מגילות

ד

מחקרים
במגילות
מדבר
יהודה

מוסד ביאליק • ירושלים

אוניברסיטת חיפה מפעל פרסום מגילות קומראן

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:49 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מגילות

מחקרים במגילות מדבר יהודה

ד

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:49 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

פרסום מאמרים ב"מגילות"

המוסר מאמר לפרסום ב"מגילות" יערוך אותו לפי ההנחיות המתפרסמות במגילות ג (תשס"ה), עמ' 261–262.

הכתובת למשלוח כתבי־יד: מערכת "מגילות"
החוג למקרא
אוניברסיטת חיפה
חיפה 31905

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:49 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מגילות

מחקרים במגילות מדבר יהודה

ד

עורכים

משה בר־אשר דבורה דימנט

אוניברסיטת חיפה
מפעל פרסום מגילות קומראן

מוסד ביאליק • ירושלים

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:49 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

40
.M38
2003
v.4

אוניברסיטת חיפה
הספרית

הקובץ יוצא בסיוע מוסדות אלו
קרן הכט

* * *

הנשיא, הרקטור, דיקן הפקולטה למדעי הרוח,
רשות המחקר והקתדרה ליהדות בעולם העתיק
ע״ש ג׳ורג׳ ופלורנס וייז
באוניברסיטת חיפה

התקנה ועריכת לשון: אברהם בן־אמתי

ISBN 965-342-915-9

©
כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק • ירושלים ולאוניברסיטת חיפה, תשס״ו

הפקה: היחידה להוצאה לאור של האקדמיה ללשון העברית
לוחות והדפסה: דפוס מאור–ולך בע״מ

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:49 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

תוכן העניינים

אמונות ודעות ופרשנות

חנן אשל — מתי נהגו לומר את "שירות עולת השבת"? — 3

מגן ברושי — כת האיסיים וזרמים דתיים בימי הבית השני: הגדרות סוציולוגיות — 13

דבורה דימנט — תפילה על גורלו של עם ישראל: לטיבו של כתב יד 4Q374 — 25

דוד הנשקה — מַעֲשַׂר בהמה: לשורשי המחלוקת ההלכתית בימי בית שני — 55

כנה ורמן — על מועדי הכפרה במגילת המקדש — 89

רוני ישי — הדגם של תיאור מלחמת הקץ בספרות קומראן — 121

יהודה שיפמן — ההלכה בספרי הבשורה שבברית החדשה ובמגילות מדבר יהודה — 141

ההדרה, לשון ונוסח

משה בר־אשר — מן הדקדוק ומן המילון בקטע מגילה מקומראן — 153

ליאורה גולדמן — היחס בין כתב יד א לכתב יד ב של ברית דמשק לאור הפשרים שבהם — 169

אלישע קימרון — לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה (ד): ברכות — 191

הערות

יצחק צבי לנגרמן — אור גדול במחצית השמים — 203

אלכסנדר רופא — הערות על ברית דמשק ה 15; ו 14 — 207

ביקורת ספרים

דבורה דימנט — על הספר *The Aramaic Levi Document* — 215

תקצירים באנגלית — VII

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:49 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

אמונות ודעות ופרשנות

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:49 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ההדרה, לשון ונוסח

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:49 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הערות

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:49 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ביקורת ספרים

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:49 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

MEGHILLOT
Studies in the Dead Sea Scrolls

IV

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:49 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

MEGHILLOT

Studies in the Dead Sea Scrolls

IV

Edited by

Moshe Bar-Asher Devorah Dimant

University of Haifa
The Publication Project of the Qumran Scrolls

The Bialik Institute, Jerusalem

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:49 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

This volume was funded by the generosity of
The Hecht Foundation

* * *

and
The President, Rector, Dean of Humanities, Research Authority,
and the George and Florence Wise Chair of Judaism
in The Ancient World
at The University of Haifa

Linguistic editing by Avraham Ben-Ammitai

ISBN 965-342-915-9

©
Copyright by the Bialik Institute, Jerusalem, and Haifa University, 2006
Computerization: The Academy of the Hebrew Language
Printed in Israel

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:49 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

Contents

Ideology and Interpretation

Hanan Eshel	When Were the *Songs of the Sabbath* Sacrifice Recited?	3
Magen Broshi	The Essene Sect and Other Second Commonwealth Jewish Religious Movements: Sociological Aspects	13
Devorah Dimant	A Prayer for the People of Israel: On the Nature of Manuscript 4Q374	25
David Henshke	Tithing of Livestock: The Roots of a Second Temple Halakhic Controversy	55
Cana Werman	Appointed Times of Atonement in the *Temple Scroll*	89
Ronni Yishai	The Model for the Eschatological War Descriptions in Qumran Literature	121
Lawrence H. Schiffman	Jewish Law in the Gospels and the Dead Sea Scrolls	141

Texts, Editions, and Language

Moshe Bar-Asher	Grammatical and Lexical Phenomena in the Dead Sea Scrolls (4Q374)	153
Liora Goldman	A Comparison of the Genizah Manuscripts A and B of the *Damascus Document* in Light of Their *Pesher* Units	169
Elisha Qimron	Improving the Editions of the Dead Sea Scrolls (4): Benedictions	191

Notes

Tzvi Langerman	A Great Light in Midheaven	203
Alexander Rofé	Notes to the *Damascus Document* 5:15 and 6:14	207

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:49 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

Book Reviews
Devorah Dimant Review of *The Aramaic Levi Document* 215

English Abstracts VII

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:49 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מתי נהגו לומר את "שירות עולת השבת"?

חנן אשל

א

אחת התפילות החשובות והיפות ביותר שהתגלו בקומראן היא קבוצה של מזמורים הנקראים שירות עולת השבת. יצירה זו כוללת שלושה עשר מזמורים שנאמרו במהלך שלוש עשרה שבתות רצופות. ברשימה זו ברצוני להצביע על נקודה שלא שמו לב אליה עד כה, המעידה שמזמורים אלו נאמרו לפחות פעמיים במהלך השנה, ומכאן שניתן לשער שנהגו לומר את התפילות הללו במהלך כל השבתות שבשנה.[1]

עניינן של שירות עולת השבת הוא תיאור הדרך שבה מהללים המלאכים את האל במקדש השמימי.[2] כיום ידועים עשרה עותקים של תפילה זו: שמונה עותקים ממנה התגלו במערה 4 (4Q400–4Q407),[3] עותק נוסף נמצא במערה 11

* ברצוני להודות לשלומית הראל על הערותיה החשובות ועל עיצוב האיור המציג את לוח השנה בן 364 הימים, וכן לחוקרים שהאירו את עיניי ותרמו לדיון על הצעה זו בסדנת חיפה הרביעית לחקר מגילות קומראן.

1. רשימה זו דומה מבחינות מסוימות למחקרו של ד' נחמן, "מתי נאמרו ה'ברכות היומיות' בקומראן (4Q503)?", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יג (תשס"ב), עמ' 177–183; אלא שבניגוד להצעתו של נחמן, שטען שאין לקבל את הדעה המקובלת ש"הברכות היומיות" נאמרו כל שנה בחודש ניסן, ולשיטתו יש להניח שהן נאמרו רק אחת לשלוש שנים, רשימה זו מנסה לאשש את ההצעה ששירות עולת השבת נאמרו במהלך כל השבתות של השנה, ולא רק ברבע הראשון שלה.

2. J. Strugnell, "The Angelic Liturgy at Qumrân: 4QSerek šîrôt 'Olat Haššabāt", *Congress Volume, Oxford 1959* (Supp. VT 7), Leiden 1960, pp. 318–345; א' גרינולד, "שירת המלאכים, ה'קדושה' ובעיית חיבורה של ספרות ההיכלות", בתוך א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ירושלים תשמ"א, עמ' 459–481; L. H. Schiffman, "*Merkavah* Speculation at Qumran: The *4Q Serekh Shirot 'Olat ha-Shabbat*", in J. Reinharz & D. Swetschinski (eds.), *Mystics, Philosophers, and Politicians*, Durham 1982, pp. 15–47; J. M. Baumgarten, "The Qumran Sabbath Shirot and Rabbinic Merkabah Traditions", *RQ* 13 (1988), pp. 199–213; ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 212–238.

3. C. Newsom, "Shirot 'Olat HaShabbat", in E. Eshel et al. (eds.), *Qumran Cave 4 VI: Poetical and Liturgical Texts*, Part 1 (*DJD* 11), Oxford 1998, pp. 173–401; H. Eshel, "Another Fragment (3a) of *4QShirot 'Olat HaShabbat*[b] (4Q401)", in E. G.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:52 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

(11Q17),[4] ואילו העותק העשירי התגלה ב"סוגר המגילות", סמוך לבית הכנסת במצדה (Mas1K).[5] את שני המחקרים החשובים ביותר על שירות עולת השבת פרסמה קרול ניוסום, שההדירה את הקטעים שנמצאו במערה 4 ואת המגילה שנמצאה במצדה, והציעה תרגום מופתי של תפילות אלו לאנגלית.[6] לשיטתה חוברו המזמורים שנכללו בשירות עולת השבת במבנה דמוי פירמידה, ששיאה בשבת השביעית.[7] ניוסום צירפה והציגה את השרידים שניתן לשייכם לכל אחת משלוש עשרה השירות.[8] החוקרים טרם הגיעו להסכמה באשר לשאלה האם התפילות הללו היו מיוחדות לאנשי כת קומראן, או שגם קבוצות אחרות בימי הבית השני נהגו לומר בשבתות את שירות עולת השבת.[9]

בראש החיבור מופיעה הנוסחה [למשכיל שיר עולת השב]ת הראישונה בארבעה

Chazon (ed.), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls* (STJD 48), Leiden & Boston 2003, pp. 89–94 = ח' אשל, "לזיהום של שני קטעי מגילות באוסף מוזיאון הכט", מכמנים 17 (תשס"ג), עמ' 11–16.

4. F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar & A. S. van der Woude, *Qumran Cave 11 II, 11Q2–18, 11Q20–30* (*DJD* 23), Oxford 1998, pp. 259–304

5. C. Newsom & Y. Yadin, "The Masada Fragment of the Qumran Songs of the Sabbath Sacrifice", *IEJ* 34 (1984), pp. 77–88; idems, "1039–200 Songs of the Sabbath Sacrifice (MasShirShabb)", in S. Talmon & Y. Yadin, *Masada VI: Yigael Yadin Excavations 1963–1965, Final Report*, Jerusalem 1999, pp. 120–132

6. C. Newsom, *Song of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Atlanta 1985; C. Newsom & J. H. Charlesworth, *Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice* (The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts, vol. 4B), Tübingen 1999 (להלן ניוסום וצ'רלסוורת', תפילת המלאכים).

7. ניוסום, שם, עמ' 13–17; ניוסום וצ'רלסוורת', תפילת המלאכים, עמ' 3.

8. ניוסום וצ'רלסוורת', שם, עמ' 138–189. במגילות שבידנו נותרו שרידים מכל השירות להוציא השבת השלישית. משירת השבת הרביעית נותרו רק מילים בודדות.

9. לדעה שהמזמורים הכלולים בשירות עולת השבת התחברו על ידי סופרים שהיו שייכים לכת קומראן ראה ניצן, תפילת קומראן ושירתה (לעיל הערה 2), עמ' 219–220; C. R. A. Morray-Jones, "The Temple Within: The Embodied Divine Image and its Worship in the Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish and Christian Sources", *SBLSP* 37 (1998), pp. 409–410; D. K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (STJD 27), Leiden 1998 pp. 137–138. לדעה שהשירות התחברו בקרב חוגים שהחזיקו בלוח שנה בן 364 יום, אך לא בהכרח על ידי סופרים שהיו שייכים ליחד (כלומר לכת קומראן), ראה C. Newsom, "'Sectually Explicit' Literature from Qumran", in W. H. Propp, B. Halpern & D. N. Freedman (eds.), *The Hebrew Bible and its Interpreters*, Winona Lake 1990, pp. 179–185; ח' אשל, "תפילת יוסף מקומראן, פפירוס ממצדה והמקדש השומרוני בהרגריזים", ציון נו (תשנ"א), עמ' 129 הערה 9. עיינו גם בהערה 34 להלן.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:52 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

לחודש הראישון (4Q400, פרגמנט 1, שורה 1).[10] כותרות מסוג זה מופיעות בראש כל אחד משלושה עשר המזמורים. כך, למשל, השירה לשבת השישית מתחילה במילים [למשכיל] שִׁיר עולת השבת הששית בתשעה לחודש [השני] (Mas1K, טור 1, שורה 8).[11] אם נניח שהכוונה לחודשים הראשון עד השלישי במחזור השנתי, אזי התאריכים המופיעים בנוסחאות הפתיחה מתאימים לשלוש עשרה השבתות הראשונות של השנה.

ב

אנשי כת היחד שישבו בקומראן השתמשו בלוח שנה בן 364 יום.[12] היתרון של לוח שנה זה הוא, שמספר הימים בשנה נחלק בדיוק לחמישים ושניים שבועות (7x52). השנה של אנשי קומראן נתפסה על ידם כריבוע מושלם, שהורכב מארבע צלעות של 13 שבועות בכל צלע (ראו איור בסוף הקובץ).[13] כל אחת מצלעות הריבוע, שנקראו במגילות "תקופות", היא בת 90 יום, והיא מורכבת משלושה חודשים בני 30 יום. ארבעה ימים ניצבים בפינות הריבוע. דומה שלפחות לפי תפיסה מסוימת של הלוח בן 364 היום ימים אלו אמנם נמנו כימים בשבוע, אך הם לא היו שייכים לחודש שנגמר ולא לחודש שהתחיל.[14] ימים אלו הפרידו בין תקופה לתקופה, והם נחשבו

10. ניוסום, שירות עולת השבת (לעיל הערה 3), עמ' 176. הכותרות השתמרו, אם בשלמותם ואם באופן חלקי, בראשי המזמורים לשבת הראשונה, השנייה, הרביעית, השישית, השביעית, השמינית והשתים עשרה. ראה ניוסום וצ'רלסוורת' (לעיל הערה 6), עמ' 138 הערה 2; ניצן, תפילת קומראן ושירתה, עמ' 213.

11. ניוסום, שירות עולת השבת, עמ' 240–241.

12. על לוח השנה ששימש את אנשי קומראן ראה ש' טלמון, "לוח השנה של בני עדת היחד", קדמוניות ל (תשנ"ח), עמ' 105–114; י' בן־דב וו' הורוביץ, "השנה בת 364 יום במסופוטמיה ובקומראן", מגילות א (תשס"ג), עמ' 3–26.

13. A. Jaubert, "Le calendrier des Jubilés et de la Secte de Qumrân: Ses origines bibliques", *VT* 3 (1953), pp. 250–264; idem, "Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine", *VT* 7 (1957), pp. 35–61

14. אם נכונה השערה זו, דומה שניתן לשפר בנקודה אחת את שחזורה המבריק של ג'ובר (שם), שהציעה שכל חודש שלישי היה בן 31 יום. ראיה לכך שארבעת הימים בפינות הלוח לא נכללו תמיד בחודשים, שהיו תמיד בני 30 יום, ניתן למצוא למשל בתיאור בספר היובלים ה 27: "ויעמדו המים על פני הארץ חמישה חודשים מאה וחמישים יום". בחיבור האסטרונומי שבספר חנוך נכתב: "ומנהלי שרי האלפים אשר על כל הבריאה ועל כל הכוכבים עם ארבעת הנוספים לא יפרדו ממקומם לפי חשבון השנה והם ישמשו לארבעת הימים אשר לא נחשבו בחשבון השנה. ובהם יטעו האנשים... וסדר העולם נשלם בשלוש מאות ושישים וארבעה מושבות עולם" (ספר חנוך א עה 1–2). ייתכן שיש לפרש פסוקים אלו כמציינים שארבעת ימי המעבר מעונה לעונה אמנם נחשבו חלק מהשנה, אלא שהם לא נכללו בתוך החודשים. על מעמדם המיוחד של ימים אלו ראה גם את התיאור בספר היובלים ו 23–29. שמריהו טלמון

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:52 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ימים מסוכנים.[15] שלושה עשר המזמורים של שירות עולת השבת מתאימים אפוא לצלע אחת של הריבוע, כלומר לרבע מהשבתות של השנה.

ניוסום הגיעה למסקנה ששירות עולת השבת נאמרו רק ברבע הראשון של השנה, בעיקר בשל התאריכים המופיעים בראשי המזמורים.[16] במאמר חשוב העלה יוהן מאייר את האפשרות ששירות עולת השבת נאמרו ארבע פעמים במהלך השנה. לשיטתו יש להבין את הכותרות של המזמורים כמדברות על השבת ועל החודש בתוך התקופה, כלומר בתוך הרבע, ולא בתוך השנה. הוא הציע לפרש את הכותרת של המזמור הראשון כדלקמן: שירת עולת השבת הראשונה בתקופה (כלומר ברבע), הנאמרת בארבעה לחודש הראשון בתקופה.[17] ניוסום ציינה שני נימוקים שבעטיים

ויונתן בן־דב שחזרו בשלושה טקסטים קלנדריים שנמצאו בקומראן (4Q320, 4Q321, 6Q17) קביעה מפורשת שבחודשים מסוימים יש 31 יום; ראה S. Talmon, J. Ben-Dov & U. Glessmer, *Qumran Cave 4 XVI: Calendrical Texts* (*DJD* 21), Oxford 2001, pp. 7, 51–52, 71. אף שמדובר בשחזורים, אם נניח שהם נכונים, ייתכן שהם מעידים שהיו השקפות שונות בדרך שבה נתפס לוח השנה בקרב אנשי קומראן. גם לשיטתם אין כל ספק שארבעת הימים הם ימי מעבר מיוחדים. הצבתם מחוץ לחודשים יוצרת מבנה סימטרי יותר, המסביר מדוע ימים אלו נחשבו ימים מסוכנים, ומדוע מצאנו במגילות הדגשה שאחד הימים הללו הוא "יום... נוסף ושלמה התקופה" (4Q394). על מעמדם של ארבעת הימים האלו ראה את הדיון של י' בן־דב, אסטרונומיה ולוחות שנה בקומראן: מקורות ומגמות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה, עמ' 31–42. על אופיים של ארבעת הימים הללו כימים שבהם קיים חשש להיפגע ממזיקים ומרוחות רעות ראה ניצן, תפילת קומראן ושירתה, עמ' 172, וכן הדיון בהערה הבאה.

15. J. Maier, "*Shîrê 'Ôlat hash-Shabbat*: Some Observations on their Calendric Implications and on their Style", J. Trebolle Barrera & L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress* (STDJ 11/2), Leiden, New York & Köln 1992, pp. 549–552. ברשימה המסכמת את השירים שחיבר דוד המלך, הכלולה במגילת המזמורים ממערה 11, נאמר שדוד חיבר "שיר לנגן על הפגועים ארבעה" (טור 27, שורות 9–10). על השירה המגית שנועדה להגן מפני הרוחות הרעות והמזיקים המתועדת במגילות שנמצאו בקומראן ראה ניצן, תפילת קומראן ושירתה, עמ' 165–205; E. Eshel, "Apotropaic Prayers in the Second Temple Period", in E. G. Chazon (ed.), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls* (STJD 48), Leiden & Boston 2003, pp. 69–88. בקומראן נמצאו שני עותקים מחיבור שכלל שירים, שככל הנראה חוברו על מנת להיאמר בארבעת ימי המעבר מעונה לעונה (4Q510–4Q511). באחת מהמגילות הללו (4Q511) השתמרו שרידים מהכותרות של שניים מן השירים הללו: "למשכיל שיר..." ו"[למשכיל ש]יר שני". ישנן ראיות שמגילה זו כללה שני מחזורים של ארבעה שירים, שנועדו להגן על אומריהם מפני המזיקים בארבעת ימי המעבר מעונה לעונה; ראה אשל, שם, עמ' 83. במגילה זו (4Q511, קטע 11, טור 1, שורה 8), מתועד השימוש במונח הפגועים, כמו ברשימת שירי דוד.

16. ניוסום וצ'רלסוורת', תפילת המלאכים, עמ' 3–4.

17. מאייר (לעיל ראש הערה 15), עמ' 544. דעה זו קיבל גם דניאל פלק (לעיל הערה 9), עמ' 136. ניצן התלבטה אם לקבל את דעתו של מאייר, או את דעתה של ניוסום, ולבסוף השאירה סוגיה

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:52 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

היא לא קיבלה הצעה זו. הראשון הוא, שמאייר לא הביא כל דוגמה נוספת המאששת את הצעתו, שמספור השבתות והחודשים לא נועד לקבוע את מקומם בתוך השנה אלא בתוך התקופה.[18] הנימוק השני הוא, שלטענתה קיימת התאמה בין שירות עולת השבת לחגים שנחוגו ברבע הראשון של השנה. ניוסום מצאה בשני מזמורים של שירות עולת השבת רמזים לחגים שנחוגו ברבע הראשון של השנה. מכיוון שהיא לא מצאה בשירות עולת השבת רמזים לחגים שנחוגו ברבעים האחרים של השנה, היא סברה שהשירות נאמרו רק ברבע הראשון של השנה.[19]

ג

אם נשלב בין תאריכי המועדים בלוח השנה שנהג בקומראן,[20] למחזור השבתות של שירות עולת השבת (ראו איור בסוף הקובץ), נמצא שברבע הראשון של השנה חלה השבת הראשונה בשמונת ימי המילואים; השבת השנייה שלושה ימים לפני חג הפסח; השבת השלישית נופלת בחג המצות; השבת הרביעית ערב "יום הנף העומר"; ואילו השבת האחת עשרה חלה ערב חג השבועות. ניוסום הצביעה על כך, שישנו קשר בין שירת השבת הראשונה לבין שמונת ימי המילואים.[21]

בשירה זו נאמר: "...והיו לי לכוהני [קורב...] משרתי פנים בדביר כבודו בעדה לכול אלי [דעת...]" (4Q400, פרגמנט 1, שורות 3–5). בהמשך נכתב: "כֹוה[ני] קורב

זו ללא הכרעה (ראה ניצן, תפילת קומראן ושירתה, עמ' 214). במחקר חשוב שהקדיש רענן אבוש לדמיון הקיים בין השרשרת של שבע ההכרזות הליטורגיות המתועדת בשירת עולת השבת השישית, שבה שבעת נשיאי הראש של המלאכים מהללים את האל, למזמור ששולב בחיבור היכלות רבתי הוא ייחס בטעות את דעתו של מאייר לניוסום ולהפך; ראה R. Abusch, "Seven-fold Hymns in the *Songs of the Sabbath Sacrifice* and the Hekhalot Literature" in, J. R. Davila (ed.), *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity* (STDJ 46), Leiden & Boston 2003, p. 224 n. 9

18. טרם מצאנו במגילות קומראן ראיה שהשבתות מוספרו בכל תקופה מחדש, אך יש לציין שיוסף באומגרטן הראה שבפיוטים שומרוניים ישנו מספור דומה של שבתות, שאף הוא אינו מתחיל בראשית השנה. ראה J. M. Baumgarten, "The Counting of the Sabbath in Ancient Sources", *VT* 16 (1966), pp. 277–281

19. ניוסום וצ'רלסוורת', תפילת המלאכים, עמ' 4. בדיון שנערך לאחר הרצאתי בסדנת חיפה הרביעית לחקר מגילות קומראן הטילה פרופ' בלהה ניצן ספק בהנחה שיש לנסות לקשור בין שירות עולת השבת למועדים המופיעים בלוח השנה בין 364 הימים. אלא שבספרה היא אימצה את המסקנה שיש קשר בין השירה לשבת השתים עשרה לבין חג השבועות (ראה ניצן, תפילת קומראן ושירתה, עמ' 363 הערה 139).

20. לוח השנה של אנשי קומראן שבו צוינו תאריכי המועדים מופיע בין היתר אצל י' ידין, מגילת המקדש, כרך א, ירושלים תשל"ז, עמ' 96.

21. ניוסום וצ'רלסוורת', תפילת המלאכים, עמ' 4.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:52 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

משרתי פני מלך קודש [קודשים]" (שם, שורות 8–9).[22] תיאורים אלו מעידים שמלאכים נתמנו כוהנים, והם ששירתו במקדש השמימי. ניוסום הציעה, שתיאורים אלו מופיעים בשירת השבת הראשונה, מכיוון ששבת זו חלה בשמונת ימי המילואים, שבהם ציינו את מינוים של בני אהרן לכוהנים. השירה שחוברה לשבת השנייה לא השתמרה במצב טוב, ובשרידים המעטים שנותרו משירה זו אין כל רמז לחג הפסח. השירה שחוברה לשבת השלישית לא שרדה, לפיכך אין לדעת אם היו בה רמזים לחג המצות. מהשירה שחוברה לשבת הרביעית נותרו רק שרידים מתחילת התפילה, ובהם אין כל רמז ל"יום הנף העומר". חג השבועות נחוג בלוח השנה בן 364 הימים למחרת השבת האחת עשרה. בשרידים שנותרו מהשירה לשבת זו נזכרים "מרכבות כבודו... כרובֵי קודש אופני אוֹר..." (4Q405, פרגמנט 20, שורה 3), "מושבי כבוד למרכבו[ת]" (שם, שורה 4) ו"מרכבות כבודו בלכתמה" (שם, שורה 5).[23] אף בשירת השבת השתים עשרה מתוארת המרכבה. תפילה זו היא אחד השיאים החגיגיים של שירות עולת השבת. שירה זו נפתחת בשורות האלה:

1. למשכיל שיר [עולת]ה[ש]בת שתים עשר [בעשרים ואחד לחודש] השלישי [הללו לאלוהי... נשיאי]
2. [מ]שני פלא ורוממהו כפי הכבוד במשכ[ן ...]דעת יפול[ו] לפנוי ה[כרו]בים וברכו בהרומם קול דממת אלהים
3. [נשמע]והמון רנה ברים כנפיהם קול[דממ]ת אלוהים תבנית כסא מרכבה מברכים ממעל לרקיע הכרובים
4. [והו]ד רקיע האור ירננו מתחת מושב כבודו ובלכת האופנים ישובו מלכי קודש יצאו מבין
5. [ג]לגלי כבודו כמראי אש רוחות קודש קדשים סביב מראי שבולי אש בדמות חשמל ומעשי
6. [נ]וגה ברוקמת כבוד צבעי פלא ממולח טוהר רוחות [א]להים חיים מתהלכים תמיד עם כבוד מרכבות
7. [ה]פלא וקול דממת ברך בהמון לכתם והלל קודש בהשיב דריכהם בהרומם ירוממו פלא ובשוכן
8. [יעמ]ודו קול גילות רנה השקיט ודממ[ת] ברך אלהים בכול מחני אלהים [ו]קול תשבוח[ת]
9. [...]ו מבין כול דגליה[ם] בעבר[יהם... ו]רננו כול פקודיהם אחד א[ח]ד במעמ[דו] (4Q405, פרגמנטים 20–22, וכן 11Q17, פרגמנטים 16–18).[24]

22. ניוסום, שירות עולת השבת (לעיל הערה 3), עמ' 176.
23. ניוסום, שם, עמ' 345.
24. ניוסום וצ'רלסוורת', תפילת המלאכים, עמ' 182–185. על תיאור זה ראה את המחקרים שנרשמו בהערה 2, וכן י' שיפמן, "ספרות ההיכלות וכתבי קומראן", מחקרי ירושלים במחשבת

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:52 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ניוסום הציעה, שקיים קשר בין השירה שחוברה לשבת השתים עשרה ובין ההפטרה של חג השבועות, שבה קוראים את תיאור המרכבה מתוך ספר יחזקאל פרק א.[25] כריסטופר מורי־ג'ונס ציין, שאף אם נניח שבימי הבית השני טרם נקבע שיש לקרוא בהפטרה של חג השבועות את תיאור המרכבה, הדרך היחידה להסביר את אופייה המיוחד והחגיגי של השירה לשבת השתים עשרה היא לקשור אותה לטקס חידוש הברית שאנשי כת היחד נהגו לקיימו כל שנה בחג השבועות.[26] ישנן ראיות שחוגים שונים בימי הבית השני, כולל אנשי קומראן, סברו שבחג השבועות נכרתו רוב הבריתות החשובות בין האל לישראל, כולל הברית בהר סיני.[27] יש להניח שהסיבות שבגללן הוחלט לקרוא בהפטרה של חג השבועות את תיאור המרכבה הן שהביאו את מחבר שירות עולת השבת לתאר את המרכבה בשירות שחוברו עבור השבתות הסמוכות לחג השבועות.[28] מסתבר אפוא, שיש רמז לימי המילואים

ישראל ו (תשמ"ז), עמ' 122–126. בלהה ניצן לא קיבלה את הצעתה של ניוסום. לשיטתה אין שירות עולת השבת מסודרות בצורת פירמידה, אלא הן עולות הדרגתית עד לשירים האחרונים המתארים את המרכבה. ראה ניצן, תפילת קומראן ושירתה, עמ' 357 הערה 72. אף מורי־ג'ונס (לעיל הערה 9), עמ' 415–418 טען שאין לקבל את ניתוחה של ניוסום, שלפיו השיא של שירות עולת השבת הוא בשבת השביעית. לשיטתו פסגת החיבור היא בשבת השתים עשרה. ניתן לכאורה לאשש את דעת ניצן שהשירות האחרונות הן שיאו של החיבור על סמך שורה אחת שהשתמרה בשירה לשבת השלוש עשרה, שאף בה יש ככל הנראה רמז למרכבה: "לכסאי כבודו ולהדום ר[גליו מ]רכבות הדרו" (11Q17, פרגמנטים 23–25, שורה 7). אלא שדומה שלאור אופיין החגיגי מאוד של השירות שחוברו לשבת השישית (מזמור שכונה על ידי בלהה ניצן "ההכרזות הליטורגיות"), לשבת השביעית ("תהילת ההיכל השמימי") ולשבת השמינית ("השרשרת הליטורגית שבה לשונם של המלאכים גוברת פי שבעה"; להגדרות אלו של השירות הנידונות ראה ניצן, תפילת קומראן ושירתה, עמ' 221–233), קשה לבטל את הבחנתה של ניוסום בדבר מעמדה המרכזי של השבת השביעית. דומה אפוא, שהשרידים שנותרו משירות עולת השבת מעידים, שלמחזור תפילות זה היו ככל הנראה שני שיאים: הראשון בשבת השביעית והשני בשבתות האחת עשרה והשתים עשרה.

25. המנהג לקרוא בהפטרה של חג השבועות את תיאור המרכבה ביחזקאל א מתועד לראשונה בברייתא המובאת במגילה לא ע"א. ניוסום ציינה (במאמרה הנזכר לעיל בהערה 6), שאף שאין אנו יודעים מתי נקבעו ההפטרות הנקראות במועדים השונים, אין להניח שמקרה בלבד הביא לכך שבשירה שחוברה לשבת שלאחר חג השבועות ישנו תיאור מפורט של המרכבה (שם, עמ' 4). להצעה דומה, המניחה שמקובל היה לקרוא בימי הבית השני את ההפטרות שנהוג לקרוא כיום, ראה N. G. Cohen, "Earliest Evidence of the Haftarah Cycle for the Sabbaths in Philo", *JJS* 48 (1997), pp. 225–249 and סוכות; אלא שדומה between י"ז בתמוז; שאין הדברים יוצאים מכלל השערה.

26. מורי־ג'ונס (לעיל הערה 9), עמ' 415–418.

27. על חשיבותו של חג השבועות בספר היובלים ובכתבים שהתגלו בקומראן ראה W. Eiss, "Das Wochenfest im Jubiläenbuch und im antiken Judentum", in M. Albani, J. Frey & A. Lange (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, Tübingen 1997, pp. 165–178

28. יש לשקול את האפשרות שהתהליך היה הפוך, כלומר שמאחר שבימי הבית השני היה מקובל

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:52 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

בשירת השבת הראשונה, ורמז לחג השבועות בשירות שחוברו לשבת האחת עשרה ולשבת השתים עשרה.[29]

ד

עניינו של בירור זה הוא להסב את תשומת לבם של החוקרים לעובדה, שבניגוד לדבריה של ניוסום, שטענה שאין בשירות עולת השבת רמזים למועדים שנחוגו אחרי הרבע הראשון של השנה, יש בשירה לשבת הראשונה רמזים ברורים למועדים שנחוגו ברבע השלישי. רמזים אלו מעידים ששירות עולת השבת נאמרו לפחות פעמיים במהלך השנה, ברבע הראשון וברבע השלישי.

ברבע השני של השנה חלה השבת החמישית ערב "מועד ביכורי התירוש"; ואילו השבת השתים עשרה ערב "מועד ביכורי היצהר" ו"מועד קורבן העצים" שנחוג ככל הנראה במשך שישה ימים, באותו שבוע שבו חגגו את "מועד ביכורי היצהר". ברבע השלישי של השנה חלה השבת הראשונה בין ראש השנה ליום הכיפורים; השבת השנייה למחרת יום הכיפורים; ואילו השבת השלישית היא שבת חול המועד סוכות. לאחר חגי החודש השביעי (כלומר חודש תשרי) לא נקבעו מועדים נוספים במקרא, לפיכך בלוח השנה שנהג בכת קומראן לא נקבעו חגים ברבע האחרון של השנה.

לעניות דעתי, בשירת השבת הראשונה ישנם תיאורים המעידים שמחבר המזמור התכוון ששירה זו תיאמר בין ראש השנה ליום הכיפורים. בשירה זו נאמר: " ...בם יתקדשו כול קדושי כול קדושי עד ויטהר טהורי... לכול נעוי דרך ויכפרו רצונו בעד כול שבי פשע..." (4Q400, פרגמנט 1, שורות 15–16). בהמשך נאמר: "[ח]סדיו לסליחות רחמי עולמים..." (שם, שורה 18).[30] יש לציין שלא מצאנו ביטויים הקשורים לטהרה, לכפרה ולסליחה בשירות השבת האחרות.[31] מסתבר אפוא,

לומר תפילות המבוססות על תיאור המרכבה סמוך לחג השבועות, נקבע מאוחר יותר שתיאור המרכבה בספר יחזקאל ישמש כהפטרה של חג השבועות.

29. בגלל מצבם הפרגמנטרי של הקטעים שנותרו מהשירה לשבת האחת עשרה טרם הוקדשה תשומת לב לעובדה שהמרכבה מתוארת גם בשירה זו, שנאמרה ממש ערב חג השבועות.

30. ניוסום, שירות עולת השבת, עמ' 176; idem, "'He has Established for Himself Priests': Human and Angelic Priesthood in the Qumran Sabbath *Shirot*", in L. H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls* (JSPS 8), Sheffield 1990, pp. 101–120, esp. 104–105

31. ישראל קנול ושלמה נאה הצביעו על הקשר ההדוק בין יום הכיפורים לימי המילואים. הם טענו שבימי הבית השני התנהל ויכוח בין חכמים לאנשי קומראן בשאלה, האם יש לחגוג את ימי המילואים בניסן (כך אנשי קומראן) או בתשרי (חכמים); ראה י' קנוהל וש' נאה, "מילואים וכיפורים", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 17–44. אם אכן נאמרה השירה לשבת הראשונה לא רק

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:52 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

שבשירה לשבת הראשונה ישנם, נוסף על רמזים לימי המילואים שנחוגו ברבע הראשון של השנה, רמזים לראש השנה וליום הכיפורים שנחוגו ברבע השלישי.[32] אם השערה זו נכונה, מסתבר שכל אחת מהשירות שנכללו בשירות עולת השבת נאמרה לפחות פעמיים במהלך השנה, ברבע הראשון וברבע השלישי. לאור מסקנה זו ניתן ביתר קלות לאמץ את ההשערה שהציע יוהן מאייר, שאמרו את שירות עולת השבת במהלך כל השבתות שבשנה.[33]

על סמך אופיין של שירות עולת השבת דומה, שמי שנהג לומר אותן בשבתות הרגיש גאווה גדולה על כך שבשבת הוא יכול להצטרף למלאכים ולהלל את האל עמם יחד. לאנשי קומראן, אשר התגאו בכך שחלקם הם כוהנים מבית צדוק אשר פרשו למדבר ולא השתתפו בטקסים שנוהלו במקדש הירושלמי, אין ספק שתפילות אלו היו חשובות במיוחד. אין כל סיבה שבגללה יש להניח שהשבתות בתקופה הראשונה של השנה היו חשובות יותר מהשבתות בתקופות האחרות, לפיכך קשה לקבל את השערתה של ניוסום, שהשירות נאמרו רק בשלוש עשרה השבתות הראשונות של השנה.

במהלך ימי המילואים אלא גם לפני יום הכיפורים, ייתכן שמחבר השירות מצא דרך להצביע על הקשר שבין מועדים אלו; ראה לעניין זה י' בן נון, "היום השמיני ויום הכיפורים", מגדים ח (תשמ"ט), עמ' 9–34. אף שניתן לטעון שהסיבה לכך שבשבת הראשונה נזכרו ביטויים הקשורים לטהרה, לכפרה ולסליחה היא, שהמלאכים אשר מונו לשמש ככוהנים במקדש השמימי תפקידם לכפר בדומה לכוהנים במקדש הירושלמי, יש לשער שאילו נזכרו ביטויים אלו בשירה לשבת הראשונה רק מסיבה זו, היינו מוצאים ביטויים דומים גם בשירות השבת האחרות.

32. כאמור, מהשירה שחוברה לשבת השנייה נותרו רק שרידים מעטים, ואילו שירת השבת השלישית לא שרדה, לפיכך אין לדעת אם היו בהן רמזים ליום הכיפורים ולחג הסוכות.

33. ייתכן שישנו רמז ל"מועד ביכורי התירוש" בשירת השבת החמישית. משירה זו נותרו רק קטעים מעטים, לפיכך הדברים אינם יוצאים מכלל השערה. בשירה זו נאמר: "[ב]היותו טמא [...]" (4Q402, פרגמנט 4, שורה 4). וראה ניוסום, שירות עולת השבת, עמ' 228. הופעתו של צירוף זה בשירה מפתיעה, שכן לא מצאנו בשירות עולת השבת התייחסויות לנושאים הלכתיים בכלל, ולדיני טומאה וטהרה בפרט. מכיוון שההקשר מקוטע, אין לדעת למה התכוון מחבר התפילה כאשר השתמש בצירוף זה. ניתן לשער שהוא רצה לציין, שלפני שמכפרים על הענבים ב"מועד ביכורי התירוש" מוצרי הגפן טמאים. אפשרות אחרת היא, שהוא ערך השוואה בין היין (התירוש) לשמן (היצהר), ורמז לעדיפותו של היין בכל הקשור לדיני טומאה וטהרה. ראה H. Eshel, "CD 12: 15–17 and the Stone Vessels Found at Qumran", in J. M. Baumgarten, E. G. Chazon & A. Pinnick (eds.), *The Damascus Document: A Centennial of Discovery* (STDJ 34), Leiden, Boston & Köln 2000, pp. 45–52. השערות אלו רחוקות. אם למרות זאת נקשור את הצירוף [ב]היותו טמא ל"מועד ביכורי התירוש", תהא בידנו עדות שנהגו לומר את שירות עולת השבת גם ברבע השני של השנה.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:52 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

סיכום

ניוסום סברה, שבשירות עולת השבת ישנם רמזים למועדים שנחוגו סמוך לאמירתן של השירות.[34] היא ציינה שבשירה שחוברה לשבת הראשונה ישנם רמזים המעידים, שתפילה זו נאמרה במהלך ימי המילואים, ושהשירה לשבת השתים עשרה נאמרה סמוך לחג השבועות. בירור זה נועד להסב את תשומת לבם של החוקרים לעובדה, שבשירת השבת הראשונה ישנם צירופים המעידים שהיא נאמרה ב"שבת תשובה" (כלומר בשבת שבין ראש השנה ליום הכיפורים). אם אכן רמזים אלו מעידים ששירת השבת הראשונה נאמרה בין ראש השנה ליום הכיפורים, יש בכך אישוש להצעתו של יוהן מאייר, שטען שנהגו לומר את המזמורים הכלולים בשירות עולת השבת ארבע פעמים במהלך השנה.[35] אם יימצאו כתבי יד נוספים של שירות עולת השבת שבהם ישתמרו השירות לשבת השנייה ולשבת השלישית, שנאמרו סמוך לפסח ובמהלך חג המצות, וככל הנראה אף סמוך ליום הכיפורים ובמהלך חג הסוכות, יש לקוות שיימצאו בהם רמזים המאששים את ההשערה שהוצעה בעיון הזה.

34. אין ללמוד מהופעתם או מהיעדרם של רמזים למועדים השונים בשירות עולת השבת, אם השירות התחברו על ידי סופר שהיה שייך לכת היחד, או על ידי סופר שהיה שייך לחוג אחר שגם הוא השתמש בלוח שנה בן 364 יום. לעניין זה ראה את הספרות שצוינה לעיל בהערה 9. ניתן אמנם לציין, שלא מצאנו בשירות עולת השבת רמזים מובהקים ל"מועד ביכורי התירוש" (על אף הדברים שהובאו בהערה הקודמת), ל"מועד ביכורי היצהר" ול"מועד קורבן העצים". אלא שאפשר שמצב זה נובע מהעובדה שהשירות מקוטעות; מה גם שיש לשער, שחגים אלו לא היו מיוחדים דווקא לכת קומראן, ואין לפסול את האפשרות שחגים דומים נחוגו על ידי כלל עם ישראל, כלומר גם על ידי חוגים שהחזיקו בלוח השנה הירחי. אף אם טענו בהנחה זו, ניתן לשער שחגים אלו נחוגו על ידי כל הקבוצות שהחזיקו בלוח השנה בן 364 יום. סוגיה זו קשורה לשאלה, באילו חוגים התחברה מגילת המקדש, נושא שלגביו טרם הגיעו החוקרים לכלל הסכמה.

35. לפיכך אין לקשור בין שלושה עשר המזמורים של שירות עולת השבת לתיאור המופיע ברשימת שירי דוד במגילת המזמורים ממערה 11, שבה צוין שדוד כתב "לקורבן השבתות שנים וחמישים שיר" (טור 27, שורה 7). מסתבר שבימי הבית השני היו חוגים שנהגו לומר מחזור של חמישים ושניים שירים בשבתות. שירים אלו יוחסו לדוד המלך. אין לזהות מחזור זה עם שירות עולת השבת, שבו היו רק שלושה עשר שירים, שלא יוחסו לדוד המלך. לעניין זה ראה את דיונו הזהיר של ג'ים ונדרקם: J. C. VanderKam, "Studies on 'David's Compositions' (11QPs^{a} 27:2–11)", *Eretz-Israel* 26 (1999), pp. 219*–220* n. 36; ולעומתו את דבריו של שמריהו טלמון, "לוח המועדים בשנת החמה של עדת היחד על פי רשימת שירי דוד במגילת המזמורים ממערה 11 (11QPs^{a} XXVII)", בתוך ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 208.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:52 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

כת האיסיים וזרמים דתיים בימי הבית השני: הגדרות סוציולוגיות

מגן ברושי

רשאי אדם לשאול למקרא הכותרת: וכי לא נהוג זה יובל שנים לדבר על כת ים המלח, כת מדבר יהודה, כת האיסיים?[1] אבל במחקר המגילות הגנוזות הפתלתול כמעט דבר איננו מובן מאליו. אכן רוב החוקרים מדברים על כת, אבל יש המונים כיתות הרבה בצד האיסיים, ובכך מדלדלים את מובנו של המונח,[2] ויש המכחישים כל עיקר את היות האיסיים כת.[3] ועדיין עומדת השאלה העקרונית: מה זו כת? האם ההגדרות הנוהגות במחקר למושג כת מתאימות לאיסיים? אביא כאן שתי הגדרות, אחת ארוכה ואחת קצרה.

> כת טיפוסית ניתן לזהות על פי הסימנים האלה: זוהי אגודה וולונטרית; ההשתייכות נקבעת על ידי נתינת ראיות לראשי הכת שהמצטרף הוא בעל מעלות אישיות מסוימות... האקסקלוסיביות מודגשת, וכל מי שמתנגדים לעקרונות דוקטרינריים, מוסריים או ארגוניים [של הכת] מגורשים ממנה; תפיסתה העצמית של הכת היא של קבוצה נבחרת, שארית פליטה שזכתה

1. המונח כת הוכנס למעשה לשימוש שנים רבות לפני שנתגלו מגילות קומראן, והשתמשו בו לרגל גילוי חיבור קומראני בקהיר, הוא מגילת ברית דמשק. כבר ראשוני החוקרים, שכטר וגינצברג, ראה אל נכון את אופיו הכיתתי. ראה S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries*, 1, Cambridge 1910 (rep. New York 1970); L. Ginzberg, *Eine unbekannte juedische Sekte*, New York 1922 (First published in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 55 [1911] – 58 [1914]; English updated translation: *An Unknown Jewish Sect*, New York 1976

2. כך למשל א׳ באומגרטן, הכיתתיות בימי הבית השני, מסה היסטורית־חברתית־דתית, תל אביב 2001. וביתר פירוט: A. I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation,* Leiden, New York & Köln 1997 (להלן באומגרטן, הפריחה).

3. S. Talmon, "Qumran Studies: Past, Present and Future", *JQR* 85 (1994), p. 6. דברים אלה עומדים בסתירה מוחלטת למה שכתב טלמון זמן קצר לפני כן, במאמר שבו הוא רואה באנשי קומראן כת מובהקת ובכתביה דוגמה לספרות כיתתית: S. Talmon,"The Emergence of Jewish Sectarianism", in P. B. Miller Jr., P. D. Henson & S. D. McBride (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of F.M.Cross*, Philadelphia 1987, pp. 587–616 (esp. 605)

מגילות ד (תשס״ו), עמ׳ 13–23

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:54 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

להארה מיוחדת; שלמות אישית מצופה מכל חבר, לפי אמות מידה המקובלות על כל כת; הכת, ולו רק מבחינה אידאלית, רואה בחבריה כוהנים; יש מידה רבה של השתתפות של ההדיוטות (lay) בפעילויות; לכל חבר ניתנת אפשרות לבטא באופן ספונטני את התחייבויותיו; הכת עוינת או אדישה לחברה החילונית ולמדינה.[4]

נוסיף לכך הגדרה קצרה שיש בה כדי להרחיב את המשפט האחרון של וילסון: "הטיה (bias) כיתתית פירושה טיעונים מקוטבים, אנשים הרואים הכול כניגוד בין שחור ללבן, בין רע לטוב, ואין דבר בתווך".[5] הגדרתו של וילסון כה מתאימה לאיסיים, הן לפי מה שמספרות המגילות הן לפי מה שמספר יוסף בן מתתיהו, עד שעולה חשד שהוא קרא בשקידה את כל הספרות הקשורה לכך, אף שבימיו עדיין לא היה הכול נתון לחוקרים. אבל לכל אחד מן הסימנים שהוא מונה בכת אפשר להביא סימוכין מפורטים מכתבי המגילות: (1) וולונטריות. ההצטרפות נעשית בידי מתנדבים (וכך הם גם קרויים).[6] גם מי שנולדו להורים חברי הכת היו חייבים להחליט על הצטרפות ולעבור את הטקסים המחייבים (ברית דמשק טו 5–6). (2) המועמדים עוברים ועדות קבלה והמבחנים כוללים בדיקה פיזיונומית ואסטרולוגית.[7] (3) העבריינים נענשים ובמקרים קיצוניים מגורשים, גירוש שעשוי להסתיים במות (יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב, 143). (4) אנשי הכת רואים עצמם כנבחרים, לא בזכות, אלא בחסד אלוהי.[8] (5) שלמות אישית נדרשת מכל חבר, אם כי תורתה של הכת ערה לחולשות האנושיות ולכן היא מניחה שהאדם עשוי מתשעה חלקים, חלקם של אור וחלקם של חושך. זהו מספר פרט, לא זוגי, ולכן מי שחלקי האור מרובים בו מחלקי החושך עשוי להיכלל במניין חברי העדה.[9] (6) הכת, ולו רק מבחינה אידאלית, רואה בחבריה כוהנים, ומכאן גם חומרותיה המחילות דיני כוהנים גם על ישראל.[10] (7) יש בכת מידה רבה של דמוקרטיה ולכל

4. B. R. Wilson, "An Analysis of Sect Development", in idem (ed.), *Patterns of Secterianism*, London 1967, pp. 23–24

5. M. Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London 1996, pp. xix–xx ובנושא זה ראה עוד: J. M. Jokiranta, "'Sectarianism' of the Qumran 'Sect': Sociological Notes", *RQ* 20 (2001), pp. 223–239

6. ראה י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"א, עמ' 107 ועוד.

7. י' ליכט, "שוקיים סימן לבחירה: עד חדש בתורתם של אנשי כת מדבר יהודה", תרביץ לח (תשכ"ז), עמ' 18–25; פ' שמידט, "אסטרולוגיה וגזירה קדומה בקומראן", קדמוניות 114 (תשנ"ח), עמ' 115–118.

8. זהו נושא מרכזי, דרך משל, במגילת ההודיות. ראה י' ליכט, מגילת ההודיות, ירושלים תשכ"ה, עמ' 35–37.

9. ראה את המאמרים הנזכרים לעיל בהערה 7.

10. מ' ברושי, "קומראן והאיסיים: שישה תחומי טומאה וטהרה", מגילות ב (תשס"ד), עמ' 11.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:54 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

חבר בה יש זכות לבטא את דעתו, אם מושב הרבים, הוא האספה הכללית, מאשר: "וכל איש אשר יש אתו דבר לדבר לרבים... ועמד האיש על רגליהו ואמר 'יש אתי דבר לדבר לרבים' אם יומרו לו ידבר" (סרך היחד ו 12–13).[11] (8) הכת לא רק עוינת אלא שונאת ממש את בני החושך. למעשה המציאו האיסיים את השנאה כעיקרון דתי, ומהם למד פאולוס עניין זה.[12]

נבקש להוסיף כאן בקיצור נמרץ עוד פרטים על כיתתיותם של האיסיים מעבר להגדרה של וילסון. אי אז באמצע המאה השנייה לפני הספירה התפלגה מן הזרם המרכזי ביהדות עדה שתחמה את עצמה בכך שהקימה סביבה חומות גבוהות של פירוד. ובלשונו של אחד מדובריה, מחבר האיגרת הידועה בשם "מקצת מעשי התורה": "ואתם יודעים שפרשנו מרוב העם... ומהתערב בדברים האלה ולבוא עמהם לגב אלה".[13] בין אבותיה הרוחניים של עדה זו יש להדגיש את האסכולה של ספר חנוך, שספריה (ובעיקר חנוך החבשי וספר היובלים) תופסים מקום נכבד בין המגילות, וכמה מעקרונותיה (כגון עליונות הכהונה, הלוח השמשי) הם בין עקרונות היסוד של הכת.[14] שני יסודות של הכת הבדילו בין חבריה לשאר ישראל: האחד רעיוני, האמונה בגזרה הקדומה (פרה־דסטינציה),[15] והאחר מעשי, לוח שמשי השונה מן הלוח הירחי שנהג בכלל ישראל.[16] הכת גם קיבלה על עצמה עשרות הלכות הנוטות לחומרה בהשוואה להלכותיה של היהדות הנורמטיבית (הפרושית, הרבנית).[17] אבל בדבר אחד הקלה: בהעלאת הלכות על הכתב. היא הקדימה את חז"ל בהמרת התורה שבעל פה בתורה שבכתב לכל הפחות בשש מאות שנה. המשנה והתלמודים לא הועלו על הכתב לפני המאה השישית לספירה, ואולי גם מאוחר יותר.[18]

11. וראה ליכט (לעיל הערה 6), עמ' 143–144.
12. M. Broshi, "Hatred: An Essene Religious Principle and its Christian Consequences", in idem, *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, Sheffield 2001, pp. 274–283
13. 4Q397 14–21 7–8 = d.
14. ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג, עמ' 94–141.
15. מ' ברושי, "בין קומראן לז'נבה: על רעיון הגזירה הקדומה", אלפיים 23 (2002), עמ' 142–152.
16. J. C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*, London & New York 1998; ש' טלמון, "לוח השנה של בני עדת היחד", קדמוניות 114 (תשנ"ח), עמ' 105–114.
17. ברושי, "קומראן והאיסיים" (לעיל הערה 10).
18. י' זוסמן, "'תורה שבעל פה' פשוטה כמשמעה, כוחו של קוצו של יו"ד", בתוך י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, מוקדש לזכרו של פרופ' אפרים א' אורבך, ירושלים תשס"ה, עמ' 370–373.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:54 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

האם היו כיתות אחרות בתקופה החשמונאית? לדעתי לא, ובזאת אני חולק על אלברט באומגרטן, הסבור שבתקופה החשמונאית היו בארץ ארבע כיתות: פרושים, צדוקים, איסיים ו"החבורות של מגילות ים המלח".[19] לדעתו יושבי קומראן לא היו איסיים, ולכן הוא קורא להם "חבורות של המגילות".[20] את הדעה הזו יש לדחות בשתי ידיים. אין שום סיבה שלא להאמין לעדותו של פליניוס הזקן (תולדות הטבע ה 17), האומר שסמוך לחוף ים המלח הייתה קיימת מושבה איסיית מיושבת רק גברים וחיה חיי שיתוף, היינו מנזר (אלא שמילה זו לא הייתה קיימת בעולם המערבי בעת ההיא). אתר קומראן הוא המועמד היחיד למושבה כזו ואין להטיל בכך ספק, מאחר שחופי ים המלח הם אחד החבלים הסקורים ביותר בעולם, סקרים שנעשו הן בידי ארכאולוגים הן בידי בדואים.[21] גם המגילות שנמצאו סמוך לאתר וגם אופיו המנזרי עושים זיהוי זה לוודאי, ואין כאן המקום להאריך.

את הצדוקים אי אפשר להגדיר ככת בשום פנים ואופן. באומגרטן, הידוע כמומחה בתולדות ימי בית שני וביישום כלי מחקר של מדעי החברה לחקר המגילות, מודע לקושי, ולכן הוא משתמש בהבחנה של וילסון בין שני סוגים של כיתות: אלה שפניהם כלפי פנים (introversionists) ומי שפניהם כלפי חוץ (reformists). אבל הצדוקים אינם יכולים להיקרא כת לפי שאין בהם שום תכונה מן התכונות הקובעות הגדרה כזו. המונח כת משמש זה מכבר לציון עדה דתית שפרשה מהממסד הדתי. בעולם הנוצרי קיים ניגוד בסיסי בין כנסייה, שהיא הממסד, לבין "כת", הפורשת מן הממסד ומתנגדת לו. אבל הצדוקים הם הם הממסד הדתי השמרני שהמקדש (בעולם היהודי של אותה עת) הוא מרכז עולמו. במהלך רוב השלב האחרון של ימי הבית השני (מאתיים שנה בקרוב), שבו פעלו זה בצד זה הצדוקים, הפרושים והאיסיים, שימשו במקדש כוהנים גדולים צדוקים.[22] זרם דתי אליטיסטי זה, שהיה גם חברתי ופוליטי, מעולם לא פרש מן המקדש ואין לו דבר עם כת.

אשר לפרושים, באומגרטן סבור שגם הם היו כת, והוא מוצא לכך סיוע בדבריהם

19. באומגרטן, "הכיתתיות" (לעיל הערה 2), עמ' 27.
20. הגדיל לעשות איל רגב, תלמידו של באומגרטן, המדבר על "הכיתות" של קומראן. ראה E. Regev, "Comparing Sectarian Practice and Organization: The Qumran Sects in Light of the Regulations of the Shakers, Hutteriites, Mennonites and Amish", *Numen* 51 (2004), pp. 146–181. היה כדאי להשתמש בלשון רבים דווקא במילים practice, organization.
21. באומגרטן השתדל להראות שעדותו של פליניוס על כך שקומראן הייתה מושבם של האיסיים איננה מהימנה וגם העדות הארכאולוגית איננה חד־משמעית. ראה את דבריו ואת תשובותיי: A. Baumgarten, "Who Cares and Why does it Matter? Qumran and the Essenes, Once Again!", *DSD* 11 (2004), pp. 174–190; M. Broshi, "Essenes at Qumran? A Rejoinder to Albert Baumgarten", *DSD* (forthcoming)
22. א' רגב, הצדוקים והלכתם: על דת וחברה בימי בית שני, ירושלים תשס"ה, עמ' 392–396.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:54 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

של שני מלומדים.[23] הוא מתפלמס עם דברי מלומד שלישי שאינו מסכים לטענה זו.[24] לדעתי אין הפרושים מתאימים לכינוי כת, אפילו לפי ההגדרה של כת מן הסוג השואף לרפורמה. אין בהם כמה מהסימנים העיקריים הנדרשים מכת. הם אינם ניצבים מול "כנסייה", היינו המקדש. בעניין זה אומר יוסף בן מתתיהו על הפרושים: "וכל עניני הדת הנוגעים לתפילות או לעשיית קורבנות נעשים לפי פירושיהם של אלה... שכן בשעה שהם [=הצדוקים] מגיעים לשלטון הם נוהגים שלא מדעת וגם מאונס לפי מה שיאמר הפרושי, שאם לא כן לא היו ההמונים סובלים אותם" (קדמוניות יח, 15, 17). ובכן, אף על פי שהכהונה הגדולה היא כמעט תמיד צדוקית, המקדש מתנהל לפי ההלכה הפרושית. מי שהעם עומד מאחוריו איננו יכול להתכנות כת. בדומה לצדוקים הפרושים הם אליטה, אלא שזו אליטה שזכתה במעמדה לא מסיבות פוליטיות, כלכליות או תורשתיות אלא מתוך סמכות כריזמטית. אין להטיל ספק בעדותו של יוסף בן מתתיהו, שתורתם של הפרושים הייתה מקובלת על רוב העם: "והיו הצדוקים נאמנים רק על העשירים והעם איננו כרוך אחריהם, ואילו לפרושים היה העם לבעל ברית" (קדמוניות יג, 298). על כך שרוב העם נהה אחר הפרושים ניתן ללמוד מן העובדה שלאחר חורבן הבית השני נעשו הם לזרם היחיד ביהדות, וללא שום מאבק. מהלך כזה יובן רק אם נניח כי רובו של העם, גם אם לא היה פרושי בהגדרה מצומצמת, השתייך כבר בשלהי הבית השני לתחום השפעת הפרושים. גם אם צודק ישעיהו כהן באמרו שאנשי דור יבנה, הוא הדור שקיבל על עצמו את שיקום היהדות והאחדתה, לא ראו עצמם פרושים כי לא טרחו להגדיר את עצמם,[25] למעשה הם היו פרושים. זאת ועוד, מחלוקות בתוך כת גורמות לקרעים שאינם מתאחים (ראו להלן), ואילו בתנועה הפרושית אנו שומעים על לפחות שלוש מאות מחלוקות בין בית הלל ובית שמאי שלא גרמו לשום קרע: "אף על פי שנחלקו בית שמאי ובית הלל... לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמאי, ללמדך שחיבה וריעות נוהגים זה בזה" (יבמות יד ע"ב). קיצורו של דבר, אין לדעתנו בתקופת החשמונאים אלא כת אחת בלבד, האיסיים, ודבריו של באומגרטן – כשם ספרו – על פריחת הכיתות באותם ימים אין בהם ממש.

עוד סבור באומגרטן שלאחר תקופת החשמונאים, במאה השנים האחרונות של ימי הבית השני, נוצרו עוד כיתות: "הפילוסופיה הרביעית" וחסידיו של יוחנן

23. S. J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia 1987, p. 162; A. J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*, Edinburgh 1988, p. 286

24. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977, pp. 425–426

25. S. J. D. Cohen, "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism", *HUCA* 55 (1984), pp. 27–53

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:54 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

המטביל או של בנוס.[26] בנוס נודע כנזיר שהתגורר במדבר, ושבמחיצתו בילה יוסף בן מתתיהו שלוש שנים (חיי יוסף, 11–12).[27] אין לנו שום ידיעה על תלמידים אחרים שלו ואין שום סיבה לראות בו ראש כת. קרוב לשער שהיה קרוב לאיסיים וייתכן שהיה זמן־מה חבר בכת, הוצא ממנה אך נשאר נאמן לשבועתו ונזהר שלא להיטמא במזון שלא הוכן בידי הכוהנים האיסיים (כפי שמתאר בן מתתיהו: "לבושו היה קליפת עצים ומאכלו צמחי בר הגדלים מעצמם", חיי יוסף, 11).[28] לדעתי יש לראות בו דמות דומה ליוחנן המטביל, שייתכן כי גם הוא היה חבר זמן־מה בכת האיסיים ופרש ממנה. אני שותף לדעתו של ג'יימס צ'רלסוורת שהוא ניזון מן המזונות המוזרים הנזכרים במקורות, חגבים ודבש, משום שראה עצמו מחויב לשבועה האיסיית שאסרה לאכול מזון מידי זרים. לא מחסור גרם לכך, שהרי היה מוקף בחסידיו, אלא עיקרון כובל.[29]

את תנועתו של יוחנן המטביל (שבאומגרטן מכנה כת) ואת הנוצרים היהודים (שבאומגרטן בוחר שלא לדון בהם)[30] אין לראות ככיתות. מסביב ליוחנן התקבצו אמנם אנשים, אבל איננו יודעים לכמה זמן. אנו יודעים על חבורה זו, שהייתה חסרת "סייגים": אין תקופת מועמדות, מהמצטרפים לא נדרשו מעלות כלשהן, בין המצטרפים יש גם פחותים שבפחותים – מוכסים וזונות (מתי כא 32). הטבילה החד־פעמית שהייתה פתוחה לכול הקנתה מחילת חטאים גמורה. זו איננה כת אפילו לפי ההגדרה המרחיבה ביותר.

26. באומגרטן, הפריחה, עמ' 11.

27. פרק הזמן של שלוש שנים נראה מוגזם מאוד (אלא אם כן יש כאן טעות מעתיק). קשה להעלות על הדעת שיוסף בן מתתיהו, בן למשפחה אריסטוקרטית ואמידה, היה מוכן ומסוגל לעמוד בתנאי החיים המחמירים של נזיר סגפן, שמזונו רק עשבים ופרות בר ויומם וליל הוא מרבה לטבול במים קרים.

28. על השבועה האיסיית באשר למזון ראה דברי סרך היחד ה 16–17: "איש מאנשי היחד... לוא יוכל (יאכל) מהונם כול ולוא ישתה ולוא יקח מידם כול מאומ{א}ה אשר לוא במחיר". וכן את עדותו של יוסף בן מתתיהו, המספר כי "המגורשים מן העדה נופלים קרבן לגורל נורא. בהיותם קשורים לשבועותיהם ולמנהגיהם אין הם יכולים להנות ממזונם של זרים. המגורש, שמעתה כל מזונו הוא עשב השדה, הרעב מייבשו עד שהוא מת. לעתים הם חומלים על הגוועים ומחזירים אותם אליהם, באומרם כי עינויי המות יש בהם כדי לכפר על עוונם" (מלחמת היהודים, 143–144).

29. J. H. Charlesworth, "John the Baptizer and Qumran Barriers in Light of the Rule of Community", in D. W. Parry & E. Ulrich (eds.), *The Provo International Conference on the Dead sea Scrolls* (STJD 30), Leiden 1999, pp. 366–367. באחרונה חלק קלהופר, ובדין, על צ'רלסוורת, אבל לא באשר לעניין הנדון. ראה J. A. Kellhoffer, "Did John the Baptist Eat Like a Former Essene? Locust – Eating in the Ancient Near East and at Qumran", *DSD* 11 (2004), pp. 293–314

30. באומגרטן, הפריחה, עמ' 194 הערה 10.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:54 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

גם הנוצרים היהודים בסוף ימי הבית השני לא היו כת. יפה אמר הורל:

> אם נגדיר כת כעדה בדלנית הדוקה, השרויה במתח עם קבוצת המוצא שלה, הרי אין תואר זה הולם אותם (את הנוצרים היהודים). הם המשיכו לקיים את הטקסים, את הפולחן היהודי ואת הליטורגייה היהודית המקובלת. הם המשיכו לעלות אל המקדש לשם תפילה (מעשי השליחים ג 1), הקפידו על מילה והטיפו לה והיו אף שדרשוהָ מגֵרים (מעשי השליחים טו 1; האיגרת אל הגלטיים ב 3–5). כשנדחקו החוצה מן היהדות, זו לא הייתה החלטתם. רק המועצה האפוסטולית, שהתכנסה בירושלים בין 47 ל־51 לספירה פטרה את הגרים מרוב המצוות, כולל מילה (מעשי השליחים טו 1–29). האבנגליון של מתי, היהודי מבין ספרי הבשורה, אומר מפי ישו: "אל תחשבו כי באתי להפר את התורה או את דברי הנביאים. לא באתי להפר כי אם למלאת. כי אמן אומר אני לכם: עד כי יעברו השמים והארץ לא תעבור יוד אחת או קוץ אחד מן התורה עד אשר יעשה הכל" (מתי ה 17–18).

קבוצה נוצרית אחרת, "האביונים", נזכרת אמנם רק במאה הרביעית, אבל אין ספק שחבריה ממשיכים מסורות יהודיות־נוצריות: הם מקפידים על מילה, ומקבלים רק את האבנגליון של מתי שהזכרנוהו זה עתה. גם חברי קבוצת "הנצרתיים" (Nazarenes), הנזכרים לראשונה אחרי מעשי השליחים (כד 5) בסוף המאה הראשונה, שומרים על חוקי היהדות הבסיסיים: שבת, מילה ועוד. ייתכן ש"האביונים" הם כת שפרשה מן "הנצרתיים".[31] שתי כיתות אלה עשויות ללמד על מקורן, היהודים־הנוצרים, שלא היו כת!

הפילוסופיה הרביעית זכתה לדיונים ארוכים במחקר, ולא כאן המקום להיכנס לשאלה האם התואר מכוון לקנאים או לסיקריים, או לשניהם.[32] יוסף בן מתתיהו מספר "כי בכל שאר הדברים מסכימה [כת הפילוסופיה הרביעית] עם הפרושים, אולם אהבת החרות שאין לנצחה מצויה [באנשי הכת הזאת] והם חושבים את האלוהים לבדו למנהיגם ולריבונם" (קדמוניות יח, 23). מונחיו של יוסף בן מתתיהו אינם מחייבים אותנו, ושימושי המתרגמים במונח כת במקום שיוסף בן מתתיהו משתמש במונח הירסיה (airesis) איננו חופף לשימושו של המונח כיום. עם זאת

31. D. G. Horrell, "Early Jewish Christianity", in P. F. Esler (ed.), *The Early Christian World*, London & New York 2000, p. 154; R. A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity*, Jerusalem & Leiden 1988

32. ראה י"ל לוין, "הקנאים בסוף תקופת בית שני כבעיה היסטוריוגראפית", קתדרה 1 (תשל"ו), עמ' 39–58; מ' שטרן, "קנאים וסיקאריים", מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, ירושלים 1993, עמ' 277–343; E. Schuerer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (revised and edited by G. Vermes, F. Millar & M. Black), Edinburgh 1979, vol. 2, pp. 598–606

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:54 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ראוי להחיל על התנועות המרדניות הפוליטיות הללו את התואר כת. יש בהן כמה מהתכונות העיקריות המאפיינות מוסד חברתי זה. הן אגודות וולונטריות בדלניות, שחבריהן מאוגדים בקשרים הדוקים מאוד ונוהגים בסודיות רבה ביותר ומוקפים "חומות" איתנות. בלא התנאים האלה תנועות מחתרתיות אלו לא היו יכולות להתקיים כל עיקר, ולכן יש לכנותן כיתות.

קיצורו של דבר, לדעתי לא הייתה ביהדות ארץ ישראל בתקופה החשמונאית אלא כת אחת – האיסיית. במאה השנים שלאחר שלטון החשמונאים היו שתיים, זו של האיסיים וזו של "הפילוסופיה הרביעית".

פלגנות כתכונה כיתתית

אחת התכונות המאפיינות כת היא הנטייה להתפלג. האמונה באמת אבסולוטית איננה מאפשרת להתפשר על כך. דבר זה ניכר אצל כיתות הרבה, ואת המקבילות נביא להלן בקיצור. גם על האיסיים עברו פילוגים מכאיבים.[33] מחלוקותיו של מורה הצדק מפורטות בפשר חבקוק:

> [.....ראו בוגדים והביטו והתמהו תמהו כי פעל פועל בימיכם לוא תאמינו כי] יסופר (חבקוק א 5) [פשר הדבר על] הבוגדים עם איש הכזב כי לוא [שמעו אל דברי] מורה הצדקה מפיא אל ועל הבוג[דים בברית] החדשה כיא [לו]א האמינו בברית אל [ויחללו] את ש[ם ק]ודשו. וכן פשר הדבר [על הבו]גדים לאחרית א הימים המה ערי[צי הבר]ית אשר לא יאמינוא בשומעם את כל הב[אות 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 ו[על הגוים?] (פשר חבקוק א 16 – ב 10).[34]

כאן מדובר בשלוש מחלוקות: (א) של מורה הצדק וחבורתו עם הבוגדים אנשי "איש הכזב", קרוב לוודאי הפרושים. (ב) של מורה הצדק עם הבוגדים בברית החדשה, ככל הנראה עדה פורשת מעדתו של מורה הצדק. (ג) של החבורה עם "הבוגדים לאחרית הימים". קרוב לשער שגם כאן מדובר בפורשים שלא קיבלו את נבואתו של מורה הצדק על הקץ הקרוב. הווה אומר, נזכרות כאן שתי עדות שפרשו מן החבורה.

על הפסוק "למה תביטו בוגדים ותחריש בבלע רשע צדיק ממנו" (חבקוק א 13) אומר הפשר: "פשרו על בית אבשלום ואנשי עצתם אשר נדמו בתוכחת מורה הצדק

33. נושא זה נדון בפרטות אצל ח' אשל, מגילות קומראן והמדינה החשמונאית, ירושלים 2004, עמ' 27–55.

34. הנוסח לפי ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק, ירושלים תשמ"ו. ראה גם הערותיה שם, עמ' 152–155.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:54 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ולא עזרוהו על איש הכזב אשר מאס את התורה בתוך כל ע[דת]ם" (פשר חבקוק ה 8–12). מדובר פה על קבוצה שנקטה עמדה נֵיטרלית במאבקו של מורה הצדק באיש הכזב. קבוצה זו פרשה מעדתו של מורה הצדק, וסירובה לסייע בעת מצוקה (ויכוח עם היריב הפרושי "איש הכזב"?) נחשב בגידה. פרטי הקרע אינם ברורים, גם השם אבשלום איננו מחוור (האם היה זה שם של מנהיג הפורשים? האם זה רמז לבן שמרד באביו?); אבל העניין עצמו, קרע ופרישה, איננו מוטל בספק.[35]

מקרה דומה הוא מקרהו של בית פלג הנזכר פעמיים בשני חיבורים שונים, ברית דמשק (כ 22) ופשר נחום (4Q169 3–4 iv 1).[36] בשני החיבורים ההקשר אינו ברור די צורכו. בברית דמשק מדובר על עדה שפרשה תחילה מירושלים, קרוב לשער שעשתה זאת עם האיסיים, אבל לאחר מכן שבה וטימאה את המקדש (השתתפה בפולחנו? ואולי אין המקדש אלא עדת קומראן?). בפשר נחום מדובר בעדה שנספחה אל מנשה, היינו אל הצדוקים. גם כאן משמעות השם איננה ברורה; האם הכוונה למי שהתפלגו, או היה זה שם של מנהיגם?

מכל מקום ראוי לזכור שמידע זה מקורו בשלושה חיבורים קדומים למדיי: ברית דמשק, שחובר לא יאוחר מראשית המאה הראשונה לפסה"נ, ושני הפשרים, על נחום ועל חבקוק, שחוברו לא יאוחר מאמצעה של אותה מאה. מכאן שעל המאה האחרונה בתולדות הכת, אם היו בה פילוגים או לא, איננו יודעים דבר.[37]

במאמר המצוין[38] הראה רגב מקבילות רבות בין כיתות פרוטסטנטיות לבין כת קומראן.[39] מקבילות אלו סיבותיהן פנומנולוגיות, היינו מבנים חברתיים־דתיים דומים מפתחים תכונות דומות בלי שיהיו מושפעים אלו מאלו. במסגרת זו, איננו יכולים להרחיב בסוגיה זו, אך נציין כמה מחקרים הנוגעים לענייננו. הבחינה החברתית של הפילוג נדונה במאמר מאלף של ג' וילסון.[40] מחקר בסיסי על

35. ראה ניצן, שם, עמ' 166–167.
36. R. Ratzlaff, "Peleg, House Of", in L. H. Schiffman & J. C. VanderKam, (eds.) *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2, Oxford & New York 2000, pp. 641–642
37. ג' מרפי־אוקונור הציע, שהיישוב בקומראן נוסד בעקבות קרע בתנועה האיסיית. ברעיון זה תמכו, בשינויים קלים, פ"ר דיוויס וג' בוקצ'יני. נראית דעתו של קולינס, שאין להשערה זו יסוד. וראה דבריו, ושם הפניות לספרות: J. J. Collins, "Forms of Community in the Dead Sea Scrolls", in S. M. Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman & W. W. Fields (eds.), *Emanuel: Studies in the Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden & Boston 2003, p. 106 note 36
38. ראה לעיל הערה 20.
39. תודתי נתונה לפרופ' אלברט באומגרטן, שהאיר את עיניי בסוגיה זו.
40. J. Wilson, "The Sociology of Schism", *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 4 (1971), pp. 1–20

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:54 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הכיתתיות פרי עטו של ב״ר וילסון הזכרנו לעיל בהערה 4. דוגמאות של פילוגים יספקו לנו שתי כיתות פרוטסטנטיות שונות מאוד זו מזו: המנוניטים[41] ועדי ה׳.[42]

אחרית דבר

מפי יוסף בן מתתיהו אנו למדים, כי יהדות זמנו הייתה מחולקת לשלוש ״פילוסופיות״: פרושים, צדוקים ואיסיים (מלחמת היהודים ב, 119). אכן ניתן לחשוד בו שפישט את התמונה לצורכי קוראיו שאינם בני ברית, שלא היה אפשר להטריחם בהבחנות דקות ובפרטים מייגעים. כדי לסבר את אוזנם של קוראיו הנכרים קרא לזרמים דתיים אלה פילוסופיות. לו׳ זכינו לקרוא את הנוסח המקורי של הספר שנזכר בראשית הספר, שהיה קרוב לוודאי כתוב ארמית, ייתכן שהיינו מתעשרים במידע רב ערך. מכל מקום, מן המגילות, ובעיקר מפשר נחום, אנו למדים כי החלוקה המשולשת הייתה מקובלת גם על אנשי הכת, המתייחסים לתנועות אלה בשמות צופן, אם בשמות שבטים (אפרים, יהודה ומנשה) ואם בשמות גאוגרפיים (נינוה, ירושלים ונוא אמון). בעלי המגילה מיוצגים כמובן על ידי יהודה וירושלים. פשר נחום הוא היחידי מבין הפשרים המזכיר שמות היסטוריים, ולכן ניתן לזהות בביטחון את הרקע לדבריו: פלישתו של המלך הסלווקי דמטריוס השלישי איקרוס לממלכתו של אלכסנדר ינאי בעצת הפרושים בשנת 88 לפסה״נ.[43]

על אף האמור לעיל אינני סבור כי שלוש תנועות אלה היו הומוגניות, לא מבחינה סינכרונית ולא מבחינה דיאכרונית. בית הלל ובית שמאי היו חלוקים בשאלות חשובות רבות, ואף על פי כן אין ספק בשייכותם לתנועה הפרושית. כך גם האיסיים, שהיו בהם נזירים והיו בהם שנהגו באורח חיים רגיל עם משפחות ורכוש. עם זאת כל אחד משני זרמים אלה ראה את עצמו שייך לתנועה אחת. לכן אנו מוצאים בקומראן ספרים העוסקים בחברה הנזירית (כגון סרך היחד) בצד ספרים העוסקים באיסיים בעלי משפחות (כגון ברית דמשק). כשהיה איסיי יוצא לדרך הוא לא היה נוטל עמו דבר מלבד חרב, ובמסעו היה מתאכסן אצל משפחות איסיות (יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב, 124–125). כלומר לא הייתה מחיצה בין הזרמים.

אין בידינו להשיב על השאלה, מה קרה לפורשים. האם המשיכו להתקיים וכונו גם הם איסיים, או נעלמו לחלוטין. מתוך היקש לכיתות פרוטסטנטיות פורשות אנו

41. C. Redekop, *Mennonite Society*, Baltimore & London 1989, pp. 263–275

42. M. J. Penton, *Apocalypse Delayed: The Story of Jehovahs Witnesses*, Toronto, Buffalo & London 1985

43. 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, ירושלים תשס״ב, עמ׳ 184–219); ח׳ אשל, מגילות קומראן (לעיל הערה 33), עמ׳ 110–121.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:54 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

יודעים על כיתות שעברו מן העולם (כך, דרך משל, השייקרס) ועל כיתות שהמשיכו להתקיים (כגון ההוטרוטים).

סיכום

מטרתו העיקרית של המאמר הייתה בירור המונחים הסוציולוגיים המשמשים לתיאור התנועות הדתיות של ימי הבית השני. העמדת המונחים על חזקתם יש בה גם כדי לחדד את הבחנותינו לגבי תנועות אלה. לדעתנו לא הייתה ביהדות ארץ ישראל של התקופה החשמונאית אלא כת אחת בלבד, האיסיית, ובמאה השנים שלאחר מכן היו שתיים, האיסיית ו"הפילוסופיה הרביעית". האיסיים הם דוגמה ברורה של כת, גוף חברתי־דתי שיש בו מכלול מאפיינים של כת מובהקת. באומגרטן הראה, ובצדק, כי בזרמים השונים של היהדות ניתן היה, במקרים מסוימים, ליישב מחלוקות.[44]

לא כן באשר לאיסיים. אמונתם בגזרה הקדומה, עיקרון דתי שהם יצרו אותו, לא אפשרה להם שום גמישות.

44. א' באומגרטן, "מקומה של המחלוקת כגורם לפלגנות כתתית", בתוך ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 155–165.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:54 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

תפילה על גורלו של עם ישראל:
לטיבו של כתב יד 4Q374

דבורה דימנט

כל העוסק בחקר מגילות קומראן יודע היטב, שיש באוסף זה עשרות רבות של קטעי מגילות שלא שרדו מהם אלא בדלים קטועים חסרי הקשר ולעתים אף קשים להגדרה ולשחזור. ואף על פי שכולם פורסמו פרסום ראשון, לא מעט קטעים נותרו בפרסום יחיד או אחד ממעטים. העיון החוזר בקטעים כאלה מגלה לעתים קרובות פנים חדשות בפרטים ובכללים. כזה הוא אף העיון בכתב יד 4Q374, המוצע כאן לקורא.

המגילה 4Q374 הייתה חלק ממכלול הקטעים שנמסר לידי ג׳ון סטרגנל למיון ולמחקר, והוא שקבע אלו שרידים שייכים אליו. לאחר זמן מסרם לידי קרול ניוסום לסיום המלאכה. היא עשתה זאת תחילה במאמר מקדים ראשון,[1] ולאחר מכן בפרסום סופי, שראה אור לפני למעלה מעשר שנים.[2] בחינה של סדרת הצילומים שנעשו מכתב היד מלמדת, שכבר בשלב מוקדם הגיע סטרגנל לכלל מיונם ואפיונם של קטעי מגילה זו, שכן בצילום המוקדם PAM 42359 נכללו חמישה עשר מתוך שישה עשר הקטעים המשויכים אליו במתכונת הנראית בצילום האחרון PAM 44080 במהדורתה של ניוסום.[3] לאלה נוסף רק קטע 16. לפיכך ברור שגם בנוסחה הסופי של ניוסום נותרו בעינם מיונו של סטרגנל וצירופיו. על יסודותיהם נבנתה גם הבנתה של המהדירה, ונראה שגם פירושה חב לו הרבה.[4]

בפרסומיה הכתירה ניוסום את כתב היד בכותרת "נאום על מסורת יציאת מצרים וכיבוש הארץ". הכינוי הזה הולם בעיקר את הגדול שבקטעים, קטע מס׳ 2, ובדיקה חדשה מאשרת שהוא עוסק במסורת יציאת מצרים ויש בו גם רמזים לכיבוש הארץ. אך ספק אם הכינוי הולם את שאר הקטעים, הזעירים כל כך, וספק אם עמדה

1. ראה C. A. Newsom, "4Q374: A Discourse on the Exodus/Conquest Tradition", in D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden & Jerusalem 1992, pp. 40–52
2. ראה ניוסום, נאום. הקדמתה של ניוסום לכתב היד, וכן תיאור הכתב והכתיב בנאום, עמ׳ 99–100 הועתקו מן הפרסום הראשון ללא שינוי (הערה 1 לעיל), עמ׳ 40–41.
3. ראה ניוסום, נאום, לוח XIII.
4. ראה דברי ניוסום, נאום, עמ׳ 40 הערה 1.

מגילות ד (תשס"ו), עמ׳ 25–54

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ניוסום כראוי על דרך שילובן של שתי המסורות בטור ב של קטע 2. עד עתה לא נדרש שום חוקר לבחינה מחודשת של מיון הקטעים בכתב יד 4Q374 ולתיאור שניוסום ביססה עליהם.[5] לשם בחינה כזו מוצעים בזה מהדורה ופירוש חדשים על יסוד בדיקה נוספת של הצילומים ושל הקטעים. אף שהמוצע כאן נבנה על עבודתה של ניוסום ומסתייע בה, המהדורה המתוקנת והעיון בה חושפים הבנה חדשה בסוגיות לא מעטות, ומתברר שיש ויש מה להוסיף ומה לדייק בפירושו של כתב היד.

כתב יד 4Q374 נכתב ביד סופר בן אמצע המאה הראשונה לפסה״נ.[6] שויכו אליו שישה עשר קטעים. רובם קטנים ואין בהם יותר משתי מילים רצופות, ולעתים אף פחות מזה, לבד מקטע 2, שהוא הגדול שבהם. קטע זה כולל שרידים של שני טורים, אך מן הטור הראשון נראות רק מילים בודדות. לעומת זאת שרדו בטור השני אחת עשרה שורות בלתי שלמות. בשמונה מהן מוצע נוסח שגם אם הוא קטוע בחלקו עדיין אפשר לעמוד על טיבו של הקטע וללמוד ממנו גם על ענייניו של החיבור כולו. לכן פירושו של קטע 2 הוא עיקר בפרסומה של ניוסום וגם במה שמוצע להלן, אבל פרטים שניצלו מן הקטעים הזעירים מוסיפים גוון מיוחד ולעתים אף כיוון נוסף על העולה מקטע 2.[7] עם זאת התברר מתוך הבדיקה המחודשת שלא כל הקטעים שייכים לכתב יד אחד, אלא הם מתמיינים לפחות לשניים ואולי לשלושה. בייחוד אמורים הדברים בקטעים 9 ו־12, שאותיותיהם שונות בצורתן, כתיבתן צפופה יותר ונטייתן שמאלה, בשונה מן הקטעים האחרים. ואמנם בצילום PAM 42499a הם צורפו, עם קטעים 6, 7, ו־13, אל כתב יד אחר, 4Q433, שיש בו שרידי חיבור דומה להודיות.[8] ובאמת בקבוצת הקטעים הקטנים 13, 14, 15, ו־16 שרדו כה מעט אותיות, שקשה לקבוע שייכות לכתב יד כלשהו. עובדות אלו משנות לא רק את מיון הקטעים אלא גם את האפשרות להסתייע בהם לשחזור תמונה שלמה אחת של מכלול הקטעים.

5. פלצ׳ר־לואיס, מסורת סיני, נדרש לעניינים אחדים בקטע 2. ראה להלן.
6. ראה ניוסום, נאום, עמ׳ 87.
7. המהדורה החדשה הוכנה בעזרת הצילומים PAM 44080, 42499a, 42499, 42359, 41823, שהועמדו לרשותי באדיבות רשות העתיקות. תודתי נתונה לגב׳ יעל ברשק, שטיפלה בבקשתי. כמו כן בדקתי את הקטעים עצמם במוזיאון ישראל, ואני מודה לאוצרת המגילות תמר רבי ולעובדת מעבדת המגילות אסיא וקסלר על עזרתן האדיבה.
8. פורסמו על ידי E. Schuller, “4Q433.4QHodayot-like Text A”, in E. Chazon et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XX: Poetical and Liturgical Texts*, Part 2 (*DJD* 29), Oxford 1999, pp. 233–236

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

4Q374 1

1	]◦◦ ◦[	
2	]ארצו וי[	]◦[ ]◦[
3	]ל◦ם עֹנוֹה[	]בֹהתחברו [
4		]להיות לתֹ[
5		]◦ ופוע[
6		]שֹ◦[ד

הערות לקריאה

הקטע מורכב משני קרעים נפרדים שבמהדורתה של ניוסום נראים כחלקים של קטע אחד. ניוסום מציינת שדבר זה נעשה על פי הערות מוקדמות של סטרגנל, שהיה סבור שהשניים באו מקטע אחד, אם כי לא מחלק מצורף. אך ניוסום לא פירטה את נימוקיו של סטרגנל לכך, וספק אם היו לפניה נימוקים כאלה. ואמנם כבר בצילום הראשון PAM 41823 נראים הקרעים מקורבים זה לזה על ידי מדבקה כלשהי. על הלוח שבדקתי במוזיאון ישראל מנותקים עתה שני הקטעים זה מזה, ולאמתו של דבר אין לדעת על יסוד מה החליט סטרגנל לצרפם.

3 עֹנוֹה[ ]בֹהתחברו [– בגלל דמיון הוי״ו והיו״ד בקטע זה אפשר לקרוא גם עֹנֹיה[. שתי המילים שייכות לשני קטעים נפרדים, ואין ביטחון שהן לקוחות מרצף של אותה שורה. לאחר הוי״ו שבסוף המילה השנייה נראה רווח המציין את סוף המילה, שלא נרשם במהדורת ניוסום.

4 לתֹ[– מן האות האחרונה נשתמרה משיכה אופקית ישרה, המתאימה לדרך כתיבת תי״ו בכתב יד זה.

5]◦ ופוע[– בין שריד האות הראשונה לוי״ו נראה בבירור רווח שבין מילים, שלא צוין במהדורתה של ניוסום. אם כן, ארבע האותיות האחרונות שייכות למילה נפרדת.

6 שֹ◦[ד – לאחר שרידי האות שי״ן נשתמרה נקודה שנותרה מן האות שעמדה אחריה. הדל״ת נכתבה מעל לשורה כתיקון. השווה תיקון נוסף מעל לשורה בקטע 3 שורה 3.

פירוש

3]בֹהתחברו – הבי״ת התחילית מעידה שעומד כאן מקור בניין התפעל מן השורש חב״ר בצירוף כינוי הנושא בלשון נסתר. משמע הפועל חבר ״להתקשר, לצרף״ וכך הוא במקרא ולאחריו. מעיקרו נשמר משמע זה גם בבניין התפעל.[9] אלא

9. ראה *HALOT*, עמ׳ 287–288.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

שהשימוש בפועל **התחבר** מסימני העברית המאוחרת הוא, שכן הוא מזדמן רק בספרי המקרא המאוחרים (דניאל יא 6; דברי הימים ב כ 35–37), בדברי בן סירא (יג 3) ובלשון התנאים (אבות א, ז; טהרות ט, א). עוד פעם אחת בא פועל זה בבניין התפעל בכתבי קומראן, בחיבור החכמתי "מוסר למבין": "בהתחברכה יחד התהלך עם עזר בשרך" (4Q416 2 iii 21) – כשהפועל מכוון לחיבור של נישואין. לפיכך יש להשוות את דברי החיבור החכמתי לדניאל יא 6, ששם מרמזת לשון **יתחברו** לנישואי אנטיוכוס השני תיאוס הסלווקי עם ברניקה בת תלמי השני פילדלפוס ממצרים בשנת 250 לפסה"נ. ושמא מזדמן אותו פועל בבניין התפעל גם בשרידי המילה ויתח̇[להלן בקטע 2, טור ב שורה 1.

4Q374 2

	i	ii
1		יחדו ויתח̇[ברו
2		וירוממו גוים באֹף̇[
3	]כֹ̇[[	במעלליהם ובנדת מעשי ה̇[
4	]כל הרצות	ואין ל̇[ה]סֹ̇ שרית ופליטה ולצאצאיהם מוֹ̇[
5	]◦ תאמר	ויטע לנֹ̇[ו] בחירו בארץ חמדות כל הארצות ברי[
6	] וירש	יתננו לאלוהים על אדירים ומחיג[ה]לפרעה עב̇[
7	]סיני	[י]תֹ̇מוגגו ויתנוֹ̇עעו לבם וימסו קרבי̇[ה]סֹ̇ וֹ̇ירחם בכ◦[
8	]◦ל	ובהאירו פנו אליהם [ ]למרפאויגבירו לבֹ̇[ם] עוד ו̇דעת[
9		וכל לא ידעוך ויתמוגגו ויתנֹ̇[ו]עעו חֹ̇גוֹ̇ לק[ול
10		[ ]להם [ ]◦ל◦ להושיע יבע[ ]ש◦◦ ו◦[
11		[ ]ל[

הערות לקריאה

טור א

משתי השורות הראשונות לא נותר דבר, אך הן נשתמרו בטור השני. בשורות 3–8 נראים רק שרידים מקצות השורות. מילים שלמות הניתנות לקריאה יש רק בשורות 4–7.

3]כֹ̇[[– מן האות נותרה זווית ימנית תחתונה ומשיכה אופקית ישרה תחתונה, והן מתאימות לאות בי"ת (ראה למשל הבי"ת בתיבת **בחירו** בשורה 5 שבטור השני) יותר מאשר לאות פ"א, שהמשיכה התחתונה שלה מסתיימת בנטייה כלפי מטה.

5]◦ **תאמר** – בין האות שלאחר החור (אולי וי"ו) לתי"ו יש רווח שנראה כרווח בין מילים.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

6] וירש – רווח של אות מפריד בין המילה לחור.
8]◦ל – שרידים עליונים של האות הראשונה נראים ברורים בצילום PAM 44080, אולי של אל״ף.

טור ב

1 ויתח[ברו – נותרו קצות שתי רגליים ניצבות המתאימות לאות חי״ת, המוצעת כאן, או לאות ה״א.
2 באֹף[– כך ניוסום, אף שמן האות השנייה נותר סימן שקשה להלמו עם אל״ף כפי שהיא כתובה בכתב יד זה. מן האות השלישית נותר קצה תחתון של משיכה ארוכה, והקריאה סבירה לפי ההקשר.
3 ה[– אף כאן, בדומה לאות שבשורה 1, נותרו שרידים תחתונים של שתי רגליים. כאן מוצע לקרוא ה״א, אך אפשרית גם חי״ת.
4 ל[ה]ם – ניוסום קראה ל[כם] אך שרידים מעטים מן האות השלישית עדיין נראים. הקריאה המוצעת כאן הולמת יותר את ההקשר. ראה הערת פירוש.
מו[– מן האות השנייה נותרה שארית קו ניצב שעשויה להתאים לוי״ו.
5 לנ[ו] – ולא ל[נ]ו כניוסום. בכתב היד נותר קצה של משיכה תחתונה וארוכה, לפחות כאורך שתי אותיות. צורה ואורך אלו מעידים על אות מצעית עם משיכה אופקית תחתונה וארוכה, כגון נו״ן (השווה למשל את הנו״ן של פנו בשורה 8: בתיבה זו משוך הקו האופקי עד מתחת לאות וי״ו) או צד״י (השוה למשל את הצד״י שבתיבת הארצות בשורה 5 בטור השני). בגלל אורכה והקשרה של התיבה יש להעדיף כאן קריאת נו״ן מצעית. בתיבה זו לא שרדה וי״ו כלל, אלא נותר רק קצה של משיכת הנו״ן הארוכה. מטעמים אלו אי אפשר לקרוא את קצה האות שנותרה כשריד של עי״ן (מעין לע[ם]), שכן בכתב יד זה קצרה העי״ן מרוב האותיות (ראה למשל העי״ן שבתיבת לפרעה בשורה 6), והיא מסתיימת במשיכה אלכסונית (ראה העי״ן שבתיבת מעשי בשורה 3 ותיבת [ו]יטע בשורה זו).
6 יתננו – ניוסום השלימה [ו]יתננו, אך מבדיקת הצילום והקטע עצמו עולה שאין חור בתחילת המילה אלא הסופר התחיל לכתוב ברווח מה מן השוליים. אף שניוסום קוראת יתננו היא מציעה בפירושה אפשרות לקרוא יתנני אך מבחינה גרפית ברורה היא הוי״ו, שכן ראשה מחודד, לעומת יו״ד שראשה רחב יותר.
7 וירחם – ולא [ו]ירחם כניוסום. אין צורך להשלים את האות וי״ו, שכן קצה תחתון שלה נראה יפה בצילומים 41823, 42359 ו־PAM 44080.
8 למרפאויגבירו – המילים נכתבו ללא רווח. נראים דברי סטרגנל (לפי ניוסום), שהצמידות נוצרה משום שהוי״ו הראשונה של תיבת ויגבירו נוספה בידי הסופר לאחר שהתיבה כבר הייתה כתובה.
10] ◦ל◦ – ולא] ל◦ כניוסום. שרידי אות לפני הלמ״ד הראשונה נראים בבהירות.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

פירוש

טור א

4]**כל הרצות** – הצירוף מופיע גם בטור ב שורה 5. לביטוי השווה למשל בראשית כו 3–4; יחזקאל כב 4; דברי הימים א יד 17. אם יש כאן רמז לגויי הארצות, יש להשוות את דברי נחמיה בתפילתו "בידי עמי הארצות" (נחמיה ט 30).

הרצות – תיבת **הארצות** בהשמטת האל"ף. זהו מקרה יחיד במגילות להשמטה כזו בתיבת **הארצות**. להלן, בטור ב שורה 5, כתב הסופר את התיבה במלואה: **הארצות**. על כן נראית השמטת האל"ף כאן כטעות סופר. ראה השמטת האל"ף בתיבה שרית להלן בטור ב שורה 4, אך זו השמטה המזדמנת במגילות אחרות.

טור ב

לדעת ניוסום שורות 2–5 מכוונות ליישוב ארץ כנען בידי בני ישראל ולאיום שנשקף לבני ישראל מן הגויים.[10]

1 **יחדו** – כתיב חסר כרוב ההיקרויות של התיבה בנוסח המסורה, ובזה הוא מצטרף לשאר צורות חסרות בכתב יד זה. במגילות אחרות מזדמן רק הכתיב יחדיו (כך בפשר ישעיהו 4Q163 4–7 i 18; 4Q250b 1; 4Q271 3 10; במגילת תהלים [11QPs^{a}] יח 12; ובמגילת המקדש נב 11, 13; נג 4). אולי מתקשרת תיבת **יחדו** אל שרידי המילה העוקבת.

ויתח[**ברו** – ההשלמה של הפועל **חבר** בבניין התפעל מוצעת לפי המופע של הפועל בבניין זה בקטע 1 שורה 3: ו]**בהתחברו**. אך כאן יש לקרוא כנראה צורה של עתיד או עתיד מהופך נסתרים, כמו הפועל **וירוממו** שבשורה התוכפת.

2 **וירוממו גוים** – (ו)**ירוממו** היא צורת פולל עתיד נסתרים מן רו"ם, כאן כזמן מהופך לציין אירוע בעבר, כבשורות 7–9. הפועל משמעו "לנַשֵּׂא, להגביה". ראה ישעיהו א 2; תהלים קז 25. יש שהוא אמור בשבח לאל (תהלים לד 4; סו 17; נחמיה ט 5) או בגדולת הצדיקים (תהלים עה 11).[11] אך, כפי שהעירה ניוסום, מתוך ההקשר עולה שהפועל בא כאן במשמע התרוממות של גאווה ויוהרה.[12] אלא שלא עמדה על כך שמובן זה מצוי בדניאל יא 36, "ויתרומם ויתגדל על כל אל", רמז לשליט הסלווקי אנטיוכוס הרביעי אפיפנס. לכן, אף שהצירוף כולו דומה ללשון משלי יד 34 "צדקה תרומם גוי", אין הגוון החיובי של לשון משלי מתאים לרצף בטקסט שלפנינו. ההקשר בשורות 2–4 מורה שהצירוף שלילי. אם כן יש לקשור את תיבת **וירוממו** למובן שבדניאל שם, היינו רום של גאווה ועזות פנים.

10. ראה ניוסום, נאום, עמ' 102.
11. ראה *HALOT*, עמ' 1204, 1244. צורת פולל של פועל זה, ו]ירוממו[, מופיעה רק עוד פעם במגילות בהקשר קטוע (4Q521 2 iii 6), כנראה אף היא במובן של שבח.
12. ניוסום, נאום, עמ' 102.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

באֹפֹ[– בגלל קיטוע השורה קשה לשבץ את המילה להקשר. אם תיבת **באֹפֹ** מרמזת אל אף במובן כעס,[13] ובכך לכעסו של האל, הרי אפשר שיש כאן התחלת משפט חדש המדבר על נושא זה. ההקשר מצביע על כך שהרוגז הוא על הגויים, דוגמת הניסוחים במיכה ה 14 וחבקוק ג 12.

3 **במעלליהם ובנדת מעשי** – **מעללים** הוא ריבוי מן מעלל במשמע "מעשה", והכינוי החבור חוזר כנראה לתיבת **גוים** שבשורה הקודמת. מעיקרה אין במילה **מעללים** גוון שלילי או חיובי שכן היא מזדמנת בשניהם,[14] אך חיבורה כאן לצירוף **נדת מעשי** מעיד על הקשר שלילי. כשהמילה **נדת** עומדת כנסמך למילה העוקבת **מעשי**, היא באה במשמעות "טומאה", כמליצת המקרא (ראה ויקרא כ 21; יחזקאל לו 17; איכה א 17).[15] במובן זה היא נפוצה בכתבי עדת המגילות לציין את תחום הרשעה ואת ענייניהם של בני הפלוגתא של אנשי העדה. כמו כאן גם בכתבים אלו מצטרפת לעתים מילת **נדה** אל מילת **מעשה** לציין מעשים טמאים ורעים, למשל סרך היחד ה 19 "וכול מעשיהם לנדה לפניו"; 4Q511 18 ii 7 "וכל מעשי נדה".

ובנדת מעשי – הצירוף מכוון למעשים טמאים. הסומך של תיבת **מעשי** לא השתמר, אך כיוון שנזכרה תיבת **גוים** בשורה הקודמת, ושורות 2–4 מדברות כנראה על הגויים, אולי מהדהדת כאן מליצת עזרא ט 11 "בנדת עמי הארצות", ומקבילתה "טמאת גוי הארץ" שבעזרא ו 21. לניסוח השווה יחזקאל לו 17, ולעניין ראה ויקרא יח 25–28. ניוסום מפנה גם לדברי ספר היובלים על טומאת הגויים (כב 16; כה 1).

4 **ואין ל**[ה]**ם שרית ופליטה** – אף כאן בנויה הלשון על עזרא ט 14 במשמע "ואין להם הצלה, ואין להם שריד", כלומר נכחדו לגמרי.[16] במובן זה באה המליצה גם בכתבי עדת המגילות (למשל ברית דמשק ב 6–7; סרך היחד ד 14; סרך המלחמה א 6). בקטע שלפנינו נסמך הביטוי למילה **צאצאיהם**, ונראה שהוא מתאר הכחדה מוחלטת ללא צאצאים. לפירוש הביטוי "לאין שארית ופליטה" כמכוון לכיליון ללא צאצאים השווה הדרשה על דור המבול בבראשית רבה כח, ה.[17] כיליון ללא צאצאים כעונש לאישיות רשעה נזכר בחיבור פסידו־יחזקאל (4Q386 1 ii 3–5).

ל[ה]**ם** – כך יש לקרוא (ראה הערה לקריאה לעיל). קריאה והשלמה אלו עדיפות על

13. ראה *HALOT*, עמ' 76–77.
14. במובן נֵיטרלי באה המילה בישעיהו ג ובירמיהו יז 10; ראה *HALOT*, עמ' 614. במובן חיובי היא מזדמנת למשל במיכה ב 7 ובתהלים עז 2. בגוון שלילי מופיעה המילה בדברים כח 20, בישעיהו א 16 ובירמיהו כג 22.
15. ראה *HALOT*, עמ' 637.
16. שם, עמ' 932.
17. על פי מהדורת תיאודור ואלבק, ירושלים[2] תשכ"ה, עמ' 263–264.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

קריאתה של ניוסום ל[כם] לא רק מבחינה פיזית אלא גם משום שהן יוצרות הקבלה תחבירית שלמה בין המשפטים. תיבת ל[ה]ם ותיבת ולצאצאיהם מקבילות בְּאות היחס למ״ד, הזוקקת את שתי המילים אל התיבה ואין שבתחילת השורה. את ההקבלה הזו משלימה גם התאמה בכינוי החבור הנצמד לשתי התיבות, כינוי נסתרים. כך נוצר טקסט שתיבות ל[ה]ם, ולצאצאיהם נקשרות בו הן בתפקידה של אות היחס והן בכינוי חבור. שחזור כינוי הנסתרים הולם לא רק את כינוי הנסתרים שבתיבת ולצאצאיהם בהמשך השורה, אלא גם את הופעתו בתיבת במעלליהם בשורה הקודמת. לפי ההקשר מכוון כינוי זה למילה גוים שבשורה 2.

ניוסום דוחה את ההשלמה ל[הם] בטענה שהיא מחייבת לפרש את שורה 3 על עמי כנען, ולדעתה אין פירוש כזה מתיישב עם מילת ולצאצאיהם. לכן היא מאמצת את ההשלמה ל[כם], שהיא מפרשת כאמור בעם ישראל. כדי לתמוך הבנה זו היא גורסת שהשורה העוקבת, שורה 4, מרמזת אל אנשי ישראל שנושאים נשים נכריות, משום שהביטוי שרית ופליטה הבא כאן מזדמן במקרא רק בעזרא ט 14 בהקשר איסור על נישואים כאלה.

אך פירושיה של ניוסום אינם מתיישבים עם הזיקה התחבירית שצוינה לעיל. יתר על כן, שילוב רימוז לעם ישראל בלשון נוכחים הוא פתאומי ואינו הולם את הרצף כולו. גם מצד עצמם מוקשים שיקולי התוכן של ניוסום. ראשית, אין שום קושי לפרש את תיבת ולצאצאיהם כאמורה בעמי כנען, שכן תיבה זו מתקשרת בבירור לעניין השמדת עמי כנען. הלא גם על הנולדים לעמי כנען נגזרה השמדה מוחלטת. ראה למשל דברים ז 1–2; לא 3. העובדה שאין בטקסט שהשתמר בקטע שלפנינו רמיזה ללשונות מקרא על מצוות השמדת עמי כנען אינה פוסלת, כטענת ניוסום, את האפשרות שהדברים אכן אמורים בעניין זה. שנית, אין שום הכרח לקשור את הביטוי שרית ופליטה לעניין נישואים עם נשים נכריות, רק משום שהצירוף מזדמן בעזרא בהקשר זה. הרי בכתבי עדת המגילות הפך הביטוי הזה צירוף קבוע במשמעות השמדה מוחלטת, ללא זיקה לזיווגים אסורים (ראה למשל ברית דמשק ב 6; סרך היחד ד 4; סרך המלחמה א 6).[18] מה שאפשר וצריך לקשור לקטע הקומראני הוא העובדה שעזרא מדבר על שכני ישראל בימיו כעל שבעת עמי כנען שישראל נצטוו להשמידם (עזרא ט 1), ולכן הקשר לדברי עזרא אינו בעניין החיתון אלא בעניין השמדתם של העמים הללו. ראה גם הערות על [י]תמוגגו ויתנועעו לבם בשורה 7 להלן.

18. ניוסום (נאום, עמ׳ 103) טוענת שאין השימוש של כתבי העדה בצירוף מעיד על לשונו של בעל הקטע, שכן אין זה סביר שבעל הטקסט הושפע מכתבי עדת המגילות. זאת משום שאין בטקסט מינוח כיתתי. אך ברור שהצירוף שארית ופליטה אינו שייך לאגרון הכיתתי דווקא, אלא הוא שואב את השראתו מן המקרא, ולכן טענתה של ניוסום אינה ממין העניין.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

שרית – בהשמטת האל״ף לאחר שווא, ככתיבת התיבה גם בכתבי קומראן האחרים (למשל סרך היחד שם; ה 13; 4Q280 2 5; 4Q427 7 ii 8; וכך גם בדברי הימים א יב 39).[19] שונה היא השמטת האל״ף בתיבת **הרצות** לעיל טור א שורה 4, ואולי היא טעות סופר.

ולצאצאיהם – מילת **צאצאים** באה במקרא רק בריבוי עם כינוי נסתרים, **צאצאיהם**, ותמיד במשמע ״בנים, זרע״ (ישעיהו סא 9; סה 23; איוב כא 8). על עניין זרע מורה גם הצירוף הקודם **שרית ופליטה**, כפי שעולה מן ההקבלה התחבירית בין התיבה **לֹ[ה]ם** לתיבה **ולצאצאיהם**. שני הביטויים, הצירוף **שרית ופליטה** ותיבת **ולצאצאיהם** מדברים אפוא על בנים. אם כן אפשר להחיל את השלילה שבמשפט **ואין לֹ[ה]ם שרית ופליטה** גם על תיבת **ולצאצאיהם**, ולהשלים משהו מעין **ואין לֹ[ה]ם שרית ופליטה ולצאצאיהם מוֹ[תר]**.

המעבר מעונש על הגויים בשורה 4 אל יישוב ארץ ישראל בכנען בשורה 5 מסתבר לאור ההנחה, שהגויים הנזכרים הם שבעת עממי כנען שנגזרה עליהם כליה מפני חטאיהם. אם כן, אולי כבר בשורות 2–4 מהדהד המקרא משירת הים ״נמגו כל ישבי כנען״ (שמות טו 15) ומהלשון הקרובה בתיאור פחדם של עמי כנען מפני בני ישראל: ״נמגו כל ישבי הארץ״ (יהושע ב 9, 24).

5 **ויטע לנֹ[ו] בחירו בארץ חמדות כל הארצות** – לשון נטיעה באה במקרא גם לציין את הבאת עם ישראל לארץ כנען המובטחת. כך כבר בשירת הים (שמות טו 17) ״תבאמו ותטעמו בהר נחלתך״, וכן בשמואל ב ז 10 ובדברי הימים א יז 9, ועוד בתהלים מד 3. גם בקטע שלפנינו מכוון הצירוף **ויטע... בארץ** למאורע זה. בירמיהו לב 41 אמור הפועל **נטע** ביישוב הארץ לעתיד לבוא. על משפט זה בקטע שלפנינו בונה ניוסום את תפיסתה, שהטקסט עוסק בעיקר ביישוב ארץ כנען. אך היא לא הדגישה די הצורך את העובדה שזכר הכניסה לארץ בא גם בשירת הים (שמות טו 7), ולכן הוא משתלב אל מכלול ההפניות לשירת הים ולמצרים הארוגות בטקסט שלפנינו.

ויטע לנֹ[ו] בחירו בארץ... – מבנה הטקסט שנותר מאפשר שתי צורות הבנה. אפשרות אחת היא לקרוא את כינוי הגוף **לנֹ[ו]** כמושא ישיר של הפועל **ויטע**, כשהלמ״ד מציינת זיקה של מושא ישיר בשימוש הידוע מלשון המקרא ומלשון המשנה.[20] בקריאה כזו עומד השם **בחירָו** כתמורה לכינוי הגוף הזה, והמשפט

19. לתופעה ראה קימרון, דקדוק, עמ׳ 25 §200.11.
20. תופעה זו ידועה כבר מלשון המקרא הקלסית אך מתרבה בעברית של ספרי המקרא המאוחרים, ובייחוד בספר דברי הימים, ובלשון המשנה. ראה P. Joüon & T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma 1993, §125k, pp. 447–448; מ״צ סגל, דקדוק לשון המשנה, תל אביב תרצ״ו, §381. דוגמאות לתופעה ראה אצל א׳ בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, תל אביב תשכ״ז, ח״א, עמ׳ 370–371.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

שיעורו "האל נטע אותנו, את בחיריו, בארץ חמדות" וכו'. האפשרות האחרת היא לקרוא את כינוי הגוף **לנ[ו]** כמשלים עקיף ראשון, בצד המשלים העקיף העוקב **בארץ חמדות**. בקריאה כזו לא נכלל בקטע מושא ישיר, ויש להשלימו בחלק השורה שאבד. האותיות שנשתמרו בסוף השורה **ברי**[ומהלך המשפט כולו מקשים על פתרון זה, ויוצרים משפט מסורבל. ואף זאת, האפשרות השנייה איננה משתלבת כראוי ברצף התיאור ובתוכנו. לעומת זאת הולמת האפשרות הראשונה את מהלך הדברים. על כן יש, לדעתי, לקיים את אפשרות הקריאה הראשונה. המעבר מכינויי הנסתרים בשורות 3–4 (**במעלליהם, ל[ה]ם, ולצאצאיהם**), שכוונו כנראה לגויים, אל כינוי מדברים בתיבה **לנ[ו]** מסמן את המעבר ללשונות מדברים גם בהמשך. מן ההקשר מתברר, שכינויי המדברים מכוונים לעם ישראל. לעומת זאת הכינוי החבור של לשון נסתר בתיבת **בחירו** ובצירוף **ובהאירו פנו** שבשורה 8 מרמז לאל. לאותו נושא מכוונים גם הפעלים בגוף נסתר **ויטע** ולהלן **ויתננו** שבשורה 6, **וירחם** שבשורה 7.

ויטע – לפי העניין מכוון פועל זה בלשון נסתר לאל, שהביא את ישראל לארץ חמדה. השווה לשונות נסתר בשורות 6, 7–8, שגם הן חלות על האל. גם כאן עומד הפועל בזמן מהופך, שכן הוא מציין אירוע בעבר – כניסת עם ישראל לארץ כנען.

לנ[ו] – כינוי המדברים מרמז לריבוי שהוא עם ישראל, כפי שיוצא מן העניין. כך גם בתיבת **יתננו** שבשורה 6. ראה הערה להלן.

בחירו – יש לקרוא כריבוי השם **בחיר** עם כינוי חבור של הקניין בנסתר, **בחירָו**. בכתיב חסר זה מזדמנת תיבה זו גם במגילות אחרות (למשל פשר חבקוק ה 4; פשר ישעיהו – 4Q164 1 3; פשר תהלים – 4Q171 1–2 ii 5). הקריאה ביחיד, **בחירו**, נפסלת, שכן אינה משתלבת עם לשון מדברים שבקטע (**לנ[ו]**, **יתננו**). ראה גם את ההערה על תיבת **יתננו** להלן.

בארץ חמדות כל הארצות – זהו ללא ספק רמז לארץ ישראל, המורכב משני תיאורי מקרא. לשון **ארץ חמדה** ככינוי לארץ ישראל (ירמיהו ג 19; זכריה ז 14; תהלים קו 24) שולבה בכינויים לארץ שניתנו בנבואות יחזקאל (כ 6, 15 "צבי היא לכל הארצות") ובספר דניאל (יא 6 "ויעמד בארץ הצבי"). השילוב נעשה כנראה על יסוד קרבת משמעים של **חמדה** "דבר נחשק ונעים"[21] אל מילת **צבי**, במובן "יופי, דבר מה רצוי, נחשק" (השווה ישעיהו יג 19 "צבי ממלכות תפארת גאון כשדים"), וגם בהשפעת השורש הארמי צב"י, "לרצות, לחשוק".[22] במובן זה

21. ראה *HALOT*, עמ' 325–326.
22. ראה למשל דניאל ד 14, 22; ז 19; צוואת לוי הארמית (4Q213 i 17) והחומר הנוסף המובא אצל K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984, pp. 678–679

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מופיעה התיבה גם במגילות:]**ארץ צביו והוא** ◦[(4Q299 79 5); **היאה צבי תבל ארצכה** (4Q369 1 ii 2).

חמדות כל הארצות – למבנה השווה חגי ב 7 "חֶמְדַּת כל הגוים".

חמדות – נראה שזהו שם העצם חֶמְדָה, שהנסמך עבר בו מ־ַת ל־וּת, כדעת משה בר־אשר (ראה מאמרו להלן, עמ' 154–155), הבנוי כאמור על הלשון ארץ חמדה.

6 **יתננו לאלהים על** – תיבת יתננו מורכבת מפועל עתיד בלשון נסתר ומכינוי חבור. הפועל יתן חל על האל, כמו שאר הפעלים שבקטע העומדים בגוף נסתר. הכינוי יכול להתפרש כצורת מדברים או כצורת נסתר. לדעתי יש לקראו כלשון מדברים, וכמרמז לעם ישראל. קריאה כזו תשלב כראוי את הפועל בהקשר וברצף. על יסוד אפשרות של קריאת התיבה יתנני בכינוי מדבר העלתה ניוסום הצעה שהכינוי מרמז למשה,[23] אך קריאה זו נשללת מבחינה גרפית (ראה הערות לקריאה). יתר על כן, קריאה כזו אינה משתלבת כהלכה בדברים העוקבים, והיא יוצרת כינוי יחיד בקטע בגוף מדבר. ניוסום ואחרים הציעו שגם בקיום הקריאה יתננו צריך להבין את הכינוי כנסתר ולהחילו על משה, שכן לשון הביטוי כולו מושפעת מאמירת האל למשה (שמות ז 1) "ראה נתתיך אלהים לפרעה".[24] אולם יש לשים לב שהקטע שלנו אינו מעתיק במדויק את לשון הכתוב, אלא מעבד אותו לשיטתו. מכל מקום אין הכרח להניח שנשאל לכאן מובנו המדויק של הפסוק המקורי, כי הבנה כזו מציגה לפתע את משה ללא הקדמה או המשך ברור. אם נפרש את הכינוי כנסתר גם תיעלם הזיקה שנוצרה בין תיבת יתננו לתיבת לנ[ו] שבשורה הקודמת. לעומת זאת אם נקיים בשתיהן את כינוי המדברים תיווצר כאן רמיזה לעם ישראל, המשתלבת יפה עם מהלך הקטע כולו. הדברים שנשתמרו כאן מתפרשים כראוי כמתארים את יתרונם ועליונותם של ישראל על המצרִים, ממש כשם שמשה עליון וסמכותי לגבי אהרן בדברי האל בכתוב משמות ז 1.[25] ההשוואה לאלוהים כדימוי לסמכות עליונה מזדמנת גם בדברי החיבור החכמתי מקומראן "מוסר למבין": "...כי כְאֵל לאיש כן אביהו" (4Q418 9 17).[26]

אדירים – תיבת אדירים וחיבורה לפרעה בצירוף העוקב מעידים שהרמז הוא לתיאור

23. ניוסום, נאום, עמ' 103–104.
24. פירוש כזה הוצע גם בתגובות להרצאה שנשאתי על יסוד מאמר זה בסדנת חיפה הרביעית למגילות בקומראן ב־ל' בניסן תשס"ה (9 במאי 2005).
25. מטעמים אלו אין לדעתי כל יסוד לטענה של פלצ'ר־לואיס, מסורת סיני, עמ' 236–240, שנוסח הטקסט שלפנינו, הקרוב לשמות ז 1, רומז למשה. לכן אין כל קשר בין 4Q374 לבין המקורות שהוא מביא על משה ולדיון בהם.
26. בנוסח המקביל הגרסה היא "כי כְּאָב לאיש כן אביהו" (4Q416 2 iii 16), אך צודקים המהדירים בקבעם שגרסת 4Q418 היא הטובה, שכן הנוסח האחר חסר פשר. ראה J. Strugnell et al., *Qumran Cave 4.XXIV: Sapiential Texts*, Part 2 (*DJD* 34), Oxford 1999, p. 120

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

המצרִים בשירת הים, "צללו כעופרת במים אדירים" (שמות טו 10). כאן **אדירים** הוא כינוי למצרים. מכאן שבעל הטקסט שלפנינו הבין תיבה זו בלשון הפסוק כתיאור של המצרים ולא כתואר לתיבת **מים**, כפי שקראו תרגומי המקרא העתיקים (תרגום השבעים, התרגומים הארמיים, הפשיטתא והוולגטה). ככינוי למצרִים הבינה את תיבת **אדירים** גם הדרשה שהשתמרה במכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מסכתא דשירה פרשה ז,[27] במכילתא דרבי שמעון בר־יוחאי בשלח על שמות טו 10[28] ובבבלי מנחות יג ע"ב. אך העובדה שהבנה זו משתקפת בטקסט מקומראן מעידה על קדמותה.[29] סמיכות תיבת **אדירים** לפרעה מכוונת בפירוש לשירת הים, ולכן שוללת את פירושה כמרמזת למלכי האמורי (לפי תהלים קלו 18 "מלכים אדירים").

יתננו – הפועל מצטרף אל שורת פעלים בגוף נסתר בקטע ויטע שבשורה הקודמת ואל הפעלים **וירחם**, **ובהאירו** שבשורות 7–8. לפי ההקשר הכוונה לאל. נושא התיאור, קריעת ים סוף, ורצף הפעלים בקטע בזמן מהופך (**ויטע** בשורה 5, **ויתנועעו**, **וימסו** בשורות 7, 9, **ויגבירו** בשורה 8) ובעבר (**ידעוך**, חֹגוֹ בשורה 9) מעידים שגם פועל זה משתבץ באירועי העבר. ראה הערה על **יתננו לאלהים** על לעיל.

ומחיג[ה]לפרעה – התיבה מחיג[ה] עומדת כמושא שני לפועל **יתננו**, היינו **יתננו... מחיגה**, ותיבת **לפרעה** היא לוואי לה. מילת **מחיגה** אינה ידועה משום מקור אחר, אך קרובות לה צורות הגזורות מן השורש חו"ג, שמשמעו "לעגל, לעשות מעגל" (ראה ישעיהו מ 22; משלי ח 27; איוב כב 14; בן סירא מג 12). אבל מצורתה והקשרה של מילת **מחיגה** כאן עולה שאין עניינה "מעגל" כמו השם **מחוגה** שבישעיהו מד 13, הגזור מאותו שורש.[30] בקטע שלפנינו קשורה מילת **מחיגה** למפלת פרעה וחילותיו במעמד קריעת ים סוף, שנרמזה בחלק הראשון של המשפט. אם כן נראה שהיא גזורה מן הפועל הקרוב **חגג**, על פי הלשון "יחוגו וינועו כשכור" בתהלים קז 27. המזמור מדמה את טלטלתם ותנועותיהם של הספנים בשעת סערה בלב ים לתנועותיו ומעידתו של השיכור. אך בפסוק מתהלים מדובר בפחדם של יורדי אניות בשעת סערה. את הקשר בין תיאור היראה של יורדי הים לפחדם של המצרִים יש למצוא בדימוי השיכור המתנודד, המשותף לתהלים ולנבואת ישעיהו יט 14 על מצרַים: "והתְעו את מצרַים בכל מעשהו כהתָעות שכור בקיאו". אך לא רק דימוי השיכור מקשר את נבואת ישעיהו לקטע מקומראן, אלא גם תיאור חרדתם של המצרִים באותה

27. מהדורת ח"ש האראוויטץ וי"א רבין, ירושלים תש"ל, עמ' 141.
28. מהדורת י"נ אפשטיין וע"צ מלמד, ירושלים[2] תש"ך, עמ' 90.
29. אני מודה לידידי משה בר־אשר על שהסב את תשומת לבי למדרש זה.
30. ראה *HALOT*, עמ' 295, 568.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

נבואה: "והיתה אדמת יהודה למצרים לחגא" (ישעיהו יט 17).[31] תיבת חגא נגזרת מהשורש חג"ג, ואולי מילת מחיגה בקטע מקומראן הושפעה ממנה. אולי אף ביסוד המילה מחיגה עומדת תמונה של חלחלה ורתת גוף שאחזו את פרעה עד ש"חָג כשכור". פירוש זה מתאשר מן הפעלים המביעים תנועות של פחד ואימה שנזכרו בשורה העוקבת ומן החזרה עליהם בשורה 9. וראה את הפועל חֹגוֹ בשורה 9.

לפרעה – ההזכרה המפורשת של פרעה קובעת את זיקת התיאור לפרשה של יציאת מצרים, ונקשרת אל הרמז לשירת הים בצירוף הקודם.

7 [י]תֹמוגגו ויתנוֹעעו לבם וימסו קרביֹ[ה]ם – בפועל [י]תֹמוגגו ובכינויים החבורים לתיבות לבם, קרביֹ[ה]ם שב התיאור ללשון נסתרים, כבשורות 2–4. כנראה חוזרים כאן הכינויים, ואולי גם הפועל [י]תֹמוגגו, אל הנושא אדירים שבשורה הקודמת או אל נושא אחר שלא השתמר. מכל מקום, כאן מודגש פחדם של נושאי הפעלים, ובזה הם מתקשרים אל האמור בפרעה בשורה הקודמת, ועל כן נראה שהכוונה למִצְרִים ולחילותיהם.[32] הפעלים ויתנוֹעעו, וימסו עומדים בעתיד מהופך, שכן הם מתארים התרחשויות עבר הקשורות בקריעת ים סוף. אף הפועל הראשון [י]תֹמוגגו מצטרף אל שרשרת זמנים זו, כפי שהעירה בצדק ניוסום. בשורה 9 חוזר פועל זה בצורת עתיד מהופך. אך הצעתה של ניוסום לראות את בני ישראל כנושא פועלי הפחד אינה הולמת את ההקשר ואת הניגוד למצרִים. ראה הערה על תיבת לֹ[ה]ם שבשורה 4 לעיל. על הלשון השפיעה שירת הים בשמות טו 14–15 ולשון תהלים קז 26. ראה להלן.

[י]תֹמוגגו – צורת התפעל עתיד נסתרים מן השורש מו"ג. לעיל הוצע שהפועל חל על נושא כלשהו (אדירים בשורה 6?), אך אפשר לצרפו גם לפועל העוקב ויתנוֹעעו ולהחיל את שניהם על תיבת לבם. ללא ספק מהדהדת כאן שירת הים, המתארת בשורש מו"ג את פחדם של תושבי הארץ: "נמֹגו כל ישבי כנען" (שמות טו 15; השווה יהושע ב 9, 24). התרגומים הקדומים הבינו את הפועל נמֹגו בשני אופנים: אחדים קירבו לשורש מס"ס במובן "נמסו, התמוססו" (תרגום השבעים ותרגומי ארץ ישראל [תרגום הקטעים, המיוחס ליונתן ותרגום נאופיטי], וכן התרגום השומרוני; כך גם בראשית רבה סו, ב והמקבילה בשיר

31. קשר אפשרי לישעיהו יט 17 הציע כבר סטרגנל. ראה ניוסום, נאום, עמ' 104.

32. אולי מהדהד בשורה גם הצירוף מים עזים האמור בישעיהו מג 16 ובנחמיה ט 11 בפרשת קריעת ים סוף, והמדגיש את עצמתם של הכוחות שפעלו נגד המצרִים. ראה מה שכתב ט"ל פנטון על הקשר בין נוסח נחמיה ובין שירת הים: "גישות שונות של סופרי המקרא למיתוס התיאומכיה", בתוך י' אבישור וי' בלאו (עורכים), מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון מוגשים לשמואל א. לוינשטם, ירושלים תשל"ח, עמ' 356. אני מודה לעמיתי טרי פנטון שהפנה את תשומת לבי למאמר זה.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

השירים רבה ז, א). אחרים פירשוהו מלשון שבירה והתפוררות (תרגום אונקלוס, הוולגטה). נראה שביסוד הפועל י]תְּמוגגו כאן עומדת ההבנה הראשונה, שכן הכותב מחברו אל הפועל וימסו מן השורש מס״ס. מלבד לשונות של שירת הים ניכרת בין השיטין השפעת לשון תהלים קז 26 ״נפשם ברעה תתמוגג״.

ויתנוֹעעו לבם – בוודאי מושפע מן התיאור הציורי של ישעיהו ז 2 ״וינע לבבו ולבב עמו כנוע עצי יער מפני רוח״ לתיאור פחדם של מלך יהודה ועמו מפני מלך ארם ומלך ישראל. מצטרף לכך גם הציור בתהלים קז 27 ״יחוגו וינועו כשכור״. ראה גם דברי משה בר־אשר בכרך זה.

וימסו קרבי[ה]ם – הצירוף אינו מקראי, אך מושפע כנראה מדברי ישעיהו יט 1 ״ולבב מצרים ימס בקרבו״. דרך הפועל וימסו מתקשר הצירוף גם לתיאור פחדם של עמי כנען בשירת הים (שמות טו 15; ראה לעיל הערה על [י]תְּמוגגו). כך מתברר שבצד שירת הים השפיע גם תיאור מפלת מצרים שבישעיהו יט על הקטע שהוא מעניינו. ואולי ראה בעל הקטע שלפנינו בדברי ישעיהו בפרק זה, ובייחוד בפסוק 22, תיאור של מפלת מצרים במתכונת של עשר המכות.[33]

קרבי[ה]ם – ריבוי המילה קֶרֶב עם כינוי נסתרים. לריבוי מילה זו השווה תהלים קד 1.

וירחם – הכתוב חוזר ללשון נסתר כמו בשורות 5–6 (**ויטע, יתננו**) ולהלן בשורה 8 (**ובהאירו פנו**). על פי רצף הפעולות ניצב גם הפועל **וירחם** בזמן מהופך ומציין פעולה בעבר. פועל זה נקשר לצירוף **ובהאירו פנו** שבשורה העוקבת, וקשר זה מבוסס על לשון תהלים סז 2 ״אלהים יחננו ויברכנו יאר פניו אתנו״. בזה מתקשר הפועל גם אל נוסח ברכת כוהנים (במדבר ו 25), המהדהד בשורה העוקבת. השווה גם נחמיה ט 17 ״ואתה אלוה סליחות חנון ורחום״. מהקשר הדברים עולה שהפועל מכוון לאל, כדרך שורות 5–6. פועל זה והאמור בתחילת השורה העוקבת בולטים בנימתם החיובית, אך בגלל הקיטוע לא נשתמר אופן השתלבותם בתיאור השלילי המקדים בשורות 6–7 והעוקב בשורה 9. לכן עולה השאלה, מה עושה משפט חיובי כזה בתוך תיאור שכולו מפלתם ופחדם של המצרים ועמי כנען? קושי זה הביא את ניוסום להחיל את האמירה החיובית על עם ישראל ולא על המצרים. כך קשרה לישראל את כל האמור בשורות 6–8. אבל אין פירוש זה מיישב את הקושי שבמעבר מן האמירה החיובית שבשורה 8 אל תיאור הפחד שבשורה 9. ניוסום לא ראתה שהמפתח להבנת מעבר זה טמון בנבואת ישעיהו על מצרים. שם בפרק יט פסוק 22 נאמר: ״וְנָגַף ה׳ את מצרַים נָגֹף וְרָפוֹא״, ומילת **רפוא** זו היא שנרמזת כנראה בתיבת **למרפא** שבשורה 8. מכאן שאפשר לפרש את סוף שורה 7 ומחצית שורה 8 כמחוות של חסד אלוהי

33. לא מצאתי קישור מדרשי כזה במקורות אחרים.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

לַמִצרים. התשובה השלילית למחווה זו ניתנת בסוף שורה 8, כשהיא חוזרת ללשון הנסתרים ויגבירו לִבּם עוד.

8 **ובהאירו פנו אליהם** [ ]**למרפא** – הכינוי החבור בנסתר (**ובהאירו, פנו**) מכוון שוב לאֵל, שהוא נושא הפועל **וֹירחם** בשורה הקודמת. נראה כי כאן מרומזת מחוות חסד כלפי המצרִים, שלא קיבלוה. אם אמנם מרמז הצירוף **ויגבירו לִבּם עוד** למכות מצרַים, כפי שמוצע להלן, הרי אפשר שמעשי החסד הרמוזים פה הם עצירת המכות לאחר תחנוניהם של פרעה והמצרִים (למשל שמות ז 4–9; ח 4–8, 24–27; ט 33; י 17–19).

ובהאירו פנו אליהם – הצירוף מבוסס על נוסח ברכת כוהנים "יאר ה' פניו אליך וִיחֻנֶּךָּ" (במדבר ו 25). כאן הוא מבטא מעשה חסד אלוהי.[34] וראה גם את לשון תהלים סז 2 ואת ההערה לעיל על תיבת **וֹירחם**.

ובהאירו פנו – במקרא אמור הצירוף **האיר פנים** בהשאלה על חסד האל לבני אדם. ראה במדבר י 25; תהלים לא 17; סז 2; פ 4, 8, 20. הצירוף **האיר פנים** בא גם בכתבי העדה, אך בהם נתפסת ההארה כמתייחסת לא לפניו של האל אלא לפני אדם. ראה למשל הודיות יב[ד] 5 "אודכה אדוני כיא האירותה פני לבריתכה". השווה גם סרך הברכות (1QSb) ד 27; הודיות יא[ג] 3; יב[ד] 27.[35]

פנו – תיבת **פנים** עם כינוי נסתר המכוון לאל, פָּנו, כתובה כאן בכתיב חסר כמו ב־4Q221 1 2; 4Q266 2 ii 2, 4. ראה גם הכתיב **בחירו** שבשורה 5.

אליהם – לאור הקטע כולו ובייחוד השורה הקודמת יש לפרש את כינוי הנסתרים בתיבת **אליהם** כמכוון למצרִים.

ויגבירו לבֹ[ם] עוד – לשון נסתרים בעתיד מהופך מרמזת כנראה לציבור שנזכר בגוף נסתרים בכל הקטע, היינו למצרִים. **יגבירו** היא צורת עתיד נסתרים בבניין הפעיל מן גב"ר, שמשמעו לחַזֵּק. בבניין זה מזדמן הפועל במקרא רק פעמיים (תהלים יב 5; דניאל ט 27[36]). אך פועל זה נפוץ יותר במגילות בבניין זה ובמשמעות זו; למשל סרך המלחמה יג 15 "להשפיל חושך ולהגביר אור", או הודיות טז[ח] 35 "ולשון הגברתה בפי". עם זאת אין הצירוף **הגביר לב** מזדמן בשום מקור אחר. אבל הוא מתפרש כהלכה מתוך דברי הקטע עצמו. מאחר שהדברים נסבים על מצרַים, נראֶה שהצירוף **ויגבירו לִבּם** הוא מקבילתו של הביטוי "לחַזק לב" מפרשת יציאת מצרים. ביטוי זה מיוחד לפרשה זו (למשל שמות יד 4, 17; ט 12; י 20). ואכן לעתים מחיל סיפור המקרא את הצירוף חיזק

34. פירושו של פלצ'ר־לואיס (מסורת סיני, עמ' 236–240), שהצירוף הזה מרמז לתיאור משה (בשמות לד 29 "כי קרן עור פניו"), מבוסס על אי הבנה של הקטע הקומראני ושל רמזי המקרא שבו.

35. אולי שונה במגילות מבנה צירוף המקרא משום הרחקת ההגשמה.

36. השווה *HALOT*, עמ' 175.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

לב על פרעה ועבדיו (שמות יד 5; השווה שם ט 34; י 1) ולעתים על המצרים כולם (שמות יד 17), מגמה המאפיינת את כל הפרשה הזו (למשל שמות יב 34–36). כך עושה גם הטקסט שלנו, המכוון את הביטוי הגביר לב למצרים ככלל. בהקשר זה יש לפרש את וי״ו של ויגבירו כוי״ו הניגוד, שכן תגובת המצרים עומדת בניגוד לחסד האלוהי הניתן להם. תיבת עוד באה להדגיש ולחזק את הצירוף ולציין שהפעולה חזרה ונשנתה,[37] והיא משקפת בפרט נוסף את סיפור המכות המקראי, שבו חוזרים פרעה ועבדיו וממאנים לשלח את עם ישראל (למשל שמות ז 13, 22; ח 15; ט 35; יד 5). מכאן שאת המשפט ויגבירו לבֹ[ם] עוד יש להבין כרמז לסרבנותם של המצרים בפרשת המכות אף על פי שהאל ביקש להטות אליהם חסד ולרפוא את מכותיהם. הבנה כזו משתלבת היטב במהלך התיאור בקטע.

לבֹ[ם] – הכינוי החבור נסתרים מכוון את הצירוף אל הקבוצה המסומנת בגוף זה לאורך כל הקטע, היינו אל המצרים.

ודֹעת[– הקיטוע של סוף השורה אינו מאפשר הבנה שלמה של האמור כאן. אולי מדובר על ידיעת האל שנעדרה מן המצרים (ראה שמות ט 21, 27, 30; י 7, 17). הבנה כזו עשויה לרמוז למקראות כגון ישעיהו יט 21, ומתקשרת יפה אל הציטטה העוקבת וכל לא ידעוך מדברי ירמיהו ותהלים.

9]וכל לא ידעוך – על יסוד ירמיהו י 25; תהלים עט 6 ״שפוך חמתך על/אל הגוים אשר לא ידעוך״. כאן החליף בעל הקטע את תווית הזיקה אשר של המקרא בשם העצם כל במשמע ״כולם״, אך ממהלך הדברים עולה שגם כאן מכוון המאמר למצרים.[38] קשר כזה נרמז גם בדרשת מכילתא דרבי שמעון בר־יוחאי, על שמות טו 7. הדרשה שם היא על המילים ״תשלח חרנך״ משירת הים (שמות טו 7), האמורות במצרים, ובעל המדרש קושר אותן לדברי תהלים עט 6 שלעיל. אף שהדברים נדרשים על הגויים שלעתיד לבוא נקשרת בדרשת המכילתא הלשון ״שפך חמתך״ וכו׳ לשירת הים ואם כן ליציאת מצרים, קשר המרומז בקטע מקומראן שלפנינו. אבל במקורות קדומים אחרים לא נקשר הפסוק ״שפוך חמתך״ במפורש למעשה יציאת מצרים וקריעת ים סוף.[39] קשר כזה ידוע כמובן

37. שם, עמ׳ 795–796.

38. ניוסום לא זיהתה את המקור המקראי של הצירוף ולכן המשיכה לראות בו רמז לישראל, אך קריאה כזו מחטיאה את כל הרצף וההקשר של הקטע.

39. במדרש דברי אגדת בראשית (מהדורת בובר) עח, א נקשר הפסוק לגילוי במעמד הר סיני: ״׳שפך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך׳. כתיב (דברים ד 35): ׳אתה הראת לדעת׳. אמר להם משה: עד שלא בחר אתכם הקב״ה לא היה אדם יודע שהוא אלוה בכל העולם, שנאמר: ׳שפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך׳. משעה שבחר אתכם נתודע שמו על ידכם, ׳ואתה הראת לדעת׳״.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מן ההגדה של פסח, ונהוג לומר את הפסוק לאחר ברכת המוציא ולפני ההלל הגדול. אבל מנהג זה מופיע בנוסחי ההגדה רק מימי הביניים ואילך.[40]

ידעוך – התיבה היא פועל בגוף נסתרים עם כינוי חבור נוכח. גוף זה מסמן פנייה לאל, כמו במקורותיו המקראיים של הצירוף, וסגנון פנייה כזה אופייני לתפילה. בטור השני של קטע 2 זה שימוש יחיד בכינוי נוכח, וכנראה הוא נשמר כחלק מציטטת המקרא. אבל מכיוון שפעלים בצורת נסתרים פזורים לאורך הקטע ומתייחסים לַמצרִים, משתלבת הציטטה כהלכה אל ההקשר. ואמנם הפעלים העוקבים ויתמוגגו, ויתנועעו, חגו חוזרים לתיאור המצרִים בשורה 7. עם זאת ראוי לציין שפעלים עם כינוי חבור נוכח מזדמנים בקטעים אחרים של כתב היד, והם מצביעים על אופיו של החיבור כתפילה. ראה אתה, לפדותך (קטע 3 שורות 1, 2); לעמך (קטע 2 טור ב שורה 7); וממך ופחדך, אתה (קטע 10 שורות 2, 3). וראה דיון להלן.

ויתמוגגו ויתנ[ו]עעו חֹגוֹ לק[ול – שלושה פעלים בלשון נסתרים ששניים מהם, ויתמוגגו ויתנ[ו]עעו, נזכרו כבר בשורה 7. אך כאן המרכיב השלישי אינו שם העצם מחיגה, כמו בשורה 7, אלא פועל מאותו שורש: חגו. זהות הפעלים והגופים מעידה, שגם כאן מכוונים הפעלים למצרִים.

חֹגוֹ לק[ול – אם ההשלמה נכונה, אולי מרומז כאן קולו של האל המרעים בשעת בקיעת הים (לביטוי השווה שמואל א ז 10).

10 [ ]להם [– מכוון למצרִים?

4Q374 3

1]אתה ◦[
2]נוֹ לפדותך[
3]◦ו בצו[ק]ן לחש
4]חֹש[

הערות קריאה

2]נוֹ – קצה של משיכה אופקית תחתונה עדיין נראה מתחת לוי״ו, כמשיכת נו״ן. האות האחרונה יכולה להיקרא גם כיו״ד.

3]◦ו – האות עשויה להיקרא גם כיו״ד.

בצו[ק – ניוסום סימנה את האות וי״ו כמסופקת, אך היא ברורה ואין בה ספק. הקו״ף נוספה מעל השורה בין הצד״י לוי״ו, ומכאן שהסופר השלים את האות החסרה

40. ראה ד׳ גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים תש״ך, עמ׳ 62–63.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מעל למקומה שלפני הוי״ו. השווה תיקון בהוספת דל״ת מעל לשורה בקטע 6 שורה 1.

4]חֹ**ש**[– ולא]**אש**[כניוסום. בצילום PAM 41823 נראית בבירור משיכה ניצבת שמאלית, חלק קטן ממשיכה מתעגלת לעבר משיכה ניצבת ימנית, והקצה העליון של משיכה זו. שרידים אלו מתאימים רק לאות חי״ת.

פירוש

1]**אתה** – כינוי הגוף בלשון נוכח מצטרף אל הכינוי החבור בגוף זה בתיבת **לפדותך**[שבשורה 2 וכן לתיבת **ידעוך** שבקטע 2 טור ב שורה 9. אלו מעידים על סגנון פנייה לאל המאפיין תפילה. ראה דיון להלן.

2 **לפדותך**[– שם העצם פדות במובן ״גאולה, ישועה״ (ראה ישעיהו ג 2; תהלים קיא 9; קל 7[41]) בא במקרא אך ללא כינוי. לעומת זאת בכתבי העדה – והוא מופיע רק בהם – הוא מוגדר כמעט תמיד בכינוי (למשל סרך המלחמה יד 5 ״אביוני פדותכה״; 4Q266 11 13 ״עם פדותכה״) או בלוויית סומך (למשל סרך המלחמה א 12 ״עם פדות אל״; 4Q491 11 ii 14 ״ועזר פדותו״). הרקע לכך הוא שימוש המקרא בפועל **פדה** במובן ״הציל, גאל״. במשמע זה הוא עשוי לבוא במובן של הצלה בכלל (למשל שמואל א יד 45; תהלים עח 42; איוב ה 20) או הצלה וגאולה מסוימת, זו של יציאת מצרים (למשל דברים ז 8; שמואל ב ז 23 // דברי הימים א יז 21; מיכה ו 4; נחמיה א 10). בגלל הקיטוע קשה לדעת מה הולם את המופע כאן. אם מדובר בפדות האל עשוי שם העצם לבוא במשמע הזה או האחר.

3 **בצו**[**ק**]**ן מוסרך** – הסופר הוסיף את הקו״ף בין הצד״י לוי״ו, ולכן יש לקרוא **בצקו**[. ניוסום מציעה לקרוא **בצקו** מן בצ״ק, לפי נחמיה ט 21 ״ורגליהם לא בָּצֵקוּ״ וכיוצא בו דברים ח 4, אך היא מציינת שחסרה כאן מילת השלילה **לא** המופיעה במקראות. ואכן מעלה תמיהתה קושי לקבל את הצעתה. אם אמנם מבקשים לקרוא את השרידים משורש זה אפשר לקראו גם כשם עצם בָּצֵק עם כינוי נסתר, בְּצֵקוֹ, כמו בשמות יב 34. קריאת ניוסום קושרת את המילה לנדודי ישראל במדבר, ואילו הקריאה האחרת רואה בתיבה רמז ליציאת מצרים. ואולם אם תפילה היא שנשתמרה בקטעי כתב יד זה ראוי להשלים, כפי שנעשה לעיל בגוף הטקסט, לפי לשון דברי המארות ממגילות קומראן: ...**לפקודכה בצר לנו** [**ולל**]**חש בצקון מוסרכה** (4Q504 1–2 V 17). משתקפת כאן לשונו של ישעיהו כו 16 ״צקון לחש מוסרך למו״, אך ללא ספק הבין בעל דברי המארות את התיבה הקשה צקון כשם עצם, שכן היא עומדת כנסמך בצמד הסמיכות צקון

41. השווה *HALOT*, עמ׳ 911–912.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מוסרכה.[42] מן התקבולת שיצר מחבר דברי המארות בין בצר לנו לצירוף בצקון מוסרכה ברור כי הבין את תיבת צקון בהוראת "צוקה, צרה".[43] מחבר השורה מן הקטע של 4Q374 עשוי היה להשתמש בתיבה באותו מובן.

4Q374 4

1]◦ ולאלהים
2]לאמֹור ויעשנֹ[ו
3 ויג]דילנ[ו

הערות לקריאה

2]לאמֹור – ניוסום קראה]לאפיר, אך בצילום PAM 44080 נראה בבירור עוקץ הרגל העליונה של המ"ם. אף כיפת האות מחודדת כמ"ם, ואינה מתעגלת כפ"א. הוי"ו עשויה להיקרא גם כיו"ד.

ויעשנֹ[ו – מן האות האחרונה שרד רק עוקץ ימני עליון. ניוסום קראה כאן ה"א ויעשהֹ[ו, אבל העוקץ מעיד על נטייה אלכסונית, כראשה של נו"ן מצעית (השווה הנו"ן בתיבת ויג]דילנ[ו שבשורה 3 ובתיבת ובנדת שבקטע 2 טור ב שורה 3), ואילו המשיכה הניצבת של הה"א ישרה היא.

4 ויג]דילנ[ו – ניוסום השלימה ה]גדילנ[ו, אך כאן מוצעת השלמה לפי העתיד המהופך שבשורה 2.

פירוש

2]לאמֹור ויעשנֹ[ו – הקריאה המוטעית]לאפיר במקום]לאמֹור הביאה את ניוסום להציע את הקריאה אוֹפִיר, ואילו פלצ'ר־לואיס ביקש לקרבה למילה אֵפֶר, כרמז למעשהו של משה בעגל הזהב (שמות לב 20).[44] פלצ'ר־לואיס קשר פירוש זה

42. כך כבר א' קימרון, דקדוק הלשון העברית של מגילות מדבר יהודה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1976, עמ' 264; ראה גם M. Baillet, "504. Paroles des Luminaires(i)", *Qumrân Grotte 4.III (4Q482–4Q520)* (*DJD* 7), pp. 145–147 ואת דברי א"ג חזון, תעודה ליטורגית מקומראן והשלכותיה: "דברי המארות", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ב, עמ' 279.

43. במובן זה הבינו את תיבת צקון גם תרגומי המקרא הקדומים (תרגום השבעים, התרגום המיוחס ליונתן, הפשיטתא והוולגטה). גם מן הפרשנים המסורתיים הלכו בדרך זו, למשל ר' יוסף קרא ור' אליעזר מבלגנצי. כמוהם פירש *HALOT*, עמ' 1014. אך בפירושיהם לישעיהו גזרו אחרים את המילה מן השורש יצ"ק, כרש"י (שפירש את התיבה בישעיהו "שֶׁפֶך שיח ותפילה"), רד"ק וראב"ע. בעקבותיהם הלך BDB, עמ' 848.

44. פלצ'ר־לואיס, מסורת סיני, עמ' 228.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

עם ביטויים אחרים בקטע 2 שתלה אותם במשה, אך כפי שהראיתי שם אין הם מסתברים. ראה הערותיי לשורה 5 בטור ב של קטע 2. לאור תיקון הקריאה כאן ודאי שאין להם אחיזה גם בקטע הזה. בגלל קיטועה קשה לקבוע את ההקשר המדויק של השורה כאן. מכל מקום את הכינוי החובר אל הפועל ויעשנ]ו אפשר להבין גם ככינוי של מדברים (ויעשֵׂנו), שעשוי לרמז אל עם ישראל, כמו כינויי המדברים בטור ב של קטע 2.

4Q374 5

1]ץ[
2]שי ל◦[
3]*vacat*[

4Q374 6

1]בֹּארץ[
2]◦ה ◦[
3]◦ ם̊[
4]

4Q374 7

1]בך *vacat*[
2]ם̊ מליץ לעמך[
3]שׂחקים ומעלה[
4]◦◦ם̊[

פירוש

1]בך – אף כאן מופיעה סיומת של פועל או גוף חבור אליו בלשון נוכח, כמו בתיבת עמך בשורה העוקבת וכמו בתיבות אחרות בטור ב של קטע 2 ובקטע 3. ראה דיון להלן.

2 מליץ לעמך[– מילת מליץ מופיעה במקרא במשמע "שליח" (דברי הימים ב לב 31), "מתרגם" (בראשית מב 23, וראה הודיות י[ב] 13 "מליץ דעת"), "שתדלן, סנגור" (איוב לג 23).[45] בבן סירא י 2 (כ"י א) באה המילה בתקבולת לשופט.

45. ראה *HALOT*, עמ' 590.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

אולי כאן בא המשמע השלישי ממשמעי המקרא בהשפעת איוב שם: "מלאך מליץ". אך אין כאן מופע של הצירוף מאיוב, שכן לפני תיבת מליץ שרדה מ"ם סופית. ניוסום ופלצ'ר־לואיס מבקשים לראות גם כאן רמז למשה ולתפקידו כמתווך בין העם לדברי האל (שמות כ 14–17).[46] אולי קרובה השערה זו לאמת, בייחוד בגלל הצירוף לתיבת לעמך[, אף שבדרך כלל לא נקרא משה במקורותינו "מליץ".[47] אך אפשר שמרומז כאן מליץ אחר, מלאך או דומה לו.

3]שׁחקים – נראה שכאן מופיעה מילת שחקים במובן "שמים" (ראה דברים לג 26; ירמיהו נא 9). השווה השימוש בכתבי העדה "מפרש שחקים צבא מאורות" (סרך המלחמה י 11); "]אלוהים במלחמת שחקים" (4Q402 4 10).

ומעלה[– אולי וי"ו עם שם העצם מַעֲלֶה (שמואל א ט 11; דברי הימים ב כ 16) או מַעֲלָה (יחזקאל יא 5; תהלים פד 6; עזרא ז 9) במובן של "עלייה".[48] במגילות מופיע שם העצם מַעֲלָה במובן "מדרגה" רק במגילת הנחשת (3Q15 I 2; II 1) ובמגילת המקדש (למשל ל 4; מב 7).[49]

4Q374 8

1]◦[
2]ת ב◦[
3]הם ול◦[
4]◦[

4Q374 9

1]◦◦ ◦[
2 ק]ינה אשר קונן ◦[
3] באמר יהוה אליו [
4 ה]זהרו מן ח◦[
5 כ]ל אשר ח[

46. ראה ניוסום, נאום, עמ' 107; פלצ'ר־לואיס, מסורת סיני, עמ' 238–239. לעניין תפקידו המתווך של משה מצטט פלצ'ר־לואיס את צוואת משה א 14.
47. אבל ראה פסיקתא רבתי פסקה י, כי תשא: "באותה שעה חגר מתניו בתפלה והיה מלמד זכות על ישראל ומבקש רחמים לפני הקב"ה ואיוב מפרשו 'אם יש עליו מלאך מליץ' ואין מלאך אלא משה, שנאמר 'וישלח מלאך ויוציאהו ממצרים' (במדבר כ 17)".
48. ראה *HALOT*, עמ' 613.
49. לא נתברר טיבו של אזכור נוסף, 4Q381 69 9 מעלא[.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הערות לקריאה

קטע זה בולט בצורתו השונה מן הקטעים האחרים. אותיותיו צפופות, צרות וקטנות מעט מן האותיות של קטע 2, ולעומת האותיות בקטע 2 הן נוטות שמאלה. הדיו דהויה ומתפוררת, לעומת דיו שנשתמרה היטב ברוב הקטעים האחרים. הרווחים בין השיטין שנותרו גדולים מעט, 7–7.5 מ״מ בקטע 9 לעומת 5.5–6 מ״מ בקטע 2. אף בצבעו, חום־אפור כהה, שונה הקטע מרוב הקטעים האחרים, הבהירים יותר וצבעם חום בהיר יחסית. דומה לקטע 9 רק קטע 11 הקטן. אם כן נראה שקטע 9 אינו שייך לכתב היד של הקטעים העיקריים ובראשם קטע 2. גם מבחינת תוכנו בולט הקטע בשונותו לעומת קטעים אחרים. ובאמת הוא לא נכלל בקובץ הקטעים ששויכו לכתב יד זה בשלב הראשון של המחקר, כפי שהוא משתקף בצילום PAM 41823. היסוסיו של סטרגנל לגבי שייכותו של קטע זה ושל קטע 12 משתקפים בעובדה שבשלב מסוים צירפם לכתב היד 4Q433, כפי שנראה בצילום PAM 42499a.[50]

3] **באמר** – בקטע שרד רווח לפני התיבה, שלא צוין במהדורתה של ניוסום.

4 ה]זֹהרו – ניוסום קראה]הרו, אך בצילומים מוגדלים, למשל PAM 42499, נראה קצה תחתון של רגל ניצבת דבוק לרגל השמאלית של האות ה״א. קריאת זי״ן היא לפי ההבנה המוצעת לתיבה.

5 ח[– שרידי האות הנראים כאן שווים לשרידים בסוף שורה 4, ולכן נקראים כמוהם.

פירוש

2–3 ק]ִינה אשר קונן ◦[ ] **באמר יהוה אליו** [– הסגנון הסיפורי בלשון נסתר בולט בייחודו בין קטעי כתב היד, ואין דוגמתו בקטעים אחרים. בניסיון לקשור את הדברים כאן עם תוכנו של קטע 2 ביקשה ניוסום לחברו למות משה (דברים לד 8) ולאמוּר על כך באפוקריפון של יהושע (4Q378 14) ובקדמוניות המקרא יט 16; כ 2.[51] אך בכל המקורות הללו מדובר על אבל ובכי על מות משה, ולא על קינה. גם פלצ׳ר־לואיס קושר את הקינה למשה, אבל לדעתו הקשר הוא על הפרשה המסופרת בשמות לב 11–12, ושבה מבקש משה מן האל שלא יכלה את ישראל.[52] אך גם בפרשה זו אין עניין של קינה. ניסיונות הפרשנות של שני החוקרים מושפעים מרצונם, מטעמים שונים, לקשור למשה פרטים אחדים בקטעי 4Q374, אך כבר הראיתי לעיל שאין לכך יסוד, וגם טענותיהם כאן אינן ממין העניין. מה שנתפרש במסורת המקרא על קינות הוא על דוד שקונן על מות שאול ויהונתן (שמואל ב א 17) ועל ירמיהו שקונן על מות יאשיהו (דברי הימים

50. ראה הערותיי בראש המאמר.
51. ניוסום, נאום, עמ׳ 108.
52. פלצ׳ר־לואיס, מסורת סיני, עמ׳ 239.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ב לה 25; עזרא החיצוני א 30). בדברי יחזקאל נכללות כמה קינות נוספות (למשל יט 1, 14; כח 12). אך מי שנתקבל במסורת הבתר־מקראית כמקונן המובהק הוא הנביא ירמיהו. ירמיהו כמקונן על חורבן ירושלים נזכר כבר בחיבור הקומראני האפוקריפון של ירמיהו (4Q385a 18 ii 4–5[53]). מסורת זו עומדת ביסוד ייחוס מגילת איכה לנביא זה בתרגום השבעים, וקינתו של ירמיהו על החורבן מרומזת בספרים חיצוניים אחדים (דברי ירמיהו האחרונים ד 6[54]) ובדברי החכמים (איכה רבה, סוף ההקדמה; מועד קטן כו ע"ב; בבא בתרא טו ע"א). אולי גם בשורה שבקטע שלפנינו מדובר בירמיהו. להשערה זו מקרבים גם הדברים העוקבים **באמר יהוה אליו** [. עולה מהם שמי שקונן את הקינה שמע דברי אל, כדרכו של נביא.[55]

4 ה]זְהרו מן ח◦[– ההשלמה המוצעת לפועל ה]זְהרו מעמידה אותו בלשון ציווי נוכחים בבניין נפעל מן זה"ר, וצירוף מילת היחס מן מגדירה את משמעות הצירוף "נשמר מן".[56] במובן זה ובצירוף האות מ"ם משתמש הנביא יחזקאל, למשל ג 18: "ולא דברת להזהיר רשע מדרכו". ראה גם את החיבור הקומראני מקצת מעשי התורה (4Q396 1–2 ii 1–2): "שאינם רואים להזהר מכל תערו[בת". השימוש בתיבה השלמה מן אינו מזדמן עוד במגילות בצירוף לפועל זה, אך זה חיבור שגור בלשון חכמים (למשל ספרא קדושים, פרשה י, פרק י; בבלי פסחים כד ע"ב) ובארמית.[57] ההשלמה ה]זְהרו יוצרת בקטע לשון ציווי שעשויה להיות מופנית לעם ישראל מפי הנביא, מעין אזהרתו של ירמיהו לבורחים למצרים שלא לעבוד לאלילים (ירמיהו מד 7–14), ומעין זה גם ההוראה באפוקריפון של ירמיהו להיות נאמנים לחוקות האל ולמצוותיו (4Q385a 18 ii 5–10). אך גם ההשלמה נ]זְהרו מן אפשרית, והיא מעמידה את הפועל בעבר נסתרים בבניין נפעל. השלמה כזו ממשיכה את נוסח הסיפור בלשון נסתרים.

5 כ]לֹ – השלמתי את התיבה בכתיב חסר כשיטת הכתיב בקטע זה.

53. ראה הערותיי למקום בתוך D. Dimant, *Qumran Cave 4.XXI: Parabiblical Texts*, Part 4: *Pseudo-Prophetic Texts* (*DJD* 30), Oxford 2001, pp. 164–165. השווה גם 4Q383 1 1 "ואני ירמיה בכו אב[כה".

54. בספרות חיצונית מאוחרת יותר מתרחש שינוי מעניין. דווקא ברוך, סופרו של ירמיהו, הוא שמיוחסים לו חיבורים שונים והוא שמתואר כמקונן על החורבן. ראה למשל ברוך הסורי (ברוך 2) י 6–20. לפי שרידי חיבור מקומראן המכונה "אפוקריפון של אלישע" נראה כי גם אלישע קונן קינה (4Q481a 3 3).

55. ניוסום ופלצ'ר־לואיס קירבו את המילים לניסוח הקרוב בדברים ד 10 וביקשו לתמוך בכך את הקשר למשה. אך הצירוף **באמר יהוה אליו** [כה כללי, שהוא עשוי להתאים גם להקשרים אחרים (השווה הצירוף ביחזקאל לו 20).

56. ראה BDB, עמ' 264; *HALOT*, עמ' 1584.

57. השווה **ולאזהרותי מן נתיב שקר...** במגילה חיצונית לבראשית (1Q20 VI 3). ראה מהדורת J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20)*, Rome 2004[3], p. 76

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

4Q374 10

1]רי◦[
2]וֹממך ופחדך[
3] אתה ואין כל [
4]מֹחלבי מריאֹ[ים

הערות לקריאה

2]וֹממך – ניוסם קראה]◦ממך, אבל אף שמן האות הראשונה שרד רק קצה עליון הוא עשוי להתאים לוי״ו, וקריאה כזו מתיישבת עם התיבה העוקבת.

3 כל [– הרווח שלאחר התיבה שרד בקטע, אך לא סומן במהדורתה של ניוסום.

4]מֹחלבי – קצות המשיכות של המ״ם נראים עדיין בצילום PAM 41823, אך כבר אין להם זכר בקטע עצמו.

פירוש

2]וֹממך ופחדך[– שוב מופיעים כאן כינויי נוכח החוברים אל מילת היחס מן (ממך) ואל השם פחד (פחדך). הם מסתברים כמרמזים לאל, וכנראה הם חלק מפנייה אליו בסגנון של תפילה.

ופחדך[– אם אכן מכוון הכינוי החבור לאל, נשענת התיבה על ביטויים כגון תהלים קיט 120 ״סמר מפחדך בשרי״, או צירופים כגון ״פחד ה׳״ (למשל שמואל א יא 7; ישעיהו ב 10) או ״פחד אלהים״ (תהלים לו 2; דברי הימים ב כ 29).

3] אתה ואין כל [– אם יש כאן לשון תפילה, הרי תיבה אתה מראה על פנייה לאל. ללשון ואין כל ראה קהלת א 9; דניאל א 4. אך אם לקוח הקטע מתפילה, ייתכן שהצירוף ואין כל מתייחס אף הוא לאל ומתארו בלשון שלילה, מעין ״ואין כל נסתר ממך״, כלשון תפילת ארבעת ראשי המלאכים בספר העירים (חנוך החבשי ט 5) ותפילת חנוך בספר המשלים (חנוך החבשי פד 3). על תיבת כל לציון מכלול הדברים הקיימים בעולם שהאל מושל בם ראה המטבע אדון הכל במזמור קנא מקומראן (מגילת תהלים [11QPs^{a}] כח 4–5) וכן את הביטוי עושה הכול בנוסח ברכת ״הכוהן המופקד על הרבים״ בעותק של ברית דמשק (4Q266 8–9 11).[58] אך אפשר שתיבת כל עומדת סמוכה לשם עצם עוקב שלא נשתמר.

ואין כל [– השווה הביטוי ואין ל[ה]ם בקטע 2 טור ב שורה 4 וכן תיבת כל שם, טור ב שורה 5, הנכתבת גם היא בכתיב חסר.

58. ראה א׳ הורביץ, ״התואר הבתר־מקראי ׳אדון הכול׳ והופעתו במזמור קנא מקומראן״, תרביץ לד (תשכ״ה), עמ׳ 1–4. והשווה דבריי במאמר ״ספר המשלים (חנוך החבשי לז–עא) ומגילות קומראן״, מגילות ג (תשס״ה), עמ׳ 59–60.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

4]מ̇חלבי מריאֹ[ים – הצירוף בנוי על לשון ישעיהו א 11 "וחלב מריאים", המדברת על זבחים, ונראה שלכך מכוון גם הביטוי כאן. הקשר כזה תומך בהשערה שכל השרידים לקוחים מדברי פנייה לאל במסגרת תפילה כלשהי.

4Q374 11

1]מ̇ך [
2 ה]שיבנו ל◦[

הערות לקריאה

1]מ̇ך [– לאחר שתי האותיות נראה רווח המפריד מן התיבה העוקבת. הוא לא סומן במהדורתה של ניוסום.

פירוש

ה]שיבנו – מבחינת האותיות ששרדו אפשריות כמה השלמות אחרות, כגון י]שיבנו, ת]שיבנו וכדומה. את כל הצורות הללו אפשר לקרוא כצמודות לכינוי חבור מדברים או לכינוי חבור נסתר. אם אכן שייך קטע זה לכתב היד העיקרי ראוי לקרוא גם כאן כינוי חבור מדברים, שיתאים לנוסח התפילה בקטעים אחרים (השווה תהלים פ 8, 20; איכה ה 21). אך ספק אם הקטע שייך לכתב היד העיקרי. הוא דומה לקטע 9, שאינו שייך למגילה שקטע 2 שרד ממנה (ראה הערותיי לקטע 9 לעיל).

4Q374 12

1]◦ על ◦[
2]יצ̇ו̇פנו ר̇[

הערות לקריאה

קטע זה אינו דומה במראהו ובצורתו לקטע 2, אלא קרוב הוא לקטע 9. גם אותיותיו שונות מאותיות קטע 2. בייחוד בולטות בשונותן הצד"י והפ"א. בקטע זה אינן דומות לצורת אותיות אלו בקטע 2, ויש לשאול אם קטע 11 שייך לכתב היד של קטע 2. אולי צורף קטע זה על יסוד דמיון צורתו לצורת קטע 11. קטע 11 ישנו כבר בצילום PAM 41823, אך לא קטע 12.

1]◦ על ◦[– שרידי האותיות נראים ברווחים שלפני התיבה ושאחריה. הם לא סומנו במהדורתה של ניוסום.

2]יצ̇ו̇פנו ר̇[– ניוסום קראה]הצ̇יפ̇נו ר̇[, אבל בצילומים מוגדלים (PAM 44080, 42499, 42359) נראים בבירור שרידי ראש מחודד המתאים

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ליו״ד (או וי״ו קצרה) אך לא לה״א. האות השלישית שניוסום קראה כיו״ד חסרה ראש מחודד האופייני לאות זו. במקומה יש משיכה אופקית רחבה שמתאימה לאות רי״ש, אם כי רי״ש צרה מעט.

4Q374 13

	i	ii
1	]◦[	
2	]ו[	]◦[ ]ינ̊[
3	]◦[	

הערות לקריאה

טור ב

הקטע כולל כמה אותיות משני טורים עוקבים, אך רק בשורה 2 נשתמרו אותיות אחדות משני הטורים עם הרווח המפריד ביניהם. מיעוט האותיות אינו מאפשר זיהוי ודאי של כתב היד.

2 ינ̊[ ]◦[– סימונה של ניוסום: [ ]ינ̊◦[אינו מדוייק, שכן לא נראה שחסרה אות בראשית הטור השני. בדיקת הקטע מורה שיש רווח של אות בין האות השנייה לשרידי האות האחרונה, ומכאן שמדובר במילה אחת.

4Q374 14

1	]◦[
2	]רֹתם מורה קֹדקד̊[

יש הבדלים דקים בין כמה אותיות, כגון מ״ם מצעית ומ״ם סופית, לבין דוגמתן בקטע 2, והם מטילים ספק בצירוף קטע זה למכלול של 4Q374.

הערות לקריאה

2 מורה – ניוסום קראה מודה אך הרי״ש ברורה, קריאה המתאשרת גם מבדיקת הקטע עצמו.

קֹדקד̊[– כניוסום.

פירוש

2 מורה קֹדקד̊[– מורה ניתן להתפרש כאן כבינוני ביחיד מן יר״ה (מוֹרֶה). פועל זה בבניין קל פירושו ״לירות, להטיל״, וכשהוא מצורף למילה קדקד, ״ראש״, אולי הוא מרמז להקשר של מלחמה (ראה ירמיהו מח 45 וכן במדבר כד 17

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

בנוסח השומרוני לתורה). ראה 4Q301 1 4: עֹורֹף ◦◦ קֹודקֹ[וד כ]ל [ה]מֹולת עמים. צימוד שתי המילים מקשה לפרש את תיבת מורה כמילה מוֹרָה, "תער", על פי הביטוי "ומורה לא יעלה על ראשו" (שופטים יג 5; שמ"א א 11; וראה שופטים טו 17).

4Q374 15

1] חֹילֹה *vacat*[

אף שיוכו של קטע זה לכתב היד 4Q374 אינו ודאי.

הערות לקריאה

] חֹילֹה – ניוסום קראה את האות הראשונה כקו"ף, אך השרידים שנותרו אינם מתאימים לראש אות זו אלא לראש חי"ת. את האות השנייה אפשר לקרוא וי"ו (כך ניוסום) או יו"ד, וזו הועדפה כאן.

4Q374 16

1]ס[
2]◦ עמו מא [
3] החל יא◦[
4]תֹשתררוֹ[

הערות לקריאה

קטע זה צורף כנראה לאוסף בשלב מאוחר, שכן הוא נראה רק בצילום האחרון PAM 44080. אותיות למ"ד, עי"ן ותי"ו שבו שונות בצורתן משכמותן בקטע 2. ולכן ספק אם הקטע שייך למכלול כתב יד 4Q374.

2]◦ – ניוסום קוראת]תֹ אך זוהי קריאה מסופקת ביותר, שכן מן האות שרד רק קצה שמאלי עליון, שניתן לקריאה בכמה אופנים.

מא [– בצילום נראה בבירור רווח אחרי סוף התיבה, שלא סומן במהדורתה של ניוסום.

3] החל – סימונה של ניוסום מציין שרידי אות קודם לתיבה,] ◦החל, אך אין סימנים כאלו נראים בצילום אלא ניכר רווח בלתי כתוב.

פירוש

4]תֹשתררוֹ[– הצורה היא עתיד נוכחים בבניין התפעל מן שר"ר, "להשתלט". ראה במדבר טז 13.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

דיון

השאלה הראשונה העומדת בפני הקורא קטעים אלו היא, מה טיבו של החיבור ששרד בהם. על שאלה זו אפשר לענות במידת מה של סבירות רק על פי מה ששרד בקטע 2, הגדול שבקטעים והיחיד ששימר טקסט שאפשר לעמוד על מהלכו ושיטתו. אחד הקשיים הניצבים בפני המעיין בקטע זה הוא שינוי הגופים התכוף שבו. רוב השורות מדברות על קבוצה המתוארת בלשון נסתרים. כך הפעלים שבשורות 2, 7–9: **וירוממו, ויתמוגגו, ויתנועעו, ויגבירו, ידעוך, חגו**. אל קבוצה זו מכוונים גם כינויי גוף בלשון נסתרים: **מעלליהם, צאצאיהם, קרביהם, אליהם, לִבָּם, להם**. רמז לזהותם של נושאי הפעלים וכינויים אלו מקופל בעובדה, שכולם באים בהקשר שלילי. לעומתם מופיעים בשורות 5–6 בטור ב שבקטע 2 כינויי גוף בלשון מדברים, וכולם בהקשר חיובי: **לנו, יתננו**. לבסוף ישנם פעלים וכינויי גוף בצורת נסתר, הבאים בטור ב בקטע 2 בשורות 5–6, 7–8: **ויטע, יתננו, וירחם, ובהאירו פנו**. מהלך הדברים בקטע ורמזי המקראות האחוזים בהם מאפשרים לזהות את שלוש הקבוצות הללו בוודאות: המרומזים בלשון נסתרים הם תחילה גויים ואחר כך המצרִים. המאמצים לעצמם לשון מדברים הם בני ישראל, ואילו המכונה בלשון נסתר הוא האל.

הטור השני של קטע 2 מציג אפוא את חטאי הגויים, ותחילה גויי כנען, ואת עונש השמדתם על חטאים אלו. עוקב לכך הוא תיאור יישוב עם ישראל בארץ כנען, רצף המחזק את זיהוי הגויים הנזכרים כעממי כנען. לאחר מכן בא תיאור מפלת המצרים בקריעת ים סוף, אימת פרעה וחרדת אנשיו. על אף רחמי האל ורצונו לרפוא את המצרִים הקשו המצרִים את לבם ובבערותם דחו את האל ולא האמינו בו, ונענשו על כך.

כל היסודות שנמנו כאן שזורים בשירת הים ובסיפורים הקשורים ביציאת מצרים. שירת הים מספקת אפוא את תשתית היסוד לקטע. לאחר שמהלך דברים זה ברור עולה השאלה, האם ביסוד הקטע כולו עומדות מסורות שחלקן נשתלבו לאחר מכן בהגדה של פסח, שהרי בידוע שנוסח היסוד של ההגדה נתגבש כבר בימי בית שני.[59]

לעומת זאת לא נמצאו רמזים מפורשים למשה ומעשיו. הצעותיהם של ניוסום ופלצ׳ר־לואיס, ששורות 6–8 הן תיאור מעמד סיני וגדולתו של משה, אינן מעוגנות ברמזי המקרא המשוקעים בקטע. אמנם בסיפור המקרא על יציאת מצרים יש למשה תפקיד מרכזי, אך אין הוא נזכר כלל במה ששרד בקטע שלפנינו.

מכל מקום ברור, שטור ב של קטע 2 עוסק בתיאור מעשיו הגדולים של האל בשחר ימיו של עם ישראל. העיסוק בנושא זה מובילנו לשאלה, באיזו מתכונת ספרותית ערוך קטע 2. ניוסום הסתפקה בכינוי ״נאום״, אך זהו כינוי כללי וסתמי.

59. ראה י׳ תבורי, פסח דורות, תל אביב 1996, עמ׳ 350–359.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מקטע 2 עולה שמדובר בתפילה שבה פונה ציבור מתפללים אל אלוהיו. הפונים בלשון מדברים הם בני עם ישראל, ופנייה בסגנון זה מקובלת כבר בתפילות המקרא המאוחר כגון ישעיהו סד, דניאל ט 4–19, עזרא ט 6–14 ונחמיה ט 5–37. בתפילות אלו נוהגת גם הפנייה לאל בלשון נוכח. בקטעים שלנו מצוינת פנייה כזו בכינוי החבור בלשון נוכח, כגון ידעוך בקטע 2 טור ב שורה 9, לפדותך בקטע 3 שורה 2, לעמך בקטע 7 שורה 2,]וממך ופחדך[בקטע 10 שורה 2, ובשורה 3 מקטע זה אתה. בקטעים אחרים מופיעים פעלים בלשון נוכח, כמו ה]שיבנו בקטע 11 שורה 2 (אולי על פי איכה ה 21), וכן תיבת תאמר בקטע 2 טור א שורה 5.

גם מכלול ענייני המקרא הרמוזים בקטע 2 מתווה שורה של פרשיות ידועות ומוגדרות: יציאת מצרים, קריעת ים סוף, סיני, כיבוש הארץ והשמדת עמי כנען. אלו הם מוטיבים מקובלים במזמורי תהלים (כגון מזמורים קה–קו, קלה) ובתפילות קדומות (כגון דניאל ט, נחמיה ט), וזוהי מתכונת מסורתית של תפילות המזכירות את חסדי האל בעבר.

השרידים הדלים מן הטור הראשון של קטע 2 אינם מאפשרים להתוות במדויק את רצף הפרשיות שהיו סדורות בתפילה. אף על פי כן מן הדברים שנתבררו על טור ב של קטע 2 יוצא, שהרמז להשמדת הגויים וכניסת ישראל לכנען (שורות 1–5) קודם לרמזים ליציאת מצרים וקריעת ים סוף (6–9). ועוד זאת, התיבה סיני, שאולי מרמזת למעמד הר סיני או לנדודים במדבר סיני, באה בטור א (שורה 7), עוד לפני הרמזים ליציאת מצרים. אך מכיוון שמתכונת התפילה וסגנונה המדויק נעלמו מעינינו משום קיטועה, אין לדעת מה הייתה דרך עריכת הרמזים לפרשיות המקרא. מכל מקום אין הכרח להניח שרמזים אלו יהיו מסודרים ברצף זמנים של פרשיות המקרא דווקא.

אין בידינו די שרידים כדי לשער את מלוא תוכנה של התפילה, למתי כוונה ומי אמרה. קטע 9 היה עשוי לסייע בפתרון התעלומה, שכן נותרו בו שרידים קטנים של סיפור בגוף שלישי שמצביעים אולי על הנביא ירמיהו. אך נראה שקטע חריג זה אינו שייך למכלול הקטעים העיקריים שקובצו מסביב לקטע 2, ומשום כך נותרה החידה במקומה.

קיצורים

ניוסום, נאום = C. Newsom, "4Q374. 4QDiscourse on the Exodus/ Conquest Tradition", in M. Broshi et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XIV: Parabiblical Texts, Part 2* (*DJD* 19), Oxford 1995, pp. 99–110

פלצ׳ר־לואיס, מסורת סיני = C. Fletcher-Louis, "4Q374 – A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology", *DSD* 3 (1996), pp. 236–252

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (*Harvard Semitic Studies* 29), Atlanta 1986 = קימרון, דקדוק

BDB = F. Brown, S. R. Driver & C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1975

HALOT = L. Koehler, W. Baumgartner & J. J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, Boston & Köln 1994–2000

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:55 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מַעֲשֵׂר בהמה: לשורשי המחלוקת ההלכתית בימי בית שני

דוד הנשקה

א. הצגת הבעיה

דינו של מעשר בהמה[1] אינו מפורש בתורה אלא בסוף ויקרא: "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבֹר תחת השבט העשירי יהיה קֹדש לד׳. לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו ואם המר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קֹדש לא יגאל" (ויקרא כז 32–33). במקורות שמחוץ לספרות חז"ל שוררת הדעה כי "קדש לד׳" האמור כאן משמעו

* בסוף מאמרי "לתולדות פרשנותן של פרשיות מעשר: בין מגילת המקדש לחז"ל", תרביץ עב (תשס"ג), עמ׳ 111 הערה 129, כתבתי כי לדיוניָ שם יש השלכה על מחלוקת חז"ל עם ההלכה הכיתתית באשר למעשר בהמה, "ועל כך בס"ד במקום אחר". ידידי ועמיתי אהרן שמש אכן נסתמך על דבריי במאמרו "דיני הבכורות ומעשר הבהמה בספרות קומראן ובהלכת חז"ל", מגילות ג (תשס"ה) [להלן שמש], עמ׳ 157, בהצעתו לפשר שיטת חז"ל בדין מעשר בהמה; אך כפי שנראה להלן, עדיין לא נתיישבו הדברים. כאן אבקש אפוא לפרוע את החוב דאז, אך לדברים כאן עמידה עצמאית.

1. א׳ קימרון ("מונחי ההלכה במגילות מדבר יהודה", בתוך מ׳ ברושי ואחרים [עורכים], מגילות מדבר יהודה: ארבעים שנות מחקר, ירושלים תשנ"ב, עמ׳ 132) העיר כי המונח המקראי הוא מעשר בקר וצאן, והוא המקוים אף במקצת מעשי התורה (להלן הערה 5); ואף על פי כן המונח החז"לי מעשר בהמה כבר מופיע במגילת המקדש (להלן הערה 7). ויש להוסיף כי לפי שחזורו של באומגרטן מצינו את שילוב המונחים בקטע ברית דמשק מקומראן (להלן הערה 6): "ומעשר בה[מתם מן הבקר] והצון". אמנם קימרון סבור שיש כאן כפילות, ועל כן מבקש הוא לשחזר קטע זה באופן שונה: "ומעשר פר[י העץ ומעשר הבקר] והצון" (מובא בשמו בידי שמש, עמ׳ 147 הערה 12). הערת שמש שם, שמעשר זה ניתן שם ל"בני אהרן", ואילו מעשר ראשון ניתן לשיטת מגילת המקדש (ס 6) ללוויים ולא לכוהנים, אינה מכרעת, שהרי בספר היובלים מפורש שמעשר ראשון הוא לכוהנים (וראה על מחלוקת זו במאמרי דלעיל, הערה מכוכבת, עמ׳ 86–91); ואפשר שקטע דידן מהלך בשיטה זו. ומכל מקום, הכפילות שציין קימרון מתפרשת יפה לפי המבואר, שהרי דווקא באמצעותה צירף בעל הקטע את לשון חכמים מעשר בהמה, שכבר מופיע כאמור במגילת המקדש, אל מקורו המקראי מעשר בקר וצאן, ובכך פירש שבהמה זו אינה אלא בהמה טהורה. מאידך גיסא, השחזור פרי העץ, מתוך הישענות על כתובי ויקרא המסמיכים מעשר זה למעשר בהמה, אינו נקי מקושי: מדוע הצמצום לפרי העץ, ולא כהכללת הכתוב שם "וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לד׳ הוא" וגו׳? שחזורו של באומגרטן מתקבל אפוא יפה. שמש שם מציע להשלים "ומעשר בה[מתם ובכורות הבקר] והצון", ואף זו השלמה אפשרית.

מגילות ד (תשס"ו), עמ׳ 55–87

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

שמעשר הבהמה הוא ממתנות כהונה, והכוהנים הם הזכאים בו.[2] כך מוצאים אנו תחילה בכתבי בית שני למיניהם, הן בספר היובלים[3] ובספר טוביה,[4] הן במקצת מעשי התורה;[5] וכך שוחזרו – במידה גבוהה של ודאות – נוסחיהם של קטע ברית דמשק שמקומראן[6] ושל מגילת המקדש.[7] כך נקט גם פילון האלכסנדרוני,[8] ולאחר זמן מרובה שבו מקצת חכמי הקראים ואימצו שיטה זו בתורתם.[9]

2. לא נתפרש לשיטה זו אם מעשר הבהמה טעון הקרבה על גבי מזבח: אף שבתורה הדבר איננו מפורש, בהלכה התנאית הקרבת מעשר הבהמה מונחת כמאליה. זאת לפי שלשיטתה הבעלים הוא הזכאי באכילת המעשר, ו"קדש לד'", שאינו מפקיע את המעשר מן הבעלים, בהכרח מחייב לפחות את הקרבתו (וראה להלן). אך לשיטה המנוגדת "קדש" זה יכול להתפרש כמחייב את העברתו לכוהנים, וכבר אין הכרח בהקרבה. מכל מקום, בספר טוביה (להלן הערה 4) מפורש שמעשר הבהמה מוקרב. בספר היובלים לב 8 (להלן הערה 3) נאמר תחילה שיעקב העלה את מעשר הבהמה כקרבן עולה, אך בהמשך (15) נקבע, בניגוד לכך, שלפי האמור "בלוחות השמים" הכוהנים אוכלים את מעשר הבהמה לפני ד'; וכאן אין מפורש אם אכילה זו באה לאחר הקרבה אם לאו. על היעדר ההתאמה בין הצד הסיפורי לפן ההלכתי שבכאן ראה M. Kister, "Some Aspects of Qumranic Halakha", in J. Trebolle Barrera & L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress* II (1992), p. 587

3. ספר היובלים יג 25–26; לב 15, מהדורת כהנא, הספרים החיצונים, א, תל אביב תרצ"ז, עמ' רנא, רפה.

4. ספר טוביה א 6–7, מהדורת כהנא, הספרים החיצונים, ב, תל אביב תרצ"ז, עמ' שיג.

5. מקצת מעשי התורה, B, 63–64: "ומעשר הבקר והצון לכוהנים הוא" (E. Kimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4, V: Miqṣat Ma'aše Ha-Torah* (*DJD* 10), Oxford 1994, p. 54).

6. J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4, XIII: The Damascus Document* (*DJD* 18), Oxford 1996, p. 144. וראה לעיל הערה 1.

7. J. Milgrom, "Studies in the Temple Scroll", *JBL* 97 (1978), pp. 519–520; E. Qimron, *The Temple Scroll*, Beer Sheva & Jerusalem 1996, p. 85. וראה לעיל הערה 1.

8. פילון, על המידות הטובות, 95 (מהדורת דניאל־נטף, פילון האלכסנדרוני, כתבים, ג, ירושלים תש"ס, עמ' 209). מקור זה חד־משמעי, ואילו בספרו על החוקים לפרטיהם (א, 141, מהדורת דניאל־נטף, ב, ירושלים תשנ"א, עמ' 260; ד, 98, מהדורת דניאל־נטף, ג, עמ' 156) מזכיר פילון תרומה לכוהנים מן הבהמות, אך לא נאמר שם "מעשר"; לדעת המהדירה אפשר שנתכוון לכתובי ראשית הגז (ראה במקום הראשון, הערה 208). אף בדידכה (*The Didache*) יג 3 מדובר על תרומה מן הבקר והצאן שיש ליתן לנביאים ולא לכוהנים; ג' אלון (מחקרים בתולדות ישראל, א, עמ' 294) הסיק מכך, שאף כאן משתקפת השיטה שמעשר בהמה לכוהנים. מסתבר שכן הוא, אלא שגם כאן לא נזכר לשון "מעשר". מרשימת מתנות הכהונה שערך יוספוס (קדמוניות ד, 68–75, מהדורת שליט, עמ' 116) נעדר מעשר הבהמה, ושמש (עמ' 156 הערה 34) ביקש להסיק משתיקה זו שמסורתו של יוספוס כחז"ל; וראה כבר S. Belkin, *Philo and the Oral Law*, Cambridge, Mass. 1940, p. 69

9. רבל קובע שזו השיטה הקראית, בציינו לספר המבחר לויקרא על אתר, גוזלוו 1835, נא ע"א, ולכתר תורה לויקרא על אתר, גוזלוו תרכ"ו, עו ע"ב (ראה B. Revel, *The Karaite Halakha*, Philadelphia 1913, p. 80). אכן בעל המבחר פירש שם: "לא יבקר – הכהן, לא יחפש לאותו

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

כנגד כל אלה עומדת ההלכה של התנאים, אשר קבעה כי הבעלים הישראלים של מעשר הבהמה הם הזכאים באכילתו, לאחר העלאתו לירושלם והקרבתו שם,[10] בדומה למעשר שני. מפולמוסו של בעל מקצת מעשי התורה נגד שיטה זו מתברר, שהלכה תנאית זו הייתה מקובלת כבר בידי הפרושים בימי הבית; ובספרות חז״ל לא מצינו עד כה זכר לשיטה מנוגדת בעניין זה.[11] והנה, פשטות הכתובים דלעיל ודאי מלמדת כשיטה החיצונה: הואיל וקבעה תורה ״קדש לד׳״ מחד גיסא, ולא הזכירה מאומה בדבר זכות כלשהי של הבעלים במעשר מאידך גיסא, הרי מאליה עולה המסקנה כי הבעלים הופקע מן המעשר. ואמנם הביטוי המשמש כאן, קדש לד׳, אינו מופיע עוד בתורה בצורתו זו אלא בפרקנו, פרק כז של ויקרא; והקשרו הכולל של הפרק מורה בבירור שהגדרה זו, החוזרת כאן ארבע פעמים נוספות על עניינו, עניינה הפקעת ה״קדש״ מידי בעליו המקורי, לטובת המקדש או כוהניו.[12] מניין אפוא העלו חז״ל את שיטתם? השאלה עוד מתחזקת מתוך העיון במקום הנוסף במקרא שבו נזכר מעשר הבהמה בפירוש, בתיאור פעילותו של חזקיהו המלך, דברי הימים ב לא 6: ״ובני ישראל ויהודה היושבים בערי יהודה גם הם מעשר בקר וצאן ומעשר קדשים המקֻדשים לד׳ אלֹהיהם הביאו ויתנו ערמות ערמות״. תיאור הטיפול ב״ערמות״ אלה מופיע בהמשך, וכוהנים ולוויים בלבד הם הנזכרים כנהנים מהן.[13]

הבא עשירי בין טוב וחלופו״. וכן בהמשך, ״שימכרנו הכהן למי שירצה, זולתי אדוניו״. (כל ההדגשות שבציטוטים כאן ולהלן הן שלי, ד״ה.) ובעקבותיו הילך אף בעל כתר תורה שם, אף ששם לא נתפרשו הדברים להדיא (ולא כשיפמן, ראה L. H. Schiffman, “*Miqsat Ma'aseh* (*Ha-Torah* and the *Temple Scroll*”, *RQ* 14 [1990], p. 453 n. 90). ברם רבל שם, הערה 117, כבר ציין ליהודה הדסי, אשכל הכפר, אלפא ביתא ר״ה, גוזלוו תקצ״ו, פא ע״ג, המונה בפירוט כל מתנות כהונה, ומעשר בהמה אינו בכללן. ספק אפוא אם הייתה תמימות דעים בדבר בספרות הקראית. בספר המצוות של ענן, מהדורת שכטר, עמ׳ 3–5, יש דיון רחב בדיני מעשרות, ובכללם מעשר בהמה, אך מצבו הקטוע של הטקסט אינו מאפשר מסקנות לענייננו.

10. חגיגה א, ד; זבחים ה, ח; תוספתא חגיגה א, ה, מהדורת ליברמן, עמ׳ 377; תוספתא זבחים ה, ג, מהדורת צוקרמנדל, עמ׳ 486; ספרי לבמדבר, פסקה ו, מהדורת הורוביץ, עמ׳ 9; ספרי זוטא שם, עמ׳ 232. וראה להלן סעיף ב.

11. ראה להלן בסעיף הבא.

12. בפרק זה מדובר על הקדשות של ערכים וחרמים, הניתנים לבדק הבית או לכוהנים, וכל משמעותם העברת הנכס מידי בעליו לרשות מקדש וכוהניו. אף מילגרום העיר – בלא נימוק – שפשוטו של מקרא כשיטה הכיתתית; ראה J. Milgrom, *Leviticus 23–27*, The Anchor Bible, New York 2001, p. 2400. לעניין ״קדש לד׳״ שבפרשה הסמוכה לענייננו לפניו, ראה להלן סעיף ג.

13. ועיין רד״ק לפסוק 10 שם. וכבר הרגיש בדבר המלבי״ם בפירושו שם, וכתב: ״גם מעשר בקר וצאן, שדינו שיוקרב האימורים על המזבח והבשר נאכל לבעלים – נתנו אותם ללוים וכהנים״. המתואר בדברי הימים הוא אפוא לשיטתו מעשה שלפנים משורת הדין. ועל דרכו של הנצי״ב מוולוז״ין בזה ראה להלן בסעיף הבא. אף י׳ קיל, פירוש דעת מקרא לדברי הימים שם (ירושלים תשמ״ו, עמ׳ תתנה), ביקש ליישב פשוטו של מקרא עם ההלכה, באמרו שהואיל ואכילת מעשר

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

המקורות התנאיים מציגים את זכותם של הבעלים במעשר הבהמה כעניין נתון, ואין הם מתמודדים באופן מפורש עם האפשרות החלופית. אף על פי כן גישה תנאית אחת עולה במרומז, ורש״י פירשה בבהירות. כך שנינו בספרי לבמדבר, פסקה ו (מהדורת הורוביץ, עמ׳ 9):

> ״ואיש את קדשיו לו יהיו״ (במדבר ה 10) – כל הקדשים היו בכלל, שנאמר ״ואיש את קדשיו לו יהיו״, משך הכתוב כל הקדשים ונתנן לכהנים, ולא שייר מהם אלא תודה ושלמים והפסח ומעשר בהמה ומעשר שני ונטע רבעי, שיהיו לבעלים.

משתמע מן הדברים, שכל עוד לא נאמר בכתוב שהדבר ניתן לכוהנים הרי ממילא נותר הוא בידי בעליו. וכך כתב רש״י בפירושו לויקרא שם באשר למעשר בהמה: ״והבשר נאכל לבעלים, שהרי לא נמנה עם שאר מתנות כהונה, ולא מצינו שיהא בשרו נתון לכהנים״.[14] כפי שדייק רש״י, יש כאן שני טיעונים: תחילה, מעשר בהמה איננו מופיע ברשימת מתנות כהונה (במדבר יח 8–32); ועוד, לא נאמר בשום מקום שכוהנים הם הזכאים במעשר זה, ומעצמו הוא נותר אפוא בידי בעליו: ״איש את קדשיו לו יהיו״.

ברם באשר לטיעון הראשון, הרי ידוע שרשימת מתנות הכהונה בפרשת קורח אינה כוללת – לפי פשוטה – את כל מתנותיהם המפוזרות בתורה; ומתנות שלא נזכרו בה נתלו בכתובי הפרשה על דרך הדרש.[15] בדרך זו אפשר כמובן לכלול ברשימה גם את מעשר הבהמה,[16] ונמצא שעצם היעדרו מאותה פרשה אין בו די. על כורחנו הדבר

בהמה באה לאחר הקרבתו כשלמים ״ממילא נהנו הכהנים מהם״. אך טעות היא, שכן לפי ההלכה ״אין לכהנים בו כלום, אלא כולו לבעלים כפסח״ (רמב״ם, הלכות בכורות ו, ד, כלשון התוספתא זבחים, לעיל הערה 10): בשלמים זכאים הכוהנים בחזה ושוק, אבל בפסח ומעשר בהמה אין לכוהנים זכויות כלל (ראה, למשל, תורת כהנים, דיבורא דנדבה פרק יח, ד, מהדורת פינקלשטיין, עמ׳ 111). פקפוקיו של מחקר המקרא המודרני בנוסחו המקורי של כתוב זה (ראה מילגרום, לעיל הערה 12, עמ׳ 2399) אינם עניין לפרשנותם של חז״ל.

14. כעין זה גם בפירושו לתלמוד; ראה רש״י לחולין נו ע״ב, ד״ה והמעשר, ולבכורות נג ע״א, ד״ה במומו.

15. כגון ״כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן – זו תרומה ותרומת מעשר, ראשיתם – זו ראשית הגז, אשר יתנו – זה הזרוע והלחיים והקיבה, לד׳ – זו חלה״ (ספרי לבמדבר, פסקה קיז, מהדורת הורוביץ, עמ׳ 136). לפי פשוטו ברי שאין הכתוב דן אלא בראשית דגן, תירוש ויצהר, והגז וזרוע ולחיים וקיבה אינם עניין לכאן כלל. אך הואיל והללו זוכו לכוהנים במקומותיהם תלאום חכמים בכתובים שבכאן, כדי שרשימת המתנות תהא שלמה. וראה בהערה הבאה.

16. כך לפי הגישה התנאית הרווחת, ש״עשרים וארבעה מתנות כהונה לאהרן ולבניו בכלל ופרט בברית מלח, אילו הן... כל אילו ניתנו לאהרן ובניו בכלל ופרט וברית מלח״ (תוספתא חלה ב, ט–י, מהדורת ליברמן, עמ׳ 281–282 ומקבילות). רשימת המתנות שבבמדבר יח (הבנויה כלל ופרט וברית מלח) צריכה אפוא לכלול את כולן. גישה שונה מצינו בספרי זוטא לבמדבר יח 9,

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מתמקד בשאלה הפרשנית המקורית, האם בפרשת מעשר בהמה זיכתה אותו תורה לכוהנים? וכאן הרי חזרנו לנקודת המוצא: "קדש לד'" הכתוב במעשר בהמה מלמד כפשוטו שמעשר זה הופקע מידי בעליו, כשאר ערכים וחרמים שבפרשה, ואין הוא אפוא בכלל "איש את קדשיו לו יהיו" – אין הוא "קדשיו" שלו, אלא דווקא "קדש לד'". ובזה אכן שונה מעשר בהמה משאר "קדשים" שמנה הספרי שם, שלבעלים הם: יש מהם שאכן נאמר בהם לשון "קדש", אך לא "קדש לד'"; והואיל ולא שייכה תורה "קדש" זה "לד'", אפשר להכלילו בכתוב "איש את קדשיו לו יהיו".[17] ולא כן מעשר בהמה, שבו נאמר בבירור "קדש לד'" – ולא לבעליו. מניין אפוא עלתה קביעת ההלכה שמעשר זה לבעליו? אכן, הספרי אינו משיב על כך, ומעשר בהמה לא נזכר אצלו אלא כסעיף ברשימת "קדשים" שכבר ידוע כי שייכים לבעליהם; וחזרה שאלתנו למקומה, מניין להם לחז"ל ידיעה זו?

נראים הדברים כי עיון בספרות התנאים מעלה שתי תשובות מובחנות לשאלתנו. ברם עיון זה אף יעלה כי שתי התשובות גם יחד אינן מוסכמות על כל התַּנאים; והואיל והקביעה שמעשר בהמה נאכל לבעליו קיימת כבר מימי הבית, ולא חלקו עליה אלא בעלי ההלכה הכיתתית, הרי יסודה הראשון עדיין טעון אפוא פשר נוסף.[18] אלא שקודם לדיון זה (להלן סעיף ג ואילך) נבקש להעמיד בסעיף הבא על תופעה מופלאה מבחינת תולדות ההלכה העולה בענייננו.

מהדורת הורוביץ, עמ' 293: "יש לך מתנה אחרת חוץ ממה שנכרת לך ברית עליה, אלו העורות" וכו'. לשיטה זו יש אכן מתנות כהונה שאינן בכלל הפרשה, ולא יהא אפוא צורך לדרוש את מעשר הבהמה מכתובי פרשה זו, לשיטה שניתן לכוהנים.

17. בנטע רבעי נאמר "קדש הלולים לד'" (ויקרא יט 24), אך הוא ניתן להתפרש שההילולים הם לד', ולא הקודש, שלא כפסקי הטעמים; ראה ב"י שורץ, תורת הקדושה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 341 והערה 14. ומעתה אין כאן "קדש לד'". וכבר הביא רד"צ הופמן בפירושו על אתר את הכתוב בישעיה סב 8–9: "ואם ישתו בני נכר תירושך... כי מאספיו יאכלֻהו והללו את ד' ומקבציו ישתֻהו בחצרות קדשי". הואיל ומסתבר שהכתוב בויקרא עמד לנגד עיני הנביא, הרי שלא רק עצם השיטה ההלכתית – שהבעלים הם האוכלים נטע רבעי – משתקפת כאן, אלא אף התפיסה הפרשנית בכתוב: "הלולים" הם הדבקים ל"לד'", ולא "קדש". בכך לא יצאנו ידי חובת ביאורה של המחלוקת בין בעלי ההלכה הכיתתית לחז"ל, אם נטע רבעי נאכל לבעליו או לכוהנים (ראה קיסטר [לעיל הערה 2], עמ' 576 ואילך, וראה להלן); וכאן לא באנו אלא להעמיד על הצירוף קדש לד': אין בנטע רבעי כדי להוכיח את קיומו בקדשים השייכים לבעליהם.

18. כאן יש להזכיר את גישתו של קיסטר (לעיל הערה 2, עמ' 579 הערה 31) בענייננו: לדעתו, שיטת ההלכה משתלשלת ועולה ממנהג קדום שהיה נהוג הלכה למעשה מקדמת דנא, ולא היה כוח בפשוטם של מקראות התורה לעקרו. חכמים הוציאו אפוא את הכתובים מידי פשוטם כדי להתאימם למנהג הקיים; ואילו ההלכה הכיתתית לא נתחשבה במנהג, ותבעה את עלבונו של הכתוב בתורה. ברי כי תאורטית ייתכנו הדברים, אלא שעמידתם להערכה מדעית (הוכחה או הפרכה) תלויה בביסוס קיומו של אותו מנהג קדום. וכאן מבקש קיסטר להיאחז בכתוב בעמוס ד 4 "והביאו לבקר זבחיכם לשלשת ימים מעשרֹתיכם". הואיל וברישה מדובר בקרבן, פירש רש"י על אתר שאף מעשר שבסיפה מעשר בהמה הוא, הקרב על המזבח; ומעתה משתמע,

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ב. הלכה חיצונה שנכנסה לפניי ולפנים

כבר העמדנו בסוגיות שונות על תופעה מרתקת העולה פה ופה בתולדות ההלכה: שיטה הידועה לנו מן הספרות הכיתתית, ומהמשכה בספרות הקראים, צצה במשך הזמן ועולה בתוככי ספרות ההלכה, אצל ראשונים ואחרונים.[19] עתים בידינו לעקוב אחר הנתיב המשוער שבו נתגלגלו הדברים מן הבחינה הספרותית,[20] אך לא תמיד: יש שבעלי ההלכה האחרונים הגיעו למסקנה הכיתתית מסברתם.[21] תופעה זו – קליטתן של שיטות חיצוניות, שחז"ל בשעתם נתפלמסו עמן, בתוך תוכה של ההלכה הרבנית המאוחרת – יש בה כדי ללמד על הקִרבה המפתיעה והמפליאה המצויה לעתים בין דרכי החשיבה של בעלי ההלכה הכיתתית בימי בית שני לבין בעלי הלכה רבניים, שאינם מודעים כמובן, ולוּ כלשהו, לקודמיהם ולטיבם. בסוגייתנו דוגמה מובהקת לאירוע שכזה בתולדות הרעיונות, כדלהלן.

באזהרותיו של רב סעדיה גאון על עשרת הדיברות מצינו: "כל מעשר הארץ ומקניה תקבעוני הביאוהו טרף למשרתי וידידי".[22] הגאון מייעד אפוא את מעשר הבהמה "למשרתי וידידי"; וכבר הסיק מכאן רי"פ פרלא שלדעת הגאון מעשר בהמה ניתן לכוהנים, כשם ש"מעשר הארץ" הסמוך לו – מעשר ראשון[23] – ניתן ללוויים: כהנים ולוויים הם הם "משרתי וידידי".[24] רי"פ פרלא לא ידע כמובן כל עיקר, שזוהי

טוען קיסטר, שמעשר זה לבעליו, שהרי הנביא מפנה תוכחתו ל"בני ישראל" (שם 5). הבעלים הם שאכלו אפוא את מעשר הבהמה לפי המנהג בימי עמוס, ומכאן משתלשלת ההלכה של חז"ל. ברם הכתוב אינו דן כלל באכילת המעשר, אלא רק בהבאתו; וסתימת הלשון יצרה מגוון דעות על טיבו של מעשר זה ועל דין אכילתו (ראה מ' וייס, ספר עמוס, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 184 הערה 56). וייס, הסבור שהכתוב מעיד על מנהג הבאת מעשר ביום השלישי לשהות עולי הרגל במקום המקדש (שם, א, עמ' 109), נראה אפוא צודק בהוסיפו: "למותר להעיר שגילוי פרטים נוספים על המעשרות מעבר לנאמר כאן נבצר ממחקר ביקורתי" (שם). ההשערה על קיומו של מנהג קדום שבו מעוגנת שיטת חז"ל צריכה אפוא יסוד, והכתוב בדברי הימים ודאי אינו תומך בה; אין בידינו אפוא לפטור עצמנו מבירור יסודה של המחלוקת בשאלת פרשנותם שלכתובים בתורה.

19. ראה מאמריי "על הלכה חיצונה שנכנסה לפני ולפנים", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 225–229; "קדושת ירושלם: בין חז"ל להלכה הכיתתית", תרביץ סז (תשנ"ח), עמ' 22–23 הערה 71.
20. ראה במאמרי הראשון שם, עמ' 228–229.
21. ראה במאמרי השני שם, על שיטת הגר"א בגדרו של מחנה ישראל, המכוּונת לשיטתה של מקצת מעשי התורה. וראה הַשלמתי "קדושת ירושלם ב'מקצת מעשי התורה': עיון נוסף", תרביץ סט (תש"ס), עמ' 145–150.
22. סידור רס"ג, ירושלים תש"א, עמ' ריא.
23. לשון הכתוב בסוף ויקרא "וכל מעשר הארץ" וגו' (הסמוך לכתובי מעשר בהמה) נקוט כאן בידי רס"ג באשר למעשר ראשון, שכן מעשר שני נזכר שם בשמו המפורש בהמשך הדברים. על הרקע לפרשנות זו של רס"ג באשר למעשר ראשון ראה מאמרי (לעיל תחילת הערה מכוכבת), עמ' 100 הערה 72. וראה על כך להלן.
24. פירוש רי"פ פרלא לספר המצוות של רב סעדיה גאון, א, ורשה תרע"ד, עמ' 612, ד"ה והנה.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

שיטת ההלכה הכיתתית, שאף אומצה בידי מקצת בעלי הפלוגתא המובהקים של רס"ג – הקראים; והרי כאן פרדוקס של ממש. ברם הכרח גמור אין מדברי רס"ג שהמעשר שייך לכוהנים; כי יוכל הטוען לטעון שאין הכוונה אלא להקרבת המעשר על גבי המזבח בידי משרתי המקדש. פשוטם שלדברים אמנם אינו מורה כן כלל, אך יש להתחשב באופי הפיוטי של האזהרות, שאינו מכוון לדקדוק של הלכה; וכבר הוכיח רי"פ פרלא – בהקשר שונה – כי האזהרות שעל פי עשרת הדיברות הן משנה ראשונה של הגאון בתחום זה, ובחיבור זה "עיקר מלאכתו... היתה רק מלאכת הפיוט והשיר הנשגב, ובפרט עבודתו הרבה – אשר לא קדמהו אדם בה – לצמצם כל תרי"ג מצוות בעשרת הדברות; ולכן לא הרבה אז לדקדק כל כך בפרטי המצוות".[25]

ברם רס"ג אינו בודד בעניין זה, ודווקא אצל לוחם נוסף בקראות, ר' טוביה ב"ר אליעזר, איש ביזנץ במפנה המאות י"א–י"ב, מצינו במפתיע שיטה זו. וכך היא לשונו בספרו לקח טוב לסוף ויקרא: "לא יבקר בין טוב לרע – שאע"פ שמצוה להביא מן המובחר, שנאמר וכל מבחר נדריכם אשר תדרו לד', יכול יהא מחפש ומוציא היפה? ת"ל לא יבקר בין טוב לרע, שהרי בבעלים מצוה זו תלויה להביא מן המובחר, אבל לא בכהן, שיכנס לעדרו (של בקר) [לבקר] הטוב שבצאן והמובחר ויטלנו, שנאמר לא יבקר בין טוב לרע".[26] פירוש האיסור "לא יבקר" וגו' כמוסב לכוהן הוא פירוש קראי, לשיטתם שהכוהנים הם הזכאים במעשר בהמה;[27] והנה כאן הוא מופיע בחיבור הרבני שלפנינו.[28]

והנה, דווקא עקב פולמוסיהם של שני המחברים הללו עם הקראות ודאי היו חשופים לשיטותיה; היה עולה אפוא על הדעת שכאן אירעה משום מה "תאונה", ומן הקראים נקלטה שיטה זו אצל רס"ג ובעל לקח טוב. כיוצא בזה בוודאי אפשר

25. שם, מבוא, עמ' 58. וראה גם ש' אסף ב"פתח דבר" שבהערותיו לסידור שם, עמ' קפד.
26. לקח טוב לסוף ויקרא, וילנא תרפ"א, עמ' 160.
27. ראה במובא לעיל בהערה 9. רי"פ פרלא שם (לעיל הערה 24), עמ' 613, עמד על העולה מדברי לקח טוב, וצירף זאת לדברי רס"ג; וראה עוד בהערותיו על לקח טוב שנדפסו בכתב העת הדרום יד (תשכ"א), עמ' 214.
28. על השמטת בעל לקח טוב את מעשר הבהמה מרשימת הקודשים השייכים לבעליהם ראה להלן הערה 44. בלקח טוב פרשת במדבר (וילנא תרפ"א, דף פד ע"א) מצינו בתוך פירוטן של כ"ד מתנות כהונה: "עורות קדשים, 'עור העולה אשר הקריב לכהן לו יהיה', וכן עורות תודה ושלמים ומעשר ופסח". לפי דברים אלה מעשר בהמה עצמו אינו לכוהנים אלא לבעלים, כתודה ושלמים ופסח הנזכרים עמו; אלא שהעור לכוהנים. ברם הדברים מוטעים, שהרי עורות קודשים קלים אינם לכוהן (משנה זבחים יב, ג), ורשימה זו עצמה מופיעה בפירוש מתנות כהונה של רב חנינאי גאון כקודשים קלים, שעורותיהם אינם לכוהנים, אלא לבעלים (הלכות גדולות, הלכות מתנות כהונה, מהדורת הילדסהיימר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 284); פירוש הגאון עומד ביסוד הדברים שבלקח טוב שם, וכמעט ברי אפוא ששיבוש הוא בלקח טוב. בין כך ובין כך נמצא שכאן מודה בעל לקח טוב שמעשר בהמה בעיקרו אינו מתנת כהונה, שלא כדבריו דלעיל, ליד ציון הערה 26.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

לומר באשר לראב״ע: הן בפירושו לתורה[29] והן בחיבורו יסוד מורא[30] משתמע שמעשר בהמה לכוהנים;[31] וידוע, שלמרות ביקורתו העקרונית על הקראות, אין הדבר כה נדיר למצוא בחיבוריו של ראב״ע שיטות קראיות בפרטים.[32]

ברם, יש בידינו לעקוב אחר המשך הופעתה של דעה זו בספרות הרבנית, אשר מצליחה לשרוד במקומות שקשה לראות בהם השפעה זרה כלשהי. כך הוא לדוגמה אצל הריטב״א, מגדולי חכמי ההלכה בספרד במאות י״ג–י״ד; והצעת הדברים כך היא: בתלמוד מסופר על עושרו המופלג של ר׳ אלעזר בן עזריה, שהיה מעשר י״ב אלף עגלים למעשר בהמה; וראשונים נתקשו בדבר, לפי שאין מעשרים מעשר בהמה בזמן הזה.[33] ועל כך כתב הריטב״א בחידושיו: ״ולי נראה דמעשר ממש, ולא שהיה קורא עליהן שם מעשר, אלא שהיה נותן הראוי למעשר לכהנים, שלא ייראה כמשייר אצל מתנות כהונה״.[34] מפורשת אפוא שיטת הריטב״א שמעשר בהמה לכוהנים, ממש כשיטת ההלכה החיצונה; וקשה מאוד להסביר מהי הדרך שבה הגיעה תפיסה זו אל הריטב״א. ולא אל הריטב״א בלבד, אלא אל בית המדרש שאליו משתייכת תורתו. כך נוכחים אנו בחיבור אנונימי לנידה, הקרוי – על פי האמור בקולופון – חידושי הר״א, והשייך ככל הנראה אף הוא לבית מדרשם של תלמידי הרמב״ן: בשם ״מורי נ״ר״ מקשה המחבר קושיה המיוסדת על ההנחה שמעשר בהמה איננו

29. ראב״ע לויקרא כז 32: ״והנה הנבחר הוא האחד והעשירי, שזה כמו זה... והנה יתן הבכור והעשירי בבהמה, ובזרע הארץ שהיא התבואה – הבכורים והמעשר״. משמע שאף מעשר בהמה צריך להינתן ולהיות מוצא מידי בעליו, כבכור, ביכורים ומעשר ראשון שהושוו בידי ראב״ע למעשר בהמה. הכרע גמור אמנם אין גם כאן, כי בדוחק אפשר לטעון שהנתינה היא להקרבה, שלאחריה שוב יאכלוהו הבעלים.

30. יסוד מורא, סוף שער י, מהדורת כהן וסימון, ירושלים תשס״ב, עמ׳ 172: ״ובעל הצאן יתן ראשית הגז והבכור והעשירי, שזה כמו זה״ – משמע ששלושתם ניתנים בשווה, ואף מעשר בהמה איננו אפוא לבעליו. המהדירים שם לא עמדו על הדבר, אך ראה סוף ההערה הקודמת.

31. וכבר עמד על כך רי״פ פרלא (לעיל הערה 24), עמ׳ 614.

32. ראה, לדוגמה, ר״י (זינגר) זר, ״רבי אברהם בן עזרא ופרשנות המקרא הקראית״, מגדים לב (תש״ס), עמ׳ 97–106, ובספרות שצוינה שם.

33. ראה שבת נד ע״ב, ותוספות שם, ד״ה הוה, ובשאר הראשונים על אתר.

34. חידושי הריטב״א לשבת שם, מהדורת רש״ז רייכמן, ירושלים תשכ״ז, עמ׳ רסג; מהדורת ר״מ גולדשטיין, ירושלים תש״ן, עמ׳ שכח. כידוע, החידושים לשבת שיוחסו לריטב״א במהדורות הנפוצות (החל משלוניקי תקס״ו) אינם אלא חידושי הר״ן, ודברי הריטב״א הללו לא עמדו אפוא בפני האחרונים; אף על פי כן כבר נידונה שיטת הריטב״א ממקום אחר: בחידושי הריטב״א לבבא מציעא ז ע״א נאמר, שאם יפטרו חכמים ממעשר בהמה במקום שמעיקר הדין חייבים בו, יהא בזה ״גזל השבט״. הרי הוא אפוא לשיטתו, שמעשר בהמה לכוהנים. גם חידושים אלה לא יצאו לאור אלא בלונדון בשנת תשכ״ב (שהרי המיוחס לריטב״א לב״מ, מדפוס אמשטרדם תפ״ט ואילך, איננו לו, כידוע), אך הדברים הובאו בשיטה מקובצת שם (ו ע״ב), ולכך כבר הבחין בהם מהרי״ט אלגזי בפירושו להלכות בכורות (פרק א סוף אות ח, דפוס וילנא ז ע״ג), והותיר את הדברים בצריך עיון בשל סתירתם לכל המקורות. וראה עוד להלן.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

לבעליו.[35] כך משמע גם מדברי ר׳ אנשלמה אשתרוך, איש ברצלונה במאה הי״ד, בספרו מדרשי התורה: ״תתן לי הבכורות וראשית הגז ומעשר בהמה ומתנות לכהנים״.[36]

בשלהי תקופת הראשונים באה שיטה זו אף בחידושי הרשב״ץ (צפון אפריקה, מאות י״ד–ט״ו),[37] וכך עולה גם בחידושי הרדב״ז (מצרים וארץ ישראל, המאה הט״ז) לבבא מציעא, כפי שהובאו בידי תלמידו ר׳ בצלאל אשכנזי.[38] ויש להטעים שבכל המקורות הללו הדברים נאמרים בלא דיון: המחברים הנידונים מניחים, כאילו הדבר מובן מאליו, שמעשר בהמה לכוהנים, ואינם מעלים זאת כשאלה לדיון. כך עוד מצוי אצל אחד מגדולי בעלי ההלכה במאות י״ח–י״ט, ר׳ שלמה קלוגר, שבחיבורו ספר החיים מצוי דיון המבוסס כולו על הנחה זו, בלא שהיא עצמה תזכה לבירור;[39] ועל דבריו העיר ר׳ אברהם משכיל לאיתן, בהביאו שלל מקורות תלמודיים הנוקטים להפך: ״ומכל זה העלים עין בעל ס׳ החיים, וטעה בדבר משנה״![40]

בדרך חריגה עולה התופעה בהמשך המאה הי״ט, אצל הנצי״ב מוולוז׳ין. בחיבורו על התורה העמק דבר מעלה הנצי״ב את זיקת הכוהנים למעשר בהמה מתוך המקרא. מפשוטם שלכתובים בדברי הימים (שנזכרו לעיל בסעיף א) הוא מסיק שמעשר בהמה ניתן לכוהנים; אלא שהוא יודע היטב את ההלכה הפסוקה, שמעשר בהמה נאכל לבעליו. סתירה זו הוא מבקש ליישב במעין פשרה: סתם קודשים הנאכלים לבעליהם מצווה היא עליהם לאכלם, ואינם רשאים אפוא להעבירם לכוהנים; לא כן

35. חידושי הר״א על מסכת נדה, מהדורת שושנה, ירושלים תשל״ב, עמ׳ רנה. וראה שם הערה 1. על המחבר וזיקתו לבית מדרשו של הרמב״ן ותלמידיו ראה במבוא שם, עמ׳ 10–16.

36. ר׳ אנשלמה אשתרוך, מדרשי התורה, פרשת ראה, מהדורת ש׳ עפנשטיין, ברלין תרנ״ט, עמ׳ 194. וראה מבואו של עפנשטיין שם, עמ׳ xi, המונה את הריטב״א בין מקורותיו של מחבר זה. ברם שם נזכר גם ראב״ע כאחד ממקורותיו, והואיל וספר זה נתחבר על התורה, ואף פסקה זו איננה בעלת אופי הלכתי (עיין שם), אין לדברים אלה משקל כלדברי הריטב״א והר״א.

37. חידושי ופסקי הרשב״ץ למסכת נדה, נ ע״א, מהדורת גערליץ, ירושלים תשכ״ד, עמ׳ נח: ״מעשר בהמה הניתן לכהנים״. וראה ר״י עטלינגר, ערוך לנר לנדה שם, אלטונה תרכ״ד, שכבר העיר על כך: ״וזה תימה, שהרי מעשר בהמה אין ניתן לכהנים, ואין בו לכהן כלום, אלא נאכל לבעלים״! וכבר העיר רי״פ פרלא (לעיל הערה 24), עמ׳ 615, שאף הרשב״ץ עצמו כתב כן בחיבורו זהר הרקיע, עשה סא (מהדורת אברהם, ירושלים תשמ״ז, עמ׳ 35) – בסתירה לדבריו כאן.

38. שיטה מקובצת לבבא מציעא ז ע״א, מהדורת רוזנברג, ירושלם תשנ״ח, עמ׳ רצד, בשם ״מורנו הרב נר״ו״, הוא הרדב״ז. וכבר העיר על כך מהרי״ט אלגזי (לעיל הערה 34): ״ואני שמעתי ולא אבין, הפסד כהן במעשר בהמה מאן דכר שמיה? דמעשר בהמה אינו ממתנות כהונה... ואין לכהן בו כלום, אלא כולו לבעלים... ומהתימה על הרב שהביא דברי רבו ולא הרגיש כלל שדברי רבו אין להם שום הבנה כלל״! ואמנם הרדב״ז עצמו נקט את השיטה המקובלת בחיבורו על תרי״ג מצוות מצודת דוד, זולקווא תרכ״ב, מצוה תכג.

39. ר׳ שלמה קלוגר, ספר החיים, זולקווא תקפ״ה, אורח חיים סימן שצה סעיף טז, נה ע״ג.

40. ר׳ אברהם משכיל לאיתן, יד איתן על הרמב״ם, וילנא תר״ס, הלכות בכורות ו, ד.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מעשר בהמה, שבו נתנה תורה חופש בחירה: אם ירצו יאכלוהו בעליו, אך אם יחפצו ליתנו לכוהנים הרשות בידם.[41]

תופעה מפליאה זו, של חדירת ההלכה החיצונה אל תוך הספרות הרבנית, מגיעה לשיאה בתחילת המאה העשרים, בחיבורו הגדול של ר׳ ירוחם פישל פרלא על ספר המצוות של רב סעדיה גאון.[42] כאן הדברים אינם מונחים מאליהם, אלא נידונו לגופם בהרחבה: מחבר זה יוצא – לפי דרך חיבורו – מדברי רס״ג דלעיל, ומצרף אליהם את כל המקורות הרלוונטיים שהיו ידועים לו מספרות הראשונים; והואיל והיה מודע היטב לשיטה המנוגדת והמקובלת, ומאידך גיסא לא ידע מאומה על המקורות החיצוניים, הרי הוא מבקש לדחות את כל הראיות מספרות התנאים והאמוראים המוכיחות שמעשר בהמה אכן נאכל לבעליו. לדעתו מחלוקת לגיטימית היא בספרות הראשונים, ו״אין לנו בזה ראיה מכרעת לשום צד״.[43]

ברם אין כלל ספק בכוונת המקורות התנאיים והאמוראיים, המקיימים כולם מעשר בהמה לבעליו, ובדחיותיו של רי״פ פרלא אין ממש: נוסף לכך שאף הוא מודה כי בספרי הדבר מפורש[44] – וכן הוא בספרי זוטא,[45] שאינו מזכירו – הרי כדי לדחות

41. הנצ״יב מוולוז׳ין, העמק דבר לבמדבר ה 10. אשר לתרגום אונקלוס על אתר, שהנצי״ב ביקש להסתייע הימנו, ראה להלן. בלא הביסוס ההלכתי העקרוני הציע מעין זה המלבי״ם בפירושו לדברי הימים שם (ראה לעיל הערה 13).

42. רי״פ פרלא (לעיל הערה 24), עמ׳ 612–620.

43. שם, עמ׳ 620.

44. לעיל הערה 10. פרלא (שם, עמ׳ 613–614) מעיר כי בלקח טוב לבמדבר ה 10 (וילנא תרפ״א, עמ׳ 172) מועתקת מן הספרי רשימת הקודשים השייכים לבעליהם, ודווקא מעשר בהמה נשמט; ומכאן הוא מסיק שבעל לקח טוב לא גרס זאת בספרי (והלקח טוב לשיטתו, לעיל ליד הערה 26). ברם בעדי הנוסח שלספרי מקוימת גרסתנו (לרבות קטע פירקוביץ II A 269 שנדפס בידי מ״י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס״ה, עמ׳ 189), וגרסת הלקח טוב מסתברת כפרי דילוג הדומות (״והפסח ומעשר בהמה ומעשר שני״), בין בספרי שלפניו ובין בו עצמו. אכן כבר צוין לעיל בהערה 28, שבלקח טוב עצמו מקוימת במקום אחר שיטת ההלכה שלנו, שמעשר בהמה לבעליו. פרלא מציין שם שגם הרמב״ן בפירושו לתורה שם השמיט מעשר בהמה מהעתקת הספרי, אך אין הדבר כן: הרמב״ן שם קובע להדיא, סמוך להבאת הספרי, שמעשר בהמה לבעליו; אילו גרס אפוא בספרי רשימת קודשים השייכת לבעלים בלא מעשר בהמה, הרי הדבר סותר להדיא את שיטתו במעשר בהמה, שהרי אף הוא מצטט את לשון הספרי: ״משך הכתוב כל הקדשים ונתנם לכהנים ולא שייר מהם אלא״ וכו׳, ואף מעשר בהמה לשיטתו בכלל השיור. אכן ברמב״ן מהדורת רח״ד שעוועל מצוטט הספרי רק עד התיבות ״תודה ושלמים ופסח״; לא מעשר בהמה אפוא הוא שנשמט, אלא שלא המשיך הרמב״ן בהעתקת הרשימה, הכוללת גם מעשר שני ונטע רבעי, שאף הם ודאי לבעליהם, כפי שגם הרמב״ן מזכיר שם. ובדפוסי הרמב״ן השונים יש שהשלימו מן הספרי את הרשימה, ויש שדולג אצלם – מחמת הדומות – מעשר בהמה. כך מצינו גם במדרש התימני מאור האפלה לר׳ נתנאל ב״ר ישעיה: בחיבורו לויקרא כז 32 מפורש שמעשר בהמה לבעליו (מהדורת ר״י קאפח, ירושלים תשי״ז, עמ׳ שפה), ואילו בחיבורו לבמדבר ה 10 (עמ׳ שצה) העתיק את רשימת הספרי בלא ״מעשר בהמה״, ואף כאן בוודאי בשל דילוג הדומות.

45. לעיל הערה 10. מדרש זה הובא בבמדבר רבה, נשא, פרשה ח אות ז, וכן בילקוט שמעוני

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

את שאר המקורות התנאיים והאמוראיים המפורשים בדבר נוקט הרב פרלא דרכי פלפול ודוחק;[46] כפשוטם אין כלל ספק בכוונתם שלמקורות הללו, וכפי שהבינום שאר חכמים, קדמונים ואחרונים.[47]

והנה, שמונים שנה לאחר צאת ספרו של הרב פרלא נדפסה ממגילות מדבר יהודה האיגרת הפולמוסית מקצת מעשי התורה; וממנה מתבהר בבירור, שהשיטה התנאית המזכה מעשר בהמה לבעליו כבר הייתה נקוטה בידי הפרושים בימי הבית, ובעלי ההלכה הכיתתית הם שנחלקו על כך. המקורות הרבניים המזדמנים, אשר מזכים מעשר בהמה לכוהנים, הקימו אפוא לתחייה – בתוך תוכה של הספרות הרבנית – שיטה כיתתית וחיצונה.

עובדה אחרונה ומאלפת זו יש בה כדי לחדד את שאלתנו (לעיל סעיף א) על יסודה ומניעה של שיטת ההלכה: זיכויו של מעשר הבהמה לכוהנים נראה כפשוטם שלכתובים, ומתיישב יפה עם המסגרת ההלכתית הכוללת,[48] עד כדי כך ש"הצליח"

לבמדבר שם, רמז תשד, מהדורת הימן ושילוני עמ' 42, ובמדרש הגדול שם, מהדורת רבינוביץ, עמ' מז–מח.

46. אזכיר כאן דוגמה אחת, מספרות התנאים: במשנת חגיגה א, ד שנינו: "ישראל יוצאים ידי חובתם בנדרים ובנדבות ובמעשר בהמה, והכהנים – בחטאות ובאשמות ובבכור ובחזה ובשוק". הרי מפורש, שישראל הם שאוכלים מעשר בהמה (ויוצאים בזה חובת שמחה ברגל), ומתנות הכהונה שבסיפה אינן כוללות אותו. על כך מבקש רי"פ פרלא (שם, עמ' 616) להשיב כי מדובר במעשר בהמה שנתנוהו כוהנים לישראל, וחידושה שלמשנה הוא שיוצאים ידי שמחה אף בקודשים שאינם שלו. ברי שאוקימתא זו אינה עולה כלל מפשט המשנה, אך אפילו היה לה מקום אין תירוץ זה יכול להיאמר: כדי להשמיע את הדין שאפשר לקיים חובת שמחה במה שאינו שלו אין צורך בקודשים השייכים לכוהנים דווקא, כי אף בנדרים ונדבות של ישראל אחֵר קיים דין זה. אילו לכך נתכוונה המשנה, לא היה לה אפוא להזכיר כלל מעשר בהמה, אלא לומר: ישראל יוצאים ידי חובתם בנדרים ונדבות – בין שלו בין של אחרים. וכך אמנם בתוספתא שם ה, מהדורת ליברמן, עמ' 378: "בין שלו בין של אחרים – ובלבד שיאכל מן הזבח כל שבעה", ואינו עניין למעשר בהמה, שנזכר בנפרד אף בתוספתא שם, כנתון לאכילת ישראל. (אף אין לומר שביקשה המשנה להשמיענו אגב אורחא את כל הקודשים שיכול ישראל לאכלם; הרי הִשמיטה איל נזיר הנזכר בתוספתא שם.)

47. ראה, לדוגמה, (1) רשימת מתנות הכהונה שבהלכות גדולות, הלכות בכורות, מ"פרושי דפריש מר רב חנינאי ריש מתיבתא בשאילתא דכלה" (מהדורת הילדסהיימר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 279–287): לא סוף דבר שמעשר בהמה אינו כלול ברשימה, אלא הוא נזכר שם בכלל קודשים קלים, שעורותיהם לבעליהם, ולא לכוהנים (שם, עמ' 284); (2) ר"ח לחולין קלו ע"א, מהדורת ש' אברמסון, פירוש רבנו חננאל לתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 334 והערה 5, ומובא בערוך, ערך "זכר"; (3) המיוחס לרגמ"ה, בכורות טז ע"א; (4) רש"י, לעיל הערה 14; (5) מדרש אגדה לבמדבר ה 5, מהדורת בובר, עמ' 85; (6) רמב"ם, לעיל הערה 13, וכן בשאר חיבוריו; (7) רמב"ן דלעיל הערה 44; וכן בשאר כל הראשונים. רב חנינאי הוא תלמידו של רב יהודאי גאון, בן זמנו של רב אחאי בעל השאילתות (ו"שאילתא" זו אף נכללה במקצת עדי הנוסח שלשאילתות; ראה י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, ירושלם תשמ"ח, עמ' 383).

48. להרבה עניינים נלמד מעשר בהמה מבכור, באמצעות גזרה שווה מלשון "והעברת כל בכור"

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

לחדור לרבדים מאוחרים של ההלכה הרבנית, כנגד המוסכם בכל ספרות חז״ל; מה ראו אפוא חכמים בשעתם לחלוק בדבר?

ג. מעשר בהמה – דבר הלמד מעניינו?

בפרשה הסמוכה למעשר בהמה לפניו נאמר: ״וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לד׳ הוא קדש לד׳״ (ויקרא כז 30). הרי לנו בן זוגו של מעשר בהמה, שנאמר סמוך אליו, ואף בו מופיע צירוף הלשון קדש לד׳. אך טבעי הוא אפוא ללמוד על טיבו של מעשר בהמה משכֵּנו מעשר הארץ; והשאלה היא, באיזה מעשר ממעשרות הארץ הכתוב מדבר? כפי שנתברר בפירוט במקום אחר,[49] נחלקו בדבר זה תנאים בספרי, הדנים במצות מעשר ראשון ללוויים:

> כל מצות כהונה נאמרה בשמחה מהר סיני, וזו בתחלה[50] נאמרה, דברי ר׳ יאשיה.[51] ר׳ יונתן אומר: אף זו בשמחה נאמרה, שנאמר ״ולבני לוי הנה נתתי״ (במדבר יח 21) – אין ״הנה״ אלא שמחה, שנאמר ״וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו״ (שמות ד 14).
> כל מצות כהונה קנאן השם ונתנן לכהונה, וזו – ״חלף עבודתם״ (במדבר שם 21), דברי ר׳ יאשיה. ר׳ יונתן אומר: אף זו קנאה השם ונתנה ללוים, שנאמר ״וכל מעשר הארץ״ וגו׳ ״לד׳ הוא״ (ויקרא כז 30).[52]

ר׳ יאשיה, שאינו מודה כי מעשר הלוויים, מעשר ראשון, קנאו השם, פירש בוודאי את כתובנו בסוף ויקרא על מעשר שני: מעשר זה ״קדש״ הוא,[53] אבל הבעלים הם

ללשון ״כל אשר יעבר תחת השבט״ (ראה לדוגמה בכורות יב ע״א; לב ע״א; בבא קמא עח ע״א). אף זו: ר׳ יוסי הגלילי למד את עצם חובת ההפרשה של מעשר בהמה מהשוואה זו (עיין תורת כהנים, בחוקותי, פרק יג, הלכה ה). לא היה אפוא כל קושי בלימוד שכזה לעניין הזכאים במעשר: מה בכור שייך לכוהנים, אף מעשר בהמה. וכבר עמד על כך רי״פ פרלא שם (לעיל הערה 24), עמ׳ 614. אכן בכור ומעשר דומים זה לזה בעצם מהותם, שכן קדושתם באה להם מתכונתם המספרית (בכור – שנולד ראשון; ומעשר – שנמנה עשירי), ואינם כשאר בהמות קודשים, שהקדשתן מתוך שאר בהמות הכשרות לדבר תלויה ברצון הבעלים בלבד. השווה ספרֵי שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, שער שני, ליד הערה 191 (בדפוס).

49. ראה מאמרי הנזכר בראש ההערה המכוכבת.
50. כלומר: כאן, בבמדבר, נאמרה בפעם הראשונה, ולא תחילה בהר סיני; ראה מאמרי שם, עמ׳ 91–93.
51. בדפוסים ״ר׳ נחמיה״, אבל הנכון כבפנים, על פי כתבי היד ושאר העדים, והוא בן הפלוגתא הרגיל של ר׳ יונתן. עובדה זו חשובה באשר לזיקת שתי המחלוקות, כדלהלן.
52. ספרי במדבר קיט, מהדורת הורביץ, עמ׳ 145. על תיעודה של הגרסה כאן ראה מאמרי שם, עמ׳ 94 הערה 47. ועל ההמשך הרצוף בספרי שם וזיקתו לקודם ראה שם הערה 48.
53. כלשון הכתוב בדברים (כו 13) ״בערתי הקדש מן הבית״, וקבעו תנאים על פי הקשר הכתוב: ״זה מעשר שני״ (משנה מעשר שני ה, י ומקבילות). וראה להלן הערה 77.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

האוכלים אותו בירושלם. פרשנות זו לכתובנו רווחת בתלמוד,[54] ומתוך כך לא הושם לב כי ר׳ יונתן ודאי חולק בכך. לשיטתו ״מעשר הארץ״ האמור בסוף ויקרא הוא גלגולו הראשון של מעשר ראשון: תחילה קנאו השם, והרי הוא ״קדש לד׳״;[55] אלא שמתוך כך נתָנו אחר כך, בספר במדבר, ללוויים.[56] שיטה זו בפירוש כתובנו הייתה ידועה עד כה ממגילת המקדש,[57] אך מתוך שנתברר כי זו ממש גם שיטתו של ר׳ יונתן, עלה בידינו לאתר לה הדים של ממש בספרות התנאים.[58]

הרקע הפרשני למחלוקת ר׳ יאשיה ור׳ יונתן נהיר למדי: מעשר זה של סוף ויקרא אינו משתלב כפשוטו במערכת המעשרות שנקבעה בידי חכמים. אם במעשר ראשון מדובר, הרי אין הוא ״קדש לד׳״ אלא חולין ללוויים; ואם במעשר שני עסיקינן, הרי העיקר, היינו הבאתו לירושלם ואכילתו שם בידי בעליו, חסר כולו מן הספר. ר׳ יאשיה פירש אפוא שבמעשר שני הכתוב מדבר, ו״דברים מחוסרים כאן אמרן הכתוב להלן״:[59] כאן לא נקבעה אלא עצם קדושתו של המעשר (ואף דין גאולתו), ושאר ענייניו נפרטו בספר דברים (יד 22–27). נמצא שמעשר ראשון הניתן ללוויים לא נאמר תחילה אלא בספר במדבר, לאחר מעשה קורח: קודם לכן אין לו מקור.

ר׳ יונתן, לעומת זאת, פירש שבמעשר ראשון מדובר, אך לא בצורתו המוכרת להלכה, אלא בגלגול קודם לה: מכתובי ספר בראשית מחד גיסא ומאלה שבבמדבר מאידך גיסא יש להסיק, שהמעשר הראשון עשוי שתי קומות: תחילה קנאו השם, ומשנבחרו הלוויים כעובדי המקדש הועבר להם המעשר כשכר חלף עבודתם.[60] נמצא שאף כי נתינת המעשר ללוויים אמנם נאמרה בתחילה בבמדבר, הנה יסודו הראשון של מעשר זה – המעשר הניתן קודש לד׳ – כבר נאמר מהר סיני, כשאר מתנות כהונה; שהרי פרשתנו בסוף ויקרא, הכוללת מעשר זה, כך מסתיימת: ״אלה המצוֹת אשר צוה ד׳ את משה בהר סיני״ (כז 34).

54. ראה לדוגמה בבא קמט סט ע״ב; קידושין נג ע״א. וראה מאמרי שם, עמ׳ 86 הערה 5.
55. ואזי ״היו ניתנים לכהנים״, כדברי המיוחס לראב״ד בפירושו לספרי שם, אטלנטה 1998, עמ׳ 122; והוא השלב המיוצג בכתובנו, כהמשך לכתובי בראשית, וכפי שעוד למדים אנו בבמדבר – ראה להלן הערות 56, 60.
56. וכאמור בבמדבר יח 24: ״כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לד׳ תרומה – נתתי ללוים לנחלה״. מעבָר זה מ״קדש לד׳״ לשכר חולין ללוויים הוא שהוליד את תרומת המעשר, שהיא קדש לד׳, ומשמרת את צביונו המקורי של המעשר; ראה מאמרי שם, עמ׳ 105–110.
57. ״וללויים מעשר הדגן והתירוש והיצהר אשר הקדישו לי לראישונה״ (מגילת המקדש ס 6–7). לשיטתה שלמגילה, וליחסה לפרשנויות כיתתיות אחרות, ראה מאמרי שם, עמ׳ 86–91.
58. מאמרי שם, עמ׳ 101–110.
59. תורת כהנים, בחוקותי, פרק יב, הלכה ט. וראה מאמרי שם, עמ׳ 103–104.
60. ולכך ניתן מעשרו של אברהם ל״כהן לאל עליון״ (בראשית יד 18–20), שהרי זהו המעשר במתכונתו הראשונה, כשלוויים עדיין לא הוקדשו. וכן יעקב נודר ״וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך״ (שם כח 22) – לד׳ (כפירוש רשב״ם שם), בדומה לרישה שלנדר: ״והאבן הזאת... יהיה בית אלהים״. וראה מאמרי שם, הערה 16. וכך עולה בבמדבר, לעיל הערה 56.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

למחלוקת זו השלכה ישירה לענייננו. שכן לפי שיטת ר׳ יאשיה – השיטה הרווחת בתלמוד – ברור לגמרי היסוד לתפיסת ההלכה, שמעשר בהמה נאכל בידי בעליו: הרי כאן דבר הלמד מעניינו. כשם שבמעשר הארץ נאמר ״קדש לד׳״ ואף על פי כן אינו נאכל אלא בידי בעליו, בירושלם, כך ממש יהא דינו של בן זוגו, מעשר הבהמה.[61] הביטוי קדש לד׳ המצוי במעשר בהמה שוב אינו מוכיח כלל על הפקעת הדבר מידי בעליו, שהרי ביטוי זה עצמו מופיע גם במעשר הארץ – ועל כורחך במעשר שני, הנאכל לבעליו, מדובר; שהרי מעשר ראשון אינו כלל קדש ואף אינו לד׳: הרי הוא חולין ללוויים, שכר בעלמא חלף עבודתם.

ברם כיוון שנתברר שר׳ יונתן חולק בדבר, ולשיטתו קדש לד׳ מתפרש כמשמעו במעשר הארץ (שכן מדובר בגלגולו הראשון של המעשר הראשון, שבו הוא אכן קנוי לד׳ כקודש), נמצא שאכילת הבעלים לא עלתה בפרשה זו כל עיקר. אין אפוא יסוד להוציא את הביטוי קדש לד׳ מידי פשוטו ומידי פירושו הנוהג בשאר כל אזכוריו, ונמצא שמעשר בהמה צריך להיות מופקע מידי בעליו. והנה, הואיל ונתברר ממקצת מעשי התורה ששיטת התנאים במעשר בהמה כבר הייתה נקוטה בידי הפרושים בימי הבית, אין טעם להניח, בלא כל מקור, שר׳ יונתן ושאר המקורות התנאיים שהילכו בשיטתו,[62] דורות הרבה לאחר מכן, אכן חלקו וסברו שמעשר בהמה לכוהנים, בניגוד למוסכם בכל מקורות חז״ל. נמצא שלמרות חילוקי הדעות במשמעו של ״מעשר הארץ״ הסכימו הכול בדינו של מעשר בהמה – שנאכל לבעליו.

מעתה כבר אי אפשר לראות בסמיכותו של מעשר הארץ למעשר הבהמה את היסוד לשיטת חז״ל בדינו של האחרון; אדרבה, גם התַנאים הסבורים ש״קדש לד׳״ האמור במעשר הארץ מתפרש כפשוטו, אף הם הוציאוהו ממשמעו זה באשר למעשר בהמה. ולא כן בשיטת ההלכה הכיתתית: כבר מצינו שמגילת המקדש, המפרשת את ״מעשר הארץ״ כר׳ יונתן, זיכתה את מעשר הבהמה לכוהנים;[63] והרי כאן שיטתיות מובנת, שאין בה אלא לחדד את שאלתנו על שיטת חז״ל: מה היה יסודה?

61. וכבר עמד על כך הרלב״ג לויקרא שם, מהדורת לוי, ירושלים תשנ״ז, עמ׳ תד: ״מצד ענינו למדנו שזה המעשר נאכל גם כן לבעלים בירושלים״; וכדברי המהדיר שם: ״מדסמכו למעשר שני וממה שאמר בשניהם ׳קדש לד׳׳״. וראה גם שיפמן (לעיל הערה 9), עמ׳ 454. שמש (לעיל הערה מכוכבת), עמ׳ 158, שנעלמו הימנו דברי קודמיו, העלה כן מדעתו. ברם בפתרון זה אין די, כדלהלן בסמוך.

62. כדלעיל ליד ציון הערה 58.

63. ראה לעיל הערה 7.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ד. תפיסת התנאים בדבר שני רבדים בתורת מתנות כהונה

אף שנוכחנו כי נחלקו ר׳ יאשיה ור׳ יונתן בשאלת משמעו של מעשר הארץ האמור בסוף ויקרא, הנה משותפת להם תפיסת יסוד במבנה פרשיותיהן של מתנות כהונה. שהרי המחלוקת התייחסה רק למעמדו של מעשר ראשון ללוויים, אם תחילה קנאו השם, או מתחילה ניתן ללוויים חלף עבודתם; אבל במתנות כהונה הסכימו התַנאים שעשויות הן שתי קומות: ״כל מצות כהונה קנאן השם ונתנן לכהנים״. מקורה של כפילות זו במתנות כהונה לדעת התנאים נתפרש אף הוא באותה פסקה שבספרי: הרי תחילה ניתנו המתנות בהר סיני, ורק לאחר מכן חזרו ונכללו ברשימתן שבפרשת קורח – אך לא הרי הופעתן הראשונה, בהר סיני, כאזכורן השני, בפרשת מתנות כהונה. שכן תחילה קבעה התורה בספרים שמות ויקרא שורה של מתנות שצריכות להינתן לד׳ או להיות מובאות לביתו (תרומה, בכורות, ביכורים, חרמות, מעשר הארץ, מעשר בהמה), אך בכל אלה – שנאמרו בהר סיני[64] – לא נתפרש אלא שקנאן השם: ״מלאתך ודמעך לא תאחר בכור בניך תתן לי. כן תעשה לשרך לצאנך וגו׳ ביום השמיני תתנו לי״ (שמות כב 28–29); ״ראשית בִּכּורי אדמתך תביא בית ד׳ אלהיך״ (שם כג 19); ״כל חרם קדש קדשים הוא לד׳״ (ויקרא כז 28). אך מה ייעשה במתנות אלה שקנאן ד׳ וכיצד תתיישם בעלותו זו? דבר זה אין אנו שומעים אלא בפרשת קרח: ״כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ויצהר ראשיתם אשר יתנו לד׳ – לך [=לאהרן] נתתים״ (במדבר יח 12); ״כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לד׳ באדם ובבהמה – יהיה לך״ (שם 18); ״בִּכּורי כל אשר בארצם אשר יביאו לד׳ – לך יהיה״ (שם 13); ״כל חרם בישראל – לך יהיה״ (שם 14). רשימת מתנות הכהונה מתייחסת אפוא אל עצם פריטיה כנתונים וידועים – הרי כבר נאמרו תחילה בהר סיני, וכבר נקבע שקנאם השם; אלא שבפרשה זו נתפרש לראשונה כיצד תתיישם בעלותו זו של ד׳: הרי הוא נותנם לכוהנים.

אשר למעשר הארץ, הנזכר בויקרא כקודש לד׳, נחלקו כאמור התנאים: לדעת ר׳ יונתן במעשר ראשון מדובר, ואף שביסודו קודש הוא לד׳, הרי בבמדבר נתחדש ש״קנאו השם ונתנו ללוויים״. ואילו לשיטת ר׳ יאשיה הכתוב בויקרא עוסק במעשר שני, ונקבעה בו קדושתו העקרונית לד׳; קדושה זו נתפרשה רק בספר דברים, ונתממשה באמצעות אכילתו כקודש בידי הבעלים לפני ד׳. ונמצא שלכל הדעות הכתוב ״לד׳ הוא קדש לד׳״ שבויקרא אינו אלא קביעה עקרונית, שעוד טעונה פירוש ויישום בחומשים הבאים – ממש כשאר המתנות האמורות בלשון סתום זה.

נמצינו למדים לפי שיטה פרשנית זו של התנאים, שקביעת הקדושה והשייכות לד׳ גרדא, המצויה בשורה של עניינים בספרים שמות ויקרא, אין בה כשלעצמה

64. המובאות שלקמן הן מספר הברית שבסיני, ומויקרא כז, שבו נאמר בסיום ״אלה המצות אשר צוה ד׳ את משה אל בני ישראל בהר סיני״.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

די: התורה חוזרת ומפרטת, בספרים במדבר ודברים, מהו המימוש המעשי של קדושת אותן מתנות וכיצד יתבצעו הדברים בפועל. על רקע זה בולטות בייחודן שתי מתנות, שבהן, ובהן בלבד, מצויה קביעת הקדושה העקרונית לד׳, בלא שתבוא התורה במקום נוסף לקבוע צביונה ויישומה של קדושה זו. מתנות אלו הן נטע רבעי ומעשר בהמה.[65] אין תמה אפוא, שבאשר לנטע רבעי אכן מוצאים אנו אצל התנאים התלבטות מפורטת בדינו: כלום קדושה האמורה בו עניינה מתנה לכוהנים, כמתנות דלעיל, או שמא מתקיימת מצווה זו באכילת הבעלים בירושלם, כקדושת מעשר שני? בספרי לבמדבר, פסקה ו (מהדורת הורוביץ, עמ׳ 9–10) מוצאים אנו שלוש התייחסויות לבעיה זו: ר׳ מאיר ור׳ יהושע מכריעים בדבר בקצרה, ואילו ר׳ ישמעאל בארוכה.[66] והנה, התלבטות כזו ממש היינו מצפים למצוא אף באשר

65. אף במצוות חלה לא נאמר אלא ״תרימו תרומה לד׳״ (במדבר טו 19) בלא שנקבע במפורש, לא כאן ולא במקום אחר, כיצד הוא יישום הדברים; אך הואיל ונאמר שם ״ראשית עריסֹתיכם חלה תרימו תרומה כתרומת גֹרן״ (שם 20), ותרומת גורן הרי בפירוש ניתנה לכוהנים, נמצא שאין כאן מקום להתלבטות.

66. בבכיר כתבי היד שלספרי, וטיקן 32, הגרסה היא ״ר׳ ישמעאל אומר קדש לכהנים, אתה אומר קדש לכהנים, או קדש לבעלים״; גרסה זו יחידאה היא נגד שאר כל העדים, ישירים כעקיפים, הגורסים איפכא, והיא אף נסתרת מן ההמשך הרצוף – המתועד גם בכ״י וטיקן – שבו מוכיח ר׳ ישמעאל באריכות מרובה שמעשר בהמה לבעלים. ראה מ׳ כהנא, אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ״ב, עמ׳ 205–206. הואיל ובעלי ההלכה הכיתתית נחלקו אף כאן וקבעו שנטע רבעי ניתן לכוהנים (ראה על כך קיסטר [לעיל הערה 2], עמ׳ 56 ואילך, וראה להלן), העלה כהנא שם את האפשרות שגרסת כ״י וטיקן אינה שיבוש בעלמא, אלא משקפת את שיטתו המקורית של ר׳ ישמעאל, שקיבל בזה את העמדה הכיתתית; ומדרשו הוחלף ו״תוקן״ כדי להעמידו כשיטת ההלכה. שני שיקולים מעלה כהנא לטובת טיעון זה: (א) לשון ״דברי ר׳ מאיר, ר׳ ישמעאל אומר״ הנקוט כאן מציין כרגיל מחלוקת, ונמצא שר׳ ישמעאל חלק על קודמו, שקבע ״לבעלים״; (ב) אף במיוחס ליונתן לויקרא יט 24 מצינו את השיטה החיצונה שנטע רבעי לכוהנים, ותרגום יונתן רגיל להלך בעקבי הספרי לבמדבר. אשר לטיעון השני, הרי הדברים אינם בתרגום לבמדבר אלא לויקרא (וכן בת״י לדברים כ 6), ואפשר שיש ללמוד מכאן שכך היה לפניו במדרש ההלכה דבי ר׳ ישמעאל לויקרא, כפי שמצוי במקומות נוספים (ראה לדוגמה במאמרי ״׳היוצא לדרך׳: על דר־משמעות ועל תוצאותיה״, לשוננו סו [תשס״ד], עמ׳ 94 הערה 48) – בין שהדבר נאמר כהווא אמינא ובין כמסקנה (על תרגומי ״יונתן״ שעלו מתוך הבנה מוטעית במדרש ההלכה שלפניו ראה במאמרי ״לטיב זיקתו של התרגום המיוחס ליונתן למדרשי ההלכה״, תרביץ סח [תשנ״ט], עמ׳ 199 והערה 50); ועדיין קשה להסיק מכאן שהתרגום לויקרא הילך בעקבי הספרי לבמדבר, ואימץ מתוכו דווקא את שיטת ר׳ ישמעאל היחידאית, שלא כשתי השיטות המקיפות אותה מלפניה ומאחריה. ואשר לטיעון הראשון, אפשר שלשון המחלוקת כאן מכֻוון ליסוד שיטתו של ר׳ מאיר כפי שביארנוה בסמוך: ר׳ מאיר מוכיח שנטע רבעי לבעלים מתוך שהילך בשיטת ר׳ עקיבא, ש״מעשרֹתיכם״ האמור בדברים כולל אף מעשר בהמה; אבל במכילתא דר׳ ישמעאל שם הרי חלקו על כך, ולשיטתם אין ללמוד לעניין נטע רבעי בדרכו של ר׳ מאיר; והוא שחלק

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

למעשר בהמה: אף בו לא נקבעה אלא קדושתו לד׳, ולכאורה לא מצינו שתחזור התורה ותפרש מה ייעשה בה בקדושה זו; אך כאן לא מצינו בספרות התנאים כל התלבטות, והדבר מונח כמאליו שמעשר בהמה לבעליו, ולא לכוהנים. מדוע?

לאור גישתם הכללית של ר׳ יאשיה ור׳ יונתן כפי שנתבארה לעיל נראה שהיה על חכמים למצוא בתורה – מעבר לקביעת הקדושה לד׳ – הנחיה מעשית, כיצד יש להתנהג באשר למעשר זה. ודבר זה נראה שנמצא להם בספר דברים: ״והבאתם שמה עֹלֹתיכם וזבחיכם ואת מעשרֹתיכם ואת תרומת ידכם ונדריכם ונדבֹתיכם ובכֹרֹת בקרכם וצאנכם. ואכלתם שם לפני ד׳ אלֹהיכם ושמחתם בכל משלח ידכם אתם ובתיכם אשר ברכך ד׳ אלֹהיך״ (יב 6–7, וכן שם 11). באילו מעשרות דיבר הכתוב? הואיל ומחד גיסא להלן מדובר בייחוד על ״מעשר דגנך ותירֹשך ויצהרך״ (17, וכן יד 23), ומאידך גיסא מצויים כאן המעשרות בתוך רשימת דברים הקרבים על המזבח, אפשר היה לתנאים לפרש מעשרות אלה שבכאן גם על מעשר בהמה – הרי ״מעשרֹתיכם״ בלשון רבים נאמר. וכך דרשו בספרי כאן, פסקה סג, מהדורת פינקלשטיין, עמ׳ 130:

> ״מעשרותיכם״ – ר׳ עקיבה אומר: בשני מעשרות הכתוב מדבר, אחד מעשר דגן ואחד מעשר בהמה.[67]

יישום קדושתו של מעשר בהמה, שלא נקבע בשום מקום אחר בתורה, מתבאר כאן אפוא: הרי הוא נאכל לבעליו בירושלם לאחר הקרבתו, כמעשר הארץ שנכלל עמו, ודינו מפורש להלן בפרשה זו.[68] קדושתו של מעשר בהמה לד׳, שנקבעה בויקרא, מחייבת אפוא את הקרבתו על גבי מזבח; אך היעדרו מרשימת מתנות הכהונה איננו מקרי: הזכאים באכילתו הם בעליו הישראלים.

ר׳ ישמעאל, ולימד אותה שיטה בדרך שונה. ברם טיעון זה מלשון המחלוקת אפשר שהוא הרקע לשיבוש שנפל בכ״י וטיקן: סופר כתב היד ראה בלשון זה ציון למחלוקת בעצם העניין, ולא רק ברקע שלו, ומתוך כך החליף את השיטה, אף שלא היה בידו להחליף את גוף המדרש, שנותר כמשקף את המסורת המקורית. ואמנם גרסתנו מקוימת אף בקטע פירקוביץ (לעיל הערה 44).

67. וראה במקבילות שצוינו שם, ועיין גם ספרי שם פסקה קה, עמ׳ 164, ובמקבילות שצוינו שם.

68. ההיקש למעשר שני העולה מהכללת מעשר בהמה בכתובנו הוא בוודאי שהכריע לזַכות את האחרון לבעלים, אף יתר על לשון ״ואכלתם״: לשון זה אמנם מוסב כפשוטו על הבעלים המביאים מתנות אלה לירושלם, והם אפוא הזכאים באכילתו; ואף על פי כן הוכרחו חכמים להוציא לשון זה ממשמעו באשר לבכורות, שאינם אלא לכוהנים, והם שיאכלוהו – שהרי כך מפורש בשאר מקומות בתורה. למקורו המקראי של מדרש זה בבכור, ולסוגיה בכללה, ראה במאמרי “A Non-Rabbinic Law Rejected by the Tannaim”, *JQR* 92 (2001), pp. 82–83. אך לאור האמור בפנים, באשר למעשר בהמה לא היה בידי חכמים כל אילוץ להוציא את הנושא של ״ואכלתם״ מידי פשוטו, והיקשו למעשר שני והכללתו עמו הכריעו כנראה את הכף.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

נראים הדברים שתפיסה זו ניבטת מדרשתו של ר׳ מאיר בספרי לבמדבר שנזכר לעיל:

> ״ואיש את קדשיו לו יהיו״ (במדבר ה 10) – למה נאמר? לפי שהוא אומר ״ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לד׳״ (ויקרא יט 24) – קודש לבעלים או קודש לכהנים? ת״ל ״ואיש את קדשיו לו יהיו״ – בנטע רבעי הכתוב מדבר, שיהא לבעלים, דברי ר׳ מאיר.

מניין לו לר׳ מאיר שבנטע רבעי מדבר הכתוב? הלא אפשר – כפי שמשמע מתרגום אונקלוס על אתר[69] – שבמעשר שני הכתוב מדבר, או שמא במעשר בהמה, הנאכל לבעליו? אך ברי שר׳ מאיר דרש את ייתור הכתוב: אין צורך בכתוב ללמדנו על קדשים הנאכלים לבעליהם, אלא בנטע רבעי; וזאת לפי ששאר קדשים ממין זה כבר נתפרש דינם בתורה. באשר למעשר שני אין כמובן ספק בכך, אך מעשר בהמה הרי לא נתפרש לכאורה בשום מקום? אלא שר׳ מאיר מהלך בשיטת ר׳ עקיבא רבו, ש״מעשרתיכם״ האמור בספר דברים כולל מעשר בהמה, וכבר פירשה אפוא התורה שנאכל לבעליו. נטע רבעי הוא אפוא ״קדש״ יחיד בתורה שדינו לא נתפרש להדיא, והואיל וכבר ראינו שאין דרך התורה להסתפק בעצם קביעת הקדושה, ולעולם מתפרשת דרך יישומה שלזו במקום נוסף, הרי לכך מכוון הכתוב ״ואיש את קדשיו לו יהיו״.[70]

לכאורה יכולנו אפוא לראות כאן את פתרון שאלתנו הבסיסית: אפילו ר׳ יונתן, הסבור שמעשר הארץ שבסוף ויקרא אינו עוסק במעשר שני, מודה בתורת השלבים האמורה, שלפיה יש למצוא בתורה את יישום הקדושה העקרונית האמורה תחילה; ודבר זה אין למצאו באשר למעשר בהמה אלא בספר דברים, ומכאן שמעשר בהמה נאכל לבעליו.

ברם הבירור מלמד שאף תפיסה זו אינה מוסכמת: יש מן התנאים שהעמידו את מעשרו של ספר דברים דווקא במעשר שני. וכך למדנו במכילתא לדברים:

> מעשרותיכם – זה מעשר שני; ואת מעשרותיכם – זה פדיון מעשר שני; תרומת ידכם – אלו הבכורים; ואת תרומת ידכם – זה עיטור הביכורים.[71]

69. תרגום אונקלוס לבמדבר ה 10: ״וגבר ית מעשר קודשוהי דיליה יהי״. וכך במיוחס ליונתן על אתר. וראה ירושלמי נדרים יא, ג, מב ע״ג. ועיין רמב״ן על אתר, ורש״ב שעפטל, באורי אונקלוס, מינכן תרמ״ח, על אתר.

70. השווה רמב״ם, הלכות מעשר שני ונטע רבעי ט, א: ״ובנטע רבעי הוא אומר ׳ואיש את קדשיו לו יהיו׳, שאין לך ׳קדש׳ שלא נתפרש דינו בתורה למי הוא חוץ מנטע רבעי״. וכבר ביאר רי״פ פרלא (לעיל הערה 24), עמ׳ 615, שהרמב״ם הולך כאן בעקבי ר׳ מאיר בספרי, ושיטתו ש״קדש״ של מעשר בהמה אכן נתפרש בתורה – בכתובי דברים; עיין שם.

71. ש״ז שכטר, ״מכילתא לדברים פרשת ראה״, בתוך תפארת ישראל: ספר היובל לי׳ לוי, ברסלוי

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הרי שדרש התנא אפילו ייתור "ואת", אבל מעשר בהמה אינו כלול לדעתו בכתוב; ונראים הדברים שדרשה זו, מדבי ר' ישמעאל, מכוונת כנגד דרשת ר' עקיבא שבספרי. אין הדבר מוסכם אפוא כלל שדינו של מעשר בהמה מופיע בספר דברים. והואיל וכבר הבאנו את עדותה של מקצת מעשי התורה כי דינו של מעשר בהמה היה מקובל בידי הפרושים כבר בימי הבית, קשה להניח שבעל דרשה זו במכילתא היה חלוק בדבר;[72] וחזרנו אפוא לנקודת המוצא: מימי הבית מוסכם הדבר אצל חז"ל כי מעשר בהמה לבעליו, אף על פי ששתי הגישות התנאיות שהיה בהן כדי להציע יסוד לקביעה זו (גישת ר' יאשיה בפירוש "מעשר הארץ" בסוף ויקרא וגישת ר' עקיבא בפירוש "מעשר" של ספר דברים) אינן מוסכמות אצל התנאים. דינו של מעשר בהמה נקבע אפוא – כבר בימי הבית – בלא תלות בשתי הגישות האמורות גם יחד. מהו אפוא יסודו?

ה. על הרקע המקראי להתפלגות הכיתתית של ימי בית שני

נראים הדברים כי שורשה של הכרעת ההלכה, שמעשר בהמה לבעליו, לא יימצא בשיקולים פרשניים גרדא; כי הדברים משתלשלים ועולים מן הרקע הראשוני להתפלגות הכיתתית של ימי הבית. כבר ג' אלון העמיד בשעתו על הכתובים

תרע"א, חלק עברי, עמ' 192. וראה י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 631–633. לפי תיאורו של שכטר כתב היד דומה לקטע גניזה נוסף המצוי בידינו, אך מיקומו הנוכחי של כתב היד שפרסם שכטר איננו ידוע לפי שעה; על כך ראה מ' כהנא, אוצר כתבי יד של מדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 109–110 והערה 7. הקטע נדפס עתה שנית (על פי פרסומו של שכטר, שהרי כתב היד אבד) בידי מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 350.

72. וברי כי מעצם דרשת המכילתא, המוציאה מעשר בהמה מכלל "מעשרתיכם", אין להסיק שכוונתה להוציאו מן הבעלים וליתנו לכוהנים, באופן ששיטת דבי ר' ישמעאל תהא כשיטה הכיתתית. שהרי אין ולו מקור תנאי יחיד שמזכה מעשר בהמה לכוהנים (ראה לעיל סעיף ב), ואף בדרשה זו שלמכילתא הרי לא נאמר הדבר כל עיקר. אין לפנינו אלא העובדה, שהמכילתא שוללת את דרשתו של ר' עקיבא, המעמיד כתוב זה גם במעשר בהמה; אך עובדה זו יש לפרש בכמה פנים, וכשל מתודי יהא להסיק הימנה מסקנה מהפכנית שאינה אמורה בשום מקום. אכן, מגמת הדרשה עולה מן המקבילות: ר' עקיבא כלל בכתובנו אף מעשר בהמה כדי להקישו למעשר דגן, בין לעניין מעשר בהמה של חוצה לארץ, שלדעתו אינו קרב כדרך שאין מעשר דגן נוהג בחוץ לארץ, ובין לעניין מעשר משנה לשנה; ואילו דבי ר' ישמאעל שללו היקש זה, באופן שבשני העניינים מתאפשרת דעה חולקת. ראה משנה חלה ד, יא כנגד משנה תמורה סוף פרק ג, וראה רב חסדא בבבלי תמורה כא ע"א: "הא ר' ישמעאל הא ר' עקיבא"; וראה תורת כהנים בחוקותי פרק יב, הלכה יג ותוספתא בכורות ז, א, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 541. וראה י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 449. על נפקויות נוספות מהיקש מעשרות זה לזה ראה ירושלמי תרומות א, ג, מ ע"ד. בין כך ובין כך נמצא שאין כל יסוד להסיק משלילת ההיקש על שיטה תנאית המזכה מעשר בהמה לכוהנים.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

המכחישים שבתורה כאחד משורשיה של התפלגות זו: הכול היו מחויבים לכתובי התורה כולם,[73] אך הואיל והללו מכחישים לעתים זה את זה, הרי דרכי ההכרעה בסתירות אלה עמדו ברקע מחלוקות כיתתיות. הללו רואים כעיקר את כתוב א׳, ואילו משנהו יידרש בדרכי המדרש כדי להביאו במסגרתו של הראשון; ואילו בני הפלוגתא יוצאים מנקודת המוצא של כתוב ב׳, ודווקא כתוב א׳ הוא שיצטרך להתיישר עם הקו המסתמן בידי רעהו.[74] הוסיף על כך י׳ זוסמן וקבע, כי העדפות אלה אינן באות על דרך ההזדמן: בעלי ההלכה הכיתתית נוטים דרך שיטה לכיוון הכוהני שבתורה (המצוי בספרים ויקרא–במדבר), בעוד הפרושים ממשיכים את הקו העממי, הכלל־ישראלי (העולה בספר דברים): ״מגמתם העיקרית של הפרושים הייתה לשתף ככל האפשר את המוני העם בחיי המקדש, הפולחן והדת״, ו״חוליה זו מגשרת במידת מה על פני התהום שבין מקרא לעולמם של חז״ל״.[75]

בעניינו ההבדל בין המעשרות השונים שבתורה משקף במדויק את ההבדל בין האסכולות הנידונות. מעשרות הנזכרים בספרים ויקרא–במדבר צריכים להינתן לספירת הקדושה: הן ״מעשר הארץ״ והן ״מעשר בקר וצאן״ הם ״קדש לד׳״ (סוף ויקרא), ואם נקבע יישומה של קדושה זו הרי הוא בנתינה לכוהנים וללוויים, עובדי המקדש (במדבר יח). אבל בספר דברים מופיע מעשר ממין חדש: מעשר שבעליו אינו צריך להוציאו מידו לטובת המקדש ועובדיו, אלא הוא עצמו האוכלו בירושלם,[76] ואף על פי כן הרי הוא ״קודש״.[77] במעשר זה מתגלמת באופן מובהק האידאה הייחודית לספר דברים,[78] וההבדל בין המעשרות של ספרי ויקרא–במדבר

73. על כך ראה מאמרי ״על גישת חז״ל לסתירות במקרא״, סידרא י (תשנ״ד), עמ׳ 39–55 והערה 4.
74. ראה ג׳ אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, עמ׳ 175–176. וראה מאמרי ״קדושת ירושלם״ (לעיל הערה 19), עמ׳ 28 והערה 88.
75. י׳ זוסמן, ״חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה״, תרביץ נט (תש״ן), עמ׳ 65–66 ועמ׳ 69 הערה 226, עיין שם. כנגדו ראה מ׳ קיסטר, ״עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תיאולוגיה, לשון ולוח״, תרביץ סח (תשנ״ט), עמ׳ 328 הערה 46, שסבור כי להנחה שהכיתות ממשיכות מסורות ״כוהניות״ שבמקרא ״לא הובאו ראיות מספיקות״. לפי דרכנו כאן הרי לנו על כל פנים ראיה מספיקה לכיוון ההפוך – קרבתם שלפרושים למסורת הלא-כוהנית; וראה עוד בציונים שבהערה 80 דלהלן.
76. לשאלת מקום האכילה ראה להלן ליד ציוני הערות 81–82.
77. דברים כו 13: ״בערתי הקדש מן הבית״, וכבר דרשו חכמים (לעיל הערה 53), שהדבר מתייחס (גם) למעשר שני, כעולה מן האמור בהמשך הרצוף: ״לא אכלתי באֹני ממנו״ (שם 14) – הרי שמדובר במעשר הנאכל לבעליו. פרשנות זו מקובלת גם בהלכה הכיתתית, כמפורש במגילת המקדש, להלן ליד ציון הערה 84.
78. השווה מ׳ ויינפלד, ״המעשר במקרא: רקעו הממלכתי והפולחני״, באר שבע א (תשל״ג), עמ׳ 130, המטעים כי ״טיפוס המעשר שבספר דברים הוא מיוחד במינו״, לפי ש״המעשר תמיד היווה מס..., וצריכת המעשר ע״י הבעלים״ היא עניין ״יוצא דופן בתולדות המעשר בעולם

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

למעשר של דברים ממחיש את ההבדל השורשי שביניהם בהגדרת הקדושה: קדושת הראשונים משמעה הפקעה ממעגלי החולין, ואילו קדושתו של ספר דברים מרחיבה את תחום הקדושה לכלל החיים של כל אדם מישראל.[79] והיא האידיאה שהורתה כאמור לפרושים את דרכם.

והנה, כבר נתבאר (לעיל פרק ד), שרק בשתי מתנות מצינו שהתורה קבעה את מעמדן כ"קדש", בלא לתאר את דרך מימושה שלקדושה: נטע רבעי ומעשר בהמה. ובשתי אלה בדיוק אכן נחלקו בימי בית שני הפרושים ובעלי ההלכה הכיתתית, האם ניתנות הן לכוהנים או לבעלים. נמצא ששורש הפלוגתא העולה כאן מצוי בשאלת היסוד שתוארה – טיבו של מושג הקדושה: האם עניינו של "קדש" הוא הוצאת הדבר מרשות החולין והעמדתו בספירה מנותקת ו"מקודשת" (בענייננו: הכוהנים), או שמא אפשר לה לקדושה להתרחב אל החולין (בענייננו: אכילת בעלים)? בעלי ההלכה הכיתתית הילכו כאן כדרכם אחר מושג הקדושה הכוהני, וזיכו את מעשר הבהמה ונטע הרבעי לכוהנים. ואילו הפרושים השקיפו על קדושה זו שנאמרה בשתי המצוות האמורות במשקפי הקדושה של ספר דברים ומעשר שני העולה בו: הואיל ולא נאמר ליתן את שני אלה לכוהנים, יש לממש את קדושתם באכילת הבעלים, ממש כמעשר שני.

מחלוקת זו בדינו של מעשר בהמה משקפת אפוא בבהירות את מקורות ההשראה השונים של שני זרמי ההלכה שנתעצמו זה בזה בימי בית שני. שכן אם מביטים על האמור בעניינו של מעשר בהמה בהקשרו דווקא, מתוכו של פרק כז בויקרא, ודאי שהשיטה הכיתתית היא המתבקשת מפשטי המקראות, כאמור למעלה. וכך גם,

העתיק". וראה עוד M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, p. 215

79. העובדה שלעומת ספרי ויקרא–במדבר מתמעטת בספר דברים חשיבות הכהונה, ומקצת דיניה ומעמדה מועברים לכלל ישראל, היא מן המפורסמות שדוגמותיה מרובות, אלא שנחלקו הדעות בהבנת הדבר. ראה ספרו של ויינפלד הנזכר בהערה הקודמת; N. Lohfink, "Opfer und Säkularisierung im Deuteronomium", in A. Schenker (ed.), *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament*, Tübingen 1992, pp. 15–43; א' רגב, "קדושה דינמית או קדושה סטטית? לאפיון הקדושה ברבדים הכוהניים ובספר דברים בעקבות שיטת משה ויינפלד", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יד (תשס"ד), עמ' 51–74. ויינפלד ראה בתפיסת ספר דברים מעין סקולריזציה של קדושת החומשים הקודמים, ואילו לופינק מעמיד בצדק על כך שאין כאן סקולריזציה, אלא תפיסת קדושה שונה, החלה על כלל ישראל. רגב ביקש להגדיר את טיפוסי הקדושה הנידונים כקדושה דינמית, של ספרי ויקרא–במדבר, מול קדושה סטטית, של ספר דברים. אין כאן המקום לדיון מקראי ורעיוני מפורט, והעניין מורכב יותר גם בשל המגמות הרעיוניות השונות לענייננו שאבחנו חוקרים בתוך החלקים ה"כוהניים" שבתורה (ראה, לדוגמה, י' קנוהל, מקדש הדממה, ירושלים תשנ"ג); מכל מקום, ההדגשה הכלל־ישראלית היתֵרה שבספר דברים, והתמעטות חשיבותה של הכהונה בספר זה, ברורות ומוסכמות, ולענייננו די אפוא במה שנאמר בפנים.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

במידה פחותה של הכרח, בעניינו של נטע רבעי. אלא שזוהי בדיוק נקודת המוצא של המחלוקת: חכמי הפרושים בימי הבית התבוננו בנאמר בויקרא באמצעות מערכת מושגיו של ספר דברים.[80] קרבתם שלפרושים לזו גרמה להם לפרש את קדושתם של מעשר הבהמה ונטע הרבעי ברוח קדושתו של מעשר שני: הקדושה באה לידי ביטוי באכילתם "לפני ד'", "במקום אשר יבחר" – אך הבעלים הישראלים הם שזכאים באכילתם. שהרי לא נאמרה כאן בשום מקום מצוות נתינה.

ההבדל שבין "קדש" סתם, האמור במעשר שני שבספר דברים, לבין "קדש לד'", האמור במעשר בהמה, נתפרש אפוא לחז"ל לא בכיוון השייכות והבעלות, אלא על פי ההבדל בטיב המעשרות הללו: מעשר שני של פרי הארץ, שאינו קרב על גבי מזבח, הרי אין באכילתו "לפני ד'" כדי להגדירו אלא כ"קדש" בלבד; אבל מעשר בהמה, הקרב כקרבן על המזבח, יפה הוא נקרא "קדש לד'". אלא שבין כך ובין כך הקדושה עצמה אין בה כדי להפקיע מן הבעלים; אדרבה, תכלית המצוות הללו היא התקדשות כלל ישראל, ולא הכוהנים בלבד, בביטוי עמידתם לפני ד'.

ואילו בעלי ההלכה הכיתתית התבוננו במעשר הבהמה (וכן בנטע רבעי) של ספר ויקרא מתוך מושגיו הכוהניים של ויקרא, שהם הם שהנחו את הלך מחשבתם; וכבר נתבאר שמתוך הקשרם מתפרשים מקראות אלה ודאי כשיטה הכיתתית: אין "קדש לד'" אלא דבר המופקע מידי בעליו.

על רקע זה מאלפת התמודדותם של בעלי ההלכה הכיתתית עם דינו של מעשר שני: אף על פי ש"קדש" הוא, אין הוא חייב לעלות על המזבח ואף אינו ניתן לכוהנים; כיצד תתיישב אכילת בעלים בעלמא עם מושג הקדושה הכוהני של חכמים אלה? תחילה ברי, שהגבלת האכילה דווקא "לפני ד'" יש בה לבטא את הקדושה בתפיסתה הכיתתית. שהרי לפי שיטת ספר היובלים (לב 14) מעשר שני אינו נאכל אלא במקדש דווקא; ועצם שיטה זו לא עלה כנראה אלא מתוך התפיסה שירושלים שאינה המקדש, ירושלים שאינה אלא עיר מגורים בעלמא, אינה עניין למושג הקדושה הכוהני.[81] וזאת שלא כחז"ל, שהתירו אכילת מעשר שני בכל העיר.[82] נמצא

80. לדוגמאות נוספות בדבר, ואף בכיוון ההפוך (ראיית מושגיו של ספר דברים במשקפי החומשים הקודמים בידי ההלכה הכיתתית), ראה מאמרי "קדושת ירושלם" הנזכר לעיל בהערה 19, וראה גם מאמרי "על הלכה חיצונה" הנזכר שם, עמ' 225 הערה 2, ובנספח למאמרי "למשמעו התנאי שלביטוי 'יש אם למקרא': על הרקע המקראי לפולמוס 'מחרת השבת'", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 442–446.

81. ראה מאמרי "קדושת ירושלם", עמ' 20.

82. על כך שלא מצינו בספרות חז"ל חולק בעניין זה ראה מאמרי הנ"ל, עמ' 5–17. מ"י כהנא (ספרי זוטא דברים, ירושלים תשס"ג, עמ' 406 הערה 13) סבור, בניגוד לכך, שצדקו הסבורים שלפי ההלכה הקדומה רק המקדש היה כשר לאכילת מעשר שני – שהרי אני עצמי שם הבאתי לכך "ראיה יפה" ממדרש תנאים לדברים יד 23, הוצאת רד"צ הופמן, עמ' 77–78; והדברים מתמיהים, שהרי ר' ישמעאל הוא הנזכר במדרש תנאים שם, והדבר מוסכם כי הרבה קודם זמנו

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מכל מקום, שקדושתו של מעשר שני באה לידי ביטוי בהגבלת אכילתו למקום המקדש בלבד. ואילו לשיטת מגילת המקדש ירושלם כולה היא בגדר מחנה שכינה, "עיר המקדש", ומגורי חולין נאסרו בה.[83] אף לשיטה זו מקום האכילה של המעשר מסַפק אפוא ביטוי נאות לקדושתו.

אך נראה שבעיה זו שנחשפה בשיטה הכיתתית – כיצד לפרנס את קדושת המעשר השני, אף שאינו קרב על גבי מזבח ואינו נאכל אלא לבעליו, לא נפתרה רק באמצעות המגבלות על מקומה של האכילה, אלא אף על זמנה. שכן מגילת המקדש מעלה הלכה ייחודית בדינו של מעשר שני:

> ואכלוהו בימי המועדים ולוא יואכלו ממנו בימי המעשה לאונמה כי קודש הוא ובימי הקודש יאכל ולוא יאכל בימי המעשה.[84]

לפי ההלכה של חז"ל אין כל מגבלה לזמן אכילתו של המעשר השני, ואילו המגילה אינה מתירה את אכילתו "בימי המעשה" אלא דווקא "בימי המועדים", "בימי הקודש". מהו יסודו של איסור זה? ר"ש ליברמן סבר שהמגילה תופסת את המעשר הזה מעין שלמי שמחה, ולכך הוגבלה אכילתו לימי הרגל.[85] ברם כבר העיר מילגרום, כי הואיל והמגילה מתירה אכילת מעשר שני בכל המועדים (ולא רק ברגלים), ואף בשבת, כבר אי אפשר לייחס למעשר זה מעמד של שלמי שמחה.[86] לא נאמר כאן שעניינו של המעשר בשמחת הרגל, אלא מוקד העניין נתלה בקדושתו של המעשר, המחייבת את הצמדתו לימי הקודש.

אכן ידין בהערותיו למגילה כתב בטעם איסור אכילת המעשר בימי המעשה – "שבהם שרוי האדם במצב של דאגה וטומאה".[87] שני אלה (דאגה וטומאה), על יסוד משמעויותיו האפשריות של לשון לאונמה, פותחו בידי הבאים לאחר ידין. מילגרום סבור שהאיסור על אכילת המעשר בימי המעשה נעוץ בצורך לאכלו שלא בצער ("לא אכלתי באֹני", דברים כו 14): הימים היחידים הבטוחים מן הצער הם שבתות

כבר נתקבלה ההלכה למעשה שכל ירושלם כשרה לעניין זה; ולא עוד אלא שר' ישמעאל עצמו הוא ממבטאיה של שיטה מוסכמת זו, כמפורט במאמרי שם. מכאן אכן עלתה אפוא "ראיה יפה" – אך לא להלכה קדומה, שאינה עניין לר' ישמעאל, אלא לשימוש לשון קדום, העולה בבירור אף במקורות נוספים; ראה שם.

83. ראה מאמרי שם, עמ' 20–21 ובהערות.

84. מגילת המקדש מג 2–17, מהדורת ידין, כרך ב, ירושלים תשל"ז, עמ' 128–129. במבואו שם (עמ' 94) כבר העמיד ידין על צליל הפולמוס העולה מן הסיפה; א"א אורבך ("תרומתו של יגאל ידין למדעי היהדות", ארץ ישראל כ [תשמ"ט], עמ' 14 [=הנ"ל, מחקרים במדעי היהדות, ירושלם תשנ"ח, עמ' 974]) הגיב על כך באמרו שאין לקבוע שפולמוס לפנינו – בלא לידע את הרקע והטעם של הדבר. לדרכנו דלהלן נתבהר הטעם, וצדק ידין בעובדת הפולמוס.

85. כך מסר בשמו ידין במבואו למגילת המקדש, שם, עמ' 94.

86. J. Milgrom, "Studies in the Temple Scroll", *JBL* 97 (1978), p. 519

87. ידין (לעיל הערה 84), עמ' 129.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ומועדים.[88] ברם המגילה אינה מזכירה את נושא השמחה כלל, והיא תולה בבירור את האיסור בקדושת המעשר. אשר ללשון לאונמה, כבר הראה מילגרום עצמו שם שמתפרש הוא יפה לעניין עמל ומלאכה;[89] נראה אפוא שמובן זה ייחס בעל המגילה לכָּתוב "לא אכלתי באֹני", ומכאן העלה במישרין את דינו: לא אכלתי ממנו בימי המלאכה. באומגרטן, לעומת זאת, פיתח את עניין הטומאה שהזכיר ידין. לדעתו ימי העבודה גורמים לטומאה, שאינה מתיישבת עם אכילת מעשר שני; זאת בהסתמך על מנהג האיסיים להיטהר לאחר עבודת יומם קודם אכילת סעודותיהם.[90] ברם השוואה זו דווקא מלמדת על האפשרות להיטהר בימי החול לצורך אכילה זו; איסורה הגורף של מגילת המקדש על אכילת מעשר שני בימי המעשה (בלא אפשרות להיטהר) עדיין טעון אפוא ביאור.

נראים הדברים כי הקושי שהורגש אצל בעלי ההלכה הכיתתית לפרנס את קדושת המעשר השני, אף שנאכל לבעליו ואינו קרב על גבי מזבח, הוא שגרם להם לבקש דרכים לביטוי קדושתו אף במושגיהם הכוהניים: לא סוף דבר שמקום האכילה קודש במובנו הכוהני (מקום הנבדל מעיר של מגורי חולין, שלא כחז"ל), אלא אף זמנה של האכילה יוגבל לימי הקודש. בכך סגרו בעלי ההלכה הכיתתית את אכילת המעשר השני במסגרת של קודש בזמן ובמקום כאחד; והרי הם לשיטתם, המייחסת חשיבות עליונה להפרדה המרבית בין ספֵרת הקודש לתחום החולין. אבל חז"ל, לשיטתם שלהם, רואים באכילת המעשר בירושלם כולה, ובכל יום של חול, ביטוי ראוי לקדושה של תפיסתם: יש לה לקדושה לחול על כל אדם מישראל ובכל מעגלי חייו.

* * *

פרשת מעשר בהמה נתבררה כסוגיה פרדיגמטית לשורשי ההתפלגות ההלכתית בימי הבית. שכן הבירור המפורט ברקע המחלוקת שנתקיימה בזה בין הפרושים לבעלי ההלכה הכיתתית מלמד, כי שיקולים פרשניים גרדא אינם מספקים הסבר מלא ונאות לשורש הפלוגתא; וזו מסתברת אפוא כפרי חילוקי הדעות השורשיים, הרעיוניים, שבין שני הזרמים. בהלכה הכיתתית מצוי המשך הכיוון הרעיוני העולה בספרי ויקרא–במדבר באשר למושג הקדושה; ואילו הלך המחשבה של הפרושים ינק את עיקר חיותו מן הכיוון השונה, הבא לידי ביטוי בספר דברים. בכך יש בבירורה של

88. J. Milgrom, "Further Studies in the Temple Scroll", *JQR* 71 (1980), pp. 93–94

89. והשווה אהרליך, מקרא כפשוטו, על אתר. וראה גם J. H. Tigay, *The JPS Torah Commentary, Deuteronomy*, Philadelphia & Jerusalem 1996, p. 393 n. 37

90. יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב, 133 וראה J. M. Baumgarten, "The First and Second Tithes in the Temple Scroll", in A. Kort & S. Morschauser (eds.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, Winona Lake 1985, pp. 11–12

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

פרשה זו כדי להאיר ולבסס כיווני מחשבה דומים בסוגיות נוספות שנחלקו בהם זרמי ההלכה של בית שני.

פרשה זו אף הביאה לכלל ביטוי מופלא תופעה מרתקת בתולדות הרעיונות: הלכה חיצונית, שלא הייתה לה דריסת רגל בספרות חז״ל, חדרה בדרכים עלומות לספרות הרבנית בתקופת הראשונים והאחרונים, נתגלגלה שם ונדונה – בלא שבעלי הדבר מעלים בדעתם כלל מהו מקורה האמתי. אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח, ואין לשער את דרך נדודיה.

נספח: לדרכי בירורה של ההלכה הקדומה – לשון, תוכן ונוסח

במאמר רב עניין צירף באחרונה אהרן שמש את העיון בדינו של מעשר בהמה לענייננו של בכור בהמה טמאה.[91] אף בפרשה זו מצינו מחלוקת בין חז״ל לשכנגדם: תַּנאים חייבו בבכורה רק פטר חמור (כאמור בכתובי ספר שמות), ופטרו ממצווה זו שאר מיני בהמות טמאות (שלא כמשתמע מכתובי ספר במדבר); ואילו מחוץ לספרות חז״ל מצויה הדעה שלא רק פטר חמור נתחייב בפדיון, אלא אף שאר מיני בהמות טמאות נתחייבו בבכורה.[92] ברם שמש סובר, בעקבות מ״י

91. לעיל הערה מכוכבת. מאמרו של שמש עשוי שלושה חלקים: דין מעשר בהמה, וטיבה של הצעת שמש בעניינו כבר נדון לעיל בהערה 61; דין בכור בהמה טהורה, וכאן מתמצה הדיון באיסוף עיקרי החומר; וכן דיני בכור בהמה טמאה, שעל השגתו בהם עליי הריני מגיב כאן.

92. במאמרי הנזכר לעיל בהערה 68 [להלן: הלכה שנדחתה], עמ׳ 80 הערה 3, הטעמתי כי רק אצל פילון מחד גיסא ואצל הקראים מאידך גיסא מפורש הדבר, שאף פטרי שאר בהמות טמאות טעונים פדיון; אבל אצל יוספוס (צוין שם) נזכרו ״הבהמות שחל עליהן איסור האכילה״, ובקטע ברית דמשק מקומראן (צוין שם) ״הבהמה הטמאה״ – ובכך אין אלא פרפרזה על הכתוב בבמדבר יח 15: ״ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה״. (בקטע ברית דמשק אף לא נזכר כלל בכור הבהמה הטמאה, אלא ״ופדויי הבהמה הטמאה״ – ואפשר אפוא שזו פרפרזה על הכתוב בויקרא כז 27: כתוב זה לפי פשוטו קובע שדין בכור בהמה טמאה כסתם בהמה טמאה, שאם הוקדשו צריכים פדיון; ראה ההפניות שבמאמרי הלכה שנדחתה, הערה 1.) וראה גם M. Olitzki, *Flavius Josephus und die Halacha*, Berlin 1885, p. 29. ממקורות אלה קשה אפוא להסיק בבירור כי נתכוונו לחייב כל בהמה טמאה בבכורה. שמש (עמ׳ 148) מצרף למקורות אלה אף את האמור בקטע 4Q251 (*DJD* 35 [1999], pp. 37–38) לפי השלמותיו: ״כל פטר רחם מן הא]דם והבהמה הטמא[ה והטהורה] [לכוהן יהיה. אך פדה תפדה את] בכור האדם והבהמה הטמאה״. ברם אף כאן אין אפוא אלא פרפרזה של הכתוב בבמדבר, ותו לא. וכבר העירו חוקרים, שיוספוס קובע את ערך הפדיון של בהמה טמאה לשקל ומחצה – ממש כקביעת ר׳ טרפון (בכורות יא ע״א) על ערכו של פדיון זה לפי ״עין בינונית״ (אפשטיין, מבואות לספרות התנאים [לעיל הערה 71], עמ׳ 447; ח׳ אלבק, מבוא למסכת בכורות בפירושו, ירושלים תשי״ט, עמ׳ 154 הערה 3); וקביעה זו הלא נאמרה על פדיון פטר חמור דווקא, שדינו בשה. אפשר ואפשר אפוא ששילובו של יוספוס בדין הפדיון של בהמה טמאה את האמור בשמות על פטר חמור מלמד, שאף הוא פירש ״בהמה טמאה״ זו על פטר חמור

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

כהנא,[93] שבספרות התנאים שבידינו שרדו שני מקורות המקבלים אף הם את הדעה החיצונה: כל הבהמות הטמאות נתחייבו בפדיון בכוריהן. ולא עוד אלא שלדעת שמש זו הייתה ההלכה המקובלת בזמן הבית, ורק בעקבות החורבן ראו חכמים לנכון להקל במצווה זו ("אולי גם לאור המצב הכלכלי הקשה"), וצמצמוה לפטר חמור בלבד.[94] הבה נבחן אפוא את שני המקורות האמורים.

שיחה מעניינת שנתקיימה בין ר' חנינא לר' אליעזר מופיעה במכילתא דר' ישמעאל:

> אמר ר' חנינא: שאלתי את ר' אליעזר, מה ראו ישראל לפדות פטר חמור ולא פדו פטרי סוסין ולא פטרי גמלין? אמר לי גזירת ⟨מלך⟩ מלכי המלכים ברוך הוא הוא שלא היה בידן שלישראל באותה השעה אלא חמורין בלבד, שאין כל אחד ואחד מישראל שלא עלו בידו תשעין חמורין טעונין זהב וכסף.[95]

לדעת כהנא משמעות תשובת ר' אליעזר היא שאכן חייבים בפדיון פטרי כל הבהמות הטמאות, והכתובים בשמות המזכירים חמור דווקא לא דיברו אלא בהווה: זו הייתה הבהמה שהייתה בידי אבותינו ביציאתם ממצרים. ברם בשעתו העמדתי על כך שפירוש זה בעייתי, ובשתיים: תחילה לא מובן כלל מה צורך בגזרתו של "מלך מלכי המלכים הקב"ה" להסבר המציאות הפשוטה, שבידי היוצאים ממצרים לא היו אלא חמורים; האומנם מציאות יבֵשה זו, המסתברת מאליה מן הנסיבות, הייתה זקוקה להתערבות אלוקית מיוחדת של גזרת מלך מלכי המלכים?![96]

ואף זו: אם שאלת ר' חנינא יצאה מן ההנחה שאין אנו פודים הלכה למעשה אלא פטרי חמורים, ושאלתו הייתה מדוע, הרי העיקר – לשיטת כהנא – חסר בתשובתו של ר' אליעזר: היה לו להעמיד את ר' חנינא על טעותו, ולקבוע שאכן מצוות הבכורות כוללת כל בהמה טמאה. והואיל ור' אליעזר אינו אומר על כך דבר, על כורחנו עלינו להניח – לשיטת כהנא – שר' חנינא ידע כבר בשאלתו שחובת הפדיון חלה בכל מיני הבהמות הטמאות; ואין שאלתו אלא על העבר הרחוק: מדוע לא פדו ישראל ביציאת מצרים אלא פטרי חמורים – נגד ההלכה הידועה בימינו?

דווקא. וכך הציע אף שמש, הערה 17, באשר לתרגום הירושלמי לבמדבר שם. קשה אפוא להכריע בוודאות, שבמקורות שמחוץ לספרות חז"ל הדבר מוסכם שכל בהמה טמאה חייבת בבכורה: עדות חד־משמעית על כך מימי הבית אין לאמתו שלדבר אלא בפי פילון.

93. מ"י כהנא, המכילתות לפרשת עמלק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 282–287.

94. שמש, עמ' 150–154.

95. הנוסח כאן על פי מהדורת כהנא (לעיל הערה 93), עמ' 156. לחילופי הנוסח ולמקבילות ראה כהנא שם, וראה מאמרי הלכה שנדחתה, עמ' 86–98.

96. הלכה שנדחתה, עמ' 91 והערה 36.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ומעתה משיב ר׳ אליעזר כהלכה: אמנם אנו פודים כל בהמות טמאות, אבל ביציאת מצרים לא היו לישראל אלא חמורים, ורק בהם אפוא יכלו לקיים את המצווה. אלא שאם נפרש כך את שאלת ר׳ חנינא, כבר אין לה מובן: הרי אין יסוד שבעולם להנחת ר׳ חנינא, כאילו פדו ישראל ביציאת מצרים דווקא חמורים.[97] שיחת ר׳ חנינא ור׳ אליעזר לפי ביאורה זה אינה מובנת אפוא כלל, לא בשאלת השואל ולא בתשובת המשיב.

מתוך כך הִצעתי ביאור חלופי לשיחה, המיוסד על בירור הלשון גזרת מלך; ומביאור זה עלה שר׳ אליעזר קובע בבירור שרק פטר חמור חייב בפדיון, ולא שאר בהמות טמאות – כשאר כל המקורות התנאיים כולם; אלא שהוא ביאר טעמו שלדבר.[98] ברם שמש סבור שהשיחה אכן מתפרשת כהצעת כהנא: לקושי החמור על הצורך ב״גזירת מלך מלכי המלכים״ אין הוא מתייחס, ואילו באשר לשאלת ר׳ חנינא הוא קובע שזו אכן נסבה על העבר הרחוק דווקא: כיום יודעים אנו, אומר ר׳ חנינא, שכל בהמות טמאות חייבות בבכורה; מדוע אפוא לא נהגו כך גם ישראל ביציאת מצרים? לשאלתי, מה ראה ר׳ חנינא להחליט בלא כל יסוד שביציאת מצרים נמנעו ישראל מפדיון שאר בהמות טמאות, מודה שמש שאין בידו תשובה; אך הואיל ועובדה היא שר׳ חנינא נקט לשון עבר (״מה ראו ישראל לפדות... ולא פדו״ וכו׳), הרי ״הלשון מכרעת״: על כורחנו על העבר בלבד נסבה השיחה.[99]

והנה תחילה יש להעיר כי מבחינה מתודית אי אפשר להסיק מסקנה כה רדיקלית – שר׳ אליעזר נקט שיטה שכל המקורות כולם חלוקים עליה – אלא מתוך מקור מבורר; והואיל והשיחה בין ר׳ חנינא לר׳ אליעזר נותרה סתומה וחתומה גם לדברי שמש, הרי לפנינו מקור בעייתי, שקודם שיתבאר לגופו אין להסיק הימנו דבר. אך לעצם הדברים צודק שמש כי ״הלשון מכרעת״: הקשיים התוכניים שבמדרש מחייבים עמידה על הלשונות המשמשים בו. ללשון גזרת מלך שבפי ר׳ אליעזר, שכבר ביארתיו, יש להוסיף עתה את בירור הלשון מה ראו ישראל שבשאלת ר׳ חנינא.

ברוב היקרויותיו שלביטוי ״מה ראה פלוני״ כוונתו ברורה: מה טעם החליט פלוני לנהוג כך. ברם מצינו בלשון חכמים לא פעם כי לשון ״מה ראה״ משמש על עצמים שאין בידיהם כל יכולת החלטה, או אפילו על אנשים – בעניין שאין בידם לקבוע בו מאומה. במקרים אלו כוונת הלשון היא: מה ראתה תורה להחליט כך באשר לחפצים

97. שם, עמ׳ 90 והערה 35.
98. שם, עמ׳ 91–96.
99. שמש, עמ׳ 150–151 הערה 21. להטעמתו שגם פדו נאמר בלשון עבר יש להעיר שכך הוא בעד נוסח יחיד, היינו בקטע הגניזה שהדפיס שם כהנא; בשאר כל העדים ליתא. אך כפי שיתברר מיד, גרסת קטע הגניזה מיושבת יפה.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

או בני אדם הנידונים.[100] נדגים את הדברים תחילה ממדרשו של רבן יוחנן בן זכאי במכילתא דר׳ ישמעאל, שבה עניינו:

מכילתא[101]	ירושלמי[102]	תוספתא[103]
ומה ראתה אוזן שתרצע מכל מכל איברים?	מה ראה העבד הזה לירצע באזנו?	מה נשתנה אזן לרצע מכל איברין?

הואיל וברור שלא האוזן ולא העבד הם שקבעו, אלא התורה, נמצינו למדים שלשון ״מה ראתה אוזן״, או ״מה ראה העבד״, מתפרש מה ראתה תורה לקבוע רציעת עבד דווקא באוזן. שימוש משני זה בלשון מה ראה וכיו״ב רווח בספרות חז״ל, אך הואיל ואין זה השימוש הנפוץ, יש שעיבדוהו ללשון חד־משמעי: ״מה נשתנה אזן״.[104] והרי זה ממש כבסוגיית פטר חמור: אף שם עיבד הבבלי את לשון ר׳ חנינא שבמכילתא (״מה ראו ישראל״) ללשון ״מה נשתנו פטרי חמורים״ (בכורות ה ע״ב). וכשם שברי כי אין בין המקבילות בעניין רציעה אלא הבדל של סגנון, כך הוא מעתה אף באשר לפטר חמור: לא ישראל הם שראו לפדות דווקא פטר חמור, אלא התורה ציוותה כך את ישראל; כשם שלא האוזן והעבד קבעו, אלא התורה. וכך ממש מצינו במדרש נוסף של רבן יוחנן בן זכאי:

100. וכבר עמד על כך א׳ בן יהודה במילונו, ירושלים תש״ם, כרך יג, ערך ״ראה״, עמ׳ 6288: ״במשמ׳ לאיזו תכלית, מאיזו סבה, עשה את המעשה, או נעשה בו המעשה״. ובהערה 2 שם העיר נ״ה טור־סיני: ״בחילוף הנושא ההגיוני, במשמ׳: למה נמצא ראוי לכך״ (אך אין צורך בהשערתו: ״ואולי היה ניסוח כזה במקור הראשון״).

101. מכילתא, מסכתא דנזיקין פרשה ב, מהדורת הורוביץ ורבין, עמ׳ 253.

102. ירושלמי קידושין א, ב, נט ע״ד, וכן בפסיקתא רבתי, כא, מהדורת ר״מ איש שלום קי ע״ב (וכן בכל כתבי היד שבמהדורת אולמר, אטלנטה 1997, עמ׳ 512–513).

103. תוספתא בבא קמא ז, ה, מהדורת ליברמן, עמ׳ 29, לפי כ״י וינה והדפוס (וכן בבבלי קידושין כב ע״ב); אבל בכ״י ארפורט ״מה ראתה אוזן״. וראה להלן הערה 106. (למשמעות תשובתו המקורית של רבן יוחנן בן זכאי העולה ממכלול המקבילות ראה מאמרי "The Hebrew Slave in Tannaitic Law: History and Exegesis", דיני ישראל כ–כא: עיוני הלכה ומשפט לכבוד פרופ׳ א׳ קירשנבאום [תש״ס–תשס״א], חלק אנגלי, עמ׳ *23–*27.)

104. לא רק עיבודים נעשו בלשון זה, שכן אי הכרת משמעו גרם גם לשיבושים. כך למשל במכילתא, מסכתא דנזיקין פרשה א, מהדורת הורוביץ ורבין, עמ׳ 246: ״ר׳ שמעון בן יוחאי אומר: מה ראו דינין לקדום לכל מצות שבתורה?״ כך הנוסח בדפוס ראשון, וכן בכתבי יד וטיקן 299 ומינכן 117, וכך נקבע לנכון במהדורה הנ״ל. והכוונה: מה ראתה תורה להקדים את הדינים לשאר המצוות. ברם בכ״י אוקספורד ומדרש חכמים שם ״מה ראו דייניין״. גרסה זו אינה מתפרשת בהקשר הנתון, אך הולדתה כרוכה מן הסתם בהבנת הלשון מה ראו דווקא על מי שיש בידו להחליט.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מכילתא דרשב"י[105]	תוספתא[106]	מסכת שמחות[107]
מה ראה ברזל ליפסל [מכל מ]יני מתכות?	מה ראה הכתוב לפסול את הברזל?	מה נשתנה ברזל להיות פסול למזבח?

הלשון "מה ראה ברזל ליפסל", שמשמעו כמובן מה ראתה תורה לפסול את הברזל, מעובד בכיוונים שונים, ואף ממש בצורת העיבוד שלבבלי במקרים הקודמים. ובכל אלה אין ההבדל אלא בסגנון בלבד. ומשמע זה של מה ראה, הן באשר לחפצים והן בבני אדם, אכן מצוי בלשון חכמים.[108]

לשונו של ר' חנינא בשאלתו, "מה ראו ישראל לפדות פטר חמור ולא פדו פטרי סוסין ולא פטרי גמלין", מתפרש אפוא: מה ראתה תורה לצוות את ישראל על פדיון פטר חמור דווקא, ולא על שאר בהמות טמאות. לשון עבר מצוי כאן בכל המשפט, כמות שהטעים שמש – אך זאת לא מפני שמדובר בנוהגם של ישראל רק בעבר, אלא לפי שהנידון הוא הציווי שנצטוו בו ישראל בשעתם. נמצא ר' חנינא מבטא בבהירות את עמדת ההלכה החז"לית כולה: ברי לו שלא ציוותה תורה אלא על פטרי חמורים, אלא שזו עצמה שאלתו – מדוע? ולכך השיב יפה ר' אליעזר בתשובתו.

ואמנם לשון זה בדיוק שבענייננו, "מה ראו ישראל", מצינו עוד במקום אחד בספרות חז"ל, ואף הוא במדרש הלכה דבי ר' ישמעאל. וכך שנינו במכילתא דמילואים (תורת כהנים, שמיני פרשה א, הלכה ג): "וכי מה ראו ישראל להביא יותר מאהרן? אלא אמר להם" וכו'.[109] מדובר בקרבנות המילואים שנצטוו בהם ישראל במפורש (ויקרא ט 3–4), והיקפם גדול מזה שנצטווה בו אהרן (שם 2). אף כאן

105. מכילתא דרשב"י לשמות כ 22, מהדורת אפשטיין ומלמד, עמ' 157.
106. תוספתא בבא קמא ז, ו, מהדורת ליברמן, עמ' 30, לפי הדפוס וכ"י וינה; אבל בכ"י ארפורט "מה ראה ברזל ליפסל". וראה לעיל הערה 103.
107. מסכת שמחות ח, טז, מהדורת היגער, עמ' 167.
108. אציין כאן דוגמאות מועטות מלשון התנאים: "מה ראו זמן עצי כהנים והעם לימנות?" (תוספתא תעניות ג, ה, מהדורת ליברמן, עמ' 338, וראה במקבילות שצוינו שם); "מה ראו אנשי דור המבול להשטף במים? ומה ראו אנשי מגדל שנתפזרו מסוף העולם ועד סופו? ומה ראו אנשי סדום להשטף באש וגפרית? ומה ראה אהרן ליטול את הכהונה? ומה ראה דוד ליטול את מלכות? ומה ראו קרח ועדתו שתבלעם הארץ?" (ספרי לדברים, פסקה שז, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 344); "מה ראה בית המקדש להיות בתוך חלקו שלבנימין?" (מדרש תנאים לדברים לג 12, הוצאת רד"צ הופמן, עמ' 217); "ר' עקיבא היה דורש וכו' מה ראת אסתר שתמלוך על קכ"ז מדינה?" (בראשית רבה נח, ג, מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 621, וראה במקבילות שצוינו שם).
109. מהדורת וייס, מג ע"ג; כ"י וטיקן 66 מהדורה פקסימילית, ניו יורק תשי"ז, עמ' קפח.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

אפוא לא ישראל הם שראו מדעתם לעשות כן, ושיעור השאלה: מה ראתה תורה לצוות על ישראל להביא יותר מאהרן.[110]

נמצא כי לא סוף דבר שר׳ אליעזר בתשובתו מאשר את ההלכה המקובלת, שרק פטר חמור נתחייב בבכורה, אלא זו אף משמעות שאלתו של ר׳ חנינא. אכן מצינו לר׳ אליעזר עצמו שדן בפדיון בכור של בהמה טמאה – ודווקא בפטר חמור אמורים הדברים:

> המפריש פדיון פטר חמור ומת, ר׳ אליעזר אומר: חייבין באחריותו, כחמש סלעים של בן, וחכמים אומרים: אין חייבין באחריותו, כפדיון מעשר שני. העיד ר׳ יהושע ור׳ צדוק על פדיון פטר חמור שמת שאין כאן לכהן כלום. מת פטר חמור – ר׳ אליעזר אומר: יקבר ומותר בהנאתו של טלה, וחכמים אומרים: אינו צריך להקבר והטלה לכהן.[111]

ר׳ אליעזר עוסק אפוא בפטר חמור דווקא, ולפנינו גם ״עדות״ של ר׳ יהושע ור׳ צדוק, זקני הדור שביבנה, שגידולם קודם לחורבן: עדותם ודאי חוזרת לימי הבית, וכבר אז נדונו אפוא דיני בכור בהמה טמאה ביחס לפטר חמור דווקא.

ועדיין נותר מקור אחד ויחיד בסתמא דמכילתא, הנתון בחילופי נוסח, והצביע עליו ר׳ מאיר איש שלום כמבטא מעין הדעה החיצונה.[112] לפני איש שלום לא עמדה לעניין זה אלא גרסתו שלדפוס הראשון שלמכילתא, קושטא רע״ה; אלא שכהנא, שהילך בזה בעקבות איש שלום, כבר צירף אליו קטע גניזה ועדים נוספים המעידים כגרסה זו.[113] וכך שנינו בנוסח זה:

> א. ״ופטר חמור תפדה בשה״ – למה נאמר? לפי שנאמר ״אך פדה תפדה״[114] – פטר חמור אתה פודה, ואין אתה פודה כל בכור בהמה טמאה.
> ב. ד״א: פטר חמור תפדה בשה – פטר חמור אתה פודה, ואין את פודה שאר בהמה טמאה בכסות וכלים.[115]
> ג. ד״א פטר חמור תפדה בשה – ושאר בהמה טמאה בכסות וכלים.

אם כן מה תלמוד לומר ״אך פדה תפדה״ גו׳? אלא אם אינו עניין שפודין

110. והשווה תנחומא, נח, א: ״מה ראו נשים להצטוות על שלש מצות האלו״.
111. משנה בכורות א, ו ועדיות ז, א. ליחס בין שתי המשניות ראה אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, [לעיל הערה 71], עמ׳ 439.
112. מ׳ איש שלום, הוספה למכילתא עם מאיר עין, וינה תר״ל, קט ע״א (הובא במאמרי הלכה שנדחתה, עמ׳ 99 הערה 55).
113. כהנא (לעיל הערה 93), עמ׳ 285 הערה 17.
114. בקטע הגניזה אוקספורד c 27.69 (נדפס כעת בידי מ״י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלם תשס״ה, עמ׳ 23) נוסף כאן בטעות ״בשה״. תיבה זו אינה בכתוב שם (ועל כך הרי מיוסד הדיון בדרשה ג), ובשאר העדים אכן ליתא.
115. כך בקטע הגניזה (שם, עמ׳ 24) ובכ״י מינכן, וראה הלכה שנדחתה, עמ׳ 99 הערה 57.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

בכור בהמה טמאה, תנהו עניין שמקדישין בהמה טמאה לבדק הבית ופודין אותה מהקדש בדק הבית.

דרשה א שוללת פדיון שאר בכורות בכלל, ואילו דרשה ב שוללת פדיונם אף בכסות וכלים;[116] עניינו אפוא לדון בדרשה ג, כי זו לכאורה מעמידה שיטת פשרה: אמנם שאר בהמות טמאות לא ייפדו בשה כפטר חמור, אך מכל מקום עליהן להיפדות, בכסות וכלים. איש שלום וכהנא ראו כאן אפוא שריד לאותה שיטה חיצונה, אף כי דרך פשרה.

ברם כבר הצבעתי על כך שאם אכן נפרש כך את דרשה ג, היינו כמשפט המסתיים בניחותא, אין מקום להמשך הרצוף: "אם כן מה תלמוד לומר אך פדה-תפדה? אלא אם אינו עניין שפודין בכור בהמה טמאה" וכו'. שהרי לפי שיטת דרשה ג הכתוב "אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה" דווקא מלמד שפודים בכור בהמה טמאה, אלא שעושים כן בכסות וכלים, כנלמד מכתובנו.[117] לפיכך הציע שמש שפסקת "אם כן מה ת"ל אך פדה תפדה" וכו' אינה מוסבת כלל על האמור סמוך לה לפניה (היינו דרשה ג), אלא חוזרת היא לדרשה א.[118] נמצא שדרשה ג חוצצת ומפריעה לרצף המדרשי הנפתח בדרשה א: לאחר שדרשה א שללה פדיון שאר בהמה טמאה, מתבקשת השאלה מה נעשה בכתובים המחייבים בבכורה כל בהמה טמאה; אך שאלה זו נדחתה משום מה ממקומה, ונעמדה דווקא לאחר דרשה ג – זו שלפיה אין מקום כלל לשאלה!

אף כאן אפוא הניסיון לאתר מקור חז"לי לשיטת ההלכה החיצונה אינו מתבסס אלא על מקור שצריך מכל מקום פירוש מתוכו. וכבר הצעתי בשעתו שני אופנים לפתרונה שלפסקה, אך בעקבות שמש אסתפק כאן בפשוט שבהם.[119] הרי מקבילה מובהקת למדרשנו מצויה במדרש המקביל דבי ר' ישמעאל, היינו ספרי לבמדבר, פסקה קיח (מהדורת הורוביץ, עמ' 138); ונעמיד את הדברים זה מול זה:

מכילתא	ספרי
ופטר חמור תפדה בשה – ושאר בהמה טמאה בכסות וכלים.	או[120] פטר חמור תפדה בשה – ושאר כל בהמה טמאה בכסות וכלים?

116. לדרך ההיסק של דרשה ב ראה מאמרי שם, עמ' 101–102 הערות 65, 67; אך אפשר שאין דרשה זו אלא צירוף של הדרשות שלפניה ואחריה: "פטר חמור אתה פודה", שמשמעו בכלל, לקוח מדרשה א, ואילו "ואין את פודה שאר בהמה טמאה בכסות וכלים" לקוח מדרשה ג, כדלהלן.
117. הלכה שנדחתה, עמ' 100.
118. שמש, עמ' 152.
119. הדרך השנייה עולה מנוסח דפוס ונציה, שכבר פירש את גרסת דפוס קושטא שלפניו; ראה הלכה שנדחתה, עמ' 102 ובהערות.
120. כך בכתבי יד וטיקן וברלין; בדפוס ראשון ובכ"י לונדון "ופטר". והוא הוא; ראה הלכה

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

	ת״ל עוד במקום אחר ״ופטר חמור תפדה בשה״ – בשה אתה פודה, ואי אתה פודה **בכסות וכלים.**
אם כן מה תלמוד לומר ״אך פדה תפדה״? אלא אם אינו עניין שפודין בכור בהמה טמאה וכו׳.	אם כן מה תלמוד לומר ״אך פדה תפדה״? אם אינו עניין שפודין בכור בהמה טמאה וכו׳.

ניכר שלפנינו מקבילות מובהקות, ובספרי ברי כי המשפט ״ושאר בהמה טמאה בכסות וכלים״ איננו אלא שאלה: האומנם פטר חמור ייפדה בשה – אך גם שאר בהמה טמאה ייפדו, אף כי בדרך שונה? ולכך משיב המדרש, שמכפילת הכתוב השני האמור בעניין יש ללמוד שאין כלל דין פדיון לבהמה אלא בשה. ומאחר שנשלל פדיונה של שאר בהמה טמאה אפילו בכסות וכלים, אכן נשאלת בצדק השאלה על משמעות הכתוב בבמדבר, הכולל לכאורה כל בהמה טמאה בחובת הפדיון. מעתה ברור למדי כי אף במכילתא נקרא המשפט הזה (״ושאר בהמה טמאה בכסות וכלים״) בתמיהה; ברם בעדי המכילתא האמורים נשמטה, עקב טעות הדומות (״בכסות וכלים״ – ״בכסות וכלים״), החוליה המשיבה לשאלה (״ת״ל עוד במקום אחר״ וכו׳), ומתוך כך נוצרה הצרימה להמשך הדברים. ואמנם דרשת הספרי היא העולה גם במדרשו של ר׳ יוסי הגלילי בבבלי (בכורות ה ע״ב).[121]

דרך זו מצריכה אמנם להניח שבעדי הנוסח הנדונים נפלה טעות הדומות – אך אין אירוע שגור מזה בהעתקת כתבי יד (אף שאינם תלויים זה בזה, כידוע); ואף בעניין זה עצמו כבר מתועד הדבר.[122] מאידך גיסא, עתה המדרש מיושב כראוי לו: אין צורך להניח שפסקה זו איננה במקומה, ואף תואמת היא למקבילותיה המובהקות.

שנדחתה, עמ׳ 100 והערה 64. בכ״י אוקספורד ״אך״, ואם אין זו ט״ס הרי זה רק דיבור המתחיל של הכתוב בבמדבר הנדרש להלן בפסקה זו.

121. אכן דווקא לפי דרך זו מצויה במכילתא הקבלה ראויה בין שני חלקי הדרשה: בדרשה א למדו מכפל הכתובים של פטר חמור שאין פדיון בשאר בהמה טמאה, ואף בדרשה ג נדרש כפל הכתובים – לשלול פדיון בכסות וכלים. ורק לאחר מיצוי כפל הכתובים בספר שמות חוזר הדרשן למשמעות הכתוב בבמדבר. אבל בנוסח המדרש שלפנינו במכילתא חסר מדרשו של כפל הכתובים בפטר חמור. לדעת שמש (עמ׳ 153) מדרשו של הספרי לבמדבר אינו מקורי, לפי שלשון הדחייה, ״בשה אתה פודה ואי אתה פודה בכסות וכלים״, אינו תואם להווא אמינא ששאר בהמה טמאה בכסות וכלים; אך הדברים אינם מובנים, לפי שהמדרש נהיר וברור: כפל הכתובים המדגישים דווקא שה מלמד שאין פדיון אלא בו. אין אפוא כל יסוד לחשוד במקוריות מדרשו שלספרי.

122. ראה במאמרי (הלכה שנדחתה, עמ׳ 101 הערה 66), שדילוג זה ממש מצוי כאן אף בכ״י לונדון שלספרי לבמדבר. וראה עוד לעיל הערה 44.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

אין אפוא בספרות חז״ל שבידינו אף לא בדל יחיד של ממש לדעה החיצונה בדין בכור בהמה טמאה;[123] חז״ל הכירו כמובן באפשרות הפרשנית שאף בכורות שאר בהמה טמאה ייפדו – אך דחוה אפילו בדרך הפשרה של כסות וכלים. אף כאן, כבסוגיית מעשר בהמה, משקפים מקורות חז״ל, החל מימי הבית, חזית אחידה; וזו ודאי מלמדת על קדמות המסורת שהייתה בעניין זה בידיהם.[124]

123. לכָתוב בנחמיה, שיש שמצאו בו סמך לדעה חיצונה זו, וכן למדרשו של ר׳ מאיר, שיש ששמעו הימנו הד לדעה זו, ראה הלכה שנדחתה, סעיפים א–ב.

124. סנדרס סבור ששיטת חז״ל יסודה במדרש לשון היחיד שבכתוב ״ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה״, המלמד שדווקא במין אחד של בהמה טמאה מדובר, והיינו חמור הנזכר בשאר הכתובים; ראה E. P. Sanders, *Judaism, Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE*, London & Philadelphia 1992, p. 151 & n. 5. שמש (עמ׳ 154–155 הערה 27) דוחה את דבריו בטיעון, שאילו קיבלו חכמים דרשה זו לא היה להם להוציא את הכתוב מעניינו במדרש ״אם אינו עניין״: הרי באמת הכתוב מלמד לעניינו, שמין אחד של בכור בהמה טמאה נפדה. אך אי משום הא לא איריא, כי מידת ״אם אינו עניין״ אינה עוקרת את הכתוב מעניינו והקשרו, אלא רק מלמדת מה נתחדש הימנו, אף שאינו נצרך לגופו, לפי שכבר נאמר במקום אחר (וראה מאמרי ״לאופיו של מדרש ההלכה התנאי הקדום: שתי סוגיות״, תרביץ סה [תשנ״ו], עמ׳ 419 הערה 11). ובכך הרי יש צורך אף למדרשו של סנדרס, שהרי לא נתחדש כאן דבר שלא נאמר כבר בשמות. הבעיה במדרש משוער זה היא, שבמסקנת המדרש של ״אם אינו עניין״ אכן מלמד הכתוב לכל מיני בהמות טמאות שנפדות, והרי זו סתירה, לשיטת סנדרס, ליסודו של כל המדרש. אלא שבדחיית מדרשו של סנדרס אין כדי לשלול את עצם הגישה, שיסוד שיטתם של חז״ל בפרשנות הכתובים. ואמנם כבר נתבאר (לעיל סעיף ד) שלדעת התנאים הכתוב בבמדבר מסתמך בדין הבכורה על האמור בחומשים שלפניו: ״כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לד׳״ – והקרבה זו כבר קבועה ונתונה בספר שמות, וכאן לא באו אלא לזַכות את הבכורות לכוהנים. אין אפוא שוויון במעמד הכתובים, כי הראשונים באו לקביעת עצם המצווה, והשנִיים אינם אלא השלמתה. מעתה אפשר שאִזכור הבהמה הטמאה לא בא לשיטת חז״ל להגדיר את הכלול במצווה, כי זו כבר הוגדרה בכתובי שמות, שהם מקורה, ולא נתחייב אפוא אלא פטר חמור; ולשון ״בהמה טמאה״ לא בא אלא לנמק מדוע שונה דינו של פטר חמור משאר בכורות בהמה המוקדשים לד׳ – לפי שבהמה טמאה היא, ואינה ראויה לקורבן, אלא רק לפדיון. אך הואיל ונמצא שהכתוב ״בהמה טמאה״ לא הוסיף בַּדין דבר, יש לדרשו בשיטת ״אם אינו עניין״, כאמור.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:44:58 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

על מועדי הכפרה במגילת המקדש

כנה ורמן

במאמרי זה אני מבקשת לעיין בשלוש יחידות ממגילת המקדש (11QT[a]) שעניינן מועדים: היחידה המצַווה על משיחת הכוהן הגדול, היחידה המצַווה על יום הכיפורים והיחידה המצַווה על מועד הבאת העצים. עיקר מטרתי להציע השלמות לשורות החסרות ביחידות אלה. אלא ששחזור השורות החסרות אינו יכול להיעשות ללא בחינה של הרקע המקראי של המועדים וללא בחינה מדוקדקת של השורות שהשתמרו. מאמרי יכלול אפוא סקירה של המצע המקראי, השוואה בין המקרא לשורות שפרסמו ידין וקימרון,[1] וליבון אפשרויות ההשלמה והצעות השחזור. כפי שנרמז בכותרת, בשלושת המועדים זוכים הכוהנים והעם בכפרה בשל קרבנות החטאת שהם מביאים. דיון במהות הכפרה יהיה שזור אפוא במאמר, וכפי שנראה הוא אף ינחה אותנו בשיקולינו באילו השלמות לבחור.

משיחת הכוהן הגדול

היחידה המצַווה על משיחת הכוהן הגדול במגילת המקדש משרטטת טקס משיחה של כוהן גדול המתמנה תחת אביו שמת. דיון חשוב ביחידה זו נכלל במאמרו של חיים מיליקובסקי שהתפרסם באחרונה.[2] אני מבקשת בכל זאת לשוב ולעיין ביחידת המשיחה, שכן מיליקובסקי לא דן באפשרויות שחזור הטקסט בפרוטרוט.

יחידת המשיחה באה במגילת המקדש לאחר היחידה העוסקת בשבעת ימי המילואים, ימים שנערך בהם טקס חניכה – מילוי ידיים – של כוהנים שהגיעו לגיל שהם רשאים בו לכהן במקדש. בטקס זה מביאים הכוהנים החדשים כל יום איל

* מאמר זה נכתב בסיוע הקרן הלאומית למדע, מענק 733/03.

1. י׳ ידין, מגילת המקדש, ירושלים 1977; E. Qimron, *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstructions*, Beer Sheva & Jerusalem 1996, (להלן מהדורת קימרון).

2. ח׳ מיליקובסקי, ״עיונים בפרשת המילואים: קרבנות ימי המילואים במגילת המקדש, הימים ׳די לא למספד׳ בריש מגילת תענית והמחלוקת על תאריך ימי המילואים בספרות חז״ל״, בתוך י׳ זוסמן וד׳ רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים מוקדש לזכרו של פרופ׳ אפרים א׳ אורבך, ירושלים תשס״ה, ב (להלן מיליקובסקי, עיונים), עמ׳ 519–534.

מגילות ד (תשס״ו), עמ׳ 89–119

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

כקרבן שלמים. שני הטקסים, ימי המילואים ומשיחת הכוהן הגדול, נערכים בחודש הראשון. בשורות שהשתמרו לא נכללת הוראה המבהירה באיזה אופן משתלב טקס משיחת הכוהן הגדול בימי המילואים אך ברור הוא שברקע שתי היחידות עומד מצע מקראי אחד, טקס חנוכת המשכן (שמות כט; ויקרא ח). כבר מהדירה הראשון של המגילה, יגאל ידין, עמד על החידוש העולה ממגילת המקדש. הציוויים, שעד גילוי המגילה נתפסו בעיני הפרשנים כציוויים למשה ואהרן ולדורם בלבד, הופכים להיות במגילה ציוויים לדורות, ימי מילואים שיש לערוך מדי שנה וטקס משיחת כוהן גדול בעת הצורך.[3]

ידין וחוקרים נוספים[4] דנו בציוויי המשיחה, אך סברו שהם חלק בלתי נפרד מציווי ימי המילואים. לעומתם קרא מיליקובסקי במאמרו להבחין בין שני הטקסים. כן הראה מיליקובסקי, שכדי להבין את ציוויי מועדים אלה לאשורם יש להבחין במדויק אילו סוגי קרבנות הובאו בחנוכת המשכן ואילו תפקידים הוקצו להם. דיוננו בציווי משיחת הכוהן הגדול ייפתח אפוא בהצגת הקרבנות שישראל צֻוּו להביא בחנוכת המשכן.

על פי שמות כט צֻוּו ישראל להביא בכל יום במהלך שבעה ימים שלושה קרבנות: פר לחטאת (כט 10–14), איל לעולה (כט 15–18) ואיל לשלמים. לשני קרבנות מתוך השלושה מצרף המקרא ביאור של תפקידם. קרבן החטאת הובא כדי לחטא את המזבח.[5] איל השלמים שימש בטקס המילואים לשם קידושם של הכוהנים:[6] דם איל השלמים ניתן על איברי אהרן ועל איברי בניו ולאחר שנזרק על המזבח נלקח שוב, נמהל בשמן המשחה והתערובת נזרקה על אהרן, על בניו ועל בגדיהם (פסוק 21).

3. ראה ידין, מגילת המקדש (לעיל הערה 1), א, עמ' 74–79.
4. ראה סקירת המחקר אצל מיליקובסקי, עיונים.
5. בשמות כט ההוראות באשר לפר החטאת הן שגרתיות. יש לשחוט את הפר, לקחת מדמו ולתת על קרנות המזבח וכן לשפוך את הדם על יסוד המזבח. אולם בויקרא ח, בשעת הביצוע, ישנן תוספות המבארות את תכלית ההבאה:

שמות כט 11	ויקרא ח 15
ושחטת את הפר לפני ה' ... ולקחת מדם	וישחט ויקח משה את הדם ויתן על קרנות
הפר ונתת על קרנת המזבח באצבעך	המזבח סביב באצבעו ויחטא את המזבח
ואת כל הדם תשפך אל יסוד המזבח	ואת הדם יצק אל יסוד המזבח
	ויקדשהו לכפר עליו

על פי ויקרא ח דם החטאת מחטא את המזבח ("ויחטא את המזבח"), ואחר נתינת הדם ניתן לקדש את המזבח ("ויקדשהו") כדי לערוך עליו טקסי כפרה ("לכפר עליו"). ראה J. Milgrom, *Leviticus: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1991–2001, p. 137

6. מיליקובסקי, עיונים, עמ' 528: "הביטוי 'מילואים' שבשמות כט ובויקרא פרק ח קשור אך ורק לקידושם של הכוהנים ולא לקידושם של המזבח וכלי המשכן".

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

אשר לאיל העולה, הקרבן השלישי שהעם צֻווה להביא בימי חנוכת המשכן, לכאורה אין הוא זוכה לביאור במקרא באשר לתפקידו. אולם אפשר שבכל זאת מצויה הערה המלמדת מדוע הובא. בסופו של פרק כט בשמות באים שלושה פסוקי סיכום: "ועשית לאהרן ולבניו ככה, ככל אשר צויתי אתכה שבעת ימים תמלא ידם (35). ופר חטאת תעשה ליום על הכפרים וחטאת על המזבח בכפרך עליו ומשחת אתו לקדשו (36). שבעת ימים תכפר על המזבח וקדשת אתו, והיה המזבח קדש קדשים, כל הנגע במזבח יקדש (37)". אפשר שכל אחד מהפסוקים האלה רומז לאחד מהקרבנות שהובאו במהלך חנוכת המשכן. מילוי הידיים שבפסוק 35 ("שבעה ימים תמלא ידם") מדבר על איל המילואים. פר החטאת מוזכר בפסוק 36. אם כך הוא, הרי שכפרת המזבח וקידושו שבפסוק 37 – "שבעת ימים תכפר על המזבח וקדשת אתו" – הם תכלית הבאתו של איל העולה.

נבחן עתה את היחידה הכוללת את ציווי משיחת הכוהן הגדול במגילת המקדש (טורים טו–יז). הכתוב במגילה מוצג כאן על פי המהדורה של קימרון.[7] אך קימרון ממספר בעקבות ידין רק את השורות ששרדו, דבר שמקשה על שחזור ההקשר כולו. בעבודתי הנחתי, על פי ידין, שכל עמודה כללה עשרים ושתיים שורות ולפי זה נתתי בסוגריים מספור אחר של השורות, שמונה אותן מראש העמודה. מספור כזה יבהיר כמה שורות חסרות, וינחה את הצעות השחזור.

מגילת המקדש טו–יז

טו 15	(19)	ואם הכוהן הגדול יהיה עומד [לשרת לפני יהוה אשר] מלא
טו 16	(20)	ידו ללבוש את הבגדים תחת אביהו ויקרי[בו פרים ש]נים
טו 17	(21)	[אחד ע]ל כול הע[ם] ואחד על בני הכוהנים [ויקרב את אשר]
טו 18	(22)	[לכוהני]ם בריאש[ונה] וסמכו זקני הכוהנ[ים את ידיהמה על]
טז 14	(1)	[ראו]שו ואחריהמה הכוהן הגדול וכול ה[כוהנים ושחטו את]
טז 15	(2)	הפר ולקחו זקני הכוהנים מדם הפר ונת[נו באצבעם על קרנות]
טז	(3)	[המזבח והנותר] מן הדם ישפוכו סביב על ארבע פנות עזרת
טז	(4)	ה[מזבח[8]]
טז	(5)	[ ]ש[ ]
טז 1	(6)	[אשר על המזבח ונ]תנו מן הדם [על] הבוהן [הימנית ועל]
טז 2	(7)	[תנוך האוזן] הימנית ויזו [מן הדם] ומן השמן [עליו ועל]
טז 3	(8)	[בגדיו ויקדש] ליהוה כול ימיו [על נפשות מת לא יבוא]

7. עמ' 24–27.

8. מעמודה טז שורה 1 ועד כאן משולבות שורות מעותק אחר של מגילת המקדש, 11QT[b], המותאמות לרוחב השורות של העותק הראשון, 11QT[a]. במהדורת קימרון, עמ' 25 ממוספרות שורות אלו כעמוד טז 14–16.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

טז 4–5 (9) [על] אב ואם לוא יטמא כי קדו[ש הוא ליהוה[9] ויקרב את]
טז 6 (10) [העול]ה על המ[ז]בח והקטיר א[ת חלב הפר הראישון את]
טז 7 (11) [כול ה]חלב אשר על הקרב וא[ת יותרת הכבד ואת שתי]
טז 8 (12) [ה]כליות ואת החלב אשר עליה[מה] וא[ת החלב אשר על]
טז 9 (13) הכסלים ואת מנחתו ואת נס[כו כמשפטמה] ויקטי[רו המזבח]
טז 10 (14) [עו]לה הוא אשה ריח ניחוח ל[יהוה ואת בשר הפר]
טז 11 (15) ואת עורו עם פרשו ישרופו מחוץ ל[מחנה הקודש]
טז 12 (16) במקום מובדל לחטאות שמה ישר[ופוהו על רואשו וכרעיו]
טז 13 (17) עם כול קרביו ושרפו כולו שמה לבד מחלבו חט[את כוהן]
טז 14 (18) הוא ויקח הפר השני אשר לעם ויכפר בו [על כול עם]
טז 15 (19) הקהל בדמו ובחלבו כאשר עשה לפר הראישו[ן כן יעשה]
טז 16 (20) לפר הקהל ויתן מדמו באצבעו על קרנות ה[מזבח ואת]
טז 17 (21) דמו יזרוק ע[ל אר]בע פנות עזרת המזבח ואת [חלבו ואת]
טז 18 (22) [מנ]חתו ואת נ[סכ]ו יקטיר המזבח חטאת קהל הוא
יז (1)
יז (2)
יז (3)
יז (4)
יז (5)
יז (6)
יז 1 (7) הכו]הנים ויתנו עט[רות בראשיהמה]
יז 2 (8) וישמחו כי כופר עליהמה
יז 3 (9) [וה]יה היום הזה להמה [לזכרון חוקת עולם]
יז 4 (10) [לדורותמה] בכול מושבותמה וישמחו ויש[ישו]

יחידת המשיחה מתחילה בתחתית עמודה טו ומתפרשת על עמודות טז ויז. ראשי עמודות טז ויז לא השתמרו (בדומה לרוב העמודות של המגילה). בעמודה טז מצויות שבע עשרה שורות הכוללות מילים או אותיות שאפשר לזהותן, ובעמודה יז שש עשרה שורות הניתנות לקריאה. טקסט שהשתמר בכתב היד 11QT[b] ממלא שלוש שורות בראש עמודה טז. מכאן שחסרות שורות 4 ו־5 בראש עמודה טז ושש שורות בראש עמודה יז.

על אף השורות החסרות אפשר להבחין בבירור, שעל פי מגילת המקדש בטקס מינוי הכוהן הגדול יש להביא שני פרי חטאת. פר החטאת הראשון מכפר על

9. שחזור שתי שורות אלו הוא על פי א׳ קימרון, ״לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה (ג): מגילת המקדש״, מגילות ג (תשס״ה), עמ׳ 240.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הכוהנים; השני על העם. כפי שהעיר מיליקובסקי, אפשר שההוראה להביא קרבנות חטאת בעת משיחת הכוהן הגדול נסמכת על אחד משלושת הפסוקים המסכמים את ציוויי חנוכת המשכן: "ופר חטאת תעשה ליום על הכפרים וחִטֵּאתָ על המזבח בכפרך עליו ומשחת אתו לקדשו" (שמות כט 36). על פי ההקשר משמעה של ההוראה "תעשה ליום" הוא בכל יום משבעת הימים. אולם אנשי קומראן הבינו פסוק זה כמדבר על יום אחד.[10] עוד העיר מיליקובסקי, שאפשר שהביטוי "על הכיפורים" פורש כמדבר על קרבן חטאת נוסף, וזהו המקור לדרישה של מגילת המקדש להביא פר חטאת של העם.

פר החטאת של הכוהנים הוא המובא ראשון. זקני הכוהנים הם הסומכים את ידיהם על ראש הפר (טו 22); אחר כך סומך את ידיו הכוהן הגדול, שזהו טקס משיחתו (טז 1), ואחר כך שאר הכוהנים (שם). דם הפר ניתן על קרנות המזבח (כך על פי ההשלמה המסתברת, שכן זה מה שנעשה בדם הפר השני [טז 20]), ונשפך ליסודו (טז 2–4). מדמו נותנים על אברי הכוהן הגדול (טז 6–7), ואחר כך מזים עליו ועל בגדיו מהדם ומשמן המשחה (על פי ההשלמה טז 7–8). חלב הפר והמנחה המובאת עמו מוקטרים על המזבח, ואחר כך נשרף בשרו מחוץ למחנה (טז 9–18). רק עם סיום הקרבת הפר הזה אפשר לפתוח את חלקו השני של הטקס, שבו מוקרב פר החטאת של העם. כאמור, גם מדמו של זה שמים על קרנות המזבח ושופכים ביסודו, ואחר כך מקטירים את חלבו ומנחתו על המזבח (טז 18–22).

מגילת המקדש מורה בבירור מי הוא הפועל בכל שלב ושלב.[11] זקני הכוהנים הם האחראים על חלקו הראשון של הטקס: "ולקחו זקני הכוהנים מדם הפר ונת[נו באצבעם על קרנות המזבח והנותר] מן הדם ישפוכו סביב על ארבע פנות עזרת ה[מזבח]" (2–4). זקני הכוהנים גם נותנים מן הדם המעורב בשמן על הכוהן הגדול: "ונ]תנו מן הדם [על] הבוהן [הימנית ועל תנוך האוזן] הימנית ויזו [מן הדם ו]מן השמן [עליו ועל בגדיו]" (6–8). אולם משלב זה ואילך הכוהן הנמשח הוא המצֻוה לבצע את המשך טקס פר החטאת שלו, ואחר כך את טקס פר החטאת של העם: "והקטיר" (שורה 10); "ויקח" (שורה 18); "ויכפר בו [על כול עם] הקהל" (שם); "ויתן" (שורה 20).

שעה שהשלבים השונים שבטקס נפרשים לפנינו אנו יכולים להבחין, שהטקס כולל נתינה מתערובת הדם שנשפך על המזבח ושמן המשחה על הכוהן הגדול, וכן שהוא מביא לידי הענקת כפרה. מכאן עולה המסקנה, שפסוק 36 משמות כט ("ופר חטאת תעשה ליום על הכפרים וחטאת על המזבח בכפרך עליו ומשחת אתו

10. מיליקובסקי, עיונים, עמ' 533.

11. L. H. Schiffman, "The Milluim Ceremony in the Temple Scroll", in G. J. Brooke & F. García Martínez (eds.), *New Qumran Texts and Studies* (STDJ 15), Leiden 1994, p. 266

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

לקדשו") אינו רק המקור לדרישה להביא שני פרי חטאת, אלא הוא הבסיס לכל מהלך הטקס שמגילת המקדש מצַווה עליו. בפסוק זה, על פי פירושו של מחבר המגילה, הכוהן הוא הנושא בכינויים הרומזים ובכינויים החוברים. יש לחטא על המזבח בשעה שמכפרים על הכוהן הגדול ואחר מושחים אותו לקדשו.[12]

מסקנה זו תסייע לנו בשחזור שתי השורות החסרות בראש עמודה טז, שורות 4 ו־5. אני מבקשת להציע ששורות אלה כללו הן התייחסות לכפרה שהקרבת פר החטאת מעניקה לכוהן הגדול ולאחיו הכוהנים[13] הן אזכרה של משיחת הכוהן הגדול בשמן המשחה.

נדון תחילה בכפרה. בשורה 18 שבעמודה טז המחבר מציין שהכוהן הגדול מכפר על העם בעת שהוא מביא מדמו ומחלבו של החטאת למזבח: "ויכפר בו [על כול עם] הקהל בדמו ובחלבו כאשר עשה לפר הראישו[ן כן יעשה] לפר הקהל ויתן מדמו באצבעו על קרנות ה[מזבח ואת] דמו יזרוק ע[ל אר]בע פנות עזרת המזבח ואת [חלבו ואת מנ]חתו ואת נ[סכ]ו יקטיר המזבח חטאת קהל הוא". סביר שכשם שמציין המחבר שפר החטאת מכפר על העם הוא ציין אף לפני כן שפר החטאת שהביאו הכוהנים כיפר על הכוהנים.

אלא ששומה עלינו לדייק בכפרה שבה מדובר כאן. כפי שראינו, ביסודה של היחידה עומד פסוק 36. הערנו גם שהכינוי החבור והכינויים הרומזים "בכפרך עליו ומשחת אותו לקדשו" פורשו כמדברים על הכוהן הגדול. עדיין יש לתמוה האם התייחס המחבר בדבריו, תוך שהוא מזכיר את הכפרה לכוהנים, גם למזבח ולחיטויו, שהרי בפסוק באה גם ההוראה "וחִטאת על המזבח".

12. השוואה בין הפסוק שלנו ובין ויקרא ח 15, שאף הוא מדבר על פר חטאת בהקשר של חנוכת המשכן, מסייעת להבהיר את טענתנו.

שמות כט 36	ויקרא ח 15
ופר חטאת תעשה ליום על הכפרים	וישחט ויקח משה את הדם ויתן על קרנות המזבח סביב באצבעו
וחטאת על המזבח בכפרך עליו	ויחטא את המזבח...
ומשחת אתו לקדשו	ויקדשהו לכפר עליו

נראה שעל אף הדמיון בין שני הפסוקים סברו אנשי קומראן שבשני הפסוקים שתי הוראות שונות. בויקרא ח המזבח הוא המושא, ואליו מצביעים הכינויים החוברים: משה מחטא בעזרת הדם את המזבח על מנת שאפשר יהיה לקדשו ואז להביא עולות כפרה עליו. בשמות כט הכוהן הוא הנושא הנרמז. יש לחטא על המזבח בשעה שמכפרים על הכוהן הגדול ומושחים אותו לקדשו. נשים לב שהכתוב בשמות מזכיר משיחה, ולא כן הפסוק בויקרא. מכאן מוסרת התמיהה שהעלה מיליקובסקי, עיונים, עמ' 534 הערה 45, מדוע דם פר החטאת הוא ששימש בטקס המשיחה לדורות ולא דם איל שלמים. אנשי קומראן מצאו את ההוראה לקחת מדם הפר לטקס המשיחה בכתוב שאותו תפסו כמצַווה על טקס המשיחה לדורות.

13. כך גם סבר מיליקובסקי, עיונים, עמ' 525.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הלשון שהמגילה נוקטת ופרטי הציוויים שבה מאפשרים לנו ללבן שאלה זו. נשים לב לניסוח בסיומה של הפִּסקה. הכוהנים (ואולי אף העם) שמחים "כי כופר עליהמה" (יז 8,[14] ובעקבות זאת גם הוצעה השלמה: "ויכפר בו [על כול עם] הקהל"). הבחירה במילת היחס **על** ולא במילת היחס **בעד** ראויה לציון. במקרא קרבן החטאת הוא ספֵּק דם לחיטוי המשכן/המקדש וכליו. הקרבן מרצה את האל בשל הזאת דם הקרבן על המשכן ועל כליו שהוכתמו בשל עוונות בני ישראל וטומאותיהם, ועל כן הוא מכפר בעד בני ישראל המביאים את הקרבן.[15] ובעוד קרבן החטאת במקרא מכפר על כלים במשכן ומכפר בעד בני אנוש, במגילת המקדש הוא מכפר על בני אנוש.

עיון בפרטי הציוויים המצויים בפסקה שציטטנו לעיל, שורות 18–20, מלמד שהבחירה בלשון **וכפר על** היא בחירה מודעת. הציוויים המצויים בפסקה אינם נאמנים לפרטי חוקת החטאת שבמקרא. במקרא, כדי להדגיש את מרכזיותו של הדם, בשרו של קרבן החטאת נשרף מחוץ למחנה ולא על גבי המזבח. על המזבח רק מוקטר החֵלב, וכדי להמעיט מהריח העולה בעת שרפת החלבים לא נלווים לחטאת מנחה ונסך. והנה, בשורות 18–20 שלפנינו מוזכרים מנחה ונסך המוקטרים על המזבח עם החלב. המחבר גם מדגיש שהכפרה היא "בדמו ובחלבו" של הקרבן. הקרבן כבר אינו ספֵּק דם בלבד.

נוכל אפוא להציע, שבמגילת המקדש הריצוי שמושג בהקרבת קרבן החטאת אינו מושג בשל הדם המחטא על כלי המשכן אלא בשל הבאת הקרבן עצמו. והנה, בעולם מחשבה זה "כפרה על המזבח", היינו חיטוי של המזבח, הוא רעיון זר. המילים **וחטאת על המזבח** שבפסוק 36, המרכזי כל כך ליחידת המשיחה, התפרשו קרוב לוודאי כהוראה לשים מדם הקרבן על המזבח ולא כחיטוי של (=כפרה על) המזבח. אם נחזור לשאלה שבה פתחנו, שעה שאנו מבקשים לשחזר את האמירה בדבר הכפרה בשורה 5 נוכל להסתפק בכפרה על הכוהנים, ללא התייחסות לכפרה על המזבח.

כאמור, אני סבורה שבשורות החסרות נכללה גם הוראה למשוח את הכוהן הגדול בשמן המשחה. השמן מוזכר בפיסה שהשתמרה כשהוא מיודע ונסמכת לו המילה מן: "מן השמן". קימרון הציע לשלב פיסה זו בשורה 7 שבעמודה טז, בצד המילים **מן הדם** ששחזורן בשורה 7 סביר ביותר. ה"א היידוע המקדימה את המילה שמן מלמדת שהוא נזכר כבר קודם לכן, היינו לפני שורה 7, ואולי אף נכלל במרכיב כלשהו של הטקס.

14. על שיוכה של פסקה זו ליום משיחת הכוהן הגדול ראה שם, עמ' 525.
15. ראה סיכום העניין במאמרו של י' קנוהל, "חוק החטאת של 'אסכולת הקדושה'", תרביץ סט (תש"ן), עמ' 1–9.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

השוואה לשמות כט עשויה ללמד היכן ובאיזה הקשר הוזכר השמן בפעם הראשונה. על פי שמות כט עוד בטרם החלה הקרבת הפר והאילים יש למשוח את אהרן בשמן המשחה (פס׳ 7). עם הקרבת איל השלמים חוזר השמן לתמונה: הוא נמהל עם הדם ומוזה על אהרן, על בניו ועל בגדיהם (פס׳ 21). נראה אפוא שנכללה במגילת המקדש הוראה לצקת שמן משחה על ראשו של הכוהן הגדול, שמן שאחר כך יימהל בדם הפר ויוזה על הכוהן הגדול ועל בגדיו (כך בשורות 7–8).

אני מציעה אפוא להשלים את השורות כך:

טז (1)	ושחטו את]
טז (2)	הפר ולקחו זקני הכוהנים מדם הפר ונת[נו באצבעם על קרנות]
טז (3)	[המזבח והנותר] מן הדם ישפוכו סביב על ארבע פנות עזרת
טז (4)	ה[מזבח ויכפרו בו על הכוהן הגדול ועל כול הכוהנים]
טז (5)	[ויקחו את שמן המ]ש[חה ויצקו על ראשו ולקחו מן הדם]
טז (6)	[אשר על המזבח ונ]תנו מן הדם [על] הבוהן [הימנית ועל...

נבדוק כעת אם נוכל לשחזר את השורות שבראש עמודה יז. כפי שראינו, בסופה של עמודה טז בא הציווי להקטיר את חלב פר החטאת של העם בלוויית נסך ומנחה. בפסקה העוסקת בפר החטאת של הכוהנים לאחר הציווי להקטיר את החלב (טז 9–14) בא הציווי לשרוף את בשר הקרבן (טז 14–17): ״ואת בשר הפר] ואת עורו עם פרשו ישרופו מחוץ ל[מחנה הקודש] במקום מובדל לחטאות שמה ישר[ופוהו על רואשו וכרעיו] עם כול קרביו ושרפו כולו שמה לבד מחלבו״. נראה שבשורות שאנו מבקשים לשחזר בראש עמודה יז הופיע הציווי לשרוף את בשר קרבן החטאת של העם. המחבר הצביע על הדמיון בין שני קרבנות החטאת (״כאשר עשה לפר הראישו[ן כן יעשה] לפר הקהל״ – טז 19–20). מותר אפוא להסיק שכשם שהציווי לשרוף את בשר החטאת שהביאו הכוהנים בא לאחר הציווי להקטיר את חלבו, כך גם יבוא הציווי לשרוף את בשר קרבן החטאת של העם לאחר הציווי להקטיר את חלבו. נשלים אפוא את השורות כך:

יז (1)	ואת בשר הפר ואת עורו עם פרשו ישרופו מחוץ
יז (2)	למחנה הקודש במקום אשר שרפו את הפר הראשון שמה
יז (3)	ישרופוהו על רואשו וכרעיו עם כול קרביו ושרפו את
יז (4)	כולו שמה לבד מחלבו

אשר לסוף שורה 4 ושורות 4–6 בעמודה יז, אין בידינו רמזים שילמדונו מה ביקש המחבר להוסיף ולכלול בטקס המשיחה. נוכל רק להעלות השערה. אם שילב מחבר המגילה את טקס המשיחה עם טקס ימי המילואים, אפשר שבשורות אלה הוא כָּלל הוראה המתירה לכוהנים לאכול מבשר איל השלמים שהביאו כחלק מטקס

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

המילואים. אלא שכפי שהערתי בתחילת הדיון, איננו יודעים כיצד שולבו שני המועדים, והסתום נשאר רב על הנגלה.

נסכם בקצרה יחידה זו. מחבר מגילת המקדש מצַווה לקיים את טקס משיחת הכוהן הגדול באחד מהימים הראשונים של חודש ניסן. המגילה מבהירה שהכוהן הגדול עומד לשרת "תחת אביהו", היינו אביו מת ועל כן עליו להימשח. ביום המשיחה זוכים הכוהנים והעם בכפרה בשל קרבנות החטאת המובאים בטקס. המִצווה לקיים את הטקס מצויה, לדעת המחבר, בשמות כט, בפסוק 36.

והנה, טקס שנתי למשיחת כוהן גדול אינו מפורש במקרא, אולם ישנה התייחסות במקרא למציאות שהמגילה מניחה – מות הכוהן הגדול. מות הכוהן הגדול במקרא מכפר לרוצחים בשגגה היושבים בערי המקלט (במדבר לה 28). ובעוד שבמקרא מות הכוהן הגדול מכפר, במגילת המקדש שני פרי החטאת המובאים ביום המשיחה הם שמכפרים. נמצא שהמחבר מבקש להימנע מכפרה בדמו של הכוהן הגדול, ומגמתו זו תואמת את חידושו בדבר הכפרה המושגת בזכות קרבנות החטאת. גם שם הוא מצמצם את תפקידו של הדם.

הכפרה אינה בשל מותו של הכוהן הגדול; הכפרה היא בשל משיחת הכוהן הגדול החדש, ועל כן יכולים הכוהנים והעם לשמוח:

יז (7) הכו]הנים ויתנו עט[רות בראשיהמה]
יז (8) וישמחו כי כופר עליהמה [הם וכל עם]
יז (9) [הקהל וה]יה היום הזה להמה [לזכרון חוקת עולם]
יז (10) [לדורותמה] בכול מושבותמה וישמחו ויש[ישו]

יום הכיפורים

נעבור כעת לדיון ביחידה שבה מצַווה המגילה על יום הכיפורים.[16] גם כאן יש לעיין במקרא כדי שנוכל להעריך נכונה כיצד מעוצב יום הכיפורים במגילה, וכדי שנוכל להציע השלמות לשורות החסרות.

מועד העשירי לחודש השביעי מוזכר שלוש פעמים במקרא. ויקרא כג מורה

16. אני משתמשת בכינוי יום הכיפורים הנהוג בימינו. במגילה, כפי שנראה, מצוין שהעשירי לחודש השביעי "יום כיפורים הוא", ואיננו רשאים להסיק מכך שהמחבר כינה את המועד כפי שאנו נוהגים. אולם בקטע 4Q320 אכן בא "יום הכיפורים". ראה E. Qimron, "Prayers for the Festivals from Qumran: Reconstruction and Philological Observation", in M. F. J. Baasten & W. Th. Van Peursen (eds.), *Hamlet on a Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (OLA 118), Leuven–Paris–Dudley, MA 2003, pp. 384–385. השימוש ב"יום הכיפורים" אינו אפוא אנכרוניזם גמור.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

שהעשור לחודש השביעי "יום הכפורים הוא", מקרא קודש שבו יש לענות את הנפש, להקריב אשֶה לה' ולהימנע ממלאכה. העושה מלאכה וזה שאינו מענה את הנפש עונשם כרת. במדבר כט מלמד אף הוא את חובת עינוי הנפש ואיסור המלאכה, אך מתרכז בקרבנות: פר בן בקר אחד, איל אחד, שבעה כבשים (8–10), שעיר עזים לחטאת, וזאת מלבד חטאת הכיפורים ועולת התמיד (11). עיקר פירוט חובות היום בא בויקרא טז. אף כי הפרק אינו מציין בתחילתו שזמן הביצוע של הציוויים האמורים בו הוא העשירי לחודש השביעי,[17] בסופו, בפסוק 29, בפסקה המצַווה את העם על עינוי הנפש, מצוין התאריך.

תהליך החיטוי והכפרה שעליו מצַווה פרק טז הוא מורכב. שני סוגי קרבנות מובאים ביום זה, קרבנות חטאת וקרבנות עולה. קרבנות החטאת הם שניים: פר שמביא הכוהן הגדול לכפר בעדו ובעד ביתו ושעיר שמביא העם. קרבנות העולה גם הם שניים: איל שמביא הכוהן ואיל שמביא העם. טקס הכפרה כולל הן קרבנות חטאת הן עולה. כפי שהעירו חוקרים, קרבן הכפרה הקדום היה קרבן העולה הנשרף כולו לה'. תורת כהונה שביקשה לעדן את תפיסת ריצוי האל בקרבן קבעה שקרבן הכפרה הוא החטאת, אולם בשלב מאוחר יותר נוסף שוב קרבן העולה, כפי שמצוי לפנינו כעת בפרק טז.[18] שעיר נוסף שמביא העם הוא זה שעתיד להישלח למדבר. הקרבנות משולבים בתהליך שלו שלושה שלבים: חיטוי הקודש בדם החטאת, שילוח שעיר למדבר והקרבת העולות.

1. קרבנות החטאת, הפר שמביא הכוהן והשעיר שמביא מהעם, משמשים לחיטוי אוהל מועד. בטקס זה לובש הכוהן הגדול בגדי בד – כתונת בד, מכנסי בד, אבנט בד ומצנפת בד (טז 4). הכוהן שוחט את פר החטאת. הוא לוקח מחתה עם גחלי אש, שם עליה קטורת ונכנס לקודש הקודשים. בשעה שהקטורת מכסה את הכפורת נכנס הכוהן לקודש הקודשים עם דם פר החטאת ומזה על הכפורת ולפני הכפורת. אחר כך הוא שוחט את השעיר, לוקח מדמו ומזה על הכפורת ולפני הכפורת. אפשר שהכוהן מזה על חפצים גם בקודש ("וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם", 16); על כל פנים במפורש מוזכר החיוב לתת מדם קרבנות החטאת על קרנות המזבח (לכפר עליו) ולהזות עליו דם שבע פעמים (לקדשו, פס' 18–19). הכתוב אינו מציין באיזה מזבח מדובר, מזבח הקטורת או מזבח העולה, ולדעת חוקרים הדבר מעיד על כך שמזבח הקטורת עדיין לא היה מוכר למחוקק. מנוסח הציווי עולה שהמזבח אינו נכלל בקודש והוא עומד מחוצה לו (פסוק 17 ותחילת פסוק 18), ומכאן שפשוטו של מקרא מדבר על מזבח העולה.

17. ואכן לדעת חוקרים מלכתחילה תהליך הטיהור המפורט בפרק היה אמור להתבצע כל אימת שהכוהנים חשו שהמשכן/המקדש טמא, ולא בתאריך קבוע פעם בשנה. ראה מילגרום, ויקרא (לעיל הערה 5), עמ' 1012–1013, 1061–1063.

18. ראה על כך קנוהל (לעיל הערה 15), שם.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

2. לאחר שמורק המשכן בדם, הטומאה שדבקה במשכן והוסרה בתהליך החיטוי מועברת אל השעיר השני שהביא העם; הכוהן סומך את שתי ידיו על השעיר החי ומתוודה עליו את עוונות ישראל ופשעיהם וחטאתם. השעיר הזה נשלח אל המדבר (פס׳ 21–22).

3. חלקו השלישי של תהליך הכפרה הוא כאמור העלאת העולות על מזבח העולה. הכוהן מעלה את העולות לאחר שהוא רוחץ את בשרו ומחליף את בגדי הבד לבגדיו הרגילים (23–24). לאחר העלאת העולות מוקטר גם חלב קרבנות החטאת.

בסופו של פרק טז נוספת התביעה לעינוי הנפש. הנימוק לתביעה: ״כי ביום הזה יכפר לכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה׳ תטהרו״. בעוד בעיקרו של הפרק הכפרה היא על הקודש ועל כלי המשכן,[19] בפסוקים אלה הכפרה היא לעם והיא מביאה לטיהור העם. השינוי בדגש ובלשון מלמד על צירוף מקור מאוחר. קנוהל ומילגרום מייחסים אותם לאסכולת הקדושה.[20]

נעיין כעת בציוויי יום הכיפורים במגילת המקדש. הציוויים מופיעים בשלוש עמודות, מאמצע עמודה כה עד אמצע עמודה כז.[21] גם כאן יינתן מספור השורות של קימרון ובסוגריים המספור שלי, שמונה אותן מראש העמודה.

מגילת המקדש כה–כז

כה 10 (16) ובעשרה בחודש הזה
כה 11 (17) יום כפורים הוא ותענו בו את נפשותיכמה כי כול הנפש אשר לוא
כה 12 (18) תתענה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה והקרבתם בו עולה
כה 13 (19) ליהוה פר בן בקר אחד איל אחד כבשים בני שנה שבעה תמימים שעיר
כה 14 (20) עיזים אחד לחטאת לבד מחטאת הכפורים ומנחתמה ונסכמה
כה 15 (21) כמשפטמה לפר ולאיל ולכבשים ולשעיר ולחטאת הכפורים תקריבו
כה 16 (22) אלים שנים לעולה אחד יקריב הכוהן הגדול עליו ועל בית אביהו
כו (1)
כו (2)
כו (3)
כו (4)
כו (5)
כו (6)
כו (7)
כו (8)

19. מילגרום (לעיל הערה 5), עמ׳ 1064–1065.
20. קנוהל, מקדש הדממה, ירושלים תשנ״ג, עמ׳ 34; מילגרום, שם.
21. מהדורת קימרון, עמ׳ 39–41.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

כו (9)
כו (10)
כו (11)
כו 3 (12) [יכבס את בגדיו ורחץ את בשרו במים ונתן הכו]הן ה[גדול
כו 4 (13) על שני השעירים גורלות] גורל אח[ד ליהוה וגורל אחד לעזאזל]
כו 5 (14) ושחטו את השעיר אשר על[ה עליו הגורל ליהוה וקבל הכוהן הגדול]
כו 6 (15) את דמו במזרק הזהב אשר בי[דו וע]שה לד[מו כאשר עש]ה לדם
כו 7 (16) הפר אשר לו וכפר בו על כול עם הקהל ואת חלבו ואת מנחת
כו 8 (17) נסכו יקטיר על מזבח העולה ואת בשרו ואת עורו ואת פרשו
כו 9 (18) ישרופו אצל פרו חטאת הקהל הוא ויכפר בו על כול עם הקהל
כו 10 (19) ונסלח להמה ורחץ את ידיו ואת רגליו מדם החטאת ובא אל
כו 11 (20) השעיר החי והתודה על רואשו את כול עוונות בני ישראל עם
כו 12 (21) כול אשמתמה לכול חטאתמה ונתנמה על רואש השעיר ושלחו
כו 13 (22) לעזזאל המדבר ביד איש עתי ונשא השעיר את כול עוונות
כז (1)
כז (2)
כז (3)
כז (4)
כז (5)
כז (6)
כז (7)
כז (8)
כז (9)
כז (10)
כז (11)
כז 02 (12) אשי ריח ניחו[ח הוא] לפני יה[וה ושחטו את שעיר העיזים]
כז 1 (13) [בשליש] ביום ה[ ]ל ה[וכיפר בו]
כז 2 (14) על כול בני ישראל ונסלח להמה
כז 3 (15) אחר יעשה את הפר ואת ה[א]יל ואת ה[כבשים כמש]פטמה
כז 4 (16) על מזבח העולה ונרצתה ה[ע]ולה לבני ישראל חוקות עולם
כז 5 (17) לדורותיהמה פעם אחת בשנה והיה ביום הזה להמה לזכרון
כז 6 (18) ולוא יעשו בו כול מלאכה כי שבת שבתון יהיה להמה כול האיש
כז 7 (19) אשר יעשה בו מלאכה או אשר לוא יתענו בו ונכרתו מתוך
כז 8 (20) עממה שבת שבתון מקרא קודש יהיה לכמה ביום הזה
כז 9 (21) וקדשתמה אותו לזכרון בכול מושבותיכמה ולוא תעשו כול
כז 10 (22) מלאכה

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

כאן עומדת לפנינו משימה נכבדה. יש להשלים אחת עשרה שורות בראש עמודה כו ואחת עשרה שורות בראש עמודה כז. הצעות השחזור תלובנה תוך שנבחן, כיצד מעבד בעל מגילת המקדש את הטקסט המקראי.

השורות הראשונות ביחידה (עמודה כה, שורות 16–22) מעידות על מאמץ לשלב יחד ולשזור זה בזה את פסוקי המקרא העוסקים ביום הכיפורים.[22] מובא כאן הדין המצַווה על עינוי הנפש המופיע הן בויקרא כג, הן בבמדבר כט והן בויקרא טז. אחר כך מוזכרים הקרבנות שהם חובת היום על פי במדבר כט: פר בן בקר אחד, איל אחד, כבשים בני שנה שבעה תמימים ושעיר עזים לחטאת. הערה המופיעה בבמדבר כט "מלבד חטאת הכפורים" מסייעת למחבר לקשור לקרבנות החג הרגילים את הקרבנות שעליהם מצַווה ויקרא טז. בשורה האחרונה שבעמודה כה מוזכרים שני האילים, זה של הכוהן וזה של העם.

הטקסט נקטע בשלב זה, וכשהוא עולה שוב הוא עוסק בשלבי ההקרבה של שעיר החטאת שהביא העם (כו 12–19) ובשעיר המשולח למדבר (כו 19–22). בהוראות כיצד לנהוג בדם שעיר החטאת ובבשרו שזורות הערות המדברות על פר החטאת שהביא הכוהן: "וע]שה לד[מו כאשר עש]ה לדם הפר" (כו 15–16); "ישרופו אצל פרו" (כו 18). מנוכחותם של פר החטאת, שעיר החטאת והשעיר המשתלח בחלקה השני של עמודה כו ניתן ללמוד על תוכנן של השורות בראש עמודה כו. נראה שבשורה הראשונה בראש עמודה זו נמנו פר החטאת ושני השעירים ושהם היו המשך לרשימה שתחילתה בשורה האחרונה של עמודה כה, שבה נזכרו האילים. נוכל גם לשער שבשורות הנותרות בראש עמודה כו נכללו הציוויים מה לעשות בפר החטאת, בדמו ובבשרו.

ההיקש שעושה המחבר בין שעיר החטאת לפר החטאת פותח פתח לשחזור עבודת יום הכיפורים על פי המגילה, שכן עיון בפרטי הקרבת שעיר החטאת ילמדנו על הקרבת פר החטאת. עיון בפרטי הקרבת השעיר עשוי גם להצביע על התפקיד שמקצה בעל המגילה לקרבנות החטאת ביום הכיפורים, ומכאן גם נוכל להסיק לאיזו מטרה הובאו שאר הקרבנות.

נצביע תחילה על כך, שהמחבר ממעט במילים שעה שהוא מורה להזות את דם השעיר בקודש הקודשים.[23] נשווה בין המצוי בעמודה כו שורות 14–16 למצע המקראי, פסוק 15 בויקרא טז:

ויקרא טז	מגילת המקדש
והביא את דמו אל מבית לפרכת ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר והזה אותו על הכפרת ולפני הכפרת	וקבל הכוהן] את דמו במזרק הזהב אשר בי]דו וע]שה לד[מו כאשר עש]ה לדם הפר אשר לו

22. י' קנוהל וש' נאה, "מילואים וכיפורים", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 17–22.
23. שם, עמ' 25.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ההוראות במגילה בדבר הקטרת החלב של קרבנות החטאת ושרפת בשרם תואמות את נטייתו של המחבר לצמצם את תפקיד הדם. בויקרא באה ההוראה להקטיר את חלב קרבנות החטאת על מזבח העולה ולשרוף את בשרם לאחר הציווי על שילוח השעיר ולאחר הציווי בדבר הקרבת האילים (טז 25; 27). מיקום זה של הציוויים במקרא מלמד על היות קרבנות החטאת במקרא ספקי דם. דם הפר ודם השעיר הוזו בנפרד. מאידך גיסא, הטיפול בשאר חלקיהם הוא זניח; אפשר לטפל בשני הקרבנות יחדיו ואפשר לדחות את הטיפול לסיום היום. במגילת המקדש ההוראה להקטיר את החלב ולשרוף את הבשר (עמודה כו שורות 16–17: "ואת חלבו ואת מנחת נסכו יקטיר על מזבח העולה ואת בשרו ואת עורו ואת פרשו ישרופו אצל פרו חטאת הקהל הוא") היא חלק אינטגרלי של הבאת הקרבן. הבשר והעור נשרפים, על פי מחבר מגילת המקדש, מיד לאחר הזאת הדם.[24] יתר על כן, מנוסח מגילת המקדש "ישרופו אצל פרו" משתמע שחלבו ונסכו של פר החטאת, שהיה הראשון שנשחט, הוקטרו, ושבשרו נשרף לפני שהחלה הקרבת שעיר החטאת. נראה אפוא שהמחבר מקפיד לסיים את הטיפול בכל קרבן בטרם הוא צועד לשלב העוקב.

התמונה העולה מפרטי הקרבת שעיר החטאת תואמת את התמונה ששרטטנו בעת העיון במשיחת הכוהן הגדול.[25] בעוד בויקרא הכתוב מתמקד בדם ובפעולות הנעשות בו, במגילת המקדש ההתייחסות היא לקרבן בשלמותו ולכוח הכפרה הכללי שלו. מכאן מובן מדוע מצַווה בעל המגילה להביא עם קרבן החטאת מנחה ונסך: תוספות אלה מעצימות את עצמאותו ומטשטשות את תפקידו כקרבן חיטוי שדמו הוא העיקר.

אין תמה שכמו ביחידת המשיחה גם כאן בוחר בעל המגילה להשתמש במילת היחס על ולא במילה היחס בעד:[26]

ויקרא טז	מגילת המקדש
והביא את דמו אל מבית לפרכת ועשה	וקבל הכוהן] את דמו במזרק הזהב אשר
את דמו כאשר עשה לדם הפר והזה אותו	בי[דו וע]שה לד[מו כאשר עש]ה לדם
על הכפרת ולפני הכפרת	הפר אשר לו
וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל	וכפר בו על כול עם הקהל...

24. מילגרום עמד על שינוי זה (לעיל הערה 5, עמ' 1063–1064). לדעתו השינוי נובע מלשון הכתוב "וכלה מכפר את הקדש, ואת אהל מועד ואת המזבח" (טז 20). אלא שהשאלה היא מתי מסתיים תהליך הכפרה. לדעת המקרא הוא מסתיים בשלב זה, שכן הסתיימה הזאת הדם. אנשי קומראן, שסברו ששעיר החטאת הוא קרבן גלובלי, טענו שתהליך הכפרה מסתיים עם הטיפול בכל חלקי הקרבן. המניע אפוא אינו פרשני אלא בראש ובראשונה תאולוגי.
25. ראה לעיל אחרי ציון הערה 15.
26. קנוהל ונאה (לעיל הערה 22), עמ' 26.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ויקרא טז	מגילת המקדש
ומפשעיהם לכל חטאתם וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם... (16–15)	
וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל (17)	חטאת הקהל הוא ויכפר בו על כול עם הקהל ונסלח להמה (כו 15–18)

נמצא שבעל מגילת המקדש מעבד את ויקרא טז, מערפל את תכלית קרבנות יום הכיפורים שמתווה ויקרא טז, ומאמץ את רעיון הכפרה הכללית הנרמז רק בסוף הפרק.[27] קרבנות החיטוי הופכים במגילת המקדש לקרבנות כפרה גלובלית.

התפקיד החדש שניתן לקרבנות החטאת מחייב הקצאת תפקיד חדש גם לקרבנות העולה, האילים. במקרא היו האילים חלק מתהליך החיטוי והכפרה. אולם במגילת המקדש מושגת הכפרה כבר בעצם הבאת קרבנות החטאת. איזה תפקיד ניתן אפוא לאילים?

כדי לענות על שאלה זו עלינו לעיין בשורות שהשתמרו בעמודה כז. בשורות 15–17 מופיעה רשימת קרבנות עולה: "אחר יעשה את הפר ואת ה[א]יל ואת ה[כבשים כמש]פטמה על מזבח העולה ונרצתה ה[ע]ולה לבני ישראל חוקות עולם לדורותיהמה פעם אחת בשנה". ההוראה "אחר יעשה את הפר ואת ה[א]יל ואת ה[כבשים כמש]פטמה על מזבח העולה" היא על פי במדבר כט, אולם התוספת "ונרצתה העולה לבני ישראל" היא על פי הכתוב ביחזקאל. יחזקאל מצווה על הקדשת המזבח: "אלה חקות המזבח ביום העשותו להעלות עליו עולה ולזרוק עליו דם" (מג 18). בטקס ההקדשה יש להביא פר חטאת ביום הראשון, וביום השני שעיר עזים לחטאת (יחזקאל 19–22). אולם אחר כך מוסיף יחזקאל ודורש שבמהלך שבעה ימים יובאו שעיר עזים לחטאת ופר ואיל לעולה: "שבעה ימים יכפרו את המזבח וטהרו אתו ומלאו ידו ויכלו את הימים והיה ביום השמיני והלאה יעשו הכהנים על המזבח את עולותיכם ואת שלמיכם ורצאתי אתכם נאם אדני ה'" (27). קידוש המזבח, על פי יחזקאל, המושג בהקרבת הקרבנות שהוא מצַווה להביא במהלך שבעה ימים, מתיר הקרבת עולות ושלמים נוספים, ואלה לרצון לפני האל: "והיה ביום השמיני והלאה יעשו הכהנים על המזבח את עולותיכם ואת שלמיכם ורצאתי אתכם נאם אדני ה'". השימוש בלשונו של יחזקאל במגילת המקדש מלמד שמחבר

27. בכך הבחין גם J. P. Scullion, *A Traditio-Historical Study of the Day of Atonement*, Ph.D. Dissertation, Catholic University, Washington D.C. 1990, pp. 112–116, 198; אלא שהוא טוען שמגילת המקדש משרטטת כאן הוראות עבור אנשי קומראן שאינם במקדש.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מגילת המקדש סבר שבקרבנות שהובאו לפני הקרבת קרבנות המועד המנויים בבמדבר כט היה משום כפרת המזבח או קידושו.

אפשר שבעטיים של כל הטקסים שנעשו מעלות השחר ועד שלב זה "נרצתה העולה". אולם ביחזקאל נדרשו קרבנות מיוחדים לקידוש המזבח, ועל כן נראה יותר שמחבר מגילת המקדש סבר שלא כלל הקרבנות אלא רק כמה מהם נועדו במיוחד לקידוש זה. האבחנה שערכנו בין סוגי הקרבנות שהובאו בחנוכת המשכן עשויה לסייע לנו כאן. לעיל ראינו ששלושה סוגי קרבנות הובאו בחנוכה: איל שלמים למילואים, פר חטאת לחיטוי המזבח ואיל לעולה. אם צדקתי בדבריי לעיל הרי האיל לעולה שהובא בימי חנוכת המשכן עשוי להתפרש כקרבן שבהבאתו מכפר על המזבח ומקדשו. אם באופן זה פירש בעל מגילת המקדש את איל העולה שבשמות כט, הרי שכאן הוא מיישם הבנה זו. האילים שויקרא טז מצווה להביאם ולהקריבם כעולות באים לכפר על המזבח ולקדש אותו. לא עוד חלק מכפרה על המשכן בעד בני ישראל, אלא קידוש המזבח, "ונרצתה ה[ע]ולה לבני ישראל".[28]

בעקבות הדיון עד כה נוכל להעיר על נקודה נוספת החשובה למלאכת השחזור. הערנו על כך, שעל פי ויקרא טז המזבח שעליו יש להזות מדם קרבנות החטאת הוא מזבח העולה. אולם אם מַקצה המחבר את שני האילים לכפרת המזבח ולקידושו הרי שאין לו צורך בהזאת דם קרבנות החטאת על מזבח זה. נראה אפוא שהמזבח שעליו הוזה הדם, על פי המגילה, היה מזבח הקטורת.

אנסה להציע כעת את ההשלמות לשורות החסרות בראש עמוד כו:

כה (21) כמשפטמה לפר ולאיל ולכבשים ולשעיר ולחטאת הכפורים תקריבו
כה (22) אלים שנים לעולה אחד יקריב הכוהן הגדול עליו ועל בית אביהו
כו (1) ואחד יקריב על עם הקהל ופר אחד לחטאת לכפר עליו ועל בית אביהו
כו (2) ושני שעירים לכפר על העם ושחט הכוהן הגדול את פר החטאת
כו (3) אשר לו ולקח מלא מחתה גחלי אש מעל המזבח מלפני יהוה ומלא
כו (4) חופניו קטרת סמים דקה והביא מבית לפרכת ונתן את הקטרת על
כו (5) האש לפני יהוה וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדת
כו (6) ולא ימות ולקח מדם הפר במזרק הזהב אשר בידו והזה
כו (7) על פני הכפרת קדמה ולפני הכפרת יזה שבע פעמים ויצא
כו (8) ולקח מדם הפר ונתן על קרנות מזבח הקטורת סביב והזה עליו מן
כו (9) הדם באצבעו שבע פעמים וכפר בו עליו ועל בית אביהו ונסלח
כו (10) להמה ואת חלב פרו ואת מנחת נסכו יקטיר על מזבח העולה ואת
כו (11) בשרו ואת עורו ואת פרשו ישרופו במקום טהור והשורף אותו
כו (12) [יכבס את בגדיו ורחץ את בשרו במים

28. אם צדקתי בדבריי הרי נחלש תוקף טענת קנוהל ונאה, שכפרת המזבח אינה מתבצעת ביום הכיפורים אלא בימי המילואים.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

כמה הערות נוספות נחוצות כאן. על פי השערתי, בשורות 3–6 שבעמודה כו נכלל הציווי להבעיר קטורת בקודש הקודשים לפני שהובא שמה דם פר החטאת. בהשלמת השורות בחרתי בלשון הכתוב בויקרא טז וזאת כדי להימנע מהכרעה בשאלה איזו עמדה נקט מחבר המגילה, זו הפרושית, הטוענת שיש להניח את הקטורת על הגחלים לאחר הכניסה, או זו הצדוקית, הטוענת שיש להבעיר את הקטורת לפני הכניסה.[29]

אשר לשורות 6 ואילך, כאן השחזור נשען על ההערות השזורות בציווי על שעיר החטאת:

שעיר החטאת (טקסט קיים, כו 12–19)	פר החטאת (טקסט משוחזר)
ושחטו את השעיר אשר על[ה עליו הגורל ליהוה	ושחט הכוהן הגדול את פר החטאת אשר לו...
וקבל הכוהן הגדול] את דמו במזרק הזהב אשר בי[דו וע]שה לד[מו כאשר עש]ה לדם	ולקח מדם הפר במזרק הזהב אשר בידו והזה על פני הכפרת קדמה ולפני הכפרת יזה שבע פעמים ויצא
הפר אשר לו	ולקח מדם הפר ונתן על קרנות מזבח הקטורת סביב והזה עליו מן הדם באצבעו שבע פעמים
וכפר בו על כול עם הקהל	וכפר בו עליו ועל בית אביהו ונסלח
ואת חלבו ואת מנחת נסכו יקטיר על מזבח העולה ואת בשרו ואת עורו ואת פרשו ישרופו אצל פרו חטאת הקהל הוא	להמה ואת חלב פרו ואת מנחת נסכו יקטיר על מזבח העולה ואת בשרו ואת עורו ואת פרשו ישרופו במקום טהור
ויכפר בו על כול עם הקהל ונסלח להמה	

נציג גם את ההשלמה המוצעות לאחת עשרה השורות החסרות בראש עמודה כז:

כו (19)	ובא אל
כו (20)	השעיר החי והתודה על רואשו את כול עוונות בני ישראל עם
כו (21)	כול אשמתמה לכול חטאתמה ונתנמה על רואש השעיר ושלחו
כו (22)	לעזזאל המדבר ביד איש עתי ונשא השעיר את כול עוונות
כז (1)	בני ישראל אל ארץ גזירה ושלח את השעיר המדברה
כז (2)	והמשלח את השעיר לעזזאל יכבס בגדיו ורחץ את בשרו
כז (3)	במים והכוהן הגדול יפשוט את בגדי הבד אשר לבש בבואו

29. תוספתא כיפורים, א, ח.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

כז (4) אל הקודש והניחם ורחץ בשרו במים במקום קדוש ולבש את
כז (5) בגדיו
כז (6) ואת האיל אשר לו יקח ושחטו את האיל אשר לו וזרק
כז (7) הכוהן הגדול את דמו על המזבח סביב ואת בשרו ואת חלבו
כז (8) יקטיר על מזבח העולה כמשפט ואת מנחתו ואת נסכו יקטיר
כז (9) על החלב והבשר אשה ריח ניחוח הוא ליהוה אחר יקח את
כז (10) האיל אשר לקהל ועשה כאשר עשה לאילו וזרק את דמו ואת
כז (11) בשרו יקטיר ושחטו את עולת התמיד ויקטר אותה על המזבח
כז (12) אשי ריח ניחו[ח הוא] לפני יה[וה ושחטו את שעיר העיזים]
כז (13) [בשליש] ביום ה[ ]ל ה[וכיפר בו]
כז (14) על כול בני ישראל ונסלח להמה
כז (15) אחר יעשה את הפר ואת ה[א]יל ואת ה[כבשים כמש]פטמה
כז (16) על מזבח העולה ונרצתה ה[ע]ולה לבני ישראל חוקות עולם
כז (17) לדורותיהמה פעם אחת בשנה

אף כאן יש להוסיף ולהבהיר. עמודה כו מסתיימת בשילוח השעיר השני למדבר. אני מבקשת להציע, שבשורות הראשונות שבראש עמודה כז הופיעו דיני האיש ששילח את השעיר למדבר (ויקרא טז 26): "והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו ורחץ את בשרו במים ואחר יבוא אל המחנה". כן סביר שנכללה כאן האמירה, שהכוהן הגדול צריך להחליף את בגדיו בטרם יצא למזבח להקריב את קרבנות העולה (ויקרא טז 24). זו הצעת ההשלמה לשורות 3–5. שורות 6–11 הוקצו לתיאור הקרבת האילים, על פי המבנה הקיים בקרבנות החטאת: הפרדה גמורה בין הקרבן שמביאים הכוהנים ובין הקרבן שמביא העם.

בשורות 12 ו־14 השתמרו ביטויים המרמזים על שני קרבנות נוספים. בשורה 12 אנו מוצאים: "אשי ריח ניחו[ח הוא] לפני יה[וה]". זהו ביטוי שברגיל מצורף במגילה להקרבת עולה. מכאן שהוזכרה כאן עולה שבשרה נשרף על המזבח. אני משערת שהעולה שדובר בה בשורה זו היא עולת התמיד. מחבר מגילת המקדש מזכיר עולה זו כקרבן חובה במסגרת ציווי החגים (ראו לדוגמה ביחידה העוסקת במועד הראשון לשביעי, עמודה כה), והביטוי ריח ניחוח בא בעת תיאור הקרבתו. בשורה 14 נזכרת הסליחה: "על כול בני ישראל ונסלח להמה". ההבטחה לסליחה נקשרה ביחידת יום הכיפורים לכפרה וזו תולדה של קרבנות החטאת: "ויכפר בו על כול עם הקהל ונסלח להמה" (כו 18–19). נוכל לשער שבשורות 13–14 הופיעה הדרישה להביא את שעיר החטאת הרגיל (במדבר כט 11), שעיר שיש להביא בכול מועד ומועד.

אם כך הם פני הדברים נוכל לקבוע, שהמחבר משלב בין הכתובים השונים במקרא ויוצר סדר יום ברור. היום נפתח בקרבנות החטאת, המכפרים בעצם הבאתם.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

אחר כך נשלח השעיר למדבר, ומוקרבים האילים (כל זאת על פי ויקרא טז) לשם קידוש המזבח. רק בשלב זה ניתן להקריב את שאר הקרבנות: קרבן התמיד, קרבן החטאת של המועד ושאר קרבנות העולה (על פי במדבר כט). נוכל אף לקבוע, שעל אף הדמיון למקרא יש ביחידת יום הכיפורים חידושים רבים. "יום כיפורים" אינו עוד יום חיטוי, אלא יום שבו זוכה העם בכפרה בשל קרבנות החטאת שהוא מביא. בצד זאת נערך בו טקס נוסף המקדש את המזבח, ומאפשר לעם להביא עולות לרצון בפני האל עד יום הכיפורים העוקב.

מועד העצים

היחידה השלישית שבה נדון מצַווה על מועד העצים.

הבאת עצים למקדש אינה מוזכרת כלל בספרות בית ראשון. אנו שומעים עליה לראשונה בתחילת ימי הבית השני. בספר נחמיה מעיד נחמיה שהעם, הכוהנים והלוויים הפילו גורלות "על קָרבן העצים הכהנים הלוים והעם להביא לבית אלהינו לבית אבתינו לעתים מזמנים שנה בשנה לבער על מזבח ה' אלהינו ככתוב בתורה" (י 35). מעדותו זו של נחמיה ניתן להבין שהעם, על רבדיו השונים, מתחייב להביא עצים "עתים מזמנים", כנראה על פי בתי אבותיו (כך בתרגום השבעים ובוולגטה).[30]

במגילת המקדש מופיע ציווי להביא עצים לאחר היחידה המצווה על הבאת היצהר. תחילתו בראש עמודה כד וסופו בראש עמודה כה (בשורה 7 שבעמודה כה עוברת המגילה לעסוק ביום הראשון של החודש השביעי). כמו בעמודות האחרות של המגילה גם כאן לא השתמרו השורות הראשונות בכל עמודה. נצטט את השורות שהשתמרו.[31] אף כאן ניתן בסוגריים המספור לפי שחזור השורות שלי.

מגילת המקדש כג–כה

כג

כג

כג

כג 1 (6) [יוסף וביום השלישי ראובן ו]שמ[עון וביום הרביעי יששכר]

כג 2 (7) [וזבולון וביום החמישי גד ו]אשר וביו[ם הששי דן] ונפתלי

כג 3 (8) [ויקריבו על] העצים עולה ליה[וה

כג 4 (9) ש]עירי עזים שנ[ים לחטאת לכפר

כג 5 (10) בהמה על בני ישראל ומנחת]מה ונסכמה כמ[שפט ויעשו עולה]

30. י' אפשטיין, "זמן עצי הכהנים", מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 1 הערה 1 (אולם בשיבוש).

31. מהדורת קימרון, עמ' 36–39.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

כג 6 (11) [כול מטה ומטה] פר אחד איל אחד כב[ש אחד בן שנתו]
כג 7 (12) [תמימים לכול מ]טה ומטה שנים עשר בני יעקו[ב]
כג 8 (13) [ויעשום ברוב]ע הים על המזבח אחר עולת הת[מיד ונסכה]
כג 9 (14) ויקרב הכוהן הגדול את עולת [הלויים]
כג 10 (15) לראישונה ואחריה יקטיר את עולת מטה יהודה וכא[שר הוא]
כג 11 (16) מקטיר ושחטו לפניו את שעיר העזים לראישונה והעלה את
כג 12 (17) דמו למזבח במזרק ונתן מדמו באצבעו על ארבע קרנות מזבח
כג 13 (18) העולה ועל ארבע פנות עזרת המזבח וזרק את דמו על יסוד
כג 14 (19) עזרת המזבח סביב ואת חלבו יקטיר המזבח החלב המכסה את
כג 15 (20) הקרב ואת אשר על הקרביים ואת יותרת הכבד עם הכליות
כג 16 (21) יסירנה ואת החלב אשר עליהמה ואת אשר על הכסלים ויקטר
כג 17 (22) הכול על המזבח עם מנחתו ונסכו אשי ריח ניחוח ליהוה ואת
כד (1)
כד *(2)*
כד (3)
כד (4)
כד *(5)*
כד (6)
כד 1 (7)]2] את הראוש [ואת הפדר]
כד 2 (8) שתי הזרועו]ת ואת הש[כם]
כד 3 (9)] החזה עם [ ]
כד 4 (10) [ורחצו במים את הקרב ואת ש]תי הכרעים ויק[טירו את]
כד 5 (11) [הכול על המזבח עולה ליהוה עם] מנחת שמנו ונסך [יינו]
כד 6 (12) [ ] ההין ינסך [ע]ל הבשר לריח [ניחוח אשי]
כד 7 (13) [ליהוה וכ]כה יעשו לפר [ו]פר ולאיל ואיל ול[כבש וכבש]
כד 8 (14) ואבריה לבד יהי[ו ו]מנחתה ונסכה עליה חוקות [עו]לם
כד 9 (15) לדורותיכמה לפני יהוה
כד 10 (16) ואחר העולה הזואת יעשה את עולת מטה יהודה לבד כאשר
כד 11 (17) עשה לעולת הלויים כן יעשה לעולת בני יהודה אחר הלוים
כד 12 (18) וביום השני יעשה עולת בנימין לריאשונה ואחריה
כד 13 (19) יעשה עולת בני יהוסף יחד אפרים ומנשה וביום השלישי יעשה
כד 14 (20) את עולת ראובן לבד ואת עולת שמעון לבד וביום הרביעי
כד 15 (21) יעשה עולת יש שכר לבד ועולת זבולון לבד וביום החמישי
כד 16 (22) יעשה עולת גד לבד ועולת אשר לבד וביום הששי
כה (1)
כה (2)

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

כה (3)
כה (4)
כה (5)
כה 1 (6) [ ] יקריב ע[ ]

מקטעי שורות שהשתמרו בתחילת היחידה (כג 6–7) ומשורות שהשתמרו במלואן בהמשכה (כד 18–22) אנו לומדים, שהציווי להביא עצים הוטל על שנים עשר השבטים כשהם מחולקים לזוגות. אורכו של מועד העצים היה אפוא שישה ימים. קימרון הציע להשלים את השורות כך:[32]

כג (3) [ואחר מועד היצהר יקריבו] למזב[ח]
כג (4) [את העצי]ם שנים [עשר מטות בני ישראל והיו המקריבים]
כג (5) [ביום הראשון] מטות [לוי] ויהודה וב[יום השני בנימין ובני]
כג (6) [יוסף וביום השלישי ראובן ו]שמ[עון וביום הרביעי יששכר]
כג (7) [וזבולון וביום החמישי גד ו]אשר וביו[ם הששי דן] ונפתלי

הצעתו של קימרון נסמכת על שורות מקוטעות שהשתמרו ב־11QT^{b}. מעט מאוד השתמר בשורות המקבילות בכתב יד b, ובהשלמה נעזר קימרון בקטע נוסף מקומראן, 4Q365.[33] בקטע זה מוזכר במפורש שיש להביא עצים זוגות זוגות, וכן מצוין שמועד הבאת העצים הוא לאחר מועד היצהר. לאור המצוי בקטע 4Q365 קימרון משער, שבשורה הראשונה הוזכר שמועד העצים הוא לאחר מועד היצהר, ושאחר כך החל המחבר למנות את זוגות השבטים. אורכה של ההשלמה שהציע קימרון כשלוש שורות. כיוון שבראש העמודה חסרות חמש שורות נותר לנו לשער שבשתי השורות הראשונות בעמודה עדיין עסק המחבר במועד היצהר, המועד שבו עוסקת המגילה בעמודה כב.

ההשלמה המוצעת לראש עמודה כד מחייבת עיון מדוקדק בתוכנו של הציווי. הפִּסקה שלפנינו מכילה שתי הוראות. ההוראה הראשונה, בשורות 3–7, היא להביא או להקריב עצים למזבח (איננו יודעים איזה שורש היה כאן בשימוש, האם קר״ב או אולי בו״א): ״[ואחר מועד היצהר יקריבו] למזב[ח את העצי]ם שנים [עשר מטות בני ישראל והיו המקריבים] ביום הריש[ון] מטות [לוי] ויהודה...״. ההוראה השנייה, שתחילתה בשורה 8, מבארת מה מטרת הבאת העצים. ההשלמה שהציע קימרון, ״[ויקריבו על] העצים עולה ליה[וה״, מושפעת מנוסח הציווי במועד התירוש: ״ויקריבו על היין הזה ביום הזה [עולה] ליהוה״. אם נכון השחזור, הרי שהמגילה

32. מהדורת קימרון, עמ׳ 36.
33. E. Tov & S. White, "4QReworked Pentateuch", in H. Attridge et al. (eds.), *Qumran Cave 4,VIII: Parabiblical Texts*, Part 1 (*DJD* 13), Oxford 1994, p. 291

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מצווה על הבאת עצים כדי שישמשו חומר בערה לעולות המובאות באותו יום. הן השימוש בה״א היידוע לפני התיבה עצים והן היעדרותו של פירוט נוסף באשר לחלוקת משנה של הכמות המובאת מלמדים, לדעתי, שהעצים המובאים בשורות 3–7 משמשים כולם למטרה המפורטת החל בשורה 8 – חומר בערה לשרפת העולות. די במסקנה זו כדי ללמדנו, שמחבר מגילת המקדש יוצר מועד שציוויו שונים מאוד מהמצע המקראי המצוי בדברי נחמיה. עובדה זו מקשה כמובן על שחזור פרטי הציוויים, ועלינו להיעזר ברמזים שאינם במקרא.

העולות המוקרבות על העצים הן פר, איל וכבש שמביא כל שבט ושבט (כג 8; כד 16 ועוד). ביום הראשון מביאים שבטי לוי ויהודה גם שעירי חטאת (כג 9). נשים לב שהמחבר מפרט מה נעשה בדמו של שעיר החטאת שמביא לוי והוא מזכיר את הכלי המשמש את הכוהן להזאת הדם, המזרק (שורה 17 בעמודה כג). המזרק מוזכר רק פעם אחת נוספת בנוסח המגילה שהשתמר, בציווי על יום הכיפורים.

מידע זה מסייע לנו להשלים חלק מהשורות החסרות שבראש עמודה כג. בספרו, בעמוד 43, פרסם קימרון פיסה שמיקומה אינו ברור:

י]שרפו באש
ב]מזרק את [דמו
בני ישר[אל
]ה[

הופעת המזרק בפיסה זו מאפשרת לנו למקם אותו בשורות המדברות על שני מועדים בלבד – יום הכיפורים וימי קרבן העצים. בציווי יום הכיפורים פיסה זו אינה משתלבת. אני מציעה לשלבה בראש עמודה כד. השורה הראשונה של הפיסה מסיימת את ההוראות בדבר שעיר החטאת שמביא לוי: יש לשרוף את עורו ואת פרשו. השורה השנייה כבר עוסקת בשעיר השני: יש לזרוק במזרק את דמו. המילים שהשתמרו בשורה השלישית, בני ישר[אל], נקשרות על פי השערתי לכפרה שזוכים בה בני ישראל בעקבות הקרבת השעיר. האות ה״א שהשתמרה בשורה האחרונה מיידעת אחד מקרבנות העולה שהביא לוי, שאליהם פונה המחבר כשהוא מסיים את עיסוקו בקרבנות החטאת. אני מציעה אפוא להשלים כך:

[ואת]
כד (1) [בשרו ואת פרשו י]שרפו באש [ושחטו את שעיר העיזים השני]
כד (2) [והעלה למזבח ב]מזרק את [דמו ועשה בדמו כאשר לדם השעיר]
כד (3) [הראשון וכיפר על] בני ישר[אל ואחר יעשה את]
כד (4) [עולת לוי ויקרב את] ה[פר ואת האיל ואת הכבש

הפיסה הבודדת סייעה לנו לשחזר את ארבע השורות הראשונות של עמודה כד. שתי השורות הנותרות עסקו קרוב לוודאי באופן הקרבת אחת העולות שעל לוי

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

להקריב. אנו יכולים ללמוד זאת משורות 7–10 על אף השתמרותן הלקויה. התיבות שהשתמרו בשורות הן שמות איברים (או נתחים) של בהמה – הראש, השכם, החזה והכרעיים, ובשורות 11 ו־12 מוזכרים מנחה ונסך הבאים עם עולה זו. אני משערת שהמחבר עסק כאן בדרך הקרבתו של הפר, הבהמה המנויה בראש הרשימה.

כדי לשחזר את השורות במדויק עלינו לשים לב לעובדה, שהאיברים המוזכרים בשורות 7–10 אינם אלה שהמקרא מונה שעה שהוא מורה כיצד לשרוף על המזבח את קרבן עולה. המקרא מזכיר ראש ופדר (ויקרא א 8, 12), והוא מזכיר כרעיים וקרב (שם א 9 ועוד). אין הוא מזכיר חזה ושכם. המקור היחידי הקודם למגילת המקדש הכולל פירוט דומה לזה המצוי כאן הוא חיבור לוי הארמי. בחיבור זה כלולה יחידה העוסקת בדיני פולחן. הדובר ביחידה זו הוא יצחק; הנמען הוא לוי. ביחידה זו נכללת הוראה זו, העוסקת בדרך הקטרת בשר קרבן עולה: "ראשא הוי מהנסק לקדמין ועלוהי חפי תרבא ולא יתחזה לה דם נכסת תורא ובתרוהי צוארה ובתר צוארה ידוהי ובתר ידוהי ניעא עם כן דפנא ובתר ידיא ירכאתא עם שדרת חרצא ובתר ירכאתא רגלין רחיען עם קרביא".[34]

יצחק מצַווה את לוי להניח על המזבח את הראש תחילה, ולהוסיף את החלב כדי שלא ייראה דמו של הפר. אחר כך בא תורם של הצוואר, של הרגליים הקדמיות, של החזה עם הצלעות, של הירכיים עם השדרה, של הרגליים האחוריות ושל הקרביים. הטבלה שלקמן משווה את המצוי בחיבור לוי הארמי עם מקבילותיו במגילת המקדש:

חיבור לוי הארמי	מגילת המקדש
ראש וחלב ("ראשה", "תרבא")	ראש
צוואר ("צוארה")	
ידיים ("ידוהי")	[זרוע]ות ושכם
חזה וצלעות ("ניעא עם כן דפנא")	חזה
ירכיים ("ירכאתא")	
שדרה עם עצה ("שדרת חרצא")	
קרב ("קרביא")	
רגליים ("רגלין")	שתי כרעיים

34. קטעים 8.2–8.4 במהדורת J. C. Greenfield et al., *The Aramaic Levi Document* (SVTP 19), Leiden 2004, p. 82 (להלן מהדורת גרינפילד ואחרים).

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

אם ננסה לשחזר את החסר במגילת המקדש על פי המקבילה בארמית, תתקבל רשימה זו:

חיבור לוי הארמי	מגילת המקדש
ראש וחלב	ראש ופדר
צוואר (״צוארה״)	צוואר
ידיים (״ידוהי״)	זרועות ושכם
חזה וצלעות (״ניעא עם כן דפנא״)	החזה ושתי הדפנות
ירכיים (״ירכאתא״)	שתי הירכיים
שדרה עם עצה (״שדרת חרצא״)	השדרה עם עצה
קרב (״קרביא״)	קרב
רגלים (״רגלין״)	שתי כרעיים

הבדל אחד בולט לעין (מלבד ההבדל בלשון: העברית לעומת הארמית) הוא הבחירה של מגילת המקדש במונח **זרועות ושכם** לעומת הידיים של חיבור לוי הארמי. הבדל זה מתבאר לאור שימושו של מחבר המגילה בשכם. כפי שהראה מילגרום,[35] מגילת המקדש, בבקשה להעניק ללוויים נתח מקרבנות השלמים מבלי לקפח את הכוהנים הזוכים בזרוע, הבחינה בשני חלקים בזרוע, וכינתה את החלק העליון בשם נפרד, **שכם**. הזרוע אכן ניתנה לכוהנים על פי המגילה, אולם השכם ניתן ללוויים. הבחנה זו באה לידי ביטוי גם כאן, ובעל המגילה מכנה את הרגליים הקדמיות **זרועות ושכם**.

הטבלה שלעיל מאפשרת שחזור שאינו ספקולטיבי מדי. אני משערת שלאחר שהוזכר הראש (שורה 7) אכן נזכר הפדר, כהצעתו של קימרון, ואף נוספה ההערה, בדומה לחיבור לוי הארמי, שיש לשים את החלב על הראש. אחר כך נזכר הצוואר. עוד אפשר לשער שלפני שנזכר הראש, באמצע שורה 7, נכלל תואר הפועל **בראשונה** בדומה לתיבה לקדמין המצויה בחיבור לוי הארמי. זהו אפוא השחזור של שורות 7–8: ״וישימו המזבח בראשונה] את הראוש [ואת הפדר ישימו על ראושו ואת הצואר ואת שתי הזרועו]ת ואת הש[כם]״.

שתי התיבות שהשתמרו בסוף שורה 9 מנחות את שחזור שורות 9–10. השוואה לחיבור לוי הארמי מעלה, שהחזה הוא חלק מאיבר הכולל גם את הצלעות (או, בלשון אחרת, הדפנות): ״ניעא עם כן דפנא״. עלינו להשלים אפוא את שורה 9 ולפתוח את שורה 10 בביטוי זה: ״ואת] החזה עם [שתי הדפנות״. המשכה של שורה 10, כפי שהציע קימרון, מתייחס כבר לקרב ולכרעיים, שני איברים שיש לרחוץ במים: ״ורחצו במים את הקרב ואת ש]תי הכרעים״. תחילתה של שורה 9 צריכה אפוא לכלול את יתרת האיברים: את הירכיים (״ירכאתא״) ואת השדרה עם עצה

35. י׳ מילגרום, ״השכם ללוויים״, בתוך ידין (לעיל הערה 1), עמ׳ 131–136.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

("שדרת חרצא"). אני מציעה אפוא לקרוא: "ואת שתי הירך ואת השדרה עם עצה ואת] החזה עם [שתי הדפנות ורחצו במים את הקרב ואת ש]תי הכרעים".

אף בשורות העוקבות נמצאת מקבילה לחיבור לוי הארמי. ההוראה להקריב כל בהמה בנפרד, "וכ]כה יעשו לפר [ו]פר ולאיל ואיל ול[כבש וכבש] ואבריה לבד יהי[ו ו]מנחתה ונסכה עליה" (13–14), קרובה מאוד למה שמצוי בדברי יצחק: "ויהוון כן עובדיך בסרך וכל קורבניך [לרע]וא לריח ניחוח קודם אל עליון. [וכל די] תהוה עביד, בסרך הוי עבי[ד במדה] ובמתקל" (ח 6–7).[36] יש מקום להרהר אפוא שמא במהלך הפִּסקה במגילת המקדש הופיעה גם ההוראה להמליח את איברי העולה, כפי שאנו מוצאים בחיבור לוי הארמי לאחר מניית נתחי העולה: "וכולהון מליחין מלח כדי חזה להון כמסתהון".[37] אמנם הוראה זו כבר באה במגילת המקדש בעמודה כ, "ועל כול קורבנכמה תתנו מלח ולא תשבות [בר]ית מלח [לעול]ם" (כ 13–14);[38] אולם אפשר שבאחת מהשורות החסרות חזרה הוראה זו. בחרתי אפוא להשלים בשורה כד 6–7: "וינתחו את העולה לנתחיה ויתנו מלח על נתחיה".

הדיון עד כה מביא אפוא לשחזור הזה:

כד (3) [ואחר יעשה את]
כד (4) [עולת לוי ויקרב את] ה[פר ואת האיל ואת הכבש ואת הפר]
כד (5) [יקריב לראשונה ושחטו לפניו את הפר ויזרוק את דמו על]
כד (6) [המזבח ויפשיטו את עורו וינתחו את העולה לנתחיה ויתנו]
כד (7) [מלח על נתחיה וישימו המזבח בראשונה] את הראוש [ואת הפדר]
כד (8) [ישימו על ראושו ואת הצואר ואת שתי הזרועו]ת ואת הש[כם]
כד (9) [ואת שתי הירך ואת השדרה עם עצה ואת] החזה עם [שתי]
כד (10) [הדפנות ורחצו במים את הקרב ואת ש]תי הכרעים ויק[טירו את]
כד (11) [הכול על המזבח עולה ליהוה עם] מנחת שמנו ונסך [יינו]
כד (12) [ישפוך על האש חצי] ההין ינסך [ע]ל הבשר לריח [ניחוח אשי]
כד (13) [ליהוה וכ]כה יעשו לפר [ו]פר ולאיל ואיל ול[כבש וכבש]
כד (14) ואבריה לבד יהי[ו ו]מנחתה ונסכה עליה חוקות [עו]לם
כד (15) לדורותיכמה לפני יהוה

נותר לנו לברר מה היה כלול בשורות שבראש עמודה כה. אין ספק שבשורה הראשונה שבעמודה הופיעו השמות של שני השבטים הנותרים, דן ונפתלי. השאלה

36. מהדורת גרינפילד ואחרים, עמ' 84.
37. מהדורת גרינפילד ואחרים, עמ' 82. ההשלמה של שורות 11–13, "ונסך [יינו ישפוך על האש חצי] ההין ינסך [ע]ל הבשר לריח [ניחוח]", מוצעת לאור ההקשר. חצי ההין הוא כמות היין שיש לתת על פר. מגילת המקדש מצווה לשפוך את הנסך על האש (ידין, לעיל הערה 1, עמ' 118–119), ואפשר שהוראה זו באה גם כאן.
38. מהדורת קימרון, עמ' 31.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

היא, מה כללו חמש השורות העוקבות. בליבון השאלה נוכל להיעזר בעובדה שיש קרבה בין המגילה לבין חיבור לוי הארמי. כפי שראינו, מחבר מגילת המקדש שילב ביחידת מועד העצים הוראות מתוך יחידה עצמאית שהשתמרה בחיבור לוי הארמי. במחקרים קודמים עמדתי על הדמיון בין יחידה זו של חיבור לוי ובין פרק כא בספר היובלים.

קרבה זו שבין מגילת המקדש ובין חיבור לוי הארמי עשויה ללמדנו, איזה תפקיד הועיד מחבר המגילה למועד העצים. בפרק שבו מצֻוה לוי על העולות בחיבור לוי הארמי הוא גם לומד אילו עצים מותר להקריב על המזבח ואילו כמויות של עצים, מנחה וקטורת נחוצות לכל בהמה. והנה, פרק כא שבספר היובלים הוא עיבוד של הלכות הפולחן בחיבור לוי הארמי,[39] ובפרק זה מחבר ספר היובלים מוסיף הוראה שאינה בחיבור לוי הארמי, ההוראה שאין להשתמש עבור המזבח בעצים ישנים, היינו עצים שעבר זמן רב מיום כריתתם (כא 13): "ולא תשים עץ בלוי כי יצא ריחו כי אין עוד ריח עליהם כבראשונה". מחבר ספר היובלים סבר אפוא שישנו תאריך תפוגה של עצים מאוחסנים, תאריך שממנו ואילך עץ כרות ייחשב עץ ישן וייאסר השימוש בו.

נמצא ששני חיבורים עיבדו את הלכות הפולחן בחיבור לוי הארמי, ספר היובלים ומגילת המקדש. בספר היובלים ישנה תוספת על החיבור, שהרי הוא אוסר שימוש בעץ ישן; במגילת המקדש ישנה תוספת על החיבור, שהרי במגילה מצוי הציווי על מועד העצים. אם אנו רשאים לקשור בין שני הפיתוחים הללו – ואני סבורה שאנו רשאים – נוכל לשער, שמועד העצים במגילת המקדש הוא המועד שממנו ואילך ייחשבו העצים שבמחסנים ישנים וייאסר השימוש בהם עבור המזבח.[40] מועד זה חל בשלהי החודש השישי, בסופו של הקיץ, שבמהלכו, קרוב לוודאי, הגיעה למחסנים אספקה טרייה. לשון אחר, בעוד שביובלים ישנו איסור כללי על שימוש בעץ ישן, במגילת המקדש ישנו מועד מכריע שממנו ואילך אסור השימוש בעץ שהובא בשנה שלפני כן.[41]

אני סבורה שאמירה זו בדבר משמעותו של המועד הייתה כלולה בשורות הראשונות של עמודה כה שלא השתמרו. גם אם אין בידינו די רמזים כיצד להשלים

39. ראה על כך כ' ורמן, "עיצוב סיפור המבול בספר היובלים", תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 183–202; C. Werman, "Qumran and the Book of Noah", in E. G. Chazon & M. E. Stone (eds.), *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in the Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1998, pp. 171–181

40. הצעה דומה הציע ידין (לעיל הערה 1, עמ' 103), אף שלא הבחין בקשר שבין מגילת המקדש וספר היובלים לחיבור לוי הארמי.

41. ההקפדה על סוג העצים ועל טריותם נובעת כמובן מדאגתם של הכוהנים ששרפת הקרבנות תיצור ריח נעים. אולם אפשר ששיקול נוסף נכלל כאן. בהלכה הכוהנית היין נשפך ישירות לאש. רק עצים באיכות טובה ימשיכו לבעור עת נשפך עליהם נוזל בכמות כזו.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

שורות אלה אנו רשאים לשער שנכללה בהן ההוראה שעצים שהובאו בקיץ הקודם לא יינתנו עוד על המזבח, ושמכאן ואילך מותר השימוש רק בעצים שהובאו בקיץ שמועד העצים מסמל את סופו.

שחזור פרטי הציוויים הכלולים ביחידת מועד העצים מעלה מאליו את השאלה, מדוע בוחר המחבר להפוך את מועד העצים למועד כפרה, מועד שבו מביאים הכוהנים (לוי) והעם (יהודה) שעירי חטאת. אני מבקשת לטעון שיחידת מועד העצים במגילה כשהיא עומדת לעצמה אינה מאפשרת להשיב על שאלה זו, גם כעת, לאחר דיון מעמיק בה. תשובה תימצא רק כשנשווה בין מועד העצים במגילת המקדש ובין המציאות של ימי הבית השני.[42] עדויות מסִפרות ימי הבית השני מלמדות שמועד העצים נהג בט״ו באב, ויום זה היה שווה בחשיבותו ליום הכיפורים. שני מועדים אלה היו ימים טובים לישראל ובשניהם נהג העם לעלות למקדש, כשהוא לבוש לבן, ולחוש שהוא לוקח חלק בפולחן המתנהל שם ותורם לו. מחבר מגילת המקדש ביקש ליצור אנלוגיה אחרת. המכנה המשותף בין מועד העצים שהוא מתווה ובין יום הכיפורים אינו בשמחה המתפרצת בשניהם, אלא דווקא בכפרה שהעם והכוהנים זוכים לה בשני המועדים.

נספח: שלוש היחידות וההשלמות המוצעות להן

א. משיחת הכוהן הגדול (מגילת המקדש טו–יז)

טו (19)	ואם הכוהן הגדול יהיה עומד [לשרת לפני יהוה אשר] מלא
טו (20)	ידו ללבוש את הבגדים תחת אביהו ויקרי[בו פרים ש]נים
טר (21)	[אחד ע]ל כול הע[ם] ואחד על בני הכוהנים [ויקרב את אשר]
טו (22)	[לכוהני]ם בריאש[ונה] וסמכו זקני הכוהנ[ים את ידיהמה על]
טז (1)	[ראו]שו ואחריהמה הכוהן הגדול וכול ה[כוהנים ושחטו את]
טז: (2)	הפר ולקחו זקני הכוהנים מדם הפר ונת[נו באצבעם על קרנות]
טז (3)	[המזבח והנותר] מן הדם ישפוכו סביב על ארבע פנות עזרת
טז (4)	ה[מזבח ויכפרו בו על הכוהן הגדול ועל כול הכוהנים]
טז (5)	[ויקחו את שמן המ]ש[חה ויצקו על ראשו ולקחו מן הדם]
טז (6)	[אשר על המזבח ונ]תנו מן הדם [על] הבוהן [הימנית ועל]
טז (7)	[תנוך האוזן] הימנית ויזו [מן הדם] ומן השמן [עליו ועל]
טז (8)	[בגדיו ויקדש] ליהוה כול ימיו [על נפשות מת לא יבוא]
טז (9)	[על] אב ואם לוא יטמא כי קדו[ש הוא ליהוה ויקרב את]

42. ראה על כך במאמרי C. Werman, "The Wood-Offering: The Convolution of a Halakah in Qumran and Rabbinic Law", in E. G. Chazon, B. Halpern-Amaru & R. A. Clements (eds.), *New Perspectives on Old Texts*, Leiden (בדפוס).

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

טז (10) [העול]ה על המ[ז]בח והקטיר א[ת חלב הפר הראישון את]
טז (11) [כול ה]חלב אשר על הקרב וא[ת יותרת הכבד ואת שתי]
טז (12) [ה]כליות ואת החלב אשר עליה[מה] וא[ת החלב אשר על]
טז (13) הכסלים ואת מנחתו ואת נס[כו כמשפטמה] ויקטי[רו המזבח]
טז (14) [עו]לה הוא אשה ריח ניחוח ל[יהוה ואת בשר הפר]
טז (15) ואת עורו עם פרשו ישרופו מחוץ ל[מחנה הקודש]
טז (16) במקום מובדל לחטאות שמה ישר[ופוהו על רואשו וכרעיו]
טז (17) עם כול קרביו ושרפו כולו שמה לבד מחלבו חט[את כוהן]
טז (18) הוא ויקח הפר השני אשר לעם ויכפר בו [על כול עם]
טז (19) הקהל בדמו ובחלבו כאשר עשה לפר הראישו[ן כן יעשה]
טז (20) לפר הקהל ויתן מדמו באצבעו על קרנות ה[מזבח ואת]
טז (21) דמו יזרוק ע[ל אר]בע פנות עזרת המזבח ואת [חלבו ואת]
טז (22) [מנ]חתו ואת נ[סכ]ו יקטיר המזבח חטאת קהל הוא
יז (1) [ואת בשר הפר ואת עורו עם פרשו ישרופו מחוץ]
יז (2) [למחנה הקודש במקום אשר שרפו את הפר הראשון שמה]
יז (3) [ישרופוהו על רואשו וכרעיו עם כול קרביו ושרפו את]
יז (4) [כולו שמה לבד מחלבו]
יז (5)
יז (6)
יז (7) [הכו]הנים ויתנו עט[רות בראשיהמה]
יז (8) [וישמחו כי כופר עליהמה הם וכל עם]
יז (9) [הקהל וה]יה היום הזה להמה [לזכרון חוקת עולם]
יז (10) [לדורותמה] בכול מושבותמה וישמחו ויש[ישו]

ב. יום הכיפורים (מגילת המקדש כה–כז) (שיחזור מלא: כו 1–11; כז 1–11)

כה (16) ובעשרה בחודש הזה
כה (17) יום כפורים הוא ותענו בו את נפשותיכמה כי כול הנפש אשר לוא
כה (18) תתענה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה והקרבתם בו עולה
כה (19) לה׳ פר בן בקר אחד איל אחד כבשים בני שנה שבעה תמימים שעיר
כה (20) עיזים אחד לחטאת לבד מחטאת הכפורים ומנחתמה ונסכמה
כה (21) כמשפטמה לפר ולאיל ולכבשים ולשעיר ולחטאת הכפורים תקריבו
כה (22) אלים שנים לעולה אחד יקריב הכוהן הגדול עליו ועל בית אביהו
כו (1) ואחד יקריב על עם הקהל ופר אחד לחטאת לכפר עליו ועל בית אביהו
כו (2) ושני שעירים לכפר על העם ושחט הכוהן הגדול את פר החטאת
כו (3) אשר לו ולקח מלא מחתה גחלי אש מעל המזבח מלפני יהוה ומלא
כו (4) חופניו קטרת סמים דקה והביא מבית לפרכת ונתן את הקטרת על

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

כו (5) האש לפני יהוה וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדת
כו (6) ולא ימות ולקח מדם הפר במזרק הזהב אשר בידו והזה
כו (7) על פני הכפרת קדמה ולפני הכפרת יזה שבע פעמים ויצא
כו (8) ולקח מדם הפר ונתן על קרנות מזבח הקטורת סביב והזה עליו מן
כו (9) הדם באצבעו שבע פעמים וכפר בו עליו ועל בית אביהו ונסלח
כו (10) להמה ואת חלב פרו ואת מנחת נסכו יקטיר על מזבח העולה ואת
כו (11) בשרו ואת עורו ואת פרשו ישרופו במקום טהור והשורף אותו
כו (12) [יכבס את בגדיו ורחץ את בשרו במים ונתן הכו]הן ה[גדול]
כו (13) [על שני השעירים גורלות] גורל אח[ד ליהוה וגורל אחד לעזאזל]
כו (14) ושחטו את השעיר אשר על[ה עליו הגורל ליהוה וקבל הכוהן הגדול]
כו (15) את דמו במזרק הזהב אשר בי[דו וע]שה לד[מו כאשר עש]ה לדם
כו (16) הפר אשר לו וכפר בו על כול עם הקהל ואת חלבו ואת מנחת
כו (17) נסכו יקטיר על מזבח העולה ואת בשרו ואת עורו ואת פרשו
כו (18) ישרופו אצל פרו חטאת הקהל הוא ויכפר בו על כול עם הקהל
כו (19) ונסלח להמה ורחץ את ידיו ואת רגליו מדם החטאת ובא אל
כו (20) השעיר החי והתודה על רואשו את כול עוונות בני ישראל עם
כו (21) כול אשמתמה לכול חטאתמה ונתנמה על רואש השעיר ושלחו
כו (22) לעזזאל המדבר ביד איש עתי ונשא השעיר את כול עוונות
כז (1) בני ישראל אל ארץ גזירה ושלח את השעיר המדברה
כז (2) והמשלח את השעיר לעזזאל יכבס בגדיו ורחץ את בשרו
כז (3) במים והכוהן הגדול יפשוט את בגדי הבד אשר לבש בבואו
כז (4) אל הקודש והניחם ורחץ בשרו במים במקום קדוש ולבש את
כז (5) בגדיו
כז (6) ואת האיל אשר לו יקח ושחטו את האיל אשר לו וזרק
כז (7) הכוהן הגדול את דמו על המזבח סביב ואת בשרו ואת חלבו
כז (8) יקטיר על מזבח העולה כמשפט ואת מנחתו ואת נסכו יקטיר
כז (9) על החלב והבשר אשה ריח ניחוח הוא ליהוה אחר יקח את
כז (10) האיל אשר לקהל ועשה כאשר עשה לאילו וזרק את דמו ואת
כז (11) בשרו יקטיר ושחטו את עולת התמיד ויקטר אותה על המזבח
כז (12) אשי ריח ניחו[ח הוא] לפני יה[וה ושחטו את שעיר העיזים]
כז (13) [בשליש] ביום ה[ ]ל ה[וכיפר בו]
כז (14) על כול בני ישראל ונסלח להמה
כז (15) אחר יעשה את הפר ואת ה[א]יל ואת ה[כבשים כמש]פטמה
כז (16) על מזבח העולה ונרצתה ה[ע]ולה לבני ישראל חוקות עולם
כז (17) לדורותיהמה פעם אחת בשנה והיה ביום הזה להמה לזכרון
כז (18) ולוא יעשו בו כול מלאכה כי שבת שבתון יהיה להמה כול האיש

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

כז (19) אשר יעשה בו מלאכה או אשר לוא יתענו בו ונכרתו מתוך
כז (20) עממה שבת שבתון מקרא קודש יהיה לכמה ביום הזה
כז (21) וקדשתמה אותו לזכרון בכול מושבותיכמה ולוא תעשו כול
כז (22) מלאכה

ג. מועד העצים (מגילת המקדש כג–כה)

כג (3) [ואחר מועד היצהר יקריבו] למזב[ח]
כג (4) [את העצי]ם שנים [עשר מטות בני ישראל והיו המקריבים]
כג (5) [ביום הראשון] מטות [לוי] ויהודה וב[יום השני בנימין ובני]
כג (6) [יוסף וביום השלישי ראובן ו]שמ[עון וביום הרביעי יששכר]
כג (7) [וזבולון וביום החמישי גד ו]אשר וביו[ם הששי דן] ונפתלי
כג (8) [ויקריבו על] העצים עולה ליה[וה ויביאו מטה]
כג (9) [לוי ומטה יהודה ביום הראשון ש]עירי עזים שנ[ים לחטאת לכפר]
כג (10) [בהמה על בני ישראל ומנחת]מה ונסכמה כמ[שפט ויעשו עולה]
כג (11) [כול מטה ומטה] פר אחד איל אחד כב[ש אחד בן שנתו]
כג (12) [תמימים לכול מ]טה ומטה שנים עשר בני יעקו[ב]
כג (13) [ויעשום ברוב]ע הים על המזבח אחר עולת הת[מיד ונסכה]
כג (14) ויקרב הכוהן הגדול את עולת [הלויים]
כג (15) לראישונה ואחריה יקטיר את עולת מטה יהודה וכא[שר הוא]
כג (16) מקטיר ושחטו לפניו את שעיר העזים לראישונה והעלה את
כג (17) דמו למזבח במזרק ונתן מדמו באצבעו על ארבע קרנות מזבח
כג (18) העולה ועל ארבע פנות עזרת המזבח וזרק את דמו על יסוד
כג (19) עזרת המזבח סביב ואת חלבו יקטיר המזבח החלב המכסה את
כג (20) הקרב ואת אשר על הקרביים ואת יותרת הכבד עם הכליות
כג (21) יסירנה ואת החלב אשר עליהמה ואת אשר על הכסלים ויקטר
כג (22) הכול על המזבח עם מנחתו ונסכו אשי ריח ניחוח ליהוה ואת
כד (1) [בשרו ואת פרשו י]שרפו באש [ושחטו את שעיר העיזים השני]
כד (2) [והעלה למזבח ב]מזרק את [דמו ועשה בדמו כאשר לדם השעיר]
כד (3) [הראשון וכיפר על] בני ישר[אל ואחר יעשה את]
כד (4) [עולת לוי ויקרב את] ה[פר ואת האיל ואת הכבש ואת הפר]
כד (5) [יקריב לראשונה ושחטו לפניו את הפר ויזרוק את דמו על]
כד (6) [המזבח ויפשיטו את עורו וינתחו את העולה לנתחיה ויתנו]
כד (7) [מלח על נתחיה וישימו המזבח בראשונה] את הראוש [ואת הפדר]
כד (8) [ישימו על ראושו ואת הצואר ואת שתי הזרועו]ת ואת הש[כם]
כד (9) [ואת שתי הירך ואת השדרה עם עצה ואת] החזה עם [שתי]
כד (10) [הדפנות ורחצו במים את הקרב ואת ש]תי הכרעים ויק[טירו את]

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

כד (11) [הכול על המזבח עולה ליהוה עם] מנחת שמנו ונסך [יינו]
כד (12) [ישפוך על האש חצי] ההין ינסך [ע]ל הבשר לריח [ניחוח אשי]
כד (13) [ליהוה וכ]כה יעשו לפר [ו]פר ולאיל ואיל ול[כבש וכבש]
כד (14) ואבריה לבד יהי[ו ו]מנחתה ונסכה עליה חוקות [עו]לם
כד (15) לדורותיכמה לפני יהוה
כד (16) ואחר העולה הזואת יעשה את עולת מטה יהודה לבד כאשר
כד (17) עשה לעולת הלויים כן יעשה לעולת בני יהודה אחר הלוים
כד (18) וביום השני יעשה עולת בנימין לריאשונה ואחריה
כד (19) יעשה עולת בני יהוסף יחד אפרים ומנשה וביום השלישי יעשה
כד (20) את עולת ראובן לבד ואת עולת שמעון לבד וביום הרביעי
כד (21) יעשה עולת יש שכר לבד ועולת זבולון לבד וביום החמישי
כד (22) יעשה עולת גד לבד ועולת אשר לבד וביום הששי
כה (1) יעשה עולת דן לבד ועולת נפתלי לבד
כה (2)
כה (3)
כה (4)
כה (5)
כה (6) [ ] יקריב ע[ ]

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:01 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

Bialik Institute, Jerusalem / מוסד ביאליק, ירושלים

The Model for the Eschatological War Descriptions in Qumran Literature / הדגם של תיאור מלחמת הקץ בספרות קומראן

Author(s): רוני ישי and Ronni Yishai

Source: *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls / מגילות: מחקרים במגילות מדבר יהודה*, כרך ד
תשס"ו pp. 121-139
Published by: Bialik Institute, Jerusalem / מוסד ביאליק, ירושלים
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/23437841
Accessed: 15/07/2014 20:45

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Bialik Institute, Jerusalem / מוסד ביאליק, ירושלים is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls / מגילות: מחקרים במגילות מדבר יהודה*
http://www.jstor.org

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הדגם של תיאור מלחמת הקץ בספרות קומראן

רוני ישי

מבוא

מגילת המלחמה (1QM, להלן מה"מ), ובכינויה הראשון "מלחמת בני אור בבני חושך", הייתה מן המגילות הראשונות שנתגלו במערת קומראן הראשונה ונקנו בידי אליעזר סוקניק. המלחמה האסכטולוגית, מהלכה, הטקטיקה שלה ותפילותיה הם הנושא המרכזי של מגילה זו. פרסומה הראשון היה בידי בנו של סוקניק, יגאל ידין, בשנת 1955, והמחקר שהוא צירף לפרסום הוא עד היום המחקר המפורט ביותר על מגילה זו.[1] ידין סבר שמדובר בחיבור אחיד מאת מחבר אחד, אך כבר מראשית המחקר עמדו חוקרים לא מעטים על חוסר האחידות שבמגילה. כך מוצאים חזרות רבות ללא סיבה, אי־התאמות בפרטים בין חלקי המגילה השונים, תיאורי מלחמה מקוצרים בצד תיאורי מלחמה רחבים, שימוש בלתי עקיב במונחים, וכיוצא באלה. כל אלו הביאו למחקרים שהציעו פתרונות שונים כדי להסביר את חוסר האחידות שבמה"מ. חוקרים כמו ואן דר פלוך, רבין, דופון סומר, בקר, אוסטן סאקן, דֵיוויס ודוהיים הגיעו למסקנה, שלפנינו חיבור שהתגבש באופן הדרגתי מקבצים של מקורות אחדים, שבאו מיד מחברים שונים, וחוברו בזמנים שונים לחיבור אחד. הדעות נחלקו רק בשאלה אילו קבצים היו הראשונים, ואילו מאוחרים יותר.[2]

לשאלת אופייה הספרותי של מגילת המלחמה יש השלכה גם על שאלת תארוכה. כתב היד של מה"מ שנתגלה במערה הראשונה, 1QM, מתוארך לשליש האחרון של המאה הראשונה לפני הספירה. ידין, שסבר שהחיבור שהועתק בו נוצר ביד מחבר אחד, קבע גם את זמן חיבורו לתקופה הזו ממש, בעיקר משום שלדעתו משתקפים

1. ידין, מלחמת בני אור.
2. דֵיוויס, מגילת המלחמה; ח' רבין, "המבנה הספרותי של מגילת מלחמת בני אור ובני חושך", בתוך י' ידין וח' רבין (עורכים), מחקרים במגילות הגנוזות: ספר זכרון לא"ל סוקניק, ירושלים תשכ"א, עמ' 31–47; דוהיים, מגילת המלחמה, עמ' 83–84; A. Dupont-Sommer, *The Essene Writing from Qumran*, Oxford 1961, pp. 164–169; J. Becker, *Das Heil Gottes, Heils- und Sündenbegriffe in den Qumran texten und im Neuen Testament*, Göttingen 1964, pp. 43–50; P. Von der Osten-Sacken, *Gott und Belial: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, Göttingen 1969, pp. 28–115; J. Van Der Ploeg, *Le Rouleau de la Guerre*, Leiden 1959

מגילות ד (תשס"ו), עמ' 121–139

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

בחיבור זה טקטיקה וכלי מלחמה של הצבא הרומאי מימיהם של יוליוס קיסר ואוגוסטוס.[3] ידין, שהיה מומחה לטקטיקה צבאית בעולם העתיק, הטביע את חותמו באופן משמעותי על המחקר, ובמשך ארבעים שנה לא קמו עוררין על קביעותיו בנושאים הצבאיים במגילה ועל תארוכיו. אך מחקר שפרסם רסל גמירקין בשנת 1996 ערער את התארוך המאוחר של ידין. גמירקין בדק מחדש את הנתונים הצבאיים המפורטים במגילה, וקבע שהם משקפים את שיטותיו של הצבא הרומאי מתקופה מוקדמת יותר, היינו מן המאה השנייה לפני הספירה, לפני הרפורמה שערך מריוס בשנת 104 לפה"ס בצבא הרומי. הוא סבור שטורים ג–ט במה"מ, העוסקים בטקטיקה של הצבא לעתיד לבוא, זמנם מתקופת יהודה המכבי (163–164 לפה"ס), כאשר המכבים כבר התגבשו לצבא מקצועי ומאורגן, ולא פעלו עוד ביחידות גרילה, כפי שנהגו בראשית המרד.[4]

מן התארוך שעל פי גמירקין מתבררת עובדה מעניינת, והיא שההעתקות של חיבור זה, או לפחות כמה ממקורותיו, נמשכו למעלה ממאה ושלושים שנה, שכן העותק של מה"מ שבידנו הוא מהמחצית השנייה של המאה הראשונה לפה"ס.

מהמחקר הספרותי של מה"מ עולה שהיא מורכבת ממקורות שונים, וגם מסקנה זו העמידה בסימן שאלה את תארוכו המאוחר של ידין. על מורכבות זו באו והוסיפו שישה כתבי יד מהמערה הרביעית, שדמו בפרטים רבים לעותק מה"מ. כתבי יד אלו סומנו במחקר במספרים 4Q491, 4Q492, 4Q493, 4Q494, 4Q495, 4Q496, או לחלופין באותיות $4QM^a$, $4Q4M^b$, $4QM^c$, $4QM^d$, $4QM^e$, $4QM^f$. סימון זה משקף את דעתו של המהדיר הראשון, מוריס בייה, שעל סמך דמיון זה סבר שכתבי היד של המערה

3. ראה ידין, מלחמת בני אור, עמ' 14–17. ידין טען לאחדות החיבור, ועם זאת הבחין במגילה בשלושה חלקים עיקריים, והכתיר אותם בכותרות: סדרת המלחמה (א 1 – ב 2), סדרת הסרכים (ב 3 – יד), סדרת הקרבות עם הכתיים (טו–יט). סדרת הסרכים חולקה לסדרת סרכי הקרב (ב 3 – ט 9) ולסדרת סרכי התפילות (ט 11 – יד).

4. במאמרו טוען גמירקין שאנטיוכוס הרביעי נוכח לדעת שהניצחונות של הרומאים בתקופתו הם הוכחה לעליונות כלי הנשק הרומאיים ולטקטיקות הצבאיות הרומאיות, ולכן החל לאמן בהם חלק מן המשמר הסלווקי המלכותי האישי בשנת 168 לפה"ס. סביר, לדעתו, שגם יהודה המכבי ביקש לאמצם, ומצא מדריכים רומאיים שלימדו אותו את השיטות הצבאיות הרומאיות, ובמיוחד כאשר החלו המגעים הדיפלומטיים בינו לבין הרומאים בשנת 164 לפה"ס. ראה R. Gmirkin, "The War Scroll and Roman Weaponry Reconsidered", *DSD* 3 (1996), pp. 89–129. במאמר אחר טוען גמירקין שבמה"מ טורים א–ב יש יסודות היסטוריים ואסכטולוגיים, ולשיטתו הם נכתבו בתקופת המשבר העמוק של מרד המכבים, לא יאוחר משנת 164 או 163 לפה"ס. ראה R. Gmirkin, "Historical Allusions in the War Scroll", *DSD* 5 (1998), pp. 172–224. באחרונה קיבל ג'אן דוהיים את רוב טיעוניו של גמירקין ואת מסקנתו שהנשק והטקטיקה המשתקפים במה"מ מתאימים למה שהיה נהוג בצבא הרומאי במאה השנייה לפה"ס. ראה J. Duhaime, *The War Texts (Companion to the Qumran Scrolls 6)*, London & New York 2004, pp. 90–95

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הרביעית הם עותקים של החיבור שנכתב במה״מ, וכך הציג אותם במהדורתו משנת 1982.[5]

אולם במהדורה מאוחרת יותר של קטעים אלו, שפרסם ז׳אן דוהיים בשנת 1994, הוא טען שכתבי היד 4Q492, 4Q494, 4Q495, 4Q496 אינם עותקים מדויקים של מה״מ, ולפחות שניים מהם, 4Q491 ו־4Q493, משקפים שתי רצנזיות שונות של החיבור שהועתק במגילה מן המערה הראשונה. אך דוהיים הסתפק בקביעה כוללנית ולא הראה בפירוט על מה היא מתבססת.[6] אבחנות דומות כלל גם מרטין אבג במהדורה שפרסם ב־1992, וגם הוא אינו מפרט או מסביר כיצד הגיע אליהן.[7] בשתי המהדורות של דוהיים ושל אבג גם אין פירושים לששת כתבי היד, ואין בדיקה מעמיקה של היחס שבין ששת כתבי היד מהמערה הרביעית לבין מה״מ מן המערה הראשונה. כך נותרה בעינה השאלה, מה טיבה המדויק של הספרות שנתגלתה בקומראן על המלחמה האסכטולוגית.

אכן, הנושא המשותף לרוב הקטעים של ששת כתבי היד מן המערה הרביעית הוא המלחמה הסופית היעודה לאחרית הימים. יתר על כן, בעניינים שונים מקבילים כתבי היד לתוכנה, לסגנונה ולמושגיה של מה״מ. עם זאת יש הבדלים רבים ובעלי משמעות בין כתבי היד לבין עצמם ובינם לבין מה״מ מן המערה הראשונה. למעשה כל אחד מכתבי היד מן המערה הרביעית עוסק בעניין אחר הקשור במלחמה, כגון תקנות למחנה הלוחמים, תיאורי מלחמה או תפילות הודיה על ניצחון במלחמה, ומבחינת תוכנם אין חפיפה בין כתבי היד של המערה הרביעית (4Q491–4Q496) לבין עצמם.

מציאות מעניינת כשלעצמה קשורה בתארוך כתבי היד הללו. הם נפרסים בין המחצית הראשונה של המאה הראשונה לפה״ס (כתב יד 4Q493) לבין המחצית הראשונה של המאה הראשונה לספירה (כתב יד 4Q494). עותק המערה הראשונה עצמו (מה״מ 1QM) הוא מן השליש האחרון של המאה הראשונה לפה״ס. לפיכך יש בין כתבי היד הללו אחדים שקודמים לעותק המערה הראשונה (4Q493, 4Q496), כמה מהם בני זמנו (4Q492, 4Q495) ואחרים מאוחרים לו (4Q491, 4Q494). מכאן שטקסטים הקשורים למלחמה שלעתיד לבוא הועתקו במשך כמאה שנה, בתקופת פעולתה העיקרית של עדת קומראן. העובדה שהקדום שבכתבי היד של המערה הרביעית (4Q493) הוא מהמחצית הראשונה של המאה הראשונה לפני הספירה,

5. בייה, מלחמת בני אור, עמ׳ 12–72.
6. דוהיים, המערה הרביעית, עמ׳ 81–84.
7. אבג, מגילת המלחמה, עמ׳ v, 1–11. למחקר מיוחד זכה אצל אבג כתב היד 4Q491. על פי תוצאות מחקרו כתב יד זה מורכב משלושה כתבי יד שונים, והוא סימן אותם באותיות 4Q491A, 4Q491B, 4Q491C. מיונו התבסס על הבדלים פלאוגרפיים כגון כתב יד מרושל לעומת כתב יד מוקפד, גובה שורות שונה, ושינויים לשוניים צורניים. התוצאה היא, שסדר הצגת הקטעים במהדורה של אבג שונה מסדר הצגתם אצל בייה.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ושכלי המלחמה המתוארים במה״מ משקפים כנראה מציאות של המאה השנייה לפני הספירה, מעידה על קדמות המסורת הספרותית של ספרות המלחמה, ועל השתייכותה לשלב העיצוב הראשוני של עדת קומראן. לכן ישנה חשיבות רבה לבירור מדויק של השתלשלותם של כתבי היד מן המערה הרביעית ושל מקומם בספריית קומראן.

מהשוואה שערכתי בין כתבי היד מן המערה הרביעית לבין מה״מ מן המערה הראשונה עולה שאין חפיפה של ממש בין כתבי היד 4Q496–4Q491 לבין מה״מ, ולכן אין להגדיר אותם עותקים של מה שהשתמר במה״מ. כפי שנאמר, גם אין חפיפה בין קטעי המערה הרביעית לבין עצמם. אמנם יש קרבה בין כתבי המערה הרביעית לבין קטעים במה״מ, קרבה שכל החוקרים עמדו עליה, ושעליה ביסס בייס בייה את עיקר תפיסתו שכתבי היד מהמערה הרביעית הם עותקים של מה״מ. אך ניתוח מדוקדק של הקטעים הדומים הראה שקרבה זו מזדמנת אך ורק בשני טיפוסים של יחידות ספרותיות: תפילות ותיאורי המלחמה. יתרה מזו, יחידות אלו משותפות לכל חומרי המסורת הספרותית של ספרות המלחמה. בגלל האופי הדִגמי של יחידות ספרותיות אלו והחזרה עליהן יש להניח שהן עמדו לפני המחברים של החיבורים המורכבים יותר. האופי הסכמטי מקשה על ההנחה שהן תלויות אלו באלו או שמחברי החיבורים הללו העתיקו זה מזה. את מצב הטקסטים הולמת יותר ההנחה שמחברים השתמשו בדגמים ספרותיים קיימים ובתפילות קבועות, ועיבדו אותם להקשרים מסוימים כשנזקקו לתיאור מלחמה או לתפילה. עד כה לא עמד המחקר על עובדה זו, משום שלא עסק בניתוח המפורט של כל קטעי ספרות המלחמה מקומראן. מסקנה זו מוכחת בבירור בעיקר בכתבי היד 4Q491, 4Q492, 4Q493. מסקנה זו תודגם להלן באמצעות הקטעים העוסקים בתיאורי המלחמה האסכטולוגית.

הדגם הספרותי של תיאור המלחמה האסכטולוגית

תיאור המלחמה האסכטולוגית מופיע מספר פעמים במה״מ ובכתבי היד 4Q496–4Q491 מהמערה הרביעית. במה״מ נמצא תיאור מלחמה מורחב בטורים ז 8 – ט 9, ונוסח קצר יותר בטורים טז 2 – יז 15. בכתבי היד מהמערה הרביעית חוזר תיאור מלחמה בכמה מקטעי כתב היד 4Q491 – בקטעים 10 ii, 11 ii, 13, 18, 19, 21, 22 – והוא מזדמן גם בכתב היד 4Q493. בכל הנוסחים כתובים תיאורי המלחמה על פי תבנית אחת, המתארת את המלחמה בשלבים אחידים בניסוחם וקבועים בסדר הופעתם. הדגם הספרותי השלם של תיאור המלחמה מצוי בקטע 4Q491 11 ii ובקטע המקביל לו במה״מ טז 2 – יז 15. בשני הנוסחים בנוי הדגם משלוש יחידות ספרותיות:

יחידה ראשונה – תיאור המערכה הראשונה של המלחמה: 4Q491 11 ii 1–8 // מה״מ טז 2–8.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

יחידה שנייה – המפלה של בני אור, המערכה החליפה והטקס לעידוד הלוחמים: 4Q491 11 ii 9–18 // מה"מ טז 9 – יז 9.

יחידה שלישית – תיאור המערכה השנייה, המתחדשת: 4Q491 11 ii 19–23 // מה"מ יז 10–15.

מכאן עולה שביסוד כל הקטעים הללו עומד דגם ספרותי אחד לתיאור המלחמה, משום שהיחידות המרכיבות אותו זהות בתוכנן ובסדר הרצף שלהן. גם תיאור מהלך הלחימה מנוסח כמעט באופן זהה, והוא בנוי לפי שלבים קבועים בסדר הופעתם במערכה הראשונה שחוזרים בסדר זה גם במערכה השנייה. ראוי לציין שדגם אחיד זה אינו קובע זמן למלחמה: האם היא תימשך יום אחד, כפי שמשתמע מטור א של מה"מ, או שמדובר בארבעים שנות לחימה כולל שנות שמיטה, כפי שמתואר בטור ב של מה"מ. יש להדגיש שטורים א–ב של מה"מ מזכירים את המלחמה העתידה להיות אך אינם עוסקים בתיאור מפורט של שלבי מהלך המלחמה כפי שהוא מופיע בטור טז וב־4Q491. מכאן שהדגם המקורי של תיאור המלחמה לא קשר אותה לפרק זמן מסוים, ופרקי הזמן המופיעים בטורים א–ב של מה"מ נוספו על ידי מעבד או עורך שצירף את המקורות השונים.[8]

הדגם כולל, כאמור, שלוש יחידות עיקריות, שכל אחת נפרטת לכמה שלבים.

יחידה א: תיאור המערכה הראשונה של המלחמה: מה"מ טז 2–8, 4Q491 10 ii, 11 ii

קטע 4Q491 10 ii	מה"מ טז[9]	קטע 4Q491 11 ii[10]
	2. ואחר יתקעו להמה הכוהנים בחצוצרות	1.]◦[
	3. הזכרון ופתחו שערי המ[לחמה וי]צ̇או אנשי הבינים ועמדו ראשים בין המערכות ותקעו להם הכוהנים	2. מל]ח̇מה ויצ[או

8. קביעה זו עולה בקנה אחד עם דעת דֵיוויס, שטען שהקטע של טור א חובר על ידי העורך המאוחר ביותר של מה"מ מתוך מטרה לתת מסגרת מושכלת לאוסף הקטעים המרכיב את מה"מ. ראה דֵיוויס, מגילת המלחמה, עמ' 20–23, 113–124.

9. הטקס המצוטט ממה"מ הוא לפי מהדורתו של ידין, מלחמת בני אור, עמ' 350–352. במקומות שדוהיים חולק על קריאתו של ידין הוצגה קריאתו השונה. ראה דוהיים, מגילת המלחמה, עמ' 128–131. שיטה זו נוהגת בכל הציטטות שלהלן.

10. נוסח קטע 10 ii ונוסח קטע 11 ii הם על פי מהדורתי בעבודת הדוקטור שכתבתי. ראה ר' ישי, ספרות המלחמה בקומראן, כתבי היד 4Q491–4Q496 (מהדורה ופירוש) והשוואתם למגילת המלחמה (1QM), עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2006, עמ' 100–102, 113–115.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

קטע 4Q491 10 ii	מה"מ טז	קטע 4Q491 11 ii
	4. תרועה סדר והראשי[ם יהיו נפשטי]ם[11] לקול החצוצרות עד התיצבם איש על מעמדו ותקעו להם הכוהנים	3. תרו]עות סד[ר
	5. תרועה שנית[ידי התק]רב ובעומדם ליד מערכת כתיים	4. הכוה]נים יתקעו[
	כדי הטל ירימו איש ידו בכלי	5. כד]י הֹ[ט]ל ירימ[ו אי]ש
	6. מלחמתו וששת [הכוהנים יריעו בח]צוצרות החללים	ידו בכלי מ[לחמתו
	קול חד טרוד לנצח מלחמה והלוים וכול עם	6. לנצח מלחמה והל[וים]
7. הֹל [ ]◦[	7. השופרות יריע[ו תרוע]ת	
8. בכתיא[י]ם[	[מלחמה][12] קול גדול ועם	
9. יחלו אנשי הבנ[י]ם[	צאת הקול יחלו ידם להפיל בחללי כתיים וכול	7.]בקול גדול ו[ע]ם צ[א]ת הקול יחלו ידמ[ה להפיל
	8. העם יחשו קול הֹתרוֹעה [והכוהני]ם יהיו מריעים	
10. המלחמה בכתיאים[	בחצוצרות החללים	
]◦ש◦◦[	והמלחמה מתנצחת בכתיים	8. ו]המלחמה מתנ[צחת בכתיאים vacat ◦[

השוואת הנוסחים מראה, ששלבי המלחמה של המערכה הראשונה המתוארים בנוסח של 4Q491 11 ii (שורות 1–8) תואמים בתוכן ובסדר הופעתם לשלבי המלחמה של המערכה הראשונה במה"מ טז 2–8 ולשרידי הקטע 10 ii. הטקסט במה"מ טז 2–8 שלם יותר מזה של קטע 11 ii, ולכן קל יותר לשחזר כל שלב לחימה על פי הנוסח במה"מ. מה שנותר בקטע 4Q491 10 ii מתחיל באמצע תיאור המערכה הראשונה של המלחמה (שורות 7–10).

שלבי המערכה הראשונה של המלחמה

שלבי המערכה הראשונה קבועים בסדר הופעתם בתיאורי המלחמה השונים ומנוסחים באופן דומה.

11. דוהיים, מגילת המלחמה, קרא: "והראשי[ם]ים".
12. דוהיים, שם, קרא: "מ[ ]".

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

שלב א – הכוהנים תוקעים בחצוצרות הזיכרון, שערי המלחמה נפתחים, ואנשי הביניים יוצאים דרכם. הקטע המשותף למה"מ טז ולקטע 11 ii הוא מל]חמה ויצ[או.

שלב ב – הכוהנים מריעים תרועה מיוחדת הנקראת "תרועת סדר", והיא אות ללוחמים להתייצב במערך מלחמתי של סדרים.[13] הקטע המשותף הוא תרו]עות סד[ר (4Q491 11 ii 3) // תרועה סדר (מה"מ טז 4).

שלב ג – הכוהנים מריעים תרועה שנייה, וזו מסמנת ללוחמים לצעוד לעבר האויב ולהתקרב אליו כדי הטלת כלי מלחמתם. הקטע המשותף: הכוה]נים יתקעו[(4Q491 11 ii 4) // ותקעו להם הכוהנים תרועה שנית (מה"מ טז 4).

שלב ד – לאחר שאנשי הביניים הגיעו למרחק מתאים להטלת כלי נשקם, הם מרימים את הכלים, ומחכים לאות להטילם. המשותף הוא כד]י ה[ט]ל ירימ[ו אי]ש ידו בכלי מ[לחמתו (4Q491 11 ii 5) // כדי הטיל ירימו איש ידו בכלי מלחמתו (מה"מ טז 5).

שלב ה – ששת הכוהנים מנהלים את המלחמה בעזרת "חצוצרות החללים" המשמיעות "קול חד טרוד", שהוא קול גבוה בצליל ומקוטע ברצף. הקולות נמשכים כל זמן שאנשי הביניים מטילים את כלי נשקם, וכל זמן שהלחימה נמשכת עד שהאויב ניגף. לתרועות אלו מצטרפים הלוויים עם השופרות וכל העם, ויחד נוצרת המולת רעש חזקה, שייעודה ליצור פחד וחלחלה אצל האויב. הקטעים הדומים: לנצח מלחמה וה[ל[וים]בקול גדול[14] (4Q491 11 ii 6–7) // וששת [הכוהנים יריעו בח]צוצרות החללים קול חד טרוד[15] לנצח מלחמה והלוים וכול עם השופרות יריע[ו תרוע]ת [מלחמה] קול גדול (מה"מ טז 6–7).

שלב ו – עם צאת הקול של "חצוצרות החללים" מתחילים אנשי הביניים לזרוק את כלי מלחמתם על האויב ולהפיל חללים בקרבו. משלב זה של תיאור

13. ראה מה"מ ח 5. שם נאמר "ידי סדר מלחמה", וזהו האות להתפזרות "מערך הראשים" של הלוחמים והסתדרותם במערך של "סדרים". ראה את המונח חצוצרות סדרי המלחמה אצל ידין, מלחמת בני אור, עמ' 90–91, 307; קרמיניאק, סרך המלחמה, עמ' 227; ואן דר פלוך (לעיל הערה 2), עמ' 169–170; ר' ישי, מבנה ונוסח במגילת המלחמה 4Q491, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה, חיפה 1993, עמ' 31.

14. במקום הביטוי קול גדול מצוי נוסח שונה בתיאור המלחמה במה"מ ח 19 – תרועת מלחמה גדולה; ולכן השלים ידין במה"מ טז 7 "[תרוע]ת [מלחמה] קול גדול". ראה ידין, מלחמת בני אור, עמ' 350.

15. המונח קול חד טרוד מופיע גם בתיאורי המלחמה במה"מ ח 9, בקטע 4Q491 13 6 ובכתב היד 4Q493 6. השורש טר"ד מתאר את קול החצוצרות שהולם באופן רצוף ומתמשך. הפירוש מתבסס על משלי כז 15. ראה קליינס, מילון, עמ' 374; *HALOT*, עמ' 379; BDB, עמ' 382. חד מציין את איכות הקול, כלומר מדובר בקול חד וגבוה. ראה ידין, מלחמת בני אור, עמ' 95 והערה 54 שם, ועמ' 307. והשווה ירושלמי ברכות ט, יג.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

המלחמה משתלב הטקסט של קטע 10 ii. הקטעים הדומים הם: **יחלו אנשי הבֹּנ[י]ם**[(4Q491 10 ii 9) // **ו[ע]ם צֹ[א]ת הקול יחלו ידמ[ה להפיל** (4Q491 11 ii 7) // **ועם צאת הקול יחלו ידם להפיל בחללי כתיים** (מה"מ טז 7).

שלב ז – הקטעים הדומים בשלב זה הם: **המלחמה בכתאים**[(4Q491 10 ii 10) // **ו]המלחמה מתנֹצחת בכתיאים** vacat ◦[(4Q491 11 ii 8)[16] // מה"מ טז 8 – **והמלחמה מתנצחת בכיתיים**.[17]

ההשוואה לעיל מבליטה יפה את העובדה, שתיאור המערכה הראשונה בנוסח המערה הראשונה, טור טז 2–8 זהה כמעט לנוסח 4Q491 11 ii 1–8, והטקסט הנותר מקטע 10 ii משתלב יפה בדגם התיאורי משלב ו ואילך. זהות זו מדגישה את אחידות המתכונת לתיאור המלחמה. עם זאת פזורים פה ושם שינויים קטנים בניסוח, המעידים על ידו של המעבד או המעתיק. שינויים אלו הם בעיקר מתחום הלשון, כגון שינויים של יחיד/רבים (למשל תרו]עות/תרועה – שורה 3), שינוי סדר המילים במשפט (למשל הכוה]נים יתקעו[/ ותקעו להם הכוהנים – שורה 4), כינוי חבור המציין את הלוחמים המופיע עם סיומת מוארכת (ידמ[ה/ידם – שורה 7). שינוי שאינו דקדוקי הוא הכינוי ללוחמים **אנשי הבֹּנ[י]ם** בקטע 10 ii 9, שאין לו מקבילה במה"מ טז. השינויים הלשוניים, כגון סיומת מוארכת או קצרה, היו עשויים לבוא מיד מעתיק, אך אחרים, כגון התואר **אנשי הבנ[י]ם**, נובעים אולי מנוסח שונה מעט.

זיהוי הדגם של תיאור המלחמה מאפשר להגדיר גם את שרידיו בטקסטים שלמים פחות. כך, למשל, נותרו בקטע 18 מכתב היד 4Q491 הבטויים **ק]ול אחֹ[ד** (שורה 2), **ואח]ר יתקעֹו**[(שורה 3), "להפי]ל בֹחללים וחֹ[שו כל העם מקול התרועה" (שורה 4). הפרטים האלה וסדר הופעתם תואמים לשלבים ה, ו של הלחימה במערכה הראשונה, כפי שהוצגה בטבלה לעיל, והם מצויים גם בתיאור שלבי המערכה השנייה 4Q491 11 ii 21–22; 4Q491 13 6; מה"מ ט 1; שם יז 12–14.

16. בנוסח של קטע 11 ii 8 לאחר המילה **כיתיאים** יש רווח של לפחות תיבה (ההמשך קטוע) לציין שמסתיים עניין. ואמנם עד למילה **כתיאים** (שורה 8) מסופר על הניצחון שנחלו בני אור על בני חושך, ולאחר הרווח משתנה הנושא, ומתחילה יחידה ב, שבה מסופר על המפלה של בני אור ועל הטקס לעידוד הלוחמים, שמנהל הכוהן בעקבות המפלה.

17. הצורה **מתנצחת** בבניין התפעל עשויה לשמש כפועל פעיל או כפועל במשמעות של סביל (שורה 8), והיא ייחודית לקטע 11 ii ולטקסט המקביל במה"מ טז 8. מילון *HALOT* פירש את הפועל במשמע של "מתמשכת, קשה" לפי משמעות קרובה של הצורה בארמית (שם, עמ' 716). מכאן שהמלחמה בכיתיאים תהיה אלימה ואכזרית. ראה גם E. Qimron, *The Hebrew of The Dead Sea Scrolls*, Atlanta 1986, pp. 48–49, 93, 109

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

יחידה ב: המפלה של בני אור, המערכה החליפה והטקס לעידוד

קטע 4Q491 10 ii	מה"מ טז	קטע 4Q491 11 ii
	9. ובהתאזר [בליעל] לעזֹרת	
11. חללי המצרף לנפולֹ	בני חֹושך וחללי הבינים יחלו	9. ב]ני חושך וחללי הבינים
בֹ[רזי] אל וה◦]	לנפול ברזי אל ולבחון בם	יחלו לנפולֹ[ברזי אל
	כול חרוצי המלחמה	
12. מלחמה בכתֹיאים	10. והכֹ[ו]הנים יתקֹ[עו	
ולמערֹכה הראישֹ[ונה	בח]צֹ[ו]צֹרות[19] המקרא לצאת	10. י]תֹקעֹו לצֹאת מערכה
	מערכה אחרת חליפה	אחרת חליפה לֹמֹ[לחמה
	למלחמה ועמדו בין	
	המערכות	
13. ונגש הכוהן החרוץ	11. ולמתקרבֹי[ם למ]לֹחֹמֹה	
למלחמה וֹעמד]	יתקעו לשוב ונגש כוהן	11. י]תֹקעו לשוב ונֹגש כוה[ן
]◦◦◦[	הרואש ועמד לפני המערכה	הרו]אֹש ועֹ[מד
14. וחזק את ידיהמה	12. וחזק את לבבם [בגבורות	
בֹגבורֹוֹתֹ פֹלאו ועֹנה ואמֹ[ר	פלא[20] ואת] יֹדֹיהם במלחמתו	12. א]ת ידיהמה במלחמת[ ]
	13. וענה ואמרֹ[ו]לֹ[ב]ב	◦ וֹלב עֹמֹוֹ יבחן במצרף לוא
	עמו יבֹחן בֹמֹצֹרֹפֹ[21] ולוֹא [	◦]
15. נקם לאכול באלים	] חֹלליכם. כיא מאז שמעתם	13.]כיאֹ מאז שמעֹתם בֹרז[י
ובֹאנ[ל]שים כיא לוא ◦]	14. בֹרֹזי אל[ ]הֹם ליחֹדֹי[22]	אל] עמודו בפרץ ואל
		תֹי[ר]א]ו באו◦◦]
16. בשרפֹים עפון[18] כיא עתה		
חדֹ[	15. כֹגֹמֹוֹלֹ[ם]לֹ[ ]	
17. ועדֹ שאו[ל] תֹוק[כ]ד וסוד		
רשֹעה[		

18. כך יש לקרוא כי הנו"ן הסופית נראית בבירור בצילומים PAM 41.847, 42.473, ולא עפח כבייה או עפרו כדוהיים, מגילת המלחמה. ראה מהדורתי בתוך ישי, ספרות המלחמה (לעיל הערה 10), עמ' 100–101.
19. דוהיים, מגילת המלחמה, עמ' 130 קרא בֹחצֹ[ו]צֹרֹות.
20. ההשלמה נבחרה על פי הקטע 4Q491 10 ii. אחרת השלים ידין, מלחמת בני אור, עמ' 352. דוהיים, מגילת המלחמה, עמ' 130 קרא ב[א]ל וֹאֹת יֹדֹיהם במלחמתו.
21. ידין, מלחמת בני אור קרא בֹמֹשֹפֹט, אלא שעל פי הטקסט בקטע 4Q491 11 ii 12 יש לקרוא בֹמֹצֹרֹפֹ. כך קרא דוהיים, מגילת המלחמה, עמ' 130.
22. דוהיים, מגילת המלחמה, עמ' 130 קרא ליחֹ[ו]ם.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

קטע 4Q491 10 ii	מה"מ יז 1–4	קטע 4Q491 11 ii
	1. ושם שלומם כ̇דלק[23] [	
	]ו̇ בחוני מצרף ושנן כלי	14.]מ◦[ ]◦[ ]נ̇אמן ועזר
	מלחמתה ולוא יכהו עד [	פדותו [ ]ל[
	2. רשע ואתמה זכורו משפט̇	15. בנ]י אמת ולהביא לב̇
	[נדב ואבי]הו̇א[24] בני אהרון	נמס לחזק ל̇[
	אשר התקדש אל במשפטם	16.]◦◦ היום הזה יכניענו אל
	לעיני[	◦[ ]◦[
	3. ואיתמר החזיק לו לברית	
	[ ] עולמים	17.]לאין מ̇עמד̇ והי'תה ◦◦[
	4. ואתם התחזקו ואל תיראום	]ה ולעמו הישוע[ה
	[ ] המה לתהו ולבהו	18.]תו̇[ ]מעט לבליעל וברית
	תשוקתם ומשענתם כלוא	אל שלום [לי]שראל בכל
	ה[יתה] לו̇אא̇ [	מועדי̇[

היחידה השנייה פותחת במפלה שנוחלים אנשי הביניים, ובהמשך מדובר על המערכה החליפה ועל הטקס הליטורגי לעידוד הלוחמים (שורות 9–18 לפי קטע 11 ii). ההשוואה ביחידה זו בין הקטעים מקטע 10 ii, 11 ii וממה"מ טור טז מבהירה, ששלבי התיאור של המשך המלחמה תואמים מהשלב של נפילת חללי הביניים (מה"מ טז 9) ועד למשפטים הראשונים של תפילת העידוד של "כוהן הרואש" (מה"מ טז 13). ההתאמה בין הנוסחים היא בתוכן, בניסוח ובהצגת סדר הדברים. אולם בולטת העובדה שהנוסח במה"מ רחב יותר ושלם יותר מהנוסח המקביל בקטע 11 ii ובקטע 10 ii. הטקסט הנותר בקטע 4Q491 10 ii התחיל באמצע תיאור המערכה הראשונה (שורות 7–10), שהסתיימה במפלה (שורה 11), הוא משמיט את השלב של חילופי מערכות הלוחמים, ועובר לתיאור הטקס לעידוד הלוחמים (שורות 13–17). התוצאה היא שבקטע 4Q491 10 ii התיאור מצומצם בהשוואה לשני הנוסחים האחרים.

שלב ח[25] – בשלב זה של הלחימה החלו לנפול חללים מקרב אנשי הביניים. הקטעים הדומים הם: חללי המצרף לנפול ב̇[רזי] אל וה◦[(4Q491 10 ii 11) // ב]ני חושך וחללי הבינים יחלו לנפול̇[ברזי אל (4Q491 11 ii 9) // בני ח̇ושך וחללי הבינים יחלו לנפול ברזי אל (מה"מ טז 9). על אף הדמיון מזדמן כאן הבדל נוסח רב

23. דוהיים, מגילת המלחמה, עמ' 132 קורא בדלק, כאשר האות בי"ת ודאית.
24. דוהיים, שם, קרא משפח̇[נדב ו]אב̇[י]הו̇א.
25. יחידה א של המערכה הראשונה מנתה שבעה שלבי לחימה, ולכן יחידה ב, שהיא המשך תיאור המלחמה, ממשיכה משלב ח.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

משמעות. בכתב היד 4Q491 קטע 11 ii ובמה"מ טז נקראים החללים חללי הבינים, משום שמדובר באנשי הביניים לפי המערכה הראשונה (ראה מה"מ טז 3). סיבת נפילתם של אנשי הביניים מוצגת במפורש במה"מ טז 9: "וחללי הבינים יחלו לנפול ברזי אל ולבחון בם כול חרוצי מלחמה". אך בקטע 4Q491 10 ii של שונה הכינוי חללי הבינים לכינוי חללי המצרף, וסביר שנעשה כאן עיבוד רעיוני של הנוסחה שבמה"מ טז 9 ובקטע 11 ii 9. מעבד הנוסח של קטע 10 ii שנקט לשון מצרף מבקש להסביר בדברי הכוהן מדוע נפלו חללים מאנשי הביניים, שהם בני אור, ולכאורה לא מן הדין שייפלו בקרב. הוא מבקש לומר שאלוהים מעמיד את בני אור במבחן ובודק וצורף אותם, ואלו שאינם ראויים נופלים במלחמה. יש בכך עיבוד רעיוני של הנוסח הנֵיטרלי חללי הבינים, הנוסח הדִגמי של התיאור, שמופיע בקטעים האחרים. גם במגילות כיתתיות אחרות יש שימוש דומה במילה מצרף, ואנשי עדת היחד מציינים את תקופת סבלם תחת שלטון בליעל בכינוי עת מצרף (4QFlorilegium 1–3 ii 1), ומכנים את עצמם בחוני מצרף (מה"מ יז).[26]

שלב ט – הכוהנים מסמנים בעזרת תקיעה ב"חצוצרות המקרא" לחילופי מערכות הלוחמים, כנאמר: י]תֹּקְעוּ לצֹאת מערכה אחרת חליפה לֹמ[לחמה (4Q491 11 ii 10) // יתקֹ[עו בח]צֹ[ו]צֹרות המקרא לצאת מערכה חליפה למלחמה (מה"מ טז 10).[27]

תיאור המערכה החליפה חסר בקטע 10 ii, ולעומת זאת בולט לעין דמיון התוכן והניסוח בשלב זה בין קטע 4Q491 11 ii לבין מה"מ טז. השוני הוא בתוספת "בחצוצרות המקרא"[28] בנוסח של מה"מ טז, ובכך נראה גם כאן שהנוסח של קטע 11 ii קצר לעומת הנוסח המקביל לו במה"מ טז.

שלב י – הכוהנים מסמנים בחצוצרות המקרא למתקרבים למלחמה לשוב לתפוס את מקומם לקראת המערכה השנייה. הקטעים הדומים הם י]תֹּקעו לשוב (4Q491 11 ii 11) // יתקעו לשוב (מה"מ טז 11).

26. קימרון עומד על הקשר הסמנטי שבין בחינה וחקירה לבין צריפה כפי שמופיע גם בתהלים ז 3. ראה א' קימרון, "לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה (ב)", מגילות ב (תשס"ד), עמ' 82.

27. משמעות המילה חליפה היא קבוצה הבאה במקום קבוצה אחרת (*HALOT*, עמ' 319; BDB, עמ' 322); השווה מלכים א ה 28. המונח חליפה מופיע במשמעות של אנשי צבא שמתחלפים באיוב י 17. בקטעים הנידונים מדובר ביחידת לוחמים מאנשי הביניים שבאה להחליף את היחידה המובסת בשדה הקרב. המונח מערכה חליפה מצוי גם במה"מ טז 10 וב־4Q491 1 12. ראה ידין, מלחמת בני אור, עמ' 160, 352; קרמיניאק, סרך המלחמה, עמ' 231.

28. "חצוצרות המקרא" כשמן כן תפקידן. מדובר ב"חצוצרות מקרא אנשי הביניים", ואין הכוונה לחצוצרות המקרא האחרות, כגון "חצוצרות מקרא העדה" ו"חצוצרות מקרא השרים", שתפקדו בחיי היום־יום. "חצוצרות מקרא אנשי הבינים" נתנו את האות לאנשי הביניים לצאת למערכה בהיפתח שערי המלחמה (מה"מ ז 14–15; ט 3), והן גם נותנות את האות לחילופי יחידות הלוחמים אחרי מפלת בני אור (מה"מ טז 10).

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

לפני תחילת המערכה השנייה נערך טקס לעידוד הלוחמים, כפי שיתואר בשלב הבא.

הטקס לעידוד הלוחמים

שלב יא – לאחר המפלה של אנשי הביניים ולאחר חילופי כוחות הלוחמים ניגש כוהן, עומד לפני הלוחמים, ונושא נאום מלהיב לעידודם ולחיזוקם. טקס כזה לעידוד לוחמים בזמן מלחמה מצוי גם בקטעים אחרים בעותק המערה הראשונה, כמו בטורים י 2–5; טו 6 – טז 11; טז 11 – יז 9; יח 5 – יט 8; וגם בכתב היד 4Q491 הוא בא כמה פעמים, כמו בקטעים 4Q491 10 ii 13–17, 4Q491 11 ii 11–18, 4Q491 14+15 5–12.[29] בכל הנוסחים בנוי טקס העידוד על פי דגם ספרותי אחיד, שמקורו בפרק חוקת המלחמה, דברים כ 2–4. הטקס בנוי משני חלקים: נוסחת פתיחה ונאום הכוהן.

נוסחת הפתיחה של הטקס

נוסחת הפתיחה מציינת שני דברים: את הסיטואציה שבה נעשה הטקס, ואת תכלית הטקס. מניסוח הפתיחה ניתן להבין מתי נערך הטקס: לקראת מלחמה או במהלכה. בלשון המקרא נאמר בנוסחת הפתיחה של טקס בטרם קרב "והיה כקרבכם אל המלחמה ונגש הכהן" (דברים כ 2), ובלשון המגילות בטקס דומה נאמר: "בקרבכם למלחמה ועמד הכוהן" (מה"מ י 2). אך כשהסיטואציה היא של עידוד הלוחמים במהלך הקרב, לאחר מפלה, הניסוח בפתיח שונה, כמודגם בטבלה שלפנינו:

מה"מ טו 6	מה"מ טז 11–13	4Q491 10 ii 13	4Q491 11 ii 11	4Q491 14+15
והתהלך הכוהן	11. ונגש כוהן הרואש	13. ונגש הכוהן החרוץ	11. ונ̇גש כוה[ן הרו]אׄש ו̇ע̇[מד	5. דב]רי ה̇[
החרוץ למועד	ועמד לפני	למלחמה ו̇עמד[		
נקם על פי כול	המערכה			
אחיו וחזק אתׄ[ידיהם במלחמ]ה	12. וחזק את לבבם ב[גבורות פלאו ואת] ידיהם במלחמתו	14. וחזק את ידיהמה בגבורותׄ פלאו	12. [א]ת ידיהמה במלחמת[	
וענה ואמר	וענה ואמר [	ועׄנה ואמ̇[ר		ו]ענה ואמר

29. דיון מפורט על הטקס לעידוד הלוחמים ראה אצל דֵיוויס, מגילת המלחמה, עמ' 72–86. דֵיוויס עומד שם על התבניות הלשוניות החוזרות בנוסחת הפתיחה, ומנתח את נאומי כוהן הראש.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הטבלה מבליטה את הדמיון בתוכן ובניסוח, אך גם הבדלים בפרטים. הבדל מעניין קשור לכינויו של הכוהן המעודד את הלוחמים במהלך המלחמה. במה"מ טז ובקטע 11 מ־4Q491 הוא מכונה כוהן הרואש, ואילו במגילת המלחמה טו ובקטע 10 מ־4Q491 הכינוי הוא הכוהן החרוץ. המונח כוהן הראש בלשון יחיד[30] הוא כינוי חלופי לכינוי הכוהן הגדול (*HALOT*, עמ' 462; קליינס, עמ' 362).[31] הכינוי הכוהן הגדול מופיע בכתבי המגילות רק במגילת הנחושת ובמגילת המקדש (למשל טו 15; כה 16). לעומת זאת מופיע הכינוי כוהן הרואש בכתבים האסכטולוגיים של העדה: בסרך העדה ב 11–17 ובספרות המלחמה (מה"מ ב 1; טו 4; 4Q491 11ii 11; 4Q494 4). כוהן הראש הוא המנהיג של המלחמה הסופית בבני חושך, והוא מנהל אותה על כל שלביה. בזמן ההיערכות למלחמה נושא הוא את תפילת "מועד המלחמה" (מה"מ טו 4).[32] אחרי התפילה עוסק כוהן הראש בסידור היערכות הלוחמים למערך מלחמה (מה"מ טו 5–6), ובמהלך המלחמה הוא עומד לפני אנשי המערכה המחליפה ומחזק את לבם (מה"מ טז 11–12; 4Q49111 ii 11–12). בהמשך, כאשר נערך מרדף אחר האויב להביסו, נושא כוהן הראש עם הכוהנים והלוויים אשר אתו תפילת ברכה ללוחמים (מה"מ יח 5–6). ולבסוף, ביום שלמחרת המלחמה, לאחר שהלוחמים חוזרים למקום המערכה, ניגש כוהן הראש ונושא תפילת הלל לאלוהי ישראל (מה"מ יט 11).

הסקירה של המקומות שמופיע בהם הכינוי כוהן הראש במה"מ מראה שמדובר בכתיבה מגמתית. המחבר מבקש להדגיש את התפקיד המנהיגותי שייטול כוהן הראש במלחמה האסכטולוגית העתידה לבוא בתחילתה, במהלכה ובסופה, תפקיד שהוא חידוש לעומת המקורות המקראיים. גם בתיאור הסעודה החגיגית באחרית הימים (סרך העדה ב 11–17) מי שיושב בראשה הוא כוהן הראש ועמו המשיח מישראל וכל שאר המכובדים. התיאור הוא תיאור אסכטולוגי, בדומה לתיאור המלחמה האסכטולוגית במה"מ. עם זאת כבר העיר על כך דֵיוויס שהכינוי כוהן הראש כמנהל את המלחמה האסכטולוגית מצוי במה"מ רק בטורים טו–יח, ולא

30. ראה שימוש בלשון רבים למלאכים כוהנים בסרך שירות עולת השבת: "בכוהני רוש" (4Q401 13 3).

31. בחלק מתרגומי המגילות מתורגם המונח כוהן הראש the High Priest; ראה למשל F. García Martínez & E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, New York & Leiden 1997, p. 1236. אך לעתים הוא מתורגם the Chief Priest; ראה למשל דוהיים, מגילת המלחמה, עמ' 125. לדיון על המושג כוהן הראש ראה ידין, מלחמת בני אור, עמ' 189–193, 346–347; קרמיניאק, סרך המלחמה, עמ' 216–217; ואן דר פלוך, מגילת המלחמה (לעיל הערה 2), עמ' 165.

32. הכינוי תפילת מועד המלחמה מוזכר במה"מ טו 4–5, ולדעת ידין זו התפילה הארוכה הנמצאת במלואה במה"מ י 1 – יב 15, שפותחת במילים "בקרבכם למלחמה ועמד הכהן ודבר אל העם" (מה"מ י 2), כלומר זו תפילת העידוד שנאמרה טרם קרב. ראה ידין, מלחמת בני אור, עמ' 192.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

בקובץ הטורים ג–ט, וזה אחד הנימוקים להבחנה בין הקבצים השונים המרכיבים את מגילת המלחמה (1QM).[33]

לעומת השימוש המצוי בכינוי הכוהן הרואש יחיד הוא הצירוף הכוהן החרוץ,[34] והוא מזדמן רק בשני הקטעים המקבילים המתוארים כאן, מה"מ טו וקטע 10 ii מכתב היד 4Q491. דרך אגב אעיר שכל המהדורות הקודמות קראו בקטע 4Q491 10 ii 13 חרושׁ בשי"ן מסופקת, אך לדעתי יש לקרוא חרוץ בצד"י סופית. קריאה כזו אפשרית מבחינה גרפית ונתמכת מן ההשוואה לנוסח המגילה ממערה 1, ואכן בקונקורדנצייה של המגילות שפורסמה באחרונה סודרה תיבת חרוש תחת הערך חר"ץ.[35] המילה החרוץ מופיעה כשם תואר, והמשמעות היא דבר שהוחלט ונפסק מראש, או דבר־מה שנועד מראש (BDB, עמ' 359; *HALOT*, עמ' 356). הכינוי הכוהן החרוץ מדבר על כוהן שנועד מראש לתפקידו, בדומה לביטוי "כול חרוצי המלחמה" בטקסט הנדון כאן, מה"מ טז 9, המתכוון לכל אנשי המלחמה שנועדו מראש למלחמה (קליינס, עמ' 322). נראה שגם הכינוי הכוהן החרוץ מרמז למטען אפוקליפטי, כפי שעולה מהניסוח "הכוהן החרוץ למועד נקם" (מה"מ טו 6). מדובר בכוהן שנועד לכך מראש, והוא מעודד במלחמה לעתיד לבוא שנקבעה מראש, שבמהותה תהיה יום נקם.

מלבד הציון בנוסחת הפתיחה של זמן עריכת טקס עידוד הלוחמים, אם לפני המלחמה או במהלכה, נאמר בנוסחה זו גם מה התכלית של הטקס. באופן כללי התכלית היא לחזק את הלוחמים. אבל יש שוני בניסוחה בין טקס הנעשה לפני המלחמה, כמו בדברים כ 2 ובמה"מ י 2–3 – שם נאמר: "ודבר אל העם ואמר" –

33. דֵיוויס מציין שבטורים ב–ט במה"מ מוזכר כוהן הראש פעם אחת בלבד, ואך ורק כלוקח חלק בפולחן במקדש (מה"מ ב 1), ואילו בטורים טו–יט הוא מוזכר מספר פעמים, ואך ורק כלוקח חלק משמעותי במלחמה. לכן סבור דֵיוויס שהביטוי כוהן הרואש ומשנהו (מה"מ ב 1) הוא תוספת מאוחרת. ראה דֵיוויס, מגילת המלחמה, עמ' 26 הערה 6. ההערה של דֵיוויס על כוהן הראש ומשנהו שימשה את חנן ואסתר אשל במחקרם על 4Q471 1. כתב היד 4Q471 ומה"מ ב 1–3 דנים במי שמשרתים במקדש. העובדה שכוהן הראש נזכר במה"מ ב 1 ונעדר מ־4Q471 1 מעידה לדעתם שכתב היד 4Q471 קדום למה"מ, או שהוא חלק מנוסח מקוצר לו. ראה E. Eshel & H. Eshel, "471.4QWar Scroll-like Text B", in P. Alexander et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XXVI: Miscellanea*, part 1 (*DJD* 36), Oxford 2000, pp. 439–443

34. על "כוהן החרוץ" ראה ידין, מלחמת בני אור, עמ' 197; קרמיניאק, סרך המלחמה, עמ' 218–219; ישי, מבנה ונוסח (לעיל הערה 13), עמ' 68.

35. ראה M. G. Abegg, J. E. Bowley & E. M. Cook (eds.), *The Dead Sea Scrolls Concordance*, Leiden 2003, vol. 1, p. 277. אולי הניחו עורכי הקונקורדנצייה שיש כאן חילוף של שי"ן בצד"י. אבל בדיקת כתב היד מעלה שהקריאה של המילה החרוץ בקטע 4Q491 10 ii 13 היא הנכונה, משום שהרגל של האות צד"י הסופית יורדת מתחת לשורה, בעוד שהחלק התחתון של האות שי"ן במילה וניגש באותה שורה אינו יורד מתחת לשורה.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

לבין טקסים הנערכים בזמן המלחמה, כלשון הכתוב "וחזק את לבבם [בגבורות פלאו ואת] יָדֹיהם במלחמתו" (מה"מ טז 12).

בקטעים שהם מעניינו דומה נוסחת הפתיחה של הטקס בשלושת הנוסחים: במה"מ טז 11b–12 נאמר **וחזק את לבבם ב[גבורות פלאו ואת]יָדֹיהם במלחמתו**", לעומת "**א]ת ידיהמה במלחמת[**" (קטע 11 ii), או "**וחזק את ידיהמה בְּגבוּרוֹת פְּלאו**" (קטע 10 ii). השוני היחיד הוא לשוני – סיומת ארוכה -מה, ידיהמה, לעומת סיומת רגילה כדרך לשון המקרא, ידיהם. בקטע 10 ii הוחלפה המילה **במלחמתו** בביטוי **בגבורות פלאו**, וכל נוסחת הפתיחה שם גם קצרה יותר בהשוואה לשני הנוסחים המקבילים (מה"מ טז, קטע 4Q491 11 ii).

העובדה שנוסחת הפתיחה לתפילת העידוד מופיעה באותה מתכונת בכל הקטעים מעידה, שהקפידו להציג גם את טקס עידוד הלוחמים לפי דגם ספרותי קבוע ואחיד. אך דווקא לאור סכמטיות זו בולט שינוי הכינוי לכוהן עורך הטקס. נראה שהמעבד של נוסח קטע 10 ii מכתב היד 4Q491 החליף את הכינוי כוהן הראש בכינוי הכוהן החרוץ, כינוי שיש בו מסר אפוקליפטי, מתוך מגמה רעיונית מסוימת, כשם ששינה בקטע זה בשורה 11 את הכינוי חללי הביניים לחללי המצרף.

נאום הכוהן

אחרי נוסחת הפתיחה הבנויה לפי דגם קבוע מופיע נאום הכוהן ובו דברי העידוד ללוחמים.[36]

בספרות המלחמה יש מספר נאומי עידוד של כוהן שנישאים במהלך מלחמה. הם באים בנוסח המערה הראשונה טורים טז–יז ובקטעים 10 ii, 11 ii ו־13 מכתב היד 4Q491. הנאומים בקטע 10 ii ו־13 שונים מהנאומים האחרים. הנאום בקטע 10 ii נבדל בכך שהוא פותח בדברי קללה לרשעה, שאינם באים בנאומי העידוד האחרים. ההמשך קטוע, ואין לדעת כיצד נמשך הנאום. הנאום בקטע 13 שונה בזה שנותר רק סיומו ובו שורה אחת בעלת משמעות, "]**הקטן בכם ירדוף אל**[**ף**", ואין לה מקבילה בנאומים האחרים. בשני הנוסחים האחרים של נאום העידוד, בנוסח מה"מ טז 13 – יז 4 ובקטע 4Q491 11 ii 13–18, זהה הטקסט של הנאומים בשתי השורות הראשונות הן בתוכן והן בניסוח, כפי שמודגם בטבלה שלהלן, אך בהמשך הדברים אין שום התאמה בין שני הנאומים.[37]

36. ראה דֵיוויס, מגילת המלחמה, עמ' 79–81. שם הוא דן במבנה של נאום "הכוהן החרוץ" (מה"מ טו 7 – טז 1), ובמאפיינים שלו, וכן במבנה ובמאפיינים של נאום "כוהן הרואש" (מה"מ טז 13 – יז 9).

37. הטקסט המלא של שני הנוסחים של נאומי הכוהן (מה"מ טז 13 – יז 4; 4Q491 11 ii 13–18) צוטט במלואו לעיל בטבלה של יחידה ב.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מה"מ טז 13–14	4Q491 11 ii 12–13
13. ו]לֹ[ב עמו יבחן בְּמִצְרָף[38] ולוֹא [ ]	12.]לֹב עִמּוֹ יבחן במצרף לוא ◦[
חֹלליכם כיא מאז שמעתם בֹּרזי אל [	13.]כיאֹ מאז שמעֹתם בֹּרז[י אל]

אמנם נועדו שני הנאומים לחזק את הלוחמים ולכן המסר הכללי הוא של עידוד ברוח השקפות העדה, אך כל נוסח עושה זאת בדרך אחרת. יש עניינים הבאים בנוסח אחד ולא באחר. כך, למשל, רק בקטע של מה"מ יז 3–4 נזכר עונשם של נדב ואביהוא (ויקרא י 1–6; במדבר ג 14). כנגד זאת יש בקטע של כתב היד 4Q491 11 ii ביטויים שאינם מופיעים במה"מ; כך הקריאה "עמודו בפרץ" (4Q491 11 ii 13) או הביטוי "ולהביא לב נמס" (4Q491 11 ii 15).

לסיכום, ההשוואה של הטקס לעידוד הלוחמים מעידה שבנוסחת הפתיחה יש מידה רבה של אחידות בין הנוסחים, אבל גופי הנאומים שונים זה מזה ולא נכתבו על פי דגם ספרותי אחד. כאשר הדברים אמורים בתיאור המערכה הראשונה או בתיאור נוסחת הפתיחה לטקס העידוד יש קרבה רבה בין הנוסחים, אבל כאשר מדובר בנאום העידוד עצמו יש שוני בין הנאומים. כך, שלא כמו הדגם האחיד לתיאור המלחמה או הדגם האחיד של נוסחת הפתיחה לטקס, נאומי העידוד עצמם לא נכתבו לפי דגם כלשהו. זוהי דוגמה, אחת מני רבות, המעידה שכתב היד 4Q491 אינו עותק של מה"מ מן המערה הראשונה, ודוגמאות דומות יש גם לגבי כתבי היד האחרים מן המערה הרביעית.

יחידה ג: תיאור המערכה השנייה המתחדשת

לאחר נאום העידוד של הכוהן חוזר הכתוב לתאר את המשך המלחמה, וכעת מדובר במערכה השנייה המתחדשת. תיאור מערכה זו מצוי במה"מ יז 10–15 ובקטע 4Q491 11 ii 19–24, וכן בקטע מכתב 4Q491 13 3–7. בכל שלושת הנוסחים קושרת הנוסחה "ואחר הדברים האלה" את סיפור המערכה המתחדשת לנאום הכוהן. כך נראה שגם תיאור המערכה השנייה נעשה בנוסחים אלו על פי הדגם הספרותי שתואר לגבי המערכה הראשונה. כל שלבי הלחימה שהופיעו בטקסטים אלו בסדר הקבוע במערכה הראשונה חוזרים ומופיעים במערכה השנייה, באותו סדר ובאותה לשון. ההבדל היחיד המזדמן בין הנוסחים הוא עיבוד רעיוני שנעשה בנוסח של הקטע 4Q491 11 ii, ובו מכונים חללי הכתיים חללי האשמה: "להפיל בחללי האשמה" (שם, שו' 23) במקום הניסוח הכללי "להפיל בחלליהם" המופיע במה"מ יז 14.

38. ראה לעיל הערה 21.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

סיכום

מן הסקירה שהובאה כאן עולה בבהירות, שכאשר נדרשו לתיאור המלחמה לעתיד לבוא השתמשו בעלי הקטעים מן המערה הרביעית בדגם קבוע וסכמטי. דבר זה נכון גם לגבי מגילת המלחמה מן המערה הראשונה. הקביעות בשלבי המלחמה ובניסוחם בולטת הן במערכה הראשונה והן במערכה השנייה. דגם ספרותי אחר, מצומצם יותר, שימש לפתיחה לנאום העידוד של הכוהן, אך הנאום עצמו שונה מכתב יד אחד למשנהו. בדרך אגב אעיר כאן, שתמונה דומה עולה גם לגבי התפילות שבספרות המלחמה. יש שימוש חוזר בתפילות כיחידות מגובשות, העומדות בפני עצמן, שכנראה עמדו לפני מעבדי חומרי המלחמה, והן שובצו בחיבורים שונים של ספרות המלחמה.[39]

המסקנה המתבקשת היא שנוסח דגם תיאור המלחמה ונוסחי תפילות היו מגובשים כבר לפני המחברים, ולכן הם יכלו לשבצם בעיבודים שונים ובחיבורים שונים של חומרי ספרות המלחמה. עם זאת, ודווקא בגלל הקִרבה בין התיאורים שעיבדו דגם אחיד, ניכרות ידיהם של מעבדים, לפי שינויים רעיוניים בפרט זה או אחר ולעתים קיצור לעומת הרחבה.

נראה שהמחברים השתמשו בדגמים הספרותיים הקבועים ובנוסחי התפילה הקבועים כמו לבנים בבניין. כאשר נזקקו לתפילה שיבצו את נוסח התפילה המוכר, וכאשר ביקשו לתאר את המלחמה העתידה להיות השתמשו בדגם המוכר לתיאור מלחמה. גם אם חלק מן התפילות נהגו בהקשר ליטורגי רחב יותר, ברור ששיבוצן החוזר ונשנה בתיאורי המלחמה האסכטולוגית מעיד על מסורת שיש לשבצן דווקא בהקשר זה. אנחנו עדים למסורת ספרותית מעוצבת, מסועפת ומשותפת לכתבי יד אלו, מסורת שהייתה תשתית לעיבודים שונים.

התופעות שנותחו כאן – שימוש בדגמים קבועים בצד שוני בפרטי עיבודם – מעלות את השאלה, האם הגיעה מסורת ספרות המלחמה בקומראן לכלל גיבוש בחיבור אחד, והאם לאור המצב הטקסטואלי הנזיל אפשר להמשיך להשתמש בכינוי סרך המלחמה כמציין חיבור אחד המאחד את כל כתבי היד? מן הניתוחים שהצעתי כאן עולה המסקנה, שלא היה חיבור מגובש אחד של ספרות זו. התמונה המצטיירת מעדות חיבורי קומראן היא דווקא נזילות של המסורת הספרותית שקשורה למלחמה האסכטולוגית. נראה שהיא לא הגיעה לכלל גיבוש סופי, וכילקוט של קטעים על נושא המלחמה לעתיד משתלבת מה״מ מן המערה הראשונה היטב בתמונה זו. רבת משמעות גם העובדה, שההשוואה לקטעי המערה הרביעית מראה שמה״מ מן המערה הראשונה מציעה נוסח מרחיב הן מבחינת ניסוחה והן מבחינת הרכבה.

39. בכוונתי להרחיב את הדברים במאמר אחר.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

עובדה זו שופכת אור חדש על טיבה ועל מקומה של מגילה זו בספרות המלחמה של קומראן.

השימוש בדגמים קבועים, בצד עיבודם השונה, שופך אור לא רק על דרכי עיבוד ספרות המלחמה אלא גם על דרכי עבודתם של סופרי קומראן, ובאופן כללי יש לו השלכות על התארוך של המסורת הספרותית הזו ומקורותיה. ריבוי העיבודים ושינויי הגרסאות מעידים על פעילות עריכה ועיבוד שנמשכו לפחות במשך כל המאה הראשונה לפני הספירה, כפי שמעידים תאריכיהם של כתבי היד.[40]

כיוון שיש בידינו עיבודים מהמחצית הראשונה של המאה הראשונה לפה"ס (כתב היד 4Q493), נראה, שהמקורות הספרותיים, בין שהם יחידות קבועות כמו התפילות ובין שאלה דגמים ספרותיים, זמנם קדום אף יותר, ואולי הם מן המאה השנייה לפני הספירה. המסקנות האלו, שהן פרי מחקר ספרותי, עולות בקנה אחד עם תוצאות המחקר של רסל גמירקין, שקבע לאמצע המאה השנייה לפני הספירה את זמנם של הטורים ג–ט ממה"מ על סמך שיטות המלחמה המשתקפות בטורים אלו. עם זאת ברור שכל הנוסחים היו קיימים זה בצד זה, ונראה שכולם היו מקובלים על אנשי העדה. יש בתמונה זו ללמד משהו על דרכי היווצרותה של ספרות העדה בכלל ואולי גם משהו על דרכי עבודתם של סופריה.

קיצורים ביבליוגרפיים

אבג, מגילת המלחמה = M. G. Abegg Jr., *The War Scroll from Qumran Caves 1 and 4, A Critical Edition*, Cincinnati 1992

בייה, מלחמת בני אור = M. Baillet, "La Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres", in M. Baillet (ed.), *Qumrân, Grotte 4 III (4Q482–4Q520)* (*DJD* 7), Oxford 1982

דוהיים, מגילת המלחמה = J. Duhaime, "War Scroll (1QM, 1Q33)", in J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, Tübingen 1994, vol. 2, pp. 80, 96–141

דוהיים, המערה הרביעית = J. Duhaime, "Cave IV Fragments Related to the War Scroll (4Q491–496 = 4QM 1–6)", in J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, Tübingen 1994, vol. 2, pp. 80–95, 143–197

40. כתב היד 4Q493 הועתק במחצית הראשונה של המאה הראשונה לפה"ס, וכתב היד 4Q494 הועתק במחצית הראשונה של המאה הראשונה לספירה. כלומר יש מרחק של מאה שנה בין שני כתבי יד אלו. ראה דוהיים, מגילת המלחמה, עמ' 80–84.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

דֵיוויס, מגילת המלחמה = P. R. Davies, *IQM, The War Scroll from Qumran, its Structure and History*, Rome 1977

ידין, מלחמת בני אור = י׳ ידין, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים 1955.

קרמיניאק, סרך המלחמה = J. C. Carmignac, *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres*, Paris 1958

קליינס, מילון = D. J. A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 1998

BDB = F. Brown, S. R. Driver & C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1962

HALOT = L. Koehler & W. Baumgarten, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, revised by B. Hartmann, Z. Ben-Hayyim, E. Y. Kutscher, Eng. Tr., Leiden 1994–2000

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:03 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ההלכה בספרי הבשורה שבברית החדשה ובמגילות מדבר יהודה

יהודה שיפמן

רבות הן ההשוואות שנערכו בין מגילות מדבר יהודה לבין הברית החדשה והנצרות הקדומה,[1] אולם תחום ההלכה כמעט שלא נדון בהקשר זה. על אף האפשרות להיעזר בחומר הלכתי בחקירת הקשרים בין המגילות לבין הנצרות, עדיין לא זכה נושא זה לתשומת לב בחקר המגילות. האמת היא, כפי שנראה, שעיון מדויק בנושא זה מרחיק את ישו ואת מקורביו ותלמידיו מכת מדבר יהודה, אף שקיימות כמה מקבילות. מחקר זה ינסה ללבן את הקשרים – ההתאמות ואי־ההתאמות – בין ספרויות וקבוצות אלו.[2]

1. הלכות שבת

טקסטים אחדים בברית החדשה עוסקים בענייני שמירת שבת ובעמדתו של ישו כלפי הלכות אלו. החומר נוגע לשני נושאים – קצירת תבואה לשם האכלת רעבים ורפואה.[3]

א. האכלת רעבים

בסיפור על קצירת תבואה מוסרים מתי יב 1–8, מרקוס ב 23–28 ולוקס ו 1–5 שתלמידי ישו אכלו תבואה שנקצרה בשבת והפרושים האשימו אותם על כך. תגובת ישו להאשמה זו היא, שדוד עשה דבר זה עצמו כשנכנס לבית ה׳ ולקח מלחם הפנים להאכיל את אנשיו. תגובה זו מתייחסת למסופר בשמואל א כא 1–6, המניח את הצו שלא להוציא את לחם הפנים מהמקדש (ויקרא כד 9). אבל בפי ישו יש לתגובה זו היגיון הלכתי: מצוות לא תעשה של שמירת הקודשים (ויקרא כב 15; במדבר יח 32)

1. ראה H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen 1966; G. J. Brooke, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Minneapolis 2005; C. M. Pate, *Communities of the Last Days: The Dead Sea Scrolls, the New Testament, and the Story of Israel*, Downers Grove, Ill. 2000
2. מאמר זה לא ידון בשאלת הנישואים והגירושים, שכבר זכתה לתשומת לב החוקרים.
3. ראה E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*, London & Philadelphia 1990, pp. 6–23

מגילות ד (תשס״ו), עמ׳ 141–150

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:05 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

נדחית על ידי מצוות עשה להאכיל את הרעבים (דברים טו 7–8), ולפי הסיפור כך מצדיק ישו קצירת תבואה בשבת.

גרסת הסיפור במתי כוללת הצדקה נוספת, המסבירה את הנוסח הראשוני שעמד בבסיסו. שם ישו מזכיר את העובדה שבבית המקדש הכוהנים עוברים כביכול על מצוות שמירת השבת, או ליתר דיוק דוחים את שמירתה. השימוש באש ודחיית איסורי מלאכה נוספים מותרים, כיוון שמצוות עשה להקריב את הקרבנות דוחה את מצוות לא תעשה של שמירת השבת. זהו נימוקו של ישו. הוא טוען שכשם שדוחים איסורי שבת במקדש לשם עבודת האל, כך מצוות עשה של האכלת רעבים דוחה איסור קצירה בשבת.

שאלת אמתותו ההיסטורית של סיפור זה או סיפורים שנחקור להלן אינה מעניינו כאן. לדעתנו, הסיפור הזה וסיפורים דומים לו בספרי הבשורות שבברית החדשה נותנים לנו מידע על הוויכוחים בהבנת ההלכה המפרידים בין הנוצרים הראשונים לבין הפרושים ותלמידיהם. לכן נשווה בין פולמוס זה לחומר הלכתי הן במגילות קומראן הן בספרות חז״ל כדי לשבץ את הדעות המיוחסות לישו בעולם ההלכה של תקופת הבית השני.

אם נתייחס לחומר הנוסף בבשורת מתי, אפשר להשוות את הפולמוס הנוצרי–פרושי למה שנאמר בברית דמשק יא 17–18 (=4QD[c] [4Q268] 10 v 20–21, רובו משוחזר) בקשר להקרבת קרבנות בשבת. ברית דמשק מגבילה את דחיית איסורי השבת בהקרבת הקרבנות. היא אוסרת הבאת כל קרבן בשבת חוץ מעולת השבת.[4] לפי פירוש זה קרבן עולת השבת (במדבר כח 9–10) הובן כממלא מקום קרבן התמיד, ולא כמוסף – קרבן נוסף ממש – כתפיסת חז״ל.[5] במילים אחרות, כת קומראן אסרה את הבאת קרבן התמיד בשבת, ובכך ניסתה להקטין את ״חילול״ השבת במקדש. אין ספק, שאנשי כת קומראן התנגדו בחריפות להיתר של חכמי הפרושים להקריב את הפסח כשערב פסח חל להיות בשבת.

בסיפור המופיע בברית החדשה נתקלים בהחלת כלל בסיסי שעמו הסכימה גם המסורת הפרושית־רבנית, היינו שמצוות עשה דוחה לא תעשה. קרובה מאוד לענייננו היא שאלת ברית מילה בשבת. כיוון שמצוות מילה היא מצוות עשה (בראשית יז 10–14) הרי היא דוחה את איסורי השבת. בנושא זה התירו התַּנאים את ביצוע כל המעשים הדרושים, אבל דרשו שההכנות תיעשינה ככל שאפשר לפני השבת.

במקורות שסקרנו אין ספק שהדעה המיוחסת לישו היא המקֻלה ביותר. דעת כת מדבר יהודה הייתה, שמצוות עשה אינן דוחות מצוות לא תעשה אלא במידה מצומצמת ביותר. כך היה מותר להקריב את עולת השבת, אך לא שום קרבן אחר. למעשה עמדה מסורת הפרושים וחז״ל בַּתָּוֶךְ. לדעתם בנושאים מסוימים, כמו

4. ראה י׳ שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993, עמ׳ 131–135.
5. ראה ח״ש האראוויטץ (עורך), ספרי דבי רב, ירושלים תשכ״ו, עמ׳ 192.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:05 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

בקרבנות ובמילה, מותר לדחות איסור מלאכה בשבת. אבל השיטה הפרושית הגבילה דחייה זו למצב שבו היה דרוש מעשה מיָדי לקיים את המצווה. לנוצרים הראשונים היה כנראה מותר לדחות את השבת אפילו לקיים מצווה שאפשר לאַחר את קיומה, כמו האכלת רעבים, שהיו יכולים להמתין ללא קושי עד צאת השבת. את השיטה המיוחסת לישו מבאר פסוק 7 במתי. מוסבר שם שמעשי גמילות חסדים חשובים יותר מהקרבנות ("כי חסד חפצתי ולא זבח ודעת אלהים מעלות" [הושע ו 6]). לפי תפיסה זו אם הקרבת הקרבנות דוחה את איסור השבת, על אחת כמה וכמה מעשה גמילות חסדים כהאכלת רעבים דוחה את השבת.

ב. ריפוי חולים

הנושא השני המופיע בברית החדשה בקשר לשבת הוא ריפוי חולים. הטקסטים המרכזיים העוסקים בעניין זה הם מתי יב 9–14, מרקוס ג 1–6 ולוקס ו 6–11. בנושא זה נכרך עניין נוסף, בהמה הנמצאת בבור ביום השבת, ובו נדון להלן.

לפי ספרי הבשורות ישו כבר היה ידוע כמרפא. בסיפור שמעניינו הוא נכנס לבית הכנסת בשבת ופוגש איש שידו כחושה. מיד התבוננו בישו (הסופרים והפרושים לפי לוקס) לראות אם ירפא את החולה בשבת. ישו מבין זאת מיד ופונה לבני הפלוגתא שלו ושואל אותם, אם "מותר בשבת לעשות טוב או לעשות רע, להציל חיים או להרוג?". כשאין הוא מקבל תשובה (לפי מרקוס ולוקס) הוא מרפא מיד את האדם. לפי מרקוס ומתי הפרושים (לוקס: "הם") יוצאים ומטכסים עצה "להכחיד את ישו".

בלוקס יש שני סיפורים נוספים על מעשים דומים. שם יג 10–17 מסופר שישו בא לבית כנסת בשבת, וריפא אישה על ידי סמיכת ידיו עליה.[6] ראש בית הכנסת מתלונן ומצטט את דברי שמות כ 9–10, מצוות השבת בעשרת הדיברות. ישו משיב שמותר להתיר בהמות מן האבוס ולהביא אותן לשתות מים בשבת. ואם כן, מדוע לא לרפא את האישה ההיא?

הדוגמה השנייה לקוחה מלוקס יד 1–6. בביתו של מנהיג פרושי ישו רואה אדם הלוקה במחלת המיימת (dropsy).[7] הוא שואל את הפרושים אם מותר לרפא אותו, ואינו מקבל תשובה. הוא מרפא את האדם ומצדיק את מעשיו באמרו שאילו חמור או שור היה נופל לבור, בלא ספק היו מוציאים אותו. זה הנימוק המשני המופיע במתי יב 11. נצטרך לדון בכל הטקסטים האלו כמקשה אחת, כיוון שמן הנמנע לקבוע בוודאות את יחסיהן של מסורות אלו זו לזו.

6. ראה J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean* (SBLMS 25), Missoula, Mont. 1979, pp. 96–97

7. ראה J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine*, trans. and ed. F. Rosner, New York & London 1978, pp. 167–168

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:05 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

בכל הטקסטים הללו נאמרים מפי ישו שלושה נימוקים לריפוי בשבת. אין ספק שלוּ הכירו בעלי ספרי הבשורות או בעלי המסורות שעמדו לפניהם את הבסיס האמתי לשיטה זו, לא היו מציעים הסברים שונים כה רבים. אולם מן הראוי לבדוק כל הסבר שניתן, כיוון שכל אחד משקף שיטה של קבוצה מסוימת של הנוצרים הראשונים. בסיפור על האיש בעל היד הכחושה אומרים ספרי מרקוס ולוקס, שישו ריפא מכיוון שראה את השבת כיום לעשיית טוב ולהצלת חיים. נימוק זה מבוסס בלי ספק על תפיסה שקיימת בכל מערכת הלכתית יהודית – פיקוח נפש, כלומר, דחיית איסורים כדי להציל נפש בשבת. לדעתם של הפרושים ושל חז״ל אחריהם דוחים את איסורי השבת רק במקרים של סכנת נפשות, אך הנוצרים הראשונים הקלו בדין זה. כך הם דחו את איסורי השבת כדי לרפא אפילו כשאין סכנת נפשות.

הנימוק השני, שבא בחומר הנוסף שבמתי (יב 11–12) ובלוקס פרק יד, מבוסס על דיני הטיפול בבהמות בשבת. מתי טוען שכיוון שמותר (לפי שיטתו – לא לפי חז״ל) להציל בהמה בבור מלא מים אפילו תוך כדי חילול שבת, מותר גם לרפא אדם אפילו כשאין סכנת נפשות. בנוסח לוקס יד מובא נימוק זה אך בניסוח חריף יותר: אם מותר להאכיל בהמות בשבת, איך ייתכן שיהיה אסור לספק את הצרכים הבסיסיים של הזולת?

מן הראוי לשקול את העניין כולו במסגרת הפולמוסים, שהתנהלו בתקופת הבית השני על אודות מצבים של פיקוח נפש של בני אדם ואפילו של בהמות. תפיסת היסוד של הפרושים הייתה שאיסור שבת נדחה מפני סכנת נפשות לבני אדם, אולם ריפוי מחלות שאפשר לדחותו עד לאחר השבת אסור ביום הקדוש. יתר על כן, החכמים ראו בפיקוח נפש חיוב מן התורה (ויקרא יח 5). ביחס לבעלי חיים התירו חז״ל להצילם או לילדם בתנאי שהטיפול אינו כרוך בחילול שבת. המשנה הסבירה איך להציל בעקיפין בהמה מבור מלא מים, אבל אסור כל מעשה ישיר העלול לגרום לחילול קדושת השבת.

מנוגדת לכך היא דעת מגילות מדבר יהודה, המגבילה חילול השבת לשם פיקוח נפש עד למינימום הדרוש, כפי שידוע לנו מסרך דמשק (״הלכות שונות״ – Miscellaneous Laws[8]). נוסף לכך אוסרות המגילות כל עזרה בילוד בעלי חיים.[9] מכאן עולה שאנשי כת מדבר יהודה היו המחמירים מכולם, ודרשו שפיקוח נפש ייעשה תוך כדי חילול שבת מועט ביותר ובלא עזרת חפצים שהשימוש בהם אסור בשבת (״מוקצה״). יתר על כן, לדעתם אסור לסייע לבהמות גם אם הן עלולות למות בבור מלא מים או בלידה. פחות מחמירה הייתה שיטת הפרושים וחז״ל, המתירה כל מאמץ במצב של פיקוח נפש לאדם, וגם עזרה לבעלי חיים בסכנה, בתנאי שנמנעים

8. 4Q265 6 5–6. וראה J. M. Baumgarten et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XXV: Halakhic Texts* (*DJD* 35), Oxford 1999

9. ראה שיפמן, הלכה, הליכה (לעיל הערה 4), עמ׳ 126–127.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:05 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מחילול שבת ישיר. ושוב, השיטה המיוחסת לישו בברית החדשה היא המקֵלה ביותר ומתירה דחיית איסורי שבת גם כדי לרפא מחלות שאינן אנושות ולסייע לבעלי חיים, גם אם עזרה זו כרוכה במעשים המהווים חילול שבת לדעתם של הפרושים ("איסורי שבת דרבנן" בלשון חז"ל).

2. נטילת ידיים

חלק חשוב במערכת דיני טומאה וטהרה בתקופה הנדונה היה נטילת ידיים.[10] מנהג זה מופיע בקטע פולמוסי במרקוס ז 1–13 ובמתי טו 1–9.[11] הבה נסכם את הסיפור כפי שנמסר במרקוס ובמתי. פרושים וסופרים אחדים רואים שתלמידי ישו אוכלים בלי ליטול את ידיהם קודם לכן. הם שואלים אותו כיצד יכולים תלמידיו להתעלם מ"מסורת האבות" המחייבת נטילת ידיים. כידוע, מסורת האבות היא מונח המתאר את המסורות הבלתי מקראיות של הפרושים.[12] לכך הוא משיב שאכן הם (הפרושים והסופרים) לא הבדילו בין דיני בני אדם ודיני האל, כי התעלמו מכיבוד הזקנים, ההורים שלהם, בהתירם לבנים ולבנות לנדור נדרים שאסור להוריהם ליהנות מרכושם. וכך נמנעים הם מלמלא את חובות מצוות כיבוד אב ואם. בגרסת מרקוס יש תוספת ארוכה, האמורה להסביר את דיני הטומאה והטהרה של היהודים לקוראים הלא יהודים. טקסט זה מסביר שהפרושים ויתר היהודים נוטלים את ידיהם לפני האכילה, וגם מטהרים את עצמם כשחוזרים מהשוק, ומטהרים גם כוסות, סירי בישול וכלי נחושת.

על אף חשיבותה של התוספת הארוכה במרקוס (ז 3–4) לחקר תולדות הלכות טומאה וטהרה, נדון כאן רק בוויכוח המיוחס לישו ולפרושים. לפי הפרושים טיהור הידיים הוא הלכה מדרבנן בלי בסיס בתורה, אך לדעת ישו זה זיוף של התורה. כדי להוכיח את עמדתו אומר ישו (ז 9–13) שחוקי הנדרים, לפי הבנתו במסורת האבות, מתירים לאדם לנדור נדרים שאסור להוריו ליהנות מנכסיו, ובכך האדם עוקר את מצוות כיבוד אב ואם – זאת אומרת החיוב לספק את צורכיהם החיוניים של הוריו. הוא מביא את ישעיהו כט 13 להראות שחוקי בני אדם החליפו את חוקי האל.

חיוב נטילת ידיים במסורת הפרושית־רבנית קשור באכילת ארוחות יום־יום (=מאכלי חולין) במצב של טהרה כחיקוי להלכות אכילת תרומה על ידי הכוהנים. לפי תפיסה זו נטילת ידיים לפני אכילת חולין היא חומרה שאינה דרושה לפי התורה (חיוב דרבנן בלשונם של חז"ל). לפי הסיפור ישו מתנגד לחומרה לא מקראית זו.

10. ראה סנדרס (לעיל הערה 3), עמ' 29–42.
11. וראה לוקס יא 37–41 (להלן).
12. ראה J. Neusner, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*[2], New York 1979, pp. 78–80; סנדרס (לעיל הערה 3), עמ' 108–115.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:05 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הוא סבור שכיוון שחיוב זה אינו מופיע בתורה אין צורך לקיימו. יש חוקרים שניסו להוכיח שאכן חייבה התורה שכל מזון ייאכל במצב של טהרה,[13] וייתכן ששיטה כזו השפיעה על אוכלי חולין בטהרה בעת העתיקה. אבל אין ספק שלדעתם של הפרושים נטילת ידיים איננה דרושה לפי התורה.[14] לדעתם זה חיוב נוסף למצוות התורה, ולפי ספרי הבשורה ישו יצא נגד תוספת זו.

כידוע, אנשי כת קומראן נקטו שיטה זהה לזו של הפרושים לגבי סעודות חולין במצב של טהרה כטהרת הכוהנים במקדש.[15] לא ידוע לי אזכור של נטילת ידיים במגילות מדבר יהודה. ובכל זאת, כיוון שכת קומראן קיבלה את ההנחות הבסיסיות בקשר לאכילת חולין בטהרה, ייתכן שנהגו גם ליטול ידיים לפני האכילה.

העניין המרכזי השנוי במחלוקת בין הכיתות בתקופת הבית השני נוגע לתיחום הקבוצה על ידי דיני טומאה וטהרה. שאלות הלכתיות אלו השפיעו, כמובן, על היחסים החברתיים ועל מידת ההסתגרות של הקבוצות השונות כלפי מי שלא קיימו הלכות אלו. אכילת חולין בטהרה היא רק דוגמה אחת לחומרות היתרות שעל ידן פרשו אנשי כת קומראן מכלל החברה שלא החמירה על עצמה בעניינים אלו.[16] הפרושים עצמם התרחקו מ"עמי הארץ" (לפי המינוח של חז"ל), אבל במידה פחותה מכפי שנהגו חברי כת קומראן.[17]

הפרושים השתדלו לאכול רק מזון טהור, ליטול את ידיהם לפני ארוחות ולשמור על טהרת כלי המטבח והאכילה שלהם. ואילו הנוצרים הראשונים, כפי המתואר בסיפורי הברית החדשה, נקטו שיטה אחרת לגמרי. ברור שהם האמינו שיש לפרוץ גדרים דתיים וחברתיים מסוג זה, לאכול ללא מגבלות ולהתקרב לעמי הארץ. גם במקרה זה ניכר שהתפיסה הנוצרית הייתה הפוכה מזו של כת קומראן, והשיטה הפרושית תפסה את העמדה האמצעית.

מן הראוי לומר דבר־מה על טהרת כלים, כפי שהיא מתוארת בתוספת של מרקוס. לפי הקטע הזה הפרושים וכל היהודים מטהרים את כליהם לפני השימוש, דהיינו שומרים על טהרת המאכלים וגם על טהרת הכלים שהמזון הוכן בהם. לוקס יא 39 מראה שטיהרו גם את הדופן החיצונית של הכוסות והצלחות. לפיכך אין ספק ששמרו בדקדקנות על ההלכה, שאם נגעה הדופן החיצונית של הכלי במקור טומאה,

13. ראה סנדרס, שם, עמ' 131–166.
14. A. Oppenheimer, *The 'Am Ha-aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, trans. I. H. Levine, Leiden 1977, pp. 51–62
15. ראה י' ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 294–303; שיפמן, הלכה והליכה (לעיל הערה 4), עמ' 248–252.
16. E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4.V: Miqṣat Ma'aśe ha-Torah* (*DJD* 10), Oxford 1994, pp. 58–59 וראה 4QMMT C 7–8.
17. ראה אופנהיימר, עם הארץ (לעיל הערה 14), עמ' 156–160.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:05 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הכלי נטמא. חומר קרוב נמצא במתי כג 25–26. שם המשמעות ברורה. לדברי ישו הצד הפנימי של הכוס צריך להיות טהור – זאת אומרת הרוח הפנימית של האדם – ולא הצד החיצוני של הכלי. כאן המדובר בהתנגדות של ישו, זאת אומרת של הנצרות הקדומה, לכלל המערכת ההלכתית הפרושית. הנצרות הקדומה ראתה את הדקדקנות ההלכתית של הפרושים כעיסוק בחיצוניות בלבד.[18] כמו הפרושים שמרו גם אנשי כת קומראן על אותם דינים מורכבים, ואף נהגו בהם ביתר חומרה.

3. מעשרות

במתי כג 23 מוצג פולמוס שבו מופיע ישו כמתנגד למעשר שנהגו הפרושים להפריש מצמחי מנטה, שמיר וכמון. פסוק 24 משווה זאת לאדם שמסנן יבחוש ממאכל ולבסוף אוכל גמל. בנוסח המקביל בלוקס יא 42 מוסבר שהדבר כמוהו כנטישת הצדק ואהבת האל. כאן הרעיון הוא שהפרושים והסופרים מתעסקים בפרטי פרטים של ההלכה, כמו הפרשת מעשר מתבלינים, אבל אינם מתעסקים בדרישות הדתיות החשובות באמת כמו עשיית הצדק ואהבת האל, זאת אומרת בצד המוסרי של היהדות.

הרקע ההלכי לוויכוח זה קשור בשאלה, אילו מאכלים חייבים במעשרות לפי התורה. התורה דיברה (דברים יב 17; יד 23; וראה יח 4) בהקשר זה רק על תבואה, יין ושמן (דגן, תירוש ויצהר). רק תוצרים אלו מופיעים בספר היובלות (לב 12) כחייבים במעשרות. מגילת המקדש הוציאה, כנראה, ירקות מכלל דין זה אף כי הרחיבה את חלות הדין לדברים מסוימים.[19] לעומת זאת סברו חכמים שמצווה זו חלה על כל תוצרת הארץ הצמחית, אלא שנחלקו בשאלה אם המדובר בחיוב מן התורה או מדרבנן. מכל מקום, החכמים חייבו הפרשת מעשרות מפרות וירקות, ובכלל זה הצמחים הנזכרים בסיפור שלנו על ישו, אף כי התורה לא הזכירה אותם במפורש. תפיסה זו, בין שהיא תוצאה של פרשנות מסוימת ובין שזו סברה בעלמא, הייתה שנויה במחלוקת. הנוצרים הראשונים לא קיבלו אותה, וסביר להניח שכמותם נהג חלק מעם הארץ בארץ ישראל. גם כאן המדובר בהתנגדות של ישו (או תלמידיו) להרחבת החיובים של התורה שהנהיגו הפרושים. לדעתו הם חייבו הוספות הלכתיות בתחום הפולחני, אבל התעלמו מהחיובים המוסריים של היהדות.

כאן, לפי הברית החדשה, נוקט ישו שיטה הקרויה בפי חז"ל דברים ככתבם.[20] לפיכך ירקות אינם חייבים במעשרות. ואמנם הזכרת תבלינים בלבד אמורה להדגיש

18. התנגדות כזו עומדת גם מאחורי מרקוס ז 15.
19. ראה J. M. Baumgarten, "The First and Second Tithes in the Temple Scroll", in A. Kort & S. Morschauer (eds.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, Winona Lake, Ind. 1985, pp. 5–15
20. ראה ו' נעם, מגילת תענית: נוסחים, פשרם, תולדותיהם, ירושלים תשס"ד, עמ' 206–216.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:05 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

את התפיסה הנוצרית שהמדובר בהוספות קלות ערך של החכמים; הוספות שלא נתקבלו על ידי קבוצות מחמירות יותר, שפירשו את התורה באופן פשטני יותר לפי השיטה הצדוקית של בני הכת.[21]

4. מחצית השקל

במתי יז 24–27 בא קטע שאין לו מקבילות, והוא עוסק בתשלום מחצית השקל (שמות ל 11–16) לבית המקדש על ידי ישו. פטרוס שוהה בכפר נחום וגובי מס שואלים אותו, אם ישו משלם את מחצית השקל. הוא משיב בחיוב ולאחר מכן משוחח על כך עם ישו, וזה מביע היסוס מסוים באשר לתשלום מס זה. בשאלתו לפטרוס מביע ישו את הרעיון שהאל אינו דורש מס מבניו האמיתים, אלא רק מאחרים, ולכן בניו פטורים מתשלום מחצית השקל. אף על פי כן שולח ישו את פטרוס לים לדוג דג עם שקל בתוכו ולשלם במטבע זה (המהווה סכום מספיק לשניהם), כדי שלא לפגוע בנוהג הרגיל.

כאן ישו משלם את השקל ומדריך את תלמידו לשלמו על אף הרגשתו, שכבני האל האמיתים מן הראוי שהוא ותלמידיו יהיו פטורים. אבל לנו חשוב שלפי הסיפור התשלום היה שנתי. כנראה זוהי גם שיטת הפרושים ושיטת כוהני המקדש. איסוף תשלום זה והשימוש בו הוא נושא מרכזי במשנה.[22]

אולם ידוע לנו שאנשי כת קומראן נקטו שיטה אחרת. הם פירשו את מחצית השקל כתרומה חד־פעמית למקדש שחייב כל בחור לתת בגיל עשרים,[23] פירוש המבוסס על הבנתם את שמות ל 13. במקרה זה הנוצרים הראשונים נקטו כנראה כשיטת כת קומראן ובניגוד לדעת הפרושים. אף על פי כן נראה שהם נהגו לפי השיטה הפרושית כדי שלא לגרום עימות שלא לצורך.

5. שבועות ונדרים

הבדלים גדולים היו בהשקפותיהן של קבוצות יהודיות בעת העתיקה אשר לשבועות ונדרים. התורה הכירה בוודאי בתקפותם (שמות כב 7, 10; ויקרא ה 1, 4 [ראה גם ה 6–13]; במדבר לב 20–33), אלא שהם היו נפוצים יותר בתקופה ההלניסטית־רומית.[24] ובאמת, במתי ה 33–37 נאמר שישו אסר כל שבועות,[25] אף שהקטע מודה

21. אנשי הכת האשימו את הפרושים בדרשות הלכתיות מזויפות ובהמצאת סייגים לתורה. ראה ברית דמשק ד 19–20; ח 12–18 = יט 25–31.
22. משנה שקלים, פרקים א–ג.
23. י׳ ליוור, ״מחצית השקל במגילות מדבר יהודה״, תרביץ לא (תשכ״א), עמ׳ 18–22.
24. ש׳ ליברמן, יוונית ויוונות בארץ־ישראל, ירושלים תשנ״א, עמ׳ 87–109.
25. ראה קהלת ה 1–6; ח 2–3.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:05 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

שהתורה מתירה שבועות אמתיות (דברים כג 21). בעניין זה התנגד ישו למסורת הפרושית־רבנית, שלדעתה התורה מתירה שבועות ונדרים בחיי היום־יום של היהודי. לפי הסיפור הוא הסכים ככל הנראה עם דעת כת קומראן, שניסתה להגביל את השבועות רק לשבועות בבית דין, אבל לא אסרה אותן לגמרי.

התנגדות זו מופיעה במתי כג 16–22 בהקשר לביקורת על הסופרים והפרושים, אבל הטקסט קשה.[26] כנראה ישו מתנגד בו לפרטי הפרטים של ההלכות השונות, הקובעות אילו שבועות תקפות ואילו אינן תקפות. הסיפור מתאר את הנוהג של ימיו, או, נכון יותר, ימיהם של הנוצרים הראשונים. נראה ששבועות במזבח ובמקדש לא היו בעלות תוקף, אך שבועות בדברים הקשורים למקדש, כמו זהב או קרבנות הנתונים למזבח, היו בעלות תוקף. ישו לועג לחילוק זה, כיוון שהמקדש והמזבח הם הדברים הקדושים ביותר, ולכן שבועות לגביהם היו אמורות להיות בעלות תוקף רב ביותר. נימוק זה הוא רק "לשיטתם" כיוון שהוא אסר כל שבועות, אבל הוא אומר שהחילוקים האלה מראים את חוסר ההגיון שבשיטת מי שמתירים שבועות מסוימות.

כבר נידונו מרקוס ז 9–13 ומתי טז 3–6: שם נזכר הנוהג שאנשים נדרו את נכסיהם כקרבן, ובכך אסרו את ההנאה מהם אפילו מהוריהם. לענייננו, דבר זה מראה פעם נוספת את הביקורת של ישו על הלכות שבועות ונדרים, שיש בהם כדי לשמש עילה לביטול מצוות כיבוד אב ואם; נוהג שהנוצרים הראשונים התנגדו לו.

התנגדות לשבועות מופיעה בדברי בן־סירא כג 9–11 וכן אצל פילון, על החוקים המיוחדים, ב, 1–2; על עשרת הדיברות, 84. לפי יוסף בן־מתתיהו לא נשבעו האיסיים (מלחמת היהודים ב, 135; קדמוניות היהודים טו, 371) אלא בטקסי הכניסה לכת (מלחמת היהודים ב, 139) ובלי לנקוב בשם האל (השוו סרך היחד ו 27 – ז 2). בחיי כת קומראן הגבילו את השימוש בשבועות לתהליך הכניסה לכת (סרך היחד ה 8–10) ולשבועות בבית דין (ברית דמשק ט 8–10).[27] המגילות דנות גם בנדרים ובהפרתם (ברית דמשק טז 4–14; מגילת המקדש נב 11 – נד 7). טקסט חכמתי אחד (4Q416) ממליץ לבעל להפר את כל נדרי אשתו, אף על פי שלפי ברית דמשק הוא חייב להעריך את הנדרים ולראות אם ראוי לקיימם או להפר אותם.

מסקנות

הדוגמאות שדננו בהן מראות כמה מורכבות הן השוואות מסוג זה. בדרך כלל נקטו הנוצרים הראשונים שיטות הלכתיות שהיו מבוססות על משא ומתן הלכי. זאת אומרת, הם השתתפו, כיהודים שומרי מצוות, בתהליך הפרשנות ההלכתית

26. ראה סנדרס (לעיל הערה 3), עמ' 51–57.
27. ראה ברית דמשק טו 5–6; 12–13 וסרך העדה א 9–10 לגבי בניהם של חברי הכת.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:05 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

והפסיקה. לדעתם הפרושים, יריביהם האמתיים בענייני הלכה, נתבלבלו לפעמים בין פנימיות ההלכה לבין חיצוניותה, ובכך החמירו במצבים שלשיטת הנוצרים רצון האל היה דורש דין מקל יותר. ואילו לדעתם של הפרושים עברו הנוצרים את הגבול בעניינים רבים, והתחילו לרדת במדרון חלקלק של אי שמירת מצוות התורה.

על פי רוב אפשר להעמיד את כת קומראן, הפרושים והנוצרים על קו אחד. הנוצרים מייצגים את האגף ה"שמאלי" בענייני הלכה, המקל ביותר. הפרושים עומדים באמצע, וכת קומראן ניצבת באגף ה"ימני", המחמיר ביותר. למרות זאת אנו מוצאים לפעמים שישו או תלמידיו ואנשי שלומו נקטו שיטה פרשנית צדוקית הקרובה יותר לפשט המקראי ולדעתם של בני כת קומראן, המתנגדת להלכות המסורתיות של הפרושים.

דוגמאות אלו, ואף אחרות, מראות שאי אפשר לראות את כת קומראן ככור מחצבתה של הנצרות. בענייני הלכה רחוקה הייתה הנצרות הקדומה עד מאוד משיטת כת קומראן. קביעה זו נכונה על אף כמה עניינים מקבילים, כגון איסור פוליגמיה.[28] כללו של דבר, קביעות פשטניות אינן הולמות את המצב האמתי ואינן תורמות להתקדמות במחקר. רק הכרה במורכבות ההשוואה בין כת קומראן לנצרות הקדומה תביא להבנת תרומתן של כיתות שונות, כולל כת קומראן, לרקע של צמיחת הנצרות.

28. L. H. Schiffman, "Laws Pertaining to Women in the Temple Scroll", in D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden & Jerusalem 1992, pp. 210–228

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:05 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מן הדקדוק ומן המילון בקטע מגילה מקומראן

משה בר־אשר

הערות מבוא

1. שישה עשר קטעים פרסמה קרול ניוסום מן המגילה 4Q374: קטע אחד חשוב ומקיף ועוד חמישה עשר פירורי קטעים[1] במה שהוכתר "374. 4Q Discourse on the Exodus/Conquest Tradition".[2] החשוב והמקיף שבקטעים הוא הטור השני של קטע 2. הוא הוהדר בידיה בצורה סבירה (ניוסום 1995 עמ' 102) והוצעו לו, כמקובל, תרגום לאנגלית (שם) והערות פרשניות (שם, עמ' 102–103), ובהן נתונים חשובים ופירושים מסתברים. דבורה דימנט, ששבה וטיפלה בכל הקטעים של המגילה, דנה בהרחבה בקטע הזה, והציעה כמה שיפורים חשובים בקריאה ובפירוש (דימנט תשס"ו, עמ' 28–41).

2. עם זאת בענייני הלשון הותירו שתי החוקרות בקעה רחבה להתגדר בה לכל מי שיבוא לקרוא את הקטע אחריהן. עניינים לא מעטים מכל תחומי תורת הלשון – ובמיוחד פרטים בתצורת המילים, בתחביר ובסמנטיקה – דורשים תוספת בירור ועיון מדוקדק. במקום הזה אני מבקש להתמקד בפרט אחד מן הדקדוק ובפרט אחד מאוצר המילים.

א. ארץ חמדות כל הארצות

3. הנה נוסח שורה 5 בקטע 2 טור ב כפי שהציעה המהדירה הראשונה (ניוסום 1995, עמ' 102):

ויטע ל[נ]וֹ בחירו בארץ חמדות כל הארצות ברי[

דימנט מציעה שינוי קל בקריאת המילה השנייה: לנ[ו]. אכן יש הבדל בין קריאותיהן של שתי החוקרות, אבל אין נפקות לשונית להבדל הזה.

הרבה יש לומר על המבנה התחבירי של המשפט הנ"ל, ובעניין זה הרחיבה את

1. מכמה מהם נותרו אותיות ספורות בלבד, כגון בקטעים 5, 8 (ראה ניוסום 1995, עמ' 106–107 וכן דימנט תשס"ו, עמ' 44–45).
2. וראה סקירתה המפורטת של דימנט תשס"ו על טיפולו של ג' סטרגנל בכתב היד לפני שהעבירו לניוסום, וכן הערות שהעירה על הפרסום הראשון בידי ניוסום עצמה.

מגילות ד (תשס"ו), עמ' 153–167

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:08 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

היריעה דימנט. אולי כדאי להזכיר כאן דבר ידוע ומובן מאליו: כאשר יש קיטועים בטקסט, קשה לעמוד על מהותם של מבנים תחביריים רבים. הרבה תלוי בכוח ההשערה של החוקר, ולכלל עובדות ומסקנות בטוחות אין אנו מגיעים. גם שורה 5 הנ״ל בקטע שלנו מקוטעת בסופה. איננו יודעים מהי המילה החותמת אותה, ברי[, ועל כן איננו יכולים לעמוד על מבנה המשפט לדיוקו ולקבוע בוודאות מהו היחס התחבירי בין הצירוף הפועלי ״ויטע לנו״ לשֵׁם ״בחירו״.[3] אבל לא בזה אני מבקש לעסוק כאן די לי בכמה וכמה הערות על התיבה חמדות.

4. אפתח במה שניוסום אומרת (בעמ׳ 103) על הצירוף בארץ חמדות. יפה עשתה כשהביאה את הביטוי ארץ חמדה שבמקרא (ירמיהו ג 19, זכריה ז 14 ותהלים קו 24), אבל מִנַּהּ וּבָהּ היא הציעה לראות בכתיב חמדות בקטע מקומראן את הצורה חֲמֻדוּת (כך, בכתיב חסר!). לדעתה ארץ חמדות הוא ביטוי מקביל לצירוף ״איש חֲמֻדוֹת״ שדניאל נתכנה בו (דניאל י 10, 19). ניוסום אף טרחה להביא את תרגומו לאנגלית ב־RSV, man greatly beloved (=איש אהוב מאוד), כאומרת שהביטוי אֶרֶץ חֲמֻדוֹת ראוי להיתרגם land greatly beloved.[4]

5. תמהני מאוד על קרול ניוסום. אף שהקטע הושיט לה בקנה ובידיים צירוף מקראי ממש בשינוי קל בצורה, היא הלכה אל ״אִיש חֲמֻדוֹת״. לדידי יקשה מאוד לדחות את הדעה שכותב המגילה השתמש פה בביטוי המקראי ארץ חמדה, שנקרה בדרכו שלוש פעמים. מי שכתב את הצירוף ״בארץ חמדות כל הארצות״, זימן למקום אחד שני ביטויים מקראיים, ״ארץ חמדה״ ו״כל הארצות״ (צירוף זה מופיע תשע עשרה פעמים במקרא, כגון בראשית כו 3, 4; ישעיהו לז 11, 18).[5] וביותר עשוי היה לזרז את חיבור שני הביטויים למבע אחד מה שנאמר ביחזקאל פעמיים בפרק אחד: ״ארץ אשר תרתי להם זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות״ (כ 6); ״הארץ אשר נתתי זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות״ (שם 15). הביטוי ״ארץ (הארץ)... צבי״ הומר במגילה מקומראן בביטוי ״ארץ חמדה״, והתואר בכללותו היה ל״ארץ חמדת כל הארצות״. ויושם נא לב כי באחת מהופעותיו של הביטוי ״ארץ חמדה״ מצאנו לו ביטוי מקביל, המזהה באופן ברור את צְבִי עם חֶמְדָּה: ״ואתן לך אֶרֶץ חֶמְדָּה נַחֲלַת צְבִי״ (ירמיהו ג 19). מכאן קרובה הדרך להמרת ״ארץ צבי״ ב״ארץ חמדה״.

3. הכתיב בחירו עשוי לבְחִירוֹ (בכינוי הנסתר ליחיד) ועשוי לבחיָרו (בכינוי הנסתר לרבים). גם ניוסום 1995 (עמ׳ 103) וגם דימנט תשס״ו (עמ׳ 33–34) הכריעו לצד האפשרות השנייה.

4. בשל המבנה התחבירי, שנצטרפו בו שלושה נסמכים לסומך אחד, ״בארץ חמדות כל הארצות״, היא נקטה לשון אחר בתרגומה: “in the land which is the most desirable of all the lands”; והוא הוא.

5. ראה דבריה המפורשים של דימנט תשס״ו, עמ׳ 34–35.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:08 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

6. ולפי שהשם חֶמְדָּה בא בקטע מקומראן במעמד של נסמך – ליתר דיוק, נסמך לנסמך: "ארץ חמדת כל הארצות" – הוחלפה בו חתימת הנסמך, -ַת (חֶמְדַּת־), בחתימה -וּת (חמדות־): "ארץ חמדות כל הארצות". מדוע נתעלם אפוא מביטוי מקראי ברור ושקוף כל כך – "ארץ חמדה" – ונלך אל המילה הבודדת חמדות שבצירוף אִישׁ חֲמֻדוֹת?

7. המעבר -ַת > -וּת בצורת הנסמך נזדמן כבר פעם אחת בעברית המקרא: "ביום ההוא יבוא הפליט אליך לְהַשְׁמָעוּת אזנים" (יחזקאל כד 26). ברור שהַשְׁמָעוּת היא צורת הנסמך של הַשְׁמָעָה כפי שהיטיבו לראות החוקרים החדשים,[6] כגון ב"ל בדקדוקם[7] וקוטשר,[8] וגם ק"ב במילונם.[9]

התופעה הזאת מצויה מעט יותר במגילות קומראן. כבר העמיד עליה קוטשר[10] בדברו על החילוף "הַכָּרַת פניהם" (נוסח המסורה, ישעיהו ג 9) לעומת "הכרות פניהם" במגילת ישעיהו.[11] ובמשך הזמן נחשפו דוגמות נוספות,[12] כגון "עורלות

6. לא כך ראו את הדברים הקדמונים; למשל רבי יונה אבן־ג'נאח בספר הרקמה (מהדורת מ' וילנסקי וד' טנא, ירושלים תשכ"ד, עמ' קפב) מביא את הַשְׁמָעוּת כאחת מצורות המקור של בניין הפעיל: "ויהיה [המקור] מן הפעיל על הַפְעִיל או הַפְעֵל... ויש שיבא על הפעלות, כמו להשמעות אזנים"; כלומר, זו אחת מצורות המקור של הפעיל – ליד הַפְעִיל והַפְעֵל יש גם הַפְעָלוּת – ואין מדובר בנסמך של הַפְעָלָה. בהמשך דבריו שם אומר אבן ג'נאח: "ויבא על הפעלה" (=המקור של הפעיל יבוא גם במשקל נוסף: משקל הַפְעָלָה). כדוגמה הוא מביא את הַרְבָּה (בראשית ג 16), שלפי דעתו נתגלגלה מן הַרְבִּיָה (ובלשונו: "הרבה... עקרו: הרביה"). רד"ק על אתר ביחזקאל (כד 26) הסתפק בקביעה שמדובר בשם (עצם). ואולם תרגום יונתן כבר היטיב לתרגם את המילה בצורת המקור של בניין אַפְעֵל הארמי: "להשמעות אזנים – לְאַשְׁמָעוּתָךְ בְּסוֹרָא" (הניקוד הוא על פי מהדורת א' שפרבר; המרתי את הניקוד הבבלי בניקוד טברני). רד"ק שם בהמשך דבריו הביא את ת"י כלשונו, ורש"י תרגמו לעברית: "לבשר בשורה" (בדיבור המתחיל "להשמעות אזנים", אבל בד"ה "ביום ההוא" נקט רש"י את הלשון "להשמיע אזניך", בלא לומר דבר על צורת המילה).

7. ב"ל בדקדוקם עמ' 486 מביאים דוגמות לשם פעולה (ליתר דיוק שם פועל [Infinitive]) של בניין הפעיל: *הַכָּרָה, הַצָּלָה, הֲנָחָה ועוד. אבל קודם לכן בעמ' 361–362 בסעיף שהוכתר בשם Abweichende Formen (=צורות חריגות) הם מציינים בסוף הדיון את שם הפועל הַשְׁמָעוּת שביחזקאל כארמאיזם, ובעמ' 505 הם שבים ומציינים שמדובר בצורת נסמך של שם פעולה(!) על דרך הארמית.

8. קוטשר תשי"ט [מגי"ש], עמ' 150: "'השמעות' מן השם 'השמעה', מופיעה כאן בסמיכות על דרך הארמית".

9. בערך הַשְׁמָעוּת (כרך א, עמ' 257) מפנים ק"ב אל ב"ל בעמ' 486, 505.

10. ראה קוטשר במקום הנזכר בהערה 8 לעיל.

11. אף שהכתיב הכרות עשוי גם להַכָּרוֹת (צורת הרבים), מסתבר ש -וּת לפנינו, כניקוד הצורות הַשְׁמָעוּת במקרא, גְּמִילוּת חסדים וכיו"ב בלשון חז"ל (כפי שנראה להלן) וכמו שמצאנו בארמית מקראית הִתְנַדָּבוּת־עַמָּא (עזרא ז 16), לְהוֹדָעוּתַנִי (דניאל ד 15) ועוד.

12. ארבע הדוגמות המובאות מכאן ואילך ממגילות קומראן מסרן לי בטובו ידידי, פרופ' אלישע

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:08 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

לבם" (4Q 434 1 שורה 4; וינפלד וסילי 1999, עמ' 270 וקימרון תשס"ו, עמ' 191) לעומת הביטוי המקביל "עָרְלַת לבבכם" (דברים י 16) שבנוסח המסורה. ואולי כך אפשר לפרש גם את הנסמך בצירוף "להערי[בו]ת[13] השמש" (מקצת מעשה תורה ב 15). ואפשר[14] שהתופעה אינה מוגבלת בעברית של קומראן לצורת הנסמך (־ַת< ־וּת) בלבד, אלא מצויה גם בשמות הנצמדים לכינויים. הנה שתי דוגמות:[15] קדמותה (מגילות ישעיהו כג 7) לעומת נוסח המסורה קַדְמָתָהּ,[16] וכן במילה מסרותם שבמשפט "במבוא מועדים לימי חדש יחד תקופתם עם מסרותם זה לזה" (סרך היחד י 3–4).[17] וכבר העיר ליכט: "שהכוונה לסוף המועדים, לימים שבהם עונה מוסרת שלטונה לעונה אחרת... מכאן ש'מסרותם' טעמו מסירתם".[18] ונבוא אנו לדייק בדבריו ונאמר: מצוי כאן השם מְסָרָה,[19] שהוא חלופה דקדוקית ידועה של מְסִירָה, שבאה כאן בכינוי נצמד – מְסָרָתָם > מְסָרוֹתָם.

בסוף דיונו של קוטשר בצירוף הכרות פניהם שבמגילת ישעיהו הוא אומר: "דומה אני, כי רפלקס לתופעה זו אפשר למצוא גם בלשון חז"ל. ואכמ"ל".[20] קוטשר סתם ולא פירש את דבריו. וקרוב בעיניי שהוא כיוון בהם לכמה וכמה צורות נסמך של שם הפעולה של בניין קל במשקל פְּעִילָה, המופיעות במשנה ובחטיבות אחרות של לשון חכמים בדגם פְּעִילוּת־ בעיקר בצורת הנסמך ביחיד, כגון גְּמִילוּת[21]

קימרון, מטיוטת ספר הדקדוק החדש לעברית של קומראן שהוא עסוק בכתיבתו. תודתי נתונה לו בזה.

13. אך אין מניעה להניח שמדובר כאן בצורה העריבות ברבים.
14. אני נוקט כאן לשון "ואפשר" ולא לשון ודאי על יסוד מה שאומר קוטשר (ראה להלן הערה 16) על הצורה קדמותה המובאת להלן.
15. כך סבור קימרון, שמסר לי כאמור גם את הדוגמות המובאות כאן.
16. קוטשר תשי"ט [מגי"ש], עמ' 292 ראה בצורה קדמותה שבמגילת ישעיהו צורה נטויה של קַדְמוּת על יסוד הצורות קדמות, קדמיות, קדימות שבניבים הארמיים המאוחרים (עי"ש), אבל הצעתו של קימרון אינה מסתברת פחות מזו של קוטשר.
17. ראה ליכט תשכ"ה, עמ' 209.
18. ראה ליכט שם בהערות לשורה 4.
19. ואין צריך לשחזר את הצורה מְסָרָה; היא מתועדת בעברית כחלופה דקדוקית וסמנטית של מָסוֹרָה (ראה בן־חיים תשנ"ב, סוף עמ' 405 והערה 4 שם ובר־אשר תשנ"ט, עמ' 329–332). ואף זאת, מדובר בחילוף דקדוקי מקיף של המשקלים פְּעִילָה/פְּעָלָה (שמות פעולה של בניין קל), המשתקף גם בחלופות אחרות כגון דְּרִישָׁה/דְּרָשָׁה, יְצִיאָה/יְצָאָה וכיו"ב.
20. ראה קוטשר שם, עמ' 150.
21. צריך לומר שלא נמצאה בלשון חז"ל צורת הנפרד גְּמִילָה; צורת הנסמך גְּמִילוּת־ מופיעה רק בצירוף שסומכו הוא חסדים (או חסד). כך מנוקדת המילה בכ"י קאופמן (ק) – ולא רק בו – בכל ארבע הופעותיו במשנה (פאה א, א [2x; בהופעה הראשונה מבין השתיים יש תיקון בכתב יד ק: חסדים > חסד]; בבא בתרא ט, ד; אבות א, ב). וכבר העיר בן־יהודה במילונו בערך גְּמִילוּת "הקרי הרגיל גְּמִילוּת", ודחה את האפשרות לקרוא צורת רבים גְּמִילוֹת על יסוד מאמר התלמוד, "'את הדרך' – זו גמילות חסדים, 'ילכו' – זו ביקור חולים" (בבא קמא ק ע"א).

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:08 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

חסדים, זריקות[22] דמים, נשיאות[23] כפים, סמיכות[24] זקנים, שְׁפִיכוּת[25] דמים וכיו״ב.

לכאורה יש עדות אחת לפחות לצורת נסמך ב ־ַת: ״וגמילת חסד״ (תוספתא פאה א, א, מהדורת צוקרמנדל; ומכאן היא הגיעה למילון בן־יהודה). אבל במהדורת הגר״ש ליברמן מצאנו: ״וגמילות חסדים״. ההבדל היחיד בין העדים השונים שמהדורת ליברמן מציינת במקום זה הוא שבכ״י א (ארפורט) הגרסה היא חסד. נעיר כי מילון בן־יהודה מביא את גְּמִילוּת כערך נפרד מן השם גְּמִילָה ולא כצורת נסמך שלו.

22. בשם הזה מתועדת צורת הנפרד, זְרִיקָה (פסחים ה, ו; ה, ח; זבחים א, ד [2x]) גם בעדי הנוסח הטובים וגם בדפוסים. ומצויה צורת הנסמך הרגילה, זְרִיקַת; כך הוא גם בכ״י ק (זבחים יב, א; מעילה א, ב; א, ג; א, ד [3 הופעות מתוך 4; ההופעה השנייה במשנה זו חסרה בשל השמטה של כמה מילים מחמת הדומות]), וכך גורס נקדן ק גם בפסחים ו, א: וּזְ(יִ)רַ[י]קַת (האם הסופר כיון לצורה זְרַקַת במילה שהעיצור השני שלה הוא רי״ש בדומה למילים כגון בְּרִיָּה, בְּרַיַּת שהפכו בְּרִיָּה, בְּרַיַּת או שמא טעה במקומה של היו״ד במילה? אני נוטה לאפשרות השנייה). צורת הנסמך זְרִיקַת מתועדת גם בכ״י פרמה א (פא) בפסחים (שם שם), אבל בכל 7 ההופעות האחרות של צורת הנסמך גורס פא זריקות, בביטוי החוזר ונשנה ״זריקות דמים״ (זבחים יב, א [במקום זה יש קרע בדף והודבקה לו פיסת נייר (או קלף?) ועליה טקסט שלא מגוף המשנה הזאת; הפיסה הקטנה חוצצת בין ״זריקות״ ל״דמים״, אך אין קושי לראות מה מקורי ומה ניתוסף במועד מאוחר]; מעילה א, ב; א, ג; א, ד [4x]). נראה לי שאפשר לראות כאן את הצירוף זְרִיקוּת דמים. ברם אין מניעה להניח שאולי כיון המוסר לריבוי בסומך ובנסמך של זְרִיקַת דָּם (״וּזְרִיקַת דמו״ פסחים ו, א), כלומר זְרִיקוֹת דָּמִים.

23. הצירוף ״נשיאות כפים״ נקרה בתוספתא (פאה ד, ו; דמאי ב, ז [מהדורת הרש׳ ליברמן]) כידוע בלא ניקוד. אך נראה שהכוונה לצורת הנסמך נְשִׂיאוּת, המקבילה של ״נשיאת כפים״ (בבלי תענית כו ע״ב). ואכן כך קוראים בני תימן ובני עדות המזרח והספרדים את הצירוף הזה. ומצאנו גם ״נשיאות עון״ (תוספתא שבועות ג, ד [מהדורת צוקרמנדל]). תיעוד נוסף נמצא במילון בן־יהודה. דרך אגב מילון זה מציע גם כאן שני ערכים נפרדים: נְשִׂיאָה (נשיאת בנסמך), נְשִׂיאוּת (נפרד ונסמך).

24. אין לנו עדות על הניקוד של הוי״ו בשורוק אבל מסתבר שזו קריאתה של המילה. די להביא כאן את ההלכה הזאת: ״סמיכה בשלושה וסמיכות זקנים בשלשה״ (תוספתא סנהדרין א, א); בנפרד – סמיכה, בנסמך – סמיכות. אך יש עדות ש״סמיכות״ משמשת בלשון האמוראים כצורת נפרד: ״הסמיכות בשלשה. לא סמיכה היא סמיכות תמן קריי למנוייה סמיכותא״ (ירושלמי סנהדרין פ״א ה״ג דף יט ע״א). גם כאן מילון בן־יהודה מביא שני ערכים נפרדים: סְמִיכָה, סְמִיכוּת (עי״ש); בהדגמת הדברים מן ההלכה הנ״ל מתוספתא סנהדרין פיצל והביא את ״סמיכה״ בערך הראשון ואת ״סמיכות זקנים״ בערך השני.

25. מצאנו במשנה: הַשְׁפִּיכָה (טבול יום ד, ז; כך מנוקדת המילה במסורת הסופר־המנקד השני של כ״י ק; הוא הסופר שהעתיק את הדפים האחרונים של כתב־היד. וכן מצאנו בכ״י פרמה ב [פר] ובעדים אחרים). הצורה שְׁפִיכוּת נקרית רק בנסמך בצירוף ״שְׁפִיכוּת דמים״ (ע״ז ב, א; אבות ה, ט); זה הניקוד בכ״י ק ובעדים אחרים בשתי ההופעות הנ״ל. גם פה ראה מילון בן־יהודה להפריד בין הערך שְׁפִיכָה לערך שְׁפִיכוּת; זו האחרונה משמשת, כאמור, רק בנסמך. וטעה המילון הזה כשהביא את צורת הנפרד בצירוף ״מי שפיכות״ – ״מי שפיכות שירדו עליהן מי גשמים״ (מכשירין ב, ג) – המלמד לכאורה על קיומה של שְׁפִיכוּת כצורת נפרד. ולא היא! בצירוף ״מי שפיכות״ מדובר בצורת הרבים שְׁפִיכוֹת (כך מנוקד שלוש פעמים במשנת מכשירין

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:08 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ומצאנוהו בלשון חכמים גם מחרץ למשקל פְּעִילָה, בשם עצם מופשט: עַגְמוּת נפש.[26]

כללו של דבר, התופעה של ־ַת > ־וּת מצויה אך מעט מאוד בעברית – בלשון המקרא, במגילות קומראן[27] ובלשון חכמים – אבל אין לפקפק בקיומה.

8. אם אנו מצרפים את כל המילים שנתפרטו לעיל – הַשְׁמָעוּת אזנים במקרא; הכרות פניהם, ערלות לבם, להערי[בו]ת השמש, ואולי גם את קדמותה, מסרותם שבמגילות קומראן;[28] גְּמִילוּת חסדים, סמיכות זקנים, שְׁפִיכוּת דמים וכיו״ב בלשון חכמים – אנו רואים שהמעבר ־ַת(ָת)[28א] > ־וּת מתרחש בשמות פעולה (כגון השמעַת > השמעוּת, הכרַת > הכרוּת־) או בשמות מופשטים (כך יש להבין את ערלת > ערלות שבצירוף ״ערלות לבם״ ואת עגמַת > עַגְמוּת שבצירוף ״עגמות נפש״). בדרך זו מתבאר יפה גם המעבר חמדת > חמדות, כלומר גם השם חֶמְדָּה שבצירוף ״ארץ חֶמְדָּה״ הוא שם פעולה, המציין את פעולתו של הַחוֹמֵד. ולפי שהוא נקרה בנסמך הוא היה עשוי ליהגות ולהיכתב חמדות. ואכן כך אירע למעשה.

9. כבר קבעו החוקרים שהרקע למעבר ־ַת > ־וּת הוא השפעה ארמית על העברית.[29] יש עדויות למעבר הזה בשמות פועַל (שמות פעולה) בלהגים שונים של הארמית. די להזכיר את הלהגים בני התקופות שאנו מדברים עליהן (זמני חיבורם או מועדי עריכתם של החיבורים הללו: ספר יחזקאל במקרא, מגילות קומראן, ספרות התנאים); למשל התופעה מתועדת היטב בארמית המצרית,[30] בארמית

הנ״ל בכ״י פר), כלומר זו צורת הרבים של שְׁפִיכָה; ויש גרסה שְׁפֵיכוֹת (כך מנוקד שלוש פעמים ב־ק), היינו צורת הרבים של שְׁפֵכָה (במשקל פְּעֵלָה).

בשולי הדברים אפשר לומר שכ״י ק מוסר הבחנה דקדוקית בין שתי הוראותיה של המילה: (א) שְׁפִיכָה מציינת את פעולתו של השופך; זו מצויה כאמור בצורת הנסמך שְׁפִיכוּת (דמים) [ע״ז שם שם. אבות שם שם]. (ב) שְׁפֵכָה שבביטוי ״מי שְׁפֵכוֹת״ מציינת (מי) שופכין. לא הנגדתי בין שְׁפִיכָה שבמסכת טבול יום לשְׁפֵיכָה שבצירוף ״מי שְׁפֵיכוֹת״, שבמסכת מכשירין, שכן העדות על שְׁפִיכָה במסכת טבול יום יצאה מתחת ידו של הסופר־המנקד השני של כ״י קאופמן. ואכמ״ל.

26. הכוונה היא לצירוף המוכר יותר ״עגמת נפש״ (מגילה ג, ג), שנהגה בפינו ״עָגְמַת נפש״; ואכן לזה כיון נקדן פא: עָגְמָת נפש. לעומת זאת בכ״י ק מצאנו שהנקדן תיקן את גרסת הסופר במחקו כנראה רק את האות מ״ם וגרס: עַגְ( )[מו]ת נפש.

27. כאמור, אפשר שבקומראן המעבר ־ַת > ־וּת מתועד לא רק בצורת הנסמך אלא גם בצורות הנצמדות לכינוי: קדמותה, מסרותם (שהובאו לעיל בסעיף זה).

28. א׳ קימרון סבור שיש עוד כמה עדויות למעבר ל־וּת במגילות מדבר יהודה, והללו ימצאו את מקומן בדקדוקו החדש (הנרמז לעיל בהערה 12) לכשיופיע.

28א הניקוד בקמץ לפני התי״ו, ָת, מכוון לצורות צמודות כינוי כגון: קַדְמָתָהּ.

29. ראה למשל ההפניות שהובאו לעיל בהערות 7–9.

30. ראה מוראוקה־פורטן עמ׳ 110: לזבנותה, לתרכותה, למנחתותה, מנחתותהם, [ל]החסנותה (יעוין בדבריהם המפורשים של המחברים על ת־/ות־ בעמ׳ 109).

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:08 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

המקרא,[31] בתרגום אונקלוס ובתרגום יונתן לנביאים.[32] בקיצור, במגע הצמוד של העברית עם הארמית על פני תקופה בת מאות שנים הותירה הארמית מעט מעקבותיה בעברית גם בתופעה הנדונה.[33]

ב. מחיגה

10. וזה נוסח שורות 6–9 בקטע 2 טור ב כפי שהציעה אותו ק׳ ניוסום:[34]

6 [ו]יתננו לאלוהים על אדירים ומחיג[ה] לפרעה עבֹ[

7 [י]תֹמוגגו ויתנועעו וימסו קרביֹ[ה]סֹ [ו]ירחם בכ ◦[

8 ובהאירו פנו אליהם [ ]למרפא< > ויגבירו לבֹ[ם] עוד ודֹעתֹ[

9 וכֹל לא ידעוך ויתמוגגו ויתנֹ[ו]עֹעו חֹגוֹ לק[ול

נוסחן של ארבע השורות הנ״ל בקריאתה המוצעת של ד׳ דימנט[35] זהה ברוב פרטיו לנוסח שהביאה ניוסום. פרט בולט אחד מבדיל בין שתי הקריאות: ניוסום קוראת בראש שורה 6 [ו]יתננו, ודימנט קוראת יתננו,[36] לפי שלדעתה ״אין חור בתחילת המילה אלא הסופר התחיל לכתוב ברווח של אות מן השוליים״.

11. נקל לראות שכל הקטע עוסק במצרים; הדבר נאמר מפורשות בצירוף ״ומחיג[ה] לפרעה״ שבשורה 6. וקל לעמוד על הזיקה של הקטע הנ״ל – גם בעניין וגם בלשון – לשני פרקים במקרא כפי שניוסום ודימנט הראו. אבוא לפרט את הדברים, שכן יש בפירוטם כדי לפרש את שימושיהן של כמה מילים בפרקים שבמקרא ובקטע שלנו מקומראן.

(א) ניכרת בו בקטע 2 טור ב ממגילה 4Q374 זיקה ברורה וחזקה במיוחד לישעיהו פרק יט, המדבר על המכות המצפות למצרים ועל הרפואה שתבוא בסופן: ״וסִכַּרְתִּי את מצרים ביד אדֹנים קשה״ וכו׳ (פס׳ 4), ״ונהר יחרב ויבש״ (פס׳ 5), ״ערות על

31. ראה שתי הדוגמות שהובאו לעיל בהערה 11. וכבר העיר קוטשר תשי״ט [מגי״ש] עמ׳ 150, שבארמית המקרא בבניין הַפְעֵל/אַפְעֵל מתועד המעבר ־ַת > ־וּת רק בצורות בכינויים, כגון לְהוֹדָעוּתַנִי (דניאל ד 15), אבל לא בנסמך (כאן מצאנו צורות ־בַת, כגון וְאַחֲרַית אֲחִידָן [שם ה 12]), ואולם מצאנו צורות נסמך ב־וּת בבניינים אחרים, כגון הִתְנַדְּבוּת עמא (עזרא ז 16).

32. ראה דאלמן 1905 עמ׳ 279.

33. לא סברתי שיש לשקול את האפשרות שמדובר כאן בצורת היחיד חֶמְדּוֹת (נפרד ונסמך) על דרך הוֹלְלוֹת: ״חכמה ודעת הוֹללֹת ושכלות״ (קהלת א 17 ועוד) ועל דרך חָכְמוֹת: ״חָכְמוֹת בנתה ביתה״ (משלי ט 1). בעיניי המרת חֶמְדַּת בחֶמְדּוּת־ בצירוף ארץ חֶמְדַּת (< חֶמְדּוּת) נראה תהליך מתקבל יותר על הדעת.

34. ראה ניוסום 1995, עמ׳ 102.

35. ראה דימנט תשס״ו, עמ׳ 28, 29.

36. ולא כאן המקום לעסוק בשאלה אם הכינוי הנצמד הוא כינוי הנסתר (״יתננו״ = יתן אותו) או הכינוי למדברים (״יתננו״ – יתן אותנו).

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:08 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

יָאוֹר על פי יאור וכל מזרע יאור ייבש נדף ואיננו" (פס' 7), "וְאָנוּ הַדַּיָּגִים ואבלו כל משליכי ביאור חַכָּה" (פס' 8). וביותר מדובר בישעיהו יט על נטילת החכמה ממצרים, על אבדן עצת חכמיה ועל מה שיקרה בעקבות המצב הזה: "אך אוילים שרי צֹעַן חכמי יֹעצי פרעה עצה נבערה איך תאמרו לפרעה בן חכמים אני... אַיֵּם אפוא חכמיך... נואלו שרי צֹעַן... התעו את מצרים... ה' מסך בקרבה רוח עועים והתעו את מצרים... כְּהִתָּעוֹת שִׁכּוֹר בקיאו... ביום ההוא יהיה מצרים כנשים וחרד ופחד... והיתה אדמת יהודה למצרים לְחָגָּא[37] כל אשר יזכיר אֹתה אליו יפחד" (פסוקים 11–21), אך אחרי המכות יבוא המרפא: "ונגף ה' את מצרים נגֹף ורפוא... ורפאם" (פס' 22).

(ב) ויש זיקה בקטע מקומראן גם לתהלים קז 26–27: "יעלו שמים ירדו תהומות, נפשם ברעה תתמוגג. יָחוֹגוּ וינועו כשכור, וכל חכמתם תתבלע".

12. שני הביטויים "מחיג[ה] לפרעה" (שורה 6), "חגו לק[ול]" (שורה 9) בקטע מקומראן קשורים קשר שקוף למדיי לפסוקים "והיתה אדמת יהודה למצרים לְחָגָּא" (ישעיהו יט 17), "יָחוֹגוּ וינועו כשכור" (תהלים קז 27); הלשונות "[י]תמוגגו ויתנועעו" (שורה 7 בקטע מקומראן), "ויתמוגגו ויתנ[ו]עעו" (שורה 9 שם) קשורים ללשונות "נפשם ברעה תִתְמוֹגָג" (תהלים שם 26), "יחוגו וינועו" (שם 27); והצירוף "וימסו קרביה[ם]" (שם שורה 7) רומז אל "יהיה מצרים כנשים וחרד ופחד... והיתה אדמת מצרים לחגא כל אשר יזכיר אותה אליו יפחד" (ישעיהו יט 16–17).

13. כאמור, דברים חשובים כבר אמרו שתי המהדירות על ההקבלות בין הקטע מקומראן לפרקים הנ"ל במקרא, וביותר הרחיבה את הדברים דימנט. אך שתיהן לא העמידו על כל הצדדים המתבקשים בעריכת ההשוואה. אני מבקש להתרכז כאן בשימוש בפעלים ובשמות מן השרשים חג"ג וחו"ג – יָחוֹגוּ (תהלים), לְחָגָּא (ישעיהו), "מחיגה... חגו" (במגילה מקומראן) – ובעיקר לבוא לפרש את עניינה של המילה מחיגה.[38]

כבר העירו המהדירות כי זו מילה שלא נודעה עד כה מכל מקור אחר. ניוסום

37. אולי לא מיותר להעיר שהמילה חָגָּא שקולה במשקל פֶּעָה, כמו גֶּלָה, חֶקָה וכיו"ב, אלא שכתיבה של המילה נשתנה: אל"ף במקום ה"א (מה שנוהגים לכנות "כתיב ארמי"): "חגא" במקום "חגה" כמו כַּמַּטָּרָא (איכה ג 12). וגם ניקודה של התיבה שונה: אנו מוצאים בחי"ת קמץ קטן במקום קובוץ. כנראה, החי"ת הלועית הנמיכה את התנועה u (קובוץ) ל־o (קמץ קטן), אבל שינוי זה לא התרחש בשם חֶקָה, הגם שהתנועה u באה בין העיצור הלועי חי"ת לעיצור הנחצי קו"ף.

38. נביא את ההקשר המלא: "ויתננו לאלוהים על אדירים ומחיגה לפרעה". שאלה לא קלה היא: מי הם ה"אדירים" שנזכרו כאן (המצרים? פרעה? ישראל?). אפשר שיש כאן ניגוד ברור בין "אלוהים על אדירים", כלומר אלוהים על ישראל, ובין "מחיגה לפרעה". ויש יסוד במקרא לזהות אדירים = ישראל. אך לא כאן המקום לדון בקביעת מהות "האדירים" שבקטע.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:08 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

תרגמה את מחיגה a cause of reeling, כלומר היא מבינה את מחיגה "גורם להירתעות או לטלטלה". דימנט, לאחר שאמרה מילים אחדות על גיזרונה, כתבה: "אולי אף ביסוד המילה מחיגה עומדת תמונה של חלחלה ורתת גוף שאחזו את פרעה עד ש'חג כשיכור'. פירוש זה מתאשר מן הפעלים המביעים תנועות של פחד ואימה שנזכרו בשורה העוקבת[39] ומן החזרה עליהם בשורה 9.[40] וראה את הפועל חגו בשורה 9".

14. אני סבור שיש הרבה טעם בדבריהן של ניוסום (המפרשת את המילה מחיגה מלשון הירתעות וטלטלה) ושל דימנט (המפרשתה חלחלה ורתת), שכן עניין הפחד מובע יפה במשפט התוכף, "יתמוגגו[41] ויתנועעו וימסו קרבי[ה]ם". ואולם לטעמי אין זו הכוונה העיקרית של המילה מחיגה בקטע שלפנינו. או בלשון מתונה יותר: אין עניין הפחד ממצה את כל מה שהשם מחיגה מביע בהקשר הזה.

נאמר את הידוע לכול: כל מילה בטקסט נתון צריכה להתפרש בתוך ההקשר המצומצם והרחב שהיא באה בו; כמובן, מבלי להסיח את הדעת מגיזרונה. אם מעיינים היטב בקטעי המקרא הנ"ל מישעיהו ומתהלים ונותנים את הדעת למילים חָגָא (ישעיהו), יָחוֹגוּ (תהלים) מצד הלשון ומצד העניין ובאים משם אל הקטע בקומראן שנשען עליהם ועשה בהם שימוש בלשונותיו, ובכלל זה במילים מחיגה, חגו, אפשר לבוא להציע פתרון אחר למילה מחיגה ולמילים הדומות[42] לה.

15. נפתח בגיזרונה של מחיגה. הכתיב המלא ביו"ד אחרי החי"ת מכוון קרוב לוודאי לקריאה מְחִיגָה ולא לקריאה מְחִגָּה (מְחִיגָּה), שכן תנועת i בהברה סגורה לא מוטעמת נכתבת בקומראן כ מ ע ט ת מ י ד כתיב חסר יו"ד.[43] הווה אומר: מחיגה גזורה מן השורש חו"ג ושקולה במשקל מְפִילָה, כמו מְדִיכָה (כ"י פר לסדר טהרות, כלים כג, ב; טבול יום ב, ג[44] וכן מנוקד במסורת הניקוד הבבלי[45]), מְדִינָה (אסתר א 1),[46]

39. ראה דימנט תשס"ו, עמ' 37. היא מתכוונת למילים "יתמוגגו ויתנועעו וימסו קרבי[ה]ם".
40. כוונתה למילים "ויתמוגגו ויתנועעו".
41. השורש מו"ג מביע כידוע את המסת הלב והפחד כפי שניבט מן הפסוקים, "נָמֹגוּ כל יושבי כנען" (שמות טו 15); "נָמֹגוּ כל יֹשבי הארץ" (יהושע ב 9).
42. אני נוקט את הלשון "המילים הדומות לה" ולא הזהות, לאור מה שנאמר להלן ב־§§15–16, שכן "מחיגה" גזורה כנראה מן חו"ג (ואולי גם "חגו" גזורה מן חו"ג) ואילו חָגָא, יָחוֹגוּ גזורות מן חג"ג.
43. ראה קימרון תשל"ו עמ' 53–55.
44. אך כ"י ק מנקד בכלים מְדֵיכָה (במשקל מְפֵלָה); ובמסכת טבול יום הסופר המנקד השני של ק גורס בִּמְדוּכָה (צורה במשקל מְפוּלָה).
45. כך אצל ייבין תשמ"ה, עמ' 1006. בהופעה הראשונה מבין שתיים מנוקדת המילה גם מְדִיכָה (בניקוד בבלי) וגם מדֵיכה בניקוד טברני.
46. וכן הוא בניקוד הבבלי (ראה ייבין שם).

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:08 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מְרִיבָה (במדבר כ 13),[47] מְשִׁימָה – המתועדת בלשון חז״ל בצורת הרבים, מְשִׁימוֹת (בבלי יבמות מה ע״ב[48]).[49]

16. וברור שהשורש חו״ג מגזרת ע״ו והשורש חג״ג מגזרת ע״ע ושמות ופעלים שנגזרו מהם קרובים זה לזה גם במשמעם (כמו זוגות אחרים של שרשים משתי הגזרות הנוטים להתחלף זה בזה). שני השרשים מביעים הוראה בסיסית של תנועה סיבובית מעגלית. בחו״ג הדבר נתון בפועל חָג: ״חֹק חָג[50] על מים״ (איוב כו 10), ובשמות העצם חוּג ומְחוּגָה: ״וחוּג שמים״ (איוב כב 14), ״חוּג הארץ״ (ישעיהו מ 22), ״וּבַמְּחוּגָה יתארהו״ (ישעיהו מד 13). ובחג״ג מצאנו הוראה זו בפועל שבפסוק ״יָחוֹגוּ[51] וינועו כשכור״ (תהלים קז 27).

17. לטעמי, בהקשרים שהשם חָגָא (ישעיהו יט 17) והפועל יָחוֹגוּ (תהלים שם) באים בהם נלווית לשם ולפועל האלה הוראה נוספת, ושמא היא עיקר בהם. בתהלים מדובר בהיטלטלותו וסיבוביו של השיכור (״יחוגו וינועו כשיכור״), ובעיני בעל המזמור מצב זה מבטא את אבדן הדעת (באופן זמני) בעת השכרות, כמובע בתקבולת המשלימה שבפסוק: ״וכל חכמתם תתבלע״. וכך הוא בפירוט יתר בתיאור מצבה של מצרים בישעיהו (יט 11–22):[52] ״אוילים שרי צֹעַן חכמי יועצי פרעה עצה נבערה... נואלו שרי צֹעַן״, ומי שניטלה חכמתו עלול לתעות ולהתעות, כלשון הנאמרת פעמיים ״התעו את מצרים״ (בפסוקים 13–14), ותעייתו היא ״כְּהִתָּעוֹת שכור בקיאו״ (פס׳ 14).

התמונה בשני פרקי המקרא דומה, אלא שהדברים מוצגים בהם בסדר שונה: בתהלים קז ״יורדי הים באניות״ (פס׳ 23) מתוארים כשיכור, ״יחוגו וינועו כשכור״, ותוצאת השכרות היא אבדן החכמה: ״וכל חכמתם תתבלע״. ובישעיהו מי שאבדה

47. וכן הביא ייבין שם מן הניקוד הבבלי.
48. כך ניקד הרב יוסף עמר בתלמודו על פי מסורת צנעה מתימן, וכך קוראים ספרדים ואשכנזים. ומשם התגלגלה המילה בהגייה זו אל תקופות מאוחרות ואל העברית שלנו.
49. המילה באה בתוך דרשה של פסוק: ״שום תשים עליך מלך... מקרב אחיך תשים עליך מלך׳ (דברים יז 15) – כל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך״.
50. כאמור, אולי גם ״חגו לק[ול]״ שבשורה 9 מהקטע שלנו מקומראן צורת ע״ו היא.
51. מיותר לומר כי מן ההוראה הבסיסית נתפתחה המשמעות הרווחת: חָגַג = עשה חג. ואכמ״ל. ולעניין אחר: כלום הדגש בפועַל יָחוֹגוּ הוא מן הדגשים שבאו לציין מילים שהוראתן שלילית, והמילה היא מעיקרהּ צורת פועל מן השורש חו״ג (יָחוּגוּ) כמשתקף בכתיב המלא שאינו מצוי בפעלי ע״ע (בצורה מן השורש חג״ג היינו מצפים לכתיב בלא וי״ו: יָחֹגוּ, כמו יָסֹבוּ ודומיהן)? בתופעה הזאת דן ייבין (תשמ״ה, עמ׳ 362): ״בתיבות אחדות הדגש משמש לציון משמעות שלילית״. הוא הפנה שם לקודמיו והוסיף חומר משלו, כגון ״בעבור הַרְעֵמָהּ״ (שמואל א א 6) לעומת ״אל הכבוד הִרְעִים״ (תהלים כט 3). האם נבוא לטעון כי גם השם חָגָא נוצר בתהליך דומה? איני בטוח לא בזאת (יָחוֹגוּ) ולא בזאת (חָגָא) שהכפלה תניינית לפנינו (אני מודה לד״ר מרדכי מישור שהזכירני את עיונו של ייבין).
52. זה הטעם לפירוט שפירטתי את המובאות מישעיהו פרק יט לעיל ב־§11 (עי״ש).

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:08 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

חכמתם ועצתם הייתה לעצה נבערה, מי שנואלו ורוח עועים נמסכה בקרבם, היו כשִׁכּוֹרים, תוֹעִים (ליתר דיוק לנִתְעִים: "כְּהִתָּעוֹת שכור בקיאו") וּמַתְעִים.

18. משמע: השיכור וחוגו (סיבוביו וטלטוליו) הם ביטוי לבלבול, ביטוי מוחשי לאבדן עצה ולאבדן דעת וחכמה, ואולי מדובר בטירוף הדעת ממש. לשון אחר: חג"ג וחו"ג, שציינו מתחילה תנועה מעגלית או הליכה סיבובית מיטלטלת, עברו להביע את טלטול הדעה, את בלבול הדעת ונטילת העצה עד להתבלעותה הזמנית של חכמתם ועד לטירוף דעתם. נראה לי לומר כי כאשר ישעיהו מדבר על אדמת יהודה שתהיה למצרים לְחָגָא, הוא מדבר על אדמת יהודה שתהא מקור לבלבול ולאבדן דעת למצרים. וכך אני מבקש לפרש גם את מְחִיגָה: המילה שציינה טלטול והליכה סיבובית עברה לציין טלטול ובלבול הדעת, היעדר חכמה, עד גבול הטירוף הזמני, ומצב זה ותמונה כזאת מפחידים כל רואה ("וימסו קרביהם").

19. ובאמת, ישעיהו מדבר על הפחד שהוא תוצאת הַחָגָא: "והיתה אדמת יהודה למצרים לְחָגָא, כל אשר יזכיר אותה אליו יפחד" (פס' 17). התנהגות השיכור המיטלטל, הנראה כמטורף, מעוררת פחד. וכבר קודם לכן נכתב מפורשות: "ביום ההוא יהיה מצרים כנשים וחרד ופחד" (פס' 16). הפחד הוא תוצאת ההתנהגות המבולבלת של חכמי מצרים ושליטיה ושל אבדן הדעת מיועצי פרעה. מי שניטלה דעתו נראה כשיכור מבולבל ונטול דעה הנראה כמטורף. מי שהתנהגותו היא של אדם חסר חכמה ושל מי שהבלבול וחוסר הדעה (חָגָא) מוליכים אותו מטיל פחד על הרואים אותו ועל התלויים בו.

ולפי דעתי כזאת היא כוונת הביטוי מחיגה לפרעה בקטע מקומראן. מי שנשתלטו עליו בלבול והיעדר דעה (מְחִיגָה) מעורר פחד בקרב נתיניו ובקרב התלויים בו: "יתמוגגו ויתנועעו וימסו קרביהם".

20. אם צדקתי בפירוש המילה מחיגה – שנתרחב משמעה מתנועה מעגלית סיבובית ומטלטלה וסחרחורת פיזית אל בלבול, אל היעדר דעה, כפי שאני מפרש את חָגָא בישעיהו ואת מְחִיגָה בקומראן – יש לנו אפוא לא רק מילה חדשה, אלא הרחבת משמעות בשתי מילים שנגזרו מן השרשים חו"ג וחג"ג. ואין בדבר הזה כדי להפתיע אותנו. מצאנו בעברית וחוצה לה, שפעלי תנועה המציינים טלטול וערבוב ותנועה מעגלית עוברים לציין גם את הבלבול ונטילת הדעת.

21. הדבר נתון כידוע בשורש בל"ל. הפועל בָּלַל מציין ערבוב, כגון "סלת... בלולה בשמן" (במדבר כח 5 ועוד), "כי שם בָּלַל ה' שפת כל הארץ" (בראשית יא 9). מן השורש הזה נגזרה צורת נפעל נָבָל,[53] שעניינה איש לא חכם: "עם נָבָל ולא

53. כפי שהראה בן־חיים תשמ"א, עמ' 192–199 בצורה חד משמעית. הוא מבחין בין נָבָל (מן בל"ל) שעניינו אוויל, כסיל ובין נָבָל (מן נב"ל) שעניינו שפל ורשע.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:08 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

חָכָם״ (דברים לב 7). והשורש בלב״ל הוא כידוע הרחבה מרובעת של בל״ל, וממנו יש לנו בִּלְבּוּל וּמְבֻלְבָּל. ובלשונו של בן־חיים: ״נָבָל המקראי במשמעו אוויל אינו אלא מי שדעתו בלולה, טרופה. ואחים לו בלשון המאוחרת מבולבל, מטורף״.[54]

22. ואין השינוי בהוראה מצטמצם לשרשים המציינים ערבוב ובלילה או תנועה סיבובית מעגלית. מצאנו שגם פעלי תנועה המציינים טלטול ונענוע או חבטה עוברים לציין אבדן דעת עד כדי שיגעון. כך הוא למשל בפועל טָרַף שעניינו חבט או נענע,[55] שממנו נתפתחו שימושי הלשון ״נִיטָרְפָה[56] דעתו״ והבינוני שהועצם מטורָף. ההוראה הבסיסית מצויה למשל במקומות אלו: ״טרף בקלפי״ (יומא ד, א), ״שכל העם היו מְטָרְפִים את לולביהם והם לא נִיעְנְיעוּ״ (ק, סוכה ג, ט),[57] אבל בדפוסים הומרה **מטרפים** במילה מנענעין. מן הפועל טֵרֵף (=נִיעֲנַע) נתפתחו השימושים מטורָף, ניטרפה דעתו וכיוצא בהם.

גם עִרְעֵר מעיקרו ציין זעזוע וטלטול, כגון ״חֹמוֹת בבל הרחבה עַרְעֵר תתערער״ (ירמיהו נא 58). ואחר כך אנו מוצאים ״דברים שמערערין את הנפש״ (משנה תורה לרמב״ם, הלכות מאכלות אסורות יד, טו), ומכאן נתגלגל התואר **מעורער בנפשו** > ובקיצור **מעורער**.

23. מותר להניח שהשימושים המביעים את שיבוש הדעת צמחו בחלקם בדרך ההשמטה: מי שניטרפה דעתו הוא **מטורף דעת**, ובקיצור **מטורף**; ומי שנתערערה נפשו הוא **מעורער בנפשו**, ובקיצור **מעורער**. וליד צורות כאלו צמחו גם שמות מופשטים – **טירוף**, **ערעור**; וכך יכלו לצמוח גם **מבולבל דעת** > **מבולבל**, והשם המופשט **בלבול**. ואין מניעה להניח שתהליכים דומים פעלו בהופעת השימושים נָבָל (אוויל) והשמות המופשטים חָגָא ומְחִיגָה. ואפשר שהשימושים צמחו בדרך אחרת. הם מבוססים על ההבנה שהדעת מונחת בראשו של אדם, יושבת שם היטב; וטלטולה הוא שיבושה.[58]

24. התמונה של המעבר מעירוב ומתנועה מעגלית סיבובית אל עירוב הדעת

54. ראה שם, עמ׳ 198.
55. מילון בן־יהודה מביא את הפועל הזה כ־טָרַף ב. אבל את מטורף (=משוגע) ו״ניטרפה דעתו״ הוא מביא ב־טָרַף א, שהוא מגדיר ״חטף״, ובו מביא את ״טרף האריה או הזאב את הכבש״ ומפרט שם דוגמות. וברור שלא דק בהצגת הדברים.
56. כידוע, בדורות מאוחרים דחה הנפעל את ההתפעל בביטוי זה.
57. כגרסת ק כך גרסת כתבי היד פרמה א וקמבריידג׳ בהוצאת לו (בשינוי קל בשניהם: מְטָרְפִין בלולביהן [ב־לו אין כידוע ניקוד]); וכך הוא במשנה שבירושלמי (עדות זו הובאה במילון בן־יהודה), ובכ״י תימן לסדר מועד ועוד.
58. ובאמת ההפך מן המבולבל ומן המטורף הוא מי שדעתו מיושבת, מיושב בדעתו > מיושב.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:08 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

והבלבול יש לה מקבילה בלשונות אחרות.[59] אני מבקש להסתפק כאן בהבאה של צירוף ושל מילה שלפי דעתי נתגלגלו מיידיש לעברית החדשה.[60]

א. נראה לי שהתואר צומישט ביידיש, שעניינו מעורב, מעורבב וגם מי שדעתו מעורבבת ומבולבלת,[61] הוא שניתרגם בידי יל"ג "מעורב בדעת"; זה שמו של סיפורו, "המעורב בדעת".[62] הביטוי עצמו משמש אחר כך בסיפור גופו: "לא האריך ימים בלתי אם מוראי הגדול אשר יראתי מפני צבי המעורב בדעת[63]",[64] "איש אשר רוח רעה תבעתהו, איש משוגע ומעורב בדעת".[65] יושם נא לב שהאיש שניטרפה דעתו מכונה בכפליים: משוגע, מעורב בדעת. יל"ג, הבקי הגדול בלשון המקורות, הכיר בוודאי את לשון הגמרא "לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות" (בבלי ברכות יז ע"א). ועל פי גמרא זו נתנסח הביטוי "מעורב בדעת עם הבריות", כאחד מתאריו המשובחים של שליח הציבור בתפילת "הנני העני ממעש"; היא התפילה שהש"ץ פותח בה את תפילת מוסף נוסח אשכנז וספרד (של החסידים) בראש השנה וביום הכיפורים. כנראה משם תלש יל"ג את הצירוף מעורב בדעת וגלגל בו הוראה אחרת כדי לתרגם את צומישט של יידיש.

ב. ובלשון החיה בדורותינו משמש הבינוני מְסוֹבָב (בפי רבים נוהגת ההגייה מְסוּבָב;

59. רשמתי לעצמי כמה דוגמות משפות שונות, כגון כמה שימושים שמצאתי ביוונית ובאנגלית. כוונתי לפועל הידוע ביוונית πλανάω שמשמעותו הבסיסית היא 'נָדַד', 'שוטט', 'תעה' או 'אבד בדרך'; ונתפתחה בו גם ההוראה 'טָעָה', 'נתבלבלה דעתו', 'היה נבוך'. ועוד יותר מעניין הדבר שגם מקבילו באנגלית, wander שעיניינו 'נָדַד', 'שוטט', 'תעה'. נתפתחה בו המשמעות 'טעה בדבר', 'סטה מן הענין', 'נתבלבל'. וידוע גם הביטוי his mind is wandering, שעניינו 'דעתו נטרפה עליו', 'נכנסה בו רוח שטות'. ואזכיר בקצרה דוגמה מן הערבית המוגרבית (מוסלמית ויהודית כאחת): מצוי שם הפועל txəlxəl שהוראתו הבסיסית היא 'היטלטל', וממנה התפתחה ההוראה 'התערער בנפשו', ומכאן הבינוני / שם התואר / שם העצם mxəlxəl, שעיקרו 'משוגע קצת', או 'משוגע ממש'. (דרך אגב מילון קולין לערבית המוגרבית המוסלמית מביא את הפועל tḫălḫăl ומציין את ההוראה 'השתגע'. אבל בבינוני הוא מביא mḫălḫăl f-ʿăqlo [=מטולטל בדעתו, משוגע], אבל לפי מיטב ידיעתי המילה mxəlxəl [mḫălḫăl=] לבדה גם משמשת בהוראה זו בלהגי היהודים והמוסלמים; נעיר בדרך אגב כי התעתיקים xəlxəl שאני הבאתי ו־ḫălḫăl במילון קולין מכוונים להגייה אחת). אך בדיון בפנים אני מסתפק בשני התארים בעברית חדשה שהם כנראה תרגומי שאילה מיידיש.

60. בעניינן של המילים מיידיש נועצתי בידידיי המלומדים, פרופ' שמואל ורסס ופרופ' חוה טורניינסקי. תודתי נתונה להם בזה.

61. ראה ויינרייך 1968, עמ' 339; מובאים שם השם צומיש והפועל צומישן.

62. ראה כתבי יהודה ליב גורדון: פרוזה, תל־אביב תש"ך, עמ' קכו–קמ.

63. שלוש המילים האחרונות במובאה מובלטות במקור.

64. כתבי יל"ג שם, עמ' קכח.

65. שם, עמ' קכט.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:08 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הוי״ו בשורוק), שהוא מן ברור תרגום של התואר ביידיש **צעדרייטער**[66] (=מסובב, מבולבל, משוגע וכיוצא בזה).[67]

25. כבר נאמר לעיל כי אפשר להוסיף על מה שהבאתי, אבל די במה שהובא עד כאן כדי לבסס את מה שאמרתי על חָגָא ומְחִיגָה כשמות שנגזרו מן חג״ג וחו״ג, שרשים שציינו תנועה סיבובית. השמות הללו נתפתחה בהם, כנראה, גם ההוראה של בלבול, של אבדן העצה והחכמה, ושמא מדובר בטירוף (זמני) ממש.

סיכום

26. הנה כי כן מגילות רבות מקומראן מרחיבות את ידיעותינו בעברית באשר לתופעות מוכרות, ויש שהן מגלות לנו מילים חדשות ממש. ופעמים שגילוי זה או זה יש בהם כדי להאיר באור חדש מילים ידועות מדורות. כדברים האלה מצאנו גם בקטע הנידון מהמגילה מקומראן.

בצירוף ״ארץ חמדות כל הארצות״ **חמדות** היא צורת נסמך של חֶמְדָה, כלומר חֶמְדוּת־ לפנינו. וכך מיתוספת עוד דוגמה לתופעה ידועה, אבל זו תופעה שנשארה בעברית של סוף תקופת הבית הראשון ושל תקופת הבית השני ובלשון חז״ל בשולי הדרך.

מחיגה היא מילה חדשה, כפי שכבר אמרו מפרסמי הקטע. הכתיב מכוון כנראה לצורה מְחִיגָה מן השורש חו״ג. שורש זה ציין בתחילה תנועה מעגלית־סיבובית, ולימים נתפתחה בו ובאחיו חג״ג ההוראה המציינת את סיבוביות הראש במובן המושאל: בלבול הדעת, אבדן העצה והחכמה. נראה שזו ההוראה הנתונה בביטוי ״יחוגו וינועו כשכור״, המעיד שחכמת השיכור מתבלעת ונעלמת. וכך הוא גם בשם העצם חָגָא (מן חג״ג). והיא ההוראה המשתקפת כנראה גם בשם העצם מחיגה. ברור כי כל תוספת של חומר ממקור אחר עשויה לבסס את הצעתנו זו.

רשימת קיצורים

ב״ל = H. Bauer & P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle 1922

בן־חיים תשמ״א = ז׳ בן־חיים, ״ערכי מלים״, תרביץ נ (תשמ״א), עמ׳ 192–208.

בן־חיים תשנ״ב = ז׳ בן־חיים, במלחמתה של לשון, ירושלים תשנ״ב.

66. ראה ויינרייך 1968, עמ׳ 351. מובא שם הפועל צעדרייען. המקבילה בגרמנית לצעדרייטער היא, כידוע, verdrehter (וגם היא עניינה ׳משוגע קצת׳).

67. נעיר כי מילון אבן־שושן החדש מביא את מְסוֹבָב בלא כל הדגמה.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:08 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

בר־אשר תשנ"ט = מ' בר־אשר, מסורות ולשונות של יהודי צפון אפריקה, ירושלים[2] תשנ"ט.

דימנט תשס"ו = ד' דימנט, "תפילה על גורלו של עם ישראל: לטיבו של כתב יד 4Q374", מגילות ד (תשס"ו), עמ' 25–54.

דלמן 1905 = G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig[2] 1905

ויינרייך 1968 = א' ויינרייך, מאָדערן ענגליש–יידיש, יידיש–ענגליש ווערטערבוך, ניו־יאָרק 1968.

וינפלד וסילי 1999 = M. Weinfeld & D. Seely, in E. Chazon et al. (eds.), *Qumran Cave 4 XX, Poetical and Liturgical Texts*, Part 2 (*DJD* 29), Oxford 1999, pp. 270–278

ייבין תשמ"ה = י' ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, 2 כרכים, ירושלים תשמ"ה

ליכט תשכ"ה = י' ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה

מוראוקה־פורטן = T. Muraoka – B. Porten, *A Grammar of Egyptian Aramaic*, Leiden–New-York–Köln, 1998

ניוסום 1995 = C. Newsom, "4Q374. 4QDiscourse on the Exodus/ Conquest Tradition", in M. Broshi et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XIV: Parabiblical Texts, Part 2* (*DJD* 19), Oxford 1995, pp. 99–110

ק"ב = L. Koehler & W. Baumgartner (Revised by W. Baumgartner & J. J. Stamm), The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament 5 Vols, Leiden–New-York–Köln, 1994–2000

קוטשר תשי"ט = י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמת ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט

קולין = *Le Dictionnaire COLIN d'Arabe dialectal marocain*, sous la direction de Z. L. Sinaceur, vols 1–8, Rabat 1993–1996

קימרון תשל"ו = א' קימרון, דקדוק הלשון העברית של מגילות מדבר יהודה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, 1976 (תשל"ו)

קימרון תשס"ו = א' קימרון, "לתקנת המהדורות של מדבר יהודה (ד): ברכות", מגילות ד, תשס"ו, עמ' 191–200

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:08 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

היחס בין כתב יד א לכתב יד ב של ברית דמשק לאור הפשרים שבהם

ליאורה גולדמן

החיבור ברית דמשק הוא, כידוע, מן החשובים שבחיבורי עדת קומראן. לאחר שנתגלו חלקים ממנו בגניזת קהיר בסוף המאה התשע עשרה ולאחר פרסומם בראשית המאה העשרים רבו הוויכוחים על טיבו ומוצאו. אך עם גילוי עותקים ממנו בין המגילות שנמצאו במערות קומראן, כיובל שנים לאחר מכן, התברר שהוא שייך לספרות העדה המיוחדת בעלת המגילות. אף כי העותקים מקומראן הרחיבו והעמיקו את הבנתנו בחיבור, לא כל חידות כתבי היד מן הגניזה באו על פתרונן, ואחת מהן היא שאלת היחס בין שני העותקים של החיבור שנתגלו בקהיר.

מן הגניזה נודעו דפים משני כתבי יד. כתב יד א כולל שישה עשר דפים, שתוארכו למאה העשירית לספירה על ידי המהדיר הראשון, ש״ז שכטר, ומוספרו על ידו כדפים 1 עד 16 (להלן דפים א–טז). מכתב יד ב שרדו שני דפים ארוכים, שמוספרו על ידי שכטר כדפים 19 ו־20 (להלן דפים יט–כ), ותוארכו על ידו למאה השתים עשרה לספירה. שכטר קבע שכתב יד א כתוב בצורה מרושלת ועריכתו רשלנית. הוא מצא שכתב יד זה קטוע בתחילתו ובסיומו, וכן בין דף ח לדף ט, אך לא היה בידו לקבוע כמה דפים חסרים שם. אשר לכתב יד ב סבר שכטר, שהוא כתוב בצורה מוקפדת יותר, והעריך שלפני המעתיק עמד נוסח טוב יותר. הוא קבע ששני כתבי היד הם עותקים שונים של אותו חיבור על סמך החפיפה בין דפים ז–ח בכתב יד א לדף יט בכתב יד ב.[1]

שאלת היחס בין כתב יד א לכתב יד ב העסיקה את מחקר ברית דמשק מיומו הראשון, שכן החפיפה שביניהם מציגה קטע קרוב לזהות, ולעתים זהה ממש, אך עם זאת כולל שינויים בעלי משמעות. יש מי שסבורים שכתב יד א הוא הטקסט המקורי. כך מרפי אוקונור במאמר מאוחר שלו, וכך סטריקרט.[2] אחרים מוצאים שדווקא כתב יד ב הוא המקורי. זו הייתה דעתו של מרפי אוקונור, וכך סוברים ברוק

1. S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries: Fragments of Zadokite Work*, New York 1970, pp. ix–x
2. J. Murphy-O'Connor, "The Damascus Document Revised", *RB* 92 (1985), pp. 234–238; F. M. Strickert, "Damascus Document VII 10–20 and Qumran Messianic Expectation", *RQ* 12 (1986), pp. 329–332

מגילות ד (תשס״ו), עמ׳ 169–189

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ודֵיוויס.[3] אך כל אחד מן החוקרים נותן הסבר שונה לתהליך היווצרותם של שני הנוסחים. מרפי־אוקונור מבחין במספר טעויות סופרים שגרמו לשיבוץ הפשרים על עמוס ובמדבר במקום הפשרים על זכריה ויחזקאל. ברוק סבור שמדובר בהחלפה מכוונת של הפשרים על זכריה ויחזקאל בפשרים המאוחרים על עמוס ובמדבר, במטרה להדגיש את אמונת העדה בשני המשיחים. דֵיוויס מקבל את הצעת ברוק שמדובר בשינוי מכוון, אך סבור שמניעיו האידאולוגיים אחרים, ומטרתם הצגת גלות ספרי התורה לדמשק.

חוקרים אחרים גורסים שהטקסט המקורי היה שילוב של שני הנוסחים. כך דעת רבין, דֶני וכן ווייט. אך דעותיהם נבדלות בנוגע לסדרם של הקטעים: רבין סבר שנוסח כתב יד א הוא הראשון בסדר, ווייט מקדימה את נוסח כתב יד ב, ודני משלב ביניהם.[4]

בדרך כלל ביססו החוקרים את מסקנותיהם על הבדלים שונים בין שני כתבי היד, ובעיקר בקטע החופף שבהם (כאמור, דפים ז–ח בכתב יד א ודף יט בכתב יד ב). כך למשל צוינו ההבדל בין כתיב מלא בכתב יד א לכתיב חסר בכתב יד ב, וכן מציאותם של שמות עצם מיודעים רבים יותר בכתב יד א מאשר בכתב יד ב.[5] אולם אין באלו כדי להכריע בסוגיה של היחס בין תוכנם וסגנונם של שני העותקים, שכן הן הכתיב והן היידוע או היעדר יידוע של שמות עצם עשויים לשקף את מנהגי הכתיבה והלשון של המעתיקים, ולאו דווקא את לשונו של מחבר העותקים.

אשר להבדלים אחרים בין שני כתבי היד שהחוקרים עמדו עליהם, ההבדל בזמני הפעלים וההבדל בטיב ציטוטי המקרא ובפשרים עליהם, אי אפשר להגדירם כטעויות סופרים, כפי שעשו חוקרים שדנו בהשוואת הנוסחים (ראה פירוט להלן), שכן שינויים מסוג זה משפיעים על התוכן וההקשר ומעניקים משמעות שונה לכל אחד מן הנוסחים. אף לגבי ההבדלים במידת הפירוט של כל כתב יד, פירוט גדול יותר בכתב יד ב לעומת קיצור בכתב יד א, אין להסתפק בטענה שיש כאן השמטות או תוספות של סופרים. אף שהסבר זה אפשרי אין הוא ממצה את התופעה ואין הוא משבץ אותה בתמונה כוללת יותר.

3. J. Murphy-O'Connor, "The Original Texts of CD 7:9 – 8:24, 19:5–14", *HTR* 64 (1971), pp. 379–386; G. Brooke, "The Amos-Numbers Midrash (CD 7^{13b}–8^{1a}) and Messianic Expectation", *ZAW* 92 (1980), pp. 397–404; P. R. Davies, *The Damascus Covenant* (*JSOT Supp.* 25), Sheffield 1983, p. 147

4. רבין במהדורתו צירף את שני הנוסחים. ראה C. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford[2] 1958, pp. 28–35; A. M. Denis, *Les thèmes de connaissance dans le Document de Damas* (Studia Hellenistica 15), Louvain 1967, pp. 144–146 ; S. A. White, "A Comparison of the A and B Manuscripts of the Damascus Document", *RQ* 12 (1987), pp. 537–553

5. J. Carmignac, "Comparaison entre les manuscrits 'A' et 'B' du Document de Damas", *RQ* 2 (1959), pp. 53–67

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

גם החוקרים שסברו שמדובר בשינוי נוסח מכוון ולא בהבדלים כתוצאה מטעויות סופרים לא בדקו את ההבדלים במסגרת המבנה הספרותי השלם של כל כתב יד. הנימוקים שהוצעו להבדלים היו בעיקר רעיוניים. כך נמצאו טענות שהשינוי בתפיסה המשיחית בעדה גרם לשינויים בפשרים, כדעת ג׳ורג׳ ברוק,[6] או שהשינויים משקפים את האופי הצבאי של המשיח, כדעת ניב.[7] דֵיוויס סבור שהשינויים נבעו מהרצון להדגיש את גלות ספרי התורה.[8] אולם גם טענות אלו אינן מסייעות ממש להכריע מהו הנוסח המקורי והקדום, משום שאין תמימות דעים לגבי קדמותם או איחורם של ההסברים האידאולוגיים הללו.

קביעת היחס בין שני כתבי היד באופן מדויק ומבוסס יכולה להיעשות רק על סמך ניתוח ספרותי שלם של היחידה המקבילה בשניהם. ואכן בדרך כזו הלך באחרונה מנחם קיסטר. קיסטר עמד על כך שהמבנה היסודי של היחידה בשני כתבי היד שווה, והשוני הוא במה שהוא מכנה ה״מילוי״ המדרשי, כלומר בקטעי הפשרים השונים בכל כתב יד. חידושו הוא בטענתו שהשוני בין סוגי הפשרים נוצר על יסוד פרשנות לשונית שונה לפועלים מן השורש מל״ט, המשמשים בשני כתבי היד (ז 14; יט 10). לשיטתו כתב יד ב הוא הנוסח המקורי, ובו מופיע הפועל ימלטו במשמעות ״יינצלו״. את התפתחות כתב יד א רואה קיסטר כתוצאה של פירוש המשמע האחר, ״בריחה״, שהוביל לשילוב הפשר על ישעיהו ז 17 ועמוס ט 11 המוסבים על הבריחה לגלות בדמשק. אך כפי שאראה להלן זהו פירוש מצמצם שאינו ממצה את כל המארג הספרותי המבדיל בין שני כתבי היד ולכן אינו מציע הסבר שלם להבדלים שביניהם.[9] כדי להגיע להכרעה של ממש בסוגיית היחס בין כתב יד א לכתב יד ב יש להבין תחילה את מהות ההבדלים הללו בעזרת ניתוח שלם ומפורט של הטקסט עצמו, ובאמצעותו להגדיר את ההפרש בין השניים. רק לאחר מכן אפשר יהיה להעריך את יחסם זה לזה. אבל עד עתה לא נעשה ניתוח יסודי מעין זה. השאלות שיש לשאול בבדיקה כזו הן אלו: (א) מה טיב היחס בין הפשרים המשובצים בקטע המקביל בכל אחד מכתבי היד, והאם הם משתלבים כראוי ברצף ספרותי או שהם מנותקים ממנו? (ב) האם ניתן להבין כל אחד מן הנוסחים בפני עצמו, כיחידה ספרותית עצמאית ושלמה, או שהמשמעות המלאה של הרעיונות מתבהרת רק בהשוואה לנוסח המקביל או בשילוב שני הנוסחים? הניתוח של הטקסט המקביל להלן ינסה להשיב לשאלות אלו.

6. ברוק (לעיל הערה 3), עמ׳ 402–404.
7. M. A. Knibb, “The Interpretation of Damascus Document VII, 9b – VIII, 2a and XIX, 5b–14”, *RQ* 15 (1991), pp. 243–251
8. דֵיוויס (לעיל הערה 3), עמ׳ 147.
9. ראה מ׳ קיסטר, ״לחקר התהוות המהדורות הקדומות של ברית דמשק״, באר שבע יח (תשס״ה), עמ׳ 209–223. וראה להלן הערות 10, 12, 18, 27, 28, 29.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הקטעים שיושוו הם ז 9 – ח 13 מכתב יד א של נוסח הגניזה וכנגדו יט 5–26 מכתב יד ב של נוסח הגניזה. ההשוואה תיעשה על יסוד עותקי הגניזה, כיוון שרק הם מציעים נוסח רצוף ושלם. עותקי המערה הרביעית מקומראן, המקבילים לקטעים אלה, חלקיים וקטועים ביותר.[10] מקבילות לדפים ז–ח בנוסח הגניזה יש בשני קטעים מקומראן (4Q269 5; 4Q269 6), אך כל אחד מן הקטעים כולל רק אותיות בודדות בשתיים עד ארבע שורות.[11] לדף יט אין מקבילה בעותקי המערה הרביעית.

לשם הבהרת ההבדלים בין שני נוסחי הגניזה הם מוצגים להלן בטבלה משווה.

חלק א

דף, שורה	נוסח כתב יד א	דף, שורה	נוסח כתב יד ב
ז 9	וכל המואסים	יט 5	וכל המאסים
			במצות ובחקים
	בפקד אל את הארץ		
ז 9–10	להשיב גמול רשעים עליהם	יט 6	להשיב גמול רשעים עליהם
			בפקד אל את הארץ
ז 10	בבוא הדבר אשר כתוב	יט 7	בבוא הדבר אשר כתוב
ז 10–11	בדברי ישעיה בן אמוץ		
	הנביא אשר אמר		
ז 11–12	יבואו עליך ועל עמך ועל		
	בית אביך ימים אשר (צ"ל:		
	לא) באו מיום סור אפרים		
	מעל יהודה (ישעיהו ז 17)		
ז 12	בהפרד שני בתי ישראל		
	(ישעיהו ח 14)		
ז 13	שר אפרים מעל יהודה		
		יט 7	ביד זכריה הנביא
ז 13	וכל הנסוגים ה'סגרו לחרב	יט 7–9	חרב עורי על רועי ועל גבר
			עמיתי נְאם אל הך את הרֹעה
			ותפוצינה הצאן והשיבותי
			ידי על הצוערים (זכריה יג 7)

10. אמנם קיסטר מוצא סיוע להנחתו מאחד הקטעים של המערה הרביעית; ראה קיסטר, "המהדורות הקדומות" (לעיל הערה 9), עמ' 217–218.

11. J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266–4Q273)*, (*DJD* 18), Oxford 1999, p. 128

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

דף, שורה	נוסח כתב יד א	דף, שורה	נוסח כתב יד ב
	והמחזיקים	יט 9	והשומרים אותו
			הם עניי הצאן (זכריה יא 11)
		יט 10	אלה
ז 14	נמלטו לארץ צפון		ימלטו
		יט 10	בקץ הפקדה
		יט 10–11	והנשארים ימסרו לחרב
			בבוא משיח אהרן וישראל
ז 14	כאשר אמר		
ז 14–15	והגליתי את סכות מלככם		
	ואת כיון צלמיכם מאהלי		
	דמשק (עמוס ה 26–27)		
ז 15–16	ספרי התורה הם סכת המלך		
	כאשר אמר		
ז 16	והקימותי את סוכת דוד		
	הנפלת (עמוס ט 11)		
ז 17–19	המלך הוא הקהל וכיון		
	הצלמים הם ספרי הנביאים		
	אשר בזה ישראל את דבריהם		
	והכוכב הוא דורש התורה		
	הבא דמשק כאשר כתוב		
ז 19	דרך כוכב מיעקב וקם שבט		
	מישראל (במדבר כד 17)		
ז 20–21	השבט הוא נשיא כל העדה		
	ובעמדו וקרקר את כל בני		
	שת (במדבר כד 17)		
ז 21	אלה מלטו		
		יט 11	כאשר היה
ז 21	בקץ הפקודה הראשון		בקץ פקדת הראשון
		יט 11–12	אשר אמר ביד יחזקאל
		יט 12	להתות התיו על מצחות
			נאנחים ונאנקים (יחזקאל ט 4)
ח 1	והנסוגים	יט 13	והנשארים
	הסגירו לחרב		הסגרו לחרב נוקמת נקם
			ברית (ויקרא כו 25)

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

חלק ב

דף, שורה	נוסח כתב יד א	דף, שורה	נוסח כתב יד ב
ח 1	וכן משפט כל באי בריתו	יט 13–14	וכן משפט לכל באי בריתו
ח 2	אשר לא יחזיקו באלה	יט 14	אשר לא יחזיקו באלה
			החקים
ח 2	לפוקדם לכלה		לפקדם לכלה
ח 2–3	ביד בליעל הוא היום אשר	יט 14–15	ביד בליעל הוא היום אשר
	יפקד אל		יפקד אל
			כאשר דבר
ח 3	היו שרי יהודה	יט 15–16	היו שרי יהודה
			כמשיגי גבול
	אשר תשפוך עליהם		עליהם אשפוך
			כמים
	העברה (הושע ה 10)		עברה (הושע ה 10)
ח 4	כי יחלו למרפא וידקמום כל		
	המורדים		
		יט 16	כי באו בברית תשובה
	מאשר		
ח 4–5	לא סרו מדרך בוגדים		ולא סרו מדרך בוגדים
ח 5–8	ויתגוללו בדרכי זונות ובהון	יט 17–20	ויתגוללו בדרכי זונות ובהון
	רשעה		רשעה
	ונקום וניטור איש לאחיו		ונקום ונטור איש לאחיהו
	ושנוא איש את רעהו		ושנא איש את רעהו
	ויתעלמו איש בשאר בשרו		ויתעלמו איש בשאר בשרו
	ויגשו לזמה ויתגברו להון		ויגשו לזמה ויתגברו להון
	ולבצע		ולבצע
	ויעשו איש הישר בעיניו		ויעשו איש הישר בעיניו
	ויבחרו איש בשרירות לבו		ויבחרו איש בשרירות לבו
	ולא נזרו מעם		ולא נזרו מעם
		יט 21	ומחטאתם
ח 8–9	ויפרעו ביד רמה ללכת		ויפרעו ביד רמה ללכת
	בדרך רשעים		בדרכי רשעים
ח 9	אשר אמר אל עליהם	יט 22	אשר אמר אל עליהם
ח 9–10	חמת תנינים יינם וראש	יט 22–23	חמת תנינים יינם וראש
	פתנים אכזר (דברים לב 33)		פתנים אכזר (דברים לב 33)

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

דף, שורה	נוסח כתב יד א	דף, שורה	נוסח כתב יד ב
ח 10	התנינים הם		התנינים
	מלכי העמים	יט 23	מלכי העמים
	ויינם הוא דרכיהם		ויינם הוא דרכיהם
ח 11	וראש הפתנים הוא ראש	יט 23–24	וראש פתנים הוא ראש
	מלכי יון הבא		מלכי יון הבא
			עליהם
	לעשות בהם		לנקם
ח 12	נקמה		נקמה
	ובכל אלה לא הבינו בוני	יט 24–25	ובכל אלה לא הבינו בוני
	החיץ וטחי התפל (יחזקאל		החיץ וטחי תפל (יחזקאל
	ג 10)		ג 10)
ח 13	כי שוקל רוח	יט 25	כי הולך רוח ושקל סופות
	ומטיף		ומטיף
			אדם
	כזב	יט 26	לכזב (מיכה ב 11)
	הטיף להם (מיכה ב 11)		
	אשר חרה אף אל בכל עדתו		אשר חרה אף אל בכל עדתו

מהשוואת שני הנוסחים בולטות לעין שתי עובדות: האחת, שני הנוסחים כוללים ציטוטים רבים מן המקרא ופשרים עליהם; והאחרת, ההבדלים העיקריים בין הנוסחים קשורים לציטוטי המקרא ולפשרים עליהם. משום כך יש בפשרים ובזיקתם לרצף הספרותי של הטקסט מפתח להגדרת היחס בין שני כתבי היד.

היחידה הספרותית הנידונה כאן, כפי שהיא משתקפת בשני הנוסחים, בנויה כנאום ששזורים בו ציטוטים ופשרים רבים על דברי נביאים שונים, שקשר רעיוני מאחד אותם. הכתוב מתאר את הפירוד וההיבדלות של העדה מכלל ישראל, נושא מוכר מכתבי העדה, אלא שכאן הוא מוצג דרך המחלוקת על פירוש הנבואה. הנושא המרכזי של היחידה בשני כתבי היד הוא הפולמוס עם המתנגדים לעדה, המכונים בשורת הפתיחה של היחידה מואסים. הוויכוח הוא על הדרך שיש ללכת בה לאור דברי הנביאים. מן היחידה מתברר שחלק מן המתנגדים לעדה היו בעבר חברים בעדה ואף שותפים לברית, שלא דבקו בה ולא שמרו את חוקיה, ולכן הם מכונים בהמשך באי ברית שמאסו בה, או בלשון הכתוב "אשר לא יחזיקו באלה החוקים" (יט 14). היחידה מסתיימת בקביעה שמתנגדי העדה אינם מבינים את מהלך המאורעות ההיסטוריים ("בכל אלה לא הבינו") משום שהם הוטעו על ידי מנהיגם – מטיף הכזב.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ניתן להבחין ביחידה בשני חלקי משנה שונים בתוכנם.

החלק הראשון: בנוסח כתב יד א הוא מתחיל בדף ז שורה 9 ומסתיים בדף ח שורה 1. בכתב יד ב הוא מתחיל בדף יט שורה 5 ומסתיים בשורה 13 של אותו דף. חלק זה עוסק בגורלם של "המואסים", והוא משופע בציטוטים מפורשים ובפשרים עליהם. התופעה הבולטת בו היא השוני בין שני הנוסחים בציטוטים ובפשרים שעליהם. בכתב יד א מופיעים ציטוטים ופשרים על ישעיהו ז 17, על עמוס ה 26–27, ט 11, ועל במדבר כד 17. ואילו בכתב יד ב נמצאים ציטוטים ופשרים על זכריה יג 7, יא 11 ועל יחזקאל ט 4.

החלק השני: בכתב יד א הוא מצוי בדף ח שורות 1–11 ובכתב יד ב הוא תופס את דף יט שורות 13–26.[12] חלק זה עוסק בגורלם של הבוגדים בעדה בהשוואה לגורל המואסים. ובניגוד לחלקה הראשון של היחידה בקטע זה אין הבדלים ברצף הספרותי ובפשרים בין שני כתבי היד.

מהשוואת הנוסחים עולה בבירור שבשניהם זהים המבנה הספרותי של היחידה, היינו ביטויי הפתיחה והסיום שלה, חלוקת הטקסט ליחידות משנה והרצף התיאורי. עם זאת ניתן להבחין בשלושה סוגי הבדלים בין שתי הגרסאות:

1. הבדלים בציטוטי המקרא ובפשרים עליהם. זהו, כאמור, ההבדל הבולט ביותר שנמצא בחלק הראשון של היחידה, המתאר את גורל ה"מואסים".

2. הבדל בזמנם של הפעלים המזדמנים בחלק הראשון של היחידה הספרותית. חלקו הראשון של כתב יד א (ז 9–21) עד הפשר על במדבר כד 17 (ז 18–21) מתאר אירוע שהתרחש בעבר, גלות אנשי העדה לדמשק, ולכן גם הפעלים בו באים בצורת מקור או עבר. ואילו הקטע המקביל בכתב יד ב (יט 5–11) מתאר אירוע עתידי, יום הפקודה שייענשו בו ה"מואסים", ולכן הפעלים באים בו בצורת מקור ועתיד. כך, למשל, בנוסח כתב יד א בא תיאור זה: "וכל הנסוגים הוסגרו לחרב

12. קיסטר, "המהדורות הקדומות" (לעיל הערה 9), עמ' 214 מצרף לחלק הראשון את המשפט "וכן משפט לכל באי בריתו אשר לא יחזיקו באלה החקים לפקדם לכלה ביד בליעל". אך משפט זה אינו יכול לסיים את היחידה הראשונה אלא על דרך ההשוואה הוא פותח בבירור את היחידה השנייה, וזאת מטעמים אלו: (א) הפשר על יחזקאל ט 4, המסיים את היחידה הראשונה, מדבר על העבר, על "הקץ הראשון" שכבר היה, ומשום כך הוא מנוסח בלשון עבר ("הסגרו"). לעומת זאת המשפט הנפתח במילים "וכן המשפט" מדבר על מי שאינם נאמנים בברית ועל גורלם לעתיד לבוא, ולכן הוא מנוסח בלשון עתיד ("יפקד"). (ב) המשפט הנפתח במילים "וכן המשפט" מתקשר במפורש לפשר העוקב על הושע ה 10 (ראה לשונו "לפקדם לכלה" לעומת לשון הושע "אשפוך כמים עברה"). הוא מדבר על העונש לעתיד לבוא בקץ האחרון, כפי שעולה בבירור מאזכור בליעל. (ג) הצירוף "וכן משפט" פותח יחידה ספרותית אחרת בברית דמשק (ח 16), ויכול להיות סימן לפתיחת היחידה הספרותית גם כאן, ולא לסיומה, כהצעתו של קיסטר. לחלוקת הטקסט כפי שמוצג כאן ראה: É. Cothenet, "Le Document de Damas", in J. Carmignac, É. Cothenet & H. Lignée (eds.), *Les textes de Qumran traduits et annotés*, Paris 1963, vol. 2, p. 174

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

והמחזיקים נמלטו אל ארץ צפון" (ז 13–14). לעומתו בא בנוסח כתב יד ב התיאור "אלה ימלטו בקץ הפקדה והנשארים ימסרו לחרב בבוא משיח אהרן וישראל" (יט 10–11).

חלקה השני של היחידה הספרותית (ח 1–13 וכנגדו יט 13–26) מתאר את באי הברית שבגדו בעדה, ובשני הנוסחים זמנם של הפעלים הוא עבר ובשניהם מרובה השימוש בעתיד מהופך (כגון ויתגוללו, ויתעלמו, ויגשו). התיאור בלשון עבר מסתבר משום שמטרתו להציג את דרכי פעולתם של הבוגדים כהרגל קיים בימיו של בעל ברית דמשק. לגבי עונשם של הבוגדים בידי ראש מלכי יוון, תיאור זה בא בצורת הבינוני ("ראש מלכי יון הבא עליהם לנקם נקמה" – ח 11; יט 24), ואפשר לפרשו הן כעונש עתידי והן כאירוע שכבר התרחש. אבל מבחינת רצף התיאור יש, לדעתי, טעמים מספיקים לפרשו כאירוע שהתרחש בעבר.[13]

3. הבדלי סגנון, ניסוח וכתיב בהצגת היחידה בשני כתבי היד.

הבדלי כתיב. יש שש דוגמאות לכתיב מלא בכתב יד א לעומת כתיב חסר בגרסה המקבילה של כתב יד ב: **המואסים/המאסים** (ז 9 / יט 5), **הפקודה/פקדת** (ז 21 / יט 11), **לפוקדם/לפקדם** (ח 2 / יט 14), **וניטור/ונטור** (ח 5 / יט 18), **ושנוא/ושנא** (ח 6 / יט 18), **שוקל/שקל** (ח 13 / יט 25). ישנן חמש דוגמאות נוספות לכתיב חסר בכתב יד ב שאין להן מקבילות בכתב יד א: **החקים** (יט 5, 14), **הפקדה** (יט 10), **אהרן** (יט 11), **לנקם** (יט 24).[14]

הבדלי יידוע. ביחידה יש ארבע דוגמאות לשמות עצם המיודעים בכתב יד א ואינם מיודעים בכתב יד ב: **הפקודה/פקדת** (ז 21 / יט 11), **העברה/עברה** (ח 3 / יט 16), **הפתנים/פתנים** (ח 11 / יט 23), **התפל/תפל** (ח 12 / יט 25).[15]

הבדלי ניסוח. בשלושה מקרים יש שוני בסדר ובתחביר: "וכל המואסים בפקד אל את הארץ להשיב גמול רשעים עליהם" (ז 9–10) לעומת "וכל המאסים [במצות ובחקים] להשיב גמול רשעים עליהם בפקד אל את הארץ" (יט 5–6); וכן "קץ הפקודה הראשון" (ז 21) לעומת "קץ פקדת הראשון" (יט 11); וגם "כי שוקל רוח ומטיף כזב הטיף להם" (ח 13) לעומת "כי הולך רוח ושקל סופות ומטיף אדם לכזב" (יט 25–26). בשלושה מקרים אחרים בא בכתב יד ב ניסוח מפורט יותר: "וכל המואסים" (ז 9) לעומת "וכל המאסים במצות ובחקים" (יט 5); "לא יחזיקו באלה" (ח 2) לעומת "לא יחזיקו באלה החקים" (יט 14); "ולא נזרו מעם" (ח 8) מול "ולא נזרו מעם ומחטאתם" (יט 21).

13. כך גם C. Milikowsky, "Again: Damascus in Damascus Document and in Rabbinic Literature", *RevQ* 11 (1982), pp. 103–104, ושם גם ביקורת על הדעות הקושרות את המשפט לאירועים אסכטולוגיים בעתיד.

14. רשימה מלאה של שינויי הכתיב פרסם קרמיניאק (לעיל הערה 5), עמ' 53–54.

15. שם, עמ' 55.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

אם כן, ניתן לאפיין את כתב יד א ולומר שהוא נוטה לכתיב מלא ולשמות עצם עם יידוע, ומבחינת התוכן יש בו העדפה לביטויים קצרים יותר. לעומתו נוטה כתב יד ב לכתיב חסר ולשמות עצם ללא יידוע, אך מצד התוכן הוא מעדיף פירוט בביטויים מסוימים. אך, כפי שהודגש, ההבדל הבולט ביותר בין שני כתבי היד הוא בדרך ציטוטי המקרא ובפשרים עליהם, וזה עיקר ענייני כאן.

תחילה יידון החלק הראשון של היחידה הספרותית.

החלק הראשון של היחידה הספרותית (ז 9 – ח 1 / יט 5–13)

נוסח כתב יד ב (יט 5–13)

הניתוח הספרותי יחל דווקא מכתב יד ב, משום שכפי שיובהר להלן הוא נוסח שלם ובלתי תלוי בנוסח כתב יד א. ניתוח מוקדם שלו יאפשר לראות על נקלה את הקשיים שבנוסח כתב יד א.

> וכל המאסים במצות ובחקים להשיב גמול רשעים עליהם בפקד אל את הארץ בבוא הדבר אשר כתוב ביד זכריה הנביא חרב עורי על רועי ועל גבר עמיתי נאם אל הך את הרעה ותפוצינה הצאן והשיבותי ידי על הצוערים. והשומרים אותו הם עניי הצאן אלה ימלטו בקץ הפקדה והנשארים ימסרו לחרב בבוא משיח אהרן וישראל (יט 5–11).

הנוסח של כתב יד ב מתמקד במה שיקרה למואסים ב"יום פקודה", כלומר יום מתן העונש, יום הדין. לצורך זה מובא הפשר על זכריה יג 7: "חרב עורי על רֹעי ועל גבר עמיתי נְאֻם ה' צבאות הך את הרֹעה ותפוצין הצאן והשִׁבֹתי ידי על הצֹערים". בעל הפשר מבחין בגורל שונה לשתי קבוצות הנזכרות בפסוק מזכריה: הרועים והצאן ייהרגו בחרב, כלומר במלחמה, ואילו הצוערים, צעירי הצאן, הטלאים, יינצלו. את תיבת הצוערים מהפסוק המקראי מזהה בעל הפשר באמצעות פשר נוסף על זכריה יא 11: "וידעו כן עניי הצאן השֹׁמרים אֹתי כי דבר ה' הוא". לשיטת בעל הפשר יינצלו הצוערים משום שהם "עניי הצאן" השומרים על חוקי האל. שיטת הפשר על זכריה יג 7 אינה זו של הפשרים הרצופים והמפורשים הידועים מקומראן, כגון פשר חבקוק או פשר נחום, שכן אין היא מפרשת ומזהה את כל איברי הפסוק המצוטט או את רובם. בעל הפשר עושה זאת רק לגבי ה"צוערים", וגם זאת בצורה מרומזת, שמתבהרת רק מן הפשר המשולב על זכריה יא 11. שאר שמות העצם שבזכריה יג 7 מתפרשים רק מתוך הערת בעל הפשר "להשיב גמול רשעים עליהם" (יט 6) והקשר שקושר אותה המחבר לסיטואציה המתוארת בזכריה יג 7.

גם הפשר על זכריה יא 11 מיוחד בשיטתו, משום שהנושא "השומרים אותו" ופשרו "עניי הצאן" שניהם מלשון הפסוק המקראי. בעל הפשר שינה את הדיבור הישיר של האל בפסוק המקראי "השֹׁמרים אֹתי" לתיאור עקיף "השומרים אותו",

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ופירש את מושא השמירה, האל עצמו, כאמור על חוקי האל.[16] מכאן שהכינוי "שומרים אותו" מכוון לאנשי העדה השומרים את האל וחוקיו. הוא עומד כהיפוכו של הכינוי "מואסים",[17] שעליהם נאמר במפורש, בנוסח כתב יד ב, שהם מואסים במצוות האל ובחוקיו.

הפשרים על זכריה מדגישים שהעדה, המשולה לצוערים, לשומרי האל, לעניי הצאן, תינצל ביום פקודה. ההצלה נלמדת מן הביטוי "אלה ימלטו בקץ הפקדה" (יט 10).[18] ואילו המואסים, המשולים לצאן ולרועים מזכריה, ייהרגו בחרב. עונשם, מוות במלחמה ("בחרב"), הוא פועל יוצא של הפשר על זכריה יג 7. בפסוק נאמר "חרב עורי על רועי..." והפשר אינו מפרש את התיבה חרב, אך פירושה עולה מדברי הפשר, הקובע ש"הנשארים ימסרו לחרב" (יט 10). נראה שבעל הפשר משקע בתיבה את פירושה בקללות הברית שבמקרא לפי ויקרא כו 25, פסוק המצוטט להלן (יט 13). וגם בברית דמשק א 17–18.

מן הפשר עולה שהביטוי המקראי להשיב יד על מלשון זכריה יא 11 פורש כאמור על הצלת הצוערים. זהו חלק מפרשנותו הייחודית של הפשר, שכן בדרך כלל משמע הביטוי הוא דווקא "לחזור ולהכות".[19] ייתכן שהחיבור בין שני המקראות (זכריה יג 7; יא 11) הוא שאִפשר פרשנות ייחודית זו. בעל הפשר הבין את צוערים כצעירים שבצאן,[20] וזיהה אותם עם עניי הצאן שבזכריה יא 11. ומרגע שיצר את הזיקה בין

16. תפיסה פרשנית דומה נמצאת בתרגום יונתן לפסוק: "וידעו כין ענותניא חשיכי עמא דעבדו רעותי ארי פתגמא דיוי הוא".

17. ייתכן שתואר זה נבנה על משמעותו הבסיסית של הפועל המקראי מאס, ולכן מתאים למספר רב של פסוקים מקראיים. לפנינו דוגמה לשימוש ב"רמז מורכב", הרומז למספר מקראות שונים. נראה לי שעמוס ב 4 הוא המצע העיקרי לפשר שביסוד התואר המואסים, והוא שמכיל את הרעיון המרכזי שלו. אך פסוקים מקראיים נוספים יכולים להצטרף אליו ביחידות פשר אחרות. למשל, בברית דמשק ג 17 ייתכן שהפסוק הנפשר עם עמוס ב 4 הוא יחזקאל כ 13, ואילו בסרך היחד ב 25 – ג 1 נפשר גם ויקרא כו 15. כמו כן הביטוי במצות ובחקים, המתאר את מושא מאיסתם של המואסים, ונמצא רק בנוסח כתב יד ב, בנוי בבירור על לשון עמוס ב 4, ויש בכך כדי לחזק את הזיקה שבין כינוי הפשר לבין הפסוק המקראי שעליו הוא מבוסס. ראה גם ל' גולדמן, מקרא ופרשנות פשר בברית דמשק: הפשר על "הבית הנאמן", עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2004, עמ' 18–19, 47–50.

18. קיסטר, "המהדורות הקדומות" (לעיל הערה 9), עמ' 216 הראה שפעלים מן השורש מל"ט מופיעים במשמעות שונה בכל אחד מן הנוסחים: בנוסח כתב יד ב במשמעות הצלה ובנוסח כתב יד א במשמעות בריחה.

19. למשל, ישעיהו א 25; עמוס א 8; תהלים פא 15. ייתכן שבעל הפשר קשר את הצירוף לביטוי להשיב יד מ..., שפירושו במקרא "להפסיק, לא לפגוע", כמו ביחזקאל יח 8, 17. ראה L. Koehler & W. Baumgarten, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, revised by B. Hartman, Z. Ben-Hayyim, E. Y. Kutscher, Eng. tr., Leiden 1994–2000 (להלן *HALOT*), עמ' 1432–1433.

20. בתרגום השבעים ובפשיטתא תורגמה התיבה צוערים כ"רועים". ואילו אצל סימכוס,

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הצוערים לעניי הצאן הוא משלב את כל מה שנאמר בזכריה יא 11 בפשר על זכריה יג 7.

לאחר הפשרים על זכריה מציג בעל כתב יד ב פשר על יחזקאל ט 4:

> כאשר היה בקץ פקדת הראשון אשר אמר ביד יחזקאל להתות התיו על מצחות נאנחים ונאנקים והנשארים הסגרו לחרב נוקמת נקם ברית (יט 11–13).

הפשר על יחזקאל ט 4 בא לצורך ההשוואה בין קץ הפקודה הראשון, כלומר התקופה שהחלה עם חורבן בית ראשון, לקץ הפקודה העתידי שהמואסים ייענשו בו. נראה שבעל הפשר קשר את המקראות על יסוד הדמיון בסיטואציה. לפי הבנתו הן זכריה יג 7 והן יחזקאל ט 4 מרמזים לכך, שהעונש יפגע בקבוצה אחת ואילו קבוצה אחרת תינצל. על פי יחזקאל יינצלו מהעונש מי שמצחם סומן בתיו, וכל השאר ייפגעו. בעל הפשר הבין את הכתוב ביחזקאל כנבואה שהתגשמה בעבר, בחורבן בית ראשון. במקביל לה הוא מפרש את נבואת זכריה לעתיד, כאשר רק קבוצת הצוערים תינצל ואילו קבוצת הצאן והרועים תיענש. כינוים של מי שייפגעו בחרב **נשארים** (יט 13), הוא ההיפוך של "אלה ימלטו" (יט 10) מן החרב, וייתכן שהוא אף רומז למילה **נשארות** שבזכריה יא 9: "ואמר לא ארעה אתכם המתה תמות והנכחדת תכחד והנשארות תאכלנה אשה את בשר רעותה". הפסוק מתאר את גורל הצאן ללא הרועים, וברור ממנו שהעדר כולו ימות.

מניתוח יחידה זו עולה שלפנינו יחידה מהודקת, שענייניה מתבהרים מתוכה בשלמות, ואין הבנתה חסרה או תלויה בהשלמות מנוסח כתב יד א. שרשור הפשרים ביחידה נעשה על סמך פרשנות מאחדת. בעל הפשר הבין את שתי נבואות הרועים של זכריה, יא 4–14; יג 7–9, כנבואה אחת. הדמיון בסיטואציה שמרומזת בהן עזר לו לקשור בין יחזקאל ט 4 לזכריה יג 7. הכינויים השונים הניתנים לעדה או למתנגדיה, כמו "השומרים אותו", "עניי הצאן" ו"נשארים" או "נמלטים" נגזרים מן הפסוקים הנפשרים, משתלבים היטב ברצף התיאורי של הנאום, ומתבהרים ממנו.

נוסח כתב יד א (ז 9 – ח 1)

וכל המואסים בפקד אל את הארץ להשיב גמול רשעים עליהם בבוא הדבר

תאודוסיוס, תרגום יונתן והוולגטה תורגמה המילה "צעירים" או "קטנים", כשהכוונה לנערי הרועים הצעירים. בעל הפשר הבין את התיבה כצעירים שבצאן, ולפירוש זה ראה F. Brown, S. R. Driver & C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1962, p. 858; *HALOT*, p. 1043; R. L. Smith, *World Biblical Commentary, Micah–Malachi*, Waco, Texas 1984, p. 282; D. L. Petersen, *Zechariah 9–14 and Malachi: A Commentary*, OTL, Louisville, Kentucky 1995, pp. 129–131

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

אשר כתוב בדברי ישעיה בן אמוץ הנביא אשר אמר יבוא [צ"ל יבואו[21] או יביא[22]] עליך ועל עמך ועל בית אביך ימים אשר [צ"ל לא] באו מיום סור אפרים מעל יהודה בהפרד שני בתי ישראל שר אפרים מעל יהודה וכל הנסוגים הוסגרו לחרב והמחזיקים נמלטו לארץ צפון (ז 9–14).

כתב יד א פותח בהתייחסות לעונשם של המואסים אשר כבר התרחש בעבר והיה אירוע רב עצמה, שבמהלכו גלתה העדה לדמשק. הפשר על ישעיהו ז 17 ("יביא ה' עליך ועל עמך ועל בית אביך ימים אשר לא באו למיום סור אפרים מעל יהודה את מלך אשור") משווה בין פילוג ממלכות ישראל ויהודה לבין האירוע שגרם לגלות העדה לדמשק. מן הפשר נלמד, שכאשר האל העניש את המואסים היו אלה ימים דרמטיים שכמותם נראו רק בפילוג לשתי הממלכות. אפשרותו של בעל הפשר לזהות את התגשמות נבואת ישעיהו היא על סמך העצמה הגלומה באירוע. הימים שחזה ישעיהו שיבואו הם ימים אשר לא נראו כמוהם מאז ימי הפילוג. האנלוגיה בין פילוג ממלכת שלמה לבין הפילוג בעדה מבהירה את שיטת הפשר שבנבואה הקדומה נרמז אירוע היסטורי עתידי, שטיבו מובהר בפשר.

הקטע סביב הפשר על ישעיהו ז 17, מן המשפט הפותח עד לשורה 14, בנוי משלושה ביטויי זמן, המבהירים שעונשם של המואסים התממש בעת גלות העדה לדמשק: "בפקוד אל את הארץ", "בבוא הדבר אשר כתוב בדברי ישעיה", ו"בהפרד שני בתי ישראל". נלמד מהם, שכאשר אלוהים העניש את המואסים התגשמו דברי ישעיהו והעדה גלתה לדמשק. הפשר על ישעיהו ז 17 משמש ביחידה שלפנינו בתפקיד כפול: מחד גיסא הוא בא להשוות בין עונשם של המואסים לבין הפילוג לשתי ממלכות. מאידך גיסא הוא מבהיר שימי הענשת המואסים הם זמן גלות העדה לדמשק. הביטוי המקראי "יום סור אפרים מעל יהודה" נפשר כזמן פילוג פנימי בעדה וגלותה.[23] "הנסוגים", מי שכונו קודם "מואסים", שבגדו בעקרונות העדה,

21. כך מציע קימרון במהדורתו: E. Qimron, "The Text of CDC", in M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, p. 26

22. כך בהתאמה לכתוב בישעיהו ז 17.

23. החוקרים חלוקים בדעותיהם איזה פילוג מתואר כאן, והאם יש זיקה בין השימוש בטיפולוגיה של "אפרים" ו"יהודה" כאן לשימוש בה בפשר נחום. כידוע מצויה בפשר נחום טיפולוגיה של "אפרים", "יהודה" ו"מנשה" ונתקבל פירושו של דוד פלוסר שהיא מייצגת את שלוש הקבוצות ביהדות ימי בית שני: פרושים = אפרים, איסיים (עדת קומראן) = יהודה, וצדוקים = מנשה. ראה ד' פלוסר, "צדוקים פרושים ואיסיים בפשר נחום", מ' דורמן, ש' ספראי ומ' שטרן (עורכים), מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית: ספר זכרון לגדליה אלון, תל אביב תש"ל, עמ' 133–168 (=ד' פלוסר, יהדות בית שני, קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 184–219). במאמרו הציע פלוסר שבברית דמשק מדובר בשלב מוקדם של הטיפולוגיה, שבו "אפרים" מתפרש ככלל ישראל ו"יהודה" כעדה עצמה (ספר גדליה אלון, עמ' 191–192, ובאוסף קומראן ואפוקליפטיקה, עמ' 140–141). לעומתו סבור מנחם קיסטר, שהטיפולוגיה

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

נענשו על ידי החרב, "הוסגרו לחרב" (ז 13); ואילו הנאמנים להם, "המחזיקים", ניצלו כי "נמלטו לארץ צפון" (ז 13–14), כלומר לדמשק. ההקשר הספרותי של היחידה מראה שמדובר כאן בפילוג פנימי, שבמרכזו מחלוקת על פרשנות חוקי התורה. בדף ז שורות 4–8 נמסרים חוקי התורה בפרשנות הכיתתית ל"יושבי המחנות" מקרב העדה, אשר נושאים נשים. לאחר מכן ביחידה זו נידון גורל המואסים בחוקי התורה, והפשר על הפילוג משתלב בו. בחלק השני של היחידה (ח 1–13) מדובר על הבוגדים בעדה, שבאו בברית אך אינם מקיימים את חוקיה. המשפט הפותח של היחידה השנייה קושר בין "המואסים" ל"בוגדים" ומשווה אותם.

לפשר על ישעיהו ז 17 מצרף בעל הפשר פשרים על עמוס ה 26–27, ט 11 ובמדבר כה 17, כדי להבהיר את תפיסתו בנוגע לגלות העדה לדמשק:

> כאשר אמר והגליתי את סכות מלככם ואת כיון צלמיכם מאהלי דמשק ספרי התורה הם סוכת המלך כאשר אמר והקימותי את סוכת דוד הנפלת המלך הוא הקהל וכיון הצלמים הם ספרי הנביאים אשר בזה ישראל את דבריהם והכוכב הוא דורש התורה הבא דמשק כאשר כתוב דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל השבט הוא נשיא כל העדה ובעמדו וקרקר את כל בני שת אלה מלטו בקץ הפקודה הראשון והנסוגים הוסגרו לחרב (ז 14 – ח 1).

הפשר על עמוס ה 27 ("והגלתי אתכם מהלאה לדמשק...") מבהיר שמדובר בגלות ממשית בדמשק. בעל הפשר מפרש את התיבה דמשק שבפסוק המקראי כ"ארץ צפון" (ז 14). ניכר שבעל הפשר משנה את משמעותם השלילית של פסוקים 26–27 בעמוס ה, שהגלות בהם היא עונש, ומטעין אותם במשמעות חיובית בפשר, על מנת להצדיק את הגלות בדמשק.[24] נראה שנקודת המוצא לפרשנות המיוחדת של הפשר היא בקריאה השונה של הכתוב. במקום מהלאה מדמשק (עמוס ה 27) מציג הפשר את הקריאה מאהלי דמשק, שאין לה תימוכין בתרגומים, והיא כנראה שינוי מכוון של נוסח המסורה על ידי שיכול אותיות. נראה שבעל הפשר קרא "מאהלִי

של פשר נחום חלה גם על ברית דמשק. לדעתו אירוע הפילוג המתואר כאן הוא בין הפרושים לכת (איסיים). אולם על סמך פירוש לביטוי "שני בתי ישראל" (ברית דמשק ז 12) הוא מוסיף שפילוג זה חל בזמן שבו נפרדו גם הפרושים והצדוקים, אלא שהביטוי "שני בתי ישראל" אינו מתאר את "אפרים" ו"יהודה" אלא את "אפרים" ו"מנשה". ראה מ' קיסטר, "לתולדות כת האיסיים: עיונים בחזון החיות, ספר היובלים וברית דמשק", תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 15–17. אבל הצעתו אינה סבירה, משום שהצירוף "בהפרד שני בתי ישראל" מופיע כפירוש לציטטה המפורשת מישעיהו ז 17: "יום סור אפרים מעל יהודה". קיסטר מציין, שנוסף על הפילוג לשלוש כיתות נרמזים בברית דמשק פילוגים פנימיים אחרים מהעדה. לי נראה, שגם כאן מדובר בפילוג פנימי בעדה ולא בפילוג בין הכיתות.

24. לשיקולים טקסטואליים על כך שמדובר בגלות ממשית לדמשק ראה ד' דימנט, "לא גלות שבמדבר אלא גלות שברוח: הפשר על ישעיהו מ 3 בסרך היחד", מגילות ב (תשס"ד), עמ' 21–36, ובייחוד 25–27.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

[ל]דמשק", כלומר, ספרי התורה והנביאים גלו ממקדשו של האל לדמשק כאשר גלתה לשם העדה.[25]

פשר זה מספק רמז היסטורי לזמן הגלות. מן הפשר מתבהר שגלות העדה לדמשק התרחשה בעת מלחמה, שנתפסה כעונשם של המואסים. ואם הגלות אכן הייתה לדמשק ממש, יש מקום לשיקול מחודש של זמנה ושל הנסיבות שגרמו לה. יש להביא בחשבון מצב שבו מחד גיסא אפשרי היה קשר מדיני בין יהודה לדמשק, ומאידך גיסא הוא התרחש על רקע של מלחמה.[26]

אם כן, הפשרים על עמוס ה 26–27 מתמקדים במשמעות הגלות לדמשק על פי תפיסתה העצמית של העדה, ונוטשים את עניין גורלם של המואסים. הם מדגישים את הגלות בדמשק ואת התפקיד המיוחד שהיה לגלות ולהגליית ספרי התורה והנביאים עם העדה לדמשק.

גם הפשרים האחרים על עמוס ט 11 ("ביום ההוא אקים את סכת דוד הנפלת...") ועל במדבר כד 17 ("...דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת") אינם עוסקים במואסים, אלא נקשרים לפשר על עמוס ה 26–27, ובאים על מנת להבהיר את התיבות סיכות וכוכב מעמוס ה 26. בכך הם משלימים את תפיסתה העצמית של העדה בנוגע לגלות בדמשק. ממארג פשרים זה מתבהר, שלפי שיטת בעל ברית דמשק גלתה העדה לדמשק עם ספרי התורה והנבואה. כלומר, לפי השקפתה של העדה עִמם גלתה תורה מישראל, משום שרק הם שומרים את חוקי התורה ושומעים לדברי הנביאים. יתרה מזו, גם פרשנות חוקי התורה זמינה רק לעדה הגולה, שכן לדמשק בא גם דורש התורה. רעיון דומה על ביזוי חוקי התורה ודברי הנביאים חוזר בברית דמשק ה 20 – ו 1: "ובקץ חורבן הארץ עמדו מסיגי הגבול ויתעו את ישראל, ותישם הארץ כי דברו סרה על מצוות אל ביד משה וגם במשיחי הקודש, וינבאו שקר להשיב את ישראל מאחר אל". המשכו של הקטע בברית דמשק הוא הפקדת פרשנות התורה בידי "המחוקק", כלומר בידי הדמות המכונה "דורש התורה" (ו 7, 9).

דרך דמות דורש התורה נקשר הפשר על במדבר כד 17 לשרשרת הפשרים מעמוס. אלא שלעומת הפשרים מעמוס, שעוסקים באירועים היסטוריים, הפשר על במדבר כד 17 מתייחס לאירועים לעתיד לבוא, כשהתיבה שבט נפשרת על הנשיא, מנהיגה האסכטולוגי של העדה. המשך הטקסט קטוע ללא ספק, ולכן הסיום אינו ברור. אך

25. כך מתרגם רבין במהדורתו את הכתוב בפשר (לעיל הערה 4), עמ' 28, וכן דֵיוויס (לעיל הערה 3), עמ' 148. לביקורת על ההצעות לפרשנות סמלית או אלגורית ל"דמשק" ראה דֵיוויס שם, עמ' 202–204; באומגרטן (לעיל הערה 11), עמ' 9.

26. על סמך קרבת האדיקט של אנטיוכוס השלישי להלכת הפרושים, המשתקפת בפולמוס של עדת קומראן נגדה, מזהה חגי ספר את האירועים הנזכרים כאן עם ימי המלך הזה והמלחמה הסורית החמישית, ולדעתי מסתבר זיהוי זה. ראה ח' ספר, "ההלכה 'הפרושית' ב'מקצת מעשי התורה' והשתקפותה בפקודת אנטיוכוס השלישי", ציון סט (תשס"ד), עמ' 5–24.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

בסופה של היחידה חוזר בעל ברית דמשק לעונשם של המואסים, המכונים כעת נסוגים, ומציין שוב את הסגרתם לחרב. נוסף על האזכור החוזר של עונש המואסים/הנסוגים הוא מתייחס אל מי שנמלטו בקץ הפקודה הראשון; אך בכך כרוך קושי, שכן נזכר כאן מושג זמן חדש, שיחסו אל כל הכתוב אינו ברור. ועל כך ראה להלן.

בעיון מדוקדק במבנה יחידה ספרותית זו בנוסחו של כתב יד א עולים כמה קשיים בולטים:

1. קושי ראשון נוגע למהותו של הנושא הנידון. היחידה נפתחת בהתייחסות לעונש המואסים, שהתרחש בעת שגלתה העדה לדמשק. על פי הציטוט מישעיהו ברור שהיה זה אירוע גדול לפחות כמו פילוג ממלכת שלמה. אולם הציטוט מישעיהו מסיט את רצף התיאור לעניין חדש לגמרי, תפיסתה העצמית של העדה על הגלות בדמשק, ועניין עונשם של המואסים נעלם. רק המשפט האחרון בקטע (ח 1) חוזר לעונש המואסים, אך הוא מנותק לגמרי מן ההקשר ומרצף התיאור שקדם לו.

2. קושי שני נוגע להחלפת הכינוי מואסים בכינוי נסוגים. בדף ז שורה 18 ובדף ח שורה 1 נזכרים הנסוגים שהוסגרו לחרב. אולם ממהלך הנאום לא ברור מדוע הם מכונים "נסוגים" ולא "מואסים" כמו בתחילת היחידה. נראה שהכינוי נסוגים הוא תואר המרמז לפשר לצפניה א 6: "ואת הנסוגים מאחרי ה' ואשר לא בקשו את ה' ולא דרשהו". כינוי זה דומה במשמעותו לכינוי מואסים, שמתייחס למי שלדידה של העדה זנחו את קיום חוקי האל. אם אכן רומזת התיבה הנסוגים לפשר על נבואת צפניה, הרי היא מקבילה לתיבת מואסים, שאף היא רומזת לפשר. אך תופעה זו עדיין אינה מבהירה את הקשיים שבשימוש בכינוי זה כאן. מבחינה לשונית וספרותית אין לכינוי הנסוגים כל אחיזה בטקסט, ולכן לא ברור מדוע הובא במקום מילת מואסים. מעיון בטבלת ההשוואה של שני נוסחי הטקסט ניתן להבחין בכך שהכינוי נסוגים בכתב יד א עומד מול הכינוי נשארים בכתב יד ב. הכינוי נשארים מובן היטב בהקשרו כמי שלא נמלטו מן החרב, ואולי יש לו אפילו אחיזה לשונית בנבואה הנפשרת, בזכריה יא 9, במילה נשארות. לעומת זאת חילוף הכינוי מואסים בכינוי נסוגים בכתב יד ב נותר סתום, ולא ניתן לעגנו בהקשר טקסטואלי.

3. קושי שלישי קשור לעונשם של הנסוגים. נאמר שהוא "בחרב", וכלשון המקרא הכוונה לעונש מלחמה, ברמז לקללות הברית בנוסח ויקרא כו 25. גם בכתב יד ב עונש החרב בא על המואסים, המשולים לרועים ולצאן. אלא שבכתב יד ב אחיזתה של החרב בטקסט הנפשר מבוססת יותר, כי מדובר על החרב הנזכרת בזכריה יג 7. בהשוואת עונשם של המואסים לעונש שניתן בקץ הפקודה הראשון אף ישנו ציטוט מובהק מויקרא כו 25: "חרב נוקמת נקם ברית" (יט 13). בפרשנות הפשר החרב שבלשון נבואת זכריה מבוססת על לשון ויקרא כו 25, והגשמת נבואת זכריה היא גם הגשמת קללות הברית. בכתב יד א החרב אינה אחוזה בטקסטים הנפשרים או הנרמזים. אמנם בתיאור עונשם של הנסוגים דווקא בחרב משתקפת לשון המקרא, אך אין היא אחוזה באופן ספרותי מובהק בטקסטים הנפשרים.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

4. קושי רביעי נוגע לשייכותו של הפשר על במדבר כד 17 בכתב יד א למכלול כולו. כל היחידה הספרותית על פשריה מתארת אירוע בעבר, ורק התיבה שבט מבמדבר כד 17 ופשרה על הנשיא מתייחסים לזמן אסכטולוגי. הפשר על המילה שבט מתאר מצב של לחימה נגד כל בני האדם (כל בני שת) וגאולה שתבוא כשיקום הנשיא. זהו עניין חדש שלא נידון כלל קודם לכן, ובוודאי אין הוא מתקשר לפרשת הגלות בדמשק.

5. קושי חמישי כרוך במשפט הסוגר בכתב יד א את היחידה הספרותית הנידונה כאן. נזכר בו "קץ הפקודה הראשון", שבמהלכו ניצלו אנשים מסוימים. הכינוי הרומז אלה (ז 21) מחייב אותנו לשער שהניצולים שנמלטו הם אנשי העדה, שכבר נזכרו בדף ז 14 ("והמחזיקים נמלטו לארץ צפון"). אם כך, מסתבר שקץ הפקודה הוא אירוע הענשת המואסים וגלות העדה לדמשק. מדוע אפוא מכונה אירוע זה "קץ הפקודה הראשון"? מדוע לא כונה כך במהלך היחידה הספרותית? המשפט כאן קטוע ללא ספק. בכתב יד ב מתייחס קץ הפקודה הראשון לחורבן בית המקדש הראשון, ואזכורו הוא חלק מהותי מהטקסט, המשווה בין קץ הפקודה העתידי, שבו ייענשו המואסים, לבין קץ הפקודה הראשון, שנרמז בדברי יחזקאל הנביא. הקשר זה איננו מופיע בכתב יד א. קיסטר וקימרון הציעו לקרוא את המשפט כך: "אלה ⟨י⟩מלטו ⟨כאשר נמלטו⟩ בקץ הפקודה הראשון".[27] שחזור זה מתאים להקשר של הפשר על במדבר כד 17, המדגיש שאנשי העדה יימלטו מהמכה הצבאית שתבוא על כל בני שת בימי הנשיא. אולם אין שחזור זה פותר את בעיית השימוש בצירוף "קץ הפקודה הראשון" כאן. שכן על פי תיקון זה עלינו להניח, שקץ הפקודה הראשון הוא זמן הענשת המואסים בעת גלות העדה לדמשק. הנחה זו קשה, משום שהיא מחייבת להניח שאותו מושג מתפרש בשני אופנים שונים בכל אחד מכתבי היד. בכתב יד א הוא מתייחס לזמן הפילוג והגלות בדמשק, בעוד שבכתב יד ב, על סמך ההקשר לציטוט מיחזקאל, הוא מתייחס לתקופה שהחלה עם חורבן בית ראשון.[28]

מכלול השיקולים שנמנו עד כה לגבי החלק הראשון של היחידה (ז 13 – ח 1 בכתב יד א ויט 5–13 בכתב יד ב) מביא למסקנות אלו:

1. כתב יד ב כולל רצף עקיב ושלם, שפרטיו מאורגנים ואחוזים זה בזה, ועניניו מתבהרים מתוך עצמם בשלמות מלאה.

27. על יסוד 4Q266 3 iii 22, שלהערכת קיסטר מאפשר שחזור נרחב יותר ממה שהציע המהדיר. ראה א' קימרון, "לפתרון חידת התיבות החסרות שבמגילת ברית דמשק", בתוך ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 246; מ' קיסטר, "המהדורות הקדומות" (הערה 9 לעיל), עמ' 217.

28. על מנת לפתור בעיה זו מציע קיסטר (שם, עמ' 217–218) לא רק שחזור שונה של הטקסט בכתב יד א אלא גם הנחה שחלה השמטה בנוסח כתב יד א כתוצאה מדילוג מחמת הדומות. אך הצעה זו נסמכת על שתי הנחות שלא ניתן לאששן, ועל כן אי אפשר לקבלה.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

2. לעומת זאת בכתב יד א יש התאמה חלקית בלבד בין המסגרת הספרותית הכללית, הדנה בגורל המואסים, לבין הפשרים שבמרכזה, הדנים בגלות בדמשק.
3. גם שילוב הפשרים עצמם בנוסח כתב יד א אינו בהיר די הצורך. הפשר על במדבר כד 17 משתלב היטב בפשר על עמוס ה 26–27 בהקשר של הבהרת התיבה כוכב, אך פותח עניין חדש בהבהרת התיבה שבט.

מטעמים אלו נראה לי שכתב יד ב הוא הנוסח המקורי הקדום.[29]

מסקנה זו מקבלת אישור נוסף מטיב הקשר שבין החלק הראשון של היחידה הספרותית שנסקרה כאן לחלקה השני (ח 1–13 / יט 13–26). ניתוח מפורט של החלק השני הוא מעבר למסגרת מאמר זה, ועל כן יוצגו ממנו רק שני עניינים, המחזקים את המסקנה לגבי החלק הראשון.

החלק השני של היחידה הספרותית (ח 1–13 / יט 13–26)

בשונה מן החלק הראשון, זהה בחלק השני בשני הנוסחים הרצף התיאורי של הנאום ושילוב הפשרים בתוכו. הנוסחים נבדלים ביניהם בעיקר בפרטי לשון ותחביר. הבדל מהותי בין הנוסחים בחלק זה נקרה רק בדף ח שורה 4 בכתב יד א, "כי יחלו למרפא וידקמום כל המורדים", העומד מקביל לדף יט שורה 16 בכתב יד ב, "כי באו בברית תשובה".

עניינו של חלק זה הוא גורלה של קבוצה מתוך באי הברית "אשר לא יחזיקו באלה החקים" (יט 13–14). הכוונה לקבוצה שהצטרפה אל עדה, אולי אל הברית שנכרתה בדמשק, אך חבריה אינם שומרים על חוקי הברית, ואף עושים זאת בזדון כנגד חוקי התורה (יט 16–21). יתר על כן, הם אף מוטעים על ידי מנהיגם, מטיף הכזב (ח 13), ואינם מסוגלים להבין את הרמזים ההיסטוריים שבדברי הנביאים (ח 12). לכן גורלם דומה לגורל "המואסים", שנזכרו בחלק הראשון.

המשפט הפותח חלק זה (יט 13: "וכן משפט לכל באי בריתו אשר לא יחזיקו באלה החקים") מבהיר לנו, שבעל ברית דמשק מתאר את גורלם של הבוגדים בעדה בהשוואה לתיאור הקודם של גורל המואסים. הלשון המשותפת בפתיחת שני החלקים של היחידה הספרותית ("וכל המואסים", ז 9; "כל באי בריתו", ח 1) רומזת אף היא, שלפנינו השוואה בעניינם. אולם רק בכתב יד ב מתואר גורלם של המואסים

29. למסקנה זו הגיע גם קיסטר, "המהדורות הקדומות", עמ' 216–217, 221, אך רק על סמך השיקול המצומצם של ההבדל בפירוש הפעלים מן השורש מל"ט. כפי שהראיתי, ארוגה ביחידה מסכת מורכבת של פירוש פשרים. המשפטים שמזדמן בהם פועל מן השורש מל"ט בשני הנוסחים הם חלק ממכלול מורכב זה של פרשנות הפשרים לישעיהו ז 17 ולזכריה יא 7. לכן נראה לי שפרשנות הפשרים השונים היא שהִכתיבה ניצול משמעות שונה של הפעלים מן השורש מל"ט ולא להפך, כטענת קיסטר.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

בקץ הפקודה העתידי, ואילו החלק הראשון של כתב יד א אמנם פותח בעונשם של המואסים, אך מארג הפשרים שביחידה עוסק בגלות העדה בדמשק. לכן המשפט הקושר את שני חלקי היחידה הספרותית על דרך ההשוואה הוא בעל משמעות רק בכתב יד ב, שבו החלק השני הוא המשכו הרצוף של החלק הראשון.

נוסף על הקיטוע הניכר בכתב יד א מתבטא השוני בין שני כתבי היד במבנה היחידה. המבנה המהודק של היחידה מתגלה גם בתבנית חוזרת. מבנה זה מתקיים בשלמותו רק בכתב יד ב, כפי שניתן לראות בטבלה שלהלן:

המבנה הספרותי המקביל של שני חלקי היחידה בכתב יד ב

המאפיין	שורות	חלק א: יט 5–13	שורות	חלק ב: יט 13–26
כותרת פתיחה: נמען הקטע	6–5	"כל המואסים במצוות ובחוקים"	14	"לכל באי בריתו אשר לא יחזיקו באלה החקים"
עונשם הצפוי	7–6	"להשיב גמול רשעים עליהם"	14	"לפקדם לכלה ביד בליעל"
פשר להבהרת העונש	9–7	פשר על זכריה יג 7	16–15	פשר על הושע 10
פשר להדגמת אירוע דומה בעבר	13–11	פשר על יחזקאל ט 4 "והנשארים הסגרו לחרב נוקמת נקם ברית"	24–22	פשר על דברים לב 33 "ראש מלכי יון הבא עליהם לנקום נקמה"

כל יחידה נפתחת בכינוי הקבוצה שהנאום מתייחס אליה ובאפיונה: "וכל המאסים במצות ובחקים" מול "באי בריתו אשר לא יחזיקו באלה החקים". ההמשך מתאר את עונשה העתידי של הקבוצה: "להשיב גמול רשעים עליהם בפקד אל את הארץ" מול "לפקדם לכלה ביד בליעל הוא היום אשר יפקד אל". העונש העתידי נסמך על פשר הכתוב: בחלק הראשון על פשר לזכריה יג 7 ובחלק השני על פשר להושע ה 10. בסיום כל אחת מן היחידות נזכר אירוע מן העבר, שמהווה שלב מקדים, שלב של נקמה, לעונש הסופי. בחלק הראשון מדובר על הנשארים שהוסגרו לחרב נוקמת נקם ברית בקץ הפקודה הראשון, ובחלק השני מדובר על הנקמה לאיש הכזב ועדתו ביד ראש מלכי יון. מבנה זה של אירוע עתידי שלחיזוקו והדגמתו מובא אירוע מן העבר, שכבר התגשם, נמצא רק בכתב יד ב. סדרו של החלק הראשון של כתב יד א הוא הפוך: הוא מתחיל בעבר, בהענשת המואסים ובגלות העדה, ומסתיים בנימה משיחית עתידית.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

משפט הפתיחה („וכן משפט לכל באי ברית אשר לא יחזיקו באלה החקים", יט 13–14), המשווה בין העניינים הנידונים בשני חלקי היחידה הספרותית, והתבנית הספרותית החוזרת בשני החלקים, מוכיחים שלפנינו יחידה אחת. אולם רק בנוסח כתב יד ב מוצגת התבנית בשלמותה כאחדות מלוכדת אחת. בנוסח כתב יד א מדובר בשני חלקים אשר כל אחד מהם עומד לעצמו. עובדות אלו מראות, שהנוסח הטוב והעקיב הוא הנוסח שהשתמר בכתב יד ב. לכן נראה לי שנוסח זה הוא המקורי. הסיבות לשינויי הנוסח המקורי נעוצות אולי ברעיונות החדשים שפיתוחם בא בנוסח כתב יד א. מסיבה כלשהי התעורר צורך לחזור ולספר את סיפור גלות העדה בדמשק, והפעם באמצעות הפשרים על עמוס ובמדבר.

הדיון בשאלה מהו הנוסח הקדום והמקורי נקשר במחקר ברית דמשק לניסיון לזהות את שלבי העריכה השונים של החיבור ולאתר שלבים קדם־קומראניים ושלבים קומראניים,[30] שלא כאן המקום לפרט את טיעוניו. מכל מקום, אין בקביעה שנוסח א מאוחר לנוסח ב זיהוי השלב ההיסטורי של הכתיבה. להערכתי השינוי בנוסח א יכול היה להיעשות בכל שלב היסטורי. במילים אחרות, אין תוכן הנוסחים כפי שהוא לפנינו מעיד על זמן כתיבתם. על הגלות בדמשק היה ניתן לכתוב בשלבים שונים של תולדות העדה.

העיון בנוסחים החופפים חלקית של שני כתבי היד מהגניזה יכול ללמדנו גם על שיטות הפשר ותהליכי היווצרותו. מכיוון שבשני הנוסחים זהים הפתיחה והסיום של החלק הראשון, וכן זהה המשפט המקשר בין החלק הראשון לחלק השני, ההבדל בין שני כתבי היד בולט בפשרים. נראה שהבדל זה נוצר מאחר שמקבץ פשרים אחד הוחלף במקבץ פשרים אחר. העורך המאוחר של כתב יד א חילץ את הפשרים מן המסגרת של כתב היד שלפניו, כנראה נוסח כתב יד ב, והחליפם בפשרים אחרים. אולם את המסגרת של רצף הנאום הוא שמר כפי שהייתה מלכתחילה. ולכן נוסח כתב יד ב שלם והרמוני, ובנוסח כתב יד א מתגלים קשיים וחוסר התאמה בין מקבץ הפשרים למסגרת הנאום.

הדוגמה שהוצגה כאן, שמקבץ פשרים אחד החליף מקבץ פשרים אחרים, מחזקת את ההצעה, שלעדה היו קובצי פשרים על מקראות נבואיים שונים.[31] כך ניתן היה לשלב פשר בודד בתוך נאום או כל צורה ספרותית אחרת, וכן ניתן היה לבנות יחידות פשר על נושאים מסוימים על ידי שאילה מאוספי פשרים ידועים לעדה. מצב

30. ראה למשל מרפי־אוקונור במאמריו (הערות 2, 3 לעיל); דֵיוויס (הערה 3 לעיל), עמ' 198–201; C. Hempel, *The Damascus Texts*, Companion to the Qumran Scrolls 1, Sheffield 2000, pp. 45–53, ושם גם סקירת דעות נוספות במחקר.

31. H. T. Lim, *Pesharim*, Companion to the Qumran Scrolls 3, London 2002, pp. 46–48 מציע שלעדה היו מסורות פרשניות מגובשות ואנתולוגיות של פסוקים ופשרים עליהם. גם קיסטר („מהדורות קדומות", עמ' 219 הערה 33) רומז לאפשרות שפשר עמוס במדבר נלקח ממסגרת ספרותית אחרת.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

כזה גם יבהיר את התופעה של שילוב פשרים על אותם פסוקים בהקשרים שונים. כך הפשר על עמוס ט 11, המופיע בכתב יד א, נמצא גם בטקסט המכונה פלורילגיום (4Q174),[32] והפשר על במדבר כד 17, גם הוא מכתב יד א, נמצא גם בטקסט הנקרא טסטימוניה (4Q175).[33]

ניתוח הפשרים המפורשים והמרומזים בשני הנוסחים המקבילים של ברית דמשק מבהיר שוב את חשיבותם המכרעת של הפשרים להבנת קורותיה של עדת היחד ולחשיפת שלבים היסטוריים בתהליך יצירת כתביה של קבוצה זו.

32. J. M. Allegro, *Qumran Cave 4: 4Q158–4Q186* (*DJD* 5), Oxford 1968, pp. 53–57

33. שם, עמ׳ 57–60.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:10 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה (ד): ברכות

אלישע קימרון

במאמר הזה, שהוא הרביעי בסדרה, בחרתי להדיר מחדש חמישה קטעי ברכה. בכל אחד מהם הצעתי קריאות חדשות. הטקסט מלווה בדברי פירוש קצרים על העניין ועל הלשון. כדרכי במאמריי הקודמים בסדרה לא הזכרתי את כל המקבילות שהמהדירים הראשונים ציינו אליהן, והקורא מתבקש לעיין בדברי הפירוש שבמהדורות הראשונות. הנה הקטעים:

ברכי נפשי, כתב יד א (4Q434 1 1–13)[1]

1 ברכי נפשי את אדוני (מ)על כול נפלאותיו עד עולם וברוך שמו כי הציל נפש אביון ואת
2 ענו לא בזא ולא שכח צרת דלים פקח עיניו אל דל ושועת יתומים שמע ויט אוזני(ו) אל
3 זעקתם ברוב רחמיו חנן ענוים ויפקח עיניהם לראות את דרכיו ואוזנ[י]הם לשמוע
4 למודו וימול עורלות לבם ויצילם למען חסדו ויכן לדרך רגלם בר[ו]כ צורתם לא עזבם
5 וביד עריצים לא נתנם ועם רשעים לא שפטם ועברתו לא ה[תי]ך עליהם ולא כלם
6 בחרונו ולא יעף כל חרוני חמתו ובאש קנאת לא שפטם vacat
7 שפטם ברוב רחמו משפטי עוני למען בוחנם והרבה רחמו[ה]חביאם בגוים ו[מיד]
8 אדם הצילם שפעת גוים לא שפטם ובתוך לאומים לא[הוכיח]ם ויסתירם ב[צל כנפיו]
9 ויתן לפניהם מחשכים לאור ומעקשים למישור ויגל להם [ע]תידות שלום ואמת [וימוד]
10 במדה רוחם מליהם במשקל תכן וישרם כחלילים ולב ט[הו]ר נתן להם וילכו בד[ר]
11 בדרך לבו גם הוא הגישם כי ערבו את רוחם שלח ויסך בעד[ם וכו]ל נגע צוה לבלתי נוגעם
12 vacat ויחן מלאכו סביב שמרם[מבליע]ל פן ישחיתם[ואת]
13 אוביהם[נ]פח[בא]ש עברתו להבע[ירם] ואת חרונו ש[לח]הם בהם וגדול[זרועו]

הערות

שורה 2 ענו – בכתב היד הזה הוי״ו והיו״ד מובחנות יפה, וצדקו המהדירים שגרסו ענו ולא עני.[2] אמנם לפעמים היו״ד אינה מובהקת (ראה להלן חרוני חמתו

1. הקטע הוהדר בידי M. Weinfeld & D. Seely, in E. Chazon et al. (eds.), *Qumran Cave 4 XX: Poetical and Liturgical Texts*, Part 2 (*DJD* 29), Oxford 1999, pp. 270–278
2. הוי״ו שבמילה ענוים (שורה 3) אינה בטוחה; העור התקמט והאות התעוותה.

מגילות ד (תשס״ו), עמ׳ 191–200

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:12 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

בשורה 6). אם אכן כיוון הסופר לקריאה ענו, יש לגרסתו חשיבות רבה מצד הלשון. היא מלמדת שבלשון המגילות, כמו במקרא (ושלא כבלשון חכמים), השם עָנָו משמש לפעמים במקום עָנִי. במקרא מצאנו חילופי קרי וכתיב מעין ענוים/עֲנִיִּים. מגילת ישעיהו גורסת שלוש פעמים עניי(ם) במקום ענוי(ם) שבנוסח המסורה. קוטשר דן בהרחבה בחילופים הללו.[3] הוא אומר, שהסופר שהעתיק את המגילה העדיף את השם עָנִי משום שהוא נפוץ יותר במקרא ומשום שבלשון חכמים יש הבחנת משמעות ברורה בין עָנִי לבין עָנָו. הגרסה כאן אינה מתאימה לסברתו. אם אכן עָנָו במגילות מתחלפת עם עָנִי, הרי בכתבי היד שאינם מבחינים יפה בין וי״ו ליו״ד אין לדעת למה כיוון הכותב, והגרסאות המובאות במהדורות ובקונקורדנציות אין להן על מה שיסמוכו. יש להוסיף במקרים הללו קו אופקי מעל האות לציון שתי אפשרויות הקריאה. התרגום humble שבמהדורה אינו מתאים לעניין.

אוזני(ו) – הכתיב אוזניו תוקן לאוזנו, שהוא הכתיב הרגיל של הכינוי לנסתר המצטרף לשם עצם ביחיד. אף הכתיב אוזניו אינו מכוון לשם ריבוי כפי שסברו המהדירים.[4] הצירוף הטה + אוזן מופיע במקרא ובמגילות רק ביחיד.

שורה 3 המילה זעקתם תוקנה מן שועתם, ונוצרה תקבולת של מילים נרדפות אל שועת יתומים שבשורה 2 (במקום חזרה על אותה המילה). הוי״ו הראשונה שבתיבה ענוֹים אינה בטוחה. הקלף התקמט והאות מעוותת.

שורה 4 למודו – זוהי כנראה צורת רבים המתאימה אל לְמוּדָיו שבעברית נוסח טבריה. במקרא ואף במגילות יש למילה הזאת הוראה פסיבית ״מלומד״, ״תלמיד״.[5] כאן הולם יותר שם פעולה אקטיבי, כשימוש הרווח בלשון חז״ל. נראה שזו העדות הראשונה לשימוש הזה.

ויכן לדרך רגלם – הביטוי הזה וכיוצא בו מופיע במקרא ויותר מכן במגילות, והוא ראוי לעיון. המילה דרך באה כאן ללא כינוי, ונראה לי שהכוונה לחוקי האל. השווה דרכיו בשורה 3.

בר[ו]כ צ֯ורתם משמעו ״בצרתם הגדולה״ ולא כפי שתרגמו המהדירים, והשווה נחמיה ט 34 ״ובצרה גדולה אנחנו״.

שורה 5 ה[תי]ך – המהדירים קראו ה[ו]קְדָ, וקריאתם אינה מתאימה לשרידי האותיות ולא ללשון ולעניין. אשר לשרידים, הקו המאונך הנמשך מטה הוא לדעתי שריד של כ״ף סופית שבסוף התיבה ולא שריד של קו״ף שבאמצע התיבה. אשר ללשון

3. י׳ קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי״ט, עמ׳ 290–291.
4. ראה קוטשר, שם, עמ׳ 353.
5. על השימוש הפסיבי של משקל קִטוּל ראה נ״ה טור־סיני, הלשון והספר, כרך הלשון, ירושלים תשי״ד, עמ׳ 265–267.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:12 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ולעניין, הנושא הוא ה׳, כנושאם של רוב הפעלים שבתפילה הזאת. לפי קריאת המהדירים אין התאם דקדוקי בין הנושא לנשוא.

שורה 6 **יעף** – מנחם קיסטר פירש את הפועל הזה מעניין מהירות.[6] זה פועל יוצא, ומשמעות הביטוי ״מיהר את כעסו״, ״מיהר לכעוס״.

חרוֹני חמתו – המהדירים קראו **חרונו חמתו** משום שהאות האחרונה אינה יו״ד מובהקת. מצד התחביר עדיפה הקריאה שאני מציע. לשימוש בצורת הריבוי השווה **חרוני אפכה** מתוקן מן **חרני אפו** (4Q504 1–2 v 5), ״עלי עברו חרוניך״ (תהלים פח 17).

קנאת – נראה לי לתקן **קנאתו** בכינוי לנסתר החוזר אל ה׳ כבשאר השמות, וכן תרגמו המהדירים.

שורה 7 **עוני** – ביו״ד מובהקת. המהדירים קראו **עונו** אך תרגמו כדין. **עוני** זה הוא קיצור של **כור עוני**, ״כור המצרף״. השווה ״בחרתיך בכור עני״ (ישעיהו מח 10; מגילת ישעיהו גורסת ״**בחנתיכה** בכור עני״); **בעוני מצר[ף]** (4Q525 2 ii 5; כך יש לקרוא) – המחבר הושפע מן הכתוב בישעיהו כעדות ההמשך **למען בוחנם**, ודווקא מגרסת מגילת ישעיהו.

רחמו – המילה הזאת מופיעה פעמיים בשורה הזאת, וכתובה בלי יו״ד בשני המקרים. המהדירים קראו בפעם השנייה **רחמי[ו]**, אך אין די מקום להשלמה הזאת. ובשורה 3 כתוב **רחמיו**.

שורה 8 להשלמה שבסוף השורה השווה תהלים יז 8.

שורה 9 **[ע]תֹּוֹרוֹת שלום ואמת** – המהדירים קראו **תֹּוֹרוֹת** במקום **[ע]תֹּוֹרוֹת**. הקלף נפגם, והאות שהייתה במקום נגרדה. אימצתי כאן את הצעתו של מנחם קיסטר לקרוא **[ע]תֹּוֹרוֹת** על פי הכתוב בירמיהו לג 6 ״וגליתי להם עתרת שלום ואמת״ שהמהדירים הפנו אליו. הצורה עֲתִירוֹת מתפרשת כריבוי מן עֲתָרֶת המקראית. אם השם הזה שקול במשקל אחד במקרא ובמגילות הרי הוא משקל qitil + t, צורת מקור ממין נקבה כמו כְּנֶסֶת, גְּבֶרֶת, תְּכֵלֶת.[7]

כעת אומַר דברים קצרים על משמעות המילים הנגזרות מן השורש עת״ר. מקובל לפרש אותן מעניין ״ריבוי״, ומזה ״הפצרה״. אני מציע לקשר אותן לעניין ״דיבור״ או ״חפץ״. המשמעויות האלה קשורות זו בזו. השם חֵפֶץ הוראתו ״דָּבָר״ וגם

6. מ׳ קיסטר, ״מילים וענייני לשון מצפוני מדבר יהודה״, לשוננו סז (תשס״ה), עמ׳ 29–31.

7. שים לב להיחטפות בהברה הסמוכה לטעם. המשקל הזה וצורותיו במסורותיה של העברית יידון בספר הדקדוק ללשון המגילות שאני טורח כעת על שכלולו. השווה גם פְּלֶשֶׁת מן pilīs+t כאחת הצורות שבאשורית. והצורה פְּלֶשֶׁת בעברית נוסח בבל גם שלא בהפסק (י׳ ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ״ה, עמ׳ 931) מתאימה לצורה pilašt*, שגם לה יש תיעוד באכדית ובמצרית (על הצורות השונות עיין במילונים למקרא).

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:12 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

"משאלה". כיוצא בו השורש רצ"י, שעניינו "הרצאה ומשאלה", וכן הדבר בשורש המקביל בארמית (ובעברית) רע"י,[8] וכן הדבר בשורש ענ"י, שהוא מפועלי הדיבור. אף השם עִנְיָן משמעו "דבר", וכן בשורש צב"י בארמית ובעברית.[9] גם המבנה התחבירי־סמנטי של הפעלים האלה משותף, וברובם הבניין הפסיבי מציין את קבלת הדיבור או הבקשה: נענה, נעתר, התרצה, התרעי (בארמית). שים לב שהפשיטתא מתרגמת בשמואל ב כא 14 "וּיֵעָתֵר אלהים לארץ" ואתרעי, ורש"י מפרש את ישעיהו יט 23 "ונעתר להם" – ירצה להם. על הקשר שבין השורשים עת"ר ורצ"י מעיד הכתוב באיוב לג 26: "יֶעְתַּר אל אלוה וירצהו".

[ע]תֹּוֹרוֹת שלום ואמת = דברים שלמים וקיימים, בניגוד אל דברי שקר שהם דברים פגומים ובטלים. השווה שריר וקים בארמית.

שורה 10 וישרם כחלילים – ביטוי סתום.

ולב – מעל הוי"ו יש שרידי אות שאינה ניתנת לזיהוי ודאי במקור ובתצלומים. אם היא כ"ף, כדעת המהדירים, הרי היא מכוונת לתיקון כי לב.

טֹ[הו]ל – המהדירים קראו אֹ[ח]ל. השווה "ותשם לב טהור תחתיו" בכתב יד ג של החיבור הזה (4Q436 1 i 10).

שורה 11 עֹרבו – בתצלומים המאוחרים נראות רק שלוש אותיות לא ברורות, אבל בתצלומים ישנים הקריאה ברורה.

שורה 12–13 השלמתי את החסר על פי העניין. הפועל וֹיֹחן הוא פועל יוצא בבניין הפעיל בהוראת "החנה", ונושאו הוא ה'.

השם מלאֹכו הוא ריבוי, כעדות תואר הפועל סביבֹ.[10]

שֹמֹרֹם – השי"ן שלמה אך נקטעה על ידי השבר. אין מקום לעוד אות בינה לבין הבי"ת של המילה סביבֹ.

אוֹביֹהם – המהדירים קראו איביֹהם. האות השנייה פגומה, ואין להכריע על פי שרידיה. אם נגרוס יו"ד, כמהדירים הראשונים, הרי המילה כתובה בכתיב חסר. אם נגרוס וי"ו, הרי לנו צורה בכיווץ דו־תנועה כמו במגילת ישעיהו סב 8.[11]

לביטוי [נ]פֹח[בא]ש עברתוֹ להבעֹ[ירם] השווה יחזקאל כב 21 (נזכר במהדורה הראשונה), וברית דמשק ממערה 6 (6Q15 5 4) להבעיר [בחרונו].

8. למשל בביטויים "רעות רוח" (קהלת א 14 ועוד), "רעיון רוח" (שם, א 17, ד 16) בהוראת "דבר הבל".

9. צְבוּ בארמית משמעו "דבר". ובמגילת ההודיות: "ואין להשיב על תוכחתכה כול צבי רוח" (התיבה צבי בין השיטין) – צבי רוח = "דבר הבל" (ז 29 = טו 29 במהדורת שטגמן).

10. על הכתיב חסר היו"ד בתיבה מלאֹכו ראה E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta 1986, §200.18

11. ראה א' קימרון, "על דיפתונגים והגאי מעבר במגילות מדבר יהודה", מחקרים בלשון ב–ג (תשמ"ז), עמ' 263.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:12 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ברכת בניין המקדש מנחל חבר (XḤev / Ṣe6)[12]

המהדיר כינה את החיבור הזה "המנון אסכטולוגי", והוסיף שמוטב לכנותו "בקשה לשיקום המקדש".[13]

מן החיבור נותרו שלושה קטנים שהשתמרו בהם השוליים התחתונים והשוליים הימניים. השוליים הימניים של הקטע הראשון רחבים כשוליים של תחילת מגילה. הצד השמאלי של הקטעים פגום, ושרד רק כמחצית הטקסט או מעט יותר. אין בקטעים סימני שורות. בקטע הראשון יש 8 שורות ובקטעים האחרים 9 שורות, אף על פי כן אורך הטורים כמעט שווה. על פי העניין נראה ששלושת הקטעים הם שלושת הטורים הראשונים של המגילה ולא חסרה בהם אפילו שורה אחת. לכן הוספתי את מספר הטור ליד מספר הקטע והשלמתי את הטקסט החסר בסוף הטור הראשון והשני על פי הכתוב בראש הטור התוכף.

נראים לי דברי המהדיר בעמ' 195 שהמגילה היא מעין מגילת כיס. האם היא הכילה עוד טורים, או שמלכתחילה לא הייתה בה אלא ברכה אחת בלבד?

אימתיי נכתבה המגילה? המהדיר (עמ' 194) אומר שהוא נועץ בעדה ירדני בשאלת צורת האותיות, וסובר שהמגילה נכתבה בימי הורדוס. בעמ' 195 הוא אומר שהתוכן אינו מחייב קביעת תאריך המאוחר לחורבן הבית. ואולם כעת עדה ירדני סבורה שהמגילה נכתבה בערך בשנת 100 לספירה ואינה שייכת לכת מדבר יהודה. על בניין המקדש ראה בפירוש.

החיבור פותח בהודיה לאל על חסדיו ומזכיר את אברהם, מתן פרנסה בחירת אהרן ושכינת האל במקדש, המבטיחה שלום וברכה לישראל. הוא חותם בברכה על בניין המקדש.

קטע 1 (טור א)

1 [מודים א]נֻחנו לך ׳[׳׳׳ חסדנו]
2 [מצודתנו]מֹסגבינֹ[ו ומפלטנו]
3 [מגננו ו]נחסה בֹ[ך]
4 ◦[ ]◦לֻותנו ולו נ◦[לא]
5 נפֹול גואלנו מעֹ[ולם שמך אתה]
6 חרב גאותנו ו[נודה על]

12. הטקסט הוהדר בידי M. Morgenstern, in J. C. Charlesworth et al. (eds.), *Miscellaneous Texts from the Judaean Desert* (*DJD* 38), Oxford 2000, pp. 193–204. אני מודה לידידתי עדה ירדני, שנועצתי בה בעניין טורי המגילה וזמן כתיבתה. נוסח החתימה מעיד לדעתי שהברכה חוברה כשהמקדש עמד על תלו (ראה להלן).

13. שם, עמ' 193 הערה 1.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:12 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

7 טובך להרישונים [ועל חסדך]
8 עם האחרנים ועל [נפלאותיך אשר]

הערות

שורות 1–3 [מודים א]נ̇חנו לך – זו נוסחת הפתיחה של החיבור או של חלקו הראשון.[14] הכינוי המקראי אנחנו משמש גם במגילות מדבר יהודה, ואף שרד בספרות חז״ל.[15] בסוף השורה נותר קו נטוי שזוהה כשריד של ע, והוצע לקרוא ע̇[ל]. ובאמת זהו הראשון מארבעת הקווים המשמשים לכתיבת שם ההוויה כבטור ב, שורה 7. השלמתי את החסר על פי תהלים קמד 2 ״חסדי ומצודתי משגבי ומפלטי לי מגני ובו חסיתי״. לכתיב התיבה מ̇סגבינ̇[ו] בסמ״ך במקום בשי״ן השווה מגילת ישעיהו לג 16 (לפני התיקון).

שורה 4 ◦[ ]◦ל̇ותנו – המהדיר קרא ◦[ ]◦ יתנו. אבל שרידי האותיות צמודים לאותיות הברורות, ומסתבר שהם חלק מן התיבה.[16] מתבקש כאן שימוש בגוף מדברים ולא בגוף נסתרים.

שורה 5 נפ̇ול – לשון כישלון. הפועל נפל מופיע בתקבולת או בצימוד אל הפועל כשל, כגון ישעיהו ג 8 ״כי כשלה ירושלים ויהודה נפל״. השלמת סוף השורה נסמכת על ישיעהו סג 16, כהצעת המהדיר.

שורה 7 להרישונים – קיום ה״א הידיעה אחרי למ״ד נדיר בעברית הקדומה. מרדכי מישור הראה שהתופעה אופיינית לימי הבית השני ובמיוחד לתעודות ממדבר יהודה מימי המרד הגדול. הוא אף קבע כלל תחבירי מעניין לשימוש הזה.[17]

קטע 2 (טור ב)

1 עשית̇ עמנו̇ בכל ד̇[ור]
2 המקד̇מים ◦◦◦◦◦◦[ ]
3 באברהם̇ א̇ב̇ינו̇ ש̇[ ]
4 ובקצ̇ינו הגדלים̇[ ]
5 אשר לא כלנו באֹ[פך בעבור חסדי]
6 אבות ותתן לנו ש[בע ונפשותינו]
7 תרוא כי ״״ צד[קנו ולשמך טוב]

14. על דפוס זה עיין בדברי המהדיר, עמ׳ 196. על שימושו בתפילת היחיד ראה י׳ היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים: טיבה ודפוסיה, ירושלים תשכ״ו, עמ׳ 118.
15. ראה מ׳ קיסטר, ״עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח״, תרביץ סח (תשנ״ט), עמ׳ 358–359.
16. פני הקלף לא נפגמו, והשריד שלפני הוי״ו הראשונה נראה במקור כלמ״ד.
17. מ׳ מישור, ״מייחודי הלשון של התעודות מזמן המרד הגדול״, לשוננו סג (תש״ס–תשס״א), עמ׳ 329–332.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:12 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

8 להד[ו]ת באהרן בחרתֹ[לכפר]
9 בעֹ[ד]◦[ ]◦[ ]

הערות

שורה 1 השלמתי את הכתוב כאן ובסוף הטור הקודם על פי נחמיה ט 17 "נפלאתיך אשר עשית עמהם".

שורה 2 **המקדֹמים** – המהדיר פירש את המילה כבינוני אקטיבי, ואפשר גם לפרשה כבינוני פסיבי (הופעל), כלומר "מוקדמים", "ראשונים". אחרי התיבה הזאת נותרו שרידי אותיות, שמקצתם ניתנים אולי לזיהוי. מכיוון שאיני יודע כיצד להשלים את החסר בחרתי שלא להציע אפשרויות קריאה.

שורה 4 **ובקצֹינו** – מן האות צד"י שרד הבסיס. מה משמעות המילה כאן? אפשר לקרוא גם **ובקמֹינו**.

שורה 5 **אשר** – וכן בטור ג שורה 7. השימוש במילית הזאת בתקופה הזאת ראוי לתשומת לב.

כלנו = כָּלֵינוּ.

שורה 6 המילה **אבות** (בלתי מיודעת) מציינת כאן את שלושת אבות האומה, כבספרות הבתר־מקראית (השווה ברית דמשק כ 27), והיא מתקשרת יפה לכמה מן הביטויים שלפניה, כפי שציין המהדיר בעמ' 198.

השלמתי שבע = שוֹבַע בתקבולת אל הפועל הסמוך **תרוא**; השווה "השביעני במרורים הרוני לענה" (איכה ג 15).

שורה 7 **תרוא** – הכתיב באל"ף כבארמית. **כי ''' צד[קנו]**: דברי הנמקה המצביעים על מידותיו של ה'.[18] והשווה ירמיהו כג 6; לג 16; תהלים ד 2. ארבעת הסימנים מכוונים לשם ההוויה. המהדיר העיר בעמ' 194 ששמונה כתבי יד מקומראן מסמנים את שם ההוויה בארבע נקודות, ושב־4Q248 נרשמו חמישה קווים. באמת הסימון בחיבור ההוא מקומראן אינו ברור בתצלום. על כל פנים העדות מן החיבור שלנו חשובה מאוד, ומלמדת שהדרך הזו לא הייתה מוגבלת לקומראן.

שורה 8 **להד[ו]ת** – הקריאה בטוחה, והרווח מתאים להשלמה. לא ברור מדוע נמנע המהדיר מלהשלים ומלפרש.

באהרן בחרתֹ – להשלמה השווה ויקרא ט 7–8; טז 6; ועוד.

שורה 9 כמעט לא שרד דבר בשורה הזאת, אולם החיבור עם תחילת העמוד השלישי מצריך פועל בעבר בגוף נוכח הקודם אל **ותֹעֹ[ט]הו** ושם עצם בזכר שהכינוי חוזר אליו. ואם קריאתי בראש טור ג נכונה, אפשר שנזכר כאן הר המוריה (עיין בפירוש השורה הבאה). ושמא הכינוי חוזר אל אהרן?

18. השווה היינימן (הערה 14 לעיל), עמ' 122.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:12 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

קטע 3 (טור ג)

1 ותֹעֲ[ט]הו ברֹכֹ[ות]
2 בזוֹבל בתיך לֹ[שכון ותיטב ציון]
3 ברצונך ויש[ראל ישכון לבטח]
4 וזרעו מֹלֹ[א הגויים ותתן]
5 שלום על־הָאָרץ [ברוך אתה ״״״]
6 [מ]לֹך העלם אשרֹ[הרא]הֹ[את כבודו]
7 [לעמ]וֹ בסיני וילמדֹ[ה]וֹ אֹ[ת חוקיו]
8 [ויצו] לֹהעמיד מעון על[מכונו ובית]
9 [ליס]וֹד על־תקוניו לֹהשֹ[כין שמו שם]

הערות

שורה 1 ותֹעֲ[ט]הו – המהדיר קרא ותמֹ[ ]הו. שרידי האות השלישית מתאימים לעי״ן. קריאתי נסמכת על תהלים פד 7 (על בניין המקדש) ״גם ברכות יעטה מורה״. האם המילה מורה נתפרשה כאן כמוֹרֶיָה? (עיין בפירוש לשורה הקודמת). לעניין הברכה השווה גם תהלים קלג 3. בדוחק אפשר לקרוא ותֹעֲ[טר]הו על פי ״המעטר הרים תנובות״ (11Qps[a] xxvi 13). הפועל מופיע כאן כצורת עתיד מהופך. צורת הכינוי החבור היא ־הו, המצטרפת במקרא לעתיד המהופך. בלשון חכמים הכינוי לנסתר המצטרף לעתיד הוא תמיד ־נו.

שורה 2 בזובל – המהדיר ציין שהכתיב זובל במקום זבול מעיד על הגייה מעין z[u]bul. במגילות מקומראן כתיב השם הזה זבול, והוא מתאים לצורות זְבוּל בטברנית ובבבלית או zebul בתעתיקים היווניים והרומיים. הכתיב כאן מפריך את הגזירה מן *zabūl שהציעו באואר ולאנדר.[19] תנועת e שבמסורת התעתיקים נוצרה כנראה מבידול.[20]

בתיך – המהדיר פירש אותה כצורת יחיד. אם אמת דבריו, צורת הכינוי לנוכח כאן כצורתו במגילות מדבר יהודה (-eka בהקשר ובהפסק) ולא כצורתו בלשון חכמים (-åk). בתעודות ממדבר יהודה שנכתבו לאחר חורבן הבית כתיב הכינוי הזה

19. H. Bauer & P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle 1992, p. 473. במילון *HALOT* (L. Koehler & W. Baumgarten, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, revised by B. Hartmann, Z. Ben-Hayyim, E. Y. Kutscher, Eng. Tr. Leiden 1994–2000) נאמר בטעות שבאואר ולאנדר גוזרים את זְבוּל מן zubūl. וברוקלמן קבע שמשקלה qutūl (C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, I, Berlin 1908, §143b).

20. ראה א׳ יודיצקי, ״התנועות החטופות בתעתיקי הטור השני של המשושה (Hexapla)״, לשוננו סז (תשס״ה), עמ׳ 130 והערה 62.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:12 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

חסר, ואין לדעת אם הייתה צורתו כצורה שבמגילות או כצורה שבלשון חכמים. הכתיב המלא כאן מוכיח, שהצורה השלטת במגילות התקיימה גם מחוץ לקומראן סמוך לחורבן. במקום אחר טענתי שהנו"ן שבמילית המך = "ממך" שבתעודות בר כוכבא עשויה להידמות רק בצורה ששמרה על התנועה הסופית, כלומר מן *heminka > *heminneka ולא מן *heminnak.[21] האם יש לקרוא hemka? [ותיטב ציון] – ההשלמה נסמכת על תהלים נא 20 בהקשר לדרכי ה' ולזבחי המקדש, כמו בברכה שלנו.

שורה 3 השלמתי ויש[ראל], כנרמז בכינוי שבמילה וזרעו.

שורה 4 וזרעו מֹל[א] – המהדיר ציין לבראשית מח 19 "וזרעו יהיה מלא הגוים".

שורה 5 על הָאָרץ – אין מקום לאות נוספת בסוף התיבה הראשונה כקריאת המהדיר, ואף אין רווח בין התיבות כבשורה 9.

השלמתי [ברוך אתה ''''] מסברה. אם ההשלמה נכונה, הרי השורות האחרונות הן חתימה כחתימות של חז"ל. החתימה נבדלת משאר הברכה בשימוש בגוף הנסתר במקום בנוכח.

שורה 6 [מ]לֹך העלם – הקריאה כמעט ודאית. המהדיר הפנה אל תהלים י 16 "ה' מלך עולם ועד", ויש להזכיר את הכתוב "הוא אלהים חיים ומלך עולם" (ירמיהו י 10). הביטוי שלנו שונה מקודמיו שהוא מיודע והם אינם מיודעים, ולא דבר קטן הוא. תווית היידוע במילה הזאת היא מסימני העברית המאוחרת. בעברית הקדומה שלטת הצורה הלא מיודעת והמילה רגילה בצורה הגרודה, ולא מקרה הוא. המילה הזאת דומה יותר לתואר פועל (לא נוטה) מאשר לשם עצם (באוגריתית הוא מופיע עם סופית אדוורביאלית ʿlmh, "לעולם"). רק בימי הבית השני חלו בה שינויי צורה (יידוע והוספת כינויים וריבוי – החריגים המעטים הם אולי הוספות וכיוצא בזה).[22] מסתבר שהיידוע כאן הוא שימוש מאוחר.

קשה יותר שאלת המשמעות. המהדיר תרגם world, שלא כמשמעות המילה בכתוב שהביא. הכתוב בירמיהו י 10 מתפרש יפה גם במשמעות המאוחרת.[23] המשמע הזה, "הארץ" או "יושבי הארץ", מצוי כבר בעברית ובארמית של ימי הבית השני. הוא הולם יפה בנוסח הברכה שלנו, אך אינו ודאי. יהיה אשר יהיה משמע המילה, מופיעה כאן עדות קדומה ויקרה לנוסח הברכה השגור בתפילות המאוחרות יותר.

21. מ' ברושי וא' קימרון, "שטר חוב עברי מימי בר כוכבא", ארץ־ישראל כ (ספר יגאל ידין), ירושלים תשמ"ט, עמ' 260. עיין גם בפירושו של קוטשר לצורה מך = "ממך" שבכתובת ספירה הנזכר בהערה 47 (שם). על הצורה -ēka במגילות מדבר יהודה ראה א' קימרון, "ההטעמה בעברית של מגילות מדבר יהודה", בלשנות עברית לג–לה (תשנ"ב): קובץ מחקרים ליובל הע"ה של פרופסור גב"ע צרפתי, עמ' 79–92.

22. ראה א' הורביץ, בין לשון ללשון, ירושלים תשל"ב, עמ' 158–159 (ועל הריבוי עמ' 100–104).

23. עיין למשל ש"י פין, האוצר: אוצר לשון המקרא והמשנה, ג, ורשה תרפ"א, עמ' 458 טור ב.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:12 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

[הרא]ה̇[את כבודו] – השלמתי על פי דברים ה 21 "הן הראנו ה' אלהינו את כבודו ואת גדלו", הבא בהקשר של מתן החוקים בהר סיני. שים לב שבתיאור המקביל בשמות כ 14–22 נזכר הצו לעשות מזבח לה', ושהפועל למד מופיע בדברים ה 1, 28.

שורה 7 וילמדْ[ה]ו̇ – המהדיר קרא וילמדْ[נ]ו. ההקשר מצריך כינוי לנסתר ולא כינוי למדברים. אף אין רואים בקלף ששרד בסיס של נו"ן.

שורות 8–9 על פי השחזור המוצע כאן בניין המקדש נזכר כציווי בעבר, והוא תוכף לאזכור הברית בסיני (היראות ה' ולימוד חוקיו). מדובר בצו לכל הזמנים. השווה "וְעָשׂוּ לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות כה 8), "ויבנו לך בה מקדש לשמך" (דברי הימים ב כ 8), "ויואמר לבנות לוא מקדש אדם להיות מקטירים בוא לוא לפניו מעשי תורה" (4Q174 1–2 i 6–7). שמא מעידה החתימה שהחיבור שלנו הוא ברכה לעולי רגל הבאים לראות את ה'? להשלמה עיין במקבילה מתפילת מוסף שהמהדיר הביא ובמלכים א ח 13, וכן במגילת המקדש כט 10. המהדיר הסביר יפה את שימושו של השם תקון (עמ' 200). אוסיף רק שהשם תקוניו כאן הוא ביחיד, כמו שתרגם המהדיר בעמ' 199, ולא ברבים, כפי שכתב בעמ' 194.[24]

[25]4Q292 2 2–5

2 [ברכ]ה̇ בנחלתכ כיא
3 [תוסיף עליה]ם̇ כ̇הם אלף פעמים וברכתמה
4 [כאשר דבר]תה̇ להם ביד כול עבדיכ הנבאים
5 [ברוך אדו]ני̇ המ̇[פ]לْד̇ [ש]לום אמן אמן

הערות

שורות 3–5 דומני שההשלמה המוצעת כאן מבוססת יפה מבחינת העניין, ואורך הטקסט המושלם שווה בשלוש השורות. המהדירה העירה בדין, שהכתוב בשורה 3 מבוסס על דברים א 11. אולם היא לא השלימה את החסר על פי המקרא הזה, והציעה טקסט בלתי מובן.

שורה 4 הכינוי להם תוקן מן לם, שאין דומה לו בעברית. מסתבר שנהגה כמו lēmma שבעברית נוסח שומרון, מן lhemma*.

שורה 5 המ̇[פ]לْד̇ – השווה ישעיהו ס 17 "ושמתי פקדתך שלום".

24. על חילופי הסופיות ־ו/־יו ראה לעיל הערה 10. התופעה אינה מוגבלת אפוא לעברית של המגילות ולשומרונית.

25. הקטע הוהדר בידי B. Nitzan, in *DJD* 29 (n. 1 above), pp. 15–18.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:12 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

יצחק צבי לנגרמן

אור גדול במחצית השמים

בכרך מגילות ג פרסם יונתן בן־דב מאמר על שלבי הלוח בלוחות השנה מקומראן.[1] ייאמר כבר עתה, שההערה הזו אינה באה לערער את טיעוניו העיקריים של מר בן־דב ולשנות את הדיון הער על הלוחות שנהגו בתקופת הבית השני ומיד לאחריו. אך ברצוני לתקן טעות קטנה במאמרו של בן־דב, וייתכן שתיקון זה יפתח בפנינו אפשרויות של קשרים נוספים בין המגילות ובין ההגות היהודית בימי הביניים. לשם כך איעזר גם בשני מאמרים אחרים שהופיעו באותו כרך.

בדיון במה שהוא מכנה "הפרולוג הפואטי־ספרותי" של מגילה 4Q320 כותב בן־דב: "...הרי הירח אינו נמצא 'במחצית השמים' (היינו בזנית) במשך כל הלילה כולו, אלא הוא נע לרוחב כל השמים, ממזרח למערב".[2] ואכן בארץ ישראל ובסביבתה לעולם לא יגיע הירח לזנית. הזנית היא הנקודה העומדת "נוכח הראש" 90 מעלות מעל לאופק, והשמש תגיע לזנית רק באזורים הטרופיים (ואכן פרט זה הוא הקובע את גבולות האזורים הללו בקווי רוחב), כי רק שם הרוחב מן המשווה שווה למרחקה המרבי של השמש מן המשווה (בערך 23 מעלות) או פחות ממנו. היות שלירח רוחב מן השמש שיכול להגיע עד ל־5 מעלות בערך, ייתכן שבתנאים האופטימליים יגיע הירח לזנית במקומות על קו הרוחב 28 מעלות. אבל רוחבה של ארץ ישראל (כ־32 מעלות בקירוב) עדיין גדול מדי, כלומר הזנית גבוהה מדי.

ואולם "מחצית השמים" איננה הזנית, אלא מה שמכונה היום המצהר (meridian): עיגול גדול העובר בזנית המקומית ובנקודת הצפון (=הקֹטֶב השמימי הצפוני). עיגול זה מחלק את המסלול היומי של כל כוכב ל"לפני הצהריים", כלומר פרק הזמן שהכוכב עולה, ו"אחר הצהריים", הזמן שהוא שוקע. כאשר הכוכב נמצא בדיוק על המצהר, הוא "צוהר" (culminate); בלשונם של הקדמונים הוא נמצא "במחצית השמים". מושגים אלו מוכרים לנו היטב ממסלולה היומי של השמש, אבל העקרון תופס לגבי כל כוכב. כאמור, לא רק שהמושג הזה היה ידוע לקדמונים; גם המונח הטכני שבמגילה מתאים בדיוק למינוח הקדום. ביוונית המונח הוא μεσουράνησις.[3] אותו מושג נמצא גם ב־MulApin. שם אנו מוצאים את

1. יונתן בן־דב, "דוק ושאלת שלבי הלוח בלוחות השנה מקומראן: ראיות חדשות ממסופוטמיה", מגילות ג (תשס"ה), עמ' 3–28.
2. שם, עמ' 25.
3. ראה למשל *Ptolemy's Almagest*, translated and annotated by G. J. Toomer,

מגילות ד (תשס"ו), עמ' 203–206

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:18 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הביטוי ina qabal shamê, ופירושו "באמצע השמים"; ומדובר שם על רשימות מסוימות של כוכבים, והטקסט קובע שכוכבים אלו אמנם צוהרים.[4] הרושם שלי הוא, שקל יותר להבין את הביטוי שבמגילות כתרגום ישיר מן היוונית.

מכל מקום, עניינה של הערה זו איננו במקורו של המונח העברי מחצית השמים, אלא במשמעותו בהקשר המיוחד של בריאת העולם. והדברים צוברים יתר תוקף אם נקבל את הקריאה המועדפת על ידי בן־דב במאמרו. שלוש השורות המעניינות אותנו הן אלו (4Q320 1 i 1–3):[5]

1]◦]לֹהראותה מן המזרֹח
2]לֹ[א]יֹרֹה[ב]מֹחצֹית השמים ביסוד
3 [הבריא]הֹ מערב עֹד בוקר ב 4 בשבת

לעניות דעתי פסקה זו מדברת על תליית המאורות – ליתר דיוק השמש – ביום הרביעי של הבריאה. דומני שבתוך פסקה זו נוכל למצוא התייחסות להימצאותה של השמש במחצית השמים "ביסוד הבריאה".[6] ואכן ב"דורש רשומות", פירוש אנונימי לתורה מסוף המאה השלוש עשרה, אנו מוצאים דיון ארוך ומדוקדק בשאלה, היכן נתלית השמש ביום ד; ותשובתו היא, שהיא נתלית במצהרה של ירושלים. רעיון זה חשוב למחבר, ונדון בכמה מקומות בחיבורו.[7] והנה דבריו במקום אחד (עמ' 82 בכ"י היחידאי):

> ועל פי הענין הזה אשר הקדמתי אומר בטרם אבאר הענין שיש לדקדק עוד באמרו יהי אור בתחלת התנועה בהיות השמש בנקדת חצי הקו השוה שהוא בעגלת הקו האמצעי ברחב המיושב נוטה או נוכח ירושלם כאשר זכרתי

London 1984, p. 19. מילולית אולי נכון יותר לתרגמו "חציית השמים", כלומר המצב שהכוכב "חוצה" את כיפת השמים בדיוק. ייתכן שבעברית של אנשי המגילות זו גם משמעותה של "מחצית השמים".

4. H. Hunger & D. Pingree, *Mul.apin: An Astronomical Compendium in Cuneiform*, Horn 1989, pp. 57 (text), 141 (commentary). וראה גם Otto Neugebauer, *Astronomical Cuneiform Texts*, London 1955, vol. 2, p. 486. תודתי נתונה לידידי פרופ' ב"ר גולדשטיין, שהפנה את תשומת לבי למקורות הבבליים.

5. ראה בן־דב, שם, עמ' 11.

6. ואכן כיוון זה בהבנת ה"פרולוג" נרמז על ידי טלמון, בן־דב וגלסמר בפירושם ל"פרולוג" בפרסום המדעי של המגילה: S. Talmon, J. Ben-Dov & U. Glessmer, *Qumran Cave 4.XVI: Calendrical Texts* (*DJD* 21), Oxford 2001, p. 44

7. על חיבור זה ראה Y. Tzvi Langermann, "Cosmology and Cosmogony in *Doresh Reshumot*, A Thirteenth Century Commentary on the Torah", *HTR* 97 (2004), pp. 199–228

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:18 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ונאמר בתוספת צרוף הכונה בו כי אע״פ שכונתנו במלת יהי שהיא להתחלת התנועה עם כל זה באה הכונה מצורפת בו להראות כי בהתחלת הבריאה היתה הוית אור השמש וחזוקו וקיומו בחצי השמים בנקדה ההיא מול ירושלים במקום הנבחר והמכון בכל הישוב לכבוד השם ונגלה בו האור בעת הבראו על השלמות בכחו הגדול כמו שידוע כי כח השמש הוא בהיותו בחצי השמים ואז נגלה בכלל האקלימים העתידים להגלות מקצה אל קצה. ואין מקום בכל הישוב ראוי שיחל ענין בריאת האור מול מבטו כמו המקום העתיד לבנות בו ירושלם הקדוש והנבחר על כן נאמר בהבראו ובהתחלת תנועתו בצרוף יהי אור על המקום ההוא כאמרו מציון מכלל יופי אלהים הופיע רוצה לומ׳ כי ממקום ציון הופיע אור השמש על כל הארץ...

עיקר שיטתו הוא, שהשמש הופיעה לראשונה והחלה לנוע בתנועתה היומית לכיוון מערב בהיותה בחצי היום (במילים אחרות במחצית השמים) של ירושלים דווקא. היות שירושלים נמצאת באמצע היישוב (כפי הבנתו, שהיישוב משתרע רק על מחצית כדור הארץ לאורך), הרי ברגע קריטי זה האירה השמש על פני כל היישוב (זרחה לקצה המערב ושקעה לקצה המזרח); אבל ״כחו הגדול״ של האור היה מכוון כלפי ירושלים דווקא, המקום ״המכון בכל הישוב לכבוד השם״. יש לשים לב שבדרשתו לתהלים נ 2, ״מציון מכלל יופי אלהים הופיע״, רומז המחבר שאור השמש זהה עם אלוהים. השווה דבריו, למשל, בעמ׳ 126: שם הוא קובע שאור השמש ״מקבל כח האור הקדמוני״.

וכך חזר על הדברים במקום אחר (עמ׳ 121 בכתב היד היחידאי):

וזאת היתה כונת השם בהחל בריאת העולם להיות עצם אור השמש נברא בתחלה נכח ירושלים עיר הקדש ומשם תהיה התחלת התנועה בפנות השמש שלם למען יחל בו עצם האור הגדול וישלים באור גדול שיהיה לעולם חצי היום בשוב השמש אל הנקדה שהחלה בו התנועה וזהו סוד קדושת המקום ההוא ואשר נקרא נכח הגלגל מן הצד הדרומי שער השמים.

ברי מן המובאות האלו כי לקביעה האסטרונומית באשר למיקומה של השמש בתחילת הבריאה ישנן השלכות חשובות, פילוסופיות או תאולוגיות. ואכן האור, והשמש כמוקד מעבר של האור ממקורו האלוהי לארץ, תופסים מקום חשוב בפירוש, כפי שתיארתי במאמרי הנזכר. ראוי לציין גם שהמפרש אינו מבחין הבחנה ברורה בין אור ״פיזי״ ו״מטה־פיזי״. בנספח שהוספתי למאמרי אחרי שהתקבל לפרסום הזכרתי כמה נקודות דמיון בין תורות האור של ״דורש רשומות״ מכאן ובין מגילות ים המלח ופילון מכאן. והנה, מידע נוסף בכיוון זה נמצא במאמרו של מנחם קיסטר באותו הגיליון של ״מגילות״. וכן סיכם במאמרו:

אם נסכם את מה שהעלינו, **אור שבעתים** הוא כנראה ״אור שבעת הימים״,

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:18 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

שהוא גם אור אורתום, והוא האור הטהור במשכנו של האל. מעניין לציין שגם פילון רואה באור שנברא ביום הראשון אור מושכל... אין בידינו לקשר ישירות בין ביאור זה של פילון... ובין אורתום, אור שבעתים שבמגילות, אם כי הדמיון בין שתי התפיסות בנקודה זו ברור.[8]

ברצוני להציע שקיים קשר אפשרי בין תורות האור הנידונות אצל קיסטר ובין הקביעה האסטרונומית שאני מבקש למצוא בפרולוג של מגילה 4Q320. קשר כזה ודאי נמצא ב"דורש רשומות", ולדעתי אינו מקורי אצל המחבר האנונימי, אלא מושתת על מקורות קדומים, ואולי אף שאול מהם. אינני יכול כעת לזהות את המקורות האלו או לשרטט את תהליך מעברם מן העת העתיקה ועד לספרד הנוצרית. מכל מקום, במאמרו של חננאל מאק, שגם הוא הופיע בגיליון האחרון של "מגילות", אנו למדים שחומרים המתקשרים בדרך זו או אחרת למגילות הגיעו בדרכים בלתי ידועות דווקא לאזורי הספר שבין ספרד ופרובנס; דגש מיוחד הושם בתפקידן של קהילות קראיות בייבוא מסורות עתיקות לאזורים הללו.[9] לא מצאתי ב"דורש רשומות" התייחסות ישירה או מרומזת לקראים דווקא. אך אין ספק שהיו לו מקורות רבים, חלקם בוודאי מוצאם מן המזרח, כגון פירושו הארוך של רס"ג לספר בראשית;[10] ומקום מושבו, בספרד הנוצרית, מתאים מאוד לאפשרות קליטת מקורות עתיקים, בהתאם לתמונה ששרטט מאק.

לאור כל הנאמר כאן אין זה רחוק לשער, ששיטה שהחשיבה מאוד את האור וראתה בו ישות כמעט אלוהית, ואת מעמדה של השמש כמקור האור בעולם הזה, ובהתאם לכך גם מצאה לשמש מקום נכבד "במחצית השמים" בתחילת הבריאה, שיטה שאָגְדָה בין הפרטים האלו התקיימה בקומראן, מצאה את ביטויה בין השאר ב"פרולוג" למגילה 4Q320, ושרידיה או הדיה הגיעו לחכמי ישראל בימי הביניים.

8. מנחם קיסטר, "קטע מקומראן (4Q392 1) ותפיסת האור ב'דואליזם הקומראני'", מגילות ג (תשס"ה), עמ' 139.

9. חננאל מאק, "מקומראן לפרובנס: רעיון המשיח משבט מנשה – ממגילות ים המלח אל מדרש מימי הביניים", מגילות ג (תשס"ה), עמ' 98–100.

10. עיין מאמרי "A Citation from Saadia's Long Commentary to Genesis in Hebrew Translation", *Aleph* 4 (2004), pp. 293–297

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:18 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הערות על ברית דמשק ה 15; ו 14

אלכסנדר רופא

א. בספר ברית דמשק דף ה שורה 15 נמצאות שתי תיבות מוקשות מבחינת הרצף – כהר ביתו. לפתרון הקושי אני מבקש לשוב ולצטט מן השורות 11–15 באותו דף ולתת את הדעת על ההקשר הרחב. הציטוט ייעשה מכתב יד א שמגניזת קהיר,[1] מתוקן במקום אחד על פי כתב יד ממערה מס׳ 6 בקומראן (6Q15).[2] להבהרת העניין אצטט כאן בתוספת פיסוק ובניקוד חלקי.

11 - - - וגם את רוח קָדשיהם טִמְּאוּ ובלשון
12 גִדופים פתחו פה על חוקי ברית אל לאמֹר "לא נכונו" ותועבה
13 הם מדברים בם; כֻּלם קֹדחי אש ומבערי זיקות, קורי
14 עכביש קוריהם וביצי צפעונים ביציהם, הקרב[3] אליהם
15 לא יִנָּקה, כהר ביתו יאשם, כי אם נלחץ. - - -

הנושא בפסקה זו הוא "בוני החיץ" הנזכרים לעיל (ד 19), שנראה לזהותם עם אלה שעשו "סייג לתורה" (אבות א, א), כלומר עם מנהיגי הפרושים. המחבר מאשים אותם בזנות, שבה הוא כולל את מה שנחשב בעיניו עברות בתחום העריות (ד 20 – ה 6, 8–11), ובטימוא המקדש (ה 6–7). אחרי כן באה פסקה קצרה שבה נאשמו "בוני החיץ" בגידופים, באשר הם מערערים על "חוקי ברית אל" (ה 11–13), כלומר ההלכות של "עצת היחד". לבסוף בא הסיכום, שבו תוארו "בוני החיץ" בדברי גנאי כלליים: "כלם קדחי אש ומבערי זיקות" – על פי ישעיהו נ 11; "קורי עכביש קוריהם וביצי צפעונים ביציהם" – על פי ישעיהו נט 5–6. לסיכום זה נספחת אזהרה לאלה המתקרבים אל "בוני החיץ" או סרים למשמעתם: "הקרב אליהם לא ינקה" (שורות 14–15). ההמשך, "כהר ביתו יאשם", קשה ודורש פתרון בתוך ההקשר.

לא מעט ניסיונות לתיקון הנוסח נעשו בתשעים וחמש השנים שמאז גילוי הספר. שכטר, מפרסמו הראשון, הציע לגרוס "כחרם ביתו יאשם" או "כחר (=כחררים)

1. M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992. המהדורה הותקנה בידי אלישע קימרון.
2. M. Baillet et al., *Les "petites grottes" de Qumran* (*DJD* 3), Oxford 1962, pp. 128–131
3. זוהי הגרסה ב־6Q15, כפי שהעיר עליה קימרון (לעיל הערה 1). לפני כן הציע אותה רבין בדרך השערה; ראה C. Rabin, *The Zadokite Fragments*[2], Oxford 1958

מגילות ד (תשס"ו), עמ׳ 207–211

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:16 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ביתו יאשם (=ישם)".[4] לוי ואחריו לגרנז׳ הציעו "מהר ביתו יאשם".[5] צ׳רלס גרס "בחר בהם יאשם";[6] גינצברג – "עכֹר ביתו יאשם"![7] הברמן (לישנא קמא) תיקן "כמרביתו יאשם".[8] רבין הגיה בתיקון שמרני יותר "כהרבותו יאשם", וממנו קיבלו לוהסה, גרסיה־מרטינז ובאומגרטן.[9] ואולם בסך הכול אין נחת מן התיקונים הללו.

הייאוש מן התיקונים בא לידי ביטוי באחרונה בתרגומם ובפירושם של באומגרטן ושוורץ.[10] הם מקיימים את גרסת כתב היד "כהר ביתו יאשם", משווים אל ההזכרות המקראיות של "ההר" בפרשיות מתן תורה והמרגלים (שמות יט 12; במדבר יד 40, 44; דברים א 41, 43), כשהנגיעה בהר או העלייה אליו הייתה כרוכה בדין מוות, וכך מבארים את "כהר" – "כּבַעליה אל ההר, כך ביתו יאשם".

פירושם של באומגרטן ושוורץ מאולץ מאוד, ויש בו שמץ דרשנות. עם זאת הוא מעורר בעיה עקרונית בביקורת הנוסח, שכדאי להידרש לה כאן. יש סוברים כי מוטב להציע פירוש מאולץ מאשר לתקן את הכתוב, שהרי הטקסט הוא נתון אובייקטיבי כביכול. אך על כך כבר השיב אחד מן הגדולים שבחוקרי הנוסח:

> אי־ההכרה בשיבוש שאירע בנוסח מסוכנת הרבה יותר מערעור בלתי מוצדק על נוסח נכון. שהרי, כיוון שכל השערת תיקון מעוררת פרכה, הדבר בכל אופן מקדם את הבנת הכתובים, ורק ההשערות הטובות ביותר סופן שתתקבלנה. מאידך גיסא, שיבוש שלא הוכר מקלקל את הרושם הכללי שאנו מקבלים מסגנון החיבור... כל מי שמתיירא מלהציע נוסח שאינו ודאי מוטב

4. S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries*, vol. I: *Fragments of a Zadokite Work* (1910), repr. New York 1970, p. 69
5. I. Lévi, "Un écrit Sadducéen antérieur à la destruction du Temple", *REJ* 61 (1911), pp. 161–205; M. J. Lagrange, "La secte juive de la nouvelle Alliance", *RB* n.s. 9 (1912), pp. 213–240, 321–360
6. R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. II, Oxford 1913, pp. 799–834
7. L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1976, p. 26
8. א״מ הברמן, עדה ועדות, ירושלים תשי״ב, עמ׳ 101.
9. ראה רבין, לעיל הערה 3; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran Hebräisch und Deutsch*, München 1971, p. 76; F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Leiden 1994, p. 36; J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4-XIII: The Damascus Document (4Q266–273)* (*DJD* 18), Oxford 1996, p. 42
10. J. M. Baumgarten & D. R. Schwartz, "Damascus Document (CD)", in J. H. Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*, vol. 2, Tübingen & Louisville 1995. את הנוסח כהר ביתו קיים גם הברמן (לישנא בתרא), ופירש: כהר של סלעים ביתו יהיה שמם. ראה א״מ הברמן, מגילות מדבר יהודה, תל אביב תשי״ט, עמ׳ 191.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:16 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

שיצמצם את עיסוקו אל כתבי יד אוטוגרפיים [=שיצאו מידי המחבר עצמו].[11]

בדרך הנכונה לפתרון היה, לפי דעתי, צ׳רלס,[12] שחיפש תיקון נוסח לאור הכרתו שהפרוזה של ברית דמשק מרבה להשתמש בתקבולות. לפיכך הציע לשחזר משפט שיקביל לצלע ״הקרוב אליהם לא ינקה״. בדרך זו אני מבקש להמשיך, תוך חיפוש אחרי ביטוי הולם יותר.

וכאן כדאי לזכור, שסגנון ברית דמשק אינו מואס ברצף של שתי צורות פועליות הגזורות מאותו שורש. כך למשל בדף ח שורות 16–17: ״באהבת אל את הראשנים אשר היעירו [?] אחריו, אהב את הבאים אחריהם...״[13] – מקור הפועל ופועל נטוי הגזורים מאותו שורש. אם נביא זאת בחשבון, ונזכור את הגרסה העדיפה ״הקרב״, אפשר שנשחזר גם במקומנו פועל נטוי ואחריו מקור הגזורים מאותו שורש, ויתקבל:

הקרב אליהם לא ינקה כקרבתו* יאשם כי אם נלחץ.

שיבוש התיבה המשוערת כקרבתו אירע כאשר אות אחת, הקו״ף, נמחקה. השאר – תוספת היו״ד וחלוקת התיבה – כבר היה תוצאה ותולדה. שיעור הכתוב יהיה: מי שמתקרב אל ״בוני החיץ״ אשֵם הוא ולא יינקה (ואין צורך להגיה ״יאשם = ישם״), אלא אם הוא ״נלחץ״, היינו נאנס.[14]

על הדעת עולה שימוש מקראי דומה בצורת המקור של קר״ב: ״ויקריבו [נדב ואביהוא] לפני ה׳ אש זרה״ (ויקרא י 1); הם מתו ״בקרבתם לפני ה׳״ (שם טז 1). האם השווה אליהם מחבר ברית דמשק את ״בוני החיץ״, שאותם כינה ״כלם קדחי אש ומבערי זיקות״, ואת המצטרפים אליהם?

ב. בדף ו שורה 14 כתוב: ״אם לא ישמרו לעשות כפרוש התורה לקץ הרשע״.[15] ההקשר כאן קשה, ולא מעט קולמוסים קהו בביאורו.[16] הקושי העיקרי הוא בכך שאם לא נראה כפותח משפט תנאי, אבל בהמשך אין תשובה לתנאי. תשובת התנאי

11. P. Maas, *Textual Criticism*, English Translation by B. Flower, Oxford 1958, p. 17; ההדגשה שלי (א״ר). אוסיף כאן מדעתי, שגם מחברים טועים בכתיבתם או בהעתקת דבריהם.
12. לעיל הערה 6.
13. וכן מופיע שוב משפט זה, בשינויים קלים, בדף יט שורות 9–10 (כתב יד ב).
14. למשמעות זו של הפועל לחץ ראה בבלי קידושין כב ע״א: ״מלמד שלא ילחצנה במלחמה״; וזהו אונס ממש.
15. הגרסה, בייחוד של שתי התיבות הראשונות, שבהן אני בא לעסוק, נתמכת על ידי 4Q266; ראה באומגרטן (לעיל הערה 9), עמ׳ 41, שורה 20.
16. אפשר לחזור ולבדוק בפירושים ובתרגומים הנזכרים לעיל בהערות 4–10. בדרך כלל תרגמו אם לא – unless.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:16 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

המתבקשת הייתה צריכה להיות עונש, אבל עונש לא נזכר, כפי שנראה מן ההקשר שאציג להלן. לחלופין מתפרש אם לא כלשון שבועה, והוא שגור במקרא,[17] אבל כאן אין רצף של שבועה.[18]

לדעתי הוצעה ההבנה הנכונה על ידי קותנה, שתרגם את אם לא au contraire.[19] אולם הוא לא נתן טעם לדבריו. ובאמת הצירוף אם לא מתפקד כאן כמו אלא שבלשון חכמים, ויש לכך שתי ראיות ברורות במקרא:

בראשית כד 37–38: וישבעני אדני לאמר: לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אשר אנכי ישב בארצו, אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי ולקחת אשה לבני.[20]

תהלים קלא 1–2: - - - ה׳, לא גבה לבי ולא רמו עיני, ולא הלכתי בגדלות ובנפלאות ממני, אם לא שויתי ודוממתי נפשי, כגמֵל עלי אמו, כגמֵל עלי נפשי.

בשני הכתובים האלה אין אם לא משמש כלשון שבועה, כפי שמקובל במקרא, אלא מציע ניגוד למשפט הקודם. כך גם במקומנו: ״אם לא ישמרו״ = אלא ישמרו.

לפי הפירוש הזה תתבאר היטב כל הפרשה ו 11 – ז 6. הפתיחה קובעת, שכל ״אשר הובאו בברית״ צריכים להיות ״מסגירי הדלת״ או ״מִסוגרי הדלת״, על פי הכתוב במלאכי א 10, כלומר עליהם להחרים את בית המקדש. האלטרנטיבה המוצעת להם בלשון אם לא היא לשמור ״לעשות כפרוש התורה לקץ [=תקופת] הרשע״, ומכאן מתחיל פירוט החיובים המוטלים עליהם (ו 14 – ז 4):

ולהבדל מבני השחת
ולהנזר מהון הרשעה הטמא...[21]
ולהבדיל בין הטמא לטהור

17. ראה למשל במדבר יד 28, 35; שמואל ב יט 14; ישעיהו יד 24; יחזקאל יז 16, 19; כ 33; לג 27; לד 8–9; לו 7. כשבועה צריך להבין גם את שופטים יא 10 ואת ישעיהו ה 9.

18. לפיכך אי אפשר לקבל את דעת הברמן (לעיל הערה 8, עמ׳ 102; הערה 10, עמ׳ 192): ״לחיוב ולא לשלילה כמו בבמדבר יד, לה ועוד״.

19. J. Carmignac, É. Cothenet & H. Lignée, *Les textes de Qumran, traduits et annotés*, vol. 2, Paris 1963, p. 168

20. על בראשית כד טענתי שהוא חיבור מאוחר; ראה א׳ רופא, ״סיפור אירוסי רבקה (בראשית כד)״, אשל באר־שבע א (תשל״ו), עמ׳ 42–67. בדעה אחרת רנדסבורג; ראה G. Rendsburg, “Some False Leads in the Identification of Late Biblical Hebrew Texts: The Cases of Genesis 24 and 1 Samuel 2:27–36”, *JBL* 121 (2002), pp. 23–46. ולא כאן המקום להשיב על דבריו.

21. בפירוט הסעיף הזה בא ״ולגזול את עניי עמו להיות אלמנות שללם ואת יתומים ירצחו״. הפתיחה קשה בכל פירוש שניתן לפרשה. ואולי צריך לגרוס ״ומלגזול״ וגו׳.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:16 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ולהודיע בין הקודש לחול
ולשמור את יום השבת כפרושה ואת המועדות ואת יום התענית...
להרים את הקדשים כפירושיהם
לאהוב איש את אחיהו כמהו
ולהחזיק ביד עני ואביון וגר
ולדרוש איש את שלום אחיהו ולא ימעל איש בשאר בשרו
להזיר מן הזונות [=הזְּנוּת] כמשפט
להוכיח איש את אחיהו כמצוה ולא לנטור מיום ליום
ולהבדל מכל הטמאות כמשפטם ולא ישקץ איש את רוח קדשיו כאשר הבדיל אל להם

שנים עשר חיובים הוטלו כאן על המובאים בברית. הם פתחו ב"ולהבדל מבני השחת" וסיימו ב"ולהבדל מכל הטמאות". ואז באה חתימת הפרשה:

כל המתהלכים באלה בתמים קֹדש על פי כל יסוֹרָו –
ברית אל נאמנת להם לחיותם אלף דור (ז 5–6).[22]

זהו סוגר מתאים לפתיחה, שנוסחה "וכל אשר הובאו בברית".

כללו של דבר: הפרשה ו 11 – ז 6 ברורה למדי. היא מצווה על "באי הברית" להחרים את המקדש ומציעה להם אורח חיים אלטרנטיבי. הפירוט הרב בשנים עשר הסעיפים מעניין בתוכנו. וראוי לציין גם מה נעדר ממנו: התפילה, ההודיה וההמנון לה' – הם עולים על הדעת כאלטרנטיבה ראשונה לעבודת המקדש, ובכל זאת לא מצאו כאן את מקומם.[23] דומה שהדברים משמעותיים לתולדות התהוותו של ספר ברית דמשק, ואולי מעבר לכך – לתולדות הספרות והאמונה של עצת היחד מקומראן.[24]

22. הגרסאות "יסוֹרָו", "נאמנת" הן על פי קימרון (לעיל הערה 1).
23. בספר ברית דמשק אין שירי שבח ותפילות לה'. בדף כ שורות 28–30 יש וידוי. בקטע אחר שנשתמר, 4Q266 11 9–14, יש קללה לעבריינים תוך פניית שבח לה', והיא מסיימת: "אתה ארותה את עובריהם ואנו הקימונו" (ראה באומגרטן, לעיל הערה 9, עמ' 76).
24. על המקום הנרחב שתפסה התפילה לסוגיה בספרות קומראן אפשר לעמוד בעזרת ספרה של ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:16 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ביקורת על

J. C. Greenfield, M. E. Stone & E. Eshel, *The Aramaic Levi Document* (*SVTP* 19), Leiden & Boston: Brill, 2004, 281 pp.

דבורה דימנט

הכרך הנאה שלפנינו הוא פרי עבודה של שנים רבות, שהיה שותף לה גם יונה גרינפילד המנוח. המחברים כינסו בו את כל עדי הנוסח הידועים היום לחיבור המכונה על ידם "חיבור לוי הארמי", שם שכבר התקבל במחקר. כינוס זה חשיבותו רבה והוא בא בעתו, שכן גילוי עותקים של החיבור בין מגילות קומראן מציב את המחקר במקום חדש ודורש עיון מחודש בכל המקורות הקרובים לו.

חיבור הקשור לדמות לוי, השלישי מבני יעקב, היה ידוע זה מכבר, שכן הוא משולב באוסף החיצוני היווני המכונה "צוואות י"ב השבטים". אוסף זה נשתמר במסורת הנוצרית, והיה מושא למחקר מן המאה התשע עשרה ואילך. בשלביו הראשונים של הדיון המחקרי התנהל ויכוח אם אוסף זה חובר בידי יהודי או בידי נוצרי, שכן בצוואות שונות יש יסודות נוצריים מובהקים. אך בראשית המאה שעברה זוהו בגניזת קהיר דפים בודדים מכתב יד בארמית (Cambridge ms T.S. 16 folio 94) ובהם קטעים העוסקים בלוי שיש להם קרבה לנוסח צוואת לוי היוונית. עם פרסומם ראו בהם הוכחה לאופייה היהודי ולמקורה השמי של צוואת לוי. לאחר מכן זוהו בכתב יד יווני ממנזר קוטלומוס שבהר אתוס (Koutloumous, cod. 39 in cat. 3108) תוספות לנוסח היווני שלא תועדו במקור אחר. כל אלו רמזו לנוסח שונה ממה שמצוי בצוואת לוי היוונית. כעבור יובל שנים, באמצע המאה שעברה, זוהו כתבי יד ארמיים הקשורים ללוי גם בתוך מגילות קומראן (תחילה זיהה ג'וזף מיליק שלושה כתבי יד – 1Q27, 4Q213 ו־4Q214). התברר שהם מציגים נוסח זהה לקטעי הגניזה האמורים, ושנוסחם עומד גם ביסוד התוספות היווניות ממנזר אתוס: התוספת שבאה בצוואה היוונית לאחר 2:3 שווה לחיבור לוי 2:4–3:18, והתוספת שבאה בצוואה היוונית לאחר 18:2 שווה לחיבור לוי 5:6–11:8 (לפי חלוקת חיבור לוי בכרך שלפנינו). כך עמדו לרשות החוקרים שלושה סוגי עדויות לחיבור בארמית על לוי: קטעי קומראן, דפים מכתב יד ארמי מהגניזה, וקטעי תרגום יווני שהשתמרו בכתב היד מאתוס. בשלב הראשון של חקירת העדים הללו נתפסו הקטעים הארמיים כמקור השמי של הצוואה היוונית. אך כבר במחקריהם הראשונים על קטעי קומראן יצאו גרינפילד וסטון נגד גישה זו, בטענה שהשרידים הארמיים

מגילות ד (תשס"ו), עמ' 215–218

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:23 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מעידים על חיבור עצמאי ויש לדון בהם באופן נפרד מצוואת לוי היוונית. לכן העניקו לשרידים שם אחר, "חיבור לוי הארמי", ובכך הדגישו את השוני שלהם מצוואת לוי היוונית. (בחלוקתם יש שבעה עותקים: 1Q27, 4Q213, 4Q213a, 4Q213b, 4Q214, 4Q214a, 4Q214b.) עתה מתפרסם שחזור שלם של גרינפילד, סטון ואשל לחיבור לוי הארמי על פי כל העדויות שבידינו בלוויית תרגום, פירוש והקדמה רחבה. ספר עשיר זה ראוי לקריאה מעמיקה ומפורטת, ובביקורת שלהלן יובאו רק מעט מן העניינים הראויים לדיון ולהארה.

א. המהדורה והתרגום

המחברים מסבירים שמטרתם היא "להציג את חיבור לוי הארמי כיצירה ספרותית אחת בלוויית תרגום ופירוש, כדי שיהא נתון לפני חוקרי היהדות הקדומה" (עמ' 7). לשם כך השתמשו במהדורות קיימות: קטע הגניזה בהוצאת צ'רלס (R. H. Charles) עם תיקוני אמיל פואש (Émile Puech), הנוסח של כתב יד אתוס בהוצאת מרינוס דה יונגה (Marinus de Jonge), וקטעי קומראן בהדרת גרינפילד וסטון בכרך 22 של *DJD*. השקפת העורכים שכל העדויות מציגות חיבור יסוד אחד נשענת על קביעתם, כי בדרך כלל קרובים קטעי הגניזה לנוסח קטעי קומראן, וכי בשחזור החיבור אפשר להיעזר גם בנוסח צוואת לוי היוונית, שכן מוסכם שהחיבור הארמי היה אחד ממקורות הצוואה היוונית (עמ' 6). שחזורם מציג אפוא את מבנה חיבור לוי כדלקמן: פרק א – מעשה דינה; פרק ב – קטע שעוסק כנראה במלחמות בני יעקב; פרק ג – תפילת לוי; פרק ד – מסעותיו וחזונו של לוי; פרק ה – כהונת לוי, ברכות והוראות; פרק ו – הוראות לטהרת כוהנים; פרק ז – הוראות לכוהנים על קרבן העצים; פרק ח – הוראות לכוהנים על קרבנות; פרק ט – כמויות העצים, המלח, הקמח, השמן, היין והקטורת; פרק י – הוראות וברכות חתימה; פרק יא – לידת בני לוי ושמותיהם; פרק יב – נכדיו וניניו של לוי; פרק יג – תורתו של לוי – מזמור חכמתי (עמ' 18–19).

על פי מגמתם לשחזר חיבור לוי אחד מכל העדים (עמ' 10) צירפו המהדירים את כל המקורות, תוך העדפה לארמית, יצרו נוסח רציף אחד וחילקו חלוקה משלהם לפרקים ולפסוקים. יש מעלה גדולה בשיטה זו, שכן בפעם הראשונה מוצגים כל המקורות במקובץ מתוך סדר והיגיון פנימי. העורכים סייעו לקורא גם בכך שליוו את הנוסח בציוני מקבילות לצוואת לוי היוונית ולחומר המקביל בספר היובלים. אך לצד היתרון והתועלת שבהצגת טקסט מקובץ יש בכך מגרעות. ראשית, בעצם שחזור מבנה אחיד ורציף יש מידה של השערה, ומה שהוצג במהדורה משקף את עמדתם של העורכים. שנית, אף שהעורכים אומרים שמהדורתם דיפלומטית (עמ' 7) למעשה הם יצרו מהדורה אקלקטית. שכן אף על פי ששמרו על הנוסח של כל אחד מן המקורות, וצירפו אפרט של שינויי נוסח בקטעים מקבילים, מבחינה גרפית מוצג

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:23 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הנוסח הארמי של עותק הגניזה ועותקי קומראן כטקסט רציף. חבל שהמהדירים לא הציגו את המקורות אלו לצד אלו, מה שהיה מאפשר לקורא לעמוד במדויק על אופיו של כל מקור ולעקוב אחר מלאכתם של המהדירים. האופי האקלקטי של מהדורתם מודגש ביתר שאת בחלוקה לפרקים ופסוקים, שהיא חידוש שלהם. אף שהיא מסייעת להכניס סדר לריבוי המקורות והסימונים (עמ' 9–10), היא מאחדת באופן מלאכותי עדויות בעלות אופי שונה. מעשה פסיפס זה הוא שמרכיב את התרגום האנגלי המלווה את המהדורה, וספק אם אדם שאינו אמון על לשונות המקור יוכל להשתמש בו באופן ביקורתי. הרוצה לבדוק כל עדות לגופה חייב אם כן ללכת אצל המהדורות המקוריות של כל אחת מהן. בייחוד בולט צורך זה בפרשיות שיש ספק במקום שילובן ובפירושן – כגון מה שמסומן במהדורתם כפרק 2 (עמ' 58–59), שהם פירשוהו כאמור על מלחמות בני יעקב (ראה ויכוחם עם פירושו השונה של אמיל פואש, עמ' 117–118); או השאלה, האם בנוסחו המקורי של חיבור לוי ראה לוי חזון אחד או שניים (עמ' 15–16).

ב. הפירוש

על פי מגמתם מסתפקים המחברים בפירוש תמציתי המעיר בעיקר על ענייני המהדורה ופירושה ועל ההקבלות לצוואת לוי היוונית וכולל מעט הערות על חומר מקביל אחר. אין זה כמובן פירוש הפורשׂ את כל עושר הקשרים והרמזים לספרות ארמית אחרת, שכן לא זו מטרת הכותבים. אך מה שנמצא במהדורה ראוי וצריך לשמש בידי חוקר ספרות בית שני מצע לבירורים נרחבים נוספים.

ג. החיבור, טיבו ומקומו בספרות בית שני

הערות חשובות על טיבו של חיבור לוי הארמי וזיקתו לחיבורים אחרים בני התקופה מקובצות בראשי דברים במבוא לכרך (עמ' 11–44). המהדירים מסכימים עם הגישה המקובלת, שחיבור לוי הארמי היה מן המקורות שעמדו לפני צוואת לוי היוונית (עמ' 10), ולדעתם גם לפני בעל ספר היובלים (עמ' 19). לדעתם נוצר חיבור לוי הארמי במאה השלישית או בתחילת המאה השנייה לפסה"נ (עמ' 19–20), והם מבססים מסקנה זו על שיקולים אלו: (א) עותק קומראן 4Q214b (=4QLevi[f]) הוא הקדום ביותר ומתוארך לשנים 30–150 לפסה"נ (עמ' 4). (ב) המחברים סומכים ידיהם על דעתו של יונה גרינפילד המנוח, שהחיבור הכיתתי ברית דמשק, בפרק ד פסוק 15, מרמז לחיבור לוי הארמי 6:3 (במניין מהדורתם). (ג) ספר היובלים, שמתוארך למאה השנייה לפסה"נ, כבר השתמש לדעתם בחיבור לוי הארמי או במקור קרוב לו מאוד. לכן, מסיקים המחברים, חיבור לוי הארמי הוא מן החיבורים הקדומים ביותר בין ספרי הפסֵידואפיגרפיה היהודיים (עמ' 20).

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:23 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

תארוך קדום זה מסתבר מאוד, אם כי לא מן הטעמים שהם פירטו. אשר לכתב יד 4Q214b, התארוך שלו כוללני מדי. בעניין הטענה שברית דמשק מצטט את חיבור לוי, השוואת דברי ברית דמשק למקור האמור בחיבור לוי מגלה שוני ניכר. גם המשותף לשניהם – ראיית זנות כעוון חמור – אינו מיוחד להם בלבד אלא מקובל על חיבורים אחרים בני הזמן. לכן ספק אם אמנם מצטט ספר היובלים את חיבור לוי. לגבי ספר היובלים אומרים המחברים עצמם, שאין ביטחון שחיבור לוי בצורתו הידועה היום הוא ששימש מקור מעין זה. לכותבת ביקורת זו נראה שראוי לנהוג כאן זהירות ולנקוט השערה מתונה יותר לגבי מסורות לוי ונוסחיהן הארמיים שאולי עמדו לפני מחבר ספר היובלים ומחבר ברית דמשק. אין בידינו נתונים לקבוע מהו הנוסח או מהי המהדורה ששימשה אותם. זהירות זו יאה כפליים לאור העובדה ששניים מעותקי קומראן משקפים מהדורות שונות של החיבור, 4Q214 (=4QLevi^{d}) ו־4Q214a (=4QLevi^{e}). בצדק מדגישים המהדירים, שעובדה זו מראה התפתחות ניכרת של נוסחים כבר במאה הראשונה לפסה״נ (עמ׳ 8–9). אוסיף ואומר שאולי יש בה כדי לרמוז על קיום נוסחים שונים עוד קודם לכן.

רבת עניין היא אבחנתם של המחברים שיש דמיון בין כמה מהשקפותיו של חיבור לוי הארמי לבין עניינים בולטים בכתבי עדת קומראן. ביניהם הדגשת כהונה וכללי טוהרה, מסירת הוראות לכוהנים, ורעיונות דואליסטיים (עמ׳ 20–21). בעלת משמעות היא אף העובדה שהחיבור משתמש בלוח שנה בן 364 יום, שהיה הלוח המקובל על אנשי עדת המגילות. עם זאת אין בחיבור לוי סגנון ומינוח האופייניים לכתבי עדת קומראן. המחברים מסיקים אפוא ש״יש להניח שהחיבור נכתב בחוגי יהדות המאה השלישית לפסה״נ, שמהם יצאו לאחר מכן אנשי עדת המגילות״ (עמ׳ 22). זה זמן רב טוענת אני טענה דומה לגבי מוצא חיבורים ארמיים אחרים ורבים ממקורות עדת המגילות עצמה.

לבסוף סוקרים המחברים בין השאר כתבי יד מקומראן שיוחסו בעבר לצוואות אחרות על סמך דמיון, כביכול, לצוואות יוונית באוסף צוואות י״ב השבטים: צוואת נפתלי – 4Q215, צוואת יהודה – 3Q7, 4Q538, וצוואת יוסף – 4Q539. בצדק הם קובעים שאין בכתבי היד מקומראן מונחי צוואה ואין דמיון של ממש לצוואות היוונים המיוחסות לדמויות אלו. כדברים הללו כתבתי אף אני בכתב העת *Dead Sea Discoveries* 10 (2003), pp. 298–300 בביקורתי על כרך 31 של *DJD* שההדיר אמיל פואש. אשר ל־4Q538, ההדרתיו מחדש במאמר שיראה אור בספר היובל למשה בר־אשר, ״לא ׳צוואת יהודה׳ אלא ׳דברי בנימין׳: לטיבו של כתב היד 4Q538״.

אין בדברים הללו לגרוע ממשקלו ומערכו של הספר, המלא וגדוש כרימון בפרטים ובכללים. בוודאי יעמוד לפני כל מי שבא לחקור את הספרות על לוי ואת כתבי יהדות בית שני.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:23 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

English Abstracts

When Were the *Songs of the Sabbath Sacrifice* Recited?

Hanan Eshel

Various proposals have been put forth for the pattern of recitation of the thirteen-song cycle of the *Songs of the Sabbath Sacrifice*. Carol A. Newsom argues that the *Songs* were recited only in the first quarter of the 364-day calendar adhered to by different groups during the Second Temple period (including the Qumran sect). Johann Maier suggests that the *Songs* were repeated during each quarter and that the numeration of the Sabbaths could be related to a quarterly rather than a yearly system. Newsom counters that the *Sabbath Songs* exhibit certain thematic correspondences with the festival cycle of the first quarter of the year but not to the other three quarters according to her understanding.

In this note I show that the Song of the First Sabbath hints to the Day of Atonement in its mention of the angels that will "propitiate his goodwill for all who repent of transgression (ויכפרו רצונו בעד כול שבי פשע) ... his mercies for eternal compassionate forgiveness (ח]סדיו לסליחות רחמי עולמים)" (4Q400 1 i 16, 18). Since the first Sabbath of the third quarter falls between the New Year and the Day of Atonement, these phrases suggest that the *Songs of the Sabbath Sacrifice* were recited at least twice a year, in the first and third quarters of the year, and this in turn supports Maier's conclusion that the *Songs* in the cycle were recited four times a year, during each thirteen-week quarter.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:22 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

The Essene Sect and Other Second Commonwealth Jewish Religious Movements: Sociological Aspects

Magen Broshi

Based on the definitions of Bryan R. Wilson and Mary Douglas, the sectarian map of the Second Commonwealth period was subjected to a sociological analysis. Although most scholars regard the Essenes as a sect, some, like Albert Baumgarten, also define the Pharisees and the Sadducees as sects; others, like Shemaryahu Talmon, deny the Essenes the title sect. To my mind, the attributes cited by Wilson as characterizing a sect can be identified in the Essenes: a "sect... is a voluntary association; membership is by proof to the sect authorities of some claim to personal merit...; exclusiveness is emphasized...; its self conception is of an elect, gathered remnant...; it accepts, at least as an ideal, the priesthood of its all believers; there is a high level of lay participation...; the sect is hostile or indifferent to the secular society or to the state". Mary Douglas' succinct definition of sectarian bias is similarly shown to be applicable to the Qumranic literature: "Sectarian bias means polarized arguments, persons shown in black and white contrasts, evil and good, and nothing in between". The tendency of sects that adhere to absolute truths to split – and Protestant sects (e.g., the Mennonites, Jehovah's Witnesses) are a case in point – was also true for the Essenes. Of the little we know about them (they never bothered to write history books), we hear about painful splits and splinter groups such as the House of Peleg and the House of Absalom. If we apply the two above definitions, in the Hasmonean period only one sect existed in Palestinian Judaism: the Essenes; in the Herodian period there were two: the Essenes and the Zealots.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:22 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

A Prayer for the People of Israel: On the Nature of Manuscript 4Q374

Devorah Dimant

4Q374 (*Discourse on the Exodus/Conquest Tradition*) was published in final form by Carol Newsom in *DJD* 19. Although several fragments have survived, only one, fragment 2, is substantial enough to provide some idea of its nature. The present article reedits all the surviving fragments, offers a fresh commentary, and suggests a new understanding of the text's character. Fragment 2 seems to contain a section of a prayer, in which the speakers, probably the Israelite congregation, present themselves in the 1st person plural (לנו, יתננו). The speakers describe the downfall of Israel's enemies using verbs in the 3rd person plural (e.g., וירוממו, ויתנועעו, חגו). Two episodes are mentioned: the annihilation of the Canaanite peoples (4Q374 2 ii 1–4), and the fear and demise of Pharaoh and the Egyptians (4Q374 2 ii 6–9). In contrast, divine favor bestowed on the people of Israel is shown by its deliverance from the Egyptians and its being granted the land of Canaan (4Q374 2 ii 5). The divine actions are referred to in the 3rd person singular (e.g., ויטע, וירחם). The style and themes found in this passage are reminiscent of well-known styles and themes of Jewish prayers, in which the congregation of Israel gives thanks for past divine acts of grace and deliverance.

Tithing of Livestock: The Roots of a Second Temple Halakhic Controversy

David Henshke

Investigation of the roots of a Pharisaic-sectarian halakhic controversy concerning the tithing of livestock disclosed broader implications. The Pharisees ruled that a tithed animal was consumed by its owner (after offering it as a sacrifice); their opponents considered the tithe one of the priestly "gifts" eaten by priests alone. Detailed analysis reveals possible

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:22 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

exegetical explanations for this controversy, but these alone are insufficient to account for its origins. These origins, which relate to the concept of sanctity, not only reflect basic ideological differences between the two schools of thought but also proved to be paradigmatic of other Second Temple period schisms and halakhic controversies. Sectarian halakhah adhered to the conception of sanctity found in Leviticus and Numbers, whereas the Pharisaic perception of sanctity derived primarily from trends expressed in Deuteronomy. In the context of the history of ideas, the controversy over the tithing of livestock illustrates a fascinating phenomenon also exhibited by other disputes between Second Temple period halakhic schools: an extrarabbinic interpretation of halakhah somehow made its way into both early and late rabbinic literature and was debated in the sources, the parties to the debate being entirely unaware of its real origins.

Appointed Times of Atonement in the *Temple Scroll*

Cana Werman

This paper examines three units from the *Temple Scroll* in which appointed times of atonement are specified: the anointment of the high priest, the Day of Atonement, and the Festival of Wood. Because of the many lacunae in these three units, the discussion focuses on restoration of the missing lines and words, grounded in a deep analysis of the biblical background. Accordingly, this article includes detailed consideration of both the biblical and the sectarian rulings relating to these three appointed times (מועדים).

The first two of these "appointed times" are based on, but also depart from, the biblical model. By adding another guilt-offering (חטאת) bull brought by the people to the one that should be brought by the priest according to Exodus 29, the *Temple Scroll*'s author creates a correspondence between the anointment of the high priest and the Day of Atonement. As opposed to the biblical guilt-offering, for the *Temple Scroll* the guilt-offerings serve not as a source of blood but rather as a sign of shame and repentance. Moreover, in the *Temple Scroll* atonement

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:22 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

is achieved not through the death of a high priest, as in the Bible, but by the two sacrifices that the priests and the people bring upon the anointment of the new high priest.

Comparison of the Day of Atonement in the Pentateuch and in the *Temple Scroll* reveals a comparable shift in the role assigned to the חטאת sacrifices. There is also an alteration in the role of the two burnt-offering rams brought by the priests and the people. Whereas the biblical rams are part of a process of purgation, in the *Temple Scroll* they are a tool for sanctifying the outer altar.

Unlike the two previous appointed times of atonement, the six-day Festival of Wood – during which two tribes bring six burnt-offerings on each day – has no biblical background. The *Temple Scroll* instead reworked the *Aramaic Levi Document*, adapting its detailed instructions regarding sacrifices, while commanding the burning of the burnt-offerings brought by the tribes. Levi (representing the priests) and Judah (representing the people), the two tribes of the first day, are ordered to bring, in addition, two guilt-offerings, as on the Day of Atonement. According to the *Temple Scroll*, both days share the requirement to bring two guilt-offerings, whereas according to Rabban Simeon Ben-Gamliel, in reality, the common ground shared by the two days was the public expression of joy in the Temple court.

The Model for the Eschatological War Descriptions in Qumran Literature

Ronni Yishai

Although scholarly consensus generally holds that six Cave 4 manuscripts (4Q491–496) are copies of the Cave 1 *War Scroll* (1QM), critical examination suggests a different relationship. Certainly, the Cave 4 manuscripts deal with the same theme – the eschatological war – and have many points of contact with 1QM, at times even almost identical passages. The similarity, or even identity, between 1QM and the Cave 4 manuscripts is observable in two types of material: prayers, and the descriptions of the final eschatological war. The similarities in several

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:22 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

prayer sequences are probably attributable to the fact that they already existed as complete units before the authors of this literature. The present article contends that this was also the case for the war descriptions. Critical analysis of the shared structure and sequence, as well as of the elements constituting the war descriptions in all the manuscripts, suggests the use by both 4Q491–496 and 1QM of a single literary model to describe the battles involved. This literary model of the final war description was apparently available to the authors of the war literature in complete, worked-out form and adapted by each author for his own purposes. Thus the surviving remains of the eschatological war literature, now in our possession, point to the use of previously existing models and ready-made literary units (such as prayers), which were variously readapted. Therefore, we cannot speak of the Cave 4 manuscripts as actual copies of 1QM, but rather as a different reworking of the same literary traditions.

Jewish Law in the Gospels and the Dead Sea Scrolls

Lawrence H. Schiffman

From the earliest reports of the discovery of the Dead Sea Scrolls, indeed even from the discovery of the Zadokite Fragments in the Cairo Genizah, there have been persistent claims that the scrolls were in some way closely related to early Christianity. Scholarship has pointed to the many ways in which the scrolls found at Qumran, along with the previously known apocrypha and pseudepigrapha, illumine the background of earliest Christianity, located as it was in the "matrix" of Second Temple period Judaism.

However, it has somehow escaped the attention of scholars that the study of the legal material in the scrolls is significant for understanding the connections of the scrolls to the later development of Christianity. Indeed, the study of the halakhic views ascribed to Jesus in the Gospels, in relation to those of the Pharisaic-rabbinic tradition and those of the authors of the various Dead Sea Scrolls, reveals that nascent Christianity defined itself very differently from the scrolls' sect and their teachers.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:22 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

This study examines a number of specific examples of halakhic matters discussed in the New Testament which are also dealt with in the Dead Sea Scrolls. It compares and contrasts the rulings of these two traditions, showing that the Jewish legal views of the Gospels are for the most part lenient views, to the left of those of the Pharisees, whereas those of the Dead Sea Scrolls represent a stricter view, associated by some scholars with the Sadducean tradition, to the right of the Pharisaic views. Ultimately, in the halakhic debate of the first century CE, the self-understanding of the earliest Christians was that of insiders.

Grammatical and Lexical Phenomena in a Dead Sea Scroll (4Q374)

Moshe Bar-Asher

This article studies two phenomena:

a. The form חמדות in the phrase ארץ חמדות כל הארצות (4Q374 II 2:5). Attributed by Carol Newsom to the form חֲמֻדוֹת found in Dan. 10:19, in my view, it belongs to the form (חֶמְדַּת >) חֶמְדוּת similar to הַשְׁמָעַת > הַשְׁמָעוּת (Ezek. 24:26).

b. The second study deals with מחיגה in the phrase ויתננו לאלהים על אדירים ומחיג[ה] לפרעה (4Q374 II 2:6) and the verb חגו in the phrase ויתמוגגו ויתנועעו חגו לק[ול] (ibid., 9).

The usage of these two words is related to that of חָגָא in והיתה אדמת יהודה למצרים לחגא (Isa. 19:17) and to יָחוֹגוּ in the phrase יָחוֹגוּ וינועו כשכור (Ps. 107:27). חָגָא and יָחוֹגוּ indicate not only 'movement in circles' but also confusion or even madness. In my opinion, these are also the meanings of מחיגה and חגו in 4Q374.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:22 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

A Comparison of Genizah Manuscripts A and B of the *Damascus Document* in Light of Their *Pesher* Units

Liora Goldman

Literary comparison of parallel passages was utilized as a tool for determining the precise relationship between the two *Damascus Document* Genizah manuscripts (A and B). Because the principal divergence between the parallel formulations lies chiefly in the *pesharim* units, the comparison focuses on their role in each manuscript.

Examination of the *pesher* units demonstrates that MS B is the complete and consequential one. Its pesher units are interconnected and follow a common exegetical thread. Linking the pesharim on Zech. 13:7 and 11:11 and Ezek. 9:4 is an analogical exegesis explaining the false faith of "those who despise the laws". In addition, the symmetrical structure of its two parts (CD 19:5–13 and 19:13–26) exposes an analogy between "those who despise the laws" and the traitors "who enter his covenant and do not hold fast", and makes the two-phase punishment clear. In contrast, MS A displays no correspondence between the pesher units and the literary framework into which they are woven. The framework deals with "those who despise the laws" whereas the pesharim in this manuscript address three different subjects: the schism in the community, the exile to Damascus, and the rise of the Prince of the Congregation. Moreover, the various terms employed by MS A are not clarified by the literary context but are, in fact, dependent on MS B. In the light of these findings it appears that MS B is the earlier version, whereas MS A took shape by replacing the original pesher unit with another one, leaving the existing literary framework intact.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:22 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

Improving the Editions of the Dead Sea Scrolls (4): Benedictions

Elisha Qimron

The author has undertaken here a reediting of five columns of liturgical texts from the Judean desert: 4Q434 1 i (*Barki napshi*), 4Q292 2 (*Work Containing Prayers B*), and XḤev/Se 6 i-iii (*Eschatological Hymn*). He suggests several new readings, restorations, and interpretations. For example, he contends that the text from Naḥal Ḥever (dated c. 100 CE) is an unknown Jewish benediction recited on the occasion of seeing the Temple; it concludes with a reference to God's command to build a temple for him.

A Great Light in Midheaven

Tzvi Langerman

An anonymous thirteenth-century biblical commentary, entitled *Doresh Reshumot*, exhibits an unusual cosmogony. One important feature of this cosmogony is that the sun was "hung" at the meridian of Jerusalem on the fourth day of creation, thus ensuring that its most potent light – and concomitant spiritual power – shines upon the holy city. Elements of this theory may be traced back to 4Q320 (*Calendrical Document A*), which speaks of the sun's being at the meridian on the fourth day, and to 4Q392's (*Works of God*) אורתם, that is, 'perfect' or 'full-strength light'.

Notes to the *Damascus Document* 5:15 and 6:14

Alexander Rofé

After reviewing the various suggested emendations or interpretations, the author proposes to correct the awkward text כהר ביתו appearing in CD

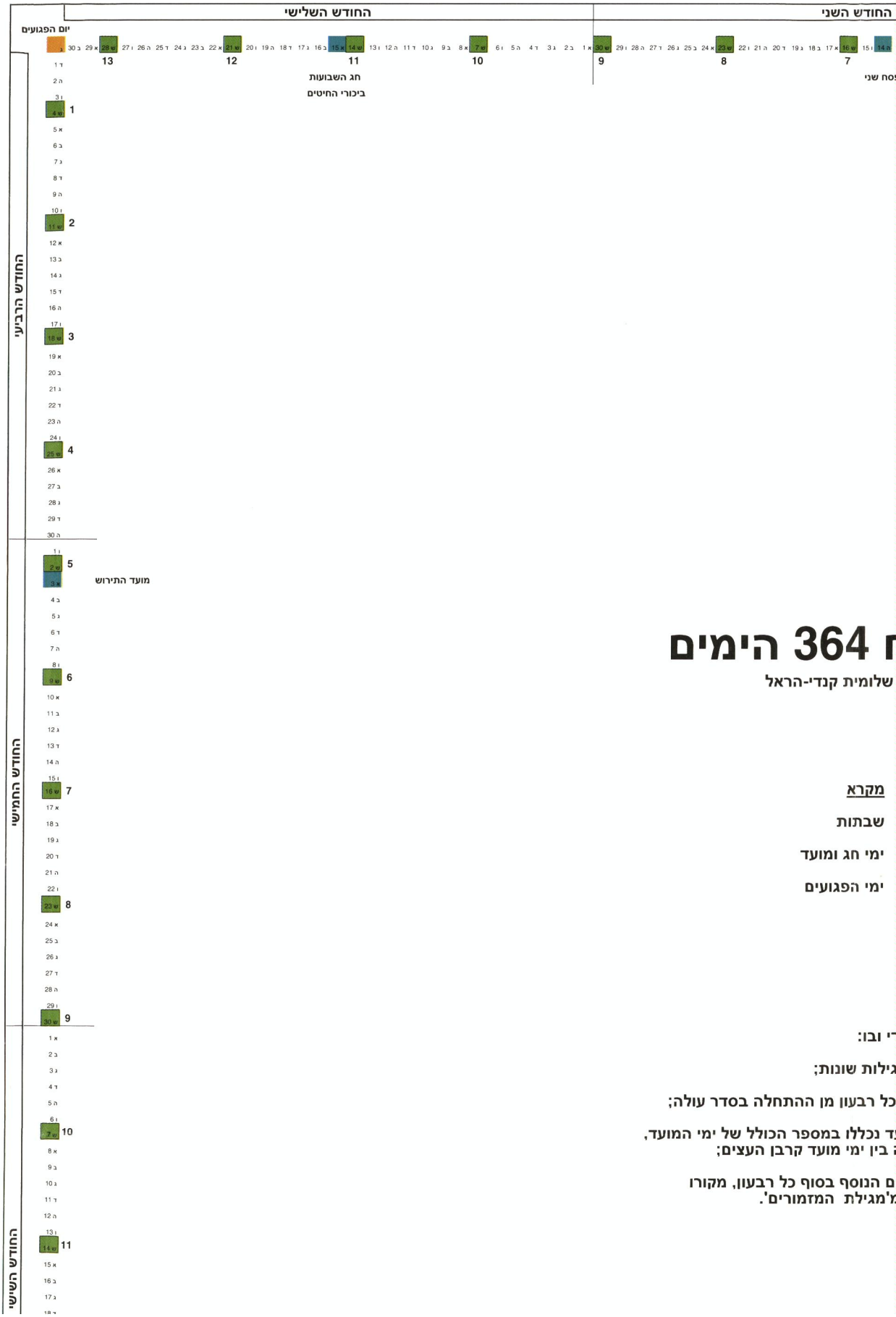
This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:22 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

5:15 and to read כקרבתו 'as far as he draws near'. This conjecture suits both the content and style of the *Damascus Document*.

Also addressed is CD 6:14's problematic אם לא, which seems to open a conditional clause but is not followed by an apodosis. It appears that אם לא here has the force of אלא, i.e., 'but', 'just the opposite', a meaning undoubtedly present in Gen. 24:38 and Ps. 131:2. Therefore, what follows in CD 6:14 – 7:6 is to be construed as a dodecalogue of precepts imposed on the sect's members as an alternative to the sacrificial cult. The absence of any form of prayer from this list of ordinances is surprising.

English abstracts edited by Dena Ordan

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:22 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions



ח 364 הימים

שלומית קנדי-הראל

מקרא

שבתות

ימי חג ומועד

ימי הפגועים

ר ובו:

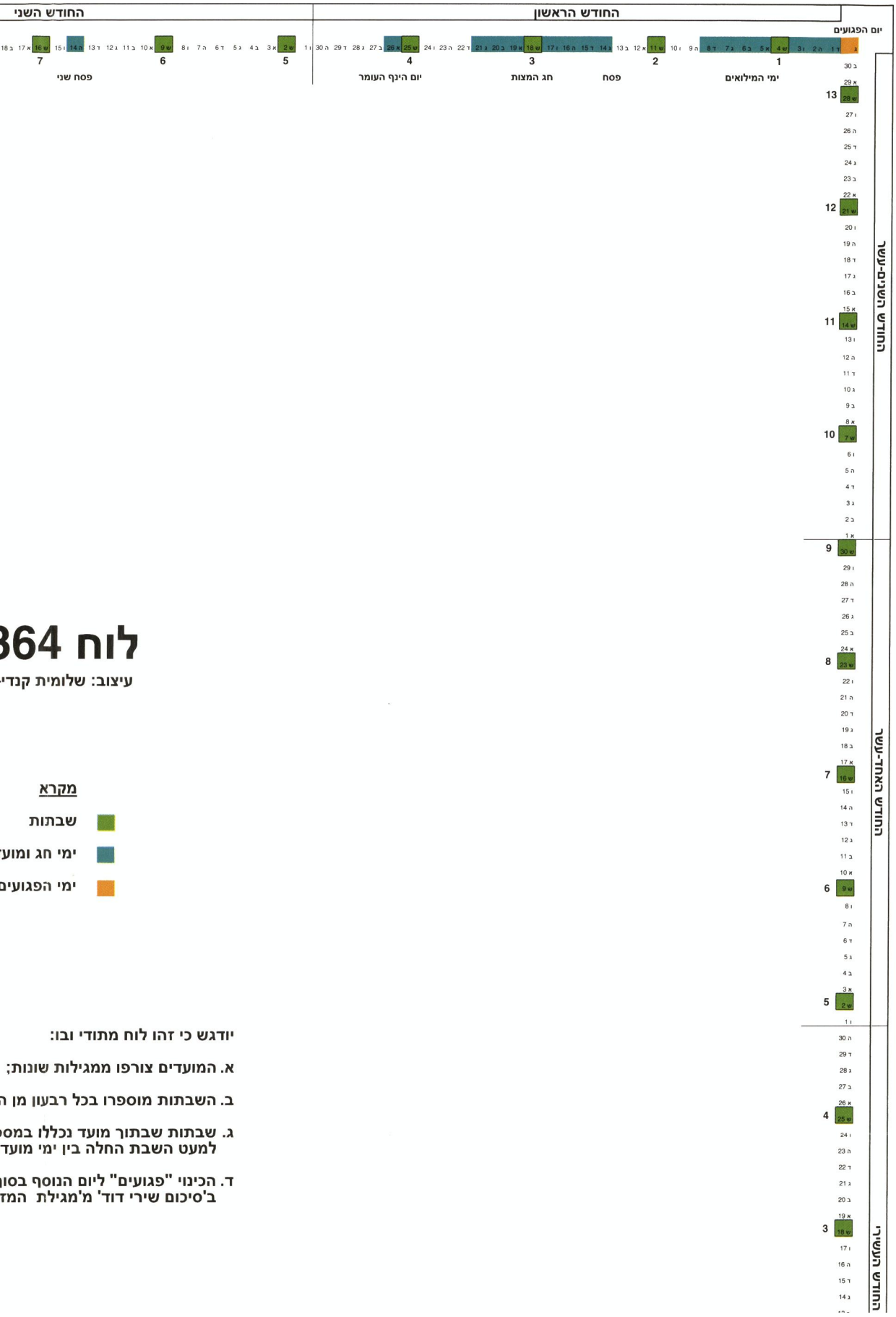
גילות שונות;

כל רבעון מן ההתחלה בסדר עולה;

ד נכללו במספר הכולל של ימי המועד,
ה בין ימי מועד קרבן העצים;

ם הנוסף בסוף כל רבעון, מקורו
מ'מגילת המזמורים'.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:25 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions



לוח 364

עיצוב: שלומית קנדי

מקרא

- שבתות
- ימי חג ומוע
- ימי הפגועים

יודגש כי זהו לוח מתודי ובו:

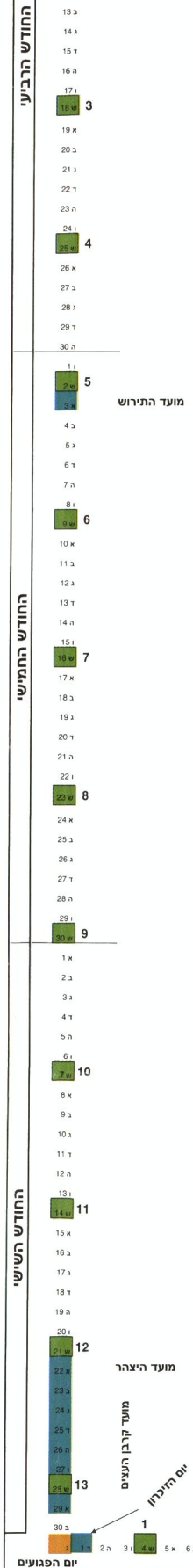
א. המועדים צורפו ממגילות שונות;

ב. השבתות מוספרו בכל רבעון מן ה

ג. שבתות שבתוך מועד נכללו במס
למעט השבת החלה בין ימי מועד

ד. הכינוי "פגועים" ליום הנוסף בסו
ב'סיכום שירי דוד' מ'מגילת המד

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:25 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions



ח 364 הימים

שלומית קנדי-הראל

מקרא

שבתות

ימי חג ומועד

ימי הפגועים

ר ובו:

גילות שונות;

כל רבעון מן ההתחלה בסדר עולה;

ד נכללו במספר הכולל של ימי המועד,
ה בין ימי מועד קרבן העצים;

ם הנוסף בסוף כל רבעון, מקורו
מ'מגילת המזמורים'.

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:25 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

לוח 364

עיצוב: שלומית קנדי

מקרא

- שבתות
- ימי חג ומוע
- ימי הפגועים

יודגש כי זהו לוח מתודי ובו:

א. המועדים צורפו ממגילות שונות;

ב. השבתות מוספרו בכל רבעון מן ה

ג. שבתות שבתוך מועד נכללו במס
למעט השבת החלה בין ימי מועד

ד. הכינוי "פגועים" ליום הנוסף בסו
ב'סיכום שירי דוד' מ'מגילת המד

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:25 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הקובץ הזה
מציג מחקרים על
מגילות מדבר יהודה
בתחומים מגוונים:
מחשבה והיסטוריה,
ספרות ולשון, ההדרת
טקסטים ועניינים 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

This content downloaded from 165.193.178.85 on Tue, 15 Jul 2014 20:45:27 PM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions