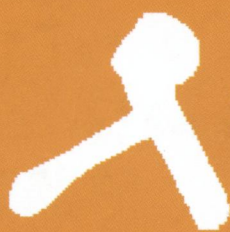




כגילות



מחקרים
במגילות
מדבר
יהודה

מוסד ביאליק • ירושלים

אוניברסיטת חיפה מפעל פרסום מגילות קומראן

מגילות
מחקרים במגילות מדבר יהודה

ג

פרסום מאמרים במגילות

המוסר מאמר לפרסום ב"מגילות" יערוך אותו לפי כללי הכתיב והפיסוק של האקדמיה ללשון העברית, ידפיס אותו בתכנה המתאימה למחשב יב"מ, יצרף תקליטון ופלט בשני עותקים מודפס ברווח כפול וכן תקציר באנגלית.

הכתובת למשלוח כתבי-יד: מערכת "מגילות"

החוג למקרא

אוניברסיטת חיפה

חיפה 31905

מגילות

מחקרים במגילות מדבר יהודה

ג

עורכים

דבורה דימנט

משה בר-אשר



מוסד ביאליק • ירושלים



אוניברסיטת חיפה
מפעל פרסום מגילות קומראן

הקובץ יוצא בסיוע מוסדות אלו
קרן הכט



* * *



הנשיא, הרקטור, דיקן הפקולטה למדעי הרוח,
רשות המחקר והקתדרה ליהדות בעולם העתיק
ע"ש ג'ורג' ופלורנס ויז
באוניברסיטת חיפה

התקנה ועריכת לשון: אברהם בן-אמתי

ISBN 965-342-903-5

©

כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק • ירושלים ולאוניברסיטת חיפה, תשס"ה
הפקה: היחידה להוצאה לאור של האקדמיה ללשון העברית
לוחות והדפסה: שלמה נתן בע"מ, ירושלים

לזכרו המבורך של
אנדרה קאקו

תוכן העניינים

ר	עם הכרך	דבורה דימנט
ט	אנדרה קאקו	משה בר־אשר
	פרסומיו של אנדרה קאקו על מגילות קומראן	כריסטוף באץ', דבורה דימנט
יג	וספרות הקרובה להן	ואריאל פלדמן

אמונות ודעות ופרשנות

	דוק ושאלת שלבי הירח בלוחות השנה מקומראן:	יונתן בן־דב
3	ראיות חדשות ממסופוטמיה	גבריאל ברזלי
	"אשת נעורים": מונוגמיה כאידאל בספרות החכמה,	
29	במגילות קומראן ובספרות חז"ל	
49	ספר המשלים (חנוך החבשי לז-עא) ומגילות קומראן	דבורה דימנט
	הפולמוס נגד לוח השנה הירחי בכתבים של באי	שמריהו טלמון
69	הברית החדשה מקומראן	
	מקומראן לפרובנס: רעיון המשיח משבט מנשה –	חננאל מאק
85	ממגילות ים המלח אל מדרש מימי הביניים	
	מונחים בעלי משמעות אידאולוגית בחיבור "מוסר	בלהה ניצן
	למבין" מקומראן, והשלכותיהם על האחדות	
101	הרעיונית של החיבור	
	קטע מקומראן (1 4Q392) ותפיסת האור ב"דואלים	מנחם קיסטר
125	הקומראני"	
	דיני הבכורות ומעשר הבהמה בספרות קומראן	אהרן שמש
143	ובהלכת חז"ל	

ההדרה, לשון ונוסח

165	על כמה כתיבים במגילות קומראן ופשרם	משה בר־אשר
	שרידי ספרי המקרא ממערות המפלט מזמן מרד	יוסי ברוכי
177	בר־כוכבא	
	כתיבה ושכתוב במגילות קדומות: השלכות על	עמנואל טוב
191	הביקורת הספרותית של המקרא	
205	על משמע אנ"ס בארמית ובעברית	דוד טלשיר

תוכן העניינים

	יאן יוסטן	"ונספתה רוחו הצמאה עם הרויה": על פירוש
231		דברים כט 18 במגילות קומראן
	אלישע קימרון	לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה (ג):
239		מגילת המקדש
	אלכסנדר רופא	תנופות לחם לשאול המלך: שמואל א י 4
245		במגילה מקומראן ובתרגום השבעים
	הערות	
	חנן אשל	על אופייה של מגילת תענית לאור חגי ספר
253		היובלים ומגילת המקדש
	חנן אשל, יוסי ברוכי	
259	ורועי פורת	שרידי מגילת מקרא חדשה ממדבר יהודה
261		הנחיות להגשת כתבי יד לכתב העת "מגילות"
XXI		אנדרה קאקו (תרגום צרפתי)
IX		תקצירים באנגלית

אמונות ודעות ופרשנות

ההדרה, לשון ונוסח

הערות

הנחיות להגשת כתבי יד לכתב העת "מגילות"

א. כללי

1. המגיש מאמר יכתוב אותו לפי כללי הכתיב והפיסוק של האקדמיה ללשון העברית, כפי שהם מנוסחים בחוברת מיוחדת של "לשונו לעם" שנפרסמה בתמוז התשנ"ד.
2. כל המירכאות תהיינה כפולות, למעט מירכאות בתוך מירכאות (אלה תהיינה בודדות).
3. אין להשתמש באותיות מלוכסנות להדגשה בעברית.
4. במאמר שיש בו הפניות חוזרות ונשנות לחיבורים אחרים מומלץ להרכיב רשימת קיצורים שבה יינתנו הפרטים המלאים של החיבורים, ולהסתפק בהפניות מקוצרות (כדוגמת מאמרו של ש' פסברג במגילות ב).
5. את כתבי היד יש לשלוח עם תקציר אנגלי בעותק מודפס ברווח כפול בטקסט ובהערות, בצירוף תקליטון בתוכנת וורד (windows-word).

ב. ציון מקורות

- המקרא – שמות הספרים במלואם, והפסוקים במספרים.
לדוגמה: שמות א 12; שמואל א יד 20; דברי הימים ב יב 19.
- הברית החדשה – כנ"ל:
מתי א 5; לוקס ג 4; מעשי השליחים ה 1; האיגרת הראשונה אל הקורינתיים ב 3.
- הספרים החיצוניים – כנ"ל:
טוביה ג 11; יהודית ה 2; מקבים א ו 2; בן סירא ב 13; חכמת שלמה ט 7; חנוך החבשי א 9 (וכן חנוך הסלבי, חנוך העברי); יובלים ג 2; צוואת לוי ד 6.
- מגילות מדבר יהודה – מגילות ארוכות אלו יצוינו בשמן המלא בציון טור (או דף) ושורה: סרך היחד (1QS), ברית דמשק (CD), הודיות (1QH^a), סרך המלחמה (1QM), מגילה חיצונית לבראשית, מגילת ישעיהו השלמה (1QIs^a), מגילת תהלים מהמערה ה-11 (11QP^s), מגילת המקדש (11QT^a).
- לדוגמה: סרך היחד ה 2; סרך המלחמה ג 1. הודיות יצוין במניין כפול, ראשונה מניין פואש-שטגמן ובסוגריים מניין סוקניק, לדוגמה: הודיות יב(ד) 5.
- מגילות קטועות יצוינו במספר (ולא רק בכינוי) ובסימון הלועזי בסדר זה: מספר כתב היד, מספר הקטע, מספר הטור (אם יש) ומספר השורה. לדוגמה: 4Q174 1 ii 4;

מגילות ג (תשס"ה), עמ' 261–262

4Q416 2 i 9–10; 4Q226 1 7 (הערה: בסימונים כאלה יסומנו הטורים באות לטינית קטנה אלא אם כן סומנו באותיות לטיניות גדולות על ידי המהדיר, למשל כמו בטקסט הקלנדר 4Q321. בטקסטים בעלי סימון כפול, כמו עותקי סרך היחד מן המערה הרביעית יש להעדיף סימון מדויק של קטעים וטורים באות קטנה).

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

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

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

ג. ציון מראי מקומות מספרות המחקר

את ההפניות לספרות המחקר יש להקדים בלשון יחיד ראה, השווה. דוגמאות:

א"ל סוקניק, אוצר המגילות הגנוזות שבידי האוניברסיטה העברית, ירושלים תשט"ו, עמ' 38–39.

י' היינמן, "להתפתחות המונחים המקצועיים לפירוש המקרא", לשוננו טו (תש"ז), עמ' 108–115.

ח' מאק, "דמותו של מנשה מלך יהודה בעיני חז"ל", בתוך צ' גרונר ומ' הירשמן (עורכים), מחשבת חז"ל: דברי הכנס הראשון, חיפה תש"ן, עמ' 101–116.

S. Holms–Nielsen, *Hodayot: Psalms from Qumran*, Aarhus 1960, pp. 316–320
C. Newsom, "379. Apocryphon of Joshua^b", in G. Brooke et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3 (DJD 22)*, Oxford 1996, pp. 278–281

A. Baumgarten, "The Name of the Pharisees", *JBL* 102 (1983), pp. 420–422

MEGHILLOT
Studies in the Dead Sea Scrolls

III

MEGHILLOT

Studies in the Dead Sea Scrolls

III

Edited by

Moshe Bar-Asher

Devorah Dimant



University of Haifa

The Publication Project of the Qumran Scrolls



The Bialik Institute, Jerusalem

**This volume was funded by the generosity of
The Hecht Foundation**



*** * ***

**The President, Rector, 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 965-342-903-5

©

**Copyright by the Bialik Institute, Jerusalem, and Haifa University, 2005
Computerization: The Academy of the Hebrew Language
Printed in Israel**

**A La Mémoire
D'André Caquot**

Contents

Devorah Dimant	Preface	1
M.B.A.	André Caquot (1923–2004)	ט
Christophe Batsch, Devorah Dimant & Ariel Feldman	Publications of André Caquot on the Qumran Scrolls and Related Literature	11
<i>Ideology and Interpretation</i>		
Jonathan Ben-Dov	<i>Dwq</i> and Lunar Phases in Qumran Calendars: New Mesopotamian Evidence	3
Gabriel Barzilai	“The Wife of One’s Youth”: Monogamy as an Ideal in Wisdom, Qumran, and Rabbinic Literature	29
Devorah Dimant	The <i>Book of Parables</i> (1 Enoch 37–71) and the Qumran Scrolls	49
Shemaryahu Talmon	Anti-Lunar-Calendar Polemic in the Covenanters’ Writings	69
Hananel Mack	From Qumran to Provence: The Notion of a Manassite Messiah	85
Bilhah Nitzan	Key Terms in 4QInstruction: Implications for Its Ideological Unity	101
Menahem Kister	4Q392 1 and the Conception of Light in Qumran “Dualism”	125
Aharon Shemesh	The Laws of the Firstborn and the Cattle Tithe in Qumran Literature and Rabbinic Halakhah	143
<i>Texts, Editions, and Language</i>		
Moshe Bar-Asher	Some Unusual Spellings in Qumran Scrolls	165
Yosi Baruchi	Fragmentary Biblical Scrolls from Bar Kokhba Revolt Refuge Caves	177
Emanuel Tov	Implications of Qumran Finds for the Literary Analysis of Hebrew Scripture	191

David Talshir	On the Use of ܐܢܐ in Aramaic and in Hebrew	205
Jan Joosten	The Interpretation of Deut. 29:18 in the Qumran Scrolls	231
Elisha Qimron	Improving the Editions of the Dead Sea Scrolls (3)	239
Alexander Rofé	Wave Breads for King Saul: 1 Sam. 10:4 in 4QSam ^a and in the Septuagint	245
<i>Notes</i>		
Hanan Eshel	<i>Megillat Ta'anit</i> in Light of Holidays Found in <i>Jubilees</i> and the <i>Temple Scroll</i>	253
Hanan Eshel, Yosi Baruchi & Roi Porat	Fragments of a Biblical Scroll from the Judean Desert	259
Guidelines to Contributors		261
Moshe Bar-Asher	André Caquot	XXI
English Abstracts		IX

עם הכרך

ביום 31 לאוגוסט 2004 הלך לעולמו בפריז אנדרה קאקו (André Caquot) (1923–2004), חוקר חשוב של מגילות קומראן ושל תחומים אחרים במדעי הרוח וידיד גדול של מחקר מדעי היהדות ושל מחקר השפות השמיות בישראל. אנדרה קאקו קיים קשרים הדוקים עם שורה של חוקרים ומלומדים מהארץ. מצאנו לנכון לכבד את זכרו של החוקר הדגול ואיש המעלה בכרך זה של "מגילות". אנו מביאים כאן קווים לדמותו, ולתועלת הקורא העברי אנו מצרפים כאן רשימה של פרסומיו על מגילות קומראן ותחומים סמוכים להן.

דבורה דימנט

אנדרה קאקו

אנדרה קאקו (1922–2004) היה חוקר דגול, מורה גדול ואיש מופת. הוא היה חוקר חשוב מאוד ופעיל מאוד, הן בחקר המקרא והתחומים הסמוכים לו (הספרים החיצוניים ומגילות מדבר יהודה), הן בחקר הלשונות השמיות. קאקו זכה להעמיד תלמידים הרבה; כמה וכמה מהם מכהנים כיום בקתדראות באוניברסיטאות ובמכוני מחקר בצרפת וחוצה לה.

מאות מאמרים, הערות וביקורות ספרים כתב קאקו במהלך פעילותו המחקרית. ככללם אתה מוצא עיונים קצרים מאוד והערות שהוצעו בהן שיפורים ותיקונים לעבודותיהם של אחרים, ואתה מוצא גם מאמרים ארוכים ומפורטים שופעי חידושים בפרטים ובכללים; גם ביקורותיו גדושות ידע וחכמה.

בערוב ימיו השלים קאקו עבודה רבת היקף: תרגום לצרפתית של תפסיר רס"ג לספר תהלים כולו וליווה אותו במאות (אם לא אלפי) הערות, כדרך שעשה במאמרו על תפסיר הגאון שהתפרסם בספר הזיכרון לחיים זעפרני,¹ אני שב ומביע את תקוותי, שנאמני עיזבונו הספרותי יפרסמו את ספרו החשוב על תפסיר הגאון לתהלים. שנים הרבה היה קאקו אחד הדוברים החשובים בחקר קומראן, ובוודאי היה לראשון בהם בצרפת ובין הכותבים בצרפתית. הנדרש לרשימת פרסומיו בחקר קומראן ובתחומים הסמוכים, שאנו מפרסמים בכרך זה של מגילות,² יווכח בהיקפה ובגיוונה. ומי שיעיין בכל אחד מפריטיה יוכל לעמוד על שיעור קומתו של אנדרה קאקו כחוקר. די להזכיר כאן ברמיזה שני פריטים מתוך הרשימה:

א. סקירתו על המהדורה הראשונה של תרגום איוב מקומראן.³ הוא בחן בה את מהדורתו של ואן-דר פלוג תוך עיון מעמית בין נוסח המסורה העברי לתרגום הזה – כשהוא משווה אותו לפי הצורך לתרגום השבעים, לוולגטה ולפשיטתא – ובדק את הנאמר בו גם על יסוד מה שנאמר בצוואת איוב. הוא עשה שימוש בעבודת הדוקטור של טוינטרה (E. W. Tuinsraa) והציע בעיונו שפעי הערות מחכימות ומעמיקות. ב. במאמרו הגדול על מגילת המקדש מביא תחילה סקירה מפורטת ושקולה על

1. "Notes philologiques sur la traduction arabe du Cantique des Cantiques par Saadya Gaon", in N. S. Serfaty & J. Tedghi (eds.), *Présence juive au Maghreb: Hommage à Haïm Zafrani*, Paris 2004 pp. 275–281 (ראה מה שכתבתי עליו בביקורתי בלשונו סו [תשס"ה], עמ' 106).

2. ראה להלן עמ' טו–יט.

3. "Un écrit de Qoumran: le 'Targoum de Job'", *Revue de l'Histoire des Religions*, 185 (1974), pp. 10–27.

מהדורתו של י' ידין, ואחר כך מגיש תרגום של המגילה לצרפתית.⁴ בתרגומו את המגילה כולה לצרפתית הוא היה צריך להכריע והכריע בהבנת כל פרט ופרט בטקסט, הן כאשר ללשון הן כאשר לתוכן. לאור כל זאת חשבנו שמן הראוי להציב יד לאנדרה קאקו בפרסום העוסק בחקר קומראן.

מי שבא לדבר על האיש לא יוכל שלא לומר מילים אחדות על אישיותו המופלאה ועל קרבתו העמוקה לעם היהודי ולתרבותו. מסביר פנים גדול היה אנדרה קאקו. כל מי שפגש בו יוכל לאשר את הדברים בסיפור או בסיפורים רבי עניין על הפגישות אתו. גם חוקרים רבים מישראל שהגיעו לפריז היו מבאי חדר עבודתו בקולג' דה-פרנס. את רבים מהם הוא הזמין וחזר והזמין לשאת הרצאות אורח ב-École Pratique des Hautes Études, 4ème Section וב-Collège de France, שני המוסדות שהוא לימד בהם, וכן הזמין מלומדים רבים להרצות ב-Académie des Inscriptions et de Belles Lettres, Institut de France, שהיא חלק מה-Inscriptions et de Belles Lettres, המוסד שהוא נמנה עם חבריו הוותיקים.

ידיעתו המעמיקה בעברית לדורותיה ויכולתו לקרוא היטב מחקרים בעברית החדשה אפשרו לו לעקוב אחרי הנעשה במדעי היהדות בארץ. הוא היה מקוראיהם הקבועים והנאמנים של כתבי העת "לשוננו", "תרביץ", "ארץ ישראל", "קדמוניות" ועוד. איני זוכר פגישה אחת מבין עשרות הפגישות שהיו לי אתו, שלא שוחח אתי על מאמר שקרא באחד מכתבי העת העבריים; גם ספרים, שנכתבו עברית והגיעו לספריית ה-Institut d'Études Sémitiques בקולג' דה-פרנס, הונחו תחילה על שולחן עבודתו של קאקו, קרא בהם והעיר עליהם בעל-פה או בכתב.

זוכר אני את תגובתו הנלהבת למהדורת בן-חיים לתיבת מרקה.⁵ הוא אמר לי בערך כדברים האלה: "מה אין כאן? אתה מוצא פה פילולוגיה, לשון, פרשנות, יכולת ההדרה, והכול בצורה מעוררת התפעלות כבכל עבודותיו של זאב בן-חיים, הוא וולף גולדמן הצעיר, חוקר התדמורית".⁶

אנדרה קאקו לא הסתיר את חיבתו ואת קרבתו לעם היהודי. לפני כחמש עשרה שנה סיפר לי, שהוא אינו מוותר לעולם על תפילת ליל יום הכיפורים, בבית הכנסת

4. "Le 'Rouleau du Temple' de Qoumran; introduction, traduction et notes", *Études Théologiques et Religieuses* 53 (1978), pp. 443–500. וזה אינו המאמר היחיד שקאקו הקדיש למגילה זו כפי שניתן לראות ברשימת הפרסומים.

5. ראה תיבת מרקה והיא אסופת מדרשים שומרוניים, יוצאת לאור: מקור תרגום ופירוש על ידי זאב בן-חיים, ירושלים תשמ"ח.

6. הכוונה לעבודת הדוקטור של ד' בן-חיים, שאך תקציר ממנה התפרסם תחת השם: W. Goldman, *Die Palmyrenischen Personennamen; Beitrag zur semitischen Nomenkunde*, Leipzig 1935; ראיתי להזכיר כאן את בן-חיים בשל ההערכה ההרדית שהייתה ביניהם.

המרכזי של פריז ברח' La Victoire. ורק בשנה האחרונה לחייו אמר לי בערך כדברים האלה:

כמה יפה לעמוד לפני האל – ולא לפני אדם, כומר מוודה, ולומר: "על חטא שחטאנו לפניך בבלי דעת, ועל חטא שחטאנו לפניך בטפשות פה" וידויים אחרים כאלה. וכמה יפה בעיניי הפיוט "כי הנה כחומר ביד היוצר, ברצותו מרחיב וברצותו מקצר, כן אנחנו בידך חסר נוצר, לברית הבט ואל תפן ליצר". ואני נפעם כאשר החזן מפיט: "דרכך אלהינו להאריך אפך לרעים ולטובים והיא תהלתך".

עמדתי נרגש למשמע הדברים הללו, שנאמרו בידי איש מפוקח מאוד, מבקר גדול וביקורתי מאוד, אבל גם מאמין נוצרי גדול מבאי הכנסייה הפרוטסטנטית במועדיהם. ולבסוף אציין שאין דבר מופלא בעיניי מהדרך שבה הוא הגדיל להביע את הזדהותו עם העם היהודי ועם מורשתו כבקשתו שהטקסט האחרון שיאמר לאחר סתימת הגולל בלוויה שלו יהיה הקדיש. בזה ביקש לומר שהמילים, יְהָא שְׁמָהּ רַבָּא מְבָרַךְ לְעָלָם וּלְעָלְמֵי עָלְמַיָּא, ישמעו בחללו של עולם עם הסתלקותו.

פִּי צִדִּיק יִהְיֶה חֻכְמָה.
וְהִיתָה מְנוחָתוֹ כְּבוֹד.

משה בר־אשר

Publications of André Caquot on the Qumran Scrolls and Related Literature /

פרסומיו של אנדרה קאקו (André Caquot) על מגילות קומראן וספרות הקרובה להן

Author(s): אריאל פלדמן, דבורה דימנט, 'כריסטוף באץ', Christophe Batsch, Devorah Dimant and Ariel Feldman

Source: *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls / מגילות: מחקרים במגילות מדבר יהודה*, כרך ג

יג-יז pp. תשס"ה

Published by: מוסד ביאליק, ירושלים / Bialik Institute, Jerusalem

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23437885>

Accessed: 15/07/2014 20:43

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>

פרסומיו של אנדרה קאקו (André Caquot) על מגילות קומראן וספרות הקרובה להן

מאמרים

- “Recherches de syntaxe sur le texte éthiopien d’Énoch”, *Journal Asiatique* 240 (1952), pp. 487–496.
- “Ben Sira et le messianisme”, *Semitica* 16 (1966), pp. 43–68.
- “Les quatre bêtes et le ‘fils d’homme’”, *Semitica* 17 (1967), pp. 37–72.
- “La double investiture de Lévi (brèves remarques sur ‘Testament de Lévi’ VIII), *Ex orbe religionum: studia Geo Widengren*, Lugduni Batavorum 1972, vol. I, pp. 156–161.
- “Pseudépigraphes de l’AT et documents de Qumrân”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses* 80–81 (1973), pp. 210–214.
- “Qumranica”, *Annuaire du Collège de France* 73 (1973), pp. 386–392.
- “Information préliminaire sur le ‘Rouleau du Temple’ de Qoumrân”, *Bulletin de la Société Ernest Renan* 22 (1973), vol. 1, pp. 3–4.
- “Bref commentaire du Martyre d’Isaïe”, *Semitica* 23 (1973), pp. 65–93.
- “Un écrit sectaire de Qoumrân: le Targoum de Job”, *Revue de l’Histoire des Religions* 185 (1974), pp. 10–27.
- “Information préliminaire sur le ‘Ruleau du Temple’ de Qoumrân”, *Revue de l’Histoire des religions* 185 (1974), pp. 109–112.
- “Les enfants aux cheveux blancs. Réflexions sur un motif [Jubilés 23, 25]”, *Mélanges d’histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, pp. 161–172.
- “Léviathan et Béhémoth dans la troisième ‘Parabole’ d’Hénoch”, *Semitica* 25 (1975) pp. 111–122.
- “Quelques passages du Livre des Jubilés”, *Annuaire du Collège de France* 76 (1976), pp. 463–465.
- “Les noms des anges déchus dans le livre araméen d’Hénoch”, *Société Asiatique* 29 (1977), pp. 1–29.

- “Remarques sur les Chapitres 70 et 71 du livre éthiopien d’Hénoch”, *Apocalypses et théologie de l’espérance*, Paris 1977, pp. 111–122.
- “J. T. Milik, The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4”, *Annuaire du Collège de France* 77 (1977), pp. 531–533.
- “Le messianisme qoumrânien”, in M. Delcor et al. (eds.), *Qumrân, Sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris 1978, pp. 231–248.
- “La pérennité du sacerdoce”, in *Paganisme, Judaïsme, Christianisme: Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris 1978, 109–116.
- “Le ‘Rouleau du Temple’ de Qoumrân; Introduction, traduction et notes”, *Études Théologiques et Religieuses* 53 (1978), pp. 443–500.
- “Le ‘Rouleau du Temple’ de Qoumrân”, *Annuaire du Collège de France* 78 (1978), pp. 577–580.
- “Le ‘Rouleau du Temple’ de Qoumrân (suite)”, *Annuaire du Collège de France* 79 (1979), pp. 477–481.
- “Questions esséniennes et qoumrâniennes”, *Annuaire du Collège de France* 80 (1980), pp. 565–571.
- “Deux notes sur la géographie des Jubilés”, in G. Nahon & C. Touati (eds.), *Hommage à Georges Vajda: Études d’histoire et de pensée juives*, Louvain 1980, pp. 37–42.
- “Explication du livre des Jubilés”, *Annuaire du Collège de France* 81 (1981), 508–516.
- “Le livre des Jubilés, Melkisedeq et les dîmes”, *Bulletin de la Société Ernest Renan* 30 (1981), pp. 235–236.
- “Les anges inférieurs et les anges supérieurs”, *Revue de l’Histoire des Religions* 198 (1981), pp. 114–115.
- “Le livre des Jubilés, Melkisédeq et les dîmes”, *Journal of Jewish Studies* 33, 1–2 (1982), pp. 257–264.
- “Le milieu palestinien et l’essénisme”, *Études Renaniennes* 49 (1982), pp. 4–16.
- “Le Siracide a-t-il parlé d’une ‘espèce’ humaine?”, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 62 (1982), pp. 225–230.
- “Explication du Livre des Jubilés”, *Annuaire du Collège de France* 82 (1982), pp. 541–550.

- “Questions qoumrânennes et esséniennes”, *Annuaire du Collège de France* 85 (1984–1985), pp. 629–636.
- “Avant-propos”; “Éléments aggadiques dans le livre des ‘Jubilés’”, in *La Littérature intertestamentaire; Colloque de Strasbourg (octobre 1983)*, Paris 1985, pp. 5–9; 57–68.
- “‘Loi’ et ‘témoignage’ dans le livre des Jubilés”, in C. Robin (ed.), *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson*, Paris 1985, pp. 137–145.
- “Les Hamonéens, les Romains et Hérode,” in A. Caquot, M. Hadas Lebel & J. Riaud (eds.), *Hellenica et Judaica: Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Leuven & Paris, 1986, pp. 213–218.
- “Rouleau du Temple”, “Fragments important divers [Qoumrân]”, “Hénoch”, “Jubilés”, “Martyre d’Isaïe”, in A. Dupont-Sommer et. al. (eds.), *La Bible: Écrits Intertestamentaires*, Paris 1987, pp. 61–132; 405–810; 1019–1033.
- “Les protecteurs des tribus d’Israël; notes d’angélologie à propos de ‘Testament de Juda’ 25,2”, in *La Vie de la Parole: de l’Ancien au Nouveau Testament: Études d’exégèse et d’herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot*, Paris 1987, pp. 49–59.
- “Ecrits de Qoumrân”, *Annuaire du Collège de France* 87 (1987), pp. 520–525.
- “Le service des anges”, *Revue de Qumrân* 13 (1988), pp. 421–429.
- “Une homélie éthiopienne attribuée à Saint mari Éphrem sur le séjour d’Abraham et Sara en Égypte”, in *Mélanges Antoine Guillaumont: Contributions à l’étude des Christianismes orientaux*, Genève 1988, pp. 173–185.
- “La Règle de Qoumrân; Pseudépigraphes”, *Annuaire du Collège de France* 88 (1988), pp. 570–573.
- “4QMess Ar 1 i 8–11”, *Revue de Qumrân* 15 (1991), pp. 145–155.
- “La secte de Qoumrân et le Temple (essai de synthèse)”, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 72 (1992), pp. 3–14.
- “Nouveaux fragments de l’Ecrit de Damas”, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 74 (1994), pp. 369–394.
- “Essénisme et messianisme”, *Dossiers de l’Archéologie* 189 (1994), pp. 74–83.

- “Grandeur et pureté du sacerdoce; remarques sur le ‘Testament de Qahat’ (4Q542)”, in Z. Zevit et al. (eds.), *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake, 1995, pp. 39–44.
- “Les textes de sagesse de Qoumrân (Aperçu préliminaire)”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 76 (1996), pp. 1–34.
- “Un exposé polémique de pratiques sectaires (4Q MMT)”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 76 (1996), pp. 257–276.
- “Des fragments par milliers”, *Le Monde de la Bible* 107 (1997), pp. 33–35.
- “Les cantiques qoumrâniens de l'Holocauste du Sabbat”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 77 (1997), pp. 1–29.
- “Les testaments qoumrâniens des pères du sacerdoce”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 78 (1998), pp. 3–26.
- “Deux textes messianiques de Qumrân”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 79 (1999), pp. 155–171.
- “Retour à la mère du Messie: 1QH 3 (Sukenik), 6–18”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 80 (2000), pp. 5–12.
- “Suppléments qoumrâniens à la Genèse”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 80 (2000), pp. 339–358.
- “Poesie religieuse de Qoumrân”, *Revue d'Histoire de Philosophie Religieuses* 81 (2001), pp. 131–157.
- “Malédiction et bénédiction qoumrâniennes”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 82 (2002), pp. 3–14.
- “Les prodromes du déluge: légendes araméennes de Qoumrân”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 83 (2003), pp. 41–59.
- “Trois textes religieux de la Grotte 4”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 84 (2004), pp. 129–147.

מאמרים בשיתוף עם מחברים אחרים

- A. Caquot & P. Geoltrain, “Notes sur le texte éthiopien des ‘Paraboles d’Hénoch’”, *Semitica* 13 (1963), pp. 39–54.
- A. Caquot & E. M. Laperrousaz, “Religions sémitiques comparées [spéc. Messianisme qumrânien (4QBenPatr; 4QMessAram; 4QHénoch aram)]”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section*

des Sciences religieuses 79 (1971), pp. 225–232.

- A. Caquot & M. Philonenko, "Introduction générale", in A. Dupont-Sommer et al. (eds.), *La Bible: Écrits Intertestamentaires*, Paris 1987, pp. xv–cxlix
- A. Caquot & A. Sérandour, "La périodisation: De la Bible à l'Apocalyptique", in F. Briquel–Chatonnet & H. Lozachmeur (eds.), *Proche-Orient ancien: temps vécu, temps pensé*, Paris 1998, pp. 83–98.

ביקורת ספרים

- M. Delcor, *Le Testament d'Abraham*, Leiden 1973.
Revue de l'Histoire des Religions 188 (1975), pp. 65–67.
- G. Vermes, *Post Biblical Jewish Studies*, Leiden 1975.
Revue de l'Histoire des Religions 190 (1976), pp. 91–93.
- M. A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch; a New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, Oxford 1978.
Journal of Semitic Studies 25 (1980), pp. 275–278.
- Ben Zion Wacholder, *The Dawn of Qumran; the Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness*, Cincinnati 1983.
Journal of Semitic Studies 29 (1984), pp. 299–303.

הכינו את הרשימה: כריסטוף באץ', דבורה דימנט, אריאל פלדמן

דוק ושאלת שלבי הירח בלוחות השנה מקומראן: ראיות חדשות ממסופוטמיה

יונתן בן-דב

מטרתו של המאמר היא להסביר את הרישום הסדיר של שלושה נתונים ירחיים בתוך מגילות לוח שנה אחדות מקומראן – 4Q320, 4Q321, 4Q321a – על רקע הידע שנצבר עד כה ביחס ללוח השנה של 364 יום ומקורותיו.¹ מגילות הלוח הללו מקברצת "משמרות הכהנים" פורסמו באופן ראשוני זה מכבר, והפרסום המלא שלהן הושלם באחרונה.² זהותם של שלבי הירח הנזכרים במגילות, וכן התכלית שלשמה נרשמו, נתונים עדיין במחלוקת.

במחקר קודם הצבענו, ואין הורוביץ ואנוכי, על חשיבותם של כתבים אסטרנומיים ממסופוטמיה להבנת מקורה של השנה בת 364 יום בישראל.³ באותו מאמר סיכמנו את הטענות שלפיהן החיבור האסטרנומי (שהשתמר בחנוך החבשי עב-פכ), שנהוג לתארכו למאה השלישית לפה"ס, תלוי בחומר "מדעי" הדומה לזה של הקובץ האסטרנומי מוֹלְאֶפִּין בכתב היתדות, שגובש בצורתו הסופית

1. מחקר זה נעשה בשיתוף עם ד"ר ואין הורוביץ מן החוג ללימודי המזרח הקרוב הקדם באוניברסיטה העברית בירושלים. תוצאות המחקר הוצגו בפני האגודה הישראלית לאשורולוגיה בשנת תשס"ד, וכן בסדנת חיפה למגילות באותה שנה. הנושא יעובד ויפורט בעבודת הדוקטור של המחבר, אסטרנומיה ולוחות שנה בקומראן: מקורות ומגמות, האוניברסיטה העברית בירושלים.
2. S. Talmon, J. Ben-Dov & U. Glessmer, *Qumran Cave 4.XVI: Calendrical Texts* (DJD 21), Oxford 2001 (להלן טלמון, בן-דב וגלסמר, טקסטים קלנדריים); קטעים ראשונים פרסם מיליק בשנת 1957. רוב הטקסטים פורסמו על ידי ויכולדר ואבג: B. Z. Wacholder & M. G. Abegg, *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls*, fasc. 1, Washington DC 1991. טלמון וקנוהל פרסמו מהדורה ראשונית ופירוש של 4Q321a, 4Q321; ש' טלמון ו" קנוהל, "קטעים של מגילת לוח שנה מקומראן: משמרות Ba (4Q321)", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 505–521; הנ"ל, "קטעי מגילת לוח ממערה 4 בקומראן: משמרות B^a (4Q321)", בתוך M. V. Fox et al. (eds.), *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake, Ind. 1996, pp. 65*–71*.
3. י' בן-דב ור' הורוביץ, "השנה בת 364 יום במסופוטמיה ובקומראן", מגילות א (תשס"ג), עמ' 3–26 (להלן בן-דב והורוביץ, השנה בת 364 יום), ושם בהערות 56–57 התייחסנו בקצרה לשלבי הירח במגילות המשמרות. בעת כתיבת המאמר ההוא עדיין לא הכרנו את החומר הנידון כאן.

מגילות ג (תשס"ה), עמ' 28–3

סביב המאה השביעית לפה"ס. כמו כן טען ואין הורוביץ כי בספרות המסופוטמית מן המאה השביעית לפה"ס יש מספר ראיות לקיומה של שנה בת 364 יום, שנקלטה בספרות ארץ ישראל החל מן "החיבור האסטרונומי"⁴. קביעות אלה מוכיחות כי תולדות המדע העתיק הן רלוונטיות לשם הבנה מדויקת יותר של החומר האסטרונומי מספר חנוך וממגילות קומראן. כמובן, את החומר מארץ ישראל יש לבחון כפי שהוא, ובלשונו של שמריהו טלמון "מבפנים"⁵, אולם ההבנה לא תהיה שלמה ללא ביורר ההקשר הנרחב יותר. דברים אלה אמורים במיוחד לגבי חישובים מפורטים של מתמטיקה ואסטרונומיה, שאינם יסודות שכיחים במסורת היהודית בכלל ובו של קומראן בפרט. להלן נציג רקע מדעי ממסופוטמיה להבנת רישום שלבי הירח בחיבורי המשמרות הנזכרים. כיוון שמדובר בחומר מסופוטמי המתוארך בדיוק יחסי, והוא בן תקופה מאוחרת יותר ממולאפין, הרי שיש לנו אבן דרך אפשרית לתארוך הזיקה בין הידע הכבלי לחוגים הקרובים אליו בארץ ישראל. ועוד נבקש במחקר זה לשרטט אפיון תרבותי מסוים של הסופרים שכתבו את מגילות לוח השנה מקומראן.

א. שלבי הירח במגילות המשמרות

מגילות לא מעטות מקומראן מזכירות בצורה זו או אחרת את שלבי הירח.⁶ מהן נתמקד בשלוש מגילות מן הקורפוס של "משמרות הכוהנים" החשובות במיוחד לדיוננו: 4Q320, 4Q321, 4Q321a. המגילה 4Q320, ובמידה מסוימת גם שתי המגילות האחרות, שנשתמרו פחות ממנה, מכילות לקט של רשימות לוח שונות. נוכל למצוא במגילות אלה לוח מועדים מפורט, רשימה של מספר הימים בכל חודש והמשמר המשרת בראשו, מניינים מקוטעים של "אותות" לאורך מחזור שנים, ועוד. בתוך המגוון הזה נמצא סוג אחד של רשימה, הפותח את 4Q320 ואת 4Q321, ובו מעקב אחר נתוני ירח מסוימים בכל חודש וחודש מן המחזור התלת-שנתי, ותארוכם לפי משמרות הכוהנים. להלן ניגש לבירור זהותם של נתוני ירח אלה, אולם תחילה יש להבהיר מספר רעיונות יסוד הדרושים לדיון.

4. W. Horowitz, "The 360 and 364 Day Year in Ancient Mesopotamia", *JANES* 24 (1996), pp. 35–44
5. S. Talmon, *The World of Qumran from Within*, Jerusalem & Leiden 1989
6. ואלו המגילות ממערה 4 העוסקות בצורה כלשהי בשלבי הירח: 4Q317, 4Q209, 4Q208, 4Q318, 4Q319, 4Q320, 4Q321, 4Q321a, 4Q503. ראה פירוט אצל J. Ben-Dov, "The Initial Stages of Lunar Theory at Qumran", *JJS* 54 (2003), p. 125. על אלה יש להוסיף התייחסות אפשרית אל שלבי הירח במגילות 4Q334 (לעת עתה ראה טלמון, בן-דב וגלסמר, טקסטים קלנדריים, עמ' 178), וכן ב-4Q440, קטע 1 (בתוך E. Chazon et al., *Qumran Cave* 4XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2 [DJD 29], Oxford 1999, p. 249)

1. מעמדו של הירח בלוח השנה

ראשית יש להסביר את מעמדו של הירח בחישובי לוח השנה של 364 יום מקומראן וממקורות קרובים. ידוע היטב הגיגיו החרף של הירח בספר היובלים פרק ו, וכן שרידי כתובים אחרים בספרות היחד המדגישים כי השמש דווקא היא המנגנון האמתי היחיד לחישוב זמן. על בסיס היגדים אלה היה מקובל כי המחלוקת בימי בית שני היא למעשה מחלוקת בין לוח חמה ללוח לבנה.⁷ אם כך הדבר, קשה להסביר מדוע פירוטו מגילות לוח השנה מקומראן בפירוט כה רב את שלבי הירח.

חוקרים אחדים שעסקו בפירוש המגילות הללו, המייחסות ערך רב לשלבי הירח, טענו כי אם המקור העתיק מייחס ערך לירח, על החוקר לקבל את דבריו ואין הוא רשאי לייחס לו משמעות של היגדים אחרים המתנגדים לירח.⁸ ואכן, כיום עלינו לראות את הדברים בצורה שונה ממה שהיה נהוג בעבר. רוב רובה של הספרות העוסקת בפרטי לוח השנה איננה מתנגדת לירח כלל, אלא רואה בו גורם לגיטימי בחישוב הזמנים.⁹ ספר היובלים הוא יוצא דופן בגנותו את הירח.¹⁰ שורה ארוכה של כתובים מקומראן עוקבים אחר שלבי הירח ברמת פירוט זו או אחרת, והכול בתוך המסגרת של 364 יום בשנה. כך כבר בחיבור האסטרונומי (=חנן החבשי עב-פב), שאין בו שום גיגיו לירח, וכך לאחר מכן במגילות 4Q317, 4Q318, 4Q503 וכן ברשימות של משמרות הכהנים ובמגילת האותות 4Q319. בכל אחת מן התעודות הללו נרשמים שלבי הירח כדבר המובן מאליו, ללא כל מילת גיגיו מפורשת. במקורות קומראן מסתמנת הבחנה מפורשת, שנמשך לבסס גם להלן, בין קביעת המועדים והזמנים הקדושים ובין חישוב הזמן סתם. בכל הנוגע למועדי השנה, לזמני

7. יובלים ב 9 ו 36–38. ראה בעיקר טלמן, העולם של קומראן (לעיל הערה 5), עמ' 147–185; S. Talmon, "Anti-lunar Calendar Polemics in Covenanters' Writings", in: M. Becker & W. Fenske (eds.), *Die ende der Tage und die Gegenwart des Heils. Festschrift H. W. Kuhn*, Leiden 1999, pp. 29–40. על בסיס זה פורשו הערות אחדות בכתבים מימי בית שני ברוח הפולמוס בין שמש לירח, כגון ההצעה שהציע י' ידן לפירוש גרסת המגילה ממצדה לבן-סירא מג 6 (י' ידן, מגילת בן-סירא ממצדה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 30).

8. ברוך זו כתב למשל 4Q503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar", *RQ* 12 (1987), pp. 399–407. וכן מאמריו השונים של בקורית שקובצו בספר: R. T. Beckwith, *Calendar and Chronology*, Leiden 1996. על הירח במגילות המשמרות כתב ברוך זו מ' אלבני: "Die lunaren Zyklen im 364-Tage-Festkalender von 4QMischmerot/4QS^e", *Kirchliche Hochschule Leipzig. Forschungsstelle Judentum* 4 (1992), pp. 3–47.

9. ראה בקצרה בן-דב והורוביץ, השנה בת 364 יום, עמ' 22–25.

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

השירות של הכוהנים, ולכל דבר אחר שבקדושה, המסגרת הקובעת היא לעולם השנה הסכמטית של 364 יום. אפילו ברשימות המשמרות המונות את שלבי הירח, ולכאורה יכולנו לצפות דווקא בהן לשימוש בתארוך ירחי, נעשה התארוך דווקא לפי השנה של 364 יום, ולפי משמרות הכוהנים התלויים בה, ולא לפי ימי החודש הירחי. כל המועדים, החגים והתפילות נקבעים אף הם לפי מסגרת זמנים זו.¹¹ לעומת זאת מזכירים מקורות רבים של לוח השנה את הירח ואת שלביו, וקטעים אחדים מן החיבור האסטרונומי שבספר חנוך אף נוקטים תארוך ימים לפי ימי החודש הירחי. כך נוהגים הסופרים כל עוד אין הם עוסקים בדבר שבקדושה.

2. המחזור התלת-שנתי

מחזור שנים זה נועד לתאם בין מהלך הירח, אשר משלים 12 חודשים במשך 354 יום בקירוב, ובין השנה של 364 יום. כל שנה מצטבר פער בן כעשרה ימים בין שני גדלים אלה, והצטברותו עלולה לשבש את סדר השנה. לפיכך נולד המחזור על בסיס המשוואה:

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

בתום שלוש שנות ירח יש להוסיף חודש אחד בן שלושים יום כדי לאזן את המשוואה. זאת אומרת, שכנגד 36 חודשים סכמטיים (= 3 שנים \times 12 חודשים) עומדים 37 חודשי ירח. מחזור זה נרמז בפרשה אחת קצרה מן הקובץ מולאפין, והוא נרמז גם בחיבור האסטרונומי מספר חנוך, אף שאיננו משמש בסיס לחישובים נוספים באותו חיבור.¹² ממגילה 4Q317 ואילך עומד המחזור הזה בבסיס כל חישובי לוח השנה של מסמכי המשמרות מקומראן.¹³ נציין, אגב, כי המחזור הזה איננו פותר לגמרי את בעיית התיאום בין שמש לירח, שכן אורך שנת השמש האמתית הוא 365 ימים ורבע, ולפיכך ימשיך להצטבר פער של יום ורבע בשנה. אין בקומראן כל מודעות לקיומו של פער זה, וממילא גם אין כל הצעה בת תוקף לעיבור סדיר של השנה כדי לפתור.¹⁴

11. כך בחיבור "שירות עולת השבת", המסתמך אך ורק על השנה הסכמטית; וכך אפילו במגילה 4Q503, שעליה טען כעבר באומגרטן, 4Q503 (לעיל הערה 8), כי היא מוכיחה דווקא את השימוש בלוח ירחי. ראה ד' נחמן, "מתי נאמרו ה'ברכות היומיות' בקומראן (4Q503)?", שנתן לחקר המקרא והמזרח הקדום יג (תשס"ב), עמ' 179–180; י' בן-דב, "לוחות שנה במגילות מקומראן" (בדפוס).
12. על המחזור התלת-שנתי במולאפין ראה בקצרה בן-דב והורוביץ, השנה בת 364 יום, עמ' 8; W. Horowitz, "The 364 Day Year in Mesopotamia, Again", *NABU* (1998) 49–51, pp. 49–51, note 49. למחזור זה בספר חנוך ראה גם בן-דב, שלבים ראשונים (לעיל הערה 6).
13. ראה י' בן-דב, לוחות שנה (לעיל הערה 11).
14. על העיבור ראה בן-דב והורוביץ, השנה בת 364 יום, עמ' 21–22, ושם ביבליוגרפיה נוספת.

הרשימות מקבוצת "משמרות הכהנים" משתמשות במחזור של שש שנים, היינו שני מחזורים תלת-שנתיים צמודים זה לזה. האורך של שש שנים נדרש כדי להשלים תקופות שירות שוות באורך לכל עשרים וארבע המשמרות, אולם הוא בנוי משני מחזורים תלת-שנתיים שהם זהים לגמרי זה לזה מבחינה אסטרונומית, ושונים רק בשמות המשמרות המשרתים בהם.

3. שלבי הירח במגילות לוח השנה של משמרות הכהנים (4Q320, 4Q321, 4Q321a) שלוש התעודות הנידונות כאן עוקבות אחר מספר אירועי ירח המתרחשים בכל חודש של המחזור התלת-שנתי:

א. אירוע ירחי שאינו נקוב במגילות בשמו, ועל כן ניתן לו במחקר הכינוי X.
ב. מספר הימים שעברו מאז אירוע X הקודם, היינו מספר הימים בחודש הירחי שעבר.¹⁵

ג. אירוע ירחי אחר, המכונה במגילות אלו דוק.

שלושת פריטי המידע הללו אינם נזכרים יחד בשום מגילה, אלא בכל פעם נזכרים שניים מהם בלבד. במגילה 4Q320 נזכרים פריטים א, ב, ואילו במגילה 4Q321 נזכרים פריטים א, ג. קטעי המגילה 4Q321a מקבילים לרשימת שלבי הירח ב-4Q321, אלא שמגילה זו נשמרה הרבה פחות מחברתה.

הצד השווה ברשימות הנידונות כאן, שהן שומרות על הקשר שבין שלבי הירח ובין היום של תחילת השנה בת 364 יום. ליתר דיוק, בתעודות אלו המחזור התלת-שנתי מתחיל באירוע ירחי X, המתרחש בדיוק בתחילת השנה.¹⁶ לפי המסורת של השנה בת 364 יום תחילת השנה היא יום השוויון האביבי; כך נקבע במפורש בחנוך עב 6 ועה 2, וכך ממשיכה ללא ספק המסורת גם בספר היובלים (כגון כט 16) ובחיבורים אחרים מקומראן.¹⁷ נמצא אפוא שהרשימות של אירועי הירח בקומראן מתחשבות גם בתאריך של ימי השוויון, או לפחות בתאריך של יום השוויון האביבי, שנקבע לפי מסלולה של השמש.

נעמוד על מהותם של אירועי הירח הללו מתוך התבוננות מפורטת יותר במגילות

15. הבנתנו את פריט המידע הזה שונה כעת מזו שהצגנו לפני שנים אחדות במהדורה הראשונה.

ראה טלמון, בן-דב וגלסמר, טקסטים קלנדריים, עמ' 30–36.

16. פרט זה ברור ברשימה הפותחת את המגילה 4Q320, שתחילתה נשתמרה (ראה דיון מפורט להלן), ובמקבילה חלקית בראש רשימת האותות שבמגילה 4Q319. לעומת זאת לא נשתמרו הטורים הראשונים במגילות 4Q321–4Q321a.

17. זאת בניגוד לשנה הסכמטית במסמכים המסופוטמיים, שבהם יום השוויון חל לעולם באמצע החודש. ראה למשל התעודה מן התקופה הבבלית העתיקה + BM 17175 H.) Hunger & D. Pingree, *Mul.apin. An Astronomical Compendium in Cuneiform*, [AfOBei 24], Horn 1989, pp. 163–164, ועוד פעמים רבות בקובצי *Astrolabes*, במולאפין ובאנומה אנו אגליל.

הנידונות. נצטט תחילה קטע קצר מן הרשימה 8 IV-4Q321, ונוסיף בו פיסוק לשם הנוחות:

- (3) בחמשה באמר בשלושה וע[ש]רִים בעֲשִׁירי; ודוקה בששה בי[ש]באב
 (4) [בעשרה ב]א. ב[ש]ה ביחזקאל בשנים ועשרים בעשתי עשר החודש;
 וְדוּקָה שֶׁבֶת בַּפֶּתַח¹⁸ (5) [בתשעה בוא].¹⁹

שורות אלה מונות שני אירועים ירחיים החלים בכל אחד מן החודשים (הסכמטיים) מספר 10 ו-11 של השנה הראשונה במחזור התלת-שנתי. התאריכים של כל אירוע נקובים לפי מספר הימים בחודשים הסכמטיים של השנה בת 364 יום, שאורכם 30 - 30 - 31 ימים בהתאמה, כך שאין במגילה שום תאריך לפי ימי החודש הירחי. בכל אחת מן השורות המצוטטות נמנים שני אירועים. האירוע הראשון הוא X, שאיננו נקרא בשמו, אלא רק מתוארך. בחודש העשירי חל X ביום ה בשבוע של משמר אֶמֶר, שהוא יום 23 בחודש, ובחודש שלאחר מכן חל X ביום ו בשבוע של משמר יחזקאל, שהוא יום 22 בחודש. האירוע השני הנוצר בכל חודש הוא דוק: בחודש העשירי הוא חל ביום ו בשבוע של משמר ישבאב, שהוא יום 10 בחודש, ובחודש שלאחר מכן חל דוק ביום השבת של משמר פתחיה, שהוא יום 9 בחודש.²⁰

מדוק ועד X יחלפו תמיד 13 יום, ואילו מ X ועד דוק שלאחריו יחלפו 17/16 יום, בהתאם לאורך החודש הירחי – מלא (30 יום) או חסר (29 יום). נציג זאת באופן גרפי:

X ← דוק 16 יום דוק ← X 13 יום
 סה"כ 29 יום בחודש

X ← דוק 17 יום דוק ← X 13 יום
 סה"כ 30 יום בחודש

חיבורי הזמנים 16+13 או 17+13 עולים לכדי 29 או 30 יום בהתאמה, ואלו הם המספרים המוכרים של אורך חודש הירח, שהוא מלא וחסר לסירוגין. מכאן ש-X דוק הם ללא ספק אירועים הקשורים בירח.

18. כך במקור, בהשמטת י' של פתחיה.

19. 4Q321 I 3-5 וראה טלמון, בן-דב וגלסמר, טקסטים קלנדריים, עמ' 69.

20. במגילות לעולם בא המונח דוק בליווי הכינוי החבור, בצורות דוקה, דוקו, ופעם אחת אף דוקה. את הכינוי החבור יש להבין כהבעה של שייכות: "דוק של הירח". באותה שיטה נזכרים שלבי הירח בחומר מסופוטמי כגון ^dSin/KUR ša ^dSin ŠÚ ša (מולאפין 44-43 II ii ועוד הרבה), או בטקסטים מאוחרים יותר, NA-su. החילופים בכינוי החבור בין ה ובין ו נובעים מגיווני כתיב מקובלים בקומראן של הכינוי החבור לגוף שלישי זכר. על האטימולוגיה של דוק ראה להלן.

נשים לב לעובדה המוזרה כי X נמנה ראשון בתיאור החודש שציטטנו, אף שהוא מתרחש 13 יום אחרי דוק. זהו הסדר במחצית הראשונה (לערך) של המחזור התלת-שנתי, כפי שהוא מתואר ב-4Q321, ואילו במחצית השנייה של הרשימה יצוין דוק לפני X. ההסבר לחילופי הסדר אינו מעניינו של מאמר זה, ויידון במקום אחר.²¹

אך עדיין לא נתבררו אירועי הירח הנזכרים ב-4Q321. לשם כך נבחן תחילה את הנתונים של 4Q320 קטעים 1-2, ונצטט מספר שורות לדוגמה:

4	השנה השנית	vacat
5	ב 2 במלכיה ל 29 ב 20 ברישון	
6	ב 4 בישוע ל 30 ב 20 בשני	
7	ב 5 בחופא ל 29 ב 19 [בשלשי]	
8	ב 8 שבת בפצצ ל 30 ב 18 ב' [ביעי]	
9	ב 1 ב'גמול' [ל' 29 ב 17 בחמשי]	
10	ב 3 בידעיה ל 30 ב 17 בששי ²²	

המגילה מביאה תאריכים רבים, שורה לכל חודש, ובכל שורה מתוארך אירוע חודשי כלשהו. הקטע המצוטט מתייחס לחודשים 1-6 בשנה השנייה של המחזור התלת-שנתי. בכל שורה שלושה מרכיבים. נמנה את המרכיבים ונדגים אותם לפי שורה 6, המתארת אירוע ירחי בחודש השני של השנה השנייה:

תאריך האירוע הוא לפי משמרות. בשורה 6: ב 4 בישוע.

מספר הימים מאז האירוע הקודם. בשורה 6: ל 30.

תאריך האירוע הנוכחי לפי החודש והשנה הסכמטיים. בשורה 6: ב 20 בשני.

תאריך האירוע הנזכר כאן זהה לתאריך האירוע X מן המגילה 4Q321 I 7, וגם פה אין הוא נקרא בשם. מספר הימים שבין X ל-X הוא 29 או 30 לסירוגין, בדיוק כמו אורך החודשים בלוח הירחי. נתון זה מובע בחלק האמצעי של כל שורה ברשימה הירחית של 4Q320; שם בא המספר ל 29 / ל 30 לסירוגין. מספר הימים מאז אירוע X הקודם אינו אלא אורך החודש הירחי הקודם, וזה מה שנמסר במרכיב האמצעי של כל שורה. בניגוד למגילה 4Q321, שציינה את התאריכים של X ושל דוק, והותירה לקורא לחשב כמה ימים עברו ביניהם, המגילה 4Q320 מציינת את התאריכים של X ואת הפרשי הימים בינו ובין X הקודם. ובצירוף שתי המגילות לפנינו שלושה אירועים ירחיים: X, דוק, ומספר הימים בחודש הקודם.

21. ראה באחרונה V. Gillet-Didier, "Calendrier lunaire, Calendrier solaire et gardes sacerdotales: Recherches sur 4Q321", *RQ* 20 (2001/02), pp. 171-205.

22. 4Q320 I ii 4-10. וראה טלמון, בן-דב וגלסמר, טקסטים קלנדריים, עמ' 48. במגילה עצמה מובעות הספרות באמצעות סימוני קווים, אך כאן נמנענו מהעתקת שיטה זאת.

האטימולוגיה של המונח דוק אינה מספקת ראייה מכרעת לזיהוי מהותו האסטרונומית. שתי הצעות הועלו במחקר למוצאו של מונח זה. ההצעה הראשונה היא לגזור מן השורש דו"ק, במשמעות השכיחה בארמית של "להתבונן, לצפות".²³ טלמון וקנוהל הציעו את הגיזרון מן השורש דק"ק, המורה על התמעטות הירח.²⁴ זאת לשיטתם, שתובהר להלן, שלפיה דוק הוא אחד מימי ההתמעטות של הירח. הנטייה הרווחת במחקר היא להעדיף את הגיזרון הראשון, אף שעד כה לא הובאו לו ראיות מכריעות. החסרון העיקרי בגיזרון מן השורש דו"ק הוא שאינו מורה על שלב מסוים של הירח במהלך החודש, אלא על "תצפית" באופן כללי, היכולה לחול בכל אחד מימי החודש. להלן נשוב לנושא הגיזרון אף שאין בידינו ראיות מכריעות חדשות. נמצא שהאטימולוגיה לא תועיל לשם זיהוי האירועים הירחיים, ויש להידרש לראיות אחרות. חלק מן המידע הרלוונטי לצורך זה הוא הפרש הזמנים בין אירוע לאירוע, שכבר צוין לעיל:

x ← דוק	16/17 ימים לסירוגין
x ← דוק	13 ימים
סה"כ	29/30 ימים לסירוגין

שני האירועים הללו מחלקים את חודש הירח בצורה לא סימטרית. ראייה סכמטית של החודש הייתה מעדיפה לחלקו ביחס של 15:15 או 15:14, כפי שאכן נעשה במקורות מסופוטמיים בעלי תפיסה סכמטית של החודש והשנה.²⁵ אולם לא כך הדבר במגילות שלפנינו, ועלינו למצוא את ההסבר לכך. הנטייה הרווחת כיום במחקר לזיהוי שלבי הירח x ודוק מיוצגת על ידי ונדרקם, גלסמר, אלבני, אבג ואחרים.²⁶ לפי שיטה זו צמד האירועים x-דוק מייצג את הירח

23. M. O. Wise, "Observations on the New Calendrical Texts from Qumran", *Thunder in Gemini and Other Essays on the History, Language and Literature of Second Temple Palestine (JSPSupp 15)*, Sheffield 1994, pp. 222–239, esp. 222–228. מילה נוספת בעלת הקשר אסטרונומי שהועברה ממסופוטמיה לעברית של קומראן באמצעות הארמית היא מלוש בהוראת "גורל", שמוצאה בצורה האכדית lumāšu = כוכב. ראה מ' קיסטר, "שלוש מילים מצפוני מגילות מדבר יהודה", לשוננו סג (תש"ס-תשס"א), עמ' 35–36.
24. טלמון וקנוהל, 4Q321 (לעיל הערה 2), עמ' 519. וראה טלמון, בן-דב וגלסמר, טקסטים קלנדריים, עמ' 68.
25. חלוקה של 15:15 נמצאת במולאפין ובמקורות מסופוטמיים נוספים. ראה להלן סעיף ב.
26. J. C. VanderKam, "Calendrical Texts and the Origins of the Dead Sea Scroll (sic!) Community", in M. O. Wise et al. (eds.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site (ANYAS 722)*, New York 1994, idem, *Calendars in the Dead Sea*; (להלן ונדרקם, טקסטים של הלוח), pp. 380–383, London & New York 1998, p. 79; U. Glessmer,

המלא והירח החדש. X הוא הירח המלא, וממנו, דווקא ממנו, מתחיל המחזור כולו. מן הירח המלא ועד סוף החודש כארבעה עשר יום, ואחר כך עוד יומיים עד לראית הסהר החדש, ובסך הכול 16 או 17 יום עד לאירוע דוק. לפי זה דוק הוא הירח החדש, וממנו ועד הירח המלא, הוא X העוקב, 13 יום.

בעלי השיטה הזו מדגישים את הקישור בין יום ה-X הראשון של המגילה 4Q320 ובין יום בריאת המאורות גופו. כך משתמע מן הפרולוג הספרותי של 4Q320 i 1-5, המורה כי היום הראשון למניין השנה, ביום ד בשבוע השירות של גמול, היה גם יום בריאת המאורות:

1. [] ה'להראותה מן המזרח
2. [ב]מחצית השמים ביסוד
3. [הבריאה] ה' מערב עד בוקר ב 4 בשבת
4. [ג]מול לחודש הרישון בשנה
5. [הרישון] נה vacat

חכמי לוח השנה של קומראן ביקשו לעגן בתוך סדרי הבריאה את השיטה הנקוטה בידיהם לחישוב הזמן על פי משמרות הכוהנים, ולפיכך הקפידו להדגיש כי כבר ביום הבריאה עצמו היה נהוג מחזור המשמרות: "ב 4 [בשבת [גמול] ר] ש כל השנים" (4Q320 3 i 11-12).²⁸ ונדרקם טען כי הקישור לסיפור הבריאה תומך באפשרות שיום 1 לחודש 1 בשנה הראשונה, הוא יום X הראשון, הוא יום בריאת המאורות, חל דווקא ביום הירח המלא. לטענתו את סיפור הבריאה ניתן להבין טוב יותר אם נניח שהירח נברא בעיגולו המלא, ולא במצבו החסר, כשאין הוא נראה

"Calendars in the Dead Sea Scrolls", in P. W. Flint & J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, vol. 2, Leiden 1999, pp. 250-252; M. G. Abegg, "The Calendar at Qumran", in A. J. Avery-Peck et al. (eds.), *Judaism in Late Antiquity*, Part Five: *The Judaism of Qumran: A Systematic Reading of the* *Dead Sea Scrolls*, vol. 1 (HdO I 56), Leiden 2001, p. 149 ; זילה-דידיה, לוח ירחי (לעיל הערה 21); אלבני, מחזורי הירח (לעיל הערה 8).

27. נתעכב על ההשלמה בשורות 2-3 "ביסוד [הבריאה] ה'". וכולדר ואבג, מהדורה ראשונית (לעיל הערה 2), הציעו את ההשלמה "ביסוד [הרקיע] ע", ואחרים תמכו בהשלמה זו. מבחינה אסטרונומית יש עדיפות לקריאה "יסוד הרקיע", המקבילה למונח האכדי išī šamē, שהוראתו היא "אופק" (ראה W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake, Ind. 1998, pp. 233-235). אולם שרידי הכתב מלמדים ככל הנראה על האות ה (ראה ההערה אצל טלמון, כד-ב וגלסמר, טקסטים קלנדריים, עמ' 43; על מראי המקום שם יש להוסיף את חזון עזרא ו 38 [ד 38 במהדורת א' כהנא]).

28. דברים דומים אומר בעל ספר היובלים (ב 18, 30) על יום השבת, שנשמר בשמים על ידי המלאכים כל עוד לא צוו עליו בני ישראל. מגילות לוח השנה מקומראן מניחות כי כבר בימי בראשית הונהג בשמים סדר של משמרות הכוהנים, אולי על ידי מלאכים שייצגו את המשמרות.

כלל. על אחת כמה וכמה לאור המקורות המדרשיים המתארים את הקטנת הלבנה ביום הראשון לבריאתה, שיכולה להיות מובנת רק אם ביום זה הייתה הלבנה במלוא אורה.²⁹

לפי שיטה זו מונים את תחילת החודש ביום הירח המלא.³⁰ מנהג זה מנוגד לכל הידוע לנו על לוחות שנה במרחב השמי, שעצם המילה חודש מעידה עליהם שהם מונים מן הירח החדש.³¹ ולא זו בלבד, אלא שבחיבור האסטרונומי בספר חנוך, שהיווה את הבסיס לכל חישובי לוח השנה בקומראן, אין זכר לתפיסה מעין זו, והחודש מתחיל תמיד מן הראות הראשונה של הירח, או אולי מיום הקיבוץ (conjunction). אולם בעלי השיטה הזו מביאים לה ראיות נוספות. כך, למשל, דיווחים על כת המע'אריה בימי הביניים מספרים כי הם מנו את החודש מן הירח המלא, ודבר זה נוסף לרשימת המנהגים הקומראניים שיש להם המשך אצל כתות הטרודוקסיות בימי הביניים.³² ושלישית, וזו הראיה החשובה ביותר, בא ניתוח של קטעים מן הפרולוג של 4Q320.

בשורה 3 של מקור זה, לפני תחילת הרשימה של x דוק, נמצא הביטוי "לאירה מערב עד בוקר". גרם השמים היחיד המאיר בשמים מערב עד בוקר, היינו במשך כל הלילה כולו, הוא כמובן הירח, וזאת אך ורק בעת מילואו. כידוע משנה הירח את זמן היראותו בשמים במשך החודש, כיוון שזריחתו מתאחרת בכל יום בכ-50 דקות לעומת היום הקודם. תורות סכמטיות של מהלך הירח סוכרות בדרך כלל כי רק ביום מילואו נראה הירח במשך הלילה כולו, וכך צוין פעמים הרבה הן בחומר המסופוטמי הן בספר חנוך.³³ ומכאן, אם הפתיחה לרשימה מציינת במפורש את יום

29. ונדרקם, טקסטים של הלוח, עמ' 383.

30. ונדרקם, טקסטים של הלוח, עמ' 381 (ושם בהערה 42 ציטוט דעתו הדומה של מיליק).

31. באחרונה ביקשו חוקרים אחדים להביא ראיות לכך שכבר בימי המקרא צוין "החודש", היינו תחילת חודש הירח, ביום הירח המלא דווקא. ראה למשל K. Koch & U. Glessmer, "Neumonds-Neujahr oder Vollmonds-Neujahr? Zu spätisraelitischen Kalender-Theologien", in B. Kollmann et al. (eds.), *Antikes Judentum und frühes Christentum: Festschrift H. Stegemann (BZNW 97)*, Berlin 1999, pp. 114–136. אולם קשה להוציא את המילה חודש מידי פשוטה.

32. ונדרקם, טקסטים של הלוח, עמ' 383; קוך וגלסמר, תאולוגיית הלוח (לעיל הערה 31), עמ' 119; J. Fossum, "The Magharians: A Pre-Christian Jewish Sect and its Significance for the Study of Gnosticism and Christianity", *Henoch* 9 (1987), pp. 303–344. ובמיוחד עמ' 304, 307.

33. חנוך עז 13. שיטה זו מובנית גם בפרגמנטים הארמיים, המקבילים לפרקים עב–עד בספר חנוך החבשי, ואשר כונו על ידי מיליק "הלוח הסינכרוניסטי". הם מתארים את תנועת הירח יום אחר יום (אף שלא נשמר בפרגמנטים אלה תיאור של הירח המלא). גם מבנהו של החיבור העברי 4Q317, המתאר אף הוא את שלבי הירח אך בצורה מופשטת יותר, מניח כי כליל הירח המלא נראה הירח במשך הלילה כולו, וביום שלמחרת הוא שוקע לראשונה בשעות היום. עניין זה

הירח המלא, והיא ממשיכה מיד אחר כך ואומרת על יום זה בדיוק כי הוא "4 לשבת בני גמול לחודש הראשון בשנה הראשונה", הרי שיום ה-x הראשון, וממילא גם היום הראשון למניין הזמן, אינו אלא יום הירח המלא. בעלי השיטה הזו, שאת ראיותיהם הבאנו זה עתה, טוענים כי בני היחיד בקומראן ניהלו את השנה שלהם לא רק לפי המספר הסכמטי של 364 יום אלא גם לפי מניין הירח, וכי הם חגגו את ראש החודש בירח המלא.³⁴

טלמון פירש אחרת את אירועי הירח ונתן לכך ביטוי כשפרסם את המגילות בשיתוף עם י' קנוהל ואחר כך בסדרה DJD, ושם הצטרף לדעתו גם כותב שורות אלה. לטענת טלמון x הוא יום הקיבוץ (conjunction), שהירח אפל בו לחלוטין. ממנו מונים 16 או 17 יום ומגיעים אל היום שאחר הירח המלא, שהירח מתחיל להתמעט בו, והוא המכונה דוק. מתחילת ההתמעטות, היא "דוק", ועד להשלמתה המלאה, כלומר עד ליל הירח האפל, עוברים 13 יום. כפי שנזכר לעיל, טלמון וקנוהל טענו בזכות פירושה כי דוק נגזר מן השורש דק"ק, וזה מתאים לתחילת ההתמעטות.³⁵ את הפרולוג בכתב היד 4Q320 פירש טלמון כמתייחס אל השמש דווקא, ולא אל הירח, אף שכתוב "מערב עד בוקר"; לטענתו מדובר בסיפור מחדש של הבריאה, ובציטוט של הביטוי "ויהי ערב ויהי בוקר".³⁶ פירוש דומה של x ודוק נקט מ' וייז, והביא ראיה לדבריו מחישובים של נתונים אסטרונומיים מן המאה השנייה לפה"ס, וכן ממגילות אחרות מקומראן העוסקות בשלבי הירח.³⁷

מובן מחילוף הלשון הנוסחאית "וכן תבוא ללילה/ליום" בדיוק בירח המלא (למשל 4Q317 D. W. Parry & M. G. Abegg בתוך 1 + Ia ii 27–29). ראה תעתיק חדש למגילה זו על ידי E. Tov (eds.), *The Dead Sea Scrolls Reader*, part 4, Leiden 2004, p. 60. הגריל לעשות החוקר ס' שטרן, שטען כי השנה הפולחנית של בני היחיד פעלה הלכה למעשה על פי הירח בלבד, וכל העניין של 364 יום אינו אלא תולדה של חישובים אידאליים שלא נהגו מעולם: S. Stern, "Qumran Calendars: Theory and Practice", in T. H. Lim (ed.), *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*, Edinburgh 2000, pp. 179–186. תמוה ששטרן אינו מזכיר את הלוחות הקומראניים של שלבי הירח, שהרי עיקר טיעונו הוא כי בקומראן הסתמכו על שלבי הירח דרך קבע בקביעת לוח השנה.

35. טלמון וקנוהל, 4Q321 (לעיל הערה 2), עמ' 519.
36. ראה טלמון, בן-דב וגלסמר, טקסטים קלנדריים, עמ' 44–47; וראה בפירוט להלן בסעיף ג של הדיון.

37. M. O. Wise, "Second Thoughts on *dwq* and the Qumran Synchronistic Calendars", in J. C. Reeves & J. Kampen (eds.), *Pursuing the Text: Studies in Honor of B. Z. Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday (JSOTSupp 184)*, Sheffield 1994, pp. 98–120. במאמר זה ניסה וייז להביא ראיה לדבריו מנתוני הירח במגילה 4Q317, וכנגדו יצא מ' אבג, המבקש להביא ראיה הפוכה מאותה מגילה ממש בעזרת המגילה 4Q503; ראה M. G. Abegg, "Does Anyone Really Know what Time it Is? A Reexamination of 4Q503 in Light of 4Q317", in D. W. Parry & E. Ulrich (eds.),

המניע העיקרי לדבריו של טלמון היה שיטתו כי בני היחד בקומראן התנגדו באופן חריף להסתמכות על הירח בלוח השנה, ולכן לא ייתכן שרשמו שני אירועי ירח סטנדרטיים כבסיס לחישוביהם. טלמון וקנוהל טענו כי X ודוק הם שני ימים שבהם הירח מתמעט (דוק מלשון דק"ק), ועל כן מנו אותם בני היחד כסימן של גנאי לירח.³⁸ לפי דברינו לעיל אין עוד צורך בפירוש מעין זה, שכן היחס אל הירח במגילות מקומראן הוא תמיד ענייני וניטרלי, וללא כל מחלוקת. עם זאת נראה להלן כי אפשר להביא ראיות נוספות לזיהוי שהציע טלמון, שאינן תלויות בשאר עיקרי שיטתו.

בניסיון להכרעה נגד פירושה של טלמון וקנוהל טען ונדרקם:

It would be curious to refer to a time when the moon is almost full by use of a word that means "thinness"... It would be more in harmony with procedures for lunar systems to associate the careful observation with a time around the first appearance of the new crescent.³⁹

טענה דומה טען אבג:

...[T]he position of *dûq*, sixteen or seventeen days from the beginning of the month is suggestive of an observational feature such as the first sighting of the crescent rather than the first day of the waning full moon, a difficult phenomenon to determine.⁴⁰

דווקא מתוך טענה זו, הנראית כמכריעה את הכף לטובת תאוריית הירח המלא, נוכל להציג טיעון נגדי. האסטרונומיה העתיקה הכירה מניסיונה שקשה להצביע בדיוק על יום הירח המלא או החדש, וזאת בגלל קשיי תצפית מסיבות שונות, וכן בשל העובדה שקשה לדעת מצורת הירח באיזה יום בדיוק הוא מלא, ולא יום קודם או לאחר מכן. משום כך בחרו התוכנים הקדומים להשתמש בנתונים מדויקים יותר, הנוגעים לנקודות המפגש של שמש וירח, היינו: הפרשי הזמנים בין זריחת השמש ושקיעתה לזריחת הירח ושקיעתו בימי המפתח של החדש, כפי שנדגים להלן.⁴¹ לפי

The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls (STDJ 30), Leiden

1999, pp. 396–406. שתי הרעות מתבססות על ראיות דקות מן הדקות במגילות אלה, ועל

חיקוני טקסט לא מעטים, ונראה כי אין הראיות מוצקות לא לצד זה ולא לצד אחר. על המגילות

4Q503, 4Q317 ראה בן-דב, *לוחות שנה* (לעיל הערה 11).

38. טלמון וקנוהל, 4Q321 (לעיל הערה 2), עמ' 520–521; טלמון, בן-דב וגלסמר, טקסטים

קלנדריים, עמ' 47, 79.

39. ונדרקם, טקסטים של הלוח, עמ' 282–283.

40. אבג, *לוח קומראן* (לעיל הערה 26), עמ' 149.

41. כך הונגר בתוך A. Sachs & H. Hunger, *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia*, vol. I, Vienna 1988, p. 20.

נתונים אלה, ובניגוד גמור לדבריו של אבג שציטטנו, התצפית המדויקת נעשית דווקא ביום שלאחר הירח המלא ולא ביום הירח המלא עצמו, כפי שמוכח משורה של מקורות באסטרונומיה עתיקה. מעתה נטען כי כדי להסביר את הרישום של שלבי הירח בקומראן יש להידרש להקשר המדעי של מלאכה זו מחוץ לישראל. וכיוון שכבר הוכח כי ראשיתה של המסורת האסטרונומית הזו בישראל – ספר חנוך – תלויה בחומר בבלי, יש לבחון אפשרות זו גם לגבי המשך המסורת של רישום שלבי הירח בקומראן. להלן נביא מקבילות מסופוטמיות למעקב אחר שלבי הירח שיתמכו בזיהוי שהציע טלמון לשני אירועים אלה.

ב. שלבי הירח במסורת האסטרונומית הבבלית

הספרות המדעית בכתב היתדות הגיעה להישגים מרשימים במשך אלפי השנים של קיומה, החל ברישום של אותות ומופתים לפי גרמי השמים ועד חישובים של אסטרונומיה מתמטית מדויקת בתקופות הפרסית וההלניסטית.⁴² הירח תפס חלק נכבד בצדדים השונים של תורה זו. לענייננו חשוב לציין שתי קבוצות של מקורות המתמייכים אל שלבי הירח במהלך החודש: מקור אחד ממוֹלָאֶפִּין עצמו וטקסטים קרובים אליו, המשתייכים לשלב הקדם-מתמטי של האסטרונומיה המסופוטמית, וכנגדם קבוצה של מקורות אחרים מן התקופה הבבלית המאוחרת, שהם למעשה בני זמנם של החיבורים מקומראן, ובהם המקבילה הקרובה ביותר ללוחות של x ודוק מקומראן.

1. שלבי הירח בקבצים מוֹלָאֶפִּין וְאֶנוֹמָה אֶנוֹ אֶנְלִיל

פרשה L של הקובץ מוֹלָאֶפִּין מספקת נתונים בדבר אורך הלילה בכל עונה מעונות השנה, ומודדת אותם ביחידות של משקל המים העוברים בשעון המים בפרק זמן זה.⁴³ בניגוד למנהג במקומות אחרים באותו קובץ, המודדים את אורך היום והלילה פעם אחת בלבד בכל עונה, בפרשה זו נמדד אורך הלילה במרווחים קצרים הרבה יותר: פעמיים בכל חודש, ובסך הכול שש פעמים בכל תקופה או 24 פעמים בשנה. בכל אחת מאותן תחנות – ימים 1 ו-15 בכל חודש – נמדד אורך הלילה, ובצדו נמדד פרק זמן של אירוע ירחי. ב-1 לחודש נמדד פרק הזמן שמשיקעת השמש ועד שקיעת הירח; פרק זמן זה מכונה במוֹלָאֶפִּין ŠÚ (rabû). ב-15 לחודש נמדד פרק הזמן

הוא מסביר שדווקא הרגע שהירח מופיע במילואו אינו ניתן לצפייה מדויקת, ולפיכך צפו הבבלים ביחסי השמש והירח מעט לאחר מכן.

42. H. Hunger & D. Pingree, *Astral Sciences in Mesopotamia* (HdO I, 44), Leiden 1999; D. Brown, *Mesopotamian Planetary Astronomy–Astrology* (CM 18), Groningen 2000

43. החלוקה לפרשיות במוֹלָאֶפִּין לפי הונגר ופינגרי, מוֹלָאֶפִּין (לעיל הערה 17), עמ' 13.

שמשקיעת השמש ועד זריחת הירח, והוא מכונה במוֹלָאֲפִין (KUR (napāhu.⁴⁴ לדוגמה, התיאור של חודש ניסן:

ina Nisanni ūm 1 3 mana 10 šiqil maššarti mūši 12 UŠ 40 NINDA
rabû ša Sin

בחודש ניסן יום 1, 3 מנה ו-10 שקל (אורך) משמרת של הלילה. 12 אֶש ו-40 ננדה (משך הזמן משקיעת השמש עד) שקיעת הירח

ina Nisanni ūm 15 3 mana maššarti mūši 12 UŠ napāhu ša Sin
בחודש ניסן יום 15, 3 מנה (אורך) משמרת של הלילה. 12 אֶש (משך הזמן משקיעת השמש עד) זריחת הירח.

אורכו של פרק הזמן הירחי שנמסר לגבי כל אחד מן הימים לא נמדד באופן אמפירי על סמך תצפית ומכשירי מדידה, אלא הוא שווה ערך ל-1/15 של אורך הלילה, כפי שזה נקבע על סמך סכמות אחרות במוֹלָאֲפִין.⁴⁵ זאת אומרת שהפרשה שלפנינו, נוסף על רישום אורך הלילה כולו, מוסרת גם את שעת זריחת הירח, המתאחרת מיום ליום בכ-50 דקות, שהן בערך 1/15 של אורך הלילה הסכמטי. בתחילת החודש הירח שוקע מעט אחרי שקיעת החמה, ובאמצע החודש הוא זורח מעט אחרי שקיעת החמה. כפי שאמרנו לעיל, זו תורה שכיחה בתעודות רבות של אסטרונומיה סכמטית מעין זו. ועוד אנו למדים כי הקובץ מוֹלָאֲפִין מחלק את החודש לשני חלקים שווים של 15 יום כל אחד, והימים הנחשבים ימי המפתח של החודש הם ימים 1, 15. אותה תורה מובעת ביתר פירוט בלוח XIV של הקובץ אֶנוֹמָה אֶנוֹ אֶנְלִיל.⁴⁶ שני המקורות הללו קובעים את ימי המפתח של החודש לפי נקודות המפגש של זריחה/שקיעה של הירח עם זריחה/שקיעה של השמש, וזאת לפי שתי נקודות זמן: 1. בתחילת החודש ישקע הירח לראשונה לאחר שקיעת השמש, משום שבאותה יממה הוא "נמצא" בשמים במשך כל שעות היום.

44. לפירושה של הפרשה ראה הונגר ופינגרי, מוֹלָאֲפִין, עמ' 154; הנ"ל, מדעים (לעיל הערה 42), עמ' 82–83.

45. ראה B. L. Van der Waerden, "Babylonian Astronomy, III. The Earliest Astronomical Computations", *JNES* 10 (1957), pp. 20–34.

46. לפרסום המלא של לוח זה על סמך עותקים חדשים ולפירוש עיקרי שיטתו ראה F. N. H. Al-Rawi & A. George, "Enūma Anu Enlil XIV and Other Early Astronomical Tablets", *AfO* 38–39 (1991–92), pp. 52–73; הונגר ופינגרי, מדעים (לעיל הערה 42), עמ' 44–48. הנוסח המלא של לוח זה לא היה לפני אלבני כשכתב את ספרו על המקורות המסופוטמיים לאסטרונומיה של ספר חנוך. ונדרקס, שחיפש מקורות אפשריים לתאוריה הירחית של ספר חנוך, מזכיר את המילים הספורות שנכתבו על לוח זה אצל ון דר ורדן, שהכיר רק מחצית הלוח: B. L. Van der Waerden, *Science Awakening*, II. *The Birth of* ; J. C. VanderKam, *Enoch and Astronomy*, Leiden & New York 1974, p. 86 ; *the Growth of an Apocalyptic Tradition (CBQMS 16)*, Washington 1984, p. 101

2. באמצע החודש יזרח הירח לראשונה לאחר שקיעת השמש, משום שבאותה יממה הוא נראה בשמים במשך כל שעות הלילה.

טבלה A של הלוח XIV מאָנומָה אָנו אַנְלִיל מדייקת יותר בקביעות אלה:⁴⁷

ūm 30 ilu ina ūmi izzaz

ביום 30 הירח (מילולית: האל) ניצב (בשמים) ב(שעות ה)יום

לפי שורה זו הירח נמצא בשמים במשך כל שעות היום ביום 30 של החודש, ואילו ביום 1 של החודש העוקב הוא כבר מתאחר בכ-50 דקות, וזהו אורכו של פרק הזמן הנמדד בכינוי šū. בהתאמה, הירח נמצא בשמים במשך כל שעות הלילה ביום 14 של החודש, וביום 15 הוא מתאחר בחמישים דקות לערך, וזהו אורכו של פרק הזמן המכונה KUR. משמע, בצורה מדויקת יותר, כי התורה הסכמטית של הקבצים מוֹלָאֶפִין וְאָנומָה אָנו אַנְלִיל קובעת שני ימי מפתח בכל חודש סכמטי, אחד בירח החדש ומשנהו ביום שלאחר הירח המלא. בימים אלה מתחיל להיווצר פער בין זריחת/שקיעת השמש לזריחת/שקיעת הירח. המרווח בין ימי המפתח הוא לעולם 15 יום.

כיצד מתקשר החומר הנזכר לרשימות של x ודוק מקומראן? ראשית כול, השיטה של חלוקת החודש לשני חלקים ומעקב אחר שני חלקים אלה לאורך השנה משותפת למקורות המסופוטמיים ולמגילות מקומראן, ויש בכך עדות מרשימה להמשכיות ולהשפעה. מכאן אנו למדים כי החומר מקומראן לא נוצר בחלל ריק, אלא הוא ממשיך שיטה שקדמה לו. שנית, מן הדמיון יש להסיק כי ההתחקות אחר פרקי הזמן שבין זריחת/שקיעת הירח לזריחת/שקיעת השמש אינה זרה לתעודות מקומראן, ועלינו להשתמש בכלים של שיטה זו כדי לזהות במדויק את x ואת דוק. ושלישית אנו למדים כי x או דוק אינם יכולים לציין את ליל הירח המלא עצמו, שכן בלילה זה עדיין אין פער זמנים בין שקיעת השמש לזריחת הירח. פער כזה מתחיל להצטבר רק ביום שאחרי הירח המלא, והוא היום הנזכר ברשימות השונות ממסופוטמיה.

עניין חשוב רביעי עולה מן ההשוואה בין הטבלאות של אָנומָה אָנו אַנְלִיל XIV ובין המקורות מקומראן. טבלה B של הלוח המסופוטמי אינה מסתפקת בימי מפתח בכל חודש, אלא היא מודדת את ראות הירח בשעות הלילה של כל יממה ויממה במשך החודש הסכמטי בן 30 יום. שיטת המנייה דומה אפוא לשיטה של "הלוח הסינכרוניסטי" בקטעים הארמיים של ספר חנוך, או למגילה 4Q317, שאף הם מונים את שלבי הירח בפירוט יום אחר יום. ועוד, באותה טבלה B בתיאור היום ה-16 מופיע המונח האסטרונמי הנדיר maššartu, המציין את ראשית התהליך של גריעת הירח, ולפי המהדירים הוא גזור מן הפועל našāru, המציין במקומות אחדים את

47. אל-ראוי וג'ורג', אָנומָה אָנו אַנְלִיל (לעיל הערה 46), עמ' 55-56.

מיעוט הירח.⁴⁸ ייתכן שלפנינו מונח טכני למיעוט הירח, המקביל למינוח העברי היחידאי דוק מקומראן (וראה להלן).

אף על פי כן אין הקרבה בין המקורות המסופוטמיים שהובאו עד כה ללוחות מקומראן שלמה. ראשית, אין בקומראן מדידה של משכי זמן ירחיים בימים של x ודוק, אלא רק ציון התאריכים שלהם. שנית, המקורות מקומראן מחלקים את החודש לפי 17 או $16 + 13$ יום, ולא לפי $15 + 15$ יום כמו במולאפין. ושלישית, מולאפין מתייחס תמיד אל החודש הסכמטי של 30 יום, ואילו המגילות מקומראן מתייחסות אל חודש הירח, שאורכו 29 או 30 יום לסירוגין. נמצא, כי אף שהמחשבה על שלבי הירח המשתקפת במגילות מקומראן מסתמכת על הלך מחשבה הניכר כבר במולאפין, אין המקבילה שלמה. מקבילה טובה יותר נמצא להלן בטקסטים בבליים מאוחרים יותר.

2. שלבי הירח באסטרונומיה הבבלית מן התקופות הפרסית וההלניסטית
במאה השביעית לפה"ס ניכרת בכתבי האסטרונומים האשוריים והבבליים מודעות לכך, שהסכמות ששימשו אותם עד כה אינן יעילות עוד, ויש לדייק יותר בתצפיות ולפעול על סמך נתונים מוצקים יותר.⁴⁹ החל בתקופה זו הגיעו לידינו מסמכים אסטרונומיים רבים מטיפוסים חדשים. החשובים שבהם הם היומנים האסטרונומיים, שהקדום שביניהם שהגיע לידינו הוא משנת 651 לפה"ס, ובהם נרשמו אירועים שמימיים שונים יום אחר יום.⁵⁰ ועוד משיטה זו נכתבו מסמכים מסוג הורוסקופים, אלמנכים, אלמנכים של "כוכבים נורמליים", טקסטים של שנת מטרה (goal-year), ועוד.⁵¹ אחד הטקסטים הללו, הרושם את שלבי הירח, את ימי המפנה של

48. אל-ראוי וג'ורג', שם, עמ' 63. המהדירים אינם יכולים להכריע אם ההתמעטות הנזכרת ביום 16 היא ההתקצרות של משך הראות של הירח בשעות הלילה או התמעטות הירח עצמו.

49. אחד מן הסימנים למודעות זו הוא "המצאת" השנה בת 364 יום. ראה בקצרה בן-דב והורוביץ, השנה בת 364 יום, עמ' 7–8; והורוביץ, שנת 360 יום (לעיל הערה 4); הנ"ל, שְׁנִית (לעיל הערה 12); J. P. Britton, "Treatments of Annual Phenomena in Cuneiform Sources", in J. M. Steele & A. Imhausen (eds.), *Under One Sky: Astronomy and Mathematics in the Ancient Near East* (AOAT 297), Münster 2002, pp. 21–78, esp. 21–25.

50. היומנים, ועמם שאר הטקסטים של האסטרונומיה הלא מתמטית מן התקופה המאוחרת, מתפרסמים והולכים על ידי ה' הונגר על יסוד סאקס והונגר, יומנים אסטרונומיים, כרכים I–III, (1988–2001) V.

51. לסקירה ראשונה ומועילה עדיין של החומר ראה A. Sachs, "A Classification of the Babylonian Astronomical Tablets of the Seleucid Period", *JCS* 2 (1948), pp. 271–290. ולאחרונה H. Hunger, "Non-mathematical Astronomical Texts and their Relationships", in N. M. Swerdlow (ed.), *Ancient Astronomy and Celestial Divination*, Cambridge, Mass. 1999, pp. 77–96. ובקצרה: פ' רושברג-הלטון, "תכונה, חוכמת התכונה", אנציקלופדיה מקראית, ח, עמ' 534–537.

השמש ואת מופעי כוכב סיריוס חודש אחר חודש במשך שנים רבות, משך את תשומת לבנו בקשר לרשימות של X ודוק מקומראן. המדובר בתעודה + BM 32327, המוסרת נתוני תצפית עבור השנים 62–93 במניין הסלווקי ("מניין השטרות"). שנים אלה מקבילות למחצית השנייה של המאה השלישית לפה"ס, כמאה שנים לפני טווח השנים שבו מתוארכת המגילה 4Q320 על פי בחנים פלאוגרפיים.⁵² נצטט מתעודה זו את הרישומים לשנת 63 במניין הסלווקי:⁵³

Year 63

I	1	13	27
II	30	14	27
III	30	15	28
IV	30	16	28
V	1	15	27/28
VI	30	16	28
VII	1	15	28
VIII	1	14	27
IX	1	ina 14	27
X	1	13?	26
XI	30	13	27
XII	1	13?	[x]

לדברי המהדירים "הטקסט... כולל את אורכי החודשים, את התאריך של היום (אחרי הירח המלא) שבו הירח שוקע לראשונה אחרי זריחת השמש, ואת התאריך של הראות האחרונה של הירח לקראת סוף החודש".⁵⁴ ברשימה ארבעה טורים משמאל לימין, ותוכנם כדלקמן:

- טור I – החודש (מצוין כאן במספרים אף שבטקסט הוא מצוין בשמו בכתב היתדות).
- טור II – מספר הימים בחודש הקודם, המצוין על ידי המספר 30 או 1. אם החודש הקודם חסר, נכתב המספר 30; אם החודש הקודם מלא, נכתב המספר 1.
- טור III – היום לאחר הירח המלא שבו הירח שוקע לראשונה בבוקר, אחרי זריחת השמש.

52. ראה טלמון, בן-דב וגלסמר, טקסטים קלנדריים, עמ' 41.

53. טקסט מס' 39 אצל סאקס והונגר, יומנים אסטרונומיים, V, עמ' 100–109. אנו מצטטים ממהדורת הונגר את "תרגום" בלבד, שכולו מספרים, ללא סימוני יתדות. ואין הורוביץ הבחין במסמך בעת שהכין רשימת ביקורת על ספרם של סאקס והונגר 94 W. Horowitz, *ZA* (2004), pp. 143–146.

54. סאקס והונגר, יומנים אסטרונומיים, V, עמ' 100.

טור IV – היום בסוף החודש שבו הירח נראה לאחרונה בשעות הבוקר, עם זריחת השמש.

נשים לב כי אין כאן מדידה של משך הזמן שבין זריחת השמש לשקיעת הירח או כיוצא בזה, אלא רק ציון התאריך שאירועים אלה חלים בו. ועוד, האירועים הללו אינם נזכרים כאן בשם, אלא הם מופיעים רק כתאריכים. אולם המהדירים מראים בכירור כי הנתונים שבטורים II–IV במגילה זו אינם אלא קבוצת הנתונים המכונה Lunar Three, או בעברית "השלישייה הירחית".⁵⁵ קבוצת נתונים זו התקבעה כסטנדרט בקשת רחבה של מסמכים אסטרונומיים לא מתמטיים מן התקופות הפרסית וההלניסטית: אלמנכים, אלמנכים של כוכבים נורמליים, טקסטים ירחיים והורוסקופים.⁵⁶ השלישייה כוללת את שלושת הנתונים שנמנו לעיל: אורך החודשים; תופעה ירחית באמצע החודש לאחר הירח המלא, המכונה NA; ותופעה ירחית לקראת סוף החודש, המכונה KUR.

נתוני השלישייה משמשים כתשתית לצורך גזירת חישובים אסטרונומיים אחרים לגבי החודשים הנידונים. כך למשל בהורוסקופים: כאשר בא התוכן לחשב את הנתונים עבור תאריך לידתו של אדם מסוים, הוא מאפיין תחילה את חודש הלידה באמצעות השלישייה הירחית, המהווה לו בסיס להמשך החישוב.⁵⁷ גם ברשימה המצוטטת כאן מהווה שלישייה זו, עם הנתונים על זריחות סיריוס ועל ימי המפתח של השמש, תשתית בידי התוכנים לצורך כל חישוב אחר שיידרשו לו. טקסט אחר מאותו סוג פורסם אף הוא על ידי סאקס והונגר באותו כרך, מס' 57.⁵⁸

הנתונים השונים של השלישייה, ובתוכם צמד האירועים הירחיים, אינם נקראים בשם בטקסט שציטטנו, מס' 39 במהדורת סאקס והונגר, V. לעומת זאת בטקסטים אחרים נקרא צמד האירועים הירחיים הזה תדיר בשמות NA ו-KUR. את האחרון מחליף לעתים הכינוי UD.NÁ.A, שהוא הכינוי העתיק במסורת המסופוטמית ליום האחרון של ראות הירח.⁵⁹ תפוצתם של הכינויים מעניינת בהקשר לחיבורים מקומראן, משום שיש תעודות מבבל שאחד המרכיבים בהן נקרא בשמו, NA, ואילו השני, KUR, רק מצוין על ידי תאריך, ואינו נקרא בשם. כך למשל ביומן האסטרונומי לשנת 567 לפה"ס, שבו NA נקרא בשמו (כגון בשורה 11), ואילו

55. לא מצאתי חוקר קודם שנדרש למונח זה בעברית, ותרגום זה נראה לי מתאים.

56. לתיאור התפוצה ראה סאקס, מיון (לעיל הערה 51), סעיף 16.

57. ראה F. Rochberg, *Babylonian Horoscopes* (TAPS 88), Philadelphia 1998, pp. 39–40.

58. סאקס והונגר, יומנים אסטרונומיים, V, עמ' 195. בטקסט זה יש רישומי שלישייה ירחית לשנת 424/3 לפה"ס לערך.

59. כך בטקסט 57 של סאקס והונגר, V, וכן בהורוסקופ מס' 2 אצל רושברג, הורוסקופים בבליים (לעיל הערה 57), עמ' 39, 56.

הראות האחרונה נזכרת כתאריך בלבד, ללא שם (שורה 7).⁶⁰ בתקופה הפרסית כבר נקבעה השלישייה כסטנדרט בטקסטים של אסטרונומיה לא מתמטית. המידע לעיל מספיק כדי לקבוע כי "השלישייה הירחית" היא המקבילה הקרובה ביותר לטקסטים של X ודוק מקומראן, כפי שנסביר כעת. הנתון של מספר הימים בחודש הקודם מובע במגילה 4Q320 מקומראן על ידי המספרים 30 או 29 לסירוגין, ובחומר הבבלי הוא מצויין במספרים 1 או 30. מדובר בנתון זהה, אלא שהוא מובע בצורה אחרת לפי המוסכמה. הטבלה תבהיר זאת:

מספר הימים בחודש הקודם	השיטה הבבלית	שיטת קומראן
29	30	29
30	1	30

ועתה לגבי אירועי הירח. הפירוש הטוב ביותר של X ודוק הוא בהקבלה אל הצמד הבבלי NA ו-KUR. מדובר בשני אירועי ירח מן החלק השני של החודש, המספקים לתוכן את נתוני התשתית של חודשי הירח הנידונים, וזוהי בדיוק מטרתם של הטקסטים מקומראן. כמו ברשימה הבבלית המצוטטת, גם המגילות 4Q321-4Q320 מתאמות את נתוני הירח עם המידע על ימי המפתח של השמש, ובמקרה שלנו עם היום הראשון בכל שנה של 364 יום. אשר להפרשי הימים בין אירוע ירחי אחד למשנהו, הצמד NA ו-KUR מספק מקבילה מרשימה לחומר מקומראן, טובה יותר מן החלוקה הסכמטית של 15:15 שראינו במוֹלָאֶפִּין ובאֶנוּמָה אֶנֶלִיל. הניתוח שערכנו של החומר בתעודה + BM 32327 הפיק את הפרשי הימים האלה:

NA ← KUR	KUR ← NA	בבל
17 או 16 יום (לעתים 15 או 18)	14 או 13 יום (לעתים 12)	
X ← דוק	דוק ← X	קומראן
17 או 16 יום	13 יום	

המספרים מדברים בעד עצמם. לא זו בלבד שהצמדים של אירועי הירח מהווים את התשתית לתיאור חודש הירח בכל אחת מן התרבויות, אלא אף הפרשי הימים ביניהם דומים מאוד. את ההבדלים בין מספרי הימים בבבל ובקומראן יש לתלות בעובדה חשובה: החומר הבבלי מסתמך על תצפיות של ממש, ועל כן יש בו חריגות של יום אחד או שניים לכל כיוון, בגין אנומליות של הירח ובגין קביעות שגויות של לוח השנה. לעומת זאת החומר מקומראן הוא סכמטי לחלוטין, ואין לו שום מגע עם המציאות. המגילות מקומראן מתבססות תמיד על חודש ירחי של 30 או 29 לסירוגין,

60. סאקס והונגר, יומנים אסטרונומיים, I, עמ' 48-51.

ועל עיבור השנה הירחית באמצעות המחזור התלת-שנתי, אף שנתונים אלה יובילו את התוכן מהר מאוד לסטייה מן התנועה האמתית של המאורות. זאת אומרת שאף אם מדובר בהשפעה של מסורת תרבותית-מדעית מבבל לישראל, אין החומר השאול מופיע בתרבות המושפעת בדיוק כפי שהופיע בתרבות המשפיעה, אלא הוא מעובד על ידי הסופרים המושפעים, ומשובץ כך שיתאים למסגרת הרעיונית החדשה האופיינית להם.⁶¹

לאור הידע המקובל כבר על הכול, ואשר לפיו החומר האסטרונומי הארץ-ישראלי הושפע מחומר בבלי; ולאור העיסוק בשלבי הירח ובמועדי זריחתו המתגלה בספר חנוך האסטרונומי ובמגילה 4Q317; ולאור ההקבלה המספרית והפונקציונלית המרשימה בין אירועי הירח – מתבקשת המסקנה, כי מדובר למעשה באותה שלישייה בשתי התרבויות.

קודם שננתח כמה מן ההשלכות של ההקבלה הזו עלינו לזהות את אירועי הירח השונים. לפי הפרשי הימים הנזכרים לעיל אין מנוס מן המסקנה כי:

X (קומראן) = KUR (בבל) = הראות האחרונה של הירח בסוף החודש בשעות הבוקר.

דוק (קומראן) = NA (בבל) = היום לאחר הירח המלא שבו הירח שוקע אחרי זריחת השמש.

כך נכון יותר לפרש את צמד הנתונים מקומראן בהקשרם האסטרונומי; הניסיון לזהותם עם הירח המלא והחדש, כפי שרווח במחקר, הוא פשטני מדי ואינו מתחשב בהקשר המדעי.

נציע עתה אף את האפשרות שיש בחומר המסופוטמי הקבלה לקסיקלית למונח העברי דוק. הראיות דלעיל תומכות בזיהוי דוק עם האירוע הירחי המכונה ברשימות NA. הזהות הלקסיקלית של NA לא נתבררה באופן סופי, ועל כן אין לגזור ממונח זה מקבילה למונח העברי.⁶² אולם בחומר מסופוטמי קודם יותר על שלבי הירח, הלא הוא לוח XIV של אֶנוֹמָה אֶנו אַנְלִיל, בא המונח *maššartu*, הגזור מן הפועל *našāru*, והוא מציין את התמעטות הירח (ראה לעיל). יש לפנינו אפוא תמיכה אפשרית בגיזרון שהציעו טלמון וקנוהל למונח דוק מן השורש דק"ק, המקביל מבחינה סמנטית לפועל האכדי *našāru*.

הרשימה הירחית הבבלית BM 32327+ דומה מאוד מבחינת המבנה לרשימות X ודוק בכתבי היד 4Q320–4Q321 מקומראן. מכאן אנו למדים, ראשית, כי הרשימות

61. תיאור זה עולה בקנה אחד עם הקריטריונים המחמירים שהציב טלמון לזיהוי שאילה בין-תרבותית: S. Talmon, "The 'Comparative Method' in Biblical Interpretation: Principles and Problems", in *Congress Volume Göttingen 1977 (VTSupp 29)*, Leiden 1978, pp. 320–356.

62. לדיון לקסיקלי במונח NA ראה סאקס והונגר, יומנים אסטרונומיים, I, עמ' 21.

נכתבו לשם תכלית דומה: סיכום החומר על חודשי הירח לאורך השנים כדי שיהווה תשתית לחישובים אחרים. בבבל שימש החומר הזה לצורך חישובים אסטרונומיים ותחזיות למיניהן, ואילו בקומראן הוא שימש לצורך עיגון של חישובי המשמרות וחזיון הממד האסטרונומי-הסכמטי של השנה בת 364 יום.

מן הדמיון בין שתי המסורות ה"מדעיות" יכולנו לזהות את האירועים X ודוק, שטיבם עדיין לא הוכרע במחקר. הנימוקים המובאים כאן תומכים בזיהוי של טלמון וקנוהל כאמצעות הבהרת הרקע המתמטי-אסטרונומי של המסמכים, עניין שטלמון וקנוהל לא נדרשו אליו. אף אם איננו מקבלים את ההנמקה שהציע טלמון, שלפיה מדובר בפולמוס עם לוח הירח, עדיין תומכים אנו באינטואיציה הראשונית שהביאה להצעת הזיהוי הנכונה.

ג. השלכות נוספות

1. תפקיד הירח בלוח השנה

עתה יכולים אנו לשוב אל הנושא של תפקיד הירח בלוח השנה, שעלה כבר בראש המאמר, וללמוד דבר מה על תפקידים של הצמדים KUR-NA ו"X-דוק". ההשוואה הבין-תרבותית מועילה לביזור התפקיד הזה, והיא מאירה ביתר בהירות עובדות מסוימות, אשר היו עשויות להיטשטש אילו הסתמכנו על הטקסטים הקומראניים לבדם.

איש אינו מעלה בדעתו לומר כי צמד אירועי הירח KUR ו-NA נושא בבבל חשיבות פולחנית, שכן אין שום עדות לכך שמן התקופה הפרסית חגגו במקדשי בבל או ניפור מועדים חדשים לירח ביום שאחרי הירח המלא או ביום הראות האחרונה. מבחינת החומר הבבלי מדובר בנתונים מדעיים בעלי ערך, שנרשמו רק כחלק ממערך רחב של תיעוד אסטרונומי. בדיוק כך יש להבין גם את התיעוד של צמד אירועי הירח במגילות לוח השנה מקומראן. סופרי היחד רושמים את שלבי הירח לא משום שהם רוצים לחגוג חג מיוחד בכל אחד מהם; וכך אין בסיס לומר שבקומראן ציינו ראש חודש לפי שלבי הירח – לא הירח החדש ולא הירח המלא, לא X ולא דוק. כל מה שיש ברשימות שלפנינו הוא המערך הסטנדרטי הנחוץ לשם אפיון כל חודש וחודש מבחינה אסטרונומית, ותו לא. דברינו לעיל עומדים בעינם: כל פרטי הזמן הקדוש נקבעו בקומראן לפי השנה הסכמטית של 364 יום, ולפיה בלבד, והדבר עולה בקנה אחד עם כל העדויות של מגילות לוח השנה. גם "החודש", הלא הוא המועד המקראי המצוין בתחילת כל חודש, נקבע בקומראן לפי תחילת החודש הסכמטי וללא שום קשר לירח. כך משתמע מן המקומות השונים במגילות של משמרות הכהנים המונים את "החודש" בין מועדי השנה, וממקמים אותו תמיד בתחילת החודש הסכמטי (4Q321 IV-VII; 4Q320 3 ii – 4 i; 4Q325; 4Q329 2).

המעקב אחר שלבי הירח בתעודות שונות מקומראן נעשה כחלק מחינוכם של מחבריהן, ממשיכי המסורת המדעית שהחלה במסופוטמיה. לפי מסורת מדעית זו יש לירח חשיבות רבה בקביעת מהלך השנה, ויש להקפיד ולתאם את שלביו השונים עם מהלכה של השנה הסכמטית. הסופרים בקומראן שכללו לשם כך את המחזור התלת־שנתי, שהיה קיים במסופוטמיה באופן ראשוני בלבד, והפכו אותו לאבן הפינה של כל חישובי הלוח. סופרים אלו השתמשו ב"שלישייה הירחית" המסופוטמית, ועיבדו אותה כדי שתתאים לשימוש בלוח השנה הייחודי להם.

2. הפרולוג למגילה 4Q320

הדיון לעיל הוכיח כי המידע הטכני שברשימה הפותחת את 4Q320 מובן בצורה הטובה ביותר על בסיס ההשוואה לחומר המסופוטמי, וממנה עולה כי יום X, המזוהה עם היום הראשון במחזור התלת־שנתי, אינו הירח המלא אלא דווקא יום הראות האחרונה של הירח. הדיון נעשה על בסיס המידע הטכני־מדעי בלבד. אולם עתה עלינו להתמודד עם הראיות שהביאו בעלי הגישה ההפוכה, ובראשם ונדרקס, לחיזוק שיטתם שלפיה X הוא יום הירח המלא. עם הטענות הטכניות כבר התמודדנו לעיל. לטעמנו הטענות שהביא ונדרקס בשאלה אם הירח נברא מלא או חסר אינן קשורות ישירות בשאלה שלנו, או על כל פנים אין בהן משום הכרעה חד־משמעית בה. הוא הדין לגבי המידע על כת המע'אריה, שציינה את ראש החודש בירח המלא; מידע זה עשוי לתמוך באחת האפשרויות הפרשניות שהועלו לגבי זהותו של X, אולם אין בו משום הכרעה, שכן התפתחות הכתות היהודיות ההטרודוקסיות בימי הביניים היא עניין כה סבוך, ומקורות ההשפעה של כתות אלה היו כה רבים, שייתכן כי בני המע'אריה נטלו את הדבר ממקום אחר.⁶³ על אחת כמה וכמה כשבספר חנוך, שהוא מקור השיטה הזו בקומראן, והמקור היהודי העתיק ביותר שיש בידנו לעניין זה, החודש מתחיל תמיד מן הירח החדש ולא מן הירח המלא. נותרה ראייה אחת מגופה של המגילה 4Q320, אולם לא מן הרשימה הטכנית אלא מן הפרולוג הפואטי־ספרותי. נצטט אותו שנית לצורך הדיון:⁶⁴

1. [] ° [להראותה מן המזרח]
2. [אִי־רָהָה] [ב]מַחְצִית השמים ביסוד
3. [הבריא]ה מערב עד בוקר ב 4 בשבת
4. [ג]מֹול לחודש הרישון בשנה
5. [הרישון]נָה vacat
6. [ב 5 בידע]יָה ל־29 ב 30 בו

63. הדיון המפורט אצל י' ארדר, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן: לתולדות חלופה ליהדות הרבנית, תל־אביב תשס"ה, עמ' 168–170, הגיע לידי מאוחר מכדי להיכלל במאמר הנוכחי.

64. טלמון, בן־דב וגלסמר, טקסטים קלנדריים, עמ' 43.

הרשימה גופה מתחילה בשורה 6, והחומר הספרותי שלפניה, המשמש מעין הקדמה לרשימה, מופרד מן הגוש הטכני באמצעות רווח של פרשה. אולם שורה 6 אינה יכולה להיות תחילת החיבור, שכן היא מציינת את מועד ה-X השני בשנה, בתאריך 30 לחודש הראשון, ולא ייתכן שהחיבור דילג על מועד ה-X הראשון, החל ביום 1 לחודש זה.⁶⁵ לפיכך ברור כי יש לצרף לרשימה חומר נוסף החל בסוף שורה 3 "ב 4 בשבת בני גמול לחודש הרישון בשנה הרישונה". יום זה, שהוא היום הראשון של מחזור המשמרות, הוא גם יום ה-X הראשון של הרשימה. טענתו של ונדרקם מתבססת על כך ששורה 3 אחוזה גם בחומר שלפניה, המתאר את זריחת המאורות ביום בריאתם. לשיטתו אם בתחילת שורה 3 כתוב "מערכ עד בוקר", והביטוי מתפרש בהכרח לגבי הירח המלא, חייבים אנו לומר כי המבוא הפואטי לרשימה מתאר את יום בריאת המאורות, וביום זה חל הירח המלא, ומן הרצף יש להסיק כי יום זה הוא בהכרח גם יום X.⁶⁶ להלן ננסה לערער טיעון זה.

ראשית כול, החומר הפואטי שנותר בשורות 1-3 i 4Q320 לפני תחילת הרשימה הוא קצר ומקוטע ביותר. הפרט הברור ביותר בו הוא "מערכ עד בוקר", אולם קשה להבין כיצד משתלב הביטוי הזה עם הביטוי "מחצית השמים" בשורה 2; הרי הירח אינו נמצא "במחצית השמים" (היינו בזנית) במשך כל הלילה כולו, אלא הוא נע לרוחב כל השמים, ממזרח למערב.⁶⁷ ובכלל, החומר קצר ומקוטע מכדי שנוכל להפיק ממנו עדות מוצקה.⁶⁸ קשה להסיק מן השחזור הפיזי של המגילה אם היה עמוד נוסף של טקסט, שהקדים את שורות 1-3 שלפניו; במקרה כזה יכול להיות לדברים הקשר שונה לגמרי, ואין אנו רשאים לקבוע מסמרות בפירוש השורות הללו מבלי שנדע את הקשרן. ואף אם המגילה כולה מתחילה בשורה 1, עדיין אין האמירות של פסקת הפתיחה ברורות לחלוטין. טלמון ביקש לפרש את שורות 1-3 כמתייחסות אל השמש ולא אל הירח.⁶⁹ פתרון זה ייתכן, אם כי קשה להחילו על

65. בחודש הראשון של השנה הראשונה במחזור התלת-שנתי חלים שני מועדי X – אחד ביום 1 לחודש ומשנהו ביום 30 – וההפרש ביניהם הוא 29 יום. כך היה גם בתחילת השנה הרביעית, שהיא מקבילה לגמרי מבחינה אסטרונומית לתחילת השנה הראשונה (תיאור השנה הרביעית לא נשמר ב-4Q320; ב-7-8 III 4Q321 הושלם התיאור של תחילת השנה הרביעית בשל שבר במגילה). תופעה דומה קיימת ביחס ל"דוקה": הרשימה 5 II 4Q321 מציינת "ו[דוקה] שנית" בחודש התשיעי של השנה השנייה במחזור המשמרות. ראה על כך טלמון, בן-דב וגלסמר, טקסטים קלנדריים, עמ' 67; זילה-דידיה, לוח ירחי (לעיל הערה 21), עמ' 176-177.

66. ונדרקם, טקסטים של הלוח, עמ' 381.

67. אלבני, מחזורי הירח (לעיל הערה 8), עמ' 24 והערה 57 ניסה להתמודד עם קושי זה, לדעתנו ללא הצלחה. לדבריו "מחצית השמים" כאן אינה הזנית, אלא רק דימוי לעמדה של שלטון.

68. ראה ברוח זו וייז, עוד הרהורים (לעיל הערה 37), עמ' 102 והערות 14-15.

69. טלמון, בן-דב וגלסמר, טקסטים קלנדריים, עמ' 44-45.

הביטוי "מערב עד בוקר". אולם אף אם נדחה את פירושו של טלמון, אין באפשרותנו לפרש את שורות 1-3 כולן באופן ברור ומוחלט ביחס לירח המלא. שנית, יש לשקול פעם נוספת את הקשר התמטי שבין הפרולוג הספרותי, הכמעט פואטי, ובין הרשימה הטכנית. השאלה היא לגבי השורות 1-3א, שהד להן נשמר גם בתחילת הקובץ הקלנדרי שבמגילה 4Q319.⁷⁰ האם רשאים אנו לקבוע ללא ספק שיש לקרוא את המבוא הפואטי ואת הרשימה כהמשך אחד, ולהסיק מכך מסקנות פרשניות לגבי פרטים מן הרשימה? יש להציע כאן הצעה אחרת, שתשלול את קיומו של רצף תמטי בין הפרולוג והרשימה, וממילא תטיל בספק את רצף הטיעון של ונדרקם. אנו מציעים לבחון את האפשרות, שהשורות הפואטיות המתארות את הבריאה לא נועדו לשמש התחלה של הרשימה הטכנית המתחילה מיד לאחריהן, אלא נועדו דווקא לשמש מבוא ספרותי לקובץ 4Q320 כולו, הכולל קשת רחבה של חיבורים קלנדריים מסוגים שונים. אם נכונה הצעתנו, הרי שתיאור זריחת המאורות בשורות 1-3א הוא בגדר דברים כלליים, ולא בגדר תיאור קונקרטי של "4 בשבת בני גמול לחודש הרישון" וכו'. אנו מציעים אפוא לנתח את השורות הראשונות של 4Q320 כדלקמן:

- A שורות 1-3א מבוא כללי ל-4Q320
 B שורות 3ב-5 פריט ראשון ברשימה של ימי X
 C שורה 6 ואילך רשימת ימי X

סמך להצעתנו אנו מוצאים בקבצים אסטרונומיים מסופוטמיים, ובפרט בקובץ אָנוּמָה אָנוּ אָנְלִיל, הכולל 70 לוחות בכתב היתדות, וכבר לעיל הראינו כי הוא רלוונטי לפירוש החומר הארץ-ישראלי. הלוחות הראשונים של הקובץ הזה כוללים אותות שונים הנוגעים לירח, ולפניהם בא מבוא פואטי קצר:

When Anu, Ellil, and Ea, the great gods, in their sure counsel had fixed the designs of heaven and earth, they assigned to the hands of the great gods (the duty) to form the day well (and) to renew the month for mankind to behold. They saw the Sun god within the gate whence he departs (and) in between heaven and earth they took counsel faithfully.⁷¹

מיד לאחר הפרולוג בא האות הראשון של לוח I, והוא נוגע דווקא להופעת הירח ביום 27 של החודש. הפרולוג מתאר את חלוקת המשימות לאלים הגדולים של המאורות

70. שם, עמ' 214.

71. בראון, אסטרונומיה-אסטרונומיה (לעיל הערה 42), עמ' 255.

בעת הבריאה,⁷² ובכך הוא מספק מסגרת רעיונית ותאולוגית לכל המכלול של אֶנוֹמָה אֶנוֹ אֶנְלִיל, אולם אין הוא קשור כלל אל האירועים האסטרונומיים הבאים מיד אחריו בלוח I של הקובץ. ייתכן שאת המבוא לקובץ האסטרונומי 4Q320 מקומראן יש לפרש בצורה דומה.⁷³ על כל פנים, הטיעון שהפרולוג של 4Q320 קובע בהכרח כי הירח היה מלא בעת בריאתו, וזהו יום X הראשון, אינו מבוסס דיו. כיוון שהפירוש שהצענו לרשימה עצמה מייטיב להסבירה מן הפירושים האחרים שהוצעו לה, אין די בראיות האפשריות מן הפרולוג הפואטי של המגילה כדי לדחות את פירושנו.

המגע בין בבל לישראל: אופי הזיקה ותארוכה

המחקר שלנו הוכיח ביתר שאת כי החומר האסטרונומי-קלנדרי מקומראן אינו יצירה עצמאית של מלומדים יהודים, אלא עיבוד ופיתוח של רעיונות בבליים שקדמו לסופרים אלה. במקרה של שלבי הירח ניתן לראות כי הסופרים היהודים משתמשים במוסכמות ובשיטות של הדיסציפלינה הבבלית. ראינו כיצד הזיקה הבין-תרבותית מאירה נקודות אחדות בחומר היהודי שלא היו ברורות קודם לכן. נמצא כי דברינו מחזקים טענות שהועלו לפני שנים רבות בדבר המוצא המסופוטמי של מסורות שונות שהתגלגלו לקומראן.⁷⁴

קשה להצביע על הצינוורות שדרכם עברה ההשפעה המדעית מבבל לארץ ישראל.⁷⁵ אלבני ואחרים הוכיחו כי הייתה זיקה בין חומר מסופוטמי בן המאה

72. על קביעת חוקות השמים בעת הבריאה ראה הורוביץ, הגאוגרפיה הקוסמית (לעיל הערה 27), עמ' 114–117, 144–148.

73. העותקים האחרונים של אֶנוֹמָה אֶנוֹ אֶנְלִיל הם למעשה בני זמן של המגילות מקומראן. על השימוש בקובץ זה בתקופה המאוחרת ראה הונגר ופינגרי, מדעים (לעיל הערה 42), עמ' 14.

74. מחברים שונים עמדו על זיקות בין תרבות מסופוטמיה לספרות קומראן מפנים שונות, וכולם מציינים ביבליוגרפיה קודמת. לדוגמה: W. F. Albright, *From the Stone Age to* Christianity, Baltimore 1946, p. 289 J. Murphy-O'Connor, "The Essenes and their History", *RB* 81 (1974), pp. 215–244, esp. 221–223; M. E. Stone, "The Book of Enoch and Judaism in the Third Century B.C.E.", *CBQ* 40 (1978), pp. 479–492, esp. 485; H. S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man* (WMANT 61), Neukirchen-Vluyn 1988; D. Dimant, "Apocalyptic Texts at Qumran", in E. Ulrich & J. C. VanderKam (eds.), *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame, Ind. 1994, pp. 175–191, esp. 175–177.

75. ראה לעת עתה את סקירתו של אלבני ואת הצעותיו: M. Albani, *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch* (WMANT 68), Neukirchen-Vluyn 1994, pp. 261–272.

השביעית לפה"ס (מולאפין ואנומה אנו אָנְלִיל) ובין החיבור האסטרונומי בספר חנוך, בן המאה השלישית לפה"ס. זיקה זו יכולה להיות מוסברת בהעברת חומר על ידי גולי בבל בעת שיבת ציון או בזמן קשרים מאוחרים יותר בין שתי הקהילות. כמובן, במקרה זה יהיה עלינו להסביר מדוע היה החומר מוצנע בקרן זוית מימי שיבת ציון ועד להופעתו של החיבור האסטרונומי. אולם בדברים אלה רב הנסתר על הגלוי וקשה להכריע בהם.

דומה כי המחקר שלפנינו מסמן אבן דרך נוספת לשם תארוך הזיקה בין בבל לארץ-ישראל. ראינו כי המודעות לשלבי הירח הייתה קיימת כבר במולאפין, אולם ההתגבשות של "השלישייה הירחית" כמערכת סטנדרטית של אפיון חודשי הירח התרחשה מאוחר יותר.⁷⁶ מבין הטקסטים הירחיים שלפנינו השלישייה הירחית נזכרת בחילוף הכינוי KUR בטקסט ירחי משנת 424 לפה"ס. קצת לאחר מכן נזכרת השלישייה הירחית גם בהורוסקופים הבבליים הראשונים.⁷⁷ השימוש בשלישייה זו התמיד עד התקופה ההלניסטית ואף אחריה. הנתונים שהבאנו מאפשרים את ההנחה כי הייתה זיקה בין חומר מדעי בבבל ובארץ-ישראל עד לימי התקופה ההלניסטית, והדמיון בין התעודות BM 32327+ ו-4Q320-321 תומך בהנחה זו. אולם ההנחה אפשרית בלבד ואינה הכרחית, שכן ייתכן כי הזיקה התקיימה בתקופה קדומה יותר, במאה החמישית או הרביעית לפה"ס.

החומר שאספנו לעיל תומך באפשרות שהזיקה התרבותית-מדעית בין בבל לארץ ישראל לא הייתה אירוע חד-פעמי, אלא אירוע מתמשך שכלל אולי מספר גלים עוקבים של העברת חומר. אין אנו יודעים לומר מדוע התגלגל החומר הזה דווקא לחוגים כיתתיים. אולם ברור כי בעיצומה של התקופה ההלניסטית חיו ביהודה אנשי ספר שעולמם התרבותי היה בבלי באופן מובהק, ותפיסתם המדעית אינה מגלה כל השפעה הלניסטית.

76. האירוע NA נזכר לראשונה ביומן אסטרונומי משנת 567 לפה"ס, ולצדו נזכרת הראות האחרונה של הירח אך ללא הכינוי KUR (סאקס והונגר, יומנים אסטרונומיים, I, עמ' 46, 48); וראה הונגר ופינגרי, מדעים (לעיל הערה 42), עמ' 147. הכינוי KUR נזכר ביחס לראות האחרונה בהעתק של יומן משנת 418 לפה"ס (סאקס והונגר, יומנים אסטרונומיים, I, עמ' 66-67; הונגר ופינגרי, שם, עמ' 147).

77. רושברג (הורוסקופים בבליים [לעיל הערה 57], עמ' 18) מתארכת לשנת 409 בערך את ההורוסקופ הקדום ביותר שהשתמר.

"אשת נעורים": מונוגמיה כאידאל בספרות החכמה, במגילות קומראן ובספרות חז"ל

גבריא אל ברזלי

רובם המכריע של הדיונים והמחקרים במגילות המכילות אוספי חוקים שנתגלו בקומראן, כגון ברית דמשק, סרך היחד, מגילת המקדש ומקצת מעשה תורה, עוסקים מדרך הטבע בהלכות שבחיבורים אלו.¹ כמו כן, מרבית המחקרים הדנים בקשר שבין מגילות קומראן לבין ספרות חז"ל עוסקים כמעט אך ורק בנושאי הלכה.² במאמר זה אני מבקש להתייחס למקורות הלכתיים שהתגלו בקומראן מנקודת מבט של פרשנות המקרא הכלולה בהם, ולהראות כיצד ניתן לעקוב אחר מגמות אידאולוגיות בעזרת פרשנות זו.

שני מקורות הלכתיים מפורסמים מספריית קומראן מלמדים על עמדה נחרצת המצדדת בנישואים מונוגמיים שהייתה מקובלת על אנשי היחד. האיסור לשאת שתי

* תודתי לפרופ' דבורה דימנט, לפרופ' משה בר-אשר ולבאי הכנס השלישי של סדנת חיפה לחקר מגילות מדבר יהודה על הקשבתם והערוחתם המחכימות. תודתי נתונה לפרופ' חנן אשל, לפרופ' יעקב קוגל, לחברתי ד"ר ליאורה רביד ולאחי יואב ברזלי, שקראו נוסחים שונים של מאמר זה והעירו הערות חשובות.

1. D. Dimant, "The Scrolls and the Study of Early Judaism", in R. A. Kugler & E. M. Schuller (eds.), *The Dead Sea Scrolls at Fifty*, Atlanta 1997, pp. 54–55; A. Van der Woude, "Fifty Years of Qumran Research", in P. W. Flint & J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, Vol. 1, Leiden 1998, pp. 6–10, 17–24; H. K. Harrington, "Biblical Law at Qumran", *ibid.*, pp. 160–185; S. Metso, "Constitutional Rules at Qumran", *ibid.*, pp. 186–210

2. דוגמה לכך ניתן להביא מהכנס שנערך בשנת תשס"ב במרכז אוריון בירושלים, אשר עסק בקשר שבין מגילות קומראן לבין חז"ל. כל ההרצאות בכנס זה, להוציא אחת, עסקו בענייני הלכה. מגמה זו מחודדת גם אצל G. Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden 1975; B. Z. Wacholder, *The Dawn of Qumran: The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness*, Cincinnati 1983; L. H. Schiffman, "The Qumran Scrolls and Rabbinic Judaism", in P. W. Flint & J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, Vol. 2, Leiden 1998, pp. 552–571; א' שמש, עונשים וחטאים: מהמקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג; י' ברזלי, "אופייה המקורי ועריכתה המשנית של תורת המלך במגלת המקדש", תרביץ עב (תשס"ג), עמ' 59–84; ועוד.

מגילות ג (תשס"ה), עמ' 29–47

נשים נזכר בספר ברית דמשק כביקורת קשה על החוטאים בזנות שאינם נמנעים מ"לקחת שתי נשים בחייהם" (ברית דמשק ד 20–21), ונשנה בחוקת המלך שבמגילת המקדש: "כי היאה לבדה תהיה עמו כול ימי חייה" (מגילת המקדש [11QT^a], וכך להלן) נז 17–18).³ על שני מקורות אלו נכתב רבות, והוויכוח בדבר משמעותם המדויקת נטוש עד היום.

ארבע סברות שונות הוצעו להבנת מושג הזנות בברית דמשק. יש שסברו שהחוק הכיתתי אסר לשאת שתי נשים בו זמנית, ואחרים סברו שהוא אסר גירושים. דעה שלישית היא שנאסר על אדם לשאת אישה שנייה כל עוד הראשונה בחיים, גם אם התגרש ממנה. הדעה הרביעית היא שהחוק אסר נישואים שניים בכל מצב.⁴ גם לגבי החוק במגילת המקדש נטוש ויכוח בשאלה, האם הוא חל על כל ישראל או שהוא חוק שיוחד למלך. יש שסברו שהאיסור לשאת אישה שנייה כל עוד הראשונה בחיים חל על המלך לבדו, ואחרים הניחו בפשטות שהחוק חל על כל אדם מישראל.⁵ אין צורך לחזור ולהאריך בנושא זה; לענייננו די שנסכים ששני המקורות אוסרים, לכל הדעות, נישואים לשתי נשים בעת ובעונה אחת.

גזה וְרַמֶּשׁ עמד על חשיבותה הרבה של הפרשנות בהבנת המקורות שהזכרתי.⁶ שני המקורות מסתמכים על פרשנות הלכתית לכתובים במקרא: על סיפור הבריאה

3. בהצאתו בסדנת חיפה השלישית על "מדרש משפטים – 4Q251" כלל אהרן שמש מקור הלכתי נוסף הגורס אותו חוק. ב־4Q251 קטע 17, שכותרתו "על העריות", בשורה 7, שחזר שמש לפי הצעה של אלישע קימרון: "אל יקח איש שתי נשים".

4. לסיכום דעות וביבליוגרפיה ראה G. Vermes, "Sectarian Matrimonial Halakhah in the Damascus Rule", *JJS* 25 (1974), pp. 197–198; א' שמש, "דימויי ויוגים אסורים לכלאיים ושעטנו בספרות כת מדבר יהודה", בתוך ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יוכל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 196–197; A. Schremer, "Qumran Polemic on Marital Law: CD 4:20–5:11 and its Social Background", in J. M. Baumgarten, E. Chazon & A. Pinnick (eds.), *The Damascus Document: A Centennial of Discovery* (STDJ 34), Leiden 2000, pp. 148–149.

5. ז' ידין, מגילת המקדש, ירושלים תשל"ז, א, עמ' 273; Z. W. Falk, "The Temple Scroll and the Codification of Jewish Law", *The Jewish Law Annual* 2 (1979), pp. 38–39; J. M. Baumgarten, "The Qumran-Essene Restraints on Marriage", in L. H. Schiffman (ed.), *Archeology and History in the Dead Sea Scrolls*, Sheffield 1989, p. 14; 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* (STDJ 10), Leiden & Jerusalem 1992, pp. 216–217; D. Instone Brewer, "Nomological Exegesis in Qumran 'Divorce' Texts", *RQ* 18 (1998), pp. 567–568 (להלן ברור, טקסטים על גירושין); ועוד.

6. וְרַמֶּשׁ, הלכות נישואים (לעיל הערה 4), עמ' 200. גם L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1978, pp. 19–20; D. Instone Brewer, "Jesus' Old Testament Basis for Monogamy", in S. Moyise (ed.), *The Old Testament in the New*

בבראשית א 27 ועל סיפור המבול בבראשית ז 9, וכן על האיסור "לא ירבה לו נשים" שבדברים יז 17. לדעת חלק מהחוקרים המקורות הסתמכו גם על האיסור "ואישה אל אחותה לא תקח" שביקרא יח 18. השימוש הרב בפרשנות פסוקים מלמד על מחויבותם הדתית של המחברים, הרואים את ההלכה שלהם נטועה בכתבי הקודש; מאידך גיסא העיסוק בפרשנות מעיד על פולמוס, ועל צורך להוכיח את צדקת הטענות ההלכתיות נגד המחזיקים בדעה האחרת.⁷

עם זאת ברור, שהפירושים שהובאו בכתבי הכת אינם הכרחיים. ניתן לטעון שסיפורי ספר בראשית אינם עוסקים בהלכה ושאינן צורך ללמוד מהם הלכה,⁸ שניתן לפרש "ריבוי נשים" כיותר משתיים,⁹ ושניתן לפרש "אישה אל אחותה" על שתי אחיות, ולא על שתי נשים.¹⁰ יש להדגיש שהפרשנות איננה יוצרת את ההלכה, אלא משקפת תפיסת עולם אידאולוגית שהולידה את ההלכה, והסמיכה אותה לפסוקים. נשאלת אם כן השאלה: מה הוא הרקע האידאולוגי לצמיחת הדרישה למונוגמיה מוחלטת במגילות קומראן? האם אידאולוגיה זו אפיינה רק את אנשי הכת, או שניתן למצוא לה מקבילות בכתביהם של זרמים נוספים ביהדות? וכן, האם יש לאידאולוגיה זו המשכיות? בדבריי אנסה לענות על שאלות אלו ולהציג את המונוגמיה כתפיסת עולם אידאולוגית שהייתה קיימת ביהדות לאורך תקופה ממושכת.

M. I. Gruber, ; (להלן ברור, הבסיס המקראי); *Testament*, Sheffield 2000, pp. 82–89
 "Women in the Religious System of Qumran", in A. J. Avery-Peck, J. Neusner &
 B. D. Chilton (eds.), *Judaism in Late Antiquity, part 5: The Judaism of Qumran*,
 Vol. 1, Leiden 2001, pp. 185–187

7. ראה ברור, טקסטים על גירושין, עמ' 563–564, 570, 579–578.
8. זו הייתה שיטתם של חז"ל. ראה D. R. Schwartz, "Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law" בתוך דימנט-רפפורט (לעיל הערה 5), עמ' 230–231; שמש, דימויי זיווגים (לעיל הערה 4), עמ' 200–201.
9. אצל חז"ל קיימות מספר דעות. חלק פירשו שאסור למלך לשאת יותר משמונה עשרה נשים. אחרים סייגו מספר זה והדגישו שהמספר איננו עיקר, אלא העיקרון. אסור למלך לשאת נשים אשר יסירו את לבו מאחרי האל. ראה משנה סנהדרין ב, ד; תוספתא סנהדרין ד, ה; בבלי סנהדרין כא ע"א–ע"ב; ירושלמי סנהדרין ב, ו (יט ע"ד); מדרש תנאים לדברים יז, יז; ספרי דברים פסקה קנט יז; רמב"ם, הלכות מלכים ג, ב; ועוד. וראה על כך ידין, מגילת המקדש (לעיל הערה 5), א, עמ' 273–274; ב, עמ' 182; שיפמן, חוקים על נשים (לעיל הערה 5), עמ' 213–214; ברזלי, תורת המלך (לעיל הערה 2), עמ' 68 הערה 40.
10. כך פורש בכל הספרות הפרשנית המסורתית: משנה קידושין ב, ז; משנה יבמות ג, י; תוספתא יבמות ה, ג; בבלי קידושין נ ע"ב – נא ע"ב; בבלי יבמות לג ע"ב; ירושלמי קידושין ב, ו (סב ע"א); ירושלמי יבמות ג, יב (ד ע"ב); יא, ב (יב ע"א); ספרי דאגדתא דאסתר, מדרש פנים אחרים (בוכר) נוסח א, א; רמב"ם, הלכות איסורי ביאה ב, יג; רש"י, ראב"ע, רמב"ן וספורנו על ויקרא יח, יח; ועוד.

אידאל מונוגמי בספרות החכמה

את העיסוק במונוגמיה אתחיל בספרות החכמה, במושג אשת נעורים המופיע בה.¹¹ ספרות החכמה השפיעה רבות על המחשבה, הפרשנות והתרבות בימי הבית השני. חוקרים הראו שמאפיינים רבים של חיבורים שנכתבו בתקופה זו, גם כאלה שאינם נראים במבט ראשון קשורים לחכמה, כגון יצירות אסכולוגיות, אפוקליפטיות והלכתיות, הושפעו בסגנון ובתוכן מספרות החכמה.¹² לכן, אף על פי שלספרות החכמה שורשים קדומים ביותר בישראל ומחוצה לה, עיקר השפעתה על התרבות היהודית הייתה בתקופת הבית השני.

11. מציאות משפטית מונוגמית קיימת כבר במקורות קדומים ממסופוטמיה. בחוקי חמורבי ובטקסטים משפטיים מנוזי ומאַרְפָּחָה שבכרכך מופיע המושג *hīrtūm*, שמשמעותו אישה ראשית או אישה במעמד שווה לזה של הבעל. המקורות מצביעים על קושי מוסרי ופרקטי לגרש אישה זו, ועל זכות וטו שיש לה על נישואי בעלה לאישה אחרת. ראה I. J. Gelb et al. (eds.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD)* 6 (1956), pp. 200–201; R. de Vaux, *Ancient Israel, its Life and Institution*², trans. J. McHugh, London 1965, pp. 24–25. חירותו של הגבר לקחת לו אישה שנייה מוגבלת בחוק הבבלי למקרים שבהם אשתו איננה יולדת, ואז רשאי הבעל לקחת לו פילגש כדי שתלד לו בן, וזאת רק בהסכמת אשתו, במקרה שזו לא נתנה לו שפחה משלה בתור פילגש. בסוף האלף השני לפה"ס השתנתה המציאות, ובחוק הנאראשורי קיימת התייחסות לנישואים עם נשים רבות. ראה דהיו, שם; R. Westbrook, *Old Babylonian Marriage Law*, Ph.D. Thesis, Yale University, New Haven 1982, vol. 2, pp. 329–336. ראה גם סקירתו של פריימן על חווי נישואים מהמזרח הקדום המנהיגים מונוגמיה כבר במאות ה-22 וה-16 לפה"ס: א"ח פריימן, ביקורת על *Marriage Laws* L. M. Epstein, *in the Bible and the Talmud*, Cambridge 1942, קריית ספר כג (תש"ו–תש"ז), עמ' 109.
12. על מרכזיותה של ספרות החכמה בימי הבית השני בכלל ובספרות כת מדבר יהודה בפרט נכתב רבות. ראה למשל T. Elgvin, "Wisdom, Revelation, and Eschatology in an Early Essene Writing", *SBLSP* 34 (1995), pp. 450–456; D. J. Harrington, *Wisdom Texts from Qumran*, London & New York 1996; idem, "Ten Reasons Why the Qumran Wisdom Texts are Important", *DSD* 4 (1997), pp. 245–254; J. J. Collins, "Wisdom, Apocalypticism and the Dead Sea Scrolls", in A. A. Diesel et al. (eds.), *Jedes Ding hat seine Zeit...*, Berlin & New York, 1996, pp. 19–32; idem, "Wisdom Reconsidered, in Light of the Scrolls", *DSD* 4 (1997), pp. 265–281; J. I. Kampen, "The Diverse Aspects of Wisdom in the Qumran Texts", in P. W. Flint & J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, vol. 1, Leiden 1998, pp. 211–243; J. L. Kugel, "Ancient Biblical Interpretation and the Biblical Sage", in idem (ed.), *Studies in Ancient Midrash*, Harvard 2001, pp. 1–26. בנושא זה ראה אור אצל F. García Martínez (ed.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, Leuven 2003.

צירוף המילים אשת נעורים איננו ייחודי לספרות החכמה. רוב היקרויותיו במקרא הן דווקא בספרות הנבואה, ושם הוא מופיע בהקשר של ברית הנישואים והפרתה.¹³ אשת הנעורים היא אשתו הראשונה של האדם, ומפשט הכתובים משתמע שהיה לה מעמד מיוחד.¹⁴ חשיבות המושג אשת נעורים בספרות החכמה חורגת מעבר למספר הפסוקים שהמושג מופיע בהם, ונובעת מההקשר ומדרך הביטוי האופיינית לספרות החכמה, אשר יוצרים את הרושם שרק האישה הראשונה היא אישה טובה, וכל אישה אחרת נחשבת רעה ומסוכנת.

היחס המצוי בספרות החכמה כלפי נשים הוא בעייתי ביותר. זהו יחס שלילי בדרך כלל ולעתים הוא גובל בשנאת נשים של ממש. מחבר ספר קהלת ראה באישה מכשול בפני מי שעוסק בחכמה (קהלת ז 26–28). ומצא טעם בחיי נישואים רק כנחמה בחיי ההבל שממילא אין להם תכלית (ט 9). בספר משלי, בעיקר בחלקו הראשון, יש עיסוק חוזר ונשנה באישה הזרה, הנכרייה, אשת האיש המנאפת (ב 16–19; ה 1–24; ז 27; ט 13–18; יב 4; ל 20).¹⁵ התייחסות דומה מצויה במזמור על האישה הזרה שבמגילת קומראן 4Q184.¹⁶

הגדיל לעשות ישוע בן-סירא, שהרחיב והקצין את דרכו של ספר משלי. הוא קבע שכל אישה נוטה לניאוף ולזנות (כו 6–12), שבת היא אסון לאביה (ז 24–25;

13. ישעיהו נד 6; מלאכי ב 14–15. ובמרומו גם ירמיהו ב 2; ג 4; יחזקאל טז 22, 43, 60; הושע ב 17; יואל א 8. נראה שמלאכי דיבר על נישואים אמתיים, נישואים לאישה נכרייה בניגוד לנישואים לאישה יהודייה. שאר המקורות עוסקים בדימוי היחסים בין ישראל לאלוהיו לנישואים. ראה: E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage laws*, London 1944, p. 118; G. P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, Leiden 1994, pp. 30, 47, 294–296, 302–310; M. L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton & Oxford 2001, pp. 42–43 (להלן בהתאמה: הוגנברגר, נישואין כברית; סטלו, נישואין ביהדות).
14. מעמד מיוחד זה בולט במלאכי ב 10–16. ראה ז' פאלק, "כי חלל יהודה קדש ה' אהב ובעל בת אל נכר", בתוך ב"צ לוריא (עורך), עיונים בספר תרי"ע-ש, ירושלים תשמ"א, עמ' 373–375.
15. מזמור אשת חיל (משלי לא) מתאר אישה אידאלית ומייחס לה תכונות חיוביות רבות. אך מזמור זה הוא יוצא דופן בספרות החכמה. חלק מהחוקרים סבור שמזמור זה איננו עוסק כלל באישה, אלא בדימוי של החכמה לאישה. ראה: R. N. Whybray, *The Book of Proverbs*, Cambridge 1972, p. 184; R. E. Murphy, *Proverbs (WBC)*, Nashville 1998, pp. 245–246, 249–250; סטלו, נישואין ביהדות, עמ' 228–226.
16. מגילה זו פורסמה לראשונה על ידי ג'ון אלגרו. ראה J. M. Allegro, *Qumran Cave I* (DJD 5), Oxford 1968, pp. 82–85. ראה גם י' ליכט, "רעתה של האישה הזרה: שיר שנמצא בשרידי כתביה של כת מרבר יהודה (4Q184)", בתוך ב' אופנהיימר (עורך), המקרא ותולדות ישראל: מחקרים במקרא ובספרות ימי בית שני לזכרו של יעקב ליוור, תל אביב תשל"ב, עמ' 289–296; M. Broshi, "Beware the Wiles of the Wicked Woman: Dead Sea Scroll Fragment Reflects Essene Fear of, and Contempt for Woman", *BAR* 9 (1983), pp. 54–56; J. M. Baumgarten, "On the Nature of the Seductress in 4Q184", *RQ* 103 (1991/92), pp. 133–134.

מב 9–11), ושאישה טובה חייבת להיות כנועה וצייתנית (כו 13–21).¹⁷ על רקע טון שלילי זה מופיעה אשת הנעורים דווקא במקור המתייחס אל האישה הטובה, ומציג אותה כניגוד מוחלט לאישה הרעה והזנותית:

(15) שתה מים מבורך ונזלים מתוך בארך. (16) יפוצו מעינתך חוצה ברחבות פלגי מים. (17) יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך. (18) יהי מקורך ברוך ושמח מאשת נעורך. (19) אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירוך בכל עת באהבתה תשגה תמיד. (20) ולמה תשגה בני בורה ותחבק חק נכריה (משלי ה).

פסוקים 15, 17–19 עוסקים באישה הטובה, הנמשלת למי באר סגורים ושמורים, ואילו פסוקים 16, 20 עוסקים באישה הזרה המפתה והמסוכנת, הנמשלת למים הנשפכים ברחובות ומצויים בכל מקום.¹⁸ דרך הדימוי המיני של המים יצר המחבר ניגוד ברור בין אשת הנעורים הטובה לאישה הרעה.

בספר בן־סירא מופיעה החלוקה הדיכוטומית בין אישה טובה לאישה רעה בצורה מפורשת בשני קטעים שהמחבר מנגיד בהם שוב ושוב בין זו לזו (כה 16 – כו 4; כו 5–36).¹⁹ גם בהקשר זה מופיעה האישה הראשונה, היא "אשת הנעורים", כטובה והראויה לנישואים, בניגוד מוחלט לזונה ולאשת איש:

בני בעז נעורין הישמר בריא, ואל תיתן לזרים חילך. בקש חלקה טובה מכל שדה, זרע וזרעך שלך לתולדותיך. אז יהיו שתליך סביבותיך, ולבטח תולדותיך יגדלו. אישה שכירה כלך נחשבת, ואשת איש מגדל מוות לדבקים בה (בן־סירא כו 19–22).²⁰

17. יש חוקרים שראו בדבריו של בן־סירא שיקוף של רוח תקופתו, ואילו אחרים ראו בו שונא נשים של ממש. ראה, W. Trenchard, *Ben Sira's View of Women: A Literary Analysis*, Chico 1982, pp. 167–173; P. W. Skehan (trans.) & A. A. Di Lella (commentary), *The Wisdom of Ben Sira (AB)*, New York 1987, pp. 90–92; C. V. Camp "The Female Sage in Ancient Israel and in the Biblical Wisdom Literature", in J. G. Gammie & L. G. Perdue (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, pp. 194–196; J. J. Collins, "Marriage, Divorce, and Family in Second Temple Judaism", in L. G. Perdue et al. (eds.), *Families in Ancient Israel*, Louisville, Kentucky 1997, pp. 143–147; קולינס (לעיל הערה 12), עמ' 22; ט' אילן, "ייחסו של בן־סירא לנשים וקבלתו בתלמוד הבבלי", מדעי היהדות מ (תש"ס), עמ' 103–109; סטלו, נישואין ביהדות, עמ' 226.

18. P. A. Kruger, "Promiscuity or Marriage Fidelity? A Note on Prov 5:15–18", *JNSL* 13 (1987), pp. 66–68; M. V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison, Wisconsin 1985, p. 137; idem, *Proverbs 1–9 (AB)*, New York 2000, p. 202. מים ומעיין כדימויים מיניים מופיעים גם בשיר השירים ד 12.

19. מ"צ סגל, ספר בן־סירא השלם², ירושלים תשי"ט, עמ' קנה–קסד.

20. עיקרון דומה מצוי בבן־סירא לו 29: "קנה אישה ראשית קנין, עזר ומבצר ועמוד משען".

התפיסה שיש לדבוק באישה הראשונה ושאינ להחליפה באישה אחרת מצויה גם בקטעי חכמה המדמים את החכמה עצמה לאישה.²¹ האזכור המפורש של אשת הנעורים בבן־סירא מצוי בהקשר זה: "כי ירא ה' יעשה זאת, ותופש תורה ידריכנה. וקדמתהו כאם, וכאשת נעורים תקבלנו" (טו 1–2). ההתחייבות של החכם שלא לנטוש את החכמה לעולם מופיעה גם במזמור בשבח החכמה, המתועד בפרק נא בבן־סירא: "חשקה נפשי בה ופני לא אהפוך ממנה, נפשי נתתי אחריה ולנצח נצחים לא אטה ממנה" (נא 19–20).²² גם בספר חכמת שלמה תועד דימוי דומה: "אותה אהבתי ודרשתי מנעורי, וקחתה לי לכלה חפצתי, ואת יופייה חיבבתי" (ח 2). הנעורים במקור זה הם נעוריו של שלמה, אשר כידוע לא הקפיד על מונוגמיה,²³ אך במסגרת הדימוי של החכמה לאישה יש גם במקור זה תחושה של דבקות בחכמה לבדה ושלילה של כל עיסוק אחר. הצגה ניגודית של האישה הטובה = החכמה מול האישה הרעה = הכסילות מצויה גם במסגרת הדימוי של החכמה לאישה במשלי ט:

חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה.... שלחה נערתי תקרא על גפי מרמי קרת. מי פתי יסר הנה חסר לב אמרה לו. לכו לחמו בלחמי ושתי ביין מסכתי. עזבו פתאים וחזו ואשרו בדרך בינה... אם חכמת חכמת לך ולצת בדרך תשא. אשת כסילות המיה פתיות וכל ידעה מה. וישבה לפתח ביתה על כסא מרמי קרת. לקרא לעברי דרך המישרים ארחותם. מי פתי יסר הנה וחסר

21. דימוי זה מקובל בספרות החכמה ומצוי במקורות האלה: משלי ח 1 – ט 6; בן־סירא כד; נא 13–30, והמקביל לו מגילת המזמורים (11QP^s) כא 11 – כב 1; חנוך מב; חכמת שלמה ז–ח; 10–15 ii 3–7; 4Q185 1–2 ii 3–7; 4Q525 2 ii 3–7. יש הסוברים שגם המזמור על האישה הזונה, 4Q184, הוא דימוי לכסילות או לחכמות זרות. ראה R. D. Moore, "Personification of the Seduction of the Wicked Woman", *RQ* 10 (1979–81), pp. 505–519; of Evil: 'The Wiles of the Wicked Woman', *RQ* 10 (1979–81), pp. 505–519. הרעיונות, טקסטים חכמיים (לעיל הערה 12), עמ' 251–252.
22. סגל, ספר בן־סירא (לעיל הערה 19), עמ' שנו, על פי כתב יד ב מגניזת קהיר; וראה הצעת שחזור לנוסח המקורי בעמ' שסד. המזמור בשבח החכמה עבר שינויים רבים, והם מתועדים בנוסחאות השונות שבידינו בעברית, ביוונית ובסורית. ראשיתו בשיר אהבה לאישה, וזה עובד לאלגוריה על אהבת החכמה. בנוסחו הקדום, במגילת המזמורים מקומראן (מגילת המזמורים [11QP^s], כא–כב), הוא מכיל רמזים מיניים לא מעטים; אלה הולכים ופוחחים בנוסחים המאוחרים יותר של המזמור, עד לכתב יד ב מהגניזה, שהוא הנוסח המאוחר ביותר שנתגלה. רעיון הדבקות באישה/חכמה לנצח נצחים מתועד בווריאציות שונות בכל הנוסחים. ראה T. Muraoka, "Sir 51, 13–30: An Erotic Hymn to Wisdom?", *JSJ* 10 (1979), pp. 166–178; ח' אשל, "ארבעה מזמורים אלף־ביתיים מימי הבית השני המתועדים במגילות שנמצאו בקומראן", בתוך י' בן־אריה וא' ריינר (עורכים), וזאת ליהודה: מחקרים בתולדות ארץ־ישראל ויישובה מוגשים ליהודה בן פורת, ירושלים תשס"ג, עמ' 44–50, וביבליוגרפיה שם.
23. מלכים א יא 1–3.

לב ואמרה לו. מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם. ולא ידע כי רפאים שם בעמקי שאול קראה.

מהמקורות שהצגתי לעיל עולה בבירור, שהמסורת המדמה את החכמה לאישה מבוססת על תפיסת "אשת הנעורים" כאישה טובה. השימוש במושג זה כדימוי ספרותי מלמד שהוא היה נפוץ ומוכר בקרב מחברי ספרות חכמה בימי הבית השני. על ידי הצגת מעלותיה של האישה הראשונה והעמדתה כניגוד מוחלט לאישה הזרה-הרעה יוצרים החיבורים החכמתיים את הרושם, שרק אשת הנעורים היא אישה טובה. כל אישה אחרת מייצגת את הכניעה לתאוה, ולכן היא אישה רעה ומסוכנת. "אשת הנעורים" משקפת אפוא את האידאל המונוגמי המושרש בספרות החכמה.

המושג אשת הנעורים בספרות החכמה שונה מצירוף המילים הזוהה המופיע בספרי הנבואה. רוב הנביאים דיברו על האישה הראשונה מבלי להתייחס לשאלה האם היא אישה יחידה או אחת ממספר נשים, והשתמשו בה כדימוי ליחסי עם ישראל ואלוהיו.²⁴ בספרות החכמה הפך צירוף מילים זה למושג בעל משמעות אידאולוגית של דבקות בקשר מונוגמי עם האישה הראשונה בלבד.

ממספר מקורות חכמתיים ניתן לראות, שהאידאל המונוגמי שבספרות החכמה נלמד בדרך של פרשנות מקרא. מקורות אלו גורסים שהקשר בין איש לאשתו נוצר על ידי האלוהים, ואיננו עניין מקרי או אנושי. כך למשל "בית והון נחלת אבות, ומה אישה משכלת" (משלי יט 14), או "אשת רשע בחלק עול תנתן, וצדקת לירא אלהים תנתן" (בן-סירא כו 23).²⁵ ייחוס מקור אלוהי לקשר שבין בני זוג מסתמך ללא ספק על פרשנות לסיפורי בריאת האדם בבראשית א-ב, שלפיהם יצר אלוהים את האדם

24. ראה לעיל הערה 13. יוצא דופן בספרות הנבואה הוא מלאכי ב 10-15, שלדעת חלק מהחוקרים עוסק בנישואים ממש ומסתייג מגירושים. ראה פאלק, כי חלל יהודה קדש ה' (לעיל הערה 14), עמ' 373-375; הוגנברגר, נישואין כבדית (לעיל הערה 13), עמ' 31-47. ג' ברין ניתח את הפירושים האפשריים למלאכי ב 16, ואף ביקש ללמוד על גישה המתירה גירושים בקומראן, מתוך עותק של תרי-עשר ממערה 4, הגורס "כי אם שנתה שלח..." (4Q76 ii 4); ראה E. Ulrich et al., *Qumran Cave 4.X: The Prophets* (DJD 15), Oxford 1997, p. 224; G. Brin, "Divorce at Qumran", in M. Bernstein, F. García Martínez & J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues* (STDJ 23), Leiden 1997, pp. 232-236. לדעתי אין מסתברת טענתו של ברין, שהימצאות המגילה בקומראן מלמדת שאנשי הכת דגלו בהיתר גירושים. לא סביר שאנשי הכת היו משנים מגילה מקראית כיוון שתוכנה איננו תואם את השקפותיהם. קרוב לוודאי שמגילה מקראית שהגיעה לקומראן הייתה נשמרת שם אפילו תוכנה עומד בסתירה להלכה הכיתית.

25. ראה גם בן-סירא כו 3, 14.

ואשתו כשניים שהם אחד.²⁶ מכאן שאידאל "אשת הנעורים" שבספרות החכמה הסתמך על סיפורי הבריהא בבראשית.²⁷ יש להדגיש שאין באידאולוגיה זו, או באסמכתאות שבסיפורי הבריהא, כדי להתכחש למציאות הפוליגמית המשתקפת במקרא,²⁸ בימי הבית השני ואף בתקופת חז"ל.²⁹ אינני טוען שהמציאות בישראל בתקופת המקרא או בימי הבית השני הייתה מונוגמית. כוונתי להראות, כי לאורך זמן ממושך התקיימו לצד המציאות הפוליגמית זרמים אידאולוגיים אשר דגלו במונוגמיה.³⁰ תפיסה זו מתועדת בספרות החכמה, בדרך הצגתה של האישה הראשונה, "אשת הנעורים", כניגוד מוחלט לאישה הזרה, הזונה והנכרייה.

מונוגמיה במגילות מדבר יהודה

את המעבר מהתפיסה המונוגמית שבספרות החכמה לתפיסתה במגילות מדבר יהודה אני מבקש לעשות באמצעות קטע חכמתי שנתגלה בקומראן. בחיבור "מוסר למבין", שייוחסו לאנשי כת היחד נתון במחלוקת, ולדעת רבים הוא מייצג קהילה בעלת

26. A. E. Harvey, "Genesis versus Deuteronomy? Jesus on Marriage and Divorce", in C. A. Evans & W. R. Steger (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel*, Sheffield 1994, p. 64; ברור, הבסיס המקראי (לעיל הערה 6), עמ' 98–99; ע' שרמר, זכר ונקבה בראם, ירושלים תשס"ד, (להלן שרמר, זכר ונקבה), עמ' 42–47. בעלילת כרת מאוגרית, בטור 52 שורות 12–13, מופיעים הביטויים אשת צדקהו וארושת ישרהו לתיאור אשתו הראשונה של המלך כרת (צ' רין וש' רין, עלילות האלים: כל שירות אוגרית, מהדורה חדשה, בדוקה ומורחבת, פילדלפיה 1996, עמ' 434). ייתכן שלביטויים אלה יש משמעות דומה (תודתי למר יונתן בן-דב על הפניה זו).

27. מסורת פרשנית זו משתקפת גם בספר טוביה. בפרק ו פסוק 18 מביטח המלאך לטוביה ששרה הייתה מיועדת לו מעולם, ובפרק ח פסוקים 6–7, בעת תפילתם, טוביה ושרה מזכירים את בריאת האדם ואשתו כיסוד הנישואים. ספר טוביה איננו ספר חכמתי, אך נראה שהוא משקף תפיסת עולם דומה. ראה סטלו, נישואין ביהדות, עמ' 58–59; שרמר, זכר ונקבה, עמ' 310–311.

28. קיימת הסכמה רחבה בין החוקרים שהמקרא משקף מציאות של נישואים פוליגמיים, ואיננו שולל ריבוי נשים. ראה נויפלד, חוקי נישואין (לעיל הערה 13), עמ' 118–120; דה וו, ישראל הקדומה (לעיל הערה 11), עמ' 24–25; הוגנברגר, נישואין כברית, עמ' 84–85. רבים מגיבורי המקרא נשואים ליותר מאישה אחת ואין על כך כל ביקורת, מפורשת או רמוזה. הביקורת על נשותיו הרבות של שלמה (מלכים א יא 3–1) נובעת מכך שהן היטו את לבו, אך לא מעצם ריבוין.

29. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 2, Philadelphia 1952, pp. 226–227; סטלו, נישואין ביהדות, עמ' 189–190; שרמר, זכר ונקבה, עמ' 197–210.

30. לדיון קצר במגמות אלו ראה הוגנברגר, נישואין כברית, עמ' 118 וביבליוגרפיה שם; ברון, היסטוריה חברתית ודתית, עמ' 226; סטלו, נישואין ביהדות, עמ' 190–191.

תפיסת עולם דומה לזו של היחד אך קיצונית פחות – כנראה קהילה קדם-קומראנית³¹ – מופיעה פסקה העוסקת ביחסי בעל ואישה:

- iii 21 ...בהתחברכה יחד התהלך עם עזר בשרכה] על כן יעזב איש]
 iv 1 את אביו [ו]את אמו ודָּבָר [ק באשתו והיו לבשר אחד]
 2 אותכה המשיל בה ותש[מע]ה] בקולכה ו? ... אביה]
 3 לא המשיל בָּה מאמָּה הפרידה ואליכה [תשוקתה ותהיה]
 4 לך לבשר אחד בתכה לאחר יפריד ובניכה] [לנשיהם?]
 5 ואתה ליחד עם אשת חיקכה כי היא שאר עֶרְ[ותכה]
 6 ואשר ימשול בה וזולתכה הסיג גבול חייהו... (מוסר למבין 4Q416 2 iii-iv).³²

פסקה זו איננה הלכתית ואין בה התייחסות מפורשת לאיסור נשיאת שתי נשים; הקשר שלה לענייננו הוא פרשני. יש בה קישור ברור בין נישואים לבין סיפור בריאת האדם בבראשית. קישור שכזה יכול להיראות לנו מקרי וחסר משמעות, אך כפי שהראה מייקל סטלו יש בו כוונה תחילה. לטענת סטלו יצרו אנשי הכת והנוצרים הראשונים קשר בין חוקי נישואים לבין סיפור הבריאה כיוון שקישור זה קידם את האידאולוגיה המונוגמית שלהם. חוגים אחרים ביהדות התקופה לא השתמשו בקישור זה כיוון שלא נזקקו לו מבחינה אידאולוגית.³³ אם כך, קטע חכמתי זה עומד בקו אחד עם המקורות מברית דמשק וממגילת המקדש, בייחוס חשיבות רבה, ואף משמעות הלכתית מחייבת, לבריאת האדם כזוג זכר ונקבה.

31. לפחות שבעה עותקים של חיבור זה נתגלו בקומראן (4Q423, 4Q418^a, 4Q418–4Q415, 1Q26). כולם קטועים ביותר. זהו חיבור חכמתי דידקטי, שעיקרו הוראות מוסר בנושאי התנהגות יום-יומית, ומיעוטו התייחסות לאסכטולוגיה, בריאה, והנהגת האל בעולם. ראה J. Strugnell, "More on Wives and Marriage in the Dead Sea Scrolls (4Q416 2 ii 21 [Cf. 1 Thess 4:4] and 4QMMT §B)", *RQ* 17 (1996), p. 546; T. Elgvin, "The Mystery to Come: Early Essene Theology of Revelation", in F. H. Grier & T. L. Thompson (eds.), *Qumran between the Old and New Testaments*, Sheffield 1998, pp. 146–147; J. Strugnell & D. J. Harrington, *Qumran Cave 4, XXIV: Sapiential Texts Part 2: 4QInstruction (Musār Lē Mēvin): 4Q415 ff. (DJD 34)*, Oxford 1999, pp. 19–22, 36; C. Hempel, "The Qumran Sapiential Texts and the Rule Books", in C. Hempel, A. Lange & H. Lichtenberger (eds.), *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, Leuven 2002, pp. 281–283 וביבליוגרפיה שם.

32. הטקסט צוטט מ-4Q416 קטע 2 כפי שההדירו סטרגל והרינגטון, מוסר למבין (לעיל הערה 31), עמ' 110–124. מקבילה לחלק מהטקסט מצויה ב-4Q418 10 3–10 (שם, עמ' 236). הטקסט פורסם גם על ידי טורליף אלגוויין. חלק מהשלמותיו אימצתי, אך לעתים השלמותיו שונות מאלו שהובאו כאן. ראה T. Elgvin, *An Analysis of 4QInstruction*, Ph.D. Thesis, Hebrew University, Jerusalem 1997, pp. 222–223

33. סטלו, נישואין ביהדות, עמ' 61.

במגילות קומראן מצאתי שתי עדויות נוספות, שתיהן מופיעות דרך אגב, לקיומה של מסורת פרשנית ידועה היוצרת קשר בין בריאת האדם לבין נישואים. האחת מופיעה בשורה קטועה בטור B של מקצת מעשה התורה, בכתוב "[ו]נשים [ל] [נ] [קח] [נ] [ל] [היו] תם עצם".³⁴ הצירוף לקחת אישה עוסק בוודאי בנישואים, ואילו המילים עצם אחת מתארות את הזיווג תוך אזכור פרשני של בריאת האישה בבראשית ב 23. הדוגמה השנייה מופיעה במזמור חכמתי, קטוע גם הוא:

10 [ו]עשה לו עזר כ[נגדו]

11 ותהי [לו] לאשה כיא ממנו [לקחה] (4Q303 10–11).³⁵

גם פה יש במילים "עזר כנגדו" (בראשית ב 18, 20) ו"כיא ממנו לקחה" (שם 23) אזכור של סיפור בריאת האישה בבראשית, בעוד שהצירוף "ותהי לו לאשה" מקשר בריאה זו לנישואים.

כאן המקום לשוב ולעסוק בפן הפרשני שבקטעים מברית דמשק וממגילת המקדש. כפי שהראה ורמש, ההלכה המונוגמית בקומראן נסמכה על פרשנות מקרא. בריאת האדם כווג (בראשית א 27), בואם של בעלי החיים זוגות וזוגות אל התיבה (בראשית ז 9) והאיסור "לא ירבה לו נשים" (דברים יז 17) מופיעים בספר ברית דמשק במפורש. האיסור שבדברים יז 17 הוא ללא ספק גם המקור לחוק נישואי המלך במגילת המקדש.³⁶ בין החוקרים עדיין נטושה מחלוקת בשאלת הקישור הפרשני לויקרא יח 18, "ואשה אל אחתה לא תקח לצרר לגלות ערותה עליה בחייה". חלק מהחוקרים סברו שפסוק זה משמש מקור מקראי למונוגמיה, וקשרו אותו אל החוק בספר ברית דמשק בגלל המילה בחייה המופיעה בו.³⁷ גילוי של

34. 4Q396 1–2 i 6 (B 40). האותיות המסומנות בקו תחתיו הן מן הקטע המקביל 4Q394 8 iii 11. ראה E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4.V: Miqsat ma'se ha-torah* (DJD 10), Oxford 1994, pp. 11, 18, 50.

35. ממגילה זו שרד רק פרגמנט אחד ובו שתיים עד ארבע מילים מאחת עשרה שורות ועוד שלוש שורות המכילות מספר אותיות בלבד. הוא פורסם על ידי טימותי לי. ראה T. Lim, "303. 4QMeditation on Creation A", in T. Elgvin et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XV: Sapiential Texts, Part 1* (DJD 20), Oxford 1997, pp. 151–153. שחזור המילה ותהי הוא מדעתי.

36. ראה לעיל הערה 5.

37. גינצברג ואפשטיין העלו אפשרות זו עוד לפני גילוי המגילות בקומראן, כאשר עסקו בדפי ברית דמשק שנתגלו בגניזת קהיר: L. Ginzberg, "Eine unbekannte jüdische Sekte", *MGWJ*, 55 (1911), pp. 689–690; L. M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Cambridge 1942, p. 13. מאמרו של גינצברג תורגם לאנגלית בספרו. ראה גינצברג, כת בלתי ידועה (לעיל הערה 6), עמ' 19. חוקרים נוספים שבו והעלו אותו פירוש לאחר גילוי המגילות: פאלק, מגילת המקדש (לעיל הערה 5), עמ' 38; A. Tosato, "The Law of Leviticus 18:18: A Reexamination", *CBQ* 46 (1984), pp. 200–201.

ביטוי דומה במגילת המקדש, "כול ימי חייה", חיזק את דעתם שהמילים "אשה אל אחתה" נתפרשו על ידי אנשי הכת כמתייחסות לשתי נשים, ולא כפי שפורש על ידי חז"ל – לשתי אחיות.³⁸ חוקרים אחרים סברו שאין בכך ראייה. עדיאל שרמר, למשל, טען שאילו ראו אנשי הכת בפסוק זה ראייה, הם היו מצטטים אותו במפורש, שכן הוא ראייה מצוינת לדעתם.³⁹ לעניין זה ברצוני להעיר, שיש לזכור שדרך החשיבה וההבעה הפרשנית היא לעתים קרובות אסוציאטיבית ומבוססת במידה רבה על מוסכמות תרבותיות. לכן אין לצפות שהפסוקים המתפרשים יוזכרו במפורש בכל פעם שמתייחסים אליהם. לעתים קרובות הזכיר המחבר פירוש ידוע ומקובל ברמז אגבי, כמעט בהיסח הדעת, שכן היה לו ברור שקוראיו, השותפים לו באותו עולם תרבותי ופרשני, יבינו זאת ללא כל קושי.⁴⁰ כך הדבר גם בנוגע לשאלה הפרשנית שלפנינו. קרוב לוודאי שניתן לראות במילה חיים הנזכרת בספר ברית דמשק ובמגילת המקדש הפניה פרשנית לויקרא יח 18. יתרה מזו, המילה בחייהם בקטע מספר ברית דמשק נראית חסרת משמעות אלא אם כן רואים בה הפניה פרשנית לכתוב כלשהו. וההיגיון נותן שהכוונה היא לויקרא יח 18.

שיטתם המונוגמית של אנשי היחד נתפסה על ידי מרבית החוקרים כשיטה יוצאת דופן וחריגה ביחס למצוי והמקובל בימי הבית השני. סטלו, למשל, הגדיר את הדחייה האידאולוגית של הפוליגמיה ואת השימוש בסיפור בריאת האדם לצורך זה כחריגה קיצונית מהמסורת היהודית. חריגה זו נוצרה, לדעתו, לא בגלל שנאת הזוגיות כשלעצמה, או מתוך שנאת נשים, אלא מתוך התנגדות חברתית-כיתתית למוסד המשפחה. המשפחה נתפסה כמוסד מתחרה לחברות בכת, שהיה עלול לפגוע במחויבות של החבר לקהילתו ולערער את אחדותה של הכת.⁴¹ שרמר ראה בעמדה השוללת ריבוי נשים שבכתבי הכת ובכתבי הנוצרים הקדומים תופעה יוצאת דופן שאיננה מלמדת על כלל יהדות זמנם, תפיסה שלא היה לה מקור קודם או המשך בתקופת חז"ל.⁴²

- הוגנברגר, נישואין כברית, עמ' 115–118; ברור, הבסיס המקראי, עמ' 82; גרובר, נשים בקומראן (לעיל, הערה 6), עמ' 178–179; ועוד.
38. נוסף למקורות שבהערה הקודמת ראה ידין, מגילת המקדש (לעיל הערה 5), א, עמ' 272–273; שיפמן, חוקים על נשים (לעיל הערה 5), עמ' 216–217. ברור פירש "אשה אל אחתה" על שתי אחיות, וסבר שהשימוש בפסוק זה בברית דמשק ובמגילת המקדש נובע מראיית כל ישראל כאחים. הוא אף פירש והרחיב את דעתו של גינצברג על פי פירוש זה, אך נראה שלא ירד לסוף דעתו של גינצברג. ראה ברור, טקסטים על גירושין, עמ' 575–578.
39. שרמר, פולמוס קומראן (לעיל הערה 4), עמ' 160.
40. על הפרשנות האגבית, הגדרתה ודרכי לימודה ראה ברזלי, פרשנות אגבית לספר בראשית המתועדת במגילות מדבר יהודה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת ברא"ל, רמת גן תשס"ג, בעיקר עמ' 3–4. וראה גם ברור, טקסטים על גירושין, עמ' 571.
41. סטלו, נישואין ביהדות, עמ' 21–24, 61.
42. שרמר, זכר ונקבה, עמ' 210–213.

על רקע הצגת האידאל המונוגמי של "אשת הנעורים" בספרות החכמה נראה לי, שגישתם של אנשי הכת איננה כה יוצאת דופן. החוק הכיתתי יישם הלכה למעשה אידאל קיים. העובדה שדווקא אנשי הכת יישמו אידאל זה כחוק נובעת אולי מהסיבות שמנה סטלו, או מסיבות חברתיות ודתיות אחרות, אך החידוש שבמעשה זה איננו כה קיצוני ויוצא דופן כפי שסברו החוקרים. יש לראות בו המשך הגיוני וטבעי למגמה האידאולוגית שהייתה קיימת כל הזמן במקביל למציאות הפוליטית.

מונוגמיה בברית החדשה

ההתייחסות למונוגמיה בברית החדשה שונה מזו של המקורות שסקרנו. דבריו של ישו בספרי הבשורה ודברי פאולוס באיגרות הקרויות על שמו בנוגע לנישואים עוסקים בעיקר באיסור גירושים.⁴³ המונוגמיה נראית בהם מובנת מאליה.⁴⁴ אמנם אין בברית החדשה עיסוק מפורש בדבר האפשרות לשאת יותר מאישה אחת, ועם זאת לא ניתן להתעלם משימושה של הברית החדשה בפרשנות פסוקים כאשר היא באה לעסוק בגירושים:

נגשו אליי כמה פרושים לנסות אותו ואמרו: האם מותר לאיש לגרש את אשתו על כל דבר? השיב להם ואמר: האם לא קראתם שהבורא עשה אותם זכר ונקבה מבראשית, וגם אמר: על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד? אין הם עוד שנים אלא בשר אחד. לכן, מה שחיבר האלוהים אל יפריד האדם. שאלו אותו: אם כן למה ציוה משה לתת לה ספר כריתות ולשלח? השיב להם: בגלל קשי לבבכם התיר לכם משה לשלח את נשיכם, אך מראשית לא היה כך. ואני אומר לכם, המגרש את אשתו שלא על דבר זנות ונושא אחרת, נואף הוא (מתי יט 3–10).⁴⁵

השאלה ששאלו הפרושים את ישו נראית כשאלה בענייני הלכה, והנוסח "לגרש את אשתו על כל דבר", שאיננו מצוי במרקוס, מתייחס כמעט במפורש למחלוקת בין בית הלל לבין בית שמאי בפירוש הכתוב "כי מצא בה ערות דבר" (דברים

43. על מנהגי הגירושים בקרב יהודים ונוצרים במאות הראשונות לספירה השפיעו הן חוקי הדת היהודית הן חוקי המדינה הרומית. על אלה נוספה החוקה הנוצרית, שביקשה לאסור גירושים לחלוטין. ראה D. Instone Brewer, "1 Corinthians 7 in the Light of the Jewish Greek and Aramaic Marriage and Divorce Papyri", *Tyndale Bulletin* 52 (2001), pp. 225–243.

44. ראה האיגרת אל הרומיים ז 2–3; האיגרת הראשונה אל הקורינתיים ז 3–11, 10–11; האיגרת הראשונה אל טימותיאוס ג 2, 12; ה 9; האיגרת אל טיטוס א 6.

45. פסקה מקבילה מופיעה במרקוס י 2–9. פסקה זו קצרה יותר ועריכתה שונה. ראה הרווי, בראשית כנגד דברים (לעיל הערה 26); ברור, הבסיס המקראי, עמ' 92–97 וביבליוגרפיה נוספת שם.

כד 1).⁴⁶ אך עיקר הטיעון של ישו בקטע זה איננו הלכתי אלא מוסרי, בעל תוכן וצורה חכמתית: "מה שחיבר האלוהים אל יפריד האדם".⁴⁷ טיעון זה מבוסס באופן מוחלט על סיפור בריאת האדם בבראשית א-ב. ברור הראה, שראשית דבריו של ישו חורגים ממסגרת השאלה ששאלו אותו הפרושים, ומתייחסים למונוגמיה, תוך שימוש באסמכתאות שהשתמש בהן מחבר ברית דמשק.⁴⁸ יוצא אפוא שאותו סוג ואותו סגנון של טיעונים, עם הסתמכות על אותם פירושים לאותם כתובים מקראיים, אשר שימשו את מחבר ברית דמשק כדי לאסור פוליגמיה, שימשו גם את מחברי הבשורות כדי לאסור גירושים, כשהמונוגמיה הייתה כבר הנחת יסוד.⁴⁹ פסקה אחרת, מאיגרת פאולוס הראשונה אל הקורנתיים, מסתמכת אף היא על פירוש לחוק הגירושים שבדברים כד 1-4, אך הפעם ללא קישור פרשני לבראשית: ועל הנשואים אני מצווה, ולא אני כי אם האדון, שלא תיפרד אשה מבעלה. אך אם נפרדה, שתישאר פנויה או תתפייס עם בעלה. ואל יעזוב איש את אשתו (הראשונה אל הקורנתיים ז 10-11).⁵⁰

המבנה וההקשר של פסקה זו בעייתיים, ולא כאן המקום לעסוק בהם,⁵¹ אך ראוי לציין שחלק מהחוקרים פירש את המילים "שתישאר פנויה" כאיסור נישואים שניים לאחר גירושים, ממש כפי שמצאנו בחלק מהפירושים של ספר ברית דמשק ומגילת המקדש.⁵²

46. משנה גיטין ט, י; בבלי גיטין צ ע"א; ירושלמי גיטין ט, יא (נ ע"א, ע"ד); ספרי דברים פסקה רסט; מדרש תנאים לדברים כד, א. וראה הרווי, בראשית כנגד דברים, עמ' 59; ברור, הבסיס המקראי, עמ' 90.

47. הרווי, בראשית כנגד דברים, עמ' 62-63.

48. ברור, הבסיס המקראי, עמ' 97-99, 105. וראה גם באומגרטן, הגבלות (לעיל הערה 5), עמ' 15.

49. לדעת הולמן הגירושים הם פרוצדורה הכרחית בכל חברה, ולכן הם קיבלו אישור בדיעבד הן בקומראן הן בברית החדשה. אך ברור שההתנגדות לגירושים בברית החדשה חזקה מזה שבמגילות. T. Holmen, "Divorce in CD 4:20-5:2 and 11QT 57:17-18: Some Remarks on the Pertinence of the Question", *RQ* 18 (1998), pp. 397-408.

50. וראה בדומה לכך מתי ה 32; לוקס טז 18.

51. כמה וכמה מוזריות יש בפסקה זו; למשל, מדוע הוזכרה האשה קודם לאיש, מדוע כתב פאולוס תחילה "אני מצווה" ואחר שינה "ולא אני כי אם האדון", וכדומה. ג'רום מרפי-אוקונור הסביר אותן בכך שהציג את האיגרת כתשובה לשאלה העוסקת במקרה ספציפי. ראה J. Murphy-O'Connor, "The Divorced Woman in 1 Cor 7:10-11", *JBL* 100 (1981), pp. 601-606. ראה גם ברור, טקסטים על גירושין, עמ' 241-236.

52. P. Dulau, "The Pauline Privilege: Is it Promulgated in the First Epistle to the Corinthians?", *CBQ* 13 (1951), p. 152; D. L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul: The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life*, Philadelphia 1971, pp. 90-91.

ההנחה שיש המשכיות בין חוקי הנישואים של כת קומראן לבין חוקי הנישואים של הנוצרים הקדומים איננה חדשה.⁵³ ובכל זאת נראה לי שחשוב להראות את ההמשכיות הפרשנית בסגנון, בתוכן ובאסמכתאות הנמשכת מספרות החכמה דרך כתבי קומראן והברית החדשה עד לספרות חז"ל.

מגמות מונוגמיות בספרות חז"ל

חוקרים רבים עסקו בשאלה, האם ניתן למצוא בספרות חז"ל מגמות מונוגמיות. רבים מהם גרסו שאכן כך הוא,⁵⁴ אך הנושא עדיין נתון בוויכוח. באחרונה שב שרמר ובדק מקורות רבים ששימשו בידי החוקרים שטענו לקיומה של תפיסה מונוגמית אצל חז"ל. שרמר טען שמה שנראה כמגמות מונוגמיות הוא למעשה טיפול בבעיות מעשיות, כלכליות או חברתיות, המאיימות על יציבות המשפחה, אך לא שלילה עקרונית של הפוליגמיה. לדעתו ריבוי נשים היה מותר ואף נהג בפועל, הן בקרב יהודי ארץ ישראל הן בקרב יהודי בבל, ולפיכך יש לראות בספרות חז"ל המשך ישיר לחוק ולנוהג הפוליגמי המופיעים במקרא.⁵⁵ אך לא רק בחוק עסק שרמר אלא גם במדרשי אגדה הנראים על פניהם כשוללים ריבוי נשים. לטענתו גם מדרשים אלה אינם משקפים אידאל מונוגמי, אלא הסתייגות מכל מה שעלול לסכן את שלמותה ויציבותה של המשפחה. בשאלת הדמיון בין חלק מדרשות חז"ל לבין המקורות הנוצריים הקדומים סבר שרמר שלא רק שמקורות אלה אינם דומים למצוי בברית החדשה, אלא שעיקר מטרתם פולמוס נגד הגישה הנוצרית המהווה בת פלוגתא אקטואלית לחז"ל.⁵⁶

מרפי-אוקונור, שטען שאין לדרוש מפאולוס עקיבות מלאה, ותייכן סתירה בין פסוקים 10–11 ו-15: מרפי-אוקונור (לעיל הערה 51), עמ' 606. ביקורת אחרת ראה אצל ברור, שטען, על סמך חזוי נישואים וגירושים הלניים-רומיים ויהודיים, שכונת פאולוס בנוסחה "אינם משועבדים עוד" (ז 15) יכולה להתפרש רק כרשות להינשא בשנית. ראה ברור, טקסטים על גירושין, עמ' 241.

53. ראה גם J. R. Mueller, "The Temple Scroll and the Gospel Divorce Texts", *RQ* 10 (1980), pp. 247–256.

54. ראה למשל אפשטיין, חוקי נישואין (לעיל הערה 37), עמ' 13, 17, 20; ברך, הסטוריה חברתית ודתית (לעיל הערה 29), עמ' 229–223; S. Lowy, "The Extent of Jewish Polygamy in Talmudic Times", *JJS* 9 (1958), pp. 115–138; "ההלכה", מחקרים בתולדות ישראל, ב, תל אביב תשי"ח, עמ' 188 הערה 12; מ' ישמח, "ריבוי נשים בישראל", סיני מז (תשמ"ג), עמ' רמ-רמג; ר' מרגליות, עוללות: מחקרים תלמודיים קצרים², ירושלים תשמ"ט, עמ' 18–15; י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשנ"א, עמ' 270 ראה הערות 5, 9, 10; ועוד.

55. שרמר, זכר ונקבה, עמ' 183–184, 189–191.

56. שם, עמ' 212–218.

על רקע דברים אלה אני שב ומעלה את השאלות הבאות: על אילו מקראות הסתמכו מדרשי חז"ל העוסקים בנישואים ובגירושים? וכיצד הם קראו מקראות אלו? המקורות בנושא זה רבים מאוד, ואזכיר כאן רק מעט שאופיים הפרשני בולט, ושתוכנם וסגנונם מזכירים מקורות שנידונו לעיל: "והאמר רב יהודה אמר שמואל: בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת: בת פלוני לפלוני..." (מועד קטן יח ע"ב).⁵⁷ את עקרון "הזיווג משמים", הגורס שזיווגם של בני אדם הוא מעשה אלוהי, ראינו כבר בספרות החכמה, ושוב במתי יט ובמרקוס י, וכאמור עיקרון זה מבוסס על סיפורי בריאת האדם בבראשית א-ב.

המשך אותה פסקה בגמרא גורס:

הכי אמר רב משום רבי ראובן בן אצטרובילי: מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים, מה' אשה לאיש. מן התורה דכתיב (בראשית כד 50) "ויען לבן ובתואל ויאמרו מה' יצא הדבר"; מן הנביאים דכתיב (שופטים יד 4) "ואביו ואמו לא ידעו כי מה' היא"; מן הכתובים דכתיב (משלי יט 14) "בית והון נחלת אבות ומה' אישה משכלת".

ההקשר החכמתי של דרשה זו גלוי לעין, ולא רק באסמכתה מהכתובים המבוססת על הפסוק ממשלי. מקורה החכמתי בולט מנקודת היסוד של דרשת רבי ראובן בן איצטרובילי: "מה' אישה לאיש". קביעה זו מנוסחת כפתגם חכמה קלסי, אמירה קצרה ותמציתית המהווה עקרון חיים, אמת מוחלטת (maxima sententia). יתרה מזאת, לשון זו, האופיינית לספרות החכמה, איננה אופיינית לדרך התנסחותם הרגילה של חז"ל, ושילובה בדרשה נראה מאולץ במקצת.⁵⁸ משמע: ר' ראובן בן איצטרובילי פיתח דרשה של חכמים על בסיס אידאולוגיה חכמתית קיימת והשתמש לשם כך בפתגם חכמתי שהיה מן הסתם מוכר וידוע בזמנו.

נוסח אחר של דברי רב יהודה בשם רב מתועד בדרשה שבמסכת סנהדרין:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: קשה לזווגם כקריעת ים סוף, שנאמר (תהלים סח 7) "אלהים מושיב יחידים ביתה מוציא אסירים בכושרות". (אל תיקרי מוציא אסירים אלא כמוציא אסירים, אל תיקרי בכושרות – אלא בכי ושירות). איני? והאמר רב יהודה אמר רב: ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת: בת פלוני לפלוני! – לא קשיא; הא – בזווג ראשון, הא – בזווג שני. אמר רבי שמואל בר נחמן: לכל יש תמורה, חוץ מאשת נעורים, שנאמר (ישעיהו נד 6) "ואשת נעורים כי תמאס". מתני לה רב יהודה לרב

57. וכן סוטה ב ע"א; סנהדרין כב ע"א.

58. לשם השוואה, בדרשה מקבילה בבראשית רבה סח, ג נכתב: "ר' פינחס בשם ר' אבהו, בתורה בנביאים ובכתובים מצינו שאין זיווגו של איש אלא מן הקב"ה". וראה גם מדרש תהלים נט, ב.

יצחק בריה: אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה, שנאמר (משלי ה 18) "יהי מקורך ברוך ושמח מאשת נעוריו" (סנהדרין כב ע"א).⁵⁹

דרשה זו יוצרת קשר בין שני עקרונות שראינו בספרות החכמה: התפיסה שהזיווג הוא מעשה אלוהי והאידאל המונוגמי של "אשת הנעורים". היא כוללת הפניה מפורשת ל"אשת הנעורים" שבספר משלי, ומזהה אותו מוטיב רעיוני גם בנבואה מימי שיבת ציון. העדיפות המוחלטת שייחסו החכמים לאשת הנעורים בדרשה זו מלמדת גם על הסתייגות מגירושים. הסתייגות שכזו אכן מופיעה במפורש, מספר שורות קודם לכן, באותה סוגיה בגמרא:

אמר רבי אליעזר: כל המגרש את אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, שנאמר "וזאת שנית תעשו כסות דמעה את מזבח ה' ככי ואנקה מאין עוד פנות אל המנחה ולקחת רצון מידכם" (מלאכי ב 13), וכתוב (שם 14) "ואמרתם על מה על כי ה' העיד בינך ובין אשת נעוריו אשר אתה בגדתה בה והיא חברתך ואשת בריתך" (סנהדרין כב ע"א).⁶⁰

גם בדרשה זו מופיעה "אשת הנעורים" במפורש, וגם הפעם במקור נבואי מימי הבית השני. אך למרות הדמיון הרב בסגנון, בתוכן ובאסמכתאות בין דרשות חז"ל לבין ספרות קומראן והברית החדשה ברור שחז"ל לא הגדירו את המונוגמיה כחובה הלכתית. התייחסותם לנושא היא אידאולוגית גרידא, כהדרכה והמלצה לחיי משפחה טובים ורגועים יותר.⁶¹ במילים אחרות, אינני חולק על שרמר בהצגת המציאות ההלכתית והמעשית בתקופת חז"ל, אלא טוען שבצד מציאות זו קיימת כל העת מסורת פרשנית מתמשכת של אידאולוגיה מונוגמית.

בדרשות שהובאו עד כה כמו בהרבה דרשות אחרות בולט היעדר אסמכתאות מפורשות מסיפורי הבריאה מן הסוג שמצאנו בספרות קומראן ובברית החדשה. אך אין זה אומר שמסורת חז"ל איננה מכירה באסמכתאות אלו. לדעתי הסיבה להיעדרן היא שיטתם של חז"ל שלא ללמוד הלכה מסיפורי בראשית.⁶² דווקא היעדר אסמכתאות מספר בראשית מלמד יותר מכול על ההמשכיות הפרשנית. שהרי בדרשות חז"ל השאיפה למונוגמיה איננה הלכתית אלא אידאולוגית, ולכן לכאורה אין מניעה להסתמך על סיפורי בראשית. הסתייגותם של חז"ל במקרה זה היא מהחוק הנוצרי והכיתתי, שנלמד בדרך של פרשנות הלכתית לסיפורי הבריאה

59. וכן יבמות סג ע"ב.

60. וכן גיטין צ ע"ב.

61. בספרות ההלכתית של ימי הביניים שימשה הדרכה מוסרית-חברתית זו טיעון בדיונים הלכתיים של התרת נישואים ואישור גט. ראה על כך בפירוט אצל י' אחיטוב, "זיקת האשה לבעלה שעשאה כלי", בתוך מ' שילה (עורכת), להיות אישה יהודיה, ב, ירושלים תשס"ג, עמ' 159–179.

62. ראה לעיל הערה 8.

והמבול. כדי להדגיש הסתייגות זו הם מיעטו לדרוש את הסיפורים הללו בהקשר של נישואים.

עם זאת, התעלמותם של החכמים מסיפורי הבריה במדרשים העוסקים בנישואים איננה מוחלטת. בסיפור המפורסם על המטרונה ששאלה את ר' יוסי בן חלפתא על מעשיו של הקב"ה (ויקרא רבה ח, א),⁶³ סיפור הקשור גם הוא למסורת "הזיווג משמים", יש אזכור של בריאת העולם, אך ללא קשר ישיר בין הבריה לבין זיווג הזיווגים. הסיפור מתחיל בשאלת המטרונה "לכמה ימים ברא הקב"ה את עולמו?", ולאחר שר' יוסי עונה "לששה ימים", היא שבה ושואלת "מיכן ואילך מה יושב ועושה?" – "אמ' לה יושב ומזויג זיווגים". קשה לדעת האם הדרך המרומזת של אזכור הבריה בדרשה זו מכוונת, או שהקישור בין הבריה לבין הזיווג הוא פליטת קולמוס. אם התשובה השנייה נכונה, אזי ניתן לראות כאן שריד למסורת הפרשנית שהוצגה לעיל, ואשר אינה מתועדת ברוב דרשות חז"ל.

קישור מפורש יותר מצוי במספר דרשות המתארות את הקב"ה כמי שמקשט כלות ומברך חתנים, אך דרשות אלו שונות בסגנון ובמסר שלהן מכל מה שראינו לעיל, ואין בהן כל קשר למונוגמיה:

כתיב (בראשית ג 21) "ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם". מצינו שהקב"ה גומל חסדים, מקשט כלות, מברך חתנים, מבקר חולים, וקובר מתים, מנחם אבלים. מקשט כלות, דכתיב (בראשית ב 22) "ויבן ה' אלהים". ר' יוחנן אמר: בנאה וקשטה והראה לו. א"ר אבהו שמא תאמר מתוך חרוב אחד או מתוך שקמה אחת הראה לו, אלא מאחר שקשטה בכ"ד מיני תכשיטין,⁶⁴ אח"כ הראה לו, שנאמר (שם) "ויביאה אל האדם". מברך חתנים, שנאמר "ויברך אותם אלהים" (בראשית א 28; קהלת רבה ז, ג).⁶⁵

ולסיום, מדרש מאבות דר' נתן, הקושר במפורש בין ספרות החכמה, בריאת האדם ואידאל המונוגמיה:

ר' יהודה בן בתירא אומר: דורש היה איוב בינו ובין עצמו "ומה חלק אלוה ממעל [ונחלת שדי ממרומים]" (איוב לא 2). אילו היה ראוי לאדם הראשון להנתן לו עשרה נשים, היה נותנו לו. ולא היה ראוי להנתן לו אלא אישה אחת בלבד. אף אני די אשתי די חלקי (אבות דרבי נתן נוסח ב, ב).

הקשר בין הפסוק הנדרש לבין הדרשה העוסקת במונוגמיה ברור לחלוטין כאשר קוראים אותו על רקע הפסוק ממשלי שראינו במקורות קודמים: "בית והון נחלת

63. וכן בראשית רבה סח, ד; תנחומא במדבר יח.

64. הצירוף כ"ד מיני תכשיטים לקוח מדרשה מקבילה בבראשית רבה יח, א, שבה נלמד מיחזקאל כח 13 שהקב"ה מקשט כלות.

65. וכן מדרש תהלים כה, יא.

אבות ומה' אישה משכלת" (משלי יט 14).⁶⁶ ועם זאת הוא שונה מאוד מכל מה שראינו קודם לכן.

סיכום

הבוחן הפרשני מראה, שמגמה אידאולוגית הדוגלת במונוגמיה והמסתייגת מגירוסים התקיימה לאורך כל ימי הבית השני ועד לימי החכמים. אפשר שמגמה אידאולוגית זו רמוזה כבר בנבואה המאוחרת (בפרקים המאוחרים של ישעיהו ובמלאכי). מכל מקום, היא מפורשת בספרות החכמה, בספרות עדת קומראן, בברית החדשה ובספרות חז"ל. השיתוף הפרשני והרעיוני איננו מביא לדרישות נורמטיביות אחידות. כל אחת מהספרויות שהוצגו מייצגת גישה דתית שונה, אשר יישמה את האידאל המונוגמי בדרך אחרת. אחדים הפכו אותו לנורמה הלכתית מחייבת, אחרים ראו בו דבר מובן מאליו, ואחרים הסתפקו בהדרכה חינוכית וחברתית בלבד. השונות הזאת עלולה ליצור רושם שאין כל קשר בין הספרויות השונות, אך המעקב אחר פסוקי מקרא ודרך פירושם, ואחר סגנון ההבעה של הפרשנים, מלמד על המשכיות ורציפות מחשבתית לאורך כל התקופה הנדונה.

66. שרמר הניח שהדרשה מבוססת על סמיכות לפסוק הקודם: "ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה". ראה שרמר, זכר ונקבה, עמ' 212 הערה 91. פירוש זה אפשרי, אך ראה את הכתוב בכלה רבתי ד, כא: "שש בחלקך, זו אשה, וכן הוא אומר 'ומה חלק אלוה ממעל' (איוב לא 2), ואומר 'בית והון נחלת אבות ומה' אישה משכלת' (משלי יט 14)".

ספר המשלים (חנוך החבשי לז-עא) ומגילות קומראן

דבורה דימנט

א. סקירת המחקר

הספר המכונה במחקר חנוך החבשי נודע לראשונה לעולם המלומדים האירופי באמצע המאה השמונה עשרה, כשנוסעים הביאו מחפש כתבי יד אתיופיים ובהם ספר חנוך, שנכלל באסופת כתבי הקודש של הכנסייה החבשית. התרגומים לשפות אירופיות שראו אור במהלך המאה התשע עשרה הולידו גל של מחקרים וניתוחים מפורטים. מסקנת רוב המלומדים הייתה שהחיבור הוא יהודי, ששפת המקור של הספר היא שפה שמית – עברית או ארמית – והוא נוצר בימי בית שני. מסקנות אלו גובשו ונוסחו בפירושו המפורט ורב ההשפעה של צ'רלס, שנהפך לאבן פינה לכל מחקר של ספר חנוך וחיבורים הקרובים לו.¹ תוצאות הביקורת הספרותית וההיסטורית התאשרו באופן מפליא כאשר, כיוכל שנים לאחר פרסום ספרו של צ'רלס, התגלו בין מגילות קומראן עותקים של ספר חנוך כתובים ארמית. אכן, ספר חנוך הוא חיבור יהודי שחובר בארץ ישראל בימי בית שני, ובמקורו נכתב ארמית. אך כבר בניתוחים של המלומדים שקדמו לגילוי המגילות התגבשה ההכרה שספר חנוך במתכונתו בשפה החבשית אינו אלא ילקוט של חמישה חיבורים נפרדים ושונים זה מזה. אמנם כולם ערוכים כדברי חנוך, האב הקדמון מסיפורי ספר בראשית, וכולם שואבים ממסורת משותפת על חנוך ומעשיו, וכמה מהם אף תלויים זה בזה, אך הבדלים של ממש בפרטים ובמבנה אינם משאירים מקום לספק בדבר האופי השונה והעצמאי של החלקים השונים. גם מסקנה זו התאשרה אישור מוחלט ממגילות קומראן, שכן עדות כתבי היד הארמיים שנמצאו בין המגילות מורה על גורל שונה ודרכי העתקה נבדלות לחלקים הנפרדים של ספר חנוך. ואכן, ג'וזף מיליק, הראשון שההדיר את קטעי הארמית של חנוך מקומראן, כינה את ספרו "ספרי חנוך" ולא "ספר חנוך".² הוא נתן שמות לחמשת חלקיו של ספר חנוך, ובהם הם נודעים היום בספרות המחקר: (1) ספר העירים (חנוך החבשי א-לו); (2) ספר המשלים (לז-עא); (3) החיבור האסטרונומי (עב-פב); (4) ספר החלומות (פג-צ);

1. ראה R. H. Charles, *The Book of Enoch or 1 Enoch*, Oxford 1912

2. ראה מיליק, ספרי חנוך.

(5) איגרת חנוך (צא-קה). לאיגרת – או לאוסף כולו – נוספו שני נספחים, שכל אחד מהם שונה באופיו: פרקים קו-קז מספרים על לידת נח, ופרק קח הוא איגרת נוספת מחנוך.

בין מגילות קומראן נתגלו קטעים ארמיים מארבעה מחיבורי האוסף החבשי: ספר העירים, החיבור האסטרונומי, ספר החלומות ואיגרת חנוך.³ כאמור מעידים כתבי היד השונים שלחיבורים הללו הייתה היסטוריה נפרדת, ובה מתאשרת התפיסה שספר חנוך החבשי הוא ילקוט המאסף חיבורים סביב דמותו של חנוך. אישור נוסף לכך בא מן העובדה שדבר מן החלק השני של האוסף החבשי, המכונה ספר המשלים, לא נחשף בספריית קומראן.

עוד קודם לגילויי קומראן הושם לב לעובדה שספר המשלים שונה בעניינים רבים משאר חיבורי חנוך.⁴ בייחוד בלטו בו תיאורי דמותו ומעשיו של המשיח הבחיר "בן האדם", באופן שלא היה ידוע מכתבים יהודיים קודם לגילוי מגילות קומראן. לעומת זאת הושם לב לקרבת תיאורים אלו לכינויו של ישו בספרי הבשורה של הברית החדשה. לכן היה ספר המשלים מוקד להתעניינות של חוקרי ראשית הנצרות.⁵ שונותו של החיבור היא גם בזה שלא נודע ממנו שום קטע או ציטוט ביוונית, דוגמת הקטעים והציטטות משאר חלקי חנוך שנשתמרו בספרות הנוצרית של המאות הראשונות. שונות זו בלטה ביתר שאת כשלא נתגלה שום שריד מחיבור זה בקומראן. מיליק ביקש להסיק מכך שהחיבור הוא נוצרי ומאוחר יחסית, מן המאה השלישית לספירה.⁶ לדעתו האוסף המחומש של חיבורי חנוך בנוסח החבשי בנוי על פי דגם החומש במקרא ותבנית כזו כבר הייתה קיימת בקומראן, אלא שבמקום ספר המשלים שבאוסף החבשי הוכנס לתבנית המחומשת חיבור ארמי אחר ממסורת חנוך שנתגלה בקומראן, חיבור שמיליק זיהה אותו בין שרידי הטקסטים הארמיים וכינה אותו ספר הענקים.⁷ אך אפיון כתבי היד שהציע מיליק כדי לבסס את צירופו

3. משני כתבי יד שרדו רק קטעים מספר העירים (4Q201, 4Q202), שרידי שני כתבי יד אחרים כוללים את ספר העירים וספר החלומות (4Q205, 4Q206), ממגילה אחרת נותרו קטעים מספר החלומות (4Q207), ומכתב יד נוסף שרדו קטעים מאיגרת חנוך (4Q212). כתב יד אחר כולל קטעים מספר העירים, מספר החלומות ואיגרת חנוך ונספח על לידת נח בפרקים קו-קז (4Q204). החיבור האסטרונומי הועתק בכתבי יד נפרדים, ושרדו ממנו ארבעה עותקים (4Q208, 4Q209, 4Q210, 4Q211).

4. ראה ניסוחו של צ'רלס, ספר חנוך (לעיל הערה 1), עמ' xlvi–xlvi.

5. ראה סיכום של דעות חוקרים אחרונים בעניין זה בסקירתו של סוטר: D. W. Suter, "Weighed in the Balance: The Similitudes of Enoch in Recent Discussion", *Religious Studies Review* 7 (1981), pp. 218–219.

6. ראה מיליק, ספרי חנוך, עמ' 91–92.

7. ראה מיליק, שם, עמ' 58. מיליק הציע את נימוקיו על יסוד העותקים הארמיים של ספר חנוך שנתגלו בקומראן, אך את רעיון החומש החנוכי נטל מדיקס, שקדמו ביובל שנים. ראה G. H. Dix, "The Enochic Pentateuch", *JTS* 27 (1926), pp. 29–42.

לקורפוס של חנוך אינו עומד בפני הביקורת.⁸ גם מבחינת תוכנו וסגנונו אין ספר הענקים חיבור פסוידו-אפיגרפי המיוחס לחנוך, ולכן אינו משתלב בחיבורי ספר חנוך.⁹ דעותיו של מיליק לא נתקבלו במחקר גם לאור העובדה שאין מאומה מן הנוצרי המובהק בספר המשלים. טעם רב משקל לשלול אופי נוצרי מן החיבור הזה מקופל גם בעובדה שתיאור המשיח בן האדם, שהוא עיקר בחיבור זה, אינו מקושר בשום עניין לחייו ומותו של ישו. לו חיברו נוצרי, לא היה יכול להניח את תיאור דמות המשיח בלא לשלב בו יסודות מחיי ישו.¹⁰ לכן מוסכם היום, שספר המשלים הוא חיבור יהודי.¹¹

המקור השמי שביסוד הנוסח החבשי של ספר המשלים ניכר בסגנונו ובצירופי לשונותיו. אחדים גורסים שבמקורו חובר ספר המשלים בעברית.¹² רוב החוקרים מסכימים שהנוסח החבשי עצמו תורגם ממקור שמי דרך תרגום יווני לא רק משום ששרידי נוסח יווני נשתמרו מחיבורי חנוך האחרים, מספר העירים ומאיגרת חנוך, אלא גם משום ששיבושי תרגום בחבשית בספר המשלים מוסברים על ידי תרגום דרך היוונית.¹³ אך יש מי שגורסים שהחבשית תורגמה מן המקור השמי באופן ישיר, כנראה מן הארמית.¹⁴ בעלי דעה זו נסמכים גם על כך שלא נתגלה שום שריד

8. מיליק ביסס טענה זו בעיקר על הקביעה שקטעים מספר הענקים (4Q206 2-3) ומספר חנוך הועתקו בכתב יד אחד (4Q206). ראה מיליק, ספרי חנוך, עמ' 227. אך על יסוד שיקולים פלאוגרפיים הפריך באחרונה פואש טענה זו, שכן הראה שהקטעים ששייכו לספר הענקים אינם שייכים למעשה לכתב היד 4Q206. ראה E. Puech, *Qumrân Grotte 4.XXII: Textes Araméens, première partie 4Q529-549* (DJD 31), Oxford 2001, pp. 111-113. גם מה שכתבתי על הכרך הזה ב-DSD 10 (2003), p. 293. מן הראשונים שמתחו ביקורת על רעיון החומש היו גרינפילד וסטון, החומש החנוכי.

9. ראה D. Dimant, "The Biography of Enoch and the Books of Enoch", *VT* 33 (1983), p. 16 n. 8; J. C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony*, Cincinnati 1991, p. 55; L. T. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran* (TSAJ 63), Tübingen 1997, pp. 25-28.

10. כך ובצדק קולינס, הרעיון האפוקליפטי, עמ' 178.

11. ראה את סיכום הנימוקים נגד ייחוס אופי נוצרי לחיבור אצל סוטר, "משלי חנוך" (לעיל הערה 5), עמ' 217-218. על תלות אפשרית של ספרי הבשורה בספר המשלים (ולא להפך) ראה J. Theison, *Die auserwählte Richter* (SUNT 12), Göttingen 1975, pp. 161-201.

12. ראה למשל צ'רלס, ספר חנוך (לעיל הערה 1), עמ' lviii-lvii (חוץ מפרקים ז-לו); F. Martin, *Le Livre d'Hénoch*, Paris 1906, p. lvii. וראה באחרונה בלק, החזון השני של חנוך, עמ' 24-27.

13. כך מניחים למשל A. Caquot & P. Geoltrain, "Notes sur le texte éthiopien des 'Paraboles' d'Hénoch", *Semitica* 13 (1963), pp. 39-54; מיליק, ספרי חנוך, עמ' 92; בלק, החזון השני של חנוך.

14. דבר זה כבר טען לגבי ספר המשלים נתנאל שמידט. ראה N. Schmidt, "The Apocalypse of Noah and the Parables of Enoch", in C. Adler & A. Ember (eds.), *Oriental Studies in Honor of Paul Haupt*, Baltimore 1926, pp. 111-123.

מתרגום יווני לחיבור זה.¹⁵ מכל מקום, לענייננו חשובה ההכרה במקור השמי של החיבור, שעתה מקבלים אותה כמעט כל החוקרים.

אופיו היהודי של ספר המשלים מורה שיש לקבוע את זמן חיבורו לימים שקדמו להתגבשות התפיסה הנוצרית על ישו כמשיח בן אדם, שכן קשה להניח שמחבר יהודי היה כותב תיאורים כה קרובים לתפיסה זו לאחר שכבר נודעה כנוצרית.¹⁶ גם העובדה שחורבן הבית בשנת 70 אינו נזכר בספר המשלים מעידה שבא לעולם קודם למאורע זה.¹⁷ משיקולים אלו יש מי שקובעים את כתיבת הספר למחצית הראשונה של המאה הראשונה לספירה. אך לי נראה שהצדק עם מי שרואים בתיאור הפרתים והמדים בחנוך נו 5–7 רמז לפלישת הפרתים לארץ בשנת 40 לפני הספירה,¹⁸ ובתיאור המרצאות החמים שם סז 5–13 רמז לכך שהורדוס הלך להתרפא במרצאות קליריה (יוספוס, קדמוניות יז 171–173; מלחמת היהודים א 657–658).¹⁹ בעקבותיהם סבורה אני, שיש לקבוע את חיבור ספר המשלים סמוך לתחילת הספירה.²⁰

והעלה טענה זו, ואף הרחיב אותה לספר חנוך כולו. לדעתו תרגם המתרגם החבשי מתוך המקור הארמי עצמו. ראה E. Ullendorff, "An Aramaic 'Vorlage' of the Ethiopic Text of Enoch?", *Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici (Accademia Nazionale dei Lincei, Problemi attuali di scienza e di cultura 48)*, Rome 1960, pp. 259–268. אוליג מסכים שהמקור היה ארמי בגלל זיקה וקרבה שיש בו לתרגום יונתן לישעיהו; ראה אוליג, חנוך החבשי, עמ' 574 הערה 1.

15. עם זאת יש קושי בהנחה זו, שכן ידוע שכל ספרי המקרא העבריים וספרים חיצוניים אחרים, כולל חיבורי חנוך האחרים וספר היובלים, תורגמו לחבשית דרך תרגום השבעים ותרגומים יווניים אחרים. תהליך זה אירע ככל הנראה במאות הרביעית והחמישית, ואין עדות לידעת ארמית או עברית במאות הללו בקרב אנשי דת באתיופיה. ראה M. A. Knibb, *Translating the Bible: The Ethiopic Version of the Old Testament*, Oxford 1999, pp. 44–45.

16. כפי שמעיר נכונה קולינס; ראה J. J. Collins, *The Scepter and the Star*, New York 1995, p. 177.

17. ראה E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund 1946, p. 38; בלק, החזון השני של חנוך, עמ' 24; סוטר, "משלי חנוך" (לעיל הערה 5), עמ' 218. רשימה של התאריכים השונים שהוצעו לחיבור הספר, מראשית המאה השנייה לפסה"ג עד המאה השלישית לספירה מציג אוליג, חנוך החבשי, עמ' 574.

18. ראה גרינפילד, הקדמה, עמ' xvii. על כך חזרו גרינפילד וסטון, החומש החנוכי, עמ' 60; קולינס, הדמיון האפוקליפטי, עמ' 178.

19. כבר דילמן הציע לקשור את הפסוק הזה להורדוס. ראה A. Dillman, *Das Buch Henoch*, Leipzig 1853, p. 206. אף שאין הוא מקבל את הזיהוי עם המאורעות והאישים ההיסטוריים מתאריך צ'רלסוורת' את חיבור ספר המשלים לראשית ימי שלטונו של הורדוס (37–20 לפסה"ג), כי לדעתו המשבר החברתי בתקופה ההיא משתקף בחיבור; ראה J. H. Charlesworth, "Messianology in the Biblical Pseudepigrapha", in J. H. Charlesworth et al. (eds.), *Qumran-Messianism*, Tübingen 1998, pp. 40–41.

20. ראה גרינפילד וסטון, החומש החנוכי, עמ' 60; קולינס, הדמיון האפוקליפטי, עמ' 178.

בין כה וכה נותרו עלומים מוצאו ורקעו של החיבור, והשאלה כיצד עשה את דרכו לאסופת כתבי הקודש בחבשית. בסוגיות לא מעטות ברורה הזיקה בין דברי ספר המשלים לבין מה שמצוי בספרות התקופה. אין ספק שהחיבור נוצר במסורת החיבורים האפוקליפטיים הקדומים כגון ספר דניאל וחיבורי חנוך האחרים, ודבר זה ניכר בתיאורי יום הדין, עונש הרשעים ושכר הצדיקים, מראות העולם העליון, צבאות המלאכים והכבוד, ובתפקידו של חנוך להעביר ידע על כל אלו. ספר המשלים מעבד במפורש את נבואות ספר דניאל, ובעיקר את החזון על יום הדין בדניאל פרק ז.²¹ כמו כן ברור שהוא תלוי בחיבורי חנוך האחרים, ובעיקר בספר העירים.²² עם זאת יש לספר המשלים ייחוד משלו ועניינים שאין דומה להם במקור אחר, כגון העיבוד המיוחד של דמות המשיח כבן האדם הבחיר ושל הסיפור על לווייתן ובהמות שיהיו מאכל לצדיקים לעתיד לבוא (חנוך ס 7-9), או רשימת שמות המלאכים שחטאו (חנוך סט 2-14), השונה מן הרשימה המקבילה בספר העירים (חנוך ו 7). במשל השלישי שולבו בחיבור קטעי סיפורים הקשורים לנח.²³

העובדה שבמקורו נכתב ספר המשלים עברית או ארמית, וקרבנו למסורת האפוקליפטית היהודית ולחיבורי חנוך, מתיישבות עם ההנחה שבא לעולם במסגרת יהדות ארץ ישראל. אך האם נוכל לדעת יותר מקביעה כללית זו? אם אכן חובר ספר המשלים בסוף המאה הראשונה לפסה"נ או בתחילת המאה הראשונה לספירה, הרי תנאי הזמן והמקום לחיבורו משיקים לשלהי ימיה של עדת קומראן. אך לפני יותר משלושים שנה פסל גרינפילד אפשרות של קשר בין ספר המשלים לעדת המגילות מן הטעם שהמשל הראשון (מא 5-7) מעניק מעמד שווה לשמש ולירח, דבר שלדעתו אינו מתיישב עם לוח השמש של העדה.²⁴ לכן מנומק הדמיון בין כמה מלשונות ספר המשלים לכתבי עדת המגילות בהשפעת חוג כיתתי שאינו זהה לחוגי עדת המגילות.²⁵

21. ראה תאיוון, השופט הבחיר (לעיל הערה 11), עמ' 15-22, 44-47.
22. ראה למשל את דברי בלק, החזון השני של חנוך, עמ' 24.
23. חנוך נד 7 - נה 2; ס; סה-סט. ראה ההקדמה של אוליג, ההולך בדרך החוקרים הראשונים ורואה את החיבור כמורכב ממקורות שונים (אוליג, חנוך החבשי, עמ' 573).
24. נימוק זה מוסר גרינפילד בשם דוד פלוסר. ראה גרינפילד, הקדמה, עמ' xviii. חזרו על כך גרינפילד וסטון, החומש החנוכי, עמ' 56, וקולינס חזר על כך בספריו. ראה קולינס, הדמיון האפוקליפטי, עמ' 177; הנ"ל, המטה והכוכב (לעיל הערה 16), עמ' 177.
25. ראה גרינפילד וסטון, החומש החנוכי, עמ' 56, ודומה להם פתורנו של קולינס, הדמיון האפוקליפטי, עמ' 177. ונדרקס מאמץ דעה דומה, אך דווקא מתוך פקפוק בגישה שספר המשלים אינו מתיישב עם רעיונותיה של עדת היחד; ראה J. C. VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, Columbia, South Carolina 1995, p. 133. גם סוטר מקבל פתרון זה, אך מעיר בצדק שגם אם יצא ספר המשלים מחוגי קבוצה אחרת יש לבדוק את הקשר שלו לעדת המגילות; ראה D. Suter, *Tradition and Composition in the Paraboles of Enoch*, Missoula, MT 1976, p. 32.

אך הדעה שאין לקשור בין ספר המשלים לעדת המגילות בגלל הלוח בן 364 יום גובשה קודם לפרסום הטקסטים הקלנדריים מקומראן. היום אין לה עוד על מה שתסמוך, שכן על יסוד אחדים מטקסטים אלו ידוע שאנשי העדה החשיבו גם את מהלך הירח, ועל כן יש להגדיר את לוח 364 הימים, שאומץ על ידם, לוח שמשי-ירחי.²⁶ מבחינה רעיונית אין אפוא סיבה לפסול קשר וקרבה של ממש בין מחבר ספר המשלים ובין כתבי עדת קומראן או אפילו חבריה, ולא תיאור המאורות בחיבור הוא הנותן טעם להיעדר החיבור הזה מספריית קומראן.²⁷

נראה לי שהיעדר זה יש לו הסבר פשוט. הרי ידוע שכתבי היד מספריית קומראן נעתקו בעיקר בין 200 ל-50 לפני הספירה, ורובם במהלך מאה שנה, בין 150 ל-50 לפני הספירה.²⁸ ספק אם נכלל בספרייה עותק של חיבור שחובר ממש בראשית המאה הראשונה לספירה, שכן ברור שעיקר פעילותה הספרותית של עדת קומראן חל במאות השנייה והראשונה לפני הספירה. אם אכן נוצר ספר המשלים בדור האחרון לפני הספירה או בדור הראשון לה, הוא בא לעולם לאחר שנסתיים שלב היצירה והפריחה הספרותית של עדת המגילות, וככזה היה מחוץ לתחום שנות פעילותה העיקריות. לכן יש לבחון אותו לא כיציר עדת המגילות עצמה, אלא כמי שסמוך על שולחנה, או מכל מקום מכיר את מסורותיה וספרותה. משום כך אין צורך להניח שחיבור זה נכתב בחוגי עדה אחרת, שאין לנו שום עדות על קיומה, אלא יש לקבוע בפשטות שבעל ספר המשלים הכיר את עדת המגילות וכתביה כמי שחי בחוגים קרובים לה או מתבססים עליה.

גרינפילד עצמו הביא דוגמאות אחדות לצירופים המזדמנים בספר המשלים וקרובים למגילות. הוא ציין את הצירוף אל הרוחות (לפי במדבר טז 22; כז 16), הכינוי לאל השגור בספר המשלים, הקרוב לביטוי בהודיות (1QH^a) יח(י)8:²⁹ אדון

26. ראה י' בן-דב ר' הורוביץ, "השנה בת 364 יום במסופוטמיה ובקומראן", מגילות א (תשס"ג),

עמ' 3–26, ובייחוד עמ' 22–26. ראה גם מאמרו של י' בן-דב בכרך זה.

27. כפי שסבר פלוסר ובעקבותיו גרינפילד, סטון וקולינס (ראה הפניות לדבריהם בהערה 24).

28. באחרונה ביקש גבריאֵלָה בוקצ'יני להסביר את היעדר עותקי ספר המשלים בקומראן בפילוג שחל, לדעתו, בין מה שהוא מכנה "יהדות חנוכית" ובין עדת קומראן. הוא קובע את חיבור ספר המשלים לאחר שחל פילוג כזה, ורואה פולמוס נגד רעיונות עדת קומראן בשורה של תפיסות שבספר המשלים. ראה G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis*, Grand Rapids, Mich. 1998, pp. 144–149. ואולם כל מה שהוא מציג כניגוד בין ספר המשלים למגילות ניתן להתפרש כשונה, לאו דווקא כמנוגד, ועשוי להעיד על זיקה וקשר ביניהם.

29. ראה דבריו של עמנואל טוב בכרך הסיכום של סדרת *DJD*, E. Tov, *The Texts from the Judaean Desert (DJD 39)*, Oxford 2002, p. 235. וכן מניין כתבי היד מקומראן על פי תאריכיהם שם, עמ' 371–375.

במאמר זה מצוינים מראי המקומות למגילת ההודיות תחילה על פי מניין שטגמן ופואש, ובסוגריים לפי מניין סוקניק.

לכול רוח.³⁰ על כך יש להוסיף שגם אם הצמד עצמו אינו מזדמן במגילות קומראן, השימוש התכוף שנעשה בהן בתיבה רוחות כנינוי למלאכים ובהקשרים מסוימים אף לבני אדם עשוי לשמש רקע והסבר להעדפת התואר אל הרוחות בספר המשלים. דוגמה שנייה שמביא גרינפילד היא התואר בחיר למשיח בן האדם, ובלשון רבים בחירים לצדיקים. הכינוי בחירים לאנשי עדת המגילות מזדמן פעמים לא מעטות בכתביה בצירוף כינוי חבור, כגון בחירו, למשל פשר חבקוק ה 4, או כנסמך בצמדי סמיכות, למשל בחירי ישראל (ברית דמשק ד 3); בחירי רצון (סרך היחד [IQS] ח 6); בחירי צדק (הודיות [IQH^a] י[ב] 13).³¹ קרבה לעולמן של המגילות ניכרת גם בתיאורי המשיח עצמו, ויש בהם קווים הדומים למה שנמצא בכתבים ארמיים מקומראן, שאינם מחיבורי עדת המגילות ממש.³² זיקות מן הסוג הזה מוכיחות שבעל ספר המשלים לא ברא את דמות המשיח בן האדם יש מאין, אלא יש לה שורשים בספרות היהודית בימי בית שני.³³ אך לא אדרש כאן לסוגיה זו, שכן כבר עסקו בה רבים.³⁴

העיסוק המרובה בדמות המשיח שבספר המשלים השכיח את השאלות שעדיין עומדות לפתחו של המחקר לגבי אופיו המיוחד של חיבור זה ומקומו בעולמה של יהדות בית שני. היום, כשבורר שאין מגבלה רעיונית לקשור בין החיבור הזה לבין כתבי עדת היחד, ולאור קבוצה שלמה של חיבורים חדשים מקומראן שפורסמו זה מקרוב, ראוי ואפשר לבדוק בדיקה שיטתית ומפורטת את לשונותיו ומושגיו של ספר המשלים לאור עולמה של עדת המגילות. העובדה שספר המשלים נכתב במקורו עברית או ארמית, ועדיין ניבטים דרך החבשית מטבעות הלשון שאפשר לתרגמם לשפות הללו, מאפשרת לבחון יסודות אלו במידה ניכרת של ביטחון. לאור שיקולים אלו אני מציעה להלן עיון בשני קטעים המופיעים בספר המשלים והשוואתם לכתבי קומראן, ומנסה להסיק מהם משהו על רקעו ואופיו של חיבור זה. מובן שבמסגרת זו אי-אפשר להציע סקירה ממצה, אך גם דיון קצר זה, מקווה אני, יהיה בבחינת הצעת כיוון למחקר מקיף שראוי לעשותו בעתיד.

30. ראה גרינפילד, הקדמה, עמ' xviii-xvii; גרינפילד וסטון, החומש החנוכי, עמ' 57. המחברים מפנים שם גם ליובלים י 3, ששם מופיע שימוש במליצת המקרא עצמו. אך גם בבחירה זו יש כדי להעיד על זיקה לכתבי העדה, כפי שמעירים המחברים.
31. ראה גרינפילד, הקדמה, עמ' xviii-xvii; גרינפילד וסטון, החומש החנוכי, עמ' 57.
32. מ. A. Knibb, "Messianism in the Pseudepigrapha in: ניב: כפי שהראה באחרונה Light of the Scrolls", *DSD* 2 (1995), pp. 165-184, ובייחוד עמ' 170-180.
33. בין הטקסטים מקומראן שניב סוקר: 4Q246, סרך הברכות (1QSb), 4Q534 ופשר מלכיצדק (11Q13).
34. ראה למשל J. C. VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, And Son of Man in 1 Enoch 37-71", in J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah*, Minneapolis 1992, pp. 162-191; ניב, משיחיות בספרים חיצוניים (לעיל הערה 32), עמ' 170-180.

ב. מבנהו ותוכנו של ספר המשלים

ספר המשלים מורכב משלושה נאומים המכונים משלים: לז-מד, מה-נו, נח-עא. פרקים ע-עא שונים באופיים, ויש בהם תיאור עליית חנוך למקדש השמימי והמראות שראה שם. יש אפוא מי שסבורים שהפרקים הללו הם תוספת לגוף החיבור, אך באחרונה יש חוקרים הרואים בהם חלק בלתי נפרד מן החיבור כולו.³⁵ החלק הראשון של ספר המשלים כולל את הקדמת חנוך (לז) ומשל ראשון (לח-מד). לאחר כותרת המייחסת את האמור לחנוך (לז 1) באה הקדמת חנוך לתיאורי החזיונות שיבואו בהמשך הדברים (לז 2-5). חנוך מדגיש את תפקידו כמוסר ליושבי הארץ את החכמה שנתגלתה לו (לז 2) ומודיע את מקורה האלוהי (לז 10). כל שאר קטעי המשל הראשון מביאים תיאורי מקומות שחזה חנוך וסודות אחרית הימים שנמסרו לו בסיורים אלו. מלבד קטע מבוא (לח - לט 1) על ענייני גורל הצדיקים והרשעים לעתיד לבוא ורמז לחטא בני האלוהים שחטאו המלאכים עם בנות האדם ועונשם חוזה חנוך דברים מופלאים בקצה השמים, שאליו הוא נלקח ברוח סערה (לט 3). בין השאר הוא זוכה להתבונן במשכנות המלאכים ובמקום המנוחה של הצדיקים, המזומן להם כנראה לעתיד לבוא, וכן הוא רואה את המשיח הבחיר ואת מקום משכנו "תחת כנפי ארון הרוחות" (לט 7). לאחר מכן ניתן לו לראות את צבאות המלאכים, העומדים לפני ארון הרוחות. הוא מסייר בתחומים שונים של הקוסמוס בלוויית מלאך, שלעתים מכונה מלאך השלום. מלאך זה עונה לשאלותיו של חנוך ומסביר לו פרטים שונים המתמיהים את חנוך במחזות הנגלים לעיניו (מ 2, 8-10; מג 3-4). חנוך צופה בארבעת ראשי המלאכים, ומקבל הסבר על תפקידיהם (מ). המשל הראשון מסתיים בתיאור של מראות משכן החוטאים בשמים, מקור הברקים והרעמים, ומהלך המאורות והכוכבים (מא-מד).

עניינים אלו אינם חידוש של בעל ספר המשלים. הוא שואב מלוא חופניים מחיבורי חנוך האחרים שכנראה היו בידיו, ובייחוד מספר העירים, מהחיבור האסטרונומי ומספר החלומות. אך אגב כך הוא משלב דברים משלו שאינם מופיעים בחיבורי חנוך האחרים. ראשוני החוקרים את ספר חנוך ביקשו למצוא מקורות שונים ומחברים שונים בספר,³⁶ אך באחרונה יש מי שמצדדים בדעה שאף כי השתמש במסורות שונות בא החיבור מידו של מחבר אחד.³⁷ אבל גם אם תכנית הספר אחת

35. ראה למשל את דברי ונדרקם, שהצביע על המבנה המהודק של פרקים אלו ועל הזיקה שיש להם לגוף ספר המשלים, ומכאן, לדבריו, שהם חלק בלתי נפרד ממנו; ונדרקם, הצדיק, המשיח, הבחיר (לעיל הערה 34), עמ' 177-182.

36. ראה למשל סיוברג, בן האדם (לעיל הערה 17), עמ' 13-35, וראה לעיל הערה 23.

37. ראה למשל סוטר, "משלי חנוך" (לעיל הערה 5), עמ' 219; קולינס, הדמיון האפוקליפטי; ונדרקם, הצדיק, המשיח, הבחיר (לעיל הערה 34), עמ' 177-182.

ומחשבתו יצאה ממחבר אחד, ודאי הוא שעובד מקורות שונים. לכן יש עניין לבדוק קטעים שקרבתם לענייני המגילות ניכרת במיוחד.

ג. השוואת קטעים מספר המשלים למגילות

תפילת חנוך (לט 10-11)

דוגמה מעניינת לאופיו המיוחד של ספר המשלים נתונה בברכה הקצרה שמברך חנוך לאחר שחזה במקום משכן הצדיקים והבחירים (לט 9-13). ברכה זו זכתה לתשומת לב במחקר בעיקר משום שהיא כוללת דוקסולוגיה קדומה, אך לא דנו בצדדים אחרים שבה, ואף לא בקשריה לספרות חנוך שקדמה לה. ברכות ותפילות של חנוך אינן מיוחדות לספר המשלים. ברכה ושבח לאל מפי חנוך חותמים את ספר העירים (חנוך לו 4). בספר החלומות קבועים ברכותיו של חנוך והשבח שהוא נותן לאל בסוף סיפור החלום הראשון שנגלה לו (חנוך פד 2-6) ובתום החלום השני (צ 40). גם בסיום ספר המשלים נאמר שחנוך בירך ושיבח את האל (עא 11), ובדומה לכך מסופר סמוך לסיום החיבור האסטרונומי שחנוך בירך והילל את האל (פא 3). נוסח הברכה שמשמש בה חנוך בספר המשלים יש בו מלשונות המקרא, ומהדהדות בו ברכות שמצא בחיבורי חנוך הקודמים שהיו לפניו. בוודאי שאב גם מאוצר נוסחאות ברכה שהיו מקובלות בשלהי ימי הבית השני.³⁸ אך הברכה שבספר המשלים שונה מברכות אחרות בכך שהיא משלבת גם מושגים של תורת הגזרה הקדומה, ובלשוניתה יש קרבה של ממש לניסוחים מכתביה של עדת קומראן בסוגיה זו. וזו לשון הברכה:

ברוך הוא ומבורך³⁹ מראשית ועד עולם. ולפניו אין סוף. והוא ידע, לפני

38. על מטבעות ברכה בתפילה שנהגו כבר בימי הבית השני ראה יי היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים², ירושלים תשכ"ו, עמ' 22-26. לדעת היינמן "בזמן קדום לא היה אפוא חייב המתפלל להשתמש בנוסח מסוים – קבוע מלה במלה – של ברכה, אלא היה 'מחבר' לעצמו נוסח כזה בדרך אלתור תוך כדי אמירתה, או... השתמש באחד הנוסחים הרווחים..." (שם, עמ' 36). תיאור זה הולם גם את מעשה החיבור של בעל ספר המשלים, כל זאת מתוך הנחה שעדיין לא היה נוסח קבוע של תפילות ציבור בימי חיבור הספר. אם כן, היעדר נוסח קבוע בנוסחי התפילות בספר המשלים מצביע גם הוא על כך שהספר חובר לפני שגובש נוסח אחיד לתפילות קבע בציבור, והרי זה עוד נימוק לקבוע את חיבורו קודם לחורבן בית שני.

39. בחבשית יש כאן צורה רפלקסיבית-פסיבית, ḥ-m-ḥ, וזו ראוי שתורגם בצורת הבינוני הפסיבי בעברית מבורך. בתרגום כזה ישחקף מטבע ברכה מקובל בעברית. ואכן כראוי תרגם כך אליעזר גולדשמידט בנוסחו העברי; ראה L. Goldschmidt, *Das Buch Henoch*, Berlin 1892, p. 19. אותו צמד מופיע בחבשית גם בתפילה כחנוך סא 11, ותרגומו "ברוך ומבורך שם אדון הרוחות לעולם ועד". השתמשתי במהדורות הנוסח החבשי האלה: J. Fleming, *Das Buch Henoch: Äthiopischer Text*, Leipzig 1902; M. A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, vol. 1, Oxford 1978.

שנברא העולם, מה הוא לעולם ולדור ודור.⁴⁰ מי שאינם נמים יברוך עומדים לפני כבודך, ומברכים ומשבחים ומרוממים⁴¹ ואומרים: "קדוש קדוש קדוש אדון הרוחות – הוא ממלא את הארץ רוחות". ושם ראו עיני את כל מי שאינם נמים עומדים לפניו ומברכים ואומרים: ברוך אתה וברוך שם ה' לעולמי עולם⁴² (חנוך לט, 10–13).

התפילה פותחת בנוסחה ברוך... ומבורך, המורכבת משני מטבעות ברכה שבלשון המקרא מזדמנים בנפרד. המטבע השגור הוא ברוך (למשל בראשית ט 26; שמואל א כה 32; יחזקאל ג 12), והוא השולט בלשון המגילות ובמטבעות הברכה שנשתגרו בתפילות הסדורות.⁴³ לעומתה התיבה מבורך מופיעה רק בספרי מקרא מאוחרים (תהלים קיג 2; איוב א 21; דברי הימים א יז 27; וראה בן סירא נא 30 [כ"ב]). אך הצימוד ברוך ומבורך מופיע גם בברכת הצדיקים שבאה בתיאור אחר בספר המשלים (חנוך סא 11): "ברוך ומבורך שם אדון הרוחות לעולם ועד".⁴⁴ עניין מיוחד יש בהשוואה בין תפילת חנוך לתפילת ארבעת המלאכים בספר העירים (חנוך ט 4–11), ובייחוד לפתיחה (ט 4–5) ולפנייה לאל. וזה נוסח תפילת ארבעת ראשי המלאכים שבאה בספר העירים: "אתה אדון האדונים ואל אלים⁴⁵ ומלך המלכים.⁴⁶ כסא כבודך

40. התרגום כאן הולך בעקבות תרגומיהם של איזק, קאקו ואוליג. ראה E. Isaac, "1 (Ehtioptic Apocalypse of) Enoch", in J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York 1983, vol. 1, p. 31; קאקו, חנוך החבשי, עמ' 509; אוליג, חנוך החבשי, עמ' 579–580. הביטוי לדור ודור מקביל לתיבת לעולם במשמע "לתמיד". כך הוא מופיע פעמיים בספר המשלים בקטעי ברכות ושבח לאל (חנוך מט 2; סג 3). הוא שאוב מלשון המקרא, וכבר שם הוא מופיע בנוסחאות ברכה: תהלים קמה 13 "וממשלתך בכל דר ודר"; תהלים סא 7 "שנותיו כמו דר ודר"; איכה ה 19 "אתה ה' לעולם תשב כסאך לדר ודור". וכיוצא בו בלשון בית שני ובמגילות. כך למשל בן-סירא נא 30 (כ"ב), בנוסחת ברכה, "ברוך ה' לעולם ומשובח שמו לדר ודר", או בלשון שבח לאל במגילת תהלים (11QP^s) כו 9: "גדול וקדוש ה' קדוש קדושים לדור ודור".

41. דומה לכך סא 11–12.

42. לנוסחת הסיום השווה דברי הימים א כט 10 "ברוך אתה... מעולם ועד עולם".

43. למגילות ראה למשל נוסחאות הברכה בכתב היד 4Q503. לנוסחאות ברכה שנתגבשו בעולםם של חז"ל ראה היינמן, התפילה בתקופת התנאים (לעיל הערה 38), עמ' 57, 61.

44. השווה דברי הימים א כט 10 "ברוך אתה... מעולם ועד עולם". ראה גם את פתיחת השבח לתפילת השליטים והמלכים (חנוך סג 2–3). וראה נוסחת הזימון של ר' ישמעאל: "ברכו את ה' המברך" (משנה ברכות ז, ג).

45. תרגומי "אל אלים" כדרך הביטוי הבא במגילות (למשל סרך המלחמה [IQM] יד 16; סרך שירות עולת השבת – 4Q403 I ii 6).

46. השווה לתוארי האל בתפילת שבח של השליטים והמלכים בתיאור אחר של ספר המשלים: "אדון הרוחות, אדון המלכים, אדון השליטים, אדון העשירים, אדון הכבוד ואדון החכמה..." (חנוך סג 2–3).

לכל דורות עולם ושמן הקדוש, הגדול והמבורך לכל עולמים. כי אתה עשית את הכל ולך כל הכוח⁴⁷ והכל לפניך מופיע וגלוי [והכל אתה רואה ואין אשר יוכל להסתיר ממך]. התפילה נמשכת בדיווח על מעשי המלאכים שחטאו ועל סבל האדם (ט 6-10), ונחתמת בקביעה על ידיעת האל קודם לבריאה: "ואתה יודע הכל לפני היותו ורואה את הדברים האלה ומרשה אותם ואינך אומר לנו⁴⁸ את אשר יש לעשות להם על אלה" (ט 11).⁴⁹ כבר כאן מפורשת ידיעת האל את הבריאה קודם למעשה הבריאה עצמו. אך חסרה כאן ההדגשה המיוחדת של ספר המשלים לכך שידיעה זו חלה על כל מה שיתהווה ביקום עד עולם, היינו הידיעה מקיפה את כל רצף הזמן הנברא.

תפילה נוספת שעמדה כנראה לפני בעל ספר המשלים נקריית בספר החלומות. שם מברך ומתפלל חנוך לאחר שנגלה לו חלום ראשון על המבול הקרב ובא (פד 2-6). לענייננו חשוב במיוחד הוא הנוסח המסיים את פתיחת השבח: "כי אתה עשית הכל ואתה מושל בכל ואין מעשה אשר יבצר ממך,⁵⁰ וכל חכמה לא תחסר לך ולא תסור מכסאך ומפניך.⁵¹ ואתה יודע ורואה ושומע הכל⁵² ואין דבר נסתר ממך כי אתה רואה הכל" (פד 3).⁵³ גם כאן מבוססים כמה מן המוטיבים, ולעתים גם

47. ראה ירמיהו י 12; נא 15: "עשה ארץ בכחו מכין תבל בחכמתו ובתבונתו נטה שמים". לשון הפסוק משולבת במזמור לבורא ממגילת תהלים מקומראן (11QP^a XXXVI 13-14). ראה גם דברי הימים א כט 11.

48. נוסח סינקלוס (ביוונית): "ואינך אומר דבר. מה יש לעשות להם על אלה?". ראה M. Black, *Apocalypses Henochi Graece (Pseudepigrapha Veteris Testamenti 3)*, Brill 1970, p. 24.

49. תרגום התפילה הוא שלי לנוסח היווני של פפירוס פאנופוליס מן המאה הרביעית. בסוגריים מרובעים תורגם המשפט שבגלל השמטת הדומות נחסר מן הפפירוס ונשתמר רק בצטיטה מן הכרונוגרף הביזנטי סינקלוס. לנוסחים היווניים ראה בלק, חזון חנוך ביוונית (לעיל הערה 48), עמ' 23-24. לתרגום הקטע בנוסחו של סינקלוס ראה W. Adler & P. Tuffin, *The Chronography of George Synkellos*, Oxford 2002, p. 33.

50. לפי ירמיהו לב 17: "איה אדני ה' הנה אתה עשית את השמים ואת הארץ בכחך הגדול ובורעך הנטויה לא יפלא ממך כל דבר". ביטוי מקביל ללשון "לא יפלא ממך דבר" מופיע בספר הענקים בתוך תפילה: "[ו]כול צבו לא תקפכה" (4Q203 9 4). ראה L. Stuckenbruck, "203. 4QEnochGiants^a ar", in P. Alexander et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XXVI: Miscellaneous, Part 1 (DJD 36)*, Oxford 2000, p. 34. הקטע פורסם לראשונה על ידי מיליק, ספרי חנוך, עמ' 316-317, ושם כבר מפנה מיליק לתפילת חנוך בפרק פד 4-5. בעקבותיו הולך M. A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, vol. 2, Oxford 1978, p. 194. הוא סבור שיש קשר בין נוסח ספר חנוך לספר הענקים, אך אין הכרח להניח תלות ספרותית בין שניהם, שכן נוסח התפילה מבוסס על המקרא, ושני החיבורים עשויים לשקף נוסח שבח שהיה מקובל בימי בית שני.

51. ראה ירמיהו י 12.

52. ראה תהלים יא 4; יד 2; משלי טו 3. והשווה מגילת תהלים (11QP^a) כב 9-10.

53. התרגום שלי דומה לאוליג, חנוך החבשי, עמ' 677, ולקאקו, חנוך החבשי, עמ' 575.

הניסוחים, על לשונות מקרא. אך צירוף כולם, ותוספות של רעיונות ולשונות, מיוחדים לתפילה זו.

אחד הסממנים הבולטים בתפילת המלאכים מספר העירים ובתפילת חנוך מספר החלומות הוא השימוש בתיבה כל לציין את מכלול הדברים הקיימים בעולם. משמע זה מופיע רק בספרי המקרא המאוחרים.⁵⁴ אך השימוש בתיבה זו כמידעת בביטויים כגון "אתה עשית את הכל" (ט 7), "יודע הכל" (ט 11), "אתה יודע ורואה ושומע הכל" (פד 3) אופייני ללשון בית שני, דוגמת המטבע "אדון הכל" הבא במזמור קנא מקומראן, שנשתמר במגילת תהלים מן המערה האחת עשרה.⁵⁵ במזמור זה בא תיאור האל הדומה דמיון רב לדברי תפילת המלאכים ותפילת חנוך בספר החלומות: "ומי יספר מעשי אדון הכול, ראה אלוה הכול, הוא שמע והוא האזין" (11QP^s XXVIII, 4-5).⁵⁶ נוסחה אחרת, הקרובה לתפילות שבספר העירים ובספר החלומות, באה באחד מעותקי ברית דמשק, ואף היא חלק מברכה, שבמקרה זה אומר "הכוהן המופקד על הרבים": "וענה [וא]מר ברוך את ה' הכול וְבִדִּיךְ הכול ועושה הכול..." (4Q266 11 8-9). אף בהודיות ח (טז) 8 מזדמנת נוסחת ברכה דומה: "ברוך אתה אדוני גדול העצה ורב העליליה אשר מעשיך הכול".

אך דווקא לאור ההשוואה לתפילות אלו בולטת הדגשת ממד הזמן, המיוחדת לתפילת חנוך בספר המשלים. כבר נוסחת הברכה בפתיחה, השאובה מדברי הימים א כט 10, מדגישה את נצחיות האל. לאחריה באה הקביעה "ולפניו אין סוף". הלשון מבטאת את היותו של האל מעל לממד הזמן. בהודיות מזדמן ניסוח של אותו רעיון ממש: "ואתה תהיה לעולמי עד" (ה [יג] 18-19 [12-13]). אמירה זו מתבררת בהקשר לתפיסה הידועה מספרי חנוך ומן המגילות, שהזמן הוא חלק מן העולם הנברא ונוצר במתכונת מדויקת של שבועות ויובלים.⁵⁸ קץ הזמן הזה בעתיד מסמן

54. על השימוש בתיבה כל לציין מכלול דברים ראה א' הורביץ, בין לשון ללשון, ירושלים חשל"ב, עמ' 91.

55. ראה גם בן-סירא מה 23. וראה א' הורביץ, "התואר הבתר-מקראי 'אדון הכול' והופעתו במזמור קנא מקומראן", תרביץ לד (תשכ"ה), עמ' 224-227.

56. הפיסוק לפי הורביץ, שם, עמ' 224.

57. הקריאה אנו הו בטוחה, אך נתלבטו בטיבה החוקרים. באומגרטן סבור שיש כאן תחליף לשם הויה. ראה J. M. Baumgarten, "A New Qumran Substitute for the Divine Name", *JQR* 83 (1992), pp. 1-5. לעומתו גורס קיסטר שהקריאה הנכונה היא את הו הכל. ראה M. Kister, "On a New Fragment of the Damascus Document", *JQR* 84 (1994), pp. 249-252.

58. על תפיסה זו ראה ד' דימנט, "בחירה וחוקיות הסטורית בתפיסת הספרות האפוקליפטית", בתוך ש' אלמוג ומ' הד (עורכים), רעיון הבחירה בישראל ובעמים, ירושלים תשנ"א, עמ' 59-69.

את ראשיתו של עידן של זמן ללא סוף.⁵⁹ מכאן מובנת הקביעה שאין לאל סוף, היינו שהוא מעבר למגבלות הזמן הנברא.⁶⁰

אל נצחיותו של האל מתקשרת ידיעת האל: "הוא ידע, לפני שנברא העולם, מה הוא לעולם ולדור דור" (לט 11). כך גם בידיעה האלוהית יש ממד של נצחיות, שכן היא מקיפה את הבריאה בטרם היתה, את המתהווה בה בהיותה למציאות, ואת המתרחש בה לכל אורך מהלך הזמן עד עולם. בולט פה דמיון נוסח זה של ספר המשלים ללשונות החיבורים הכיתתיים מקומראן, ובייחוד לתיאור שבסרך היחד ג. על פי הסרך מתרחשת הבריאה לפי תכנית קבועה מראש, שכוללת את מערך התכנית האלוהית שקדמה לבריאת העולם ואת מהלך הדברים בבריאה שבאה על פיה. הפתיחה הידועה של סרך היחד "מאל הדעות כל הוויה והייה ולפני היותם הכין כל מחשבתם" (סרך היחד ג 15) קרובה לניסוח בברכת חנוך: "והוא ידע, לפני שנברא העולם, מהו לעולם ולדור דור". אף שלא נזכרת בתפילת חנוך תכנית אלוהית שקדמה לבריאה, בנוסחה המצומצמת של הידיעה האלוהית טרם הבריאה כבר מקופלת תפיסה זו, שאינה אלא תורת הגזרה הקדומה הידועה מכתביה של עדת המגילות.⁶¹

תפילת השבח מסתיימת בתיאור אמירת "קדושה" מפי המלאכים "שאינם נמים", אחד מהכינויים השמורים בספר המשלים למלאכים העומדים לפני כבוד האל.⁶² ה"קדושה" הנזכרת כאן כוללת רק את אמירת השילוש "קדוש" על פי תפילת השרפים בישיעיהו ו 3,⁶³ וחסר המענה של יחזקאל ג 12, הכלול בנוסח ה"קדושה"

59. ראה תיאור קץ ההיסטוריה באפוקליפסה של השבועות (חנוך צא 17), אף היא חיבור השייך לספרות חנוך המשוקעת באיגרת חנוך, החלק החמישי של אוסף חנוך. גם מאפוקליפסה הזו התגלו קטעים ארמיים בקומראן.

60. אל הקדושה הנאמרת מפי חיות כיסא הכבוד בחזון יוחנן ד 8 מצטרפת הקביעה בדבר נצחיות האל שהיא מעבר לזמן הנברא המוגבל. ראה הערה 65.

61. ראה למשל את הלשון "ובטרם נוסדו ידע את מעשיהם" (ברית דמשק ב 7), או את דברי מגילת ההודיות (1QH^a) "כי אתה הכינותמה מקדם עולם" (ה [יג] 10; "ואדעה בידך כול רוח [וכל פעולת] הכינותה בטרם בראתו" ז [טו] 16-17 [14-13]); "אתה בראתה ארץ בכוחה, ימים ותהומות עם [ישראל] הכינותה בחוכמתה וכול אשר במ תכנתה לרצונך [לרוח אדם אשר יצרת בתכל לכול ימי עולם ודורות נצח למ] [ובקציהם פלגתה עבודתם ככול דוריהם].. (ט [א] 13-16). וראה גם 4Q180 1 1-2: "פשר על הקצים אשר עשה אל קץ להחם [כל הויה] ונהיה בטרם בראם הכין פעולת[יהם]...". הציטטה לפי D. Dimant, "The 'Peshet' on the Periods" (4Q180) and 4Q181", *IOS* 9 (1979), p. 78.

62. ראה חנוך לט 12; מ 2; סא 12 (בנוסחת ברכה של המלאכים); עא 7. כינוי דומה, עירם, למלאכים שחטאו עם בנות האדם, מופיע בספר העירם (למשל חנוך י 7; טו 9; השווה חנוך הסלבי ז 1-8) ובברית דמשק ב 17-18. ראה גם 4Q266 2 ii 18: "בלכתם בשרירות לבם נפלו עירי השמים". התואר עירם למלאכים קדושים בא בארמית של ספר דניאל (ד 10, 14, 20).

63. על תפילת המלאכים כנוסח פשוט של ה"קדושה" כבר עמד H. Odenberg, *3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928, p. 184.

בברכת יוצר ובתפילת העמידה בתפילות הציבור כפי שגובשו לאחר חורבן בית שני. אך חנוך שומע מפי המלאכים מענה דומה ("ברוך אתה ובורך שם ה' לעולמי עולמים" – לט 13).⁶⁴ חנוך גם אינו קושר את תפילת המלאכים להופעת המאורות בשחרית וערבית, כמו בברכת יוצר, ואף אין הוא עושה את תפילתו קבע. הוא אומר את תפילתו במחוזות שמימיים, כאשר הוא צופה במשכן הבחיר והצדיקים, וכולל בדבריו כציטטה מתפילות המלאכים שהוא רואה או שומע.⁶⁵ לכן אין בתיאור זה משום עדות לכך שכבר בעת חיבורו של ספר המשלים, היינו סמוך לראשית הספירה, הייתה אמירת ה"קדושה" כלולה בתפילות הקבע של כלל ישראל. עם זאת יש בכתבי קומראן שזמנם מן המאה השנייה לפני הספירה (4Q503 ו-4Q408) עדות לכך שבני אדם הצטרפו למלאכים בשבח מדי יום עם חידוש המאורות.⁶⁶ מכאן שגם אם חנוך אומר את תפילתו בעולמות עליונים, היא מעידה על כך שבימי חיבור ספר המשלים, היינו סמוך לראשית הספירה, כבר הייתה מקובלת התפיסה שהמלאכים אומרים את ה"קדושה" במקדש השמימי ובני האדם משלבים בתפילתם אמירה זו, ואולי אף מצטרפים אל אמירת המלאכים.

את תפילת חנוך מסיימת קביעה יחידה במינה. מכיוון שה"קדושה" נאמרת אל "אדון הרוחות", הכינוי הקבוע לאל בספר המשלים, בא מעין הסבר לתואר זה: "הוא ממלא את הארץ רוחות" (לט 11). למעשה אין זו אלא הרחבה וביאור למחציתה השנייה של הדוקסולוגיה בישעיהו ו 3: "מלוא כל הארץ כבודו". כאן

64. יש שהדגישו שבמענה זה מקופלת צורה קדומה או שונה של המענה מיחזקאל ג 12. כך אודנברג, שם, עמ' 184; D. Flusser, "Sanktus und Gloria", in O. Betz et al. (eds.), *Abraham Unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bible: Festschrift für Otto Michel (AGSU 5)*, Leiden 1963, pp. 138–139; גרינוולד, "שירת המלאכים, ה'קדושה' ובעיית חיבורה של ספרות ההיכלות", בתוך א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני: ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 463. גרינוולד דן בתפילת חנוך בספר המשלים בעיקר מבחינת טיבה של ה"קדושה" המופיעה בה. 65. סוטר מדגיש שאמירת ה"קדושה" היא שיא עלייתו של חנוך לשמים. ראה סוטר, מסורת בספר המשלים (לעיל הערה 25), עמ' 19. בחזון יוחנן ד 8 נאמרת ה"קדושה" מפי החיות הסובבות את כיסא הכבוד. ראה גם הערה 60.

66. על כך ועל ה"קדושה" ומקורותיה בימי בית שני ראה דיון והפניות לספרות נוספת אצל E. G. Chazon, "The Qedusha Liturgy and its History in Light of the Dead Sea Scrolls," in J. Tabory (ed.), *From Qumran to Cairo*, Jerusalem 1999, pp. 7–17. משה וינפלד ראה רמזים ל"קדושה" בפתחת המזמור לבורא במגילת תהלים מקומראן: "גדול וקדוש ה' קדוש קדושים לדור ודור" (11QP^s XXVI 9), שצוטט לעיל. כמו כן הפנה להודיות יא (ג) 23–22. ראה מ' וינפלד, "הספרות השומרית וספר תהלים – חלק ב: מזמורי תהלים ומזמורים שומריים – מקבילות", הילטורגיה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ד, עמ' 29–30 (בהערה 28 מפנה המחבר ל"קדושה" של ספר המשלים הנידונה כאן); הנ"ל, "עקבות של קדושת יוצר ופסוקי דמזמרה במגילת קומראן ובספר בן סירא", שם, עמ' 167–178.

פירש בעל התפילה את לשון המקרא, שכבוד האל ממלא את הארץ כרוחות שהאל ממלא בהן את הארץ.⁶⁷ אם נלך בדרכם של חיבורי עדת קומראן, המרבים להשתמש בשם העצם רוח למלאכים ולבני אדם כאחד, אפשר לפרש את דברי התפילה כמכוונים לבריאת עולם הרוחות, ששותפים בו מלאכי מעלה ויצורי אנוש, שותפות שבעלי כתבי עדת המגילות מרבים לרמוז אליה.

יכול הטוען לטעון שדמיון ביטויי תפילת חנוך ללשונות של המגילות אינו אלא השתקפות של מסורות משותפות של ברכות שהילכו בימי בית שני, ואין הוא מעיד על תלות של ממש של ספר המשלים במגילות. אך גם אם תלות ממש אין, קרבה וזיקה יש ויש.

גורל הצדיקים לעתיד לבוא

הקבלה ממין אחר בין דברי ספר המשלים לכתבי עדת המגילות, ודווקא בעניינים מובהקים לעדת המגילות, מתגלה בקטע הפותח את המשל השלישי ומתאר את הצדיקים והבחירים לעתיד לבוא:

מאושרים אתם, צדיקים ובחירים, כי חלקכם משובח. הצדיקים יהיו באור השמש והבחירים באור חיי עולם וימי חייהם יהיו בלי סוף. וימי הקדושים יהיו בלי מספר. ויבקשו את האור וישיגו⁶⁸ את הצדק אצל אדון הרוחות. שלום לצדיקים בשם אדון העולם! ואחרי כן יאמר לקדושים בשמים לבקש את סודות הצדק, חלק האמונה,⁶⁹ כי הוא⁷⁰ זרח כשמש על היבשה והחושך חלף. ויהיה אור ללא מידה ולא יבואו ימיהם במספר כי קודם לכן יכלה החושך ויכון האור לפני אדון הרוחות ואור האמת⁷¹ ייכון לעולם לפני אדון הרוחות (חנוך נח 2-6).

67. M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch* (Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha 7), Leiden 1985, p. 198 וכן פלוטר, "סנקטוס" (לעיל הערה 64), עמ' 139-138. פלוטר ביקש לקרב את הרעיון המובע בלשון זו אל מושג הפְּלוֹרָמָה הגנוסטי. פלוטר ראה גם בנוסח הברכה הנזכר בחנוך סא 11 קשר להשתלשלות ה"קדושה".
68. לתרגום זה של הפועל ḥhn (מן ḥhn) ראה, A. Dillman, *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Lipsiae 1865; W. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden 1991, p. 469. לתרגום "וישיגו את הצדק" השווה "צדק עולמים תשיגי" במגילת תהלים (11QP^s) כב 11.

69. הצמד צדק ואמונה בא גם בחנוך לט 6; סא 4. ראה גם סא 11.
70. כלומר החלק.

71. כך תרגמו אוליג, חנוך החבשי, עמ' 603 וקאקו, חנוך החבשי, עמ' 528. בתרגום אור היושר בחר צ'רלס, ספר חנוך (לעיל הערה 1), עמ' 112, ובעקבותיו הלכו ניב, חנוך החבשי (לעיל הערה 50), עמ' 41 ובלק, חנוך החבשי (לעיל הערה 67), עמ' 54. מבחינת הלשון החבשית שני התרגומים אפשריים שכן שם העצם החבשי המופיע כאן ሰጠ פירושו "יושר, אמת". ראה דילמן,

הקטע מאפיין את גורל הצדיקים והבחירים לעתיד לבוא בשלוש דרכים: חיי עולם, קיום באור נצחי וצדק לפני האל. קיום נצחי כגמול לצדיקים הוא בביורר מעיקרי השקפתו של בעל ספר המשלים (ראה גם מ' 9), אך מן הניסוח כאן לא ברור באיזה קיום מדובר: האם יהיה זה קיום בגוף ממש או שלא בגוף? או שמא יהיה זה קיום בגוף שקם לתחייה בתחיית המתים, הנזכרת בחנוך סג' 15?⁷² חיי נצח, או מכל מקום תקופת חיים ארוכה ביותר, הם שכר לצדיקים גם בכתבי עדת המגילות, וגם בהם אין טיבו של הקיום מבורר כל צורכו. כך תיאור שכרם של בני האור בסרך היחד (1QS) ד' 8, "ושמחת עולם בחיי נצח...", או כברית דמשק ג' 19–20: "ויבן להם בית נאמן בישראל... המחזיקים בו לחיי נצח..."; כיוצא בו שם ז' 6 "...לחיותם אלף דור" (המקבילה יט' 1: "...לאלפי דורות"), ודומה לו נוסח פשר תהלים (1Q171 1–10 iii 1), "שבי המדבר אשר יחיו אלף דור בישון[ע]ה...". בספר היובלים יארכו ימי חיי הצדיקים "עד אלף שנה", והארכה זו מוצגת כתהליך הפוך מקיצור ימי בני אנוש בשחר ההיסטוריה בשל חטאיהם (כג' 27). אמנם האמונה בחיי נצח כגמול לצדיקים איננה מיוחדת לכתביה של עדת היחד. היא באה כבר בדניאל יב' 2 ובכתבים אחרים מחוץ לקומראן.⁷³ אך בנוסחתה של עדת היחד לאמונה זו ניכר חותמה המיוחד בקשר שנקשרה לתורה הדואליסטית של שתי הרוחות, רוח האור ורוח החושך. במסגרת זו מציגה מגילת סרך היחד את חיי הנצח באור עולם כגמול לבני האור: "...ושמחת עולמים בחיי נצח וכליל כבוד עם מדת הדר באור עולמים" (סרך היחד [1QS] ד' 8–9). כך בכתבי העדה יש לצירוף של הקיום הנצחי באור הנצחי משמעות דואליסטית מובהקת. אין זה "אור עולם" לצדיקים על דרך המליצה המשמשת את ישעיהו (ס' 19), אלא האור הוא ביטוי ממש-חומרי להוויית הטוב בתורת שתי הרוחות של עדת היחד.⁷⁴

בחינת תיאוריו של ספר המשלים לשכר המזומן לצדיקים לעתיד לבוא מגלה דמיון ניכר לכתבי המגילות דווקא בפן הדואליסטי שלהם. אמנם חיי עולם באור נצח כשכר לצדיקים נזכרים בספר המשלים עצמו גם בהקשרים אחרים (לח' 4; מה' 4;

מילון (לעיל הערה 68), עמ' 291. אך מבחינת עולם המחשבה והמונחים הניבט מן הקטע נראה לי שעדיף התרגום אור האמת, המציג צירוף קרוב מאוד למה שיש במגילות. וראה להלן.

72. ואמנם במזמורי שלמה ג' 12 קשורים כל המוטיבים: "ירא ה'" יקומו לתחייה, ולאחר תחיית המתים הם יחיו חיי עולם "באור ה'". אך מתיאור זה נעדר הגוון הדואליסטי, ועל כן יש לפרש את הביטוי אור ה' פירוש מטפורי. ראה גם מזמורי שלמה יג' 11.

73. ראה ספר העיריים (חנוך י' 10); חכמת שלמה ה' 15; צוואת אשר ו' 6. וראה הערותיו של יי ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 97.

74. על האור כממשות ולא כמטפורה בהשקפותיה הדואליסטיות של עדת המגילות ראה D. Dimant, "Dualism at Qumran", in J. H. Charlesworth (ed.), *Caves of Enlightenment*, North Richland Hills, Texas 1998, pp. 55–74. וראה גם את דיונו של מנחם קיסטר בכרך זה.

נ 1), וצימוד כזה אף מקובל על חיבורים קדומים אחרים (דניאל יב 2-3; מזמורי שלמה ג 12⁷⁵), אך הקטע שלפנינו מתייחד בזה שהוא מציג את החושך מול האור ומצייר אותם כשתי הוויות מנוגדות. זאת ועוד, האור האינסופי שיאיר לצדיקים בא לאחר שיכלה החושך (גח 10), ואם כן יוצרים השניים רצף מוגדר ויחס הדדי בעל משמעות. אף שאין ספר המשלים משתמש במילה קץ לציין את פרק הזמן הנגדר כתקופת חושך או אור, משתמעת תפיסה דומה מחילוף תקופות של חושך ואור לפי סדר של קדימה ואיחור. והנה, דמיון במושגים ובתפיסה עולה מן ההשוואה בין התיאור מספר המשלים ובין ציורים הלקוחים מספרות החכמה מקומראן.

השוואת לשון ספר המשלים לכתבי עדת קומראן

ספר המשלים נח 5-6	ספר הרזים 1Q27 1 i 4-7 ⁷⁷	4Q462 1 10 ⁷⁶
ואחרי כן יאמר לקדושים בשמים לבקש את סודות הצדק, חלק האמונה, כי הוא זרח כשמש על היבשה והחושך חלף.	וזה לכם האות כי יהיה בהסגר מולדי עולה וגלה הרשע מפני הצדק כגלות [ח]ושך מפני אור וכתום עשן? וא[יננ]ו עוד כן יתם הרשע לעד	
ויהיה אור ללא מידה ולא יבואו ימיהם במספר כי קודם כן יכלה החושך ויכון האור לפני אדון הרוחות ואור האמת יכון לעולם לפני אדון הרוחות.	והצדק יגלה...	ושלם קץ החושך וקץ האור בא ומשלו לעולם

75. ראה גם חכמת שלמה ה 5, 15.

76. לנוסח הקטע ולדין בו ראה ד' דימנט, "מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות מדבר יהודה", מגילות א (תשס"ג), עמ' 27-58.

77. למהדורת ספר הרזים ראה, L. Schiffman, "Mysteries", in T. Elgvin et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XV: Sapiential Texts, Part 1 (DJD 20)*, Oxford 1997, pp. 35-36.

ההשוואה בין טקסטים אלו מגלה תפיסה קרובה של תקופות רשע וצדק, המגולמות באור וחושך, והיצירות רצף מוגדר של חושך ואור. קרבה מעניינת יש גם בין ספר המשלים, המדמה את אור הצדק לאור השמש הזורחת על היבשה ומסלקת את החושך, לתיאור ספר הרזים, המדבר על הסתלקות הרשע מפני הצדק כשם שהחושך מסתלק מפני האור. בתיאור זה נוטל ספר המשלים דווקא את המילה יבשה,⁷⁸ וכך רומז לפרשת הבריאה בבראשית. בזה מצטיירת ההשתלטות העתידה של האור והצדק על החושך והעוולה במושגים של בריאה חדשה, המקבילה לבריאה הראשונה. אף בקטע 4Q462 נקשר חילוף עידן החושך בעידן האור לדברי מקרא, אך בו הרמז הוא למכת החושך במצרים (שמות י 22–23). גם בקטע הזה מדובר על רצף של תקופות, כשקץ האור יירש את מקומו של קץ החושך, אלא שכאן בא במפורש המונח קץ, המגדיר פרק זמן קבוע ומסוים בשלשלת הקצים ההיסטורית. כאמור אין הגדרת זמנים כה ברורה בספר המשלים, אך עדיין יש בחילוף החושך באור רמז לרצף זמנים סדרו.

לבסוף ראוי להעיר על הצירוף אור האמת, שיזרח לעולם לפני אל הרוחות. אם אכן נכון תרגום זה, יש בו קרבה מעניינת לאוצר מונחיה של ספרות עדת היחד. כידוע, שם העצם אמת הוא אחד מן הסומכים הקבועים בצמדים המתארים את חברי עדת היחד ותחום פעולתם. כך משמש הצמד בני אמת או בני אמתו אחד מהכינויים לחברי העדה (למשל סרך היחד [1QS] ד 5; סרך המלחמה [1QM] יז 8), והצמד רוח אמת הוא אחד מהכינויים לרוח האור (סרך היחד ג 19; ד 23). ובעל ההודיות אף מגדיר את האל במפורש במילה זו: "כי אמת אתה" (הודיות [1QHa] יב [ד] 40). כיוצא בו הביטוי "כי אל אמת הוא", המזדמן בחיבור מוסר למבין (4Q416 14). כך, אף כי הצמד אור אמת אינו מזדמן במגילות שבידינו הרי הוא קרוב אליהן ביותר, ואין זה מן הנמנע שהיה קיים באחת מן המגילות שלא שרדו.

העיון שהוצע כאן בשני קטעים מספר המשלים מצביע על כך שבדיקה מדוקדקת בלשוניותו של החיבור מעלה קרבה לכתבי עדת היחד בענייני לשון ותוכן כאחד. תפילת חנוך ב־לט 10–13 מיוחדת בהדגשת ידיעת האל, הכוללת את כל רצף ההיסטוריה בטרם הבריאה. תיאור שכר הצדיקים בחנוך נח 2–6 מתייחד בנימה הדואליסטית שלו, שבאה לידי ביטוי בהעמדת צמד ניגודים של אור וחושך. כך בתפילת חנוך בולטת הזיקה לתורת הגזרה הקדומה, ואילו בתיאור הגמול לצדיקים יש זיקה לתורת שתי הרוחות. התפיסות הללו הן מן המובהקות שבתורותיה של עדת

78. בחבשית 𐩦𐩣𐩪. ואמנם קאקו הקפיד לתרגם l'aride (=היבשה), ולא la terre (=הארץ). ראה קאקו, חנוך החבשי, עמ' 528. בתרגום החבשי לתיאור הבריאה בספר בראשית מתורגמת תיבת יבשה במילה 𐩦𐩣𐩪, והתיבה ארץ מתורגמת במילה 𐩦𐩣𐩪. ראה J. O. Boyd, *The Octateuch*, Part 1: *Genesis*, Leyden 1909, pp. 1–2. אולי מהדהדים בדימוי השמש גם דבריו של מלאכי (ג 20): "זרחתה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא כנפיה".

היחד. אף אם אין בספר המשלים ניסוחים זהים ממש לכתבי עדת היחד, באווירתו וברבים מרעיונותיו הוא קרוב אליהם מאוד. כמוכן, קרבה זו מוגדרת בתחום מערכת רעיונותיה של העדה, ולא בענייני ארגון העדה וסדריה. אם כן, יש לכלול את ספר המשלים בין החיבורים שיצאו מחוגים הקרובים לעדה ולא מבית מדרשה ממש. עם כתבי החוגים הללו אפשר למנות את ספר היובלים, את ספר החלומות החנוכי ואת מגילת המקדש. מכל מקום ראוייה זיקתו של ספר המשלים לכתבי עדת היחד למחקר ממצה ומפורט, שכן זיקה זו עשויה לתת בידינו מפתח לשלבי המעבר מן העדה עצמה אל חוגים קרובים אחרים. מחקר כזה עשוי מצד אחד לתרום להבנת הרקע של חיבורים יהודיים אפוקליפטיים מאוחרים יותר, כגון עזרא הרביעי וברוך הסורי. מצד שני הוא יוכל להפיץ אור על שלבי המעבר מחוגי עדת המגילות והסמוכים להם אל חוגי הנוצרים הראשונים ועל מקורות מחבריהם.

קיצורים ביבליוגרפיים

- S. Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch* (JSRZ V/6), = חנוך החבשי = Gütersloh 1984
- M. Black, "The Composition, Character, and Date of the 'Second Vision of Enoch'", in M. Brecht (ed.), *Text-Wort-Glaube: Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte Kurt Aland gewidmet* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 50), Berlin 1980, pp. 19–30
- J. C. Greenfield, "Prolegomenon", in H. Odeberg, 3 = גרינפילד, הקדמה = *Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, New York 1973
- J. C. Greenfield & M. E. Stone, "The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes", *HTR* 70 (1977), pp. 51–65 (= S. M. Paul, M. E. Stone & A. Pinnick [eds.], *'Al Kanfei Yonah: Collected Studies of Jonas C. Greenfield on Semitic Philology*, Leiden & Jerusalem 2001, pp. 595–609)
- J. T. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford 1976 = ספרי חנוך
- A. Caquot, "1 Hénoc", in A. Dupont-Sommer et al. (eds.), *Écrits Intertestamentaires*, Paris 1987, pp. 471–625
- J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*², = קולינס, הרעיון האפוקליפטי = Grand Rapids, Mich. 1998

הפולמוס נגד לוח השנה הירחי בכתבים של באי הברית החדשה מקומראן

שמריהו טלמון

עדת "באי הברית החדשה" (ברית דמשק ו 19) או "אשר באו בברית החדשה" (שם ח 29)¹ או "היחד"² דבקה כידוע בלוח שנה שמשי של 364 יום, וחלקה ללא פשרות על הלוח הירחי של 354 יום שנהג בכנסת ישראל. פולמוס הלוח, שהוזכר במפורש או נרמז בכתבים רבים ובקטעי כתבים שנתגלו במערות קומראן, היה גורם חשוב, ושמא החשוב מכולם, שהביא לידי פרישת "היחד" מן הזרם הראשי ביהדות בשלהי בית שני.³ המקורות בני התקופה שבידינו – כתבי הברית החדשה, הספרות

- * נוסח עברי מורחב ומעודכן של S. Talmon, "Anti-Lunar-Calendar: Polemics in Covenanters Writings", in M. Becker & W. Fenske (eds.), *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils. Begegnungen mit dem Neuen Testament und seiner Umwelt: Festschrift H. W. Kuhn*, Leiden, Boston & Köln 1999, pp. 29–40.
1. כינוי זה נגזר מניב יחידאי במקרא: "הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה" (ירמיהו לא 31). המחבר של מגילת ברית דמשק נוקט מונח זה על דרך מעין "פשר" כדי לומר, כי נבואת ירמיהו התממשה בקהילתו. וראוי לאמצו בחקר כתבי קומראן, כפי שהצעתי במאמרי "The Community of the Renewed Covenant: Between Judaism and Christianity", in E. Ulrich & J. VanderKam (eds.), *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame, IN 1994, pp. 3–24.
2. ראו S. Talmon, "The Qumran – A Biblical Noun", *VT* 3 (1953), pp. 133–140 (פורסם מחדש במאסף *The World of Qumran From Within (= WQW)*, Jerusalem 1989, pp. 53–60).
3. מראשית עיסוקי בסוגיה הדגשתי זאת בסדרת פרסומים: "חשבון הלוח של כת מדבר יהודה", בתוך "לייור (עורך), עיונים במגילות מדבר יהודה: ספר א"ל סוקניק, ירושלים תשמ"ז, עמ' 24–39; "Yom Hakkippurim in the Habakkuk Scroll", *Biblica* 32 (1951), pp. 549–563; "The Calendar of the Covenanters of the Judean Desert", in C. Rabin & Y. Yadin (eds.), *Aspects of the Dead Sea Scrolls, Scripta Hierosolymitana* 4, Jerusalem 1958, pp. 162–199. מאמרים אלה הודפסו שנית ב-WQW. פרסומים מאוחרים יותר בסוגיה הובאו בידי F. García Martínez & D. W. Parry, *A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah*, Leiden 1996. והשוו סקירתי על הנושא, "Calendar Controversy in Ancient Judaism: The Case of the Community of the Renewed Covenant", in D. W. Parry & E. C. Ulrich (eds.), *The Provo International*

מגילות ג (תשס"ה), עמ' 69–84

ההלניסטית וספרות חז"ל – מייחסים אך ורק לשתי קבוצות דתיות-חברתיות אלה, כלומר "היחד" וחוגי חכמים, עיסוק כה מעמיק בדקדוקי הלוח להלכה ולמעשה. לא מצאנו ידיעות כמותן בדבר מחלוקת חריפה מעין זו בעניין הלוח שנתגלעה בין קבוצות ממוסדות אחרות במאות השנים שלפני חורבן הבית ואחרי חורבנו – שומרונים, צדוקים, איסיים, בייתוסים, נוצרים וכיוצא בהן; לא ביניהן לבין עצמן, ולא בין אחת מהן ובין הזרם של חז"ל. חרף פער הזמנים בין הכתבים של עדת הבאים בברית החדשה, שרובם ככולם נתחברו בימי הבית, ובין מסורות חז"ל שהשתמרו במקורות מלאחר חורבנו, סביר כי באלה כבאלה משתקפים עקבות המחלוקת בדבר חשבון לוח השנה שהחריפה במיוחד בדורות האחרונים של תקופת הבית השני.⁴ נאמני שני הפלגים טענו כי להם, ורק להם, גילה האל את סוד הסדר הנכון והמחייב בלעדית של מהלך תקופות השנה ומועדי החגים; וכדברי הנביא האשימו אלה את אלה כי הם "שמים חשך לאור ואור לחשך" (ישעיהו ה 20). נאמני "היחד" הוזהרו "לוא לצעוד בכול אחד מכול דברי אל בקציהם⁵ ולוא לקדם עתיהם ולוא להתאחר מכול מועדיהם" (סרך היחד א 13–15). וזה הלשון חוזר בקטע של ברית דמשק מקומראן: "כי אין [להת]ק[ד]ם ולהתאחר ממועדיהם,⁶ [הו]א חקוק קצ חרון לעם לא ידעהו [והוא הכין מועדי רצון לדור] שי מצוותו ולה'לכים בתמים דרך" (4Q266 2 i 2–5; ראו 4Q268 1 4–7).⁷

לוח השמש של 364 יום מונח כידוע גם ביסודם של ספר היובלים⁸ ושל "החיבור

Conference on the Dead Sea Scrolls: New Texts, Reformulated Issues, and Technological Innovations, Leiden 1998, pp. 379–395; "Calendars and Mishmarot", *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. I, Oxford 2000, pp. 108–117; "לוח השנה של עדת בני היחד", קדמוניות לב (1997), עמ' 105–114; "Calendrical Documents and Mishmarot", *Qumran Cave 4.XVI: Calendrical Texts (DJD 21)*, Oxford 2001, pp. 1–166.

4. ראו מ' חיוטין, מלחמת לוחות השנה בתקופת בית שני ועריכת מזמורי תהלים על פי לוח השנה, תל אביב 1993; J. C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls*, London & New York 1998.

5. לעניין המשמעות של קץ כפרק זמן בספרות היחד ראו S. Talmon, "qes", *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VII, 1993, pp. 84–92.

6. לפי קריאה זו נראה כי בברית דמשק יב 23 = 4Q271 5 i 16 המילה ול(ו)א נשמטה לפני "יתקדם או יתאחר".

7. J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266–273)* (DJD 18), Oxford 1996, pp. 34–35, 119. התרגום של מועדי רצון על ידי "times of favour" אינו מבליט כל צורכו את עיקר משמעות הניב, דהיינו קביעת זמני החגים במועדים שרק הם נכונים.

8. נוסח עברי של ספר היובלים שרד בקומראן בקטעים של תשעה עותקים, ובקטעי שלושה או ארבעה עותקים של יצירה קרובה (פסידו-יובלים). ראו J. VanderKam & J. T. Milik.

המפורש של לוח השמש או ההתייחסות אליו והדיון בפולמוס נגד לוח הירח בכתבים ובקטעי כתבים ששרדו בקומראן מעידים עליהם כי הם נציגים מובהקים של הספרות הייחודית של עדת היחד. נוכל לומר כי הערך ה"מזהה" של הדבקות בלוח השמש כמוהו כערך המזהה של דעות ואמונות המאפיינות את עולם ההגות וסדרי הארגון החברתי של העדה, כגון הצגתה בידי מחברי כתביה כחוליה החדשה בשרשרת הדורות של תקופת המקרא שנותקה עם חורבן הבית הראשון, והטענה שעתה חזר האל וחדש עם עדתם את בריתו עם עם ישראל מקרמת דנא (כרית דמשק א 10-1; 12-6 i 2 Q266 4).¹⁵ הדמות של "מורה הצדק"; הציפייה להתגלות לעתיד לבוא של שני משוחים/משיחים; וכן מושגים ומונחים מרכזיים, כמו היחד וסרך – בכל אלה אין חלק ונחלה לקבוצות או כיתות אחרות בכנסת ישראל של ימי בית שני.¹⁶

המחבר של ספר מאורות השמים נותן ביטוי לפולמוסו נגד לוח הירח בהיגדים מפורשים, כגון במה שהבליט את יתרון השמש, שאינו משתנה לעולם אלא "כצאתו כן יבוא ולא יתמעט ולא ינוח כי אם ירוץ יומם ולילה" (חנוך החבשי עב 37), על הירח, אשר "בכל חדש ישנה צאתו וכוואו" (שם עג 1). בכתבים הייחודיים של באי הברית החדשה ההתנגדות ללוח הירח מסתמנת לא רק בחיזויים מפורשים, כי אם גם בהיעדר כמעט מוחלט מספרותם של אזכור שם העצם ירח¹⁷ של המאור הקטן¹⁸ מלבד בזיקה מפורשת למסורת המקרא של בריאת העולם (5 i 6 Q216; 6 i 1 Q392;¹⁹ 2 i 2 Q458;²⁰ מגילת המקדש נה 18²¹), לעומת עשרות היקרויות של התיבה שמש. ההימנעות מאזכור הירח בולטת במגילה 4Q503, שממנה שרדו 225 פרגמנטים, מהם המחזיקים קטעי טקסט של שתיים עד ארבע עשרה שורות.²² בחיבור זה נרשמו כסדרם שני מועדי תפילה של יום-יום. הזמן של תפילת שחרית הוגדר דרך קבע "בצאת השמש להאיר על הארץ". ואילו מועד התפילה בנשות היום סומן תדיר בערב, ולא הוגדר אף לא פעם אחת על ידי "בצאת הירח להאיר על הארץ". והלא על

15. DJD 18 (לעיל הערה 7), עמ' 36-37.

16. ראו מאמרי "בין מקרא ובין משנה: העולם של קומראן מבפנים", בתוך מ' ברושי ואחרים (עורכים), מגילות מדבר יהודה: ארבעים שנות מחקר, ירושלים תשנ"א, עמ' 10-48.

17. המונחים לבנה וחמה אינם משמשים כלל בלקסיקון של קומראן, ובהיקרויותיהם המועטות במקרא הם באים לרוב צמודים (ישעיהו כד 24; ל 26; תהלים יט 7; שיר השירים ו 10).

18. לאפוקי ירח כציון נרדף לחודש.

19. DJD 13 (לעיל הערה 8), עמ' 16.

20. D. K. Falk, "4QWorks of God (4Q392)", in E. Chazon et al. (eds.), *Qumran Cave 4.VI: Poetical and Liturgical Texts*, Part 2 (DJD 29), Oxford 1999, pp. 27-28.

21. "ידן, מגילת המקדש, כך ב, ירושלים תשל"ז, עמ' 175.

22. M. Baillet "Prières Quotidiennes (Daily Prayers)", *Qumrân Grotte 4.III* ראו (4Q482-4Q520) (DJD 7), Oxford 1982, pp. 105-142.

פי דברי הכתוב במעשה הבריאה שני המאורות כאחד ניתנו "ברקיע השמים להאיר על הארץ" (בראשית א 14–19). ממה שהמחבר נקט את המונח בערב, שהוא לשון קצר של הניב בער(ו)ב השמש (ויקרא כב 6, 12; דברים טז 6; יהושע ח 26–27, 29; מלכים א כה 35–36; מגילת המקדש נ 4),²³ משתמע כי גם את מועד התפילה שיש לאמרה בשעות החשכה בעת הופעת הירח בשמים, הוא בחר לזהות במונח היוצא על פרק זמן במהלך השמש דווקא. והיא הנותנת כי אותה המגילה של תפילות יום-יום מיוסדת על לוח שמש.²⁴

עדות נוספת לרדיחית לוח הירח על ידי הבאים בברית החדשה יש לראות בכך, שלא מצאנו בחיבור מחיבוריהם הקלנדריים אף לא תאריך אחד של מועד ממועד הקודש על פי הלוח הירחי. חסר זה בולט במיוחד ברשימה שבראש המסמך 4Q320,²⁵ שבה הועמדו זה ליד זה שלושה טורי נתונים: יום בשבוע השירות של משמר כוהנים – מספר אותו יום בחודש הירח – מספרו בחודש השמש. לדוגמה:

השנה השנית²⁶

בשני²⁷ במלכיה לעשרים ותשעה בעשרים ברישון

בארבעה בישוע לשלושים בעשרים בשני

בחמישה בחופא לעשרים ותשעה בתשעה עשר [בשלישי]

שבת בפצצ לשלושים בשמונה עשר בר[ביעי] (4Q320 1 ii 4–8)²⁸

פירוש הדברים:

היום השני בשבוע השירות של משמר מלכיה נופל בעשרים ותשעה של חודש הירח שהוא הראשון של חודש השמש בחודש הראשון של השנה;
היום הרביעי בשבוע השירות של משמר ישוע נופל בשלושים של חודש הירח שהוא העשרים ותשעה של חודש השמש בחודש השני של השנה;

23. בארמית במערב שמשא, כמו באיגרת הפסח מיב. ראו A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1921, no. 21, ll. 7–8; פורטן וע' ירדני, אוסף תעודות ארמיות ממצרים העתיקה, עריכה, ציור ותרגום מחדש, ירושלים 1986, על אתר; ש' טלמון, "שמירת השבת על פי הפרשה 'על השבת' במגילת ברית דמשק: מן הערב או מן הבוקר?", מגילות א (תשס"ג), עמ' 71–93, במיוחד 88–92.

24. אני דן במגילה זו ביתר הרחבה במאמר שעתיד להתפרסם בספר היוכל לכבוד שרה יפת.

25. ראו תעודות קלנדריות (לעיל סוף הערה 3), עמ' 48.

26. בכל תעודות המשמרות צוינה השנה במספרה הסידורי במחזור של שש שנים.

27. מספרי הימים בלוח השמש כבלוח הירח סומנו דרך קבע על ידי סמלים שכמותם משמשים גם בתעודות אחרות מקומראן (למשל במגילת הנחושת; 4Q321; 4Q321^a) וכן בממצאים מן המזרח הקדום, כגון בגמאים מיב במצרים. קו אנכי נטוי (/) פירושו 1; מעין וי"ו שכוך על צדו, שאולי התפתח מקו אופקי, ערכו 10; וי"ו על גבי וי"ו מסמל 20. ראו גב"ע צרפתי, "מספר", אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים תשכ"ח, טורים 170–185.

28. תעודות קלנדריות, עמ' 37–63. במסמך זה צורפו יחד כמה וכמה רשימות של משמרות כוהנים.

היום החמישי בשבוע השירות של משמר חופא נופל בעשרים ותשעה של חודש הירח שהוא העשרים ותשעה של חודש השמש בחודש השלישי של השנה; שבת בשבוע השירות של משמר הפצץ נופל בשלושים של חודש הירח שהוא השמונה עשר של חודש השמש בחודש הרביעי של השנה.

רוב החוקרים מפרשים את שני הטורים האחרונים כטבלאות תיאום של לוח השמש עם לוח הירח (synchronic tables), ומסיקים מהם כי הבאים בכרית החדשה דבקו בלוח ירחי-שמי (luni-solar). אולם אין בטורים אלה משום תיאום כולל של כל יום ויום בלוח הירח עם מקבילו בלוח השמש. שהרי ליד הציון בטור הראשון של יום אחד בשבוע השירות של משמר, ולפני הציון בטור השלישי של אותו יום בחודש השמש, נרשם בטור שביניהם אך ורק היום האחרון בכל אחד מחודשי הירח: היום העשרים ותשעה בחודש חסר והיום השלושים בחודש מלא. כלומר, צוין אך ורק היום שלפני ראשית החודש העוקב, ולא היום שהוא ראש החודש. ביממה החותמת את החודש בלוח הירח אין משום קדושה, ולא כל שכן בלוח השמש של ה"יחד". אף לא נועד לה ערך מיוחד בחיי החולין של העדה.²⁹ בתעודה שלפנינו וכן בשתי תעודות אחרות (4Q321 ו-4Q321^a) לא נקרא יום זה בשם מיוחד, בנבדל מן היום/הלילה שהוגדר על ידי דוקה (ופעמים על ידי דוקו או דוקה),³⁰ ולפיכך סומן לפי שעה בסימון X.³¹ לאור הנאמר לעיל בדבר פולמוס העדה נגד הלוח הירחי מסתבר כי כמו "דוקה" גם X בא לצייץ פרק זמן של כיסוי הירח או ראשית התמעטותו, ולא את הלילה שבו נראה הירח במלואו או את ליל התחדשותו. סיוע מהותי לפירוש זה בא עתה מבדיקה מחודשת בידי יונתן בן-דב של התעודה האכדית האסטרנומית "Lunar Three".³² העיון מלמד כי המונח האכדי NA מציין את ראשית ההתמעטות של הירח, ו-KUR את ליל כיסוי המלא.

פרקי זמן אלה (X ודוקה) הם מעין ליקוי לבנה בזעיר אנפין. על כגון זה אמרו חז"ל: "בזמן שחמה לוקה, סימן רע לאומות העולם; לבנה לוקה, סימן רע [לשונאיהן של ישראל]..."³³ שגוים מונין לחמה וישראל ללבנה" (תוספתא סוכה ב, ו).³⁴ כמו

29. בתעודות אחרות (4Q321; 4Q321^a) פורט נוסף לכך תאריך באמצע חודש הירח. עניין זה נידון ביתר פירוט ב-DJD 21 (לעיל הערה 3), עמ' 33-36.

30. אני חוזר ודן במשמעות מונח זה במאמר נפרד שיתפרסם בקרוב.

31. ראו ש' טלמון וי' קנוהל, "קטעים של מגילת לוח מקומראן: משמרות (4Q321) Ba", תרכ"ז ס (תשנ"א), עמ' 505-522; תעודות קלנדריות, עמ' 33-36, 65-91.

32. ראו מאמרו של יונתן בן-דב בכרך זה. תודתי נתונה למחבר על שהרשני לעיין במאמרו לפני פרסומו.

33. לשון סגי נהור. השוו סדר אליהו זוטא, פרשה טז (מהדורת איש שלום): "ועוד אמר ר' אלעזר בן פרטא, אם לקתה בחצי חדש דגים ורכים בים והפירות מתחדשים באילנות ואם לקתה לבנה בחצי מרחשון חרב ודבר בא לעולם".

34. והשוו מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא פרשה א, מהדורת איש שלום, עמ' ג.

בתרבויות אחרות הלילות שבהם הירח אינו נראה הם מבשרי רעות, סימן של כיליון ומוות.³⁵ פרקי זמן אלה זוהו בתעודות דלעיל על ידי תאריכיהם המקבילים ברשימת המשמרות ובלוח השמש כדי שחברי העדה יוכלו להיזהר מפניהם.

ועוד יש להדגיש כי בכתבים הקלנדריים מקומראן לא הוזכר אפילו שם אחד משמות החודשים הבבליים – ניסן, אייר, סיןן וכו'.³⁶ – המציינים את חודשי שנת הירח בספרות המקרא שלאחר שיבת ציון, ואשר התקבעו במסורת של כנסת ישראל. בתעודות ה"יחד" צוינו החודשים אך ורק על ידי שמות מספר סידוריים – ראשון עד שנים עשר – הרווחים בספרות המקרא מלפני שיבת ציון. כיוצא בזה לא מצאנו בכתבים אלה תארוך של מועד ממועד החגים על פי הלוח הירחי, גם לא במסגרת של תאריכי כפל (double dates), הבאים לסייע בזיהוי מדויק של יום או אירוע מסוים באמצעות יותר משיטה קלנדרית אחת. בהקשר זה משמשים במסמכים מקומראן שני המונחים, שהוא רזה:

י[ם שני בחפה שהו]א שנים בתשיעי[4Q322 1 3a]

יום רביעי [ב]מלכיה זה אחד בחדש העשירי (4Q324^a ii 3)

יום ששי בח[זיר שהוא עשרה בשביעי זה יום] [הכפורים (4Q324 1 6–7)]³⁷

[בת]שעה לשבט זה[] שהוא [ע]שרים בחודש[(4Q332 2 2–3)]³⁸

35. ראו למשל C. Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*, trans. from the French by J. & D. Weightman, New York 1975, pp. 296–299; D. Pickering, "Moon", *A Dictionary of Folklore*, New York 1999, pp. 197–199; J. R. Bram, "Moon", *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, pp. 83–91; J. G. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, London 1923, pp. 20–23; Adonis, Attis, Osiris, New York 1964, pp. 29–150; J. Spiegel, "Das Aufer-Stehungsritual der Unaspyramide", *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* LIII, pp. 339–439; H. W. Fainman, "The Kingship Rituals of Egypt", in S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual, and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford 1958, pp. 95–97

36. שמות בבליים של שני חודשים השתמרו בכתבים "היסטוריים" מקומראן, שבתחילה הוגדרו בטעות "קלנדריים": "בת]שעה לשבט" בקטע 4Q332 2 2, ראו J. Fitzmyer, "332. 4QHistorical Text D", in Ph. Alexander et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XXVI: Miscellanea, Part 1 (DJD 36)*, Oxford 2001, p. 283; "למ[רח]שן" בקטע 4Q322^a 2 5; E. J. C. Tigchelaar, "322^a. 4QHistorical Text H?", in M. Bernstein et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XXVIII: Miscellanea, Part 2 (DJD 28)*, Oxford 2001, p. 127

37. תעודות קלנדריות, עמ' 96, 105, 109.

38. DJD 36 (לעיל הערה 35), עמ' 283. המונח זה שוחזר בשורות 4Q323 2 1; 4Q324 1 2, 5; 4Q324^a 3 2. שהוא משמש גם ב-7, 3, 4Q333 1 3.

שיטה דומה של תארוך כפול או אפילו משולש מצאנו בספרות חז"ל, כמו בתוספתא תענית (ג, ט):

ר' יוסה אומ' מגלגלין זכות ליום זכיי, וחובה ליום חייב. כשחרב בית המקדש בראשונה מוצאי שבת ומוצאי שביעית היה ומשמרתו של יהויריב היתה, ותשעה באב היה.³⁹

כאמור, נאמני הזרם הראשי, וכמוהם חברי "היחד", הסתמכו בפולמוסם על פירוש מגמתי של מקורות מן המקרא, ותקפו זה את זה באותם טיעונים עצמם. למשל, בעל ספר היובלים, שבמסגרת דיונו נוכל לצרפו עם סופרי "היחד", מביא בחיבורו נוסח משוכתב של מעשה הבריאה מספר בראשית כדי להוכיח כי השלטון בחישובים של ימות השנה ועונותיה, של שמיטות ויובלים, ניתן מן התורה בלעדית לשמש, המאור הגדול:

[וביום הרביעי עשה יהוה את השמש ואת הירח ואת הכוכבים] ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על כל הארץ... ויתן השמש לאות גדול [על הארץ] לימנים] ול[שבתות ולחדשים ולמועדים ולשנים ולשבועות השנים vacat וליובלים] ולכל תקופות השנים] (יובלים ב 8–9; השוו סרך היחד י; 4Q216 vi 5–8).⁴⁰

חז"ל השיבו מלחמה שעה, והביאו מדברי הכתוב בספר תהלים כדי להוכיח את עליונות לוח הלבנה בקביעת סדר המועדים, וכדי לסתור את טענות המייסדים את חישובי הזמנים על לוח שמש:

"כי לא יבינו אל פעלת ה' ואל מעשה ידיו" (תהלים כח 5)... אלה החדשים, ככתוב... "עשה ירח למועדים" (שם קד 19).⁴¹

אגב כך התעלמו לחלוטין מן הסיפה של הכתוב, "שמש ידע מבואו",⁴² הרומז לשערי השמים שמהם החמה יוצאת בשעת זריחתה ובהם היא באה בעת שקיעתה, כמפורט בספר מהלך מאורות השמים (חנוך החבשי עב–עה). ועוד הוסיפו והסבו את הנאמר בסיפה של תהלים כח 5 "יהרסם ולא יבנם" על "המינין שאין חושבין לא

39. על פי מהדורת ש' ליברמן, מועד, ניוארק תשכ"ב, עמ' 340. השוו סדר עולם רבה ל; ירושלמי תענית ד, ח (סח ע"ד); בבלי תענית כט ע"א; בבלי ערכין יא ע"ב.

40. *DJD* 13 (לעיל הערה 8), עמ' 16–17. ראו על קטע זה J. C. VanderKam, "Genesis 1 in Jubilees 2", *DSD* 1 (1994), pp. 312–313.

41. שמות רבה טו, כב. מקרא זה מהדהד בפיוט ארמי קדום, "אתחבר זהרה לקידוש ירחין לעידין ולזמנהין לריח ניחוחי". ראו F. Schirmann, "Hebrew Liturgical Poetry and Christian Hymnology", *JQR* 44 (1953), p. 136.

42. עקילס וסומכוס גורסים ἐγνώρισε, משמע "הורה את השמש מבואו".

מועדות ולא תקופות"⁴³ על פי לוח הירח, כי אם על פי לוח השמש המטעה, ושללו מהם כל חלק בעולם הבא: "ר' אלעזר המודעי אומר: המחלל שבתות והמבזה את המועדות... אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא" (אבות דרבי נתן גו"א כו).⁴⁴ בעבר חוקרים סברו כי דברי אלעזר המודעי מכוונים נגד הנצרות.⁴⁵ פינקלשטיין דחה פירוש זה בצדק, אבל לא הציע ביאור חלופי.⁴⁶ דומה כי עתה נוכל לומר בבטחה כי דברי פולמוס אלה של חז"ל וכיוצאים בהם כווננו נגד הבאים בברית החדשה, שאמנם החמירו בשמירת מצוות מן התורה⁴⁷ ומעשיהם היו טובים, אבל מחמת דבקותם בלוח השמש קיפחו חלקם בעולם הבא. ואילו הללו האשימו את יריביהם שהם מחזיקים בלוח ירחי של עובדי עבודה זרה. בעל ספר היובלים מזהיר את נח כי צאצאיו "לא ימצאו את דרך השנים ושכחו חדש"⁴⁸ ושבת וחג וכל חק השנים יתעו... כי ישכחו את מועדי ואת בריתי והלכו במועדי העמים אחרי שגגתם ואחרי אולתם. והיו אשר יביטו אל הירח והוא ישחית את הזמנים ויקדם משנה לשנה עשרה ימים" (יובלים ו 34–36). כיוצא בזה המחבר של פשר הושע מקומראן מפרש את דברי הנביא "והשכחתי כל משושה חגה חדשה ושבתה וכל מעדה..." (הושע ב 13) כיוצאים על מעשים שהיו כימיו. הוא מאשים את היריבים של עדת "היחד" שהם קובעים את חלות החגים על פי סדר זמנים של לוח ירחי של הגויים, ומשום כך מועדיהם נהפכים לימי אבלות:

ח[גה חד]שה ושבתה וכול מועדיה (הושע ב 13)

פשרו אשר [את המו]עדות יוליכו במועדי הגואים vac

[נכול שמחה] נהפכה להם לאבל (4Q166 ii 15–17; 4QpHos^a).⁴⁹

מעין האשמה זו באה גם בחיבור המכונה "דברי משה" (1Q22 i 6–8):⁵⁰

[כי] מגיד אנו[כי] אשר יעזבו[ני ויב]חרו[ני בשקוצי ה]גו[י]ם ותו[עב]וניהם

43. מדרש תהלים, מהדורת בוכר, ניו יורק תש"ז, עמ' 230.

44. מהדורת שכטר, ניו יורק תש"ה, עמ' 82–83. בנוסח ב, פרק לה, בא ניסוח שונה במקצת.

45. ראו י"ח וייס, דור דור ודורשיו, א, וינה תרל"א–תרל"ו, עמ' 237.

46. א' פינקלשטיין, מבוא למסכתות אבות ואבות דרבי נתן, ניו יורק תש"י, עמ' 74–75 הערה 126.

47. דיינו להזכיר את הפרשיות ההלכתיות במגילת ברית דמשק, כגון הפסקה "על השבת" (שם י–יא), ואת החיבור שכונה בידי מהדיריו "מקצת מעשי התורה": E. Qimron & J.

Strugnell, *Miqṣat Ma'āse ha-Torah: Qumran Cave 4.V (DJD 10)*, Oxford 1994

48. כלומר תחילת החודש, שבכתבי קומראן צוינה לרוב ראשית החודש, תוך הימנעות מן המונח ראש חודש, המשמש דרך קבע בלקסיקון של חז"ל הקשור בלוח הירח ואינו תקף בלוח השמש.

49. J. H. Charlesworth et al., *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*, vol. 6b, Tübingen & Louisville 2002, p. 116; cf.

J. M. Allegro, *Qumrān Cave 4.I (4Q158–4Q186) (DJD 5)*, Oxford 1968, p. 32

50. J. T. Milik, "Dires de Moïse", in D. Barthélemy & J. T. Milik (eds.), *Qumran Cave I (DJD 1)*, Oxford 1955, p. 92

[וגל]וליהם [ויעבדו] את אלי[ליהם]... ויע[ברו כול מועדי⁵¹ קן]דש ושבת
הברית [ומועדים].

הבורא קבע "שיהיו אומות העולם מונין לחמה וישראל ללבנה".⁵² משום כך, כאמור, "בזמן שחמה לוקה, סימן רע לאומות העולם; לבנה לוקה, סימן רע [לשונאיהן של ישראל]" (תוספתא סוכה ב, ו). ושוב, "אמר ר' יוחנן... למה נבראת לבנה? אלא לקדש בה ראשי חדשים וראשי שנים".⁵³ וכיוצא בזה אמר ר' חנינא: "לא נברא להאיר אלא גלגל החמה בלבד. ואם כן למה נבראה לבנה? אלא צפה הקב"ה שאומות העולם עתידין לעשות אותן אלוהות".⁵⁴ החשיבות הרבה שייחסו חכמים לזכותם הבלעדית לקבוע את מועדי החגים ואת סדרי החיים על יסוד מהלך הירח מובלטת במאמר "אמרו (מלאכי השרת) לפניו, רבון העולמים אמתי הוא ראש השנה? והוא אמר להם, לי אתם שואלים? אני ואתם נשאל לבית דין שלמטין".⁵⁵ בשיח חכמים ראשית ההופעה של הלבנה המתחדשת מדי חודש תוארה על דרך מטפורית כלידת המאור הדק מן הלבנה המלאה, ההרה כביכול. ר' דוסא בן הורקנוס נקט דימוי לשון זה כשבא להתריע כי שני עדים שטענו כי ראו את הלבנה החדשה, ורבן גמליאל נשיא הסנהדרין קיבל את עדותם, עדי שקר הם, שהרי עדיין הלבנה נראית במלואה: "היאך מעידים על האשה שילדה, ולמחר כרסה בין שניה".⁵⁶ בהקשר של חידוש הלבנה נפוץ השימוש בשם העצם מולד,⁵⁷ שאינו משמש במקרא לא בזיקה ללוח השנה ולא כדימוי לשון,⁵⁸ כגון מה שנאמר: "שנה שיצאו ישראל ממצרים היתה התקופה בליל ה' בתחילת הלילה ומולד הלבנה היה בליל ד' בחצות היום" וגו'.⁵⁹ ושוב, "כל הימים משרתים לראש מולד הלבנה".⁶⁰

51. על פי ההקשר וטקסטים מקבילים אני מעדיף להשלים כאן מועדי ולא מקרא, כפי שהציע מיליק.
52. מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דפסחא א, א, מהדורת הורוביץ ורכין, ירושלים תש"ך, עמ' ז, שורות 11–17. השוו למשל שמות רבה טו, כז; במדבר רבה י, ה; פסיקתא דרב כהנא ה, ה.
53. פסיקתא רבתי טו, מהדורת איש שלום, וינה תר"ס, סו ע"א; וראו בראשית רבה שם.
54. בראשית רבה ו, א, מהדורת תיאודור ואלבק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 39–40.
55. פסיקתא רבתי טו, עז ע"א.
56. משנה ראש השנה ב, ח; בבלי ראש השנה כה ע"א.
57. הצביע על כך אל נכון י' ליכט, מגילת ההודיות ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז, עמ' 173 הערה 8.
58. ראו את הדיון בסוגיה זו של S. Gandz, "The Problem of the Molad", *PAAR* 20 (1951), pp. 235–264.
59. פסיקתא רבתי טו, עז ע"ב.
60. פרקי דרבי אליעזר, מהדורת ד' לוריא, ירושלים תשכ"ג (דפוס ורשה), טו ע"א; השוו G. Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer. Translated and Annotated*, New York 1965, pp. 41–42.

ההוראה של מולד כמונח קלנדרי מודגשת בתוספת פרשנית בתרגום ארץ ישראל של מעשה הבריה (בראשית א 14), שבה צוין כי המאורות הגדולים ישמשו אותות להכרזת עיבור חודשים: "(ו)למקדש[א] בהון עבור שהרין ירחין".⁶¹ הרחיב בזה התרגום המיוחס ליונתן על אתר: "ולמקדשא רישי ירחי ורישי שנין עיבורי ירחין ועיבורי שנין ותקופות שמשא ומולד סיהרא ומחזורין". והתרגום של דברי הימים א יב 33 מעיד על בני שבט יששכר שהיו בעלי ידע "למקבע... מולדא דסיהרא", דהיינו שבקייאם היו בקביעת מולדי הלבנה.⁶²

מעניין במיוחד השימוש במונח מולד בצימוד עם ניבים שהם מייחודי הסגנון של חמש היקרויות של מוטיב האישה העקרה במקרא: במסורות האמהות שרה (בראשית יא 30; טז 2-1; יז 15-19; יח 9-15; כא 1-10; והשוו טו 1-3), רבקה (כה 19-26) ורחל (כט 31; ל 1-8, 22-25); בסיפור אשת מנחם הדני, אם שמשון (שופטים יג 1-7), ובמעשה חנה אשת אלקנה, אם שמואל (שמואל א א).⁶³ בפרשיות אלה מתוארת אי יכולת האישה ללדת כעובדת חיים פשוטה כמשמעה, ולעולם אינה מוצגת כעונש על חטא שחטאו היא או בעלה.⁶⁴ בהקשרים אלה נרדפים לעקר הלשוניות עצר וסגר, כדברי שרה אשת אברהם "עצרני ה' מלדת" (בראשית טז 2; כ 18), ובמה שנאמר על חנה אשת אלקנה כי ה' "סגר רחמה" (שמואל א א 5-6; השוו עור בראשית יא 30 עם טו 2).

כמו במקרא גם בכתבים מקומראן מצאנו שימוש מטפורי של דגמי לשון ספרותיים של המונחים פתח וסגר מן השדה הסמנטי של לידה. כגון במגילת ההודיות (ג 18): "ויפתחו שערי [שואל לכול] מעשי אפעה ויסגרו דלתי שחת ביד הרית עול וברחיי עולם בעד כול רוחי אפעה", לאמור לעתיד לבוא תימנע לידת החטא לתמיד על ידי סגירת רחם שאול/שחת בבריה איתן.⁶⁵ חשוב ביותר לענייננו השימוש בספרות עדת היחד של מונחים מן השדה הלשוני של לידה בזיקה לתמורות החלות מדי חודש בצורת הלבנה. אולם מכיוון שבעברית מקראית ובתרגומי מקראית כאחת לשונות של לידה יוצאים דרך כלל על לידה של בשר ודם, לא פורשו

61. A. Diez Macho, *Ms Neophyti I, Genesis*, Madrid & Barcelona 1968, p. 5.

62. השוו את הניב חכמי המולדות בפירוש אבן עזרא על שמות ב 2.

63. הד של הנושא חוזר בסיפור השונמית (מלכים ב ד 37-8). דנתי בסוגיה זו במאמרי "Literary Motifs and Speculative Thought in the Hebrew Bible", *Hebrew University Studies in Literature and the Arts* 16 (1988), pp. 150-168.

64. וזה בניגוד למכת העקריות שפקדה את נשות אבימלך מלך פלשתים על שלקח שלא כדן את שרה אשת אברהם (בראשית כ 1-18).

65. ליכט, מגילת ההודיות (לעיל הערה 57), עמ' 82 הערה 18. התרגום שהציע גרסיה־מרטינו (The Dead Sea Scrolls Translated, Leiden & Grand Rapids 1996, p. 332), "the gates of the pit close upon the woman expectant with wickedness", מחטיא את כוונת בעל ההודיה.

היקריות בכתבים מקומראן של פתח וסגר בהקשר אחד עם שם העצם מולד כראוי כמטפורה בסוגיית לוח הירח.

מאז פרסום מגילת הרזים בידי מיליק⁶⁶ ביארו חוקרים את הפסקה

זוה לכם האות כי יהיה { בהסגר מולדי עולה וגלה הרשע מפני הצדק כגלות

[ח]ושך מפנו אור וכתום עשן וא[יננ]ו עוד כן יתם הרשע לעד והצדק יגלה

כשמש תכון תבל, נכון הדבר לבוא ואמת המשא (1Q27 1 i 5-7)⁶⁷

כאילו בא המחבר לומר במעין נבואה, כי לעתיד לבוא יגבר הצדק על הרשע⁶⁸

ויאבדו כל ילודי אישה אשר נולדו בחטא,⁶⁹ כלומר כל מי שאינו נמנה עם עדתם.

מיליק תרגם את הפסקה כדלהלן:

Et voici pour vous le signe que cela se réalisera. *Quand seront enfermés les descendants de l'iniquité*, le mal s'en ira devant la justice comme s'en va l'obscurité devant la lumière; et comme disparaît la fumée, et il n'y en a plus, ainsi disparaîtra le mal pour toujours et la justice apparaîtra⁷⁰ *comme le soleil*, mesure du monde...

66. מיליק, דברי משה (לעיל הערה 50), עמ' 103.

67. פלוסר זיהה מקבילות חשובות לטקסט זה בתפילות יהודיות מסורתיות: "מגילת הרזים" מקומראן ותפילת הימים הנוראים, בתוך ש' אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, אסופת מאמרים מוגשים לעזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 3-20, במיוחד 14-20; הודפס מחדש בתוך ס' רוזר (עורך), אוסף ד' פלוסר, יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 101-118.

68. לתקווה זו ניתן ביטוי מובהק בקטע 4Q215^a 1 ii 3-10:

3 וימח כול רשעם...

4 כיא שלם קצ הרשע וכול עולה ת[עבו]ר

5 באה עת הצדק ומלאה הארץ דעה...

6 בא קצהשלום...

10 כיא בא ממשל הצדק הטוב

ראו E. Chazon & M. Stone, "215^a. 4QTime of Righteousness", in Ph. Alexander et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XXVI: Miscellanea*, Part 1 (DJD 36), Oxford 2001, pp. 172-181

69. פלוסר מציע בצדק שהמשך הטקסט אחרי משא (שורה 8) הוא בבחינת "הרצאה פילוסופית" עיונית" (עמ' 6) "ופרי השפעתה של חכמת יוון על חכמת ישראל של אותם הימים וטרם מצאנו אח ורע לתופעה זו בספרות קומראן" (עמ' 10).

70. השוה הודיות ד 18-21 והערותיו של ליכט על הדמיון בין שני הקטעים: J. Licht, "An Analysis of the Treatise on the Two Spirits in DSD", *Scripta Hierosolymitana* 4 (1958), p. 96 n. 30

בדומה לכך גרס גרסיה־מרטינו:⁷¹

And for you this will be the sign that this is going to happen. *When those born of sin are locked up*, evil will disappear in front of justice as darkness disappears in front of light. As smoke disappears, and no longer exists, so will evil disappear for ever. And justice will be revealed *like a sun* which regulates the world.⁷²

התרגום הגרמני של יוהן מייאר של הלשון בהסגר מולדי עולה על ידי הצירוף Unrechts-Ursprüngen מבליט את המשמעות המוסרית־תאולוגית של הניב. אולם כמו בתרגומיהם של מיליק וגרסיה־מרטינו אף בתרגום של מייאר לא הוסב הקטע דלעיל על הפולמוס נגד לוח הלבנה. במקור העברי פולמוס זה בא לידי ביטוי מובהק בהנגדה של מולדי עולה (של הירח) והשמש, שכמו בהנגדה של חושך ואור במסורת "היחיד" הם בבחינת גילויי הרשע מכאן והצדק מכאן:

Und das ist für euch das Zeichen, {dass es geschehen wird} *beim Verschiessen von Unrechts-Ursprüngen* [ש"ט, [ההדגשה שלי, und dass der Frevel vor der Gerechtigkeit hinwegzieht wie Hinwegziehen von [Fin] sternis vor Licht und wie Verschwinden von Rauch, so dass Gerechtigkeit wird offenbar wie Sonne (n)licht).⁷³

ביאור הניב מולדי עולה כרומז לכל הנולדים בחטא בוודאי סביר כשלעצמו. גם בכתבי קומראן המונח מולד יוצא פעמים על לידה פשוטה כמשמעה, כגון בלשונות "במולדיהם... במולדיו" (הודיות ג 11–12) בהקשר המדבר ככל הנראה בלידת המושיע שיקום לעתיד לבוא (שם ג 7–18).⁷⁴ פעמים המשמע של מולד הוא ה"מזל" שבו אדם נולד, כמו בטקסטים ממערה 4: "וזה הואה מולד אשר הואה ילוד עליו" (4Q186 I ii 8);⁷⁵ "תדרוש מולדו (מולדיו)... ואז תדע נחלתו" (4Q418 9 8–9). באותה

71. גרסיה־מרטינו, מגילות ים המלח (לעיל הערה 65), עמ' 399–400.

72. השימוש בה"א הידיעה בתרגומו של מיליק (le soleil) בוודאי מתאים יותר מתרגומו של גרסיה (a sun), אולם תרגומו של הביטוי תיכון חבל כפועל [the sun] which regulates the (world) עדיף על תרגומו בידי מיליק כשם עצם, mesure du monde.

73. J. Maier, *Die Qumran Essener: Die Texte vom Toten Meer*, vol. I (UTB 1862), München 1995, p. 238.

74. ראו J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literatures*, New York 1995, pp. 66–67.

75. ראו J. Carmignac, "Les horoscopes de Qumrân", *RQ* 5 (1965), pp. 199–217; F. Schmidt, "Astrologie juive ancienne: Essai d'interpretation de 4QCryptique (4Q186)", *RQ* 18 (1997), pp. 125–141.

משמעות משמשים לעתים הניבים בית מולדה ובית מולדים בקשר ל"חכמה" (4Q299 5 5⁷⁶; 4Q415 2 ii 9) המונח שוחזר ב-4Q300 3 4 על יסוד הדמיון המובהק של הטקסט לטקסט של 1Q27: "וזה לכם האות בהסגר מולדי עולה] וגלה הרשע מפני הצדק כנ[ג]לון[ת חושך מפני אור וכתום עשן ואיננו עוד כן יתם הרשע לעד והצדק יגל[ה] כש[מש תכון תבל]".⁷⁷ ועוד יש להשוות למקבילות בארמית, כגון "ותנדע עידן מולדהין" (11Q^{tg}Job XXXII 2 = איוב לט 2: "עת לדתנה"),⁷⁸ או בזיקה לחיזויים בדבר לידת הגואל שיקום לעתיד לבוא, "בחר אלהא הוא מולדה ורוח" (4QM^{es}Ar 1 10).⁷⁹

כבר הצעתי בעבר, כי ב-1Q27 יש להבין את שם העצם מולד כמונח טכני הקשור ללוח הירח, וכי הטקסט מדבר בביטולו לעתיד לבוא ובביטול של מולדי עולה, כלומר של ראשי החודשים המטעים, שהם עמודי התווך של מערך הזמנים בשנה הירחית. במשמעות טכנית זו משמש המונח מולד גם בכתבים אחרים מקומראן, כגון במניין זמני התפילה בהודיה המסתיימת במשפט טעון מונחים קלנדריים: "בכול מולדי עת יסודי קץ ותקופת מועדים בתכונם באותותם לכול ממשלתם"⁸⁰ (הודיות יב 8; סרך המלחמה יד 13; והשוו סרך היחד ט 26 – י 17). הלשון מולדי עת משמש כאן בעליל כמונח הקשור במערכת הזמנים במרוצת שנה.⁸¹ והוא הדין של פסקה בטקסט מקוטע של "מגילת מסתורין" מקומראן שבו הצירוף ובית מולדים (4Q299 5, השו שם, 13 ii 3; 4 1) כאילו מסכם פירוט קודם של נתונים קלנדריים או אסטרונומיים: "מאור[ות כוכבים... רזי אור ודרכי חושך]... מועדי חום עם קצ[י] מבוא יום] ומוצא לילה".⁸² לקטגוריה זו של לשונות מן השדה הסמנטי של לוח השנה יש לשייך גם מונחים המשמשים בדברי האל הנאמרים לנח בקטעים של יצירה אחרת מקומראן, כגון "מולדי ישע" (4Q417 I i 11), "למבוא שנים ומוצא קצים...

76. T. Elgvin, "The Restoration of Sapiential Work A", *RQ* 16 (1995), pp. 559–580.

77. T. Elgvin et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XV: זה ב-4XV: Qumran Cave 4.XV: Sapiential Texts, Part I (DJD 20)*, Oxford 1997, p. 37.

78. J. P. M. Van der Ploeg, O. P. & A. S. Van der Woude, *Le Targum de Job de la Grotte XI de Qumrân*, Leiden 1971, p. 74.

79. ראו בהמשך השימוש ב"מולד" בהשוואת המשורר את כאבו לחבלי לידה של יולדת (הודיות ג 7–12).

80. רמז שקוף לבראשית א 14–18.

81. ליכט, מגילת ההודיות (לעיל הערה 57), עמ' 4–5 הערה 13; עמ' 183 הערה 1; פלוסר, מגילת הרים (לעיל הערה 67), עמ' 12 הערה 39. ידין שחזר את המונח מולדי בסרך המלחמה יד 13 (= 4Q491 8–10 i 10–11), "וגבורותיכה נרוממה תמ[יד בכול מולדי] עתים", על סמך אזכורו בהודיות יב 8.

82. תרגום הטקסט המשוחזר על ידי ל' שיפמן ב-20 DJD (לעיל הערה 14), עמ' 45, "and the times of (birth [of the creatures])", מחטיא את משמעות המונח.

קצו אשר גלה אל אוזן מבינים... מעשיכה עם קציהם" (4Q418 123 ii 2-6; השוואה 4Q418 81 13; משוואה ב-6 2 i 4Q416), שחלקם דומים לניבים הבאים ב-1Q27 וב-4Q300.

על רקע הדיון דלעיל יש יסוד לסברה כי הצירוף בהסגר מולדי עולה (1Q27 1 i) שורה 5) אינו מתייחס לכלל עושי עוולה, אלא מכון נגד כופרים, המכונים בני עולה משום שבקביעת התאריכים של מועדי השנה הם סומכים על מולדי עולה, דהיינו על מולדי הלבנה המתחדשת מדי חודש (השוואה "ובני עולה לא ימצאו עוד" [4Q418 69 ii 8]; "ולסגור בעד רשעים" [4Q418 122 ii + 126 ii 10]). גם בשימוש משני זה של לשונות מן השדה הסמנטי של לידת בשר ודם הפועל סגר מתפרש כציון של מניעת ההופעה של מולדי ירח חדשים ולא ככליאת הנולדים בחטא, כתרגום שהציע גרסיה-מרטינו, או צאצאי החטא, כתרגומו של מיליק (ראו לעיל).

בכנסת ישראל הוערך מולד הלבנה כסימן טוב ולווה בברכות ותפילות מיוחדות, ואילו באי הברית החדשה הטעינו את המונח תוכן של חטא ועוון על דרך איפכא מסתברא והגדירו אותו מולד עולה. והיא הנותנת כי המשפט "זוה לכם האות {כי יהיה} בהסגר מולדי עולה" ב-1Q27 בא להכריז כי לעתיד לבוא, בעידן הגאולה והאושר, לוח הירח המטעה יהיה לאין ולאפס. הוא יעלם כפי שייעלם החושך, ממלכת הירח, מפני האור, ממלכת השמש, והרשע מפני הצדק, "וכל תומכי רזי פשע אינמה עוד ודעה תמלא תבל ואין שם לע[ך] אולת". צורת הנפעל בהסגר באה כאן תחת המונח האסף, המשמש ב"שיר המועדים" בסרך היחד לציון ההיעלמות של הירח (השוואה ישעיהו ס 20) והשמש לאחר שכל אחד מן המאורות השלים את מסלולו היומי בשמים (הודיות י 1-8). בחזון הזוהר של העתיד, כאשר "והצדק יגלה כ{אור ה}שמש" (1Q27 1 i 6). השמש מסמלת את חידוש רחמי האל לחברי העדה ההולכים בדרכיו, "ו{אור ה}שמש למפתח חסדיו עולם" (סרך היחד י 5). פתח משמש כאן כהיפוכו של סגר ב-1Q27 1 i 5 וב-4Q300 3 4: "זוה לכם האות כי יהיה בהסגר מולדי עולה" של הלבנה. המעמד הבכיר של השמש מובלט הבלטה יתרה בכתרים אשר מחבר סרך היחד קושר לה, שהיא אוצר האל, "כי יפתח אוצרו וישיתוה על ת[בל]" (סרך היחד י 2).⁸³ המצב האידאלי החזוי על ידי המחבר של 4Q27 מסומן ב-11-10 1 i 4Q417 "הבט ברז" נהיה וקח מולדי ישע".⁸⁴

הניתוח דלעיל של מונחים רלוונטיים לעניין הנידון בקטעים של 1Q27 ו-4Q300 מקרב לטעון כי נוסף לזוגות המונחים האנטיתטיים צדק-רשע, אור-חושך,

83. לקריאה עלה במקום על ת[בל] ראו J. Van der Ploeg, "Le Manuel de Discipline des Rouleaux de la Mer Morte", *BibOr* 8 (1951) אחר.

84. אולם המהדירים של 4Q417 מפרשים את הלשון מולדי ישע, כמו מולדי עולה ב-1Q27, "birth-pangs" או "birth-times". ראו J. Strugnell & D. Harrington, "4Q417. Instructions", in J. Strugnell, D. Harrington & I. Elgvin (eds.), *Qumran Cave 4.XIV: Sapiential Texts, Part 2 (DJD 34)*, Oxford 1999, p. 182

דעת-אולת, כלולה בהם במפורש ההנגדה היסודית של לוח השמש שבו דבקו אנשי היחד ושל לוח הירח שנהג בכנסת ישראל. באי הברית הוקיעו במיוחד את מולדי הלבנה, ואילו מתנגדיהם ציינו אותם בברכות ובתפילות מיוחדות:

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, אשר בעגולה גידל דורשים, הורם ולימד זמני חדשים, טיכס ירח, כילל לבנה, מינה נבונים סודרי עתים, פילס צורינו קרבי רגעים, שבם תיקן אותות חדשים ומועדים, דכתיב עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו (תהלים קד 19)... וחותרם ברוך אתה יי, מקדש ישראל וראשי חדשים (מסכת סופרים יט, ז).

כנגדם המחברים של 1Q27 ו-4Q300 הופכים את הקערה על פיה. הם שוללים בתוקף את ערכם של מולדי הירח, המכונים בפיהם מולדי עולה, וצופים את ביטולם לעתיד לבוא, ואת נצחון לוח השמש על לוח הירח, ואזי "הצדק יגלה כשמש תכון תבל".

מקומראן לפרובנס: רעיון המשיח משבט מנשה – ממגילות ים המלח אל מדרש מימי הביניים

חננאל מאק

א

לפני כשלושים וחמש שנים פרסם דוד פלוסר המנוח מאמר שכותרתו "פרושים, צדוקים ואיסיים בפשר נחום"¹. במאמר זה מציג פלוסר את הטקסט של פשר נחום מקומראן ודן בהרחבה במשמעות הטיפולוגית של המונחים האופייניים לפשר זה (שרובם מוכרים גם מחיבורי קומראן אחרים). לענייננו חשוב להזכיר את הכינויים הקבוצתיים אפרים, מנשה ויהודה שבפשר. לדברי פלוסר מייצג שבט אפרים שבפשר נחום את הפרושים, שבט מנשה מייצג את הצדוקים ושבט יהודה הוא מייצגם של האיסיים, שמחבר הפשר הוא איש משלהם ואשר ספרות קומראן נובעת מ"בית מדרשם". בני כת קומראן – הם האיסיים לפי דעתם של פלוסר ורוב החוקרים – מזהים כאן עם בני יהודה, ברוח דברי הנביאים וחזונות הגאולה שלהם, הרמוזים גם בתורה² ובספר תהלים.³ ואילו אפרים ומנשה הם כינויים ליריביהם של בני הכת, כשם ששבטי יוסף היו מנהיגיה של ממלכת ישראל הצפונית של ימי הבית הראשון ומתנגדיהם של בני יהודה.

לפי ספר מלכים שבטי הצפון הם שברשעותם התפלגו מעל מלכות בית דוד הלגיטימי באותם ימים רחוקים, ועל פי הטיפולוגיה הכיתתית נהגו כך גם החולקים על דרכה של הכת בדורם הם. התפלגותם של הפרושים מעל ההולכים בדרך הנכונה באה לביטוי בעיקר במגילת ברית דמשק, ולדעת פלוסר דבר זה עומד ביסודו של הנאמר שם (ברית דמשק ז 9–13): "וכל המואסים בפקד אל את הארץ להשיב גמול

1. בתוך מ' דורמן, ש' ספראי ומ' שטרן (עורכים), מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית, ספר הזיכרון לגדליהו אלון, הרצאת הקיבוץ המאוחד תש"ל, עמ' 133–168 (נדפס מחדש בתוך ד' פלוסר, יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 184–219).
2. הדבר ניכר יפה בברכת יעקב לבניו "יהודה אתה יודוך אחיך... ישתחוו לך בני אביך... לא יסור שבט מיהודה..." (בראשית מט 8–10), וכן בכמה מסיפורי בראשית. המשמעות המשיחית של ברכת יעקב ליהודה תשוב ותעלה בהמשך מאמר זה.
3. כגון "וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר. ויבחר את שבט יהודה, את הר ציון אשר אהב... ויבחר בדוד עבדו..." (תהלים עח 67–70).

מגילות ג (תשס"ה) עמ' 85–100

רשעים עליהם כבוא הדבר אשר כתוב בדברי ישעיה בן אמוץ הנביא אשר אמר יבוא עליך ועל עמך ועל בית אביך ימים אשר באו מיום סור אפרים מעל יהודה; בהפרת שני בתי ישראל שר [סר] אפרים מעל יהודה...".⁴

פסוקו של ישעיהו אשר הזכיר בנבואתו את המאורע העתיק של "יום סור אפרים מעל יהודה" (ישעיהו ז 17) מתאים להתפלגותם של הפרושים מהדרך הנכונה, היא דרכם של "בני יהודה" – בני הכת. מחברה של ברית דמשק אינו מתייחס אל מנשה, ולדעת פלוסר "דברי מגילת ברית דמשק משקפים טיפולוגיה קדומה יותר ופשוטה יותר מזו שבפסוק נחום (ובפסוק מזמור לז של תהלים [4QPs^a])",⁵ שהרי את הפילוג ההיסטורי בין שני הבתים ואת היווצרותן של שתי הממלכות בימי הבית הראשון יזמו וביצעו ירבעם בן נבט ואנשי אפרים, לא אנשי מנשה. אולם טיפולוגיה פשוטה זו לא אפשרה לבני הכת להתייחס אל קבוצת היריבים האחרת – הצדוקים. כך נוצר אפוא השלב העוקב של החלוקה הטיפולוגית, וכך, "באותם כתבי הכת בהם מופיעים גם 'מנשה' וגם 'אפרים', הכינוי 'אפרים' מציין את הפרושים והכינוי 'מנשה' את הצדוקים".⁶ רעיון זה שב ומופיע כמה פעמים בדברי פלוסר באותו מאמר.

עיקרו של ספר נחום המקראי הוא תיאור מפלגת העתידית של העיר נינוה בירת אשור. בפרק האחרון של הספר הקצר מתוארת נינוה כ"עיר דמים" (נחום ג 1) וכ"זונה טובת חן בעלת כשפים" (שם 4), והנביא מתאר את קלונה העתיד להיגלות ברכים (שם 5–6). נחום פונה כביכול אל נינוה ואומר לה: "והיה כל רֹאֵךְ יָדוֹד מִמֶּךָּ ואמר שְׂדֵדָה נינוה, מי יָנֹד לָהּ" (שם 7), והוא ממשיך: "התיטבי מִנָּא אִמּוֹן... גם היא לִגְלָהּ הַלְכָה בִּשְׂבִי... גם את תבקשי מעוז מאויב" (שם 8–11). נחום הנביא משווה את נינוה עם נא אִמּוֹן, הנחשבת בעיניו בירת מצרים,⁷ ובעל פשר נחום מזהה בעליל

4. פלוסר, "פרושים, צדוקים ואיסיים" (לעיל הערה 1), עמ' 140. ראה עוד את דבריו בהערות 31–33. נוסח הפסוק מישעיהו הובא כמובן על פי ברית דמשק, השונה מנוסח המסורה. יש להעיר כי פרשנות זו לדברי הפסוק אינה מקובלת על הכול. ראה לדוגמה את הסתייגותו של יעקב זוסמן במאמרו "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: ההורים תלמודיים ראשוניים לאור מגילת 'מקצת מעשי התורה'", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 11–76, בהערה 138 (עמ' 42). ראה גם דברי מ' קיסטר (הערה 11 להלן).

5. פלוסר, "פרושים, צדוקים ואיסיים", עמ' 141.

6. פלוסר, שם.

7. את נא אִמּוֹן מזהים עם כרנך שבמצרים העליונה. שם העיר מופיע בנוסחים משתנים בנבואות על חורבן מצרים שבפי הנביאים שפעלו בימי חורבן הבית הראשון. ירמיהו מכנה אותה אִמּוֹן מִנָּא (מו 25), ויחזקאל מסתפק בצורה המקוצרת נא (ל 14–16). לעומת זאת, תרגום יונתן לנחום מזהה את נא אִמּוֹן עם העיר אלכסנדריה, השוכנת בין זרועות הדלתא של הנילוס, ואת המילים "התיטבי מִנָּא אִמּוֹן..." הוא מתרגם "הא את טבא מאלכסנדריא רבתא דיתבא ביני נְהֶרְוֶתָא". כך הבין את השם נא אִמּוֹן גם האמורא רבי הושעיה הגדול, שדבריו הובאו בראש מדרש בראשית רבה (א, א, עמ' 1 במהדורת תיאודור–אלבק). [זיהוי נא אִמּוֹן בנבואת נחום עם אלכסנדריה משתקף כנראה גם בחיבור הקומראני האפוקריפון של ירמיהו –

4Q385a 17 ii 4–9 – ד"ד.]

את נינוה עם "עיר אפרים", כלומר עם עירם של הפרושים, ואת נא אמן עם מנשה. בעל הפשר אינו מזכיר מפורשות את עיר מנשה, קרוב לוודאי משום שאין עיר מוגדרת שאותה ניתן לזהות עם הצדוקים דווקא. וכך פשר הפסוק "הי עיר דמים כלה כחש פֶּרֶק מְלֶאֶה" (ג 1) הוא "עיר אפרים דורשי החלקות לאחרית הימים אשר בכחש ושקר יתהלכו", ועל הפסוק "התיטבי מנא אמן הישָּׁכָה ביאֲרִים מים סביב לה" (שם 8) נכתב כאן "פֶּשְׁרוֹ אֲמֹן הֵם מִנְשָׁה וְהַיֶּאֱרִים הֵם גְּדוּלֵי מִנְשָׁה... מים סביב לה הם אנשי חילה גבורי מלחמתה". נינוה שבאשור ונא אמן⁸ שבמצרים הן אפוא עריהם הסמליות של בני אפרים = הפרושים ובני מנשה = הצדוקים, ואילו ירושלים היא עירם של בני הכת;⁹ וכמובן אין מדובר בירושלים הממשית, שאותה ואת המתרחש בה בימיהם הם מבקרים בחריפות.

התוכחות ותחזיות האבדון האופייניות לספרות קומראן מתייחסות אפוא אל הקבוצות שמסמלים שמות השבטים אפרים ומנשה: הפרושים והצדוקים. יהודה, אפרים ומנשה מייצגים את שלוש הקבוצות הדתיות והפוליטיות העיקריות המוכרות בארץ באותם דורות, על פי דעתם של בני כת מדבר יהודה. בכך ראה פלוסר חיזוק לדבריו של יוסף בן מתתיהו, המתאר בכמה מקומות את החלוקה המשולשת של החברה היהודית בזמנו לפי אותו מבנה, ולפיכך קבע פלוסר כי הצגתם של שלושת הזרמים בידי יוסף בן מתתיהו מתאימה למציאות ההיסטורית, ואינה פרי קונסטרוקצייה מלאכותית שלו.¹⁰

יש להדגיש כי החידוש שבפשר נחום ביחס לחיבורים אחרים מקומראן אינו בחלוקה המשולשת כשלעצמה אלא בציונו של שבט מנשה כאחד משלושת השבטים המייצגים את כיתות ישראל בימיו ובהצגתו בצדם של יהודה ואפרים, נציגי המחנות היריבים מימי קדם. דבר זה נכון גם אם נפקפק בזיהוי של כת מדבר יהודה עם האיסיים ונעדיף לזהותה עם הצדוקים – ולו רק מבחינת ההלכה הנקוטה בידם – כפי שעולה כנראה מניתוח ההלכה שבמגילת מקצת מעשי התורה.¹¹ עניינו העיקרי

8. ואולי יש לציין גם את דמיון הצלילים שבין השמות הטיפולוגיים: אפרים, שומרון, פרושים, אשור מחד גיסא, ומנשה, נא אמן מאידך גיסא.

9. נראה שהמרכיב הטיפולוגי מתעצם על ידי המתכונת המשולשת אשור – מצרים – יהודה (או ישראל), המוכרת היטב ממקורות שונים במקרא שעניינם אירועים מדיניים, שתוארו בעיקר בספר מלכים ב; ראה ישעיהו יט 23–25; כז 13; ירמיהו ב 18; הושע ז 11; יא 5; ועוד.

10. פלוסר, "פרושים, צדוקים ואיסיים", עמ' 144–145.

11. אף שאין הוא שולל את ההשערה כי בני הכת הם איסיים או קרובים אליהם מצביע י' זוסמן, בעיקר על פי מגילת מקצת מעשי התורה, על הקרבה היתרה שבין ההלכות הנהוגות בידי הכת לבין ההלכה הצדוקית ככל שניתן לשחזר אותה, בעיקר על פי מקורות פולמוסיים ובראשם דברי תנאים ואמוראים. עניין זה הוא הברית התיכון במאמרו הארוך "חקר תולדות ההלכה" (לעיל הערה 4). כך קובע זוסמן כי "בני הכת – שיטתם בהלכה צדוקית היתה" (שם, עמ' 66), וכדומה. למסקנה דומה הגיע מנחם קיסטר מספר שנים קודם לכן. ראה מאמרו "לתולדות כת

במאמר זה אינו בהכנת פרטיה של החלוקה הטיפולוגית כי אם בהצגתם של שלושת השבטים במקביל לשלוש הכיתות כפי שהיא עולה מפשר נחום, ובמיוחד במקומו של שבט מנשה במערך זה, ובהופעתו של מערך מקביל בספרות המדרש של ימי הביניים, כפי שיתברר להלן.

ב

האם ניתן להצביע על מקור אחר שבו תופס שבט מנשה, ורק הוא, מקום מכובד לצדם של שבטי יהודה ואפרים, בדומה לזה שבפשר נחום? התשובה לשאלה זו חיובית, והיא מובילה אותנו אל מדרש במדבר רבה.

במדבר רבה הוא המאוחר שבמדרשי התורה הכלולים באסופה המכונה מדרשי רבה. חלקו הראשון של המדרש, המתייחס לפרשות הקריאה בתורה במדבר ונשוא, ואשר מקיף את הפרשיות המדרשיות א-יד, נוצר ככל הידוע בפרובנס, קרוב לוודאי סמוך למחצית המאה ה-12. חלקו השני של מדרש זה, שעניינו פרשות הקריאה בהעלותך-מסעי (פרשיות המדרש טו-כג), מוקדם יותר, והוא זהה למעשה עם מדרש תנחומא לאותו חלק של ספר במדבר.¹² כבר במאה ה-19 הכירו אנשי חכמת ישראל י"ל צונץ, ש"י רפפורט ואחרים בכך, שדרשות של החכם הפרובנסלי המכונה ר' משה הדרשן משוקעות בתוך החלק הראשון של במדבר רבה, והיו אף מי שייחסו לו את חיבורו או את עריכתו של המדרש כולו,¹³ אלא שדבר זה אינו אפשרי מטעמים שונים.¹⁴ כמה נושאים מתוך החלק הראשון של ספר במדבר העסיקו במיוחד את ר' משה הדרשן ובהם קרבנות הנשיאים לחנוכת המשכן, ואין ספק כי

האיסיים: עיונים בחזון החיות, ספר היובלים וברית דמשק", תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 1-18. לדבריו "אין לדעת מה יחסה [של הכת] לצדוקים" (שם, עמ' 17), וכן "מכל מקום... חלק פורש מן הכת נלוה אל הצדוקים". ונראים דברי זוסמן, הדרוש רוויזיה בהגדרות צדוקים ופרושים (שם, עמ' 44). כאן המקום להעיר כי בסקירתו את תולדות חקר ההלכה הכיתית, הפותחת את מאמרו האמור, מזכיר זוסמן את דעותיהם של ראשוני החוקרים שעסקו בשאלות ההלכה של ברית דמשק שהתגלתה בגניזת קהיר עשרות שנים לפני גילוייהם של כתבי קומראן. ראה במיוחד את דבריו בעמ' 37-38. כפי שציין זוסמן, באופן פרדוקסלי נחקרה ההלכה של בני הכת לפני שהתגלתה ספרותם העיקרית.

12. על מדרש במדבר רבה ראה ח' מאק, מדרש במדבר רבה חלק א: מבוא ודוגמה למהדורה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א; הנ"ל, "זמנו, מקומו ותפוצתו של מדרש במדבר רבה", תעודה יא (תשנ"ו) (להלן מדרש במדבר), עמ' 91-106.

13. כך עולה לדוגמה מדבריו של פרשן המדרש ר' דוד לוריא (רד"ל, 1798-1855) בכמה מקומות בפירושו לבמדבר רבה.

14. על ר' משה הדרשן וחלקו במדרש במדבר רבה ראה בינתיים חטיבה ד, עמ' 222-242 בעבודתי הנזכרת בהערה 12. אני עסוק עתה בכינוס לאכסניה ספרותית אחת של החומר מ' משה הדרשן ממקורותיו השונים, ובהם מדרש במדבר רבה.

חלק נכבד מאוד מדברי המדרש בנושא זה לקוח מחיבורי האבוד של ר' משה הדרשן.¹⁵ בכלל, שבטי ישראל ופרטים מגוונים עליהם ועל המוצאות אותם הוא נושא שנדרש הרבה בתורתו של חכם זה, והדבר ניכר יפה גם במקומות אחרים שבהם נשתמרו דרשותיו של ר' משה הדרשן.¹⁶

פרק ארוך (פרק ז) בספר במדבר מוקדש כולו לקרבנותיהם של נשיאי השבטים לחנוכת המשכן. בתחילת הפרק נכתבו מעין דברי מבוא ליזמתם ופעולתם של נשיאים אלה בהקרכת הקרבנות לחנוכת המשכן, אחר כך הובאו פרטי קרבנותיהם של שנים עשר הנשיאים, ולבסוף מצטרפים מספרי סיכום ודברי השלמה לפרשה ארוכה ובלתי מובנת זו. הקרבנות הובאו מדי יום ביומו על פי סדר שנקבע מראש ואשר תאם את מבנה המחנוות במדבר כפי שתואר בפירוט בראש הספר (בפרק ב). הרכב "סל" הקרבנות של כל הנשיאים וזהה לחלוטין, ואף על פי כן חוזרת התורה על פרטי הקרבנות שתיים עשרה פעם, בתבנית קבועה ואחידה.¹⁷ של קטעים בני ששה פסוקים. בראש כל קטע מופיעים הפרטים המתחלפים – מספרו הסידורי של היום, שם הנשיא המקריב ושם שבטו – ואילו פרטי הקרבן של כל אחד מהנשיאים זהים לחלוטין.

רוב פרשני המקרא, קדומים ומאוחרים, ויתרו על הבנת ערכה של מסירת הפרטים החוזרת ונשנית בספר במדבר ועל מתן משמעות נפרדת לכל אחד מן הקטעים ופרטיהם. אחד הוא מדרש במדבר רבה, שהביא שתיים עשרה מערכות-דרשה על קרבנות הנשיאים כפי שיתברר להלן, והללו מתייחסות אל כל אחת ואחת מן המערכות על פרטיהן, ומקיפות שתי פרשות מדרש ארוכות¹⁸ (פרשות יג, יד). ולא עוד אלא שהמדרש מקדיש פרשה נפרדת, ארוכה גם היא (פרשה יב), לדרשות על דברי המבוא לקרבנות הנשיאים שבספר במדבר המקראי, ומוסיף עוד דרשות ארוכות גם לדברי הסיכום שבאותו פרק ארכני שבתורה. במיוחד בולטים באיכותם ובאריכותם צורות של דרשות רבות ונפתלות דווקא על פסוקי הפתיחה של הקטעים החוזרים של קרבנות הנשיאים, שנזכרים בהם שמות הנשיאים והשבטים. צורות טובי איכות ורבי כמות כאלה נמצא במדרש על הפסוק "ויהי המקריב ביום הראשון את קרבנו נחשון בן עמינדב למטה יהודה" (במדבר ז 12; במדבר רבה יג, א-ז); על הפסוק "ביום השביעי נשיא לבני אפרים..." (שם 48; במדבר יד, א-ה); וכן על "ביום

15. ראה מאק, מדרש במדבר, עמ' 188–190, 226–229.

16. אחד המקורות העיקריים לתורתו של ר' משה הדרשן הוא החיבור המדרשי בראשית רבתי שפרסם אלבק; ראה ח' אלבק, מדרש בראשית רבתי, ירושלים ת"ש. במבואו למדרש זה עמד אלבק בהרחבה יחסית על חלקו של ר' משה הדרשן בבראשית רבתי.

17. להוציא שינויי סגנון קלים בפסוקי הפתיחה של פרשות קרבנותיהם של שני הנשיאים הראשונים.

18. רוב פרשותיו של מדרש במדבר רבה ארוכות במידה ניכרת מאלה של יתר מדרשי רבה לתורה, ופרשיות אלה ארוכות אפילו ביחס לממוצע של מדרש זה.

השמיני נשיא לבני מנשה..." (שם 54; במ"ר יד, ו-ז). אכן, יהודה, אפרים ומנשה – דווקא שלושה שבטים אלה הם שזכו לדיונים דרשניים מופלגים במדרש במדבר רבה.

אחדות מהדרשות על נשיא אפרים משתמשות בפסוק "לי גלעד ולי מנשה ואפרים מעוז ראשי יהודה מחקקי" (תהלים ס 9) בתור פסוק פתיחה, ומובאים בהן דברים מגוונים על פסוק זה. וכך אנו קוראים ביחידה הדרשנית השנייה על פסוק הפתיחה ועל ראש הפסוק שלאחריו:¹⁹

לי גלעד ולי מנשה ואפרים מעוז ראשי יהודה מחקקי. מואב סיר רחצי על אדום אשליך נעלי עלי פלשת התרועעי – לפי שיש מחלוקת הרבה על המשוחזרים:²⁰ יש אומרים שבעה, שנאמר "וַיִּהְיוּ עֲלֵיו שְׁבַע רֹעִים" (מיכה ה 4); ויש אומרים שמונה, שנאמר "וּשְׁמֹנֶה נְסִיכֵי אָדָם" (שם). ואינו אלא מה שמפורש ארבעה, שנאמר "וִירָאֵנִי ה' אַרְבַּעַת חֲרָשִׁים. וְאֶמַּר מַה אֱלֹהֵי בָאִים לַעֲשׂוֹת, וְיֹאמַר לְאֹמֶר אֱלֹהֵי הַקְּרָנוֹת אֲשֶׁר יָרָו אֶת יִהוּדָה" וגו' (זכריה ב 3-4), ואלו הן ארבעה חרשים. ודוד בא ומפרש:

לי גלעד – זה אליהו, שהיה מתושבי גלעד;

ולי מנשה – זה משיח שעומד מבניו של מנשה, שנאמר "לפני אפרים ובנימין ומנשה עוררה את גבורתך ולכה לישועתה לנו" (תהלים פ 2); אפרים מעוז ראשי – זה משוח מלחמה שבא מאפרים, שנאמר "בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח יחדו אפסי ארץ" (דברים לג 17);

ויהודה מחקקי – זה הגואל הגדול, שהוא בא מבני בניו של דוד;

מואב סיר רחצי – מהו מואב סיר רחצי, אמר האלהים אף כשיבואו הגואלים הללו איני בא ומסייען עד שיבוא בן המואבית עמהם.²¹

19. במדבר רבה יד, א; במהדורת דפוס וילנה, נו ע"ג.

20. המשוחזרים ולא המשוחזרים – כך בכל כתבי היד הטובים של במדבר רבה וכן במהדורות הדפוס. אולי העדיף הדרשן את הצורה משוחזרים מפני שצורה זו מופיעה במקרא ("בני אהרן המשוחזרים", במדבר ג 3), ואילו התיבה משוחזרים אינה קיימת במקרא אלא בצורה משוחזרי ("אל תגעו במשיחי", תהלים קה 15; דברי הימים א טז 22). ושם העדיף עורך מדרש במדבר רבה את הצורה המוכרת מן הספר המקראי (במדבר) שבו עוסק מדרשו. בילקוט המכיר לתהלים הנוסח הוא המשוחזרים.

21. כך בכתב היד הטוב ביותר של במדבר רבה, כ"י מינכן 97, ובדומה לו בכ"י פריז 150. הדרשה על בן המואבית חסרה בכתבי היד של במדבר רבה שמוצאם ספרדי ובראשם אוקספורד בודלי 147, ואילו בדפוסים הנוסח הוא "איני בא ומסייען עד שיבואו המואביות עמהם". בילקוט המכיר לתהלים לפסוק זה (מהדורת בובר, ברדיצ'וב תר"ס, עמ' 306) מובאות דרשות רבות ממקורות שונים, אולם קטע הדרשה שלפנינו אינו שם. בן המואבית הוא כנראה דוד עצמו והמואבית היא כמובן רות המואבייה, וייתכן שיש לפרש את הדרשה כאילו בא הכתוב לטהר

במידה רבה מאוד של ודאות ניתן לומר שהקטע בדבר המחלוקת על המשוחים הגיע אל במדבר רבה מחיבורו של ר' משה הדרשן, אם כי ייתכן שחומר זה עבר עיבוד כלשהו בדרכו אל במדבר רבה. וזה המקום לציין כי ברבות מן הדרשות שייחוסן לר' משה הדרשן הוא סביר, ניכר היטב חלקו של הנושא המשיחי.²² הדרשה מלמדת אפוא ש"יש מחלוקת רבה על המשוחים", ובעל הדרשה מכיר משיח אחד נוסף על הידוע זה מכבר כמשיח מבית דוד וכן על "משוח מלחמה", הנמנה אף הוא עם המשוחים. מקורה של דרשה זו הוא בסוגיה ממסכת סוכה שבתלמוד הבבלי (דף נב ע"א וע"ב), ועיון בה מעלה כי אמנם הובעו שם כמה דעות בדבר זהויותיהם של המשיחים. שתי דעות מוצגות שם על פשר הפסוק "וספדה הארץ משפחות משפחות לבד" (זכריה יב 12) – "ר' דוסא²³ ורבנן, חד אמר על משיח בן יוסף שנהרג וחד אמר על יצר הרע שנהרג" (סוכה שם ע"א). בפעם השנייה, ובסמוך, נזכר משיח בן יוסף בדברי האמורא רב הונא בר ביזנא בשם ר' שמעון החסיד,²⁴ הדורש את הפסוק – אף הוא מנבואת זכריה – "ויראני ה' ארבעה חרשים" (שם ב 3) על "משיח בן דוד ומשיח בן יוסף ואליהו וכהן צדק" (סוכה שם ע"ב). כאן המשיח מיוחס על בית יוסף באופן כללי, אולם במקורות בעלי אופי אפוקליפטי שזמנם כנראה מאוחר יותר מדובר במשיח מבני אפרים בן יוסף. מכל מקום, סוגיה תלמודית זו היא המקור הראשון שבו נזכר במישרין משיח בן יוסף. מדברי האמוראים עולה כי ארבעת החרשים מייצגים ארבע דמויות משיחיות: משיח בן דוד ומשיח בן יוסף ואליהו וכהן צדק. בעקבות נבואת זכריה נקבע מספר הדמויות המשיחיות לארבע, אף כי אליהו וכהן צדק אינם מכונים כאן בתואר המלא

את רות המואבייה או את דוד במעין מקווה טהרה הנמשל לסיר רחצה. אולי בא קטע זה להגן על כבודם של גרים בכלל ולאו דווקא על רות או דוד, ואולי הוא מתכוון לומר שעם המשיחים העתידיים יבוא גם דוד המלך עצמו, שהרי הוא אבי אביו של "הגואל הגדול" והוא שנתכנה "משיח אלהי יעקב" (שמואל ב כג 1).

22. מסגרת זו אינה מאפשרת להוכיח את זיקתה הברורה של הדרשה אל ר' משה הדרשן. בנושא זה ובאופי המשיחי האופייני של רבות מדרשותיו אני עוסק בהרחבה בספר המיועד על ר' משה הדרשן (ראה הערה 14 לעיל), וכן במאמר העומד להתפרסם.

23. ראה 'היינימן', "משיח בן אפרים ויציאת מצרים של בני אפרים בטרם קץ", תרכ"ז מ (תשל"א), עמ' 450–461. מאוחר יותר פורסם המאמר כפרק התשיעי בקובץ מאמריו של היינימן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974, עמ' 131–141. מראי המקומות להלן צוינו על פי המאמר בתרכ"ץ. בהערה 8 שם מביא היינימן את דברי לוי גינצבורג כי הערכת זמנו המדויק של מקור תלמודי זה תלויה לכאורה בשאלת זהותו של רבי דוסא, אם תנא הוא או אמורא. אולם היינימן טוען כי "אין בכך נפקא מינה לענייננו, שכן אחד משני המקורות המובאים שם, שמדובר בהם על משיח בן יוסף שנהרג, ברייתא הוא, ואם כן, מוטיב זה אינו מאוחר לסוף המאה ה'".

24. רב הונא (חונא, חנא) בר ביזנא היה אמורא בבלי בן הדור השלישי, שכן בסמוך מובאת בתלמוד שיחתו עם רב ששת, בן הדור השלישי. ר' שמעון החסיד הוא כנראה אמורא בן הדור הקודם להם, אולם הדבר אינו ודאי, וידוע גם תנא בשם זה שנתכנה החסיד.

משיח. האמורא הבבלי רב ששת משיג על דעתו של רב הונא בר ביזנא, והשניים מתדיינים על משמעותו של הפסוק הקודם באותו פרק (זכריה ב 2), עד שרב ששת מודה בעלינותה של דרשת חברו. בהמשך הדברים מביאה הסוגיה את הפסוק "והיה זה שלום אשור כי יבוא בארצנו וכי ידרך בארמנותינו והקמנו עליו שבעה רעים ושמנה נסיכי אדם" (מיכה ה 4), ובעל הדרשה שבתלמוד מפרט את הרשימות של שבעת הרועים ושמונת הנסיכים. שבעת הרועים הם דוד באמצע, אדם, שת ומתושלח מימינו, אברהם, יעקב ומשה משמאלו; ושמונת הנסיכים הם ישי ושאל ושמואל, עמוס וצפניה וצדקיה ומשיח ואלהיו.²⁵

ר' משה הדרשן, שדבריו השתמרו בבמדבר רבה, מכיר אפוא את הסוגיה התלמודית דנן,²⁶ וברור שהוא מתייחס אליה באמרו כי "יש מחלוקת רבה על המשוחים", בצינו את המספרים שבעה ושמונה ואת הפסוק המתאים מספר מיכה, בקבעו כי "אינו אלא מה שמפורש ארבעה שנאמר ויראני ה' ארבעה חרשים", ובמסרו את רשימת המשוחים שבידו.

במהלך עיבודה של רשימת הארבעה שבתלמוד למתכונת המדרשית המאוחרת נותרו על כנם אליהו וכן המשיח בן דוד, נעלמו ממנה כהן צדק ומשיח בן יוסף בכינויו הסתמי, אולם נוספו אליה משיח מבני מנשה ומשוח מלחמה שבא מאפרים, וכך נותר המספר ארבעה בעינו. בעל הרשימה המדרשית עיבד את הרשימה התלמודית לפי הבנתו ולפי רעיונות נוספים שהכיר, ו"משוח מלחמה שבא מאפרים" בבמדבר רבה הוא מקבילו של משיח בן יוסף שבתלמוד. משיח זה הוא המנהיג הצבאי שעתיד ליפול בקרב עם שונאי ישראל על פי אחת הדעות שבתלמוד ועל פי כמה מקורות נוספים, ובהם תרגום תוספתא לספר זכריה.²⁷ מקורות אחרים יודעים

25. לא נתברר טיבן של רשימות אלה, וקשה להסביר מדוע נכללו בה דמויות מסוימות ונפקד מקומן של אחרות. רש"י מצהיר בפשטות "לא ידעתי בהם טעם", מעלה הסבר דחוק להיעדרו של יצחק מן הרשימה הראשונה, ומוסיף עליו את המילים "כמדומה לי". רש"י מציין כי עמוס וצפניה מן הנביאים היו וכי אדם, שת ומתושלח הם מן הצדיקים הקדמונים שהיו קודם המבול, אך בדברים אלה אין הסבר של ממש להרכב הרשימות. מכל מקום, ברשימות אלה מופיעים דוד המלך, ישי אביו, שאל שקדם לו על כס מלכות ישראל וצדקיהו, המלך האחרון ליהודה, וכך הן מקיפות את כל תקופת המלוכה הקדומה. משיח ואלהיו מופיעים כאן צמודים לשמו של צדקיהו. המשמעות המשיחית של הרשימות ברורה.

26. אין כל ספק שר' משה הדרשן הכיר יפה את התלמוד הבבלי. הדבר מתאים להשערות בדבר מועד הגעתו של התלמוד למערב אירופה כמה מאות שנים לפניו וכן לשימוש המרובה שהוא עושה בתלמוד בדרשותיו. מדרש במדבר רבה, המאוחר, מתאפיין בין השאר בריבוי החומר התלמודי-בבלי שבו, בניגוד לרוב מדרשי רבה לתורה ולחמש המגילות המוקדמים ממנו, אשר רובם נערכו בארץ ישראל, להוציא אולי את חלקו הראשון של מדרש שמות רבה.

27. תרגום תוספתא לספר זכריה (יב 10): "ומן בחר כדן יפק משיח בר אפרים לאגחא קרבא עים גוג ויקטול יתיה גוג קדם תרעא דירושלם ויסתכלון לוותי ויבעון מיני מטול מא דקרו עממיא למשיח בר אפרים". (תרגום: ולאחר מכן יצא משיח בן אפרים לערוך קרב עם גוג, ויהרג אותו

אף הם לספר על משיח זה כגיבור מלחמה אם כי לא כמי שעתידי ליפול בקרב.²⁸ ועוד: משיח בן אפרים הוא כנראה ממשיכו של המנהיג בן אפרים שצבאו נלחם באויבי ישראל בדרך ממצרים לארץ כנען.²⁹ מטעם זה קרא הדרשן את הפסוק "בהם עמים יגנח יחזקאל ארץ" דווקא על משיח בן אפרים, אף כי במקורו נאמר הפסוק כחלק מברכת משה לכל בני יוסף. מעמדו של משיח בן אפרים כמנהיג צבאי הוא שהקנה לו בגרסה המדרשית את התואר משוח מלחמה, תואר השמור בפי חכמים לכוהן המכין את העם למלחמה כשהוא מכריז דברי עידוד וברכה אשר פורטו בתורה (דברים כ 2-4). כוהן זה מכונה משוח מלחמה כבר במשנה (סוטה ח, א), וכן בשני התלמודים שעליה ובמקורות מאוחרים יותר.³⁰

גוג לפני שערי ירושלים, והביטו אליי וישאלוני משום מה דקרו העמים את משיח בן אפרים. רבים מתרגומי התוספתא לנביאים מופיעים בפירוש רד"ק לנ"ך. קטעי התרגום נאספו ונידונו במהדורה מדעית בידי רימון כשר. כשר הקדים לספר מבוא ובו עמד על טיבם של תרגומי התוספתא ועל מקורותיהם ודן בזיקה שבין קטעי תרגומים אלה לבין המסורת התרגומית המוכרת, בעיקר לספרי התורה; ראה ר' כשר, תוספתות תרגום לנביאים, ירושלים תשנ"ו. לא ניתן לתחום במדויק את זמנה של המסורת הנידונה כאן, וכנראה נוצרו התרגומים הללו בעולםם של המתרגמים בארץ ישראל במשך תקופה ארוכה. לדברי כשר "תוספתות התרגום הקרובות ללשון תרגום יונתן בן עוזיאל אפשר שהן קדומות, ולא מן הנמנע הוא כי חלקן קדומות מאוד ושייכות ליצירה התרגומית של המאות הראשונות לספירה". יחידות התרגום "שלשונן [ארמית] ארץ ישראלית נתחברו ונמסרו... בין המאה השלישית למאה השביעית" (כשר, שם, עמ' 61). רד"ק, שהכיר את תרגומי התוספתא, חי בנרבוניה שבפרובנס כמה דורות אחרי ר' משה הדרשן, ונפטר שם בשנת 1235. יש להניח שר' משה הדרשן הכיר לפחות חלק מתרגומי התוספתא ואת "תרגום יונתן" לתורה, אולם ספק אם ניתן להוכיח זאת.

מובאה חשובה ממסורת המתרגמים יודעת על משיח שעתידי לקום מבניו של יהושע (כלומר משבט אפרים) ולנצח בקרב את גוג באחרית הימים. לא זו בלבד שלא נאמר כאן דבר על מותו של משיח זה, אלא שהוא עתיד לנצח בקרב. בתרגום הארץ-ישראלי המיוחס ליונתן בן עוזיאל לפסוק "ומשחת את הכיור ואת בנו וקדשת אתו" (שמות מ 11) מדובר ביהושע: "ומשיחא בר אפרים דנפיק מיניה דעל ידי עתידין בית ישראל למנצחא לגוג ולסיעתיה בסוף יומא". קשה להבין מדוע זכה דווקא פסוק זה לאותה תוספת תרגום. ידיעות נוספות ברוח זו מפוזרות בחיבורים מסוגים שונים, כגון ספר זרובבל או מדרש בראשית רבתי הנזכר למעלה. זמניהם ומקומותיהם של רבים מחיבורים אלה אינם ידועים. המקרא אינו מזכיר את בניו של יהושע בן נון, ואילו התלמוד הבבלי (מגילה יד ע"ב) מספר כי יהושע נשא את רחב הזונה והיו לו ממנה בנות אך לא בנים. מבנות אלה יצאה משפחה מכובדת של נביאים-כוהנים ובהם ירמיהו, אולם האגדה אינה מייחסת אופי משיחי לאיש מצאצאיהם של יהושע ורחב, לרבות ירמיהו הנביא וקרובי משפחתו.

29. על פי דברי הימים א ז 20-22. וראה בנושא זה דברי היינימן, "משיח בן אפרים" (לעיל הערה 23).

30. במדרש פסיקתא רבתי (פרשה ח, דף ל ע"א) על הפסוק "ושנים זיחים עליה אחד מימין הגולה ואחד על שמאלה" (זכריה ד 3) נאמר "אלו שני המשיחים, אחד משוח מלחמה ואחד משוח למלך על ישראל".

המשיח הרביעי, "שעומד מבניו של מנשה", מחליף אפוא את הדמות המכונה בתלמוד כוהן צדק.³¹ קשה להבין את טיבו של זיהוי זה כשלעצמו, אולם הצגתו של המשיח הרביעי כבן מנשה משלימה את הצגת המערכת המשיחית בת שלושת השבטים: הגואל הגדול שבא מבני בניו של דוד משבט יהודה, משוח מלחמה שבא מאפרים, המשיח שעומד מבניו של מנשה, ואליהו המשלים את התמונה המרובעת. שלושת השבטים המעמידים את המשיחים לפי מדרש במדבר רבה זהים אפוא עם שלושת השבטים הטיפולוגיים שבפשר נחום: איסיים, פרושים וצדוקים. אמנם פשר נחום אינו מציג דמויות משיחיות שעתידות לעמוד משלושת ה"שבטים", אך יש לציין כי מקור אחר מקומראן מלמד על אמונתם של בני הכת ב"משיחי אהרן וישראל" (סך היחד ט 11). מספרם של משיחים אלה אינו ידוע, אולם אין ספק שאנשי הכת האמינו בקיומו של משיח אחד לפחות מבני לוי, ברוח הכתובים בכמה מקומות בספר צוואות השבטים,³² ולפחות במשיח אחד מיתר השבטים. לשון הריבוי "עד בוא... משיחי אהרן וישראל" שבסך היחד מאפשרת בהחלט גם את בואם של יותר משני משיחים.

על פי ההשערה העומדת במרכזו של מאמר זה הכיר ר' משה הדרשן את הרעיונות העתיקים בדבר "משיחי אהרן וישראל" ובדבר שלושת השבטים הטיפולוגיים, וכמובן את הסוגיה התלמודית במסכת סוכה. דבריו על ארבעת המשוחים מבוססים על שילוב של הסוגיה התלמודית, הטיפולוגיה התלת-שבטית של פשר נחום, ואולי גם הידיעה מסרך היחד בעניין המשיחים. לאלה יש לצרף את המסורות בדבר זיקתו של אליהו הנביא למהלך המשיחי. זיקה זו מוכרת מכמה מקורות בספרות התלמוד, והיא הלכה והתחזקה בספרות האפוקליפטית שמחוץ לתלמוד. ר' משה הדרשן, שהנושא המשיחי קרוב מאוד אל לבו, הכיר לפחות חלקים מספרות זו, ולא ייפלא שבמערכת המשיחים שלו לא נפקד מקומו של אליהו, אשר שולב בה כבר בדיון התלמודי.³³ והרי אליהו הגלעדי משתלב יפה בדרשה המבוססת על פסוקי תהלים "לי גלעד" וגו'.

31. רש"י בפירושו לתלמוד קובע שכהן צדק הוא שם בן נח, המזוהה בכמה מקורות מדרשיים עם מלכיצדק מלך שלם (בראשית יד 18–20).

32. ראה צוואת ראובן 6; שמעון ז 1; דן ה 4; נפתלי ח 2; גר ח 1.

33. לא זה המקום לדון באריכות בגלגוליה של מסורת אליהו הנביא והגאולה, אולם אין ספק שמסורת זו הייתה מוכרת לדרשן שלנו. ראשיתה של המסורת מתועדת בנבואת מלאכי (ג 23), וביתר פירוט היא נרמזת בחיבור הקדום סדר עולם, שלפחות חלקים נרחבים ממנו מבוססים על דברי תנאים. במהלך הדיון בחייהם של יהושפט מלך יהודה ואחאב ואחזיה מלכי ישראל נאמר שם (פרק יז) "נגנו אליהו ואינו נראה עד שיבוא גוג ומגוג...". מקור זה הוא כנראה הקדום ביותר לקשר שבין אליהו למאורעות האסכטולוגיים, אף כי לא נאמר כאן בפירוש שאליהו עתיד להשתתף בתהליך המשיחי. בתלמוד הבבלי נאמר "אין אליהו בא לא בערב שבת ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח" (עירובין מג ע"ב), וגם כאן נרמז חלקו של אליהו בתהליך המשיחי, ולכן יש לצרף את הנאמר בסוגיה הנזכרת ממסכת סוכה על מקומו של אליהו בין

מעמדו של משיח מבני מנשה שעליו לא שמענו דבר ממקורות חז"ל המוכרים מחייב הסבר נוסף. במאמרו הנזכר נדרש דוד פלוסר לשאלת "אופיה של קבוצת אנשים זו",³⁴ כלומר הקבוצה המכונה "מנשה" בפשר נחום. פלוסר מצטט את דברי בעל הפשר על "גדולי מנשה נכבדי המלכות" ואת הפסוק בנחום (ג 10) המתבאר בפשר "על מנשה לקץ האחרון אשר תשפל מלכותו בישראל. נשיו עולליו וטפו ילכו בשבי, גיבוריו ונכבדיו בחרב יפולו".³⁵ פלוסר מביא את דעתם של מי שייחסו את האמור בקטע זה לרדיפות הצדוקים בידי הפרושים בימיה של המלכה שלומציון, או לסופו המר של הורקנוס השני כסמל להיעלמותם של הפרושים, אך הוא אינו מקבל פרשנויות אלה. פלוסר עצמו סבור שהמדובר במעשי הרצח והשבי שעשה פומפיוס ביהודים, ובעיקר בגיבוריו של אריסטובולוס המקורב לצדוקים ובמשפחתו, בעת הכיבוש הרומי בשנת 63 לפה"ס.³⁶

בפירושה לפשר חבקוק דנה בלהה ניצן בנאמר על הפסוק "אם יתמהמה חכה לו כיא בוא יבוא ולא יאחר" (חבקוק ב 3).³⁷ פשר הפסוק מדבר על "אנשי האמת עושי התורה אשר לוא ירפו ידיהם מעבודת האמת בהמשך עליהם הקץ האחרון", ובדיניה בפשר זה קובעת ניצן כי במקום זה "קץ אחרון הוא מועד פקודתה של העוללה... כלומר אחרית הימים ממש". בכך מדגישה ניצן את ההבדל בין משמעות המונח בפשר חבקוק למשמעותו בסרך היחד. "לעומת זה", כותבת ניצן, "קשה לקבוע בוודאות באיזו משתי המשמעויות מתפרש מונח זה בפשר נחום", וכאן היא מביאה את הקטע המדובר מפשר נחום. לדעתה "במאורעות שנת 63 (לפסה"נ) רואה בעל פשר נחום את ראשיתה של אחרית הימים".³⁸ מובן שראשיתה של אחרית הימים היא קרקע נוחה במיוחד לצמיחת רעיונות משיחיים.

אם אמנם הכיר ר' משה הדרשן את רעיונותיו העיקריים של פשר נחום אפשר שגם הוא חש במתח המשיחי העולה מהם, אף כי לא העלה בדעתו קישור של רעיונות אלה עם מאורעות היסטוריים מוגדרים של הזמן העתיק כגון המאבקים בין אחרוני בית חשמונאי, רדיפות הצדוקים או כיבוש יהודה בידי פומפיוס. הזכרנו לעיל את עניינו הרב של ר' משה הדרשן בנושא המשיחי ואת הריבוי היחסי של דרשותיו

המשיחיים. בבראשית רבה (עא, ט; עמ' 833 במהדורת תיאודור-אלבק) מדובר על מאבקן העתידי של אליהו באומות העולם. בואו של אליהו נזכר בכמה מקומות נוספים בתלמוד, אבל פרסומו העיקרי כמי שעתיד להקדים את המשיח ולבשר על בואו מוכר מספרות האפוקליפסה שמחזן לתלמוד. חומר כזה מרוכז בספרו של יהודה אבן-שמואל, מדרשי גאולה, ירושלים ותל אביב 1954.

34. פלוסר, "פרושים, צדוקים ואיסיים" (לעיל הערה 1), עמ' 143.
35. הפסוק בנחום בנוסח המסורה הוא "גם היא לגלה הלכה בשבי גם עלליה ירטשו בראש כל חוצות ועל נכבדיה ידו גורל וכל גדוליה רתקו בזקים".
36. פלוסר, "פרושים, צדוקים ואיסיים", עמ' 144.
37. נוסח הפסוק מובא כאן על פי הפשר ולא על פי המסורה.
38. ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק, ירושלים ותל אביב תשמ"ו, עמ' 173.

בעניין זה. עיבודה של הידיעה התלמודית בדבר המשיחים, כשהיא משולבת ברעיונות מקומראן על אודות מצוקתם הקשה של היהודים המכונים "גדולי מנשה", על משיחי ישראל ועל הקץ המתקרב, יצר את המוצר המדרשי החדש כפי שהוא מוכר ממדרש במדבר רבה. כדרכו בנושאים רבים שעסק בהם כרך ר' משה הדרשן יחדיו מקורות שונים, הכליאים זה בזה והפיק לבסוף מוצר שחותמו שלו ניכר בו יפה מבלי שטשטש את המקורות שארג מהם את תורתו.³⁹

יש לציין כי דרשה עקיפה על בן מנשה כדמות משיחית ממש מופיעה גם במקום אחר, וגם דרשה זו מיוחסת לר' משה הדרשן. במדרש בראשית רבה⁴⁰ נאמר על הפסוק "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט 10) "זה מְכִיר", ובהמשך "עד כי יבא שילה" – זה מלך המשיח". בשם מכיר מכוון המדרש לבנו בכורו של מנשה, בנו בכורו של יוסף. מפרשי המדרש נלאו למצוא הסבר לדרשה מזוהה זו, ורובם התעלמו מן הבעיה או שניסו למצוא לה פתרון כלשהו, אך בדרך כלל היו אלה פתרונות שווא. הפרשן בעל מתנות כהונה (פולין, המאה ה-16) כותב כאן "לא שמעתי ולא מצאתי בזה דבר המתיישב", והוא מנסה את כוחו בפתרון שאינו מתיישב.⁴¹ גם יהודה תיאודור, מהדיר בראשית רבה, כותב בפירושו ("מנחת יהודה") כאן "טעם מאמר זה איני יודע", וגם הוא מביא שם כמה דברים שאינם מקדמים את ההבנה הנכונה של המאמר.⁴² אחד ויחיד בין המפרשים הידועים שקלע למטרה בדבריו הוא המלקט מפירושו של החכם ר' שמואל יפה אשכנזי, בעל הפירוש למדרש "יפה תואר", אף הוא איש המאה ה-16, שחי ופעל בקושטא. בליקוטי יפה תואר למאמר על המשיח שעומד מבני בניו של מנשה במדרש במדבר רבה (שם), שנדפסו בצד גוף המדרש במהדורת וילנה, כותב המלקט: "ונראה לי המלקט שזה הוא פירוש המדרש 'לא יסור שבט מיהודה' – זה מכיר בן מנשה". זיהוי מכיר שבדרשה עם מכיר בכור מנשה אינו מבהיר את משמעותה של הדרשה והיא נותרת עמומה, אולם ברורה משמעותו המשיחית של הזיהוי, המקביל את מכיר למלך המשיח.

והנה, כבר י"ל צונץ ציין כי "יש בראשית רבה שני לפרשת ויחי שבולטים בו... זמנו המאוחר", וכי "ויחי רבה שלפנינו היא ההגדה המאוחרת".⁴³ עוד טען צונץ כי "בבראשית רבה השני ההוא אנו מוצאים סימנים ברורים של עיבוד מן המאה הי"א". ובהמשך "בעל הגדה מפורסם זה [ר' משה הדרשן] הוא המחבר של כל מדרש

39. ראה ח' מאק, מדרש במדבר, עמ' 136–146.

40. צח (צט), ח; עמ' 1258 במהדורת תיאודור–אלבק.

41. כמה מהמפרשים קישרו את הדרשה לידיעות מקראיות על מכיר כגון "מני מכיר ירדו מחקקים" (שופטים 14); "ומכיר בן עמיאל מלא דבר" (שמואל ב יז 27); חמיו של חצרן מיהודה שעליו מסופר "ואחר בא חצרן אל בת מכיר אבי גלעד" (דברי הימים א 21 ב).

42. ראה ההערה הקודמת.

43. י"ל צונץ, הדרשות בישראל בהשתלשלותן ההיסטורית,³ ירושלים תשל"ד, עמ' 123–124.

הראשון "יהודה", וכוונתו של צונץ לפסקה מפרשה צו ("שיטה חדשה") המובאת במהדורת תיאודור-אלבק בעמ' 1207–1213, וכן לקטעים מתחלפים מפרשיות צח-צט, עמ' 1245–1276.⁴⁴ צונץ תמך את הנחותיו בכמה שיקולים, אך לדברי חנוך אלבק "ראיותיו אינן מכריעות".⁴⁵ ואף על פי כן ברור לחלוטין כי צדק צונץ לפחות בעיקרי דבריו, וכי בחלק האחרון של בראשית רבה נמצאות יחידות דרשניות של ר' משה הדרשן. הרי שבשתי היחידות מדברי ר' משה הדרשן מופיע עניינו של משיח משבט מנשה והן יעידו זו על זו, אף כי ייחוסה של השנייה לר' משה אינו ודאי. הצגתו של מכיר בכור מנשה כמשיח בדברי ר' משה הדרשן לברכת יעקב תואמת יפה את הרעיון של במדבר רבה בדבר משיח בן מנשה.

ג

מדברים אלו עולה המסקנה כי ר' משה הדרשן הושפע בדרך כלשהי מהחיבור הקומראני פשר נחום ואולי גם מסרך היחד. מאמר זה אינו מנסה להוכיח שר' משה הדרשן, שחי בפרובנס במאה ה-11, הכיר את החיבורים הללו במישרין וכצורתם המוכרת לנו כיום. כמו כן אין פה כוונה לטעון כי חומר כזה הגיע לידיים אחרות בפרובנס בצורתו המקורית, אם כי אי אפשר לשלול אפשרות זו לגמרי, כפי שיתברר בהמשך.

כל הקשור בר' משה הדרשן הוא מן היחידות הבלתי פתורות של התרבות היהודית בימי הביניים. אין ספק שהאיש היה יוצר פורה אולם מועטות ומקוטעות הן הידיעות על דמותו הרוחנית ועל תולדותיו, על יצירתו הנרחבת ועל היעלמותה הכמעט מוחלטת מ"ארון הספרים היהודי" של ימי הביניים. שום שורה מפרי עטו הישיר של ר' משה הדרשן לא שרדה, גם לא בכתב יד מאוחר, וכל ידיעותינו עליו ועל כתביו באות בדרכי עקיפין, מדבריהם של מצטטים ומעבדים וממזיהם של חכמים מעטים המזכירים את שמו.

על השימוש שעשה ר' משה הדרשן בספרות החיצונית מימי הבית השני עמד חנוך אלבק במבואו למדרש בראשית רבתי,⁴⁶ וזיקתו אל מדרשו של ר' משה הדרשן הוכחה בידי אלבק עצמו והונחה כדבר מובן בידי חוקרים בדורנו (אם כי לא בידי כולם).⁴⁷ חוקרים נוספים עמדו אף הם על היכרותו של ר' משה עם כמה מהספרים

44. היקפו של החומר ממדרשו של ר' משה הדרשן בפרשיות אלה אינו ניתן להערכה מדויקת, וככל הידוע לי לא ניסה שום חוקר לברר את השאלה לפרטיה.

45. אלבק, בראשית רבתי (לעיל הערה 16), עמ' 20.

46. שם, עמ' 54.

47. אלבק כותב במבוא לבראשית רבתי כי מדרש זה "נוסד על ספרו של ר' משה הדרשן", ואינו מגדיר במדויק את חלקו של הדרשן במדרש זה. חוקרים אחרים הניחו בפשטות שכל החומר שבמדרש לקוח מתורתו של ר' משה הדרשן, אולם אין הדבר כן. אמנם חלק גדול מהדרשות

החיצוניים ובהם ספרי חנוך, צוואות השבטים, טוביה ועוד. בשנת 1984 פרסמה מרתה הימלפרב מאמר על ר' משה הדרשן וצוואות שנים עשר השבטים,⁴⁸ ולפני שנים אחדות פרסם ישראל תא-שמע המנוח מאמר ובו עמד על עצם הופעת החומר החיצוני אצל ר' משה הדרשן ועל צדדים נוספים של נושא זה.⁴⁹ לדעתם של הימלפרב ותא-שמע עבר החומר מארץ ישראל למערב אירופה דרך דרום-איטליה הביזנטי ובעזרתם של גורמים נוספים, במסלול הבסיסי המוכר של זרימת ההשפעה הארץ-ישראלית לאירופה.

במאמרו מפנה תא-שמע את הקורא לפרסום של מיכאל סטון שנים אחדות קודם לכן⁵⁰ שבו הוכח כי תוכנו של קטע מבראשית רבתי, שמקבילתו נמצאת בצוואת נפתלי, נמצא גם בקטע ממגילות מדבר יהודה, וכי ניתן להראות שדווקא הנוסח העברי של הצוואה עמד בפני ר' משה הדרשן.⁵¹ לדברי תא-שמע "מכאן צעד אחד בלבד לקראת האפשרות, הנראית דמיונית במבט ראשון, של פני ר' משה הדרשן עמד חומר עברי מקורי שדלף ממערות מדבר יהודה בדרך זו או אחרת, על ידי כיתות יהודיות או נוצריות למחצה בעלות עניין בחומר, בידי נזירים מתבודדים שחיו באזור, או על ידי מציאה מקרית של חומר מן המערות בידי משוטטים ונוודים וכדומה". גם אם לא נקבל את השערתו של תא-שמע במלוא משמעותה, אין לשלול את האפשרות שהחומר שדלף ממערות מדבר יהודה עובד במשך הזמן למעין פרפרוזות על המגילות, ואלה או צאצאיהן הם שהוכרו באירופה בידי ר' משה הדרשן ואחרים. חוקרים אחרים שמדבריהם מביא תא-שמע עמדו אף הם על האפשרות של דליפת חומר ממדבר יהודה אל גניזת קהיר, אל מחברים ערבים קדומים ואל התנועה הקראית.

על זיקה אפשרית בין הקראים ובין מגילות מדבר יהודה עמדו חוקרים זה מכבר. סיכום הדברים וספרות המחקר העוסקת בדבר נמצא במאמריהם של יורם ארדר וחגי בן שמאי שהתפרסמו בעקבות דיון פתוח בנושא זה.⁵² במאמרו מפנה ארדר לידיעה

של בראשית רבתי מבוסס על ספרו של ר' משה הדרשן, אולם לא נכון לומר שהספר הוא מדרשו של ר' משה. גם עניין זה עתיד להתברר בספרי הנזכר לעיל בהערה 14 ובו כינוס דברי הדרשן. 48. M. Himmelfarb, "R. Moses the Preacher and the Testaments of the Twelve Patriarchs", *AJS Review* 9 (1984), pp. 55–79

49. המאמר נכתב בעקבות הרצאה לזכרו של הרב פרופ' יצחק טברסקי ז"ל. ראה "תא-שמע, רבי משה הדרשן והספרות החיצונית, בתוך כ' הורוביץ (עורך), עיונים בהסטוריה היהודית ובספרותה, ירושלים תשס"א.

50. M. E. Stone, "Testament of Naphthali", *JJS* 47 (1966), pp. 311–321

51. תא-שמע, "רבי משה הדרשן" (לעיל הערה 49), עמ' 8.

52. "ארדר, "אימתי התחיל המפגש של הקראות עם ספרות אפוקריפית הקרובה לספרות המגילות הגנוזות?", קתדרה 42 (תשמ"ז), עמ' 54–68; ח' בן שמאי, "הערות מתודיות לחקר היחס בין הקראים ובין כיתות יהודיות קדומות", שם, עמ' 69–84. וראה עוד "ארדר, "שר משטמה' בחיבור קראי", מגילות א (תשס"ג), עמ' 243–246.

על הקתוליקוס הנסטוריאני של בגדאד, אשר מוסר באיגרת משנת 815 בקירוב על ספרי מקרא וספרים עבריים נוספים שהגיעו לידיהם של יהודי ירושלים כעשר שנים קודם לכן. לדבריו נמצאו ספרים אלה בידי רועה בדווי במערה בקרבת יריחו, וקיימת סברה שקראים שעלו ארצה מבבל הכירו מגילות אלה.⁵³ גם חגי בן שמאי, המגביל את ערכו של מכתב הקתוליקוס כמרכיב בשאלת היכרותם של הקראים עם ספרות קומראן,⁵⁴ מסכים עם האפשרות שהחכם הקראי סהל בן מצליח אכן ראה בירושלים (במאה העשירית) "ספרים שיוחסו לצדוקים". עוד מזכיר בן שמאי ידיעות מאותה תקופה בקירוב על קראים בארץ ישראל ובמצרים שהכירו את מגילת דמשק ומגילת המקדש.⁵⁵ ויש לציין את חילופי הכינויים צדוקים/קראים בספרות הרבנית בדורות העוקבים, ואת השאלה עד כמה ראו עצמם ראשוני הקראים כצדוקים.⁵⁶

ידיעות מקוטעות אלו יש בהן כדי להסביר את מציאותו של חומר ממדבר יהודה בידיהם של קראים ומוסלמים במזרח המוסלמי במאות האחרונות לאלף הראשון לספירת הנוצרים, וייתכן שהעברתו של חומר כזה לאירופה נעשתה בידי קראים ומקורביהם. ואמנם כמה עשרות שנים מאוחר יותר אנו שומעים על קיומן של קהילות קראים בספרד, כנראה בקטלוניה או בקרבתה. בספר העתים לר' יהודה הברצלוני מובאים דברי פולמוס בדבר חובת קריאת התורה עם התרגום בפי כל אחד ואחד בכל שבת. הברצלוני, המחייב את קריאת התרגום – שהרי כך נהגו קדמונים – מביא שאלה שנשאל רב האי גאון (שנפטר בשנת 1038) ולפיה "נהגו אנשי ספרד להניח התרגום כלל", ואת תשובת הגאון, המבקש לברר פרטים נוספים בעניין מנהגם זה של בני ספרד. כמו כן מביא בעל העתים את דברי ר' שמואל הנגיד בעניין זה. וכך כותב ר' יהודה הברצלוני בשם ר' שמואל הנגיד: "חלילה חלילה לבני ספרד שיניחו את התרגום... והנחת התרגום דרך מינות היא ולא נמצאת בהם מינות מעולם אלא בקצת כפרים הסמוכים לארץ אדום שמרננים עליהם שיש בהם צד מינות בסתר והם כופרים בכך".⁵⁷

"הנחת התרגום דרך מינות" היא כנראה דרכם של הקראים לזנוח את תרגום אונקלוס לתורה, שהרי תרגום זה מייצג נאמנה את מסורת חז"ל באגדה ואף בהלכה. מינות כזו נמצאה אפוא בימיו של הנגיד – במחצית המאה ה-11 בקירוב – בשוליים החברתיים והגאוגרפיים של החברה היהודית בספרד, והסמיכות לארץ אדום היא

53. ארדר, "אימתי התחיל המפגש", עמ' 59; וראה שם הערה 15 בעמ' 56 והערה 28 בעמ' 59. וכן ראה הנ"ל, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן: לתולדות חלופה ליהדות הרבנית, תל אביב תשס"ד, עמ' 116–117, 155–156, 159, 426–429.

54. בן שמאי, "הערות מתודיות" (לעיל הערה 52), עמ' 73 הערה 22.

55. בן שמאי, שם, עמ' 70 והערה 4.

56. ראה זוסמן, "חקר תולדות ההלכה" (לעיל הערה 4), עמ' 60 והערה 190.

57. ספר העתים, קראקא תרס"ג (1903), עמ' 267. הדברים מובאים באוצר הגאונים לב"מ לוי, ירושלים תשמ"ד, ברכות (חלק התשובות), עמ' 19.

כנראה קרבתם הפיסית של אותם כפרים לחבלים הנוצריים שבצפון ספרד.⁵⁸ הריכוז היהודי העיקרי בארצות ספרד הנוצרית באותם ימים – ועוד דורות רבים לאחריהם – היה בקטלוניה הסמוכה לפרובנס, וכנראה שכנו אותם כפרים חשודים בקראות בשוליה של קטלוניה.⁵⁹ ייתכן שקראים אלה הכירו גם חומרים ספרותיים שמקורם במדבר יהודה בימי הבית השני ושדרכם הגיעו רעיונות קומראניים אל חכמי פרובנס הסמוכה ובהם ר' משה הדרשן, שימיו מקבילים לימיו של ר' שמואל הנגיד. ר' משה הדרשן לא מצא דופי ברעיונות הללו, אשר כנראה לא ידע על מסלול נדודיהם, ולא נמנע מלשלב בחיבוריו את מקצת הרעיונות והדרשות שנראו בעיניו. ידיעות נוספות על קראים בספרד במאה ה-11 ליקטו שמחה אסף ויהודה רוזנטל,⁶⁰ אולם ידיעות אלה מתייחסות בעיקר אל ספרד המוסלמית, וחלקן נוגעות בתקופה מאוחרת מזו שלנו. רעיונות בתחומי המיסטיקה הקדומה והקבלה שהועתקו אף הם ממזרח למערב בתקופה זו יוכלו גם הם ללמדנו משהו על מסלול הזרימה של החומר מחופי ים המלח למערב אירופה ובפרט לפרובנס,⁶¹ אולם גם כאן רב עדיין הסתום על הגלוי.

★ ★ ★

השפעתו של פשר נחום על דרשתו של ר' משה הדרשן המשתקפת במדבר רבה יכולה להשתלב אפוא בתמונה הרחבה – והעמומה עדיין – של זרימת חומר ספרותי של ימי בית שני מארץ ישראל ובכלל זה מאזור ים המלח אל פרובנס וקליטתו שם במאה ה-11. במקרה זה מונחים בפנינו סוגיית התלמוד הבבלי וכן הטקסטים של מגילת פשר נחום וסרך היחד, ומולם שני קטעי מדרשים המיוחסים לר' משה הדרשן. לפנינו דוגמה רבת ערך לנדודי החומר הקדום מארץ ישראל לאירופה, ועדות מעניינת על דרך עיבוד החומרים הללו לכלל דרשה מאוחרת בדבר המשיחים, ובהם המשיח שעומד מבניו של מנשה.

58. ר' שמואל הנגיד נפטר בשנת 1065, סמוך לראשית הרקונקויסטה הנוצרית בספרד.

59. ב"מ לרין באוצר הגאונים (שם, הערה ג) כותב על "ארץ אדום" שאותם כפרים סמוכים אליה: "ספרד הנוצרית (קסטיליא, קטלוניא)". אבל אפשר שארץ אדום זו היא איטליה, ואם כן מקומם של כפרי המינים הללו הוא בדרום-מזרחה של צרפת ממש. הקטע מספר העתים מובא במאמרו של א' גרוסמן, "שקיעת בבל ועליית המרכזים היהודיים החדשים באירופה במאה הי"א", דברי האקדמיה הלאומית למדעים, כרך 8 (תשנ"ט), חוברת 9, עמ' 172, ושם הוא מציע (בסוגריים) את האפשרות שארץ אדום בקטע זה היא איטליה.

60. ראה י' רוזנטל, "קראים וקראות באירופה המערבית", ספר היוכל לחנוך אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 425–442. המאמר התפרסם גם בקובץ י' רוזנטל, מחקרים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 234–252.

61. במאמר אחר הראיתי, בעקבות משה אידל, שרעיונות המוכרים בפרס במאה ה-11 מוכרים גם בתורת הסוד בפרובנס ובכלל זה בתורתו של ר' משה הדרשן. ראה ח' מאק, "מדרש במדבר רבה וראשית הקבלה בפרובנס", בתוך ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, אשל באר שבע ד, באר שבע תשנ"ו, עמ' 78–94.

מונחים בעלי משמעות אידאולוגית בחיבור "מוסר למבין" מקומראן, והשלכותיהם על האחדות הרעיונית של החיבור

בלהה ניצן

1. הקדמה

הטקסט החכמתי המכונה בידי מהדיריו מוסר למבין, או Instruction (הוראה), הוא חיבור מורכב, הכולל שתי סוגות: הוראות תאולוגיות והוראות חכמה מעשיות לתלמיד, המכונה מבין או בן מבין. החיבור נשתמר בקומראן בשבעה עותקים (1Q26, 4Q415, 4Q416, 4Q417, 4Q418, 4Q418a, 4Q423),¹ עובדה המעידה על חשיבותו לאנשי קומראן, הגם שתוכנו ומונחיו אינם כיתתיים מובהקים. לא נזכרים בו, למשל, מונחים המאפיינים את הארגון הכיתתי, כגון יחד, הרבים, עדה, מבקר, והוראותיו עוסקות בעניינים כספיים, חקלאיים ומשפחתיים של נמען יחיד, כמקובל בספרות חכמה מסורתית. ההוראות התאולוגיות עוסקות בחשיבות הלימוד של רזי החכמה, במעמד של הנמען, הנחשב "מבין", ובמשפט האסכטולוגי, אך אין בהן תכנים דואליסטיים מובהקים ומונחים דואליסטיים כגון בני אור, בני חושך, בליעל, שר אורים וכדומה. עם זאת יש בשתי הסוגות של החיבור הוראות לעיון ב"רז נהיה", מה שמעיד על תפיסת עולם אפוקליפטית של מחברו/יו.

המבנה המורכב של החיבור מקשה לקבוע אם לפנינו חיבור המורכב ממקורות שונים שנערכו יחד – תופעה המקובלת, למשל, בספר משלי² – או שבמקורו נכתב חיבור זה בשתי סוגות המשלימות זו את זו. תופעה זו מעלה את סוגיית אחדותו של החיבור: האם לפנינו צירוף מקרי של דברי חכמה שונים או עריכה מכוונת, או אולי חיבור המכוון מלכתחילה להיכתב בשתי סוגות שונות. טורליף אלגוויץ, שאפיין את שני המרכיבים הספרותיים של החיבור, טוען שהחיבור כולל שני רבדים שנכתבו בנפרד. לדעתו ההוראות לחיי יום-יום משקפות רובד קדום של עצות חכמה מקובלות, אשר אפשר שהותאמו בידי עורך לרוח הרעיונית של הוראות תאולוגיות

1. J. Strugnell et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XXIV, Sapiential Texts, Part 2 (DJD 34)*, Oxford 1999

2. R. N. Whybray, *Proverbs (NCBC)*, Grand Rapids 1994, p. 15; W. McKane, ראה *Proverbs: A New Approach (OTL)*, London 1970, pp. 3, 10, 19, 413–414

מאוחרות יותר.³ כך, לדעתו, שיבוץ הוראה לעיון ב"רז נהיה" בהוראות בעניינים משפחתיים (4Q416 2 iii 13–21) או חקלאיים-פולחניים (1Q26 2 = 4Q423 3) הוא עיבוד משני של חומר חכמתי קדום. לדעתי טענות אלו זקוקות לבירור מחודש, שכן לא מן הנמנע שלפנינו חיבור שנכתב מלכתחילה כדי לבטא מסר רעיוני מסוים בדרכים ספרותיות שונות. בירור אפשרות זו ייתכן על ידי מעקב אחר מאפיינים סגנוניים בחיבור ואחר קשרים רעיוניים בין שתי הסוגות הספרותיות. קשרים רעיוניים יכולים להתברר על ידי שימוש בטרמינולוגיה שווה, המקבילה במשמעותה, בהוראות התאולוגיות ובהוראות המעשיות.

2. מאפיינים סגנוניים

להוראות המעשיות מאפיין סגנוני ייחודי. הוראות אלו אינן כתובות כפתגמים קצרים, כמקובל בספרות חכמה מסורתית, כמשלי, בן סירא, משלי אחיקר ועוד,⁴ אלא במבנים מורכבים. אמנם במבנים אלו ניכרים יסודות סגנוניים המקובלים בעצות חכמתיות, כגון אזהרות מנומקות בסגנון "אל תפעל... כי/פן...", או הוראות חיוביות בסגנון "פעל... כי...";⁵ אך ההוראות בכל נושא מורכבות מכמה משפטים בסגנונות אלו, ועמם משולבים משפטים בסגנונות אחרים.⁶ סדרות של הוראות פותחות במילת התנאי אם לתיאור נסיבות שבהן על המבין לפעול או להימנע מפעולה (4Q417 2 i 28 – 2 ii 4; 4Q417 2 i 17b–21a; 21b–24; 25–28a; 4Q417 2 i 28).⁷ ראוי לשים לב שהשימוש בסגנון זה בפתחת עניין בספר משלי ובספר בן סירא הוא

3. T. Elgvin, "Wisdom and Apocalypticism in the Early Second Temple BCE: The Evidence of 4QInstruction", in L. H. Schiffman et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery 1947–1997*, Jerusalem 2000, pp. 226–247; idem, "Priestly Sages? The Milieus of Origin of 4QMysteries and 4QInstructions", in J. J. Collins et al. (eds.), *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls (STDJ 51)*, Leiden & Boston 2004, pp. 67–87, esp. 83–85.
4. תופעה זו מאפיינת ספרות חכמה מצרית. ראה למשל מצרית. *Ankhsheshonq*, *Ancient Egyptian Literature: A Book of Reading*, vol. 3, Berkeley, Los Angeles & London 1980, pp. 159–217. בטקסט המצרי "הוראות אמנומפה" עצות מסוגנות כפתגמים, אך מרוכזות סביב נושאים מסוימים. ראה ליכטהיים, שם, כרך 2 (1976), עמ' 146–163. כיצא בזה בספרות הוראות בבלית. ראה W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, pp. 96–107.
5. ראה, למשל, ההוראות בענייני הלואה (4Q416 2 ii 4–7), ההוראות בעניין הימנעות מסיפוק תאוות שמעבר ליכולת הכלכלית (4Q416 2 ii 16–20), ועוד.
6. ראה עוד: (4Q416 2 i 4–7a; 4Q417 2 i 9–12 (= 4Q418 9 2–6); 4Q416 2 iii 2–8a (= 4Q417 2 i 12b–17a).
7. זאת מתוך שלושים ושתיים ההיקריות של המילית אם, שרבות מהן באות בהקשר מקוטע.

מועט,⁸ ובחוק המקראי מילת התנאי אם משמשת בעיקר לתיאור נסיבות משניות לחוק, ולא לנסיבות הפותחות אותו.⁹ בכמה מן ההוראות חוזר הסגנון "אביון אתה, אל תפעל.... (אלא) פעל...., דרוש/הבט ברו נהיה...., ואז תדע...." (4Q416 2 iii 8–10; 12–16 = 4Q418 9 6–8; 12–16).¹⁰ הנוסחה לתיאור תוצאות של הוראה, "דרוש/הבט ברו נהיה.... ואז תדע...." (או "ואז תבין"),¹¹ וכמו כן הנוסחה אז + פועל אחר המותאם לתוצאות נושא ההוראה,¹² חוזרות הרבה (עשרים ושבע פעמים), לעומת חמש פעמים בלבד בספר משלי ואף לא פעם אחת בספר בן סירא.¹³ השימוש הכולט בסגנונות אלו מבהיר, שאף על פי שהם מבוססים לעתים על דגמים סגנוניים מקובלים בספרות החכמה, שימושם בחיבור מוסר למבין הוא בלתי תלוי, ויש בו כדי להעיד על מחבר ייחודי.

3. טרמינולוגיה

בחירת השימוש במונחים מרכזיים המשמשים בהוראות התאולוגיות ובהוראות המעשיות עשויה ללמד, אם יש קשר רעיוני בין סוגות אלו. יש במעקב זה סיוע לבירור השאלה האם החיבור מוסר למבין הוא אוסף מקרי של הוראות תאולוגיות ומעשיות, או חובר בחוג רעיוני מוגדר, ואולי אף בידי מחבר אחד. מונחים מרכזיים בעלי מטען אידאולוגי הם: רז נהיה, נחלה ופעלים משורש נח"ל, נרדפותיה של נחלה, גורל וחלק, המילים מן השורשים קד"ש, וכב"ד וניגודיהם. אם יימצאו קווים מקשרים (קואורדינטות) בין שתי הסוגות באשר להוראותיהם ולשימושם של מונחים אלו, ניתן יהיה להגיע למסקנות כלשהן בעניין אחדותו הרעיונית של החיבור, ומכאן גם לגבי טיבו של המחבר, וחוגו הרעיוני.

8. בספר משלי רק בשלושה מקומות – כג 15; כה 21; ל 32 – משמשת לשון אם בפתיחת עניין מתוך כעשרים ושש פעמים של שימוש במילה זו. בבן סירא אפשר להצביע על כשש פעמים (ו 32–33; יב 1–2; יד 11; טו 15; לא 12–13; לב 7–8) מתוך כשלושים פעם של שימוש בלשון אם.
9. מילת התנאי אם פותחת את נסיבות החוק בשמות כב 24–25.
10. ייתכן לראות בסגנון זה גיוון והרחבה של הסגנון הנהוג במשלי כ 22 ובבן סירא ה 3–6; יא 23–26; טו 11. ראה ב' ניצן, "הוראות ליחיד בספרות החכמה מקומראן", מגילות א (תשס"ג), עמ' 105–106.
11. הנוסחה "ואז תדע" חוזרת ב-4Q417 1 i 6–7, 8, 13 (= 4Q418 9 8–9, 16); 4Q416 2 iii 9–10, 15; הנוסחה "ואז תבין" כתובה ב-4Q418 77 2–3.
12. התוצאות של דיבור נכון: "ואז תמצא חפצכה" (4Q416 2 ii 8); התוצאה של מניעת הסתבכות בהחזרת הלואה: "ואז תשכב עם האמת" (74Q416 2 iii 7); התוצאה של ביקורת עצמית: "ואז יראה אל ושב אפו ועבר על חטאותיכה" (4Q417 2 i 15); התוצאה של ידיעת האמת ושל חכמת ידיים: "ואז ידרוש חפצכה לכול מבקשיו" (4Q418 102 3–4).
13. ראה משלי א 28; ב 5, 9; ג 23; כ 14.

3.1 רז נהיה

3.1.1 המונח רז נהיה חוזר בחיבור שלושים ושלש פעמים, ויש לו תפקיד מרכזי בו. חוקרים רבים דנו במשמעותו בחיבור זה ובחיבורים אחרים מקומראן.¹⁴ המילה רז במשמעות של סוד או מסתורין מקורה פרסי, והיא משמשת במקרא בארמית (דניאל, פרקים ב, ד) ובעברית (ישעיהו כד 16) בהקשרים של גילוי סודות אלוהיים. הצירוף בכתבי קומראן רז נהיה עניינו הסוד בדבר הנהיה בגזרתו הקדומה של האל.¹⁵ לפי שימוש של המונח רז נהיה בספרות קומראן ניתן להגדירו בקיצור כהוראת דעת על נסתרות גזרת האל על הקוסמוס, על גורלם של בני אדם, על ההיסטוריה ועל האסכטולוגיה.¹⁶ ההגדרה של הדעת הנוגעת לתחומים אלו כגילוי של רז נהיה מבטאת הנחת יסוד אפוקליפטית-דטרמיניסטית, שלפיה כל המתרחש והעתיד להתרחש הוא תולדה של גזרה אלוהית קדומה,¹⁷ וזו ניתנת לגילוי וללימוד ליחיד סגולה.

3.2 הדיון ב"רז נהיה" בהוראות התאולוגיות

הדיון העיקרי במשמעות של רז נהיה כתוב בהוראה תאולוגית (4Q417 1 i = 4Q418) (43–45 i), שמהדירי החיבור רואים בה חלק מן ההקדמה,¹⁸ ובהוראה תאולוגית נוספת (4Q418 123 ii). אך מונח זה לא נזכר בהוראות תאולוגיות אחרות, כפי שנשתמרו. לפיכך רוב הופעותיו הן בהוראות המעשיות.

14. D. J. Harrington, "Mystery", in L. H. Schiffman & J. C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, New York 2000, pp. 588–591; idem, "The Raz Nihyeh in a Qumran Wisdom Text (1Q26, 4Q415–418, 4Q423)", *RQ* 17 (1996), pp. 549–553; idem, *Wisdom Texts from Qumran*, London & New York 1996, pp. 40–59; idem & J. Strugnell, *DJD* 34, (n. 1 above), p. 32; T. Elgvin, "The Mysetry to Come: Early Essene Theology of Revelation", in F. H. Cryer & Th. L. Thompson (eds.), *Qumran between the Old and New Testament (JSOTSupp 290)*, Sheffield 1998, pp. 113–150; A. Lange, "Wisdom and Predestination in the Dead Sea Scrolls", *DSD* 2 (1995), pp. 340–354, esp. 340–346; idem, *Weisheit und Prädestination: Weisheitliche Urodrnung und Prädestination im den Textfunden von Qumran (STDJ 18)*, Leiden 1995, pp. 45–92; J. J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age (OTL)*, Louisville 1997, pp. 121–125 (לעיל "הוראות ליחיד" (לעיל הערה 10), עמ' 109–105; M. J. Goff, *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction (STDJ 50)*, Leiden & Boston 2003, pp. 47–79.
15. השווה השימוש בלשון נהיה במשמעות זו במלכים א יב 24 = דברי הימים ב יא 4, וראה דברי בן סירא מח 25 על ישעיהו ("עד עולם הגיד נסתרות ונהיות לפני בואן").
16. כך הגדירו הרינגטון, "Mystery" (לעיל הערה 14), עמ' 590.
17. השווה סרך היחד (1QS), וכך להלן אלא אם כן צוין אחרת) ג 15; יא 3–6; ברית דמשק (CD), וכך להלן אלא אם כן צוין אחרת) ב 7–8, 9–10; 11–12 ii–b 3a 4Q299.
18. ראה דברי הרינגטון וסטרנגל במהדורתם הנוכרת לעיל בהערה 1, עמ' 8 סעיף 5.1.

הדיון העיקרי במונח רז נהיה ב־4Q417 l i ערוך לפי ארבעה עקרונות, כדלהלן:

א. עיקר משמעותו (שורות 5-1 = 4Q418 43-45 1-4a)

ב. התועלת של העיון בו (שורות 13a-6 = 4Q418 43-45 4b-10a)

ג. האפשרות ללימודו (שורות 18a-13b = 4Q418 43-45 10b-14a)

ד. עידוד ללימודו (שורות 25-18b = 4Q418 43-45 14b-17)

משמעותו מתייחסת להנחה דטרמיניסטית בדבר היות כל המתרחש בתבל תולדה של גזרת האל לכל הזמנים, כאמור בהיגדים "רזי פלאי אל... ומעשי קדם", "כול הנהיה בה למה היה ומה יהיה בו" – כלומר כל הנהיה בהווה נגזר בעבר ויהיה בעתיד.¹⁹

התועלת בעיון ברז נהיה נובעת מכך שהוא מתייחס לגילוי דעת בדבר החכמה האלוהית המונחת ביסוד של מעשיו השונים ("וברז נהיה פרש את אושה ומעשיה", שורות 9-8).²⁰ לפי שדעת זו מסייעת להבחין בין אמת לעוול ובין חכמה לאיוולת בהתרחשותם ובגמול הצפוי עליהם, הוא "פקודתם" (שורות 8-6),²¹ נראה שמוסבר כאן שהגזרה האלוהית היא דואליסטית, כלומר הטוב והרע נבראו בידי האל (השווה סרך היחד ג 13 – ד 26). הדעת על התוצאות הצפויות של המעשים השונים תועיל למבין למען "התהלכו [תמים] בכול מ[עשיו]" (שורה 12; השווה סרך היחד ט 19). בנקודה זו ראוי לשים לב להבדל בין דברי מוסר למבין לדברי ספר הרזים מקומראן (1Q27; 4Q299-301) על העיון בחכמת רז נהיה. בספר הרזים מדובר בידעית רזי ההיסטוריה (1Q27 l i = 4Q299 1; 4Q300 3) ובידיעת רזי הטבע הקוסמולוגי

19. היגדים אלו נשתמרו במקוטע ב־4Q417 l i 2-5 וב־4Q418 43 1-3, וראה עוד ניסוחו ב־4Q418 3 ii 3. ראה אלגווין, "The Mystery to Come", לעיל הערה 14, עמ' 134.
20. הרינגטון וסטרנגל פרשו את ההיגד "וברז נהיה פרש את אושה ומעשיה" (שורות 9-8) בהקשרו: וברז נהיה יצר את יסודות האמת ואת מעשיה. (פרש בהקבלה אל יצרה שבהמשך, ואוש בהוראה של יסוד, בהתאמה לסוד אמת בהיגד שלפניו, שורה 8). ראה 34 DJD (לעיל הערה 1), עמ' 154, 158. במקרא לשון אשיה כתובה בירמיהו נ 15 על יסודות החומות של בבל. הצורה הארמית של מילה זו מופיעה בעזרא ד 12; ה 16; ו 3. במגילות קומראן ראה אושי קיר בהודיות ג (יא) 13 על יסודות הארץ ואושי מבנית בהודיות ז (טו) 4 על יסודות גוף האדם. (להלן יסומנו מראי המקומות במגילת ההודיות [היא IQH^a] לפי מהדורת א"ל סוקניק, אוצר המגילות הגנוזות, ירושלים תשט"ו, אלא אם כן צוין אחרת). בחיבור "ברכות" המונח אושי מבנית אמור על יסודות הארץ (4Q286 5 4); ראה B. Nitzan, "4Q286 Liturgical Texts, Part 1 (DJD 11), Oxford 1998, pp. 22-23 4QBerakhot^a", in E. Eshel et al. (eds.), *Qumran Cave 4.VI, Poetical and*
21. השווה לאמור בקטע 4Q418 77 2-4 על רז נהיה שעניינו ב"תולדות אדם" ו"פקודת מ[עשהו". לשון פקודה אמורה על הגמול הפקוד על המעשים הן לטוב (סרך היחד ד 6-8) הן לרע (ראה שם ד 11-14). שתי המשמעויות האלו נזכרות בקיצור שם ג 14-15. ראה E. J. C. Tigheelaar, *To Increase Learning for the Understandings Ones (STDJ 44)*, Leiden, Boston & Köln 2001, p. 240

(5–6Q299) לתועלתם של כל העמים, ואילו מוסר למבין דן בעיקר בתועלת של העיון ברו נהיה, על היבטיו השונים, ליחידים.²² הלימוד של רו נהיה אפשרי ליחידים כי הוא חקוק ב"ספר זיכרון" ובספר המכונה כאן "חזון ההגוי".²³ ספר זיכרון נזכר במלאכי ג' 17, כספר שבו כתובים המעשים של "ראי ה' וחושבי שמו" וגמולם,²⁴ וספר ההגי נזכר בכתבי קומראן כספר ללימוד חוקי ה'.²⁵ שמו מתייחס כנראה להוראה "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א' 8).²⁶ ספרים אלו הונחלו לאנשים "עם רוח", דהיינו לאנשים הנחשבים "מבינים", ועליהם חלה חובת העיון בהם. העידוד לעיון ברו נהיה כתוב בהיגדים המסיימים את ההוראה התאולוגית בדברים על חשיבות הדעת של "גורלו" כול חי והתהלכו הפקוד על מעשי[ו] (שורה 19), כדי להתחזק ולהישמר מכל עוולה (שורה 23).²⁷ כלומר, הגזרה על גורלו של אדם להליכה בדרכי צדק או בדרכי עוול אינה פוטרת אותו מאחריות למעשיו, כפי שנראה בהמשך.

22. על האזכור של מאורעות היסטוריים וקדם-היסטוריים כמשפט קורח וסיפור גן העדן בחיבור מוסר למבין (4Q423 5 1–4; 1–2 1–5) ראה, C. Werman, "What is the Book of Hagu?", in J. J. Collins et al. (eds.), *Sapiential Perspectives: Wisdom Texts in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ 51), Leiden & Boston 2004, pp. 125–140, esp. 133–134.
23. לפי ההיגד "וספר זכרון כתוב לפניו לשמרי דברו והוא חזון ההגוי לספר זכרון" (4Q417 1 i) (15–16) יש כביכול זהות בין שני ספרים אלו, אולם לפי התכנים המיוחדים להם בהוראה זו (שוורות 14–15) נראה כי מדובר בשני ספרים שונים.
24. על ספרי זיכרון שבהם נרשמים אירועים חשובים לפני מלכים ראה אסתר ו' 1; עזרא ד' 15. בעזרא ו' 2 ובשמות יז' 14 נזכרים ספרי זיכרון שבהם רשומים צווים של מלך או של ה'.
25. ראה: "ששה מבונונים בספר ההגי וביסודי הברית" (ברית דמשק י' 6); "ובמקום העשרה אל ימש איש כהן מבונון בספר ההגי על פיהו ישקו כולם" (שם יג' 2–3); "ומן נעוריו ללמדו בספר ההגי וכפי יומיו ישכילוהו בחוקי הברית" (סרך העדה א' 6–7). כנה ורמן שמה לב לכך שהספר נקרא בחיבור מוסר למבין בשם חזון ההגוי, ולא ספר ההגוי (או ספר ההגי) ככתבי קומראן האחרים. היא טוענת שחזון ההגוי קדום לספר ההגוי, ועיקר עניינו ללמד את הקורא המבין להתבונן התבוננות הגותית במהלך ההיסטוריה ובמאורעות חייו, כדי ללמוד על החוקים השולטים בהיסטוריה, ולהבדיל בין אלו הנוגעים לכלל האנושות ובין אלו הנוגעים לחייו הפרטיים ("מה הוא ספר ההגוי?" [לעיל הערה 22], עמ' 137–140). נראה לי שהדברים על התבוננות ברו נהיה הנוגעים לפרוש חוקי התורה בהוראות למבין, מלמדים על כיוון זה בספר המכונה כאן "חזון ההגוי" (ראה להלן), וכי אין להסיק מהבדלי השמות על הבדלי התוכן של הספר.
26. ראה י' ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 256. וראה ההוראה ל"מבין", "יום ו[לילה הגה ברו נהיה" (4Q417 1 i 8 = 4Q418 43–45 4).
27. הרינגטון וסטרנגל בחנו אפשרויות שונות להשלמת המילה הראשונה בהיגד ה' [ת], כגון אורחות, נתיבות, גורלות, נחלת (השווה 4Q416 3 2); אך העדיפו לקרוא "גורלו" כול חי" (השווה סרך היחד ד' 26), שכן שריד של החלק העליון של האות למ"ד נראה במרחק של כשתי אותיות מהאות תי"ו שנשתמרה.

3.3 הפנייה לעיון ברז נהיה בהוראות המעשיות

לבירור האחדות הרעיונית בנושא ההוראות לעיון ברז נהיה יש לבחון, אם התכנים של ההוראות המעשיות הפונות למבין שיעיין ברז נהיה מתייחסים לעקרונות שנלמדו על אודותיו במהלך ההוראה התאולוגית שנדונה לעיל.

הפנייה לעיון ברז נהיה בהוראות המעשיות שנשתמרו מופיעה בשני הקשרים שונים: בהוראות שבהן הדעת על גזרתו הקדומה של האל מועילה למבין בניהול ענייניו הכלכליים והמשפטיים; ובהוראות שבהן דעת זו מועילה ליצירת סביבה חברתית מתוקנת. את האחרונות ניתן להגדיר כהוראות ל"דרך ארץ".²⁸

ההוראות המעשיות המסתמכות על המשמעות הדטרמיניסטית של רז נהיה (עיקרון א) משתמשות במונחים משורש יל"ד ומשורש נח"ל. המונחים מולדים או תולדות משמשים לתיאור הנהיות המולדות מגזרת האל הקובעות את גורלו של כל אדם.²⁹ המונח נחלה משמש בעצות המעשיות בהוראה הראשונית של ירושה כלכלית, ובמשמעות המטפורית של גורל שנקבע לאדם בתחומים שונים: כלכלה, דעת, כבוד וגמול (כפי שיוסבר בהמשך).

בהוראה למבין אביון להימנע מפעילות כלכלית החורגת מאפשרויותיו הכלכליות הראליות (4Q416 2 iii 8–10) נאמר: "ברז נהיה דרוש מולדיו ואז תדע נחלתו ובצדק תתהלך" (שם, שורות 9–10). כלומר, הידיעה של אדם שמצבו הכלכלי (=נחלתו הכלכלית) הוא תולדה של גזרת האל (עיקרון א) תמנע אותו מהסתבכות בפעילות כלכלית מפוקפקת, ותכוון אותו לנהל את ענייניו הכלכליים בצדק (עיקרון ב – התועלת), ובכך אף יישמר הכבוד המיועד לו (שם, שורות 8–12).

העיון ברז נהיה קשור גם לדעת על "מולדי ישע", כלומר על גזרת האל בדבר זמן ישועתם העתידה של הסובלים בהווה (עיקרון א). על כך מלמדת העצה למבין הרש

28. משמעות "דרך ארץ" נלמדת במדרש חז"ל בבראשית רבה כ, יב. ראה A. M. Kister, "Qumranic Parallel to 1 Thess 4:4? Reading and Interpretation of 4Q416 2 ii 21", *DSD* 10 (2003), pp. 369–370.

29. השווה למונח תולדות כול בני איש בסרך היחד ג 13, וראה ליכט, מגילת הסרכים (לעיל הערה 26), עמ' 85. מ' מורגנשטרן הציע להבין את משמעות המונחים מולד (4Q416 2 iii 9) ובית מולדים (4Q186 1 ii 8; 4Q299 3 ii – b 13; 4Q415 2 ii 9) לפי התפיסה האסטרולוגית הרואה בסידור המזלות בזמן הלידה של אדם את הגורל המונחל לו, ובהקשר רחב יותר את העתיד להתרחש בהיסטוריה לפי סידור המזלות הקובעים את זמן המאורע; ראה M. Morgenstern, "The Meaning of *Beit Moladim* in the Qumran Wisdom Texts", *JJS* 51 (2000), pp. 141–144. טיכלאר מקבל את דעתו של מורגנשטרן לגבי הכתוב במגילת ההודיות על הולדת המשיח (הודיות ג [יא] 11–12), אך בצדק דוחה אותה לגבי ההיגד מולדי עת בהודיות יב (כ) 8, שעניינו בהקשרו הוא הזמנים לתהילת האל; ראה טיכלאר, *To Increase Learning* (לעיל הערה 21), עמ' 238. כלומר, יש לפרש מונח זה לפי הקשרו. ב-4Q415 2 ii 9 המונח בית מולדים כתוב בשורה מקוטעת, ולפיכך כל פירוש שם אינו ודאי. הרינגטון וסטרגל פירשו אותו שם כבית ההולדה (בית ההורים), בהקבלה למונח בית מכורותיך, הכתוב שם בשורה 7.

להימנע מפעולות שאינן מתאימות לנסיבות הגזירות לזמנו והעלולות להחמיר את מצבו הכלכלי (4Q417 2 i 9-10 = 4Q416 2 i 4-5), אלא "הבט ברז" נהיה וקח מולדי ישע ודע מי נוחל כבוד ועמל, הלוא] שים ששון לנכאי רוח] ולאבליהמה שמחת עולם" (4Q417 2 i 10-12 = 4Q416 2 i 5-7). עצה זו, שיש בה אזהרה ועידוד גם יחד, הולמת גם את עקרונות ב (התועלת) ו-ד (העידוד) של העיון ברז נהיה.

על יכולת הלימוד של רז נהיה ועל חשיבותו (עקרונות ג, ד) מלמדת ההוראה לאביון שלא לזנוח את לימוד הדעת הקשורה בו בתירון "רש אני ול[א] אדרוש דעת". אדרבה, העצה מעודדת אותו לדרוש בחכמת רז נהיה ולהפנימה, כדי להבדיל בין דרכי אמת לשורשי עוולה (עיקרון ב - התועלת) ולדעת את תוצאותיהם לגבי הגמול הפקוד על מעשיו של אדם: "ואז תדע מה מר לאיש ומה מתוק לגבר" (4Q416 2 iii 12-15 = 4Q418 9 i 13-16).

פן אחר של חשיבות הלימוד של חכמת רז נהיה (עקרונות ג, ד) כתוב בקישורו לחוקי התורה המסדירים את חיי המשפחה (10; 4Q418 9 i 17; 4Q416 2 iii 15 - iv 13). הוראות אלו מתייחסות לחוקי התורה בדבר כיבוד הורים (שמות כ 12; ויקרא יט 3; דברים ה 16; ובדבר יחסי האישות בין איש לאשתו (בראשית ב 23-24; ג 16; במדבר ל). לפי תוכן של הוראות אלו נראה, שהקישור בין חכמת רז נהיה לחוקי התורה עניינו בגילוי פרשני המנמק את טעמים של החוקים. הטעם לחוק כיבוד ההורים איננו רק אתי-דתי, אלא "כי המה כור הוריהם".³⁰ כלומר, הקשר הביולוגי של ההולדה (המכונה בימינו "קשר דם" או "קשר גנטי", הוא "קשר ה-DNA"), שאינו ניתן לניתוק, הוא המחייב את כיבוד ההורים בכל מצב שאדם נקלע אליו, גם בעוני. קשר ההולדה כמוהו כקשר דטרמיניסטי קבוע (עיקרון א - המשמעות), ולפיכך ההיגד המסכם נושא זה "וכאשר גלה אוזנכה ברז נהיה כבדם למען כבודכה" אינו הדבקה מלאכותית של "רז נהיה" לחוק התורה, כדעת אלגורין,³¹ אלא מסקנה מעשית המבטאת את התודעה שכבודו של אדם אינו ניתן לניתוק מכבוד הוריו.³²

30. כור משמעו כאן "רחם". השווה כור הריה בהודיות ג (יא) 8, 10, 12. לנימוקים האחרים לכיבוד הורים, "כי כאב לאיש כן אביו וכאדונים לגבר כן אמו" (4Q416 2 iii 16), השווה להקבלה אב - אדונים במלאכי א 6. אך לגרסת המקבילה "כי כאל לאיש כן אביו" (4Q418 9 i 8) השווה ויקרא יט 3. וראה דעת חז"ל בספרא שם: "נאמר 'איש אמו ואביו תיראו' ונאמר 'את ה' אלהיך תירא' (דברים ו 13; י 20). הקיש מורא אב ואם למורא המקום".

31. ראה מאמרו "Wisdom and Apocalypticism" (לעיל הערה 3), עמ' 229, 246. קיסטר, אשר נתן דעתו לנימוקים תאולוגיים להוראות מעשיות בחיבור מוסר למבין, מתנגד אף הוא לדעתו של אלגורין כי בחיבור זה אוחדו שני רבדים שונים של הוראות חכמה. ראה מאמרו הנזכר לעיל בהערה 28, עמ' 370.

32. תפיסה זו של חוק כיבוד הורים שונה מתפיסתו של בן סירא ג 1-16, המדגיש את הפן האתי והפן התועלת של חוק זה.

לפי החוק בבראשית ב 24 הקשר המיני בין איש לאשתו יוצר קשר ביולוגי חדש, "והיו לבשר אחד". קשר זה מודגש במקומו בהגדרת אשת איש "עזר בשרכה" (עיבוד של בראשית ב 18) ו"שאר ער[ותכה]" (לפי ויקרא יח 6), בציטוט בראשית ב 24 ובעיבוד בראשית ג 16 "ואליכה [תשוקתה ותהיה] לכה לבשר אחד". מכאן עולה כי בעל החיבור רואה בקשר מיני-ביולוגי זה מעין סגירת מעגל עם מיתוס בריאת האישה מצלעו של אדם, דהיינו קשר המולד בגזרת האל (שורה 20), שאינו ניתן לניתוק, כפי שניתן ללמוד לפי 4QD^f (=4Q271) 3 9-10; 4QD^e (=4Q270) 7 i 12-13.³³ הקשר הביולוגי בין הורים לבניהם ואחר כך בין בנים לבנות זוגם מרחיב את הקשרים הביולוגיים בין בני האדם ויוצר את השרשרות המשפחתיות לכל הדורות (4Q416 2 iii 20 – 2 iv 5) ואת המחויבות של גבר לכבד את הוריו ואת אשתו, ושל אישה לכבד את הוריה ואת בעלה (4Q415 2 ii).

לאור הקשרים הרעיוניים בין השימוש בחכמת רז נהיה בהוראות המעשיות לעקרונות התאולוגיים בדבר מהותה, תועלתה וחשיבות לימודה של חכמה זו נוכל לסכם, שבצל החיבור מיישם את עקרונותיה של חכמה זו על נסיבות ספציפיות של החיים.

4. נחלה ונרדפותיה

4.1 המילה נחלה ונרדפותיה משמשות במקרא ובספרות בתר-מקראית במשמעות ראשונית של ירושה כלכלית, ובמשמעות מטפורית לירושה אחרת. בהוראה של ירושה כלכלית פרטית ראה "נחלת שדה וכרם" (במדבר טז 14; השווה יח 23),

33. על הקשר הביולוגי הנוצר בנישואין ראה עוד "ונשים" [ל[ח]קח[ים] להיו[ח]תם עצם [אחת]] M. Kister, 4QMMT B 40-41). על המסקנות ההלכתיות בספרות קומראן מקשר זה ראה, "Notes on Some New Texts from Qumran", *JJS* 44 (1993), pp. 280-281; 'א' שמש, "דימויי זיווגים אסורים לכלאיים ושעטנו בספרות כת מדבר יהודה", בתוך ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 181-203. שמש למד מדיני אישות שונים במגילות קומראן כי בעילה ראשונה של אישה יוצרת קשר ביולוגי בלתי ניתן לניתוק בין הגבר לאישה, וכמוהו קשר נישואין. לפיכך ביקשו חוקי הבעילה של הכת למנוע מאישה נישואי כלאיים, דהיינו נישואים עם גבר אחר מזה שעמו באה במגע מיני לראשונה, וכן למנוע נישואי ביגמיה מגבר שכבר קיים קשר מיני עם אישה אחרת; וזאת על פי מיתוס הבריאה "זכר ונקבה ברא אותם" (בראשית א 27) וחידוש הבריאה בסיפור נח "שנים שנים באו אל התיבה" (לפי בראשית ז 9), המובאים בברית דמשק (ד 20 – ה 2), וחוק המלך "לא ירבה לו נשים" (דברים יז 17), כהבאתו במגילת המקדש נז 15-19. מסקנת הברית החדשה מדברית התורה על בריאת האדם ואשתו היא איסור גירושין. ראה מתי יט 3-6, הלמד לפי בראשית א 27; ב 24 "על כן אינם עוד שנים כי אם בשר אחד, על כן את אשר חיבר האלהים אל יפריד האדם". וראה עוד רמזים לקשר הביולוגי בין איש לאשתו באגרת הראשונה אל התסליים 22-23, הבאים שם כמשל כריסטולוגי לקשר בין המשיח לעדתו. וראה בעניין זה M. L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton & Oxford 2001, p. 227

נחלת אבות (במדבר לו 3; מלכים א כא 3-4; משלי יט 14 וכיוצא בזה בן סירא מב 3); נחלה של יבול (סרך הברכות ג 28; השווה במדבר יח 12-13). במשמעות זו משמשים אף הביטויים חלק ("העוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו", בראשית לא 14), גורל (יהושע טו 1; טז 1; יז 1), אחוזת אבות (ויקרא כה 41). לשון נחלה משמשת גם במשמעות של ירושה כלכלית לאומית, נחלת ארץ (דברים ד 21; ירמיהו יב 14; סרך המלחמה [1QM] וכך להלן, אלא אם כן נאמר אחרת] י 14-15). בחיבור מוסר למבין יש שימוש בלשון נחלה במשמעות של ירושה כלכלית פרטית בהוראה למבין "אל תערב הון בנחלתה פן יוריש גיתכה" (4Q417 2 ii 23 = 4Q416 2 ii 18, והשווה 4Q418 88 3-8),³⁴ שעניינה למנוע מתן הנחלה הפרטית בתשלום של ערכות על חוב, שכן היא הבסיס לקיום הכלכלי; וכמו כן בהיגד המקוטע "חבל בנחלת אב [רשכה מדאבון] (4Q418 138 2-3), שניתן להבינו: חלק בנחלת אב מרים ראשכה מדאבון.³⁵ המשמעות המטפורית של מילים משורש נח"ל ונרדפותיהן משורש חל"ק חלה במקרא ובספרות בתר-מקראית על הורשה או הענקה של מעמד, או של תכונות, ולקביעת גורלו של אדם למצבים שונים. לשון נחלה בהוראה של ירושה חלה על הורשת מעמד מקודש לכוהנים, מעמד העובר מאב לבן ("אני חלקך ונחלתך", במדבר יח 20; וכיוצא בזה דברים יח 2; יחזקאל מד 28).³⁶ בהיקריות אחרות מתאימה יותר המשמעות של הענקה, או קביעת גורל, אך השימוש הוא בלשונות נחל או חלק.³⁷ לדוגמה, הענקה של מעמד מכובד, כגון "כבוד חכמים ינחלו" (משלי ג 35; והשווה בן סירא מד 2; הודיות יז [ד] 15; 4Q184 1 7-8), של שם טוב ("יש מהם הניחו שם להשתענות בנחלתם", בן סירא מד 8);³⁸ הענקת תכונות של רכישת

34. הטקסט בקטע 4Q418 88 הוא מקוטע, ולפיכך פירושו המדויק קשה. נראה שהדברים הכתובים בשורות 3, 5 "השמר לכה למה תערב...)", "יקפוץ ידו ממחסורכה...)" מזהירים מפני הסתבכות כלכלית עקב מתן ערכות, ואילו דברי שורה 8 "ובאמת תמלא נחלתכה והיית ה]" הם עצה כנגד מצב זה. אך פירושה קשה. הרינגטון וסטרנגל בוחנים את האפשרויות האלה: במקרה שהפועל תמלא הוא בפועל, יהיה תרגומה "in/with truth (ways) you will fill your inheritance to the full", ובמקרה שהפועל תמלא הוא בנפעל יהיה תרגומה "your inheritance shall be filled up with truth (ways)". עם זאת הם מעדיפים לתרגם "in truth thy inheritance shall be fulfilled". לפי תרגום זה המילה נחלה משמשת כאן במשמעות מטפורית לגבי מילוי (קיום) הגורל הכלכלי שנועד לנמנע בגורה הקדומה של האל. ראה DJD 34 (לעיל הערה 1), עמ' 317-319.

35. DJD 34, עמ' 366-367.

36. לשון אני אינה חלה כאן על האל עצמו, שהרי הוא אינו ניתן להורשה, אלא על הקדושה הנובעת ממנו. על סוגיה דומה ראה להלן הערה 39.

37. ראה F. Brown, S. R. Driver & C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1972 (1953), עמ' 635 ("נחל"), עמ' 324 ("חלק").

38. סגל מפרש להשתענות "התפעל כמו נפעל: להשען על השם", ומביא גרסאות אחרות של מילה זו. ראה מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשי"ט, עמ' 305. לעניין הנחלת שם ראה פסוק 14: "ושמם יחיה ל[דור] ודור".

דעת ("הרבית נחלתו בדעת אמתכה", הודיות י [יח] 28–29; השווה IQ34bis 3 ii 3–4), והיפוכה – של איוולת ("נחלו פתאים אולת" משלי יד 18; השווה 4Q184 18, 11³⁹); קביעת גורלו של אדם לחי סבל ("כן הנחלתי לי ירחי שוא ולילות עמל מנו לי", איוב ז 3), והיפוכו לחיים של שמחה (קהלת ה 17–18; ט 9); קביעת גמולו של אדם ("ומה חלק אלוה ממעל ונחלת שדי ממרומים; הלוא איד לעול ונכר לפועלי עול", איוב לא 2–3; השווה שם כ 29; כז 13).

בכתבי קומראן מילים אלו משמשות לעתים במשמעות מטפורית דטרמיניסטית של קביעה גזורה מראש של תכונות, דרכי התנהגות ומעמד. ראה במיוחד הטקסטים שלקמן שבהם משמשות זו לצד זו כל המקבילות למילים משורש נח"ל:

וכפי נחלת איש באמת יצדק וכן ישנא עולה
וכירשתו בגורל עול ירשע בו וכן יתעב אמת
כי בד כבד שמן אל עד קץ נחרצה ועשות חדשה.
והואה ידע פעולת מעשיהן לכול קצי [עד]
וינחילן לבני איש לדעת טוב [ורע]
ולה[פיל גורלות לכול חי לפי רוחו (סרך היחד ד 24–26)

לאשר בחר אל נתנם לאוחזות עולם
וינחילם בגורל קדושים
ועם בני שמים חבר סודם לעצת יחד (סרך היחד יא 8–9)

4.2 השימוש במילה נחלה ובפעלים משורש נח"ל בחיבור מוסר למבין הוא מרובה ביותר (שלושים וחמש פעמים בחיבור זה לעומת ארבעים ושבע פעמים בכל חיבורי קומראן האחרים), בדומה לשימוש של המונח רז נהיה.⁴⁰ הרניגטון וסטרנגל מניחים

39. בחיבור 4Q184, העוסק ברעתה של האישה הזרה, כתוב "ואין נחלתה בתוך כול מאורי נוגה, והיא ראשית כול דרכי עול, הוי הוה לכול נחליה" (שורות 7–8), "יכול נחליה ירדו שחת" (שורה 11). ליכט נתן דעתו לקושי בשימוש הלשון נחליה, שהרי אין נחלים את האישה הרעה עצמה. ראה מאמרו "רעתה של האשה הזרה", בתוך ב' אופנהיימר (עורך), המקרא ותולדות ישראל: מחקרים לזכרו של יעקב ליוור, תל אביב תשל"ב, עמ' 289–296 (ובמיוחד 293–292). אם נקבל את הנחתו שהאישה הרעה היא אלגוריה לרוח העול, נוכל להבין שלשון נחליה אמורה כאן על התכונות שרוח העול מקנה לקרבנותיה (ראה סרך היחד ד 9–11). ראה עוד R. D. Moore, "Personification of the Seduction of Evil: 'The Wiles of the Wicked Woman'", *RQ* 10 (1979–1981), pp. 505–519.

40. ראה DJD 34 (לעיל הערה 1), עמ' 28; טיכלאר, To Increase Learning (לעיל הערה 21), עמ' 239. טיכלאר נותן דעתו למגוון תרגומיה של מילה זו במהדורת DJD 34: "share", "lot", "allotted station", "inheritance", "heritage". לדעתי מגוון זה קשור למצבים השונים שמילה זו משמשת בהם; וראה לעיל גם את מגוון שימושיה בעברית.

שימוש רב זה במילה נחלה מבטא העדפה סגנונית של המחבר או העורך.⁴¹ לדעתי יש לבחון את משמעות המילה בהקשריה השונים בהוראות התאולוגיות ובהוראות המעשיות כדי לדעת אם יש כאן העדפה סגנונית סתמית, או כוונת מכוון בהתאם למטרתו התאולוגית. בירור זה עשוי להצביע על טיבו של המחבר, ולפחות על הזרם החברתי-דתי שהשתייך אליו.

4.3 המשמעות של השימוש ב"נחלה" ונרדפותיה בהוראות התאולוגיות ובהוראות המעשיות

בהוראות התאולוגיות המילה נחלה ונרדפותיה חלק וגורל משמשות במשמעות מטפורית דטרמיניסטית בשני תפקידים: (1) בתפקיד עקרוני של קביעת מצבו של כל אדם בחיים; (2) בקביעת מעמדו האיכותי. יש לברר אם מילים אלו משמשות באותן משמעויות ותפקידים גם בהוראות המעשיות.

העיקרון הדטרמיניסטי של קביעת מצבו בחיים של כל אדם כתוב בשתי הוראות תאולוגיות, ובשתיהן עיקרון זה מלווה בהוראה מעשית. בסיכום הצגת הדברים המלמדת על מהות רז נהיה (17–14 45–43 Q418 = 24–18 i 1 Q417) כתוב כדלהלן:

ואתה מבין הבט ברז נהיה
ודע [גורל]ת כול חי
והתהלכו הפקוד על מעשי[ו]

אל תגע בעולה]
[כיא כול הנוגע]בה לא ינקה]
כפי נחלתו בה יר[שע]⁴²

בתיאור אחר שב-3 2–4 Q416 כתוב:

[כי מאתו נחלת כול חי ובידו פק[וד]
[אל תשקוט עד תום רשעה כי חרון בכול ק[ץ]

בשתי ההוראות העיקרון הדטרמיניסטי שלפיו גורלו/נחלתו של כל אדם בתכונות של צדק או של רשע נקבע מראש (השווה סרך היחד ד 24–26; הודיות טו [ז] 22)⁴³

41. DJD 34, עמ' 28.

42. הטקסט כאן מקוטע, אך נראה שהרעיון במלואו מצביע על תפיסת עולם דואליסטית כגון זו הכתובה בסרך היחד: "כפי נחלת איש באמת יצדק וכן ישנא עולה וירשתו בגורל עול ירשע וכן ישנא אמת" (סרך היחד ד 24–25; והשווה 4 Q418 172 5 "[ל]פי רוב נחלת איש באמת[ת]...").

43. בהודיות טו (ז) 26 (22) כתוב "אתה יצרתה רוח ופעולתה הכינות[ה] מקדם עולם] ומאתך דרך כול חי", ובסרך היחד ד 25–26 כתוב "והוא ידע פעולת מעשיהן לכול קצי [עולמים] וינחילן לבני איש לדעת טוב [ורע ו]להפיל גורלות לכול חי לפי רוחו". בסרך היחד העיקרון הדטרמיניסטי מוסבר על מצב דואליסטי. על הקביעה הדטרמיניסטית של גורלות כל חי ראה A. Lange, "The Determination of Fate by the Oracle of the Lot in the Dead Sea

קודם לאזהרה למבין להימנע ממעשי עוולה. הצירוף של אזהרה זו לעיקרון הדטרמיניסטי מלמד, כי בעל החיבור החזיק ברעיון, כי העיקרון הדטרמיניסטי אינו משחרר את האדם מאחריות אישית למעשיו, וכי גמולו ייקבע לפי מעשיו. תפיסה זו היא עיקר בהוראות המעשיות המדריכות את המבין כיצד להתנהג בנסיבות שונות של חייו, כפי שנראה בהמשך.

דילמה זו בדבר טיבה של ההשגחה האלוהית העסיקה את יהדות הבית השני. בן סירא, הקודם בזמנו לכת היחד, מתייחס למתח בין גזרה קדומה לבחירה חופשית בהעלותו טענה אפשרית של חוטא המסתמך על בראשית ח 21 "כי יצר לב האדם רע מנעוריו". בן סירא טוען כנגדו "אל תאמר מאל פשעי כי את אשר שנא לא עשה... כי אין צורך באנשי חמס..." (טו 11–13), ומרחיב בהסבר על בחירה חופשית שניתנה לאדם לבחור בטוב או ברע, ועל הגמול הצפוי לו על מעשיו (טו 15–20).⁴⁴ מדבריו של יוסף בן מתתיהו ניתן ללמוד על המחלוקת הרעיונית בין הכתות השונות בדבר המתח בין האמונה בגזרה אלוהית קדומה ובין האמונה בבחירה חופשית של אדם (קדמוניות יג 171–173; יח 13–14; 18; מלחמה ב 157, 162–163, 164–165). לדבריו פתרו האיסיים דילמה זו בכך שלא ביטלו את האמונה בשכר ועונש: "תורתם של האיסיים נוהגת להניח הכל לאלוהים... וסבורים ששכר הצדיקות הוא עניין שיש להתאמץ עליו" (קדמוניות יח 18; השווה מלחמה ב 157). על אמונתם של אנשי כת היחד בשכר ועונש ניתן ללמוד מדברי המגילות, בכך שלא הפרידו בין הגורל הקובע את מעשי האדם ובין גמולו לפי מעשיו (ראה סרך היחד ד 2–14), ובכך שלא נמנעו מלדון בסוגיית היחס בין העיקרון הדטרמיניסטי לרצון של האדם: "וכל הנעשה בו ירצה בנדבה וזולת רצון אל לו (א) יחפץ" וגו' (סרך היחד ט 24–25).⁴⁵

Scrolls, the Hebrew Bible and Ancient Mesopotamian Literature", in D. Falk et al. (eds.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran* (STDJ 35), Leiden, Boston & Köln 2000, pp. 39–48

44. בפרק טו פסוקים 11–20 בן סירא עוסק בהשגחה האלוהית המאפשרת לאדם לבחור בין טוב לרע, ובאחריות האדם לבחירתו. לפי לג 10–15 נראה שבן סירא מודע לקיום הדואליסטי של טוב ורע, אך הוא רק מזהיר את קוראיו, בידעו כמה קשה לבחור בדרך הנכונה במציאות זו. ראה G. von Rad, *Wisdom in Israel*, London 1972, pp. 249–251. הדילמה של בחירה חופשית לאור מצב נתון של שני יצרים שניתנו לאדם נידונה גם בצוואת אשר, פרק א. דילמה זו מסתבכת לאור הפילוסופיה הדואליסטית, שלפיה כוחות שטניים חיצוניים עלולים לשלוט באדם ולהכביד על בחירתו האישית. ראה הבקשות בתפילות האפוטרופאיות במגילת תהלים מקומראן (11QPs^a XIX 14–16; XXIV 13–14), ועיין D. Flusser, "Qumran and Jewish 'Apotropaic' Prayers", *IEJ* 16 (1966), pp. 194–205

45. על סוגיה זו במחשבת כת היחד עיין ליכט, מגילת הסרכים (לעיל הערה 26), עמ' 82–85, 192–193; הנ"ל, "מושג הנדבה במגילות כת מדבר יהודה", בתוך "ליזור (עורך), עיונים במגילות מדבר יהודה לזכר א"ל סוקניק, ירושלים תשי"ז, עמ' 77–84. אפשרות ההפעלה של

בכמה מן ההוראות המעשיות השימוש בלשון נחלה קשור בהוראת העיון ברו נהיה. כפי שראינו לעיל, הוראות אלו מנחות את הנמען להבנה שמצב כלכלי של אדם וחייו המשפחתיים הם תולדה של גזרת האל. כלומר, גורלו של אדם בתחומים אלו נחשב נחלתו מידי האל. עם זאת טרם דנו במשמעות המעשית שהמושג נחלה מקנה לדרכי ההסבר לתפיסה זו.

ההוראה למבין אביון להימנע מפעולות להשגת דברים שמעבר ליכולתו הכלכלית מנוסחת כאזהרה: "אל תתאו זולת נחלתכה ואל תתבלע בה פן תסיג גבולכה" (4Q418 9 7 = 4Q416 2 iii 8-9). ראוי לשים לב לכך שהאיסור על הסגת גבול בדברים יט 14; כז 17; משלי כג 10 ואיוב כד 2 עניינו בעוול המוסרי שבהסגת גבול נחלתו הקרקעית של הזולת,⁴⁶ ולעומת זאת ההוראה כאן היא להימנעות הנמען מהסגת גבול נחלתו שלו. משינוי זה ניתן ללמוד שכוונת ההוראה להסביר לנמען שמצבו הכלכלי בהווה כמוהו כנחלתו הכלכלית שהאל העניק לו בהווה, ולפיכך פעילות כלכלית להסגת גבול נחלתו (כלומר להרחבתה), שאינה הולמת את חוקי הצדק של האל, עלולה להחטיאו ולמנוע ממנו את הגמול של מי שנוהג בדרכי צדק, האמור שם בהוראה שבהמשך 4Q418 9 8-9 = 4Q416 2 iii 9-10 (השווה) 4Q417 2 i 9-12 = 4Q416 2 i 4-7, ועיין לעיל). מכאן נראה, כי נימוק זה אינו מתעלם מן הנזק המוסרי לזולת, אך מדגיש דווקא את הנזק או התועלת לנמען עצמו בהתאם למעשיו.

המונחים נחלה והסיג גבול משמשים גם בהוראות המעשיות הנוגעות לחיי האישות (4Q418 10 5-10 = 4Q416 2 iv 5-11). בהקשר זה נזכרים במפורש, כאמור לעיל, חוקי האישות שבתורה בנוגע לאיחוד המיני בין איש לאשתו – "והיו לבשר אחד" (בראשית ב 24); "והיא שאר ערוכתה" (מסנה מויקרא יח 6-18); ובנוגע לסמכות האיש על אשתו – "אותכה המשיל בה" "ואליכה תשוקתה" (לפי בראשית ג 16); וכן הסמכות לבטל את נדריה (במדבר ל). מתוקף סמכות זו שהתורה מקנה לבעל החוקי עולה שאשתו נחשבת נחלתו (שם, שורה 11),⁴⁷ ולפיכך "ואשר ימשול

רצון האדם נידונה בכתבי קומראן בעיקר בכל הנוגע לאפשרות התשובה של האדם מחטאיו;

ראה ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 250-258.

46. המונח הסיג גבול משמש גם בהושע ה 10 ובמשלי כב 28, אך קשה לדעת על מה מוסבת שם

הסגת הגבול. לפי רש"י להושע ה 10 שרי יהודה מואשמים בגזלת שדות (השווה שם ה 11;

ישעיהו ה 8). במשלי כב 28 מונח זה יכול להתפרש על נחלה כלכלית או בהשאלה על תחום

אחר השייך לאדם (ראה רש"י, רשב"ג ומצודת דוד). כברית דמשק מקומראן (ח 3-9 = יט

21-15) משמש מונח זה בהוראה מטפורית על ההבחנה בין המותר והאסור לפי חוקי התורה.

חשוב לציין שמונח זה משמש כבר בהוראות של אמנום המצרי, פרק שישי, ושם הוא אמור

על גולה של נחלה קרקעית. (ראה The Instruction of John A. Wilson (trans.), "The Instruction of John A. Wilson (trans.),

422 p. 1950, Princeton, ANET, J. B. Pritchard [ed.], "Amen-em-opet", מכאן נראה

שהמונח הסיג גבול שימש ביסודו בהקשר זה, וכל הקשר אחר הוא מטפורי.

47. לפי משנה קידושין א, א, "האשה נקנית", האשה אכן נחשבת נחלת הבעל, אך לא כמובן

הדטרמיניסטי כבספרות קומראן.

בה זולתה הסגת גבול חיייהו" (שם, שורה 6). קשה להבין מדוע האזהרה בעניין הסגת גבול הבעלות, האמורה כאן על הזולת הפוגע בנחלת האישות של הנמען, מנוסחת כפנייה בגוף שלישי (ולא בגוף שני), אל מי שמסיג את "גבול חיייהו" שלו (התיבה חיייהו ודאית), ולא של הנמען. ברור שיש כאן היגד שנועד להגן על התא המשפחתי של הנמען מפני כל מי שינסה לעשות מעשה עם מי שלא הוכנה לו, כלומר עם מי שלא נועדה לו לפי חוקי הבעילה.

נראה שניסוח הדברים כאזהרה לחיי הנואף נועד ללמד, שאדם הנוהג כך מרחיב את נחלת האישות שלו שלא בצדק על ידי "חרישה" בנחלת האישות של אדם אחר (ראה 4Q271 3 9-10, והשווה כתובות א, ו – שם מדומה האישות לשדה).⁴⁸ לפיכך עלולה התנהגותו של הנואף לפגוע בצדקו ובגמולו, דהיינו בחייו, בדומה לנזק שגורם לעצמו מי שמרחיב שלא בצדק את גבול נחלתו הקרקעית (ראה לעיל).

נראה אפוא, כי האזהרות המעשיות מפני הסגת גבול המותר בקשר לנחלה הכלכלית של אדם ולנחלתו בתחום חיי האישות הולמות את העיקרון התאולוגי הקובע כי על כל אדם מוטלת אחריות אישית למעשיו, ואין הוא משוחרר ממנה אף שגורלו בתחומים אלו גזור מראש. נראה שאזהרות אלו, הנחשבות לחכמת רז נהיה הנוגעת לפירוש חוקי התורה, מלמדות להבדיל בין צדק לעוול בהכוונת דרכו של הנמען בחיים, ובין ה"מר" וה"מתוק" לגבר בנוגע לגמול המובטח לו לפי מעשיו. בהוראות התאולוגיות יש שימוש בלשון נח"ל להגדרת המעמד המוענק למבין, וההוראות המעשיות מלמדות את המבין כיצד לשמור על מעמדו זה.

בהוראה התאולוגית העוסקת בספרים שניתנו למבין ללמוד על חכמת רז נהיה מוגדר מעמדו בהיגד "וינחילונו לאנוש עם רוח כ[י]א כתבנית קדושים יצרו" (4Q417 16-17), וזאת בניגוד לאנשים שנחלו "רוח בשר". המשמעות של הנחלה זו למבין מוסברת בהוראה תאולוגית אחרת ב-4Q418 81 (= 4Q423 8). שם ניתן ללמוד כי המבין נוחל רוח קדושה, והיא המבדילה אותו מכל "רוח בשר", ומחייבת אותו להיבדל מכל תועבות נפש אשר שנה האל,⁴⁹ "כי הוא (האל) חלקה ונחלתה בתוך בני אדם ובנחלתו המשילכה" (שורות 2-3).⁵⁰ מעמד זה דומה למעמד הכוהנים שה' הוא נחלתם (במדבר יח 20; דברים י 9; יח 1). אלא שהחובות המוטלות על המבין המפורטות כאן אינן בפולחן הקרבנות כי אם בתפקידים אחרים של הכהונה: שבח האל ומלאכיו,⁵¹ הוראת החוקים (השווה דברים לג 10; ירמיהו יח 18; צוואת לוי ד

48. ראה ספרות בנושא זה בהערה 33 לעיל.

49. על משמעות המונח תועבות נפש ראה להלן הערה 63.

50. בכתב היד תוקנה יחסת המרשא לנוכח במילה המשילכה ליחסת המרשא לרבים, המשילמה. המהדירים תוהים שמה התיקון כאן שגוי, שכן הגרסה הראשונה עדיפה מבחינת ההתאמה התחבירית והעניין.

51. על השתתפות הכוהנים בליטורגיה ניתן ללמוד מעזרא ג 10; נחמיה יב 35-42; דברי הימים ב לא 2. לפי כתובים אלו נראה שעיקר תפקידם היה להריע בחצוצרות (השווה במדבר י 10).

5-3; יג 4-1)⁵², הבטחת רחמים וסליחה לשומרי החוק⁵³ ושיפוט של המפרים את החוק (השווה במדבר כה 10-14). כיוון שלפי כלל ההוראות למבין בחיבור מוסר למבין הנמען יכול להיות כל אדם שנחל תכונות של רכישת דעת, הרי ההנחלה של מעמד ותפקידים כוהניים למבין נראית מוזרה בהקשר הכללי של החיבור.⁵⁴ אלגוויין הציע להבין את ההיגד "הוא (האל) חלקה ונחלתה" (שורה 3) לא בהקשר כוהני, אלא בהקשר דומה לזה שבדברי משורר תהלים עג 26, "חלקי אלוהים לעולם", המבטאים במטפורה זו את התמסרותו לתורת האל.⁵⁵ גם פרטים נוספים בחיבור מוסר למבין שקשורים בהוראות לחקלאים (5 5; 4-5 3 4Q423), ובהוראות אחרות, שיש הקושרים אותן לפולחן, אין הוא רואה אותם קשורים למעמד הכוהנים.⁵⁶ אם צודק אלגוויין, אפשר שמעמד הקדושה המונחל למבינים, אף שהוא דומה למעמד ולחובות מסוימים של הכוהנים, עניינו אחר.

לפי האמור במפורש בהוראה התאולוגית שבקטע 4Q418 81 "שמכה לקדוש קודשים [כול] תכל [ובכול] א[ל]ים" הפיל גורלכה וכבודכה הרבה מואדה" (שורות 4-5) מעמד הקדושה המונחל למבין הוא כמעמד המונחל למלאכים, המובדלים מעצם טיבם מכל רוח בשר. הדמיון למלאכים אמור אף על הקניית היכולת ללמוד ולדעת את חכמת האמת של האל, ככתוב בהוראות התאולוגיות שב- 4Q418 55 5-10; 10-15. הנחלת תכונות הדעת והקדושה למבינים מכשירה אותם להלל את האל עם המלאכים (11-12, 1-2 81 4Q418), מעמד המנחיל להם כבוד ככבודם של המלאכים (5 81 4Q418; והשווה 14 69; 10 55 4Q418). אם נכונה השערה זו, הרי מעמד הקדושה המונחל למבינים משקף תפיסת עולם אפוקליפטית בדבר השיתוף בין הקדושים

אולם בכתבים מקומראן, במיוחד לפי שירות עולת השבת, הכוהנים אומרים שירה בשבח האל ומלאכיו עם המלאכים המשרתים בהיכל השמימי.

52. השווה סרך הברכות מקומראן ג, 23-25. בצוואת לוי יח 1-8 ובסרך הברכות ד 27 ההוראה של חוקת התורה לעתיד לבוא היא משימתו של כוהן הראש האסכטולוגי.

53. ההיגד "להשיב אף מאנשי רצון" (קטע 81, שורה 10) מבוסס על משלי כט 8 "חכמים ישיבו אף".

54. סטרגנל והרינגטון דנים בסוגיה זו במהדורתם (34 DJD [לעיל הערה 1], עמ' 20-21). הם

רואים בחכם אדם הממלא תפקידים שונים בחברה, ביניהם תפקידים מסורתיים של כוהנים, כגון הוראה, שיפוט ושבח האל. לנגה טוען שהדימוי של המבינים לכוהנים מבטא כאן את התפיסה הדטרמיניסטית של גורלם להיות נבחרים, ואת המשתמע מכך לגבי התבדלותם וקדושתם. ראה מאמרו הנזכר לעיל בהערה 43, עמ' 39-41. טיכלאר סבור שהמבינים שהחיבור מוסר למבין פונה אליהם עשויים להיות אנשים משכבות שונות בחברה, וביניהם גם כוהנים. ראה E. J. C. Tigheelaar, "The Addresses of 4QInstruction", in D. Falk et al., *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts* (above n. 43), pp. 62-75. al., *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts* (above n. 43), pp. 62-75. טיכלאר, *To Increase Learning*, (לעיל הערה 21), עמ' 235-236. להנחה כי קטע 81 שורות 1-14 פונה לכוהנים ממש ראה C. H. T. Fletchev-louis, "All the Glory of Adam" (STDJ 52), Leiden, Boston & Köln 2002, pp. 178-185.

55. אלגוויין, "Wisdom and Apocalypticism" (לעיל הערה 3), עמ' 245-246.

56. ראה אלגוויין, "Priestly Sages?" (לעיל הערה 3), עמ' 79-83, ושם ספרות.

בשמים ובארץ בתהילת האל, כפי שהייתה מקובלת בחוגים קדם-כיתתיים (ראה חנוך החבשי לט 7-13; סא 10-13). תפיסה זו אומצה בכת קומראן לגבי השיתוף בין חברי הכת והמלאכים בתהילת האל, כפי שנלמד ממגילת ההודיות (ג [יא] 23-21; יא [יט] 10-14) וממגילת סרך היחד (יא 7-8) – שם הלשונויות "לאשר בחר אל נתנם לאוחזות עולם וינחילם בגורל קדושים" דומים לכמה מן הלשונויות הנקוטים במוסר למבין – וממגילות אחרות.⁵⁷

מכתובים נוספים מימי הבית השני מתברר שהדמיון בין הקדושים בשמים ובארץ נוגע בתחומים כוהניים נוספים. בטקסטים של חוגים מימי הבית השני שחלקו על דרכי הכהונה במקדש של זמנם יש דברים על מקדש שמימי וכהונה שמימית הממלאים את מקומם של המקדש והכהונה הארציים עד להקמתה של כהונה נכונה באחרית הימים (ראה צוואת לוי ג 5-6; יח); סרך שירות עולת השבת וסרך הברכות מקומראן (ד 22 – ה 19).⁵⁸ לפי צוואת לוי ג 3-6 ולפי סרך שירות עולת השבת מקומראן (4Q400 1 i 14-18) הכהונה השמימית, שנחלה קדושה, מכפרת על שגגות הצדיקים, ואף עתידה להשתתף בנקמת האל ברשעים (השווה 4Q402 4 8-10). תפקידים אלו מוטלים גם על המבינים בהוראה התאולוגית שבקטע 4Q418 81 שבמוסר למבין. לפי הכתבים הכיתתיים מקומראן מעמד הקדושה והתפקידים הנ"ל של נוחלי הקדושה עתידים לחול ולהתקיים בשיתוף של אנשי הכת עם

57. השווה במיוחד את ההקבלה בין ההיגד "שמכה לקדש קודשים... ובכול אלים הפיל גורלכה" (4Q418 81 5); "והם אחזות עולם ינחלו" (4Q418 55 12) ובין סרך היחד יא 7-8. השוואה זו מלמדת, ש"הם" אמור כאן על המלאכים שמעמד הקדושה מונחל להם לעולם. מונח זה, שמשמער "הנחלה לעולם", נלמד מבראשית יז 8; מח 4; ויקרא כה 34. בניין זה ובעניין הכתיבים אוחזות, אחזות ראה 34 DJD, עמ' 272-273; ליכט, מגילת הסרכים (לעיל הערה 26), עמ' 229-230, ושם בעמ' 230 גם ההקבלות מקומראן לניסוח של רעיון השיתוף עם המלאכים. השיתוף בין חברי הכת והמלאכים בליטורגיה מתואר ביתר פירוט בטקסט הליטורגי "ברכות" (4Q287 2 i 4-7; 4Q286 2 i 1-4). ראה B. Nitzan, "4QBerakhot^a"; "4QBerakhot^b", in E. Eshel et al. (eds.), *Qumran Cave 4. VI, Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (DJD 11), Oxford 1998, pp. 17, 25, 52, ובסרך שירות עולה השבת (4Q403 1 i 30-40; 4Q400 1 i 2; 4Q400 1 i 26). ראה C. Newsom, "4QShirot 'Olat HaShabbat'", DJD 11, pp. 176, 187, 269 ופירושה למונחים "כול הוגי דעת רנות", "כול הוגי בור" (4Q403 1 i 36-37) שם בעמ' 274-275.
58. ראה C. A. Newsom, "Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shirot", JJS 38 (1987), pp. 11-30; idem, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS 27), Atlanta 1985, pp. 59-72; ניצן, תפילת קומראן (לעיל הערה 45), עמ' 212-238; ר' אליאור, "בין ההיכל הארצי להיכלות השמימיים: התפילה ושירת הקדש בספרות ההיכלות וזיקתן למסורות הקשורות במקדש", תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 341-380. עוד ראוי לציין את תפיסת עולמה של הכת מקומראן, שהקפידה על קדושה וטהרה לפי מסורת כוהנית מחמירה, ואפשר שראתה בהוריתיה מהות מקודשת השקולה למקדש בעיקר בכל הנוגע לכפרת עוונות. ראה סרך היחד ח 4-10; ט 3-6; ליכט, מגילת הסרכים (לעיל הערה 26), עמ' 170-174; ניצן, תפילת קומראן (לעיל הערה 45), עמ' 35-36, 43-44, 213-220.

המלאכים.⁵⁹ מכאן ניתן להסיק כי מחבר דברים אלו במוסר למבין נמנה עם החוגים האפוקליפטיים, שהייתה להם השפעה על אנשי קומראן, ואולי נמנה עם אנשי הכת עצמה (ראה בהמשך).

מעניין וחשוב לציין, כי למרות הרוממות של הנושאים הקשורים לרוח הקדושה המונחלת למבינים לפי ההוראות התאולוגיות רוח זו נידונה גם בהוראות המעשיות, ובקשר לנושאים פרוזאיים של חיי יום-יום כהלואה וערכות. הוראה הדנה בפירעון הלוואה לנושה (4Q416 2 ii 4-9) מעודדת את הלווה למהר לפרוע את חובו, ומוסיפה על הנימוק הכלכלי את הנימוק הזה: "בכל הון אל תמר רוח קודשכה כי אין מחיר שוה [בה כל אי] ש לא יטכה" (שם, שורות 6-7). בהוראה אחרת, שעניינה כנראה אזהרה מהלוואה לצרכים שמעבר ליכולתו הכלכלית של הנמען (4Q418 a 19 4; 4Q416 2 ii 16-18 = 4Q417 2 ii 21-23), נוסף על האזהרה מפני כישלון ומפני החרפה הנלווית אליו, האזהרות האלה: "[אל תמ]כור נפשכה בהון", "ובמחיר אל תמכור כבודכה".

מה משתמע מאזהרות אלו, הדומות בסגנון ובתוכן, לגבי השקפת העולם של מחברן? האם הסיכון לרוח הקודש של הנמען ולכבודו הנזכר כאן קשור לרוח הקדושה ולכבוד הנידונים בהוראות התאולוגיות? בטרם נפנה לעיון בשאלות אלו ראוי לציין, כי אזהרות בנושאי הלוואה וערכות כתובות במשלי 1 ו 4-18; כב 26-27 ובבן סירא כט 1-20. אולם הללו דנות בעיקר בסיכונים הכלכליים הכרוכים בהלוואה ובערכות.⁶⁰ אין בהן כל ציון של סכנה הנשקפת לרוחו ולכבודו של הלווה. החוק המקראי אינו עוסק כלל בלווה שאינו פורע את חובו, אלא מזהיר את הנושה מפני פגיעה כלכלית וחברתית בלווה הנצרך (שמות כב 24-27; דברים כד 10-13; והשווה עמוס ב 6).

השקפת העולם של מחבר אזהרות אלו בחיבור מוסר למבין מתבררת מן הנימוק הנלווה להוראה נוספת ללווה לפרוע את חובו, והוא: "אל תכזב לו למה תשה עון וגם מחרפה לנ[ושה בכה]" (4Q417 2 i 22-23). האשמה האמורה כאן היא מרמה, הנחשבת עון בכל צורה שהיא (ראה למשל שמות כ 14; ויקרא ה 22; ירמיהו ו 13; משלי יב 22; יג 5; כו 28). לפיכך חוסר המהימנות של הלווה מסכן לא רק את עתידו הכלכלי "[ולא תאמין ע]וד לרעהו ובמחסורכה יקפץ ידו" (4Q417 2 i 23-24 = 4Q416 2 i 16-17), אלא בראש ובראשונה את צדקתו מן ההיבט של חוקי הצדק, כאמור באזהרה "למה תשה (=תשא) עון",⁶¹ ובסיכום האזהרה הקודמת: "וחוקיכה

59. ראה למשל מגילת המלחמה יב 8-1; הודיות ג (יא) 21-23; ו (יד) 12-13; יא (יט) 10-14.

60. בן סירא דן בפרק כט בסכנות הכלכליות ללווה, לערב ולנושה. רק בפסוק 6 הוא דן בקיצור גם בערעור היחסים החברתיים בין הנושה ללווה.

61. לצירוף נשא עון בהוראה של קבלת אשמה על חטא ראה שמות כב 43; ויקרא ה 1; והשווה ויקרא יט 17.

אל תרף וברזיכה השמר [לנפש] כה" (4Q416 2 ii 8–9). השווה להיגד "ובאמונתי הלך תמיד" בהוראה התאולוגית ב-4Q418 81 6, ולדברי משורר קומראן "[לא] אמיר בהון אמתך ובשוחד כל משפטך" (הודיות יד [ו] 20). הווי אומר, רוח הקודש המונחלת למבין נשמרת כל עוד הוא מקיים את חוקי הצדק של האל. לרעיון זה יש אחיזה בויקרא יט, שם האידאל "קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם" מושג בקיום חוקי האל. בספרות הכיתתית מקומראן רעיון זה מורחב לכוח שמעניקה רוח הקודש לחברי הכת לשוב מעוון ולהילחם בכוחות הרשע.⁶²

לשמירת חוקי הצדק של האל יש לפי ההוראות המעשיות למבין חשיבות מהיבט נוסף, הנוגע לרעיון בדבר המשפט האסכטולוגי של האל. לעיל הזכרנו את ההוראה הנוגעת להכרת המבין האביון בדבר היות מצבו הכלכלי נחלתו הגזורה לו מידי האל, כדי להימנע ממעשים הנוגדים את דרכי הצדק (4Q416 2 iii 8–10). רעיון זה הורחב בהוראות המעשיות שבקטע 4Q417 2 i 11 בעצה "קח מולדי ישע ודע מי נוחל כבוד ועמל" ובהסבר "כי] לפני [אפן] לוא יעמוד כול ומי יצדק במשפטו" (שם, שורות 16–17). תודעה זו בדבר המשפט האסכטולוגי של האל כנימוק לאזהרות הנמנע אינה נזכרת בספרי החכמה כמשלי וכבן סירא, שעיקר עניינם בהווה. תודעה זו אופיינית לספרות האפוקליפטית (ראה למשל חנוך החבשי פרק צד באיגרתו לבני; צוואת לוי ד 1–2; צוואת נפתלי ו; ודברי משוררי קומראן בסרך היחד י 16 ואילך ובהודיות יד [ו] 12–18). מכאן יתד נוסף לחיזוק ההנחה, שמחבר מוסר למבין נמנה עם החוגים האפוקליפטיים.

הרעיון בדבר רוח הקדושה המוענקת למבין מאחד אפוא את ההוראות התאולוגיות ואת ההוראות המעשיות בהנחיות לנמען להיכדל מכל התועבות הפוגעות בשלמות הווייתו כאיש צדיק מבחינה פיזית-ביולוגית, ריטואלית-ליטורגית ומוסרית.⁶³ התבדלות זו שומרת על קדושתו המכשירה אותו לשרת את האל ככוהנים וכמלאכי השרת, שומרת על כבודו בהווה לפני אלוהים ואנשים, ומבטיחה את צדקתו וכבודו במשפט האסכטולוגי של האל.

62. סטרגל והרינגטון טוענים שייחוס רוח קדושה למבין הוא תופעה חריגה בספרות קומראן, אשר בה רוח הקודש מיוחסת לאל, למעט ברית דמשק ה 11; ואפשר שגם בסרך היחד ב 20 (DJD 34, עמ' 98). אולם לפי תהלים נא 13 והיגדים בספרות קומראן האל מעניק רוח קדושה לבחיריו. רוח הקדושה המונחלת לבני אדם מטהרת אותם מעוון (סרך היחד ג 7–8; ד 21; הודיות טז 10–12 [= 18–20]) ומחזקת אותם בקיום המצוות (הודיות יז [ד] 26; ז [טו] 6–8; יב [כ] 12–14; ח 15 [= טז 7]; סרך הברכות ב 24). ראה י' ליכט, מגילת ההודיות ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז, עמ' 38; הנ"ל, מגילת הסרכים (לעיל הערה 26), עמ' 75–76.

63. ההוראה למבין להיכדל מכל "תועבות נפש" הנזכרת ב-4Q418 81 אפשר שהיא מתייחסת לכל התחומים הללו, כפי שניתן ללמוד מן השימוש בדברים על "תועבות נפש" בכתובים האלה: ביחזקאל ד 14 על אכילת בשר פיגול; בברית דמשק יא 18–21 (= 12–14 i 5 Q271 4) על איסור העלאת קרבן לאל ביד איש טמא; בויקרא יט 10–36; כו 15; ב-4Q416 2 ii 8–9 על הפרת חוקי התורה, כולל החוקים המוסריים האוסרים עושה וכו'. ראה DJD 34, עמ' 304.

5. סיכום

שאלת האחדות הרעיונית של החיבור מוסר למבין והשלכותיה על זהות מחברו נידונה כאן לפי מאפיינים סגנוניים ולפי דמיון במשמעותם של מונחי מפתח המשמשים בשתי הסוגות הספרותיות שבחיבור, ההוראות התאולוגיות וההוראות המעשיות. המונחים רז נהיה, נחלה ונרדפותיה, קדוש וכבוד אינם מופיעים בכל קטעי החיבור שנשתמרו, אלא בקטעים המלמדים ככל הנראה על המסרים העיקריים של החיבור, ולפיכך יש בהם כדי לתת בידינו תמונה מהימנה לפתרון הסוגיה שלפנינו. השימוש הרב במונחים רז נהיה ונחלה במשמעות אפוקליפטית ודטרמיניסטית בשתי הסוגות שבחיבור מלמד על תפיסת העולם של המחבר. ההוראות התאולוגיות משתמשות במונחים אלו להסבר תאורטי של תפיסת העולם הדטרמיניסטית, ואילו ההוראות המעשיות מנחות את הנמען לדרכי חיים נכונות בתחומים שונים של חייו, כמסקנה מן הגילויים התאולוגיים בדבר הנחלה הכלכלית, המשפחתית והמעמדית שנועדה לו בגזרת האל. אף על פי שידוע לנו שאנשי כת קומראן החזיקו בתפיסת עולם זו, מקובל על רוב החוקרים שאין לראות במחבר מוסר למבין חבר בכת היחד דווקא, שכן אין בחיבור כל סימנים לארגון כיתתי כלשהו, ואף אין בו דברי פולמוס עם מתנגדים כגון אלו המצויים לרוב בכתבי הכת. השיקולים בעד ונגד ייחוס חיבור זה למחבר מכת היחד סוכמו באחרונה בידי מתיו גוף, והוא נוטה בסיכום לראות בו טקסט קדם-איסיי, הפונה לקבוצה בעלת אוריינטציה אפוקליפטית.⁶⁴ עם זאת לא העלה גוף את ההנחה שז'נר הוראות החכמה ליחידים הוא מטבעו כלל-אנושי, וזו יכולה להיות סיבה להיעדר התייחסות חד-משמעית למאפיינים כיתתיים בחיבור.⁶⁵ הנמען מסתמן כאן כאדם אנונימי בעל כושר הבנה, כמו הבן, או התלמיד בספרות החכמה המסורתית, וההוראות המעשיות מיועדות לחינוכו לדרך חיים שתמנע ממנו כישלונות ותביא לו תועלת בהווה וגמול השמור לצדיקים באחרית הימים. השערה על שיוכו לחוג קומראן יכולה אולי להסתבר מכינויו מבין, ההולם את חברי הכת בכתבי קומראן הכיתתיים,⁶⁶ אלא אם השימוש הרב בלשון ביי"ן בחיבור זה הוא העדפה סגנונית גרדא של המחבר.⁶⁷

64. גוף, *Wisdom* (לעיל הערה 14), עמ' 219–228.

65. גרשון ברין העלה השערה כגון זו לגבי החיבור החכמתי 4Q424. ראה מאמרו "בין 4Q424 לספר בן סירא ולספרות המגילות הגנוזות", בתוך ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 253–274, במיוחד עמ' 265–274.

66. הכינוי מבין לנמען הולם את השימוש במילים מהשוש ביי"ן בכתבי הכת לגבי תכונותיהם ומעלותיהם של אנשי הכת (ברית דמשק א 2–1; ב 14–15; 8–6 = 4Q268 1 i 4–6; 2Q266 2 i 4–6; 3Q300 2 i 21), כפי שהראתה דבורה דימנט בהרצאתה "Looking at the Mirror: The Image of the Qumran Community's Adversaries as the Reverse of its Self-image", בכנס החמישי של IOQS שנערך בגרונינגן ב-27–28 ביולי 2004.

67. לשון ביי"ן משמשת הרבה גם בספרי משלי, איוב ודניאל, ואף חזרת בספרי המקרא האחרים,

ייחודו של החיבור, המבדיל אותו מחיבורי חכמה מסורתיים, הוא בטענה שהמסרים הנלמדים בו הם גילויים של רזי החכמה של האל, הקובעים את ההווה של הברואים לכל הזמנים, כולל זו הצפויה להתרחש בעתיד האסכטולוגי. עם זאת ההוראות המעשיות הנסמכות על גילויים אלו אינן מבטלות את אחריותו האישית של אדם למעשיו ואת החשיבות של הכוונתו לדרך החיים המתאימה לו. קשר זה בין ההוראות התאולוגיות ובין ההוראות המעשיות מלמד על אפשרות ששתי הסוגות הספרותיות נכתבו על ידי מחבר אחד, שנמנה עם החוגים האפוקליפטיים בישראל בימי הבית השני, אשר הייתה להם השפעה על כת היחד מקומראן, ואף אפשר שנמנה עם כת היחד עצמה.

הוכחה מאלפת לייחוד זה של החיבור מוסר למבין ושל מחברו יש בהשוואתו לחיבור אחר מקומראן, הכולל אף הוא הוראות של חכמה לנמען אינדיבידואלי, הוא החיבור שנשתמר במגילה 4Q424. בחיבור זה, כפי שנשתמר, אין כל שימוש במונחים רז נהיה, נחלה ונרדפותיה, קדוש וכבוד, ובתוכנו לא ניכרת כלל גישה אפוקליפטית ודטרמיניסטית. חיבור זה דומה בסגנונו ובתוכנו לחיבורי חכמה מסורתיים, אם כי גם הוא אינו אוסף מגוון של הוראות חכמה, אלא עוסק בנושא מוגדר של הבדלה בין חוסר מהימנות למהימנות בהתנהגותם של אנשים.⁶⁸

נוכל אפוא לסכם במסקנה שהחיבור מוסר למבין אינו אוסף מקרי של הוראות חכמה, אלא חיבור המשקף תפיסת עולם אפוקליפטית ודטרמיניסטית מוגדרת של מחבר אחד, החותר להשפיע על קוראיו בשילוב של הוראות תאולוגיות והוראות מעשיות המשקפות תפיסת עולם זו. ההוראה של המסרים התאולוגיים הספציפיים בחיבור שעיקרו הדרכה לנמען בשיטת ספרות החכמה המסורתית השפיעה על מורכבות ההוראות הן בתוכן הן בסגנון. מורכבות זו אינה גיבור מלאכותי של הוראות חכמה קיימות עם מסר אידאולוגי חדש, אלא היא משקפת מגמה מחושבת של מחבר הטקסט החכמתי להשפיע על דרכם של קוראיו באמצעות הסברים תאולוגיים והוראות מעשיות המשתמשים באותם מונחים ובאותה משמעות אידאולוגית.

אך בקהלת שלטת לשון חכ"ם (לשון בי"ן כתובה שם רק ב"ט 11). אף במשלי ובכנ סירא השימוש בלשון חכ"ם עולה בהרבה על השימוש בלשון בי"ן.

68. ראה S. Tanzer, "4Q424. 4QInstruction-like Composition B", in S. J. Pfann et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XXVI, Cryptic Texts and Miscellanea, Part 1 (DJD 36)*, Oxford 2000, pp. 333–346; G. Brin, "Studies in 4Q424 1–2", *RQ* 18 (1997), pp. 21–43; idem, "Studies in 4Q424, Fragment 3", *VT* 46 (1996), pp. 271–295; idem, "Wisdom Issues in Qumran: The Types and Status of the Figures in 4Q424 and the Phrases of Rationale in the Document", *DSD* 4 (1997), pp. 297–311; הנ"ל, "בין 4Q424 לספר בן סירא" (לעיל הערה 65), עמ' 253–274; ניצן, "הוראות ליחיד" (לעיל הערה 10), עמ' 95–109.

נספח:

השימוש במונחים "רז נהיה" ו"נחלה" בהוראות התאולוגיות ובהוראות המעשיות

הוראות מעשיות

הוראות תאולוגיות

א. המשמעות

[הבט ברזי פלא] אל הנוראים...
[והבט ברז נהיה מעשי] קדם
למה נהיה ומה נהיה במ]ה
(4Q418 43-45 1-2 = 4Q417 1 i 2-4)
למבוא שנים ומוצא קצים]
כול הנהיה בה למה היה ומה יהיה בו
(4Q418 123 ii 2-3)

ב. התועלת

אביון אתה
אל תתאו זולת נחלתכה ואל תתבלע בה
פן תסיג גבולכה
ואם ישיבכה לכבוד בה התהלך
וברז נהיה דרוש מולדיו
ואז תדע נחלתו ובצדק תתהלך
(4Q416 2 iii 8-10 = 4Q418 9 6-9)

[יומם ולילה הגה ברז נ]היה...
ואז תדע אמת ועול חכמה [ואול]ת
...מעש]ה [בכול דרכיהם
עם פקודתם לכול קצי עולם ופקודת עד
ואז תדע בין [טו]ב ל[רע]ב [מעשי]הם]
כיא אל הדעות סוד אמת
וברז נהיה פרש את אושה ומעשיה
...[לכל חכ]מה ולכל [ער]מה
...
[פ]רש למ[ב]ינתם...
להתהלך ב[יצר] מבינתם...
ובכורש מבינות נוד[עו]נס תרי מחשבתו
עם התהלכו[ן] ת[מים] בכול מ[עשיו]
(4Q417 1 i 6-12 = 4Q418 43-45 4-9)

אל תמוש מלבכה ואל לכה לבדכה
תרחב [נפשכה בראשכה]
כיא מה צעיר מרש
ואל תשסח באבלכה פן תעמל בחיכ]ה
הבט ברז [נהיה וקח מולדי ישע
ודע מי נוחל כבוד ועמל
הלוא] שים ששון לנכאי רוח]
ולאבליהמה שמחת עולם
(4Q417 2 i 9-12 = 4Q416 2 i 4-7)

ג. הלימוד של "רז נהיה"

אביון אתה
אל תאמר רש אני ול[וא] אדרוש דעת
בכל מוסר הבא שכמכה

ואתה מבין
רש פעלתכה בזכרון הש[לום]
כי [בא חרות החוק וחוקו כול הפקודה

כי חרות מחוקק לאל על כול ע... [בני שית
וספר זכרון כתוב לפניו לשמרי דברו
והואה חזון ההגוי לספר זכרון
וינחילונו לאנוש עם {עם} רוח
כ[א] כתבנית קדושים יצרו
ועוד לוא נתן הגוי לרוח בשר
כי לא ידע בין [טו]ב לרע כמשפט [ר]וחו
(4Q417 1 i 13-18 = 4Q418 43-45 10-14)

ובכל [] צורף לבכה
וברוב בינה מחשבותיכה
רו נהיה דרוש והתבונן בכל דרכי אמת
וכל שורשי עולה תביט
ואז תדע מה מר לאיש ומה מתוק לגבר
(4Q416 2 iii 12-15 = 4Q418 9 13-16)

כבוד אביכה ברישכה
ואמכה במצעריכה
כי כאב לאיש כן אביהו
וכאדנים לגבר כן אמו
כי המה כור הוריכה
וכאשר המשילמה בכה ויצר על הרוח
כן עובדם
וכאשר גלה אחנכה ברו נהיה
כבדם למען כבודכה וב[]הדר פניהמה
למען חייכה וארוך ימיכה
(4Q416 2 iii 15-19 = 4Q418 9 17-10 2)

ואם רש אתה כשה[] בלוא חוק
אשה לקחתה ברישכה קח מולדי[]
[] מרו נהיה בהתחברכה יחד
התהלך עם עזר בשרכה[]
[] את אביו [ו]את אמו ודבק באשתו
והיו לבשר אחד
אוחכה המשיל בה מאמה הפרידה
ואליכה [תשוקתה
ותהיה] לכה לבשר אחד
בתכה לאחר יפריד ובניכה[]
ואתה ליחד עם אשת חיקכה
כי היא שאר ער[ותכה] []
ואשר ימשול בה זולתכה השיג גבול חייהו
(4Q416 2 iii 19 - iv 6 = 4Q418 10 2-8)

ד. עידוד לדרוש ב"רו נהיה"

ואתה כן מבין
הבט ברו נהיה ודע [] ת כול חי
והתהלכו הפקדו על מעשיו

...

דב[ר] [משפטיכה כמושל צדיק
...ואל תעבור על[פש]עיכה
...
ואז יראה אל ושב אפו
ועבר על חטאותכה

ות[ת]חזק תמיד
אל תגע בעולה[]
[כיא כול הנוגע בה לא ינקה
כפי נחלתו בה יר[שע] []
(4Q417 1 i 18-24 = 4Q418 43-45 14-17)

[כי]א לפני [אפן] לוא יעמוד כול
ומי יצדק במשפטו
ובלי סליחה [א]יכה [יקום לפניו כול]
אביון
(4Q417 2 i 13-17 = 4Q418 7a 1-2)

[כי מאתו נחלת כול חי
ובידו פק]וד
[אל תשקוט עד תום רשעה
כי חרון בכול ק]ץ
(4Q416 3 2-3)

ה. מעמד המבין

כמה] בהון ישכה הנושה בן]
מהר] שלם ואתה תשוה בו
...
מהר תן אשר לו וקח כיס]כה
ובדבריה אל תמעט [רוחכה
בכול הון אל תמר רוח קודשכה
כי אין מחיר שוה [בה
כל אי]ש לא יטכה
...
וחוקיכה אל תרף
ובריכה השמר [לנפש]כה
...
וגם אל תשפל נפשכה
לאשר לא ישוה בכה
...
לאשר אין כוחכה אל תגע פן תכשל
וחרפתכה תרבה מאודה
[אל תמ]כור נפשכה בהון
...
ובמחיר אל תמכור כבודכה
ואל תערב הון בנחלתכה
פן יוריש גויחכה
(4Q416 2 ii 4-18 = 4Q417 2 ii 5-23)

אם הון אנש]ים תלוה לחמסורכה
אל [דומי לכ]ה יומם ולילה
ואל מנוח לנפשכה
[עד] השיכבה לנוש]ה בכה משיו]
אל תכזב לו
למה תשה עון
וגם מחרפה לנ]ושה בכה
ולוא תאמין ע]וד לרעהו
ובמחסורכה יקפץ ידו
(4Q417 2 i 21-24 = 4Q418 7 5-8)

שפתיכה פתח מקור לברך קדושים
ואתה כמקור עולם הלל []
[א]ז הבדילכה בכול רוח בשר
ואתה הבדל מכול אשר שנא
ןהנור מכול תעבות נפש
[כי]א הוא עשה כול ויורישם איש נחלתו
והוא חלקכה ונחלתכה בתוך בני אדם
[ובנ]חלתו המשילכה
ואתה בזה כבדהו בהתקדשכה לו
כאשר שמכה לקדוש קדושים] לכול [תבל
בכול] א[לנים] הפיל גורלכה
וכבודכה הרבה מואדה
...
(4Q418 81 1-5)

ואתה הלוא לכה טובי
ובאמונתי הלך תמיד
(4Q418 81 6)

קטע מקומראן (4Q392 1) ותפיסת האור ב"דואליזם הקומראני"

מנחם קיסטר

לשרה סבירי

לא מכבר פורסם קטע קטן מקומראן (4Q392 1) מתוך חיבור שהוכתר בידי מהדירו בשם הבלתי מחייב *The Works of God*.¹ מן הקטע שרדו שורות בודדות בלבד, אולם מצב השתמרותן טוב יחסית. קטע זה מעניין לגופו, אך גם פותח פתח, כפי שנראה, לדיון בתפיסות מורכבות בספרות סוף ימי בית שני, שבמרכזן עומד האור. נפתח בפירושו של הקטע ונרחיב מכאן לדיון בנושא הכללי. ננסה להאיר את הטקסט מזוויות שונות, לדון במקבילות קרובות, ובעיקר לברר את משמעות האמור בו, בטקסטים הקרובים לו ובטקסטים הקרובים להם כדי לעמוד על תפיסת האור כסמל מטפיזי ועל היחס בין האור כתופעה מוכרת וארצית לאור השמימי ולאור הנראה בשיטות תאולוגיות מעין-דואליסטיות. קודם שנפנה לעניינים אלו נביא את הקטע ונדרון בחמש בעיות טקסטואליות בו, שיש להן חשיבות להבנתו ולפיוסוק משפטיו.

א. 4Q392 1²

- 1] וּמַלְכוּת[
2] יָֽהּ־אֱלֹהִים וְלֹא לְסוֹר מִכָּל מַצּוֹתָיו יָמִין וּשְׂמָאל[
3] וּבְבִרְיָתוֹ תִּדְבֹק נַפְשָׁם וְלֹא־דָרְשׁ דְּבָרֵי פִיָּהּ־וְכִי אֲדוֹרְנִי אֱלֹהִים בְּשִׁמְיָם

1. D. Falk, "Works of God", in E. Chazon et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XX: Poetical and Liturgical Texts*, Part 2 (DJD 29), Oxford 1999, pp. 25–44.
2. אני מודה לידידי פרופ' אלישע קימרון על כמה קריאות והשלמות שהציע לי: בראשית שורה 2 הוא קורא]בו או כו (האות השנייה יכולה להיות גם יו"ד); בסוף שורה 4 הוא מציע להשלים]והא[ור לו; על הקריאה כמה בשורה 8 ראה להלן, עמ' 6 (אף אותה בדק קימרון). רוב ההשלמות בשורה 9 הן לפי הצעת קימרון, והן נראות לי עדיפות על השלמות המהדיר בשורה זו. השלמת המהדירים בסוף שורה זו, המא[ורות], נראית בעייתית, שכן מילה באורך כזה עלולה להגיע לטור הבא. וראה עוד להלן הערה 22.

מגילות ג (תשס"ה), עמ' 125–142

- 4 ממעל ולחקר דרכי בני האדם [ו] אין סתר מלפנו הוא ברא חשך [והא] ור לו
- 5 ובמעונתו אור אורתם וכל אפלה לפנו נחה ואין עמו להבדיל בין האור
- 6 לחשך כי לבני [אד]ם הבדלים לא [ור] יומם ובשמש לילה ירח וכוכבים
- 7 ועמו אור לאין חקר ואין לדעת [ו]א כי פלא [י]ם כל מעשי אל אנחנו
- 8 בשר הלוא נשכיל כמה עמנו ל [נפ] לאות ומפתים לאין מספר
- 9 [כי ב] מרום [עמו ר] וחות וברקים [מלאכים ומ] שרתי דבין [מלפנו יצאים המ] []

ב. בעיות טקסטואליות

1. "ובבריתו תדבק נפשם ול[דר]וש דברי פיה[ו]" (שורה 3) – לפנינו דוגמה לתופעה המוכרת בקומראן (ואף בעברית המקראית המאוחרת): צורות המקור מחליפות את צורות הפועל הנטיות, וכנראה יש להבין (שלא כמהדיר) את המילים ולדרוש דברי פיהו "וידרשו דברי פיו".

2. המהדיר מתלבט אם המילים "ולחקר דרכי בני האדם" (שורה 4) מתייחסות לאדם או לאל; לשון אחר: האם יש להבין לחקר כמו ל[דר]וש בשורה הקודמת (המתייחסת בוודאי לאדם), או שמא הן קשורות אל מה שלמטה מהן, כלומר אל המילים ואין סתר מלפנו, ומתייחסות לאל? שלא כהעדפתו של המהדיר³ נראה לי קרוב לוודאי שמילים אלו שלפנינו קשורות למילים הבאות. כך עולה לא רק מן ההקשר בקטע, שבו מנוגדים זה לזה האל והאדם (להלן סעיף ג), אלא אף מן ההשוואה לפסקאות מקבילות בבן סירא, כפי שנראה בסמוך. לפי זה צורת המקור לחקר מחליפה אף כאן (כמו בשורה הקודמת) פועל נטוי, כלומר: "אדוני אלהים בשמים ממעל, וחוקר דרכי בני האדם, ואין סתר מלפניו".⁴

3. הפועל חקר אמור במקרא הן על האל ("חקרתי ותדע... וכל דרכי הסכנת... חקרני אל ודע לבבי... וראה אם דרך עֶצְב בִּי", תהלים קלט 1–2, 22–23) הן על האדם ("נחפשה דרכינו ונחקרה", איכה ג 40). השווה במגילות: "חקרו לכם דרך לחיים" בקטע 1 ii 2–185 4Q (J. M. Allegro, *Qumran Cave 4.1* [DJD 5], Oxford 1968, p. 85). המהדיר מדמה לעניינו של הפסוק כאן פסוקים אחרים מן המגילות שבהם המשכיל בוחן את רוחם ודרכיהם של בני אדם אחרים, אבל השורש חק"ר אינו מופיע במקומות אלו, וספק אם יש בהם עניין ישיר לכתוב שלפנינו.

4. אפשר שכך פירש מחבר הקטע שלפנינו את הפסוק "וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, ושמרת את חקיו ואת מצותיו" (דברים ד 39–40), ואולי כך נתפרש: ה' בשמים ממעל, ועל אף ריחוקו מן הארץ הוא חוקר דרכי בני האדם בארץ מתחת. והשווה לתרגומים לפסוק זה: "דשכינתיה בשמיא מלעילא ושל יט על ארעא מלרע". (כך תרגום אונקלוס. דומים בעניין ובלשון התרגום הארץ-ישראלי שכתב יד נאופיטי והתרגום המיוחס ליונתן. הארץ היא בראש ובראשונה בני האדם; השווה תהלים קטו 16.) גם בקטע שלפנינו וגם בדברים ד 39–40 מקושר עניין זה לשמירת המצוות.

עצם הרעיון שאין האדם יכול להיסתר מן האל מצוי כמה פעמים במקרא והרבה פעמים בספרות הבתר-מקראית (כתולדתו של הרעיון המקראי).⁵ מקבילות מילוליות למילותיו של הקטע שלפנינו, "וְלִחְקֹךָ דרכי בני האדם ואין סתר" מלפנו, אפשר למצוא בספר בן סירא. כך אנו קוראים בספר זה: "מעשה כל בשר נגדו ואין נסתר מנגד עיניו" (לט 19). במקום אחר בספר בן סירא אנו קוראים ביתר הרחבה ובדמיון ניכר עוד יותר ללשונו של הקטע שלפנינו:

איש... אומר בלבו מי ישורני, וקירות ביתי יסתירוני... ואין רואה אותי... לא יזכור אל... ולא ידע כי עיני ה' על אחת רבוא משמש אורות, רואות כל דרכי בני אדם וצופות *חקרי? נסתרות טרם נברא הכל נודע לו וכן אחרי כלות הכל יראה (כג 18–19).⁸

ובמקום נוסף בספר בן סירא נאמר:

אל תאמר מאל נסתרתי, ובמרום מי יזכרני... גם עלי לא ישם לב ובדרכי מי יתבונן (טז 17–22).⁹

עניינה של ההיסתרות בפסקה האחרונה בבן סירא אחר מעניינה בפסקה הראשונה: אין מדובר בהיסתרות פיזית בחסות מקום שאינו מאפשר ראייה, אלא בהיעלמות בתוך הקוסמוס, מתוך הנחה שהאדם קטן מדי לתשומת לבו של האל, והאל לא יתבונן ממעל בדרכי בני האדם בשל גדולתו וריחוקו מן העולם. בשלוש המקבילות שבספר בן סירא נכרכת התבוננות האל ב"דרכי בני אדם" או ב"מעשה כל בשר" בקביעה, שאין נסתר מלפניו.

3. קשה לפרש את המילים "ואין עמו להבדיל בין האור לחשך כי לבני אדם הבדלים" (שורות 5–6) לכאורה משפט זה הוא כנגד המשפט "ועמו אור לאין חקר"

5. בתקופת בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד נוסח הרעיון המקראי בצורות שונות, שלפעמים הקנו לו גוונים שונים. לניסיון לתאר חלק מן הגוונים הללו ראה י' רוזן-צבי, "הוי המעמיקים מה' לסתיר עצמו: עיון בתוספתא, סוטה ג, ה", תרביץ ע' (תשס"א), עמ' 367–401. אולם ספק בעיניי אם אפשרי וראוי לבודד כל גוון בפני עצמו: גם יוצרי הספרות הללו ככל הנראה לא היו מודעים להבחנות בין הגוונים השונים, והם שימשו בהן בערכוביה.

6. אלישע קימרון הפנה את תשומת לבי לשימושה של מילה זו במקום אחר: "ואם בשדה מצאה האיש (את האשה) במקום רחוק וסתר מהעיר" (מגילת המקדש סו 4), כלומר מקום נסתר מן העיר" (הוא מציע לקרוא סְתַר), והוראה זו מתאימה מאוד למקום שלפנינו.

7. בתרגום היווני ἡσέμ (=חלקי); התרגום הסורי למקום זה פרפרסטי. סמנד הציע להגיה חקר נסתרות או כיוצא בזה (R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, II, Berlin 1906, p. 212).

8. הקטע לא נשתמר בעברית, והוא מובא כאן לפי תרגומו של סגל בשינויים לא מעטים.

9. קטע זה נשמר בעברית, בכתב יד א מן הגניזה, אם כי לעתים מופיעות בפרק זה צורות פסוקים שאינן מקוריות.

(שורה 7) כלומר אין להבדיל אצלו בין האור לחושך. ואולם למילה עמו יש שימוש סמנטי רחב הרבה יותר.¹⁰

המבנה התחבירי הקרוב ביותר למשפט שאנו עוסקים בו הוא בפסוק "אין עמך לעזור בין רב לאין כח. עזרנו ה' כי עליך נשענו... אל יעצר עמך אנוש" (דברי הימים ב יד 10). פירושו של פסוק זה קשה. לפי אחת ההבנות השגורות בפסוק¹¹ תרגם מהדירו של הקטע שלפנינו: *separate light from darkness*. ואולם גם אם הבנה זו אינה בלתי אפשרית, לא בקטע ולא בפסוק,¹² אין היא משתלבת בקלות בהקשר שלפנינו, ובמידת מה אפשר לתמוה על הבחירה בניסוח זה, ואילו בפסוק בדברי הימים צריך להניח פירושים שונים לתיבת עמך בראש המשפט ובסופו. כדי לנסות להבין את המבנה של המשפט שלפנינו צריך אפוא למצוא מכנה משותף שיהלום היטב את הסביבה הלשונית והתוכנית בשתי היקרויות אלו של המבנה ובדומותיהן. את הפסוק בדברי הימים אפשר לפרש: לא חזק ולא חלש¹³ יכולים לעזור ("אין לעזור")¹⁴ לעומתך, כי אדם לא יעזור [כוח] לעומתך; והשווה "אין עמך להתיצב" (דברי הימים ב כ 6), כלומר אין מי שיכול להתיצב לעומתך,¹⁵ "אין עמכה בכוח ואין לגד כבודכה" (הודיות י' [יח] 10), כלומר אין מי שהוא בעל כוח לעומת האל. והמשפט שלפנינו יתפרש: אי אפשר להבדיל ("אין להבדיל") בין האור ובין החושך לעומתך, לפי שאורו של האל גדול מהם, כמודגש בקטע שלפנינו: "במענותו אור אורתום... ועמו אור לאין חקר". יתרונה של פירוש זה שהוא פותר את כל המשפטים הללו שבמקרא ובמגילות בדרך דומה (אם כי בגוונים שונים של מילת היחס עם).¹⁶ אמנם אפשר שדברי הימים ב יד 10 כבר

10. מכל מקום קשה לדעת על מה מתבסס התרגום שמציעים למילה זו גרסיה-מרטינו וטיכלאר ("He does not need to separate light from darkness", F. Garica Martínez & E. J.) (C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden 1998, p. 788) וכן וייז, אבג וקוק ("He has no need to distinguish between light and darkness", M. Wise, M. Abegg & E. Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*, San Francisco 1996, p. 356).

11. כך כבר בתרגום לדברי הימים: "לית בר מנך למסעד". התרגומים האחרים מתקשים בתרגום.

12. ראוי להעיר כי בפירושו של הפסוק יש להניח פירושים שונים לתיבת עמך בראש המשפט ובסופו, לפי הבנה זו!

13. כך יש לפרש את "בין... ל" בדברי הימים (השווה E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta 1988, p. 83), בניגוד לפירוש מילות היחס הללו בקטע שלפנינו, שבו הן מוצרכות על ידי הפועל הבדיל.

14. על שימוש זה של "אין + בינוני" ראה קימרון, שם, עמ' 79.

15. והשווה: "ואין עמכה בכוח... ומי בכול מעשי פלאכה הגדולים יעצור כוח להתיצב לפני כבודכה" (הודיות י' [יח] 10–11), מעין הרכבה של דברי הימים ב יד עם כ 6.

16. אין עמך להתיצב יש להבין "לעומתך". בשאר פסוקי המקרא שבהם מצוי מבנה תחבירי

נתפרש כבן סירא בגוון שונה במקצת, "היש מספר לתשועתו? אין קטן ומעט עמו ואין נפלא וחזק ממנו" (בן סירא לט 20),¹⁷ כלומר אין עמך (לפניך, מבחינתך) קטן מדי או גדול מדי (= "בין רב לאין כח") לתשועתך (= "לעזור").¹⁸ ולפי זה יתפרש המשפט שלפנינו: אין לפניו הברל בין אור לחושך, "לפי שהיום והלילה שוין לפני הקב"ה" (תנחומא כי תשא לו). יש להודות שפירושו המדויק של משפט זה אינו מחוור, אם כי אפשר שציקר הקושי נערץ בגבולותיה הסמנטיים המטושטשים של מילת היחס עם.

4. "כי לבני [אד]ם הבדילם לא[ור] יומם ובשמש לילה ירח וכוכבים" (שורה 6). סטרגנל הבחין שאי אפשר לקיים את הטקסט כמות שהוא לפנינו, ויש כאן שיבוש; המהדיר הבחין אל נכון בקשר בין מילים אלו לבין הפסוק "נתן שמש לאור יומם חקת ירח וכוכבים לאור לילה" (ירמיהו לא 35). ליתר דיוק לפנינו הרכבה של הפסוק מספר ירמיהו על הפסוקים מספר בראשית "ויברל אלהים בין האור ובין החשך... יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה... ויתן אתם אלהים ברקיע השמים להאיר על הארץ ולמשל ביום ובלילה ולהבדיל בין האור ובין החשך" (בראשית א 4, 14–18). נראה שיש לשחזר את הטקסט המקורי כך: "כי לבני אדם הבדילם: לאור יומם <שמש>, ובלילה ירח וכוכבים" (בלילה מחליף אפוא את תואר הפועל המקראי לילה בירמיהו לא 35). המילה שמש לא הייתה כלולה בטקסט שממנו הועתק כתב היד שלפנינו. היא נוספה בין השורות, ומעתיק כתב היד שלפנינו (או "אביו") הוסיף מילה זו לטקסט שלא במקומה.

5. "כי פלא[י]ם¹⁹ כל מעשי אל אנחנו בשר הלוא נשכיל כמה עמנו לִי־נפ[לאות ומפֹתים לאִי־מספר]" (שורות 7–8). המהדיר מעדיף לקרוא במה עמנו לעֲשֹׂת נפ[לאות, אך הוא מעיר בשם סטרגנל שגם הקריאה לס[פר] אפשרית. המהדיר

זה אפשר לייחס למילית עם את המשמעות "כמו"; ראה S. Paul, "Psalms 72:5: A Traditional Blessing for Long Life of the King", *JNES* 31 (1972), pp. 351–352; ד' בן־חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, ג/ב, ירושלים תשכ"ז, עמ' 163 (אני מודה לד"ר מ' מורגנשטרן על שהפנה את תשומת לבי למקום זה). אני מעדיף, כאמור, את הפתרון שבעיניי הוא אלגנטי יותר.

17. הבעיות הטקסטואליות בפסוקים אלו אינן מבוטלות כלל (עיין בתרגומים הקדומים ובמפרשים), אך לי נראה לקיים בעיקרו את הנוסח המובא בפנים.

18. השווה "ואין צדיק עמכה" (הודיות יב[כ] 19).

19. על קריאה זו ראה בהערות הקריאה של פלק במהדורתו ב־*DJD*, ודומה שצדק. מהדירים קודמים קראו כופלים והסיקו ממילה זו מסקנות מרחיקות לכת (וייז, אבג וקוק בדברי פתיחתם לקטע, לעיל הערה 10).

We are flesh. Should we not ponder why (he is) with us to :מחרגם
 We are : d[o mir]acles and signs without number. סטרנגל הציע לתרגם:
 flesh – can we not understand? With what would it be in our power to
 perform wonders and portents without number? תרגומו של סטרנגל
 אפשרי מבחינה לשונית, אבל קשה מבחינת התוכן. את תרגומו של המהדיר איני
 יודע להלום מבחינה לשונית. גרסיה-מרטינו וטיכלאר קראו לא כמה אלא כמה,
 אלא שהם מתרגמים: We are flesh, which does not [sic!] understand how
 many with us [...wonders and portents without number, ²⁰ ותרגום זה
 אינו אפשרי. הקריאה כמה נראית לי חלקה יותר מקריאתו של המהדיר משום
 שההבחנה בין ב"ת לכ"ף בקטע זה אינה חד-משמעית, ואולם נראה לי שיש
 להבין אחרת את עניינו של המשפט: לא נוכל לעמוד על כל מעשי אל; אבל
 אנחנו, בשר, הרי ²¹ נוכל להבין ("נשכיל") כמה נפלאות ומופתים האל עושה (או:
 מרבה) ²² עמנו (כלומר לנו). והשווה לאמור במקצת נוסחי ברכת "מודים"
 בתפילת שמונה עשרה: "ועל נְסִיף שבכל יום עמנו" ²³ ועל נפלאותיך שבכל עת
 ערב ובקר". ²⁴ ייתכן שהמילה עמנו הוקדמה כמשפט שלפנינו משום שזהו החלק
 המודגש במשפט.

ג. מבנה הקטע

לא קשה לתאר את מהלכו של הקטע שלפנינו ואת הדגשותיו, אם כי אין לדעת
 מה היה הקשרו בתוך החיבור שהוא היה חלק ממנו. השורות הראשונות ששרדו
 עוסקות בקשר שבין האדם לבין האל מזווית המוכרת לנו היטב: לא לסור
 ממצנת האל, ולדבוק בבריתו. כאן בא תיאור ידיעת הכול של האל, אורו ופלאי
 בריאתו (רוחות וברקים, משרתי דביר). בתחילה, בשורה 4, עדיין נראים הדברים
 כהרחבה פשוטה של הטיעון הכללי, ה"נומיסטי" (על דרך דברים ד 39–40), ואולם
 שורות 4–9 מאריכות בעניין האור, ועד לסימו של הקטע (וגם אחריו) אין הוא חוזר
 לעניין הראשון.

20. ראה לעיל הערה 10.
21. הלוא אין לתרגם כשאלה (כתרגום מתרגמי הקטע), אלא כמילת חיזוק.
22. אלישע קימרון מציע להשלים לה[רבות נפלאות, והמילה להרבות מתאימה למילה כמה
 (לדעתו האות שלאחר הלמ"ד יכולה להיות גם ה"א) ולתואר הפועל לאין מספר. אני מודה לו
 גם על חוות דעתו בעניין אפשרות הקריאה בכ"ף.
23. השווה: "אולי יעשה אותו [=אחנן] ככל נפלאותיו" (ירמיהו כ א 2).
24. לוגר, תפילת העמידה לחול על פי הגניזה הקהירית, ירושלים תשס"א, עמ' 184–195. מילים
 אלו מופיעות רק במקצת כתיב היד שנוסחם אינו ארץ-ישראלי. ועדיין עניינו נשואות למהדרור
 של נוסחי תפילת העמידה על ענפיה השונים.

רוב השורות שלפנינו מתארות את גדולתו של האל אגב תיאור מקום מושבו. תיאור שיש בו קווי דמיון רבים לקטע שלפנינו אנו מוצאים בחיבור שנכתב מאות שנים אחריו, בסופו של הספר המגי "ספר הרזים", וכך נאמר שם:

והרקיע השביעי כלו אור שבעתים,²⁵ ומאורו יבהיקו כל המעונות... ואין חקר ותכלית למאור הגדול אשר בו²⁶ ומאור הממולא תאיר כל הארץ. ומלאכים אחוזים בעמודי אור ואורם כאור נוגה ולא יכבה כי עיניהם כניצוצי ברק ומעמדם על גפי אור²⁷... מגלה עמוקות מני חשך ויודע מה בסתרי אופל²⁸ כי אור עמו חונה.²⁹

כאן מגיע המחבר מתיאור האור השמימי לעניין ידיעת הכול של האל, ואילו בקטע שלפנינו מהלך הדברים הפוך: מידעת הכול של האל הגיעו לתיאור אורו. הדגשתו של המחבר לאורך הקטע כולו היא בניגוד שבין האל לאדם: האל הוא בשמים, שלא כמו האדם; האדם צריך "לדרוש דברי פיהו" של האל, ואילו האל חוקר דרכי בני אדם (תינתן הדעת לזיווג הפעלים חקר ודרש); האל יכול לחקור את דרכי בני האדם, אבל אורו של האל הוא "לאין חקר"; מול האור המוחלט אצל האל מעמיד המחבר את היום והלילה, השמש, הירח והכוכבים, שנבראו למען האדם, ומדגיש "אין עמו להבדיל". מעשי אל הם "פלאים", שאותם "אין לדעת", כלומר הם מעבר להבנת האדם (כשימושיו של השורש פל"א במקרא),³⁰ כאשר האדם הוא בשר בניגוד לאל, ודומה שהאדם מוצב בניגוד אף לבריותיו הרוחניות של האל במרום (שורה 9).

בקטע נאמר "כל אפלה לפניו נחה", ונראה (כדעת קימרון)³¹ שיש לפרש את המילה נחה כמו "שוכתת" או "בטלה". האל ברא את החושך, והוא בטל לפניו, ולפיכך – כך מודגש בקטע – אין מעשי בני האדם נסתרים מפניו. שני פסוקי מקרא ראויים במיוחד לאזכור כמקורות ישירים לרעיונות שבקטע שלפנינו: האחד "ואמר

25. כפי שנראה להלן, המונח אור שבעתים מצוי כבר בקומראן, והוא זוהה שם עם אור אורתם, הנזכר בקטע שלנו (שורה 5) כאור במעונותו של האל.

26. השווה "ועמו אור לאין חקר" (שורה 7). והשווה בתיאור אחר של האל בשמיו: "נהדר הוא ב[אור] גדול... [וכן] [רוח] אור יאירו [מזיוו]" (4Q301 4+5 3-4) [ראה להלן הערה 64]; אמנם רבות ההשלמות בשורה זו).

27. הטקסט המקוטע בשורה 9 קישר את המלאכים והמאורות לאורו של האל (שורה 9), וכן את המלאכים לברקים.

28. השווה: "[ו]אין סתר מלפנו הוא ברא חשך [והא]ור לו... וכל אפלה לפניו נחה ואין עמו להבדיל בין האור לחשך" (שורות 4-6).

29. מ' מרגליות (מהדיר), ספר הרזים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 107.

30. אבל בהמשך המילה נפלאות היא בת זוגה של מפתים. שתי השורות שלפנינו מדגימות אפוא את הקשר בין שני מובנים אלו.

31. בשיחה אישית.

אך חשך ישופני ולילה אור בעדני, גם חשך לא יחשיך ממך ולילה כיום יאיר כחשיכה כאורה" (תהלים קלט 11–12), והשני "ידע מה בחשוכא ונהירא (ק' ונהורא) עמה שרא" (דניאל ב 22).³² הפסוק הראשון מדגיש שלא זו בלבד שהאל רואה גם בחושך (השווה גם יחזקאל ח 12 ועוד), אלא שהחושך הוא כאור לו, ואילו בפסוק השני נאמר שהאור מצוי "עם" האל. המילים "במעונתו אור אורתם וכל אפלה לפנו נחה... ועמו אור לאין חקר" אינן אלא פיתוחו של הפסוק בדניאל, ואילו המילים "אין עמו להבדיל בין האור לחשך" הן תולדתו של הפסוק בתהלים: "כחשיכה כאורה". כך הוא בעולם האלוהות. ההבדלה בין אור לחושך ובין יום ללילה – ומודגש שהאל הוא שבראם – אינה אלא למען בני האדם, "כי לבני [אדם] הבדילים". ניסוח זה הוא של בעל הקטע שלפנינו.

ד. "אורו וחשכו חלק לאדם"

מקבילה מילולית מעניינת לאמור בקטע שלפנינו – היינו שהאל הבדיל לבני האדם את האור והחושך – אנו מוצאים בספר בן סירא. הפסוק כלול בכתב היד העברי מן הגניזה, בתרגום הסורי ובמקצת כתבי היד של התרגום היווני של ספר זה. בגלל היעדרו בכמה כתבי יד של התרגום היווני סבורים חוקרים רבים שפסוק זה אינו מקורי בספר בן סירא.³³ וכך נאמר בפסוק: "רחמיו יראו לכל בריותיו"³⁴ ואורו *וחשכו*³⁵ חלק לבני אדם" (טו 16). מבחינה מילולית הדברים דומים מאוד לאמור בקטע שלפנינו: "ואין עמו להבדיל בין האור לבין החשך כי לבני האדם הבדילים". מאחר שפסוק זה בספר בן סירא חשוד כתחיבה, יש לפרשו מתוכו בלבד. תוכנו מלמד שאין לפרש את הדברים על אור וחושך במובנם הפיזי המצומצם, שהרי תחילת הפסוק מדברת ברחמיו של האל. צירופם של שני עניינים אלו מסביר גם את כריכת הפועל יראו (המתאים לעניין אור וחושך) עם רחמיו של האל בראשית הפסוק. אפשר ש"רחמיו" של האל, שהם מהותו האמתית הנגלית ביחסו של האל אל כל בריותיו, עומדים כאן מול "אורו וחשכו" של האל, שאותם חלק לבני האדם. פרטים רבים, מכריעים לעניין פירושו של פסוק זה, שתומים: האם הכוונה לכך שהאדם יכול לדעת טוב ורע, בניגוד לשאר הבריות, או שמא בריות היא מילה נרדפת לאדם? האם הכוונה להדגיש מול המהות החיובית

32. וכן: "מגלה עמקות מני חשך ויצא לאור צלמות" (איוב יב 22).

33. מצבו הטקסטואלי של פסוק 15 דומה, אולם ספק אם יש לקרוא שני פסוקים אלו בנשימה אחת: פסוק 15 חורג מכל מקצב שירי, ואלו פסוק 16 עשירי יפה לסגנון הפיוטי של המשל, ואף אין קשר ענייני ישיר בין שני פסוקים אלו.

34. בתרגום היווני משתקפת, כנראה, הגרסה לכל (ה)בריאה.

35. בכתב היד מן הגניזה ושכחו, אבל זו גרסה מוטעית; וראה להלן.

האחת של האל את הניגוד והפיצול? מה פשר כינוי הקניין החוזר אל האל אורו וחשכו, שלא קל היה לבעלי גרסאות קדומים להלמו (בתרגום היווני "וחושך", בלא כינוי; בנוסח העברי ושכחו)?³⁶ כלום הכוונה לומר שהעולם על ניגודיו (כולל הניגוד בין טוב לרע) נברא למען בני האדם ברחמי האל? האם יש ל"חושך" כאן קשר לרע בעולם (השווה בן סירא יא 16) או לניגודים שמהם מורכב העולם (שם לב 14–15)?³⁷ תהיה התשובה לשאלות פרשניות אלו אשר תהיה, נוכל לומר בביטחון שמן האמירה "אורו וחשכו חלק לאדם" – שבה אור וחושך הם סמלים מטפיזיים – משתקפת תפיסה בינרית של העולם, דואלית אם כי לא דואליסטית, שכן מקומו של האל האחד (שגם החושך הוא "שלו") מודגש ביותר. קשה לדעת מה מידת דמיונה של לשון זו למונחים אור וחושך בעולמה התאולוגי של כת מדבר יהודה.³⁸ במבט ראשון נראה כי על אף הדמיון המילולי פסוק זה בספר בן סירא שונה מאוד מן המשפט הדומה לו מבחינה מילולית בקטע שלפנינו, העוסק באור וחושך כפשוטם בלבד, כלומר בתופעות טבעיות בעולם שהאל בראן לצורך האדם, והוא באלוהותו נעלה מהן, ותו לא. האם כן הוא, או שמא יש בקטע שלנו גם היבט אחר, מטפיזי?

ה. אורת(ו)ם

"הוא ברא חשך [והא]ור לו ובמעונתו אור אורתם" אנו קוראים בקטע שלפנינו (שורות 4–5). נקודת מוצא להבנת האמור בקטענו היא המילה אורת(ו)ם. נניח אפוא לשעה קלה את הקטע ונעיין במופיעיה של המילה ובהקשרם, במקבילות למופעים

36. השווה דברי הרט "T [=cursive MSS. as distinct from the uncials] shrinks from the darkness as God's" (J. H. A. Hart, *Ecclesiasticus: The Greek Text of Codex 248 Edited with a Textual Commentary and Prolegomena*, Cambridge 1909, p. 139) ודברי די-ללה: "The *wsbhw* 'and his praise', of MS. A,... shows concern to avoid a dualistic view of creation such as obtained currently at Qumran, with 'children of light' opposed to 'children of darkness'" (P. W. Skehan & A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, New York 1987, p. 270). תן דעתך: הערה זו אינה טוענת שהפסוק לפני החיקון היה דואליסטי או קומראני, אלא רק שהמתקן חשכו לשכחו כיוון להוציא מדעה כגון זו שבקומראן.

37. אם אכן לא יצא הפסוק מידו של בן סירא, אין במקבילות שהבאנו מספר בן סירא אלא כדי לכוון לשיטה אפשרית של מחבר הפסוק (אבל מובן שקשה עד מאוד לבנות שיטה שלמה על יסוד פסוק אחד חידתי, קצר וחסר הקשר).

38. פילוננקו הניח, בלי יסוד של ממש (פרט לעצם השימוש בסימבוליקה של אור וחושך), שפסוק זה נוסף בידי מחבר איסיי ("Sur une interpolation essénisante dans le M. Philonenko, *Orientalia Suecana* 33–35 [1984–86], pp. 317–321 [Siracide 16, 15–16]). ראה גם דבריו של די-ללה (לעיל הערה 36).

אלו ובמונח המקביל אור שבעתים, ואחר כך נחזור מעיונו אל הקטע שלנו ואל מה שאפשר ללמוד ממונח זה על מובנו של הקטע.

המילה אורת(ו)ם מורכבת ככל הנראה מן המילים אור ותום ומציינת אור מושלם. אבל הצירוף אור אורתם מלמד שאורתם נתפסה כמילה אחת,³⁹ ולא כדרך כתיבה אורתוגרפית של שתי מילים קצרות במילה אחת,⁴⁰ כפי שהייתה אולי בתחילה.

המילה אורת(ו)ם מוכרת לנו ממגילת ההודיות ומסרך שירות עולת השבת. בסרך השירות, המתאר את המשכנות השמימיים, אנו מוצאים את המילים "[פלא נפלא הור והדר ופלא אל הכבוד באור אורתם דעת]" (4Q403 1 i 45; 4Q404 5 4–5).⁴¹ שורה זו ניזוקה במקצת, וגם קשה להכריע אם יש לקרוא וַיִּפְּלָא ולראות במילה דעת מושא ישיר, או וַיִּפְּלָא ולראות במילה דעת לוואי הנקשר ל"אור אורתם". ההקשר הכללי נשמר לא רע, ומוכיח שמדובר כאן באור השמימי, כמו בקטע שלפנינו, אבל הוא קשור ישירות ל"פלא" האלוהי, כלומר לחוסר האפשרות להבין ולהשיג את האל, ול"דעת" האלוהית. הדברים אמורים בפנייה ל"רוחי דעת ואור" (שם, שורה 42), ואף כבודו של האל הגדול מהם הוא בדעת ובאור המיוחד לו. דעת זו מאירה את הנאור ומחזקת אותו מול אויביו, כאמור במגילת ההודיות "[וא]ני בתומכי בכה אתעורדה ואקומה על מנאצי ידי על כול ברוי כיא לא יחשבונני ע[ד] הגבירכה בי ותופע לי בכוחכה לאורתום ולא טחתה בבושט פְּנִי כול הנדרש[ים] לי" (ד[יכ] 22–23), ואורתם מקושר כאן לידיעתו המיוחדת של הבחיר. גם במקום זה לא כל הפרטים נהירים, אבל ברור שאין אנו עוסקים כאן באור כתופעה חושית גרדא, והדברים מקושרים קשר הדוק לדעת, או להארה, שבה ניחן הדובר.⁴²

39. הלחמים נדירים ביותר בעברית הקדומה, אבל מפירושה הקדום של המילה צלמות כ"צל מות" (כבר בתרגום השבעים), ואולי גם מן המילה בליעל, ניתן ללמוד שהתופעה הייתה אפשרית. המילה (או צירוף המילים) אורת(ו)ם נוצרה כנראה כדי לשמש מונח טכני של אור מיוחד בשיטות מחשבה מסוימות (ראה להלן).

40. התופעה של הצמדת מילים קצרות זו לזו מצויה לא מעט בכתבי קומראן (ראה א' קמרן, דקדוק הלשון העברית של מגילות מדבר יהודה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 121–125).

41. C. Newsome, "Shirot 'Olat haShabbat", in E. Chazon et al. (eds.), *Qumran Cave 4.VI: Poetical and Liturgical Texts*, Part 1 (DJD 11), Oxford 1998, pp. 269, 297.

42. הפניות להודיות מסומנות במאמר זה לפי מניין סוקניק, ובסוגריים לפי מניין פואש-שטגמן. השווה גם: "אודכה אדוני כיא האירותה פני לבריתכה ומן" [אדורשכה וכשחר נכון לאור[רת]ום הופעתה לי" (הודיות ד [יכ] 6).

מקום אחר, מקוטע למדי, במגילת ההודיות שהמילה אורתום מופיעה בו יש בו כדי ללמד הרבה, כפי שנראה מיד. אנו קוראים (לפי קריאתו של אלישע קימרון):⁴³

[השבתה להביא בברית עמכה ולעמוד] [ב]מכון עולם לאור אורתום עד נצח ונח חושך] [לאי]ן סוף וקצי שלום לאין ח[קר] (יח 28–30 [=כא 14]).

למשפטים אלו יש להשוות פרק ב"ספר המשלים" בחנוך החבשי שבו נאמר:

והצדיקים יהיו באור החמה...⁴⁴ ימי חייהם יהיו בלי קץ... ודרשו את האור⁴⁵ ומצאו צדק מאדון הרוחות ושלום יהיה לצדיקים בשם אדון עולם. ואחרי כן ייאמר לקדושים בשמים לדרוש סתרי הצדקה נחלת האמונה כי האיר כשמשי על הארץ והחושך חלף, והיה אור לאין חקר ובמספר הימים לא יבואו כי בראשונה יאבד החושך והאורה תכון לפני אדון הרוחות ואור היושר יכון עד עולם לפני אדון הרוחות (חנוך החבשי נח 1–6).⁴⁶

43. ליכט קורא ומשלים: "[ונעזי לב] השבתה להביא בברית עמכה ולעמוד [לפניכה לעד ולהתיצב] במכון עולם לאור אורתום עד נצח ואבד חושך [לעד ותשמד עולה עד אין סוף וקצי שלום לאין ח[קר]]." באחרונה פורסם קטע ממערה 4 (4Q427 10 4–5; ראה, E. Schuller, "4Q427", *Qumran Cave 4.XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2* [DJD 29], Oxford 1999, pp. 117–118) המאפשר לכאורה להשלים טוב יותר את הקרעים במגילת ההודיות ממערה 1, וכך קוראת בו המהדירה (המודגש בקו מושלם לפי QH^a, לפי קריאתה של שולר):

השבתה להביא בברית עמכה

[ולעמוד במ]שפטי עדים [ב]מכון עולם לאור אורתום עד נצח ונס חושך

[ות...ל] [אין סוף וקצי שלום לאין חקר]

בשורה האחרונה נראה לקרוא ותהל ל[אין] (או שמא: ותהל[נה] ל[אין]). ואפשר לפרשו מן הל"ל, לשון הארה. אבל בדיקה מדוקדקת של אלישע קימרון מגלה, שהקטע שפרסמה שולר צורף בידי החוקרים שלא כדין משני כתבי יד שנכתבו בידי שני סופרים שונים: האותיות שפטי ע- ושרידי האותיות שבשורה התחתונה שייכות לכתב יד אחר, שכן צורתה של השי"ן במילה [מ]שפטי שונה מצורתה ב-4Q427, ואף צבעו של הקלף שונה, והחיבור המוצע במילה עדים אינו חלק מבחינת צורתן של האותיות. לאור דברים חשובים אלו נראה, שכל שקטע זה מוסיף לנו הוא האותיות ים בסופה של מילה לפני "במכון עולם". זו אזהרה מאלפת, שאינה יחידה במינה, לזהירות שיש לנהוג בטקסטים של פרסומי המגילות! אלישע קימרון אף בדק לפי בקשתי את קריאתה של שולר ונס (כנראה קריאתו של הרטמוט שטגמן במגילת ההודיות ממערה 1), ולדעתו האות האחרונה היא ללא ספק חי"ת דווקא, ולא סמ"ך, והאות שלפניה נו"ן מסופקת, והוא מפרש את קריאתו לאור הטקסט שלפנינו, "וכל אפלה לפנו נחה", כפי שהערתו בגוף דבריי להלן.

44. אולי יש לשקול להגיע כאן כאור החמה, ובהמשך הפסוק כאור (חי) עולם (או כיוצא בזה).

45. אולי יש להשוות: "מא בכס דורש פני אור" (4Q301 2 4; ראה, L. H. Schiffman, "4Q301", in T. Elgvin et al. [eds.], *Qumran Cave 4.XV: Sapiential Texts, Part 1* [DJD 20], Oxford 1997, p. 116).

46. התרגום שלי (נעזרתי בתרגום שבמהדורות כהנא לספרים החיצוניים, אך שיניתי הרבה).

אם נסדר את המקבילות בשני המקורות בטבלה, נעמוד על ההקבלה הקרובה בין שני הקטעים (בסדר כיאסטי):

חנוך	הודיות
והצדיקים יהיו באור החמה... ואור היושר יכון ⁴⁸ עד עולם והחושך חלף והיה אור לאין חקר... יאבד החושך ימי חייהם יהיו בלי קץ... ושלום יהיה לצדיקים	להביא בברית עמכה ולעמוד] במכון ⁴⁷ עולם לאור אורתום עד נצח ונח חושך] לאין סוף וקצי (=עֲמִי) שלום לאין ח[קר]

לאור הקבלה זו נראה שהמונח בספר חנוך שתרגומו המילולי הוא "אור היושר" (ברהאנ רתע בגעז) משקף את המונח העברי אורתום או מונח דומה ומקביל לו. אנו למדים על קשר בין "ספר המשלים" (חלק של ספר חנוך אשר לא נמצא בקומראן) ובין קטע בחיבור כיתתי מובהק כמגילת ההודיות. לענייננו: באמצעות ההשוואה בין המקורות ניכרת יותר המשמעות המטפיזית של האור בכלל, והאור המיוחד הזה בפרט. האור בפרק זה מייצג את הצדק, הדעת, השלמות, גם בהודיות וגם בספר חנוך. ועם זאת לאור יש משמעות קונקרטית גם בפסקה שבספר חנוך, שהרי המילים "ובמספר הימים לא יבואו כי בראשונה יאבד החושך והאורה תיכון לפני אדון הרוחות" לא באו אלא לומר שמניין הימים, כלומר הזמן, התלוי בהבדלה שבין יום ובין לילה, לא יהיה עוד עם חלוף החושך,⁴⁹ ולאחר שהאורה תיכון לבדה לפני אדון הרוחות ייכון גם "אור היושר".⁵⁰ רעיון זה, שהזמן והעתים – שנבראו וחולקו למען

47. מכון הוא צורת מקור מן השורש כו"ן. ראה פירוש ליכט, והשווה "במכון צרה עם בוקה" (סרך היחד י 15), ובמיוחד "וגב[ורת עד] עם מצערם ושמחת עולם במכניהמה כבוד נצח ואין השבת" (4Q427 7 i 11–12; [DJJD 29, p. 97]; "ומכוני בעדת קודש" (4Q491 11 i 14; [DJJD 7]).
48. אין ביטחון, כמובן, שדווקא שורש זה שימש במקורו השמי של "ספר המשלים" של חנוך (אמנם כך מתרגם כהנא, וכך מציע בלק [M. Black, *The Book of Enoch*, London 1985], p. 224).

49. אפשר שיש קשר בין רעיון זה לבין הביטוי אחרית הימים שקיבל בתקופה זו משמעות אסכטולוגית, או לפרשנות הפסוק "והיה יום אחד הוא יודע לה' לא יום ולא לילה והיה לעת ערב יהיה אור" (זכריה יד 7); וראה עוד חזון עזרא ז 32 ובפירושו של סטון למקום (M. E. Stone, *Fourth Ezra*, Minneapolis 1990, pp. 222–223).

50. "For the darkness shall first have been destroyed, והוא מתרגם, And the light of uprightness [And the light established before the Lord of Spirits] established forever before the Lord of Spirits" R. H. Charles, *The Book of Enoch*, Oxford 1912, p. 112.

האדם(!)⁵¹ – סופם בטלים והופכים לזמן אחד נצחי,⁵² מובע בצורה מופשטת יותר בספר חנוך הסלבי (חנוך הסלבי, פרק סה במהדורת אנדרסון = כהנא יז 8–1):⁵³

וכאשר יקיץ הקץ על כל הבריאה אשר ברא אלוהים וכל אדם ילך למשפט אלוהים הגדול, אז הזמנים יאבדו, ולא יהיו עוד שנים ולא חודשים ולא ימים, והשעות לא עוד ייספרו, אלא יהיה עידן (αἰών) אחד... ולא יהיו בהם לא עמל ולא מחלה ולא צער ולא חשש ולא מאמץ ולא לילה ולא חושך אלא אור גדול יהיה להם... אשרי הצדיקים אשר יימלטו ממשפט אלוהים הגדול כי יאירו (פניהם) כשמש.

פרטי הפסוקים הללו עוד צריכים עיון, ואין כאן מקומו. לענייננו חשוב להעיר כי השוואת פסקה זו לפסקה שהובאה קודם לכן מספר חנוך החבשי מגלה את מלוא חשיבותו של מוטיב האור בפסוקים אלו מספר חנוך הסלבי: האור הוא גם היעדר הרע ("עמל... חושך"), גם סילוקו של הלילה והחושך לשם יצירת הזמן הנצחי (כך מתברר מן ההקבלה לחנוך החבשי), וגם אורם המיוחד של הצדיקים. מהקבלות אלו עולה ש"אור" אינו מטפורה בעלמא, אלא האור והחושך הפיזיים קשורים למקבילותיהם המטפיזיות.⁵⁴ המונח אורת(ו)ם כפי שהוא עולה בטקסט

51. אבל לביטוי זה משמעות שונה מזו שנתקלנו בה עד כה: הם נבראו וחולקו כדי שהארם יוכל לחשוב על מעשיו הטובים והרעים.

52. על עניין זה ראה S. Pines, "Eschatology and the Concept of Time in the Slavonic Book of Enoch", in R. J. Z. Werblowsky & C. J. Blecker (eds.), *Types of Redemption (Supp. Numen 18)*, Leiden 1970, pp. 72–87. פינס מציע שהרקע לתפיסה בחנוך הסלבי הוא תפיסות דואליסטיות וזוראסטטריות בדבר הזמן. ראוי לבחון הצעה זו לאור ההקבלה לחנוך החבשי ולתפיסות אחרות בספרות ימי בית שני (ראה גם סטון [לעיל הערה 49], עמ' 222 הערה 96).

53. אני מודה לידידי ד"ר קונסטנטין צוקרמן מפריז על תרגומו למשפטים אלו.

54. D. Dimant, "Dualism at Qumran: New Perspectives", in J. H. Charlesworth (ed.), *Caves of Enlightenment: Proceedings of the American Schools of Oriental Research Dead Sea Scrolls Jubilee Symposium (1947–1997)*, North Richland Hills, Te. 1998, pp. 55–73. אבל רוב הראיות הטקסטואליות שהביאה אינן ראיות מסלקות וממרקות (בעיקר בשל קיטועם של הטקסטים), אם כי ההנחה סבירה למדי א-פריורי (ובמיוחד לאור כריכת הפיזי והמטפיזי בהגות הקומראנית, ועל זה במקום אחר). בכמה טקסטים מקוטעים שוכנים זה לצד זה האור הטבעי והאור המטפיזי. ראה למשל "עמו היה האור עמהם ועלינו היה החושך" [ושלם ק] החושך וקץ האור בא ומשלו לעולם" (4Q462 1 9–10), והשווה במיוחד "והיה ה' עמכם באור, ובליעל יהיה בחושך עם המצרים" (צוואת יוסף כ 2); וראה גם ד' דימנט, "מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות מדבר יהודה" (4Q462), "מגילות א (תשס"ג), עמ' 46–53. עוד אפשר שיש רמז לקישור בין התאולוגיה הדואליסטית לחילופי היום והלילה בקטע ממגילת הדרים מקומראן (4Q299 5); ראה L. H. Schiffman, "4Q299", in T. Elgin et al. [eds.],

שלפנינו ובמקבילותיו הוא עדות מפורשת לזיהוי האור האלוהי (שהוא האור האמתי) עם הדעת האלוהית. גם השימוש במילה אורת(ו)ם וגם השימוש בשורש נו"ח ביחס לחושך (כאמור מקבילה סמנטית לפעלים שבת, בטל) משותפים לפסקה בהודיות ולקטע שלפנינו.⁵⁵

כפי שכבר ראו, קרוב לוודאי שאור מופלא זה הוא "אור שבעתים" הנזכר במקום אחר בהודיות בהקשר דומה: "העמדתני לבריתכה ואתמוכה באמתכה... ותרים קרני על כול מנאצי"⁵⁶... עזרתה נפשי ותרים קרני למעלה והופעתי בא[ור] שבעתים ב[אור] אשר הכי[נותה] לכבודכה כי אתה לי למאור [עו]לם" (ז 22–25 [=טו 24]). גם כאן (כמו בפסקה מחנוך הסלבי שהובאה לעיל) הצדיקים מאירים שבעתים אור החמה. ברקעם של דברים אלו עומדים שני פסוקים מספר ישעיהו: (1) "והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים ביום חבש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא" (ישעיהו ל 26); (2) "לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנגה הירח לא יאיר לך והיה לך ה' לאור עולם" (ישעיהו ס 19).⁵⁷

שני פסוקים אלו, שעניינם קרוב, נראים מקושרים אף בחיבור אחר (4Q440),⁵⁸ שבו אנו קוראים:

- 1 [ביום ה]רביעי פתחתה מאור גדול בממשל[ת]
- 2 [ת]שעה וארבעים גורלות אור שבע[תים]
- 3 [רים] לשלושת עולמי חושך שבו[ן]
- 4 [ככול ימי ממשלתו]
- 5 [אור] עולמים להאיר שבו[עתיים]

המפתח לפירושן של שורות מקוטעות אלו הוא הבנתה של המילה שבעתים כמובן

Qumran Cave 4.XV: Sapiential Texts, Part 1 [DJD 20], Oxford 1997, pp. 44–45
 וראה על קטע זה: M. Kister, "Wisdom Literature and its Relation to Other Genres: From Ben Sira to *Mysteries*", in J. J. Collins, G. E. Sterling & R. A. Clements [eds.], *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 20–22 May, 2001, Leiden* (2004), pp. 44–45.

55. ראה לעיל, עמוד 131. לפסקה בהודיות לפי קריאתו של קימרן ראה לעיל עמ' 134.
 56. לשון זו (בהקשר זה) קרובה ביותר לאמור בפסקה שהובאה לעיל: "ואקומה על מנאצי" (הודיות ד'ב 22).

57. שני הפרקים מישעיהו קושרו גם במקום אחר במגילת ההודיות: "ובכבודכה הופיע אורי כי מאור מחושך האירותה לני ותתן מרפא למח[ץ] מכתני" (הודיות ט'ז 26–27) – הרישה עשויה לפי ישעיהו ס 1–3 והסיפה לפי ישעיהו ל 26.

58. E. Schuller, "4QHodayot-Like Text C", in E. Chazon et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD 29), Oxford 1999, pp. 247–251.

שבע פעמים שבע, כמצוי במדרשים על פסוקים אחרים⁵⁹ ובתרגום יונתן לישעיהו ל^{60,26} ואלו הם ארבעים ותשעה גורלות אור הנזכרים כאן, והם "אור שבעתים" (ואין הם קשורים כלל לספירת היובלים בקומראן, כפירושה של המהדירה).⁶¹ אור זה מקושר כנראה לאור האלוהי האסכטולוגי, "[אור] עולמים". והשווה לאמור במדרש: "שהוא עתיד להאיר לעולם שנאמר 'לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם', וכי יכול אדם להביט בקב"ה? אלא מה הקב"ה עושה לשמש, מאיר מ' ט ח ל קי אור, שנאמר 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים'" (שמות רבה טו, כא). ונראה שגורלות אור הם הם חלקי אור.⁶²

אם נסכם את מה שהעלינו, אור שבעתים הוא כנראה "אור שבעת הימים", שהוא גם אור אורתוס, והוא האור הטהור במשכנו של האל. מעניין לציין שגם פילון רואה באור שנברא ביום הראשון אור מושכל, שיש לקרוא לו *παναύγεια* (כל-זיו), וממנו שואבים השמש הירח והכוכבים "את הקרניים המתאימות להם, בהתעמעם אותו זיו טהור וצרוף" (על בריאת העולם, 31). אין בדינו לקשר ישירות בין ביאור זה של פילון ברוח תורתו של אפלטון – ביאור הרואה באור הראשון, ב"כל-זיו", גם את אור השכל וגם את המקור לאורם של המאורות – ובין אורתוס, אור שבעתים שבמגילות, אם כי הדמיון בין שתי התפיסות בנקודה זו ברור, וכבר אין זה מוזר שבמקרים מסוימים, בחיבורים כתובים יוונית, עלינו להתלבט בהכרעה בין השפעה אפלטונית להשפעה מכיוון עולם המחשבה המוכר לנו מקומראן.⁶³

ההנחה שהאל הוא מקור האור אינה מפתיעה. באחד הקטעים של מגילת הרזים (4Q301 קטעים 5+4, 3–5) אנו קוראים: "נהדר הוא ב[אור] גדול... [וכן] ל[רוח] י אור יאירו [מזיוו]".⁶⁴ דומה שזה פשרה של שורה 9 בקטע שלפנינו: "כי ב[מרום] [עמו ר]וחות וברקים [מלאכים ומ]שרתי דב[ר] [מלפנו יצאים] – כלומר: זיו המלאכים והברק משקף את אורו הבלתי מושג של האל. בני האדם יכולים ללמוד מן האור הנגלה על אורו הבלתי מושג של האל.⁶⁵

59. כך אנו מוצאים דרשות המפרשות את הביטוי מוקק שבעתים (תהלים יב 7) כארבעים ותשעה פנים של התורה (ירושלמי סנהדרין ד, כב ובבלי ראש השנה כא ע"ב).
60. פסוק זה עומד גם ביסוד חישוב אורם של השמש והירח בחנוך החבשי, פרק עג. לפי שעה איני רואה סיבה לטעון ששיטתו של הקטע שלפנינו זהה לשיטת הפרק בחנוך.
61. לעיל הערה 58, עמ' 250.
62. גורלות אור (4Q503 51–55 14), וגם גורלי חושך (4Q503 76 4) וגורלות לילה (4Q503 1–6 iii 15) מופיעים בהקשרים קטועים ביותר בתפילות היומיות מקומראן. כלום קשורים הם למושגים שלפנינו? מכל מקום איני יודע מה הם "שלושת עולמי" [תקופות] חושך" הנזכרים ב-4Q440.
63. השווה י"א זליגמן, "ΔΕΙΞΑΙ ΑΥΤΩΙ ΦΩΣ", תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 141–127 = "הנ"ל, מחקרים בספרות המקרא, ירושלים תשנ"ב, עמ' 411–426.
64. לפי צירופו ושחזורו של קימרון; ראה א' קימרון, "לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה", מגילות א (תשס"ג), עמ' 142–143.
65. ראה מ' קיסטר, "לפירושו של ספר בן-סירא", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 358–360.

נחזור למקום שעמדנו בו. כלום מדובר כאן אך ורק בתאורה השמימית, או ש"אור" ו"חושך" בטקסט שלפנינו יש להם גם משמעויות רחבות יותר? בחינת ריבוי המשמעות של המילה אורת(ו)ם הנזכרת בקטע מבהירה, כי אפשר ואפשר שמושג ה"אור" שכאן קשור בלב לבה של התאולוגיה הקרויה דואליסטית, המדגישה את קיטוב האור והחושך, הטוב והרע.

1. סיכום

נחזור לקטע שבו אנו עוסקים. לכאורה מדובר בו באור וחושך כתופעות טבעיות בלבד, ומזכירים השמש, הירח והכוכבים. אולם לצד אלו מוצג אור אורתם המצוי במשכנו של האל, וכפי שראינו אור זה בכתבי קומראן (וכנראה לא רק בהם) הוא גם אור הדעת והטוב. אור זה שונה במהותו מן האור הנגלה לבני האדם בעולם, שכן הוא אור אלוהי שאין בו חושך, הוא האור במעונו של האל, הוא האור האסכטולוגי. נמצא שאור זה שונה מן האור הרגיל בעולם במהות, במרחב ובזמן, ושלוש האספקטים קשורים זה בזה קשר הדוק. לבני האדם ברא האל את האור והחושך, ואילו האל שריו ב"אור אורתם", ואורו אינו היפוכו של החושך, כי היום והלילה שווים לפני האל, אלא במקומו של האל שורר האור המוחלט, שאליו יגיעו הצדיקים באחרית הימים, כשיתחררו מאנושיותם. עם זאת, אור מיוחד זה קשור לאור הנראה לעין, ולפיכך אפשר שהאמירה בדבר האור והחושך "כי לבני האדם הברילים" אף היא כללית יותר, ואולי דומה היא ברב או במעט לאמירה בפסוק שנוסף בספר בן סירא, שהאל "אורו וחשכו חלק לאדם", שבו אין לפרש אור וחושך כפשוטם. דומה שבעיני האל הניגוד שבין אור לחושך אינו ניגוד כפי שהוא לבני האדם, והחושך נברא למען בני האדם. אמירה כזו (ולו גם במובלע) חשובה ואף נועזת, במיוחד אם היא כרוכה בהגות שבה אור וחושך מקוטבים; ואולי יש בה לפתור משהו בבעיה שאינה יכולה להיפתר כל צורכה: אופן שילובו של המצב הדואלי המתקיים בעולם בתוך מערכת תאולוגית מונותאיסטית.

נספח

לעיל (עמ' 3) התבוננו בפסקה מספר בן סירא הדנה בכך שהאל רואה כל מעשה אנוש, וכך נאמר שם:

אל תאמר מאל נסתרתי ובמרום מי יזכרני...
גם עלי לא ישים לב ובדרכי מי יתבונן...
מעשה צדקי מי יגידנו... (טז 17–22).

לפסקה זו יש חשיבות ניכרת לפירושו של מזמור קנא בתהלים לפי הנוסח שנשמר בקומראן. דוד אומר במזמור זה:

אמרתי אני בנפשי:
 ההרים לוא יעידו לי והגבעות לא יגידו עלי
 העצים את דברי והצואן את מעשי
 כי מי יגיד ומי ידבר ומי יספר את מעשי?
 אדון הכול ראה אלוה הכול הוא שמע והוא האזין.⁶⁶

ההקבלה בין שני הטקסטים ראויה לציון, והיא חשובה לפרשנותו של המזמור שבקומראן ולהערכתו:

תהלים קנא	בן סירא
אמרתי אני בנפשי	אל תאמר מאל נסתרתי
כי מי יגיד... את מעשי?	מעשה צדקי מי יגידנו
אדון הכול ראה	מאל נסתרתי... ובדרכי מי יתבונן

הצעות שונות הוצעו לקריאה ולפיסוק של המזמור (על המשמעויות הפרשניות העולות מהן).⁶⁷ המקבילה לבן סירא די בה לסלק הצעות קריאה ופיסוק אלו, ולהעמיד את חלוקת הפסוקים וצלעותיהם כפי שסידרתי לעיל. התהייה המושמת בפיו של דוד היא מי ידע במעשיו הטובים ובשבחיו לאל הנעשים בצנעה, ועל תהייה זו עונה הפסוק "אדון הכול ראה, אלוה הכול הוא שמע והוא האזין".

הניסוח הקצר במזמור קנא לפי נוסח תרגום השבעים, "ומי יגיד לאדוני? הוא אדון (הכול) הוא שמע", נראה לי גרסה מדולדלת של הדברים האמורים בהרחבה – ובדמיון מאלף לפסקה בבן סירא – בנוסח קומראן של המזמור.⁶⁸ באחרונה הציע

66. J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11* (DJD 4), Oxford 1965, p. 49.

67. כגון הקריאה "ההרים לא יעידו לו והגבעות לא יגידו עליו, העצים את דברו והצואן את מעשו" (שמתפרשת על האל), הקריאה "עליו העצים את דברי", או הקריאה "את מעשי אדון"; ראה סיכום ההצעות השונות וביקורת עליהן: ד' עמארה, "מזמור קנא מקומראן והיחס בינו לבין מזמור 151 בתרגום השבעים", טקסטוס יט (תשנ"ח), עמ' א–לה, במיוחד עמ' ג–יג. עמארה בחרה בפיסוק הנכון, לדעתי, שהוצע במאמרו של אופרה P. Auffret, "Structure littéraire et interprétation du Psaume 151 de la grotte 11 de Qumran", *RQ* 9 [1997], (pp. 163–188, esp. 170–171).

68. היה מי שהציע, שדבריו של דוד בנפשו לפי נוסח קומראן הושמטו בתרגום השבעים משום שדברים אלו התפרשו כחוסר אמונה מצדו של דוד הצעיר (אופרה [לעיל הערה 67], עמ' 186; הצעה משמו של א' רופא שהובאה במאמרה של עמארה [לעיל הערה 67], עמ' כט). העובדה שדבריו של דוד בנפשו הם "אל תאמר" המכוון למי שכופר בהשגחה בפסוקים שבבן סירא –

מיכאל סיגל לראות בנוסח המשתקף בתרגום השבעים את הנוסח המקורי, ולפרשו: מי יגיד לאדוני, לְשָׁאוֹל, את מעשי המוזיקליים, ועל כך עונה המשורר שה' שמע ושלח את מלאכו למשוח את דוד.⁶⁹ לפי הצעה זו אין כל דמיון בין מובנו של המשפט בבן סירא ובין מובנו בתרגום השבעים. אולם לאור הדמיון המובהק בהקשר – האל כרואה ושומע הכול – והדמיון המילולי בין השאלה במזמור, "מי יגיד לאדוני", לשאלה בבן סירא, "מעשה צדקי מי יגידנו", נראה לי סביר יותר, שנוסחה זו היא ורסייה משנית ומדולדלת של המזמור.⁷⁰

- אפשר שהיא מסייעת לדעה זו. ואולם אין זה השינוי היחיד בין שני המזמורים, ובשאר השינויים קשה למצוא מגמתיות; וראה עוד להלן הערה 70.
69. M. Segal, "The Literary Development of Psalm 151: A New Look at the Septuagint Version", *Textus* 21 (2002), pp. 139–158, esp. 148–151. תן דעתך שלפי הצעה זו "מי יגיד לאדוני" מכון לכוחו המוזיקלי של דוד, ואילו "הוא שמע" מכון למעשיו הטובים של דוד או להלל שלו לאל, אבל אלו, שבלעדיהם משיחתו של דוד למלך אינה מובנת, אינם נזכרים במזמור כלל. נמצא שגם לפי הצעה זו יש משהו בעייתי ומחוספס בניסוחו של המזמור.
70. למבנהו הספרותי המוקפד של המזמור לפי נוסח קומראן אין צריך להביא ראיה. סיגל הצליח להראות שאף למזמור בצורתו שבתרגום השבעים יש מבנה ספרותי מסודר, אם גם שונה מן המזמור בקומראן (ראה במיוחד סיגל [לעיל הערה 69], עמ' 153). נראה לי יותר לראות במזמור הקצר שתורגם בתרגום השבעים פרי עיבוד של מי שמבקש לקנות בשינוי מזמור קדום ולהפכו למזמור אחר, אלא שהשימוש בחומרים של המזמור שקדם לו (ואולי גם יכולתו הספרותית המוגבלת של המעבד) גרמו למזמור שתורגם בתרגום השבעים שרמתו הספרותית תהיה נמוכה יותר. מובן שקיימת אף האפשרות ששתי הוורסיות של מזמור זה הן עיבוד של מזמור קדום יותר. (על עיבודי פיוטים בימי הביניים ראה ש' אליצור, "עיבודי פיוטים בגניזה הקהירית", פעמים עח [תשנ"ט], עמ' 100–127, וכן במאמרי על פיוטים ארמיים של בני ארץ ישראל [בהכנה]; מובן שיש להיזהר מאוד בהיקש מתקופה אחת על זולתה).

דיני הבכורות ומעשר הבהמה בספרות קומראן ובהלכת חז"ל

אהרן שמש

חובת הקדשת הבכורות לה' מוזכרת בתורה לא פחות משש פעמים: בשמות (יג 2, 27-12; כב 28-29; לד 19-20), בויקרא (כז 26-27), בכמדר (יח 15-18) ובדברים (טו 19-23). מעשר בהמה לעומת זאת מוזכר בתורה רק פעם אחת, בויקרא כז 32-33: "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט העשירי יהיה קדש לה'. לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו, ואם המר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש לא יגאל". חובת הקדשת הבכורות ומעשר הבהמה היא חלק ממערכת המסים המקראית, והיא המקבילה במשק החי לביכורים והמעשר הניתנים מיבול הצומח. בחלק העיקרי של מאמר זה אסקור, אנתח ואשווה את דרך טיפולן של ספרות קומראן וספרות חז"ל במקורות המקראיים הללו ואת השוני במסקנות ההלכתיות הנובעות מכך. בשולי הדברים אדון גם בעולה מן הדיונים הללו בנוגע למודלים השונים של היחס בין מערכת ההלכה הכיתתית, הקדומה באופן יחסי, ובין הלכת חכמים המגובשת כפי שהיא מוצגת במשנה ובמקורות התנאיים האחרים.

א. דיני בכורות בהמה

1. בכורות בהמה טהורה¹

בפרשיות שבספר שמות נאמר שיש להקדיש או להעביר את הבכורות לה', אבל לא פורשה דרך ההעברה או ההקדשה. מסתבר שבכורות בהמה טהורה יוקרבו על המזבח אם כקרבן עולה כליל לה' אם כקרבן שלמים, ובמקרה זה מסתבר שבשרם ייאכל על ידי הכהנים.² והנה, הכתובים בכמדר ובדברים עומדים בסתירה גלויה זה

1. רוב המקורות והמחקרים המוזכרים בחלק זה של המאמר כבר נידונו על ידי הנשקה במאמרו D. Hanshke, "A non-Rabbinic Law Rejected by the Tannaim", *JQR* 92 (2001), pp. 79-103. דיוניו המלומדים והפנייתיו המפורטות לספרות המחקר היו לי לעזר רב בכתיבת הדברים שלהלן, אף שאינני מסכים למסקנתו העיקרית.

2. כך דעתם של רוב המפרשים המודרניים. רק י' ליכט (פירוש על ספר במדבר [יא-כא], ירושלים תשנ"א, עמ' 95) סבור שלשון התורה "על כן אני זוכח" (שמות יג 15) מלמדת ש"בעל הבכור אוכל אותו בעצמו, כקרבן זבח, וזו נתינתו לגבוה". לפי זה עמדת ספר שמות כעמדת הציווי בדברים טו.

מול זה. במדבר יח מנויים הבכורות ברשימת המתנות לכוהנים: "כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לה", באדם ובבהמה לך [=לכוהן] יהיה" (פסוק 15). בדברים טו, לעומת זאת, מצווה התורה "כל הבכור אשר יולד בבקר ובצאן הזכר תקדיש לה' אלהיך... לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה במקום אשר יבחר ה' אתה וביתך" (19–20); כלומר, הבעלים עצמם נהנים מבשרם.

הן ההלכה הקומראנית הן ההלכה של החכמים העדיפו את האמור בבמדבר על פני האמור בדברים, וקבעו שבכורות הבהמות הטהורות נאכלים על ידי הכוהנים. הבכורות מנויים במפורש בתוך רשימת המתנות הניתנות לכוהנים שבמגילת המקדש: "וכל תנופותמה וכול בכורות[י] המה הזכרים וכול מ[ע]ש[ר] לבהמתמה וכול קודשימה אשר יקדישו לי עם כול קוד[ש] הלוליהמה" (ס 2–4); וייתכן שהם מוזכרים בשתי רשימות נוספות מספרות ההלכה הכיתתית.³ כך גם נקבעה ההלכה במשנה: "הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים, שחיתתן בכל מקום בעזרה ודמן טעון מתנה אחת ובלבד שיתן כנגד היסוד. שינה באכילתן: הבכור נאכל לכהנים והמעשר לכל אדם. ונאכלין בכל העיר בכל מאכל לשני ימים ולילה אחד הפסח אינו נאכל אלא בלילה ואינו נאכל אלא עד חצות ואינו נאכל אלא למנויו ואינו נאכל אלא צלי" (זבחים ה, ח).⁴

עצם ההכרעה כהוראה בבמדבר נגד זו שבדברים, היינו שהבכורות ניתנים לכוהנים, קדומה כנראה, וזמנה איננו מאוחר לראשית ימי הבית השני. תפיסה הלכתית זו מונחת ביסוד נוסחתה של האמנה שכרתו שבי ציון, המתוארת בנחמיה י. בפסוק 37 נאמר שהם קיבלו על עצמם להביא לבית ה' את ביכורי האדמה וביכורי הפרי ואת בכורות בנינו ובהמתינו ככתוב בתורה ואת בכורי בקרינו וצאנינו להביא לבית אלהינו לכהנים המשרתים בבית אלהינו". בכורות הבקר והצאן ניתנים אפוא לכוהנים.⁵ קויפמן הסב את תשומת הלב לכך שאין בכל שמונה עשרה התקנות שבאמנה "אף מצוה אחת, שכתובה בתורה בפירוש באותה צורה, שהיא כתובה באמנה. האמנה מפרשת בדרך מדרש ההלכה חוקים בתורה, שהיו בלתי ברורים או נושנים ובלתי מתאימים למציאות. היא קובעת תקנות על ביצוע החוקים. היא גם קובעת תקנות בעניינים שלא היה עליהם שום חוק מפורש בתורה. היא נספח הלכי התורה".⁶ התקנה על הבכורות, המכילה שתי הוראות – האחת שיש לתת אותם לכוהנים והשנייה שיש להעלות אותם לירושלים – איננה כנראה תוצאה של פרשנות

3. ראה להלן 4Q251 שורה 3 (ליד הערה 12); 4Q270 שורה 3 (ליד הערה 15). הכתוב כיובלים לב 8 עוסק במעשר ולא בבכורות, כפי שהציע י"נ אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשט"ז, עמ' 447).

4. כך גם שיטתם של פילון ושל יוסף בן מתתיהו, שדבריהם מצוטטים להלן.

5. ראה אפשטיין, לעיל הערה 3.

6. "קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ד, ירושלים תשכ"ד, עמ' 531–532.

אלא של הכרעה פרודודורלית לחומרה: חובת העלאת הבכור לירושלים על פי ספר דברים, ונתינתו לכוהן על פי ספר במדבר.

אפשר שהדברים הללו עשויים להוות את המפתח להבנת תופעה תמוהה לכאורה, המשותפת לספרות קומראן ולספרות חז"ל, והיא ההתעלמות של שני גופי ההלכה הללו מן הסתירה שבין קביעתם ההלכתית הנסמכת על הוראות התורה בפרשה שבבמדבר יח ובין האמור בדברים טו. המעיין במדרשי ההלכה לספר במדבר או לספר דברים (ספרי לבמדבר, פסקאות קיז-קיח, מהדורת הורוויץ, עמ' 134-142; ספרי לדברים, פסקאות קכד-קכה, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 182-185; מדרש תנאים טו, כ, מהדורת הופמן, עמ' 88) העוסקים בפרשת הבכור לא ימצא אף לא התייחסות אחת לשאלת זהותם של הנהנים מבשר הבכורות. הדרשה היחידה על המילים "לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה" דורשת כך: "מלמד שהבכור נאכל לשני ימים יום אחד לשנה זו ויום אחד לשנה הבאה" (ספרי דברים, פסקה קכה, עמ' 185). זו ההלכה שנקבעה במשנה שציטטנו לעיל ושבה נאמר שהבכור נאכל לכוהנים.

דרשה זו מצויה גם בספרי במדבר. בפסקה קיח מסופר ש"זו שאלה נשאלה לחכמים בכרם ביבנה: בכור לכמה נאכל?". המדרש מביא משא ומתן בין ר' טרפון, ר' יוסי הגלילי, ר' עקיבא ור' ישמעאל. כולם מודים שהבכור נאכל לשני ימים ולילה אחד, אלא שנחלקו בדרך הוכחת ההלכה. בסופו של המשא ומתן מביא המדרש את הצעתו של ר' אלעזר: "ר' אלעזר אומר לשני ימים ולילה אחד אתה אומר לשני ימים ולילה אחד או אינו אלא ליום ולילה ת"ל לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה (דברים טו 20) מלמד שנאכל לשני ימים ולילה אחד". ר' אלעזר לומד אפוא את זמן אכילתו של הבכור מן הפסוק בדברים. קשה להכריע בשאלה מה היה ההקשר שבו נאמרה דרשתו זו של ר' אלעזר. ברם אם נניח שדבריו ממשיכים את המשא ומתן בין החכמים המוזכרים לפניו בדרשה, הרי ברור שנקודת המוצא לדיון היא הפסוק בבמדבר, שכן הדברים מפורשים בהצעתו של ר' עקיבא: "וקפץ ר' עקיבא אמר לו בני כך אני דורש. 'ובשרם יהיה לך כחזה התנופה' (במדבר יח 18), בא הכתוב והקיש בכור לחזה ושוק של שלמים מה חזה ושוק של שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד אף בכור יהא נאכל לשני ימים ולילה אחד". לפי זה עולה שלר' אלעזר אין כל בעיה להכריע בפירוש הפסוק בבמדבר המעניק את זכות ההנאה מן הבכור לכוהן על פי הפסוק שבדברים, אף שבפשטותו הוא מדבר אל הבעלים. אף אם מקורם של דברי ר' אלעזר בהקשר אחר, הרי לפחות לגבי עורך המדרש שהציב את דרשת ר' אלעזר כהמשך לדרשות התנאים שלפניו נוכל לטעון את הטענה הזו, כלומר הוא לא ראה כל צורך להתייחס לסתירה שבין שתי הפרשיות שבבמדבר ובדברים.⁷

7. ד' הנשקה (לעיל הערה 1, עמ' 82 הערה 10) הסב את תשומת הלב לדרשה מקוטעת ממכילתא לדברים יב 7 שפרסם שכטר (ספר היובל לישראל לוי, ברסלאו 1911, החלק העברי, עמ' 192).

כאמור, תופעה דומה מצויה גם בספרות קומראן. הזכרנו לעיל את הכללתם של הבכורות ברשימת המתנות לכוהנים שבמגילת המקדש ס 2-4. והנה, כמה עמודים לפני כן משכתבת המגילה את האמור בדברים טו: "כול הבכור אשר יולד בבקריכה וצואנכה הזכרים תקדיש לי. לוא תעבוד בבכור שורכה ולוא תגוז בכור צואנכה לפני תואכלנו שנה כשנה במקום אשר אבחר ואם יהיה בו מום פסח או עור או כול מום רע לוא תזבחנו לי בשעריכה תואכלנו הטמא והטהור בכה יחדיו כצבי וכאיל רק הדם לוא תואכל על הארץ תשופכנו כמים וכסיתו בעפר" (מגילת המקדש נב 7-12). האם אפשר שמחבר/עורך מגילת המקדש אינו אלא רשלן שלא הרגיש בסתירה שבין שני המקורות שביסס עליהם את דבריו, או שמא הוא, כמו חז"ל אחריו, היה מודע לה אבל התעלם ממנה?⁸

שמא התעלמותם מן הבעיה של בעל מגילת המקדש מחד גיסא ושל חז"ל מאידך גיסא נבעה דווקא מן העובדה, שהייתה בין שתי הקבוצות הסכמה על העדפתו של החוק במדבר על פני האמור בספר דברים. כלומר, שמסורת הלכתית זו כבר הייתה כנראה מקובלת על כל החוגים בתקופת הבית השני, וכפי האמור לעיל נתפסה כתקנה ולא דווקא כתוצאה הלכתית של פירוש הכתובים, והיא ייתרה את הצורך להתייחס באופן מפורש לסתירה בין הציוויים השונים בתורה.⁹

2. בכורות בהמה טמאה

אחת הבעיות החמורות בדיני הבכורות שכתורה נוגעת לדינם של בכורות בהמה טמאה. בעניין זה יש סתירה בין הפרשיות השונות. בעוד שהציוויים בספר שמות

על האמור בפסוק "והבאתם שמה... ובכרת בקרכם וצאנכם. ואכלתם שם לפני ה' אלהיכם" נאמר במדרש: "ואכלתם שם לפני ה' אלהיכם" – את הראוי לך... והקרבתם הראוי לכם והקרבתם... הראוי להם". ייתכן שהדרשה מתייחסת בדיוק לבעיית הסתירה בין האמור בדברים לאמור במדבר, וכוונת הדרשן היא לחלק ולומר שהבעלים יאכלו את הראוי להם (כגון שלמים ומעשר שני) והכוהנים ייהנו מן הראוי להם (כגון הבכורות). אם אכן כך הרי דרשה זו היא ההתייחסות היחידה בספרות התנאית לבעיה זו. גם מפרשי ימי הביניים נקטו מהלך פרשני דומה. ראב"ע בפירושו לדברים יב 17, "לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגןך ותירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך וכל נדריך אשר תדר ונדבתך ותרומת ידך", כותב על ראש הפסוק "מעשר דגןך" – "עם הלויים ידבר", ובהמשך: "ובכורות בקרך וצאנך" עם הכהנים ידבר. כי הלויים גם הכהנים הם בכלל ישראל". (גם רש"י רומז לפירוש זה בד"ה ובכורות בקרך – "אזהרה לכהנים"). ברם, דומה כי ניסיונו של ראב"ע לפרש באותו האופן גם את דברים יד 23 ("ובכורות בקרך" – יאכלם מי שהוא ראוי לאכלם) אינו עולה יפה, שכן הפסוק הזה מדבר במפורש אל הבעלים, כפי העולה מן ההקשר לפסוק שלפניו: "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה". וראו אפשטיין, לעיל בהערה 3.

8. ראה J. Milgrom, "Further Studies in the Temple Scroll", *JQR* 71 (1980), pp. 102–103.

9. השערה כזו יש בה כדי לתמוך בעמדתם של החוקרים הנוטים להדגיש את אופיין הפולמוסי של ספרות קומראן ושל ספרות חז"ל.

מזכירים רק פטר חמור, שיש לפדות בשה או לערוף, הפרשה בבמדבר מצווה בפירוש: "כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לה' באדם ובהמה יהיה לה', אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה" (במדבר יח 15).¹⁰ כמה מקורות בספרות קומראן מלמדים, כי הלכתה של הכת העדיפה את הציווי בבמדבר על פני זה שבשמות, והכריעה שחובת הקדשת הבכורות ונתינתם לכוהן חלה לא רק על בכורות הבהמה הטהורה ובכורות האדם אלא אף על כל בכורות בהמה טמאה. באחת מתעודות ברית דמשק ממערה 4 נאמר:

- 5] או אשר לוא י[מחא¹¹ לה'ים [את כל הקודשים]
- 6 [אשר נתנם אל] ל'בני אהרון המטעת ה' [ביעית לכל פרי עצי]
- 7 [המאכל וראש] ית כל אשר להם ומעשר ב'ה[מתם]¹² ובכורות הבקר]
- 8 והצון ופדו[י הבהמה הטמאה ופדוי בכור האדם וראשית גז]
- 9 הצון וכסף הערכים לפדוי נפשם¹³ vac [וכל אבדה נמצאת אשר]

פסקה זו כלולה בתוך יחידת טקסט שיוסף באומגרטן הגדיר אותה "רשימת עוברי עברה".¹⁴ מן ההקשר משמע שהעבריינים הללו אינם ראויים להצטרף לעדה. אחד

10. לפי פשטי המקראות אף הפרשה בויקרא כז מחייבת את פדיונם של בכורות בהמה טמאה: "אך בכור אשר יבכר לה' בבהמה לא יקדיש איש אתו אם שור אם שה לה' הוא. ואם בבהמה הטמאה ופדה בערך ויסף חמשו עליו ואם לא יגאל ונמכר בערך" (כו 26–27). ברם המפרשים המסורתיים (רב סעדיה, רש"י, רד"ק ורשב"ם – ראה הסקירה אצל J. Milgrom, *Leviticus 23–27* [AB], New York 2001, p. 2389) פירשו (כנראה בעקבות חז"ל; ראה ספרא בחוקותי פרשה ח ופרק יב) שהפסוק איננו מדבר על בכור בהמה טמאה דווקא אלא על כל בהמה טמאה. לפי פירושה בא הכתוב ללמד כי אף שבפסוק 26 נאמר שאין להקדיש בכור בהמה טהורה, מפני שהוא קדוש ממילא, יש אפשרות להקדיש בהמה טמאה ובמקרה זה יש לפדותה בתוספת חומש.

11. ימחא פירושו "ידקדק במידה", היינו יפריש את כל חובותיו במידה הנכונה. ראה נאה, "ממחה משקלות ומקנח מאזניים": פרק מתוך מסכת מידות ומשקלות, תרביץ נט (חש"ן), עמ' 379–395.

12. באומגרטן (בהערה הבאה) קרא והשלים כך: "ומעשר בה[מתם מן הבקר] והצון". לדעתו של קימרון יש כאן חזרה (בהמה/בקר וצאן) שאינה מתקבלת על הדעת, ועל כן הציע קריאה חלופית: "ומעשר פר'י העץ ומעשר הבקר] והצון". הצעה זו מתאימה אמנם לסדר הכתוב בויקרא כז: "וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא קדש לה'" (פסוק 30), "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט העשירי יהיה קדש לה'" (פסוק 32). אלא שלפי זה המעשר ניתן ל"בני אהרן" ולא ללוויים, כפי המפורש במגילת המקדש ס 6. ההשלמה שהצעת בפנים פותרת את שתי הבעיות.

13. 4Q270 2 ii. ראה M. Baumgarten, *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document* (DJD 18), Oxford 1996, p. 144. ההשלמות הניתנות כאן הן לפי הצעותיו של אלישע קימרון במהדורתו החדשה לברית דמשק הנמצאת בהכנה.

14. באומגרטן, שם, עמ' 12–13.

מאלו הוא לפי הטקסט שלפנינו מי שאינו ממלא כראוי אחר הציוויים לתת לכוהנים את חלקם הראוי להם. והנה בתוך הרשימה מוזכרים בפירוש "פדויי הבהמה הטמאה ופדויי בכור האדם". ממצא דומה עולה מן הקטע שלקמן ממגילת "הלכה"¹⁵:

4] כל פטר רחם מן האדם והבהמה הטמאה [הוטהורה]

5] לכוהן יהיה. אך פדה תפדה את [בכור האדם והבהמה הטמאה]

6] ולא תפדה את בכור השור [ו]הצאן והמקדש מן

7] הבהמה הטהורה הו[א כבכור ותבואת עצי]

8] [המאכל התאנה והרמון והזית בשנה הרביעית]

9] [יהיה כול פדיו קודש הילולים כ]תרומה כל חרם לכוהן

קטע זה עניינו המתנות הניתנות לכוהן, וזה מוכח מן האמור בשורה האחרונה "כל חרם לכוהן". בשורות הראשונה והשנייה מוזכרים ביחד "בכור האדם והבהמה הטמאה", ואין ספק אפוא שכוונת המחבר היא שערך פדיונם ניתן לכוהנים. העמדה ההלכתית הכיתתית הזו, המחייבת את פדיונם של כל בכורות הבהמות הטמאות, מצטרפת לעדויות אחרות על ההלכה המקובלת בנושא זה בזמן הבית. הנה דבריהם של פילון ושל יוסף בן מתתיהו:

ומתנה שלישית מזומנת להם: כל הבכורות הזכרים של חיות היבשה המיועדות לשרת ולשמש את האדם. מצווה לחלק בין הכוהנים בכורות אלו. מן הבקר, הכבשים והעזים את הוולדות עצמם – עגלים טלאים וגדיים, כיוון שהם טהורים לאכילה וכשרים לקרבנות. ואילו מן השאר, סוסים חמורים גמלים וכיוצא באלה יש לתת את פדיונם מבלי להפחית מערכם (פילון, על החוקים המיוחדים א, 135 [מהדורת דניאל-נטף, עמ' 259]).

מן הדין שיביא העם לאלהים ביכורים מכל הפירות הגדלים מן האדמה ואת כל פטר רחם של ההולכים על ארבע, הכשרים לקרבן. אם זכר הוא יש ליתנו לכוהנים לקרבן, שיאכלוהו הם ובני ביתם כולם בעיר הקודש. ואילו בעד הבהמות שחל עליהן איסור האכילה לפי חוקי האבות, חייבים הבעלים לשלם לכוהנים שקל ומחצה. ובעד בכור אדם חמשה שקלים (יוסף בן מתתיהו, קדמוניות ד' 70–71 [מהדורת שליט א, עמ' 116]).

כאמור, שני המחברים הללו מעידים בפירוש על החובה לתת לכוהנים בנוסף לבכורות הבהמות הטהורות את פדיונם של בכורות הבהמות הטמאות. פילון אף מונה כדוגמאות את הסוסים, החמורים והגמלים. עם זאת יש הבדל בין המקורות

15. E. Larson, M. R. Lehman & L. Schiffman, "251. 4QHalacha A", in 4Q251 10. J. Baumgarten et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XXV: Halakhic Texts (DJD 35)*, Oxford 1999, pp. 37–38. ההשלמות הניתנות כאן הן שלי. ראה מאמרי "מגילה 4Q251: מדרש משפטים", תרביץ עג (תשס"ג), עמ' 25–49.

הללו בשאלת גובה דמי הפדיון. פילון קובע ש"יש לתת את פדיונם מבלי להפחית בערכם", כלומר ערך הפדיון הוא אינדיבידואלי לכל בהמה או למצער לכל מין. יוספוס לעומתו קובע סכום אחיד לכל הבהמות – שקל ומחצה. ייתכן ששתי מסורות אלו יסודן בפתרונות פרשניים שונים לבעיה הנובעת מן העובדה, שהפרשה בבמדבר יח קובעת סכום קצוב של חמישה שקלים לפדיון בכורות אדם (פסוק טז) אבל שותקת בנוגע לבכור בהמה טמאה. בנוגע לו יש רק הוראה כללית: "אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה" (שם טו). מסורת אחת קבעה סכום קצוב. הסיבה לכך היא כנראה השוואת דין בכור הבהמה הטמאה לדין בכור האדם האמור בפרשה. מתוך שאת בכור האדם מצווה התורה לפדות בסכום קבוע (חמישה שקלים), מסתבר שגם בכור בהמה טמאה שנפדה פדיונו בסכום קבוע. הדגם לפדיון כזה נמצא לשיטה זו בפרשה שבספר שמות. חובת הפדיון בשמות מצומצמת אמנם לפדיון פטר חמור בלבד, אבל אופיו – "וכל פטר חמור תפדה בשה" – הוא פדיון בערך קבוע, וזה תורגם במסורתו של יוסף בן מתתיהו לשקל ומחצה.¹⁶ מהלך פרשני זה עולה גם מן התרגום הירושלמי לפסוק, שבתוך תרגומו למילים "אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה" תחב גם את ערכי הפדיון: "ברם מפרק תפרוק ית בוכרא דאינשא בחמשא סלעין וית בוכרא דבעירא מסאבא תפרוק באמריא".¹⁷ המסורת האחרת קבעה, שבכור הבהמה הטמאה ייפדה בשווי.

16. אפשר שיש לקשור את האמור כאן לגלגולי פירושה של המילה המקראית קשיטה (בראשית לג 19; יהושע כד 32; איוב מד 11). D. Sperber, *Greek and Latin in the Rabbinic Literature*, Jerusalem 1982, pp. 124–126. סקר את מסורות הפירוש של מילה זו, והראה שבסופו של דבר כל המסורות מצטרפות לשני ענפים: שה או מעה (מטבע). להשערות, המתבססת על מקבילה איראנית, המשמע המקורי של המילה הוא באמת שה, וזה עצמו שימש מטבע עובר לסוחר. בשלב מסוים, כאשר התחילו להשתמש במטבע של מעה (סלע), ערכו היה כערך השה, והמטבע קיבל שם זה. אכן גם מן המשנה (מנחות יג, ח) עולה שערכו של שה/כבש הוא סלע, וזהו גם שיעור "עין יפה" של פדיון פטר חמור במסורת העתיקה הבאה בתלמוד בפיו של ר' טרפון (ראה בהערה הבאה).

17. אמנם מדברי התרגום לא ברור האם לשיטתו יש חובת פדיון לכל בכור בהמה טמאה, או שמא שיטתו כשיטה הרווחת בספרות חז"ל, שחובת הפדיון מצומצמת לפטר חמור בלבד ולפיכך הכניס כאן את הדין מספר שמות "תפדה בשה". עוד יש לציין, שכבר הצביעו אפשטיין (לעיל הערה 3) ואלבק (במבוא לפירושו למסכת בכורות, ששה סדרי משנה מפורשים בידי ח' אלבק, ירושלים ותל אביב תשט"ז, סדר קדשים, עמ' 153–154 ובהערה 3 שם) על הקשר בין שיטותיהם של פילון ויוסף בן מתתיהו לשתי דעות הבאות בתלמוד הבבלי (בכורות יא ע"א): "אמר רבי יצחק אמר ריש לקיש: מי שיש לו פטר חמור ואין לו שה לפדותו – פודהו בשויו"; ומשמו של רבי טרפון נאמר: "הרי אמרו: עין יפה – בסלע, עין רעה – בשקל, בינונית – ברגיא", ומידה בינונית זו היא שקל ומחצה. [D. Sperber, *Roman Palestine 200–400*, Money and Prices, Ramat Gan 1991, p. 105] טעה לדעתי כשהסיק ממימרה זו על שווים של חמורים; הערכים הללו אינם אלא ערכים קבועים לפדיון פטר חמור. אם יש בערכים הללו כדי ללמד משהו על ערכם של בעלי החיים הרי זה, לפי האמור בהערה הקודמת,

בניגוד למסורות ההלכתיות העתיקות שנסקרו לעיל, העמדה השלטת בהלכה של חכמים מעדיפה את ההוראות שבספר שמות על פני אלו שבבמדבר, וקובעת שחובת פדיון בכור בהמה טמאה מצומצמת ל"פטר חמור" בלבד. בצורתה המפורשת מנוסחת עמדה זו בתוספתא בכורות א, ג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 534): "בכל בהמה טמאה אין לך שחייב בכורה אלא חמור בלבד". גם משנת בכורות נוקטת בוודאי עמדה זו, שכן אין היא דנה בכל פרקיה אלא בהלכות פדיון פטר חמור (פרק א), פדיון בכור בהמה טהורה (פרקים ב-ו) ופדיון בכור האדם (פרק ח). אין בכל המשנה אף לא אזכור אחד של בכורות בהמה טמאה.

כרם גם בעניין זה כמו במקומות אחרים מצויים בשולי המקורות התנאיים שרידים לעמדה המחייבת גם את פדיונם של בכורות שאר בהמה טמאה. מנחם כהנא הצביע על שתי דרשות כאלה מן המכילתא דרבי ישמעאל.¹⁸ להלן הדרשה הראשונה:

עוד 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 של ישראל באותה השעה אלא חמורין בלבד. שאין כל אחד ואחד מישראל שלא עלו בידו תשעין חמורין טעונין כסף וזהב.¹⁹

פירוש תשובתו של ר' אליעזר הוא, כפי שכתב כהנא, ש"הפסוק בשמות הוא בבחינת דיבר הכתוב בהווה, וההזכרה הבלבדית של פדיון החמורים נבעה מן גזרתו של הקב"ה שלא היו בידם של ישראל במדבר מן הבהמות הטמאות אלא חמורים בלבד". אבל המצוה עצמה חלה באמת גם על כל בכורות הבהמות הטמאות – סוסים וגמלים.²⁰ חשוב להדגיש כאן, כי עצם ההנחה שהדיון בין ר' חנינא ובין ר' אליעזר מתייחס לעבר הרחוק – בני ישראל היוצאים ממצרים, אבל הנוהג ההלכתי המחייב בימיהם הוא שיש לפדות גם שאר בכורות של בהמות טמאות – מצוי גם בשאלתו של ר' חנינא עצמה. שכן היא מנוסחת בלשון עבר: "מה ראו ישראל לפדות פטר חמור ולא פדו פטרי סוסין ולא פטרי גמלין".²¹

בנוגע לשוויים של שניים). הרי ששיטת ריש לקיש כשיטת פילון, והמסורת העתיקה שבפיו של ר' טרפון כשיטת יוסף בן מתתיהו.

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

19. מכילתא דרבי ישמעאל עמלק, פרשה א (מהדורת הורוויץ ורביץ, עמ' 177). הנוסח לפי כהנא, שם, עמ' 282.

20. חזו דוגמה נוספת לנטייתו של ר' אליעזר להחזיק במסורות הלכתיות קדומות. ראה י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר ומקומה בהלכה, תל אביב תשכ"ח, עמ' 35–37.

21. הדברים אמורים כנגד הנשקה (לעיל בהערה 1), שביקש לדחות את קריאתו של כהנא והציע שכוונתו של ר' חנינא היא לנוהגם של ישראל שראו לפדות פטרי חמורים ולא שאר בהמות טמאות מאז יציאת מצרים ועד היום. לפי זה, טען הנשקה, תשובתו של ר' אליעזר היא שהתורה הטילה את חובת הפדיון לדורות רק על פטרי חמורים בגלל המציאות במצרים שהיא

כהנא אף הראה כיצד עובד המדרש הזה מחדש במקבילתו במכילתא דרשב"י ובברייטא בתלמוד באופן שתשובת ר' אליעזר תתאים להלכה הרווחת, שאין פודין אלא פטר חמור. להלן אני מבקש להראות, שתהליך דומה עומד ביסוד חילופי הנוסחאות במדרש השני מן המכילתא דרבי ישמעאל (פסחא, פרשה יח, מהדורת הורוויץ ורבין עמ' 71), שכהנא הצביע עליו כמשמר את ההלכה שחובת פדיון בכורות חלה גם על שאר בהמות טמאות.²² הדרשה מתייחסת לכתוב בשמות יג 13, "וכל פטר חמר תפדה בשה", ומעמתת אותו עם האמור בבמדבר יח 15, "אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמא תפדה". פתיחתה וחתירתה של הדרשה זהות בכל עדי הנוסח, אבל למהלך המדרשי שבאמצע שלוש מסורות שונות, כמוצג בטבלה שלפנינו.

א. נוסח כתבי היד ²³ ודפוס קושטא	ב. נוסח דפוס ונציה	ג. מהדורת הורוויץ ורבין
"ופטר חמור תפדה בשה" למה נאמר? לפי שנאמר "אך פדה תפדה" שומע אני כל בכור בהמה טמאה במשמע ת"ל "כל פטר חמור תפדה בשה" – פטר חמור אתה פודה ואי אתה פודה כל בכור בהמה טמאה.		
ד"א "כל פטר חמור תפדה בשה" כל פטר חמור אתה פודה ואי אתה פדה כל בכור בהמה טמאה אלא בכסות וכלים ד"א פטר חמור תפדה בשה ושאר בהמה בכסות וכלים.	דבר אחר "כל פטר חמור תפדה בשה" יכול כל פטר חמור אתה פודה בשה ושאר בהמה טמאה בכסות וכלים ת"ל "אך"	ועדין אני אומר פטר חמור תפדה בשה ושאר בהמה טמאה בכסות וכלים ת"ל "עוד במקום אחר ופטר חמור תפדה בשה" פטר חמור אתה פודה ואי אתה פודה בכור שאר בהמה טמאה.
אם כן מה ת"ל "אך פדה תפדה", אלא אם אינו ענין שפודין בכור בהמה טמאה תנהו ענין שמקדישין בהמה טמאה לבדק הבית ופודין אותה מהקדש בדק הבית.		

היא הסיבה הראשונה למצווה. ברם אף כי אפשר לפרש כך בדוחק את ראשית דבריו של ר' חנינא, "מה ראו ישראל לפדות פטר חמור", הלשון "ולא פדו פטרי טוסין" וכו' (ולא "ואין פודין") מוכיחה שלא כדבריו ושהשאלה מתייחסת לעבר. ואף שיש מקום לתמיהתו של הנשקה, מניין להם לחכמים שלא פדו ישראל ביציאתם ממצרים אלא בכורות חמורים – הלשון מכרעת.

22. על התופעה הכללית של תהליך דחיקתן של מסורות הלכתיות דחיות לשולי הספרות התנאית ראו "אחרית דבר" לספרי: א' שמש, עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג, עמ' 205–216.

23. הנוסח בפנים לפי דפוס קושטא. נוסח כ"י מינכן זהה ממש פרט למילה אלא, החסרה בסוף שורה 3. בכ"י אוקספורד הנוסח קצר יותר, וכנראה דילג הסופר מפני הדומות מ"ואי אתה

שתי הדרשות הבאות בנוסח א אחרי מילות ההצעה "דבר אחר" אינן אלא שני נוסחים שונים של אותה הדרשה. דרשה זו על פי שתי גרסאותיה איננה מתייחסת באופן מפורש לפסוק בבמדבר, אלא קובעת מתוך דיוק בפסוק בשמות שרק פטר חמור חובה לפדות בשה אבל שאר בהמה טמאה אפשר לפדות גם בכסות וכלים. דרשה זו חולקת אפוא על הדרשה הראשונה שבמדרש, ועמדתה ההלכתית היא שחובת פדיון בכורות חלה לא רק על פטר חמור אלא גם על בכורות שאר בהמות טמאות. מכאן גם ברור שחלקה האחרון של הדרשה "אם כן מה ת"ל 'אך פדה תפדה'" חוזר לראשה ואיננו מתייחס לדרשות "דבר אחר".

המהלך הראשון של עיבוד העמדה החולקת כדי להתאימה לתפיסה ההלכתית השלטת מצוי בנוסח של דפוס ונציה. הקביעה המקורית ששאר בהמה טמאה נפדית בכסות וכלים הופכת כאן להיות הצעה בלבד – "יכול" וכו' – והיא אף נדחית: "ת"ל 'אך'". החספוס שבדרשה לפי גרסה זו בולט לעין. הדחייה "ת"ל 'אך'" מבוססת על המשמעות הממעטת של מילה זו, ומשמשת את הדרשן כדי להכריע שאין פודים בכורות בהמה טמאה כלל אף לא בכסות וכלים. ברם אף שהדבר אפשרי באופן עקרוני יש לשים לב שזו דרשה טכנית בלבד, שהרי בהקשר המקראי כוונת הפסוק הפוכה: "כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לה' באדם ובבהמה יהיה לך, אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה... אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה". כוונת הכתוב היא אפוא שיש לאפשר למקדישים לפדות את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה אבל לא את בכורות הבהמות הטהורות. זאת ועוד, מיעוט זה איננו מתחבר היטב לדרשה שבהמשך, "ומה ת"ל 'אך פדה תפדה'", המתייחסת לפסוק לפי משמעו הפשוט.

בנוסח ג גם החספוס הזה מוסר. דחיית ההוא אמינא איננה נעשית על ידי דרשת המיעוט של המילה "אך" מן הפסוק בבמדבר, אלא בעזרת מיעוט שני מן המילים "ופטר חמור תפדה בשה" – שה אתה פודה ואי אתה פודה בכור שאר בהמה טמאה. ה"מקום אחר" שבו מופיע הביטוי "ופטר חמור תפדה בשה" הוא שמות לד 20. באופן זה המהלך השני של הדרשה "ועדיין אני אומר... ת"ל עוד במקום אחר" מתחבר היטב למהלך האחרון "אם כן מה ת"ל 'אך פדה תפדה'". נוסחה זו של הדרשה (ג), שמקורה במדרש חכמים,²⁴ מבוססת, כך נראה, על מקבילתה של הדרשה בספרי במדבר.

"אך פדה תפדה [ואת בכור הבהמה הטמאה]"²⁵ שומע אני אף שאר בהמה

פודה כל בכור" שבראש הדרשה ועד "ושאר בהמה טמאה בכסות וכלים". נוסח זה השתמר גם בקטע גניזה (אוקספורד MS Heb. C 27.69) המוזכר אצל כהנא (לעיל הערה 18), עמ' 285.

24. ובדומה לזה בברייתא בתלמוד (בכורות ה ע"ב) משמו של ר' יוסי הגלילי; עיי"ש.

25. המוסגר כאן ולהלן נוסף בכתב היד בין השורות.

טמאה [במשמע] ת"ל [ו]כל פטר חמור תפדה בשה" – פטר חמור אתה פודה ואי אתה פודה בכור כל שאר בהמה טמאה.
 או "פטר חמור תפדה בשה" ושאר כל בהמה טמאה בכסות וכלים. ת"ל עוד במקום אחר "ופטר חמור תפדה בשה" – בשה אתה פודה ואי אתה פודה בכסות וכלים
 אם כן מה ת"ל "אך פדה תפדה". אם אינו עניין שפודין בהמה טמאה תניהו עניין שמקדישין בהמה טמאה לבדק הבית וחוזרין ופודין אותה מהקדש בדק הבית (ספרי במדבר קיח, מהדורת הורוויץ עמ' 138, על פי כ"י וטיקן 32).

כבר כאן אנו מוצאים שהמהלך השני של המדרש, "או פטר חמור תפדה בשה ושאר כל בהמה טמאה בכסות וכלים ת"ל במקום אחר" וכו', מבוסס על ההופעה השנייה של הביטוי "פטר חמור תפדה בשה". ברם לשונה של הדחייה, "בשה אתה פודה ואי אתה פודה בכסות וכלים", איננה תואמת את הצעת ההוא אמינא. מסתבר כי גם נוסח זה הוא עיבוד של דרשה מעין לשון "דבר אחר" שבנוסח א וכי לשון הדחייה היא שריד של הקביעה המקורית "פטר חמור תפדה בשה ושאר בהמה טמאה בכסות וכלים".

סוף דבר: נוסח א של כתבי היד של המכילתא מתעד בבירור שתי מסורות חלוקות בנוגע להיקף חובת פדיון בכורות בהמות טמאות. העמדה האחת, היא העמדה המקובלת במשנה ובתוספתא, גורסת שחובת הפדיון מצומצמת לפטר חמור, וזאת על פי האמור בספר שמות. העמדה השנייה גרסה שיש חובת פדיון גם לבכורות שאר בהמות טמאות, אלא שפטר חמור חובה לפדותו בשה ואילו בכורות שאר בהמה טמאה פדייתם בכסות וכלים.

שני מקורות תנאיים נמצאו לנו אפוא הנוקטים את עמדת ההלכה הקדומה, המחייבת גם את פדיונם של בכורות שאר בהמות טמאות. האחד הוא דעת ר' אליעזר בתשובתו לר' חנינא, והשני מסורת "דבר אחר" שבמסכתא דפסחא פרשה יח. ברם גם בין שתי מסורות אלו יש הבדל. בעוד שלדעת ר' אליעזר דין שאר הבכורות כדין פטר חמור, היינו שיש לפדותם בשה, לפי המקור השני חובת הפדיון בשה מוגבלת לפטר חמור דווקא, אבל שאר הבכורות של בהמות טמאות נפדות ב"כסות וכלים". מה ההבדל בין פדיון בשה לפדיון בכסות וכלים? אפשרות אחת היא, שחובת פדיון בכסות וכלים היא קולא באופן יחסי לחובה לפדות בשה. כלומר, אין חובה לפדות דווקא בשה, ואפשר לפדות בכל כסות או כלים. אבל אפשר להסביר את ההבדל גם בדרך אחרת, והיא נראית לי יותר: לפי הסבר זה אם החובה היא לפדות בשה פירוש הדבר, שהפדיון הוא בשיעור קצוב ואיננו תלוי בערכו בשוק של הבכור המסוים העומד לפדיון. לעומת זאת חובת הפדיון מתוארת כחובה לפדות ב"כסות וכלים", ופירוש הדבר שיש חובה לפדות את הבכור העומד לפדיון בערכו הממשי. הבדל זה הוא ממש ההבדל שעמדנו עליו לעיל בין המסורת של פילון למסורת של יוספוס.

כזכור, יוספוס קובע שיעור אחיד לפדיון בכורות בהמות טמאות – שקל ומחצה. זה תואם את המסורת משמו של ר' אליעזר, שלפיה כמו פטר חמור כך כל שאר הבכורות יש לפדותם בשה. פילון לעומת זאת מדגיש שיש לתת את פדיונם של הבכורות "מבלי להפחית מערכם", וזה מתאים לשיטת הדרשה האחרת, הקובעת שפטר חמור פודים בשה אבל שאר בהמה טמאה ב"כסות וכלים".

נשוב עתה לדרשה המייצגת את העמדה הדומיננטית בהלכת חז"ל, היינו שאין חובת פדיון לבכורות בהמה טמאה אלא לפטר חמור בלבד. עמדה זו מעדיפה כזכור את ציוויי ספר שמות העוסקים ב"פטר חמור" בלבד. ברם מן הבחינה הפרשנית הכרעה זו דחוקה ביותר. את האמור בבמדבר נאלץ הדרשן להעמיד במקרה מסוים בלבד: "א"כ מה ת"ל אך פדה תפדה אם אינו ענין שפודים בהמה טמאה תניהו ענין שמקדישים בהמה טמאה לבדק הבית וחוזרים ופודים אותה מהקדש בדק הבית". כלומר, בכור בהמה טמאה באמת איננו חייב בפדיון, ואין הפסוק מדבר אלא במקרה שאדם הקדיש מרצונו את בכור בהמתו הטמאה. במקרה זה, אומרת התורה, רשאי המקדיש לחזור ולפדות את הבהמה המוקדשת מבדק הבית. לאור זאת מסתבר שהמניע להכרעה ההלכתית, המצמצמת את חובת פדיון בכורות הבהמות הטמאות ל"פטר חמור" בלבד, לא היה פרשני. העובדה שהשיטה המחייבת פדיון לכל הבכורות היא השיטה הבלעדית המצויה במקורות הקדומים, כולל השכבות הראשונות של ספרות התנאים, מורה לדעתי שיש לתארך את השינוי בהלכה לתקופה שלאחר החורבן. חורבן הבית בוודאי עורר את שאלת החובה להמשיך ולפרנס את הכהנים אף ששוב אין הם עושים תפקידים כלשהם, והיה מקום לטעון שמן הדין שיכטלו מתנות כהונה ולווייה בשל כך. אמנם כפי שהראה גדליהו אלון עמדתם הכללית של התנאים הייתה שיש להמשיך לקיים את החובות הללו, וכך נקבע במשנה: "השקלים והבכורים אין נוהגין אלא בפני הבית, אבל מעשר דגן ומעשר בהמה והבכורות נוהגין בין בפני הבית בין שלא בפני הבית" (שקלים ח, ח).²⁶ ואף שגם העניין שלנו, הבכורות, מוזכר במשנה, נראה שבכל זאת (ואולי גם לאור המצב הכלכלי הקשה) ביקשו חכמים להקל בעולו של קיום החובה וצמצמו אותה לפדיון "פטר חמור" בלבד.²⁷

26. ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א, תל אביב 1977, עמ' 160–162.

27. כל זה שלא כדעתו של E. P. Sanders, *Judaism, Practice and Belief 63 BCE–66 CE*, London & Philadelphia 1992, p. 151, הסבור שעמדת ההלכה התנאית משקפת מסורת פרושית קדומה, ונוטה לחשוב שמקורה של עמדה זו בפרשנות המקרא. סנדרס מציע שמקור התפיסה שחובת הפדיון מצומצמת ל"פטר חמור" בלבד הוא בקריאה דווקנית של הכתוב בבמדבר "ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה". לדעתו עמדו חז"ל על צורת היחיד שבה נאמר הפסוק וממנה הסיקו שאין החובה מוטלת אלא על בהמה טמאה מסוימת, והיא החמור המפורש בפרשה בספר שמות. ברם אף שזו דרשה נאה, דרשת הספר המובאת בפנים מוכיחה

ב. דיני מעשר בהמה

מעשר בהמה מני בשלוש מרשימות קומראן של מתנות הניתנות לכוהנים. שתיים מאלו כבר הזכירו למעלה: רשימת המתנות לכוהנים שבמגילת המקדש²⁸ ורשימת המתנות שבברית דמשק ממערה 4.²⁹ על אלו צריך להוסיף את האמור במקצת מעשי התורה ב 63: "ומעשר הבקר והצון לכוהנים הוא".³⁰ עצם אזכורה של ההלכה במגילה מלמד, על פי טיבו של החיבור, שהיא הייתה נתונה במחלוקת. אכן הלכה זו מצטרפת להלכה שלפניה, "ואף על מטעת עצי המאכל הנטע בארץ ישראל כראשית הוא לכוהנים" (שם שורה 62), העוסקת בדיון פירות השנה הרביעית (נטע רבעי), שאף בעניינם נחלקו כידוע ההלכה הכיתית וההלכה הפרושית; בעוד שלפי הראשונים ניתנים הפרות הללו לכוהנים גרסה ההלכה הפרושית שדינם כדין מעשר שני, שהבעלים נהנים ממנו בירושלים.³¹

מקורה של המסורת ההלכתית המחייבת את מתן מעשר הבהמה לכוהנים בקריאה פשוטה של הציווי בויקרא כו 32: "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט העשירי יהיה קדש לה'. לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו, ואם המר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש לא יגאל". מסורת זו מתועדת גם בדברי הימים ב לא 5–6. המחבר מוסר שאחרי ניתוח הבמות והמזבחות וגדיעת האשרות בימי חזקיהו הביאו העם את חובותיהם למקדש בירושלים: "וכפרץ הדבר הרבו בני ישראל ראשית דגן תירוש ויצהר ודבש וכל תבואת שדה ומעשר הכל לרב הביאו. ובני ישראל ויהודה היושבים בערי יהודה גם הם מעשר בקר וצאן ומעשר קדשים המקדשים לה' אלהיהם הביאו ויתנו ערמות ערמות".³² כך גם שיטתו של ספר היובלים. החובה לתת לכוהנים מעשר מן הבהמה מוזכרת בו פעמיים. הפעם הראשונה היא במסגרת הסיפור על מלחמת המלכים ושבייתו של לוט (בראשית יד). בהקשר זה נאמר ביובלים: "וישם יליד ביתו על אברם ועל זרעו המעשר הראשון לה' וישם ה' לחק

שלא זו הייתה קריאתם של החכמים, שאם לא כן מדוע נזקקו לפירוש הדחוק של "אם אינו ענין" וכו'.

28. "וכל מ[ע]ש[ר] [ל]בהמתה וכול קדשיהמה אשר יקדישו לי עם כול קודש הלוליהמה ומכס תרומתה לעוף ולחיה ולדגים אחד מאלף א) (שר יצודו וכול אשר יחרימו ומכס השלל והבז" מגילת המקדש ס 2–3).

29. לעיל ליד ציון הערה 11.

30. E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4.V: Miḡṣat ma'še ha-torah*, Oxford 1994, p. 54 (DJD 10), וראה גם הדיון בעמ' 165–166.

31. ראה מקצת מעשי התורה (בהערה הקודמת), עמ' 164, ודיונו החשוב של קיסטר: M. Kister, "Some Aspects of Qumranic Halakhah", in J. T. Barrera & L. V. Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress*, Leiden 1992, pp. 571–588.

32. עם זאת ראה לציין ש"מעשר בהמה" נעדר מרשימות המתנות שבנחמיה (י 37–39; יב 44; יג 5, 12). על כך ראה מילגרום (לעיל הערה 10), עמ' 2398 ובדיון להלן.

עולם כי יתנהו לכהנים אשר ישרתו לפניו ולקחהו לעולם. ואין למצוה הזאת קץ הימים כי לדרות עולם שומה כי יתנו מעשר לה' מן הזרע ומהיין ומהשמן ומן הבקר ומן הצאן" (יג 24–25). ראוי לשים לב, שמעשר בהמה מוזכר כאן כחלק מחובת המעשר (הראשון) בכלל ולא כציווי נפרד. מסתבר שהסיבה לכך נעוצה במקור המקראי לשילוב דין המעשר כאן, והיא עדות התורה על כך שאברם נתן למלכי צדק מלך שלם "מעשר מכל" (בראשית יד 20). הפעם השנייה היא בפרק לב. אחרי שהמחבר תיאר את הקדשתו של לוי ואת המעשרות שנתן לו יעקב אביו, נאמר: "והמצוה הזאת כתובה לעשותה שנה בשנה לאכל מעשר שני לפני ה' במקום אשר בחר... וכל מעשר בקר וצאן קדש לה' ולכהניו יהיה אשר יאכלהו לפניו שנה בשנה כי כן צוה ונחרת בדבר המעשר בלוחות השמים" (11–15).³³

לחז"ל שיטה אחרת. על פי ההלכה של חכמים מעשר בהמה כולו לבעלים, והם אוכלים אותו כקרבתן שלמים במקדש בירושלים. כך שנינו במשנה (זבחים ה, ח): "הבכור והמעשר והפסח – קדשים קלים – שחיטתן בכל מקום בעזרה ודמן טעון מתנה אחת ובלבד שיתן כנגד היסוד. שנה באכילתן: הבכור נאכל לכהנים והמעשר לכל אדם".³⁴

מדוע העניקו חז"ל את זכות ההנאה ממעשר הבהמה לבעלים וכיצד הצדיקו מבחינה פרשנית הכרעה זו, והרי הכתוב קובע במפורש שהעשירי יהיה "קדש לה'?" אמנם הזכרנו לעיל שאף פרות השנה הרביעית ("נטע רבעי") נאכלים לפי שיטת חז"ל על ידי הבעלים אף על פי שהתורה מתארת אותם כ"קדש הלולים לה'" (ויקרא יט 24). אלא שבענייננו – מעשר בהמה – הבעיה נראית חמורה יותר. שכן בעניין נטע רבעי מסתבר, כפי שהראה מנחם קיסטר,³⁵ שמסורת ההלכה של חכמים מיוסדת על מסורות עתיקות אחרות המתועדות גם במקרא עצמו. ואף שמסורות אלו חלוקות

33. על חוסר התיאום בין המעשרות המתוארים בחלק הסיפורי ובין חלק ההלכה ראה קיסטר (לעיל הערה 31), עמ' 586–588.

34. העדויות העולות מחיבורים עתיקים אחרים בנוגע לנהגים ממעשר בהמה חלוקות גם הן. בספר טוביה משתבח המחבר על שנהג כראוי והעלה לירושלים את כל חובותיו, וביניהן "הבכורים ומעשרות הבקר וראשית הגז. ואתן אותם לכהנים לבני אהרן למזבח" (טוביה א 6–7) כך עולה גם מפשטות עדותו של פילון. ברשימת מתנות כהונה שהוא עורך בספרו על החוקים (א 131–144, מהדורת דניאל-נטף, ב, עמ' 258–261) הוא כותב: "נוסף על כך היא מעניקה לכהנים מקור פרנסה אחר לא מבוטל, בגזירה על כל אדם לתרום להם מהכנסותיו, מן החיטה, היין והשמן וגם מולדות הבהמות בעדריו – כבשים, עזים וכל השאר" (אבל ראה בהערות המהדיר שם, עמ' 260 הערה 208). מסורת זו, המחייבת את נתינת מעשר הבהמה לכהנים, שרדה כנראה גם בתורת י"ב השליחים (דיארכי). ראה על כך אלקן, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 294. יוסף בן מתתיהו, לעומת זאת, בסקירתו את מתנות כהונה איננו מזכיר מעשר בהמה (קדמוניות ד 68–75, מהדורת שליט עמ' 116), ומן השתיקה משמע שמסורתו הייתה שמעשר בהמה איננו חלק ממתנות כהונה, וכנראה נאכל על ידי הבעלים.

35. לעיל הערה 31.

על המסורת שבויקרא יט, חז"ל בדרכם הפרשנית ההרמוניסטית העדיפו להתאים את האמור בויקרא ולפרשו כהילולים לבעלים על פי העולה מן האמור בדברים כ 6: "ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישב לביתו, פן ימות במלחמה ואיש אחר יחללנו". אבל כל זה איננו עוזר לעניין מעשר בהמה, שהרי הציווי עליו מזכר בתורה רק פעם אחת, בפסוק שנזכר לעיל (ויקרא כז 23).

על הכיוון הנכון לפתרון הבעיה הצביע דוד הנשקה בדיונו על המעשר הניתן ללוויים, ואני מבקש להשתמש כאן באותו הרעיון לפירוש העניין שלפנינו.³⁶ הפרשה בבמדבר יח 8–24 מונה רשימה של מתנות לכוהנים: המנחות ובשר הקרבנות, תנופות בני ישראל, ראשית היצהר, הדגן והתירוש, הביכורים, החרם והבכורות. והנה, בפסוק הפתיחה לרשימה זו נאמר: "וידבר ה' אל אהרן. ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי לכל קדשי בני ישראל לך נתתים למשחה ולבניך לחק עולם". מלשון הפסוק עולה, שהקודשים הם לה' והוא שנותן אותם לכוהנים. הדברים מפורשים עוד יותר בהמשך: "כל קרבנם לכל מנחתם ולכל חטאתם ולכל אשמם אשר ישיבו לי קדש קדשים לך הוא ולבניך" (שם 9); "כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתים" (שם 12).

לפי זה לא כל תרומה, מתנה או קרבן נתונים באופן אוטומטי לכוהנים; ייתכן שהקודש יישאר ברשות ה' (ובמקרה כזה מסתבר שיעלה כולו למזבח), או אף שזכות ההנאה מן הקודש תינתן לבעלים עצמם. כך, כפי הנראה, הבינו חכמים את ויקרא כז 32. התורה אמנם קובעת ש"העשירי יהיה קדש לה'", אבל את מעשר הבהמה לא נתן ה' לכוהנים אלא דווקא לבעלים. אכן הדברים מפורשים במדרש שלהלן:

ואיש את קדשיו לו יהיו, 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 (ספרי במדבר, פסקה ו, מהדורת הורוויץ עמ' 9).

ראוי לשים לב שלפי המדרש הזה הנושא של הפסוק, איש, הוא המקדיש, ולכן בררת המחל היא שהקודש ניתן לבעלים. אלא שקודשים מסוימים "משך הכתוב" ונתן לכוהנים.³⁷

36. ד' הנשקה, "לתולדות פרשנותן של פרשיות מעשר: בין מגילת המקדש לחז"ל", תרכ"ב עב (תשס"ג), עמ' 88 והערה 20 שם.

37. בררשה דומה שבספרי זוטא לבמדבר (מהדורת הורוויץ, עמ' 232) נאמר כך: "ואיש את קדשיו לו יהיו, קדשי ישראל לישראל: מעשר כספו ומעשר בהמתו ושלמיו. קדשי כהן לכהן: חטאתו ואשמו מעשרו ובכורו". לפי דרשה זו הנושא איש איננו מסרים; פעמים הוא הכוהן ופעמים הבעלים. רוב המפרשים סבורים שלפי פשוטו כוונת הפסוק היא, שהבעלים הם בעלי הזכות להחליט למי מן הכוהנים יינתן הקודש. ראה פירושיהם של רש"י, אבן עזרא ורשב"ם, ומן החדשים מילגרום (*Numbers* [JPS], New York 1990, p. 36) ולויין (*Numbers* 1–20).

כל זה כמובן אינו אלא הבסיס העקרוני המאפשר לחכמים להעניק את זכות ההנאה ממעשר בהמה לבעלים אף שהתורה מתארת אותו כ"קדש לה'". אבל עדיין לא הצבענו על המקור והטעם להכרעה זו. מנחם קיסטר הצביע על עמוס ד' 4 כמקור אפשרי לתפיסה זו. הנביא מלגלג על העם הפושעים לדעתו, אבל מקפידים על הצדדים הטכניים של הקרבת הקרבנות ומאמינים בחשיבותם: "באו בית אל ופשעו הגלגל הרבו לפשע, והביאו לבקר זבחים לשלש ימים מעשרתיכם". כמה מפרשים הציעו שהנביא רומז כאן להוראות שבויקרא ז הנוגעות לקרבנות השלמים. "וזאת תורת זבח השלמים אשר יקריב לה'" (11); "ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל... ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת... והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף" (15-17). מסתבר שהמעשרות המוזכרים בדברי הנביא הם מעשר בהמה, ואף הם נאכלים לבעלים כמו קרבן השלמים.³⁸ אם פרשנות זו לדברי הנביא מתקבלת, הרי שיש כאן הד למסורת הלכתית קדומה המעניקה את זכות ההנאה מבהמות המעשר לבעלים.

לכל זה יש להוסיף לדעתי שיקול פרשני של ציווי התורה עצמם. הציווי בנוגע למעשר בהמה בא בויקרא כז צמוד לדין המעשר. ראשון דין המעשר מן הצומח (פסוקים 30-31), "וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא, קדש לה'. ואם גאל יגאל איש ממעשרו חמשיתו יסף עליו", ואחריו (פסוקים 32-33) דין מעשר בהמה. שני מעשרות אלו נקשרים זה לזה במקרא עצמו בהנגדה שהתורה מנגידה אותם זה מול זה; את המעשר מן הצומח אפשר לפדות אבל את מעשר הבהמה לא: "לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו" (פסוק 33). יוסף באומגרטן הראה שזיהויו של המעשר מן הצומח הנידון כאן היווה מוקד למחלוקת בין הלכת קומראן להלכה של חכמים. חז"ל זיהו את המעשר הזה עם "מעשר שני" של דברים יד. זה מפני שהפסוקים כאן מתירים לפדות/לגאול את המעשר, בדומה לאמור בדברים (יד 24-25): "וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו... ונתתה בכסף". לעומת זאת זיהתה הלכת קומראן את המעשר האמור בויקרא עם "מעשר ראשון" הניתן ללוויים והמוזכר בבמדבר יח 21: "ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה חלף עבדתם אשר הם עבדים את עבדת אהל מועד". בזה מוסברת לשונה של מגילת המקדש: "וללוויים מעשר הדגן והתירוש והיצהר אשר הקדישו לי לראשונה" (ס 6-7); המעשר ללוויים היה מוקדש תחילה לאל עצמו, כאמור בפרשה בויקרא "וכל מעשר הארץ... קדש לה'", והוא העניק את המעשר ללוויים תמורת שירותם במקדש, כאמור בפרשה בבמדבר.³⁹ המחלוקת הזו עשויה להסביר גם את המחלוקת בין

191 p. (Anchor Bible, New York 1993). רק רמב"ן סבור שדרשת הספרי מכוננת לפשט המקרא.

38. קיסטר (לעיל הערה 31), עמ' 579 הערה 31.

39. J. M. Baumgarten, "The First and Second Tithes in the Temple Scroll", in A.

ההלכה הכיתתית לזו של חז"ל בנוגע למוטבים של "מעשר בהמה" – הכוהנים לפי הראשונים והבעלים לפי האחרונים. שתי השיטות ההלכתיות מסכימות שיש לפרש את "קדש לה'" האמור במעשר בהמה באותו האופן כמו במעשר מן הצומח. לפיכך זיכתה ההלכה הכיתתית את הכוהנים במעשר בהמה, כשם שלדעתה המעשר האמור לפניו הוא המעשר הניתן ללוויים משרתי הקדש. חז"ל לעומתם זיכו את הבעלים בהנאת מעשר בהמה מפני שגם המעשר המדובר בפרשה – מעשר שני – ניתן לבעלים.

מן הראוי להצביע על נקודת הסכמה נוספת בין ההלכה הכיתתית להלכה של חז"ל, והיא עצם הקביעה ש"מעשר בהמה" הוא חובה. יש לשים לב שהפרשה עצמה אינה אומרת אלא ש"כל אשר יעבור תחת השבט יהיה קדש לה'" ושאסור להמיר את העשירי שנפל בגורל, אבל לא נאמר שיש חובה לבצע את ההליך הזה ולהפריש מעשר מן הבקר והצאן.⁴⁰ חז"ל עמדו על כך וביקשו למצוא את מקור החובה להפריש מעשר בהמה במקומות אחרים:

ומנין שמעשר בהמה בעמוד ועשר, ת"ל "יהיה קדש" מלמד שמעשר בהמה בעמוד ועשר. ר"י הגלילי אומר "והעברת"⁴¹ מלמד שמעשר בהמה בעמוד ועשר. רבי עקיבא או' "עשר תעשר"⁴² מלמד שמעשר בהמה בעמוד ועשר. ר' אומר "אלה המצות" מלמד שמעשר בהמה בעמוד ועשר (ספרא בחוקותי, פרשה יג, מהדורת א"ה וייס קטו ע"ד, על פי כ"י וטיקן 31).

גם ההלכה מקומראן סברה כנראה שהפרשת מעשר בהמה היא חובה ולא נדר, אפשר להסיק זאת מן הרשימה שהובאה לעיל מקטעי ברית דמשק מקומראן.⁴³ בניגוד לרשימת המתנות שבמגילת המקדש וההוראה שבמקצת מעשי תורה, שאינן מלמדות אלא שמעשר הבהמה ניתן לכוהנים אבל לא נאמר בהן בפירוש שהוא חובה, הרשימה שבברית דמשק פותחת במילים "ואשר לוא י'מחה להרים [את כל הקודשים". הפועל ימחה משמעו למלא בקפדנות ובדקדקנות,⁴⁴ ומכאן עולה בבירור שהפרשת כל הקודשים המוזכרים, וביניהם "[מעשר הבקר] והצון", היא חובה.

Kort & S. Morschauser (eds.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwri*, Winona Lake 1985, p. 7. על שרידי תפיסה דומה בספרות חז"ל ראה הנשקה (לעיל

הערה 36), עמ' 91–97.

40. אכן, יחזקאל קיפמן (לעיל הערה 6, כרך א, עמ' 147) היה סבור שבמקור הכוהני נחשב המעשר לא לחובה שנתית אלא לנדר, והראיה לכך היא הכללתו בפרק כו בפרשת הערכים.

41. ר' יוסי למד כנראה גזרה שווה משמות יג 12 "והעברת כל פטר רחם לה'".

42. דעה זו הובאה בספרי דברים, פסקה קה (מהדורת פינקלשטיין עמ' 164) משמו של ר' שמעון בן יהודה. התנא דורש את כפל הלשון "עשר תעשר", שבשני מעשרות הכתוב מדבר: מעשר דגן ומעשר בהמה.

43. ליד ציון הערה 11.

44. לעיל הערה 11.

* * *

לדיונים הפרטניים שבמאמר זה השלכה על השאלה הכללית של היחס בין ההלכה שבמגילות להלכה של חז"ל. שלושת הסעיפים שנידונו כאן הם דוגמה טובה למורכבות העניין, שכן ביחידת עניין קטנה יחסית נמצאו שלושה מודלים שונים ליחס זה.

המודל האחד הוא מודל של התפתחות. מודל זה מבוסס על העובדה שיש פער של כמה מאות שנים בין זמן כתיבתן של המגילות לזמן עריכתו של החומר התנאי, במאה השלישית לספירה. לאור זה נוטים לא מעט חוקרים לראות את ההלכה שבמגילות כמייצגת את המסורת ההלכתית הקדומה, ואת ההלכה של חז"ל כהתפתחות ושינוי שחלו בהלכה במהלך הדורות. גורמי השינויים הם מגוונים ומורכבים, ואחד החשובים שבהם הוא חורבן הבית. אין ספק שאסון לאומי זה גרר שינויים רבים בהלכה, שנדרשה להתאים את עצמה למציאות החדשה, והדברים אמורים בעיקר בתחומי הפולחן. דוגמה ליחס כזה היא המחלוקת שנידונה לעיל בשאלת החובה לפדות שאר בכורות בהמה טמאה (חוץ מפטר חמור); ההלכה הקדומה חייבה את פדיונם, ואילו ההלכה של חז"ל פטרה אותם. חשוב להדגיש כאן, שההכרעה בדבר היות העמדה של חז"ל שינוי מאוחר באופן יחסי של עמדת ההלכה הקדומה איננה מבוססת רק על עצם העובדה, שהאחת מתועדת במגילות הקדומות והשנייה בספרות חז"ל המאוחרת; עיקרה של ההוכחה מושתת על גילויים של שרידי ההלכה הקדומה בתוך ספרות חז"ל. רק במצב כזה אפשר להניח בסבירות רבה כי השינוי חל בתקופת התנאים עצמה וכי בזמן הבית הייתה אחרות דעים בין הקבוצות השונות בשאלה ההלכתית הנידונה. אך במקרים אחרים המודל המסתבר ליחס שבין שני גופי הלכה אלו הוא המודל השני.

לפי המודל השני ההלכה של חכמים נתפסת כמייצגת את התפיסה ההלכתית של אבותיהם הרוחניים, הפרושים, והמחלוקת בין ההלכה המתועדת במגילות לזו שבספרות התנאית נהגה כבר בזמן הבית, בין הקבוצות הכוהניות ובין הפרושים. דוגמה ליחס כזה היא המחלוקת בין ההלכה שבמגילות להלכה של חז"ל בנוגע לנהגים ממעשר בהמה – הכוהנים לפי הראשונים והבעלים לפי האחרונים. גם במודל זה ההכרעה שזהו המצב צריכה להיות מבוססת. במקרה זה הזכרתה של ההלכה במקצת מעשי התורה בצמוד לדין נטע רבעי מטה את הדעת לכיוון זה, היינו שהשאלה ההלכתית הנידונה הייתה נתונה במחלוקת בין קבוצתו של כותב האיגרת ובין הקבוצה האחרת. הדגם הזה הוא הדגם שמעניין במיוחד את חוקרי תקופת בית שני, ברם גם הוא איננו אחיד. פעמים, כמו שהראה למשל קיסטר בנוגע לדין פרות השנה הרביעית (נטע רבעי), שהמחלוקת בין הקבוצות השונות בתקופת הבית עתיקה עוד יותר ונובעת ממסורות הלכתיות קדומות שיסודן במקרא עצמו. ייתכן, אם כי לא הכרחי, שגם המקרה שלנו – דין מעשר בהמה – הוא כזה. אבל ייתכן גם שהמחלוקת התעוררה בתקופת הבית עצמה, ובמקרה כזה הניסיון לעמוד על גורמי

המחלוקת הוא רב עניין. האם היו אלו שאלות של פרשנות שעמדו במרכז, או שמא אינטרסים קבוצתיים כלכליים פוליטיים ואחרים שהניעו את המחלוקת, או כמסתבר צירוף של כמה גורמים יחד.⁴⁵

יש גם מודל שלישי של היחס בין ההלכה במגילות להלכה של חז"ל, והוא מודל של הסכמה. לכאורה יחס כזה בין שתי הספרות איננו מעניין ואין בו שם חידוש, שהרי כל הקבוצות הפועלות בתקופת בית שני מעוניינות בראש ובראשונה בקיום הוראות התורה. אכן עניינו דווקא באותן נקודות הסכמה הלכתיות שאינן נובעות מקריאה פשוטה של הכתובים או שאין להן מקור מקראי כלל. מסורות משותפות כאלה הן אפוא מסורות עתיקות, ובחינתן עשויה להאיר כמה פניות של התשתית ההלכתית המשותפת לקבוצות השונות בתקופת הבית. יוסף באומגרטן, ראש המדברים בענייני הלכה בקומראן, עמד על היבט חשוב זה כבר לפני שנים. כך למשל הוא הסב את תשומת הלב להלכה שבברית דמשק (י' 14–17) הקובעת שכניסת השבת ואיסור המלאכה יחולו זמן מה לפני שקיעה החמה, הלכה הדומה במהותה למסורת התנאית של "תוספת שבת".⁴⁶ באומגרטן אף חזר והדגיש באחרונה את הצורך למצות את המידע העולה מן המשותף להלכה של קומראן ולהלכה של חז"ל.⁴⁷ דוגמה טובה למודל זה היא ההסכמה בין שתי הקבוצות שעמדנו עליה בראש המאמר, בדבר ההעדפה של ההוראה שבמדבר המעניקה את בכורות הבהמה הטהורה לכוהנים על פני האמור בספר דברים שלפיו הבעלים נהנים מבשר הבכורות במקום אשר יבחר ה'.

כאמור בראש הסעיף הזה, העובדה שביחידת תוכן מצומצמת כמו הלכות בכורות ומעשר בהמה שנידונו במאמר זה אנו מוצאים את שלושת המודלים שתוארו כאן, מלמדת כי הנושא סבוך וכי יש צורך בזהירות מפני קביעות כלליות בדבר נטיותיה ההלכתיות של קבוצה זו או מגמתה של ההלכה של קבוצה אחרת. רק לאחר שיצטברו די מחקרים פרטניים דוגמת מאמר זה יהיה אפשר לנסות להתמודד עם האתגר של מיפוי תחומי ההלכה השונים מתוך מגמה לזהות, אילו מהם מועדים למחלוקת ומה הניע אותה.

45. והחשוב מכול: האם נוכל לקבוע "מי התחיל", ואם כן, מה הייתה הדיאלקטיקה שהתפתחה בין שתי הקבוצות בעקבות הניסיון לשנות מן המסורת המקובלת? ראה למשל, A. Schremer, "[T]he[y] Did Not Read in the Sealed Book": Qumran Halakhic Revolution and the Emergence of Torah Study in Second Temple Judaism", in D. Goodblatt, A. Pinnick & D. R. Schwartz (eds.), *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 2001, pp. 105–126.

46. ראה י' באומגרטן, "ההלכה של כת קומראן", קדמוניות ל (תשנ"ח), עמ' 97.

47. בהרצאה שנשא בסימפוזיון התשיעי של מרכז אוריון לחקר מגילות מדבר יהודה והספרות הקרובה לה באוניברסיטה העברית בירושלים בקיץ תשס"ג. אף אני עסקתי באחרונה בנושא זה במאמרי "מסורות הלכה ופירוש משותפות למגילות מדבר יהודה וספרות חז"ל", העתיד להתפרסם בספר היובל לכבוד פרופ' אלישע קימרן.

על כמה כתיבים במגילות קומראן ופשרם

משה בר-אשר

הערת מבוא

1. כמעט כל כתיבי היד של הספרויות העתיקות הכתובות עברית מספקים דוגמות לא מעטות של כתיבים מוזרים ושל צורות לשון הנקרים בהם פעם או פעמיים בלבד, ואין כיוצא בהם בטקסטים בני התקופה. נקל לראות בחריגים כאלה שיבושי העתקה שנעשו בהיסח הדעת, ואין צריך לומר שכמעט אין לך כתב יד שאין בו שיבושי העתקה. ואולם לא מעט פעמים הכתיבים החורגים אינם משוגות אלא משקפים הם צורות לשון אותנטיות, ש"אתרע מזלך" ולא נודמנו בכתבי היד אלא לעתים רחוקות; ויש מהם שנקרו אך פעם אחת בלבד.

2. המערכת המורפולוגית בנויה בעיקרה מצורות ומקטגוריות שתפוצתן סדירה ויציבה למדי, אבל יש בה גם צורות הנמצאות בשולי הדרך שיש בהן הד לתופעות חיות. היסק כזה יכול להיאמר, כמובן, רק משנתבררה מהותה של הצורה החריגה ונתפרשה פירוש ראוי בהקשרה שלה בתוספת עדים תומכים בני הזמן ובני המקום. במקום הזה אני מבקש לעסוק בשתיים שלוש צורות כאלו. כוונתי לכתיבים חורגים במגילות מקומראן שנתפרשו כפי שנתפרשו בידי חוקרים שונים, ואני מבקש לראות אותם באור אחר.

והזה (=וְהָאֵלֶּה)

3. במאמרו על סיומה של מגילת ברית דמשק מביא פינחס מנדל¹ את הטקסט הפותח במשפט "זה פרוש המשפטים אשר יעשו בכל קץ..."² על פי עותק אחד של המגילה (4QD^c=4Q270 7 ii 12). ביאורו לקטע פותח בחמש המילים הראשונות של

* המאמר נישא כהרצאה בכינוס השלישי של סדנת חיפה לחקר קומראן שהתקיים באוניברסיטת חיפה, ביום שני יח בסיוון תשס"ד. הדברים מובאים כניסוחם בהרצאה שבעל-פה; הוספתי להם ביבליוגרפיה והערות להשלמה.

1. מנדל תשס"ד.

2. ראה שם, עמ' 59.

מגילות ג (תשס"ה), עמ' 165–176

משפט זה; מנדל מציין כי בעותק אחר ($4QD^a = 4Q266 11 18$) "המילה הראשונה היא והזה, שאינה רגילה"³. הוא מעלה שם את הסברה "ושמא... התכוון הסופר למחוק את הה"א", כלומר התכוון לקרוא וזה במקום והזה. מנדל אף הפנה ל"מקבילה" ממגילת הסרכים, שבה כתב הסופר (סרך היחד ו 8) "הזה הסרך" ותיקן ל"זה הסרך"⁴.

4. אבל בקטע הנזכר לעיל ממגילת ברית דמשק (שבעות השני) אין כל מחיקה, ואיך נדע אם "התכוון הסופר למחוק את הה"א"? הגרסה והזה קיימת גם קיימת בעינה. לטעמי, אפשר ששתי הנוסחאות החלופיות – זה (בעותק א) / והזה (בעותק ב) – משקפות שתי דרכי הצגה אותנטיות של "פרוש המשפטים". וזו כוונת דבריי: (א) עותק א נוקט את הכינוי זה כמו במשפטים "זה ספר תולדות אדם" (בראשית ה 1), "זה פרשן הנשותן" (עזרא ז 11).

(ב) עותק ב נוקט את מילית ההצעה וְהָא (או וְהָא) לפני הכינוי זה. ולפי שהמילית דבוקה לכינוי, היא נכתבה כתיב חסר: והזה (=והא זה). מבע זה הוא חלופה של המבנה וְהָא זה, בדומה למה שמצאנו בפסוקים אלו: "הָאָהָהּ זה היה עון סדום אחותך" (יחזקאל טז 49), "הנה זאת תורת הבית" (שם מג 12).⁵

5. אנו מכירים היטב את תופעת מיזוגן של מילים סמוכות זו לזו; במיוחד מצוי הדבר כאשר אחת המיליות המסומכות היא מילית זעירה (בת הברה אחת). התופעה מתועדת בכל הטקסטים של הלשון הקלסית לרבידיה.

מצאנוה במקרא בדרך שיטה במילים רבות, כגון הָהוּא, הָהִיא, הָהֵם (המילית הָהֵם נכתבת בדרך קבע כשהיא מסומכת לתיבה התוכפת לה). ולעתים היא נקריט גם במילים שנכתבות על פי רוב כמיליות עצמאיות, כגון המילה מה: מָהָהּ (> מָהָהּ; שמות ד 2), מָלְכָם (> מָהָהּ לָכֵם; ישעיהו ג 15), מָהָם (> מָהָהּ הֵם; יחזקאל ח 6). וכבר הראה אלישע קימרון את התופעה בהרחבה גם בעברית של קוראן, כגון אתכול (> את כול), עממעון (> עם מעון) ועוד ועוד.⁶

אף בלשון חכמים רווחת תופעת המיזוג וכלל זה במיליות רבות הנכתבות על פי רוב כתבות עצמאיות,⁷ כגון מְשַׁאֲנִי (> מָהָהּ שְׂאֲנִי, בכ"י קאופמן למשנת

3. גם המובאה הזאת חזו שלאחריה לקוחות משם.

4. הנה המובאה בשלמותה: "הזה הסרך למושב הרבים"; הזה תוקנה וזה (ראה ליכט תשכ"ה, עמ' 143).

5. לפנינו משפט שמני, "הנה זה עון סדום אחותך", והפועל הָיָה מסב אותו למשפט בזמן עבר.

6. העובדה שהפסוקית "הנה זאת תורת הבית" חותמת הַגִּד ואינה פותחת אותו אינה משנה דבר. לענייננו חשוב השימוש במילת ההצעה הנה לפני הכינוי הרומז.

7. אף אם נאמר שהכתיב של התיבה מָהָהּ נסתייע מבט זוגה, המילה מָהָהּ שבפסוק ("מָהָהּ בידך ויאמר מָהָהּ"), אין עובדת מיזוג המיליות וזה ממקומה.

8. ראה קימרון תשל"ו, עמ' 121–125.

9. ראה אפשטיין תש"ח, עמ' 1212–1220.

דמאי ז, ב).¹⁰ וידגש שמצאנו בכתבי יד של ספרות חז"ל, שהמילית המעסיקה אותנו כאן – קָא – מתמזגת לעתים קרובות עם המילים הבאות אחריה, כגון האינן (> קָא אִינן, בכתב יד פרמה א¹¹ לסנהדרין י, ד). וכן האם (קָא + אַם, דמאי א, ד כ"י פרמה א לעומת קָא אַם בכ"י קאופמן).¹²

כנראה זה משנקה (> מה שנקה) בדרכנו במגילה מקומראן: והזה (> והא זה).

6. ואולי גם מגילת סרך היחד מציעה שתי חלופות דומות. מצאנו שם "וזה הסרך לאנשי היחד המתנדבים לשוב מכל רע" (סרך היחד ה 1),¹³ לעומת "וזה הסרך למושב הרבים" (שם ו 8),¹⁴ שהוזכר בידי מנדל.¹⁵ אפשר שהסופר כיוון לכתוב בתחילה הזה (=הא + זה), אלא שתיקן אותו אל וזה, בדומה למה שמצאנו במובאה מהקטע ה 1. וגם זאת, אפשר שהסופר המתקן המיר את המבנה הנדיר (הזה > הא זה) במבנה רגיל יותר (וזה). אך מה שהוא בגדר ספק כאן נראה קרוב יותר לוודאי בביטוי שאנו דנים בו כאן, "וזה פרוש המשפטים" שבעותק ב של מגילת ברית דמשק. שכן במקום שתוקן (מגילת הסרכים) אפשר לומר שהסופר טעה וכתב ה"א במקום וי"ו, אבל במגילת ברית דמשק הה"א ה"מיותרת" (במילה וזה) אינה מיותרת כל עיקר, אלא מייצגת את מילית ההצעה קָא.

7. וכבר ביקש קימרון למצוא כתיב מסומך כזה של קָא (או קָא) בקומראן בקטע המפורסם 4Q386 I ii 4; נמצא שם המשפט "והמן הטמא זרע לא ישאר". והמן נתפרשה לו לקימרון והא + מן; לדידו והמן הוא כתיב של וְהָמָן (> וְהָא + מָן) או וְהָמָן (> וְהָא + מָן). הוא סבור כי "האפשרות השנייה (> וְהָא + מָן) מסתברת יותר משום שהמילה קָא שכיחה יותר הן בעברית והן בארמית".¹⁶ אבל אני ממשיך להחזיק בדעה שהבעתי לפני שנים,¹⁷ שהמילה והמן אינה אלא וְהָמָן, הצורה הפרודה של הָמָנִי, הָמָן, הָמָנָה. דעה זו נתמכה תחילה בתוספת חומר בידי ש"י פרידמן,¹⁸ ואחר כך בתגובתו המלומדת לדברי קימרון;¹⁹ פרידמן שב והראה היטב כי המן היא חלופה של מָן.

10. ראה שם, עמ' 1217; ותוקן שם לכתוב מה שאני.
11. ראה שם, עמ' 1220. והעיר שם אפשטיין שכתבי היד קאופמן וקיימברידג' (הוצאת לו) גרסו הא אינן. כן הוזכרו שם הופעות אחרות של האינן מכתבי יד שונים של חיבורים תנאיים.
12. אפשטיין שם, עמ' 1119–1120, ושם נתפרטו הרבה הופעות של האם במקורות שונים. וראה גם ילון תשל"א, עמ' 309–313 וברגריין תשנ"ה, עמ' 172–176 וכן בראשר תשל"ט.
13. ראה ליכט תשכ"ה, עמ' 123.
14. ראה שם, עמ' 143.
15. ראה לעיל סוף § 3.
16. ראה קימרון תשס"ב, עמ' 165.
17. ראה בראשר תשנ"א.
18. ראה פרידמן תשנ"ח.
19. ראה פרידמן תשס"ב, במיוחד מעמ' 170 ואילך.

8. יכול אני להסתפק בהצגת חלק מן הקטע שהמילה והמן נקרתה בו כדי להיווכח בצדקת הפירוש שהצעתי. והרי עיקר דבריי:

בן בליעל יחשב לענות עמי
ולא אניח לו
ומשרו [=ומשארן] לא יהיה
והמן הטמא זרע לא ישאר
ומנצפה לא יהיה תירוש
ותזיו לא יעשה דבש

לפנינו קטע בן שש צלעות מקבילות זו לזו, אף שאינן שוות באורכן. נקל לראות שצלעות 3 ו-4 מקבילות זו לזו הקבלה כמעט גמורה (וכך הוא גם כאשר לצלעות 5-6). לענייננו ברור כי המילה ומשרו (=ומְשָׁאֲרוֹ > וּמֵן שְׁאֲרוֹ) בצלע 3 מקבילה לביטוי והמן הטמא בצלע 4; שתי הצלעות המקבילות פותחות בשתי חלופותיה של מילית אחת: וּמֵן/וְהֵמָּן. בשל גיוון הסגנון נקט הכותב בצלע 3 צורה אחת ובצלע 4 את חלופתה.

9. זאת ועוד, יש לתמוה על דברי קימרון, הסבור שמילת ההצגה הא לפני מן באה באמצע ההיגד. אם אמנם מילת הצגה לפנינו, ראוי היה שהיא תבוא בראשו, ויהא כתוב "והמשרו (והא + משארן) לא יהיה", ולא לפני הצלע התוכפת "והמן הטמא זרע לא ישאר". אמנם קימרון רואה בצלע 4 הנמקה לצלע 3, ועל כן והמן (והא + מן) פותחת את הצלע הזאת. לדעתו זה שיעורם של הדברים:

ומשרו [=ומשארן] ומצאצאיו לא יהיה [הדבר]
הרי מן הטמא זרע לא ישאר.²⁰

אבל לדידי מדובר בשתי צלעות מקבילות, וצריך לקראן בדרך שונה מן הדרך שהציע קימרון. לפי דעתי זה שיעור הדברים:

ומשארן [=ומצאצאיו] לא יהיה [איש, זרע]
והמן [=ומן] הטמא זרע לא ישאר.

הווי אומר, אין צלע 4 מנמקת את צלע 3, אלא שבה היא ומביעה את הרעיון שהובע בצלע 3 במילים אחרות.

10. טענה נוספת העלה קימרון באמרו ש"הצורה נטולת הכינוי הֵמָּן לא נמצאה בלשון חז"ל ואף לא בתעודות בר כוכבא אף על פי שהמילה מן נפוצה מאוד"; אף ציין שם שבמגילות מדבר יהודה אין זכר לצורות נטויות מעין הֵמָּן.²¹ ומה הוא

20. ראה קימרון תשס"ב, עמ' 165.

21. ראה שם, עמ' 164.

מציע במקומה? הוא מציע להבין אותה "הא + מן". אבל גם הא לא נמצאה עד אז בקומראן. אמת, מילים נדירות מעמידות תמיד קושי פילולוגי וקושי בלשני, וכל מילה כזאת דורשת ביורור בפני עצמה. נראה לי שצריך להניח שהמן (=המן) נוצרה בתהליך ממושך, והשימוש בה לא נתפשט מיד, כפי שנסביר להלן.

11. אוכל לומר כי יפה שיער חברי המלומד קימרון כשאמר שיש בקומראן הא (הא או הָא) מסומכת לתיבה התוכפת לה, אלא שזו נקרתה בדרכנו בעותק השני של מגילת ברית דמשק, כפי שראינו והראינו לעיל (§§4-3): "והזה [=והא + זה] פרוש המשפטים אשר יעשו בכל קץ..."; ואולי גם בנוסח שלפני התיקון במגילת הסרכים, "וזה [=הא + זה?] הסרך למושב הרבים"; אבל לא בתיבה המן שבקטע המדבר על "בן [ה]בליעל [אשר] יחשב לענות עמי".²²

12. אשר לצמיחתה של המן (המן) נוכל לומר, כי מדובר בתהליך בן כמה שלבים: (א) אפשר להניח שתחילה צמחו הצורות הִמְנִי, הִמְנָה, הִמְנָה מן מְנִי, מְנָה, מְנָה בתהליך של דסימילציה חלקית ושל הפלולוגיה (דסימילציה מלאה), שהתרחש בשל קיומם הצפוף של הרבה עיצורים אנפיים (מ"ם פשוטה ולאחריה מ"ם שנייה כפולה ונו"ן כפולה): $mimmennī > hēmennī$, $mimmennū > hēmennū$, $mimmennā > hēmennā$.²⁴

22. הדעות חלוקות באשר לזהותו של בן הבליעל הזה; כלום הכוונה היא לאנטיכוס אפיפנס, כדעת דבורה דימנט (ראה דימנט 2001, עמ' 53-69), או לפומפיוס, כדעת חנן אשל (ראה אשל תשס"ד, עמ' 195-203).

23. כגון "ותטול המני קשר" (מכתבי ברכוכבא, איגרת 45 שורה 25).

24. וביתר פירוט: נראה שבצורה $mimmennī$ וכיו"ב המ"ם הראשונה הפכה ל-h בתהליך של דסימילציה והמ"ם הכפולה הפכה מ"ם פשוטה בתהליך של הפלולוגיה (דסימילציה מלאה); וה-י (תנועה קצרה), שנמצאה עתה בהברה פתוחה, נתממשה e. וכך הגענו אל הצורות $hēmennī$, $hēmennū$ וכיו"ב. הסברנו זה מבוסס על רוב הנתונים בכ"י קאופמן של המשנה, המנקד כמעט תמיד ה"א צרויה (ב-22 הופעותיה של צורה זו במשנת כתב היד, אך על פי רוב הוא גורס כידוע מְנִי, מְנָה וכו'; ראה בראש תשמ"ד [טיפוסים] עמ' 214), כגון הִמְנָה (נדרים ד, א), הִמְנָה, הִמְנָה (6x), הִמְנָה (ערכין ד, ד), הִמְנָה (ב"ק י, י), אבל בגיליון כתב-היד מצאנו הִמְנָה (2x, נדרים ט, ז). הִמְנָה משקפת מעבר של י (תנועה קצרה בהברה סגורה) ל-i (תנועה ארוכה בהברה פתוחה). נעיר כי הקריאה הִמְנָה וכיו"ב שנמצאה בכ"י קאופמן (כדרך הרוב) מוכרת גם מדפוסים משניות איטלקיות, למשל הִמְנָה (2x נדרים שם בדפוס ליוורנו). עליי לציין שההצעה לראות בהימנו וכיו"ב צורה שנתגלגלה בדרך של דסימילציה מן ממנו וכיו"ב הועלתה בידי ח"א גינזברג (ראה גינזברג 1976, עמ' 115), אבל הוא מדבר שם על שינוי אחד בלבד: m ראשונה הפכה h בשל דסימילציה - $mimmennū < himmennū$ (גינזברג משום מה לא הביא n כפולה, אלא n אחת בלבד), $himmakh < mimmakh$. התעתיקים שהציג גינזברג תואמים את מסורת הניקוד הבבלי; מצאנו בה "ה חרוקה, מ דגושה: הִמְנִי... הִמְנָה..." ("יבין תשמ"ה עמ' 1127; בהערה 30 מעיר שם ייבין שבמסורת תימן: "ה על פי רוב חרוקה ולעתים צרויה"; אף הוא מעיר שם שבכתב יד פרמה א האות ה חרוקה).

(ב) משהופיעו הצורות הַמְּנִי, הַמְּנֹה, הַמְּנָה, נתפשטה תצורתם ב־הֶ גם לגופים אחרים, כעדות הצורה הַמְּנֶה (במקום מְּנֶה), המוכרת לנו מתעודות ואדי מורבעת במדבר יהודה.²⁵

(ג) לימים נגזרה מאלו בגזירה לאחר גם הצורה הגרודה חסרת הכינוי, הַמְּנֶה. אבל זו לא נתפשט שימושה בלשון הכתובה, והיא עלתה פה ופה בלבד: בקטע הנזכר מקומראן ובקטע מבבלי סוטה על פי כ"י וטיקן.²⁶ כאמור, נראה כי הטקסט הנ"ל מקומראן מראה שהַמְּנֶה נשתלבה בו בשל גיוון הסגנון, המתבקש בכתיבה פיוטית.

13. כללו של דבר, הלשון מתגלה לנו בפרטים; ופעמים שגם אלו נודעים לנו בדוגמה יחידה שביאור עניינה מורכב. דבר זה גדול שבעתים כשמדובר בלשון כתובה שנתרחקנו מאוד מימי חייה. כך הם הדברים בכתיבים והזה, והמן שנקרו במגילות מקומראן. שתי התיבות באו ללמד סעיפים בלשון של מגילות מדבר יהודה. אם נתעלם מו"ו החיבור שבשתייהן, נוכל לומר שהה"א שבתוכה הראשונה (והזה) מייצגת, כנראה, את המילית הָא והה"א שבשנייה (והמן) היא, כנראה, ההברה הפותחת את המילית הַמְּנֶה – הצורה הגרודה (בלא כינוי) של הצורות צמודות הכינויים הַמְּנִי, הַמְּנֶה, הַמְּנָה. מטבע הדברים, הופעתה היחידאית של כל אחת משתי התיבות מביאה אותנו לנקוט לשון "כנראה" הן באשר לגירונן הן באשר לפירושו.

הכתיב קצאוות במגילת ישעיהו

14. במקרא נוסח טבריה ונוסח בבל מופיעה צורת הרבים קְצָוֹת (q^cšāwōt) והיא נכתבת בשתי הופעותיה – בכתיב המקובל במקרא – בוי"ו אחת: קְצָוֹת (תהלים סה 9),²⁷ הַקְצָוֹת (שמות לח 5). ועמה נקרו צורת הנסמך והצורה צמודת

אם כן יש מסורות המוסרות צורה שהתרחש בה רק שינוי אחד: m (בראש המילה) הפכה h himmenū < mimmenū; ויש מסורות המלמדות שהצורה החדשה נבדלה מקודמתה בשלושה פרטים: hēmennu < mimmennū (או hīmennu) – m (בראש המילה) הפכה h בתהליך של דסימילציה, m < mm (בתהליך הפלולוגיה [דסימילציה מלאה]), וממילא i מתארכת ל-ē. או ל-ē.

(אעיר כי את ההסבר, שהציע ח"א גינזברג ז"ל והובא לעיל, שמעתי ממנו בשנת תשל"ה לפני שפרסם את מאמרו, ואף אמר לי שהוא עומד למוסרו לדפוס. ד"ר משה מורגנשטרן ידדי, סייע בידי באיתור מאמרו של גינזברג. תודתי נתונה לו בזה).

25. כגון "הכל חכרתי המך" (ואדי מורבעת, שטר 2 שורה 13). כמובן, אין שם אלא הטקסט העיצורי, המך; והניקוד המובא בזה – הַמְּנֶה – הוא ניקוד שלי.

26. ראה פרידמן תשס"ב, עמ' 261. ולא נתברר לי מדוע ביטל קימרון (תשס"ב, עמ' 165) את הגרסה "אין הקב"ה נבר" [=נפרע] המן הרשעים" (הוא מכנה אותה "עדות... מפוקפקת"); היא הגרסה שפרידמן (שם) מצא בכ"י וטיקן 110 של בבלי סוטה דף ט ע"א.

27. לניקוד הבבלי ראה ייבין תשמ"ה, עמ' 925.

- הכינויים: קצות ($q^{\epsilon}\dot{s}\dot{o}t$), כגון קצות הכפרת (שם כה 18), מקצות כנפיו (מלכים א ו 24)²⁸ ועוד, קצותיו (למשל שמות כה 19), קצותם (למשל תהלים יט 7).
15. קרוב הדבר שהצורה קצות התגלגלה בשלב אחרון מן קצות²⁹ בתהליכי החיטוף הידועים ($q^{\epsilon}\dot{s}\dot{o}t > q^{\epsilon}\dot{s}\dot{a}w\dot{o}t > q^{\epsilon}\dot{s}\dot{a}w\dot{o}t$)³⁰. עם זאת יש להעיר כי בשתי הופעות הכתיב של הצורה צמודת הכינוי הוא קצותו (שמות לו 8; לט 4), אבל הקרי הוא קצותיו, כמו בכל ההופעות האחרות. ויש לשאול: למה כיוון הכתיב בשתי הופעות חורגות אלו – קצות[י]ו (דו־התנועה $w\dot{o}$ לא נתכוון ל־ \dot{o}) או קצות[י]ו (בהיקש אל צורת הנפרד)³²?
16. החוקרים נחלקו לאילו צורת יחיד שייכות צורות הרבים הנ"ל – ליחיד קצה או קצה או קצת?³³
- נראה לי שמדובר בצורת הרבים חתומת י־ות של קצה או של קצה (צורה זו מתועדת רק במסורת טבריה). מסתבר שקצות בנפרד היא צורת הרבים של אחד משני השמות הללו, שכן קצות (בנפרד) המתקצרת בשל חיטוף התנועה a שלאחר הצד"י והופכת (<קצות >) קצות בנסמך ובצורות צמודות הכינוי, אפשר לכלכלה רק אם נניח שהתנועה הזאת אינה תנועת a ארוכה אלא קצרה מעיקרה.³⁴ וכך יובן התהליך הזה: $q^{\epsilon}\dot{s}\dot{a}w\dot{o}t < q^{\epsilon}\dot{s}\dot{a}w\dot{o}t$ / קצות < $q^{\epsilon}\dot{s}\dot{a}w\dot{o}t < q^{\epsilon}\dot{s}\dot{a}w\dot{o}t$ / קצות < $q^{\epsilon}\dot{s}\dot{o}t$ / קצות. לעומת זאת השם קצת אינו שייך לכאן; הוא אינו מצוי כלל בעברית
28. למסורת הניקוד הבבלי ראה שם, עמ' 1157.
29. יושם נא לב, שבכל הופעותיה במקרא כתובה המילה קצות בוי"ו (x29). דבר זה מעיד, כנראה, על צורה בוי"ו עיצורית (מעין קצות/ח' $q^{\epsilon}\dot{s}\dot{a}w\dot{o}t$) ברובד קרום של העברית, לפני המעבר $q^{\epsilon}\dot{s}\dot{a}w\dot{o}t < q^{\epsilon}\dot{s}\dot{o}t$ לשלבי השונים כמתפרט כאן בסוגריים בסוף המשפט (ולא הבאתי כאן את כל שלבי גלגוליה של המילה, אף לא את צורתה הקדומה ביותר).
30. ברור שאם ה־ \dot{a} של $q^{\epsilon}\dot{s}\dot{a}w\dot{o}t$ התקצרה לשווא ($q^{\epsilon}\dot{s}\dot{a}w\dot{o}t < q^{\epsilon}\dot{s}\dot{o}t$), אין מדובר בתנועה ארוכה מעיקרה.
31. דבר ידוע הוא, שצורת הנסמך קצות שבה וחזרה אל העברית בימי הביניים והיא מתועדת גם בתקופה החדשה. הדבר הודגם בשפעי נתונים בדיונו של ד"ר חיים א' כהן בצורה זו (כהן תשס"ד), כגון "בשתי קצות הסותר" (תרגום אבן תיבון לספר הכוזרי ד, כב [במהדורת צפרוני ניקד טופורובסקי קצות]); "קצות הקוטר" (תרגום אבן תיבון למורה נבוכים לרמב"ם א, עג); "בקצות אשכנז" (תשובות הרשב"א א, תיח, ד"ה "אך אמנם"); "קצות העריסה" (ספר החינוך, מהדורת שעועל, עמ' תפה שורה 8); "קצות הלסתות" (בית יוסף לרבי יוסף קארו, טור יורה דעה עט א, ד"ה "ומה שפירש"). ויש שם עוד שפעי דוגמאות כיצא באלה.
32. ראה להלן §17.
33. ראה ייבין תשמ"ה, עמ' 925, 1157, וכן מילונם למקרא של קהלר ובאומגרטר בערכים קצה (כאן הביאו את צורת הנסמך ברבים, קצות), קצת (כאן הביאו את צורת הנפרד ברבים, קצות, ואת הכתיב קצותו [קרי קצותיו]). גם קוטשר (תשי"ט, עמ' 156) קושר את צורת הרבים קצות לצורת היחיד קצת של הארמית. במסורת שומרון מצאנו שתי צורות: $q^{\epsilon}\dot{s}\dot{s}\dot{a}$ וגם $q^{\epsilon}\dot{s}\dot{s}\dot{o}t$ שבן־חיים גזר מצורת הרבים $q^{\epsilon}\dot{s}\dot{s}\dot{o}t$ (ראה בן־חיים תשל"ז [עואנ"ש ד] עמ' 250).
34. ראה הערה 30 לעיל.

המקרא.³⁵ ואם ייאמר שהעברית שאלתו מן הארמית (מתי?) וצורת הרבים שלו היא קְצוֹת (אחות לְקָצוֹן הארמית), נצטרך לומר שהקמץ שאחרי הצד"י הוא תנועה ארוכה (ā) מעיקרה כמו בצורת היחיד קָצַת. אבל האומר כך לא יוכל לכלכל את המעבר קְצוֹת < קְצוֹת < קְצוֹת; מעבר שאינו אפשרי כל עיקר כאשר מדובר בקמץ ארוך מעיקרא ("קמץ מתקיים").

17. גם בספר בן-סירא מצאנו "בקצות רוחות" (טז 17). בספר ישעיהו שבנוסח המסורה נקרתה צורת הנסמך קְצוֹת שלוש פעמים, אך במגילת ישעיהו מקומראן כתובה המילה בשתי דרכים: (א) בשתי וי"וין אחרי הצד"י: קְצוֹת הארצ (מ 28), מקְצוֹת הארצ (מא 9); (ב) באל"ף ולאחריה שתי וי"וין אחרי הצד"י: קְצוֹת הארצ (מא 5). נתונים אלו כבר היו ידועים לקוטשר, שהשתמש במהדורה הראשונה של המגילה.³⁶

18. מהן הצורות המשתקפות בכתיבים קְצוֹת, קְצוֹת במגילת ישעיהו? קוטשר אומר: "דומה כי כאן צורה ארמית מובהקת לפנינו".³⁷ בהמשך דבריו מתברר שהוא סבור, שצורת הנסמך ברבים בארמית קְצוֹת³⁸ הועברה לעברית בשינוי קל – המרה של ā הארמית במקבילתה העברית ō; כך קיבלנו את צורת הנסמך קְצוֹת, הנכתבת קְצוֹת/קְצוֹת. בן-חיים סבור שמדובר בצורה קְצוֹת, והשווא שְנָהגה a נכתב פעם אחת באל"ף: קְצוֹת.³⁹ קוטשר ביטל את הצעתו של בן-חיים, מפני שלדעתו אין בקומראן שימוש באל"ף כנגד שווא במילים שאין בהן עיצורים סדקיים ולועיים.⁴⁰

35. מצאנו שם את מְקָצַת בלבד (כל ההיקריות הן בספרי בית שני – 4x בדניאל, כגון א 2; x1 בנחמיה ז 69). במשנה מְקָצַת היא שם עצם לכל דבר, כפי שהראה הנמן (תש"ס, עמ' 444 הערה 621). על האפשרות של הקריאה מְקָצַת בקו"ף דגושה בעברית של התלמוד הבבלי העיר בריאר (תשס"ב, עמ' 40). דבר המסתייע מן הכתיב בשטר מימי בר-כוכבא; מצאנו שם: "מן קְצַת עפר" (ראה ירדני תש"ס, עמ' 107).

36. ראה קוטשר תשי"ט, עמ' 156. הממצאים הללו שבו ונתאשרו במהדורתם של פרי וקימרון.

37. ראה קוטשר שם.

38. קוטשר (עמ' 156) חושב שקְצוֹן בנפרד וקְצוֹת בנסמך הן צורות הרבים של קְצַת הארמית; ומן קְצוֹת הארמית נתגלגלה קְצוֹת (נסמך הרבים בעברית). ויש לתמוה עליו, שכן צורת הנפרד קְצוֹת העברית מתועדת (גם בכתיב קְצוֹתוּ?) בספר מקראי קדום – ספר שמות – שלא היה במגע עם הארמית; מצאנו שם, כאמור, הַקְצוֹת (שמות לח 8), קְצוֹתיו (כתיב; שם לו 8; לט 4) ! זאת ועוד, הן אין כל עדות לשם קְצַת בעברית המקרא (ראה את פרטי הדברים לעיל ב-165) וגם זאת, כנגד צורות הרבים קְצוֹת/קְצוֹת של עברית המקרא משמשים ביחיד קְצַה וקְצַה בלבד (כאמור שם).

39. ראה בן-חיים תשי"ח, עמ' 227.

40. ראה קוטשר תשי"ט, עמ' 453. גם אלישע קימרון, ידידי, שב ואמר לי שאין ציון של השווא בכתיב מלא אל"ף בקומראן; "בדקתי את כל התעודות שנתפרסמו בשנים האחרונות וגם בהן לא מצאתי אל"ף כזאת" (המובאה הזאת לקוחה מתוך שיחה ששוחחתי עם קימרון ב"ט באב תשס"ד).

19. אני מבקש לשקול פתרון אחר. אף אני סבור כי גם הכתיב קצוות וגם הכתיב קצאוות במגילת ישעיהו מכוונים להגייה אחת, אבל נראה לי להסביר את הדבר כתוצאה של תהליך אחר: אני מציע לשקול את האפשרות שצורת הנפרד קצוות היא שהתגלגלה בדרך ההיקש גם אל הנסמך, כלומר צורת נסמך קצוות/קצאוות לפנינו. אם כך הוא, משמע שהכתיב קצאוות נותן ביטוי גרפי מלא לשתי התנועות הארוכות ā ו־ō (קצאוות/ō q̄sāwōt), והכתיב קצוות נותן ביטוי מלא רק לתנועה השנייה (קצוות). אם נכונה השערת, אפשר אולי שזו הצורה הנתונה גם בכתיב קצוות (שמות לו 8; לט 4) שבמקרא, כלומר הכתיב בשתי וי"וין אחרי הצד"י כיוון לצורה קצוותי כתולדת היקש אל הנפרד.⁴¹

20. אנו מכירים את תופעת ההיקש של הנסמך לנפרד במקרא בשמות חתומי יו"ת שתנועת עי"ן השורש שלהם היא צירי. למשל השם חָצֵר – צורת הרבים שלו היא חֲצֵרוֹת (כגון יחזקאל כו 22) בקיום הצירי, כצפוי; ובנסמך של הרבים אנו מוצאים צורה בחיטוף הצירי, חֲצֵרוֹת (מלכים ב כא 5), וכן בצורות צמודות הכינוי חֲצֵרוֹתִי (תהלים צו 8), ובחֲצֵרוֹתֵיהֶם (נחמיה ח 16). אבל מצאנו גם חֲצֵרוֹתִי (דברי הימים א כה 6), חֲצֵרוֹתִי (תהלים ק 4) בהיקש אל צורת הנפרד. וכך גם השם גֶּדֶר – צורת הרבים שלו בנפרד היא גְּדֵרוֹת (במדבר לב 24), ובנסמך כצפוי גְּדֵרוֹת (כגון שמואל א כד 3), אבל מצאנו גם גְּדֵרוֹתִי (תהלים פט 41)⁴² בהיקש אל הנפרד.

21. התופעה של היקש של הנסמך אל הנפרד מוכרת לנו מן המסורות של העברית במקרא גם בקטגוריות אחרות, כמו בשם יין; ליד יין בנסמך כדין, כגון "יין חמסים" (משלי ד 11 ועוד) מצאנו נסמך יין: "מִיֵּין הַרְקַח" (שיר השירים ח 2).⁴³ ובעיקר יודגש שהתופעה מתועדת במסורות לשון חכמים גם כאשר תנועת הנפרד היא קמץ הנחטף לשווא בנסמך או בצורות צמודות כינוי כצורות שנמצאו בניקוד

41. צורות הנסמך מְנָאוֹת ("מְנָאוֹת התורה", נחמיה יב 44), מְנִיּוֹת ("מְנִיּוֹת המשוררים", שם שם 47; "מְנִיּוֹת הלוים" שם יג 10), המצויות בספר מקראי מאוחר, הן צורות הרבים של מְנָת; אילו יכולנו לראות בהן צורות רבים של מְנָה, היינו יכולים לומר שהן חלופות של מְנָת בעיצור שלישי (י"ד, או יו"ד < אל"ף menā'ōt, menāyōt > [menāyōt]), בדומה לקצוות בעיצור שלישי וי". מכל מקום יש להדגיש, כי זיקתן של מְנָאוֹת/מְנִיּוֹת לארמית נראית מוצקה יותר. ויש לתמוה על מי שהבין שגְּדֵרוֹת/גְּדֵרוֹת מכוונות ליחיד גְּדֵרָה, לעומת גְּדֵר המכוונת לרבים גְּדֵרִים (על פי גְּדֵרָה (תהלים פ 13) ?). למשל, כך נקטו בעלי הקונקורדנציות למקרא (מנדלקרן ואבן-שושן) בעקבות קודמיהם, כגון רד"ק בספר השרשים שנתלה בשם הפרטי גְּדֵרָה (למשל וְהַגְּדֵרָה ביהושע טו 36), הנובע לדעתו מן השם הכללי. אבל ייאמר כי איש לא ראה לגזור צורת יחיד חֲצֵרָה (ליד חֲצֵר) מחֲצֵרוֹת, אף על פי שמצאנו צורות רבים חֲצֵרִים (ליד חֲצֵרוֹת). מסורות לשון חכמים מכירות גם הן יין במקום יין בנסמך, כגון יין נסך (עבודה זרה ד, ח) לא רק בדפוס ליורנו אלא גם בכ"י קאופמן; וכך הוגים האשכנזים עד ימינו (כפי שהעירני ד"ר ח"א כהן). אך ר"ח ילון ניקד על פי הדקדוק: יין נסך. אין נראה לי לנתק את הדוגמות הללו מכל צורת הנסמך האחרות שהוקשו לצורות הנפרד ולטעון, שהיחס בין יין לשם הָרַקַח בצירוף יין הָרַקַח ובדומיו הוא יחס של גרעין ותמורה.

הבבלי: "מִתְּנֻת חֲנָם", ⁴⁴ "אָשֶׁם נֹזֵר"; ⁴⁵ וכן הוא במסורת תימן. ⁴⁶ ולא פרשנו את כל הדוגמות שראוי היה להביא כאן. ⁴⁷ התופעה מוכרת כתופעה רווחת מאוד גם במסורות אחרות של לשון חכמים, כגון "שְׁלִיחַ צִיבּוּר" (ראש השנה ד, ה בכתבי היד קאופמן ופרס 329/328), מְבֹאוֹת (תרומות יא, י ופסחים ד, ד בשני כתבי היד הנ"ל ובכ"י פרמה א). וכך הוא גם במסורת הניקוד הבבלי, מְבֹאוֹת/מֵבֹאוֹת, ⁴⁸ ובקריאתם של בני תימן. ⁴⁹ ונזכיר גם את צורת הנסמך "דְּפִנּוֹת אֵהִלִּים" (אהלות ה, ה; ה, ו), ואת הצורות צמודות הכינוי דְּפִנּוֹתֶיהָ (כלים ד, א), ודְּפִנּוֹתֶיהָ (שם ה, ב x2) – כולן לקוחות מכ"י קאופמן (ליד "בְּדִפְנוֹת הַכֵּלִים" בפרה ה, ה). וכבר דנתי בסוגיה זו בהרחבה במקום אחר. ⁵⁰

22. האם מותרים אנו לומר כי קצאוות הארץ (=קְצָאוֹת הארץ) שבמגילת ישעיהו מקדימה בתקופה שמעל אלף שנה את הכתיב המלא מאבואות (=מְבֹאוֹת) שבניקוד הבבלי ואת שלל הניקודים המביאים קמצים במקום שוואים? סוף כל סוף כל תופעה חדשה בלשון מתחילה במקום כלשהו; לפיכך אין מניעה לומר, שאפשר שביטוייה הגרפי הראשון של תופעת ההיקש של הנסמך לנפרד – במילה שלא נחטף בה הקמץ כצפוי על פי הדקדוק – הוא בכתיב החרגי קצאוות שבמגילת ישעיהו.

סיכום

23. סיכומם של הדברים: בזה (והזה), ובזה (והמן) וגם בזה (קצאוות) נקרו לנו במגילות מדבר יהודה כתיבים חריגים. קרוב בעיניי שהפתרונות שהצעתי לכתיבים והזה, והמן מכוונים לפשוטם של כתובים; והזה עניינה והא + זה (=והנה זה), והמן היא חלופה של ומן.

24. אשר לכתיב קצאוות שבמגילת ישעיהו מקומראן הצעתי לקרוא אותו כצורת נסמך קְצוֹת, בכתיב מלא של שתי התנועות המלאות, אך בכתיב השני – קצוות – לא ניתן ביטוי גרפי לתנועה ā. ברור שהצעה זו מסתברת רק אם תקבל ההנחה,

44. ראה ייבין תשמ"ה, עמ' 1021; ויש שם עוד כמה וכמה הופעות של מִתְּנֻת בנסמך (ליד מִתְּנֻת בחיטוף התנועה).

45. ראה שם, עמ' 940. ייבין מביא שם עוד 10 הופעות של אָשֶׁם בנסמך!

46. ראה ייבין שם, הערה 203.

47. לא ראיתי להזכיר כאן את הצורה עֲנָנִי (נסמך הרבים של עָנָן), שהביא ייבין מן הניקוד הבבלי (שם) ומן הפיוט האשכנזי (בהערה 204 על פי אלדר תשל"ט, עמ' 266), לפי שאפשר שהניקוד בנר"ן הושפע מן הארמית עֲנָנָא (ובמנדאית אנאנא; ראה סוקולוף בערכו בעמ' 873) או משקף מסורת עברית וזה לארמית. ואכמ"ל.

48. בכתיב מלא אל"ף!

49. ראה פרטי הדברים במאמרי בר-אשר תשס"ג, עמ' 171–172.

50. ראה בראשר תש"ם [איטליה], עמ' 85–86 (וראה רמיות נוספות במפתח המובא שם בעמ' 144). נתונים רבים ודין מפורט בסוגיה זו מובאים אצל אלדר תשל"ט, עמ' 216–222.

שתופעת ההיקש של הנסמך לנפרד בשם העצם הזה אכן התרחשה כבר בלשון החיה בימים שנכתבה מגילת ישעיהו לפני למעלה מאלפיים שנה.⁵¹

25. בידוע שבכל לשון עשויים כללי דקדוק (בהגה, בתצורה או בתחביר) "להשתבש" בשל היקש של פרט א לפרט ב בנסיבות מסוימות; היקשים כאלה מתרחשים במיוחד בפרדיגמות (של הפועל או של השם), כאשר באים להפיק צורה א ומתייצבת עמה צורה ב המקרבת אותה אליה. לשון אחר, אמנם כללי החיטוף של תנועות אחדות סדירים הם בעברית המקרא ובלשון חכמים, אבל כאן וכאן נפרעו הכללים בשל היקשים; זה מה שאנו רואים בניקודים יין הרקח, יין נסך, גִּדְרוֹתָיו, חֲצֵרוֹתָיו, מִתְּנוֹת חנם, אָשֶׁם נזיר, מְבוֹאוֹת/מְאֻבָּאוֹת⁵² ודומיהם. ספק אם יש מי שיפקפק בקיומן של צורות כאלו בלשון החיה. אפשר מאוד שמגילת ישעיהו מציעה עדות קדומה ביותר לקיומה של התופעה, ובה נתקיימה צורת נסמך (קצאוות = קצוות) שהוקשה לצורת הנפרד, והקמץ לא נחטף בה.

קיצורים

אלדר תשל"ט = א' אלדר, מסורת הקריאה הקדם-אשכנזית מהותה והיסודות המשותפים לה ולמסורת ספרד, כך ב: ענייני תצורה (=עדה ולשון ה), ירושלים תשל"ט.

אפשטיין תש"ח = י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה³, ירושלים תש"ס (תש"ח). אשל תשס"ד = ח' אשל, "קטע מקומראן הרומז ככל הנראה על הוצאתו להורג של פומפיוס בחוף מצרים ב-48 לפסה"נ", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יד (תשס"ד), עמ' 195–203.

בן-חיים תשי"ח = ז' בן-חיים, "מסורת השומרונים וזיקתה למסורת הלשון של מגילות ים המלח וללשון חז"ל", לשוננו כב (תשי"ח), עמ' 223–245.

בן-חיים תשל"ז [עואנ"ש] = ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, כך ד, מלי תורה, ירושלים תשל"ז.

בר-אשר תשל"ט = מ' בר-אשר, "שתי תיבות מורכבות שלא הוכרו", לשוננו מג (תשל"ט), עמ' 185–193.

בר-אשר תש"ם [איטליה] = מ' בר-אשר, פרקים במסורת לשון חכמים של יהודי איטליה (=עדה ולשון ו), ירושלים תש"ם.

בר-אשר תשמ"ד [טיפוסים] = מ' בר-אשר, "הטיפוסים השונים של לשון המשנה", תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 187–220.

51. מאיליו מוכן, כי הצעת הקריאה שלי (קצוות) זהה להצעתו של קוטשר. אלא שהוא סבור, כאמור, שזו הצורה הארמית (קצנות) שנתעברה (קצוות), ואני מציע לראותה תולדת היקש לקצוות (צורת הנפרד), שהיא צורה מקורית בעברית.

52. כאמור, במקום זה יש לדבר הוזה ביטוי גם בכתיב המלא באל"ף!

בראשור תשנ"א = מ' בראשור, "המן (=מן) בקטע מקומראן", לשוננו נה (תשנ"א), עמ' 75.

בראשור תשס"ג = מ' בראשור, "שני עניינות בעברית של קומראן: היבטים סינכרוניים ודיאכרוניים", מגילות א (תשס"ג), עמ' 167–183.
ברגריין תשנ"ה = נ' ברגריין, עיונים בלשון העברית, ירושלים תשנ"ה.
ברויאר תשס"ב = י' ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי לפי כתבי היד של מסכת פסחים, ירושלים תשס"ב.

H. L. Ginsberg, "New Lights on Tannaitic Jewry and on the State of Israel of the Years 132–135 C. E.", in J. Goldin (ed.), *The Jewish Expression*, New Haven & London 1976, pp. 109–118

D. Dimant, *Qumran Cave 4.XXI, Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts (DJD 30)*, Oxford 2001

הנמן תש"ס = ג' הנמן, תורת הצורות של לשון המשנה, תל אביב תש"ס.
יבין תשמ"ה = י' יבין, מסורת הלשון המשתקפת בניקוד הבבלי, כרכים א–ב, ירושלים תשמ"ה.

ילון תשל"א = ח' ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א.
ירדני תש"ס = ע' ירדני, אוסף תעודות ארמיות, עבריות ונבטיות ממדבר יהודה וחומר קרוב, כרך א, ירושלים 2000 (תש"ס).

כהן תשס"ד = ח"א כהן, "קצוות", לשוננו סו (תשס"ד), עמ' 239–244.
ליכט תשכ"ה = י' ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה.
מנדל תשס"ד = פ' מנדל, "סיים במה שפתח": על סיומה של מגילת ברית דמשק ומשמעו הספרותי", מגילות ב (תשס"ד), עמ' 57–68.

M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat Gan, Baltimore & London 2002

D. W. Parry & E. Qimron, *The Great Isaiah Scroll* = 1999
(*IQIsa^a*): *A New Edition*, Leiden, Boston & Köln 1999

פרידמן תשנ"ח = ש"י פרידמן, "מחיקת המן", לשוננו סא (תשנ"ח), עמ' 259–263.
פרידמן תשס"ב = ש"י פרידמן, "סתומות בלשון מגילות מדבר יהודה: למאמרו של אלישע קימרון בחוברת זו", לשוננו סד (תשס"ב), עמ' 167–174.

L. Koehler & W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (English Edition), Leiden, New York & Köln, 5 Vols., 1994–2000

קוטשר תשי"ט = י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט.

קימרון תשל"ו = א' קימרון, דקדוק הלשון העברית של מגילות מדבר יהודה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1976.

קימרון תשס"ב = א' קימרון, "מחיקת המן", לשוננו סד (תשס"ב), עמ' 164–165.

שרידי ספרי המקרא ממערות המפלט מזמן מרד בר-כוכבא

יוסי ברוכי

בשלהי ימי מרד בר-כוכבא (135 לסה"נ) הסתתרו קבוצות של פליטי המלחמה במערות במדבר יהודה. בחפירות שנערכו במספר מערות בשנים 1951–1961 התגלו שרידים שונים שנותרו מתקופה זו במערות. בין היתר נמצאו שרידים של יותר משתים עשרה מגילות מקראיות.¹

א. סקירת הממצאים²

ואדי מורבעת

מעה 1

דברים (MurDeut): י' 3–1 + יא 2–3; יב 25–26; יד 29 – טו 1.³

- * מחקר זה נערך במסגרת סמינר של פרופ' חנן אשל במחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה באוניברסיטת בר-אילן. הנני מודה לו על עזרתו והנחייתו.
1. שרידי המגילות המקראיות מוואדי מורבעת פורסמו בשנת 1961 על ידי מיליק; ראה J. T. Milik, "Textes Hébreux et Araméens", in P. Benoit, J. T. Milik & R. de Vaux (eds.), *Les Grottes de Murabba'ât (DJD 2)*, Oxford 1961, pp. 75–80, 181–205 (להלן מיליק, טקסטים עבריים וארמיים). שרידי מגילת תרי עשר היוונית מנחל חבר פורסמו בשנת 1990 על ידי טוב; ראה E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr) (DJD 8)*, Oxford 1990. שרידי שאר המגילות המקראיות ממערות המפלט פורסמו במרוכז בשנת 2000 על ידי מורפי, פלינט ומורגנשטרן; ראה C. Murphy et al. (eds.), *Miscellaneous Texts from the Judaean Desert (DJD 38)*, Oxford 2000, pp. 117–124, 133–166, 173–182, 209 (להלן מורפי ואחרים, טקסטים שונים). לסקירה כללית של הממצאים במערות המפלט מזמן מרד בר-כוכבא ראה ח' אשל, "תולדות המחקר וסקירת הממצא ממערות המפלט במדבר יהודה", בתוך ח' אשל וד' עמית (עורכים), מערות המפלט מתקופת מרד בר-כוכבא, תל אביב תשנ"ט, עמ' 23–68.
2. לגבי השרידים מן התורה ציינתי כל קרע בנפרד. לגבי השרידים מן ה"נ" ציינתי רק את הטווח הכללי. לאחר הכנת המאמר לדפוס הובאו לידי נתונים לגבי שרידי מגילת חדשה שנמצאו באחרונה, הכוללים פסוקים מספר ויקרא. ראה נספח להלן.
3. מיליק, טקסטים עבריים וארמיים, עמ' 78–79.

מגילות ג (תשס"ה), עמ' 177–190

מ ע ר ה 2

בראשית (MurGen): לב 3-4 + לב 29; לב 32 - לג 1 + לד 5-7 + לד 30 - לה 1;
 לג 18 - לד 3; לה 4-7.⁴
 שמות (MurExo): ד 28-31; ה 3 + ו 7-11; ו 5-7.⁵
 במדבר (MurNum): לד 10 + לו 7-11.⁶
 ישעיהו (MurIsa): א 4-14.⁷

מ ע ר ה 5

תרי עשר (MurXII): יואל ב 20 - זכריה א 4.⁸
 וואדי סדיר (נחל דוד) - מערת הבִּרְכָּה
 בראשית (SdeirGen): לה 6-10 + לו 5-12; לה 25 - לו 2; לו 3-5; לו 13-17.⁹

נחל חבר

מ ע ר ת ה א י ג ר ו ת

במדבר (5/6HevNum): כ 7-8.¹⁰
 תהלים (5/6HevPs): ז 13 - לא 22.¹¹
 מ ע ר ת ה א י מ ה
 תרי עשר ביוניית (8HevXIIgr): יואל א 14 - זכריה ט 5.¹²

נחל צאלים - מערת המגילות

במדבר (34SeNum): יח 21 + יט 11.¹³
 "אוסף נחל צאלים"¹⁴
 במדבר (XHev/SeNum^a): יט 2-3 + 4-15.¹⁵

4. מיליק, שם, עמ' 75-77. קטע נוסף פורסם על ידי פואש בשנת 1980; ראה, É. Puech, "Fragment d'un Rouleau de la Genèse provenant du Désert de Juda", *RQ* 10 (1980), pp. 163-166.
5. מיליק, טקסטים עבריים וארמיים, עמ' 77-78.
6. שם, עמ' 78.
7. שם, עמ' 79-80.
8. שם, עמ' 181-205.
9. מורפי ואחרים, טקסטים שונים, עמ' 117-124. במהלך מחקר זה זוהה באחרונה קטע נוסף; ראה Y. Baruchi & H. Eshel, "Another fragment of SdeirGenesis" (בדפוס).
10. ראה פרסומו של פלינט בתוך מורפי ואחרים, טקסטים שונים, עמ' 138-140.
11. ראה פרסומו של פלינט, שם, עמ' 141-166.
12. טוב, מגילת תרי עשר (לעיל הערה 1).
13. ראה פרסומו של מורגנשטרן בתוך מורפי ואחרים, טקסטים שונים, עמ' 209.
14. "אוסף נחל צאלים" הוא שם כללי לתעודות שנקנו מידי הבדואים, ומקום מציאתן המדויק אינו ידוע; ראה אשל, תולדות המחקר (לעיל הערה 1), עמ' 52.
15. פלינט ההדיר קטעים אלו בתוך מורפי ואחרים, טקסטים שונים, עמ' 137-139. פלינט קבע

במדבר (XHev/SeNum^b): כז 2-13 + כח 11-12.¹⁶
דברים (XHev/SeDeut): ט 4-7 + ט 21-23.¹⁷

מתוך שלוש עשרה או ארבע עשרה המגילות ששרידיהן נמצאו, תשע או עשר מגילות מכילות קטעים מארבעה מתוך חמשת חומשי התורה, למעט ויקרא (להלן "המגילות התורתיות"),¹⁸ שלוש מגילות הן מספרי נביאים – ישעיהו, תרי עשר ותרי עשר ביוונית – ומגילה אחת מן הכתובים, תהלים. שרידי המגילות התורתיות הם קרעים קטנים, המכילים קטעי שורות, לעתים משניים עד שלושה טורים. ממגילת ישעיהו שרד קרע אחד בלבד, המכיל את ראשי השורות של הטור הראשון במגילה. לעומת זאת, השרידים מתרי עשר (בעברית וביוונית) ומתהלים הם בעלי היקף גדול יותר. עיון בנתונים הפיזיים של המגילות התורתיות מעלה תמונה מעניינת:¹⁹

כינוי המגילה	מספר הקרעים	טווח הטורים	שורות לטור	טווח רוחב הטורים (ס"מ וירטואלי)	שוליים עליונים (מ"מ)	שוליים תחתונים (מ"מ)	מרווח בין הטורים (מ"מ)
1. MurGen	4	4	49-53	5.5-5.05	51	-	17
2. MurExo	3	2	55	5.8-5.3	-	-	17
3. MurNum	2	(4-5)	(52)	5.8-(5.05)	-	75	17
4. XHev\SeNum ^b	1	2	45	5.1-5.1	-	-	14-25

כי שני קרעים אלו והקרע מנחל חבר (5/6HevNum) שייכים לאותה מגילה, שכונה XHevNum^a. לאופן החיבור בין שני קרעים אלה ראה להלן הערה 20.
16. פלינט בתוך מורפי ואחרים, טקסטים שונים, עמ' 173-177.
17. פלינט, שם, עמ' 179-182.
18. מקובל לראות בקטעים מבראשית, משמות ומבמדבר מוואדי מורבעת שרידים של מגילה אחת. מנתי אותם כאן כמגילות נפרדות בהתאם למה שיתברר להלן.
19. שחזור רוחב הטורים ומספר השורות בטור נעשה בעזרת תכנת עיבוד תמלילים word. הקטעים הוקלדו למחשב והושלמו על ידי נוסח המסורה. בקרעים ששרדה בהם יותר משורה אחת נקבע רוחב הטור המתאים לכל השורות. בקרעים שהכילו קטעים משני טורים או יותר ניתן היה לקבוע גם את מספר השורות בכל טור. רוחב הטור נתון כאן בסנטימטרים, אך מידות אלו אינן פיזיות אלא וירטואליות. מכיון שגודל האותיות משתנה ממגילה למגילה, ומכיון שהקריטריון ההלכתי לרוחב הטור הוא יחסי לגודל האותיות (ראה להלן), הוקלדו כל הקטעים בגודל אחיד (David 10), ומידות רוחב הדפים הנתונות כאן בסנטימטרים מתייחסות לגודל אותיות זה. נתונים ששחזורם אינו ודאי נכתבו בסוגריים. מידות השוליים העליונים והתחתונים ומידות המרווחים בין הטורים נלקחו בדרך כלל מן הפרסום של כל מגילה. הנוסח ששימש לשחזור הוא נוסח המסורה. על ההזות בין נוסח המסורה לנוסח המגילות המקראיות מזמן מרד ברכוכבא ראה ע' טוב, "נוסח המקרא בכתי הכנסת הקדומים: עיונים בעקבות מגילות מדבר יהודה", מגילות א (תשס"ג), עמ' 185-201; הנ"ל, "נוסח המסורה לאור תגליות מדבר יהודה וספרות חז"ל", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יד (תשס"ד), עמ' 119-139.

כינור המגילה	מספר הקרעים	טווח הטורים	שורות לטור	טווח רוחב הטורים (ס"מ וירטואלי)	שוליים עליונים (מ"מ)	שוליים תחתונים (מ"מ)	מרווח בין הטורים (מ"מ)
5. 6HevNum	1	1	?	?	-	-	17
6. 34SeNum	1	2	?	?	54	-	19-17
7. XHev\SeNum ^a	2	1	?	20 6.2/6.7	-	-	-
8. SdeirGen	4	2	41	6.7-5.7	-	-	18.5
9. XHev\SeDeut	1	2	40	5.8-5.8	-	-	10
10. MurDeut	3	7	30	8.2-7.2	-	38	20

20. רוחב הטור תלוי בשאלת החיבור בין שני הקרעים. בקרע הראשון מופיעות בשורה אחת המילים אין ב]ה מום (יט 2), ובשורה שמתחתיה המילים [את]ה אל אלעזר]ה כהן (יט 3):

- 1 אשר [אין ב]ה מום
- 2 [את]ה אל אלעזר

בקרע השני מופיע בשורה אחת חלקה התחתון של המילה אתה (יט 3), ובשורה שמתחתיה המילים אתה לפניו ולקח א]לעזר (יט 3-4):

- 1 [את]ה
- 2 [אתה לפניו ולקח א]לעזר

על פי שחזורו של פלינט (לעיל הערה 15, וראה התצלום שם, לוח 24) המילה [את]ה בשורה השנייה בקרע הראשון והמילה אתה, שחלקה התחתון מופיע בראש הקרע השני, הן אותה מילה. על מנת להתאים לרוחב השורות הוא שחזר את החיבור בין הקרעים כך:

- 1 [אליך פרה אדומה תמימה אשר [אין ב]ה מום אשר]
- 2 [לא עלה עליה על ונתתם [את]ה אל אלעזר הכהן מחרץ]
- 3 [למחנה ושחט] אתה לפניו ולקח א]לעזר הכהן מדמה [

חסרונו המשמעותי של שחזור זה הוא בהשמטת המילים והוציא אתה אל (מחרץ למחנה...), המופיעות בנוסח המסורה, תופעה שאין לה אח ורע במגילות התורניות האחרות מזמן מרד בר־כוכבא (ראה טוב, נוסח המסורה [לעיל הערה 19]). רוחב הדף בהתאם לשחזורו של פלינט הוא 6.7 ס"מ. מכיוון שבפסוק 3 מופיעה המילה אתה שלוש פעמים, ניתן לחבר את שני הקרעים (ללא מגע) בהתאמה מלאה לנוסח המסורה, אם מניחים שהמילה אתה שבראש הקרע השני איננה זו שמופיעה בקרע הראשון (מילת אתה הראשונה) אלא זו שהשמיט פלינט (מילת אתה השנייה):

- 1 [ויקחו אליך פרה אדמה תמימה אשר [אין ב]ה מום]
- 2 [אשר לא עלה עליה על ונתתם את]ה אל אלעזר [
- 3 [הכהן והוציא את]ה] אל מחרץ למחנה ושחט [
- 4 [את]ה לפניו ולקח א]לעזר הכהן מדמה באצבעו [

על פי שחזור זה רוחב הטור הוא 6.2 ס"מ.

ב. תקנים (סטנדרטים) לכתיבת ספרי "תורה" ו"חומשין"²¹

ניתן לראות קשר ישיר בין מספר השורות בטור לבין טווח הרוחב של הטורים במגילה. נראה כי ניתן לחלק את המגילות התורתיות לשלושה סוגים, בהתאם לשלושה תקנים (סטנדרטים) שונים:

התקן הראשון מתועד במגילות 1-4 – טורים צרים וארוכים: 45-55 שורות לטור; רוחב הטורים הוא בין 5.05 ל-5.8 ס"מ.

התקן השני מתועד במגילות 8-9: 40-41 שורות לטור; רוחב הטורים בין 5.7 ל-6.7 ס"מ.

התקן השלישי מתועד במגילה 10 – טורים רחבים וקצרים: 30 שורות לטור; רוחב הטורים בין 7.2 ל-8.2 ס"מ.

לגבי מגילות 5 ו-6 לא ניתן לקבוע את מספר השורות בטור ואת רוחבו. במגילה 7 לא ניתן לקבוע את מספר השורות, אך רוחב הטור ששרד מורה על התקן השני. במסכת סופרים נזכרים ארבעה תקנים של ספרי תורה, המסווגים על פי מספר השורות בטור:

ואין פוחתין ביריעה פחות משלשה דפין, ולא מוסיפין על שמנה; אבל בשיטין נתנו טעם: כמסעות ארבעים ושנים, וכרכבות של ישראל ששים, וכזקנים של ישראל שבעים ושנים, וכתוכחות של משנה תורה תשעים ושמנה, הכל לפי הכתב.²²

נראה כי תקן "כמסעות ארבעים ושנים" הוא התקן המינימלי לספרי תורה. הסיבות "הכל לפי הכתב" אפשרה כנראה גמישות מסוימת, כפי שהדבר משתקף במגילות שנמצאו. גם כיום מקובל בין סופרי הסת"ם תקן של ארבעים ושתיים שורות; מספר טורי המגילה על פי תקן זה הוא מאתיים ארבעים וחמישה. ככל שיקטן מספר השורות בטור, כך יגדל רוחב הטור או מספר הטורים במגילה, והמגילה עלולה להיות עבה מדי, ובלתי נוחה לקריאה ולנשיאה.

מסתבר כי ספר דברים ממערה 1 בוואדי מורבעת (התקן השלישי) לא היה מגילת תורה אלא מגילת חומש, ועל כן מספר השורות בה בטור הוא 30 בלבד, בעוד

21. על פי המינוח המקובל בספרות חז"ל תורה היא מגילה אחת המכילה את כל חמשת חומשי התורה, ואילו חומשין הם מגילות המכילות חומש אחד בלבד. קדושת התורה רבה יותר מזו של החומשים; רק בתורה ראוי לקרוא בציבור, ולא בחומשים; מגילת תורה שבלתה, אסור להפרידה לחומשים, מפני שזו פגיעה ברמת קדושתה. ראה תוספתא מגילה ג, כ (מהדורת ליברמן, עמ' 359); מסכת ספר תורה ג, ג (מהדורת היגער, עמ' כח); בבלי גיטין ס ע"א; ירושלמי מגילה ג א (עד ע"א).

22. מסכת סופרים ב, י-יא (מהדורת היגר, עמ' 116). המינוח המקובל כיום שונה מן המינוח התנאי-תלמודי. שיטין הן השורות, דפין הם הטורים, וגיליון הוא השוליים.

שהמגילות התורתיות האחרות, בעלות מספר שורות גדול יותר, הן שרידים ממגילות תורה.²³ מסקנה זו עולה גם מנתוני רוחב הטורים ושיעור השוליים כדלהלן. שיעור רוחב הטור במגילות תורה נקבע בברייתא המובאת בתלמוד הבבלי:

תנו רבנן: עושה אדם יריעה מבית שלש דפין ועד בית שמנה דפין, פחות מיכן ויתר על כן לא יעשה, ולא ירכה בדפין מפני שנראה אגרת, ולא ימעט בדפין מפני שעיניו משוטטות, אלא כגון "למשפחתיכם" (שמות יב 21; במדבר לג 54) ג' פעמים.²⁴

גם במקרה זה הכלל שנקבע מאפשר גמישות בהתאם לרוחב היריעה או לשיקולים אחרים. הרוחב המינימלי שניתן לכתוב בו למשפחתיכם למשפחתיכם הוא 5.05 ס"מ; בפחות מ-5.05 ס"מ תעבור תיבת למשפחתיכם השלישית לשורה העוקבת. הרוחב המרבי שניתן לכתוב בו רק שלוש פעמים למשפחתיכם הוא 6.7 ס"מ; יתר על כן, ניתן כבר לכתוב ארבע פעמים למשפחתיכם. מספרים אלה תואמים להפליא לשני התקנים הראשונים. גם כאן עולה המסקנה כי התקן השלישי, בעל הטורים הרחבים, הוא תקן של חומשים ולא של תורה, ואילו השניים הראשונים הם של תורה.

שיעור השוליים נקבע בהמשך הברייתא:

שיעור גליון – מלמטה טפח [76.2 מ"מ], מלמעלה ג' אצבעות [45.6 מ"מ], ובין דף לדף כמלא ריוח רוחב שתי אצבעות [30.4 מ"מ]; ובחומשין – מלמטה שלש אצבעות [45.6 מ"מ], מלמעלה שתי אצבעות [30.4 מ"מ], ובין דף לדף כמלא ריוח רוחב גודל [20 מ"מ].²⁵

על פי מסכת סופרים שיעור השוליים העליונים במגילת תורה הוא "שני חלקים בטפח" (50.8 מ"מ). שיעורים אלה הם המינימום, ו"אם רצה להוסיף יוסיף, ובלבד שלא יהא הרוחות מרובין מן הכתב".²⁶

שוליים עליונים שרדו ב-MurGen (51 מ"מ) וב-SeNum³⁴ (54 מ"מ), בהתאם לתקן של תורה; שוליים תחתונים שרדו ב-MurNum (75 מ"מ), בהתאם לתקן של תורה, וב-MurDeut (38 מ"מ), בהתאם לתקן של חומשים. הרווח בין הטורים שרד כמעט בכל המגילות (למעט XHev/SeNum^a), ובשום מקרה הוא איננו עומד בתקן של תורה; MurDeut תואם את תקן החומשים (20 מ"מ). ייתכן שהסיבה לאי

23. ע' טוב עמד על כך שהמגילות המקראיות ממדבר יהודה הן מהדורות פאר, המותאמות לדרישות חז"ל, אך לא ציין את ההבחנה בין תורה לחומשין. ראה טוב, נוסח המסורה (לעיל הערה 19), עמ' 124.

24. בבלי מנחות ל ע"א.

25. בבלי מנחות שם. המידות במילימטרים על פי י' ידין, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ב, עמ' 107 הערה 10.

26. מסכת סופרים ב, ד (מהדורת היגער, עמ' 113).

העמידה בתקן של מגילות התורה בנושא זה היא מעשית; ככל שיגדל המרווח בין הטורים כן יגדל נפח המגילה.

ניתן אם כן לקבוע כי לפנינו שני תקנים של מגילות תורה – אחד מהם הוא כנראה תקן "כמסעות ארבעים ושנים" הנזכר במסכת סופרים, ותקן אחד של "חומשין". כמעט כל המגילות התורחיות שנמצאו במערות המפלט היו תורה, למעט ספר דברים מוואדי מורבעת (MurDeut) שהיה חומש.²⁷

ג. לשאלת השתמרותם של קטעי מגילות

תופעה נוספת הראויה לבידור היא שאלת סיכויי השתמרותם של קטעים מתוך מגילות. אם נניח שהריקבון או העש פוגע בכל המגילה בצורה שווה לכל אורכה, אזי אם ימצאו כמה קטעים ממגילה אחת יש לצפות לפריסה אקראית של הקטעים לאורך המגילה כולה. לא כך הדבר בנתונים שלפנינו. בכל המגילות התורחיות שנמצאו מצטרפים הקרעים ששרדו לסדר גודל של יריעה אחת בלבד (1–4 טורים). רק בחומש דברים ממערה 1 בוואדי מורבעת שרדו שלושה קרעים בטווח של שבעה טורים, אך למעשה מדובר בקרע אחד שמשתרע על שני טורים, ועוד שני קרעים קטנים המכילים מילים ספורות (האחד ארבע מילים והאחר שתי מילים).²⁸

27. ההתייחסות במחקר לכל המגילות התורחיות היא כאל חומשים, למעט השרידים מבראשית, שמות ובמדבר מוואדי מורבעת, הנחשבים שייכים למגילת תורה אחת. לדעת כותב שורות אלו שתי ההנחות אינן נכונות. כאמור, לאור הנתונים הפיזיים כמעט כל המגילות התורחיות הן שרידים ממגילות תורה, למעט ספר דברים מוואדי מורבעת, שהיה חומש; מגילות בראשית, שמות ובמדבר מוואדי מורבעת אינן חלקים של מגילת תורה אחת, אלא של שלוש מגילות תורה שונות, כפי שיתברר להלן. לגבי מגילת במדבר מנחל חבר (5/6HevNum) אין די נתונים על מנת לקבוע לאיזה תקן היא שייכת, אם כי לדעת פלינט היא שייכת ל-XHev/SeNum, התואמת לתקן השני של מגילות התורה. לדעת הרן "מן הנמנע שתהא התורה כולה מכונסת בספר אחד" בתקופה שקדמה לחתימת המשנה (שנת 200), אלא כל חומש נכתב במגילה נפרדת; ראה מ' הרן, "ספרי תורה וספרי מקרא במאות הראשונות לספירה הנוצרית", שנתן לחקר המקרא והמזרח הקדום י (תש"ן), עמ' 93–106. הרן טוען כי המונח תורה הנזכר במשנה ובמקורות קדומים נוספים מתייחס תמיד למגילה קצרה שהכילה רק אחד מן החומשים. קשה לקבל טענות אלו, הן משום שהן נובעות בעיקר מטענת היעדר נתונים, (Argumentum ex Silentio), הן משום שפרשנותו למקורות התנאיים היא לעתים מאולצת, ונובעת מהנחת היסוד שלו. לשיטתו השימוש בכינוי חומשין למגילות הקצרות, החד-חומשיות, החל רק בתקופת התלמוד, כאשר נכנסו לשימוש מגילות גדולות שכללו את התורה כולה. אך נראה כי הביטוי [ספריים חומשים, שנמצא באחת ממגילות קומראן (1Q30), מלמד שהשימוש במונח זה קדם אף לחורבן הבית השני. לפרסום המגילה ראה D. Barthélemy & J. T. Milik, *Qumran Cave 1 (DJD 1)*, Oxford 1955, pp. 132–133.

28. מגילות תרי עשר ותהלים נשתמרו בצורה טובה יותר. ממגילת תהלים שרדו קטעים בטווח של שלושה עשר טורים (3–16), ממגילת תרי עשר העברית טווח של עשרים ושלושה טורים,

יתרה מזו, בשתי מגילות תורה ששרדו בהן קטעים מספר בראשית מדובר בקטעים סמוכים: (MurGen: לב 4 – לה 7; SdeirGen: לה 6 – לו 17). שתיים מתוך ארבע (או שלוש מתוך חמש)²⁹ מגילות תורה שנשתמרו בהן שרידים מספר במדבר מכילות קטעים סמוכים ($5/6\text{HevNum}^a$ כ 7–8; 34SeNum יח 21; יט 11; XHev/SeNum^a : יט 2–4). נתונים אלו מובילים למסקנה כי השתמרותם של קטעי המגילות אינה אחידה, וישנה יריעה מסוימת שסיכויי ההשתמרות שלה גדולים יותר, וברוב המקרים רק ממנה שרדו קטעים. מכיוון שמדובר רק ביריעה אחת בכל מגילה, ומכיוון ששום קטע מן הקטעים ששרדו איננו מפרשת בראשית או מפרשת וזאת הברכה, שהן נמצאות תמיד ביריעות הפנימיות ביותר, מסתבר כי היריעה ששרידיה נשתמרו היא היריעה החיצונית של המגילה.³⁰ נראה שהיריעות שהיו מגולגלות בפנים נרקבו ולא שרדו, כתוצאה מן הלחות שנוצרה על ידי המגילה עצמה.³¹ מסקנה זו מתחזקת לאור מצב ההשתמרות של מגילת תרי עשר העברית מוואדי מורבעת. ראשה וסופה של המגילה לא שרדו כלל. טורים 8–12 נשתמרו בצורה הטובה ביותר, ומטור 7 ומטה ומטור 13 ומעלה ההשתמרות הולכת ופוחתת. עיון בתצלומי המגילה לפני פתיחתה, כפי שהגיעה למוזאון רוקפלר, מלמד כי טורים 8–12 היו אכן הטורים החיצוניים. המגילה נמסרה למוזאון בשני חלקים (כנראה משום שהבדואים התחילו לפתוח אותה בעצמם),³² והם צולמו בשני תצלומים

וממגילת תרי עשר היוונית טווח של שלושים טורים (2–31). שלוש המגילות נמצאו על ידי הבדואים משבט התעמרה, ועל כן אין יודעים בוודאות את נסיבות גילויין. מגילת תרי עשר העברית מוואדי מורבעת נתגלתה לדברי הבדואים במערה 5, בצלעו הדרומית של הוואדי. מערה זו שימשה לקבורה, וייתכן שהמגילה הונחה שם על מנת לגנוזה. ראה מיליק, טקסטים עבריים וארמיים, עמ' 181. מגילת תרי עשר היוונית נמצאה לדברי הבדואים בנחל צאלים, אך תשעה קטעים נוספים שלה, שנתגלו במערת האימה שבצלעו הדרומית של נחל חבר, הובילו את החוקרים למסקנה כי היא נתגלתה במערת האימה; ראה י' אהרונ'י, מחנה ב' – מערת האימה, ידיעות החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה כו (תשכ"ב), עמ' 171. הקטעים נמצאו בחלקה הפנימי של המערה, ששימש לקבורה (אהרונ'י שם), ועל כן ייתכן שגם היא גנוזה. לדברי הבדואים גם מגילת תהלים נמצאה בנחל צאלים, אך קטע נוסף שלה, שנחשף במערת האיגרות בגדה הצפונית של נחל חבר, הוביל למסקנה כי הבדואים מצאו אותה במערת האיגרות. ראה י' ידן, "מחנה ד'", ידיעות החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה כה (תשכ"א), עמ' 53; אשל, תולדות המחקר (לעיל הערה 1), עמ' 33.

29. ראה לעיל הערה 15.

30. כאמור לעיל, על פי השוואת הנתונים הפיזיים לתקנים הידועים מספרות חז"ל כל המגילות התורתיות למעט חומש דברים מוואדי מורבעת היו מגילות תורה, אך גם אילו היה מדובר בחומשים בודדים, מתוך עשר המגילות רק XHev/SeNum^b מכילה קטעים מסוף חומש במדבר.

31. נראה שזהו טעם דברי המשנה שהמוצא ספרים "קורא בהן אחת לשלושים יום, ואם אינו יודע לקרות – גוללן" (בבא מציעא ב, ח).

32. על פי עדות הבדואים נמצאה המגילה גלולה ומעוכה מאחורי אבן במסדרון שהוביל אל חדר

נפרדים. בתצלום הראשון (PAM 41.485) נראים טורים 10 ו-11 בצד השמאלי ומחובר אליהם מימין גליל קטן נוסף, שהכיל את שרידיהם של הטורים הקודמים. בתצלום השני (PAM 41.484) נראה גליל אחד גדול סגור, שהכיל את שרידיהם של טורים 12 ואילך.³³ מסתבר שהטור האמצעי היה 10 או 11, כפי שניתן לראות בתצלום.

משמעותה של מסקנה זו היא רבה, שכן היריעה החיצונית מכילה בדרך כלל את הפרשה האחרונה שקראו בה במגילה, אם לא גללו אותה לאחר הקריאה לתחילתה או למקום אחר.

המגילה היחידה ששרדה בה תחילת הספר היא מגילת ישעיהו מוואדי מורבעת. מדובר בשרידי טור אחד בלבד, ומסתבר שמגילה זו הייתה גלולה לראשה. הקטעים של ספר במדבר מוואדי מורבעת הם מסוף הספר, אך מכיוון שמדובר במגילת תורה על פי תקן הכתיבה, מסתבר כי גם כאן מדובר ביריעה החיצונית, שהכילה כנראה את הפרשה האחרונה שנקראה במגילה זו, אחת משלוש מגילות תורה שהיו במערה. באחת קראו באחרונה בספר בראשית, בשנייה בספר שמות, ובשלישית בספר במדבר.³⁴

ד. מנהגי קריאת התורה בארץ ישראל בזמן מרד בר-כוכבא

המסקנה כי היריעה שנקראה אחרונה במגילה היא זו ששרידיה נשתמרו פותחת פתח לבחינת מנהגי קריאת התורה בתקופת התנאים. בשתיים ממגילות התורה שנשתמרו נקרא באחרונה בספר בראשית. ב־MurGen נשתמרו קטעים מארבעה טורים עוקבים המכילים את סדר "וישלח" (לב 3 – לג 17), את סדר "ויבא יעקב שלם" (לג 18 – לה 8), ואת ראשיתו של סדר "וירא אלהים אל יעקב" (לה 9–25). ב־SdeirGen נשתמרו קטעים משני טורים עוקבים המכילים את סופו של סדר "ויבא יעקב שלם" (לה 3–8), ואת סדר "וירא אלהים אל יעקב" כמעט עד סופו (לה 9 – לו 30). אפשר

- הקבורה; ראה R. de Vaux, "Archéologie", in P. Benoit, J. T. Milik & R. de Vaux (eds.), *Les Grottes de Murabba'at (DJD 2)*, Oxford 1961, p. 50.
33. על פי שחזור הכילה כל המגילה ארבעים טורים. חמשת הטורים החיצוניים מכולם (8–12) שרדו בצורה הטובה ביותר. מארבעה עשר הטורים שקדמו להם נאכלו לחלוטין שבעת הטורים הפנימיים (50%), ומהשבעה הנותרים (1–7) שרדו רק קטעים. המצב הולך ומשתפר ככל שמתקדמים החוצה. כך המצב גם בצד השני של המגילה – בגליל הגדול יותר: מעשרים ושניים הטורים האחרונים נאכלו לחלוטין אחד עשר (50%), ומהאחד עשר הנותרים (13–23) שרדו קטעים, כאשר המצב הולך ומידרדר ככל שמעמיקים פנימה. בדיווח של דה־ו (שם) לא צוין מה הייתה היריעה החיצונית.
34. זאת בניגוד לדעה שהוצגה על ידי מיליק, שמדובר בקטעים ממגילה אחת. ראה מיליק, טקסטים עבריים וארמיים, עמ' 75–78.

שניתן ללמוד מכאן, כי שיטת החלוקה לסדרים כבר נהגה בארץ ישראל בימי מרד בר־כוכבא.³⁵

בארבע או בחמש מגילות תורה נקרא באחרונה בספר במדבר. בשתיים או שלוש מהן, $^{34}\text{SeNum}$, $^{5/6}\text{HevNum}$, $^{\text{a}}\text{XHev/SeNum}$, נשתמרו קטעים מן הטורים שהכילו את פרשת "פרה אֲדָמָה" (יט 1–22). ב־ $^{\text{b}}\text{XHev/SeNum}$ נשתמרו קטעים מן הטור שהכיל את פרשת "ובראשי חדשיכם" (כח 11–15). שתי פרשיות אלו הן מן הפרשיות שנהגו לקרוא במועדים מיוחדים במשך השנה.³⁶

בשלוש מגילות התורה הנותרות אפשר שנקראה לאחרונה פרשה מענייני הפסח: ב־ MurExo נשתמרו קטעים מפרשת "וארא" (שמות ו 1–11). ב־ MurNum נשתמרו קטעים מסופו של ספר במדבר. בטווח של טור אחד או שניים מאחד הקטעים ששרדו נזכר עניין יציאת מצרים ממחרת הפסח (במדבר לג 3–5). ב־ $^{\text{c}}\text{XHev/SeDeut}$ נשתמר קטע שרחוק מרחק שני טורים מפרשת "כי ישאלך בנך" (דברים ו 20–25). על פי מנהג ארץ ישראל לא היה סדר קבוע לקריאה בחול המועד פסח, אלא "מדלגין מעניינות הפסח הכתובין בתורה".³⁷

ה. המשמעות ההיסטורית

על מנת לגזור משמעות היסטורית מן הנתונים עלינו להניח כי מגילות התורה שימשו אך ורק לקריאה בציבור, ולא ללימוד של יחידים.³⁸ ללימוד של יחידים נועדו

35. לדיון בשאלת סדרי קריאת התורה בבתי הכנסת הקדומים בארץ ישראל ראה ע' פליישר, "עיונים במנהגי-הקריאה של בני ארץ-ישראל בתורה ובנביאים", ספונות טז (תש"ם), עמ' 25–47; ד' רוזנטל, "על קריאת התורה במחזור חד־שנתי בארץ-ישראל", תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 144–148; ע' פליישר, "קריאה חד־שנתית ותלת־שנתית בתורה בבית הכנסת הקדום", תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 25–43; מ' בראילן, "לפירושה של ברייתא בעניין קריאת התורה", סיני נו (תשנ"ג), עמ' קכו–קלד; ר' שר־שלום, "פרשת השבוע: ממנהגים שונים למנהג אחיד", שנה בשנה (תשנ"ד), עמ' 293–317; ש' נאה, "סדרי קריאת התורה בארץ-ישראל: עיון מחודש", תרביץ סז (תשנ"ח), עמ' 167–187; ר' שר־שלום, "הקריאה בתורה בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד", סיני סב (תש"ס), עמ' תרכ–תרמב; ש' נאה, "על הקריאה בתורה בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד", סיני סג (תשס"א), עמ' צו–קי; ר' שר־שלום, "עוד על הקריאה בתורה בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד", סיני סג (תשס"א), עמ' שכג–שלא.

36. משנה מגילה ג, ד–ו. פרשת "פרה אֲדָמָה" נקראה בשבת שלאחר פורים. פרשת "ובראשי חדשיכם" נקראה בכל ראש חודש.

37. תוספתא מגילה ג, ה (מהדורת ליברמן, עמ' 354). העובדה כי רק פסוקים מעטים מן הפרשה עוסקים בענייני הפסח אינה מהווה בעיה. גם במנהג הבבלי, המקובל כיום, קוראים את פרשות "אם כסף תלוה את עמי" (שמות כב 24 – כג 19) ו"פסל לך" (שם לד 1–26), המכילות כל אחת פסוק אחד מענייני חג הפסח.

38. ראה משנה מגילה ד, ג.

החומשים, שאחד מהם שרד כאמור בוואדי מורבעת. אם כך הדבר, הרי שקטעי מגילות התורה ששרדו כוללים את הפרשה שנקראה בציבור בפעם האחרונה בכל מגילה, ומכיוון שסדר הקריאות בתורה הייתה לו קביעות מסוימת בלוח השנה, ניתן להיעזר בנתונים דלעיל על מנת לקבוע, מהו התאריך האחרון שקראו בו בציבור במגילות התורה הללו.

בוואדי מורבעת נמצאו שרידי שלוש מגילות תורה: בשתיים קראו בענייני הפסח, ובשלישית קראו בסדר השבועי מספר בראשית. מצב זה משקף תאריך מאוחר לחג הפסח – חלק ממגילות התורה נותרו גלולות על פרשיות שנקראו בפסח, ומגילות תורה אחת שימשה לקריאה בסדר השבועי.

במערות הברכה בוואדי סדיר נמצאו שרידים ממגילת תורה אחת שהייתה גלולה על הסדר השבועי מספר בראשית – בהפרש של שבת אחת או שתיים אחרי ואדי מורבעת. גם כאן מדובר אם כן בתאריך מאוחר לחג הפסח.³⁹

במערות האיגרות בנחל חבר ובמערה 34 בנחל צאלים נמצאו שרידי מגילת תורה אחת בכל מערה – בשתייהן נקראה לאחרונה פרשת "פרה אדמה", הנקראת בציבור בשבת שלאחר פורים. מצב זה משקף תאריך מוקדם לפסח, מכיוון שבמהלך חג הפסח היו המגילות נגללות ודאי לאחת מן הפרשיות הנקראות בפסח.

שלשה קטעים נוספים שייכים ל"אוסף נחל צאלים": קטע נוסף מפרשת "פרה אדמה", קטע מפרשת "ובראשי חדשיכם", וקטע מספר דברים, סמוך לפרשה מענייני הפסח. מסתבר שהקטע מפרשת "פרה אדמה" מקורו בנחל חבר או נחל צאלים, וייתכן שהוא שייך לאחת משתי מגילות התורה של קבוצה זו;⁴⁰ הקטע מפרשת "ובראשי חדשיכם" איננו אינדיקטיבי, מכיוון שהפרשה נקראת בכל ראש חודש. אפשר שהקטע השלישי, ששרד כנראה ממגילת תורה שנקראה בה לאחרונה פרשה מענייני הפסח בספר דברים, נמצא בוואדי מורבעת או בוואדי סדיר. לא נתגלתה מגילת תורה הגלולה לפרשת "שבעה שבועות" (דברים טז 9–12), הנקראת בחג השבועות,⁴¹ ולא נשתמרו קטעים מהפרשיות שנהגו לקרוא בציבור בחגי תשרי.⁴² טווח הזמן הכללי המשתקף מן הנתונים הוא כחודשיים, מסוף אדר ועד ראשית סיוון. במערות הדרומיות (חבר וצאלים) משתקף תאריך מוקדם יותר, בין פורים לפסח, ובצפוניות (מורבעת וסדיר) תאריך מעט מאוחר יותר, בין פסח לשבועות. מן הנתונים עצמם אין לדעת, האם הם משקפים את התאריך שהפליטים נמלטו בו אל המערות, מתוך הנחה שלא קראו בתורה במערות, או שמא קראו בתורה

39. זאת בהנחה שהיה מנהג אחד בקריאת הסדרים; ראה לעיל הערה 35.

40. ראה לעיל הערה 15.

41. משנה מגילה ג, ד.

42. משנה מגילה (שם): "בראש השנה 'בחדש השביעי באחד לחדש' (ויקרא כג 23–25), ביום הכפורים 'אחרי מות' (ויקרא טז), ביום טוב הראשון של חג קורין בפרשת מועדות ובתורות כהנים (ויקרא כג), ובשאר כל ימות החג בקרבנות החג (במדבר כט 17 – ל 1).

במערות, והתאריכים משקפים את המועד האחרון שהפליטים קראו בו בתורה, טרם נפילתם בידי הרומאים.⁴³ ישנה אפשרות שלישית, שהתאריכים משקפים את הזמן שהמערות הוכשרו בו לשימוש כמערות מפלט לשעת חירום, ואז גם הונחו בהן מגילות התורה.⁴⁴

מן השטרות שנחשפו במערת האיגרות נחל חבר עולה כי בחורף שנת שלוש למרד (=סוף 134 לסה"נ) עדיין ישבו אנשי עין גדי במקומם:⁴⁵ פפירוס ידן 45 ופפירוס ידן 46 נכתבו בעין גדי בראשית כסלו שנת שלוש. פפירוס ידן 47 נכתב ב"ד בטבת שנת שלוש.⁴⁶ שני שטרות נוספים של אנשי עין גדי, הכלולים ב"אוסף נחל צאלים" ומקורם כנראה במערת האיגרות נחל חבר, נכתבו ב"ד באייר וב' בסיוון שנת שלוש.⁴⁷ הימצאותם של שני שטרות אלו במערות נחל חבר שוללת את האפשרות כי המקום נפל בידי הרומאים עוד לפני הפסח, אם כי האפשרות השנייה, שאנשי עין גדי נמלטו אל מערות נחל חבר זמן קצר לפני הפסח, עדיין קיימת, שכן מקום הכתיבה של שני שטרות אלה לא שרד, ועל פי תוכנם ייתכן שנכתבו במערות המפלט.⁴⁸

43. על פי שרידי פרות שמצא חנן אשל במערת אביאור שבכתף יריחו תאריך מרדכי כסלו את הזמן האחרון לשהותם של הפליטים במערה זו לתשרי של שנת ארבע למרד (ספטמבר-אוקטובר 135). ראה מ' כסלו, "תיארוך נפילת מערת אביאור על פי הממצא הבוטני", בתוך י' אשל (עורך), מחקרי יהודה ושומרון, אריאל תשנ"ז, עמ' 137-148; מ' כסלו וע' הרטמן, "שרידי מזון של יושבי מערות כתף יריחו בסופו של מרד בר-כוכבא", בתוך אשל ועמית (עורכים), מערות המפלט (לעיל הערה 1), עמ' 153-168.

44. על כך שמערות המפלט הוכשרו מראש לקליטת הפליטים בשעת חירום, והונחה בהם צידה לשם כך, ראה ח' אשל וד' עמית, "אופיין של מערות המפלט במדבר יהודה", בתוך הנ"ל (עורכים), מערות המפלט (לעיל הערה 1), עמ' 17.

45. למערות נחל חבר נמלטו כנראה מפקדי עין גדי ופרנסיה עם בני משפחותיהם. ראה אשל ועמית, שם, עמ' 14-15. לדין בתאריכי השטרות מזמן מרד בר-כוכבא ראה ח' אשל, "המניין שנהג ביהודה במהלך מרד בר-כוכבא", קתדרה 110 (תשס"ד), עמ' 29-42.

46. לפרסום הפפירוסים ראה ע' ירדני, אוסף תעודות ארמיות, עבריות ונבטיות ממדבר יהודה וחומר קרוב, א, ירושלים תש"ס, עמ' 62-66, 115-118; Y. Yadin, J. C. Greefield, A. Yardeni & B. A. Levine, *The Documents from the Bar-Kokhba Period in the Cave of Letters: Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri*, Jerusalem 2002, pp. 55-70, 157-168.

47. נחל צאלים 7 נכתב ב"ד באייר שנת שלוש, ונחל צאלים 13 בכ' בסיוון שנת שלוש (לפרסום התעודות ראה ירדני, אוסף תעודות [לעיל הערה 46], עמ' 74-75, 134). אין ספק כי שטרות אלה נכתבו על ידי הסופר שכתב את פפירוס ידן 47 בעין גדי ב"ד בטבת באותה שנה. ראה אשל, תולדות המחקר (לעיל הערה 1), עמ' 59-60.

48. נחל צאלים 7 הוא שטר מכר של חצר תמורת שנים עשר דינרים, מחיר נמוך ביותר, המעיד על מצוקה גדולה של המוכר; ראה אשל, תולדות המחקר, עמ' 59-60. נחל צאלים 13 הוא כנראה שובר של גט, המעיד שאין לאישה טענות כספיות כלפי הבעל; ראה אשל, שם. אפשר שעם מנהיגי המרד האחרים נמלט גם הסופר למערות נחל חבר מפני הרומאים.

האפשרות הסבירה ביותר היא האפשרות השלישית, שעוד לפני הפסח הכשירו אנשי עין גדי את מערות נחל חבר כמקום מפלט לשעת חירום. ייתכן שהייתה זו הנחיה כללית שניתנה בעת ההיא למפקדי כל האזורים על ידי ההנהגה המרכזית של המרד.

מן הממצאים במערת הברכה בוואדי סדיר לא ניתן לקבוע מניין נמלטו הפליטים למערה זו, אך מפאת קרבתה של המערה לעין גדי והגישה הנסתרת אליה מעריכים, שגם אליה נמלטו אנשים מעין גדי.⁴⁹ בעוד שמצב מגילות התורה בנחל חבר ובנחל צאלים מורה על קריאה אחרונה בזמן שבין פורים לפסח, מצב המגילות במערת הברכה מורה על זמן המתקרב לשבועות,⁵⁰ ואפשר שהדבר מצביע על כך שמגילת התורה ממערת הברכה לא הונחה שם על ידי אנשי עין גדי בזמן הכשרתה לשימוש בין פורים לפסח, אלא הובאה על ידי הפליטים בשעת מנוסתם מעין גדי, שהתרחשה סמוך לחג השבועות.

סיכום

מבחינת שרידי ספרי המקרא ממערות המפלט מזמן מרד בר־כוכבא עלו הנתונים האלה:

1. כמעט כל המגילות התורתיות שנמצאו במערות היו מגילות תורה, בהתאם לתקנים ההלכתיים הנזכרים במקורות התנאיים והתלמודיים. רק מגילת דברים מוואדי מורבעת הייתה חומש, והיא עומדת בתקן החומשים.
2. בכל המגילות התורתיות טווח הקטעים ששרדו מגיע עד כדי יריעה אחת בלבד, ולא בפריסה אקראית לאורך הספר כפי שניתן היה לצפות. בכמה מקרים שרדו במגילות שונות קטעים זהים או סמוכים. המסקנה היא, כי הקטעים ששרדו מן המגילות המקראיות לא נותרו במקרה, אלא משום שנכללו ביריעה החיצונית של המגילה, שהיא כנראה היריעה בעלת סיכויי ההשתמרות הגדולים ביותר.
3. מכיוון שבדרך כלל היריעה החיצונית היא היריעה שנקראה אחרונה, כאשר מדובר במגילות תורה שלא קראו בהן אלא בציבור, ניתן לנסות לקבוע מהו התאריך האחרון שקראו בו בציבור במגילות התורה שנמצאו בכל מערה; הנתונים מצביעים על טווח של חודשיים סביב חג הפסח לפניו ואחריו.

49. אשל ועמית, אופיין של מערות המפלט (לעיל הערה 44), עמ' 14–15. לוואדי מורבעת נמלטו פליטים מהרודיון. כך לומדים מן האיגרות והשטרות שנמצאו שם, השייכים לאנשי הרודיון. ראה אשל ועמית, אופיין של מערות המפלט, שם.

50. כאמור, על פי הסדר השבועי מצב מגילות התורה בוואדי סדיר משקף תאריך מאוחר בשבוע עד שבועיים למצב בוואדי מורבעת, ובמורבעת משתקף תאריך מאוחר לפסח אך מוקדם לחג השבועות.

4. המסקנות ההיסטוריות אינן חד־משמעיות. מסקנה אפשרית היא, שמגילות התורה הובאו למערות נחל חבר ונחל צאלים ואולי גם למערות ואדי מורבעת בזמן הכשרתן של מערות אלו לקליטת הפליטים, בסביבות חג הפסח בשנה השלישית למרד. למערת הברכה בוואדי סדיר הובאה מגילת תורה אחת חודש עד חודשיים מאוחר יותר (מחבר ומצאלים), ואולי היו אלו הימים שהפליטים מעין גדי נמלטו אליה. מכל מקום, נראה כי השרידים של מגילות התורה ממערות המפלט מציבים בפני המחקר ההיסטורי תאריך, שיש להתחשב בו במסגרת מכלול השיקולים הכרונולוגיים של ימי מרד בר־כוכבא.

מוקדש לאמי מורתי, שלומית ברוכי,
ליום הולדתה הששים

נספח: מגילה שנתגלתה באחרונה

באחרונה התגלתה במערה במדבר יהודה מגילה תורתית נוספת, המכילה קטעי פסוקים מספר ויקרא.⁵¹ מכיוון שהחומר עדיין לא נוקה הנתונים הם חלקיים, ולכן הסתפקתי בהבאת הדברים כנספח. שלושת הקטעים שפורסמו כוללים פסוקים מויקרא כג 38–39, 41–44, 42–44, כד 16–18. מבחינת הנתונים הפיזיים של המגילה מדובר כנראה במגילת "חומש" ויקרא ולא במגילת תורה: מספר השורות בטור הוא שלושים ושש בלבד; רוחב הטור השני הוא רק 4.4 ס"מ, פחות מן התקן המינימלי של תורה. רוחב הטור הראשון 5.05 ס"מ, והוא שווה לתקן המינימלי של תורה. גם במקרה זה השתמרו שלושה קרעים (לפחות) בטווח של שני טורים בלבד, ומסתבר שהקרעים ששרדו היו חלק מן היריעה החיצונית של המגילה, זו שקראו בה לאחרונה.

מכיוון שאין מדובר במגילת תורה, סביר שלא קראו בה בציבור. מכל מקום, היות שאת פרשת המועדות (ויקרא כג) נהגו לקרוא ביום הראשון של פסח (ראה משנה מגילה ג, ה), סביר להניח שהיה זה המועד האחרון שהשתמשו בו במגילה זו.

51. תודתי נתונה לפרופ' חנן אשל ולמר רועי פורת על שמסרו לי את הנתונים על מגילה זו. ראה פרוסום הקטעים בכרך זה, עמ' 259–260.

כתיבה ושכתוב במגילות קדומות: השלכות על הביקורת הספרותית של המקרא

עמנואל טוב

המגילות המקראיות ממדבר יהודה, שזמנן נע מן המאה השלישית לפה"ס עד למאה השלישית לספירה, קדמו בהרבה לכתבי היד המקראיים מימי הביניים, אך בהשוואה לעותקים הראשונים של ספרי המקרא הן דווקא מאוחרות. מכל מקום, הן המקדימים הן המאחרים של חיבור ספרי המקרא סוברים כי פעולות אלה קדמו בכמה מאות שנים להעתקת מגילות קומראן ולתרגום ליוונית של כ"ד ספרי המקרא. במחקר זה נידרש לתהליך הכתיבה והשכתוב של מגילות מקראיות מתוך ניסיון להסיק ממנו מסקנות לגבי נושא שהוא לכאורה רחוק ממנו, דהיינו הגיתוח הספרותי של ספרי המקרא.

א. צורתם החיצונית של העותקים הראשונים של ספרי המקרא

עד כמה שידוע לנו, ספרי המקרא הראשונים נכתבו על גבי מגילות עור או פפירוס, כנראה מפני שלא הייתה קיימת צורה חלופית למגילה.¹ המגילות היו משורטטות, האותיות היו תלויות מתחת לשרטוט, והכתיבה הייתה בצורת טורים. לא נשתמר ממצא ישיר לגבי חומר הכתיבה של מגילות עתיקות לפני זמנן של מגילות מדבר יהודה. עם זאת, ידוע שבמצרים השתמשו בעור ובפפירוס בתקופה קדומה ביותר, אך ייתכן שבארץ ישראל הייתה העדפה לעורות,² שכן אלה היו בהישג יד, בעוד שפפירוסים היו צריכים להגיע ממצרים. לעומת זאת, לפי מנחם הרן, בימי בית ראשון ושני כתבו על גבי פפירוס, כפי שניתן ללמוד מרמזים במקרא.³

1. אכן, לפי ירמיהו לו, ברוך כתב את דברי ירמיהו על גבי מגילה. מכאן שהמסורת היהודית והשומרנית שתורת משה נכתבה במגילה יש לה על מה לסמוך. לפיכך ספרי דברים מפרש את כל ההופעות המקראיות של מילת ספר כמוסכות על מגילה, כמו בפסוקה קס (מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק וירושלים 1993, עמ' 211), המתייחסת לספר המלך בדברים יז 18.
2. כך R. Lansing Hicks, "Delet and M^egillah: A Fresh Approach to Jeremiah XXXVI", *VT* 33 (1983), pp. 46–66. לדעת חוקר זה אחד הנימוקים לטובת ההנחה שכתבו על עור הוא השימוש בתער הסופרים (ירמיהו לו 23) בידי יהודי כדי לחתוך את מגילתו של ברוך. השימוש בתער רומז למגילות עור, שכן כלי זה לא היה נחוץ לקריעת מגילת פפירוס.
3. מ' הרן, "מגילות הספרים בתחילת ימי בית שני", *ארץ ישראל טז* (תשמ"ב), עמ' 86–92; הנ"ל.

מגילות ג (תשס"ה), עמ' 191–204

מתוך שלל הפרטים הנוגעים לצורתן הפיזית של המגילות נתרכז בשני נושאים, השיטות לתיקון הכתוב וההגבלות הפיזיות של כתיבה במגילות.⁴

1. שיטות לתיקון הכתוב

אחרי גמר כתיבת מגילה, ולפעמים בתוך תהליך זה, שינו סופרים תכופות את נוסח הכתוב אגב החלפה, הוספה או השמטה של מילה או מילים. בשלב מאוחר יותר יכלו מגיהים וקוראים להוסיף את תיקוניהם למגילה הכתובה. בדיקה מדוקדקת של תהליך התיקון מסייעת בידינו להבין בצורה טובה יותר לא רק את פרטי המסירה הטקסטואלית, אלא אף את תהליך הצמיחה של ספרות עתיקה. התערבות זאת בטור שכתבתו הושלמה לובשת צורות אחדות במגילות קומראן:

- ביטול אות או מילה כתובה על ידי מחיקה או גירוד, סימון בקווים, נקודות מבטלות או סימון מעין תיבה מסביב לאותיות או למילים שיש לבטל;
- הוספת אות, מילה או מילים בין השיטין או לעתים ברווחים שבין הטורים;
- שינוי צורת אות לאות אחרת;
- שינוי הרווחים שבין המילים.

לא כל צורות התיקון היו בשימוש במגילות הקדומות, שכן אחדות מן הצורות שהיו בשימוש במגילות קומראן הובאו מתרבויות אחרות.⁵

2. הגבלות פיזיות של כתיבה במגילות

מזמן הכירו החוקרים בכך שתוכנן של מגילות קומראן תורם להבנת הצמיחה הספרותית של ספרי המקרא, שכן נשתמרו בהן קצת שרידים של ניסוחים חלופיים של ספרי המקרא, כמו בספרי שמואל, ירמיהו ותהלים, ואולי גם ביהושע ושופטים. ברם כאן נדון בתחום קרוב, דהיינו ההשלכות של תהליכי תיקון הכתוב הנהוגים במגילות על הניתוח הספרותי של ספרי המקרא.

"עוד על מגילות הספרים בתקופת המקרא: הראיה החמישית", תרביץ נב (תשמ"ג), עמ' 643-644. כתמיכה להשערתו מזכיר הרן את ההשפעה המצרית על כנען בתקופה זאת, שפללה את השימוש בפפירוסים ואת העלות הנמוכה של פפירוס בניגוד לעורות, וכן את השימוש המקראי בשורש מח"י, המחייב מחיקה בנוזל, שהייתה אפשרית אך ורק בפפירוס. הרן גם מפנה לירמיה נא 63, המזכיר קשירת אבן למגילה כדי שתשקע בנהר הפרת. לפי הרן מגילה זאת הייתה עשויה פפירוס, שכן מגילת עזר הייתה שוקעת גם ללא אבן. לדעתו של הרן, בראשית ימי בית שני החלו סופרים להשתמש בעורות לשם כתיבת מגילות ארוכות. ברם יש לציין, שכבר במצרים העתיקה נכתבו מגילות ארוכות על גבי פפירוס.

4. דיון מלא בפרטים הטכניים נמצא בספרי *Scribal Habits and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert (STDJ 54)* Leiden & Boston 2004 (להלן טוב, מנהגי סופרים).

5. סימון בסוגריים (סיגמה ואנטיסיגמה) ושימוש בנקודות מבטלות הועברו כנראה לכתיבה העברית ממקורות יוניים.

לאחר שנעמוד על הקשיים הטכניים בהכנסת שינויים והוספות ובהשמטת פרטים מקיפים בטור שכתבתו הושלמה; נמשיך לממצא מקומראן הנוגע להכנסת שינויים מסוג זה; ולבסוף נעיין גם בהשלכות על הביקורת הספרותית של המקרא. אחת השאלות העיקריות לדיון היא, האם מבחינה טכנית יכלו מעתיקים לשנות באופן משמעותי את תוכנו של טור שכתבתו הושלמה. לענ"ד זאת הייתה משימה כמעט בלתי אפשרית.

ב. קשיים טכניים בהכנסת שינויים בטור שכתבתו הושלמה

תחילה נדון בכתיבה על גבי עור ופפירוס בשטח קבוע שהיה מוקף שוליים מצומצמים, ונתאר את הקשיים הטכניים שהיה על סופרים להתמודד עמם אם רצו להכניס תיקונים במסגרת נוקשה זאת. בגלל חוסר מקום פיזי בשולי הטורים, וגם בגלל האפשרויות המוגבלות של החומר שכתבו עליו, יכולת התיקון של טורים כתובים הייתה מוגבלת ביותר. בין היתר, אחרי השלמת הכתיבה לא היה מקום להוספת קטע גדול משורה או שתי שורות, לא בתוך הטור ולא מחוצה לו. למעשה, הוספות כאלה במגילות שכתבתן הושלמה באות בחשבון בשלושה מקומות בלבד, וגם בהם לא יכלו הסופרים להיעזר למטרת הוספות בטקסט.

שוליים:⁶ ברוב מגילות קומראן השוליים היו קבועים למדי ומידותיהם מצומצמות, ולפיכך לא כתבו בהם הוספות לכתוב בתוך הטור. במגילות אלה נעו השוליים העליונים בדרך כלל בין 1.0 ל-2.0 ס"מ, והשוליים התחתונים בין 1.5 ל-2.0 ס"מ. שוליים רחבים יותר, בין 3.0 ל-7.0 ס"מ, נדירים, והם מופיעים ביחוד במגילות "המאוחרות" מנחל חבר, ממצדה ומצאלים, שנכתבו במאות הראשונה והשנייה לספירה.⁷ שוליים רחבים כאלה מצויים בעיקר במגילות מקראיות "מהודרות" הכוללות את נוסח המסורה, וכן במגילות יווניות מאלכסנדריה. משום שהיקף השוליים גדל במרוצת המאות, אין זה סביר שהמגילות הקדומות הכילו שוליים רחבים יותר מאלה שבמגילות קומראן. השוליים שבין הטורים (1.0–1.5 ס"מ) לא הותירו מקום רב להוספות, ובדרך כלל גם לא נכתב בהם דבר.

6. רוב הטורים מוקפים על ידי שטחים בלתי כתובים. מטרת השטחים הריקים הללו הייתה לאפשר כתיבה מסודרת יחסית בצורת מלבנים, גם כשלירעות הפפירוס או הקלף לא הייתה צורה קבועה. רוחבם של השוליים התחתונים גם אפשר את החזקת המגילה ללא מגע בטורים הכתובים.

7. ראה הנספח למאמרי E. Tov, "The Writing of Biblical Texts with Special Attention to the Dead Sea Scrolls", in C. Cohen et al. (eds.), *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume: Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism*, Winona Lake 2004, pp. 445–458; וכן טוב, מנהגי סופרים, עמ' 125–129.

יריעות ריקות: במגילות רבות נתפרו יריעות ריקות בתחילתן או סופן לשם הגנה על תוכן המגילות, אך היריעות שנשתמרו לא שימשו לכתיבה. מבחינה טכנית היה זה גם קשה לסמן לאיזה טור במגילה יש לשייך קטע שנכתב ביריעה ריקה כזאת. יריעות תיקון: היריעות הבודדות נתפרו יחד עם סיום הכתיבה בהן. בשלב מאוחר יותר ניתן היה לפרק שתי יריעות מחוברות ולהכניס ביניהן יריעה חדשה הכוללת טקסט נוסף, ובדרך זאת גם ניתן להחליף יריעה באחרת. ייתכן שבשלושה מקרים נשתמרו יריעות כאלה, אבל אין ראיות מוצקות שאכן מדובר ביריעות תיקון.⁸ במקרה של הכנסת יריעה חדשה קשה לסמן בחצים או באופן אחר את הקשר המדויק בין הטורים הקיימים ובין הטקסט הנוסף ביריעת התיקון. לפיכך אחרי השלמת הכתיבה לא הייתה למעשה אפשרות טכנית של הוספת קטע ניכר בתוך הטור, בשטחים שמסביבו, או ביריעה ריקה בראש המגילה, בסופה או באמצעה.

המעתיק נתקל בבעיות דומות אם רצה להשמיט קטע שגודלו עלה על שורה אחת. גירוד של קטע במגילת עור היה כמעט בלתי אפשרי מבחינה טכנית, והוא גם היה משאיר חלל מכוער. עקרונית אפשר היה לבטל קטע גדול בנקודות מבטלות או בסוגריים (סיגמה ואנטיסיגמה),⁹ אבל שיטות אלה לא היו מוכרות בתקופה קדומה, וגם הן היו משאירות טקסט שאינו נאה.

בעיות סבוכות עוד יותר עמדו לפני סופר שהתכוון להכניס תיקונים בטור שכתבתו הושלמה, דהיינו קודם למחוק רכיבים ואחר כך להוסיף את הנוסח החלופי. מחיקה פיזית (גירוד) של רכיבים במגילות עור הייתה קשה מאוד, ועל אחת כמה וכמה כתיבת טקסט חדש על גבי שטח מחוק. לפיכך אילו היינו צריכים לדמיין תיקוניו של סופר שהיה מוחק כל הופעותיו של השם המפורש והיה כותב על גביהן מילת אלהים בספרים השני והשלישי של תהלים (תהלים מב–פג, אך לא פד–פט),¹⁰ היינו רואים לנגד עינינו מגילה מכוערת למדי. הוא הדין בתיקונים התאולוגיים שהוכנסו בנוסח המסורה לספר שמואל, למשל בשמות התאופוריים.¹¹ גם מגילה כזאת לא הייתה ניתנת לקריאה.

הבעיות הטכניות שתוארו לעיל נוגעות לכתיבה על גבי עורות ופפירוסים כאחד, אך במקרה אחד יש לפפירוס יתרון על עור, שכן בפפירוס אפשר למחוק את הכתוב בעזרת נזל. אפשרות כזאת בוודאי הקלה על הכנסת שינויים (בתנאי שהטקסט

8. היריעות הראשונות של 4QDeutⁿ, העותק העיקרי של מגילת המקדש (11Q19), וכן 4QJub^a (4Q216).

9. בדבר פרטים ראה טוב, מנהגי סופרים, עמ' 222–229.

10. רוב החוקרים סוברים שהחלפה כזאת אכן התקיימה, אך לא בדרך המתוארת. ראה להלן.

11. ראה ספרי, E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Second Revised Edition, Minneapolis & Assen 2001, pp. 267–269.

החדש היה באורך זהה), אך ביתר סוגי התיקונים גם הפפירוס לא אפשר התערבות בכתוב: השמטות היו משאירות חללים ריקים באמצע הכתוב ולא ניתן היה להוסיף קטע באמצע הכתוב, מפני שלא היה לכך מקום על גבי המגילה.

ב. הממצא בקומראן

אחרי שסקרנו את הקשיים הטכניים בהכנסת תיקונים במגילות עור ופפירוס, נפנה לממצא במגילות קומראן ביחס להתערבות בטור שכתבתו הושלמה. אף שמגילות קומראן מאוחרות למדיי ביחס לעותקים הראשונים של ספרי המקרא, גם ממגילות אלה ניתן ללמוד על תהליכי התיקון בתקופות קדומות יותר. יתר על כן, לקורפוס הקומראני ישנו ערך מוסף, שכן הוא מגיש לנו עדות חיה על תהליך השכתוב של חיבורי הכת – כמו סרך היחד וספר ברית דמשק – שנכתבו במאות האחרונות לפני הספירה. בעותקים הרבים של חיבורים אלה ניתן לבחון מקרוב את תהליכי השכתוב מתוך הבדלי התוכן.

הממצא בקומראן ביחס למגילות המקראיות והלא מקראיות מלמד שאין כל עקבות מוחשיים של שכתוב מגילות. בהיעדר סימנים חיצוניים לתיקוני תוכן עלינו לברר, אם עדותן של מגילות קומראן המקראיות אולי מאוחרת מכדי למצוא בהן מידע על שכתוב ספרי המקרא, או אולי לא התקיים כלל תהליך כזה, או שמא לא השאיר תהליך השכתוב כל עקבות פיזיים כגון הוספות גדולות בשוליים.

לא הצלחנו לאתר עקבות פיזיים של תיקוני תוכן מקיפים במגילות קומראן, אך תיקוני תוכן קטנים ניכרים לפעמים במגילות הלא מקראיות. למשל, לפי העותק של סרך היחד 8 ממערה 1 מי שנוקם ונוטר נגד חברו נענש בגירוש לששה חודשים (כך גם 11 4Q259 [4Q5], אך העונש תוקן לגירוש של שנה אחת, כשהמתקן סימן בסוגריים את הניסוח המקורי וכתב את התיקון מעל לשורה. כמו כן, מישוהו הוסיף תיקוני תוכן קטנים בעותק של מגילת ההודיות ממערה 1, כנראה מתוך התאמה לעותקים אחרים של חיבור זה כגון 4QH^c (4Q429) ו-4QpapH^f (4Q432).

לעומת זאת במגילות המקראיות לא מצוינו עקבות פיזיים של שכתוב התוכן, לא בפרטים קטנים¹² ולא בעניינים גדולים. באמירה זאת יש אולי משום הפתעה, שכן מבט חטוף במגילות מסוימות מגלה כי נכתבו תיקונים רבים בין השיטין.¹³ ברם מיד

12. אנו מתעלמים כאן ממספר קטן של תיקוני לשון והחלפת מילים, כגון אלה שבמגילת ישעיהו השלמה.

13. כך בחמישה מקרים החסיר המעתיק המקורי של מגילת ישעיהו השלמה פסוק או שני פסוקים, ואלה נוספו לאחר מכן בין השיטין בטורים 18 XXVIII (ישעיהו לד 17–18, 2), 11–12 XXX (לז 4–7), 14 XXXII (לח 21), 7 XXXIII (מ 7), 15–16 XXXIII (מ 14–16). בכל המקרים הללו מדובר בשגיאות סופרים, כשיד מאוחרת השלימה את החסר באותיות וצורות. במקרים אחרים השאיר המעתיק המקורי רווח (12–11 XXX; 15–16 XXXIII; 18 XXXVIII), ולא ברור

מתברר שרוב התיקונים הללו מתייחסים לשגיאות סופרים בגוף המגילה שתוקנו או על ידי המעתיק המקורי או על ידי מעתיק או קורא מאוחר. תיקונים אלה נובעים בדרך כלל מהכרת הטעות מתוך קריאת ההקשר, אך יש שהם מתבססים על המקור שממנו הועתקה המגילה, או על מגילה אחרת.¹⁴

אם לא מצאנו שום עקבות פיזיים במגילות קומראן לתהליכים של תיקוני תוכן של ספרי המקרא, האם בכל זאת מותר להניח שמגילות שוכתבו? ואם כן, איך יש לתאר תהליך כזה? אולי יטען הטוען שספרי המקרא לא עברו כלל תהליך של שכתוב – אך עליי להדגיש שנראית לי ההנחה, המקובלת על חקר המקרא הביקורתי, כי רוב ספרי המקרא אכן עברו שלבי שכתוב אחרי ניסוחם הראשון בכתב. לפיכך, משום שהיה שכתוב כזה, עלינו לתאר כיצד התנהל תהליך שכתוב זה. דיוננו בקשיים הטכניים של המעתיקים והעיון בממצא בקומראן מראים איך דורות של עורכים ומעתיקים (המונח אינו משנה) לא שיקעו את שכתוביהם בעותקים הקיימים. תהליכים של שכתוב, הוספה או השמטה לא יכלו להתבצע בצורה של תיקון עותקים קיימים בגלל ההגבלות הפיזיות הנזכרות של כתיבה במגילות. תחת זאת אנו משערים שעורכים/מעתיקים יצרו עותקים חדשים לגמרי שכללו בהם את מחשבותיהם החדשות. במילים אחרות, תהליך השכתוב התקיים רק במוחותיהם של עורכים/מעתיקים, ומשום כך הוא לא השאיר סימנים על גבי עורות או פפירוס. לפי מיטב הבנתי הנחות אלה תקפות גם לגבי תהליך הצמיחה של הספרות היוונית, כפי שהיא מוכרת מתוך פפירוסים קדומים.

נגד תיאור זה אפשר לטעון, שקשה לבסס תאוריה על התפתחות ספרי המקרא על סמך מגילות קומראן המאוחרות יחסית, שכן ייתכן שלפני זמן של מגילות קומראן נהגו מנהגי כתיבה שונים. נכון, דברינו אינם יוצאים מגדר השערה, אבל נראה לנו שבתקופות קדומות הבעיות הטכניות הקשורות בכתיבה ותיקון היו אף סבוכות יותר מאלה שבמאות האחרונות לפני הספירה.

הנחתנו בדבר תהליך השכתוב של המגילות המקראיות נתמכת על ידי הממצא מקומראן בנוגע לחיבורים הכיתתיים שנמצאו שם בעותקים רבים: סרך היחד (12 עותקים), מגילת המלחמה (7 עותקים), מוסר למבין (8), הודיות (9), ברית דמשק (10) ועוד. במגילות אלה ניכרים אך מעט עקבות פיזיים של תיקוני תוכן, רובם ככולם בפרטים קטנים, כמוזכר לעיל. עם זאת, גם בהיעדר כמעט מוחלט של עקבות פיזיים של הכנסת שינויי תוכן בולטים הבדלי תוכן אלה גם ללא סימני היכר חיצוניים כשמשוורים את העותקים השונים של חיבורי הכת. טיבם של הבדלים אלה

מדוע לא כתב את הפסוקים. במקרה אחר, ב-QJer⁴ III, דילג המעתיק על קטע שלם בגלל השמטה מחמת הדומות (ז 30–ח 3), ויד מאוחרת הוסיפה את הקטע באותיות זעירות בין השיטין, בכתיבה אנכית ברווח בין הטורים, ובכתיבה הפוכה מתחת לטור.
14. ראה טוב, מנהגי סופרים, עמ' 222–229.

מצביע על פעילות עריכה ענפה. למשל, אלכסנדר (Alexander) וֶרְמֶס (Vermes) הבחינו בארבע רצונות שונות של סרך היחד (A, B, C, D),¹⁵ הנבדלות בזה שכללו או לא כללו קטעים גדולים.¹⁶ הדברים אמורים גם ברצונות השונות של מגילת המלחמה.¹⁷ במילים אחרות, העותקים של סרך היחד ומגילת המלחמה צריכים להיחשב יחידה עצמאית, שכן כולם ייחודיים. משום שלא נשתמרו עקבות פיזיים של תהליכי שכתוב בשום מגילה, סביר להניח שההבדלים בין העותקים לא נוצרו תוך כדי הכנסת תיקונים במגילות קדומות, אלא כחלק של תהליך יצירת מגילה חדשה על יסוד מקור(ות) קוד(מ)ים.

הבדלי התוכן בין העותקים של חיבורי כת קומראן גדולים מן ההבדלים בין מגילות קומראן המקראיות, אך לא גדולים מן ההבדלים המשוערים בין מגילות מקראיות קדומות, כאשר עדיין היו מוסיפים, משמיטים ומשכתבים קטעים גדולים.

15. P. Alexander & G. Vermes, *Qumran Cave 4. XIX: 4Q Serekh Ha-Yahad and Two Related Texts* (DJD 26), Oxford 1998, pp. 9–12. שני חוקרים אלה מבחינים בין "לפחות ארבע רצונות של סרך היחד": העותק ממערה 1 וכן 4Q258–4Q256, 4Q259, 4Q261. בדרך כלל משקפים 4Q256 ו-4Q258 גרסה קצרה יותר של סרך היחד מזו הכלולה בעותק ממערה 1. קיצור זה נוגע למילים, לצירופים, ולמשפטים שלמים, כמפורט במהדורה של J. Charlesworth (ed. with F. M. Cross), *The Dead Sea Scrolls I, Rule of the Community and Related Documents*, Tübingen & Louisville 1994. מצו סבורה כי נוסחה הקצר של 4Q259 שימש בסיס לגרסה הארוכה של העותק ממערה 1. ראה, S. Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (STDJ 21), Leiden, New York & Cologne 1997, pp. 69–74.
16. למשל, ארבעת הטורים הראשונים של העותק ממערה 1 אינם מיוצגים במקום המקביל ב-4Q258. כמו כן, 4Q259 אינו מכיל את המקבילה לעותק ממערה 1, IX 11–VIII 15. 4Q261 אולי לא הכיל את ה"סרך למושב הרבים" המצוי בעותק ממערה 1 (VI 8–23). אלכסנדר וֶרְמֶס סבורים ש-4Q255 מכיל גרסה קדומה של סרך היחד, אולי אף הגרסה הקדומה ביותר המוכרת לנו.
17. לדעתו של דוהיים 4Q491 והעותק ממערה 1 אינם מתייחסים זה לזה כמקור ועיבודו, אלא שניהם עיבדו נוסח קדום יותר: J. Duhaime, "Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran", *CBQ* 49 (1987), pp. 32–56. ניתוח מפורט יותר נמצא אצל P. Alexander, "The Evil Empire: The Qumran Eschatological War Cycle and the Origins of Jewish Opposition to Rome", in S. M. Paul et al. (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, (VTSup 94), Leiden & Boston 2003, pp. 17–31, esp. 22. לעומת זאת, חוקרים אחרים סבורים שהעותק ממערה 1 כולל עיבוד של העותקים ממערה 4. ראה F. Garcia Martínez, "Estudios Qumranicos 1975–1985: Panorama crítico", *EstBib* 46 (1988), pp. 351–354; E. & H. Eshel, "Recensions of the War Scroll", in L. H. Schiffman et al. (eds.) *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*, Jerusalem 1997, pp. 351–363.

לפיכך מגילות קומראן הלא מקראיות פותחות לנו צוהר להכרת שלב קדום בשלבי התפתחות ספרי המקרא.¹⁸

ג. השלכות על הביקורת הספרותית של המקרא

מראשית ימי החקירה הביקורתית של המקרא, בייחוד החקירה ההיסטורית-ספרותית, סברו החוקרים כי ספרי מקרא רבים בנויים שכבות שהורכבו על גבי ניסוחים קודמים.¹⁹ בהשוואה לניסוח הקודם, שכבה חדשה כזו יכלה להוסיף או להחסיר סיפורים, רשימות, כרונולוגיות, מזמורים וכיוצא באלו. אינני מתכוון ליצירה חדשה כגון ספר דברי הימים, שהתבסס כל כולו על מקורות קודמים. כמו כן אינני מדבר על מחברים-עורכים שיצרו יצירה חדשה תוך צירוף מקורות כתובים, כגון שילוב דברי השירה של הנביא ירמיהו (שכבה A) עם סיפור תולדות חייו (שכבה B). אני מדבר רק על עורך/מעתיק משוער שהוסיף רובד למקורו.

הנחות הנוגעות לשכתוב ניסוחים קודמים הן לחם חוקם של חוקרי המקרא, אך לפי מיטב ידיעתי לא הקדישו החוקרים תשומת לב לראליה של הנחת השכתוב. בספרי מבוא, בפירושים ובמחקרים אחרים מדובר הרבה על הרכבת שכבה על גבי שכבה ועל תחיכות ארוכות בטקסט, אך החוקרים לא שאלו את עצמם איך יכלו מבחינה מעשית להוסיף קטע שלם למגילה שכתבתה הושלמה, ואיך ניתן להשמיט קטע באמצע הכתוב (זאת אומרת באמצע הטור).²⁰ לאור הנסיבות ניתן להבין חוסר

18. אכן אף נרמז השווה את סוגי ההבדלים בין המגילות הלא מקראיות מקומראן להבדלים בין המגילות המקראיות. ראה G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls Forty Years On: The Fourteenth Sacks Lecture Delivered on 20th May 1987*, Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies 1987, pp. 10–15.

19. אחד הדגמים שפותחו ליד תורת התעודות הקלסית נקרא הנחת ההשלמות Ergänzungshypothese, היינו הוספת יחידות שלמות (חוקים, סיפורים וכדומה) לגרעין קיים. ראה למשל התיאור של O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*³, Tübingen 1964, pp. 239–340.

20. יוצא מכלל זה מחקרו של לוהפינק שיזכר להלן (ראה הערה 31). לגבי חקר הברית החדשה ראה M. Frenschkowski, "Der Text der Apostelgeschichte und die Realien antiker: Buchproduktion", in T. Nicklas & M. Tilly (eds.), *The Book of Acts as Church History. Apostelgeschichte als Kirchengeschichte* (BZNW 120), Berlin 2003, pp. 87–107. במקרה אחר ביססו שמידט וסאיבולד את עמדותיהם הספרותיות על מנהגי סופרים, אך במקרה זה התיאור של מנהגי הסופרים אינו משקף את המציאות. עוד בשנת 1948 סבר שמידט כי פסוקים בספר חבקוק שנראו לו בלתי מתאימים להקשר (חבקוק א 2–4, 12–13; ג 18–19) נכתבו במקורם בשוליים הרחבים לפני הטור הראשון ואחרי הטור האחרון: H. Schmidt, "Ein Psalm im Buche Habakuk", *ZAW* 62 (1950), pp. 52–63 (המאמר נכתב ב-1948). לדעתו של שמידט, גם המזמור האלפביתי בנחום א וכמוהו ישעיהו יב נכתבו תחילה בשולי הכתוב ואחר כך נכללו בטור עצמו. הצעתו של שמידט נחקבלה בידי K. Seybold,

חשומת לב זה, שכן לפני גילוי המגילות הייתה ההתחשבות בתהליכי הכתיבה מעבר לאופק המחקר. לפיכך ברוב המקרים נידונו הנחות על טקסטים מורכבים אך ורק על סמך בחנים ספרותיים פנימיים ללא התחשבות בתהליכי ההעתקה של מגילות עתיקות. הדברים אמורים על כל הכתובים שהבחינו בהם רבדים שנוספו כתוספת לטקסט קיים; למשל, השערת ההשלמות בתורה ובספרים אחרים, הנחת הרבדים בספר דברים, שכב(ו)ת העיבוד הדויטרונומיסטי בספרים ההיסטוריים ובספר ירמיהו, וכיוצא באלו. הדברים אמורים גם על הוספות משוערות של יחידות בודדות כגון רשימות יוחסין ומזמורים באמצע כתוב, למשל מזמוריהם של חנה ויונה שיידונו להלן.

למען האמת, שלא ביודעין תפיסת החוקרים מושפעת כנראה יותר ממנהגי הכתיבה בתקופה המודרנית מאשר מן הראליה של המגילות העתיקות. לנגד עיניהם של חוקרים אלו לא עמדה הכתיבה הסבוכה במגילות עתיקות, אלא עמדו מהדורות המקרא המודרניות, בעבר מהדורותיהם של Letteris van der Hooght והיום מהדורת *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. בתפיסה המודרנית, במיוחד בעידן המחשבים, התרגלנו לקלות של הכנסת שינויים גדולים בתוך טקסטים קיימים בחלקיקי שנייה. גם במאות הקודמות לנו הייתה אפשרות לשנות טקסטים בקלות, על ידי גזירת נייר והדבקתו במקום אחר. לפיכך גם החוקר המודרני, היודע שבעולם העתיק הכול היה שונה, לפעמים אינו מודע לכך שלא ניתן להכניס או להשמיט קטע גדול באמצע הכתוב (דהיינו באמצע הטור). אם כן, מעולם לא הייתה קיימת מגילה של התורה או של ספר יהושע שבה אפשר היה לראות במבט אחד את שכבות הכתיבה, רובן או חלקן. במילים אחרות, מעולם לא הייתה בנמצא מגילה הנראית כמו מהדורתו של Paul Haupt, שכונתה *Polychrome Bible* או ²¹*Regenbogen bibel*.

אין לי ספק שבמקרים הנזכרים לעיל ולהלן (סעיפים א–ו) אכן שונה או הורחב ניסוח קדום של ספר מקראי לכדי צורתו בנוסח המסורה. כעת עלינו לצעוד צעד

.Nahum Habakuk Zephania (Zürcher Bibelkommentare 242), Zürich 1991, p. 47

ברם למעשה לא היה מקום לפסוקים אלה בראש המגילה ובסופה. אך חשוב מזה, אם הפסוקים לא התאימו להקשר (כך שמידט), מדוע כתבו אותם בשוליים, ואחר כך שילבו אותם בכתוב? בעיות אלה נדונו בהרחבה על ידי H. Huwiler, "Habakuk und seine Psalmen", in Huwiler et al. (eds.), *Festschrift für Klaus Seybold zum 65. Geburtstag (AOAT 280)*, Münster 2001, pp. 231–259. כמוכן, אינני יכול לטעון שראיתי את כל הספרות הרלוונטית; אוכל לשפוט רק מתוך מבחר דיונים וספרי מבוא שראיתי, וכן מתוך סקירות כלליות כגון *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study* (JSOTSupp 53), Sheffield 1987.

21. P. Haupt (ed.), *The Sacred Books of the Old Testament*, Leipzig, Baltimore & London 1894–1904

נוסף בניסיון להבין את השיטה שבה הוכנסו שינויים אלה תוך שימוש בדיעוּתִינו על תהליך כתיבת המגילות. עיון כזה עשוי להעשיר את החקירה הספרותית.

נראה לנו שמגילות המקרא הראשונות לא היו שונות ממגילות קומראן (אולי למעט אורכן), ומשום כך לא ניתן היה להוסיף או לגרוע קטע משמעותי במגילה קיימת. מבחינה טכנית הייתה זאת משימה בלתי אפשרית, לשלב, למשל, את סיפור יהודה ותמר (בראשית לח) בתוך מגילה קיימת של ספר בראשית או של סיפורי יוסף, או להוסיף את תפילת חנה או מזמור יונה לעותקים קיימים. ונעניין בקטעים מסוג זה ביתר פירוט:

א. רוב החוקרים סבורים שבמקורו לא השתייך סיפור יהודה ותמר (בראשית לח) למעגל סיפורי יוסף המקורי. החוקרים גם מסכימים כי תפילת חנה הושמה בפיה על ידי מישהו שסבר שמזמור תודה זה מתאים להקשר ושם עשוהו תפילה (לפחות בנוסח המסורה). באותו אופן הושם מזמור תודה של יחיד בפיו של יונה כתפילה בפרק ב. נדמה לי שאת שלושת הפרקים הללו לא ניתן היה לשלב מבחינה פיזית במגילות קיימות, והם יכלו להשתלב בטקסט רק כשמישהו יצר מגילות חדשות על סמך ניסוחים קודמים.

ב. הדברים אמורים לא רק ביחידות בודדות כמו שלוש היחידות שהוזכרו לעיל, אלא גם ברכבים לא רצופים בספר מקראי. למשל, בעקבות פירושו רב ההשפעה של Steuernagel²² על ספר דברים רגילים החוקרים החדשים להבחין בין שכבות שונות בספר. שטירנאגל עצמו הבחין בין רובד שבו הכתוב פונה לאדם ביחיד לרובד שבו פונים לאנשים בגוף רבים. כמו כן הוא הבחין בשכבה של חוקי "תועבה" (יח 12-10; כב 5; כג 19; כה 13-16) ושכבה של חוקי "זקנים" (יז 2-7, 8-13; יט 3-7, 11-12; כא 1-8, 12-13; כב 13-22). לדעתו של שטירנאגל ניכרות בספר גם שכבות של "הרחבות": הרחבות שונות בחוק, בהן כאלה המדגישות את הכוהנים (יח 1, 5; כא 5; כו 3-4, ועוד) והרחבות המנוסחות בלשון הטפה (למשל קטעים שונים בפרקים כח, כט ו-ל). כמו כן ניתן להבחין בשכבה מאוחרת המתחשבת בגבולותיה המורחבים של ארץ ישראל בניסוח חוק ריכוז הפולחן וחוק ערי המקלט.²³ לבסוף, לגרעין של הספר נוספו גם פרשיות בודדות, כגון השירות שבפרקים לב ו-לג.

ג. שמות כד מורכב משלושה קטעי סיפור שנושאם אחד, עליית משה להר סיני. שלוש הנוסחאות מספרות סיפור שונה של עליית משה, פעם אחת לבדו (פסוקים 2-8), פעם אחת עם אהרן, נדב, אביהוא ושבעים מזקני ישראל (פסוקים 9-11), ופעם אחת עם יהושע (פסוקים 12-15). אם הסיפור התפתח תוך כדי הרכבת שכבות

22. C. Steuernagel, *Deuteronomium und Josua (HAT)*, Göttingen 1900, pp. iii ff.

23. לא כל שכבה כזאת מחייבת הנחת מהדורה נפרדת של ספר דברים, שכן שכבת שכתוב הייתה יכולה לכלול שינויים מסוגים שונים.

על גבי ניסוחים קודמים, הרי הסיפור המקורי שוכתב פעמיים, על ידי שני עורכים/מעתיקים שונים.²⁴

ד. ספר ירמיהו שבנוסח המסורה עבר תהליך מורכב של שכתוב, ונראה שבאחד השלבים האחרונים הורחב הנוסח הקצר (המשתקף בתרגום השבעים ובמגילות 4QJer^{b,d}) לנוסח הארוך (כעת נוסח המסורה). לחלופין, ייתכן כי הנוסח הארוך קוצר לנוסח הקצר. תהליך זה של הרחבה או קיצור התנהל כנראה במוחו של עורך/מעתיק, ולא בצורה של תיקון מגילה קיימת.

ה. העורך/מעתיק ה"אלוהיסטי", שתיקן לפחות את שמות האלוהות בספרים השני והשלישי של תהלים (תהלים מב-פג, אך לא פד-פט) החליף כמעט כל מופע של ה' באלהים.²⁵ סביר להניח שעורך זה הכניס את תיקוניו בכתבו מגילה חדשה, ולא תוך כדי מחיקה של מילה וכתובת מילה חלופית על גביה במגילה קיימת.

ו. ספר(י) יהושע-שופטים, שעבר(ו) תהליכים עריכתיים שונים מכיל(ים) קטעים דויטרונומיסטיים ארוכים הנחשבים "הוספות" בהשוואה לספר המקורי (הקדם-דויטרונומיסטי) המשוער. למשל, פרקי המבוא הפרוגרמטיים והמסגרות לסיפורים הבודדים בספר שופטים וכן רובד שלם בספר יהושע, בין היתר נאומים אחדים ויהושע ח 30-35 (הקמת המזבח בהר עיבל), שולבו רק בשלב מאוחר עם הגרעין המקורי. אין ספק שהדויטרונומיסט השתמש בגרסה קדומה יותר כשיצר את גרסתו החדשה. הוא יצר את יצירתו במגילה חדשה, שכן לא הייתה כל אפשרות מבחינה טכנית להכניס את תיקוניו במגילה קיימת.

נפנה עתה להשלכות של הדיונים הקודמים. אם יש רגליים לתיאורנו עד כה, תוכנם של ספרי המקרא עשוי היה להשתנות עם כתיבת כל מגילה חדשה. בהמשך לקו מחשבה זה, אם היו בנמצא כל כך הרבה מגילות, מה היה היחס ביניהן? האם המסירה הייתה מורכבת, זאת אומרת שסופרים יכלו להתבסס על כל עותק שהיה בהישג יד ולעשותו מקור ליצירה חדשה (דגם 1)? במקרה זה אפשר לדבר על יצירת עותקים מקבילים. או שמא המסירה הייתה פשוטה יחסית, כשכל מגילה חדשה מתבססת באופן ישיר על קודמתה במסירה לינארית בלעדית (דגם 2)? אין צורך להכריע בין שני הדגמים, שכן יש מקום גם לדו-קיום.²⁶

כשמנתחים את היתרונות של שני הדגמים יש להתחשב גם במעמדן הסמכותי של המגילות לפי הדגמים הנזכרים. לפי דגם 1 שוכתב ספר קדום פעמים הרבה באופן

24. לחלופין, לפי תורת התעודות הקלסית, מישוהו צירף את שלושת הסיפורים לסיפור רצוף אחד: פסוקים 2-8 (מקור י?), 9-11 (מקור א?), 12-15 (מקור ב?).

25. ראה למשל תהלים נג בהשוואה לתהלים יד (יד = 2; נג = 3; יד = 4; נג = 5; יד = 6; נג = 7; יד = 7).

26. במקרה כזה נוצרו הן עותקים מקבילים הן עותקים בקו ייצור לינארי.

בלתי תלוי על ידי עורכים/מעתיקים שונים שיצירותיהם היו, אם כן, מקבילות ואולי אף סמכותיות באותה מידה.²⁷ לפי תסריט זה הושלם עותק קדום של ספר דברים או ספר שמואל על ידי עורך/מעתיק 1, ושוכתב באופן בלתי תלוי, אולי באתרים שונים, הן על ידי עורך/מעתיק 2 הן על ידי עורך/מעתיק 3, וכן הלאה. לפי דגם זה רווחו בעם עותקים מקבילים שונים של ספר מקראי, באותו מקום או במקומות שונים. במציאות של דגם זה המונח מקביל מציין שכל עורך/מעתיק יכול היה לשכתב כמעט כל מגילה מבלי להתחשב בתוכנו של מגילות אחרות, כך שבכל תקופה רווחו בעם עותקים של ספר מקרא מסוים בעלי תוכן שונה (תיאור זה מתייחס להבדלי תוכן גדולים יחסית, ולא להבדלים שנוצרו תוך כדי העתקה).

נקודת המוצא של דגם 2 היא מעין פס ייצור של ספר מקרא, באופן קווי, שלב אחרי שלב. לפי דגם זה יצירתו של עורך/מעתיק 1 שימשה בסיס לעורך/מעתיק 2, וזאת שימשה בסיס ליצירתו של עורך/מעתיק 3, וכן הלאה. לפי הדגם השני אין אפוא מקום ליצירות מקבילות.

לשני הדגמים המופשטים יש היגיון פנימי, והדרך היחידה להכריע ביניהם היא לראות אם בממצא הטקסטואלי יש רמזים לקיומו של אחד משני הדגמים.²⁸ השאלה העיקרית לדיון היא, האם בין עדי הנוסח השונים מוצאים הוכחה לקיומן של שתי צורות מקבילות או יותר של ספר מקראי. כל עדי הנוסח נבדלים ביניהם בפרטים שנוצרו תוך כדי המסירה הטקסטואלית, אבל האם ישנם גם הבדלים המחייבים הנחה ששני עורכים/מעתיקים כתבו או שכתבו יחדית טקסט באופן בלתי תלוי? במילים אחרות, האם פרק מפרקי המקרא מוכר לנו בצורות חלופיות? לעניות דעתי לא קיים ממצא כזה, וכל ההבדלים המקיפים בין עדי הנוסח נבעו כנראה מהתפתחות קווית, בעיקר יצירת נוסח ארוך מתוך נוסח קצר או להפך.²⁹ בדרך זאת מתפרשים ההבדלים המקיפים בין עדי הנוסח של ספר ירמיהו. נראה שהנוסח הארוך (נוסח המסורה) והקצר (תרגום השבעים ומגילות קומראן) מחייבים התפתחות קווית

27. ייתכן שבתוך כליל המגילות הללו הייתה בכל זאת סמכות יתרה למגילה אחת, או לקו ייצור אחד.

28. עם זאת, בדרך כלל ניסחו חוקרים את עמדותיהם על התפתחות ספרי המקרא ללא זיקה לממצא בכתבי היד. ראה למשל את התיאור של N. Lohfink, "Deuteronomium und Pentateuch, Zur Stand der Forschung", *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 20), Stuttgart 1995, pp. 13–38 (esp. 21) לדבריו של חוקר זה תיאור ולהאזן ושטירנגל את העותקים הקדומים של ספר דברים כמהדורות מקבילות שצורפו כדי ספר אחד, מרטינ נות תיאור את התפתחות ספר דברים כמגבש המורכב מקטעים שצורפו, ואחרים סוברים שלגרעין אחד ניתוספו הוספות מסוגים שונים. שלושת הדגמים הללו נשאלו מחקר התורה (תורת התעודות, הנחת הפרגמנטים והנחת ההשלמות).

29. ראה דיון מקיף בספרי *Textual Criticism* (לעיל הערה 11), עמ' 313–349.

(תולדית) מארוך לקצר, או מקצר לארוך. הוא הדין לנוסחים הקצרים/ארוכים של ספרי יחזקאל ויהושע ושל סיפור דוד וגלית. בהיעדר הוכחה לטובת הדגם הראשון נראה לי לקבל את הדגם השני, המניח התפתחות קווית בכתיבת ספרי המקרא. עם זאת, לא כל החיבורים התפתחו באותו אופן, ונראה שבמקרה של חיבורי כת קומראן המצב ברור פחות, שכן מגילות אחדות אולי כן משקפות ניסוחים מקבילים (דגם 1). עלינו לצעוד צעד נוסף בדרך להבנת התפתחות ספרי המקרא. הנחת ההתפתחות הקווית אולי מסבירה את הממצא על הצד הטוב ביותר, אך היא גם יוצרת בעיות חדשות, שיש להביא בחשבון כשמנתחים את הדגם השני. עלינו לחשוב על המציאות שאפשרה לעורך/מעתיק לשכתב עותק קודם, ששוכתב שוב בדור העוקב. איך הייתה למשכתב גישה לעותקים הקודמים? הצגת עניינים זו כמעט שמחייבת את ההנחה הנוספת, שתהליך החיבור התקיים במקום אחד, אולי מקום מרכזי שבו הוחזקו, נכתבו ושוכתבו ספרים. שאם לא כן קשה לדמיין איך יכול היה עורך/מעתיק להמשיך את כתיבת קודמו. נראה לנו כי המקום היחיד המתאים לתיאור זה הוא בית המקדש, וכי למוסד זה הייתה סמכות מספקת למנוע את כתיבתם של עותקים מתחרים במקומות אחרים.

אם הספרים שוכתבו במשך דורות אחדים, עלינו לברר גם מה קרה למגילות שקדמו לניסוח האחרון. כוונת המשכתב הייתה שהגרסה החדשה תחליף את הקודמ(ו)ת, שנעשו מיותרות לטעמו. הוא יצר את יצירתו הסופית, אבל גם כשהגרסה הקודמת הועלתה על הכתב החשיב אותה מחברה כחיבור הסופי. נראה שאין מנוס מן ההנחה שעם סיומו של כל ניסוח בשרשרת הניסוחים הוא נחשב סופי, ואולי אף הופץ בריבים ונעשה סמכותי. אבל כאשר נוצר ניסוח חדש כבר לא היה ניתן לשרש את הניסוחים הקודמים, כך שבתקופה מאוחרת יותר היו רווחים בעם ניסוחים שונים של ספרי מקרא אחדים. וכן הווה שבקומראן נמצאו הן מגילות 4QJer^{a,c} (=נוסח המסורה), שכנראה נהנו מתמיכת המרכז הרוחני בירושלים במאות האחרונות לפני הספירה, הן מגילות 4QJer^{b,d} (=תרגום השבעים), שנהנו בעבר מתמיכה זאת, אך בינתיים נדחו על ידי יצירה חדשה יותר.³⁰

הבענו הערכה שהפעילות הספרותית המתוארת לעיל יכלה להתקיים רק במקום מרכזי, שבו הונחו ספרים אלו.³¹ הנחתנו תוארה כהשערה מופשטת, אך למעשה יש

30. תיאור זה מבוסס על הממצא של המאות האחרונות שלפני הספירה, אך ייתכן שבמאות הקדומות היה המצב שונה. ייתכן שבתקופות קדומות כמעט שלא הופצו המגילות בריבים, בעוד שלגבי תקופה מאוחרת יותר מתועדת הפצה. ראה גם את ההערה הבאה.

31. כך גם ליהפינק במחקר מרשים על "התנועה הדוֹרִיטְרוֹנוֹמִיסְטִית": N. Lohfink, "Gab es eine deuteronomistische Bewegung", in W. Gross (ed.), *Jeremia und die "deuteronomistische Bewegung"* (Bonner Biblische Beiträge 98), Weinheim 1995, pp. 313–382 (esp. 335–347) [=idem, *Studien zum Deuteronomium* (n. 28 above), pp. 65–142 (esp. 91–104)] חוקר זה סבור כי תרבות הכתיבה והפצת הספרים לא הייתה

לה על מה להסתמך במקרא ומחוצה לו. למשל, שמואל מגיח מסמך מחייב בתוך המקדש (שמואל א י 25: "וידבר שמואל אל העם את משפט המלכה ויכתב בספר וינח לפני ה'"); ולפי מלכים ב כב 8 ו-כג 2, 24 (=דברי הימים ב לד 15, 30) מצא יאשיהו במקדש ספר תורה, ועל ספר זה התבססה תכנית הרפורמה שלו (מלכים ב כב 18; כג 2, 24; דברי הימים ב לד 15, 30).³² בתקופה מאוחרת הרכה יותר נזכרים (ספרי) העזרה בספרות חז"ל.³³ מחוץ לישראל מתועד המנהג של הנחת ספרים במקדש, המקביל למושג המודרני של "הוצאה לאור", במצרים העתיקה החל מהאלף השלישי לפה"ס, וכן ביוון וברומי העתיקות.³⁴ בתקופה מאוחרת יותר ספרות חז"ל מתייחסת לספר שהיה "כתוב ומונח" במקדש.

לסיכום: מתוך הנחה, שצורתן החיצונית של מגילות המקרא הקדומות לא הייתה שונה בהרבה מזו של מגילות קומראן, ניסינו לברר את תהליכי כתיבתן ושכתובן של מגילות עתיקות. השטח הכתוב במגילות לא היה גמיש. למעשה, אחרי השלמת הכתיבה לא הייתה אפשרות טכנית לשלב קטע בתוך הכתוב, או להשמיט או לשנות קטע כלשהו. מכאן נובעת השערתנו כי עורכים/מעתיקים לא שיקעו את תיקוניהם במגילות קיימות, אלא יצרו מגילות חדשות שהכילו את שכתוביהם. במילים אחרות, שינויי התוכן נעשו במוחותיהם, ולא על קלף או פפירוס, כפי שניכר גם מהשוואת העותקים השונים של מגילות קומראן הכיתתיות. את ההבנה הזאת יש לשלב בניתוח ההיסטורי-ספרותי של המקרא, שלא התחשב עד כה בראליה של כתיבת מגילות. כל שכבת כתיבה חדשה משקפת כנראה יצירת מגילה חדשה. הנחה זו גוררת הנחה נוספת, כי ספרי המקרא נוצרו בשרשרת קווית, במקום מרכזי, כנראה בבית המקדש.

מפותחת בימי בית ראשון, וכי באותם ימים אולי רק עותק אחד של כל ספר מקראי היה בנמצא. כך סבר כבר C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1912, p. 101. עותק יחיד זה נכתב ונשמר בבית המקדש, ואולי אף שוכתב שם, אבל מכל מקום בתקופה קדומה זאת לא הופצו הספרים בעם. דיונו של לוהפינק מתרכז בחיבור הדויטרונומיסטי הגדול מספר דברים עד ספר מלכים ב, אך דבריו מתייחסים גם לספרי הנביאים. אלה היו קיימים בעותקים יחידים בידי "בני הנביאים" (שם, עמ' 340). לפני לוהפינק גם הרן, "מגילות הספרים בתחילת ימי בית שני" (לעיל הערה 3), טען כי ספרי המקרא לא הופצו ברבים. לדעתו היו ספרי המקרא קיימים במספר מועט של עותקים, והם הופצו רק עם קבלתם כסמכותיים.

32. לא ברור אם כל ספרי המקרא הונחו במקדש. בתקופה מאוחרת הונחו שם כל ספרי המקרא בעלי הסמכות, אך בשלב קדום אולי נעשה כך רק בספרי החוק וההיסטוריה מבראשית עד מלכים ב.

33. ראה מאמרי "נוסח המקרא בבתי הכנסת הקדומים: עיונים בעקבות מגילות מדבר יהודה", מגילות א (תשס"א), עמ' 119–139.

34. ראה התיעוד הנזכר במאמר שצוטט בהערה הקודמת.

על משמעי אנ"ס בארמית ובעברית

דוד טלשיר

לשורש אנ"ס היסטוריה ארוכה בארמית ובעברית. השורש הזה נקרה פעמיים בספרי המקרא המאוחרים. פעם אחת בארמית בספר דניאל, "וכל רז לא אָנְס לך" (ד 6), ופעם אחרת בעברית במגילת אסתר: "והשתיה כדת אין אָנְס" (א 8).

במילונים הארמיים והעבריים רשום שהמשמע הבסיסי של אנ"ס הוא אילוך, הן משום שכך הבינו התרגומים העתיקים והמדרשים את הפועל הזה (בצורת הבינוני) במקרא, הן משום שבטקסטים ארמיים ועבריים מאוחרים אכן משמעו של אנ"ס הוא אילוך. אך העיון בתפוצת נגזרי אנ"ס ובשימושם מגלה כי המשמע הזה נסתפח אל הלשונות האלה בשלב מאוחר בהתפתחותן של הלשונות, וכי בארמית התפוצה מוגבלת ללהגים מעטים בלבד.

מהו אפוא משמעו של אנ"ס במקרא? מהם שימושי ברובדיהן ובלהגייהן של הארמית והעברית לדורותיהן? ומה מקומה של הזיקה בין הלשונות בהתפתחות הסמנטית הזאת?

א. לקיחה בכוח, גזלה, עוול

המשמע המקורי של אנ"ס הוא כנראה גזלה. שורש זה נקרה בתרגום אונקלוס ובתרגום יונתן לנביאים למעלה משמונים פעם הן כפועל הן כשם. השורש אנ"ס מתרגם את הפעלים הנגזרים מהשורשים גז"ל, עש"ק, חמ"ס, רצ"ץ, שס"י, בג"ד, ינ"י, ואת השמות אָנְן, עוֹלָה, בָּצַע, שָׁא. כך למשל הפסוק "והצילו גזול מיד עשוק וְגַר יתום ואלמנה אֶל תָּנוּ אֶל תַּחֲמֹסוּ" (ירמיהו כב 3) מתורגם ביונתן "ושיזיבו אָנִיסָא מיד דְּאָנִיס ליה וגיוור ייתם וארמלא לא תינן לא תִינְסוּן". שלושה שורשים שונים מתורגמים כאן על ידי אנ"ס: גז"ל, עש"ק וחמ"ס. לא זו אף זו, אנ"ס בתרגומים אלו אינו מוגבל רק לתרגום השורשים הללו, אלא בא גם בתרגום חופשי, כגון "נִכְסוּהִי דְּאִחָאָב... דְּאָנֹן אָנְסָא" (יונתן למלכים ב יד 1) = נכסיו של אחאב... שהם (תוצאת) גזל. הלהג הזה, שבו אנ"ס כה שכיח, אינו מכיר משמע אחר (כגון כפייה), אלא רק גזל, עוול, וניכר בו שהוא עצמאי ואינו תלוי בעברית.

גם בספרות הארמית מקומראן מתועד המשמע הזה שיש לאנ"ס פעמים אחדות. "ידיע להוא לכוּן די כול אנוס ושקר..." (4Q550 1 7).¹ הצירוף אנוס ושקר עניינו

1. מיליק, פרוטראסתר, עמ' 325.

בוודאי עֲלָה ושקר. צירוף זה, אמנם בהיפוך סדר המרכיבים, שקרא ואונסא, נקרה גם בתרגום יונתן.² בצוואת לוי מתחלף אונס בחמס: שקר וחמס (7 9 4Q541).³ זה המשמע גם בדברי אברם: "בכית אנה אברם בכי תקיף... כדי דבירת מני שרי באונס" (מגילת בראשית כ 10–11),⁴ רצה לומר ששרי נגזלה ממנו בכוח הזרוע, באי־צדק.⁵ עדות לשימוש זה גם בתרגומים הארץ־ישראליים: "אעבר כען בארעך לא נאנס אנוסין ולא נשרגגה" בתולן ולא נבעי נשי גוברין" (תרגום הקטעים [כ"י פריז] לבמדבר כא 22),⁷ כלומר אעבור נא בארצך לא נגזול גזלות ולא נפתה בתולות ולא נחמוד נשים נשואות. אנוסין, חלופה לאנוסין, היא צורת הריבוי של אונס(א), ומשמשת כאן כמושא פנימי.⁸ השווה את התוספת בשולי נאופיטי לויקרא יד 40: "בנה ביתה באונס' וטלומא" = בנה את ביתו בגזל ועושק.⁹

גם בארמית הבבלית מצוי שימוש זה: "והו קא אנסי ארעאתא דאינשי... דאי מתניס חד נקטינן חד בידן" (בבא בתרא קסח ע"ב) = והיו חומסים את שדותיהם של האנשים... שאם נגזל אחד – מחזיקים אנחנו אחד בידנו; "ושמעי אנוסי ואולי אנסי ליה" (ערכין טז ע"א) = ישמעו בריונים וילכו לחמוס אותו; "האי בר ישראל דזבין ליה חמארא לחבריה ואתא גוי קא אניס ליה מיניה" (בבא בתרא מה ע"א) = אותו ישראלי שמכר יין לחברו ובא גוי (ו)גזלו ממנו.

גם בלהגי העברית הבתר־מקראית יש לאנ"ס משמע זה. כך מתפרשים דברי בן

2. בישיעהו ל 12 הוא מתרגם בשקרא ובאונסא את "בעשק ונלח", ושם סא 8 מתרגם את "גזל בעולה". נראה שהגרסה העברית שעמדה בפני המתרגם הארמי (והסורי) של הפסוק השני הייתה "גזל ועולה" (היינו עֲלָה).
3. פואש, צוואת לוי, עמ' 466. כאמור לעיל, בתרגום יונתן לירמיהו כב 3 תורגמה "תחמסור" תינסון.
4. אביגד וידין, עמ' [מת].
5. אמנם הצורה באונס יכולה להתבאר כאן גם "ככפייה", כמשמע הביטוי "בין באונס בין ברצון" השגור בלשון חז"ל, אך בארמית המשמע של באונס הוא "באי־צדק" (ראה להלן). רק בארמית של הגאונים, כנראה בהשפעת לשון חכמים, מתועד המשמע "כפייה" בצירוף כדלא באונס. עיין אסף, עמ' 22.
6. הה"א הסופית בצורה נשרגגה זרה לארמית.
7. וכיו"ב בתרגום הקטעים (כ"י וטיקן) ובשולי נאופיטי לבמדבר כ 17. עוד ראה להלן בסעיף ד.
8. עיין קוטשר, לדיקה, עמ' 99–106; קימרון, גדל הזרוע. משמעה בוודאי אינו rape, כדעת קליין, ב, עמ' 72. סוקולוף (מילון לארמית ארץ־ישראלית, עמ' 40) מפרש "פעולות של בריונות". השווה: "הלוקח כלי מן האומן לבקרו ונאנס בידו – חייב" (נדרים לא ע"א), כלומר כלי שנשבר בידי מי שמבקש לְבָדְקוֹ הוא באחריותו של הבודק. מה שנאמר על הבהמה "אנסה עצמה" (חולין מה ע"א) עניינו נהגה אלימות כלפי עצמה (עם כינוי חוזר). בסורית משמש אל"ץ לציון פעולה אלימה. כך למשל מתורגם בפשיטתא הפסוק "ויתרצצו הבנים בקרכה" (בראשית כה 22) "ואלצין בניה בכרסה".
9. את המובאה הזאת יש להעביר מן המשמע הראשון אל המשמע השלישי במילוננו הנ"ל של סוקולוף לארמית ארץ־ישראלית, ערך "אונס", עמ' 40.

סירא, המבקש להמחיש מעילה בתפקיד מהי (בדרך של "תרת דסתרי"): "כן עושה באונס [בגזל] משפט כן נאמן לן עם בתולה" (כ 4 [כי"ב]), דהיינו מי שמעוות משפט דומה למופקד על שמירת בתולי נערה השוכב עמה. ככל הנראה התחלף כאן סדר האיברים (כעדות התרגומים היווני והסורי), והמשפט המקורי היה "כנאמן לן עם בתולה כן עושה באונס משפט". מאחר שהפסיקה במשפט צדק נכפית על הצדדים, אין לבאר כאן באונס "בכפייה", אלא, כבארמית, "באי־צדק". גם הערת הגיליון בגזל למילה באונס מעידה שאין כוונת באונס לציין כפייה, אלא אי־צדק: מי שחורץ דין באי־צדק מועל בתפקידו.¹⁰

גם את מרבית ההיקריות של אנ"ס בכתובים העבריים מקומראן ניתן לבאר במשמע זה של גזלה, עוול. בקטע אחד בברית דמשק, המשובץ משני קטעים, כתוב: "[א]ם אנוס הוא [ע]ד אשר יוֹסֵף [האונס] ושלם האונס אם לא דבר אמת עם רעה/ועד אש[ר]..." (4Q270 6 iii 14 + 4Q266 8 ii 4-6).¹¹ אמנם ההקשר אינו ברור דיו, אך אם האונס מואשם בכך שלא דיבר אמת עם רעהו, מסתבר שהכוונה היא שהונה באיזו דרך את רעהו, לא נהג עמו ביושר.¹² לעומת זאת קשה לבאר את האונס "המאלץ", כי אין האילוצן מתאפיין דווקא באי אמירת אמת.¹³

בפרשת נדרי הנדבה באותה היצירה נאמר: "על משפט הנדבות אל ידור איש למזבח מאום אנוס" (ברית דמשק טז 13).¹⁴ קשה להחליט אם כוונת הדברים היא שאסור לנדור קרבן מתוך כפייה (כאשר אנוס הוא תיאור מצב, החוזר אל איש, לא אל מאום),¹⁵ או אסור לנדור קרבן נדבה שהוא גזול (כאשר אנוס הוא לוואו של מאום).¹⁶

בספרות חז"ל אפשר למצוא סמך לשתי דרכי הביאור. כך פירש הדרשן את הפסוק בתורה ("אם עלה קרבנו... יקריב אותו לרצנו לפני ה'") [ויקרא א 3]: "יקריב אותו – מלמד שכופים אותו. יכול על כורחו? תל' לו': לרצונו. הא כיצד? כופים אותו עד שיאמר רוצה אני" (ספרא נדבה ד, א; ה ע"ג במהדורת ווייס).¹⁷ אמנם בתורה

10. הפרשה בכללותה תבאר בהרחבה במקום אחר.

11. זו הצעת הקריאה (והשיבוץ) של קימרון, ובנדיבותו הראה לי אותה. עיין גם באומגרטן, עמ' 65.

12. השווה "אלה הדברים אשר תעשו דברו אמת איש את רעהו אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם" (זכריה ח 16).

13. גם משום שאין עדות לצורה האקטיבית של אנ"ס (אונס) במשמע כפייה קודם לספרות האמוראים, עדיף לבאר כאן במשמע גרימת עוול.

14. עיין קימרון, ברית דמשק, עמ' 41. במקבילה, 4Q271 4 ii 13, נשתמרה רק התחלת הדברים: "אל ידור איש למ" []. עיין באומגרטן, עמ' 178. ב-2 4Q266 5 i נשתמר קטע מנותק מהקשרו: "[...] אם אנוס אל".

15. שכטר, עמ' 88.

16. רבין, עמ' 77, ובעקבותיו באומגרטן, עמ' 179.

17. עיין הופמן, עמ' פו.

משמעה של רצון אינה רצייה, אלא התרצות, הסכמה,¹⁸ ולרצונו פירושו "כדי לרצותו" (את ה'),¹⁹ אך הדרשן למד מכאן שאסור לנודר קרבן שלא בלב שלם, בכפייה. לעומת זאת האיסור להקריב קרבן גזול בא לידי ביטוי במדרשים אחרים. למשל: "אם בקשת להקריב קרבן לא תגזול אדם כלום. למה? 'כי אני ה' אהב משפט שְׁנָא גָזֵל בְּעוֹלָה' (ישעיהו סא 8). ואימתי אתה עולה²⁰ עולה ואני מקבלה? כשתנקה פיך מן הגזול... כשתהא מקריב לפני תהא כאדם הראשון שלא היה גזול מאחרים שהוא היה יחידי בעולם. כך אתה לא תהא גזול לבריות כלום" (תנחומא צו, א).²¹

מקום נוסף בספרות קומראן העברית יכול להתבאר בשתי פנים. בסרך היחד (ז 12) כתוב: "ואשר יהלך לפני רעהו ערום ולוא היה אנוש ונענש ששה חודשים".²² אנוש זו פורשה בדרכים אחדות,²³ אך משנמצא כתוב בקטע מקביל ממערה 4 (4Q261 5 6) "ולא היה אנוש",²⁴ ומשנתברו העדויות בטקסטים מקומראן לכתיבתה של סמ"ך מקורית בשי"ן,²⁵ התברר שאנוש הוא כתיב חלופי לאנוס, הנידונה כאן.²⁶ לכאורה מתבאר פשר המילה מעניין כורח: מי שהולך ערום בפרהסיה בלי שהדבר נכפה עליו – ייענש;²⁷ אך ייתכן לבאר את האמור בסרך היחד מעניין גולה: אדם ההולך

18. עיין למשל קוטשר, תולדות העברית, עמ' 200. בספרי המקרא המאוחרים ובספרות חז"ל משמשת ההוראה הנוהגת בלשוננו, חֲפֵץ, אולי כתרגום שאילה מן הארמית רְעו. עיין למשל הורבין, לשון, עמ' 73–78.

19. וכך כאשר נאמר באותו העניין "ואיש כי יקריב זבח שלמים לה' לפלא נדר או לגדבה בבקר או בצאן תמים יהיה לרצון" (ויקרא כב 21) ברור שאין מדובר ברצונו של המקריב, אלא בהסכמת ה' לקבל זבח נדבה אם הקרבן אינו בעל מום. עיין צרפתי, עיונים, עמ' 32; הנ"ל, העברית, עמ' 102–103; לרין, עמ' 6; מילגרם, עמ' 149–150.

20. שימוש דומה של הפועל בבניין קל נקרה בסדר עולם רבה כג: "הלכו ובנו במה והיו עולים עולה לשמים".

21. בדומה לזה ויקרא רבה ב, ז (עמ' מה במהדורת מרגליות) ובראשית רבה סה, יג (עמ' 725 במהדורת תיאודור ואלבק). כך גם הבין את הדברים ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי בסוכה ל ע"א.

22. גרסה דומה מקוטעת נמצאת בסרך היחד ממערה 4 (4Q259 1 10); עיין אלכסנדר וורמש, עמ' 129.

23. עיין למשל ורנברג-מולר, עמ' 117–118 הערה 28.

24. אלכסנדר וורמש, עמ' 181.

25. כלומר בשי"ן (שמאלית). עיין קימרון, דקדוק, עמ' 28–29, סעיף 200.15. למשל, ישר (=יסד) בתהלים קד 5 (כ"י ממערה 4, 4QPs^d); מאשו (=מאסו) בפשר חבקוק א 11. על הסמ"ך הנכתבת בשי"ן ראה עתה במאמרו המאלף של שפירא, "ממדבר שין".

26. ואין לה דבר עם "כאב אנוש", כאב שאינו ניתן לריפוי, הנוצר פעמים אחדות בכתובים ממדבר יהודה.

27. כך למשל ורמש, עמ' 71.

ערם ייענש אלא אם סיבת מעשהו היא שבגדו נגזל ממנו, "כי הוא כסותה לבדה הוא שמלתו לערו" (שמות כב 26).²⁸

אלה כל מראי המקומות בכתובים העבריים ממדבר יהודה לשימוש של אנ"ס (מלבד עדות אחת למשמע של אינוס אישה²⁹). ניתן אפוא לבאר את שימוש של אנ"ס במקומות האלה במשמע של גזל או עוול. אך אם משמעו של אנ"ס בחלק מהמקראות בספרות העברית מקומראן הוא כפייה (אמנם רק בצורות הבינוני הפעול), הרי זו העדות הקדומה ביותר לקיומו של המשמע הזה.³⁰

גם בלשון חז"ל שימוש דומה לאנ"ס בהוראת לקיחה בכוח. למשל, "גוים שאנסו את אחד ונטלו את ביתו" (תוספתא עבודה זרה ז, ב); "גוי שאנס ביתו של ישראל ואין בעליו יכולין להוציאו" (גיטין מד ע"א); "הרי שאנסו בית המלך (את) גורנו" (גיטין מד ע"א; חולין קלא ע"א); "דאנס בהמת חברו והשתחוה לה" (עבודה זרה נד ע"א); "תמן אין המלכות אונסת" (ירושלמי שביעית לה ע"א). ואף בצורה השמנית אָנְס, כגון "מאמתי נקרא אנס? משישקע" (כלאים ז, ו) = ממתי נקרא הכרם על שם האנס? משישכח שם הבעלים; "הגנב האנס והגזלן תרומתן תרומה" (תוספתא תרומות א, ו).³¹

עתה, משהוכח שהמשמע גזל ועוול (שיש לאנ"ס) נטוע עמוק בארמית (ובעברית), ראוי לחזור ולבחון את זיקתו אל הנ"ס, המזדמן פעמים אחדות בספרות הארמית העתיקה.³² בכתובת גִּרָב השנייה נזכר הנ"ס פעמיים: "ולשמו עמי מאן כסף ונחש. עם לבשי שמוני למען לאחרה לתהנס ארצתי. מן את תעשק ותהנסני יהבאשו ממתתה",³³ כלומר "ולא שמו עמי (בארון) כלי כסף ונחושת. (רק) עם לבושי שמוני כדי שבעתיד לא תגזול את ארון הקבורה"³⁴ שלי. מי שיעשה עוול ויגזלני, ימיתוהו (האֵלים) מיתה נוראה". משמעו של הפועל הזה³⁵ זהה או דומה מאוד למשמע האמור לעיל, כלומר לקיחה ללא רשות בכוח הזרוע. הצירוף תעשק ותהנסני דומה

28. אמנם שם מדובר בבגד שנלקח כמשכון, וכיו"ב דברים כד 10–13; עמוס ב 8. גם במכתב התלונה ממצד חשביהו "ויבא הושעיהו בן שבי ויקח את בגד עבדך" (שו' 7–8) בוודאי אין ויקח עניין גולה ממש, אלא לקיחה בכוח. עיין פארדי, עמ' 47.

29. ראה להלן סעיף ד.

30. ראה להלן סעיף ה.

31. בירושלמי מתחלף פעם אחת אָנְס באונס: "האונס והגנב והגזלן" (ביכורים סג ע"ד). אין עדות בספרות חז"ל למילה אָנְס במשמע הנוהג בימינו, היינו הנוהג לאנוס נשים.

32. עיין הופטזר ויונגלינג, א, עמ' 290; סוקולוף, בופאן, עמ' 105–115; טלשיר, הנ"ס.

33. דונר ורליג, מס' 226, שו' 6–10.

34. גיזרונה של ארצתא עדיין מחכה לביאור משיב רצון. עיין לפי שעה במילונם של הופטזר ויונגלינג, א, עמ' 113.

35. כנראה בבניין קל, כי זה הבניין המשמש ברובדי הארמית המאוחרים יותר. אין זה בניין הפעל, כפי שהציע קופמנס, עמ' 29, כי המעבר מגזרת פ"א לגזרת פ"ו בבניין הפעל לא חל בארמית העתיקה. עיין גִּרָב, עמ' 71–72 הערה 46.

לצירופים עשיק ואניס באונקלוס לדברים כח 29, אנסיין ועשקין בתרגום יונתן למיכה ב 2. בכתובת נרב הראשונה מנוגד תהנס לתנצר,³⁶ והרי היפוכו של "תשמור" הוא "תיקח ללא רשות". גם בכך יש ללמד שאין אנ"ס אלא חלופה של הנ"ס. סוקולוף, במאמרו על כתובת בופאן,³⁷ טען בצדק שאין לגזור את תהנס מן גו"ס (שאינו משמש בארמית),³⁸ אך שלל את האפשרות שאנ"ס הוא חלופה של הנ"ס בטענה ש-²/ בפועל פ"א שומרת על יציבות, ונכתבת באל"ף.³⁹ אף על פי כן ידועים מקרים נוספים של /h/ תחילית בארמית העתיקה המאבדת את נישופה בלהגים ארמיים צעירים יותר, ונכתבת באל"ף. כך למשל הפ"ך מזדמן בכתובת ספירה בבניין קל: "ומן ליצר מלי ספרא זי בנצבא זנה ויאמר... אהפך טבתא ואשם [ל]לחית. ביום זי יעבד כן יהפכו אלהן אש[א] ה[א] וביתה",⁴⁰ כלומר "ומי שלא ישמור את דברי הכתובת שבמצבה זו ויאמר... אהפך את הדברים הטובים ואשימם (ם) לרעים – ביום שיעשה כך יהפכו (ה)אלים את האיש ההוא וביתו". כיו"ב "כרסאה יהפכה ה[ד]ן" וחלד"י (בופאן, שו' 11–12) = את כיסא מלכותו יהפכו ה[ד]ן וחלד"י.⁴¹ לעומת זאת במשלי אחיקר נכתב אותו הפועל באל"ף: "יאפך אל פם אפכא וינסח לשנ[ה]" (שו' 156),⁴² כלומר "יהפוך אֶל את פיו של הבוגד ויעקור את לשונו".⁴³ יש עדות לאפ"ך גם באונקלוס, בתרגומים הארץ-ישראליים, בארמית

36. דונר ורליג, מס' 225, שורות 5, 14.

37. סוקולוף, בופאן, עמ' 108. עוד עיין סוקולוף, ביקורת, עמ' 83; שטיינר, קללות, עמ' 239–244.

38. אך לא הציע פתרון לצורה מנס, הנוכרת במכתב מס' 2 ממכתבי הרמפוליס: "לה מנס אנה לה מן מפי" (A.2.2, שו' 3). צורה זו מתבארת במילונים כגזורה מן גו"ס בבניין אפעל, מניס; עיין

הופטשיר ויונגלינג, ב, עמ' 723. לדעתי אין קשר בין הצורות, והדרך הטובה ביותר לכאור את מנס היא להניח שהק"ף שבסוף המילה נשמטה: "לה מנס(ק) אנה לה מן מפי", כלומר איני מעלה אותו מממפים (הנמצאת מצפון להרמפוליס). השווה "להנסקה מן גבא" (דניאל ו 24).

39. הצעתו היא לגזור את יהנס מן נס"ס בבניין הפעל. משמעו של נס"ס בלהגים הארמיים של אונקלוס, בארמית הארץ-ישראלית ובסורית הוא חולשה, עצב, וספק אם הסחיבה (של הארון, הפסל או המצבה) מתקשרת מבחינה סמנטית אל חולשה, או מחלה. שטיינר, בנס, הראה, שבימי הביניים רווח הביאור ש"בנס (וקצף)" (דניאל ב 12) אינו פועל אלא צירוף יחס אדוורביאלי, ב"ית היחס + נס = בָּ+כֶּעֶס, בהנחה שהוראת נס"ס היא כעס, הקרובה אל חולשה. הקושי בביאור זה הוא שהוא מוחר את המשפט ללא נשוא ("מלכא בנס וקצף שגיא"), והוא מצריך התעלמות מן הו"ו התוכפת למשפט או השמטתה ("ואמר"). אמנם התרגומים הארץ-ישראליים המשמרים את בנ"ס במשמע פֶּעַס מאוחרים הם, אך בארמית השומרונים משמש פנ"ס, הנראה חלופה של בנ"ס, בהוראת כעס (שהוא אמנם תוצאה של קנאה); עיין טל, מילון, עמ' 690–691. אף זה מחזק את האפשרות שהב"ית היא חלק מן השורש.

40. דונר ורליג, מס' 222, שורות 19–21 (עמ' 43).

41. סוקולוף, בופאן, עמ' 107, 114.

42. פורטן וירדני, ג, עמ' 44.

43. עיון מפורט אצל גרינפילד, א, עמ' 93–103. בעמ' 100–101 טען שבלשון המשנה יש

השומרונית ובארמית הבבלית. דוגמאות נוספות לחילופים כאלה של ה"א/אל"ף:

הן/אן, הין/אין, הפעל/אפעל.

נראה אפוא שהן מהבחינה המורפופונמית הן מהבחינה הסמנטית משמע הגולה שיש לאנ"ס בלהגים הארמיים הוא מורשה מן הארמית העתיקה, והוא נהג בלהגיה של הארמית הביניימית והמאוחרת, ובד בבד בעברית בת הזמן.

ב. השתלטות, הכרעה

אם נצא מנקודת ההנחה שהמשמע המקורי של הנ"ס/אנ"ס היה לקיחה בכוח, נקל להבין כיצד יכול להתפתח בדרך של מטונימיה המשמע השתלטות, שהיא תוצאת הפעולה: הלוקח בכוח הופך הבעלים של הדבר הגזול.⁴⁴ מעניין שבמרבית ההיקריות נרשאו של הפועל מן השורש אנ"ס אינו יצור אנוש, אלא עצם דומם (מראש).

הדוגמה הראשונה לשימוש כזה מזדמנת כנראה כבר בארמית הממלכתית: "אנה ידעת די רוח אלהין קדישין כך וכל רז לא אָנס לך" (דניאל ד 6).⁴⁵ נאמר כאן על דניאל שבזכות רוח האלוהים שבו אין כל דבר סוד היכול לו,⁴⁶ כלומר אין דבר הנעלם מבינתו.⁴⁷

בספר הענקים מקומראן כתוב: "חלמי אנסנן ואפרד"⁴⁸ שנת עיני למחזא [חז]וה" (4Q531 22 9–10) = (תוכן) החלום שחלמתי הכריעני (כלומר העירני), והפריע את שנתי למראה החיזיון.

דיפרנציאציה בין משמעי הפ"ך ואפ"ך. אך אין כאן דיפרנציאציה אלא סופלציה (תשלים) של הפ"ך/אפ"ך בזמנים, כעדות הכתוב: "לא יאמר אזרע ואחר כך אופך אלא הופך ואחר כך זורע" (כלאים ב, ג).

44. באותה הדרך התפתח למשל משמעה של חִזְקָה מתפיסה אל בעלות. דוגמאות רבות למעבר כזה מן הפעולה אל תוצאתה ליקט צרפתי, העברית, עמ' 187.

45. בטקסט המקביל מקומראן, 4QDan^d 3–7 3, שונה סדר המילים: "[וכ]ל רז לא אנס". עיין אולריך, עמ' 282. דווקא הסדר הזה, בהקדמת המושא, הולם את שאר המקומות בטקסטים הארמיים במקרא, כגון "לך טרדין" (דניאל ד 22, 29), "ולי הדברי ורברני יבעון" (דניאל ד 33).

46. ראב"ע: "לא אנס (לך) – לא ינצחך".

47. אפשרות אחרת היא לבאר כאן את אנ"ס מעניין מניעה ועצירה: אין דבר סוד היכול לעמוד בדרך, לעצור. על משמע זה ראה בסעיף הבא. מרביתם של פרשני המקרא והמילונאים ביארו את אָנס הזאת כעניין כפייה. למשל "לא אנס לך – אינו כופה אותך, ר"ל אינו כבד ממך" (למברט, עמ' 15). זהו פירוש מאולץ, שהרי "להכריח" אינו "להיות כבד".

48. מיליק (חנוך, עמ' 307) הציע לשחזר בקטע החסר נדת, ופואש (טקסטים ארמיים, עמ' 74) השלים ונדת מני. אך נראה שאוהיה לא רצה לומר ששנתו נרדה, אלא החלום שכה הסעירו הוא שגרם להתעוררותו. על כן אני מציע את ההשלמה אפרד (פר"ד באפעל), שעניינו הפרעה (בשנה) בלהגים הארמיים והעבריים. עיין טל, מתרומתה.

במגילת בראשית מסופר על למך שנבהל כשראה שבנו, שזה עתה נולד, אינו דומה ליצור אנוש, וחשד באשתו שאבי הילד הוא יצור על-אנושי. על החשד הזה הגיבה בראשונה אשתו, בת אנוש, בהתפרצות כעס היסטורית: "בחלץ תקיף עמי מללת" (ב 8). בהמשך הדברים נרגעה: "וכדי חזת בתאנוש אנתתי די אשתני אנפי עלי [...]. באדין אנסת רוחהא ועמי תמלל ולי תאמר..." (ב 12-13), כלומר "כאשר ראתה בת אנוש אשתי כי פניי השתנו (נבהלתי), אז כבשה את רוחה (הנסערת) ואמרה..."⁴⁹. נראה אפוא שאנסת רוחהא עניינו השתלטה על (סערת) רוחה.

משמע כזה מתועד אף בארמית הבבלית. כך מבאר ר' יוחנן את אבוסים: "מביאין שור ממרעיתו כדלא אניס ותרנגולת מאשפה כדלא אניסא" (בבא מציעא פו ע"ב) = שור ותרנגולת שעדיין לא הושלטה עליהם מרות (שור שלא עלה עליו עול ותרנגולת שטרם הפכה אם לאפרוחיה). אך במקומות אחרים בארמית הבבלית משמשים שמות עצם מואנשים בתפקיד הנושא של מינס (צורת המקור של אנ"ס). בתלמוד הבבלי מסופר על אשמדאי המחופש שביקש להיכנס אל שלמה המלך ועבדיו של שלמה דחוהו משום ש"אנסיה מישתא... למחר אמרו ליה: אנסיה מיכלא..." (גיטין סח ע"ב), כלומר השתייה והאכילה (המופרזות) הכריעוהו, ועל כן אינו חש בטוב. תמונה דומה עולה בספרות העברית הבתר-מקראית: "וגם אם נאנסתה במטעמים קוה קוה וינוח לך" (בן-סירא לד 21 [כ"י ב]), כלומר "גם אם הפרוץ באכילת מטעמים הקא"⁵⁰ ויוקל לך". אין בין נאנסתה במטעמים⁵¹ העברי ובין אנסיה מיכלא הארמי שבתלמוד הבבלי אלא המעמד הדקדוקי של הפועל: סביל כנגד פעיל.⁵² בפרשה אחרת בתלמוד הבבלי אומר אבוי על הכוהן שנבצר ממנו להרים כפיו כדי לברך: "ולפרוס ידיה? אנסי ליה עידניה" (חולין קלג ע"א). הסברו של בעל הערוך: "פי' אבוי: היה לו חולי ולא היה לו לשהות נקביו והיה מתירא לעבור לפני התיבה לפרוס כפיו שמא ידחקוהו נקביו ובא לידי כיסופא [=ביזיון]"⁵³, כלומר צרכיו גוברים עליו, ואין לו שליטה עליהם.⁵⁴

49. השווה "אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח" (קהלת ח 5); "איזה הוא גיבור הכובש את יצורו, שנ' טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלכד עיר" (אבות ד, א).

50. קימרון (וי"ו, עמ' 365) מציע את הקריאה קנה, כלומר ציווי מוארך מן קו"א בבניין קל, בהידמות חלקית של האל"ף לתנועה הקודמת לה: qū'a > qūa > qū'a. נטיית הפועל על דרך ע"ו, ולא כצפוי על דרך ע"י, ראויה לציון. לעומת זאת הצורה בירמיהו כה 27 וקיי (> קיי > קיאו), אך בכ"י קהיר צורת הכתיב היא קוו (קואו < קוו).

51. לעניין ב"ת היחס המסמנת את מבצע הפעולה השווה במקרא: "שפך דם האדם באדם דמו ישפך" (בראשית ט 6); "אשר בך ירחם יתום" (הושע יד 4). בספרות חז"ל "נאנס בשינה" (ברכות יג ע"ב), ובסורית "אחיד בשנתא". ראה פיין-סמית, עמ' 117.

52. כפי שהציע קיסטר, עמ' 336.

53. קוהוט, עמ' 151.

54. זה בהנחה שעידניה היא לשון נקייה לצייץ צרכים. אמנם לאברמסון (עמ' 33-34) הצעות

אפשר לבאר כך גם את הביטויים "זוזי (הוא ד)אנסוה" (כתובות נג ע"א; בבא קמא פט ע"ב; עבודה זרה עב ע"א) = הזוזים הכריעוהו (וכדי לקבלם מכר אותה, היינו את הכתובה); "אַתָּ לְבַךְ אַנְסָךְ" (שבועות כו ע"א) = לְבַךְ הַשִּׁיאָךְ (להישבע שבועת שקר).⁵⁵

ייתכן שאף כאן מקומו של הפסוק הבעייתי בפשיטתא: "אנס אומנותה" (חכמת שלמה יד 19), כלומר שלט באומנותו, ניצל את מיומנותו.⁵⁶

בעברית נדיר שימוש זה, ונמצא רק בלשון האמוראים. למשל "אמ' רב יהודה בריה דרב שמואל משמיה דרב: "אמ' שמע ישראל ונאנס בשינה – יצא" (ברכות יג ע"ב), כלומר מי שאמר רק "שמע ישראל" ונרדם לפני שהשלים את קריאת שמע – יצא ידי חובה. השנה התגברה עליו קודם שסיים את קריאת הפרשה. ואותו הרעיון באמצעות הפועל לחטוף, שעניינו לקיחה בכוח:⁵⁷ "חטפתו שינה ולא קרא הרי זה מתחייב בנפשו" (אבות דרבי נתן, נו"ב, פ"ג); "וחוטפתו שינה... משום דאיכא אונס שינה" (ברכות ד ע"ב).⁵⁸ אף זה מדגיש את הקשר הסמנטי בין המשמע הראשון של הפועל, לקיחה בכוח, להתפתחות המשמע השתלטות.

דברי הסוד, החלום, המטעמים והמשקאות, הצרכים והשנה מדומים ליצורי אנוש, בעלי ישות עצמאית, המתנפלים על הנזקקים להם ומכריעים אותם. יש עדויות לשימוש זה בארמית ממלכתית (כנראה), בארמית ביניימית ובארמית בבליית, וכן בעברית הבתר־מקראית. ייתכן שחלק מהמקרים המנויים כאן ניתנים להתבאר כעניין עצירה ומניעה, כמפורט בסעיף הבא. מכל מקום אין לבארם מעניין כפייה.

ג. מניעה, עצירה

1. הפועל בצורתו האקטיבית

משמע נוסף שהתפתח מן לקיחה בכוח הוא המשמע מניעה, עצירה. זהו הצד השני (השלילי) של ההשתלטות. הבעלות על איזה דבר באה לידי ביטוי גם ביכולת למנוע ולאסור את השימוש בו.

הדוגמה המובהקת לשימוש זה נקריית בעברית המקראית המאוחרת: "והשתיה כדת אין אַנְס" (אסתר א 8). התרגומים, המדרשים, הפרשנים והמילונים, חדשים כישנים, ביארו כאן לשון כפייה, הן מפני שזה משמעו של אנ"ס בלשון חכמים

אחרות לביאור המשפט, בהתחשב במקבילה בשבת לג ע"א. אך גם אם נפרש כפי שהוא מציע, שנושא המשפט הוא רבנן או המחלה, עניינו של אנ"ס הוא עצירה (ראה בסעיף הבא).

55. בין שהמשפט ארמי ובין שהוא עברי.

56. עיין על כך בהמשך, בסעיף ה.

57. כגון "שחטף ממנה סלע וקידשה בה" (תוספתא קידושין ד, ה), וכן בארמית. עיין טלשיר, צירופי עין, עמ' 9–16.

58. מאותו העניין גם הביטוי "יצר אנסה" (כתובות נג ע"א) = לא עמדה בפני היצר.

ובארמית הבבלית (אם כי בצורות הסבילות), הן מפני שבפסוק הזה עומד "אין אנס" בצד "לעשות כרצון איש ואיש", וזה מותיר את הרושם שהאחד (אנס) ניגודו של האחר (רצון), כבביטוי השגור בספרות חז"ל "בין באונס בין ברצון". אלא שזה אינו מתיישב עם ההקשר: מה טעם ראה המחבר להודיע שאמנם השתייה חוקית, אך אין כופים על הנוכחים לשותות? אדרבה, אם בכפייה מדובר, היה לו לומר, בהתחשב בהמשך הסיפור, שהשתייה נכפתה על הכול (ועל כן היו הלומי יין).

גם מבחינה תחבירית יש קושי בביאור המקובל. אילו בא "אין אנס" לסייג את "והשתייה כדת", הייתה צפויה לבוא איזו מילית המסמנת זאת,⁵⁹ אפילו וי"ו (מעין "והשתייה כדת *ואין אנס"), כדרך "ישעו ואין משיע" (שמואל ב כב 42). בלא מילית (סיוג) בפסוקית הראשונה לא צפוי ניגוד בתוכן בפסוקית העוקבת, כגון "והבור רַק אין בו מים" (בראשית לו 24).⁶⁰

לפיכך עמלו הכול לתרוץ את הקושי הזה בדרכים שונות. הנה לשם דוגמה אוסף של חמישה "תירוצים" מן המדרש המבקשים לבאר מה עניין "והשתייה כדת" אצל "אין אנס" (כלומר אין כופה):

"והשתייה כדת אין אונס" – (1) כדת כל מקום ומקום: אית אתר דבעי מיגס ובתר כן שתי. ואית אתר דשתי ובתר כן מיגס. (2) כדת כל אומה ואומה: כאלין כותאי דלא שתן חמר דזיקין אייתי לון חמרא דקולין. (3) "אין אונס" – באנפקא. (4) רב אמ': "אין אונס" – ביין נסך. (5) אמ' ר' לוי: "אין אונס" – באנפקא: לפום דתמן שאתן בגסא. לפיכך "אין אונס" באנפקא (אסתר רבה ב, יג).

(1) אין כופים את סדר השתייה והאכילה. (2) אין כופים את טיבו של מכל היין (נאד עור או כלי חרס). (3) אין כופים לשותות יין חי ("אנפקא – חייה משמע" [חולין צד ע"א], כלומר יין חי, לא מהול, כמשמעה המקורי של anāpak בפרסית בינונית⁶¹). (4) אין כופים את סוג היין (יין נסך). (5) אין כופים את גודל הכוס (זה גם התירוץ הניתן למשל בתרגום השני לאסתר ובפירושו של רש"י על אתר).

יוסף בן מתתיהו מעלה תירוץ אחר בתארו את משתה אחשוורוש: "אף ציווה את המשרתים, שלא יאנסו (את האורחים) לשותות, על ידי כך שיגישו להם את המשקה בלי הרף, כנהוג אצל הפרסים, אלא שיניחו להם לכל אחד מהמסובים להתענג על כל דבר כאוות נפשו",⁶² כלומר אין כופים את אופן השתייה (שתייה ללא הפסקה).

59. תודה לזהר לבנת על הערתה זו.

60. גם אם "אין אנס" הוא תוכנה של "הדת" ("והשתייה כדת"), הייתה צפויה מילה מקשרת, מעין *לאמר.

61. סוקולוף, מילון לארמית בבליית, עמ' 146.

62. יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ג יא, ו, 188 (בתרגומו של א' שליט, ירושלים תשכ"ג, עמ' 18).

תרגום השבעים ביאר את הסתירה בדרך מקורית: $\acute{o} \delta\grave{\epsilon} \pi\acute{o}t\omicron\varsigma \text{ } \acute{o}\upsilon \text{ } \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$: $\pi\rho\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu \text{ } \nu\acute{o}\mu\omicron\nu \text{ } \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$, כלומר: "והשתייה (הזאת) לא כדת (הנתונה)".⁶³ אך אין צורך להיזקק לתירוץ אלו ושכמותם, אם מבארים את אֲנִס במשמע מונע, עוצר. הקשר הדברים מחייב שפשר הפסוק "והשתייה כדת אין אֲנִס" הוא שהשתייה חוקית (de jure) ואף למעשה מותרת (de facto). אין אֲנִס הוא אין מונע, אין אוסר. וזה יכול להסביר את התנהגות החוגגים כטוב לבם ביין.

כאמור לעיל, ייתכן לבאר כך גם את "וכל רז לא אנס לך" (דניאל ד 6): וכל רז אינו עוצר אותך. אם אמנם זהו ביאורו של הפסוק, בידנו עדות עברית וארמית מסוף תקופת הבית השני לקיומו של המשמע הזה.

נוסף לאלה יש זֶכֶר לשימוש כזה (אקטיבי) בתלמוד הבבלי, אמנם כאשר לאנ"ס מצטרף כינוי חוזר ועניינו של הצירוף הוא היעצרות (התאפקות). כך אומר ר' חייא בר אבא על מי שנאלץ ללכת בדרך שבה נשים עומדות על הכביסה "מיבעי ליה למינס נפשיה" (בבא בתרא נז ע"ב), כלומר עליו למנוע עצמו (מלהביט לעברן).⁶⁴ שימוש דומה של הפועל בלויית הכינוי החוזר בא בעברית, כשניתן הסבר לפסוק שנאמר על דניאל וחבריו "ואשר כח בהם לעמד בהיכל המלך" (דניאל א 4): "מלמד שהיו אונסין עצמן מן השחוק ומן השינה ומשהין את עצמן בשעה שנצרכין לנקביהן מפני אימת מלך עליהן" (סנהדרין צג ע"ב), כלומר היו מונעים עצמם מפעולות הכרחיות. אלה המקרים שמצאתי לשימוש אקטיבי באנ"ס במשמע מניעה, עצירה.

2. הפועל בצורתו הפסיבית

בלהגים הארמיים של היהודים, כבלשון חז"ל, משמשת אונס(א) לציין פגע חמור בלתי צפוי ובלתי נמנע, אסון, force majeure. משמע זה התפתח כנראה מן המשמע המקורי גזל, עוול בדרך של מטונימיה, כי התוצאה הנגרמת בשני המקרים היא דומה: נזק חמור. למשל "א[ו]נסה רבה" (נאופיטי לויקרא י 19); "ר' אבהו מטתיה אונס" (ירושלמי סנהדרין כג ע"ד) = קרה לו אסון;⁶⁵ "אונסא דאורחא" (בבא מציעא עג ע"א) = פגעי הדרך; "אגב אונסיה גמר ומקני" (בבא בתרא מח ע"א) = מחמת מצוקתו החליט להעביר את הבעלות. ובלשון חז"ל: "זאב אחד אינו אונס, שני זאבים אונס" (בבא מציעא ז, ט); "נדרי אֲנָסִים: הידירו חבירו שיאכל אצלו וחלה

63. לוסט, עמ' 518. ברלין (עמ' 64–65) מצטרפת אל מעגל המסייגים את השתייה, ומציעה, בהיסמכה על בריאן (עמ' 510), שהיין המלכותי, השמור למלך לבדו, הותר לשתייה, זאת הפעם, לכלל האורחים.

64. השווה לכאן את השימוש בצורה הפסיבית: "לא פטר רבן גמליאל אלא העם בשדות הואיל ואניסי" (ראש השנה לה ע"א), כלומר האיכרים מנועים מטקס התפילה, כי טרודים הם בעבודת השדה.

65. האסון הזה – במראה המקום הזה ובקודמו – הוא לשון נקייה לציין מוות, כפי שהשכיל להעיר סוקולוף במילונו לארמית ארץ-ישראלית, עמ' 40.

הוא או שחלה בנו או שעיכבו נהר – הרי אלו נדרי אָנְסִין (נדרים ג, ג); "שליח שנאנס חייב על האונסין" (ירושלמי בבא מציעא י ע"ב).

הצורות הסבילות (בינוני סביל של קל, אתפַעֵל), שמשמען להיות מנוע, אי יכולת לפעול, לא נגזרו כנראה מן הפועל האקטיבי בבניין קל, כי השימוש האקטיבי בארמית (ובעברית), אָנַס במשמע מָנַע,⁶⁶ נדיר הוא. לעומת זאת קיימת זיקה בין הצורות הסבילות לשם אָנַס, אותו כוח עליון המונע עשיית פעולה ומצדיק את אי היכולת לבצעה. כך למשל "שמע שמת לו מת או שאחוזתו חמה דאניס" (בבא מציעא עז ע"ב). אניס הוא זה שנפגע מכוח עליון, כמו מוות של קרוב, או חלה בקדחת. כיו"ב "משום דאניס" (גיטין כט ע"ב; כתובות ב ע"א) = משום שהוא מְנוּעַ (מביצוע הפעולה בשל מחלה); וכן בבניין אתפַעֵל, כגון שנאמר על שליח שחויב למסור גט בתוך שלושים יום "איתניס בגו תלתין יומין" (גיטין כט ע"ב), כלומר נבצר ממנו למסור את הגט בזמן (בגלל אותו אָנַס).

ייתכן שזָכַר למשמע זה גם בארמית של השומרונים. את הפסוק בשירת האזינו בנוסח שומרון "הלוא הוא כנוס עמדי" (דברים לב 34) מתרגם כ"י וטיקן שומ' 2⁶⁷ "אלית הוא עניס עמי". בעל "המליץ" תרגם את כנוס "כעניס".⁶⁸ טל במילונ⁶⁹ הביא את המילה בערך "אנס", והוא מבאר את אניס "כלוא". לאור הדוגמאות דלעיל אולי מוטב לתרגם "עצור", ובכך מצטרפת עדות נוספת למשמע זה של המילה.⁷⁰ משמע זה שגור עוד יותר בלשון חכמים. למשל, "לא היקריבו כבש בבקר יקריבו בין הערבים... בזמן שהן אנוסין או שוגגין" (מנחות ד, ד); "שגג או נאנס ולא עשה את (הפסח) הראשון יעשה את השיני" (פסחים ט, א); "חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה" (ברכות ו ע"א). במשפטים אלו ובשכמותם עדיין ניכר הקשר אל אָנַס. נאנס הוא מי שאירע לו פגע חמור, וכתוצאה מכך נמנעה ממנו היכולת לקיים את התחייבותו.⁷¹

אמנם תופעה זו, של גזירת הצורה הסבילה (שהיא למעשה שם תואר) מן השם (כשאין עדות לשימוש בצורה הפעילה), אינה חזון נפרץ, אך יש כיוצא בה לפחות במקורות העבריים. כך למשל בלשון המקרא: אָבוּס < אָבוּס, צָרַעַת < צָרוּעַ, את התחייבותו.⁷¹

66. גם בדוגמה מעין "מלאך המות הוא דאנסיה" (בבא בתרא ע ע"ב) = מלאך המוות הוא אשר מנע ממנו (להודיע לבניו), ניִכְרַת זיקתו של הפועל הפעיל אל אונָסא.
67. על פיו נערכה, למשל, מהדורתו של ברילל, עמ' 240.
68. בן־חיים, עואנ"ש, ב, עמ' 496.
69. שם, עמ' 50. השומרונים אינם מקפידים בהגיית העיצורים הגרונים, וממילא אינם מדייקים בכתיבם בתרגומם הארמי.
70. עם זאת אין הדברים יוצאים מכלל ספק, כאשר זו צורה יחידאית, וההקשר עמום. גם משמעה של אָנַס בארמית השומרונית אחר הוא. עיין בסעיף ו.
71. בבנינים אתפַעֵל הארמי ונפעל העברי נשמרת תמיד הזיקה אל אָנַס, בהיותו הגורם הישיר לאי ביצוע הפעולה.

אַרְבַּע < רְבוּעַ. ובלשון חז"ל: חָלַל < חָלַל, פָּגַם < פָּגַם, גָּשַׁם < גָּשַׁם, טַל < טָלֹל, חָמַר < חָמור, פְּבִינָה < פְּבוּן.⁷²
 בין שהמשמע הזה של היעצרות, אי יכולת לפעול, בצורות הפועל הסבילות התפתח מן הצורה הפעילה ובין שהתפתח משם העצם אונס, אפשר שנשאל בארמית מן העברית, בהיותו מתועד רק בספרות הארמית שיש לה זיקה אל הלהגים של היהודים.

ד. אינוס אישה

המשמע אינוס אישה יכול להתפתח מן המשמע המקורי לקיחה בכוח, שהרי האנוס אישה לוקח אותה בכוח.⁷³ משמע זה של אנ"ס אינו מצוי במקרא,⁷⁴ אך מתועד פעם אחת בברית דמשק בפרשת הסוטה: "[אם] אמרה אנוסה היתי" (4Q270 43).⁷⁵ הואיל וקטע זה נזכר בפרשת הסוטה (במדבר ה 11–31), יש לשער שבא להוציא אישה שנאנסה מכלל סוטה, כמובא במדרש: "והיא לא נתפשה – להוציא את האנוסה" (ספרי במדבר פסקה ז).⁷⁶ זוהי העדות הקדומה ביותר לאנ"ס במשמע זה. הוא נפוץ בלשון חז"ל, כשהמושא (אישה) מפורש או מרומז. למשל, "אנסתא ופיתיתא את בתי" (שבועות ה, ד); "שאנס איש פל' ופיתתה בתו" (שבועות ד, ז); "אלמנה לא יקח – יכול אפילו אנס? ת"ל לא יחלל זרעו בעמיו" (ירושלמי יבמות ז ע"ב).
 מעניין שכל הדוגמאות בספרות התנאים לשימוש האקטיבי של הפועל לאנוס (בבבלי קל), להוציא משפט אחד בתוספתא,⁷⁷ הן במשמע של אינוס אישה (ולא במשמע אילרין).
 לעומת זאת משמע זה של אנ"ס אינו נוהג בארמית,⁷⁸ והיא בחרה בפעלים אחרים

72. עיין למשל בלאו, עמ' 77–78. על גזירת בינוני סביל שמני משמות עיין דורון, עמ' 57–62, והספרות הרשומה שם.
73. "ולו תהיה לאשה תחת אשר ענה" (דברים כב 29). בסביל (be raped) משמשים הפעלים שגל (כתיב) ושכב (קרי) בבבלי נפעל: "ונשסו הבתים והנשים תשגלנה [קרי תִּשְׁכְּבֶנָה]" (זכריה יד 2).
74. בעברית הקלסית משמש הפועל עָנָה לציין משמע זה (בראשית לד 2), ובמקראית המאוחרת הפועל פָּבַשׁ (אסתר ז 8).
75. באומגרטן, עמ' 151.
76. מהדורת הורוביץ, עמ' 12. לדיון מפורט יותר ראה בבלי כתובות נא ע"ב; ירושלמי סוטה יט ע"ד.
77. "אנסוהו גרים ונטלו ממונו של חבריו" (תוספתא בבא קמא ט, לג; עבודה זרה ז, ב), שעניינו כאמור לקיחה בכוח.
78. ביבמות צא ע"א יש לקרוא עם כ"י מינכן 141 מינס אניסא, כלומר בוודאי היא אנוסה, ולא כבדפוסים מאנס אנסה (יבמות צא ע"א), כלומר בוודאי אָנְסָה. אם כן אין כאן עדות למשמע rape בארמית.

להביעו. באונקלוס ענ"י בבניין פֿעל, בנאופיטי ובפשיטתא צע"ר בבניין פֿעל⁷⁹ (כגון לבראשית לד 2); ובארמית ארץ־ישראלית שכ"ב בבניין קל (פסיקתא דרב כהנא, בשלח⁸⁰).

בתלמוד הירושלמי כתוב: "עאל חד מינהון בעא מינסב איתתני" (תרומות מו ע"א, כ"י ליידין) = בא אחד מהם וביקש לקחת (בכוח) את אשתי. אמנם גרסת התלמוד הירושלמי של שלמה סיריליאן,⁸¹ למינס, היא לכאורה צורת המקור של אנ"ס, אך מאחר שאין שימוש כזה של אנ"ס בארמית ארץ־ישראלית, ומאחר שגרסת כ"י ליידין היא מינסב, מוטב להניח שבהעתקה נשמטה הבי"ת הסופית: למינס[ב].

גם בשולי נאופיטי יש לכאורה עדות לקיומו של אנ"ס בהוראה הנדונה: "[לא] נשרגגה בתולין ולא ניכוס [=נינוס] נשי גוברין" (במדבר כ 17), כלומר לא נפתה בתולות ולא נאנוס נשים נשואות (מבטיחים בני ישראל למלך אדום בבקשם את רשותו לעבור בארצו).⁸² אך הגרסאות המקבילות מלמדות שזו גרסה מכווצת, והגרסה המלאה היא בת שלושה אברים: "לא נאנס אנוסין ולא נשרגגה בתולין ולא נבעי נשי גוברין" (תרגום הקטעים כ"י פריז לבמדבר כא 22, וכיו"ב באותו התרגום כ"י וטיקן לבמדבר כ 17, וגרסה נוספת בשולי נאופיטי לאותו הפסוק), ר"ל לא נגזול גזלות, לא נפתה בתולות ולא נחמוד נשים נשואות. הגרסה "ולא ניכוס נשי גוברין" נראית הכלאה של האיבר הראשון, "לא נאנס אנוסין", והאיבר השלישי, "ולא נבעי נשי גוברין".⁸³ לכן נראה שאין מקום במילון לארמית ארץ־ישראלית לערך אנ"ס במשמע אינוס אישה.⁸⁴ משמע זה מתייחד לעברית לבדה.

ה. אילון, כפייה

1. הפועל בצורתו האקטיבית

אילון הוא השלטת רצונו של אדם על זולתו בכוח. משמע זה של אנ"ס מתועד, לבד מן העברית, רק בארמית המאוחרת, וגם בה תפוצתו מוגבלת בעיקר ללהגים הארמיים של היהודים.

79. למשל "הגם לכבוש את המלכה עמי בבית" (אסתר ז 8) מתורגם בפשיטתא "ואף למצער למלכתא עמי בנו ביתא". ברקמן רשם במילונו בטעות את צע"ר בערך צע"ר (עמ' 541), ובעקבותיו נגרר קאופמן במילונו האלקטרוני, *Comprehensive Aramaic Lexicon*, ורשם לעצ"ר הוראה של אינוס.

80. מנדלברום, א, עמ' 671.

81. סיריליאן, תרומות מו ע"א.

82. ואמנם כך פירש סוקולוף במילונו לארמית א"י, עמ' 66.

83. כפי שהתברר בסעיף א.

84. סוקולוף, מילון לארמית ארץ־ישראלית, עמ' 66, ובעקבותיו גלוסקא, עמ' 168.

כיצד צמח המשמע הזה? מבחינה סמנטית יש כאן התרחבות של המשמע: לקיחה בכוח הזרוע הרי היא לקיחה בכפייה. מכאן יכול המשמע להתרחב לכל פעולה הנעשית בדרך של אילוף. גם הצורה האדורביאלית באונס, שמלכתחילה עניינה בכוח הזרוע, באי־צדק, יכולה לשמש גשר להתפתחות המשמע אילוף, כי התוצאה שווה. צורת הבינוני הפעול (אניס, אנוס), הנושאת על גבה הן את השימוש הנ"ל של אי יכולת לפעול הן את השימוש הזה של היאלצות, תורמת גם היא למעבר מן המשמע הראשון לשני (שהרי אי יכולת לפעול היא למעשה תוצאת כורח שאינו מאפשר לבצע איזו משימה).

עם זאת, הפועל שמשמעו אילוף התנהגותו התחבירית שונה. הפועל לאנוס במשמעים גולה, השתלטות ומניעה (שנידונו לעיל) הוא דו־ערכי, כלומר מצריך מושא אחד, ואילו פועל שמשמעו אילוף הוא תלת־ערכי, מצריך שני מושאים (מאלצים מישוהו לעשות איזה דבר). לכן, מפני שהשימוש הזה של אנוס לציין אילוף הוא משני (התפתח בשלב מאוחר בלשון), הדגם התחבירי להבעתו אינו פועל + שם פועל, אלא הוא דגם של משפט פועלי מאוחה, שבו הפועל בפסקית הראשונה הפך פועל עזר אדורביאלי.

בשני מקומות בתלמוד הבבלי מזדמן בארמית הפועל למינס (בבניין קל) בדגם הזה ומורה על אילוף: "ההוא גברא דאנסוהו גוים ואחוי אחמרא דרב פנחס" (בבא קמא קיז ע"א), כלומר איש אחד שאילצוהו להראות על היין של רב פנחס;⁸⁵ "דאנס[ת]ת חברתה ואטבל[ת]ה"⁸⁶ (חולין לא ע"ב) = שאילצה אותה חברתה להיטבל.

הדגם התחבירי הזה שבמרכזו אנ"ס נקרה פעמים אחדות גם בעברית של אמוראי בבל: "שאנסוהו גוים ובא עליה" (יבמות נד ע"א); "שאנסוהו גוים והראה ממון חברו" (בבא קמא קיז ע"א); "שאנסו[הו] גוים והשתחוו לבהמתו שלו" (עבודה זרה נד ע"א). דגם זה בנוי במתכונתו של אותו הדגם אשר נמצא כבר בספרות התנאים, אלא שעבר התפתחות. בתוספתא כתוב: "אנסוהו גוים ונטלו ממנו של חברו" (בבא קמא ט, לג [כ"י ארפורט]).⁸⁷ גם כאן זהו דגם של משפט מאוחה, אך הוא משפט מאוחה אמתי. נושאן של שתי הפסקיות אחד הוא (גוים), ומשמעו של אנ"ס הוא גול או עשיית עוול, כשהפעולה השנייה מגדירה את הראשונה: (א) הגויים עשו לו עוול/גזלוהו. (ב) פירוט טיב העוול/הגזלה: לקחו את ממון חברו. לעומתו בעברית של האמוראים מבבל, כגון "שאנסוהו גוים והראה ממון חברו", אמנם הדגם התחבירי הזה (משפט מאוחה) נשאר על כנו, אלא שבמשפט הזה כבר אין

85. בהלכות פסוקות נוסחו הדברים כך: "מעשה באחד שאנסוהו על יין שלרב מארי ורב פינחס בנו" (שלוסברג, עמ' 65).

86. הגרסה הזאת על פי מסורת חימן, מהדורת עמר, כך יח, ירושלים תש"ם על אתר.

87. וכיו"ב תוספתא עבודה זרה ז, ב; ירושלמי בבא קמא ו ע"ג. עיין ליכרמן, עמ' 111–112.

נושא אחד (המושא בפסוקית הראשונה הופך לנושא בפסוקית השנייה), אך יש בו רק פעולה אחת (הוא נאלץ להראות את ממון חברו). למעשה כאן השתנו תפקידו ומשמעו של הפועל לאנוס. הוא הפך לשמש פועל עזר אדוורביאלי המרחיב את הנשוא, ומשמעו השתנה מגזל לאילרץ, בתחפושת של משפט מאוחד.⁸⁸ הדגם התחבירי הזה יש בו להעיד שמלכתחילה היה לאנוס פועל דו-ערכי, ולכן אין משמעו המקורי אילרץ. נראה אפוא שאת הדגם הזה שאלו אמוראי בבל מלשון התנאים, הפכוהו למשפט בעל נושא מורחב שבו אנסוהו משמש כפועל עזר אדוורביאלי, ומהעברית של אמוראי בבל נשאל אל הארמית שלהם.

במקום אחד אפשר לראות כיצד התפתח המעבר מן המשמע גזל למשמע אילרץ: "אילימא דאנסוה לכולהו ארעאתא דיליה ואנסוה נמי להא ארעא בהדיה... הכא במאי עסיקין? כגון דאנסוה אמרי ליה אחוי ארעתך ואחוי נמי ההיא בהדיה" (בבא קמא קטז ע"ב) = אם נאמר שנטלו את כל שדותיו ונטלו עמם גם את שדהו (של הנגזל)... כאן במה עסוקים אנו? כגון שאילצוהו. אומרים לו הראה שדותיך והראה גם את השדה ההוא עמם.

בסך הכול הן בעברית הן בארמית של אמוראי בבל נדיר מאוד שימוש של אנ"ס האקטיבי (לאנוס, למינס) בהוראת אילרץ. לעומת זאת, בארמית של הגאונים כבר משמש למינס בצורה הפעילה במבנה של פועל תלת-ערכי, כגון "אנס יתי לבוני ליה ארעא" (האי גאון)⁸⁹ = אילצני למכור לו שדה.

בארמית הארץ-ישראלית (בתרגומים ובתלמוד) הפועל למינס מתועד פעמיים בלבד, ותפוצה זו לכדה מעלה ספק, אם אמנם נהג בה הפועל הזה.⁹⁰ פעם אחת בתרגום נאופיטי: "די לא אנסת כפה דרגלה למקבע יתה על ארעא" (דברים כח 56), כלומר "אשר לא אילצה את כף רגלה להניחה על הארץ". ביאור זה הולם את ההקשר, והפועל למינס מתקשר כראוי אל שם הפועל (למקבע). עם זאת יש לזכור שאנסת זו מתרגמת את נסתה העברית, ובתרגום הקטעים (כ"י וטיקן) למקום⁹¹ כתוב נסיית, כלומר "ניסתה"; אף בערוך אין זכר לאנ"ס בתרגומים. לכן אין להוציא מכלל אפשרות שאנסת זו פירושה "נשאה",⁹² כפי שיתבאר בדיון על פסוק זה בתרגום השומרוני בהמשך. בפעם השנייה בא אנס בצורת הסביל (ראה להלן).

88. כיוצא בזה "וימאן בספסינוס... ויאנסו אותו וישיבוהו על כסא המלכות" (יוסיפון, פרק ע, עמ' 331 במהדורת פלוטר).

89. אסף, טז ע"ב. עיין במילנו של סוקולוף לארמית בבלי, עמ' 145.

90. השם אונס(א) מתועד פעמים אחדות, אך במשמע אסון, לא כורח. עיין סוקולוף, מילון לארמית ארץ-ישראלית, עמ' 40.

91. קליין, א, עמ' 222.

92. בארמית הארץ-ישראלית (אך לא בתרגום הארץ-ישראלי) שגור נס"י במשמע לקיחה, ומבחינה אטימולוגית הוא נגזר מן נש"א.

לכאורה יש לאנ"ס משמע כפייה גם בתרגום השומרוני, בהיסמך על הפסוק הנזכר לעיל בתרגום נאופיטי: "הרכה בך והענגה אשר לא נסתה כף רגלה הציגה"⁹³ על הארץ" (דברים כח 56). כ"י Or 7562 (J) של התרגום השומרוני תרגמו "רכיכתה בך ועטיתה דלא אנסת כף רגלה קעמה על ארעה",⁹⁴ כלומר הרכה בך והענוגה שלא אילצה את כף רגלה להציגה על הארץ.⁹⁵ דא עקא, יש קושי תחבירי בביאור זה של אילוך. הצורה קעמה היא צורת הבינוני נקבה בבניין קל, "עומדת", ואינה הולמת את אנסת.⁹⁶

שמה שורשו של הפועל היחידאי הזה אינו אנ"ס אלא נס"י (> נש"א), בבניין קל בתוספת אל"ף קלה, א-נָסַת, בהוראת נשיאה ("אשר לא נשאה את כף רגלה [כשהיא] עומדת על הארץ"). משמע זה, נשיאה, תמצא למשל בפיוט של עמרם דרה: "מן נסי כלילה" (י 26)⁹⁷ = מי נושא את הכתר. הצורה קעמה יכולה לשמש כלואי מצב.⁹⁸ צורות נוספות של פועלי ל"י בבניין קל בצורת הנסתרת עם אל"ף קלה בתרגום הארמי של השומרוני (על דרך אשתיו בארמית המקרא) הביא מאצוך בדקדוק: אבלת ("בלתה"), אסטת ("ותט"), ארמת ("ותשלך").⁹⁹ גם העובדה שהארמית השומרונית אינה מכירה שם מעין אנוס/אונס שעניינו אילוך מאששת את הטענה, שמשמע זה של אנ"ס אינו משמש בלהג הזה.

ביום הספרות הסורית משמשים פעלים רבים לציין אילוך: אל"ץ קל; כל"י קל; שח"ר פִּעַל; זר"ב קל; עצי"ק קל ופִּעַל; עצי"ץ קל ופִּעַל; עש"ם קל; תכ"ב קל; תכ"ס קל. לציון השם משמשים השמות עֶצִינָא, עֶשְׂמִיָּא ותכִּיבּוּתָא. בין אלה נמנה גם הפועל למינס, אך הוא נדיר עד מאוד. בבניין קל, על פי המתועד במילונים, הוא מופיע פעמיים בפשיטתא לספרים החיצוניים. "ואנסון למעבד להון איך דאמרן להון" (יהודית ח 30) = ואילצו(ני) לעשות כפי שאמרנו להם; אך במהדורת לאגארד¹⁰⁰ תופס הפועל ואלצוני את מקומו של ואנסון שבדפוסים. הפעם האחרת: "אנס אומנותה דנעבד לה שופרא דמִיתֵר" (חכמת שלמה יד 19)¹⁰¹ = כפה (או ניצל¹⁰²) את אומנותו לעשותו (את הפסל) שופרא דשופרא.

93. כך בנוסח שומרון.
94. שאר התרגומים הארמיים, ובכללם כתבי היד שכס מס' 4 (B) וברכירני (V) לתרגום הארמי של השומרונים (נסיאת), הבינו את נסתה כפשוטה (לשון ניסיון).
95. כך ביאר טל במילונו לארמית השומרונית, עמ' 50.
96. המשלים הפועלי היה צפוי לבוא בצורת מקור, מעין *אנסת... אקמותה/למהי קעמה.
97. בן-חיים, עואנ"ש, ג/ב, עמ' 64.
98. כמו למשל נפקו קעמין, התרגום הארמי של השומרונים ל"יצאו נצבים" (במדבר טז 27).
99. עיין מאצוך, עמ' 205.
100. לאגארד, עמ' 115.
101. אמרטון וליין, עמ' 25.
102. ראה לעיל סעיף ב.

התרגום הסורי לפסוק הזה אינו תרגום מדויק של התרגום היווני,¹⁰³ וקשה לעמוד מִשְׁלֵם על פשרו של אֲנִי־בשני התרגומים לפסוק הזה. מעניין, שמעתק סמנטי דומה התרחש בגל"ז הסורי, המקביל אל גז"ל העברי. משמעו העיקרי הוא לקח בכוח, אך עבר לציין גם אילץ.¹⁰⁴

2. הפועל בצורתו הפסיבית

שאר ההיקריות של הפועל למינס במשמע אילץ, כלומר מרביתן, באות בצורות הסבילות, וגם כאן נגזרו כנראה מִשֵּׁם העצם אונס(א). מי שפועל במצב של אונס, "מחמת אונסא" (בבלי בבא בתרא מ ע"ב), הוא אֲנִי־ס.¹⁰⁵ כגון "כל דזבין איניש אי לאו דאניס לא הוה מזבין" (בבלי בבא בתרא מז ע"ב) = כל המוכר – לו הייתה בררה בידו לא היה מוכר; "פָּח בפני רבו חייב מיתה... כח אמאי? מינס אניס. כח ורק קאמרינן" (עירובין צט ע"א) = מדוע מי שמעלה כיח מלועו בפני רבו חייב מיתה, הרי ברור שאין לו בררה? רוצה לומר כח ורוקק.

כאמור לעיל, בתלמוד הירושלמי נקריה הצורה פעם אחת בלבד,¹⁰⁶ כצורת הבינוני הסביל של הקל, "בההוא דאניס" (ירושלמי בבא מציצא ח ע"ד), כאשר נושא הדברים הוא חמור שאולץ לרכוש. ספק אם זו הצורה המקורית בתלמוד הירושלמי. אילו היה הפועל הזה בשימוש בספרות הזאת, היה צפוי שהפועל יזדמן יותר מפעם אחת, ואף בצורות הנטיות (כגון אֲנִי־ס).¹⁰⁷ לעומת זאת שגורה אֲנִי־ס בכתובות מארץ ישראל שנמצאו בגניזה קהיר, כגון "מן טבותיה, ומן רעותיה ומן צביוני נפשה והוא לא אֲנִי־ס" (כתובה מס' 16, שו' 4),¹⁰⁸ כלומר ברצונו החפשי ולא על כרחו.

לעומת מִאֲנִס (בבניין קל), שמשמעו מסופק בפשיטתא לחכמת שלמה כנזכר לעיל, בבניין אתפועל ברור שהמשמע הוא להיאליץ: "אף טטוס... לא אתאנס דנגזור"

103. ἐξεβιάσατο τῇ τέχνῃ τὴν ὁμοιότητα ἐπὶ τὸ κάλλιον. New Revised Version התרגום הוא skillfully forced the likeness to take more beautiful form. מכל מקום, בתרגום היווני מעמדה התחבירי של אומנותה אינו מושא ישיר (τῇ τέχνῃ), כבסורית.

104. עיין ברוקלמן, עמ' 117.

105. הביטוי אגב אונסיה נראה המקבילה הארמית של (ב)על כרחו שכלשון חז"ל. הביטוי האחרון הוא בוודאי עברי במקורו, אך גם הוא נשאל לארמית הבבלית (בעל כורחיה). עיין ברויאר, הרכיב העברי, עמ' 52; הנ"ל, העברית בתלמוד, עמ' 220–221; טל לשון התרגום, עמ' 57; סוקולוף, מילון לארמית בבלי, עמ' 566.

106. הזיקה המזוהה הזאת בין אֲנִי־ס לנִסִּי ניבטת מכתוב נוסף בתלמוד הירושלמי: "אי בעא מינס נסא" (מעשר שני נה ע"א) = אם ביקש לקחת לקח. הצורה הצפויה במקום מינס היא מנסי, ויש לפטור את מינס הזאת כטעות.

107. ייתכן שזה תרגום שאילה מן אֲנִי־ס העברית של אמוראי ארץ ישראל, או פעולת מעתיק "יודע דבר" שהתלמוד הבבלי אינו זר לו.

108. עיין פרידמן, עמ' 182.

(פשיטתא, באיגרת לגלטיים ב 3) = גם טיטוס... לא הוכרח להימול.¹⁰⁹ השימוש בבניין הסביל (כמעט) בלי עדות למקביל הפעיל דומה למצב בארמית הבבילית.¹¹⁰ אילו היה זה פועל סורי טבעי צפויים היו תיעוד בספרות הקדומה ושימוש נרחב בו, וכן היזקקות לצורות נגזרות מתבקשות כמו *אונסא,¹¹¹ *אניס. ייתכן שהפועל הזה חוזר לימיה הקדומים של הסורית (אף שאינו מתועד בספרות הסורית הקדומה), והומר כבר בזמן קדום בפעלים אחרים, הנגזרים משורשים כמו אל"ץ, עצ"י וכדומה. בלשון חז"ל של התנאים ושל האמוראים הן בארץ ישראל הן בבבל להיות אנוס, ליאנס במשמע היאלצות שכיח אף יותר מאשר אניס, אתאנס בארמית. כמעט כל ההיקריות הן בבנינוני פעול. למשל, "העדים שאמרו כתב ידיו זה אבל אנוסים היינו" (משנה כתובות ב, ג);¹¹² "כי יפליא – לרצונו ולא אנוס" (ספרי במדבר פסקה כב). אפשר שהביטוי "בין באונס בין ברצון", השגור בלשון חז"ל (כ-25 פעמים בספרות חז"ל),¹¹³ הוא שהעניק לצורת הבינוני הפועל את המשמע נאלץ.¹¹⁴ הפועל האקטיבי לציין אילון, המשלים את השימוש הפסיבי של אנוס, הוא לכפות (בדרך של סופלציה). למשל, "כופין את הנודר שימכור את חלקו" (משנה נדרים ה, א); "כופין אותו לבנות בית שער" (בבא בתרא א, ה). וכן בארמית הבבילית: "הא דרבא כפא לרב נתן בר אמי ואפיק מניה ארבע מאה זוזי לצדקה" (בבא בתרא ח ע"ב).¹¹⁵ גם זה בא ללמד שמשמע האילון שיש לנגזרי אנ"ס (ולכפי"י) נולד בשלב מאוחר בהתפתחות הלשון.

המשמע אילון שיש לפועל לאנוס משמש אפוא בעיקר בצורות הסבילות בארמית המזרחית והמערבית של היהודים, ואלה נגזרו כנראה מן השם אונס(א).¹¹⁶ היקריות הפועל בצורה הפעילה (למינס) נדירות ומוגבלות לדגם של משפט מאוחר בתפקיד של נשוא מורחב ("אנסוהו גוים ואחוי" = אילצוהו הגויים להראות). זה מלמד על

109. דוגמאות מעטות לשימוש בבניין אתפעל מתקופה מאוחרת מובאות במילונייהם של פיין-סמית, עמ' 276, וברוקלמן, עמ' 30.
110. אך בסורית אין לטעון לצורה גזורת שם, כי בלשון זו אין שם מן אנ"ס שעניינו כורח.
111. הצורה הסורית המופשטת אַנוסְיָא, הגזורה מן אנ"ס, אין משמעה אילון, אלא צַעַר. עיין נלדקה, עמ' 83 הערה 1.
112. כל הדוגמאות בבניין נפעל (שאינן עניינן be raped) קשורות קשר ישיר עם אָנס (כוח עליון), ועניינן, כאמור לעיל, אי יכולת לפעול. הלוי, ערך אנס (ג ע"ב), כותב בין השאר: "ורז"ל שמשו בו הרבה ובפרט בפעול הקל: אנוס, אנוסים, אנוסה ובנפעל נאנס וכולי".
113. אין עדות בספרות חז"ל לאונס(א) במשמע של אינוס אישה, כנוהג בימינו.
114. כשם שהפועל להכריח דנומיניטיבי, ונגזר מן כורח (אך אינו סביל, כמוכן).
115. גם משמע זה אינו ראשוני, והתפתח מן המשמע "להפוך". כגון "כופים קערה על גבי הנר בשביל שלא תאחז בקרורה" (משנה שבת טז, ז); "כפי אסיאת וקום עילוה" (בבלי מועד קטן כב ע"ב) = הפוך מכתש ועמוד עליו.
116. תן דעתך שהן לשון חז"ל הן הארמית הבבילית אינן מכירות אָנוס/אָניס כפועל עזר המקדים צורת שם הפועל (*אנוס לעשות / *אניס למעבד), כנוהג בלשון ימינו.

התפתחות מאוחרת של המשמע אילוך. ככל הנראה מיוסד השימוש התחבירי הזה (הנהוג גם בעברית של האמוראים) על אותו הדגם שנמצא בלשון התנאים: משפט מאוחר אמתי, ובו לפועל לאנוס המשמע הקדום של גזל ("אנסוהו גוים ונטלו ממנו של חבירו" = הגוים גזלוהו, רוצה לומר נטלו ממנו את ממון חברו). לכן אפשר שמשמע זה בארמית הבבלית שאול מלשון חז"ל. עם זאת הצורה אתאנס בסורית יכולה להצביע על התפתחות בלתי תלויה בארמית. בארמית של הגאונים כבר משמש למינס בצורה האקטיבית לציין אילוך.

מאחר שהעדויות למשמע אילוך בארמית שיש לאנ"ס מוגבלת בעיקרה ללהגים היהודיים המאוחרים, ואילו בעברית נפוץ שימוש זה בספרות התנאים (אם לא בספרות מקומראן), כלומר קודם לספרות הארמית, אין להניח שהעברית שאלה אותו מן הארמית, כמובא במילונים הארמיים.¹¹⁷ אדרבה, ייתכן שאת המשמע הזה שאלה הארמית מן העברית. אך אפשר שמשמע זה התפתח במקביל בשתי הלשונות, שהרי מבחינה סמנטית הקשר בין לקיחה בכוח לכפייה הוא טבעי.

1. משמעים ייחודיים: זירוז וציד

הן אילוך הן זירוז הם הפעלת לחץ לשם השגת איזו תכלית, אלא שבזירוז הלחץ מתון יותר והתוצאה אינה מושגת בהכרח. הקרבה בין המשמעים היא שיכלה להוליד את המשמע שידול בארמית הנוצרית. התרגום הזה, המכונה התרגום הסורי הארץ-ישראלי, מתרגם את "ויפצרו בהם" ואנס יתהון (בראשית יט 3),¹¹⁸ אך בהמשך (יט 9) מתרגם את "ויפצרו" והווי לחצין, ובכ"י דמשק והווי עצין,¹¹⁹ ללמדך שהפועל הנדיר הזה הומר בנפוצים יותר.¹²⁰

בארמית השומרונית יש משמע ייחודי אחר לאנ"ס: ציד. משמע זה יכול להתקשר אל המשמע הראשון של הפועל, לקח בכוח הזרוע, שהרי ציד בעלי חיים הוא השגתם בחוזק יד. כך למשל מתורגם הפסוק "ואיש... אשר יצוד ציד חיה" (ויקרא יז 13) לארמית השומרונית בכ"י 22 ובכ"י ביהכ"נ משכם מס' 3 (A) "וגבר... דינס אנוס חיתה".¹²¹ מעניין שהארמית השומרונית והארמית הנוצרית אימצו להן משמעים ייחודיים לאנ"ס, ולא דווקא את המשמע אילוך, וגם זה יכול ללמד שמצד אחד

117. ראה למשל גלוסקא, עמ' 167–169.

118. בפשיטתא למקום "ואלץ אנון". בסורית אל"ץ משמעו גם לחץ פיזי, כגון בתרגום לבראשית כה 22; שמות ג 9.

119. לואיס, עמ' 100–101.

120. בבבלי שימוש קרוב: "זווי אנסוה" (כתובות נג ע"א; עבודה זרה עב ע"א) = הזוים הדיחוהו (למכור לאחר); "יצר אנסה" (כתובות נג ע"א) = לא עמד בפני היצר.

121. טל, מילון, עמ' 50. הצורה אנוס (הנוכרת פעמים אחדות בספרות הארמית השומרונית) אינה צורה סגולית, אלא היא שקולה במשקל אנוס. עיין בן-חיים, מרקה, עמ' 118.

מקורו של אנ"ס ארמי הוא, ומצד שני המשמע אילוך צמח בשלב מאוחר בהתפתחות הלשון, כאשר הלהגים התפתחו בדרכים שונות בארמית המאוחרת. גם במנדעית ובלהגי הארמית החדשה אין זכר לאנ"ס, ובהם משמש אל"ץ לציין אילוך.¹²²

סיכום

השורש אנ"ס ארמי הוא, הנ"ס במקורו, ומשמעו הוא גזל, וכן עוול, כמתועד בספרות הארמית העתיקה, הביניימית והמאוחרת (ארמית ארץ-ישראלית וארמית בבליית), וכן בעברית הבתר-מקראית. ממשמע זה התפתח בדרך של מטונימיה המשמע השתלטות, והוא מתועד בארמית הממלכתית, הביניימית והמאוחרת (בבליית ואולי סורית) ובעברית הבתר-מקראית, בעיקר כאשר נושא של הפועל מואנש ("אנסיה מיכלא", "נאנסתה במטעמים").

בספרי המקרא בא לידי ביטוי המשמע של מניעה, עצירה ("והשתיה כדת אין אַנס"; "כל רז לא אַנס לך"). יָכַר לכך בספרות האמוראים, אמנם בלויית כינוי חוזר ("למינס נפשיה", "אונסין עצמן מן השחוק"). גם בצורות הסבילות (אניס/אנוס; איתניס/נאנס) המשמע הוא נבצר ממנו. אך שימוש זה נגזר כנראה מן השם אונס(א), שעניינו כוח עליון ("איתניס בגו תלחין יומין", "חשב אדם לעשות מצוה ונאנס"). משמע אחר, המתועד רק בארמית המאוחרת (מלבד לשון חז"ל), הוא אילוך. כפועל אקטיבי נדיר הוא ביותר, ומשמש כנשוא מורחב בדגם של משפט מאוהה ("דאנסוהו גוים ואחוי אחמרא דרב פנחס"; "שאנסוהו גוים והשתחוה לבהמתו שלו"). אך שימושו השכיח הוא בצורות הפועל הסבילות ("אי לאו דאניס לא הוה מזבין"; "אנוסין או שוגגין"). הוא נפוץ בעיקר בארמית הבבליית ובספרות הגאונים (בבבל ובארץ ישראל). בסורית הפועל הזה נדיר מאוד, ובשאר להגי הארמית אין עדות למשמע זה.

בארמית המערבית משמש אנ"ס במשמעים אחרים: זירוז (ארמית נוצרית) וצייד (ארמית שומרנית). לעומת זאת, העברית מתייחדת במשמע אינוס אישה.

אף שמקורו של אנ"ס הוא ארמי, כאמור, אפשר שהמשמעים מניעה ואילוך נשאלו מלשון חז"ל אל הארמית היהודית (בעיקר הארמית הבבליית), כשם שהארמית הבבליית שאלה את הצירוף (ב) על כורחיה מלשון חז"ל.

המילונים הארמיים והעבריים רושמים בערך "אנס" את המשמע אילוך, ותולים בארמית את המשמע הזה בעברית. המחקר הזה בא להראות שאמנם אנ"ס ארמי הוא במקורו (הנ"ס), במשמע גזל, עוול, אך הארמית זנחה את הפועל הזה לטובת פעלים אחרים, ודווקא העברית אימצה אותו, ואף הרחיבה את מעגל המשמעים החדשים

122. עיין למשל דראוור ומאצוק, עמ' 21; אוןהם, עמ' 23.

(מניעה, אינוס אישה). אפשר שאף המשמע של היאלצות, השגור בארמית הבבלית, נשאל מן העברית, כי בה הוא שגור כבר בספרות התנאים, ואולי אף בכתובים ממדבר יהודה. בלהגים ארמיים אחרים כמעט שאין לו זכר.

קיצורים ביבליוגרפיים

- אביגד וידין = נ' אביגד וי' ידן, מגילה חיצונית לבראשית, ירושלים תשי"ז.
 אברמסון = ש' אברמסון, לחקר הערוך, ירושלים תשל"ד.
 E. Ulrich et al., *Qumran Cave 4.XI: Psalms to Chronicles* (DJD = אולריך 16), Oxford 2000
 A. J. Orahm, *Dictionary of the Stabilized and Enriched Assyrian = אוֹרָהָם Language and English*, Chicago 1943
 Ph. Alexander & G. Vermes, *Qumran Cave 4.XIX: = אלכסנדר וורמש Serekh Ha-Yahad and Two Related Texts* (DJD 26), Oxford 1998
 J. A. Emerton & D. J. Lane, *Wisdom of Solomon*, Leiden = אמרטון וליין 1979
 אסף = ש' אסף, ספר השטרות לרב הא"י בר שרירא גאון, ירושלים תר"ץ.
 J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus = באומגרטן Document (4Q266–273)* (DJD 13), Oxford 1996
 בלאו = י' בלאו, "בינוני פעול בהוראה אקטיבית", לשוננו יח (תשי"ג), עמ' 67–81.
 בן-חיים, מרקה = ז' בן-חיים, תיבת מרקה, ירושלים תשמ"ח.
 בן-חיים, עואנ"ש = ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, א-ג/ב, ירושלים תשי"ז-תשכ"ז.
 ברויאר, העברית בתלמוד = י' ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי לפי כתבי יד של מסכת פסחים, ירושלים תשס"ב.
 ברויאר, הרכיב העברי = י' ברויאר, "הרכיב העברי בארמית של התלמוד הבבלי", לשוננו סב (תשנ"ט), עמ' 23–80.
 ברוקלמן = C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*², Halle 1928
 בריאן = P. Briant, *From Cyrus to Alexander*, Winona Lake 2002
 ברילל = א' ברילל, תרגום שמרני על התורה, פראנקפורט תרל"ג.
 ברלין = א' ברלין, אסתר [מקרא לישראל], תל אביב תשס"א.
 גלוסקא = י' גלוסקא, השפעת הארמית על לשון המשנה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ח.
 גרינפילד = Sh. M. Paul et al. (eds.), *'Al Kanfei Yonah: Collected Studies of J. C. Greenfield on Semitic Philology*, I–II, Leiden 2001
 דגן = R. Degen, *Altaramäische Grammatik*, Wiesbaden 1969

- H. Donner & W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische = דונר ורליג*
Inschriften, I, Wiesbaden 1962 (= KAI)
 דורון = ע' דורון, "הבינוני הסביל", בלשונות עברית 74 (תש"ס), עמ' 26–93.
- E. S. Drower & R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, = דראוור ומאצוך
 Oxford 1963
- V. Hug, *Altaramäische Grammatik der Texte des 7. und 6. JH.s v.Chr.*, = הוג
 Heidelberg 1993
- J. Hoftijzer & K. Jongeling, *Dictionary of the North- = הופטיזר ויונגלינג*
West Semitic Inscriptions, I–II, Leiden 1995
 הופמן = ד"צ הופמן, ספר ויקרא, א, ירושלים תשי"ג.
 הורביץ, לשון = א' הורביץ, בין לשון ללשון, ירושלים תשל"ב.
 הלוי = אליהו הלוי, התשבי⁴, מרומורושיגט תר"ע.
- G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*³, Sheffield 1987 = ורמש
 ורנברג-מולר = P. Wernberg-Møler, *The Manual of Discipline*, Leiden 1957
 טל, לשון התרגום = א' טל, לשון התרגום לנביאים ראשונים ומעמדה בכלל ניבי
 הארמית, תל אביב תשל"ה.
- טל, מילון = א' טל, מילון הארמית של השומרונים, א–ב, לידן 2000.
 טל, מתרומתה = א' טל, "מתרומתה של הארמית השומרנית להבנת העברית של
 הפייטנים הקדמונים", תעודה ג (תשמ"ג), עמ' 167–172.
 טלשיר, הנ"ס = ד' טלשיר, "על יחסי הנ"ס/אנ"ס בארמית", ספר היוכל למשה
 בראשר [בדפוס].
- Z. Talshir, *I Esdras: A Text Critical Commentary*, = טלשיר, עזרא החיצוני
 Atlanta 2001
- טלשיר, צירופי עין = ד' טלשיר, "על שני 'צירופי-עין' בארמית", לשוננו מח–מט
 (תשמ"ה), עמ' 9–21.
- P. A. de Lagarde, *Libri Veteris Testamenti: Apocryphi*, Leipzig = לאגארד
 & London 1861
- A. S. Lewis, *Palestinian Syriac Lecionary*, London 1897 = לואיס
 לוין = ב"א לוין, ויקרא, פילדלפיה 1989.
- J. Lust et al., *Greek–English Lexicon of the Septuagint*², = לוסט
 Stuttgart 2003
- ליברמן = ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ט–י, ירושלים תשמ"ח.
 למברט = מ' למברט, ספר דניאל, קייב תרס"ו.
- J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, New York 1991 = מילגרום
 J. T. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford 1976 = מיליק, חנוך

- J. T. Mlik, "Les modèles araméens du livre d'Esther = פרוטראסתר
dans la grotte 4 de Qumrân", *RQ* 15 (1992), pp. 321–399
מנדלבוים = ד' מנדלבוים, פסיקתא דרב כהנא, א-ב, ניו יורק תשכ"ב.
- R. Macuch, *Grammatik des samaritanischen Aramäisch*, Berlin & = מאצוך
New York 1982
- Th. Nöldeke, *Compendious Syriac Grammar*, London 1904 = נלדקה
- M. Sokoloff, "The Old Aramaic Inscription from = סוקולוף, בופאן
Bukân", *IEJ* 49 (1999), pp. 105–121
- M. Sokoloff, [Review of The Aramaic Volume of = סוקולוף, ביקורת
HAL], *DSD* 7 (2000), pp. 74–109
- M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish = סוקולוף, מילון לארמית ארץ-ישראלית
Palestinian Aramaic*, Ramat Gan 1990
- M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish = סוקולוף, מילון לארמית בבליית
Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat Gan
2000
- סיריליאו = ש' סיריליאו, תלמוד ירושלמי, ב, וילנה תרפ"ב.
- עמר = י' עמר, התלמוד הבבלי על פי מסורת יהודי תימן, א-כ, ירושלים תש"ם.
- É. Puech, *Textes araméens, première partie: = פואש, טקסטים ארמיים
4Q529–549 (DJD 31)*, Oxford 2001
- É. Puech, "Fragments d'un apocryphe de Lévi", in J. = פואש, צוואת לוי
Trebolle Barrera & L. V. Montaner (eds.), *The Madrid Qumran
Congress*, II, Leiden 1992, pp. 449–501
- פורטן וירדני = ב' פורטן וע' ירדני, אוסף תעודות ארמיות ממצרים העתיקה, א-ג,
ירושלים תשמ"ו-תשנ"ג.
- R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, I, Oxford 1879 = פיין-סמית
פלוסר = ד' פלוסר, ספר יוסיפון, א, ירושלים תשל"ט.
- D. Pardee, "The Judicial Plea from Mesad Hashaviah", *Maarav* = פארדי
1 (1978), pp. 33–66
- M. A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, II, Tel Aviv 1981 = פרידמן
צרפתי, העברית = גב"ע צרפתי, העברית בראי הסמנטיקה, ירושלים תשס"א.
- צרפתי, עיונים = גב"ע צרפתי, "עיונים בסימנטיקה של לשון חז"ל ובדרשותיהם",
לשוננו כט (תשכ"ה), עמ' 238–242; ל (תשכ"ו), עמ' 29–40.
- S. Kaufman, *Comprehensive Aramaic Lexicon (= CAL)* = קאופמן
קוהוט = ח"י קוהוט, ערוך השלם², א, וינה וברלין תרפ"ו.
- קוטשר, לדיוקה = י' קוטשר, "לדיוקה של לשון מגילות ים המלח", לשוננו כב
(תשי"ח), עמ' 89–106.

- E. Y. Kutscher, *A History of the Hebrew = תולדות העברית Language*, Jerusalem & Leiden 1982
- J. J. Koopmans, *Aramäische Chrestomathie*, I, Leiden 1962 = קופמנס
- E. Qimron, "The Text of CDC", in M. Broshi (ed.), = ברית דמשק
The Damascus Document Reconsidered, Jerusalem 1992, pp. 5–49
- קימרון, גדל הזרוע = א' קימרון, "גדל הזרוע, גבה הקומה וקדש ההיכל", בתוך ד' סיון וי' הלוי-קירטצ'וק (עורכים), קול ליעקב: אסופות מאמרים לכבוד פרופ' יעקב בן-טולילה, באר שבע תשס"ג, עמ' 327–339.
- E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta = קימרון, דקדוק
 1986
- קימרון, וי"ו = א' קימרון, "וי"ו לסימון הגה מעבר", בתוך צ' טלשיר ואחרים (עורכים), תשורה לשמואל: מחקרים בעולם המקרא, באר שבע תשס"א, עמ' 362–375.
- קיסטר = מ' קיסטר, "לפירושו של ספר בן-סירא", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 303–378.
- M. L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch*, I–II, = קליין
 Rome 1980
- Ch. Rabin, *The Zadokite Document*, Oxford 1954 = רבין
- R. C. Steiner, "Meaninglessness, Meaningfulness, and = שטיינר, בנס
 Super-Meaningfulness in Scripture", *JQR* 82 (1992), pp. 431–449
- שטיינר, קללות = ר"ש שטיינר, "שלוש קללות נמרצות מתוך הכתובת הארמית מבוכאן", לשוננו סג (תש"ס-תשס"א), עמ' 239–246.
- S. Schechter, *Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge 1910 = שכטר
- שלוסברג = א"ל שלוסברג, הלכות פסוקות, ורס"י 1886.
- שפירא = א' שפירא, "ממדבר שיין", אקדם 26 (אייר תשס"ד), עמ' 6–8.

“ונספתה רוחו הצמאה עם הרויה”: על פירוש דברים כט 18 במגילות קומראן

יאן יוסטן

א. שני רמזים לדברים כט 18 בכתבי קומראן

טקס הכניסה בברית המתואר בסרך היחד מונה שלוש קטגוריות של אנשים: גורל אל, שמברכים הכוהנים; גורל בליעל, המקולל על ידי הלוויים; ולבסוף היחיד הבא בברית בני האור אך אינו מניח את מכשול עונו. על השלישי משמיעים הכוהנים והלוויים גם יחד קללה מיוחדת, המבוססת על דברים כט 17–20, בצירוף ביטויים אחדים הלקוחים מיחזקאל יד 3–7:

והיה בשומעו את דברי הברית הזות יתברך בלבבו לאמור שלום יהי לי כיא בשרירות לבי אלך ונספתה רוחו הצמאה עם הרויה לאין סליחה אף אל וקנאת משפטיו יבערו בו לכלת עולמים ודבקו בו כול אלות הברית הזות ויבדילוהו אל לרעה ונכרת מתוך כול בני אור. (סרך היחד ב 12–17)

הקטע ברור למדי פרט למילים המסומנות. המילים הצמאה והרויה בייחוד אין כוונתן מובנת כל צורכה. הפסוק המצוטט אינו מסייע, כי גם הוא עצמו מוקשה: “...למען ספות הָרוּה את הַצִּמְאָה”. נחלקו הפרשנים בקביעת תפקידה של המילית למען,¹ בגזירת המקור ספות,² במשמעות המילית את,³ ובהגדרת המציאות המסומלת על ידי הצמד הרוה – הצמאה.⁴ הוצעו פירושים רבים ומגוונים. אולם לא בפירוש הנכון של דברים כט 18 ענייננו כאן, אלא בפירוש שנתנה לו הכת. ובאמת משתקפים במובאה סימנים של פרשנות, שכן הנוסח עבר כמה שינויים קלים:

- המילית למען הוחלפה בפועל בעבר מהופך המביע עתיד.
- הפועל נגזר באופן ברור מהשורש ספ”י שמובנו “פָּרַת/הִכְרִית”.
- המילית את הוחלפה בעם.

1. למען עשו להביע תכלית או תוצאה.
2. האם הצורה נגזרה מהשורש ספ”י (השווה תהלים מ 15) או מהשורש יס”ף (השווה במדבר לב 14) או מהשורש ספ”ס/ספ”א, שהוראתו אכילה?
3. האם מזדמן כאן את המסמן מושא ישיר או את שהוראתו “עם”?
4. בפרשנות המודרנית מתקבלת לרוב הדעה, שמדובר בכינויים המצביעים על שני סוגים של שָׂדָה.

מגילות ג (תשס”ה), עמ’ 231–238

• בצמד הרוה – הצמאה חלו שלושה שינויים: הסדר סורס, נוספה המילה רוחו, ובמקום רוה נכתב רויה.

על אף השינויים האלה עומד הקושי בעינו. הוצע להבין את הצירוף הצמאה עם הרויה כביטוי ציורי המביע שלמות, דהיינו "רוחו כולה על כל תכולותיה".⁵ אחרים חשבו שמדובר בייסורים – צָמָא וְרוּיָה – שיעברו על המתברך בלבבו.⁶ אך הסברים אלה אינם מניחים את הדעת.

הפסוק מדברים מובא גם בפשר חבקוק. על חבקוק ב 17 "שבעתה [נוסח המסורה שְׁבַעְתָּ] קלון מכבוד שְׁתָּה גם אתה והרעל [נה"מ וְהַעֲרַל]" כותב בעל הפשר:

פשרו על הכוהן אשר גבר קלונו מכבודו כיא לוא מל את עורלת לבו וילך בדרכי הרויה למען ספות הצמאה... (פשר חבקוק יא 12–14)

גם בקטע הזה הביך הרמז לדברים כט 18 את המומחים.⁷ קשה להבין את כוונת הצירוף דרכי הרויה והצמאה. האם נניח שבשני הקטעים אין לרמז לדברים כט 18 משמעות מוחשית? הייתכן שיש כאן מליצה מקראית בלי קשר אל המציאות? לדעתי תהיה זו טעות לחשוב כך. מסתבר יותר שהקושי בהבנת שני הקטעים במגילות נובע מן העובדה, שהמחברים סמכו על ידיעות שאינן בידינו. הרמזים לדברים כט 18 מתבססים על פירוש מיוחד הידוע בקרב הכת. אם נוכל לגלות פירוש זה, נבין את הקטעים.⁸

ב. הצעתה של בלהה ניצן

בפירושו לסרך היחד הציע יעקב ליכט לזהות את הרויה כסמל גורל של בליעל או של עדת הרשעים.⁹ בלהה ניצן, בספרה על פשר חבקוק, מקבלת הצעה זו וגם

5. ראה את תרגומו של דופן-סומר: "Mais son esprit sera arraché, le sec avec l'humide", בתוך A. Dupont-Sommer, "Règle de la Communauté", *La Bible: Écrits intertestamentaires*, Paris 1987, p. 13

6. כך צ'רלסוורת', המתרגם: "May his spirit be destroyed (suffering) thirst along with saturation", J. H. Charlesworth, "The Rule of the Community (1QS)", in J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls*, vol. 1: *Rule of the Community and Related Documents*, Tübingen & Louisville 1994, p. 11

7. בראונילי תרגם בהיסוס מה: "He walked in the way of satiation in order to quench (his) thirst", W. H. Brownlee, *The Midrash Pesher of Habakkuk*, Missoula 1979, p. 192

8. השווה M. Kister, "Biblical Phrases and Hidden Biblical Interpretations and Pesharim", in D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (STDJ 10), Leiden 1992, pp. 27–39

9. "ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 71.

מרחיבה אותה.¹⁰ את הביטוי הצמאה היא רואה ככינוי דרשני לאנשי הכת, המבוסס על עמוס ח 13 ופסוקים דומים. אנשי הכת "צמאים לדבר האל". כינוי דומה נמצא גם בהודיות ד [יב] 11: "ויעצורו משקה דעת מצמאים ולצמאם ישקם חומץ". הפשר מדבר על ניסיונו של הכוהן הרשע, ההולך בדרכי "הרויה", זאת אומרת הרשע, לכלות את אנשי הכת. רדיפת הכת על ידי הכוהן הרשע נזכרת בפשר חבקוק יא 4-8.

עקרונית הזיהוי של "הצמאה" כחסידות הכת ושל "הרויה" כתכונה המנוגדת נראה לי נכון, דהיינו הרשעות המאפינות את כל מי שאינם משתייכים לכת. ואולם שני קשיים נשארים בפתרונה של ניצן. ראשית, אין עניין הרדיפה מתקשר אל הפסוק מחבקוק (ב 17). ושנית, אין ההסבר למובאה בפשר חבקוק מתיישב עם המובאה בסרך היחד. ברור שבסרך היחד אין מדובר על רדיפת אנשי הכת. אם שני הקטעים שלנו מתבססים על פירוש מסוים של דברים כט 18, יש לחפש הסבר שיהלום ככל האפשר את שני ההקשרים.

ג. פירוש דברים כט 18 בתרגום השבעים

לאור הנאמר עד כאן נימצא נשכרים אם נשווה את הדברים גם לפירוש עתיק של דברים כט 18, כלומר לזה המשתקף בתרגום השבעים. בתרגום השבעים תורגם הביטוי שמעניין אותנו באופן חופשי מאוד: $\text{ὁ ἁμαρτωλὸς ἵνα μὴ συναπολέσῃ τὸν ἀναμάρτητον}$ = פן יאבד צמו החוטא את החף מחטא. במבט ראשון נראה פירוש זה שרירותי, אולם אפשר להסביר איך הוא נוצר.

נקודת המוצא לפירוש היא, כנראה, הפועל ספות, שנגזר מהשורש ספ"י. שורש זה מופיע יותר מפעם אחת בתורה בהקשר של דגם ספרות-רעיוני מסוים, שהאב-טיפוס שלו נמצא בבראשית יח 23: "האף תִּסְפָּה צדיק עם רשע" (ראה גם בראשית יט 15; במדבר טז 26). בכל הפסוקים הנזכרים השתמשו המתרגמים בפועל המיוחד συναπόλλυμι = איבד עם, כדי לתרגם את הפועל ספה.

לאור הדגם המתואר מעלה הפועל ספה את הרעיון שגם בפסוקנו, בדברים כט 18, מדובר בצדיק הנספה עם הרשע. לאמתו של דבר מסייע לפירוש כזה גם ההקשר: מדובר בחוטא היחיד ביחסו אל האחרים שלא חטאו (או לא אשמו בחטא המוזכר). בדרך זו זוהו הרנה והצמאה, בסדר זה, כחוטא וכחף מחטא.

הפירוש המתועד בתרגום השבעים מגלה קרבה אל הפירוש ששיערנו לגבי המגילות. נשים לב לנקודות האלה:

- המקור ספות נגזר מהשורש ספ"י.
- צמד הביטויים הציוריים הובן כניגוד.

10. ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק, ירושלים תשמ"ו, עמ' 192-193.

• קרובה גם המציאות שהצמד רוח/רויה – צמאה מכוון אליה. אמנם המתרגם נקט פירוש מוסרי בשעה שהמחברים הכיתתיים העדיפו מן הסתם פירוש קבוצתי. אולם אין הבדל זה משמעותי. לאנשי הכת הם בני האור הצדיקים, ומתנגדיהם הם בני החושך החטאים.

עם זאת יש הבדלים חשובים בין הפירוש לדברים כט 18 שנותן תרגום השבעים ובין הפירוש המבצבץ מן המובאות שבמגילות.

עקרונית, גם בתרגום השבעים וגם במגילות, הצמא הוא התכונה הטובה, הרצויה, וה"רויה" היא התכונה הרעה, הבלתי רצויה. אולם בזיהוי הספציפי יש הבדל מעניין, לפחות בין התרגום לסרך היחד. בתרגום השבעים תיבת הצמאה היא כינוי לבני הברית החפים מפשע, ואילו בסרך היחד מילת הצמאה היא כינוי לחוטא היחיד הנמצא בין בני האור. אכן כתוב "ונספתה רוחו הצמאה...": רוחו הוא ולא רוחם של בני הברית.

ההבדל הראשון מתיישב יפה עם העובדה שבתרגום השבעים הוספה מילית שלילה $\mu\eta$ = פן, המצביעה על כך שתהליך היספות הרוח והצמאה אינו רצוי. ואילו בסרך היחד הוחלפה המילית שבמקרא למען בצורת פועל בעבר מהופך, המביע ביטחון שהקללה בוא תבוא. בסרך התהליך הוא רצוי ומבוקש.

עוד פרט קטן: בתרגום השבעים מילת הרוח מכוננת לבן אנוש, דהיינו החוטא, ואילו בשני הקטעים במגילות מעיד הכתיב הרויה שמדובר לא בבן אנוש אלא בתכונה מופשטת. בגלל אופי הכתיב של המגילות אין הפרט הזה בטוח. הוצע לקרוא הרוּה,¹¹ קריאה המקרבת את הכתוב לנוסח המסורה מבחינת המשמעות. אולם, כפי שנראה להלן, הקריאה הרוּה היא שמתאימה להקשר.¹²

ד. תיקון של דגם מקראי

צורת המובאות של דברים כט 18 בשני הקטעים במגילות והשימוש בהן בשני ההקשרים ניתנים להסבר אם נניח שני שלבים בפרשנות הפסוק. בשלב הראשון פוֹרַש הפסוק לאור דגם ספרותי-רעיוני הנפוץ בספרי המקרא, דהיינו דגם היספות הצדיק עם הרשע. תרגום השבעים מעיד על קיום הפירוש הזה במאה השלישית לפני הספירה. ייתכן שהמתרגם היווני לא המציא את הפירוש, אלא קיבל אותו במסורת. אפשר לשער שהפירוש היה רווח ביהדות בתקופה ההלניסטית. מכל מקום, נראה שממנו יצא הפירוש הנוהג בקרב הכת, בשינויים חשובים.

11. הקריאה הוצעה על ידי אלישע קימרן. ראה ניצן, פשר חבקוק (לעיל הערה 10), עמ' 92.

12. השווה תהלים כג 5; סו 12. והשווה שמות אחרים באותו משקל המביעים תכונה מופשטת: דאגה, נקמה, צדקה וכדומה.

ליתר דיוק, בקרב הכת התקבלו רק חומרי הפירוש: הצמאה היא החסידות והנאמנות לברית, והרנה היא היפוכן; וכולן תיספינה יחדיו. אך לא התקבל הרעיון המובע על ידי חומרים אלה: שצדיק מסתכן בהיספות עם הרשע. לא יעלה על הדעת שבני האור הנבחרים מראש, שמקדמת דנא נגזרה ישועתם הנצחית, יאבדו מחמת עוול שעשו אחרים. לאמתו של דבר גם בתרגום השבעים הורגש הקושי הזה, והעד הוא תוספת המילית $\mu\eta$ = פן: האל יעניש במהירות את החוטא פן יאבדו אתו חפים מפשע. אבל בכת נהפך הקושי לעיקר. היספות הצמאים, דהיינו חברי הכת, עם הרשעים אינה באה בחשבון כלל.

לסילוק הרעיון הבעייתי נמצא פתרון פשוט: הרנה זוהתה כסמל הרשעה שבכך האדם, והצמאה כסמל החוטא, כביכול ללא יחס לחטאיו. המתברך בלבבו היה צמא, הוא בא בברית, אבל גברה הרנה, הרשעה, והכשילה אותו. מבחינת הפרשנות יש מידה של דוחק בתיקון זה, אבל מבחינה של השקפת עולם הוא מתאים מאוד. קשה להוכיח שהפירוש של דברים כט 18 הנוהג בקומראן התבסס באמת על פירוש מן הסוג שניתן בתרגום השבעים. ובייחוד קשה להוכיח שהניתוח המוצע הוא הנכון. אולם אפשר להצביע על כמה מקבילות בספרות החיצונית המאשרות את השערתנו.

ה. מקבילות בספרות החיצונית

כפי שצוין, בתרגום השבעים מובע הדגם של היספות הצדיק עם הרשע תמיד על ידי הפועל $\sigmaυναπόλλυμι$.¹³ רק בהקשרים שמופיע בהם דגם זה בא הפועל המוזכר. כשהשורש העברי ספ"י מזדמן בהקשרים אחרים הוא אינו מתורגם על ידי $\sigmaυναπόλλυμι$. יתר על כן, כשפועל עברי אחר מביע את הדגם, משמש אותו פועל יווני. כך נמצא $\sigmaυναπόλλυμι$ כתרגום של הפעלים אסף (תהלים כו 9), משך (שם כח 3), קטל (דניאל ב 13). בסך הכול מזדמן הפועל $\sigmaυναπόλλυμι$ שמונה פעמים בתרגום השבעים, כל פעם בהקשר של הדגם שראינו. לאור השימוש המתואר יש עניין בכמה קטעים בספרות היוונית הקרובה למקרא שמזדמן בהם אותו פועל:

חכמת שלמה י 3: $\alphaποστας δε απ' αυτης αδικος εν οργη αυτου$ = אבל הרשע (קין) בסורו ממנה (מן החכמה) בחמתו, אבד עם רגשותיו שבהם הרג את אחיו.
תפילת מנשה 13: $\muη συναπολέσης με ταῖς ἀνομίαις μου$ = אל תאבד אותי עם עברותיי.

13. רק בבראשית יט 17 בחר המתרגם בפועל שונה, $\sigmaυμπαλαμβάνω$, כנראה בגלל הרצון לגוון, מאחר שהשתמש בפועל $\sigmaυναπόλλυμι$ בפסוק 15.

איגרת ברנבא כא 1: ὁ γὰρ ταῦτα ποιῶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ δοξασθήσεται ὁ ἐκεῖνα ἐκλεγόμενος, μετὰ τῶν ἔργων αὐτοῦ συναπολείται = עושה אלה (כלומר ההולך בדרך האור) יתכבד במלכות אלוהים, ובוחר הללו (כלומר ההולך בדרך השחור) יאבד עם מעשיו.

בשלושת הקטעים האלה אנו נתקלים בביטויים דומים מבחינת התוכן. השימוש בפועל συναπόλλυμι מקרב את הדעה שהקטעים עומדים ביחס כלשהו לפסוקי מקרא, כגון בראשית יח 23 ודברים כט 18. אולם אין הרעיון המובע בטקסטים החיצוניים שווה לרעיון של אבדן הצדיק עם הרשע. הסיכון שמדברים עליו שלושת הקטעים איננו האפשרות שהרשע יאבד עמו גם את הצדיק, אלא שהאדם ייספה עם חטאיו. הרגשות הקטלניים, העברות והמעשים המעוותים עברו האנשה. הם יאבדו ויגררו אחריהם את בעליהם.

מכאן מתקרבים הטקסטים החיצוניים לפירוש המשוער של דברים כט 18 במגילות. מה שקרה לקין, לפי חכמת שלמה, הוא במה שמאיים סרך היחד על החוטא בסתר: הוא לא הניח את מכשול עונו, ולכן גברה עליו הרִיָּה, כלומר החטא, והשתלטה על רוחו הצמאה, כלומר על רוחו שלא הייתה אשמה קודם שחטא. אין מדובר על מותו הפיזי אלא על כליונו הרוחני בדומה לשני הקטעים האחרים. בדרך זו עשויים הטקסטים החיצוניים וקטעי המגילות לשפוך אור אלו על אלו.

ואפשר לעשות צעד נוסף. לדעתי לא ייתכן שהמוטיב המוזר במקצת, המופיע בחיבורים היווניים, נוצר באופן עצמאי. אילו רצו המחברים להגיד שהחוטא מסתכן בהיספות בג' ל' חטאיו, יכלו לעשות זאת. השימוש בפועל συναπόλλυμι = איבד אתו יחד, אומר דרשני. יש מקום להשערה ששלושת הטקסטים היווניים תלויים, במישרין או בעקיפין, בפירוש שנותנים מחברי המגילות לדברים כח 18.

זוהי השערה נועזת, ויש פה סכנה ברורה של מעגל קסמים. אולם כמה פרטים מעידים לטובת ההשערה הזאת. כפי שראינו, הרעיון המוצע הולם את עולם המחשבה של הכת. בחוגים אחרים של היהדות דגם היספות הצדיק עם הרשע עומד בעינו. ליד תרגום השבעים עצמו אפשר להצביע על מזמורי שלמה, חיבור הקרוב לזרם הפרושי, שכתוב בו: "נבוכ החסיד בגלל עברותיו שמא ייספה"¹⁴ עם החטאים" (מזמורי שלמה יג 5). גם בברית החדשה נשמר הדגם הישן: "וזהו פן יש בכם איש מתאחר מחסד אלהים, פן יוגיעכם שורש פוֹרָה לענה [השווה דברים כט 17]! וייטמאו בו רבים" (האיגרת אל העברים יב 15).

לעומת זאת, השלילה העקרונית של סיכון הידבקות בחטא, שהיא כנראה העלתה את ההשקפה שהחטא מאיים רק על בעליו, מתאימה דווקא למחברי המגילות. אם כן סביר להניח, שההשקפה הנזכרת הגיעה אל הטקסטים היווניים מן הכת.

14. עומד כאן הפועל היווני συμπαράλαμβάνω (השווה בראשית יט 17).

גם מצד הטקסטים החיצוניים אפשר לאשר את ההשערה שהשפיעה עליהם הפרשנות הכיתתית. הקשרים שבין ספר חכמת שלמה לכתבי קומראן נתבררו לחוקרים עוד בתחילת המחקר על המגילות.¹⁵ ואשר לאיגרת לברנבא, הקטע שהצבענו עליו מסיים את הפרק על "שתי הדרכים", שרקעו הכיתתי הוכר זה מכבר.¹⁶ ייתכן מאוד שטקסטים אלה השתמשו בפירוש המיוחד לכת של הפסוק המקראי.

בתפילת מנשה לא מופיעים, כנראה, לא רעיונות ולא ביטויים המקרבים את החיבור למגילות דווקא. הטקסט הזה אינו מאשר את הקשר הישיר בין הפרשנות הכיתתית לדגם היסודות האשם עם חטאו. אולם אין עובדה זו סותרת את השערתנו. בחלוף הזמן ייתכן שהפירוש הכיתתי של דברים כט 18 והדגם הקשור בו נודעו גם בחוגים אחרים.

ו. מסקנות

לכסוף נחזור לשני הקטעים שבמגילות.

- בסוף היחד נאמר שרוחו הצמאה של המתברך בלבבו תיספה עם הרוחיה.
- ה"צמא" מסמל את האמונה של הכת. אין המתברך נמצא בתוך בני האור אלא מפני ששאף באמת להאזין לדבר האל. רוחו הייתה צמאה, אולם הוא לא הניח מכשול עונו, לא נטש את מחשבותיו ומעשיו המעוותים.
- ה"רוחיה" אינה כינוי לרשעים אלא, בהתאם לטקסטים היווניים שראינו, לחטאים של המתברך עצמו. החטאים יאבדו ויגררו אחריהם את בעליהם.
- על אף הדמיון לפירוש שבתרגום השבעים אין הסרך מעלה את האפשרות שהחוטא יגרום לאבדן חפים מפשע, דהיינו חברי הכת. גם אין לומר שהמתברך נספה עם בני גורל בלעל. אדרבה, כל התהליך הוא פנימי ומתרחש בתוך לבו של החוטא בסתר.
- לפי פשר חבקוק הלך הכוהן הרשע ב"דרכי הרוחיה למען ספות הצמאה". קיצור המשפט מקשה על הבנתו, אולם פענוחו לפי השיטה שיושמה לעיל על סרך היחד מגלה משמעות סבירה לאור ההקשר.
- ה"צמא" הוא אמונת הכת. יש לזכור שלפי פשר חבקוק הייתה תקופה בחיי הכוהן שבה "נקרא על שם האמת" לפני שהתנשא ועזב את האלוהים בעבור בצע כסף (פשר חבקוק ח 9-10). בתחילה תלתה הכת תקווה בכוהן הזה. אם כן,

15. ראה למשל י"א זליגמן, "ΔΕΙΞΑΙ ΑΥΤΩΙ ΦΩΣ", מחקרים בספרות המקרא, ירושלים תשנ"ו, עמ' 411-426, במיוחד עמ' 424.

16. ראה למשל ד' פלוטר, "איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם? (אבות ב, א)", בתוך ס' רוז (עורך), יהדות בית שני: חכמיה וספרותה, ירושלים תשס"ב, עמ' 222-237.

ייתכן שהקטע שלנו מתאר את הידרדרותו הרוחנית של הכוהן. בראשונה היה צמא לדבר האל, בהתאם לתורת הכת, אך לבסוף הלך בדרכי הרויה.

- ה"רויה" היא כינוי לעוול שעשה הכוהן הרשע. כתוצאה ממעשיו הרעים נעלמה חסידותו הראשונה, ובאה עליו מעין הקללה האמורה במתברך בלבבו בטקס הברית של סרך היחד.

לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה (ג): מגילת המקדש

אלישע קימרון

חלקים גדולים ממגילת המקדש פגומים ומטושטשים. המגילה נפגעה מריקבון שפשה בחלק העליון של כל עמודיה. כמחצית מן העמודים ניזוקו גם בחלקיהם האחרים. הריקבון הפך את הקלף לדביק, ומקצת קטעי עמודים וסימני כתב נדבקו לאחר המגילה. כדי לפענח את הכתוב יש לזהות את המילים ואת חלקי האותיות שנדבקו לאחר המגילה ולשלבם במקומם. נוסף על כל הפגעים האלה השחירה המגילה פה ושם, ומעט מן הכתוב אינו נראה לעין.

עד עתה הופיעו שלוש מהדורות עצמאיות של הטקסט, והן: המהדורה העברית של ידין;¹ המהדורה האנגלית של ידין, הכוללת תיקוני קריאה שהצעתי;² והמהדורה הביקורתית שהתקנתי.³

המהדורה שלי נסמכת על מהדורת ידין, אבל בדקתי היטב את המקור עצמו וכמה סדרות תצלומים, ובכללם תצלומים שידין לא השתמש בהם ותצלומים שנעשו לאחר הופעת המהדורות שלו. בעבודה מאומצת שנמשכה כחריסר שנים העמדתי מאות קריאות חדשות ושחזורים חדשים. בעשור האחרון הוצעו מעט שיפורים לקריאותי, ואף אני המשכתי לעשות לשיפור הקריאה. להלן יובאו השיפורים החשובים לפי סדר המגילה.

טור טז

ראש הטור הזה נדבק לאחר עמוד יז, והקלף השחיר. בשנת תשל"ח צולמו לפי בקשתי אחורי טור יז בתצלום אינפרה-אדום. התצלום הזה חשף כמה אותיות שאינן נראות בתצלומים האחרים.⁴ באחרונה נעשה ניסיון לקרוא את הכתוב בעזרת טכנולוגיות צילום מתקדמות, והתגלו עוד אותיות שלא נראו עד כה. ג' צ'רלסוורת

1. "ידין, מגילת המקדש, א-ג, ירושלים תשל"ז (להלן ידין).

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

3. E. Qimron, *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstructions*, Jerusalem 1996

4. א' קימרון, "לנוסחה של מגילת המקדש", לשוננו מב (תשל"ח), עמ' 139.

פרסם תצלום משופר, והעיר על הטקסט הנוסף.⁵ בעקבות מחקרו הריני משחזר מחדש את ראש הטור. הטקסט המשוחזר מובא בתוך סוגריים מרובעים. האותיות המשוחזרות מסומנות באות חלולה. האותיות הלא מסומנות שבסוגריים המרובעים הובאו מכתב יד ב (11Q20 קטע 3).

- 1 [] ש"ו [] וּשְׁחַטוּ
- 2 [] וְנָתַן מִן הַדָּם [עַל הַכֹּהֵן לִידוֹ הַיְמָנִית וְעַל]
- 3 תַּנְיָךְ הָאוֹזֵן הַיְמָנִית וְיִזְוֶן מִן הַדָּם וּמִן הַשֶּׁמֶן עָלָיו וְעַל]
- 4 [בְּגָדָיו וְיָקֵדשׁ לִיהוָה כֹּל יָמָיו [עַל נִפְשׁוֹת מֵת לֹא יִבְרָא]
- 5 [עַל] אֲב וְאִם לֹא יִטְמָא כִּי קִדּוֹשׁ הוּא לִיהוָה וְיִקְרַב אֶת]
- 6 [הַעֲוֹלָה עַל הַמִּצְוָה] בַּח וְהַקְטִיר אֶת פֶּר הַחֲטָאֹת הָרָאשִׁיוֹן]
- 7 אֶת הַחֹלֵב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב וְאֶת יִתְרֵת הַכֹּהֵן וְאֶת שְׁתֵּי]

הערות

השוליים הימניים שרדו בשורות 9–17, והמרחק מהם מסייע בשחזור הצד הימני של הטור.

שורות 1–4 הושלמו על פי סדר טקס המילואים בשמות כט 20–21. שתי התיבות הראשונות שבשורה 3 אינן נראות בתצלומים שברשותי, והן נרשמו על פי עדותו של צ'רלסוורת (הערה 14 במאמרו).

שורה 4 – הקריאה "[ויק]דש לִיהוָה כֹּל יָמָיו" מסתמכת על תצלום הפילטר שפרסם צ'רלסוורת, והיא שונה מכל הקריאות שהוצעו לפניהם. השווה שמות כט 21. השלמתי [יק]דש ולא [וק]דש בהתאמה לרוחב הלקונה.

שורה 5 – הקריאה "[על] אב ואם" מתאימה לרוחב הלקונה. הרווח שבין שתי התיבות הקיימות מזערי (צ'רלסוורת לא קרא כראוי). הקריאה הזאת מאשרת את הצעתו של ידין, שהשלים "[לאביו ולאמו לוא] יטמא", על פי ויקרא כא 11.⁶ הניסוח דומה לזה שביחזקאל מד 25: "לאב ולאם... יטמאו". הביטוי אם ואם (כלי כינוי) מופיע עוד ביחזקאל כב 7 ובאסתר ב 7, והוא רגיל בלשון חז"ל. צירוף מילת היחס על לפועל טמא מופיע בטור מט שורה 21, והוא דומה לביטוי הארמי אסתאב על.⁷ שורה 6 – שחזור סוף השורה נסמך על ההמשך בשורות 14–15, שנזכר בו "הפרי השני" (חטאת הקהל) ואחריו "לפרי הראשון"]" (חטאת הכוהן).

5. J. H. Charlsworth, "The Temple Scroll [11Q19, 11QT^a], Columns 16 and 17: More Consonants Revealed", in S. Paul et al. (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden 2003, pp. 71–83.

6. כך ב, עמ' 51.

7. ראה ידין, שם, עמ' 153.

טור יח

דומני שיש לשלב בראש הטור הזה את קטע 13 מכתב היד השני (11Q20). בקטע הזה שרדו שבע שורות, ובכל אחת מהן נותרו כמה תיבות מחלקו השמאלי של הטור. המילים שנותרו כוללות חלקי ביטויים מתחום החגים והקרבנות המוקרבים בהם. יש בהן נוסח חתימה של אחד המועדים ונוסח פתיחה של המועד התוכף לו. בין הנוסחים יש מרווח המציין פסקה חדשה.

דין שילב את הקטע בראש טור כה של המגילה הגדולה (סוף הדיון בקרבן העצים ותחילת הדיון בקרבן ראש השנה),⁸ ובדין חלק עליו גרסיה־מרטינו, וטען שהטקסט של העותק השני אינו מתאים לזה של המגילה הגדולה, ושנוסחת הפתיחה במגילה, הכוללת את הצירוף זכרון תרועה, יאה לראש השנה, בעוד שבעותק השני חסרה המילה תרועה.⁹ גרסיה־מרטינו עצמו שילב את הקטע בראש טור כט. אביא תחילה נוסח משוחזר של הקטע, ולאחר מכן אפרט את טעמי לשיבוץ בראש טור יח ולהצעת השחזור.

- 1 [] ין []
 - 2 [] vac[
 - 3 ברובע הי[ן]ם תעלה זואת
 - 4 [הצולה אשר תקריבו אחר צו] לת התמיד vac
 - 5 [ובצשרים וששה בחודש הראשון] שבתון זכרון מקרא קודש
 - 6 [כול מלאכה לוא תעשו בו כי אם אוכל א] שו יעשה לנפש
 - 7 [והקרבנותם בו צולה ליהוה פר בן בקר אח]ד איל אחד
- שוליים תחתונים

הערות

אם שילוב הקטע בראש טור יח נכון, הרי שורות 1–4 עניינן קרבן המוסף ליום השביעי של חג המצות. נאמר כאן שזמן המוסף ברובע היום (לאחר התמיד). מסתבר שרוב המוספים הוקרבו ברובע היום פרט למוסף של ראש השנה, שזמנו שלישית היום לאחר עולת התמיד ועולת החודש.¹⁰

8. כך ב, עמ' 79–80.

9. F. García Martínez, "11QTemple^b: A Preliminary Publication", in J. Trebolle Barrera & L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18–21 March 1991*, Leiden 1992, pp. 378–379; F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar & A. S. Van der Woude, *Qumran Cave 11.II: 11Q2–18, 11Q20–31 (DJD 23)*, Oxford 1998, p. 384.

10. דין, כך ב, עמ' 81 (הוא מפרש משום מה בשלישית = בשליש השלישי). מכאן מותר להסיק, שגם המוסף של האחד לחודש השביעי הוקרב בשלישית היום.

שורה 3 – שלא כקודמיי אני מחבר את המילה זואת לפנים ולא לאחור.
 שורה 5 – לאחר המרווח לציון סוף הפסקה (בשורה 4) מתחיל תיאור יום
 הנף העומר. שרידי האות הראשונה מתאימים יפה לנו"ן סופית, ועל פיה הושלמה
 ראשית השורה. לביטויים זכרון ומקרא קודש, המוסבים על יום הנף העומר, השווה
 "מִקְרָא [קודש] הַנֶּה עֹמֵר" (4Q513 3–4), זכרון, שם, 4. סוף הקטע משתלב יפה
 עם השורה הראשונה של טור יח שבמגילה הגדולה, שמפורטים בה קרבנות החג
 ובכללם האיל. הקטע ממלא בדיוק את שש השורות החסרות במגילה.¹¹
 שורה 6 – הביטוי יעשה לנפש מיוחד. מסתבר שמדובר כאן באוכל נפש. הכת
 התירה להכין אוכל נפש בחגים, כפי שעולה מן הכתוב בטור יד שורות 10–11, "[אך
 אשר יאכל לכול נפש] לכד הוא יעשה לכמה".¹²

טורים כט–ל

בעמ' 43 של מהדורתי הבאתי שרידי אותיות מלוח 44 קטע 4 שבמהדורת ידן.
 השרידים נראים משמאל לשוליים הימניים של טור כט. הואיל ולא הצלחתי למצוא
 להם מקום מתאים, סברתי שהם שרידים של עמוד נוסף שהיה קיים במגילה. אנט
 שטוידל השיגה בדבֿרֿי טעם על סברתי,¹³ ובעקבות דבריה בדקתי מחדש היכן
 מקומם של שרידי האותיות. התברר לי כי נדבקו לאחורי המגילה, וכי הם משתלבים
 בטור כט ובטור ל. הנה קריאה מחודשת של השורות שבראשי העמודים האלה
 בשילוב האותיות שבלוח 44:

טור כט 2–3

- 2 אלה [מוֹעֲדֵי יְהוָה מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תַּצְוֶמָה לְבִנֵּי יִשְׂרָאֵל]
 3 לעלות עֹלֶלֶהן וּמִנְחָה זֶבַח וְנִסְכִּים כַּמִּשְׁפָּט בְּבֵית אֱשֶׁר אֲשַׁכֵּן

הערות

האותיות שבסופי השורות נראות על לוח 44 בסוף הטור הראשון. השי"ן של אשכֿין
 נראית בלוח *14 3 בפינה הימנית.

11. ואין מקום לצורים בעניין הפסח השני, כפי שהציע ידן (כרך ב, עמ' 56), ולא לעניין "ממחרת
 השבת" (ידן, כרך א, עמ' 82).
12. עיין בנוסח שבמהדורותי (הערה 3 לעיל). במקרא נזכר אוכל נפש רק בשמות יב 16, בדיני חג
 המצות: "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם". ומכאן למדו שמותר להכין אוכל
 נפש גם בחגים אחרים.
13. A. Steudel, "There are no Further Columns in the Temple Scroll", *RQ* 19 (1999),
 pp. 131–136

טור ל 3-4

ועשיתה [בית]

3

4 למעלות מִלִּשְׁנֵי [השע]רִים אֲשֶׁר בְּבֵית אֲשֶׁר תִּבְנֶה לְשֵׁם שְׁמִי

הערות

האותיות החסרות שבתוכות לְשֵׁם שְׁמִי נראות בלוח 44. התיבות מִלִּשְׁנֵי נראות בהדפס משובח של לוח 45 1. הקריאה קשה בגלל שרידי אותיות מן העמודים הסמוכים שנדבקו כאן. וכבר הפנה ידין¹⁴ למקבילה: "ובית מעלות תעשה אצל קירות השערים" (טור מב שורה 7). הן בטור שלנו הן בטור מב נזכר בית המעלות בסמיכות למסיבה ולפרוור העמודים. ואולי יש לקרוא [העמו]רִים במקום [השע]רִים?

טור מז 1-3

בראש הטור הזה שולב קטע קטן מן המגילה הקטועה ששרדו בו שתיים עד שש אותיות של תחילת השורות (בסך הכול שבע שורות; ראה עמ' 67 במהדורות). הטקסט הזה פותח במילים רחוק מ[ן] היפות לציין את המרחק של המקומות שהוקצו לטמאים מחוץ לירושלים המגויים בסוף טור מו. בראש השורה השנייה כתוב וכול ע[ריהמה], והוא נראה כפותח פסקה חדשה, המוסיפה שיש להקפיד גם על טהרת ערים אחרות; ובשורה 4 המילה ומצ[רעת], המציינת טומאה שיש להרחיק מן הערים.

השרידים בשורות 6-8 סתומים, ולא ברור כיצד הם משתלבים במגילה השלמה. כעת יש בידי הצעה לשילוב השרידים האלה. כבר במהדורות הערתי על האפשרות לשלבם בשורות 1-3 שבמגילה, וגרסיה־מרטינו אימץ את הצעתי.¹⁵ כעת התברר לי הקשר. הנה השילוב המוצע.

01]	וחמלתי עליכמה	[
1]	והורדתי הגשם בצאתו	
2]	ויהי רק ל[מעלה ולוא למט[ה]	vacat
3]	ויהי וְ עריהמה טהורות וש[פגתי שמי בתוכי]מה לעולם והעיר	

הערות

שורה 1 – ההשלמה מבוססת על הכתוב בדברים כח 12, "יפתח ה' את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך ולברך את כל מעשה ידיך", ועל הכתוב התוכף לו,

14. כך ב, עמ' 93, 126.

15. ראה DJD 23 (לעיל הערה 9), עמ' 394.

"והיית רק למעלה ולא תהיה למטה", המובא במגילה. לביטוי הוריד גשם השווה יחזקאל לד 26.

על פי השחזור מגילת המקדש מבליעה בתוך הדיון בקדושת ירושלים הערה על קדושת שאר הערים. נאמר בה שברכת ה' מותנית גם בשמירה על טהרת הערים (ולא רק בעבודת הקרבנות ובטהרת המקדש וירושלים).

סוף דבר

הליקוטים שהבאתי מלמדים, שעדיין ניתן לשפר את הקריאות במגילת המקדש. טכנולוגיות הצילום המתקדמות עשויות לסייע, ואף במקור עצמו שטופל ונוקה באחרונה נראות כעת אותיות שלא נראו בבירור לפני כן. תכנות מחשב מיוחדות מאפשרות לשלב במקום המתאים את הטקסט שנעתק לאחר המגילה. הדבר יקל על מי שטורח לעיין בתצלומים ואינו סומך תמיד על המהדירים. עדיין נותרו מאות אותיות שמקומן אינו ידוע בדיוק. הגיעה העת לעשות מאמץ נוסף לשלבן במקומן. אף יש מקום לשלב במהדורה את הקטעים בעלי הטקסט המשותף שב-4Q524 בין שזה עותק נוסף של מגילת המקדש, כסברת המהדיר,¹⁶ ובין שזה טקסט דומה מחיבור אחר.

16. E. Puech, *DJD* 25 (1998), pp. 85–86.

תנופות לחם לשאול המלך: שמואל א י 4 במגילה מקומראן ובתרגום השבעים

אלכסנדר רופא

בשמואל א י 4, בדברי שמואל המושח את שאול, נשתנו זו מזו גרסאותיהם של נוסח המסורה (=נוה"מ) מצד אחד ושל כתב יד מקומראן, 4QSam^a (=4קש"א) ושל תרגום השבעים (=תה"ש) מצד שני. ואלה הגרסאות:

נוה"מ: ...ונתנו לך שתי לחם ולקחת מידם
4קש"א: ת[ננופת לחם ולקחת]¹
תה"ש:² καὶ δώσουσίν σοι δύο ἀπαρχὰς ἄρτων καὶ λήψῃς ἐκ τῆς
χείρὸς αὐτῶν

בכתב היד 4קש"א יש מילה יתרה, שהשלמות אל נכון תנופות והתיבה הזאת מסתבר שהייתה לפני המתרגם היווני. אמנם ἀπαρχή היוונית משמעותה מעיקרה ראשית, ביכורים, אבל היא מתרגמת לרוב את תרומה, ופעם אחת, בשמות לח 24 (לט 1 בתה"ש), את תנופה. נראה לומר אפוא שגם במקומנו הייתה לפני המתרגם התיבה תנופות, ומה עוד שתרגומו ἀπαρχὰς מתאים כללית לעניין, כפי שנראה להלן. ואם כן עומדת השאלה: תיבת תנופות זו, המתועדת ב־4קש"א ומאוששת בידי תה"ש, האם היא בגדר גרסה עדיפה או גרסה משנית? ואם כן או כך, מה טיבו של השינוי, כלומר מה גרם לו?

- * אני מודה לתלמידי רוני גולדשטיין וגיא דרסן ולמשתתפי הכינוס השלישי של סדנת חיפה לחקר מגילות קומראן, שדנו עמי בסוגיה זו והחכימו אותי בהערותיהם.
1. המגילה הזאת טרם פורסמה (יוני 2004). הגרסאות של שמואל א י 3–4 מצוטטות כאן על פי ספריהם של אולריך ומקקרטר: E. Ch. Ulrich, Jr., *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19), Missoula, Mont. 1978; P. Kyle McCarter, *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (Anchor Bible), Garden City, NY 1980.
2. תה"ש מצוטט על פי מהדורות רלפס וברוק–מקלין; כתבי היד הלוקיאניים על פי פרננדז מרקוס ובוסטו סאיו: A. E. Brooke, N. A. Rahlfs, *Septuaginta*³, Stuttgart 1949; A. E. Brooke, N. McLean & H. St. J. Thackeray, *The Old Testament in Greek*, vol. II, part I, London 1927; N. Fernandez Marcos & J. R. Busto Saiz, *El texto antioqueno de la Biblia Griega, I:1–2 Samuel*, Madrid 1989.

מגילות ג (תשס"ה), עמ' 245–250

בעד עדיפותו של 4קש"א התבטאו שניים מן המפרשים האחרונים, מאסכולת קרום, מקקרטר וקליין.³ בעצם הם לא נימקו את עמדתם, ונראה שרק ביטאו בפרט זה את ההשקפה השוררת באסכולה והמייחסת לכתב היד 4קש"א משקל רב כעד נוסח מועדף.

ואולם נראה לי שגרסת נוה"מ עדיפה. הביטוי תנופה/תנופות' יש בו טעם של הספרות הכוהנית (=ס"כ), הרובד העיקרי בספרות המשפטית-פולחנית שבתורה, והוא מופיע בה עשרים ושמונה פעמים.⁴ והרי מצינו, שעבודים והרחבות שנעשו בנוסחי המקרא נוסחו פעמים רבות בסגנון כוהני, משום שהוא נתן את רישומו על הסופרים שהעתיקו את ספרי המקרא, גם כאשר מעתיקים אלה עצמם לא נמנו עם חוגי הכוהנים. להלן אביא דוגמאות אחדות ואת העולה מהן.

בדברים א 39 נוספו בנוה"מ המילים "וטפכם אשר אמרתם לבזו יהיה", שהועתקו מהגרסה הכוהנית של סיפור המרגלים בבמדבר יד 31.⁵ דברים לא 15 נוה"מ עובד ברוח המקור הכוהני (ס"כ): הגרסה הראשונית הייתה כנראה "וירד ה' בענן ויעמד פתח אהל מועד", ואילו העיבוד גרס "וירא ה' באהל בעמוד הענן" וגו'.⁶ ביהושע כד 25–26 משמר נוה"מ גרסה עדיפה, המספרת על "חק ומשפט בשכם... במקדש ה'", ואילו תה"ש שם מוסר עיבוד ברוח כוהנית, שניתן לשחזרו לעברית כדלקמן: "חק ומשפט בשילה לפני משכן אלהי ישראל".⁷ בשמואל א א 24 נוספה ב"4קש"א ההגדרה "בן בקר" לידעיה על "פר משולש" (לפי תה"ש), שהביאה חנה כאשר העלתה את שמואל לשרת בשילה – סגנון כוהני מובהק.⁸ על חלקי הכוהנים בזבח בשילה (שמואל א ב 14) נאמר ב"4קש"א שהם היו "ל[ב]ד מח[זה] התנופה ומשו[ק] הימין" – חלקי הכוהן הלגיטימיים לפי ס"כ.⁹ ושוב ביקש סופר מאוחר להעצים את חטאם של בני עלי, ובשמואל א ב 22 הוסיף להם אשמה, "ואת אשר ישכבן את הנשים הצבאות פתח אהל מועד"; משפט זה מצוי בנוה"מ ונעדר מתה"ש

3. אשר למקקרטר ראה לעיל הערה 1. אשר לקליין ראה, R. W. Klein, *I Samuel (WBC)*, Nashville 1983.
4. מלבדה הוא בא רק בישעיהו יט 16; ל 32. בעקבות ספר כוהנים הלכו מגילת המקדש ועוד טקסטים הלכתיים מקומראן (כחמש פעמים), ואילו בעקבות שימושי הפועל נוף שבמקרא הלכו בעיקר ההודיות.
5. ראה א' רופא, "תהליכים ביצירת ספרי המקרא לאור מגילות קומראן", בתוך ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 130–131.
6. ראה א' רופא, "ביקורת הנוסח לאור הביקורת הספרותית-היסטורית: דברים ל"א 14–15, ארץ ישראל טז: ספר צבי מ' אורלינסקי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 171–176.
7. ראה 59. E. Tov, "Midrash-Type Exegesis in the LXX of Joshua", *RB* 85 (1978), p. 85.
8. ראה A. Rofé, "The Nomistic Correction in Biblical Manuscripts and its Occurrence in 4QSam^a", *RQ* 14 (1989), p. 252.
9. ראה רופא (ההערה הקודמת), עמ' 253.

ומִ4קשׁ"א, והוא משני בעליל.¹⁰ ההאשמה כתובה בסגנון כוהני (ראה שמות לח 8), אך מסתבר שלא צמחה בחוגי הכוהנים, שהרי עבורם חטא בני עלי בזבח יכול היה להיחשב כאשמה מספקת, ועל כן לא הצטרכו להאשימם בניאוף או בפריצות כדי להצדיק עליהם את הדין. נמצא שהסגנון הכוהני גופו – ואפילו במילה אחת אופיינית: בן בקר בשמואל א 24 ותנופות במקומנו, שניהם ב־4קשׁ"א – משמש מחוץ (אינדיקטור) אמין לזהות בו פעולת עיבוד או תוספת של מעתיקים. נוה"מ בשמואל א י 4, "ונתנו לך שתי לחם", הוא עיקר.

ואולם ה"תנופות" הללו שנוספו בפסוקנו אינן ביטוי לפרקטיקה כוהנית בסתם, אלא מתקשרות הן לפרשה אחת מסוימת. על המנחה החדשה אשר מקריבים בחג השבועות נאמר (ויקרא כג 17):

ממושכתיכם תביאו לחם תנופה שתיים, שני עשרונים, סלת תהיינה, חמץ תאפינה, בכורים לה'.

"לחם תנופה שתיים", כלומר שתי חלות של לחם, שנועדו להניף אותן לפני ה', הן שנקראו במסכת מנחות (משנה, תוספתא וכו') פעמים רבות שתי הלחם – מונח טכני, שתפוצתו הרבה מעידה על שורשיותו ועל עתיקותו היחסית.¹¹ אמור מעתה, שהמעתיק שקדם ל־4קשׁ"א ולתה"ש בשמואל א י 4 זיהה את שתי הלחם שנתנו ה"עולים אל האלהים" לשאול, עם "שתי הלחם" של ההלכה היהודית; ותחת השפעת הכתוב "לחם תנופה שתיים" בויקרא כג 17 השלים את הכתוב בשמואל א י 4: "שתי תנופות לחם!"¹²

10. על משניות משפט זה היטיב לעמוד דרייבר: S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*², Oxford 1913. יש להטעים עוד שחטא זה של בני עלי לא נזכר לפני כן, כאשר הוגדרו לראשונה כ"בני בליעל" (שמואל א ב 12–17), וגם לא אחרי כן בתוכחת איש האלוהים (ב 27–36) ובנבואת שמואל (ג 11–14). משום כך אין לקבל את סברת גייגר (א' גייגר, המקרא ותרגומיו בזיקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות, תרגם לפי המהדורה השנייה משנת 1928 י"ל ברוך, ירושלים תש"ט, עמ' 175), שהמשפט "ואת אשר ישכבן" וגר' הושמט בידי השבעים משום כבוד הכוהנים.

11. עם זאת צריך להזכיר שליוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים ג, 252–253) היו מסורות שונות: הוא מזכיר לחם (אחד בלבד) בן שני עשרונים. כמו כן לדעתו צריכים הכוהנים לאכול את לחם הפנים בו ביום. המשנה (מנחות יא, ט) הביאה בחשבון עד שלושה ימים. כאשר לעצת קומראן אפשר שהם תיקנו להביא שתיים עשרה חלות לחם, כדעת ידין; ראה י' ידין, מגילת המקדש, ירושלים תשל"ז, כרך א, עמ' 86–87; כרך ב, עמ' 58; כרך ג, לוח 33 ועמ' יח. ואם כך הם דרשו "ממושכתיכם" שבויקרא כג 17 "ממושכ כל שבט ושכט". ואולם הרצף מקוטע גם במגילת המקדש, גם בקטע 4QHalacha A; עליו ראה באחרונה א' שמש, "ראשית וביכורים בהלכת קומראן", מגילות א (תשס"ג), עמ' 157.

12. זה לא כבר הועלתה הסברה שתנופה זהה לתרומה; ראה J. Milgrom, "The Alleged Wave-Offering in Israel and in the Ancient Near East", *IEJ* 22 (1972), pp. 33–38.

למסקנה זו יש תוצאות הן בהלכה הן באגדה, וראוי לתת עליהן את הדעת, כדי לנסות לחדור אל עולמם של המעתיקים מימי בית שני ולהבין את הטעם לשינויים שהכניסו בכתוב. בכל זאת ברור שדברינו לא יצאו מכלל השערה.

מבחינת האגדה יש לתוספת ב-4קש"א השלכה על תאריך משיחתו של שאול. אם "שתי לחם" שנתנו האנשים לשאול היו "שתי תנופות לחם", והן שוות ל"לחם תנופה שתיים" של התורה ול"שתי הלחם" של המשנה – אז משיחתו של שאול הייתה בערב שבועות, אם לא ביום שבועות ממש! לקביעת תאריך אגדתי זה אין אמנם זכר – עד כמה שידוע לי – בספרות הבתר־מקראית, אבל מצד מגמתה היא עולה בקנה אחד עם תכונה מובהקת של האגדה היהודית, שכבר הוכרה בידי יצחק היינמן: זיהוי תאריכים לפעולות של גיבורי המקרא.¹³ והרי כמה דוגמאות, שרובן נזכרו בידי היינמן: לא רק מתן תורה נקבע לחג השבועות (בלי שהתאריך ניתן בכתובים), אלא גם מאורעות אחרים; לפי ספר היובלים כרת בו האלוהים את הברית עם נח ועם אברהם, ויעקב כרת בו את הברית עם לבן;¹⁴ ליום ראש השנה נקבעו מאורעות רבים: חנוך נשפט בו, ונפקדו בו שרה, רחל וחנה, יוסף יצא בו מבית האסורין, ובטלה עבודה מאבותינו במצרים;¹⁵ בפסח נולד יצחק;¹⁶ ובליל הפסח נושעה ירושלים מידי סנחריב.¹⁷ לפי מגמה זו נראה לשער, שבכלי האגדה מצאו לפנייהם במקרא ששאול נמשח "כעלות השחר... בקצה העיר" (שמואל א ט 26–27), והם קבעו תאריך לשחר זה: חג השבועות או סמוך לו.

הבעיה ההלכתית היא כרגיל קשה יותר. אפשר לפתוח אותה בכך: איש עֶלָה אל האלוהים בית אל ונשא שלוש(ת) כיכרות לחם; שתיים מהן הן לנָתן לשאול – האומנם נתן לו מן הלחם (את רובו!) שהיה מיועד להגישו לגבוה? לפי המשפט המנהגי העתיק לא היה כל קושי שיינתנו למלך מתנות קודש (או מה

א' דותן, "זהב התנופה", מ' צפור ומ' אביעז (עורכים), מחקרי מורשתנו ב-ג: ספר זיכרון לד"ר צבי בצר, רחובות תשס"ד, עמ' 225–231. אשר לסמיכות המהופכת תנופות לחם תמורת לחם תנופה, נראה לי שכאשר לפחות אחד משני המרכיבים הוא שם מופשט, אין המשמעות משתנה הרבה; ראה תנופת זהב (שמות לה 22) וזהב התנופה (שם לח 24), אך קיים הבדל והוא טעון עיון. חומר עשיר נאסף בידי יצחק אבישור; ראה י' אבישור, "סמיכויות מהופכות במקרא, בקומראן ובפיוט הקדום", לשוננו נו (תשנ"ג), עמ' 279–288 [נדפס בספרו: לשון המקרא וסגנונו לאור הלשונות השמיות העתיקות וספרותן, תל אביב תשס"ג, עמ' 101–110]. אולם הוא לא דן בצד הסמנטי שלו.

13. י' היינמן, דרכי האגדה,² ירושלים תשי"ד, עמ' 31–32.

14. ספר היובלים ו 17; טו 2; כט 7.

15. בראשית רבה כה, א; ראש השנה י ע"ב – יא ע"א (בריתא).

16. בבריתא שם.

17. שמות רבה יח, ה; שיר השירים רבה א, יב.

שהיו לימים מתנות קודש) או חלק מהן. בסיפורנו ממש מסופר, ששמואל נתן לשאול מבשר הזבח בבמה "את השור והעֶלִיָּה" (שמואל א ט 24). אבל אין ספק שהגרסה הראשונית הייתה השוק והאליה, כפי שעדיין ידע רבי יוחנן בדור הראשון של אמוראי ארץ ישראל (ירושלמי מגילה א, יב; בבלי עבודה זרה כה ע"א).¹⁸ ואולם השוק, שוק הימין במשמע, היא חלק הכוהן בזבח השלמים (ויקרא ז 32), ואילו האליה בכבש מוקטרת לה' על המזבח עם שאר החלב (ויקרא ג 9–11)! מתן המנה המכובדת הזאת לשאול נמצא סותר לחוקי ספר כוהנים. לפיכך סולקה האליה, בדרך זו או אחרת, מכל ערי הנוסח לשמואל א ט 24.¹⁹

אין ספק אפוא שמעתיקים מאוחרים, האמונים על התורה, ביקשו להתאים אליה את הסיפורים העתיקים שלא ידעו; כיצד יתבטא הדבר בכתובנו? לו נתנו האנשים לשאול "שתי לחם" משלוש שנשאו לבית אל, אפשר היה להבין שנתנו לו חלק נכבד ממתנת קודש; משעה שנאמר "שתי תנופות לחם" נכנסה כאן המודעות שהלחם יונף לפני ה'; מכאן נשתמע שהוא ניתן לשאול על מנת שיביא אותו להנפה במקדש.

בכיוון זה אפשר שמעיד גם שינוי גרסה בפסוק הקודם, י 3:

נוה"מ: ...שלוש ככורות לחם

4קש"א: ...שלוש כל[ים] ככרות []

תה"ש: τρία ἄγγεῖα ἄρτων

החיבה המטושטשת ב־4קש"א (נראה שנמחקה במכוון) הייתה כלים או כלובים (=סלים בעברית ישראלית). אם לסמוך על תה"ש, כלים עדיפה, משום ש־ἀγγεῖον, שפירושו מכל (בעברית ישראלית), מתרגם לרוב כלי בספרי המקרא.

אפשר אפוא שגם כאן שימר נוה"מ את העיקר, ואילו העדים האחרים משקפים את מגמת המעתיקים להרבות את כמות הלחם שנשאו העולים לבית אל, כדי להוציא מן הלב את האפשרות שהם נתנו לשאול את מרביתה של המנחה לגבוה. לדרך זו אולי פנה גם התרגום הארמי, שתרגם ככרות לחם של פס' 3 "פתין דלחים", ואילו בפס' 4 תרגם לחם "גריצן דלחים", כלומר חלות לחם. על ידי כך, מסתבר, המעיט מן המנחה שניתנה לשאול.

בסיכומי של דבר, שינויי גרסה אלו בשמואל א י 4, ואולי גם בשמואל א י 3, מצטרפים לעיבודים שכבר הוכרו בשמואל א, פרקים א–ג, שביקשו לנפות מספר שמואל את הפרטים שנמצאו סותרים לחוקי התורה ולהלכה היהודית העתיקה בימי בית שני. העיבודים הללו נעשו בנוה"מ ובמצע העברי המשווער של תרגום

18. ראה גייגר (לעיל הערה 10), עמ' 244–245.

19. בתה"ש אין היא מיוצגת. ב־4קש"א נשתמרו שרידים מן החיבה העליונה; ראה מקקרט (לעיל הערה 1) על אתר.

השבעים, אך בייחוד הם ניכרים ב-4קש"א, מגילה שמסרה את ספר שמואל בצורה חופשית למדי. אם היא ראויה להיקרא מגילת שמואל, כפי שסוברים באסכולה של קרוס,²⁰ או מדרש ספר שמואל, כפי שהצעתי אנוכי,²¹ או אולי "ספר שמואל משוכתב" – הדבר הזה יוכרע בוודאי כאשר תפורסם המגילה בשלמותה.

20. קרוס פרסם את הקטע הראשון מ-4קש"א לפני למעלה מחמישים שנה: F. M. Cross, Jr., "A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint", *BASOR* 132 (Dec. 1953), pp. 15–26. בימים ההם טרם נודעו ונחקרו עשרות טקסטים של ספרי מקרא מקומראן, ועוד לא עמדו על התופעה הרחבה של "ספרים מקראיים משוכתבים" (rewritten). כיום, משיש בידינו כל אלה, הגיעה השעה לעיין מחדש בטיבה של מגילת 4קש"א.
21. A. Rofé, "4QMidrash Samuel? Observations Concerning the Character of ראה 4QSam^a", *Textus* 19 (1998), pp. 63–74.

על אופייה של מגילת תענית לאור חגי ספר היובלים ומגילת המקדש

חנן אשל

מגילת תענית היא מהמסמכים הקדומים ביותר שהשתמרו בספרות חז"ל. נרשמו בה שלושים וחמישה מועדים, שרובם נקבעו לכבוד אירועים שהתרחשו בימי הבית השני.¹ רוב החוקרים רואים במגילת תענית מסמך שהתחבר בקרב חוגי החכמים בימי הבית השני;² לעומת זאת טען מאיר בר אילן שהמגילה אינה מסמך פרושי, ושיש להניח שמחברה היה שיין לחוגי הכהנים.³ בהערה זו ברצוני להסב את תשומת הלב לעובדה שנעלמה עד כה מעיני החוקרים, שבמגילת תענית צוינו שני מועדים שנחוגו בתאריכים שנקבעו בהם חגים בעלי אופי מקראי בספר היובלים ובמגילת המקדש.⁴ עובדה זו מאששת את המסקנה, שמגילת תענית משקפת את תפיסת עולמם של החוגים שנהגו לפי לוח השנה הירחי.

חג השבועות נזכר לא מעט בספרים החיצוניים.⁵ כך לדוגמה, מסופר בספר טוביה, שטובי שלח את טוביה בנו למצוא אורח מבני גלות נינוה שיסב עמו לסעודת חג השבועות (טוביה ב 1–2). ספר היובלים נפתח בהכרזה "ויהי בשנה הראשונה לצאת בני ישראל ממצרים בחודש השלישי בשישה עשר לחודש הזה וידבר ה' אל משה לאמר עלה נא עלי הנה ההרה ואתנה לך את שני לוחות האבן לוחות התורה והמצוה

* הערה זו התגבשה בעקבות שיעור על חג השבועות בספרים החיצוניים, שלמדתי בליל שבועות תשס"ד במת"ן (מכון תורני לנשים) שבירושלים. תודתי לידידתי ורד נעם, שעודדה אותי לפרסם את הדברים.

1. ו' נעם, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, ירושלים תשס"ד.
2. ראה לדוגמה ח"ד מנטל, "מגילת תענית והכיתות", אנשי כנסת הגדולה, תל אביב תשמ"ג, עמ' 213–223; נעם, שם, עמ' 333–352 והביבליוגרפיה הרחבה שצוינה על ידה.
3. מ' בר-אילן, "אופיה ומקורה של מגילת תענית", סיני צח (תשמ"ו), עמ' קיד–קלז.
4. על לוח השנה ששימש את אנשי קומראן ראה ש' טלמון, "לוח השנה של בני עדת היחיד", קדמוניות ל (תשנ"ח), עמ' 105–114; י' בן-דב ו' הורוביץ, "השנה בת 364 יום במסופוטמיה ובקומראן", מגילות א (תשס"ג), עמ' 3–26.
5. על חג השבועות בספר היובלים ובכתבי קומראן 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.

מגילות ג (תשס"ה), עמ' 253–257

אשר כתבתי להורותם" (יובלים א 1).⁶ מפסוק זה עולה, שלפי ספר היובלים ניתנה התורה בשישה עשר בסיוון. בפרק ו מסופר, שברית הקשת נכרתה עם נח בחג השבועות: "ויכרת ברית לפני ה' האלהים לעולם לכל דורות הארץ בחודש הזה. על כן אמר לך [כלומר האל אמר למשה] כי תכרת ברית אתה עם בני ישראל בחודש ההוא בהר בשבועה" (יובלים ו 10–11). בהמשך נאמר: "על כן הוקם ויכתב בלוחות השמים כי יעשו את חג השבועות בחודש הזה פעם בשנה לחדש את הברית בכל שנה ושנה" (שם 17). בפרק טו מסופר: "ובשנה החמישית בשבוע הרביעי ביובל ההוא בחודש השלישי בחצי החודש עשה אברהם חג כיכורי קציר הקמה" (יובלים טו 1). במהלך החג הבטיח האל לאברהם ששרה תלד בן. בפרק טז נאמר: "ותלד בן בחודש השלישי בחצי החודש, בימים אשר אמר ה' לאברהם, בחג הביכורים נולד יצחק" (יובלים טז 13). בפרק כב של ספר היובלים מסופר, שבשנת מותו של אברהם "ויבאו יצחק וישמעאל [וכן רבקה ויעקב] לחוג את חג השבועות והוא חג הביכורים אל אברהם אביהם" (יובלים כב 1). במהלך החג בירך אברהם את יעקב. באותו הלילה ישן יעקב עם סבו, ואברהם נאסף אל אבותיו. בפרק כט מסופר: "ובחמישה עשר לימים ההם [=החודש השלישי הוא חודש סיוון] עשה יעקב משתה ללבן ולכל הבאים עמו, וישבע יעקב ללבן ביום ההוא ולבן ליעקב, אם יעבור אחד משניהם לרעה את הר הגלעד" (יובלים כט 7). בפרק מד של ספר היובלים מסופר, שלפני שיעקב ירד למצרים לראות את יוסף בנו הוא עשה את "חג קציר הביכורים מתבואה ישנה כי אין בכל ארץ כנען מלא החפץ זרע... ובשישה עשר בו [לחודש השלישי] נראה אליו ה' ויאמר אליו... אל תירא רד מצרימה... ויקם ישראל מבאר שבע בשישה עשר לחודש ההוא השלישי וילך ארצה מצרים" (יובלים מד 4–8). מפסוקים אלו עולה, שמחבר ספר היובלים נהג על פי לוח שנה שחג השבועות חל בו באמצע חודש סיוון (בחמישה עשר או בשישה עשר בו). מועד זה נחשב זמן נאות לשבועות תגיות ולחידוש בריתות. כמו כן מתברר, שכאשר התחבר ספר היובלים כבר זיהו את חג השבועות כחג מתן תורה.

ממגילת המקדש עולה שחג השבועות, הוא חג כיכורי החיטים, חל בחמישה עשר לחודש השלישי (טורים 18–19).⁷ כך נאמר במפורש גם באחת המגילות הכתובות בכתב סתר 4Q324^d 1 3–4: "בחמישה עשר בו חג השבועות והב[כו]רים ביום א[חד]".⁸ מתעודות אלו עולה, שבלוח הכיתתי החלו לספור את חמישים היום מהשבת הראשונה שלאחר הפסח.⁹ לפיכך על פי לוח השנה של אנשי קומראן ושל

6. הציטוטים מספר היובלים לקוחים מהמהדורה שערך א' כהנא, הספרים החיצוניים, כרך א, ספר א, תל אביב תרצ"ז.

7. ראה י' ידן, מגילת המקדש, א, ירושלים תשל"ז, עמ' 84–85, 96.

8. ראה דיוגן של טלמון ובן-דוב: *Qumran Cave*: S. Talmon, J. Ben-Dov & U. Glessmer, 4: XVI: *Calendrical Texts* (DJD 21), Oxford 2001, pp. 5–6.

9. מסתבר ששיטת חכמים להתחיל למנות את חמישים היום מחמישה עשר בניסן מבוססת על

בעל ספר היובלים חל חג השבועות באמצע החודש השלישי. על פי שני עותקים של ספר ברית דמשק שנמצאו במערה 4 (17 4Q266 וכן 11 7 4Q270)¹⁰ מתברר, שהטקס שערכו אנשי קומראן "שנה בשנה כול יומי ממשלת בליעל" לעבור בברית לפני האל, לברך את כל אנשי גורל אל, לקלל את כל אנשי גורל בליעל, ולהשבוע "לעשות ככול אשר צוה ולוא לשוב מאחרו מכול פחד ואימה", טקס שתואר בפירוט בתחילת סרך היחד (IQS) א 16 – ב 17, נערך בחג השבועות.¹¹

במגילת תענית נזכר מועד שנקבע בחמישה עשר ובשישה עשר בסיוון, משום ש"גלו אנשי בית שאן ובקעתא". נעם ציינה, ש"בטיבו של מועד זה אין החוקרים חלוקים. מאז גרץ ודרנבורג נתקבל על הכול זיהויו עם כיבוש בית שאן ועמק יזרעאל על ידי בניו של יוחנן הורקנוס אחרי ניצחונם על אנטיוכוס קיזיקנוס" (מלחמת היהודים א 64–66; קדמוניות יג 275–283).¹² בחפירות הארכאולוגיות שנערכו בתל איצטבא, היא בית שאן ההלניסטית, נמצאו עדויות מרשימות לכיבוש ולהריסתה של בית שאן על ידי אריסטובולוס ואנטיגונוס בניו של יוחנן הורקנוס.¹³ דומה שאת הכיבוש החשמונאי של בית שאן יש לתאריך ל-108/7 לפה"ס.¹⁴ החוקרים שקשרו בין המועד הנזכר במגילת תענית לכיבוש בית שאן על ידי אריסטובולוס ואנטיגונוס הניחו, שבניו של יוחנן הורקנוס העמידו לפני תושבי בית שאן את הבררה להתגייס

התפיסה שהשבת בויקרא כג 15 (בצירוף ממחרת השבת) איננה היום השביעי בשבוע, כי אם המושג האכדי sabattu, שהוא "יום מנוחת הלב של האל". יום זה נחוג במסופוטמיה בחמישה עשר של כל חודש. על הקשר שבין המונח המקראי שבת למונח הבבלי sabattu, ועל האפשרות להסביר את שיטת חכמים באשר ל"ממחרת השבת" על סמך המושג הבבלי, ראה י"ח טיגא, "שבת", אנציקלופדיה מקראית, ז, ירושלים תשל"ו, טור 512.

10. ראה J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4: XIII: The Damascus Document (DJD 18)*, Oxford 1996, pp. 76–78, 166.

11. לתיאור בסרך היחד של הטקס השנתי ראה J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, Rule of the Community and Related Documents*, vol. 1, Tübingen 1995, pp. 8–11.

12. נעם (לעיל הערה 1), עמ' 196, וראה את רשימת החוקרים שהביאה נעם (שם, הערות 3–4). נעם ציינה שהחוקר היחיד שלא קיבל זיהוי זה היה פ' קאסל, שבסוף המאה הקודמת הציע ששמעון בן מתתיהו הוא שכבש את בית שאן. הצעה זו התבססה על תיקון לא הכרחי של הטקסט במקבים א יג 43 מגזר לבית שאן.

13. ר' בר נתן וג' מזור, "קורים לדמותה של בית שאן ההלניסטית", קדמוניות כז (תשנ"ה), עמ' 91.

14. על הנתונים הארכאולוגיים שבעזרתם ניתן לתאריך את כיבושיו של יוחנן הורקנוס ראה D. Barag, "New Evidence on the Foreign Policy of John Hyrcanus I", *Israel Numismatic Journal* 12 (1993), pp. 1–12; G. Finkielsztejn, "More Evidence on John Hyrcanus I's Conquests: Lead Weights and Rhodian Amphora Stamps", *Bulletin of the Anglo-Israel Archeological Society* 16 (1998), pp. 33–63. על מקצת הבעיות הקיימות בתיאור זה של יוסף בן מתתיהו ראה ב' בר-כוכבא, "כיבוש העיר שומרון בידי יוחנן הורקנוס", קתדרה 106 (תשס"ג), עמ' 7–34.

או לגלות מעירים,¹⁵ ומכיוון שהם בחרו בגלות, נקבע החג לציון התאריך שבו גלו אנשי בית שאן והבקעה.¹⁶ חג זה נקבע בדיוק בתאריך שחגגו בו את חג השבועות על פי הלוח הכיתתי.

במגילת המקדש נזכרו שני מועדי ביכורים, נוסף לחג ביכורי החיטים הוא חג השבועות. מועדים אלו הם חג ביכורי התירוש, שנחוג חמישים יום לאחר חג השבועות, וחג ביכורי היצהר, שנחוג חמישים יום לאחר חג ביכורי התירוש (מגילת המקדש, טורים יט–כג). על פי לוח המועדים המתואר במגילת המקדש נחוג חג ביכורי היצהר כל שנה בעשרים ושניים לחודש השישי, כלומר בעשרים ושניים באלול.¹⁷

במגילת תענית צוין שבעשרים ושניים לאלול נקבע חג, מפני ש"תבו לקטלא משמדיא". נעם פירטה את ההצעות השונות שהציעו חוקרי מגילת תענית בדבר טיבו של מועד זה. החוקרים נחלקים בין המזהים את האירוע הנזכר במגילת תענית בתקופה החשמונאית, כדוגמת טיהור ירושלים מהמתיוונים, טיהור שערך שמעון בן

15. ראה למשל ג' פוקס, יוון בארץ ישראל: בית שאן (סקיטופוליס) בתקופה ההלניסטית והרומית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 63. יש לציין, שלפי תיאוריו של יוסף בן מתתיהו העמיד יוחנן הורקנוס בדרה זו רק לפני האדומים (קדמוניות יג 257–258). אמנם ישנם חוקרים שטענו שאריסטובולוס בנו של יוחנן הורקנוס העמיד בדרה דומה אף לפני היטורים, אלא שאין לכך ראיה מפורשת בדבריו של יוסף בן מתתיהו. ראה קדמוניות יג 319, וכן את דיונו המפורט של א' כשר, אדום ערב וישראל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 50–84.

16. מסיבות שונות קשה לקבל את ההנחה, שהחג נקבע לכבוד אירועי 108/7 לפה"ס. לחלופין נראה לי, שיש מקום לשקול את האפשרות שהחג נקבע לכבוד אירועי 163 לפה"ס. בפרק ה של מקבים א ובמקבים ב פרק יב מתוארים מסעות מלחמה שאליהם יצא יהודה המקבי ב־163 לפה"ס. כחלק מתיאור זה מובא במקבים ב תיאור המוקדש להצלתן של קהילות יהודיות שישבו בעבר הירדן. בהקשר זה נאמר: "ומשם הלכו לבית שאן הרחוקה מירושלים שלוש מאות סטדיות. ואחרי אשר היהודים היושבים שם העידו על הרצון הטוב של אנשי בית שאן אליהם ואף על הנהגתם הטובה בימי צרה הורו להם, ויבקשו מהם להיות דורשי טוב לעמם גם בימים הבאים, וילכו ירושלים כי קרב חג השבועות. ואחרי החג הנקרא שבועות הלכו [להילחם] נגד גורגיאס שר צבא אדום" (מקבים ב יב 29–32). בתיאור המקביל במקבים א נאמר: "ויעברו את הירדן אל העמק הגדול לפני בית שאן. ויהודה [המקבי] אסף את הנחשלים ועודד את העם לאורך כל הדרך, עד אשר בא אל ארץ יהודה. ויעלו אל הר ציון בשמחה ובששון ויקריבו עולות כי לא נפל בהם אחד עד שובם בשלום" (מקבים א ה 52–54). יש לשקול את האפשרות שיש קשר בין הפרטים שהובאו בספרי המקבים, שלפיהם יהודה המקבי ואנשיו מיהרו לחזור לירושלים על מנת לחוג את חג השבועות (שכלוח הכיתתי חל בחמישה עשר או בשישה עשר בסיוון), לבין הנאמר במגילת תענית, שאנשי בית שאן והבקעה גלו בחמישה עשר ובשישה עשר לסיוון. אם אכן יש קשר בין תיאורים אלו, ייתכן שהחג הנזכר במגילת תענית נקבע כדי לציין שהיהודים שנושעו על ידי יהודה המקבי הגיעו בשלום לירושלים.

17. ראה ידן (לעיל הערה 7), עמ' 85–96. טלמון ובן דב ציינו שחג זה נזכר בשלוש מגילות נוספות; ראה טלמון ובן דב (לעיל הערה 8), עמ' 7.

מתתיהו (מקבים א יד 14), ובין חוקרים הסבורים שהחג נקבע לכבוד אירוע שחל בתקופה הרומית, ככל הנראה בראשית מרד החורבן.¹⁸ החג שנקבע כדי לציין שחזרו להרוג את המשומדים נקבע בתאריך שלפי הלוח הכיתתי נחוג בו חג ביכורי היצהר.

קשה לדעת אם קביעתם של שני המועדים הנזכרים במגילת תענית לתאריכים שלפי הלוח הכיתתי, המתועד בספר היובלים ובמגילת המקדש, יש לחגוג בהם חגים בעלי אופי מקראי מעידה, שמחבר מגילת תענית התכוון להתפלמס עם קבוצות כדוגמת אנשי כת קומראן שנהגו לפי לוח זה. גם אם נניח שבמקרה בלבד נקבעו החגים הנזכרים במגילת תענית לתאריכים האמורים בלוח הכיתתי, דומה שעובדה זו מעידה שמגילת תענית התחברה על ידי מחבר שנהג לפי לוח השנה הירחי.¹⁹

18. נעם (לעיל הערה 1), עמ' 232.

19. לעניות דעתי מעידה מגילת תענית על השפעה רומית ניכרת על יהודה, שכן במאה הראשונה לספירה חגגו ברומא כל שנה 159 ימי חג, שבדומה לחגים שצוינו במגילת תענית נקבעו רובם לכבוד ניצחונות בשדה הקרב. ראה ז' קרקופינו, חיי יום-יום ברומא בדורו של אוגוסטוס, תרגם ע' בורלא, תל אביב 1967, עמ' 157–160.

מוסד ביאליק, ירושלים / Bialik Institute, Jerusalem

Fragments of a Biblical Scroll from the Judean Desert /

שרידי מגילת מקרא חדשה ממדבר יהודה

Author(s): חנן אשל, יוסי ברוכי, רועי פורת, Hanan Eshel, Yosi Baruchi and Roi Porat

Source: *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls* / מגילות: מחקרים במגילות מדבר יהודה, כרך ג

pp. 259-260 תשס"ה

Published by: [מוסד ביאליק, ירושלים / Bialik Institute, Jerusalem](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23437902>

Accessed: 15/07/2014 20:44

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 / ירושלים, מוסד ביאליק 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>

שרידי מגילת מקרא חדשה ממדבר יהודה

חנן אשל, יוסי ברוכי ורועי פורת

כאחרונה מצאו בדואים במערה בדרום מדבר יהודה כמה קטעי קלף קטנים (לפחות ארבעה), המכילים קטעי פסוקים מספר ויקרא. הקטעים צולמו לראשונה בשטח על ידי רועי פורת וחנן אשל, ולאחר מכן על ידי רועי פורת ויוסי ברוכי. הקטעים עדיין לא נוקו, ולא ידוע מה עלה בגורלם וכידי מי הם היום.¹ הפרטים המובאים להלן מבוססים על שלושה קטעי קלף ששרידי הכתב בהם ברורים יחסית. קטע א (בתצלום למעלה משמאל) מכיל קטעי פסוקים מויקרא כג 38–39. גודלו 3.5 x 3.5 ס"מ, והוא כולל שלוש שורות כתב מקוטעות וחלק מן השוליים העליונים, אך לא עד קצה השוליים. קטעים ב, ג (בתצלום מימין ולמטה) חוברו זה לזה באופן מדויק על ידי הבדואים (קו החיבור בשורה 4). שני הקטעים יחד מכילים קטעי פסוקים משני טורים. מהטור הראשון – המשך הטור של קטע א – שרדו שבע שורות מקוטעות ובהן קטעי פסוקים מויקרא כג 41–44, ואילו מהטור השני נותרו ארבע שורות שבהן קטעי פסוקים מויקרא כד 16–18. גודלם של שני הקטעים המחוברים הוא 5.5 x 6 ס"מ. רוחב השוליים בין טור לטור הוא בין 10 ל-14 מ"מ. קטע נוסף (בחלקו העליון של התצלום) אינו ניתן לקריאה ללא ניקוי, ואפשר שמדובר ביותר מקטע אחד. להלן הצעת שחזור לשורות שניתן לקראם.

קטע א (ויקרא כג 38–39)

שוליים עליונים

- 1 [ומל]בד כל נדריכם [נמלבד כל נדבותיכם]
- 2 [אשר ת]תנו ליהוה א[ך בחמשה עשר]
- 3 [יום לחדש]השביעי באספכם את תבואת

קטעים ב+ג (ויקרא כג 41–44; כד 16–18)

i

ii

- | | |
|--|--|
| 1 [ימים וחגתם אתו חג ליהוה]שבֹעֹת] | |
| 2 [ימים בשנה חקת עולם לד]רִיתִיכם [בחדש] | |
| 3 [השביעי תחגו אתו בסכת]תִּשְׁבוּ שִׁבְעַת] | |
| 4 [ימים כל האזרח בישראל י]שְׁבוּ בִּסְכוֹת | [מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה] |
| 5 [למען ידעו דרתיכם כי בסכו]תִּהְיֶה הוֹשְׁבֹתִי | כג[ר כאזרח בנקבו שם יומת ואיש] |
| 6 [את בני ישראל בהוציאיו אותם מ]אֶרֶץ | כי יִכְנֶה כל נפש אדם מות יומת] |
| 7 [מצרים אני יהוה אלהיכם וידבר מ]שה | ומִכָּה נִפְשׁ בַּהֲמָה יִשְׁלַמְנָה נֶפֶשׁ] |

מגילות ג (תשס"ה), עמ' 259–260

נראה שלפנינו קטעים נוספים של מגילה מקראית מימי מרד בר־כוכבא, אם כי עדיין לא התברר באיזו מערה נמצאו ואילו פריטים נוספים נתגלו במערה זו. נוסח קטעי הפסוקים הכלולים בקטעים אלו זהה בעיקרו לנוסח המסורה. גם העובדה שאפשר להשלים את השורות על פי נוסח המסורה מעידה על התאמה כללית לנוסח המסורה. אך יש פרט אחד שונה: המילה בסכות מופיעה בקטע ב+ג (טור 1 שורה 4) בחולם מלא, ואילו בנוסח המסורה היא כתובה בחולם חסר.²



* הפרסום באדיבות רשות העתיקות.

1. בשעת מסירת קובץ זה לדפוס נודע, שבעזרת מרכז דוד וימימה יסלזון לחקר תולדות ישראל לאור האפיגרפיה באוניברסיטת בר־אילן, הקטעים הנידונים נמסרו לרשות מדינת ישראל.
2. הגרסה בסכת בחולם חסר דווקא, כנוסח המסורה, משמשת לדרשה הלכתית בתלמוד הבבלי (סוכה ו ע"ב).

English Abstracts

***Dwq* and Lunar Phases in Qumran Calendars: New Mesopotamian Evidence**

Jonathan Ben-Dov

The aim of this study, based on joint research with Wayne Horowitz, is to explain the three recurring lunar phases recorded in 4Q320, 321, 321a (*Calendrical Document Mishmarot* A, B, C) with reference to our knowledge of the 364-day year and its sources. The history of ancient science constitutes a relevant analogue for the interpretation of Qumran materials, and the dependence of the *Astronomical Book of Enoch* on the seventh-century-BCE cuneiform composition *Mul.Apin*, proven in earlier research, serves as a departure point for this study.

The Qumran calendars mention three lunar phenomena: (1) an unnamed phenomenon, usually referred to as X; (2) a phenomenon called *dwq*; and (3) the number of days in the previous month. After demonstrating the background to these lists in the early first-millennium Akkadian sources *Mul.Apin* and *Enūma Anu Enlil* XIV, the study proceeds to show that the closest parallel to the Qumranic triad is a Late Babylonian scientific method of recording 'the lunar three' in use in nonmathematical Babylonian astronomy during the Persian and Hellenistic periods. The parallel presented comes from the second-century-BCE lunar text BM 32327+.

The conclusions are, firstly, that X should be interpreted as the last day on which the moon is visible, and *dwq* as the day after the full moon, which supports the view of Talmon-Knohl as opposed to the emerging consensus on this question. Secondly, this study showed that the lunar phases in Qumran bear no religious-cultic significance but are rather simply scientific facts. Thirdly, it demonstrates that cuneiform Babylonian culture was alive in the works of Jewish scholars deep into the Hellenistic era.

“The Wife of One’s Youth”: Monogamy as an Ideal in Wisdom, Qumran, and Rabbinic Literature

Gabriel Barzilai

Many scholars consider the law commanding strict monogamy that emerges from several Qumran scrolls unusual in the polygamous Jewish tradition. This article demonstrates that an ideological stance favoring monogamy existed alongside polygamous practice throughout the entire Second Temple period. This stance is attested in Wisdom literature’s special employment of the concept “the wife of one’s youth”, as well as by the use and interpretation of scriptural verses in the Dead Sea Scrolls, the Christian Bible, and rabbinic literature.

The Book of Parables (1 Enoch 37–71) and the Qumran Scrolls

Devorah Dimant

Since their discovery more than fifty years ago, scholars have been puzzled by the absence from the Qumran scrolls of fragments from the second Enochic work, assembled in the *Ethiopic Book of Enoch* (1 Enoch 37–71), whereas remains of the other four Enochic works contained in this collection surfaced in the caves. Notwithstanding this work’s clear affinity to Qumran ideas, and the fact that its probable composition during the first century CE overlapped the final stage of the Qumran community, because of its absence from Qumran the *Book of Parables* is usually excluded from Qumran literature. Additionally, it has been argued that, because it describes the sun and the moon in equal terms, in clear contrast to the Qumranite predilection for the solar calendar, this work is incompatible with Qumran ideas. Accordingly, the *Book of Parables* is often attributed to another group, similar to, but not identical with, the Qumran community.

The present article points to recent data that suggest the Qumran calendar was a solar-lunar, rather than a purely solar, calendar. If that is the case, a connection between the *Book of Parables* and the Qumran group cannot be ruled out on the basis of its attitude toward

the luminaries. Seen in this light, the affinity between this work and the Qumran literature becomes more pronounced, explored here through detailed analysis of the links between *1 Enoch* 39:10–11 and 58:2–6 and Qumran documents. Given the fact that most of our Qumran copies come from the late second and the first centuries BCE, we may assume that this was indeed the period when this literature flourished. Composed at the earliest in the first half of the first century CE, the *Book of Parables* may therefore be seen as drawing upon, rather than as part of, Qumran literature. Such a view accounts both for its absence from Qumran and for its affinity with Qumranic ideas and literature.

Anti-Lunar-Calendar Polemic in the Covenanters' Writings

Shemaryahu Talmon

The editor of this paper attempts to further buttress the theory that the members of the “Renewed Covenant”, which flourished at the height of the Second Temple Period, part of whose idiosyncratic literature was discovered in the Qumran caves, embraced a solar calendar of 364 days per annum, and totally rejected the 354-day lunar calendar by which mainstream Judaism abided. The calendar controversy is seen as the decisive factor that caused the Covenanters to become dissenters (פרשנו מרוב העם in the words of 4QMMT C 7), and to establish their community as a *corpus separatum*.

Adding to previous discussions of this issue, the author concentrates on an analysis of the intrinsic meaning of the fragmentary document 1Q27 (*Mysteries*), and especially the pregnant term מולדי עולה. Differing from the prevalent understanding of the collocation as ‘those born in iniquity’, and as a contemptuous designation of the Covenanters’ adversaries, the author maintains that here and in other Qumran documents, like in the rabbinic parlance, מולד refers to the ‘new(ly born) moon’. Whereas in the rabbinic tradition, the appearance of the new moon was greeted with joy and festive prayers, the Covenanters conceived of it as an ‘evil’ phenomenon. 1Q27 predicts the future, ultimate victory of the solar calendar over the lunar one.

From Qumran to Provence: The Notion of a Manassite Messiah

Hananel Mack

In *Pesher Nahum* we find the Jewish nation divided into three “tribes”: Judah, which represents the Qumran community, apparently the Essenes; Ephraim, which stands for the Pharisees; and Manasseh, which symbolizes the Sadducees. A similar formulation appears in a *derashah* in *Midrash Numbers Rabbah*, attributed to the eleventh-century Provençal rabbi Moshe ha-Darshan. Based on Ps. 60:9, the *derashah* in question refers to three future messiahs: a messiah from the House of David, another from the tribe of Ephraim, and a third from the tribe of Manasseh, who are joined by a fourth figure, the prophet Elijah. Elijah and the Judahite and Ephraimite messiahs appear in rabbinic literature, but no other known source refers to a Manassite messiah and this third messiah’s appearance seems to have been influenced by the Qumran typology.

Rabbi Moshe ha-Darshan of Provence is known to have had access to some apocryphal literature originating in Second Temple times. This *derashah* suggests that his writings were influenced by Qumran writings to some extent, although we cannot identify the precise mechanism through which this was effected. Conceivably, ideas and even parts of some works may have reached Provence via Byzantine Italy, a well-known venue for transmission from the Orient to the West. Karaites, whose presence in northeastern Spain, adjacent to Provence, is well attested for that period, were familiar with, and could also have transmitted, Qumran materials.

Key Terms in 4QInstruction: Implications for Its Ideological Unity

Bilhah Nitzan

The sapiential text 4QInstruction (*Musar LaMevin*) is a composite work, consisting of theological discourses and sapiential admonitions for everyday life, addressed to a student or a son. Preserved in seven copies at Qumran, this indicates its importance for the Qumranites, even though it exhibits no distinctive sectarian terminology or content. No sectarian organizational institutions are mentioned; on the contrary, the admonitions deal with financial and agricultural matters of individuals, family affairs, and relationships between the individual and the authorities – all subjects of conventional wisdom literature. The discourses deal with the importance of studying the mysteries of wisdom, and with the eschatological judgment, but are lacking in dualistic theological terms. Nevertheless, there is clear evidence for its author/authors' apocalyptic outlook, who call upon the addressee to relate to *רז נהיה* ("the mystery that is to be"), in both the theological discourses and in the admonitions for everyday life. In and of itself, however, this term provides insufficient clues for clarifying the issue of ideological and literary unity of this work.

In order to clarify whether 4QInstruction is a coherent work, composed by an author or authors belonging to a specific theological school, or rather an accidental collection of sapiential discourses and admonitions, it is necessary to examine the usage and meaning of additional terms that appear in this work. Such terms as *נחלה* (inheritance) and verbs stemming from *נחל*, *גורל* (lot), from *קדש* (holy), and from *כבוד* (honor) and its opposites – *חרפה* (shame) and *בוז* (contempt), may be ideologically motivated. These words appear in both the discourses and the admonitions of 4QInstruction, and are used in biblical and postbiblical sapiential works, apocryphal works, and sectarian texts in variegated contexts and meanings. Comparison of the meaning and usage of these words, in both the genres of 4QInstruction and as compared to other sapiential texts, may shed light upon the ideological and literary unity of 4QInstruction and possibly provide clues as to its author/s.

4Q392 1 and the Conception of Light in Qumran “Dualism”

Menahem Kister

The article analyzes 4Q392 (*Works of God*) frag. 1, and especially its conceptions of light and darkness. According to this text, God created light and darkness for human beings, but in his dwelling there is אורחם ‘perfect light’. In other occurrences, אורח(ים) signifies the perfect light of knowledge, and belongs to the “dualistic” terminology of the Qumran writings. It therefore seems plausible that this fragment implies that both light and darkness, in the metaphysical sense, were created by God for humanity, whereas for Him there is no darkness whatsoever. The perfect and eternal light of God, light without darkness (in both the concrete and the metaphysical senses), will enlighten the world and the righteous in the end of days. *Sir.* 15:16 and *1 Enoch* 58:1–6 are also considered in this context.

The Laws of the Firstborn and the Cattle Tithe in Qumran Literature and Rabbinic Halakhah

Aharon Shemesh

The article analyzes and compares the laws of the firstborn and of the cattle tithe in the Dead Sea Scrolls and rabbinic literature. This comparison, which focuses on the two legal systems’ reading of the relevant pentateuchal verses and how they reconcile the apparent contradictions between the various biblical sources, is used as a tool to analyze the overall relationship between the halakhah in these two bodies of literature. It appears that the relationship between the two varied significantly from case to case. Whereas in the case of the firstborn of impure animals rabbinic halakhah is a new, post-70 development and the law in the scrolls represents the ‘old’ tradition, in the case of the cattle tithe the legal dispute already existed in the Second Temple period and may even reflect two competing pentateuchal traditions. In yet another instance, that of the firstborn of pure animals, both halakhic systems agree on some details of the law. Surprisingly, this mutual agreement does not follow the plain meaning of Scripture.

Some Unusual Spellings in Qumran Scrolls

Moshe Bar-Asher

The article deals with several peculiar or odd spellings in Qumran scrolls: (a) *והזה* in the phrase *והזה פירוש המשפטים* (4Q266[4QD^a] 11 18); (b) *והמן* in *קצאוות הארץ* (4Q386 1 ii 4); (c) *קצאוות הארץ* in *קצאוות הארץ* (Isa. 41:5), *קצאוות הארץ* (ibid., 40:28), *קצאוות הארץ* (ibid., 41:9) in 1QIs^a. In my opinion, the spelling *והזה* can be understood as *וְהָא זֶה* (= *וְהָא זֶה*); the demonstrative pronoun *זֶה* preceded by the presentative *וְהָא*. *והמן* is a variant of *וּמֵן*; the independent form *וּמֵן* was derived from the forms *וְהִמְנִי*, *וְהִמְנִי*, etc. The spelling *קצאוות/קצאוות* (the pl.cs. form of *קָצָה*) can be read *קָצוּת* as a result of analogy to the absolute forms.

Fragmentary Biblical Scrolls from Bar Kokhba Revolt Refuge Caves

Yosi Baruchi

This study focuses on fragmentary Torah scrolls found in Bar Kokhba revolt refuge caves. Most of the Torah scrolls found in these caves match the physical standards of *Torah*, as defined in tannaitic and talmudic sources; the only exception is MurDeut, a *Humash* that matches the standards for *Humashin*.

The extant fragments exhibit a range of up to four consecutive columns for each Torah scroll, and were not, as we might have expected, randomly dispersed. The fact that, in several cases, identical or closely associated fragments survived in different scrolls, led to the conclusion that this was not accidental. It appears that the external parts of a scroll had a better chance of survival in the desert environment. Because the external sections are usually the ones read last, with regard to Torah scrolls only read publicly, this allows us to identify the date of the last public Torah reading from the scrolls found in the refuge caves. The data point to a time range of approximately two months, including Passover.

The historical conclusions are not unequivocal. We have no way of determining whether or not the refugees read the Torah scrolls in the cave; thus the above-noted time period could indicate when the refugees

escaped to the cave, taking the Torah scrolls with them, or the date of the last public Torah reading in the caves before their capture by the Romans. A third possibility is that the date reflects the juncture at which the Torah scrolls were stored, in preparing the caves for use in an emergency. Notwithstanding this uncertainty, in considering the chronology of the Bar Kokhba revolt period, the time span reflected by Torah scroll fragments found in the refuge caves should be taken into account.

Implications of Qumran Finds for the Literary Analysis of Hebrew Scripture

Emanuel Tov

Based on the premise that the external shape of the earliest scrolls of Hebrew Scripture did not differ from that of the Qumran scrolls, I set out to analyze the procedures for writing and rewriting ancient scrolls. It is important to note that the inscribed area in scrolls was not a flexible entity. In fact, once the scroll was inscribed, there was simply no technical possibility for a scribe to insert substantial additions into the text, or to delete or rewrite segments larger than a few words or a line. I therefore suggest that editors or scribes did not use earlier copies as a basis for changes in content, but constantly created fresh scrolls for expressing their new thoughts instead. That scribes did not insert their changes in earlier copies is also evident from a comparison of the parallel copies of Qumran sectarian compositions. This understanding should now be taken into consideration in the historical-critical analysis of Hebrew Scripture, since in the past the realia of rewriting were beyond the scholarly purview. Each layer of rewriting probably involved the penning of a new copy. Inherent in this hypothesis is the further assumption that scriptural books developed linearly, and that scriptural scrolls were deposited, written, and rewritten in a central place, viz., the temple.

On the Use of אנס in Aramaic and in Hebrew

David Talshir

Aramaic and Hebrew dictionaries define אנס as 'compel' and assert that this meaning came into Hebrew via Aramaic. This study argues for a more complicated relationship between Hebrew and Aramaic regarding this root. Although אנס is indeed Aramaic in origin, in old Aramaic its variant הנס is rather 'to seize', 'to cause injustice'. Over the course of time, the use of אנס was replaced by other verbs (mainly אלץ) in Aramaic, while Hebrew adopted and broadened its range of meanings ('stop', 'rape'). Finally, the meaning of 'being compelled', common in Babylonian Aramaic, may also have been borrowed from Hebrew, since although almost unattested in other Aramaic dialects, in Hebrew it is used regularly already in tannaitic literature, and possibly in some Hebrew documents from Qumran.

The Interpretation of Deut. 29:18 in the Qumran Scrolls

Jan Joosten

To date, the implications of references to Deut. 29:18 in the scrolls have not been satisfactorily explained. The *Rule Scroll* quotes Deut. 29:18b (ונספתה רוחו הצמאה עם הרוח) to the effect that the sinner's "thirsty spirit will be swept away with the saturation" (1QS 2:12–16). A more passing reference to this verse appears in *Pesher Habakkuk* 11:12–14.

The present paper puts forth a new proposal for understanding these references. The Septuagint version renders the mysterious expression as: "lest the sinner destroy the guiltless with him", interpreting the 'thirsty' as the righteous, and the 'sated' as the sinner. This interpretation is reflected in several allusions found in later Hellenistic Jewish writings (Wisdom of Solomon, Prayer of Manasseh, Epistle of Barnabas) but with a twist: not the sinner, but sin itself destroys with it (*sunapóllumi*) the human being. The same understanding probably underlies the Qumranic passages: the spirit of the member of the community who has been unable to abandon his wicked ways will be

swept away together with his sin; similarly, the priestly adversary of *Pesher Habakkuk* started out promisingly but then walked in the ways of sin that will ultimately wipe away his spirit.

Improving the Editions of the Dead Sea Scrolls (3)

Elisha Qimron

The author edits several passages from the *Temple Scroll* (11QT^a) afresh and suggests new readings and interpretations. For example, a new reading and reconstruction are suggested for the top of column 16, where additional text can be retrieved from a new photograph. In addition, by inserting text from fragment 10 of 11QT^b, the second copy of the Cave 11 *Temple Scroll*, the author reconstructs the missing section at the top of column 18.

Wave Breads for King Saul: 1 Sam. 10:4 in 4QSam^a and in the Septuagint

Alexander Rofé

In 1 Sam. 10:4 the Masoretic text reads שתי לחם. As against it 4QSam^a reads תנופות לחם, which is supported by the Septuagint. Recent commentators of Samuel have opted for the latter reading. Nevertheless, the MT has the *lectio praeferenda*: in cultic contexts the derivatives of the root נָתַן belong to the diction of the Priestly Document, and this diction pervades the secondary contributions (additions and elaborations) of late scribes. Hence, the priestly quality of תנופות betrays its being a gloss. Its purport was to identify the two breads donated to Saul with the two תנופות breads prescribed as the Feast of Weeks offering in Lev. 23:17. This midrashic identification has implications on both the aggadic and halakhic planes. The aggadah probably determined that Saul's anointment had taken place on the eve or on the very day of Shabuoth, which accords with the aggadic tendency of assigning calendrical dates to biblical events. As for halakha, it took issue with the fact that breads set apart for dedication at a sanctuary (Bethel) had

been given to a layman. By specifying that the breads were חנופות the Jewish interpreter made it clear that their being handed to Saul conformed to the law: plausibly, Saul was supposed to present the breads at the sanctuary.

Megillat Ta'anit* in Light of Holidays Found in *Jubilees* and the *Temple Scroll

Hanan Eshel

Two holidays mentioned in *Megillat Ta'anit* fall precisely on the same dates as holidays of a biblical nature found in the *Book of Jubilees* and in the *Temple Scroll*, respectively. The first is a holiday celebrating a Hasmonean victory on the 15th and 16th of Sivan when "the men of Bethshean and of the Plain were exiled". This is the date of the Festival of Weeks (Pentecost) according to *Jubilees* and the Qumran scrolls. The second is a holiday announced for the 22nd of Elul because "we returned to kill the apostates". According to the *Temple Scroll*, this is the date on which the Feast of the First Fruits of Oil should be celebrated. The fact that, for *Megillat Ta'anit*, these are half and not prominent holidays shows that its author followed a calendar different from that of *Jubilees* and the *Temple Scroll*. Evidently, the author of *Megillat Ta'anit* adhered to the lunar calendar and was most likely a Pharisee.

Fragments of a Biblical Scroll from the Judean Desert

Hanan Eshel, Yosi Baruchi, and Roi Porat

In August 2004 Bedouin discovered a number of small biblical fragments – at least four – in a cave in the Judean desert. These fragments, which measured 3.5 cm², contained verses from Leviticus 23–24. The uncleaned fragments were photographed, first by Roi Porat and Hanan Eshel, and later by Roi Porat and Yosi Baruchi. Recently, these fragments were purchased by the Jeselsohn Epigraphic Center for Jewish History, Bar-Ilan University, and presented to the Israel

Antiquities Authority. They were discovered in a small cave on the southern slope, east of the big waterfall (N.T. 1826/09708).

These fragments should be identified as additional fragments of a biblical scroll from the time of the Bar Kokhba revolt. The text of the verses found in the fragments is identical to the MT, with one exception: the word **בסכות** appears in fragments b and c (col 1, line 4) with a *waw*, whereas in the MT (Lev. 23:42) it is written defectively. The ability to complete the lines according to the MT is further evidence of these fragments' affinity to the MT. Based as they are on partial data and on photographs made under very poor field conditions and before the fragments had been cleaned, our conclusions remain preliminary.

English abstracts edited by Dena Ordan

מוסד ביאליק, ירושלים / Bialik Institute, Jerusalem

/ אנדרה קאקו (תרגום צרפתי)

André Caquot

Author(s): Moshe Bar-Asher

Source: *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls* / מגילות: מחקרים במגילות מדבר יהודה, כרך ג

pp. XXI-XXIV תשס"ה

Published by: [מוסד ביאליק, ירושלים / Bialik Institute, Jerusalem](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23437904>

Accessed: 15/07/2014 20:44

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>

André Caquot

André Caquot (1922–2004) fut un savant hors pair, un grand maître et un être humain d’une envergure exceptionnelle. Chercheur infatigable, il s’illustra dans les études bibliques et parabibliques (livres deutérocanoniques et Rouleaux de la Mer Morte) ainsi qu’en linguistique sémitique. Il eut une quantité de disciples dont un grand nombre sont aujourd’hui titulaires de chaire ou chargés de recherches en France ou à l’étranger.

Les publications d’André Caquot se comptent par centaines: articles, notes, recensions. On y trouve des études très ciblées, des mises au point pertinentes et novatrices sur les travaux de ses confrères ainsi que de gros articles détaillés riches en innovations ponctuelles et générales. Ses recensions se distinguent également par leur originalité et leur intelligence.

À la fin de sa vie, André Caquot mit la dernière main à un projet de grande envergure: la traduction française du *Tafsîr* de Sa’adya Gaon sur les Psaumes, accompagné de plusieurs centaines, voire plusieurs milliers, de notes. Il a donné un aperçu de sa méthode dans l’article sur le *Tafsîr* de Sa’adya qu’il a fait publié dans les *Mélanges Zafrani*.¹ J’ose espérer que ses légataires publieront son livre fondamental sur le *Tafsîr* du livre des Psaumes.

Pendant de longues années, Caquot était l’une des figures éminentes de la recherche qumranienne. Nul doute qu’à l’échelle française et francophone, il fut le plus important d’entre eux. Dans le présent numéro de *Meghillot*² figure liste de ses travaux sur Qumrân et les disciplines adjacentes. Elle permet de se faire une idée de la richesse et de la variété de ses contributions à cette discipline. Et si l’on prend la peine de consulter chacun de ces articles, on se rendra compte qu’André Caquot

1. “Notes philologiques sur la traduction arabe du Cantique des Cantiques par Saadya Gaon”, in N. S. Serfaty & J. Tedghi (éd.), *Présence juive au Maghreb: Hommage à Haïm Zafrani*, Paris 2004, pp. 275–281. Voir mes remarques sur cet article dans la recension que j’ai écrite dans *Leshonenu* 67 (2005), p. 106.
2. Voir ci-dessous pp. טו–טז.

Meghillot 3 (2005), pp. XXI–XXIV

fut un chercheur d'une stature hors du commun. Je me contenterai d'évoquer ici deux articles de cette liste:

a. En premier lieu, sa recension de la première édition du Targum qumranien sur Job.³ Il y critique l'édition de Van der Ploeg en procédant à des rapprochements avec le texte massorétique hébreu qui a servi de base à ce Targum ainsi qu'avec la Septante, la Vulgate, la Peshitto et le Testament de Job. Il prend également en compte le doctorat d'E. W. Tuinstra. Les innombrables notes qui enrichissent cette publication sont d'une finesse et d'une profondeur exceptionnelles.

b. Caquot commença son grand article sur le Rouleau du Temple par une recension circonstanciée et équitable de l'édition de Yigael Yadin. Il propose ensuite une traduction française de ce texte.⁴ Cette mise en français de l'hébreu du rouleau le força à rendre compte du moindre détail de la formulation et du contenu.

Tout cela nous a incité à dédier cette publication d'études qumraniennes à la mémoire du cher disparu.

Il faudrait aussi parler de la personnalité extraordinaire d'André Caquot, de sa profonde sympathie pour le peuple juif et la civilisation d'Israël. C'était un homme d'une très grande chaleur humaine, comme pourraient en témoigner tous ceux qui ont eu la chance de le rencontrer. Nombreux sont les chercheurs israéliens qui sont venus lui rendre visite dans son bureau du Collège de France. La plupart de ces visiteurs ont été conviés à plusieurs reprises à donner des conférences à l'École Pratique des Hautes Études, IVème section et au Collège de France, les deux institutions où il enseignait. Il invita aussi de nombreux savants à prononcer des communications à l'Institut de France, dans le cadre de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres dont il faisait membre depuis longtemps déjà.

André Caquot avait une connaissance approfondie de toutes les phases de l'histoire de l'hébreu. Il lisait couramment les publications scientifiques

3. "Un écrit de Qoumran: le 'Targoum de Job'", *Revue de l'Histoire des Religions* 185 (1974), pp. 10–27.
4. "Le 'Rouleau du Temple' de Qoumran: Introduction, traduction et notes", *Études théologiques et religieuses* 53 (1978), pp. 443–500. Ce n'est d'ailleurs pas le seul article que Caquot a consacré à ce rouleau, comme on peut s'en rendre compte à travers sa liste de publications (note 2).

écrites en hébreu moderne. Moyennant quoi, il était au fait de ce qui se publiait en Israël dans le domaine des études juives. C'était un fidèle lecteur de *Leshonenu*, de *Tarbitz*, de *Eretz Yisra'el*, de *Qadmoniyyot* et d'autres revues encore. Je l'ai rencontré des dizaines de fois et à chacune de ces rencontres, il ne manquait jamais de s'entretenir avec moi d'un des articles qu'il avait lus dans une revue d'expression hébraïque. Quant aux livres hébreux reçus par la Bibliothèque de l'Institut d'Études Sémitiques du Collège de France, ils passaient toujours par le bureau de Caquot, le temps que ce dernier les lise et formule quelques remarques à leur sujet, soit par oral, soit par écrit.

Je me rappelle avec quel enthousiasme Caquot prit connaissance de l'édition que Ze'ev Ben-Ḥayyim avait faite de *Tibât Mârqe*.⁵ Voici le commentaire qu'il me fit à cette occasion: "Que n'y a-t-il pas ici? On y trouve de tout: de la philologie à la linguistique en passant par l'herméneutique et l'édition de textes. Et tout cela avec un brio époustoufflant comme dans tous les travaux de Ze'ev Ben-Ḥayyim alias Wolf Goldman, le spécialiste du palmyrénien".⁶

André Caquot ne cachait pas ses sympathies et ses affinités à l'égard du peuple juif. Il y a de cela une quinzaine d'années, il me raconta qu'il ne manquait jamais la prière de la veille de Kippour à la grande synagogue de la rue de la Victoire. Un an avant sa mort, il me dit à peu près ces mots: "Qu'il est beau de se tenir debout non devant un confesseur humain mais devant Dieu et de dire: 'Le péché que nous avons inconsidérément commis devant toi; le péché que nous avons commis devant toi par des paroles stupides' et autres confessions de ce genre. Et comme j'aime cet hymne qui dit 'Car voici tel l'argile dans la main du potier qui l'élargit ou le rétrécit à son gré, ainsi sommes-nous en ta main, ô Créateur de bonté, considère l'alliance et point ne fais cas du mauvais penchant'. Et quelle

5. Voir *Tibât Mârqe*, collection de commentaires homilétiques samaritains édités, traduits et annotés par Ze'ev Ben-Ḥayyim, Jérusalem 1988 (en hébreu).
6. Caquot fait allusion à la thèse de doctorat de Z. Ben-Ḥayyim dont une version abrégée a été publiée sous le titre: W. Goldman, *Die palmyrenischen Personennamen: Beitrag zur semitischen Namenkunde*, Leipzig 1935. J'ai trouvé à propos de mentionner ici Ben-Ḥayyim, car Caquot l'estimait autant que Ben Ḥayyim le fait de Caquot.

émotion quand le ministre-officiant module: ‘Tu aimes, ô notre Dieu, être longanime avec les méchants comme avec les bons et c’est là ta gloire’.

Ces paroles me touchèrent d’autant plus profondément qu’elles étaient dites par un homme si intelligent, si exigeant et si critique. Il faut dire que c’était un protestant très croyant qui prenait part aux solennités de l’Église réformée.

Enfin, rien ne m’enchantait davantage que la façon dont il exprimait sa solidarité avec le peuple juif et le patrimoine d’Israël. Ne demanda-t-il pas qu’on récitât le Qaddish à la fin de ses obsèques? Car il voulait que son décès fût l’occasion de faire retentir dans le monde la phrase “Que son grand Nom soit béni pour l’éternité et pour l’éternité des éternités”.

“La bouche du juste profère la sagesse”.

Qu’il repose en paix.

Moshe Bar-Asher

הקובץ הזה
מציג מחקרים על
מגילות מדבר יהודה
בתחומים מגוונים:
מחשבה והיסטוריה,
ספרות ולשון, ההדרת
טקסטים וענייני נוסח.
הסדרה הזאת באה
להציע לקורא העברי
מן הנעשה בתחום
חקר המגילות.

על העטיפה קטע מועתק החיבור 'מקצת מעשה התורה' (4q396 2....)
עיצוב העטיפה: תחיה רוזנטל, ירושלים