הקומראני בתולדות הפרשנות למקרא, ובמיוחד תולדות הפרשנות הדרשנית, שכן ספרות קומראן קדומה לספרות חז"ל.

11. השווה מגילת המלחמה (1QM) יז 5; ברית דמשק (CD) ב 9-10.

12. ראה אורכך תש"ו; אופנהיימר תשכ"א, עמ' 156-167; בוכר תשכ"ד ואחרים.

13. ראה ליכט תשכ"ז.

14. ראה ניצן תשמ"ו, עמ' 33-79.

15. ראה לעיל הערה 4.

## שיטות המדרש

השם מדרש בא מן הפועל דרש במובן של "חפש", "חקר" (דברים יג 15; יז 4, 9), אשר נתפתח ביחס אל כתבי הקודש למובן של "באר", "הבין", במובן של ביאור ופירוש לכתוב.<sup>16</sup> לשון דרש משמשת כבר במקרא במשמעות של לימוד, אך זאת בספרים המאוחרים, כגון "כי פקדין דרשתי" (תהלים קיט 45, 94), "כי חוקיך לא דרשו" (שם שם 155), "עזרא הכין לבבו לדרש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חק ומשפט" (עזרא ז 10). מדברי הפסוק בעזרא נראה שעניינם בלימוד ובהוראת חוקי התורה תוך כדי ביאורם ההלכתי (לעשות), אך במקרא עצמו עדויות מעטות על כך. על הוראת התורה לעם בימי עזרא ונחמיה אנו למדים מספר נחמיה ח 1–8, המתאר את קריאת התורה בחג הסוכות בעת התקבצות עולי הרגל בירושלים, וביאורה בידי הלויים "המבינים את העם לתורה", "ויקראו בספר בתורת האלהים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא" (שם ח 8). בפסוק זה שני מונחים, "מפורש ושום שכל", שאותם כשהם לעצמם יש לבאר.<sup>17</sup> דוגמה אפשרית לביאור הלכתי לאחד מחוקי התורה בנסיבות אלו היא הפירוש לדרך קיום חג הסוכות "ככתוב בתורה" (שם ח 14–15), המלמד כיצד לקיים את המצווה הכתובה בויקרא כג, 40, 42 בעניין ארבעת המינים והישיבה בסוכות. אך יש שלשון דרש אמורה על לימוד אחר, כגון "דרשו מעל ספר ה'" (ישעיהו לד 16) בהקשר של הסקת מסקנות מתופעת טבע שעניינה חוקי הבריא, "לדרוש ולתור בחכמה" (קהלת א 13) כנראה בלימוד של משלי חכמה. הלשון מדרש אמורה במקרא בשמות של שני ספרים, "מדרש הנביא עדו" (דברי הימים ב יג 22) ו"מדרש ספר מלכים" (שם כד 27), שעניינם בדברים נוספים על אלה המסופרים בספרי המקרא. אך אין בידנו לדעת מהם.

בספרות חז"ל נוהגים להבדיל בין מדרש אגדה למדרש הלכה, אף על פי ששניהם בסיסם במקרא. האגדה מתארת בחופש ספרותי עניינים נוספים על הנושאים המסופרים במקרא, כדי להפקיע מדברי המקרא את חד-פעמיותם ולהגיע לידי עיקרים על-היסטוריים המחנכים את קוראי האגדה לערכי מוסר ודת נעלים.<sup>18</sup> מדרש

16. ראה בכר תרפ"ג, עמ' 19. להגדרת המונח מדרש ראה גם בלוח 1950, עמ' 1263. על שימוש הלשוניות דרש ומדרש במקרא ראה היינמן תש"ל.

17. פישביין (1985, עמ' 108–109) מביא אפשרויות מספר לביאור לשון מפורש לפי משמעות מונח זה בלשונות שמיות ובמקרא. בהסתמך על ויקרא כד 12: "ויניחו במשמר לפרש להם על פי ה'", וכיצא בזה בבמדבר טו 34: "ויניחו אתו במשמר כי לא פרש מה יעשה לו", אחת האפשרויות היא לביאור הלכתי. פירוש זה יכול להשתמע גם לפי לשון מפרש בארמית בעזרא ד 18 בהקשרה, שעניינה לפרש לפני המלך את משמעות המצב כדי שידע כיצד להחליט לנהוג בעניינו. ראה עוד היינמן תש"ז. דברי הפסוק בנחמיה ח 8 "ויקראו... מפרש ושום שכל ויבינו במקרא" אפשר שעניינם קריאה נכונה המאפשרת להבין במדויק את משמעות הדברים. ראה משנה סנהדרין ז, ה; שקלים ב, ד.

18. ראה היינמן תשל"ד, עמ' 1–14, במיוחד עמ' 1, 10.

ההלכה מבוסס על גופי הלכה שבמקרא ומטרתו לפתור בעיות חוק שאין להן הכרע ברור במקרא. בניגוד לאגדה החופשית והסובייקטיבית, על המדרש לחתור לאמת אובייקטיבית. חכמים הבינו כי רק בדרך ההשוואה של רוח החוקים ושל פירושים נכונים ניתן להסיק מסקנות נאותות, ולשם כך התקינו שיטה מורכבת של כללים לשם ביאורי הכתובים, אלה הן המידות שהפרשן רשאי לדרוש בהן את התורה.<sup>19</sup> חז"ל ואף סופרי קומראן ראו את המקרא כולו כטקסט אחיד, ולפיכך המידות שהתורה נדרשת בהן מאפשרות להסיק מסקנות מפסוקים נוספים על פסוקי המקרא הנדונים בדרכי השוואה והיקש מגוונות. המדרש נוצר אפוא בסיוע עדות מפסוקי מקרא אחרים. לשון אחר, פסוק או עניין אחד מתפרש בעזרת פסוק או עניין אחר, ואלה כתובים בדרך כלל במפורש בדברי המדרש.<sup>20</sup> חז"ל ביססו את הלכותיהם בראש ובראשונה על מסורת אבות, דהיינו על מנהגים ותקנות שהיו מקובלים במסורת היהודית. לעומת זאת, בחוגים הכוהניים, שעמהם נמנה גם החוג הקומראני, הייתה נטייה לפסול דרך זו, כפי שמעיד כבר יוסף בן מתתיהו בקדמוניות יג 297–298:

הפרושים מסרו לעם כמה הלכות ממסורת אבות, שלא נכתבו בתורת משה, ומשום כך דוחה אותם כת הצדוקים, האומרת שיש לחשוב לחוקים (רק) את הכתובים, ואילו אלה שממסורת אבות אין (חובה) לשמור. ועל דברים אלה היו ביניהם חילוקי דעות גדולים.

דרשת הפסוקים כיסוד להלכה היה תהליך שחז"ל החלו לקבל בשלהי ימי הבית השני, ובעיקר לאחר חורבנו,<sup>21</sup> ואילו אנשי קומראן דגלו בדרשת הפסוקים כיסוד להלכותיהם וגם לעניינים היסטוריים ותאולוגיים שביקשו ללמד אותם.<sup>22</sup> במחקר המודרני של מעשה המדרש נוהגים להבדיל בין מדרש יוצר למדרש מקיים. המדרש היוצר הוא עיקר במדרשי האגדה, והוא מצוי כבר בספרים החיצוניים ביצירת סיפורים על בני דורות האבות, על בסיס הכתוב במקרא ונוסף עליו<sup>23</sup> (כפי

19. ראה ליברמן תשמ"ד, עמ' 189–196.

20. ראה שיפמן 1975, עמ' 3, 76.

21. ראה אורבך תשי"ח.

22. ראה שיפמן תשנ"ג, עמ' 71–75; פראד 1998.

23. היינמן (תשל"ל, טור 699) מביא כדוגמאות את היובלים ד 31, המספר שקין נהרג באבן כפי שהרג את הבל, את היובלים כו 19 על הימנעות יעקב מלקבל עליו את שמו של עשו, את צוואת יוסף ג 3 על זכירתו את דברי אביו בהימנעו מלהתפתות לאשת פוטיפר, ואת צוואת זבולון ג 5–8 על השפלת אחי יוסף ב"חליצה" כקיום השפלתם לפי חלומו. ורמש (1976, עמ' 539) מביא דוגמה למדרש יוצר בסיפור אגדה ממגילה חיצונית לבראשית מקומראן (IQApGen) כ 16–17, המבאר את הפגעים שבאו על מלך מצרים בגלל שרה (בראשית יב 17) כפגעים שנגרמו לו על ידי רוח רעה ששלח אלוהים כדי למנוע ממנו לפגוע בתומתה של שרה.

שנראה להלן בספרות קומראן הוא מאפיין אף חיבורים מסוגות אחרות). אשר למדרשי ההלכה, הרי במחקר ספרות ההלכה של חז"ל חלוקים החוקרים, אם מדרש ההלכה הוא מדרש מקיים, דהיינו מסתמך על פסוקי מקרא כדי לאשר ולקיים מנהגים מקובלים, או שהוא מדרש יוצר, דהיינו "שמתוך העיון והחקירה בפסוק נולדה ונוצרה ההלכה, ואילולא מדרשו של הפסוק לא הייתה קיימת כל עיקר".<sup>24</sup> ענייננו הוא בהבהרת טיבם של הפסוק והמדרש בספרות קומראן מן ההיבט של מטרותיהם ומאפייניהם הצורניים והתוכניים. לעיל הובהרו המגמה של הפשרים לפתרון אקטואלי ואסכטולוגי של דברי נבואה, וצורתם הספרותית הבסיסית המשרתת מטרה זו, כפי שהיא קיימת במגילות הפשר הנמשך. נשאלת השאלה, האם דברי מגילות שהוגדרו כפשרים מבודדים וכפשרים תמטיים עונים על הגדרת הפשר או על הגדרת המדרש לפי צורתם ותוכנם? אפשר שנמצא ששתי הצורות הדרשוניות במובן של ההינתקות מהקשר מקראי להקשר חדש שלובות לעתים יחדיו. נפתח בכתובים המוגדרים כפשר מבודד, ונעבור לכתובים המוגדרים כפשר תמטי המורכבים יותר בצורתם ובתוכנם.

#### כתובים המוגדרים פשרים מבודדים

כתובים השייכים לקטגוריה זו עוסקים בענייני חוק והלכה ובנושאים היסטוריים ותאולוגיים. בצורתם הספרותית הבסיסית ניתן להבחין בבירור במהלכים הבאים, שאת שיטתם הבהיר ורמש,<sup>25</sup> כמתואר להלן: (א) חוק או רעיון כיתתי; (ב) מונח טכני מקשר לציטוט מהמקרא, וציטוט מאשר (proof text). צורה בסיסית זו משולבת לרוב בנאומי ברית דמשק, אך היא מצויה גם בסרך היחד ובמגילת המלחמה. לעתים נוספים עליה מהלכים שעניינם להבהיר את הקשר בין הפסוק המאשר לרעיון המוביל (מהלך ג).

#### מדרשי חוק והלכה

##### א. מדרש מקיים

בתקנות שבסרך היחד, שעניינן להבטיח את התבדלות אנשי היחד מאנשים שמחוץ לכת, אנו קוראים:

ה 15

- 1 כיא ירחק ממנו מכול דבר
- 2 כיא כן כתוב: מכול דבר שקר תרחק (לפי שמות כג 7)

24. ראה אלון תשל"ג, עמ' 243–256, ושם דוגמאות של מדרשים לכל אחת מההנחות. אורבך (תשי"ח) מניח קיומו של תהליך היסטורי של מעבר ממדרש הלכה מקיים למדרש הלכה יוצר.  
25. ורמש 1989.

## ה 16-18

- 1 לוא יוכל מהונם כול ולוא ישתה ולוא יקח מידם כול מאומה אשר לוא במחיר
- 2 כאשר כתוב: חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כיא במה נחשב הואה (ישעיהו ב 22)
- 3 כיא כול אשר לוא נחשבו בבריתו להבדיל אותם ואת כול אשר להם.

## ח 12-16

- 1 ובהיות אלה ליחד בישראל בתכונים האלה יבדלו מתוך מושב הנשי העול ללכת למדבר לפנות שם את דרך הואה
- 2 כאשר כתוב: במדבר פנו דרך .... ישרו בערבה מסלה לאלוהינו (ישעיהו
- 3 מ 3)
- 4 היאה מדרש התורה [אשר] צוה ביד מושה לעשות ככול הנגלה עת בעת וכאשר גלו הנביאים ברוח קודשו.

את כל ההיגדים הללו מובילה התקנה הכיתתית, ואילו הפסוק המקראי הובא כדי לאשרה. בכך הם שונים מפשר שהפסוק המקראי מוביל אותו, והם דומים בצורתם למדרש מקיים המאשר תקנה או מנהג בסיוע אסמכתא מהמקרא. אלא שתקנות אלו הן חידושים כיתתיים ואינן כלולות במסורת אבות. בכל ההיגדים הללו הקשר בין הרעיון המוביל לפסוק המאשר אותו מנותק מההקשר המקראי.<sup>26</sup> ההוראה בשמות כג 7 "מדבר שקר תרחק" (נוסח המסורה) מיועדת לשופט כדי להגיע למשפט צדק, ואילו בסרך היחד עניינה להזהיר את חברי הכת מכל השפעה הנחשבת בכח לתורת שקר. זאת ניתן לדרוש מנוסח הפסוק בשבעים המובא כאן "מכול דבר שקר תרחק" (*ἀπὸ παντὸς ρήματος ἀδίκου ἀποστήσῃς*). מה לדברי ישעיהו ב 22, שעניינם בהקשרם המקראי ללמד כי אין לבטוח באדם ובאליליו אלא בה' לבדו, ובין ההוראה הפרוזאית שהוא מאשר בתקנה שבסרך היחד? נראה שניתוק זה מההקשר המקראי דורש הסבר, וזה מוסף על הפורמולה הבסיסית. לפי ההסבר, נראה שהצורך שלא לבטוח בכל אדם שמחוץ לכת לא הוא בלבד נצרך כאן להסבר, אלא האזהרה כי ראוי להיבדל מהעדה הרעה (מי שלא נחשבו בברית עם אל ישראל ו"מכל אשר להם", מילים הלקוחות מהסיפור במדבר טז 21, 30) שכן גורלם עלול להיות כגורל קורח ועדתו.<sup>27</sup> התקנה ללכת למדבר כדי להיבדל מאנשי העוול, המסתמכת על ישעיהו מ 3, מכונה כאן "מדרש התורה" המאשר את סוג הפרשנות. ההסבר הנלווה אליו מלמד על המודעות שיש כאן

26. על שיטה זו במדרשי ההלכה הקדומים של חז"ל ראה הלבני 1991, עמ' 13-16.

27. ראה ליכט תשכ"ה, עמ' 134.



העברה של מטפורה נבואית, שנאמרה בשעתה לכוחות הטבע לפנות כל מכשול מדרך הגאולה, להוראה לאנשי הכת בהווה. מדרש זה הוא "הנגלה מעת לעת" ויש לעשותו. כלומר, בעת הזאת משמעות הפסוק היא להורות לאנשי הכת לפנות את דרכם לגאולה מכל מכשול הלכתי, והיבדלות במדבר.

נראה שלפחות את ההוראות שבסרך היחד טור ה בהקשרן ניתן לראות כנמנות עם הסוג המוגדר במחקר כמדרש מקיים, הבא כאן לתמוך בתקנות ידועות של הכת על ידי פסוק מאשר, הכולל אף אזהרה. ואילו את התקנה בדבר ההליכה למדבר, המנוסחת על פי הפסוק "לפנות שם את דרך הואהא", אפשר אולי לסווג כמדרש יוצר, דהיינו, כהלכה שנוצרה מלימוד הפסוק.

בספר ברית דמשק הלכות רבות, וגם נושאים אחרים, היסטוריים ותאולוגיים, הנתמכים באישור של פסוקי הוכחה מהמקרא. מפורסמות הן הלכות השבת הכתובות בפורמולה הבסיסית של המהלך שתואר לעיל.

## י 14-17

- 1 אל יעש איש ביום השישי מלאכה מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער מלואו
- 2 כי הוא אשר אמר: שמור את יום השבת לקדשו (לפי דברים ה 12).

## יא 17-18

- 1 אל יעל איש למזבח בשבת כי אם עולת השבת
- 2 כי כן כתוב: מלבד שבתותיכם (לפי ויקרא כג 38 בפירוש לשון מלבד בהוראה של "מחוץ", apart of).

## יא 18-21

- 1 אל ישלח איש למזבח עולה ומנחה ולבונה ועץ ביד איש טמא באחת מן הטמאות להרשותו לטמא את המזבח
- 2 כי כתוב: זבח רשעים תועבה ותפלת צדקם כמנחת רצון (לפי משלי טו 8).

ההלכות הללו ושיטת ניסוחן הוסברו במחקרים רבים,<sup>28</sup> וכיוצא באלה הלכות נוספות בספר ברית דמשק שהחובה לקיימן נתמכת בראיות על ידי פסוקי מקרא. נראה שניתן לראות בהלכות שהודגמו לעיל את צורת המדרש המקיים תקנות ידועות בכת.

## ב. מדרש יוצר

במגילת ברית דמשק יש תקנות שניסוחן מלמד שאפשר שנוצרו תוך כדי מדרש הפסוק, והן גם מורחבות בהסברים על הקשר בין התקנה ובין הפסוק אשר לפיו

28. ראה למשל דימנט 1992; פיצמאייר 1971; ברנשטיין 1994.

נדרשה. למשל, התקנה האוסרת על אנשי הכת לבוא למקדש מנוסחת בברית דמשק ו 14–11 בלשונות ממלאכי א 10, שלאחר מכן שב ומצוטט, כדלהלן:

- 1 וכל אשר הובאו בברית לבלתי בוא אל המקדש להאיר מזבחי חנם ויהיו מסגירי (=מסוגרי) הדלת
- 2 אשר אמר אל: מי בכם יסגור דלתי ולא תאירו מזבחי חנם (לפי מלאכי א 10)
- 3 אם לא ישמרו לעשות כפרוש התורה לקץ הרשע.

הפסוק ממלאכי מוקיע בהקשרו המקראי את הזלזול של הכוהנים בפולחן הנכון ומוכיח שהפולחן במקדש הוא חסר ערך אם אינו נעשה כראוי, ועדיף לוותר עליו. תוספת ההסבר לתקנה שבמגילה (שלב 3) מנותקת מההקשר המקראי, ומפתחת את הנלמד ממנה לרעיון כיתתי, וזאת בהרחבתה בהוראות ממה על אנשי הכת להישמר ולהינזר, ועל מה עליהם להקפיד ולשמור כדי שמעשיהם יהיו שקולים לפולחן הנכון במקדש (ברית דמשק ו 14–21). אף על פי שאפשר לשנות בהיגד זה את סדר הדברים ולהקדים את הפסוק לתקנה האקטואלית, כבפשר, ניסוח התקנה הוא עיקר כאן, ולכן הוא הפותח את העניין.

דוגמה נוספת למדרש שניתן להגדירו כמדרש יוצר פותח את האזהרה מפני התפתות לחטאים שונים בעת המוגדרת בכתבי הכת כ"קץ הרשעה", "יומי ממשלת בליעל" וכדומה.<sup>29</sup>

#### ד 12–19<sup>30</sup>

- 1 ובכל השנים האלה יהיה בליעל משולח בישראל
- 2 כאשר דבר אל ביד ישעיה הנביא בן אמרץ לאמר: פחד ופחת ופח עליך יושב הארץ (ישעיהו כד 17)
- 3 פשרו שלושת מצודות בליעל.  
אסמכתא לפשר: אשר אמר עליהם לוי בן יעקב:  
אשר הוא תפש בהם בישראל ויתנם פניהם לשלושת מיני הצדק הראשונה היא הזנות השנית ההון והשלישית טמא המקדש
- 4 תוספת הסבר: העולה מזה יתפש בזה והניצל מזה יתפש בזה (לפי ישעיהו כד 18).

היסוד לאזהרה נלמד מנבואת ישעיהו כד 17, "פחד ופחת ופח עליך יושב הארץ", המשולבת בפתיחת היחידה הספרותית. נראה כי בשל שימוש בדבר נבואה בפתיחת היחידה נקט כאן המחבר את המונח פשרו כדי לפתור את דבר הנבואה על מצב

29. ראה ברית דמשק יב 23; פשר חבקוק ה 7–8; סרך היחד ב 19.

30. העריכה הספרותית של מבנה המדרש תובא פה לפי ורמש 1989, עמ' 500. ורמש מנתח את מבנה היחידה הנמשכת עד ברית דמשק ה 13.

אקטואלי לימיו.<sup>31</sup> את הפשר הוא למד מדברי החיבור המיוחס ללוי בן יעקב, שכנראה נחשב בחוגי הכת מקומראן לספר קנוני,<sup>32</sup> ממנו למד המחבר כי שלושת החטאים שבליעל לוכד ומפתה בהם ומביא אשמה אף על צדיקים כאנשי הכת<sup>33</sup> הם זנות, הון, וטמא המקדש. בהמשך מפרט המחבר מהם חטאי הזנות, וזאת במדרשים נוספים המבוססים על פסוקי מקרא. מעשה הזנות הראשון הוא נישואי ביגמיה המקובלים בהלכות שמלמד מטיף הכזב (מנוסח תוך כדי שימוש בלשונות מיחזקאל יג 10; הושע ה 11 ומיכה ב 6), הטפה המנוגדת ליסוד הבריאה – "זכר ונקבה ברא אותם" (בראשית א 27) – ולהוראה שקיים נח "שנים שנים באו אל התיבה" (בראשית ז 9), וכן להוראה בחוק המלך בדברים יז 17: "ועל הנשיא כתוב לא ירבה לו נשים". עוד עוסקת היחידה בזנות המטמאת את המקדש בקיום יחסי מין בעיר המקדש (ברית דמשק ה 6–7),<sup>34</sup> ובזנות על ידי גילוי עריות, ובכלל זה עברה של נישואי דוד עם אחייניתו, הנלמד כאן מויקרא יח 13, האוסר על גבר נישואים עם דודתו, אחות אמו, בהקישו חוק זה על הנשים. כלומר, איסור על בת האח להינשא לדודה (ברית דמשק ה 7–11). לפנינו כאן יחידת מדרש שבה נושא מסוים הנלמד מדברי נבואה מתפרש על מצב אקטואלי המוכח לפי פסוקים נוספים. זוהי שיטת מדרש אשר לפיה פסוק או עניין אחד מתפרש בעזרת פסוק או עניין אחר. בהמשך נמצא שימוש בשיטה זו במה שהוגדר במחקר כפשר תמטי או כמדרש אסכטולוגי.

הלכה נוספת בספר ברית דמשק ט 1–8 שיסודה במדרש הפסוק, והיא נלמדת בשיטה זו של פסוק המתפרש בעזרת פסוקים אחרים, היא על האיסור לשפוט אדם לפי חוקי הגויים, אלא יש לשפוטו לפי חוקי התורה.

ההלכה המובילה: כל אדם אשר יחרים אדם מאדם (לפי ויקרא כז 29 ומיכה ז 2) בחוקי הגוים להמית הוא<sup>35</sup>

ההליך המשפטי הנכון

שלב א: ואשר אמר: לא תקום ולא תטור את בני עמך (ויקרא יט 18)

31. זה השימוש היחיד במונח פשר בספר ברית דמשק.
32. ורמש (1989, עמ' 506) משווה אפשרות זו לאזכור "ספר מחלקות העתים ליובליהם ובשבעותיהם", הוא ספר היובלים, בברית דמשק טז 3–4. עוד על עניין זה ראה פיצמאיר 1971; ברנשטיין 1994.
33. השווה "ובמלאך חושך תעות כול בני צדק וכול חטאתם ועוונותם ואשמתם ופשעי מעשיהם בממשלתו לפי רזי אל עד קצו, וכול נגועיהם ומועדי צרותם בממשלת משטמתו" (סרך היחד ג 22–23), וכמן כן תיאור סכנת ההיפגעות מידי רשע, עושי דברו של בליעל, הוא מלאך חושך, הוא מלאך משטמה בשיירי המשכיל, 4Q511 10 1–6 = 4Q511 10 5–8, וספר היובלים י 1–10.
34. השווה לאיסור זה בברית דמשק יב 1–2 ובמגילת המקדש מה 11–12.
35. לאור העותקים של ספר ברית דמשק ממערה 4, ברור כי טור ט הוא המשך של טור טז. ראה

קיומו: וכל איש מבאי הברית אשר יביא על רעהו דבר אשר לא בהוכח לפני עדים והביאו בחרון אפו או ספר לזקניו להכזותו נוקם הוא ונוטר אסמכתא: ואין כתוב כי אם נוקם הוא לצריו ונוטר הוא לאויביו (נחום א 2) שלב ב: אם החריש לו מיום ליום (לפי במדבר ל 15) ובחרון אפו דבר בו בדבר מות ענה בו יען אשר לא הקים את מצות אל אסמכתא: אשר אמר לו הוכח תוכיח את רעיך ולא תשא עליו חטא (ויקרא יט 17)

ההלכה פותחת באיסור לשפוט אדם לפי חוקי הגויים תוך כדי שימוש פרפרסטי בלשונות מויקרא כז 29 ומיכה ז 2.<sup>36</sup> בהמשך מתוארת הדרך הנלמדת מהמקרא להביא אדם למשפט.<sup>37</sup> זו ערוכה כאן בשני שלבים: השלב הראשון מבוסס על ויקרא יט 18 ומתפרש על האיסור להביא אדם למשפט בשל נטירת איבה ושאפת נקם, בדרך של האשמתו בפומבי ובזיונו, ללא תמיכת ההאשמה בהוכחת עדות.<sup>38</sup> האסמכתא להלכה זו מובאת מנחום א 2 ומתפרשת בהקשר שבמגילה כי רק האל, השופט העליון, הרואה ויודע הכול, רשאי לנטור לאויביו ולנקום בהם. השלב השני מתבסס במפורש על ויקרא יט 17 בהסבירו מה ייחשב לחטא הנטירה והנקימה תוך כדי הקישו על ידי גזרה שווה במדבר ל 15–16 לעניינו, בדרשו שהמחריש מיום ליום בתוכחת הנאשם כדן, יישא עליו את עונש העוון על אי-אזהרת הנאשם. תהליך התוכחה, כאזהרה המוסדרת בהליך משפטי של עדויות, מוסבר בהמשך (ברית דמשק ט 16 – י 3).<sup>39</sup> אולם רק החלק הראשון של הפרשה ערוך כמדרש לדברי התורה, תוך כדי פירושו על ידי פסוקי מקרא נוספים (שם ט 2–8),

4Q266 8 ii; 270 6 iii. מכאן שיחידת הלכה זו היא המשך ליחידת ההלכות הפותחת בברית דמשק טז 13 בכותרת "על משפט הנדבות" הכוללת את החוק "לשופטים לשפט צדק" בעניינים של איסור החרמת רכוש מאדם לאדם והקדשתו לאל. ראה שמש 2000, עמ' 173–168.

36. על תקנה זו ראה באומגרטן 1996, עמ' 66, בפירושו למקבילה ב-4Q266 8 ii 8–9. וראה באומגרטן 1992. באומגרטן מלמדנו שלפי תרגום יונתן למיכה ז 2, פסוק זה מתפרש על גרימת מוות לאדם על ידי אדם. רבין (1954, עמ' 44) בפירושו להיגד זה מביא ראיה לפירוש דומה בבבלי, ערכים ו ע"ב. ראה עוד וינטר 1967–1969; המפל 1998, עמ' 32.

37. ראוי לציין כי הנוסחה "ואשר אמר", המקדימה את הציטוט מהמקרא, היא נוסחה פורמלית להמשך עניין (השווה ברית דמשק טז 6). יש שנוסחה זו מקדימה ציטוט חוזר, שפשוו ממשך את העניין הקודם (פשוו חבקוק ו 2; ז 3; ט 2–3; י 1–2; יב 6; פשוו ישעיהו א 10–8: 4Q161 21, 6) ויש שנוסחה זו מקדימה ציטוטים של פסוקים עוקבים (3: 4Q162 1; 2: 4Q161 2–4; 7: 4Q174 1–2). לסקירה מקיפה על נושא זה ראה ברנשטיין 1994.

38. על פירוש התוכחת כעדות ראה שיפמן תשנ"ג, עמ' 174–203. על טקסטים נוספים מקומראן העוסקים בחובת התוכחת ובמהלכה ראה ניצן 1997; הנ"ל 1998. על התוכחת במקרא, בקומראן ובברית החדשה ראה קוגל 1987.

39. ראה לרין 1972–1975.

ואילו תהליך העדות הנהוג בחוגי הכת מנוסח בהמשך כתקנה משפטית חופשית (שם ט 16 – י 2).

ראוי לשים לב שאף במגילת מקצת מעשי התורה (4QMMT) לפחות מקצת הדיונים ההלכתיים השוללים מנהגים לא ראויים נתמכים בראיות מפורשות מן התורה, אם כי במדרשי הלכה קצרים. למשל:

### B 9–13

- 1 [ואף על מנחת זבחי] השל[מים] שמניחים אותם מיום ליום
- 2 ואף [כתוב] : שהמנ[חה נאכלת] על החלבים והבשר ביום זב[חם] (לפי ויקרא ז 15)
- 3 [כי לבני] הכוהנ[ים] ראוי להזהר בדבר הזה בשל שלוא י[היו] מסיא[ים] את העם עוון (לפי ויקרא כב 16).

### B 64–68a

- 1 ואף על הצרועים אנחנו א[ומרים שלוא י]בואו עם טהרת הקוד[ש] כי בדד [יהיו מחוץ לבית]
- 2 [ו]אף כתוב: שמעת שיגלח וכבס [י]שב מחוץ [לאוהלו שבעת י]מים (לפי ויקרא יד 8)
- 3 ועתה בהיות טמאתם עמהם [הצרועים באים ע]ם טהרת הקודש לבית.

ג. הלכות בתורה המשוכתבת, הכתובות בשיטות אחרות  
השיטה של מדרשי הלכה שתוארה לעיל אינה נוהגת במגילת המקדש, הערוכה כתורה משוכתבת. הפרשנות לחוקי התורה מובאת במגילה זו בדרך של עריכה מחדש של הטקסט המקראי ובדרך של פרשנות פנים-מקראית.<sup>40</sup> העריכה מחדש מרכוז עניינים מקבילים ומשלימים הכתובים בספרי תורה שונים ליחידה ספרותית אחת.<sup>41</sup> הפרשנות הפנים-מקראית יוצרת הרמוניה בין כתובים שעניינם מקביל, אך יש ביניהם הבדלים.<sup>42</sup> אמנם גם בשיטה זו חוקי התורה מתפרשים בסיועם של חוקים אחרים, אך זאת תוך כדי שילובם זה בזה בטקסט המקראי, כביכול לפנינו ספר תורה נוסף. שיטה זו של פרשנות לחוק המקראי מקבלת במגילת המקדש את הלגיטימציה

40. על מיון של דרכי הפרשנות במגילת המקדש ראה ידין תשל"ז, א, עמ' 60–69; ברנשטיין וקיפמן 2005, עמ' 66–70.

41. למשל, לדברי החוק העוסק במנהגי אבלות אסורים בדברים יד 1 מצורפים הפרטים בנדון מויקרא כא 5 ומויקרא יט 28 והחוק במגילה מסתיים בכתוב בדברים יד 2 (מגילת המקדש מח 7–10); לאזכור הנדרים בדברים יב 26 מצורפים חוקי הנדרים הכתובים בדברים כג 22–24 ובמדבר ל 3–6 (מגילת המקדש נג 9–21), וכך חוקי הנדרים נדונים במרוכז במגילה.

42. לדוגמאות ראה ידין תשל"ז, א, עמ' 63–65; ברנשטיין וקיפמן 2005, עמ' 68–70.

שלה בייחוס החוקים לה', הדובר בגוף ראשון ברבים מהחוקים שבמגילה. כלומר, ייתכן שמגילת המקדש נחשבה בכת לשקולה בחשיבותה לספר תורה נוסף, הנאמר מפי ה'.

גם בספר היובלים אין מדרשי הלכה בשיטת ספר ברית דמשק. הספר משכתב את סיפורי הבריאה והאבות, המוכתבים למשה מפי מלאך הפנים, ושחזר צווי הלכה בסיפורים המשוכתבים על הדורות הראשונים לבריאה ועל מעשי האבות. אחת משיטות המסירה של צווי ההלכה בספר היובלים דומה לזו של הסיפור האטיולוגי במקרא, נוסח "על כן יעשה כך וכך" (למשל, בראשית ב 24; לב 32).<sup>43</sup> אלא שלפי ספר היובלים סמכות החוקים נובעת מהיותם כתובים על לוחות השמים, או בשל קיומם לראשונה על ידי האבות, וכך מיוחסת להם קדמות למעמד סיני.<sup>44</sup> לפחות מקצת החוקים הכתובים בספר היובלים בשיטה זו מייצגים מאבקים הלכתיים אקטואליים בימי הבית השני. למשל, לסיפור על כיסוי הערווה של אדם הראשון בבראשית ג 7 מוסף החוק: "על כן צוה בלוחות השמים על כל אשר ידעו משפט החוק לכסות ערותם ואל יתגלו כהתגלות הגוים" (יובלים ג 31), חוק שהיה אקטואלי במאבק נגד המנהגים ההלניסטיים שהחלו להתפשט בישראל בימי אנטיוכוס אפיפנס בקרב האריסטוקרטיה הירושלמית, ובהם כוהנים (מכבים ב ד 7-15).<sup>45</sup> לסיפור ראשית כהונתו של לוי וקיום חוק המעשר השני בידי יעקב נלווה חוק המעשר השני שנה שנה (על פי דברים יד 22): "על כן צוה בלוחות השמים לחוק לעשר מעשר שני לאכול במקום אשר יבחר לשכן שמו שם שנה שנה" (יובלים לב 10) בתוספת הוראה לעשר מן הזרע, מן היקב ומן הזית בעונתם, ולא לעשותם ישן (שם 10-14), כפירוש ל"מעשר דגנך תירושך ויצהרך" בדברים יד 23. חוק זה כתוב גם במגילת המקדש מג, 3-10 שם אכילת המעשר לדגן, לתירוש וליצהר מוצמדת לימי הביכורים ליבולים אלו,<sup>46</sup> ויש איסור מפורש לאכלו "בימי המעשה לאונמה כי קודש הוא" (מג, 15-17).<sup>47</sup> הצמדה זו של אכילת המעשר השני לימי הביכורים הללו שנה שנה לא הייתה מקובלת על חז"ל, אשר גרסו שבשנה השלישית ובשנה השישית יש להחליף את המעשר השני במעשר עני.

43. החוק בבראשית לב 32, "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", מצורף לסיפור הבריאה. רצו ההלכה שבבראשית לב 33: "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך עד היום הזה", מצורף לסיפור היפגעותו של יעקב במאבקו עם המלאך.

44. ראה ורמן תשס"א; סיגל תשס"ח.

45. השווה שמות כ 23: "ולא תעלה במעלת על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו".

46. ראה ידן תשל"ז, א, עמ' 92-94. ידן מזכיר שם את הפירוש של יוסף בן מתתיהו על הצמדת המעשר השני לביכורים (קדמוניות ד 242). על ימי הביכורים לדגן, לתירוש וליצהר ראה ידן שם, עמ' 81-92, 95.

47. "לאונמה" היינו "באונמה". על משמעות הלשון ראה ידן תשל"ז, ב, עמ' 129 (פירוש למקום).

מגילת המקדש וספר היובלים, ספרים המשכתבים את המקרא, מייצגים שיטות של פרשנות פנימית למקרא הקדומות משיטת המדרש בברית דמשק ובמקצת מעשי התורה.<sup>48</sup> החידוש ההלכתי מוסבר בספר ברית דמשק במדרש על סמכות דורש התורה בכת לדורש צווי הלכה, והוא מבוסס על שירת הבאר בספר במדבר (כא 18), ועל ספר ישעיהו (נד 16). במדרש הבאר היא מטפורה לתורה, ודורש התורה מזוהה ככלי שהאל הקים לצורך חקיקת החוקים להתהלך בהמה בכל קץ הרשע (ברית דמשק ו 11-2).<sup>49</sup> מצד אחד ניתן להשוות את הצורך בהענקת סמכות לדורש התורה לחקיקת הלכות, להענקת סמכות למורה הצדק לגילוי הפשרים לדברי נבואה. אך מצד אחר, מדובר במטרות שונות, ולפיכך אפשר שיש בכך הוכחה שהן הוכרו בחוגי הכת כפעילויות שונות: "מדרש התורה" (סרן היחד ח 15; ברית דמשק כ 6) ו"פשר", אף שיש הקבלה מסוימת בדרכי הגילוי שלהן את פרשנות המקרא.

עניינים היסטוריים ואסכטולוגיים הנלמדים בשיטת מדרש ופשר בנאומי ספר ברית דמשק משולבים קטעים העוסקים בעניינים היסטוריים ואסכטולוגיים אשר בדומיהם עוסקות מגילות הפשרים. אך כאן הם כתובים בשיטת מדרש הדומה בצורתה לזו של מדרשי ההלכה, שבהם רעיון נלמד תוך כדי הסתמכות על פסוק הוכחה המתפרש בסיוע פסוקים אחרים במעין שרשרת מורכבת של מצבים המסתמכים על ראיות מהמקרא ופשרם. לדוגמה, פשר ומדרש על מצבה של הכת מן העבר, דרך ההווה, אל עתידה האסכטולוגי.

#### ברית דמשק ז 9-21

שלב א: עבר

- 1 הרעיון: וכל המואסים בפקד אל את הארץ להשיב גמול רשעים עליהם
- 2 אישור באסמכתא: בבוא הדבר אשר כתוב בדברי ישעיה בן אמוץ הנביא אשר אמר יבוא עליך ועל עמך ועל בית אביך ימים אשר {לא} באו מיום סור אפרים מעל יהודה (ישעיהו ז 17)
- 3 פשר: בהפרד שני בתי ישראל שר (=סר) אפרים מעל יהודה וכל הנסוגים הוסגרו לחרב

48. ספר היובלים מתוארך לדעת רוב החוקרים למאה השנייה לפני הספירה, ולדעת הרטמוט שטגמן אפשר שנתחבר כבר במאה השלישית לפני הספירה. ראה שטגמן 1998, עמ' 91-92. לדעת שטגמן (1989), מגילת המקדש אפשר שנתחברה זמן רב לפניו, בין המאה החמישית למאה השלישית לפני הספירה. שתי מגילות אלה אומצו על ידי אנשי קומראן, אך אין בהן מונחים כיתתיים.

49. ראה פישביין 1992, עמ' 7-9.

שלב ב: הווה

- 1 והמחזיקים נמלטו לארץ צפון
- 2 אישור באסמכתא: כאשר אמר והגליתי את סכות מלככם ואת כיון צלמיכם {כוכב אלוהיכם}<sup>50</sup> מאהלי דמשק (לפי עמוס ה 26)
- 3 פשר: ספרי התורה הם סוכת המלך
- אישור באסמכתא: כאשר אמר והקימותי את סוכת דוד הנפלת (עמוס ט 11)
- פשר: המלך הוא הקהל וכיון הצלמים הם ספרי הנביאים אשר בזה ישראל את דבריהם

שלב ג: עתיד

- 1 והכוכב הוא דורש התורה הבא דמשק
- 2 אישור באסמכתא: כאשר כתוב דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל (במדבר כד b17)
- 3 פשר: השבט הוא נשיא כל העדה ובעמדו וקרקר את כל בני שת (לפי במדבר כד c17)

ביחידה ספרותית זו שלושה שלבים. השלב הראשון עוסק בהיסטוריה של הכת המתפרשת כהגשמה של דברי ישעיהו ז 17. השלב השני עוסק בהווה, המתפרש כהגשמה של דברי עמוס ה 26; והשלב השלישי עוסק בעתיד, המתפרש כהגשמה של הבשורה האסכטולוגית של במדבר כד 17. פסוקי ההוכחה המצוטטים בשני השלבים הראשונים מנותקים מהקשרם המקראי, בהידרשם על מצבם של שני פלגים שפעלו לא בימי הבית הראשון בעת הפילוג בין מלכות אפרים למלכות יהודה אלא בימי הבית השני. הפילוג המתואר כאן הוא ל"מואסים" בתורה כפירושה על ידי דורש התורה, ול"מחזיקים" בה. הפילוג בין אפרים ליהודה בימי הבית הראשון משמש כאן פרה-פיגורציה לפילוג בימי הבית השני בין אפרים (כינוי קומראני לפרושים) ליהודה (כינוי קומראני לאנשי היחד),<sup>51</sup> שהוא השלב ההיסטורי בדברי המדרש על תולדות הכת. "הנסוגים" הנזכרים בתיאור הגשמת הפסוק הזה הם ככל הנראה חברי הכת שנסוגו מהתחייבותם לחוקיה (השווה סרך היחד ב 12, 17, לפי צפניה א 6 וישעיהו נט 13),<sup>52</sup> וגורלם נגזר לחרב כגורל "המואסים" שאליהם הצטרפו. ראה ההסבר המסכם יחידה זו: "אלה מלטו בקץ הפקודה הראשון והנסוגים הסגירו לחרב" (ברית דמשק ז 21 – ח 1. השווה סרך היחד ב 11–17). "במחזיקים" שנמלטו לארץ צפון, היא דמשק, מתגשמת נבואת עמוס ה 26 בהווה האקטואלי. הכינוי "מחזיקים"

50. ביטוי זה אינו מצוטט. בביבליה היבראיקה שטוטגרנטסיה הוא מוגדר כגלוסה.

51. ראה פלוטר תש"ל.

52. ראה ליכט תשכ"ה, עמ' 71, פירושו לשורה 12.



למקיימים את חוקי התורה והנביאים מתפרש כאן לפי דברי הפסוק הנדרש (והשווה ברית דמשק ג 12; כ 27; סרך היחד ה 1, 3) כדלקמן, כפי שמלמדנו יהודה שיפמן: לשון "הגלית" בעמוס ה 26 מתפרשת כלשון גילוי, ולא כלשון הגליה, ולשון "סכות" מתפרשת בהוראת "סכך", כלומר מכוסה, והכוונה לגילוי נסתרות ספרי התורה המכוסים מכלל ישראל ונגלים לאנשי הכת<sup>53</sup> (השווה ברית דמשק ג 12-16: "ובמחזיקים במצות אל... לגלות להם נסתרות אשר תעו בם כל ישראל שבתות קודשו ומועדי כבודו").<sup>54</sup> מעשה זה של קיום חוקי התורה הנכונים נמשל בדרך של משחק מילים בין הלשונות "סכות" ו"סוכת" להקמת סוכת דוד הנופלת (עמוס ט 11),<sup>55</sup> היא הנמשלת פה לתורה שננטשה על ידי "המואסים".<sup>56</sup> הלשונות בהמשכם של דברי עמוס ה 26 מזוהים כל אחד בנפרד עם ישות אחרת בהווה: "המלך הוא הקהל", כנראה קהל אנשי היחד המקיימים את חוקי התורה כגילויים הנכון, "כיון הצלמים" הם "דברי הנביאים אשר בזה ישראל את דבריהם", ו"הכוכב", אשר אינו כתוב בפסוק שצוטט מעמוס (אך ראה להלן), "הוא דורש התורה הבא דמשק", אשר לפי גילויי ההלכתיים משתקמים חוקי התורה והנביאים שננטשו. שיטת הזיהוי של דברי הנבואה עם ישויות אקטואליות להווה, והפיצול האטומיסטי בזיהוין אופייני לשיטות הנהוגות במגילות הפשרים. עם זאת, כולן משרתות כאן רעיון אחד – קיום נכון של חוקי התורה בידי אנשי הכת כגילויי ההלכתיים של דורש התורה הנמשל לכוכב. לשון "הכוכב" מגשרת את המצב המתקיים בהווה כסולל דרך אל קיום ההבטחה המשיחית לעתיד, "דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישאל" (במדבר כד 17),<sup>57</sup> ולא נשאר אלא לזהות את "השבט" עם "נשיא כל העדה", הוא מלך ישראל לעתיד לבוא, אשר יביס את אויבי ישראל. בדרך זו המדרש מבטא את רעיון שני המשיחים שכת היחד דגלה בו, משיח מאהרון ומשיח מישאל.<sup>58</sup> אף על פי שלא מצוין כאן שדורש התורה הוא כוהן, תפקיד זה

53. שיפמן תשנ"ג, עמ' 53.

54. השווה סרך היחד ה 8-9: "לשוב אל תורת משה ככול אשר צוה... לכול הנגלה ממנה לבני צדוק הכוהנים שומרי הברית ודורשי רצונו", וגו'.

55. ראה ברוק 1981, עמ' 495.

56. באומגרטן מוצא קשר בין הפסוק מעמוס ט 11, "וגדרתי את פרציה", להיגד "ויצפו לפרצות" בברית דמשק א 18-19, האמור שם על הבוגדים בחוקי התורה כפירושים על ידי מורה הצדק. לפירושו לברית דמשק ז 16 ראה באומגרטן ושוורץ 1995, עמ' 27 הערה 73.

57. ראה ברוק 1980.

58. השווה סרך היחד ט 11; ברית דמשק יב 23; יד 19; יט 10; כ 1; סרך העדה לאחרית הימים ב 12-22; סרך הברכות ה 20-29; מגילת המלחמה ה 1. נשיא העדה, הוא משיח ישראל, מזוהה כצמח דוד לפי 7Q285 ו-4Q252.

יועד לכוהנים לפי המסורת המקראית (השווה דברים לג 10; ירמיהו יח 18) שהתקבלה בכת, והוא נזכר בכתביה לצד מלך המשיח העתידי.<sup>59</sup> במגילת ברית דמשק כתובות יחידות מדרש נוספות העוסקות במצבים אקטואליים ועתידיים, המבדילים בין נאמני הכת למתנגדיה ולנסוגים מדרכה, ואף הן מורכבות משרשרת של מצבים הנסמכים על פסוקי הוכחה שונים. למשל, ברית דמשק ח 1–13 והיחידה המקבילה לה בחלקה בברית דמשק יט 13–26. להלן נעבור לעיון בטקסטים שהוגדרו כפשרים תמטיים, שאף הם ערוכים כשרשרת של מצבים העוסקים בנושא משותף תוך כדי הסתמכות על ראיות מהמקרא.

### הפשר התמטי

כאמור לעיל, חיבורים העוסקים בנושא מסוים בשיטת הפשר למקראות רלוונטיים לנושא הנדון הוגדרו כפשרים תמטיים: מגילת פלורילגיום (4Q174), מגילת Catena (4Q177) ומגילת מלכיצדק (11Q13). הפסוק הפותח כל יחידה במגילות אלו נחשב לנבואי ונפתר על מאורע עתידי תוך כדי שימוש במונח פשר או בזיהוי על ידי כינוי גוף, כגון הוא והמה, ואילו הסברים נוספים לפשר המזהה מסתמכים על פסוקי הוכחה תוך כדי שימוש בנוסחאות האסמכתא, כגון "כאשר כתוב". מבחינה זו ניתן להגדיר חיבורים אלו כפשרים מורכבים מפשר ומדרש. במגילות אלו ניתן להבחין ביחידות הערוכות לרוב בשלושה שלבים: (א) ציטוט פסוק הנחשב לנבואי ופשרו על אחרית הימים; (ב) ציטוט מכתוב אחר לאישור הפשר על אחרית הימים; (ג) תיאור המציאות האמורה להיות פשר הכתובים שצוטטו. נדגים זאת תחילה במגילת פלורילגיום (4Q174), שם שיטה זו ניכרת היטב.<sup>60</sup> החלק הראשון שנשתמר (1–13 i 1–2 4Q174), עוסק במקדש העתידי לפי נבואת נתן בשמואל ב ז 10–14. בחלק זה שלוש יחידות. כל יחידה מהשתיים שיובאו כאן פותחת בציטוט מנבואה זו ופותרת אותה על המאורע האסכטולוגי אשר בו יתגשם המקדש העתידי (שלב א) תוך כדי הסתמכות על דברי מקרא אחרים (שלב ב, ג). לדוגמה:

1–2 i 1–7

שלב א

[ולוא יוסי] בן עולה [לענות] כאשר בראישונה וגו' (שמואל ב ז 10–11a)  
הוא הבית אשר [ ] ל [ב] אחרית הימים

59. ראה: 8–10 21–24 (4QpIsa<sup>a</sup>) 4Q161; 27–28; 4 22–24; 1QSb 3 11–12; 1–2 i 4Q174. 4Q285 7.

60. ראה ניצן חשמ"ר, עמ' 76–78.

שלב ב

כאשר כתוב בספר [ מקדש אדני כ]וננו ידיכה ה' ימלוך עולם ועד (שמות טו c17-18)

שלב ג

הואה הבית אשר לוא יבוא שמה [ עד ] עולם ועמוני ומואבי וממזר ובן נכר וגר עד עולם כיא קדושי שם י [ ה ] [ עולם תמיד עליו יראה ולוא ישמוהו עוד זרים כאשר השמו בראשונה את מקד[ש י]שראל בחטאתמה וגו'.

## 1-2 i 10-13

שלב א

[וה]גיד לכה ה' כיא בית יבנה לכה וגו' (שמואל ב ז a14-c11)  
הואה צמח דויד העומד עם דורש התורה אשר [ ] [בצי[ון בא]חרית הימים

שלב ב

כאשר כתוב והקימותי את סוכת דויד הנופלת (עמוס ט a11)

שלב ג

היאה סוכת דויד הנופל[ת]א[שר יעמוד להושיע את ישראל].

היחידה הראשונה שהובאה לעיל פותרת את נבואת נתן על המקדש האסכטולוגי אשר ייכון לעד כאמור בשמות טו; היחידה השנייה, שלא הובאה כאן, פותרת את נבואת נתן בפסוק b11 "והניחותי לכה מכול אויביכה" על זמן הישועה של כל בני אור מבני הבליעל המכשילים אותם כזמן שהמקדש העתידי ייבנה בו (שם, שורות 7-9); והיחידה השלישית, המובאת כאן, פותרת את נבואת נתן על התקומה העתידית של בית דויד, כאמור בנבואת עמוס ט, אשר יושיע את ישראל מכל אויביו, ובכך יכשיר את הקרקע לבניין המקדש העתידי.  
החלק השני שנשתמר במגילת פלורילגיום (4a ii - 19-14 i 174Q4), פותח בכותרת "מדרש" שפסוקים מספר תהלים מדריכים אותו כדלקמן:

## 1-2 i 14-17

שלב א

אשרי [ה]איש אשר לוא הלך בעצת רשעים (תהלים א a1)  
פסוק הדב[ר] [סרי מדרך ] [ ]

שלב ב

אשר כתוב בספר ישעיה הנביא לאחרית [ה]ימים ויהי בחזקת [היד ויסרני מלכת בדרך] העם הזה (ישעיהו ח a1)

שלב ג

והמה אשר כתוב עליהמה בספר יחזקאל הנביא אשר לו<sup>א</sup> יטמאו עוד  
בג<sup>ל</sup>ו<sup>ו</sup>ליהמה  
המה בני צדוק וא<sup>נ</sup>שי עצת<sup>מ</sup>ה רו<sup>ו</sup> [ ] י אחריהמה לעצת היחד.

1-2 i 18 – ii 4a

שלב א

[למה רגש<sup>ו</sup> גויים ולאומים יהג<sup>ו</sup> ריק ית<sup>ו</sup>יצבו<sup>ו</sup> מלכי ארץ ור<sup>ו</sup>זונים נוסדו יחד  
על ה' ועל<sup>ו</sup> [משיחו<sup>ו</sup>] (תהלים ב 1-2)  
[פ<sup>ו</sup>שר הדבר<sup>ו</sup> גו<sup>ו</sup>י<sup>ו</sup>ים וה<sup>ו</sup>] [בחירי ישראל באחרית הימים  
היאה עת המצרף הב<sup>ו</sup>אה י<sup>ו</sup>הודה להתם<sup>ו</sup>] [בליעל  
ונשאר ש<sup>ו</sup>] [ג<sup>ו</sup>רל ועשו את כול התורה<sup>ו</sup>] [מושה  
שלב ב  
היאה ה<sup>ו</sup>] [אש<sup>ו</sup>ר כתוב בספר דניאל הנביא להרשי<sup>ו</sup>ע רשעים<sup>ו</sup>] [   
וצדיקים<sup>ו</sup>] [יתלב<sup>ו</sup>נו ויצטרפו ועם יודעי אלוה יחזיקו המ<sup>ו</sup>] (דניאל יב  
10+ יא 33) וגו'.

בחיבור 4QCatena (= 4Q177) מובאים ונפשרים פסוקים נוספים מספר תהלים  
בשיטה זו, ולפיכך אנטה שטוידל מגיחה ששני החיבורים הללו הם עותקים של  
חיבור אחד, שהיא מכנה בשם "מדרש אסכולוגי".<sup>61</sup> אם אכן לפנינו חיבור אחד,  
ייתכן שהפשרים לתהלים א-ב והמדרשים הנלווים אליהם, העוסקים באנשי עצת  
היחד לאחרית הימים, מודיעים כי המה בחירי ישראל אשר יסורו מדרך החטאים של  
העם (לפי המדרש לישעיהו ח) ולפיכך הם שיזכו לחזות במקדש העתידי.  
לפי שיטה זו, של פשר המוכח במדרשים המבוססים על פסוקי הוכחה, ערוכה אף  
מגילת מלכיצדק (11Q13), העוסקת בהגשמת הישועה האסכולוגית.<sup>62</sup> במגילה זו  
המבנה של היחידות השונות הוא מורכב, והשילוב ביניהן צמוד יותר מאשר במגילת  
פלורילגיוס, ולפיכך קשה יותר לעמוד על גבולותיהן. נראה שהיחידות בטור ii,  
שהשתמרותו היא הטובה ביותר, הן כדלהלן:

שורות 2-11a – זמן הישועה ומשמעותה;  
שורות 11b-15a – זמן הנקמה בכוחות בליעל;  
שורות 15b-25a – מבשר הישועה.

ביחידות אלו נוסחת "אשר אמר" מקדימה ציטוט או ציטוטים הפותחים יחידה

61. ראה שטוידל 1990; הנ"ל 1992.

62. ראה הטקסט במהדורת גרסיה מרטינו, טיכלאר וון דר וודה 1998, עמ' 224-226. במהדורה זו  
הצעות השלמה שונות מאלה של מהדיריה הקודמים ון דר וודה (1965), מיליק (1972),  
קובלסקי (1981) ופואש (1987).

ופשרה (שלב א),<sup>63</sup> והשלב הבא (או השלבים הבאים) בכל יחידה מאשר/ים את הפשר בפסוקי הוכחה, כדלקמן.

#### זמן הישועה ומשמעותה (ii 2–11a)

שלב א

ואשר אמר בשנת היובל [הזואת תשובו איש אל אחוזתו (ויקרא כה 13) ועליו אמר וז]ה [דבר השמטה] שמוט כול בעל משה יד אשר ישה [ברעהו] לוא יגוש את רעהו ואת אחיו כיא קרא [שמטה לא]ל [דברים טו 2] [פשרו] [לאחרית הימים על השבויים אשר] [ואשר מוריהמה החבאו וסתרנו]<sup>64</sup> ומנחלת מלכי צדק כיא [והמה נחלת מלכי צדק אשר ישיבמה אליהמה וקרא להמה דרור לעזוב להמה] משא [כול עוונותיהמה (לפי ויקרא כה 10; ישעיהו סא 1; נחמיה ה 10)].

ו[כן יהי]ה הדבר הזה בשבוע הראשון אחר תש[עה ה]יובלים וינ[ם הכפ]ורים (לפי ויקרא כה 9) ה[וא]ה ס[וף] ה[ניו]בל העשירי לכפר בו על כול בני [אורו]אנשני [גורל מלכי צדק] [ם עליהמה]ה הת[לפני כול עש]ותמה; כיא הואה הקץ לשנת הרצון (לפי ישעיהו סא 2) למלכי צדק ולצב[איו ע]ם קדושי אל לממשלת משפט.

שלב ב

כאשר כתוב עליו בשירי דויד אשר אמר אלוהים [נצב בעדת אל] בקורב אלוהים ישפוט (תהלים פב 1); ועליו אמר [ו]עליה [למרום שובה אל ידין עמים (תהלים ז 8–9)].

#### זמן הנקמה בכוחות בליעל (ii 11b–15a)

שלב א

ואשר א[מר עד מתי ת]שפוטו עוול ופני רשע[ני]ם תש[אן ס]לה (תהלים פב 2) פשרו על בליעל ועל רוחי גורלו אשר [ים בסו]רמ[ה מחוקי אל ל]הרשיע ומלכי צדק יקום נקם (לפי ישעיהו סא 2) משפטי א[ל וביום ההואה יצי]למה מיד [בליעל ומיד כול ר]וחי גורלו [ובעזרו כול אלי הצדק והואה א]שר [כול בני אל והפ] [הזואת הואה יום ה[שלום]].

63. בשורות 11, 25 יש רווח גדול יחסית לפני הנוסחה "ואשר אמר". על נוסחת "אשר אמר" כפותחת ציטוט שבהמשכה, ואחריו הנוסחה "פשרו". ראה לעיל הערה 37.

64. לאפשרויות קריאה אחרות של צירוף זה ראה גרסיה מרטינו, טיכלאר וון דר וודה 1998, עמ' 230.

שלב ב

[א]שר אמר

ביד ישע[יה הנביא].<sup>65</sup>

מבשר הישועה (ii 15b–25a)

שלב א

אשר אמר[ מה ]נאו על הרים רגל[י] מבשר[ר מ]שמיע שלום מב[שר טוב משמיע ישוע]ה [א]ומר לציון [מלך] אלוהיך (ישעיהו נב 7)  
פשוה ההרים[ המה] הנביאים[ ] המה א[ ] מ[ ] לכול [ ]  
והמבשר הו[אה] משיח הר[ח].

שלב ב

כאשר אמר דנ[יאל עליו עד משיח נגיד שבועים שבעה (ט 25); ומבשר] טוב משמי[ע ישועה]

[הואה הכתוב עליו אשר ] [לנח[ם] ה[אבלים] (לפי ישעיהו סא 2)

[יצא <sup>66</sup> ל[ה]שכילמה בכול קצי הע[ולם] באמת למ] מה [א]

[ ] ר הוסרה מבליעל ותש[וב] [נק]

[ ] [במשפט[י] אל]

שלב ג

כאשר כתוב עליו[ן] אומר לציון[ן] מלך אלוהיך (ישעיהו נב 7).

[ציון]ה[יאה עדת כול בני הצדק

המה [מקיים]י[ה] הברית הסרים מלכת [בד]רך העם (לפי ישעיהו ח 11);  
ואל[ו]היך הואה [ ] <sup>67</sup> מלכי צדק אשר יצ[י]ל[מה מ]י[ד בליעל].

בשורה b25 נפתחת יחידה נוספת, "ואשר אמר והעברתמה שו[ן]פר ב[כול] [א]רץ", אך ההמשך בטור iii קטוע.

אם הניתוח שלעיל נכון, המקראות ויקרא כה 13 + דברים טו 2; תהלים פב 2; ישעיהו נב 7; ויקרא כה 9 מובילים את היחידות של החיבור שנשתמרו. משמעות הישועה ביחידה ראשונה היא כגאולה המחזירה את הנושעים למצבם הבסיסי והיא

65. כאן יש אי־בהירות בקשר בין הנוסחה המקדימה להמשכה בגלל הפער הרחב בשורה 15.

66. המהירים העדיפו להשלים כאן את הנוסחה "פשו" אך הציעו כחלופה את הפועל "יצא" לפי דניאל ט 22. לדעתי, אין כאן מקום לנוסחה "פשו" כי בהמשך עדיין משמש חלק מישעיהו נב 7 אשר פתח את היחידה.

67. המהירים (גרסיה מרטינו, טיכלאר וון דר וודה 1998, עמ' 233) מציעים כאן "השר" (the prince).

נדרשת על פי ויקרא כה 13 + דברים טו 2 ביום הכיפורים של סוף היובל העשירי (ראה להלן). זו נפתרת על קיומה האסכטולוגי לפי ישעיהו סא 1–3 המבשר על קריאת דרור לכל השבויים, ומתפרשת כמחיקת עוונות, באנלוגיה לשמיטת חובות לפי נחמיה ה 10. פסוקי ההוכחה מתהלים פב 1; ז 8–9 מאשרים מצד אחד את משפט הצדק לשנת הרצון לגאולים, ומצד אחר מובילים אל משפט הצדק לרשעים. היחידה השנייה, על זמן הנקמה בכוחות בליעל, נפתחת בתהלים פב 2 על משפט אלוהים ברשעים ונפתרת על הנקמה האסכטולוגית שתיעשה ביום הנקם (לפי ישעיהו סא 2) בידי מלכי צדק ואלי הצדק, שליחי ה' השמימיים לביצוע משפטו ברשעים (אולי לפי תהלים קי המזכיר את מלכי-צדק). היחידה השלישית, על מבשר הישועה, נפתחת בנבואת המבשר בישעיהו נב 7 ונפתרת על המבשר האסכטולוגי, "משיח הרוח" [ח], הוא שליח האל לפי ישעיהו סא 1, נבואה שקיומה העתידי מוכח על ידי דניאל ט 25. הזוכים להתנחם בה (לפי ישעיהו סא 2) ולהיוושע יהיו מקימי הברית הסרים מלכת בדרך העם החוטאת (לפי ישעיהו ח 11 בעיבוד של יסר לסור),<sup>68</sup> הם אנשי עדת בני הצדק, היא כת קומראן. היחידה האחרונה, שרק פתיחתה נשתמרה, על השופר המבשר את יום הגאולה (ויקרא כה 9), חוזרת אל היחידה הראשונה הפותרת את יום הגאולה על "יום הכפורים" (שם) של סוף היובל העשירי, הוא סוף שבועיים השבועים לפי דניאל ט 24.

פתיחת היחידות הבונות את מגילות פלורילגיום ומלכי צדק בפסוק נבואי, או פסוק שניתן לדרשו כנבואי, פתרונו על מאורע אסכטולוגי בתיווך מונח מזהה "פשר" או כינוי גוף, ואישור המאורע בסיוע פסוקי הוכחה מכתובים אחרים מלמד כי חיבורים אלו הם אכן פשרים, או פשרים המורכבים מפשר ומדרש בשיטה קבועה למדי.<sup>69</sup>

### סיכום

כפי שהנחתי בראשית המאמר, ברור כי הן הפשר והן המדרש מתייחסים לפסוקי מקרא בשיטות דרשניות שנועדו ללמד על קיומם בדורות מאוחרים לזמן חיבורם המקראי. במדרשי הלכה ובטקסטים המציגים רעיונות כיתתיים, ההלכה והרעיון שהמדרש נפתח בהם הם עיקר, ופסוקי המקרא משמשים להם אישור, ואילו בפשרים, הבשורה הנבואית הפותחת היא עיקר, והפשר הנלמד ממילותיה נועד ללמד על קיומה במציאות ההיסטורית של כת קומראן ובתקוותיה האסכטולוגיות. כלומר, הפשר והמדרש הם שיטות דרשניות המותאמות בצורתן הספרותית למטרה שלשמה נכתבו.

68. השווה הפשר לתהלים א 1 ב' 17–14 i 2–1, 4Q174, המסתמך על ישעיהו ח 11.

69. ג'ורג' ברוק (2005) מצא כי חיבורים אלה משתמשים בכתובים מהתורה, מנביאים ומכתובים.

האם ניתן לעמוד על הסדר ההיסטורי ששיטות אלו התפתחו בו, בהתחשב בזמני העותקים שבידנו ובתכנים שלהם? נראה שמדרשי ההלכה בברית דמשק, בסרך היחד ובמקצת מעשי התורה קודמים לשיטות הפשר הנמשך השיטתי, וזמנם בסוף המאה השנייה או בראשית המאה הראשונה לפני הספירה,<sup>70</sup> בזמן התגבשותה של כת היחד והתוויית דרכה. מגילות הפשר התמטי דנות בנושאים שונים המבטאים את כמיהתה של כת היחד לגאולה המתבססת על בשורות נבואיות בשיטת הפשר ובאישור הפשרים בפסוקי הוכחה בשיטת המדרש. זמן המשוער של מגילות הפשר התמטי לפי נתונים פלאוגרפיים הוא המחצית הראשונה של המאה הראשונה לפני הספירה. על זמן ניתן ללמוד מכך שהן מביאות כאסמכתא לדברי הפשרים גם פסוקים מספר דניאל, שגובש לאחר המרד החשמונאי, ומכך שעדיין אין בהן אזכורים של אויבי ישראל הכתיאיים הרומיים. אפשר שהתרכזותן בנושא הישועה האסכולוגית מצביע על אכזבה מהשתהות הגאולה מעבר לזמן שמחשבי הקצים בכת היחד ציפו לו.<sup>71</sup> מגילות הפשר הנמשך, לפחות כמה מהן מאוחרות יותר, וזאת לפי נתונין הפלאוגרפיים ולפי תוכניהן. בפשר ישעיהו A, בפשר חבקוק ובפשר נחום נזכרים הכתיאיים, החל מהכתיאיים התלמיים (תלמי לתירוס), שנגדו נלחם אלכסנדר ינאי לפי פשר ישעיהו A,<sup>72</sup> דרך האיום של הכתיאיים הרומיים בפשר חבקוק, ועד לכיבוש הרומי והגליית המלך החשמונאי בפשר נחום.

סדר היסטורי זה אפשרי גם במעקב אחר התפתחות השיטות הדרשניות. שיטת המדרש המאשרת הלכה או רעיון בפסוקי הוכחה גלויים היא הפשוטה ביותר, אף שלעתים ההלכה או הרעיון כופים עצמם על הפסוק המקראי. בשיטת הפשר התמטי, הפותח בבשורה נבואית ובפשרה ומוסיף אישור בפסוקי הוכחה לפשר, גלויים לקורא הן פסוקי הנבואה הן הפסוקים המוכיחים את פשרה.<sup>73</sup> ואילו בשיטת הפשר הנמשך, גלויים לקורא פסוקי הנבואה הנפשרים על מאורעות אקטואליים ועתידיים. עם זאת, במקרים רבים דברי הפשרים נאחזים בדברי מקרא נוספים, כפי שהראיתי בספרי "מגילת פשר חבקוק", בפרק הדין במערכת האסוציאטיבית,<sup>74</sup> אלא שהללו נרמזים בלבד בניסוח הפשרים. עם זאת, ההבחנה בהם מאירה את עומק הרעיון

70. ראה שטיידל 1992, עמ' 538.

71. שם, עמ' 539–541.

72. ראה אשל תשס"ד, עמ' 82–91.

73. ראוי לציין כי בפשר ישעיהו B (4Q163), טור ii, נבחרו לפשר רק פסוקים 11–14, 24–25 ואילו הפסוקים שביניהם לא נפשרו, כיוון שהמחבר לא מצא בהם רמזים למאורע ההיסטורי

שבו ראה את קיום הנבואה. בפשר ישעיהו C, קטע 8–10, שורה 8, מובאת נוסחת ההוכחה "[כתוב בספר זכריה". שתי תכונות אלה אופייניות לשיטת המדרש. פשר ישעיהו הוא מהקדומים שבפשרים. לפיכך אפשר שיש כאן מצב ביניים בין הפשר התמטי לפשר הנמשך.

ראה ברוק 2005, עמ' 140–143.

74. ניצן תשמ"ו, עמ' 61–74.



שהפשר מביע. מהיכט ספרותי וענייני זה, שיטת הפשר הנמשך היא לעתים המשוכללת ביותר בהתייחסות הפשרים לרזי הנבואות.

### קיצורים ביבליוגרפיים

- אופנהיימר תשכ"א = ב' אופנהיימר, חזונות זכריה: מן הנבואה לאפוקליפטיקה, ירושלים תשכ"א
- אורבך תש"ו = א"א אורבך, "מתי פסקה הנבואה", תרביץ יז (תש"ו), עמ' 1-11
- אורבך תשי"ח = א"א אורבך, "הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים", תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 166-182
- אלון תשל"ג = מ' אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ירושלים תשל"ג
- אשל תשס"ד = ח' אשל, מגילות קומראן והמדינה החשמונאית, ירושלים תשס"ד
- באומגרטן 1992 = J. M. Baumgarten, "A 'Scriptural' Citation in 4Q = 1992 Fragments of the Damascus Document", *JJS* 43 (1992), pp. 95-98
- באומגרטן 1996 = J. M. Baumgarten (ed.), *Qumran Cave 4.XIII. The Damascus Document (4Q266-273) (DJD 18)*, Oxford 1996
- באומגרטן ושוורץ 1995 = J. M. Baumgarten and D. R. Schwartz, "Damascus Document (CD)", in J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, 2, Tübingen 1995, pp. 4-57
- בוכר תשכ"ד = מ"מ בוכר, "מנבואה לאפוקליפטיקה", דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי-סגנון בתנ"ך, ירושלים תשכ"ד, עמ' 106-118
- בכר תרפ"ג = כ"ז בכר, ערכי מדרש, תרגום מגרמנית א"ז רבינוביץ, תל אביב תרפ"ג
- בלוך 1950 = R. Bloch, "Midrash", *Dictionnaire de la Bible*, 5, Paris 1950, pp. 1263-1279
- בראונלי 1956 = W. H. Brownlee, "The Habakkuk Midrash and the Targum of Jonathan", *JSS* 7 (1956), pp. 169-186
- בראונלי 1979 = W. H. Brownlee, *The Midrash Pesher of Habakkuk (SBLMS 24)*, Missoula, MO 1979
- ברויאר 1992 = D. I. Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*, Tübingen 1992
- ברוק 1980 = G. J. Brooke, "The Amos-Numbers Midrash (CD 7:13b-8:1a) and Messianic Expectation", *ZAW* 92 (1980), pp. 397-404
- ברוק 1981 = G. J. Brooke, "Qumran Pesher: Towards the Redefinition of a Genre", *RQ* 10 (1981), pp. 483-503

- G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context*, Sheffield 1985
- G. J. Brooke, "252. 4QCommentary on Genesis A", in idem = 1996 ברוק et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XVII Parabiblical Texts*, Part 3 (DJD 22), Oxford 1996, pp. 185–207
- G. Brooke, "Thematic Commentaries on Prophetic Scriptures", in M. Henze (ed.), *Biblical Interpretation at Qumran*, Grand Rapid, MI and Cambridge 2005, pp. 134–157
- S. Berrin, "Qumran Pesharim", in M. Henze (ed.), *Biblical Interpretation at Qumran*, Grand Rapids, MI and Cambridge 2005, pp. 110–133
- M. J. Bernstein, "Introductory Formulas for Citation and Re-citation of Biblical Verses of the Qumran Pesharim", *DSD* 1 (1994), pp. 30–70
- M. J. Bernstein and S. A. Koyfman, "The Interpretation of the Biblical Law in the Dead Sea Scrolls: Forms and Methods", in M. Henze (ed.), *Biblical Interpretation in Qumran*, Grand Rapid, MI and Cambridge 2005, pp. 61–87
- F. Garcia Martinez, E. Tigchelaar = 1998 גרסיה מרטינז, טיכלאר וון דר וודה and A. S. van der Woude (eds.), "11QMelchizedek", *Qumran Cave 11*, 2: 11Q2–18, 11Q20–31 (DJD 23), Oxford 1998, pp. 221–233
- D. Dimant, "Qumran Sectarian Literature", in M. E. Stone = 1984 דימנט (ed.), *Jewish Writing of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (CRINT 2), Assen and Philadelphia 1984, pp. 483–550
- דימנט 1992 = ד' דימנט, "בין מקרא למגילות: ציטטות מן התורה במגילת בריית דמשק", בתוך M. Fishbane and E. Tov (eds.), *Sha'rei Talmon: Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East Presented to S. Talmon*, Winona Lake 1992, pp. 113\*–122\*
- M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS 8), Washington, DC 1979
- היינימן תש"ז = "ההתפתחות המונחים המקצועיים לפירוש המקרא", לשוננו טו (תש"ז), עמ' 115–108
- היינימן תש"ל = "היינימן, מדרש", אנציקלופדיה מקראית, ד, ירושלים תש"ל, טורים 701–695
- היינימן תשל"ד = "היינימן, דרכי האגדה, ירושלים תשל"ד

- D. Weiss Halivni, *Peshat and Derash*, New York and = 1991  
Oxford 1991
- Ch. Hempel, *The Laws of the Damascus Document* (STDJ = 1998 המפל  
29), Leiden 1998
- P. Winter, "Sadoqite Fragments IX 1", *RQ* 6 (1967– = 1969–1967  
1969), pp. 131–136
- A. S. van der Woude, "Melchizedek als himmlische = 1965  
Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midrashim aus  
Qumran Höule XI", *Oudtestamentliche Studien* 14 (1965), pp. 354–373
- ורמן תשס"א = כ' ורמן, "תעודה: לבירור טיבו של המונח", בתוך ג' ברין וב' ניצן  
(עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 243–239
- G. Vermes, "Interpretation, History of", *The Interpreter's* = 1976  
*Dictionary of the Bible, Supplement Volume*, Nashville 1976
- G. Vermes, "Biblical Proof-texts in Qumran Literature", = 1989  
*JSS* 34 (1989), pp. 493–508
- ידין תשל"ז = י' ידן, מגילת המקדש, א-ג, ירושלים תשל"ז
- ילון תשכ"ז = ח' ילון, מגילות מדבר יהודה: דברי לשון, ירושלים תשכ"ז
- B. Levine, "Damascus Document I–X 1722: A New = 1975–1972  
Translation and Comments", *RQ* 8 (1972–1975), pp. 195–196
- ליברמן תשמ"ד = ש' ליברמן, יוונים ויונות בארץ-ישראל: מחקרים באורחות-חיים  
בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ד<sup>2</sup>
- ליכט תשכ"ה = י' ליכט, מגילת הסרכים: ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה
- ליכט תשכ"ז = י' ליכט, "תורת העתים של כת מדבר יהודה ושל מחשבי קיצין  
אחרים", ארץ ישראל ח (תשכ"ז), עמ' 63–70
- T. H. Lim, *Pesharim (Companion to the Qumran Scrolls* 3), = 2002  
London and New York 2002
- E. Larson et al., "4Q251. 4QHalakha A", in J. Baumgarten = 1999  
et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XXV Halakhic Texts* (DJD 35), Oxford  
1999, pp. 25–51
- J. T. Milik, "Milki-sedeq et Milki-resa dans les anciens écrits = 1972  
juifs et chrétiens", *JJS* 23 (1972), pp. 95–109
- P. Mandel, "Midrashic Exegesis and Its Precedents in the = 2001  
Dead Sea Scrolls", *DSD* 8 (2001), pp. 149–168
- C. Newsom, "378. 4QApocryphon of Joshua<sup>a</sup>", in G. J. = 1996  
Brooke et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XVII Parabiblical Texts*, Part 3  
(DJD 22), Oxford 1996, pp. 241–262

ניצן תשמ"ו = ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק ממגילות מדבר יהודה (1QpHab), ירושלים תשמ"ו

B. Nitzan, "The Laws of Reproof in 4QBerakhot (4Q286– = 1997 ניצן 290) in Light of Their Parallels in the Damascus Covenant and Other Texts from Qumran", in M. Bernstein et al. (eds.), *Legal Texts and Legal Issues* (STDJ 22), Leiden 1997, pp. 149–165

B. Nitzan, "286–289. 4QBerakhot<sup>a–e</sup>", in E. Eshel et al. (eds.), = 1998 ניצן *Qumran Cave 4.VI: Poetical and Liturgical Texts*, Part 1 (DJD 11) Oxford 1998, pp. 41–48, 61–65

סיגל תשס"ח = מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשס"ח, עמ' 222–215, 249–246, 254.

L. H. Silberman, "Unriddling the Riddle: A Study = 1962–1961 סילברמן in the Structure and Language of the Habakkuk Pesher", *RQ* 3 (1961–1962), pp. 323–364

E. Puech, "Notes sur le manuscrit de 11QMelkisedeq", *RQ* = 1987 פואש 12 (1987), pp. 483–513

A. Finkel, "The Pesher of Dreams and Scriptures", *RQ* 4 = 1963 פינקל (1963), pp. 357–370

J. A. Fitzmyer, "The Use of Explicit Old Testament = 1971 פיצמאייר Quotations in Qumran Literature and in the New Testament", *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London 1971, pp. 3–58

M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, = 1985 פישביין Oxford 1985

M. Fishbane, "The Well of Living Water: A Biblical = 1992 פישביין Motif and Its Ancient Transformation", in idem and E. Tov (eds.), *Sha'rei Talmon: Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East Presented to S. Talmon*, Winona Lake 1992, pp. 3–16

פלוסר תש"ל = ד' פלוסר, "פרושים, צדוקים ואסיים בפשר נחום", בתוך מ' דורמן, ש' ספראי ומ' שטון (עורכים), מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית: ספר זכרון לגדליה אלון, תל אביב תש"ל, עמ' 146–133

S. D. Fraade, "Looking for Legal Midrash at Qumran", in = 1998 פראד M. E. Stone and E. G. Chazon (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ 28), Leiden 1998, pp. 59–79

- P. Szondi, *Introduction to Literary Hermeneutics*, trans. from = 1995 צוֹנְדִי  
the German by M. Woodmansee, Cambridge 1995
- P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchiresa*, Washington, = 1981 קוֹבֶלְסְקִי  
DC 1981
- J. L. Kugel, "On Hidden Hatred and Open Reproach: Early = 1987 קוּגֶל  
Exegesis of Leviticus 19:17", *HTR* 80 (1987), pp. 43–61
- J. Carmignac, "Le document de Qumran sur Melkisedeq", = 1970 קַרְמִינְיָאֵק  
*RQ* 7 (1970), pp. 343–378
- C. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford 1954 = 1954 רִבִּין
- I. Rabinowitz, "Peshet/Pittaron: Its Biblical Meaning and = 1973 רִבִּינוֹבִיץ  
Its Significance in the Qumran Literature", *RQ* 8 (1973), pp. 219–232
- A. Steudel, "Eschatological Interpretation of Scripture in = 1990 שְׁטוּידֶל  
4Q177 (4QCatena<sup>a</sup>)", *RQ* 14 (1990), pp. 473–481
- A. Steudel, "4QMidrEschat: A Midrash on Eschatology = 1992 שְׁטוּידֶל  
(4Q174 + 4Q177)", in J. Trebolle Barrera and L. V. Montaner (eds.),  
*The Madrid Qumran Congress II (STDJ 11/2)*, Leiden 1992, pp.  
531–541
- H. Stegemann, "The Literary Composition of the Temple = 1989 שְׁטֶגֶמָן  
Scroll, and Its Status at Qumran", in G. J. Brooke (ed.), *Temple Scroll  
Studies: Papers Presented at the International Symposium on the  
Temple Scroll, Manchester, December 1987 (JSPSup 7)*, Sheffield  
1989, pp. 123–148
- H. Stegemann, *The Library of Qumran*, Leiden 1998 = 1998 שְׁטֶגֶמָן
- L. H. Schiffman, *The Halakhah at Qumran*, Leiden 1975 = 1975 שִׁיפְמָן  
שִׁיפְמָן תִּשְׁנ"ג = " שִׁיפְמָן, הַלְכָה, הַלִּיכָה וּמִשְׁיָחוּת בְּכַת מְדַבֵּר יְהוּדָה, תִּרְגוּם ט'  
אֵילָן, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁנ"ג
- A. Shemesh, "Scriptural Interpretation in the Damascus = 2000 שֶׁמֶשׁ  
Document and Their Parallels in Rabbinic Midrash", in J. M.  
Baumgarten et al. (eds.) *The Damascus Document: A Centennial of  
Discovery. Proceedings of the Third International Symposium of the  
Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated  
Literature, 4–8 February 1998 (STDJ 34)*, Leiden 2000, pp. 161–175

# בין פרשנות לכיתתיות: אור וחושך במצרים ובירושלים במגילה 4Q462

מיכאל סיגל

המגילות הרבות שנתגלו בקומראן מחולקות בדרך כלל בידי החוקרים למגילות כיתתיות ולא כיתתיות. עם הקבוצה השנייה נמנות למשל המגילות המקראיות, שאיש מן החוקרים אינו רואה בהן יצירות של חברי כת מדבר יהודה. עם הקבוצה הראשונה נמנים חיבורים דוגמת סרך היחד, הודיות ומלחמת בני אור ובני חושך, הנחשבים ליצירות של אנשי הכת ואפשר לזהות בהם מינוח המיוחד לחיבורים כיתתיים, וכן מכלול רעיוני והגותי מגובש. לקטגוריה שלישית שייכים חיבורים שאי אפשר לקבוע בוודאות אם נכתבו בידי אנשי הכת למרות הדמיון במינוח או במישור הרעיוני לחיבורים כיתתיים מסוימים.<sup>1</sup>

במאמר זה אני מבקש לעסוק במגילה 4Q462, שלכאורה מתאפיינת במינוח כיתתי, ולשאול אם אוצר המילים שלה מלמד בהכרח כי מוצאו של החיבור הוא כיתתי. כפי שאנסה להראות, השימוש במינוח במגילה זו אינו מלמד על מוצא כיתתי אלא על שימוש במקרא ובמסורות פרשניות עתיקות. מינוח אינו יכול לשמש אוטומטית סימן למוצא של כל חיבור וחיבור, אלא יש לבחון תמיד את מקורותיה של הטרמינולוגיה.<sup>2</sup>

במאמר זה שני חלקים: בחלקו הראשון אדון במסורת פרשנית לפסוק אחד בספר שמות, ובהשתקפותה וגלגוליה במקורות קדומים, במיוחד במכילתא. בחלקו השני אצביע על קשר בין אותה מסורת פרשנית לבין מגילת 4Q462, ואשתדל להראות שהמינוח ה"כיתתי" במגילה, שהוא לכאורה סממן למוצאה, אינו אלא עדות קדומה לאותה מסורת פרשנית.

- \* ברצוני להודות לפרופ' משה ברנשטיין, לד"ר אסתר חזון ולמר נועם מזרחי על הערותיהם המלומדות לגרסאות קודמות של המאמר.
1. על חיבורים מן הקטגוריה השלישית עמדה דבורה דימנט (2005) בניתוח המגילה המכונה האפוקריפון של יהושע.
  2. כך למשל הביטוי "אל הדע(ו)ת", הלקוח משמואל א ב 3, משקף לפעמים את הרעיון הכיתתי הטרמיניסטי של יל הידע הכול מראש (למשל, סרך היחד ג 15 ואילך), אך במגילות אחרות השימוש בביטוי איננו סממן כיתתי, אלא מלמד על שימוש בסגנון או בביטוי מקראי בלבד. ראה סיגל תשס"ב, עמ' 92–94.

מגילות ז (תשס"ט), עמ' 129–143

### אור וחושך במעמד קריעת ים סוף

בסיפור יציאת מצרים בשמות יד, לאחר שמצרים רודפים אחרי בני ישראל ומשיגים אותם חונים על הים, מופיע תיאור הלילה שלפני קריעת ים סוף. באותה שעה מתוחה ומפחידה באים מלאך האלוהים ועמוד הענן לחצוץ בין שני המחנות, ובכך למנוע ממצרים לתקוף את ישראל לפני שה' מושיעם:

ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם, ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם (שמות יד 19).

חוקרי התורה חלוקים בשאלה אם הפסוק עשוי מקשה אחת או יש לשייך את שתי הישויות למקורות שונים – מלאך אלוהים לס"א (מקור E) ועמוד הענן לס"י (מקור J) – ואם שניהם משקפים ישות אחת או שתיים.<sup>3</sup>

פסוק 20 ממשיך את הסיפור ומשתמש בפועל בלשון יחיד: "ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל", ולא ברור אם מדובר במלאך, בענן או בשניהם כאחד. אך משפט זה היה קל יחסית בעיני הפרשנים בהשוואה למשפטים התוכפים (לפי נוסח המסורה): "ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה". החלק הראשון של פסוק 20 מספק סיבה לסופו: "ולא קרב זה אל זה כל הלילה". היות שהענן היה ביניהם, וגם היה חושך, המצרים לא יכלו להתקרב אל בני ישראל למרות קרבתם הפיזית. אפשר גם לפרש את הצירוף של שני שמות העצם כצמד מילים, שתיים שהן אחת (hendiadys).<sup>4</sup> לעומת זאת, במגילה 4Q365 6a i 11, שעמנואל טוב וסידני וייט מכנים אותה בשם <sup>c</sup>4QReworked Pentateuch, התקשו באיחוי שני שמות העצם, ובמקום זה שינו את שם העצם השני לנשוא שמני: "ויהי הענן חושך". הפרשנים התקשו יותר בהבנת היחס בין המשפט "ויהי הענן והחשך" ובין

3. לניתוח הפסוק לפי הגישה של חקר המקורות ראה דרייבר 1911, עמ' 118–119. אשר לשאלה הפרשנית אם המלאך והענן מתפקדים יחד או כל אחד כשהוא לעצמו, השווה לחלוקת התפקידים ביניהם במגילה 4Q365 6a I 8–10 (אטרידג' ואחרים 1994, עמ' 267).

4. חכם תשנ"א, עמ' רנד. לגרסת התורה השומרונית "ויהי הענן החשך" ראה טל תשנ"ד, עמ' 69. הוא הדין על פי רוב כתבי היד המובאים באפרט הביקורתי של פון גאל (1914, עמ' 144) לפסוק. ראה גם מסורת הקריאה השומרונית שרשם בן-חיים תשל"ז, עמ' 417. לעומת זאת, לגרסה "ויהי ענן החשך", שהיא צורת סמיכות מובהקת, ראה צדקה וצדקה תשכ"ד, עמ' 22. הגרסה "ויהי הענן החשך" אינה ברורה כל צורכה, ואפשר להציע שגם היא משקפת צורה של סמיכות. בעברית מקראית מצויים מקרים של סמיכות שבהם הן הנסמך הן הסומך מיודעים, למשל: שמות לט 17; מלכים א יד 24; מלכים ב טז 14, 17; כג 17; ירמיהו כה 26 לב 12; זכריה ד 10. השווה התיאור בדקדוק של גוניוס-קאוטש, סעיף f-127h, אף על פי ששם מוצעים תיקונים מתיקונים שונים. לפי זה, "הענן החשך" שווה ל"ענן החשך", צורת סמיכות התואמת את המשמעות לפסוק המוצעת כאן. על התופעה של ייצוג צמד מילים בסמיכות ראה אבישור תשל"ז. אני מודה לנועם מזרחי על הערותיו בנושא זה.

המשפט הקצר התוכף, "ויאר את הלילה". אם המשפט הראשון מתאר ענן וחושך, שמנעו ממצרים להתקרב אל ישראל, מה האיר את הלילה? הרי אנו מכירים את "עמוד הענן" ואת "עמוד האש" מכתובים אחרים, ואין בין תפקידי הראשון להאיר כלל אלא תפקיד זה שייך לעמוד האש: "וה' הלך לפניו יומם בעמוד ענן לנחתם הדרך ולילה בעמוד אש להאיר להם ללכת יומם ולילה" (שמות יג 21). תרגום השבעים למשפט "ויאר את הלילה", καὶ διήλθεν ἡ νύξ ("ויעבר הלילה"), משקף כנראה ניסיון להעלים את המתח בין שני המשפטים על ידי שינוי המשפט. ביהושע כד 7, בסיכום תיאור יציאת מצרים, מופיע באופן דומה לכאורה החושך בלבד באמצעות מונח אחר, מאפל: "ויצעקו אל ה' וישם מאפל ביניכם ובין המצרים",<sup>5</sup> ואין אזכור של הארת הלילה. אולם קשה להסיק מסקנות לגבי הפרשנות של שמות יד 20 המשתקפת ביהושע כד 7 בגלל אופיו התמציתי של הקטע שם.

פרשנים מסורתיים וחוקרים ביקורתיים הציעו פתרונות שונים ומשונים להבנת שמות יד 20: הצעת הוראות חדשות לפועל ויאר ואף השמטת המשפט הבעייתי.<sup>6</sup> מובן שהחוקרים גם הציעו תיקונים מתיקונים שונים לנוסח הפסוק, אך אין הם מענייננו כאן.

רצוני לעסוק כאן בפירוש נוסף לפסוק שרווח במקורות קדומים רבים. אתחיל בתרגום אונקלוס לכתוב:

וְעַל בֵּין מִשְׁרִיתָא דמצראי וּבֵין מִשְׁרִיתָא דִּישְׂרָאֵל; וְהוּהּ עֲנָנָא וְקַבְלָא לְמַצְרָאֵי, וְלִישְׂרָאֵל נְהָר כֹּל לַיְלָא; וְלֹא אֶתְקַרְבוּ דִּין לְנֹת דִּין כֹּל לַיְלָא;

לפי פירוש זה, שני המשפטים, "ויהי הענן והחשך", "ויאר את הלילה", מתייחסים לשתי קבוצות שונות, למצרים ולישראל. בדומה לכך, הפשיטתא גורס: "והות עננא וחשוכא כלה לליא ונהר כלה לליא לבני איסריל". בתרגום זה אין אמירה מפורשת לגבי המצרים, אך סביר להסיק מן האור לבני ישראל שהמצרים ישבו בחושך. לעומת זאת, יוסף בן מתתיהו מתאר את המצרים על הים כשרויים בחושך (קדמוניות

5. בתרגום השבעים ליהושע כד 7 יש ניסיון להתאים את התיאור לזה שבשמות יד 20. השבעים שם גורס מושא כפול: καὶ ἔδωκεν νεφέλην καὶ γνόφον ("ויתן ענן וחושך"). אך ההתאמה אינה לשבעים של שמות יד 20, משום שהתרגום שם משתמש בצמד מונחים אחר (אחד מהם משותף לו וליהושע כד 7): σκοτός καὶ γνόφος.

6. ראה נות' 1962, עמ' 115. בין המשמעויות החדשות לפועל אפשר להזכיר פירוש שרווח בימי הביניים, שיש לשורש אר"ר גם הוראה של חושך (בכור שור; אבן ג'נאח [לפי אבן עזרא]; רש"י לתהלים קלט 11 – אף על פי שכאן אין הוא הולך בכיוון הזה). מבין החוקרים החדשים כדאי להזכיר את פירושו של ספיזור (1967), הטוען שהפועל בשמות יד 20 נגזר מן השורש אר"ר ומשמעותו היא to cast a spell (ובעקבותיו גם התרגום של NJPS). ספיזור מביא מקורות מן המזרח הקדום שלדעתו מחזקים את הצעתו, אך לדעתי טענותיו אינן משכנעות. לסקירה של ההצעות השונות להבנת המשפט "ויאר את הלילה", ולפירוש חדש של הפסוק ראה סיגל 2008.



ב (344), ואפשר להסיק מדבריו שבני ישראל יושבים באור.<sup>7</sup> ייתכן שהפירוש נובע מפרשנות הקשרית המתבקשת מן המבנה של החלקים האחרים של הפסוק, שבשניהם מובחנים המצרים מישראל: "בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל", "ולא קרב זה אל זה".<sup>8</sup> אולם נראה לי יותר שההבחנה בין ישראל למצרים היא ניסיון מדרשי לפתור את הבעיה הפרשנית שנדונה כאן – המתח בין אור לחושך. הגישה הפרשנית המשתקפת כאן אופיינית לגישה האטומיסטית המוכרת ממדרשי חז"ל אחרים, שלפיה שני מרכיבים הבאים ברצף מיושמים על שני עניינים שונים, אף כי אין שום רמז לכך בסיפור המקראי.

התרגומים הארץ ישראלים והמכילתא פיתחו מוטיב פרשני זה.<sup>9</sup> כך למשל תרגם התרגום המיוחס ליונתן את פסוק 20:

ועאל בין משרייתא דישראל ובין משרייתא דמצראי; והוה עננא פלגיה נהורא ופלגיה חשוכא מסיטריה חד מחשך על מצראי ומסיטריה חד אנהר על ישראל כל ליליא; ולא קרבא משרי כל קבל משרי למסדרא סדרי קרבא כל ליליא.

ניסוח דומה מופיע בתרגום נאופיטי,<sup>10</sup> בגרסת השוליים של נאופיטי, ובתרגום הקטעים בכ"י P ובכ"י V. המקור למסורת פרשנית זו לשמות יד 20 נאמר במפורש במכילתא על הפסוק:

"ויבא בין מחנה מצ" "וי[הי] הענן" על ישראל "והחשך" על מצרים. מגיד הכת' שכל זמן שהיו ישראל נתונים באורה היו מצריין נתונים באפילה, שנ' "לא ראו איש את אחיו": וא[ו] "לכל בני ישר'" וגו' וכן את מוצא לעתיד לבא: מהו או' "קומי אורי" וגו' "וכבוד יי עליך זרח" [ישעיהו ס 1], מפני מה? "כי הנה החור[שך יכסה] וגו' "וערפל לאומים" וגו' [שם פסוק 2].<sup>11</sup>

7. ראה קוגל 1997, עמ' 345; פלדמן 2000, עמ' 229 הערה 886 (המפנה למכילתא המצוטט לקמן).
8. כך הציע לי נעם מזרחי. גם ישעיהו מאורי (תשנ"ה, עמ' 60) מבין את הפשיטתא כניסיון של הפרשן להבין את הפסוק על פי ההקשר, ללא קשר למסורת הפרשנות היהודית.
9. חוקרים רבים כבר עמדו על הקשר בין התרגום המיוחס ליונתן ובין מדרשי המכילתא. ראו למשל מאורי תשמ"ג; יצחקי תשמ"ה; שנאן תשנ"ג, עמ' 168–176; הנשקה תשנ"ט.
10. תרגום נאופיטי גורס: "והוה עננא חשוך ופלגא נהורא, חשוכא מחשך למצרייה ונהורא לישראל כל ליליא". לכאורה, במשפט הראשון, "והוה עננא חשוך", מופיע מבנה תחבירי הדומה לנוסח של מגילת 4Q365 המצוטט לעיל, "ויהי הענן חושך". כאן חושך הוא נשוא שמני. אולם השוואה לשאר התרגומים הארץ ישראלים מגלה שכנראה נפל שיבוש בתרגום נאופיטי, והנוסח המקורי שלו היה (בדומה לשאר התרגומים, אך בסדר שונה במקצת של מרכיביו): "והוה עננא [פלגא] חשוך ופלגא נהורא", תיקון שגם מתבקש משיקולים פנימיים במשפט, אחרת אין משמעות ל"פלגא נהורא".
11. הציטוט כאן (ובהמשך הדברים) הוא לפי עותק מן הגניזה, כ"י קיימברידג' T-S C 4.5, דף 2

לפי גרסת הדרשה המופיעה במכילתא דרבי ישמעאל, הפירוש מבוסס על הצירוף "ויהי הענן והחשך", שבו גם התקשו הפרשנים. אך היחס בין הענן ובין "שהיו ישראל נתונים באורה" אינו ברור. ייתכן שיש כאן הסתמכות על שמות יד 24: "וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן", שעל פיו "עמוד הענן" זהה למעשה ל"עמוד האש", יחד עם שמות יג 21: "ולילה בעמוד אש להאיר להם". אך אין לכך רמז במדרש. לאור המסורת הפרשנית המתועדת בכל התרגומים הארמיים, עדיף לראות גם את הפירוש במכילתא כהתייחסות למתח בין "הענן והחשך" מצד אחד ובין המשפט "ויאר את הלילה", מצד אחר. נראה שבשלב מסוים במסירת המדרש חל שיבוש, והמדרש נקשר לבעיה פרשנית אחרת בפסוק.<sup>12</sup> המקור לפירוש זה הוא כמובן תיאור מכת חושך (שמות י 23): המצרים "לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים". לעומת זאת, "ולכל בני ישראל היה אור במושבם", בחלק המשפט שאינו מצוטט במפורש במדרש.

בהמשך הקטע במכילתא, הפירוש לפסוק נעשה בסיס לתיאור העידן האסכטולוגי. אולם במקרה דנן, התגשמות הסיפור באחרית הימים אינה מוגבלת לפרטים הנרטיביים מן הסיפור המקראי גרידא, אלא כוללת גם את המוטיב הפרשני שנוסף לו. הדרשה כאן מצטטת את הנבואה על ירושלים לעתיד לבוא מפי ישעיהו השני (או השלישי), שעל פיה ירושלים תאיר כאשר כבוד ה' יזרח עליה, בניגוד לשאר העמים שיהיו שרויים בחושך. הנבואה החיובית לירושלים (אור) והנבואה השלילית לגויים (חושך), מציגות את היפוך המצב הקיים: "תחת היותך עזובה ושנואה ואין עובר ושמתיך לגאון עולם משוש דור ודור" (ישעיהו ס 15). לפי המדרש, ההבחנה הדיכוטומית בין ירושלים (או עם ישראל כולו) ובין העמים האחרים בעידן האסכטולוגי נרמזת כבר במעמד קריעת ים סוף, כאשר "היו ישראל נתונים באורה ומצרים באפלה".<sup>13</sup>

הרעיון של גאולת מצרים כפרדיגמה לגאולה עתידית מתועד היטב במקרא, במיוחד בספרות הנבואה (ישעיהו יא 15–16; יחזקאל כ 36; הושע ב 16–17; יואל ג 5–3; מיכה ז 15 ["כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"]); זכריה ט). הרעיון

ע"א, שורות 20–26. לפרסום עותק זה ראו כהנא תשס"ה, עמ' 50. הווריאנטים המופיעים במהדורה הביקורתית של מכילתא דר' ישמעאל בשלח, מסכת דוהי, פרשה ד (מהדורת הורביץ ורבי, עמ' 101–102) אינם משפיעים על הטענה כאן. כמו כן, הניסוח של הדרשה במכילתא דרשב"י (מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 60–61) שונה, אך אין הבדל בעיקרי הדברים, ולכן אין להבדלים השלכות על דיוננו כאן.

12. לתיאור התופעה של העברת מדרש ממקומו המקורי לפסוק אחר ולדוגמאות נוספות שלה ראו קוגל תשנ"א.

13. פרופ' משה ברנשטיין הציע לי (בדואר אלקטרוני, 8 באוגוסט 2006) שאולי ישעיהו ס 1–2 כבר רומז לקשר בין מכת חושך לגאולה עתידית, קשר ההופך לדבר מפורש רק מאוחר יותר במכילתא. אם אפשרות זו נכונה, משמע שהמסורת הפרשנית אף עתיקה ממה שאני מציע כאן.

מודגש במלואו בנבואות ישעיהו השני, המתארות את היציאה מבבל על סמך התיאורים של יציאת מצרים (מא 17-18; מב 15; מג 2, 16-21; מד 27; מח 20-21; מט 10-11; נ 2-3; נא 10-11; נב 11-12).<sup>14</sup> גם בספרות חז"ל, ובמיוחד במכילתא, אפשר לזהות קו פרשני בולט המפרש את שירת הים ואת מעמד קריעת ים סוף על הגאולה לעתיד לבוא.<sup>15</sup>

אפשר להצביע על גורמים אחדים שאולי הובילו מחברים ופרשנים לאורך הדורות להשתמש דווקא בסיפור יציאת מצרים כפרדיגמה לעתיד לבוא. בראש ובראשונה, יציאת מצרים היא הישועה הלאומית הראשונה בתולדות העם, ולכן תמיד חוזרים אליה כדי לתאר את הישועות הבאות. כאירוע מכונן בתודעה הישראלית או היהודית, יש לה תפקיד מרכזי בעיצוב התיאור של הדורות הבאים. כמו כן יציאת מצרים עוסקת בהצלת הצדיקים לעומת העונשת הרשעים, ולכן היא מתאימה ביותר להבחנה עתידית דומה.

נוסף לזאת פרטים מסוימים בטקסט המקראי, ובמיוחד בשירת הים, מובילים את הפרשנים להתייחס לעתיד ולא רק לדור יוצאי מצרים:<sup>16</sup>

א. השירה עצמה אינה מסתיימת במעבר בים אלא מתארת מאורעות עתידיים: "תבאמו ותטעמו בהר נחלתך מכוך לשבתך פעלת ה', מקדש אדני כוננו ירך. ה' ימלך לעולם ועד" (שמות טו 17-18). סוף השירה צופה לעתיד (מנקודת מבט סיפורית), ומתאר את בניית המקדש, "מכוך לשבתך" "בהר נחלתך". ייתכן שפסוקים אלה, הבאים לאחר השבח על ישועת ישראל במצרים, מספקים את הבסיס להשוואה בין גאולת ישראל על הים לגאולת ירושלים לעתיד לבוא, כפי שמשתקף במכילתא וכפי שאציע ביחס למגילה 4Q462. הנימה האסכטולוגית מודגשת בפסוק האחרון, "ה' ימלך לעולם ועד", המתאר את שלטונו הנצחי של האל.

ב. במכילתא, מסכתא דשירתא, אפשר להצביע על קו פרשני מפורש לאורך פרשנות השירה, הקושר את השירה למאורעות העתיד, על סמך השימוש בפעלים בצורות יקטול (imperfect) בשירה: "אז ישיר משה", "ימינך ה' תרעץ אויב", "וכרב גאונך תהרס קמין תשלח חרנך יאכלמו כקש". בדוגמאות אלה, המכילתא דורש שהפעלים מתייחסים לעתיד לבוא ולא לדור יציאת מצרים. אולם ייתכן שהפעלים בעתיד אינם המניע לפרשנות אסכטולוגית של הפרשה אלא אסמכתא שבה תלו את הגישה האסכטולוגית הנובעת מן המניעים האחרים.<sup>17</sup>

14. ראה יפת תשל"ז, עמ' 326-327; הופמן תשמ"ג, במיוחד עמ' 60-65; פישביין 1985, עמ' 360-368; זקוביץ 1991, עמ' 56-58, 103.

15. ראה פיקאפ 1998.

16. כך מדגיש גולדין 1971, עמ' 22-23. פיקאפ (שם, עמ' 93-96) תולה את הגישה הפרשנית האסכטולוגית בתפיסת זמן מיוחדת אצל חז"ל. אולם המגמה מופיעה גם בטקסטים קדומים יותר, ולכן אי אפשר לייחס אותה דווקא לספרות חז"ל.

17. ראה פיקאפ, שם, עמ' 97-99.

לאור התרגומים והפשיטתא לשמות יד 20, אפשר להניח במקרה דנן שני שלבים בהתפתחות המסורת הפרשנית: בשלב הראשון, כפי שמשקף בתרגומים, המסורת הפרשנית מבחינה בין ישראל למצרים על הים, אם הם מקבלים אור או חושך, כדי לפתור את הבעיה הפרשנית בפסוק זה, ועל סמך תיאור מכת החושך בשמות י 22–23. בשלב השני, על בסיס מסורת זו נוספה קומה שנייה של השוואה בין מעמד קריעת ים סוף ובין המצב באחרית הימים. השלב השני (ההיקש לעתיד) משקף את המגמה הרחבה של תיאור הגאולה העתידית לפי סיפור יציאת מצרים. הוא כולל לא רק את התיאור המקראי עצמו אלא גם את המסורות הפרשניות המלוות אותו.

#### אור וחושך במגילה 4Q462

נראה שאפשר לקשור באופן הדוק את מגילה 4Q462 מקומראן למבט האסכטולוגי הבא לידי ביטוי במכילתא. המהדיר מרק סמית נתן למגילה מקוטעת זו את הכותרת הסתמית 4QNarrative C.<sup>18</sup> להלן מופיע הטקסט של פרגמנט 1 מבין שבעת הפרגמנטים שנשמרו. זהו הקטע המשמעותי היחיד, שכן בששת הפרגמנטים האחרים נשתמרו מילים או אותיות אחדות ואין בהם תרומה להבנת החיבור.

#### 1 4Q462<sup>19</sup>

1	][
2	את שם א' חם ואת יפת]
3	ליעקוב ויאמר ] ויזכור
4	ל] וי' לישראל] vacat בכך יאמר]
5	למצ'] ריקמה הלכנו כי לוקח]נו לעבדים
6	לוקח/ילקחו הכנענים] לעבדים ליעקוב בא'ב]ת] .... את ישראל
7	וכל ארצותיהם] תתנה לרבים לנחלה .... המ'של ] ]
8	ומלוא כול הארץ] כבודו אשר מאחד ימלא את המים ואת הארץ] בכך יואמרו המצרים
9	כי קבל ישראל] את הממ'לה לבדו עמו היה האור עמהם ועלינו היה] החושך
10	ושלם ק]ץ החושך וקץ האור בא ומשלו לעולם על כן יואמר]נו המצרים
11	על] י] ישראל כי בתוכנו היה עם החביב יעקוב]
12	י]הם ויעבדו ויתקומו ויזעקו אל .. .. ה' מציל אותם מיד
13	מצרים vac[at והנה נתנו במצרים שנית בקצ ממלכה ויתקומו ויזעקו אל
14	נתנה ירושלים ביד יו]שבי פלשת ומצרים לבזה וחורבה וזעמודיה ]
15	להא]מיר לרומם לרשע בעבור תקבל טמ]אה
16	ה] ועז פניה ותשנה בזויה ועדה ובגדיה ]

18. סמית 1995.

19. הטקסט וההשלמות של הפרגמנט הם על פי דימנט תשס"ג, עמ' 28–29.

17	מצ'רים ואת אשר עשתה לה בן טמאת הע-]
18	נ]שנאתה כאשר היתה לפני הבנותה]
19	vac[at ויזכור את ישרדל ירושלים ה]

## שוליים תחתונים

על סמך שורות 14–19 סמית סבור שהמגילה מתארת את הישועה הקרובה של עם-ה', המוצג באופן סמלי על ידי ירושלים,<sup>20</sup> כפי שמראה דבורה דימנט במחקר מפורט ומדויק,<sup>21</sup> וכך לפי פרסום המגילה בכרך של שכתובים או עיבודים של המקרא (DJD 19). בחלק הראשון של הקטע (שורות 1–13) יש שימוש נרחב בסיפורת המקראית, ובמיוחד בסיפור יציאת מצרים, שהמחבר משווה אותה לגאולה העתידית של ירושלים. לאורך המגילה מודגשת ההבחנה בין אור לחושך, תחילה בשורה 9, כאשר הדובר (כנראה מצרי) קובע ש"היה האור עמהם ועלינו היה [החושך]". בשורה 10 יש הרחבה של מוטיב האור והחושך לתקופות העולם: "[ושלם (או ועבר)] קץ החושך וקץ האור בא ומשלו לעולם", מוטיב הבא כנראה לסמל את המעבר משעבוד מצרים ליציאה ממנה כשתי תקופות שונות במהותן. מאוחר יותר בתולדות העולם יחזרו למצרים "בקצ ממלכה" (שורה 13), עד אשר יזכור האל את ירושלים (שורה 19), כפי שזכר את הברית עם בני ישראל כאשר היו במצרים (שמות ב 24; השווה "ויעבדו ויתקומו ויזעקו אל ... .." [שורה 12]).

לדברי דימנט, "ההשוואה בין שיעבוד מצרים והשחרור ממנו ובין מצבה של ירושלים וגאולתה לעתיד לבוא נעשית בקטע זה מתוך ההשקפה הדואליסטית של עדת קומראן על חלוקת העולם לשתי רשויות [...] לפיה מחולק העולם בין שני תחומים עוינים זה לזה והלוחמים זה בזה, תחום החושך ותחום האור";<sup>22</sup> "יש כאן לראשונה חיבור מפורש בין תורת קצי אל, היינו קצי ההיסטוריה, ובין תורת שתי הרשויות".<sup>23</sup> לדעתה, אפשר לשייך את המגילה לאוסף של חיבורים כיתתיים שנתגלו בקומראן, ובכך למכלול הרעיוני הרחב של כתבי כת קומראן. הסיבה העיקרית לעמדתה היא השימוש במונחים אור וחושך הידועים היטב מן החיבורים הכיתתיים.<sup>24</sup>

20. סמית 1995, עמ' 205–208.

21. דימנט תשס"ג.

22. שם, עמ' 28.

23. שם, עמ' 37.

24. במאמר מוקדם יותר דימנט (1995) מסווגת את המגילות הלא מקראיות מקומראן לפי הימצאותן של מינוח הקשור לכת. היא כוללת את מגילה 4Q462 בין המגילות שאין בהן מינוח זה: "This text offers an intriguing specimen of an apocryphal narrative and is difficult to classify. It contains references to 'light' and 'darkness' but nothing else which may be described as distinctive of the community's literature" (שם, עמ' 46). (הערה 59).

בסוף דיון מפורט וניתוח קפדני של כל מרכיבי המגילה דנה דימנט באירועים ההיסטוריים הנרמזים בחלק השני של הקטע, ובמיוחד בשורה 13, "והנה נתנו במצרים שנית בקצ ממלכה ויתקי[מו]", הרומזת לכאורה על שעבוד נוסף במצרים, וכן על ירושלים הבזויה והשנואה (שורות 16, 18).<sup>25</sup> לאחר סקירה של כמה אפשרויות שונות לתארוך האירועים המתוארים לתקופה ההלניסטית, דימנט מסכמת: "עם כל הדמיון שאפשר למצוא בין האירועים שנמנו לעיל ובין הפרטים בקטע שנדון כאן, שום אירוע אינו הולם את הקטע לכל פרטיו [...] פרט נוסף שקשה לשבצו בתוך מערכת הרמזים הוא הזכרת יושבי פלשת ומצרים בהקשר לביזת ירושלים".<sup>26</sup>

אני רוצה להציע פירוש למגילה המבוסס על הדגם הספרותי, המתועד היטב במקרא ובספרות חז"ל, של השימוש בסיפור יציאת מצרים כטיפול לגאולה עתידית. במיוחד חשובה לדיון כאן הדרשה במכילתא המשווה בין מעמד קריעת ים סוף ובין גאולת ירושלים לעתיד לבוא. החלק הראשון של המגילה מספר את סיפור יציאת מצרים: שורה 5: "ריקמה הלכנו". דימנט מעירה כי יש במשפט היפוך של הבטחת ה' למשה במעמד הסנה ביחס ליציאת מצרים: "והיה כי תלכו לא תלכו ריקם" (שמות ג 21).<sup>27</sup> בראשון מציג כאן השלמה סבירה: "[למצ]רים ריקמה הלכנו".<sup>28</sup> כמו כן, אפשר להשלים בסבירות מסוימת בסוף שורה 5: "לוקח[נו] לעבדים", במיוחד לאור הופעת המילה עבדים בשורה 6.<sup>29</sup>

שורה 9: "היה אור עמהם ועלינו היה החושך". העיבוד של סיפור יציאת מצרים בולט עוד יותר במשפט זה, שנאמר כנראה מנקודת המבט של אחד המצרים. שורה 11: דברי המצרים ממשכיכים בשורה זו – "כי בתוכנו היה עם החביב יעק[וב]", כלומר בשעבוד מצרים. קיסטר מעיר כי "עם חביב" הוא תרגומו של הכינוי "עם סגולה" בתרגום אונקלוס (דברים ז 6; יד 2; כו 8),<sup>30</sup> והביטוי מתייחס למעמד המיוחד של ישראל בעמים.

שורה 12: "ויעבדו ויתקומו ויזעקו אל ...". שורה זו בנויה על התיאור בשמות ב 23: "ויואנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו ותעל שועתם אל האלהים מן העבדה". שורה 13: "והנה נתנו במצרים שנית בקצ ממלכה". משפט זה מאשר את קריאת

25. דימנט תשס"ג, עמ' 55–58.

26. שם, עמ' 58.

27. שם, עמ' 32. לדיון לשוני כללי במגילה, ובצורה ריקמה בפרט, ראה בראשון תשס"ב, עמ' 15–7.

28. בראשון, שם, עמ' 8.

29. דימנט (תשס"ד) מציגה כמה הצעות קריאה חלופיות, ובכללן דיון בהשלמה שבשורה 5, בהמשך למאמרה שהופיע בכרך הראשון של מגילות (דימנט תשס"ג). לדעתי, ההשלמה המוצעת במאמר הראשון משכנעת יותר.

30. ראה קיסטר 2000, עמ' 138.

החיבור עד כה כהתייחסות לשעבוד מצרים. יחידה זו, המתארת את השעבוד השני במצרים, ממשיכה עד סוף הקטע בתיאור ירושלים הבזויה והשנואה. דימנט לא מצאה רקע היסטורי ברור לאזכור של "[יו]שבי פלשת ומצרים" (שורה 14) כמי שבזוזים את ירושלים ואת עמודיה (התייחסות אולי למקדש). היא מציעה לפרש את הצמד "פלשת ומצרים" כך: "אולי הכוונה לחיילים מצרים וחיילי הערים היווניות שבארץ ישראל שהשתתפו במלחמותיהם של המלכים התלמיים ואולי אף של הרומאים בשנות שלטונם המוקדמות בארץ ישראל".<sup>31</sup> אולם הכינוי "יושבי פלשת", המשותף בחלקו, מופיע רק פעם אחת במקרא, בשירת הים, בהקשר הקרוב לחלק הראשון של הקטע: "שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת" (שמות טו 14). בתיאור הפיוטי של היציאה מן השעבוד הראשון במצרים, לאחר שכל העמים שומעים על הישועה הנסית שעשה ה' לישראל, נפלה עליהם אימה ופחד. ברשימת העמים המפחדים "יושבי פלשת" מופיעים ראשונים. לכן סביר יותר להניח שהשימוש בכינוי משירת הים נועד למטרה ספרותית-פרשנית: העמים שפחדו (יושבי פלשת) או נענשו (מצרים) בשעת יציאת מצרים האמתית בזוזים עכשיו את ירושלים ומחריבים אותה.

בשורות הבאות באים תיאורים של ירושלים. השימוש בכינויים בלשון נקבה בשורה 16 מצביע על התייחסות לירושלים הנזכרת בשורה 19. וכפי שדימנט מציינת, יש שימוש בלשון ובסגנון שהשתמשו בהם הנביאים בתיאור גאולת ירושלים לעתיד לבוא, במיוחד בדברי ישעיהו השני (או השלישי), כלומר מפרקים מ-סו, הכוללים נבואות מתקופת שיבת ציון.<sup>32</sup>

סוף שורה 16: "ועדה ובגדיה". ביטוי זה מבוסס על תיאורה של ירושלים בישעיהו סד 5: "ונהי כְּטִמָּא כָּלנוּ וכבגד עֲדִים כָּל צִדְקֵינוּ". מן התקבולת בין "טמא" ל"בגד עדים" אפשר ללמוד על המשמעות הכללית של השני. מילונים של העברית המקראית מפרשים אותו כטומאת הנידה.<sup>33</sup>

שורה 17: מוטיב הטומאה מופיע כאן שוב. ירושלים הטמאה מוזכרת במגילת איכה א 9: "טמאתה בשוליה לא זכרה אחריתה", ואולי גם שם בפסוק 8: "חטא חטאה ירושלם על כן לנידה היתה" ובפסוק 17: "היתה ירושלים לנדה ביניהם".

31. דימנט תשס"ג, עמ' 58.

32. דימנט (שם, עמ' 43) מביאה ברשימה פסוקים מספר ישעיהו (ס; סב; סה 18-21; סו 10-12) וקובעת ש"תמונת התשתית" מבוססת על ישעיהו נב. איני רואה את התשתית בישעיהו נב דווקא, אלא אותו פרק משקף מקור אחד שהיה יכול להשפיע על מחבר המגילה. כפי שדימנט מציינת, בפרק נב יש אזכור של בגדים מפוארים לירושלים (פסוק 1) וטומאה (פסוק 11), ואולי חשוב מכול, השוואה בין שעבוד מצרים לשעבוד בירי אשור (פסוק 4). בו בזמן, אלמנטים אחרים במגילה 4Q462 נלקחו מקטעים אחרים מדברי הנביא.

33. BDB (עמ' 723) ו־HALOT (עמ' 790) מפרשים את המילה עֲדִים כ־menstruation או menstrual period.

שורה 18: "נשנאתה כאשר היתה לפני הבנותה]. משפט זה מבוסס על תיאור ירושלים השנואה בישעיהו ס 15: "תחת היותך עזובה ושנואה ואין עובר". שורה 19: "ויזכור את ירושלים". בסוף הקטע, ירושלים תזכה לתשומת לבו של האל. המשפט הקצר מקביל לזכירה המוזכרת בשורה 3, כנראה זכירת ה' את ישראל במצרים.

אם אפשר לסכם את החלק השני של הקטע, ישראל מתוארים כנתונים פעם שנייה "במצרים", וירושלים נחשבת לשנואה, אך מוכתח שה' יזכור אותה לעתיד לבוא. ההקבלה בין הזכירות מלמדת על המגמה הכללית של הקטע: גאולת מצרים משמשת דגם לגאולת ירושלים לעתיד לבוא.

### סיכום

אפשר להצביע לדעתי על הקבלה בין מגילה 4Q462 ובין הקטע המצוטט לעיל מן המכילתא. במגילה המעבר בין התקופות של שעבוד מצרים לישועה מתואר כמעבר בין "קץ החושך" ל"קץ האור" (שורה 10). שתי התקופות, "קץ החושך" ו"קץ האור", מתייחסות לאירועי העבר – שעבוד מצרים והיציאה ממנה, וכנראה גם לעתיד לבוא: "ומשללו לעולם". הנושא של ומשללו, בגוף נסתרים, חוזר לשורה 9, "היה אור עמהם", כלומר בני ישראל. לפי המגילה בשעת ישועת ישראל היה להם אור, כאשר המצרים היו שרויים בחושך, וזה מסמן את ממשלת ישראל הנצחית. דימנט מציעה שהתקדים להבחנה בין אור לחושך בעבור המגילה הוא מכת החושך (שמות י 23).<sup>34</sup> אולם לאור הקטע מן המכילתא, המבחין בין מצרים לישראל ביחס לאור וחושך, עדיף להבינה כעדות למסורת הפרשנית שראינו לעיל לגבי שמות יד 20: "ויהי הענן וחושך ויאר את הלילה". מעמד קריעת ים סוף, שיא הגאולה בתולדות העולם, הוא הפרדיגמה לגאולה לעתיד לבוא. בקטע מן המכילתא, הפסוקים המתייחסים לעתיד לקוחים גם הם מנבואת ישעיהו השני המתארת את ירושלים לעתיד לבוא: "קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח. כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאַמים, ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יִרְאֶה" (ישעיהו ס 1–2). ניתן לשער, בעקבות המכילתא, שגם המגילה מקשרת את גאולת מצרים בעבר לגאולה העתידית, שכן בשני החיבורים יש הבחנה בין אור לחושך.

לפי הניתוח המוצע כאן, השימוש בסיפור יציאת מצרים כדגם לגאולה העתידית בכלל, ולגאולת ירושלים בפרט, הוא דגם ספרותי ולא בהכרח תיאור היסטורי. אף אם יש כאן רמיזות לאירועים היסטוריים, התיאור במגילה בנוי לפי דגם ספרותי, ולכן אי אפשר לצפות להתאמה מושלמת לנסיבות היסטוריות מסוימות. קשה לחפש

34. דימנט תשס"ג, עמ' 36, 45–46.



אפוא אירוע או עידן ספציפי שישראל היו משועבדים בו במצרים בזמן שירושלים הייתה עזובה ושוממה, שהרי תיאור השעבוד השני מבוסס על תיאור השעבוד הראשון ועל מונחים מן הישועה הקדומה על הים.

לפי הצעה זו, אפשר לפרש מחדש את המשפט "והנה נתנו במצרים שנית בקץ ממלכה" (שורה 13). אם נבין את מצרים ואת השעבוד בה במשמעות מטפורית-ספרותית, כגלות פרדיגמטית, אז הביטוי "במצרים שנית" מתייחס לגלות הבאה אחרי גלות מצרים, הלוא היא גלות בבל. השוואה דומה מופיעה בישעיהו נב 4: "כי כה אמר ה' אלהים מצרים ירד עמי בראשונה לגור שם ואשור באפס עשקו". מחבר המגילה מתאר את הגלות, שבאה ב"קץ הממלכה". לעומת "קץ האור" ו"קץ החושך", כאן ניתן להבין את קץ במשמעותו המקראית הנפוצה, "סוף", ולהבין את המשפט כולו כתיאור של השעבוד השני שהתרחש בסוף תקופת המלוכה, כלומר בגלות בבל. לפי תפיסת מחבר המגילה, יזכור ה' את ירושלים בעתיד (שורה 19), ירושלים שהיא עכשיו חרבה או שנואה "כאשר היתה לפני הבנותה". דימנט מפרשת את המשפט המשועבד כהתייחסות לירושלים תחת שלטון דוד, כלומר לפני בניית המקדש.<sup>35</sup> אולם קשה לדעתי להצדיק את התיאור "שנואה" לעיר באותה תקופה. עדיף לראות בו תיאור של ירושלים בימי המחבר, לאחר "הבנותה": העיר עדיין שנואה כפי שהייתה "לפני הבנותה". אם חורבן המקדש בירושלים מסמל את המעמד השנוא של העיר, בעל המגילה כותב שגם לאחר שנבנו העיר והמקדש היא עדיין נחשבת ל"שנואה" – אפילו לאחר בניית ירושלים והמקדש בתקופת שיבת ציון, ישראל עדיין נחשבים למשועבדים בגלות. תפיסה דומה מופיעה בדניאל ט 24–27: על פיו, שבעים שנות עונש הגלות שירמיהו (כה 11; כט 10) ניבא עליהן לא הסתיימו בסוף גלות בבל, אלא ממשיכות "שְׁבַעִים שְׁבַעִים", עמוק אל תוך התקופה ההלניסטית. חיבורים נוספים מן הספרות היהודית מימי הבית השני, ובכללם חזון השבועות וחזון החיות בספר חנוך, וכן החיבור המכונה האפוקריפון של ירמיהו ממערה 4 בקומראן, גם הם תופסים את תקופת עונש הגלות שתיאר ירמיהו כתקופה ארוכה יותר משבעים שנה, הממשיכה עד העידן האסכטולוגי.<sup>36</sup>

אשר לשאלת המוצא הכיתתי של המגילה. דימנט מניחה שהמוטיב של "אור וחושך" במגילה לקוח מן העולם הרעיוני של כת קומראן, ובכך לדעתה נוצר חידוש ספרותי – שילוב בין תורת הקצים ובין התפיסות הדואליסטיות הידועות מקומראן. אך כאשר משווים את המגילה לקטע מן המכילתא, מתברר שהשימוש ב"אור וחושך" איננו כיתתי ואיננו משקף תפיסת עולם דואליסטית רחבה, אלא נובע מן השילוב של מסורת פרשנית עם הגישה של פרשנות אסכטולוגית המקשרת בין סיפור יציאת מצרים לגאולה העתידית. המוטיב נכלל בתיאור הישועה על הים מסיבות

35. שם, עמ' 44.

36. ראה קולינס 1993, עמ' 352–359; דימנט 2001, עמ' 113–115.

פרשניות בהקשר של הפסוק מספר שמות, ועל בסיס פרשנות זו נוספה עוד קומה של פרשנות, אסכטולוגית, הקושרת את סיפור יציאת מצרים לגאולת ירושלים לעתיד לבוא. אם כך, אין להניח כמובן מאליו את הייחוס הכיתתי של המגילה, שהרי הצמד "אור וחושך" כאן אינו נובע בהכרח מן הרעיונות הדואליסטיים הידועים של כת מדבר יהודה אלא אפשר לזהותו גם בטקסט לא כיתתי מאוחר יותר.

### קיצורים ביבליוגרפיים

אבישור תשל"ז = י' אבישור, סמיכות הנרדפים במליצה המקראית: דפוסי סגנון במליצת המקרא וגלגוליהם בספרות העברית (והארמית) הכתר-מקראית, ירושלים תשל"ז

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

בן-חיים תשל"ז = ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, ד, ירושלים תשל"ז  
בר-אשר תשס"ב = מ' בר-אשר, "על כמה לשונות בעברית של קומראן", לשוננו סד (תשס"ב), עמ' 31-7

J. Goldin, *The Song at the Sea*, New Haven 1971 = 1971 גולדין

D. Dimant, "The Qumran Manuscripts: Contents and = 1995

Significance", in idem and L. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness (STDJ 16)*, Leiden 1995, pp. 23-58

D. Dimant (ed.), "Apocryphon of Jeremiah", *Qumran Cave = 2001* 4.XXI. Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts (DJD 30), Oxford 2001, pp. 91-260

דימנט תשס"ג = ד' דימנט, "מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות מדבר יהודה (4Q462)", מגילות א (תשס"ג), עמ' 58-27  
דימנט תשס"ד = דבורה דימנט, "נוספות ל-4Q462", מגילות ב (תשס"ד), עמ' 189-187

D. Dimant, "Between Sectarian and Non-sectarian: The = 2005

Case of the 'Apocryphon of Joshua'", in E. Chazon, D. Dimant and R. Clements (eds.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran (STDJ 58)*, Leiden 2005, pp. 105-134

S. R. Driver, *The Book of Exodus* (The Cambridge Bible = 1911

for Schools and Colleges), Cambridge 1911

הופמן תשמ"ג = י' הופמן, יציאת מצרים באמונה המקראית, תל אביב תשמ"ג  
הנשקה תשנ"ט = ד' הנשקה, "לטיב זיקתו של התרגום המיוחס ליונתן למדרשי ההלכה: לפרשיות אמה עברייה", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 210-187

- Y. Zakovitch, "And You Shall Tell Your Son...": *The Concept of Exodus in the Bible*, Jerusalem 1991
- חכם תשנ"א = ע' חכם, ספר שמות (דעת מקרא), ירושלים תשנ"א
- טל תשנ"ד = א' טל (מהדיר), חמישה חומשי תורה לפי נוסח שומרון, תל אביב תשנ"ד
- יפת תשל"ז = ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית, ירושלים תשל"ז
- יצחקי תשמ"ה = א' יצחקי, "תרגום ירושלמי א ודבי ר' ישמעאל", סידרא א (תשמ"ה), עמ' 45–57
- כהנא תשס"ה = מ' כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה
- מאורי תשמ"ג = י' מאורי, "על יחסו של תרגום התורה המיוחס ליונתן בן עוזיאל למקורות ההלכה", תעודה ג (תשמ"ג), עמ' 235–250
- מאורי תשנ"ה = י' מאורי, תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים תשנ"ה
- M. Noth, *Exodus: A Commentary* (OTL 115), trans. from the German by J. S. Bowden, Philadelphia 1962
- סיגל תשס"ב = מ' סיגל, "כי אל דעות ה' ולא [קרי: ולן] נתכנו עללות' (שמ"א ב, ג): נוסח, פרשנות ותאולוגיה", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יג (תשס"ב), עמ' 83–95
- M. Segal, "Exodus 14:20: New Light on an Old Problem", *ZAW* 120 (2008), pp. 254–260
- M. Smith, "4Q462. 4QNarrative C", in M. Broshi et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XIV: Parabiblical Texts, Part 2* (DJD 19), Oxford 1995, pp. 195–209
- E. A. Speiser, "An Angelic 'Curse': Exodus 14:20", *JAOS* 80 (1960), pp. 198–200 [reprinted in idem, *Oriental and Biblical Studies: Collected Writings of E. A. Speiser*, ed. J. J. Finkelstein and M. Greenberg, Philadelphia 1967, pp. 106–112]
- A. von Gall, *Die Hebräische Pentateuch der Samaritaner*, = פון גאל 1914, Giessen 1914
- M. Pickup, "Eschatological Interpretation in Shirata", *The Annual of Rabbinic Judaism* 1 (1998), pp. 83–99
- M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, = פישבין 1985, Oxford 1985
- L. H. Feldman, *Judaean Antiquities 1–4: Translation and Commentary*, Leiden 2000

צדקה וצדקה תשכ"ד = א' צדקה ור' צדקה, חמשה חומשי תורה, נוסח יהודי נוסח שומרונני, ספר שמות, תל אביב תשכ"ד

קוגל תשנ"א = ג' קוגל, "מדרשים שנעתקו ממקומם", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ח (תשנ"א), עמ' 49–61

קוגל 1997 = J. Kugel, *The Bible as It Was*, Cambridge, Mass. 1997

קולינס 1993 = J. Collins, *Daniel* (Hermeneia), Minneapolis 1993

קיסטר 2000 = M. Kister, "Some Observations on Vocabulary and Style in the Dead Sea Scrolls", in T. Muraoka and J. F. Elwolde (eds.), *Diggers at the Well: Proceeding of the Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (STDJ 36), Leiden 2000, pp. 137–165

שנאן תשנ"ג = א' שנאן, תרגום ואגדה בו: האגדה בתרגום התורה הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל, ירושלים תשנ"ג

# איסור תפילה לטמאים בקומראן?

## יצחק פדר

ההתייחסות המקראית למושג הטומאה הייתה קרקע פורייה להתפתחות של מנהגים שונים בקרב קבוצות יהודיות בשלהי תקופת הבית השני.<sup>1</sup> בדרך כלל מושג זה מופיע במקרא בהקשר משפטי, בדמות כללי התנהגות המחייבים את ישראל. הקבוצות היהודיות בשלהי תקופת הבית השני אימצו את המורשת המקראית בנוגע לענייני טומאה וטהרה ואף הרחיבו אותה ואת חלותה לתחומי חיים נוספים, כגון התפילה. לפי התפיסה המקראית, המפגש המסוכן בין טומאה לקודש עלול לגרום לפורענויות חמורות ולהסתלקות כבוד ה'.<sup>2</sup> כדי למנוע תוצאות קשות מעין אלה אוסרת התורה על אנשים טמאים להתקרב למקום שהאל נוכח בו ולגעת בקודשים.<sup>3</sup> במקורות הנרטיביים שבמקרא גם מסופר על מקרים רבים שבהם טקסי טיהור שימשו הכנות הכרחיות לתאופניות ולמגע עם קודשים.<sup>4</sup> השקפה זו מושרשת עמוקות בתודעה של עם ישראל ומשפיעה על אופן תפיסתם של כל סוגי הקשר בין האדם לאל. וכך, כאשר האל מתגלה לישעיהו בן אמוץ, הנביא מגיב בבהלה: "אוי לי כי נדמיתי כי איש טמא שפתים אנכי ובתוך עם טמא שפתים אנכי ישב כי את המלך ה' צבאות ראו עיני" (ישעיהו ו 5).<sup>5</sup> הפסוק מעיד עד כמה יראתו של הנביא מפני האל קשורה להיותו טמא באופן זה או אחר.<sup>6</sup>

\* מאמר זה הוא עיבוד של סעיף מתוך עבודת מוסמך "הלכות הטמאים בטומאות הגוף במגילות מדבר יהודה ובספרות התנאית", שנערכה בהנחיית פרופ' אהרן שמש, באוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ו. תודתי נתונה לו על הנחייתו המסורה ועל הערותיו המועילות.

1. ראה רגב 2000, עמ' 177–186.
2. ראה למשל ויקרא טו 31; דברים כג 15; יחזקאל מג 7–9. אין בכך כדי להתעלם מדיני טומאה וטהרה שאינם קשורים לפולחן, אך לדעתי הם רלוונטיים פחות לנושא של מאמר זה. תפילה דומה לתחום הפולחן בכך שהיא יוצרת זיקה מידית לאל. לדיון על ההבחנה בין התחום הפולחני לתחום האישי בנוגע לדיני טהרה ראה מילגרם 1990, עמ' 83–89.
3. ראה למשל שמות ל 17–21; ויקרא יב 4; ז 19–21; במדבר ה 15; דברים כג 15.
4. ראה בראשית לה 2; שמות יט 10; שמואל א טו 5.
5. למשמעות הביטוי "טמא שפתים" ראה הורוביץ 1989, עמ' 41–50, 73–85.
6. אמנם, מתגובת האל בפסוק 7 ברור כי דברי הנביא משקפים גם את מודעותו לחטאים של ישראל. עם זאת, אין זה מקרי שברגע של חרדה יתרה מתייחס הנביא למצב הלקוי של האומה בלשון של טומאה.

מגילות ז (תשס"ט), עמ' 145–155

התורה אמנם אינה מתייחסת לתפילה בצורה נורמטיבית, אך אין זה מפתיע לגלות שהיו יהודים בשלהי תקופת הבית השני אשר טענו כי עמידה לפני האל בתפילה מחייבת טהרה גופנית. כבר בספר יהודית (יב 6–9) מסופר כי יהודית טבלה לפני התפילה.<sup>7</sup> נוסף על כך, בתקופת התנאים, וכנראה אף לפני כן, הייתה קבוצה שאחזה בדעה אשר לפיה אסור להזכיר את שם האל ללא טבילה. בתוספתא ידים (ב, כ) מסופר על "טובלי שחרין" המלגלים על הפרושים על שהם נוהגים לבטא את שם האל בזמן טומאתם:

אומרים טובלי שחרין: "קובלני עליכם פרושים שאתם מזכירים את השם בשחרית בלי טבילה". אומר פרושין: "קובלנו עליכם טובלי שחרין שאתם מזכירים את השם מן הגוף שיש בו טומאה".<sup>8</sup>

על אף העדר תקדים חוקי בכתובים, קבוצה זו לא היססה להפעיל שיקולים השאובים מעולם המושגים של המקרא בקובעה מגבלות על תפילה. בניגוד לחומרה הבלתי מתפשרת שדגלו בה טובלי השחרין, נקטו חז"ל גישה מתירנית יותר. החכמים לא החילו את הדרישה לטהרה גופנית על התפילה בציבור בבית הכנסת, כפי שעולה מהמשנה בנגעים יג, יב, המתארת מצורע הבא לבית כנסת: "עושין לו מחיצה גבוהה עשרה טפחים" וכו'. בהמשך דברינו יתברר כי הוא הדין במתפלל ביחידות.

אמנם, חז"ל הטילו איסורים על בעלי קרי בנוגע לתפילה ותלמוד תורה,<sup>9</sup> אך התלמודים מנמקים את ה"תקנה" כמנגנון שמטרתו לחזק תלמוד תורה. למשל, האמורא ר' חייא בר ווא מסביר: "כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא מפני תלמוד שאם אתה אומר לו שהוא מותר אף הוא אומר אני אלך ואעשה צרכי ובא ושונה כל צורכו",<sup>10</sup> ומתוך שאתה אומר אסור הוא בא ושונה כל צורכו" (ירושלמי ברכות ג, ד [ו ע"ג]). על אף הקושי שבנוסח, ניתן לפרש את המימרה כדלקמן. התקנה מיועדת לכן תורה המאמין בתפיסה המוטעית כי עיסוקו התכוף ביחסי

7. מקור הטומאה כאן אינו ברור. לאפשרויות השונות ראה מור 1985, עמ' 219.

8. הגרסה על פי כ"י וינה; מצוטט על ידי ליברמן תרצ"ט, עמ' 160. וראה פירוש ר' שמשון משאנץ למשנה בסוף מסכת ידיים. השווה מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 684. ליברמן מפנה לאזכורים נוספים המתייחסים לדעתו לקבוצה זו בספרות התלמודית, למשל בבלי ברכות כב ע"א וירושלמי ברכות ג, ד (ו ע"ג), ובמקורות יווניים ולטיניים.

9. ראה משנה ברכות ג, ד-ה; בבלי ברכות כ ע"ב – כב ע"א; ירושלמי ברכות ג, ד (ו ע"ב-ע"ד). לעדויות על אודות המנהג לאסור תפילה בבתי קברות ראה בבלי ברכות יד ע"ב; ירושלמי ב, ג (ד ע"ג); ירושלמי מועד קטן ג, ה (פג ע"א); מסכת שמחות יג, ד. ייתכן שמנהג זה נובע מחשש לטומאת מת. עם זאת, דומה שהחכמים התירו תפילה לקבוצות אחרות של טמאים. ראה את המקורות המצוינים בהערה הקודמת. השווה אלון תשי"ז, עמ' 148 ואילך.

10. התיקון "ובא ויאני שונה כל צורכו" נראה בעיניי, אך אין לו אסמכתא בעדויות הנוסח.

אישות לא יפגע ברמת לימודו. הטרחה הנוספת של טבילת בעל קרי תביא אותו לוותר על תשמיש המיטה לטובת תלמוד תורה. כעין זו הבבלי מסביר: "שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים" (ברכות כב ע"א).<sup>11</sup> חשוב להדגיש כי תקנה זו לא חלה על סוגים אחרים של טמאים, כפי שעולה מתוספתא ברכות ב, 12: "הזבין והזבות והנדות והיולדות מותרין לקרות בתורה בנביאים ובכתובים ולשנות במשנה במדרש בהלכות ובאגדות, ובעלי קריין אסורין בכולן".<sup>12</sup> אמנם, המקור הזה מתייחס רק לתלמוד תורה ולא לתפילה.<sup>13</sup> עם זאת, מאחר ש"תקנת בעל קרי" קשורה בעיקר לתלמוד תורה,<sup>14</sup> סביר להניח כי מותר לטמאים הללו גם להתפלל.

מהמקורות הללו מתברר כי איסור התפילה של בעלי קרי אינו נובע מהצורך להיטהרות כשהוא לעצמו. אלא כנראה שבמקרה זה אימצו החכמים מנהגי טבילה עממיים כדי לסגל אותם למטרותיהם בהנהגת הציבור. על רקע ריבוי הדעות בתקופה זו, מן הראוי לבחון את היחס של אנשי כת קומראן לתפילה של טמאים. באחדים ממחקריו טוען יוסף באומגרטן שבמגילות יש רמזים לכך שכת קומראן אסרה על הטמאים להתפלל. לכאורה, לא ייפלא הדבר, שכן יש בכתבים ההלכתיים של קומראן דוגמאות רבות לחומרות שמטרתן להרחיק את הטמא מתחום הקודש.<sup>15</sup>

11. מדבריו של ר' יעקב בר אבון בירושלמי ברכות ג, ד (ו ע"ג) משתמע כי התקנה אינה שייכת לתפילה או לתלמוד תורה אלא לאכילה: "שלא יהו ישראל כתרנגולין הללו משמש מיטתו ועולה ויורד ואוכל". כך סבור אלון תשי"ז, עמ' 150. כדי להתאים מקור זה למקורות האחרים מציע גינצבורג (1971, עמ' 232) תיקונים טקסטואליים אחדים, אך אין להם בסיס בעדויות נוסח. מכל מקום, אין צורך לתקן את הטקסט. ניתן לפרש את המשל כלקוני, והכוונה כך: לא ראוי לבן תורה ללכת מתשמיש לתלמוד תורה כתרנגול הרץ מתשמיש לאכילה. המקבילה בבבלי מחזקת את הפירוש הזה. הבבלי מזכיר מימרה זו כמסורת ארץ-ישראלית ומציגה בפרפרזה: "שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים" (ברכות כב ע"א). הניסוח בבבלי מסלק את עמימות המימרה המקורית בכך שהוא מתרכז בתכלית היסודית: שתלמידי חכמים לא יהיו כתרנגולים. נמצאנו לומדים שהירושלמי מציג רק את המשל ולא את הנמשל. יוצא מכך שהמקור הזה אכן דן בתלמוד תורה.

12. מהדורת ליברמן, עמ' 8.

13. אשר לדעת ר' יוסי המופיעה בהמשך התוספתא – "שונה הוא בהלכות הרגילות, ובלבד שלא יציע את המשנה" – דומה כי יש לפרש את הלשון רגילות כמתייחסת להלכות תשמיש. כלומר, מותר לבעל קרי לעסוק בדיני תשמיש כשם שמתירים לאבל לעסוק בדיני אבלות. ראה נאה תשנ"ו, עמ' 235–236.

14. בהקשר זה אפשר לציין כי לדעת הרמב"ם, תקנת בעל קרי בקשר לתפילה הייתה תולדה משנית של התקנה המקורית הנוגעת לתלמוד תורה בלבד. ראה הלכות תפילה ד, ד; השווה את דברי כסף משנה שם. ייתכן שתוספתא זו, המתייחסת לתלמוד תורה בלבד, שימשה בסיס לדעה זו, אם כי סברה זו מעלה קשיים מסוימים.

15. לדוגמאות ראה מאיר 2001, עמ' 100 ואילך.

אולם כפי שיוצג במאמר זה, עיון מחודש במקורות, שבאומגרטן ביסס עליהם את שיטתו, יוביל אותנו למסקנה הפוכה, היינו שחכמי הכת לא ראו שום פסול בתפילת טמאים, וזאת בניגוד לדעה שגובשה במחקר על אודות המגמה המחמירה של הכת בענייני טומאה. בסוף המאמר תידון התפיסה התאולוגית המשתקפת בגישה הלכתית זו.

באומגרטן מצא רמזים לתפיסה זו במגילה 4Q512 המתארת את תהליך ההיטהרות ואת הליטורגיה המלווה אותו. הוא משחזר כדלקמן:

#### 11 4Q512 (טור X בשיחזורו של בייה)

שוליים עליונים

- 1 [זוכ טמאתו ]
- 2 [ל<sup>1</sup> ]

#### 12 4Q512 (המשך טור X בשיחזורו של בייה)

- 1 [ ] [ ] [ ] [ ] [ ]
- 2 [ובמילא] ל<sup>2</sup> לו שבעת ימי טה<sup>3</sup>רת
- 3 [ ] [ ] כבס בגדיו ב<sup>4</sup>מים ורחץ את בשרו
- 4 וכסה את בגדיו וברך על<sup>5</sup> עומדו
- 5 אל ישר<sup>6</sup>א[א] ל<sup>7</sup>

כדי לעמוד על פירושו הנכון של הקטע הזה, מן הראוי להשוותו לקטע אחר באותה מגילה:

#### 27 4Q512 (מטור VIII בשיחזורו של בייה)

- 1 [ו] ב<sup>8</sup>מ<sup>9</sup>ל<sup>10</sup>א<sup>11</sup>ת
- 2 [ורחץ את] בשרו<sup>12</sup> וכ<sup>13</sup>סה את בגדיו
- 3 [וברך על עומדו].<sup>17</sup>

קטעים אלה עוסקים כנראה בטבילתו של הזב ביום השביעי. לפיהם המיטהר מכסה את עצמו בכגדיו ומברך מיד לאחר שהוא עולה מהמים. אפשר לפרש את הביטוי "על עומדו" בשתי דרכים: "במקומו" או "עם עלייתו [מהמים]", אך לפי שני הפירושים כוונת ההוראה היא שיש לברך לאלתר.<sup>18</sup> החובה להתכסות נובעת מן

16. באומגרטן 1992, עמ' 201–202. באומגרטן מתקן כאן את השחזור של בייה 1982, עמ' 270. השווה גם לוח 38, שם. הביטוי "וברך על עומדו" מופיע פעמים רבות במגילות בצורה זו או בניסוח דומה, למשל במגילת מלחמת בני אור ובני חושך יג 1: "וברכו על עומדם את אל ישראל" (ידין 1955, עמ' 332).

17. בייה, שם, עמ' 267 ולוח 38, עם תיקוני באומגרטן 1992, עמ' 202.

18. ראה נחמיה יג 11; דניאל ח 18, י 11; דברי הימים ב ל 16, לד 31, לה 10. כפי שמזכיר



התפיסה הגורסת שאסור להזכיר את שם האל בעירום. מתוך סדר הדברים בקטעים הללו, אשר לפיו מברכים רק בסוף תהליך הטהרה, מסיק באומגרטן שלפי ההלכה הקומראנית יש איסור לברך במצב של טומאה. אולם קטע אחר של מגילה 4Q512, המתאר את תהליך ההיטהרות מטומאת מת, מציג לפנינו תמונה מורכבת יותר:

4Q512 1-6 (טור XII בשיחזורו של בייה)

- 1 וּבִיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי [ וּבַרְךָ וְעֵנָה וְאִמְרָה בְּרוּךְ ]
- 2 [אֲתָהּ] אֵל יִשְׂרָאֵל [אֲשֶׁר צִוִּיתָה לְטַמְאֵי עַ] [תִּים לְהַטְהִיר מִן] [נִדְתָּ]
- 3 [ ] [נֶפֶשׁ בְּכַפּוֹן] [רִי רְצוֹנָה] [אֲפֹרָה קוֹדֵשׁ] [ ]
- 4 כָּבֹד [חֹם בְּמִי דֹכָן] [י<sup>19</sup>] [לְבַלְיָחוֹת עוֹלָם]
- 5 וּמִי רָחֵץ לְהַטְהִיר עֲתִים] [בְּגִדֵּי וְאַחֲרָיִם יוֹזוּ עֲלֵינוּ]
- 6 אֵת מִימֵי לְהַטְהִיר וְאֵת כּוֹל] [ ]
- 7 וְאַחֲרָיִם [וְזוֹתוֹ אֵת מִימֵי] הַזֶּה יִבְרַךְ וְעֵנָה וְאִמְרָה בְּרוּךְ [אֲתָהּ]
- 8 אֵל יִשְׂרָאֵל] אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ] <sup>20</sup>[

אפשר לזהות את הרעיון המרכזי בקטע זה מתוך השוואתו למגילות נוספות. אזכורו של היום השלישי בשורה הראשונה מרמז כנראה על כך כי מדובר כאן באותו תהליך היטהרות מטומאת מת המתואר במגילת המקדש, אשר לפיו המיטהר צריך לטבול ביום הראשון, ביום השלישי וביום השביעי:

וְאָדָם כִּי יָמוּת בְּעֵרִיכְמָה כּוֹל בֵּית אֲשֶׁר יָמוּת בּוֹ הַמֵּת יִטְמָא שְׁבַעַת יָמִים (מגילת המקדש, מט 5-6).

וְכוֹל אֲשֶׁר בָּא אֶל הַבַּיִת יִרְחֹץ בְּמִים וַיִּכְבֶּס בְּגָדָיו בְּיוֹם הָרִאשׁוֹן וּבְיוֹם הַשְּׁלִישִׁי יִזוּ עֲלֵיהֶמָּה מִי נָדָה וַיִּרְחֲצוּ וַיִּכְבְּסוּ סִלְמוֹתֶיהָ וְאֵת הַכֵּלִים אֲשֶׁר בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ וּבְיוֹם הַשְּׁבִיעִי יִזוּ שְׁנֵית וַיִּרְחֲצוּ וַיִּכְבְּסוּ בְּגִדֵּיהֶמָּה וְכִלְיֵיהֶמָּה וַיִּטְהֲרוּ לְעֶרְבַּ מִהֵמָּה (שם, 17-21).<sup>21</sup>

השוואה למגילה 4Q414, המקבילה ל-4Q512, הן מבחינת הלשון הן מבחינת

באומגרטן (1992, עמ' 202), יוסיפוס כותב שהאיסיים התרחצו בבגדיהם (מלחמת היהודים ב 161). עם זאת, ייתכן שבכוונתן של המגילות לומר שהוא מכסה את עצמו כאשר הוא עולה מהמים. ראה גם בירנבריס תשס"ג, עמ' 361-362, והערה 12. לא השתכנעתי מניסיונו של באומגרטן (שם) להראות כי יש במקור זה זיקה לסיפורי אגדה מספרות הבית השני, ולפיהם מברך אדם כאשר הוא מכוסה עד צוואר.

19. הפענוח של תחילת שורה זו קשה ביותר.

20. בייה 1982, עמ' 272 ולוח 36, עם תיקוני באומגרטן 1992.

21. קימרן 1996, עמ' 71.

התוכן,<sup>22</sup> מחזקת את הנחתנו כי 4Q512 משקפת את שיטת הטבילות הנזכרת במגילת המקדש.<sup>23</sup> במגילה 2 ii 4Q414 כתוב:<sup>24</sup>

- 1 וְתִטְהָרְנוּ לַחֻקֵּי קֹדֶשׁ] כה
- 2 לראשון לשלישי ולשביעי
- 3 באמת בריתכ]ה
- 4 להטהר מטמאת]
- 5 ואחר יבוא במים] ורחץ את בשרו וברך
- 6 וענה ואמר ברוך א[תה אל ישראל [

לפי השחזור המסתבר של אסתר אשל, השורה השנייה עוסקת בטבילות שטובלים ביום הראשון, ביום השלישי וביום השביעי. מכאן יש להסיק כי לפנינו נוסח של ליטורגיה המיועדת לאיש המיטהר מטומאת המת.

נחזור לקטע במגילה 4Q512. אפשר לקבוע בבטחה כי השורה הראשונה פותחת בנוסח של ברכה הנאמרת אחרי הטבילה ביום השלישי, דבר שמערער את טענתו של באומגרטן מן היסוד. לדידו, הסיבה שהמיטהר מברך רק אחרי טבילתו היא שאסור לטמא לברך כלל ועיקר. ברם, כפי שראינו, מותר לטמא לברך כבר ביום השלישי. לכן עלינו להסביר בדרך אחרת את סדר ההתנהלות, היינו הטבילה לפני הברכה. אפשר להבין את סדר הפעולות מעיון בתוכן הברכות. חנן בירנבוים הראה שבברכות הללו גלומה הודיה לאל על מתן האפשרות לצאת מטומאה לטהרה. לדעתו, חכמי הכת דגלו בתפיסה הגורסת שטומאה היא חלק בלתי נפרד מן האדם, בהיותו בשר ודם. על כן הם תפסו את האפשרות להיטהר כשחרור זמני של האדם ממצבו השפל: "תפיסה זו בדבר טומאתו של האדם באשר הוא אדם הובילה לכך שתהליך הטהרה נתפס כחסד אלוהי וכפעולה שלמעלה מגדר הטבע, שהרי בכוח הטבילה מתגבר האדם על טבעו הגשמי והופך טהור".<sup>25</sup>

תפיסה זו עולה במפורש מנוסח הברכות נשוא דיוננו. במגילה 4Q512 למשל אנו מוצאים: "וברך וענ[ה] ואמר ברוך אתה [אל ישראל אשר] / [הצלתני מכו]ל פשעי ותטהרתני מערות נדה" (9–8 vii 32–29 4Q512).<sup>26</sup> כך גם במגילה 13 4Q414:<sup>27</sup>

- 1 כִּי־אֵתָה עֲשִׂיתָה אֲתִי עֲ[
- 2 רָצוֹנ]כָּה לְהִטְהָר לַפְּנִיכָה [

22. אשל 1999, עמ' 136–137.

23. שם, עמ' 136–139, והערה 7.

24. שם, עמ' 141 ולוח 11.

25. בירנבוים תשס"ג, עמ' 364. ראו גם שם, עמ' 364–366.

26. בייה 1982, עמ' 265, ולוח 40.

27. אשל 1999, עמ' 146–147 ולוח 12.

- 3 וְהָקֵם לוֹ חוֹק כְּפוּר [ ]  
 4 וְלִהְיוֹת בְּטֹהַר צִדִּיק [ ]  
 5 וְרָחֵץ בַּמִּים וְהִזָּה עָלָי [ ]  
 6 [ ] תָּם וְאַחֵר יָשׁוּב [ ]  
 7 מִטֹּהַר עָמוּ בְּמִימֵי רוּחָן [ ]

בטקסטים אלה בולטת באופן מובהק מטרתם להודות לאל על האפשרות להיטהר. לאור זאת אפשר להסביר גם את עיתויה של הברכה לאחר הטבילה ולא לפניו. לו הייתה זו "ברכת המצוות" היינו מצפים שהיא תיאמר לפני הטבילה. ברם, לאור הסברו של בירנבוים, אשר לפיו מטרת הברכה היא הודיה על הטהרה, ניתן להבין את עיתויה של הברכה אחרי הטבילה כביטוי הלכתי מדויק למטרה זו. העמדה ההלכתית שהטומאה אינה מעכבת את התפילה עולה גם מטקסט נוסף – <sup>a</sup>4QTohora 4Q274). מגילה זו דנה באיסורי אכילה הנובעים מתוספת טומאה הנגרמת כאשר אדם שהיה כבר טמא נדבק בטומאה מסוג חמור יותר.<sup>28</sup> בטקסט של 4Q274 1 i נאמר:<sup>29</sup>

- 1 יחל להפיל את תחנונו משכב יג[ו]ן ישכ[ב]ו מושב אנחה ישב בדד לכול  
 הטמאים ישב ורחוק מן  
 2 הטהרה שחים עשרה באמה בברו אליו ומערב צפון לכול בית מושב ישב  
 רחוק כמדה הזות  
 3 איש מכול הטמאים [אש]ר יגע[ו] בו ורחץ במים ויכבס בגדיו ואחר יואכל כי  
 הוא אשר אמר טמא טמא  
 4 יקרא כול ימי היות [בו הנ]גע...

לפני שנדון במחלוקת בין החוקרים על אודות זיהויו המדויק של נושא הקטע, ניתן לומר באופן המוסכם על הכול כי הוא עוסק בחובה להרחיק איש הטמא בטומאה חמורה כדי שהוא לא יטמא ב"תוספת טומאה" אנשים הטמאים בסוגים קלים יותר של טומאה. בשחזורו את השורה הראשונה מוסיף באומגרטן את המילית אל לתחילת המגילה: "[אל] יחל להפיל את תחנונו משכב יג[ו]ן ישכ[ב]ו מושב אנחה ישב בדד לכול הטמאים ישב".<sup>30</sup> לפי שיטתו, משפט זה, המתייחס לדעתו לזב, קובע כי אסור לטמא להתפלל.<sup>31</sup> אך הצעה זו קשה.<sup>32</sup> לשיטתו, היינו מצפים שבהמשך הטקסט,

28. באומגרטן (1995) ומילגרם (1995) פרסמו ביאורים למגילה זו באותו כרך. לאחר מכן פרסם באומגרטן (1999) את המהדורה המלאה של המגילה.  
 29. באומגרטן 1999, עמ' 100.  
 30. שם.  
 31. שם, עמ' 102.  
 32. מבחינה תחריית יש לקבל את הנחתו של באומגרטן כי המשפט אינו פותח במילה יחל. עם זאת, יש אפשרויות רבות להשלמת החסר.

בשלב מסוים של תהליך ההיטהרות, יתייחס המחבר להיתר המחודש של המיטהרה להתפלל, כמו שהוא עושה בנוגע להיתר לאכול אחרי הטבילה. כך נאמר בעניין זה: "איש מכול הטמאים [אש]ר [יגע] בו ורחץ במים ויכבס בגדיו ואחר יואכל".<sup>33</sup> כלומר, אם המחבר קובע מתחילה "אל יחל", מתי הזמן שבו "יחל"?<sup>34</sup> אשר לפירוש המדויק של הקטע – באומגרטן ומילגרונס חלוקים. הראשון סבור שעניינו דין הזב, והאחרון טוען שנושא הקטע הוא המצורע. דעתי נוטה לקבל את דברי מילגרונס.<sup>35</sup> לפי פירושו של מילגרונס, הכוונה של המשפט הראשון של הקטע היא להורות למצורע שיתחנן לפני ה' ויבקש מחילה על החטאים שבגללם לקה בצרעת.<sup>36</sup> אין אפוא להוסיף על הטקסט אלא יש לפרשו כפי שהוא לפנינו, וכוונתו לזרז את המצורע להתחנן לאל שיצילו מטומאתו. לפי זה אין כל הגבלה על תפילת האיש הטמא, שהרי אם המגילה מתירה למצורע להתפלל, אף שטומאתו היא החמורה ביותר,<sup>37</sup> יתר הטמאים לא כל שכן! לסיכום, אין סיבה להניח כי בהלכה של המגילות יש איסור על הטמאים להתפלל. אדרבה, קיימת עדות לכך שטמא אמור לברך במשך תהליך היטהרותו. ככל הנראה הגיע באומגרטן למסקנתו מרחיקת הלכת מתוך היקש מוטעה לברכות המצוות,

33. כמו כן, בשורה 5 נאמר: "והזהב דם לשבעת הימים אל תגע בזב ובכול כלי [א]שר יגע בו הזב ויש[כב] עליו או אשר ישב עליו ואם נגעה תכבס בגדיה ורחצה ואחר תוכל".
34. אפילו אם נניח כי המגילה מתייחסת ל"צרעת ממארת" (ויקרא יג 51–52; יד 44), שהיא בדרך כלל מחלה סופנית, לשיטתו של באומגרטן היינו מצפים לניסוח המביע איסור מוחלט ולא למילים "אל יחל" המצביעות על איסור זמני.
35. ראה מילגרונס 1995, עמ' 61. ראשית, אם נניח כי מדובר במצורע, אפשר להבין בקלות את חומרת הדינים שחלים עליו על פי הטקסט. שנית, המילה בדד מזכירה את ויקרא יג 46 "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו", האמור במצורע. זאת ועוד, המשפט שבהמשך: "הוא אשר אמר טמא טמא יקרא כול ימי היו[ת] בו [ה]נ[ג]ע" (שורות 3–4; שחזור על פי מילגרונס, שם, עמ' 6) מבוסס על הפסוק "והצורע אשר בו הנגע בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע ועל שפם יעטה וטמא טמא יקרא" (ויקרא יג 45). נוסף על כך, הצירוף המקראי יגון ואנחה (השווה ישעיהו לה 10 = נא 11; תהלים לא 11) מתאים ביותר לתאר את התנהגות המצורע לאור העובדה שהתורה מייחסת לו מנהגי אבלות: "בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע ועל שפם יעטה" (ויקרא יג 45). על מעטה שפם כסימן אבלות ראה יחזקאל כד 17, 22. לבסוף, לאור מקראות רבים, המציגים צרעת כעונש אלוהי (למשל במדבר יב 10; דברים כח 27; מלכים ב ה 27; דברי הימים ב כו 18–21), ייתכן שהמילים הראשונות של הטקסט, "יחל להפיל את תחנונו", המעמידות דרישה לפייס את האל, תומכות בהשערה שמדובר במצורע.
36. מילגרונס, שם, עמ' 61.
37. לא ניתן להרחיב כאן את הדיון בנושא. עם זאת, ראוי לציין כי הרתיעה מתוספת טומאה, המבוססת על התפיסה שטמאים יכולים להיטמא על ידי טומאה מסוג חמור יותר, הכריחה את המחבר להציג היררכיה של סוגי טומאה על פי חומרתם. לפי מערכת זו הצרעת היא הטומאה הגופנית החמורה ביותר. לפיכך נאמר בשורה 3: "איש מכול הטמאים [אש]ר [יגע] בו ורחץ במים", שהרי בכוחו של המצורע לטמא את כל יתר סוגי הטמאים.

שחז"ל קבעו את זמן אמירתן להיות לפני המעשה. מתוך הנחה זו נאלץ באומגרטן להסביר את הברכה הנאמרת רק אחרי הטבילה בכך שאסור היה לברך במשך ימי הטומאה.

כפי שראינו, המגילות לא רק מתירות תפילה לטמאים אלא אף מצוות עליהם להודות לאל כבר בשלבים הראשונים להיטהרותם ומדרבנות את המצורע להתפלל עוד בימי טומאתו.

למעשה, בניגוד לתחושה הראשונית, אין בגישה המתירה לטמאים להתפלל משום חידוש. החלתם של דיני טומאה על תפילה הוא מעשה מלאכותי למדי, שהרי התורה אינה מחייבת את הרחקתם של טמאים אלא רק בנוגע למקדש ולקודשיו, המייצגים את הנוכחות האלוהית בעולם הארצי. אין שום סיבה ללמוד מכאן שהטומאה מגבילה את יכולתו של האדם ליצור קשר מילולי, היינו בעזרת התפילה, עם האל השוכן בשמים. הרי התפילה מעצם מהותה אינה מוגבלת בשום מגבלות גשמיות. הרעיון הזה מגולם בתפילתו של שלמה: "ושמעת אל תחנו עבדך ועמך ישראל אשר יתפללו אל המקום הזה ואתה תשמע אל מקום שבתך אל השמים ושמעת וסלחת" (מלכים א ח 30).

עם זאת, לאור המגמה המוכרת של המגילות להחמיר ביחס לדיני טומאה וטהרה, ניתן היה לשער שהעמדה הקומראנית תהיה זהה לזו של טובלי השחרין ושל אחרים שהורו איסור. כמו כן, לאור התפיסה הרווחת בדברי חז"ל, המשווה ומקבילה את התפילה הממוסדת לעבודה בבית המקדש,<sup>38</sup> ניתן היה לחשוב שהחכמים יחילו את מנהגי הטהרה מתחום המקדש על התפילה בצורה אנלוגית. אך עובדה היא שהחכמים נמנעו מלהתייחס לדיני הפולחן כבניין אב לעניין התפילה.

בסופו של דבר, דומה שהגישה של אנשי הכת ושל חז"ל בנושא משקפת בצורה נאמנה יותר את טיב היחסים בין ה' לעם ישראל, כפי שהם מתוארים במקרא. ככל הנראה, מאחורי ההיתר ההלכתי של תפילת טמאים מסתתרת השקפה, הגורסת שהאל מוחל על כבודו כדי שבני בריתו יוכלו להתקרב אליו ללא תנאי. תפיסה זו גלומה בויקרא טז 15, המציג את תכליתם של טקסי הטיהור ביום הכיפורים: "וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם". כמתואר בפסוק זה, אף ביחס למשכנו הארצי, "מתפשר" האל על שלמות האידאל של הרחקת טומאה כדי לאפשר המשך שהייתו בקרב עם ישראל. על כן הספרא אחרי מות ד, ה על ויקרא טז 16 מבליט את פשוטו של מקרא: "השוכן בתוך טומאתם" – אף על פי שהם טמאים שכינה ביניהם".<sup>39</sup>

38. ראה למשל תרגום יונתן ליחזקאל יא 16; בבלי ברכות כו ע"ב.

39. מהדורת ויס, פא ע"ב.

### קיצורים ביבליוגרפיים

- אלון תשי"ז = ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל אביב תשי"ז  
 E. Eshel, "4Q414", in J. M. Baumgarten et al. (eds.), = 1999 אשל  
*Qumran Cave 4. XXV: Halakhic Texts (DJD 35)*, Oxford 1999, pp.  
 135–154
- J. M. Baumgarten, "The Purification Rituals in DJD 7", = 1992 באומגרטן  
 in D. Dimant and U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty  
 Years of Research*, Jerusalem 1992, pp. 199–209
- J. M. Baumgarten, "The Laws about Fluxes in = 1995 באומגרטן  
 4QTohora(a) (4Q274)", in D. Dimant and L. H. Schiffman (eds.),  
*Time to Prepare the Way in the Wilderness (STDJ 16)*, Leiden 1995,  
 pp. 1–8
- J. M. Baumgarten, "4QTohorot A", in J. M. Baumgarten = 1999 באומגרטן  
 et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XXV: Halakhic Texts (DJD 35)*, Oxford  
 1999, pp. 99–109
- M. Baillet, *Qumrân Grotte 4.III: 4Q482–4Q520 (DJD 7)*, = 1982 בייה  
 Oxford 1982
- בירנבוים תשס"ג = ח' בירנבוים, "כי טמא בכל עוברי דברו"; חטא וטומאה  
 במגילות קומראן", ציון סח (תשס"ג), עמ' 366–359
- גינצבורג 1971 = ל' גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, ב, ניו יורק 1971
- V. Hurowitz, "Isaiah's Impure Lips and Their Purification = 1989 הורוביץ  
 in Light of Akkadian Sources", *HUCA* 60 (1989), pp. 39–89
- ידין 1955 = י' ידין, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך: ממגילות מדבר יהודה,  
 מבוא, השלמות ופירוש, ירושלים 1955
- ליברמן תרצ"ט = שאול ליברמן, תוספת ראשונים, ד, ירושלים תרצ"ט
- J. Maier, "Purity at Qumran: Cultic and Domestic", in A. J. = 2001 מאיר  
 Avery-Peck et al. (eds.), *Judaism in Late Antiquity*, Part 5, Vol. 1,  
 Leiden 2001, pp. 91–124
- C. A. Moore, *Judith: A New Translation with Introduction and = 1985 מור  
 Commentary (AB)*, New York 1985
- J. Milgrom, "The Scriptural Foundations and Deviations = 1990 מילגרום  
 in the Laws of Purity of the Temple Scroll", in L. H. Schiffman (ed.),  
*Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, Sheffield 1990, pp.  
 83–99
- J. Milgrom, "4QThrA1: An Unpublished Fragment on = 1995 מילגרום

- Purities", in D. Dimant and L. H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness* (STDJ 16), Leiden 1995, pp. 59–68
- נאה תשנ"ו = ש' נאה, "הרגל מצווה", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 231–236
- E. Qimron, *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstructions*, Beer Sheva and Jerusalem 1996
- E. Regev, "Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism", *JSJ* 31 (2000), pp. 176–202

## נגלות ונסתרות: התגלות נמשכת בתחומי החכמה והחוק

שני צורף (ברין)

אחד מן השימושים המרכזיים שעושות מגילות קומראן במונחים מקראיים הוא בצמד המילים נגלות ונסתרות, הלקוח מלשון דברים כט 28: "הנסתרת לה' אלהינו והנגלת לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת". חוקרי מגילות קומראן סוברים שהמילים נגלות ונסתרות שימשו בכתבי הכת מונחים טכניים. מקובל להניח שאנשי היחד השתמשו במונחים הללו כדי להבחין בין חוקים המפורשים בתורה ובין חוקים סמויים שהיו ידועים רק לחברי הכת.<sup>1</sup> אולם רוב חוקרי קומראן לא נתנו את דעתם לעובדה שהמילים אינן חד-משמעיות בלשון הכיתית, שכן הן מופיעות בחיבורים מסוגים שונים במובנים שונים, כל פעם בהתאם לסוגה של אותו הטקסט. בשנים האחרונות העירו קימרון,<sup>2</sup> אנדרסון,<sup>3</sup> שמש וורמן<sup>4</sup> על המשמעויות של נגלות ונסתרות במגילות.

הקושי הבולט ביותר בדברים כט 28 נובע מהעובדה שנושאי המשפט הם שמות תואר מועצמים, ולכן אי-אפשר להכריע מה בדיוק "נסתר" או "נגלה".<sup>5</sup> האם הכוונה לתחום המעשה, לחוקים שיש לשמור ולקיים או לפרטי חכמה המיועדים לאל או לבני אדם? הפרשנים ניסו לענות על שאלה זו על סמך ההקשר הרחב של

\* גרסה קודמת של המאמר הוצגה בכנס השנתי של ה-SBL בפילדלפיה ב-2005, ובסימפוזיון של החוג למקרא באוניברסיטה העברית בירושלים ביוני 2006. המחקר מומן על ידי קרן ידי הנדיב של משפחת רוטשילד ועל ידי אוניברסיטת סידני. אני מודה לפרופ' מיכאל סטון, פרופ' חנן אשל, ד"ר מתיו גוף, נועם מזרחי ועידן דרשוביץ על הערותיהם המועילות בשלבי הכתיבה השונים.

1. ראה שיפמן 1995, עמ' 247, והספרות המצוטטת שם, ובמיוחד וידר 1962; שיפמן 1975, עמ' 22-32; הנ"ל 1993, עמ' 45-53. ראה גם ליכט תשכ"ה, עמ' 132; באומגרטן 1977, עמ' 30-35; דייוויס 1983, עמ' 80-87.
2. קימרון תש"ן.
3. אנדרסון 1995. ראה גם הנ"ל 1994; הנ"ל 1998.
4. שמש וורמן תשנ"ז; הנ"ל 1998.
5. ויינפלד (1992, עמ' 63-64 הערה 5) מציע לקרוא את המילים הנסתרת והנגלת ביחיד, ולא לפי ניקוד הרבות בנוסח המסורה. להופעת שמות עצם קיבוציים במין נקבה ראה זיאון-מוראוקה 2006, סעיף 136; בן אשר 1978.

מגילות ז (תשס"ט), עמ' 157-190



הקטע, שמסופר בו על הברית בין האל לישראל המניעה תהליך של חטא-גלות-שיבה.<sup>6</sup> דברים כט 28 ממוקם בין קטע המאיים בפורענות העתידה ליפול על דור שיחטא (דברים כח טו-סט) ובין הבטחה לשיבת העם לארצו לאחר החורבן והגלות (דברים ל).

בפרשנות הקדומה לפסוק הנדון אפשר להבחין בשני זרמים עיקריים, שהם למעשה שלושה: פירוש תיאולוגי הקשור לחכמה ופירוש הלכתי הקשור לדיני עונשין, וביניהם נמצא הפירוש ה"כיתתי" שהוזכר בראשית דברינו.<sup>7</sup> כלומר, יש פרשנים קדומים שהבינו שנושא הפסוק הוא הסוד ונגישותם המוגבלת של בני האדם אליו,<sup>8</sup> ויש שראו בפסוק הגדרת תחומים של אחראיות משפטית של האל ושל בני האדם. בין הגישות הללו נמצאת ההבנה שהפסוק עוסק בהתגלות הלכתית. לפני פרסום המאמרים שהוזכרו לעיל היה מקובל סיווג קצת שונה ביחס לפרשנות היהודית הקדומה של הפסוק. ההנחה המקובלת במחקר הייתה שחז"ל הגדירו את הנסתרות כחטאים שנעשו בסתר ואת התגלות כחטאים שנעשו בגלוי,<sup>9</sup> ואילו אנשי כת קומראן הבחינו בין ההלכות התגלות שנובעו מאז ומעולם לכל ישראל ובין הנסתרות שנגלו רק להם בתהליך התגלות מדורג. תמונה זו השתנתה בעקבות המחקרים החדשים. מצד אחד, קימרון מראה שגם במגילות קומראן השתמשו במונחים נגלה ונסתר כדי להבחין בין שני סוגי חטאים (בטקסטים הכיתתיים ההבחנה היא בין חטאים "ביד רמה" ל"שגגה"). מצד אחר, שמש וורמן מראים שגם אצל חז"ל המונחים מציינים התגלות הלכתית נמשכת. יתרה מזו, דוד פלוסר טוען שהמגילות הכיתתיות אימצו הגדרה רחבה יותר של נסתרות, ובכללה פרטים אוטוריים ואידאולוגיים.<sup>10</sup> כבר בספר בן סירא היה ידוע פירוש אוטורי לפסוק (ג 20-23; ראה

6. הכינוי "חטא-גלות-שיבה" (S.E.R.) הוא של דה יונגה (1953, עמ' 83-86). על כינוי זה בספר דברים ראה וולף 1975; פון ראד 1966א.
7. לסיכום מגוון הפירושים לפסוק הנדון בפרשנות היהודית מימי הביניים ובפירושים בני זמננו ראה טיגאי 1996.
8. יש שראו בפסוק אזהרה להימנע מחיפוש אחר סודות, ויש שראו בו הצהרה על האפשרות לזכות בהתגלות אלוהית, ובמיוחד כהודעה על תהליך של התגלות נמשכת. עניין זה יידון בהרחבה בהמשך.
9. ראה כבר דברי הרמב"ן בפירושו לפסוק: "הנסתרות לה' אלהינו - על דעת המפרשים, יאמר כי השם אלהינו לו לעשות משפט בעובדי עבודה זרה בסתר, כי כל התעלומות גלויות לפניו, והנגלות עלינו ועל בנינו לעשות להם את כל דברי התורה הזאת, להכות עובדי עבודה זרה כדין התורה. וגם כפי המדרש (סנהדרין מג ב) כן הוא". בהמשך הדברים יידון הפירוש שהציע הרמב"ן "בדרך הפשט".
10. פלוסר חשס"ב, עמ' 252-256. החוקרים הכירו כמובן את בן סירא, שפירש את הפסוק כמתייחס לחכמה אלוהית (כמפורש לקמן), אבל נתון זה לא השפיע על שיקוליהם בהערכת הפרשנות בכללה.

להלן), וכן הוא בדברי חז"ל (ראה להלן). יוצא אפוא שכל אחת מהנסיות הפרשניות שצינו החוקרים מתועדות במגילות קומראן ובספרות חז"ל כאחד. אף שברור שאין יסוד לנטייה הישנה לייחס מסורות פרשניות ספציפיות לפסוקנו לקבוצות מיוחדות, נראה שבתוך קורפוס המגילות עצמו אפשר למצוא התאמה בין הסוגה הספרותית של החיבור ובין הפירוש של המונחים נגלות ונסתרות המשתקף בו.

### הגבלת הידע האנושי: סוד ורז בספרות החכמה

רוב חוקרי זמננו זיהו את הנסתרות בדברים כט 28 כחכמה אוטרית הקשורה למהות הקוסמוס או לאירועי העתיד המתוארים בדברים ל. לפי השקפה זו, הפסוק מתכוון להגביל את תחומי המחקר והסקרנות האנושית ומבטא עדיפות לכניעה לפקודות האל מאשר להתבוננות מטפיזית. פירוש הומולטי זה מצוי אצל דרייבר,<sup>11</sup> פון ראד,<sup>12</sup> קרייגי<sup>13</sup> ורייט.<sup>14</sup> מפרשים מספר גם הביעו את דעתם על טיבם של הסודות הללו. וגנר משער שיש מגוון רחב של עניינים הכלולים בנסתרות; הוא טוען שכל דבר שלא נאמר באופן מפורש בתורה שייך רק לאלוהים, ובכלל זה פרטים על גורלו של עמו המפוזר.<sup>15</sup> רייט מציין שתי אפשרויות לתוכן הנסתרות: אם הפסוק קשור לפרשת הפורענות שלפניו, יש להבין את הנסתרות כמידע על העתיד שפרטיו ידועים רק לאלוהים;<sup>16</sup> אם הוא קשור לפרשת התשובה שלאחריו, הוא משמש מעין הוכחה לעובדה שתורת האל ברורה וזמינה לכל אדם. גם אם יש דברים רבים שאינם ידועים לבני אדם (לפי רייט, זו טענה אופיינית בספרות החכמה), יש בידי בני האדם כל הנתונים הנחוצים כדי להכיר את האל ולשמור את דבריו.<sup>17</sup> פירוש הומולטי מעין זה מובא כבר אצל בן סירא ג 20–23:

כִּי רַבִּים רַחֲמֵי אֱלֹהִים וְלַעֲנוּיִם יִגְלֶה סוֹדוֹ  
פְּלֹאוֹת מִמֶּךָּ אֶל תִּדְרוֹשׁ וּמִכּוֹסָה מִמֶּךָּ אֶל תַּחֲקוֹר

11. דרייבר 1925, עמ' 328.
12. פון ראד 1966ב, עמ' 180–181.
13. קרייגי 1976, עמ' 360–361.
14. רייט 1996, עמ' 293.
15. וגנר 2000, ערך סת"ר.
16. רייט 1996, עמ' 293. דרייבר (1925) טוען שהנסתרות מתכוונות לעתיד: רק האל יודע את העתיד, ועל בני אדם להיות מעוניינים רק בדברים שגילה להם האל, היינו החובה המעשית של שמירת חוקיו.
17. הניסוח האחרון קרוב לעמדה שר' בחיא מייחס לרמב"ם, שהנסתרות הן טעמי המצוות והנגלות הן המצוות עצמן, היינו שמירת המצוות. ראה מקלנבורג תר"ן, עמ' 82; טיגאי 1996, עמ' 283, 399 הערה 67. במשנה תורה, הלכות מלכים ד, יא דוחה הרמב"ם פירוש נוצרי המציג את הנסתרות כמשמעותיות האלגוריות של המצוות, אשר דחק את המובן המילולי של הנגלות.

במה שהורשית התבונן ואין לך עסק בנסתרות  
וביותר ממך אל תמר כי רב ממך הראית.<sup>18</sup>

סגל,<sup>19</sup> קרנשו,<sup>20</sup> וגנר,<sup>21</sup> פלוסר<sup>22</sup> וקורלי,<sup>23</sup> מציינים שקטע זה משתמש בלשונו של דברים כט 28 כדי להסתייג מלימוד אוטורי.<sup>24</sup> אך ראוי לציין שבן סירא אמנם מודיע באופן מפורש ובוולט שיש להימנע מחקירת הנסתרות, אך בפסוק 20 הוא דווקא מזכיר את גילוי הנסתרות לקבוצה או ליחידים נבחרים (הענווים). השימוש בדברים כט 28 בבן סירא מעיד על ההתלבטות שלו בשאלה האם כדאי ללמוד תורה אוטורית.<sup>25</sup> אפשר לזהות עמדה דומה גם בסוף ספר קהלת (יב 13–14):

סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם.  
כי את כל מעשה האלהים יבא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע.<sup>26</sup>

18. ראה בינטייז 1997, עמ' 23 (על פי MS A).

19. סגל תשל"ב, עמ' יח, בפירושו במקום.

20. קרנשו 1998, עמ' 223.

21. וגנר 2000, עמ' 366.

22. פלוסר תשס"ב.

23. קורלי 2003.

24. פירוש זה לדברי בן סירא כבר מתועד בדברי חז"ל. הפסוקים מצוטטים בבבלי חגיגה יג ע"א כפירוש לדברים המובאים במשנה חגיגה ב, א: "אין דורשין בעריות בשלשה ולא כמעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו. כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה מה למטה מה לפניו ומה לאחור וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם". שמש וורמן (תשנ"ז, עמ' 478 הערה 19), כמו סגל, מציינים כי הבבלי בחגיגה, וגם הירושלמי שם, ומדרש בראשית רבה, מעידים שחז"ל הבינו את בן סירא כמביע דעה שהנסתרות הן חכמה אוטורית. הם לא דנו בקשר שבין המאמר בספר בן סירא לדברים כט 28. לשאלת ההבחנה בין ציטוטים מקראיים המובאים בספר בן סירא ובין השימוש במילים מקראיות ראה סניית' 1967.

25. סגל מצטט מקורות מקראיים נוספים (תהלים קיט 29; לט 6; איוב יא 8; דניאל יב 6) אשר גם הם השפיעו לדעתו על בן סירא בפסוקים אלה. הפסוקים שהוא מביא מבטאים רצון עז להשגת חכמה אלוהית ולדעת את האל ודרכיו, יחד עם ערנות למגבלות היכולת האנושית בתחומים אלה. בקטעי החכמה בתהלים ואיוב יש עיסוק בתיאודיציאה פרטנית, ואילו הקטע בדניאל עוסק באסכטולוגיה לאומית. פלוסר (תשס"ב, עמ' 252) טוען שבן סירא פרק ג נסמך לא רק על דברים כט 28 אלא גם על תהלים יט 13, על פי נוסח שונה מהקטט המנוקד בנוסח המסורה. לדבריו, בן סירא קרא את המילה שְׁגִיאוֹת, ולא שְׁגִיאוֹת כבנוסח המסורה, וכך הכוונה של "שגיאות מי ביין מנסתרות נקני" היא לא לטעויות אלא לדברים רמים וגבוהים שמעל להשגת האדם. הוא גם העיר (פלוסר תשנ"ג, עמ' 402) שטור-סיני כבר הציע את הווריאנט הזה והוא מופיע בערך "שגיאה" במילון הלשון העברית של בן-יהודה (תשי"ב, עמ' 6894 הערה 1). הוא אינו מעדיף את הנוסח החלופי בתהלים, אך טוען שכך קרא בן סירא את הפסוק. המגמות הניכרות בשני הנוסחים בתהלים יט 13 מקבילות לכיוונים שזיהינו בפרשנות לדברים כט 28, הקשורים להגבלת החכמה או לאחריות המשפטית.

26. קרנשו (1998, עמ' 223) מצטט את הפסוקים המסיימים של קהלת בקשר לדברים כט 28, יחד

אף פסוקים אלה הם ככל הנראה פרפרזה לדברים כט 28:

דברים כט 28	קהלת יב 13-14
הנסתרת	על כל נעלם (אם טוב ואם רע)
לה' אלהינו	האלהים (יבא במשפט)
והנגלת	הכל נשמע
לנו ולבנינו עד עולם	כי זה כל האדם
לעשות את כל דברי התורה הזאת	את האלהים ירא ואת מצותיו שמור

בדומה לפוקס ואחרים איני רואה את הפסוקים הללו כנסיגה ממגמות הספקנות בספר, אלא כהצהרה שהספקנות הבולטת הבאה לידי ביטוי בפרקים הקודמים מוצדקת ואפילו נחוצה אך אינה סוף הסיפור. המחבר טוען כי הניסיון להבין את העולם, החיפוש אחר האמת, אינו חסר משמעות, גם אם אין ודאות שהניסיון יצליח.<sup>27</sup>

בדיונים על הפרשנות ההלכתית לדברים כט 28, שמש וורמן מציעים שהמפרשים הקדומים סמכו על "קריאה כפולה" של הפסוק, המעוגנת בחילופי הנוסח של הפסוק, כדי להבין את המונח נסתרות כמכוון להתגלות הלכתית.<sup>28</sup> ייתכן שמסורות נוסח שונות השפיעו באופן דומה על העמדה המורכבת שראינו בפרשנות העוסקת בחכמה, בהתגלות או בהבנת האזוטריקה. הנסתרות שייכות לאל, ולא לבני האדם. ועם זאת, עתיד האל לגלות את הנסתרות לבני אדם נבחרים או לקהילה נבחרת.<sup>29</sup>

עם בן סירא ג 17, 23. אם אמנם יש פרשנות לדברים כט 28 בפסוקים האלה, הקשר בין ידיעת הכול של האל ובין משפט צדק, הניכר בטבלה, הוא ביטוי קדום של הפרשנות ה"משפטית" שתידון להלן.

27. לדיון על המסר המורכב, המסובך אך העקיב של קהלת ראה פוקס 1999.

28. לדברי שמש וורמן (תשנ"ז, עמ' 472) "הפסוק הנדון הוא אחד מעשרה מקומות בתורה שהכתיב נקד עליו". נקודות אלה, שבמקורן הן סימני מחיקה שנעשו בידי הסופרים הקדומים, חז"ל הבינום כמציניים ספק באשר לקריאה הנכונה, ושימשו מקור לדרשת הפסוק ומציאת משמעויות נוספות [...] כבר עמדו ראשונים על כך שמספר האותיות המנוקדות הוא אחד-עשר, כמספר האותיות ב'ה' אלוהינו, והן המלים הראויות להימחק [...] חז"ל הבינו שמאחר שלא נמחקו האותיות ממש, יש אפשרות לדרוש את הפסוק ולקרוא אותו קריאה כפולה, בצירוף הנקוד ובלעדיו. [...] קריאה כפולה של הפסוק מובילה להבנה, כי במהלך ההיסטוריה חל שינוי במעמדן של 'הנסתרות' שמתחילה היו 'לה' אלוהינו' ואחר-כך הפכו להיות 'לנו ולבנינו'." שמש וורמן מציעים שאנשי הכת, כמו חז"ל, "קראו את הפסוק קריאה כפולה", כמשקף תהליך היסטורי. ראה המקורות שהם מביאים שם על הניקוד מעל האותיות בתורה, ומדרש חז"ל במקרים האלה. ראה במיוחד בוטין 1969.

29. על השקפת היחד ראה שמש וורמן 1998, עמ' 413-414. הצעתנו על ההתלבטות בעניין השגת החכמה מהווה סטייה מן העמדות הנפוצות במחקר, הרגילות להסביר את המגמות השונות

עד כאן, ניסינו להראות שטקסטים השייכים לספרות החכמה הקלסית, ספר בן סירא וקהלת, השתמשו בדברים כט 28 כדי להדגיש את אי-גישותה של החכמה האלוהית לבני אדם, גם אם מצאנו מעט הסתייגות ממגמה זו. עתה נפנה לטקסטים המשתמשים בלשון הסתר וגילוי כדי להביע מסר הפוך, כלומר להדגיש את התגלות הסודות האלוהיים לבני אדם נבחרים.

### התגלות לנבחרים: תשבחות אסכולוגיות בספרות האפוקליפטית

השפעת דברים כט 28 ניכרת בתפילתו של דניאל בפרק ב, ובכמה טקסטים מקומראן, במיוחד בטקסטים דוקסולוגיים המשבחים את האל על התגלות אסכולוגית לנבחרים. בדניאל ב 19–22, הנסתר (מסתר) מזהות באופן מפורש עם רז וקשורות להוויות עתידיות השייכות לאחרית הימים<sup>30</sup> (דניאל ב 28):

אדין לדניאל בחוזא די ליליא רזה גלי אדין דניאל בךך לאלה שמיא... הוא

כעדות להתפתחות היסטורית רצופה. פון ראד (1972, עמ' 57–58) משווה, על סמך תהלים יט 13, את המגמה הכוללת של ספר משלי, שנועדה להדגיש את האפשרות של כל אדם נאמן וחרוץ להשיג את החכמה, לעומת הנטייה בטקסטים מאוחרים יותר להגביל את ההתגלות האזוטית רק לנבחרים מסוימים. באופן דומה שטרנברג (1985, עמ' 48–49) משווה בין דברים ל 11–14 ("לא נפלאות היא ממך... לא בשמים היא... ולא מעבר לים היא") ובין מרקוס ד 10–14, שם ישו פונה לקבוצה מתלמידיו ("insiders"): "ויהי בהיותו לבדו וישאלוהו האנשים אשר סביביו עם שנים העשר על המשל. ויאמר אליהם לכם נתן לדעת סוד מלכות האלהים ואשר בחוץ להם הכל במשלים. למען יראו ראו ולא ידעו ושמעו שמעו ולא יבינו פן ישו ונסלח לחטאתם. ויאמר להם לא ידעתם את המשל הזה ואיך תבינו את המשלים כלם. הזרע הוא זרע את הדבר" (בתרגום דליטש). בניגוד לפון ראד, סטון (1976, עמ' 421–422) רואה את הגבלת החכמה בבן סירא כשלב קדום בספרות החכמה, בהשוואה לחכמת שלמה ז 17–21, למשל. הוא מתאר את הקטע בחכמת שלמה כהיפוך של הנטייה בספרות החכמה הקדומה לשלול את האפשרות לדעת סודות. אין זה המקום לדון באופן ממצה בגישות היהודיות הקדומות לחכמה הנסתרת בכלל, אלא רק להצביע על הפרשנות הקדומה לדברים כט 28. אולם ראוי לציין כי חקירה רחבה יותר צריכה להתמודד עם שאלת קהל היעד של המקורות הללו. לדוגמה, הצענו לעיל שכן סירא רומז לאפשרות להשיג חכמה אזוטית ובה בעת מזהיר שלא להסתקרן על אודותיה. בפרקים לח–לט הוא משבח את הסופר, ובפרק א, 9–10 אף מציין שיש לחכם סיכוי להצליח בחיפוש אחר ההתגלות (ראה גם בן סירא לט 3, 7). קטעים אלה אינם מגלים מהם סוגי הסודות שאפשר ללמוד, וכל שכן שאינם מגלים את הסוד גופו. החיבור לא נכתב להדרכת החכם אלא על אודותיו. השווה למאמר חז"ל במשנה חגיגה ב, א, המגביל את לימוד מעשה בראשית ומעשה מרכבה, אבל אינו אוסר אותו לחלוטין. התוספתא לחגיגה ב, א מבררת את הרשות העולה מתוך האיסור: "אין דורשין בעריות בשלשה אבל דורשין בשנים ולא במעשה בראשית בשנים אבל דורשין ביחיד". כאשר בן סירא מזהיר את הקורא להתבונן רק "במה שהורשית", ייתכן שאין הוא מביע התנגדות לחקירה אזוטית כלשהי אלא מנסה לשכנע את קוראיו להיות שבעי רצון עם דרגות הלימוד שכל אחד יכול להשיג.

30. על המונח "אחרית הימים" בקומראן ראה שטוידל 1993.

גלא עמיקתא ומסתרתא ידע מה בחשוכא ונהירא [כתיב; קרי: ונהורא] עמה שרא.

דניאל משתמש בכינוי "אלה שמיא" (פסוק 19)<sup>31</sup> כדי לציין את האל שממנו השיג את המידע המיוחד שחיפש. הוא מתאר את האל כמגלה עמוקות ("גלא עמיקתא").<sup>32</sup>

בדניאל ב' 10 נאמר כי הכשדאים סירבו לבקשת המלך להודיע לו את החלום אשר חלם יחד עם פתרונו, בטענה ש"לא איתי אנש על יבשתא" המסוגל לבצע את המבוקש, ובפסוק 11 ש"לא איתי די יחונה קדם מלכא להן אלהין די מדרהון עם בשרא לא איתוהי".

בדניאל ב' המחבר משווה בין חכמה/דעת "שמימית" לחכמה/דעת אנושית. אך מוקד הפרשה הוא שהאל יכול לבחור אנשים מסוימים כדי למסור להם מידע הסתום בפני יתר בני האדם, במיוחד פרטים הקשורים לעתידות, למשפט ולצדק האלוהי. הטקסט עוסק בגבול שבין ידיעה אנושית לידיעה אלוהית, אך עניינו לא רק בחלוקה עצמה אלא דווקא בהתגברות על גבול זה. תוכן הנסתרות בדניאל ב' הוא מידע אסכטולוגי. הנסתרות קשורות לצדק האלוהי והן מוגדרות כרו. ייתכן שגם בן סירא התכוון לעניינים אלה בהגבילו את החקירה האזוטריה, אם כי האופי האפוקליפטי והאסכטולוגי של התוכן בדניאל בולט יותר.<sup>33</sup> בחיבורים מספר מקומראן, המילים נסתרה ונסתרות מזוהות כ"רו נהיה", במיוחד בטקסטים דוקסולוגיים הדומים לתפילת דניאל, בכך שיש בהם ביטוי הודיה לאלוהים על שמסר את סודותיו האפוקליפטיים לאנשי היחד, כלומר לבחיריו.<sup>34</sup>

דוגמה אחת של מזמור הודיה המזכיר גילוי נסתרות נמצאת במגילת ההודיות כו (4Q427 7 i-ii). שולר מציינת שמחבר המזמור מרחיב את התיאור של השותפות עם מלאכים יותר ממה שמתועד במזמורים אחרים במגילת ההודיות, ומצהיר כי האל

31. על הביטוי "אלה בשמיא" ראה אנדרוז 1964.

32. רז וגלא חוזרים גם בפסוקים 27–30, 47. על המונח רז ראה גוף 2003; קיסטר 2004.

33. על המונחים אפוקליפטיקה ואפוקליפסה הנדונים רבות בספרות המחקר, ראה קולינס 1998, עמ' 1–11; סטון 1984.

34. הטקסטים המובאים להלן שייכים ברובם לספרות החכמה, אבל אינם מוגדרים כחלק מהסוגה הספרותית ספרות החכמה. ניתן להגדירם כצירוף של חכמה ואפוקליפטיקה, הכוללים עצות פרקטיות לחיי יום-יום יחד עם פרטים אסכטולוגיים. המונח *soteric esotericism* שטבע וולפסון (2004) מביע את התכליתיות של החכמה בחיבורים מספר מקומראן, שבהם התנהגותו של האדם והשיגיו האינטלקטואליים מכוונים למטרת ישועה. לדיונים על סוגות החכמה והאפוקליפטיקה ראה רייט ווילס 2005; ובמיוחד במאמרים בחלקו הראשון של הספר "חכמה ואפוקליפטיציזם" בעריכת גרסיה מרטינו (2003).

הביא אותו לדרגת המלאכים. ברצף של תיאורי תכונות האל מופיע הציור "לחתום רזים ולגלות נסתרות" (שורות 14–15).<sup>35</sup>

זאת ועוד. במזמור המסיים של סרך היחד, המחבר מודה לאל על שזכה להתגלות אלוהית: "אור בלבבי מרזי פלאו, בהויא עולם הביטה עיני, תושיה אשר נסתרה מאנוש, דעה ומזמת ערמה מבני אדם" (יא 5–6). בתיאור זה מופיע "הויא עולם" יחד עם "רז נהיה" (שורות 3–4) ולאחר מכן מופיע קשר בין בני האדם שזכו לגילוי נסתרות ובין הקדושים ובני השמים (שורות 7–9). תיאור זה מזכיר את התפיסה שראינו במגילת ההודיות.

בחיבור המכונה "מוסר למבין" (1 i 11–13 [Instruction<sup>c</sup>] 4Q417<sup>36</sup>) ובשירות עולות השבת (7 ii 14 4Q401<sup>37</sup>) המונחים רז ונסתרות מופיעים יחד. סביר שתוכן הנסתרות גם בחיבורים אלה הוא אסכולוגי, אולם המצב הקטוע של הפסקאות הרלוונטיות מונע לקבוע זאת בוודאות.

במקור האחרון שנביא לפירושים אסכולוגיים של נסתרות בכתבי קומראן מופיעה המילה נהיות בלי רז, אך הרעיון דומה למדי. בהקדמה הנוספת לספר ברית דמשק, המתועדת ב-4Q266–4Q268 (= 4QD<sup>a-c</sup>), המחבר משבח את האל על שגילה מסודותיו לאנשים נבחרים. הטור הראשון של 4Q266 קטוע, אבל בשורות 6–8 השתמרו המילים פלאו, עמקת וחתם. באומגרטן שחזר, על פי סרך היחד יא 6 (המצוטט לעיל): "...אשר נסתרו מאנוש".

נסיים ב-4Q268 1 5–8 (= 4Q266 2 i 3–6):

- 5 וְהוּא חֲקַק קְצֵי חֲרוֹן לַעַם לֹא יִדְעֵהוּ
- 6 וְהוּא הִכְיָן [מוֹעֵדִי] רִצּוֹן לְדוֹרֵשֵׁי מִצְוֹתָיו וְלִהְיוֹלָכִים בְּתַמִּים
- 7 דֶּרֶךְ וַיִּגַּל עֲיִנִּיהָ [מַה בְּנִסְתָּרוֹת וְאֹרֶזְנָמָה פֶּתַח וַיִּשְׁמְעוּ עֲמוֹקוֹת
- 8 וַיִּבְנוּ בְּכוֹל נְהִיּוֹת עַד מָה יָבֹא בָמָה<sup>38</sup>

בעקבות ואכהולדר אני מזהה את הנסתרות בחיבור זה כאזוטריקה המתארת את צדקת האל ומאורעות אסכולוגיים.<sup>39</sup> למרות אזכור המצוות בקטע זה, לא נראה

35. הטקסט מצוטט כאן בשילוב הנוסחאות שבשני כתבי היד אצל שולר 1999, עמ' 100–101, 104. גם כאן התגלות הסוד לנבחר קשורה עם הסתרתו ממי שלא נבחרו.

36. סטרגנל והרינגטון 1999, עמ' 151.

37. "השמיעו נסתרות... רז" [נפלאות]. ראה ניוסם 1997, עמ' 208–209. ב-4Q401 17 משוחזר: "יודעי בבינת נס[תרות...]" (שם, עמ' 211).

38. הטקסט מצוטט כאן בשילוב הנוסחאות המופיעות בשני כתבי היד. ראה באומגרטן 1996, עמ' 34–36, 119–120.

39. ואכהולדר (1988, עמ' 45) מתרגם את המילה נסתרות ב-4Q266 2 i 5 "mysteries that have been concealed", אבל אין הוא מרחיב בתיאור הבנתו את הדברים. עיקר מאמרו הוא שחזור הטקסט ותרגומו. בתקציר הוא כותב שמהירותו שונה מקודמותיה בכך שתרגומו

שהנסתרות הן הלכתיות.<sup>40</sup> ההדגשה הקיימת בקטע על זמנים מיוחדים ופירוט נושא ההתגלות האלוהית כנהיות מצביעים על תוכן תיאולוגי, קוסמולוגי ואסכטולוגי, ובמיוחד תוכן הקשור לטרמיניזם דואליסטי. שמירת תורת האל היא בהחלט רעיון חשוב בקטע, שהרי הזוכים להתגלות האלוהית הם הדורשים את מצוותיו וההולכים בדרכיו. אולם נושאי ההתגלות הם תיאולוגיים, כלומר קשורים לאופן שאלוהים מנהל את עולמו, אשר בעזרתם יוכלו האנשים הנבחרים להגיע להבנת העבר והעתיד.<sup>41</sup>

לנו נראה שחשיבות הזמן בקטע משקפת את תוכן ההתגלות, אך לדעת פלוסר מדובר פה על תהליך ההתגלות. הוא מבין את הנסתרות המוזכרות בהקדמה זו ככוללות מידע מגוון רחב המציג התפתחות ושינויים במחשבת הכת, לפי המודל הכיתתי של התגלות נמשכת למנהיג הכת – הלוא הוא המשכיל.<sup>42</sup> בתיאור הנטייה

משנה את "החיבור הקלסי" מחיבור היסטורי לחיבור אסכטולוגי הנוגע לאחרית הימים (שם, עמ' 31).

40. לדעה אחרת ראה באומגרטן ודייוויס 1994, עמ' 60. התיאור הקצר של 4Q266 אצלם כולל את ההערכה הבאה: "The second call to hearken, found at the beginning of the hidden Genizah text, follows in column 2 after the mention of the hidden interpretations of the Law" (באומגרטן 1996) מזהה את הנסתרות כתכונות סמיות ("hidden aspects") של החוק. אבל אין זה הפירוש האפשרי היחיד לקטע הנדון. שמש וורמן (תשנ"ז) טוענים שגם ספרי במדבר, פסקה סט, השתמש בדברים כט 28 באופן דומה, במיוחד בקשר להתגלות הלכתית נמשכת. עם זאת הם מעירים שאחרים הבינו את הספרי כמתייחס להתגלות נמשכת בתחומים של חכמה וקוסמולוגיה, ומעשה מרכבה, הנזכרים במקורות שהבאנו לעיל, ובלשון המדרש: "הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם" (דברים כט כח) נקוד עליו אמר להם עשיתם הגלויים אף אני אודיע לכם את הנסתרים" (מהדורת הורוביץ, עמ' 65). שמש וורמן (תשנ"ז, עמ' 476) מדגישים שהמילה ועשיתם בספרי, הלקוחה מן הפסוק המקראי, מלמדת שהכוונה היא להתגלות הלכתית. אבל המילה לעשות בדברים כט 28 ובספרי קשורה לנגלות. סביר, אם כי אין זה הכרחי, שכונת הספרי היא שעשיית המצוות הגלויות תזכה את העם להתגלות של החכמה הנסתרת.

41. בפירושו ב-DJD, באומגרטן (1996, עמ' 120) אינו דן בשאלת תוכן הנסתרות כאן, אבל בקשר לנהיות ב-4Q268 i 8 הוא מזכיר את דברי יוסף בן מתתיהו על האיסיים כחזוי עתידות (מלחמת היהודים ב 159. ראה גם שם א 72-80; קדמוניות יג 311-313; טו 317-319).

42. פלוסר (תשס"ב, עמ' 255) כולל בתחומים שבני הכת היו רוצים לשמור על סודיות את הפירושים הנבואיים המתועדים בפשרים ואת המדיניות שלהם המחייבת את שנאת הזולת, בניגוד להעמדת הפנים שלהם כלפי חוץ, הבאה לידי ביטוי ב"תיאור האידילי של האיסיים כעין טולסטויאנים צפיפסטים ביוספוס ופילון" (שם, עמ' 253). לדעתו, יש חובה לזהות סודות נוספים במחשבת הכת, ולא רק את המושגים שהצגנו כעיקרי סודותיהם (דואליזם וגזרה הקדומה), משום שרעיונות אלה היו ידועים לציבור בימי הבית השני. אם יוסף בן מתתיהו ופילון, למשל, דיווחו על אמונות האיסיים בתחומים אלה, עלינו לחפש רעיונות אחרים שאנשי הכת שמרו לעצמם. האוטוריית הייתה רעיון מרכזי בהבנת הכת את עצמה ואת מטרותיה, בפילוסופיה שלה ובגישתה כלפי חוץ. פלוסר מצביע על סך היחוד 11-12 ועל ברית דמשק



הכיתית לייחס שינויים ברעיונותיהם להתגלות אלוהית, פלוסר מצייר תמונה של התפתחות גמישה יותר מאשר בדגם של באומגרטן, שהוא קו רצוף של התגלות נמשכת.<sup>43</sup> אמנם נכון ש"[מועדי] רצון" הם זמנים המיועדים להתגלות, אך תוכן ההתגלות הוא עניינים המתוארים כ"נהיות" ו"עמוקות",<sup>44</sup> והם שייכים לסדר הקוסמי הנגזר מראש, בדומה לדוגמות שהבאנו מסרך היחד ומגילת ההודיות. קטע זה, המקדים את הפתיחה המוכרת של ברית דמשק, משתמש במונח נסתרות לתאר את הדעה והחכמה האלוהית באופן המצוי בטקסטים המשבחים את האל על התגלותו ועל שמסר פרטים אלה לבני אדם נבחרים. לסיכום, בחיבורים הקרובים לחכמה ולאפוקליפטיקה מקומראן, נסתרות מופיעות כהתגלויות לכת המלמדות על האל ועל הנהגתו את העולם.<sup>45</sup>

### התגלות לנבחרים: חוק אזוטרי בכתבי קומראן ובספרות חז"ל

עד כאן הובאו קטעים המתארים התגלות נמשכת לבחירי האל, קטעים שניכר בהם תהליך היסטורי המתאים להקשר של דברים כט 28.<sup>46</sup> באופן כללי, חוקרים שהבחינו

- טו 13–15 המחייבים את בני הכת לגלות את תוצאות החקירה ואוסרים עליהם להסתיר אותן, ומטילים על דורש התורה את החובה לגלות לאנשי הכת "כול דבר הנסתר מישאל". פלוסר טוען שגם סרך היחד ח 13–16 עוסק בגילוי עתידות. אף על פי שמדובר שם במפורש על התגלות הלכתית, לדעתו אזכור הנביאים מצביע על גילוי עתידות. הוא מזכיר בהקשר זה את דבריו של בן מתתיהו על האיסיים, שהוזכרו בהערה הקודמת. פלוסר קובע שגם הפשרים היו בגדר "נסתרות". אמנם נכון שפשר חבקוק ה 7 – ו 14 מזהה את הפשר עם "רז", אולם אין קשר ישיר בין המונח נסתר בדברים כט 28 ובין הפרשנות הכיתית המתועדת בפשרים. פלוסר מעיר על נקודה מעניינת: אם דניאל עסק בגילוי נסתרות, אנשי כת קומראן הפכו את הנגלות המקראיות לנסתרות שיתגלו רק בהתגלות שנייה, אמיתית, לדורש התורה או למורה הצדק.
43. באומגרטן (1996, עמ' 16) כותב: "the process is thus one of a progressive unfolding in the true meaning of the law according to the divinely ordained periods". נדמה שהוא משער שחברי היחד האמינו בתורה אלוהית אחת, אחידה ותקינה, שפרטיה הולכים ומתגלים לאנשים נבחרים במשך כל הדורות. לעומת זאת פלוסר מתאר תהליך המבוסס על שינוי, אשר לפיו חברי הכת הבינו את כל אחד מרעיונותיהם, פירושיהם, וערכיהם המשתנים כביטוי להתגלות אמיתית השייכת במיוחד לזמנם. בשני הדגמים נמצא את התפיסה שהתגלות גוררת שמירה נכונה על המצוות, הגוררת התגלות נוספת וכן הלאה.
44. ראה דניאל ב 22; איוב יב 22; 4Q463 (Narrative D) 1 4.
45. בהקשר זה יש לשער שאולי יש קשר בין המילה היוונית *μυστήριον* ובין התפתחות השורש השמי סת"ר בתקופת ההלניסטית. לפי לידל וסקוט, המילה מופיעה בדרך כלל בנקבה רבות, *τὰ μυστήρια*, והכוונה היא לסוד דתי. בספרות הנוצרית הקדומה היא הצביעה על "a secret revealed by God". סמית (1990, עמ' 478) דוחה את הניסיון של קאסובון להבחין במקור עברי למילה היוונית, אבל מוכן לקבל את ההצעה של בלנטין שמסתרין בעברית מאוחרת מקורה ביוונית. אני מודה לד"ר מתי גוף על הפניה זו.
46. כפי שהערנו למעלה (בהערה 6), בדברים ל מתוארת תשובה ושיבה לאחר תקופה של גלות.

בשימוש קומראני כמונח נסתרות בקשר לתהליך של התגלות כיתתית, התעניינו בהתגלות הלכתית יותר מאשר בחכמה או באפוקליפטיקה.<sup>47</sup> הטקסטים הרלוונטיים נמנים עם הכתבים היסודיים של הכת וצוטטו פעמים רבות בספרות המחקר. נסתפק כאן בציטוט של שניים מן המקורות הללו.<sup>48</sup>

...כיא לוא החשבו בבריתו כיא לוא בקשו ולוא דרשהו בחוקהי לדעת הנסתרות אשר תעו במ לאש(ש)מה והנגלות עשו ביד רמה (סרך היחד ה 11–12).

ובמחזיקים במצות אל אשר נותרו מהם הקים אל את בריתו לישראל עד עולם לגלות להם נסתרות אשר תעו במ כל ישראל (ברית דמשק ג 12–14).

שמש וורמן מראים שהפירוש הכיתתי הזה לדברים כט 28 מתועד גם בספרות חז"ל. הפרשנות המסורתית המקובלת למונחים נסתרות ונגלות מבינה אותם כמציינים חטאים נסתרים או חטאים גלויים, כפי שנראה להלן. אבל שמש וורמן מביאים שתי דוגמות מכתבי חז"ל המבינות את המילים נגלות ונסתרות כמציינות ידיעה הלכתית אוזרתית.<sup>49</sup> מדרש משלי כו קושר באופן מפורש בין דברים כט 28 ובין מצוות גלויות וסמויות:

"הנסתרות לה' אלהינו" (דברים כט כח) מלמד שאמרו ישראל לפני הב"ה רבנו של עולם על מה שבגלוי מצוים, ואין מצוים על מה שבסתר, אמר להן הב"ה, אף על שבגלוי אין אתם יכולין לעמוד.<sup>50</sup>

שמש וורמן טוענים שאותו פירוש לפסוק מתועד גם בספרי במדבר, פסוק סט, אך אפשר להבין את המונח הנסתרים הנוכח במאמר בספרי ככינוי לידע קוסמוגוני, ולא דווקא הלכתי.<sup>51</sup>

### משפטם של החוטאים בסתר בידי שמים והחוטאים בגלוי בידי בני אדם בכתבי חז"ל

הפרשנות הקלסית של דברים כט 28 בדברי חז"ל לא הסבירה את הפסוק כעוסק

סביר שבמודל של חטא-גלות-שיבה, השבים יסמכו על חכמה חדשה או מחודשת שתאפשר את תשובתם. ראה שמש וורמן תשנ"ז, עמ' 472–473.

47. ראה למשל שמש וורמן שם, עמ' 472.

48. ראה גם סרך היחד ח 11–13; ברית דמשק ה 1–5, ט 13–14. למחקרים על טקסטים אלה ראה המקורות שצינו לעיל בהערה 2.

49. שמש וורמן תשנ"ז, עמ' 474–478.

50. מדרש משלי, עמ' 171.

51. וכן נמצאת הדעה הזאת בספרות המחקר, כפי שהם מעירים. ראה לעיל הערה 40.

בהתגלות אלוהית, אלא כתיאור חלוקת האחריות בהענשת החוטאים.<sup>52</sup> חז"ל ראו את המונחים נסתרות ונגלות כמבחינים בין חטאים שנעשו בסתר לאלה שנעשו בגלוי. הענשת החוטאים בסתר היא באחריותו של האל, והענשתם של החוטאים בגלוי באחריותו של עם ישראל. בבבלי סנהדרין מג, ע"ב הנושא נדון בהקשר של המפלה של ישראל בקרב העי. מפלה זו הייתה עונש קיבוצי על החטא הפרטי והנסתר של עכן שמעל בחרם.<sup>53</sup> שמש וורמן מעירים שהנסתרות והנגלות אמנם הובנו כאן כמכוונים לחטאים נסתרים או גלויים ולא להלכות סמויות או ידועות, בכל זאת יש כאן נקודה משותפת עם המקורות הקדומים שהובאו לעיל, משום שמדובר בתהליך היסטורי. אפשר להבחין בשורשים מקראיים לפירוש זה, בדברים כט 17–18, על החוטא שנאמר עליו "והתברך בלבבו";<sup>54</sup> ובדברים פרק כז, במיוחד בחזרה על המילה סתר בנוסח הקללות בפסוק 16.<sup>55</sup> גם במכילתא דרבי ישמעאל

52. האמונה באל יודע כול היא כמובן רעיון יסודי בתנ"ך, הקשור לעונשים בידי האל כבר במספר טקסטים מסוגת החכמה הקדומה. ראה למשל הפסוק המסיים של קהלת, שנדון לעיל: "כי את כל מעשה האלהים יבא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע". וראה גם תהלים י 11: "אמר בלבו שחכ אל הסתיר פניו בל ראה לנצח". הרעיון של הסתר פני האל במזמור שונה מרוב השימושים בביטוי זה. בדרך כלל, הסתר פני האל הוא תיאור של הסרת השגחה אלוהית שאפשרה פורענות בעם. כאן מחשבה מוטעית של האדם הביאה אותו לשער שהסתר פני האל יאפשר לו לחטוא. הרעיון דומה ל"שרירות לבו" בדברים כט 19. המושג, ללא שימוש בשורש סת"ר, מתועד גם בתהלים סט 5: "אלהים, אתה ידעת לאולתי ואשמותי ממך לא נכחור". ראה גם חכמת שלמה יז 3: "הם דמו להסתתר במצפוני עוונותיהם, להכסות באפלה במעטה שכחה חשון והנה נבהלו בדרך אימה ויחרדו בחזיונות" (הרטום תשכ"ב, עמ' 212–213).

53. "שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן. כתנאי (דברים כט) 'הנסתרת לה' אלהינו והנגלת לנו ולבנינו עד עולם'. למה נקוד על לנו ולבנינו ועל עי"ן שבעד? למד שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן, דברי רבי יהודה. אמר ליה רבי נחמיה: וכי ענש על הנסתרות לעולם? והלא כבר נאמר עד עולם. אלא כשם שלא ענש על הנסתרות – כך לא ענש על עונשין שבגלוי עד שעברו ישראל את הירדן". נושא הפסקה הוא מחלוקת על טיב השינוי במצב המשפטי של העם, בתנאי התחייבותם לעונשים קבוצתיים, לאחר שעברו את הירדן ונכנסו לארץ. לפי שתי הדעות, חל שינוי כלשהו, שהיה קשור לדברים כט 28, ולחטאים בסתר. לעניין זה ראה גם ירושלמי סוטה פרק ז (כב ע"א).

54. ליתר דיוק, נראה שהקשר הבעייתי בין עונש אלוהי קיבוצי לחטא פרטי נסתר של יחיד מבוסס על סמיכות פרשיות. בדברים כט הפסקה הדנה ב"איש או אשה או משפחה או שבט" אשר כתוב עליו (עליהם) "והתברך בלבבו לאמר כי בשררות לבי אלך" עוסק בעונשו הפרטי בפסוקים 19–20, ופסוקים אלה נסמכו לפרענות הכללית המתוארת בפסוקים 21–27. יש גם מסורת פרשנית שהבינה את הביטוי הסמוי "למען ספות הרוה את הצמאה" בפסוק 18 כעונש קיבוצי. ראה טיגאי 1996, עמ' 280, 399 הערות 46–48.

55. גם החטאים בפסוקים 17–25 הם מעשים רגילים שנהוג לעשותם בסתר. ראה שמש וורמן תשנ"ז, עמ' 474 הערה 12. להלן נדון בשאלה אם המסורת הפרשנית הזאת נמצאת גם בכתבי קומראן.

יתרו, בחודש ה',<sup>56</sup> מתוארים היסוסיהם של ישראל להסכים לאחריותם הקבוצתית לחטאים הנעשים בסתר בקשר לברית שנכרתה בהר סיני.

### חטאים "ביודעים ובלא יודעים" במגילות קומראן

כדומה לפירוש הנפוץ בכתבי חז"ל, גם בקומראן שימשו המילים נסתר ונגלה מונחים משפטיים, לצד השימוש הנפוץ יותר במונחים הללו לציין את ההתגלות הכיתית הנמשכת, שעסקנו בו לעיל. בראונלי היה הראשון להציע שהמונחים נסתרות ונגלות בקומראן מציינים חטאים שבוצעו בזדון או בשגגה.<sup>57</sup> ורנברג-מולר דחה את ההצעה הזאת<sup>58</sup> והיא נעלמה כמעט מספרות המחקר, עד שקימרון חידשה והרחיבה.<sup>59</sup> הבסיס המקראי לשימוש במילים הללו באופן זה הוא תהלים יט 13, "שגיאות מי יבין מנסתרות נְקִי", המקור המקראי היחיד שמופיעה בו המילה נסתרות בנקבה רבות, חוץ מדברים כט 28.<sup>60</sup> המילה נסתרות בפסוק 13 מקבילה לשגיאות באותו פסוק, ושתייהן מנוגדות לזדים בפסוק 14: "גם מזדים חשך עבדך". הרמב"ן מצטט את פסוק 13 בדחותו את הפירוש הרבני המקובל של דברים כט 28, שנדון לעיל, ובו מזוהות הנסתרות כחטאים שנעשו בסתר.<sup>61</sup> הרמב"ן טוען שהפסוק עוסק בכוונת החוטא ולא בהבחנה בין חטאים שנעשו בגלוי ובין חטאים

56. מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 219.

57. בראונלי 1951, עמ' 20–21, על סמך תהלים יט 13.

58. ורנברג-מולר 1975, עמ' 95 הערה 45. שיפמן מסכים עם ורנברג-מולר שהפירוש של בראונלי, היינו שהכוונה לחטאים "במודע ושלא במודע", הוא בלתי סביר משום שאין הוא מסביר איך ייענשו "אנשי העוולה" על חטאיהם אם כלל לא הבחינו בחטאים אלה. זו שאלה טובה, ואכן היא עומדת במרכז התיאולוגיה של הכת, אבל אין היא מפריכה את הצעת בראונלי אלא מחדדת את חשיבותם של דבריו. במסגרת דטרמיניסטית יש מקום לדרוש שבני אדם ייענשו גם על חטאים שלא התכוונו לעשותם. ראה שיפמן 1975, עמ' 23.

59. קימרון תש"ן, עמ' 108 הערה 20.

60. ראה גם הדיון של פלוסר (תשנ"ג) על שגיאה ומשגה, שם הוא מעיר שמשגה מציין טעות דתית בקומראן (הודיות ב 18–19; ברית דמשק ג 5). הוא הדין בשירי דוד ג, 18 מהגניזה בקהיר (פלוסר וספראי תשמ"ב, עמ' 92). לקריאה חלופית של הפסוק לפי ההצעות שלו ושל טור-סיני ראה לעיל בהערה 25.

61. לדברי הרמב"ן: "יודעתי בדרך הפשט, כי ה'נסתרות' הם החטאים הנסתרים מן העושים אותם, כמו 'שגיאות מי יבין מנסתרות נקי' (תהלים יט ג), יאמר הנסתרות לשם לבדו הם אין לנו בהן עון אשר חטא, אבל הנגלות שהם הזדונות, לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת חוקת עולם, שכן קבלנו על אשר ישנו פה ועל אשר איננו פה לדורות עולם. ולפי שהביא באלה לעשות כל המצוה, הוציא מן החרם העושה בשגגה שלא יתקלל באלה הזאת. ודברי אונקלוס מטין כן, שאמר דמטמרן קדם ה' אלהנא, ואם כדברי המפרשים ראוי לו לומר דמטמרין לה' אלהנא" (הרמב"ן לדברים כט 28). ראה גם קימרון תש"ן, עמ' 108; אנדרסון 1995, עמ' 56.

שנעשו בסתר. לדעתו, הפסוק מבטא את העובדה שבני אדם אינם חייבים בעונשים על מעשיהם, אלא אם כן הם מכירים בכך שחטאו. קימרון מביא את דברי הרמב"ן כתמיכה לקשר שמצא בין רעיונות הסתר והכוונה בסקירתו הלקסיקלית במגילות.

הקשר הזה נמצא גם בנוסח הווידוי ליום הכיפורים במחזור לימים הנוראים, שמופיע בו פירוש לדברים כט 28 הקשור לכוונת החוטא:

על חטא שחטאנו... את הגלויים לנו ואת שאינם גלויים לנו. את הגלויים לנו כבר אמרנום לפניך והודינו לך עליהם. ואת שאינם גלויים לנו לפניך גלויים יודעים, כדבר שנאמר "הנסתרת לה' אלהינו והנגלת לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת".<sup>62</sup>

ההקשר כאן הוא כמובן כפרה. המתוודה על חטאיו מסוגל לדייק ולפרט בפיו רק את החטאים הידועים לו; הוא מתוודה באופן מפורש על החטאים הגלויים וחייב להניח בידי האל את החטאים שהוא חטא ללא כוונה, זאת אומרת, שאינם ידועים לו אלא רק לאלוהים.

בדיון העוסק בחטאים שנעשו בכוונה וללא כוונה בכתבי קומראן, אנדרסון מתנגד לזיהוי המלא שהציע קימרון בין המונחים נסתר ונגלה ובין חטאים בכוונה וללא כוונה. הוא טוען בצדק שתפיסת הרמב"ן של מונחים אלה כתיאורי חטאים אינה מתאימה לכתבי קומראן, שכן בכתבי הכת המילים מצינות ה ל כ ו ת שהיו ידועות או סמויות ולא מ ע ש י מ שהאדם מודע להם או שהם נעלמו ממנו.<sup>63</sup> אולם נציין שגם בקומראן נמצאה עדות לזיהוי זה תוך שימוש בדברים כט 28, ודווקא בתפילת יום כיפורים, כפי שמעירה בלהה ניצן בדיון על קטע מתפילה ליום הכיפורים. בתפילה זו המשורר קובע שהאל יודע את הנסתרות והנגלות באופן דומה מאוד לקטע שראינו בוידוי המסורתי של יום הכיפורים:

3 [ותקִימִיָּם עלינו מועד תענית חוק עוֹלָם]

4 [וְאֵתָה יִדְעָתָה הַנִּסְתָּרוֹת וְהַנִּגְלֹת]

5 [יִדְעָתָה יִצְרָנוּ מֶֹ]

6 קומנֹוּ וְשׁוֹכְבֵנוּ תַחַּ [4Q508(Festival Prayers) ii]<sup>64</sup>

62. גולדשמידט תש"ל, עמ' 51.

63. אנדרסון 1995, עמ' 56.

64. ראה ניצן תשנ"ז, עמ' 71 והערה 39. בכתב יד מקביל, 6 1–2 Q34, שרדה הכותרת: "תפלה ליום כפורים זכור[...]" בתפילה הקומראנית, הנגלות והנסתרות כרוכות יחד כדעה אלוהית, בניגוד להבחנה ביניהם במקור המקראי. הערנו לעיל (הערה 28) כי מי שראו עדות בפסוק להתגלות נמשכת נאלצו להבין שהנגלות וגם הנסתרות הן "לנו ולבנינו". כאן, שתייהן "לה' אלוהינו". אכן עזרא התנגד לפירוש הזה בפירושו לפסוק.

מכאן שיש יסוד לטענה שאנשי היחד ראו את הנסתרות והנגלות כחטאים שנעשו בכוונה וללא כוונה, בידועים ובלא יודעים. יתר על כן, גם עם זהירותו של אנדרסון, הטוען שיש להבחין בין חוקים ידועים ולא ידועים ובין חטאים במזיד ובשגגה, הוא מקבל את המסקנה שיש קשר טבעי בין המושגים.<sup>65</sup> ברור שאי-ידיעה של ההלכה או הבנה חלקית בלבד שלה יביאו את האדם בהכרח לידי חטא. לפיכך מסתבר שרעיון ההתגלות הנמשכת של ההלכה ורעיון ההבחנה בין חטאים בכוונה וללא כוונה מצטרפים ומתאחדים במשוואה הכפולה:

עברה על הנגלות = עברה "ביד רמה" על חוק המפורש בתורה;  
עברה על הנסתרות = "תעה" או "שגג" בעניין הלכה שהתגלתה רק לאחרונה.

קימרון עמד על השימוש הטכני במונחים המשפטיים שגג ותעה בקומראן שבאו לציין חטאים שנעשו שלא בכוונה לעומת השימוש בביטוי ביד רמה לציון חטאים שנעשו בכוונה.<sup>66</sup> המקורות שהוא מביא הם דווקא מקורות המראים את אמונת הכת בהתגלות הלכתית נמשכת, ובמיוחד בסרך היחד ה 11–12: "...כיא לוא החשבו בבריתו כיא לוא בקשו ולוא דרשהו בחוקהי לדעת הנסתרות אשר תעו במ לאש(ש)מה והנגלות עשו ביד רמה". קטע זה מבוסס על במדבר טו 29–30 על מנת לבטא את הניגוד בין חוטא העובר על הנסתרות בשגגה ובין חוטא העובר על הנגלות במזיד.<sup>67</sup> אנדרסון גם הוא מראה שבסרך היחד ח 21–24 יש הבחנה בין שני סוגים של עונשים הבאים על שני סוגים של חטאים: חטאים בשגגה שה"תועים" בהם נענשו בהרחקה זמנית מהיחד, וחטאים במזיד שנענשו בגירוש או במוות.<sup>68</sup> לסיכום דיוננו בחיבורים הכיתתיים מקומראן המציגים את עקרונות הכת, נאמר שהטקסטים מעידים על הבנה מורכבת של המונחים נסתרות ונגלות שהייתה במרכז התפיסה הכיתתית. דומה שהבנתם בעניין זה לא הייתה שגרתית לגמרי וניתן להבחין

65. אנדרסון 1995, עמ' 51.

66. קימרון (תש"ן, עמ' 110) מציג את החטאים שנחשבו לשגגה וכדומה כמעשים שנעשו ב"חוסר דעת" או ב"חוסר ידיעה". כלומר, הקבוצה הלכסיקלית מתארת חטאים שנעשו משום אי-ידיעת החוק וגם אלה שנעשו משום אי-הכרת האדם במעשיו. ראה גם סיגל 2005, עמ' 225–226.

67. אנדרסון (1995, עמ' 52–54) עומד על מרכזיותו של הפסוק במערכת המשפטית הכיתתית. אך לדעתו אין לזהות שגגות עם נסתרות. בכל זאת ברור ממאמרו המצוטט שאכן יש קשר בין הנסתרות שהעובר עליהן חוטא בשגגה ובין הנגלות שהעובר עליהן חוטא אולי במזיד. ראה גם ברית דמשק ג 9–20: "והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמה". ראה גם אבות ד, ב: "רבי יוחנן בן ברוקה אומר כל המחלל שם שמיים בסתר נפרעין ממנו בגלוי; אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם". ראה גם משנה כריתות א, ב, המצוטטת בהערה 75.

68. אנדרסון, שם, עמ' 51, 59.

בשיטה משולבת, שחוברים בה האלמנטים ההלכתיים והתיאולוגיים של כל הפירושים של דברים כט 28 שראינו: הנגלות הן חוקים ידועים שעם ישראל חייב לשמור עליהם ואסור לו לעבור עליהם בזדון; הנסתרות הן חוקים שלא נודעו בימים הראשונים אך התגלו במשך השנים לבני אדם נבחרים, במיוחד לאנשי הכת. העוברים על החוקים האלה נענשים בידי האל, אבל משום שחטאים אלה נעשים בשגגה על ידי אנשים שאינם שייכים לכת, יש מקום לאנשים אלה לשוב אל הדרך הנכונה. מכאן, שמצד אחד יש אפשרות שתועים מקרב עם ישראל יצטרפו לכת וילמדו את הנסתרות, ואז ההלכות האלה ייפכו להם לנגלות;<sup>69</sup> מצד שני יש אפשרות שחבר הכת שחטא בטעות כלשהי ישוב למעמד מלא בכת לאחר שירצה את העונש הזמני שהוטל עליו. העונשים החמורים הכלתי הפיכים מיועדים לחוטאים במזיד, היינו לעוברים "ביד רמה" על מצוות גלויות.

העונשים החמורים מבוססים על המונח כרת במדבר טו 30, בתהליך פרשני המשקף התחשבות בנושאים המרכזיים הקשורים לנסתרות ונגלות, היינו כוונה וביצוע עונשים בידי האל או האדם.<sup>70</sup> ספרות המחקר בעניין טיבו של הכרת היא עצומה ומסובכת, ולא כאן המקום להיכנס לנושא זה לעומקו. למטרותינו די שנסמך על דיונו של מילגרם בפרשנות העיקרית למונח זה.<sup>71</sup>

גם אם יש חילוקי דעות בפרטי העניין, ברור שחז"ל ראו את הכרת כעונש בידי שמים. האל הוא האחראי על ביצוע עונשים מסוימים על חטאים בסתר ועל חטאים ספורים בגלוי. עונש הכרת ניתן באופן ישיר על ידי האל. אופן ביצועו של העונש לא גלוי תמיד לעין – החוטא מת בטרם עת או מפסיד את חלקו בעולם הבא או נמנע מלהשאיר זרע בעולם הזה. מילגרם טוען שהכוונה של מחה בדברים כט 19 ("לא יאבה ה' סלח לו כי אז יעשן אף ה' וקנאתו באיש ההוא ורבעה בו כל האלה הכתובה בספר הזה ומחה ה' את שמו מתחת השמים") היא לעונש הזהה עם הכרת.<sup>72</sup> הוא מבחין בפסוק זה בשילוב בין מספר נושאים שהראינו כאן בקשר לפירושים לדברים כט 28: עונש קיבוצי, חטאים בסתר, ועונש בידי שמים. לא אדון כאן בכוונת הפסוק, אבל ברור שזו הייתה הבנתו של מחבר ברית דמשק.<sup>73</sup> שמש, בדומה לאנדרסון, מראה שיש קשר בכתבי קומראן בין עונש כרת ובין

69. וכן סביר – בניגוד לדברי ליכט (תשכ"ה, על אתר), שיפמן (1975, עמ' 22–23) ואנדרסון (1995, עמ' 54; הנ"ל 1994, עמ' 25 הערה 13) – שגם בסרך היחד ה 12: "והנגלות עשו ביד רמה", המילה נגלות מובנה כמונח טכני: הנסתרות שנגלו לכת ועכשיו הן מעין נגלות או אולי ניתן לכנותן בשם נגלות.

70. שמש (2002) מרחיב ומעמיק את הדיון בנושא זה.

71. מילגרם 2000, עמ' 457–460.

72. שם, עמ' 459.

73. בפרפרזה של דברים כט 18–20, בברית דמשק ב 12–16 החליף המחבר את המילה המקראית מחה בכרת. לתרשים הסינופטי של מקראות אלה ראה אנדרסון 1994, עמ' 12.

חטאים שנעשו ביד רמה, בהתאם לכמדבר טו 30 ולאור דברים כט. שמש גם מצביע על ההשפעה של דברים כז בכל הקשור לעונשם של החוטאים ביד רמה. הוא מזהה בעיה בניסוח הברכה האמורה בטקס הגירוש (4Q266 11 9–14): "ברוך את... אתה ארותה את עובריהם ואנו הקימונו", ומציע שניסוח זה מכוון להדגיש שבגירושם את החוטא הוציאו בני הכת אל הפועל קללה אלוהית, וטוען שהסיומת במילה הקימונו מכוונת לקללת האל.<sup>74</sup> הצעתו של שמש שקללה זו מקורה בקללות המתועדות בדברים כז סבירה ביותר. (כבר הערנו לעיל על חשיבות ה"סתר" בניסוח החטאים המפורטים ברשימת הקללות בדברים כז.) ביצוע הכרת באמצעות גירוש מקרב העדה משקף מודעות לקטגוריות של חטאים בסתר ובגלוי וחטאים שנעשו בשגגה ובכוונה, יחד עם הרעיון של עמדת בני אדם מסוימים כנבחרים.

מילגרום סבור שתפיסתם של אנשי כת קומראן שהמושג כרת פירושו עונש הניתן בידיהם, מבטאת חוסר הבנה של הנקודה העיקרית של הכרת, והיא מקורו האלוהי. אולם אפשר להבין את מגמתם כנובעת מאמונתם בדטרמיניזם דואליסטי. סביר הוא שהמגרשים את החוטא החייב בכרת לא ראו את עצמם כמענישים בלבד אלא כנוטלים חלק בתהליך אלוהי, בהתאם לדברים כט 28, לשיטתם. משום שבני האדם הם האחראיים לנגלות, הם חייבים לסלק מן הכת כל חוטא שעבר בגלוי ובכוונה על אחת מההלכות הנגלות.<sup>75</sup> בעונש הגירוש מן העדה הם הכריזו למעשה שמעיקרו היה אותו איש חוטא – כלומר אחד מבני חושך – שנועד על פי גורלו להיות מחוץ לכת, והוא פסול מלזכות באריכות הימים ובישועה המובטחת לבני אור. רק בני אור אמתיים ראויים להיות חלק מן הציבור שזכה בהתגלות ההלכתית, והם גם מי שזכו בהתגלות הסודות האפוקליפטיים. הנסתרות שייכות לאל, אבל הן הולכות ומתגלות לבני הכת. אם אחד הנבחרים תעה, ניתנת לו הזדמנות להיענש ולחזור למקומו הראוי ביחד. גם אם טעה באחת ההלכות הכיתתיות, שהיו פעם נסתרות, הוא חייב בכל זאת בעונש בידי אדם, מפני שהלכה זו כבר התגלתה לבני הכת ואין היא עוד בגדר נסתרת.

74. שמש 2002, עמ' 47.

75. בדומה לנגלה, נראה שגם הביטוי יד רמה מסמן עברות במזיד ובגלוי. קימרון עומד על המובן של זדון בהראותו כי הביטוי "(עשה ב)יד רמה" בכתבי קומראן, ובמיוחד בסדר היחד ובברית דמשק, מציין עברות שנעשו בידיעה ובכוונה. הוא מראה שבמדבר טו 30 הביטוי מתכוון לחוטא במזיד. אף אונקלוס תרגם "בריש גלי" = בפרהסיא. ראה קימרון תש"ן, עמ' 106–107. קימרון מעיר כי השורשים שג"ג, שג"י, על"ם וסת"ר "כולם עניין אי ידיעה" וייתכן כי היפוכם, השורשים גל"י, יד"ע, והביטוי יד רמה קשורים גם לעשייה בפרהסיה וגם במזיד (שם, עמ' 108–109). ראה משנה כריתות א, כ: "על אלו [36] הכריתות במשנה א, א] חייבים על זדונם כרת ועל שגגתם חטאת ועל לא הודע שלהן אשם תלוי חוץ מן המטמא מקדש וקדשו מפני שהוא בעולה ויורד דברי רבי מאיר וחכמים אומרים אף המגדף שנאמר (במדבר ט"ו) תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה יצא מגדף שאינו עושה מעשה".



לסיכום, אנשי כת היחד וחז"ל כאחד פירשו את דברים כט 28 כמתייחס לשלושה נושאים: (א) התגלות חכמה תיאולוגית אזוטריה; (ב) התגלות הלכתית הדרגתית; (ג) עונשים על חטאים מסוגים שונים (בשגגה/במזיד או בגלוי/בסתר). במקורות חז"ל יש קשר בין הרעיונות של התגלות הדרגתית ובין התפתחות בהאשמת העם בסוגים שונים של חטאים. שילוב הרעיונות האלה בכתבי קומראן הוא שגרתי יותר יחסית לחז"ל. לעומת חז"ל, אשר התמקדו בעיקר בהתגלות היסטורית (מתן תורה בסיני; הכניסה לארץ), אנשי הכת התעניינו בהתגלות ובהתפתחות גם בענייני הלכה וחכמה בהווה ובעתיד.<sup>76</sup> בחיבורים האפוקליפטיים מקומראן, המונח נסתרות מתכוון לסודות ולפרטים על מהות האל, על עולמו ועל דרכו בניהול העולם בעבר ובעתיד. פירוש זה מתועד גם בחיבורים המתארים את מבנה הכת ואת יסודות אמונתה, כלומר בסרך היחד ובברית דמשק, אבל התוכן של הנסתרות בחיבורים הללו הוא הדעה ההלכתית. ההבחנה בחיבורים הללו בין הלכות נסתרות להלכות נגלות מתבטאת גם בעונשים המתוארים בהם. העוברים בזדון על המצוות הנגלות לכל עם ישראל מגורשים מהיחד בלי אפשרות לחזור. לעומתם, העוברים על הנגלות שלא בכוונה, כמו גם העוברים על הלכות הכת (הנחשבות לנסתרות שנגלו לאנשי הכת בלבד), נענשים ואחר כך יכולים לחזור אל הכת.<sup>77</sup>

### ספר היובלים

ספר היובלים משקף שילוב דומה של הקווים שזיהינו במסורות הפרשנות הקדומה לדברים כט 28. לאחר הערה כללית על הרעיונות של נגלה ונסתר בספר היובלים, נדון בשלוש דוגמאות ספציפיות המעידות על ניסיונו של המחבר להתמודד עם הבעיות של חטאים במזיד ובשגגה, חטאים בסתר ובגלוי, ובנושאים הקשורים לעונשים בידי שמים ולהתגלות הידע השמימי לבני האדם. נדון בקצרה בבעיה של תיאור החטאים המיניים של בני יעקב, בחטאו ובעונשו של קין, וב"אפוקליפסה הקטנה" בפרק כג.

76. לתיאור של יחס דומה בין הפתירה במדרשי חז"ל לפשר במגילות קומראן ראה ברין 2005, עמ' 110–113.

77. ראה אנדרסון 1994, עמ' 14. ביצוע עונש לאומי בידי האל, בהתאם לתכנית העונשים הכיתית, ניכר גם בברית דמשק ג 4–5. אנדרסון מציין כי לפי הקטע הנדון בני יעקב נענשו בעונש זמני על חטאותיהם בשגגה, לעומת בניהם אשר עברו במזיד על החוק הנגלה האוסר אכילת דם, ועל כך נכרתו כל הזכרים בהם, כלומר נגזר עליהם שייכרת כל זכר (שמות א 15). אנדרסון טוען שהעונש הזמני של בני יעקב איננו מפורש בקטע הנדון או במקרא, אולם סביר שהשהייה במצרים עצמה היא העונש שמדובר בו. מפני חטאיהם בשגגה נבדלו בני יעקב מן האוכל, כלומר סבלו רעב בארץ כנען. הרעב גרם ליציאתם מן הארץ, כלומר לגירושם ממנה לתקופה מסוימת, שהייתה קצובה מראש בברית בין הבתרים (בראשית טו 9–14).

ג'ון אנדרס מזהה ארבעה נושאים עיקריים בספר היובלים: (א) ברית; (ב) משפט נקמה ("retributive justice"); (ג) מקומות ואנשים קדושים; (ד) זמנים קדושים.<sup>78</sup> להבעת רעיונותיו בנושאים האלה סמך מחבר הספר על מסגרת של התגלות, נוסף על ברית סיני, ובאמצעותה תיאר באופן שגרתי את התמודדותן של דמויות קדומות עם חובותיהן בתחומים של קדושת המקום, הזמן והאדם, וגמול על מעשיהן. נראה שדברים כט 28 עומד ביסודו של ספר היובלים. אפשר להבחין בפסוקים אחרים שלכאורה השפיעו על התפיסה הרחבה של מחבר ספר היובלים. למשל, הרעיון האנכרוניסטי של שמירת המצוות בתקופת האבות, שהוא רעיון יסודי בספר, נבע מבראשית יח 19, כו 5, שם אברהם מתואר כשומר על חוקי האל ומוסר אותם לבניו.<sup>79</sup> כמו כן ברעיון שחוקים כוהניים חלים על הקהל הרחב ניכרת ההשפעה של שמות יט 6: "ממלכת כהנים וגוי קדוש".<sup>80</sup> באופן דומה, החשיבות של דברים כט 28 ניכרת במסגרת של התגלות המידע השמימי למשה ובתוכן ההתגלות בספר היובלים א 1. מלאך הפנים מגלה למשה נסתרות כדי שזה יכתוב אותן כהוראות נצחיות לבני אדם נבחרים העתידים לקום בישראל. מחבר ספר היובלים מציג את ספרו כהתגלות של סיפור על הצלחות וכשלונות של בני אדם מסוימים למלא את התפקיד האנושי של שמירת המצוות, ועונשם ושכרם על כך מאת האל.<sup>81</sup> במיוחד, הפרטים שיוחסו ללוחות השמים הכוללים פרטי הלכה ונתונים המאפשרים למקם בני אדם מסוימים בתכנית האלוהית.

### ראובן ויהודה ולוחות השמים

נראה שהדוגמות הבולטות ביותר בספר היובלים לשילוב הרעיונות של התגלות

78. אנדרס 1987, עמ' 226. השווה את המערכת של אנדרס לאלה של ונדרקאם וסיגל, שגם הם מזהים ארבעה מאפיינים עיקריים בספר. הרשימה של ונדרקאם כוללת: (א) מערכת כרונולוגית לפי יובלים ולוח שמש; (ב) התורה והברית; (ג) הבדלת שושלת הטהורים מהגויים הטמאים; (ד) הכהונה (1977, עמ' 16–19). סיגל מציע: (א) תפיסת המצוות, הברית, ובחירת בני ישראל; (ב) שיטה כרונולוגית המבוססת על המספר שבע; (ג) האמונה במלאכים; (ד) תפיסה כוהנית (תשס"ח, עמ' 95).

79. ראה קיסטר 1994, עמ' 245–248. למברט (2004) עומד על חשיבותה של ההוראה בפסוקים אלה וגורס שיש לראות בהם גם את המקור לעצם ההשערה של שמירת מצוות על ידי האבות. ראה אלבק 1930, עמ' 66, כפי שמזכיר ונדרקאם (1977, עמ' 11 הערה 32).

80. ראה הימלפרב 1997. אולם דניאל שורץ (1992) דוחה את הטענה שהביטוי "ממלכת כהנים" תפקד כעין סיסמה בחוגי הפרושים בתקופת הבית השני.

81. אולי יש לראות התייחסות לפסוק בעצם התפיסה הדואליסטית-דטרמיניסטית היסודית של הספר, שבה כל מעשי אדם ידועים ונכתבים מראש לפי תקפותיהם, למשל יובלים ה 13. באופן דומה במגילת ההודיות ט 23–27 המשורר משווה בין הדעת האלוהית המושלמת שלא הושתרה כלל ובין מעשי אדם השפלים: "הכול חקוק לפניכה בחרת וזכרון לכול קצי נצח ותקופות מספר שני העולם ככול מועדיהם ולוא נסתרו ולא נעדרו מלפניכה... לכה אתה אל הדעות כול מעשי הצדקה וסוד האמת ולבני האדם העוון ומעשי רמיה".

הלכתית הדרגתית לנבחרים, כוונה וחוסר כוונה בחטאים, והבחנה בין חטאים בסתר ובגלוי, הן בניסוחים המפליאים של החטאים המיניים של ראובן ויהודה. קוגל, סיגל ואנדרסון הציעו הסברים שונים לסתירות ולכפל הדברים בתיאורי המעשים האלה בספר היובלים.

לפי שיטת קוגל, ריבוי התירוצים להצדקת הדמויות הללו הוא תוצאה של אמצעי ספרותי שהוא מכנה "overkill". לדעתו, המחבר שאב מסורות ממספר מקורות: הוא לא הסתפק בפירוש אחד לכל בעיה פרשנית אלא כלל בספרו מספר פתרונות. קוגל עמד על השימוש של צוואת ראובן במסורות פרשניות שונות וטען שהמקור של מקצתן הוא בספר היובלים.<sup>82</sup>

סיגל, לשיטתו, מבליט את הסתירות בספר היובלים עצמו.<sup>83</sup> לדברי קוגל, כפל הפרטים מעיד על מסורת פרשנית עשירה, ואילו סיגל רואה בתופעה זו עדות לשכבות שונות בחיבור הספר. בדגם של קוגל, ספר היובלים הוא תוצר של מחבר יצירתי ששאב ממסורות שונות באופן די חופשי, ואילו בדגם של סיגל העורך של ספר היובלים סמך על מקורות ספציפיים ששיקפו דעות שונות והוא חתך והדביק אותם יחד לא באופן מושלם, מאחר שנותרו ראיות למעשה ההדבקה. בדגם של קוגל, קשה להבחין במגמות תאולוגיות בשכבות הפרשניות, לעומתו סיגל טוען שיש להבחין בנטיית שונות בין שכבת הסיפורת לשכבת החוק.

אנדרסון דן בבעיות הספרותיות והתיאולוגיות ומנסה לברר את העמדה האחידה של ספר היובלים בעניין "מעמד התורה לפני מעמד הר סיני".<sup>84</sup>

אנדרסון וסיגל מציעים פתרונות שונים למדי לבעיות הקשורות לסיפורים על חטאי ראובן ויהודה בספר היובלים. אין זה המקום להתמודד עם כל הפרטים שכבר נדונו במחקרים של שניהם. נחמד רק את השאלה המרכזית ונציע לה תשובה חדשה, השואבת מדברי שני החוקרים. השאלה העיקרית שהם דנו בה היא איך מתרץ המחבר של ספר היובלים את העובדה שראובן, יהודה, בלהה ותמר לא נענשו בהתאם לעונשים המקראיים על גילוי עריות. אנדרסון טוען שראובן לא נענש עונש מוות משום שהחוק הקשור להתנהגותו לא התגלה בדקדוקו בימיו. ואילו בפרשת יהודה ותמר מדובר על מעשה שמשפטו היה ידוע בימים ההם, ולכן יהודה היה חייב להיענש על מעשיו והוא ניצל רק בזכות התשובה.

סיגל טוען שמחבר החלק הסיפורי לא הציע פתרון לבעיית העונש של ראובן והתירוץ הופיע רק בתיאור החוקי לשיטתו. ראובן לא נענש משום שלא ידע את

82. קוגל 1995. כפי שמוכן מכותרת המאמר (Reuben's Sin with Bilhah in the Testament of Reuben), עיקר הדיון של קוגל הוא בצוואת ראובן, אבל הוא עוסק גם במעשה ראובן ובלהה בספר היובלים. ראה גם קוגל 1990, עמ' 38, 134, 146, 256–257; הנ"ל 1997, עמ' 272–273.

83. סיגל 2005; סיגל תשס"ח, עמ' 47–68.

84. אנדרסון 1994; אנדרסון 1995, עמ' 59–61.

החוק במלואו, כי החוק התגלה רק לאנשים נבחרים. לדבריו, "התיאור הסיפורי" מתרץ את מעשה יהודה בזה שהוא קיים את מצוות הייבום,<sup>85</sup> ואילו "הפרשה החוקית" מסבירה שיהודה אמנם חטא אך ניצל מאחר שעשה תשובה. בניסוח השאלה בקשר למעשה ראובן סיגל כותב: "החוק בויקרא כ 11 [...] גוזר מיתה על שתי הנפשות המעורבות בפרשה, האיש והאשה. מלבד חוק זה הנוקב בעונש מפורש, יש בתורה איסורים כלליים נוספים באותו עניין (ויקרא יח 8, דברים כג 1, ודברים כז 20)."<sup>86</sup>

אולם הבעיה העיקרית בספר היובלים היא לא החובה להוציא להורג את ראובן ובלהה; בעיה זו יכולה להיפתר בקלות בכך שהמעשה קרה בסתר.<sup>87</sup> ויקרא כ 11 אינו מעמיד בעיה קשה למחבר, אבל הוא חייב להסביר את ויקרא יח 18 ואת דברים כז 20, אשר לדעתי מציינים עונש, בידי שמים דווקא. איך ייתכן שראובן עבר על מצוות לא תעשה שעונשה כרת,<sup>88</sup> העברה הגורמת לגלות לאומית<sup>89</sup> וכל העובר עליה

85. אין בטקסט סימנים ברורים שיהודה מילא תפקיד הלכתי של יבם. סיגל מביא ראייה מן הדמיון הלשוני בין יובלים מא 27 לדברים כה 5-6, אבל זה רק תיאור של תוצאת מעשיו בדיעבד. אין סיבה להבין מהניסוח הזה את המציאות שנוצרה כתוצאה בלתי צפויה מהמעשה שנעשה בלא כוונת יהודה. לפיכך דומה שהקשר הלשוני אינו מהווה עדות להיתר המעשה, אפילו למפרע. כפי שמעיר סיגל, הסיפור מציין שתמר הייתה בתולה והיא נשארה אסורה ליהודה לאחר המעשה. השערת סיגל נראית מסובכת למדי: הוא טוען שמחבר ספר היובלים חשב שמותר לאב לייבם את אשת בנו באופן חרפתי במקרה שהיא נשארה בתולה, וזה היה כה ברור למחבר ספר היובלים שהוא לא טרח לקבוע זאת באופן ישיר מפורש. סביר יותר להניח שלפי הסיפור, יהודה לא התחייב בנפשו על מעשיו משום שהוא לא ידע עם מי הוא שכב, ומשום שתמר הייתה בתולה. סביר שכפל התירוצים הוא מיותר אבל כל תירוץ נועד לפתור בעיה נפרדת: הבעיה הראשונה היא כוונתו של יהודה, והבעיה השנייה היא הטומאה העלולה להיגרם ממעשהו (בדומה לסכנה של טומאה ביחס ליעקב ובלהה). ראה גם רוטשטיין 2004, עמ' 366. אני מודה לפרופ' יוסף תבורי על הפניה זו.

86. סיגל תשס"ח, עמ' 59. ושוב: "רק מקור אחד מבין הארבעה, ויקרא כ 11, מזכיר עונש" (שם, עמ' 64).

87. בלהה אמנם מדווחת על המעשה ליעקב, אבל כפי שמעיר סיגל (שם, עמ' 62), הדיווח הזה אינו קשור לעונש אלא לטהרת יעקב והוא בא לפרש את המילים "וישמע ישראל". בצוואת ראובן, יעקב שומע על המעשה מן המלאכים. במסורת האחרונה, עשיית המעשה בסתר בולטת עוד יותר מאשר בספר היובלים, אבל העובדה ברורה בשני המקורות. בכלל, כפי שמתארים קוגל (1995), הלפרין-אמארו (1999) ורוזן צבי (2006) ספר היובלים מצדיק את בלהה במידה יתרה מצוואת ראובן, וזה בהתאם לגישתו לנשים בכלל.

88. כך בסוף רשימת החטאים בויקרא יח 29: "כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העשת מקרב עמם".

89. ויקרא יח 28: "ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אתה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם". ראה יובלים לג 10-11: "כי זמה עשו בארץ. ולא יהיה כל טמא לפני האלהים בעם אשר בחר בו לנחלה".

ארור,<sup>90</sup> אך נשאר בחיים מבלי שמעמדו נפגע בעם ישראל העתיד לרשת את הארץ (להוציא את התיאור בדברי הימים א ה 1)?

גם בקשר למעשה יהודה, הבעיה היא לאו דווקא שהוא לא הובא למשפט, כי המעשה נעשה בסתר, והחטא אף נסתר מעיני יהודה עצמו. אבל בעיני המחבר, יהודה היה חייב על מעשיו גם אם נעשו "בלא יודעים". כלומר, יהודה היה חייב בעונש אלוהי.<sup>91</sup> מכאן שהשאלה היא איך מתרץ מחבר ספר היובלים את העובדה שראובן ויהודה לא נענשו בכרת ולמה הוא מתרץ כל מעשה באופן שונה?<sup>92</sup> גם חטאו של ראובן היה בסתר, ועל כן לא היה חייב מיתה בידי אדם. המעשה שעשה יכול היה לחייב אותו בעונש כרת, אולם נאמר שהוא לא ידע את החוק. מאחר שהחוק טרם פורש על כל דקדוקיו, הוא נחשב לעובר על "נסתר". ובכל זאת, ראובן תואר כמי שנכרת במקצת מהשושלת הלגיטימית. עונש זה בא לידי ביטוי בספר היובלים בכך שהוא לא זכה להתגלות המלאה של החוק,<sup>93</sup> וגם בעובדה שהספר אינו מציין את בכורתו.<sup>94</sup> ייתכן שהמחבר גם חשב שראובן חזר בתשובה, אבל אין זה ברור כבמעשה יהודה.<sup>95</sup>

לפי ספר היובלים, בלהה לא השתתפה במעשה כלל.<sup>96</sup> היא ישנה, וכאשר

90. דברים כז 23: "ארור שכב עם אשת אביו כי גלה כנף אביו ואמר כל העם אמן". ראה היובלים לג 12: "ועוד כתוב: ארור שוכב עם אשת אביו כי גלה ערות אביו ויאמרו כל קדושי ה' אמן אמן". ביובלים "קדושי ה'" מחליף את "כל העם" במקור המקראי. ראה קיסטר תשס"א, עמ' 289 הערה 3. ספרי דברים, פסקה שמו, קושר בין חטא ראובן לקללה בדברים כז 20.

91. ראה לעיל הערה 58.

92. אני משתמשת במונח "המחבר" לשם פשטות. דבריי כאן אינם תלויים בהנחת מחבר אחד אלא מניחים מגמה תיאולוגית אחידה.

93. טיעון זה נראה מעגלי במקצת, אבל זו התכונה של הרעיון הדויטרונומיסטי: האל בוחר בנבחרים ומגלה להם את הסודות המאפשרים להם התנהגות נכונה המזכה אותם בהתגלות נוספת.

94. הלפרן-אמארו (1999, עמ' 111–112) מדגישה שסיפור ראובן ובלהה בספר היובלים מנוסח כתקבולת ניגודית לסיפור יוסף. במקרא, ניסוחו של סיפור יוסף ואשת פוטיפר מנוגד לסיפור יהודה ותמר, אבל לא כך בספר היובלים, הרואה את שתי הדמויות כדמויות נבחרות (גם אם הן לא הגיעו לדרגת לוי). יהודה, כמו יוסף, ידע את ההלכות הקשורות ליחסי מין. ביובלים לט 6 נאמר כי יוסף ידע את ההלכה שכן הוא זכר את הדברים שקרא אביו יעקב בכתבי אברהם, כלומר הוא היה בשושלת של מי שזכו למסורת התגלות הלכתית. לעניין נישול ראובן מן הבכורה במקרא, ראה בראשית מט 4, וציטוטו הפרשני בדברי הימים ה 1, הקובע שבכורתו של ראובן הועברה ליוסף. ראה סיגל תשס"ח, עמ' 62. דומה שהלשון "ראשית אנו" בדברים כא 16–17, במקביל לכינוי "ראשית אוני" בברכת יעקב, רומז להעברת הבכורה מראובן ליוסף. על התופעה של התנהגות אלוהית הסוטה מדרשת החוק ראה שורץ תשנ"ט, עמ' 116, והמקורות המצוטטים שם בהערה 70.

95. ייתכן שיש לכך רמז ביובלים לג 10: "ואל יאמרו לראובן היו חיים וכפרה בשכבו עם פילגש אביו".

96. סיגל 2005, עמ' 225–226. בלשון חז"ל, חטאה היא בהגדרה אונס.

התעוררה היא התנגדה לראובן. היא גם לא ידעה את החוק, כלומר היא עברה על חוק נסתר בלי כוונה ובסתר.<sup>97</sup> היא הייתה אסורה ליעקב משום שנטמאה, אבל היא לא נתחייבה בעונש: לא מיתה בידי אדם, לא כרת, ולא קללה. סיגל מעיר שהניגוד בין תמימותה של בלהה ובין אשמתו של ראובן מתועד במפורש בפירושו של אפרם הסורי לבראשית מט 4: "עלית משכבי אביך" גם מלמד כי בזמן שבלהה ישנה [ראובן] בא עליה, ולכן היא לא קוללה [יחד] אתו".<sup>98</sup>

סיגל מדגיש את כינוי הגוף: היא לא קוללה, לעומת ראובן, אבל אין הוא מבליט את העובדה שאפרם עמד בדיוק על עניין הקללה שראובן התחייב בה לפי דברים כו 20, שחלה עליו בפועל בדברי אביו, ב"ברכתו" בבראשית מט, ושנזכרה בדברי הימים א ה 1.<sup>99</sup> סיגל ממשיך ומצטט: "פחו כמים אל תותר", היינו בחשבון השבטים", ומציין שאפרם הבין את ברכת משה לשבט ראובן כתיקון לעונש זה (בדברים לג 6: "יחי ראובן ואל ימת ויהי מתיו מספר"). במימרה זו אפרם עומד על הבעיה של חיוב הכרת שחל על ראובן לפי ויקרא פרק יח. לדעת אפרם, העונש בוטל אבל לא ברור אם ברכת משה גרמה לביטול העונש או שמא היא רק ביטאה את ביטולה. סביר שפרשנות דומה לדברים לג 6 הייתה מתועדת במסורת שמחבר ספר היובלים הסתמך עליה באזהרתו שאין לטעון כי "חי ראובן..." (יובלים טו 33).

דומה שראובן נחשב לדמות "בינונית". לו ולזרעו היה חלק בעם ישראל, אבל הבכורה נלקחה ממנו והוא נעשה "נבחר פחות". חוקי לוחות השמים היו ידועים לראובן רק באופן חלקי, ובכללם החוקים שהיו ברורים ליוסף וליהודה, שהיו "נבחרים יותר". קללת ראובן מפי יעקב וברכת שבט ראובן מפי משה אינן מובאות בפירוש בספר היובלים. אבל ספר היובלים השתמש בדברים כו 23, שם האיש השוכב עם אשת אביו קולל. דומה שמחבר ספר היובלים התחמק מקללת ראובן, אולי מפני שלא רצה לתאר חוליה בשלשלת הלאומית כמקוללת.

לעומת ראובן, יהודה אכן הכיר את החוק שעליו עבר. חטאו גם נעשה בסתר, ולכן אין כאן שאלה של דיני נפשות בידי אדם. מעניין שלגבי תמר, אותו מעשה בסתר נהפך לחטא גלוי בהיותה בהיריון. יהודה ידע את העונש שהיה מגיע לה אילו

97. לדיון על איסור יחסי מין בין יעקב לבלהה ראה רוטשטיין 2004, עמ' 371–379.

98. תורגם לעברית בידי סיגל (תשס"ח, עמ' 62) לפי מתיוס ואמאר 1994.

99. סיגל (2005) כותב: "According to Ephrem, Reuben's punishment was not personal, but rather affected his future offspring" (עמ' 209–210 הערה 25). וגם: "שני הכתובים [בראשית מט 4; דברי הימים א ה 1] דנים את ראובן לכף חובה, אך אין הם מזכירים עונש שהוטל על ראובן עצמו אלא על שבטו בלבד. עונש זה אינו דומה לעונשים הנוכחים בתורה בכלל, או לעונש המוטל על החטא הנדון בפרט" (סיגל תשס"ח, עמ' 59). אולם אין לדחות את משמעות העונש שחל על בניו של ראובן, אלא להכיר בכך שעונש זה נבע מעברה שנעשתה בסתר.

זנתה.<sup>100</sup> אולם העונש בוטל כאשר הבחין יהודה שהוא עצמו האב. הצדקת יהודה את תמר: "צדקה ממני, על כן לא נתתיה" (בראשית לח 26) היא סמויה הן בטקסט המקראי הן בספר היובלים.<sup>101</sup> נראה בכל זאת שעיקר עניינו של מחבר ספר היובלים היה ביהודה. יהודה הכיר את החוק אבל לא ידע שה"קדשה" היא תמר. חטאו היה בגדר נסתר מאחר שהוא נעשה בשגגה. בכל זאת, בהיותו אחד מהנבחרים יודעי התורה, יהודה היה חייב בעונש או בתהליך של תשובה שיאפשרו לו לחזור לעמדתו. נוסף על כך, המלאכים הודיעו לו שתמר הייתה בתולה ומכאן שמעשיו לא גרמו לטמאה.

לסיכום, ראובן השיג דרגה נמוכה של התגלות. לכן, אף על פי שחטאו היה במזיד, הוא לא נחשב לחטא "ביד רמה" אלא למעשה חמור פחות, ולפיכך הוא לא נענש בכרת. סביר שהמחבר/העורך של ספר היובלים ראה במאמר יעקב בבראשית מט את הקללה המגיעה לראובן, וראה את ביטול הקללה בדברי משה בדברים לג. ראובן היה פטור מעונש בידי בני אדם משום שחטאו היה בסתר, והרחקת בלהה מיעקב מנעה טומאה מהארץ. גם מעשה יהודה קרה בסתר, וגם הוא נעשה בשגגה.<sup>102</sup> יהודה זכה להתגלות יתרה ולכן באופן עקרוני הוא היה חייב כרת, ואולי אפילו "מיתה בידי בית דין" לאחר שהכיר במעשיו על פי עדות החותמת, הפתילים והמטה (בראשית לח 25). במקביל למגמה שראינו בכתבי קומראן, יש אפשרות לחוטא בשגגה לחזור בתשובה, וכך אכן עשה יהודה. הארץ לא נטמאה, שכן תמר הייתה בתולה.<sup>103</sup>

#### רצח הבל ועונשו של קין

עוד סיפור בספר היובלים, שמצוטטים בו לוחות השמים בהקשר של עונשה של דמות קדומה על מעשה בסתר, הוא רצח הבל, שבעבורו נענש קין בתחילה בגלות ולבסוף במוות. לאחר פרפרזה של סיפור הרצח (היובלים ד 2–4), ספר היובלים מוסיף: "על כן כתוב בלוחות השמים ארור הורג את רעהו בסתר וכל הרואה והשומע יאמר אמן וכל איש אשר יראה זאת ולא יגיד ארור יהיה כמוהו. על כן באנו

100. בעיה נוספת בפסקה זו היא גזרת עונש שרפה, שלא בהתאם לעונש המקראי. ראה סיגל תשס"ח, עמ' 53–54.

101. לפירוש המילים ולהצדקת תמר ראה זקוביץ ושנאן תשנ"ב, עמ' 27–28; אנדרסון 1994, עמ' 27–29. סיגל מעיר שהקטע החוקי לא דן בגורלה של תמר. לטענתו, דומה שגם היא עברה תהליך של תשובה במקביל ליהודה (תשס"ח, עמ' 54 הערה 27). אולי פשוט יותר לשער שהיא לא ידעה את החוק של איסור יחסי מין עם אביו של בעלה המת. אמנם יסוד הסיפור מחייב שתמר ידעה שהוא לא יסכים להקים לה זרע, אבל ייתכן שהיא חשדה שהימנעותו נובעת מפחד אחרי מות בניו ולא ממניעה חוקית.

102. ראה סיגל 2005, עמ' 213.

103. ראה גם אנדרסון 1994, עמ' 22–23; סיגל, שם, הערה 34.

להגיד לפני ה' אלהינו את כל העוונות הנעשים בשמים ובארץ ובכל מקום" (פסוקים 5-6). המילים המיוחסות ללוחות השמים מצוטטות בחלקן מדברים כז 24: "ארור מכה רעהו בסתר". בכך מדגיש המחבר שעונשו של קין, כפי שהוא מתואר בבראשית ד 11, בא בהתאם לעונשים המתועדים בדברים כז לרוצח בסתר, והם קללה וסוג של כרת המתבטא בגירוש, כפי שראינו בכתבי קומראן.<sup>104</sup> הטקסט ממשיך בציטוט של ויקרא ה 1, הבא להראות שהמלאכים פועלים כעדים בשליחות האל ומאפשרים לו להעניש את החוטאים בסתר. במעשי ראובן ויהודה, עשיית החטא בסתר השתמעה מהסיפור, אבל באופן לא בולט במיוחד. בסיפור קין והבל, המחבר מבלט את העובדה שמדובר בעונש אלוהי על חטא שבוצע בסתר, בהתאם לפירוש הידוע של חז"ל לדברים כט 28: "הנסתרות לה' אלוהינו".<sup>105</sup>

### היובלים פרק כג

בדוגמה האחרונה שאביא כדי להראות את שילוב המסורות הפרשניות לדברים כט 28 בספר היובלים, אני מסתמכת על הפירוש של קוגל ליובלים כג ולתהלים צ,<sup>106</sup> וקושרת את שניהם לברית דמשק ג 1. בהראותו את התלות הספרותית של פרק כג, "האפוקליפסה שבספר היובלים", בפרק צ בתהלים, קוגל מעיר כי לפי ספר היובלים כג, עונשם של בני דור המבול היה כפול: קיצור תקופת החיים (פסוקים 9-10),<sup>107</sup> והפסד דעה (פסוק 11). קוגל מציין שצירוף העונשים האלה מתועד גם בספר ברית

104. על המשוואה בין גירוש וכרת ראה שמש 2002. קין מתאר את עונשו במילים אלה: "גדול עוני מנשוא. הן גרשת אתי היום מעל פני האדמה ומפניך אסתר והייתי נע ונד בארץ והיה כל מצאי יהרגני" (בראשית ד 13-14). הבאתי את העברית של היובלים כאן בהתאם להערתו של צ'רלס (1902, עמ' 31). צ'רלס טוען שהאטיופית כאן משקפת מצע יווני של δόλος, שהוא כנראה תרגום של המילה העברית בסתר. הרטום תרגם "בזדון", וכן רוב התרגומים האנגליים: "maliciously", "treacherously", בהתאם לשימוש במילה δόλος בתרגום לבערמה בשמות כא 14. אם אכן העברית המקורית שיקפה רעיון של זדון או ערמה, אזי הציטוט הפרשני יהיה עוד יותר מתוחכם ומתאים לדברינו. בשמות כא 14 נאמר: "וכי יוד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות". אם מחבר ספר היובלים יצר את ציטוטו בשילוב של שני הפסוקים הללו, נראה שהוא התכוון להדגיש שקין פעל הן במזיד הן בסתר. לדין נוסף בפסקה זו ראה ון רייטן 2000, עמ' 143-150. ביובלים ד 31-32 קין נענש שוב על רצח אחיו – כאן באופן חמור יותר – כאשר נופלות עליו אבני ביתו. כך נוצר עונש שהוא מידה כנגד מידה, שהרי על פי ספר היובלים, קין רצח את הבל בעזרת אבן. אין קשר ישיר בין העניין הזה לעניין הנסתרות והנגלות.

105. ראה דברי האישה החכמה מתקוע ליואב בשמואל ב יד 20: "אדני חכם כחכמת האלהים לדעת את כל אשר בארץ". להקשרים דומים בעניין זה ראה רופא 2004, עמ' 9; שטרנברג 1985, עמ' 93.

106. קוגל 1994.

107. "יחתכו" ב-4Q252, כפי שמעיר קוגל שם, עמ' 330 הערה 10. למקורות נוספים ראה שם, עמ' 326 הערה 5.



דמשק י 7-10.<sup>108</sup> דומה שיש להבין גם את ברית דמשק ג 1 לאור הפירוש הזה. בנוסח "בה תעי בני נח ומשפחותיהם בה הם נכרתים", השורש תע"ה מציין עברה על הנסתרות, שהיא תוצאה של חוסר דעה. צורת הבינוני של המילה נכרתים, במקום צורת הקטל נכרתו, מצביעה על מצב מתמשך שנמצאו בו כל בני נח, כלומר כל בני האדם.<sup>109</sup> המחבר טוען שהאנושות בכללה נמצאה במצב של דלות דעה וקוצר חיים, ומצב זה מהווה גורם ותוצאה גם יחד לעברה על הנסתרות.

שמש מתנגד לטענת קימרון שבמגילות השורש תע"ה מציין חטא בשגגה. לדבריו, אין זה סביר שבני נח נענשו בכרת על השגגות שלהם.<sup>110</sup> שמש מבין את הכרת כאבדון. לעומת זאת אנדרסון מבין את הכרת של בני נח כמין גירוש או גלות, וזאת בהתאם לשימוש במונח זה בברית דמשק, שם הוא מציין גירוש מן הכת משום חטא בכוונה, "ביד רמה".<sup>111</sup> לדעתי, הכרת שנענשו בו בני נח אינו גירוש ממקומם וגם לא השמדה, אלא הפסקת ההתייחסות לבני אנוש כאל בעלי מעמד של נבחרים.<sup>112</sup> הכרת בא לידי ביטוי בחוסר דעה ובקיצור החיים כמתואר ביובלים כג, לאור פירושו של קוגל.<sup>113</sup>

פרק כג בספר היובלים מתאר את תיקון המצב: העולם ישוב למצבו הקודם כאשר העם ילמד תורה וידרוש את מצוות האל (פסוק 26).<sup>114</sup> בהקשר זה, יש להוסיף עוד

108. קוגל (שם) טוען שהמילה חרון בפסקה שאולה מהאזכורים אף, חמה וכדומה במזמור צ. דבריו סבירים אבל יש להוסיף את חשיבות המונח "קץ החרון" בחיבור, הוזה לתקופת ממשלת בליעל בכתבי קומראן, כלומר לתקופה שהם חיו בה, לדעתם.

109. קיסטר (תשס"א, עמ' 291) כבר העיר כי הביטוי "הנכרתים מן הארץ" ביובלים ל 22 מזכיר את כריתות בני נח ונכדי יעקב בברית דמשק ג 1, 9-10. הוא גם דן בדמויות הקודמות אשר נכרתו ואבדו כי "תעור".

110. שמש (2002) מתנגד באופן כללי להצעה שיש הבחנה בין העונשים לנגלות ולנסתרות במערכת העונשים של כת קומראן.

111. ראה אנדרסון 1994, עמ' 14-15; אנדרסון 1995, עמ' 62. אנדרסון כותב בזהירות כי נראה שהמונח תעה מציין לעתים קרובות חטאים בשגגה. קימרון צודק בטענתו כי ההקשר בפשר תהלים 15 iv 4Q171 קטוע (תש"ן, עמ' 107). אולם יש להעיר כי הפשר על הפסוק הבא, שהמילה נכרתה מופיעה בו (משוחזר לפי נוסח המסורה), כולל את הצירוף: "יובדו ונכרתו מתוך עדת היחד" (שורות 18-19).

112. השוו מצבם של אברהם, יצחק ויעקב בספר ברית דמשק ג 2-4; "יכתבו אוהבים לאל ובעלי ברית עולם", לאור יובלים ל 20 שם מובטח שישאל "יכתבו לאוהבים בלוחות השמים אם ישמרו את תנאי הברית, אבל אם יפירו אותו, יכתבו לשונאים, ובמקום להיות נרשמים בספר החיים, ירשמו ב"ספר האובדים והנכרתים מן הארץ".

113. ניקלסברג וסטון (1991) מציעים: "withdrawal of wisdom [in 1 Enoch 42] could also be related to the sharp dualism of the apocalypses which regard the present world or age as bereft of divine guidance" (עמ' 225, והערה 10 בעמ' 231).

114. לשימוש הטכני בשורש דר"ש ראה באומגרטן 1972; שיפמן 1975, עמ' 54-60; קוגל 1994, עמ' 333 הערה 13.

דוגמה לתלות של פרק כג במזמור צ. בתהלים צ 2 המשורר מבקש: "למנות ימינו כן הודע ונבא לבב חכמה". קוגל עומד על ההדגשה הקיימת בספר היובלים על החטא הנורא של שיבוש לוח השנה,<sup>115</sup> וסביר שהייתה מסורת ביובלים כג 26 שעיון בהלכות לוח השנה יעמוד במרכז דרישת המצוות. פרק כג משקף את הרעיונות העיקריים שראינו בפרשנות הקדומה לדברים כט 28: לימוד התורה מוביל את הנבחרים לדעה, לחכמה קוסמית ולחכמה הלכתית.<sup>116</sup> ההתגלות ההלכתית מאפשרת שמירת מצוות אותנטית, המביאה לשיקום לאומי לפי התיאור המשנה תורתי ולהשבת המצב האנושי על כנו. בפרק כג בספר היובלים מתואר תהליך שבו שמירת מצוות ולימוד תורה מובילים להתגלות הלכתית המאפשרת שמירת מצוות ולימוד ומביאה להתגלות פרטי הגאולה, ולבסוף לגאולה עצמה.

ספר היובלים הוא חיבור מורכב מבחינה ספרותית: משולבים בו סיפורת, הלכה ואפוקליפטיקה, שכתוב המקרא, פרשנות וחומר מקורי. בהתאם לטיבו של הספר, הגישות לנסתרות המתועדות בו משקפות את מגוון הפירושים לדברים כט 28 שראינו בסוגות שונות בספרות תקופת הבית השני.

### קיצורים ביבליוגרפיים

אלבק Ch. Albeck, *Das Buch der Jubiläen und die Halacha*, Berlin = 1930  
1930

אנדרסון D. K. Andrews, "Yahweh the God of the Heavens", in W. = 1964  
S. McCulough (ed.), *The Seed of Wisdom*, Toronto 1964, pp. 45–57

אנדרסון J. C. Endres, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees* = 1987  
(CBQMS 18), Washington, DC 1987

אנדרסון G. A. Anderson, "The Interpretation of the Purification = 1992  
Offering (חטאת) in the Temple Scroll and Rabbinic Literature", *JBL*  
111,1 (1992), pp. 17–35

אנדרסון G. A. Anderson, "The Status of the Torah Before Sinai: = 1994  
The Retelling of the Bible in the Damascus Covenant and the Book of  
Jubilees", *DSD* 1,1 (1994), pp. 1–29

אנדרסון G. A. Anderson, "Intentional and Unintentional Sin in = 1995  
the Dead Sea Scrolls", in D. P. Wright, D. N. Freedman, A. Hurvitz

115. קוגל, שם, עמ' 330–331.

116. שתי הסוגות משולבות בעניין הלוח והעתים. חכמה זו היא "שמימית" מאחר שהיא כוללת הבנה באסטרונומיה, כגון מסילות הכוכבים, המאפשרת שמירת המועדים בעתם, והבנה בתכנית האלוהית, המתגשמת לפי תקופות מיועדות של יובלים, האמורה להסתיים בתקופה של ישועה, באחרית הימים.

- et. al. (eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake, Ind. 1995, pp. 49–64
- G. A. Anderson, "The Status of the Torah in the Pre- = 1998 אנדרסון  
Sinaitic Period: St. Paul's Epistle to the Romans", in M. E. Stone and  
E. G. Chazon (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and  
Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls:  
Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center  
for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12–14  
May, 1996*, Leiden 1998, pp. 1–23
- J. M. Baumgarten, "The Unwritten Law in the Pre- = 1972 באומגרטן  
Rabbinic Period", *JSJ* 3 (1972), pp. 7–29
- J. M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law (SJLA 24)*, = 1977 באומגרטן  
Leiden 1977
- J. M. Baumgarten (ed.), *Qumran Cave 4. XIII: The = 1996 באומגרטן  
Damascus Document (4Q266–273) (DJD 18)*, Oxford 1996
- J. M. Baumgarten with M. T. Davis, "Cave IV, = 1994 באומגרטן ודייוויס  
V, VI Fragments", *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek  
Texts With English Translation, 2: The Damascus Document, The War  
Scroll, and Related Documents (The Princeton Theological Seminary  
Dead Sea Scrolls Project)*, Tübingen 1994, pp. 59–79
- R. Butin, *The Ten Nekudoth of the Torah*, New York = 1969 בוטין  
1969
- P. C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, Leiden = 1997 בינטייז  
1997
- M. Ben Asher, "The Gender of Hebrew Nouns in BH", = 1978 בן אשר  
*Semitics* 6 (1978), pp. 1–14
- בן-יהודה תשי"ב = א' בן יהודה, מילון הלשון העברית, 14, ירושלים תשי"ב
- H. Brownlee, *The Dead Sea Manual of Discipline* = 1951 בראונלי  
(*BASORSup. Studies* 10–12), New Haven 1951
- S. L. Berrin, "Qumran Pesharim", in M. Henze (ed.) *Biblical = 2005 ברין  
Interpretation at Qumran*, Michigan 2005, pp. 110–113
- גולדשמידט תש"ל = ד' גולדשמידט, מחזור לימים נוראים, ב: יום כפור, ירושלים  
תש"ל
- M. J. Goff, *The Worldly and Heavenly Wisdom of = 2003 גוף  
4QInstruction (STDJ 50)*, Leiden 2003

- F. García Martínez (ed.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (BETL 168), Leuven 2003
- דה יונגה 1953, M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Study of Their Text, Composition, and Origin*, Assen 1953
- דייוויס 1983, P. R. Davies, *The Damascus Covenant: An Interpretation of the Damascus Document* (JSOTSup 25), Sheffield 1983
- דרייבר 1925, S. R. Driver, *ICC: A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, Edinburgh 1925
- הימלפרב 1997, M. Himmelfarb, "A Kingdom of Priests': The Democratization of the Priesthood in the Literature of Second Temple Judaism", *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 6, 1 (1997), pp. 89–104
- הלפרן-אמארו 1999, B. Halpern-Amaru, "Bilhah and Naphtali in Jubilees: anote on 4QTNaphtali", *DSD* 6, 1 (1999), pp. 1–10
- הלפרן-אמארו 1999, B. Halpern-Amaru, *The Empowerment of Women in the Book of Jubilees*, Leiden 1999
- הרטום תשכ"ב = א"ש הרטום, הספרים החיצוניים, ב, תל אביב תשכ"ב
- זאכהולדר 1998, B. Z. Wacholder, "The Preamble to the Damascus Document: A Composite Edition of 4Q266–268", *HUCA* 69 (1988), pp. 31–47
- גנר 2000, S. Wagner, "סת"ר", *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. Botterweck et al., Michigan 2000, pp. 362–372
- וולף 1975, H. W. Wolff, "The Kerygma of the Deuteronomical Historical Work", in W. Brueggemann and H. W. Wolff, *The Vitality of the Old Testament Traditions*, Atlanta 1975, pp. 83–100
- וולפסון 2004, E. R. Wolfson, "Seven Mysteries of Knowledge: Qumran E/Sotericism Recovered", in H. Najman and J. H. Newman (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel* (JSJSup 83), Leiden 2004, pp. 117–213
- וידר 1962, N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962
- ויינפלד 1992, M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, Winona Lake, Ind. 1992
- ונדקאם 1997, J. C. VanderKam, "The Origins and Purposes of the Book of Jubilees", in M. Albani, J. Frey and A. Lange (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, Tübingen 1977, pp. 3–24

- J. T. A. G. M. van Ruiten, *Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1–11 in the Book of Jubilees*, Leiden 2000
- P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline* (STDJ = 1957), Leiden, 1957
- P. Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew* = 2006 (Subsidia biblica 27), transl. and rev. by T. Muraoka, Rome 2006
- זקוביץ ושנאן תשנ"ב = י' זקוביץ וא' שנאן, מעשה יהודה ותמר (מפעלי המחקר של המכון למדעי היהדות טו), ירושלים תשנ"ב
- J. H. Tigay, *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation and Commentary*, Philadelphia 1996
- ליכט תשכ"ה = י' ליכט, מגילת הסרכים: ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה
- D. Lambert, "Last Testaments in the Book of Jubilees", = 2004 *DSD* 11,1 (2004), pp. 82–107
- מדרש משלי = מדרש משלי, מהדורת ב' וויסאצקי, ניו יורק תש"ן
- J. Milgrom, *Leviticus 17–22: A New Translation with Introduction and Commentary (AB)*, New York 2000
- מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת הורוביץ-רבין = ח"ש האראוויטץ וי"א רבין, מכילתא דרבי ישמעאל, עם חלופי גרסאות והערות, ירושלים תשנ"ח
- מקלנבורג תר"ן = י"ז מקלנבורג, הכתב והקבלה: באור על חמשה חמשי תורה, פרנקפורט תר"ן
- E. G. Matthews and J. P. Amar, "Commentary on Genesis," in *St. Ephrem the Syrian: Selected Prose Works* (The Fathers of the Church 91), Washington, DC 1994
- C. Newsom, "4Q401 4QShirot 'Olat HaShabbat", in E. = 1997 Eshel et al. (eds.) *Qumran Cave 4.VI: Poetical and Liturgical Texts*, Part 1 (DJD 11), Oxford 1997, pp. 197–220
- ניצן תשנ"ז = ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה (ספריית האנציקלופדיה המקראית 14), ירושלים תשנ"ז
- B. Nitzan, "Work Containing Prayers", in E. Chazon et al. = 1999 (eds.), *Qumran Cave 4.XX: Poetical and Liturgical Texts*, Part 2 (DJD 29), Oxford 1999, pp. 9–22
- G. W. E. Nickelsburg and M. E. Stone (eds.), *Faith and Piety in Early Judaism: Texts and Documents*, Philadelphia 1983
- סגל תשל"ב = מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, מהדורה שנייה מתוקנת ומושלמת, ירושלים תשל"ב

- M. E. Stone, "Lists of Revealed Things in the Apocalyptic = 1976 סטון Literature", in F. M. Cross, W. E. Lemke and P. D. Miller Jr. (eds.), *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright*, New York 1976, pp. 415–422
- M. E. Stone, "Apocalyptic Literature", in idem (ed.), *Jewish = 1984 סטון Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus (CRINT)*, Assen and Philadelphia 1984, pp. 383–442
- J. Strugnell and D. Harrington (eds.) *Qumran = 1999 סטרנגל והרינגטון Cave 4.XXIV: Sapiential Texts, Part 2 (DJD 36)*, Oxford 1999
- M. Segal, "The Relationship Between the Legal and = 2005 סיגל Narrative Passages in Jubilees", in E. G. Chazon, D. Dimant and R. A. Clements (eds.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran. Proceedings of a Joint Symposium by the Orion Center for the Study of Dead Sea Scrolls and Associated Literature and the Hebrew University Advanced Studies Research Group on Qumran, 15–17 January 2002 (STDJ 58)*, Leiden 2005, pp. 203–228
- סיגל תשס"ח = מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשס"ח (= *The Book of Jubilees: Rewritten Bible (Redaction, Ideology, and Theology [JSJSup 117]*), Leiden 2007
- J. Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early = 1990 סמית Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago 1990
- J. Snaith, "Biblical Quotations in the Hebrew of = 1967 סניית Ecclesiasticus", *JTS* NS 18 (1967), pp. 1–12
- ספרי במדבר, מהדורת הורוביץ = ח"ש האראוויטץ, ספרי דבי רב: ספרי על ספר במדבר וספרי זוטא עם חלופי גרסאות והערות, ירושלים תשנ"ב
- G. von Rad, "The Deuteronomistic Theology of History in = 1966 פון ראד I and II Kings", *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, New York and Edinburgh 1966, pp. 205–221
- G. von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, trans. D. = 1966 פון ראד Barton, London 1966
- G. von Rad, *Wisdom in Israel*, trans. J. D. Martin, = 1972 פון ראד London 1972
- M. V. Fox, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A = 1999 פוקס Rereading of Ecclesiastes*, Michigan 1999

- פלוסר תשנ"ג = ד' פלוסר, "שגיאות מי יבין (תהלים יט: יג): על כמה נוסחאות מקראיות בימי בית שני", בתוך מ' בראשר וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד, ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 410-401
- פלוסר תשס"ב = ד' פלוסר, "הנסתרות לה' אלהינו (דברים כט 28), בן סירא והאסיים", בתוך ס' רוזר (עורך), יהדות בית שני, קומראן, ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 256-252
- פלוסר וספראי תשמ"ב = ד' פלוסר וש' ספראי, "שירי דוד' החיצוניים", בתוך ב' אופנהיימר (עורך), עיונים במקרא: ספר זכרון ליהושע מאיר גרינץ, תל אביב תשמ"ב, עמ' 105-83
- R. H. Charles, *The Book of Jubilees or the Little Genesis*, = 1902 צ'רלס  
Trans. from the Editor's Ethiopic Text, and Edited with Introduction,  
Notes, and Indices, London 1902
- J. L. Kugel, *In Potiphar's House*, San Francisco 1990 = 1990 קוגל
- J. L. Kugel, "The Jubilees Apocalypse", *DSD* 1, 3 (1994), pp. = 1994 קוגל  
322-337
- J. L. Kugel, "Reuben's Sin with Bilhah in the Testament of = 1995 קוגל  
Reuben", in D. P. Wright, et al. (eds.), *Pomegranates and Golden  
Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law,  
and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake 1995, pp.  
525-554
- J. L. Kugel, *The Bible As It Was*, Cambridge, Mass. 1997 = 1997 קוגל
- J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, Michigan = 1998 קולינס  
1998
- J. Corley, "Wisdom Versus Apocalyptic and Science in = 2003 קורלי  
Sirach", in F. García Martínez (ed.), *Wisdom and Apocalypticism in  
the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition (BETL 163)*, Louven  
2003, pp. 269-285
- קימרון תש"ן = א' קימרון, "על שגגות וזדונות במגילות מדבר יהודה: עיון במונחים  
המשמשים לציונם", הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות א (תש"ן), עמ'  
110-103
- M. Kister, "Commentary to 4Q298", *JQR* 84, 1-2 (1994), = 1994 קיסטר  
pp. 237-249
- קיסטר תשס"א = מ' קיסטר, "על שני מטבעות לשון בספר היובלים", תרביץ ע, ב  
(תשס"א), עמ' 300-289
- M. Kister, "Wisdom Literature and Its Relation to Other = 2004 קיסטר  
Genres: From Ben Sira to Mysteries", in J. J. Collins, G. E. Sterling

- and R. A. Clements (eds.), *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature* (STDJ 51), Leiden 2004, pp. 13–47
- P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy in English: New = קרייגי 1976 International Commentary on the Old Testament (NICOT)*, Michigan 1976
- J. Crenshaw, "Qoheleth's Understanding of Intellectual = קרנשו 1998 Inquiry", in A. Schoors (ed.), *Qoheleth in the Context of Wisdom*, Louven 1998, pp. 205–224
- I. Rosen-Zvi, "Bilhah the Temptress: The Testament of = רוזן-צבי 2006 Reuben and the Birth of Sexuality", *JQR* 96, 1 (2006), pp. 65–94
- D. Rothstein, "Sexual Union and Sexual Offences in = רוטשטיין 2004 Jubilees", *JSJ* 35, 4 (2004), pp. 363–384
- A. Rofé, "Revealed Wisdom from the Bible to Qumran", in = רופא 2004 J. J. Collins, G. E. Sterling and R. A. Clements (eds.), *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature* (STDJ 51), Leiden 2004, pp. 1–11
- C. J. H. Wright, *Deuteronomy: New International Biblical = רייט 1996 Commentary (OTS 4)*, Peabody, Mass. 1996
- B. G. Wright and L. M. Wills (eds.), *Conflicted = רייט ווילס 2005 Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*, Atlanta and Leiden 2005
- E. Schuller, "4Q27", in E. Chazon et al. (eds.), *Qumran Cave = שולר 1999 4.XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2 (DJD 29)*, Oxford 1999, pp. 69–254
- שורן תשנ"ט = ב' שורן, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט
- D. R. Schwartz, "'Kingdom of Priests': A Pharisaic = שורן 1992 Slogan?", *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen 1992, pp. 57–80
- A. Steudel, "'אחרית הימים' in the Texts from Qumran", = שטוידל 1993 *RQ* 16, 2 (1993), pp. 225–246



- M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana 1985
- L. H. Schiffman, *The Halakha at Qumran (SJLA 16)*, = 1975 שיפמן  
Leiden 1975
- שיפמן 1993 = " שיפמן, הלכה, הליכה, ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים  
1993
- L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, New York 1995
- A. Shemesh, "Expulsion and Exclusion in the Community Rule and the Damascus Document", *DSD* 9, 1 (2002), pp. 44–74
- שמש וורמן תשנ"ז = א' שמש וכ' ורמן, "הנסתרות וגילויים", תרביץ סו, ד (תשנ"ז),  
עמ' 482–471
- Shemesh, A. and C. Werman, "Hidden Things and Their Revelation", *RQ* 18, 3 (1998), pp. 409–427

# על הלשון ב"חזון גבריאל"

משה בר-אשר

לזכרן המבורך  
של אחותי סימה דדון  
חיי באלול תשי"ז – כ"א באדר שני תשס"ח  
ושל בת אחי יהודית לוי (בר-אשר)  
כ' בשבט תשי"ח – ז' באייר תשס"ח  
תהא מנוחתן כבוד

## הערות רקע

1. לאחרונה פרסמו עדה ירדני ובנימין אליצור פרסום ראשון ראוי ביותר "טקסט נבואי על אבן מן המאה הראשונה".<sup>1</sup> הם כותבים שם: "מאחר שהטקסט הושם בפיו של גבריאל אפשר אולי לכנות את הטקסט בשם 'חזון גבריאל'". על יסוד מה שכתוב בטקסט ועל סמך מה שאמרו המהדירים, ראיתי לאמץ כאן את הכינוי הזה.<sup>2</sup> האבן כוללת "שתי עמודות, כדרך כתיבת מגילת ספר תורה",<sup>3</sup> קווי השורות האפקיים והקווים האנכיים התוחמים את שתי העמודות "נחרטו בחרט חד באופן הדומה מאוד לחריטה במגילות ים המלח". מצוי בה "חיבור ספרותי שאינו ידוע ממקורות יהודיים אחרים". הטקסט משתרע לאורך 87 שורות.<sup>4</sup> המהדירים משייכים את החיבור לספרות הנבואה.<sup>5</sup>

- \* אני מבקש להודות לחבריי, בנימין אליצור, דבורה דימנט, דוד טלשיר, חיים א' כהן ומיכאל ריז'יק, ולאחי מאיר מיכאל בר-אשר, שקראו את המאמר והעירוני הערות מועילות.
1. ראה ירדני ואליצור. לאחר מכן הם מסרו לפרסום גרסה אנגלית של המאמר (ירדני ואליצור [נוסח אנגלי]). בנוסח האנגלי יש מעט שינויים במהדורת הכתובת לעומת המהדורה שהוצעה בנוסח העברי. לפי הצורך נעיר על ההבדלים בין שתי המהדורות במקומות מועטים בעיונו. הודעה ראשונה על הכתובת ראתה אור אצל ירדני, סקירה.
  2. ירדני ואליצור, עמ' 162. קנוהל אף שיבץ את הכינוי בכותרת מאמרו ("עיונים בחזון גבריאל"). הכתובת נמצאת באוספו הפרטי של ד"ר דוד יסלזון בציריך.
  3. מובאה זו ושתי המובאות הבאות אחריה בסעיף הזה לקוחות מירדני ואליצור, עמ' 156.
  4. השורות 1–10, 32–56, 59–64 נפגמו כמעט כולן, ואך מעט טקסט ניתן לקריאה בהן. השורות 66–87 פגומות בסופן, ויש עוד חסרים מועטים גם בשורות אחרות.
  5. אני מביא כנספח בסוף המאמר את הצעת הטקסט כקריאתם של ירדני ואליצור. אני מודה להם במאוד מאוד על הסמתם להציגו מחדש כנספח למאמרי לתועלת הקורא.

מגילות ז (תשס"ט), עמ' 193–226

2. ירדני ואליצור מצביעים שם על מובאה אחת מספר חגי.<sup>6</sup> ומציינים שיש בטקסט ביטויים מספר זכריה, מספר דניאל ומספרי מקרא אחרים וגם ביטויים מוכרים מספרות עברית מאוחרת ("כגון ספרות ההיכלות, פיוטים, תלמוד ומדרשים").<sup>7</sup> ויש בו בטקסט גם ביטויים שלא נמצאו להם מקבילות בספרות שלנו. המהדירים קובעים שעל פי לשונו הטקסט נתחבר בערך במאה הראשונה לפני הספירה, ועל פי הכתב שלו הוא הועתק באותה העת.<sup>8</sup>

לאחר הצגה כללית של הכתובת מוסיפים ירדני ואליצור שלוש חטיבות חשובות: (א) ההדרה של הטקסט (בעמ' 158; ובעמודים שבין עמ' 159 לעמ' 160 הם מביאים "תעתיק ופענוח");<sup>9</sup> (ב) תיאור הטקסט ובו עיונים קצרים בתכניו, בזיקותיו לחיבורים אחרים ובמקבילותיו עמם. כאן וכאן באות גם הערות קצרות על לשונו; (ג) פרק על הפלאוגרפיה, ובו תיאור מפורט של הכתב.<sup>10</sup>

3. לאחר כתיבת טיוטה ראשונה של מאמר זה, נודע לי על מאמר מקיף שכתב ישראל קנוהל על הכתובת, לאחר שנסע לציריך ושב וקרא את הכתובת במקור. המאמר ראה אור ב"תרכיץ".<sup>11</sup> בעיקרו של דבר קנוהל מקבל את קריאותיהם של ירדני ואליצור, ואף מציין אותם לשבח בכמה מקומות, אבל כאן וכאן הוא מציג קריאות שונות משלהם.<sup>12</sup> עיקר עיונו המעמיק והמפורט של קנוהל מוקדש לתכנים (יצוין כי במקומות אחדים הוא מציג פירושים שלא יצאו מגדר השערות). ואף יש לו

6. הכוונה למובאה כמעט מדויקת מספר חגי ב 6 (ראה להלן §27).

7. ירדני ואליצור, עמ' 156.

8. שם.

9. המהדירים מציגים גם תצלומים של הכתובת בעמ' 159 ו-162.

10. ואמנם הפרק הזה (בעמ' 162–166), מעשה ידיה של ד"ר עדה ירדני, ובו מוצעת השוואה מפורטת לכתב בשתי תעודות מקומראן, מראה בצורה משכנעת את דמיון הכתב לממצאים במגילות ים המלח. עם זאת, בענייני הלשון הם קימצו, והסתפקו, כאמור, בהערות פזורות לאורך המאמר. למעשה, אין במאמרם עיון של ממש בלשון הטקסט.

11. כשנודע לי על קריאות חדשות שפרופ' ישראל קנוהל מציג בההדרת הכתובת, ביקשתי ממנו לעיין במאמרו, והוא הואיל בטובו להעמידו לרשותי לפני פרסומו. ואף אני העברתי לעיונו את הטיוטה הראשונה של מאמר זה (כל זה היה באמצע חודש שבט תשס"ח). לאחר מכן שוחחנו בפירוט על שני מאמרינו כשנפגשנו באוניברסיטת וינה (בראשית אדר א תשס"ח, בהיותנו שם בכינוס על מגילות קומראן, ובו נשא קנוהל הרצאה על הכתובת), ואף המצאתי לו שם טיוטה שנייה ומורחבת של מאמרי. כאן המקום להודות לפרופ' קנוהל על הרשות לקרוא את מאמרו לפני פרסומו ועל השיחה אתו. בא' באייר תשס"ח מסר לי קנוהל את מאמרו האנגלי על הכתובת (קנוהל, שלושה ימים); אני מודה לו גם על זה. יוער כי במאמר זה יש נקודות שלא נידונו במאמרו העברי.

12. וכך הוא כותב: "בעקבות בדיקה זו למדתי להוקיר את העבודה הטובה שעשו המהדירים בהעתקתו ובקריאתו של הטקסט. עם זאת, אני מבקש להציע תיקונים לקריאה של המהדירים" (קנוהל, עמ' 504 הערה 4).

גם כמה הערות בעלות עניין על לשון הכתובת.<sup>13</sup> יודגש שבתוך הקריאות החדשות שהוא מציע הוא מוציא מגדר "מסופקות" לא מעט אותיות וכמה מילים בכתובת.<sup>14</sup> את מאמרו מלווה קנוהל בההדרה מחודשת של הכתובת.<sup>15</sup>

4. ירדני ואליצור קובעים ש"הלשון דומה ללשון חז"ל יותר מאשר ללשון המקרא (למשל אין כלל שימוש בווי"ו לסימון זמני עבר ועתיד), וניכרת בה השפעת הארמית".<sup>16</sup> עם זאת, הם כותבים שם מנה ובה כי "הטקסט מכיל הרבה ביטויים

13. הנה כמה מהערות הלשון של קנוהל: (א) לפי קריאותיו הוא מצא בכתובת את המילה הנדירה טַחֲב (שורה 40; עמ' 326, הערה 95). אם יש ממש בקריאה שלו, זו העדות הקדומה לתיעודה של המילה בעברית; (ב) אף הוא סבור שנמצא בכתובת הצירוף "לובנסד" (שורה 22; עמ' 308) = לֹבֶן סִיד או לובן מסויד (בהצעת הביאור הראשונה סִיד הוא שם העצם שִיד/סִיד, המשמש סומך לשם לובן. ולאפשרות הביאור השנייה, אף שקנוהל אינו אומר זאת הוא מתכוון כנראה לומר, כי הצורה היא כתיב חסר של אחת משתי צורות הבינוני הסביל של בניין קל של סו"ד מרשי ע"ו – סִיד או סויד. סִיד כמו שִים בפסוק "איתן מושבך וְשִים בסלע קנך" [במדרב כד 21 – וְשִים = וְנָתַן]; או סויד כמו סוג [משלי יד 14], סוגה [שיר השירים ז 3], לֹטָה [שמואל א כא 10], שֹמָה [כתיב: שימה; שמואל ב יג 32]; ובלשון חז"ל: צִנְהָ [=מצוירת] במשפט "שער מזרחי ועליו שושן הבירה צִנְהָ" [מידות א, ג]; (ג) יפה ביותר הוא פירושו לצורת הפועל בביטוי "או תעמדו" בשורה 85 – ייש לפרש בהקשר של החיאת מתים" (עמ' 321). כלומר אז תקומו לתחייה, על יסוד מקבילות ביחזקאל (לו 10) ובדניאל (יב 13); (ד) מעניינת הצעתו של קנוהל בשם שלמה נאה (עמ' 307 וההפניה שלו בהערה 20) המפרש את "קדשה" בצירוף "קדשה לישראל" (שורה 19) כ"קִדְשִי". הוא מתכוון לומר שהה"א מציינת את התנועה [e], כתוצאה של המעתק [i] < [e], בדומה לממצאים בפפירוס צאלים: עינגדה (=עין גדי), בעלה (=בעלי) ועוד (ראה כותן וקימרון, כתב ויתור, עמ' 110–111). מכל מקום יש לציין שיתר המילים בכתובת, שנמצא בהן הכינוי הנצמד (כינוי הקניין וכינוי המושא) לגוף המדבר, הכינוי כתוב ביי סופית: שאלני (=שואלני במקום שואלי; שורה 11), עבדי (16), שאלני (21) = שְאֵלְנִי; עמי (70).

14. המהדירים הראשונים מציינים בפירוש שקריאתן של אותיות לא מעטות היא מסופקת (ראה להלן הערה 19 וכן ההערה שירדני ואליצור מביאים בסוגריים בראש המהדורה של הטקסט; היא מובאת כמובן גם להלן בראש המהדורה המוצעת בנספח שאני מציג בסוף המאמר).

15. קנוהל מהדיר רק את השורות 11–42, 54–87 (ואכן בשורות 1–10, 43–53 לא נשרדו אלא מעט אותיות ומספר מילים שלמות). להלן בנספח אחרי מהדורתם של ירדני ואליצור באה גם מהדורתו של קנוהל. תודתי נתונה לו על הסכמתו להציעה כאן בנספח.

16. ראה ירדני ואליצור, עמ' 156. ואמנם לאורך המאמר פוזרות הערות של המהדירים על קווי לשון מלשון חכמים, כגון "מה זו" (שורה 31) בכינוי הרמז של ל"ח ולא "מה זאת" בכינוי הרמז של לשון המקרא (שם, עמ' 160); השימוש במילית "ש", לעומת "אשר" בלשון המקרא (שם, עמ' 161), כגון "שהוא" (שורה 36), "שראיתי" (שורה 71), "שלקחתי" (שורה 83); בקריאתם של ירדני ואליצור השי"ן ושתי האותיות האחרונות במילה "שלקחתי" מסופקות; בקריאתו של קנוהל רק שתי האותיות האחרונות מסופקות).

יש אצלם גם הערות על קווים שעלו בלשונו של הטקסט בהשראת הארמית, כגון "מן לפני" (שורה 16), "מן לפניך" (17) בהשפעת המקבילה הארמית "מן קדם" (כלומר מדובר בתרגום

מקראיים".<sup>17</sup> בקיצור, יש בשני הפרסומים הערות חשובות בענייני הלשון, אך כאמור, מקום השאירו גם ירדני ואליצור וגם קנוהל לבוא למלא אחריהם בנושאים הללו.<sup>18</sup>

ברור שראוי לתאר תיאור מלא את ענייני הלשון בכל השורות שלא נפגמו בטקסט, כדי לומר דברים ברורים יותר על לשונה ועל זמנה של הכתובת. בעיון זה אקדיש דיון קצר לרוב דרכי הכתיב המשמשים בכתובת בזיקה לכתיב הנוהג בתעודות אחרות בנות התקופה או מימים אחרים. כן אדרש לכמה ענייני הגייה ולכמה דרכי תצורה המשמשים בה, ואדון בצורה מפורטת יותר בשני לשונות מיוחדים שנקרו בה. דומה אני שהעיונים הללו, אף אם אינם ממצים את כל ענייני הלשון בכתובת, יש בהם כדי להעמיד על הרבה מקווי הלשון המיוחדים אותה, ויש בהם גם כדי לתמוך בדעתם של ירדני ואליצור ושל קנוהל שהכתובת היא כנראה מסוף תקופת הבית השני (הם נועזים יותר וקובעים את זמנה, כאמור, למאה הראשונה לפני הספירה).

### על כמה מדרכי הכתיב בכתובת

#### כתיב חסר

5. ראויה לתשומת לב העובדה שכותב הטקסט נקט כתיב חסר בציון "תנועות ארוכות" בכמה וכמה מילים.<sup>19</sup>  
א. מצאנו בכתובת כתיב חסר יו"ד אפילו בציון התנועה [i], המכוונת ל"חיריק מלא": ואגדה (12)<sup>20</sup> = ואגידה; הצץ (31) = הִצִּיץ כך מציעים לקרוא ירדני

שאלה), אך מצאנו שם גם את החלופות "מלפני" (21), "מלפניך" (79) ב"מן" חבורה (ראה שם, עמ' 160). ויש לציין ש"מן" (בלי הטמעת הנו"ן בתיבה התוכפת) מצויה בעברית לפני שמות עצם גם בספר דברי הימים, גם באיגרות בר כוסבה וגם בכתבי יד של ספרות חז"ל (ראה קוטשר, מחקרים, עמ' נה). לעומת זאת האפשרות שירדני ואליצור מעלים (בעמ' 159; הם נזהרים ונוקטים לשון "אולי") שהצורה "מלאכה" (28, 31) היא ארמית אינה נראית לי (יעוין להלן ב-§§16-18).

17. ראה ירדני ואליצור, עמ' 156.

18. כאמור, בענייני התוכן דן בהרחבה קנוהל (אציין כי שני מלומדים נוספים מסרו לי שבדעתם לפרסם עיונים בתכנון של החיבור הזה. נחכה ונראה...).

19. כאמור (לעיל בהערה 14) ירדני ואליצור מציינים בהערת הפתיחה למהדורתם (בעמ' 158), שיש אותיות שקריאתן מסופקת (ההדגשה שלי). הללו מופיעות בגופן דק. מובן שבכל עיונו כאן אנו נותנים משקל של ממש רק לזיהויים בטוחים. אבל בכל מקום שהאות המסופקת אינה נוגעת לנושא שאנו דנים בו, איננו מעירים על כך. כאן המקום לשבח מאוד את ד"ר עדה ירדני על הפענוח של הכתובת; מי שיידרש למאמר ולתצלומים הנלווים לו, יוכל לראות שמלאכת הפענוח הייתה קשה לאין ערוך.

20. מכאן ואילך המספרים הבאים בין הסוגריים מציינים את השורה בכתובת.

ואליצור בזהירות בנקטם לשון "אולי",<sup>21</sup> אך קנוהל אינו מפקפק בזיהוי – הַצִּיץ – שירדני ואליצור הציצו.<sup>22</sup> גם השם דָּוִד כתוב בכתיב חסר: דוד (16, 72) ולא דויד, שהוא הכתיב הרווח בספרי המקרא המאוחרים ובתעודות מקומראן.<sup>23</sup> ולכאן שייכת הדוגמה סד (= סיד), אם תתקבל הצעת הקריאה של קנוהל, האומרת שבשורה 22 נמצא הביטוי לובנסד (לובן סיד = לובן סיד, או לובן מסויד).<sup>24</sup> ב. ומצאנו גם כתיב חסר יו"ד בציון התנועה הארוכה [e] > [ay], שאחרי הנו"ן במילה לפנך (17) = לְפָנֶיךָ.<sup>25</sup>

ג. כתיב חסר וי"ו בציון התנועה [ō], המכוונת לחולם טברני: הגאים (13) = הגואים;<sup>26</sup> אלהי (למשל 13, 18, 20, 26) = אֱלֹהֵי; אלה (26) = אֱלֹהֶ; צבאת (68, 69, 84) = צָבָאוֹת; זה הכתיב בשלוש הופעותיה האחרונות של התיבה בכתובת, אך בשש הופעותיה הראשונות צורן הרבים יות נכתב בה כתיב מלא: צבאות (11, 18, 20, 26, 29, 58;<sup>27</sup> וכך כתובה גם המילה המרככות [26]). כתיב חסר וי"ו נמצא בשתי מילים נוספות: בתנועה שאחרי הדל"ת במילה בגדלות (שו' 12, 33) = בגדולות.<sup>28</sup> וכך הוא בוודאי במילה שמר (33) = שוֹמֵר (אבל קריאת

21. ירדני ואליצור, עמ' 160.

22. קנוהל, עמ' 311.

23. בספרי המקרא המאוחרים נמצא רק הכתיב דויד (מעל 250 פעם), ולא נמצא בהם כמעט הכתיב חסר היו"ד – דוד (החריג היחיד נמצא בכותרת לקהלת א' 1: "דברי קהלת בן דוד" וכו'). גם במגילת ישעיהו השלמה שולט הכתיב דויד (ראה קוטשר, ישעיהו, עמ' 5).

24. ראה פרטי הדברים שהבאתי לעיל בהערה 13.

25. כידוע, בכינוי הנוכח לרבים הסגול שהוא תנועה נמוכה בא במקום צירי מתוך הידמות לקמץ שבהברה האחרונה, שאף הוא תנועה נמוכה.

26. במגילת ישעיהו השלמה נמצאו "גואים" כ-50 פעם (קוטשר, ישעיהו, עמ' 404), וכן מוצאים באחת מאיגרות בר כוסבה: "הגואין" (קוטשר, בר-כוסבה, עמ' נח). ירדני ואליצור (עמ' 162) הסתפקו בציון הכתיב באיגרות בר-כוסבה על פי פרסום של ירדני.

27. מיותר להעיר שלא כללתי כאן הופעות של השם הזה שקריאתן אינה בטוחה (כדוגמה שהובאה בשורה 40) או שהיא השלמה של המהדירים (צבא[ות] בשורה 57). מכל מקום ראוי לציון העובדה שמעתיק הכתובת נקט בתחילה כתיב מלא (שש פעמים) בכתובת המילה, ואחר כך עבר לכתוב אותה בכתיב חסר (שלוש פעמים). כלום יש כאן עדות שהכתובת הועתקה משתי העתקות נבדלות שנכתבו בידי שני סופרים?

28. ירדני ואליצור (עמ' 159) מביאים את הביטוי "ואגדה בגדלות" (12) ומצביעים על המקבילה שלו בספר ירמיהו (לג 3): "ואגידה לך גדלות"; זה מנוקד בדל"ת חלומה. אבל בעמ' 160 הם מנקדים משום מה גדולות בוי"ו שרוקה (ומפנים בשגגה לידימיהו ל 3 במקום אל לג 3 שהוזכר לעיל). אילו התכוונו באמת לצורה גִּדְלוֹת, ראוי היה שיפנו לדברי הימים א' (יז 21): "לשום לך שם גִּדְלוֹת" (וראה גם פסוק 19 שם). אך ברור לחלוטין שהייתה כאן משוגה – בהיסח הדעת – וההצעה הראשונה (שהובאה בעמ' 159), הנסמכת על ההקבלה הברורה לפסוק בירמיהו, היא האפשרות הנכונה. גם קנוהל (עמ' 305) מציע לקרוא גִּדְלוֹת (בהערה 9 שם) הוא מפנה לפסוקים הנ"ל מדברי הימים). ואין צריך לומר ששתי הקריאות – גִּדְלוֹת וגם גִּדְלוֹת –

המילה מסופקת,<sup>29</sup> אבל מצאנו גם צורות בינוני בכתוב מלא ו"ו: עומד [22], עושה [74].

ד. על פי הצעות הקריאה של קנוהל גם התנועה הארוכה [ā] נכתבת כתיב חסר. כך הוא בצורה ינחו (27) = ינְחו (=ינְחו; ירדני ואליצור קראו כאן בוודאות רק את שתי האותיות הראשונות של המילה ינְחו).<sup>30</sup> "דִם טַבְחִי יְרוּשָׁלַם" (57) = דִם טַבְחִי (טבוחי) ירושלים.<sup>31</sup> ויש לנו עוד דוגמה אחת אם נקבל את הצעת הקריאה של קנוהל: שירם (41) = שְׁיָרָם (=שְׁיָרָם [תולעים]).<sup>32</sup> ואפשר להוסיף דוגמה אחרת, אם נקבל את האפשרות שהכתיב לובנסד (22) מכוון לצירוף לוכן סד (סוד) = לוכן מסויד.<sup>33</sup>

ה. גם השם ירושלים, שכבר נהגה בסוף תקופת הבית השני y<sup>e</sup>rušalayim<sup>34</sup> נכתב כתיב חסר יו"ד: ירושלם (למשל 12, 27, 39).<sup>35</sup> יצוין כי הדבקות בכתוב החסר של השם הזה אפיינית גם לרוב עדי הנוסח של ספרות התנאים.<sup>36</sup>

עשויות לצאת להוראה אחת (כידוע, גם צורת הרבים גדולות משמשת כשם עצם מופשט). ואכמ"ל.

29. גם במהדורת ירדני ואליצור וגם בההדרתו של קנוהל קריאת המילה שמר מסופקת.
30. במהדורה שבנוסח האנגלי הם קוראים ונ... (בוי"ו במקום יו"ד); גם קנוהל וגם ירדני ואליצור בשתי המהדורות מציגים את האותיות שקראו במילה זו כמסופקות.
31. ירדני ואליצור (עמ' 157) רואים כאן צורת נסמך רבים של טַבַּח – טַבְחִי (וכך הם כותבים גם בנוסח האנגלי של מאמרם).
32. לעניין טַבְחִי = טַבְחִי ראה קנוהל, עמ' 313 (הוא נוקט שם צורה בבניין נפעל "שנטבחו", העשויה לקריאתו טַבְחִי ["את דמם של אנשים שנטבחו בירושלים"]); לעניין שירם = שְׁיָרָם, ראה שם, עמ' 312–313.
33. ראה לעיל הערה 13. ואם כך, יש לגרוע את הדוגמה האחרונה מסעיף קטן (א) לעיל בסעיף זה (הוצעה שם האפשרות שהכתיב סד מכוון לצורה סיד).
34. מעידים על כך כבר מעט הכתיבים המלאים של השם במקרא כפי שהראה קוטשר (ישעיהו, עמ' 5). הוא ציין שם שהמילה נכתבה חמש פעמים כתיב מלא יו"ד במקרא: ירושלים. תחילה בספר ירמיהו (פעם אחת), ואחר כך גם בספר דברי הימים (שלוש פעמים); וכך הוא גם בהופעה היחידה של השם במגילת אסתר (ב 6). גם במגילת ישעיהו הראשונה רווח מאוד הכתיב המלא (ראה קוטשר, שם, עמ' 80–81).
35. לא הזכרתי כאן הופעות נוספות של השם שחלק מאותיותיו או כולן מסופקות (שורות 33, 36). בשורה 36 קובעים ירדני ואליצור כי כל האותיות (ירושלם) מסופקות, אך קנוהל סבור שארבע האותיות הראשונות בטוחות והיתר הן מסופקות (מירושלם).
36. מעניינת אמירתם של רבי סימון ורבי שמואל בר נחמן בתלמוד הירושלמי מגילה א, ח (עא ע"ד) (עמ' 751, שורות 19–20, במהדורת האקדמיה ללשון העברית): "אנשי ירושלם היו כותבין ירושלים ירושלימה ולא היו מקפידין". בלשון הסיפור (המספר) השם נכתב בלא יו"ד ("אנשי ירושלם") ככתיב האופייני למקרא ולספרות חז"ל, אבל בציון מנהגם של אנשי העיר ניתן הכתיב המשקף את ההגייה המאוחרת (ירושלים, ירושלימה), היינו ההגייה למעשה בתקופת חז"ל.

## כתיב מלא

6. אבל בכמה מילים מצוי בה בכתובת שלנו גם כתיב מלא לא רק בתנועות ארוכות מעיקרא כפי שצוין לעיל בכתבי המילים צבאות, המרכבות, עומד, עושה. א. מצאנו כתיב מלא בתנועות קצרות מעיקרא, למשל הכתיב קיטוט (24), המכוון קרוב לוודאי לצורה קטוט;<sup>37</sup> כול (13), ולכול (28) = קל, ולכל. ב. כן יצוין השימוש בכתיב המלא בכה סופית לציון כינוי הנוכח הנצמד במילה "לכה" (21) = לך. כתיב כזה משמש במקרא ורווח ביותר במגילות קומראן.<sup>38</sup> ואם נקבל את הצעת הקריאה המסתברת מאוד של קנוהל "המלאך הוא בסמך אל תירה"<sup>39</sup> (22–23), ואת פירושו ש"תירה" הוא כתיב אחר של תִּירָא, יש לנו עדות להעדפת הכתיב של התנועה [ā] באות ה"א בסוף המילה.

## הכתיבים ם/ם/ן

7. א. מצאנו מעל עשר הופעות של צורן הרבים שנכתבו בים. הכתיב בים נקרא לא רק במילה לאלפים בתוך הביטוי "עושה חסד לאלפים" (74). ביטוי זה הלקוח כידוע מעשרת הדברות (שמות כ 5; דברים ה 9) – כתיבו עשוי להישאר תמיד כתיב יציב. הכתיב בים נמצא גם בהרבה צורות אחרות שהכתיב בהן יציב למדי: הגאים (13) = הגואים, רבים (68), נביאים (70), קדושים (76), צרים (81), ובמיוחד בשם אלהים (11, 25, 29, 38);<sup>40</sup> וגם השם דמוי הזוגי שְׁמִים נכתב כך: השמים (25, 41, 73). גם מילים אחרות בלא צורן הרבים שומרות על כתיבן המקורי בים: העולם (65), שלום (66), המקום (72).

ב. לצד שני בולט מאוד השימוש הגובר בכתובת בנו"ן סופית בצורן הריבוי ובצורן הזוגי. מעל עשר הופעות של צורן הרבים כתובות בין: ארבעין, נביאין, והשבין (15)<sup>42</sup> = וְהַשְׁבִּין (= והזקנים), ו[ה]חסידין (16), לשלשת ימין (19, 80) = לשלושת

37. ראה להלן §§27–34 ובמיוחד §32.

38. ראה קוטשר, ישעיהו, עמ' 349–350. וראה עיונו החשוב ושופע הנתונים הרבים של עמנואל טוב מעשרות רבות של המגילות הכיתחיות מקומראן (טוב, כתיב ולשון, עמ' 337, 341; יעוין במיוחד בטור 18 בשורת הטבלאות המתפרטות אצלו בעמ' 342–352).

39. ירדני ו אליצור קראו "המלאך הוא כסמך (בכ"ף בראש המילה) אל תורה (כו"ו כאות שנייה)".

40. לא הבאתי כאן את הצורה גנים (=גנים?) בשורה 18; קנוהל (עמ' 307) מנתק את המ"ם שבסוף התיבה הזאת ממנה ומצרפה לתיבה התוכפת (וקורא במקום "גנים וכרים" שהציעו ירדני ו אליצור את צירוף הסמיכות "גני מבוכרים" = גני מבוכרים).

41. בהופעה שבשורה 25 היד"ד והמ"ם מסופקות. גם קנוהל קובע שהמ"ם מסופקת.

42. מילה מקראית זו נכתבת כתיבה בעברית המקרא: שָׁב (איוב טו 10). וכך היא כתובה גם בספר בן סירא: שבים (ח 9 ועוד x2; ראה הקונקורדנציה במהדורת האקדמיה ללשון העברית). זה כתיבה בארמית המקרא: לְשָׁבָא (עזרא ה 9 ועוד x4). בקומראן המילה נמצאת רק



יָמִים, האחרון (28), בטוחין (66), אוהבין (68), רועין (75), השרין (81) = הַשָּׁרִים. וכן נמצאו שתי הופעות של צורן הזוגי שנכתבו יין: שתי (15) = שְׁתֵּים; שני (30) = שְׁנֵים. וכך הוא גם בכתיב של כינוי הנסתרים; אף הוא נכתב ב־ן: שלהן (67).

#### סיכום פרשת הכתיב

8. נבוא לסכם את ענייני הכתיב שנידונו לעיל.
- א. צריך לומר כי הנטייה לכתיב החסר של תנועות שונות שתוארה לעיל (ב־5§) אפיינית בעיקר ללשון המקרא, אך אנו מוצאים כתיבים חסרים של תנועות גדולות גם באיגרות בר כוסבה, כפי שקבע קוטשר לפני שנים הרבה. הוא מציין שיש בהן "שפע של דוגמאות לכתיב חסר של תנועות גדולות",<sup>43</sup> כגון עלתי (=עֲלִיתִי), אלנו (=אֱלֵינוּ), אכלין (=אוֹכְלִין), דאגין (=דֹּאגִין), ידע (=יָדַע). מכל מקום בקו הזה נבדלת הכתובת, גם מנוהגי הכתיב של מגילות קומראן (באלה הכתיב "מלא דמלא",<sup>44</sup> וגם מנוהגי הכתיב בכתיב היד של ספרות חז"ל.
- ב. הכתיב המלא של כינוי הנוכח ב־כה – המתועד בכתובת פעם אחת במילה "לכה" (=לָךְ) – ידוע מן המקרא ומצוי מאוד בכתיב קומראן. גם הכתיב "כול" אופייני למגילות קומראן.
- ג. לעומת זאת התנועה [i] במכפל אינה נכתבת במגילות קומראן כתיב מלא יו"ד.<sup>45</sup> אבל הכתיב הזה המשתקף במילה קיטוט (=קִטוּט) אופייני ביותר לכתיב היד של ספרות חז"ל (תנאים ואמוראים).<sup>46</sup>
- ד. גם הַתְּרֻבוֹת הכתיב ין בצורן הרבים, ושימושו בצורן הזוגי ובכינוי הנסתרים מקרבת את הכתובת לכתיב הנוהג בלשון חז"ל.
- ה. אף השימוש ב־ה סופית לציון התנועה [ā] (תירה במקום תִּירָא) תואם את הממצאים בטובים שבכתיב היד של ספרות חז"ל ושל הארמית בא"י.<sup>47</sup>
- ו. כתיב המילה והשבין (וְהַשְּׁבִין/וְהַסְבִּין = והזקנים) בסי"ן הוא ככתיב המילה במקרא.
- ברור כי לאור שלוש דרכי הכתיב ג, ד, ה בוודאי קשטו המהדירים כשקבעו שלשונה של הכתובת קרובה ללשון חכמים (ולארמית). ברם אין לטשטש את הקווים

בארמית, והיא כתובה פעמיים בסי"ן: שביא (4Q562 2 4; 2Q24 4 13), ופעם אחת בסמ"ך: סבין (4Q201 3 3).

43. ראה קוטשר, ב־כוסבה, עמ' סו; יעוין שם בדברים החשובים והעקרוניים שקוטשר כתב על הכתיב באיגרות העבריות של שמעון ב־כוסבה.
44. כלשונו של קוטשר, שם.
45. ראה קימרן, דקדוק, עמ' 53–55.
46. ראה בר-אשר, המחקר החדש, §16–17, עמ' 21–23; ברויאר, בבלי, עמ' 33–37.
47. ראה קוטשר, מחקרים, עמ' קעח; ברויאר, בבלי, עמ' 27–37.

שאינם כנוהג בלשון חכמים (א, ב, ו). ולא מיצינו כאן את כל ענייני הכתיב בטקסט הזה.

9. כללו של דבר, תיאור הכתיב בכל חיבור קדום קובע מקום לעצמו בשל מנהגי סופרים ובתי מדרש, ובפרט של ייחודי כתיב שהם משקעים בהעתקתם. וכך הם הדברים גם בכתובת חזון גבריאל. אם נצרף את קווי הכתיב השמרניים הדומים למקרא, את מעט הקווים הדומים למגילות קומראן ואת קווי הכתיב המוכרים מלשון חז"ל, נוכל לתמוך בדעה שהטקסט שלנו הוא חיבור שנכתב והועתק ככל הנראה בסוף הבית השני.<sup>48</sup> לדעתי, מסקנה זו עשויה להתחזק גם על יסוד ענייני ההגייה והתצורה שאנו דנים בהם להלן (ב-10§§-19).<sup>49</sup>

### ענייני הגייה ודרכי תצורה

10. גם בענייני הגייה ובענייני תצורה יש בה בכתובת מספר תופעות מעניינות. נבוא לעסוק בצורה מפורטת בשלוש מהן. הראשונה שבהן – ערעור העיצורים הגרוניים – יש עליה עדויות בטוחות יותר ועדויות בטוחות פחות. נעיין עיון נפרד בכל אחת מהעדויות, ורק אחר כך נבוא לראות כיצד לצרף את כולן. התופעה השנייה משולבים בה צד פונולוגי וצד מורפולוגי כאחד. אך יש להודות כי גם היא בירור טיבה הוא בעייתי. התופעה השלישית היא סעיף במורפולוגיה, ואין ספק לגבי טיבה והבנתה. נבוא עכשיו לפרט את הדברים.

### ערעור העיצורים הגרוניים

11. העיון בכתובת מלמד שבכמה מילים יש עדויות לערעור העיצורים הגרוניים. הדבר מתבטא בהשמטתם או בהמרתם בעיצור גרוני אחר. השמטה: א. יש לנו דוגמה שבה נשמטה האות אל"ף. בשורה 77 אנו קוראים: "אני גבריאל המל". חסרה אך אות אחת אחרי הלמ"ד במילה האחרונה במשפט זה. ומסתבר ביותר שהאות החסרה היא כ"ף סופית. אם כך, הכתיב המל"ך הוא כתיב של הצורה המלאך בלא אל"ף, אבל במשפט הקצר שבשורות 22–23 המילה כתובה כתיב היסטורי: "המלאך"<sup>50</sup> הוא בסמך"<sup>51</sup>. ב. בשני מקומות נכתבה המילה אלהי (אֱלֹהִי) בלא ה"א: לידוד<sup>52</sup> צבאת אלהי

48. כאמור, המהדירים ראו לצמצם ולקבוע את זמנו של הטקסט שבכתובת למאה הראשונה לפני הספירה.

49. וראה להלן §§37–38.

50. ויש עוד שתי דוגמות של כתיב של המילה באל"ף: מלאכה (28, 31). צורה זו עומדת במרכז עיונו להלן ב-§§16–18.

51. קראתי "בסמך" כמו קנוהל (ראה לעיל §6ב).

52. כמקובל, המרתי את שתי הה"אין בשם ההוי"ה במובאה מהכתובת בשתי דל"תין.

ישראל (68), ידור<sup>53</sup> צבאת אל(ה)<sup>53א</sup> (84). המהדירים הראשונים הם שהוסיפו את האות ה"א שנשמטה בשתי ההופעות של התיבה. נראה כי בכל ההופעות האחרות של מילה זו היא נכתבה כתיב היסטורי: אלהי (13, 18, 20 ועוד), אבל בשתי ההופעות בשורות 68, 84 הוחסרה הה"א. ואין נראה לי שמדובר בשגיאת כתיב שחזרה פעמיים. אולי מותרים אנו להניח כי הכתיב הזה משקף את ההגייה למעשה, המלמדת שהעיצור ה"א [h] לא נהגה בפי הכותב. כלומר, התיבה אֱלֹהִי נהגתה כנראה [eloye < eloe] או הגייה דומה, במימוש של הגה מעבר [y] בין התנועות [o] ו-[e]. אם כך הוא, משמע בכתיב אלי היו"ד שציינה את התנועה [e] היא עתה יו"ד עיצורית<sup>54</sup> (יושם נא לב כי אין ביטוי לתנועת החולם בכתיב, גם כשהמילה נכתבת כתיב היסטורי בה"א, אלהי).

12. המרה של עיצור גרוני אחד בעיצור גרוני אחר מצויה בשתי מילים. הנה הדוגמה הראשונה: בשורה 64 מצאנו את המילה חביב. גם ירדני ואליצור וגם קנוהל מסתפקים אם המילה כתובה חביב (בה"א) או חביב (בחי"ת). העיון החוזר בתצלום ובהעתקת הכתובת שירדני ואליצור צירפו למאמרם מחזק את הקריאה בה"א דווקא – חביב.<sup>55</sup> מכאן ניתן להסיק שהגיית החי"ת נתערערה והמילה נהגתה abib או משהו כיו"ב.<sup>56</sup>

13. הדוגמה השנייה בעייתית יותר, אבל אם נקבל את הצעת הקריאה ואת פירושה בידי קנוהל לפנינו דוגמה בעלת עניין. הנה פרטי הדברים: בשורה 80 קראו ירדני ואליצור "לשלושת ימין ח..."; הם הותירו את שלוש אותיות האחרונות של התיבה השלישית לא מזהות. אבל במהדורה שהם מביאים בנוסח האנגלי של מאמרם הם מזהים במילה האחרונה את שתי האותיות הראשונות – חא... לעומתם קנוהל זיהה ארבע אותיות והוא קורא "לשלושת ימין חאיה".<sup>56א</sup> הוא תופס את המילה הכתובה חאיה כצורת הציווי של בניין קל של השורש חי"י – חַיָּה (=קום

53. ראה ההערה שלפני זו.

53א. זו קריאתם של ירדני ואליצור. קנוהל קורא אלה[נ].

54. אבל יש להודות שהיינו מצפים בכגון זה לכתיב אלאי בדומה לכתיב הגאים במקום הגיים (=הגויים); כתיב שהיה מלמד באופן חד-משמעי על השמטת הה"א. אבל הכתיב באל"ף עשוי

היה ללמד שהגה המעבר הוא הסותם הסדקי [elo'e] ולא יו"ד [eloye].

55. בשיחה שהייתה לי עם ד"ר עדה ירדני במוצאי שבת "כי תשא" (אור ליי"ח באדר א תשס"ח) היא הסכימה אתי שיש להעדיף את הקריאה בה"א על פני הקריאה בחי"ת. [אבל בה' באב תשס"ח אמרה לי שאינה בטוחה שזאת ה"א. לפי שעה, אני מתווק בקריאתי].

56. מסורות לשון המשנה חלוקות בהגיית המילה חביב: כתב יד קאופמן ועדים אחרים קוראים את המילה במשקל פְּעִיל (חָבִיב), לעומת זאת כתב יד פרמה ב ועדים אחרים קוראים אותה במשקל פְּעִיל (חָבִיב). ראה את הדיון המפורט שהקדשתי למילה זו במקום אחר (בר־אשר, סוגיות בתצורה, §§5–6).

56א. בה' באב תשס"ח מסרה לי ד"ר ירדני שהיא מקבלת את הצעת הקריאה חאיה של קנוהל.

לתחייה).<sup>57</sup> קנוהל עצמו מתלבט בזיהוי, אבל בסופו של דבר מקיים את הצעתו.<sup>58</sup> בהערות 54–55 הוא מפנה לספרות המחקר,<sup>59</sup> המציעה דוגמות לכתיב מלא אל"ף לציון התנועה [a] במקרא, במגילות קומראן, בחומר אפיקרפי, בספרות חז"ל ובלהגים ארמיים מארץ ישראל.

אך בכל העדויות שקנוהל מפנה אליהן לא ידוע לנו שימוש של אל"ף כאם קריאה לציון חטף פתח בעברית. בכל המילים העבריות שבאה בהן אל"ף לציון התנועה [a] מדובר בתנועה מלאה; הכוונה על פי רוב לתנועה קמץ,<sup>60</sup> כגון וְקָאם (הושע י 14), בעאון (מגילת ישעיהו א 17) = בְּעוֹן או בְּעוֹן. רבאעי (משנה בניקוד בבלי, מעשר שני ה, ג; ה, ד) = רְבָעִי. ויש גם מעט מאוד דוגמות שהאל"ף מציינת את התנועה פתח, כגון פָּאן [הזהב] (כ"י קאופמן, יומא ה, ג; ה, ד x2). אבל לא מצאנו כל דוגמה של אל"ף כנגד חטף פתח.<sup>61</sup> ואם נוסיף ונניח כמסורת המשתקפת בניקוד הטברני

57. צריך לציון שבעברית המקרא נוסח טבריה מצאנו וְחָה (בראשית כ 7; משלי ד 4; ז 2), המשקפת את הצורה חָה בחטף סגול. במסורת הניקוד הבבלי המילה מנוקדת וְחָה – הוי"ו בחיריק (ראה ייבין, בבלי, עמ' 7–11). אבל בגוף שני נקבה מצאנו צורה בחטף פתח: חָה (יחזקאל טז 6).

58. ראה דבריו של קנוהל, עמ' 319–320 והערות 62–64 (בהערה 64 הוא רומז לפתרון שאני מציע להלן).

59. כגון קוטשר, ישעיהו, עמ' 16–18; קימרון, אל"ף מצעית.

60. ראה פירוש הנתונים אצל קימרון, שם, עמ' 336–343; אני מביא כאן רק הדגמה קצרה מטקסטים הכתובים עברית. יעוין בפירוט הנתונים אצל קימרון שם.

61. אילו היה מדובר בצורה בבניין פיעל, אפשר היה לראות באל"ף ציון לתנועה [a] מלאה, היינו התנועה פתח: חָה (=חָה). אמנם אנו יודעים על מעבר של הרבה מהפעלים בבניין קל לבניין פיעל, כגון שָׁלַח < שָׁלַח ודומיו (ראה בן-חיים, מסורת השומרונים, עמ' 49–55). אבל תהליך זה לא פקד את השורש חִי. כידוע, חָה (או חִי) בבניין קל עניינו "היה בחיים", לעומת זאת חָה בבניין פיעל, משמש כבניין הגורם – "חָה את אחרים". רק דוגמה אחת ויחידה של פיעל במקום בניין קל נמצאת במאגרים של המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית, בטקסט המשקף לשון ספרותית מאוחרת למדי ולא לשון חיה: "המחיה בדברי תורה אין התורה עמו" (כלה רבתי פ ד, ו). על פני השטח אפשר לומר כי במובאה זו "המְחִיָּה" הוראתו מי שחִי (או שחָה), כלומר מדובר בצורה בבניין פיעל המשמשת כמו ההוראה הרגילה בבניין קל, היינו "המחיה בדברי תורה" הוא כמו "מי שחָה (או חִי) בדברי תורה". אך במקבילות מצאנו "מחיה עצמו": "לא תמצא התורה אלא במי שמחיה עצמו עליה" (כלה רבתי ה, ה), וקודם לכן בתלמוד בבלי סנהדרין קיא ע"ב: "לא תימצא תורה במי שמחיה עצמו עליה". ובמועד מאוחר: "לא תימצא תורה אצל מי שמחיה עצמו עליה ומבקש חיי עולם הזה" (ראה ב"מ לוין, "משרידי הגניזה": א. פירקוי בן באבוי", תרכ"ב [תרצ"א], עמ' 394). זה השימוש הרגיל של בניין פיעל. ונקל לומר שבמובאה הראשונה ממסכת כלה רבתי נשמטה המילה "עצמו" של בניין פיעל. ואם נתעקש ונאמר שלא נשמטה המילה "עצמו", והמחיה בדברי תורה" הוא שימוש מקורי של בניין פיעל כמו המשמעות של בניין קל – חָה או חִי, קשה יהיה לבנות הרבה על דוגמה יחידאית זו.

שצורת הציווי בזכר של חיי' בבנין קל הייתה חַיָּה,<sup>62</sup> אין האל"ף בתיבה חאיה מצינת כלל כל סוג של התנועה [a].

14. לאור הנ"ל אני מציע כאן הסבר אחר לכתיב חאיה. אם יש ממש בהצעת הקריאה ובהוראתה כהצעתו החריפה של ישראל קנוהל, נראה כי גם כתיב זה מעיד שהח"ת לא הייתה נהגית בפי כותב הכתובת, והאל"ף נוספה כאם קריאה.<sup>63</sup> אם תתקבל האפשרות שאני מציע, נמצא שהכתיב שלפנינו – חאיה – מגבב זה על גבי זה כתיב היסטורי (חיה) וכתיב פונטי (איה) ומביאם ביחד. ולמעשה, הכתיב הזה מכונן להגייה [eye] (במקום חַיָּה<sup>64</sup> [h<sup>e</sup>ye]).<sup>64</sup> אך כדי לומר דבר זה בוודאות צריך שהגרסה תהא גרסת ודאי.

15. משקלן של הדוגמות שהובאו לעיל (המלך במקום המלאך, אלי במקום אלהי, הביב במקום חביב, חאיה במקום חיה) אינו זהה בשל טיב הגרסאות שלפנינו בכתובת. אך בחלקן ודאי מלמדות על ערעור העיצורים הגרוניים. אמנם ברוב המילים האותיות אהח"ע נכתבות כסדרן, כגון המילים צבאות (11 ועוד), האות (17); ויש עוד מילים אחרות שהאל"ף כתובה בהן. ומצאנו אפילו אל"ף לא אטימולוגית: הגאים (13) = הגויים; והמילים הארץ (25), העולם (65) ומילים אחרות שהה"א נכתבה בהן; והתיבות הצמח (21), שלחתי (70) ותיבות אחרות שנכתבה בהן החי"ת; והמילים עוד (24), עושה (74) ותיבות אחרות שנכתבה בהן העי"ן. אך הסטיות מן הכתיב ההיסטורי הסדיר שנידונו לעיל – המל[ך] במקום המלאך, אלי במקום אלהי (x2), הביב במקום חביב, חאיה במקום חיה – הן המלמדות על ערעור הגרוניים בהגייה. אבל כאמור יש ביטחון גמור רק באשר לחלקן. וחשוב לקבוע כי ערעור ההגיים הגרוניים ידוע לנו בתקופה זו גם ממגילות קומראן<sup>65</sup> וגם מאיגרות בר כוסבה (כאן בולט המעבר ח < ה).<sup>66</sup> ומבחינה זו הממצאים בחזון גבראל (לפחות הבטוחים שבהם), שבא מתקופה סמוכה, משתלבים בהגייה הניבטת מהעברית בתעודות הנ"ל.

62. ראה לעיל הערה 57.

63. לתוספת של אות גרונית בכתיב במקום שהעיצור הגרוני המקורי אינו נהגה ראה בר-אשר, סואי, פרק 8 ("העיצורים אהח"ע"), עמ' 367–420 ובמיוחד עמ' 397–404 ("תוספת של גרונית").

64. ראה לעיל הערה 57. אך אם נניח שהח"ת נהגתה בחטף פתח שלא כמסורת המשתקפת בניקוד הטברני, נוכל לומר שהכתיב חאיה מכונן לקריאה [aye] במקום חַיָּה [h<sup>a</sup>ye].

64א. עם זאת אם נקבל את הדעה שהשווא נהגה כתנועה מלאה אפשר לראות את חאיה כגלגול של חַיָּה בתנועה מלאה (haye).

65. ראה קוטשר, ישעיהו, עמ' 42–44, ועמ' 398–403.

66. ראה למשל מה שהביא קוטשר, מחקרים, עמ' נט ("אף במחיצתו של בר כוסבה היו אנשים, שלא ידעו להגות את הגרוניות"). מצאנו שם את והתהזק (במקום והתחזק) ועוד (קוטשר, שם,

על ההגייה והתצורה של הכתיב "מלאכה"

16. העיון שלהלן בא לברר את טיבו של הכתיב מלאכה שנקרה פעמיים בכתובת. א. בהופעה הראשונה יש הבדל בקריאה בין שתי המהדורות. ירדני ואליצור מציעים לקרוא: "למען .. מלאכה מיכאל ולכול האחרין בקשו" (שורות 27–28; האותיות המותוות בקו הן מסופקות).

בביאור הביטוי מלאכה מיכאל התלבטו המהדירים הראשונים בין שתי אפשרויות. הם מסתפקים (1) אם "מלאכה" הוא שם עצם ארמי בתווית היידוע (מלאכה = המלאך), או (2) שמא הה"א מציינת את כינוי הנסתר הארמי (מלאכה = מלאכו). ויש לומר כי באפשרות הראשונה שהוצעה (צורת המיידוע "מלאכה") יש קושי מסוים. מצוי כאן מבנה תחבירי מהופך של סדר המילים בצירוף; התואר המשמש תמורה לשם הפרטי בא לפני השם הפרטי: "מלאכה מיכאל" במקום המבנה הצפוי, "מיכאל מלאכה", בדומה ל"אהרן הכהן", "מיכאל השר" (דניאל יב 1); ובדומה למצוי בארמית, כגון "כורש פרסיה (קרי: פֶּרְסָאָה)" (שם ו 29) וכיוצא בהם (יוצא מכלל זה, כידוע, השם הַמֶּלֶךְ; אנו מוצאים גם "המלך שלמה" [מלכים א א 51] וגם "שלמה המלך" [דברי הימים א כט 24]). עם זאת, אם השם הכללי המלווה את השם הפרטי בא בכינוי גוף נצמד אנו מוצאים את שני המבנים: גם "אבתי, אברהם ויצחק" (בראשית מח 16), "מעריך, ירושלם" (דניאל ט 16), "ובני, שלמה" (מלכים א א 21), "בנך, שלמה" (שם שם 12) וכיו"ב, וגם "שלמה, בני" (שם שם 33), "שלמה, בנך" (שם שם 13; ועוד). וכך אפשר להכשיר את המבנה "מלאכה מיכאל", אך על פי קריאתם של ירדני ואליצור ההקשר והגרסה אינם מלאים ואינם מחוורים דיים, ואין לבנות על כך דבר של ממש.

ועוד יותר יש להעלות טענה חשובה יותר נגד הצעתם של ירדני ואליצור: מי שכתיבתו כולה עברית,<sup>67</sup> ומשתמש בכתיבתו בשם מְלָאךְ עצמו – כעדות המשפט "המלאך הוא בסמךך" (22–23) – למה ינקוט תצורה ארמית (מלאכה)? לעומת זאת קנוהל מציע לקרוא: "למען שלושה"<sup>68</sup> מלאכה מיכאל ולכול האחרין בקשו.

עמ' נח–נט). והזכירני מר אורי מור את שתי הדוגמות: בן הנהתם (=הנחתם) במצדה 429 ובר הלקי (מצדה 420).

67. אמת, כבר ציינו המהדירים הראשונים שיש זיקה לארמית, כגון הבבואה הארמית "מן לפנך" (17) המשקפת את "מן קדמך" (ראה לעיל הערה 16). ואולם אינה דומה השפעה כזאת – תרגום שאילה מן הארמית – בשעה שיש מגע בין שתי הלשונות הקרובות, לאפשרות של נטיעה של תצורה ארמית בטקסט הכתוב עברית ראויה ורהוטה.

68. בנוסח ראשון של מאמרו כתב קנוהל שהגרסה היא "שלושה", אחר כך שב והציע את הגרסה "שלושת". ואכן במכתב בדוא"ל מיום יב באדר א תשס"ח אמר לי פרופ' קנוהל שהוא קורא כאן "שלושת". אבל בעיון בהעתקה שירדני ואליצור צירפו למאמרם ניתן לראות בבירור שכתוב שם "שלושה". ובאמת ד"ר ירדני אישרה את הקריאה "שלושה" שאני קראתי, בשיחתי עמה ביום יב באדר א תשס"ח. אבל יוער כי בנוסח העברי של המאמר לא זיהו ירדני ואליצור

בקריאה זו ברור לחלוטין שיש לצרף את "מלאכה" לשם המספר המונה "שלושה" ("שלושה מלאכה"), ואין כאן יחס של שם ותמורה בין "מלאכה" ל"מיכאל". מדובר בצורת רבים "מלאכה" שהיא הגרעין של הלואי "שלושה", והביטוי "מיכאל ולכל האחרין" הוא תמורה פורטת של "שלושת מלאכה".

ב. הצורה מלאכה נמצאת גם בביטוי המקביל בשורות 30–31: "אחד שנין שלושה ארבעה חמשה ששה [שב]עה אל מלאכה ..... " (במקום זה זהות קריאתם של המהדירים הראשונים וקריאתו של קנוהל).

17. איך נפרש ונקרא את צורת הרבים "מלאכה" אחרי שדחינו את הצעותיהם של ירדני ואליצור? קנוהל שקרא, כאמור, בהופעתה הראשונה "שלושה מלאכה", סבור שהה"א מציינת את דו התנועה [ay],<sup>69</sup> בדומה לכתיב עלה בפפירוס צאלים 13 שורות 9–10: "וקים עלה אנה שלמציין".<sup>70</sup> הכתיב עלה מתפרש שם אל נכון כמכוון לצורה בכינוי המדבר לרבים עלי. וכך לדעתו של קנוהל יש לפרש את הביטוי שבחזון גבראל, "שלושה מלאכה" = שלושה מְלָאכִי. קנוהל לא דק מעט; הכתיב בה"א בפפירוס צאלים אינו מציין את הד־תנועה [ay] אלא את התנועה [e] לאחר שהד־תנועה נתכווצה. כלומר, יש לקרוא את הכתיבים עלה/מלאכה עלֶה/מלאכֶה.<sup>71</sup> אמנם הכתיב של התנועה [e] המשתקף במילה עלה (=עֲלִי) מצוי בתעודה ארמית, אבל מהדירי הפפירוס מצאו לו מקבילות גם בעברית של קומראן, הכוונה לכתיב של צורות הנוכחת חלקכה, גורלכה, שפכתה וכיו"ב בה"א המציינת את התנועה [e] במקום [i] (ישעיהו נז 7) במקום \*חלקכי, \*גורלכי, \*שפכתי ועוד.<sup>72</sup>

עם זאת יש לזכור היטב שכיוון הד־תנועה בכינוי המדבר לרבים נמצא לפי שעה רק בארמית, ואיננו מתועד לעת הזאת בעברית. לאור זאת, אף שאין לשלול שלילה גמורה את הסברו של קנוהל, אני מציע לשקול הסבר אחר הנראה לי סביר יותר.

18. לדעתי, יש להביא בחשבון את האפשרות שיש כאן חלופה דקדוקית עברית לצורה הרגילה מְלָאכִים/מְלָאכִין; אני מתכוון לצורה מְלָאכֶה (=מְלָאכִי). כידוע, בכל הטקסטים של העברית הקלסית הכתיב של התנועה [e] סופית בעברית מצוין גם ביו"ד וגם בה"א, והחילופים ביניהם מצויים ביותר. מדגים את זה החילוף הידוע

כל אות במילה "שלושה", ובנוסח האנגלי הסתפקו בזיהוי האות למ"ד בלבד. לבסוף קיבל קנוהל את הצעתי ובמאמרו בתרביץ הביא את הקריאה "שלושה".

קנוהל מתעתק את הד־תנועה ai.

69. על פי ירדני, תעודות, עמ' 134; וכן כותן וקימרון, כתב ויתור, עמ' 110. קנוהל (הערה 23) מפנה גם למחקר של עדיאל שרמר "פפירוס צאלים 13 ושאלת יכולתן של נשים לגרש את בעליהן בהלכה היהודית הקדומה", ציון סג, ד (תשנ"ח), עמ' 384–385.

70. כך עולה בבירור מהעיון הלשוני המוצע היטב במאמרם של כותן וקימרון, שם, עמ' 110–111.

71. ראה שם, עמ' 111.

בכתיב של צורת הנסמך ברבים של שמות משורשי ל"י, כגון הנסמך ברבים של השם רועים במקרא: רעה/רעי.<sup>73</sup> וכבר ציינו חוקרים את הנוהג לכתוב יו"ד במקום ה"א גם בקומראן, כגון מראי (=מראה), וגם בספרות חז"ל, כגון ארבע עשרי (בכ"י קאופמן למשנת נזיר ג, ו), שלוש עשרי (בתלמוד הירושלמי שקלים סוף פרק ה, מט ע"ב על פי שרידי ירושלמי שפרסם גינזבורג עמ' 132),<sup>74</sup> ליד הכתיב הנפוץ ארבע עשרה, שלוש עשרה. קיצורו של דבר, התנועה [e] במעמד סופי עשויה להיכתב בה"א או ביו"ד.

ומכאן אני בא אל הצעתי לקרוא את הכתיב מלאכה מלאכה (=מלאכי) ולפרשו כצורת הנפרד ברבים. נראה שמדובר כאן בצורה דומה לזו המשתקפת בשמות חלונני (מלכים א ו 4: "חלונני שקפים אטמים"), אדירי (תהלים טז 3: "אדירי כל חפצי בם"). ומצאנו צורת רבים כזאת גם בשם מלאך עצמו: "מלאכי רעים" (תהלים עח 49);<sup>75</sup> ותוזכר כאן צורה מתקופה קרובה לזמנו של חזון גבריאל; כוונתי לצורן הרבים הנתון בשם המקום, הידוע לנו מן הברית החדשה, Γεσημανεί (מתי כו 36; מרקוס יד 32) = גת שמני<sup>76</sup> (המקבילה של גת שמנים בצורן הרבים ים).<sup>77</sup> ואולי זה צורן הרבים שנמצא גם בשם המקום Βηθαγιά (מתי כא 1; מרקוס יא 1; לוקס יט 29) = בית פגי (חלופה של בית פגין).<sup>78</sup>

אני מתעלם, כמובן, מהעובדה שהכתיב של הצירי בסוף המילה בה לא נמצא עד כה בצורן הרבים; צורן זה נכתב רק ביו"ד (כפי שצוין לעיל במילים חלונני, אדירי, מלאכי רעים). אך החילופים ההדדיים של הכתיבים בה"א (יה) בכתיבים ביו"ד (י) להבעת התנועה [e] במעמד סופי בקטגוריות אחרות, והשימוש של הכתיב בה"א (יה) במקום שהתנועה [i] הפכה [e] בצורת הנוכחת בפועל בעבר (קטלתה במקום

73. למשל: "רעה צאן עבדיך גם אנחנו גם אבותינו" (בראשית מז 3) בה"א מכאן, כנגד "והאנשים רעי צאן" (שם מז 32) ביו"ד מכאן.

74. ראה אפשטיין, מבוא, עמ' 1251; ילון, מגילות, עמ' 33 (הוא מביא חומר מקומראן, מל"ח ומן החומש השומרוני). ומצאנו חילופים כאלה בספרות חז"ל גם בקטגוריות אחרות, כגון מיכני/מיכנה, וגם בתיבות הנחתמות בסגול, כגון יבנה/יבני וכיו"ב.

75. ברור שהניקוד מלאכי שבנוסח המסורה (בחטף פתח באל"ף!) מפרש את התיבה כצורת נסמך ברבים, ואם הצורה היא צורת נפרד יש לנקד את האל"ף בקמץ: מלאכי.

76. ראה קוטשר, מחקרים, עמ' קצח.

77. הצורן [-e] נתגלגל כנראה מהדרתנועה [ay]. ספרי הדקדוק למקרא מציינים, לפעמים מתוך היסוס, כמה צורות בדרתנועה זו: גבי, חלונני (המילה מוטעמת בזקף) ועוד (ראה למשל דקדוקו של גוניס, 186§ וכן 87§, וראה גם את עיונו של צבי רין בסוגיה זו [רין, סיומת י]). בטקסט (קמע) קדום מצאנו שהשם אֶלְנִי תועתק ביוונית Ἀδωνε בכיוון דריתנועה ē < āy (ראה בראשור, שמע ישראל עמ' 6), אך כנראה כיוון זה רקעו במבטא היווני שבפי כותב הקמע.

78. ראה קוטשר, מחקרים, עמ' קצח. אך הוא מפקפק בעקבות דלמן אם אכן מדובר פה בצורת הרבים פגי (החלופה של פגין), שכן אפשר שהמילה השנייה בצירוף היא גלגול של pagan.



קטלתי) או בכינוי הנצמד לנוכחת (גורלכה במקום גורלכי) ובכינוי המדבר (בעלה במקום בעלי) במקורות שונים כמתואר לעיל, מרשים לנו להניח בלא פקפוק ששימושו של הכתיב בה"א עשוי היה להתרחב גם לצורך הרבים. ויש לשוב ולהדגיש שני פרטים: (א) גם העדויות על צורת הרבים "גת) שְׁמָנִי" וגם העדות על צורת הרבים האפשרית מְלָאָה (=מְלָאָכִי) מצויות בחיבורים שנכתבו בזמנים סמוכים; (ב) כאמור, אין צורך לשחזר את הצורה מְלָאָכִי;<sup>79</sup> ראינו שהיא מתועדת במקרא.

### הכינוי הרומז "אל"

19. ברור כי התיבה אל שנקרתה ברצף שלהלן "ששה [שב]עה אל מלאכה....." (30-31) – היא כינוי הרמז לרבים. לפי שמצאנו בטקסט את הכינוי זו (31, 67) של לשון חז"ל, היינו מצפים למצוא כאן את צורת הרבים אלו. לכאורה נוכל לומר כי המעתיק שכח את הוי"ו, ויש לקרוא בשורה 30 אל<ו>. אך אין צורך בתיקון זה, שכן נראה שנודמנה כאן עדות לכינוי המוכר גם הוא מהעברית המאוחרת. כוונתי לכינוי שנמצא בלשונו של ספר מתקופת הבית השני: "אֵל<sup>80</sup> נִלְדוּ להרפא בגת" (דברי הימים א כ 8), הוא בא כאן במקום הכינוי הרגיל אֵלָה, שנמצא כידוע במקום המקביל הקדום יותר: "אֵלָה יִלְדוּ להרפא בגת" (שמואל ב כא 22).<sup>81</sup> בין שנקבל את הצעתו של קנוהל (שהצורה מלאכה = מְלָאָכִי) בין שנעדיף את הצעתי (האומרת כי מלאכה = מְלָאָה, היא חלופה של מְלָאָכִים), לא נוכל לומר שהמילה אֵל היא לוואי ל"מלאכה". אילו היה זה לוואי, שתי המילים היו באות בסדר הפוך ("מלאכה אל"), אבל דבר זה נשלל ממבנה המשפט. מסתבר שמדובר פה במבנה "[שב]עה אל מלאכה [הן]". ואין מניעה להשלים את כינוי הנסתרים הם/ הן (המה) במקום האותיות החסרות בהמשך השורה (בהמשך המשפט).

### שני לשונות מיוחדים בחזון

20. אני מבקש עתה למקד את דיוני בשני לשונות מיוחדים לטקסט הזה, שמתגלה בהם זיקת מוצא או למזער זיקת קרבה לספר יחזקאל: מושבו (24), קיטוט (24). הייחוד שבמילה הראשונה הוא מצד הוראתה בלבד. לעומת זאת המילה השנייה לא נודעה לנו מכל מקור אחר, והיא מיוחדת מצד תצורתה ומעניינת גם מצד משמעה. אבוא עתה לפרט את דבריי.

79. ראה לעיל הערה 75.

80. הצורה אֵל (קרי; כתיב: אלה) מצויה גם בארמית המקרא (עזרא ה 15).

81. אולי לא מיותר להעיר כי הכינוי אֵל מופיע בחומש כשהוא מיועד (חמש פעמים), כגון "הערים הָאֵל" (בראשית יט 25); "הגוים האל" (דברים ז 22).

## מושב/מקום

21. בשורות 23–24 אנו קוראים: "ברוך כבוד ידוד"<sup>82</sup> אלהים מן מושבו. וכבר העירו המהדירים הראשונים,<sup>83</sup> שזה לשון הפסוק "ברוך כבוד ה' ממקומו" (יחזקאל ג 12). לכך מהוספת השם "אלהים" בנוסח שבכתובת בולט כאן ההבדל בין "ממקומו" בספר יחזקאל לעומת "מן מושבו" בכתובת.<sup>84</sup> הבדל זה דורש הערה מפורטת מצד משמעם של שני השמות מקום ומושב.

22. כמה מקומות במקרא מדברים על ה' (או על אלהים) כיושב על כיסא או כיושב בבית. כך מצאנו למשל בפסוקים אלו: "ואראה את אדני יֵשֵׁב על כסא רם ונשא"<sup>85</sup> (ישעיהו ו 1); "אלהים יֵשֵׁב על כסא קדשו" (תהלים מז 9); "כה אמר ה' האתה תבנה לי בית לשבתי. כי לא ישבתי בבית למיום העלותי את בני ישראל ממצרים ועד היום הזה" (שמואל ב ז 5–6).<sup>86</sup> כסא כזה או בית כזה הם אפוא מושבו של ה', ועל כן אין מה שיפתיע אותנו באמירה שנמצאה בכתובת שלנו "ברוך כבוד ידוד אלהים מן מושבו". אפשר שאחד משלושת הפסוקים שהובאו לעיל, המדברים על ה' כיושב על כסא או כיושב בבית, שימש השראה למי שחיבר את הטקסט שלנו ונקט "ממושבו" בדברו על "כבוד ה' אלהים", שלא כלשון הפסוק ביחזקאל הגורס "ממקומו".<sup>87</sup>

23. לעיוננו כאן חשוב להדגיש, שיש בו בחילוף הלשונית ממקומו – מן מושבו עדות, ששני השמות מקום ומושב נזדהו חלקית בהוראתם. מלכתחילה השמות שימשו בהוראות שונות: השם מקום ציין את "השטח שבו קמים" (=עומדים),<sup>88</sup> ואחר כך נתפתחה בו בעיקר ההוראה "השטח שבו נמצאים" (כמו אֶתֶר בארמית,

82. ראה לעיל הערה 52.

83. ראה ירדני ואליצור, עמ' 159.

84. לענייננו כאן ההבדל שאנו מוצאים בין שני הטקסטים בהתנהגות המילית מן – מן חבורה ("ממקומו") בפסוק מספר יחזקאל לעומת מן פרודה ("מן מושבו") בכתובת – הוא הבדל משני. גם בתוך הכתובת עצמה מוצאים את שתי הדרכים: "מלפני" (21), "מלפניך" (79), לעומת "מן לפני" (16), "מן לפניך" (17); ראה לעיל הערה 16.

85. לצורך עיוננו זה אין נפקות אם התארים "רם ונשא" מכוונים לה' או לכסאו (ראה למשל חכם, ישעיהו, הערה 3 לפרק ו).

86. ומיותר להעיר שמצאנו גם לשון שבו מדובר על [כבוד] ה' כעומד דווקא, כגון "והנה שם כבוד ה' עמד" (יחזקאל ג 23). נבואה זו באה בספר יחזקאל בסמוך לנבואה שבה מצאנו את הפסוק "ברוך כבוד ה' ממקומו" (שם 12).

87. ואפשר שמדובר מלכתחילה בשתי נוסחאות מקבילות בלא תלות של האחת בחברתה (ראה להלן תחילת 25§ וכן 26§).

88. יפה הגדיר את השם מקום משה שרון (שרון, מקום, עמ' 192): "המשמעות המילולית של המלה היא מקום עמידת הרגליים". אף הוא הצביע על ההקבלה בהוראת השם כמציין "מקום קדוש" כהוראה המוכרת של מקבילו בערבית – מקאם (שם, עמ' 191–193). וראה להלן 24§.

מוצע [מوضع] בערבית ו־place באנגלית ובשפות אחרות). והשם מושב ציין את "השטח שבו יושבים".<sup>89</sup> ואף הוא עבר לציין את "השטח שבו נמצאים" כלשון הכתוב "וישב העם בקדש" (במדבר כ 1).<sup>90</sup>

אין ספק ששני השמות נתלכדו בהוראתם כפי שמעידים כמה פסוקים מהמקרא. מסקנה זו עולה משימושיהם המקבילים של השמות בכמה מקראות. למשל ברור כי אין הבדל בין הוראת שני השמות בפסוקים שלהלן: "בכל המקומות אשר אדיחם שם" (ירמיהו כד 9), "וגם אני נתתי לכם נקיון שנים בכל עריכם וחסר לחם בכל מקומתיכם" (עמוס ד 6), לעומת "ולכל בני ישראל היה אור במושבתם" (שמות י 23), "בכל מושבתיכם תאכלו מצות" (שמות יב 20), "מושבתיכם תביאו לחם" (ויקרא כג 17). במקום שנקט בפסוקים אלו השם מקום, אפשר היה לנקוט את השם מושב. ובמקום שבא השם מושב, אפשר היה להשתמש בשם מקום. כל הפסוקים מדברים על אתרים – כפרים ועיירות וכל יישוב שהוא – ששהו או התגוררו בהם בני ישראל זמנית או בדרך קבע.

24. וכבר הראה היטב משה שרון, שהשורש קו"ם בעברית ובערבית, שממנו נגזר השם העברי מקום ומקבילו מקאם (مقام) בערבית, אינו מציין רק עמידה והתייצבות אלא שהייה, מגורים, ישיבה באתר מסוים (ובשימוש זה באה אחריו המילית ב). והדגים את זה בכמה מקראות, כגון "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו" (תהילים כד 3). "מקום קדשו" או בקיצור "מקומו" הוא האתר, שבו הוא שוהה, שבו הוא יושב.<sup>91</sup> גם שם הפעולה של הבניין הרביעי בערבית מן השורש קו"ם אקאמה (إقامة) מציין בין השאר ישיבה ושהייה או מגורים באתר מסוים.

25. הכתובת שלנו יש בה תוספת חשובה על הפסוקים הנ"ל; עדות מפורשת יש בה שמחברה המיר את שני השמות זה בזה בלא ששינה את כוונת העניין. ויש אולי מי שירצה להרחיק לכת ולומר, כי מלכתחילה מדובר בשתי נוסחאות מקבילות של פסוק אחד: אחת נוקטת "ממקומו" ואחת נוקטת "מן מושבו".

ברור כי מלכתחילה מקום מן קו"ם ומושב מן יש"ב נבדלו זה מזה בהוראתם. השם מקום נתקבעה בו בעיקר הוראה כללית: שטח פנוי לגוף או לאדם או לכל תכלית אחרת (כאמור, בדומה למקבילות הסמנטיות אֶתֶר בארמית, מוצע בערבית ולשם place בהרבה מלשונות אירופה), והשם מושב שמר על קשר עם הפועל יָשַׁב

89. ויש לו לשם מושב גם הוראות אחרות, כגון ההוראה "כסא", למשל "וישב המלך על מושבו כפעם בפעם אל מושב הקיר" (שמואל א כ 25), וגם המשמע "זמן ישיבה", כנאמר בפסוק "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה" (שמות יב 40).

90. והעירני ידידי, ד"ר חיים א' כהן, שפסוק זה אף שימש לפוסקים ראייה למשמעות "בסכות תשבו", "לישב בסוכה" – לישוב = לשהות, להימצא (והיא, כידוע, דעת הרא"ש לסוכה מו, ע"א [פ"ד ב' ג], כפי שהביא בנו, רבי יעקב בעל הטורים, בטור אורח חיים, סימן תרמ"ג).

91. ראה דיונו המעמיק והמפורט של שרון, מקום, עמ' 193–195.

ועיקר הוראתו היא ישיבה או השטח שיושבים עליו או הזמן שיושבים בארץ או בעיר כלשהי. אבל לפי ששניהם קשורים בשטח, יש שנזדהו בהוראתם. זהות המשמעים הזאת משתקפת בשימושיהם בפסוקי המקרא שהובאו לעיל (ב-23§). בא השימוש המקביל בדיבור על מקומו של כבוד ה' (ביחזקאל) כנגד מושבו של כבוד ה' אלהים (בכתובת שלנו) – והגיש לנו ראיה חותכת להזדהות במשמעם של שני השמות.

26. כמובן, כשאנו מדברים על הזדהות בהוראת שני השמות אנו מדברים על הזדהות חלקית ולא על המרת האחד ברעהו בכל הופעה שלהם. וכבר אמרתי שאין מניעה לטעון שכותב הכתובת לא המיר את "מקומו" של יחזקאל ב"מושבו", אלא מדובר בשני טקסטים המייצגים שתי נוסחאות מקבילות של פסוק אחד. ברור כי אף אם נטען טענה זו, שההקבלה בנוסחאות מלמדת אף היא שיש חפיפה חלקית בהוראתם של שני השמות. בין כך ובין כך, לפנינו שימוש לשוני ייחודי שנתבסס בעזרת הטקסט של חזון גבריאל.

#### קט/קיטוט

27. בשורות 24–25 יש בטקסט שלנו מובאה של חלק מפסוק מהמקרא. הכוונה לקטע הפסוק הזה: "עוד אחת מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ" (חגי ב 6), ובכתובת אנו קוראים בשורות 24–25: "עוד מעט קיטוט היא ואני מרעיש את ..<sup>92</sup> השמים ואת הארץ".<sup>93</sup> ההבדל הבולט בין שני הטקסטים הוא זה: "אחת מעט" בפסוק בספר חגי לעומת "מעט קיטוט" במשפט שבכתובת. המהדירים הראשונים רמזו בזהירות לאפשרות שיש קשר בין "מעט קיטוט" שבכתובת לצירוף "כמעט קט" שבפסוק מיחזקאל (טז 47):<sup>94</sup> "ולא בדרכיהן הלכת וכתועבותיהן עשיתי (קרי: עשית) כמעט קט"<sup>95</sup> וַתִּשְׁחָתִי מהן ככל דרכיך".<sup>96</sup> הביטוי

92. שתי הנקודות מכוונות לשתי אותיות שנמחקו או שנפגמו בכתובת.

93. כאמור (לעיל 2§) כבר ציינו שני המהדירים הראשונים במפורש שמדובר במובאה מנבואת חגי (ירדני וואליצור, עמ' 156).

94. שם, עמ' 162.

95. בעלי הטעמים הטילו את האתנח במילה עשיתי (כתיב; קרי: עשית). ויש בכך קושי גדול שהביטוי "כמעט קט" בא לפני צורת "ויפעל" ("וַתִּשְׁחָתִי"; אילו הביטוי "כמעט קט" היה מחובר לפועל הַשְׁחִית, היינו מוצאים "הַשְׁחָתִי"). מסתבר ביותר שמקומו של האתנח במילה קט (ראה ארליך, נבואה, בפסוק בספר יחזקאל על אתר. הוא סבור שהאתנח צריך לבוא במילה "כמעט". שכן לדעתו, "וקט שנאמר אחריו ולא נשנה בכל המקרא מיותר הוא, והוא היה כתוב בתחלה בגליון לפרש [את המילה] כמעט, ולהגיד לנו שמשמעו [כ]משמע [המילה] 'בלבד' בלשון המשנה" [במובאה מדברי ארליך הוספתי שלוש מילים ואת אחת בין סוגריים מרובעים להקלת ניסוחו המתומצת של ארליך]). וראה פרטי הדברים להלן בסעיף הבא.

96. ירדני וואליצור (עמ' 162) מתלבטים בפירוש עניינה של המילה קיטוט: "אולי משורש קט'ט, ו

נמצא גם בטקסט שפרסמה דבורה דימנט (חסרה בו האות האחרונה): "וחבא כמעט קנט".<sup>97</sup>

28. ואכן קשה מאוד שלא לראות קשר ברור בין "כמעט קט" של יחזקאל ל"מעט קיטוט" שבכתובת. אפשר את דבריי: גם קט שביחזקאל וגם קיטוט הן מילים יחידאיות. ונחלקו הדעות בגירסון המילה קט ביחזקאל ובפירושה. יש מי שקשר אותה עם קט (קָט) בערבית שעניינה "רק", "בלבד".<sup>98</sup> ומשמעו של הביטוי "כמעט קט" הוא אפוא "כמעט בלבד". ויש מי שקשר את קט עם קָטִיט (qatit) באתיופית (געז ואמהרית) שהוראתה "קטן",<sup>99</sup> כלומר "כמעט קט" פירושו "מעט מזער",<sup>100</sup> כלשון הפסוקים בישעיהו: "כי עוד מעט מזער וכלה זעם" (י 25); "ושאר מעט מזער" (טז 14); "הלא עוד מעט מזער ושב לבנון לכרמל" (כט 17). למעשה, גם הבנת המילה קט<sup>101</sup> במשמעות "רק", "בלבד", וגם ההוראה "קטן" שייכות לשדה הסמנטי של הצמצום בכמות.<sup>102</sup> בין כך (אם נדמה אותה למילה קט בערבית) ובין כך (אם נקשר אותה אל קָטִיט באתיופית) מסתבר שהמילה קט נגזרה

ואם כן אולי הוראת המילה קטטה? מהומה? ואולי זה נוסח אחר של 'כמעט קט' [יחזקאל טז, מז].

97. ראה דימנט, טקסטים, עמ' 42, והערותיה עליו בעמ' 44–45.

98. ראה מילון בן-יהודה וכן מילון בד"ב בערכו. וכבר הובא הדבר לעיל בהערה 95 במה שצוטט מארליך.

99. ראה קב"ש ומילונו של קדרי בערכו. נתונים מפורטים יותר מצויים אצל לסלאו, מילון, עמ' 455 (אני מודה לפרופ' אולגה קפליוק שעזרה לי בבירור עניינה של המילה באתיופית).

100. נראה שהביטוי הזה מספר ישעיהו הוא שעמד לפני כותב הערך (ג"ה טור-סיני) במילון בן-יהודה, שנקט את הלשון "מעט מזער" בהגדירו את המילה קט. דברים חשובים אמרה דימנט (טקסטים, עמ' 44–45) על הקשר הברור בין "כמעט קט" לביטויים "מעט מזער" (ישעיהו י 25 ועוד), "כמעט רגע" (שם כו 20). יעוין שם גם בהקבלה נוספת שדימנט מציינת בין הטקסט ביחזקאל לחיבור החיצוני המיוחס לקלמנטינוס.

ויש לציין שהדמיון בין שני הביטויים "מעט מזער" ו"כמעט רגע" משתקף היטב בשני היגדים קרובים מאוד במשמעם, שנמצאו בספר אחד: "עוד מעט מזער וכלה זעם" (ישעיהו י 25), "כמעט רגע עד יעבור זעם" (שם כו 20).

101. יש מי שראה במילה קט שיבוש העתקה שחזר בצורה לא מדויקת על ההברה האחרונה במילה "כמעט" (ראה מה שהביא מילון קב"ש בערכו בשם צימרלי). ויש מי שסבר שהשיבוש הוא אחר, והציע לקרוא קטן או קטן במקום קט (ראה סוף הערה 2 בערכו במילון בן-יהודה וכן מילון בד"ב בערכו). והוצעו לה למילה גם תיקונים אחרים (ראה בד"ב, שם).

102. נדגיש כי כל שלושת הביטויים – "מעט מזער", "כמעט רגע", "כמעט קט" – הם פְּתִימִים, המציינים הפלגה בהמעטת הדבר המכוּפֶּת. ובאמת, כך הבינו רבים מן הקדמונים את המילה "קט" והרבו להשתמש בה בכתביהם העברית, כגון "וכמעט קט קרעתי בגדי בראותי זה הפרוש הרע" (ראב"ע), "וכמעט קט אני שותה בכוסך" (ר"ש הנגיד). שתי המובאות הללו ואחרות הובאו במילון בן-יהודה בערך "קט".

משורש קט"ט<sup>103</sup> כמו קיטוט, ששיוכה לשורש זה אינו טעון כל הסבר. ניקוד התיבה קט בקמץ ולא בפתח (קט < קט), במילה משורש קט"ט מגזרת הכפולים, קשור כנראה בהיקרותה במעמד של הפסק (משני) תחבירי; בשל כך היא מוטעמת בזקף.<sup>104</sup> במסורת הניקוד הבבלי המילה מנוקדת קט;<sup>105</sup> צורה זו עשויה אף היא להתפרש כצורה מגזרת הכפולים כמו חן, חץ וכיו"ב.<sup>106</sup>

29. דומה אני, שאין קושי להסביר את המרת הצורה קט של יחזקאל בצורה קטוט (קיטוט) שבכתובת. נראה שנתלכדו בה בהופעתה של המילה קיטוט כמה תופעות לשון מוכרות במידת מה בלשון המקרא ובמידה נרחבת יותר בלשון חכמים וברבדים שלאחריה. הנה פירוש הדברים:

א. מצאנו בל"ח שצורות בינוני/שם תואר של פעלים עומדים מתחלפות זו בזו, כגון החילופים קצר/קצר. וכידוע, אלה מתחלפים במשקל פֻּעוּל (הבינוני הסביל של בניין קל), כגון קצר/קצר/קצור, דְּבַק/דְּבִיק, מָלַא/מְלִי.<sup>107</sup>  
ב. ידוע שליד משקל פֻּעוּל משמשים עוד שלושה משקלים לפחות כבינוני סביל של בניין קל: (1) פֻּעִיל<sup>108</sup> – המקבילה העברית של פֻּעִיל הארמי, כגון קָרִיא ליד קְרֹא

103. יש מי שגזרו את המילה מן קו"ט (בשל ניקודה בקמץ?) שעניינו פָּרַת. כך סבר רד"ק בספר השרשים (וכבר ציין את הדבר הזה כותב הערך במילון בן־יהודה). לעומת זאת רבי יונה אבן ג'נאח גזר את המילה משורש דרעיצורי: ק"ט.

104. להלן ב"§ 30–32 מובאות דוגמות נוספות שבהן הומר הפתח בקמץ (נָךְ < נָךְ, מָר < מָר, עוֹ < עוֹ) כשהמילה מוטעמת בטעם מפסיק משני. דרך אגב גם העיצור הנחצי קו"ף במילה קט עשוי להפוך [a] (פתח) לתנועה אחורית [â]: קט (קמץ).

105. ראה ייבין, בבלי, עמ' 1069.

106. אך כמובן הצורה קט עשויה להתפרש כגזורה מגזרת ע"ו, כמו נָר ודומיה. אבל אין בדבר הזה קושי של ממש, שכן המעבר של צורות מגזרת ע"ו ומע"ו לע"ע הוא מהלך מצוי וידוע בלשון העברית.

107. ראה שרביט, אבות לשון, עמ' 216–217; שרביט, אבות מהדורה, עמ' 108; בר־אשר, ספרי, § 36, עמ' 153–154. יפים בעיני דבריו הקצרים של סגל באשר לשימוש צורות הבינוני הסביל. הריני מביאם כלשונם בקיצורים קלים: "הבינונים הסבילים [...] מורים על מצב כמעט קבוע שנתהווה מתוך תוצאה של פעולה שקדמה למצב המסומן על ידי בינונים אלו, ודינם כדן תואר ממש. למשל: 'ולא מן המחובר על התלוש ולא מן החדש על הישן' (מע"ש ה יא); 'לולב הגזול והיבש פסול' (סוכה ג א) [...]. בכל המקומות הללו שימוש הבינונים הסבילים (מחובר, תלוש, גזול) [...] הוא שווה בכל לשימוש התוארים חדש, ישן, יבש" (סגל, דקדוק, עמ' 132). ואכן זה הבסיס לחילופים של צורות בינוני (שמות תואר) של פעלים עומדים בצורות בינוני פֻּעוּל.

108. למשקל פֻּעִיל יש גם חלופה דגושה: פֻּעִיל, כגון חָסִיד לעומת צָדִיק. ותינתן הדעת לשתי החלופות אָבִיר/אָבִיר (בנסמך אָבִיר). שתיהן משמשות בהוראה "גיבור". הצורה אָבִיר משמשת כינוי או תואר לאדם, כגון "אָבִיר הָרָעִים" (שמואל א כא 8), "סלה כל אָבִירִי אדני בקרבי" (איכה א 15). ואילו הצורה אָבִיר משמשת כינוי או תואר לה', כגון "וגאלךְ אָבִיר יעקב" (ישעיהו מט 28), "האדון ה' צבאות אָבִיר ישראל" (שם א 24). ויש שהחילוף בין

בעברית המקרא, שְׁלִיחַ ליד שְׁלוּחַ בלשון חכמים;<sup>109</sup> (2) פְּעוּל, כגון לִימּוּד ליד לָמַד, שְׁלוּחַ ליד שְׁלוּחַ, מִינוּי ליד מְנוּי;<sup>110</sup> (3) ומצאנו מעט עדויות גם למשקל פְּעוּל, כגון שִׁלּוּחַ ליד שְׁלוּחַ.<sup>111</sup>

ג. ידועה הנטייה הגוברת בלשון חז"ל של מעבר מרובה של צורות פועל ובכלל זה צורות בינוני משרשי ע"ע לגזרת השלמים, כגון שָׁח, פָּלֹחַ, נָסַב במקרא לעומת שָׁחַח, פָּלַחְתִּי, נָגַמְם בלשון חכמים.<sup>112</sup>

30. כך מתבארים חילופים של צורות במשקל פֿעַ – הבינוני הסטטי של בניין קל משרשי ע"ע – במשקלים פְּעוּל, פָּעִיל, פְּעוּל ועוד, שהם צורות הבינוני הסביל או הסטטי משרשי ע"ע שעל דרך השלמים.

כאלה הם החילופים שלהלן: כגון החילוף תָּם<sup>113</sup>/תָּמִים, שנמצא כבר במקרא; וליד מֵר במקרא ובל"ח, מצאנו כנראה מְרִיר בלשון בן סירא<sup>114</sup> ובלשון חז"ל, ונראה שמצאנו גם מְרִיר בלשון חז"ל. הנה הנתונים: "שמים מֵר למתוק ומתוק למֵר"<sup>115</sup> (ישעיהו ה 20); "זאת רעתך כי מֵר" (ירמיהו ד 18) – כאן המילה מנוקדת בקמץ לפי שהיא מוטעמת בטעם מפסיק משני – זקף.<sup>116</sup> ובל"ח: "ירק מֵר יש לו שרף" (בבלי פסחים לט, ע"א). ועמו מצאנו גם את צורת הרבים של מְרִיר בקטע גזירה של בן סירא: "בעטה<sup>117</sup> א[פ]ר אל תהתל ואל תקלס במרירי יום" (יא ד [א]),<sup>118</sup> ובעברית

המשקלים חוצה בין המסורות, כדרך מה שמצאתי בקריאת המילה חָבִיב; במסורות מסוימות הוא נהגה חָבִיב ובמסורות אחרות הוא מבוטא חָבִיב (ראה לעיל הערה 56 וההפניה המובאת שם).

109. ראה סגל, רקדוק, עמ' 91–92 (דבריו של סגל חשובים באשר לנתונים, אך הוא נוקט מינוח מיושן ועמוס). וראה גם בר-אשר, מורשת הדורות, §20, עמ' 213–214.

110. ראה בר-אשר, איטליה, עמ' 14, 67–68, 113.

111. ראה שם, עמ' 213–215.

112. הסוגייה תאראה כהלכה בידי הנמן, משנה, עמ' 304–330 ("פרק 36: גזרת הכפולים").

113. כידוע, הניקוד בתי"ו קמוצה – תָּם < תָּם – בא בגלל המ"ם השפתית; בדומה לניקוד יָם < יָם וכיו"ב בעברית המקרא נוסח טבריה ונוסח בבל (ראה ייבין, בבלי, עמ' 790), ובדומה לניקוד תָּם < תָּם בכתבי יד של המשנה מנוקדים ניקוד בבלי (כגון "מִתָּם לָתָם", מכשירן ה, י 2; ייבין, שם, עמ' 789).

114. הניקוד מְרִיר אינו מתועד, אלא מבוסס על הצעת מהדורת האקדמיה ללשון העברית לספר בן סירא.

115. המילה מנוקדת בקמץ לפי שהיא באה בסוף הפסוק. ויש עוד הופעות כאלה שבאו בהפסק ראשי ומנוקדות כך, כגון ההופעה ביחזקאל כז 31.

116. כך פירשנו לעיל ב-§28 את הניקוד קָט (במקום קָט).

117. מדובר כאן בצורת בינוני פועל בבניין קל של השורש עט"י: פְּעוּטָה או פְּעוּטָה (צורת הנסמך).

118. ראה מהדורת האקדמיה ללשון העברית לספר בן סירא, עמ' 14 ועמ' 208 (יש שם גם חלופות גרסה מסופקות כלשהו – "כמרירי" בכ"ף). יוער כי הניקוד והגרסה שהבאנו בפנים כבר הובאו במילון בן-יהודה בערך מְרִיר (אף הוא מביא דוגמה מתקופות מאוחרות בתולדות העברית: מלשוננו של רד"ק ומכותבים אחרים; ע"ש).

של האמוראים: "אלו תלמידי חכמים שבבבל שמרין זה לזה בהלכה כזית" (בבלי סנהדרין כד, ע"א).<sup>119</sup> ומצאנו בתלמוד הבבלי גם את צורת הרבים של מְרור: "אמרה יונה לפני הקב"ה רבונו של עולם יהיו מזונותי מרורין (מרורים) כזית ומסורין בידך ואל יהיו מתוקין כדבש ותלויין ביד בשר ודם" (עירובין יח, ע"ב).<sup>120</sup> וליד הצורה הרווחת קל מצאנו גם את הצורה קָלִיל: "אין לשון קלי אלא דבר קָלִיל"<sup>121</sup> (בבלי מנחות סו, ע"ב).

31. חילופים כאלה מתרבים בעברית של תקופות מאוחרות יותר. נזכיר כאן כמה מאלה: זָכוך – "איגרתה לזוכים, ערוכים וזוכים, ו' מ' רופש פרוכים, ע' ככ' כסאך אלהים מאז ומעולם אתה" (הקליר, קדושתות ליום הכיפורים),<sup>122</sup> ליד הצורה הקדומה זָך, כגון "זָך אני בלי פשע" (איוב לג 8); "שמן זית זָך כתיב למאור" (שמות כז 20; ויקרא כד 2) – בפסוק זה בשתי היקרויות המילה מוטעמת בטעם המפסיק המשני תביר, ולפיכך נוקדה בקמץ.<sup>123</sup> ליד צָר (ישעיהו ל 20), או צָר (במדבר כב 26; בהפסק נוקדה התיבה בקמץ) עולה בימי הביניים הצורה צָרוּר בביטוי ההפלגה צָרָה צָרָה, שנודע לנו מלשוננו של ר"ש הנגיד.<sup>124</sup> ונמצאה גם הצורה תָמוּם בצורת הנקבה: "שאלתה תמה ותמימה. <...> מם חתומה. ומחתומה כחמה. ואני חומה, חכומה. מיום ניתחכמה. <ת>מומה"<sup>125</sup> מכל אומה" וכו' (פיוט של הדותהו, קרובות למשמרות... אלוה צרופה 16, שורה 75). ומצאנו ליד קל גם את קלול (שיש לקראו כנראה קלול) בטקסט קראי: "רזה כמו החושק אשר לא יעזוב החשוק... ואם יצא החשוק קלול ומקלה" (צידוק הדין, ספר קראי משנת 1100).<sup>126</sup> וידועה הצורה דָקִיק

119. ראה מילון בן־יהודה, שם. בדפוסים "שמרורין" ובניקודו של הר"י עמר (מסורת קהילת צנעה בתימן): שְמִרְרִין.

120. כך מובא במילון בן־יהודה בערך מְרור (הוא מביא שם עוד מובאה מפרקי דרבי אליעזר; עי"ש). עם זאת הר"י עמר מנקד מְרִרִין בוי"ו חלומה. ונראה מאוד שמילון בן־יהודה צדק בתפסו את הצורה כבינוני פָעול: מְרִרִין – צורת הרבים של מְרור. הדבר מסתייע גם מזיווגה ומחריזתה הפנימית עם שלוש צורות פָעולִין (מְסִרִין, מְתִקִין, קְלִירִין), הסמוכות לה ומשמשות בתפקיד תחבירי זהה לה.

121. כך מנקד הרב י' עמר לפי מסורת תימן, אבל בארמית הוא ניקד קָלִיל במשקל פָעִיל: "ולא ליעול כך איניש אחרינא דלא לרגשן כך דקָלִיל את" (בבלי גיטין נ"ו ע"ב).

122. הקריאה זָכוכים עולה מחריזתה עם אחיותיה לְבוֹכִים ופְרוֹכִים. מובן שהעובדה שהמילה באה לצורך החרוז אינה מחלישה את העדות על קיום הצורה במשקל פָעול.

123. ראה לעיל 28§ וכן הערה 116.

124. זו המובאה לדיוקה: "התיר ידי צרות צרורות" (דיואן הנגיד, כמובא במילונים. מילון בן־יהודה מביאו בלא ציון מקור, אבל מילון אבן־שושן מציין את מקורו), ומאז נתפשט מאוד השימוש בביטוי צָרָה צָרוּה.

125. גם מילה זו נדרשה לו לפיטן לצורך החרוז הפנימי. ואין צריך לומר כי כורח החרוז הוא אחת הדרכים ליצירת מילים חדשות בלשון ולזימון בטקסטים.

126. החיבור "צידוק הדין" נידון בידי י"א וידה במאמרו "שני קיצורים של תאולוגיה קראית: ספר



(או דִּקְיָק) כבר מלשונו של רבנו חננאל ("גללי בהמה דקיקין אם הטילם לכבשן האש")<sup>127</sup> ליד הצורה העתיקה דִּקְיָק.

32. היפה במקבילות והמתאימה ביותר לעיונו מצויה בזוג החלופות שמתועד כבר במקרא – עו/עוּזוּ.<sup>128</sup> עו (עו בהפסק): "אפס כי עו העם" (במדבר יג 28), "ארוז אפס כי עו" (בראשית מט 7; בשל הטעמה בוקף<sup>129</sup> המילה מנוקדת בפסוק זה בקמץ).<sup>130</sup> ולידה מצויה החלופה עוּזוּ: "ה' עוּזוּ וגבור" (תהילים כד 8).<sup>131</sup> וכך יש לראות את החילוף של קט ביחזקאל בקיטוט שבכתובת שלנו על יסוד כל מה שנתפרט בהדגמה שהבאנו לעיל (ב-29§§31). לדעתי היא קיטוט היא קטוט היא קטיט. נראה לי, שהצורה הראשונה מתוך שלוש אלו – קיטוט<sup>132</sup> – היא המתועדת אצלנו בכתובת של חזון יחזקאל. הצורה קטוט הנוטה על דרך השלמים המירה את קט (קט) כמו כל הצורות שהובאו לעיל שבהן באה צורה על דרך השלמים על יד צורה בדרך הנטייה העלולה של גזרת ע"ע או במקומה. הצמד קט (קט) – קטוט מקביל הקבלה צורנית גמורה לזוג שנזדמן כבר בלשון המקרא: עו (עו) – עוּזוּ. ומבחינת העיקרון הוא דומה גם לזוגות תם-תָּמִים, מַר-מְרִיר/מְרִיר, קל-קָלִיל.

33. לדידי, המקבילות בערבית ובאתיופית שהוצעו בידי חוקרים והובאו לעיל,<sup>133</sup> מלמדות שהמילה קט אינה מילה משוכשת כל עיקר. המילים קט וקיטוט בעברית, קט בערבית וקטיט באתיופית גזורות כולן מהשורש קט"ט. חולשתן היחידה של

- משיבת נפש ופרק צידוק הדין", חקרי מזרח לזכר ד"צ בנעט, ירושלים תשל"ט, עמ' 107–110 (אני מודה לידידי ורעי ד"ר מיכאל ריזיק שהפנה אותי למקור זה). הקריאה קלול מוצעת במאגרים של המילון ההיסטורי ללשון העברית של האקדמיה ללשון העברית.
127. זו מובאה מפירושו רבנו חננאל לבבלי שבת ער, ע"ב (הובאה במילון בן-יהודה, והמילה דקיק נוקדה שם דִּקְיָק; אף הוא ציין שהצורה מצויה הרבה בארמית).
128. גם ידידי, ד"ר חיים א' כהן, העלה בפניי את הדוגמה הזאת.
129. ראה לעיל 28§ וגם הערה 116.
130. אולי לא מיותר לומר שבששת פסוקי המקרא האחרים שבהם בא הניקוד עו במקום עו, המילה מוטעמת במפסיק ראשי (אתנח או סוף פסוק), כגון "יתר שאת ויתר עו" (בראשית מט 3; וראה גם ישעיהו כה 3; עמוס ה 9).
131. אעיר שיש בשימוש של זוג המילים הזה הבחנה מעניינת שלשון המקרא מקיימת בין חול לקודש. הצורה הרגילה עו (עו בהפסק) נאמרת על כל חזק ועצום בתחום החול באשר הוא – עם, אדם, בהמה או חרק, גבול, תכונה. לעומת זאת עוּזוּ נאמרת על ה' והיא מציינת את המובהקת שבקדושות. ועוד יפורטו הדברים בעז"ה בעיני נפרד במקום אחר (ואין צריך לומר שיש עוד כיוצא בזה).
132. בקריאת הכתיב קיטוט אני מעדיף את הניקוד קטוט במשקל פֻּעֹל שהוא דגם מצוי יותר על פני הניקוד קטוט בדגם פֻּעֹל שהוא דגם פחות רווח. אך ברור שהניקוד שאני מציע הוא בגדר הצעה (סבירה) בלבד.
133. ראה לעיל 28§.

הצורות קט וקיטוט העבריות בתיעודן המצומצם. אבל אין אלה המילים היחידאיות היחידות בעברית, שהיו צורות חיות בעברית הקלסית, ופתרון גזרוןן ובירורן משמען דורשים סיוע במקבילות בלשונות אחרות.

34. יתרה מזאת, לעתים הבירור מסתייע מנתונים מבפנים. כלומר פעמים שמילה יחידאית שנקריט בטקסט מתקופה אחת בלשון כלשהי מסתייעת בבירור תצורתה או בהבנת משמעה ממילה אחת בטקסט מתקופה אחרת באותה הלשון עצמה. כל בלשן יכול לספק דוגמות כאלה. לאחרונה הדגמנו את הדבר בעיון שעיינו במילה חָנָא (ישעיהו יט 17) מן חג"ג ובמילה מחיגה מן השורש הקרוב חו"ג (במגילה 4Q374 2 ii 6 מקומראן), והסקנו ששתיהן מציינות לא רק 'תנועה סיבובית מעגלית' אלא 'בלבול' ו'אבדן עצה ואבדן דעת וחכמה' ואולי אפילו 'טירוף הדעת' ממש.<sup>134</sup> כך הוא באשר לשתי המילים שאנו עוסקים בהן בעיון זה: המילה קט אינה נתמכת רק ממקבילותיה בשתי הלשונות השמיות האחרות, אלא מוצאת סעד בצורה האחות קיטוט, שנודמנה בטקסט אחר מתקופה אחרת בתולדות הלשון. כאמור, טקסט זה נתחבר והועתק ככל הנראה בסוף תקופת הבית השני. גם קט וגם קיטוט באות אחרי המילה מַעַט במשפטים "עשיתי (קרי: עֲשִׂית) כמעט קט" (באחד מחזונו יחזקאל), "עוד מעט קיטוט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ" (בחזון גבריאל). כל אחת מהן באה כמילה מדגישה או ככִּמְתָּ, הנותן תוקף יתר למילה מעט שגם היא כִּמְתָּ. כלומר, אין מדובר בסתם מַעַט אלא "מעט בלבד" או "מעט קטן" ("מעט מזער").

#### הערות סיכום וחתומה

35. פרסומה הראשון של הכתובת הכוללת את חזון גבריאל הוא מעשה חשוב. ויש לשבח את ד"ר עדה ירדני ואת ד"ר בנימין אליצור על שהוציאו מתחת ידם עבודה ראויה. גם הפרסום המחודש בידי פרופ' ישראל קנוהל מבהיר פרטים חשובים בנוסח הכתובת<sup>135</sup> ומאפשר את העיון בלשונה, לבד מעיונו המקיף בתכניה. תעודה זו כתעודות קדומות שנתגלו במאות השנים האחרונות מספקת ממצאים לשוניים מעניינים. אמנם בשל היקפה ובשל השיבוץ החוזר ונשנה של כמה וכמה ביטויים בטקסט – כגון "אמר אלהים צבאות" (11), "אמר ידוד"<sup>136</sup> אלהי ישראל" (13), "כי אמר ידוד צבאות אלהי ישראל" (19–20) ועוד כמה פעמים כיו"ב – יש בה אך ממצאים מועטים יחסית, אך כמה מהם רבי עניין. כולם מוסיפים לידיעותינו

134. ראה בר-אשר, דקדוק ומילון, עמ' 159–166 ובמיוחד עמ' 162–163.

135. לפחות בשתי מילים ראינו שגם עיונו החוזר בכתובת הוסיף כמה קריאות בטוחות של התיבות (שלושה בשורה 28, לעיל ב-165 הערה 68; וכנראה גם הביב בשורה 64, לעיל ב-125 הערה 55).

136. ראה לעיל הערה 52.

בתולדות הלשון העברית. ככלל, כמעט בכל תעודה אפיגרפית בודדת יש פרטים שאין להם רע בכל מקור אחר. מקצתם – פירושם נשאר הרבה פעמים סתום.

36. לסיכום, תרומתה של הכתובת מוצאת את ביטוייה גם במה שהוצע והתברר כאן בכמה וכמה נושאים. נסקור את עיקריהם:

א. דרכי כתיב. הרי העיקריות שבהן: (1) משמש בה הכתיב החסר כנוהג במקרא ובאיגרות בר כוסבה, ולא כנוהג בעברית שבמגילות קומראן ובלשון חז"ל. גם הכתיב והשבין (=וְהַסְבִּין) והזקנים) תואם את דרכי הכתיב במקרא. לא נופתע אם נמצא שתיבה מקראית זו כתובה בסי"ן גם בספרות חז"ל אם תימצא אי פעם בכתב יד של חיבור תנאי או אמוראי, כדרך שמילים מקראיות אחרות שומרות על הכתיב בסי"ן במקום הכתיב בסמ"ך האופייני ללשון חז"ל; (2) לעומת זאת מתרבה בכתובת הכתיב של צורן הריבוי וצורן הזוגי ושל כינוי הנסתרים ב"ן במקום ב"ם; (3) כן מציאנו שימוש בכתיב מלא לתנועה [i] קצרה: קיטוט (=קטוט). שתי הדרכים הללו (שנתפרטו בסעיף זה בס"ק 2–3) קושרות את הכתובת לנוהג בכתבי היד של ספרות חז"ל ובראשם כתבי יד של המשנה וחיבורים אחרים של ספרות התנאים (וגם לנוהג בארמית).

ב. ניסינו לברר כמה ענייני הגייה ודרכי תצורה: (1) עיינו בהגיית העיצורים הגרוניים, ומציאנו דוגמות בטוחות לערעורין: הכתיב המל[ך] במקום המלאך המלמד על נשילת האל"ף; גם הכתיב אלי במקום אלהי (=אֱלֹהִי) שנקרה פעמיים מעיד על ערעור הה"א בהגייה. אם אמנם מצוי בכתובת הכתיב הכיב במקום חביב הוא מלמד על ערעור החי"ת. ומציאנו בכתובת את הכתיב חאיה = חֲיָה [או חֲיָה]; נראה שגרסה זו מעידה שהמילה נהגתה [eye] או [aye] בשל ערעור הגיית החי"ת;<sup>137</sup> (2) שקלנו את האפשרות שהצורה מלאכה בצירופים "שלושה מלאכה", "שבעה אל מלאכה" משקפת את צורן הרבים [-e] כמו בצורות הרבים חלוני, אדירי, מלאכי (!),<sup>138</sup> שְׁמָנִי (שבשם המקום "גת שְׁמָנִי", החלופה של גת שְׁמָנִים);<sup>139</sup> (3) כמו כן מתועד בכתובת כינוי הרמזו הלא מידוע לרבים אֶל, שנקרה בספר דברי הימים; (4) ונציין כאן גם צורות שלא דגנו בהן: הפועל תעמדו (שורה 85) במשמעות "תקומו לתחייה" שקנוהל העמיד עליה.<sup>140</sup> וכבר ציין קוטשר שהפועל עָמַד המציין שינוי מצב הוא קו המאפיין את לשון בית שני;<sup>141</sup> (5) ונזכיר גם את סמן (=סִמָּן) שנשאל כנראה מהיוונית.<sup>142</sup>

137. ואולי (אולי!) יש דוגמה נוספת ובה נתערעה העי"ן: לשות (78; > לעשות?) כנרמו להלן ב-39§.

138. וראה לעיל הערה 75.

139. אבל לא שללנו את הצעתו של קנוהל שהה"א בצורה מלאכה משקפת את כינוי המדבר לרבים.

140. ראה לעיל הערה 13.

141. ראה קוטשר, מחקרים, עמ' ת-תא; הוא רואה כאן בבואה הפוכה של הארמית.

142. ראה אלבק, מבוא, עמ' 210, וראה להלן 39§.

ג. גם בירור עניינן של שתי המילים מושבו וקישוט מוסיף ידיעות בענייני סמנטיקה ובתצורה העברית. בתיבה הראשונה העיון עסק, כאמור, במשמעה ובשימושה בלבד. ובתיבה השנייה העיון התמקד גם בתצורתה גם במשמעה וגם בהארתה של המילה היחידה קט שביחזקאל (טז 47) מצד גזרונה ומצד שימושה.

כמובן, אינו דומה משקלן של צורות שאין ויכוח לגבי זיהוין, כמו הכתיב החסר על דרך לשון המקרא (כגון צבאת), והכתיב בין כדרך הרווחת בלשון חז"ל והגרסות מן מושבו, קישוט לגרסות שיש לגביהן ספק (כגון הכתיב הביב [=חביב]).

37. מכל מקום, יש בהצטרפותם של רבים מקווי הלשון שנידונו כאן סימנים המתאימים לסוף הבית השני: כגון הכינוי אל, השימוש במילית ש ולא אשר,<sup>143</sup> היעדר צורות בוי"ו ההיפוך,<sup>144</sup> הצורות הנחתמות בנו"ן סופית (צורן הרבים והזוגי יין וכינוי הנסתרים יהן), השימוש בפועל עמד במשמעות "קם לתחייה", המילה סמן (=סימן) ועוד. אבל יש בה גם זיקה למקרא לא רק באימוץ של הרבה ביטויים ממנו כפי שצינו ירדני ואליצור,<sup>145</sup> אלא בכמה קווי שמרנות, שהבולט בהם השימוש בכתיב החסר.<sup>146</sup>

צירופם של רוב הקווים הנ"ל שעסקנו בהם תומך בדעה שהכתובת היא מסוף הבית השני. והואיל ובדיקת הכתב מאשרת שהכתובת היא מן המאה הראשונה לפני הספירה כפי שקבעה ירדני, אפשר שאין מניעה לקבל את הצעת המהדירים לראות את זמן חיבורה באותו הזמן או מעט לפני כן.

38. עם זאת הבירורים הנוגעים לזוגות המילים מקום/מושב, קט/קישוט שהצענו כאן בפרישה רחבה יש בהם עיונים לשוניים העומדים לעצמם, ואין לצרף אותם לבירור שא לת זמנה של הכתובת. החילוף הסמנטי של מקום ומושב כבר מתועד במקרא (כפי שהודגם בפסוקים המקבילים שהובאו לעיל ב-23§). הכתובת באה ומעידה על החילוף הזה עדות מובהקת יותר, אבל אין בכך כדי לומר דבר על זמנה.

גם בירורו המפורט של הזוג קט/קישוט שהוצע כאן הוא בירור סמנטי מורפולוגי העומד לעצמו. אמת החילופים בין צורות פֶּעַל על דרך גזרת ע"ע לצורות הבינוני / שם התואר על דרך השלמים (פָּעוּל, פָּעִיל, פְּעוּל ועוד) מתרבים בלשון חז"ל ולאחריה, אבל הם מצויים כבר במקרא (כגון תָּם/תָּמִים, ויוזכר במיוחד הזוג עז/עוזו).

ומיותר לומר שאין הכרח לגרור כל בירור לשוני בטקסט מן הטקסטים אל העיון בזמנו של הטקסט.

143. ראה לעיל §4 הערה 16.

144. ראה ירדני ואליצור, עמ' 156.

145. ראה לעיל §4 וההפניה בהערה 17.

146. והעירני יפה מר אורי מור שהכתיב יין והכתיב החסר מאפיינים את האפיגרפיה (גם בתקופת בר כוסבה וגם בתקופה מאוחרת יותר).

## בשולי העיון

39. בשולי העיון אני מבקש להוסיף, כי יש עוד כמה וכמה ענייני לשון בכתובת שיש מקום לעסוק בהם בפירוט, ועוד תבוא שעתן. דוגמה כזאת היא הצירוף שממן מירושלם (36). כבר נאמר לעיל שהמילה הראשונה בצירוף היא השם סִמֶן שנשאל מיוונית. זה משמש בכתובת חלופה לשם אות, המופיע בה כמה פעמים, כגון אות גלות (37). שתי המילים נכתבו כתיבה אחת לפי מהדורת ירדני ואליצור (אותגלות), וקנוהל קוראן כשתי תיבות (ואות גלות). כנראה, זה תיעודו הקדום ביותר של השם סִמֶן, אבל מעמדו התחבירי של הצירוף כולו עדיין מצריך בירור.

ויש גם מעט מילים שעניינן אינו ברור, כגון שאלני בביטוי "ידוד" <sup>147</sup> אתה שאלני" (11). כלום מדובר בצורת הבינוני שואל שנצמד אליו כינוי המדבר -ני במקום -י? ויש לא מעט מילים שקשה לעמוד על טיבן בשל מצב שימורה של הכתובת. למשל לא נתברר מה טיבה של התיבה לשות (78)? האם מדובר כאן בתיבה לעשות בהשמטת העי"ן? – הטקסט פגום כל כך, ואין להיכנס להשערות נפל. <sup>148</sup>

40. בשעת קריאת ההגהה האחרונה של המאמר נודע לי שנעשות בדיקות של הכתובת בטכניקות חדשות לשם פענוח כמה מהמקומות המסופקים בה. בשיחות עם אנשים אחדים הועלתה האפשרות שאולי יתברר שבשני מקומות צריך לקרוא קריאה אחרת. אני מתכוון לקריאה הביב בשורה 64 ולקריאה חאיה בשורה 80.

אם אמנם יתברר שיש לקרוא חביב בחי"ת ולא הביב בה"א, ושיש מילה אחרת במקום חאיה, משמע שתיים משתי המילים שעליהם הצבענו כמעידות על היחלשות העיצור חי"ת יוצאות מהדיון (ואכן כבר נקטנו זהירות בדיוננו לעיל). במקרה זה יישארו בידינו הגרסה המל"ך] במקום המֶלֶאך, והגרסה אלי (פעמיים) במקום אֱלֵהי. הווה אומר: עדיין יש לנו השמטות של אל"ף ושל ה"א המלמדות על ערעורם של שני העיצורים הסדקיים. <sup>149</sup>

147. ראה לעיל הערה 52.

148. נשתגר הנוהג המפוקפק להרבות בהשערות ובהשלמות קלוטות מן האוויר, שאין בהן צורך ועל פי רוב אין בהן גם טעם. הנה דוגמה להשערות שראוי להימנע מהן. ירדני ואליצור קוראים בשורה 64: "[...] ה[ ] החביב .. ל. ...". ומעין זה בהבדלים קלים קרא גם קנוהל, אבל אצלו אין רמז לאות ה החותמת את התיבה החסרה לפני המילה "החביב" (ראה לעיל §12). וכבר ציינתי שהגרסה היא ככל הנראה הביב, בה"א. האם מותרים לנו להשלים את החסר לפני הביב במילה [עם] ולקרוא את הצירוף "[עם] הביב (=חביב)" ביטוי זה הוא כפי שהראה מ' קיסטר הד לתרגום הארמי לצירוף "עם סגולה" (ראה תרגום אונקלוס לדברים ז 6; יד 2; כו 18). פגשנו בו בתעודה אחרת מקומראן (4Q462 1 11): עם החביב יעק[וב]. ראה קיסטר, מילון וסגנון, עמ' 137; בראש, לשונות, עמ' 17–19. ברור לחלוטין כי להצעת ההשלמה האחרונה דרוש הקשר רחב יותר, וזה איננו בידינו בשורה 64 ובשורה הקודמת לה. אין כאן אלא הררים התלויים בהשערה, והרים כאלה אין לטפס עליהם. לפיכך מוטב לצמצם את ההשערות רק לאלה שהשלמתן כרוכה במעט השלמות וסבירותן גבוהה מאד.

149. סעיף זה נכתב במרחשוון תשס"ט.

## רשימת הקיצורים

- אלבק, מבוא = ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים ותל אביב תשי"ט  
 אפשטיין, מבוא = י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח (מהדורה שלישית, תש"ס)  
 ארליך, נבואה = א"ב ארליך, מקרא כפשוטו... דברי נבואה, ברלין תרס"א (הדפסה חוזרת ירושלים תשכ"ט)  
 בר"ב = F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of The Old Testament etc.*, Oxford 1962  
 בן-חיים, מסורת השומרונים = ז' בן-חיים, "מסורת השומרונים וזיקתה למסורת הלשון של מגילות ים המלח וללשון חז"ל", לשוננו כב (תשי"ח), עמ' 245-223 (מובא על פי מ' בראשר (עורך), קובץ מאמרים בלשון חז"ל, א, ירושלים תשל"ב, עמ' 36-58)  
 בראשר, איטליה = מ' בראשר, פרקים במסורת לשון חכמים של יהודי איטליה (עדה ולשון, ו), ירושלים תש"ם  
 בראשר, דקדוק ומילון = מ' בראשר, "מן הדקדוק ומן המילון בקטע מגילה מקומראן", מגילות ד (תשס"ו), עמ' 89-119  
 בראשר, המחקר החדש = מ' בראשר, "המחקר החדש של לשון חכמים: הישגיו ואתגריה", לשוננו סח (תשס"ו), עמ' 11-29  
 בראשר, לשונות = מ' בראשר, "על כמה לשונות בעברית של קומראן", לשוננו סד (תשס"ב), עמ' 7-31  
 בראשר, מורשת הדורות = מ' בראשר, "העברית החדשה ומורשת הדורות", תעודה יח [=מדברים עברית: לחקר הלשון המדוברת והשונות הלשונית בישראל, בעריכת ש' יורעאל] (תשס"ב), עמ' 203-215  
 בראשר, סוא"י = מ' בראשר, מחקרים בסורית של ארץ ישראל: מקורותיה, מסורותיה ובעיות נבחרות בדקדוקה, ירושלים תשל"ז  
 בראשר, סוגיות בתצורה = מ' בראשר, "סוגיות בתצורת לשון המשנה", ספר היובל לשמעון שרביט (בדפוס)  
 בראשר, ספרי = מ' בראשר, "עיונים ראשונים בלשון חכמים המשתקפת בכתב-יד רומי 32 לספרי במדבר", תעודה ג (תשמ"ג), עמ' 139-165 (=פרק י בספרי, מחקרים בדקדוק לשון חכמים, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 240-268)  
 בראשר, שמע ישראל = מ' בראשר, "הפסוק שְׁמַע יִשְׂרָאֵל בתעתיק ליוונית בקמע קדום", אֶקְרֹם - ידיעון האקדמיה ללשון העברית, גיליון 36 (תשס"ח), עמ' 3, 7-6  
 ברויאר, בבלי = י' ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי לפי כתבי היד של מסכת פסחים, ירושלים תשס"ב

- E. Kautzsch and A. E. Cowley, *Gesenius Hebrew Grammar*<sup>2</sup>, Oxford 1960
- D. Dimant, *Qumran Cave 4. XXI, Parabiblical Texts*, = דימנט, טקסטים  
*Part 4: Pseudo-Prophetic Texts (DJD 30)*, Oxford 2001
- הנמן, משנה = ג' הנמן, תורת הצורות של לשון המשנה על פי מסורת כתב-יד פרמה  
 (דה-רוסי 138), תל-אביב תש"ם
- חכם, ישעיהו = ספר ישעיהו מפורש בידי ע' חכם ("דעת מקרא"), פרקים א-לה,  
 ירושלים תשמ"ד, פרקים לו-סו, ירושלים תשמ"ה
- טוב, כתיב ולשון = ע' טוב, "לכתיבן ולשונן של מגילות קומראן: ממצא חדש", מ'  
 בראש, ג' ואזנה, ע' טוב וד' רום-שילוני (עורכים), ש"י לשרה יפת: מחקרים  
 במקרא בפרשנותו ובלשונו, ירושלים תשס"ח, עמ' 333-351
- ייבין, בבלי = י' ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, א-ב,  
 ירושלים תשמ"ה
- ילון, מגילות = ח' ילון, מגילות מדבר יהודה דברי לשון: מאמרים תש"ט-תשי"ב  
 ונספחות, ירושלים תשכ"ז
- A. Yardeni, "A New Dead Sea Scroll in Stone", *Biblical Archeology Review* 34 (January-February 2008), pp. 60-61
- יירדני, תעודות = ע' יירדני, אוסף תעודות ארמיות, עבריות ונבטיות ממדבר יהודה  
 וחומר קרוב, א, ירושלים 2000
- יירדני ואליצור = ע' יירדני וב' אליצור, "טקסט נבואי על אבן מן המאה הראשונה  
 לפסה"נ: הודעה ראשונה", קתדרה 123 (תשס"ז), עמ' 155-166
- A. Yardeni and B. Elizur, "A. Hebrew = [נוסח אנגלי] Prophetic Text on Stone from the Early Herodian Period: A Preliminary Report" (in print)
- H. M. Cotton and E. Qimron, "Xhev/Se ar 13 of = כתב ויתור = 134 or 135 C.E.: A Wife's Renunciation of Claims", *JJS* 49, 1 (1998)  
 pp. 108-118
- W. Leslau, *Comparative Dictionary of ge'ez (Classical = לסלאו, מילון = Ethioic): Ge'ez-English / English-Ge'ez with Index of the Semitic Roots*,  
 Wiesbaden 1987
- סגל, דקדוק = מ"צ סגל, דקדוק לשון המשנה, תל אביב תרצ"ו
- ספר בן סירא = ספר בן סירא: המקור, קונקורנציה וניתוח המילים, ירושלים  
 תשל"ג
- L. Koehler and W. Baumgartner...revised by... J. J. Stamm, *The = קב"ש = Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, New York  
 and Köln 1994-2000

- קדרי, מילון = מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף עד תי"ו, רמת גן תשס"ו
- קוטשר, בר כוסבה = י' קוטשר, "לשונן של האיגרות העבריות והארמיות של בר כוסבה ובני דורו: מאמר שני: האיגרות העבריות", לשוננו כו (תשכ"ב), עמ' 7-23 (מצוטט על פי קוטשר, מחקרים, עמ' נד-ע)
- קוטשר, ישעיהו = י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט
- קוטשר, מחקרים = י' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז
- קימרון, אל"ף מצעית = א' קימרון, "אל"ף מצעית כאס-קריאה בתעודות עבריות וארמיות מקומראן בהשוואה למקורות עבריים וארמיים אחרים", לשוננו לט (תשל"ה), עמ' 133-146 (=קובץ מאמרים בלשון חז"ל, בעריכת מ' בר-אשר, ב, ירושלים תש"ס, עמ' 335-348)
- קימרון, דקדוק = א' קימרון, "דקדוק הלשון העברית של מגילות מדבר יהודה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, 1976 [תשל"ו]
- קיסטר, מילון וסגנון = M. Kister, "Some Observations on Vocabulary and Style in the Dead Sea Scrolls", in T. Muraoka and J. F. Elwolde (eds.), *Diggers at the Well: Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, Leiden, Boston and Köln 2000, pp. 137-165
- קנוהל = י' קנוהל, "עיונים ב'חזון גבריאל'", תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 303-328 (חוברת זו של תרביץ ראתה אור רק בחודש תמוז תשס"ח)
- קנוהל, לשלושה ימים = I. Knohl, "'By Three Days, live': Messiahs = Resurrection, and Ascent to Heaven in *Hazon Gabriel*", *The Journal of Religion* 88 (2008), pp. 147-158
- רין, סיומת י' = צ' רין, "סיומת י' לריבוי נפרד", לשוננו כה (תשכ"א), עמ' 17-19
- שרביט, אבות לשון = ש' שרביט, לשונה וסגנונה של מסכת אבות לדורותיה, באר-שבע תשס"ו
- שרביט, אבות מהדורה = ש' שרביט, מסכת אבות לדורותיה: מהדורה מדעית מבואות נספחים, ירושלים תשס"ד
- שרון, מקום = מ' שרון, "זיפגע במקום וילן שם..." למשמעות המלה 'מקום' במקרא", ד' רפל (עורך), מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 188-198



## נספח

א. חזון גבריאֵל לפי מהדורת ירדני ואליצור

(אותיות שקריאתן מסופקת מופיעות בגופן דק)

## הטקסט

## טור ב

## טור א

- |         |         |
|---------|---------|
| 1. [ ]  | 45. [ ] |
| 2. [ ]  | 46. [ ] |
| 3. [ ]  | 47. [ ] |
| 4. [ ]  | 48. [ ] |
| 5. [ ]  | 49. [ ] |
| 6. [ ]  | 50. [ ] |
| 7. [ ]  | 51. [ ] |
| 8. [ ]  | 52. [ ] |
| 9. [ ]  | 53. [ ] |
| 10. [ ] | 54. [ ] |
| 11. [ ] | 55. [ ] |
| 12. [ ] | 56. [ ] |
| 13. [ ] | 57. [ ] |
| 14. [ ] | 58. [ ] |
| 15. [ ] | 59. [ ] |
| 16. [ ] | 60. [ ] |
| 17. [ ] | 61. [ ] |
| 18. [ ] | 62. [ ] |
| 19. [ ] | 63. [ ] |
| 20. [ ] | 64. [ ] |
| 21. [ ] | 65. [ ] |
| 22. [ ] | 66. [ ] |
| 23. [ ] | 67. [ ] |
| 24. [ ] | 68. [ ] |
| 25. [ ] | 69. [ ] |
| 26. [ ] | 70. [ ] |
| 27. [ ] | 71. [ ] |
| 28. [ ] | 72. [ ] |
| 29. [ ] | 73. [ ] |
| 30. [ ] | 74. [ ] |
| 31. [ ] | 75. [ ] |

32. .... [ ] ל.ד. פכ..... ואלוף השני  
 33. ...שומר על ירושלים .....שלושה בגדלות  
 34. [ ] א..ה.[?].ל.ל. .... [ ] .והו[?] ד.ך  
 35. [ ] ...ן. שראה איש...עובר וין [ ]  
 36. שהוא .... [ ] שסמן מירושלם  
 37. ..אני על .אי..[?] אבר.אותגלות ..  
 38. אתגלות .צל.[?] אלהים ע...א.ן ואראה  
 39. ג[לות] א.... [ ] ירושלם יאמר יהוה  
 40. צבאות ..א.ל..ל....חנארו.ורח.[?]  
 41. [ ] דם שירם ...  
 42. [ ] א.ן הנגי. בכל  
 43. [ ] ... ב ש.ו. .  
 44. [ ] ש.[?]
76. אם יש כהן אם יש בני קדושים ..ה. [ ]  
 77. מי אנכי אני גבריאל המל.כי.לי ..מל [ ]  
 78. תצילם נבי...ג.רם לשות.ן [ ] .ב. [ ]  
 79. מלפניך שלושה הא[תו]ת שלושה אק [ ]  
 80. לשלושת ימין ח.... אני גבריאל ... ל..[?]  
 81. שר השרין ד..ן ארובות צרים א [ ] א.. [?]  
 82. למראות ה...לשנם מ [ ]...ן ו.ה.ב.ג.מ[?]  
 83. לי מן שלושה הקטן שלקחתי אני גבריאל  
 84. יהוה צבאת אל<ה>ן [ ]... [ ]  
 85. אז תעמדו א [ ]..ל.. [ ] ..א.. [?]  
 86. ...ל.... \  
 87. ב....עלם \

### ב. חזון גבריאל לפי מהדורת ישראל קנוהל

[גם] הצעה זו מבוססת על עיון בגוף הכתובת ועל בדיקת תצלומים שלה. עיון זה העלה כי ברוב המקרים התעתיק והקריאה של אליצור ירדני מדויקים. המקומות שבהם אני מציע קריאה שונה צוינו בהערות. אותיות שאי אפשר לקרוא סומנו בנקודה. אותיות שבורות או מסופקות סומנו בקו תחתון:<sup>150</sup>

#### טור א שורות 11–42

#### טור ב שורות 54–87

- 11 [?] יהוה אתה שאלני כן אמר אלהים צבאות<sup>151</sup>  
 12 [ ] ..ני מביתי ישראל ואגדה בגדלות ירושלם  
 13 [ ] אמר יהוה אלהי ישראל הנה כול הגאים  
 14 ... יח[נן] על ירושלם ר [ ] ומתוכ[ה] מוגלים  
 15 אחת שתין שלוש ארבעין נביאין והשבין  
 16 [ו]החסידין עבדי דוד בקש מן לפני אפרים  
 17 וי[שים] האות אני מבקש מן לפנך כי אמר  
 18 יהוה צבאות אלהי ישראל גני מבוכרים
- 54 [ ] שלשת ימין זה שאמ.. [ ] הוא<sup>152</sup>  
 55 אלה [ ] ..[ ] של.. [ ] ..[ ]  
 56 ראו נא הצפ[וני] חו[נה] [ ]  
 57 סתום דם טבחי ירושלם כי אמר יהוה צבא[ות]  
 58 אלהי ישראל כן אמר יהוה צבאות אלהי  
 59 ישראל מא.. ל... אל... [ ] ..ד [?]  
 60 ה.לני.ך יחמול. רחמו קרב[ין].. [ ]  
 61 [ ] ל אשריא..... תץ ש [?] .. [?]

150. גם מובאה זו לקוחה מדבריי הפתיחה של קנוהל למהדורה שהוא הציע. אדגיש שלא הבאתי את ההערות שמתחת לקו, שקנוהל ליווה בהן את קריאותיו.  
 151. קנוהל ויתר בטור א על שורות 1–10, 43–44.  
 152. בטור הזה ויתר קנוהל על השורות 45–53.

- 19 קדשה לישראל לשלשת ימין תדע כי אמר  
 20 יהוה אלהים צבאות אלהי ישראל נשבר הרע  
 21 מלפני הצדק שאלני ואגיד לכה מה הצמח  
 22 הרע הזה לובנסד אתה עומד המלאך הוא  
 23 בסמך אל תירה ברוך כבוד יהוה אלהים מן  
 24 מושבו עוד מעט קיטוט היא ואני מרעיש את  
 25 .. השמים ואת הארץ הנה כבוד יהוה אלהים  
 26 צבאות אלהי ישראל אלה המרכבות שבע  
 27 [ע]ל שַׁעַר ירושלם וּשְׁעֵי יְהוּדָה יִנְחוּ לַמַּעַן  
 28 שְׁלוֹשָׁה<sup>153</sup> מֵלֹאכָה מִיכָאֵל וְלִכּוֹל הָאֲחֵרִין בְּקֶשׁוֹ  
 29 אֵילָכֶם כֵּן אָמַר יְהוָה אֱלֹהִים צְבָאוֹת אֱלֹהֵי  
 30 יִשְׂרָאֵל אֶחָד שָׁנִין שְׁלוֹשָׁה אַרְבַּעַת חֲמֵשֶׁה שָׁשֶׁה  
 31 [ש]ב[ע]ה אֵל מֵלֹאכָה ..... מֵה זֶה אָמַר הַצֵּץ  
 32 .....[ ] ל.ד.פכ..... וְאַלּוּף הַשָּׁנִי  
 33 שֹׁמֵר עַל יִרְשָׁלַם ..... שְׁלוֹשָׁה בְּגִדְלוֹת  
 34 [וְהוּדוּ. שְׁלוֹשָׁה [ ] וְהוּדוּ(?)ד.?)ך.  
 35 [ ] ...[ ] . שְׂרָאֵם אִישׁ ...עוֹבֵד  
 36 שְׁהוּא שְׁבוּ[ ] שְׁסִמֵּן מִירוּשָׁלַם  
 37 אֲנִי עַל־אִי..[?] אֶפֶר וְאוֹת גִּלוֹת ..  
 38 [א]וֹת גִּלוֹת צַל יֵל אֱלֹהִים עֹן אִוּ וְרָאוּ  
 39 ג.....א...[ ] יְרוּשָׁלַם אָמַר יְהוָה  
 40 .....א.ל ..... לַמֶּלֶךְ טַחְבוּ רֹב יִרְחַ  
 41 [ ] דַּם שִׁירֵם הַצִּפּוֹנִי  
 42 [ ] דְּרָאוֹן הִנֵּנִי בְּכוֹל  
 62 ב.ת.ל א. ..ע.ג. ]  
 63 א. [ ] אב.א. [ ] א. [ ] א. [ ]  
 64 [ ] א. [ ] א. [ ] א. [ ] א. [ ]  
 65 שְׁלוֹשָׁה קְדוּשֵׁי הָעוֹלָם מִן מֶקֶד. [ ]  
 66 [ ] ו. שְׁלוֹם אָמַר עֲלֶיךָ אֲנַחְנוּ בְּטוֹחִין [ ]  
 67 בְּשֵׁר לֹו עַל דָּם זֶה הַמִּרְכָּבָה שֶׁלָּהּ ..ל. [ ]  
 68 אוֹהֲבִין רַבִּים לִיהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל  
 69 כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל .....  
 70 נְבִיאִים שֶׁלַּחֲתִי אֵל עַמִּי שְׁלוֹשָׁה רוּעֵי אוֹמֵר  
 71 שְׂרָאִיתִי בְּרִי. ל..לך דְּבַר. בִּרְ [ ] א...ב.. [?]  
 72 הַמִּקּוֹם לַמַּעַן דּוֹר עֹבֵד יְהוָה [ ] א...ב.. [?]  
 73 אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ בְּרוּךְ שֶׁ..... [ ]  
 74 אֲנָשִׁים עוֹשֶׂה חֶסֶד לְאִלָּפִים ..... חֶסֶד. [ ]  
 75 שְׁלוֹשָׁה רוּעֵין יֵצְאוּ לְיִשְׂרָאֵל. ל... [ ] ... [ ]  
 76 אִם יֵשׁ כֹּהֵן אִם יֵשׁ בְּנֵי קְדוּשִׁים ...ה. [ ]  
 77 מִי אֲנֹכִי אֲנִי גְבִירָאֵל הַמֶּלֶךְ כִּי לִי ..מל [ ]  
 78 תְּצִילֵם נְבִי...ג.ר...לְשׁוֹת. [ ] א...ב.. [?]  
 79 מִלְּפָנֶיךָ שְׁלוֹשָׁה הָאֵת[וֹת] שְׁלוֹשָׁה ... אֵק [ ]  
 80 לְשִׁלּוֹשֶׁת יָמִין חַיָּה אֲנִי גְבִירָאֵל גִּח[וֹר] עֲלִי[ךָ]  
 81 שֶׁר הִשְׁרִין דּוֹמֵן אֲרֻבּוֹת צִירִים א [ ] א... [?]  
 82 לְמִרְאוֹת הַ.....לְשֹׁנִם מ [ ] א... [?]  
 83 לִי מִן שְׁלוֹשָׁה הַקִּטָּן שֶׁלְּקַחְתִּי אֲנִי גְבִירָאֵל  
 84 יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי[י] יֵשׁ... [ ]  
 85 אוֹ תַעֲמִדוּ א. [ ] ל .. [ ] א..... [?]  
 86 יוֹל. א. .... \  
 87 ב..... עֲלֵם \

# מקומראן לשכם בנתיבים נעלמים

## אברהם טל

לא מעטים הם סימני השיתוף בלשון העדות של ארץ ישראל מימי קדם ואילך. האיר את עינינו בעניין הזה מורנו זאב בן־חיים לפני יובל שנים, במאמר שכתב בשנת תשי"ח על זיקתה של מסורת השומרונים למגילות ים המלח וללשון חז"ל.<sup>1</sup> המאמר ההוא, העוסק בפונולוגיה ובמורפולוגיה המשותפות ליהודים ולשומרים במאות הראשונות של ספירת האומות, נעשה מיד עם צאתו לאור אחת מאבני הפינה של מחקר העברית והארמית. אני מבקש להביא להלן עניינים אחדים מאוצר המילים של הימים ההם, שיש בהם נגיעה לנושא האמור, באשר הם מעלים קרבה, אולי מקרית, בין המסמכים שנתכנסו במערות ים המלח ובין הנתון בספרות השומרונים, לאו דווקא הישנה.

## החדווה והשמחה

הכול יודעים שהמילה המביעה הרגשה של עונג ואושר היא בארמית חדו ובעברית שמחה. החלוקה בין זה לזה חריפה כל כך, עד שלכאורה אפשר לקבוע אותה במניין האיזוגלוטות ולומר שכל מי שאומר חדו מדבר ארמית וכל מי שאומר שמחה מדבר עברית. אלא שכמו בכל דבר שאנו קובעים במלומדות יתרה, יש גם "שטחים אפורים" המשבשים את החלוקות שלנו ומרמזים על מגעים סמויים ועל פלישות מתחום לתחום.

במסמך ארמי מקומראן, הקרוי צוואת קהת (4Q542), בטור העליון שלו, אנו קוראים את דברי קהת אל בניו:

- 1 ואל אלין לכול עלמין יונהר נהירה רבה עליכון ויודענכון שמה רבא
- 2 ותנדעונה די הוא אלה עלסיה ומרא כול סעבדיא ושליט
- 3 בכולא למעבד בהון כרעותה ויעבד לכון חדוא ושמחא לבניכון בדרי
- 4 קוש[נ]ט\* לעלמין (4Q542 1 i 1–4).

\* דברים שאמרתי לכבוד ידידי משה בר־אשר ביום עיון באוניברסיטה העברית, כ"ב בכסלו תשס"ח.  
1. בן־חיים תשי"ח.

ותרגומו:

- 1 ואל אלים לכל עולמים יאיר באורו עליכם ויודיעכם את שמו הגדול
- 2 ותדעוהו שהוא אל העולמים ואדון כל המעשים ושליט
- 3 בכל לעשות בהם כרצונו ויעשה לכם חדווה ושמחה לבניכם בדורות
- 4 האמת לנצח.

מפרסם הקטע אמיל פואש מיד אמר שהקטע הנדון מכיל הרבה הבראיזמים, ובלשון המאמר: "ce petit passage contient plusieurs hébraïsmes".<sup>2</sup> איני רואה צורך למנות כאן את כל הרשימה שלו, שמרבית מילותיה הן ארמית לכל דבר. אלא מבקש אני להעלות את המילה שמחא, שהוא מציג כהבראיזם בלבוש ארמי מפני הסיום שלה באל"ף, ובלשונו: "mots habillés à l'araméenne". כשנתיים אחריו חזר אדוארד קוק ופרסם את המסמך ודן בו דיון ארוך.<sup>3</sup> גם הוא חש שלא בנוח במידה מסוימת בהופעתה של המילה שמחא בטקסט ארמי מובהק, וגם הוא דחה אותה בקנה: "is a Hebraïsm שמחא", אף שהוא מודה שאותה מילה נמצאת בשני מקומות נוספים, שניהם מסמכים ארמיים, מקומראן אף הם. בחזון עמרם נאמר: "[ארי כל בני נהורא] לנהורא לשמח[ת] עלמא ולח[ת] יוֹתָא [יכוֹן] וכל בני חש[וכא] לחשוכא למותא] ולאבדנא יחנוֹן" לאמור: "כי כל בני אור לאור ולשמחת עולם ולחדווה ילכו וכל בני חושך לחושך ולמוות ולאבדון ילכו" (4Q548 1 i 12–14).<sup>4</sup> ובספר חנוך יש אפילו פועל, בשריד מקוטע מאוד: "[...] וישמחון כ[ול...] בבני ארע[א]" (4Q204 5 i 20). שורש הנקרה שלוש פעמים בקורפוס לא גדול במיוחד, כמידת הקורפוס הארמי של קומראן, דין הוא שיוציא את עצמו מכלל ה"איזמים". והרי מה הוא ה"בראיזם"? שרובו שלא במקומו הטבעי, שניתן לראותו תאונה לשונית. אבל להופעה משולשת של שורש אחד הרגיל בעברית, שפתם השנייה (ואי בעית אימא, הראשונה) של המלומדים שכתבו את מסמכי קומראן, מעלה בושם של שאילה. ולשאילה יש זכויות מלאות של אזורח מן המניין, מפני שקנתה לה ישיבה בלשון. וראיה לדבר תמצא שורות אחדות להלן, באותה צוואת קהת, צורה אחרת של אותה מילה: "וחדוא ללוי ושמח לי[ע] קוב ודיאצ לישחק ותשבוחא לאברהם" (4Q542 1 i 10–11), כל אלה לשונות של שמחה ושירה ואין צורך להתאמץ לתרגמם. הנה אפוא מקום רביעי שהשורש מזדמן בו.<sup>5</sup> אולי מפני ייחוד הצורה לא נתנו שני האדונים המוזכרים לעיל דעתם למקום הזה. ואם תאמר שאין שמח אלא וריאנט אורטוגרפי של שמחה, שנתכונן מפני שנתקפחו עיצורי הגרון, הנה

2. פואש 1991, עמ' 31.

3. קוק 1993.

4. קריאת מיליק 1972. בקריאת פואש 2001 אין המילה האמורה כאן.

5. קריאת המהיריים ושמה נראית מוטעית. מן הצילום עולה בבהירות ח"ת.

הליטורגיה העברית של ימי ביזנטיון מקיימת את שתי הצורות, הישנה ממין נקבה והחדשה ממין זכר. וכך אומר ינאי בקדושתא לשלוש רגלים: "מה יפו דודיך אוכלים פסחם / ומה טובו שותים יין שִׁמְחָם / נופת תטופנה באר שיחם / מְגִילָה זאת כטעם בשיחם". וכך אומר הקליר בקדושתא לשבתות הנחמה: "מנחם שמו צמח / ניחומה מהרה יצמח / שוש תשיש בְּשִׁמְחָה". ועוד כהנה וכהנה, עשרים ושמונה פעמים נרשמה המילה במאגרי המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית.<sup>6</sup> וכדי שלא יאמר האומר שכורח החרוז הוא שזיכר את הנקבה, הנה ברהיט ליום הכיפורים המיוחס ליוסי בן יוסי נאמר: "כלולות שלש עשרי חופות מרוקמות / להובילם במשוש ושמח לירקמות". וכן בקדושתא של הקליר: "חתונתם תהא שמח וגילה". ואולם יש בספרות השומרונים לא מעט שמח. אינני יודע לומר אם הופעתה מושכת מימי שאילתה בארמית של ארץ ישראל בראשית ספירת האומות, או היא מציאות לשון משותפת, להם וליהודים בימי הביניים. שכן השורש אינו נקרה אלא באותה "שומרונית", לשון כלאיים עברית-ארמית שצמחה במאה ה"ד.<sup>7</sup> צורת הנקבה שמחה שכיחה למדי,<sup>8</sup> כגון בפיוט ליום כיפור: "ואתפללו בצדיקים בשמחה ובאהבה",<sup>9</sup> "בשמחה ובטוב לבב",<sup>10</sup> ועוד. הריבוי יעיד על הנקבה אף הוא, בפיוט לשבת צמות הפסח: "שבת הצמות הזה אתגלת השמחות לישראל במקדומו".<sup>11</sup> וכן המילה נקרת בתיבת מרקה האומרת על ה"רשעים": "ולבבין קניאן דלא עבדו ית יהוה בשמחה", לאמור: "וליבותיהם כעושים על שלא עבדו את ה' בשמחה" (ספר ד, פסקה צו).<sup>12</sup> לצדה יש לא מעט שמח בפיוט (קריאתו šāmā).

להלן דוגמאות אחדות. בפיוט ארוך של המשורר המפורסם אבישע בן פינחס, בן המאה ה"ד, הוא אומר על הר גריזים: "כל מן יחג אליו בשמח וששון יקבלו יהוה וכל טוב יהיה לו נתון".<sup>13</sup> אליעזר בן-יהודה, שרחש כבוד לביטוי השומרוני של העברית, הביא מן הכרוניקה שלהם הקרויה תולידה: "וישמחו בו עדת בני ישראל השמרים שמח רב". וניתן דעתנו על הלואי רב המוציא את המילה מכלל הנקבה שקיפחה את הה"א הסופית כביכול.<sup>14</sup> וראוי להזכיר שקובץ של פיוטים לשמחות,

6. כל מובאות הפיוטים שבמאמר זה לקוחות ממאגרים אלו.
7. מונח שטבע זאב בן-חיים להגדיר בו את הלשון שנתגבשה בספרות הליטורגית של השומרונים בימי הביניים המאוחרים. לתיאור ראשון שהציע ראה בן-חיים תרצ"ט.
8. קריאתה: afšāmā, שהשומרונים הוגים שי"ן שמאלית כשי"ן ימנית, כידוע. ההטעמה מלרע מעידה על הבלעת חי"ת קדומה. ראה בן-חיים תשי"ז-תשל"ז, ה, עמ' 48-49.
9. קאולי 1909, עמ' 657.
10. שם, עמ' 503, וכן בעמ' 541, 559, 576.
11. שם, עמ' 99.
12. מראי המקום על פי בן-חיים תשמ"ח.
13. קאולי 1909, עמ' 253. נתון הוא שם עושה הפעולה ומשמש כנגד הבינוני הפועל נותן. הפייטן מדבר על עלייה לרגל להר גריזים ומשתמש במילה יחג, והיא מן הערבית حَجَّ, כמוכן.
14. והדברים מפורטים בספרו של פלורנטין 2004, עמ' 166.

רובם לחתן בכלולותיו, לברית המילה ועוד מאורעות מאושרים, המצוי בקרב עדת בני ישראל השמרים, נקרא "מימר השמח".<sup>15</sup> באותו עניין מבקש אני להביא את דבריו של הפייטן עבדאל בן שלמה, אף הוא בן המאה הי"ד. בפיוט הנאמר בראש החודש הראשון, אם הוא חל בשבת, הוא אומר על יום השבת כך: "זה חדש הראישון אשר אתא בזה יום השבת דאתקרי ריש ירחה קדמה דבו שמח לישראל ובו אתפדו מן ארצמה"<sup>16</sup> ... ותעשו יתה בשמח ושדכה ושלמה ואתון שלומים מן כל רע", כלומר, "תעשו את השבת בשמחה ובשלווה ובשלוש".<sup>17</sup> שילוש זה של עבדאל מביאנו אל מקום אחר במגילות ים המלח.

### השלום והשדך

הקטע 4Q386 מקומראן מעלה זיקה איתנה כל כך אל פרק לז של ספר יחזקאל, עד כי ראו מפרסמיו לכנותו "פסידר-יחזקאל". פסידו, מפני שהוא מסכם את חזון העצמות היבשות בדרך משלו, אגב הבאת צירופי מילים מן הפרק הזה ומפרקים אחרים של יחזקאל. מצד השימוש שהוא עושה בכתובים ובשיבוץ ביטוייהם, הריהו מסמך מרתק. בעיקרו מציע הקטע גרסה מקוצרת של אותו חזון ומזכיר את העצמות הקרבות "עצם אל עצמו" (פסוק 7), ומוסיף מלבד "פרק אל פרק" על פי הנתון בלשון ימיו, שאין פרק בהוראת חלק בגוף האדם אלא מלשון חכמים ואילך (כגון במשנה פסחים ז, יב על קרבן הפסח: "אבר שיצא מקצתו, חותך עד שמגיע לעצם, וקולף עד שמגיע לפרק"). ומכאן חוזר פסידר-יחזקאל הנ"ל אל מקורו: "ויקרמו עור... ויעלו עליהם גידים". להלן הוא חוזר אל הביטויים החביבים על יחזקאל ועורך אותם לפי טעמו: "ויאמר אלי התבונן בן אדם באדמת ישראל". ואף חידושים מעניינים יש בקטע הזה, כגון "מנצפה לא יהיה תירוש ותזיז לא יעשה דבש". אין נצפה אלא מין פרי (הצלף?) שמשנת דמאי א, א מונה עם "הקלין שבדמאי". והתזיז הוא מין חרק שלא מצאנו מחוצה למקום הזה, אבל נקל לחבר אותו אל השורש תז"ז שממנו רוח תזיית שבירושלמי יומא מה, ב ובבראשית רבה יב, ח. ויש כמוהו גם בסורית.<sup>18</sup> ודבורה דימנט, שפרסמה את הקטע, אומרת בדין שהוא אחי נת"ז ומביאה את אונקלוס המציב בדברים א 44 "כמא דנתון דברייתא" כנגד "כאשר תעשינה הדבורים".<sup>19</sup> והנה בהמשך הדברים מתנבא האיש כך: "את הרשע אהרג במף ואת בני אוציא ממף", ולהלן: "כאשר יאמרו היה השלום והשדך, ואמרו תהיה הארץ

15. עיין בן-חיים תרצ"ט.

16. ובו אתפדו מן ארצמה = ובו נושעו מן הלחץ.

17. קאולי 1909, עמ' 131.

18. ברוקלמן 1921, עמ' 820.

19. דימנט 2001, עמ' 64.

כאשר היתה בימי קדם". לא נעלם מעיני דבורה דימנט הביטוי המקביל הנקרה במסמך 4Q418 55 7, "שלום והשקט", והוא בנוי בדמות דברי הימים א כב 9: "ושלום ושקט אתן על ישראל", המיתרגם "ארום שלמא ושדוכא".

אמנם השורש שד"ך בהוראת השקט והשלווה שכיח בארמית, וכבר נודע במכתב 37 מיב האומר: "מהשדך אנפין", כלומר מרגיע את כעסנו.<sup>20</sup> וזהו ייחוס עתיק מאוד. ועוד יודעים אנו את הביטוי החוזר בתרגום יונתן לספר שופטים "ושדוכת ארעא", תרגומו של "ותשקט הארץ", כגון בפרק ג 11, ה 31 ועוד. ואף בלשוננו של כתב יד נאופיטי הוא נמצא, כגון בבראשית ח 1: "ושדכו מיא" כנגד "וישכו המים", וכך הוא בתרגומם של השומרונים. בסורית הוא שכיח מאוד,<sup>21</sup> וכן הוא בסורית של ארץ ישראל, כגון בבשורה על פי מתי ח 26: "וזעף ברוחא ובימא ואתעבד שודך רב" לאמור: "וגער ברוח ובים ונעשה שקט גדול".<sup>22</sup>

ואין צריך להביא עוד עדים לתפוצתו הגדולה של השורש בארמית, בין בפעלים בין בשמות. אבל בעברית – שאני. אמנם הפועל שכיח בעברית של חז"ל בהוראת הפיוס והתיווך, על פי הרוב לצורך אירוסין. הנה לא נמצא הפועל בהוראת השלווה אלא בפיוט. פעם אחת בבניין הפעיל אצל קליר בשבעתא לטל: "יונתי חופתה והשדכתה מרעד", ובשבעתא לטל וגשם: "כגדי רובץ להשדיכו". בבניין קל, פעם אחת ביוצר לפסח של שלמה הכבלי (המאה השמינית): "בוטח ושודך", ופעם אחת ביוצר לשבת של פינחס (המאה העשירית): "לשקוט ולשדוכה". שם העצם שדך בהוראת רגיעה מצוי אף הוא בפיוט. בקדושתא של ינאי לשבת נאמר: "[מנוחה] לחיים / מרגיעה למיתים / שדך לעמילים / שקט לאבילים". ומי יודע אם לקח ינאי את שם העצם מן המוכן בלשון ימיו בארץ ישראל, או שקל אותו כמשקל שִקֵט שבתקבולת, מעשה ad hoc של אמן מחונן. וכל זה אינו מפליא, לפי שידועים אנו מה הייתה לשון דיבורם של אנשים אלה, שכתבו פיוטיהם עברית.

ואולם הקולוקציה הנתונה לנו במיוחד ליחזקאל מקומראן, השלום והשדך, לא מצאנו במסמכים מן הזמן הקדום אלא בפיוט ארמי לכלולות, אף הוא כנראה מימי ביונטיון, המאחל לזוג הנכנס לחופתו: "שדוכה ושלמה יהווי ביומיכון / תחדון ותתחדון אתון וכל ישראל עמכון",<sup>23</sup> ותרגומו על פי המפרסמים: "שלווה ושלום יהיו בימיכם / תשמחו ותגילו אתם וכל ישראל עמכם". והנה אותה קולוקציה ממש נמצאה לנו ביצירה הליטורגית של השומרונים. כך נאמר בפיוט עלום שם: "ויקפל ענן חשכה ולחצה דפרס עליוכון / ויחלפנה ברוח ובנפוש ובשדך ובשלום",

20. קאולי 1923, עמ' 133.

21. ראה ברוקלמן 1921, עמ' 758.

22. סמית לואיס ודנלופ גיבסון 1899, עמ' 245.

23. יהלום וסוקולוף תשנ"ט, עמ' 280. לעניין זה ראה בדיון של דבורה דימנט (2001, עמ' 66), טקסטים מיוחדים לנביאים.



ותרגומו: "ויסיר את ענן החושך והלחץ הפרוס עליכם / ויחליפנו ברווח ובהקלה ובשלווה ובשלום".<sup>24</sup> ועוד אתה מוצא בפיוט אחר לשבת שחלה במועד חג המצות: "ויכתב מפניך כל סני ויכתב לך שדך ושלם", ותרגומו: "ויאסור מפניך כל שונא ויכתב לך שלווה ושלום".<sup>25</sup> ועוד הרבה. גם בחלק המאוחר של תיבת מרקה: "מאן רחותה תתחזי בעלמה ושדכה ושלמה יעזר למסחניו", בתרגומו של בן-חיים: "אולי הרצון ייראה בעולם והשלווה והשלום ישוב לבעליו" (ספר ד, פסקה ק).<sup>26</sup> הביטוי החוזר והנשנה הזה היה סגור כל כך, עד שנחשבו שתי המילים לאחת, ועל כן הנשוא שלו ביחיד: יעזר.

עד כאן הביטוי בארמית שלהם. ואולם הוא נמצא גם בעברית שלהם, אותה עברית מאוחרת שעלתה בשלהי ימי הביניים והיא קרויה בפי בן-חיים "שומרונית". כך אומר עבדאל בן שלמה: "והציל עמו ממצרים בשדכה ושלמה במופתים גדלים".<sup>27</sup> דברים דומים נאמרו בפי שת אהרן בן יצחק.<sup>28</sup>

כאן המקום להעיר על גלגול שנתגלגלה המשמעות של שד"ך מן השלווה אל שמחה. שכן הורגש הדבר עולה מן הזיווג שראינו בפיוט היהודי המהפכני בשורות סמוכות את "שודכה ושלמה" עם "תחדון ותתחדון". ואין פלא בדבר, לפי שדרך העולם היא ששלום ושלווה מביאים שמחה בלב. והנה ב"שומרונית", כלומר בפיוט המאוחר שלהם, אתה מוצא גם כן חיבור כזה. ב"פיוטים לשמחות" נאמר: "ושם לון בו חדר וזהו ושדכמה".<sup>29</sup> אף כאן רואים אנו את שד"ך בחבורה אחת עם שמחה.<sup>30</sup> והסיק בן-חיים מן הסמיכות שמשמעותה שמחה. הוא אף מביא פיוט אחר ב"שומרונית" האומר: "וישימך בשמח ושדכני". מכאן את האמור בספר אסטר, פסקה יא: "שדך יהי בעלמה בחור חיל ואיקר וחיים בטב", תרגם בן-חיים: "שמחה תהיה בעולם, מיטב העושר ויקר וחיים טובים". הוא אף העיד שבבחינת תרגומו בין שלווה ובין שמחה נסתייע בתרגום הערבי של היצירה: *السَّوَر*.<sup>31</sup>

24. בן-חיים תשי"ז-תשל"ז, ג/ב, עמ' 364.

25. קאולי 1909, עמ' 242.

26. בן-חיים תשמ"ח.

27. קאולי 1909, עמ' 275.

28. שם, עמ' 397.

29. בן-חיים תרצ"ט, עמ' 358.

30. גם זהו משמעותו כך. ראה טל 2000, עמ' 222.

31. בן-חיים תש"ג, עמ' 124. על גלגולי הצורה של שד"ך ועל הצירוף בפסידריחזקאל ודמיונו למצוי בספרות השומרונים דן בהרחבה משה פלורנטין (2004, עמ' 303 ואילך). ואני לא נדרשתי לעניין אלא מפני שהוא מצטרף לשורה של מילים שמשמען או צורתן מורים על קשרים בין רחוקים לכאורה, שאולי הם קרובים משחשבו.

## מאום

אחת המילים בסוג הנידון כאן היא מאום, שמחלוקת גדולה בפרשנות היא על הוראתה בספר איוב: "ובכפי דבק מאום" (לא 7), אם היא "כמו מאומה" להבנת אבן עזרא, או עניינה מום, כניקודה בספר דניאל (א 4: מאום). והנה מאומה היא הצורה הנפוצה במקרא להבעת "משהו", אבל מגילת המקדש, כשהיא מעלה את דברים יג 18, "לא ידבק בידך מאומה מן החרס", היא אומרת: "מאום מן החרס". גם בברית דמשק טז 13 מצאנו: "אל ידור איש למזבח מאום אנוס", כלומר דבר גזול. זאת בשעה ששתי הצורות, הארוכה והקצרה, נעלמו מספרות חז"ל, שהעדיפו את מילת כלום על פניהן.

השומרוניים, שאין להם לא איוב ולא דניאל אלא התורה לבדה, ובה יש רק מאומה, חזרו בספרות הכתובה "שומרונית" להשתמש במילה מאום, לצד מאומה הידועה להם יפה מן התורה. מה הוא החוט הסמוי הקושר את מאום שבספרות ים המלח עם ספרות ימי הביניים של עדת בני ישראל השמרים? הואיל ואני עוסק בעניין במאמרי "מאום כמו מאומה" בספרות העברית העתיקה, העומד להתפרסם בקרוב, שם אני מפנה את הקורא המעוניין אל הדיון ואל הדוגמאות.

## רעבות

בקטע קטן מקומראן, שיש בו בקושי שתי מילים, מצינו "ב[ימי רעבות]" (1Q42).<sup>32</sup> לא נמצא כמוהו בספרות העברית בכל הדורות, אלא במקום אחד, בכתב יד אחד של התורה בנוסח שומרון, הלוא הוא כתב היד C, מס' 6 בכתבי היד שבבית הכנסת משכם.<sup>33</sup> בבראשית מב 19 גורס נוסח המסורה "שבר רעבון בתיכם", וכך גורס גם נוסח שומרון על כל כתבי היד הידועים שלו. רק בכתב היד הזה, שהוא מן הקדומים והטובים שבהם, כתוב רעבות בתיכם, הגם שמסורת ההגייה של בני העדה אינה מודה בו וקוראת כאן, כמו רעבון בפסוק 33. rā:bon. ואף על פי כן נראה לקיים גרסה זו, שנזקק לה הסופר ברצותו להבחין בין רעבון זה ובין הרעבון שבפסוק 33. לפי שכאן אומר יוסף לאחיו: "לכו הביאו שבר רעבון בתיכם", שנתפרש להם "שבר לרעבון", כדרך שהבין המיוחס ליונתן: "עיבורא דזבנתון לכפיני בתיכון", "התבואה שקניתם לרעבי בתיכם".<sup>34</sup> השומרוני הבין לעומתו רעבון – שם עצם מופשט השווה לרעב. בפסוק 33 מוסרים האחים ליעקב את דברי יוסף כך: "ואת רעבון בתיכם קחו ולכו". והעמידו רעבון ביטוי פרגנטי הבא כנגד שבר רעבון, מכאן שהוא נתפס שם

32. מיליק 1955.

33. ראו טל תשנ"ד.

34. עניין הקנייה נתון גם בתרגום השבעים  $\tau\omicron\nu\acute{\alpha}\gamma\omicron\sigma\mu\omicron\nu\tau\omicron\varsigma\ \sigma\iota\tau\omicron\delta\omicron\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \mu\epsilon\tau\omicron\nu$ .

עצם מוחש: הספקה. את האחרון מסר גם הנוסח האמור רעבון, וכך הוא יוצר הבחנה בין מה שנראה לו מופשט לעומת מזון מוחש. יפה ניכר ההבדל מן התרגום השומרוני. את שבר רעבון במקום הראשון, שעניינו רעב, תרגם "מיר סרכן (=צרכן)", ואילו את רעבון השני "מיר" לבדו, היינו הספקה. אפשר שיד המקרה היא. ואולם יש מקום להרהר בדבר, הואיל והעדות הללו על קרקע ארץ ישראל נתקיימו ומאוצר אחד בנו את ספרותן. אפשר אפוא שאלה לא נולדו אלא מפני שנתגלגלו דברים בנתיבים מקבילים אצל עדות שונות. ואנו, אין אנו יודעים אלא מה שהותירו לנו בכתובים, והם מקוטעים ומדלגים על פני תקופות וזמנים, ועל כן נעלמו ממנו נתיביהם.

### קיצורים ביבליוגרפיים

- בן-חיים תרצ"ט = ז' בן-חיים, "פיוטים שומרוניים לשמחות", תרביץ י (תרצ"ט), עמ' 333–337
- בן-חיים תש"ג = ז' בן-חיים, "ספר אסתיר (עם תרגום ופירוש)", תרביץ יד (תש"ג), עמ' 104–125, 174–190; טו (תש"ד), עמ' 71–87, 128
- בן-חיים תשי"ח = ז' בן-חיים, "מסורת השומרוניים וזיקתה למסורת הלשון של מגילות ים המלח וללשון חז"ל", לשוננו כב (תשי"ח), עמ' 223–245
- בן-חיים תשי"ז–תשל"ז = ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, א–ה, ירושלים תשי"ז–תשל"ז
- בן-חיים תשמ"ח = ז' בן-חיים, תיבת מרקה, והיא אסופת מדרשים שומרוניים, ירושלים תשמ"ח
- C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*<sup>2</sup>, Halle 1921 = 1921 ברוקלמן
- D. Dimant, *Qumran Cave 4. XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts (DJD 30)*, Oxford 2001
- A. Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic*, Leiden 2000 = 2000 טל
- טל תשנ"ד = א' טל, חמישה חומשי תורה לפי נוסח שומרון: התקנה מכתב יד מס' 6 (C) שבבית הכנסת השומרוני בשכם, תל אביב תשנ"ד.
- יהלום וסוקולוף תשנ"ט = י' יהלום ומ' סוקולוף, שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ ישראל, ירושלים תשנ"ט.
- D. Barthélemy and J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. I, Oxford 1955, p. 144
- J. T. Milik, "4Q visions de 'Amran et une citation d'Origène", *RB* 79 (1972), pp. 77–97
- A. Smith Lewis and M. Dunlop Gibson, = 1899 סמית לואיס ודנלופ גיבסון, *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels*, London 1899

- É. Puech, "Le Testament de Qahat en araméen de la Grotte = פואש 1991  
4", *RQ* 15 (1991), pp. 23–54
- É. Puech, *Discoveries in the Judaean desert*, vol. XXXI, = פואש 2001  
Oxford 2001
- M. Florentin, *Late Samaritan Hebrew: A Linguistic = פלורנטין 2004  
Analysis of Its Different Types (SSLL 43)*, Leiden 2004
- A. E. Cowley, *The Samaritan Liturgy*, Oxford 1909 = קאולי 1909
- A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the First Century B.C.*, = קאולי 1923  
Oxford 1923
- E. Cook, "Remarks on the Testament of Kohat from Qumran = קוק 1993  
Cave 4", *JSS* 44 (1993), pp. 205–219

# סדר המילים בשטרות ובאיגרות ממדבר יהודה

## אורי מור

לזכר סבי אשר מיכאלי ז"ל  
שהורה לי תבונה ואהבת אדם

### סדר המילים בעברית הקדומה ובארמית הקדומה

אוצר התעודות העבריות והארמיות שהתגלו במערות המפלט במדבר יהודה יודע בעיקר שתי מחלקות של מסמכים: שטרות ואיגרות. ההבדל בין שתי הסוגות האלה ידוע.<sup>1</sup> להלן אני מבקש לבחון את התעודות האלה ואת יחסי הכוחות בין עברית לארמית בהן דרך פרשת סדר המילים, וליתר דיוק דרך שני קווים בפרשה זו: (א) סדר נושא ונשוא במשפט הפועלי; (ב) סדר נשוא (או מקור) ומשלימיו הן במשפט הפועלי הן במשפט השמני. מן התמונה שתצטייר אנסה לנסח אמירה כללית יותר בדבר מעמדן של הלשונות הנדונות בכלל ניבי העברית והארמית. סדר המילים השמי הקלסי נוהג להציב את הנושא אחרי הנשוא (הפועלי) ולהקדים את הנשוא (או את המקור) למשלימיו.<sup>2</sup> כך הוא בעברית – לשון המקרא

\* תחילתו של המאמר בשתי הרצאות על סדר המילים בתעודות ממדבר יהודה, האחת בסמינר המחלקתי של המגמה ללשון העברית באוניברסיטת תל-אביב והשנייה בסמינר המחלקתי של המחלקה ללשון העברית באוניברסיטת בן-גוריון. אני מודה למשתתפים בהרצאות הללו על הערותיהם. תודה רבה גם לפרופ' אלישע קימרון על הערותיו לטיוטת הדברים הכתובים ולד"ר עדינה מושבי על עזרתה ועל שאפשרה לי לעיין בפרקים מספרה לפני צאתו לאור. הדוגמאות מתעודות נחל חבר הובאו על פי ידין ואחרים 2002, הדוגמאות מתעודות כתף יריחו על פי צ'ארלסוורת' ואחרים 2000, והדוגמאות מן התעודות האחרות ממדבר יהודה על פי ירדני 2000.

1. יש לומר שגם האיגרות כמו השטרות הן תעודות רשמיות שיצאו מטעם הממשל הבר כוכבאי. ובכל זאת ההבדל בין שתי קבוצות המסמכים האלה ניכר ואף חשוב, כפי שיתברר להלן.
2. ראה למשל ברוקלמן 1913, סעיף 269 בראשו; ליפנסקי 1997, סעיפים 50.12–50.13, 50.17. (גישתם התאורטית שונה מן המוצג כאן); מושבי, בדפוס, ראש פרק 2. במשפט השמני השמי הנושא בא בדרך כלל לפני הנשוא (ברוקלמן 1913, סעיף 268 בראשו; ליפנסקי 1997, סעיף 50.7), וכך מתנהגים גם משפטים שנשואם בינוני בעברית (מוראוקה 1985, עמ' 20–21; מוראוקה תש"ן, עמ' 221–222). לסקירה עדכנית של שאלות הנוגעות למבנה המשפט השמני בעברית המקרא, ובכלל זה שאלת סדר המילים, ראה מוראוקה 2006. על שאלת ההגדרה של סדר המילים הטבעי (במקרא ובכלל) ראה מושבי, בדפוס, סעיפים 2.1, 2.2.

מגילות ז (תשס"ט), עמ' 237–261

הקלסית<sup>3</sup> ולשון חכמים<sup>4</sup> – וכך בארמית העתיקה.<sup>5</sup> בארמית הרשמית ניכר הבדל בין הטיפוס המערבי, המקיים את הסדר השמי הרגיל, ובין הטיפוס המזרחי, העשוי להעמיד את הנשוא אחרי נושאו ואחרי משלימו, כנראה בהשפעת הסדר השומרי-האכדי.<sup>6</sup> הבדל זה שבין מזרח למערב, שעמד עליו בהרחבה גדולה יחזקאל קוטשר,<sup>7</sup> מקיים גם בארמית הבינונית וביתר שאת בארמית המאוחרת, שהפרדה ברורה וידועה עוברת בה בין ניבים מערביים לניבים מזרחיים.<sup>8</sup> קו מזרחי זה שבארמית הצליח לעשות את דרכו גם אל העברית שהייתה נתונה תחת השפעתה, ודמותו מתהדהדת בשתי חטיבות של העברית העתיקה: בספרי המקרא המאוחרים ובתעודות מקומראן. בשתי אלה נהוג להניח שהשפעה ארמית ישירה היא.<sup>9</sup>

3. זו הדעה הרווחת. ראה למשל מוראוקה 1985, עמ' 28, 30 (והערה 67 שם), 37, 41; ז'און-מוראוקה 1993, סעיף 155k, o; ון דר מרווה וטלסטרה 2002–2003, עמ' 79; מושבי, בדפוס, סעיף 2.2 וההפניות הרבות שם. החריגים מוסברים בדרכים שונות, ולא זה המקום לפרט. יש המפקפקים במידה זו או אחרת בקביעה שסדר המילים הטבעי בעברית המקרא הוא נשוא-נושא, למשל ז'און 1923, סעיף 155k (בניגוד להצגת הדברים במהדורת ז'און-מוראוקה 1993); שלזינגר תשכ"ב. ראה גם מושבי תשס"ז, עמ' 7, הערה 5.
4. סגל תרצ"ו, עמ' 186–187, 212–213; מוראוקה תש"ן, עמ' 222. סוגיית סדר המילים במשפט הפועלי בלשון חכמים עדיין לא זכתה למחקר ראוי.
5. דגן 1969, עמ' 121; בות' 1990, עמ' 350, 490.
6. ליפניסקי 1997, סעיפים 50.14, 50.17; בות' 1990, עמ' 383–384, 469–472, 493–497; פולמר 1995, עמ' 521–522, וביתר פירוט עמ' 533–534, 536, 539–542, 583–584. סדר המילים האכדי הקלסי מתועד בעיקר בבבלית הקדומה (תודה לפרופ' חיים כהן על הערתו זו). ברוקלמן (1913, סעיף 269) מזכיר את הסדר האכדי ואף מצייע לקשור אותו לשומרית (בעקבות מילר), אבל אינו מוסיף עליו את הארמית, אף שבסעיפי ההדגמה הוא מביא מן הארמית הרשמית דוגמאות למבני משפט מן הטיפוס האכדי.
7. קוטשר תשי"א, עמ' 121–122; תשל"ז, עמ' 35–36, 58–59, 105–107. על התופעה הצביע כבר באומגרטנר (1927, עמ' 127–131 [סעיף d]), אבל קוטשר הוא שעשאה יסוד להתבוננות שיטתית בארמית הרשמית.
8. לארמית המערבית ראה אודברג 1939, עמ' 114; לויאס תשמ"ז, עמ' 233. אני מודה למר שי היימנס על עצתו לי לפנות אל שני הספרים האלה. גם תרגום אונקלוס מערבי בסדר המילים שלו (קדרי תשכ"ג, עמ' 250–251). לארמית המזרחית ראה נלדקה 1904, סעיפים 324–326; 1875, עמ' 422–425, 427–428; מרגוליס 1910, עמ' 89–90; לויאס תר"ץ, עמ' 339–341. הסדר המזרחי מקיים גם בכתובות ההקדשה התדמוריות (קנטינו 1935, עמ' 147).
9. על הספרים המאוחרים ראה קרופט 1909, עמ' 25 (סעיף 8I), 59–60 (סעיף II–21I); קורוויין 1909, עמ' 15–16 (ראש סעיף 14 והערה a). תודה לפרופ' דוד טלשיר על שהפנה אותי אל הספר הזה. מוראוקה רואה השפעה כזאת, שהתגלגלה מטקסטים משפטיים אכדיים, גם בלשון החוק של התורה, בעיקר בספר ויקרא, למשל: "ואכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל" (ויקרא יט 8); "או בן יגח או בת יגח" (שמות כא 31) – כשישים מקומות בסך הכול (מוראוקה 1985, עמ' 40–41; וכן ז'און-מוראוקה 1993, סעיף 155oc). על סדר המילים בעברית של קומראן לא נאמר דבר ממשי עד כה. ראה דבריו של קימרן 1986, עמ' 74. לדעת פרופ' קימרן (בשיחה אישית), סדר המילים במגילות העבריות הוא ארמי-מזרחי במובהק. נראה שבארמית

## הרי דוגמאות אחדות:

1. בספרי המקרא המאוחרים: "ובני גר לנגדם ישבו בארץ הבשן עד סלכה" (דברי הימים א ה 11); "ואתה את עבדך ידעת" (שם יז 18; כנגד "ואתה ידעת את עבדך" [שמואל ב ז 20]); "וה' הטוב בעיניו יעשה" (דברי הימים א יט 13; כנגד "וה' יעשה הטוב בעיניו" [שמואל ב י 12]); "ודבר המלך חזק על יואב" (דברי הימים א כא 4; כנגד "ויחזק דבר המלך אל יואב" [שמואל ב כד 4]); "והבית הזה אשר היה עליון לכל עבר עליו ישם" (דברי הימים ב ז 21); "הלרשע לעזר ולשנאי ה' תאהב" (שם יט 2).
2. בעברית של קומראן: "אברהם לא הלך בה" (ברית דמשק ג 2);<sup>10</sup> "ואת יתומים ירצחו" (שם ו 17);<sup>11</sup> "קרקעו וקירותיו ודלתותיו יגרודו ומנעוליו ומזוזותיו ואספיו ומשקופיו יכבסו במים" (מגילת המקדש מט 12-13);<sup>12</sup> "ודעתו וכוחו והונו לוא יביאו בעצת יחד" (סרך היחד ג 2);<sup>13</sup> "והארץ פריה [תתן] כעתה" (4Q88 (4QPs<sup>f</sup>) XI 9-10;<sup>14</sup> כנגד "ונתנה הארץ פריה" [ויקרא כה 19]); "ותערוכת [א]שם אינם רואים" (מקצת מעשי התורה, 4QMMT B 50-51).<sup>15</sup>

## סדר המילים בשטרות ובאיגרות הארמיים

לאיזה טיפוס משתייכת אפוא הארמית שאנו באים לדון בה כאן – מזרחי או מערבי? התשובה אינה פשוטה. בתעודות הארמיות ניכרת הפרדה בין שתי הסוגות: שטרות מכאן ואיגרות מכאן.

א. השטרות: סדר נושא ונשוא (במשפט הפועלי)  
הנשוא קודם, כסדר הארמית העתיקה:

3. [ב] [שנ]ת תרתי[ן] לנרון קסר [...] בצו/יב/נה איתודי אבשלום בר חנין מן צו/יב/נה[ יתב ...] בכפר סגנה (מורבעאת 18, שורות 1-3).
- של קומראן סדר המילים מערבי הוא דווקא (קוטשר חשל"ז, עמ' 35-36; סוקולוף 1974, עמ' 188; אבל ראה פולמר 1995, עמ' 542, 584).
10. קימרן 1992, עמ' 15.
11. שם, עמ' 21. על פי המקרא: "אלמנה וגר ויתומים ירצחו" (תהלים צד 6); והשווה גם: "יתום לא ישפטו" (ישעיה א 23); "ואת יתומים יבזו" (שם י 2); "ואת יתמיו ואת אלמנתיו לא ירחם" (שם ט 16) ועוד.
12. קימרן 1996, עמ' 71.
13. ליכט תשכ"ה, עמ' 77.
14. אולריך ואחרים 2000, עמ' 103. המהדירים משווים שם לתהלים א 3: "אשר פרייו יתן כעתו".
15. קימרן וסטרנגל 1994, עמ' 52. את שתי הדוגמאות האחרונות שמעתי מפי פרופ' קימרן.

4. יומא הו זכן יהוסף בר שמעון מן א<sup>100</sup>] [ אחוהי בר שמעון חמר חדה (נחל חבר 8, שורות 3–4). וכן בשטרות הנבטיים: יומא הו זכן ארכלס בר עבדעמניו [...] אסרת]גא מני אנה אביעדן ברת אפתח בר מניגרס [גנת תמר]א [נחל חבר 2, שורות 2–3 = 20–22]; יומא הו זכן [שמעון] [...] מחוז עגלתין מני אנה אביעדן ברת אפתח ברת] מניגרס גנת תמר]א (נחל חבר 3, שורות 22–23). ראה גם הדוגמאות הנבטיות בקבוצה 30 להלן (בגוף השטר ולא בראשו).

ברוב שטרי המכר הארמיים חסרה הפתיחה (למשל חבר–צאלים 21; חבר–צאלים 50 + מורבעאת 26) או משמש המבנה "א אמר ל-ב" אחרי נוסחת התאריך (והעסקה מנוסחת בגוף ראשון ולא בגוף שלישי). למשל: "חדד בר יהודה מן כפר בריו אמר לאלעזר בר אלעזר שטר/יא מן תמן אנה מן רעותי יומא דנה זבנת לך ימה דנה לבתה דילי" (חבר–צאלים 8א, שורות 2–3); "יעקוב] בר [שמעון בר דקנה אמר ליהודה [...] מן תמן אנה מרעותי יומה דנה זבנת] לכ לאתרה דלי" (חבר–צאלים 9, שורות 1–2). השווה גם האישורים הנבטיים בשטרות היווניים: "זבנת מן בבתא [...] (נחל חבר 21; בניין קל); "זבנת לך אנת שמעון עללת גני תמיריא" (נחל חבר 22; בניין פֶּעַל). בשטרות הארמיים ממצרים הדרך הרגילה היא "ב... [ציון התאריך] אמר א ל-ב" (הפועל לפני הנושא).

הנושא קודם, כסדר הארמית המזרחית:

בפתיחת השטר (תיאור בראש המשפט)

5. [ב] לֹאֲדֹר שְׁנַת תִּלְתָּ לַחֲרוֹת יִשְׂרָאֵל עַל יְמֵי שְׁמַעוֹן בֶּן כּוֹסֶבֶה נָשִׁי יִשְׂרָאֵל [ככפ] ברו יהונתן בר עלי מן כפר ברו אמר לשאול בר חרשה מן תמן (חבר–צאלים 8, שורה 1); <sup>16</sup> [בעסר]ה] לאד/יר שנת תלת לחרת ישראל בכפר בריו חדד בר יהודה מן כפר בריו אמר לאלעזר בר אלעזר שטר/יא מן תמן (חבר–צאלים 8א, שורות 1–3); בעש[רה/ין ל שנת ל [ביקי/ום יעקוב] בר [שמעון בר דקנה אמר ליהודה כ<sup>100</sup>] מן תמן (חבר–צאלים 9, שורות 1–2).<sup>17</sup>

16. ידין, ברושי וקימרון תשמ"ו, עמ' 208 (על אמר כאן): "הפועל אחרי הנושא, שלא ככתעודות יב, שם הפועל בא בראש המשפט". כפי שהעירה לי ד"ר רוני הנקין, פועלי אמירה מתנהגים פעמים רבות בשונה מפעלים אחרים, ויש מקום לבדוק אם סדר המילים כאן אינו תלוי בהתנהגות המיוחדת הזאת. לדעתי, הקדמת הפועל אמר לנושא בשטרות המצריים (ראה לעיל) מחזקת את הנחתי שיש כאן קו מזרחי ולא ייחוד בסדר המילים, אולם אין בזה לחתום את העניין והוא ייאלץ להמתין לבירור מעמיק יותר.

17. סוקולוף (2003, עמ' 31) וירדני (בתרגום שהיא מציבה לתעודות הנזכרות: ירדני 2000, א, עמ' 70, 71, 25, וכן בקונקורדנציה: שם, ב, עמ' 9) רואים בתיבות אמר אלה צורות עבר ולא בינוני.



בגוף השטר (הנושא בראש המשפט)

6. בתוך נוסחת דיבור ישיר (ראה קבוצה 34 והערה 36 להלן): אנה זכנת לך יומה דנה לביתה] דילי (חבר-צאלים 8, שורות 1-2); אנה מן רעותי יומא דנה זכנת לך ימה דנה לבתה דילי (חבר-צאלים 8א, שורה 3); אנה מרעותי יומה דנה זכנת] לכ לאתרה דלי (חבר-צאלים 9, שורות 2 = 13-14).

7. ברישה של תנאי: ואם בנן לה[וי]ן ... [ל]בעלין או הן אנה לבת] עלמי אהך [...] (מורבעא 20, שורות 8-9); וה[ן] אנת לבית עלמכ תהכי מן קדמי [...] וה[ן] אנה אהך לבית ע[למי] מקד[מי]כי<sup>18</sup> [...] (מורבעא 21, שורות 12-14); ואם אנה אהך לבית] עלמי קדמך [...] (נחל חבר 10, שורה 15).

יוער שבקבוצות 6, 7 הנושא הוא כינוי גוף – פרט למשפט הראשון בקבוצה 7, שהוא עיקר העדות כאן,<sup>19</sup> ונראה שזו הסיבה לבואו לפני הנושא.<sup>20</sup> מכל מקום, קשה להסיק מכאן על כוחו של משלים העומד בראש המשפט להקדים את הנושא לנשוא,<sup>21</sup> וברור שהנוסחאות המשפטיות השגורות, בעיקר בפתחת שטרות (ראה סעיף ה להלן), עשויות לשמר סדר מילים קבוע.

ב. השטרות: סדר נשוא (או מקור) ומשלימו  
הנשוא קודם, כסדר הארמית העתיקה:

8. נשוא ומשלימו: ובזמן די תמרון לי אחלף לך שטרה דנה כדי חזה (חבר-צאלים 8, שורה 7; ועוד הרבה [ראה קבוצה 13]); [...] יהב ומקים במלה קימה מתנת עלם די לא תעדה מן רעותי אנה שמעון בר מנחם [...] לכי

אמנם גם במקבילות שבשטרות העבריים באות צורות עבר (קבוצה 33 להלן), אבל במקום אחד בשטרות הארמיים משמשת בנוסחת הפתיחה צורת בינוני (רבות) דווקא: "ב[א]חד לאיר שנת חדא לגאלת ישראל על [יד/מי שמ]ע[ן]ן בר כוסבא נשיא ישראל י[ה]חנן בר י[ש]עא מרים וחזון בר ישמעאל פרנסוהי [ד]י ש[מעון]ן בר כוסבא אמרין לקביש בר [שמו]אל מן בית ע[ן]" (נחל חבר 42, שורות 1-3).

18. ירדני (2000, א, עמ' 121) משלימה נו"ן: "מ[נ]קד[מי]כי".

19. למקבילה ארץ ישראלית בסדר נשוא-נושא ראה הערה 23 להלן.

20. כך הוא בעברית המקרא: נושא כינוי גוף בא בדרך כלל לפני הנושא הפועלי, אם כי הוא עשוי לבוא גם אחריו, ועניינו בדרך כלל סימון יתר של הנושא. ראה מוראוקה 1985, עמ' 31; זיאון-מוראוקה 1993, סעיף 155na; ון דר מרווה ואחרים 1999, עמ' 340 (סעיף ii c). בעברית המקראית המאוחרת (וגם במקצת מעשי התורה, C 26) רוח המבנה "אמרתני אני" (פועל + כינוי הגוף הראשון; למשל קהלת ב 1), ללא הדגשה או מיקוד, והמבנה ההפוך, "אני אמרתני", הוא אמפטי. נראה שהוספת הכינוי המפורש אחרי הפועל היא קו של העברית המדוברת של ימי הבית השני (קימרון וסטרנגל 1994, עמ' 82).

21. בנדויד תשל"א, סעיף תרמט.

אנתי מרים אנתתי [...] ית כל מה די איתי לי (נחל חבר 7, שורות 2-3 = 32-34); וקבלו דמיה ביום די כתב כתבה דנן (נחל חבר 47, ב, שורה 6); אנה יהודה בר אלעזר כתושיון יהבת דרתה וביתה די בה לשלמצין ברתי כדי עלן כתב (נחל חבר 19 [אישור בשטר יוני]); די פתיח צפן לגה דרתי די תפתחנה לגה בתך (חבר-צאלים 8א, שורה 4); די פתיח למדנחה [...] די פתיח[ה] למערכה (חבר-צאלים 8, שורה 2); וכול די בגוה עבר פריין ודי לא עבר [פריין] (נחל חבר 42, שורות 4-5).

9. מקור ומשלימים: ואנה יהונתן מזכנה וכול די איתי לי ודי אקנה אחראין וערבין למקימה [ולמרקא] אתריה [אלך] מכול חרר ותגנר (חבר-צאלים 8, שורות 6-7); ואנה יעקוב ודי אי[תי] לי א[חר]אין וערב[ין] למשפיה ולמקימה אתרה קדמך [וקדמך] ית[תי]ך מן יומה דנן ולעלם מן [כל חרר ותגר נזקן] ובטלה [די יתנך] על אתרה [דנה] (חבר-צאלים 9, שורות 8-9 = 19-21); [אחריא וערבה למרקא ולקימא] זכנה [דך קדמך וקדם] יתכן מן כל חרר [ו]תגר ובטלן [די יתנך] מן יומא דנה [ולעלם] (חבר-צאלים 50 + מורבעאת 26, שורות 19-21);<sup>22</sup> נהוא רשין למפק ולתהך מנה ולמזכנו מנה עליך (נחל חבר 42, שורות 8-9); למנתן לך כסף כתבתך (נחל חבר 10, שורה 16); ועוד הרבה.

המשלים קודם, כסדר הארמית המזרחית:

10. ואם [לבית עלמה תהך] [...] או הן אנה לבתן עלמי אהך (מורבעאת 20, שורות 7-9); [והן] אנת ל[בית עלמך תהכי מן קדמי] בניך מני [כסף כתבתיך] (מורבעאת 21, שורות 12-13). השווה סדר המילים הבלתי מאופייין בנחל חבר 7: "אהך לבית עלמי" (א2; קבוצה 14 להלן) ובנחל חבר 10, שורה 15: "ואם אנה אהך לבית עלמי קדמך".<sup>23</sup>

11. כדנה<sup>24</sup> מן רעותי כתבת (נחל חבר 7, שורות 26 = 69).

12. כל די עלא כתיב (נחל חבר 7, שורות 27, 29, 49); [כל] די מן לעל[א] כתיב (מורבעאת 21, שורה 18); כול די על כ[ת]ב (חבר-צאלים 13, שורה 10); ככל די על כתב [...] כדי עלא כתיב (נחל חבר 15 [אישור בשטר יוני]); כדי

22. על פסקת המירוק ראה ידין, ברושי וקימרון תשמ"ו, עמ' 211-212; שיפמן 2005, עמ' 198-199; פרידמן 1980-1981, א, עמ' 451 ואילך. ראה גם קבוצה 37 להלן.

23. כן הוא בכתובות מן הגניזה, המושכות מסורת ארץ ישראלית ונשמעות כצפוי לסדר המילים הארץ ישראלית, המערבי. למשל: "ואין יהך הדין סעיד לבית עולמיה קודם להדה מליחה אנתתיה" (פרידמן 1980-1981, ב, עמ' 55: מס' 3, שורה 8); "ואין איזיל קדמך לבית עלמי" (שם, עמ' 91: מס' 7, שורה 9). על הנוסחה ראה שם, א, עמ' 356 ואילך, 434-435; ידין ואחרים 2002, עמ' 99.

24. הקדמת כדנה אינה עניין לכאן; ראה קבוצה 18 להלן.

עלא כתבן (נחל חבר 22 [אישור בשטר יוני]). השווה גם: "כלקבל זי מן עלא כתב" (מורבעאת 72 [איגרת על חרס מסוף המאה השנייה לפנה"ס], שורה 6).

13. ובזמן די תמרון לי אחלף לך שטרה דנה כדי חזה (חבר-צאלים 8, שורה 7); ובזמן די תמרון לי אחלף לך שטרה כדי חזה (מורבעאת 19, שורות 10-11 = 23-25 = מורבעאת 20, שורות 13-14, ובדומה מורבעאת 21, שורות 19-20); ובזמן די תאמר לי אחלף לך [שטרה דנה כדי חזה (מורבעאת 27, שורות 5-6); ובזמן די תאמר לנה נחלף לכן [שטרה דנה כדי חזה (חבר-צאלים 50 + מורבעאת 26, שורות 21-22); בכול זמן די תמר לי אחלף לך שטרה דנה] (נחל דוד [ואדי סדיר] 2, שורות 5-6, ובדומה נחל חבר 10, שורות 16-17); וכל זמן די תמר לי אחלף לך [שטרה דנה (חבר-צאלים 9, שורות 10-11)].<sup>25</sup>

14. לעלם רשי אלעזר בזבן בתה דך (חבר-צאלים 8א, שורות 6-7); לעלם רשי יהוסף זבנה וירת[ו]הי באח[ריא] אלך למחפר ולהעמקה למב[נה] ולהרמא למקנה ולמזבנה ולמעבד בהון כל די תצבון מן יומא דנה ועד לעלם (חבר-צאלים 21, שורות 6-9); לעלם רשי אליעזר זבנה כֹּהֵהי וִיקְנֶה [וי]זבן פלגות גנתא דך למקנה ולמזבנה [...] ולמעבד[ך] בה כל די תצבון מן יומא דנה [ועד לעלם] (נחל חבר 47, א, שורות 9-10).<sup>26</sup> בדומה: וכדי אהך לבית עלמי תהוין רשיה ושליטה באתרי מתנתא דא [...] למקנא ולמזבנו ולמנחל ולמורתו ולמרהן ולמנתן ולמזרע ולמנצב ולמבנא ולמפרוע פרענהון ולמעבד בהון כל די תצבין [...] מן יום די אהך לבית עלמי ועד עלם (נחל חבר 7, שורות 15-18 = 52-59; ראה קבוצה 10 לעיל).

בשטרות נמצא גם הקדמת משלים שאינה קר מורחי אלא היא תוצאת טופיקליזציה (ראה נספח ב):

15. לקבל דך [זבנה לך בכסף זוזין עשרין] ותמניה [...] וכספ[ה] אנה מקבל דמין גמריין (חבר-צאלים 9, שורות 5-6 = 18); וכספא אנה מִקְבֵּל דמין גמריין (מורבעאת 25, שורה 5); ותקלי כספה אנה מקבל דמין גמריין (חבר-צאלים 8, שורה 5). השווה, ללא הקדמת המושא (אך בקיום הסדר

25. על הנוסחה הזאת ועל מקבילות בשטרות יוניים ראה כותן וירדני 1997, עמ' 16; ידין ואחרים 2002, עמ' 139-140; גולאק-קצוף תשנ"ד, עמ' 177 הערה 9; שיפמן 2005, עמ' 200-201. מקבילה קטועה בעברית: "אחלף לך ת[שטר הזה] (חבר-צאלים 8, ה-יא, שורה 10), ויצוין גם "נחלף" (כתף ירחיו 11, שורה 1).

26. על הנוסחה ראה גרינפלד תשל"ד, עמ' 67-70 (על השורשים רש"י ושל"ט ראה גם שם, עמ' 79-82); ידין, ברושי וקימרן תשמ"ו, עמ' 211; כותן וירדני 1997, עמ' 16, 48; ידין ואחרים 2002, עמ' 102; שיפמן 2005, עמ' 197-198.

כינוי-בינוני; ראה נספח א): "ואנה מקבל כספא ממריק דמין גמירין" (נחל חבר 47, א, שורות 8-9); "ואנחנה [מ]קבל[לין] דמין גמירין" (חבר-צאלים 21, שורה 6).<sup>27</sup>

16. אנה מן רעותי יומא דנה זבנת לך ימה דנה לבתה דילי [...] דך זבנת לך בכסף זוזין (חבר-צאלים 8, שורות 3-6); דך זבנת [לך] בכסף [זוזין] תלתין ושתה (חבר-צאלים 8, שורה 5); דך זבנת לכן בכסף זוזין שבעין ותמניה (חבר-צאלים 50 + מורבעאת 26, שורה 10); [בכ]ל שנה ושנה מן זמן יומה דנה עד ש[נת] ארבע כספא דן תהוא תקל לנה בכל שנה [שע]זין תלת [...] כספא דן תהוא ממרק להון (נחל חבר 42, שורות 6-8); פקדנה אלך נתן (חבר-צאלים 26, שורה 4).<sup>28</sup>

הקדמת המושא כאן נועדה לקשור את ניסוח הקבלה (קבוצה 15) או את ציון דרכי התשלום (קבוצה 16) אל פירוט העסקה הבא בפתיחת השטר. נראה שההיערכות התחברית הזאת התקבעה ונעשתה חלק מניסוח השטרות. בנחל חבר 42 (קבוצה 16) הרכיב המקודם אינו עומד בראש המשפט אלא אחרי רכיב ממוקד אחר: תיאור משפט המפרט את משך תקופת הפירעון (ארבע שנים) ואת מועדי התשלום (בכל שנה ושנה), אבל עדיין הוא בא לפני הנשוא, כדרכו במבנים הממוקדים האלה. הדוגמאות בקבוצה 15 והמקבילות העבריות (קבוצה 38) מעידות שאין כאן סדר מילים מזרחי אלא שינוי של סדר המילים הבסיסי לצורכי מבנה הטקסט, שכן המושא קודם בהן לא רק לנשוא אלא גם לנושא, בניגוד למבנה המשפט האכדי. וברומה:

17. משלים מוצרך: יהב ומקים [...] מתנת עלם [...] כל מה די איתי לי במחוזא [...] יהבת לכי מתנת עלם [...] כלא יהבת לכי אנתי מרים אנתתי מתנת עלם (נחל חבר 7, שורות 2-14 = 32-51); מודיאנה די קבלת מן כבאתא [...] לחשבן פקדון כסף דנרין תלתמאה ויתהום אתיב לה (נחל חבר 17 [אישור בשטר יווני]).

18. משלים שאינו מוצרך: כדנה מן רעותי כתבת (נחל חבר 7, שורות 26 = 69); על די כדן לעלם כדנה מן רעותי כתבת לכי מתנתא דא כדי עלא (שם, שורות 61-62).

27. על הנוסחה ראה גרינפלד תשל"ד, עמ' 70-71; ידין, ברושי וקמרון תשמ"ו, עמ' 211; כותן וירדני 1997, עמ' 15-16; שיפמן 2005, עמ' 197; סוקולוף 2003, עמ' 38-39.

28. וכן בשטרות מוואדי דליה (על פי גרופ 2001): "[...] שחרץ דמין גמירן כספא [זנ]ה [...] חנניה [מקבל מן היונור] (ואדי דליה 1, שורה 3); "וכספא זנה לא מקבל אנה מנכי" (ואדי דליה 2, שורה 7); ואף בקבלה יוונית משופעת ארמיזמים (חבר-צאלים 60, שורה 7). בארמית המצרית מצאתי דוגמה דומה, במבנה של ייחוד: "ביתא זנה [...] אנה ענני בר עזריה יהבתה לך ברחמן" (קרלינג 9 [פורטן וירדני 1989, מס' 3.10], שורות 11-12).

## ג. האיגרות: סדר נושא ונשוא (במשפט הפועלי)

הנשוא קודם:

19. ולטמה די לא יקרב בה אנש (נחל חבר 50, שורות 12–13).

20. ולא תהוה פורענתה מנכן (נחל חבר 56, שורה 4).

הנשוא קודם:

21. ואנה איתפרע (נחל חבר 50, שורה 9); ואת שלח אחרנין מלותך (נחל חבר 57, שורה 3).

22. ומן די יצחב פרענת תהוה מנך רבה (נחל חבר 50, שורות 11–12); די מנכן פרענותא תתעבד (נחל חבר 54, שורות 7–8). השווה "פורענותא תתעבד מניך" (תרגום יונתן ירמיה ב 19).<sup>29</sup>

23. וכול גבר תקועי די יתשכח לותכן בתייה די אנון שרין בגוהן יקדון (נחל חבר 54, שורות 10–12).

כאן נראה שלא קו מזרחי הוא אלא סדר מילים מאופייין: בקבוצה 21 הנושא כינוי גוף;<sup>30</sup> בקבוצה 22 הוקדם הנושא לנשוא בטרנספורמציה של מיקוד (ראה נספח ב), והשווה דוגמה 20, בסדר המילים הטבעי ללא טרנספורמציה (אבל אפשר שמילת השלילה גרמה להקדמת הפועל); בדוגמה 23 אפשר שמבנה הייחוד גרם, כלומר הנושא בתייה הוצמד לחלק הייחוד (הארוך) בגלל הכינוי המוסב שבו.

## ד. האיגרות: סדר נשוא (או מקור) ומשלימיו

הנשוא קודם:

24. נשוא ומשלימיו: די תשלחון לי ית אלעזר בר חטה שוה קדם שבה (נחל חבר 50, שורות 4–6); לכל דאלישע אמר לך עבד לה והתשדר עמה [בכ]ל עבידה (נחל חבר 53, שורות 2–4); שלחת לך תרי חמרין די תשלח עמהן תרגברין לות יהונתן בר בעין ולות מסבלה די יעמרן וישלחן למחניה לותך ללכין ואתרגין (נחל חבר 57, שורות 1–3); וימטון לך הדסין וערבין ותקן יתהן ושלח יתהן למחניה בדיל די אכלסה סגי (שם, שורות 4–5); כתבת לכוון ושלחת לכוון ית אגרתה ב[י]ד שמעון בר ישמעאל (נחל חבר 63, שורות 4–5); די תרחמון עלי [...] שלמו לכספא זוזן חמשה (מצדה 554, שורות 1–2).

25. מקור ומשלימיו: למחד ית סיפה די עלוי (נחל חבר 54, שורה 16).

ועוד הרבה.

29. לדוגמאות נוספות מתרגום יונתן ראה בראנד תשכ"ג, עמ' 225.

30. ראה הערה 20 לעיל.

המשלים קודם:

26. ואם לא כן תיעבדון די מנכן פרענותא תתעבד וית גברה תשלחון לי באספליא (נחל חבר 54, שורות 6–9); ומנכן אעבד ית פרענותה וית ישוע בר תדמריה תחדון תשגרון לי באספליה (שם, שורות 12–15); דכל דאלישע אמר לך עבד לה והתשדר עמה [בכ]ל עבדה (נחל חבר 53, שורות 2–4).

גם בדוגמאות האלה אין משתקף סדר מילים טבעי אלא העמדת רכיב ממוקד בראש המשפט (ראה נספח ב).

#### ה. סיכום: סדר המילים בתעודות הארמיות

נראה אפוא שסדר המילים בשטרות מזרחי הוא, כלומר הנשוא עשוי לבוא אחרי נושא ומשלימו, והוא משמר את דמות השטרות הקדומים יותר, שהארמית הרשמית המזרחית יצוקה בהם.<sup>31</sup> לעומת זאת האיגרות, הקרובות מטבען יותר לארמית בת זמנן ומקומן (יעיד על כך גם השימוש שנזכר לעיל בטרנספורמצית המיקוד, שהיא אופיינית ללשון חיה – כתובה או מדוברת), משקפות סדר מילים מערבי. והרי קן תחבירי המרחיק את הארמית הזאת מן הארמית המקראית ומגילוייה האחרים של הארמית הרשמית מן הטיפוס המזרחי, ומקרב אותה אל הארמית הארץ ישראלית. יחסי כוחות דומים משתקפים בתעודות הארמית הרשמית: בשטרות (בעיקר בפתיחתם ובתחיתתם, מקום שהנוסח קבוע ושמרני במיוחד) הסדר מזרחי, בגדר חיקוי או ארכאיזם, ואילו באיגרות (וכן בגוף השטרות) הסדר מערבי, כסדר לשונם הטבעית של הסופרים. וכן באחיקר: סיפור המסגרת מזרחי ואילו גוף החיבור, המשלים, מערבי בעיקרו.<sup>32</sup>

#### סדר המילים בשטרות ובאיגרות העבריים

א. השטרות: סדר נושא ונשוא (במשפט הפועלי)  
הנשוא קודם:

בפתיחת השטר (תיאור בראש המשפט)

27. בעשרים ושמנה למרחשון שנת שלוש לשמעון בן כוסבא נשיא ישראל בעין גדי רצו וחלקו כינות/ום מן רצונם היום הזה אלעזר בן אלעזר בן אלטא ואליעזר בן שמואל שניהם מן עין גדי ותחנה בן שמעון ואלמא בן יהודה

31. אל סדר המילים המזרחי שבשטרות מצטרפים קורים מזרחיים אחרים, כגון כינוי הקניין העצמאי ד(י)ל- (קוטשר תשל"ז, עמ' 105; טל תשל"ה, עמ' 7) והפועל אכ"ל בהוראת נהנה מן הפירות' (סוקולוף 2003, עמ' 31). ועוד צריכים הדברים עיון.

32. קוטשר תשל"ז, עמ' 58–59, 106–109.

שניהם מן הלוחית שבמחוז עגלתין יושבים בעין גדי תמקומות שחכרו מן יהונתן בן מחנים פרנסו שלשמעון בן כוסבא נשיא ישראל [ב]עין גדי (נחל חבר 44, שורות 7-1).<sup>33</sup>

28. [בע]סרין וכסלו<sup>34</sup> שנת שתין [ל]גאלת ישראל על ידי שמעון בן כוסבא נשיא ישראל איתודי יהודה בן יהודה (חבר-צאלים 49, שורות 4-1). בארמית: [ב] [שנת תרתין] לנרון קסר [...] בצו/יב/נה איתודי אבשלום בר חנין מן צו/יב/נה [יתב ...] בכפר סגנה (מורבעאת 18, שורות 3-1 [דוגמה 3]).

29. ב → ל מרחשון שנת ארבע לגאלת ישראל מכר ישמעאל בן [...] (מורבעאת 22, שורה 1); ב → ל לאלול שנת [...] לגאלת ישראל בן [...] מכר קלבוס בר אוטרפלוס לאל[עזר] בר זכריה [...] (מורבעאת 29, שורה 1; ובדומה מורבעאת 30, שורה 1). בארמית [זכין קל שעניינו קנייה]: יומא הו זכין יהוסף בר שמעון מן א[חיה] אחוהי ב[ר] שמ[עון] חמר חדה (נחל חבר 8, שורות 3-4 [קבוצה 4]).

בגוף השטר (הנשוא בראש המשפט)

30. מכר דוסתס בר אלעזר בר א[חיה] (מורבעאת 30, שורות 10-11); מכר קלבוס בר אוטרפלוס מיזשלים בין ה[חיה] (מורבעאת 29, שורות 10-11). בארמית [זכין] פ[על] שעניינו מכירה: [...] זבנת לך בכסף סלעין (מורבעאת 23, שורה 5). בשטרות הנבטיים בבניין קל: זכין א[רכלס] דנה בכסף סלעין מאה חדה וע[שר]ה ותרתי (נחל חבר 2, שורות 8 = 29); זכין שמעון דנה בכסף סלעין מאה חדה ושתין [י] [ו] תמונא (נחל חבר 3, שורות 31-32 = 8-9); זכין שעדאלהי דנה בכסף סלעין שבעין וחמש (חבר-צאלים 2, שורות 11-12)

31. בתוך פסוקית: עד זמן שישלם זמן הגנות שלעין גדי הגנות של הירק (נחל חבר 45, שורות 19-20); עֵד זמן שישלם זמן הפירות של עין גדי של הירק ושל האילן היך נזמוס (נחל חבר 46, שורות 7-8).<sup>35</sup>

33. שים לב לאורכו של הנשוא הכולל. השווה (הנשוא צורת כינוי ואף על פי כן הוא קודם לנושא): "בארבעה עשר לאלול שנת שתיים [גאלת] יש[ראל] ביזשלים חותמים יהונתן בר יהוסף שמעון בר שבי יהו[ה] בן יהודה שמעון בר זכריה" (מורבעאת 29, שורות 9-10); "בעשרים ואחד לתשרי שנת ארבע לגאלת ישראל ביזשלים חותמים יהונתן בר יהוסף שמעון בר סימי יהונתן [בר] אלעזר [יהונתן בר חנניה" (מורבעאת 30, שורות 8-10).

34. על הצורה הזאת (הר"י שייכת לתיבה שנמחקה) ראה ברושי וקימרן 1994, עמ' 288; קימרן תשנ"ג, עמ' 269.

35. וכן: "מן החכור שחכרנו אני ואתה מן יהונתן בן מחנים פרנסו של שמעון בן כוסבא נשיא ישראל" (נחל חבר 45, שורות 10-13). אלא שכאן הנשוא המפורש (כינוי הגוף) נועד לסימון יתר (או שהוא מעין מחשבת משנה), ואין בו להעיד על סדר המילים הטבעי.

32. נשוא מורכב (החלק הראשון של הנשוא בא לפני הנושא): על אסרי שיהיו ארבע[ת] האנשים הלזו שוקלים תחכור (נחל חבר 44, שורות 16–17). וגם בנשוא שמני: וְ[ר]שִׁי הלוקח וירשו להמכר הזה לעשות בו כל שתחפץ (מורבעאת 30, שורות 22–23). בארמית: רְשִׁי אליעזר זבנה [...] למקנה ולמזבנה [...] ולמעבד] בה כל די תצבון מן יומא דנה [ועד לעל]ם] (נחל חבר 47, א, שורות 9–10); וְ[ר]שִׁי וְשִׁלְטִי אליעזר] למקנה ולמזבנה] [...] ולמעבד בִּי־תה דנא [כל די תצב]ה מן יומא דנן ועד עלם (שם, ב, שורה 9); רְשִׁי יהוסף זבנה וירת[ו]הי באת[ריא] אלך למחפר ולהעמקה למב[נה] ולהרמא למקנה ולמזבנה] ולמעבד בהון כל די י/תצבון מן יומא דנה ועד לעלם (חבר-צאלים 21, שורות 6–9).

הנושא קודם:

בפתיחת השטר (תיאור בראש המשפט)

33. [ב]עשרין לשבט שנת תַּיִם [ל]גאלת ישראל על יד[ן] שמעון בן כוסבא נסיא ישראל[ל] ב[מ]חנָה שְׁיֹשֵׁב בהרד[יס] אל[י]עזר בן השלני אִמְרָ [ל]הלל בן גריס (מורבעאת 24, ב, שורות 1–6); [בעשרין] לשבט[ן] שנת[ן] שתים [לגאלת] ישראל עָל יד שמעון] בן כוסבא נסיא] ישראל במחנה] שְׁיֹשֵׁב בהרד[יס] חליפא בן יהוֹסֵף אִמְרָ [ל]הלל [בן] גְּרִיִּס (שם, ג, שורות 1–5; ובדומה שם, ד, שורות 1–5; ה, שורות 1–4; ט, שורות 1–5); בשנים לכסלו שנת שלוש לשמעון בן כוסבא נשיא ישראל בעין גדי אלעזר בן אלעזר בן חיטא מן עין גדי אמר לאליעזר בן שמואל משם (נחל חבר 45, שורות 1–6); בשנים לכסלו שנת שלוש לשמעון בן כֹּסְבָא נשיא ישראל בעין גדי ישוע קבִּי[ש] בן שמעון מן עין גדי אִמְרָ לאלעזר בן אלעזר בן חיטא ואליעזר בן שמואל שניהם משם (נחל חבר 46, שורות 1–3). בארמית: בעסר[ה] לאד/יר שנת תלת לחרת ישראל בכפר בריו חדד בר יהודה מן כפר בריו אמר לאלעזר בר אלעזר שטר/יא מן תמן (חבר-צאלים 8, שורות 1–3; דוגמאות נוספות בקבוצה 5 לעיל).

בגוף השטר

34. אֲנִי מ[ח]צוני חכרת[י] ההמך היום [מ]ן קצת עפֹר שְׁאִישׁ בעיר [ג]חש בח[כור] ש[ח]כרת משמעון [נסיא ישראל] אל (מורבעאת 24, ג, שורות 5–9); אני מרצוני חכרתי[ה] מך מן קצת עפר [שאישי ב]עיר נחש בחכור [שחכרת מש]מעון[ן] נס[י]א [ישראל] אֶל (שם, ב, שורות 6–10; ובדומה שם, ה, שורות 5–7).<sup>36</sup>

36. הנושא המפורש (כינוי הגוף אני) נועד אולי להדגשה, ואפשר שיש לתלות את קיומו בקיום מרצוני; מכל מקום הוא קודם לנשוא.



בארמית: אנה מן רעותי יומא דנה זבנת לך ימה דנה לבתה דילי (חבר-צאלים 8א, שורה 3); אנה מרעותי יומה דנה זבנת] לכ לאתרה דלי (חבר-צאלים 9, שורות 2 = 13-14).  
 35. ואני קבלן (מורבעאת 30, שורה 22).<sup>37</sup> בארמית: [קבלן מנך צ/דמי תמרין סאין עשר ותשע וקב ופלג (חבר-צאלים 12, שורות 3-5).<sup>38</sup>

## ב. השטרות: סדר נשוא (או מקור) ומשלימיו הנשוא קודם:

36. נשוא ומשלימיו: מודא אני לך היום שהחכתי לך תגנה שלנו תעפר הלבן שברשות החכור (נחל חבר 45, שורות 6-9); מודא אני לכם היום שחכרתי מכם תמקום שנקרה הסלם ותמקום שנקרה הכיר (נחל חבר 46, שורות 3-4); ותטול המני קשר (נחל חבר 45, שורה 25); ואטול מכם קשרים (נחל חבר 46, שורה 9); ואשה את השטר הזה (חבר-צאלים 49, שורה 9); שאזרע תעפר הלבן ואגה תדקלים כנומוס ואכנוס לנפשי כל המ/פה<sup>39</sup> פירות והבאה שיהיה שבמקום הלז (נחל חבר 46, שורות 5-7).  
 37. מקור ומשלימיו: ועלי לשפות לפניך מן כל חרר ותגר ואדם תבע עד סוף הזמן הלז (נחל חבר 45, שורות 26-29); ועליכם לשפות לפני מן חרר ותגר עד סוף הזמן הלז (נחל חבר 46, שורה 10); וכל שא/יש לי ושאקנה אחראים וערבים למרק לפניך את המכר הזה לעומת ככה מכל חרר ותגר לעולם (מורבעאת 30, שורות 23-25). בארמית: ואנה יהונתן מזבנה

37. הנושא הוא כינוי גוף (ראה הערה 20). צורת הפועל צריכה עיון גדול (ארמיזם?). השווה גם "[כ]ֹּהֶף קְבֻלָּן" (כתף יריחו 11, שורה 5).

38. מקבילה מדויקת בקבלה יוונית (חבר-צאלים 60, שורות 4-5): Ἀπέδο[χ]άμεν ἡ[α]πὸ σοῦ (=קיבלנו ממך את דמי התמרים; ראה כותן וירדני 1997, עמ' 166, 171). ירדני (2000, א, עמ' 76) מתרגמת את קבלן הארמית "קיבלנו", אבל בקונקורדנציה (ב, עמ' 127) היא מעמידה את הניתוח המורפולוגי "עבר מדברים" בסימן שאלה. סוקולוף (2003, עמ' 76) מעדיף לקרוא "[מ]קבלן" (בינוני פעול רבות), שכן צורת מדברים הייתה צפויה להיכתב באם קריאה: "קבלנא/ה" (על הסיומת -נא בארמית הבינונית ראה קוטשר תשל"ז, עמ' 8; טל תשל"ה, עמ' 74). העדריות העבריות והמקבילה היוונית אינן תומכות בהצעתו, אך גם אינן מבטלות אותה. השווה גם "תסלע הזוא אנמקבל המך" (חבר-צאלים 49, שורות 7-8), וכן המקבילות הארמיות בקבוצה 15 לעיל, והוסף עליהן (ללא טופיקליזציה ובנושא שם עצם): "יהונתן ד/זך מקבל כסף זחין תש[עין] ותריין" (מורבעאת 32, שורות 3-4).

39. כלומר היה צריך להיות "מהפירות" והרצף "מה" נכתב כתיבה נפרדת (הה"א טעות סופר?), כהצעת קימרן (בעל פה; וראה קימרן תשס"א, עמ' 365, על המקבילה בנחל חבר 45, שורה 17: "כל מהפירות והבאה"). הקריאה המקובלת (ירדני 2000, א, עמ' 118; ידין ואחרים 2002, עמ' 66; מאגרים): "כל המה פירות".

וכול די איתי לי ודי אקנה אחראין וערבין למקימה [ולמרק]א אתריה[ אל]ך  
מכול חרר ותג[ר] (חבר-צאליים 8, שורות 6-7; דוגמאות נוספות בקבוצה 9  
לעיל).

ועליך אתה אלעזר לקרב לי מן החכור הלז[ ולשקו]ל[ כסף] <sup>40</sup> דינרין עשרה  
שהם סלעים שתיים ושקל חד (נחל חבר 46, שורות 10-11).

ועוד הרבה.

לא נמצא בקורפוס העברי משלים הבא לפני נשואו, <sup>41</sup> אבל נמצאו דוגמאות  
לטופיקליזציה (השווה קבוצות 15-16 לעיל):

38. עמי אני יהוסף בן חנניה כסף זוזין ארבעה סלע אחת תסלע הזוא אנמקבל  
המך (חבר-צאליים 49, שורות 5-8); לעומת הלז אחכרתי לך בכסף זוזין  
שנים עשר סלעים שלוש תללו תתן לי (נחל חבר 45, שורות 22-25); לעומת  
ככה אחכרתום לי בכסף זוזין מאה וששים שהם סלעים ארבעין תללו אשקול  
לכם (נחל חבר 46, שורות 8-9); הלז אחכרתי/ו לך מן הדרך שעלה לנגד  
ולדרום (נחל חבר 45, שורות 13-15); תללו חכרתי מכם תדקלים ותשאר  
האילן שבהם ותעפר הלבן ותדקל הטוב ותחצד שבכפר (נחל חבר 46, שורות  
4-5); הכול חכרתי המך מן ה[יום] ע[ד] סוף ערב השמטה (מורבעאת 24, ב,  
שורות 13-14 = ג, שורות 11-12; ד, שורות 12-14); תעפר הלז חכרתי  
המך מן היום עד סוף ערב השמטה (שם, ה, שורות 8-9 = ו, שורה 9);  
תחכור [הלז אהא] מודד לך ב[ה]רדיס חנטין [יפות ונקיות] שלו[שת כור]ין  
ולתך (שם, ה, שורות 10-12); תאלה[ן] אהא מודד על גג [אוצר בה]רדיס כול  
שנה ושנה (שם, ב, שורות 18-20; ובדומה שם, ג, שורות 16-18).

ג. האיגרות: סדר נושא ונשוא (במשפט הפועלי)

הנשוא קודם:

39. מעיד אני עלי תשמים יפס[ד] מן הגללאים שאצלכם כל אדם שאני נתן  
תכבלים ברגלכם כמה שעסת[י] לבן עפלול (מורבעאת 43, שורות 3-7). <sup>42</sup>

40. אפשרות שחזור אחרת: "[ול(י)תן] ל[ני כסף]" (ידין ואחרים 2002, עמ' 68).

41. פרט לדוגמה המסופקת "[מכר הבית להחזיר]" (כתף יריחו 11, ב, שורה 11).

42. גם בלשון חכמים בנויה רישא של תנאי ראלי בסדר נשוא-נושא אם אין היא פותחת במילת  
תנאי, למשל: "ניתפצעו האגוזים, ניתפזרו הרימונים, ניתפתחו החביות, ניתחתכו הדילועים,  
ניתפרסו [ה]ככרות – יעלו באחד ומאתים" (ערלה ג, ח; ראה דינונו של בנודיד תשל"א, סעיף  
תרמו, במשנה זו); "ארבעה אחין שנים מהן נשואין שתי אחיות מתו הנשואין את האחיות –  
הרי אלו חולצות ולא מתבימות" (יבמות ג, א); "גמל שהוא טעון פישתן ועובר ברשות הרבים

40. שידע יהי לך שהפרה שלקח יהוסף בן ארצטון מן יעקב בן יהודה שיושב אבית משכו שהי שלו מזבנות (מורבעאת 42, שורות 2-4).

לא נמצאו דוגמאות לנושא הקודם לנשוא.<sup>43</sup>

ד. האיגרות: סדר נשוא (או מקור) ומשלימיו  
הנשוא קודם:

41. שתשלח תבי המשת כוֹרִין ח[טין] [ש לביתי אצלך בדעת ותתקן להן מקום פניו (מורבעאת 44, שורות 2-5).

42. שאני נתן תכבליים ברגלכם כמה שעסת[ני] לבן עפלול (מורבעאת 43, שורות 5-7).

43. עמד עליו שיפטר בו (מורבעאת 46, שורה 9).

המשלים קודם – מקרים של מיקוד בלבד (השווה קבוצה 22 לעיל):

44. בטב אתן יושב[ני]ן אכלין ושתינ מן נכסי בית ישראל ולא דאגין לאחיכן לכול דבר ותשפינת שפקרו[ני]ן על[ני]כן לא עללתן לכול דבר (נחל חבר 49, שורות 2-6).

45. ואף אללי שהגיים קרבים אלנו אזי עלתי והפצתיך על ככה שלא תהי אמור מן בשרון לא עלתי אצלך (מורבעאת 42, שורות 5-7).

46. ופקדתי תמי שיתן לך תחטין שלה/חאחר השבת יטלון (=שלאחר השבת; מורבעאת 44, שורות 8-10).

ה. סיכום: סדר המילים בתעודות העבריות

גם בתעודות העבריות מסתמן אותו הבדל שבקורפוס הארמי בין שטרות לאיגרות: ראשונים הולכים בתחבירים ובסגנונם ובעריכתם באופן כמעט עיוור אחר השטרות הארמיים ובנויים ככלל על פי בניינם, ואין לראות בהם עדים לסדר המילים הטבעי,

ניכנסה פישתנו לתוך החנות ודלקה בניירו שלחנווני והדליק את הבירה – בעל הגמל חייב; הניח החנווני את נירו מבחרץ – החנווני חייב (בבא קמא ו, ו); "שולחן שניטלה אחת מרגלי[ו] – טהור; ניטלה שנייה – טהור; (ניטלה) ניטלה שלישית – טמא עד שיחש[ו]ב עליה" (כלים כב, ב). היה במשנה קודם לגרעינו במשפטים כאלה ובא בראש הרישא, בניגוד למקומו הרגיל אחרי צירוף שמני או צירוף יחס: "היה רכוב על החמור – ירד" (ברכות ד, ה); "היתה קרחת אחת או שתי – זורען חרדל" (כלאים ב, ט). ראה קדרי תשנ"א, עמ' 291-296. קדרי בא לעסוק בתחבירו של היה בלבד, אבל בשולי דיונו הוא מעיר שהחוקיות הזאת יפה גם לפעלים אחרים (עמ' 291 הערה 48; עמ' 295 הערה 93).

43. יש לציין את הדוגמה המסופקת "מאלו אבדו בהרב ל[מ]ן" (מורבעאת 45, שורה 6); אבל נראה שאת מיקומו של הנושא כאן יש לתלות בטופיקליזציה.

ואחרונים חופשיים הם ורוחם עברית<sup>44</sup> ואין הם כרוכים כראשונים אחר מסורות כתיבה נוקשות. הדברים צריכים עדיין עיון והיפוך, בעיקר על סמך בדיקה של קווי לשון אחרים בתעודות, אבל דומה שסדר המילים באיגרות העבריות אינו חיקוי של לשון האיגרות הארמיות, אלא שתי הלשונות – עברית של מדבר יהודה וארמית של מדבר יהודה – מקדימות מטבען נשוא לנושאו ולמשלימו. לכל היותר יש כאן מצע תחבירי משותף, שאין בו להפגיעו כלל.

יוער שבמקומות אחדים בשטרות העבריים ניתן לראות נטייה לסדר מילים מערבי, כסדר המילים בלשון החיה (ובאיגרות), כנגד הארמית המזרחית. כך הוא למשל מקומו של התיאור היום אחרי הפועל (קבוצות 34, 36), בניגוד ליומא הו, י(ו)מא/ה דנה בשטרות הארמיים הבאים על פי רוב לפני הפועל (קבוצות 4, 6), וכך גם המבנה "עד זמן שישלם זמן" (דוגמה 31), בניגוד להקדמת הנושא בארמית המקרא: "עד די עדנא ישתנא" (דניאל ב 9). אפשר שבמקומות האלה ובשכמותם גברה העברית החיה בסדר מילותיה על הסדר הטבעי בנוסח השטרות. כלומר העברית של השטרות, יותר מן הארמית של השטרות, נאבקה בסדר המילים המזרחי, הזר, ובמקרים מעטים עמד לה כוחה גם כנגד ביטויים ארמיים שגורים.

העיון שהובא כאן מלמד לא רק על מצב הלשונות ביהודה בתקופה הנדונה, בין המרד הגדול למרד בר כוכבא, ועל מעמדה של העברית ביחס לארמית, אלא גם על תולדות העברית בימי הבית השני ואחריו: העברית של השטרות והאיגרות ממדבר יהודה הולכת ומתייצבת במחקר כניב עברי עצמאי, שיש בו קווי שיתוף עם חטיבות העברית האחרות אך אין הוא המשך ישיר או מקור ישיר של ניב אחר.<sup>45</sup>

#### נספח א: סדר נשוא בינוני וכינוי

בדיונו הגדול והמסועף בסדר המילים בלשון המקרא ובלשון חכמים (פרק מח בספרו) עוסק בנדויד בהרחבה ב"סדרי עושה + אני / אני + עושה". כדרכו, לא ביקש להפריד בין מקרא לספרות חז"ל אלא לתאר את טבעה של העברית הקלסית על שני רבדיה העיקריים ולעמוד הן על המשותף הן על הנבדל.<sup>46</sup> מבדיקת מצבן של התעודות העבריות שנדונו כאן על רקע מסקנותיו של בנדויד עולה שהעברית שהן כתובות בה היא בשר מבשרה של אותה עברית קלסית (בסוגריים הסעיפים בספרו).

44. ראה למשל ההקבלות הנזכרות בהערות 42, 51–52.

45. ראה בהרחבה מור תשס"ח, עמ' 178–181.

46. בנדויד תשל"א, עמ' 817–831. במובן זה דומה שיטתו של בנדויד לזו של מירסקי תשנ"ט (ראה גם נספח ב), ושניהם מנהלים את מחקרים ואת דיונם מתוך ניסיון לתרום לסגנון העברי בן זמנם.

סדר "אני עושה" שלא בפתיחה<sup>47</sup> (הבלעת כינוי הגוף הנושאי; סעיפים תרסג-תרסד):

47. תסלע הזוא אנמקבל המך (חבר-צאלים 49, שורות 7-8).  
 48. בטב אתן יושב[ן]ן אכלין ושתינ מן נכסי בית ישראל ולא דאגין לאחיכן לכול דבר (נחל חבר 49, שורות 2-4).

סדר "אני עושה" בסיפא של תנאי להבעת איום או הבטחה (סעיף תרפו):

49. מעיד אני עלי תשמים יפס[ד] מן הגללאים שאצלכם כל אדם שאני נתן תכבלים ברגלכם כמה שעסת[ן] לבן עפלול (מורבעאת 43, שורות 3-7).

הסדר ההפוך, "עושה אני", משמש לפי בנדויד ל"הודעת תוצאה שתקרה", כלומר להבעה אינדיקטיבית של תנאי. ראה גם דיונו של קימרון<sup>48</sup> בהבדל בין המבנים "מת אישי" (הודעה או הצהרה, כלומר הבעה מודאלית) ו"אישי מת" (עובדת רקע, כלומר הבעה אינדיקטיבית) בעברית של הבית הראשון. והשווה דברי בנדויד (סעיף תרמה) על הקדמת החידוש במשפט קריאה: "הגיע היום" כנגד "עת הזמיר הגיע". מיליק רואה כאן חוקיות שונה התלויה בהבדל בין משפט משועבר למשפט עיקרי.<sup>49</sup>

סדר "עושה אני" המציין לעבר קרוב או ל"מצב שכבר" (סעיפים תרעד-תרעה):

50. מודא אני לך היום שהחכתי<sup>50</sup> לך תגנה שלנו תעפר הלבן שברשות החכור (נחל חבר 45, שורות 6-9); מודא אני לכם היום שחכרתי מכם תמקום שנקרה הסלם ותמקום שנקרה הביר (נחל חבר 46, שורות 3-4).<sup>51</sup>

47. במקצת מעשי התורה משתקפת כנראה חוקיות אחרת, הראויה לעיון נפרד: קימרון רואה במבנה "(ו)אנחנו חושבים/אומרים" (B 29, 36, 37, 55, 64-65, 73) סדר בלתי מאופיין, כנגד "ואף חושבים אנחנו" (B 42), שחל בו היפוך תחבירי בגלל אף (קימרון וסטרנגל 1994, עמ' 82 הערה 88; וראה גם עמ' 135 והערה 33 שם).

48. קימרון תשנ"ח, עמ' 182-183.

49. מיליק 1953, עמ' 292. וראה הערה 57 להלן.

50. ידן ואחרים (2000, עמ' 60; וכן ירדני 2000, א, עמ' 115) אינם מכריעים בין הקריאות "שהחכתי" (בהשמטת הרי"ש בשוגג) ו"שהחכרנו", אך נוטים לאפשרות הראשונה. במאגרים: "שהחכ?רנו?".

51. המבנה מודה + נושא (כינוי גוף או שם פרטי) נפרץ מאוד בלשון התפילה ובספרות חז"ל (וכן בארמית: קבוצות 54-55), למשל (הדוגמאות כאן ובהערה הבאה נאספו בעזרת מאגרים): "מודה אני לפניך ה' אלהינו ואלהי אבתנו שהראתני חמה במזרח וראיתיה במערב" (תפילה על זריחת החמה ושקיעתה); "מודה אני לפניך ה' אלהי שהחזרתני לביתי לשלום" (תפילת הנכנס לכרך); "מודה ר' יהודה בנותן לחמותו שביעית שאינה חשודה להאכיל את בתה שביעית" (דמאי ג, ו); "מודה ר' אליעזר ור' יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל" (תרומות ח, ט; ח, י); "אמר ר' עקיבה מודה אני בזה שהוא טהור" (ספרא נגעים ג, א סב).

51. מעיד אני עלי תשמים יפס[ד] מן הגללאים שאצלכם כל אדם שאני נתן תכלים ברגלכם כמה שעס[ת]י לכן עפלול (מורבעאת 43, שורות 7–3).<sup>52</sup>

למרבח הפלא אף התעודות הארמיות נשמעות במידת מה לממצאיו של בנודיד בעברית.

סדר "עושה אני" בפתיחה:

52. ויה[ב] אנ[ה] כספא ליהודה ד/זך (מורבעאת 32, שורות 2–3).

סדר "אני עושה" שלא בפתיחה:

53. וכס[פ]ה אנה מקבל דמין גמדין (חבר-צאלים 9, שורות 6 = 18; דוגמאות נוספות בקבוצה 15 לעיל, וראה החריגים שם, בקיום הסדר "אני עושה" ללא הקדמת המושא).<sup>53</sup>

סדר "עושה אני" המציין לעבר קרוב או ל"מצב שכבר":

54. מודין אנ[ה]נחנה ל[ך] די [...] (נחל חבר 42, שורה 3); כדנה מודא ומתחייב אנה בכסף דנה<sup>54</sup> (נחל חבר 4 [נבטית], שורות 14–15); בא[ח]ד למרחשון[ן] שנת שת במצדא שבך ומתרחך [אנ]ה מן רעתי יומא דנה יהוסף בר [...] לכי אנה מרים יהונתן<sup>55</sup> [...] די [...] (מורבעאת 19, שורות 12–16).

ע"ד); "נכנס לשלום או" מודה אני לפניך ה' אלהי שהכנסתני לשלום [...] יצא לשלום או" מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני לשלום" (תוספתא ברכות ו, טז); "בשחר צריך אדם לומר מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שהוצאתני מאפילה לאורה" (ירושלמי ברכות ד, א [ז ע"א]); "מודה הוא שזכו במבוי תחילה" (שם עירובין ו, א [כג ע"ב], פעמיים). על מודא אני בתעודות הנדונות ועל מקבילותיו בארמית וביוונית ראה ידן וגרינפלד 1989, עמ' 143; כותן וירדני 1997, עמ' 68; ידן ואחרים 2002, עמ' 17, 60; סוקולוף 2003, עמ' 53. 52. על לשון השבועה הזה ועל מקבילות ראה מיליק 1953, עמ' 283–284; מיליק 1961, עמ' 160. מקבילות בלשון חכמים למבנה מעיד + כינוי: "מעידים אנו את איש פלוני שהוא חייב ליגלות" (מכות א, א); "מיכן אמרו אין העדים נעשים זוממים עד שיזמו את עצמן כיצד מעיד אני באיש פל' שהרג את הנפש" (ספרי דברים, פסקה קפט [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 229]); "אלא מעיד אני על משפחת בית עלובאי מבית צבאים ועל משפחת בית קיפאי מבית מקושש שהן בני צרות ומהם כהנים גדולים והיו מקריבין לגבי מזבח" (תוספתא יבמות א, י); "מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ שאני עד שאני פודה אותו בממון הרבה" (שם הוריות ב, ו). 53. אבל השווה: "בעשרין וארבעה ל[ך] [...] מקבל אנה שמעון בר חנין" (מורבעאת 33, שורות 1–2), בסדר "עושה אני" שלא בפתיחה. נראה שמבנה התמורה השפיע, כלומר השם הפרטי חייב לבוא מיד אחרי כינוי הגוף הנושאי, אבל אולי פעל כאן גורם אחר. 54. למרות המשלים בראש המשפט, כדי לקיים את "דיוקי הזמנים" (סעיף תרעד). 55. מיליק (1961, עמ' 105) וירדני (2000, א, עמ' 131) משלימים: "מרים (ברת) יהונתן". 56. גם כאן מוחזק הכינוי אחרי הבינוני כדי לקיים דיוקי זמנים. בשטר הפנימי הם רחוקים זה מזה, אולי בהשפעת נוסחה משפטית קבועה: "באחד למרחשון שנת שת במצדא שבך ומתרחך מן

55. בחתימות על שטרות יווניים: מודיאנה די קבלת מן בִּכְחָא [אנ]תתי [... (נחל חבר 17); מדי אנה בחובת כסף דנרין [חמ]ש מאה (נחל חבר 18); מדא אנה לך אנת שלמציין די על דִי אעבד ואצפא כל די על כתב (נחל חבר 20).

סדר "אני עושה" אחרי ש- ("כוחו של ש- להקדים את הכינוי"; סעיף תרצד<sup>57</sup>):

56. בתיא די אנון שרין בגוהן יקדון (נחל חבר 54, שורות 11–12).  
57. די אנחנה צריכין לה (נחל חבר 56, שורה 7).

כאן לא ייאמר שהדמיון בין הלשונות מלמד שהארמית השפיעה על העברית במבניה ובסדרי מילותיה, שכן החוקים של בנרוד יפים הם ככלל לעברית העתיקה כולה ולא רק לעברית שחסתה בצל הארמית. הדוגמאות מעטות, ואין לכפות עליהן מסקנות כוללות, אבל עולה כאן שאלה גדולה, שאפשר לצמצמה לגבולותיה של קהילת דוברים אחת, הציבור היהודי בארץ ישראל: מה מרחק יש בין התחביר והסגנון העבריים לארמיים?

#### נספח ב: הערות מתודולוגיות

נוסף על הגורמים התחביריים והפרגמטיים המשפיעים על סדר המילים יש חשיבות גם לשיקולים פרוזודיים<sup>58</sup> ולהבדלים סגנוניים, דיאלקטיים ואידיולקטיים. ואולם בדיון שהוצע כאן נזקקתי לשני הראשונים בלבד.<sup>59</sup> לדעת מושבי, שתי התופעות המרכזיות הגורמות להקדמת רכיבים בעברית המקראית הן הטופיקליזציה והמיקוד.

רעתי [יִומָא דְּנָה אַנְה יְהוֹסֵף [... לְכִי אַנְתִּי מְרִים בְּרַת יְהוֹנָתָן [... דִּי [...]] (מורבעאת 19, שורות 1–5). השווה עוד: "[...] במחוז עגלתין יהב ומקים במלה קימה מתנת עלם די לא תעדה מן רעתי אנה שמעון בר מנחם [... לְכִי אַנְתִּי מְרִים אַנְתִּי [... ית כל מה די איתי לִי" (נחל חבר 7, שורות 2–3 = 32–34).

57. וכן מיליק 1953, עמ' 292, אבל הוא תופס את החוקיות במורבעאת 43 בשונה מן המוצע כאן. לשיטתו "שאני נתן" (דוגמה 49), בהקדמת הכינוי במשפט משועבד, עומד כנגד הסדר הרגיל "מעיד אני" (דוגמה 51).

58. העיקרון הפרוזודי המוכר מכולם הוא "כל הקצר קודם", ככותרת מחקרו המקיף של פרידמן (תשל"א), ועמד שם על מורכבותו של הכלל הגדול הזה ועל מכלול הגורמים המסובך הכרוך בו ובבידורו. ראה גם זיראון–מוראוקה 1993, סעיף 154h; מוראוקה 1985, עמ' 17.

59. על הבדלי סגנון בין לשון מקרא ללשון חכמים הבאים לידי ביטוי בסדר המילים ראה בנרוד תשל"א, סעיפים תרנו–תרס, תשג–תשח. על הבדלי מקצב ראה שם, סעיף תרסב. דיון מעניין בהשפעתם של שיקולים סגנוניים על הבדלים של סדר איברים ימצא אצל רבין תשנ"ט. ומעניינת גם הערתו של יספרסן (1924, עמ' 340–341) על הגורמים השונים הקובעים את סדר המילים ועל ההתנגשות ביניהם.

טופיקליזציה (topicalization) – המודל של מושבי,<sup>60</sup> שפותח על בסיס מחקריהם של אלן פרינס, גרגורי וארד ובטי בירנר, מגדיר את הטופיקליזציה כהקדמת רכיב תחבירי במשפט (רכיב נתון או חדש בשיח) כדי לסמן את הקשר שלו אל רכיב במשפט סמוך (בדרך כלל המשפט הקודם למשפט הממוקד), ובכך להבהיר את היחס הסמנטי הכללי בין המשפטים (ניגוד, דמיון, רצף זמן וכו') וליצור קישוריות בטקסט. מבחינה זו הטופיקליזציה קרובה בשימושה אל קשרי השיח (discourse connectives).

גישה דומה מכיוון אחר משתקפת בדיונו רב העניין והדוגמאות של מירסקי על מנהגה של העברית הקלסית לפסק את עצמה: אחת מדרכיה להודיע על סיומה של יחידת טקסט היא להפך את סדר המילים.<sup>61</sup> דיון דומה דן פסברג בתפקידיו הסגנוניים של סדר המילים בספר בן סירא בהשוואה לספר משלי, ומעניין שזיהה קרבה בין בן סירא לספרות החכמה הבבלית (באשר לסדר המילים במבעי פנייה).<sup>62</sup> מיקוד (focusing) – סימון (תחבירי או הנגנתי) של רכיב המתפקד כפוקוס מבחינת מבנה המסר של המשפט. בעברית המקראית (וגם בתעודות ממדבר יהודה) הוא נעשה באמצעות שינוי סדר המילים היסודי והעמדת הרכיב הממוקד בראש המשפט.<sup>63</sup> לשיטתה של מושבי, בעקבות אלן פרינס, מתיו דרייר וולטר קינטש, הרכיב הממוקד מגלם ארגומנט חדש בשיח, המשובץ בפרופוזיציה נתונה שהיא זמינה לדוברים (accessible) ופעילה בשיח (activated) אך אינה בהכרח מונחת מראש (presupposed).<sup>64</sup>

### קיצורים ביבליוגרפיים

- H. Odeberg, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba with* = 1939  
*Grammar of Galilæan Aramaic*, 2, Lund 1939  
 E. Ulrich et al., *Qumran Cave 4.XI: Psalms to* = 2000  
*Chronicles (DJD 16)*, Oxford 2000  
 W. Baumgartner, "Das Aramäische im Buche Daniel", = 1927  
*ZAW* 45 (1927), pp. 81–133

60. מושבי, בדפוס, סעיפים 3.3.1.2, 6.2; מושבי תשס"ז; ובקצרה: מושבי 2006, עמ' 236–238.  
 להגדרות אחרות של המונח הזה ראה שם, עמ' 237 והערה 26; מושבי תשס"ז, עמ' 8–10.  
 61. מירסקי תשנ"ט.  
 62. פסברג 1999.  
 63. מושבי, בדפוס, סעיף 3.3.1.3; ון דר מרווה וטלסטרה 2002–2003, עמ' 73–77, 81–83. ראה גם בוח' 1999, עמ' 80–83 (סעיף 2.4.3).  
 64. מושבי, בדפוס, סעיף 6.1 וההפניות שם; ובקצרה: מושבי 2006, עמ' 235–236.



R. J. Buth, *Word Order in Aramaic from the Perspectives of* = 1990 בוח' *Functional Grammar and Discourse Analysis*, Ann Arbor 1990 [Ph.D. dissertation, Los-Angeles 1987]

R. Buth, "Word Order in the Verbless Clause: A Generative- = 1999 בוח' *Functional Approach*", in C. L. Miller (ed.), *The Verbless Clause in Biblical Hebrew: Linguistic Approaches*, Winona Lake 1999, pp. 79–108

בנודיד תשל"א = א' בנודיד, לשון מקרא ולשון חכמים, ב, תל אביב תשל"א  
בראנד תשכ"ג = י' בראנד, "הערות לאגרות בר כוכבא", תרביץ לב (תשכ"ג), עמ' 231–225

C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik* = 1913 ברוקלמן *der semitischen Sprachen*, 2, Berlin 1913

M. Broshi and E. Qimron, "A Hebrew I.O.U. Note = 1994 ברושי וקימרון *from the Second Year of the Bar Kokhba Revolt*", *JJS* 45 (1994), pp. 286–294

גולאק-קצוף תשנ"ד = א' גולאק, השטרות בתלמוד לאור הפפירוסים היווניים ממצרים ולאור המשפט היווני והרומי, בעריכת ר' קצוף, ירושלים תשנ"ד [תרצ"ו]  
D. M. Gropp, "The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh", = 2001 גרופ *Wadi Daliyeh II: The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh and Qumran Cave 4.XXVIII: Miscellanea, Part 2 (DJD 28)*, Oxford 2001, pp. 3–116  
גרינפלד תשל"ד = ח"י גרינפלד, "מחקרים במונחי משפט בכתובות הקבר הנבטיות", בתוך י' קוטשר, ש' ליברמן ומ"צ קדרי (עורכים), ספר זיכרון לחנוך ילון, רמת-גן תשל"ד, עמ' 83–64

R. Degen, *Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10.–8. Jh. v. Chr.*, Wiesbaden 1969

C. H. J. van der Merwe, J. A. Naudé and J. H. = 1999 ון דר מרווה ואחרים *Kroeze, A Biblical Hebrew Reference Grammar*, Sheffield 1999

C. H. J. van der Merwe and E. Talstra, = 2003–2002 ון דר מרווה וטלסטרה *"Biblical Hebrew Word Order: The Interface of Information Structure and Formal Features"*, *Zeitschrift für Althebraistik* 15–16 (2002–2003), pp. 68–107

P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923 = 1923 ז'ואון

P. Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, trans. = 1993 ז'ואון-מוראוקה and revised by T. Muraoka, Rome 1993

טל תשל"ה = א' טל, לשון התרגום לנביאים ראשונים ומעמדה בכלל ניבי הארמית, תל אביב תשל"ה

- Y. Yadin, J. C. Greenfield, A. Yardeni and B. A. = 2002 ידין ואחרים  
 Levine, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri* (Judean Desert Studies 3), Jerusalem 2002
- ידין, ברושי וקימרון תשמ"ו = י' ידין, מ' ברושי וא' קימרון, "שטר של מכירת בית בכפר ברו מימי בר-כוכבא", קתדרה 40 (תשמ"ו), עמ' 201–213
- Y. Yadin and J. C. Greenfield, "Aramaic and Nabatean Signatures and Subscriptions", *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters* (Judean Desert Studies 2), Jerusalem 1989
- O. Jespersen, *The Philosophy of Grammar*, London = 1924 יספרסן  
 1924
- ירדני 2000 = ע' ירדני, אוסף תעודות ארמיות, עבריות ונבטיות ממדבר יהודה וחומר קרוב, א–ב, ירושלים 2000
- H. M. Cotton and A. Yardeni, *Aramaic, Hebrew, and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites* (DJD 27), Oxford 1997
- לויאס תר"ץ = ק' לויאס, דקדוק ארמית בבליית, ניו יורק תר"ץ
- לויאס תשמ"ו = ק' לויאס, דקדוק הארמית הגלילית לשפת התלמוד הירושלמי והמדרשים, ניו יורק תשמ"ו
- ליכט תשכ"ה = י' ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה
- E. Lipinski, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*, Leuven 1997
- מאגרים = המאגר המקוון של המילון ההיסטורי ללשון העברית של האקדמיה ללשון העברית (<http://hebrew-treasures.huji.ac.il>)
- מור תשס"ח = א' מור, "אילא, אם לא", לשוננו ע (תשס"ח), עמ' 167–184
- T. Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalem and Leiden 1985
- מוראוקה תש"ן = ט' מוראוקה, "הפסוק השמני בלשון המקרא המאוחרת ובלשון חז"ל", מחקרים בלשון ד (תש"ן), עמ' 219–252
- T. Muraoka, "Reflexions on an Important Study on the Nominal Clause in Biblical Hebrew", *Bibliotheca Orientalis* 63 (2006), cols. 447–467
- A. Moshavi, "The Discourse Functions of Object/Adverbial-Fronting in Biblical Hebrew", in S. E. Fassberg and A.

- Hurvitz (eds.), *Biblical Hebrew in Its Northwest Setting: Typological and Historical Perspectives*, Jerusalem and Winona Lake 2006, pp. 231–245
- מושבי תשס"ז = ע' מושבי, "הטופיקליזציה בעברית של המקרא", לשוננו סט (תשס"ז), עמ' 7–30
- A. Moshavi, *Word Order in the Biblical Hebrew Finite Clause: A Syntactic and Pragmatic Analysis of Preposing*, Winona Lake (Forthcoming)
- J. T. Milik, "Une lettre de Siméon Bar Kokheba", *RB* 60 = 1953 מיליק (1953), pp. 276–294
- J. T. Milik, "Textes hébreux et araméens", in P. Benoit, J. T. = 1961 מיליק Milik and R. de Vaux, *Les grottes de Murabba'at (DJD 2)*, Oxford 1961, pp. 67–205
- מירסקי תשנ"ט = א' מירסקי, "כיצד פוסקים", סגנון עברי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 11–69
- M. L. Margolis, *A Manual of the Aramaic Language of the Babylonian Talmud*, München 1910 = 1910 מרגוליס
- T. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, Halle 1875 = 1875 נלדקה
- T. Nöldeke, *Compendious Syriac Grammar*, trans. J. A. = 1904 נלדקה Crichton, Winona Lake 2001 [1904]
- סגל תרצ"ו = מ"צ סגל, דקדוק לשון המשנה, תל אביב תרצ"ו
- M. Sokoloff, *The Targum to Job from Qumran Cave XI*, = 1974 סוקולוף Ramat-Gan 1974
- M. Sokoloff, *A Dictionary of Judean Aramaic*, Ramat-Gan 2003 = 2003 סוקולוף Gan
- M. L. Folmer, *The Aramaic Language in the Achaemenid Period: A Study in Linguistic Variation*, Leuven 1995 = 1995 פולמר
- פורטן וירדני 1989 = ב' פורטן וע' וירדני, אוסף תעודות ארמיות ממצרים העתיקה, ב, ירושלים 1989
- S. E. Fassberg, "On Syntax and Style in Ben Sira: Word = 1999 פסברג Order", in T. Muraoka and J. F. Elwolde (eds.), *Sirach, Scrolls, and Sages*, Leiden 1999, pp. 117–131
- פרידמן תשל"א = ש"י פרידמן, "כל הקצר קודם", לשוננו לה (תשל"א), עמ' 117–129, 192–206
- M. A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study*, 1–2, Tel Aviv and New York 1980–1981 = 1981–1980 פרידמן

- J. Charlesworth et al., *Miscellaneous Texts = 2000 from the Judean Desert (DJD 38)*, Oxford 2000
- קדרי תשכ"ג = מ"צ קדרי, "עיונים בתחביר לשונו של אונקלוס", תרביץ לב (תשכ"ג), עמ' 232–251
- קדרי תשנ"א = מ"צ קדרי, תחביר וסמאנטיקה בעברית שלאחר המקרא: עיונים בדיאכרוניה של הלשון העברית, א, רמת-גן תשנ"א
- קוטשר תשי"א = י' קוטשר, "הארמית המקראית – ארמית מזרחית היא או מערבית?", לשוננו יז (תשי"א), עמ' 119–122
- קוטשר תשל"ז = י' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, בעריכת ד' בן-חיים, א' דותן וגב"ע צרפתי, ירושלים תשל"ז
- R. Corwin, *The Verb and the Sentence in Chronicles, Ezra and Nehemiah*, Borna 1909
- E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta = 1986
- E. Qimron, "The Text of CDC", in M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, pp. 9–49
- קימרון תשנ"ג = א' קימרון, "קובץ חדש של כתובות ותעודות קדומות", לשוננו נז (תשנ"ג), עמ' 267–272
- E. Qimron (ed.), *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstructions*, Beer-Sheva & Jerusalem 1996
- קימרון תשנ"ח = א' קימרון, "כתובות עבריות חדשות וייחודי לשונן", לשוננו סא (תשנ"ח), עמ' 181–185
- קימרון תשס"א = א' קימרון, "וי"ו לסימון הגה מעבר", בתוך צ' טלשיר, ש' יונה וד' סיון (עורכים), תשורה לשמואל: מחקרים בעולם המקרא, ירושלים תשס"א, עמ' 362–375
- E. Qimron and J. Strugnell, *Qumran Cave 4.V: Miḡsat Ma'ase Ha-Torah (DJD 10)*, Oxford 1994
- J. Cantineau, *Grammaire du palmyrénien épigraphique*, = 1935
- Cairo 1935
- A. Kropat, *Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen: Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen*, Giessen 1909
- רבין תשנ"ט = ח' רבין, "גיוון סגנוני בגוף הסתמי במקרא", חקרי לשון: אסופת מאמרים בלשון העברית ובאחיותיה, בעריכת מ' בראשר וב' דן, ירושלים תשנ"ט, עמ' 244–253
- L. H. Schiffman, "Reflections on the Deeds of Sale from = 2005 שיפמן

the Judaean Desert in Light of Rabbinic Literature", in R. Katzoff and D. Schaps (eds.), *Law in the Documents of the Judaean Desert*, Leiden 2005, pp. 185–203

שלזינגר תשכ"ב = ע' שלזינגר, "לסדר המלים במשפט הפעלי העברי", כתבי עקיבא שלזינגר: מחקרים במקרא ובלשון, ירושלים תשכ"ב, עמ' 32–42

# שאלת הזיקה בין שירות עולת השבת לספרות ההיכלות: היבטי לשון וסגנון

## נועם מזרחי

לזכר אלעד ומיכאל קליין

### מבוא

#### 1. הבעיה ומקומה בתולדות המחקר

סרך שירות עולת השבת הוא אחד החיבורים החידתיים ביותר שנתגלו במדבר יהודה. אמנם מצב השתמרותו אינו גרוע כמצבם של חיבורים אחרים, שכן חלקים ניכרים מן החיבור השתמרו במגילות אחדות, וזיהויים של עשרה עותקים שלו מאפשר לעתים להשלים חסרים ופגומות. אף דומה שרוב החוקרים מסכימים כי מצד צורתו הספרותית מדובר בחיבור ליטורגי, אם כי תפקידן המדויק של ה"שירות" הכלולות בו ומועדי ביצוען אינם מחוורים עד תום.<sup>1</sup> אך לשונו הקשה (בעיקר מצד התחביר) ותכניו האזוטריים (ויש האומרים מיסטיים) הם מקור מתמיד למבוכה ולפליאה, ולא במקרה שני היבטים אלה של החיבור נקשרו זה לזה מאז ראשית חקירתו. קישור זה התגבש בצורת ההנחה המקובלת שיש קרבה פנומנולוגית ואף זיקה ספרותית בין חיבור זה לספרות ההיכלות, שהיא אוסף רבגוני של טקסטים שמוצאם בחוגי מיסטיקנים יהודים קדומים.

כידוע, בשנות הגילוי והפענוח של קרעי המגילות מקומראן היה גרשם שלום נתון בעיצומה של חקירת ספרות ההיכלות. בספרו המקיף "זרמים עיקריים במיסטיקה היהודית" טען תחילה שלום, בין השאר, כי ספרות ההיכלות משמרת מסורות אזוטריות קדומות המושרשות בימי האמוראים.<sup>2</sup> אך בשנים שלאחר מכן הגיע למסקנה, שפורסמה בספרו על הגנוסטיקה היהודית ונדרונה מאז במחקר שוב ושוב,

\* עיקרי הדברים הוצגו לפני באי הכינוס החמישי של סדנת חיפה לחקר מגילות קומראן (ט-י באייר תשס"ו, 7-8 במאי 2006). אני מודה למשתתפים על הערותיהם, ובמיוחד לפרופ' דבורה דימנט ולפרופ' משה בראשר על עידודם הנמרץ. ד"ר אסתר חזון וד"ר ברוך שורץ קראו חלקים מנוסח מוקדם של המאמר, ואני אסיר תודה להם על הערותיהם המועילות.

1. ראה לאחרונה אשל תשס"ו.  
2. שלום 1954, עמ' 40-79 (מהדורתו הראשונה של הספר ראתה אור בשנת 1941).

כי המיסטיקה היהודית מושרשת בגילוייה הספרותיים של היהדות הרכנית למן ראשיתה, וכי גרעיני המקורי של מסורות האזוטריקה שהשתמרו בספרות ההיכלות נערץ עוד בימי התנאים.<sup>3</sup> מסקנה זו נכרכה מינה ובה בבחירתו לתאר את האופי הרעיוני של ספרות ההיכלות במושג "גנוזיס", בחירה ששימשה אף היא מוקד להתעצמות ולמחלוקת.<sup>4</sup> מגילות מדבר יהודה, ובמיוחד החיבורים הכיתתיים שאופיים נוטה לאזוטריקה, סיפקו את אחת הסיבות העיקריות לשינוי זה, ומקום מרכזי במסכת טיעוניו של שלום תפס הדמיון שמצא בין המינוח הכיתתי ובין המינוח המצוי בספרות ההיכלות.<sup>5</sup>

ג'ון סטרגל אִפשר הצצה ראשונה לקטעי החיבור גופם בהרצאה שנשא באוקספורד, ובמאמר המבוסס על הרצאתו זו שהתפרסם בשנת 1960. גם הוא עמד על זיקתו התמטית של חיבור זה לספרות ההיכלות, ומפעם לפעם הפנה למקבילות בינו לבין ספר היכלות, המכונה חנוך ג מאז מהדורת אודברג (1928), ולמדרש כונן. אך כדבריו המפורשים, סטרגל לא התיימר למצות את הסוגיה אלא לרמוז לה בלבד, בין השאר משום שבזמן פרסום מאמרו רוב חיבורי ההיכלות עדיין לא נדפסו ולא מופתחו.<sup>6</sup> בשנת 1965 פרסם שלום מהדורה שנייה של ספרו על הגנוסטיקה היהודית וקבע בהחלטיות כי הקטעים שפרסם סטרגל הם "חיבורי המרכבה העתיקים ביותר בעברית", ואף קשורים בלא ספק ל"מיסטיקה של המרכבה כפי שנשמרה בספרות ההיכלות", כפי שמעיד סגנונם "החגיגי והמנופח", אשר "כבר מכיל רכיבים רבים של הסגנון המיוחד של ספרות ההיכלות".<sup>7</sup>

3. שלום 1965, עמ' 8.

4. ראה סיכומו של אלכסנדר 1984.

5. שלום 1965, עמ' 3–4. על פי רוב שלום רק ציין בקיצור נמרץ דוגמאות למונחים המשותפים לספרות ההיכלות ולמגילות מדבר יהודה, כגון רזי פלא (שם, עמ' 3 הערה 3) ופרדס קושטא (שם, עמ' 16 והערה 5). הדוגמה היחידה של דמיון במינוח שנדונה בכתביו בפירוט ובשיטתיות היא המונח תולדות, אשר שלום פירש את הופעותיו ב"תורת שתי הרוחות" שבסרך היחד (ג 13, 19; ד 15) במובן "טבע (האדם)", בעקבות השימוש שמצא בקטעים שעניינם כירומנטיקה ופיזיוגנומיה (תשי"ג, עמ' 477–479). ברם פלוסר הסתייג מפירושו של שלום לפי דרכו כבר בסמוך לפרסומו (ראה מכתבו שנדפס בתוספת למאמרו של שלום תשס"ד, עמ' 276–277), וגם לאחרונה הטיל קיסטר ספק בפירושו זה של המונח בספרות הכיתתית (2005, עמ' 170–171 הערה 71). מכל מקום, אין זה מקרה ששלום הדגיש את קווי הדמיון דווקא במסגרת דיונו בטקסטים כירומנטיים ופיזיוגנומיים. אף גרינולד (תשל"א, עמ' 304–306) ציין עוד מונחים משותפים בפרסמו טקסטים נוספים מסוג זה מגניזת קהיר. הטקסטים הללו משקפים גוף ידע בעל טרמינולוגיה טכנית מפותחת, ועל כן יש לרונ בהם בפני עצמם, תוך כדי התחשבות בערוצי המסירה המיוחדים לידע מדעי. השווה שוורץ 2001, עמ' 192–193, והספרות הנזכרת שם.

6. סטרגל 1960, עמ' 321 הערה 2.

7. שלום 1965, עמ' 128.

דברי שלום התקבלו על דעת החוקרים, ובשנים הבאות צוינו עוד מקבילות רבות בין קטעים בספרות ההיכלות ובין מגוון קטעים במגילות מדבר יהודה. תנופה למגמה זו נתן פרסומם של כל קטעי שירות עולת השבת בידי קרול ניוסום.<sup>8</sup> כך למשל ציין יוסף באומגרטן מקבילות מספרות חז"ל ומן הספרות המיסטית (ובכלל זה ספר הזוהר),<sup>9</sup> ובלהה ניצן הציעה לראות בשירות עולת השבת "ליטורגיה מיסטית".<sup>10</sup> יהודה שיפמן ציין שורת מקבילות בין ספרות ההיכלות ובין מגילות מדבר יהודה בכלל ושירות עולת השבת בפרט בפירוש נרחב לשני הקטעים שפרסם סטרגל.<sup>11</sup> במאמר מסכם אף הקדיש שיפמן סעיף מיוחד לעניין הלשון והסגנון בהציעו להבחין בין "שתי תופעות. האחת היא השימוש באותו המינוח, והשנייה היא הרושם הכללי העולה מסגנון הטקסטים".<sup>12</sup> כתריסר שנים אחר כך עדכן דאווילה את סקירת שיפמן.<sup>13</sup> לאחרונה נדון העניין בהרחבה בספרה של רחל אליאור, שזיהתה "השפעה של ספרות המרכבה הקומראנית על מסורת המרכבה בספרות ההיכלות". אליאור מדגישה בין השאר את הקרבה הלשונית הגדולה שבין שני גופי ספרות אלה: מצד המהות, אוצר המילים המשותף איננו מקרי אלא משקף את המונחים הבולטים המבטאים את המושגים המרכזיים ואת תחומי העניין העיקריים של ספרות אלה מבחינת התוכן והעולם הרעיוני.<sup>14</sup> לדבריה, מצד הכמות, רוב מוחלט של המילים המצויות בשירות עולת השבת מתועד גם בספרות ההיכלות.<sup>15</sup> פיליפ אלכסנדר דן בעניין מחדש כחלק מן השאלה הרחבה יותר שבתחום תולדות הרעיונות והדת, אם הייתה מיסטיקה בקומראן. אף לדעתו יש קשר בין שירות עולת השבת ובין ספרות ההיכלות, אבל הוא סבור שאין מדובר בתלות ספרותית ישירה אלא במקור יניקה משותף.<sup>16</sup>

הלשון והסגנון של שירות עולת השבת נזכרים שוב ושוב במחקר כעדות ברורה לזיקת החיבור לספרות ההיכלות, אבל הסוגיה כמעט לא זכתה עד כה לחקירה

8. ניוסום 1985. בסקירה שלהלן עמדתי על עיקרי הדברים בלבד; לסקירה נרחבת יותר של תולדות המחקר בסוגיה זו ראה המכר 1996 (אני חב הפניה זו לד"ר אנדראס וגנר).
9. באומגרטן 1988.
10. ניצן 1994, עמ' 176–183. לדיון מסכם בבעיות שמעורר אפיון זה ראה שוורץ 2001, עמ' 190–182.
11. שיפמן 1982.
12. שיפמן תשמ"ז, עמ' 132–133.
13. דאווילה 2000.
14. אליאור תשס"ג, עמ' 245.
15. שם, הערה 10. כנגד שפע הפרסומים מסוג זה (ולא מניתי אלא את מקצתם) ראוי להבליט את עמדתו השונה לחלוטין של יוסף דן (תשנ"ב), אשר עמד על היסודות הרעיוניים המייחדים את ספרות יורדי המרכבה, והדגיש את הפער בינם לבין המקורות הספרותיים הקדומים יותר, לרבות מגילות מדבר יהודה.
16. אלכסנדר 2006, בייחוד עמ' 121–144.



שיטתית מצד עצמה,<sup>17</sup> אף על פי שלשון הטקסטים הרלוונטיים נדונה כמובן מצדדים אחרים.<sup>18</sup> אף לשונה של ספרות ההיכלות נחקרה אך מעט.<sup>19</sup> מבלי לקפח את תוקפם ואת חשיבותם של היבטים אחרים של שאלת הזיקה בין שירות עולת השבת ובין ספרות ההיכלות, כגון בירור ההקבלות הספרותיות וקווי הדמיון הרעיוניים,<sup>20</sup> יש אפוא מקום להתמקד בהיבט הלשוני של שאלה זו, בעיקר מצד הלקסיקון והפרזיאולוגיה. מטרתו של מאמר זה להתוות שיטת מחקר התואמת את הסוגיה ולהדגימה בדוגמאות אחדות.<sup>21</sup>

## 2. ההנחות שביסוד מחקר זה

ראוי להודות כי מבחינה עקרונית יש מקום לשקול את האפשרות שעותק של שירות עולת השבת התגלגל לידיהם של יורדי המרכבה והשפיע על כתביהם, שכן יש בידנו ראיות ברורות שחיבורים מימי הבית השני השפיעו על ספרות שנכתבה אפילו בעומק ימי הביניים.<sup>22</sup> עובדה היא שעותקים מאוחרים של ספר בן סירא, ספר ברית

17. קרול ניוסום אמנם ייחדה בעבודת הדוקטור שלה שני פרקים לשאלת הקשר בין שירות עולת השבת לספרות ההיכלות ולתיאור ייחודי הלשון של שירות עולת השבת (1982, עמ' 79–92, 93–103), אך פרקים אלה הושמטו מספרה (ניסוסם 1985). על כן לא הותירו את רישומם במחקר, גם לא לאחר שפרסמה את תמציתם (ניסוסם וצ'רלסוורת' 1999, עמ' 5–6, 9–12). בפרקים הגנונים יש נתונים חשובים והבחנות מעניינות, אך לא לגבי הפריטים הנדונים במאמר זה.

18. אלישע קימרון (1986) סקר את הלשון של שירות עולת השבת במאמר ביקורת על מהדורת ניוסום, ואף דן בקצרה בכמה מן המילים והצירופים הנקרים בה. אך עיקר עניינו היה בתרומת החיבור להכרת המערכת הלשונית המשתקפת בשאר המגילות, ולכן לא נדונה בסקירתו שאלת הזיקה לספרות ההיכלות. לסקירה כללית מאוד של הלקסיקון של שירות עולת השבת ראה מאיר 1992.

19. ידוע לי רק מחקר אחד המוקדש לבדיקה שיטתית של לשונו של חיבור כלשהו מספרות ההיכלות: עבודת הגמר של יעל זליקוביץ-נדב על "שימושי לשון בספר היכלות רבתי" (תשי"ג). לדעתה, "זמן החיבור היה בתקופת התלמוד, לא קודם המאה הרביעית ולא לאחר המאה השישית לספירה, ומקום החיבור הוא בארץ ישראל, שתחת שלטון ביזנטי" (שם, עמ' 7). לדברי גרינולד (1980, עמ' 142), גרינפלד חקר את הלשון של היכלות זוטרת וזיגוע למסקנה שחיבור זה נכתב כנראה בארץ ישראל במאה השנייה או במאה השלישית לספירה, אך למיטב ידיעתי מחקר זה לא פורסם מעולם, ולפיכך אין לאל ידי להעריכו. קאוט (1990; 1995) הקדישה מחקר מפורט עד מאוד למינוח בספרות ההיכלות הקשור לפועל ירד ובמיוחד לצירוף ירד למרכבה.

20. ראה במיוחד אבוש (בוסתן) 2003.

21. הסוגיה הנדונה כאן נבחנת ביתר הרחבה בעבודת הדוקטור שלי, "הלקסיקון והפרזיאולוגיה של שירות עולת השבת", שנכתבה באוניברסיטה העברית בירושלים בהנחיית פרופ' אבי הורביץ.

22. השווה הרן תשנ"ו, עמ' 141–154.

דמשק וכתב לוי הארמי נתגלו כגניזת קהיר. בשנים האחרונות נבדקו העקבות שהותירו ספרים חיצוניים בכלל וחיבורים כיתתיים מקומראן בפרט בכתבי חוגים שונים בימי הביניים,<sup>23</sup> וכן נדונו קווי הדמיון בין הספרות האפוקליפטית ובין ספרות ההיכלות בכלל וספר היכלות בפרט.<sup>24</sup> ברם יש להבחין בין מעבר של מסורות מימי הבית השני לחכמים (ולמיסטיקנים שביניהם) ובין תלות ישירה במקורות כתובים כאלה ואחרים.<sup>25</sup> את ההשערה שעותק של שירות עולת השבת אכן נמסר ונלמד בחוגי יורדי המרכבה יש לבחון אפוא על פי הממצא הלשוני והטקסטואלי. מבחינה לשונית אפשר להוכיח זיקה "גנטית" בין טקסטים אם מוצאים יסודות זהים וייחודיים באוצר מילותיהם, אבל רבות מן המילים שהוזכרו בהקשר זה אינן ייחודיות לטקסטים שהחוקרים ביקשו להוכיח את זיקתם זה לזה. אין אופי "קומראני" למילים רו, פלא, דעת וכיוצא בהן, שהרי מילים אלה מתועדות בעברית לתקופותיה וברבים ממקורותיה הכתובים. יתר על כן, רבות מן המילים הללו משקפות באופן ברור את השפעתם הישירה של כתובי המקרא ובעיקר של חזונות יחזקאל על בעלי החיבורים המאוחרים יותר (דוגמה בולטת תימצא במילה חשמל). ספקולציה ודרשנות סביב חזונות אלה יכלו להתחולל שוב ושוב – ובאופן בלתי תלוי – בתקופות שונות ובמקומות מרוחקים; מילותיו של ספר יחזקאל מהדהדות בטקסטים שהם פרי פעילות זו, ועדיין אין הדבר מחייבנו להניח תלות ספרותית ישירה בין טקסטים אלה ובין עצמם, אלא רק בין כל אחד ואחד מהם ובין ספר יחזקאל.<sup>26</sup>

סימנה המובהק של ספרות הבית השני הוא השפעתו הכבירה של המקרא על כל

23. ראה למשל ריבס 1999.

24. גרינולד 1980; הימלפרב 1988.

25. שלום עצמו ניסח בזהירות את עמדתו לגבי הזיקה בין שירות עולת השבת לספרות ההיכלות. הוא לא טען לקיומו של קשר ספרותי ישיר בין הטקסטים השונים אלא בין החוגים הרעיוניים שהפיקו אותם (שלום תש"ן, עמ' 177–178), וראה עוד להלן, הערה 110. בעקבות זה יש להיעזר בהבחנה בין "מסורות" ובין "מקורות" כפי שניסחה מיכאל סיגל: "אני משתמש במונח 'מקור' כדי לציין טקסט כתוב, לרוב קטע בודד, שהעורך [...] שילב בחיבורו. [...] המונח 'מסורת' מציין כאן הסתמכות על חומר קדום יותר, בכתב או בעל־פה, שאיננה בגדר תלות ספרותית ישירה. אפשר להוכיח תלות ישירה בחיבור אחר באמצעות שלושה מאפיינים משותפים: תוכן, סדר ומינוח. תוכן משותף בלבד אינו יכול להצביע על תלות ספרותית ישירה; לכל היותר הוא מצביע על 'מסורת' ולא על 'מקור'." (סיגל תשס"ח, עמ' 11 הערה 35).

26. מלבד ההשפעה של כתובי המקרא עצמם, יש להביא בחשבון גם את השפעת המסורות הפרשניות שנשאו סביבם, וגורם זה מסבך כמובן את הדין. ראה דוגמה בדין להלן על פרוכת וכן ניתוח ספרותי כללי יותר שהציע דאויליה (2002) למסורות הפרשניות הקשורות במקדש אשר משתקפות בשירות עולת השבת. לדין מפורט במידת ההשפעה של ספר יחזקאל על שירות עולת השבת ראה דימנט 1992, עמ' 40–45.

תחומי הלשון והסגנון. מחברים בני התקופה שאבו מלקסיקון שהמרכיב המקראי בו היה רב ואולי אף מכריע, והם בנו את חיבוריהם מלבנים מקראיות. ייחוד לשונם מתגלה פעמים רבות לא בלקסיקון אלא בפרזיאולוגיה, דהיינו לא במילים גופן אלא בצירופים שהן מוצבות בהם.<sup>27</sup> לפיכך אין לייחס אותו משקל למילה בודדת, אם היא מתועדת כבר במקרא ושכיחה במגוון רחב של מקורות בתרמקראיים, כמו לצירוף מיוחד (אופייני לחיבורים מסוימים וייחודי להם). ועוד זאת: כדי לפרנס את ההנחה בדבר קשר גנטי בין חיבורים שצירוף מסוג זה מתועד בהם, יש צורך בהצטברות מספר ניכר של צירופים ייחודיים כאלה, והנחה כזאת תתחזק אם הצירופים הללו משמשים חלק ממערכת שלמה של מונחים המשקפים מערכת מלוכדת של רעיונות ומושגים.

נקודת המוצא של מחקר זה היא אפוא ההנחה שתלות ספרותית ישירה של מקור מאוחר במקור קדום ניתנת להוכחה באמצעות זיהוי של פרזיאולוגיה משותפת המייחדת את המקורות הנבדקים. לעומת זאת, העדר פרזיאולוגיה כזאת יחייב להרהר מחדש בטענה שיש תלות ספרותית בין המקורות, ומכל מקום הוא יקשה מאוד על הוכחת קיומה של תלות מעין זו.<sup>28</sup>

### 3. מגבלות מתודולוגיות

הניסיון לקבוע השפעה ספרותית על סמך מגעים בתחומי הלקסיקון והפרזיאולוגיה מחייב בדיקה שיטתית של כל מה שנשתמר בעברית מאז המקרא ועד לרבדיה האחרונים של ספרות חז"ל,<sup>29</sup> אך מיצוי החומר מותנה בקיום כלים שיאפשרו

27. עניין זה הודגש לאחרונה במחקרה של דימנט תשס"ט על המינוח הכיתתי (אני מודה לפרופ' דימנט על שהעמידה לרשותי עותק ממאמרה טרם פרסומו). אין צריך לומר שיש להבדיל תופעה לשונית נפוצה זו מן התופעה הספרותית של שימוש ברמיזות מכוונות לכתובים מסוימים במקרא. רמיזות כאלה אמנם יכולות להתממש בצורת שימוש במילים יחידאיות או ברשת צפופה של מילים השאובות כבירור מקטע מסוים של המקרא. אבל במקרה כזה הלשון רק משמשת כלי בידי המחבר לצורך ספרותי, ואילו בתופעה הנדונה למעלה אין לייחס תפקיד ספרותי ספציפי להופעת המילים הללו, מאחר שאין הן מתפקדות בתור "מילים מקראיות" (מיוחדות להקשר מקראי מסוים), אלא מהוות חלק בלתי נפרד מן "הסגנון המקראי" (המתהדר בנוף קדמוני ובהילת סמכות) של הלשון הספרותית בת התקופה.

28. לשיקולים המתודולוגיים דלעיל השווה הורביץ 1982, בייחוד עמ' 12–14. אולם נקודת המוצא של הורביץ היא התלות הספרותית הברורה בין יחזקאל למקור הכהני, ומחקרו נועד לבחון את היחס הכרונולוגי ביניהם, כלומר את כיוון התלות. לעומת זאת במקרה הנדון כאן לא היחס הכרונולוגי בין המקורות עומד למבחן אלא עצם ההנחה שיש תלות ספרותית ביניהם.

29. כדי להעמיד תמונה שלמה יש לבחון גם את המקורות הארמיים, אך מפאת קוצר היריעה לא כללתי במאמר זה את החומר הארמי הרלוונטי שבידי. ניתוחו העלה שהוא מאשר את התמונה המצטיירת מן החומר העברי המוצג כאן.

לאחר את הפריטים הלסקסייליים והפרזיאולוגיים הנבדקים בשפע הטקסטים שבידנו. עם זאת, מטבע הדברים העיבוד המילוני והקונקורדציוני אינו מדביק את קצב הפרסום של מקורות נוספים, ולפיכך כל מחקר מן הסוג המוצע כאן אינו יכול למצות את כל החומר הקיים, אלא רק את החומר שכבר עובד והוכשר למחקר לשוני.<sup>30</sup>

מאחר שמחקר זה מתמקד בלסקיקון ובפרזיאולוגיה, נבדקו דרך שיטה רק החיבורים שנשתמרו בעברית, הווה אומר מגילות מדבר יהודה וכן חיבורים אחדים שנשתמרו בעיקרם בגניזת קהיר, כגון משלי בן סירא (אבל שקלתי אם עדות כתבי היד מן הגניזה מתאשרת גם מן התרגום היווני [והסור] או מכתבי היד הקדמונים שהתגלו במדבר יהודה). חקר לשונם המקורית של חיבורים מתקופת הבית השני שהגיעו לידנו בלשונות תרגום בלבד מעמיד מגוון של בעיות מתודולוגיות ומעשיות שאי אפשר להקיפן במסגרת זו, ועל פי רוב שחזור מצעם העברי נותר מסופק במידה זו או אחרת. דין דומה חל על מסורות שנשתמרו בספרות הנצרית הקדומה (לרבות הברית החדשה) ובספרות הגנוסטית.<sup>31</sup>

בעיות אחרות מציבה ספרות ההיכלות. אין הסכמה מלאה במחקר על הטקסטים שיש לכלול תחת כותרת זו ואף לא על זמנם ועל מוצאם. המהדורה הסינופטית שהוציא שפר כוללת כידוע את כל החומר המצוי בשבעה כתבי יד מקיפים,<sup>32</sup> ובכלל זה מצויים חיבורים שאין מחלוקת באשר להכללתם בספרות ההיכלות, כגון "היכלות רבתי" ו"היכלות זוטרי", לצד חיבורים אחרים, בדרך כלל מאגיים באופיים, שהחוקרים חלוקים בשאלת זיקתם לספרות זו, כגון "חברא דמשה". לעומת זאת, חיבורים שלא הועתקו במסגרת כתבי היד הללו, כגון "מסכת היכלות", לא נכללו בסינופסים. היקף החיבורים ותוכנם נזילים ביותר בכתבי היד, ועל סמך עובדה זו שפר אף הטיל ספק בהנחה שמבחינה ספרותית מדובר בחיבורים שלמים.<sup>33</sup> מלבדם כוללים כתבי היד ערב רב של קטעים שיש להם זיקות מזיקות שונות לתחומי העניין העיקריים של ספרות ההיכלות, ודין זה חל גם על קטעי הגניזה, אשר שפר הוציא

30. לדוגמה: מן המפורסמות הוא שאחד המרכיבים הספרותיים הבולטים בספרות ההיכלות הוא הטקסטים המאגיים, וטקסטים ממין זה נמצאים גם מחוץ לכתבי היד העיקריים של ספרות ההיכלות, כגון בקמעות ובקערות השבעה (ראה למשל שקד 1995). ברם עד כה רק חלק מן הטקסטים הללו עובד עיבוד קונקורדציוני כולל המאפשר את ניצולם לצרכינו, ועל כן הרישום מתוכם חלקי ביותר, ובפריטים הנדונים כאן אין למעשה סיוע מקבוצת מקורות זו. [לאחר מסירת המאמר לדפוס התפרסם ניתוח בלשני ראשון של החומר העברי במקורות מסוג זה; ראה מישור תשס"ח].

31. דוגמה לקושי שמעוררת השוואה לברית החדשה נדונה להלן בהערה 88. לניסיון להשוות בין המינוח של שירות עולת השבת לזה של הספרות הגנוסטית ראה פרנצמן 1993.

32. שפר 1981.

33. ראה למשל שפר תשמ"ו; הנ"ל תשמ"ז.

לאור בכרך נפרד.<sup>34</sup> שפר פרסם גם קונקורדנציה המתבססת על כל החומר הזה,<sup>35</sup> וכן על חומר נוסף הכולל גרסאות מכתבי יד שלא נכללו בסינופסיס ומן החיבורים "ראיות יחזקאל" ו"מסכת היכלות".<sup>36</sup> מטעמים מעשיים העדפתי שלא להחליט מראש מה לקרב ומה להרחיק מתוך מכלול החומר הזה, ובחנתי את כולו על סמך מהדורות שפר.<sup>37</sup>

למרות כל ההסתייגויות האמורות לעיל, ראוי להטעים כי הכלים המחקריים המצויים בידנו כיום – ובראשם מאגרי המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית – מאפשרים לבחון באופן מעמיק וביעילות קורפוס טקסטים רחב היקף, שלא ניתן היה לבדקו כך עד לאחרונה ממש. התפתחות זו מאפשרת לחזור אל שאלות היסוד ולבחון אותן מחדש לפרטיהן.

### דיון

השיקולים המתודולוגיים שהוצגו לעיל יודגמו כאן באמצעות עיון בשתי מילים, שמים ופרוכת, מילה מילה וצירופיה. כל פריט נבדק הן במקור הקדום (שירות עולת השבת) הן במקורות המאוחרים (ספרות ההיכלות), וצירופיו מוקמו בהקשרם הדיאכרוני על רקע שאר מקורות העברית. מאחר שזמנה של ספרות ההיכלות נתון במחלוקת, בהבאת החומר מלשון חז"ל ראיתי צורך להבחין במפורש בין נתונים שמקורם ברובד הקדום בספרות חז"ל (ספרות התנאים) ובין נתונים המצויים ברבדים מאוחרים יותר (ספרות האמוראים, מדרשי תנחומא ילמדנו).<sup>38</sup>

34. שפר 1984. דומני שלמרות ההתקדמות הגדולה במחקר הטקסטים וההדרתם, עדיין עומד בתוקפו התיאור הקולע שהציע שלום (1954, עמ' 44–45) לאופיו הספרותי של חומר זה: "כל החומר הוא בצורת מסכתות קצרות או קטעים פזורים באורך משתנה מתוך מה שאולי היו חיבורים רבי כרכים; נוסף על כך, יש כמות ניכרת של חומר גלם ספרותי כמעט חסר צורה". סבורני שאין זה מקרה ששלום בדרך כלל נמנע בכתביו מלנקוט את הכינוי "ספרות ההיכלות", שמשמעת ממנו הגדרה ברורה של קורפוס טקסטואלי, ובדרך כלל העדיף את הכינוי "המיסטיקה של המרכבה", שיש לו מיקוד תמטי ורעיוני אך הוא מחוסר גבולות טקסטואליים.

35. שפר 1986–1988.

36. בציון נתונים מספריים על יסוד הקונקורדנציה של שפר לא הובאו בחשבון מופעים שאינם אלא ציטוטי פסוקים, אף על פי שבקונקורדנציה עצמה הם לא הופרדו משאר המופעים.

37. מראי המקום לספרות ההיכלות ניתנו בדרך כלל על פי המהדורות הישנות הנפוצות וגם על פי מספורו הרציף של שפר (1981), אך הטקסטים עצמם צוטטו על פי מהדורת שפר בלבד, בציון כתב היד שהעדפתי לצטט ממנו, שכן יסודן הטקסטואלי של המהדורות הישנות רעוע ביותר.

38. הציטוטים גופם נלקחו מן הנוסחים שהותקנו במאגרי המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית, אלא אם כן צוין אחרת (ראה להלן הערה 99). מראי המקום לספרות חז"ל צוינו על פי המהדורות המקובלות (במקרה של הספרא הלכתי בעקבות החלוקה שקבע נאה תש"ס, עמ' 104–99). בדרך כלל לא שמרתי על סימני ההתקנה הנהוגים במאגרים: מחיקות ציינתי בקו

שיקולים אחדים עמדו ביסוד הבחירה במילים אלו: (א) מבחינה פורמלית, אין הן מופיעות כפריטים לקסיקליים מבודדים, אלא כחלק מצירופים חוזרים שיש מקום להניח לגביהם כי הם חלק מן המינוח האופייני לשירות עולת השבת; (ב) המילים הללו משתייכות לשני תחומי עניין מרכזיים בשני הקורפוסים: הקוסמוגרפיה השמימית וכלי המקדש; (ג) מבחינה מתודולוגית, כל מילה מדגימה צד מסוים במכלול הבעיות – הלשוניות והספרותיות גם יחד – הכרוכות בבדיקה שיטתית מן הסוג המוצע כאן. מובן מאליו שרק לאחר שייאסף מלוא הממצא לגבי כל פריט בנפרד, ניתן יהיה להסיק מסקנות כוללות לגבי הזיקה בין שירות עולת השבת ובין ספרות ההיכלות.

## שמים

### 1. הממצא

#### שירות עולת השבת

המילה שמים נפוצה מאוד בעברית לכל תקופותיה, ואף בשרידי שירות עולת השבת היא מתועדת פעמיים. בשני מופעים היא מצויה בצורת הנסמך כחלק מצירוף הסמיכות המורכבת שמי מלכות<sup>39</sup>, החוזר ונשנה בשיר לשבת השנייה: "[שמי מלכות כב]וד"ה" (4Q401 14 i 6), "ורוממו [כבודו בכול] שמי מלכותו" (2 4Q400). (3-4)

#### ספרות ההיכלות

המילים שמים ומלכות נפוצות ביותר בספרות ההיכלות, אך אין למצוא בה את הצירוף שמי מלכות. לעומת זאת המילה שמים מופיעה בצורת הנסמך בשני צירופים אחרים השגורים בספרות זו: הצירוף שמי (ה)שמים מצוי בה למעלה מחמש עשרה פעם, כגון: "מפני מה הנחת את שמי השמים העליונים מלון כבוד שמך" (ספר היכלות, ה = סי' 8 [כ"י וטיקן]), ומספר דומה של מופעים נרשם לצירוף שמי מרום או שמי מרומים, רובם בתיאור התעלותו של חנוך והפיכתו למטטרון בפרקים הראשונים של ספר היכלות, כגון: "אמר ר' ישמעאל: [...] ומפני מה קורין אותך בשמי מרומים 'נער'? השיב לי ואמר: [...] נטלני הב"ה מביניהם להיות עד עליהם בשמי מרום לכל באי העולם" (ספר היכלות, ד = סי' 5 [כ"י וטיקן]). הצירופים הללו

ביטול פנימי, ואת הקיצורים פתחתי בין סוגריים מזווים. סימני פיסוק שבגוף הציטוטים הם משלי.

39.  $x =$  כינוי חבור (לנסתר) או סומך ("כב]וד"ה"), המרמזים שניהם לאל עצמו. הסמיכות המורכבת, כלומר סמיכות שהסומך בה מורכב בעצמו מסמיכות, שכיחה ביותר בשירות עולת השבת. ראה גם הפריט הבא: פרוכת דביר ה"א ( $x =$  "מלך"/"פלא"), והשווה להלן הערה 45. הדיון שלהלן מתמקד במרכיבי הקבועים של הצירוף.

אינם מתועדים כלל בשירות עולת השבת, שהרי המילה שמים מצויה בחיבור זה כאמור אך ורק בצירוף שמי מלכות. מלבד שני צירופים שכיחים אלה מופיעה המילה שמים בתפקיד נסמך בצירוף היחידאי שמי ערבות: "ולא עוד אלא שד' חומות אש מוקפות להם ברום שמי ערבות" (מסכת היכלות, ד).<sup>40</sup>

## 2. פירוש הממצא על רקע שאר מקורות העברית

### ספרות המקרא

בבוא העברית המקראית הקלסית לציין את מקום האל בצירוף מדגם שמי x היא נוקטת על פי רוב את הצירוף שמי השמים (דברים י 14; מלכים א ח 27 [=דברי הימים ב ו 18]; תהלים קמח 4).<sup>41</sup> מביטוי זה עצמו, וכן מן ההקשרים שהוא משוקע בהם (כחלק מרשימת מונחים קוסמוגרפיים הכוללת את השמים ואת הארץ), ניבטת התפיסה הקוסמולוגית, השכיחה במזרח הקדום, שהשמים עשויים מרקיעים אחדים, זה למעלה מזה.<sup>42</sup> השמים הם אפוא הרקיע התחתון, ושמי השמים הם הרקיע העליון.

### ספרות הבית השני

השימוש בצירוף המקראי שמי השמים נמשך בלשון הבית השני. הוא מצוי בספרות המקראית המאוחרת (נחמיה ט 6; דברי הימים ב ב 5<sup>43</sup>), ונקרה פעם אחת בקטעי הגניזה של ספר בן סירא: "הן השמים ושמי השמים ותהום וארץ, ברדתו עליהם עֲמוֹדִים בפקדו וכרגשו" (טז 18 [כ"א]); הנוסח העברי מתאשר בנקודה זו מתרגום השבעים). הוא אף שוחזר בשני מקומות במגילות מדבר יהודה: "ויעמקו [השמים ושמי] השמים תהומות ומח[שכי ארץ]" (4Q511 30 2), "השמים ושמי [השמים]" (4Q372 14 2), וככל הנראה הוא ניבט מבעד ללשונות התרגום של הספרים החיצוניים (כגון חנוך החבשי עא 5). כמו כן מופיע בשתי מגילות הצירוף שמי טוהר (4Q262 B 5; 4Q303 1 4), שאולי מהדהד בו הכתוב: "וכעצם השמים לטהר" (שמות כה 10).

40. הרמן 1994, עמ' 32\*.

41. בלשון השירה שבמקרא מצינו עוד שלושה צירופים יחידאיים בדגם זה: "שמי קדשו" (תהלים כ 7), "שמי שמי קדם" (שם סח 34), "שמי ה'" (איכה ג 66). על ההיקריות בעברית המקראית המאוחרת ראה בסעיף הבא.

42. הורוביץ 1998, בייחוד עמ' 243–267. השווה פאול תשס"ח. חוקרים אחדים, כגון שטדלמן (1970, עמ' 41–42), היססו לפרש את הצירוף שמי השמים כפשוטו, ופירשוהו כביטוי של הפלגה על דרך שיר השירים וכיו"ב (ראה למשל גוניוס 1910, עמ' 431, סעיף 133i) שמובנו "השמים הגבוהים ביותר", אבל גם פירוש כזה מניח למעשה את קיומם של שני רקיעים לפחות.

43. פסוק זה אינו מקביל ישירות לפסוק מספר מלכים, אך נראה שהושפע מן הכתוב בתפילה שלמה שנזכר לעיל (מלכים א ח 27 = דברי הימים ב ו 18).

הצירוף שמי מלכות חורג אפוא מן המצוי במקרא ובמגילות, והוא מייחד את שירות עולת השבת. מצד עצמו, הוא ודאי טבוע בחותמה של לשון הבית השני. הורביץ הראה כי השימוש בצורה מלכות (הנחתמת בסיומת ההפשטה -ות) מתרבה מאוד בתקופה שלאחר גלות בבל, שהרי מופיעה במקרא מתועדים ברובם המכריע בספרים המאוחרים, וכן היא שכיחה במגילות מדבר יהודה ובספר בן סירא, ונפוצה בלשון חז"ל.<sup>44</sup> אף סביר להניח שהעלייה הגדולה בתפוצתה משקפת את השפעת המילה הארמית המקבילה מִלְכו (בנסמך: מְלָכוֹת). אבל הצירוף שמי מלכות חורג מן המצוי במקרא ובמגילות והוא מייחד כאמור את שירות עולת השבת. מאחר שצירופי סמיכות הכוללים את המילה מלכות נפוצים בשירות עד מאוד,<sup>45</sup> ייתכן שצירוף זה נטבע בידי מחברן.

#### ספרות חז"ל

בספרות חז"ל מצוי אמנם צירוף סמיכות המורכב מן המילים שמים ומלכות, הלא הוא הצירוף הנפוץ מלכות שמים (כגון משנה ברכות ב, ב: "יקבל עליו מלכות שמים תחילה ואחר כך יקבל עליו עול מצוות"), אך סדר מרכיביו הפוך ועניינו שונה: המילה שמים בצירוף זה אינה מוסבת עוד על הרקיע, המשמש מקום שבתו של האל, ובדרך של מעתק מטונימי היא עברה לציין את האל עצמו.<sup>46</sup> בלשון חז"ל משמשים רק שני צירופים הטבועים כתבנית שמי א: הצירוף שמי שמים השאול מלשון המקרא, והצירוף שמי מרום (או שמי מרומים) העולה בעברית לראשונה בלשון חז"ל.

#### א. הצירוף שמי שמים

חז"ל פירשו את הביטוי המקראי "(ה)שמים ושמי השמים" לפי פשוטו כעדות לקיומם של שני רקיעים: השם שמים מכון לרקיע התחתון, והצירוף שמי שמים מכון לרקיע העליון אשר ממעל לו.<sup>47</sup> ניסוח מפורש של פירוש זה עולה כבר

44. הורביץ תשל"ב, עמ' 79-88.

45. יש לפחות עשרה צירופים כאלה בשירות עולת השבת (ארבעה מתועדים כבר במקרא), ושכיח למצוא שהם יצוקים כתבנית של סמיכות מורכבת. כך כבר בכתוב הנדון כאן: "שמי מלכות כבודו" (4Q401 14 i 6), ובכתובים הדומים לו מצד התחביר, כגון "כסאיה כבוד מלכותו" (4Q405 23 i 3), ואפילו "מרומי מקדשי מלכות כבודו" (4Q405 23 ii 11). מבנה מגובב זה טיפוסי ללשון הבית השני, וצירופים דומים לו מתועדים גם בעברית המקראית המאוחרת, כגון "עושר כבוד מלכותו" (אסתר א 4), "כבוד הדר מלכותו" (תהלים קמה 12). שאלת המשמעות הרעיונית המובעת בצירופים אלה ומקומה במערך האמונות והדעות של שירות עולת השבת בפרט ושל ספרות הבית השני בכלל היא עניין לדיון נפרד. ראה לעת עתה שולמך 1991.

46. הורביץ (תשל"ב, עמ' 84-85) ציין גם את השתקפותו של צירוף זה ביוונית של הברית החדשה. השווה אורכך תשל"א, עמ' 57-68.

47. בספרי דברים, פסקה שו (מהדורת הורוביץ ופינקלשטיין, עמ' 333) נתפרשה תיבת השמים על



בספרות התנאים, לדוגמה: "תלמוד" לומר "כי מן השמים" דברתי עמכם' [שמות כ 19] – מלמד שהרכין המקום שמים התחתונים ושמי שמים העליונים] על ראש ההר" (מכילתא בחדש, ד [מהדורת הורוביץ ורבין, עמ' 216]), והוא נמשך לספרות האמוראים: "בשעה שאמר הקב"ה 'יהי רקיע בתוך המים' גלדה טיפה האמצעית ונעשו שמים התחתונים ושמי שמים העליונים" (בראשית רבה ד, ב [מהדורת תיאודור ואלבק, א, עמ' 26]).<sup>48</sup> לפי תפיסה זו, האל עצמו שוכן כמובן ברקיע העליון, כלומר ב"שמי השמים". משם הוא יורד, כגון: "מגיד הכתוב" שהיה משה נכנס ועומד באהל וקול יורד משמי שמים לבין שני הכרובים והוא שומע את הקול מדבר אליו מבפנים" (ספרי במדבר, פסקה נח [מהדורת הורוביץ, עמ' 56]),<sup>49</sup> ולשם הוא מביא את מי שהוא חפץ לקרבו אליו, כגון: "מה עשה הקב"ה? הביא מיטתו שלאהרן ותלאה בשמי שמים, והיה הקב"ה עומד בהספד ומלאכי שרת היו עונין אחריו" (ספרי דברים, פסקה שה [מהדורת הורוביץ ופינקלשטיין, עמ' 326]). תיאור זה הולם גם את רוב הופעותיו של הצירוף שמי שמים בספרות ההיכלות. לא זו בלבד שצירוף זה מציין בספרות זו את מקום משכנו של האל, כגון: "אל בישמי שמים שממך אש אוכלה אש כסא כבודך אש גיבורי אש עומדים לפניך" (מעשה מרכבה, סי' 549 [כ"י מינכן 22]); "מי כאל חי וקיים שבחו בשמי השמים" (מעשה מרכבה, סי' 555 [כ"י ניר-יורק]), אלא שאנו מוצאים בה את עצם ההנחה שהביטוי המקראי מתייחס לרקיעים שונים, כגון: "שמים ושמי השמים וקדישי עליונים אמרו בפה אחד" (סי' 149 [כ"י ניר-יורק]), ואף את ניסוחה המובהק של הנחה זו בצורת הביטוי המורחב שמי שמים העליונים, כגון: "מפני מה הנחת את שמי שמים העליונים מלון כבוד שמך" (ספר היכלות, ה = סי' 8 [כ"י וטיקן]);<sup>50</sup> "מלמד שבשעה שהב"ה יורד משמי שמים העליונים מתתקנ"ה רקיעים ויושב

- שני הרקיעים ולא רק על הרקיע התחתון: "היה ר' יהודה בן חנניה אומר: בשעה שאמר משה 'האזינו השמים' ואדבר(ה)' [דברים לב 1] היו שמים ושמי שמים דוממין. 'ותשמע(ע) הארץ' אמר(י) פי' [שם] – היתה הארץ וכל אשר עליה דוממין". פירוש זה אולי מסתמך על סיומת הזוגי של שמים; השווה גינצבורג תשכ"ו, עמ' 134 הערה 20.
48. ד"ר מיכאל סיגל הסב את תשומת לבי לצירוף דומה ביובלים ב 2: "כי ביום הראשון ברא את השמים העליונים ואת הארץ ואת המים" (4Q216 [4QJub<sup>a</sup>] V 4–5; ההשלמות לפי נוסח הגעז). הן מצד הצורה הן מצד העניין אפשר לראות בצירוף השמים העליונים חוליית ביניים בין המינוח המקראי ובין הביטוי שמי שמים העליונים שבלשון חז"ל.
49. אמנם הביטוי שמי שמים אינו מתועד בחלק מן המקבילות, כגון: "ומה אני מקיים 'ובבא משה אל אהל מועד' אלא כמין סילון של אש היה יורד מן השמיים לבין שני הכרובים ומדבר עמו" (ספרי זוטא על במדבר ז 89 [מהדורת הורוביץ, עמ' 254]). אני חב הבחנה זו לחברי יונתן שגיב.
50. תמורת המילים "שמי שמים העליונים" בא בכ"י אוקספורד 2257 של ספר היכלות הנוסח "שמי שמים ערבות רקיע". ראה שפר והרמן 1995, עמ' 20 הערה 41.

בערבות על כסא כבודו" (מסכת היכלות, ז).<sup>51</sup> מתברר אפוא שספרות ההיכלות אינה שונה משאר ספרות חז"ל בכל הנוגע לשימוש בצירוף שמי שמים. בהקשר זה ראוי לעמוד על הבדל באופן השימוש בצירוף שמי (ה)שמים בין מקורות קדומים, לרבות ספרות התנאים, ובין מקורות מאוחרים, בעיקר בספרות התנחומא. במקורות שנמנו לעיל המונחים המקראיים משמשים בתור שמות עצם כלליים, ומשום כך מבחינים ביניהם בעזרת לוואי שם תואר – "שמים התחתונים" לעומת "שמי שמים העליונים". לעומת זאת, במקורות אחרים עולה שימוש מיוחד בצירוף שמי שמים כמנוח קוסמוגרפי טכני המציין את שמו הפרטי של אחד משבעת הרקיעים המרכיבים את השמים. כך למשל ויקרא רבה כט, יא: "כל השביעיים חביבים: מרקיעים השביעי חביב – שמים ושמי השמים ורקיע ושחקים וזבול ומעון וערבות",<sup>52</sup> וכן בפיוט הקדום ובעיקר בקדושתאות של ינאי, כגון: "משמים לשמי השמים / משמי שמים לערפל / מערפל לזבולה / מזבולה למעונה / ממעונה לשחקים / משחקים לערבות / מערבות לרום כסא / ומירום כסא למרכבה".<sup>53</sup> רשימה דומה מאוד מצויה בחיבור "ראיות יחזקאל", הקרוב לספרות ההיכלות: "מה הוא 'פעתחו השמים' [יחזקאל א 1]? מלמד שפתחו לו ליחזקאל שבעה רקיעים: שמים, ושמי שמים, זבול, וערפל, שחקים, וערבות, וכסא כבוד",<sup>54</sup> והיא מונחת ביסוד החיבור המאגני "ספר הרזים" (רקיע שני, שו' 1 ועוד).<sup>55</sup>

בדומה לשיטות קוסמולוגיות אחרות בספרות חז"ל, גם השיטה בת שבעה רקיעים היא מורשה ספרותית עתיקה יותר,<sup>56</sup> אבל את הניסוח של שמות הרקיעים חידשו חכמים, והשימוש הטכני בצירוף שמי שמים בתור שם פרטי של אחד הרקיעים עולה למעשה רק בספרות האמוראים. סוגיית הבבלי במסכת חגיגה יב ע"ב מצרפת שני מאמרים: (א) דעה בעניין מספר הרקיעים הנסמכת על כפל הלשון שבביטוי המקראי: "אמר רב יהודה: שני רקיעין הן, שנ(אמר) 'הן ליי אלהיך השמים ושמי השמים' [דברים י 14];"<sup>57</sup> (ב) רשימה של שבעה רקיעים הנמנים בשם: "ריש לקיש אמר: שבעה, ואלו הן: וילון ורקיע ושחקים וזבול ומעון ומכון וערבות", ובהמשך באים פסוקי ראיה למגוון השמות.

51. הרמן 1994, עמ' 72\*.
52. כנוסח כתבי היד, ולא כפי שנדפס בפנים של מהדורת מרגליות, ג, עמ' תרפ. השווה פסיקתא דרב כהנא, כג (מהדורת מנדלברג, ב, עמ' 343).
53. רבינוביץ תשמ"ה, א, עמ' 118–199.
54. גרינולד תשל"ב, עמ' קטו–קטז.
55. מרגליות תשכ"ז, עמ' 81.
56. כנגד גינצבורג (תשכ"ז, עמ' 135 הערה 22). ראה למשל קולינס (1995) ושפר (2004), עמ' 252–274, ובייחוד עמ' 259–261. לשורשים מסופוטמיים אפשריים ראה הורובין 1998, עמ' 208–220.
57. שים לב לחילופים בשמות החכמים שמציין אורבך תשל"א, עמ' 210–211.

אף על פי שסוגיית הבבלי מעמידה את שתי המסורות כשני צדדים בוויכוח על מספר הרקיעים, הרי מלכתחילה שני עניינים אלה אינם בהכרח קשורים זה בזה.<sup>58</sup> שני החלקים מנוסחים בצורות שונות לגמרי: ריש לקיש קורא בשמות הרקיעים, ובהמשך לדבריו מגייסים פסוקים שונים להצדקת השמות הללו, ואילו רב יהודה אינו נוקב במפורש בשמות הרקיעים אלא רק לומד את מספרם מכפילות הלשון שבפסוק מסוים.<sup>59</sup> ואכן כך התפרש מבנה הדרשה במקבילה מאוחרת המצויה במדרש תהלים על מזמור קיד 2 (מהדורת בובר, עמ' 471). מרכיבי הביטוי המקראי נתפסו כשמותיהם הפרטיים של רקיעים מסוימים רק בגלגול מאוחר יותר של דרשה זו בספרות התנחומא, המתבטא בשינוי המבנה המקורי של הדרשה ובהשוואת הניסוח של חלקה הראשון לחלקה האחרון: "[א] רב אמר: ב' רקיעים הן – שמים ושמי שמים. [ב] ר"א אמר: ז' רקיעים הן – שמים, ושמי שמים, רקיע, שחקים, מעון, זבול, ערפל" (דברים רבה ב, כג).<sup>60</sup>

פרטי הטקסטים טעונים ליבון יותר ממה שניתן להקצות להם במסגרת זו, ובכל זאת נראה לי כי מן הנתונים דלהלן יש להסיק כי רק מניסוח כזה מתחייבת התפיסה ששמים ושמי שמים (דווקא בצורה הבלתי מיודעת) אינם אלא שמותיהם של שני הרקיעים, ורק משלב זה ואילך הרקיע המכונה שמי שמים אכן מופיע ברשימת שבעת הרקיעים. בעניין זה נבדלים ראיות יחזקאל וספר הרוזים משאר החיבורים המשויכים לספרות ההיכלות.<sup>61</sup> אלה האחרונים משמרים שלב קדום יותר של המסורת, שכן כשאנו מוצאים בהם את רשימת רקיעים, היא מופיעה לפנינו בלא הרקיע שמי שמים.<sup>62</sup>

#### ב. הצירוף שמי מרום

הצירוף שמי מרום, העולה כאמור לראשונה בלשון חז"ל,<sup>63</sup> הוא לכאורה סינונים של שמי שמים, שהרי כבר בלשון המקרא משמשת המילה הפיוטית מרום הן ביחיד הן

58. מסורת ב אכן מובאת לעצמה באבות דרבי נתן נ"א, לו (מהדורת שכטר, עמ' 110), אבל מעמדה בתוך מקלעת המסורות שם טעון עיון לעצמו, ואינני בטוח שאפשר להביא משם ראיה לאמור בפנים.

59. לעניות דעתי, בפרט זה יש לדייק יותר ממה שעשה שפר 2005, עמ' 42–43.

60. ניסוח מרוחק עוד יותר מצוי בקטע תנחומא שפרסם אורבך תשכ"ו, עמ' 17.

61. השווה דן תשמ"ב, עמ' 689–690.

62. כגון: קטע הגניזה שסימנו G23 ע"א, שר' 1–2 (שפר 1984, עמ' 191); סי' 21 = ספר היכלות, יז (מהדורת אורבך, עמ' כג–כד); סי' 50 = ספר היכלות, לג (שם, עמ' מט). השווה שפר 2004, עמ' 261 והערה 83.

63. עד כמה שידעתי מגעת, יש רק עדות אחת, מפקפקת ביותר, להופעת הצירוף שמי מרום במקור חיזוני הקדום לספרות חז"ל, וזאת בחצותיק יוני משובש של מילים פניקיות. ראה קוטשר תשכ"ט, עמ' 102–103.

ברבים בהוראה "שמים", כגון ישעיהו כד 21.<sup>64</sup> אולם שני הצירופים כמעט אינם ממירים זה את זה בסכיבות פרזיאולוגיות זהות,<sup>65</sup> וכפי שנראה להלן לכל אחת מהן יש התניות קולוקציוניות נפרדות. יש לראות אפוא בצירוף שמי מרום פריט פרזיאולוגי נפרד ועצמאי.

הביטוי שמי מרום מופיע בספרות התנאים בהקשרים המדברים בהתגלות האל, בראש ובראשונה בהתגלותו למשה במעמד הסנה הבורע: "ומשה היה רעה את צאן יתרו' כול' יורא מלאך יהוה אליו בלכת אש מתוך הסנה' כו' – רבי שמעון בן יוחאי אומר: <ר>: מפני מה ניגלה הקדוש <ברוך הוא משמי מרום והיה מדבר עים משה מתוך הסנה [...] ר' אליעזר אומר <ר>: מפני מה נגלה הקב"ה משמי מרום והיה מדבר עמו מהסנה" (מכילתא דר' שמעון בר יוחאי ג, ב–ז [מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 1])<sup>66</sup>.

לפי התמונה המצטיירת מדברים אלה, האל נמצא במרומים, והתגלותו לאדם אינה אלא ירידה. על כן אין זה מפתיע למצוא את הפועל ירד (מן) בסמוך לצירוף שמי מרום. שימוש זה מצוי רובו ככולו בספרות האמוראים:<sup>67</sup> "כיון שמתעברות [=בנות

64. ראה למשל במילון BDB, עמ' 928–929, ערך "מרום", סעיף 2; מילון בן־יהודה, ז, עמ' 3318, ערך "מרום", סעיף ג.

65. על החרג היחיד מכלל זה ראה להלן הערה 67.

66. ניסוח זה חוזר בדברי ר' אליעזר, ר' יהושע, ר' יוסי הגלילי ור' אליעזר בן ערך (מכילתא דר' שמעון בר יוחאי, ג, ז–ח [מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 1–2]).

67. יש רק מקום אחד בספרות התנאים שאנו מוצאים בו את שמי מרום בתור משלים של ירד מן: "ותצא אש מלפני יי" [ויקרא ט 24] – כיון שראו אש חדשה שירדה משמי מרום ליחכה על המזבח את העולה ואת החלבים פתחו פיהם ואמרו שירה" (ספרא מילואים, א, ב [מהדורת וייס, מד ע"ד]), ורק בסביבה זו ניתן להמיר את שמי מרום בשמי שמים: "מגיד הכתוב <שהיה משה נכנס ועומד באהל וקול יורד משמי שמים" (ספרי במדבר, נח [מהדורת הורוביץ, עמ' 156]). האם ייחוד כפול זה בתפוצה ובהתנהגות הפרזיאולוגית מרמז כי למעשה הצירוף של ירד מן + שמי מרום אינו מושרש בספרות התנאים? עובדות נוספות אכן מרמזות לאיחור הצירוף: (א) המכילתא דמילואים אינה מגוף הספרא, ומסורתה הלשונית בכ"י וטיקן 66 ("אב הטקסט" של הספרא) שונה ממסורתה הלשונית של עיקר הספרא, כפי שהראה הנמן תשל"ד; (ב) מפי פרופ' שלמה נאה אני למד כי מסורת הנוסח של המכילתא דמילואים נחשבת למשובשת, והיא עשויה טלאים טלאים של מקורות בלתי אחידים; אף הקטע הנדון כאן חוזר פעמים אחדות במכילתא דמילואים: "ביום שירדה אש חדשה מן השמים" (מהדורת וייס, מד ע"ג), "כיון שראו (ישראל) אש חדשה שירדה מן המרום" (שם, מה ע"ג [פעמיים]). השווה לניסוח דומה בארמית ארץ ישראלית בירושלמי פאה א, א (טו ע"ד): "נחתת אישתא מן שמיא" (מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 81); ירושלמי דמאי א, ג (כב ע"א; שם, עמ' 118). בכל המקומות הללו נעדר הצירוף שמי מרום, ומסתבר שהופעתו במקום הנדון כאן אינה אלא כפל גרסה; (ג) כאמור להלן, הביטוי המשלים עלה ל- + שמי מרום מתועד אך ורק בלשון האמוראים. נראה לי אפוא כי הצירוף ירד מן + שמי מרום הוא פריט פרזיאולוגי מאוחר.

ישראל שהיו במצרים] באות לבתיהן וכשהגיע זמן לילד יוצאות ויולדות בשדה [...] והב"ה יורד משמי מרום ומשעשען ומנקר אותם ומשפר אותם כחיה שמשפרת את הולד" (בבלי סוטה יא, ע"ב);<sup>68</sup> "אמרה כנסת ישראל לפני הב"ה: [...] מי ישימני כשנים הראשונים שהיה מקדש בנוי בתוכם ואתה יורד משמי מרום ומשרה שכינתך עלי" (איכה רבה פתיחתא, כד [מהדורת בובר, עמ' 25]).<sup>69</sup> בספרות האמוראים אנו מוצאים גם את ההשלמה המתבקשת של התמונה, והביטוי שמי מרום מופיע לא רק בתיאור ירידת האל אלא גם בתיאור עליית משה השמימה. בהקשרים אלה אנו מוצאים את הפועל עלה (ל-) בסמוך לצירוף שמי מרום: "צא ולמד מן משה אבי החכמה אבי הנביאים שהוציא את ישראל ממצרים [...] ועלה לשמי מרום והוריד תורה מן השמים" (ויקרא רבה א, טו [מהדורת מרגליות, א, עמ' לב]);<sup>70</sup> "ר' אחא בשם בר' חנינה: בשעה שעלה [=משה] לשמי מרום שמע קולו של הקב"ה יושב ועוסק בפרשת פרה ואומר ה' הלכה משם" (פסיקתא דרב כהנא פרה, ז [מהדורת מנדלבוים, א, עמ' 73]).

אף בספרות ההיכלות הביטוי שמי מרום מופיע בעיקר בהקשר של עלייה. כמעט כל היקרויותיו מרוכזות בתיאורים שבספר היכלות בדבר עליית חנוך השמימה והפיכתו למטטרון. תיאורים אלה קובעים את הקשרו של הצירוף שמי מרום אף כשאנו בא להשלמה של עלה ל- (לאחר שחנוך-מטטרון כבר עלה למרומים, הציון של מקום פעילותו בא כמובן לאחר מילית היחס ב-). כך למשל בפתיחת הספר:

אמר ר' ישמעאל: אמרתי לו למטטרון: מפני מה אתה נקרא בשם קונך בשבעים שמו[ות] [...] ומפני מה קורין אותך בשמי מרומים "נער"? השיב ואמר לי: [...] נטלני הב"ה מביניהם להיות עד עליהם בשמי מרום [...] לפיכך העלני הב"ה בחייהם לעיניהם לשמי מרום להיות עד עליהם [...] אמר ר' ישמעאל: אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים: כשבקש הב"ה להעלות אותי למרום בתחלה שיגר לי ענפיאל יוי השר ונטלני מביניהם לעיניהם [...] והעלני עם השכינה לשמי מרום (ספר היכלות, ד-ו = סי' 5, 9 [כ"י וטיקן]).

לא כאן המקום לפסוק בשאלה הספרותית האם בעל ספר היכלות מצייר את דמותו של חנוך-מטטרון בקווים המשמשים בספרות המדרשית המאוחרת לציור דמותו של משה, ומה כיוון השאלה – האם צויר משה בקווים שנשאלו מתיאורי חנוך-מטטרון

68. בנוסח הדפוס רוככה תמונה נועזת זו, ובמקום "והב"ה יורד משמי מרום ומשעשען ומנקר אותם ומשפר אותם" אנו מוצאים "והקב"ה שולח משמי מרום מי שמנקר ומשפר אותן" וכר'. אגב כך טושטשה הדיקה להקשרו התאופני המקורי של הצירוף שמי מרום.

69. קטע זה אינו מעיקר איכה רבה (ראה הערת בובר במהדורתו, שם, סימן טו), ואולי בפרט זה ניכרת בו השפעה בבליית (הערת ד"ר פינחס מנדל).

70. לדברי המהדיר קטע זה אינו מעיקר ויקרא רבה, אלא תוספת שנלקחה מסדר אליהו רבה.

או שמא דווקא תיאורי חנוך-מטטרון מבוססים על מאפייניו של משה.<sup>71</sup> הפרט המכריע לענייננו הוא שהתיאור המנוסח בלשון עלה לשמי מרום אינו עולה בספרות העברית הקדומה אלא במדרשי האגדה האמוראיים, ולפי שעה לא נמצא לו זכר במקורות קדומים יותר.

### 3. סיכום

לפי הממצא שבידנו, הצירוף שמי מלכות הוא פריט המייחד את הפרזיאולוגיה של שירות עולת השבת. כפי שמעידה הצורה מלכות, צירוף זה בוודאי נטבע בתקופת הבית השני, ומאחר שצירופי סמיכות שהמילה מלכות משמשת בהם סומך מרובים מאוד בשירות עולת השבת, לא מן הנמנע שנטבע בקולמוסו של בעל החיבור. מכל מקום, בשימוש בו בעל שירות עולת השבת מגלה את דרכו המיוחדת, הנבדלת מן הנהוג בספרות המקראית והבחר מקראית שהוא העדפת הצירוף שמי שמים. ספרות ההיכלות, לעומת זאת, משתמשת בצורה הפרודה שמים, ממשיכה להשתמש בצירוף שמי שמים, ואף מוסיפה עליו את הצירוף שמי מרום – כל זאת בניגוד למצוי בשירות עולת השבת ובהתאמה גמורה למצוי בספרות חז"ל. זאת ועוד, הצירופים שמי שמים ושמי מרום משמשים בחלקים מסוימים של ספרות ההיכלות באופן המסגיר את זיקתם דווקא לשלבים מאוחרים של ספרות חז"ל ולשונה.

## פרוכת

### 1. הממצא

#### שירות עולת השבת

המילה פרוכת מופיעה פעמיים בשרידי שירות עולת השבת, בקטע השייך ככל הנראה לראשית השיר לשבת העשירית. בשני המקרים הללו היא מופיעה כחלק מן הסמיכות המורכבת פרוכת דביר ה־x: "מראי להבי אש [ ... ת]פארת בפרוכת דביר המלך" (4Q405 15 ii – 16 3),<sup>72</sup> "[פרוכת דבירי הפלא" (שם, שו' 5).<sup>73</sup>

71. לדין בעניין זה ראה הלפרין 1988, עמ' 420–426. ראוי לשים לב בהקשר זה לדברי ון דל הורסט 1983, עמ' 24–29.

72. הצירוף דביר מלך מופיע בשלושה מקומות נוספים בשירות עולת השבת: "בדביר מלך" (4Q402 2 4), "בדבירי מלך בדני א[ל]הים" (7 i 14–15 4Q405), "דביר מלך" (4Q405 19 3).

73. הצירוף דבירי פלא מופיע שוב בשירות עולת השבת: "מדרס דבירי פלא רוחי אלי עולמים" (4Q405 19 2–3), ומשוחזר במקום נוסף: "מתחת לד[בירי] הפלא קול דממת שקט" (שם, שו' 7).

### ספרות ההיכלות

המילה דביר אינה מתועדת כלל בספרות ההיכלות, ואילו המילה פרוכת מופיעה ארבע פעמים בשני נוסחים של תיאור אחד.<sup>74</sup> נוסח אחד מצוי במסכת היכלות, ז: "ופרכת פרושה לפניו, ושבעה מלאכים שנבראו תחלה משרתים לפניו לפניו מן הפרכת".<sup>75</sup> נוסח מורחב של תיאור זה מצוי בהקשר אחר בהיכלות זוטרת: "ולמעלה הכסא הוא האש הגדולה כי אין לדמות מן הפרוכת של אש פרוסה לפניו,<sup>76</sup> ושבעה ראשי שמי גבורי כח לפני ולפנים מן הפרוכת" (סי' 372 [כ"י ניר-יורק]). בכתובים אלה אנו מוצאים את המילה פרוכת מופיעה הן כשהיא לעצמה הן כחלק מן הצירוף היחידאי פרוכת של אש<sup>77</sup> הן כחלק מן הצירוף החוזר לפניו מן הפרוכת.<sup>78</sup>

### 2. פירוש הממצא על רקע שאר מקורות העברית

#### ספרות המקרא

כמעט כל ההיקריות של המילה פרוכת במקרא מרוכזות במקור הכוהני של התורה (=ס"כ): בפרקי המשכן שבספר שמות ובתורות שבספר ויקרא. מונח זה מציין בס"כ את מחיצת הבד המפרידה בין הקודש ובין קודש הקודשים (שמות כו 33),<sup>79</sup> ויש שהיא מכונה פרוכת המסך (שמות לה 12; לט 34; מ 21; במדבר

74. על נוסחים אלה ראה הלפרין 1988, עמ' 390–393, 511–517. הקביעה שהנוסח שבהיכלות זוטרת הוא המקור לכל המקבילות האחרות, לרבות הנוסח שבמסכת היכלות (אליאור תשמ"ב, עמ' 71), אינה נסמכת על דיון טקסטואלי כי אם על ההנחות, שאינן מוכחות בנקודה זו מן החומר גופו, שהיכלות זוטרת הוא חיבור מוגדר בתוכנו ובהיקפו וקודם בזמנו לכל שאר המקורות הנדונים שם.

75. מקבילה לקטע בנוסחו זה מצויה בפרקי דרבי אליעזר, ד (נוסח הדפוס): "ושבט של אש בידו בידו ופרוכת פרושה לפניו, ושבעה מלאכים שנבראו מתחלה משרתים לפניו לפניו מן הפרוכת והוא הנקרא פרגוד". לדעת הלפרין (1988, עמ' 512), נוסח זה משני – הוא תלוי בחומר של פרקי דרבי אליעזר ומעבד אותו. תמך לדעה זו יש אולי בעובדה שהקטע המובא לעיל ממסכת היכלות בא רק בכ"י פירנצה 41 ואינו מצוי בשאר כתבי היד. כך לפי רישומו של הרמן 1994, עמ' 59\*.

76. תחבירו של משפט זה קשה. ראה הצעת הפירוש של מוריי-ג'ונס 2002, עמ' 176 הערה 13, והספרות הנזכרת שם.

77. הנוסח שבמסכת היכלות ובפרקי דרבי אליעזר מקרים לעניין הפרוכת את שרביט האש שמחזיק כבוד ה' ("ושרביט שלאש בידו ופרוכת פרוסה לפניו"), ומוטיב האש משמש בהרחבה יתרה בחלקו הקודם של התיאור שבכ"י ניר-יורק (סי' 370–371). מן הנתונים האלה משתמע כי הצירוף פרוכת של אש בא מידי בעל הנוסח המורחב של התיאור בהיכלות זוטרת, ואין הוא שאוב ממסורות קודמות.

78. תחת הצירוף "לפני ולפנים מן הפרוכת" שבהיכלות זוטרת מצינו במסכת היכלות ובפרקי דרבי אליעזר שהיו"ו נדבקת אחורה למילה לפני: "לפניו [=לפני הקב"ה] לפניו מן הפרוכת".

79. משמעה הבסיסי של פרוכת הוא "מחיצה", והיא אחות לשם האכדי pariktu, "מחסום, חיצ" (ראה במילון CAD, האות P, עמ' 185), הגזור מן הפועל האכדי parāku, "לחסום, לחצוק"

ד 5).<sup>80</sup> לשיטת ס"כ יש לחלקי המשכן השונים מעמד נבדל מצד דרגת הקדושה,<sup>81</sup> ומשום כך הוא מגדיר את אותם חלקים שהפרכות חוצצת ביניהם בעזרת שני צירופי יחס המשלימים זה את זה מבחינה סמנטית:

א. מִבִּית לַפְּרֹכֶת,<sup>82</sup> כלומר חלקו הפנימי ביותר של המשכן, "קֹדֶשׁ הַקְּדָשִׁים" (שמות כו 33; ויקרא טז 2, 12, 15; במדבר יח 7), המקביל ל"דביר" במקדש שלמה (מלכים א ו 16; ח 6 [=דברי הימים ב ה 7]). ואכן במקביל לצירוף מִבִּית לַפְּרֹכֶת אנו מוצאים את הצירוף מִבִּית לְדָבִיר (מלכים א ו 16).

ב. מחוץ לַפְּרֹכֶת, כלומר חלקו הנותר של המשכן, שערוכים בו השולחן והמנורה (שמות כו 35; כז 21; מ 22; ויקרא כד 3), המקביל ל"היכל" במקדש שלמה.<sup>83</sup>

### ספרות הבית השני

הצירוף פְּרוּכַת דָּבִיר, המייחד את שירות עולת השבת, נטבע גם הוא בימי הבית השני, אלא שהפעם קביעה זו אינה נסמכת על נימוק לשוני כי אם על הרקע הספרותי או על הרקע ההיסטורי של ההנחה, המשתמעת מן הצירוף, שבפתח הדביר הייתה פְּרוּכַת.<sup>84</sup>

(שם, עמ' 153), כדעת טור-סיני במילון בן-יהודה, י, עמ' 5189, ערך "פרכת", הערה 1 (השווה למילון HALOT, עמ' 968–969). הצורה הטברנית פְּרֹכֶת נבדלת מן השם האכדי במשקלה, כנראה בהשפעת המילה הדומה לה פִּפְרֶת, כפי שטור-סיני מציין שם, אבל צורתה במסורת הקריאה השומרית קרובה יותר לצורה האכדית. ראה בן-חיים תשכ"א, עמ' 45, על שמות כו 31. לדעה אחרת בדבר הגזרון והמשמעות המקורית של פְּרוּכַת ראה הורוויץ 1995, עמ' 144–145.

80. קנוהל (תשנ"ג, עמ' 112 הערה 22, ועמ' 116) העמיד על ההבדל בין המונחים פְּרוּכַת מִכָּאן ומִסָּךְ מִכָּאן ברובד קדום של ס"כ (לשיטתו, רובד "תורת כהונה"), ולדעתו הצירופים פְּרוּכַת המִסָּךְ ופְּרוּכַת העדות משקפים רובד מאוחר יותר (רובד "אסכולת הקדושה"), שהבחנות הטרימינולוגיות הקדומות כבר ניטשטשו בו.

81. הרן תשכ"ה.

82. המרכיב השמני בצירוף (מ)בִּית לְ- עשוי לנהוג כצורת נסמך, שהרי מילות יחס רבות בעברית (ובעיקר מילות היחס המורכבות) אינן אלא שמות עצם שעברו תזוזה קטגוריאלית, ומבחינה פורמלית צירופי היחס שהן גרעינים הם כצירופי סמיכות. ראה גזניוס 1910, עמ' 297–298, סעיף 101.

83. על מזבח הקטורת נאמר שהוא עומד לפני הפרכות (שמות ל 6; מ 26), וכוונת הביטוי שהוא עומד מחוץ לפרכות, כלומר מולה. פירוש זה מתחייב מסדרי העבודה במשכן ובמקדש: ההקטרה על גבי מזבח הזהב הייתה מעשה פולחני סדיר, ואילו לקודש הקדשים היה הכוהן הגדול רשאי להיכנס רק פעם בשנה, ביום הכיפורים. משמע שמזבח הזהב עמד מחוץ לקודש הקדשים ולא בתוכו (וכן הביטוי "המזבח אשר לדביר" [מלכים א ו 22] מוסב לפי זה על המזבח שמול הדביר ומחוצה לו, כפי שמציין הרן תשכ"ג, טור 778). אף בתיאור הכוהן המזה את הדם על כליו הפנימיים של המשכן מציין הצירוף פני הפרכות את חלקה החיצוני של הפרכות, שהוא הנראה לעין מי שעומד מולה.

84. המקורות הנזכרים בשתי הפסקאות הבאות נזכרים ברובם גם אצל ניוסום (1985, עמ' 44, 54), אך אין היא דנה בכל הבעיות שהם מעוררים.



רקע ספרותי כיצד? ההנחה שהייתה פרוכת בפתח הדביר אינה עולה בקנה אחד עם תפיסת המקורות המקראיים הקדומים, אשר לפיהם הפרוכת שימשה רק במשכן, ואילו במקדש שלמה ניצבו במקומה דלתות (מלכים א' ו' 31–32), אשר שימשו בתפקיד שנועד לפרוכת – לחצוץ בין הדביר להיכל – ואף בצורתן החיצונית המעוטרת בכרובים היו דומות לפרוכת המשכן. מסתבר כי במקדש שלמה לא הייתה פרוכת, והפרוכת המתוארת בתורה אינה אלא התאמה וסיגול ספרותי של תמונת דלתות הדביר לדימוי המשכן המיטלטל של ס"כ.<sup>85</sup> אולם ההנחה שבדביר הייתה פרוכת הולמת את הכתוב היחיד במקרא שהפרוכת נזכרת בו מחוץ לס"כ, הלוא הוא התיאור של מקדש שלמה בספר דברי הימים. לכאורה אין לפסוק זה מקבילה בתיאור הקדום יותר של ספר מלכים, והוא מושגת רובו ככולו על תיאורי הפרוכת שבספר שמות:

דברי הימים ב ג 14	שמות כו 31	שמות לו 35
ויעש את הפרכת	ועשית פרכת	ויעש את הפרכת
תכלת וארגמן	תכלת וארגמן	תכלת וארגמן
וכרמיל ובורן, <sup>86</sup>	ותולעת שני ושש מְשֹׁזָר	ותולעת שני ושש מְשֹׁזָר
ויעל עליו כרובים	מעשה חשב יעשה אתה פְּרָכִים	מעשה חשב עשה אתה פְּרָכִים

למעשה, בהקשר של תיאור מקדש שלמה יש לדברי הימים ב ג 14 הקבלה פונקציונלית בפסוקים המדברים בדלתות הדביר במלכים א' ו' 31–32: "ואת פתח הדביר עשה דלתות עצי שמן, האיל מזוזות חמשית. ושתי דלתות עצי שמן וקלע עליהם מקלעות כרובים ותְּמָלֵת ופטורי צצים וצֶפֶה זהב, ויָרֵד על הכרובים ועל התמורות את הזהב". על רקע זה נראה תיאורו של בעל דברי הימים כפשרה הרמוניסטית בין תיאורי המשכן בתורה ובין תיאורי המקדש בספר מלכים.<sup>87</sup> ורקע היסטורי כיצד? ממקורות אחדים עולה כי בתקופה ההלניסטית לכל המאוחר כבר הייתה פרוכת בבית המקדש (בן סירא נ 5; מקבים א א 21). לפי עדותו של יוסף בן מתתיהו גם במקדש ההרודיאני הייתה פרוכת בפתח הדביר.<sup>88</sup> המשנה אף מתעדת

85. השווה הרן תשכ"א, עמ' לד.

86. המילים כרמיל ובורן ממירות בלשון הבית השני את תולעת שני ואת שש (בהתאמה) שבלשון הקלסית; ראה הורביץ 1967 (=תשס"ב, עמ' 26–29).

87. השווה למשל הורוויץ תש"ס, עמ' 139; ויליאמסון 2004, עמ' 158.

88. יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ה' 219. לעומת זאת, אין להסיע לעניין זה את מתי כז 51 (ומקבילותיו: מרקוס טו 38; לוקס כג 45) כפי שעשתה ניוסום 1985, עמ' 44. בפסוק זה מופיע הביטוי τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ, אך טעמים אחדים מלמדים כי ביטוי זה אינו מוסב על הפרוכת שהייתה בפתח הדביר: (א) ναός עומדת בתרגום השבעים למעלה מחמישים פעם מול המילה היכל, והיא עומדת כנגד דביר אך ורק בתהלים כח 2, כלומר בהקשר שאינו אדריכלי טכני כי אם הפלגה פיוטית. דליטש דייק אפוא בתרגמו את הביטוי במתי "פרוכת

מחלוקת בשאלה אם פרוכת אחת בלבד הייתה שם או שתיים: הכוהן הגדול היה "מהלך בהיכל עד שמגיע בין שתי הפרוכות המבדילות בין קודש בין קדש הקדשים"<sup>89</sup> וביניהם אמה. ר' יוסה אולמר: לא היה שם אלא פרוכת אחת בלבד. שניאמר: ובהבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קדש הקדשים [שמות כו 33] (משנה יומא ה, א).<sup>90</sup> תיאור זה אמנם מוסב על הבית הראשון, אבל ברור שהוא משקף לאמתו של דבר את סדרי המקדש ההרודיאני.<sup>91</sup>

קשה לדעת מה היחס המדויק בין המציאות ההיסטורית שנהגה במאות האחרונות לקיום הבית ובין התמונה הספרותית המצטיירת מתיאורו של בעל דברי הימים: האם סדרי המקדש במאה השנייה לפני הספירה ואילך זהים למה שנהג בבית השני מאז ראשיתו, ותיאורו של ספר דברי הימים אינו פתרון ספרותי לבעיה פרשנית כי אם השלכה אנכרוניסטית של המצב בימיו אל התקופה הקדומה יותר שהוא מתאר? או שמא הקביעה המעשית של סדרי המקדש השני נבדלה במורע מתיאורי המקדש שבספר מלכים והושפעה יותר מתיאורי המשכן ומתיאור המקדש בדברי הימים?<sup>92</sup> בין כך ובין כך, יש לקבוע כי המסורת שבפתח הדביר הייתה פרוכת משקפת את ימי

ההיכל"; (ב) מבחינה ספרותית, התיאור במתי אינו בא בהקשר ראיסטי אלא בתיאור התרחשות נסית בעלת גוון אפוקליפטי ברור, וקשה לראות בו אפוא עדות המשיחה לפי תומה על מציאות היסטורית כהווייתה; (ג) מבחינה רעיונית, התיאור במתי בא להדגיש כי הטלטלה הקוסמית שחוללה צליבת ישו הודיעה ברבים על טיבו האלוהי (פסוקים 53–54), ולפיכך קשה להניח שכוונתו לפרוכת הדביר הנסתרת מעיני הציבור (השווה האיגרת אל העברים ט 3), וסביר יותר שהכוונה לפרוכת ההיכל שנראתה לרבים. השווה יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ה' 212–214. אמנם שטרק וביילרבך (1922, עמ' 1044–1046) מעדיפים לזהות את הפרוכת הנזכרת במתי דווקא עם פרוכת הדביר, אולם מסורת חז"ל שצינו לה (ירושלמי, יומא ו, ב [מג ע"ג]; בבלי יומא לט ע"ב) סותרת כמדומה את שיטתם ומאשרת את הפירוש המוצע כאן, שהרי היא מספרת כי אחד הסימנים לחורבנו הממשמש ובא של המקדש היה ש"דלתות ההיכל" היו נפתחות מאליהן, ולפחות מבחינה פורמלית דלתות אלו מקבילות ל"פרוכת ההיכל" אשר במתי. עם זאת, אינני בטוח שמסורת זו היא אכן מקבילה הולמת לכתוב במתי. קיסטר (תשנ"ח, עמ' 510–517) דן במקבילה שבאבות דרבי נתן, נ"ב, ז (מהדורת שכטר, עמ' 21), והראה כי בנו"א, ד (שם, עמ' 24) מתגלה זיקתה המדרשית של צורתה הקדומה של מסורת זו לזכריה יא 2–1. ייתכן אפוא שהדמיון בינה לבין הכתובים מן האונגליונים הוא דמיון חיצוני בלבד.

89. כך כ"י קאופמן. נראה שהמחיקה היא שגגת הסופר בגלל המעבר משורה לשורה: לאחר שסיים שורה במילים "בין קודש", והחל את השורה הבאה במילים "בין קדש הקדשים", סבר הסופר שטעה ומחק את המילים הכופלות לכאורה "בין קדש". בכ"י פרמה ובמקבילה שבתוספתא כיפורים ב, יב מופיע הנוסח השלם: "בין הקודש ובין קדש הקדשים", והוא גם הולם את הפסוק המצוטט בהמשך הדברים.

90. ראה ליברמן תשנ"ג, עמ' 771.

91. אפשטיין תש"ס, א, עמ' 519.

92. מודעות מפורשת לקיום פרוכת(ות) במשכן ובמקדש השני אך לא במקדש הראשון עולה במקומות אחדים בספרות חז"ל (בבלי יומא נא ע"ב; נב ע"ב; נד ע"א).

הבית השני, ומסורת זו משתקפת בלשונן של שירות עולת השבת בביטוי פרוכת דביר.

בשאר מגילות מדבר יהודה מופיעה המילה פרוכת בעיקר בכתובים שאינם אלא עיבודים של פסוקי המקרא. כך שני מופעי המילה בקטע של החיבור המכונה "תורה משוכתבת", המעבד את שמות כו 33–35 (4Q364 [4QRP<sup>b</sup>] 17 2–4), וכן היקרותה היחידה בקטע מן האפוקריפון של משה, המעבד את ויקרא ד 6 (4Q375) 7 ii 1 [4QapocMoses<sup>a</sup>]. קטעים אלה אינם משימושי המילה פרוכת בהשוואה ללשון המקראות שביסודם, ועל כן אין הם תורמים לדיננו. לעומת זאת יש עניין בעובדה שספר ברית דמשק נוקט את הצירוף המקראי מבית לפרוכת בהקשר שאינו צמוד לכתוב מקראי מסוים (7 ii 5 [4QD<sup>a</sup>] 4Q266). קטע זה לקוח מסדרת הלכות (שנשתמרה בצורה מקוטעת מאוד) שעניינן כוהן, ואולי אף כוהן גדול, שנפל בשבי הגויים: "איש מבני אהרון אשר יִשָּׁבָה לגואים [...] ... אֶל יגש לעבודת [הקודש ...] מבית לפרוכת".<sup>93</sup>

הצירוף מִבֵּית לפרוכת אף מהדהד בלשוננו של בן סירא, בשבח של שמעון הכוהן: "מה נהדר בהשגיו ממהל ובצאתו מבית הפרכת" (נ 5 [כ"ב]).<sup>94</sup> לפי פשוטו אין בית הפרוכת אלא כינוי פיוטי למקדש על דרך המטונימיה, וכך גם עולה בבירור מן התרגום המילולי שבתרגום השבעים (οἴκου καταπετάσματος).<sup>95</sup> אולם לא מן הנמנע שבד בבד רומז בו בן סירא לצאת הכוהן הגדול מקודש הקודשים ("מבית לפרוכת") ביום הכיפורים, כהצעתו המהוססת של סגל.<sup>96</sup>

93. באומגרטרן 1992, עמ' 506–512.

94. ניוסום (1998, עמ' 336–337, בפירוש לשו' 6) העלתה בהיסוס את האפשרות שהביטוי בית הפרוכת מהדהד גם בשירות עולת השבת: "פרוכת דבירי הפלא וברכו ל[...] / עבריהם ישימיעו [...] פלא מביתה ליקרה הדביר" (6–15 ii 16–15 ii 4Q405), אולם לטעמי ההסתגלות שציינה שם גוברות על פירוש מסופק זה.

95. לעומת זאת, הצירוף מבית לפרוכת לא תורגם בתרגום השבעים לתורה בכל היקרויותיו באופן מילולי אלא לפי עניינו: ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, כלומר "מפנים לפרוכת". השווה לאיגרת אל העברים 19. הצירוף בית הפרוכת זהה בתבניתו לצירופים אחרים השייכים לטרמינולוגיה של המקדש ואגפיו שנטבעו בלשון הבית השני: בית המקדש, בית קודש הקודשים, בית הכפורת ועוד. ראה הורביץ 1995, עמ' 173.

96. סגל תשי"ט, עמ' שמד (לפי מספורו של סגל מדובר בפסוק ו). פירגהייל (1978) הביא ראיות משכנעות נגד הפירוש המקובל שכן סירא מתאר בפרק נ את עבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים (ומבחינה זו אין ממש בטענות הנגדיות שהביע לאחרונה גרטנר 2005), אבל הוא לא הביא בחשבון את האפשרות שהשימוש בביטוי זה צופן בחובו משנה הוראה כמתואר בפנים. מכל מקום, כך אכן נתפרשו המילים "מבית הפרכת" בפיט האנונימי "אמת מה נהדר" שבא לאחר המוסף ליום הכיפורים (סגל בפירושו מביאו בשם יוסי בן יוסי, אך ייחוס זה מוטעה), ואין הוא אלא פרפרזה המפיטת את שבח הכוהן הגדול שבפרק נ של ספר בן סירא: "אמת מה נהדר היה כהן גדול בצאתו מבית קדשי הקדשים [נ"א: מבית קדש הקדשים] בשלום בלי פגע" (גולדשמידט תש"ל, ב, עמ' 483).

במגילת המקדש נזכרת המילה פרוכת פעמיים בשרידיו המעטים והמקוטעים של דף ז. דף זה התמקד ככל הנראה בדביר, והוא עובר מתיאור הכפורת והכרובים (שו' 9-12) אל תיאור הפרוכת (שו' 13-14): "... ועש[ת]ה פרוכת זהב] /... /... [היה הפרוכת]...". למרות ההקשר המקוטע מותר להניח שהמילים פרוכת זהב אינן מנותקות מבחינה תחבירית (למשל: "ועשיתה פרוכת, זהב [תהיה]",) אלא קשורות בקשר של סמיכות. ידין דן בהרחבה בפירושו בחידוש הטמון בתיאור זה.<sup>97</sup> לדבריו, הרעיון שבמקדש הייתה פרוכת עשויה זהב אינו מתועד ברבדים הקדומים של ספרות חז"ל, אלא רק במדרש מאוחר המכונה מסכת כלים, ח: "פרוכת של זהב ז' שנכנס בהם י"ב אלפים ככרי זהב".<sup>98</sup> זאת ועוד, הוא מביא בשם ליכרמן דיון בנוסח המסורת המובאת בברייטא דמלאכת המשכן, ד: "וכשם שהיה אורג את הפרכת כך היה אורג את האפור ואת החשן, אל(א) שבאלו היה בהם חוט זהב יתר שנ(אמר): 'וירקעו את פחי הזהב וקצץ פתילים' [שמות לט 3]" (השווה מהדורת קירשנר, עמ' 166-167).<sup>99</sup> מדיון זה עולה כי לשיטת התנאים באריגת הפרוכת לא השתמשו בחוטי זהב.<sup>100</sup> ברם לפי מסורת אחרת, המובאת אף היא בברייטא דמלאכת המשכן, ז: "בית קדש הקדשים שעשה שלמה היה לו כותל פתח ודלתות שנ(אמר): 'ויעש דלתות להיכל ולקדש'. אבל בבנין האחרון לא היה שם כותל, אלא שני פסין היו שם, וארכו של כל אחד ואחד אמה ומחצה. ושתי פרוכות שלזהב היו פרוסות עליהן מלמעלה. והיה נקרא שמו מקום הטרקסין" (מהדורת קירשנר, עמ' 185). הצירוף פרוכת של זהב, וממילא גם הרעיון שאריג מסוג זה היה במקדש, מתועדים אפוא במקור תנאי זה.<sup>101</sup> אגב, דמיון זה בין המקורות מבליט ביתר שאת את הייחוד הפרזיאולוגי של שירות עולת השבת מצד הצירוף פרוכת דביר.

97. ידין תשל"ז, ב, עמ' 21.

98. מהדורת ילינק, בית המדרש, חדר ב, עמ' 89.

99. כהנא (תשס"ו) הראה כי במקרה של הברייטא דמלאכת המשכן אין להסתמך על הנוסח שהותקן במאגרי המילון ההיסטורי, ואף לא על נוסח הפנים של מהדורת קירשנר, אלא על נוסחו של כתב יד מן הגניזה (סימנו ג2 במהדורת קירשנר), שכן מסורתו נקייה כמעט לחלוטין משפע העיבודים המאוחרים המאפיינים את שאר עדי הנוסח. לפיכך ציטטתי בפנים לפי כ"י ג2, ורק השלמת המילים החסרות וההפניות נסמכות על מהדורת קירשנר. אני אסיר תודה לפרופ' מנחם כהנא על שהעמיד לרשותי עותק מהרצאתו.

100. ההשוואה בין הפרוכת ובין האפור והחושן, שעל כולם נאמר "מעשה חשב", מבחירה לפי דרכה את ההיגיון המונח ביסוד המסורת שאף הפרוכת הייתה טויה מחוטי זהב. ככל שקדושתו של חפץ או מתחם במשכן הייתה גדולה יותר, כן יקר יותר החומר אשר שימש לעשייתו, ובפנים המשכן כל חלקיו וכליו נעשו מזהב או לפחות צופו בזהב. ראה הרן תש"ך, בייחוד עמ' 34-36. לפי עיקרון זה מובנת התמיהה על העובדה שלא נאמר על הפרוכת שנארגה מחוטי זהב, אף שעובדה זו נאמרה באריגים אחרים שדרגת קדושתם מופלגת כמות.

101. אפשר שיש לקשור לעניין זה גם ממצא איקונוגרפי מפסיפסים שנתגלו בבתי כנסת עתיקים, ואכמ"ל.

למעשה, תיאורה של מגילת המקדש מביא לידי מיצוי את המגמה הפרשנית שפעלה כבר בספר דברי הימים. כפי שראינו, בעל דברי הימים השליך מן הפרוכת שהייתה במשכן לפי ס"כ אל דלתות הדביר שהיו במקדש שלמה לפי ספר מלכים, ולפי תיאורו ההרמוניסטי אף במקדש שלמה הייתה פרוכת. אבל תיאור זה של הפרוכת עדיין נשען בעיקרו על תיאוריו של ס"כ ועולה ממנו כי הדמיון החיצוני בינה לבין דלתות הדביר התמקד בעיטורי הכרובים שעליהם. ואילו בעל מגילת המקדש השלים תיאור זה בפרט נוסף הלקוח דווקא מספר מלכים, הלוא הוא ציפוי הזהב של דלתות הדביר.

### ספרות חז"ל

המונח פרוכת מציין במשנה מחיצות בד שונות, ובעיקר את זו שהייתה בפתחו של קודש הקודשים ואת זו שנתלתה בפתח ההיכל המכונה "קודש".<sup>102</sup> משום כך אפשר למצוא בספרות חז"ל לשון ריבוי בדומה לשירות עולת השבת. אף יש להעיר כי הכתיב פרוכות שבשירות עולה בקנה אחד עם צורת הריבוי של מילה זו בכתבי היד הטובים של לשון התנאים: פְּרוּכוֹת.<sup>103</sup>

הצירוף לפנים מן הפרוכת, הנקרה בספרות ההיכלות, טעון בירור לעצמו. הסינטגמה לפנים מן x שגורה בלשון חז"ל,<sup>104</sup> אבל כדי להביע מיקום בתוך החלל שתוחמת הפרוכת הולכת לשון חז"ל בעקבות לשון המקרא בנקטה את הצירוף מבית לפרוכת, כגון בברייתא שבבבלי מנחות כז ע"ב: "מחוסרי כפרה שנכנסו לעזרה [...] וטהורים שנכנסו <לפנים ממחיצתן, להיכל כולו בארבעים>, מבית לפרכת אל פני הכפורת במיתה. ר' יהודה <אומר>: <להיכל כולו ומבית לפרכת בארבעים, ואל פני הכפורת בארבע> במיתה". מסתבר כי לפנינו דוגמה לתופעה של שאילה מקראית בלשון חכמים, דהיינו השפעת לשון המקרא על לשון חז"ל שאין לזקוף אותה לחובת מעתיקים מאוחרים, אלא לראות בה חלק אימננטי מלשון החיבור המקורי,

102. ראה למשל מסכת תמיד ז, א. לדיון מפורט ראה אנציקלופדיה תלמודית, ב, עמ' לג–לה, ערך "אמה טרקסין". השווה האיגרת אל העברים ט 3: פרוכת הדביר מכונה שם "הפרוכת השנייה", ומכאן שבעל הכתוב יודע לפחות על שתי פרוכות, שלא כדברי גיין ומילגרומ (2003, עמ' 97), הטוענים כי בניגוד למשנה, הברית החדשה מכירה פרוכת אחת ויחידה.

103. ראה למשל משנה שקלים ה, ב; יומא ה, א (בכ"י קאופמן).

104. החל בלשון התנאים, כגון: "אין בין שילה לירושלם" אלא שבשילה אוכלין קדשים קלים ומעשר שיני בכל הראה ובירושלם לפנים מן החומה. וכאן וכאן קדשי קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים" (משנה מגילה א, יא), וכן בלשון האמוראים, כגון: "עשרת השבטים גלו לפנים מן נהר סמבטיון" (בראשית רבה עג, ו [מהדורת תאודור ואלבק, ב, עמ' 850]). המבנה ל + פנים + מן הוא אולי בבואה של סינטגמה ארמית מקבילה. ראה למשל מלכים ב יא 8: "והבא אל השדרות", בתרגום יונתן: "ודייעול לגיו מן סדריא"; שם, פסוק 15: "אל מבית לשדרות", בתרגום יונתן: "לגיו מן סדרא". לזיקת המבנה ל + תואר הפועל + מן ללשון המאוחרת ראה קימרן תש"ם, עמ' 246, מס' 17; הנ"ל תשס"ד, עמ' 81 הערה 4.

במיוחד בהקשרים הנוגעים למקדש ולעבודתו.<sup>105</sup> שלושה נתונים נוספים מחזקים מסקנה זו: (א) אפילו בכתבי היד הטובים של ספרות חז"ל מופיעה המילה בכתב חסר ככתיבה במקרא ובניגוד לשיטתם לסמן תנועת [o] בוי"ו; (ב) כפי שראינו, השימוש בצירוף המקראי מבית לפרוכת מצוי גם בספרות הבית השני בהקשרים שאינם צמודים לפסוקי מקרא; (ג) בספרות חז"ל הקלסית אין שום התלכדות של צירוף היחס לפנים מן x ושל השם פרוכת, ושני פריטים אלה מופיעים בה בכפיפה אחת רק בהקשרים שבהם  $x = \text{המזבח}$ .<sup>106</sup>

דרכה זו של לשון חז"ל משתקפת גם במקומות שאין בהם הצירוף המלא לפנים מן המזבח. כך בברייתא דמלאכת המשכן, ד: "וי[קני] מנרה היו מכוונין מונחין כנגד רחבו של שלחן. מזבח הזהב היה נתון באמצע הבית, וחילק את הבית, ומחציו ולפנים מכוון כנגד הפרכת. שנאמר: 'ונתת אתו לפני הפרכת אשר על ארון העדות' [שמות 6]" (מהדורת קירשנר, עמ' 167–168). המילים "ומחציו ולפנים" חוזרות אל "מזבח הזהב", ונראה שיש כאן פירוק של הביטוי השלם לפנים מן המזבח. עניינו של מקור אחרון זה קשור במיקומה של המנורה מחוץ לחלל שתוחמת הפרוכת, ומאלף לבדוק את ניסוחם של שאר המקומות בספרות חז"ל המעבדים עניין זה:

א. כאשר העניין נדון שוב בברייתא דמלאכת המשכן אנו מוצאים את הביטוי המקראי מחוץ לפרוכת: "מחוץ לפרכת הי[ו] שלחן ומנורה מונחין, אלא שהשלחן בצפון [ומנורה כנגדו בדרום, שנאמר] 'ושמת את השלחן מחוץ לפרכת ואת המנורה נכח השלחן' (שמות 40)" (מהדורת קירשנר, עמ' 165–166).  
 ב. הניסוח בספרא עוקף את הבעיה כליל: "'מחוץ לפרכת העדות' [ויקרא 3] – מה תלמוד, לפי שנאמר:] 'וישם את המנורה באהל מועד נכח השלחן', ואיני יודע אם סמוכה לפרכת אם סמוכה לפתח. כשהוא אומר:] 'מחוץ לפרכת העדות באהל מועד', מלמד שהיא סמוכה לפרכת יתיר מן הפתח" (ספרא אמור, יב, א [יג, ח במהדורת וייס, קג ע"ד]).

ג. עיבוד נוסף של עניין מקומה של המנורה מצוי בתנחומא, ורק בעיבוד זה עולה בספרות חז"ל הצירוף לפנים מן הפרוכת בתמורה לצירוף המקראי מבית לפרוכת המשמש בשאר מקורות חז"ל: "'באהל מועד מחוץ לפרכת' – שלא יטעה אותך

105. ראה בראש תשס"ה, והספרות הנזכרת שם.

106. כך בדברי ר' נחמיה האמורים בספרא וחוזרים בתלמודים: "אמר רבי נחמיה: לפי שמצינו בפרו הבא ביום הכיפורין שהוא עומד לפנים מן המזבח ומוזה על הפרוכת בשעה שהוא מזה" (ספרא ויקרא נפש [דיבורא דחובה] ג, א [מהדורת וייס, יח ע"א–ע"ב]; השווה בבלי יומא נח ע"ב); "אמר ר' נחמיה: לפי שמצינו בפרו הבא על כל המצוות, שהוא עומד חוץ למזבח ומוזה על הפרוכת. בשעה שהוא מזה, יכול אף זה כן. תלמוד לו:] 'אשר לפני יי' – איכן היה? לפנים מן המזבח" (ספרא אחרי מות ג, ב [מהדורת וייס, פא ע"ד]; השווה ירושלמי יומא ה, ג [מב ע"ג; מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 585]).

יצרך לומר שהוא צריך לאורה. לא היתה המנורה צריכה אלא להנתן לפנים מן הפרכת אצל הארון. והיא נתונה מבחוץ מן הפרכת, להודיעך שאינו צריך לאורה של בשר ודם" (תנחומא הנדפס תצוה, ז [=תנחומא-בבובר תצוה, ה]).<sup>107</sup>

אמנם קשה להסביר את מקורו של הצירוף החדש לפנים מן הפרכת בהקשרה המידי של הדרשה בתנחומא, אך יש לשים לב שאין זה הפרט היחיד שנוסח התנחומא סוטה בו מן המצוי בלשון חז"ל: אף הצירוף המקראי מחוץ לפרכת מומר בצירוף המסורבל מבחוץ מן הפרכת.<sup>108</sup> ביאורה של המרה תחבירית זו מתבקש מן ההקשר, והוא השפעתה (על דרך הגרירה) של תבנית הצירוף הקודם לפנים מן הפרכת. ואולי מותר לשער כי גם הצירוף לפנים מן הפרכת הוא פרי גרירה מן הצירוף לפנים מן המזבח. מכל מקום, גם במקרה זה אנו עדים לתופעה ששימושי הלשון של ספרות ההיכלות מתועדים מחוצה לה אך ורק במקורות השייכים לשכבות המאוחרות של ספרות חז"ל.

### 3. סיכום

הצירוף פרוכת דביר, המופיע פעמיים בשירות עולת השבת, מיוסד על ההנחה שבמקדש (שבבואתו משתקפת בהיכל השמימי) הייתה מצויה פרוכת בפתח הדביר. כפי שראינו, הנחה זו קשורה בפרשנות הרמוניסטית למקרא העולה בחיבורים נוספים מימי הבית השני: ספר דברי הימים ומגילת המקדש. ברי כי בימי הבית השני נוצרה מסורת שיש פרוכת בהיכל השמימי, וממילא גם במקדש הארצי.

מסורת זו בדבר הפרוכת בהיכל של מעלה מצויה גם בספרות ההיכלות, אולם נראה ברורות שאף אחד מן החיבורים שנתגלו במגילות מדבר יהודה לא שימש מקור ישיר לספרות ההיכלות. בדומה למגילת המקדש, ספרות ההיכלות מתעניינת בפרוכת מצד טיבה, אך היא מתארת אותה כפרוכת של אש, ואילו מגילת המקדש מתארת אותה כפרוכת זהב. שירות עולת השבת מתעניינת בפרוכת מצד מקומה, כמחיצה המפרידה את המרחב הפנימי המקודש ביותר שהאלוהות מצויה בו משאר העולם, אך התעניינות זו באה לידי ביטוי לשוני בצירוף פרוכת דביר(י) ה- $x$ , ואילו בספרות ההיכלות המילה דביר אינה מצויה כלל, והתעניינות דומה מובעת בה בעזרת הצירוף לפנים מן הפרכת. התבנית שצירוף אחרון זה יצוק בה ("לפנים מן  $x$ ") מתועדת לראשונה בלשון התנאים, והוא עצמו מתועד רק בספרות התנחומא. המסורת על הפרוכת במקדש השמימי אמנם מושרשת בספרות הבית השני, אך לספרות ההיכלות היא הגיעה בתיווכה של ספרות חז"ל, והלשוניות שמסורת זו מובעת בהם מעידים בבירור על תיווך זה.

107. ניסוח זה מצוי בשינויים קלים בספר והזהיר שמות, תצוה (מהדורת פריימאן, א, עמ' 198).

108. ואילו בביריית דמלאכת המשכן, ד: "מחוץ לפרכת הינן" [שלחן ומנורה מונחין], בעקבות לשון המקרא. השווה שמות כו 35.

## מסקנות

נקודת המוצא של מחקר זה הייתה ההנחה שהשפעה ספרותית ישירה של מקור קדום על מקור מאוחר ניתנת להוכחה באמצעות זיהוי של מינוח משותף, המייחד את המקורות הנבדקים. לצורך זה נבדקו כל הפריטים הפרזיאולוגיים הקשורים בשתי לקסמות, שמים ופרוכת, הן במקור הקדום (שירות עולת השבת) הן בקבוצת המקורות המאוחרת (ספרות ההיכלות). פריטים אלה אינם מילים שנלקטו באקראי אלא מונחים הקשורים בטבורם לשני תחומי עניין מרכזיים בשני הקורפוסים: הקוסמוגרפיה השמימית ותכנית המקדש. כדי למקם את הפריטים הנבדקים בהקשרם הדיאכרוני נבדקו גם כל המקורות העבריים מאז המקרא ועד לרבדיה המאוחרים של ספרות חז"ל. מן הבדיקה עולות מסקנות אלו:

א. בפריטים שנבדקו בולט הייחוד הפרזיאולוגי של שירות עולת השבת. אף על פי שחיבור זה נטוע היטב בתקופתו הן מבחינה לשונית (כמודגם בצירוף שמי מלכות) הן מבחינה רעיונית וספרותית (כמודגם בצירוף פרוכת דביר), הלקסמות הללו באות בצירופים שאין להם אח ורע בספרות המקראית שקדמה לו וגם לא בספרות היהודית בת זמנו (ככל שנשתמרה בלשונות המקור).

ב. לא נמצא שיתוף בין הצירופים הייחודיים שנמצאו בשירות עולת השבת ובין הצירופים האפייניים לספרות ההיכלות. לפיכך, ככל שהדבר נוגע לפריטים שנבדקו, אין שום הוכחה לתלות ספרותית של ספרות ההיכלות בשירות עולת השבת.

ג. נמצא שיתוף מלא בין ספרות ההיכלות ובין ספרות חז"ל. עניין מיוחד יש בעובדה שפריטים פרזיאולוגיים אחדים המצויים בספרות ההיכלות (עלה ל + שמי מרום, לפנים מן הפרוכת, וכן שמי שמים בתור שם פרטי של אחד משבעת הרקיעים) נמצאו מתועדים ברבדים המאוחרים של לשון חז"ל.<sup>109</sup> עובדה זו מאשרת את ההנחה הנושנה שנוסח ספרי ההיכלות שהגיעו לידנו לא קיבל את צורתו הסופית לפני תקופת האמוראים ואולי אף מאוחר יותר.<sup>110</sup> ספרות ההיכלות אמנם כוללת חומר

109. פרופ' רחל אליאור הדגישה באוזניי (בשיחה פרטית) את אופייה המיוחד, הפיוטי והיצירתי של העברית המשמשת בספרות ההיכלות. לדעתי, ראוי לשים לב כי מגעיה של ספרות ההיכלות עם הרבדים המאוחרים של ספרות חז"ל מקרבים אותה למקורות מאוחרים המתאפיינים בשיבה לשימוש נרחב – ולעתים אף נועז ומפתיע – בעברית בתור שפת ספרות ויצירה, כגון הפיוט הקדום וספרות התנחומא (ודווקא ברבדיה המאוחרים יחסית! ראה ברגמן תשנ"א, עמ' 177–181, 183).

110. בוסתן (2007) הראה שאופן השימוש ב"יחוסים פסודונימיים" לחכמים ידועים האופייני לספרות ההיכלות אינו מתועד אלא בטקסטים מאגיים המאוחרים לתקופת הגאונים. לאמתו של דבר, אף שלום הניח במפורש שמסורות אלה לא נערכו לפני תקופת האמוראים, ועל גבי המסורות הקדומות ביותר נערכו שכבות מאוחרות. אבל את עיקר מאמציו כיוון לחישוב הגרעין הקדום של המסורות (שלעתים הוא מוטיב ספרותי ולא דווקא מקור כתוב), ומשום כך התקבל לעתים רושם בלתי מדויק של עמדתו. השווה למשל לדבריו המפורשים אגב דיון



קדום יותר (ראה הופעת הצירוף שמי שמים שלא בתור שם פרטי), אבל גם חומר זה – לפחות בנוסח הטקסטים שבידנו – אינו משקף שכבת לשון הקודמת ללשון חכמים.

בחינה השוואתית נרחבת יותר של הלקסיקון והפרזיאולוגיה של שני הקורפוסים, ובייחוד של המינוח הקשור במקדש ובפולחן, מאשרת את המסקנות שהוסקו על יסוד הבדיקה המדגמית דלעיל.<sup>111</sup>

יש לזכור כי מחקר לשוני מן הסוג המודגם לעיל חל בסופו של דבר רק על היבט מסוים ומוגדר של הקורפוסים הנבדקים, והוא תלוי בנוסח הטקסטים שהגיע לידנו. מצד אחד, תגליות חדשות עשויות לשנות את פני הדברים, ולו מן הטעם שהן מגדילות את המדגם הטקסטואלי. מצד אחר, ממצא שלילי אינו יכול לבטל את קיומה של זיקה עקיפה, כגון מסורות רעיוניות כלליות שלא התגבשו בטקסטים כתובים בעלי מינוח שיטתי, אלא צפות ועולות בטקסטים שונים,<sup>112</sup> או מסורות פרשניות המושרשות במקרא ובאות לידי ביטוי במגוון רחב של טקסטים (כגון מה שראינו במקרה של פרוכת). אבל מניתוח הפריטים המובאים כאן (ואחרים זולתם) עולה שלפחות לגביהם אין בסיס פילולוגי להניח את קיומה של זיקה ישירה בין שירות עולת השבת ובין ספרות ההיכלות.

### קיצורים ביבליוגרפיים

אבוש (בוסתן) 2003 = R. Abusch, "Sevenfold Hymns in the Songs of the Sabbath Sacrifice and the Hekhalot Literature: Formalism, Hierarchy and the Limits of Human Participation", in J. R. Davila (ed.), *The*

בקישור המשתקף בקטע מתוך סדר אליהו רבה בין תורת הסוד של יורדי המרכבה ובין ידע כירומנטי ופיוגנומי: "הלשון הארמית ב'שנו חכמים' הנזכר באה לסייע לדעה שאין לפנינו כאן ברייתא אמיתית, מתקופת התנאים, אלא מקור מאוחר יותר שנערך בתקופה התלמודית, כאשר נערכו גם שארי 'בריות' פסידאופיגרפיות כמו 'היכלות רבתי' (בעברית) ו'היכלות זוטרת' (רובו ארמית). אין בידינו להכריע על זמנה של 'בריתא' זו, ואין לשכוח שגם ב'היכלות' נשתמרו בלי ספק גם מקצת מסורות השייכות באמת לענייני המרכבה של התנאים" (שלום תשי"ג, עמ' 463).

111. ראה לעיל הערה 21.

112. לפי עניות דעתי כך למשל יש לשפוט את השימוש הנרחב במספר שבע (ובתבניות ספרותיות בנות שבעה איברים) במגוון גדול של טקסטים למן העת העתיקה ועד ימינו. תפיסת המספר שבע כמספר טיפולוגי כבר בספרות המזרח הקדום הניחה את היסוד לשימוש זה בספרות העברית למן ימי הבית הראשון ואילך, ולפיכך אין כל ייחוד בשימוש זה כשהוא לעצמו. השווה בראילן תשס"ד, עמ' 121–125. אני מודה לד"ר משה מורגנשטרן שהסב את תשומת לבי למאמר זה.

- Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity* (STDJ 46), Leiden 2003, pp. 220–247
- H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, = 1928 אורברג Cambridge 1928 (reprinted with prolegomenon by J. C. Greenfield, New York 1973)
- אורברג תשכ"ו = א"א אורברג, "שרידי תנחומא-יילמדנו", קובץ על יד ו, א [טז] (תשכ"ו), עמ' 1–54
- אורברג תשל"א = א"א אורברג, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א<sup>2</sup>
- אליאור תשמ"ב = ר' אליאור, היכלות זוטרת, ירושלים תשמ"ב
- אליאור תשס"ג = ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות: המיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג
- P. S. Alexander, "Comparing Merkavah Mysticism = 1984 אלכסנדר and Gnosticism: An Essay in Method", *JJS* 35 (1984), pp. 1–18
- P. S. Alexander, *The Mystical Texts* (LST [JSPSup] 61), = 2006 אלכסנדר London 2006
- אפשטיין תש"ס = י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, א-ב, ירושלים תש"ס (תשס"ח)
- אשל תשס"ו = ח' אשל, "מתי נהגו לומר את 'שירות עולת השבת'?", מגילות ד (תשס"ו), עמ' 3–12
- J. M. Baumgarten, "The Qumran Sabbath Shirot and = 1988 באומגרטן Rabbinic Merkabah Traditions", *RQ* 13 (1988), pp. 199–213
- J. M. Baumgarten, "The Disqualification of Priests in = 1992 באומגרטן 4Q Fragments of the Damascus Document: A Specimen in the Recovery of Pre-Rabbinic Halakha", in J. Treballe Barrera and L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress* (STDJ 11), 2, Leiden 1992, pp. 502–513
- R. S. Boustán, "The Emergence of Pseudonymous = 2007 בוסטן Attribution in Heikhalot Literature: Empirical Evidence from the Jewish 'Magical' Corpora", *JSQ* 14 (2007), pp. 18–38
- בן-חיים תשכ"א = ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, ג, א: הקריאה בתורה, ירושלים תשכ"א
- בר-אילן תשס"ד = מ' בר-אילן, [ביקורת על] "רחל אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה", מועד יד (תשס"ד), עמ' 114–131
- בר-אשר תשס"ה = מ' בר-אשר, "רושמי לשון המקרא במשנה", בתוך מ' בר-אשר,

- י' לוינסון וב' ליפשיץ (עורכים), מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 59–70
- ברגמן תשנ"א = מ' ברגמן, "ספרות תנחומא-ילמדנו: תיאור נוסחיה ועיונים בדרכי התהוותם", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א
- גולדשמידט תש"ל = ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים, א-ב, ירושלים תש"ל
- גזניס E. Kautzsch (ed.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, trans. A. E. = 1910  
Cowley, Oxford 1910<sup>2</sup>
- גיין ומילגרם R. Gane and J. Milgrom, "*pārōket*", *TDOT* 12 (2003), = 2003  
pp. 95–97
- גינצבורג תשכ"ו = ל' גינצבורג, אגדות היהודים, א, רמת גן תשכ"ו
- גרטר D. M. Gurtner, "The 'House of the Veil' in Sirach 50", *JSP* = 2005  
14 (2005), pp. 187–200
- גרינולד תשל"א = א' גרינולד, "קטעים חדשים מספרות הכרת פנים וסדרי שרטוטין", תרביץ מ (תשל"א), עמ' 301–319
- גרינולד תשל"ב = א' גרינולד, "ראויות יחזקאל: מהדורה ביקורתית ופירוש", י' וינשטוק (עורך), טמירין: מקורות ומחקרים בקבלה וחסידות, א, ירושלים תשל"ב, עמ' קא-קלט
- גרינולד I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* = 1980  
(*AGAJU* 14), Leiden 1980
- דאווילה J. R. Davila, "The Dead Sea Scrolls and Merkavah = 2000  
Mysticism", in T. H. Lim et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, London 2000, pp. 249–264
- דאווילה J. R. Davila, "The Macrocosmic Temple, Scriptural = 2002  
Exegesis, and the Songs of the Sabbath Sacrifice", *DSD* 9 (2002), pp. 1–19
- דימנט D. Dimant, "The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel at = 1992  
Qumran", in I. Gruenwald, S. Shaked and G. G. Stroumsa (eds.), *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser (TSAJ 32)*, Tübingen 1992, pp. 31–51
- דימנט תשס"ט = ד' דימנט, "בין כתבים כיתתיים לכתבים לא כיתתיים במגילות קומראן", בתוך מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, ירושלים תשס"ט, עמ' 49–86
- דן תשמ"ב = י' דן, "חקר ספרות ההיכלות והמרכבה", תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 685–691
- דן תשנ"ב = י' דן, "גילוי סודו של עולם: ראשיתה של המיסטיקה העברית הקדומה", דעת 29 (תשנ"ב), עמ' 5–25

- הורביץ תשל"ב = א' הורביץ, בין לשון ללשון: לתולדות לשון המקרא בימי בית שני, ירושלים תשל"ב
- A. Hurvitz, "The Usage of its ש and בוך in the Bible and = 1967 Implications for the Date of P", *HTR* 60 (1967), pp. 117–121
- A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship Between = 1982 the Priestly Source and the Book of Ezekiel (CahRB 20)*, Paris 1982
- A. Hurvitz, "Terms and Epithets Relating to the Jerusalem = 1995 Temple Compound in the Book of Chronicles: The Linguistic Aspect", in D. P. Wright, D. N. Freedman and A. Hurvitz (eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake 1995, pp. 165–183
- הורביץ תשס"ב = א' הורביץ, "חקר העברית המקראית המאוחרת לאור משנתו של פרופ' יחזקאל קוטשר", לשוננו לעם נג (תשס"ב), עמ' 22–29
- W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake 1998
- V. A. Hurowitz, "The Form and Fate of the Tabernacle: = 1995 Reflections on a Recent Proposal", *JQR* 86 (1995), pp. 127–151
- הורוויץ תש"ס = א"ו הורוויץ, "מקדש שלמה", בתוך ש' אחיטוב וע' מזר (עורכים), ספר ירושלים: תקופת המקרא, ירושלים תש"ס, עמ' 131–154
- M. Himmelfarb, "Heavenly Ascent and the Relationship = 1988 of the Apocalypses and the Hekhalot Literature", *HUCA* 59 (1988), pp. 73–100
- D. J. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish = 1988 Responses to Ezekiel's Vision (TSAJ 16)*, Tübingen 1988
- E. Hamacher, "Die Sabbatopferlieder im Streit um = 1996 Ursprung und Anfänge der jüdischen Mystik", *JSJ* 27 (1996), pp. 119–154
- הנמן תשל"ד = ג' הנמן, "למסורת הכתיב של כ"י הספרא המנוקד (כ"י רומי 66)", בתוך י' קוטשר, ש' ליברמן ומ"צ קדרי (עורכים), ספר זיכרון לחנוך ילון, רמת גן תשל"ד, עמ' 84–98
- K. Herrmann, *Massekhet Hekhalot: Traktat von den = 1994 himmlischen Palästen (TSAJ 39)*, Tübingen 1994
- הרן תש"ך = מ' הרן, "המשכן: הדירוג הטכני-החמרי", בתוך מ' הרן וב"צ לוריא (עורכים), ספר טור-סיני: מוגש לכבוד נ"ה טור-סיני למלאת לו שבעים שנה, ירושלים תש"ך, עמ' 27–42

הרן תשכ"א = מ' הרן, "המערך הפולחני הפנימי ומשמעותו הסמלית", בתוך הנ"ל (עורך), ספר היובל ליחזקאל קויפמן: מחקרים במקרא ובתולדות האמונה הישראלית מוגשים לו בהגיעו לשיבה, ירושלים תשכ"א, עמ' כ-מב  
הרן תשכ"ג = מ' הרן, "מזבח", אנציקלופדיה מקראית, ד, ירושלים תשכ"ג, טורים 780-763

הרן תשכ"ה = מ' הרן, "המשכן: טאבו מודרג של קדושה", בתוך י"מ גרינץ וי' ליוור (עורכים), ספר סגל: מוגש לכבוד משה צבי סגל על-ידי חבריו ותלמידיו, ירושלים תשכ"ה, עמ' 33-41

הרן תשנ"ו = מ' הרן, האסופה המקראית: תהליכי הגיבוש עד סוף ימי בית שני ושינויי הצורה עד מוצאי ימי הביניים, א, ירושלים תשנ"ו

H. G. M. Williamson, "The Temple in the Books of = 2004  
Chronicles", *Studies in Persian Period History and Historiography*  
(FAT 38), Tübingen 2004, pp. 150-161

P. W. van der Horst, "Moses' Throne Vision in = 1983  
Ezekiel the Dramatist", *JJS* 34 (1983), pp. 21-29

זליקוביץ-נדב תשי"ג = י' זליקוביץ-נדב, "שימושי לשון בס' היכלות רבתי", עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשי"ג

ידין תשל"ז = י' ידן, מגילת המקדש, א-ג, ירושלים תשל"ז  
יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים = יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלוויוס), תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים, תרגם י"נ שמחוני, גבעתיים 1968 [ורשה תרפ"ג]  
כהנא תשס"ו = מ' כהנא, "עיונים בברייתא דמלאכת המשכן: נוסח, עריכה וההדרה", הרצאה באוניברסיטת בר-אילן, כ"ה באייר תשס"ו (23.5.2006)

ליברמן תשנ"ג = ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד: סדר מועד, ירושלים תשנ"ג<sup>2</sup>  
J. Maier, "Shîrê 'Ôlat hash-Shabbat: Some Observations on = 1992  
Their Calendric Implications and on Their Style", in J. Treballe  
Barrera and L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress*  
(STDJ 11), 2, Leiden 1992, pp. 543-560

C. R. A. Morray-Jones, *A Transparent Illusion: The = 2002  
Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism: A Source-Critical  
and Tradition-Historical Inquiry* (JSJSup 59), Leiden 2002

מישור תשס"ח = מ' מישור, "העברית שבקערות ההשבעה מבבל", בתוך א' ממן, ש' פסברג וי' ברויאר (עורכים), שערי לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בר-אשר, ב: לשון חז"ל וארמית, ירושלים תשס"ח, עמ' 204-227

מרגליות תשכ"ז = מ' מרגליות, ספר הרזים: הוא ספר כשפים מתקופת התלמוד, תל אביב תשכ"ז

- נאה תש"ס = ש' נאה, "מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כוהנים (ב): פרשות, פרקים, הלכות", תרביץ סט (תש"ס), עמ' 59–104
- C. A. Newsom, "4Q Serek Širôt 'Ôlat HaŠšabbāt = 1982 ניוסום (The Qumran Angelic Liturgy): Edition, Translation, and Commentary", Ph.D. Dissertation, Harvard University, Cambridge, Mass. 1982
- C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS 27), Atlanta 1985
- C. Newsom, "Shirot 'Olat HaShabbat", in E. Eshel et al., = 1998 ניוסום *Qumran Cave 4, VI: Poetical and Liturgical Texts*, Part 1 (DJD 11), Oxford 1998, pp. 173–401
- J. H. Charlesworth and C. A. Newsom, *Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translation*, 4B: *Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice*, Tübingen and Louisville 1999
- B. Nitzan, "Harmonic and Mystical Characteristics in Poetic and Liturgical Writings from Qumran", *JQR* 85 (1994), pp. 163–183
- סגל תשי"ט = מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשי"ט<sup>2</sup>
- J. Strugnell, "The Angelic Liturgy at Qumran: 4Q Serek Širôt 'Ôlat Haššabbāt", *Congress Volume: Oxford 1959 (VTSup 7)*, Leiden 1960, pp. 318–345
- סיגל תשס"ח = מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשס"ח
- פאול תשס"ח = ש' פאול, "שני מונחים קוסמוגרפיים בעמוס ט, ו", בתוך מ' בר-אשר, נ' ואזנה, ע' טוב וד' רום-שילוני (עורכים), ש"י לשרה יפת: מחקרים במקרא בפרשנותו ובלשונו, ירושלים תשס"ח, עמ' 389–394
- F. O. Fearghail, "Sir 50,5–21: Yom Kippur or the Daily Whole-Offering?", *Biblica* 59 (1978), pp. 301–316
- M. Franzmann, "The Use of the Terms 'King' and 'Kingdom' in a Selection of Gnostic Writings in Comparison with the Songs of the Sabbath Sacrifice", *Le Muséon* 106 (1993), pp. 5–20
- A. Kuyt, "Once Again: *yarad* in Hekhalot Literature", *FJB* = קאוט 18 (1990), pp. 45–69
- A. Kuyt, *The "Descent" to the Chariot: Towards a* = קאוט 1995

*Description of the Terminology, Place, Function and Nature of the Yeridah in Hekhalot Literature (TSAJ 45)*, Tübingen 1995

קוטשר תשכ"ט = י' קוטשר, "כנענית – עברית – פניקית – ארמית – לשון חז"ל – פונית", לשוננו לג (תשכ"ט), עמ' 83–110, 240

A. Y. Collins, "The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses", in J. J. Collins and M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, New York 1995, pp. 59–93

קימרון תש"ם = א' קימרון, "ללשונה של מגילת המקדש", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ד (תש"ם), עמ' 239–262

E. Qimron, "A Review Article of *Songs of the Sabbath Sacrifices: A Critical Edition* by Carol Newsom", *HTR* 79 (1986), pp. 349–371

קימרון תשס"ד = א' קימרון, "לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה (ב)", מגילות ב (תשס"ד), עמ' 79–89

קיסטר תשנ"ח = מ' קיסטר, "ביאורים באגדות החורבן באבות דרבי נתן", תרכ"ץ סז (תשנ"ח), עמ' 483–529

M. Kister, "Physical and Metaphysical Measurements = 2005 Ordained by God in the Literature of the Second Temple Period", in E. G. Chazon, D. Dimant and R. A. Clements (eds.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran (STDJ 58)*, Leiden 2005, pp. 153–176

קנוהל תשנ"ג = י' קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג

רבינוביץ תשמ"ה = צ"מ רבינוביץ, מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, א–ב, ירושלים תשמ"ה

J. C. Reeves, "Exploring the Afterlife of Jewish Pseudepigrapha in Medieval Near Eastern Religious Traditions: Some Initial Soundings", *JSJ* 30 (1999), pp. 148–177

A. M. Schwemer, "Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran", in M. Hengel and eadem (eds.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult: Im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55)*, Tübingen 1991, pp. 45–118

M. D. Swartz, "The Dead Sea Scrolls and Later Jewish Magic and Mysticism", *DSD* 8 (2001), pp. 182–193

- L. I. J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World: =* 1970 שטדלמן  
*A Philological and Literary Study (AnBib 39)*, Rome 1970
- H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum =* 1922 שטרק ובילרבק  
*neuen Testamet aus Talmud und Midrasch, I: Das Evangelium nach*  
*Matthäus*, München 1922
- L. H. Schiffman, "Merkavah Speculation at Qumran: The = 1982 שיפמן  
 4QSekeh Shirot 'Olat ha-Shabbat", in J. Reinharz, D. Swetschinski  
 and K. P. Bland (eds.), *Mystics, Philosophers, and Politicians: Essays*  
*in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*,  
 Durham, NC 1982, pp. 15–47
- שיפמן תשמ"ז = י' שיפמן, "ספרות ההיכלות וכתבי קומראן", בתוך י' דן (עורך),  
 המיסטיקה היהודית הקדומה (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו/א-ב),  
 ירושלים תשמ"ז, עמ' 138–121
- שלום תשי"ג = ג' שלום, "הכרת פנים וסדרי שרטוטין", בתוך מ"ד קאסוטו, י'  
 קלוזנר וי' גוטמן (עורכים), ספר אסף: קובץ מאמרי מחקר מוגש לכבוד הרב  
 פרוף' שמחה אסף על ידי ידידיו, חבריו ותלמידיו למלאת לו ששים שנה,  
 ירושלים תשי"ג, עמ' 495–459
- G. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New = 1954 שלום  
 York 1954<sup>3</sup> [1941]
- G. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, =* 1965 שלום  
*and Talmudic Tradition*, New York 1965 [1960]
- שלום תש"ן = ג' שלום, "יהדות וגנוסטיות", עוד דבר, בעריכת א' שפירא, תל אביב  
 תש"ן
- שלום תשס"ד = ג' שלום, שדים רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה, בעריכת א'  
 ליבס, ירושלים תשס"ד
- P. Schäfer (ed.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur (TSAJ 2)*, = 1981 שפר  
 Tübingen 1981
- P. Schäfer (ed.), *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur =* 1984 שפר  
*(TSAJ 6)*, Tübingen 1984
- שפר תשמ"ו = פ' שפר, "תיחומה של ספרות ההיכלות", דברי הקונגרס העולמי  
 התשיעי למדעי היהדות ג (תשמ"ו), עמ' 92–87
- שפר תשמ"ז = פ' שפר, "בעיית הזהות העריכתית של ספר היכלות רבתי", בתוך  
 י' דן (עורך), המיסטיקה היהודית הקדומה (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל  
 ו/א-ב), ירושלים תשמ"ז, עמ' 12–1
- P. Schäfer (ed.), *Konkordanz zur Hekhalot-Literatur, =* 1988–1986 שפר  
 1–2 (TSAJ 12–13), Tübingen 1986–1988



P. Schäfer, "In Heaven as It Is in Hell: The Cosmology of = שפר 2004  
*Seder Rabbah di-Bereshit*", in R. S. Boustán and A. Y. Reed (eds.),  
*Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*,  
 Cambridge 2004, pp. 233–274

P. Schäfer, "From Cosmology to Theology: The Rabbinic = שפר 2005  
 Appropriation of Apocalyptic Cosmology", in R. Elior and P. Schäfer  
 (eds.), *Creation and Re-Creation in Jewish Thought: Festschrift in  
 Honor of Joseph Dan*, Tübingen 2005, pp. 39–58

P. Schäfer and K. Herrmann (eds.), *Übersetzung der = שפר והרמן 1995  
 Hekhalot-Literatur*, I: §§1–80 (*TSAJ* 46), Tübingen 1995

S. Shaked, "'Peace Be upon You, Exalted Angels': On = שקד 1995  
 Hekhalot, Liturgy and Incantation Bowls", *JSQ* 2 (1995), pp. 197–219

*BDB* = F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *A Hebrew and English  
 Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907

*CAD* = *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University  
 of Chicago*, Chicago 1956–

*HALOT* = L. Koehler, W. Baumgartner et al., *The Hebrew and Aramaic  
 Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1994–2000

# על הקטע 4Q464<sup>a</sup>

## אריאל פלדמן

קטע המגילה שסימנו 4Q464<sup>a</sup> הוהדר בידי אסתר אשל ומיכאל סטון בכרך 19 בסדרה *DJD*.<sup>1</sup> קטע זה, העוסק בפרשת המיילדות העבריות הנזכרות בשמות א 21–15, נמנה עם חמישה עשר קטעים אשר ג'ון סטרגל ייחס למגילה 4Q464, כעדות הצילום PAM 43.357.<sup>2</sup> ואכן, מבחינת צבע הקלף, צורת הכתב והכתיב קרוב הקטע למגילה זו.<sup>3</sup> עם זאת, במיון הסופי של הקטעים הופרד הקטע ממגילה 4Q464 ופורסם כשריד של מגילה אחרת, 4QNarrative E.<sup>4</sup> אשל וסטון נימקו את מיונם בשיקולים תוכניים. לדעתם, אופיו של החיבור הניבט מקטע המגילה 4Q464<sup>a</sup> שונה מזה של מגילה 4Q464.<sup>5</sup> בדיקה חדשה של הקטע 4Q464<sup>a</sup> העלתה כמה קריאה חדשות, הזורות אור חדש על תוכנו ועל זיקתו למגילה 4Q464.<sup>6</sup>

### 4Q464<sup>a</sup>

1	חָן יְהוֹנָתָן
2	שנים מאתיים ועשר יושב
3	למי ללדות ברז להמיתם

- \* מחקר זה (מס' 190/05) נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע.
1. אשל וסטון 1995. הקטע פורסם תחילה בתוך סטון ואשל 1992, עמ' 261–262.
  2. הקטע 4Q464<sup>a</sup> מופיע בויקה לקטעי המגילה 4Q464 גם בצילומים PAM 41.894 ו-PAM 42.819.
  3. הן הקטע 4Q464<sup>a</sup> הן המגילה 4Q464 נוהגים כתיב מלא. השווה "למי ללדות", "[מילדות" ו"לפרעוה" (4Q464<sup>a</sup> 3–4) עם "יעקוב" ו"צואן" (8 1; 4Q464 7 5–7).
  4. מיון זה אומץ גם במהדורת צ'ארלסוורת' ואלידג' 2002. נוסח הקטע במהדורה זו זהה לנוסח שפרסמו אשל וסטון.
  5. בשיחה בעל פה (ב־6 במאי 2006) ציינה באוזני ד"ר אסתר אשל שהמהדירים הבחינו גם בהבדלים פלאוגרפיים בין קטעי המגילה 4Q464 ובין הקטעים הכלולים ב-4Q464<sup>a</sup> ו-4Q464<sup>b</sup>. אף צ'ארלסוורת' ואלידג' (2002) מעירים שכתבו של הקטע 4Q464<sup>a</sup> נבדל מזה של המגילה 4Q464. לעומת זאת, לדעת עדה ירדני אפשר שהקטעים המזוהים עם המגילה 4Q464 והקטע 4Q464<sup>a</sup> נכתבו בידי סופר אחד (התכתבות אישית). אני מודה לד"ר ירדני על עצתה בסוגיה זו.
  6. בדקתי את הקטע במעבדת המגילות שברשות העתיקות באביב 2007.

מגילות ז (תשס"ט), עמ' 299–304

4	[מילדות לפרעה]
5	[עד קץ]
6	[ל]

### הערות לקריאה

- 2 ועשר – אשל וסטון קראו כאן "ועמד". בצילום PAM 41.894, אחרי האות עי"ן נראות שלוש זרועותיה של האות שי"ן. האות הרביעית יכולה להיקרא הן כדל"ת הן כרי"ש (השווה את דל"ת בתיבה "למי"לדות" [שורה 3] עם רי"ש במילה "ברז" [שורה 3]). לאור ההקשר מוצע לקרוא כאן רי"ש.
- ישב"ו – מהדורת DJD גורסת "ושפ"ט". משיכת האורך הקצרה של האות הראשונה מורה שזוהי יו"ד ולא וי"ו (השווה וי"ו בתיבה "ועשר"). אשר לאות האחרונה, בצילום PAM 42.819 נראית משיכת גג עם תג קטן העולה כלפי מעלה, כרגיל באות בי"ת (השווה בי"ת בתיבה "ברז" [שורה 3]).
- 3 למי"לדות – המהדירים קראו "ל"ד"ת". בצילומים PAM 42.819 ו-PAM 43.357 מימין לאות דל"ת מעל לשורה נראים שרידי התורן של הלמ"ד. לפי צילומים אלה, בין הדל"ת לתי"ו בא קו אורך שלראשו צורת קרס האופיינית לוי"ו או יו"ד. על פי ההקשר מוצע לקרוא כאן וי"ו.
- להמיתם – אשל וסטון גורסים כאן "להמה"ן". מיקומה הגבוה של משיכת אורך הקצרה ששרדה בסוף השורה מכוון לכך שזוהי יו"ד ולא ה"א (השווה ה"א באותה התיבה עם יו"ד במילה "ישב"ו" [שורה 1]).

### פירוש

- 2 שנים מאתיים ועשר ישב"ו – הכתוב בשורות 3–4 מורה שהקטע עוסק בפרשת המילדות בשמות א 15–21. לכן ניתן להניח שהמספר, אשר רק מרכיבו האחרון, "ועשר", נשתייר כאן, מתייחס לימי השעבוד במצרים. את הפועל "ישב"ו ניתן לקרוא כצורת קטל, "ישב"ו, או כצורת יקטל, "ישב"ו, של יש"ב בבניין קל. מוצע כאן לקרוא ולהשלים "ישב"ו", רמז לכתוב בשמות יב 40: "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה". עם זאת, ברור שאין זה התאריך הנזכר בקטע. במקרא מצויים נתונים כרונולוגיים נוספים על אורכה של גלות מצרים. לאברהם נאמר בברית בין הבתרים שצאצאיו יהיו לעבדים "בארץ לא להם" במשך ארבע מאות שנה (בראשית טו 13). בה בשעה מן הכתוב בשמות ו 16–20, ז 7 עולה שסכום שנות חייהם של קהת, שנמנה עם יורדי מצרים (בראשית מו 11), עמרם ומשה (עד צאתו ממצרים) עומד על שלוש מאות וחמישים שנה. קשיים כרונולוגיים אלה זכו לפתרונות שונים בספרות

הבתר-מקראית.<sup>7</sup> אחת השיטות, הנזכרת בספר קדמוניות המקרא ח 14, ט 3 ובספרות חז"ל, גורסת שגלות מצרים ארכה מאתיים ועשר שנים.<sup>8</sup> תאריך זה מתקבל אם מונים את ארבע מאות השנים האמורות בבראשית טו 13 משנת לידתו של יצחק:

60 שנים גילו של יצחק בלידת יעקב (בראשית כה 26)  
130 שנים גילו של יעקב בהגיעו למצרים (בראשית מז 9)  
סה"כ 190 שנים  
400 שנים - 190 שנים = 210 שנים

הלשון "ועשר", המזדמנת כאן בסמיכות לפרשת המיילדות, מקרבת את האפשרות שהשורה הראשונה של הקטע גרסה "שנים מאתיים ועשר" (לנוסחה "שנים x" לעומת "x שנים" ראה נחמיה ה 14; ברית דמשק א 5, 6, 10; כ 15).<sup>9</sup> אם כן, מסתבר שבעל המגילה הקדים לעיסוק בסיפור המיילדות ציון כרונולוגי התוחם את התקופה שבמהלכה אירעה פרשה זו.

3 למי[לדות] ברו להמי[נתם] - ההשלמה "למי[לדות]" נסמכת על הכתוב בשמות א 16-15: "ויאמר מלך מצרים למילדת העברית... וראיתן על האבנים אם בן הוא וְהַמֶּתֶן אֹתוֹ". על פי מקרא זה ניתן להשלים את התיבה "להמי[נ]" כצורת מקור של מו"ת בבניין הפעיל, "להמי[נתם]", מילה המכוונת לבני העברים. לשון "ברז", שמשמעה לפי ההקשר "בסתר", רומזת שפרעה ביקש לשמור את מזימתו בסוד. שימוש דומה בביטוי "ברז", אם כי בארמית, נמצא במגילה החיצונית לבראשית ה 25: "ועם למך ברה ברז מלל" ("ועם למך בנו בסוד דיבר").<sup>10</sup>

7. לדיון וביבליוגרפיה בסוגיה זו ראה היינמן תשל"ד, עמ' 65-74; אנדריי 1996.
8. ראה למשל סדר עולם רבה ג (מהדורת מיליקובסקי, עמ' 225); מכילתא דרשב"י בא לשמות יב 40 (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 34); תנחומא שמות ו. לקישורה של מסורת זו ללשון "ךדו" (=210) מבראשית מב 2 עיין בראשית רבה צא, ב (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1109); תנחומא מקץ ח; תנחומא (בוכר) מקץ י (עמ' 195). לדיון ראה היינמן, תשל"ד, עמ' 65-68.
9. המגילה 4Q252 ii 8 גורסת שאברהם ישב חמש שנים בחרן. כפי שהעיר ברנשטיין (1994, עמ' 14), אפשר שקביעה זו רומזת לכך שמחברה מנה את ארבע מאות ושלושים השנים הנזכרות בשמות יב 40 משנת צאתו של אברהם מאור כשדים:  
5 שנים שנות ישיבתו של אברהם בחרן  
25 שנים מצאת אברהם מחרן עד לידת יצחק (בראשית יב 4; כא 5)  
60 שנים חיי יצחק עד לידת יעקב (בראשית כה 26)  
130 שנים חיי יעקב עד ירידתו למצרים (בראשית מז 9)  
סה"כ 220 שנים
- אם כן, נראה שגם בעל המגילה 4Q252 הכיר את השיטה הגורסת שגלות מצרים ארכה 210 שנים: 430 שנים - 220 שנים = 210 שנים.
10. מצוטט לפי מורגנשטרן, קימרן וסיון 1996, עמ' 40.

4 [מילדות לפרעוה] – כפי שצינו המהדירים, נראה שלשון המגילה נשענת כאן על הכתוב בשמות א 19: "ותאמרן המילדת אל פרעה כי לא כנשים המצרית העברית כי חיות הנה בטרם תבוא אלהן המילדת וילדו". השימוש באות היחס "ל-" במקום "אל" עשוי לשקף נוסח שונה של הפסוק משמות. החילוף "אל" < "ל-" מזדמן למשל במגילת ישעיהו השלמה יד 25, ל 12 (לישעיה יח 2, לז 7).<sup>11</sup> לחלופין, אפשר ששינוי זה הוכנס על ידי מחבר המגילה עצמו. לסוגיית הזיקה שבין הקטע 4Q464<sup>a</sup> ובין המגילה 4Q464 מעניינת העובדה שחילוף זה מתועד גם ב-4Q464 6 3: "ידכה לנער", המעבדת את הכתוב בבראשית כב 12: "אל תשלח ידך אל הנער". האות וי' נוספה בתיבה "לפרעוה" (= "פרעה" בנוסח המסורה) לציון התנועה <sup>12</sup>.o

5 [עד קץ] – בלשון המגילות משמש שם העצם "קץ" בהוראה "סוף" (למשל, הודיות יג[ה] 11) ו"תקופה" (השווה סרך היחד ד 16–17). המהדירים בחרו בפירושו השני ותרגמו כאן "to the period". אך לאור הקיטוע קשה לעמוד על הוראתו המדויקת של "קץ" במקרה זה, ואין לפסול את האפשרות שכוונתו ל"סוף" של פרק זמן מסוים, דוגמת זה הנזכר בשורה 2.

### דיון

עתה נבחן את יחסו של הקטע 4Q464<sup>a</sup>, כקריאתו המתוקנת, למגילה 4Q464. החלטת אשל וסטון להפריד את הקטע ממגילה 4Q464 נסמכת על שני נימוקים. ראשית, המהדירים תרגמו את הביטוי "ברז" (שורה 3) כ-"in a mystery" והעירו שלשון זו רומזת שהקטע אינו רק פרפרזה של שמות א. לפי הקריאה שהוצעה לעיל, "למי" לדות ברז להמ[יתם], הביטוי "ברז" מתפרש על רצונו של פרעה לשמור את תוכניתו בסוד. אמנם עניין זה אינו נזכר במפורש בשמות א, אך הוא משתמע מפרטי הפרשה. שנית, אשל וסטון פירשו את הלשון "קץ" (שורה 4) כ"תקופה" והציעו שהקטע עוסק בעניינים אסכולוגיים. אך כאמור בפירושו, הוראתה של המילה "קץ" כאן אינה ברורה ואין לפסול את האפשרות שמשמעה הוא "סוף". בעוד ששני השיקולים האלה הביאו את המהדירים למסקנה שאופיו של החיבור ששרד ב-4Q464<sup>a</sup> שונה מזה של המגילה 4Q464, נראה שנוסחו המתוקן של הקטע מעיד דווקא על קרבה למגילה 4Q464. מגילה זו נדרשת לפרשיות מספר בראשית, אשר שיטות עיבודן קרובות לעתים לאלה הנקוטות בחיבורים המשכתבים מקרא, כגון שכתוב באמצעות לשונה של הפרשה או ביטויים נרדפים (ראה עיבודה של פרשת העקדה בקטע 4Q464 6). במקרים אחדים מביאה המגילה את פרטי הסיפור

11. עיין קוטשר תשי"ט, עמ' 310. לדוגמאות נוספות ודיון ראה פסברג 2000, עמ' 100, 104.

12. ראה קימרן 1986, עמ' 21.

המעובד בקיצור נמרץ (ראה קטע 7 4Q464). כמו כן, בעל 4Q464 נהג לתארך את האירועים שהוא עסק בהם (2 8; 1 7; 3 4; 4 3; 4Q464). אף הקטע 4Q464<sup>a</sup> משתמש בשיטות אלו. הוא מתאר את סיפור המיילדות באמצעות לשונות שנשאלו משמות א 15–16, 19 (ראה פירוש). אם נניח שרק שורות 3 ו-4 עסקו בפרשה זו, אזי עיבודה הקצר הולם את שיטתו של בעל 4Q464. הציון הכרונולוגי המזדמן בשורתו השנייה של הקטע מעיד שגם מחבר קטע זה התעניין בכרונולוגיה מקראית (השווה 4Q464 3 ii 3–4).<sup>13</sup>

אמנם כל קטעי המגילה 4Q464 שהגיעו לידנו עוסקים בספר בראשית, אך היות שאחד מהם רומז לפרשת מכירת יוסף (קטע 10),<sup>14</sup> אין זה קשה להניח שבעל המגילה נדרש גם לאירועים שבאו בעקבותיה, לרבות אלה המתוארים בשמות א. על כן, לאור הדמיון הפיזי והתוכני שבין הקטע 4Q464<sup>a</sup> למגילה 4Q464 מוצע כאן לקיים את מיונו הראשוני למגילה זו, כפי שהציע ג'ון סטרגל ולשייך את שניהם למגילה אחת.

### קיצורים ביבליוגרפיים

O. Andrei, "The 430 Years of Ex. 12:40, From Demetrius = 1996 to Julius Africanus: A Study in Jewish and Christian Chronography",

*Henoch* 18 (1996), pp. 9–67

E. Eshel and M. E. Stone, "4Q464<sup>a</sup>. 4QNarrative E", in = 1995 אשל וסטון  
M. Broshi et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XIV. Parabiblical Texts*, Part 2  
(*DJD* 19), Oxford 1995, pp. 231–232

M. J. Bernstein, "4Q252: From the Re-Written Bible to = 1994 ברנשטיין  
Biblical Commentary", *JJS* 45 (1994), pp. 1–27

ברנשטיין תשנ"ו = מ' ברנשטיין, "שלוש הערות על תעודת קומראן 4Q464",  
תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 29–32

היינמן תשל"ד = ' היינמן, אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות,  
ירושלים תשל"ד

M. Morgenstern, E. Qimron and D. Sivan, = 1996 מורגנשטרן, קימרון וסיון

13. יש לציין שלפי ההשלמה המוצעת לשורה הראשונה, "שנים מאתיים ועשר", שיטת ציון התאריכים בקטע 4Q464<sup>a</sup> נבדלת מזו הנקוטה ב-7 7; 4 4Q464. התאריכים הנוכרים בקטעים אלה מובאים לפי נוסחה "x שנים" ולא "שנים x", כפי שגורס הקטע. אם הקטע אכן שייך למגילה 4Q464, אזי יש להניח שמחברה נהג כמה שיטות ציון תאריכים. לחלופין, ייתכן שהקטע 4Q464<sup>a</sup> גרס: "שנת מאתיים ועשר ישב[ו]".

14. לדיון עיין ברנשטיין תשנ"ו, עמ' 31–32.

- "The Hitherto Unpublished Columns of the Genesis Apocryphon",  
*Abr-Nahrain* 33 (1996), pp. 30–53
- M. E. Stone and E. Eshel, "An Exposition on the = 1992 סטון ואשל Patriarchs (4Q464) and Two Other Documents (4Q464<sup>a</sup> and 4Q464<sup>b</sup>)", *Le Muséon* 105, 3–4 (1992), pp. 243–264
- S. E. Fassberg, "The Syntax of the Biblical Documents = 2000 פסברג from the Judean Desert as Reflected in a Comparison of Multiple Copies of Biblical Texts", in T. Muraoka and J. F. Elwolde (eds.),  
*Diggers at the Well (STDJ 36)*, Leiden 2000, pp. 94–109
- J. H. Charlesworth and C. D. Elledge, = 2002 צ'ארלסוורת' ואלידג' "Midwives to Pharaoh Fragment (4Q464a)", in J. H. Charlesworth et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations: Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents (PTSDSSP 6B)*, Tübingen 2002, pp. 351–353
- קוטשר תשי"ט = י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט
- E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls (HSS 29)*, = 1986 קימרון  
 Atlanta, GA 1986

## ביקורת על

S. D. Fraade, A. Shemesh and R. A. Clements (eds.), *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls (STDJ 62)*, Leiden and Boston: Brill, 2006

### דבורה דימנט

עם השלמת פרסומם של כל קטעי מגילות קומראן, זכו לראות אור גם כתבי היד העוסקים בסוגיות של הלכה וחוק. אף על פי שמדובר בקבוצה מצומצמת של טקסטים, חשיבותם רבה שכן הם תוחמים בבהירות את גישתה של עדת מחברי המגילות לחוק התורה ולדרך מימושו. ואכן, חקירת ההלכה של קומראן, שנותרה בקרן זווית בימי הדור הראשון לחקר המגילות, זכתה לפריחה בשני העשורים האחרונים. אך במידה רבה נותרה ההתקדמות בתחום זה מוצנעת במחקרים הפזורים זה בכה וזה בכה. רבים כתובים עברית, שלמרבה הצער עדיין איננה בת בית במעונם של חוקרים לא מעטים שאינם מבני ברית.

קובץ המאמרים על ההלכה בקומראן הנתון לפנינו בלועזית הוא דבר בעתו, מאחר שהוא מציג לכלל החוקרים בארץ ובעולם תמונה על מצב המחקר היום בתחום כה חשוב להבנת כתבי קומראן. תשעת המאמרים שבכרך מייצגים את הסוגיות העומדות במרכז חקירת הטקסטים ההלכיים מקומראן. העובדה שכולם נגישים אל נושאי חקירתם מתוך השוואה בין כתבי קומראן ובין מה שעולה מספרות חז"ל משקפת את הציר המרכזי של החקירה בסוגיה זו.

פותח את הקובץ מאמרו של יוסף באומגרטן, מראשי המדברים בתחום ומי שתורם שנים רבות מפרי עטו לבירור פניה של הלכת מגילות קומראן (Joseph M. Baumgarten, "Tannaitic Halakhah and Qumran: A Re-Evaluation", pp. 1–11). בראש מאמרו שב באומגרטן ומציג רשימה של שבעה פרטי הלכה אשר לפי עדותו של יוסף בן מתתיהו מיוחדים לחברי כת האיסיים והם זהים למה שעולה ממגילות הלכה מקומראן: הימנעות מסיכה בשמן, לבישת אזור חלציים בשעת טבילה, איסור על יריקה באספות ציבור, חומרה מיוחדת בהלכות שבת, איסור ביאה על אשה הרה, עונש מוות על הפרת שבועה, איסור על חברי העדה לסחור בינם לבין עצמם תמורת כסף. המחבר מוסיף כאן פרט שמיני, את העובדה שאנשי עדת המגילות שמרו על כתביהם, המתאימה לעדות בן מתתיהו שלאסיים היו ספרים משלהם. זאת בניגוד לפרושים שדבקו במסורת שבעל פה והתנגדו להעלותה על



הכתב. בצדק מדגיש באומגרטן שיש בפרטים אלו עדות נוספת ומכרעת לצדקת זיהוי אנשי המגילות עם עדת האיסיים, שכן פרטי הלכות אלו אינם חשודים על מגמות אידאולוגיות או הטיות אחרות, כפי שנטען לגבי השוואת ארגון עדת המגילות לזו של האיסיים. כמשקל המאזן את הנטייה להדגיש את שונותה של הלכת קומראן מזו של הפרושים מייחד באומגרטן את עיקר מאמרו לסקירת המשותף לשתייהן. הוא מצביע על זהות כזאת בשלושה תחומים: טהרה, עונש מוות ולוח. בענייני טהרה, למשל, אומר באומגרטן שאמנם הייתה מחלוקת בין הפרושים לצדוקים ואנשי המגילות לגבי דרגת הטהרה של מי שמטפל באפר פרה אדומה. הפרושים הסתפקו בטבילה ואילו הצדוקים ואנשי המגילות דרשו שביום טבילתו ימתין הטובל עד שקיעת השמש. אך אין מחלוקת זו לגבי פרט מסוים צריכה לטשטש את ההסכמה של שני הצדדים שהטבילה מטהרת. יתרה מזו, גם החכמים, ממשיכיהם של הפרושים, סברו שכדי להיכנס למקדש לא די בטבילה בלבד אלא יש להמתין עד שקיעת השמש (משנה כלים א, ח). לגבי עונש המוות סבור באומגרטן כי פרשנות אנשי המגילות לחוק התורה של דברים יט 15, כפי שהיא משתקפת בברית דמשק ט 16–20, החילה את העונש רק על חטאים דתיים ופירשה את ציווי התורה כמדובר לא בשלושה עדים אלא בחזרה על החטא שלוש פעמים. באומגרטן רואה בכך פרשנות שמגמתה לצמצם את תחולת עונש המוות. אשר ללוח, באומגרטן מצביע על כך שטקסטים קלנדריים שפורסמו לאחרונה, 4Q320–4Q321 ו-4Q503, מגלים שבקומראן נעשה מאמץ להתאים את לוח השמש בן 364 יום עם מהלך הירח, כפי שהדבר נעשה בחיבור האסטרונומי (חנוך החבשי עב–פא). מכאן, לדעתו, יש להסיק כי שלא כבספר היובלים ו, הפוסל את לוח הירח מכל וכל, אנשי קומראן לא התנגדו ללוח הזה, שהיה מקובל על החכמים.

מאמרו של לוח דורינג עוסק בקשיים המתודולוגיים הנוצרים מתוך השוואה של הלכת קומראן למכלולי הלכה אחרים (Lutz Doering, "Paralles without 'parallelomania': Methodological Reflections on Comparative Analysis of Halakhah in the Dead Sea Scrolls", pp. 13–42). בדיון משווה בשני מכלולים שונים יש, לדעתו, להימנע מזיהוי מרשגים מצד אחד, ומהדגשה מוגזמת של שונותם מצד אחר. הוא אף מזהיר שאין לצמצם את ההלכה לפרשנות מקרא בלבד. תחת זאת יש להגדיר בכל מקרה את יחסי הגומלין בין מורשת המקרא, התהליך הפרשני ותנאי החיים שיצרו את ההלכה. אחד הקשיים בהשוואות הנוהגות עתה, מציין דורינג, היא העובדה שהמקבילות מספרות חז"ל מאוחרות למגילות. קושי נוסף מציב השוני בלשון המקורות ובמושגיהם, בייחוד כאשר מדובר בהשוואות מקורות יוניים (פילון, יוסף בן מתתיהו) למגילות הכתובות עברית או ארמית. דורינג גם קורא לשימוש נרחב יותר בניתוחים סינכרוניים ולשילובם עם הגישות הדיאכרוניות.

לבחינת המתודה הנוהגת בחקר פרשנות המקרא וההלכה בקומראן והשוואתה

לדרכם של חז"ל נדרש גם מאמרו של סטיבן פראד (Steven D. Fraade, "Looking for Narrative Midrash at Qumran", pp. 42–66). גם לדעתו אין לשקול רק את הדומה או רק את השונה בין שני הקורפוסים, או לתארם כרצף התפתחותי. הוא סבור שיש להעמיד את שני גופי ספרות אלו זה מול זה ולבחון אותם באופן אנלוגי. פראד מראה שבעוד שמדרש האגדה של חז"ל משלב פירוש מפורש למקרא עם שכתוב סיפורי מקרא בקומראן מתקיימות שתי הסוגות בנפרד. הוא מדגים את קביעתו בשתי דוגמות: עיבוד פרשת הברית בין הר גריזים להר עיבל בדברים כז–כח, ועיבוד מעמד הר סיני בשמות יט, ובייחוד יט 15. בדוגמה הראשונה משווה פראד את השימוש בתיאור ספר דברים לברית הר גריזים שעושה מגילת סרך היחד א 18 – ב 19 בהצגת טקס המעבר בברית המיוחד לאנשי עדת המגילות. פראד משווה את דרך שאילת הדגם המקראי בסרך היחד לעיבוד אותה פרשה מקראית במשנה סוטה ז, ה וספרי דברים, פסקה נה. את הדוגמה השנייה נוטל פראד ממגילת המקדש מה 7–12, הקובעת שאין לבוא לעיר המקדש, היינו לירושלים, אלא לאחר שלושה ימי הינזרות מיחסי אישות. פראד רואה איסור זה כבנוי על שמות יט 15, האוסר על בני ישראל איסור דומה לפני מעמד סיני (בעקבות י' ידן, מגילת המקדש, א, ירושלים תשל"ז, עמ' 223). פראד משווה את גישת מגילת המקדש בעניין זה למדרש המפורט על הפרשה המקראית הזאת במכילתא דר' ישמעאל, בחודש ג. פראד מראה כיצד משלב מדרש האגדה פירוש מפורש למקרא עם עיבוד נרחב של סיפורי המקרא, בעוד שבקומראן הדברים נפרדים. יתר על כן, אומר פראד, בשתי הדוגמאות אין הטקסטים הקומראניים מסבירים את הליך פרשנותם, בעוד שמדרש האגדה עושה זאת. יש לומר שאף כי יש עניין רב בהשוואה שמציע פראד, כרוכים בה כמה וכמה קשיים. ראשית, דוגמאותיו לקוחות מטקסטים קומראניים הכתובים במתכונות ובסוגות שאינן פרשניות במפורש. סרך היחד כתוב כקובץ תקנות ומגילת המקדש כתובה כנאום האל למשה. בשתי הסוגות אין מלכתחילה מקום לסגנון של פירוש מפורש, מן הסוג של לְמָה שְׁבֵא אַחֲרֵיהּ פִּירוּשׁ, כמו שהדבר הוא בפשרים מקומראן. לעומת זאת הסוגה של מדרשי האגדה שהובאו במאמר היא פרשנית במובהק, כפי שקובע פראד עצמו. ועוד ראוי לומר שהטקסטים הקומראניים שנטל פראד לדוגמאותיו באים משני קורפוסים שונים זה מזה. סרך היחד הוא חיבור כיתתי מובהק. בהרבה חיבורים כיתתיים נוהג שילוב סגנון ודגמים מקראיים לסוגה שאינה מקראית, ודוגמאות כגון סרך המלחמה (IQM) והודיות (IQH<sup>a</sup>) מדגימות היטב טכניקה ספרותית-רעיונית זו. לעומת זאת, מגילת המקדש שייכת לסוגה של המקרא המשוכת, וכמעט כל המגילות מקומראן השייכות לסוג זה של חיבורים אינן כיתתיות במובן זה שאין בהן מרעיונותיה המובהקים של העדה ואף לא מן הטכניקות הספרותיות שלה. ואכן, לעומת שילוב לשונות מקרא ודגמיו בסגנון שבעיקרו אינו מקראי בסרך היחד, עולה ממגילת המקדש פרשנות עקיפה, המסומנת רק בהעתקת לשונות פסוקי מקרא, הקשריהם ורצף ענייניהם. אם כן,

הטכניקה של שכתוב המקרא שונה בבירור מן הטכניקות הנוהגות בחיבורים כיתתיים, ושני אלו שונים מן השיטות הספרותיות בחיבורי החכמים. במאמרה בוחנת ורד נועם את עקבותיה של הלכת קומראן בעולמם של החכמים (Vered Noam, "Traces of Sectarian Halakhah in the Rabbinic World", pp. 67–85; נוסח עברי פורסם במסכת ה' [תשס"ו], עמ' 125–144). נועם מצביעה על קרבת גישתו של התנא אליעזר הורקנוס להשקפה הניבטת מן ההלכה מקומראן. בניתוחיה היא מראה כיצד עולה מוויכוחיו של תנא זה עם בני הפלוגתא שלו פולמוס הקרוב לוויכוח שניהלו אנשי המגילות עם הלכת הפרושים. היא מדגימה זאת בכמה דוגמאות. קטע הלכה מקומראן (4Q284a 1 1–4) אוסר על מי שאינו טהור ללקוט תאנים ורימונים, שכן הוא עשוי לטמא את המיץ היוצא מפירות אלו. חוק זה מבוסס על איסור התורה בויקרא יא 34, הקובע שמזון ומשקה שיירטבו במים יטמאו. מדברי ההלכה במגילות עולה שהחילו את איסור התורה על כל נוזל שהוא, ואם כן גם על מיצי פירות. אך הלכת התנאים צמצמה את חלותו רק על שבעה נוזלים: מים, טל, יין, שמן, דם, דבש וחלב (ספרא שמיני ח, א). לפי משנה תרומה יא, ב אימץ ר' אליעזר עמדה הידועה מהלכת קומראן. בעניין אחר קובע אחד מנוסחי ברית דמשק שאדם יכול להביא את אשתו לדין בחשד בגידה על פי עד אחד (4Q270 4), ואילו לדעת החכמים דרושים לכך שני עדים. אף בעניין זה זהה עמדתו של ר' אליעזר לזו של ההלכה מקומראן (משנה סוטה א, א). בדוגמה שלישית מביאה נועם את דברי ברית דמשק (יא 13–14), האוסרים להוציא מן הכור בהמה שנפלה לשם בשבת. זו קביעה מנוגדת להלכת הפרושים, המתירה לעשות זאת (תוספתא ביצה ג, ב). ר' אליעזר גורס כדעה הנקבעת בברית דמשק. בסיכומה מאפיינת המחברת את גישתו העקרונית של ר' אליעזר הורקנוס כמתבססת על אמת אובייקטיבית ומחמירה, ובכך היא דומה לגישת ההלכה מקומראן, שהתבססה על עקרון של "ראליזם". לעומת זאת, גישת החכמים קובעת עמדה לפי דעת הרוב ומפרשת פרשנות מקילה את דברי התורה, גישה המכונה במחקר "נומיניליסטית".

גם מאמרו של אייל רגב נדרש להשוואה בין מה שעולה מכתבי המגילות ובין השקפות החכמים. הוא בוחן הבדל זה לגבי מושג הקדושה (Eyal Regev, "Reconstructing Qumranic and Rabbinic Worldviews: Dynamic Holiness vs. Static Holiness", pp. 87–112). לדעתו, ההבדל בין גישתם המחמירה של אנשי המגילות לחוקי טומאה וטהרה ובין הגישה המקילה של הפרושים ושל החכמים משקף גישות יסוד שונות בהבנת מהות הקדושה. מחברי המגילות, סובר רגב, רואים בקדושה ישות מוחשית ופגיעה שיש לדקדק בשמירתה, כי כל פגיעה בה מביאה לחטא הגורר עונש. הוא מגדיר השקפה זו "גישה דינמית" לקדושה. לעומת זאת, הוא מכנה את גישת הפרושים והחכמים "גישה סטטית" לקדושה, התופסת את הקדושה כמצב ולא כישות מוחשית. לדעתו, גישה זו משתקפת מכך שהפרושים

והחכמים צמצמו את תחולת האיסורים הפולחניים ואת טקסי הכפרה הקשורים למקדש, שכן הם ראו בהם רק ציוויים אלוהיים ללא הקשר ראלי או משמעות פנימית ולא חששו מפגיעה מוחשית בה.

לורנס (יהודה) שיפמן נדרש להשוואת נישואים אסורים במגילות (Lawrence Schiffman, "Prohibited (4Q251 ; 11QT<sup>a</sup> + 4Q524) ובהלכת חז"ל (Marriages in the Dead Sea Scrolls and Rabbinic Literature", pp. 113–125). הוא סוקר את האיסורים על נישואים עם אשת אב, אשת אח, אחות, דוד או דודה, בת אח, או אם, נכדה או כלה או אשה ובתה, או אשה ואחותה. שיפמן מראה שהן הכללים העולים מן המגילות הן ההלכה של ספרות חז"ל משיגים את אותן תוצאות אך בדרך שונה. שני סוגי הטקסטים נוקטים שיטות פרשנות שונות ליישוב כפלי הכתובים העוסקים בפרשיות אלו, ויקרא פרקים יח, כ ודברים פרקים כג, כז. בעוד שפרשנות המגילות משלבת ומתאימה את הפסוקים השונים, רואים התנאים בכל פסוק מקרה מיוחד ושונה על פי הכלל הפרשני האומר שהציוויים השליליים מיוצגים פעמיים, פעם על ידי ניסוח האיסור ופעם שנייה על ידי קביעת עונשו.

מאמרו של עדיאל שרמר דן במושגי ההתבדלות בקומראן ובספרות התנאים A. Schremer, "Seclusion and Exclusion: The Rhetoric of Separation in (Qumran and Tannaitic Literature", pp. 127–145). המאמר פותח במבחן קביעות המפוזרות בכתבי עדת המגילות והמדגימות את עקרון היסוד של עדת המגילות המורה לחבריה לפרוש מכלל העם ומצביע על הדמיון של ההוראות לפרישה להוראות ההתבדלות מן הגויים שפורטו ביובלים כב 16–22. אך את עיקר דבריו מייחד שרמר לדיון באיסור מגע עם המינים אשר לפי האמור בתוספתא חולין ב, כ–כא הוא חמור מאיסורי מגע עם הגויים. שרמר סבור שמנוסח דברי התוספתא עולה שאיסורי מגע עם המינים כבר היו לפני התנא שיישם אותם, ר' ישמעאל. לכן הוא מסיק שאין הם משקפים רטוריקה המכוונת לגבש סמכות להרחיק פורשים אלא סמכות קיימת שהחכמים כבר פעלו על יסודה. המאמר אינו קושר מסקנה זו עם מה שעולה מכתבי עדת המגילות, והשאלה אם יש לדברים השלכה כלשהי על המגילות נותרת ללא מענה.

אהרן שמש נדרש להשוואה בין הלכת קומראן להלכת חז"ל בסוגיות הקובעות שיעורים למצוות (A. Shemesh, "The History of the Creation of the Measurements: Between Qumran and the Mishnah", pp. 147–173). עברי של המאמר פורסם בתרביץ עג [תשס"ד], עמ' 387–405). לגבי מתנות עניים מיבולי השדה והפרי קובעות הלכת קומראן (לפי 4Q270 3 ii 12–19) והלכת החכמים (לפי משנה פאה א, א–ב; תוספתא פאה א, א) כאחת שיש להפריש מתנות אלו, כפי שנקבע בתורה (ויקרא יט 9–10; דברים כד 19–22). אלא שלגבי פרי הכרם קבעה מסורת ההלכה בקומראן רק מתנה כוללת אחת, כפי שעושים פילון (על המידות הטובות, 90–94) ויוסף בן מתתיהו (קדמוניות ד, 230–232). ואילו החכמים

פירוטו ארבע מתנות: פרט, פאה, שכחה ועוללות. אך שתי האסכולות מחייבות להותיר במכוון כמות קטנה של עוללות. אשר לתרומה וביכורים, יש בהלכה התנאית מסורת שאין מידות לביכורים (משנה ביכורים ב, ג; ג, א), אם כי יש גם מסורת אחרת הקובעת שיעורים לביכורים (ירושלמי ביכורים ג, א). בהלכת קומראן ברורה הקביעה שלביכורים יש שיעור קבוע. אך לדעת שמש ראו אנשי עדת המגילות את התרומה והביכורים כמתנה אחת. גם במתן צדקה נקבע שיעור הן בהלכת חז"ל (ירושלמי פאה א, א) הן בהלכת קומראן (ברית דמשק יד 12–17, הקובע שכל חבר בעדת היחד יתרום בכל חודש לצרכי צדקה לכל הפחות שטר יומיים). דוגמה אחרת לקביעת שיעור הוא כלל החכמים שיש להקצות כל יום זמן ללימוד תורה (בבלי מנחות צט ע"ב; ראה ירושלמי ברכות א, ב). שמש משווה זאת לעיקרון המנוסח במגילת סרך היחד ו 6–8 שעל כל חבר בעדת המגילות ללמוד במשותף שליש הלילה בכל לילות השנה. לדעת שמש, נטייתה של הלכת קומראן לקבוע שיעורים מדויקים נבעה מן הצורך להבטיח שחברי העדה ידעו כיצד ומתי מילאו את חובתם. צורך זה, סבור שמש, מובן בקבוצה כגון זו של עדת המגילות שחייתה בדאגה מתמדת למילוי מלא ונכון של ציווי התורה. שמש מסכם באמרו שדרך הנטייה לקבוע מידות מפורשות באה לידי ביטוי המגמה להחמיר במימוש בחוק, מגמה שהייתה משותפת להלכה הצדוקית ולהלכת קומראן ועמדה בניגוד לגישה הטבעית והגמישה יותר של הפרושים ושל יורשיהם התנאים.

חותם את הכרך מאמרה של כנה ורמן, שעניינו משמעות תורה שבכתב לעומת תורה שבעל פה והסמכות שמיוחסת להן בכתבי המגילות ובספרות חז"ל (Cana Werman, "Oral Torah vs Written Torah(s): Competing Claims to Authority", pp. 175–197). ורמן מסבירה כי מאחר שהכוהנים, אנשי עדת המגילות, פרשו מן המקדש ומירושלים הם פיתחו לעצמם פרשנות משלהם לתורה וגיבשו ביטויים נפרדים לסמכותה המיוחדת. ורמן מוצאת שני ביטויים לדעה שהעדה העניקה לפירושה סמכות אלוהית: את האחד היא מוצאת במגילת המקדש ובספר היובלים, שנכתבו כתורות שניתנו למשה מסיני. אך את טיעונה של ורמן לגבי חיבורים אלו מחלישה העובדה שיש ספק בשיוכם של שני החיבורים לכתבי העדה מקומראן. אף על פי שורמן מודעת לספק, אין היא מתחשבת בו אלא מעדיפה להסתמך על דעתה שיש לראותם כחיבורים של העדה. את הביטוי השני מגלה ורמן בפשר הבאר בברית דמשק ו 3–9 (על במדבר כא 18), המספר על דרכי פרשנות מיוחדות שנגלו לעדה בגילוי אלוהי, שרק בהן נמצא הפירוש הנכון לתורה. לדעת ורמן גם בספרות התנאים מוצאים דעות שלצד התורה שבכתב ניתנה למשה בסיני גם התורה שבעל פה (ספרי דברים סעיף שנא). מכאן מסיקה ורמן שבימי הבית השני היה ויכוח בין הכוהנים של קומראן ובין החכמים על הסמכות הפרשנית. לדעת ורמן שתי האסכולות האמינו בסמכותה של תורה אחת אך הוויכוח ניטש על סמכותן של שיטות הפרשנות שיש לאמץ כדי לפרשה פירוש נכון.

## רשימת קיצורים

F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, *Hebrew and English* = בר"ב  
*Lexicon of The Old Testament etc.*, Oxford 1962

L. Koehler and W. Baumgartner... revised by... J. J. Stamm, *The* = קב"ש  
*Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, New York  
and Köln 1994–2000

*AB* = *Anchor Bible*

*AGJU* = *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des  
Urchristentums*

*AnBib* = *Analecta Biblica*

*AJSR* = *Association for Jewish Studies Review*

*BA* = *Biblical Archaeologist*

*BASORSup Studies* = *Bulletin of the American Schools of Oriental  
Research Supplement Studies*

*BDB* = F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *A Hebrew and English  
Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907

*BETL* = *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*

*BHT* = *Beiträge zur historischen Theologie*

*CAD* = *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University  
of Chicago*, Chicago 1956–

*CahRB* = *Cahiers de la Revue Biblique*

*CBQ* = *Catholic Biblical Quarterly*

*CBQMS* = *Catholic Biblical Quarterly Monograph Series*

*CRINT* = *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*

*CSHJ* = *Chicago Studies in the History of Judaism*

*DJD* = *Discoveries in the Judaean Desert*

*DSD* = *Dead Sea Discoveries*

*FAT* = *Forschungen zum Alten Testament*

*FJB* = *Frankfurter Judaistische Beiträge*

*HALOT* = L. Koehler, W. Baumgartner, and J. J. Stamm, *The Hebrew  
and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, New York and  
Köln 1994–2000

מגילות ז (תשס"ט), עמ' 313–315

- HSM = Harvard Semitic Monographs*  
*HSS = Harvard Semitic Studies*  
*HTR = Harvard Theological Review*  
*HUCA = Hebrew Union College Annual*  
*IEJ = Israel Exploration Journal*  
*INJ = Israel Numismatic Journal*  
*JAOS = Journal of the American Oriental Society*  
*JBL = Journal of Biblical Literature*  
*JJS = Journal of Jewish Studies*  
*JQR = Jewish Quarterly Review*  
*JSJ = Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods*  
*JSJSup = JSJ Supplement Series*  
*JSOTSup = Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*  
*JPS = Jewish Publication Society*  
*JSP = Journal for the Study of the Pseudepigrapha*  
*JSPSup = Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series*  
*JSS = Journal of Semitic Studies*  
*JTS = Journal of Theological Studies*  
*JSQ = Jewish Studies Quarterly*  
*KAT = Kommentar zum Alten Testament*  
*NICOT = New International Commentary on the Old Testament*  
*OTL = Old Testament Library*  
*OTS = Old Testament Series*  
*OtSt = Oudtestamentische Studien*  
*PTSDSSP = Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project*  
*RB = Revue Biblique*  
*RQ = Revue de Qumrân*  
*SBLMS = Society of Biblical Literature Monograph Series*  
*SJLA = Studies in Judaism in Late Antiquity*  
*SSLL = Studies in Semitic Languages and Linguistics*  
*STDJ = Studies on the Texts of the Desert of Judah*  
*SBL = Monograph Series*  
*TDOT = Theological Dictionary of the Old Testament*  
*TSAJ = Texte und Studien zum antiken Judentum*  
*VTSup = Vetus Testamentum Supplements*

*WBC = World Biblical Commentary*

*WMANT = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*

*WUNT = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*

*ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*

*ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*



# English Abstracts

## **The Halakhic Status of Jerusalem According to 4QMMT, *1 Enoch*, and Tannaitic Literature**

**Hannan Birenboim**

All the religious groups in Second Temple Jewish society faced a common problem arising from the need to resolve a basic contradiction between differing biblical models of sanctity. Leviticus, which reflects the situation in the desert, distinguishes between two levels of sanctity: (a) the Tabernacle precinct (and that of the surrounding tribe of Levi); and (b) an outer area inhabited by the other tribes. Deuteronomy, however, recognizes a single focus of sanctity – the place “that the Lord your God will choose amidst all your tribes as His habitation, to establish His name there” – which is not linked to the model of the desert encampment. Second Temple literature reflects various attempts to resolve this contradiction.

Scholars disagree as the precise distinctions between the different attempts. To my mind, the *Temple Scroll* and 4QMMT (*Miqṣat Maʿaśê ha-Torah*), as well as *1 Enoch*, express the view that the biblical phrase “the place that the Lord will choose” refers to the area of Jerusalem, implying that the future Temple would occupy the entire area of the city. Jerusalem is therefore a “holy encampment” and a “Temple city”, whereas other cities in the Land of Israel had the status of the “encampment of Israel” (*maḥaneh yisra’el*). On the other hand, the Hasmoneans (and the Pharisees) argued that, even though Jerusalem had been chosen as the site of the Temple, this did not imply that the *entire* city was part of the Temple, but only that the tripartite model of the desert encampment should be established within the city limits.

## Time-Dependent Exegesis in the Qumranic Pesharim

Devorah Dimant

This paper demonstrates that the Qumran exegetes who expounded prophecy by the peshar method recognized, and based their interpretations on, the likelihood that an oracle may be realized more than once. This notion goes hand in hand with the concept of historical time as an integral sequence of periods that unfolds according to a single divine master plan. This view gives particular meaning to the lapse of time between the prophetic utterances and their interpretation by the Teacher of Righteousness centuries later. Equally significant is the analogical gap between the ancient apocalyptic seers and their visions of the entire progression or final section of history. The dynamic unfolding of historical events, through which the premeditated divine plan comes into being, dictates how this process is understood. The sense and direction of the temporal course also unfolds gradually, but is revealed only to the worthy. Thus each period is defined by a precise measure of understanding attainable at specific time. In this perspective the opening section of the *Damascus Document* (4Q268 1 7–8), *Peshar Melchizedek* (ii 20) and *Peshar Habakkuk* (II, 6–10; VII, 3–5) stress the particular understanding of the historical periods granted to the Qumran covenanters and to their leader, the Teacher of Righteousness. The true meaning of the prophecies was revealed only to covenanters; their opponents remained in ignorance. In the Qumranites' view, the interpretation of prophecy is similar to that of the Torah; both are based on the conviction that the temporal sequence unfolds and is realized gradually, as is the understanding of both Torah and Prophecy.

## **The Jewish-Samaritan Territorial Controversy During the Hellenistic and Hasmonean Periods as Reflected in the Qumran Scrolls and the Pseudepigrapha**

**Itzhak Hamitovsky**

The task of reconstruction of Samaritan history in antiquity is far from simple. This essay suggests that a critical reading of some anti-Samaritan Jewish traditions in the Pseudepigrapha and in the Qumran scrolls reveals a major component of Samaritan identity during this period: the territorial component. At the heart of the stories relating controversies about Joseph's successors, and the traditions surrounding the story of the massacre at Shechem and what followed when Jacob went to Beth-El (Gen. 34–35), are Jewish-Samaritan controversies. Recently, scholarly opinion has shifted and accepts the notion that at least some of these traditions were Samaritan in origin and that later Jewish authors responded to these traditions, which were grounded in Samaritan territorial notions.

## **Qumranic Exegesis and Rabbinic Midrash: Common Interpretations and Implied Polemics**

**Vered Noam**

Comparative study of Qumran literature and tannaitic midrashim may yield surprising results – insight into interpretative polemics from the Second Temple period, enriched understanding of the growth of early halakhah, and reconstruction of ancient layers of halakhic midrash. Each of these is illustrated in the current study, an investigation of the laws of corpse-impurity in Qumran literature and in tannaitic midrashim.

## Peshar and Midrash in the Qumran Scrolls

**Bilhah Nitzan**

The two genres of homiletic exegesis of biblical passages – peshar and midrash – intended to adapt ancient writings to the reality and understanding of later generations, differ in both purpose and form. Peshar focuses on interpretation of an ancient prophetic oracle in terms of its realization in concrete events of later or eschatological generations, whereas midrash focuses on a halakhic or ideological message confirmed by biblical proof-text. These diverse aims find expression in their different literary forms.

The literary form of the Qumran peshar consists of: (a) a prophetic verse; (b) a technical formula including the term “peshar” or an equivalent pronoun; and (c) the description of an event, be it actual or eschatological. The literary form of Qumran midrash consists of: (a) a halakhic or ideological message; (b) the technical formula, “as it is written”, “as it was said”, or the like; and (c) a biblical proof-text. In some cases, however, it is not simple to make a clear distinction between the two. This is the case when the connection between the opening message and its proof-text requires additional explanation, sometimes involving more than one proof-text. In instances in which the proof-text is a prophetic verse, Qumran literature introduces its explanation with the technical term “peshar” or an identical pronoun. Here, a close reading that takes the characteristics of each genre into account is needed to clarify the specific genre of the text in question.

Examination of examples of the peshar and midrash types elucidates the differentiation between these genres in Qumran literature. Jean Carmignac has defined the specific peshar system characteristic of the Pesharim scrolls as “continuous pesharim” (*RQ* 7, 1969–71), and the system of midrash prevalent in the homiletic sections as “isolated pesharim”. Examples of the latter are found in the halakhic homiletic sections integrated in the *Rule of the Community* (see 1QS 8:12–16, defined as מדרש התורה, and 1QS 5:15–18) and in the *Damascus Document* (CD 11:17–21; etc.). A system that combines midrash and peshar to express a sectarian idea appears in the *Damascus Document* (CD 4:12–19;

7:9–21; etc.). However, *4QFlorilegium* (4Q174), *4QCatena* (4Q177) and *11QMelchizedeq* (11Q13) present another type, described by Carmignac as “thematic pesharim” and by Annette Steudel as “eschatological midrash” (cf. 4Q174 1–2 i 14). Here, each section is introduced by a prophetic verse, and its pesher is confirmed by additional verses in the midrashic system. These intricate homiletic types enable us to trace the overt means used to demonstrate a sectarian idea, whereas the “continuous pesharim” use covert means to demonstrate their message. The paper concludes with a suggestion regarding the historical development of the alternative literary systems of midrash and pesher in Qumran literature.

### **Between Exegesis and Sectarianism: “Light and Darkness” in Egypt and in Jerusalem According to 4Q462**

**Michael Segal**

The terms “light” and “darkness” occupy a significant place in the worldview of the Qumran sect, and have been employed in the case of 4Q462 (*Narrative C*) to determine the sectarian origins of the scroll (D. Dimant, *Meghillot* 1). It is argued here that the use of these terms in 4Q462 is rooted in a nonsectarian interpretive tradition regarding an exegetical difficulty in Exod. 14:20, a verse which describes the events immediately prior to the salvation of Israel at the splitting of the Sea. This tradition, which is attested in the Peshitta, Josephus, all of the Aramaic Targumim, and the *Mekilta*, describes how during the entire night before the miraculous deliverance, the Israelites had the benefit of light, while the Egyptians were enshrouded in darkness. The *Mekilta* adopted this insight, and applied it to the description of the future salvation of Jerusalem (based upon Isa. 60:1–2), in which the city will be illuminated while the other nations will remain in darkness. The use of the Exodus from Egypt as a paradigm for future deliverance is common in both biblical and rabbinic literature. It is suggested here that 4Q462 similarly employs the salvation from Egypt (frg. 1, lines 1–12) as a paradigm for

the future salvation (lines 13–19). The reuse of that motif is not limited to the biblical story itself, but includes accompanying exegetical traditions as well, including the distinction between light and darkness for the Israelites and Egyptians on the Sea. The inclusion of the terms “light” and “darkness” in 4Q462 should therefore not automatically be assumed to reflect sectarian origins of the scroll, but rather, should be viewed in the context of the exegetical tradition in which it originated.

## **Was Prayer Prohibited to the Impure at Qumran?**

**Yitzhak Feder**

In light of the divergent opinions that existed among Second Temple Jewish groups, this article examines the halakhic view of the Qumran sectarians regarding the question of whether or not impure persons are permitted to pray. Although Joseph Baumgarten had previously attributed a characteristically stringent approach to the sectarians on this issue, further analysis of the relevant documents seems to reveal a surprisingly permissive position. For instance, Baumgarten based his argument largely on the testimony of a fragment from 4Q512 (*Ritual of Purification B*), which states that an impure person must recite a benediction after ablution on the seventh day, i.e., toward the end of his purification process. However, another fragment from the same scroll instructs a corpse-contaminated person to recite a blessing on the third day of the seven-day purification process, which implies that one is permitted to recite a blessing even in a state of moderate impurity. In addition, this article examines another scroll, 4Q274 (*Tohorot A*), which urges a severe impurity bearer to entreat God before he begins the purification process. After recognizing a complexity not frequently acknowledged in the Qumran sect's religious worldview, this article explores some biblical precedents that could have influenced the Qumran position as well as similar tannaitic views.

## **The “Hidden” and the “Revealed”: Progressive Revelation of Law and Esoterica**

**Shani (Berrin) Tzoref**

It is generally accepted that the terms *niglot* and *nistarot*, derived from Deut. 29:28, function as technical terms in the Qumran corpus. The conventional understanding has been that the Qumran community used these terms to distinguish between laws that are recorded explicitly in the Torah, and esoteric laws that were made known only to the members of the community. This has been contrasted to the rabbinic use of these terms in a judicial sense, to denote transgressions committed openly or in secret. Recent studies have indicated greater complexity in the use of these terms in the Second Temple period. This investigation demonstrates that both the rabbis and the Qumran community interpreted Deut. 29:28 in relation to (1) the revelation of eschatologically and theologically significant esoterica; (2) progressive halakhic revelation; and (3) juridical distinctions between categories of transgressions. As might be expected, there is a clear correlation between the interpretation evinced in a particular text, and that composition's genre. Thus, apocalyptic and sapiential texts employ the term *nistarot* to refer to knowledge of transcendent matters, whereas rules texts tend to use the word to denote laws or punishments. Nonetheless, conceptual interdependence is discernible. The book of *Jubilees* reflects an integrated application of the exegetical traditions related to Deut. 29:28. The final section of this article examines the influence of these traditions on the general premise of *Jubilees*, as well as their impact on three specific cases that relate to progressive revelation, hidden and overt sins, and intentional and unintentional transgressions, viz. the sins of Reuben and Judah, the punishment of Cain, and the “Jubilees Apocalypse”.

## On the Language of the “Vision of Gabriel”

Moshe Bar-Asher

The article examines various linguistic aspects of the Vision of Gabriel inscription, which was probably written in the first century B.C.E. It offers a detailed discussion of some of its orthographic features, such as the tendency to use scripta defectiva of long vowels, for example צבאת (alongside צבאות), and the extensive use of the plural form ין as in השבין (= השבין) ‘the elderly’. The article also treats some phonological and morphological issues, such as the weakening of the gutturals, as is apparently the case in the spelling אלי (*eloe* > *eloye*) instead of אלהי (*elohe*).

The article offers a detailed discussion of two words: the interchange of מושב (*moshab*) / מקום (*maqom*) and the usage of מושב meaning ‘place’, ‘location’, and of קיטוט (*qittūt*) which is the equivalent of the biblical word קט (*qat*), meaning ‘only’ or ‘small’. The linguistic analysis supports the suggested dating of the inscription to the late Second Temple period by Ada Yardeni and Binyamin Elizur, and by Israel Knohl.

## From Qumran to Shekhem on Hidden Paths

Abraham Tal

Several peculiar, mainly Aramaic lexemes and collocations occurring in the Dead Sea Scrolls reappear in much later documents, such as Hebrew liturgical pieces composed during the late Byzantine period. The tannaitic and amoraic periods are silent in this respect, with no attestation to their existence. Surprisingly, they become frequent in Samaritan literature, especially in liturgical compositions that evolved in Neo-Samaritan Hebrew, the hybrid Aramaizing literary Hebrew characteristic of the fourteenth century. Lack of written material does not permit us to follow the path of their transmission. However, their parallel diffusion in separate (and separatist) communities is striking. Thus שמח, denoting ‘joy’, which occurs in the *Aramaic Testament of Qahat* (4Q542),



substantiated by the verb **ישמחון** in 4Q204 (*Enoch*<sup>c</sup>), reappears in the Jewish Byzantine liturgy, and in fourteenth-century Neo-Samaritan Hebrew. Similarly, the collocation **שלום ושרך**, which occurs in *Pseudo-Ezekiel* (4Q386), appears in a Jewish liturgical piece composed in Aramaic, and is quite frequent in Neo-Samaritan Hebrew. To the same category belongs **מאום**, the *Temple Scroll's* version of **מאומה** in Deut. 13:18. The notion of 'thing' is systematically represented by **כלום** in postbiblical literature, **מאומה** and **מאום** being largely abandoned. Although the Samaritan Pentateuch has **מאומה** like the Masoretic text, in Neo-Samaritan Hebrew **מאום** is restored. Finally, a tiny fragment, namely 1Q42 (an unclassified fragment), exhibits a unique word **רעבות**, which apparently constitutes a lexical variant of the habitual **רעבון**. The same word occurs in a thirteenth-century manuscript of the Samaritan Pentateuch (Gen. 42:19).

## Word Order in the Legal Documents and Letters from the Judean Desert

Uri Mor

The research presented here examines two features of word order in the Aramaic and Hebrew documents from the Judean desert refuge caves: (a) subject-predicate > predicate-subject order (in verbal clauses); and (b) predicate (or infinitive)-complement order. It appears that the word order in the legal documents – both Aramaic and Hebrew – resembles the order in the eastern type of Official Aramaic, as described by Edward Yehezkel Kutscher: (a) the verb can either precede or follow the subject; (b) the predicate (or infinitive) can precede or follow its complements. The letters, however, show the “western” word order, the one accepted as the usual word order in Semitic languages, as represented in the western type of Official Aramaic, as well as in Old Aramaic, in classical biblical Hebrew, and in rabbinic Hebrew: (a) the verb precedes the subject; and (b) the predicate or infinitive precedes its complements. Namely, the legal documents follow an (eastern) legal tradition, and

therefore do not reflect the word order of their scribes' native tongue (Aramaic or Hebrew). The letters, on the other hand, are not bound to old traditions, and therefore reflect, to some extent, the natural languages of Judea between the first and the second revolts.

**The Supposed Relationship between  
the *Songs of the Sabbath Sacrifice* and Hekhalot Literature:  
Linguistic and Stylistic Aspects**

**Noam Mizrahi**

Numerous affinities and parallels between the *Songs of the Sabbath Sacrifice* and Hekhalot literature have led scholars to the commonly held assumption that these texts are genetically linked, although the exact nature of their affiliation has not been clarified. This paper offers a linguistic reconsideration of this assumption. Based on methodological considerations, the article suggests, in contrast to what has been assumed to date, that lexical similarity cannot be used as proof of direct literary dependence. Many Second Temple works are parabiblical or exegetical in nature, and their lexicon thus seems to be remarkably "biblical". Instead of focusing on the lexicon, closer attention should be paid to phraseology, since the distinctive style and ideology of postbiblical authors is often revealed by their new *combinations* of words (which in themselves may be quite common). This paper therefore offers a detailed study of two case studies – two lexemes reflecting prominent fields of interest in both the *Songs* and in Hekhalot literature: cosmogony and the architecture of the heavenly temple. It analyzes the occurrences and distribution of the various collocations of the words שמים 'heaven' and פרוכת 'veil', paying special attention to the diachronic implications of the linguistic discussion. With regard to the collocations discussed, it concludes that: (1) no real link between the *Songs* and Hekhalot literature can be detected, and (2) Hekhalot literature cannot be linguistically linked to Second Temple Hebrew; it is rather an integral part of later rabbinic

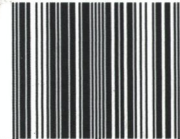
Hebrew, and can often be directly linked to its latest phases (e.g., *Tanḥuma* literature).

## A Note on 4Q464a

Ariel Feldman

This paper offers a new edition of the fragment 4Q464<sup>a</sup> (*Narrative E*), which alludes to the midwives episode from Exod. 1:15–21. Initially assigned to 4Q464 (*Exposition on the Patriarchs*), its script, orthography, and parchment are indeed consistent with those of 4Q464. Although the text's final editors, Esther Eshel and Michael E. Stone, suggest that the contents of 4Q464<sup>a</sup> indicate that it belongs to a different composition, however, the new readings proposed here seem to confirm its initial attribution to 4Q464. Among other common features, 4Q464<sup>a</sup> shares 4Q464's interest in biblical chronology, referring to the 210 years of Israel's exile in Egypt.

ISBN 978-965-342-984-0



9 789653 429840

הקובץ הזה  
מציג מחקרים על  
מגילות מדבר יהודה  
בתחומים מגוונים:  
מחשבה והיסטוריה,  
ספרות ולשון, ההדרת  
טקסטים וענייני נוסח.  
הסדרה הזאת באה  
להציע לקורא העברי  
מן הנעשה בתחום  
חקר המגילות.

על העטיפה: קטע מעותק החיבור "מקצת מעשי התורה" (4Q396 2 iii-iv)  
עיצוב העטיפה: תחיה רוזנטל, ירושלים